內明

集漢穀城刻石字

191

△菩薩頂及文殊菩薩髮塔

恭賀新禧
福慧增長
身心安樂
内明並祝
雜誌社
全人和
南

「尖端科學對宇宙源起的追尋」與「佛說世界之初先成虛空與靜生虛空」

馮　馮

當代的尖端太空科學與尖端物理學，已經從精密儀器觀測與高能實驗室的實驗，把宇宙的膨脹發展歷史倒捲，一直追溯回到源頭，證實了宇宙是從一點空虛發生大爆炸膨脹而形成了這物質宇宙的，時間大約是一百五十億年之前。大爆炸的炸射物質，不斷旋轉，不斷冷却，凝結而成星雲星體行星等等。（請參閱拙著「太空科學核子物理學與佛理的印證」一書，以觀詳論——天華公司出版）

「大爆炸學說」已經爲大多數科學家所公認爲迄今最合理而且有科學證據的宇宙形成學說。佛經中對於宇宙的形成過程，也有不少說明，認爲是從空生有，從有轉空，空有循環不絕，而且亦提到過大爆炸，這些頗與當代尖端科學符合。（詳見上述拙著）

現在又有更多的科學家又提出了那不知天高地厚問題：「宇宙大爆炸之前，是什麼情況？」還有：「怎麼樣會從空無一物的空虛引發大爆炸而成爲有物的的物質宇宙？」「大爆炸的極高溫度與極高密度，又從何而來？」

佛經楞嚴經卷四載有官樓那尊者向世尊請問：「世尊，……云何忽生山河大地諸有爲相？次第遷流，終而復始？……」

官樓那尊者於兩千五百多年前所提出的問題，和今天尖端科學家所提出的疑問，是相近性質的，這裏暫時不提世尊的答覆，且先看看當今尖端科學界的意見如何。

當今的尖端太空科學家與宇宙學家等，都指出宇宙是無始無終的，而且是不斷地變動的，他們稱此種變動爲「伸縮振擺」(Oscilating)，宇宙這一次從空生有的大爆炸，只不過是無數次數的大爆炸膨脹與收縮過程之一：換言之，宇宙是不斷地生滅循環的。

這些尖端科學家們的發現，不是正好符合世尊常說的「世界生滅相續無始無終」嗎？不是正好符合佛說的世界成住壞空循環不絕嗎？(詳見上述拙著)

現在尖端科學家們最急於要證知的就是宇宙在今次大爆炸膨脹之前的狀況如何？科學家們已經知道，大爆炸膨脹到了一個臨界密度之後，就會因內部的質量吸引力不斷相互吸引而停止膨脹，進而開始收縮，把一切的星雲漩系都收縮起來，全部壓縮成爲一團火球，又最後縮成一「點」，回到空無一物的狀況。

然後，這一「點」空，又再發生大爆炸，向各方向膨脹，噴射出物質，形成許多新的星雲漩系，這一次的形成的新宇宙，會比上一次的宇宙膨脹得更大，(見圖解)時間也更長久！

根據這些科學發現，就不難逆估宇宙前身是比較體積較今爲小，時間持續亦較短。如果計算得出宇宙今生與前生的時空差異系數，就可以一路追溯下去，計出前二生，前三生，前四生以至前若干生的宇宙前身的時空大小和久暫的數字——佛經所謂「前三三」，就是指宇宙前生前身，在數學上來說，應該是可以追溯到宇宙最原始源起的零點。換言之，宇宙的已往多生歷史，在感覺上固然是無限大，在數學上却不是！

那麼，又產生了新的疑問：在那最初最原始的零點宇宙之前，又是什麼情況呢？

英國劍橋大學的著名數學泰斗與物理學家史蒂汾·郝京博士(Dr. Stephen Hawking)說：「這種問題，就像是向地球北極以北的北極在何處」。

第一九一期目錄

內明

特稿

「尖端科學對宇宙源起的追尋」與「佛說世界之初先成虛空與靜生虛空」……馮　馮…4

四衆堂

畧論泛佛、一佛與多佛……無　意…11

譯稿

道元論佛性（續）……阿部正雄著　王雷泉譯…18

特載

試論大天的歷史功績……方　興…24

「大智度論」集粹之七十一　菩薩化身度衆生……智　銘…32

柳宗元的寓言與佛經……道　元…35

法海拾貝

六祖以後的禪宗……蔡惠明…38

筆譚

談佛陀的怨親平等……智　銘…41

佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮　馮…44

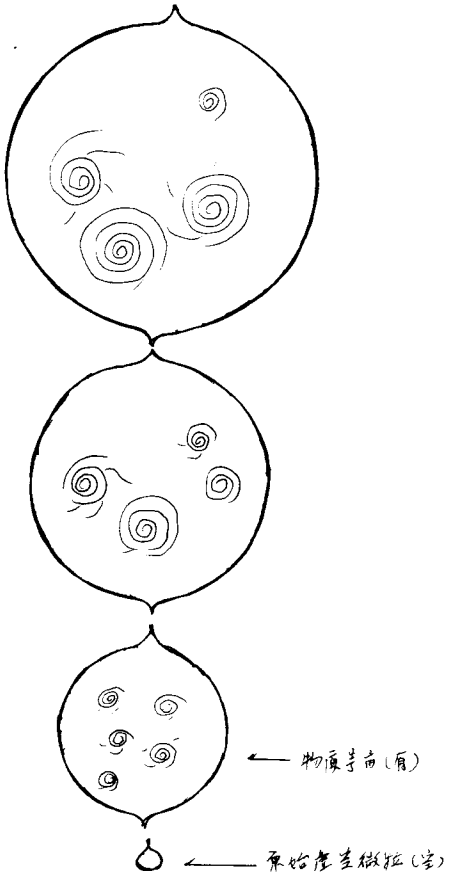
畫頁

封面：五台山龍泉寺的石牌坊

面裏：菩薩頂及文殊菩薩髮塔

底裏：五台山尊勝寺全景

封底：五台山佛光寺爲中國現存最古之木構寺院



宇宙從一粒產生爆發膨脹成，生滅循環之圖解（馮海繪）

我們的宇宙，其實並不是獨一無二的宇宙，這一點在佛經內常常提到。拙著各文也多次引述這些佛經的記載。當代尖端科學也發現了除了我們的宇宙，還有無數的宇宙，這些衆多的宇宙都是從「空」(Void)，突然噴發爆炸而成的，這些所謂「空」，其實並非絕對的虛無的空，而是最最高度極少的物理的基本(英文原文：Empty space is not empty, it is the seat of most violent physics ―Nobel Laureates John A. Wheeler)這些尖端科學的發現，相當近似佛學所說的「空非頑空」與「空非無」，也可見佛學講「空」，都是根據無限衆多宇宙的物理法則，並非僅是一種人文學的概念或者心理上的感覺。

在西方現代科學之中；愛因斯坦是一個宇宙學先驅，他指出宇宙的質量吸引力(Gravity)，物質密度，均與宇宙的時空弧線(Spacetime Curvature)有關。物質密度的大小會影響時空的脹縮，假如宇宙內的物質太少，那它們之間的相互質量吸引力就小，太少物質，太小吸引力，就無法拉作彼此，無法控制時空的膨脹伸展，以致宇宙時空永遠一路膨脹伸展下去，沒有止境。這就成爲所謂「開放的宇宙」，時間與空間永遠不會再相合，用圖解來表示，時間與空間的座標，是V形的，(分叉的)，從始點出發之後，就永不再重逢。(請參看內明雜誌第184、185、186期拙作)

宇宙內物質多，密度大，則有足夠的相互吸引力來使各團星雲漩系向外伸展的速度漸漸慢下來，然後，吸引力又把它們向內拉，這樣宇宙時空是圓形的——所謂封閉的宇宙，有點像地球形狀，這樣的球形「封閉宇宙」是沒有邊界盡頭的，誰要是乘太空船沿沿着一條直線方向以起光速飛行，飛入太空深處，經過相當漫長的時間旅程之後，還是會回到出發點原處！

宇宙學家們用儀器計算出我們的宇宙的物質密度，是在百分之五左右，還未到達臨界密度(百分之十)，不過，這是就能夠觀測得到的宇宙範疇而測得的數字。事實上，宇宙內的物質密度，未必就是均勻等稱的，也許在另一角落的物質密度更大或較小，現在的觀測，碰到宇宙地平線問題，也許將來，科學更進步，可以超越地平線去觀測，才可確知物質密度的精確數。不過，當代科學家們，從紅內線與無線電波觀測可及的觀測宇宙範疇內的氣氣，判斷出可能還有更大密度的物質存在於整個宇宙之內，也許十倍於已知的密度，那麼，就是說，我們的宇宙，雖然仍然在擴張着，但也快接近了臨界密度了，換言之，我們的宇宙也快要收縮成爲一個封閉的球形宇宙。

是什麼原因使到宇宙會發生這種先漲後縮情況呢？美國紐約市恒特學院的物理學家愛德華・蔡安(Prof. Edward Tryon, Hunter College)，早於一九六〇年代末期在哥倫比亞大學担任助教之時，就主張宇宙是眞空伸縮振動級(Vacuum Flutuational)，他認爲宇宙是從空無一物猝然地爆發成爲物質宇宙的。當年，這位年輕的物理學家的驚人之論，很叫老前輩們瞪眼，可是到了現在八〇年代末期，越來越多太空發現證實了他確有先見之明，而且，

也證明了佛經說的「空生萬法」與「先成虛空」更是先進的宇宙觀！

蔡安博士最近在他的著作「星期四的宇宙」(Thursday's Universe)，書內，這樣說：「我們從愛因斯坦的著名方程式E＝MC2得知，物質是能的一種形相。我們的宇宙內充滿巨量的物質，但是也有一種很重要的能，那是與物質的能相抗相抵的，稱之爲吸引力潛能吧(Gravitational Potential Emergy)，這是無形的，存在於每一星雲，每一星球，行星，乃至於氣體。一種吸引力是正的，而另一種同時並存的吸引力是負的，有正吸引力，就必有負吸引力。而所謂負吸引力就是使宇宙的一切相互吸引力平衡的力量，我們的宇宙內，由於有這兩種一正一負的吸引力相互抵銷，所以，整個宇宙的能，實際上是「零」(Zero)。他認爲這是宇宙保持在臨界密度邊緣而趨向於封閉的原因，而且，保存了物質與能的平衡。

蔡安博士的理論「宇宙能量等於零」，和我們宇宙內的「物質不滅」(物質保存)律，頗爲配合。舉例說：我們太空中每有一個負正電的粒子之波，就會有一個能量相等的負荷負電的粒子之波來相對之，正負電抵消而成爲零，在北方太空每有一團遠離我們而去的星雲漩系，那麼，在南方太空，也必會有一團相對等量的星雲漩系與之作相對的競賽奔馳，這樣一來，就互相抵消了動能，成爲「零」！

宇宙內什麼都有正負相對的對方，這其實也不算是很新的發現，早在蔡氏之前，也有不少科學家這樣說過的，不過，蔡氏提出了正負兩種吸引力，充實了這種觀念。我十年前在「反物質」一文中，也曾提及過，有一正物質，必有一負物質，又有兩反物質的相對，想來當然是難以置信，試想，這裏有一個正物質的馮馮，在宇宙什麼深處，又有一個負物質的馮馮，另外還有兩個馮馮的反物質馮馮，一正一負，光一個馮馮，就已經猴得叫人受不了啦！但願這四個馮馮都別相遇在一起！

華嚴經說「世界之初，先成虛空，次成色界」，又說到「空生萬法」——從一點空虛生成物質宇宙，這當然不是未學過科學的人所可立刻接受的。「若說萬法都從空生，那麼，洋房汽車黃金美鈔爲什麼不突然從空虛生成呢？」有人這樣說：「要是那樣突然生出來給我，我才信。」

洋房汽車不會突然從空虛生成，黃金也不會這樣容易出現來滿足貪欲！但是，倘若洋房汽車黃金的最基本組成粒子，在宇宙中，却是和任何粒子一樣地會突然從空虛中生成的！粒子物理學的現象，與分子物理學不同，次原子以下的極微粒子的行爲，完全不能用古典的十九世紀及以前的物理學定律法則來解釋！舉例說，古典物理學法則認爲質子或中子不可能有足夠的能力來脫離核子！但是，今日的放射物理學就發現有些質子與中子常常脫離核子，像電子一般自由。

著名的德國物理學家海辛堡(Dr.Werner Heisenberg)，早於一九二七年就發表了他震撼物理學界的「量子力學說」，其中有一條法則就是「測不準法則」(又稱無常法則)，(詳見以前「內明」多期發表的拙文及天華公司出版前文提及拙著)，海辛堡氏注意到次原子的世界，那些顯微鏡也看不見的極微極微世界裏，能的波是隨時變幻無常的，不是可以用一般物理法則解釋的。舉例說，在次原子世界裏，一個電子波，與其相對的反物質「反電子」波(Positron)，也許會突然從空虛中出現，不知來自何處？來時也毫無先兆，忽然又兩者會合，突然消失無踪，一生一滅，前後只有千萬份之一秒鐘！

這情形並非徒然是理論或推測：這是業經高能物理實驗室所做的多次實驗所證實了的；這種自然地從空虛突然生成物質的現象，忽生忽滅，至今仍是物理學家們無法解釋的。佛經倒是時常提及從空生有的自然現象。所以次原子世界的忽然從空生有，忽然從有化空，這些現象，使到物理學家們對於「空」的涵義有了新

的認識，那就是空並非「無」，也不是「頑空」，這也是佛經裏常說的。佛經說的「空」，原來與宇宙物理暗合，不能說佛說空義僅是哲學意味，也不能說僅是爲了修行尋求性空而設的抽象觀念，反過來說，性空觀念是抽象的，但是，它與宇宙物理相通，是以宇宙法則作爲基礎的。學人儘在文字相上鑽牛角尖，許多人說了寫了一輩子性空，也還只是在做文字遊戲而已，摸不清什麼是性空。如果了解宇宙物理這一點，或者就會較爲容易接近佛說性空罷？

我這樣說，是指的性空原是以宇宙法則的空爲物理基礎，性空原是宇宙眞理。但我並非意指性空就等於是物理學的空，不過，倘使修行到心性湛空，識念就獲得自由，成爲超識，可與宇宙極微相通化合，進入涅槃，而不受形而下的物質限制拘束生死輪迴。智慧本來是難以用言語傳遞的，無論怎麼解說，恐怕也不能適切傳達。而愚者一得，也未必能爲方家所接受的吧？悟與不悟，那也只能視緣而定了。有些「佛教無上至尊」的大家大師們，或者仍然堅持佛理超越一切甚至於超越科學發現的宇宙眞理，這種我執與法執是可敬可佩的，但我却不敢苟同人類的思維可以超越宇宙眞理法則。我認爲是相通或者符合而已。「我執」與「法執」有時也是絆脚石啊！

洛克菲勒大學的物理學家海茲・裴高士(Dr. Heinz Pagels，Rockefeller University)有一個很好的譬喻。他說：「你乘噴射客機飛越大洋，洋面看來很平靜，空無一物。但是，你在海洋泛舟，就會知道，海洋原來是洶濤處處，水中有血有生物，仰望太空亦看來是完無一物的，實際上，假如你能接近觀看，就會發現，無數的量子力粒子經常在進進出出在有與無之間。

粒子這種極短暫的空有變化，隨生隨滅，即滅即生，被物理學家稱之爲「眞空伸縮振動」(Vacuum Flutuation)。以古典物理學舊知來看，是難以相信的，物質怎可以是忽生忽滅又忽空忽有？但是，這却是粒子物理與光子物理的常情！「量子學說」的法則，說明粒子物理的量子力現象！著名的量子力物理學家約翰・威勒博士(Dr.John A.Wheeler)說：「再沒有比這更確實的了，所謂空虛，其實並非虛無的！「空」其實是最强力的物理根源！」

這不是正符合佛經的「空生萬法」嗎？佛教內涵深邃的哲學理論與宇宙物理學科學的眞知層面，以哲學思想及科學思惟從人生本位去證求宇宙及人生眞理，可惜世人大多數缺乏科學先進知識，因而忽略了佛經內的科學層面，轉而偏重人文哲學層面的研究，未免輕彼而重此。也未免有一些「瞎子摸象」！雖知人生哲學是脫離不了宇宙科學基礎的。哲學以思想推論人生，科學則以研究實驗求証宇宙，兩者實爲不可分離的佛學支柱，相互支持，輕科學而獨尊哲學，或輕哲學而獨尊科學，都不是完整的求知。更不是佛學的原意。

楞嚴經內載：「佛陀指出物理世界的形成，是由於本體功能動力所產生，能與量的互變，構成了器世界的客觀存在，但是，眞如本體也仍是假名而已，它從身心的實驗去証明物理世界的原理，從物理世界的範圍，指出身心解脫實驗的理論和方法。現代科學理論，大體都與它互相吻合。」，這一段是著名佛學大家南懷瑾教授在其名著「楞嚴大義今釋」中序文的一段眞知灼見名言。

我們且再看看西方尖端科學家們還有什麼新發現。

根據海辛堡博士的「量子力學說」內的「測不準定律」(無常定律)的發現，「能」與「時間」的關係是成反比的。自然地爆發成物的「能」越少，則其時間越爲持久。

蔡安博士認爲：假如我們的宇宙的能量是零，也許我們的宇宙就是存在於一個更爲龐大得多的超級大宇宙之內的無數宇宙泡泡之一，各宇宙都在分別地從空虛的一點醞釀爆發從空生有成爲物質宇宙，歷時不知多少億兆年代！蔡安博士推論稱，在這超級大宇宙之內，對能有10^{3}個粒子或光子，正在從一點一粒爆發成

爲物質宇宙。

我以前在多篇拙文中也提出過類似這樣的見解，我是從佛經的開示，加上個人的觀察與深入超時空而獲得宇宙是超宇宙內的一個小泡泡，超宇宙之上，還有超超級宇宙，還有無窮盡的超超超級宇宙，與相互交錯交織的複雜多元宇宙，有無數的複度時空。

兩千五六百年前，佛陀講楞嚴經時，就開示在我們的宇宙內，時間有三位，空間有十位！現代尖端科學已証實的空間已有十一度空間，已知的是十四度空間。在不懂科學的人看來，佛經的時空觀念無疑就是神話了，他們自然也不知道新科學的發現越來越接近佛理！

超級大宇宙內的無數空虛微粒，就像是美國黃石公園的溫泉泥淖或是台北新北投溫泉泥潭內的小氣泡，永遠不停地想在泥潭中冒出來，到處都是這些啵啵噴冒的小氣泡微粒，升起及爆炸。不過，溫泉泥潭的氣泡冒起後是與空氣結合，超級大宇宙內的空虛微粒，冒起之後，有些成功地爆炸成爲物質宇宙不斷膨脹，直到膨脹到達極點，內部的質量吸引力又使它們收縮成爲「空」的一點微粒，然後又作新的爆炸成爲更大的新宇宙，如此生滅不絕地循環下去。這是我從佛經的啟示及從自己的觀察而得的概念。

我的愚見，數年來曾屢次發表。不料竟也不約而同地接近最新宇宙學的新發現。愚見既與上述的科學家發現接近，也頗似物理學家阿倫・古斯(Dr. Alan Guth)的學說，古斯是美國麻省理工學院的著名粒子物理學家。他在一九八七年的第十三屆宇宙物理學會議上對來自全世界二十四個國家的物理學家七百多人發表宇宙形成新發現及理論。

古斯博士認爲：我們的宇宙之初是從大約九千公克的質量膨脹到現在的，形成過程持續不到一秒鐘。它的均勻，是因爲宇宙的膨脹速度高於光速一百倍，宇宙至今已存在了大約兩百億「地球年」，可能仍會持續數十億年至一百億年。宇宙在「形成之前」的情形，古斯在論文中指出是微細的空虛泡泡，在10^{-35}秒之時，宇宙只有一個質子那麼大，它開始從極高熱冷却至10^{25}°F(華氏)以下，然後，在10^{-32}秒之時，就膨脹到成爲可觀察的宇宙，其時的體積大約相當於一個網球，質量大約是九千公克。然後突然地爆噴出高熱的物質與能量，那些粒子與輻射氣旋轉及冷却成爲現在的宇宙內的星雲漩系的物體。

不過，宇宙學家們與物理學家們，仍然存有疑問：「那最初最初的泡泡小粒根源又是怎麼來的呢？」

一九七六年才從蘇聯移民到美國的著名物理學家亞力山大・威連堅博士(Dr. Alexander Vilenkin)——現任教於塔虎脫大學(Tufts University)，他對於這一問題的答案是很大膽的：「時間與空間的宇宙是從虛無一物的虛空產生的！」

威連堅博士說：「所謂空無一物，就是既無時間又無空間的一個空泡！」

上文說過，華嚴經早在兩千多年前就說佛說過世界之初，先成虛空，次成無色界，後次成色界。

威勒博士曾經指出宇宙中的粒子活動是由於極微的量子機械力學作用，(詳見上述拙作各篇，此處不贅)。他說，觀察極微到10^{-33}公分的物質，就可以發現量子機械力學作用了。而且會發現空間是不斷地猛烈地伸縮波動。粒子可以自由地出現於空間又可以自然地消失。隨時從空生有，從「有」化「空」。威勒博士的觀念中的宇宙胚形泡泡仍是物質的。

威連堅博士的新發現，比威勒博士更進一步，威連堅博士發現在超級大宇宙中，有很多極微極微的非物質的泡泡，但這些都是水珠形的極微的封閉泡泡，如果要量它們，它們的直徑是小於億兆分之一的公分的。(事實上它們根本空無一物，不可測量，這裏的數字，只是比喻！)，這些極微空虛小粒，生生滅滅，絕

大多數仍是從空虛歸於空虛，但是有若干小粒會爆噴成物質的宇宙泡泡，產生了時間與空間。威連堅博士說空虛是不穩定的。

普林斯頓大學的太空物理學家理察．哥特(Dr. Richard Cott，Princeton University)的理論，亦與我的發現相近。哥特博士說，我們的宇宙其實是居住在一個無比巨大的超級大宇宙內的一員，那超級大宇宙也在不斷地膨脹它的時空。(關於拙論，詳見上述拙著各篇，此處不贅)。哥特說超級大宇宙的溫度很高，可能高達華氏10^{32}度，它的密度也很高，而且非常不穩定。而這個超級大宇宙之中，到處有空虛的泡泡小粒，不斷地在冒現，就像滾滾開水鍋中冒出的氣泡。這些小泡泡就是各別的胚形宇宙，其中很多重歸於虛空，又很多爆炸成爲物質宇宙，我們的宇宙就是其中之一。我以前發表的拙見，竟然或多或少契合哥特博士等科學家的發現！但不能說我是有任何先見，眞正有先見眞知的是佛陀與諸佛菩薩。我只不過是從佛經中得到一些皮毛！我在以前發表的拙文中常提到，宇宙之上，還有更大的超級大宇宙，後者之上，也還有更大更大的超超級大宇宙……而且，是沒有極限的！是永恆的，無涯的！我們的宇宙，在在無限的超級超級超超級大宇宙之內，渺小得像滄海之一粟！大球內有小球無數，小球內還有更小球無數，更小球內還有更小的。從極大到極微，都是無止境無極限的，佛經中，尤以華嚴經說得最多這種觀察！可惜龍樹菩薩當年只取得下卷華嚴，如他取得上卷與中卷，還不知蘊藏多少更偉大更深邃的宇宙眞理開示給我們呢！

從空無一物形成有物的宇宙，這一點是科學公認的了，但是上文提及的尖端科學家們，都不能回答的問題就是：

「當初的虛空，又是從何而來的呢？」

兩千五百多年前，富樓那尊者就曾經以此恭詢佛陀，楞嚴經卷四載云：富樓那從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：

「大威德世尊，事爲衆生敷演如來第一義諦……今聞如來微妙法音，尚行疑悔，世尊！若復世間根塵陰處界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地諸有爲相？次第遷流，然而復始……」

佛陀回答：「富樓那，如汝所言，清淨本然，云何忽生山河大地？汝常不聞如來宣說，性覺妙明，本覺明妙。」

富樓那說：「唯然，世尊，我常聞佛宣說斯義。」

佛陀說：「汝稱覺明，爲復性明，稱名爲覺。爲覺不明，稱爲明覺。」

富樓那說：「若此不明，名爲覺者，則須所明。」

佛言：「若無所明，則無明覺，有所非覺。無所非明，無明又非覺湛明性，性覺必明。妄爲明覺，覺非所明，因明立所，所既妄立，生汝妄証。無同異中，巋然成異，異彼所異，因異立同，同異發明，因此復立無同無異，如是撥亂，相待生勞，勞久發塵，自相渾濁，由是引起塵帶煩惱，起爲世界！靜成虛空！虛空爲同，世界爲異。彼無同異，眞有爲法。覺明空昧，相待成搖，故有風輪，執持世界，因空生搖，堅明立礙，彼金岦者，明覺立堅，故有金輪保持國土，堅覺岦成，搖明風出，風金相摩，故有火光爲變化性。岦明生潤，故有水輪含十方界，火騰水降，充發立堅，濕爲巨海，乾爲洲潭，以是義故，彼大海中火光常起，彼洲潭中江河常注，水勢劣火，結數高山，是故山石，擊則成焰，融則成水，土勢劣水，，抽爲草木，是故林藪，遇燒成土，因絞成水，交妄發生，遞相爲種，以是因緣，世界相續！」(此段是佛陀解釋形而上的體性發生形而下物質器世界的情形。)

佛陀回答的一段，已經很明白開示宇宙如何發生萬有。最令我感動與讚嘆的是佛說「靜生虛空」這一句。我認爲佛陀此語已經答覆了上述各尖端科學家所未能回答的問題！

「靜生虛空」！這是虛空宇宙發生之前的前身狀況！

略論泛佛、一佛與多佛

——喜見內明於印大圖書館，爲此文聊以誌鴻爪

無　意

我在印地安那大學圖書館八樓東方藏書部門爲博士論文找材料，看到放置圖書目錄卡的櫃台上有一個紙盒，盒外寫着：「丟棄，請自取。」我自封「書籍救星」，有丟棄的書那有不取而藏之的。自從我在那盒裏拿到兩本雜誌以後，便三日兩日去看一下，有時一天看個兩、三回。這回竟見到八月份（一八五期）的「內明」寂然躺臥其中，封面上寫着英文「丟棄」字樣，不免亦驚亦喜，忙取來翻閱（我大約從今年六月到十月初離開洛城爲止，都沒收到過內明，到我十一月底回來，還是不見內明，不知是什麼原因，往常總在月初收到的）。正好東方藏書主任李學博先生找我講話，便把「內明」給他看，問道：「這是準備丟棄的嗎？」他說不出是怎麼回事，只是看着這本前印彩色持珠菩薩，後印趙孟頫書「淨土詞」的雜誌，連道「印得不錯。」我說這是比較有價值的一本佛學雜誌，我近年的文字大抵在這上面發表。他說他要查查丟棄的原因，是否因爲寄重了才有這種現象，我說，「千萬拜託。」我想這事既引起他的注意，從此再要在盒裏撿到丟棄的雜誌可就難了（本來已不多）；但若由此救了館中的「內明」，眞乃心甘情願也。後來我問他查的結果，他說印大圖書目錄上不見「內明」，又說芝加哥大學的圖書目錄上也沒有；忽想起圖書總滙的國會圖書館，一查，指給我看，又是沒有。我不知道「內明」有沒有寄給他們；但看樣子沒有什麼人把「內明」「列於學宮」，便歉然道：「那恐怕也只好算了。」我想起我以前編的「佛學創作與文摘」，只出了一期，竟勞柏克萊加大來問：「何以第二期總不寄來？」不免暗自好笑。但李先生說：「不過這本雜誌還是要重行考慮；雜誌的存否

有時和學校的院系及所開的課有關係。」我說：「佛學教授齊思貽老師雖去世了，但是印大還是有東亞語言文化系及宗教系——」他說：「不錯，這本雜誌該保存的。」我說：「那麼就從下期開始吧。」這回是他比我熱衷了：「不，不，這期就該開始的。」我說：「這期正好有我想引用的文章：鄭僧一教授的『佛教的本質與責任感』，我用過再還來，好罷？」他說：「這本送你，不要緊的。」「送我這期就不能開始了；所以一定奉還。」自覺做了件像伯樂救千里馬的事。李先生今年三月才接事，此後「內明」若逕寄「東亞圖書館長」，由他拆閱，就可萬無一失了①。「內明」寄給美國各大學圖書館是極明智的作法，但不免有遭扔棄的事；其實也沒關係，總有人撿到，以至讀而愛之，愛而藏之，這是散播了佛學種子。周老師宣德爲我言之：慧炬雜誌到處寄，得到很多反響。其中一本寄到某鐘錶行，那位鐘錶店老闆竟留遺言把部份財產贈給慧炬作獎學金。

閒話表過。且說鄭教授總說「內明」在佛學雜誌中數一數二，他的文章都見於「內明」。他論「佛教本質」，提到多種看法，使我覺得必須爲此理出個頭緒，也算爲印大看「內明」一事，留個雪泥鴻爪。首先把鄭教授所述的各人看法歸納條列如下：

1. 恩格斯：在一八五九年「新美國百科全書」中發表的「緬甸」②一文，稱佛教爲「泛神論」。

2. 提出相反意見的人：佛教同基督教、回教一樣都是「一神論」。

3. 已故陳海量老居士：認爲佛教是「無神論」，這當然要看對「神」的定義。

4. 任繼愈：主編「中國佛教史」……先自聲明立場……「我們不信仰佛教，也不認爲佛教所宣傳的是眞理。」

5. 魯迅：告訴我們「釋迦牟尼……把我們平常對人生難以解決的問題，早給我們啓示了，眞是大哲。」

6. 蔣維喬：「釋迦……以平民的圓滿人格，留模範於人間。」

7. 拉達克里什南教授：「原始佛教像『實證論』……佛陀對宇宙論的創立就沒有像他對責任感的教導那麼熱心。」

8. 呂澂先生：所謂「爲人」的宗教。

9. 鄭教授：「馬恩全集」（一九七五年國際出版社版）的索引不將否定「至高無上的神」的「佛教」歸於被批判的「宗教」項下而別立條目，意義深長。

10. 佛陀就是一位反抗婆羅門神權，教導人們掌握自己命運……的導師。

既談「佛教的本質」，求的就是「一言以蔽之」的乾淨俐落。然而從以上所列各條看起來，似乎每個人的「一言」都不相類，實有進一步討論的必要。

近年以來，我因爲思考佛教的問題，日益喜愛德哲黑格爾的辯證法，更明白地說，是喜愛他正反合的演變方式；後來覺得自己眞傻，何乃捨中國之近，而求德國之遠。中國人早有一套作詩的格式，名爲「起承轉結」③，這才是至矣盡矣，蔑以加矣的論學之道，這裏就想牛刀小試一下；除了幾次演講之外，我拿這方法公開形諸文字，還是破題兒第一遭④。

要談佛教的本質，自然先要拿佛教仔細一看（起）；這一看，就發覺佛教的體系太複雜龐大了，不容一言以蔽之，必須先做一番古人「判教」的工夫，判者分也，就是說，必須先把佛教分類一下（承）；但是分不能分得太細，分得太細了，就失去求本質的意義（轉）；折衷的結果，我們求其最簡單的分法，這就是「二分」（

結)。這二分法，智顗等大師日用而不知⑤，今天洋人給它個名字叫dichotomy；這是邏輯和辯證的核心。以下就據此論列鄭教授十條論「佛教本質」的話；

一、佛教是泛神論。佛教不容「一言以蔽之」，這裏得到一個最好的例子。大乘、小乘乃是佛家的恆言，但極少人能體悟到這是對佛教最基本、最必要的二分。我在哥倫比亞大學的哲學教授廸爾我斯Dilworth說，一切的哲學只有兩種：存本體的pro-ontological哲學和非本體的de-ontological哲學，這種二分和大小乘的二分正相符合。談大乘，說佛教是泛神論乃一針見血的話；談小乘，就完全錯了。大乘重本體，三無差別，是一元論；小乘重現象，地水火風，是多元論。兩者距離之大，南轅北轍，混爲一團，便再也扯不清。

泛神論pantheism是有神論theism，還是無神論atheism？既然泛神論裏含有希臘文語根「theos」，其爲有神論似乎是理所當然的，但正如鄭教授所說，這還「要看我們對『神』的定義。」論「神」的文獻汗牛充棟，不能究詰，現在我們居簡而行簡，定義大體依據「韋氏第三新國際英語字典；這字典對「泛神論」的定義：「以全體宇宙爲神God：沒有神，只有宇宙整體的力量及法則顯示於現存的宇宙中。」這定義分成兩部份，前一部份似乎說泛神論是有神論，又是有神論中的一神God論；後一部份似乎說泛神論是無神論。這是怎麼回事呢？要解決這問題？先得來個神的二分：人格的神和非人格的神。泛神的神顯然是非人格的。非人格的神算神嗎？算，泛神就是有神，又是「一神」；不算，泛神就是無神。但這無神只是無「人格的」神，要跟「atheism無(a)神(theos)論(ism)劃清界限。換句話說，在有神論與無神論的二分裏，泛(pan)神論(theism)屬有神論theism)是毫無問題的的。以佛教爲「泛神論」可能對佛教徒造成很大的困擾；「神」字既夾雜其中，就不免攙進了「造物主」、「創世」、「第一因」等佛教徒抵死不能接納的東西。儘管說這「神」只是宇宙力量和法則的名稱，是神性God-head而決非人格化的造物主；作爲一個佛教徒，於此仍覺格格不入，因爲沒有神，那有神性？所以我想爲佛教創立「泛神論」一詞，此詞的英文暫定爲pan-Buddha theory，爲什麼不仿「pantheism」的樣子造「panbuddhism」呢？其實也未嘗不可，只是這時「Buddhism」必須給予一個新增的定義：「有佛論」，而不僅意味着傳統的「佛教」。此詞既立，就免了「神」的困擾。如果有人對把(大乘)佛教納入泛神或泛佛論的範疇(鄭教授所引十說，有九說不持此觀點)有所異議，各大乘宗派有數不清的例子可以說服他。事實上，這話應該反過來說：我們持着泛神或泛佛的火炬燭照大乘，大乘中多少玄祕奧妙都要煥然氷釋。爲什麼佛是乾屎橛？爲什麼沒有無佛處可以吐痰，而必一口痰吐上佛頭上？爲什麼衆生即佛，佛即衆生？爲什麼空假中三諦圓融？爲什麼法報化三身合一？因爲整個宇宙都是佛所變現(華嚴名之爲盧舍那佛，淨土名之爲阿彌陀佛，禪宗名之爲無位眞人，密宗名之爲毘盧遮那佛)，所以乾屎橛是佛；所以沒有無佛處可以吐痰；既然衆生是佛所變現，佛與衆生有何差別？三諦只是一佛，怎不圓融？三身只是一佛，怎不合一？老實說，東方思想的特色就是泛神論，所以論者以愛默森R. W. Emerson(一八〇三——一八八二)的「泛神論」爲受東方思想的影響⑥，是很敏銳的觀察：試看東坡「山色無非清淨身，溪聲盡是廣長舌」，試看莊子「天地與我並生，而萬物與我爲一」，試看宋明理學「民吾同胞，物吾與也」乃至「天地萬物一體之仁」那句話不值基於泛神論？山色溪聲是很富有詩意的，但是莊子把泛神論推論到極點，便有點那個了。他說：「道在屎溺。」使你瞠目結舌，也使你痛切體悟：一切皆是道。和禪宗的乾屎橛，拭瘡紙、鬼神簿正有異曲同工之妙。孟子引書經

說，「若藥不瞑眩，厥疾不瘳。」言語不驚世駭俗，則未能期其有震脫桶底之力。說起孟子，孟子曾說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」神(本體)的一切都在於我，我就是神的化身，這豈不是典型的泛神論？我這回重訪印地安那大學，印大東亞語言文化系前主任，現任中國思想史教授郅老師玉汝請我爲他班上的學生講佛學，我便以「一口吸盡西江水」爲題談對大乘佛教整體的看法，談到一個段落，他問：「『一切即一，一即一切』怎麼解？」這也只有從「泛神論」著眼：從涕唾膿爛到聖賢凡夫都從一佛所化，所以「一切」萬物即此「一」佛，而欲見此「一」佛，也只有求之於「一切」萬物。生寄死歸的安慰也在於此：我人暫聚之形是佛身所流出，死後散爲四大，只是重返佛身，與佛爲一而已。

把森羅萬象視爲佛身的展理，則我人與一切衆生乃至木石無情都現成是佛，人人物物都當下即是，全不費踏破鐵鞋的工夫，這種想法誠然好；但是有一等衆生畢竟難捨「阿彌陀佛身金色」的戀著，於是泛佛論的「佛」乃有必要比宇宙更大，宇宙之外更要立一人格化的佛。以「泛神論」一詞而論，神與宇宙同大，再容不下一個人格化的神，爲了人格與非人格的神可以並存，我們不得不有「大泛神論panentheism」，韋氏字典於此的定義：「神包容世界，但世界非神的全部。」這個字分析起來，是希臘文語根「pan泛」加「en入」再加「theism(有)神論」一字而成，這就是說，泛神論是「括入(包含)」於大泛神論之內的。同樣爲免「神」字的攙入，我想爲佛教立「大泛佛論」一詞，英文暫定爲panen-Buddha theory或panenbuddhism。這樣一來，高居六合之外又有一位三十二相、八十種好的法身佛或報身佛低眉眷顧他遊戲神通，爲自娛樂故所流露出的十方世界了。此說眞可令一切衆生法喜充滿。

2.佛教是一神論。大、小乘各有其「一神論」；至以佛教爲和「基督教、回教一樣」的一神論，可就是「提出相反意見的人」的大大不是了。首先，「泛神論pan-theism」和「一神論mono-theism」都是「有神論theism」，所以兩者並不「相反opposed」而祇是「相異distinguished」。若要提和泛神論相反的意見，就該提「無神論a-theism」才好。連自己的意見是「相反」還是僅僅「相異」都分不清，其謬誤也就可想而知了。

其次，佛教和基督教、回教決然是兩個體系的宗教。若要把「一神論」套用在佛教上，可得先把這「一神」二分一下：基督教、回教的一神有創造世界的能耐；佛教的一神可沒有這等能耐。這一點既別之後，佛教的一神又得二分：大乘的一神和小乘的一神。就大乘說，佛入涅槃是以化身證入常樂我淨的法身，稱之爲「神」，還沒有大問題；就小乘說，佛入涅槃，不受後有，是否還能稱爲「神」，便很成問題了。在這種情形下，我想爲佛教另立「一佛論」之名是很有必要的。一佛既立，再據大、小乘二分，大乘的「一佛」，三身合一，就是那和宇宙同其大的泛佛，或大於宇宙的大泛佛；小乘的「一佛」，只得肉身，生老病死，唯留經教爲法身。同名「一佛」，其實差別很大；明白地說，就是存本體和非本體的哲學之二分。

3.佛教是無神論。很多人體認到佛教與基督教有別：基督教既是有神論，佛教自是無神論了。但是相異未必相反；大、小乘應分則討論。我們先從俗，據「神」字之說，大乘爲泛神或一神，顯然不能納入無神。小乘的佛既入涅槃，則所作已辦，不受後有，衆生失所依怙，唯有依佛遺言，「以戒爲師」，圖個自了；以其爲「無神論」，並不爲過。可以說，這是在宗教的諸多要素裏，去掉了一個要素；到了大乘的中觀、唯識、法華、華嚴，又把這項要素帶回來了。但是這實在是佛與初期佛教的革命精神所在。從小乘的眼光看，人人自了，豈不天下太平，這有什麼不好？强似自顧不瑕，侈言度人。

無神的小乘，無人格神的大乘是否可以稱爲宗教呢？如果對宗教的定義胡說一通，不論着眼點在高枱佛教(「超」宗教)也好，貶斥佛教也好(不夠格躋身宗教之列)，都可以置佛教於宗教之外。現在我們老老實實，根據韋氏字典的定義來看宗教，然後決定佛教是不是宗教：

「個人以充滿崇敬之心，許願專誠地崇敬神God或某一神a god；並且其所作所爲與神的要求相符。特指：聖典所載或權威的教師所宣揚的一種生活方式。這種方式爲眞信徒所當遵行；通常個人自身總和信徒的團體組織有所關聯。」

這定義的前一部份涉及「神」，所以會引起人們對佛教是否宗教的疑問。但神既無須限於造物主God，而可爲任一神a god，如觀世音在洋人看來便是慈悲女神goddess of mercy(這裏我們並不指責翻譯的錯誤，說觀世音只是人；因爲觀世音的種種，實已超乎人上，而顯其無窮的「神」通了⑦。)何況這定義的重點乃在後半部(特指 以下)；試問大、小乘佛教有沒有聖典(三藏十二部)？有沒有權威的教師(佛陀、羅漢及諸多祖師)？有沒有一種生活方式(各種在家及出家的戒律)？有沒有信徒及其團體組織(緇素四衆)？既然所有的答案都是肯定的，佛教爲什麼不是宗教？我常想：佛教中人爲什麼要把「宗教」拱手讓人？爲什麼不反過來說，佛教才是宗教，基督教等不是宗教？更有奇者，佛教若不是宗教應是哲學了，但他們復以哲學爲戲論，所以佛教又非哲學。其實佛教的哲學基礎無可比擬，可以說是「引得無數英雄盡折腰」——竟又願把「哲學」拱手讓人，那麼佛教還剩下什麼呢？

無神論並不等於無宗教論；必得無神又無佛才算是無宗教。小乘行者固然可稱是無神論者，但我們得問問他們無神是不是同時也無佛？這決不然。小乘行者於佛的尊崇及戒律的固守(正以戒律爲佛所制訂故)比大乘有過之而無不及，比起其他宗教對教主及教義的崇奉也毫不遜色。曾有一位大乘僧侶謝絕美國國務院的邀請，理由是他在美國不免要住高樓，既住高樓，樓上之樓不免有女人，僧人屈居女人之下是有違佛制的；敬佛及守戒兩事使得小乘具有很濃厚的宗教氣息。儘管如此，等到大乘興起，於小乘以「吹熄」爲義的涅槃終覺歉然於心，乃以釋迦爲化身而別立法身與報身；「臨濟錄」中明說：「佛是幻化身……道流，爾若道佛是究竟，緣什麼八十年後向拘尸羅城雙林樹間側臥而死去？⑧」所以大乘信仰和證悟的對象乃是法身佛，他們若崇奉釋迦，也只因爲釋迦證入了法身。釋迦創教時所力圖破除的「梵我」事實上以另一種形式，另一種名義回到佛教裏來了。所以論者以爲印度的哲學從印度教以前到印度教發展了一圈，在佛教裏又重複了一圈：由其初期對印度教存本體(梵我)的哲學(正)作了個非本體哲學(無我)的革命(反)之後，終又與存本體的哲學相結合，而成涅槃、法身之說(合)。這毋寧是辯證發展的必然結果，也使佛教之爲宗教，更無疑義。

韋氏字典追溯宗教religion一詞的拉丁文原義，不過是尊敬reverence，虔誠piety罷了，那麼孝順父母(filial piety子女的虔誠)是宗教了，拜金主義也是宗教了⑨。巴爾扎克形容波希米亞人說：「希望是他們的宗教；信仰自己是他們的教律。」好在我們還不需要把宗教的定義放得這樣寬來容納佛教。

4. 不信仰佛教，不以佛教所「宣傳的」爲眞理：大約半年前，我所居住的小城小鎮洛杉磯郡蒙特利市來了個很難得的大陸圖書展覽，其中我看到一套黃皮的「中國佛教史」，忘其爲兩册抑三册；爲中國佛教寫全史的還不多見，所以我如對至寶，立刻取閱，翻開其中討論「三身」的一節，因爲我久已留心於這一問題，讀後不禁大失所望，作者在法身的形相上纏來纏去，引了慧遠和羅什的問答，而畢竟沒有說出個所以然來，給人的印象是生吞活剝，不知所云。對法身的源流、發展全不涉及而徒論其形相，實在

是最下等的了解。這樣一來，我就連作者的名字也不屑看一眼了。這回訪印地安那大學，有幸認識郅老師班上的嚴壽澄同學，他來自大陸，雖經紅衛兵的迫害，因爲家學淵源，對國學書目非常在行。一天在總圖書館遇到他，問起他這本書，他說：「啊，那是任繼愈編的。」問他那名字是怎麼寫，他說：「繼承的繼，韓愈的愈」，倒也巧，是有心要繼承韓愈的人，韓愈是什麼人呢？他是在公元八一九年上書唐憲宗，勸皇帝把佛骨付諸水火的人，他又曾在「原道」一文中大聲疾呼，要把佛教剷絕，要「人其人，火其書，廬其居」，殊不料想焚書的正是讀書人韓愈。他的話在廿六年後，由唐武宗毀法(八四五)而實現了；不過「內明」載佛骨已在大陸發現，則唐武宗還沒有把佛骨付之一炬。所以我在郅老師班上說，若使韓愈在位，他所作所爲將尤酷烈於秦始皇、唐武宗之流。倒是唐憲宗在覽表之後，雖怒猶肯從善如流——沒有殺了他，還讓他到荒遠之地作個刺史，造他「祭鱷魚」的神話，則專制皇帝的容人雅量豈不遠過於偏狹的儒生？

嚴同學熟練地帶我找到任氏的書。任氏序中說：「本書第一卷的執筆者有任繼愈、杜繼文、楊曾文同志。」然則任繼愈「同志」不僅是編者，也是作者了。

該卷三九九頁引「維摩詰經」「善權品」：「若在博奕戲樂，輒以度人」、「入諸淫種，除其欲怒；入諸酒會，能立其志」；「入君子種，正君子意，能使忍和」；「入人臣中，正羣臣意，爲作端首，使入正道；入帝王子，能正其意，以孝寬仁，率化薄俗；入貴人中，能正爲雅樂，化正宮女；入庶人中，軟意愍傷，爲興福力。」且看這些「不信仰佛教」的人們，讀了這段話以後，怎麼樣「宣傳」他們的「眞理」：

「用我們的眼光看，他(維摩詰)能夠爲自己任何卑鄙無耻的世俗行徑找到神聖不可褻瀆的理論根據；也可以在神聖不可褻瀆的理論指導下幹出最卑鄙無耻的行徑。他積累財富無量，不知厭足；他結交權臣后妃；參與帝王政治；當然他也吃喝嫖賭，自命爲人之導師。」

我曾在哥大羽毛同義人教授的班上研習了整整一學期的「維摩詰經」，師生間從來沒有人發表過諸如此類的高論，把「維摩詰經」正着看，倒着看，左看右看也看不出這等事來。可見我們這些沒有受過馬恩主義洗禮的人何其不善讀書，我們以往拿維摩詰去稱頌一些長者居士該造了多少口業。

眞的，我乍見「任同志」的說法，著實大吃一驚，他是讀到字裏行間去了，但當我也試着讀到字裏行間時，却只讀到維摩詰居士火中取栗⑩的菩薩精神。我想找出爲什麼「任同志」和我有這等不同，於是我多翻了一下他的書，看到他在序言中引述「馬克思恩格斯全集」(人民出版社一九五六年版)卷一，頁四二五說：

「『我們不把世俗問題化爲神學問題，我們要把神學問題化爲世俗問題。』這是我們研究各種宗教史的態度，也是我們研究佛教史的方法。」

（未完）

註

①在此之前，東方藏書及雜誌等由日人松田靜江女士經管。

②此文的中譯見於「馬克斯恩格斯全集」卷十四，頁二八七——二九四：「緬甸人信仰佛教。……緬甸和尚比通常更嚴格地信守貧苦獨身的誓願。在上(按十八世紀末，從緬甸國教(按：當即佛教)分出了兩個教派，……其中一派遵循的教義在某些方面同泛神論相似：相信神的本原散布於全世界，並存在於自己的創造物中，但是它的發展的最高階段體現在佛教徒身上。第二種教派的代表則完全否認輪迴說……景仰至高無上的萬能之精靈Nat。當今的國王(按：門登，一八五三即位，在位至一八七八死亡爲止)……

已經用籌火當衆燒死了屬於這兩個……教派的十四個異教徒。」「創造物」、「萬能之精靈」固非正統的佛教徒所能接受，而當衆燒死異教徒則尤違佛教精神；誠所謂「楚則失矣，而齊亦未能爲得也。」由這裏所引的文字看來，恩格斯所謂「泛神倫」只指緬甸佛教中的一小支派。恩格斯若要說出佛教是泛神論的話，至少對佛教的大乘派別得有相當了解，但他似乎不暇在這方面下工夫。

③清末飲山「詩法詳論」律詩：「大抵起承轉結，開合抑揚，總要雄渾，不可卑弱。」范德機「詩法」：「作詩有四法：起要平直，承宜舂容，轉要變化，結要淵永。」

④佛滅之後約七世紀之久，龍樹出，倡爲二諦說；又三百餘年，而有智顗(五三八——五九七)，倡三諦說；由智顗至今，一千四百年，我想可以再加一諦，此諦就强名爲「一諦」，加原有的「空假中」三諦而成四諦。這「一」代表全宇宙，觀空者得其「空」，觀假者得其「假」，而其實相乃「空假合一」之「中」。「起承轉結」四字我想只取其「起」字，而「正反合」三字一仍其舊。和四諦配合就是「一(起)、空(正)、假(反)、中(合)。」關於經典的基礎仍可以擧法華爲主，其他中論、華嚴可以爲輔。我想這四諦說可以成爲巨構。四諦一時俱顯，就是「圓融四諦」；由一生空生假生中，是「隔歷四諦」。這是很複雜的問題，又是草創之說，有待另一篇文章詳談。

⑤「智顗以諸家爲「權」，而法華爲「實」，是二分。天台「三諦」已經是至高無上的發展了，如果他家也說「三諦」，豈不和天台平坐平起？不要緊，他家的「三諦」是「隔歷三諦」而天台的「三諦」是「圓融三諦」；空、假、中，說到「中」已經不能再往上推了，如果又有人說中，怎能獨彰天台？可以，別人是「但中」，我是「圓中」。這別高下的方法就靠「二分」，古人不用此詞，却總用此法。日本密宗初祖空海作「十位心論」，分世出世間諸學爲十級；到了第六級以上論法相、三論、天台、華嚴，所談的「覺」都和密宗的「覺」很難區分了。但他在每級拿他宗的覺和密宗比較，總見他宗的「覺」不究極，唯有密宗究極。他也不忘密宗和他宗一「二分」，以顯密宗之高。

⑥布拉登C. S. Braden說：「愛默森神物合一的說法，或接近泛神論的說法，所受東方思想的影響不小。」

⑦英文有Buddhology一字，韋氏字典定義爲「神化之deified佛的神學theology。」

⑧若幹年前，我初讀這段話，眞感到「桶底脫落」的震撼，五體投地於禪宗語言的熱辣透徹；乃知所謂「究竟」者別有所在，不能拘執於佛身。臨濟錄的另一段話可爲註脚：「有身非覺體，無相乃眞形。」

⑨「馬克斯恩格斯全集」卷四九頁一六二，「馬克斯資本論」說：「勞動產品一旦作爲商品來生產，就帶上拜物教性質。」

⑩法國寓言詩人拉封丹Jean de La Fontaine(一六二一——九五)的寓言「猴子與貓」說：猴子令貓火中取栗；貓因此燒了身上的毛，却使猴子得以安然食栗；這正是維摩詰爲衆生之故而「入諸淫積」的精神。維摩詰經七：「火中生蓮華，是所謂希有；在欲而行禪，希有亦如是。」這才是維摩詰居士。

道元論佛性（續）

阿部正雄著
王雷泉譯

(2)對道元而言，正如佛性是非實體性的，「悉有」也是不能客體化的、無邊無際的。

如前所述，道元以改變《涅槃經》中一段經文的通常讀法（傳說讀作「一切衆生悉有佛性」）而强調「悉有即佛性」。倘若如此，道元不僅擴展了「佛性」的含義，而且也擴展了「悉有」的含義。在《佛性》卷，緊接着「悉有即佛性」之後，他繼續說：「悉有之一悉即稱作衆生。正當恁麼時，衆生內外，皆爲佛性之悉有。」①這意味着道元擴展了衆生（傳說上指有生命的或有情識的存在）的含義，包括了無生命或無情識的存在。換句話說，他把生命賦予無生命體，把情識賦予無情識體，並把最高的心和佛性賦予這一切。故他闡述道：

在佛道中，所謂一切衆生，意指有心者即爲衆生，以心是衆生故；無心者亦須是衆生，以衆生是心故。故心即衆生，衆生悉「有佛性」。草木國土是心；既爲心也，即爲衆生；既爲衆生，即有佛性。日月星辰是心；既爲心也，即爲衆生；既爲衆生，即有佛性。②

故我們看到，衆生、悉有、心和佛對於道元來說在根本上是同一的。

無論道元怎樣强調「悉有即佛性」，「悉有」並非一個與無對立的概念。「悉有」在其絕對意義上超越並擺脫了有無的對立。這清楚地表現在下面的話中：

依佛性而現之悉有，全非有無之「有」……「悉有」一詞，非始有、本有、妙有等；亦非緣有、妄有。亦與心—境、性—相等無干。③

值得注意的是，在這段話中道元强調「悉有」並非意指「本有」(Original Being)，「本有」可理解爲與海德格爾的「在」(Sein)相當。對「本有」和海德格爾「在」的概念作這種比較是頗有啓發意義的。因爲「本有」就是把自身揭示爲諸有存在之處。海德格爾確立了本體的差異(Ontologische Differenz)，它從根本上有別於實體的差異(Ontische Differenz：這只是把一個存在與其他存在區分開)

。通過確立本體論的差異，海德格爾從主題上發問在(Sein)的意義，這個概念潛存於日常經驗到的諸在(Seiendes)之中。爲了解釋隱蔽在日常見解中的諸在之在(Seindes Seienden)的意義，他架構了基本本體論(Fundamental-Ontologie)。相反，道元並未提出一個本體論的差異，這不是因爲他未意識到**在**與諸在之間的根本差異，而是因爲他有意否定這在的概念，這個概念易被人當作某種實體的東西，被認爲從本體論上區別於諸在。因而他强調「無佛性」的概念。

但這裏仍然留下一個問題。悉有雖說與佛性同一，但在道元中爲什麼是以復數的形式來指悉有(All beings)的呢？如果「悉有」不是海德格爾意義上的在(Sein)，那麼悉有是不是把上帝、自然、人、生命等萬事萬物都包括在內而加以系統領會的世界觀(Weltanschuung)的基礎呢？肯定不是，正如前引道元論「悉有」的話所明確表示出的那樣。那麼「悉有」又是什麼呢？毋需說，諸在(Seiendes)不是在(Sein)，在也不是諸在。可是，悉有恰恰就是悉有，無餘無見；它無所不包。對於悉有，即使是本體論的差異也不可能存在。悉有就是眞正的和絕對的悉有——無有中介。這就是「悉有即佛性」的意義。

在海德格爾對在的探索中，無對他亦是必不可少的。他告訴我們，在本身(Sein Selbst)或此在(Sein als solches)，必須被保持在無之中；爲成爲有，它必須表現爲無。④但對於道元而言，爲成爲有必須表現爲無的，只有諸此在(Seiendes als solches)。因爲，即使是從海德格爾的此在或傳統佛教的佛性意義上看，「悉有」界都是無邊無際的，沒有比它更爲廣闊、更爲深沉的界域和終極的基礎，一切存在從它呈現(anwesen)。

當我們注意到道元對「恁麼」的評論時，也許會更清楚些，恁麼見於「什麼物恁麼來」一語，此話被道元視爲對佛性的一種適當表述。在《正法眼藏》的「恁麼」卷，道元根據懷讓的話，强調恁麼不可得，無恁麼不可得，恁麼和無恁麼皆不可得。這顯然表明在「什麼語恁麼來」一語中，「恁麼」(Thus)不是肯定性的詞。更確切地說，它既不是肯定性的，也不是否定性的。眞正的「恁麼」是那種雙遣肯定與否定的「恁麼」。因此，當道元說「悉有即佛性」的核心完全體現在「什麼物恁麼來」時，悉有就在這「恁麼」的意義上呈現。正是悉有「恁麼」來自於「什麼」這一事實，表明「悉有即佛性」。禪宗「柳綠花紅」和「山只是山，水只是水」這類日常表述，完全表明了這一點。我們完全可以附議：「我只是我，你只是你。」而就在此刻——悉有即爲佛性。此在「恁麼」從「什麼」呈現(awvesen)。只有在克服了海德格爾的本體論的差異的概念時，才能眞正了解道元「悉有即佛性」的觀念。

五

4.「無常—佛性」的動態概念

道元一方面强調「悉有即是佛性」，另一方面却又强調「無佛性」，對此我已作了闡述。這是他對那種把「悉有」和「佛性」客體化與實體化的通常觀點的否定，並闡明它的非二元性和動態一體性。道元獨特的「無佛性」概念，已用於這樣一種目的，即在佛性問題上既否定永恆的觀點，也否定虛無主義的觀點。然而，爲確切澄清「悉有」與「佛性」的非二元性與動態一體性，道元進一步指出「無常即佛性」。

在黑格爾哲學中，**有無**的矛盾推動了辯證過程，而**有無**的統一就是**變易**(Weren)。對於道元，無常——佛性就是佛性與無佛性的統一。無常(梵文爲anitya：暫存、易變、稍縱即逝)從一開始就成爲佛教的一個基本概念，成爲佛教三法印之一——「諸行無常」。在佛教中，對現象的無常或易變之强調，恰與佛性或如

來(佛)之恒常性或不變性形成對比。然而；道元却强調無常就是佛性。他對慧能作了下述評論：

六祖示門人行昌云：無常者，即佛性也；有常者，即一切善惡諸法分別心也。⑤

這對佛教持一成不變見解的人，聽到這種話也許又會大吃一驚，按照他們的見解，佛教的任務就是讓人解脫無常或輪回，通過實現佛性而進入涅槃。然而，假如被追求的涅槃超出於無常，那就不是眞正的涅槃，因爲它與無常相對立，由此仍與無常聯繫在一起，並受制於無常。只有把自己甚至從作爲超越無常的涅槃中也解脫出來，才能眞正獲得涅槃。換言之，只有通過擺脫無常和常而從所謂的輪回和所謂的涅槃中解脫出來，從而從涅槃完全復歸到這個無常世界，才能證涅槃。所以，眞正的涅槃無非就是對無常的如實認識。如果一個人以超脫輪回而住「涅槃」，那必須說他依然是自私的，因爲那人離開其他陷入輪回的有情之痛苦而高高在上地停留在自己的「悟」中。只有超越「涅槃」，復歸到並活動在這個無常世界的痛苦中間，才能實現眞正的慈悲。這是大乘佛教的獨特認識，它强調「不住生死，不住涅槃。」就大乘的意義而言，這種徹底的不住就是眞正的涅槃。上面所引慧能的話，正是禪宗對此觀念的表達。

在道元引述慧能「無常者佛性也」一語時，他把大乘觀點發揮得淋漓盡緻。如前所述，通過强調「悉有即佛性」，道元從衆生界超越到悉有界，闡明了大乘佛教關於無生命、無情識之物也能成佛的隱涵之義。正如前面討論的，悉有界就是起滅界或有無界。此界包括一切有情無情的存在，可說是最徹底的無常界。換言之，只有在道元所强調的「悉有」界中，由來已久的佛教無常概念才能被完全徹底地認識，因爲不僅是衆生，一切有生命無生命的存在皆是無常。正是在這個意義上認識無常，人們才能把自己的悟恰當地表述出來，即草木國土亦顯示着佛性。

不僅如此，通過强調「悉有即佛性」，道元完全改變了傳統的佛性觀。「悉有」界是無限的，它無邊無際，完全不可測量。對於把自己的存在奠基在這種無邊無際之悉有界的道元，「佛性」與「悉有」之間是完全相互貫通的；在與悉有的關係中，佛性既不是內在的，也不是超越的(見圖2.5)。

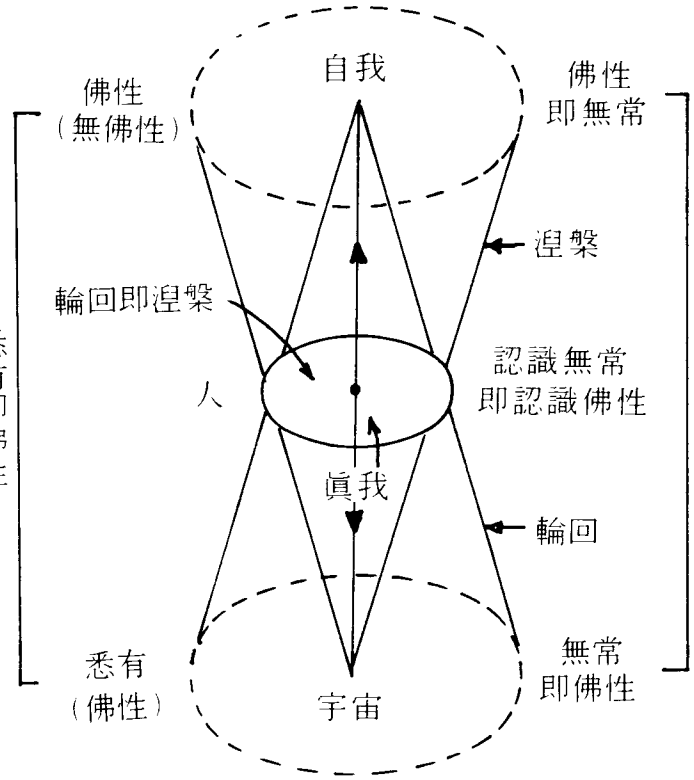


圖25「悉有即佛性」或「無常—佛性」的動態和非二元性的構架

圖2.5是對圖2.1和圖2.4進一步也是最後的發展。圖2.1和圖2.4各爲其中一個錐體。圖2.5表示這兩個對立錐體的交叉。直立的錐體，以「悉有」或「宇宙」作底部，以「自我」作爲頂點，表示輪回的領域。另一方面，倒立的錐體，以「佛性」作底部，表示涅槃的領域。

這兩個對立錐體，即輪回領域和涅槃領域的交叉，表示「佛

性」與「悉有」彼此完全貫通，表示「佛性」與「無常」的動態一體性。這種相互貫通和動態一體性之可能，是因爲佛性之非實體性(從而是無佛性)和悉有之無限和無邊無際。佛性的非實體性和悉有的無限性(它在前面被描述爲「無邊無際的悉有界」)，在圖2.5以虛線表示，作爲兩個錐體的底部。由於兩個錐體的底部都是非實體性的和無限的——或簡直是深不可測的，所以兩個相對立的錐體可以自由翻轉，那一個都不會固定在直立或倒立的位置上。這種從輪回到涅槃、從涅槃到輪回的「翻轉」，以及對佛性與悉有或佛性與無常之動態一體性的認識，只有通過人才是可能的，尤其是通過那種以悟到認識無常即認識佛性而獲得自己**眞我**的人。這一關鍵事實在圖2.5中由兩錐體相交處的中間圓圈表示。該圖尤其試圖表明作爲輪回與涅槃動力論上之樞紐的**眞我**，表明認識無常也就認識到佛性。

每當道元講到「悉有」界，他就重申關於無常的概念，爲悉有所共具的無常被徹底認識爲無常無餘無欠。見開對無常的這種透徹認識，就談不上認識佛性。然而，就在這構成大乘佛教基礎的認識中，道元達到一種完全徹底的倒轉，從認識「無常本身就是佛性」倒轉爲「佛性在本質上就是無常」。他的「無常—佛性」概念，就是這一倒轉的結果。這可以見諸下述話中，在這些話裏他發展了六祖的言論：

> 草木叢林之無常，即爲佛性；人物身心之無常，即爲佛性；國土山河是無常，以其即佛性故。阿耨多羅三藐三菩提(無上正等正覺)是無常，以其即佛性故。大般涅槃是佛性，以其即無常故。持二乘(聲聞與獨覺)諸種小見者，經師論師三藏師等等，皆爲六祖言論驚疑怖畏。如是則彼等即爲魔、外之黨。⑥

在道元思想裏，無常本身就是教無常、修無常和證無常，其實也就是教佛性、修佛性和證佛性。

斯賓諾莎是從永恒的方面(Subspecie aeternitatis)下觀照萬物。道元顯然相反，是從無常的方面觀照萬物。對於斯賓諾莎，時間似乎被唯一的**實體**消除或征服了。無常被終極意義上的絕對穩定性所超勝。但對道元來說，無常則是不可避免的；離開無常，也就不存在永恒的實體這種東西。時間被認作「存在」(「有」)，它超越了連續性與間斷性。如下面所討論的，作爲存在的時間對於道元既不是連續性，也不是間斷性。爲反對永恒論的觀點，道元闡述道：

> 說到法性，若以爲即水不流通、樹不榮枯，那是外道之學。釋迦牟尼佛曾說「如是相，如是性。」故開華葉落即如是性。唯愚夫以爲法性界中，會無開華葉落。⑦

在强調變和運動上，道元更接近黑格爾，而不是斯賓諾莎。因爲對於黑格爾，「**變易**」是**有無**的統一，而對於道元，「無常—佛性」則是佛性與無佛性的統一。

無疑，否定和矛盾是黑格爾闡明辯證法的關鍵概念。對於黑格爾，無論是**純有**還是**純無**都不是眞實的，只有作爲兩者統一(Einheit)或不可分離性(Ungetrenntheit)的**變易**才是它們的眞理。在《邏輯學》中，他對**有**和**無**作了下述論述：

> 這裏的眞理不是兩者的無區別，而是兩者並不同一，兩者絕對有區別，但又不同樣絕對不會分離、不可分離，而且每一方都直接消失於它的對方之中。所以，它們的眞理是一方直接消失於另一方之中的運動，即變易；在這一運動中，兩者有了區別，但這區別是通過同樣也立刻把自身消解掉的區別而發生的。⑧

這與道元無常—佛性的概念非常類似。不過，盡管黑格爾强調**有無**的不可分離和相互消失(Ubergehen)，但在他的體系中，**有**先於**無**這一點不容忽視。在黑格爾體系中，萬物的開始(Anfang)就是這樣一種**有**，他的辯證運動就是按照**有**(正題)、**無**

(反題)和**變易**(合題)而自我發展的。在這樣，這樣一種**有**就是黑格爾形而上學邏輯學的終極原理。可是，只要把**有**置於優先於**無**的地位，那麼作爲辯證統一體的「**變易**」，也許就不是眞正的**變易**，只不過是一個假**變易**，它終究要歸結於**有**，因爲**變易**在黑格爾中是**有無**的合題，「**有**」在這合題中永遠是正題。此外，他的體系因主張存在一個最後的合題，遂中斷了一切更進一步的發展：它吞沒了將來及時間自身。盡管有着動態的流動、辯證的特徵，他的體系始終是以**有**爲**開始**的不可逆的、單向直線而系統地展開的。

相反，道元的「無佛性」概念業已擺脫佛性與無佛性的矛盾。在這概念中，「佛性」比「無佛性」優先的可能性已被克服。當道元進而論述「無常一佛性」的觀點時，他對最終的二元論的任何可能的迹象有意識地進行了否定，亦即否定了在「無佛性」這概念中也許會隱藏着「無佛性」優先於「佛性」的可能性。故在這「無常—佛性」的概念中，徹底克服了任何形式的二元論和一種事物對另一種事物的優越性。這裏不存在不可逆的關係。萬物既動態地相互關聯，同時又彼此有別。故道元「無常—佛性」的概念，並非那種不是可以歸結爲**有**(佛性)就是可以歸結到**無**(無常)的**變易**。毋寧說，它是眞正的「**變易**」，對此我們可以仿照黑格爾而合乎邏輯地說：

它們(悉有之無常和佛性)不是同一的。它們是絕對的差異，然而又是無分別的和不可分離的，每一個都直接消失在它的對立面中。所以它們的眞理就是這一運動——總而言之，**變易**。

這種意義上的**變易**，可見諸道元的下述話：

以爲佛性只存於生時，死時就不再存在，這眞是少聞薄解。生時有「佛性」和「無佛性」。死時亦有「佛性」和「無佛性」……然執著如此邪見者，悉爲外道：佛性在不在，在於佛性動不動；佛性神不神，在於佛性有識無識，佛性定不定，在於佛性有知無知。⑨

故按道元的意思，「**變易**」並不是以**有**和**無**、佛性和無常諸如此類的二元性爲其先決條件的合題。更確切地說，這種「**變易**」本身是在眞正宇宙主義意義上的、無邊無際的「悉有」界發生的。這使我們在黑格爾和道元之間概括出以下幾點根本區別：

1. 黑格爾把「絕對精神」當作其哲學的基礎，其體系的基礎依然是人格主義的，不完全是非人類中心主義的或宇宙主義的；道元體系的基礎則完全是非人類中心主義的和宇宙主義的。⑩

2. 於是，在黑格爾體系中，概念(Begriff)的發展，雖是辯證的，最終却是一維的和封閉的體系；在道元思想中，萬物是可逆的和相互貫通的，由此形成一個開放的體系。基礎越是宇宙主義的，心就越是人格主義的；反之亦然。換句話說，如果人們藉以獲得佛性的基礎被限於衆生界，或更狹窄的人界，也就是說被限於一個狹窄的宇宙主義框架中，那麼在此基礎上獲得的佛性也將被限於它的人格主義深度上。相反，在一個更宏大的宇宙主義框架中達到的認識，將有一個更宏大的人格主義深度。這可以稱作「宇宙—人格主義的」。

3. 在黑格爾哲學中，由於對最後合題的强調勝於矛盾的對立面，個人遂最終喪失其個體性。這可見諸其理性的狡計(List der Vernunff)一詞，它在歷史上通過和欲操縱個別的人物。⑪對道元來說，由於佛性完全是非實體性的，悉有即一切存在，相互間密不可分而不失各自個性。

4. 盡管黑格爾强調「眞理是**整體**」和「終極眞理是**主觀性**」，但在他的體系中潛藏着一種思辨(Speculates)這整體的客觀化作用。道元則截然相反，他强調通過禪修(Practice)，對他來說就是坐禪，克服任何客觀化作用，完全實現「主觀」與

「客觀」、自我與宇宙之間的動態一體性。

5.在常被稱作泛邏輯主義的黑格爾思辨辯證法中，盡管他也强調時間和歷史，但歸根到底還是把它們變成靜止的永恒。但對道元來說，時間就是有，有就是時間。作爲「無常—佛性」的**變易**，時時刻刻都包含着時間和永恒自相矛盾的統一。

所有這些區別，都來自對有比**無**優先這種觀點的根本倒轉，這種倒轉是黑格爾所沒有的。在道元思想中，存在一種對佛性比無常優先這種觀點的倒轉——從「無常即佛性」倒轉到「佛性即無常」。對於道元，從無常的認識爲動態樞紐，悉有、無常和佛性是同一的。

註釋：

①《正法眼藏・佛性》。「悉有之一悉」此處可譯「悉有之全體」，另一種解釋是「悉有的一部份」(被稱作衆生)。道元在圖2.2中的觀點即依此解釋。

②③⑤⑥⑦⑨《正法眼藏・佛性》《大正藏》第82册，第97頁、第91—92頁、第95頁、第200頁、第101頁

④愛德華(Paul Edward)編：《哲學百科全書》(紐約：麥克米倫公司和自由出版社，一九六七年)第3卷，第463頁。

⑧《邏輯學》(W.H.約翰斯頓和L.G.斯特拉瑟斯英譯本，倫敦：艾倫和昂溫，一九二九年)第一卷，第95頁(參見楊一之中譯本，第70頁—譯者)。

⑩「宇宙主義的」，這裏並非指由上帝創造的或與上帝相區別的宇宙，而是指最廣泛意義上的宇宙，甚至連「上帝」都包括在內。

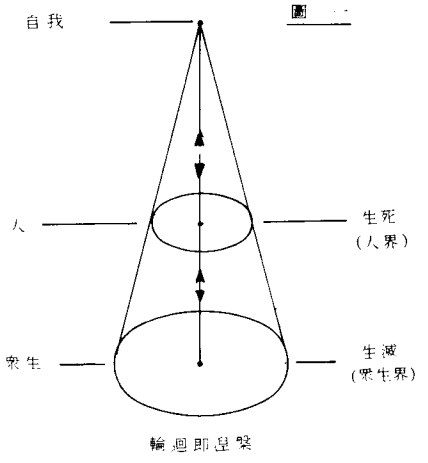
⑪見本書第一章《禪是什麼的哲學》第6節。(《內明》，第181期)

道歉

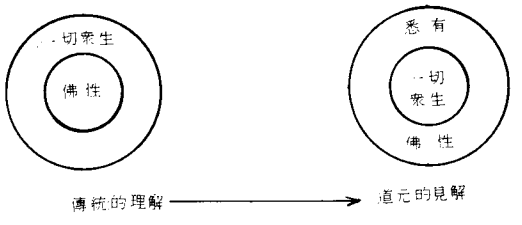
本刊一九〇期「道元論佛性」一文中，第七頁上欄第七行，漏刊附圖一，下欄第十一行漏刊附圖二，第八頁第六行漏刊圖三圖四，茲補刊如後。並向作者讀者致歉。

編輯室啓

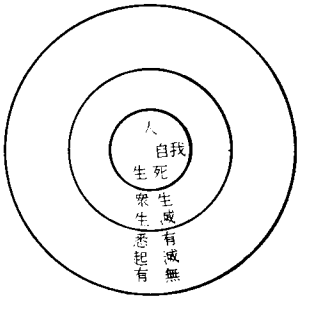
圖一



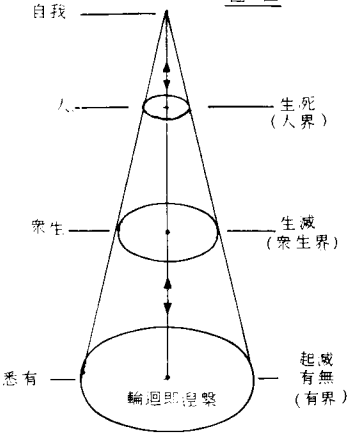
圖二



圖三



圖四



試論大天的歷史功績

方興

摩訶提婆(Mahadera)意譯大天，是印度佛教史上非常重要的一個人。被有部論師們糟踏得不成樣子，一部份人一直把他當成反面人物。本文擬洗刷二十年來潑在大天身上的污垢，驅散對大天研究的迷霧，使其煥發出日月般的光輝。

一、玄奘所傳的兩個大天

《大毗婆沙論》卷一百九十八說：

「昔摩土羅國，有一商主兒名大天，商主他往，久不歸來。其子長大，遂通其母。後聞父還，設計殺父。恐事顯露，遂與母遁於波吒釐子。復迂曾經供養之羅漢，恐發其罪，又計殺之，後母復通餘人，大天怒而並殺其母。於是犯三逆罪，深爲憂悔。欲滅其罪。聞沙門釋子有其法，乃至鷄園寺出家受戒。彼本聰敏，不久善持三藏文義，大受國王皈依……後隨異見，遂分二部，一爲大衆部，二爲上座部。」

《異部宗輪論》說：

「佛薄伽梵般涅槃後百有餘年，去聖時淹，如日久沒。摩竭陀國，俱蘇摩城，王號無憂，統攝贍部，感一白蓋，化洽人神。是時佛法大衆初破，謂因四衆共議大天五事不同，分爲二部，一大衆部，二上座部。」

《大唐西域記》卷三迦濕彌羅國條說：

摩竭陀國無憂王以如來滅後第一百年，命世君臨，威被殊俗深信三寶，愛育四生。時有五百羅漢僧，五百凡夫僧，王所敬仰，供養無差。有凡夫僧摩訶提婆(唐言大天)，闊達多智，幽求名實，潭思作論，理迷聖教。凡有聞知，羣衆異議。無憂王不識凡聖，因情所好，黨援所親，召集僧徒，赴殑伽河，欲沉深流，總從誅戮。時諸羅漢，既逼命難，咸運神通，凌虛履空，來至此國

。」

這個大天因是商人之子，故稱之爲「舶主兒大天。」

《異部宗輪論》又說：

「第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天。於大衆部中，出家受具。多聞精進，居制多山，與彼部僧，重詳五事。因茲諍乖，分爲三部。一制多山部，二西山住部，三北山住部。」

這個大天在信仰佛法後，仍守外道學說，因名之曰「賊住大天」。

《大毗婆沙論》、《異部宗輪論》是玄奘譯出的有部要籍。《西域記》裏說大天是凡夫僧，理迷聖教。可知玄奘對大天的看法，明顯傾向於有部的觀點。關於「舶主兒大天」的事迹，歸納起來有以下幾點：

1. 大天是佛滅百年後，中印度摩土羅國商人之子。出家前，淫母殺父，殺阿羅漢，後又殺母。自感罪孽深重，投鷄園寺出家受戒。

2. 大天聰慧過人。出家後，精通三藏，唱五事說，主張革新，受到青年僧徒的擁護，耆年僧徒的反對，引起教團分裂。贊成他一派的人，稱爲大衆部。反對他一派的人，稱爲上座部。

3. 依戒經滅淨法，僧團內部的爭論，應是少數服從多數，因此以大天爲首的大衆部，得到摩竭陀國阿育王的支持。上座部的諸長老，被逼遷移到西北印之迦濕彌羅國。

關於「賊住大天」的事迹，《異部宗輪論》說是佛滅後滿二百年時的人。出身外道。居制多山。因重新對舶主兒大天五事的討論，引起意見分歧，分裂成爲制多山，西山住，北山住三部。

今人呂澂先生主張兩個大天是一個人，在其《印度佛教史略》三十一頁說：

「其前佛滅後百年別有大天爲遠洋貿易商主之子，名爲舶主兒大天。今第二大天，則入佛法後，仍守外道主義而號賊住大天。似爲同名之異，然熟思之，前後畢竟同爲一人。即賊住大天眞爲歷史人物，舶主兒大天則其影寫者也。」

玄奘所傳的兩個大天，年代、出生、住處、主張、影響等都不同，史料確鑿。

名稱	年代	出身	住處	主張	影響
舶主兒大天	佛滅後百年	商人	鷄園寺	首唱五事	引起大衆上座二部根本分裂
賊住大天	佛滅後二百年	外道	制多山	重詳五事	引起大衆部中制多山、西山住、北山住三部枝末分裂

將兩個截然不同的人物，硬要揑成一個，看來是有困難的。呂澂先生重視南傳資料，輕視北傳論著。將佛滅後百年，大衆部與上座部的爭論，說成是南傳跋闍比丘行十事。疑北傳《大毗婆沙論》所說五事，不是大天創唱。其理由南傳目犍連子帝須《論事》一書中，也說到以餘依附，無知，猶豫，他令入，發語爲五事。覺音對五事還加以解釋(見《印度佛教史略》第三十二頁)。衆所周知，目犍連子帝須是分別說部的人，贊同大衆部的部分主張。當時的鬥爭形勢，是大衆部聯合分別說部對保守的有部，犢子部共同作戰。因此以目犍連子帝須接受五事說，來懷疑《大毗婆沙論》記載大天創唱五事，那是沒有根據的。至於覺音是公元五世紀的人，注釋五事，更是不足爲奇的。

第二次結集的原因，北傳有部說是大天五事，南傳上座部說

是跋闍比丘行十事。呂澂先生肯定南傳，否定北傳，是值得研究的，對羅漢的評價，在佛陀的晚年和般涅槃後一段較長的時間裏，一直是佛教理論上重大爭論的課題。如第一次結集時，以婆師波爲領袖的窟外結集，實則上是對窟內五百羅漢的不信任。羅漢的價值觀，在有學的僧徒中產生危機。經過一百年的醞釀，大天唱言五事，把火力集中到羅漢問題上，是合乎邏輯的。對羅漢的彈呵，自然就牽涉到羅漢因位的比丘，這就是南傳跋闍比丘行十事說的依據。在部派佛教時，有部重理論研究，上座部重戒律和定學，各有所側重。說到大衆部與上座部分裂的原因時，在不同地區有不同說法存在，是情理中的事。實際上教團的組織是依據戒律。戒律不同，或者學說發生差異，就會導致分裂。由戒律不同而立異說，由學說不同而變更戒律，兩種情況都有，而且互相影響。因此否定奘師北傳的說法，是令人難以信服的。

關於玄奘傳阿育王是佛滅百年後的人的問題，主要原因是對佛涅槃的時間，衆說紛紜，莫衷一是。大體歸納，可分爲二大類，一長一短。長者認爲阿育王即位，在佛滅後二百一十八年。此即南傳斯、緬、泰、老、柬的佛涅槃於前五百四十四年說。短者根據有部《十八部論》等所傳，認爲阿育王即位於佛滅後一百一十六年。有日人小野玄妙的佛滅於前三百八十八年說，宇井伯壽的佛滅於前四百六十六年至三百八十六年說，我國印順法師的佛滅於前三百八十八年說。玄奘是根據有部一系的說法，屬於短的一派。有部在部派佛教時期佔有統治地位，因此玄奘的說法是具有權威性的。

在佛學研究中，南傳資料固屬重要，但北傳資料，卷帙浩瀚，內容豐富。爲中印歷代大師千百年來辛勤勞動的結晶，是中華民族文化的瑰寶，舉世矚目。如果不佔有大量的資料，考覈對比，探幽索徵，就輕易地予以否定，恐怕不能說是嚴肅地治學態度。

二、評有部所傳的大天五事

關於大天五事的內容，現在能夠看到的文字記載，只有大衆部的對立派有部所傳的資料。《大毗婆沙論》卷一百九十八說：

(1)一時，以彼不正思維，夢泄不淨，令弟子洗。然彼先自稱阿羅漢，今失不淨，遂爲疑怪。

大天答曰：漏有二種，一者煩惱，二者不淨。羅漢已無第一，却有第二，猶如涕唾便利，羅漢不無也。此是一事。

(2)又彼欲使弟子親附歡喜，次第記別四果沙門(預流等四果)。諸弟子曰：阿羅漢等自有證智，如何我等無有證知？

大天答曰：無知兩種，一者染汚(染汚即煩惱異名，染汚無知，謂驅有情受生三界之無明也)，二者不染汚無知(謂不明事物之眞相之無明也)。阿羅漢已斷第一，却有第二，由此汝輩不自證知也。此爲二事。

(3)弟子又曰：曾聞聖者已離疑惑，然而我等於諦實中，尚有疑惑，其事如何？

大天答曰：疑存二種，一者隨眠(煩惱異名)性疑，阿羅漢已斷。二者處非處(離煩惱性而與事實合否之意)疑，阿羅漢尚有，是爲三事。

(4)又諸弟子讀經，至阿羅漢有聖慧眼，自知解脫。復啓問曰：我等既是羅漢，應自證知，何須他人使入？

大天答曰：阿羅漢但他使入，不得自知。如舍利弗智慧第一，目連神通第一，佛未記時，彼皆不審，況在汝輩？是爲四事。

(5)又大天造惡未斷善根，中夜思罪，不覺唱言：苦哉！苦哉！弟子驚聞，晨訊安否？

大天答曰：吾甚安樂。

弟子問曰：若爾，昨夜何言「苦哉」？曰：凡聖道(即出世智慧)若不至滅稱若哉，遂不現起，故我唱言苦哉也。是爲五事。

大天後於五事，制頌文曰：

餘所誘無知，猶預他令入，
道因聲故起，是名眞佛教。

於布薩時，大天上座，誦戒條終，復誦此頌。且告曰：昔佛在世，諸天四部(出家二衆，在實二衆)弟子衆所說，佛皆印可，使衆受持，悉稱爲經。佛雖已滅，但有智人能說諸法，亦得造經。汝等若欲作者，可隨意作。爾時衆中，有多聞持戒長老等，聞彼所誦，皆加驚呵。改頌末句云：「汝言非佛教」。由是鬥爭紛然，城中士庶，乃至大臣，止之不能。時已自至雞園，欲爲鎭撫。兩朋各持己見，亦不相下。王遂生疑，不知何可？大天曰：戒經中滅諍法，依多人語，王遂從衆。時則賢聖朋衆耆年多而僧數少，大天朋衆耆年少而僧數多，王遂信從大天。爾時雞園寺諍仍不息，後隨異見，遂分二部，一爲上座，一爲大衆。

《大毗婆沙論》對五事的記載，顯然語多攻擊，不足爲據。

1.「不正思維，夢泄不淨，令弟子洗」。所謂：「不正思維」，無非是指「淫母」一案。出家後本性難易，依然夢裏尋她千百度，泄出不淨。在有部論師的筆下，大天簡直是一個十惡不赦的大流氓，連點人的氣味都沒有，還談得上阿羅漢嗎？淫戒在戒律裏是一個最敏感的問題，有部是想藉此來將大天置之於死地而後快。

2.「欲使弟子親附歡喜，次弟記別四果沙門」。有部在這裏又給大天加上一個拉邦結派，大搞欺騙活動，犯大妄語罪的罪名。因此凡是大天記別的四果沙門，勿庸置疑，都是些冒牌貨。如「無有證知」，「於諦實中，尚有疑惑」，「他令入」等等，都是言之鑿鑿的鐵證。物以類聚，人以羣分，既然大天是一個壞人，他的弟子自然也不會是什麼好東西。明眼人一看便知道，有部論師在這裏施展打倒一切的戰術。說大衆部的人，不是自欺欺人的騙子，就是些受人愚弄的傻瓜。

3.「中夜思罪，不覺唱言，苦哉苦哉」。「思罪」二字指大天在家時犯下媱母、殺父、殺阿羅漢等重罪。出家後又夢裏尋歡，泄出不淨，犯下了欺騙弟子的大妄語罪。這幾條罪，任何一條都可以將大天投入阿鼻地獄。諸罪齊全，更是萬劫不復。唱幾句：「苦哉」，是挽救不了大天的厄運。看來有部的用意，是將大天判處死刑，長期關在阿鼻地獄裏熬煎。

然熟思之，大天如果眞的如有部所言，是一名淫母犯，殺人犯，詐騙犯，何以能取得廣大的佛教徒的信賴並爲萬衆所歸仰？何以能被雄韜大略的阿育王所崇敬，將王子摩哂陀作其戒弟子？何以能領導佛教的新潮流，使其跨進大乘的新時期？這個問題是有部論師無法答覆的。有部論師從門戶知見出發，對大天進行種種虛妄不實的指責，現在到了應予澄清的時候了。

三、如何正確評價大天五事

大天五事說說明羅漢果證不究竟。表現在身體上要流失不淨，在智力上對客觀世界的認識處於無知的狀態，處理問題往往猶疑不決。在解脫上不能自知是否證果，要靠他人印證，還要經常呼喚「苦哉」，以防退失。目的是在於彈偏斥小，嘆大褒圓，將阿羅漢與佛的果位拉開距離，現試析如下：

1.餘所誘：佛在世時，一部份人認爲聲聞與佛陀，平等無二。如《中阿含經。瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫，無有差別，亦無勝如」。到了

部派佛教時期，對此就產生了分歧。如有部提出佛教的修持，以證阿羅漢果爲目的。主張佛與二乘，解脫無異。大衆部認爲阿羅漢的肉身和一般人一樣，有生老病死，冷熱飢渴等苦，九孔(眼、耳、鼻、口、肛門、尿道)常流不淨，還要遺精，根本不能和佛身相比。佛的色身(肉身)是無漏的，威力和壽量，都是沒有邊際。這裏說的遺精，當然與比丘戒的四波羅夷，十三僧殘所說的情況完全不同，而是說的無染污心遺，或因病而遺。但是僧團內，人們往往將遺精同媱欲，混爲一談。爲了說明羅漢是離欲的，就不得不說羅漢不遺精。偶或發生遺精的行爲，也要塗上一層神祕的色彩，使人不能懷疑阿羅漢是有欲念的。於是有部的說羅漢遺精，是天魔的嬈亂和誘惑，使其於不知不覺間，流失不淨，故稱「餘所誘」。堂堂一位大阿羅漢，連一個小小天魔的誘惑，都抵擋不過，也未免令人發笑。又有的說天魔故意變化不淨，來污染羅漢的衣服，使其懷疑果證。南傳銅鍱部稱之爲「餘所附」，眞諦三藏譯爲「餘人染污衣」，同屬此說。這種天魔栽贓式的說法，也是令人難以置信的。

大天此說，旨在說明聲聞在智力上還不能斷除習以成性的習氣。在身體上還要受到生理條件的限制，流失種種不淨。這種劣質陋器怎能和如來的淨妙色身相提並論？佛陀在智力上，菩薩經過三大阿僧祇劫的修持，消除習氣，等到成佛，一切煩惱習氣，悉皆消除淨盡。在生理上，如來生在世間，長在世間，住在世間，不爲世法所染污。所以《異部宗輪論》說：「諸佛世尊，皆是出世，一切如來，無有漏法」。說明如來和羅漢在色身上有天壤之別。

2.無知：早期佛教認爲「三乘同得一解脫，」「三乘同坐解脫床」。如來於鹿野苑度五比丘，使其悟入正法，證阿羅漢，加上佛陀，稱爲人間六阿羅漢。但是大乘佛教認爲菩薩坐道場時，現一切法緣起的生滅性與不生不滅的寂滅性相結合，頓悟諸法實相的深邃智慧，就是二乘聖人，也是難以望其項背。聲聞衆中如舍利弗，佛讚爲智慧第一。然而《法華經》說：「假使滿世間，皆如舍利弗，盡思共度量，不能測佛智。」大天斥責羅漢「無知」，是指羅漢證得空慧，以劣慧爲體。只斷煩惱障，還存所知障、或習氣尚未斷除。菩薩於五明中上求佛道。聲聞視生死如寃家，視三界如牢獄，視五明如仇寇。所以說聲聞乘人知識貧乏，目光短小，心胸狹隘，智慧淺顯。大乘經稱之爲「痴狗」或「稗種」，不能承担如來家業。如果佛教只有生活在定中的聲聞乘，它的生命是枯萎的，前途是不堪設想的。

3.猶預：證果的阿羅漢，雖然對三寶，四諦等眞理能夠體認，但對諸法的事相了知不多，碰到問題，每每會猶預不決。有的解脫阿羅漢，由於忙於世務，樂讀經論，參方行脚，長期患病等原因，會退失果證。如瞿底迦阿羅漢，曾經六反退轉，到了最後，恐怕再退，乃持刀自殺而般涅槃。說明了阿羅漢還是把握不住自己的命運，對有退無退問題吃不准，徘徊猶預，不能自決，最後採取自殺的辦法，急入涅槃。所謂：不顧於性命，見三有可畏，斷除彼愛欲，瞿底般涅槃」。瞿底迦的道路，以自殺來斷除愛欲，對成就佛道的菩薩來說，是毫無可取之處；從佛教事業來說，沒有一點點的積極意義。

4.他令入：佛教理論，大都是從內證悟而出。除了佛無師自證外，佛的弟子如非傳承，得佛印證，則其所悟，所傳之佛法，是否合乎佛的原意，就會成爲問題。據傳第一次結集的佛法，是由迦葉、阿難稟承佛陀的教導而來，以後來田地與舍那婆斯同出阿難之門，傳承阿難的教法。師徒傳承表示學術源流，爲聲聞學者所重視。如部派佛教時期，說一切有部學者，自認是傳承羅睺羅的學說；上座部學者，自認是傳承大迦葉的學說；正量部的學者，自認是傳承優波離的學說，說假部的學者自認是傳承大迦旃延的學說；多聞部的學者，自認是傳承祀皮衣尊者的學說。大天

的「他令入」是依據佛教的學統，指出佛時聲聞學者證阿羅漢果，大部份人都是經過佛的印證，大乘學者當來成佛也要經過佛的授記。這些歷史實事，不是任何人所能一筆勾銷的。

5.道因聲起；聲聞的聖道是四聖諦，若諦，若集諦，苦滅諦，苦滅道諦。事事苦字當頭，處處苦爲中心，才能激發起其厭離心。從聖道次第上看，開始修觀時，先從苦諦下手，將思想集中於苦諦。待對苦諦有了透徹認識之後，再依次以集行相思惟於集，以滅行相思惟於滅，以道行相思維於道，見諦識理。阿羅漢人以四聖諦法爲聖道觀，以四念住(觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我)爲依止處，都是以苦爲核心。聲聞人顧名思義，因聲入道。在念法時，要藉呼喚以聲音，不斷叫喊「苦哉！苦哉」，警策自己，生起無漏慧，以免退失果證。

大天五事批判的目標，是瞄準阿羅漢的果位。阿羅漢在上座部長老們的心目中，至高至上，與佛的果位，平等無二。經大天這麼一說，阿羅漢的地位無疑在人們的心目中是一落千丈，它不僅不能和佛位相比擬，也不能和菩薩爭高低。隨着阿羅漢的被貶低，上座部在佛滅後的統治地位必然要發生動搖，這就是《大毗婆沙論》的論師們，要不遺餘力的攻擊大天祕密所在。其實五事也不是大天的發明創造，而是將《維摩詰經、弟子品》內容加以概括和提煉，現對照如下：

五事	十大弟子的言行	維摩詰的批評
餘所誘	阿難以佛身染病，當用牛乳	如來金剛之體，諸惡已斷，衆善普會，當有何病，當有何惱？
	大迦葉於貪里行乞	住平等法，應次第乞食
	須菩提入其舍行乞	若能於食等者，諸法亦等；諸法等者，於食亦等。
無知	舍利佛樹下宴坐	不舍道法現凡夫事，不斷煩惱證入菩提。
	目連爲居士說法	法常寂然，離諸相故，法無戲論，畢竟空故。
	羅睺羅說出家功德	出家是無爲法，無利無功德
猶豫	阿那律天眼觀世間如奄摩羅果	天眼所見爲作相？爲無作相？作相與外道五通等，無作相即是無爲，不應有見。
他令入	優波離爲二犯戒比丘解脫	心垢故，衆生垢，心淨故，衆生淨。
道因聲起	富樓那於林中爲諸新比丘說法	勿以少乘法，教導發大乘心比丘
	迦旃延爲比丘說三法印	勿以生滅心，說實相法

維摩詰將聲聞衆的著名人物(十大弟子)，所學所修所傳批評得體無完膚，一無是處。使其聞風喪胆，不敢露面。大天將聲聞衆追求的最高目標阿羅漢果位，說得平淡無奇，這難道是歷史的巧合

嗎？絕對不是。根據眞諦三藏所傳：初大衆部之徒，住王舍城之北央崛多羅，弘《華嚴》，《涅槃》，《勝鬘》《維摩》《金光明》《般若》等諸大乘經。此部中人有信有不信，不信者，唯阿難等三師所誦三藏可信，此外諸大乘經，皆不可信。信者認爲：1.有人親聞佛說大乘法，是故可信。2.從道理上說，應有大乘法。3.信其師故，師傳大乘，是故可信。遂分二派。信其說者，又自分三部。一、一說部：謂世出世法，皆是假名而無實體。二說出世部：謂世間法，皆顚倒生。由顚倒起煩惱，由煩惱起業，由業生果報。如是世間法，從顚倒生故，皆成虛妄，悉是假名。其出世間法，非顚倒起。眞實境起眞實智；眞實智又達眞實境，故出世法是實法、三鷄胤部，謂經律二藏，是佛方便教。惟論藏解諸義趣，是佛眞實教。如經偈云：「隨宜覆身，隨宜住處，隨宜滿腹，疾除煩惱。」可知於衣食住形式不拘，唯以疾斷煩惱爲要耳。一說部的世出世法皆無實體，與大乘般若三空思想一致，所謂三空：內空指六根空，外空指六境空，內外空指根境和合空。說出世部依二諦說法。依勝爲諦，觀諸法自性，當體即空。依世俗諦，緣起假相，歷歷在目。鷄胤部的遊化人間，不著事相，注重論學，不滯經律，大有大乘阿毗達摩論師的遺風。從這些鐵一般的實事中，可以說明大天是一位傑出的大乘學者，繼承了大乘佛教的學統。

四、大天的歷史功績

《分別功德論》說：「唯大天一人是大士，其餘皆小節」。我國學者嘉祥，慈恩對大天也有很高的評價，說是不尋常的人物。大天與其同時代的高僧相比，好似皓月當空，羣星失色。大天的功績，在歷史上打破了聲聞衆一百多年一統天下的局面，創立第一個大乘佛教僧團，斷然宣佈與上座部聲聞學派決裂，爲大乘佛教的發展鋪平道路。他的這一豐功偉績，是應該大書而特書的。

近代西方和日本佛教史研究者，認爲大乘佛教思想是從四阿含經發展而來，自覺或不自覺地走上了大乘佛教非佛說的道路。試問《華嚴》《般若》等長篇鉅製，怎能是阿含一些短篇作品所能賅括得了的。大乘經的藝術體裁，思想體系，豐富的想像力，都是阿含經所望塵莫及的。再者，說大乘經從阿含發展來的，也總要有一個發展的人，或者是說大乘經的人。這個人究竟是誰？如果說大乘經不是一個時期形成的，有初、中、後期。那麼這初、中、後期大乘經的作者又有那些人呢？一言以蔽之，大乘經非佛說者的眼睛總是牢牢盯着王舍城窟內結集，盯着南傳佛教。一葉障目，不見泰山，必然會導致這樣錯誤結論。

從第一次結集參加者的資料來看，都是迦葉一個思想體系的所謂五百羅漢，是經過迦葉的嚴格挑選。所結集的內容，當然是爲迦葉印可的聲聞三藏。這種宗派主義行徑，在當時已引起廣大佛教徒(四衆弟子)的不滿。於是就有以釋種出身的婆師波爲領袖的窟外結集，又有文殊、彌勒爲核心的鐵圍山結集。由於迦葉得到阿闍世王的支持(阿闍世王原爲耆那教徒，主張苦行，與聲聞乘的思想十分接近)，他的教區又在王舍城，與各階層的社會關係密切，又由於佛弟子中婆羅門出身的比例最大，第一次結集時又拉了一個小宗派等因素所決定，佛入滅後，佛教的領導權，就落在迦葉一派的身上。爲了使之合法，在《付法藏因緣傳》等書就出現了佛在靈山會上拈花，迦葉微笑的故事，藉以鞏固其統治地位和法脈。因爲迦葉一派掌握了佛教的領導權，窟外結集的內容，自然不被承認，甚至還要被指責爲魔說或外道。

窟外結集的內容有那些？這是佛教史上一個謎。不過從大天一派奉信《華嚴》《般若》等大乘經典推測，窟外結集的內容應是大乘經典。否則，大天的大乘經典是從那裏來的。依吉藏《三論玄義》婆師波漢譯淚出，常悲苦衆生即落淚也(即五比丘中之一人)。大乘從悲心出發，說明他是一位悲心切切的大乘學者。從時間來看，大天距第一次結集只有一百年。窟外結集的大乘經，經過

一百年的流傳，逐步擴大影響，從社會到僧團，從排斥到承認，也是符合乎事物發展的規律。大天的歷史功績，是將隱而不顯的窟外結集的大乘佛經從社會引進僧團，使之取得合法地位，並與迦葉一派的相對抗，揭開了印度佛教史的新篇章。歷史雄辯地證明大天是大乘佛教承前啓後的重要人物。他前承窟外結集，後啓馬鳴，龍樹，提婆，無著，世親等著名的大乘學者。將如來的大乘教法，代代相承，傳佈於世。這就是大天爲什麼能贏得廣大佛弟子的崇敬，能取得阿育王的支持，能當摩哂陀受戒阿闍黎的原因。盡管上座部的長老，挖空心思，製造種種流言蜚語對之進行攻擊，都無損其一根毫毛。

古代印度的風尚，學派之間的鬥爭，往往是你死我活。在辯論會上，失敗的一方，總是以斬首相謝。其徒衆懷恨在心，又會採取暗殺手段，爲師雪耻。例如提婆在論戰勝利後，被對方的門徒刺殺致死。這一惡習不可避免地蔓延到佛教裏來。如衆賢，無垢友與世親的鬥爭，就是你死我活的。無垢友因毀惡大乘，命終時，大地爲震。在其死處，地陷爲坑，墮無間獄。著名的龍樹因著論破斥小乘，晚年被小乘論師迫害而死。這種例子，在佛典裏是舉不勝舉。上座部對大天的攻擊，只想在政治上和宗教上將他搞跨，還沒有採取暗殺的行動。可見那些長老們，確實夠道高德重，寬宏大量的了。

由於有部流行於西北印和西域各國，和我國相毗鄰，印度和西域的譯師，來到中原後譯出的經論，自然是有部居多。因爲地區的封閉性，傳承的狹隘性的影響，這些譯師對有部的觀點，當然是深信不疑。今天，由於交通和印刷的發達，人們視野的廣闊，對歷史人物，歷史事件的研究，不應停留在過去的水平。抱殘守缺，固步自封是沒有出路的。而是要有大量資料，分析比較，實事求是給予公正的評價。本文擬就此作些嚐試，是否對頭，把握不大，敬請指正。

一九八七年寫於上海佛學院

（上接第40頁「六祖以後的禪宗」）

（二）臨濟宗的禪風痛快峻烈，以「棒喝」著稱。十二、十三世紀間，日僧榮西、辨圓等相繼傳入日本，今仍流行。

（三）曹洞宗的禪風以回互細密著稱，南宋嘉定十六年（一二二三年），由日僧道元傳入日本。

（四）雲門宗的禪風鋒辯險絕著稱。在北宋與臨濟宗並盛，至南宋時已衰落不傳。

（五）法眼宗的禪風兼有雲門、曹洞兩家之長，到宋代中葉衰微，其法系傳入高麗。

（六）黃龍派的禪風以嚴厲痛快著稱。宋淳熙十四年（一一八七年），日僧榮西到我國天台山萬年寺從虛庵懷敞受法，並傳入日本。

（七）楊歧派的禪風師承臨濟。宋慶元五年（一一九九年），日僧俊芿到中國杭州徑山從元聰受法，後辨圓從無准師範嗣法，回國後爲東福寺開山，楊歧派由此東傳。

六祖的南派禪宗，在唐代盛極一時，成爲中國佛教的主流。宋元以後，禪宗僅賴臨濟兩宗維持門庭，各種「語錄」、「燈錄」流行，禪風發生根本性的變化，甚至發展到呵佛罵祖，被一些玩世不恭的禪者貽誤。但禪宗的出現，不僅對於以後的中國佛教的發展產生了巨大的影响，而且對於以後的中國哲學思想的發展，同樣產生巨大的促進。如北宋的張載、王安石受禪宗的泛神論影响，最後形成他們的唯物主義哲學體系。程顥、程頤、陸九淵、朱熹等接受禪宗思想，形成宋明理學。清末譚嗣同則成爲改良主義激進派。因此我們必須重視這一特有的佛教哲學思想，作更深入、更系統的研究探索，讓六祖的禪宗思想繼續發揚光大！

菩薩化身度衆生

「大智度論」集粹之七十一

智銘

在佛法中，度衆生的任務，由佛及菩薩分担，而菩薩度衆生的用心，已至無上慈悲的境界，他們不但以菩薩身度衆生，更以無量變化身度衆生。菩薩如何以變化身度衆生，須菩提曾請問佛陀說：

「菩薩墮惡道中生不？」

佛陀反問須菩提：

「若入人、若須陀洹、斯陀洹、阿那含、阿羅漢、辟支佛，生惡道中不？」

須菩提答說：

「不也，世尊！」

佛陀所列舉的八人者，是斷見惑具修八忍位之人，所謂八忍者，是欲界四諦法忍：即苦法忍、集法忍、滅法忍、道法忍，又色界、無色界四諦之四類忍：即苦類忍、集類忍、滅類忍、道類忍，合之即是八忍，以此八忍正斷三界見惑，觀照明了，即成八智。八忍是無間道，八智是解脫道，忍爲智之因，智爲忍之果。佛認爲此八忍人與四果人，都不墮生惡道中。用以問須菩提，須菩提亦答不墮生惡道中。所以佛陀說：

「菩薩摩訶薩從初發意以來，布施、持戒、忍辱、精進、行禪定、修智慧，斷一切不善業，若墮惡道、若生長壽天、若不得修善法處、若生邊國、若生邪惡見家、無作見家，是中無佛名、無法名、無僧名，無有是處。初發意菩薩，以阿耨多羅三藐三菩提，以深心行十不善道者，無有是處。」

佛陀的意思是，八忍人、四果人尚不墮生惡處，而菩薩從初發意起即修六波羅蜜而竟墮生惡道中者，無有是處。須菩提聽了

以後，心中仍有些疑問，他請問佛陀：

「若菩薩摩訶薩有如是善根、功德成就，如佛自說本生受不善報，是時，善報爲何所在？」

這一句問話是很深入的，也是一般佛弟子心中存有的疑惑，希望佛陀予以正確的解答，佛陀告訴須菩提：

「菩薩摩訶薩爲利益衆生故，隨而受身，以是身利益衆生，菩薩摩訶薩作畜生時，有大方便力，若怨賊欲來殺害，以無上忍，無上慈悲心捨身，不惱怨賊。汝諸聲聞、辟支佛，無有是力。是故，須菩提，當知菩薩摩訶薩，欲具足大慈悲心，爲憐愍利益衆生故，受畜生身。」

由佛陀這段話中，知道菩薩摩訶薩的受畜生身，不是業力因緣，而是菩薩摩訶薩的大慈悲心願，爲利益衆生而受畜生身。既受畜生身已，難免要受怨賊刀殺之苦，那時候，菩薩摩訶薩以忍辱力來承受，以無上慈悲心捨身，對加害者的怨賊，一無怨恨，因無怨恨，所以不結殺業因緣，若菩薩摩訶薩不行忍辱、不行大慈悲心而有怨恨心，即結殺業因緣，從此互殺，也從此頂墮了。

須菩提認爲菩薩摩訶薩的這種行願，是難行能行，難忍能忍的事，所以更進一步請問佛陀：

「菩薩摩訶薩住何等善根中，受如是諸身？」

佛陀說：

「菩薩摩訶薩從初發意，乃至道場，於其中間，無有善根不具者。具足已，當得阿耨多羅三藐三菩提。以是故，菩薩摩訶薩從初發意，應當學具足一切善根，學善根已，當得一切種智，當斷一切煩惱。」

須菩提聽了以後，認爲菩薩摩訶薩學具了一切善根，當得了阿耨多羅三藐三菩提，當得一切種智、當斷一切煩惱。應該成就佛道才是，何更墮爲畜生身，因此再問佛陀：

「云何菩薩摩訶薩，成就如是白淨無漏法，而生惡道畜生中？」

佛陀爲了使須菩提明了其中的道理，乃以自身爲譬喻，因問須菩提：

「佛成就白淨無漏法不？」

須菩提答：

「佛，一切白淨無漏法成就。」

佛陀再問：

「若佛自化作畜生身，作佛事、度衆生，實是畜生不？」

須菩提說：

「不也！」

佛陀就告訴須菩提：

「菩薩摩訶薩亦如是，成就白淨無漏法，爲度衆生故受畜生身，用是身教化衆生。」

佛陀緊接着又問須菩提：

「如阿羅漢作變化身，能使衆生歡喜不？」

須菩提說：

「能！」

佛陀告訴須菩提：

「如是，如是！菩薩摩訶薩用是白淨無漏法，隨應度衆生而

受身，以是身利益衆生，亦不受苦痛。須菩提！於汝意云何？幻師幻作種種形，若象馬、牛羊、男女等，以示衆人，須菩提！是象馬、牛羊、男女等實有不？」

須菩提答：

「不實也。」

佛陀說：

「菩薩摩訶薩白淨無漏法成就，現種種身以示衆生故，以是身饒益一切，亦不受衆苦。」

須菩提至此已大徹大悟，向佛陀說明他的悟境：

「世尊！菩薩摩訶薩，大方便力，得聖無漏智慧而隨所應，度衆生身，而作種種形以度衆生。」

菩薩摩訶薩以畜生身度衆生，雖被怨賊所殺，不但不生怨恨，反而更行愛念、供養、供給等無上布施。龍樹菩薩曾以一菩薩摩訶薩以六牙白象身度衆生的故事，來說明菩薩摩訶薩如何以畜生身來行愛念、供給、供養而度化衆生。

有位獵師看見了六牙白象，認爲機不可失，乃以毒箭射白象胸。爾時，有衆多象憤怒，要加害獵師，但六牙白象菩薩摩訶薩，以鼻擁抱獵師，不讓其他諸象加害，並對一雌象說：

「汝爲菩薩婦，何緣生惡心？獵師卽是煩惱罪，非人過也，我得阿耨多羅三藐三菩提，當滅除其煩惱，譬喻鬼着人，祝師來，但治鬼而不瞋人，是故，莫求其罪。」

白象說完，轉問獵師：

「汝何以射我？」

獵師答說：

「我須汝牙。」

白象卽於石罅中將六牙拔斷，授與獵師，雖血肉併出，但不以爲痛苦。並且供給獵師粮食，曉以經道。

菩薩摩訶薩以如此忍辱、大慈悲，種諸善根，怎麼會墮惡道畜生身呢？當知，其所以受畜生身者，是爲方便度衆生。或有人問：

「何以不以人身而爲說法而作獸身呢？」

答案是：衆生見了人身語言，或不信受，若見畜生身說法，則生信樂，願受教化，所以有時菩薩爲方便度衆生，乃以各種身度衆生，以畜生身度衆生，卽是化度方法之一。

本刊定價表

零售每册港幣 8.00

全年十二册（連郵費）港幣100.00

香港 台灣 日本 泰國 菲律賓 新加坡 馬來亞

全年 平郵 US $16.00 空郵 US $21.00

美國 加拿大 英國 歐洲 澳洲

全年 平郵 US $16.00 空郵 US $24.00

柳宗元的寓言與佛經

道元

柳宗元是唐宋八大家之一，著名的文學家和散文家。他的文章各體兼長，無論是政論、遊記、散文、寓言等，都有獨到的成就。尤其是在他的散文中有一部份寓言，寓意深刻，說理精辟，趣味雋永，耐人尋味。他的寓言獲得如此成就與佛經學習對他影响是分不開的。以下從三個方面來闡述：

一、唐代中期寓言的復興

我國是一個寓言創作非常發達的國家，寓言之多，如大林深泉；同希臘、印度成爲世界寓言三大發源地。早在先秦時代，我國的寓言就結出了燦爛的成果。比如『墨子』、『孟子』、『莊子』、『韓非子』、『呂氏春秋』和『戰國策』裏都記載了大量的寓言故事，形成了寓言故事羣。從先秦一直發展到近代，形成了我們自己民族源遠流長的寓言。

先秦到唐代的寓言有兩個特點：①中國寓言所描寫的體裁絕大多數是寫人，比如：『孟子·公孫丑上』裏的「揠苗助長」，『莊子』裏的「苞丁解牛」，『韓非子·五蠹』裏的「守株待兎」，以及『呂氏春秋』裏的「刻舟求劍」。而寫動物的寓言很少，比如：『戰國策』裏的「狐假虎威」。從這一點上講同古希臘和印度寓言大不相同。因爲，希臘和印度寫動物的寓言故事特別多。②我國先秦到唐代的寓言基本上是依附在散文之中，作爲說理，使說理透徹明了；寓言本身並不是獨立成篇，也就是沒有成爲一篇完整的獨立的文學作品，只是在文章中出現。在中國早期寓言中，寓言沒有題目，而今天我們見到寓言都有題目，這題名都是後人加的。總之，從先秦開始的寓言一般是着重論辯，它是作品有機的組成部份，本身沒有獨立的價值。但我國的寓言有很多優點，寓言故事的「喻體」與所要表達的意義的「喻依」配合貼切，寓意深刻，思想機智，觀察敏銳，哲理性强，感情充沛。先秦寓言通常被稱爲「哲理寓言」。而兩漢時期的寓言所得成就不如先秦，但數量比較多，除繼承先秦的寓言之外，又發展了勸戒寓言，所以兩漢的寓言被稱爲「勸戒寓言」。

先秦到唐朝差不多五百年，在這期間，寓言創作比較消沉，沒有多大特點。這種情況到唐代中葉寓言才得到發展，開始了我

國寓言發展的第二個高潮。原因有二：①由于印度大量的佛經中的寓言故事翻譯而傳入中國，爲中國的寓言創作注入了新的血液，產生一定的影响；②由于安史之後，古文運動的興起，寓言也出現了復興。因此，唐代中葉的寓言是先秦以後寓言創作的新高潮。這段時間的寓言創作，也是古文運動的作家。如：元結、韓愈、柳宗元、劉禹錫、皮日休、陸龜蒙等人，在他們的文中寓言作品有不少，這些作品的思想性和藝術性都達到了先秦兩漢魏晋南北朝從未達到的高漲勢態。在唐代中葉寓言的復興，以柳宗元的寓言爲最有代表性。因柳宗元文章中的寓言數量比較多，其創作成就在古文運動中爲最高，寫的寓言故事據統計有二十多個，其中的『三戒』（臨江之麋、黔之驢和永某氏之鼠）、『熊說』、『鶻說』、『蝜蝂傳』、『哀溺女』、『鞭賈』、『謫龍說』、『東海苦』、『憎王孫文』等，都是委婉生動，饒有興味的寓言故事。一般成爲寓言必須具有兩個條件：一、「幻設爲文」的虛構故事；二、這個故事當中要包含深刻的寓意，比如以「拔苗助長」來說，給人啓發不能急于求成的道理。柳宗元的作品就具足了這兩個條件。他的寓言故事體現了中唐以來產生寓言的新生形態，在一定程度上講，他突破了先秦的寓言，從而超過了先秦以來的寓言。這當然有多種因素。特別重要的是外來文化對他寓言創作的影响，那就是印度佛經中的寓言故事傳入中國，對他的寓言創作起了深刻的影響。

二、佛經的寓言故事對柳宗元的影响

印度同中國一樣是世界寓言發源地之一。印度早在上古時期，佛陀降生以前，印度大陸就有數不清的寓言故事在民間流傳，所以，印度寓言的出現比中國書面記載更早。當時，印度的寓言基本上都是羣衆口頭創作，流傳廣泛，沒有書面記載，也不知作者究竟是誰；而其中某些寓言故事由于衆口相傳，補充加工，在不同的地區，不同的時代，同一個寓言故事往往有好幾種說法。經過相當長的口頭流傳，後來才有書面記載。印度記載古代寓言故事性的著名著作有：『五卷書』（Pañcatantra）、『故事海』（Kathasaritsagara）、『大故事花束』（Brhatkathamañjira）、『蓋世嘉言集』（Hitopadas'a）。這些書籍在印度都非常流行。其中只有『五卷書』譯成漢文，其餘三本還未翻譯。

然而，佛教跟印度古代寓言結下不解之緣，關系十分密切。佛陀誕生在印度，成道以後，爲了轉大法輪，更好地宣傳佛教，使教義通俗易懂，妙趣横生，引人入勝，讓人喜聞樂見，首先以一個生動的寓言故事作引導，然後來講說佛法，揭示眞理。如『百喩經』偈頌所曰：「如阿伽陀藥，樹葉而裹之。取藥塗毒竟，樹葉還棄之。戲笑如葉裹，實義在其中。智者取正義，戲笑便應棄。」意思是說，佛教的教義就如同阿伽陀藥（不死之藥），這種藥是用樹葉裹着；藥塗治之後，樹葉也就丢掉了。而戲笑也是如此。這裡把寓言故事比作裹藥的樹葉，深刻的含義正寄寓其中，讓人們借寓意領悟佛法。因此，佛教就引用印度古代寓言，並發揮寓言的妙用，甚至還創作大量寓言，來進行說教。從佛教『阿含經』開始，佛經的寓言故事不斷出現，層出不窮，跟寓言的關係越來越密切。以至後來佛經方面對寓言故事的保存、滙集、加工，曾對印度古代寓言起重要的作用，佛經成了收集印度古代寓言故事的寶庫。譬如，巴利文的『佛本生經』，就是一部文學性很强的作品，裏面收入了五百個寓言故事，都是生動活潑的散文體。在佛教傳入中國後，佛經也隨之而入。在翻譯佛經中，文學性很强的寓言故事的經典有：『生經』、『賢愚經』、『撰集百緣經』、『雜寶藏經』、『十誦律』、『根本說一切有部毘奈耶』、『百喩經』、『雜譬喩經』、『舊雜譬喩經』等等。這些佛經都有大量的寓言記載，文中有自己的特點，往往通過佛陀本身故事所寫的，基本情節還是保存印度寓言的原貌。印度寓言和中國先秦寓言各有特點和色彩；印度寓言想象力豐富，文學性强；中國先秦寓言思想敏銳，哲理性强。總之，古代印度寓言有兩個特點：①動物寓言數量極多，如『五卷書』裏就記載了大量的動物故事，『佛本生經』裏就有一百七十個動物故事。②結構形式完整嚴謹，故事有頭有尾，同中國先秦寓言附在作品著作中有

很大不同。而佛經中寓言結構形式有特別完整的格局，總的講有三點：①寓言有題目；②正文當中前面一大部份用來敘說故事，在寓言中稱之爲「喻體」；③正文中最後一段講道理，點明故事中所包含的喻意，在寓言中，稱之爲「喻依」。在佛經中都具備這三點，比如『百喻經』、『雜譬喻經』等就是典型事例，其故事幽默有趣，從結構形式上講也是佛經語言的典範。

在漢魏兩晉南北朝時大量的佛經就源遠不斷地翻譯到中國，對我國的寓言發生了潛移默化的作用。而在中國佛教史上佛經翻譯規模宏大，踴現很多翻譯家，如：鳩摩羅什、安世高、玄奘、義淨等。在這裏他們起了重要的媒介作用。唐代中期是佛經大放光彩的時期，對我國文學的影响很大。柳宗元正處在這個時期。他自幼好佛，寫下不少對佛教讚美和信仰的詩篇。後來因參與以王叔文爲首的政治革新活動，改任禮部員外郎。革新失敗，被貶爲永州司馬，在這期間，他閱讀了大量佛經。所以，他的寓言創作明顯地受到佛經的影响。比如說他的『東海苦』，所說的是兩個學佛的人，同出毘盧遮那海，一個人安於現狀不用功，最後一事無成；另一個人却和他恰恰相反，不斷進取，精進不退地用功，功到自然成，即生淨土。而且，後面一段還使用了很多佛經中的語言。從他這個寓言故事來講，他完全是受到佛經的影響，而創造出來的寓言。另外，他有一部份的寓言，是根據佛經中的寓言脫胎轉化而再創作。從整體上來講，他受佛經寓言影响有兩個方面：①體裁。他的寓言約有半數以上以動物爲體裁的寓言。他所描寫的動物對象，通常都是以佛經寓言中的動物爲主角，如：鹿、驢、鼠、熊、猴等。再如『賢愚經』卷六『月光王施頭品』曰：「虎豹犲狼，禽獸之屬，自投自擲，跳跟鳴叫；」在『生經』卷一『佛說弊獼猴經』中，也是描寫動物。他從佛經寓言中得到了啓發，故以動物爲體裁。②結構形式。中國寓言發展到唐中葉柳宗元等人的手裏，形成了獨立的寓言文學故事。他的寓言都有題目，同佛經寓言故事一樣，首先講故事，在講故事之後，也用一段話講道理，點明故事中所包含的寓意。這是佛經寓言對他影响的結果。

三、『黔之驢』的淵源及其遞變之由來

『黔之驢』是柳宗元寓言的代表作，是他革新失敗後貶至永州所寫，文章不到二百字，却寫得很生動有味，發人深思。然而，柳宗元的取材淵源，出處又在那裏呢？

有人說，柳宗元的『黔之驢』是來源於古代印度寓言中一個的故事體裁，並且說，此故事曾記載在『五卷書』和『佛本生經』裏。如果說柳宗元的『黔之驢』體裁來源於古代印度寓言，這話沒有錯，也毫無疑問之處。因爲，關於古代印度寓言中一個的故事，在東南亞流傳廣泛，還流行於世界，並一致共認，此故事是來源於古代印度寓言。如果說柳宗元的『黔之驢』取材是受『五卷書』的影响而寫的，那就牛頭不對馬嘴，大錯特錯，無稽之談。因爲，印度的『五卷書』是二十世紀翻譯到中國，在唐代中葉還沒有傳到我國，怎能說柳宗元的『黔之驢』受『五卷書』的影響呢？

『佛本生經』在唐初就翻譯到中國。如果說柳宗元的『黔之驢』是受『佛本生經』影响，也並不完全正確。因爲，『佛本生經』中講的驢是處於被動地位，而柳宗元筆下的驢是處於主動地位，驢主動地踢了老虎一蹄。可是，『佛本生經』裏的驢只講驢叫一聲，沒有踢虎。那麼，柳宗元『黔之驢』的體裁究竟取於何處？在西晉時，法炬譯的『佛說羣牛譬經』裏就可以找出答案。『佛說羣牛譬經』裏講的驢不但鳴叫，而且踢了虎一蹄，這與柳宗元的『黔之驢』中的驢完全相似。所以，應該說柳宗元的『黔之驢』是受『佛說群牛譬經』的影响。

佛經的故事在中國這塊土地上流傳相當深遠，滲透到我國各族人民生活之中，對中國文化的影响之深、之廣、之大，是不可估量。如果說我國古代文化藝術寶庫裏儲藏着一箱箱一匣匣的珍奇瑰寶，那麼，佛經的寓言故事和佛教文化，便是其中一箱一匣獨放異彩的稀世之寶，閃閃發光。因此，佛經寓言故事是我國寶庫中一份寶貴遺產，其藝術生命之樹是常青的。

六祖以後的禪宗

蔡惠明

慧能大師是中國禪宗的實際開創者。他圓寂時，禪宗的傳播，還只限於南方，因而被稱爲「南宗」；北方則一直處於神秀的「北宗」影響之下。當時普寂、神會分別奉神秀、慧能爲禪宗六祖，爭執不休。直到開元十八年（七三〇年），神會才越過大庾嶺北上，來到東都洛陽，開始對五祖弘忍秘傳衣砵一事大肆宣揚。此後，他又去滑台（今河南滑縣東）的大雲寺，與當時很有聲名的北宗代表，山東崇遠禪師公開進行關於南北宗間是非邪正的辯論，指出北宗並非禪宗正統，而是「傳承是傍、法門是漸」。天寶初（七四二年），神會再回洛陽，大播頓門，影響極大。一時普寂之教衰歇，南宗大興。由於神會駐錫在洛陽荷澤寺，所以後人稱他爲「荷澤大師」。

胡適很爲推崇神會，他和日本學者鈴木大拙先後輯印過「神會和尚遺集」及「神會和尚語錄」，收集了由獨孤沛在滑台辯論會上記下的「菩提達摩南宗定是非論」，敦煌卷子中保存的「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」殘卷以及一向流行的「顯宗論」（敦煌卷子中題爲「頓悟無生般若頌」）。「神會和尚遺集」是胡適禪宗史研究的力作。在「遺集」自序和卷首「荷澤大師神會傳」中，他反覆說：「『壇經』是神會的傑作」，「主要部份是神會所作」，「如果不是神會作的，便是神會的弟子採取他的語錄的材料作成的。」胡適甚至認爲『壇經』的思想亦即是神會的思想，後世凡言禪，「其實皆本於荷澤」，「『壇經』存在一日，便是神會的思想勢力存在一日」。他一再强調「神會是南宗第

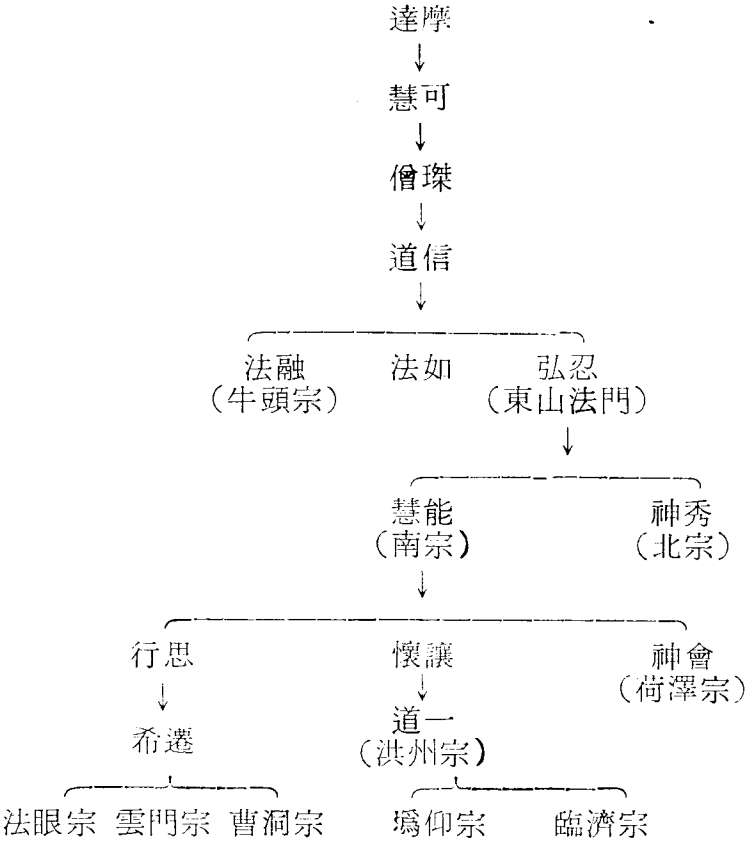
七祖，是南宗北伐的總司令，是新禪學的建立者，是『壇經』的作者。在中國佛教史上，沒有第二人比得上他的功勛之大，影响之深。」這樣，胡適獨創了一種奇特的觀點：否定了『壇經』是法海集記的慧能的語錄，否定了慧能創立新禪學的這段禪宗史。此後，他又在「壇經考之二」、「楞伽宗考」及在北平師範大學講「中國禪學的發展」時力申此說，聲稱慧能期禪宗史是出於神會的「揑造」。胡適這一在禪宗研究方法的失誤，以及「壇經是神會所作」的荒誕結論在一九六九年曾引起一場爭論，爭論的文章大多收入大乘文化出版社一九七六年十月出版的現代佛教學術叢刊之「六祖壇經研究集」。這場爭論，還延及日本，在當代佛學史和哲學史上，都很有意義，也很有價值。

印順老法師嚴正地駁斥了胡適的謬論，他寫道：

「胡適說：『南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，「壇經」的作者——這是我們的神會。』這種革命時期的宣傳標語，與實際距離太遠。而『在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勛、永久的影响，』更是吹得離了譜。我想，假定神會讀到他的文章，也會表現得哭笑不得的！」

其實，神會最初是宗「金剛經」的，在宣傳秘授衣砵、大播頓門後才大力推行『壇經』。他雖在南宗北伐中建有特殊的功勛，但後來他的門徒並未把他的禪宗思想發揚光大，倒是由華嚴宗的宗密繼承和發揮。在「禪門師資承襲圖」中，荷澤宗單線不傳，起大作用的却是南岳懷讓和青原行思。

在『壇經』付囑品中記載的慧能的十大弟子是：法海、志誠、法達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如等，並沒有懷讓和行思，這可能是因爲：一、當六祖給他十大弟子講「三十六對」時，懷讓和行思還沒有來到曹溪；二、當時他們兩人已經離開曹溪。雖然懷讓、行思不在「十大弟子」之列，可是在禪宗的發展史上，他們兩人的影响却是很大的。正是在他們兩人的系統下，才形成禪宗世系的「五家」。近代史學家湯用彤所作「禪門師資承襲圖」是這樣的：



懷讓（六七七——七四四），金州安康（今屬陝西人）。俗姓杜。天授二年（六九一年）於荆州玉泉寺依弘景（卽恒景）出家。宋「高僧傳」卷九、「景德傳燈錄」卷五、「五燈會元」卷三等都有他的「傳」。「傳法正宗記」卷七稱他「事大鑒歷十五載。尋往南嶺，居般若精舍，四方學者歸之。」唐玄宗先天二年（七一三年），他住南岳觀音台，宣揚六祖頓門，開南岳一系，世稱「南岳懷讓」。

行思（？——七四〇），吉州廬陵人（今江西吉安縣），俗姓劉。「景德傳燈錄」卷五、「五燈會元」卷五等都有他的「傳」。宋「高僧傳」未單獨立傳，而是附在卷九「義福傳」的後面，簡單地作了敘述。他出家後曾到曹溪依止六祖，列爲上首，盡傳其禪法。「傳法正宗記」卷九說他「後居青原山（今江西吉安縣境）之靜居寺，最爲學者所歸。」從此便開青原一系，被稱爲「青原行思」。

關於禪宗的派別，被奉爲華嚴宗五祖宗密在他的「禪源」「諸詮集都序」卷一上裏，曾作過這樣的劃分：

「今集所述，殆且百家；宗義別者，猶將十室，謂：江西、荷澤、北秀、南侁、牛頭、石頭、保唐、宣釋及稠那、天台等。」他還指出這十家：

「立宗傳法，互相乖阻。有以空爲本；有以知爲源；有云寂默方眞；有云行坐皆是；有云見今朝暮分別爲作，一切皆妄；有云分別爲作，一切皆眞；有萬法悉存；有兼佛亦泯；有放任其志；有拘束其心；有以經律爲所依；有以經律爲障道。非唯泛語，而乃確言。確弘其宗，確毀餘類。……」

法無重法，重在契機。對立與統一，辯證地運用。宗密又把這十家歸納爲三宗：

一、「息妄修心宗」。南侁、北秀、保唐、宣釋等門下，都屬這一宗。

二、「泯絕無寄宗」。「泯絕」一切空有、凡聖等，使「心無所寄」。石頭、牛頭等都屬此宗。但荷澤、江西、天台等門下，「亦說此理，然非所宗」。

三、「眞顯心性宗」。宗密沒有說明這一宗包括那幾家。他並提出與以上「三宗」相應，尚有「三教」，就是「密意依性說相教」、「密意破相顯性教」和「顯示眞心卽性教」。在「圓覺經疏」卷三下中，他又把六祖以後的禪宗，大體分爲「七家」。卽：

（一）北宗禪。是指神秀所傳的「北宗」一系。

（二）智侁禪。是指「南侁」一系。

（三）老安禪。指慧安一系。

（四）南岳禪。卽懷讓系。

（五）牛頭禪。指法融一系。

（六）南山念佛禪。

（七）神會荷澤禪。這並不足爲依據。眞正成爲禪宗派別的，實際上還是兩系、五家、七宗。兩系、五家就是南岳懷讓，經馬祖道一、百丈懷海轉分爲黃檗希運、臨濟義玄，形成臨濟宗；爲山靈祐、仰山慧寂一支形成爲山宗。在青原行思、石頭希遷一支，經藥山惟儼、雲巖曇晟、洞山良價、曹山本寂而形成曹洞宗；另天皇道悟、龍潭崇信、德山宣鑒、雪峯義存又有兩分支：玄沙師備、羅漢桂琛、清涼文益形成法眼宗；雲門文偃傳爲雲門宗。這五宗傳至南宋，僅留下臨濟與曹洞二宗。而臨濟傳至楚圓門下，又分爲楊岐方會的楊岐派和黃龍慧南的黃龍派。合稱七宗。

各宗的禪風，大致介紹如下：

（一）爲仰宗以師徒唱和爲特點。仰山門下，又分西塔和南塔兩派，到宋代衰落。

（下轉第31頁）

談佛陀的怨親平等

智銘

佛陀成道以後，曾經返回故國省親，方便度化了不少的王親國戚出家，連他尚是太子身時與耶輸陀羅所生的獨子羅睺羅，也成了佛陀僧團中的第一個小沙彌。其中如同父異母弟弟難陀、堂兄弟提婆達多、阿難及姑母之子窒師等等，都出家而爲僧團中一份子。雖然有了這麽多血親加入僧團，但佛陀對待他們一視同仁，沒有任何特殊優厚的待遇。

當佛陀住舍衞國祇樹給孤獨園精舍的時候，他的弟弟難陀也住在那裏。那時候的比丘們，身上穿的是糞掃衣，手內持的是粗瓦鉢。可是難陀却不然，他的身上却穿着鮮艷上好的淨衣，手持上好的淨鉢。意氣昂揚，態度憍慢，凌辱其他的比丘，常自高言說：

「我是佛陀的弟弟，是佛陀姨母所生之子。」

這種自抬身價，希望在僧團中享受特權的傲慢作風，很不爲其他比丘所能接受。所以有很多位比丘去到佛陀前稟告說：

「世尊！難陀比丘身穿鮮艷的上好淨衣，手持上好的淨鉢，口口聲聲說自己是佛陀的弟弟，是佛陀姨母所生之子，他充滿了憍慢，凌辱侮蔑其他比丘。」

佛陀聽了這些比丘們的投訴以後，就吩咐一位比丘去召喚難陀來。那位比丘依佛陀的囑咐，到了難陀的住處，告訴難陀說：

「世尊召喚你，請你快去！」

難陀聽了，立即動身去到佛陀座前，頂禮以後站在一邊，佛陀問難陀：

「你眞的穿着鮮艷的上好淨衣、手持上好淨鉢，又口口聲聲說是我的弟弟，是我姨母所生之子，對待其他比丘態度憍慢，眞有這樣的事嗎？」

面當佛陀嚴厲的質問，難陀如實地答道：

「是眞的，世尊！」

佛陀告誡難陀說：

「你不應該做這樣的事，着好衣、持好鉢，對你一點好處都沒有。相反地，你應當樂住阿練若，住在塚間樹下，衲衣乞食。你若是我弟弟，是我姨母所生之子，就應當修頭陀行。」

難陀經過佛陀的這一番教訓以後，就很誠懇地改過，遵照佛陀的指示修頭陀行，很有成就，他能言善道，將聽自佛陀的教說，以及自我的實踐所得，能用來教導其他的比丘，他的說法很是得體，深獲一般比丘們的好評和佛陀的讚許。有一次，佛陀當着大衆說：

「在善說法的諸比丘之中，難陀比丘最爲第一；他的儀容端正，以出身豪姓之子來說，難陀比丘最爲第一；他捨棄一切的欲求，更能收攝諸根，飲食知量，於初夜、後夜精勤修道，修念覺意，常現在前，難陀比丘更是最爲第一。

怎麽說他能攝諸根呢？因爲他已經不着色、聲、香、味、觸、法。

怎麽說他飲食知量呢？因爲他只求食以止飢，不爲色力；只爲修梵行，裁自取足，如自脂車，亦如治癰，不爲色力，肥鮮端正。

怎麽說他初夜、後夜精勤修道呢？因爲他晝則經行，夜則坐禪，除陰蓋心，於其初夜，洗足已訖，正身端坐，繫念在前，入於禪定，訖於初夜；又於中夜，右脇着地，足足相累，繫心在明，修念覺意；於後夜初，正身端坐，繫念在前。難陀於初後夜，專心行道等無有異。你們這些族姓之子呀，難陀比丘檢心不散，正觀東方，南、西、北方，亦復如是，檢心觀察，不會錯亂，苦受樂受、不苦不樂受，悉知是緣起法，並知此諸受起、滅、久、近；亦知諸想起、滅因緣；亦知諸覺當住、起、滅因緣。你們也應作如是學，守攝諸根，飲食知量，初、中、後夜，精勤修習，修最上念覺，一如難陀者然。

我今日之所以教你們學難陀所修之行，是希望你們能如難陀一樣有成就，倘若眞有比丘學難陀之行，他的成就也必和難陀一樣。」

難陀是一位很聰明、很有善根的人，他受了佛陀的教訓，能知過而改，終成道業，蒙佛讚歎。這是佛陀行怨親平等教法的一大成就。若當初佛陀有絲毫徇私之情，對難陀比丘穿好衣、食好食、憍慢自大予以寬容、寵縱的話，不但難陀不能知過、改過、遷善，而佛陀也失其怨親平等的精神了。

別外還有一位叫「窒師」的比丘，他是佛陀姑母所生之子，與佛陀有表兄弟之誼，隨佛陀出家以後，心中也常懷憍慢，對有德的長老比丘不加敬重，內心毫無慚愧，自己常口無遮欄，對其他比丘要理不理少與搭腔的漠視態度，很不高興而心生瞋恚，比丘們見他如此憍慢，有點忍受不了，就去佛陀之前稟告：

「世尊！窒師比丘常生憍慢，常常說：『我是佛陀姑母之子。』對其他長老非常輕慢，話無休止，對其他比丘不與其語的態度，常生瞋恚。」

佛陀聽了，告訴一位比丘說：

「你去叫喚窒師比丘來。」

那比丘奉了佛陀之命，去召喚窒師比丘。窒師比丘很快地去到佛陀座前，佛陀問他：

「你見了諸長宿比丘無恭敬心，無慚無愧，自己多言，其他比丘不與你共語的時候，便生瞋恚，這事是眞的嗎？」

窒師比丘稟告佛陀說：

「是眞的，世尊！」

佛陀告誡窒師比丘：

「你若眞是我姑母之子，應對宿德長老比丘深生恭敬，有慚有愧；自己應該少說話，聽到他人說話時，尙應多修忍受。」

窒師比丘受佛陀告誡以後，也能改過自新。在諸豪姓親族之中，唯一不受佛陀教化的，只有提婆達多。他是斛飯王之子，是佛陀的堂弟，與阿難尊者是親兄弟。可是，他兄弟二人的德行却完全不一樣。阿難尊者一心奉事佛陀，二十多年寸步不離；而提婆達多在讀誦六萬法藏並修得神通以後，以爲自己的成就已超過了佛陀，應與佛陀分享一切的名聞利養。因而與佛陀分庭抗禮起來。

有一天，他在四禪定中暗自思惟：

「這個摩揭提國，誰爲最勝呢？只有太子阿闍世，當會繼承王位，我今天若能將他調伏，就能駕馭一國的人民了。」

提婆達多這魔念一起，就出定前往太子阿闍世處，神通變化爲一頭寶象，從門而入，非門而出；又變爲一匹寶馬，也從門而入，非門而出；再化爲一沙門，從門而入，靠向虛空而出；最後化爲一個身着瓔珞莊嚴的小孩，跳坐在阿闍世的膝頭上。阿闍世見他可愛，就抱起小孩，嘴對嘴地吻着，並將自己的唾液吐了一口在小兒口內。提婆達多爲了名聞利養，竟將阿闍世的唾液嚥下去了。

提婆達多見阿闍世已上鈎，乃自小兒身回復原來的比丘身。阿闍世見他有這許多神通變化之事，認爲提婆達多的神通變化比佛陀要高明多了，所以對提婆達多深生敬信之心。自此，每日以五百車食物供養提婆達多，而提婆達多也籠絡了五百位比丘成爲一派，天天接受供養。

這時候另有些敬仰佛陀的比丘在王舍城行乞，乞食完畢以後，回到佛陀座前稟告說：

「世尊！我們去王舍城乞食的時候，見提婆達多召集遠近比丘五百人，大獲供養。」

佛陀聽了，告訴比丘們說：

「你們對提婆達多的受供，不應生欣羨之心，爲什麼呢？提婆達多己爲利養所傷害，就好像芭蕉樹，一旦生出果實就會死掉；也像蘆竹結子、狙獳騾懷孕一樣，都是要喪命的。提婆達多得於利養，他將來的結果與這些沒有什麼分別。

提婆達多愚癡無智，不識義理，將長夜受苦，是故汝等，若見於提婆達多爲利養之所危害，宜應捨棄貪求之事，審諦觀察，莫貪利養。」

佛陀聽了比丘稟告說提婆達多得甚多利養以後，爲什麼不也叫比丘去喚他來教誡一番呢？佛陀知道提婆達多沒有善根，愚癡無智，教化不了，所以只是教其他比丘不要像提婆達多一樣地貪圖利養。

以上所列述的三位比丘——難陀、窒師、提婆達多，與佛陀都有血親關係，佛陀度脫了難陀與窒師，對提婆達多則予捨棄不度，這是因爲難陀與窒師二位比丘有慚愧心，能自力向上，成就了被度的因緣；而提婆達多無慚無愧，自甘墮落，無有被度的因緣，所以佛陀只好將他放棄。這可以給我們一個範例，學佛的人是否能得度，全看學佛人是否自力向上，成就了被度因緣；若自力不向上，沒有成就被度因緣，佛陀再慈悲也莫可奈何。佛陀是怨親平等的，能度者雖怨必度，不能度者雖親亦不度。

虛雲和尚

——長篇連載　佛教小說——

馮馮

（續上期）

拜罷佛牙舍利出來，只見那千百香客無不艷羨地望着德清，有些就向他下拜，都說：「這個中國和尚必是一位有道高僧，塔主才特別開塔給他拜佛牙的啊！普通人哪能有此福份得見佛牙呢？」

德清却覺得不安之至，他心想道：「佛牙舍利應該公開讓大衆參拜才好，怎可秘藏呢？將來我若有開山之福份，我必請來佛陀舍利供養，給人人均可參拜，以顯佛法平等廣度衆生。」

德清在寺僧引導之下，又參拜了數處達摩修行的遺跡。其實也都無甚特殊，不過是幾座石頭石洞而已，也不能就証明達摩曾在此處面壁修行，不過既是相傳已千年，大概亦是有事實根據。德清認爲心信則佛在，他都一一虔誠拜了。

從坎第沿着一行山脉的山脊，一路登高，走向南方，老遠就可望見一座平台般的高峯和一座三角尖峯了。

「這就是出名的楞伽峯！」錫蘭長老對德清說：「那平台峯是佛陀當年說法之所之一，平台上有佛陀的脚印。楞伽峯高達七千三百六十英尺，就是出現佛光之峯！」

「這峯頂出現佛光？」

「是的，」長老說：「現在我們趕路，到峯脚歇息一夜，明早破曉之時，便可見峯頂佛光。你看，那麽多信徒，成千成萬，絡繹登山而來，都是來守夜明早參拜佛光的。」

德清回頭看那陡斜山路，只見香客遊人黑壓壓地排列了好

幾里路，個個手捧鮮花登峯拜佛光，這種誠心朝山行列，眞乃少見極了。

長老又指向東邊大約五十里外一座高峯說：「那一座就是相傳的南海普陀山，觀音菩薩的道場，山中多產紫竹林，又多山泉，盛產蘭花及蓮花，此山名叫普陀洛山（Badulla）。」又說：「出現佛光的楞伽峯，和普陀山遙遙相對，我們現在此地叫做伊利亞（E Liya）村，是英國人耶穌教來此改的猶太名字，本來叫做佛光山，那楞伽峯，如今亦被英人耶穌教改了名，叫做亞當峯（Adam's Peak）了。基督教無論新教舊教，所到之處，把一切佛教和婆羅門教的寺廟典藉都毀掉，稱之爲偶象崇拜，說是邪教，甚至連地名也都改爲基督教聖經的名字了，此峯本來出現的是佛光，錫蘭人人都信，即使是婆羅門教，也說這佛光是大神古佛毘濕奴及西華的化身的光，但是基督教徒將它改爲聖徒天使譚瑪士之光，眞是用心太壞了！基督教士所至之處，無不毀人家文化宗教，到了南美洲秘魯，就剷除了人家殷家族的宗教文化，使到南美洲古代文化至今蕩然無存，基督教到了錫蘭，又藉其英國武力而大毀佛教！言之眞是令人傷心啊！」

德清聆言，不勝感慨，想起中國已受太平天國毀滅文化與宗教，又逢列强侵畧，外教逐漸擴張，自然也感到份外心頭沉重了。

當夜萬人在山頭露宿，有人澈夜唱唸佛不輟，營火處處，到了天色剛亮不久，山頭群衆突然都歡呼了起來，聲震山谷。

德清看時，只見七千多尺高的楞伽峯頂，微光突現，從峯頂射出萬道金光，峯頂一點尖光之處，現出巨大無比的等邊三角形暗影，罩過了數層山脉，那暗影顏色紫中帶藍，雖是暗影，影中羣山依然清晰可辨，歷歷在目。

此刻在佛光山上，萬衆高聲呼喊佛號，紛紛伏拜不止，不知多少人喜極感慨泣下。

此時遙遠的普陀峯頂也出現金光瑞氣萬道，和楞伽峯遙遙並輝，眞乃曠世奇景！

在此時萬衆唸佛之聲，高唱入雲，德清和尚膜拜着，感動極了，他知道這景象並不是懷疑者所說的單純的自然日出之景，他知道這是佛光普照！

74

光緒十五年（公元一八八九年）五月初，德清和尚在錫蘭島可倫坡登上英商太古公司輪船「緬甸女皇號」，開往仰光。

楞伽峯與普陀峯都已隱入雲霧之中，德清再望，也望不見它了。

「緬甸女皇號」航行平穩，大海不揚巨波，這是一次十分舒適的航行，船上廚師領班是華人，知道德清吃素，就特爲準備潔淨素食，使德清毫無所苦，跋涉勞苦多年，他哪曾這樣舒適過？他眞有些恐懼自己會給這安逸寵壞了。

船行四天多，到達了緬甸首府仰光，登岸時，德清發現關卡皆是英國人主管，檢查甚嚴，不像可倫坡之鬆懈和氣，仰光的英人，把德清的文牒護照，查了又查，行脚包袱內的僧衣唸珠等物，也都抖出來，逐件澈查細看，分明已有英國駐錫蘭官方簽了証，仰光的英官仍要叫翻譯員詰問半天。

「和尚你來緬甸做什麽？」

德清答稱：「是來參拜緬甸佛寺，過境回中國。」

英官問：「有錢做生活費不？」

「有少少。」

「拿來看！」英官命令：「法律不准外國人來此地行乞，和尚你不得求乞，沒錢不准入境。」

德清微笑：「我遊遍印度錫蘭，也不曾托鉢化緣過。」

英官把銀票還給他，說：「姑准入境，但只准兩個月，不得久留！屆時仍未走，便驅逐出境！」

「出家人回國心切。」德清說：「拜過佛寺就走，貴官勿庸過慮！」

他看那些英人盛氣凌人的樣子，對緬甸人呼喝無禮，如同對待奴婢，比在印度更甚。緬甸人何其不幸成了亡國之人啊！又想到列强虎視眈眈，意欲瓜分中國，中國人將來不知會遭到什麽樣的奴役呢？思之眞是不勝浩歎了！

德清進了仰光市區，一看，果然是個大都會，鬧市人潮川流不息，車馬如龍。緬人面貌又與華人相似，看來份外親切，街上商店也有不少掛了中文招牌的，若非言語不同，眞以爲已經回到中國地方了。

（未完）

捐款鳴謝

何澤霖居士……港幣3,000.00元
張王桂鳳居士……港幣3,000.00元
瑪利亞書院……港幣500.00元
黃偉安居士……港幣500.00元
龔毅翔居士……港幣300.00元
李德遠居士……港幣300.00元
檀香山玉佛寺……港幣250.00元
張永儉居士……港幣200.00元
王匡任居士……港幣200.00元
陳漢詮居士……港幣100.00元
陳瑞蓮居士……港幣100.00元
妙法寺……港幣 6,889.70元
總計……港幣 15,339.70元

一九〇期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入……港幣 15,339.70元
發行收入……港幣 2,158.00元
總　計……港幣 17,497.70元

二、支出：

印刷費……港幣 11,140.00元
稿　費……港幣 2,925.00元
郵　費……港幣 1,632.70元
什　費……港幣 1,800.00元
總　計……港幣 17,497.70元

內明雜誌社謹啓

出版　內明雜誌社
社長　釋敏智
督印人　釋洗塵
發行人　釋金山
主編　沈九成

社址　香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國　紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Cresent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國　中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北　士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡　大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓　信願寺
1176, Narrh St., Manila, Philippines.

加拿大　加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

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

香港　北角英皇道三九〇號亞洲大厦五樓C座佛經流通處

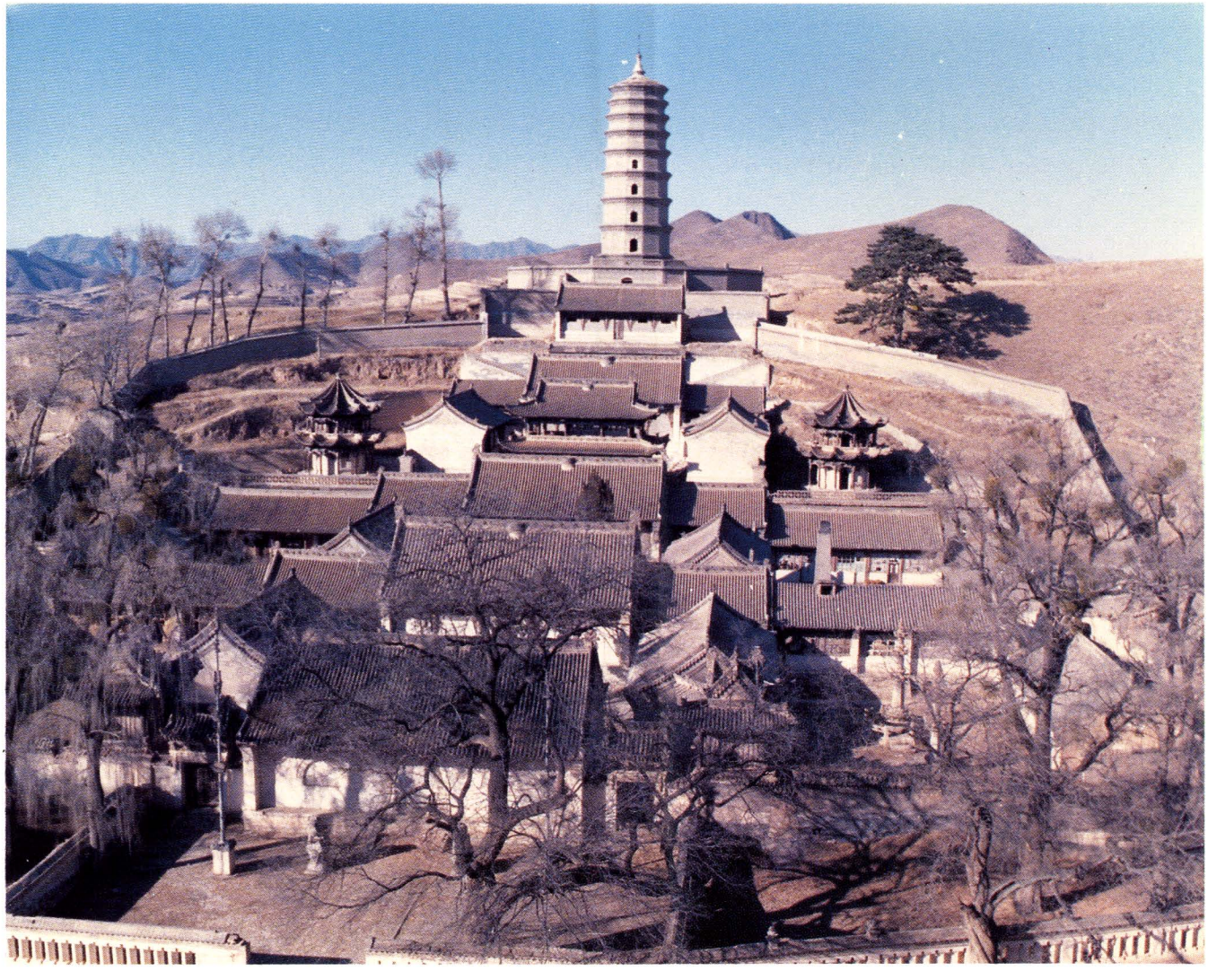
香港　百德新街55號華納大厦五樓B香港佛學書局

九龍　金巴利道27號永利大厦二樓智源書局

承印者：文采印刷公司
電話：五·七一一六五四

佛元二五三一　中華民國七七年
公元一九八八年
二月一日出版

每册定價港幣八元



◁五台山尊勝寺全景

▷五台山佛光寺爲中國現存最古之木構寺院

◁五台山龍泉寺的石牌坊