



明内

集漢穀城刻石字





隻履西歸



復興的開端

《中國佛教的復興》第一章(上)

霍姆斯·維慈(Holmes Welch)著

姚育紅譯

王雷泉校

歷史上一種宗教的復興，往往孕育於以前的衰敗和沒落之中。然而中國佛教開始復興時，是否正處於衰落時期，則是頗可存疑的。事實上，「復興」一詞並不確切，但本書所以仍使用這個詞，僅僅因為它是約定俗成的，專指十九世紀後半期到二十世紀前半期，中國佛教界的各種發展變化。

這些發展表現在以下幾個方面：全國新建了許多出版社和書局，廣範出版發行佛教書籍；創立了許多佛教學校，使僧眾得到更好的教育，并訓練他們傳播佛教教義；居士們自發組織了佛教社團，這種社團既帶有社會慈善機構的性質（有如基督教青年會），同時也講經說法，舉辦宗教儀式（有如教堂）；僧眾不僅同國外佛教徒取得廣範聯繫，而且試圖把國內佛教徒也組織起來，成立一個統一的、全國性的佛教會。上述這些發展，看上去確實像一場復興運動。在以下幾章中，我將分門別類加以詳述。

這裏先介紹一個重要人物。

這個人就是人們通常所說的佛教「復興之父」——楊文會。①他的地位非常重要，即使不稱他為復興之父，至少也可成為復興運動的早期代表，并為後來的發展提供一個當之無愧的出發點。人們往往感到詫異，出身於儒家書香門第的楊文會，為何會對佛教情有獨鐘？其實這并不奇怪，倒是熱衷於儒家的說教更令人感到奇怪。由於個人生活上的不幸，他最終皈依了佛門。

楊文會

楊文會，一八三七年（即鴉片戰爭爆發前二年）出生於安徽省。一八三八年，其父考中進士，於是舉家遷至北京。在楊文會三歲時，與一個九歲的女孩訂了婚約。②照中國人的看法，未婚妻年長這麼多是有益的，比如她可以照顧他，在家庭鬧矛盾時袒

護他。六年以後，她染上了天花，這場病使她臉上布滿麻點而破相。雙方家長都想解除這個婚約，但是十歲的楊文會表示反對，他說婚約是在她患病之前訂下的，「如果我不娶她，還有誰會娶她？」五年之後他們結了婚。儘管看上去這是一樁美滿的婚姻，但他的父母卻不甘心讓唯一的兒子和這個既醜陋又蠻橫的婦人生活一輩子。他們買了二個丫環，催他納妾，但他又一次違抗了父母之命，因為他不想導致家庭不和。他說，如果再娶妻，希望對方是自己中意的人，把婚姻建立在相親相愛、情投意合的基礎上。太平天國運動爆發後，他們全家又從北京遷到杭州。在杭州，他果真遇到了一位令其心儀的姑娘，他想娶她，與第一位夫人平起平坐。但妻子不同意，因為她那時剛剛生了個兒子。

由於不能和心愛的姑娘結合，楊變得郁郁寡歡，常常獨自在西湖邊徘徊。有天，在一家書店無意中翻閱一本名叫《大乘起信論》的書，雖然那時對佛教并不太感興趣，他還是買下了這本書。然而正是這本書對他產生了巨大的影響，「他整日研讀，愛不釋手」，他的孫女後來回憶道：「豁然間，他領悟到愛情、家庭及國家對他來說并不重要。從那時起，他遍訪書店、寺廟求取佛經，還發動朋友幫他收集。一旦打聽到重要經籍的下落，他都不遺餘力地把它羅致到手。他還尋訪高僧，同他們探討佛經，甚而在街上看到外貌奇特的僧人，都會跟在後面，甚至跟他到廟裏。」^③

家人雖然很為他對佛教的癡迷而擔憂，卻也沒有指責他。一八六三年，楊父身染重病，母親問他倘若父親過世，誰來支撐這個家？楊安慰母親說，他將履行自己的責任，不會去當和尚，但已發愿要鑽研佛經，將來還要弘法。爲了養家，他接受了曾國藩、李鴻章等人任命在朝中供職。曾國藩曾於一八三八年與楊父

內明

譯著

復興的開端——

《中國佛教的復興》第一章(上)……姚育紅譯
王雷泉校 3

專論

禪宗唯識解……蕭永明：14

印度大乘佛教的契經與律典(上)……陳士強：19

特稿

魏晉佛教的神不滅論……陳兵：27

畧述《洛陽伽藍記》的寫作緣起……能仁：31

法海拾貝

〔雜阿含經〕研習

「雜阿含經」論無常、苦、無我……蔡惠明：38

畫頁

封面：天台山國清寺

面裡：隻履西歸

底裡：諾矩羅尊者

封底：太虛大師手扎

目錄 第六六二第

同時考取進士，當時已官至總督。楊被任命掌管工程和建築，自一八六六年後一直定居在南京，在那裏負責建造新的政府官邸。這期間他結識了許多佛教同道，遍布江蘇、江西、湖南、廣東等中南各省。他們相互交游，共同探究，「以為末法之世，全賴流通佛典以普濟。時北方《龍藏》已成具文，雙徑書本又毀於兵燹。因發心重刻方冊藏經，手草章程，得同志十餘人，分任勸募。」^④

約在一八六六年，^⑤他們正式命名這個機構為「金陵刻經處」，因金陵是南京的古稱。^⑥楊文會白天忙於工程上的事務，晚上就專注於佛教研究，校訂即將出版的經文，躬行宗教實踐，誦經念佛、靜坐作觀。^⑦一八七四年，他在南京一處叫北極閣的小丘陵上造了一座房子，用以度藏已彫木刻板。此後，他雖會離開很長一段時間，但經文的刻印從未中斷過。

一八七八年，他應邀隨同曾國藩之子（清朝駐英公使）出使英國，其後三年，楊在倫敦公使館擔任參贊。由於倫敦公使館同時也處理法國、德國之間的外交事務，他就充分利用這一機會，調查歐洲各國的科技水平和文化成就，尤其對天文學、地理學和光學感興趣。回國時，他買了一個地球儀，一架望遠鏡和一台顯微鏡，「為的是提高國內的科技水平。」駐英期間，他還拜會了東方學界泰斗馬克斯·繆勒教授，繆勒當時正在主持長達五十卷的《東方聖典》的翻譯工作，在這套叢書中就有許多佛教典籍。繆勒門下有位日本學生南條文雄，正準備為中國的大藏經編纂目錄，楊和他因而成了好朋友。據一份資料表明，楊曾幫助南條文雄編寫目錄。^⑧南條則告訴楊，許多在中國已佚的佛經仍保存在日本。

三年任期結束後，楊回到南京，重又埋頭於刻經工作。一八

八四年，著名的浸禮會傳教士李提摩太(Timothy Richard)訪問楊文會時，發現楊的出版工作難以為繼，他還了解到，在蘇州和杭州的另外兩個出版社，^⑨也是楊最初提議創辦的。有些經書完全靠施主捐款才得以出版，施主們當然出於不同的目的：有的回向給父母在天之靈使之早日轉生；有的則祈求自己一生平安（相信善行有善報的思想是人們普遍愿意資助佛教文獻出版的原因）。在其它情況下，楊自己出錢印刷佛經，儘管那時印一本書只需四、五十個銅板，但大量的印刷耗盡了他的積蓄。一八八六年他不得不再次到駐英使館任職，在這一期間學習了英文、政治學和工業管理，他深感這些學科的重要性，力諫清政府派遣更多的同胞出國留學。這一建議并未引起政府重視，於是他憤然離職，決心永不為官，把餘生獻給佛教事業。他遵守自己的諾言，在一八九〇年，即他返回南京的兩年以後，他的內弟隨駐日公使東渡日本，楊給南條文雄寫了封信，列舉了需在日本尋找的佛書名單。後來這位親戚回國時，帶回了二、三百卷佛經，南條幫他找到了這些中國藏外佚書。^⑩楊擇善刻印，付之流通。當他再一次用光積蓄時，只好靠出售或大量復製過去從歐洲帶回國的科學儀器來籌資。^⑪當然他還不至於窮困潦倒，一八九八年楊在南京城中買了一大片地產，在上面精心建造了一幢樓房。翌年，楊家遷往新居，刻經處也隨之遷入。

然而重要的事還在後面。一八九三年發生的一件事使楊文會大開眼界，是年在美国芝加哥舉行了世界宗教大會，與會代表中，有一位是九年前曾會見楊的李提摩太牧師，還有一位是來自錫蘭的達磨波羅居士，他於一八九一年成立了「摩訶菩提會」，為的是保護印度的佛教聖地，促進佛教的復興。這位當時只有二十九歲的年輕人熱情洋溢，回國途中，他在上海作了短暫停留，

希望能得到中國佛教界的支持。由於不懂中文，他求助於約瑟夫·埃德金斯(Joseph Edkins)牧師，這位牧師於一八七九年完成的《中國佛教》一書，使他成爲當時西方研究佛學的權威人士。埃德金斯牧師自然要帶他去參觀上海地區最古老也是最大的寺廟——龍華寺。^⑫這次參觀沒有什麼結果，但他們商定在下周達磨波羅回國前一天，與該寺方丈舉行一次會談，并一起作法事。

到了約定的一八九三年十二月二十八日，達磨波羅如約前往，陪同他的不是埃德金斯，而是李提摩太和當時在德國領事館供職的奧托·弗蘭克(Otto Franke)，當他來到龍華寺時，發現寺方沒作任何準備。但他并不氣餒，取出一片菩提樹葉和一尊三英尺高的菩提伽耶石刻佛像，說這尊佛像已有一千八百年的歷史，但僧衆看來無動於衷。最後，他借助弗蘭克的翻譯發表了演說，呼吁中國佛教界支持他們保護印度佛教聖地的行動，他說：「我們的目的是恢復神聖的儀式，安置來自各佛教國度的比丘，訓練他們成爲向印度人民宣講佛經的弘法者，重新把佛經從中文譯成印度語。爲實現這一計劃，我們已在世界範圍內成立了一個龐大的佛教社團『摩訶菩提會』。所有的佛教國家和地區，即日本、暹羅、緬甸、西藏、錫蘭、吉大港和阿拉干，都已攜手，現在我們呼吁中國佛教界加入我們的行列。」

在接下來的討論中，僧衆不斷提問，諸如中國佛教徒怎樣到印度去，印度政府對此事的態度如何等。他們最終似乎被說服了，答應發表達磨波羅呼吁書，於是他滿懷喜悅地離開了龍華寺。可是第二天僧人們找到他，要求收回昨天的許諾，理由是如果公開發表呼吁書，會引來許多「麻煩」，倒不如改爲讓老百姓聽一聽口頭宣傳。

弗蘭克後來敘述了這一事件的經過，他認爲僧衆之所以改變主意，是因爲達磨波羅代表著一個宗教團體與他們打交道。德國著名漢學家德格魯特贊同這一看法，他認爲在中國，「對任何類似結社行動的恐懼彌漫於整個國家以及官場上……因此，除了同一宗族之外，對所有的社團都必須像對異教宗派那樣，毫不留情地鎮壓和取締。」^⑬如果說捲入本國的社團是危險的，那麼與外國社團交往無疑更危險。尤其是印度，因爲它曾被外國人所統治，如今正是這些統治過印度的紅臉洋鬼子又對中國有所圖謀。這次陪同達磨波羅前來，與中國佛教界首次接觸的正是這樣一個紅臉洋人，這就難怪龍華寺僧衆拒絕與他有任何交往了。

好心的李提摩太不忍心讓達磨波羅失望而歸，他終於想起南京有個楊文會，他與僧人不同，既不會怕洋人（因爲他曾在國外住了六年），也不會怕朝廷（高官中有他的親友）。於是，他們請楊文會到上海與達磨波羅會面。據我所知，此次會晤的細節沒有記載，但達磨波羅致力於拯救印度佛教，并把佛教傳播到西方的熱情和決心，^⑭終於感動了楊。可是他也很爲難，說讓中國佛教徒到印度去是不可能的，他提議不如印度派人到中國來，這樣他們可以在中國僧侶的幫助下，一邊學中文，一邊儘可能地大量翻譯佛經。^⑮

這次會晤沒有取得實質性成果，但在以後幾年中，楊和達磨波羅很可能保持著通訊聯繫。一九〇八年以前的材料中沒有這方面記載，一九〇八年楊收到達磨波羅來信：「約與共同復興佛教，以弘布於世界。」^⑯這個協議可能是楊的觀點逐漸變化的最終產物。早在一八九四年，當與李提摩太合譯《大乘起信論》英文本時，他思想的變化就已很明顯了。楊「爲佛教西漸」，終於加入了這次頗爲冒險的合作。^⑰

一八九六年，日本的東本愿寺派在南京修建了一座下院，它不僅是為住在南京、人數不斷增加的日本佛教徒修建的，而且也吸引了中國的信徒。一八九八年的「百日維新」失敗了，一些與楊交往密切的人捲入了這一運動。一九〇一年，當中國第四次被西方入侵者打敗後，三年前曾使維新變法失敗的朝廷保守派也發起了改良運動。於是，清王朝與外國交往的障礙被拆除了。一九〇五年，現代教育方案取代了科舉應試制度。

這一切變化對楊的思想肯定產生了深刻影響。一八九三年他曾拒絕達磨波羅派中國佛教徒赴印的建議，而今爲了培養到國外講經弘法的中國僧侶，他編寫了一本初學課本，^⑩并專門成立了一所學校。課本前言標明的日期是一九〇六年，而學校在一九〇八年開始上課，這就很難確定他是何時開始準備工作的。達磨波羅在其中的作用也不很清楚，但有一點是公認的，即學校最初是根據他的提議開辦的。^⑪

學校設在楊宅內（金陵刻經處也設在其中），名叫祇洹精舍。二十四名學生入學，其中十二名是僧人，十二名是居士。楊親自執教佛學，其它教師（全部是居士）教授英文和中國文學，教員中唯一的僧人諦閑任學監。^⑫在佛學課程中，著重研讀的是法相宗，因爲楊當時認爲法相宗是最能與科學相契的宗派。^⑬

曾伽跟從在俗教師研讀佛經，這在中國有史以來是第一次。不僅在中國，而且在整個亞洲，這件事成爲其後一系列事件的先聲。然而楊個人的財力無法支付這麼多學生的食宿和教學費用，在別處他也籌不到足夠的經費。居士們長期來習慣於通過贊助出版獲得功德，卻不知道資助學校能得到多少功德。這所學校開辦了一學年以後，就不得不停辦了。一九〇九年學校關閉以後，^⑭楊組織成立了「佛學研究會」，擔任會長兼主講人，每周講經一

次，據估計聽衆絕大多數是居士。這是他最後的一次改革實踐。長期以來他一直病魔纏身，一九一一年去世，享年七十五歲。

儘管楊文會是公認的佛教復興之父，但他既不是第一個成立刻經處，也不是第一個創辦僧學堂和第一個組織成立佛教會的人。十九世紀六、七十年代，江浙兩省的經文出版長期由大寺院主持，妙空和尚就曾創辦了五個出版社，出版了三千多卷的藏經，五個出版社中最著名的是揚州法藏寺內的江北刻經處。雖然我不清楚妙空和尚刻經活動的確切年表，但在他尚未出家前（其俗名叫鄭學川）就開始刻經了，據說比楊文會更早，實際上是他啓發了楊文會。^⑮至於佛學堂，衆所周知，第一所創建於一九〇四年，比祇洹精舍早了三年，後者至少是第三所。楊編寫的佛經讀本也是不久前由淨土宗僧人印光編輯出版的。關於佛教會，我們知道至少在一九〇〇年就有人成立了。^⑯

楊文會在佛教史上的重要性，與其說他在許多方面做了較早的嘗試，不如歸結於這些嘗試給後世帶來的深遠影響。他的刻經處刻印了上百萬卷的佛書；他的門徒包括晚輩中有名的僧人和居士；他重新喚起了佛教界對法相宗的重視。最重要的一點，他是佛教徒中到歐洲游學，初步了解歐洲的科技文明，并把佛教作爲世界性宗教在科技世界中加以思索的第一人。

現代僧伽教育

前面已經提到，在楊文會之前就已有人創辦了佛學堂。第一所佛學堂是一九〇四年在湖南省會長沙成立的，其目的與其說是提高僧伽的教育程度，還不如說是爲了保護廟產。要了解其中的原委，我們還須回溯到一八九八年，當時年輕的光緒帝接受了以

康有為爲首的維新派主張。在康有為上皇帝的奏折中，有一項是關於把佛寺和道觀改建成現代學校的議案。

這根本算不上新方案，早在一六六二年，清代著名學者黃宗羲就已提出過類似見解。黃與宗教界不友善，按他的主張，「凡是較大的佛寺、道觀、尼庵及廟宇都應變成教授經史的學院，而較小的則應改爲初級學堂。」寺廟的收入，應用於學堂的維修和保養。^{②⑤}

大約一個月後，康有為對黃宗羲主張的回應，得到了更爲有力的反響，張之洞提出，爲了給學堂提供教學場所，他贊同把全國百分之七十的寺廟沒收充公。光緒皇帝於是在一八九八年七月十日下午旨，命令各地方政府，寺廟除用於祭祖儀式之外，悉數改成學堂。這道聖旨在一些地方得以迅速執行，尤其是在張之洞擔任總督的湖南省。^{②⑥}

但「百日維新」很快以失敗告終。一八九八年九月慈禧太后重新掌權，對皇帝在維新派鼓動下發布的詔書，她幾乎全都予以廢除，包括沒收廟產的諭旨。^{②⑦}但這次復辟是短命的，義和拳亂之後，慈禧太后不得不順應時代潮流，全國各地現存的書院被改爲小學、中學和大學，沒有書院的地方，建立了新式學校。但是校舍怎麼辦，經費到哪儿去籌集？朝廷已是窮途末路，無銀子可撥。於是大家把目光又轉向佛寺。在許多地方，寺廟是占地面積最大，而居住人數最少的建築，并且每年還有地租收入，用這種收入比鄉紳的地租所引起的公憤要少得多。因此，大約在一九〇四年，朝廷頒布一條通令：征用寺廟的財產建造學校。^{②⑧}

這標誌著中國佛教史上一個舊時代的結束。儘管官方倡導的是儒家思想，但清朝大多數皇帝都曾庇護佛教僧團，朝廷也一直維護佛寺的利益。而朝廷如今搖身一變成了清算廟產的發起者，

不難想象佛教界是多麼震驚。怎麼辦？恰在此時，有兩位日本和尚入華，一位叫水野梅曉，一位叫伊藤賢道，提出了對策。他們指出，如果沒收廟產以用於提高現代教育水平，那麼最好的對策就是，寺院把這些錢用於提高自身的現代化教育。在湖南，沒收廟產之風來勢洶洶，^{②⑨}水野梅曉和伊藤賢道前往省會長沙，在開福寺成立了「湖南僧堂會」。據佛教史料記載，其目的是「抵制官紳之佔寺奪產，爲中國僧寺辦學保廟之始」。^{③①}儘管湖南僧學堂規模不大，但非常適時，其它地方也很快效仿這一辦法。

要準確描述這些發展是困難的。我們不清楚一九〇四年在中國有多少佛教僧人和寺院。二十五年後第一份可靠的統計表明：當時共有七十三萬八千名僧尼，分散在二十三萬三千座寺院中^{③②}，但實際人數可能與此有出入。我們也無從知道實際上究竟有多少寺廟被佔用，我所見到的材料沒有任何典型事例的記載，現在看來，大多數被佔用的似乎都是一些名不見經傳的小廟，當時它們的命運是用來警告那些較大的名寺。隨著佔產之風愈刮愈烈，僧侶們更加樂於接受水野的建議，他慫恿他們接受日本京都東本愿寺的庇護。東本愿寺處於日本佛教界的領導地位，自一八七六年起就在中國進行傳教活動（這些活動并非沒有政治目的的）。到一九〇四年底，浙江省三十五個寺廟成了它的下院，僅杭州一地就有十三個，并且很快發展到其它省區。不論何時，這些寺廟一旦有被佔用危險，它們都可以到日本領事館請求保護。^{③③}這使中國政府大吃一驚，他們肯定已想像到國內所有的寺院都要求治外法權。一個由高僧組成的代表團從上海抵達北京，爲首的是寧波最大寺院的方丈，著名的八指頭陀（即敬安）。他年輕時燃掉兩個手指供佛，這奇特的名字就是由此而來。^{③④}由於得到朝中許多佛教信徒的幫助，特別是得到精明能幹、身處高位的肅

王善耆的支持，代表團呈遞了一份奏折，要求朝廷對廟產加以保護。一九〇五年四月十二日，朝廷下了一道詔書，就各省在辦學和開廠過程中對寺廟的破壞表示痛惜，下令各地方政府保護所有的寺廟，「禁止劣紳及其貪婪的走卒藉口政府的命令，對廟產課以捐稅」——從這裏可以推知，在此之前，對寺院征收捐稅確實曾是政府的命令。但不管怎樣，這場佔用廟產的風波在許多省份終於平息下去了。^④

一九〇五年九月一日，朝廷下令廢除科舉制度。從此，人們不再把應試當作進身仕途的唯一階梯，轉而寄希望於新式學校，儘管在許多地方，這種學校尚有待建立。沒收廟產的呼聲似乎又有所抬頭。就在這時，一位進步僧人文希在揚州天寧寺內開辦了一所「普通僧學堂」，它只辦了兩年就被政府因懷疑為革命活動中心而取締，文希也被逮捕。一九一〇年秋在南京成立的「僧師範學堂」，取代了它的位置。諦閑負責該校的事務，但不久他就因贊同月霞而辭職。僧師範學堂只開辦了一年半，據一份史料表明，一九一一年它就被民軍摧毀。^⑤

再繼續介紹這些早期學校的發展過程可能顯得煩瑣，^⑥沒有一所學校能維持較長時間而顯示其分量。但許多曾在這些學校學習或教書的僧人，如我們將一再提到的諦閑、月霞、圓瑛、太虛、智光等，後來建立了一些影響較大、為時較久的研究機構。智光在一九〇五年普通僧學堂創辦時入學，然後在一九〇七年入楊文會的祇洹精舍學習，後來又於一九一〇年進入僧師範學堂。換言之，他在早期三個最重要的佛學堂都學習過。他曾對我說，所有這些學堂都是官方允許創辦的，課程設置與新建的世俗學校一樣，教師也都是在家居士。除了祇洹精舍外，佛教課程都由僧人教授，而且這些課程是後來新增加的。智光說「這些學堂的目的

的，在於興教，因為長期以來，僧人只注重修行，卻不注重對經文的講解，因此他們對經文的理解不夠深入。」

確實，許多僧徒并不理解經文，也很少向大眾講解經文，僧伽教育活動受到局限。因而，隨著受過教育的大眾越來越關心改良教育，他們對僧人就越加不滿，若與傳教活動十分引人注目的基督教傳教士相比，這種批評就更為激烈了。這可以部分說明為什麼佛教寺廟被列入首批充辦新學的行列。僧伽通過自辦學堂的方式，不僅可以搶在被佔用之前，而且可以駁斥質難的根據。對僧眾進行現代化教育，訓練他們向民衆講經說法，將改善僧人的公開形象。此外，它可以使僧人深入了解世俗事務，使他們運用法律程序保護自己的財產。

這種對財產的關注看似很功利而令人詫異，但實際上沒有比大學校董會保護其財產更恰當的行爲了。^⑦就像在西方大學中非勞動所得的收入，對於教學和研究是必需的一樣，在中國的寺院制度中，閒暇對於研習、修定以及其它宗教活動也是必需的。不然的話，僧人們只有靠爲死者做道場養活自己，通常敲一天木魚賺一元錢——事實上，這也正是絕大多數中國僧侶的職業。

對佛學堂的歷史暫時追溯到此，第六章將專門講述它們是如何逐步發展壯大，以及它們在近代佛教復興運動中所起的作用。現在，讓我們開始另外一條有關早期復興的線索：革新派僧侶。

(未完)

注釋：

①見印順·《大虛大師年譜》(香港, 1950), 第37頁·Wing-

tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (New York, 1953), p.59-60·karl Ludwig Reichelt, *The Transformed Abbot* (London, 1954), pp.59-61·Kuan Ching, *Buddhism*, 載 *Chinese Year Book*, 1935-1936 (Shanghai, 1935), p.1512·Kenneth K.S.Ch'en, *Buddhism in China*·A Historical Survey (Princeton, 1964), pp. 448, 449, 454。

②在此處及下文中, 年齡是按照中國人習慣計算的, 如果照西方的標準, 楊文會訂婚時只有一歲或二歲。順便說一下, 他後來以字仁山稱之(與第二章提到的僧人仁山同名)。

③參見 Buwei Yang Chao·*Autobiography of a Chinese Woman* (New York, 1947), pp.82-88, 及其《先祖仁山公之生平》, 《菩提樹》, 8卷11期, 第6-9頁(台中, 1960. 10)和《我的祖父》, 《傳記文學》, 3卷3期, 第17-20頁(台北, 1963.9)。楊女士是楊文會的孫女, 孩提時代大部分在他身邊度過。有關年齡和日期, 在她自己的三本書中, 以及在其著作與中國其他人的著作之間, 都有些出入。在最近一本著作中, 稱楊對佛教感興趣是從一八六四年, 即在他父親去世後, 而不是在這之前開始的, 地點亦是在安慶而不是杭州, 在那裏據說他第一次買了《金剛經》, 後來又買了《起信論》, 並開始與僧人交往, 見《楊仁山居士事略》(北京, 1923), 第2頁。我基本上是按照楊女士最近三本書的資料, 因為她對諸如楊的覺悟等一些家庭細節問題都了解得很清楚。最重要的是, 楊女士書中的觀點得到李提摩太的証實, 因楊曾對他說過, 使他從儒家轉向佛教的書正是《起信論》, 見李提摩太譯

《大乘起信論》(上海, 1907), p.X。

④《楊仁山居士事略》, 第2頁b。「末法之世」, 指佛陀所預言的現在佛教已進入最後衰落的階段。關於《龍藏》, 見本書英文版第228頁。「雙徑」, 顯然指浙江餘杭徑山的萬壽寺, 曾毀於太平軍兵火。

⑤至少在《楊仁山居士事略》第2頁b中, 認為這件事發生在1866年。

⑥我無法找到確切資料來說明從何時起這個出版機構名叫「金陵刻經處」, 但在1869年刻印《楞嚴經》(此經現藏於哈佛大學中日圖書館)時, 已經用此名稱了。1961年一個日本代表團參觀該處時, 被告知它始建於1868年, 但關炯提供的資料是1865年, 參見 *Chinese Year Book*, 1935-1936, p.1512。關炯載於英文版商業年鑒上的論文頗具權威性, 下面將經常引用。奇怪的是它們沒有中文版。關炯是佛教淨業社的創始人和領導人, 同時也是中國佛教會(1929年創始於上海)的常務理事。1903-1927年, 他擔任上海中國國際爭端聯合法庭的法官。

⑦「buddha」一詞大寫時專指釋迦牟尼佛。「念佛」通常是指一遍遍地默誦「南無阿彌陀佛」, 而不是念其他佛的名號。

⑧Chou Hsiang-kuang, *A History of Chinese Buddhism* (Allahabad, 1955), p.219。周提供的材料不足為信, 他把劉芝田與曾紀澤混淆起來, 並且把楊出任倫敦的1878年誤作1885年。

⑨李提摩太譯《大乘起信論》, p.IX。我在其他地方沒有看到關於另外兩個出版社的資料, 但據楊女士回憶, 當時版本是從蘇州、杭州和揚州運來的, 也有來自南京本地的兩個出版社, 她的祖父對此非常投入, 金陵刻經處的資產逐漸積累到5萬元。

⑩大多數中文資料都沒有楊到日本的記載，楊女士在給我的一封信裏會明確說他從來沒有到過日本，但據太虛的傳記，楊曾在中國駐日使館任職，并與南條文雄游，見印順：《太虛年譜》，第37頁。陳榮捷(G. S.)說他從日本「帶回」許多經書。這種說法上的不一致比較重要，因為從中可看出日本對佛教的復興有著多方面的影響。

⑪他在國內報紙上登廣告，說地球儀是他「自己製作的」，2.10元一對。那個著名的傳教士穆勒買了一對，并饒有興趣地與楊交談，他發現楊是一位「受過良好教育，并且很博學的人……能言善辯，思維敏捷，對保護佛教有著自己的一套想法。」參見 Arthur E. Moule, *New China and Old* (London, 1891), pp.163-166。

⑫「寺」是對佛教僧尼所住寺庵的通稱。參見Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism* (Cambridge, Mass., 1967), pp.465, n.4. 在書後的《索引》中對許多梵漢術語作了解釋。

⑬Otto Franke, *Eine neue Buddhistische Propaganda*, *T'oung Pao*, 5:302-303 (1894). 亦可見 Lewis Hodous, *Buddhism and Buddhist in China* (New York, 1924), p. 63. J. M. DeGroot, *Sectarianism and Religious Persecution in China* (Amsterdam, 1903), II.257. 鞭笞和驅逐是對社團中一般成員的懲罰，只有首領才被絞死。

⑭《楊仁山居士事略》，第4頁b。

⑮Otto Franke, *Eine neue Buddhistische Propaganda*, p. 306。

⑯印順：《太虛年譜》，第37頁。

⑰《楊仁山居士事略》，第4頁c。楊沒有想到李提摩太把《起信論》當作「一本基督教的書」，它證明在中國佛教徒中傳播基督福音之可能。當楊發現英譯版中「充斥著與佛法的基本教義完全相反的基督教術語時」，他感到自己受騙了，因而拒絕幫助其他歐洲人翻譯佛經，見《中國佛教》，「卷」期第4頁，（上海，1930.4）。

⑱這本《釋教三字經》寫於明朝，與儒家的《三字經》同名，後者被用作學齡兒童的啟蒙讀物。在印光認真校對了最新版本後，楊把它改名為《佛教初學課本》。

⑲根據後來的記載，楊開辦學堂是「根據達磨波羅的提議，派中國學生到印度學習巴利文和梵文」（《中國佛教》，「卷」期第4頁，1930.4）。根據楊的傳記，正是由於1893年他與達磨波羅的會晤，促使他倡議僧伽教育，并編纂了上述課本（見《楊仁山居士事略》，第4頁b）。另一方面，赫德斯稱創辦學校「是受日本的影響……學生們被派往日本深造，最出色的學生才被派往印度」（Hodous, p.64）。

⑳楊在1909年春宣講《楞嚴經》，當時太虛已入學，蘇曼殊在那裏教英文，當時還是位居士，見印順：《太虛年譜》，第37頁。

㉑饒有興味的是，在哈佛圖書館收藏的金陵刻經處早期出版物都是規範性的經典（如《楞嚴經》，1869年；《維摩經》，1870年；《法華經》，1871年），第一部法相文集出版於1896年。這說明楊文會後來興趣轉向理想主義哲學，顯然是在其妻弟從日本帶回法相宗經典之後。

㉒不同的資料說法不一，有說學校開辦於1907-1908年而非1908-1909年；有說它維持了兩年而非一年。1908年二月弗蘭克來訪 11

時，發現它仍處於初始階段。他制定了規則并申請經濟補助，由楊的教界朋友如夏穗卿、梅光羲等提供。見Otto Franke, *Ein Buddhistischer Reformversuch in China*, T'oung Pao, Ser.2 (1909), pp.567-602。

②③《楊仁山居士事略》，第2頁b·Min Erh-chang, Pei-chuan Chi-pu (Supplement to Stele Biographies), 27·17 b.鄭信奉淨土宗，這一派注重虔誠的宗教實踐，而不是研讀經文，當然從某種意義上說，重印經文也是一種修行功德（見第五章）。我認為陳榮捷關於楊文會「出版中文大藏經是自1738年以來的第一次」(p.60)的說法是不確切的，楊並沒有把大藏經全部出版，就是出版部分藏經他也不是那時的第一個人。

②④月霞自1900年起在安慶迎江寺主持了三年安徽省佛教會，這個佛教會計劃了甚麼工作都不清楚，但學生們入會學習，也許，它當時實際上是一所佛教學校，比1904年成立的湖南僧學堂還早，參見証蓮《常州天寧寺志》（上海，1948），7·103。還有一種說法，1906年，虛雲隨八指頭陀以佛教會代表身份進京請願，參見岑學呂《虛雲和尚年譜》第三版（香港，1962），第35頁。最後另有一種說法，1909年圓瑛任中國佛教會主要顧問，參見《圓瑛法師紀念刊》（新加坡，1954），第18頁。除此以外，我沒有見過其他有關協會的資料——如果它實際上確實是一個協會的話。

②⑤《明夷待訪錄》，出自Wolfgang Franke·The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System (Cambridge, Mass., 1963), pp.22, 78。梁啟超及其同志把《明夷待訪錄》當作革命文獻加以鼓吹，在滿清政府行將滅亡之際，具有很大意義，見Arthur W.Hummel主編

Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644-1912 12 (Washington, D.C., 1943), p.354。

②⑥此處及下面我主要依據Wolfgang Franke的資料(p.43-46)，儘管他沒有指出1898年7月10日詔書中兩個顯然含糊不清之處。這條詔書沒有提到要把學校從寺院中遷出來，而只是說要從歷史較長、香火旺盛的寺廟中遷出來。香火旺盛的寺廟也可以包括那些小廟，不一定指大寺院，故這些寺廟應不受詔書的影響。這裏似乎可用張之洞的《勸學篇》來解釋。張之洞曾建議各縣百分之七十的佛寺道觀可改建學堂，以寺廟十分之七為校舍，餘作僧道之居處；以寺廟寺田等財產中十分之七供學堂之用，餘供僧道膳食之用。此外，僧道可因土地被征用獲得賠償。張所說的這一切不像敵視佛教者所采用的辦法那麼厲害，但比1898年7月10日頒布的詔書要嚴重。參見Jerome Tobar·K'uen-hio pien, Exhortation a Letude par S.Exc.Tchang Tche-tong (Varietes Sinologiques, no.26·Shanghai, 1909), pp.95-96。

②⑦1898年9月26日，即慈禧太后重掌政權後的第四天，頒布了一條法令，規定凡歷史悠久的寺觀均應保持原貌，見《光緒朝東華錄》（北京，1957），第4204頁。

②⑧C.C.Yang, Religion in Chinese Society (Berkeley, 1961), pp.325-326。楊記載的這條法令的日期是1904年，而赫德斯(p.64)認為是1902年。我雖一直沒能找到原件，但我確信根據這麼多的材料，此事必有一些影響。史密斯(Arthur H. Smith)在1906年或更早些時候寫道：「時值國家財政困難，資金缺乏之際，國內所有未正式注册的寺廟，其地產往往被充公，以資助學校和學堂。」參見The Uplift of China (New

York · 1912) · pp.107-108。亦可參見 P.W.Kuo · The Chinese System of Public Education (New York · 1915) · p.147 · F.L.H.Pott · Modern Education · 載於 H.F.McNair 主編 · China (Berkeley · 196) · pp.430-431。儘管日期不確切，虛雲傳記中提到1905-1906年冬天沒收寺產之風，見岑學呂 · 《虛雲和尚年譜》，第42頁；參見印順 · 《太虛年譜》，第25頁。牧田諦亮列舉了1901-1906年間沒收寺產興學的事例，見《中國近代佛教研究》（京都，1957），第261-262頁。一些細節問題還需要更多的研究。

②9 Cyrus H. Peake · Nationalism and Education in Modern China (New York · 1932) · p.46。據 Peake 的記載，湖南省的寺廟是被借用，而不是被沒收。

③0 印順 · 《太虛年譜》，第25頁。Mizuno Baigyo · 《中國佛教現狀》（東京，1926），第2、23頁。Mizuno 稱，這些學校一俟注冊成立，就會受到政府的保護。

③1 見 Welch · Practice · appendix 1 · and appendix 3 in the present volume 。

③2 見 Otto Franke · Die Propaganda des japanischen Buddhismus in China · 載於 Ostasiatische Neubildungen (Hamburg · 1911) · pp.160-161。印順 · 《太虛年譜》，第35-36頁。這一事件將在本書第九章詳細論述。

③3 「八指」是他的別號「八指頭陀」的簡稱，關於燃指的事見 Welch · Practice · p.324 。

③4 見岑學呂 · 《虛雲和尚年譜》，第43頁。岑記載的日期(1906)有誤，這條法令原文存於《清實錄》，見《大清德宗皇帝實錄》（台北，1964），543 · 6b-7。日期在《近代中國時事日

志》（台北，1963），II.1225。奇怪的是，赫德斯(p.64)記載的日期也是1906。

③5 Chou Hsiang-kuang · p.214 。

③6 佛教小學堂開辦於北京觀音寺，其方丈是覺先。1909年寧波接待寺開辦了佛教講習所，該寺方丈圓瑛曾在1903年跟隨八指頭陀學習禪定，後來成為佛教復興運動的另一個領袖人物。1909年還有一所華雨小學堂在普陀山開辦，它很可能是在印光主持下創辦的，印光是淨土宗復興運動的領導人，他曾第一個出版了楊文會的佛教初機讀物。有關這些學堂與據1906年清廷之令建立的「僧教育會」間的關係，還有待更深入的研究。1908年至少有兩個這樣的聯合會成立：江蘇省教育會和寧波僧伽教育會，後者由八指頭陀創辦。這些教育會的工作可能與相應世俗機構一致，即打算成立學堂。然而儘管召開了會議，進行了分工合作，據說收效甚微。必需的資金可以從富有的寺院籌集，但問題在於找不到合適的教師和管理人員。（見印順：《太虛年譜》，第35-36頁）總之，我沒有發現哪一所早期學堂與教育會的作用有甚麼聯繫。

③7 對捐款的關注，意謂著并非所有參訪大寺院的人都會受到同等接待（正如未來的捐款人在參觀大學校園時會被區別對待一樣），有件廣為流傳的軼事可說明這一點。一天一位無錢無勢的年輕人來到江蘇一座大寺院進香，朝拜完畢，寺主瞥了他一眼說「坐」，然後吩咐侍者：「沏茶。」幾年後，這位年輕人有了官職和薪水時又來進香，受到寺主熱情歡迎，一面說「請坐」，一面讓人「備茶」。當他第三次來寺時已做了大官，寺主畢恭畢敬，殷勤周到，說：「請您賞臉，屈尊就座，品嘗最好的茶。」



新實錄》，頁43頁。卷五十四（1780）

禪宗唯識

解

①「八誥」長沙師範學校「八誥」...

②「八誥」長沙師範學校「八誥」...

③「八誥」長沙師範學校「八誥」...

④「八誥」長沙師範學校「八誥」...

⑤「八誥」長沙師範學校「八誥」...

⑥「八誥」長沙師範學校「八誥」...

⑦「八誥」長沙師範學校「八誥」...

⑧「八誥」長沙師範學校「八誥」...

⑨「八誥」長沙師範學校「八誥」...

⑩ 循本而論，禪宗是以「直指人心，見性成佛」為根本宗旨的。分別考察，禪宗機用又是緒有多端，不一而足，可謂法門廣大，方便萬種。歸略而言，有直指人「眼」，見色悟道的；有直指人「耳」，聞聲悟道的；有直指人「鼻」，嗅香悟道的；有直指人「舌」，辨味悟道的；有直指人「身」，感觸悟道的。當然，也有直指人心，見性悟道的。那麼，這眼、耳、鼻、舌、身何以指心？色、聲、香、味、觸何以見性？這是難以禪解禪而得其三昧的。我們只有再行追本溯源，從禪宗源頭——唯識學中尋個究竟。

禪宗與唯識學之間的關係，前人已有論斷。中土禪宗其實是以印度大乘瑜伽行派唯識學為淵源的，這當然是有據可證。禪宗從中土初祖菩提達磨禪師至六祖惠能禪師以前，因為以《楞伽經》為心印契經，從而有稱之為「楞伽師」的（見於淨覺《楞伽

我師茶。

主畢恭畢，禮儀周旋，備：「輔政實錄，用章規型，品習景坐」，一面聽人「論茶」。當此茶三次來寺，師曰：「大官，寺有丁官，師味薄水甜又來香，受庭寺主，燕前燕後，一面聽「輔師端一坐」，然於師曰：「斷茶。」幾平翁，既立平聽人師平聽人來，師曰：「一大寺到燕香，師燕宗畢，寺主曾丁此一...」

蕭永明

師資記》。《楞伽經》為瑜伽行派唯識學所專宗的經典之一。所以，禪宗六祖惠能以前，有稱之為「唯識支派」的（見於英·渥德爾《印度佛教史》）。惠能以《金剛經》印心，似乎轉而以般若為本了。其實，呂澂在《禪宗述原》中推斷，「慧（同惠）能一家，其學之源，在《金剛經七句義釋論》，本論「乃瑜伽解釋般若者」。這雖非公論，但至少我們可以肯定的是，中國禪宗確實是以唯識為源頭的。

唯識學是以「萬法唯識」、「轉識成智」為根本宗旨。禪宗的根本宗旨其實就是與之對應生成的。

禪宗的直指人心，其實是直指人「識」；禪宗的見性成佛，其實是見「智」成佛。下面就詳加分解——

人的眼、耳、鼻、舌、身雖也有覺知功能，與人心相通，但

并不就是心。嚴格地講，眼、耳、鼻、舌、身都不能獨自悟道。能悟道的，似乎應該唯心而已。但禪宗公案機鋒中，又有那麼多經由棒（身）喝（耳）等方便作法而頓悟的，這是爲甚麼呢？

我們還是舉例說明，具體分析一下吧！

（德山宣鑒禪師）一夕侍立次，潭（龍潭崇信禪師）曰：「更深何不下去？」師（宣鑒）珍重便出，卻回曰：「外面黑。」潭點紙燭度與師。師擬接，潭復吹滅。師於此大悟，便禮拜。（《五燈會元》卷七）。

這裏，德山宣鑒禪師是看到燈滅而當下開悟的，其契機在於眼見燈滅。當時外面黑暗，看不到路，德山就想向龍潭要盞燈上路。龍潭點了支紙燭給他，他看到了燭光，看到了光明。正當德山要接過紙燭時，龍潭又將它吹滅了。這時的德山眼睛看見了甚麼呢？他甚麼也看不見了。開始，他看到外面天黑，並不是看不見，只不過看到的是「黑相」。後來，他看到了紙燭燭光，便看到了「明相」。從「黑相」到「明相」，這是一種分別見。當龍潭又復吹滅紙燭時，德山眼睛所持的分別見，就被一下子掃蕩乾淨，也就從而入道悟禪了。原來，德山眼睛的分別見才是關鍵。而這眼睛的分別見，就是所謂的眼識。所以，這則公案的真正機鋒是直指眼識，頓悟得道。

我們再來看一則公案——

有定上座到參，問：「如何是佛法大意？」師（臨濟義玄禪師）下繩床，擒住與一掌，便托開。定佇立。傍僧云：「定上座何不禮拜？」定方禮拜，忽然大悟。（《臨濟語錄》）

定上座向臨濟義玄禪師問禪，義玄並不對答，而是逮住就是一巴掌，再推搡開去。挨這一掌一推，定上座當然覺得冤枉，因爲參問佛法大意應該無過，但那打人者又是師父，哪能還手？定上座處於兩難之中，所以只是站着。定上座這一站就是頗有象徵含義的了。這時的身勢透露出一種分別（兩難）執着（佇立）。旁邊的和尙公開叫他禮拜義玄師父，他礙於禮義，又不得不順着做了。而當他一俯身一彎腰時，原有身勢所附着的分別執着也就劃然退解了。自然就能當下開悟了。這身勢分別執着，就是所謂的「身識」。在這裏，公案機鋒在於直指「身識」，當下開悟。

從上述兩例可以類推，所謂直指人「耳」，直指人「鼻」，直指人「舌」，其實就是直指耳識，直指鼻識，直指舌識。

那麼，直指人心本身又何所指歸呢？

禪宗所謂人心，其實是指唯識所謂的意識、末那識和阿賴耶識。所謂直指人心，也就是直指意識，直指末那識，直指阿賴耶識。下面分別舉例說明——

他日（趙州從諗禪師）問泉（南泉普願）曰：「如何是道？」泉曰：「平常心是道。」師（趙州）曰：「還可趣向也無？」泉曰：「擬向即乖。」師曰：「不擬爭知是道？」泉曰：「道不屬知，不屬不知。知是妄覺，不知是無記。若真達不疑之道，猶如太虛，廓然蕩豁，豈可強是非邪？」師於言下悟理。（《五燈會元》卷四）

趙州問南泉如何是道，南泉直說平常心是道。趙州沒有領會，感到自己平時並沒有體會到甚麼道，有點奇怪，就問那個道可不可以去體會它。南泉說要去體會它的話就錯了。趙州愈發奇怪了，又問不去體會它怎麼會知道它是道。南泉說，道是不能去

體會它的，也不能不去體會它。去體會是錯覺，不去體會是無知。假如真的達到道的話，那時的心，就會像太空一樣，空曠明淨，湛然常寂，不會再去疑東疑西，強論是非的。原來，趙州平時所持的平常心，總是外向（「趣向」）的，總是去感知外在對象。因此，也把道想像成一種外在的東西去體會感知，這當然是不行的。南泉所說的平常心，就像太空一樣，大而無外，一切總歸內向，空而無物，莫非妙道。只要一持這種平常心，自然就會頭頭是道了。可見，趙州本來所持之心，並不是真正的心本身，而是與外境始終相待之心，而南泉所說的平常心，才是真正的心本身，也就是第六意識，第六意識才是真正的平常心。我們平日只知用第六意識去分別執取對象外境，就是不知反省。只要能知反省，能直指第六意識本身，也就能直指平常心，就能像趙州一樣，因此而入道悟禪了。

惠明作禮云：「望行者爲我說法。」惠能云：「汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。」明良久。惠能云：「不思善不思惡，正與麼時那（哪）個是明上座本來面目？」惠明言下大悟。（《壇經》）

惠明請惠能爲他說法。惠能就說，既然如此，你就得先把各種外緣執着統統去除乾淨，直達一念不生的境地，我才能給你說。惠明就按照要求調心良久。見惠明調心完畢，惠能就說，不思善又不思惡，此時此刻，哪個是你的本來面目？惠明聽後當下開悟。他怎麼就開悟呢？惠能教惠明「屏息諸緣，勿生一念」，其實就是教他把尋常第六意識的種種分別知見妄念情思一並止息。惠明如法調心止息良久，達到了「不思善不思惡」的境地，也就是進入第六意識層以下了。這時惠能教他反省自己的本來面目，

也就是反省真正的自我是甚麼，其實就是反省第七末那識。所謂末那識，就是一個「我」。惠明因此自我反省，順勢勝進，進入道悟禪了。

（大珠慧海）初至江西參馬祖（道一），祖問曰：「從何處來？」曰：「趙州大雲寺來。」祖曰：「來此擬須何事？」曰：「來求佛法。」祖曰：「自家寶藏不顧，拋家散走作甚麼？我遮（這）裏一物也無，求甚麼佛法？」師（慧海）遂禮拜，問曰：「阿那個是慧海自家寶藏？」祖曰：「即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」師於言下自識本心，不由知覺。（《景德傳燈錄》卷六）

大珠慧海參訪馬祖求佛法，馬祖卻說，你自家有寶藏，我這裏一物也無。慧海一聽很奇怪，就請教馬祖甚麼才是他的自家寶藏。馬祖說，就現在問我的，便是你的自家寶藏，你那自家寶藏，應有盡有，一切齊備，並不再缺少甚麼，而且能自由使用。如此這般，這自家寶藏其實就是第八阿賴耶識。阿賴耶識能藏、所藏一切法，並且能隨時發起現行功用。慧海聽馬祖這麼一說，「不由知覺」，不用外知（意識）內覺（末那識），當下識得本心，體會到阿賴耶識本體，進而入得禪真法界。

綜上所述，禪宗所謂「直指人心」，其實是分別直指眼識，直指耳識，直指鼻識，直指舌識，直指身識，直指意識，直指末那識，直指阿賴耶識。所謂「心」，既非眼耳鼻舌身，也非肉團心，它的實際含義是指「識」。人的認知世界，是通過根、識、境（塵）三者和合而完成的。根就是指眼耳鼻舌身這些人體器官，境爲外境。人的認知，就在於根對境而起別作用。這種了

別作用就是所謂的「識」。根對境而不起別作用，則人的認知無法完成。所以，只是指根指境，並不能使人產生認知功能的。所謂「視而不見」、「聽而不聞」——指根，「習焉不察」、「無動於衷」——指境，說的就是這個意思。在這種狀態裏，當然就更無從去認識真理，與佛法禪理也就無從交涉了。只有直指八識，人的認知功能才能發起，也才有可能認識真理，體會佛禪。

那麼，直指人識，又何以入道悟禪呢？這也就是「見性成佛」的問題了。這「見性成佛」，其實就是見「智」成佛。謂予不信？有案可稽！

僧智通，壽州安豐人。初看《楞伽經》，約千餘遍，而不會三身四智。禮師（惠能）求解其義。師曰：「三身者，清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。若離本性別說三身，即名有身無智。若悟三身無有自性，即明四智菩提。聽吾偈曰：「自性具三身，發明成四智。不離見聞緣，超然登佛地。吾今為汝說，諦信永無迷。莫學馳求者，終日說菩提。」通再啓曰：「四智之義可得聞乎？」師曰：「既會三身，便明四智，何更問耶？若離三身別談四智，此名有智無身。即此有智還成無智。」復說偈曰：「大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性。若於轉處不留情，繁興永處那伽定。」（如上轉識為智也。教中云：轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。雖六七因中轉，五八果上轉，但轉其名而不轉其體也。——原注）通頓悟性

智，遂呈偈曰：「三身元我體，四智本心明。身智融無礙，應物任隨形。起修皆妄動，守住匪真精。妙旨因師曉，終亡染污名。」（《壇經》）

這裏，惠能說明了「性」與三身、四智、八識之間的關係。他說：「自性具三身，發明成四智」，「五八六七果因轉。」這也就是說，自性中本來具足法、報、化三身，明了發現了這三身，就會獲得大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智這四智，而這四智又是八識轉成的，由第八阿賴耶識轉成大圓鏡智，由第七末那識轉成平等性智，由第六意識轉成妙觀察智，由前五識轉成成所作智。不過，這只是順理而說，至於要能獲得正悟，就要能「悟三身無有自性」，悟到三身無有自性後，才能「明四智菩提」，這時才能有所「見」。所以，最後智通所謂「頓悟性智」——「三身元我體，四智本心明。身智融無礙，應物任隨形。起修皆妄動，守住匪真精。妙旨因師曉，終亡染污名」，這其中其實是有「智」無「性」的，其實是通過心識明了四智後，證得我體即佛三身，也就是見智成佛了。

這見智成佛不僅是有案可稽，而且也是有例可證的——

仰（仰山慧寂）後見師（香巖智閑），曰：「和尚（滬山靈祐）讚嘆師弟發明大事，你試說看。」師舉前頌，仰曰：「此是夙習記持而成，若有正悟，別更說看。」師又成頌曰：「去年貧未是貧，今年貧始是貧。去年貧，猶有卓錫之地；今年貧，錫也無。」仰曰：「如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在。」師復有頌曰：「我有一機，瞬目視伊。若人不會，別喚沙彌。」仰乃報滬山，曰：「且喜閑師弟會祖師禪也。」（《五燈會元》卷九）

這裏，香巖的「證悟」境界有兩種，一是「如來禪」，二是「祖師禪」。在如來禪境界中，所謂「卓錫之地」中的「錫」與「地」，其實是分別象徵了「我執」與「法執」。所謂「今年貧，錫也無」，就是說，不僅地沒了，而且連錫也沒了。這其實是象徵了對法執（地）我執（錫）的一並破除，也就是法我二空境界的證得。這種對法我二空所顯真如境界的證悟，其實就是唯識學所謂根本無分別智，即根本智。在祖師禪境界中，所謂「我有一機，瞬目視伊。若人不會，別喚沙彌」中的「我」與「沙彌」，其實是分別象徵了「體」和「用」。所謂以「機視伊」，就是因體起用。所謂「別喚沙彌」，是用而得體。這種源於本體道理的現實作用，就是唯識學所謂的基於根本無分別智的後得差別智，即後得智。可見，仰山所謂如來禪與祖師禪，其實就是唯識學所謂的根本智與後得智這兩種見道後所得的基本智慧。而這二禪所表的二智，再予以分析，又可得所謂四智三身。「地無」，破除了法執，也就是掃除了心量中的一切質礙染着，從而使心境清淨明朗，能像鏡子一樣，隨映隨現，圓融無隔。這就得到了大圓鏡智。「錫也無」，破除了我執，也就是掃除了心識中的自我中心執着，從而體證眾生平等，全體大同，這就得到了平等性智。於此「今年貧，錫也無」，一並破除法執、我執，兼得大圓鏡智、平等性智，這時，我心即法界，法界即我心，也就證得法身了。「我有一機，瞬目視伊」，這裏所謂「機」，是指如空如境，所謂「伊」，是指法相外在。這就是象徵了能以法界法眼觀照（以「機」「瞬目視」）世間外境相狀（「伊」），如實諦知，這便是妙觀察智了。這種能諦知明了圓融世界外相於法界的境界，就是證得報身了。「若人不會，別喚沙彌」，這裏，所謂「不會」，是指向法中之相，所謂「沙彌」，是指向法中之性

（如）。這就是說，能以出世間智入於世間辦道（「沙彌」），與凡夫俗子平常人融合無間，因勢利導，化度無方，自在無痕，於不知不覺（「若人不會」）中利樂有情，超度群生。這就是得了成所作智，也便證得化身了。

於見大圓鏡智、平等性智，即見根本無分別智而成佛法身，仰山稱之為如來禪；於見妙觀察智、成所作智，即見後得差別智而成佛報化身，仰山稱之為祖師禪。這種禪師自道中，其實就是包含了唯識學內核這種「難言之隱」的，隱含了唯識學轉識成智的過程，正名應為「見智成佛」。

所以，禪宗所謂「直指人心，見性成佛」，其實就是印度大乘瑜伽行派唯識學「萬法唯識」、「轉識成智」的中國化。正本清源，則應該稱為「直指八識，得智成佛」。

由不着能藏（根）所藏（一切境），直指阿賴耶識，當體自孤，就能當下現量見證，證悟法空，得大圓鏡智，成佛法身；由不着能執（根）所執（內境），直指末那識，當體自孤，就能當下現量見證，證悟如法，得妙觀察智，成佛報身；由不着能對（根）所對（外境），直指眼耳鼻舌身識，當體自孤，就能當下現量見證，證悟法如，得成所作智，成佛化身。這就是「直指八識，得智成佛」的全部奧秘。

禪宗以「心性」替代「識智」，以「明心見性」替代「轉識成智」，以「直指人心，見性成佛」，替代「直指八識，得智成佛」，正是因循中國傳統的思維方式而予以的簡化，從而使之變成了一種真正的中國智慧。這大概就是一種當機弘法，方便善巧吧！但其機用透徹，究竟終鵠，也是不能不明辨清楚，永不迷失的。

（完）



印度大乘佛教的契經與律典(上)

陳士強

大約在南傳佛教所傳的斯里蘭卡阿盧寺結集，與北傳佛教所傳的迦濕彌羅結集這兩次大的結集之間，即公元前一世紀左右，在案達羅王朝統治下的南印度一帶（其時，北印度一帶為貴霸王朝所統治），出現了新的佛教運動。

這場運動的最初發動者，可能是一些不知名的在家的佛教居士（這是根據早期的大乘經常以在家居士為弘法的中心人物推測的）。他們對只追求個人解脫，以冀成為阿羅漢的學佛目的，以及說一切有部囿於「三十七道品」和其他名相的細碎訓釋的學佛方法極為不滿，認為這種做法使佛教日趨經院化，正在失去越來越多的信眾。他們憧憬釋迦的崇高品行，並將他超人化、神格化，認為無論是出家的僧人還是在家的居士，首先要實踐佛陀的人格，即救世度人的菩薩行，要以自我犧牲的精神慈濟萬物，既要自利（個人獲得解脫），更要利他（幫助他人獲得解脫）。具體來說，就是實踐以布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧為內容的「六度」。在積聚了長期的善行功德之後，最後以菩薩上升為佛。為此，不能像傳統佛教倡導的那樣消極厭世，獨善其身，而應當做到身入世而心出世，不離塵世而證得菩提（智慧）。針

對部派佛教，特別是有部對佛法的執著，新的佛教運動還提出，不僅人是無自性實體的（即「人空」、「人無我」，這是部派佛教也承認的），而且世上一切事物也是無自性實體的（即「法空」、「法無我」，這是部派佛教所不承認的）。佛教的義理和名詞概念也是佛陀應機施教的方便之門，是「假名」，同樣不能執著。

這場新的佛教運動，用它們自己的話來說，就是「大乘」，即能運載無量眾生到達彼岸世界（即「涅槃」境界）的大的舟乘，而先前的佛教（原始佛教和部派佛教）則是「小乘」，即只能運載修行者個人到達彼岸世界的小的舟乘。

雖說「大乘」、「六度」等詞在部派佛教所傳的經典就已出現（「大乘」一詞，見《根本說一切有部毗奈耶》卷四十五；「六度」一詞，見《增一阿含經》卷十九），但這只是偶爾使用的詞匯罷了，並沒有展開而成為完整的學說。研究結果表明，大乘乃是吸收了大眾部案達羅派的一些思想成份，並且博采異聞，融攝世學，加以組織和闡發而建立起來的。它起初流傳在印度的南方，以後逐漸擴展到西方、北方，成為遍及印度全境的佛教運動，這是佛教史上繼原始佛教、部派佛教之後出現的又一個新的

發展階段。

作為大乘佛教的理論載體的大乘經典，和小乘經典一樣，也分爲經、律、論。本文所要闡述的是經和律，至於論，將另文介紹。

一、契經

如同大乘和小乘同是佛教學說，但兩者之間存在着質的差異一樣，大乘經和小乘經雖然同屬契經，但它們之間也存在着很多的不同。

就經典產生的途徑和方式而言，小乘經主要是通過公開結集的方式產生的，至少作為小乘佛教的根本經典的《阿含經》是如此；而大乘經則是通過一批有學識的大乘學者匿名編集的方式產生的。雖說一些大乘論典也曾提到過大乘經典的結集。如《大智度論》卷一百說，佛滅度後，文殊、彌勒等菩薩，帶阿難到鐵圍山結集摩訶衍（大乘），《金剛仙論》卷一說，在鐵圍山外、二界中間，結集大乘法藏。但這只是出於與部派佛教發出的「大乘非佛說」的質難相抗衡的需要而托稱的，如果從史實方面考察的話，可信的成份很少。

就說經的中心人物而言，小乘經中大多是釋迦牟尼，有時是他的弟子；而大乘經中則是十方諸佛和衆菩薩，這中間，既有釋迦牟尼佛，也有阿閼佛、藥師佛、阿彌陀佛、彌勒佛、文殊菩薩、普賢菩薩、觀音菩薩、大勢至菩薩、日光菩薩、月光菩薩、地藏菩薩等等。

就經典的表述形式而言，小乘經多爲釋迦牟尼言行的實錄，雖然其中不無構飾的成份，但經中叙及的釋迦牟尼經行的地點、隨從的弟子、接觸的人物、說法的對象和經過，以及所處的社會

環境、當時發生的政治事變等等大多是以事實爲基礎敷演的，語言樸實無華。一經之末也每每以聽聞者「歡喜奉行」的語句自然結束；而大乘經多用浪漫的文學描寫法，對說法的佛菩薩、與會的天人、盛大的法會場面等極力渲染鋪張，情節奇譎，語言綺麗。經末往往有「囑累品」（或「流通品」），專講此經在佛教中的殊勝地位，以及受持、諷誦、述解、書寫它的種種功德。還有一些大乘經雖然名爲「經」，但卻是按照論書的體裁組織的，通篇是義理的推演和名相的剖析。

至於大乘經與小乘經在思想內容上的差異就更大了，這在以下的介紹中可以看到。

（一）初期大乘經

由於古印度邦國林立，王朝疊起，統一的時間短而分裂的時間長，再加上傳統的觀念是重思辨而輕歷史，因此，王朝沒有系譜，朝代缺乏年號，專門的史書寥若晨星，這種情況同樣也影響到從不標署成書年月的佛教經典，特別是大乘經的成立年代的確定。

在我國古代，佛教學者通常是通過「判教」的方法，即對佛教各類學說的性質、意義和地位作出判定的方法，對佛典成立的先後順序作出判斷的。例如，劉宋道場寺沙門慧觀，曾把佛說的全部經教分爲頓教和漸教兩大類。頓教，指的是頓悟成佛的教法，即只爲菩薩顯示圓滿教理的《華嚴經》。漸教，指的是漸悟成佛的教法。分爲五時：一、三乘別教，指爲聲聞、緣覺、菩薩三乘分別開示的教法，其中包括小乘的《阿含經》；二、三乘通教，指爲三乘通說的教法，即《般若經》；三、抑揚教，指讚揚大乘、壓抑小乘的教法，即《維摩》、《思益》等經；四、同歸

教，指將三乘導歸於佛乘的教法，即《法華經》；五、常住教，指演說涅槃境界常住不滅的教法，即《涅槃經》。此為「二教五時」說。南北朝時的佛教學派和隋唐時的佛教宗派也各有自己的判教。如地論學派有「四宗」說，天台宗有「五時八教」說；三論宗有「二藏三法輪」說；法相宗有「三時教」；律宗有「二教」說；華嚴宗有「五教十宗」說、淨土宗有「二門」說等等。

近代學者則進一步從大乘佛教的第一個著名學者龍樹(150-250)在《大智度論》、《十住毗婆沙》等中引用的一些大乘經的名稱；中國早期譯經（尤其是後漢支謙譯經）所出的大乘經；大乘經中懸記的後代論師以及印度王臣的名字；大乘經中的引文、用語及內容等方面，去考察大乘經的成立年代。經研究，意見比較一致的初期的大乘經，主要有：《般若經》、《華嚴經》、《法華經》、《維摩經》、《寶積經》、《彌勒成佛經》、《阿閼佛國經》、《無量壽經》、《般舟三昧經》、《首楞嚴三昧經》等。這些經典在龍樹以前就已具初型，並且在龍樹時代廣為流傳。

(1)《般若經》。《般若經》為般若類經典的通稱，而「般若」乃是大乘佛教的根本教義「六度」中最重要的一度，是一切大乘修行法門賴以滋生的本母。明代智旭曾經說過，「般若為諸佛母，諸佛皆從般若得生。故曰：從初得道，乃至泥洹，於中間常說般若。當知一切佛法，無非般若所流出，無非般若所統攝也。」（《閱藏知津》卷十六）

般若類經典的叢書為《大般若經》，全稱《大般若波羅蜜多經》，六百卷。唐顯慶五年(660)至龍朔三年(663)，由玄奘譯出。《大般若經》的梵本有二十萬頌，漢譯本分為十六會。其

中，初會下分七十九品，第二會下分八十五品，第三會下分三十一品，第四會下分二十九品，第五會下分二十四品，第六會下分十七品，第七會為曼殊室利分，第八會為那伽室利分，第九會為能斷金剛分，第十會為般若理趣分，第十一會為布施波羅蜜多分，第十二會為淨戒波羅蜜多分，第十三會為安忍波羅蜜多分，第十四會為精進波羅蜜多分，第十五會為靜慮波羅蜜多分，第十六會為般若波羅蜜多分。前五會為根本般若，有關《大般若經》的基本思想在五會中都有了；後十一會為雜部般若，為基本思想的補充、闡發和推演，其中第十一會至第十六會是重述大乘「六度」的，「波羅蜜多」即為「度」的音譯。全經主要論述了一切事物和現象（「一切法」）性相（自性和相狀）皆空的思想。認為，在「六波羅蜜多」中，「般若波羅蜜多」這一法門最勝最大，其他五種法門皆攝入此中。而般若法門的核心是「空」，即一切諸法如夢幻泡影，無有自性，不生不滅，不一不異，無論是物質的還是精神的，都是虛幻不實（「空」）的。只有無取無捨，無執無著，一無所得，方能證得正覺。顯然，這些都是針對小乘，特別是有部的「諸法實有」說而發的。經中有關對「大乘甚深經典非佛所說，亦非如來弟子所說」的議論的批駁（見初會《不退轉品》、第二會《轉不轉品》、第五會《不退品》），也是當時大、小乘激烈鬥爭的一個反映。

《大般若經》並非是一時形成的，它是在一些份量較小的般若類單行經出現之後，才逐漸匯攏起來的。其中最古老的單行經是內容相當於第四會的《小品般若》，其次是在《小品般若》的基礎上增廣、內容相當於第二會的《大品般若》，然後漸次發展成內容相當於其他諸會的單行經。

《小品般若》的梵本有八千頌，故又稱《八千般若》。它的21

初譯本名爲《道行般若經》，十卷，後漢光和二年(179)，由支謙譯出，以後又有多次重譯。全經分爲三十品，始《道行品》，終《囑累品》。經中主要論述了事物(「色」)就是「空」，「空」就是事物的諸法實相觀。

《小品般若》的梵本有二萬五千頌，故又稱《二萬五千頌般若》。它的初譯本名爲《光贊般若經》，十卷，西晉太康七年(286)，由竺法護譯出，下分二十七品，始《光贊品》，終《雨法寶品》，以後也有重譯。它的通行本爲《摩訶般若波羅蜜經》，二十七卷。姚秦弘始六年(404)，由鳩摩羅什譯出。下分九十品，始《序品》，終《囑累品》。經中主要論述了般若空觀以及信解般若的功德。

另外，內容相當於第九會的《金剛經》成立的年代也較早。此經的梵本有三百頌，它的初譯本名爲《金剛般若波羅蜜經》，一卷。姚秦弘始六年(404)，也由鳩摩羅什譯出，經中主要論述了諸法性空幻有的理論。它是般若類經典中的綱要書，重譯本也頗多。

般若類經典除被編入《大般若經》的以外，還有一些經典以獨立的形態行世，未被編入。這主要有：《般若波羅蜜多心經》(唐玄奘譯，一卷)、《仁王護國般若波羅蜜多經》(唐不空譯，二卷)、《大乘理趣六波羅蜜多經》(唐般若譯，十卷)等。

《般若波羅蜜多心經》，共二百六十字，主要論述了諸法實相即空相的理論，以及受持此經的殊勝功德。

《仁王護國般若波羅蜜多經》，下分序品、觀如來品、菩薩行品、二諦品、護國品、不思議品、奉持品、囑累品等八品，主要論述了五忍(伏、信、順、無住、寂滅)等菩薩行，以及持誦

此經能夠消災弭難、護國安民的功德。

《大乘理趣六波羅蜜多經》，下分十品，始《歸依三寶品》，終《般若波羅蜜多品》，主要論述了六波羅蜜多(「六度」)的義蘊。

這些經典的成立年代要晚於《小品般若》、《大品般若》、《金剛經》。

(2)《華嚴經》。《華嚴經》的全稱爲《大方廣佛華嚴經》，有新舊兩譯，舊譯爲六十卷，它的梵本有三萬六千偈(與「頌」同義)，東晉義熙十四年(418)至劉宋永初二年(421)，由佛跋陀羅譯出。全經按如來和普賢菩薩等在七處八會(七個地方的八次集會)上說法的內容組織，下分三十四品，始《世間淨眼品》，終《入法界品》。新譯爲八十卷，它的梵本有四萬五千偈，武則天證聖元年(695)至聖歷二年(699)，由實叉難陀譯出。有七處九會(較舊譯多《三重會普光法堂》)，凡三十九品：一、寂滅道場會，下分六品，始《世主妙嚴品》，終《毗盧遮那品》；二、普光法堂會，下分六品，始《如來名號品》，終《賢首品》；三、切利天宮會，下分六品，始《升須彌山頂品》，終《明法品》；四、夜摩天宮會，下分四品，始《升夜摩天宮品》，終《十無盡藏品》；五、兜率天宮會，下分三品，始《升兜率天宮品》，終《十迴向品》；六、他化天宮會，只有《十地品》一品；七、重會普光法堂，下分十一品，始《十定品》，終《如來出現品》；八、三重會普光法堂，只有《離世間品》一品；九、逝多園林會，只有《入法界品》一品。經中主要論述了宇宙間的一切事物和義理圓融無礙(「一入一切」、「一切入一」、「一即一切」、「一切即一」)的理論，「三界所有，唯是一心」的淨心緣起觀，以及按十個階位(「十地」)依次修行的

成佛方法。

《華嚴經》也是匯集一些原先獨立流傳的大乘經，次第增廣而成的。其中最古老的是第六會《他化天宮會》中的《十地品》，和第九會《逝多園林會》中的《入法界品》。這在龍樹的《大智度論》中已經提及。內容相當於《十地品》的單行經的初譯本名為《漸備一切智德經》，五卷，西晉永康七年(297)，由竺法護譯出。全經分爲十品，始《初發意悅豫品》，終《金剛藏問菩薩住品》，主要論述了菩薩修行的十個階位；內容相當於《入法界品》的單行經的初譯本名為《佛說羅摩伽經》，三卷。西秦太初(386-394)年間，由聖堅譯出。經中通過善財童子南行參訪五十三位善知識(有德行才學的人)的故事，論述了如何證入如來不可思議境界的理論。

另外，內容相當於第二會《普光法堂會》中的《如來名號品》和《光明覺品》的《佛說兜沙經》一卷(後漢支謙譯)，從翻譯的年代較早來推斷，也是成立較早的。此經主要是論述十方成佛的思想的。

(3)《法華經》。《法華經》也是《大智度論》曾經引用過的大乘經，它的梵本近代在尼泊爾、克什米爾和我國新疆、西藏等地均有發現，數量達四十多種。此經的初譯本名為《法華三昧經》，六卷，孫吳五鳳二年(255)，由支疆梁接譯出，後佚，以後多次重譯。它的通行本爲《妙法蓮華經》，七卷，姚秦弘始八年(406)，由鳩摩羅什譯出。相傳梵本有六千偈。全經分爲二十八品，始《序品》，終《普賢菩薩勸發品》，主要論述了聲聞、緣覺、菩薩「三乘」同歸於佛乘，一切衆生皆可以成佛的理論，以及佛菩薩的大慈大悲和受持此經的功德。

(4)《維摩經》。《維摩經》的初譯本名為《維摩詰說不思議

法門經》，二卷，孫吳黃武二年(223)至建興二年(253)之間，由支謙譯出，以後有多次重譯。它的通行本爲《維摩詰所說經》，三卷，姚秦弘始八年(406)，由鳩摩羅什譯出。全經分爲十四品，始《佛國品》，終《囑累品》，通過對毗耶離(後譯「吠舍離」)城維摩詰居士的言語行事的記敘，論述了空有不二的菩薩行。經中針對小乘佛教脫離世俗生活，閉門修行，以求解脫的偏向，提出只要身處塵世而心超凡俗，居家也能成佛，涅槃境界就在世俗生活之中，展開了大乘佛教強調在家修行的理論特色。

(5)《寶積經》。《寶積經》有大本和小本之別。大本《寶積經》名為《大寶積經》，一百二十卷。唐神龍二年(706)至先天二年(713)，由菩提流志譯出。全經分爲四十九會，始《三律儀會》，終《廣博仙人會》。其中有二十三會用的是西晉至唐代作爲獨立的經典行世的舊經，只有二十六會是菩提流志新譯的。而在屬於新譯的二十六會中，又有十五會是參考內容相同的舊經的單行本重譯的，故真正屬於初譯的只有十一會。《大寶積經》是不同時期問世的大乘經的匯編，所收各會中，既有般若類經典、本生類經典、戒律類經典、淨土類經典，也有秘密類經典，它們從不同的方面展示了大乘佛教的各種法門，論述了自利利他的菩薩行。經名中的「寶積」，就是「法寶之聚積」的意思。

小本《寶積經》，又稱古本《寶積經》，它的初譯本名為《佛遺日摩尼寶經》，一卷，後漢建和元年(211)至中平三年(206)，由支謙譯出。經中主要論述了非空非有的「中道真實正觀」。此經以後又有重譯，一次在晉代(譯者不詳)，取名爲《摩訶衍寶嚴經》，一次在三秦(譯者不詳)，取名爲《大寶積經》，均作一卷。菩提流志對失譯的這部小本《大寶積經》進行重譯，取名爲《普明菩薩會》，編爲大本《大寶積經》第四十三

會，從而使小本《寶積經》成為大本《寶積經》的一個組成部分。因此，後來所說的《大寶積經》都是大本而言，而不是指同名的本。

小本《寶積經》是《大寶積經》中成立年代最古的一部經。龍樹在《大智度論》、《十住毗婆沙論》中引用的《寶頂經·迦葉品》，指的便是小本《寶積經》。因此，有理由相信，《大寶積經》是以小本《寶積經》為基礎，逐漸吸收其他經典，最後形成一百二十卷的規模的。

(6)《彌勒成佛經》、《阿閼佛國經》、《無量壽經》。這是一組根據大乘佛教三世十方各有如來（「佛」的別譯）及佛國的精神建立起來的淨土類經典。「三世佛」的思想在小乘《阿含經》中就有了，大乘佛教則對它作了進一步的發展，尤其是對未來佛「彌勒佛」及其所居兜率天的描述。「十方佛」的思想，則是大乘佛教為擴大成佛的範圍和可能新提出來的。

《彌勒成佛經》的初譯本於西晉太安二年(303)由竺法護譯出，作一卷，以後多次重譯。它的通行本為姚秦弘始四年(402)鳩摩羅什所出。經中主要記敘了彌勒從兜率天宮下生人間成佛的經過。龍樹在他的作品中已經引用了這部經，可見產生較早。

《阿閼佛國經》的初譯本於後漢建和元年(211)由支謙譯出，作二卷。下分發意受慧品、阿閼佛刹善快品、弟子學成品、諸菩薩學成品、佛般泥洹品，凡四品。經中主要記敘了阿閼佛的行願功德，以及所居東方妙喜世界的種種莊嚴。以後，菩提流支對此經進行重譯，編為《大寶積經》第六會《不動如來會》。經名中的「不動如來」，即是阿閼佛的別譯。

《無量壽經》的初譯本名為《無量清淨平等覺經》，由後漢支謙譯出，作二卷，以後多次重譯。它的通行本為《佛說無量壽

經》，二卷，曹魏嘉平四年(252)由康僧鎧譯出。經中主要記敘了過去世法藏菩薩經過累劫修行而成為無量壽佛（又譯「阿彌陀佛」）的經過，以及所居西方極樂世界的勝妙。此經也是龍樹《十住毗婆沙論》所引用的大乘經之一。後來，菩提流支又對它進行重譯，編為《大寶積經》第五會《無量壽如來會》。與《無量壽經》性質相似的尚有劉宋畺良耶舍於元嘉(424-433)年間譯的《觀無量壽佛經》一卷，和姚秦鳩摩羅什於弘始四年(402)譯的《阿彌陀經》一卷。《觀無量壽佛經》主要是論述往生西方極樂世界的十六觀門的；《阿彌陀經》主要是論述持念阿彌陀佛名號以求往生的修行方法的。後世稱它們為「淨土三經」，即宣說淨土法門的三部根本經典。

(7)《般舟三昧經》、《首楞嚴三昧經》。這是兩部三昧類經典。三昧是梵語Samādhi的音譯，又譯「三摩地」，意譯「定」，亦即禪定。禪定，在小乘佛教中，已經包括在「三學」（戒、定、慧）之中。而大乘佛教所說的禪定，則往往是與般若空觀、淨土信仰聯繫在一起的，因而在內容上與小乘有所不同。

《般舟三昧經》的初譯本於後漢光和二年(179)由支謙譯出，作三卷。下分十六品，始《問事品》，終《佛印品》。經中主要論述了專心念佛，佛即能現於眼前的大乘禪法。「般舟」意為「佛立」，《般舟三昧經》一名《十方現在佛悉在前立定經》的寓意也在於此。此經在以後又有重譯。

《首楞嚴三昧經》的初譯本於後漢中平三年(183)也由支謙譯出，作三卷，後佚。它的流通本為姚秦弘始四年(402)至十二年(412)鳩摩羅什所出。經中主要論述了首楞嚴（意為「健行」）三昧在菩薩修行的十個階次（「十地」）中的意義與作用。

(二) 中期大乘經

中期大乘經，指的是龍樹以後，世親(320-400)之前出現的大乘經。時間約當於公元三世紀中葉至四世紀末葉。在這一時期，初期大乘經經過理論的積累，有了進一步的增廣，具體表現為出現了一些內容相近的同類經和對初期大乘經的某一方面(或觀點)作深入闡述的派生經，以及將若干種小經按一定的次序編集成叢書的大部。同時，還湧現了一些宣傳新教理(而這些教理與初期大乘經的說法有很大的不同，有些地方甚至相反)的新經。雖說初期大乘經所論及的內容極為廣泛，如果要尋找名詞概念的話，全部佛教術語的十之七八都已使用了，但就整體而言，乃是論證世間的和出世間的、物質的(「色」)和精神(「心」)的、客體(「境」、「所」)和主體(「識」、「能」)的一切東西都是沒有質的規定性(「自性」)的般若空觀。因此，它們反對對一切事物和現象作肯定的理解，這中間也包括將人的意識、表達意識內容的語言文字以及與之相關的義理名相實在化。而中期大乘經中的一些經典，則認為反對部派佛教執著諸法實有的任務已經完成，因而把理論的重點，從「空」轉向「有」，從以否定為主，轉向在繼續否定客體的基礎上進而以肯定主體為主。從而形成了把人的心性和識體實在化的新學說。

體現中期大乘經新特質的契經，主要分為兩個系統：一是「如來藏」系，二是「阿賴耶識」系。屬於前者的經典主要有：《如來藏經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《不增不減經》、《無上依經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等；屬於後者的經典主要有：《解深密經》、《楞伽經》、《大乘密嚴經》等。不屬於這兩個系統的，尚有《大集經》、《思益經》、《金光明

經》等。

1. 如來藏系

(1)《如來藏經》。《如來藏經》的初譯本名為《大方等如來藏經》，一卷，相傳為西晉惠帝時的法立和法炬所譯，後佚。傳今的通行本為東晉元熙二年(420)佛馱跋陀羅譯的《大方等如來藏經》一卷。經中通過九種譬喻：一、萎花中佛；二、岩樹蜂蜜；三、穢中稂梁；四、不淨處金；五、貧家寶藏；六、庵羅果；七、弊物中金像；八、貧女貴胎；九、模中金像，論述了一切眾生皆有如來藏，即佛的潛在體的理論。

(2)《大法鼓經》。《大法鼓經》為劉宋求那跋陀羅所譯，二卷。經中主要論述了如來常住、一乘(佛乘)真實的理論。說，如來在世時的境界即是「常樂我淨」的理想境界，不必要到滅度以後方才如此。一切眾生皆有佛性，因此，沒有三乘(聲聞、緣覺、菩薩)，只有一乘。一切闡述般若空觀的經典(「空經」)都是不徹底的「有餘」說，唯有此經所明的道理，才是「無上」說，即最完備的學說。經中使用了《法華經》中的化城、窮子等譬喻，因而可以看作是在《法華經》的影響下產生的肯定「常樂我淨」的涅槃境界為實有的「有經」。

(3)《央掘魔羅經》。《央掘魔羅經》的譯者也是劉宋求那跋陀羅，作四卷。央掘魔羅是佛陀時代的兇賊，他受邪師摩尼跋陀羅的教唆，欲殺一千人，各取一指作鬘(串起來的花環)，以成就婆羅門之道。在殺了九百九十九人之後，還想殺其母以成足數。在佛陀的勸化下，他改過懺悔，成為佛弟子。《雜阿含經》卷三十八、《增一阿含經》卷三十一以及巴利文經藏中的《中部》第八十六經均載有此事。《央掘魔羅經》則是在小乘佛教中

有關央掘魔羅事跡的基礎上，增入大乘的思想內容演化而成的。經中主要論述了一切衆生皆有如來藏，「女有佛藏，男亦如是」，解脫是不空的，如來也是不空的理論。

(4)《不增不減經》。《不增不減經》爲北魏正光六年(525)菩提流支所譯，一卷。經中主要論述了在生死輪迴中的衆生的法界(亦即「法性」、「衆生界」)不增不減、不生不滅的理論。認爲衆生的心性本身是圓滿清淨的，不清淨的只是粘附在心性上的客塵(煩惱、愛欲等)，如來藏是不可思議的、無差別的。《不增不減經》的上述觀點後來在印度堅慧的《究竟一乘分別論》(一說「彌勒造」)中得到了進一步的闡發。

(5)《無上依經》。《無上依經》的初譯本名爲《未曾有經》，一卷，屬後漢失譯(即譯者不詳)。它的通行本爲梁紹泰三年(527)眞諦所譯，二卷。下分七品：校量功德品、如來界品、菩提品、如來功德品、如來事品、贊嘆品、囑累品，經中主要論述了如來的法界(亦即「佛性」、「如來界」)，就是衆生的法界(「衆生界」)，只要出離煩惱，洗除垢穢，衆生便能成佛的理論。

(6)《勝鬘經》。《勝鬘經》全稱《勝鬘師子吼一乘大方便經》。相傳它的初譯本爲北涼玄始三年(414)至十五年(426)曇無讖所譯，一卷，後佚。今存的通行本爲劉宋元嘉十三年(436)求那跋陀羅所譯，同爲一卷。經中主要敘述了中印度拘薩羅國波斯匿王的女兒勝鬘，在父母的影響下，聞法見佛，皈依、受戒、發願的經過，以及人人皆有如來藏，如來正是依據這一正因，而成爲如來的理論。認爲「心性本淨，客塵所染」，因煩惱污染而顯現的客塵是空的，而爲客塵障蔽的「自性清淨心」(即「如來藏」)則是不空的。

(7)《涅槃經》。《涅槃經》有小乘和大乘之分。小乘經中的《涅槃經》，有西晉白法祖譯的《佛般泥洹經》二卷、東晉法顯譯的《大般涅槃經》(又名《方等泥洹經》)三卷、東晉失譯的《般泥洹經》二卷，它們都是《長阿含經》卷二至卷四收錄的《游行經》的異譯，流傳至今；大乘經中的《涅槃經》，相傳最初由後漢支謙譯出，經名爲《梵般泥洹經》，二卷，後佚，以後有多次重譯。今存的通行本有南北二本，北本指的是北涼玄始十年(423)曇無讖譯的《大般涅槃經》四十卷。此本下分十三品：壽命品、金剛身品、名字功德品、如來性品、一切大衆所問品、現病品、聖行品、梵行品、嬰兒行品、光明遍照高貴德王菩薩品、師子吼菩薩品、迦葉菩薩品、憍陳如品。南本指的是劉宋元嘉(424-443)年間，慧嚴、慧觀等人對照東晉法顯和佛跋跋陀羅於義熙十三年(416)譯的《大般泥洹經》六卷，對北本進行修訂改譯成的《大般涅槃經》三十六卷。此本下分二十五品，始《序品》，終《憍陳如品》。南北二本《涅槃經》雖然卷數、品目和文句不盡相同，但它們的基本思想則是一致的。

小乘《涅槃經》和大乘《涅槃經》雖然都是以釋迦牟尼八十歲時入滅(「涅槃」、「泥洹」)這一歷史事件爲背景展開的。但小乘《涅槃經》着重於事實的記錄，於中保存了釋迦牟尼晚年活動和教說的許多珍貴的資料，而大乘《涅槃經》則偏重於理論的推演，着力於佛陀法身(以理法爲本體的精神身)的永恆性和佛性的普遍性的闡述。北本《大般涅槃經》說，在娑羅雙樹中間示滅的釋迦牟尼的身子乃是佛陀的應化身，而他的法身則是常住不滅的。一切衆生都具有同一的佛性，因而都能成佛，即便是斷絕了一切善根的人(「一闍提」)也不例外。

(未完)

亡」又說：「有道雖死，神歸福堂；爲惡既死，神當其殃。」並引證儒家『孝經』「爲之宗廟，以惠享之，春秋祭祀，以時思之」，「生事愛敬，死事哀戚」等言，證明人死神不滅，亦東土聖人之教。這種順應，利用中土本有觀念來宣揚生死輪迴、善惡報應的說法，固然有其有利於佛教在中土傳揚的作用，但也給中土佛教的輪迴報應說造成理論漏洞，使佛家本有的緣起、中道的生死輪迴說，難於被中土人士全面、正確地把握。

後來東晉人羅含著『更生論』，則用當時流行的玄學崇有思想，論證人死更生，謂「有不可滅而爲無，彼不得化而爲我。聚散隱顯，環轉於無窮之塗；賢愚壽夭，還復其物，自然賈次，毫分不差。」他以神、形質爲對偶關係，說對偶分離，身死神在，而散必有聚，到頭來形神還會再次結合，形成新的生命。新的生命其實便是舊的生命，「凡今生之生，爲即昔生」、「今談者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳。」抹煞了前世今生的區別。這種崇有論的神不滅論，離佛家輪迴說的本意更遠。羅含同時代人孫盛，即就『更生論』提出相反意見：「吾謂形既粉碎，知亦如之。紛錯混淆，化爲異物。他物各失其舊，非復昔日。」（『弘明集』卷五）從「萬物一理」的一元論角度，論證形體既死，知覺也會跟着化爲異物，不能回復舊觀。

佛教界較深入地論證人死神不滅的代表人物，是東晉江南佛教領袖廬山慧遠法師（三三四—四一六年）。他在『沙門不敬王者論』中，從反擊當時社會上反佛思潮的論戰角度，專論「形盡神不滅」。慧遠論證形盡神不滅，主要依兩大論據。

首先，他強調神非形體，具神妙之特性，說神這個東西，是「精妙而爲靈者」，作用神妙，體質幽微，超越陰陽，非卦象所能圖，即使上智，也不能定其體狀，窮其幽致。

「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅，假數而非數，故數盡而不窮。」

神本來與無生的理性相應，超出了語言所能詮表的範圍，是無形無名而有神妙作用的形而上的東西，雖然能感物而起心動念，但它並不就是物，所以物（包括形體）儘管變化，而神卻不會變化；雖然借助於數（時間的流逝）而發起活動，但它並不是數，所以時數（壽命）即使終盡，神並不會終盡。在『明報應論』中，慧遠從神的有知有情，說明神與四大等物質截然不同：「神既有知，宅又受痛癢以接物，固不得同天地間水火風明矣。」以形體爲宅、有痛癢等知覺作用的神，與無知覺的水火風等有質的不同，不能將高級的、形而上的精神混同，降低爲低級的、形而下的物質。慧遠還引證中土古聖先賢的有關言論，如文子稱黃帝之言曰：「形有靡而神不化，以不化乘法，其變無窮」等，以證明神因精妙不變故，不會隨形體之死亡而斷滅。

慧遠強調神的形而上、具「妙物之靈」的特性，以論證人死神不滅，雖然不是一般印度佛典中常用以論證人死非斷滅的方法，但因抓住了形神關係中被神滅論者所忽視的重要方面，因而具有一定說服力。把具創造性、自主性、發達理性、頑強意志、豐富感情，能掌握客觀規律而超越自然的精神或人心，等同於低層次的物質和生物性的肉體，論證它與肉體同滅，顯然是有問題的。只要畧作內心反省，便不難發現精神的神妙特性和形而上的性質。後來，唐代譯出的『楞嚴經』，記述佛爲波斯匿王破析人死非斷滅的方法，就與慧遠強調神之精妙以論證人死神不滅的思路，有所相近。經言：佛令波斯匿王自省其身，無常變壞，「念

念遷謝，新新不住，如火成灰，漸漸銷殞」，必滅無疑；然肉身雖無常變滅，身中卻有個不變滅的東西，那就是心性、精神之本體，就其能見能知的性能，名曰「見精」（能見之性）。如波斯匿王三歲時曾見過恆河水，今雖衰老，髮白面皺，身非往昔，而能見恆河水的見性，並未嘗改變，佛言：「大王！汝面雖皺，而此見精，性未曾皺，皺者為變，不皺非變。變者受滅，彼不變者，元無生滅，云何於中受汝生死？」既然見精本不變滅，則當然不會隨肉體之死亡而永滅了。不過，這裏所說不變滅的，並非一般的心理、精神活動，而是能出生心理、精神活動的心性，經中稱為「菩提妙淨明心」、「妙明真精妙心」者，是從體用論、真心一元論角度所建立的一種絕對心，較慧遠以籠統的「神」的神妙特性論證死後神不滅，在理論上要深刻、嚴密。

慧遠論證人死神不滅的第二個論據，是薪火之喻。這一譬喻為神滅論和神不滅論者所共同使用，而結論卻完全相反。慧遠的論證是：

「火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形，前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」

以火喻神，以薪喻形。薪靠火種點燃，火靠柴薪延續，就像形體從精神而有生命，精神依形體而發生其作用。柴薪雖會燃盡，但火會從此薪傳向彼薪，展轉相燃無盡；形體雖有死亡，但精神會從此形生起彼形，生生無有窮盡。前薪非後薪，而彼此相燃；今生的形體非前世的形體，卻以維繫前世形體生命的精神為其本原和主宰。若無前世之神為因，則生命源出何處？若說受之於形，形能生神，那麼一切萬物都應化而為精神；若說受之於

神，「以神傳神」，神具遺傳性，那麼丹朱便應與其父帝堯齊聖，大舜便應與其父瞽叟同愚了，而實際情況並非如此。「固知冥緣之構，著于在昔；明暗之分，定于形初。」由此可知，人們的生命之因，在於前世；愚智之別，在受形降生之初便已由宿世的業所決定，既非決定於形體，也非其父母精神之遺傳。

魏晉以來，印度佛典被紛紛傳譯，中土人士研習佛典漸成風氣，與當時玄學思潮相通的般若學，尤盛行於兩晉間。由於佛典翻譯未齊，華人研究未深，尙未能脫離佛敎入華之初盡量順應、依附中土傳統思想的路子，對佛學義理的把握，往往從本土思想的視角着眼。當時般若學的六家七宗，多依玄學本體論的框架解釋佛家般若「空」義，未能準確理解「緣起性空」的原義。神不滅論更是如此。

印度佛典中論證生死輪迴的基本主導思想，是緣起法則。依緣起法則觀察，生命現象是五蘊合集、生滅相續的無窮進程，既非死後斷滅，亦非有實常不變之神、靈魂或自我出入生死，斷、常兩極，皆屬違背真實的偏見。從印度佛學中道的輪迴觀來看，說人死神滅，固屬斷見，而說形盡神不滅，亦有常見之嫌，兩者都未能依緣起法則正觀生死。中土佛敎界以神不滅論反駁神滅論，未準確把握印度佛學中道的輪迴觀，與系統、準確地論述中道的輪迴觀之印度佛典譯出較晚有關。系統論述輪迴、破斥斷見的「長阿含·弊宿經」、「大智度論」等，東晉時始由鳩摩羅什、佛陀耶舍等人在後秦譯出，尙未廣泛流傳。慧遠雖撰有「大智度論鈔序」，但他在寫「形盡神不滅論」時，還未研讀過「大智度論」，後來也未能滲透該論中的緣起性空思想，其佛學思想體系尙帶有濃厚的玄學本體論色彩。

神不滅論本是中土的出產，其出發點是中土自古相傳的人死

爲鬼神、靈魂不死的觀念。以形、神爲二，形盡神不滅，在哲學觀上屬二元論。『淮南子』、羅含『更生論』、慧遠『形盡神不滅論』分別從道家的萬物本原論、玄學崇有論、玄學本體論的角度深化了中土的神不滅論，中土形神關係及神滅神不滅論中的「神」，字義本爲「伸」（引出萬物等），引伸爲無形而有神妙作用的東西，所謂「陰陽不測之謂神」，實際主要指人的精神，有佛學所說心識（五蘊中的識蘊）和婆羅門教所說「神」（神我）的雙重含義，本來是一含義寬泛、渾淪不清的概念，神滅論、神不滅論諸家對它的理解也不無差別。按佛家中道的輪迴觀，只能說五蘊相續不斷，不能單獨說識蘊或神不滅。當時中土佛教界的神不滅論者，基本上都未以佛家的中道爲原則，依緣起法則論證輪迴。其中影響最大的慧遠，也主要從玄學本體論出發，以神爲超越物質、本不生滅、「精極而爲靈」的「本根」，有似於玄學所說的萬物本根、本體——「本無」。這種意義上的神，具有濃厚玄學氣息，接近了後來在佛學中才明朗化的本不生滅之「心性」。而且，慧遠還將「情」（人心之煩惱貪愛等）與「神」分開，說「情爲化之母，神爲情之根」，以神爲人心理活動、精神活動的根本，與心性、真心的含義相近，但論述畢竟不太明晰，太多玄學氣味。慧遠強調神的超物質性、神妙性，以火傳異新喻神傳異形，對佛家輪迴說不無深化，但他論證形盡神不滅的思路基本上仍是中國式的、玄學化的，與印度佛教緣起的、中道的輪迴觀基本思路不同。這種中國式的神不滅論，難免忽視精神對形體依賴關係的理論漏洞，既墮於不滅之一端，自難免神滅論者從另一極端發起攻訐。至南北朝，神滅論與神不滅論的諍訟成爲當時思想界的重大事件，持續了一百多年。

（完）

（上接第42頁「雜阿含經」論無常、苦、無我）

佛世時期，對「無我」亦有過不同的看法。『雜阿含經』第一一〇經載：

「時薩遮尼犍子白佛言：『我聞瞿曇作如是說法，作如是教授諸弟子，教諸弟子於色觀察無我，受、想、行、識觀察無我。此五受陰，勤方便觀察：如病、如癱、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。爲是瞿曇有如是教，爲是傳者毀瞿曇耶？如說說耶？不如說說耶？如法說耶？法次法說耶？無有異忍來相難詰，令墮負處耶？』佛告薩遮尼犍子：『如汝所聞，彼如是說，如法說，法次法說，非爲謗毀，亦無難問令墮負處。所以者何？我實爲諸弟子如是說法，我實常教諸弟子令順正法。教令觀色無我，受、想、行、識、無我。觀此五受陰，如病、如癱、如刺、如殺。無常、苦、空、非我。』薩遮尼犍子白佛言：『譬如世間，一切所作皆依於地，如是色是我人，善惡從生；受、想、行、識是我人，善惡從生。……』佛告火種居士：『汝言色是我，受、想、行、識是我，得隨意自在，令彼如是，不令彼如是耶？』時薩遮尼犍子默然而住。佛告火種居士：『速說，速說，何故默然？』如是再三，薩遮尼犍子猶故默然。時有金剛力士持金剛杵，猛火熾然，在虛空中，臨薩遮尼犍子頭上，作是言：『世尊再三問，汝何故不答？我當以金剛杵碎破汝頭，令作七分。』薩遮尼犍子得大恐怖。……』最後佛演說無我觀法，使他信服，限於篇幅，未能盡錄，請自查閱。

綜上所述，可見無常、苦、無我三法印是基本的，不能隨便否定。『大智度論』卷二十二稱：「佛法印有三種，一者一切有爲法，念念生滅皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。」說明三法印亦爲大乘所承認。至於涅槃寂靜當在以後有機緣再談。

西表基立刹並於次年落成的永寧寺中那「架木爲之，舉高九十丈，有刹復高十丈，合去地一千尺②」的「九層浮圖③」，在一馬平川的豫西平原，即使是「去京師百里④」，也足以「遙（而）見之⑤」，以致於「明帝與太后共登之，視宮內如掌中，臨京師若家庭⑥」。它的上面「有金寶瓶，容二十五石。寶瓶下有承露盤三十重，周匝皆垂金鐸。復有鐵鎖四道，引刹向浮圖。四角鑱上亦有金鐸，鐸大小如一石瓮子。浮圖有九級，角角皆懸金鐸，合上下有百二十鐸……殫土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思議；綉柱金鋪，駭人心目。至於高風永夜，（則）寶鐸和鳴，鏗鏘之聲聞及十餘里⑦」。就連其佛殿，縱然是「須彌寶殿，兜率淨宮⑧」；也肯定是「莫尙於斯⑨」的。雖然這只是衆多的洛陽佛寺之一，但其所耗的費用就已「不可勝計⑩」，何況那「其數甚衆⑪」的官方及私人所修建的寺塔呢？據有關的資料統計表明，公元五一八年的洛陽共有佛寺五百餘所，而最多的時候曾一度達到過一千三百七十六所，數目之巨，實在是空前絕後。對於當時的這種建寺修廟的風行盛況，楊銜之曾在他的《洛陽伽藍記序》中這樣寫道：「逮皇魏受國，光宅嵩洛，篤信彌繁，法教愈盛。王侯貴臣，棄象馬如脫屣；庶士豪家，捨資財若遺跡。於是，昭提櫛比，寶塔駢羅。爭寫天上之資，競摸山中之影。金刹與靈台比高，廣殿並阿房等壯。豈直木衣綈綉、土被朱紫而已哉！」

二、佛教興起的社會背景

雖然在帝王們的努力之下，北魏境內能於傾刻之間樹立起三萬餘所寺院，平添二百萬之衆的僧尼，翻譯出一千九百多卷的三

藏教典⑫，但是有誰能夠想像得到，對於佛教甚是熱衷的北魏統治者鮮卑貴族原來竟是和認爲「佛是戎神⑬」才「所應兼奉⑭」的「出自邊戎⑮」的後趙之主石虎一樣，是沒有佛教的信仰的，只是到了取得了政權之後，爲了有別於奉行儒學路線的漢人並求得民族的團結與國家的凝聚力，它才千方百計地推廣起佛教來。

作爲開國之祖神元皇帝的後裔，太祖拓跋珪在公元三八六年統一北方，而正式建立大魏政權的時候尙對於佛教一無所知，自然，對於佛教的信仰也就無從談起。不過，隨着其與東晉交往的日漸頻繁，道武帝拓跋珪不但知道了佛教、了解了佛教，而且還親自歸信並竭盡全力倡導了佛教——他不但下詔讓趙郡的法果法師來擔任紹隆佛法、統領衆僧的沙門統，向泰山的僧朗法師致禮問候，而且即使在外出的途中遇到了沙門，他也總是要一一「致敬⑯」的。明元帝時，倍受崇敬的沙門不但在京邑平城的四方新造了許多的佛像，而且還挑起了敷導民風民俗這一工作的重擔，法果也被晉升爲僧統。對於佛教（尤其是佛教中的禪師），太武帝在剛登基的時候還是非常崇信的。（否則，他怎麼會請玄高禪師來充任太子拓跋晃的老師呢？）雖然他由於衆所周知的原因而於後來轉奉了道教，甚至「普滅佛法⑰」，使得「塔廟在魏境者無復子遺⑱」，但因其爲時甚短，大多數的佛教經像和財物等等也都被成功地隱藏並保存了下來，所以它實際上並沒有造成佛教元氣的大傷，甚至還爲佛教在其身後的復興留下了足以燎原的火種。果如其然，文成帝於公元四五二年年上台後所做的第一件大事就是下詔興佛：「制諸州、郡縣於衆居之所各建佛圖一區，任其財用，不制會限。其好樂道法（而）欲爲沙門者，不問長幼，（凡）出於良家、性行素篤、無諸嫌穢、鄉里所明者，聽其出家⑲」因爲他總是認爲，「爲帝王者，必祇奉明靈，顯彰仁道。其

能惠著生民、濟益群品者，雖在古昔，猶序其風烈。是以春秋嘉
崇明之禮，祭典載功施之族。況釋迦如來功濟大千、惠流塵境！
等生死者嘆其達觀，覽文義者貴其妙明。助王政之禁律，益仁智
之善性。排斥群邪，開演正覺。故前代以來莫不崇尚，亦我國家
常所尊事也^⑳」。不僅如此，他還明確地指示，全國應「大州五
十、小州四十人，其郡遙遠台者十人，各當局分^㉑」，否則就不
足以「化惡就善，播揚道教^㉒」。

就在文成帝打破漢人不準出家的傳統之時，北魏在建寺和造
像方面的開支與規模也在不斷地擴大。比如，公元四五四年的秋
天，文成帝曾「敕有司於五級大寺內爲太祖以下五帝鑄釋迦立像
五，各長一丈六尺^㉓」，所用去的「赤金（即黃銅）^㉔」竟達
「二萬五千斤^㉕」之多。公元四六六年，獻文帝則在平城「起永
寧寺，橫七級佛圖，高三百餘尺，基架博敞，爲天下第一。又於
天宮寺造釋迦立像，高四十三尺，用赤金十萬斤，黃金六百斤
^㉖」。而在皇興年間，他「又構三級石佛圖，椽棟楣楹，上下重
結，大小皆石，高十丈，鎮固巧密，爲京華（即都城的別稱）壯
觀^㉗」。到了公元四七七年的時候，「京城（這裏指平城）內寺
新舊且百所，僧尼二千餘人；四方諸寺六千四百七十八，僧尼七
萬七千二百五十八人^㉘」。雖然北魏的中央政府於後來喬遷到了
洛陽，但佛教陣容日漸壯大的趨勢不但沒有減弱，反而被推波助
瀾到空前的程度。在遷都之初，「善談老莊，尤精釋義」^㉙的孝
文帝，因爲暫住於王南寺東邊的金庸城中而無法抵禦來自地利方
面的誘惑，經常是「數詣沙門論義^㉚」，甚至「與名德沙門談論
往復^㉛」。其嗣宣武帝不僅「篤好佛理^㉜」，而且還「每年常從
禁中親講經論，廣集名僧，標名義旨，沙門條錄爲內起居焉
^㉝」。而其後不久，政府爲了在洛陽南邊的伊闕山上爲高祖、文

昭皇太后和宣武帝營造三所石窟（這乃是繼魏初的雲崗石窟之後
的又一項規模龐大的工程），竟不惜動用和花費了八十萬二千三
百六十六個工次和二十四年的時間！在這種行爲的帶動之下，王
公大臣們能不對佛教倍加崇尚嗎？事佛的狂潮又怎能不席捲全國
呢？以致於到公元五一五年的時候，「徒侶愈衆^㉞」的北魏境內
的寺院竟達到了一萬三千七百二十七所，比四十年前增了一倍還
多。

而在這場自發的風起雲湧的運動當中，最具有代表性也最能
反映人們的崇佛風尚的非洛陽的永寧寺而莫屬了，因爲它那壯
觀的規模和雄偉的氣勢在當時的世界上，是除了皇宮之外的其它
任何的建築物都無法與之相提並論的。就連那位雖是「起自荒裔
^㉟」卻曾經「歷涉諸國^㊱」而「摩不周遍^㊲」的，已有一百五十
歲高齡的禪宗第二十八代祖師（也即東土的初祖）——菩提達磨
「來游中土^㊳」而初涉洛陽之時，也深爲它那「金盤炫日，光照
雲表；寶鐸生風，響出天外^㊴」的「奇功^㊵」而「歌咏贊嘆
^㊶」，甚至「口唱南無，合掌連日^㊷」！

然而，那時的佛教之所以能有如魚得水的形勢，假如單是依
靠當權者的提倡與支持還顯然是不夠的，（因爲它所起的只是潤
滑劑的作用），真正的能夠促使佛教得以迅速發展的，乃是普遍
地存在於北魏社會的嚴酷的現實、佛教本身的理論優勢和佛教對
於政府支持的迫切需要。因爲作爲外來的宗教，要是離開了官方
的支持而去獨立謀求自身的生存與發展，佛教就不可能有它的
今天；而北魏又是長期處於戰亂之中的我國南北朝時期的北方五
胡十六國之一，處在階級和民族這兩座大山壓迫之下的廣大勞動
人民本來就生活得極爲艱辛，卻還要忍受戰火的蹂躪而朝不保
夕，他們又怎能不對宣揚慈悲、平等與自由的佛教產生信賴之情

呢？至於那些帝王將相等顯貴之流，儘管他們可以「擅山海之富，居川林之饒。爭修園宅，互相誇競^{④③}」，甚至達到「崇門豐室，洞戶連房；飛館生風，重樓起霧。高台芳榭，家家而築；花林曲池，園園而有。莫不桃李夏綠，竹柏冬青^{④④}」的程度，但他們當中有誰能夠像「臣有兩手，唯堪兩匹（就已）所獲多矣^{④⑤}」的侍中崔光那樣廉潔呢？可以肯定地說，他們中的大多數都只不過是一些想通過對佛教的「信奉」，而使自己得以富貴千秋的貪積無厭之輩罷了（要不然，章武王和陳留侯是無論如何也不可能任太后大賞群臣之時，因「負絹過性^{④⑥}」而「蹶倒傷踝^{④⑦}」的）。誰不知他們奉佛的一舉一動都幾乎莫不是「往返累宿，鑿游近甸^{④⑧}」呢？在農民的莊稼被「步騎萬餘，來去經踐。駕輦雜沓，競驚交馳。縱加禁護，猶有侵耗^{④⑨}」的情況下，「士女老幼^{⑤①}」能不「微足傷心^{⑤①}」嗎？既然「廝役困於負擔，爪牙窘於賃乘。供頓候迎，公私擾費；廚兵幕士，衣履敗穿。晝喧夜淒，罔所覆藉；監帥驅捶，泣哭相望。霜早爲災，所在不稔；饑饉薦臻，方成儉敝^{⑤②}」而「自近及遠，交興怨嗟^{⑤③}」，既然人民的生計日益難謀，那麼又怎能不迫使那些「逃役之流、僕隸之類^{⑤④}」爲了「避苦就樂^{⑤⑤}」而紛紛遁入佛門，致使建寺之風「雖有顯禁，猶自冒營……比日私造，動盈百數^{⑤⑥}」呢？

閻羅王曾經對洛陽禪林寺的僧人道弘說過：「雖造作經像，正欲貪人財物。既得它物，貪心即起。既懷貪心，即是三毒不除，具足煩惱^{⑤⑦}。」事實也正是如此。公元五一八年的時候，「僧寺無處不有^{⑤⑧}」的北魏，所出現的「寺奪民居^{⑤⑨}」的現象居然有「三分且一^{⑥①}」之多。它們「或比滿城邑之中，或連溢屠沽之肆，或三五少僧共爲一寺^{⑥①}」，使「梵唱屠音，連檐接鄉……非但京邑如此，天下州鎮，僧寺亦然^{⑥②}」，儼然是一改

過去的那種「闡教多依山林^{⑥③}」的作法，轉而形成了戀慕城邑的風氣和充滿人間氣息的特色，儘管在世界上並非只有「湫隘是經行所宜，（而）浮喧必棲禪之宅^{⑥④}」。實際上，這種「俗眩虛聲，僧貪厚潤^{⑥⑤}」的現象之所以難以避免，乃是因爲大家都「利引其心^{⑥⑥}」而「莫能自止^{⑥⑦}」的緣故，因爲他們中的絕大多數都不是真正的「修道者^{⑥⑧}」。而《魏書·釋老志》中所作的「正光（即公元520年）已後，天下多虞，王役尤甚。於是，所在編民相與入道，假慕沙門，實避調役。猥濫之極，自中國之有佛法，未之有也」的論述，不也是對此所發出的雖是無可奈何，卻也實在是不堪忍受的一針見血的無聲控訴嗎？

三、滄桑之變

飽經滄桑的北宋文學家蘇東坡曾經說過：「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺^{⑥⑨}。」的確，盛筵尙且難再，勝地又豈能常久^{⑦①}？正當北魏的佛教發展得如火如荼的時候，全國卻驚雷大作，霹靂乍起。而待其「灰飛烟滅^{⑦①}」之後，昔日那繁華的京都（這裏指的是洛陽）卻早已「城廓崩毀，宮室傾覆。寺觀灰燼，廟塔邱虛。墻被蒿艾，巷羅荆棘^{⑦②}」，除了「野獸穴於荒階，山鳥巢於庭樹。游兒牧豎，踟躕於九逵；農夫耕老，藝黍於雙闕^{⑦③}」之外，再也沒有什麼可以展現在人們面前的了。

面對昔日的桑田所變成的滄海，雖然，痛心疾首者有之，爲其惋惜者有之，莫名其妙者也同樣有之，但能夠像楊銜之那樣深究其因的卻未必有之。

俗話說得好：「紙包不住火。」北魏社會表面上的繁榮是不可能永遠掩蓋由寺僧數量的高速增長，所帶來的不安定因素的消

極影響的。我們知道，在一個人口相對穩定的國度之中，僧侶數量的激增不但會使直接從事生產的勞動力銳減，而且還必然會影響到國家的經濟建設和財政收入。而爲了應付整年累月的戰事和修建寺塔的需要，政府的開支不但不能有絲毫的減少，而且還會不可避免地要與日俱增，從而進一步地助長了更多的雖然尚在土地上耕種，卻不堪再忍受日益沉重的賦役負擔的人逃亡到寺院當中的風氣。而這樣的必然結果，就是不可避免地要形成增稅與逃役之間的惡性循環，削弱國家的總體實力，最終使社會上「無執戈以衛國，有饑寒於色養^{⑦④}」。而與此同時，那些爲國捐軀者的家屬更是不顧國家的大局，拼命地給正在高漲的崇佛大潮推波助瀾——不斷地「捨居室以施僧尼^{⑦⑤}」，使得京城內的宅第房舍「略爲寺矣^{⑦⑥}」。隨着這種「寺宇壯麗，損費金碧；王公相競，侵漁百姓^{⑦⑦}」的現象愈演愈烈，社會矛盾的激化、國家政權的衰亡也就成了不可避免的必然結果。

著名的唐代文學家王勃認爲，「時運不齊^{⑦⑧}」就必然「命途多舛^{⑦⑨}」。深深得益於上層社會的扶植才發展起來的佛教事業，不可能不隨着它的政治靠山的坍塌而風轉直下，喪失其往日的風采。就連達磨祖師所稱的那座即使是「極佛境界，亦未有此^{⑧⑩}」的洛陽永寧寺，也早在一場大火之中化爲灰燼而蕩然無存了，從而驗證了太武帝的奉佛可以招致「五服之內，鞠爲邱虛；千里蕭條，不見人跡^{⑧⑪}」的預感。

當然，在北魏的統治集團內部，能夠對「皇輿遷鄴^{⑧⑫}」早有預感的先見之明者並非只有太武帝一人。李崇就曾站在儒家的立場上說過：「宜罷尙方雕靡之作，頗省永寧土木之功，並減瑤光瓦材之力，兼分石窟鑿琢之勞，及諸事役非急者^{⑧⑬}，」以即使「辟雍之禮蔚爾而復興，諷誦之音煥然而更作^{⑧⑭}。」以國家大局爲首

要考慮對象的陽固在自己的《上讜言表》一文中認爲，政府要想「救饑寒之苦^{⑧⑮}」來「存元元之民^{⑧⑯}」，就必須得「絕談虛窮微之論，簡桑門（即「沙門」一詞的別譯）無用之費^{⑧⑰}」。侍中崔光也曾誠懇地勸諫說，只有「罷勞形之游，息傷財之駕^{⑧⑱}」才是安邦治國的明智之舉。在《上疏諫崇佛法不親郊廟》一文中，張普惠則毫無顧忌地以「殖不思之冥業，損巨費於生民。減祿削邊，近供無事之僧；崇飾雲殿，遠邀未然之報^{⑧⑲}」，這樣激烈的言辭來批評政府對於佛教的過分熱衷，以爲「從朝夕之因，求祇劫之果^{⑧⑳}」，不如「先萬國之忻心以事其親，使天下和平，災害不生^{⑨①}」。而作爲北魏的大司空與尙書令，王澄則更是直言不諱地在《奏禁私造僧寺》的表文中指出，盲目的崇拜乃是導致佛教「侵奪細民，廣佔田宅^{⑨②}」的癥結所在，是「有傷慈矜，用長嗟苦^{⑨③}」的愚蠢的舉動。然而非常地遺憾，最高決策者竟然一點也沒有把他們所提出的忠告當作一回事而放在心上，而是任憑社會矛盾的積累與發展，以爲「講寺之中^{⑨④}」會「致有兇黨^{⑨⑤}」，都是由於「奸淫之徒得容假托^{⑨⑥}」的緣故，是不可能完全予以避免的正常現象。因此，他們對於「關心國事」者的慷慨陳詞不但不予褒獎，反而還會在有的時候以懲相加，致使沒有人再敢有半句的多嘴也就不難理解了。

在政府不能使老百姓生有寧日的情況下，在各種矛盾的日趨激化，而漸漸地使北魏王朝的統治大廈再也無法支撐下去的時候，醞釀已久的永熙之亂終於爆發了，從而敲響了那預示着它即將壽終正寢的警鐘。

四、因緣會遇

公元五四七年，面對眼前那殘破淒涼到「鐘聲罕聞⁹⁷」的故國京都及其寺觀廟堂，再想想過去的它那梵音繚繞的繁華盛況，因行役洛陽而故地重游的楊銜之禁不住爲之悲惜垂淚起來。一貫是主張唯有「知其真偽，然後佛法可尊，師徒無濫。即逃役之徒，還歸本役⁹⁸」才能「國富兵多，天下幸甚⁹⁹」的他又怎能不由於撫今追昔而感慨萬千呢？

或許，正是因爲那過深的感觸才促使他去設法搜羅諸多詳實的材料以「追叙故跡¹⁰⁰」。他克服了重重的困難，用自己那能與酈道元的《水經注》相「肩隨¹⁰¹」的秀逸文筆，以洛陽當時的重要寺院爲主，「先以城內爲始，次及城外，表列門名，以遠近爲五篇¹⁰²」，「凡是和「朝家變亂之端，宗藩廢立之由，藝文古跡之所關，苑囿橋梁之所在，以及民間怪異、外夷風土¹⁰³」相關的事情都「莫不巨細畢陳，本末可觀¹⁰⁴」，足以補魏收（即《魏書》的編者）所未備，爲拓跋之別史¹⁰⁵」，而不僅僅是些「可資學士文人之考覆¹⁰⁶」的普通的「遺文逸事¹⁰⁷」，從而出色地完成了「假佛寺之名，志帝京之事¹⁰⁸」的《洛陽伽藍記》一書的寫作。假如他沒有良史之材，倘若他不會擔任過秘書監之類的職務，而對於當時的檔案管理及其材料有所熟悉，如果他對於當時的文藝和社會生活缺乏高度的重視、敏銳的洞察、深入的了解、深刻的理解與體會，就根本不可能會整理出既主次分明、詳略得當又內涵豐富的《洛陽伽藍記》，更不會有甚麼可以補《魏書》的不足之處而爲司馬光的《資治通鑑》所選用的價值存在了。

所以，楊銜之創作《洛陽伽藍記》的目的，不僅僅是爲了提

醒當時的政客，更爲重要的，則是爲了使後來者不再重蹈前人的覆轍。如果用他自己的話來說，就是「麥秀之感，非獨殷墟；黍離之悲，信哉周室！京城表裏，凡有一千餘寺，今日寮廓，鐘聲罕聞。恐後世無傳，故撰斯記¹⁰⁹！」

（完）

附引文出處：

①……出自楊銜之的《洛陽伽藍記序》。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨……出自楊銜之的《洛陽伽藍記·卷一·永寧寺》。

⑩⑪……出自魏收的《魏書·卷一百一十四·釋老志》。

⑫……出自《魏書·卷一百一十四·釋老志》，其中曾有「魏有天下，至於禪讓，佛經流通，大集中國，凡有四百一十五部，合一千九百一十九卷」的記載。

⑬⑭⑮……出自黃懺華的《中國佛教史·東晉時代之佛教·佛圖澄》。

⑯⑰⑱……出自黃懺華的《中國佛教史·北朝與佛教》。

⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘……出自《魏書·卷一百一十四·釋老志》。

- 29……………出自《魏書·紀七》。
- 30……………出自《洛陽伽藍記序錄》。
- 31……………出自《魏書·韋閔附韋續傳》。
- 32 33 34……………出自《魏書·卷一百一十四·釋老志》。
- 35 36 37 38 39 40 41 42……………出自《洛陽伽藍記·卷一·永寧寺》。
- 43 44 45 46 47……………出自《洛陽伽藍記·卷四·王子坊》。
- 48 49 50 51 52 53……………出自《魏書·卷六十七·崔光傳》中的《諫靈太后幸嵩高表》。
- 54 55……………出自唐代高僧道宣律師的《廣弘明集·高識傳》卷末。
- 56……………出自《魏書·任城王澄傳》一文中的《奏禁私造僧寺表》。
- 57……………出自《洛陽伽藍記·卷二·崇真寺》。
- 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67……………出自《魏書·任城王澄傳》一文中的《奏禁私僧寺表》、《魏書·卷一百一十四·釋老志》以及《全後魏文·卷一十七》。
- 68……………出自《廣弘明集·高識傳》卷末。
- 69……………出自蘇東坡的詞《水調歌頭·中秋》。
- 70……………出自初唐四傑之一的王勃的《滕王閣序》，其中曾有「勝地不常，盛筵難再」之語。
- 71……………出自蘇東坡的詞《念奴嬌·赤壁懷古》，其中曾有「談笑間，檣櫓灰飛烟滅」之句。
- 72 73……………出自《洛陽伽藍記序》。
- 74……………出自《廣弘明集·高識傳》卷末。
- 75 76……………出自《魏書·卷一百一十四·釋老志》。
- 77……………出自《廣弘明集·高識傳》卷末。

- 78 79……………出自《滕王閣序》。
- 80……………出自《洛陽伽藍記·卷一·永寧寺》。
- 81……………出自《魏書·卷一百一十四·釋老志》。
- 82……………出自《洛陽伽藍記序》。
- 83 84……………出自《魏書·卷六十六·李崇傳》或《全後魏文·卷三十五》。
- 85 86 87……………出自《魏書·卷七十二·陽尼附傳》或《全後魏文·卷四十四》。
- 88……………出自《魏書·卷六十七·崔光傳》或《全後魏文·卷二十四》。
- 89 90 91……………出自《魏書·卷七十八·張普惠傳》或《全後魏文·卷四十七》。
- 92 93……………出自《魏書·任城王澄傳》或《全後魏文·卷一十七》。
- 94 95 96……………出自《魏書·卷一百一十四·釋老志》或《全後魏文·卷一》。
- 97……………出自《洛陽伽藍記序》。
- 98 99……………出自《廣弘明集·高識傳》卷末。
- 100 101……………出自《四庫全書總目提要·卷七十》。
- 102……………出自《洛陽伽藍記序》。
- 103 104 105 106 107 108……………出自吳若準的《洛陽伽藍記集證序》。
- 109……………出自《洛陽伽藍記序》。



「雜阿含經」研習

「雜阿含經」論無常、苦、無我

蔡惠明

一、以四諦為根本，以緣起為總法則

什麼是佛教？廣義地說，它是一種宗教，包括它的經典、教法、儀式、習慣、教團組織等；它就是佛陀的教說。佛教亦稱為「佛法」。佛法的基本內容可以用「聖諦」來概括（諦是真理或存在的意思）；苦諦，指經驗世界的現實，主要是三界生死輪迴的苦惱；集諦（或稱「因諦」），指產生苦惱的原則；滅諦，指痛苦的消滅；道諦，指滅苦的方法。「雜阿含經」第三八七經載：世尊告諸比丘：

「有四聖諦。何等為四？謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。若比丘於苦聖諦已知、已解，於苦集聖諦已知、已斷，於苦滅聖諦已知、已證，於苦滅道跡聖諦已知、已修，如是比丘，無有關鍵，平治城塹，度諸峻難，名為賢聖，建立聖幢。諸比丘，云何無有關鍵，謂五下分結（指貪、瞋、身見、

戒取、疑）已斷、已知，是名離關鍵。云何平治城塹？謂無際生死，究竟苦邊，是名度諸峻難。云何解脫結縛？謂愛已斷、已知。云何建立聖幢？謂我慢已斷、已知，是名建立聖幢。」

佛經所說的道理很多，其實都是圍繞四聖諦而開展討論的。四聖諦所依據的根本原理是緣起論，佛教的所有教義都是從緣起論這個源泉流出來的。緣，意為關係或條件。緣起即諸法由緣而起；宇宙間一切事物和現象的生起變化，都有相對的互存關係和條件。「中阿含經」卷四十七載：「此有則彼有，此生則彼生，此無則彼無，此滅則彼滅。」用以說明緣起的基本理論。它是原始佛教針對當時各宗教哲學主張宇宙是「大梵天造」、「大自在天造」，或從「自性生」、「宿因生」、「偶然因生」、「生類因說」等理論而提出，用以解釋世界、社會、人生和各種精神現象產生的根源。最早的緣起說是「業感緣起」，即十二因緣說，

主要用以解釋人生痛苦的原因，但後來各派對緣起的認識和解釋各有不同。佛經上說緣起可以歸納為四個重要論點：一、無造物主；二、無我；三、無常；四、因果相續。佛教認為，任何一個因都是因生的，任何一個緣都是緣起的，因又有因，緣又有緣，從時間方面說，無始無終；從空間方面說，無邊無際。佛教不承認有人格化的造物主，也否認宇宙本原的人格化的存在。無我是指一切事物皆無獨立的存在自體。無常則是說一切事物受到時、空條件的制約而變動不居。因果相續，就是說因緣所生的一切法固然是生滅無常的，而又是相續不斷的，如流水一般，前前逝去，後後生起，因因果果，沒有間斷，這是從時間而言；從空間來說，因果關係固然錯綜複雜，但其間又法則井然，一絲不亂。一類的因，產生一類的果，如種瓜得瓜，種豆得豆，因與果相符，果與因相順。這四個論點實際上只有兩個：無常和無我。無常就是生滅相續，它包括了「因果相續」的意義。無我就是沒有主宰，既沒有一身的主宰，也沒有宇宙萬有的主宰，當然就沒有造物主了。緣起說是佛教對宇宙萬有的總解釋。

印順老法師在『印度佛教思想史』第一章「佛法」中說：「釋尊是現觀緣起而成佛的。他依緣起說法，弟子們也就緣起（及四諦）而得解脫。所以在佛法中，「緣起」是最普遍的法則，……依緣起（或四諦）而修行的在家或出家的弟子，次第進修，到達究竟解脫的境地，分爲四階，也就是四聖果。」又說：「佛法不是重信仰的、他力的、神秘的，也不是學問的，而是從現實人生著手的正道，從正道修行中得解脫。」

二、觀諸行無常

「雜阿含經」第一經中，世尊告諸比丘：

「當觀色無常，如是觀者，則爲正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡，喜貪盡者，說心解脫。」

如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則爲正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。

如比丘！心解脫者，若欲自證，則能自證；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。如觀無常，苦、空、非我亦復如是。」

無常是三法印之一。佛教根據緣起原理，認爲宇宙萬有（一切事物和思維概念）都是生滅變化無常的。佛經中常提到有：一、剎那無常。謂一切有爲法，剎那之間，有生、住、異、滅的變化；二、相續無常。謂一切有爲法在二期相續上有生、住、異、滅的四相。佛教不僅認爲一切事物和現象的變化是普遍存在的，而且還認爲有其發展的過程，可分爲四個連續相承的階段或呈現爲四種相狀，稱爲「四相遷流」，即生、住、異、滅。一種事物和現象的生起稱「生」，形成後有其相對穩定性稱「住」，在相對穩定中又無時不在變異稱「異」，事物或現象在不斷變異中消滅稱「滅」。任何事物和現象在一剎那中都具有四相遷流。但有時又將無常分爲：

一、衆生無常。謂人生是無常的，也有生、住、異、滅四相，表現爲生、老、病、死。

二、世界無常。謂世界上的一切事物都是無常的，無時無刻不在流動變遷中，最後歸於消滅。

三、諸念無常。謂人們思維概念都是瞬息萬變的，即「念念生滅」。佛教的無常學說主要是反對當時婆羅門教主張宇宙的最高主宰是永恆常住的理論而提出的。

「雜阿含經」第一經闡述，從觀色、受、想、行、識五蘊起觀，進而觀無常、空、非我，這是趨向心解脫的修行方法。

「雜阿含經」第二五七經中，世尊告諸比丘：

「一切行無常，不恒、不安，是變易法。諸比丘！常當觀察一切諸行，修習厭離，不樂解脫。」時有異比丘……合掌白佛：「壽命遷滅，遲速如何？」佛告比丘：「我則能說，但汝欲知者難。」比丘白佛：「可說譬不？」佛言：「可說。」佛告比丘：「有四士夫，手執強弓，一時放發，俱射四方。有一士夫，及箭未落，接取四箭。云何比丘！如是士夫，為捷疾不？」比丘白佛：「捷疾，世尊！」佛告比丘：「此接箭士夫，雖復捷疾，有地神天子，倍疾於彼；虛空神天，倍疾地神；四王天子，來去倍疾於虛空神天；日月天子，復倍疾於四王天；導日月神，復倍疾於日月天子。諸比丘，命行遷變，倍疾於彼導日月神。是故諸比丘，當勤方便，觀察命行無常迅速如是。」

東晉郗超著「奉法要」，曾引「四十二章經」世尊演說「無常」，闡述得更明確，更有緊迫感。經文不長，謹錄於下：

「佛問諸弟子，何謂『無常？』一人曰：『百不可保，是為無常。』佛言：『非佛弟子。』一人曰：『食頃不可保，是為無常。』佛言：『非佛弟子。』一人曰：『出息不報，便就後世，是為無常。』佛言：『眞佛弟子。』」

「雜阿含經」第一八六經中，世尊告諸比丘：「猶如有人火燒頭衣，當云何救？」

比丘白佛言：「世尊！當起增上欲，殷勤方便時救令滅。」

。」

佛告比丘：「頭衣燒尚可暫忘，無常盛火當盡斷。為斷無常火故，當修止。斷何等法無常故，當修止？謂斷色無常故，當修止；斷受、想、行、識無常故，當修止。」如是廣說，乃至……

「如無常，如是過去無常、未來無常、現在無常、過去未來無常、過去現在無常、未來現在無常、過去現在未來無常，亦如上說。」

在「雜阿含經」第二八九經中，世尊告諸比丘：「愚癡無聞凡夫於四大身厭、離欲、背捨而非識。所以者何？見四大身有增、有減、有取、有捨，而於心、意、識，愚癡無聞凡夫不能生厭、離欲、解脫，所以者何？彼長夜於此保惜繫我，若得、若取，言：是我、我所、相在。是故，愚癡無聞凡夫不能於彼生厭、離欲、背捨。愚癡無聞凡夫寧於四大身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身或見十年住，二十、三十……乃至百年，若善消息或復少過；彼心、意、識日夜時刻，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴游林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。」

由此可見，當現觀無常，修止。並用過去、現在、未來三世觀無常。如「雜阿含經」第八經中，世尊告諸比丘：「過去、未來色無常，況現在色！聖弟子如是觀者，不顧過去色，不欣未來色，於現在色厭、離欲、正向滅盡。如是過去、未來、受、想、行、識、無常，況現在（受、想、行、）識；聖弟子如是觀者，不顧過去識，不欣未來識，於現在識厭、離欲、正向滅盡。」這是現觀無常的綱要。

三、觀受如是苦

釋尊認為人的行為與業力有關。「行」是支配人們有目的行動的意志，本質就是業力，即身、口、意三業。如果進一層追問：「業是由什麼決定的？他的答復是由「無明（無知）」。

眾生對什麼無知？釋尊認為，人生是無常的，終歸要消滅的，而眾生却要求它常，這就是「無明」。人生也是無我的，因為它不會自生，所以沒有自體，像房屋是由磚瓦木石結合起來的一樣，人是由五蘊結合而成。眾生却要求有我，這就是無知（無明）。由於這種無知而發生的業惑，就是苦的總根源。

釋尊論證人生「無常」、「無我」因而提出了「諸行無常」、「諸法無我」、「一切皆苦」三個命題，合稱為「三相」（「相」指特徵）；又稱「三法印」（「法印」是鑑定「法」是正是邪）。以後於「三相」之外，加入「涅槃寂靜」，稱為「四法印」。後來人們認為「無常」、「無我」裏已包括着苦，又把苦去掉，仍為「三法印」。三法印正是由緣起支作基礎而發展的。緣起支包括「生起」和「還滅」，即來與去。來指苦的產生，去是指還滅趨向涅槃。釋尊常說，懂得了緣起說，也就懂得了「法」，所以緣起是佛教的總法則。

「雜阿含經」第四九〇經中，閻浮車問舍利弗：「云何為苦？」

舍利弗言：「苦者，謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦，畧說五受陰苦，是名為苦。」

復問：「舍利弗！有道有向，斷此苦耶？」

舍利弗言：「有，謂八正道——正見……乃至正定。」

在「雜阿含經」第九經中，世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所，如是觀者，名真實正觀。聖弟子如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

可見「五蘊無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀。」是「雜阿含經」對三法印闡述的教示，我們應領悟其中的關係，依教修行，不能孤立地看無常、苦、無我，而應加以統攝。

「雜阿含經」第一二〇二經中，尸羅比丘尼說偈言：

「汝謂有眾生，此則惡魔見；唯有空陰聚，無是眾生者。如和合象材，世名之為車；諸陰因緣合，假名為眾生。其生則苦生，住亦即苦住，無餘法生苦，苦生苦自滅。捨一切愛苦，離一切闇明，已證於寂滅，安住諸漏盡。已知汝惡魔，則自消滅去！」

四、觀諸法無我

無我亦稱非我、非身，三法印之一。佛教根據緣起理論，認為世界上一切事物都沒有獨立的、實在的自體，即沒有一個常一主宰的「自我」的存在。在「雜阿含經」中着重論述了佛教的無我論。如謂「無常是苦，是苦者皆非我」，「此形非自作，也非他作，乃由因緣生，因緣滅則滅。」主張世界上一切事物都不會自生，而是因緣和合而成，不是固定不變的，單一的獨立體，而是種種因素剎那、剎那依緣而生滅的。由於人是由色、受、想、

行、識五蘊組成的，在這樣的結合體中，既然「五蘊皆空」，也就沒有常住不變的「我」，因此「諸法無我」。

無我可分爲人無我和法無我：一、人無我（人空），人是五蘊和合而成，沒有常恆自在的主體——我。二、法無我（法空），認爲一切都由種種因緣和合而生，不斷變遷，沒有常恆的主宰者。一般說法，小乘佛教主張人無我，而大乘佛教則認爲一切皆空，法的自性也是空的，一切法的存在都是如幻如化，因此它不僅主張人無我，而且主張法無我。因爲一切事物和現象按其本性來說都是空的，它們所表現的只不過是一種假象，即「性空幻有」。

前文已指出，佛教的無我學說是針對婆羅門教的有我論而提出的。婆羅門教認爲大梵天是宇宙萬有的主宰，「梵」是無所不在的本質，自我是梵的一部份或梵的化身。這種自我，其量廣大，難測邊際，只有親證梵我同一，才能達到真正解脫的目的。因此，原始佛教提出「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」三法印說，具有重要意義，只是在部派佛教時期，各派對此解釋不同，引起了許多爭論。

『雜阿含經』第二九三經中，世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？爲彼比丘說法，爲彼比丘說賢聖出世，空相應緣起隨順法？所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣處有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱苦，如是如是純大苦聚集，……乃至如是純大苦聚滅。」

「如是說法，即彼比丘猶有疑惑猶豫。先不得得想、不獲獲想，不證證想，今聞法已，心生憂苦、悔恨、矇沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起，倍聞甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有爲、無爲。有爲者，若生、若住、若異、若滅，無爲者，不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅；斷諸徑路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅，謂有餘苦。彼若滅止、清涼、息沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

正由於緣起「甚深難見」，使諸派對「無我」引起爭論，說一切有部提出「法體恒有」、「三世實有」；只承認「人無我」，不承認「法無我」。而犢子部却設立一個名爲「補特伽羅」的「我」來，把原始佛教的「諸法無我」從深處否定了。

雖然，無我「甚深難見」，但又必須通達。『雜阿含經』第二七〇經，釋尊說：

「諸比丘！云何修無常想，修習多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉慢、無明？若比丘於空露地、若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識、無常。如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」這與第九經中佛說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真正觀。」聯繫起來一起現觀修習。

（下轉第30頁）



諾矩羅尊者

社長 釋敏智
督印 釋修智
編輯 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 歡迎助印

佛元二五三八年五月一日出版
公元一九九四年五月一日出版

Printed in Hong Kong

中國佛學會

田君通訊處
可由宛野

丹林
蕭南
二兄
先生
鑒

潘雲轉來函信均收到惟

接信時 貴社集稿時已過

未三題 否 且白崇族已由田君

撰就一稿茲特呈上 希

審閱 擇 焉 此 頌

恕 不 另

大正九年十二月二日

一君近因病故未能親為撰稿
待病愈後再撰稿呈上

中正路長安寺內太虛