

内 明

集漢穀城刻石字





菩薩瓊圓通降生七寶林中十有十眼妙真容塔聖善陀
龍柳枝頭甘露河普滋法界恩一層蓮頭顯威聖光降道場中
丙午年十月十日汪友誼手并寫於京華百二堂
普陀山上觀音普救世神石軒



△楊枝金露 佛光普照



儒釋道關係簡論

逸人

儒家思想是我國自漢以來封建社會的統治思想。它集中地反映了我國封建社會的經濟，政治的要求。儒家最早產生於春秋末年，是春秋戰國時間，百家爭鳴中的一個思想流派。因為我們一般所稱的「儒釋道三教」的「儒教」主要是指儒家思想教化而言的，決不能把儒家也看成是宗教。佛教是外來宗教，它創自古代印度，西漢末，東漢初開始傳入我國內地。道教則是我國土地上自生的宗教，它正式創始於東漢末年，其思想淵源可追溯到戰國時期的神仙方術思想，乃至上古時代民間巫術等。道教追求長生不死成神仙，佛教企求無生永滅，超脫生死入涅槃。儒家講的是入世主義，宣傳治平之道，即所謂正心，誠意，齊家，治國，平天下之道，重視的是現實社會的治理，而不去追求佛、道兩教那樣的彼岸世界，以此儒家與佛道兩教在根本理論上就發生了沖突。佛教宣揚苦空二諦學說、主張超脫塵世，出家修行，落髮為僧，這就與儒家所宣揚的倫理綱常，忠孝之道，直接發生了矛盾。因

此佛教一傳入中國，就受到了儒家的抵制和排斥，佛教在我國整個封建社會中的發展進程，始終伴隨着與儒家之間的紛爭。儒道之間雖然也存在着根本理論上的矛盾，但道教畢竟是我國土生的宗教，它是在我國封建社會的文化氛圍中產生的，因此在道教教義中早就開始容納了儒家的政治論理學說，從而大大地調和了儒道兩者之間的思想沖突，因此，在我國思想史上，儒道之間雖說有爭論，但遠遠不如儒佛之間紛爭那樣激烈。

當然，儒家與佛道兩教之間除了有矛盾之外，又有着互相影響，互相吸取，取長補短，共同發揮社會作用的一致方面。儒家是封建社會的統治思想，是統治階級維護封建社會秩序的主要工具，佛道兩教則是其有力的助手與補充。它們互為補充，互相促進，共同維護着古老的中華帝國，這就決定了它們三者之間具有統一性的深刻的社會基礎。道教大力吸收了儒家的政治倫理學說，作為自己的教義教規。佛教則盡量把自己的教義說成是不違

背儒家思想，同時也步着道教的後塵，吸取儒家的各教學說，以便使自己的思想與儒家思想相融合，相調和。而儒家學說過去一向偏重於政治倫理的說教，缺乏哲學思想，在這方面，佛道兩教，尤其是佛教，具有着豐富的深刻的哲學思想，因此儒家爲了豐富自己的哲學，在批評佛道兩教的同時，也充分吸取了它們中對自己有用的哲學思想資料，以充實和發展自己的哲學思想體系。宗明時期的理學，就是這方面的突出代表。所以我們常把理學視作爲「三教合流」的產物，這確是有道理的。

一、佛教吸取、融合儒、道

兩漢之際傳入中國的佛教是外來宗教、它原先賴以產生和傳播的古印度社會歷史背景，和中國的社會條件是很不一樣的，它的思想內容和宗教儀式，也與中國傳統的思想文化和宗教信仰有很大的區別。這就是決定了佛教要在中國生根立足，不得不吸取一部份儒道思想、以適應中國的思想文化條件和社會的需要。當時中國的傳統思想文化和宗教信仰，主要是儒學和神仙方術及其後的道教。佛教傳入中國之後，必然要與這兩方面相適應，相協調，一方面遷就迎合儒學，另一方面依附神仙方術和道教。

佛教在依附中國的神仙方術和道教方面是很突出的。許多外國僧人來中國後，既努力學習漢語，又努力學習中國的神仙方術，他們中很多人都成爲了精通神仙方術的行家。如漢桓帝時到達洛陽的安息僧人安世高，精通望氣，風角，卜筮等。佛教典籍稱它「博學多識，貫綜神模，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，針脉諸術，暗色知病，鳥獸鳴啼，無言不照。」（《安般守意經序》載《出三藏記集》卷六。）

漢末之國名僧康僧會（先世居天竺）也精通多種方術「明解三藏，博覽六經，天文圖讖，多所綜涉。」（《高僧傳》卷一《康僧會

內明

目錄

來稿	儒釋道關係簡論……………逸人…3
筆譚	雜阿含經選讀 覺悟之階次——覺支經……………黃兆榮…11
來稿	優婆塞戒經研習之八 談衆生爲什麼發菩提心……………智銘…14
來稿	天台智者的 「一念三千」說之研究(下)……………張端良…19
來稿	法海拾貝 畧論小乘佛學……………蔡惠明…24
來稿	《三論玄義》初探(下)……………李雪濤…29
來稿	佛教教學傳統畧論……………丁綱…36
來稿	弘一大師的書法藝術……………釋德清…40
佛教文藝	虛雲和尚(續)……………馮馮…42
畫頁	封面：青銅鍍金如來倚坐像(中國隋代) 面裏：楊枝金露 佛光普照 底裏：觀音說法 封底：水月觀音

《傳》西晉名僧佛圖澄更以所習方術取得趙主石勒的信任。《晉書·藝術傳》說：「佛圖澄，天竺人也。本姓帛氏，少學道，妙通玄術。永嘉四年，來適洛陽。自云百有餘歲，常服氣自養，能積日不食，善諸神咒，能使鬼神。」石勒召澄，試以道術，澄即取鉢盛水，燒香觀之，須臾鉢中生青蓮花，光色曜日，勒由此信之。單看他這種行經，簡直與道士沒有區別，所以當時許多中國人之認識佛教，首先不是從「安般守意」的禪法和般若學開始，而是從他們那套為人們所熟悉的神仙方術開始的。

初期佛教還把佛教名稱，信仰依附道家 and 道術。為佛教的早期譯經《四十二章經》稱佛教為「釋道」或「道法」，學佛則曰「為道」、「行道」，「奉道」。學有所成則曰「見道」，「得道」。又模仿道家描寫「真人」，「神人」和老子的筆法來形容佛教始祖釋迦牟尼佛。《理惑論》說：「問曰：何以正言佛、佛為何謂乎？牟子曰：佛者，謚號也，猶名三皇神，五帝聖也。佛乃道德之元祖，神明之宗緒，佛之言覺也，恍惚變化，分身散體，或存或亡，能大能小，能圓能方，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，故是為佛也」。其道德之元祖，神明之宗緒，蹈火不燒，履刃不傷等等，素為道家描寫「真人」或老子之辭。

佛教除上述依附道家 and 道教的情況外，從思想理論上吸取道家 and 道教也不少。這從大量的佛教譯著和論著中表現出來。比較普遍的現象是，初期佛教譯經中，借用《老》、《莊》的名詞概念很多，如釋「涅槃」為「無為」，譯「無常」為「非常」，譯「無我」為「非身」，譯「禪定」為「守一」等等。大量引用道家名詞概念，無疑會把這些概念所包含的思想內容滲入佛經。

曾經在漢魏風行一時的小乘佛教著作《安般守意經》也是援道入佛的典型譯著。此經是講小乘禪法的。「安般」意譯為出入息，就是呼吸；「安般守意」就是用數息的方法，令浮躁不安的心情逐漸平定下來，進入「禪定」意境。這種修習方法與道教從神仙家那

裏承襲來的吐納行氣術很相似。「安般」之所以成為中國最早流行的禪法，這恐怕是一個重要原因。安世高在給這些經釋名時就完全採用了道家名詞，他說「安為清，般為淨，守為無，意為名，是清淨無為也」。強調修習這種禪法，不僅可以獲得各種神通，「制天地，能飛行」等，而且還可以達到「斷生死」，「住壽命」即獲長生的目的。直至東晉名僧道安，為此經作序時，仍強調這種禪法可能達到的神通是：「得斯寂者，舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞」。神仙家和道教說，守意數息（吐納行氣）可以成仙，佛教則說，修習安般、可以得神通。所以人們把初傳佛教視為神仙道術的一種，不是沒有原因的。

不僅小乘禪法援道入佛，大乘佛教也不例外。例如大乘佛典《般若經》就是以它的性空，本無之義，和當時盛行的老莊玄學相附會，才在魏晉時期大大流傳起來的。般若學的「性空」之說，有似《老》《莊》的「虛無」，其「涅槃」，「寂滅」又可比《老》《莊》的「無為」。《老子》認為「道」為萬物之母，「無」為天地之根，「無」為母而「有」為子；「無」為本，而「有」為末。於是「本無」「未有」遂成為玄學的中心問題。大乘般若學正是在這種風氣大談其性空，本無之說，因此兩者相得益彰，佛理遂附玄義而大興。

中國道家和道教常以元氣說釋宇宙，謂宇宙萬物（包括人）皆由元氣所陶成，日月之運行、寒暑之推移，悉依於元氣之變化；人之安泰，亦賴元氣之調和。這個時期的佛經翻譯家，也把這些思想引進了佛經。名僧支謙所譯《佛開解梵志阿鷄經》說：「天地人物，一仰四氣，一地二水，三火，四風。人之身中，強者為地，和淖為水，濕熱為火，氣息為風。生借用此，死則歸本」。《六度集經》卷八《察微王經》曰：「魂靈與元氣相合，終而復始，輪轉無際，信有生死殃福所趣。……滅此生彼，猶谷種朽於下，栽受身生於上，有識之靈，乃草木之栽，與元氣相合，升降興廢，終而復始，輪轉三界，無有窮極」。這是把人的肉體、靈魂

和元氣相結合，以證佛教主張的靈魂不滅和輪轉六道之理。

由上可見，漢魏兩晉時期，佛教已在很多經方面吸取，融合了道家思想或黃老道術，這是印度佛教變為中國佛教的必由之路。

佛教中國化的另一個重要方面，是吸取融合儒家思想。佛教在漢魏晉南北朝時期，剛從西域傳入中國內地，當時社會對佛教了解不多。本來佛教的理論基石是「無生」儒家的倫理核心是忠孝，兩者很難調和。但是儒家的倫理剛常是中國封建制度的主要精神支柱，是歷代封建統治者重要的思想工具，如果佛教不使自我的思想與它相協調，就很難得到封建者的支持。道安說：「不依國主，則法事難立」。因此佛教在融合道家和道教的同时，又得努力迎合遷就儒學。牟子《理惑論》在這方面作了最早的賞試。從該書看出，當時社會上有人從儒學立場對佛教提出許多責難。如就沙門剃頭，有違「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」；沙門不娶妻，有違「不孝有三，無後為大」之訓；沙門披赤布，見人無跪拜之禮，有違聖人禮儀之制等等。一句話，就是違背了儒家以忠孝為核心的倫理道德。牟子是怎樣回答這些責難的呢？他不是依據佛教的教理來進行反駁，而是引用儒、道經典、如《老子》、《論語》、《孝經》等來加以調和。中心意思是說沙門這些行為，從表面上看有違忠孝，實質上則是最大的忠孝。他在回答問者所提須大拿之事的時候說：「須大拿睹世之無常，財貨非己寶，故恣意布施，以成大道。父國受其祚，怨家不得入，至於成佛，父母兄弟皆得度世，是不為孝，是不為仁，就為仁孝哉！」《理惑論》書中採取調和佛教與儒、道之間的矛盾，說儒釋之間有如金與玉，精與魄之關係。「金玉不相傷，精魄不相妨」。又說他的「銳志於佛道」並不是「背五經而向異道」，並不妨礙他兼修儒經。「含玄妙為酒漿，玩五經為琴簧」。從這裏可以看出當時一般佛教信徒眼中的儒釋觀了。

三國名僧康僧會更是一位調和儒釋，援儒入佛的著名人物。他的名言是「儒典之格言，即佛教之明訓」。（《高僧傳》卷一《康僧會傳》）他本人正是身體力行，把一些儒家的格言，引進佛教，以作「佛教之明訓」。突出的是引進孟子的仁政學說。他與孟子一樣，對眾生充滿着「惻隱之心」和「菩薩心腸」，發誓要「潤弘四海，布施羣生」。即使「濟眾生之路，前有湯火之難，刃毒之害」也要「投躬危命，喜濟眾難」。「仁政」給以佛教的解釋，補充、變成佛教的「仁道」。

佛教的五戒（殺、盜、邪淫、妄語、酒）違反五戒之事，有些恰恰是違反儒家倫理綱常（五常）之事。《無量壽經》所舉五惡中，「有佞諂不忠，巧言諛媚，主上不明……妄損忠良。臣欺其君、子欺其父、兄弟夫婦，中外知識，更相欺誑。不孝兩親，輕漫師長，朋友無信、無義無禮、不仁不順」等等。可見不僅違反五戒是惡，違反儒家五常也是惡事，在這裏佛教的五戒實際上納入了儒家五常的內容。

佛教信徒往往好用中國固有的儒家思想來解釋佛教的教理。如對佛教的因果報應說，則用儒家的「福善禍淫」的思想來解釋。對佛教的神不滅論，用儒家典籍中的鬼神來解釋等等。這是佛教初傳時期佛儒融合的一種表現。自隨唐開始直至宗明時期，佛教在我國得到很大的發展，並建立了自己的宗派，因此自隨唐始，佛教徒也就不再用儒家的思想牽強附會地來解釋佛教，而是更多地吸取儒家的思想、來充實我國佛教的內容。如天台宗創始人智顛在《修習止明坐禪法要》中，談到「善根發相」時說：「今略明善根發相有兩種不同，一外善根發相。所謂布施、持戒、孝順父母、尊長、供養三寶、及諸聽學等善根發相，此是外事……二、內善根發相，所謂諸禪定法門善根開發……」。這就是孝順父母，尊長等儒家倫理與佛家的布施、持戒、供養三寶等同起來，一起看成是善根的「外發相」（外部表現），從而把儒家思想納

入佛教教義。到了宋明時期，隨着佛教理論的逐漸衰弱，佛教思想中更多地引進了儒家思想。當時不論是儒家的仁義理智信五常學論，還是忠道孝道，乃至中庸之道，幾乎無不被吸進佛教思想之中。在我國封建社會中，出世主義的佛教確實要以入世主義的儒家「三綱」為基礎，離開了封建主義的「三綱」，佛教也就不可能在當時的中國社會流傳得這樣廣泛。

二、道教吸取、融合儒釋

在儒釋道三家中，道教出現最晚。它是在東漢末以道家思想為基礎，承襲古老的巫祝及其後的神仙方術糅和而成。在它成立期間，雖有一本奉為祖經的《老子》，但缺乏必要的解釋，也有一部經書《太平經》，但缺乏理論的深度。這些和當時已經傳入中國的佛教比較起來，實是相形見绌。如果說比較成熟的佛教在當時碰到問題，是如何適應中國的社會條件加以必要修正補充的話，那末，道教面臨的突出問題，則是如何順應形勢發展的需要加以充實提高，學習吸取儒釋以充實自己，顯得比其它兩家更為迫切，這個時期它是如何向儒釋兩家學習的呢？

首先，吸取融合儒家。道教產生於儒學被定為一尊的西漢之後，受儒學的影響廣泛深刻。它們第一部經書《太平經》就表現了這一點。《太平經》非一人一時之作，主體大致成於東漢。該書內容十分龐雜，言論且多矛盾，既滿紙陰陽五行家之言，又充斥着儒家的倫理說教。例如它從陽尊陰卑的思想出發，認定封建社會的尊卑貴賤的秩序是乎合「天道」的。「陽者為天，為男，為君，為父，為長，為師；陰者為地，為女，為臣，為子，為民，為母」。（王明《太平經合校》21頁）所以它肯定儒家所主張的那套三綱六紀是天經地義的。「三綱」即「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」。「六紀」謂「諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友」。

《太平經》之後，有一些道教徒為《老子》作注。如《老子想爾注》，《河上公老子章句》等。這些注本主要是以神仙思想和道教方術解《老子》，因此許多地方歪曲了《老子》，其中也融進了一些儒家思想。如《老子想爾注》把道家的「道」，依附於儒家的忠、孝、仁、義等道德規範。認為實行了「道」，忠、孝、仁、義也實現了；反之，道不行，社會上就會出現不忠、不孝、不仁、不義等敗紀現象。

東晉道士葛洪為了使道教適應封建制度的需要，更大量地援儒入道，用儒家的倫理綱常補充，發展了道教思想，建立士族道士的理論基礎。他的著名著作《抱朴子》中說：「道者，儒之本也，儒者，道之末也」。

他在以道本儒末的觀點論述儒道一致的同時，又強調了儒學的重要作用。《抱朴子》中專有《崇教》一篇，所崇的就是儒家之教。他說：「欲求仙者，當以忠孝和順仁信為本，若德行不修，而但求方術，皆不得長生也」。同時又把儒家的倫理道德作為評判道教善惡行為的標準，和規定道教戒律的尺度。如他在《微旨》一文中說：「覽諸道教，無不云欲長生者，必須積善之功，諸如慈心於物，恕己及人，樂人之吉，愍人之苦」等算是善，「欺罔其上，叛其所事，憎拒忠信，不順上命」等算是惡。「夫不忠不孝，罪之大惡」。認為行此惡事，就會被司命「奪紀」而「早死」，根本無希望長生成仙。這種思想發展到宋明時，成為十分流行的功過格思想。

此後一些道教戒律書，又把儒家倫理綱常引入戒律。如《正一法文天師教戒科經》有云：「事師不可不敬，事親不可不孝，事君不可不忠，仁義不可不行，為人若不能與法戒相應，身心又無功德，欲求天福難矣」。又說：「其能壯事守善，能如要言，臣忠，子孝，夫信，婦貞，兄敬，弟順，內無二心，便可為善得種民矣」。

道教在吸取、融合儒家思想的同時，也吸取、融合佛教。不過這主要出現於東晉中葉以後。在這以前道教經書和著作，基本上未受日本影響。如東漢魏伯陽的《周易參同契》，張魯的《老子想爾注》；魏晉所出的《黃庭內景經》和《黃庭外景經》，以及葛洪的《抱朴子》等，皆無吸取佛教思想的痕迹。

時至魏晉，情況有了變化，佛教充分利用當時玄學盛行的機會，以佛教的般若學比附三玄，高僧和名士互相唱和，談空說無，佛理因而大張，佛教就在士大夫中大大盛行起來。相反，道教徒抱殘守闕，放棄玄學這塊陣地，不去發展《老》，《莊》之深義，只津津於成仙成聖的修煉，結果喪失了一次在理論上發展的好機會。從而導致了西晉以後兩教力量的顯著變化，即佛教相繼擺脫對道家 and 玄學的依附地位，漸成爲中國文化思想領域的重要力量；道教雖也有發展（西晉時、天師道獲得較大發展，出現不少著名的天師世家，東晉中期後，在東南地區又出現了上清、靈寶兩個新道派系），但較之佛教卻是落後了（特別是理論上的落後，在爭取士大夫信仰方面）。這種力量對比的變化，在互相吸取問題上也就必然表現出來，即在東晉中葉以後，佛教吸取道家和道教漸少，道教吸取佛教漸多，至南北朝尤爲突出。例如出於南北朝初的《太上洞淵神咒經》，不僅大量採用佛教的名詞概念，如「十方」，「三業」，「三界」，「因緣」，「地獄」等，最突出的是吸取了佛教「三惡道」和因果輪迴思想。佛教認爲人死後，要根據生前行爲在六道中輪迴。前三道稱「三惡道」（即地獄、餓鬼、畜生）《洞淵神咒經》把這種思想搬入書中，卷三說：「惡人死者入涂惡道，道士死者生天上，人間……如此人等後有重罪，罪入赤連地獄水火之中，三千億劫無有出期。罪畢作人，有人之形，無人之情，或痴聾暗啞，不知人事。復作六畜，食草飲水，以肉供人。……此之罪人輪轉如此」。其它各卷中多有類似宣傳。葛巢甫所撰的《太極真人敷靈寶齋戒儀諸經要訣》中，除把儒家的忠

孝倫理與戒律相聯繫，又把儒道善惡報應思想與佛教地獄天堂聯繫起來，說：「善惡皆有對，是以世人爲惡，……而不即被報者，由受先世宿福。福盡罪至，生或爲陽官所治，死入地獄，覆諸荼毒，楚痛難言也，若善人今不效者，是其宿世罪惡未盡，盡便福至。……惡惡相緣，善善相因」。這是在道教原有的「承負」說基礎上糅進佛教六道轉迴理論的產物。其解釋爲善不即得善報，爲惡不即得惡報，是承受了先人的惡或善所致，這是道教的理論；其解釋宿世善惡已了，現世爲惡必入地獄，輪轉惡道，是因果報應使然，這是佛教的理論。在這裏佛、道理論融合在一起了。

三、儒家對佛、道兩教思想的吸取與融合

儒家對佛、道兩教，尤其是對佛教的態度，在歷史上經歷了兩個階段，一般來說，在佛教初傳時期，主要是漢魏晉南北朝時期，儒家對佛教大多採取排斥，反對的態度。之後，佛教在中國得到較大的發展，人們對佛教的思想有了較深的理解和認識，從而儒家們逐步地改變了以前的態度，除繼續指責佛教出家落髮捨棄君父的出世主義思想之外，又開始對佛教思想，主要是它的哲學思想加以吸收，以充實與發展儒家的宇宙本體論哲學。在歷史上較早提出融合儒佛道三教思想的儒學家，是隋朝的王通。他提出了「三教歸一」說。認爲周孔子之教是最高最好的教化，但當時的儒家已經衰弱，而佛教又是外來宗教，不完全適於中國的需要，老莊道教所宣揚的「至德之世」，則是不可實現的幻想，在這種情況下，最好融合三教爲一教。但王通對如何實現「三教歸一」，並沒有提出具體的做法，其實三教是不可能歸成一教的，它們三者各有自己的互相對立的思想。所謂「三教歸一」也只是指三教互相吸取，取長補短而已。決不是指要取消三教合爲一教。到唐朝，柳宗元、劉禹錫等人，明確地指出了佛教的思想有與儒

家思想相一致的地方，是不應加以指責的。柳宗元說：「浮屠誠有不可斥者，往往與《易》《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子道異」。（《送僧浩初序》）以此說明自己所以「好佛」的原因。這就為後來儒學家出入佛教，大量地吸取佛教思想開了先河，而後的儒學家，尤其是宋明理學家，不少都是出入佛教的。他們對佛教的態度，除仍然堅持反對出世主義外，往往又不同程度地吸取其哲學思想。例如程朱理學會吸取了佛教華嚴宗的理事無礙相融說。《二程遺書》記載說：「問：『某賞讀華嚴經，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀。譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡。此理如何？』曰：『只為釋氏要周遍，一言以蔽之，不過萬理歸於一理也』，又問：『未知所以破它處』，曰：『亦未得道他不是』。」（《遺書》卷十八）理事無礙與事事無礙，就是萬理歸一理，一理而萬理。這就與程朱理學的「理一分殊」思想的提出不無關係。所以程頤肯定了佛教華嚴宗的這些哲學命題。正由於宋明理學大量地吸取了佛教的思想，從而大大地豐富了自己的哲學宇宙論的學說，建立了新儒學哲學體系。

宋明理學，尤其是程朱理學，不僅吸取了佛教的思想，而且還吸取了道教的思想。例如被朱熹推崇為道學（即理學）開創者的周敦頤哲學，就是繼承與發展五代宋初道士陳轉的《無極圖》思想而來。周敦頤改造了《無極圖》寫出了《太極圖說》一書，闡明了無極、太極、性命、主靜等學說。所有這些思想，為以後二程朱熹所繼承與發展建立起了客觀唯心主義的新儒學思想體系。我們可以這樣說，宋明理學中的程朱理學較多地吸取了道教的思想，而陸王心學，則較多地吸取了佛教禪宗的思想，就整個宋明理學而言，乃是儒釋道三者合流的產物。

四、儒釋道之間的紛爭

儒、釋、道在互相吸取、融合的同時，彼此間又進行着不斷

地爭論。從歷史上來考察主要有以下幾個方面，即：佛道之間的「老子化胡說」之爭，佛儒之間有沙門敬禮王者之爭，佛儒之間的夷夏之爭，以及佛教的宗教哲學與儒家世俗哲學之爭。

(一) 老子化胡說之爭。據佛教史料記載，在西晉惠帝時，沙門帛遠和道士王浮常常爭論兩教的邪正。王浮理屈，退而作《老子化胡經》（見《出三藏記集》卷十五《法祖法師傳》）。從此開始，直至宋元，這個問題成了兩教爭論重要的內容之一，爭論時間最長，也很激烈。老子化胡說並不始於西晉王浮，早在東漢時即有此說流傳。如東漢桓帝延熹九年（公元116年）襄楷上疏中有云：「或言老子入夷狄為浮屠」。這是史書中最早的記載。可是在這樣長久的時期中，這種傳說並沒有引起佛教徒的非議，到了西晉，兩教卻因爭邪正而對此爭論起來，佛教徒此時才發現這個傳說不利於和道教爭邪正，而力圖加以否定，道教徒則認為它於己有利而極力加以肯定，並增飾而成書。這反映出兩教力量對比的變化在西晉時即開始了，只是到東晉時形勢更為確定更為明顯。它表明：道教因是土著宗教而佔有的優勢消失了，佛教則因立腳已穩，不能再容忍原來的附庸地位而力圖掙脫出來。從此兩教互爭邪正了。這次帛遠和王浮之爭，似乎只發生於個別人之間，但其影響卻很深遠。王浮所作的《化胡經》導致兩教的長期爭端，單元憲宗下令焚毀《化胡經》之後，爭論才告結束。

(二) 佛儒之間的沙門敬禮王者之爭。佛教的理論基石是「無生」，它要求僧尼出家，不拜君親，不許婚娶，這與中國傳統的儒家思想是相矛盾的。因此一開始就遭到儒家學者的非議。上面提到的牟子《理惑論》和東晉孫綽的《喻道論》中都反映了這種情況。只是那時雖有人責難，還未引起明顯的衝突。到東晉成帝以後，由於一些堅持儒家禮教的執政者，提出要沙門致敬王者之後，才在儒釋之間爆發了一場沙門是否應敬禮王者的爭論。東晉成帝咸康五年（公元339年）七月，丞相王導薨，何充輔政，次年成

帝作詔，令沙門跪拜王者。詔云：「因父子之教，建君臣之序，制法度，崇禮秩」，是「百代所不廢」的大事，僧尼應向王者行跪拜之禮。高僧慧遠爲了維護佛教的尊嚴與教義，則著《沙門不敬王者論》一文，以回答對佛教的挑戰。慧遠認爲佛教在家與出家之別；「在家奉法，則是順化之民，……故有天屬之愛，奉主之禮，出家皆遁世以求其志，變俗以建其道」，變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜高尚其迹」。因此不應致敬王者。然而慧遠認爲這並不違背儒家的忠孝之道。「如令一夫全德（即指一個人獲得正果）則道治六親，澤流天下，雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在有生民矣」，所以說佛教雖「內乖天屬之重，而不違其孝，外闕奉主之恭，而不失其敬」。東晉桓玄篡位後，下《許沙門不致禮詔》，說：「佛法宏誕，所不能了，推其篤至之情，故寧與其敬耳，今事既在己，苟所不了，且當寧從其略，諸人勿獲使禮也」。東晉兩次令沙門致敬王者之爭，至此結束。

（三）佛儒之間的夷夏之爭

儒家思想是中土華夏民族自己的思想，而佛教是外來宗教，因此儒家指責佛教爲夷狄之教，只適合於夷狄之區，而不適合於中土華夏。這一爭論最早也發端於漢代。《理惑論》記載說：「孔子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也』」孟子曰：『吾聞用夏變夷，未聞用夷變夏者也，吾之弱冠學堯舜周孔之道，而今捨之，更學夷狄之術（即指佛教）不已惑乎？』這就是儒學家用夷夏之分來排斥佛教。直至唐朝，韓愈仍然堅持着儒佛之間有着夷夏之大防，認爲華夏人相信佛教是「學夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不胥而爲夷也」。在這點上，道教與儒家一樣，也攻擊佛教爲夷狄之教。對於儒家和道教在這方面的攻擊，佛教則以孔老即佛，佛即孔老，雖有夷夏之別而實道一的思想來反駁之。

（四）佛教的宗教哲學與儒家世俗哲學之爭

佛教宣揚三世因果報應和神不滅論等神學思想，以及一切皆

空，心生萬法等宗教唯心主義哲學思想。儒家則重視現實世界，不講來世及三世因果報應，認爲現實世界不是幻空的。在南北朝時期，儒佛之爭曾經爆發了一場神滅與神不滅，以及有無三世因果報應的大辯論。何承天範縝等人主張「形斃神謝」「形質神用」，無有三世因果報應的唯物主義無神論思想，與當時的佛教信徒宗炳、梁武帝等人進行了大規模的論戰，最後以範縝《神滅論》獲得理論上的勝利而終。在隋唐時期，我國佛教進入了全盛時期，產生了衆多的佛教宗派，各個宗派先後都建立了自己的哲學體系。這些哲學思想歸結起來大多是「一切皆空」，「萬法唯識」，「心生萬法」等等。然而這些哲學命題，都是中國哲學史上前所未有的新思想，因此人們對它的認識需要有一個過程，所以隋唐時期的儒學家們，都沒有對這些佛教思想發生爭論。只是到了宋明時期儒學家才開始起來抨擊佛教哲學思想。其主要代表人物有張載，王夫之等人。其中尤以張載最爲突出。他從元氣本體論出發，指出：「知虛空而氣，則有無，隱顯，神化、性命通一無二，……若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常，若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性，天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說」。《正蒙。太和》虛無即是氣存在狀態，有無，隱顯，神化，性命皆是一氣之聚散出入，決沒有脫離氣而存在的虛空。以此評論道家「有生於無」的思想是「不識有無混一之常」；評論佛教「浮屠」把萬象（萬物）當作虛空中的幻相，就是陷入以山河大地爲主觀幻覺的毛病。

綜合上述，儒釋道在各自的發展過程中，彼此之間互相依賴、吸取的需要，超過彼此間的利害衝突，因此矛盾並不十分激烈。三家關係的基本特點是：彼此矛盾鬥爭少，相互依賴吸取多。

（完）

覺悟之階次——覺支經

七覺支是七個覺悟的層次。由修而証，由覺而悟，由煩惱轉入菩提，共分七層。從念覺支開始，順序而修，覺的程度，層層上升，至第七階之捨覺支是捨的覺悟，由是捨世，步入聖位。很多人把覺支的次序顛倒，是不明經意。

黃兆榮

在阿含經裡，佛用了三十七個項目講修行的方法，名為三十七道品。三十七道品並非三十七個獨立的修行法門，而是修行法門的三十七項方便解說。在這些道品裡，每一項不是各自獨立的，它們之間是互有相通的。全部道品可以總結為八正道。再可縮為戒、定、慧三字。若就修證的程序來說，則總成爲七覺支。七覺支不是七個平等排列的修法，而是七個順序的步驟，同時也說明了由修而證，由覺而悟，由煩惱轉入菩提的過程。七覺支也可以簡括爲聞、思、修、證四個階段。因此，七覺支的次序是重要的，必須弄清楚，不可任意調動。現將覺支的內容依次簡述如下：

(一)念覺支：學者從佛或善知識處，或從經教典籍中得聞善法，內心牢牢緊記，日夜專念不忘。在此階段中應多聞佛法正

理，記憶不忘，則能開發智慧，是覺的第一步。修此覺支可得聞所成慧。

(二)擇法覺支：由念覺支修行成熟，於所聞法深入思維分析，徹底了解，融滙貫通而生正見，乃具抉擇智慧，善於分別諸法，知所取捨，是爲覺的第二層次。修此覺支可得思所成慧。

(三)精進覺支：由擇法覺支修行成熟，知所取捨，乃擇其最善勝法決定修習之。於是精勤努力，絕不放鬆，務求成功而後已。是爲覺的第三階段。修此覺支可得修所成慧。

(四)喜覺支：由精進覺支修得成熟，漸有證境：此時，法喜充滿，內懷喜悅；對於世間欲樂感覺淡薄，不再熱心追求。是爲覺的第四層境。

(五)猗覺支：繼續精進修行，喜覺之境逐漸提昇，轉入新的境

界，身心輕安自在，是為第五層覺境。

(六)定覺支：由猗覺支而繼續精進修行，證境更加充實，心不散亂，禪定境界逐漸深入，是為覺境之第六層。

(七)捨覺支：由定覺支的修行，禪境日深，享受禪樂，始知世間樂愛實非樂愛，由是得悟世間一切法皆可捨，乃決定捨棄世俗凡夫之執著知見，邁進菩提大道，開始脫離世間，步入聖地，是為覺悟之第七層。

上述七支，是修覺悟道之七個步驟，七層境界。簡要而言，是聞、思、修、證四段。念覺支是聞；擇法覺支是思；精進覺支是修；喜、猗、定、捨是不同程度之證。

覺支經原文：(雜阿含經卷二十六。依印順法師之標點及修訂)

如是我聞：一時，佛住王舍城耆闍崛山中。時有無畏王子，日日步涉，仿佯遊行，來詣佛所，與世尊面相問訊，慰勞已，退坐一面。白佛言：「世尊！有沙門、婆羅門作如是見，作如是說：無因無緣衆生煩惱，無因無緣衆生清淨。世尊復云何？」佛告無畏：「沙門、婆羅門為其說，不思而說，愚癡不辨不善，非知思，不知量，作如是說：無因無緣衆生煩惱，無因無緣衆生清淨。所以者何？有因有緣衆生煩惱，有因有緣衆生清淨故。何因何緣衆生煩惱？(何因何緣衆生清淨)，謂衆生貪欲增上，於他財物、他衆具而起貪，言此物於我有者好，不離愛樂。於他衆生而起恨心，兇心，計校欲打、欲縛、欲伏，加諸不道，為造衆難，不捨瞋恚。身睡眠，心懈怠。心掉動，內不寂靜。心常疑惑，過去疑，未來疑，現在疑。無畏！如是因、如是緣，衆生煩惱」。無畏白佛：「瞿曇！一分之蓋，足煩惱心，況復一切！」無畏白佛：「瞿曇！何因何緣衆生清淨？」佛告無畏：「若(沙門、)婆羅門有一勝念，決定成就，久時所作，久時所說，能隨憶念，當於爾時習念覺支；修念覺已，念覺(支)滿足。念覺(支)滿足已，則

於選擇、分別、思惟，爾時擇法覺支修習；修擇法覺支已，擇法覺支滿足。彼選擇、分別、思量法已，則精進方便，精進覺支於此修習；修精進覺支已，精進覺支滿足。彼精進方便已，則歡喜生，離諸食想，修喜覺支；修喜覺支已，則喜覺支滿足。喜覺支滿足已，身心猗息，則修猗覺支；修猗覺支已，猗覺(支)滿足。身猗息已則愛樂，愛樂已心定，則修定覺支；修定覺支已，定覺(支)滿足。定覺(支)滿足已，貪憂滅則捨心生，修捨覺支；修捨覺支已，捨覺支滿足。如是無畏！此因此緣，衆生清淨」。無畏白(佛)：「瞿曇！若一分滿足，令衆生清淨，況復一切！」無畏白佛：「瞿曇！當何名此經？云何奉持？」佛告無畏：「王子！當名此為覺支經」。無畏白佛：「瞿曇！此為最勝覺分！瞿曇！我是王子，安樂亦常求安樂，而希出入。今來上山，四體疲極，得聞瞿曇說覺支經，悉忘疲勞」。佛說此經已，王子無畏聞佛所說，歡喜隨喜，從座起，稽首禮佛足而去

意譯

(阿難尊者說：)我常常隨侍在釋迦牟尼佛的左右，親自見聞了這件事：那時候，佛住在王舍城的耆闍崛山中。一天，有一位無畏王子來到佛的住所，向佛行禮問候之後提出了一個問題：「世尊，有些沙門、婆羅門等修道人持這樣的知見而說：『衆生的內心起煩惱不是因為有甚麼原因，只是自然的事罷了！衆生沒有煩惱，內心清淨，也不是有甚麼特別的原因，只不過是自然而有的事。』世尊，你以為他們的見解怎麼樣？」佛答無畏說：「這些沙門婆羅門是沒腦子的愚癡人，他們不明是非黑白，不懂分析事理才會說這種話。為甚麼呢？因為衆生起煩惱，是有原因的；衆生得清淨，也是有原因的。甚麼因甚麼緣能使衆生的內心起煩惱呢？」

(一)有些衆生貪愛欲強，對於自己沒有的東西便愛不釋手，希望獲得擁有，所以煩惱便生。(稱為貪欲蓋)。

(二)有些衆生對於別的衆生由於種種因素而有仇視心、惡毒心、計較心、殺害心、征服心、不人道對待的心等，或製造種種災禍給其他衆生而始終不肯拋棄其瞋恚之心。這些衆生當然是心有煩惱的。(稱爲瞋恚蓋)

(三)有些衆生終日睡眠，精神頹廢，不求上進，事理不明，他的心自然充滿煩惱。(稱爲睡眠蓋)

(四)有些衆生，不能把持其心，他的心常常隨着外境而竄動，追逐名利，所以始終無法安定平靜，煩惱隨生。

(五)有些衆生對於過去的事充滿了疑惑和憂慮；對於現在的事充滿了疑慮；對於未來的事也充滿疑慮，所以內心煩惱。(稱爲疑蓋。)(無畏！便是這些因這些緣能使衆生煩惱。)(上列五點，合稱五蓋。能蓋理智，使人迷癡。)(無畏王子說：「瞿曇，(稱呼佛之姓氏)如您前面所講的五蓋，只要有其中之一蓋，便足以使心煩惱，更何況全部！」甚麼因甚麼緣能使衆生煩惱消除，內心清淨呢？」佛答無畏說：①如果有修行人從佛或善知識那裡學到了一些好的道理、方法，決定依着實行，便應該把學得的法牢牢地緊記在腦海中，即使經過了很長的時日，也能清楚地記憶不忘。在這個階段中，他是正在修行念覺支。

②如果念覺支修了之後，成績滿意，便應開始對這些道理、方法進行深思、分析；學習怎樣去選擇取捨。這時候，他是正在修擇法覺支。

③在修習擇法覺支成績滿意之後，有了抉擇正法的智慧，知道如何作出取捨，便應選取適合自己的正確方法，精勤努力，依法修行，絕不放鬆。此時，進入了精進覺支的階段。

④精進覺支修得有好成績，便會內心充滿法喜；對於世間的欲樂，逐漸淡忘，不再蓄意追求。此時，進入了喜覺支的階段。(原文中「食」指四食。人生活在世上，必須通過吸取物質性及精神上的食糧以維持其生命及活力。物質性的供給包括衣食住行、

空氣等稱爲粗搏食。精神上的受用則分成三類：1.對於受蘊有增益作用的，例如由觸外境而生樂受、苦受等稱爲細觸食。2.對於想蘊、行蘊的功能有增益作用的，例如娛樂節目等稱爲意思食。3.對於識蘊有增長擴大作用的例如一般的精神活動稱爲識食。很難嚴格區分甚麼活動屬於甚麼食，因爲一種活動很可能包括幾種食在內，甚至全部四食。總而言之，四食是衆生在世間追求的物質上或精神上的受用。)

⑤喜覺支修得成熟之後，喜的感覺提昇爲身心輕安，安樂自在。此時進入了修猗覺支的階段。

⑥猗覺支修得成績好，身心的輕安使自己感到圓滿具足，不向外攀緣尋求，心常在定中，進入了禪定的境界，此階段是修定覺支。

⑦由定覺支的修習，禪定境界日漸深入，享受禪樂，頓覺世間一切欲樂不是真樂，不值得迷戀執著，乃生出捨世間法的心。此時，進入了捨覺支的修行階段。捨覺支修行圓滿，則是捨離世間，入於聖流，滅諸煩惱，心得清淨。無畏！這些因、這些緣便是能使衆生清除煩惱，心得清淨的原因。無畏聽了佛的開示，便說：「瞿曇，您所說的各支，只須滿足其中一支，便足以使衆生清淨，更何況滿足全部！」瞿曇，我們應該用甚麼名稱來命名您剛才講的經以便於奉誦受持？」佛告訴無畏王子說：「王子，這篇經介紹了覺悟的層次，應當稱爲《覺支經》。」無畏說：「瞿曇，這真是最好的覺悟層次的說明！瞿曇，我是王子，平日習慣了安樂生活，但求舒適，很少出外步行。今天特地步上山來，拜見世尊，身體四肢疲累已極。可是聽了您講《覺支經》之後，精神舒暢，一切疲勞全部消除。」佛開示完畢，無畏王子獲得法益，滿懷歡喜，離開座位，向佛頂禮，然後離去。

(完)

優婆塞戒經研習之八



談衆生爲什麼發菩提心

智 銘

「菩提心」就是求真道之心，一個人爲什麼要發菩提心呢？在什麼因緣下才會發菩提心呢？這是一般人心中常存在的大問題，所以當時有位善生與佛陀有這樣一段對話：

「善生言：『世尊！衆生云何發菩提心？』」

「善男子！爲二事故，發菩提心：一者、增長壽命；二者、增長財物。復有二事：一者、爲不斷絕菩薩種姓；二者、爲斷衆生罪苦煩惱。復有二事：一者、自觀無量世中，受大苦惱，不得利益；二者、雖有無量恒沙諸佛，悉皆不能度脫我身，我當自度。復有二事：一者、作諸善業；二者、作已不失。復有二事：一者、爲勝一切人天果報；二者、爲勝一切二乘果報。復有二事：一者、爲求菩提之道，受大苦惱；二者、爲得無量大利益事。復有二事：一者、過去，未來恒沙諸佛，皆如我身；二者、深觀菩提，是可得法，是故發心。復有二事：一者、觀六住人，雖有轉心，猶勝一切聲聞、緣覺；二者、勤心求索無上果故。復有二事：一者、欲令一切衆生悉得解脫；二者、欲令衆生解脫，勝於外道等所得果

報。復有二事：一者、不捨一切衆生；二者、捨離一切煩惱。復有二事：爲斷衆生現在苦惱；二者、爲遮衆生未來苦惱。復有二事：一者、爲斷智慧障礙；二者、爲斷衆生身障。」

「善生」是什麼人呢？他是王舍城中一位長者之子，他本來是一名修外道的人，每天早晨一定沐浴，然後虔誠地向東、南、西、北、上、下六方禮拜。有一天，他正在禮拜的時候被佛陀看見了，佛認爲他這樣禮拜六方沒有什麼意義，叫他依佛法來拜六方，佛法的六方是：父母爲東方，師長爲南方，妻婦爲西方，親族爲北方，僮僕爲下方，沙門婆羅門爲上方。這六方都應以五事相供養。善生受了佛教，因而歸依了佛陀，因此向佛陀提出：「衆生云何發菩提心？」的問題。在善生的認知裏，衆生多發貪欲心，爲惡者多，而發菩提心行善者少，但爲什麼仍有少數衆生發菩提心呢？佛陀所了他的問題，先以衆生的二事因緣說明衆生所以發菩提心的道理。共列述十二種的二事因緣，茲分別說明於下：

第一是：「一者、增長壽命，二者、增長財物」：

善提心者是善心，為善最樂，最樂者健康長壽；又為善者和氣，和氣生財。這二件事，已被現代醫學者、工商管理學者所肯定，所以有些衆生為求增長壽命和財物這二事因緣而發菩提心。

第二是：「一者、為不斷絕菩薩種姓，二者、為斷衆生罪苦煩惱。」

「菩薩種姓」者，「姓」與「性」相通，在菩薩種性之中有定性菩薩，凡修具了菩薩定性的衆生，即成就了可開佛果的無漏種子，因此每一次受生，這定性的菩薩無漏種子不失，因而為使這菩薩定性無漏種子不絕、不斷，所以發菩提心，繼續修菩提道，延續菩薩定性種子。

「為斷衆生罪苦煩惱」者，是修具有菩薩定性種子的衆生，必不為一己的解脫，而是要相應度衆生，要度衆生，首先就要斷除衆生的罪苦煩惱。

由於以上的這二事因緣，所以發菩提心。

第三是：「一者、自觀無量世中受大苦惱，不得利益；二者、雖有恆沙諸佛，悉皆不能度脫我身，我當自度。」

有些衆生常常會自己慨嘆，為什麼會受如此大苦惱，為什麼不能得到解脫的利益。這樣自我觀想的結果，認為是無量世中未發菩提心的原故。

還有些衆生，雖然值遇過恆沙諸佛，為什麼未蒙諸佛的度脫呢？經觀想的結果，是自己沒有成就被度的因緣，須知「佛度有緣人」，所以雖值遇恆沙諸佛，却不能被度。因此必須靠自力成

就自度的因緣，而後才能被佛所度。

由於以上的二事因緣，所以發菩提心。

第四是：「一者、作諸善業；二者、作已不失。」

「作諸善業」者，就是有些人想要作點善事。有的是為利益他人而行善，有的是為自利而行善。

「作已不失」者，是有些人希望自己的善行所成就的善業不失去，而能留存永遠。因為有些的行善人，因一時的錯誤，而使原來的善業失去了，既得之又失之，是一大憾事。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

第五是：「一者、為勝一切人天果報，二者、為勝一切二乘果報。」

「人、天果報」者，是因行善，以這善業因緣，身壞命終之後，即可受生為人或生天的果報，不受生三惡道果報。但有些人不以受生人、天果報為已足，希望能得更高的果報。

「二乘果報」者：是指聲聞乘與緣覺乘，前者是聞佛之聲教，觀四諦之理而生空智，斷煩惱而求涅槃；後者是觀十二因緣法而生空智，斷煩惱而求涅槃，這二乘人因只求自度，所得果報也很淺。有些人希望得更高的果報。

由於以上的二事因緣，所以發菩提心。

第六是：「一者、為求菩提之道受大苦惱，二者、為得無量大利益事。」

「為求菩提之道受大苦惱」者：菩提道者是大覺之道，也就是成佛之道，要修得大覺菩提道，不是簡單的事，釋迦牟尼佛尚

須無量劫生死才修得，所以非受大苦惱者不可得，因此求菩提道的人，必須先要有受大苦惱的心理準備。

「爲得無量大利益事」者：什麼是無量大利益事呢？世間一切的利益事，都是有限的，所以也是有量的。唯有成佛的事，才是無量大利益事。要成就如何大利益事，非有大心不可，而菩提心即是大心。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

第七是：「一者、過去、未來恆沙諸佛皆如我身；二者、深

觀菩提是可得法，是故發心。」

「過去、未來恆沙諸佛皆如我身」者：一切的佛都是修成的，不是生成的，佛在未成佛之前，仍是衆生身，過去、未來的衆生身，與現在的我身沒有分別，過去、未來恆沙諸佛能成佛，只要我能發心，我也能成佛。

「深觀菩提是可得法」者：菩提是修成的，只要修，就一定得，如「般若心經」上說：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」所以只要有心修菩提，就可以得菩提。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

第八是：「一者、觀六住人雖有轉心，猶勝一切聲聞、緣覺；二者、勤心索求無上果故。」

「六住人雖有轉心，猶勝一切聲聞、緣覺」者：是說：菩薩依其道業的成就，共分十住，第六住是正心住，修到這一住地的菩薩，不但相貌已似佛，而心相也與佛相同。雖然如此，但六住地的菩薩，道心仍不堅固，仍有退轉的可能。一旦退轉，可由六

住而五住、而四住、而三住、而二住、而初住。即使退轉到初住地，但仍具菩薩身，遠轉二乘的聲聞、緣覺爲殊勝。

「勤心索求無上果」者；「無上果」即是佛果，菩薩修到第十住「灌頂住」的果位時，佛陀即以智水爲其灌頂，一經灌頂了的菩薩，即得無上的佛果了。這是最殊勝的果，爲衆生所希望成就的，而且是以無量劫生死的勤心希望求到的。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

第九是：「一者、欲令一切衆生悉得解脫，二者、欲令衆生解脫，勝於外道等所得果報。」

「欲令一切衆生悉得解脫」者，是希望所有的衆生不再輪轉生死之苦，這是所有大乘佛弟子共同的願心。但度衆生脫苦，是一大事因緣，非有大心的人莫辦。

「欲令衆生解脫，勝於外道所得果報」者，外道所修的通業，頂多是斷欲而已，能斷欲所得的果報，頂多生於人天之中，人天仍在生死中。若欲令衆生解脫於生死，除了度衆生斷欲以外，還更要度衆生修善，唯有善根功德成就，才能超越外道所得的果報。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

第十是：「一者、不捨一切衆生；二者、捨離一切煩惱。」

「不捨一切衆生」者，是大乘行者的共同心願，若捨衆生即成小乘自了漢。

「捨離一切煩惱」者，煩惱是生死之因，煩惱不捨，生死不斷。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

第十一是：「一者、爲斷衆生現在苦惱；二者、爲遮衆生未來苦惱。」

「爲斷衆生現在苦惱」者，現在苦惱不斷，即不能解脫，永在生死中。

「爲遮衆生未來苦惱」者，遮是遮隔，若煩惱與衆生相結不斷，衆生即不能離生死，唯有將未來的煩惱與衆生相遮隔，不使侵害衆生，衆生才能由苦惱中解脫。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

第十二是：「一者、爲斷智慧障礙；二者、爲斷衆生身障。」

「爲斷智慧障礙」者，衆生智慧有障礙，即不能開悟，所以智障非斷不可。

「爲斷衆生身障」者，身障不斷，苦業隨身，永隨生死，不能出離，故須斷身障。

由於以上二事因緣，所以發菩提心。

以上是佛陀爲善生解說：衆生之所以發菩提心，是因爲有這十二種的二事因緣；接着，佛陀還告訴善生，另有二種的五事因緣，佛陀說：

「善男子！發菩提心有五事：一者、親近善友，二者、斷瞋恚心，三者、隨師教誨，四者、生憐愍心，五者、勤修精進。

復有五事：一者、不見他過，二者、雖見他過而心不悔，三者、得善法已不生驕慢，四者、見他善業不生妒心，五者

、觀諸衆生如一子想。」

這二種的五事因緣意義，分別說明於下：

「親近善友」者：是善友能給自己善法利益。如孔子說：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之。」又說：「無友不如我者。」爲了親近善友，自己非行善不可，行善就得先發菩提心。

「斷瞋恚心」者：瞋恚如火，能燒功德林，爲維護功德的不受傷害，所以瞋恚心非斷不可，要斷瞋恚心，必須先發菩提心。

「隨師教誨」者：是因親近大善知識，在善知識的諄諄教誨之下，才能成就道業，故須先發菩提心。

「生憐愍心」者：憐愍心者即是大悲心，無大悲者即無憐愍，爲使自己大悲心、憐愍心成就，須發菩提心。

「勤修精進」者：精進於道業，道業即能成就，若無菩提心，如何能精進，所以爲精進故而發菩提心。

「不見他過」者：一切衆生都有過惡，見他有過，不應忌視，而應自我反省檢討，所以須發菩提心。

「雖見他過而心不悔」者：見他人有過，應行幫助其改過，若見他過而心生懊悔者，是無憐愍心，若要見而不悔，須發菩提心。

「得善法已不生驕慢」者：得善法而生驕慢，即是自滿，滿則遭損；得善法已，不生驕慢，則爲自謙，謙則受益，爲求受益，故發菩提心。

「見他善業不生妒心」者：妒嫉他人有善業，則不會見賢思齊，對自己有害；見他人有善業不生妒心，能生隨喜功德心，因而見賢思齊，對自己有益，故發菩提心。

「觀諸衆生如一子想」者：是生平平等心，平等心即是慈悲心，慈悲心者佛心是，可以成佛，故發菩提心，若觀諸衆生有多想者，則是分別心，有分別心者即是執着，執着即是繫縛，不能解脫。

佛陀作了以上有系統的解說以後，意猶未盡，又補充了一種三事因緣和一種二事因緣，佛陀說：

「善男子！有智之人，發菩提心已，即能破壞惡業等果如須彌山。有智之人，爲三事故，發菩提心：一者、見惡世中五濁衆生；二者、見於如來有不可思議神通道力；三者、聞佛如來八種妙聲。復有二事：一者、了了自知己身有苦；二者、知衆生苦如己受苦，爲斷彼苦，如己無異。」

這一段話很清楚地可以看出是佛陀意猶未了而作的補充，現在分別說明於下：

「有智之人發菩提心已，即能破壞惡業等果如須彌山。」者：這是說明菩提心功德力量之大，不可限量，只要一發菩提心，就能將爲須彌山似的過去惡業果報加以破壞，惡業果報既經破壞，自然不受惡報。如念佛一聲，可除八十億劫生死重罪，即可不墮惡道而往生極樂一樣。所以佛陀勸有智之人要發菩提心。

「有智之人，爲三事故，發菩提心」者：這是補充發菩提心的三事因緣，是那三事呢？

一是：「見惡世中五濁衆生」：「惡世」者，是惡業熾盛的世界，在所有世界中，唯有娑婆世界最惡，也就是我們所住的這個世界，這個世界之所以惡，是因爲衆生身、口、意三業行惡，以衆生的共業，而將此世界染惡，所以成爲「惡世」。惡世中的衆生有五濁，那就是見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁和劫濁。所以這世界被稱爲五濁惡世，凡見此惡世衆生受苦而思解脫者，所以先發菩提心。

二是：「見於如來有不可思議神通道力」者：這濁惡之世的衆生誰有能力解脫呢？唯有修具不可思議神通道力者，世間有此道力者唯有如來，爲求自我也能具如來不可思議神通道力，所以發菩提心。

三是：「聞佛如來八種妙聲」者：是那八聲呢？即一是極好音、二是柔軟音、三是和適音、四是尊慧音、五是不女音、六是不誤音、七是深遠音、八是不竭音。凡聞了如來這八音，即生歡喜心而發菩提心。

佛陀又補充二事因緣：

一是、「了了自知己身有苦」者：凡是衆生都有苦，無苦即不受生爲衆生，但有些衆生不知自身有苦，所以懵懂不覺；有些衆生則了了自知，爲求脫苦而發菩提心。

二是、「知衆生苦如己受苦，爲斷彼苦，如己無異。」者：自己了了自知有苦的衆生，當然也知其他衆生有苦，自己爲脫苦而發菩提心，當然也要使其他衆生如自己一樣從苦中解脫，所以發菩提心。

佛陀補充了這些發菩提心因緣以後，作結論說：

「善男子！若有人能發菩提心，當知是人能禮六方，增長命、財，不如外道之所宣說。」

這幾句話的意思是勸善生依佛陀所說的因緣發菩提心，以菩提心去禮拜六方所有的人，這才能增長壽命，這壽命是成就如來無量壽命；也才能增長財物，這財物是智慧財、功德財。以這樣無量的壽命與財物施與衆生，才是正確的禮拜，外道所宣說的禮拜是不正確的，不可以學。

天台智者的「一念三千」說之研究(下)

• 擇自台大哲學論評

張端良

③「一念三千」說之思想線索

〈法華文句〉、〈法華玄義〉之「十界互具」、「百界千如」思想與〈摩訶止觀〉之一念三千思想是前後連貫的一系列思想發展，因此，雖然「一念三千」，尤其「三千」名相，一直要等到〈摩訶止觀〉才正式被提出來，但其思想線索與思惟模型早在〈法華玄義〉中已充分流露出來，在此，特學穩健的北峯宗印的看法以資參證，據宗印說，約「文」，「三千」唯是「止觀」之獨說，約「義」，「一念三千」是「三大部」共通之所說^{②4}，這見解是中肯的，現在舉〈法華玄義〉的一段話，來證實宗印所謂約「義」，「一念三千」是「三大部」共通之所說的看法，據〈法華玄義〉卷第二上云：

觀根塵相對，一念心起，於十界中，必屬一界，若屬一界，即具百界千如，於一念中悉皆備足，此心幻師於一日夜，常造種種衆生，種種五陰，種種國土^{②5}。

上述引文是〈法華玄義〉卷二上，說「三法妙」時，解釋〈華嚴經〉的「遊心境界」的一段精妙絕倫、發人深省之文字，吾人可從中領悟其奧義，並清楚地看出〈法華玄義〉，除了常被提到的「十界互具」、「百界千如」的思想外，也連帶提到「心幻師」及「衆生」、「五陰」、「國土」三世間，在此，隱約可見到未來「一念三千」思想之雛型，這是不容忽視的。

智者在「一念三千」思想之醞釀過程中，曾受到〈華嚴經〉的啓發與影響，關於這一點，以下作一解說，以明其思想線索之一端。

智者在〈摩訶止觀〉卷五上云：

不可思議境界者，如華嚴云，心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造^{②6}。

上述引文，所謂華嚴云……，乃是取自〈華嚴經〉「第十夜摩天宮菩薩說偈品」中之如來林菩薩的「唯心偈」，而在〈摩訶止觀〉

中，以此《華嚴經》中之「唯心偈」作為「一念三千」觀心原理的經證，換言之，智者根據《華嚴經》組織《摩訶止觀》中的「一念三千」說，而「一念三千」說，出現在「十乘觀法」中的「第一說不思議境」，所謂「不思議境」是指圓教的證悟內容而說，在此，智者組織精微而雄大的思想建築體系即所謂「一念三千」說，強調「心」與「一切法」的關係是「不縱不橫」的關係，並充分顯示「個別」與「全體」，「一」與「多」之「互具互融」的關係。

總之，智者在「一念三千」思想之醞釀與創造過程中，《華嚴經》曾扮演「啓迪者」的角色，如上述所提華嚴經中的「唯心偈」，即其顯著的一例，除此之外，還有《華嚴經》的「廣狹無碍」法門（見於華嚴經的初發心菩薩功德品）及充滿想像的寂滅道場（見於六十華嚴的世間淨眼品）與「蓮華藏世界」（見於華嚴經的盧舍那品）等，都曾給予他（智者）不可磨滅的印象與影響，在此不加細論，祇點到即止。

(4)「一念三千」呈顯「不思議境」

智者在討論「不思議境」時，提到「一念三千」說，甚麼是「不思議境」呢？要了解它，首先，先談甚麼是「思議境」，所謂「思議境」，即「藏」、「通」、「別」三教所說的實相境界，其根本主張是「心生一切世間諸法」，如小乘之「心生六界」說，即「心生」地獄、「餓鬼」、「畜生」、「阿修羅」、「人間」、「天上」之「六界」，再如大乘的「心生十界」說，「心即生」地獄、「餓鬼」、「畜生」、「阿修羅」、「人間」、「天上」、「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」、「佛」之「十界」。

其次，談甚麼是「不思議境」，所謂「不思議境」，即圓教所說的實相境界，其根本主張是「心具一切世間諸法」，如天臺圓教之「十界互具」、「百界千如」、「一念三千」之說，智者的「心具說」是建立在「心法」、「佛法」、「衆生法」三無差別之理論基礎上，誠如

舊《華嚴經》第十夜摩天宮自在品所說的心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造，如心、佛亦然，如佛、衆生然，「心」、「佛」、「衆生」是三無差別，所以，在此所用的「心具」這一術語，不是「唯心論」的意義，而是在「色心平等」的包容互動觀點上，談「本具」、「互具」、「互融」的關係，事實上，就內容而言，「心具」與「天臺學」常用的「性具」術語，可說是異名同義，再就修道實踐意義而言，用「心具」這個術語，有其特殊含義，因在「心」、「佛」、「衆生」三無差別之基礎上，原可儘情發揮「心具」、「佛具」、「衆生具」的「平等而差別」之理，不過，在實踐上，因「佛法太高」、「衆生法太廣」，故宜採用「就近取便」的方法，即選擇「心法」（心具）來修「止觀」，以進入「不思議境」，換言之，即透過「一念三千」法門，而開顯「不思議境」。

(5)「一念三千」說不是「唯心論」

「止觀」是天臺智者大師自己心中所行的法門²⁷，而其精要主旨在「一念三千」說。

「一念三千」說，乍看之下，會誤認這是「唯心論」的世界觀，事實上，非也，因「一念三千」「一念」乃是「介爾一念」，亦即「任何一念」，而其意識即時展現「三千世間」內容，也就是融入於「十界」、「十如」、「三世間」之實相範疇之中，易言之，即任何個人，祇要「剎那心」起，就本質上與「三千世間」連結而同時顯現於意識之中，若想進一步了解「一念」與「三千」之關係，則可參閱智者在《摩訶止觀》卷第五上所說一段名言：

亦不言一心在前，一切法在後，亦不言一切法在前，一心在後，……若從一心生一切法者，此則是縱，若心一時含一切法者，此即是橫，縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識²⁸。

從上述引文，清楚得知智者大師不採「唯心論」的解釋，而極力主張「一念」與「三千」不是先後、能所的關係，而是不縱不橫的關係，亦即「祇心是一切法，一切法是心」的關係，換言之，即一方面「一念」主體之意識展開，另一方面是「三千世間」之同時展開，確切言之，「即一念」與「三千」是在對立中顯現平等，也就是在開顯「一念即三千」之圓融辯證法，更清楚言之，即「一念三千」表現「實相」的兩方面，一方面是「主體的意識過程」，另一方面是「三千世間之存在」，而兩方面同時展開，因此，可以說，「一念」與「三千」必然雙雙出現在主客、能所對立之場面中，而又能充分展現彼此平等相即的關係，簡言之，即「一而二」、「二而一」之和諧圓融關係。

談到此，尚有一點要補充，那就是，「止觀」實踐的要領在「觀心」，但這不是「唯心」的「觀心」，而是「色心平等」的「觀心」，亦即以「色心對立」而體現「平等」的「實相辯證法」，來作為「止觀」的根本前提。

智者曾批判「唯心論」，好比對「地論宗」、「攝論宗」之批判^⑲，誠如《摩訶止觀》卷第五上云：「若從地師，則心具一切法，若從攝師，則緣具一切法，此兩師各據一邊。」^⑳又如《法華玄義》卷第九上云：「或如地論有南北二道，復加攝大乘興，各自謂真，互相排斥，墮於負處。」^㉑皆為其明顯例證，其批判重點是，他認為，「地論宗」的「唯心論」主張「一切法」的根源是「清淨心」或「法性心」，而「攝論宗」的「唯識論」主張「一切法」的根本上是「阿黎耶識」^㉒，以上兩種皆屬「思議境」，而「天臺圓教」主張「心具三千」說，即「日常的現實心」與「所有諸法差別相」寸步不離，換言之，即隨時隨地，「日常一念心」起，即刻展現「三千世間相」，這就是所謂「不思議境」。

智者在《摩訶止觀》談「不思議境」時，曾引用《華嚴經》之「唯

心偈」經文，其原文如下：

不可思議者，如華嚴云，心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。……^⑳

因此，有人誤認天臺「一念三千」說是一種「唯心論」，其實，非也，為甚麼呢？我的回答是，智者大師有他自己的哲學，他在此引用《華嚴經》之「唯心偈」經文，一來顯示出「經典啟發靈感」的功能，二來舉出「一念三千」之有力經典證明，這種情況，就像「易經」啟迪後學者一樣，道家、儒家等都可由《易經》得到啟發，也可以隨時引用《易經》，並不會因引用《易經》而改變自己本來的樣子與想法，同理，智者大師也絕不會因引用《華嚴經》而改變自己原來的「性具哲學」觀點，而變成「唯心論」者，總之，祇要適切地去了解體會智者的根本哲學原理，也就不會產生誤解了。

《摩訶止觀》一書是天臺實踐哲學之寶典，其出發點是「觀心」，這是因「佛法太高」、「眾生法太廣」，所以，人們「就近取便」選擇「心法」以「觀心」^㉓，從人自己的「一念心」入手，觀當前的「一念心」，且從當一剎那心，即時擴散到全體，看到全體，掌握到全體，即所謂「心具三千」，是「不思議境」，更妙的是，智者大師心思靈巧，會移動觀點，交換觀點，好比前面談「觀心」、「心具」、「不思議境」，而現在即可移到「觀色」、「色具」、「不思議境」之觀點上，並全面投入之，追究其所以致此的原因，乃在於智者始終站在「色心平等」的基礎上，來看萬事萬物，所以，才能表現得如此靈動自然而進入情況，因此，若誤認智者為「唯心論」者，實在是因未能徹底了解他的哲學觀點之故，若真正徹底了解智者的「一念三千」理論之真義，也就不會誤認「一念三千」為「唯心論調」了。

⑳「一念三千」說之實踐意義與自覺心態

結語

人人都知道，「理想」若離開「現實」，則祇是一種「空想」，因此，「真實的佛法」絕不會脫離現實，反會「正視現實」，並「淨化現實」，使「現實理想化」、「理想現實化」，智者所說的「一念三千」，就充分發揮「正視現實」、「把握現實」、「淨化現實」的精神，所謂「一念」，即指日常所起的「一念心」，所謂「三千」即指「三千種類的世間」，事實上，也就是一切可能起的存在狀況，所謂「一念三千」，即指「日常一念心」具備「一切可能的存在樣相」，需經過深刻內觀、體驗以證悟此「不思議境」，清楚言之，即正視日常一念，捕捉日常一念，並進而淨化日常一念；正視一切可能的存在狀況，捕捉一切可能的存在狀況，並進而淨化一切可能的存在狀況，今以「十界」之現起為例，作一說明，儘管怎麼樣微細的「日常一念」，也會起「相狀作用」，如不經意地，「瞋恚」念頭一起，則現「地獄界」，「貪欲」念頭一起，則現「餓鬼界」，「愚痴」念頭一起，則現「畜生界」等，「無明愛欲」念頭一起，則現「人界」，「禪悅定樂」念頭一起，則現「天上界」，與此相反地，那就是，觀「四諦」即現「聲聞界」，觀「十二因緣」即現「緣覺界」，發「四弘誓願」即現「菩薩界」，而與「真如」相應的，即現「佛界」，由此看來，知「日常一念」即具「十界」而起現法界全體，因此，「念頭起處」就要「修」，要「淨化」，乃修道者當務之急，換言之，即「日常一念」乃「修道者」之「要緊處」、「用功處」，這是虔敬而嚴肅之修道者所應具備的「自覺心」。

總之，「一念三千」說，是具有深刻修道意義之實踐理論，祇可惜，到了宋、元時代，「一念三千」說，祇流於形式理論，且陷入爭論不休的狀態，而不去發揚其內在生命實踐之意義，以致完全喪失智者當年的原始修道精神與生命自覺之深刻意義。

法華圓教是從「日常一念心」中去修，去觀「三千不思議境」，觀到極處，法體的圓融相即景象自然現前，也就即時達到了淨化現實的修道最高目的。

「一念三千」是智者大師自己心中所行的法門，其重要性就像釋尊在菩提樹下所證悟之「十二因緣」一樣，可說是「身教」重於「言教」，所以，智者在《摩訶止觀》提出「一念三千」說，乃是為了教人「觀心」，觀當下「一念心」，落於何種「法界」，且即此「一念法界」，觀其「法性實相」，乃「即空」、「即假」、「即中」。就生命體驗、實踐意義而言，這是抉擇時刻，處於「兩者擇一」的「決斷瞬間」，誠如智者所謂：「行人當自選擇，何道可從。」³³在上昇與下降之間，勇於選擇「向上」、「向佛道」，這種「修行的決斷」與「離染工夫」，可使一切「眾生」與「佛」同證「菩提」、同證「諸法實相」。

透過「一念三千」之修道體驗，可以體悟到「生死即涅槃」、「諸法即實相」之不可思議境界，也可在當前「一念心」中，即展現「三千世間」之形形色色，進一步清楚言之，也就是說，現實的、具體的差別相即所謂「法相」，其與「法性」之間，彼此不隔而圓融相即，正如「水」、「波」的關係一樣，「水」若離開了「波」，那將難為「水」，「水」不能離開「波」，「波」也不能離開「水」，「水」即是「波」，「波」即是「水」，易言之，「水」即是「千波萬波之具體差別相」，而「千波萬波之具體差別相」亦即是「水」必然表現之樣態。

「一念三千」說有一重要意義，即對「現實」無限「了解」、「肯定」與「關懷」，絕不逃避現實，也就是說，不走超越路線，而走「內在即超越」的路線，實現所謂「現實即唯一法界」、「娑婆即唯一寂光淨土」之人間淨土理想。

《摩訶止觀》在修道的方便上，其所採用的「觀心」方法，乃是「介爾有心，即具三千」，以顯示「不思議境」，不祇「觀心」如此，「觀色」也可適用此法，即所謂「一色三千」、「任舉一色，即具三

千」，以顯示「不思議境」，誠如天臺名言，所謂「一色一香，無非中道」^{③⑥}，及常言所謂「一沙一世界」、「一葉一菩提」，如此這般膾炙人口而耐人尋味，有若品茗時之意境，充滿溫馨與甘美，寧靜與滿足。

〈完〉

【注釋】

- ②④ 參閱北峯教義第一，三千，卍續藏經第一零一冊，第二二九頁。
- ②⑤ 見於法華玄義卷第二上，大正三十三，第六九六頁上。
- ②⑥ 見於摩訶止觀卷第五上，大正四十六，第五二頁下。
- ②⑦ 參閱摩訶止觀卷第一上，大正四十六，第一頁中。
- ②⑧ 見於摩訶止觀卷第五上，大正四十六，第五四頁上。
- ②⑨ 參閱法華玄義卷第五下，大正三十三，第七四二頁中，參閱摩訶止觀卷第十上，大正四十六，第一三四頁上。
- ③⑩ 見於摩訶止觀卷第五上，大正四十六，第五四頁上。
- ③⑪ 見於法華玄義卷第九上，大正三十三，第七九二頁上。
- ③⑫ 參閱維摩經玄疏卷第二，大正三十八，第五二八頁中。
- ③⑬ 見於摩訶止觀卷第五上，大正四十六，第五二頁下。
- ③⑭ 參閱般若波羅蜜多心經釋要，卍續藏經第四十一冊，第四七零頁。
- ③⑮ 見於法華經玄義節要卷上，卍續藏經第四十四冊，第三四七至三四八頁。
- ③⑯ 見於止觀輔行傳弘決卷第一之二，大正四十六，第一五一頁下。

（上接第41頁「弘一大師的書法藝術」）

四、悲欣交集 達到爐火純青

大師在臨圓寂之前，就很清楚自己將要寂滅了。於是他很平常地將所有事情處理完畢。最後，提筆寫下了總括大師一生的四個字「悲欣交集」，從這四字中，不難看出一種出世飄逸之靈氣的滲透。它說明了作爲一個真正的人，應該擁有的決不是外相的所謂財富，而是地道的內在人格的升華。弘一大師創作最後一幅「作品」的整個過程，也可以說是一個偉大人格「作品」的真正完成。它告訴我們一個顛扑不破的真理；作爲一個真正的藝術家，應該注重身心學問的修養，他不僅要擁有熟練的藝術表現技巧，同時更重要的是自我人格的完善。因此，這一件作品，由於以上諸種因緣，我還是主觀將它單獨提出來，以說明大師的人格及偉大成就。

縱觀弘一大師一生的書法創作，說明了這樣一個道理，即佛法的修持，不僅能淨化人格，同時對從事藝術創作的人來說，也同樣能將他的藝術精神提升到更高境界。弘一大師的書法藝術，更可說明他的藝術精神是同「道」相吻合的，因爲他及他的書法藝術的整個遷變過程，都符合於「道」的「由生至熟，再由熟至生」，這一自然發展的輪迴規律，並且能達到「升華」之境，這確是一般藝術家所不能勝任的。他常說：「士先器識而後文藝。應使文藝以人傳，不可人以文藝傳。」

他就是這麼一位有着崇高人格的藝術家！小衲借以此文希望諸多藝術同仁，在奮力攀登藝術峯頂的同時，以大師爲榜樣，首先來完成自身的人格修煉，相信這樣做，藝術峯頂一定踩在你的脚下。



畧論小乘佛學

一、小乘佛學的形成發展

小乘佛學是指大乘興起到中期大乘發展這一時間與大乘並行發展的部派佛學。它的時間約為公元一五〇年到五〇〇年的三百年間。小乘一名，是大乘佛學成立並流行後對部派佛學的貶稱。梵文「薩那」，意譯為小，含有卑劣、下賤和道德上屬於「惡行」的意思。當然部派佛學是不會接受這一貶稱的。後來文獻上應用開了，這名稱被看作與大乘相對的一個派別，漸漸習以為常，終致「約定俗成」。現在使用「小乘」這詞，並不含有貶意，僅是表明在大乘學說流行以後，部派佛學還在繼續發展，不過由於受大乘思想的影响，學說有所轉變，出現了不少新說，這個新的發展階段，就稱為小乘佛學，以區別於部派佛學與大乘佛學。它的時間相當長，可說與初期大乘佛學相終始。部派佛學後來向大乘發展，從大眾部向中觀派（空宗）發展，從上座部向經量

部發展，進而向瑜伽行派（有宗）發展。研究小乘佛學，可以弄清當時大小乘交涉情況，其軌跡隱然可尋。

從歷史背景看，小乘佛學上接部派佛學，下延至過渡到大乘，前後三百五十年，歷經印度案達羅和笈多王朝。笈多王朝推崇婆羅門教，把梵語提高到國語的地位，但不排斥佛教，以後逐漸衰弱。五世紀中，白匈奴大舉入侵，西北印度失陷，笈多王朝退到了摩揭陀，不久即告覆滅。因此史學家們把小乘佛學的階段劃到五世紀止，雖然在這以後還有些部派仍然流行，但已不具舉足輕重的作用。這三百五十年中，小乘佛學發展了好幾派，主要有：說一切有部、經量部、正量部等，此外還有上座部，但因上座部的法藏系移去斯里蘭卡，對印度本土沒有代表性。另有大眾部，由於它的學說接近大乘，大乘學說流行後，它不受人注意了。因此這裏主要介紹有部、經部和正量部，上座部與大眾部就從畧

蔡惠明

了。

二、有部及新有部學說

說一切有部音譯薩婆多部，簡稱有部或一切有部。它是部派佛學的一個重要派別，約在釋尊示寂後三百年之際從上座部分出，在此後半個世紀內，又有法上、密林山等部從有部分說，所以也稱根本說一切有部。

有部以阿毘達磨爲立論依據，主張「法體恒有」，即把世間一切現象分爲有爲法和無爲法兩類。有爲法是因緣和合的產物，有生、住、異、滅的「四相」。有爲法有四種：表現物質現象的稱色法；表現生理或精神現象的眼、耳、鼻、舌、身、意六識的稱心法；各種心理作用的稱心所法；心、色之外具有生滅的各種現象，稱心不相應法。無爲法指非因緣和合，無生滅變化的各種現象。從以上五法又細分爲七十五法。有部認爲一切法皆有它的自性，是一種實在的有，不是由各種因素混合的假有。在「識身足論」中對補特伽羅（人我）作了否定，因爲沒有人我那就只能有五蘊了，而蘊是聚合的意思。原始佛教說人我是五蘊和合而成。這裏包含着過去有、現在有、未來有的意思。如以色蘊來說，就包含過去色、現在色、未來色。所以五蘊的形成本是實在有，不過說現在有，這是常識所承認的，而說過去、未來也是有，則不是一切部派都承認。有部却從否認人我出發，承認五蘊，因五蘊包含三世有，最後必然走到承認一切法有的地步。這就是一切思想構成的過程。

在部派佛學時期，有部分爲東西兩派，即東方的迦濕彌羅師和西方的犍陀羅師。東方師的主要代表人物是迦旃延尼子，著有

「發智論」，將佛經中要義用各種阿毘達磨作解釋，有釋文義的、分別法門的、抉擇性相的，破除異說的。內容充實，很是詳細。全論分八蘊即：雜、法、智、業、大種、根、定、見，把「阿含經」中內容相同的合併成八類，漢譯本初名「八犍度論」，玄奘重譯改爲「發智論」。此論會流行一時，迦旃延尼子門弟子又廣，在迦濕彌羅一帶都是東方師範圍。後來以「發智論」爲根本，引用六部論作補充，稱「六足論」，最後又綜合名家之言編成「大毘婆沙論」，取得代表有部的地位。

西方師創始人是法勝，他的觀點集中表現在所著「阿毘曇心論」中，它的範圍超過了有部的「法蘊」。因爲從古毘曇來看，法蘊只是九分之一而已。法勝之後爲耆長者、世友。與世友同時代的還有法救，他曾改訂過有部所傳的「法句經」；又有妙音和覺天的「毘婆沙論」，稱世友、法救、妙音、覺天爲「四評家」，指出在衆多的議論中這四家可作權衡的準則。他們的時代大致相同。另外還有個象護，傳說他爲迦膩色迦王國師，曾編「僧伽羅刹集經」，主要是記載佛陀在成道後四十五年傳教的安居地點和行事，對佛史研究很有參考價值。

在兩派中，東方師終於得勢，總結它的學說編爲「大毘婆沙論」，形成毗婆沙論師一派，得到貴霜王朝的支持。傳說此論爲「智度論說」，比較可信。因爲有部這一著作，對當時流行的說法，都會加以駁斥，而大乘經典此時已出了不少，如「般若經」是耆長者信奉的，其中就有所反映，但不明顯。由於大乘主張以大攝小，把小乘的說也吸收了，因此大乘包含小乘，等第小乘。在大乘經中對小乘學說的想法，一目了然。而小乘對大乘的態度就不一樣，它們不承認大乘，提出「大乘非佛說」作根本否定，

所以在小乘著作中就不能明顯反映。「大智度論」是大乘早期著作，又是明顯反對有部的，它的論點可與有部代表作「大毘婆沙論」相對照。如關於菩薩的看法，「智論」認為凡是「發心作佛」、「行佛之行」的人都可稱菩薩，並稱人人都可成佛。但「毗婆沙」却說，菩薩要經過三大阿僧祇積集相報業，過程極不簡單。因此他們批評當時的人動輒以菩薩自稱，一施一戒，一行一定都是菩薩，未免「增上慢」了。但「智論」中却對有部把菩薩說成難之有難的思想，給予徹底的破斥。在對陣中，有部感到大乘不易應付，一方面集中力量，統一內部學說；另一方面就改組學說，以求適應。在世親的小乘著作「俱舍論」推出以後，象賢化了十二年時間，寫成二萬五千頌的「俱舍論」（即「順正理論」）對「俱舍論」作了評釋，它並非總破「俱舍論」，只是將「意朋經部」和批評「婆娑」的地方加以辯駁，駁得相當徹底。被認為是新有部說。它主要認為對於「有」的各種說法，由於毘婆娑師大都依據「發智論」，而該論本身對「一切有」就未說清楚，所以各家的說法無法取得一致。到「俱舍論」出，對各種說法加以總結，對「一切有」採用二教、二理的論證。象賢抓住二理之一「心不緣無法」的論點，對「一切有」作了重新檢對，並提出一番更正。同時他還發展了關於色法的「極微」理論等。這些新說，許多地方與勝論派無意中接近了。這是有部思想的一個轉折點。

三、經部和正量部的學說

經部又稱經量部、說轉部。它是部派佛教中最晚出的一個派別，主張在佛教三藏中應以經而不以律、論為正量或正確的認識根據，因而稱為經量部。它的特點是將外界一切事物的存在（蘊

）和認識對象（處）都認為是人們認識過程中的感覺材料，都是假名，只有人們認識才是事物固有的體性（界）。後世把佛學分為大乘與小乘，經部與毗婆娑就成為小乘的代表。毘婆娑代表了除經部以外的小乘，與它對峙的就是經部。它的根本典籍經和律已早佚，就是論中與根本毘婆娑同類著作也一無所存。現在只能從別的部位著作中推知它的一些傳承關係。

經部淵源於有部的譬喻師，始始人是北印度的鳩摩羅多（童受），但由譬喻師轉為經部，並建立本部學說的是室利羅多（勝受）。他曾在阿逾多造「經部毘婆娑論」，此書早已佚失，但主要內容尚保存在唐玄奘譯的「阿毘達磨順正理論」中。世親曾依經部學說撰成「俱舍論」，是研究經部學說的重要著作。它的學說雖淵源於說一切有部，但與有部的論點有很多不同的地方。經部主張：現在實有，過去、未來無體。這一基本論點是在接受大眾部的影響，並批判有部的過程中逐漸形成的。因而一般認為經部是小乘內部各派之間的辯難和大、小乘之間論戰的產物。經部和有部雖然都主張外界實在說，但它們的認識論却是有根本區別的。有部主張對象、感官、知識三者同時存在，並根據三者的相互關係而形成認識。而經部則從建立在剎那滅論基礎上的物心二元論出發，不承認三者間的相互關係與作用，主張認識即因果關係。對象為因，知識為果。法稱對此曾作過論證，認定原因必在結果之前，對象必在知識的一剎那之前。

根據經部的剎那滅論，既然對象與知識不能同時產生，那麼怎能認識對象呢？他們的回答是：對象是把自身形象投入知識的原因。顯然，經部並不認為人們能夠直接認識外界的對象，人們認識的只不過是對象在剎那間投入人們自己意識中的形象而已。

這裏所說的對對象的認識，也就是對自己意識的認識。法稱認為僅從感官、光、精神集中等各種原因中並不能獲得感性認識。同時，根據瑜伽行派所主張的等無間緣也無法說明這點，所以必須利用推理來尋求形成這些原因的原因。這個原因就是外界，它是可以用遮詮的方法來加以說明的。

從譬喻師到經部，它們的學說又有發展，承擔這發展工作的是重受的弟子訶梨跋摩（師子鎧）。他初信師說，以後覺得那些還是有部舊說，沒有擺脫「大毘婆娑論」的拘束，散漫支離，未得佛說的要領，遂離開老師到阿逾陀。當時那個地區部派佛學中僧祇一部已發展到多聞階段，學說規模擴大，不拘守宗派的見解，並採用了大乘的說法。訶梨跋摩在綜合性學風影響下，參加多聞部學習，最後寫成了「成實論」。「實」指四諦之諦，「成實」即成立四諦。四諦是佛說，原無再成的必要，但他認為各家對四諦的內容所說各異，因而他要成立四諦的確實所指。如他說苦諦是五取蘊，但對五蘊再作分析，色蘊四大是假，只有四塵（色、香、味、觸）是實（因聲塵是兩物相撞，有起有息，也不是實）。這種說法，既與舊譬喻說不同，也與有部之說對立。又如滅諦，他提出要經過三個次第，並相應地滅三類心：

一、滅假名心，即破人我。

二、滅實法心。滅人我剩下五蘊等。有部認為五蘊實有，不能破。舊譬喻師也承認名色實有，不能破。但「成實論」却認為名色中有實法，有假法，不管假實，一律要破，即法無我，破法心。

三、滅空心。先破假名心，再破法心，最後剩下的是空心，

「成實論」認為連這空心也要破。

這種說法，顯然不同於部派佛學通說，尤其是超出了有部，接近大乘「空亦復空」思想，但卻沒有擺脫小乘的局限性。因為訶梨跋摩把最後的滅空心只分為證涅槃和入滅盡定，以此作為最高的境界，這就與大乘空宗主張的無住涅槃相差太遠了。所以真諦稱「成實論」就是經部的著作，還有人說它是經部導師，都不恰當。不過，經部的心法緣境的「帶相」說和「自證」理論，對後世大乘學說確發生過影響。

正量部是犢子系分出的四部之一。它對犢子本宗的主張，如補特伽羅實有、業力不空等都有發展，又與大乘在學說體系中有相聯系，如初期大乘的「大般若經」中有五所知法，其中第五類是不可作決定說。正量部也是這樣分法，把補特伽羅歸在第五類，認為補特伽羅與五蘊是一是異不可定說。又如在講到界趣時，大乘一開始就講六趣，正量部也是這樣講，把阿修羅道歸為第六趣。由於正量部發展了犢子本系的學說，流行地區的條件較好，又與大乘關係密切，就使它在犢子部中佔有特殊地位，而且影響逐步擴大，發展到與犢子部並駕齊驅，甚至取犢子而代之。據義淨「南海寄歸傳」載，印度佛教有四大宗，正量部是一大宗，它下面再分四部。玄奘「大唐西域記」則把正量部看成與瑜伽行派相對的勁旅。可見在部派佛教時期，正量部已有取代犢子部的勢頭，到玄奘、義淨去印度時，它不僅已代替了犢子的地位，而且在印度整個佛學界形成不可忽視的一個學派。

大乘思想經龍樹、提婆組織後，對有為法主張非斷非常，不應偏執。業是有為法之一，它定有果報，在未受報前是相續存在

的。否則，報無從起。但還有「已受報的業是否存在」的問題。這類問題，部派佛教時常引起爭論，大乘認為要辯證地來分析：既不能看成是常，也不能看成是斷。這源出於大乘的「中道」理論。正量部受大乘思想影響，把業力歸為佛說的「不失法」。它以世俗借債立券作比喻，認為業力就像借債立字據一樣，性質上也不能說成斷或常，應是非斷非常。在整個過程中，有業必有報，而業的性質，是相續、轉變而有差別的。換句話說，一方面業確實相續下來的，應看成非斷；另一方面它又有轉變差別，應說是非常。正量部的這些說法，表明它受大乘的影響有所轉變。「中論·觀業品」引正量部一個頌：「雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。」這原是為批判正量部非斷非常的業券而引用的，認為說得膚淺蒙混，並有執着的地方，不如大乘的根據更確實、深刻，講得當理。但鳩摩羅什在翻譯「中論」時却忽畧這一點，以為這頌是論的正面文章，青目作「中論釋」時也未注意到。這顯然不是誤譯，而是正量部受大乘影響甚深，在文字表面上竟到如此相似的程度，以至羅什、青目也難以分辨了。

印度部派佛教與大乘佛教互相抗衡、勢均力敵的最初是說一切有部，以後就是正量部。正量部興起於龍樹、提婆時代，直到玄奘去印度時還很盛，如「慈恩三藏傳」載，玄奘痛破般若毘多之說，就是反映正量部與瑜伽學系關於所緣緣說法的不同。可惜般若毘多破大乘的原作和玄奘破他的論述均已失傳，彼此往返的議論無從查考。只留下唐代傳說謂正量部，般若毘多所破的是大乘所緣緣帶相義，而玄奘在曲女城無遮大會對他進行反破，並提出「真唯識論」。看來當時正量部破瑜伽學說，主要是所緣緣的一點，後來瑜伽行派陳那對所緣緣作過一步分析，當時正量部的

質難正中要害，所以曾傳說瑜伽學者對此沉默十二年，直至玄奘去印度才挽回過來。實際上晚期大乘佛學所涉及的小乘佛學，也就是正量部。我們對大乘佛學要進行全面的研究，應當對正量部建立正確的認識，遺憾的是舊籍零落，難得其全，我們只能從比較研究中獲得一些參考性的資料。

四、歷史的經驗值得注意

印度佛教發展的歷史表明：事物的發展有它客觀的規律和歷史背景，離不開生、住、異、滅的四遷流相。原始佛教時期，聲聞象急求解脫，偏重實踐，忽畧悲心。部派佛教時期，由於對戒律的傳承和見解的不同，特別是對佛陀的看法有異，從上座、大象根本二部開始分裂到八部或二十部，其中又有分有合，經過多次反復。大乘佛教興起後，小乘佛教仍並行發展，各有千秋，勢均力敵。小乘佛學也經歷三百五十年，表現它有頑強的生命力，不能一筆抹煞。十三世紀印度佛教在本土消亡後，南傳上座部佛教和北傳大乘佛教仍在繼續流傳，以迄於今。歷史的經驗值得注意：大乘是在小乘基礎上發展的，而小乘學說受大乘影響也在改變，說明兩者有錯綜複雜的關係，不能自揚抑他，厚此薄彼。一切佛法原是適應眾生的佛法，它的淵源均出於釋迦如來的一代時教。我們應該客觀地、如實地加以總結和分析，尋找它的軌跡，以恢復佛教的純正，掀起整個佛法復興的高潮。大乘與小乘、南傳與北傳，既然都是佛陀教說，就應該互相尊重，不斷交流，取長補短，共同提高。我國是北傳大乘流行的國家，由於歷史原因，對南傳上座部缺乏認識和研究，應當補上一課。在「求大同，存小異」的原則下致力團結和穩定，這是當前佛弟子的共同目標！



《三論玄義》初探（下）

李雪濤

其實，黑氏這一在西方哲學史上著名的正、反、合三元運動，在佛陀的中觀思想中到處被成功地運用着，早已是司空見慣的事了。祇不過龍樹所使用的辯證法是理性的批判或否認，作為一種方法論，它使衆生透過真俗二諦、八不中道、破邪顯正等辯證思維，悟得佛陀所教誨之真諦，而不是作為一種科學的思想體系加以標榜。

爲了更好地闡釋中道觀，吉藏對二諦論進行了發揮。三論宗自攝嶺興皇以來，即以二諦爲言教，所據乃《中論·觀四諦品》：

諸佛依二諦，爲衆生說法，
一以世俗諦，二第一義諦；
若人不能知，分別於二諦，
則於深佛法，不知真實義。⑱

《百論·破空品》曰：

諸佛說法，常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也。⑲
又《大品般若經·具足品》：

菩薩摩訶薩住二諦中爲衆生說法，世諦、第一義諦。舍利弗，二諦中衆生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜以方便力故爲衆生說法。⑳

所謂二諦就是俗諦（又稱世諦、世俗諦）、真諦（又稱勝義諦、第一義諦），它們是相對的兩種認識。俗諦是世間的一般常識，即認爲一切法都是實有的，所謂「世間顛倒故，生虛妄法，於世間是實。」㉑「真諦乃佛教的真理，即充分地認識到世界上的一切都是虛幻不實、無自性的，所謂「諸賢聖知其顛倒故，知一切法皆空無生。」㉒雖然衆生對世界的看法不同，但呈現在吾輩面前的世界卻是同一個，從而二諦的關係是既對立又統一。首先，真俗二諦不但所處的層面不同，性質亦不一樣。從本質上講，俗諦是對世界顛倒的看法；而真諦則是正確的認識，是獲得涅槃不能不

依據的條件。其次，剛才已提到，佛教真諦本來是無法用語言來表達的，因為「言之者」便「失其真」，可是若不用假名，又如何能使眾生瞭解、悟得真諦呢？因此佛陀也只能借助於俗諦這一階梯來講真諦、俗諦是假名，演說真諦不能不憑藉世俗的習用語彙，祇有正確地理解了這些假名，才有可能達到真諦。再有，即使得到了真諦，俗諦也還是存在的，真諦只有再回到俗諦中才能藉以說明世間種種現象，趨於佛教終極真理。如果真諦不在俗諦中，那麼便不能普度眾生，不能行所謂權巧方便法門，自己也不能覺悟。《三論玄義》中也說：

以二諦是自行化他之本，故申明二諦，以為論宗，即令一切眾生具得自、他二利也。⑳

吉藏在《二諦義》中充分闡述了真諦的辯證關係：

明俗，真義；真，俗義。何者？俗非真則不俗，真非俗則不真。非真則不俗，俗不碍真；非俗則不真，真不碍俗。俗不碍真，俗以真為義；真不碍俗，真以俗為義也。㉑

可見，二諦乃佛為引導眾生而說，即為著空者依俗諦明有，為執有者依真諦明空，令其體會超越有、空，言亡慮絕的諸法實相。從而二諦只不過是說法教化上的方便，盡管說法不同，但所對各異，不妨都成真實，因此可稱作言教二諦。言教二諦的目的無非是要眾生透過此言教體悟無所得之中道實相，而不許執此說墮於有所得見。

《三論玄義》之批判小乘毗曇，就是因為毗曇只注重俗有，偏執一方，從而失去第一義諦。吉藏寫道：

毗曇之流，雖知俗有，不悟真空。既惑空，亦迷俗有，是故真俗二俱並喪。㉒

真俗二諦的辯證關係表明，這二諦有同時存在才有意義，也就是說它們祇能在其相互關係中存在，而每一個對自己說來是沒有意

義的。吉藏說：

然既失第一義諦，亦失世諦。所以然者，空宛然而有，故有名空有，方是世諦。彼既失空，亦是迷有，故失世諦。㉓從而也就「真俗二俱並喪」了。

依二諦義，佛教完全沒有消極遁世的思想，相反，它倒是主張應該積極深入世間，在普度眾生中求得解脫。《三論玄義》上說：

二諦是佛法根本，如來自行、化他，皆由二諦。㉔

這大概也是佛陀一面鼓吹出家主義，一面又盡力於世俗生活的原因吧！如果一味遁世、荒廢自己世間的一切活動，那便成了吉藏所說的「方廣道人」及「空見外道，聲聞、緣覺二小乘」之人，這些人「謂一切諸法如龜毛兔角，無罪福報應，此人失於世諦。然有宛然而空，故空名有空。既失空有，亦失有空。如斯之人，亦失二諦。」㉕因此，片面地把佛教理解為消極、出世的宗教，從理論上來講也是錯誤的。

為了更好地闡述其中道實相理論，吉藏還特別發揮了八不緣起說。八不是指《中論·因緣品》中龍樹的第一句偈：

不生亦不滅，不常亦不斷，
不一亦不異，不來亦不出。㉖

種種執著不出生、滅、常、斷、一、異、來、出四雙八類，這些計執邪念皆與中道實相相背離，是眾生正確認識宇宙萬有之障礙。而眾生卻都把它們當作實在，以致墮入無因、斷常等邪見之中，輾轉迷執，不得出離。現在就針對這些計執——用「不」字來遮遣之，以顯無所得之中道實相。從而這八不中道，既是破邪，又是顯正。同時，這八不中道與二諦也是相互成就的，吉藏在講到《瓔珞經》之二諦的原因時說：

欲示佛法是中道故，以有世諦，是故不斷；以第一義，是故不常。^{③0}

在講到三論以二諦爲其宗旨時，吉藏寫道：

《瓔珞經·佛母品》，明二諦不生不滅，乃至不來不去。今論正明八不，故知即辨於二諦，故以二諦爲宗。^{③1}

吉藏對八不說之闡述，主要是在《中論疏》及《大乘玄義》中，此不贅述。

爲了根治偏離中道的各種偏執，使衆生脫離三界之生死輪回，吉藏提出了「對偏」、「盡偏」、「絕待」以及「成假」四中說。

首先「對偏中」者，《三論玄義》是這樣界定的：

對偏中者，對大小學人斷常偏病，是故說對偏中也。^{③2}

這「對偏中」顯然是對大小學人斷常偏病而發的，他們執著於生、滅、有、空之偏病。中道並非立於空中，而是爲了破偏執而說，故稱「對偏中」。

其次「盡偏中」：

盡偏中者，大小學人有於斷常偏病，則不成中。偏病若盡，則名爲中。是故經云：「衆生起見，凡有二種：一斷，二常。如是二見，不名中道。無常無斷，乃名中道。」故名盡偏中也。^{③3}

《三論遊意義》稱之爲「因緣中」：

因緣中者，如假有不得言有，不得言不有，此有即是中也。^{③4}

學習大乘和入乘的人，由於斷見、常見之弊病，故成不了中道。這斷、常之偏病如果消除，則可稱爲中道，但這種中道正如《中論疏》中所言：

雖盡於偏，而有於中。^{③5}

可見，此中行人，以中爲一可得之對象，執中則中還成偏，這便有必要借助於第三重的「絕待中」了：

絕待中者，本對偏病，是故有中。偏病既除，中亦不立。非中非偏，爲出處衆生，強名爲中，謂絕待中。^{③6}

中道本是爲對治偏病而說，偏邪之病既除，中道自然也就不能成立了。這絕待中，既非中，亦非偏，祇是爲了對衆生進行說教，使之脫離三界之生死輪回而勉強加上的名稱。它勝於盡偏中者是它除偏而又不住中。

成假中者，有無爲假，非有非無爲中，由非有非無，故說有無。如此之中，爲成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未會有無，爲化衆假說有無，故以非有非無爲中，有無爲假也。^{③7}

有跟無是假名，非有非無是中道，講有、無是爲了說明非有非無，這成立於有、無之假名者即是成假中。由對偏中而盡偏中以至於絕待中，都還只是在偏、中的概念上進行討論，來來回回，以致於無窮。這成假中才是落於實處的說法，跟黑格爾辯證法體系中「絕對理念」相類。

從吉藏的四中我們可以得出結論來，這三論宗的中，絕非世俗意義上兼具兩對立面或居兩對立面之間的中，而是超乎所有對待的中。

(三) 吉藏的教判主張及其對大乘教育思想的闡述

教相判釋乃是由佛陀一生所說之理論的形式、方法、順序、目的、內容等，來判定及解釋佛所說各類經典之意義、地位等諸特徵。三論宗的教判也是依據自己言教二諦及實相無得的論點來立說的。《三論玄義》是在批判慧觀的判教主張同時提出自己的判教主張的。

慧觀乃羅什大師的弟子，他把佛說的一切經歸納爲二教五

時，二教指頓教（《華嚴經》）和漸教。漸教又分五時：

1. 三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟友佛演說十二因緣，為大乘人明於六度；

2. 三乘通教，即《般若經》，此經對聲聞、緣覺及菩薩乘全可教化；

3. 抑揚教，《淨名》、《思益》、贊揚菩薩，抑挫聲聞；

4. 同歸教，《法華》會彼三乘，同歸一極。

5. 常住教，《涅槃經》主張佛常住涅槃。^{③⑧}

吉藏不同意慧觀的這種教判主張，「以經論驗之，唯有二藏，無五時矣。」^{③⑨}因此他只主張區分大乘教法與小乘教法，因為儘管經有大小乘之分，但「教理多門，理唯一正」^{④①}，佛說法的目的無非是讓眾生盡皆得悟。從另一方面來看，佛的言教既然對於各自所對的為實，就不妨區別之。因此吉藏說：

通論大小乘經，同明一道，故以無得正觀為宗。但小乘教者正觀猶遠，故就四諦教為宗；大乘正明正觀，故諸大乘經同以不二正觀為宗。但約方便同異，故有諸部差別。^{④①}

劃分了二藏（聲聞藏、菩薩藏），又如何區分同屬於菩薩藏內的諸經的？這就不得不借助於三法輪了。吉藏的教判以二藏為主，而以三法輪為傍。

吉藏在《中論疏》中解釋三輪曰：

如《法華經》總序，十方諸佛及釋迦一化，凡有三輪：一、根本法輪，謂一乘教也；二、枝末法輪之教，眾生不堪聞一故，於一佛乘分別說三，三從一起，故稱枝末也；三、攝末歸本，會彼三乘，同歸一極。此之三門，無教不收，無理不攝，如空之含萬像，苦海之納百川。^{④②}

吉藏在《法華經遊意》等著述中對三輪進行了更明確的解釋：

1. 根本法輪，指佛最初所說的《華嚴經》；

2. 枝末法輪，指始自《阿含經》以至《法華經》以前的諸經，《般若》、《淨名》者皆是；

3. 攝末歸本法輪，指《法華經》。

吉藏的二藏三輪教判思想與當時其它各宗教判不同點在於，它「把當時流行的重要思想像《十地》《法華》《涅槃》乃至《大品》《維摩》等都融攝無遺，不過依然貫徹了言教平等的精神。」^{④③}吉藏在《三論玄義》中極力批判慧觀的五時教判之說，以為其不能成立，這同樣是依「破邪顯正」之理，顯揚了自己的宗派。

由吉藏的教判我們可以探討一下《三論玄義》所反映的大乘的教育主張。佛陀教育的目的在於使眾生破除自身的執著，斷除無明與煩惱，從而離苦得樂，轉迷成智，證得涅槃。這正是佛為眾生說法的目的，《三論玄義》上說：

通論大小乘經，同明一道，故以無得正觀為宗。^{④④}
就是這個意思。

佛陀教育方法最大的特色便是能適應學生的個性、需要和能力而予以巧妙的教導，即所謂因人而異，因材施教。《三論玄義》一開頭便說：

夫適化無方，陶誘非一。^{④⑤}

說明了佛的教法無碍自在，適應各種根機的人，因此他的救濟方法也是多種多樣的，沒有固定不變的形式。在這一總的教育思想下，吉藏在述及《大智度論》、《中論》、《十二門論》及《百論》所用假名不同時，歸納出四種假名：因緣假、隨緣假、對緣假、就緣假。實際上這四種假名是對四種不同根機的眾生進行教育的具體方法。因緣假指的是佛對機緣已成熟的人講真諦，他們對空、有已經有了正確的認識；隨緣假是佛根據眾生不同根機，因人而異地說出教法，如隨順聲聞、緣覺、菩薩三乘的根機，說出三乘教法；對緣假乃針對眾生各自的弊病說法，如為了根治常而說無

常，爲了對治無常而說常；就緣假即佛隨俗諦，以假名說法，最後證得空。因此，盡管四論的目的都是一個，但它們的對象卻不盡相同，這也是這四部論書雖講一道理而又同時存在的必要性。正如《三論玄義》所言：

大乘正明正觀，故諸大乘經，同以不二正觀爲宗。但約方便用異，故有諸部差別。④⑥

對於堅持有見、斷見的衆生，吉藏堅持要以「般若破其有見，方便斥其無見」④⑦。在此，吉藏提出了「般若爲體、方便爲用」的主張，他認爲般若空智是中道實相的本體，佛爲衆生說法的最終目的是爲了讓衆生領悟這個道理，所以要根據他們各自不同的根機，因人施教，由此產生出各種不同的方便法門，吉藏說：

「如水洗穢義，約井池爲異。」自昔及今，一切諸教，同治斷、常之病，同開正道，但約今昔教用異耳。④⑧

正是這一道理。佛陀這一教育方法，在《華嚴經》中有一段詳細的闡述：

於諸衆生隨其所應而爲說法。所謂知其所作、知其因緣、知其心行，知其欲樂。貪欲多者，爲說不淨；瞋恚多者，爲說大慈；愚癡多者，教勤觀察；三毒等者，爲說成就勝智法門；樂生死者，爲說三苦；若著處所，說處空寂；心懈怠者，說大精進；懷我慢者，說法平等；多諂誑者，爲說菩薩其心質直；樂寂靜者，廣爲說法令其成就。菩薩如是，隨其所應，而爲說法。④⑨

因此，佛陀最知道衆生的根機各不相同，以自己無量的慈悲與智慧，以及八萬四千善巧方便法門來隨機教化衆生。

還值得一提的是，大乘也很注重環境的影響。吉藏對那些大乘智慧尚未圓滿的佛教徒引《法華經》句曰：

「亦不親近小乘三藏學者。」⑤⑩

原因是甚麼呢？

恐大照未圓，小法容染，故智形宜隔，行止勿共，誠於大士，勿親近小人。⑤⑪

總之，佛陀的教育思想是非常豐富的，這裏僅就《三論玄義》所涉及的大乘教育方法進行了說明，只是偉大的佛陀教育思想的一小部分而已。

（四）「揚棄」思想的具體應用

揚棄是一個哲學術名詞，是黑格爾在其《邏輯學》一書中講到自爲存在時用到的名詞，黑格爾在《小邏輯》中解釋道：

揚棄一詞有時會有取消或捨棄之意，依此意義，譬如我們說，一條法律或一種制度被揚棄了。其次，揚棄又會有保持或保存之意。在這意義下，我們常說，某種東西是好好地被揚棄（保存起來）了。⑤⑫

由此，我們可以得出結論說：揚棄是既克服又保留，克服舊事物中落後的因素，保留舊事物中有益於新事物發展的成果，只有這樣才能很好地促進事物的進一步發展。

這種既克服又保留的揚棄，對於社會的發展、文化的進步，都有很大的促進作用，同時爲我們正確認識一種文化、思想，提供了方法論。

揚棄作爲辯證法思想的具體運用，實際上就是辯證地否定，也就是佛教中講的空。印順法師說得好：

空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄。⑤⑬

佛教對於自身之外的外道思想的否定，即是以這揚棄的方法來進行的。佛陀在最初創立業報輪回說時，便吸收和改造了當時主張靈魂不滅、輪回不斷的常見外道，以及否定靈魂和輪回的斷見外道的理論，從人自身的行爲及道德責任角度出

發，將外道思想拿來，唯我所用。如果將佛陀的教義與當時印度社會盛行的各種哲學及宗教流派加以比較的話，就會發現佛陀教義中有許多思想，都是從當時流行的外道學說中揚棄而來的。

吉藏也很重視對非佛教思想以及佛教內部其它宗派的批判、吸收，《三論玄義》在對待其它各派思想時是採取分別對待的方式來進行的。吉藏把三論宗所反對的佛教內外各個派別共分為四類：「一、破不收；二、收不破；三、亦破亦收；四、不破不收。」^⑭對於根本就不符合佛教道理的思想，只破斥而不收取；如果所說的話符合佛教的道理，就只能收取而不破斥；對在學習過程中不理解佛教而產生迷惑，這就需要既破斥、又收取，破斥能起迷惑的心情，收取被迷惑的教法；而對於中道實相之理，既不能說，也不能想，自然也就是既沒有甚麼可破，也沒甚麼可取的了。

吉藏在講到《百論》「破外收取」時，又把上面的方法運用於外道：

一者破而不取，即是外道邪言，障中迷觀，於緣無益有損；二者取而不破，外道偷竊如來遺餘善法，今並收之。如賊盜牛，即其證也。又外道各邪心推畫，冥智與內同，如蟲食木，偶得成字，亦取而不破；三者亦破亦取，外道偷竊佛教，不識旨歸，今破其迷教之情，收取所迷之教；四者不破不取，即顯道門，未曾內外也。^⑮

佛教是極重視對其它思想的批判、吸收的，因為歷來的佛教大德們都知道，只有吸收其它思想中之菁華，才能使自己的理論更加充實、完善，在這方面佛陀本人便是很好的榜樣。

早在南北朝時的僧祐大師，他所編選的《弘明集》中，不僅編選了從東漢末到南朝梁間頌揚佛教的論文，同時還編入了一些反

對佛教的專論。後來，成書於唐的《廣弘明集》也繼承了這一傳統。這一者表現了他們對非佛教思想的態度，另一方面，從中我們也可看得出這些佛教學者的胸懷，他們不僅不以反對意見為忤，而是以之為師，來作為進一步追尋與認識的源泉，實屬難得。這也是佛教能長期存在且經久不衰的原因之一吧！

(完)

注釋：

- ⑭ 見《大正藏》卷三〇，頁三二。
- ⑮ 見《大正藏》卷三〇，頁一八一。
- ⑯ 見《大正藏》卷八，頁四〇五。
- ⑰、⑱ 見《中論》，見《大正藏》卷三〇，頁三二。
- ⑲ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ⑳ 見《大正藏》卷四五，頁九五。
- ㉑ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉒ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉓ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉔ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉕ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉖ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉗ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉘ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉙ 見《大正藏》卷三〇，頁一。
- ㉚ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉛ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉜ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉝ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉞ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㉟ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊱ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊲ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊳ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊴ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊵ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊶ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊷ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊸ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊹ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊺ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊻ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊼ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊽ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊾ 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ㊿ 見《大正藏》卷四五，頁一。

- ③6 見《大正藏》卷四五，頁一四。
- ③7 見《大正藏》卷四五，頁一四。
- ③8 見《大正藏》卷四五，頁五。
- ③9 見《大正藏》卷四五，頁五。
- ④0 見《大正藏》卷四五，頁七。
- ④1 見《大正藏》卷四五，頁一〇一。
- ④2 見《大正藏》卷四二，頁八。
- ④3 見呂澂《中國佛學源流略講》 中華書局(北京) 一九七九年八月版 頁二一六。
- ④4 見《大正藏》卷四五，頁一〇。
- ④5 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ④6 見《大正藏》卷四五，頁一〇。
- ④7 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ④8 見《大正藏》卷四五，頁一〇。
- ④9 見《大正藏》卷一〇，頁九七。
- ⑤0 見《大正藏》卷四五，頁三。
- ⑤2 見黑格爾《小邏輯》 商務印書館(北京) 一九八〇年七月版 頁二二三。
- ⑤3 見印順《性空學探源》 正聞學社(香港) 一九五〇年五月版 頁一。
- ⑤4 見《大正藏》卷四五，頁一。
- ⑤5 見《大正藏》卷四五，頁一二。
- 關於《三論玄義》之注疏：
中國無注疏可供參考，日本研究此書甚盛，收入《大正藏》卷七〇者計有：
- 一、證禪：三論玄義檢幽集 七卷

二、貞海：三論玄義鈔 三卷
三、聞證：三論玄義誘蒙 三卷
日本《佛教大系》中尚有：

一、今津洪嶽：三論玄義會本 二冊

二、尊祐：科注三論玄義 七卷

三、鳳潭：頭書三論玄義 二卷

此外還有：《肝要鈔》五卷(亡名)、《大氏記》四卷(榮天)、《龍頭》二卷、《講述》三卷(竟悟)、《檢幽鈔》七卷(真空)、《玄譚》一卷(明道)、《講話錄》二卷(前田慧雲)、《講義》一卷(村上專精)等。又，椎尾弁匡有《國譯三論玄義》，收入《國譯一切經》諸宗部二。金倉円照：《三論玄義》(岩波文庫，昭和十六年)三枝充惠：《三論玄義》(大藏出版，昭和四十六年)

有關古藏及《三論玄義》的論著尚見：

1. 「現代佛教學術叢刊」④8《三論典籍研究》大乘文化出版社。
2. 廖明活《嘉祥古藏學說》台灣學生書屋一九八五年十月版。
3. 《望月佛教大辭典》。
4. 中國佛教協會編《中國佛教》(一、四)知識出版社 一九八〇年 一八九九。
5. 《中國大百科全書·宗教》一九八八年一月版。
6. 黃懺華《中國佛教史》 商務印書館 一九四〇年版。
7. 鎌田茂雄《中國佛教史》 岩波書店 昭和五五年版。
8. 湯用彤《隋唐佛教史稿》 中華書局(北京)一九八二年八月版。
9. 呂澂《中國佛學源流略講》 中華書局(北京)一九七九年八月版。

佛教教學傳統略論

前言

佛教自傳入中國以後，在與中國傳統文化的融合過程中進行了中國化的改造，並與中國傳統的儒、道文化一起構成了中國傳統文化的一個重要組成部分。

隨着中國佛教的發展與傳播，它以自身的特點不斷地吸收與融合儒、道文化，遂在文化教育上形成了一整套完善的教育制度，教育思想與內容、以及教學方法等，呈現出不同於儒、道文化教育的若干特點，並在歷史上曾對儒、道的文化教育的發展產生過積極的影響。

本文着重從中國傳統佛教的教學特點出發，分析探究其教學方法及其教學效果，以對於對中國傳統教學方法中一個獨具特色的測面的了解。

一、講學與譯經

中國佛教的初興時期是在東漢。發展的基礎，作為佛教本身，基本上是依靠佛經的傳譯和講習為媒介。

由於當時傳播佛經的是來自西域的學問僧，他們擁入中土後，大多還做不到兼通華、梵語言，而中土信奉佛教者也是如

此。因此在最初的佛經翻譯中，中外人士的相互合作，便是順其自然之事。

一般來說，主要方法是由外來僧人或居士擔當口授，由華人任筆記。如安玄與嚴佛調合譯的《法鏡經》，就是前者口譯梵文，後者筆受。

從教育的角度看，據說佛陀最初說法，是「言出尊口，弟子誦習」，佛經由此而成。漢時譯經與此很相似，佛經由外僧口授，華人筆錄誦習而成。只是有一點不同，因為經是口誦而出，辭約而義博，並且存在着作為一種外來的思想文化及其語言上的障礙，故不得不加以必要的解說，結果就產生了邊譯邊解說的方式，從而出現了中國佛教教育的最初的教學形式。如西域高僧安世高在譯《陰持入經》時，開首便稱：「佛經所行示教誡，皆在三部，為合行。何等為三？一為五陰，二為六本，三為從所人。五陰為何等？一為色，二為痛，三為想，四為行，五為識，是為五陰」。這種以問答講解來譯經的方式，不僅條理清楚，易於理解，而且能使譯經義理明析，故而成為以後譯經的基本方式。

到了唐代，華僧對於梵語學習已較普遍，且精通梵語者也不在少數，但邊譯邊講的傳統却仍然繼承下來，並且通過譯場組織勉勵講學，大力培養人才，已成為一種常規的教學方式。如唐僧

丁 鋼

玄奘的譯經講學，在介紹翻譯唯識學說的過程中，形成了中國的佛教宗派慈恩宗。

而且，邊譯邊講的教學方式還衍化成爲佛教教育其他一些特點。如「格義講經」便是如此。「格義」的方法始於晉時學問僧竺法雅與康法朗。他們的弟子雖則對儒道經典熟悉，但對佛理却難以深入。於是，他們根據這一實際，「以（佛）經中事數（佛教的概念和教義），擬配外書（即儒道經書），爲生解之例，謂之格義」。（《高僧傳·法雅傳》）實際上，就是用中國傳統思想的概念、名詞，去解釋佛教義理，所謂「外典、佛經，互通講說」，對解決教學中的疑難問題起到了積極作用。另如名僧慧遠在講學中，也常用《莊子》、《周易》等來講說佛理。由此，內通佛理，外善羣書，成爲了佛教教學中的一個特色。

可以說，「習綜內外」對於提高佛教教學效果起了很大的作用。這不僅表現在對於講者本身文化素質的高要求，也體現在良好的教學效果上。如晉時名僧支遁，他不但精通佛理，而且「涉《老》《莊》雙玄，披《莊》玩太初」，於老莊之學亦十分通達。故他在講學中，能夠巧妙地運用佛教般若學說去解《莊子·逍遙》，而有效地闡述大衆佛教的般若義理，並且爲當時諸名士所推崇。

雖然，歷史上對這種方式持批評意見的人也有，認爲這予保持佛教思想的純正無益。但從比較文化的角度來講，任何一種外來文化的輸入或輸出，只要它與本土文化接觸，它的生存和發展就不可能保持完全的純正，相反，恰恰是交融中的改變，才能在外域扎根與發展，而構成當地新文化的重要的有機組成部分。這就是文化的適應性。因此，上述中國佛教教學方式的這種特點，是具有歷史必然性質的。

二、啓發與平等

體現具體的教學過程中，啓發與平等也構成了佛教教學方式

形成的特點之一。

如教學中的問難，便是佛家教學過程中最常用的具體方法之一。在中國佛教的一般講學過程中，凡聽者均可問難。其又可以分爲兩個方面。首先是常規講學中的問難。其中又可分爲兩種。一是教師之間的問難，佛教講學，一般設法師與都講各一人，法師主講經文，解答問題；都講則擔任問難之職，與法師相輔爲教。《高僧傳》記晉僧支遁講《維摩經》，「遁爲法師，許詢爲都講，遁通一義，衆人感謂詢無厝難；詢每設一難，亦謂遁不復解通。如此至竟，兩家不竭。凡在聽者，咸謂審得遁旨」。可見講學由法師講經義，都講問難，通過問答辨難，令聽者得其義理。二是師生之間的問難。講堂不唯都講問難，在下聽者均可問難。《入唐求法巡禮行記》卷記山東赤山禪院講經之會，講師座下聽者審難，在下聽者不僅問難，而且甚至「聲大如瞋人，盡音呼爭」，而講者蒙難，「但答不返難」，從容論義。這種講堂上的問難，使得講堂上十分活躍、生動。

其次是游學中的問難。《高僧傳·僧包傳》記僧包東下京師，正遇當地寺院開講，僧俗聽者濟濟一堂。僧包在戶外聽講，逐即問難，致問數番，「皆是先達思力不逮，高座（法師）無力抗其辭，遂遜退而止」。又《於法開傳》載僧法威經過山陰，支遁正講《小品》，他「示語次難數十番……遁遂屈」。

這些事實都說明，在佛教講學中，問難辯答是一個很重要的方式，它對於活躍講堂氣氛，以及增進理解存着積極的意義。

這在中國化的佛教宗派禪宗五大派別之一的臨濟宗講學中，體現也很充分。其有一種用於師生之間，根據教學雙方的學識水平進行平等教學的方式，叫「四賓主」。即，如果在教學問答中間學者水平高，教師不行，叫做「賓看主」；反之則叫「主看賓」；水平都不錯，叫「主看主」；水平都差，叫「賓看賓」。總之，在教學問答中，只要觀點明確，態度堅決，就是「升堂入室」的「主人」，

反之就是「門外漢」(賓)。其實，不唯臨濟宗，禪宗各派大多都採取師資辯難、互換機鋒這種着意辯對、啓發自心的教學方式。

在中國藏地佛教教學中，還要求學僧平時必須常練辯論。分爲兩種方式：一叫「立宗辯」，即由立宗人樹立一宗，並爲此辯論，他只可就對方的提問問難加以解答，不得反問與發揮，且要忍耐、鎮靜。另一種叫「對辯」，即由兩人或雙方互相問答對辯。目的在於，促進學僧熟讀與背誦經典，鍛煉思想與表達能力。這方法也是考核學業的一種手段，由主考者進行問難，根據學僧回答，判以成績。

爲增強教學效果，從東晉始，佛教教學中還出現了一種複講制度。《高僧傳·道安傳》記道安師事佛圖澄，「澄講，安每復述」，衆人都說下次一定要難住他。「即安後更復講，疑難鋒起，安挫銳解紛，行有餘力」。可見，復講一方面是對老師所講加以複述，另一方面也可針對疑難，在問答中加以自由發揮。這種方式與後世所謂「講小座」亦有關聯。後世佛教《講座規約》規定，學僧「每日輪次小座外，抽簽講小座，以驗日進，除其愚鈍者」(清儀潤《百丈清規証義》)。講小座是相對老師講座而言，目的在於檢驗學僧學業長進與否。

除此之外，佛教寺院還在一定的時間，定期舉行「普茶」與「普說」。「普茶」在朔望舉行，由住持宣佈規約，或察問學人見解，或詳論平常行事，類似茶話會。「普說」，不同於正式講學，而是不限教師開示講學，可以「人人各說」，涉及問題較廣，形式類似討論研究。這兩種形式作爲正式講學外的補充，起到了良好的效果。

以上這些注重師生交流，教學互長，以及採取靈活多樣的方式，發揮學者的主動性的教學方式，不僅加強了實際的教學效果，而且也體現出中國佛教教學一些具合理性的特點。這對我們考慮今日的課堂教學，提供了有益的歷史借鑒。

三、普及與美育

課堂教學是正規教育的一個重要方面，而教育的普及與非正規的教育有着密切的關係。中國傳統佛教的教育也無例外對這方面給予了充分地重視。

佛教教育素來注重面向大眾廣播其說。在佛教教育深入發展的過程中，鑒於施教對象的層次不同，唐代佛教教育中還出現了一種俗講的形式。

早在六朝時期，佛教的「唱導」形式就比較盛行。唱導原爲說唱教導之意，相對講解經論義理，是一種雜說譬喻，使大眾更易理解接受佛教教義的通俗講演方式。其法甚爲靈活簡便。所謂「爲出家五衆，則須切話無常，苦陳懺悔。若爲君主長者，則須兼引俗典，綺綜成辭。若爲悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見。若爲山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。凡此變態，與事而興」(《高僧傳》卷十三《唱導論》)。所以說，唱導也是佛教講學方式的變種，而唐代俗講則與此有很大關係。

從性質上講，唱導主要是就近取譬，說理爲主；俗講則是根據經義，敷演似小說。俗話的活本文體是韻散結合，形式上是一種說唱體作品。它一般分爲兩種形式：一是講經文，主要敷衍經文內容；二是押座文，即以七言或八言韻文爲主的引子之類，用於開講前使聽衆專心一意，並概括全經，引起下文。

由於俗講注重淺顯易懂，而且以傳講佛經故事爲多，且說唱相輔，故很容易爲下層人民的接受，因而在唐代十分盛興。構成了唐代佛教教學的一個重要的學子方式。

而且，由於唱導與俗講都採用了文學藝術的形式來輔助講學效果，因此它們又必然與美育相聯繫。唐代寺院俗講在宣講教義時，就是主要講述佛經故事，又說又唱，還常與圖畫相配合，其講文大多絢麗雋好，而且唱音宛暢。這種講學方式以通俗易懂的民間藝術形式，使鄉俗里人在喜聞樂見中，既得到一種美的享

受，又無形中縮短了佛俗之間的距離，起到了潛移默化的教育效應。如史載，長安俗講僧文淑，善吟經，其聲宛暢，感動里人。所以，「愚夫治婦樂聞其說，聽者填咽寺舍，瞻禮崇奉，呼為和尚，故坊效其聲以為歌曲」（趙璘《因話錄》）。其效果是可以想見的。

其實，佛經中以大量譬喻以及神話、寓言、故事等來吸引學眾，是非常常見的。佛教還非常注意以各種藝術形式來宣傳佛教教義，以達到社會教化的效果，從而在藝術情感上去滿足人們的宗教欲求。可以說，佛教的宗教美育是佛教教育中一個重要方面，而俗講則是其一種發展形式。佛教的教育普及與美育的成功結合，則構成了佛教教學的又一顯著特點。

四 師生與規約

中國佛教在教學上還訂有一套規約。教學規約在歷史上並不少見，但如佛教那樣同時對師生都有明文規約者，則不多見，因而也為佛教教學特色之一。

從唐禪僧百丈懷海創立清規以來，佛教規約的發展趨勢是越來越細緻，並且日益趨於繁瑣。不僅在教學上，而且在生活起居，行事日常等諸多方面都存在着詳盡的規約。佛教寺院的教學規約，構成了佛教教學的另一側面。

清儀潤曾整輯諸本清規，作《百丈清規証義》。其中對佛教寺院師生規約也有詳錄。除一些有關講堂紀律規約外，証學僧《講堂規約》有如：

「預日先細閱大座（法師）所講經文，庶聽講時，易於領會。有所不解處，下座後請問，如懈怠不看，聽講時昏沉放逸者出堂。」

「聽講須解義，可期開悟。只圖消文而不解義，決無悟期。若並文亦不消，隨行逐虛應故者出堂。」

這裏是要求學者應該先預習所講的內容，以便領會。學習要請問，以解疑惑不解之處。聽講時應當着重理解等。

而記講師（座主）《座主條約》有如：

「誨人不倦，說法平等，無有高下，不擇冤親。」

「不得置正義不講，多說枝葉。」

「凡講經固當提要鉤元，暢明其義，然消文乃是入手功夫，不可詳義而略文，令淺識茫然不解。」

「不得於所見不真之處，穿鑿附合，或強經就我，貽誤後人。若遇此等處，當直言不知，不強其為知。」

「不得憚煩偷安，敷衍了事。」

這是要講者如何平等對待學者，並努力提高教學方法與效果等。

從以上條約，可以看到，這不僅是一種課堂教學上的規約，而且也是對於學習方法以及教學方法的一種要求，本身也體現為一種學習方法與教學方法。由此可見，佛教的教學特點，不僅僅停留在一些獨特的教學形式上，而且實際上，它也呈現為一些教學方法論。正是這點，才值得加以發掘與重現。

結語

正如我們在總結歷史傳統時，並不在於僅僅是保留傳統的資料，而是為了從中得到某種啟示，以觀照我們今日的現實。

同樣，對於中國傳統佛教教學方法及其特點的了解，也不單純是為整理傳統的遺產。而是為了使我們在考慮如何改進今日的教學時，如何從傳統的遺產中去吸收養料而獲得啟示。正是從這個意義出發，在此闡述了以上的內容。如果抱着開放的心理去看待它們，來思考現實，其中的合理性以及現實性是不難發現的。

（完）

弘一大師的書法藝術

釋德清

我最初見到弘一大師的書法藝術作品是在五年前，當時還不知道大師為何許人也。後來隨着接觸大師作品的增加，慢慢地有了一個比較確切的了解，直至發展到現在的崇拜和追隨。衆所周知，弘一大師不但是一位文化名人，而且是一代高僧，那個時代的驕傲。他的出現，無論在文化界，還是在佛教界，都有如一顆燦爛的明星，徹照大地。他一生所作的一切，恰恰說明了他那崇高的道德，完善的人格。他的佛學修養，持律僅嚴，藝術造詣，都是我們學習的一代楷模。從大師的生平，不難看出他是一位多才多藝的偉人。

我拜讀了大師的許多書法藝術作品，以及介紹大師的生平小傳，深深地感到，大師的藝術作品是有其崇高的人格，作爲後盾的。他一生最突出之表現，就是在對每一件事，都提得起，放得下。大家都知道，大師出生在一個比較富足的家庭中，天資聰慧，刻苦治學，使他在少年時期就在藝術界展露頭角，在許多藝術

領域中，都是佼佼者，比如：是他第一個把西方話劇搬上中國舞台，並且由他自己扮女裝表現女主角。又是他第一個把西方繪畫介紹來中國，並且到他出家前，還一直在這一崗位上奮鬥，培養出了諸如豐子愷，劉質平，王平陵，李鴻梁，黃寄慈等等藝術大師。這樣一位文化巨人，在他經歷了人生的三十九個年頭後，毅然地邁入了佛門，給當時的文化界，投下了一塊巨石，激起了軒然浪花。當然，在他的書法藝術上也不例外。大師出家後，拋棄了其他一切藝事，唯有書法被作爲弘法工具，伴隨着他定完了人生道路。筆者從事書畫藝術創作，對大師書法作品很欣賞，因此，想就個人的看法，談談大師的書法藝術。

一、臨摹魏碑，博採衆家之長

大師青少年時期，就從事藝術追求。遍攻詩詞、金石、書畫、戲劇，並且在各個領域都取得相當高的成就。就書法而言，大

師八歲起臨習壽鼎文銘文及漢魏六朝碑帖，十七歲學八股文，同時又研習篆書及治印。一生從未間斷，爲他以後的「弘一傳」的產生，打下了堅實的基礎。大師十九歲（一八九二年），正是戊戌變法失敗之際，從事變法運動的康有爲先生，接受了失敗的教訓，便開始專門從事書法藝術的研究。因康有爲先生革命志趣未退，又從事書法藝術革命，開創了書法藝術的新局面，在他倡導下，由原來的帖學走向碑學，弘一大師非常贊揚康有爲先生的政治主張，而且極力追隨着康有爲先生在書法藝術上的這一觀點，這年，大師刻有「南海康梁是吾師」一方長印以明志。到一九一五年，大師三十六歲時，他在南京組織寧社，並借佛寺開辦金石書畫展，以後又創辦了樂石社，自任社長，以提倡金石書畫爲宗旨，其後不久，又加入了全國金石藝術的權威組織……西泠藝社，爲社員。

總括大師的這一時期，爲學習時期，也可以說是他積極入世時期。例如：他對周朝的獵碣，秦朝的鼎文石刻，及漢魏六朝的造像，墓誌銘等等，全部加以用功摹寫。尤更得力於「強猛龍碑」，「義發神識碑」，「龍門十二品」等諸碑。從而形成了早年書法的特點爲：多有漢魏六朝之古朴，深厚之興趣。大師對兆碑所下的功夫是很大的，理解是很深的，造詣更是毋須用語言來述說的。

二、抄寫經文，自成一家一格

自大師三十八歲皈依了了悟上人之後，便一改過去對藝術的追求轉向佛經的研習與修證。隨着教理的深入及宗教修養的提高，在他思想上逐漸產生了超凡脫俗的出世風格。大師本來就是一位藝術天才，他對自我生命，宇宙奧秘比常人有着更深刻的理解

和體會。從而導至他在書法藝術上，一改過去普遍碑味之風貌，而成爲至今尤深爲人們所熱衷的「弘一體」。他這一時期的作品，更多注重創造意味、平淡、樸實，唯求淡泊無爲德性的滲透，真正達到了「如白雲帘入虛空，似清氣躍入水中」之未動之動的境界。從章法上看，十分的勻稱，字裏行間均流露出整齊而不呆板，嚴謹中夾帶着飄逸的書風。

以上所述，從弘一大師大量的遺墨中可以看出。代表這一時期風格的作品有「金剛經」、「華嚴經集聯」、「地藏菩薩本願經」、「佛說阿彌陀經」等等，尤其是大師在牯嶺五老峯後青蓮寺，完成的「華嚴經·十迴向品初迴向章」最著名，實爲近代寫經史上所罕見。

三、經律注疏，摒去各種法度

大師的書法作品，除了以規範的形式抄寫經文，另外就是並於戒律的注疏，如「四分律比丘戒相表記」、「南山律疏」批注等，都是書法藝術同佛學著作的有機結合。大師在創作這類作品時，根本就沒有把它當做「書法作品」來看待，只是作爲工具使用，主要是注重內容本身。從這一點可以說明大師此時沒有在所謂的法度上去多加考慮，正因爲這樣，反而出現了另一種更隨意，更拙樸，更平柔的意味。用弘一大師自己的話來概括這一類作品是很確切的，他曾有說：「字畫、筆法、筆力、結構、神韻及某某碑、某帖、某家、某派，皆一致摒除，決不用心揣摩。」此語言下之意正如「金剛經」所云：「非法非非法。」又云：「法尚應捨，何況非法。」正因爲這一點的厚故，我將大師這一類型的書法作品命名爲「無意識書法」，亦即大師書法藝術的「出世」作品。

（下轉第23頁）

虛雲老和尚遺相



虛雲和尙

六十歲老和尚

馮馮

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

大雪下到晚上還不停，又下到第二天，雪深三尺，現在已經寒冷得人們都不敢出門了，沒有人再來台下膜拜，只有德清仍跪在台上祈雪。他不會下過台，他不食不飲，不休不眠，日夜祈雪。慈悲與感恩混合的淚水潛潛溢出他的眼眶，那熱淚却不是冰雪所能凍凝的。

93

是偶然麼？八月三伏天大熱大旱之間，突然天降大雪五天，數里積雪五尺餘，瘟疫病菌凍死了，瘟疫消除了，旱象也消除了。

或者僅僅是偶然巧合的奇蹟罷？或者完全與佛菩薩無關罷？可是它偏偏發生在德清和尚奉旨祈雪消災的第二天！

信佛的人更加因此而堅信了，不信佛的人也很多紛紛生信了，儘管還有些人講什麼子曰的大肆抨擊，也儘管有些傾向西洋新科學的人說：「老天下大雪只是偶然的巧合，」却有更多的羣衆湧到臥龍寺來拜佛了，人人都爭着要拜見德清老和尚。

太后的供奉賞賜儀仗隊伍吹吹打打音樂，抬着數不清的恩典禮物來到臥龍寺，又賜黃綾，又掛紅綢，大供齋品素果，大施僧袍僧鞋，岑春煊奉旨代表太后與皇上前來上供，一時真是顯赫無倫。

德清和尚數夜之間，盛名傳遍了西京！王公大臣，文人學者，行夫走卒，天天都擠滿了臥龍寺，燒香拜佛，亟求一見這位祈雪得雪的活佛神僧。

人人都說：「這位德清老和尚，可是真正的活佛菩薩降世呀！」又有人說：「這位德清老和尚，在台上作法，向天一指，雪就下來了！這是天上的天龍八部都聽他指揮呀！」

又有人說：「這位老和尚，當晚騰空而起，在天上指揮天神天將降雪，我親眼看到的。」

「老和尚不但會騰雲駕霧，呼風喚雨。」有人說：「他叫下雪，天將就不敢降雪，必是降足了五天大雪，才繳的法旨！他還有移山倒海之能呢！」

又有人說：「老和尚那天晚上在天上和許多佛菩薩一齊施法降雪。觀音菩薩在南海普陀山蓮花座上，心血來潮，知道老和尚祈雪，菩薩救民心切，也不上妝，頭髮披散着，就騰雲來到相助降雪了！」

「要知那大暑天那來的大雪呢？這都是老和尚有移山倒海的佛法，從南極把冰山移了來的，須知他乃濟公活佛再世的呀！」

傳說越傳越離普也越神奇了，把一個幾天之前還飽受嘲笑的德清和尚，傳說得變為神通廣大的活佛，又傳為濟公再世，人們日夜都在臥龍寺大雄寶殿外等候，一定要瞻仰活佛，又有許多人抬了病人來，放在殿前，懇求活佛醫病。

德清本不願這般地以神僧身份出現來驚世駭俗，事實上，他深感慚愧，他自問並非什麼活佛神僧，他自知只是曾經竭誠

祈求佛菩薩而已，他怎能居功？

他躲在禪房內，不敢出來，可是殿前的成千成羣鼓噪不已，大喊：「德清和尚！」「德清和尚！」，吵得滿寺不安寧。

東霞長老來說：「德清法師，看樣子你不出去見見他們是不行的，人家抬了病人來躲在殿前求你醫治呢！你出去見一見吧！」

德清惶恐道：「長老！我又不曾醫病，我又沒有法術，怎敢出去亂來呢？」

東霞長老說：「那末也得出去講個明白！免得幾千人日夜在此叫吵。」

德清無奈，只得出來，他與東霞長老剛出現，羣象就都紛紛伏地叩拜了，有人淚流滿面，哭哭喊喊：「德清活佛！救救我家病重的老母親吧！」「活佛，醫好我這瞎了眼的兒子吧！」「活佛，醫好我的毒疽吧！」「活佛！我兒子叫妖怪迷了，活佛替我捉拿妖怪吧！」

有些婦女膝行向前，不斷向德清叩頭，啼啼哭哭，好多人捧着香火，向着德清膜拜。

「活佛！活佛啊！救救我們吧！」

德清感動得流下熱淚來，他哽啞半天，說不出話來，他只有合十回拜眾人。

東霞長老拍了幾下手掌，宣佈道：「你們請肅靜，請聽德清法師有話說。」

德清就對衆人說：「列位檀越！天降大雪消除厲疫，乃是佛菩薩的大慈悲，感於世人太淒慘，故此降雪消災，並非德清之能所致，德清不敢妄居其功，我祈雪週值其便而已。我有何道行？我除誠心之外，一無所有，列位休得錯拜了我！我德清除了唸佛誦經，別無本事，那會治病降魔？例位檀越枉駕了！」

衆人那裏肯相信？反而更加苦苦哀求：「活佛啊！你老人家不救我們，誰來救？」「活佛啊！休得推辭罷！你老是有法力的呀！」

衆人苦苦哀求不止，大雪才融化未久，地面濕滑，衆人就在那積水泥濘上跪拜他，叩頭沾泥，德清越發心中慚愧，只得又說：

「列位檀越，德清說的是至誠的真話，並無虛言，德清確無法力！」

衆人叫道：「活佛是嫌我等心不夠虔！」「活佛若不救我們，我們再也不走了！跪到明天，跪到明午！」

德清說：「要怎樣才使你們相信我講的是真話呢？列位誠心求我，不如誠心拜佛求菩薩罷！這樣吧！不如我代各位叩請本寺東霞長老領導我等唸佛祈求罷！東霞長老若領我和列位做一場打七，相信各位必獲佛祐有求必應的。」

東霞長老說：「德清法師怎麼拉我呢？」

終於還是請了東霞長老領導打七，德清謙居其副，羣衆期望活佛施法出現奇跡，但是都不見德清施展，羣衆不免失望，但是也漸漸相信德清的誠實了。

德清不會表現什麼特殊法力神通，這却並未阻止四方八面聞名而來參拜的羣衆。這時天天都有數千人來求見德清活佛，又有數不清的王公、大臣、縉紳、貴人來邀請往府第供養，行宮中，太后與諸親王頻頻召見，把德清忙得團團轉，也不勝其煩了。

文殊菩薩曾經許他此次西行大展佛法，這一點可說是應驗了。祈雪息災一事，已使佛法深入甘陝人心，無數苦難災民重生信心，祈求佛祐，各地佛寺香火空前興旺。德清勞碌半生，從未有過這樣的際遇，他現在盛名傳遍全國，被太后與皇帝尊爲護國法師，他聲譽之隆，已經沒有任何僧人可比了。

可是，他是爲了虛榮而來麼？他是爲了這些無窮困擾的富貴應酬而來麼？

他厭煩了，他厭煩這些錦上添花的榮譽！他唯一的希望就是開闢一處道場盛大宏法，可是，以此時的災禍頻仍，朝廷窮困，民窮財盡，他從何而得金錢來建造佛寺呢？他怎能在此時向太后提出要求？

他覺得此次西行的任務已經算是達成告一段落了！他自己只不過是佛前的一個小卒，佛菩薩的意旨叫他來此祈雪消災，作爲佛法能力的一場證明。他已經盡了這一點工具責任了，他厭煩這太多的恭維，太多的召宴，太多的供養，太多的應酬，他更不習慣被羣衆當作活佛來膜拜。

「我只不過是一個平凡的出家人而已。」他對東霞長老說：「我不應再留寺在此惑衆，我該走了！現在施粥賑災都有足夠人手，也不差我一個。」

「走？」東霞詫異問：「你要走到那兒去？」

「我要歸隱山中，」德清說：「我須要重新再修靜定，因為我自靜定功夫還不夠，不足以當宏法大任，而且我現在太招搖了。」

東霞說：「你祈雪息災，天下共仰，並非你意存招搖惑衆，而且，你在本寺住下以來，本寺香火空前旺盛，全西安的佛寺也都重振佛光，你這一走，怎麼行呢？被太后知道，也一定不准你走的。」

德清情知無法辭得脫，他就不再多言了，此時吳永等已經解糧到達西京，各地旱象已除，饑荒也漸漸減少了，朝廷下令各地賑災，各處佛寺僧人與士紳全而出動施飯救災。北京那邊，慶親王、李鴻章與瓦德西等洋人談判尚無結果。太后等不知何日才能回京。德清覺得自己實無必要再在西安受人膜拜了，他悄悄地離開了臥龍寺，他甚至沒有留下字條。

沒有名望的和尚難以展開宏法，名望太大的和尚又難免受名望所縛！

德清感慨不已，他孑然一身，只帶了他自己的衣物，悄悄踏上走向終南山深處之路。

他於十月來到終南山最隱僻的山谷，就是嘉五台後面的獅子岩，懸崖飛墜，泉水淙淙，霧封山峯，山路迷離。

他一看就歡喜，立刻動手割取茅草搭棚，棚成之後，就開始鋤地開荒種菜，忙到十一月底，天氣已冷，山頂也飄雪了，他才把一切弄得就緒，從此他就重新修靜起來。

這兒再沒有太后皇帝，沒有王公大臣，沒有富紳貴人，也沒有羣衆跪拜，此地多麼寧靜！山中只聞淙淙泉聲與松濤，太好了！

他自食其力，他獨自修靜，他仰望山峯上面的飄渺雲氣與白雪皚皚，他頗有悠然見南山的感覺。

「或者我離開帝都是一種錯誤，」他想到：「宏法豈可遠離人群？我這一退隱，不是與宏法素願相違嗎？可是，那些虛榮多麼可怕，多麼難以忍受！道是十分矛盾的事！宏法不能出世，必須入世，可是入世又難免不沾虛榮，沒有虛名又推動不了法輪，有了虛名，又受虛名與名利所縛！我該怎麼辦呢？」

「我必須好好精進再修靜定，重修證明，再等到適當時機才下山回到人群去！」

他覺得在這山中僻處多麼逍遙自在，沒有名利的束縛，不為盛名所奴役，不受儀制所拘束，沒有世俗的煩擾！

這山中只有浩茫飄渺的雲氣，它們緩緩地輕悄悄地流動着，多麼自由，也多麼寧靜啊！他望着這些雲氣，聽着潺潺的泉聲與松濤，身心都與這一片曠怡的大自然化爲一體了。

「我還要下山去宏法濟世的，」他想到：「我不能永遠寄身於這世外仙境的逍遙之中，可是我必須重頭做起，我必須擺脫盛名的束縛，從今以後，我不能再用德清這個法名了，我必須另改一個名字，免得再受到盛名所累引來太多的人妨擾這一階段的靜修？」

看那些飄渺的雲氣，多麼空虛！世間法，世間相，一切還不是跟這空虛的雲一樣空虛麼？一切不都終於歸於空寂麼？這原不是直到此時才悟出的真理，他早在三十年前就悟出空理來了，他早已脫出「空」觀的極端而採取「中」觀。

現在的這些空虛的雲氣，却給予他易名的靈感。

「虛雲！」他自語道：「虛雲！是的，今後我就是虛雲了！」

94

在北京，由西班牙公使爲首，十一國公使與聯軍統帥瓦德西等向清廷談判全權代表慶王奕劻與李鴻章提出苛刻條件，要求嚴懲禍首：處死莊親王，端親王，毓賢，趙舒翹，英年，董福祥，戴瀾，啓秀，徐永煊，剛毅等王公大臣，作爲談和的先決條件。

李鴻章電奏西安行宮，太后怒道：「本朝皇族向無處死之例，這些洋人太欺人了！」電覆李鴻章再與各國談判！」

李鴻章向各國轉達，各國堅持非殺端王莊王等不可。

瓦德西說：「慈禧太后若不殺端王莊王等排外份子，聯軍將於正月初五出兵遠征西安！我已經頒佈備戰命令，各國軍隊已經在北京候命。」

西班牙公使又另外將五十四員力主排外的大臣名單提交慶王與李鴻章，說道：「貴國政府若不同意懲兇，本席恕難再進行和平談判！」

聯軍統帥瓦德西的西征令震驚了西京，人心惶惶，岑春煊來見太后奏曰：「臣願傾盡甘陝之兵，與洋人作一死戰！願皇太后諭令各省派軍勤王！」

太后嘆道：「各省疆臣已經各自割據一方，私自與各國訂約講和，那裏還管朝廷？又那裏還知有國？」

（未完）

出版 內明雜誌社
社長 釋敏智
社印 釋洗塵
發行人 釋金山
編輯 余又凌

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 Puppar Chal 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

贈閱

佛元二五三五年一月一日出版
公元一九九二年一月一日出版

觀音說法圖

觀音菩薩妙難思大悲救苦憐愛
無量億劫行精進十方世界演佛智
持本願心觀自在導眾覺悟證菩提
象生有感隨時應如月印水不思議

甲子十月佛弟子汪春祥
第百拾捌尊大像於神石軒會說



水月觀音

觀音至慈號圓通三願普濟苦海渡迷津
救苦尋聲無刹不現身

甲子六月十八日佛弟子汪承燾謹拜
第一百零一尊聖像於紐約神石軒



◁青銅鍍金如來倚坐像（中國隋代）

△水月觀音