

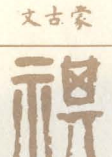
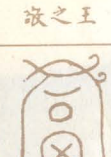
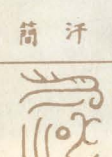
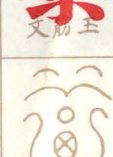
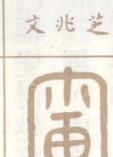
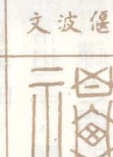
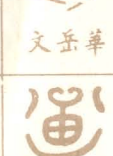
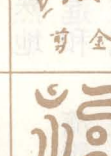
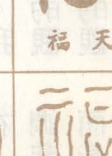
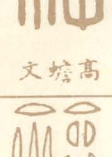
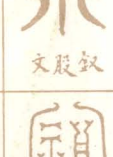
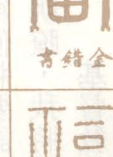
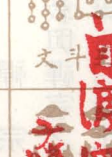
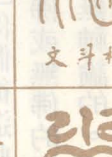
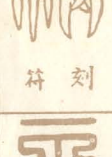
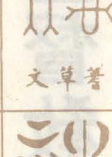
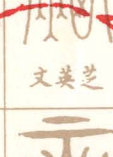
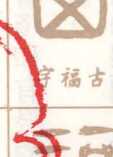
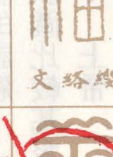
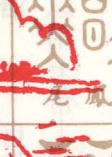
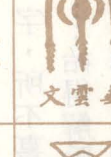
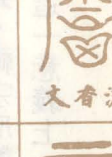
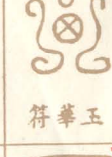
内明

集漢穀城刻石字





△ 目鍵連尊者 日本奈良藥師寺

 文草端	 形獅	 芝	 福五	 童	 文画玉	 徐程	 新禧	 言天	 鼎商
 字奇	 文气虹	 文	 文龍雙	 童	 文練	 文篆高	 新禧	 恭賀	 書鳳鸞
 文古篆	 敬之王	 文	 福雙	 童	 鼎	 文範洪	 福十	 文	 書頭鶴
 簡汗	 內明	 虞東	 福全	 文陽玉	 文兆芝	 文波偃	 章子柏	 福步	 奇堂甄
 形象	 內明	 書龍	 書墳	 文岳華	 文常太	 文壽萬	 文臺春	 剪金	 福天
 文蟾高	 內明	 簡玉	 書慎許	 文殷叙	 宿轉	 書錯金	 文斗	 文爪虎	 文斗科
 符刻	 內明	 文草著	 書金	 文英芝	 字福古	 文綵纓	 書進	 針懸	 章天洞
 鐸金	 書魚	 文敬古	 文強倒	 福文	 字福古	 文綵纓	 文鳳	 文雲美	 文香流
 文鼓石	 文斗魁	 符華玉	 文古	 白	 白	 文虎	 文虎	 文樂慶	 文益華
 書德古	 書	 福百	 福大	 福萬	 福誠易	 呂文	 雲慶	 文屋海	 藤年萬



自我覺悟與信仰——禪與基督教

阿部正雄著
王雷泉譯

在過去十多年中，禪與基督教之間的對話已經變得越來越認真和引人注目。躬與其事的我們為此進展而歡欣鼓舞，因為我們認為，這種對話對增進東西方的相互理解是完全必要的。

為使這種對話有效和富有成果，我們必須非常坦率、開誠佈公和真誠。坦率地講，我以為與其闡明基督教與禪之間的相同處，不如指出兩者間的差異更有必要。因為，這對旨在闡明這兩種宗教之異同的對話來說是十分必要的。指出基督教與※禪宗之間的相同處相當容易，因為兩者本質上同為宗教。所以存在某些相同處是很自然的。但是，強調相同處雖然重要，却不能必然地創造出新東西。相反，如果恰如其分地揭示其差異，則能促進和刺激相互理解，鼓舞這兩種宗教進一步探求自身的內在發展。我在這次談話中把重心放在差異上，希望不至於被認為從禪宗的觀點反對或排斥基督教，或專橫地把禪宗置於基督教之上。我的觀點是要達到一種真正的和有創造性的相互理解。不過，我對基督

教的理解是非常膚淺和有限的，希望諸位多加指正，我的討論完全接受諸位的批評。

為使將要討論的課題，「自我覺悟與信仰——禪與基督教」，簡潔明瞭，我將試圖比較基督教與禪之間的幾個中心主題：

基督教：上帝 信仰 拯救

禪宗：無 悟 自我覺悟

基督教與禪宗之間的差異，可以用上帝——無、信仰——悟、拯救——自我覺悟的對比加以闡述。

一位禪師曾說：「佛」之一字，所不喜聞。」中國唐代禪師臨濟說：「逢佛殺佛，逢祖殺祖……始得解脫，不與物拘，透脫自在。」你們從這些話可以理解到，禪宗反對或拒斥佛的概念，強調非佛或無佛的概念。因此在這一意義上，禪宗不是有神論的，而是無神論的。

有一個著名的禪宗話頭：「萬法歸一，一歸何所？」禪宗並不

以超越任何特殊性和二元性形式的一為終極，而是以這一問題為出發點：一歸何處？這裏強調的是甚至連一都必須放棄。禪宗不僅超越了二元論，而且也超越了一元論和一神論。其本質是「不執一」。超越這絕對的一，意味着歸於無。絕對的一必須轉為絕對的無。

在禪中，認識到絕對無，就是認識到人的真我。因為認識到絕對無，展現了人主體性的最深基礎，它超越了包括所謂神人關係的任何形式的主客二元性。只有認識到超越任何形式二元性的絕對無，才能開悟。這不是對神的仁慈的信仰，也不是依賴外在神力的拯救，而是自我覺悟——真我的自我覺悟。在對絕對無的認識中，真我悟到了自己。這個自我覺悟，不是在將來某時或在你之外某處去尋求的東西，而是你本來具足，當下現成的。假如這悟是在你之外或在將來被尋求的東西，這所謂的悟就不是真實的。它就不是絕對無，而無非是超出此時、外於此地的、將被認識的某種有。所以禪總是強調，你本來就在悟中。你已與自我覺悟不可分離。

另一方面，假如我沒有誤解的話，對上帝絕對的唯一性的肯定，在基督教的思想中被認為是當然的。當一位猶太教的律法學家想知道耶穌是否與聖經教義一致時，他問耶穌甚麼是律法中最大的誠命來試探他，耶穌在回答時引述《舊約》中關於盡性、盡意、盡力去愛上帝的話，並提及經典性的《聖經》自白書：「以色列阿，你要聽：主，我們神，是獨一的主。」①那律法學家對耶穌說：「夫子說，神是一位，實在不錯。除了他以外，再沒有別的神。」②在基督教中，上帝是獨一無二的、活生生的神。他是父親、創造者、宇宙和歷史的審判者和統治者。

禪宗為甚麼不接受這唯一、絕對的神，相反却強調無呢？禪宗強調絕對無的教義基礎是甚麼呢？如所周知，佛教的基本概念之一是緣起。它的梵文名詞pratyā-samupāda以不同方式被譯

內明

目錄 第三〇二第

譯稿

自我覺悟與信仰——

禪與基督教……阿部正雄著 王雷泉譯 4

特稿

關於順治皇帝出家問題……幻生 14

論讀佛典之難……呂沛銘 23

轉載

臨終的救度法……許志明 30

生於憂患·死於安樂……宇井伯壽作 印海譯 32

印度佛教思想史……蔡惠明 34

特載

再論原始佛教及其聖典集成……馮 37

佛教文藝

韋陀菩薩是誰？（續完）……馮 42

虛雲和尚（續）……馮 42

畫頁

封面：銅鑄日光菩薩像 日本奈良藥師寺

面裏：目犍連尊者 日本奈良藥師寺

底裏：阿難尊者 日本京都大報恩寺

封底：須菩提尊者 日本京都大報恩寺

為「緣起」、「聯繫」、「相關性」、「互為起始」、「互為原因」等等。佛教的緣起觀指出，任何事物都毫無例外地依賴於其他事物。不存在任何獨立的或自存的事物。這一觀點通常這樣表達：「此有則彼有、此無則彼無；此生則彼生、此滅則彼滅。」這裏的「此」與「彼」是完全可以互換的，並且是相互依賴的。這一觀點不僅適用於宇宙內的一切事物，而且必定適用於宇宙之外的一切事物。它也同样適用於內在性與超越性、人與神之間的關係。

基督教宣稱一切人在上帝面前平等。所以人全體應該是互相關聯並互相依賴的。但上帝並不依賴人，而人却必須依賴上帝。所以我們能以充分的理由說，只有上帝存在時，世界才能產生。當上帝不存在時，世界就不復存在。然而，這是否可以說：當世界存在時，上帝才開始存在呢？或者說，當世界不存在時，上帝也就不再存在呢？至少，這後一句話在基督教思想中是不可能的。沒有上帝，世界不可能存在；但沒有世界，上帝却可能存在。因為上帝是自有的神，上帝可以，或就是不依賴於任何其他事物而獨自存在。

針對基督教這一基本觀點，禪宗可以發問：上帝怎麼能夠自存呢？上帝自有的基礎是甚麼呢？上帝對摩西說：「我是自有。」像博門(T. Boman)博士和艾里格(T. Ariga)博士這樣的神學家說過，希伯來詞“hayah”是“ehyeh”(Ivan)的詞根，它並不單單指是(to be)，而且也指成為(to become)、活動(to work)、發生(to happen)。因此上帝的存在就是他的活動，反之亦然。關於上帝存在的這一動態特徵，強調了他的獨立性。他的存在不能用緣起來理解。

從佛教的觀點看，這一自足的上帝概念是極不充分的，因為佛教徒看不到這唯一的和自足的上帝的本體論基礎。佛陀反對傳統的《奧義書》把梵看作宇宙終極力量的觀點，並宣稱萬物都是轉瞬即逝、沒有任何東西是永恒不變的，原因也就在此。萬物瞬息

變幻的觀點，與緣起觀不可分割地給合在一起。因此，從這一觀點出發，我們可以再次發問：唯一上帝的基礎是甚麼？我們怎麼會接受唯一上帝為宇宙和歷史的統治者？基督徒可能會以強調信仰上帝的重要性來回答這一問題，這信仰無非就是「所望之事的實底，是未見之事的確據。」③

不過，在討論信仰的概念之前，我必須回到基督教關於上帝的概念上。如果我沒有弄錯的話，在基督教裏，上帝作為一個活生生的神的真實性，比作為一個唯一的真神的真實性更為明顯。作為一個活生生的，人格化的神，上帝通過福音召喚着人，人必須對他的福音作出回應。這樣，人神關係就是「我——您(I-thou)的關係。」

這種我——您關係，在耶穌基督中得到最深刻、最明顯的實現。耶穌是人與神之間的中介。他具有本體同一④的性質，內在性與超越性在此被整合為一個二律背反的統一體。因此，耶穌基督可以說相應於佛教相互聯繫或互為原因的觀點。佛教徒毫無疑義把耶穌視為佛或覺者。通過死亡，在他身上明白無誤地實現了新的生命。

但是，根據信仰的觀點，基督教關於我——您關係的觀念，雖是相互依賴和相互聯繫的，却不完全是對等的。懷着對耶穌基督的信仰，基督徒相信，我們若與他同死，就必定與他同活。所以基督徒參與了耶穌基督的死亡與復活。他是救世主，我們是得救者；他是救贖者，我們則是被救贖者，這一關係不能倒過來說。

在信仰中，耶穌基督和我，說到底並非處於相互依賴的因果關係中。因為在基督教裏，人們深切地認識到自己是罪孽深重，人生短暫有限。信仰耶穌基督，與認識到人的罪孽深重緊密相連。對基督徒來說，死亡不過是「罪的工價」。根據基督教這一觀點，禪宗「遇佛殺佛……始得解脫」這一說法，恐怕是可以被認為

瀆神的。禪宗關於人本來就是佛或覺者的說法，也可以被認為是傲慢自負或自欺欺人的。而且，佛教徒只是在短暫無常的意義上認識到人的有限性，看來也是非常不充分的。

不過坦率地講，根據禪宗的觀點，基督徒在罪孽深重的意義上認識到人的有限性，從而通過耶穌基督才能得救的觀點，看來完全不足以達到終極實在。人在罪孽深重意義上的有限性，真能通過信仰而完全得到克服嗎？我們的死亡和罪可以得到救贖，這一信仰和希冀的基礎又是甚麼？人的有限性，就是那種可藉信仰而克服的有限性嗎？對禪宗來說，這些問題意味着人的有限性是如此深刻和根本，它根本不可能通過信仰來克服，甚至也不可能通過外在神力的活動而克服。因此，必須認識到絕對無。

讓我通過對善惡問題的考慮，進一步展開這一問題。在一般佛教和特定的禪宗中，善與惡如同其他的事物一樣，都是相互依存的。沒有離惡之善，也沒有離善之惡。怎麼可能有離惡獨存之善呢？在佛教裏，善與惡完全是相互依恃的。不存在揚此抑彼之事。

聽眾提問：假如你已開悟，這本身豈不就是善高於惡了嗎？

答：悟並非是有別於惡的那種相對意義上的善。悟就是認識到先於善與惡的二元對立的我的存在。

問：但那種認識本身就是善的，是否我們談話的用詞各不相同？

答：當你說那種認識本身就是善時，你是根據甚麼觀點來談論善惡的？恐怕你一開始就從二元論觀點來談論善惡的。善並不優於惡。善優於惡是道德上的誠命，而不是人的真實狀況。以人來說，善惡具有同等的力量：我不能說我的善強於我的惡，雖然我應該努力用善克服我的惡。佛教徒亦具有保羅的思想，我們越是努力用我們的善去行善，我們就

越是意識到自己身上的惡。我們生命中這一善惡兩難困境是非常深刻，不可能用善的力量去解決的。在對至善的上帝的信仰中，這一兩難困境被認為可以希望的形式在將來得到解決。但是，這不是在當下徹底解決這一困境，而是把解決推到無窮盡的將來。這一善惡兩難困境是如此地根本，縱然到將來我們也無法逃避。這並非說我具有善惡的兩難困境，而是說我就是這兩難困境。這並非說我具有歧疑，而是說我就是這歧疑。正是在這對善惡兩難困境最終和最深刻的認識中，我的自我結構崩潰了，我終於認識到我既非只是好亦非只是壞。我不好也不壞。我甚麼也不是。然而這種認識並不消極，而是積極的，因為圓滿證到無時，我們得以從善惡、生死的兩分法中解放出來。我們此時悟到先於二元性意識的自己的真實本性。這就是禪宗常要求我們見自己「本來面目」的原因，因為這一本來面目先於任何善惡分別。悟正是使人徹見他的「本來面目」。

回到我的討論上，實事求是地說，我無法以善的力量去克服惡。這不僅適用於非宗教的人文領域，也適用於超驗的宗教領域。善惡兩難困境之所以如此強烈和徹底，是因為善惡相互依存，都具有同等的力量相互否定。所以，即使通過信仰至善的上帝，也不可能克服這一困境。如果上帝是至善的，那麼人和世界中惡的起源又是甚麼呢？

蒂利希說：「對上帝來說，征服惡不是靠毀滅，而是不去實現。惡是在有限的世界中實現的，而不是在無限的存在基礎上，即在上帝身上實現的。」⑤這意味着惡的現實性決不在上帝身上，但惡却作為一種可能性留在上帝身上。我想，這可看作關於惡之起源的一種神正論。⑥上帝創造了萬物，但他並不對邪惡的現實性承擔責任。因此，在基督教中，說在永恒中惡被降低到僅是可能性時，善惡的二元對立就被征服。基督教這一觀點，恐怕

是一種虛假的無限。把惡的問題從現實性轉到可能性，從一段時間轉到永恒，却沒有一個確定的解決。

你要不受制於善惡二元論，只要認識到你就是這善惡的兩難困境，你自己就可當下立即實現這一點。一旦你徹底認識到你就是善惡兩難困境，就可以突破這一困境，而臻於無善無惡的見地。因而從禪宗的觀點來看，根本點不是信仰上帝，而是證無，悟到人真實的本性。這是佛教的緣起論必然產生的結論。不僅是善惡，就連生死、神人都是相互依存的。所以，爲了證得我們自己真實的本性，得到自我覺悟，一旦佛被理解爲超出人之外的東西，那就必須被「殺」。

雖然對照了禪與基督教的差異，我要強調：說禪宗建立在無的基礎上，而基督教則以上帝的存在（與無相反）爲基礎，那就未免失之過簡。果真如此，那麼禪與基督教就毫無共同之處了。

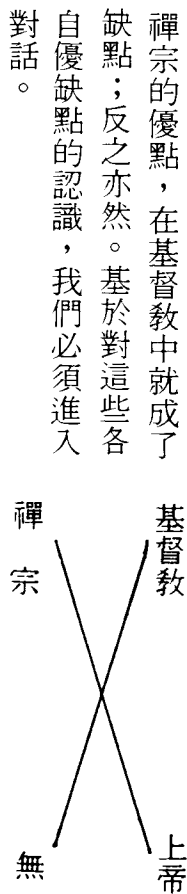
根據我的理解，當基督教強調唯一的上帝是宇宙和歷史的主宰，他是至善和永恒的生命，能夠服克死亡和邪惡等時，這就不只是一個本體論的問題，而毋寧說是一個價值論的問題。在基督教裏，最重要之點不是有和無的問題，而是我應該做甚麼樣人的問題。正義的觀念非常重要，盡管正義必須作爲愛的一個方面才能實現。基督教的愛的觀念中總是包括正義的觀念。沒有正義，也就沒有真正的愛。在這一意義上，「應當」或「神聖的誡命」是重要的。當基督教徒信奉上帝爲唯一、自有的神時，並不是因爲他首先是唯一的神，而是因爲他是主宰全宇宙並要求人服從他命令的人格神。在佛教中，特別是在禪宗中，「應當」所表示的正義觀念，非常缺乏，至少是非常淡薄，而有無、生死的觀念，却是非常強烈的。

基督教關於唯一上帝的觀念，不應該只是從本體論上來理解，也應該從價值論上來理解。那麼，基督教對唯一尊神的信仰，與其說是關於上帝存在的本體論問題，不如說是關於正義和

愛的問題。在這一點上，禪對基督教唯一上帝觀念的批評，是基於佛教的緣起論，未必有一定擊中基督教要害，也不公允。

在禪宗和基督教中，本體論和價值論這兩方面都是密不可分。但在禪宗中，關於有無、生死這一本體論問題，遠比善惡問題更爲重要。相反，在基督教中，善惡問題則比存在與非存在問題得到更大的強調。

因此，我們可以試劃兩條綫，從禪宗及其對無的本體論見解，到基督教在價值論上強調上帝之「應當」的信仰之間，可以發現其中的交叉點。見圖



討論

布雷女士：我有一個非常實際的問題：禪宗是如何處理人們內在的有罪感以及贖罪或寬恕的明顯需要的？

阿部教授：佛教可能沒有和基督教相同的有罪感，不如說具有一種苦、業感。人生是苦，這是佛教及禪宗的基本認識。

土井教授：能否說這種罪包含於苦與業的感受中？

阿部教授：是的，您可以這樣說。在佛教裏，苦被理解爲生、老、病、死等不同形式。從根本上說，這是人的一個本體論問題。罪看來更多地關涉人際間的道德關係。在佛教裏，它並不像基督教那樣具有決定性的意義，即使並不把它排除在外。

布雷女士：這次討論會上三次演講的三個主題，屢屢用到「禪宗」一詞，但「佛教」一詞卻從未出現在這些講演的主題中。禪宗與佛教的關係是甚麼？您是提及佛教的第一個人。

阿部教授：經常有人問起禪宗是不是佛教的一種形式。我的

回答：是，同時又是否。從歷史上說，禪宗是佛教的一種形式；它產生於中國，並進一步在中國、朝鮮和日本與其他各種佛教形式並肩發展起來。所以禪宗可說是佛教的一種形式——禪佛教。但是，禪宗又有點超越佛教，因為它不是建立在任何佛教經典的基礎上，而是直接復歸到一切佛教的根本源泉——悟——中。這是禪宗教外別傳的基本特徵之一。在這一點上，禪宗與所謂傳統佛教都是有些區別的。

土井教授：在日本有這麼多的佛教宗派。當您將禪宗與淨土宗作比較時，您也許會發現，它們之間的差異，有如在基督教教義中一位論派⑦與五旬節派⑧之間的差異。

德韋爾特神父：我在研讀佛教時，始終感到困惑不解的是無的概念。正如在您的演講中所說的，「人若認識到無，也就認識到他的真我」及「我就是無」。如果這在本體論上或現實生活中都是真實的話，那麼討論又有甚麼用處呢？如果我們是絕對的無，我們在這一生中能做甚麼呢？我們怎樣才能改善這同樣是無的社會呢？

阿部教授：您認為這自我是某種東西嗎？

德韋爾特神父：如您所說，為了認識自己的真我，我們必須認識絕對的無。那意味着我就是絕對的無。如果這是真的話，無論在本體論上還是在現實生活中，我們在這世界上的情況又如何呢？如果我們是人的話，我們人生的意義是甚麼呢？如果社會存在的話，我們能為這個社會做些甚麼呢？

阿部教授：我想反問一下；您是否認為人本身是某種東西？

德韋爾特神父：教授，我想是的！

阿部教授：那麼在想您自己是某種東西的又是甚麼呢？

德韋爾特神父：是我所意識到的某種存在着的東西，某個人。並且我相信，我周圍的人是現實的，這個屋子是現實的，這個宇宙也是現實的。在我心中意識到這一切。

阿部教授：具有這樣一種意識的是甚麼呢？

德韋爾特神父：人。

阿部教授：是一般的人嗎？

德韋爾特神父：是每一個人！不過很難說意識是在人的頭腦裏還是在人的心中——我不知道。但作為一個人，我具有那種意識。

阿部教授：正在說「我」是一個人的是誰？是甚麼東西具有那種意識？

德韋爾特神父：許多人都談論他們自己。每一個人都在談論他自己和其他人。

阿部教授：那麼正在談論您自己和其他人的是甚麼呢？

德韋爾特神父：喏，這裏的這位女士，那裏的那位先生。我們每一個人都這樣談。每個人的性格都在思想他或她自己，並與其他談論自己。

阿部教授：我的問題是；那個正在談論您自己和其他人的是甚麼？

德韋爾特神父：我對我自己的意識，以及與其他人的關係的意識。

阿部教授：我能否再問您一下，正在談論您自己的意識的又是甚麼？

德韋爾特神父：我想說，這就是我的人格。

阿部教授：我恐怕，德韋爾特神父，當您談您自己或您的自我意識時，您總是把你自己對象化了。每當我問你「正在這樣說話的是甚麼」時，您總是說那是您的意識、您的自我意識、您的人格，等等。於是您就使您自己的意識、您自己的存在、您自己的自我對象化了，並在這樣一種方式中，您自己一步步後退。當您以這種方式回答我的問題時，您總是在後退，力圖提出某種更內在地包含在您「自我」中的東西。然而，您真正的自我決不可能

在這樣一種方式中呈現，因為它總是站在您的呈現「的後面」，站在您的後退「的後面」。

當然，您可以把您的「自我」對象化。但一個對象化的自我，不是真正的**自我**。**真我**必須是超越對象化的真正的**主體性**。「自我」是不可對象化的。一旦自我被對象化，它就成了「某物」。但**真我**因不可對象化。無論如何不是「某物」，只能是超越對象化的「無」。在這意義上，「無」決不只是消極性的，而毋寧說是積極的，因為它指出了人進行對象化活動的根源是人們真正的**主體性**。

士井教授：這是否就是西谷啓治博士說的在總體上直接體驗自我？

阿部教授：是的。它直接認識到自我之為**自我**——即自覺到自我。在我們的思維中，我們使萬物對象化，包括自己在內，而在這對象化過程中，我們總是後退，一步步向後退去。當然，我們可以想到我們的自我，也可以想到我們正在想我們自我的自我。然而，一旦這樣做，我們就永無止境地步步向後退却。在這樣一種無窮後退中，我們老是失去我們的**真我**，我們真正的主體性。所以，這樣，我們對自我以及自我對宇宙萬物的關係的理解，並沒有表明整體。這個理解變成了部分而不能達到**終極實在**。通過自己的思維，我們只能在它們被對象化的意義上去理解自我及其與世界的關係。為達到**終極實在**或完全理解**實在**，我們必須超越思維和對象化。這就是非概念化地、直接地認識自我。因此關鍵問題是：如何才能使我們不向後退而立即把握住我們的自我？

為闡明這個觀點，讓我說得更具體些。我正站在這裏，而且一定有一個我現在所站的地面。假如你要我顯示我所站的地面，我可以後退一步以指出這地面。然而，那已不是我現在所站立的地面，而是我以前曾站立的地面了。為了顯示我現在正站

立的地面，我可以再次後退把它指出來。但這依然只是我以前曾站立的地面。我怎樣才能顯示我現在正站立着的地面呢？這個地面不能用後退的方法客觀地予以指出。您正站立的地面並不是可用客觀的方法被指出的「某物」。它決不是任何可以被對象化的東西。它是不可對象化的。故它被稱作「無」。但它不僅僅是與有相區分的無。與有相區分的無仍是一種「有」，只不過稱作「無」而已。因此，真正的「無」超越那種單純的無，即僅僅與有相區分的否定性的無。它既非有，亦非無。它是真正的**無**，即**肯定性的無**，它雙遣有無而又雙存有無。它不是空無，而是作為存在和非存在的根源的圓滿。存在與非存在就出自那**無**。這樣，不可對象化的就是肯定性的，因為它是您當下存在的基礎。它表明決不可被對象化的**真我**、真正的**主體性**，就是您的存在、您的生活、您在社會和歷史中活動的根本。

打個比喻來說，您現在所站於其上的地面可以被顯示了，不是通過後退而是通過前進，通過向前邁進的行動，因為這地面無非是您活動的出發點。

剛才德韋爾特神父問道，「我們能為社會做些甚麼？如你們所見到的，不可對象化的「無」，是真正的主體或真我。它不僅是存在與非存在的根源，也是自我與他人、自我與社會的根源。通過對**真我**的認識，人們可以在自我和他人的社會關係中恰當和積極地工作。當然，要達到這點，需要有關於社會環境和歷史變遷的客觀知識。但認識到**真我**，才是恰當地建立我們社會聯繫的基礎。

塔克教授：我想，當我們把自我對象化時，我們其實並不能真正將其對象化。毋寧說是在作我們思維所能及的概念抽象，正如我們在數2、3、4時，我們正在作沒有存在的抽象。兩隻蘋果是一種存在，但數字三並不存在。如果我們在談話中有這些抽象，我們就可以為人所理解。如果我們不能使用抽象，我們就不

能作哲理的探究或談論宗教。爲了思維和交流，我們需要這些抽象，這些概念並非對象，不過是概念和抽象而已。你說我們在搞對象化，我認爲這種說法是錯誤的。我們沒有。我相信自我是一個存在的人格，因爲它是由上帝創造的。當我把我自己當作一個人而講話或看我自己時，把我自己看作對象的，並非我的有意識的心。這不如說是自我經歷着思考自己和思考上帝的活躍過程的動態作用的一部分。這並非說我們把自己對象化了。我們是在做一種概念的抽象，然後我們就能談論它和思索它。

阿部教授：即使你喜歡用「概念化」而不用「對象化」，也無補於事。概念化的自我不是真正的、主動的**自我**。要覺悟到真正的、主動的**自我**，我們必須超越概念化。

庫爾曼女士：我認爲，在這一意義上的自我不是對象，而是最高主體性。也許你方才所說的正是如此。但我認爲，這是與無相對立的……

希拉牧師：當阿部教授和其他佛教徒談到無時，許多西方人易於在虛無主義的意義上去理解，或將其理解爲只是一種非存在的無。

阿部教授：我痛心地意識到，英語對「無」(Nothingness)的翻譯，在西方語境中很容易引起誤解。在日語中我們說「無」或「空」。在佛教語境中，「無」和「空」是作爲關鍵詞而被使用和強調的。這些詞也常爲日本人所誤解，但爲了指出超越任何概念化和對象化的必要性，**無**是一直被強調的。正如希拉牧師指出的，它不僅是非存在，不僅是存在的缺乏。它既不是存在，也不是非存在。它超越了存在和非存在。沒有絕對**無**的認識，就沒有對**自我**的真正認識。

勞埃德教授：我們能說**無**的概念帶有肯定意味嗎？

阿部教授：是的，佛教**無**的概念是一種肯定性的和動態的概念。它雙遣有無而又雙存有無。它是動態的統一體，不偏執於哪

一方。在**無**之外別無一物。它包容你、我和萬事萬物，在這肯定性**無**的動態機制中却不失我們各自的特性。

帕拉契尼爵士：您一直說，佛教強調您已經與**自我覺悟**不可分離，按我的理解這就是對**無**的體驗。如果此言不虛，如果我們理解正確的話，那我不明白爲甚麼人們還要修習坐禪？如果我們早已把體驗悟作爲我們先天存在的一部分，那麼坐禪的目的又是甚麼呢？

阿部教授：剛才喝咖啡休息時，我倒另有一個問題，它與您的問題有關：「佛陀在他生命中的某一刻悟道。那麼，在這之前，他是否未開悟呢？」坐禪常在這一點上被認爲是導向開悟的一個過程。通過修行，我們達到了開悟的目的。這種理解是很自然的，但按此思路，我們何時才能開悟呢？我們可能越來越接近這一目標，却永遠達不到它。因爲目標是從我們的前進路上投射出去的。我們處於未悟狀態，而悟就成了這未悟狀態的投影。因此，這裏將存在一道所謂迷與悟、行與果之間的根本鴻溝，這道鴻溝是決不可能被逾越的。

我們越是努力趨向於那作爲投影的悟，就越清楚地看到有一道鴻溝。終於，我們認識到這樣一種趨近法的虛幻性。不僅我們現在的未悟狀態是虛幻的，而且連爲我們所投射出的遙遠目標「悟」也是虛幻的。認識到這些虛幻性，整個趨近法必然崩潰，於是您或許能認識到悟並不在那裏。它就在您的腳下，它可以在這過程的任何一點上被認識到。

在一種意義上，我們必須說，我們是在修行的過程中，沒有修行悟是不可能的，但這並非意味着我們只是在走向開悟的路上，假如是這樣的話，那我們就必然永遠在路上而得不到悟。當我們認識到這種趨近法的局限時，我們才認識到並不只是走向開悟之路，而是本來具足這悟。這裏有一個行進過程和達到目標的動態統一。坐禪沒有目的。真正的坐禪本質上就是真正的悟。

帕拉契尼爵士：能否讓我與基督教作一比較，看看我是否理解您所說的話？在基督教中我們相信，拯救並不完全在將來，而是說上帝之國已經出現在耶穌面前。在這一種意義上，我們就在上帝之國中活動，只不過它還沒有完全實現而已。這是否就是您所說的那種意思？

阿部教授：完全正確，耶穌說過，上帝之國就在你們中間。它並不遙遠。

土井教授：看來阿部教授是按照有神論來理解基督教的。上帝變成一神論的上帝。但正如卡爾·巴特(Karl Barth)在最近一篇文章中所說的，我們可能不再按孤立的神學來談論上帝本身了。我們只能談神的人類學。在沒有人的地方，也不可能有神。所以人與神是相互關聯的。因此，阿部教授對基督教的理解有些過時了。

阿部教授：很抱歉。不過，您能否說在基督教裏，上帝就是而我就是上帝？如果人與上帝真的是相互關聯，這應該是可能的。

土井教授：上帝與我同在，不過我自己不是上帝。您不能說您自己就是佛，只是說您將會成佛。

阿部教授：我不是說我即是佛，而是說我即無；無即我。那就是自我覺悟，這可以說是佛性的實現。

土井教授：無一詞可以代之以自由：您從您自己獲得自由。

阿部教授：不是「從……獲得自由」。如果您從某物得到自由，那仍是二元性的。

土井教授：在基督教中，我們說這種自由是一種完全的開放。

阿部教授：那也許是一個更好的用詞。人是完全開放的。所以他就是空。不是某物，而是無。無並非外在於我。我即無而無即我。

埃維傑多牧師：能否正如我們說上帝是至高無上的一樣，說無也是至高無上的？這看來也建立在一種信仰的基礎上。您怎麼能說沒有一種與無相當的相關物，恰如善與惡的關係一樣呢？爲甚麼無是與物無關的呢？

阿部教授：善與惡完全是相互依賴的。沒有惡就沒有善，反之亦然。沒有有就沒有無，反之亦然。善與惡、有與無根本上都是相互對立的。它們互相排斥而又不可分離地聯結在一起。它們在對立的兩極變成一體，變成一個真正的矛盾。這個人是一個至關重大的課題。正如我所說的：不是我有兩難困境，而是我即兩難困境。一旦我終於完全認識到這種存在上的兩難困境，它也就從內部得到克服。而我也終於達到無善無惡、無生無死、無有無無的地步。這就是善與惡、生與死等的根源。這是生命與活動的存在上的基礎，我們在這基礎上可以擺脫任何二元論的限制而運作。這就是自由。與有關聯的無並不表示自由或開放，恰如與惡相聯繫的善並不表示自由或開放一樣。自由是通過超越有無、善惡等二元性而完全實現的。這就是爲甚麼佛教的無超越於有無的原因。

奧古斯丁教授：我想評論一下在這次討論中經常提到的問題。阿部教授說基督教具有信仰：人在從罪獲救上與上帝相通。而且你說禪即自我的實現。我觀察到，您把您的禪宗體系與基督教的對立起來：基督教簡直是在盲目地信仰上帝，並且如果他信仰……

阿部教授：不是「盲目地」！

奧古斯丁教授：好，您認爲禪的認識基礎，是體驗而不是概念。但我相信基督徒會恰恰把它倒過來說，我們首先認識上帝。這可以用概念來表達，但從根本上說是我們認識上帝。而我們則是信仰悟。

昨晚西村教授說過，在所有的禪僧中，有百分之九十九點九未曾

獲得深悟。但他們都具有一種深刻的信仰，以為他們將會開悟。所以這些人是為了開悟而行動。他們有了某些開悟體驗和用以理解實在的一個完整體系，他們根據不同的理由，覺得其他體系都是不完善的。

我的問題是：為甚麼我們沒有看到我們大家所具有的每一種體系，都旨在發現同一超越的實在？如果我們不能看到這一點，如果我們不能認識到我們永遠無法在這些體系的象徵上獲得一致——我們正在拼命尋求象徵，並專心致志於體系，那麼，我們只能彼此空談而已，卻不能在我們試圖為自己及他人做的工作中相互合作。為甚麼我們就不能看到我們雙方具有相同之處，而老是在彼此的體系上爭論呢？……兩種體系都是好的；它們都為了向超越正規理性活動的認識而努力着。

阿部教授：在我演講開始，我就說過，強調兩個宗教的共同點雖屬必要，却不足以展開一種創造性的對話。我將重點放在差異性上，却無意於評價孰優孰劣。我想超越基本的差異而達到一種更深刻、更有創做性的理解。所以我們不應該忽略哪怕是最細微的差異。從禪宗的觀點看，必須提出這一問題：這唯一上帝的基礎是甚麼？信仰上帝的基礎又是甚麼？禪宗的這個問題，不是摧毀而是更加深化了基督教對上帝的信仰。但是，這個問題與其說是像基督教那樣傾向於行動上來理解上帝的存在，不如說是更傾向於從本體論上去理解。上帝是活的、具有倫理性的人格神，他以絕對的愛，不管人的罪性而寬釋了人的罪，在這一意義上，基督教唯一上帝的觀念是有道理的。禪宗必須進一步弄清楚基督教信仰上帝的這一基礎。

※本章是作者一九七四年九月在東京NCC研究中心組織的關於禪宗與基督教傳教士的討論會上所作的講演和討論的記錄。

註釋：

①②《馬可福音》，第12章，第29節，第32節。

③《希伯來書》，第11章，第1節。

④本體同一(Homonousion)，基督教神學中基督論術語，指耶穌基督與上帝聖父的本體是同一的；認為耶穌基督雖降世成人而具有人性，但同時仍具有神性，且其神、人二性密切結合為一個位格，即上帝的第二位格聖子；上帝三個位格的本體則是同一的。——譯者

⑤《東西方對話——保羅·蒂利希博士與久松真一博士對話》，《東方佛教徒》，第5卷，第2期（一九七二年），第115頁。

⑥神正論(theodicy)，基督教神學中有關於道德論的一神觀點，認為神雖容許罪惡存在，但仍無傷於其神聖與正義。——譯者

⑦一位論派(Unitarians)，亦稱「反三一論派」，基督教的一個派別，產生於16世紀歐洲宗教改革運動，流行於波蘭、匈牙利和荷蘭等地。認為上帝不是三位一體而只是一位，故名；把耶穌看作只是一個偉大的神聖人物而不是神，不承認教會和國家有解釋教義的絕對權力；聲稱只有《聖經》和「理性」才是信仰的根據。——譯者

⑧五旬節派(Pentecostals)，基督教新教派別之一，產生於19世紀末20世紀初，主要流傳於美國，主張繼承基督門徒在五旬節接受「聖靈」的傳統，故名。宣稱信徒「成聖」是上帝恩寵所致。「成聖」與「因信稱義」不同，人在「因信稱義」以後才能「成聖」。——譯者

關於順治皇帝出家問題

幻生

天下叢林飯似山，鉢盂到處任君餐；黃金白玉非爲貴，惟有袈裟披最難！朕爲大地山河主，憂國憂民事轉煩；百年三萬六千日，不及僧家半日閒。來時糊塗去時迷，空在人間走一回，未曾生我誰是我，生我之時我是誰？長大成人方是我，合眼朦朧又是誰？不如不來亦不去，來時歡喜去時悲。悲歡離合多勞意，何日清閒誰得知！世間難比出家人，無牽無掛得安閑。口中吃得清和味，身上常披百衲衣。五湖四海爲上客，逍遙佛殿任君嘻。莫道僧家容易做，皆因屢世種菩提。雖然不是眞羅漢，也搭如來三頂衣。兔走鳥飛東復西，爲人切莫用心機，百年世事三更夢，萬里江山一局棋。禹開九州周伐紂，秦吞六國漢登基；古來多少英雄漢，南北山頭臥土泥。黃袍換却紫袈裟，只因當年一念差，我本西方一衲子，因何落在帝皇家？十八年來不自由，征南戰北幾時休？我今撒手西歸去，管甚千秋與萬秋！

順治皇帝出家偈

一、
上面的這首詩偈，據說是順治皇帝出家時寫的。

順治，是清世祖愛新覺羅福臨的年號，也是大清帝國入主中國的第一位君主，歷史上稱之爲「清世祖章皇帝」。談到大清帝國的起源，應該要從順治的祖父——努爾哈赤開始說起。愛新覺羅

這個氏族，原是歷史上女眞族的後裔。女眞在宋朝時代，是個力量強大的部落民族，她繼遼代之後，崛起於中國北方，建立過大金帝國的王朝，統治中國北方一大片廣大遼闊的領土，長達一百一十九年，這就是中國歷史上的所謂「遼金時代」，後爲蒙古人所滅。蒙古人將女眞族編爲五萬戶，分居東北關外。沉寂了數百年

的這個民族，到了努爾哈赤時代，又再度開始強盛起來。努爾哈赤的父親名他失（清顯祖塔克世），祖父名叫場（清景祖覺昌安），本來是建州的左衛指揮，效忠明室。且爲明將李成梁做間諜，引導明兵攻打建州的悍酋王杲和他的兒子阿台，因爲他們與阿台有親戚關係，混進山寨去說降，不幸得很，被攻入山寨的明兵誤殺了。努爾哈赤那時二十四歲，聽到父親和祖父的遇難，悲傷痛哭，決心起兵爲父親祖父報仇，但是，他的力量很小，不敢公然地與明朝爲敵，只得藉口說是同族的尼堪外蘭（圖倫城主）陷害的，要去尋衅。因此，經過他蓄意的東征西討，吞併了附近的部落，也攻陷了圖倫小城，殺了尼堪外蘭。建州的五部，全被他征服了。

女真族除了住在建州的這一支之外，另外還有一支住在海西。這一支的女真人，起初居住吉林省城附近，後來擴展到開原城的外邊，分成了四部，便是所謂扈倫四部——哈達、輝發、烏拉、葉赫。努爾哈赤爲了發展他的江山霸業，他想，他必須先征服女真族全部，成爲女真族的領袖，以此做爲發展基礎，再去攻打大明帝國，爲父祖復仇。因此，他運用謀略，先與葉赫通婚，結成關係，而後攻打哈達，接着又攻下了輝發和烏拉二個部落，女真族的全部，僅賸下一個葉赫，差不多都被他征服統一了。同時，他也得到一片廣大肥沃的土地，從事農牧墾植，儲備糧食。那時的葉赫，是依賴明兵保護的，努爾哈赤知道，他要征服葉赫，必須要跟明朝發生直接軍事衝突，所以，他在明神宗萬曆四十四年（一六一六），首先在赫圖阿拉建立了大金（亦稱後金）汗國，改元天命，脫離明朝獨立。過了二年，努爾哈赤誓師南征，攻打明朝，他先攻下撫順，使明室朝野震驚，派遣大軍前來討伐，號稱二十萬衆（其實只有八九萬人），分四路深入，努爾哈赤只有八旗軍隊，約六萬人。因爲明軍是由四路深入，兵力不能集中，努爾哈赤運用戰略方法，以集中兵力予以各個擊破的戰術，

打得明兵落花流水，大敗而逃，他得到空前的輝煌勝利，所以，他乘機攻克了開原和鐵嶺，同時征服了葉赫。開原是明朝東邊的重鎮，儲存着很多軍用物資，盡爲努爾哈赤所獲，這使大金汗國的軍事力量，更形強大起來。明熹宗天啓元年（一六二一），努爾哈赤又攻下了遼陽和瀋陽，取得遼東首府，因此，他遷都到遼陽，做爲大金國的復興基地。不久，他又繼續揮兵攻打遼西，取得了遼的全部領土。居住在遼東遼西的，大多數都是漢人，如今，漢人成了金人的俘虜，努爾哈赤起初將漢人編爲四旗，後來又分爲八旗，成爲他的軍事力量之一。

大明的朝廷，這時才惡夢初醒，知道崛起於關外的這個「建州小酋」，不僅不是一個小寇，而且是威脅大明江山的一個心腹大患。可是，當時的明室政治一片腐敗，朝廷派系林立，黨同伐異，大家爲權力爭奪，小人與奸邪當道，拿不出具體有效的辦法來制裁關外的勢力，徒然坐着努爾哈赤一天天地壯大。只有努爾哈赤攻打山海關時，而被山海關的守將袁崇煥予以迎頭痛擊，使這位出征以來「戰無不勝，攻無不克」的常勝將軍，首次嚐到戰爭的敗績，削弱了金軍的銳氣，努爾哈赤也在這次戰爭中身受重傷，不久鬱鬱而終。大金國的汗位，由他的第八子皇太極繼承。這位新汗主，更是一個危險的厲害人物，他不但繼承了父親的霸業，同時仍積極地繼續向外侵略擴張領土。明思宗（莊烈帝）崇禎四年（一六三一），他攻陷了大凌城，第二年又征服了蒙古的察哈爾，進入長城邊境，常常入關騷擾京師。皇太極知道，大明帝國的人口與領土龐大，不是關外的人力物力一時所能征服的，他的入關叩境，只在騷擾，劫掠人口物資，使明室動亂不安。崇禎九年（一六三六），皇太極與明室分庭抗禮，宣佈稱帝，改國號爲大清，改元爲崇德，自號清太宗，推尊其父努爾哈赤爲清太祖。這是大清帝國的由來。此外，皇太極杜撰了一套鬼話，宣稱他是「滿族」，由滿族建立的大清帝國稱爲滿清。其實，歷史上何來一

個滿族？只是女真族的易名而已。

崇禎十五年（一六四二），清兵攻陷松山，明朝的總兵大將洪承疇被俘，歸降滿清，這一消息，全國震動，崇禎十六年（一六四三）八月，皇太極暴斃，由其子愛新覺羅即位，第二年改元順治。雄踞關外的大清帝國，雖然遭逢國喪，以及內部的政爭，但是，她並未因此而稍斂其侵略擴張的野心，仍然虎視眈眈地窺視着大明的江山，俟機而動。崇禎十七年（一六四四）三月，李自成攻陷北京京城，由外城到內城，崇禎皇帝眼看大勢去矣，自縊於煤山，結束大明帝國近三百年歷史的江山霸業。當時明室的總兵大將吳三桂，駐防山海關，李自成進京，致書勸其歸降，吳本答應，後來，只因他的愛妾陳圓圓被擄，這位「不愛江山愛美人」的糊塗將軍，一時怒髮衝冠，邀請清兵入關「討賊」，恰好正中大清帝國的下懷。在師出有名的大清帝國，不僅名正言順地出兵入關平亂，而且進一步順理成章的「代明稱帝」，數月之後，便移都於北京，這年正好是順治元年。由明代的結束，代之而來的是大清帝國愛新覺羅王朝統治中國二百六十年的開始。

順治繼承皇位，那時年僅六歲，尚在幼年，一切軍政大權，悉由其叔父多爾袞攝政處理。記得四十多年前，我讀「多爾袞致史可法書」，「史可法覆多爾袞書」，這二封信，文情並茂，生動感人。多爾袞以勝利者自居，『國家之撫定燕都，乃得之於闖賊，非取之於明朝也。』『不憚征繕之勞，代為雪恥。……』說來冠冕堂皇，並帶威脅恐嚇，要南方放棄武力抵抗，歸順大清帝國。史可法也以不卑不亢的姿態，予多爾袞曉以春秋大義，要其撤兵關外，共建二國永世之好。自崇禎帝縊死之後，大明帝國尚有江南半壁江山，明室的宗支雖然在南方出現了很多頭的領導集團，繼承大統，但是，因為政治腐敗極點，無藥可救。加之南方的領導集團，又都是亡國之君，陪伴着一小撮的亡國之臣，奸邪當道，回天乏術。那時僅有一個孤忠耿耿一心為國的史可法支撐

大局，可是獨木難撐既傾的大廈，他一個人又如何能夠挽救明室的亡國命運？在防守揚州一役，史可法惟有以孤臣孽子為國捐軀之心，一死而已，名垂青史。這在明末的亡國史上留下了一頁碧血黃花忠臣義士的歷史篇章。總攬大清帝國軍政大權的多爾袞，在其內部劇烈的政治鬥爭之際，於順治七年（一六五〇）十二月初九日，以三十九歲盛年暴斃，第二年二月十二日，順治開始親政，那年他才十四歲。順治親政僅僅九日，即下令清算多爾袞的罪狀。順治的年號，雖然有十八年之久，但他真正親政，只有十年時間，到順治十八年（一六六一）正月初七日，這位年輕的一代君主，便因出天花而結束他二十四歲的短暫一生。

關於順治的出家問題，向來傳說頗多，有的說他曾去五台山出家，但是，我們根據正史的研究，順治並沒有出家，既然沒有出家，為何會有出家的傳說出現？這一傳說的來源，並非空穴來風，確是有其來因的。順治十七年（一六六〇）八月十九日，他寵愛的董妃去世之後，那時的他，的確是想出家的，並且連頭髮都剃了，後來經人勸阻，沒有成為事實。我們藉用陳垣教授的話說：「只是出家未遂耳！」

至於順治為甚麼想要出家？論到這個問題，必須先從他接觸的宗教說起。依着這樣的層次，再來論述他想要出家的基本動因。

二、

談到宗教問題，順治最初接觸的宗教，並不是佛教，而是西方的天主教。自明神宗萬曆年間，以意大利耶穌會利瑪竇(Matteo Ricci 1552-1610)為首的西方傳教師，來華傳教，建天主堂於北京，兼傳西方的天文、地理及醫學，獲得皇室重視，因此，西方傳教師相繼來華傳教。其中有一位德國神父湯若望(Joannes Adam Schall Von Bell)於明熹宗天啓年間來華傳教，精通曆法，甚得皇室禮遇，順治的母親，並認湯若望為義父，湯若望送

一十字頸練給其義女，順治母親公開佩戴，儼然是一虔誠的天主教徒。順治從幼年開始，便稱湯若望為「瑪法」（即爺爺之意），因為這一層關係，湯若望在大清帝國的皇室裏，有着特殊的地位。按照中國皇室的傳統規定，一般臣民親見皇帝，要行跪拜禮節，唯有湯若望獲得免除此禮。順治親政的第二年（一六五二）七月初五日，由皇帝賜贈湯若望朝衣朝帽；順治十年（一六五三）三月初三日，又敕封湯若望為通玄教師。就這些榮典來看，湯若望不僅受到順治的敬重，而且，在順治親政的十年之中，前六年他是影響順治力量最大最深的一人。順治有着暴烈的個性，當他的性情激動起來的時候，任何人無法進諫勸阻，惟有湯若望能夠進言勸慰，由此可以看出湯若望在順治心目中的分量。德國魏特先生根據湯若望的回憶錄，寫了一本「湯若望傳記」，其中說到：

他（順治）心內會忽然間起一種狂妄計劃，而以一種青年人們底固執心腸，堅決施行，如果沒有一位警告的人乘時剛強地加以諫正時，一件小小的事情，也會激發起他的暴怒來，竟致使他的舉動如同一位發瘋發狂的人一般。……一個有這樣權威，這樣性格的青年，自然會作出極令人可怕的禍害，因為誰是敢來向這位火烈急暴的青年加以諫正的，他略一暗示，就足把進諫者底性命毀滅了。當時朝中惟若望有這膽量和威望，他不避一切，敢向皇帝指示所應走的道路。

順治十六年七月鄭成功陷南京，當這個噩耗傳至北京，皇帝完全失去鎮靜的態度，頗作逃回關外之想，可是皇太后向他加以叱責，他一聽太后底話，反而竟起了狂暴的急怒，拔出他的寶劍，宣言決不變更意志，要親自出征，用劍把一座御座劈成碎塊，皇太后任然地用言詞來平復他底暴躁，另派皇帝以前的奶母勸誡皇帝，可是更增加了他的怒氣，他恐赫着，要把她劈成碎塊，因此她就吃了一驚跑開了。各城門已經貼出佈告，皇上要親自出征，登時全城內便起了極大的

激動與恐慌，因為皇上的性格暴烈，在疆場上，一旦遇到不幸，極有可能的，那麼滿人的統治就要受危險了。

在這時只有一個人可以幫忙，就是湯若望。各親王各部臣和許多官吏，列為一長隊，到若望館舍中，迫切地請求他援助，他良久拒絕不允，最後他竟讓步，順從他們的請求，他同傳教士蘇納和白乃心，暗自作一次會議，然後他又親自作了一封奏疏，到次日一早，他們三人先作了彌撒，禱告若望底舉動成功，然後若望就向他的兩位流着眼淚的同志作別。

在宮殿門檻上，有一位同若望交好的內官，向他報告說，皇上已經有點安靜了。若望走至帝前，就把他的奏疏，呈遞上去，並且很深誠地懇求，不要使國家到了破壞地步，他不願有所見而不言。登時皇帝底情緒就轉變了過來，請若望起立，現在他知道瑪法底見解是好的。所以各城門上又貼出了一張新佈告，皇上之出征已作罷論。因此若望便被稱為國家的救星，許多顯貴人物，都到他館舍來伏地叩頭向他和他的同志敬禮。

從魏特先生寫的「湯若望傳」這段文字來看，湯若望對於順治影響之大，似乎超越了皇太后對順治的影響之上，由於這位西方來的神父，竟然阻止了順治南下親征的決定，這是何等重要的國家大事，難怪朝廷的許多王公大臣，要向這位異國神父伏地叩頭禮謝。不過，從歷史的考證研究來看，順治十六年七月的湯若望，是否還能隨便見到順治，我們持以懷疑。因為那時的順治，已經皈依了佛教，而對西方傳教士及其傳播的教義，有着強烈的反感，湯若望又如何能夠去勸阻順治呢？我想，這大抵是西方傳教士的自我吹牛而已。勸阻順治南下親征的，大概不是湯若望，而是另有其人的。

湯若望來華的目的是傳教，因為他精通西方曆法，中國朝廷

封他做了官。他與順治母子有着特殊的因緣關係，受到朝廷上下的敬重，這是事實。在這個最好的有利形勢之下，湯若望是不會忘記向順治母子傳教的，希望他們成為虔誠的天主教徒，這是必然的事實。我們從木陳道忞的「北遊集」裏，記載順治與木陳忞的談話，其中便可知道：

……上遂問師：天主教書，老和尚曾看過麼？師曰：崇禎末年，廣閩盛行其說，有同參唯一潤者，從福建回，持有此書，因而獲覩。上曰：湯若望曾將進御，朕亦備知其詳。意天下古今荒唐悠謬之說，無踰此書，何緣惑世，真不可解！

湯若望送新舊約聖經給順治，自然會向順治詳細介紹新舊約的內容等等，所以，順治對天主教是知道很多的，並不陌生，我們從「朕亦備知其詳」，可以知道他對天主教的了解並不膚淺。不過，他對新舊約的內容並不欣賞，認為「天下古今荒唐悠謬之說，無踰此書」。新舊約既被順治視為天下古今荒唐悠謬之說，怎麼會去信奉天主教呢！不但如此，順治對於耶和華創造世界的神話，根本就抱着不相信的反對態度。我們看「北遊集」的記載：

上一日語師：昨在宮看先和尚語錄，見總直說中，有「辯天三說」，道理固極透頂透底，更無餘地可臻矣！即文字亦排山倒海，遮障不得，使人讀之，胸次豁然。朕向亦有意與他辯析一番，今見先和尚此書，雖聖人後起，不易斯言。故已命閣臣馮詮及詞臣製序，將謀剗刪，使天下愚民，不為左道所惑。師曰：皇上此舉，功流萬世，顧先師大義微言，何幸折衷我皇聖人哉！

文中的「先和尚」，乃指密雲圓悟。密雲圓悟是木陳道忞的師父，為明末清初人。明末天主教傳入中國，針對天主教教義，駁斥其謬說，密雲圓悟乃有「辯天三說」之作。順治讀及此文讚嘆不已，故命馮詮等製序翻印。此事湯若望亦有所聞，所以魏特的

「湯若望傳」曾有這樣的記述：

僧黨甚至獲得允許，以皇帝名義，發表一種反對基督教文件，但是卻未曾得到這地步，因為皇帝出人意料之外，疾速晏駕。

其實翻印「辯天三說」，全是順治個人的意思，那裏是僧黨以皇帝名義發表反基督教的文件，純屬栽贓。明白地說，順治對湯若望傳播的基督教義，就不信服，所以「朕向亦有意與他辯析一番」；他，當然是指湯若望而言。由於在思想理論上，基督教的一套教義，不能令順治信服，雖然順治與湯若望接近的時間很久，受其影響很大，但他沒有成為一個基督徒。後來，順治學佛之後，成為佛教徒，便與湯若望逐漸疏遠了。這在「湯若望傳」中，也有記載：

順治由杭州召了些最有名的僧徒來，勸誡他完全信奉偶像。若望盡他能力所及，使這被眩惑的人，恢復他的理性，他向皇帝呈遞一本嚴重的奏疏，皇帝並不見怪。他說，瑪法這諫正是對的。但是無多時日，竟又成了僧徒手中的傀儡，瑪法竟被視為討厭不便的諫正者，而被推至一邊。

「瑪法竟被視為討厭不便的諫正者，而被推至一邊」，這說明了順治因信仰的轉移而疏遠了湯若望的證明。我在前面引錄的「湯若望傳」中，該傳說到順治十六年七月，鄭成功攻陷南京，順治要南下親征，後來由於湯若望的勸諫，才打銷此一決定。我對「湯傳」的此說，是持以懷疑的，因為順治自十四年學佛以後，也許因信仰的不同，湯已經被逐漸疏遠了，平時覲見一面，已屬很難，何況到十六年七月，正是學佛興趣最高最濃的時期，湯又如何能夠去見順治，如何改變順治南征的決定？我們從其他相關的文獻資料去求證，發現西方傳教士總有抬高自我身價的誇大狂，屬於天字第一號的吹牛者。

順治沒有成為一個天主教徒，固然由於西方宗教那套幼稚的

神話哲學，無法使一個具有獨立思想見解的中國知識分子接受。同時，西方來華傳教的神職人員，他們真正背負的使命，並不是單純的傳教，他們只是披着這件美麗的宗教外衣，實際上所造的，是在了解中國內部的實際情形，做為他們國家在政治、軍事、經濟、文化方面侵略瓜分中國的準備，明白地說，他們全是一班不折不扣亡人之國的宗教間諜。雖然，在這些來華的神職人員之中，有不少學有專長的優秀人才，他們除了本身的神學知識之外，也為中國介紹了許多有關近代西方的科學知識，創辦了不少學校、醫院，及慈善事業，加惠許多貧苦人民，不過，他們的這些工作，只是為了達成他們根本目的的外圍遮眼工作。順治是中國的一位君主，儘管他個人對湯若望有所敬重，但在宗教的信仰上，他是不能不加以慎重選擇的。順治對於西方來華的神職人員，究竟在中國做了些甚麼活動，朝廷的大臣及地方官員，都會向他有所報告的，西方傳教士在中國的情形，他是知道最多最清楚的。所以，他不僅對一般傳教士有所戒備，即對素所敬重的湯若望，也不例外。我們從「湯傳」裏便可見到：

皇帝本來一位教外人，對於教士無家室的獨身生活，殊覺費解。因此他一開頭時，在白晝任何一個時刻，甚至在深夜，遣派三個或三個以上的體面內臣，到若望住宅中，藉詞或此或彼地諮詢，然而實際上卻是暗自查究他的私室行動。這些黑夜來客，在若望住宅中，不曾發現有絲毫可指摘處。皇帝對於若望的貞潔生涯，確切訪明後，他才選他為他的師友，為他的親信顧問。

中國佛教的出家僧侶，過着獨身生活，這是為人所悉知的；天主教的傳教士，既然也過獨身生活，這對中國人而言，不會感到「費解」的。順治特意派遣內臣於白天與夜晚造訪湯若望，顯然不是為了不了解教士的獨身生涯，真正的目的是在了解湯若望平日到底在做甚麼？俗語說得好，「防人之心不可無」，西方傳教士

在中國已經有着嚴重的劣跡出現，順治怎能不對他們小心戒備加以提防呢？

自西方宗教來華傳教的歷史觀之，起初因為傳教士學有所長，帶來了西方的科學知識，受到中國朝廷及士大夫的歡迎敬禮，可是，時間久了，他們披着的宗教外衣全部揭開之後，呈現出來的而是猙獰可怕的面目。傳教士們做的是顛覆政府的工作，蔑視中國的主權，違法亂治，破壞中國傳統的倫理道德，一連串的胡作非為，這才迫使中國朝廷下令禁止傳教，驅逐教士出境。中國本是一個禮義之邦的文明大國，一向是善待外人的，本着「有朋自遠方來，不亦悅乎」；「四海之內皆兄弟也」的胸懷，熱誠待客，尤其對於遠從西方來華的傳教士，更是尊重不已，除非對方心懷叵測，劣跡昭彰，中國朝廷是不會下逐客令的。西方傳教士在中國到底做的些甚麼？我們在一山先生的「中國近代史」一書裏，見到二段具體扼要的敘述：

順治康熙二帝優遇湯若望、南懷仁等，宮廷之間，西人往來甚眾，士大夫也樂與交遊。他們尊重西洋的科學，並且尊重西洋人，在各省傳教通商都很自由，中國人信教的也非常多。可是西洋人總不免有他們的把戲，我們是因為需要科學而始令其傳教、通商；他們是因為要通商殖民，才來傳教，才講科學，根本是相反的。他們蔑視中國的主權，不遵守中國的法律，瞧不起中國，尤其在海口方面，常常有些違法妄行。清吏目覩他們在印度南洋一帶的暴虐情形，不管商人教士，都和政府有密切關係，作帝國主義侵略的前鋒，能有點戒心嗎？況且多少年不能解決的儀禮問題，教皇忽然下令禁止教士祀天地，拜祖先，改變調和的思想，而出以攻擊的態度，雖寬大開明如康熙帝，也不能再事容忍了，所以康熙五十七年（一七一八）有禁止傳教之令，這仍然是杜絕外人侵略的意思。誠如 John J. Heevens 所說：『若教士不為政

治之活動，可安居而不加干涉（見遠東史）。但他們怎樣能不為政治活動呢？所以後來逐漸採取嚴厲的處置，雍正時，還只放逐於澳門，到乾隆時，私入傳教，簡直要永遠監禁了。這不能不說是一件非常遺憾的事，但責任究竟是屬於那一方面呢？

楊光先在康熙初年的時候，和湯若望賭測日蝕，失敗了，著不得已書，謂：『寧可使中國無好曆法，不可使中國有西洋人。』因學日本及呂宋之往事為戒。可見學術不如人是他自己知道的，因為怕教士偵察形勢，收拾人心，作政治侵略的導線，所以不得不辭而闕之。康熙末皇九子胤禩以天主教神父穆經遠為謀主，宗室蘇努一家人都信天主教。蘇是胤禩的黨羽，西洋傳教士也幫助胤禩奪位，雍正帝因此遷怒而禁習天主教，西洋教士為甚麼參加他們的政治鬭爭呢？即此兩例，就知當時禁止傳教的真正原因了。

讀了一山先生的這段文字，我們知道西方傳教士來華傳教的真正目的，政治色彩是多於宗教色彩的，終極的目標是要滅亡人家的國家，成為他們的殖民地，當他們的這些醜劇被暴露之後，也就難怪中國朝廷由歡迎而到排拒驅逐的做法了。順治的一生受到湯若望很大的影響，但他究竟沒有成為一個基督徒，其原因也就在此。

三、

順治的信佛，開始與佛教接觸，是從順治十四年（一六五七）開始的。順治為甚麼會信佛？有着二種傳說：一是說他受了董皇妃的影響，二是說他受了母親——皇太后的影響。順治受董皇妃的影響而信佛，這是沒有文獻資料根據的誤傳臆測，事實上，董妃是不信佛的，她的信佛，還是受了順治的影響而來。順治在親自撰寫的「董后行狀」裏說：『后素不信佛，朕時以內典禪宗諭之，且為解心經奧義，由是崇敬三寶，栖心禪學，』這是最好的

說明。

至於順治信佛是受了他的母親的影響，這是可能的。雖然順治的母親是湯若望的義女，她也公開佩戴過十字頸鍊，但是，她有沒有信奉天主教？我們在文獻資料上沒有見到記載。不過，皇太后信佛學禪，這是有文獻記載的。嘉興藏本「憨璞禪師語錄」卷十二法語門，曾有一則記載：

皇太后請話頭參禪，一日工夫緊切，忽然境相現前，上命近侍李國柱至萬善殿求開示。師云：參禪做工夫，要久習禪觀，純寂光生，凡無始習氣，悉令銷殞，皆是幻相，不可認為真也。祇因話頭看不清楚，向意識上卜度，以致殊勝境相，若內心不起，外息諸緣，心如牆壁，可以入道。凡所有相，皆是虛妄，切莫隨他所轉。若作聖解，即被境惑；不作聖解，名善境界。只要本參上看得精明，追究落處，如握金剛寶劍相似，佛魔到來，一齊勦絕，即得安樂自在。

皇太后參禪，且在禪觀中有境相現前，證明她的禪定工夫已經很高，她的信佛學佛，是絕對沒有問題的。至於她如何從一個神父的義女而去學佛參禪的心路歷程，有關這方面的資料，我們沒有見到，姑且不論。皇太后只生了順治一人，當順治六歲的時候，他底父親——皇太極去世，他們便成了孤兒寡婦。順治不是皇太極的長子，好像是他的第九個兒子。經過皇室內部的一番權力之爭，也許因為順治年幼而背景單純，他幸運地以一個六歲的小孩被選為皇位的繼承人，但是，國家的大權，操縱在他的叔父——多爾袞手中。順治雖然做了皇帝，由於年幼，在複雜多變的皇宮裏，仍然是母子終日相依，自然而然形成「母子情深」的關係。我們綜觀順治的一生，他受母親的影響最大；順治對母親的關心，自然也超過一般常人之上的。木陳道忞在他的「北遊集」裏，記載順治的話說：『若非皇太后一人罪念，便可隨老和尚出家去。』從這句話裏，可以知道順治對母親的關懷。皇太后學

佛參禪，當然會影響到順治，所以，順治的信佛，是受到母親的影響，大致是正確的。

順治未信佛前，他對佛教的觀感是不太好的。我們在清世祖「實錄」裏，見到一段記載：

順治十年正月萬壽節，上召大學士陳名夏問天下治亂。詔曰：治天下大道已略言之，更言其小者，如喇嘛豎旗，動言逐鬼，朕想彼安能逐鬼，不過欲惑人心耳！名夏奏曰：皇上此言，真洞晰千載之迷，嘗謂有道之世，其鬼不靈，光天化日，豈有逐鬼之事？上又曰：朕思孝順孫，追念祖父母父母，欲展己誠，延請僧道，盡心焉耳，豈能眞作福耶？名夏奏曰：若果有學識之士，必不肯延僧道，爲此者多小民耳！以其愛親之誠，故聖王不禁。

『朕想彼安能逐鬼，不過欲惑人心耳！』延請僧道，盡心焉耳，豈能眞作福耶？這些都是說明順治對於喇嘛豎旗逐鬼，以及延請僧道作福所抱持的懷疑態度，當然也是代表他對佛教不好的看法。不過，那時順治年紀尚輕，正是被湯若望包圍的時候，在湯若望灌輸上帝的一套神話思想，自然而然流露了他對佛教的不好觀感。後來，當他正式接觸佛教，對佛教有了正確認識，他的觀念才完全徹底的改正過來，相反地，他對耶和華創造世界人類的一套神話，有着強烈的懷疑與反感。

順治與佛教接觸，影響他最大的，使他成爲一個正信虔誠佛教徒的，有四位出家僧侶，他們是：憨璞性聰、玉林通琇、木陳道忞、筇溪行森。

第一個與順帝接觸的出家僧侶，是憨璞性聰（憨璞是號，性聰是名。在中國佛教的禪宗門下，出家人的號與名往往是並稱的，如：玉林通琇，木陳道忞、筇溪行森等，都是如此。上二字是號，下二字是名。名的上一字是行輩字派，這個字常常會被省略的，如「玉林通琇」，而稱「玉林琇」；「木陳道忞」，而稱「木陳

忞」；「筇溪行森」，而稱「筇溪森」；「憨璞性聰」，而稱「憨璞聰」。因爲，「通」「道」「行」「性」，都是行輩字派。）憨璞性聰是福建延平順昌人，十八歲出家，初參鼓山賢，後來又參百癡元，並爲記別。順治十三年（一六五六）五月，他受請擔任京師城南海會寺住持，一時宗風大振，名聞遐邇。第二年（順治十四年）的秋天，順治去南海子狩獵，路經海會寺，與憨璞性聰見面，相談甚歡，頗爲投契。順治回宮以後，於十月初四日召憨璞性聰進宮，延入萬善殿，『奏對經句』，談論佛法大意。據「憨璞禪師語錄」記載：

順治十四年十月初四日，召對萬善殿。上問：從古治天下，皆以祖祖相傳，日對萬機，不得閒暇。如今好學佛法，從誰而傳？對云：皇上即是金輪王轉世，夙植大善根，大智慧，天然種性，故信佛法，不化而自善，不學而自明，所以天下至尊也。……

這是順治與出家僧侶接觸談論佛法的開端。皇太后參禪有境相現前，順治命人至萬善殿請憨璞聰開示。那時在京師有名的禪門大德，只有憨璞聰一人。順治十五年（一六五八）九月，憨璞聰又再度被召進宮，延入萬善殿結制，順治並問及南中耆舊，憨璞聰以玉林通琇、木陳道忞、費隱通容等人，列名奏進，因此，順治而召玉林通琇進京。順治十六年（一六五九）春，憨璞聰又被召入宮，敕封其爲「明覺禪師」，至四月十五日辭出。那年的十月，又奉旨到憨忠寺結制。第二年（順治十七年）的七月，憨璞聰在海會寺任職期滿，向順治「疏請南歸」，八月離開京師。他在海會寺任職四年，數度被召進宮，是與順治接觸時間最久的一人。

第二位與順治接觸的出家僧侶，是玉林通琇。玉林通琇是蓉城人，自幼出家，悟道甚早，爲當時禪宗的有名人物。他奉召進京與順治談論佛法，先後共有二次。第一次是在順治十五年（一六五八）的九月奉召，可是，他從浙江湖州抵達京師的時候，已

經是順治十六年（一六五九）的二月十五日，那時玉林通秀四十六歲。這次他在皇宮裏住了三個月，直到四月十五日才離開京師南歸（那年閏三月）。在這三月裏，他與順治談得相當投緣，不僅使順治對佛法有了更進一層的認識，同時對於修習禪觀，也引起無比的興趣。因此，順治並依玉林通秀為師，請取其法名為「行癡」，順治別署為「癡道人」。據「玉林年譜」記載：

世祖請師起名，師辭讓，固謂師曰：要用醜些字眼。師書十餘字進覽，世祖自擇癡字，上則用龍池派中行字。後凡請師說戒等御札，悉稱弟子某某，即璽章亦有癡道人之稱。然師珍重世祖之深信，未嘗形之口吻楮墨，凡師弟子，俱以法兄師兄為稱。

當玉林琇辭別南歸，順治曾說：『和尚錄中付們人節溪之偈最好，送和尚還山之舟，可載入京一面。』六月十五，玉林琇回到湖州，便命節溪森隨舟入京，與順治對談「甚契」。這是節溪森進京的因緣。玉林琇回到湖州不久，順治便敕封他為「大覺普濟能仁國師」。這是「玉林國師」的由來。

玉林琇第二次奉召進京，是在順治十七年（一六六〇）的七月，他到達京師，是當年的十月十五日。這次他被奉召進京，主要的原因，是因為順治於七月間有『馬上有省』，請玉林來為之證道的。順治參禪學佛，並不是口頭的，而是着實去身體力行的，所以才有『馬上有省』的悟境。當玉林抵達京師，聽說節溪森已為順治剃髮，準備出家了。玉林很不同意節溪森的做法，他感到這樣做未免荒唐，順治年紀尚輕，身繫國家大任，有關百姓禍福安危，怎能一下子放棄皇位出家？因此，玉林琇要大家集薪燒森，一面勸阻順治出家。順治看到這種情形，他才答應蓄髮，暫不出家。「續指月錄」卷十九玉林通秀的傳記說：『師到京聞節首座為上淨髮，即命眾集薪燒森，上聞遽許蓄髮乃止。』（見「續藏經」四三冊五一三頁D）

關於順治落髮出家，除「續指月錄」記載之外，湯若望的「傳記」裏也有記述：

此後皇帝便把自己完全委托於僧徒之手，他親手把他的頭髮削去，如果沒有他的理性深厚的母后和若望加以阻止時，他一定會充當了僧徒的。

「續指月錄」記載是節溪森為順治「淨髮」，「湯傳」說是順治親自「削髮」，這是二者所記相異之處，但是，順治的落髮，却是同一事實。順治落髮後沒有出家，沒有出家的原因是否因受湯若望的阻止？這是值得研究的。我們根據歷史文獻資料的研究，「湯傳」所記，無異是為湯若望臉上抹金，誇大功勞。事實上，那時的順治，由於學佛心切，早對湯若望由恭敬而逐漸疏遠甚至討厭的程度，湯若望能否見到順治，已是問題，何況阻止？順治沒有出家，是由他的母后與玉林琇的阻止，才是事實。據「玉林年譜」所記：

十月十五日，到皇城內西苑萬善殿，世祖就見丈室，相視而笑。世祖謂師曰：朕思上古，惟釋迦如來捨王官而成正覺，達磨亦捨國位而為禪祖，朕欲效之如何？師曰：若以世法論，皇上宜永居正位，上以安聖母心，下以樂萬民之業。若以出世法論，皇上宜永作國王帝主，外以護持諸佛正法之輪，內住一切大權菩薩智所住處。上意欣然聽決。

『上意欣然聽決』，顯然順治是接受了玉林琇的勸阻，暫不出家。至於「相視而笑」，據陳垣教授的說法，順治與玉林琇相見，一個是光頭和尚，一個是光頭皇帝，二人不禁相視而笑。這是說明順治的落髮確係事實。

綜觀順治落髮出家的原因，除了「玉林年譜」所記，為了效法釋迦如來與菩提達磨捨王位而成佛成祖之外，我們在木陳道忞的「北遊集」裏，也能見到一點：

（未完）

論讀佛典之難

呂沛銘

每讀佛典，即思及「深入經藏，智慧如海」一語。蓋喻大藏經乃一智識寶庫，如能深入領悟，則獲無量智慧。然佛典文質古樸，尤其是譯自梵語者，雖經譯師潤飾，以符合中文讀法，但仍不免受梵語語法影響，以致譯文格式與傳統中文迥異。了解既不易，深入則更難。佛語云人生有四難，即人生難得、佛法難聞、知識難遇、妄心難除。其中佛法難聞即喻了解佛學之不易。《四十二章經》所述「人有二十難」(十二章)之中，亦云「廣學博究難」。綜合而言，讀佛典之困難可分為四類，如下所述：

(一)句讀之難斷

佛典古本無斷句，觀敦煌出土寫經便可知。宋明兩代刻印之佛典，亦無斷句。自清代起斷句始通行。經中文意思較為隱晦之句語，由於釋義者觀點不同而引起相異句讀。例如《雜阿含經》第一〇四經之「如是焰摩迦！如來見法真實如，住無所得，無所施設……」台灣佛光山版則句讀為「如是，焰摩迦！如來見法真實，如住無所得，無所施設……」又如《大般若波羅密多經》初分相應品三之一：「諸色空，彼非色……諸色空，彼非變礙相。」印順法師句讀如此①。而熙如法師則指出「空字是動詞，否定詞，乃『空却』、『空掉』、『空去』之意。」②故空字應

與下文同讀。筆者佛學知識淺陋，對此等不同之句讀未敢置評。又以最為流行之《金剛經》《鳩摩羅什譯本》為例，近人丁福保以其他五種漢譯對勘，糾正一般人於什本之錯誤句讀有數處。例如「如來悉知悉見是諸衆生」誤以「如來悉知悉見」為第一句，「我得無諍三昧人中最高第一」誤以「我得無諍三昧」為一句，「即以為如來以佛智慧悉知是人，悉見是人」誤以「即以為如來」為一句，「即為擔荷如來阿耨多羅三藐三菩提」誤以「即為擔荷如來」為一句③。經文較短之《金剛經》既如此，卷帙巨大者更無論矣。

(二)名詞之難解

佛典之翻譯，自東漢至北宋共歷九百餘年，所產生之中文新名詞甚多，如因緣、世界、解脫、意識、眞諦、境界等，這些術語已成為通行名詞。另一些梵文音譯如般若、菩提、涅槃、利那、波羅密等屬較為常用，其義尚不難了解。至於罕見的音譯，若不借助佛學工具書實無法了解。例如康僧鎧譯《無量壽經》，有「優樓頻螺迦葉」一詞，是梵語 *uruvila kasyapa* (意為佛弟子)音譯。此詞在支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》譯為「優」④，若不知其為梵語，可誤解作「優先做」。同一梵語有一種以上中文音譯尚有不少，特別見於早

期譯典。例如支謙譯《佛開解梵志阿毘經》有「鼓車」一詞，近人以梵文本對勘，知道是梵詞 *kosṭha*（波斯匿王別名）音譯^⑤，《大威德陀羅尼經》譯作「高薩羅」。前者不易覺察是梵語，故易誤解作「鼓與車」兩種物件。此詞連最著名的《佛學大辭典》（丁福保編）^⑥亦無載，可見了解特殊梵語之不易。

佛典中有些抽象術語，所取意義不同於通行的，每為外道及對佛教無認識者因望文生義而曲解其意。如釋「空」為一無所有，釋「無我」為將我棄掉，釋「止觀」為停止觀察，釋「中道」為模稜兩可的方法。外道之妄論佛教為一厭世宗教，曲解詞義亦為原因之一，名儒亦犯此病。例如朱熹云：「若佛家之說，都是無；以前也是無，如今眼下也是無。色即是空，空即是色；大而萬事萬物，細而百骸九竅，一切都歸於無。」（《朱子語類》卷一一六）可謂對佛理一無所知。按佛典中不少抽象術語翻自梵文。初期所譯經典，多無統一名詞，以五蘊之受、想、行三字為例。「受」（梵 *vedana*）在支婁迦識譯《道行般若經》作「痛癢」，在支謙譯《大明度無極經》作「痛」。「想」（梵 *sanna*）在前經譯作「思想」。「行」（梵 *saṃhara*）在前經譯作「生死」。梁啟超評曰：「譯以一字或兩字，既已參差不類。且『痛癢』、『生死』等名易滋誤混。支謙以一字譯，大體善矣。然省『痛癢』稱『痛』，愈益難解。」^⑦

（三）文字特殊用法之難明

佛典中有些單字及詞語，譯師所取意思不是通行的，閱讀時如不考慮其上下文辭整體思想而取其通行意義，則易生錯誤。例如《觀無量壽佛經》（鳩摩羅什譯）「是心作佛，是心是佛」一語的「是」字應訓「這」，若作「是」是解，則此句意思是「是否心作佛？是心還是佛？」與經文原意不合。又如後漢支謙所譯的經，所用「為」字有時應訓「何」。例如《雜譬喻經》：「弟！汝所居舍宅、田地、汲汲所系，今為所在？」又所譯《文殊師利問菩薩署經》：「用是火為是？」兩句的「為」字應作「何」解，且是發問語，此義近人以梵本對勘證實^⑧。案「為」字

向無發問性質的「何」義，若非有讀佛典經驗，則幾乎不能知「為」字在支謙譯文的意思。

印順大師云：「佛法的經典很難學。這個語言，好像懂，好像不懂，甚至於可以有兩三種不同的解釋都有，……初看去好像懂，可是若要了解這個經的意思，就不容易。」^⑨此語對讀佛典者極具啟發性。茲舉似易而不易解之例如下：《文殊師利所說摩訶般若波羅密經》（曼陀羅仙譯）：「云何說有眾生及眾生界？文殊師利言：眾生界相，如諸佛界。」又「當先聞般若波羅密如說修學，然後能入一行三昧。如法界緣，不退不壞。」首句「如」字，「不作如是解，而是如如義，如者不二不異也。眾生界諸佛界不二不異，是一真法界義。」^⑩次句第二「如」字，亦作「不二不異解，雖然繫緣法界，然而能緣所緣不二不異。」^⑪又《思益梵天所問經》（鳩摩羅什譯）：「如來以隨宜故……或自說我是不信者，或自說我是不知報恩者，或自說我是食吐者。」末句「食吐」似可解作「食後再吐出」，其實大不然。「吐者，母血也。父精曰淚，母血曰吐，合為一滯，託識其中而受生……佛於經中曾云：我於母腹中受生，故曰……自說我是食吐者。」^⑫同經：「（益思梵天）問：『何故數名有為法？』答言：『以盡相故名有為法。』」「數」字不作數目或次數解。「數者心所法也、名相也。《攝大乘論釋》云：『數者，諸法中隨一法，或以名，或以別相，或以通相等，數數顯此一法，故名數。』數者是緣起生滅，亦是虛妄空相，故名有為法。」^⑬一淺易之「數」字，卻有如此深邃涵義。

再以《金光明經》（曇無讖譯）一偈為例「是身虛偽，猶如空聚，六入村落，結賊所止。」（空品）若不考究意思而以望文生義去解釋末二句，則可誤解作：「六次進入村落，結集的賊所停止的地方。」實則「六入亦即是六根，亦名六處，就是眼耳鼻舌身意的六者……亦可說是生理與心理的組合……生理與心理互相組合的生命體，猶如一個村莊，所以叫做『六入村落』。……『結』與

『賊』在佛經中，都是指煩惱說的……此煩惱結賊止住在『六入村落』中。」^⑭

佛典中有不少以四字、五字或七字為句的偈文，如上例所示。為使譯文符合偈文格式，譯者每將原文部份意思省略。例如義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷十有偈云：「明行得圓滿，善達諸禁戒，勝定如山王，力等那羅延。」前三句尚不難明白，最後一句則意思較為隱晦。查佛學辭書，那羅延乃梵語 *narayana* 音譯，梵天王之異名。又據嘉祥《法華義疏》卷十：「那羅，翻為人。延，為生本。梵王是衆生之祖父，故云生本。」但「力等那羅延」一語意思仍不易下斷。力解作努力（副詞）還是力量（名詞）？等解作等待還是等於？查梵文原本，此偈是：^⑮

Caraham susamaptam eva te susamaptavrata sadhitavrat. Balavams ca samadhiravyayas tava narayanasailarajavat.

譯文是：「你的明行已圓滿，你的禁戒已達到，你的三昧像那羅延，猶如山王一般有力而不能動搖。」由此可見義淨譯偈末句原義。

又以玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》一偈為例：「於一孔雀輪，一切種因相，非餘智境界，唯一切智知。」（破我品）後三句尚不難了解，但首句「一孔雀輪」即難知所指。《俱舍論》現存梵本殘缺不全，無法以之對勘。但西藏文譯本全帙尚存，據藏文本，「一孔雀輪」即孔雀尾部羽毛的彩色圈^⑯。可見玄奘譯偈文意思之隱晦。

一九七八至八〇年間，佛教界對「愛」字釋義發生一場爭辯。在此兩年內，《內明》發表了來自各界論「愛」文章四十餘篇^⑰。辯論之激烈為中國佛教史所罕見。洗塵大師稱此次辯論「收獲之豐碩，結果之圓滿，殊非始料所及。大家共同探討，窮究義理，正合了佛世時『學義共論』的修學方法。」^⑱另一方面，亦足見解經之不易。

（四）語法構造之難懂

梵文與中文是兩種語法結構不同的

語言。翻自梵文的佛典，雖經譯師潤飾以符合中文格式，然大多數譯文均難免除梵文語法影響，尤其是注重忠實於原文的譯師如玄奘、法顯等。再舉玄奘譯《俱舍論》一段為例：

「如離繫子問雀死生。佛知彼心，不定為記。有邊等四亦不記者，以同常等皆有失故。」（破我品）

此段白話譯文是：「如離繫子（人名）問佛陀：『此雀是死或是生？』佛陀知其心意，不作答覆。因這和研究宇宙有邊、無邊、常、無常一樣，對兩極端的回答，對出世間法來說，都沒有意義。」

此段斷句已非容易。無讀佛典經驗者多以「彼心不定為記」連讀，誤解為「他表示不定的心思」。首句之「問雀死生」亦易誤解為「向雀問死生」，實則「雀死生」是如離繫子向佛陀之發問語。如此異常語法，顯受梵語影響。末句「有邊等四」（有邊無邊等四個問題）亦幾乎百思不得其解。

同經同品：「亦觀問者阿世耶故。」據《佛學大辭典》：「阿世耶，*asaya*，譯曰意樂，又種子也。文應《音義》二十三曰：「阿世耶此云意樂，亦云種子。」但整句意思仍難明瞭。藏文譯本意思作：「這要看發問者的理解能力。」^⑲句義甚為清楚。當代著名佛學者徹爾巴斯基（Scherbatsky）將《俱舍論》破我品譯為英文。徹氏甚懂中文，但所據本是藏文譯本，殆因中譯本較藏譯本難解之故。

辭義晦澀的譯本，若其梵文原本或藏文譯本尚在，則可參考梵本或藏本以探究其義。惟現存梵本大多數殘篇斷簡，藏文佛典中所缺漢文經論亦不少，故梵文與藏文佛典往往無濟於事。但同一經若有一種以上漢譯，則可取其譯文較為清楚者以了解原義。例如曇無讖譯《大般涅槃經》一段：

「爾時，四方無邊身菩薩，及其眷屬，所坐之處，或如錐頭、針鋒、微塵。」（卷十三）同經法顯譯（題《佛說大般泥洹經》）作：

「而諸菩薩身大無量，諸天世人，皆悉雲集，而不迫迕。有座如鉞鋒處者，有座如毛端處者，有座如豪鉞處者，有座如微塵處者，隨身大小，各得安立，而不苦患。」兩段相較，後者意義甚為顯明。

又以《小品般若經》為例：

支婁迦讖譯《題《道行般若經》》：「須菩提白佛言：『般若波羅密，少有曉者，將末狎習故？』」（卷三）

鳩摩羅什譯：「須菩提白佛言：『世尊，不精進者，信解般若波羅密甚難？』」可見前者末句顯得屈詰聱牙。

鳩摩羅什是偉大譯師之一，以取意譯為主，文辭亦較為曉暢，故所譯的經較為流行。現再舉上述《小品般若經》兩段為例：

支婁迦讖：「敢佛弟子所說法所成法，皆持佛威。」

鳩摩羅什：「佛諸弟子，敢有所說，皆是佛力。」

前者將「敢」字置於句首，是依梵文語法，故句義亦較難解。再看下列：

支婁迦讖：「菩薩當念作是學：入中心不當念是菩薩。何以故？有心無心。」

鳩摩羅什：「菩薩行般若波羅密時，應如是學：不念是菩薩心。所以者何？是心非心，心相本淨故。」

可見前者句義甚為晦澀。惟鳩摩羅什有時亦不能擺脫梵文語法影響，以所譯《維摩詰經》一段為例：

「彼諸大士，見化菩薩，歎未曾有：今此上人，從何而來？娑婆世界，為在何許？云何名為樂小法者？即以問佛。」（香積佛品）

末句「即以問佛」是倒裝形式的梵文語法。若將此句置於「歎未曾有」句下，即成通順的中文格式^{②①}。

梵文屬印歐語(Indo-European Language)系，與拉丁文同出一源，文法極為複雜，文辭古樸。譯師若將忠實於原文之直

譯，則譯文亦呈詞簡而義深之古樸格式。玄奘所譯《成唯識論》是一典型例子。清乾隆間吳西泠著《成唯識論文釋併記》十卷，將全論增以潤文以便利閱讀。現選其一段為例，括號「」內為增入之潤文，與原文連讀：

「阿賴耶識，為〔有間〕斷〔耶？〕為〔恆〕常〔不轉變耶？〕答：非斷非常。以〔頌句云：〕恆轉故。〔所言〕恆〔者〕，謂此識〔從〕無始時來，一類相續，常無間斷，是〔三〕界〔六〕趣〔四〕生施設〔之根〕本故。〔所以然者，以體〕性堅〔住〕，能〔持〕一切〔種〕，令不失故。〔所言〕轉〔者〕，謂此識〔從〕無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常〔非〕一故。〔由此〕可為〔前七〕轉識〔所〕熏，成種〔子〕故。」（卷三）^{②②}

讀者可先試祇讀原文，然後連讀原文與潤文。可覺若無潤文之助，則原文屈詰聱牙，不易瞭解。《成唯識論》外文譯本有兩種，一為韋達英譯^{②③}，另一為法人蒲珊(Louis de La Vallée Poussin)法譯^{②④}。前者譯文暢達，對原文亦甚忠實，誠英譯佛典之佳作。後者以意譯為主，譯文亦曉暢，但不達原意處甚多。蒲珊氏於譯本卷首序言云，若非有華人佛學者及西歐漢學家在解釋原文上之幫助，則恐費畢生之力亦難了解全論所有辭句。歐美學者之佛學論著所引佛典，以梵文及巴利文原著及藏文譯文為多，中文佛典則較少。而中文大藏經所含資料之豐富，除藏文者外非其他文字藏經可比，殆西方人對中文佛典極感難解之故。

上述四種難處之中，以第四種為最困難。蓋佛典所含辭義晦澀之句語多不勝數。目前尚未有一種佛學工具書，將大藏經一切難解句語匯集註釋。而最為理想的是將全帙大藏經轉譯為現代白話文。日本已從事這方面工作，擬將整套《大正新修大藏經》轉譯為現代日語，稱為《國譯大藏經》，其中一些要典已譯成。我國海峽兩岸均未有此計劃。惟近代大德及其他學者已將一些著名佛典轉為白話句解，例如台灣正聞出版社《妙雲集》叢書的《攝大乘論

講記》、《大乘起信論講記》（均印順著）、《解深密經語體釋》（演培著），皆給予初讀佛典者極大方便。

梁啟超綜合漢譯佛典文體之特性有十種：「（一）普通文章中所用『之乎者也矣焉哉』等字，佛典一概不用（除支謙譯本）。（二）既不用駢文家之綺詞麗句，亦不採古文家之繩墨格調。（三）倒裝句法極多。（四）提挈句法極多。（五）一句中或一段落中含解釋語。（六）多覆牒前文語。（七）有聯綴十餘字乃至數十字而成之名詞，且一名詞中，含形容格的名詞無數。（八）同格的句語，鋪排敘列，動至數十。（九）一篇之中，散文詩歌交錯。（十）其詩歌之譯本為無韻。……實言之，則外來語調之色彩甚濃厚。」^{②4}由此可見，佛典辭句之釋義，不能以傳統訓詁方法，而須從辭句原意着手，否則易生錯誤。例如清末文史學者俞樾釋《心經》「色不異空」四句云：「般若波羅密多心經」云：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」余謂既云不異，不必更云即是矣。誦此經者，人人皆以此四句為精語，實復語也。及讀《世說》文學篇注引支道林《即色論妙觀章》云：「夫色之性也，不自有色；色不自有，雖色而空，故曰：色即為空，色復異空。」此二句語簡而意賅，疑經文本云：「色即是空，空即是色；色復異空，空復異色。」蓋即《金剛經》「非法非非法」之旨，所謂無實無虛也。余於《金剛經注》言之詳矣。譯者誤耳。^{②5}俞氏雖精於考證學，但未明色空本義，故誤解此四句。文人既如此，不懂佛理者更無論矣。

一般佛學院均有梵文、藏文及巴利文課程開設，目的是使學者能閱讀梵巴原典及藏譯。梵文大乘經典大部份已失傳，即使無原典可讀，通曉梵文對閱讀漢譯亦有一臂之助。蓋遇仿梵文語法形式之難句，或與梵文語法有關之詞語，亦可推知其原文所指。例如玄奘譯《俱舍論》：「為依何義說第六聲？此第六聲依屬主義。」（破我品）次句為首句釋義，但「第六聲」及「依屬主義」仍不知所指。原來「第六聲」乃梵文語法格位（case）第六種屬格

（genitive），故云「依屬主義」^{②6}。此種語法格位為中文所無。若無梵文語法知識，根本無法明白此兩句意義。

又如鳩摩羅什譯《法華經》：「是法住法位，世間相常住，於道場知已，導師方便說。」（方便品）此句梵本原文是：

Dharmasthitim dharmaniyamatam ca nityasthitam loka-
imamakampyam. Buddhasca bodhim prthiviya mande praka-
sayisyanti upayakausalam.

直譯是：「佛將要在大地上的道場說法住，（及說）在世間常住而不可以搖動的法位，與菩提和方便。」羅什譯首兩句意思是：「這法住與法位一起常住在世間。」

隋代智顗《妙法蓮華經文句》解此兩句云：「『是法住法位……』一行，頌理一也。衆生、正覺一如無二，悉不出如，皆如法為位也。『世間相常住』者，出世正覺以如為位，亦以如為相；位、相常住。世間衆生亦以如為位，亦以如為相，豈不常住？世間相既常住，豈非理一？又釋世間者，即是陰界入也；常住者即正因也。然此正因不即六法，緣了不離六法。正因常故，緣了亦常，故言『世間相常住』也。」據此，可知智顗有兩個誤解，「一個是把原經第一個『住』字當成了動詞，把『是法住法位』一句解成了『法存在於法位之中』；另一個是把『世間相常住』中的『相』當成實應（名詞），把『世間相』當作了一個概念……『世間相常住』乃是法住法位的謂語。從『世間』在原文中用依格（case）作地點狀語，可以知道鳩摩羅什譯文裏的『相』不可能與之結合，構成概念『世間相』。『相』這裏是副詞，讀陰平不讀去聲，意義和『相與』略同。《廣韻》釋為『共』。《孟子》「與其妾訕其良人而相泣於庭中」（離婁下），其中的『相』就是這個意思。」^{②7}假使智顗通曉梵文且閱《法華經》原文，當不致出此錯誤。

有些譯師的譯文，既依仿梵文語法形式，又部份原文省略，以致譯文極難了解，如支謙譯《大明度無極經》一句：

「邪不身遍行亂。」

此句意極為隱晦，其梵文原本是：

Tatananda na sarvasya bodhisattvasye mahasatvasya
marah papiyan upasankramati kasyacin nopasankramati. 譯文是：
「此中不是一切菩薩摩訶薩為邪魔之法所牽纏擾亂，（祇是）有些
被擾亂而有些不被擾亂。」^{②⑧}譯文的語法除異於正統中文者外，
所含意思亦省略至無法表達原文所指。再觀玄奘譯此段（見《大般
若經》第四會）：

「非諸菩薩摩訶薩修行般若波羅密多時，皆為惡魔之所擾亂
然；有擾亂（而亦有）不擾亂者。」

可見兩種譯文成強烈對比。再看鳩摩羅什譯（見《小品般若
經》）：

「惡魔不必普欲惱亂一切菩薩。」

這雖採意譯，但意義遠較支謙所譯為清楚。

通曉梵文對理解佛典固然有甚大幫助，但這並非必要條件，
除多讀多研以獲取了解佛典的經驗外，再無其他途徑。歷代高僧
均具湛深之了解佛典能力，但並非全部通曉梵文，特別是那些未
曾赴印度或西域留學者。當代佛學大德如太虛、虛雲、印光、月
霞、諦閑、圓瑛、倓虛；及著名學者如呂澂、歐陽竟無、熊十力
等，皆有豐富的佛學著述，包括佛典釋義。其中精通梵文者僅呂
澂一人。事實上，大乘佛典梵文原本大部份已失傳，無法以之與
譯文對勘。

熊十力云：「佛書未易讀。讀者必具四條件：一、抽象作用
極高，否則於其高廣幽深之玄境，不可攀援。二、分析力極強，
否則於其方方面面無窮之義蘊，尋不着端緒與脈理。三、會通力
極大，否則如盲人摸象大綱畧，十指觸入百千孔穴，將縛於一孔
或數孔之間，終不得其綱領所在，而猶自以為通也。不大可哀

歟？四、必有廣大心、真實心，非徒在語言文字上作活計，以膚
亂知解，誑無知，趨勢途者。必修養有素，方許了解文字，而終
會意於文字之外，與十方三世諸佛相見。智慧之神，不會來舍於
雜染心。」^{②⑨}熊氏所言，洵為讀佛典者之座右銘；而「智慧之神不
會來舍於雜染心」一語，更對徒誇鴻博之高談佛理者，予當頭一
棒矣。

（全文完）

註釋：

① 印順：《空之探究》，正聞出版社，民國七十四年，台北。
一八九至一九〇頁。

② 熙如（沈九成）：《心經文句闡幽》，《內明》一五二期，六
頁。

③ 丁福保：《金剛經箋註》，上海佛學書局，民國廿二年。卷
首《箋經雜記》一至二頁。

④ ⑤：俞敏：《經傳釋詞札記》，湖南教育出版社，一九八七
年，長沙。一八二至一八三頁及九二頁。

⑥ 丁福保《佛學大辭典》是目前中文佛學辭典之最詳備者，一
九二二年上海佛學書局出版，近年台灣與大陸均重印。

⑦ ②④ 梁啟超：《翻譯文學與佛典》，載《飲冰室合集》專集第十
四冊，中華書局，民國廿六年，上海。八六頁及一二八至一二九
頁。

⑧ 同註④，三四頁及一八三頁。

⑨ 黃俊威等：《華雨精舍訪問錄》，載《東方文化》等十二期，
國立政治大學東方文化社，民國七十年，台北。一三三頁。

⑩ ⑪ 智諭：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經釋要》，西蓮淨
苑，民國七十二年，台灣三峽鎮。二〇至廿一頁。一〇七至一〇
八頁。

⑫ ⑬ 智諭：《思益梵天所問經尋釋》，西蓮淨苑，民國七十二

年，台灣三峽鎮。一一五頁及二七六頁。

⑭ 演培：《金光明經空品講記》（《金剛經概要》附錄），菩提學社，一九八八年，香港。一〇八至一〇九頁。

⑮ 馬祖毅：《中國翻譯簡史》，中國對外翻譯出版公司，一九八四，北京。六五至六六頁。

⑯ 關泰和：《英譯阿毘達磨俱舍論與徹爾巴斯基譯的比較》，載《法相學會集刊》第二輯，香港佛教法相學會，一九七三。三頁。又二至三頁。

⑰ 此等論文由許智銘彙編成《內弘明集》，一九八三年內明雜誌社出版。卷首一頁。

⑱ 竺摩：《維摩經講話》，菩提學社，一九八八，香港。三六五頁。

⑲ 此書有珠林出版社影印原刻本，民國六十五年，台北。引文見一七〇頁。

⑳ 譯本題Cheng Weishih Lun—The Doctrine of Mere-Consciousness，成唯識論出版委員會，一九七三，香港。

㉑ 法譯本題Le Vinapimatrāsiddhi，巴黎Rene Chanot出版，一九二八。

㉒ 俞樾：《春在堂隨筆》卷九，此據上海古籍出版社點校本，一九八五。三〇頁。

㉓ 葛維均：《智顗解經二誤》，載《世界宗教研究》一九八八年第三期，北京「中國社會科學院」界宗教研究編輯部。一三七至一四一頁。

㉔ 林顯庭：《由八千頌般若「菩薩修勝慧戒為邪魔所亂」一段看漢譯諸家譯筆的得失》，載《鵝湖》四卷七期（一九七九年一月），鵝湖雜誌社，台北。三〇至卅五頁。

㉕ 熊十力：《摧惑顯宗記》，台灣學生書局重印，民國七十七年，台北。一一頁。

（上接第36頁「再論原始佛教及其聖典集成」）

有部，以阿毘達磨為立論依據（後來被稱為小乘，但初時不存在這一名稱）。當時有二種情況：（一）諸派並未有阿毘達磨。舊傳（如真諦的「部執異論」、義淨的「南海寄歸傳」等）小乘分裂十八部，後屢有分合，最終形成四大宗的對峙。各派間如大眾部本不認佛說有不了義經，經說既詳，解經的阿毘達磨就無關輕重，因此很少提及。晚出的正量部等也共用一種阿毘達磨，大體無所改作。（二）龍樹時代流行的阿毘達磨有三類：一為身義毘曇，身謂「發智論」，義謂大毘婆沙；二為分毘曇，即六足，謂「品類」等六論；三為舍利弗毘曇，傳是佛弟子舍利弗所作。「大智度論」對此均有記載。大小乘最初的交趾歷歷可見。其中身義毘曇與六分屬說一切有部，被認為「小乘部」。舍利弗毘曇則屬大眾部。以後所集成的聖典，均被稱為「大乘經」。顯然這種分法也只是一種方便。把「阿含經」劃分為小乘經總名，更是荒唐無稽，沒有任何根據。現在是把顛倒了的歷史重新顛倒過來的時候了。

原始佛教聖典——經與律，與一般公認的三藏，在聲聞弟子的傳授弘揚中，並非聖典的全部，只是初期傳誦的集成。但這些原始部份，有時、有地、有人、有事充滿現實感。釋尊所說的法分類為蘊、處、緣起、食、諦、界、菩提分等，切實可行。他所制的戒和律依內容分為五篇，就是出家弟子每半月所誦的「戒經」。離佛的時代漸遠，聖典現實性漸淡，而理想成分却相對地漸濃。可以說每一時期的聖典，都代表着這個時代的佛教。原始佛教傳下來的聖典數量，約為現在「大乘經」的四與一之比。台灣佛教界正推展「還歸佛陀時代」的活動，這是非常適時的。希望由此掀起弘揚原始佛教，研究「阿含經」的新高潮！

南無本師釋迦牟尼佛！

臨終的救度法

生於憂患·死於安樂

——以我死亡的經驗

談臨終救度

許志明

勘透死亡的痛苦 才了悟佛法的偉大

「死」——是人生最少的經驗，因為它是每一個人最後的一次經驗，大家經過了這一次經驗以後，就一去不回頭，所以很少有人將「死」的經驗留下來。因此，活著的人對「死」都是茫然無知的。

我非常幸運，因為我曾「死」過一次。

在民國四十九年金門「八二三」炮戰的時候，澎湖成為金門的補給基地。由全台灣調集而至，擔任運補彈藥的漁船，每天幾千艘，每晚黃昏出發，在凌晨晨霧未開時搶灘卸下彈藥，而後返航。但中共的炮彈如雨點般落下，不幸的船中彈以後，就人、船共沉海底了。此種任務非常危險，明天是生是死，一無把握，所以在白天的時候，所有的船員都進入馬公市內買醉，想在「死」之前，用喝酒來麻醉自己。喝醉了的時候，就在街上胡作非為，調戲婦女的人尤其多。

我當時是澎湖縣警察局督察長，爲了維持社會治安，也爲了一旦敵人登陸，與其同歸於盡，所以我親自訓練保安警察隊，並向澎湖防衛隊司令部領來許多彈藥。在一次訓練中，一顆炸彈爆炸，現場僅我一人，轟隆一聲，我就應聲而倒，「死」掉了。那

時，我的神識沒有死，好像一個旁觀者一樣，站在我軀體不遠的右上方，看著我那躺著的軀體說：

「許志明，你三十九歲就死了。」

當時我沒信任何宗教，所以既沒有叫「阿門」，也沒有念「阿彌陀佛」。

我聽見同事往外逃跑的脚步聲，但也聽到一位同仁說：「快去救呀！」聽到他衝上前來，與另外一位同仁，一人拉著我一隻胳膊，倒抱著離開現場。因為我腳上穿著很厚的皮鞋，他們拖我時，雙腳在地面「喀！喀！」地響，一經振動，我的心又跳了起來，停止的呼吸又恢復過來。呀！我又「活」了，睜開眼睛看看自己的雙手，已成了如烤熱的乳豬腳一樣，內面的脂肪透過皮膚，亮滑滑的。

他們將我送去省立馬公醫院，立刻動員了全醫院的醫師，並調來海二軍官醫院最好的外科醫生會診，經過一整天的清洗、包紮以後，送入單人消毒病房，我在病房內仍然在「生」、「死」之間掙扎著。這樣經過了七天，生命只存一線。

他們用飛機將我送到台北的台大醫院，醫生看了我的傷勢，認為燒傷的部份已超過全身的三分之一，已沒有生存的希望了，

所以他們放棄了治療，每天只是在傷口上撒一點藥粉，連紗布都不蓋。在那炎熱的夏天，全身的腐肉臭味引來許多蒼蠅，牠們將我的身體作爲大餐，飛舞不去。有的吃飽了，就在我身上產卵，白色的蛆一堆又一堆，連護士小姐看了都嚇得不敢接近，但是我告訴自己：

「你不能就此死去，因爲你的責任沒有完。」

當時我有四個孩子，大的才國小四年級，最小的還不會說話，所以我求生的目的，實在是爲了他們。

傷口在我的強烈求生欲望之下，竟一天一天地好了起來。經過了十幾次的挖東邊的皮補西面的洞，所以我的這個臭皮囊就好像穿了一件由糞掃衣做成的百衲衣，補丁處處。

在醫院住了一年多，看到了許多的病友，罹患著各種不同的疾病，如患腸癌的人，滿肚子是癌細胞，挺得高高地，就如快要臨盆的產婦。也看到一些中風的人，不是歪嘴就是拐腿。雖然我已經夠可憐了，但我覺得他們更可憐，因爲我還有一線生的希望，他們却被宣判了死刑，他們內心的痛苦是難以言說的。當醫生告訴他們已經醫藥罔效的時候，那些病者家屬們的哭叫聲，真是慘絕人寰。信仰基督的病者家屬，跪在牀邊，虔誠而悽苦地向「上帝」禱告，「阿門！」「阿門！」的聲音，越叫越大，可是最後還是「死」去了。由於我看到了太多的「死」，所以對「死」有著很深的印象和體認，但當時因爲沒有信仰任何宗教，我對「死」的體認，也只不過是覺得人生毫無意義，毫無價值，在這天地之間，「人」太渺小了。

當我的傷已痊癒時，我興奮的走出醫院的大門，向家的歸途而去的時候，家已經破碎了，只剩下四個嗷嗷待哺的小生命，在等候著他們已經無法辨認了爸爸歸來。屋漏偏逢連夜雨，上級強迫退休的命令也隨著到了，這給我心理上的打擊，比那顆爆炸造成的傷害更大，我真的已支持不下去了。經過一番哀哀請求，上

級才「姑念俯畜責重，准免退休」。自此，我就過著苟延殘喘的日子，世態炎涼，一至於此！

爲了要探究人生爲什麼這麼多災多難，這麼痛苦，我開始研究一些宗教方面的書籍。本來我只是相信自己，不相信有任何神，有任何佛，這時候首先接觸的是基督教。由看單張到看「新舊約」，再進而看他們的宗教哲學，我對其中的說法，不以爲然。後來又接觸到佛教，看了一些刊物，嘿！我內心所有的疑問，竟在佛教刊物中找到許多答案，於是越看越深，最後選擇了佛教作爲終身的信仰，並禮拜台北松山寺道安上人爲師，而成爲一名佛弟子。

後來，我讀「金剛經」，讀到了第一首四句偈：

「若以色見我，以音聲求我，

是人行邪道，不能見如來。」

我真是太高興了，因爲佛陀不是明明說「色」是假相？它的美、醜不足以斤斤計較，若計較自己的色相美醜，那只是在行邪道而已。所以，我原來對我的百衲衣似的臉和殘缺的雙手所生的心理障礙，一掃而空，我不再因爲形色容貌的醜陋而自卑，反而因爲這醜陋的形色，減少了許多不必要的煩惱，所以，我還爲自己能有一副醜陋的形相而自得其樂哩！說真的，如果不是被炸傷，如果原來「英俊」的相貌未被破壞，我將永遠沉迷在物欲的追求中，根本不會信佛教。當然，所造的罪業必如山之高、海之深了。

現在，我是一個佛弟子，以虔誠的心學佛，所謂「行有餘力，則以學文」。在這近十幾年來，我自己於佛法中學到了許多，以我之所學，也常爲文介紹，宏揚佛法，來幫助來幫助與我相同命運的人。

阿彌陀佛！

印度佛教思想史

密教時代及頽廢時代的佛教（西元六五〇年以後）

宇井伯壽作
印海譯

倘若看西元三九九至四一四年之間在印度旅行的法顯三藏所記載之佛國記一書，則知道當時西印度、北印度、南印度佛教隆盛，而中印度毋寧是顯得衰頹了。在以前，中印度因彌勒、無著、世親學說而佛教復興於一時。從西元五〇〇年頃始，那爛陀寺成爲佛教教學之淵藪，各地學者聚集一處。到了西元六二八至六四五年之間，依據玄奘三藏西域記所記載印度的情況，各地佛教都已衰微，而以那爛陀寺爲中心的佛教尙稱盛況。以後在六七一年至六九五年之間依據去印度遊學的義淨三藏說：佛教那爛陀寺與西印度跋臘毘（即現今Kathiavar半島的東部）的二處爲中心地，其他皆已衰頹不堪。那爛陀寺，代代盛行中觀、瑜伽行兩派之教學。然在義淨之當時，密教已盛，設有壇場，此即表示由其他地方因得密教勢力而進入教學之中心地帶矣。

西元六五〇頃，大日經，即大毘盧遮那成佛神變加持經出

現，因有遠代龍樹時代孕育的真言系統，伴隨着如來藏緣起，高唱菩提心。依據時代傾向，於是達到即事而真的胎藏之理。在實際應用上，不但採取諸宗一向所說的三密加持，並採用印度教爲一般人所易行的修持法，但這些修持法卻又不爲本來佛教所歡迎的方式。另外繼有金剛頂經出現，說明金剛界之理，胎藏界之理與金剛界之智兩者相攝、相俟，密宗於是得勢。大日經之根本，經由般若思想、華嚴思想而成，對金剛頂經說，則包含了瑜伽行派思想。依當時佛教說，此二經幾乎包含了所有佛法精要，而又廣泛含蓄深邃秘奧之說。這恐怕是密宗突然盛行的主因。

當時的學者有著手杖論的作者釋迦稱（西元六〇〇—七〇〇年），大乘集菩薩學論、入菩提行論（即菩提行經）、集經論（即大乘寶要義論）的作者寂天（西元六五〇—七五〇年）。集諸法寶最

上義論之作者善寂，最重視菩提心，以菩提心統括了一切教說，當然密教還有其餘的教說。另外有著攝眞實論的作者寂護（西元七〇〇—七六〇年），其弟子蓮華戒（西元七三〇—八〇〇年）又註釋了攝眞實論，以及著集大乘相論之覺吉祥智（西元七〇〇—七六〇年），有很多密教學者都有不少的密教著作。

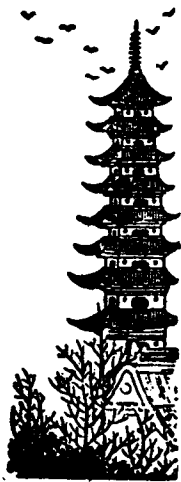
寂護到西藏是受西藏王之邀請，並與藏王親妹結了婚。他並召請蓮華生由那爛陀寺來西藏。蓮華生是密教入西藏而成立喇嘛教的人。蓮華戒著有廣釋菩提心論，菩提心觀釋，此二書皆有漢譯本存在。大日經也傳入於西藏。覺吉祥智是西元六六〇年頃，應波羅王朝法護王（西元七六五—八二九年）所請，是在梵伽斯河岸修建超岩寺的領導人，也是左道派密教之人。此寺是密教專門道場，所說的多半是左道派。左道派由印度教性力派（Śākta）衍變而來，以淫欲即是道等，不重通達文字之實修，含有很多卑俗低級的成份。密教所包括的採用了印度教，在長期擴展其範圍中幾乎攝取了印度教所有諸神祇的一些儀式，於是製作了頗接近混合淫猥的丹多羅文學。密教中所表現修道稱爲金剛乘，大樂乘，左道派很多行經是呈現出頹廢與靡爛。

波羅王朝之基拉卡（西元九五五—九八三年在位）王時的超岩寺，有最著名之六賢門之學者，他們都是優秀學者，也都是左道派。密教如此的漸次隆盛，跟隨着印度各地佛教更加衰微，佛教恐怕完全淹沒於印度教中去了。以中印度的那爛陀寺爲中心的佛教，從此一蹶不振，到了十世紀前後，要尋找眞正的佛教徒如昔日的諸論師，一個影子也沒有。西元一二〇三年回教的將軍巴古代那·克里基焚毀了超岩寺，迫害殺戮所有的佛教徒，有些遁隱、還俗，逃到尼泊爾等邊境，從此佛教的形骸消失。然而有些因受密教弘布的侵潤，很驚恐的逃到遠地的馬來半島、南洋諸

島，以及附近的 Bangalen 州等邊境地區，到現在，尚有變了形的佛教信仰繼續存在着。佛陀世尊在印度思想中，所開拓出的新思潮，長久地感化了世風人心，在思想上、學問上、信仰上，沒有任何系統可以相提並論，却在印度本土消聲匿跡。

佛教在中國，於學問理論上開放出最美麗的花朵，在日本也結出優秀的果實，這兩者都係拜印度佛教之所賜。然而印度密教之頹廢氣氛建立在卑俗之儀軌上，到了唐、宋之間多數已傳譯到中國。在不同的國情中，眞率的中國佛教徒們都全部的在實際上採用。這滲入了左道派的要素密教，在中國並沒有見其獲得十分的組織而釐劃清楚。於是日本弘法大師得到此一組織融化中國佛教精髓，產生出佛教眞的精神。所以密教其本身是怎樣的一種佛教？要否存在？應先了解，印度的密教是介入了印度教令人不喜歡成份，又墮入人性本有的弱點而召致佛教滅亡。在這一點上，以學說看是構成了不少的缺點，但是可以設法彌補的。所以印度佛教的滅亡，認爲是中觀派、瑜伽行派末流偏重於學術理解之傾向爲遠因，密宗傾向頹廢狀態爲近因。呵斥小乘佛教爲淺薄。相反的實際上多著重於信行方面，這是此一時代普遍存在的現象。

原載一九八八年第六十九卷第八號「海潮音」



再論原始佛教及其聖典集成

蔡惠明

印順老法師在他新著「印度佛教思想史自序」中寫道：

「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。……我對印度佛教史的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有『正直捨方便』的精神。闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！」「質變」是印度佛教的致命傷。公元十二世紀末，印度佛教逐漸地沒落消失了！義理高深的「大乘佛法」、「神通廣大的「秘密大乘佛法」，對當時佛教的衰亡，顯然無能為力。「秘密大乘」是適應印度神教，取象於夜叉王國而形成的。印度神濕縛天，天后烏摩，別名千手千眼，後來都成為觀自在菩薩的化身。密咒和手印，也是後世佛教從印度神教引進的通俗法門。「秘密大乘佛法」是晚期印度佛教的主流，創發、弘傳、盛行於印度東方，達八百年。傳說中得大成就、得大神通的為數不少。但在伊斯蘭軍隊的摧殘和印度神教的攻擊下，迅速地

衰亡了。這一歷史教訓是深刻的。說明佛法的世間弘布，不能沒有方便，以適應當時社會及人民的需要。但隨着時代的變遷，方便不再適應了，就得有「正直捨方便」精神予以揚棄，依「有利人間、淨化人間」的原則另設新的方便。因果故步自封，因循坐誤，那不符合佛教「隨緣」的教義。佛法是因人而置，一切都是適應眾生的佛法啊！

在「原始佛教聖典之集成」中，印老將流傳世間的一切佛法，分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」三類。「佛法」是：在聖典中，還沒有大小乘對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。從釋尊的入滅，到還未出現部派分裂這一時期，稱為原始佛教。對於佛法的研究，原始佛教是最主要環節。佛陀自身沒有著作，他金口所宣的聖教，佛弟子也沒有當場記錄。佛法也不只是佛說的：以教來說，佛說以外，有弟子所說的，有弟子間互相對論的，有佛略說而弟子廣為分別的，還有佛滅度後弟子所說的。在最初的結集中，經過誦出、共同審定、編成次第的程序，由「多聞第一」阿難與「持律第一」優波離分別誦出經、律。最早的集

經是「四阿含」，集律為「二部毘尼」、「犍度」等。一般說來，聖典是佛法，源於佛陀的自證，而為人宣說出來。其實，佛法不是口說。聖教量屬於佛陀自證的境地，是無可論究的。至於聖典的內容，有教說、制度和佛的生活情況。教說是佛的「言教」。律是僧團共同遵守的制度，這裏面就有佛的「身教」。如來身、口、意三業的示現，約特殊的事例稱為「三業輪」（或三示導）。可見佛陀的教化，體現他的三業德用，引導人們皈信佛法，依教修行。所以說佛法不只是佛陀的言教，也含有他的身教。

原始佛教初階段，離佛不遠，對佛法是有一種明智合理的看法。佛法不只是說的，也不限於佛的。所以「阿含經」集錄了佛弟子所說，連佛滅後弟子所說的也兼收並蓄。律部中的「經分別」，對於「學處」的「文句解說」、「犯相分別」，也只是分別，並不解說聖教。但後來由於離佛日遠，又因傳承和見解不同，這一明智合理的看法終於變了。據「般泥洹經」記載，佛滅度後不久，大迦葉遴選五百碩學僧衆在王舍城進行第一次結集，就確定了「阿含經」的基本內容，但在阿育王前尚未經編輯。直到部派佛教時期，才陸續系統地經過整理。約公元前一世紀寫成文字，按經文長短，北傳佛教分為「長阿含經」、「中阿含經」、「雜阿含經」和「增一阿含經」四經。南傳佛教則分「長部」、「中部」、「相應部」、「增支部」和「小部」，合稱「五部尼柯耶」。在「阿含經」中，弟子所說而能傳誦於教界，受到大眾審定而集入聖典的，都是當代的大德長老。他們是見佛所見，證佛所證的，所以能與佛說受到同樣的尊重。不過佛弟子所說，與說者的個性、興趣、習性、思想方法，是有一定的聯係和影響。在佛弟子的師承傳受中，後來成為思想流派淵源之一。枝蔓也就越多。

在相應部的「有偈品」中，還有諸天、夜叉等說，這些多數不

屬於僧伽內部的傳誦，而是來自民間。佛法普及社會，與民間原有的信仰融合，顯現佛法的超越，在佛教界傳誦。雖然這部分所說的佛法缺乏分別精嚴的特色，但大多數是通俗的、簡要的、直覺的，因此在結集中，經過大眾的共同審定。還是被承認採納了。「佛法」的最初分化，主要是戒律問題。隨後由於思想和各地區的民族文化、語言、風俗等差異而一再分化。在這當中，「本生」故事的流傳增廣，對後來的「大乘佛法」的興起有很深的影響。「本生」是把王、民、天、鬼、鳥、獸、蟲、魚等各種印度民間故事的主角，推為釋尊的過去。由於「本生」的傳說，菩薩因而也有天、鬼與畜生的，天菩薩在經典中出現，甚至勝過人間聲聞賢聖，並在天上成佛。這樣的解說適合世俗迷情，却把人間勝過天上者解脫之道。還有，原始佛教釋尊對煩惱是呵斥的，指出煩惱是生死的原因，勸告弟子捨斷煩惱，先得法住智，後得涅槃智，以無漏智得解脫。但「大乘佛法」則說煩惱即菩提，「菩薩不斷煩惱」，導致佛教界有「大乘非佛說」和稱「原始佛教」為「小乘佛教」的對立。另外，本來不許造像，但由於彫塑文化的發達和一般信衆的要求，佛像終於逐漸流行而取代了舍利塔的崇拜。原始佛教以破除神權與階級制、祭祀與咒法，把人類的合理生活，確立於社會關係、彼此應盡的義務上，顯出了「人間佛教」的特色。釋尊是現觀緣起而成佛的。他依緣起說法，弟子們也依緣起（及四諦）得到解脫。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，在家或出家的佛弟子次第進修，到達究竟解脫的境地——四聖果。「佛法」不是重信仰的、他力的、神秘的、也不只是學問的，而是從現實人生着手的正道，從正道的修行中得到解脫。聖道的內容，主要有七類，即戒定慧三學、慈悲喜捨四無量心以及四念處、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支等三十七菩薩分法。其中根本的是八正道。但隨着初期「大乘佛法」的興起，

念佛求往生佛國，懺悔前世業障的法門也蔚然成風。「佛法」的懺悔是在僧團之中懺悔當前所犯的過失。大乘的懺悔則是在十方一切佛前悔現生和過去世的惡業，進而強調念佛可以消除惡業，帶業也可以往生佛國。

關於四部阿含的內容和次第，我曾作專文介紹，需要補充的是，南傳巴利文經藏多了個小部。斯里蘭卡所傳的共十五部。就是：一、「小誦」。二、「法句」。漢譯的有吳天竺沙門維祇難等譯的「法句經」，二卷。西晉法炬、法立等譯的「法句譬喻經」，四卷。姚秦竺佛念譯的「出曜經」，三十卷。趙宋天息災譯的「法集要頌經」，四卷。三、「自說」。四、「如是語」。漢譯有唐玄奘譯的「本事經」，七卷。五、「經集」，內分蛇品、小品、大品、義品、波羅延（彼岸道）等五品。漢譯有吳支謙譯「佛說義足經」二卷。此經附有說偈因緣，與銅牒部所傳是同系別派的誦本。六、「天宮事」。七、「餓鬼事」。漢譯有漢安世高譯的「佛說鬼問目連經」，晉法顯譯的「佛說雜藏經」、東晉失譯的「餓鬼報應經」。八、「長老偈」。九、「長老尼偈」。十、「本生」。銅牒部所傳的「本生」，搜羅極廣，是部類最大的一冊。北傳佛教「本生」都附在經律中，沒有那樣完備的部類。集錄部份而流傳的，有吳康僧會譯的「六度集經」，八卷。晉竺法護譯的「生經」，五卷。東晉失譯的「菩薩本行經」，三卷。十一、「義律」。有「大義釋」、「小義釋」二部分。十二、「無礙解道」。十三、「譬喻」。分：「佛譬喻」、「辟支佛譬喻」、「長老譬喻」、「長老尼譬喻」等四類。其中「長老譬喻」漢譯有相當部類，如西晉竺法護譯「五百弟子自說本起經」。十四、「佛種姓」。十五、「所行藏」。可見「小部」在漢文藏經中雖然有缺，但別本還是不少的。

值得一提的是，「小部」中的「法句」，為策勵學眾，精進向道

，富有感化激發力量的偈頌集，受到佛教界的普遍重視。南朝僧祐「出三藏記集」載：「其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越叙。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏也。」在說一切有部中，「法句」又稱為「優陀那（譬喻）」。「法藏部的「四分律」卷五十四，作「法句經」。「長阿含經」卷三也同。吳支謙在他的「法句經序」中說：「法句經別有教部，有九百偈，或七百偈，及五百偈。……五部沙門，各自鈔采經中四句六句之偈，比次其文，條別為品。」漢譯「出曜經」，也是「法句」的譬喻集。出曜，是「優陀那」的意譯。僧叡在「出曜經序」中說：「錄其本起，繫而為釋，名曰出曜。出曜之言，舊名譬喻，即十二部經中的第六部。」還有「小部」的「譬喻」，主要是「長老譬喻」——佛弟子們自說。叙述過去生中的因行，經歷多生多劫，而得現果，終於在釋尊的法會中，出家修行，證得究竟的漏盡解脫。他們在三寶功德中不患退墮，也不用急求現生的證得。這一佛化世間的精神，後來成為「大乘佛法」他力思想的源泉。

綜上所述，可見原始佛教的聖典集成，分為「法」與「律」，也就是「經藏」與「律藏」。「法」集成了「四部阿含」，「律」成立了「波羅提木叉經分別」。大眾部的「律藏」組織，代表了當時的形態。屬於小部的「優陀那」——「法句」、「本事」都傳誦於佛教界。佛弟子說的偈頌，「本生」、「譬喻」也有多少共同的傳誦。這一階段，從佛入滅起，到公元三百年左右，部派分立尚未形成，就是原始佛教時期。大眾與上座部分立後，上座部系聖典中出現「阿毘達磨藏」，就是五根本論：自相、共相、相攝、相應、因緣的成立。「阿毘達磨」本意為對法，是對教法解釋的一種法門。釋尊住世時，弟子間廣泛應用，得到佛的印可。它的形式有時以法數分類，有時以諸門解析，而成定式。從部派佛教上座部分出的說一切

韋陀菩薩是誰？

馮 馮

在前篇拙文「佛教是無神論者嗎？」篇內，提到了雅利安民族在印度北部西部，從游牧民族生活逐漸定居成為半牧半農社會。這裏要提到雅利安人的宗教信仰和他們所奉祀的神靈，雅利安人並沒有留下多少記載資料，但是，取代雅利安人統治的繼任民族

韋陀民族（古譯吠陀）是較為安定的農業社會，文化發展較高，韋陀民族也繼承了雅利安族的宗教，他們將歷代流傳的宗教信仰與神靈故事記錄了下來，寫成了著名的「韋陀四經」（舊譯吠陀經）將近千萬言的讚誦，是婆羅門教的根本聖典，亦成為後世佛教歌誦體裁的嚆矢。

韋陀四經為：（一）利俱韋陀經（Rg-veda）——蒐集太古以來之讚誦歌詩共有十卷，一千七百餘品，一萬五百八十頌。（二）撒買韋陀經（Sama-veda）——於讚美詩歌附有音樂樂譜，配合利俱韋陀經，供宗教祭祀儀式使用。（三）雅如韋陀經（Yajur-veda）——蒐集太古以來之咒文真言，分為「白部」與「黑部」兩大部分。白部經稱為Vajrasaneyi-samhita，咒文與解說分別列出。「黑部」的咒語與

解說不分別列出，一共有四種。梵文英譯音如下：（a）Taitirya-samhita，（g）Maitrayani-samhita，（c）Kathaka-samhita，（d）Kapisthala-katha-samhita。

第四部韋陀經為阿他羅滑韋陀經（Atharva-veda）——蒐集禳災消難各種古咒，一共二十卷，七十六品，六千頌。大唐西城記二曰：「……其婆羅門，學四吠陀論……一曰壽，謂養生繕性，二曰祠，謂享祭祈禱，三曰平，謂禮儀占卜，兵法軍陣，四曰術，謂異能技數，禁咒醫方」，就是指這韋陀四經而言。

摩登伽經卷上曰：「昔者有人，名為梵天，修習禪道，大有知見，造一韋陀，流布教化，其後有仙，名曰白淨，出興於世，造四韋陀：一者讚誦，二者祭祀，三者歌詠，四者禳災。次復有一婆羅門，名曰弗沙，其弟子衆，二十有五，於一韋陀廣分別之，即使復為二十五分。次復有一婆羅門，名曰鸚鵡，變一韋陀為十八分，次復有一婆羅門，名為善道，其弟子衆二十有一，亦變韋陀為二十一分。次後有一婆羅門，名曰鳩求，變一韋陀以為二

分，二變爲四，四變爲八，八變爲十，如是輾轉，凡千二百六十有六種，是故當知韋陀經典可變易也。」

「百論疏」曰：「四皮陀者，一、荷力皮陀，明解脫法，二、治受皮陀，明善道法，三、三摩皮陀，明欲塵法，謂一切婚嫁欲樂之事。四、阿闍皮陀，明咒術算數等法。本云皮陀，此間語訛，故云韋陀。」

佛教經論內有關韋陀四經的記載不很多，這裏引述一二，說明佛教並沒有排斥韋陀四經，仍然將之列爲參考書，知而不用而已。從佛教可見到各種不同的音譯：吠陀，韋陀，皮陀，圍陀，毘陀，卑陀，吠駝……都是從Veda這個字譯來的，它的原意就是「明智」。

有一十九世紀西方學者著作說，從雅利安人而興起後治北印度的混血民族，因信奉韋陀四經而被命名爲韋陀民族(Veda或Vedi)，此說未見有人否定，一般學者都安於現狀地予以默認，我沒有足夠的資料可資鑑定，只好亦附從此說。

從佛經的記載來看，可知韋陀四經是從古就有，歷代祭司(婆羅門)不斷予以補充，才成爲四經的千萬字數百萬頌。

韋陀四經之外，還有史詩拉瑪雅那(Ramayana)，敘述宇宙中太空的戰爭等故事，西方學者公認這是印度的比「但丁神曲」更偉大的文學史詩作品。

在韋陀四經之中與拉瑪雅那史詩內，常常崇拜的宇宙大神爲：大梵天帝與帝釋天帝，韋陀四經原文大部份已散失，資料不足，只可從佛教的經論中轉錄獲得若干概念。

龍樹菩薩著作「大智度論」中二卷說：「韋紐天，秦言遍聞，四臂，捉見持輪，騎金翅鳥」，所指的就是雅利安人自古以來崇拜的毘瑟奴(Vishnu)，這是宇宙大神，佛經說祂是「自在天」主，生於劫初大水之中，有一千個頭，兩千隻手。從臍中生出大蓮花，蓮花上化生大梵天王，又說祂是三十三天之主，忉利天主

(忉利天在色界之頂，是三千大千世界之主)。

大智度論卷八曰：「劫盡熾時，一切皆空，衆生福德因緣力故，十方風來，相對觸能持大水，水上一千頭人，二千手足，名爲韋紐，是韋紐天臍中出千葉金色妙寶蓮花，其光大明如萬日俱照，花中有人結跏趺坐，此人復有無量光明，名曰梵天王，此梵天王心生八子，八子生天地人民。」

從「智論」可見中國人(秦人)早已知有宇宙大神毘瑟奴(因陀羅)。

雅利安民族所崇拜的宇宙大神——上述的毘瑟奴，就是帝釋天。

在韋陀四經之一的「利俱韋陀經」的一千零二十八篇詩頌之中，讚頌帝釋天因陀羅的，就佔了四分之一之多：顯示着歷代已經崇拜此位宇宙大神。可能在雅利安人先民就已經供奉了。祂一向的造型是一位威武高大身披金甲，頭戴金盔的英俊魁偉中年男子，雅利安人尊稱之爲「百威之神」因陀羅(Indra)，祂手持金剛杵，發出雷電。(也有威猛兇惡的造型。)

雅利安民族有數支從高加索西遷，進入中東與歐洲，包括北歐與西歐，南歐，成爲現代歐洲白種人的祖先，他們把信仰也傳播過去，他們所崇拜的宇宙大神因陀羅帝釋天，後來演變爲古代希臘宗教神話中的宙斯(Zeus)天帝，再傳至古代羅馬帝國，衍化爲朱彼德天帝(Jupiter)，北傳至北歐，成爲斯干德納維那民族的天帝雷神兼勝利之神陀爾(Thor)，造型也是手持雷矢的。

雅利安民族移居住中東地帶的，與土著結合，漸漸形成了「閃族」，即以色列民族的祖先。雅利安人的白膚特色漸失，面貌輪廓依然存在，高鼻藍眼或棕眼，多毛髮鬚鬚。另一支雅利安民族進入埃及，建立帝國，成爲後來著名的埃及皇朝多代，直到棕膚的阿拉伯人興起取代他們爲止。這兩支雅利安人，根據一些西方學者著作考據稱，也把宗教信仰帶到了中東及埃及。傳入埃及

的是多神(汎神)派，帝釋天因陀羅被埃及改為天帝兼風雷之神阿蒙(Anon)，從金字塔及古墓的壁畫與象形文字可知，阿蒙的造型是手持金剛杵放射雷電的金盔天帝，不過，沒有身穿金甲。傳入(迦南)(以色列)地區的雅利安人支派是死硬派，只信仰大梵天王，尊之為「萬能的上帝」，大梵天「八子生天地人民」一節的傳說，衍變為「上帝創造天地世界萬物」，成為猶太以色列民族先祖所崇拜的「上帝」，舊約創世紀因之而產生。(從佛經來說，大梵天王是帝釋所化生的兒子分身)

這樣說來，猶太教亦是起源於雅利安人的婆羅門教，佛教亦與婆羅門教有甚深淵源。前者受「一神」思想支配，只認一主，後者受泛神觀念影響，認識宇宙內外的無量超自然智慧神靈與億兆佛菩薩。

這樣從人文發展歷史角度來看，雅利安人的因陀羅(毘瑟奴)，就是猶太民族尊奉的上帝之父。基督教提倡平等博愛，反對猶太教的偏狹民族排外思想，但是，仍然繼承了猶太教的「創世紀」與「上帝」。這樣推論，那麼，帝釋也就是基督教的「太上上帝」。佛教在這一方面，與猶太——基督教就是家人，各執真理之一端而已，彼此是一家，何必分彼此？何必互相攻訐？

小乘教涅槃論曰：「……問曰：何等外道說梵天是涅槃因？答曰：第四外道韋陀(經)論所說：從那羅延天，臍中生大蓮華，從蓮華生梵天祖公，彼梵天作一切命無命物……」此段與「智論中記載相似，幾乎完全一樣，只是「天」名不同而已，名字可能有異，神還是那一位，可能那羅延就是因陀羅。法華經序品說：「娑婆世界主，梵天王尸葉，」

法華文句卷二曰：「尸葉者，此翻為頂髻，又外國呼火為樹提尸葉，此王本修火光定，破欲界惑，從德立名，彼深信正法，每佛出世，必先來請轉法輪，又常在佛之右邊，手持白拂，以對於帝釋。」

從龍樹菩薩的大智度論卷八來看，他說大梵天王是三千大千世界之主，又曾說帝釋是三千大千世界之主。顯然帝釋天與大梵天是父子(根據韋陀四經的說法，亦是帝釋韋紐(毘瑟奴)生大梵天，顯然帝釋天與大梵天是父子關係或分身關係。

佛教有一卷「大梵天王問佛決疑經」，敘述大梵天王曾向佛陀問禪理，引起大「拈花微笑」一段有名禪學故事。王安石問慧泉禪師：「禪宗所謂世尊拈花出何典？」慧泉云：「藏經亦不載」。

王安石就對慧泉禪師說：「余頃在翰苑，偶見大梵天王問佛決疑經三卷，因閱之，所載甚詳：梵王至靈山，以金色波羅花獻佛，捨身為床座，請佛為衆生說法，世尊登座，拈花示衆，人天百萬，悉皆罔措，獨有金色頭陀，破顏微笑，世尊云，吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶迦葉……」

此段經文證明大梵天王也是大護法曾向佛陀問道。

佛教的一些較少為人知的小經之一「未曾有經卷上云：「……帝釋聞佛名，感未曾有，自天降，禮拜供養，聽法要……」

「選集百緣經卷二曰：「……爾時，諸羅漢六萬二千，將詣拘毘羅國，彼諸國民衆，稟性賢善，仁慈孝順，意志寬博，於時，如來作是念言：吾今當作牛頭旃檀重閣講堂，化彼民衆，作是念已。時天帝釋知佛心念，即與天龍夜叉充繁茶等，各各齎持牛頭旃檀樹奉上世尊，為如來造大講堂……」

這是一段很有名的帝釋天為佛陀建造大講堂的故事。

帝釋天與其子(或分身)大梵天王(從臍中蓮花出，當是分身)，分侍佛陀左右，為之護法，「法華經文句」卷二已有此說(見上文)，可見帝釋天是一位很重要護法大神，而非守門神。

帝釋與佛陀的關係，在記載佛陀入滅故事的「出後分涅槃經」中有下列的一說：「爾時，帝釋持七寶瓶，至荼毘所，其火一時自然滅盡，帝釋即開如來寶棺，欲請佛牙，樓豆言：莫輒自取，可待大眾共分。釋言：佛先與我一牙舍利，是以我來火滅。於佛

口中左畔上頷，取牙舍利，即還天上，起塔供養，爾時有二捷疾羅刹，隱身隨帝釋後，衆皆不見，盜取一雙佛牙舍利……」

這一段經文，說明帝釋天身份與衆不同，來到佛陀茶毘場所，不理會徒衆阻擋，逕自先行取去佛陀的佛牙舍利一顆，帶上天建塔供養，帝釋說佛陀先許諾給他一顆佛牙舍利，由此可見佛陀對帝釋的另眼看待，否則不會預許贈送佛牙舍利。帝釋若非是三千大千世界之主那樣的大身份，衆徒也不會容他優先取去舍利，這段經文的下文，是說有兩隻羅刹（魔鬼）伺機盜去佛牙兩顆，後來被帝釋（又名韋陀天）急追取還。

帝釋的另外名字是：大自在天，大日經疏卷五說：「微瑟紐，舊譯爲之毘紐，此即那罪延天也。」

玄奘三藏法師名著大唐西域記卷九記載帝釋問法於佛陀之事：「因陀羅勢羅窣訶山，唐言帝釋窟，其山岩谷杳冥，花林翳鬱，嶺有兩峯，岌然突起，西方南岩有大石室，廣而不高，昔如來嘗於中止，時天帝釋以四十二疑事畫石請問，佛爲演釋，其迹猶在……其中僧衆，或於夜分，望見西峯石室佛像之前，每有燈炬常爲燭照」。又有一卷「帝釋所問經」，內載：「爾時，帝釋天王聞佛在摩伽陀國毘提品山帝釋岩中，」

「帝釋岩秘密成就儀軌」一經說：「摩伽陀國，菴沒羅聚落北，韋提希山有帝釋岩，而彼岩中有九十九宮……慈氏菩薩今現在彼入三摩地，名最上莊嚴。」

這幾段經文說明帝釋岩自古已有存在，顯然是帝釋常臨之山岩，釋迦牟尼到該處入定，玄奘曾往參拜此山洞。據學者康寧谷姆氏考證，此一帝釋岩，在王舍城之東六英里的吉里也克山（Mt. Giriyek）。

帝釋的梵文英譯音爲：釋迦提桓因陀羅（Sakra Devanam Indra）。簡稱因陀羅，法華義疏卷二解釋爲：「釋迦爲『能』，提桓爲『天』，因陀羅爲『主』，以其在善法堂治化稱會天心，故爲

「能天主」

「法華玄贊卷二說：「梵云釋迦提婆因達羅，釋迦姓也，此翻爲『能』，提婆『天』也，因達羅『帝』也，正云『天帝』……此在妙高山頂而住，三十三天之帝主也……」

阿含經內有一本「帝釋般若波羅蜜多心經」，（有趙宋施護譯本），是佛陀在靈鷲峯爲帝釋所說的般若經，兼說頌咒。佛陀特爲帝釋說法，可見佛陀重視這位三十三天之帝主。亦證明佛陀承認其存在，並未因他是婆羅門教崇拜之神而予以排斥。後世佛教徒，尤其是今日有一些學者，每每斥責佛教徒不應供奉婆羅門教的神靈，我認爲那是太過於執着於「我」與「法」的。帝釋及其他佛菩薩，乃是宇宙內外早已存在的超自然大智慧存在體，並非由婆羅門教創造而存在，亦非婆羅門教或今之印度教所專有。佛陀的應身釋迦牟尼亦爲帝釋說法，帝釋其實早在億萬劫前早已皈依佛法，每有佛出世，祂必來護法宏教，可說佛教與祂的因緣，遠早於婆羅門教奉祀祂。準提佛亦如是情形，學者如能認識佛教的超越時空性，就不會執著於人文主義的人間短短歷史而來反對佛教徒供奉韋陀菩薩與準提菩薩等先天佛衆了。

韋陀民族在釋迦牟尼出世之前約百年左右就已經沒落失勢，婆羅門教仍然存在，也仍然崇拜帝釋及準提等佛天，佛教徒亦同時供奉帝釋與準提。佛教東傳至西域各國，亦介紹了帝釋，輾轉傳入中國，但是古代的中國僧人，除了玄奘和極少數的幾人之外，對於印度都不甚了解，可能是有些僧人認爲帝釋並非佛教的神，不宜供奉於大殿，佛經內本生故事既有帝釋護法及護送佛陀出世一段，又有佛陀爲帝釋說法故事，因此也不妨在前殿或偏殿供奉這位護法天神，不過，一般人並不知道帝釋的來歷，就只知祂曾經是韋陀民族崇拜的大神，曾見載於韋陀經內，因此，就稱呼祂爲「韋陀菩薩」，年代悠久，到了今日，更沒有幾人知道韋陀菩薩就是宇宙大神三千大千世界之主。人們也不知道祂是一位神威

無比法力無邊的護法佛菩薩，只當祂是守門的小小神將了。恐怕也有一點故意低貶祂的意思在內。

上面說完了這些人文淵源，我可得回到超自然的方向了。

我個人從小就知道韋陀菩薩是帝釋天，可說是有夙因似很記得這位三千大千世界之主，很小時候第一次進寺拜佛，看見前殿供奉的韋陀塑像，我就會上前叩拜，無師自通地呼喊：「因陀羅！因陀羅！」，旁人都瞠然，不知我在喊甚麼，但是我心中知道的，這是天帝，這是宇宙大神，這是最偉大的佛教護法大神古佛。

從來沒有人告訴過我有關韋陀菩薩的事，我家根本沒有人懂得佛法佛經，父親是不拜佛的，母親信觀音菩薩，但對佛經故事一無所知，亦不曾看過佛經，也未認識任何佛教人士，亦從未帶我上廟，是我自己去上廟自拜的，五六歲的小孩，會懂得甚麼？可是我知道喊「因陀羅！因陀羅！」這是不解釋的。

我再述一次，在加拿大溫哥華，有過三次，在大夏天正午，碧空如洗，沒有雲霧的天空上，就在我家頂上的高空，出現三重彩虹光環，三百六十度圓周的，在那藍天高空，籠罩着很廣闊的地區，而以我家為圓心，這三重彩虹的奇觀，讓我看到了，而那時並無半點雲霧或水氣，三重彩虹每一層相隔很寬，在天空成為三重大圓圈。

「因陀羅！因陀羅！」我狂喜地呼喊，我認得那是帝釋的虹光，我一向從小就知道那是天帝的虹光，小時候也見過的，我奔入屋內去取照相機，再跑到外面，三重虹光已經淡化，我一人駐足仰望稱奇，誰曾見過三重的彩虹呢？可惜出現幾秒鐘就消失了，我每次都來不及攝影下來。

我一直以為我是唯一得見帝釋三重彩虹的幸運兒，因為我與他人談及，都沒有人見過。一九八四年，一位佛教友人偕同某位佛教領袖來訪我於舍下，適逢我在持唸韋陀咒，我放下持咒，接

見貴賓，那位友人未問我就用照相機拍攝我的相，這情形是我一向很不願意的，我不喜歡以色相示人——可是那兩張照片是拍了，後來沖印出來，照片中的我，竟有一圈彩虹籠住了全身，七種彩光的彩虹，層次分明，另一張與法師同坐的照片，我的身體發出紅光，背後是金光，都射向法師。

對於這兩照片的奇象，我只有一個解釋，就是持唸韋陀咒所產生的，並非我個人有甚麼修為所致，我相信任何人只要誠心淨心淨意淨口唸此咒，都可能產生此種彩虹與金光護罩全身的奇觀，不過，我持唸時心中並無此求，或許這就是無求則自然得吧？

有些朋友對帝釋是否有彩虹光環頗表懷疑，認為於典無據，我於是到處查經，終於查到了「大日經」（唐代善無畏譯）內載有帝釋的寶光是虹光，此外，在專門解釋「大日經」的「演密鈔」（大遼天祐帝，即宋神宗同時，燕京圓福寺覺苑法師所著）卷八這樣說：「虹狀如弓，西方之人呼名為『印涅哩曇弓』，即帝釋弓也。」（該詞英譯梵音為Indradhanu），大日經疏卷十三亦說：「西方名虹為帝釋宮也，其光亦爾也。」

相信佛經內還有更多有關帝釋的記載尚待發現的，佛教經典浩瀚似海，不容易查對，能找到大日經及演密鈔的文字，已經很令我驚喜了，那證明了我的所見並非幻覺。在查到此等記載之前，我從未聽人說過帝釋有彩虹光環，而我自小即心知韋陀菩薩就是帝釋天，而且知道祂有多重彩虹光環。這不好像是無法解釋的奇事嗎？

其實，在我自己而言，那也不難解釋，因為，我一向就以與生俱來的慧眼法眼與天眼認識帝釋和其他佛菩薩的法身，縱然我的三種眼都還很幼稚，也還是足以認識佛菩薩的法相與佛法的，對於不懂佛法的人來說，那就無論怎樣也說不通，法緣各殊，那也是沒法子的事了。在宗教信仰上，總有些超自然的智慧是不可傳遞的。

（完）

虛雲老和尚遺相



六十張方許羅

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

茅蓬定名為「翠微峯佛經研習茅蓬」。德清和尚就與三僧商議：「這九華山佛寺四五百座，高僧如雲。普通人拜九華，自然是往名山巨剎去，哪個會上這茅蓬來？人家也不知我們是誰，我們必須禮請九華山各寺襄助才好，我們須先往拜九華各寺主持，面邀駕臨茅蓬開光，若能請得來，熱鬧一陣，人家才知有我等茅蓬在此開講，列位以為如何呢？」

月霞和尚說：「德清師所講極是，但恐太過招搖了，招人議論我等太俗氣了。」

德清說：「為求宏法，此乃權宜之舉，何畏人議？」

普照和尚說：「正是！若畏首畏尾，怎能展開宏法？若無人知我等茅蓬，居此又有何益？」

印運和尚道：「各師所言極為有理，我等就擇吉定期開光，如今先往拜各寺同道便了！」

德清等四位和尚，擇定光緒十八年五月初一開光，在此之前兩個月，四人結伴，一同參拜九華山大小各寺道場主持，親邀各處主持及僧伽光臨，四人十分謙禮，無論見到老少出家人，都一樣謙禮相邀，口口聲聲都說：「恭請光臨指教！」拜完了大小各寺，又往九華山下週圍拜訪各處村鎮住戶與紳縉人家，四人所至，不化緣，不寫捐簿，只是誠懇邀請。此種新作風，九華山哪曾見過？未到五月，早已哄傳九華周圍數百里了，僧俗都知道有座翠微峯茅蓬了。

到了五月初一日，九華山九十九座山峯的道場，都派了代表來助陣，寶悟和尚和一些德高望重的大和尚，鑒於德清等四人謙虛，而且基於同道相助之義，也都紛紛駕到。德清等迎接

不迭，慌忙稱謝。

寶悟和尚、聖性和尚等大和尚都說：「如今佛法衰落，有人不辭勞苦，披荆斬棘開創道場宏法，凡是佛徒，都理應前來致賀和聲援的！」

德清感激不已，說道：「各位長老法駕光臨指教，真乃蓬壁生輝！若果天下各處道場僧伽都似九華山各位長老如此熱心襄助宏法，佛教何愁衰落呢？」

寶悟道：「佛教各山，基本上是都會守望相助的，只不過各有作風不同，各自為政。假如人人都能像德清師等四位之禮賢下士，虛心求教，誠意結納，相信也不難團結一致的。問題是，各山都自視獨步佛教，各稱第一，乃生門戶之見，此乃佛教的千年通病，恐非一時所能醫治的了。」

德清道：「德清何人？豈敢自滿？又豈敢不謙禮求教？若果然有助於佛教之團結，我又何樂而不為呢？」

寶悟老和尚點頭嗟歎，說道：「德清師，你多好自為之！來日佛教越多艱難，正需要像你這樣的新派作風來促成佛教團結宏法呢！」

德清忙謙道：「不敢不敢。」

這時從周圍各處前來的四象，越來越多，一座茅蓬，哪裏容得下？單是僧伽就有千餘之衆——他們聽說普照法師將主講華嚴經，弘揚五教儀，就無不鼓舞，都來聽講。這華嚴經，在此時，已很少人主講了。——那些在家居士，聞說德清是從印度回來的高僧，都爭來一睹風采，彼時還真是極少僧伽去過印度拜佛蹟呢。那四象人山人海，足足有三千人之多，來滿了一山腰山岡。德清等驚喜過望，茅蓬太小，只得將銅佛請出外面，露天受衆人膜拜。

這可是九華山前所未見的盛大法會，三四十人聚在翠峯，

一齊拜佛，觀禮看寶悟老和尚主持開光，大家齊聲唱唸佛號，真乃極一時之盛！

普照和尚是賢首宗傳人之一，精於華嚴經，由他開講，德清助講。那大方廣佛華嚴經，蘊藏宇宙奧妙，向來是很少人能夠看得懂的，莫說是當時是晚清時代，天文科學未發達，就是到了後來的太空科學時代，也還是不容易明白華嚴經的宇宙觀的。歷代僧伽很少講華嚴經，可能原因之一，就是因為不明瞭華嚴經中的宇宙觀念罷？中國歷代君主與統治階層，偏重於儒家修身平治之道，忽畧自然科學與天文學，視一切科學智識為異端妖邪，把民智禁錮在迷信與功利觀念之內。人民只知「天無二日」，哪裡會接受華嚴經的多元宇宙觀念呢？儒家學者攻訐華嚴經，指為後人偽造的偽經，這種指控是別有用心。的。歷代僧伽，也除非是真正飽學的，才能夠了解華嚴經。華嚴經賢首一宗，所以一度歇墜，其原因不無與其深奧的宇宙觀有關罷？

普照和尚當時也並無現代的太空學問，不過他下過很深功夫研究華嚴經，所以講得甚為明白。至於德清和尚，名為助講，實在那時亦並未很瞭解華嚴經奧義的。他深知此一點，普照叫他助講，他笑道：「我懂得什麼？只好算陪堂聽講吧！」

普照開講說：「世尊入滅後大約六百年，後世弟子龍樹菩薩由大龍王帶往南海龍宮觀看佛藏，乃得見大方廣佛華嚴經，有上中下三種本子，上本有三個三千大千世界微塵數偈句，一四天下微塵數之品，中本則有四十九萬八千八百偈，一千二百品。下本則有十萬偈，四十八品，龍樹菩薩只誦記下本而歸，默寫出來，成為流傳於南天竺，大摧外道的大方廣佛華嚴經。」

「華嚴經傳到中土，有三種譯本，——晉譯，由佛跋拔陀羅三藏法師譯六十卷，到了唐朝武則天時代，勅由實叉難陀三藏法師等予以重譯，共八十卷。到大唐德宗時代，般若三藏法師摘譯，只取四十卷。今流行者為八十卷。」

「普賢行願品，是華嚴經八十卷中最常講授的一卷，一般法師只講此卷，無人敢講足八十卷的，皆因華嚴經玄理太過深奧了。」

「隋末唐初法順和尚，致力研究華嚴經，為初祖扼要寫成法界三觀。繼之有二祖雲華尊者，寫成授玄記，判教為五，作為華嚴宗開宗判教之先河。唐朝武則天時代，三祖法藏和尚，與義淨法師，實叉難陀法師，合譯新華嚴經，為武則天女皇帝講此經，因獲女皇封為賢首國師，他著作華嚴一乘教義，叙判教之源，又為華嚴八十卷作疏，未終而卒。後來，華嚴宗四祖清涼國師澄觀和尚繼起，作華嚴大疏鈔，五祖宗密和尚，作清涼行願品別行疏。把華嚴經判釋前五卷為序分，中間五十五卷為正宗分，後面十九卷半為流通分，實在華嚴經漢譯本是仍不全的。」

「華嚴經內容無比深奧浩瀚，內含宇宙構成生滅之理，明法界實相之學，歷代有關華嚴經的註解，多達數百種，花多眼亂，而且其中不乏誤解之作。」

「大唐復庵和尚所作之八千字華嚴綸貫，可稱為最能鉤玄提要之作，我們從復庵和尚所作此書，輕易獲得華嚴經要旨。」

「華嚴綸貫，全書十章，第一章叙述龍樹菩薩入龍宮觀佛藏得見華嚴經之經過。第二章解釋經題「大方廣佛華嚴經」，此經自如來法性海中流出，其體在時間則豎窮三際，空間則橫徧十方，故謂之「大」，「方」者，軌持也。廣者，包涵廣博也，佛者覺悟也，華者感果則離行圓成也，嚴者，眾德完備莊嚴也。」

「第三章說明佛陀在七處九會演說此經之次序。第四章說明本經之行動格式四分五周，是修因証果之等階。」

「第五章解釋六相，十玄，四法界，及二十重華藏世界，六相就是：總相、別相、同相、異相、成相、壞相。四法界就

是：一事法界、二理法界、三理事無碍法界、四事無碍法界，法界乃一切眾生身心之本體也。二十重華藏世界者，乃世尊釋迦如來講述宇宙之構成層次，豎高有約二十重——吾人所居之娑婆世界，則在第十三重——宇宙周圍畧為十一重，後由此數隨方各十，合計為一百一十數之世界，如天帝珠網分佈，有不可說微塵數目之世界裡，皆在種種光明蕊香大蓮上分佈而住，各一世界之中，復有不可說微塵世界圍繞而住。」

「第六章說明佛陀講經放光。第七章是講華嚴經之中由九會會主各大菩薩所講之經。」

九次佛法大會之中，佛陀親口所講者只有阿僧祇品與如來隨好光明品，其餘各品是各大菩薩所主講，佛陀但放光明支持而已。九次大會，第一會由普賢菩薩主講六品經文，第二會文殊菩薩主講六品，第三會法慧菩薩主講六品，第四大會以功德林為主講，第五會以金剛幢為主講，第六會以金剛藏為主講，第七會以普賢與如來為會主，講十一品，其中阿僧祇品與隨好光明品是如來親講，第八會為普賢主講一品，第九會彌勒為主講，先後暢演法界真詮。

「第八章述華嚴大教五位之修證法門，共有三十八品經文，其中最後一品，講善財童子五十三次參修，作為忘修絕證之示範。」

「第九章言佛證道之實相，說明心佛眾生，三無差別之理。一切眾生，本來是佛，生死涅槃，猶如夢中。圓覺經云：『成道亦無得，本性圓滿故。』所謂：『學道先須細識心，細中之細最難明，個中尋到無尋處，始信凡心是佛心！』」

「第十章是結論於此經之絡綸大意。我等學佛者，先讀研華嚴絡綸，方較容易入手學習華嚴經也！」

普照和尚講罷，全場僧俗無不悅服，都說：「上人講示，再明白不過了！惟尚有判教五儀，尚未明白，煩請畧述！」

普照和尚就繼續講下去。

「華嚴宗，又稱賢首宗，三祖賢首國師分別如來一代時教爲：三時五會、十儀、五教、六宗、三觀。」

「三時者，如來說法之時間先後也。三時五會爲：日出先照時——華嚴梵網經大會，日升轉照時——內分初轉時提育阿含經大會，次轉時講深密方廣華嚴經大會，後轉時講般若經。日沒還照時，講法華經。」

「十儀者：乃說法之儀式也，佛陀應機說法，三時五會各有不同，約畧可歸納爲十種方式。」

「五教者：佛陀之教法，本來初講華嚴，次講小乘、三乘，後講一乘。」

「判教者，賢首國師將佛陀講經分類排次序，依其深淺而判別爲：『小、始、終、頓、圓。』等第五教。」

「茲再詳言之：小乘教者——教衆生觀世諦苦、集、滅、道、斷煩惱障，而證偏空涅槃。此一小乘，無大悲大智，旨在自利，故名小乘教。」

「始教者——又名分教，乃是大乘之初門，內含空、有，兩宗，空宗立乾慧地，性地等十地，前引小乘，後通大乘。故此天台名之爲通教。有宗乃法相宗，又名唯識宗，以解深密經，瑜伽師地論，成唯識論等六經十一論，作爲基本，立阿賴耶識爲生生涅槃之因，分析宇宙萬有，唯識六百六十法，其中心法一門，極爲細微，分八個心王，五十一心所。」

「終教——亦名實教，補充始教之不足者，終教以如來藏心爲核心。如來藏有：空如來藏，不空如來藏，空不空如來藏；終教以楞嚴經，勝鬘經，大乘起信論等爲主。」

「終教之補充始教之不足，例如：始教言空，終教則講，空、不空、空不空如來藏。始教講凝然真如不許隨緣，阿賴耶

識惟是生滅，終教則依一心法，開二種門：一爲心真如門，二爲心生滅門——即是不生不滅，與生滅和合。

「頓教——就是一起直入之教，不假文字語言，金剛經講無所住其心，以無心、無念、無住爲宗。」

「圓教——圓教有兩種：同圓教與別圓教，同圓教，就是指法華經之開三顯一，會三權而歸一實（三乘原爲方便權宜之接引，理應歸納爲一）。別圓教則是指華嚴經，華嚴說無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如因陀羅，重重無際，微細相容，主伴無盡，十十法門，各攝法界。」

德清說：「普照上人所講華嚴五教儀，扼要明瞭，乃是使我等先知梗概，容易入門，不可以爲就此簡單了。上人已講五教，今將講六宗、三觀，與十玄，我們恭聽。」

普照和尚說：「華嚴分類歸納佛法爲六大宗，第一：隨相法執宗，其中又分六小宗，所謂：我法俱有，法有我無，法無來去，現通假實，俗妄真實。此五小宗，都是只小乘斷人我執與煩惱的。第六小宗爲：『諸法但名宗』，接近大乘。」

「二、唯識法相宗——據方廣深密等經，立阿賴耶識，廣明法相，少說法性，弘之者，有彌勒，無著，世親等各菩薩。

「三、真空無相宗——金剛經說：凡所有相皆是虛妄，弘此宗者爲提婆與清辯，依般若與三論。

「四、藏心緣起宗——立一切法，皆真如隨緣而有，馬鳴菩薩等，依勝鬘經涅槃經爲主。

「五、眞性寂滅宗——即是禪宗，馬鳴與龍樹菩薩，依楞伽經般若經而立，講『相』『想』俱絕，眞顯性體。

「六、法界圓融宗，即龍樹與天親依華嚴經所作十地論等，講法界無盡，如因陀羅網，主伴重重，圓融無碍，即是今之賢首宗。」

普照又說：「賢首宗首祖法順和尚，依華嚴經作『法界三觀』。

第一、真觀絕相觀——觀空，觀有，觀中。

第二、理事無碍觀——以無碍之理分析事理。

第三、因偏合融觀——事事無碍，分有十門，從理事法門以至第十普融無碍門，即是所謂十玄。」

普照又說：「今日我所講，俱是初步介紹華嚴賢首宗之來歷，主經梗概，分時別教與分宗研究佛法之方法，及觀念，——都是爲求通俗顯淺之淺說大畧而已，未能盡其大意的，列位必須下功夫入手研究，才得奧妙。」

普照由此開頭一講，以後每期講華嚴經，又由德清主講金剛經，月霞講勝鬘經，印蓮講阿含經，四僧輪流主講，各皆精妙，立時轟動遐邇，江南江北都陸續有大批僧伽與四家來聽，翠峯茅蓬，名氣越來越大了。

次年，光緒十九年五月，甚至於天台宗當時的首席宗師諦閑法師也來到翠峯參觀了。

諦閑和尚來到拜訪，使到四位和尚十分驚喜，因爲在以往前輩的天台宗師與華嚴賢首宗師，兩宗互相批評，積不能容，真想不到天台宗宗師閑諦和尚會突然來臨。

(未完)

謝 鳴 款 捐

何澤霖居士	港幣 3,000.00元
張王桂鳳居士	港幣 3,000.00元
王朱且宜居士	港幣 1,000.00元
陳志偉居士	港幣 1,000.00元
馮馮居士	港幣 500.00元
李德遠居士	港幣 300.00元
馬金城居士	港幣 300.00元
諦學法師	港幣 150.00元
何澤權居士	港幣 100.00元
蔡吉堂居士	港幣 50.00元
黃益泉居士	港幣 50.00元
妙法寺	港幣 7,395.50元
總計	港幣 16,845.50元

二〇二期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 16,845.50元
發行收入	港幣 2,130.00元
總計	港幣 18,975.50元

二、支出

印刷費	港幣 12,170.00元
稿費	港幣 3,175.00元
郵費	港幣 1,830.50元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,975.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 釋熙如(沈九成)
編輯 余又凌

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Min Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

佛元二五三二年二月一日出版
公元一九八九年二月一日出版

每册定價港幣八元



◁ 阿難尊者 日本京都大報恩寺



◁ 銅鑄日光菩薩像 日本奈良藥師寺

△ 須菩提尊者 日本京都大報恩寺