



# 明内

集漢穀城刻石字







敦煌第257窟 鹿王本生(三)

法華天人



# 佛陀(一)

卡爾·雅斯培 著

(KARL JASPERS)

李雪濤 譯

原始資料：佛典。①

參考文獻：Oldenbergh. ② Beckh. ③ Pischel. ④

佛陀的言論並沒有明確的記載。手頭上可以得到的最古老的文獻是內容極豐富的巴利語經典，其中最重要的要數《長部》(有Franke之譯本)⑤。研究者向我們講授這些卷帙浩繁的文獻，告訴我們佛教北南傳所形成的不同派別⑥，以及最早的且能為人所直接理解之史實：在佛陀滅度後二百年，阿育王及其所從事佛教傳法之情形⑦。研究者同樣向我們揭示了佛教本身的一些重大變化。他們以批判的態度刪除了一些明顯是屬於傳說和可以證明是出於後世的材料，希望以此描繪出佛陀的真實形象。但是沒有令人信服的證據可以用來說明這一刪除應該進行到何種程度為妙。如果誰要是一味地尋求所謂絕對可靠之史實的話，那麼刪除之後，他將一無所獲。

一幅完美的佛陀形象之前提是以感情去體驗這些經典，儘管

這些經典並不一定完全可靠，但在本質上還是確實的，並且可以直接追溯到佛陀那裏。只是以感情體驗我們便可以深入到佛陀之內心深處。在此存在一個透過反照而來的、具有人格的、卓越的現實，它說明，只要反照存在，這裏就一定曾放射過光芒，其光亮之劇烈，足以使他物生輝，這是不言而喻之事實。⑧在對佛陀神奇的、富有傳奇色彩的描述中，將他描繪成與宇宙萬有交織於一體，且具有超感官之形象，這都是從人類最初之本能與象徵化之描述而來的。

## 一、生平述略

出生、震驚與回心、苦行與悟道：中道——四十年傳道：游化，建立僧團，奮鬥——佛陀入滅。



佛陀（約公元前五六〇——四八〇年）<sup>⑨</sup> 出生於釋迦部落的貴族家庭。他們與其他家族共同治理着，靠近強大的憍薩羅國附近的迦毘羅衛小國。<sup>⑩</sup> 這小國地處終年積雪的喜馬拉雅山之下，遠遠望去，山巔之雪晶瑩閃爍。孩提和青年時代的喬達摩<sup>⑪</sup> 飽享了塵世間貴族生活的一切榮華富貴。他早歲便成了親，並生有一子羅喉羅。<sup>⑫</sup>

當喬達摩意識到生存的基本現實時，這一幸福破滅了。他目睹了老、病、死。對可惡不幸之肉體的恐懼和厭棄也會成爲我的苦難，他對自己如是說，因爲我也終將老邁、生病乃至死亡。「每當我想到這一切，所有生存的勇氣都離我而去。」<sup>⑬</sup> 結果他下定了決心（依據印度的傳統方式），捨棄了自己的住所、家鄉、家庭和幸福，希望在苦行修道中得到解脫。當時他二十九歲。<sup>⑭</sup> 佛典中的一部這樣記載着：「苦行者喬達摩正值血氣方剛、生命活力初現之時，離開了家鄉，過着無家可歸的生活。苦行者喬達摩落髮斷鬚，穿上了黃色的僧衣，雖然他的父母不願他這麼做，爲他流淚痛哭。」<sup>⑮</sup>

他接受了老師傳授給他的瑜伽苦修訓練，在森林裏多年來一直過着苦修的生活。「當我看到牧牛人或樵夫時，我便從這一樹林跑到別的樹林，從這一山谷逃到別的山谷，從這一山峰躲到別的山峰。爲什麼呢？爲了他們看不見我，也爲了我不見他們。」<sup>⑯</sup> 人在禪定的時候需要孤寂的環境：「實實在在的，這是一方可愛的土地，一片美麗的樹林；流水清澈，是沐浴的好處所；周圍是一些村落。這裏真是高尚的人尋求解脫的好地方。」<sup>⑰</sup> 喬達摩在這些地方靜坐着，等待着正覺的到來，「舌頂着上顎」，他用力在「凝神悉心、殫精竭慮、苦思冥想」。<sup>⑱</sup>

但一切都是徒勞的。苦行並未使他得到正覺。這時他所領悟到的是：真理隱藏於苦行之中，而苦行只是苦行，一味強制自我

# 內明

## 第二五三期目錄

譯著	佛陀（二）……………	卡爾雅斯培著 李雪濤譯	3
專論	論無所得……………	呂沛銘	17
	我的分析——		
	釋百法明門論……………	單培根	23
專著	護生畫集研究（續完）……………	陳星	26
	四衆堂……………		
	關於「撰集者李圓淨述畧」 的若干說明……………	陳星	34
	「金剛經」要眼……………	羅顥	36
筆譚	優婆塞戒經研習之十九 談佛功德無量故名爲佛……………	智銘	39
畫頁	封面：隋朝花崗石造菩薩頭 面裏：敦煌第257窟 鹿王本生（三） 底裏：敦煌第257窟 鹿王本生（四） 封底：達摩禪師		



將一無所獲。於是他做出了於當時印度人的信念來說乃大逆不道的事：他開始大量進食以恢復體力。那些苦行的朋友們紛紛離開了這位中途墮落的修道者。他如今孤身一人，在無苦行的情況下練習真正的禪定功夫。

一天晚上，正當他在無花果樹（菩提樹）<sup>⑱</sup>下修習禪定時，頓然大澈大悟、成就了正覺。豁然覺悟到宇宙之諸般實相：生命是什麼？為什麼會這樣？衆生如何皆處於無明之中，嗜命若狂且隨着生死輪迴而流轉？——苦是什麼？它從何而來？又如何能消除它？

他的覺悟可以用以下的教義來說明：不論是俗世的縱欲與享受，還是苦行者的磨難，都不是生命的正道。前者卑賤，後者乃自找苦吃，兩者都無法達到解脫的目的。佛陀所發現的是中道<sup>⑲</sup>。此乃解脫之道。正覺之證得得自其本身並非顯見之信念，即一切存在皆苦，生命的目的在於從苦中得解脫。恪守言行一致，正當生活之道，沉浸於禪定各不同層次之中，透過禪定之功夫證得最初信念所呈現之內容——苦聖諦。一個人只有在經過這番禪定功夫之後，才能夠透過覺悟而清楚地認識到自己所走過的人生之旅。功德圓滿之時，同時也獲得了正覺。這一正覺之獲得乃從不斷之生滅過渡到永恆，從俗世之存在過渡到涅槃邁出的一步。<sup>⑳</sup>

在無花果樹下打坐的喬達摩，現在成了佛陀（正覺者），七天來的結跏趺坐，正享受着解脫之快樂。之後呢？他確信，他已從正覺中得到了解脫，他決定保持沉默。他所認識的一切，對俗世來說是陌生的。怎能指望世人理解他呢？他不願作「徒勞之努力」<sup>㉑</sup>。世界有着自己的進程，走着那必然的輪迴之路，在宇宙間不斷毀滅，不斷再生。在這之中盲目、無知的衆生，不停地隨輪迴而流轉，以六道之不同形式出現。<sup>㉒</sup>衆生目前所作所爲，是作爲來生果報之業力（Karma）<sup>㉓</sup>，即在六道中下一次輪迴之形

態，正如每一個現在的存在都是由其自身前一個存在所決定一樣。世界並無改變，但在世間透過知識，解脫是可能的。擺脫輪迴，進入涅槃勝境。<sup>㉔</sup>佛陀在孤寂中證得了這一正覺。「沒有誰是我的朋友」，他深知自己的解脫之道，「夠了，我不會告訴他人，因為他們生活在愛憎之中，對於他們，真正的教義永遠是被蒙蔽的。」<sup>㉕</sup>

但佛陀無法安於從解脫而來之自我滿足。他悲憫衆生。經過內心的博鬥，他決定宣揚他的教義。他並無奢望，但不久他的傳法取得了巨大的成就。他預言，真實的教義不會維持很久。但他依然以言教普渡衆生：「在這日漸黑暗的世間，我要捶響這不朽的鼓聲。」<sup>㉖</sup>

佛陀最初在波羅奈（Benares）說法。在此他吸引了最初的一批弟子。如此，佛陀在印度東北部的廣大地區傳道四十餘年。從現在開始，他在思想上沒有什麼新東西。他所傳授的內容是已經完成了的教義，儘管他的說法多種多樣，但萬變不離其宗。因此，有關這一時期的教義，必須從整體上去理解。佛陀的說法包括說教、故事、譬喻以及箴言等形式；<sup>㉗</sup>而我們所聽到的是與此有關的問答、許多場景與情景，以及放棄旁門外道而皈依佛陀的事例。他的說法不是用梵文，而是用當時民衆通用的俗語。<sup>㉘</sup>其思維方式是形象化的，但也利用了印度哲學中沿襲下來的一些概念。

在佛陀的偉大歷史影響力中起決定作用的是他以固定方式建立起來的僧伽。<sup>㉙</sup>佛門弟子們背井離鄉，拋棄職業與家庭。他們身著黃色僧袍，剃光了頭髮，生活在貧困與純潔之中，四處漫遊。他們一旦開悟之後，便不再渴求俗世的什麼了。他們以乞食爲生，托鉢走村串戶，村人將食物放入鉢內。從一開始，這種僧團便有自己的規則、制度、指導以及監督。<sup>㉚</sup>加入居士行列並不



需要出家，這其中有國王、富商、貴族以及名妓。他們全都慷慨捐助錢財，僧團從此也就有了園林、屋舍，使想要接受佛陀教義的人們在雨季有停留之地，平時有聚會之所。<sup>32</sup>

隨着僧團之擴張，它遇到了反對的力量。人們漸漸不滿：苦行的喬達摩來了，他帶來了無兒無女、鰥寡及絕嗣。許多貴族青年都皈依了苦行者喬達摩以求生活於神聖之中。<sup>33</sup>只要僧團一出現，人們便嘲笑他們：「那就是他們，一幫禿人！那就是他們，愁眉苦臉地低頭冥思着什麼，活像靜臥捕鼠的貓一般冥思着。」但對此佛陀的原則是不與之抗爭：「我不與世人爭辯，諸比丘衆，而是世人與我爭辯。宣揚真理的人，諸比丘衆，是不與世上任何人爭辯的。」<sup>34</sup>佛陀是以精神武器來對付這場爭辯的。佛陀出現之時，在他面前並非一種聯合起來的精神力量。吠陀的宗教中已經產生了衆多派別，<sup>35</sup>已經有了苦行僧團，<sup>36</sup>有多種哲學主張，<sup>38</sup>有可以用大量問題迷惑對手之詭辯論，<sup>39</sup>在此每一問題可能有的答案都會使對手陷於矛盾之中。由於佛陀拋棄了吠陀宗教中的犧牲制度及吠陀本身之權威，<sup>40</sup>因此行動對於整個傳統宗教來說，是徹底的決裂。

衆比丘及佛陀的生活與活動究竟是怎樣，佛典中有精彩的描述。由於三個月的雨季，他們不得不呆在房舍內或林園中避雨<sup>41</sup>，那裏的大廳、儲藏室或蓮池旁都是他們雨季安居的好處所。其餘的幾個月則花在游化四方上。比丘們或由信徒留宿在家中，或餐風宿露。游方的僧團相遇了，當到這個時候喧鬧之聲便大作。而每當佛陀出現的時候，便有人會提醒大家肅靜下來，因為佛陀喜愛安靜。<sup>42</sup>國王、商人和貴族常乘車或騎象來與佛陀及衆比丘交談。<sup>43</sup>佛陀本人也每日行乞，「手持鉢盂，挨門挨戶乞食，無須說一聲求人的話，聳拉着眼皮，一聲不吭地佇候着，不管別人是否往鉢盂內放一口飯菜。」(Oldenbergs)弟子們跟隨着

他四處游方，俗家弟子也結伴而行，並用車子運載着一路所需的給養。

有關佛陀滅度及滅度前一段的記載被保存下來。佛滅度的時間是公元前四八〇年，一般認為這個數字是沒有什麼疑義的。<sup>44</sup>他最後一次游化被極詳細地描述出來。<sup>45</sup>佛陀患了重病，很感痛苦，起初他還希望戰勝病疾，頑強地活下去。但後來他放棄了這一意願。「至今卻後三月，如來當般涅槃。」<sup>46</sup>他繼續向前游化，並回過頭來最後一次看了看吠舍離(Vesali)這座可愛的城市。佛陀在一處小樹林中，最後一次吩咐弟子道：「幫我在雙樹【沙羅雙樹】之間鋪下臥具，頭部朝北。我累了，阿難陀。」<sup>47</sup>然後他躺下，如同一頭躺下休息的獅子。佛陀說出了最後的遺教。

落英繽紛，散落在他身上，空中可以聽到天神們的頌歌。但他應當得到的是另外的榮譽：「履行教義的弟子們，他們給如來帶來了殊勝的榮耀。」

當一位弟子在哭泣時，佛陀道：「不要這樣，阿難陀，不要報怨，不要悲嘆！我不是已經告訴過你，阿難陀，我們必須與我們所心愛的一切相分離。這是爲什麼呢？因爲萬物之產生、變化、形成，這一切均受制於剎那之無常，如若要使之永駐，是絕對不可能的。」<sup>48</sup>

弟子們認爲，隨着佛陀的去世。教團便失去了導師。「不應作如是觀。我曾教導於你們的佛法與戒律，在我入滅後，這些便是你們的導師。」<sup>49</sup>「如來絕不認爲：我應當支配僧伽的活動。現在我已經老了，已經八十歲了。阿難陀，你們各應以自己爲燈明，以自己爲歸依處。應以真理【法】爲燈明，爲歸依處。」<sup>50</sup>

他最後的教誡是：「一切諸行，皆悉無常；勤行精進，切勿放逸。」<sup>51</sup>然後，佛陀入禪定，出初禪入二禪，出二禪入三禪，



出三禪入四禪，自四禪出，佛陀進入涅槃。

### 注 釋：

①、從雅斯培在書後所列之「參考文獻」中，我們可以知道，這裏的佛典指的是巴利語經典。巴利語系的大藏經為南傳佛教上座部奉行的經、律、論三藏典籍，這些經典大體上與北傳佛教漢譯經典中的「阿含部」相當（大正藏卷一、卷二）。具體對照如下：

#### 漢譯四阿含

- 1、長阿含經 30 經（22 卷）
- 2、中阿含經 222 經（60 卷）
- 3、雜阿含經 1362 經<sup>c</sup>（50 卷）  
別譯<sup>c</sup> 364 經（16 卷）
- 4、增壹阿含經 471<sup>c</sup>~2 經<sup>c</sup>（50 卷）

#### 巴利語五部（Nikāya）

- 1、Dīgha-Nikāya（長部） 34 經
- 2、Majjhima-Nikāya（中部） 152 經
- 3、Samyutta-Nikāya（相應部） 2872 經
- 4、Anguttara Nikāya（增支部） 2198 經<sup>c</sup>。
- 5、Khuddhakā-Nikāya（小部） 15 經

- ① Khuddakā-pāṭha（小誦）
- ② Dhammapada（法句經）
- ③ Udāna（感興偈）

- ④ Itivuttaka（如是語）
- ⑤ Suttanipāta（經集）
- ⑥ Vimānavatthu（天宮事）
- ⑦ Petavatthu（餓鬼事）
- ⑧ Theragāthā（長老偈）
- ⑨ Therīgāthā（長老尼偈）
- ⑩ Jātaka（本生譚）
- ⑪ Niddesa（義釋）
- ⑫ Patisambhidāmagga（無礙解道）
- ⑬ Apadāna（譬喻）
- ⑭ Buddhavaṃsa（佛之種姓）
- ⑮ Cariyā-pitaka（所行藏）

詳細的介紹，讀者可參考高楠順次郎等著《南傳大藏經解題》（藍吉富主編『世界佛學名著譯叢』之 24，華宇一九八四年十一月版），以及赤沼智善(Chizen Akanuma)教授之《漢巴四部四阿含互照錄》（The Comparative Catalogue of Chinese Agamas and Pali Nikayas），『世界佛學名著譯叢』之 23，一九八六年六月版）。

②、Oldenberg, Hermann（一八五四——一九二〇）德國著名印度學、佛教學學者。主要從事印度古典哲學吠陀以及巴利語佛典的校勘和翻譯工作。曾校勘出版過律藏之原典，極具權威。【主著】Buddha, sein Leben, Lehre, Gemeinde, 1881.（佛陀，其生平、教說及僧團）The Vinaya Pitakam 1879-83.（律藏）Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1915.（奧義書之思想及佛教之起源）Die Religion des Veda, 1894.（吠陀宗



教) Rigveda, textkritische und exegetische Noten, 2 Bde., 1909-12. (梨俱吠陀之校勘與注釋) Das mahabharata, 1922. (摩訶婆羅多)

③、Beckh, Hermann (一八七六——一九三七) 德國印度學、佛教學學者。早年學習法律，後從事梵文、西藏語辭典之編纂。他的研究方法對當時的佛教研究具有劃時代意義。【主著】 Hingang des Vollendeten, 1925. (如來涅槃) Buddhismus (Buddha und seine Lehre) 1. Einleitung. Der Buddha (Sammlung Göschen Nr. 174) 3 Aufl., 1928. (佛教【佛陀及其教義】1. 導論。佛陀) Hymnus an die Erde, 1934. (世界的頌歌)

④、Pischel, Karl Richard (一八四九——一九〇八) 德國印度學學者。以研究梵文文學，印歐比較語言學以及普拉克利塔語(Prakrt 即為梵文之俗語)最為著名。【主著】 Kalidasas Sakuntala, 1877. (加里陀沙之戲曲 莎昆婭羅) Grammatik der Prakrit-Sprachen, 2 Bde., 1877-80. (普拉克利塔語語法) Vedische Studien, 3 Bde., 1889-1901. (吠陀研究) Leben und Lehre des Buddha, 1904. (佛陀生平與教義)

⑤、R. Otto Franke: Dighanikaya das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, Leipzig 1913. (選譯本) 德譯本尚有·Dahlke: Die lange Sammlung der Lehreden, Zehlendorf 1920. (選譯本) 以及本書《原始資料》中所列 K. E. Neumann 之四卷全譯本。

⑥、現存的佛典大致可分為北傳和南傳上座部兩個系統。南方巴利語佛典是用各不相同之文字字母音譯的(僧伽羅文、緬甸文、泰文、高棉文、老撾文以及中國雲南傣文)；北方梵文系

佛典，按文字之不同可分為漢文、藏文、蒙古文、滿文、西夏文以及日文。這兩者相比較而言，北傳佛教的經典規模更加龐大。

⑦、關於阿育王之出生年代，古來有各種異說，而大磨崖法勅第十三章所舉希臘五王國之各王在位之共同年數是公元前二六一年，或自公元前二七二年至前二五八年之十四年間或十五年間。因此其灌頂即位被推定是在公元前二七〇年左右。又關於佛陀入滅至王出生間之年數，北傳之雜阿含經卷二十三、賢愚經卷三阿輪迦施土品、僧伽羅利所集經卷下、雜譬喻經卷上、大莊嚴論經卷十、大智度論卷二等所記為佛陀入滅百年，異部宗輪論載為百有餘年，十八部論及部執異論載為一一六年。又島史第六章，善見律毘婆沙卷二等記載，王即位年代是佛陀入滅後二一八年，而佛陀入滅百年左右，另有迦羅阿育王(Kalāsoka)在位。另據西藏文于闐懸記(Lih-yul-lun-bstan-pa)記載，佛陀入滅後二三四四年有達磨阿育王。又據島史第五章載，阿育王治世年間是三十七年。

⑧、『反照』(Widerschein-Abglanz) 雅斯培的這一概念，與跟他同時代的存在哲學大師海德格爾(m. Heidegger, 一八九——一九七六)的『光』(Licht)的意思大抵相當。(Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1979. S. 8, 17, 23, 28, 133, 154, 277, 352, 413, 432)「存在自身出現了，閃爍着光芒，並形成語言。」(Das Sein kommt: dich lictend zur sprache, 『Über den Humanismus』1947, S. 45)「人就是『現在』(Da)，即以存在的光明形式存在並活動着。」(Der Menschwest so, daBer das 『Da』, das heißt die Lichtung des Seins, ist. ibid. S. 15)

⑨、有關佛陀入滅的年代，有多種說法，比較普遍的有三種：

一、公元前五四三年。這是目前南傳佛教國家所採用的佛滅度時間，這些國家並以此為依據曾於一九五六——一九五七年舉行了紀念釋尊涅槃二五〇〇周年的盛大活動。

二、公元前四八五年。中國學者依據南齊僧伽跋陀羅所譯《善見律毘婆沙》師資相傳之「衆聖點記」，即釋尊去世的當年，優波離結集律藏，並在是年七月十五日，在書後記下一點，以後每年添加一點，至南齊永明七年（公元四八九年），共計得九七五點。由此上推，則佛滅度於公元前四八五年。

三、公元前四八〇年；這是西方學者和日本學者依據中國公元前四八五年之說，並參照其他資料考訂而來的。

其他異說非常之多，詳見《佛滅紀年論考》（張曼濤主編之『現代佛教學術叢刊』⑨7大乘文化出版社 一九七九年元月版。）

⑩、即今尼泊爾塔拉伊(Ta-rai)之提羅寇特(Tilorakot)地方。

⑪、喬達摩(Gautama)是佛陀成道前的姓，舊譯作瞿曇。佛陀(Buddha)，漢譯曰《覺者》、《洞悉真理的人》，是對釋迦牟尼成道以後的稱呼。釋迦牟尼(Sakyamuni)是釋迦(Sakya)族出身的聖者(muni, 牟尼)的意思，是弟子對他的尊稱，釋尊、釋迦為略稱。而悉達多(Siddhartha)則是佛陀成道之前的名。一般說來，北方佛教稱釋尊，而南方佛教普遍用喬達摩(Gotama)佛這一名號。再有，南方上座部所講的佛，通常是用對釋迦牟尼的尊稱，而大乘除指釋尊外，也還泛指一切覺行圓滿者。

⑫、佛陀在俗時與耶輸陀羅妃(Yasodhara)所生之子——羅睺羅(Rahula)。依據經典上的記載，羅睺羅生於羅睺羅阿修羅王障

蝕月時，又因六年處於母胎中，為胎所覆，故名。又，關於羅睺羅之生母，諸經論中說法不一，或謂瞿夷，或謂耶輸陀羅。

⑬、AN. I, p.146. Oldenberg S. 120。

⑭、一般認為是二十九歲出家，但也有十九歲出家的說法。

⑮、MN. I, p.163. 中阿含五六（大正藏卷一、頁七七六中）、MN. I, p. 240; DN. I, p. 115 / Oldenberg S.123。

⑯、Mahasihanadasutta, MN. I, p. 79。

⑰、MN. I, p. 166ff, p. 240 / Oldenberg A.125 / Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos, Majjhimanikayo. I, S.271。

⑱、MN. I, p.242 / Oldenberg S.126。

⑲、菩提樹(Bodhi-druma)，本名畢鉢羅(Pipala)樹，為常綠喬木，高達三公呎以上。其葉呈心形而未端尖長，花隱於花托中，花囊熟時呈暗橙色，內藏小果，可作念珠。相傳釋尊於此樹下成道，故名菩提樹。但在由巴利語逐譯而來的西文佛典中，有時被譯作：無花果樹，英文作fig tree，德文作Feigenbaum。

⑳、中道(Madhyamapratipad, majjhimapatipada)·SN.V, p. 421·Vin. Mahavagga I,17~18·p.10·Udana II, I,P.10。中阿含四三（大正藏卷一、頁七〇一中以下）等。中道並非中間之道之意，而是形容遠離執著，公平地徹見真實的立場，其內容是否定兩極端，表現止揚的思想。例如否定有、無的兩極端，斷、常二見即是。可謂是辨證法哲學之一種。

㉑、四諦八正道，參照前注(Vin Mahavagga I,6)

㉒、Vin. Mahavagga 1,5。

㉓、六道亦稱六趣，乃衆生根據生前善惡行為（業力）有六種輪



迴轉生之趨向，即：地獄(niraya)、畜生(tiracchanayoni 傍生)、餓鬼(peta, visaya)、阿修羅(asura)、人(manussa)、天(devaloka)六種。Kathavathu 8.1 (PTS) p.360。

②4、業力(karman)，古譯羯磨，原是作業或行爲的意思。但是今天佛教徒心目中的業力，卻代表一個極端複雜的多方面的思想。在這多角的思想中，最根本的是說：「業力者，即控制一切自然界和道德界現象之因果律也。」我們可以從以下六個角度來研討業力論之思想：

- (一)、業力是一種力量。
- (二)、業力是一種神秘。
- (三)、業力意味着命運。
- (四)、業力是一種關係。
- (五)、業力爲道德公正律。
- (六)、業力是形成人之氣質及品格的一種培養力量。

參照張澄基《佛學今詮》(慧炬版、一九七三年)之第二章『業力論』。

②5、涅槃(nirvana)，本是『吹滅』之意。這就如同吹滅蠟燭的火一般，把煩惱的火吹滅的人所達到的境地。到達此境地獲得智慧(bodhi)的人被稱作『佛陀』。有時把釋尊死亡的瞬間稱『入涅槃』，這是由肉體滅亡時完全消除煩惱之火的想法而來。不過通常認爲佛陀三十五歲成道時，已經達到了涅槃的境地。

②6、參照注(21)、(22)。

②7、Vin. Mahavagga 1, 6~8, p.8。

②8、佛陀所說法，依其敘述形式與內容分成之十二種類，曰十二

部經(dvadasanga-buddha-vacana)，又作十二分教、十二聖教、十二分經：(一)修多羅(Sutra)，此云契經。以散文直接記載佛陀之教說，即一般所說之經。(二)祇夜(Geyā)，譯作應頌，又作重頌。即以偈頌重覆闡釋契經所說之教法。凡定字句之文體、謂爲頌。(三)伽陀(Gāthā)，譯作諷頌，又作孤起頌。全部皆以偈頌來記載佛陀之教說。與應頌不同者，應頌是重述長行文中之義，此則以頌文頌出教義，故又稱孤起。如法句經是也。(四)尼陀那(Nidāna)此譯因緣。經中說見佛聞法因緣、及佛說法教化因緣之處。如諸經之序品，即因緣經也。(五)伊帝目多(Tivrtaka)，此譯本事。載本生譚以外的佛陀與弟子前生之行誼。如法華經中藥王菩薩本事品是也。(六)闍多伽(Jataka)，此譯本生。佛說自身過去世因緣種種大悲行之經文也。(七)阿浮達摩(Adbhuta-dharma)，新云阿毗達摩，此譯未曾有。記佛現種種神力不思議事之經文也。(八)阿波陀那(Avadhana)，此譯譬喻。經中說譬喻之處也。(九)優婆提捨(Upadesa)，此譯論義。以法理論義問答之經文也。(十)優陀那(Udana)，此譯自說。無問者，佛自說之經文。如阿彌陀經是也。(十一)毗佛略(Vaipulya)，此譯方廣。說方正廣大之真理之經文也。(十二)和伽羅(Vyakarana)，此譯授記。於菩薩授成佛之記之經文也。

②9、梵文(Sanskrit)是當時印度的雅語，是婆羅門教的語言，而佛陀說法時所用的語言應當是當時流行的俗語(Prakrit)。佛陀的目的是宣傳教義，弘揚佛法，誰能聽懂什麼話，他就用什麼話說法。因爲佛陀一生游行傳教多半是在當時的摩揭陀國(Magadha)，他用的語言很可能是摩揭陀語。參照：Odenberg、季羨林《印度古代語言論集》(中國社會科學版

一九八二年)以及季羨林《原始佛教的語言問題》(中國社會科學版 一九八五年)。

佛典所使用之印度語言可大致分爲三類：(一)見諸於馬鳴(Asvaghosa)之詩等作品之標準梵語，亦即古典梵語。

(二)中期印度語(Middle Indic)，此爲由吠陀梵語(Vedic Sanskrit)經俗語化、方言化而來，被統稱作普拉克利塔語(梵Prakṛta, Prakrit)爲今日印度語言之對稱。其中包含有巴利語(Pali)及其他語言。巴利語爲現今仍存於南方佛教聖典中之重要語言。印度西部、中部原均使用Prakṛta。Prakṛta原爲西北印度之方言；如上所述，蓋釋尊昔日說法，大多使用各地方之俗語，其弟子，乃至於後來之各部派亦均以其根據地之方言說法，並記載其文獻和思想。(三)佛教梵語，爲北方佛教文獻所用之語言，係根據北印度方言，再參雜梵語、巴利語及其他方言而發展成之佛教教團之特殊宗教語言，而非一般之日常用語。

③②、Sangha(僧伽)的意思是『集團』、『集合』、『會議』，是比丘們共同修行的組織。一般須四人以上。普通稱比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼爲『出家四衆』(四僧伽)；廣義上也包括在家男女居士，稱『七衆』(七僧伽)。

③①、僧伽形成後，隨着比丘逐漸增多，所以需要一定的統治來約束他們。萬一觸犯了規定，佛陀就有約束他們的戒條(隨犯隨制)。律藏便是依此而形成的。飲食習慣也改成了過午不食，即只有早、午兩餐，不可挑剔，必須托鉢行乞。

③②、Vin. Cullavagga 6.4(p154)有詳細的敘述。在施捨的精舍(vihara)·園(arama)·林(vana)中，最有名的要數給孤獨長者(須達長者)布施祇園精舍的故事。

③③、Vin. Mahavagga 1, 24, 5, p43.

③④、禿頭沙門(mundana samana)是對沙門的貶稱。Oldenberh S. 191. 中阿含經十二(大正藏卷一、頁四九九中)、中阿含三一、佛本行集經八、大般若四、四分律三三、五分律一五、MN. I, p.334, cf. DN. I, P.103; MN.II. p.46; Udana p. 78.等。

③⑤、SN. III, p.138.

③⑥、吠陀是印度最古老的宗教和歷史文獻的總彙，印度當時著名的『六派哲學』(彌曼差派、吠檀多派、數論派、勝論派，正理派以及瑜伽派)，就是以承認和擁護吠陀的至高權威爲根據的。

③⑦、佛陀誕生時，有一部份人不承認吠陀思想的權威，據佛典所載有六十二個團體，其中有名的稱六師外道。佛陀之所以稱其爲『六師外道』，是因為其學說非佛教的正道，而被稱作『外道』。其中有奉行苦行主義的波浮陀·迦旃那(七要素說)，佛教稱之爲『七士身論』；富蘭那·迦葉(道德否定論)，佛教稱之爲『無因無緣論』；末伽梨·拘舍羅(決定論)；尼乾子·若提子(耆那教)；散若耶·毗羅梨子(詭辯論)，佛教稱之爲『不死矯亂論』；阿耆多·翅舍欽婆羅(順世論)。六師外道之學說在漢譯佛典中多有記載，如《長阿含·沙門果經》、《寂志果經》、《根本說一切有部毗奈耶》卷十三等。

③⑧、《梵網經》(Brahma-jala-sutta, DN. I, pp. 1~46)中記述了六十二個學派(六十二見)，在耆那教筏馱摩那那裏表達了三百六十三種見解。

③⑨、詭辯論是爲了各自之宗教主張以及愚冥不化之觀點，對於善不善、他界是否存在等問題不作明確的回答。六十二種見解中有四種被稱作詭辯論，三百六十三種見解中，其中有六十七派



懷疑說也被作為詭辯論來對待的。

④⑩ / Kutadanta-sutta, DN. I, p.104, 127, etc. 佛教是不承認吠陀權威的宗教，它和順世派、耆那教一起被稱作非正統派(nastika)，而吠陀宗教中的供犧(Purusa-medha)、馬供犧(asya-medha)以及婆羅門教的四種姓制度，是佛陀極力反對的。Suttanipata303; SN. I, P. 75, Iiv, 27 etc.

④① / 安居(vatsa [vassa], varsika)指的是，在雨期的三個月內（約五月至八月），僧尼在寺內坐禪修行，接受供養，以免外出傷害草木小蟲。這是佛教僧伽一年中的重要活動。在中國，安居期在陰曆四月十六日至七月十五日，稱「夏安居」，而在南亞、東南亞各國稱為「雨安居」。

④② / Pothapada-Sutta, DN. I, p.179.

④③ / 例, Sonadanda-sutta, DN. I, p.114.

④④ / 參照注(9)。

④⑤ / Mahaparibbanasuttanta (大般涅槃經) DN. II, PP. 17-168. 這相當於漢譯佛典中《遊行經》(大正藏卷一，頁一——二零)、《佛般泥洹經》二卷(大正藏卷一，頁一六〇——一七五)、《般泥洹經》二卷(大正藏卷一，頁一七六——一九一)(大般涅槃經》三卷(大正藏卷一、頁一九一——二零七)之部分。

④⑥ / DN. II, 106, 119, 120 etc.

④⑦ / DN, II, 137, 以下之敘述。

④⑧ / DN, II, 138.

④⑨ / DN. II, 144.

⑤⑩ / DN. II, 154.

⑤① / DN. II, 100.

⑤② / DN. II, 156.

## 二、教義與禪定

佛陀的教義指出以洞見獲得解脫的方法，正確的知識其本身就是解脫<sup>⑤③</sup>。但就出發點和方法上來講，這一解脫的知識和我們平常所熟習的知識概念是大不相同的。這知識並非由邏輯思維過程和感官直覺證明，而是來源於意識之轉變與禪定諸階段所得到的體驗。這一禪定會使佛陀在無花果樹下獲得正覺。唯有在禪定中，佛陀才能發現他的教義，繼而宣講之。與所有印度瑜伽行者一樣，<sup>⑤④</sup>佛陀在禪定狀態下，認識到其自身與超驗之本質及世界萬象是有關聯的。在這一禪定狀態中，他「用神聖的、明晰的、超感官的眼」<sup>⑤⑤</sup>去觀察。

科學與哲學上的思考仍然停留於我們既存的意識形式之內。但是這一印度哲學似乎是專門用來對付意識本身的，由禪定之修習而將意識提昇到較高的形式。透過禪定之處理，意識成爲一可變量。理性思維以及與其相關聯的空間與時間——純意識階段——應當透過超驗之意識體驗而提昇到超意識階段。

對存在之根本問題的回答，可以從更深的根源尋得，這些根源首先使理性之內容富於意義與理由。因此，佛陀所欲揭示的，存在於便於陳述的言語之中，存在於便於思考並形成教義的抽象命題之中，而這一切卻失去了佛陀的真義。「教義深奧，難以體驗，難以理解，其中充滿了平和與莊嚴，祇憑深思是無法把握的，教義精微，唯有智者能瞭解它。」<sup>⑤⑥</sup>

洞見是使在正常意識中由哲學思維而導出之真理與 定中所體悟之真理相結合，從而在道德行爲方面使整體生命得到淨化。

單靠思考作用或到用意識之轉化技巧，是不可能消除虛妄的，唯有根源於淨化之靈魂，這兩者才能奏效。<sup>⑤7</sup>

教義中的這種錯綜複雜之關係，可以直接導出包括者(das Umgreifende)<sup>⑤8</sup>這一不可言說之知識內含之中，具體表述如下：佛陀所傳授的並非知識體系，而是一種解脫之道。<sup>⑤9</sup>通過這一解脫之道，（在其中認識與認識之多種方法都是很重要的），佛弟子要成道，並不一定要通過邏輯程序，它只是使在這一方法中每一步都具有意義而已。

這一解脫之道被稱作八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。<sup>⑥0</sup>在別的地方，佛陀對八正道作了更清晰、同時也是更詳盡之描述：正見乃最初階段和前提，它對苦及苦之止息依然是一個比較模糊的認識。這一認識只有在八正道之最後，才能獲得開悟，洞悉在因緣中一切存在之苦的形成及止息。從這一信念來講，八正道可分為四類：在意、口、身方面有正當的行為（品性，sila戒），——通過努力進入禪定之諸階段，從而達到正定（定，samadhi），——覺悟（慧，panna），——解脫（救濟，winutti）。<sup>⑥1</sup>解脫是透過開悟而獲得，覺悟又是通過禪定而達到，禪定又是通過正確的生活獲致。<sup>⑥2</sup>

但這一統一的解脫之道本身就是系統傳授知識的形式。佛陀的真諦並不只是以禪定的內容為基礎，同樣也考慮到了正常的意識。理智被超越了，並不是說它被拋棄掉了，在超驗之體驗需要傳達時，馬上又會用到理智。<sup>⑥3</sup>儘管佛陀傳法方式源於思辯基礎，但如果據此認為佛陀的真理完全建立在思辯基礎之上，那也是錯誤的。這一真理同樣不包括在比丘們日常生活倫理之中。禪定、理智、哲學思辯、比丘之道德倫理，所有這些構成部分都有

自己的特性，它們並不是單獨地形成真理，而是共同在起作用，如同印度思想中各種不同形式之瑜伽<sup>⑥4</sup>（諸如體能之訓練，道德修行之方法，認識之昇華，沉浸於信愛之中【信愛bhakti】<sup>⑥5</sup>以及透過禪定的方法獲得意識之轉換）一樣。

禪定各階段之內容與由正常意識所能理解之思想，或者說由意識活動之運作所獲得之經驗與正常思維活動所得到之體驗，它們之間並無明顯的關係存在。但我們可以看得出，正如教義中所講到的，世界之不同層面，在禪定諸階段之體驗中，大都有與其相對應之關係，在這裏可以體驗到一個新的超感官世界。<sup>⑥6</sup>為了超越現實，必須從中取消思維活動，這是在沒有這類經驗的情況下仍然可以完成的一種形式化活動。邏輯思維將我們從有限的束縛中解脫出來，並創造了空間。但只有透過禪定，真理才能得到鞏固並形成，才能獲得絕對之確定。我們不能說那一個是第一性的，而另一個是結果。這兩者是互為證明、互相保證的。兩者都以自己獨特的方式幫助我們獲得真理。

在思辯、禪定以及倫理道德諸方面，每次都是人的意志傾注於目標之中，並且因此達到了目的，這點是很重要的。人們有自己在行動、行為、禪定以及思想方面固有的力量。他工作、奮鬥，就象一名登山者一樣。因此佛陀一再提到精進的要求。一個人應當傾注自己的全部力量，但並非每一個努力的人都會達到目的的。不過也有少數例外的情況，無須意志上的努力而自己覺悟，但這也只有佛陀駐世時親自指導下才能實現的。目標突然達到，在以後的生活中只要不斷修行，覺悟就不會離我而去。——

下面我們簡單地描述一下佛陀的和佛教的禪定(Heller, <sup>⑥7</sup>Beckh)。禪定諸階段之運作方式及體驗，在佛教中跟在印度



瑜伽中所描述的是大抵相同的，只是其幾個階段之劃分不確定而已。

禪定並非獨自可以奏效之技術。對人的意識狀態有系統地加以支配，召喚一者而驅除另一者，這是危險的。這對沒有相當基礎而又想獲得這一方法的人來說，是極有害的。這基礎指的是整個的生活方式以及在貞潔中生活。在這一生活方式中，最重要的乃覺醒(wachsame Besonnenheit)，它可以在禪定之中並且透過禪定達致殊勝之境地。這時，整個身心都獲得了覺悟(Bewußtheit)，一直滲入到悟性未達到之最隱避處。這一將光明帶到深暗處者，不僅是道德倫理之原則，也是禪定以及思辯之原則。禪定諸階段所體驗到的，不應當是沉醉、神迷、享受，如吸大麻、鴉片所產生的奇妙之幻境，而是超越一切正常意識之上的最徹底的覺悟，在這一覺悟中事物盡呈於眼前，而不是專念於它。<sup>⑤③</sup> 禪定中最重要之要求是：喚起無意識中的一切，毫不心慈手軟；讓完全清醒之意識狀態常伴着我們的行動與體驗。

因此，不論在禪定的時候，還是在日常所有的言行中，誠實（不妄語）是對比丘來說最基本的一項要求。戒律中還要求不淫欲、不飲酒、不偷盜、不殺生(Ahimsa)<sup>⑤④</sup>——此外尚有四項內心行持的準則：<sup>⑤⑤</sup>慈（友愛）、悲、喜、捨（平靜地對待不清淨、兇暴之徒）。這四「無量」心(Unermesslichen)<sup>⑤⑥</sup>，透過禪定而擴展乃至無限。佛陀之生命氛圍是：無限之寬容和善，非暴力手段，神秘地吸引獸類並去除其野性使之趨於平和之力量，對一切眾生，不論是人、獸或神，皆以慈悲、友善待之。

佛典中充滿了有關奇跡、神通力故事之描寫，在這裏跟在其他所有地方一樣，都與神秘主義思想的形式相聯繫。佛陀卻說：

真正的奇跡是讓他人產生正信，內心純淨【戒】，使自己獲得禪定【定】、覺悟【慧】、從而得以解脫。<sup>⑤⑦</sup> 與此相反，使自己的形態變成各種各樣，飛行於空中，遨遊於水上，看透他人的思想，這一切都只是虔信徒與江湖騙子們的鬼把戲。

（未完）

#### 注釋：

⑤③、有關知識就是解脫之道，請參照注(150)。

⑤④、婆羅門教的正統的禪定方法一般稱作瑜伽(Yoga)，通過瑜伽術求取通靈或直覺知識的修習者被稱作瑜伽行者(Yogin 瑜祇)和牟尼(muni)。佛教中之三昧(Samadhi)、禪定(dhyana)即行瑜伽法之一。

⑤⑤、DN. II, p.87; MN. I, p.22, 23, 117, 248 etc.

⑤⑥、Vin. Mahavagga. I, 5, 2, p.4, MN. I, p.167.

⑤⑦、有關靈魂之淨化，請參照注(114)。

⑤⑧、「包括者」(das Umgreifende)·這是雅斯培在三十年代下半期的著作中引進的一個重要概念。他在《哲學的信仰》(Der philosophische Glaube)一書中寫道：「一種存在，它既不只是主體，也不只是客體，相反，在劃分主體和客體時雙方都有

它，我們稱之為包括者。雖然它永遠不可能成為哲學研究的完全合適的對象，我們卻談論着它，並且只是談論着它。」(Munche 1955, S. 14)在最一般的意義上，有兩種包括者，即雅斯培所說：「我們自身(das Umgreifende als das, was wir sind)和存在自身(das Umgreifende als Sein selbst)。我們自身這一包括者又可分為三種不同層面去觀察：(一)現存在(Dasein)，即人是許多可經驗到的事物之一。從這個層面來看，人是在宇宙中的一種物質、一種生物、一種具有心理活動的個體。因此我們可以用自然以及人文科學，諸如物理、化學、生物、心理、社會、人類學之不同觀點去研究人。但任何個別科學都無法瞭解人之整體。(二)一般意識(Bewußtsein überhaupt) 即人是理解外界事物之意識本身。人的理解力使人認識普遍真理，而普遍真理是沒有時間性的。透過這種認識 人簡直可以『包括』一切。(三)精神(Geist)。人是可經驗事物(第一層面)之一種；以這一資格，人與物質、生命、心理活動打成一片。但我們可以應用意識本身(第二層面)去理解自己，這樣的理解和理解宇宙間其他事物完全相同。我們也能夠應用精神力量(第三層面)，把宇宙和我們都籠罩在可理解的整體觀念之中。作為存在(Sein)自身的包括者，它包括了宇宙和它以上之超越界(Transzendenz)，雅斯培認為超越界的實在性不能用理性論證證明，而只能由世界的不完整、缺乏持久有效的秩序、以及我們的『全面失敗』等界限情況(Grenzsituationen)中覺察之。歸根結底，人的一切計劃與成就終究不脫幻滅一途，我們也無法設想宇宙是個完美的整體，而人自身又不能完成自己。凡此一切會把我們帶至深淵之邊緣，到此我們或者會體驗到空無，或者體驗到超越界。參閱 W. Kaufmann 著陳鼓應等譯《存在主義哲學》天地

圖書一九八九香港、項退結著《現代存在思想家》東大圖書一九八六年五月修訂版。

⑤9、有關解脫之道，請參照注(113)。

⑥0、八正道(athangika-magga, astangika-marga)(1) 正見(samma-ditthi) / (2) 正思維(Samma-sankappa) / (3) 正語(Samma-vaca) / (4) 正業(samma-kammanta) / (5) 正命(samma-ajiva) / (6) 正精進(Samma-vayama) / (7) 正念(Samma-Sati) / (8) 正定(Samma-samadhi)。DN. II, 216; MN. III 71; Suttanipata130; Vin. III, 93, IV, 26; DN. II, 353, III, 102, 128, 284, 286; Itiv. 18 etc.;

⑥1、四法(DN. II, P.122ff.)：戒、定、慧、解脫四法，如再加上『解脫知見』便是『五分法身』。

⑥2、三學(tisso sikkha)：戒(sila) / 定(samadhi) / 慧(Panna) 被認為是弟子修持的全部內容，為佛教實踐綱領，即由戒生定、由定發慧。故菩薩地持經中以六度配三學，即布施、持戒、忍辱、精進等四波羅蜜為戒學，禪波羅蜜為定學，般若波羅蜜為慧學。蓋三學實為佛道之至要，一切法門盡攝於此。DN. II, 81, 84, 91, 94, 98. etc.

⑥3、關於『正常的意識』(normaler Bewußtseinszustand) / 『悟性』、『傳達』。雅斯培並不把存在作為一獨立的個體加以考慮，而是在存在之中有交往(Kommunikation)，他尤其注重『傳達』這一概念。在『現存在』(Dasein)中，他考慮到了『從悟性到悟性』(Von Verstand zu Verstand, Ph., S. 339)之交流，甚至認為它是連結三種包括者之紐帶，把它看作是一種理性。理性是在對象清晰的思維情況下，同意識一樣的包括者，如果用普通語言來表達就是悟性。理性也可以作為一

種達到整體之情景，是精神的包括者。並且理性在作為某種形式的包括者思維的優越者情況下，照明了一切包括者。理性使得在絕對隔離存在深淵中之對立得到了交流。存在因為理性而變得明晰，理性因為存在而獲得內容。(Vu.E.S.45ff) 雅斯培認為，真理是一定可以傳達的，「是我們人類存在之根源現象，也正因為在相互意識理解方面的共同性，我們才能成為我們這樣的人。」(ibid.S.57)。

⑥4、瑜伽的修行方法自佛教形成以前便有多種(Svetasvatara-upanisad, Maitri-upanisad etc.)，後在奧義書提出的六支瑜伽的基礎上，形成了瑜伽的八支行法：·制戒(Yama)·內制(niyama)·坐法(asana)·調息(Prana-yama)·制感(Pratyahara)·總持(dharana)·三昧(Samadhi)·靜慮(dhyana)。

⑥5、bhakti (敬愛、愛信、誠信、敬信)。瑜伽中的信瑜伽(bhakti-Yoga)即通過一心念神而使感情淨化，並達到解脫的目的，這種瑜伽在後期的印度教中特別盛行。(Bhagavadgita, 薄伽梵歌)佛教裏所講的「信」有：聞信(Sraddha)·淨信(Prasada)·解信(adhimukti)三種。

⑥6、處於生死輪迴中的有情衆生存在的三種境界(tridhatu)：·欲界(kama-dhatu)是深受各種欲望支配和熬煎之衆生所依存的場所。色界(rupa-dhatu)·是修持四禪(四靜慮)的衆生所居的處所，但居住者仍離不開物質(色)。無色界(arupya-dhatu)為無形色衆生所居，包括四無色界(天)：·空無邊處·識無邊處·無所有處以及非想非非想處。

⑥7、Friedrich Heiler: Die Buddhistische Versenkung' Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. 2. Aufl., Munchen 1922 (1918). (佛教禪定——宗教史上的考察)

⑥8、Herman Beckh: Buddhismus, II, S. 11; Heiler: Die Buddhistische Versenkung, S. 7. 51ff, 61ff. 66; cf. Th. Stecherbatsky: The Conception of Buddhist Nirvana, Leningrad 1927, 'Buddhism and Yoga'.

⑥9、有關「覺醒」(Wachsame Besonnenheit)·光亮(Helligkeit)·清晰之認識(helle Erkenntnis)。雅斯培認為，超越者是以暗號文字(Chiffer)來讀解的。但關於暗號的讀解，他認為一切都是「透明」(Transparenz)·「清晰的」(hellichtig)·因為「眼睛本是明亮的」(Das Auge wurde klar. Ph., S. 878)。他又說：「在現實之透視當中，最純粹的眼這種東西討厭被一種特殊的東西約束着，被一定的氛圍籠罩着。為了擁有這樣一種純粹的眼，人們不斷地去思想，進入盡可能廣大的領域裏面去。」(Vu.E.S.34)

⑦0、五戒(Panca-Sila)，是出家在家佛教徒共同遵守的五項戒律，包括：(1)不殺生、(2)不偷盜、(3)不邪淫、(4)不妄語、(5)不飲酒。其中殺、盜、淫、妄語在比丘為「四波羅夷」(波羅夷 Parajika, 不共法)，意為根本罪，犯者被驅逐出僧團。

⑦1、四無量心(Caturapramana-citta)亦稱四梵住、四梵堂，是佛菩薩為普度無量衆生而應具有的四種精神，亦作四種禪名：·慈(metta)·悲(karuna)·喜(mudita)·捨(upekha)。cf. DN. I, 251.

⑦2、「無量心」即「無法衡量的心」的意思。

⑦3、參照注(61)。Cf. DN. II, p.122ff; Kevaddha-Sutta, DN. I, p.211ff; AN. I, p.170ff.





# 論無所得

呂沛銘

字數僅二百六十的《心經》，盡攝般若義理精要。若將經文詳細闡釋，則內容可達六百卷《大般若經》之巨。今將《心經》「無智亦無得，以無所得故」之「無所得」一詞詳論之。

## 一、無所得之意義

「無所得，又作無所有，略稱無得，為『有所得』之對稱。謂體悟無相之真理，內心無所執著，無所分別。反之，執著諸法差別之相，墜入有無邊邪之見，則稱有所得。諸法均由因緣所生，本無自性。以無自性，故無決定相可得，稱為無所得<sup>①</sup>。」「無所得亦稱不可得。後一詞的廣義可分為四項，即（一）不可得；（二）不存在；（三）無自體存在之執著，如「諸法不可得」；（四）對於不確定而無本質之物，求亦不可得<sup>②</sup>。上述四項中，第三項之意義即無所得。」

無所得包括「無所得之心」及「無所得之對象」。若釋作有欲獲得之目標存在，但能力不及而取不到故無所得，則大誤。《大般若經》卷四六二云：「具壽善現白言：『世尊！云何名有所得？云何名無所得？』佛言：『諸有二者，名有所得；諸無二者，名無所得。』具壽善現復白佛言：『云何有二名有所得？云何無二名無所得？』佛告善現：『眼色為二，乃至意法為二。有

十）泐歸入野樂，樹樂，代諸樂而歸空，姑道樂。泉亦非真樂，樂之本來，當自覺樂。』（同上卷三）

「（南本《大般若經》卷十五）佛亦言：『好樂樂。』」

「（南本《大般若經》卷十五）佛亦言：『好樂樂。』」

「（南本《大般若經》卷十五）佛亦言：『好樂樂。』」

色無色為二，有見無見為二，有對無對為二，有漏無漏為二，有為無為為二，世間出世間為二，生死涅槃為二……如是一切有戲論者，皆名為二。諸有二者，皆有所得。善現！非眼非色為無二，乃至非意非法為無二，如是乃至非佛無上正等菩提非佛為無二，如是一切離戲論者，皆名無二；諸無二者，皆無所得。」「具壽善現白佛言：『世尊！為有所得，故無所得；為無所得，故無所得？』佛言：『善現！非有所得，故無所得；非無所得，故無所得；然有所得無所得平等性，名無所得。』」「平等性即不二，不二即平等性。此段為「無所得」一詞之詳細解釋。

無所得或不可得，為般若部經論所屢強調，但亦為其他經論所申引，如《四十二章經》：「出家沙門，斷欲去愛，識自心源，達佛本理，悟無為法，內無所得，外無所求，心不繫道，亦不結業。」《楞嚴經》：「（佛告阿難曰：）汝今諦觀，法法何狀？若離色空、動靜、通塞、合離、生滅，越此諸相終無所得。」（卷三）其他例甚多，不勝枚舉。蓋無所得為佛法基本原理之一，故為各宗所論述。

## 二、一切法皆不可得

眾生自無始以來，為無明所蔽，以染境為緣而起識浪。前念

方滅，後念即生；後念方滅，新念又起；念念生滅，相續不已。於是有種種差別事相而起種種取捨，皆是妄心。佛言：「六根四大，中外合成，妄有緣氣，於中積聚，似有緣相，假名爲心。此虛妄心，無塵，則不能有，四大分解，若無六塵可得。於中緣塵，各歸散滅，畢竟無有緣心可見。」（《圓覺經》）又曰：「如來說諸心皆爲非心，是名爲心。所以者何？過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」（《金剛經》）《維摩詰經》亦曰：「世尊授仁者記一生當得阿耨多羅三藐三菩提。爲用何生得受記乎？過去耶未來耶現在耶？若過去生，過去生已滅；若未來生，未來生未至；若現在生，現在生無住。如佛所說：『比丘！汝今即時亦生亦老亦滅，若以無生得受記者，無生即是正位，於正位中亦無受記，亦無得阿耨多羅三藐三菩提。』」（《菩薩品》）所言過去生已滅者，「謂生法不可得也，非謂有過去。於第一義中，過去不可得，因爲過去是依現在未來因緣而有，若無現在未來，則無過去。假設有過去，然則有過去時，當無現在未來，既無現在未來，云何成爲過去？所以過去是因緣生法無有自性，祇是假名而無實義……同理可知，未來生未至者，謂生法不可得，非謂有未來。於第一義中，未來不可得，因爲未來依過去現在因緣而有，若無過去現在，則無未來。假設有未來，然則有未來時，當無過去現在；既無過去現在，云何成爲未來？故知未來亦是因緣生法無有自性，祇是假名而無實義。」可見若執過去未來現在爲實有，便墜入有所得之戲論。

過去現在未來三際既不可得，則生與死亦屬虛幻而不可得。凡夫執生死爲實有，「以不知諸法自相空故，說是前際、是後際，自相空諸法中，前後際不可得。何以故？若先有生，則後有老死；若離老死有生，是則不死而生；是生無因無緣。若先老死

後有生者，不生云何有老死？先後既不可得，一時亦不可得，以是故說自相空法中，無有前後際。」（《大智度論》卷八四）

三際與生死既不可得，則作爲本體根源之「我」，亦不可得。《金剛經》言「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。」後三本源自於我相，爲菩薩應捨離。《勝天王般若波羅密經》亦曰：「無所得者是何法？答曰：『不得衆生、壽者、人，乃至陰界入悉無所得。若善若不善，若染若淨，若有漏若無漏，若世間若出世間……悉無所得。』」（卷五）凡夫於五陰法中，妄計有我，名爲衆生；妄計我受一期果報及壽命而曰壽者；妄計人與我異而曰人，復妄計其他諸相而認爲有自性。如此凡夫，不知法性畢竟空，以有所得之心，妄生計度，故執我爲實有。既有我執，便有所，繼而起人、衆生及壽者諸相。「我、我所爲二，因有我故便有所，若無有我則無我所，是爲入不二法門。」（《維摩詰經·入不二法門品》）《大智度論》曰：「內法名爲六情，外法名爲六塵。復次，身、受、心及想、行衆，總觀爲法念處。何以故？行者既於想衆、行衆及無爲法中，求我不可得；還於身、受、心中求亦不可得。如是一切法中，若色、若非色，若可見、若不可見、若有對、若無對，若有漏、若無漏，若有爲、若無爲，若遠若近，若粗若細，其中求我皆不可得，但五衆和合故，強名爲衆生，衆生即是我。我不可得故，亦無我所；我所不可得故，一切諸煩惱皆爲衰薄。」（卷三一）

生死與我既不可得，則涅槃亦不可得。「無所得者，名大涅槃；菩薩摩訶薩安住如是大涅槃中，不見一切諸法性相，是故菩薩無所得。」（南本《大般涅槃經》卷十五）佛亦言：「我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相。」（同上卷三十一）所謂入涅槃，得解脫，乃指覺悟諸法本來空寂，故能除虛



妄，去無明，假名得涅槃，實則涅槃不可得，若認為涅槃可得，便是著相。所稱除虛妄，亦假方便而說。虛妄本屬幻，有何可除？若刻意除去，便是認虛妄為實有。吾人對一切有形無形諸相，不可有捨離之念，亦不可有所得之心，因為所捨者是幻，所得者亦是幻，故不可有捨棄生死及獲得涅槃之念，蓋兩者皆不可得。

如上所述，三際、我、生死與涅槃均不可得。推廣而論，一切法皆不可得。《大智度論》記佛弟子須菩提問佛曰：「是般若波羅蜜無所作？」佛答：「作者不可得故，色不可得，乃至一切法不可得。」（卷六四）同論又記佛言：「一切法皆無所有，不可得，無隨生者，亦無隨生法。」（卷七二）「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜作是念：諸法無所有，不可取；若法無所有，不可取，則無所得。若如是行，為行般若波羅蜜。」（卷八二）此不可得諸法，包括三界、色、受、想、行、識，及互為對待諸法如苦與樂，常與非常，有為與無為，世間與出世間。綜合而言，法與非法均不可得，連「不可得」亦不可得，否則便是執著「不可得」之相，如此便與有所得無異了。

一切法不可得，非謂一切法斷滅，而是表示一切法如幻不實，平等無分別。故經云：「非由有所得故無所得，亦非由無所得故無所得，然有所得無所得平等性，是名無所得。」（《大般若經》卷三六一）所以者何？若謂由有所得故無所得，則無所得便是相待假，屬虛妄法。反之，若謂由無所得故無所得，則無所得便是斷滅空，故有所得無所得同具平等性，是名無所得。既是平等性，則「所謂一切法皆悉無我、無衆生，無養育、無人、無作者、無覺者、無生者、無見者。」（《勝天王般若波羅蜜經·顯相品）佛嘗告阿難曰：「汝今諦觀，法法何狀？若離色空、動

靜、通塞、合離、生滅，越此諸相終無所得。」（《楞嚴經》卷三）故無所得乃平等義、中道義、及第一空義。

### 三、無所得即中道義

龍樹菩薩所闡示之八不中道，即諸法不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去，乃用以破除生滅、常斷、一異、來去的邊見，說明宇宙萬事萬物皆無固定不變之自性，且以「破而不立」來遣除一切偏執及取捨，並以無所得為歸旨。蓋所云生滅、增減、取捨等，皆屬有所得，故「菩薩行精進波羅蜜，於一切諸法，不生不滅、非常非無常、非苦非樂、非空非實、非我非無我、非一非二、非有非無，盡知一切諸法因緣和合，但有名字，實際不可得。」（《大智度論》卷十六）所云非有非無等，即中道義。中道者，無所住也，不取於相也，畢竟空也，無分別也，平等也，第一空義也，不可得也。「諸法從因緣生，無有實法，但有相，而諸衆生取是相，著我、我所。我今當觀是相有實可得不可得？審諦觀之，都不可得；若男相、女相、一、異相等，皆不可得。何以故？諸法無我、我所故空，空故無男、女、一、異等法。我、我所中名字，是一，是異；以是故，男女、一異法實不可得。」（《大智度論》卷二十）

何以一異等法不可得？「諸法性不可得者，一切法皆從因緣和合生，無有無因緣，若從因緣生，則無自性。自性者，名本有決定事實。若性從因緣和合邊生，當知未和合時則無；若先無今從因緣和合有者，則知無性。若從因緣而生性者，性即是作法，性名不相待、不相因，常應獨有；如有為法則無，是故言一切諸法性不可得，般若波羅蜜性亦爾。諸法無所有等故者，諸法性不可得故，衆緣亦不可得；衆緣不可得故，皆是無所有，入無所



有中，則皆平等。」（《大智度論》卷一零零）

#### 四、無所得非謂修行無所成

修行循序之「信、解、行、證」中，最後之證雖云得證佛果，實際上卻無所得，若有所得，則不是佛果，蓋實相中，畢竟無所證之法。所云得證，乃開善巧方便門，假以言說，若認為有所得證，便是著相而起執。佛嘗告賢護菩薩曰：「賢護！諸如是等一切佛法，智人能達，愚者莫知，彼若能作如是觀時，一切諸法悉不可得。云何不可得？所謂誰能證也不可得。云何證也不可得？何緣證也亦不可得，彼能作是觀已，如是入滅寂定分別諸法，亦不分別諸法。何以故？諸法無故。」（《大集賢護經》卷三）吾人修行，假名得證，實則證無所證，無證而證。何以故？以佛性本具故。雖云除妄謂之修，見性謂之證，其實於第一義中，無修亦無證，因為妄心本空，有何可修？實相本具，有何可證？修行之目標雖名得佛，惟於佛法中，無一法可得，此無所得之心，即眾生之佛性。其別種名稱如般若、菩提、圓覺、法性等，種種亦不可得，不得一切，即是得佛。故世尊曰：「我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」（《金剛經》）

不明佛理者或問：修行既無所得，豈非屬徒勞？菩薩行般若波羅蜜去度已度人，要發菩提心令眾生入無餘涅槃，為何經云「實無眾生得滅度」？兩種意思似是矛盾。但深入般若義理後，便知悉此是般若的辯證表達方式，即以否定方式來作肯定。《金剛經》屢用「即非……是名……」之句式是典型例子。「了解諸法因緣義後，也的確祇有這種表達方式，才能說明一切事物存在的實相……我們要說明為甚麼『涅槃是空、是幻、是空無所

有』，何以又要『悉令眾生入涅槃』？那也就是說從眾生身邊看，有苦有厄，有生有死，這是眾生見，凡夫見，世間見，有漏見，因緣見。也就必然的要度盡一切眾生，悉令入涅槃。但若從法性邊看，諸法性淨，諸法性空，那生死之相何在？苦厄之相何在？涅槃之相何在？這是佛見，般若見，菩薩見，無漏見。由是可知，生死與涅槃，原祇是一法見法執，我見我執而已，並不真有一涅槃可期，一生死相可盡，不過夢幻體雖無，而幻象宛然在，祇是此一夢幻在凡夫邊，眾生邊，甚至二乘人邊，不易勘破……但一回到般若立場，那涅槃觀念，就同時相應了般若深義，是如夢如幻，是空無所有……凡所有相，皆是虛妄。祇要不從相、不從聲色味觸等諸境取著涅槃，就是正確的涅槃。一種無所得無所有，說是第一波羅蜜，即非第一波羅蜜的般若空義大乘涅槃<sup>④</sup>。」所言「證無所證，無所證而證」之理，亦與此同。故「聖人雖得諸功德，入無餘涅槃，不以爲得，」（《大智度論》卷三一）是也。

#### 五、無所得爲禪宗用作公案題旨

佛教各宗派，均有所依據的經論，但禪宗幾乎無所依經論。禪師說法，主要是以自己參究體驗，所垂示的話頭，稱爲「公案」。禪宗主要典籍如《指月錄》、《五燈會元》、《景德傳燈錄》等，記載公案甚多。諸公案所取主題，至爲廣泛，其中不少以「無所得」爲題旨。今錄三則如下：

「一日有大德問師（南泉普願）曰：『即心是佛不可得，非心非佛又不可得，師意如何？』師曰：『大德且信即心是佛便了，更說甚麼得與不得，祇如大德喫飯了，從東廊上，西廊下，不可總問人得與不得也。』」（《五燈會元》卷三）

「弟子云：『既無依執，當何相承？』師（黃檗）云：『以心傳心。』問：『若心相傳，云何心亦無？』師云：『不得一法，名為傳心。若了此心，即是無心無法。』問：『若無心無法，云何名傳？』師云：『汝聞道傳心，將謂有可得也。所以祖師云：認得心性時，可說不思議，了了無所得，得時不說知。』」（《指月錄》卷十）

「越州大珠慧海禪師，初參馬祖。祖問：『從何處來？』曰：『越州大雲寺來。』祖曰：『來此擬須何事？』曰：『來求佛法。』祖曰：『我這裏一物也無，求甚麼佛法？自家寶藏不顧，拋家散走作何？』曰：『那個是慧海寶藏？』祖曰：『即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少，使用自在，何假外求？』」（《指月錄》卷九）意謂來此求佛法，此處實無佛法可得。神會和尚亦曰：「千經萬論，祇是明心，既不立心，即體真理，都無所得。告諸學衆，無外馳求。」（《景德傳燈錄》卷廿八）由此可見，「於十方推求佛法，竟不可得。一切諸法，同一佛法，非常非斷。何以故？推求此法不可得故，以如實理求不可得，是法不可說，有說無說亦無名相。」（《勝天王般若波羅蜜經·法性品》）不可得之法乃不可說，故世尊說法四十九年，未嘗說一字也。

## 六、佛教乃無所得之宗教

無所得不僅是般若義理之核心，也是整個佛法之精髓。佛教乃無所得之宗教，吾人學佛行，目的在除妄執，斷煩惱，證菩提，去無明，還我本來清淨且人人皆具之佛性，並勵行六度以消業障及修福慧。除此之外，實一無所得，無一法生亦無一法滅，無所壞亦無所造，無所取亦無所捨，蓋「一切衆生，種種幻化，

皆生如來圓覺妙心，猶如空花從空而有。幻花雖滅，空性不壞，衆生幻心，還依幻滅，諸幻盡滅，覺心不動。」（《圓覺經》）覺心即佛性。唯神宗教倡言信上帝者可得上帝賜福，犯罪後可獲上帝赦免，死後可進天堂得永遠享樂。此種信仰，若以般若慧眼觀之，均屬有所得之心。所謂「賜福」、「享樂」、「避苦」等，皆是有所執，為佛家所捨棄。「有人感覺到人生的痛苦，因而相信佛教，便想從信仰佛教中逃避了苦，或者想佛教能將自己從苦中拯救出來。這種逃避思想和依賴思想都是錯誤的，而這種希望也是不可能達到的。佛教祇說苦諦應知，而不會說苦諦應斷，因為當前的苦果不是從逃避中能獲得解脫的，也不是依賴他人將自己從苦中拯救出來。唯有真實明白世間的苦，然後進一步搜尋出苦的因由，用自己的力量來斷除苦因，才能獲得解脫。佛教說人生痛苦的因由，是在於有能招集痛苦的不合理思想（煩惱）和行動（業）」<sup>⑤</sup>。「吾人學佛，千萬莫生有所得之心，若存有所得之心去信奉佛教，則是皈依的大忌。世尊嘗訓示弟子須菩提曰：「汝等勿謂如來作是念：我當度衆生。須菩提！莫作是念。何以故？實無有衆生如來度者。」」（《金剛經》）此與唯神宗教所稱「信上帝者可獲上帝度死亡得永生」完全相反。

佛教與唯神宗教另一不同處，就是佛陀與衆生同屬平等，所謂「心佛衆生，三無差別」，「人人皆有佛性及皆可成佛」，「諸法平等，無有高下」是也。唯神宗教則絕不容許人與教主同具平等地位。佛教在中國流行二千年，與中國文化融為一體，且深入民間。有等信徒，由於未徹底了解佛教真義或意志不堅，而將佛教混以俗間讖緯雜信，並將與衆生同屬平等之佛奉為神而向之祈求賜福、拯拔、消災、驅邪等，以致盡失佛教本來面目，使佛教變為「有所得」之宗教。吾人對佛固應尊敬，但不可有所偏

離而奉佛爲萬能之神。太虛大師常用「人生佛教」一詞，即闡示佛教以人爲本。大師云：「人生即『生人』<sup>6</sup>」。用「人生佛教」一詞目的之一，是對治有等信徒將信仰變爲「神化佛教」。大師並訓示皈依者云：「先了解佛法，正信佛法，由正信佛法而實行佛法……人生之究竟觀，當以皈依佛陀、達磨、僧伽爲始。以此三者爲摹倣——人生等事實之真相，而表現爲吾人作人的生活之真標準。故吾人珍之、敬之、寶之、重之，而抱守爲不可須臾或離的宗旨——最高情志或最高信願<sup>7</sup>。」此最高信願，「消極的則對治佛教之向來流弊，積極的則依人生之改善而發菩提心，行菩薩道<sup>8</sup>。」

(完)

註釋：

- ① 星雲法師監修：《佛光大辭典》，佛光出版社，台灣，一九八九。五零九三頁。
- ② 同註①，九六三頁。
- ③ 釋智諭：《維摩詰所說經句解》，西蓮淨苑，台灣一九八八。七九——八零頁。
- ④ 張曼濤：《涅槃思想研究》，大乘文化出版社，台灣，一九八一。一三三——一三四頁。
- ⑤ 周叔迦：《周叔迦佛學論著集》，中華書局，北京，一九九一。下冊八八一頁。
- ⑥ 釋太虛：《人生佛教》（妙欽法師整理），一九四六年第二版。二頁。
- ⑦ 同註⑥，二五頁。
- ⑧ 同註⑥，三一頁。

（上接第33頁「護生畫集研究」）

嗎？」

最後，筆者引用廣洽法師在《護生畫六集》序言中的一段話作爲結束語：

「蓋所謂護生者，即護心也；亦即維護人生之趨向和平安寧之大道，糾正其偏向於惡性之發展及暴力恣意之縱橫也。是故護生畫集以藝術而作提倡人道之方便，在今日時代，益覺其需要與迫切。雖曰燭火微光，然亦足以照千年之暗室，呼聲綿邈，冀可喚回人類甦醒之覺性。」

（全文完）

註釋：

- ① 弘一大師之塔已於一九八〇年十月由杭州園林管理局修復。
- ② 見朱幼蘭《豐子愷和他的護生畫集》一文，載新加坡《聯合晚報》一九八七年十二月六日。
- ③ 見釋廣洽《方外知音何處尋？》一文（下），載新加坡《聯合早報》一九八三年七月十四日。
- ④ 見廣洽法師《護生畫六集》序言。
- ⑤ 載席慕蓉《有一首歌》（散文集），（台北）洪範書店一九八三年十月版。
- ⑥ 此圖取自《閱微草堂筆記》：「西商李盛庭買一馬，極馴良。惟道逢白馬，必立而注視。或望見白馬，必馳而追及。後與原主人談及，原主曰：此本白馬所生，時時覓其母也。是馬也，有人心焉。」
- ⑦ 此圖取自《傷心錄》：「學士周豫家，賞烹鱸。見有鞠向上，以首尾就烹者。訝而剖之，腹中累累有子。物類之甘心忍痛，而護惜其子如此。」





# 我的分析

## 釋百法明門論

### 單培根

人人皆自謂我。佛說無我。佛不單是從道德上講無我，更重要的是從智慧上說無我。因為執我是罪惡的根源，亦是錯誤的由來。所以這不是信仰的問題，而乃是理智上的事情。無我是佛教的中心問題。世親菩薩爲了說明無我，著了一部百法明門論，解釋佛說一切法無我，於我作了詳盡的分析。

人們認爲我是心，我是身。也說，我的心，我的身。還有我的世界，我的事業，我的什麼什麼。這許許多多，一切一切，總衆生的心念言說，我與我所，可歸納之爲百法，列入爲五位。

講我應以心爲重要，心爲根本。此可分爲二位：心法、心所有法。身和世界，都是有形色的，爲一位，色法。其餘事業等有爲法，與心不相應的，即是說不同於心所有法之與心相應，爲一位，心不相應行法。與有爲的行法相反的，爲一位，無爲法。五位法是互相關聯的，有如現在有分世界①、世界②、世界③。世

界①相當於色法，世界②相當於心法、心所有法，世界③相當於心不相應行法、無爲法。

我是心，我是身，身心皆稱爲我。然人死無知覺爲非我，故我以心爲主要。心的作用甚多，以自我知識爲基本，故以識爲主，稱爲心王。一切法中，識爲最勝，故說：一切最勝故。

識順着五官——眼耳鼻舌身五根的不同，發生不同的五種識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。有此五識，乃能認取不同的色、聲、香、味、觸五境。五識之外，有自由活動的意識。更深入分析，意識變化多端，亦有時斷滅，如在熟睡昏迷時。五識各各不同，而且對境方起。而我之爲我，則是一是常。故必有相續不斷之識以認取我。又必有相續不斷執持此身，可以被執取爲我之識。前者爲末那識，後者爲阿賴耶識。如是八識爲心王，是心法。

八識之起，有種種作用，此種種作用與心識相應而起，故名心所有法。心所有法不能獨自起。心法之起，首先必有觸與作意心所相應。此觸不同於色聲香味觸之觸，彼是所觸之境，此是根境識三者相合之能觸。觸之同時，發動心的活動，引起注意，是爲作意。同時必有感受。受有很強烈的，或痛苦，或快樂。有很輕微的，不覺其爲苦樂，然非無受，是爲受。既有感受，必有印像。印像有很明顯的，然大都是很淡薄，是爲想。既有想像，必有反應。反應有是主動有力的，能發動身口造作事業。亦有浮泛無力的，是爲思。這觸、作意、受、想、思五種心所，凡是有心，必定俱有，故名徧行心所。

人皆有欲望心，是爲欲心所。然欲心不一定起。逢到歡喜的起，不歡喜的不起。人皆有肯定是非之心，是爲勝解。然多有不能決定的。唯其明確的，則能有勝解。人皆有於事物要求記住之心，以後可以回憶，是爲念。然一生境遇，大多已忘。深刻記憶的，殊不多得。人能專心於一處，是爲定。我們日常都在散心之中。特別用心時，能有短時間的專心一處。要長時間的定，需下工夫修習方得。我們對於事物有分別揀擇心，是爲慧。智慧的分別揀擇，常常受到環境條件及其餘心理的影響，不一定正確，故慧有正邪。以上五種心所，似爲徧行，而其境各不同，是爲別境心所。

人心有善有惡，那些是善心所呢？人人皆生而有我見、我執之心，與生俱來。在佛的明眼中，發現我執是錯誤的。衆生之心既以我執爲基礎，有什麼善的可能呢？凡是隨順我執而起的心，都是增加其錯誤，趨向於罪惡。惟有與我執相背，逆其道而行，才可談得到善。故第一、要虛心對待事物，不自以爲是，而虛懷若谷，是爲信。信爲道源功德母，長養一切諸善根。但信是正

信，接受正確的事物，不是迷信上當。第二、精進，立志向上，勇猛直前。第三、慚，尊重賢善，恥不如人。第四、愧，羞己作惡，愧對於人。第五、無貪。第六、無瞋。第七、無癡。貪瞋癡爲三毒，對治此三毒之心。第八、輕安。因離欲而煩惱輕薄，身心輕鬆愉快，此要在有禪定力時，才能顯著。第九、不放逸。警惕提防之心。第十、行捨。工夫純熟，任運自在，無偏無倚。第十一、不害。悲憫拔苦之心。

惡則身心煩惱，故名煩惱心所。此有煩惱六，隨煩惱二十。一、貪，是染着。二、瞋，是憎恚。三、癡，是迷闇，即無明。四、慢，是自高自大。五、疑，是猶豫不決。六、惡見，又分爲五：1. 身見，身是積聚，執爲一整體之我。2. 邊見，或執爲斷，或執爲常，着於二邊，不倒東便倒西，不能行於中道。3. 邪見，種種錯誤的執着。4. 見取，對於邪見的執取。5. 戒禁取，對於由邪見訂立的戒禁，認爲正當而執取。以上爲六煩惱心所。

隨煩惱二十，皆與前煩惱相應而起，或即是煩惱之分位。一、忿。二、恨。三、惱。於現前不利於己之事而憤發，爲忿。於憤事已過去，仍懷恨不捨，爲恨。追想到從前忿恨事而心中熱惱，爲惱。四、覆。隱瞞自己的錯誤過惡。五、誑。欺騙。六、詭。諛媚。七、憍。於己盛事憍傲。八、害。使人受害之心。九、嫉。妒忌。十、慳。吝惜不捨。此十爲小隨煩惱，以其各別而起，不與餘九同時，故爲小。十一、無慚。十二、無愧。不知自慚，不愧他責。此二爲中隨煩惱，以其於不善心皆起，故爲中。十三、不信。不虛心從善。十四、懈怠。不圖改善，不求上進。十五、放逸。放鬆自己，不知警惕。十六、昏沈。精神萎靡不振。十七、掉舉。輕舉浮動。十八、失念。不能回憶。十九、不正知。不能認清事物。二十、散亂。心意紛散。此八爲大隨煩惱。以

其凡是煩惱，無不俱有。

又有四心所。一、睡眠。心識昏昧。二、惡作。即懊悔。三、尋。是尋求。四、伺。是伺察。此四名不定心所。

總上五十一心所，隨從心王而起，故說：與此相應故。

我是心，則心是我。我有心，則心是我所。我亦是身，或我有身，故身亦是我所。身是有形色的，為識所知之境，又是生識之處。以其生識，故分別名爲：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。我有世界，爲身所處，是身心活動的場所，名器世間，亦是我所。爲五識所知境，隨五識而有五種不同，色、聲、香、味、觸。又有意識所知的色，爲法處所攝色。以上十一種法，爲心與心所之所識知，是心與心所所現之相，故說：二所現影故。

不單如此，尚有以生命爲我，事業爲我，名譽爲我等等。立功、立德、立業，皆以爲我，作爲我所，甚至有重視勝過身心性的，於此亦應作出分析陳列。一、得衣，得食，得名，得利，等等，皆是一個得字，是爲得。二、有情生命有壽限，自始至終，是爲命根。三、有情彼此不同，而有同類，是爲衆同分。四、皆是生死輪迴中衆生，是爲異生性。五、衆生生死輪迴於三界之中，有欲、無欲，有色、無色，無不有其心識。亦有心識伏而不起的，似無心，是爲無想定，此由定力伏滅心識而得。六、佛弟子中已破我見已離欲界煩惱之聖人，入心識不起之定，亦似無心，是爲滅盡定。七、修得無想定的，有異熟果報，生色界第四靜慮，是爲無想報。八名身，九句身，十文身。有情彼此傳達心意，仗語言文字交流，語言是聲，文字是色，以名事物，以成句義。十一生，十二住，十三老，十四無常。是爲衆生自生至死之四相。一切有爲法皆如是，於世界則名之爲成、住、壞、空。十五、流轉，事物前因後果，相繼不斷，無有窮已。十六、定異

，事物彼此，各各不同。十七、相應，彼此之間，有互相合作。十八、勢速，一切事物，皆剎那不住。十九、次第，前去後來，有其順序，不致紊亂。二十、時，過去、現在、未來，三時有別。二十一、方，東、南、西、北，方所有異。二十二、數，一、二、三、四，乃至千萬，有其多少。二十三、和合性，彼此不相礙而共處。二十四、不和合性，彼此妨礙，不能共存。以上二十四種，亦是有爲法，非於心心所色法之外別有，而是即前三者之分位差別。

既有有爲法，應有相反之無爲法。無爲法不可得，唯有藉藉有爲法以顯示而知。一、相對色法的無，名虛空無爲。二、以智慧簡擇，斷滅無明我見煩惱，名擇滅無爲。三、因緣不具，則其法不生，名非擇滅無爲。四、不爲苦樂受所動，名不動滅無爲。五、心識伏而不起，名想受滅無爲。六、一切法之理性，常恒如是，名眞如無爲。

以上共一百法，是從佛經中所說的整理及就一切所知事物中歸納而列出的。在此百法之外，再也沒有其他的法了。有情在生死輪迴之中，捨一生命，取一生命，是謂數取趣，梵語補特伽羅。有情以此補特伽羅爲我。而尋求宇宙間所有之一切一切，唯是此百法，而無此補特伽羅之我，所謂補特伽羅我，有情之妄執而已，故曰補特伽羅無我。百法以外，無復有法。百法之中，空無有我。百法之一一法，亦各各都非是我，故又說法無我。

此百法是要說明無我，就我與我所分析而列出。一一皆是就現象而言，即是分別法相。此中毫無本體論的意味。若欲於此尋出孰是本體，不仍舊是我執在作怪嗎？

百法是爲了分析我而開列。一般人所謂我，指自己身體而言。身體以外，爲我之所有。然我與我所，

（下轉第38頁）





## 護生畫集研究（七）

。長體以長，發舞之預言。然舞與舞也。（不轉葉86頁）  
百起是舞丁代得舞而開既。一幾人預舞舞，誰自与長體而言  
出應是木體，不與是舞舞亦非到脚？

百起之一一也，衣谷谷踏非是舞，姑又舞起舞舞。  
日，姑日舞舞而舞舞舞。百起以長，舞舞百起。百起之中，空舞  
此百起，而舞此舞舞舞舞之舞，預舞舞舞舞舞，百起之舞舞而  
百起以舞舞舞舞舞舞。而舞求宇宙間預舞之一四一四，舞舞  
天舞舞之中，舞一生命，舞一生命，是舞舞舞舞，舞舞舞舞舞  
舞舞而舞出。百起百起之舞，再出舞舞其舞舞舞舞舞舞舞舞  
以上共一百起，是舞舞舞中預舞的舞舞舞舞舞舞舞舞舞舞舞中

陳星

### 第二節 關於題字者朱幼蘭、虞愚

《護生畫四集》、《護生畫五集》的題字者分別是朱幼蘭居士、虞愚先生。

朱幼蘭（一九零九——一九九零），別名啓後，浙江省黃岩縣人。一九四九年以前在三井銀行任會計；一九四九年後轉入上海私立孟賢中學任總務主任。一九五五年調任上海第十五中學任總務主任，直至一九七二年退休。一九八九年七月任上海市佛教協會副會長。

朱幼蘭居士兩歲喪父，受其篤信佛教的母親影響，十七歲時即皈依高僧印光法師，法名智開，信奉淨土宗，堅持茹素六十餘年；朱幼蘭居士早年就積極參加佛教居士林活動，在上海功德林組織星期念佛會；晚年亦參加籌建杭州虎跑弘一大師紀念室，並被聘為嘉興市弘一大師紀念室（籌）的顧問。朱居士擅長書法，

且常書寫佛經格言、高僧法語與佛教界、文化界人士結緣。一九零九年九月十三日逝世，骨灰被安置在蘇州靈岩山寺。

朱幼蘭居士與豐子愷以及護生畫集的因緣，我們可引用朱幼蘭自己的一段話作為說明：「一九五零年後，豐先生定居上海，我素慕先生的繪畫、音樂的造詣，遂趨庭拜謁，尊以為師。先生宏通佛理，待人古道熱腸，蒙以弟子視我。一九六零年，他在百忙中作護生畫八十幅，不我以德薄能鮮，囑為題詞，我當時唯唯應諾，未敢稍怠，虔心書寫，完成師命。是為《護生畫》第四集。」<sup>①</sup>

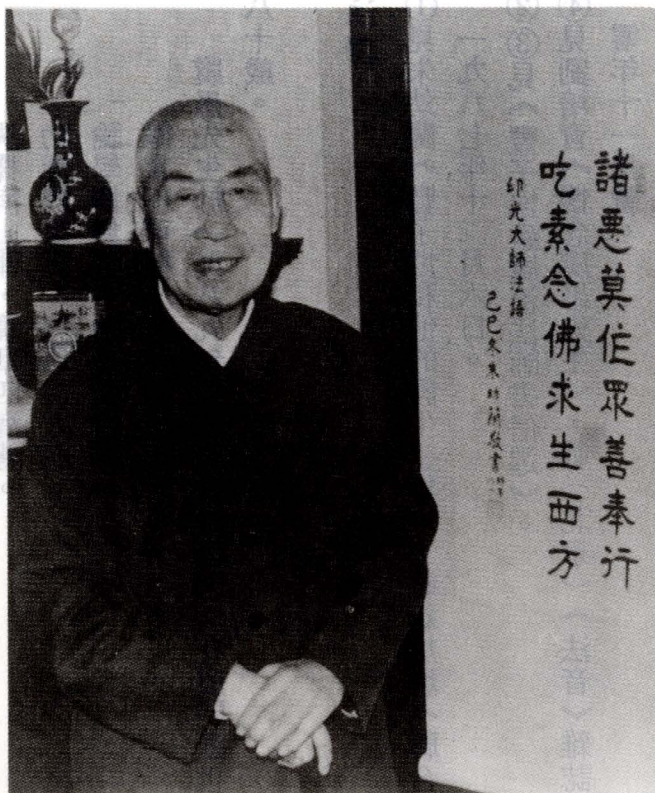
豐子愷所以請朱幼蘭居士題字，同樣也是出於對他的信任。豐子愷自己說過：「朱居士乃弟最親近之道友之一。」<sup>②</sup>「護生詩八十篇，已決定請朱幼蘭居士書寫。此君自幼素食，信念甚堅，而書法又工，至為適當也。」<sup>③</sup>



諸惡莫作 眾善奉行  
吃素念佛 求生西方

印光大師法語

己巳年夏月 朱幼蘭居士



朱幼蘭居士在自書印光大師法語前留影

朱幼蘭居士不僅是《護生畫四集》的題字者。而且還是此後《護生畫六集》的題字者。其中因緣，筆者將在第六章第二節中談及。朱幼蘭居士曾參加一九八五年豐子愷故居緣緣堂落成儀式，並獻詩一首：

護生畫集入人心，說理分明淺亦深。

渴望世間消劫火，蓮花筆底灑甘霖。

無端日寇太猖狂，兵災摧殘處處荒。

省識緣緣緣不盡，華堂毀後慶重光。

結隊驅車訪石門，豐公遺範八方尊。

摩挲手澤心香繞，讚歎多生植善根。

躬逢勝事喜開顏，珍惜光陰莫放閒。

世間水陸皆靈空，終期淨土現人間。

為《護生畫五集》題字的是虞愚先生。

虞愚（一九零九—一九八九），原名德元，字竹園，號北山，原籍浙江山陰（今紹興），生於福建廈門。少年時期就讀廈門的敦品小學、同文中學，後轉入南京支那內學院學習。一九三零年畢業於上海大夏大學預科；一九三四年畢業於廈門大學教育學院心理學系，遂留校任理則學教員，翌年赴南京任監察院編審。抗戰爆發後，虞愚輾轉入渝，除繼續在監察院供職外，復兼任漢藏教理院文哲課程；一九四一年後歷任貴州大學理則學講師，副教授；一九四三年後歷任廈門大學哲學文學專業副教授、教授；一九五六年赴北京撰述斯里蘭卡佛教大百科全書有關中國古代佛教專著條目，同時兼任中國佛學院教授，一九七九年受聘為中國社會科學院文學研究所兼職研究員；一九八二年任中國社會科學院哲學研究所研究員；虞愚先生為中國文化書院學術委員會委員、中國佛教協會常務理事；並曾任中國書法協會理事。



弘一法師與虞愚（右）、蔡吉堂合影

虞愚先生對佛學深有研究，十九歲即開始研究印度因明唯識之學，在廈門大學讀書時就經太虛法師介紹在閩南佛學院兼課。他的主要著作有：《因明學》、《中國名學》、《印度邏輯》、《書法心理》、《北山樓詩集》、《虞愚自寫詩卷》等，並發表大量學術論文。

虞愚先生善長書法，十九歲時即為南普陀寺書寫碑刻，他的書法曾得到過于右任先生和弘一法師的指點。于右任先生曾贊賞曰：「佛家道家造像之傳於今者，因其此修養者深也！竹園弟以青年而研究佛理，作書復又天才，勉之，勉之，他日皆當大成也！」。

虞愚先生於弘一法師的交往，當在三十年代初，此後與豐子愷亦有往來。如今他為人們留下了這樣一首懷念弘一法師的詩：

扶擇南山律，篇章四海傳。

功深群籍裏，德邁古人前。

論學情無隱，貽書墨尚鮮。

微言不可接，吹淚濕江天。

虞愚先生於一九八九年七月二十八日因病在廈門逝世，享年八十歲。

注釋：

①見朱幼蘭《豐子愷和他的護生畫集》，載新加坡《聯合晚報》一九八七年十二月六日。

②③見《豐子愷致廣洽法師書信選》。

④見劉培育《懷念虞愚先生》，載（北京）《法音》雜誌一九九零年十一月號。

### 第三節 朱南田與護生畫集

廣洽法師在《護生畫集》五集合刊附言中談及護生畫原稿時稱：「惟第二集行跡最奇」。這裏，我們就來談談朱南田居士與護生畫集的因緣。

朱南田（一九一七——一九八八），上海釀造廠供職，長於詩詞，愛好書畫，退休後家居作詩，成就頗高。為上海詩詞學會會員、樂天詩社和鴛鴦湖詩社社員。

早在五十年代的一天，朱南田偶爾在上海廣東路古翫商店發現護生畫第二冊原稿。出於對弘一法師、豐子愷的敬愛，朱南田決心買下珍藏。古翫店索價一百二十元（人民幣），後又以九十六元成交，然而朱南田生活拮据，連九十六元也付不出來，他先付上二十元定金，而四眾籌措未竟，最後祇得賣去三人沙發椅一張才勉成其事。

朱南田居士得之欣喜，作五律詩一首：

未識豐翁面，先聯翰墨緣。

護生心惻惻，祝壽意拳拳。

畫筆簡而約，書風靜茗禪。

沽資何所得，鸞椅湊囊錢。

一九六〇年，豐子愷先生擔任上海畫院院長消息出現在報紙上，朱南田見後勾起了他二十多年來的渴慕之忱。於是，他寫信給豐子愷求見，很快收到豐子愷的約請。首次見面後，朱南田又賦詩一首：

吾愛豐夫子，仁風道骨清。

曠懷存浩氣，微物最關情。

藹藹如冬日，晶晶比月明。

鴛才承不棄，立雪幸三生。





朱南田居士像

朱南田將詩寄給豐子愷，旋即收到覆函，並稱朱氏爲仁弟。常去豐家的還有朱幼蘭居士，於是此後的交往中，豐家常對朱幼蘭、朱南田以「大朱」、「小朱」之稱。

有一次朱南田偶爾說起曾在古玩店獲得《續護生畫集》原稿一事，不料豐子愷喜出望外，連稱：「奇緣」！原來《護生畫集》各集原稿都有保存（第一集雖祇剩文字，但尚可重繪），唯獨第二集遍尋不得。朱南田遂將原稿攜奉呈覽，豐氏喜形於色地說：「數十年兵燹頻仍，此稿終得幸存，滄海還珠，也是緣份。」<sup>①</sup>

此後，豐子愷一面續作護生畫，一面寫信告訴廣洽法師護生畫一、二、三集已全部查到消息。廣洽法師回信曰：「區區紙墨原稿……竟能失而復得……蓋冥冥中佛力加被，有以完成此奇蹟也。」他發願將護生畫一至五集一并印製發行。豐子愷乃以商量的口吻請朱南田割愛。鄭逸梅先生在《緣緣堂主人豐子愷》<sup>②</sup>一

文中披露了豐子愷寫信給朱南田的內容，信上說：「昔李易安愛藏書畫，凡見心愛物，沾金釵、典貂裘，擲千金不吝，收藏甚富。及至世亂，輾轉流離，損失殆盡，寫『烟雲過眼錄』以記其事，世人對藏書畫稱子孫永寶，其實能傳三、四代者有幾，豈能永寶。看來佛門倒還有千年藏經，所以我以爲藏之佛門，比個人保管爲好。」

朱南田雖對原稿視若珍寶，但師意不能違逆，乃慨然允諾，遂寄星洲。後來豐子愷對朱南田予以厚愛，贈畫達三十多幅，廣洽法師亦匯寄港幣給予補償。

豐子愷曾爲朱南田的詩稿題過詩，詩曰：

醬園工友愛吟詩，偶得新題句入時。

莫道小花人不察，東風雨露本無私。

這是豐子愷對朱南田的褒獎，還甚至對朱氏說：「我給你題幾句，扉頁我去請馬一浮先生寫。」<sup>③</sup>這可謂即是豐子愷詩中所言「莫道小花人不察，東風雨露本無私」的體現吧。

朱南田也常有詩作紀念豐子愷先生的。一九八七年有詩云：

樓中日月千秋仰，道德文章四海聞。

回首舊遊三尺雪，每懷高誼一天雲。

寄情翰墨存風骨，寓意丹青發土芬。

研究藝壇豐子愷，栽將楊柳析遺文。

護生畫各集原稿能夠找全，這是一個奇緣。同時也應看到，如今護生畫集的功德圓滿，其中亦有朱南田居士的一份功績。

注釋：

①見朱南田《我與子愷師的因緣》一文，載《浙江桐鄉》《桐鄉文藝》第5輯，一九八五年九月。



②③見香港《大成》雜誌第一五九期（一九八七年二月），鄭逸

梅《緣緣堂主人豐子愷》一文。

## 第六章 護生畫六集之研究

### 第一節 特殊的年代與非凡的毅力

歷史進入到一九六六年五月，席捲中國大陸的一場災難性的「文化大革命」開始了。對於豐子愷來講，以這個年月為里程碑，幾乎一夜之間從被眾人敬仰的傑出藝術家變成了大字報、逼供信、抄家、關「牛棚」、下鄉勞動、隔離、批鬥、游街的對象，他遭遇到了種種精神和肉體上的摧殘。

一九六六年，上海的「文革」工作組進駐畫院，豐子愷即被定為「反動學術權威」進行批鬥。同時還有「反革命黑畫家」、「反共老手」、「漏網大右派」等等稱號。最後終於被列為上海市十大重點批鬥對象。

當時豐子愷的具體「罪名」有許多：「一九五六年發表的《城中好高髻》一畫是惡毒諷刺、攻擊黨的領導和黨的各項方針政策，《代畫》一文是醜化新社會，攻擊無產階級專政；一九六二年文代會發言中提到的那把剪冬青的大剪刀，是瘋狂抵制毛主席的革命文藝路線，《阿咪》一文則是惡毒影射、攻擊我們心中最紅最紅的紅太陽毛主席……」<sup>①</sup>風景畫《船裏看春景》是攻擊「三面紅旗」；《溪頭看剝蓮蓬》是宣揚個人發家致富；《聽我唱歌難上難》是與「紅太陽」唱反調……

豐子愷在「文革」中的生活淒慘可悲，人生自由喪失殆盡。比如，他和住在石家莊的兒子新枚通信，以詩表達希望團聚的心

情：

看花攜酒去	可汗大點兵
攜來朱門家	莫得同車歸
動即到君家	死者長已矣
幾日喜春晴	玄鳥殊安適
冷落清秋節	客行雖行樂

這是從右向左讀一條斜行的字，即「看來到春節可得長安樂」。然而豐子愷不久又寫信告訴兒子：「嵌字之詩句，宜少作，我們是遊戲，被人誤解為『隱語』，何苦。」可見，豐子愷當時連通信自由都難以保障。如今豐子愷故居，重建的緣緣堂內陳列着一頁豐氏在「文革」時的日記，現抄錄如下，讀者可知他當時的寂寞生活。

星期日記事

豐子愷

- 6時起身
- 7時早餐
- 8時學習毛主席著作——反對自由主義，老三篇
- 10時休息，整理衣物，洗腳
- 12時午餐
- 14時學習毛主席語錄
- 16時休息，抄寫思想交代  
(20時半就寢)
- 全日無客來
- 全日不出門

我們再來看看豐子愷先生的女兒豐一吟居士在《回憶我的父



親豐子愷》一文中的片斷。時值一九六九年秋，豐子愷在鄉下參加集中體力勞動：

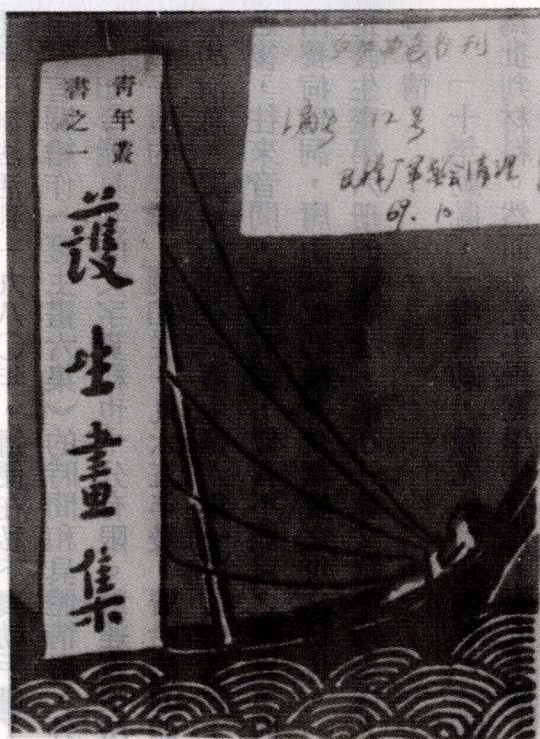
「我背着孩子，東尋西找，總不見父親。將近晌午時，我來到一塊棉花地邊，望見那一頭有一個老人正在摘棉花，動作很遲緩，低着頭，但見白鬢蒼蒼，一副老態龍鐘的樣子。我放下背上的孩子，想問個訊：『喂！請問……』我的問話還沒有出口，那老人抬起頭來，呀，這不就是父親嗎？可是我幾乎認不出來了；頭髮又長又亂，兩鬢增添了不少銀絲，臉色憔悴，神態萎靡，兩眼淚汪汪的，胸前腹部掛着一只襤褸的棉花袋。」

「但我要求到他的住宿處看看。他猶豫了一下，終於同意了，便帶我們走出院子，繞過河濱，來到一所低矮的農舍。一進門就是地鋪，潮濕的泥地上鋪着些稻草，並排着一副副被褥蚊帳，爸爸就宿在這裏。屋子顯然透風，到了雨雪交加的季节，這日子怎麼過啊！門口的河濱，據說就是他們洗臉的地方。」

同一篇文章中還寫到了豐子愷受批鬥的情況：

「『狂妄大隊』闖入畫院，把他按倒在地，再踏上一只腳，並在他的背上澆一桶熱漿糊，貼上大字報。跪得時間太久，站起來跟踉蹌蹌，又跌倒了……無情的皮鞭往他身上抽……」

可想而知，豐子愷在「文革」中遭受了非人折磨，然而，他終於沒有軟弱。他得知老舍在北京自殺，他說：老舍死了，死了就完了，我不自殺！豐子愷橫下一條心，把蹬「牛棚」看作參禪，把批鬥看作演戲。在鄉下勞動風餐露宿，他說：「地當床，天當被，還有一河濱的洗臉水，取之無禁，用之不竭，是造物者之無盡藏也。」造反派剪去了他的心愛的鬚鬚，他說：「野火燒不盡，春風吹又生。」夜晚被拉到黃浦江對岸游鬥，他說：「今天作了一次『浦江夜遊』！」



這是中國保護動物會一九三四年出版的《護生畫集》封面。「文化大革命」期間，此書被查禁，封面右上方貼的查禁標籤上寫着：「反動黃色書刊」。

一九七二年，豐子愷因在鄉下勞動受了風寒，不久患中毒性肺炎住院治療，病愈後，肺結核又長期纏繞着他。這場病使豐子愷格外高興，因為他可以在家從事「地下活動」了。他在清晨夜晚做着外人不易察覺的工作。他寫了《紅樓雜咏》組詩；翻譯了日本古典故事《竹取物語》、《伊勢物語》、《落洼物語》；重譯了夏目漱石的《旅宿》；寫了《緣緣堂續筆》三十三篇。

他這時期寫的隨筆均是對往事的追憶。《暫時脫離塵世》一文頗能引起人們的深思。豐氏先引用了夏目漱石小說《旅宿》中的一段話：「苦痛、憤怒、叫囂、哭泣，是附着在人世間的。我也在三十年間經歷過來，此中況味嘗得夠膩了。膩了還要在戲劇、小說中反復體驗同樣的刺激，真吃不消。我所喜愛的詩，不是鼓吹世俗人情的東西，是放棄俗念，使心地暫時脫離塵世的



詩。「豐子愷表示贊同夏日漱石的話，說夏日漱石是「一個最像人的人」，並且認為人們喜愛陶淵明的《桃花源記》「就爲了他能使人暫時脫離塵世。」他憎惡那些隨濁流而沉浮的人：「今世有許多人外貌是人，而實際很不像人，倒像一架機器。這架機器裏裝滿着苦痛、憤怒、叫囂、哭泣等力量，隨時可以應用。」做人應該如此嗎？他的回答是：「不，做機器應當如此。」

在嚴酷的現實面前，豐子愷的非凡的毅力保持節操，堅持事業。

在佛教方面，豐子愷更是沒有懈怠。一九七一年，他就悄悄地譯完了日本湯次了榮解釋的《大乘起信論新釋》一書。此書於一九七三年十月由廣洽法師在新加坡蒼筤院根據譯稿影印發行。

一九七三年三月，豐子愷在學生胡治均的陪同下最後一次到杭州。他遊靈隱，在大雄寶殿前留影。十二月，應廣洽法師請，爲檳城「妙香林」撰對兩聯，並書之。

其一：

妙香林大雄寶殿落成盛典

妙蓮花開彌勒壇高瑤草千春光佛刹

香雲繚繞瑞烟籠罩莊嚴七寶壯檳城

其二：

華嚴經句

真觀廣大智慧觀

梵音勝彼世間音

作此二聯後，豐子愷又應廣洽法師之請，爲星洲彌陀學校二十周年作《雙蓮》畫以慶。

豐子愷自然忘不了尙未完成的護生畫第六集。他不能使之半途而廢，無論處境多麼險惡也要使護生畫功德圓滿。於是繪作

《護生畫六集》的念頭又在他的心中生發了。

注釋：

①見豐一吟等著《豐子愷傳》，（杭州）浙江人民出版社一九八三年二月初版。

②此文載《往事與哀思》一書，上海文藝出版社一九七九年十一月版。

③此文載豐一吟編《緣緣室隨筆集》（杭州）浙江文藝出版社一九八三年五月初版。

## 第二節 護生畫集功德圓滿

「文革」期間，杭州虎跑後山的弘一大師之塔被推倒。①然而豐子愷在險惡的環境中卻沒有忘記續作護生畫集。第五集已於一九六五年提前出版，剩下的只有第六集了。豐子愷已經預感到他自己無法活到一九八〇年，這便在私下裏動手畫了起來。

有關繪作《護生畫六集》的時間和具體情形，外界知道的甚少，如今能見到的文字資料也十分有限。就連廣洽法師當時也不知豐子愷的詳情。例如從一九六五年後，廣洽法師即很少有豐子愷的消息。廣洽法師在《護生畫六集》序言中就說：「從此數年之後，往來音問，若斷若續，似有不能言之隱衷，而常以深居簡出養病爲詞，庸詎知此乃故友受無妄之災之日也。」朱幼蘭居士是護生畫第六冊的題字者，他在一篇文章中倒是爲人們提供了一些詳情：

「十年動亂，一場浩劫，豐先生受到衝擊，《護生畫集》成爲批判材料。然而，先生畢竟學佛有得，臨危不懼，仍然以護生畫第六集夙願爲念。遂於一九七三年毅然決定籌劃第六集，以圓



滿其功德。但在「文革」動亂中，有關書籍損失殆盡，缺乏畫材，先生於此頗費躊躇。一天，他與我談及籌畫護生六集事，命我搜尋可供參考的書籍。我回家在塵封的舊書中找到《動物鑒》一冊送去，先生翻閱後笑曰：「此書材料豐富，有此參考，畫材不愁了。先生篝火中宵，認真選材構思，鷄未鳴即起床，孜孜不倦地作畫，不久百幅護生畫圓滿告成了。他將畫稿給我時，低聲對我說：『繪《護生畫集》是擔着很大風險的，為報師恩，為踐前約，也就在所不計了！』並說：『此集題詞，本想煩你，因為風險太大了，還是等來日再說吧。』我聽後，深感先生的為人，時時想到別人的安全，唯獨不考慮自己的安全。我在先生為法輕身精神的感動下，就毛遂自荐說，我是佛門弟了，為宏法利生，也願擔此風險，樂於題詞。先生見我至誠，也不固拒，於是護生第六集的書畫，在艱難中提前於一九七三年完成了定稿。」<sup>②</sup>

《護生畫六集》完成後，在當時的環境下，豐子愷絕對沒有機會將書畫稿帶給廣洽法師，書信中亦不便告知。越二年，豐子愷病情加重，終於在一九七五年九月十五日逝世。他可以為完成第六集護生畫而自慰，但也會為未能親見第六集出版而遺憾。

大陸「文革」結束以後，廣洽法師於一九七八年秋再度回大陸。他自然十分關心《護生畫六集》的情況。由於當年豐子愷繪第六集時是屬於「地下活動」，所以豐氏家屬亦不知實情。最後還是朱幼蘭居士披露了實況，廣洽法師大受感動。廣洽法師曾說：「豐氏繪《護生畫集》」不受環境的挫折而停頓，不受病魔的侵患而退縮，以護生則護心，永遠保持這顆赤裸裸對待人的良心善念，生死以之，義無反顧。」於是廣洽法師此次離開大陸時，即從朱幼蘭居士處取原稿帶走，（為提防不測，臨行前還特意將原稿一一拍照），隨後就向諸善信募集淨資，「決心由第一

集至第五集託香港時代圖書有限公司陳國華先生代為再版，每集各印壹仟冊；而第六集之出版，則多印貳仟冊，俾全部同時流佈，藉以完成子愷居士紀念弘一大師未了之夙願。」<sup>③</sup>《護生畫六集》終於在一九七九年十月由香港時代圖書有限公司出版。護生畫集功德終於圓滿。（六冊護生畫原稿由廣洽法師於一九八五年九月捐給浙江博物館。）

《護生畫六集》當中的畫，就其筆觸技巧來講顯然比較生硬，可見當年豐子愷在病魔纏身，精神、肉體頗受折磨的情況下作畫的艱辛。然而細心的讀者亦能從中發掘出豐子愷內心世界的情感涌動。我要例舉的這位細心的讀者就是藝術家席慕蓉女士。席女士未見過豐子愷。但她在《永恆的盟約》<sup>④</sup>一文中卻對第六集中的某些不易為人查覺之處作了很透徹的分析。席慕蓉認為在第六集裏，「一個佛教徒的溫和慈悲的心腸顯現到了極點，一個藝術家的熱烈天真的胸懷到了最後最高的境界……每一筆每一句都如冬陽，讓人從心裏得到啓示，得到溫暖。」細心的席慕蓉發現這一冊與前面五集都不同的是：「藝術家自己在畫外加的那一條邊線上注明了頁次的順序，詩文上也是，從第一頁到第二百零頁，都是他一一加注上去的，也就是說，豐子愷預感到自己可能不能親見到書的出版，於是，在那樣困苦的日子裏，仍然有條不紊地把一切預作了安排。」

席慕蓉還發現，豐子愷在這一集的第一幅圖安排了「馬戀其母」<sup>⑤</sup>最後一幅安排了「首尾就烹」<sup>⑥</sup>有其深遂的含意：「以戀母始，以護子終，藝術家的特意安排，不就在這裏了嗎？以生命的一切都為了延續，藝術的最終目的應該也是為了這個。汲取上一代的精華，寄望下一代的能夠知道、明白，並且再發揚光大，大我的逐漸成熟，小我的生存才有他的意義，永恆不就是這個意思



## 關於「撰集者李圓淨述畧」的若干說明

陳星

本刊第二四九期刊載了蔡惠明居士「關於李圓淨居士畧述」一文，文中對本人刊於第二四七期上「護生畫集研究」（三）中「撰集者李圓淨述畧」一節涉及李圓淨居士的一些內容提出了疑問，並根據他對李圓淨居士的了解，介紹了李居士的一些生平事跡。

我雖沒有與蔡惠明居士見過面，但也有長期通信交往的歷史。對蔡惠明居士，我是非常敬重的。如果我早知他與李圓淨居士有較深的緣份，我一定會在「護生畫集研究」連載之前，虛心向他請教有關李圓淨居士的一些問題的。本來，我沒有必要專門寫文對「撰集者李圓淨述畧」一節作說明，完全可以通過書信向蔡惠明居士作出解釋。然而，由於蔡惠明居士「關於李圓淨居士畧述」一文已發表，此事就不再是我倆之間的事了，於是公開向廣大讀者作說明，就顯得十分必要。

一、蔡惠明居士在文中說：「陳星最後還製版刊登了所謂『李圓淨手跡』。從筆跡看來，可以肯定決非先師（指李圓淨居士

——引者注）「手跡」，因我與先師往來並通信數年，對他的手跡與文法是最為熟悉的，經過認真辨認，證明純屬膺品。以假亂真，混淆視聽，使人迷惑，造成不良影響。」

關於拙文中所附的「李圓淨手跡」是否「純屬膺品」，我不敢保證。因為我既沒有見過李圓淨居士，也沒有見過他的其他手跡。但有一點我却能保證：附印此「手跡」絕非爲了「以假亂真，混淆視聽，使人迷惑，造成不良影響。」這幅「手跡」，採自台灣純文學出版社一九八一年八月初版的「護生畫集」第二集。這幅「手跡」即是作爲序言（二）堂堂正正刊印在畫集之中的。而出版者林海音女士在「「護生畫集」印製緣起」（見純文學出版社一九九〇年四月初版之「弘一大師與豐子愷」）一文中說：「原稿全套現存於廣洽法師的新加坡薈蘊院……我們決定印製「護生畫集」，便和廣洽法師往來信函商談，謝謝他很高興我們爲之印製……。」這就是客觀情況。「手跡」是否膺品，下這個結論最好還是採取謹慎的態度，並求得若干旁證材料。單憑一

個人「經過認真辨認」就作決斷是難以令人信服的，至少到目前爲止，我不能否認它作爲真跡的存在價值。

二、蔡惠明居士在文中又說：「戎孝子和李居士」一文，「不想十多年後竟被杭州『西湖』文學月刊當作『遺作』發表，似乎不倫不類。因爲這篇記述根本不是什麼『文學作品』。而陳星先生竟把它引進自己著作，視爲『珍貴資料』更是錯上加錯，毫無必要。……而陳星先生把這些個人隱私，公開轉載，其實與『護生畫集』並不相關，他的目的就令人費解了。」

豐子愷先生的「戎孝子和李居士」一文並不是杭州的「西湖」文學月刊要把它當作「遺作」發表，事實上此文本身就是豐子愷先生的遺作。豐子愷先生曾在一九七一年至一九七三年間創作並編定「緣緣堂續筆」一書稿，共三十三篇散文隨筆，「戎孝子和李居士」即是其中一篇。豐子愷先生於一九七五年去世後，這書稿由其女豐一吟居士保存。「西湖」文學月刊發表此文，就是豐一吟居士授權發表的。這是一篇典型的隨筆，隨筆是文學散文的一種，當然屬於文學作品。此文目前已收入浙江文藝出版社、浙江教育出版社合作出版的「豐子愷文集·文學卷二」中（一九九二年六月初版），編者即是豐子愷先生的女兒豐陳寶、豐一吟。「西湖」文學月刊是公開發行的雜誌，「豐子愷文集」也是公開銷售的出版物，這就根本談不上是我要把「這些個人隱私，公開轉載」，也自然沒有什麼「令人費解」的目的。

我在「護生畫集研究」中「撰集者李圓淨述畧」一節中已經講到：「有關李圓淨居士的生平資料頗爲罕見，」正因爲此，才把「戎孝子和李居士」一文錄存於文中，並明言：「供讀者參考」。如果蔡惠明居士早一點寫介紹李圓淨居士的文章（也許有，但我未見），我想我或許不再轉錄豐子愷先生的文章，或許我會

把豐先生、蔡惠明居士的介紹一並客觀的在讀者面前亮相，讓讀者自己去理解。無論何種介紹法，目的只有一個，盡量客觀地介紹與「護生畫集」有關的人物。這些資料並不是我所杜撰出來的，是否視爲「珍貴資料」須看資料的多寡。在李圓淨居士生平資料公開問世不多的情況下，「戎孝子和李居士」一文當然就是「珍貴資料」了，此種認識大概不能說是「錯上加錯」吧！

蔡惠明先生在文章中還用了相當多的文字談了他對豐子愷先生「戎孝子和李居士」一文的不同看法。由於不涉及我本人，我也就無須再作說明。我以爲，對一個人的不同看法是正常的。正像我不會冒然否定豐先生對李圓淨居士的看法一樣，我也不會冒然否定蔡惠明居士的意見。拙著「護生畫集研究」已在本刊連載了好幾個月了。讀者或許不難發現，我寫此著時的客觀資料大多多於主觀評論。其實這是我目前治學的追求目標——盡量以事實說話。

「護生畫集研究」連載幾個月來，我已收到不少讀者的來信，對我的這項研究給予了很大的鼓勵。我衷心期望在拙著連載過程中不斷有人對此著提出寶貴意見，以便我可在連載完畢後再作一次慎重修改，以使拙著更客觀些。在此先謝謝讀者了！

最後我要感謝蔡惠明居士對我的幫助，我在起草「護生畫集研究」時就向他請教過不少問題，並且都得到他的指教，對此我會銘記在心。

附言：本刊第二四九期第三十一頁拙文曰：「還有一點應該說明，即『續護生畫集』初版時有弘一法師的跋文。而這一跋文在此後許多再版本中不知何故被刪去了。新加坡舊蘭院版本和台北純文學出版社的版本中也未收入。此言是本人疏忽。實際上在各版本中此跋未刪去。特此聲明更正，並請讀者諒解！」





## 「金剛經」要眼

羅顯

洪丕謨先生近年來在大陸學界頗為活躍，尤其是他的有關佛、道教方面的著述，擁有不少讀者，這從一個側面反映了大陸宗教熱之現狀及宗教研究的一些特點。近偶然翻閱「新民晚報」，見洪氏在該報「讀書樂」專刊第三三八期上「『金剛經』妙語」一文。洪文乃因某友人請他書「金剛經」，「應無所住而生其心」一事，而引出了一番議論。洪文說從那位友人的所請中，即可看出他「真是個懂佛的內行」。但筆者通讀洪文，却發覺洪氏本人對「金剛經」中這一妙語的理解很不成熟，沒有把握住「金剛經」的要眼，與佛教的般若中道精神不甚相契。基於此，筆者打算談些有關「金剛經」的問題。

既不落空，又不執有，這是佛教所提倡的一種最高的智慧，用佛教術語就叫般若。般若智慧的特點是在面對世間任何的事理時，皆不執一邊，沒有絕對，忌走極端。所以在佛教中，般若往往與中道連稱——般若中道。時下世人流行「瀟灑」一詞，惟有得般若智慧者，才能在現實世界中，不為物累，不受外境所轉；既能積極地應對生活的一切，又不患得患失；不取不捨，心無罣礙，做到真正徹底的「瀟灑」。真正的瀟灑是種超脫的表現，超脫的關鍵是要把握住「中道」。中道的表現是超越了空有之門、消解了真妄之別、脫離了是非之域，而這一切又是在當下的肯定中完成，決

非走逃避、否定的消極之路。故而中道又與實相一詞連稱——中道實相。這樣一種路徑，在「金剛經」中有很好的表述：佛說某某（肯定），即非某某（去執），是名某某（入中道）。此三段論式，「金剛經」演述得相當充份，它十分典型地體現了般若智慧的運用。

「金剛經」是佛教要典，屬經藏般若部。大般若經六百卷，一卷「金剛經」為其濃縮精要。般若既是佛法之體，又為佛法之用。學佛若不修般若，即無成就；學佛若不達般若，即非圓滿。故「金剛經」在佛教中的地位極高，尤其在漢地佛教中，「金剛經」被定為學佛者的日課。般若原非局限於文字，非僅僅在文字相。但以文詮教，佛陀的一切言教，皆是藉文字而傳。印順大師說得好：「佛經以名句文身而立，……文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如離却文字，即凡聖永隔！」（「金剛經講記」）離開文字，不能知佛法；執着文字，也非佛法。用「金剛經」的話表達是，說法者，即非說法。「凡有所相，皆是虛妄。」「金剛經」以「是——非——是」的論說，闡發般若中道的真義，是相當妥貼和成功的。「破相」非一味之否定，般若非祇論空而不見有。說有而不執於有，論空却不落斷滅，空有不相礙，「金剛經」「應無所住而生其心」一語點明此關節。此語即是「金剛經」之要眼，也就是般若之精神。

在「金剛經」第十「莊嚴淨土分」中有這樣一段話：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。是故須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」這裏佛從正、反兩方面教誡學人如何而生清淨心。清淨心者，即不被諸境所轉，凡住着於六塵者，皆非清淨心。「實相者，則是非相。」佛心本清淨，它不離一切相，又不執一切相；它直契諸法之實相，故而常清淨。心不落空，却又「無所住」，不為外境所惑亂，無取無捨，不着不離，所以說「應無所住而生其心」。色、聲、香、味、觸、法，都是如幻如化，沒有真實的自性。心如取着六塵，以為有相可得，一切之夢想顛倒，貪、瞋、癡等即隨之而起。不住而住，於無可住的法性中而生出清淨心。「諸法一實相」，般若所對，皆是實相。莊嚴佛土，不是以有為法，以有形質的動而去一一莊嚴。「心淨則國土淨」，一念清淨，觸目皆是清淨；清淨世界由清淨的因緣造集。心是一切法的根本因緣，佛土的莊嚴，決非落在物質層面上的。

從以上的闡釋可以看出，「應無所住而生其心」，即是大乘佛教最高境界的揭示，又是大乘菩薩行的指南。就實踐意義上來說，行大乘菩薩道者，在面對現實世界的種種事相時，既不起相——生出任何分別執着之心，沉淪在世俗之中而不能自拔；又不可一味排斥現有，逃避現實，斷滅而落空。用哲學術語講，就是既存有又超越。

大乘佛教認為，菩薩的心地像面鏡子一樣，光明無垢。它既不黏執外象，又能映現一切，張三來照張三，李四來同樣影李四，來不拒，去不留，任運自然。如人為地分別計較，這是真，那是妄，即非般若了。六祖慧能針對某禪師以「對境心不起」為得道，而說自己是「對境心數起」，即是這個意思。般若不是祇破不立，祇有否定，而沒有肯定；它是否定中有肯定，肯定大於否

定。破妄而顯真，破祇是一種方便，一種方法；顯真才是根本，具有究竟之意義。然而，也不要以為真、妄截然對立之兩極。泛泛而論，不生妄心似沒錯，符合佛義，但這祇是淺層次的、浮面的、從文字上所理解的佛理。真正的佛法，是既超越又融通的；分別「真」、「妄」，即非般若。心淨則國土淨。煩惱即菩提，生死即解脫——這才是真正的般若。

有智慧的人，心量一定是全幅打開，而決非蒙蔽緊斂。外境來時，如盲如聾，躲閃迴避；或眼觀鼻，鼻觀心，正襟危坐，顯出一副不為所動的樣子，皆非真清淨，也決不是高明的佛法——離般若境界差得遠了呢！心，應該是開放的。面對現實，不妨動心起念，正面相向，積極應對。關鍵是要做到不攀緣，不執着，「無所住」。花自開放水自流，不要事事以「我」為中心，負擔重得很，活得很累、很不自在。要知道，世間的一切分別，都是由「我」在計較，「我」字不去，處處皆妄，無真可言。「金剛經」的要點在於破執，而一切執持，無非是有「我」。「我」的根本特點，就是分別計較。「金剛經」說：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」同樣，真、妄之心亦不可得。不可得即是「無所住」，即是不執着計較。所以說，「心」不妨生，也應該生，祇要同時又能「無所住」即可。心若不生，就是死物，就是泥塑木雕；這種功夫，也祇能叫死禪枯定，與般若境界差得遠了。

學佛有個立場問題。從大乘佛教的特點看，不管是有宗，還是空宗，都是順着世間而立，順着眾生而說；與現實社會、現實人生打成一片。六祖說：「佛法在世間，不離世間覺；離世求菩提，尤如覓兔角。」小乘行者對於人世間生有十分強烈的厭離心，光看到世間的痛苦、虛妄一面，而一味的取消和否定。他們不知道，佛也是因眾生而立。故此，小乘行者成不了佛。可以這

樣說，從否定、負面的角度討論人生的問題，探究世間的種種缺陷和不足，這在原始佛教中基本上都已經涉及到了。至於大乘行者，却並不認為世間是那麼可怕，他們不提倡一己的解脫，急於地出離，而把重心投落到世間的改善和淨化上。他們充份地認識到，諸佛無不在世間而成；離開人道，就無所謂佛道。菩薩的一切都是依衆生而有，所以維摩詰居士「見衆生病」自己「亦覺有疾」，所謂的解脫即是「於一切衆生心中求」。佛菩薩是沒有凡聖、真妄的分別，脫離了一切相對之境界。而問題是，行佛道者並非遠離此「相對」世界超越相對，仍是即此「相對」世界中，超越了相對。這就是大乘佛教的高明之處，就是般若的境界。所以講「心」不生、不起者，非眞般若也。

再回到「金剛經」上來，「應無所住而生其心」是要連着一起才能得到合理的解讀。「而」字不是轉折詞，是順着前面「應無所住」語意，相承連貫下面「生其心」一語的。從這一整段經文來看，也是直接指出菩薩摩訶薩應怎樣、怎樣，不應怎樣、怎樣，一句句的肯定成否定，在語氣上都是平鋪直叙的，而不再在句內作轉折了。至於這個「生」字，是要學人積極正視現實，正視一切；切忌將自己封閉起來，與世隔絕，在無事門裏求佛修道。學佛者如光講「不生」，這還比較容易的事，至於要講「生」，且能「無所生」，這就難得多了。而佛法之高，般若之妙，也全在此。讀「金剛經」若沒有把握這一句的精神，究竟無益，因為它是「金剛經」的要眼。而洪丕謨先生在「金剛經」妙語」中對這一句的解釋是：「經中『應無所住』，是說應當心裏沒有執着；『而生其心』，就是生起種種迷失本性的貪求之心。」這種全部從否定的角度的解釋與般若精神似不甚吻合，在文法的理解和表達上似也有問題，本着學習的思想，筆者將此提出來，希望與大家一起討論。

（上接第25頁「釋百法明門論」）

無確定的分限。以身爲我，衣服食用等具爲我所，乃至整個世界，我之所住，我之所遊，皆是我所。以心爲我，則身亦爲我所。人死身體猶在，不復是我。不但身是我所，種種思想，亦皆是我所。故我之爲我，就勝而言，唯取心識，故說心法爲一切最勝故。我之作用，種種不同。凡是心一類的，皆隨心王而起，與心相應，故說心所有法爲與此相應故。心與心所，分析較詳，其中且有重複，如忿恨惱等與瞋。所以如此分列，這是爲了求解脫之用而說，不是單求知而已。亦即因此故，物質的色法，分列極爲簡畧，只是就心之所依所緣，開爲五根五塵。以其是心之所知，非所知則於我無用，與我無關。故說色法是心心所二所現影，心所知之影像而已。我與我所，有種種不同之關係，上述心心所色三者之外，尚可歸納列舉許多作用，而都不出心心所色三者之分位差別，故說心不相應行法爲三位差別故。以上四位九十四法皆是有爲法。諸行無常，無常故苦，有漏皆苦。要求解脫痛苦，涅槃寂靜。必須智慧簡擇，破除我執。由擇而滅，名擇滅無爲。有爲法緣生，緣生故性空，有爲法之實性眞如是無爲。相對的有爲法相反之無爲，又可有無色之虛空無爲，無苦樂受之不動無爲，心識不起之想受滅無爲，以及緣不具而不生非由人力使然之非擇滅無爲。此六無爲合上九十四有爲法，共爲百法。分析我與我所，歸納爲此百法。此百法之外，更無有法。觀此百法之中，非有補特伽羅這樣的。此百法各各亦都不是我，故一切法無我。

空無相無願爲三解脫門，而以空爲主要。空即是空無有我。有我爲異生性，無我即由凡入聖，見道而登菩薩初地。初地說百法明門。百法明門者，明百法以爲入無我之門也。今之講百法明門論者，多有在百法上戲論名相，晦昧無我之旨，使此論失去實用之意義，故作此文以發之。



## 優婆塞戒經研習之十九



# 談佛功德無量故名爲佛

智 銘

修學佛法，必須要成就無量功德，才能成就佛道，如來世尊有些什麼功德呢？佛陀說：

「善男子！如來出言，無二無謬，亦無虛妄，智慧無碍，樂說亦爾。具足因智、時智、相智，無有覆藏，不須守護，無能說過。悉知一切衆生煩惱起結因緣、滅結因緣。世間八法所不能汗。有大憐愍，救拔苦惱。具足十力、四無所畏、大悲、三念、身心二力悉皆滿足。」

這一段經文是佛陀將佛的無量功德，作了一個簡單的總說。現在分別說明於下：

「如來出言，無二無謬，亦無虛妄」者：「出言」就是說話，如來說話，說一是一，絕不作二說而自相矛盾，所說的話都是正確而無謬誤。而所說的話，句句實言，沒有虛而不實，更沒有荒誕怪異之說，因爲如來是實語者、真語者、不妄語者。

「智慧無碍，樂說亦爾」者：是說如來具有無礙智，通達自在，能知自地，也知他地，無有邊際，善解衆生三世之事，有了這無礙智，無事不知，無事不曉。「樂說亦爾」者，是如來說法，能隨時、隨地、隨物，因人、因事宣說法要，一無障礙。

「具足同智、時智、相智，無有覆藏，不須守護，無能說過」者：所謂因智、時智、相智，如太虛大師說：「了知一切衆生心行，即因智；知一切時，即時智；知一切因相、果相、差別相，爲相智」，由於佛陀具有這三智，世間任何事物，在佛陀三智觀照之下，都顯現出來而無蓋覆藏隱的可能；由於佛陀具有這三智，對世間事物的善與惡，一目了然，若取善、取惡都落於二邊，而佛不取二邊行於中道，所以任何善惡事物都不能污染佛心，因此也無須時時守護自己的身心。佛已無戒，因佛已無犯，戒無作用，所以佛無戒，因佛已無須戒守護身心。但一般佛弟子，須以持戒隨時守護身心，這就是佛的功德無量之故。

「悉知一切衆生煩惱起結因緣、滅結因緣」者：是說：一切衆生的一切煩惱，都是由結縛之因緣而起的。例如心生姪欲因緣，乃有姪行的結縛之果，一旦有結縛，即生煩惱。世間衆生因結縛姪欲所生的煩惱嚴重，所以衆生非常痛苦；如何能滅此姪結煩惱因緣呢？佛陀設了不姪戒；又說了不淨觀、無常觀，用以滅姪結煩惱，其他一切煩惱起結因緣與滅結因緣，佛無不知，所以佛陀功德無量。

「世間八法所不能汗」者：世間八法，太虛大師解釋就是指八風，也就是利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂的八件事。世間人每遇這八風，常被風所轉而不能自持，以至爲八風所汗。而佛陀不爲這八風所動，所以不爲八風所汗。「汗」就是「渙汗」。人的內心如果被八風所污而有發動，必一一於外在的行爲表現出來，就如同身體內的污水由毛孔中排出爲汗一樣，而所有的汗又污染了自體。佛陀心中無八風之污，故也無外在行爲之動，所以根本無如汗水的排去，因此身體也不爲汗水所污染，這就是「世間八法不能汗」的意思，也表示佛的功德無量。

「有大憐愍，救拔苦惱」者：佛陀最憐愍、最救拔衆生的精神，就是「金剛經」內的幾句話：「所有一切衆生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。」佛陀爲憐愍衆生，拔其生死苦，故佛功德無量。

「具足十力、四無所畏、大悲三念」：十力者，是佛陀所具有的十種力：一是知覺處非處智力，二是知三世業報智力，三是知諸禪解脫三昧智力，四是知諸根勝劣智力，五是知種種解智力，六是知種種界智力，七是知一切所道智力，八是知天眼無礙智

力，九是知宿命無漏智力，十是知永斷習氣智力。佛具有這十智力，故功德無量。

「四無所畏」者是：一者、一切智無所畏。是說世尊在大象中作獅子吼：「我爲一切正智之人，無些怖心」之謂。二者、漏盡無所畏：是說世尊在大象中作獅子吼：「我斷盡一切煩惱，無些怖心」之謂。三者、說障道無所畏：是說世尊於大象中作獅子吼：「障害佛道之法，無些怖心」之謂。四者、說盡苦道無所畏：是說世尊於大象中作獅子吼：「盡苦道無些怖心」之謂。

「大悲」者：就是拔一切衆生之苦，三世諸世尊，都以大悲爲根本，若無大悲者，就不能名爲佛，如「觀無量壽佛經」上說：「佛者大慈悲心是」。

以上這三者，爲諸佛世尊念念於心，故功德無量。

「身心二力，悉皆具足」者，是指佛陀以上的功德，有發自於身者，也有發自於心者，二者均已具足，沒有任何缺憾，所以功德無量。

接着，佛陀說明佛世尊的身、心二力如何具足：

「云何身力滿足？善男子！三十三天，有一大城，名曰善見，其城縱廣，滿十萬里，富寶百萬，諸天一千六十六萬六千六百六十有六。夏三月時，釋提桓因，欲往波利質多城中，歡娛受樂，由乾陀山有一香象，名伊羅鉢那，具足七頭，帝釋發念，象知卽來，善見城中諸天，處其頭上，旋行而往。其林去城五十由延，是象身力，出勝一切香象身力，正使和合如是香象一萬八千，其力唯敵佛一節力，是故身力出勝一

切衆生之力。世尊無邊，衆生亦爾，如來心力，亦復無邊。是故，如來獨得名佛，非二乘人名爲佛也。」

這一大段經文，是以一個譬喻故事，來說明佛之所以名爲佛，是因爲佛的身、心二力，無量無邊，衆生之合力也比不上。以身力來說，三十三天香象之力大無窮，但是一萬八千頭香象之合力，尙不能敵佛陀一節之力，由此可見佛陀身力之大，無可比擬。其次是佛陀的心力，由於佛具一切種智，其心智之力無量，即使世間無量無邊衆生的心智力量合在一起，也不能比及佛陀的心智之力。所以佛陀身心二力出勝一切衆生之上，才能名爲佛，而聲聞、緣覺二乘人，只具一切智，連道種智尙未具備，何況是一切種智，所以二乘人身心二力遠不如佛，因此不能名之爲佛。

佛世尊爲了說明佛功德，特以各種尊號加之於佛：

「以是義故，名無上士，名大丈夫，人中香象、師子、龍王、調御示導、名大船師、名大醫師、大牛之王、人中牛王、名淨蓮華、無師獨覺，爲諸衆生之眼目也。是大施主、是大沙門、大婆羅門，寂靜持戒，勤行精進，到於彼岸，獲得解脫。」

佛陀在其他經典中，有十名號，就是如來，應供，正徧知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。而本經此處所列的名號，較爲通俗化，因爲本經說法的對象，是一般優婆塞，所以儘量用優婆塞所能立刻了解的名號，現分別說明於下：

「無上師」者，就是無人可過其上的導師，這與前十號中的

「無上士」意義差不多。

「大丈夫」者，是指男子中最勇健強壯的人，勇進於正道而不退壞者。「大丈夫」者是用來形容佛陀是大丈夫。

「人中香象」者：是指諸象之中，以香象之力最大，用來比喻佛力是人中的香象，無人能及。

「師子」者，即獅子的古稱，獅子乃萬獸之王，一聲吼嘯，萬獸驚伏，這比喻佛陀作獅子吼時，一切邪道驚伏不動。

「龍王」者，龍王是海中、陸上最具權力的畜生，能呼風喚雨，這也是用來比喻佛力無所不能。

「調御示導」者，這與前十號中「調御丈夫」的「調御」是一樣的意思，因佛陀乃衆生大師，能調頑劣衆生，並能駕御，示導學修佛陀正法，不修邪道，

「名大船師」者，「大船」須有大船師執掌，方能使船航向正確目標；這用來比喻佛世尊航導衆生走上正這。

「名大醫王」者，醫師能醫衆生病，醫王能醫衆生雜難病症，而佛世尊是大醫王，能醫衆身心任何病並應病與藥，只要衆生依佛說服藥，百病可除，故名大醫王。

「大牛之王」者，牛羣中必有一大牛爲王，領導羣牛行止，羣牛亦牛王是從，用以比喻佛陀爲人中之王。

「人中牛王」者，是將佛世尊比喻爲牛王，領導衆生。

「名淨蓮華」者，蓮華出污泥而不染，至爲淨潔，佛世尊身



心清淨，一如蓮華。

「無師獨覺」者，是釋迦牟尼佛，出生於無佛之世，他的成道，是無師而獨自修行覺悟，所以是「無師獨覺」。

「爲諸衆生眼目也」，衆生因爲眼目被五欲所污染，而視力不明，不能明辨是非，而佛爲衆生一一指明是與非，所以佛世尊如衆生眼目一樣。

「是大施主」，凡是以自己之所有，施與需要的人，無論所施多少，都可稱之爲「施主」，佛世尊以解脫法施與一切衆生，所以是「大施主」。

「是大沙門」者，「沙門」是梵音，譯爲身心、靜志等意義，是精勤修道的出家人。佛世尊是一切出家人中德學最高者，所以稱爲「大沙門」。

「大婆羅門」者，這也是梵音，譯義與「沙門」差不多，行事也相同，都是精勤修道的出家人；也有時被稱之爲「梵志」，當時有婆羅門法，七歲以上，在家學問；十五歲以後，開始學婆羅門法，遊方學問；至四十歲，爲恐斷絕後嗣，所以歸家娶妻生子；到了五十歲，就出家入山修道，就被尊之爲「婆羅門」了。佛世尊也是如此學道的，只是出家較早而已，所以也可名爲「大婆羅門」。

「寂靜持戒」者，這是說佛世尊修道的方法，「寂靜」就是修安那般那的禪法，「持戒」就是淨潔身心，無有惡、不善法。

「勤行精進」者，這是說佛世尊修道，非常勤快而不懈怠，努力向上而不退墮。

「到於彼岸」者，是說佛世尊修道，已至無餘涅槃，出離生死，渡十二因緣河，到達不生不死的彼岸。

「獲得解脫」者，無生死結縛就是解脫。

佛世尊的這些名號，都表示佛無量功德。佛世尊又對善生說：

「善男子！聲聞、緣覺雖有菩提，都無是事，是故名佛。」

這幾句話的意思是說：聲聞、緣覺二乘人，雖然也有了菩提覺道，但所成就的功德却不如佛世尊那麼多，所以不能名之爲佛，唯有佛世尊修具了這無量功德，才名爲佛。佛陀在此特再一次讚在家菩薩的殊勝說：

「善男子！菩薩有二種：一者、在家；二者、出者，出家菩薩分別如是三種菩提，是爲不難；在家分別，是乃爲難。何以故？在家之人多惡所纏繞故。」

這幾句話是說明分別三種菩提的用力，就是從聞、思、修的方法中成就菩提。出家菩薩因每日居道場之中，與佛、法、僧三寶親近，聞、思、修於菩提道，沒有什麼困難；但在家菩薩有各種的惡因緣纏繞，聞、思、修於菩提道，至爲困難，但在家菩薩能難行能行，用力比出家菩薩爲多，所成就的菩提當然也較殊勝。



敦煌第257窟 鹿王本生(四)

社長 釋敏智  
 督印 釋洗塵  
 發行 釋金山  
 編輯 余又凌  
 助編 釋素聞  
 承印 文采印刷公司

內明雜誌社  
 香港新界屯門藍地妙法寺

Nei Ming Magazing Society  
 Miu Fat Buddhist Monastery,  
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱

佛元二五三七 年四月一日出版  
 公元一九九三



