

内明

集漢穀城刻石字



205





△ 日本大報恩寺優婆離木雕像

心理學與業

哈羅德·G·科沃德著
王雷泉譯

現代西方心理學不承認瑜伽是一種確定的心理學形式，至今瑜伽仍被當作東方玄學和神秘主義的又一種樣式而遭擱置。不過，在瑜伽和現代心理學之間也許存在着一個頗具希望的接觸點，也就是說，現代的記憶心理學與瑜伽業的概念顯然有着相似之處。如把巴檀閣黎《瑜伽經》①中業的概念同當代心理學家弗洛伊德②和榮格③的觀點作一比較，那就非常清楚了。不管是古代的巴檀閣黎瑜伽，還是現代的弗洛伊德和榮格的心理學，都認為動機和無意識是緊密交織的。

在巴檀閣黎看來，業是一種記憶痕跡，是人的行為或思想在無意識中的記錄。西方人尤應注意到，思想對於瑜伽同行動一樣真實不虛。實際上，按瑜伽的見解，我們總是先思後行，故思想首先具有心理學上的重要性。業的記憶痕跡（行）作為一種前在傾向存留在無意識中，將在未來重現同樣的行為和思想，只需有一組適宜的環境，就能使業的記憶痕跡催生出同樣的思想和行，一如

種子得到水分和一定溫度而萌發。如果人通過自由選擇，仍憑衝動而欲重作同樣的思或行的話，業力種子就萌芽開花，使記憶痕跡在無意識中增強。同樣的思或行重復到一定程度，就會增強心理傾向（行），並確定「習慣模式」（或曰習氣）。瑜伽這種業的習慣模式或習氣，同現代心理學的動機概念是一回事④。在瑜伽術語中，無意識無非是指在此生和前生所思所行的全部業的痕跡的儲藏而已。

當人仍回顧關於記憶、動機和無意識的近代思想發展過程時，發現與古代巴檀閣黎瑜伽有着許多共同點。現代心理學理論看來是從關於人類精神的二種截然相反的哲學概念中發展起來的。照洛克看來，精神在本質上是被動的；而按萊布尼茨的觀點，精神的本質是主動的⑤。洛克把個體的精神看作生來就是一塊「白板」，它通過感覺的刺激，以及這些刺激所留痕跡的相互作用或聯想，而被動地獲得內容。洛克把精神活動當作精神「蠟塊」

上痕跡活動之結果的觀點，與瑜伽將行或記憶痕跡視為由先前的行動或思想留在心中的思想相似。吳偉士（二十世紀二、三十年代美國心理學界泰斗）注意到，雖然刺激——反應痕跡原由外在的刺激鼓動起來，但在繼續鼓動之後，就可以成為一種驅動力⑥。這樣，吳偉士發展了洛克心理學簡單的記憶刺激機制理論，從而使動機或驅動力也得到了說明——正如在瑜伽中，行不僅祇是一種記憶痕跡，而且也是一種激發以後行為的推動力一樣。

除了上述相同點外，在英美心理學中佔主導地位的洛克觀點與巴檀閣黎的瑜伽有着根本區別。對洛克系統的心理學家來說，每一新生兒在其降生之初，精神空如「白板」一塊；而瑜伽的心理學則強調，在生命一開始，精神中就存在習氣或曰習慣模式，這種習慣模式是從一系列無窮無盡的前生積聚而來的。因此，吳偉士關於記憶和驅動力的概念看來只限於個人一生中的個人經驗，而巴檀閣黎的瑜伽在解釋記憶和動機時，不僅涉及某人的這一生，而且還包括他所有的前生。吳偉士及其追隨者們在這方面遇到的困難是如何解釋人的行為中許多驅動力或本能形式，它們在人初生伊始未經任何學習之前就立刻有所表現了。而這對瑜伽却不成問題。

現代心理學中的萊布尼茨系統，由於假定精神在遺傳上是主動而非被動的，看來避免了這個難題，並在某種程度上更接近瑜伽的習氣概念。代表了歐洲人思維特徵的動力心理學（如布倫塔諾，弗洛伊德和格式塔學說）在很大程度上是基於萊布尼茨這一假定上的。萊布尼茨認為，兒童並不是像一種被動的蠟塊那樣開始其生命，而是以一種由與生俱來的種子意念所組成的意識來開始生命的，這種統覺主動地架構接踵而來的刺激，並由此獲得更大的實現和動力。因而對萊布尼茨來說（亦如瑜伽的心理學），存在着意識的等差，從微弱的、某種程度上是無意識的小覺一直發展到充分成熟，或在清醒的意識中得到實現⑦。所以，天賦心理

內明 第二〇五期 目錄

譯稿	心理學與業……哈羅德·G·科沃德著 王雷泉譯……3
特稿	禪林與書院的組織形式……丁鋼……12 虛雲和尚的禪學思想……方興……18 關於順治皇帝出家問題（續完）……幻生……26
筆譚	談三乘總持門……智銘……31
特稿	高山仰止 景行行止……劉繼漢……34 論「戒」的蘊涵……本源……36
四眾堂	美佛教會募建莊嚴寺禪堂緣起……編輯室……39 江西省籌募重修千年古寺……編輯室……39
法海拾貝	佛為迦 延說正見……羅無虛講 蔡惠明記……40
佛教文藝	虛雲和尚（續）……馮馮……44
畫頁	封面：月光菩薩銅像 日本奈良藥師寺金堂藏 面裏：日本大報恩寺優婆離木雕像 底裏：梵天像 封底：帝釋天像

結構及由其所致之驅動力的概念，以及清醒的意識有各種等級的觀點，在萊布尼茨思想中都有所包含。我們看到，這一思想有很多已延續到弗洛伊德和榮格的心理學理論中。雖然現代心理學中的萊布尼茨傳統總的說來似乎與瑜伽業的概念有很多類似處，但瑜伽有一個方面却與萊布尼茨很不一致，這就是瑜伽的**神我**概念，或曰獨一的純粹意識。這種自我是不變的，永恆的，一旦所有阻擋在前的業得到清除之後，這個自我即光明照耀。不管是對於洛克系統還是對於萊布尼茨系統，這樣一種自我的概念與現代心理學完全是格格不入的。但是，如果我們著重注意在達到**獨存**（**神我**或自我從**自性**活動的表面纏縛中得到最後解脫）之前瑜伽業的過程，那麼在現代心理學的萊布尼茨傳統和巴檀閣黎的瑜伽之間就呈現出許多共同之處了。

一、弗洛伊德與業

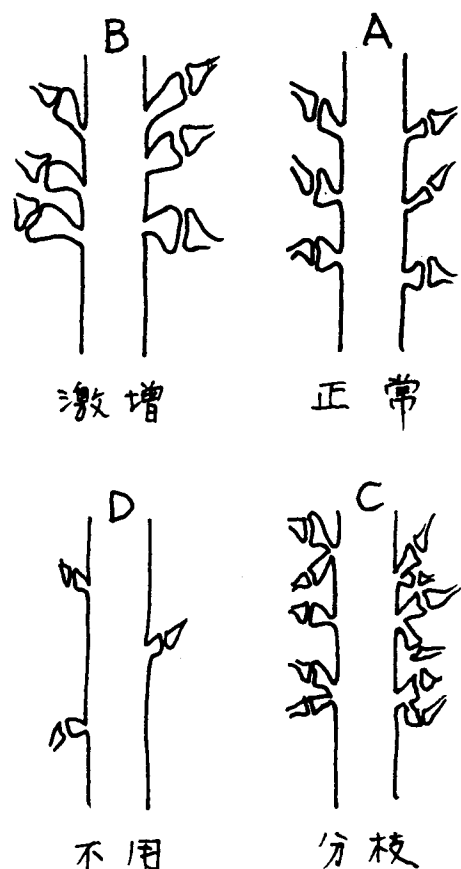
現在，神經生理學的心理學家，例如普賴布蘭姆，已經從簡單的〈洛克系統〉脊椎反射記憶模式轉向弗洛伊德（萊布尼茨系統）的理論，這一理論將記憶與動機結合起來，其方式與瑜伽業的概念非常相似。在《精神分析學說基礎：弗洛伊德的神經生理學模式》一文中^⑧，普賴布蘭姆向我們揭示了弗洛伊德天才思想中一個少有人知的方面：弗洛伊德以為在神經心理學水平上，動機與記憶是緊密地交織在一起的^⑨。弗洛伊德提出的問題正是瑜伽業的記憶痕跡或行的概念所要解答的。弗洛伊德提出的問題是：一個機體怎麼能對新刺激保持敏感而同時又能發展保持原刺激痕跡所需之穩定性的。在哲學高度上，這是自由與決定論的問題。而對業來說，這是一個反論，即雖然業使一個人以其特定的方式行動或思想，但對自由的選擇據說還是保留着的^⑩。普賴布蘭姆從現代神經生理學的心理學前景出發，以如下方式提出問題：如果

強調神經網絡的接受方面，「那麼這個網絡的行為就不斷受到變更（亦即該網絡是受刺激限定的），而且它對原有刺激保持得很少。另一方面，如果神經網絡的保持功能被過度加强的話，那就成了『一次嘗試學習』（one-trial learning）並且不能使後繼的變更對該系統的行為有所影響。」^⑪

在談到這一問題時，弗洛伊德放棄了感覺與記憶機制在神經學上可分的觀點，他採納了現在已變得很普遍的一個觀念，即通過神經系統不斷傳遞而來的感受體興奮，減少了突觸的阻力。「根據這一觀念，記憶是一種**溝槽**或曰神經系統中的傳遞通道」^⑫。埃克利斯爵士在對各種科研新發現的最新評論中，支持這樣一種記憶理論，並對可能牽涉到的神經生理學過程予以論證。

「作如下推測是吸引人的，在記憶延續多年的情況下，在神經之結構上就會產生某種構架，只是該構架的聯結形式已經改變了。這也許就能解釋為什麼發生於初始經驗時的神經活動的時空模式會再度表現出來。與這種在大腦中的重現相伴隨的是精神活動中的回憶……記憶的神經生物學水平可通過研究突觸結構和突觸活動來加以闡明，這種研究是在突觸活動要點得到加強或者就根本不用情況下進行的。通過這種方式就可表明，可變的突觸是存在的，這種突觸能擔負起記憶的任務，因為它們因活動而激增，因不用而衰減……」^⑬

就現實的神經過程而言，埃克利斯的結論建立在最新的實驗基礎上，這些實驗提供了很好的證據，表明大腦皮層中神經之樹突上的棘狀突觸和海馬能變化到一個很高的程度，並顯示出一種經延伸了的潛在勢能，這也許就可以成為記憶過程的生理表現^⑭。有人提示，這種業經延伸了的潛在勢能不引起於樹突的棘狀突觸的生長，就是由這種棘狀突觸廣泛分枝而形成的次級突觸所引起。與之相對照的是，這種突觸如不用就會導致棘狀突觸的萎縮。



附圖表示了棘狀突觸的變化，B和C表明生長，D表明衰退

在今天，上述弗洛伊德的推論和埃克利的實驗，很好地解釋了業的行和習氣的生理特徵，這一解釋在巴檀閣黎時代有非常詳盡的探討，以至還談到德，即意識要素喜、憂和闇在業的各種狀態中是怎麼作用的⑮。在古代瑜伽術語中，記憶痕跡的結構就是指潛在的業力存積物的累積，這種累積要有一個明顯的闇或曰物質的結構成份作為其神經基礎，這種闇或結構成份與現代心理學中增大的樹突棘刺也許是相似的。在瑜伽看來，習慣模式或習氣是由一種特定的記憶痕跡或行重復發生而產生的，這種觀點頗與現代的突觸棘刺生長這一觀念相符。

瑜伽關於特定的行之重復導致產生一種習慣模式的觀念認為，記憶和動機是同一心理過程的兩個方面。弗洛伊德也要人們注意動機和記憶的這種密切聯繫，在他看來，動機就是選擇，而選擇在很大程度上是先前經驗的記憶痕跡的結果。弗洛伊德對神經心理過程分析如下：每一神經之必須被假定有各種聯結其它神經元的通路，這樣就有可能對各種神經通路進行選擇。但是，正

如瑜伽業的理論所指出的，人們的行為並不表明所有途徑都是一樣的。所以在述及神經網絡的作用時，必須指出特定的動機模式這一點。弗洛伊德以「精神集中發泄」或在特定的突觸棘刺上神經能量通過重復而累積達到了這一點，這種累積只有在變得與神經網絡相似的狀況下才能導致興奮的傳遞。這樣，在同一神經之上可以存在幾乎突觸棘刺，每一個都與不同的神經網絡相關系。如同刺激達到神經元一樣，只有當某一個可能的神經網絡給選中以後，選擇才能發生。按弗洛伊德觀點，這種選擇程序全然防止了任意傳遞現象的產生，它是在精神集中發泄或在每一突觸棘刺上潛在能量積聚的基礎上發生作用的⑯。這使神經生理學與心理機能中的動機或業力傾向發生聯繫。

如普賴布蘭姆所表明的，弗洛伊德沒有成功地解決「神經衝動如何通過一個網絡傳導這個問題，以及在何種狀況下這種選擇方向會導致神經模式的適應重復」⑰。但是，普賴布蘭姆又說，弗洛伊德在這樣一個重大問題上是遠遠走在他的時代前面的。只是到現在，神經生理學才能在實驗室里對神經元的各個部分同時發生什麼情況進行研究。在理論上，瑜伽和弗洛伊德都同意記憶和動機是體現選擇這個單一精神過程的組成部分。似乎只是到現在，神經生理學才進展到這一理論能憑實驗和觀察得到驗證的地步。也許，一旦獲得這一實驗證據，將有助於澄清至今仍存在着的這一反論：在什麼程度上我們能自由地進行選擇，又在什麼程度上只能是被決定的？

在比較弗洛伊德思想和瑜伽業的理論時，還可以找到兩者又有一共同之處。對兩者來說，心理的記憶／動機過程的主幹都是在無意識之中。萊布尼茨提出了從小覺發展到意識充分實現的觀念，弗洛伊德根據這一觀念教導說，我們日常生活中的大部分動機都來自無意識。在他看來，姓名的遺忘、失誤、機遇和迷信，都可以用無意識中的記憶和動機來說明⑱。看來瑜伽大體上與弗

洛伊德一致，瑜伽把無意識看作業力種子的一個巨大儲藏庫，這些種子不斷地尋求發展以在意識中實現。但在另一方面，瑜伽認為，在意識水平上確實有可能進行自由選擇：不是把業的衝動否定掉，就是允許業完全實現；而弗洛伊德似乎堅信根本不存在自由意志這種東西。當然，弗洛伊德同意在意識的清醒水平上，人確實感到可以很容易地做種種事情，他可以不帶任何動機按自己的自由意志行動。但是，弗洛伊德又說，仔細的精神分析揭示，這種所謂看不出有意識動機的「自由意志」，是受到無意識的控制的。「在一方面是自由的東西，在另一方面又從無意識接受了它的動機。精神領域的決定論就這樣連續地實現着」^{①⑨}。正是在無意識之絕對決定論這一最終立場上，弗洛伊德與瑜伽產生了尖銳的分歧。照弗洛伊德看來，意識過程可望取得的大部分係取決於用理性與頓悟方式處理無意識的能力。《瑜伽經》在上述一點上與弗洛伊德是一致的，即一個人所經歷的痛苦和挫折都可以歸因於煩惱或無意識的驅動力^{②⑩}。瑜伽又明顯地超過弗洛伊德學說的見解，瑜伽認為，一個人必須在這種緊張和不適中學會明智地生活。對巴檀闍黎來說，瑜伽的目的是完全克服業的痕跡，這樣就能最終達到徹底消滅無意識^{②⑪}。如同我們將要看到的，榮格企圖在這兩種極端之間走出一條中間道路。

二、榮格與業

榮格的心理學證實了他的西方老師弗洛伊德的思想與巴檀闍黎《瑜伽經》對他的影響^{②②}。與弗洛伊德決裂幾年以後，榮格轉向印度和東方，尋求對他那種新觀點的支持^{②③}。雖然榮格堅定地站在西方思想一邊，並和弗洛伊德一道拒絕承認無意識可以被完全克服或摧毀，但在好些重要方面，榮格還是受到了瑜伽業的概念的影響^{②④}。榮格想在弗洛伊德的決定論和《瑜伽經》中絕對自由的

觀念之間找出一條中間道路，這種絕對自由，按瑜伽的譬喻，只有在所有業被摧毀或「燒盡」時才能獲得。像弗洛伊德一樣，榮格想像不出無意識會變成完全可知的。在致伊萬斯——溫茨的信中，榮格清楚地表達了他的見解：「你可以擴展你的意識，這樣你就甚至涉及了一個你早先不曾意識到的領域……絕對沒有理由相信，在新得到的區區收穫之外，就沒有更多的遠超過百萬倍以上的無意識東西」^{②⑤}。但是，與弗洛伊德相反而與瑜伽一致的是，榮格相當重視個體自我意識的創造性活動。在大量不同的和唯一途徑上，人們可看到，集體無意識的共同內容被賦予個體化而呈現在我們各自的意識中。按照榮格的思想，這種個體化是真正創造性的，所以從這一點上說是自由的一種表現；但是，由集體無意識和外部環境提供給予體化過程的基本內容是預定的，這是一種與自由相反的必然，因而這種創造性過程的自由本身也是受驅使的。根據榮格的心理過程觀點，無意識的先天內容都是創造性地受到個體化從而在每一心靈內部演變成清醒意識的。他的這一觀點實際上是試圖在自由和決定論這兩個極端之間走一中間道路。

恰如在瑜伽理論中無意識內容被描述為記憶痕跡(行)一樣，榮格也將無意識設想為一種包含有我們遠祖過去的心理生物學記憶的東西。我們平常認為是記憶的那種方式——例如，為一次考試而記憶某些東西——據榮格稱不過是「一種大部分由印刷品構成的人工的獲得物」^{②⑥}。這裏榮格只是在意識水平上說到我們平常的機能。在意識水平上，如果要求我們去學習過去的什麼事情，我們會去讀歷史書，並且「記住」它。照榮格看來，這不是真正的記憶，而僅僅是一種人工的獲得物。真正的記憶必然包括使祖先的痕跡或原始意象提高到意識的程度，照榮格的觀點，這種原始意象是靠每一個人的集體無意識留傳下來的。

雖然榮格沒有把他的思想建立在弗洛伊德提出的那種神經生

理學基礎上，但榮格確實還是就無意識提出了一個詳盡的理論。榮格把無意識的內容分成兩類。第一，是集體無意識的內容，在他看來這是由我們的動物遠祖、人類始祖、部族羣體、民族、種族和家族傳遞給我們的精神遺產或歷史所組成的^{②⑦}。雖然這些集體的記憶在相當程度上決定着我們的精神生活，榮格還是將它們看作是「中性的」，認為只有在它們接觸到意識之後才會充滿內容。如阿德勒所說的：

「在榮格的後期著作中，他在相當程度上發展了原始意象的概念。他明確區分了不可言傳的、先驗的原始意象本身和在意識中作為原始意象之表象或象徵而彰顯的表現形式。另外，這原始意象實際是一種人類精神中的前定因素，它可與生物學的『習慣模式』相比擬，是一種在人類精神發展的特定時刻開始其作用，並將意識材料安排成明確模式的『傾向』。」^{②⑧}

榮格承認，這些遺傳而來的記憶情結的直接證據是得不到的，但他爭辯說，那些精神的表現形式，諸如心理情結、意象和我們在夢徵、幻想和幻象中所遇到的現象都是間接的經驗證據^{②⑨}。在無意識中所發現的第二類內容是個體自己生活中的過去經驗，這些經驗不是已被忘却就是被抑制了，榮格稱這些為個體無意識記憶^{③①}。當這些記憶在催眠狀態或某些藥物狀態中能夠被回憶起來時，那就表明這些記憶存在的經驗證據得到了證實，而在正常的意識狀態中，它們則依然是不可知的。只有從無意識中把這兩類精神內容表達出來的，才是榮格所認為的真正記憶，而這與從書本上記住某些東西的人工記憶是完全不同的。

在瑜伽中，無意識僅僅是作為過去思想或行為的記憶痕跡而遺存下來並得到儲蓄的「行」而已。像榮格的個體無意識是被遺忘或抑制了的內容一樣，某些「行」將是這一生中所思所行的記憶痕跡。但瑜伽和榮格的不同之處在於：組成無意識中「行」的絕大部份不是

源於集體的人類歷史，而是源於特定個人前生的個體經歷。對瑜伽來說，儲存於無意識中「行」的大部份，不是這一生中被遺忘了的事情，而是來自個體無數前生的行為和思想的記憶痕跡。如果「行」被理解為一種集體的精神遺產的話，榮格很願意考慮「行」這一概念，但他斷然拒絕個體靈魂再生的觀點。對榮格來說，「根本就沒有個體出生前或受胎前的記憶的遺傳，不過遺傳的原始意象是有的」^{③②}。這些原始意象是「精神的普遍支配權，它們被理解為類似於柏拉圖的『模式』，根據這種模式，心靈組織其內容。」^{③③}

榮格和瑜伽的另一個主要區別必定與他們對記憶（和無意識）可知度的不同評價有關。就瑜伽而言，靜坐沉思是一種心理的過程，藉此過程，「行」或過去行動或思想的記憶痕跡「儲藏庫」無意識中清掃出來。正當這些過去的記憶從無意識中提出來以後，它們的內容就暫時地通過了我們的清醒意識。瑜伽認為，正是通過這種方式，我們逐漸知道了此生所有業已遺忘了的行為和思想，以及構成我們前生的行為和思想。象喬答摩佛陀這樣偉大的瑜伽行者所主張的，通過精湛的靜坐沉思，所有的「行」都被提升到意識水平上，並獲得對他一系列前生的徹底領悟。既然一切都是當下呈現出來並領悟的，瑜伽的這一切就不僅排除了記憶，而且也排除了無意識，因為這無意識不是別的，只是以往「行」或記憶痕跡的總和而已。所以，一個象佛陀一樣完美的瑜伽行者據說內心是清澈見底的——心不受無意識精神的「行的紛擾」。如同榮道禪師指出的，靜坐沉思排除了不必要的心理污染。瑜伽像一架精神上的真空吸塵器，把我們在此生和前生所積聚的所有「行」都從心靈中清除掉了^{③④}。巴檀闍黎認為瑜伽能摒棄或毀滅所有來自前生業力的「行」，這樣，就獲得了一個完全純淨和有分辨的心靈^{③⑤}。就巴檀闍黎瑜伽而言，「行」或記憶痕跡所起的作用是阻碍獲得關於實在的真實知識，通過瑜伽式的靜坐排除了它們之後，就導致了無所不知。^{③⑥}

榮格看到瑜伽的觀點導致了自我和個性的解體，並導致產生了一種全然不同的自由概念。對榮格來說，自由就是在使原始意象個體化中，每個人自我的創造性活動。這種榮格的「個體自由」，與瑜伽那種一個人只有在放棄所有的自我活動時才能知道真正自由的教義正好截然相反。榮格可能同意，東方人的瑜伽或西方人的「個體化」會有助於個體恢復他此生中業已遺忘或被抑制的思想或行為的知識。他也承認，同樣的技術能使人與原始意象或集體無意識的精神遺產相接觸。但在三個方面，榮格的理論不同於巴檀閣黎的瑜伽。第一個區別是，對榮格來說，不能採用個體前生的「行的說法」，只能說是通過一個人的祖先所傳下來的集體心理傾向（原始意象）。第二個區別是，就瑜伽而論，**行**是種障礙，爲了獲得知識必須將它們摒棄；而對榮格來說，正是通過原始意象的「記憶」使意識素材成形，實在的知識才能獲得。然而，對於瑜伽來說，實在的知識在每一個體的意識中是天賦的，只要把引起障礙和歪曲的記憶痕跡（**行**）清除掉就能完全徹底顯示出來的。而按榮格的觀點，這樣一種主張是片面的、主觀的。它沒能很嚴肅地對待經驗事實，即精神的主觀範疇本身並不擁有知識，而僅僅是使外部刺激成形，從而達到感性的知識。所以，這種片面的瑜伽理論應當作爲難予認可的玄學臆測而被拋棄掉^{③⑥}。

第三個區別是由評價記憶的兩種方法直接引起的，即從瑜伽認爲所有的**行**與記憶都可以被摒棄這一主張所引起的。榮格同意瑜伽關於自我或「我」是由記憶的持續不斷所致的觀點^{③⑦}，但榮格斷然拒絕瑜伽的如下觀念：既然自我——感覺作爲記憶的產物只是由引起障礙的**行**所組成，那麼真正的知識就要求把自我——感覺排除掉。對於瑜伽的這種實現無我的主張，榮格斷言這樣一種狀態在哲學上和心理學上都是不可能存在的。瑜伽關於無所不知的主張也必須被拋棄，因爲將永遠有更多的無意識內容要予以探究。

三、提要與結論

這篇論文論述了在理解巴檀閣黎《瑜伽經》提出的業的意義與弗洛伊德和榮格就記憶、動機和無意識所作的現代理論建樹之間的接觸點。弗洛伊德的思想，承繼萊布尼茨的傳統，認爲精神是天生主動而不是被動的，看來這與瑜伽在無意識中有**習氣**或業之驅動力的觀念相類似。在罕為人知的《科學心理學計劃》一書中，弗洛伊德嘗試用神經生理學解釋這一問題：機體怎麼能對新的刺激依然保持敏感，而同時又能保持先前刺激的痕跡——瑜伽業的記憶痕跡或**行的**概念所謀求解答的正是這一問題。說得更哲理一點，這是一個二律背反的悖論：雖然業使一個人以特定的方式行動或思想，然而選擇的自由仍是保持着的。弗洛伊德的神經生理學理論提供了一種在神經系統中起傳遞通路的「溝槽」。埃克利斯爵士的最新研究認爲，由於神經之樹突上的棘刺生長產生了「溝槽」，這種「溝槽」使刺激能沿着特定的神經網絡的突觸而傳遞。弗洛伊德和埃克利斯的著作指出，可變的突觸是有的，這也許是一種對羯磨的**行**和**習氣**的現代神經生理學的解釋，這一解釋在巴檀閣黎時代就試圖用**德理**論作出了。

雖然弗洛伊德和瑜伽理論都同意，大部份精神的記憶過程通常都是在無意識之中進行的，但在看待這種過程的決定論性質上他們存在着分歧。按弗洛伊德的觀點，在單一神經元上的各種神經網絡之間所提供的選擇在很大程度上是由在無意識水平上起作用的動機所決定的。與之相反，瑜伽却將業力過程視作或強或弱的傾向，但是這種傾向不管是實現還是被否定，總是需要清醒的意識水平上有一個自由選擇的行動。就在無意識的衝動與自由選擇之間保持平衡而言，榮格的心理學看來與巴檀閣黎的瑜伽更一致。榮格從原始意象形式的無意識出發，提出了動機學說，但

又同意自由選擇的說法，條件是原始意象要由每個個人在其自我意識中創造性地發展。據榮格稱，這種原始意象是真正有創造力的，從這個意義上說，它就是自由的一種表述。雖然榮格的原始意象概念與瑜伽相似，並很可能受到巴檀閣黎行理論的影響，但榮格與瑜伽有三個顯而易見的區別：(1)按榮格的觀點，不能採用個體前生行的說法，而只能說是集體的傾向、素質和通過他的祖先傳下來的原始意象。(2)對瑜伽來說，行是種障礙，為使知識實現，必須予以摒棄；而對榮格來說，通過原始意象的「記憶」使意識素材得以成形，才會使知識實現。(3)榮格同意瑜伽關於自我或我是由記憶持續所致的觀點，但他拒絕瑜伽的如下觀念：既然自我——感覺作為記憶的產物僅僅是由引起障礙的行所組成的，那麼真正的知識就要求超越自我——感覺。

總之，可以說，古代瑜伽業的概念被證明與現代心理學有着意味深長的接觸點。巴檀閣黎的瑜伽總是將記憶和動機視為同一心理過程的諸方面，這一觀點現已為當代西方認知心理學家接受^{③⑧}。弗洛伊德強調無意識，他對無意識所作的那種看來似乎合理的、基於神經生理學的描述為大部份巴檀閣黎業的理論提供了現代科學的基礎。但在另一方面，這種業論又是對弗洛伊德無意識理論的挑戰。為嘗試在自由和決定論之間走出一條中間道路，榮格的心理學看來更與瑜伽相符。然而，榮格強調無意識的集體性質，認為這種無意識根本無法被完全知悉。這種觀點却又受到巴檀閣黎理論的挑戰，巴檀閣黎的理論將業視為個體的東西，在對全知全能的追求中，這種東西完全可以拋棄掉。

譯者附識：本文的翻譯，曾得到倪維泉和周仲安兩位先生幫助，

謹致謝忱

註釋：

① Patanjaliyogadarsanam (瓦拉納西，一九六三)。拉馬·

普拉撒達的英譯本較為有助(阿拉哈巴德，一九二四；一九七九年重印)。J.H.伍茲的譯本雖較流行，但偏於直譯(瓦拉納西，一九六六；《哈佛東方叢書第17卷》)。

② 弗洛伊德關於記憶和動機的基本著作可見他早期罕為人知的《科學心理學計劃》，載於M·波那帕特，A·弗洛伊德和E·克里斯編輯的《精神分析起源》，倫敦，一九五六，第347—445頁。

③ 榮格對記憶、動機和無意識的見解，在普林斯頓大學出版的《文集》中到處可見，尤請留意他關於集體無意識、原始意象及個體化或象徵成形的觀念。簡述榮格思想的可參看喬蘭達·雅各比的《榮格心理學》(耶魯大學出版社，一九七三)。

④ 《瑜伽經》II.12-14和IV.7-9。下述有關業的論述摘自《瑜伽經》的有關篇章：

業以煩惱為根源(經II.12)。

如果根源存在，它就成熟為生命狀態、生命時間和生命經歷(經II.13)。

由於善與惡，它們(生命的狀態、時間和經歷)以快樂和痛苦為結果(經II.14)。

對領悟上述者，所有這一切確實是痛苦的，因為變化、憂慮和習慣都是痛苦的，而且(生命狀態等)妨礙了德性的作用(經II.15)。

在《瑜伽經》中，業相當於習氣。

瑜伽行者的業是非白非黑的；其他人的業則有三種(經IV.7)。

從(這三種業中)僅表現出足以產生它們結果的習氣(經IV.8)。

在《瑜伽經》中，記憶相當於行。

由於記憶和記憶痕跡是同一件事，所以，即便有出生、位置和時間上的差別，「行的過程」亦不中斷（經IV.9）。（注：這裏，行最好譯成「記憶痕跡」，因為這裏不像經II.15把行解釋為記憶。）

故由此可以得知：

記憶——記憶痕跡——記憶，這一連鎖的持續靠的就是業，習氣的作用是支持行（記憶痕跡），行則產生記憶。

⑤ 戈頓·W·奧爾波特：《適應》耶魯大學出版社，一九五五，第7—17頁。

⑥ 波林：《實驗心理學史》第2版，紐約，一九五〇，第566頁、第702頁。

⑧ 企鵝出版社，一九六九，第395—432頁。

⑨ 《科學心理學計劃》，第347—445頁。

⑩ 色倫達拉納斯、達斯古普塔：《作為哲學與宗教的瑜伽》，華盛頓，紐約，一九七〇，第177頁。

⑪ ⑫ 《精神分析基礎：弗洛伊德的神經生理學模式》，企鵝出版社，一九六九，第400頁。

⑬ ⑭ 約翰·C·埃克利斯：《自覺的記憶：大腦的儲存和補償過程》，載於本文作者和卡爾·R·波珀合作的《自我及其大腦》，倫敦，一九七七，第377頁、第383頁。

⑮ 《瑜伽經》II.15。

⑯ 《精神分析基礎》，第400—401頁、第401頁。

⑰ ⑱ 弗洛伊德：《日常生活中的無意識動機》，載於D·C·麥克萊蘭編輯的《動機研究》；紐約，一九五五，第3—18頁、第16頁。

⑳ ㉑ 《瑜伽經》I.5和II.4.1.51和III.5。

㉒ 一九三八年十月到一九三九年七月間，榮格在蘇黎士的瑞士工科學以《個體化過程》為題作演講。尚未發表的註解

表明，一九三九年夏，榮格在演講第4、5、6部分中詳細論述了巴檀閣黎的《瑜伽經》。

㉓ 榮格：《記憶、夢、反省》，紐約，一九六五，第170—199頁，尤見第197頁。

㉔ 關於瑜伽對榮格心理學影響的詳盡分析，詳見本文作者《榮格和瑜伽》（載《精神分析雜誌》23卷4期（一九七八），第339—357頁），並見《榮格精神分析學中的神秘主義與巴檀閣黎的瑜伽心理學》（載《東西方哲學》29卷3期（一九七九，七），第323—336頁）。

㉕ 榮格：《書信集》第1冊，倫敦，一九七三，第263—264頁。

㉖ 榮格：《論精神的特質》，《文集》第8卷，第349頁。

㉗ 喬蘭達、雅各比：《榮格的心理學》，耶魯大學出版社，一九七三，第34頁。

㉘ 榮格：《書信集》第1冊，第226頁註。在這條註釋中，阿德勒引述了榮格的《三位一體信條的心理學解釋》（《文集》第2卷，第222節）。

㉙ ㉚ 同上，參見榮格的《文集》第2卷，第518—519頁、第30—33頁。

㉛ ㉜ 榮格：《論西藏的〈死者書〉》，《文集》第2卷，第517頁。

㉝ 《禪的神秘實踐》，載於由哈羅德、科沃德和特倫恩、帕涅赫姆編的《神秘主義與學者——一九七六年關於神秘主義的卡加立會議》，安大略，一九七七，第27—29頁。

㉞ ㉟ 《瑜伽經》III.9和IV.27、IV.28-29。

㊱ 榮格：《個體化過程》，第11頁。

㊲ 榮格：《精神的結構與動力》，《文集》第8卷，第390頁。

㊳ 見R·C·博爾斯：《認識與動機》，載於伯那德、韋納德的《人類動機之認識》，紐約，一九七四，第1—20頁。

禪林與書院的組織形式

——一個比較研究

宋明理學教育的產生與形成與佛教教育思想有着很大的關係。盡管這種聯繫大多並非直接的，但這恰好說明，理學教育思想的產生與形成是儒佛兩家思想長期滲透、融合的結果。這種現象同樣表現在教育制度上的相互滲透，在魏晉南北朝是如此，在宋以後更是如此。這時期集中體現在禪林講學制度對書院教育制度的滲透。在此，以書院的興建及其管理體制設立這兩個方面與佛教的聯繫來作一些比較。

首先，從書院興建入手。這包括三方面問題，即興建的原因、院址的選擇和書院的建築與佛教的聯繫如何。

一、書院興建的原因。北宋初書院出現是由於官學凋弊，學士失學所致。然而草創階段還未有完備的書院體制。南宋時期，以白鹿洞書院與岳麓書院為代表建立了一整套完整的書院制度，從辦學宗旨、培養目標、教學內容與方式，以及教師的選聘、學生條件、經費來源、組織管理，都有明確的規定。這種書院制度

的完備，一方面是由於反對科學的結果，宋代教育在復興之後，基本以預備科學為其目的。作為科學，讀書的目的就在於獵取功名，自然就不及學術研究與自由講學。於是學校形同虛設，學子「視庠序如傳舍，目師儒如路人」。明儒黃宗義所謂：「其所謂學校者，科學鬻爭，富貴熏心，亦遂以朝廷之勢力一變其本領，而士之有才能學術者，且往往自拔於草野之間，於學校初無與也，究竟養士一事亦失之矣，於是學校變而為書院。」^①此雖然就明代而言，實也極符宋時情形。當時如朱熹、陸九淵等人對科學的腐敗非常不滿，陸氏以為：「今也以此相尚，使汨沒於此而不能自拔，則終日從事者雖曰讀聖賢之書，而要其志之所向，則有與聖賢相背而馳者矣。」朱熹在《白鹿洞賦》中說：「曰明誠其兩進，抑敬義其偕立。允莘摯之所懷，謹巷顏之悠摯。彼青紫之勞勢，亦何心於俯拾！」要求學子向顏淵學習，居陋思進，於青紫之冠不屑一顧。另一方面，宋代理學勃興，為了大力傳播理學，各

派大師都積極創辦書院，來闡明自己的學術宗旨，通過講學活動以擴大其社會影響，培養學派的傳播者與繼承人。

以上兩方面構成了宋代書院興建與發展的社會基礎及教育內容。除此之外，隋唐以來佛教勢力的極大擴張，也是刺激書院勃興的重要原因。

如陳舜俞認為政府過崇佛教，「爲之華館宇以居之，爲之製衣服以文之，爲之設表著以尊之，爲之立師長以主之，爲之復賦役以安之，……奈何天下不胥而爲夷也。」^②這已危及儒學發展，故爲儒學固其壁壘而創建書院，發揚儒學。朱熹則上奏折明確表示：「考此山（廬山）老佛之祠，蓋以百數，兵亂之餘，次第興葺，鮮不復其舊者，獨此儒館莽爲荆榛，雖本軍已有軍學，足以養士，然此洞之興，遠自前代，累世相傳，眷顧光寵，德意深遠，理不可廢。況境內觀寺鐘鼓相聞。殄棄彝倫，談空說幻，未有厭其多者，而先王禮樂之官，所以化民成俗之本者，乃反寂寥稀闊」，又曰：「今佛老之宮遍滿天下，大都至逾千計，小邑亦成或不下數十，而公私增益。其勢未已。至於學校則一郡一邑，僅一置焉，而附郭之縣或不復有，盛衰多寡之相絕，至於如此。則邪正利害之際，亦已明矣。」^③在此他不滿於政府宗佛抑儒忽視書院的做法，但也證明正是佛教寺院的大力發展，刺激了當時儒士們振興儒學、以與佛學抗衡的激情，鑒於官學的衰敗，寄重望於書院的興盛。

另外，作爲一種新型的教育組織的創建，不得不有所借鑒。然而，從魏晉南北朝始，名士與名僧的交往論道就曾十分普遍。到唐及宋前期，文人寄寓寺院也是常事。如岳麓書院在正式創辦之前，便是由佛教僧侶主持辦學的。南宋歐陽守道在其所作《贈了敬序》中說：「往年余長岳麓，山中碑十餘，尋其差古者，其一李北海開元中爲僧寺撰，其一記國初建書院志撰者名。碑言書院乃寺地，有二僧，一名智璿，一名某，念唐末五季湖南偏僻，風

化陵夷，習俗暴惡，思見儒者之道，乃割地建屋；以居士類，凡所營度，多出其乎。時經籍缺少，又遣其徒市之京師，而負之歸。士得屋以居，得書以讀。其後版圖入職方，而書院因襲增拓至今。」^④這裏明確說明岳麓前身作爲學校的雛形，出自僧人之手。當時文人「得屋以居，得書以讀」而寄寓寺院，岳麓書院是在此基礎上「因襲增拓」而成。儒佛關係如此密切，儒士又長期受佛教浸染，因此在創建書院之時，能吸取禪林的經驗是十分自然的。況且當時的禪林無論就其體制或講學等方面都很完善，足以爲書院所借鑒。可以說，書院的興建也是儒佛長期影響和融洽的產物，這不僅促進了文化教育、學術思想的繁榮，也促進了書院的發展。

二、書院院址的選擇。書院興建，多擇山林勝地，其義趣所旨與佛教亦有些關聯。佛教教育重視禪定，因此佛教徒往往選擇山林名勝之地建立精舍叢林，作爲修禪和講授佛學的處所，以便清靜潛修。俗有稱「天下名山僧佔多」，便爲此故。嚴耕望先生在《唐人多讀書山寺》一文中認爲：「名山古刹既富藏山，又得隨僧齋餐，此予貧士讀書以極大方便。當然政府不重教育，惟以貢獻招攬人才，故士子只得因寺院之便，聚讀山林，蔚爲時風，致名山巨刹，隱然爲教育中心之所在。五代書院制度，蓋亦萌於此歟。」^⑤又說：「唐代佛教承南北朝之盛況繼續發展，臻於鼎盛，此亦助長讀書山林之風尚，……寒士出身既惟有勤習詩賦以取進士科第，而貧無特營山居之資，勢必借寓書院靜境以爲習業之所。……由此言之，宋代書院制度，不但其性質由唐代士子讀書山林寺院之風尚演進而來，即「書院」之名稱，亦由此種風尚所形成，宋人承之而大其規制，以爲羣居講習之所耳。」^⑥觀上所言，書院制度倒也不必全由讀書山林寺院之風而演來；但唐代士人讀書山林，求其清靜潛修却是事實，這種風氣多少對書院興建有所影響。

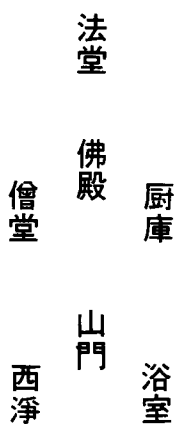
宋代書院爲了反對科舉，提倡爲教育而教育，要求「潛思進學」。書院環境適宜優美寧靜，以陶冶性情。所以在受佛教禪林建設的啟示下，宋代書院大多擇名勝之區，山林僻靜之地，以製造一個良好的讀書環境，潛心學習的氛圍，如白鹿洞書院在江西廬山五老峯下，岳麓書院在湖南善化縣西岳麓山下，石鼓書院在湖南衡陽縣石鼓山迴雁峯下，嵩陽書院在河南登封縣太室山（嵩山）下，茅山書院在江寧府三茅山後。於此，前人均有所記述，朱熹在《衡州石鼓書院記》中述道：「予惟前代庠序之教不修，士病無所於學，往往擇勝地立精舍以爲羣居講習之所，而爲政者乃或就而褒美之若此山，若岳麓、若白鹿洞之類。」^⑦呂祖謙《白鹿洞書院記》曰：「儒生往往依山林，即閑曠以講授，大師多至數百人。嵩陽、岳麓、唯陽及是洞爲尤著。」朱熹於此更是身體力行。他於一一七〇年，在距福建建陽縣約十二公里處建寒泉精舍。一一八三年，在武夷山風景區建立武夷精舍。這些精舍在《朱子語類》中稱爲書院。以上事實說明，宋代書院院址的選擇多少是受佛教禪林影響的。

三、書院建築結構。這方面與佛教的禪林建製亦有關係。

禪林也稱叢林，通常指禪宗寺院而言，但後世教、律各宗也有仿禪林制度而稱叢林的。最初創制於唐貞元、元和年間江西奉新百丈山懷海。叢林意義，取喻草木之不亂生亂長。以示其有規矩法度。^⑧禪林建築，最始只有方丈，法堂、僧堂和寮舍。百丈懷海不立佛殿，唯建法堂。《傳燈錄·百丈章禪門規式》云：「不立佛殿，唯樹法堂者，表佛祖親囑受當代之尊也。」百丈之後，又有樹佛殿於禪林。如宋慧洪《信州天寧寺記》說：「入門，層閣相望而起，登普光明殿（佛殿），顧其西則有云會堂（禪堂，即僧堂），以容四海之來者。爲法寶藏（輪藏殿）以大輪載而旋轉之，以廣攝異根也。顧其東則有香積廚（廚房），以辦伊蒲塞饌。爲職事堂（庫房）以料理出納。特建善法堂（法堂）於中央以演法，開毗

耶丈室（方丈）以授道。」^⑨可見宋時禪林殿堂已成規制。法堂即講堂，爲演說佛法之處，是僅次於佛殿的主要建築。始建於晉道安，縣翼在上明東寺所造，^⑩一般位於佛殿後。唐百丈不立佛殿，唯樹法堂，故尤爲重視。方丈室（住持所居之室）通常同處法堂內。禪堂，古稱僧堂或云堂，爲僧衆自習羣居之處所。古時僧堂兼食堂，僧衆就堂而食。後世才於禪堂外另設齋堂。明徐一夔《靈谷寺碑》道：「以禪與食，不同混一也，故食堂附於庫院。」^⑪於是禪堂在西，廚房並設於東，遂爲禪林定式。後世又常設藏經閣於法堂後。

禪林殿堂建築呈以下圖式：



法堂爲講學中心，僧堂則爲學僧自習齋舍。佛殿則安佛菩薩像以供禮禪祈禱。另設轉輪藏殿或藏經樓，便於僧衆平時習讀之用。在佛殿或法堂兩側，常分建祖師堂（西側）以奉達摩、百丈或當寺開山祖師；伽藍殿（東側）以供守護伽藍（寺廟）土地之神像，故又稱土地堂。這樣，佛教叢林也隱括有講學、供祀、藏書三方面功用。這種規制、建築對書院的創建頗有影響。

北宋書院一般都只有講堂數間，齋舍數十間、生徒百數人。建築規模較小不很完備。據史料記載，當時的岳麓書院初創時也僅有講堂五間，齋舍五十二間。至咸平二年（999），潭州太守李允則重加擴建，有了一定的發展。北宋王禹稱《潭州岳麓山書院記》云：「公（李允則）詢問黃發，盡獲故書，誘導青衿，肯構舊址。外敞門屋，中開講堂，揭以書樓，序以客次。塑先師十哲之像，

畫七十二賢，華袞珠旒，縫掖章甫，畢按舊制，儼然如生。請闢水田，供春秋之釋典；秦頌文疏，備生徒之肄業。」^⑫說明李允則的擴建發展使書院頗具規模，形成了基本規制。

從書院建築來看，李允則擴建時「中開講堂」，這確定了講堂在書院的中心地位。並正式建立了藏書樓，基本上安置於講堂之後的中軸線上，其為書院唯一樓閣建築。又設置「孔殿」（或稱「孔子堂」），「塑先師十哲之像，畫七十二賢」，為以後「諸賢祠」、「崇道祠」、「六君子堂」所沿襲，成為頗具規模的書院祭祀設置。張枋《岳麓書院記》記邵穎重建之事曰：「大抵悉還舊觀。肖闕里先聖像於殿中，列繪七十子，而加藏書於堂之北。」以後朱熹也曾有所興復擴建，但據《朱子年譜考異》卷四第七頁注：「未有改建之議」。可見李允則的擴建基本成為定制，以後只是在這基礎上的擴充而已。

岳麓書院建築舊制蓋呈以下圖式：



講堂作為教學活動的中心，設在書院的中心部份，這在以後基本如此。藏書樓在講堂之後。齋舍則是學生自習場所，也是學生住宿、生活區域。禮殿等祭祀場所雖沒明確標位，但據記載，朱熹重建後，「書院前有宣聖殿五間，……殿後堂室（講堂）二層……」。^⑬元延祐元年（一三一四年）善化主簿潘必大重修書院，更撤而新。「前禮殿，旁四齋，左諸賢祠，右百泉軒，後講堂，堂之後閣曰尊經。」^⑭由此推論，禮殿可能在講堂之前，正恰構成講堂的中心地位。

從李允則的擴建看，這時書院的建築羣落結構，本身已標志

書院講學、藏書、供祀三個組成部份的規制已基本形成。因此我們可以說書院的講學、藏書、供祀為三大事業的重要特色在北宋已經出現，由於岳麓書院出現得較早，故為以後其它書院所仿效，尤其在南宋得以成為書院的主要特徵。

比較佛教寺院與儒家書院建築結構，其來源都是來自中國傳統的院落佈局，中鄉的宮殿也是這種佈局，如有正殿、後殿、兩側為配殿等。中國佛教的寺院與印度不同，就在於它採用了中國式的宮殿結構，但從近源上說，書院的建築則更多地是受佛教禪林的影響與啓示。禪林內講學、藏書及宗教活動於一院，還包括衣食住行等等。從其性質上看，既是一座宗教廟宇，又是一所佛教學校，它的建築結構正是這樣設立的。書院的建築類型與以往的學校是不同的，但與佛教禪林相比較，却十分相似，這就絕非偶然了。由此，可以設想從書院建築特點上反映出的講學、藏書、供祀的書院基本規制也許與禪林制度亦有一定的聯繫，這點也是值得研究的。

現在，我們再來考察一下寺院與書院在管理體制上的關係。中國自魏晉以降，各地紛紛建立寺廟，僧侶猛增。一般較大的寺院都具有集徒講學、傳經授道的佛教學校性質，多則擁有學侶二三千人。為了便於管理，建立一定的叢林制度。以前寺院的最高管理階層為三綱；即上座、寺主、維那。上座一般以年德俱高者，由朝廷任命，處眾僧之上，位居寺主、維那之上。寺主，主管一寺事務。維那（或稱都維那），管理僧眾庶務，位處上座、寺主之下。

唐末江西百丈懷海禪師整肅規制，建立「清規」，號為「百丈清規」。至此後，禪宗寺院職位繁多，於寺院的管理上有了詳盡的分工。有了長老、首座、殿主、藏主、莊主、典座、維那、監院、侍者等等名目。北宋宗蹟的《龜鏡文》（《禪林備用清規》卷七稱為《百丈龜鏡文》）對各職事有個簡略的概括。茲錄如下：

「叢林之設要之本爲衆僧，是以開示衆僧故有長老，表儀衆僧故有首座，荷負衆僧故有監院，調和衆僧故有維那，供養衆僧故有典座，爲衆僧作務故有直歲，爲衆僧出納故有庫頭，爲衆僧主典翰墨故有書狀，爲衆僧守護聖教故有藏主，爲衆僧迎待故有知客，爲衆僧召請故有侍者，爲衆僧看守衣鉢故有寮主，爲衆僧供侍湯藥故有堂主，爲衆僧洗濯故有浴主，爲衆僧御寒故有炭頭，爲衆僧乞丐故有街坊化主，爲衆僧執勞故有園頭、磨頭、莊主，爲衆僧滌除故有淨頭，爲衆僧給侍故有淨人。」¹⁵

宋以來這些制度十分通行，少有更改。至元順帝元統三年（一三三三）年，爲了統一規制，朝廷命江西百丈山住持德輝取前諸規約本子重輯定本，並由金陵大龍翔集慶寺持大訴等校正，成《敕修百丈清規》，成爲自明迄今的通行本。其在住持（即長老，也稱方丈）之下，將所有職事分爲東西兩序。東序管司總務，重要職事爲監院（或監寺，即古之寺主，俗稱當家），副寺（即知庫或庫頭，管出納）、維那（主掌僧衆威儀進退綱紀）、悅衆（其職數人以輔維那）、侍者（分工多人，專爲住持服務）、莊主（管理寺院領地）等。西序管司教務，則爲首座（即古之上座，表儀衆僧等，分西堂，後堂首座）、書記（即書狀，執掌文書），知藏（即藏主，掌佛教經籍）、知客（又名典客、典賓、負責接待外來賓客），知殿（管佛殿法堂的香燈及其它）等等。除此西序職事外，還有專職一務者，如飯頭、火頭、水頭、碗頭、鐘頭、鼓頭、門頭、園頭、浴頭（知浴）、塔頭、柴頭、磨頭、炭頭、爐頭、鍋頭、桶頭、燈頭、巡山等等極爲複雜。從總務、教務乃至衣、食、住、行都有管理規制，非常完備。這種如此完善的管理體制對書院組織的形成，自然提供了再好不過的參考。

從書院組織產生與發展來看，其初也是十分簡單的。掌教者集教務、管理於一身，除個別書院在生徒挑選幾名高足作些助理性事務外，一般無別的管理人員。但在其發展中受禪林制度的影

響，有了相當的發展。如其山長，堂長，直學之職稱，與最初佛教的上座、寺主、維那亦相當。如果以《百丈清規》對照一下清初康熙年間所修的《白鹿洞誌》卷十一《職事》條例，可以看出兩者實際上十分相似。

一、主洞（其他書院也有稱山長、院長、教授等）：「聘海內名儒，崇正學黜異端，道高德厚、明體達用者主之。」或由地方官充任。「無則不妨暫缺。」主持書院一切事務。

按：這類似禪林主持，主管僧衆，持法教示。住持一般由推選或官聘德尊齒高者担任。

二、副講：「主批閱文字，辨析疑義，」聘本省通五經，篤行誼者爲之。」

三、堂長：「主督視課業勤惰，」誘掖調和院中學徒。「由主洞、副講擇學徒中之優者爲之，不稱職則更易。」

按：此兩職中，堂長一職在宋、清兩代有所不同。清爲學生班長，由諸生輪選。宋則或爲一院之主，或爲洞主之下。¹⁶故宋代堂長更似禪林維那，主調和學徒，維那又稱悅衆，即是此故。至於副講之職，近似西序首座，其由德業兼修者担任，除表率衆學僧外，還「分座說法，開鑿後昆」，督生課業，故其職似介乎於副講，堂長之間。

四、管幹、副管幹：「專管洞內一切收支、出納、米鹽瑣碎、修整部署諸務，即於洞中擇有才而誠實者爲之，不稱職更易。」

按：此職似禪林東序監院等各知事之職，負責院內總務。

五、典謁：「專管接待賓客及四方來學者，」擇洞中言貌嫺雅者充之，按季更易。」

按：此與知客職事相同。

六、經長：經義齋五經各設一經長。

按：這與西序首座分西堂、後堂亦近似。

七、學長：治事齋七事各設一學長。七事包括禮、樂、射、書、數、歷、律。

按：這與禪林教參學者參加告香普說儀式、懂禮樂儀規的「參頭和尚」相似。《百丈清規》卷二：「每夏前告香，所歸堂推參頭一人。」卷五：「推熟於叢林能事者一人為參頭。」

八、引贊：「主謁聖引禮。」擇「聲音洪亮，進退疾徐中節者」充之。

按：佛教講經、受戒，誦經及法會道場等一切宗教儀式中都要舉唱梵唄，以止息喧亂便利法事進行。贊唄有人專職，有時亦可由聽眾任之。另梵唄也指歌贊專職之人，為講經法會成員之一。①書院引贊與其很相似。

九、伙夫。

十、採樵。

十一、門斗：司啓閉、洒掃、每夜提鈴巡守輪值。

按：其三職與禪林飯頭、菜頭、火頭、柴頭、門頭等相同。

比較禪林與書院的管理制度，可以看出兩者非常相似，書院在管理制度上受佛教禪林的影響十分明顯。

但細察之，兩者亦有所不同。其一，禪林的組織機構相當細緻煩瑣，完備而嫌繁雜。書院的組織機構則簡單得多，管理人員很少，顯得比較精練。其二，禪林管理人員大多是專職，分工極細。書院管理人員專職的只有主洞（山長）與副講二人，其餘都由學徒中骨幹担任，而工作人員則全部由學生充任。並且這些職務規定「不稱職更易」，或「按季更易」，採取學生輪流執職，顯出其精幹高效的 management 特色，在這種組織管理下，完成講學、藏書、供祀三大事業，還培養出大批人才，這是禪林所不可比擬的。另外，由於寺院經濟的膨脹發展，擁有大量的田產，需要管理、勞作。故一般禪院初學僧侶常務勞作，並兼任一些雜務。這是中國寺院的一大特色，如後世所謂「農禪並重」制度首源於此。這對書

院的影響，則表現為由學生担任雜務勞作，學勞並作的做法出現。這在以往任何官學或私學中都是不見記載的，為書院的特色之一。其受禪林的影響是顯而易見的。

註釋：

①《明夷待訪錄》。

②《都官集》卷六《說教》。

③《白鹿洞誌》卷二。

④《巽齋文集》卷七。

⑤《大陸雜誌》二卷四期。

⑥《唐人讀書山林寺院之風尚》，《民主評論》五卷二十三期。

⑦《朱文公集》卷七十九。

⑧《見禪林寶訓音義》。

⑨《石門文字禪》卷二十一。

⑩《六學僧傳·隨羅云傳》。

⑪《金陵梵刹誌》卷三。

⑫《小畜集》卷十七。

⑬明楊茂元：《重修岳麓書院記》。

⑭吳澄《岳麓書院記》。

⑮《禪苑清規》卷八。

⑯見《白鹿洞誌》卷二朱熹《請洞學堂長牒》。另參見陳元暉等

《中國古代的書院制度》，第129頁。

⑰見《開元釋教錄》卷六《勒那摩提傳》。

虛雲和尚的禪學思想

——爲紀念虛雲和尚逝世三十周年而作

方興

虛雲（一八四〇—一九五九），法名古巖，又名演徹，字德清。生於福建省泉州，原籍湖南湘鄉。俗姓蕭，父名玉堂，任泉州府吏。一八五五年，由父母包辦與田譚二氏女結婚。一八五八年，作《皮袋歌》二章，留別田譚二氏女，逃到福州鼓山湧泉寺禮常開和尚披剃出家。翌年依鼓山妙蓮和尚受具足戒，得戒後，在鼓山任水頭、園頭、行堂、典座等苦行事四年。此後，行腳天涯，到全國名山大剎參學。一八九五年，於楊州高旻寺禪堂，因沸水潑手，茶杯落地，一聲破碎，豁然大悟。史家以此劃其歷史爲兩個階段，此前爲參學時期（一八五八—一八九五），此後爲宏法時期（一八九五—一九五九）。

虛雲的一生宏法，主要活動在滇、閩、粵、贛四省。先後任鷄足山總住持，昆明華亭寺、福州鼓山湧泉寺、廣州南華寺、乳門雲門寺、雲居山真如寺等寺方丈。是我國近代著名禪師，他的

禪學思想有以下五個方面，現介紹如下：

一、戒爲根本

虛雲認爲禪、淨、密、教各個法門，都要以持戒爲根本。如不持戒，不論修學什麼，都是外道；不論怎樣修去，都不能成佛。佛法進入末法時代的主要特徵，是戒律荒廢。如像娶尼嫁，袈裟變白，白衣上座，比丘下座等現象，比比皆是。有人說日本佛教如何發達，如果按上述現象來衡量，日本佛教則是典型末法時代的佛教。建國後，有些僧人提出中國佛教日本化，廢除戒律，修娶尼嫁，穿着俗裝，飲酒食肉等意見。虛雲爲捍衛戒律，與這些人決一死戰。在大會小會，痛斥邪說；向多級領導，愷切陳詞。結果虛雲的正確意見被採納了，才使那伙破戒的比丘有所收斂，不敢放肆。虛雲搶救戒律的果敢行爲，是現代佛教史上值得大書的一件事。

虛雲的一生，以嚴淨毘尼，行頭陀行，著稱於世。他主持的寺廟，都年年說戒，月月誦戒，還在鼓山湧泉寺辦戒律學院，請當代著名律師慈舟法師，主講四分律，菩薩戒等。一九五五年十月，虛雲於雲居山真如寺著有《傳戒緣起》、《外來者不得參加之原因》、《開自誓受戒方便》、《衣鉢》、《戒法戒體戒行戒相》、《大小乘戒之同異》、《三皈五戒》、《十戒、具戒、三聚戒》、《末法僧徒之衰相》、《答客問千佛衣》等文，結合當代我國佛教實際狀況，闡述戒學的一些根本問題，對戒學的某些內容有所突破。

1. 開耕織二戒：戒本規定比丘不得自手掘地及織紡，現代比丘參加耕織是否犯戒呢？虛雲認為佛戒有性戒與遮戒兩大類。性戒無論佛制與不制，若作均為犯罪，為殺、盜、淫等戒是。遮戒有各種原因，都是因地制宜，因事制宜，因時制宜。如耕織戒，是因世俗譏嫌而制。古代印度社會，以乞食乞衣，一心辦道，為出家人的本分。若自己營謀衣食，便會招到社會的誹謗，佛因之制此戒條。但印度與中國的國情不同，二千五百年前的釋迦時代與現代社會又不同，因此對戒律不能墨守繩法。故《五分律》引証佛的說話：「雖我所制，於餘方不為清淨者，則不應用。雖非我所制，於餘方必應行在，不得不行」。唐朝的百丈禪師就是認為中國與印度的國情不同，提出「一日不作，一日不食」的美舉。假如釋迦牟尼佛生在今日的中國，絕對不會制訂掘地紡織等戒。所以今日比丘的耕織生活，絕不是犯戒，恰恰相反，不從事勞動生產，被世人譏為「寄生蟲」，倒是犯戒的行為。因此受持遮戒，貴在領會如來制戒的本意，不在死守條文。若得佛意，雖與條文相違，亦名持戒；若不得佛意，雖形式上遵守條文，也是犯戒。

2. 開自誓受戒方便，一九五五年虛雲準備為雲居山未受戒者，傳授方便戒。不料消息不脛而走，全國各地紛紛來信要求受戒。因住房、伙食都有困難，只能開自誓受戒方便。傳者與受者約好時間，受戒者在本處自誓，虛雲在雲居寺戒壇作法，遙為回向。

。正如《增一阿含經》說：「諸佛如來，並稱善來沙門，便成沙門」。這是在因緣不具足的情況下，萬不得已開設的權巧方便。

3. 反對衣上繡千佛像：有的僧人衣上繡有千佛，俗稱「千佛衣」。這種做法大違因果。佛弟子對佛像，只能恭敬頂禮。怎麼可以把佛像繡在衣上呢？穿在身上顛三倒四，坐下來又把佛像壓在屁股下，你說罪過不罪過！佛制三衣，有安陀會，郁多羅陀。僧伽黎三種。佛佛道同，千佛相傳，都是一樣的，故稱「千佛衣」。後人將衣上繡有千佛，稱為千佛衣，實在是一場誤會。

二、禪學思想

禪家的傳統，是不立文字。虛雲是禪教律密淨渾然一體論者。所以他一生著有《楞嚴經玄要》、《法華經略疏》、《遺教經註釋》、《圓覺經主義》、《心經解》等作品。他於一八九七年被道明和尚請到楊州，助理重寧寺。四月，通智老法師在焦山講《楞嚴經》，命靈老講偏座，聽眾千餘人。自此以後，他多次講《楞嚴經》。因此他的禪學思想受《楞嚴經》的影響，是不言而喻的。如果說達磨禪是楞伽禪，曹溪禪是金剛禪的話，那麼虛老的禪無疑是楞嚴禪了。

1. 楞嚴思想：虛老對《楞嚴經》非常熟悉，每次開示和答問，都流露出楞嚴思想。如一九四三年一月十七日在重慶慈雲寺開示，他如數家珍的說：《楞嚴經》原有百卷，我國所譯，祇存十卷。初四卷示見道，第五、六卷示修行，第八、九卷漸次証果，最後並說陰魔妄想。

阿難見佛三十二相，如紫金光聚，心生愛樂。

佛問阿難是用甚麼見的？

阿難答言：我用心目，由目觀見如來勝相。

佛問阿難心目在那裏？

阿難答說：縱觀如來，青蓮花眼，亦在佛面。我見觀此浮塵

四根，祇在我面，如是識心，實居身內。

佛說：心不在內，不在外，亦不在中間，若一切無着，亦無是處。諸修行人，不能成就無上菩提，皆由不知二種根本。一者無始生死根本，則汝今者與諸衆生，用攀緣心，爲自性者。二者無始菩提涅槃，元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣，緣可所遺，由諸衆生，遺此本明，雖終日行而不自覺，枉入諸趣。應知諸法所生，惟心所現。一切因果，世界微塵，因心成體。

心性是什麼，如何由此心性生起諸法，虛老在《答某公問法書》中說：佛教所言心性，清靜本然，離諸名相，無有方所，體自覺明，是本有自爾之性德，絕諸能所相待，本無所謂十方三世，更無所謂山河大地，人畜木石，地獄天堂。祇以妄立一念，致起諸有爲法。如《楞嚴經》釋尊答富樓那問：覺性清淨本然，云何忽生山河大地？佛答：

性覺必明，妄爲明覺，覺非所（客觀）明，因明立所（客觀）。所既妄立，生汝妄能（主觀）。無同異中，熾然成異。異彼所異，因異立同。同異分明，因此復立無同無異。如是擾亂，相待生勞。勞久發塵，自相渾濁，由是引起塵勞煩惱。起爲世界，靜成虛空。虛空爲同，世界爲異，彼無同異，真有無法。

覺明空昧，相待成搖，故有風輪，執持世界。因空生搖，堅明立碍。彼金寶者，明覺立堅，故有金輪，保持國土。堅覺寶成，搖明風出，風金相摩，故有火光，爲變化性。寶明生潤，火光上蒸，故有水輪，含十方界。火騰水降，交發立堅，溼爲巨海，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，結爲高山。是故山石，擊則成燄，融則成火。土

勢水劣，抽爲草木。是故林藪，迂燒成土，因絞成水。交忘發生，遞相爲種。以是因緣，世界相續。（星云之說，恐亦不及此說之詳）

復次富樓那：明妄非他，覺明爲咎。所妄既立，明理不踰。以是因緣，聽不出聲，見不超色，色香味觸，六妄成就。由是分開，見覺聞知，同業相纏。合離成化，見明色發，明見想成。異見成憎，同想成愛，流愛爲種。納相成胎，交遘發生，吸引同業，故有因緣，生羯羅藍，遏蒲云（胞胎中受生之質）等胎卵溼化。隨其所應，卵爲想生，胎因情有，溼以合感，化以離想，情想合離，更相變易，所有受業，逐其飛沉。以是因緣，衆生相續。

富樓那！想愛同結，愛不能離。則諸世間，父母子孫，相生不斷。是等則以欲貪爲本，貪愛同滋。貪不能止，則諸世間胎卵溼化，隨力強弱，遞相吞食。是等則以殺貪爲本。以人食羊，羊死爲人，人死爲羊，如是乃至十生之類，死死生生，互來相噉，惡業俱生，窮未來際。是等則以盜貪爲本，汝負我命，我還汝債。以是因緣，經百千劫，常在生。汝愛我心，我憐汝色，經百千劫，常在纏縛。惟殺盜淫，三爲根本，以是因緣，業果相續。

富樓那！如是三種顛倒相續，皆是覺明，覺了知性。因了發相，從妄見生，山河大地，諸有爲相，次第遷流，因此虛妄，終而復始。

佛明三界（宇宙），本無一法（事物）建立，皆是真心起妄，生萬種法。真心亦不過因有妄物對待而立之假名。究其實，所謂真心亦無一法可得。因此佛學雖說唯心，然與哲學上唯心論者，有根本

不同。哲學上的唯心論，於心執有，於物執無。釋迦所謂以攀緣心爲自性，執生死妄想以爲真實。佛學認爲有物則有心，無心則無物。然此「有」非有無之有，乃非有而有之妙有；此「無」非斷滅之無，乃超有無之妙無。此妙有妙無，非語言文字所能表達，故爲禪門要關。

2. 信爲基礎：虛雲認爲佛說一切法，無一法不是爲了醫治衆生的痛苦。念佛法門名阿伽陀藥，總治一切病。但無論修何種法門，都要信心堅固，把得住，行得深，方能得到圓滿的利益。信心堅固，持咒可成、參禪可成、念佛可成，都是一樣。如參禪和念佛，在初發心的人看來，好象是兩會事。在久修的人看來是一件事。參禪提起一句話頭，橫截生死流，也是從信心堅定而來的。若話頭把握不住，禪也參不成。若信心堅定，死抱着一句話頭參去，直待茶不知茶，飯不知飯，工夫純熟，根塵脫落，大用現前，與念佛人功夫純熟，淨境現前，是一樣的。到此境界，理事圓融，心佛不二。佛如衆生如，一如無二如，差別何在？是以虛老有「問予鎮日渾何事，一句彌陀萬慮舒」的名句。

若信心不堅，萬事不能成。若今日張三，明日李四，聽人說參禪好，便廢了念佛的功夫去參禪；聽人說學教好，又廢了參禪去學教；學教不成，又去持咒。頭頭不了，賬賬不清。只憑自己的微小善根，淺薄智慧，或記得幾個名相，個則公案，便胡說亂道，談論是非。更有甚者，有人不怨自己信心不堅，却說佛祖欺哄衆生，謗佛謗法，造無間業，豈不可悲！

3. 百丈農禪：虛老上追百丈「一日不作，一日不食的遺風」，古德：「諸方說禪浩浩地，怎及我這裏種地搞飯吃」的精神。近察現代社會政治制度之演化，深知今後佛教，要不被淘汰，僧伽必須在經濟上自給自足，自食其力，才能立於不敗之地，特別建國以後，社會進步，經濟發達，過去寺廟經濟來源：租息、募化、香火、經懺等收入，皆不可恃。因此虛老在云門寺創辦大覺農場

。規定凡在寺共住者，均須參加墾荒種植。農具種子，由常住供給。收穫時，除歸還常住種子外，產品由常住與個人均分之。又於韶關大鑒寺開辦紡織工廠。使佛陀四衆弟子，均須在修行辦道之外，面向工農，從事生產，以開闢寺廟經濟的新來源。

一九五二年，師於云門寺，以大無畏精神，集中寺僧，另聘少數工人爲技術指導，自爆石，自伐木材，自燒磚瓦，自建造，自髹漆，自開墾，自種植。云門寺的僧衆，在前後十年的歲月裏，自己動手，建造殿堂閣寮，聽樓庫塔一百八十餘楹。殿宇宏麗，法相莊嚴。四衆弟子看了讚嘆不已。在農業上也取得了很大的成績，一九五五年云門寺四衆二百餘人，計開水田一百八十餘畝，旱地五十餘畝。收入稻穀四萬五千餘斤，雜糧二萬六千餘斤。此外，竹器、茶葉、銀杏、筍乾等項收入，也相當可觀，還積極開荒造林。一年的經濟收入，可供五百僧衆一年的生活。在勞動中，虛老還寫了多篇意境深遠的禪詩

如：

採茶

山中忙碌有生涯 揀罷山椒又採茶
此外別無玄妙事 春風一夜長靈芽

山居

簞簞掃穿百雜碎 鋤頭筑破五家宗
清風明月常如此 懶較諸方同不同

鋤云種出松千樹 汲水携來月一瓢
除此現成公案外 更無別法可相招

4. 禪與淨土：近代禪淨二家一些學人，互相誹謗，好象死對

頭，必欲置對方死地而後快，這是佛門最堪悲哀的惡現象。俗語說：「家和萬事興，家衰口不停」。兄弟鬩於牆，怎能不受外人恥笑和歧視呢？其實禪淨二家，是互通互融，相輔相成。譬如禪者以打成一片的功夫念佛，安有不見彌陀之理。淨者念佛，從頭到尾，綿綿密密，一字一句，歷歷分明。佛來也是這樣念，魔來也是這樣念。念到風吹不入，雨打不濕，何愁不開悟？所以禪者是淨中之禪，淨者是禪中之淨，禪淨本是一體。奈何世人偏執，橫起門戶知見，自讚毀他，水火不相容。無意中犯了謗佛毀法，危害佛門的重罪，殊可哀憫。

永明《四料簡》出，禪淨二宗，頓起無爭，虛老於此不能無言。攷《四料簡》，未見出於永明延壽何種著作之中。永明延壽是法眼宗的第三代祖師，怎麼可能自抑己宗，說禪宗不好呢？

淨土宗徒依《四料簡》為據，指責禪者死後不能把握自己的命運。說什麼戒禪師的後身為蘇子瞻，草堂青的後身為曾魯公，遜長者的後身為李侍郎，雁蕩僧後身為秦檜，善旻為董氏女……此數人若修淨土，焉能「展轉下劣」！

禪宗徒引《楞嚴經》，阿難白佛言：「自我從佛發心出家，恃佛神威，常自思維，勿勞我修，將謂如來，惠我三昧，不知身心，本不相待，失我本心」。釋迦神威尚不可恃，不能惠我三昧。而阿彌陀佛却能可恃，却能惠我三昧嗎？應知佛佛道同，釋迦與彌陀的神威，平等平等，毫無差別。又引永明延壽為阿彌陀佛的化身，永明後身為善繼禪師，善繼後身為宋濂，濂為臣不得善終。難道阿彌陀佛也是「展轉下劣」嗎？

虛老平生沒有勸過一個人不要念佛。只是反對勸人不要參禪。他每當念及《楞嚴經》所指出的：「邪師說法，如恒河沙」而痛心。希望禪淨行人，不要於《四料簡》中，各執一端，相互攻擊，對禪淨法門，妄分高下。

5. 曹溪禪與粵東文化：虛老認為嶺南文化落後，自六祖得衣

鉢後，教化普施，從此粵人不再以獺獠見嘲於中原。粵東文化之盛，亦肇始於斯。相傳曲江張九齡於童年時，嘗隨其家人參永曹溪，六祖為之摩頂授記曰：「此子器量不凡，他日必東帶立朝，身為大臣。又傳唐末黃巢起義時，黃巢率重兵，取道曹溪，以不禮於祖庭，風雨晦冥，迷途失路，終日不能出山。乃懾慄禮教，始能昏厄。後將其屯兵之營田，盡捨於南華，供養祖庭香火。誌書名其地曰：「黃巢莊」，說明曹溪禪與粵東人民之關係是休戚與共的。

又韓愈以謗佛被貶為潮州刺史，三致書與大顛禪師，躬自入山敬禮、為大顛所折服。唐尚書孟簡作《韓愈別傳》，記其問答之言。宋歐陽修跋《別傳》曰：「反覆讀之，知大顛果非常僧也」。又曰：「若非深達先生之法言者，莫之能為也」。大顛為曹溪四傳弟子，其見韓愈時，已是八十八歲高齡的老人。韓愈未至潮州時，潮人已早受曹溪之法化。有人說：潮州賴有韓愈開闢草業，不知其功乃在大顛禪師。自唐至今千餘年來，禪寺遍佈廣東各地，曹溪弟子分化各方，蠻烟瘴雨之鄉，咸沐其化。由此可知，曹溪禪對促進粵東文化之發展，其功自不待言。

三、五宗並嗣

禪宗自六祖以後，一華五葉，多標家風。臨濟開玄要之宗，洞山立君臣之義，潯仰發體用之論，云門示三關之捷，法眼呈六相之分。拈花妙義，弘佈於大江南北。元明以降，禪門式微。唯我虛老一肩並嗣五宗法脈，古今一人也。

鼓山自明代以來，臨濟、曹洞並傳，妙蓮和尚即以臨濟而接曹洞法脈，旋以兩宗付與虛老。虛老為臨濟四十三代，曹洞四十七代。一九二九年虛老住持鼓山湧泉寺，除舊佈新，取消坐享尊榮的首座一百餘人，革除經懺佛事，引起寺僧不滿。虛老獨喜曰：「從今以後鼓山可謂清淨佛地矣」。禪堂每日由三枝香增為十四

枝，一切規模，取法金山，禮請金山霞後堂爲首座兼主禪堂，蘇州靈岩山慈舟法師立律院。又創辦佛學社，以造就青年學子。鼓山在師的主持下，宗風重肅，名馳遐邇。海內知識，咸以鼓山與金山、高旻，鼎足而三。

爲仰宗，近百年來，無人承嗣。由寶生和尚等人迎請虛老嗣法爲山。虛老認爲爲山爲五家之首，惜乏後嗣，致祖庭息滅，不勝感慨。遂允所請，決心興修大瀉，重振爲仰。自爲山至第七代興陽禪師，虛老續承爲爲仰第八代。

法眼宗，失嗣更久，八寶山青持大師，請虛老續法眼源流，良慶禪師爲第七代，虛老繼爲法眼宗第八代。

云門宗，亦久無繼嗣，偃祖下第十一世爲光孝已菴。今虛老中興云門，應繼已菴爲第十二祖。

一九四〇年虛老偕粵僧福果抵云門山，見荆棘叢中，殘存古寺內肉身像一尊。斯山爲云門開宗道場，祖庭淪落至此，不禁淒然淚下。一九四三年十二月李濟深，李漢魂等人送師至云門駐錫，擔荷中興的重任。師臨行時，預知南華有事，暗中將六祖及憨山眞身運至云門。師移錫云門，及決心重興大覺禪寺，復振云門宗風。如是晝夜辛勤，重奠地基，蕩掃榛蕪，大興土木，廣造梵宇。經過九年的時間，一座崇樓傑閣，廣厦層台，寶相莊嚴的清淨梵刹，拔地而起。其規模僅次於曹溪，而宏宗盛化，實冠於宇內。

一九五三年六月師住廬山大林寺時，有禪者數人自雲居山來，言眞如寺全部被日寇焚毀，今只見毘盧遮那大銅佛，兀坐於荒烟蔓草之中。師聞之惻然悲傷。念雲居自唐代元和年開山以來，爲歷代祖師最勝之道場。自道容開山，弘覺、道膺繼之。其後禪祿師、融禪師、老夫舜、佛印，了元、圓悟、克勤、大慧、宗杲等人皆曾任該寺主持。師念歷代祖師道場，零落至此，倘不重興，將被湮沒。該年七月初五日，師入雲居山，發願重修。至一九

五六年春，次第建成法堂、虛懷樓、藏經樓、香積厨、五觀堂、庫房、客堂、禪堂、大殿、天王殿、云海樓、鐘鼓樓及各殿堂僧舍等。師之重建云居，其規模採取鼓山、南華、云栖各殿宇圖式，因其地勢而變化之。師能在社會主義中國，僅用了三年的時間，在云居山上，佛國樓台，從地湧出，恢復唐宋舊觀，其願力與功德實爲不可思議也。

四、制定規約

自百丈清規以後，至今已有千餘年。在現代社會，如何管理寺廟，是一門大學問。虛老一生，修建了許多寺廟，當過很多寺廟的方丈，對寺廟管理集累了一整套經驗，先後制定規約十餘種。有《云栖寺萬年簿記》（常住規約）、《教習學生規約》、《重整鼓山規約》、《客堂規約》、《云水堂規約》、《禪堂規約》、《戒堂規約》、《愛道堂共住規則》、《衣鉢寮規約》、《庫房規約》、《大寮規約》、《浴室規則》、《農場組織簡章》、《學戒堂規約》、《水陸法會誦執事規約》、《題云水堂記》。在這些規約中，對寺廟各種對象，提出不同的要求。

1. 對方丈的要求特別嚴格。因道場的興衰，住持關係十分重大。住持必須有德有才，以身作則，處處事事能做大眾的表率。要求住持沒有重要公事，不得下山。更不能久住下院及俗家。住持退居後，不得浪費常住的資財，任意自建寬廣的房舍，死後不許私立塔墓，送入海會塔內。住持每日要隨衆上殿、過堂、誦戒、坐香，每月單錢與徒衆平等。住持不可收女徒，男徒無論法派剃派均不得侵犯常住利益。每月三十日須會同客堂、庫房、禪堂有關人員，結算賬目，向兩序大眾公佈。

2. 監院爲一寺之總監，須興利除弊。應時時覺察，處處巡視，及時掌握全寺的動態和事故的苗子，防患於未然。付與出納常

住財物，須賬目清楚，庫房收發各項物質，要立簿記賬。要處處節約，精打細算，反對浪費和貪污舞弊。每月初三須召集兩序大眾核算上月出入賬目。

3. 知客要談吐文雅，具足威儀。接待客人要如理如法，不卑不亢。無事要隨眾上殿、過堂、誦戒、出坡。對經過客堂來往施主的金錢進出，知客要深信因果，不得私吞或貪污。

4. 禪堂的禪和子，在禪堂內不得交頭接耳，閒談雜話，閱讀圖書。不得亂逞機鋒，妄作拈頌評論公案。不得私造飲食及吸煙吃酒。所有行坐、課誦、受戒、出坡，均須隨眾。

5. 來寺掛單的，一律參加上殿、過堂、坐香、出坡。不准吃酒吸煙及衣著不整齊，不得議論和談笑諸方善知識的長短。不准高聲談笑，四處串寮。

6. 來寺受戒的新戒，不得樹立朋黨，吸食三烟，飲酒食肉；不得破口相罵，交拳相打；不得故意損壞公物。

7. 學戒堂學僧，要藉經教以端其根本，戒律以嚴其身心，禪定以攝其根塵，智慧以開其瞽瞍。要求學僧認真認字、寫字、讀誦。特別重視德育，學僧於一切時中，都要具足威儀，親近正人，攝心正念。

8. 比丘尼要嚴格奉行八教法。不得穿着艷色服飾、吸煙吃酒。不得面是背非，挑唆彼此。不得與男眾來往語言，不得收留和剃度形跡可疑的婦女。

9. 大寮之僧人，不得盜竊常住油鹽食物及私留鮮美自食。注意飲食衛生，炊具、碗筷、蔬菜都要洗淨。剩下的飯菜要保存好，留作後吃。大寮不准外人進出。小心火燭。

10. 衣鉢對丈室的法器、錢財、禮品等出入，都要登記，不得私吞。每當住持外出時，衣鉢要負責照應好丈室一切事宜。

五、考正法系

虛老對禪宗法系一些錯誤的地方，作了考據，予以訂正。

1. 誰是南嶽第六十一世？《續指月錄》載：南嶽下第六十世東明昞祖的嗣法，有海舟永慈與海舟普慈二人。永住金陵東山，俗姓余。普住杭州東明，俗姓錢。虛老根據祥符《宗統編年》載：「萬曆六年（一五七八）東明昞祖示寂，海舟普慈嗣法」。此外天童密云悟祖和錢謙益有關記載，都確認東明普慈為南嶽第六十一世。

2. 匡正《祖燈大統》之謬：此書將青原第四十五世芙蓉楷祖法嗣，逕到鹿門覺。將丹霞淳至天童淨中間五代削去。虛老依《宗統編年》記載：宋重和元（一一一八）楷祖示寂，丹霞淳嗣。翌年（一一一九）淳祖示寂，真歇了嗣。紹興二十二年（一一五二），了祖示寂，天童珙嗣。乾道四年（一一六八）珙祖寂，雪竇鑑嗣。乾道七年（一一七一）鑑祖示寂，天童淨嗣。乾道九年（一一七三）淨祖示寂，鹿門覺嗣。匡正了位中符《祖燈大統》之謬誤。

3. 建文帝出家之確證：對建文帝的下落，史家異說紛紜。虛老根據《通鑑》、雲南從書《滇釋記》等書的考證，認為建文帝出家的證據確鑿。《滇釋記》說：燕藩之變，金川門破，有舊臣出高皇帝遺命，得度牒三，曰：應文、應賢、應能，僧服如之。於是帝與御史葉希賢為應文、應賢，吳王教授楊應能為應能。並為僧，遂從複道中出，歷遊吳、楚、黔、粵，入滇居永昌白龍山。復結茅於鶴慶浪窮間。又駐錫武定獅子山，遺像袈裟猶在滇。數十年間，常疏《法華》，《楞嚴》，問多題咏。晚年東歸，壽八十餘，坐於宮中，葬於西山。應賢、應能之墓尚在滇中洱源潛龍庵，即應文隱身處。虛老據此矯正史家之誤，並存葉、楊忠義之名。

附建文帝出家詩二首

牢落西南四十秋	蕭蕭白髮已盈頭
乾坤有恨家何在	江漢無情水自流
長樂宮中雲氣散	朝元閣上雨聲收
新蒲細柳年年綠	野老吞聲哭未休
風塵一夕忽南侵	天命潛移四海心
鳳返丹山紅日遠	龍歸滄海碧雲深
紫微有象星環拱	夜漏無聲水自沉
遙相禁城今夜月	六宮猶望翠華臨

六、整理古籍

虛老主持鼓山時，在整理古籍方面作出貢獻。

1. 新編鼓山湧泉來寺板目錄：虛老在鼓山命門人明一、觀本重新整理經板目錄。要求：(一)加丹黃之標籤，(二)分簡冊之部居，(三)考譯撰之人名，(四)記鐫梓之年代，(五)補缺漏之經板。經過三個月的努力，完成經目一卷，題曰《鼓山湧泉寺經板目錄》。

2. 新發現元刻本三部大經：一九三一年師命觀本、明一整理藏經，發現元延祐(一三二四—一三三〇)間，福建省嗣教陳覺琳刻本，《大般若經》六百卷，《大寶積經》百二十卷，《大涅槃經》四十卷。經詳細核對，三經共殘缺四十卷。知客清福師倡募裝璜，首座慈舟法師、西堂寶山師暨宗壽、星証、通化、聖修、純果、法眞、龍洸、慎之、傳道、澄朗、優定、能復等師，發心手抄，足其卷數。使此三部古本大經、煥然一新。朱慶瀾居士發起影印《磧砂藏》時，徵得虛老的同意，將此三部古本大經，收進藏內。從版本上提高了《磧砂藏》的價值。

3. 增訂《佛祖道影》

《佛祖道影》為明紫柏老人囑丁雲鵬臨摹牛頭藏本而作。憨山大師為選八十八祖贊，此為《道影》之濫觴。清光緒六年(一八八〇)蘇州瑪瑙山房出版《佛祖道影》一書，為守一大師手訂，合眞寂、雲福二刻本，編為四卷，收畫像二百四十尊。

鼓山舊藏《佛祖道影》，為永覺老人於明崇禎十一年(一六三八)住眞寂日刊行，即所謂眞寂本是，共收畫像一百三十尊，各系贊語。清康熙六十一年(一七二二)其嗣弟子為霖大師，得原本於泉州開元寺，僅存七十餘尊，重事徵補，得四十七尊，合永祖為一百二十二尊，並加題記，度於藏經樓。到一九三〇年又逸失五尊，僅存一百一十七尊。

虛老主持鼓山，獲覩斯冊，與瑪瑙山房刊本相校，兩本相同者有一百零八尊，傳贊皆仍永覺老人舊題。虛老將此二本加以會編，復向各方徵集，又得畫像若干尊，共有畫像三百一十一尊，題名《增訂佛祖道影》。對原有傳贊，皆存其舊，無者為之僭補，依次編入。對蘇州本，所列世系，間有訛誤，予以訂正。堪稱最詳盡最正確之版本。

4. 重刊《三壇正範》：此書近代鮮有刊本。緒方傳戒，多屬抄本，未能普遍，魚魯亥承，錯誤尤多。更有甚者有某法師稱：律可方便，佛前受戒，不必壇儀。如此妄矯私意，信口雌黃，變如來無上妙法，為鳩蠱惡毒，一盲引衆盲，相牽入火坑，實為可悲。為此虛老將此書付之梨棗，以廣流通，重振如來戒法。

縱觀虛老的禪學思想，是以戒為根本，以信為基礎，以《楞嚴》為主導，融禪教律密淨於一爐，担五燈於雙肩。如此博大精深，實為曠古未有。今天紀念虛老的重大現實意義，即發揚他的禪學思想，以戒為師，以信為本，一門深入。團結廣大的佛教徒共同奮鬥，高樹法幢，使佛陀精神能在現代社會生根開花結果，莊嚴國土，利樂有情。

寫於閩南佛學院一九八九·一

關於順治皇帝出家問題(續)

幻生

五、

順治的剃髮出家，傳說緣於董妃的去世。董妃的去世，固然給順治帶來很深的哀念，也給他興起「人生無常」的啓示，不過，這只是促成他落髮出家的原因之一；但不是全部的原因。關於這一點，我在上面已經說過了。

至於董妃是個怎樣的人物？據後世的傳說，說她是南京秦淮河的名妓董小宛。關於此事，我國近代史學者孟心史(森)教授，曾經做過研究考證，完全屬於後人的臆測誤傳。董小宛是嫁與如皋名士冒辟疆的，她是死於順治八年(一六五一)，年已二十八歲。那時的順治，才十四歲。順治不僅沒有見過董小宛，恐怕連董小宛名字也不知道。董小宛去世後，許多文人名士曾有詩詞致悼，他的丈夫冒辟疆曾經將之輯在「同人集」中出版，可以爲證。

後人將董妃誤爲董小宛，原因出在一個「董」字上面。吳梅村在「清涼山讚佛」詩中有：「王母携雙成，綠蓋雲中來」；「可憐千里草，萎落無顏色」。「王母携雙成」，是引用「漢武內傳」王母侍女董雙成的故事；「可憐千里草」，「千里草」是「董」字分開的書寫

。吳詩是影射清初皇室的事來寫的；而順治御製的「董后行狀」，又寫成「董」字，後人不察，誤將董妃視爲董小宛。加以康熙皇帝又常陪母后去清涼山禮佛，清涼山即是佛教著名的四大名山之一的山西五台山，因此，才傳出順治因董妃去世而去五台山出家的故事。順治去世是火化的，他的皇陵所葬的只是一個空縶子，沒有棺槨，則更增加了後人對上面故事的推測的真實性。

到底順治的董妃是何許人物？其來歷如何？關於這個問題，一山先生在「中國近代史」裏指出，董妃是東北建州旗人，與順治是同鄉，大體是可信的。據陳垣教授考證，董妃是滿州人，「董」字是由滿州語的音譯而來，或譯作「棟鄂」，或譯作「董鄂」，本無定字，但順治與吳梅村都寫成「董」字，這是董妃姓氏的由來。至於董妃的來歷，據「湯若望回憶錄」說：

順治皇帝對於這一位滿籍軍人的夫人，起了一種火熱的愛戀，當這位軍人因此申斥他夫人時，竟被順治聞知，打了他一個耳摑，這位軍人於是因憤致死，或竟是自殺而死。皇帝就將這位軍人底未亡人收入宮中，封爲貴妃，這位貴妃於一六六〇年產生一子，是皇帝預備立他爲將來的皇太子的。

但是數星期之後，這位皇子竟而死去，不久其母亦薨逝。

根據「湯若望回憶錄」所記，董妃原是一位滿籍軍人的妻子，這位滿籍軍人是誰？他的妻子怎麼會公然地進出皇帝的禁宮？既然能夠進入禁宮，當然不是一般軍人的眷屬，必然是與皇室有着特殊關係的人，所以，有人認為這位軍人便是順治之弟——博穆博果爾，皇太極的第十一子。因為有着這樣的特殊關係，他的妻室才有資格進入皇宮。博穆博果爾卒於順治十三年（一六五六）七月初三日，那年十六歲。董妃被冊封為賢妃，也是順治十三年八月，那時她十八歲，順治十九歲。如以時間來推算，順治冊封董妃的時候，正是其弟去世二十七日服制期滿的日期。董妃是順治的弟婦，這是極其可能的事。

一位當今天子，又是一代人主，按照中國文化傳統的倫理思想，怎麼會娶一位弟婦為妃？須知塞外民族的傳統習俗，子娶後母、伯母、嬸母為妻，或娶兄嫂、弟婦、姪媳為妾，習以為常，並不為怪。皇太極去世之後，順治的母親便為多爾袞所佔有；順治的長兄豪格於順治五年（一六四八）逝世，他的二位「福晉」被攝政王多爾袞與其兄阿濟格分別娶去。一個民族的風俗如此，順治納弟婦為妃，又算得了甚麼？

不過「湯若望回憶錄」裏，稍有一點錯誤，董妃生子——榮親王是在順治十四年（一六五七），並非順治十七年（一六六〇）；順治十七年，是董妃去世之年，其時二十二歲。

董妃是在順治十七年八月十九日去世的。由於她平日受到順治學佛參禪的影響，所以董妃生前也是信佛參禪的。她去世後的一切宗教儀式，自然是舉行的佛教儀式，為她主持儀式的說法者，是筇溪森禪師。在康熙時代印行的「筇溪語錄」，收錄了不少有關董妃逝世後的「法語」。茲引錄部分如下：

庚子八月廿三日，近侍李國柱傳旨召師進承乾宮上堂。拈香問答畢，卓拄杖曰：董皇后於庚子秋，月輪滿時，成等

正覺，與悉達太子親明星悟道，無二無別。奇哉！一切衆生，皆具如來智慧德相，但以妄想執着，不能證得。今日董皇后在此闡揚最上法要，大眾會麼？喝！喝，下座。

近侍李國柱傳旨召師進承乾宮為董皇后對靈小參。師曰：了却凡心，超出聖地，識取自性彌陀，隨處總是佛事。拈拄杖，卓一卓拋下。

近侍李國柱傳旨召師進承乾宮再為董皇后對靈小參。師舉香云：幾番提起幾番新，子期去後孰知音，天心有月門門照，大道人人放脚行。喝！喝，上便問：一口氣不來，向何處安身立命？師答：謝皇上重重供養。

近侍李國柱傳旨召師進承乾宮為董妃起棺。師以杖指棺云：舉步涉千歧，孤坐又成迷，且作麼生？得恰好去！遂以杖引云：起！上云：謝和尚提拔！師云：聖駕珍重！

上命近侍李國柱為董皇后設靈景山壽椿殿，請小參。師曰：念念觀自在，處處是家山，夢幻空花常省覺，彌勒門開竟日閒。

國舅至，上命宣徽院正堂雷先聲請師小參。師拂一拂曰：歌以盡言，舞以盡意，至簡至易，九月初一。咄！逢人不得錯舉。便下座。

上命上饌監正堂金把哈等為董皇后上供，請小參。師曰：婆子轉半藏，升斗計親疏，涅槃三段義，文殊不奈何！堪笑仰山老，夢裏演摩訶。咄！慈翁慈翁，又道甚麼？曲躬曰

：也不較多，下座。

上命文書館正堂李世昌等，請爲董皇后舉火。師秉苒云：出門須審細，不比在家時，火裏翻身轉，諸佛不能知。便投火苒。

聖駕臨壽椿殿，命司吏院正堂張嘉謨等，爲董皇后收靈骨，請上堂。隆安和尚白椎，僧問：上來也請師接。師曰：莫莽鹵。曰：皇后光明在甚麼？師曰：無蹤跡處不藏身。僧喝，師便打。僧曰：天子面前，何得干戈相待？師笑曰：將謂你知痛癢。僧禮拜。師驀豎如意云：左金烏，右玉兔，皇后光明深且固，鐵眼銅睛不敢窺，百萬人天常守護。擲如意下座。

上命近侍李國柱請師說偈，爲董皇后鎮靈骨。偈云：西溪之西，東山之東，不見其始，孰知其終。

聖駕臨景山建水陸道場，命司吏院正堂張嘉謨等，請上堂薦董皇后。師至座前云：靈山會，帝皇宮，逢場作戲，快便難逢。遂陞座，拈香祝聖畢，法海和尚白椎。僧問：中秋過後重陽到，向上宗乘事若何？師曰：龍女成佛。曰：屍陀林中齊悟去，薦冥場內又如何？師曰：學而第一。問：誌公寶懺爲郤后四生六道又如何？師曰：仰望不及。僧禮拜，師拂一拂下座。

十月初八日，聖駕臨壽椿殿，爲董皇后斷七，命文書館正堂李世昌等請上堂。拈香問答畢，師云：景山啓建大道場，懺壇、金剛壇、梵網壇、華嚴壇、水陸壇、一百八員僧，

日裏饒鉞喧天，黃昏燒錢施食，廚房庫房，香燈淨潔，大小官員，上下人等，打鼓吹笛，手忙腳亂，念茲在茲，至恭至敬，端申供養董皇后。呵呵！筇溪隨例唱讚曰：萬法歸一，一歸何處？遂拋拂子下座。

董妃終七，是在十月初八日；玉林琇第二次抵達京師，是在十月十五日。玉林琇抵京，已聞順治「淨髮」出家。從時間上來推定，順治的落髮，大抵是在董妃終七後的數日。我在上面說過，順治的落髮出家，原因很多，但是，董妃的去世——一個現實生命無常的感痛，是加速他削髮的基本原因。

六、

關於順治學佛、落髮及其火化的歷史文獻資料，在佛教的典籍方面，有如下數種：一、木陳忞的「北遊集」；二、玉林琇的「玉林語錄」及其年譜；三、憨璞聰的「憨璞語錄」；四、筇溪森的「筇溪語錄」；五、骨巖行峯的「侍香紀略」。這些都是屬於第一手的直接資料。

「北遊集」是木陳忞的門人眞樸編集的，題爲「弘覺忞禪師北遊集」。「弘覺」，是指順治給木陳忞的封號。此書是記述木陳忞於順治十六年九月奉召至京，到第二年五月離京，在留京的七個多月期間，與順治交往談話的種種實錄記載，至爲詳細，頗具歷史價值。全書計分六卷，書首有順治的勅書二，御札一。卷一爲大內萬善殿語錄；卷二爲奏對機緣；卷三與卷四爲奏對別記；卷五爲偈讚；卷六爲雜著。書末並附有「挽大行皇帝（順治）哀詞」。北遊集雖然沒有注明雕版的年月，但是，從尤侗的「西堂集」裏，他在順治十八年三月，已經讀到「北遊集」的記載，可以推知「北遊集」的出版，大概是在順治十八年（一六六一）的春初。

「北遊集」流行七十餘年，平安無事，可是，到了雍正十一年（一七三三），突然帶來了它的惡運，因爲雍正帝下令嚴禁此書流傳，查禁銷燬。「北遊集」爲甚麼會被查禁銷燬？據乾隆「東華錄」

，載雍正十三年（一七三五）九月初四日諭（幻生按：雍正死於十三年八月，九月已是乾隆主政，此「諭」實是乾隆所頒發），有：

昔年世祖章皇帝時，木陳忞大有名望，深被恩禮，而其著「北遊集」，則狂悖乖謬之語甚多，已蒙皇考特降嚴旨，查禁銷燬。……

「北遊集」被查禁銷燬的原因，是因「狂悖乖謬之語甚多」，到底「北遊集」是不是「狂悖乖謬之語甚多」呢？關於此事，陳垣教授曾經對之有所評述。民國十四年（一九二五）陳氏在故宮懋勤殿整理清朝檔案，讀到雍正這道諭旨，其中並引用「北遊集」的片斷文字。民國二十五年（一九三六）四月，陳氏在平西一座佛寺裏，無意中見到「弘覺禪師北遊集」一書，特地借回細讀，並抄錄一部寄與他的好友葉遐菴（恭綽）居士。陳氏就「北遊集」所記，與「湯若望回憶錄」對讀，二者所記完全相合，並沒有「狂悖乖謬」之處，因此，陳氏寫了一篇「湯若望與木陳忞」長文，針對雍正諭旨掩飾歷史真相予以逐條駁斥。

雍正諭旨指「北遊集」所記順治的話：『願老和尚勿以天子視朕，當如門弟子旅菴相待。』認為「尤為誕妄」；但是，這是不是「誕妄」呢？順治是依玉林琇為師的，他給玉林琇的信札，下面都署「弟子某某」。木陳忞與玉林琇平輩，而且年長於玉林琇，順治對木陳忞而執弟子禮，這是名正言順理所當然的，有何誕妄？旅菴是木陳忞的弟子，隨侍木陳忞進京的，順治請木陳忞勿以天子看他，而以弟子視之，是極其正常的，一點也不誕妄。只是這位大興文字獄的君主——雍正帝，有意掩飾歷史真相，才認為是誕妄的。

清代雕刻編印的「龍藏」，是在雍正時代開始的，直到乾隆期間完成。在雍正十三年四月二十五日奉旨欽定入藏的典籍，雖然收錄了「宏覺禪師語錄」二十卷，其中並沒有「北遊集」在內。

玉林琇語錄，計有三種版本：一為湖州本，題曰「大覺普濟

能仁國師玉林和尚語錄」，二十卷，附其年譜三卷，為門人骨巖行峯所編。二為杭州本，題曰「大覺普濟玉林禪師語錄」，十二卷，附年譜二卷，為其法孫超琦等所編。這二種版本，只是分卷不同，內容不相上下，都是在雍正查禁「北遊集」之前出版的。玉林琇是先住湖州，而後才去杭州天目山的，所以，他的語錄，有湖州與杭州的二種本子流行。玉林琇第二次奉召抵京，筵溪森南歸，京師只有玉林琇，順治十七年十月十七日及二十六日，兩次御建景山孝獻皇后涉天道場，以及十一月初八日，西苑廣濟兩山同時舉行孝獻皇后仙馭道場，都是玉林琇主持說法的。順治的祖母去世，也是請玉林琇主持的。至於順治與玉林在萬善殿中的談話對答，順治去世後玉林主持的各種儀式法語，二種語錄均有詳細記載。三為龍藏本，題曰「大覺普濟能仁琇國師語錄」七卷，這是將上面二種本子經過大事刪改後才入藏的，其中除了保存萬善殿中奏對機緣，及順治賓天拈香等法語極少部分之外，其他有關董后涉天道場等法語，均被刪除，隻字不留。所以，要知道順治與玉林的全部交往歷史，在龍藏本是不能見到的，只有在湖州本或杭州本才能見到。陳垣教授對於雍正大事刪改玉林語錄一事，曾有一段沉痛感慨的文字，我們引錄如下：

夫火化非中華舊俗，髻髮非王者所宜，諱之猶可也，為董后建設道場，曷足為諱？今龍藏本兩家語錄關涉董后事迹，隻字不留，然則非諱其事，直諱其人耳。據御製「董后行狀」，董后不失為賢妃，吾不解雍正時對於董后何忌諱若是？凡幼稚民族，驟然進化，輒多方文飾其先人之舉動，此拓跋字文之史所以見諛於子玄也。嗚呼，順治至今，不滿三百年，事之隱晦已如此，書之改變又如此，山林逸典，宜與世誦無涉，孰意文網之密，施之縹緲，則古書又豈易讀耶！憨璞聰語錄，也有三種版本，最早的為閩刻本，計有十四卷，名為「憨璞禪師語錄」。此本卷末有憨璞於順治七年自著行錄，後補

叙至順治十七年回安國寺止，由此可知，刻於順治末年，亦即憨璞生前所刻也。二爲嘉興藏本，計十六卷，題曰「明覺聰禪師語錄」。此本刻於康熙十八年（一六七九），爲大學士明珠室覺羅氏所印。三爲龍藏本，計二十卷，題爲「明覺聰禪師語錄」。此本刻於雍正十三年（一七三三），內容與嘉興藏本大致相同，知其是據嘉興藏而刻，只是分卷不同。

筇溪森語錄，有二種版本：一爲康熙年間杭州圓照寺刊本，計六卷，題曰「勅賜圓照筇溪森禪師語錄」。「圓照」爲寺名，初名「龍溪庵」，爲筇溪森所手創；筇溪入京後，順治曾書「圓照禪寺」相贈，故易龍溪爲圓照。此書卷一有玉音金序、上堂小參。玉音者，御勅；金序，乃順治十七年金之俊的序文。卷二爲早參與晚參。卷三爲示衆，普說，拈香，頌古，附塔銘。卷四爲法語。卷五爲問對機緣及垂問。卷六爲代別，讚偈，書問，佛事。卷一的上堂小參，爲董后去世而舉行，計有：上堂八次，有十二頁文字；小參七次，有二頁文字。卷五與順治問對機緣，有六頁文字。卷六與順治舉問代答，有十頁文字。同卷的佛事門類，有爲董后起棺，以及爲董后與順治舉火的偈語，內容非常詳實完整，尤具歷史價值。二爲龍藏本，計三卷，題爲「明道正覺森禪師語錄」。「明道正覺」，爲雍正十一年時的追封之號。龍藏本是將杭州圓照寺本大事刪削而成的，舉凡有關與順治奏對機緣，爲順治淨髮，以及爲董后與順治舉火，牽涉到皇室的事，全部不留。所以，要知順治與筇溪森的關係，唯有見於杭州本的語錄。

骨巖行峯的「侍香紀略」。行峯是玉林琇的弟子，也是編湖州本「大覺普濟能仁國師玉林和尚語錄」和「年譜」的編者。玉林琇奉召進京，他是隨行者之一，有關順治與玉林琇及筇溪森在萬善堂的談話，他是在場的見證者和聽聞者，他將見聞所得，寫成「侍香紀略」，這是最珍貴的歷史資料，想不到雍正詔旨竟斥其爲「荒唐誕妄」，當然也在查禁銷燬之內。「侍香紀略」的內容真的是「荒

唐誕妄」嗎？並不見得。比如記到董后去世，筇溪森勸免多人殉葬的故事；以及順治郊祀天壇，皇太后皇后同往的事，這些都是行峯親見親聞，雍正竟斥之爲夢囈。其實行峯沒有夢囈，而是雍正想以一紙欺騙天下人的眼目而已。

最後，我想附帶談一談本文前面引錄的「順治皇帝出家偈」這首長詩，這首詩到底是否順治寫的？關於這個問題，我不想做絕對的肯定回答，也不想作絕對否定的回答，不過，從一個研究歷史者的眼光來看，這首詩的末後四句，多少是有一點問題的。『十八年來不自由，征南戰北幾時休？我今撒手西方去，管甚千秋與萬秋！』所謂「十八年」，當然是指順治在位的十八年。順治是死於十八年的正月初七日，他致死的原因是出天花，天花不是急症，從發病到死亡，是有一段時間的，何況他是一位君主，皇宮裏有高明的御醫爲他治病，我想他發病的時候，可能是在十七年的年尾，不是十八年的年初。皇帝病了，國家的重要大事一大堆，處處需要他的遺言指示，那時的他，正在病苦之中，那裏還有閒情逸緻的心情來寫這類不甚重要的詩偈？如果是他病前寫的，應該是十七年而非十八年，但是，從「我今撒手西方去」，又不像是十七年寫的。順治是六歲即皇位的，十四歲開始親政，起初的八年，政權操在他底叔父多爾袞手裏，因爲年幼，不但不知道問政，即使要問政，恐怕也是問不到的。從他親政到他死亡，僅有短短的十年，縱然說這十年爲國事操心而不自由，但是也不能誇大說成十八年，這豈能與事實相符？

滿清入主中國，是從順治開始的，明室的稱號及其反抗的殘餘勢力，是到順治十八年才全部肅清統一的，但是，綜觀順治的一生，他並沒有親自率兵南征北戰，他不但沒有南征北戰，即連出巡的機會也不多，他底活動範圍，僅及於京師附近，實在過的太平盛世的皇帝生活，我們怎能將那四句詩看做是順治寫的！

一九八八年十二月二日寫於舊金山。

（完）



談三乘總持門

智 銘

佛弟子共分為三乘人，那就是聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘。

由甚麼來認定誰是聲聞乘、誰是辟支佛乘、誰是菩薩乘呢？那就是看他們所依的佛法及在修持時的作為，如聲聞乘所依的佛法，是聞聽了佛說的小乘法並依法而行者，所以名之為聲聞乘，或被稱為小乘人。有些緣覺辟支佛乘人，他們出生時不值佛世，但具有宿世善根功德因緣，智慧獨具，有的人看見了外界的飛花落葉，因而覺悟了無常之理，有的人則觀十二因緣法而獨自覺悟。所以他們又被稱之為獨覺。最後就是菩薩乘者，他們是依佛說的大乘法典，自己覺悟了以後，還發下宏大誓願要去覺悟其他一切衆生，所以稱他們為菩薩乘。

阿難尊者認為三乘人應共持增一阿含經，如果大家依增一阿含經而修持，即可三乘同歸一乘，這一乘就是佛乘，所以阿難尊者在偈中說：

「如是阿含增一法 三乘教化無差別
佛經微妙極甚深 能除結使如流河
然此增一最在上 能淨三昭除三垢
其有專心持增一 便為總持如來藏」

由這偈文中可以知道，三乘之人只要專心一意修持增一阿含經，即可同時成就如來藏，如來就是佛的十號之一，這也就是說，凡一心修增一阿含經者，三乘人即可同成為一佛乘。所以增

一阿含是三乘人的總持門。

三乘共持增一阿含為甚麼能成就一佛乘呢？阿難尊者說：「增一阿含，出三十七道品之教，及諸法皆由此生。」所謂三十七道品者，是：

甲、四念處：四念處者：

一是身念處：觀身為不淨，不淨則不戀着，不戀着自身，就是解脫。

二是受念處：觀受是苦，受、分樂受、苦受、不苦不樂受，一切受都是生死因緣，生死是苦，所以一切受皆苦。

三是心念處：觀心無常，觀自心遷變，如馬奔馳，前心剛滅，後心又生，生滅滅生，無有常住的時候。

四是法念處：觀法無我，世間有萬法，但無一法是我，即使自身所具的眼、耳、鼻、舌、身、意也無一項是我。

乙、四正勤：四正勤者是：

一是對已生之惡能除斷，並能精進不已。

二是對未生之惡不令生起，並精進不已。

三是對未生之善要令生起，並精進不已。

四是對已生之善要使它增長，並精進不已。

丙、四如意足：四如意足是：

一是欲神足：這欲是指增上欲，這增上欲能於加行位起定，依此增上欲之力而修定。

二是勤行足：於加行位勤修此定。

三是心神足：於加行位，一心專住，依心之力而修此定。

四是觀神足：於加行位觀察此理，依觀之力而修此定。

丁、五根：五根是：

一是信根：信三寶及四諦法。

二是精進根：勇猛修學一切善法。

三是念根：憶念正法不間斷，邪法則不能生。

四是定根：心止於一境而不散失。

五是慧根：思惟真理而求解脫。

戊、五力：五力是：

一是信力：信根增長則破除邪信。

二是精進力：精進根增長，可破自身的懈怠。

三是念力：念根增長能破諸邪念。

四是定力：定根增長能破諸亂想。

五是慧力：慧根增長能破三界諸惑。

己、七覺支：七覺支是：

一是擇法覺支：以智慧簡擇諸法真偽。

二是精進覺支：以勇猛心離邪行、行正法。

三是喜覺支：心得善法，即心生歡喜。

四是輕安覺支：斷除了身心粗重負擔，身心輕利安逸。

五是念覺支：明記定慧而不忘，使定慧均等。

六是定覺支：使心定於一境而不散亂。

七是行捨覺支：捨棄一切妄謬，捨一切法，身心坦蕩，更不追憶。

庚、八正道：八正道是：

一是正見：見苦、集、滅、道四諦真理。

二是正思惟：既見了四諦真理，常思惟真義，使真知增長。

三是正語：以眞智修口業，不作一切非理之語。

四是正業：以眞智除身之一切邪業，住於清淨身業。

五是正命：清淨身、口、意三業，順於正法而活命，離五種邪活法。

邪活法。

六是正精進：發用眞智而強修涅槃之道。

七是正念：以眞智憶念正道，一無邪念。

八是正定：以眞智入於無漏清淨禪定。

阿難尊者說出修增一阿含能出生以上所列三十七道品以後，

結集主大迦葉尊者問阿難尊者：

「阿難！你這話怎麼說，爲甚麼修增一阿含能出生三十七道品？」

阿難尊者答說：

「你所問修增一阿含爲甚麼能出生三十七道品的這個問題，暫且放在一邊，我要更進一步說，即使是增一阿含中的一偈，就能生出三十七道品及諸法。」

大迦葉尊者追問：

「那是一個甚麼偈，能出生三十七道品及諸法？」

阿難尊者就口宣佛陀所說的一偈：

「諸惡莫作 衆善奉行

自淨其意 是諸佛教」

阿難宣說完了之後解釋說：

「諸惡莫作，這是一切法的根本，能出生一切善法，由於能出生善法，所以心意清淨，因是之故，諸佛世尊身、口、意常修清淨。」

大迦葉尊者再問道：

「增一阿含能夠出生三十七道品法，那末其他的阿含也能出生三十七道品法嗎？」

阿難尊者答道：

「我們暫且不討論其他阿含是不是能出生三十七道品法，即此一偈中，就能完全具足諸佛之教及辟支佛、聲聞之教，是甚麼道理呢？因為諸惡莫作者，是戒具之禁，是清白之行。而衆善奉行，則心意清淨。自淨其意者，則除邪顛倒。是諸佛教者，則去愚痴想。依上面所說之理，戒清淨的人，他的意豈有不清淨的嗎？意清淨了，則不顛倒，因其不顛倒，所以愚惑之想滅，這麼一來，三十七道品果，便得成就，既成就了三十七道品，豈不是成就了諸佛之教了嗎？」

由阿難尊者的這一說明，增一阿含能出生三十七道品，無論是那一乘的人修學了增一阿含，都可以成就佛道。所以三乘人應以增一阿含爲總持門。而增一阿含的核心，就在「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。」的這一偈，所以，三乘的行者只要能依此偈去行，同樣能成就三十七道品，所以說，這一偈又是增一阿含的總持門。因此是三乘人的總持門。這一偈實在太重要了。

(完)

(上接第46頁「虛雲和尚」)

博文又笑道：「茲舉一小事，以佐吾說，一八八五年二月十八日，博文奉天皇陛下御詔，抵天津與李鴻章談判朝鮮東學黨事件，李鴻章爲顯耀大清帝國之新海軍武力，以作談判之心理後盾，乃招待我往旅順大連檢閱北洋軍艦隊，當時大清數十艘巨艦排列，大砲成排，旌旗掛滿，儀隊整齊，十分威武，博文亦不禁爲之動容，暗暗吃驚，及至參觀到了旗艦之指揮塔上，忽見艦尾竟掛有水兵之晾晒衣褲及小衣。博文乃知支那海軍之訓練與紀律均不足矣！及後又在參觀水兵寢室時，見有水兵聚賭牌九，我又可嗅及鴉片烟之餘味，我更知支那海軍之不可恃矣！以旗艦之尊，兵員尙如此，其他艦隻可想而知！」

明治天皇聞言大笑曰：「先生可謂觀人於微矣！」

陸軍西鄉元帥亦笑道：「支那之陸軍，即是袁世凱所練的所謂新軍，據我所見，亦均是菜色滿面，營養不良，紀律廢弛，不堪一戰的。昔日我化裝爲隨員，隨我日本公使覆本武揚往訪李鴻章及袁世凱，我見袁氏烟容滿面，亦見其在軍次亦携有數房姨太太，袁氏以下將領均與太太姨太太居於軍營，而各官禮儀虛文架子太多，供役之小兵衣不蔽體，我又復見到兵營一角，竟有兵勇聚賭，又有兵勇自設小灶煮食狗肉，我即知支那新軍亦徒有虛名而已，豈堪一戰？」

天皇與群臣均大笑，君臣皆深深充滿必勝信心，天皇仍親閱伊藤博文，東卿之帥等大臣提供之中國軍事情報，詳細檢討，胸有成竹，然後天皇方宣佈：「部署既已妥善，如今可以對支那宣戰矣！」

明治天皇的宣戰詔書說：「朕茲宣詔對清國宣戰，其令各有司，上承朕意，下順民心，水陸攻守，咸修其職，以振我國之威，而勿達萬國之公法焉！……高麗爲獨立之邦，……清國恒稱高麗爲其藩邦，干涉其內政，今者，高麗有事，清國託以護藩而舉兵入韓，……清國謀損高麗，害東亞之安穩，……我仗義陳兵……期使早致太平，顯揚國光，朕存厚望焉。(未完)」

高山仰止 景行行止

開封，這座歷史文化名城，以其衆多的文化古跡，聞名遐邇的「汴綉、汴綢」而閃爍着熠熠光彩。開封古稱汴梁、汴京。在河南省中部偏東，隴海鐵路綫上。我國六大古都之一。戰國魏，王代梁、晉、漢、周及北宋等均建都於此。王代梁以後爲開封府治，民國爲河南省會。遼瀾、富庶的中原大地，歷來是諸雄追逐爭奪的地方，所以河南歷遭兵燹之苦，使諸多名城俱毀，很難凭覽當年繁華昇平的丰彩。唯開封這座小小的城市猶遺留着昔日京華歌舞昇平，氣象萬千的蛛絲馬跡；條條大街小巷、沿街諸多商店小舖，常使人想起「清明上河圖」上喧闐熱鬧的場面。禹王台的古朴、龍亭的秀色又常使人萌發懷古之想。而莊嚴典雅的相國寺、渾穆高聳的琉璃鐵塔，使人窺視到昔日的香火鼎盛，諸先大德長老的豐功偉績。但由於諸多歷史原因，這些佛教聖地，迄今祇是作爲遊覽之地向公衆開放，不禁使人歎息。但令人欣慰的是，在開封東南隅的白衣閣街內座落的那座小院，盡管它地處狹窄、庭院破舊，但那莊嚴的梵唄聲聲，裊繞的幽香陣陣，使很多人心馳神往、肅然起敬。這裡就是河南省佛教協會的所在地；又是河南省唯一的一座尼衆佛學社。而被當今佛教界尊爲龍象的

百歲老人淨嚴老法師就駐錫此處。淨嚴老法師精神矍鑠、思維敏捷。他老身體頗長，清癯的臉面上一雙慈目時時綻露出慈祥的笑容使人倍感親切。他老話語不多，但每有言出，即字字珠璣，句句妙理，使聞者輒有所獲。他老德高望重，但從不頤指氣使，生活簡朴，律己極嚴，一日三餐從不特殊，和衆人一樣。凡有供養，全部供衆，從不獨享。而勤於宏法大業，早晚功課，他老總是率先帶頭，以身作則，從不懈怠。即使在三九嚴寒，三伏炎暑，他老也總是清晨四點起床，率衆禮佛，再由兩弟子攙扶，隨衆轉念，從不中途輟退。凡親睹此者，無不爲之感動。

明教嵩和尚曰：「尊者尊乎道，美莫美乎德，道德之所存，雖匹夫非窮也，道德之所不存，雖王天下非通也。」淨嚴老法師所以受到世人崇敬，大衆愛戴，就因他道德高尚，不矯飾，不做作，表裡如一。他半個多世紀的足跡，爲自己記錄了一部光輝的歷史。

淨嚴老法師俗名陳善勝，光緒二十年生於河南省唐河縣源潭鎮一家世代信佛的積善之家。幼時常得父母指點，閱讀各種佛教

劉繼漢

經籍。民國初年他廿歲時，經人介紹進北京道德學社研習小乘七十五法，並同法相唯識家韓德清（法名清淨）組織「三時學會」，共同修習佛學。此時，他又受益於圓瑛法師，經常聆聽瑛公講經說法，對「法華經」及「楞嚴經」頗有心得。當時太虛大師在北京廣濟寺講「法華經」，他有緣常侍講席，深得太虛大師器重，隨師禮大師。後太虛大師在武昌創辦佛學院，淨老又隨侍左右，朝夕相隨，時聆教誨，並深研「成唯識論」、「攝大乘論」、「五蘊論」、「百法明門論」等，並有極高造詣。後遵太虛大師所囑，為預科班講解經論，並任女佛學院教務長，民國十四年（一九二五年），太虛大師在廬山召開東亞佛教講演會，同東南亞、日本、緬甸等國，共商弘法大業。會後召開中國佛教會議，各省均派代表出席，唯河南無一人報名參加。於是，淨老與慕西法師，育普法師，孔澤浦居士以及相國寺方丈敘惠法師協商，召開河南省佛教會議，但諸事無成，乃轉而發起創辦「河南佛學社」。（地址在白衣閣街古觀音寺內），推選淨老為佛學社理事。繼之又會同鄭州佛學界善知識，在鄭州杜嶺中街路東佔地二畝左右，建立了「鄭州佛學社」。後又在禹縣、許昌、山東善縣分別創辦佛學社，這樣就形成了以開封「河南省佛學社」為中心的中原佛教系統。一九二七年，淨老赴常熟法界學院擔任講師，在此期間著有「彌勒下生經」、「大乘五蘊論」、「彌勒菩薩戒本」、「弘一大師四分律」、「戒相本」。還兼任法界學院出版的佛教刊物「晨鐘」月刊編輯。同年在蘇州靈岩山寺，由慈舟大師剃度出家，法名通西，號淨嚴；遂赴寧波天童寺受具足戒。住靈岩山隨慈老學戒。後淨老應武昌佛學院法航法師之邀回院助教。一九三五年重返開封，為了重修千年古剎鐵塔寺，淨老多方化緣，四眾募捐，終使鐵塔重披光彩，莊嚴宏偉。一九三六年緬甸華僑捐贈「白玉佛」像三尊，分別供於鐵塔寺，洛陽白馬寺及開封「河南佛學社」，南陽的善知識們捐贈玉製供器香爐、香筒、蜡台五大件置於寺內大殿。「河南佛學院」請慕西法師（月霞法師弟子，慈舟老法師同學，信陽賢山寺方丈）任院長，兼鐵塔寺方丈。淨老任教務主任。慕西法師圓寂後，寺內一切皆由淨老承擔。為

筆者與淨嚴老法師攝於開封佛學社



了弘法大業，淨老每日奔波於佛學社與鐵塔寺之間。一九三九年淨老創辦鐵塔貧民小學及五個難民收養所。淨老於中醫理論、針灸素有研究，為了治病救人，他又創辦了「施診所」，為貧苦人施診施藥，分文不取……。

在漫漫歲月中，淨老歷盡滄桑，歷經苦難。十年浩劫，生靈塗炭，淨老信受摧殘，但續佛慧命，弘法利生的耿耿情懷始終激勵着他，寧死不屈，堅持不懈。即使他現已屆百歲高齡，仍念念不忘中土佛法的振興，河南佛教的建設。在他的積極創議下，在八四年冬由省佛協理事會決議，籌辦了尼眾培訓班，收錄了品學兼優的青年尼生。凡尼生的學習、生活以及與佛學社有關的問題，他老都事必親躬。他老不圖虛名，拳拳實務，晨鐘暮鼓，朝參晚拜，從不懈怠。所以譽之為當今佛門龍象是毫不誇張的。

論「戒」的蘊涵

本源

佛教教人的方法和目的，均體現於為實證宇宙人生之實相真理的修行悟道之中。修行則有各種各樣的方式方法，悟道須依人的不同慧根和機緣，但它們皆建立在一個共同的基礎上，這就是「戒」。戒反映於對行者修身治心的規範，是名謂「律」。就是說，以修身治心而言，戒為能規範、律為所規範。因此，律只是戒的存在方式和延伸，而戒則有其自身的底蘊和內涵。從這個意義上說，我們可以分析，戒為佛制而律系弟子們如法施設，這是易於混淆的問題，有待進一步澄清。那麼，什麼是戒的蘊涵呢？對此，『清淨道論』在「說戒品」中為我們作了深刻的論述，它賦於人們對戒的如法理解以耳目一新的認識。『清淨道論』為公元五世紀中葉、佛教南傳上座部巴利語系著名學者覺音論師所著，係直接淵源於釋伽正法藏思想的典籍。本文依論著所揭示的戒的蘊涵進行分析，目的為與海內外善知識共商確。

「什麼是戒？」論說：「即離殺生等或實行於義務行者的思等之法。」所言「殺生等」，指人的情感行為之惡；「義務行者的思等」，指人的思想實踐之善。「離」為不作或避免的意思，

「實行」為自覺遵守或確保做到的意義。這就是說，戒不但表現為對人的情感行為上的規範，而且也表現為對人的思想實踐意義的規定。對於戒是情感行為的規範，即「諸惡莫作、眾善奉行，」過去講得比較多，甚至有些人把持戒看成持齋、把持齋理解為素食，這是不夠的。對於戒是思想實踐意義的規定，即「自淨其意」，人們往往注意不到或認識不足，而這恰恰是戒的主要功德。由於業力的作用，人的思想常常受到來自意識的主觀目的性的抑制和束縛，人的智慧或認識能力因此無法得到進一步的發揮。對此，佛教採取首先限制直至消除來自意識作用下的思想的方法，對之加以戒的規定，名曰「思戒」。因此，戒不只是「諸惡莫作、眾善奉行」的問題，它還包含着以「自淨其意」為出發點的「是諸佛教」的問題。有人說：「古謂諸惡莫作是戒學，眾善奉行是慧學，自淨其意是定學」（見『法音』八八年第十期「什麼是道」一文），這種說法是不確切的，它違反了「依戒生定，由定發慧」之佛教總體上的修行悟道次第或規律。或者是，把統攝諸佛法門的戒定慧三學，在戒的範圍內混淆起來。必須明確，「

諸惡莫作、衆善奉行、是諸佛教」此十六字是戒的大意，也是佛教的主眼。它來自釋伽世尊親口說法，這是有佛史可依的，故有或曰：

- (一) 諸惡莫作(去惡)
 - (二) 衆善奉行(行善)
 - (三) 自淨其意(淨心)
- 是諸佛教

(據高觀如『佛學講義』第三種「佛教概述」)

「什麼是戒的語義？」論說：「即正持——以身業等善持戒律而不雜亂的意思；確持——保持一切善法的意思。」這裡的「語義」，指概念的內涵。就是說，戒的內涵有二：一者「正持」，一者「確持」；前者係依照一定的律儀使人的情感行為不致於越軌，後者係遵循一定的規律使人的思想方法保持正確性。戒的這二個方面的內涵，表明它不但具有倫理道德上的意義，同時又具有思想領域內的意義。這樣的意義，是區別佛教的戒和其他宗教的戒的重要標誌；或者說，是區別佛教的防非止惡和世俗的勸人行善的重要標誌。因此，我們不能單純地站在倫理道德的立場上，去看待佛教的戒律及其種種表現方式。只有把倫理和思想結合起來去考察戒的內涵，才能夠把它納入「依戒生定、由定發慧」的佛教修行悟道的次第或規律。

「什麼是戒的相、味、現起、足處？」論舉偈曰：「戒雖有多種，唯戒行為相，猶如種種色，可見性為相；摧毀諸惡戒，具足諸善德，作用成就義，是即名為味；智者說淨為現起，解釋慚愧為足處。」這裏列舉戒的「相、味、現起、足處」，即指戒的概念的外延。就是說，戒作為行為的規範和思想的規定有種種表現方式，人們可以通過自身的活動來檢驗自己的思想行為是否符合戒的要求，此曰「相」。戒在防非止惡的過程中，充份顯示出它的作用，並能夠在人的思想行為上反映出善的結果，此曰「味」。戒是在「身淨、語淨、意淨」三業中形成的，它自身就依賴於清淨而存在，此曰「現起」。住於戒中的淨行者，為確保自己

的思想行為合乎戒的要求，應處處事事抱着謙虛、謹慎的態度，自己舉過在一些方面仍不圓滿戒的功德而懷慚愧心，此曰「足處」。戒具足「相、味、現起、足處」等，使它可以成為淨化人的身心、淨化社會意識形態的一個力量。因此，那些把佛教的戒律看成是一種消極東西的人，那些把住於戒中的淨行者看成是禁欲主義的人，是片面的。

「什麼是戒的功德？」論說：「如獲得無後悔的種種功德。」所謂「無後悔」，便是「心不掛碍」，依此一切思想行為都是可取的，亦是可安慰的。為了明白戒的功德，論引經說：「阿難，一切善戒具有無後悔的目的和功德。」又說：「諸居士，持戒者的具戒，得此五種功德。云何五種？諸居士，具戒的持戒者，因不放逸，得大財聚，這是持戒者具戒的第一種功德。復次諸居士，具戒的持戒者，得揚善名，這是持戒者具戒的第二種功德。復次諸居士，具戒的持戒者，無論親近一切團體大眾，刹帝利、波羅門、或沙門、在接近之時，得無怖畏羞慚，這是持戒者具戒的第三種功德。復次諸居士，具戒的持戒者，臨命終時，得不昏昧，這是持戒者具戒的第四種功德。復次諸居士，具戒的持戒者，此身壞死之後，得生善趣天界，這是持戒者具戒的第五種功德。」這裏的「具戒的持戒者」或者「持戒者具戒」，指的是，不但在形式上受戒而且在具體的行動上持戒的人；但不是指那些僅局限於形式上受戒而終日想入非非，把戒的功德寄托於護法金剛一類的神的庇佑的人。只有具戒的持戒者，才能夠獲得「無後悔」的這五種功德：一是勤勞善任，為社會創造財富；二是維護聲譽，令人尊敬；三是與各種團體和個人和合相處，無害人的恐怖心，亦無對不住人的羞慚心；四是一生清白，安然而逝；五是若有來生，定趣善報。故論說：「又如諸比丘！若有比丘，願為諸同梵者所喜愛、歡悅、尊重、禮敬，彼當圓滿一切戒。」反之，若不具此「無後悔」的功德。那麼不論受具足戒的比丘，或者是受菩薩戒的居士，將無可獲得戒的真正功德而成為受衆人歡迎的人。

「戒有幾種？」如論說有五類：（一）從總體上說：「先依一切戒自己的戒相爲一種。」這是要求具戒者，於一切時「盡形壽」領納的戒的內涵及其外延。（二）從積極的行善和消極的止惡二方面上說：「依作持、止持有二種。」這是要求具戒者，明白「此事應作」、「此事不應作」的道理。（三）從戒行的前後次第上說：「依下、中、上有三種。」這是要求具戒者，遵循戒的自身發展規律，逐漸圓滿戒的功德。（四）從受持的機緣上說：「依退分、住分、勝分、決擇分有四種。」這是要求具戒者，依據各自不同的具戒身份，如比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷等，去守護相應的戒條。（五）從發心的期限和界限上說：「依制、限、遍、淨、戒等五種。」這是要求具戒者，根據自己受戒時的發願或許諾的戒律，予於切實地行持和守護。論著從要求具戒的持戒者如何執行、怎樣執行的問題上，去區分出戒的這五種類別，並均作了詳細地敘述。這裏僅就其中有關精神實質的部份內容畧加分析，其中第（一）種爲戒體，第（二）（三）種爲戒法，第（四）（五）種爲戒相。由此可見，戒的內容和形式都是十分豐富的。

「什麼是戒的雜染？什麼是戒的淨化？」論說：「毀壞等性爲雜染，不毀壞等性爲淨化。」這裡的「毀壞」，主要不是指站在戒的對立面或信仰者去破壞戒的功德，而是表現爲受戒者自覺或不自覺地造成思想行爲上的過失而犯戒，系統屬修行者內部的問題。論著對戒的雜染概括有二：「於毀壞等性，包攝（一）爲利養名譽等因而破戒及（二）與七種淫相應者。」佛教是站在世間法的基礎上去修習出世間法的，因此世俗的財物、權位、名譽等應不屬於佛教「利養名譽」的範圍。然而，在修習出世法的過程中，也不是沒有「利養名譽」的存在。例如，有小部份的初學者在社會的影響下，執「人天師表」，執「戒相威儀」，執「鑽嘆功德」，就屬於「利養名譽」的問題，應該把它們看成是戒行中的雜染，具有毀壞等因。在目前的時勢因緣下，我們對論著中列舉的「七種淫相應者」（畧），雖然大可另當別論，但與此相類似的現象在一些受戒者中的毀壞性也是存在的。它不同

程度地影响了佛教在羣衆中的莊嚴形象，有必要在一定的範圍內予於發落。在對待戒的雜染問題上，釋伽世尊曾經爲我們樹立了光輝的榜樣。據佛史記載，佛在一次「羯磨」會上，三次離座勸請一位老者舉過。據此，我們應於相信，佛教自身是完全有能力克服存在於內部的一切毀戒、破戒、犯戒現象的，是個能力就存在於戒的淨化之中。論說：「其次不毀壞等性，包攝①不毀壞一切學處，②對於已破而可懺悔的戒則懺悔之，③不與七種淫相應，④忿、恨、覆、惱、嫉、慳、諂、誑、誑、強情、激情、慢、過慢、驕、放逸等惡法的不生，⑤少欲知足減損煩惱等功德的生起，而且不爲利養名譽等因而破戒，或放逸而破者已得懺悔，或者不爲七種淫相應及忿恨等惡法所害者，都名不毀壞、不切斷、不斑點、不染色。因彼等（戒）能得無束縛的狀態故稱自由，爲識者所讚嘆故稱識者所讚，以不執取於愛見故不執取，能助成近行定或安止定的助成者。是故不毀壞等性爲諸戒的淨化。」這裡提出了戒的可懺悔與不可懺悔的問題，因爲這是戒的淨化最主要的方面。什麼叫懺悔呢？「止觀」卷七說：「懺名陳露先惡，悔名改往修來。」因此，這個懺悔包含總結經驗教訓和改過自新的性質。在佛教修行的範圍內，凡屬不自覺地犯戒，係無知之過，是可懺悔之戒；凡屬故意地去犯戒，係明知故犯，是不可懺悔之戒。然佛教是講慈悲的，對於不可懺悔之戒，允許犯戒者在一定的形式中依法發落，以求得轉化爲可懺悔之戒。這就是戒的淨化的真實含義。必須明確，懺悔是要「口說心行」付之實踐的，並是在自覺的前提下進行的，它本身就是一種修行的方式。對那種自覺或不自覺地犯戒者，但又僅僅局限於在三寶面前念一通「懺悔文」就萬事大吉、應付了事的做法，我們不應於提倡。因爲它是外道有神論的教法在佛教戒行中的反映，是不符合戒的淨化的原則的。

戒是佛教一切修行悟道的共同起點，由此貪瞋癡三根本煩惱未生時不生，已生時得以消除，人們的身心依此顯示出清淨。在這個基礎上，禪定之心才能生起，智慧之識才能作用，是故「以戒爲先」、「戒爲功德母」。

（完）



募建莊嚴寺禪堂緣起

美國佛教會創建莊嚴寺，經十數年努力，自第一期工程計劃中各座建築物相繼完成後，畧具規模。近年來每次法會，信眾雲集，尤以每年的佛學夏令營、佛七等，許多青年信眾，不辭跋涉，遠自外州趕來參加，此地儼已成爲在美佛教重鎮。爲著擴展在美宏法前途，本會積極籌辦佛學院、圖書館、宿舍、居士林等工程。

了解教義與實踐禪修，是進入佛法大海不可偏廢的雙輪。修習三學戒定慧，縱有深厚廣博的佛學知識，但若沒有沉潛的禪修工夫，終無法上窺堂奧，遑論證悟。在中國的古剎叢林中，一定具有供習禪定的禪堂，普通之佛子，固應接受此一訓練，許多高僧大德也多是由此磨練脫穎而出，近代最受敬仰的虛雲大師便是一個明證。

莊嚴寺現擬募建禪堂，建築費預估須美金一百萬元，敢掬誠向廣大善信呼籲，請慨解善囊，樂助淨資，成此功德。推行佛教，挽救陷溺人心，即是拯救世界災難。遇機廣行佈施、廣結善緣，未來必定更加吉祥如意。爲法功德，凡施資諸善信當鐫刻芳名於本寺，以垂永遠。畧叙緣起。敬祈
明鑒

美國佛教會

副會長：敏智
會長：顯明

莊嚴、大覺兩寺住持

美金捐款支票請開 The Buddhist Association of the United States

3070 Albany Crescent

Bronx, New York 10463 U. S. A.

新台幣捐款則請付給財團法人慧炬雜誌社

(台北市建國南路一段二七〇巷十號 席淑媛會計主任)

籌募重修千年古寺

諸法師、居士們：

疎山古寺爲江南名寺之一，佛教曹洞宗傳教聖地，依山傍河，峯巒秀麗，環境清幽。自唐中和二年，公元八八二年白雲長老雲遊至此，結廬打坐，募得袈裟之地修建白雲禪寺，南唐改名疎山古寺。經唐、宋、元、明、清、民國直到現在已有一千一百年，歷史上名流學士慕名來此遊覽者代不乏人。北宋曾鞏、南宋陸游、陸象山明時湯顯祖等均曾駐足於古寺。寄情山水，抒發胸臆，留下了寶貴的遺產，時序更迭，世變滄桑。隨着朝代的交替，國家的盛衰，古寺亦幾經興廢。特別是日寇侵擾時將該寺燒燬殆盡。

現時在政府的支持下，組織了修復古寺領導小組，擬展開修復大雄寶殿、天王殿、觀音殿、羅漢堂等。望諸山長老、法師、居士們發菩提心，弘揚助塑菩薩像，功德無量！助塑功德，芳名將雕刻於石碑上紀念！最後謹祝法師、居士們法喜充滿，如意吉祥！

古寺（當家）仁行合掌

回郵請寄：江西省金溪縣游坊疎山古寺釋仁行



「雜阿含經」研習

佛爲迦旃延說正見

羅無虛講
蔡惠明記

一、依緣起中道說正見

在「雜阿含經」說八正道中，已闡述八正道屬「四諦法」的「道諦」。爲求滅苦解脫，佛陀應機說法，因病與藥有三十七道品之多，但原始要終（始爲五比丘說，終爲蘇跋陀說）祇說八正道，因爲它是世尊渡化世間的基本方便。「雜阿含經」第二百八十七經說八正道爲「古仙人道」，指出佛出世都說八正道使衆生離苦得樂。其他所傳大小乘種種方便，都可以說不外乎八正道的推展或擴大。

「雜阿含經」第七百五十經中，世尊告諸比丘：

「若諸善法生，一切皆以明爲根本，明集、明生、明起。

明，於善、不善法如實知，有罪、無罪，親近、不親近，卑法，勝法，穢污、白淨，有分別、無分別，緣起、非緣起悉如實知；如實知者，是則正見。正見者，能起正志、正語、正業、正方便、正念、正定。正定起已，聖弟子得正解脫貪、恚、癡。貪、恚、癡、解脫已，是聖弟子得正智見；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」可見八正道以正見爲先導，以正定爲目標，其餘各支是基業。

佛經中說正見甚多，但像「雜阿含經」依緣起中道說正見，則不多見。如「雜阿含經」第一經中佛告諸比丘：「當觀色無常，如是觀者，則爲正見。正見者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。」這是依世間法的現象上指它「無常」的

真實相。色無常謂「色是無常的」，指眼所見的形色，耳所聞的聲音等，均如流水之來去，無一常住。在迷凡夫，依此觀察，能體會到真實相。

二、佛爲迦旃延說正見

「雜阿含經」第二六二經載：阿難語闍陀言：

「我（阿難）親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見，迦旃延！如來離於二邊，說於中道；所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死，憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死，憂悲惱苦滅。迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫成阿羅漢。」

此經迦旃延首先請問世尊：「云何世尊施設正見？」問得較為深入，非同一般。世尊以緣起法不落二邊的中道深義作了解答，可見佛陀應機說法的善巧。

十二支緣起中的「觸支」，就是指六根、六塵、六識和合而生的六觸。一般人對六觸境界，心便生計度分別，取著執爲實有各個體的存在——「有」爲一邊，即常見的一邊；「無」爲一邊，即斷見的一邊。不知這六觸境界如實觀察它們是在互相依存條件下存在「有」的，實際上却是「此有故彼有」的緣起有，並非實有獨存或自存的各個體；雖非實有個體，但相對而起的形態與因果作用不是沒有，所以也不是實無。對緣起的存在不了解，不是執爲實有，便是執爲實無，因此稱爲顛倒。若能對六觸順逆境

界，不起愛、非愛的感受，不取求、不住著，又不分別它是我或我所有。那時「苦」在心境上呈現爲隨緣而生，隨緣而滅的感覺，也就是如實的見到緣起乍生乍滅的無常、無自性（我）。緣起法自顯現時，在意識不受、不取、不住，不計於我的情況下，不需外因而自覺。如人飲水，冷暖自知。當下沒有什麼可疑、可惑！即此如實而見，就名正見，也即世尊所方便的正見。既施設了正見，佛陀還說明遠離二邊的正見是依他在菩提樹下自覺自證的緣起法而說的。依緣起法一方面可以開顯有情世間生死生生，流轉無盡，實依無始無明爲因，豎的時間上生滅（生死）相續。橫的空間法法輾轉互依。三世因果，歷然不爽。世間現實的生老病死、憂悲惱苦，怎能說沒有，而生斷滅見。依「此無故彼無，此滅故彼滅」的滅諦，開顯還滅因果律。一般說有了正見先導，修習集滅的道諦——八正道，滅除無明，乃至生老病死，憂悲惱苦滅，則對世間就不致生有見、常住見了。由於佛說緣起甚深難知。寂滅、涅槃，更爲甚深難見。世尊如實徹證緣起法性，以大悲大智，所以能離於二邊，說於中道。施設緣起中道的正見，引導有情依教奉行，如理思維作意，修習滅苦的道諦，終能出離生死，親證不生不滅的涅槃。

迦旃延聞佛所說，得阿羅漢果。正見起先導作用，這是肯定的。至於得果則須視各人所修習戒、定等果而成。

三、中道正見離斷常、有無、一異、去來

何謂深淺？淺謂依世俗執現象（事相）常住不變而說明：假若如實觀察它，實非常住，而是無常。能這樣觀察、了知，就是如實觀、如實知。依此多修習可以破執常之見。深一層說：執常的原因是誤以爲一切現象背後有一個「實體」，所以常住。有情本位即是執「我」；其他現象背後執有一個實體的「法」。

為什麼會有一個「我」或「法」呢？「雜阿含經」第二百六十二經指出：「世人顛倒依於二邊，若有、若無；世人取諸境界，心便執著；」原來現象（經中說是境界）為我們感覺器官（六入）對外境（六塵）接觸後發生的境界。並不是一個實體的「我」或「法」，而世人執取它，計著它為實我實法。這是直觀現象生起處，後有實體（以後的法相宗稱為「無自性」）作觀，較「無常觀」為深入。但利根的人，觀「無常」也可體會到「無我」。如「雜阿含經」二百七十經載：世尊告諸比丘：「無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。譬如日出，能除世間一切闇冥，最上最勝。……若比丘於空露地，若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常；如是思惟，斷一切欲愛、色愛、掉、慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」無常是三法印之一，「雜阿含經」依「此生故彼生、此滅故彼滅」顯示世界萬有（一切事物和思維概念）都是生滅變異無常的。宇宙間一切現象都是相互依存關係，沒有永恆的「實體」存在，表現為剎那剎那生滅。佛典中常提到（一）剎那無常。謂一切有為法剎那之間，有生、住、異、滅的變化；（二）相續無常。謂一切有為法在一期相續之上有生、住、異、滅的四相。這「四相遷流」：一種現象的生起稱生，事物形成後有其相對穩定性稱住，在相對穩定中有無時不在變異稱異，現象的消滅稱滅，任何事物現象都具有生、住、異、滅四相。無常又可分為①衆生無常，②世界無常，③諸念無常。「當觀色無常，如是觀者，則為正見。」

四、「八不」中道，源自「雜阿含經」

應當指出：原始佛教對中道的說明是用四諦中的集諦說明它「非無」，而用滅諦說明它「非有」，不若後起的純作玄理的說明。「有」的生起是因為「取」諸境界（執為實有），亦就是十

二支緣起中「有」緣「取」，「取」緣「生」……循此可向上追尋「取」因以「愛」為緣；「愛」又因以「受」為緣；「受」又因以「觸」為緣等等。例如經中常說：「無明滅則慧解脫；愛盡離欲則心解脫。」所以說「雜阿含經」對正見的演繹，是指示實踐修行的方法。

中道正見最早見於「雜阿含經」。「大智度論」卷四十三：「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。」後起的中國佛教各宗派都把自己的理論說成是中道，如唯識宗以「唯識」為中道，三論宗以「八不」為中道，天台宗以「實相」為中道，華嚴宗以「法界」為中道等。但原始佛教依「此故彼」緣起，注重遠離八執等一切邪見，因為只有這樣，方能斷除根本無明，而得自在解脫。如「雜阿含經」第三百經說離斷離常：

「佛告婆羅門，自作自覺則墮常見；他作他覺則墮斷見，義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」

第三百〇一經說離有離無：

「世間有二種依，若有若無，為取所觸。取所觸故，或依有或依無，若無此取者，心境繫著，使不取不住不計，我若生而生，若滅而滅。……所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此起故彼起。……」

第二百九十七經說離一離異：

「所言命即是身，或言命異身異，此則一義，而說有種種。若見言命即是身，彼梵行者無所有；若復見言命異身異，梵行者無所有。於此二邊，心所不隨，正向中道。聖賢出世，如實不顛

倒正見，謂生緣老死，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。

第三百三十五經說離去離來：

「諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳鼻舌身意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無、此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。」今之學者每口說：不生不滅；不斷不常；不一不異；不去不來等等，以為是大乘中道正見，而不知其源出自「雜阿含經」，而佛陀說此經不僅是說義理，而且是教人們能依教修行。

大乘空宗的奠基人龍樹菩薩在造「中觀本頌」（五百偈，後經弟子青目注釋，成為「中論」）第十五「觀有無品」說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」以及「中論」的「觀因緣品」第一說：「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不去。」（即「八不」中道），其理論無不依據「雜阿含經」而說。

五、緣起中道法性是三乘共證

「雜阿含經」第七百六十九經載：

「佛告阿難：我正法、律乘、天乘、婆羅門乘、大乘，能調伏煩惱軍者。諦聽，善思！當為汝說。阿難！何等為正法、律乘、天乘、婆羅門乘、大乘，能調伏煩惱軍者？謂八正道，正見……乃至正定。阿難！是名正法、律乘、天乘、梵乘、大乘，能調伏煩惱軍者。」（按婆羅門乘，應譯作「梵乘」，古代印

度人以能上升梵天之法為「梵行」、「梵乘」。「梵」是清淨、神聖的意思。婆羅門教以「大梵」、「梵界」為神聖清淨；佛教以八正道成佛證涅槃為神聖清淨。雖然同稱「梵乘」而意義却大不同。南傳巴利文本「相應部」，沒有「天乘、大乘」之句。）

緣起中道的法性，實是聲聞、緣覺、菩薩三乘聖者所共証，因而能斷生死根源而同得解脫。但由於二乘因厭離心切，無大悲心，視三界似牢獄，急求解脫。不若大心菩薩得無生法忍，能忍而不證，從容中道，直趨無上菩提。實乃發心不同，致修行途徑及果德成就大異。

最後，附帶說明：迦旃延，亦名摩訶迦旃延，為佛十大弟子之一，被稱為議論第一。「雜阿含經」第二百六十二經中記述他曾向世尊提出二個問題：一、云何正見？二、云何世尊施設正見。佛陀作了解答。佛陀涅槃不久，有闍陀比丘向阿難問法，阿難為闍陀重說此「迦旃延經」。羅無虛居士於一九八五年在「內明」一百六十一期發表「試釋『迦旃延經』」，請參閱。

本刊定價表

零售每册港幣 8.00

香港全年十二册 (連郵費) 港幣 100.00

台灣
日本
泰國
菲律賓
新加坡
馬來西亞
美國
加拿大
英國
歐洲
澳洲

全年 平郵 US \$16.00
空郵 US \$21.00

全年 平郵 US \$16.00
空郵 US \$24.00

虛雲老和尚遺相



馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

群臣都知皇帝之意，就都說：「遵旨！」

退朝以後，皇帝就立刻叫太監提了軍機奏章到頤和園來叩謁慈禧太后，彼時頤和園已經大致修竣，慈禧太后此日正在頤和園萬壽山頂的排雲殿拜佛唸經，唸罷又登上佛香閣俯覽昆明湖景色，她一面手數檀香佛珠串，一面心唸着佛號，昆明湖水漾碧，十七孔白石長橋畔宮女泛舟採菱，荷葉田田，絳荷盛開，清香滿湖，綠堤垂柳，雕欄玉砌，蟬聲啾啾，陽光明媚，慈禧太后覺得心曠神怡，正感到安適，內監來稟報說：「萬歲爺來叩見老佛爺！」

皇帝登上佛香閣頂樓，叩頭拜見太后。

慈禧太后說：「今天怎麼這樣勤快？又有什麼事呢？」

皇帝戰戰兢兢地說：「是是是有些特別的事，要來請皇額娘作主批示。」

太后說：「唉！我只道歸了政給你，你凡事也該懂得處理一些了，也好讓我清閒幾日，唸唸佛修修來生，莫再須做兒孫的牛馬，你們就是放不過我，事無大小，都要來煩我，唉！我能照顧你到幾時呢？你什麼時候才叫我優遊清靜一兩天？」

皇帝叩頭道：「兒子本不敢來驚動皇額娘，可是……此事……實在是……。」

太后裝作無可奈何的樣子說：「也罷！你既然又來了，有話就站起來說吧！別跪在地上，吞吞吐吐的。」

皇帝就坐在太后腳下的錦墩上說：「李鴻章有緊怎奏章來

，說是日本在朝鮮打敗了我大清的陸軍了！」

太后嚇了一大驚：「什麼？拿奏章來看！」

看完奏章，太后就怒容滿面道：「這個李鴻章怎麼這樣糊塗？我歷來信任他，見他辦事持重的，怎麼上次對日本交涉竟然同意叫日本人出兵共管朝鮮呢？真是老糊塗了！如今鬧出這亂子來了，可怎麼收拾？」又說：「當初我就說不可對東洋人讓步，也不可對西洋人退縮，這李鴻章，做章做智，把安南割了給法蘭西，又把對朝鮮的宗主權讓一半給日本人！硬駁我的主意，他說什麼無可戰之兵，無可用之將，國庫空虛，又說什麼洋務必須以夷制夷，我也鬥不過你們這些大臣，我一個人反對又有什麼用？天下人人都指我專權獨斷，可知我什麼權都旁落在這些疆臣手上呢？這些疆臣有兵有錢，我這個朝廷，反倒不過是他們的傀儡罷了！唉！誰知道我受制於疆臣之手？只担了個虛有其名的聽政！好吧！如今他左讓步右割地，叫洋人越發得寸進尺了！這東洋人也真可惡，落井下石！趁我大清多難，也來侵畧一份！可恨這些疆臣，成日要朝廷出錢練兵買兵船，練什麼北洋新海軍，銀子是成千成萬的花，打起洋人來就一敗塗地！」

皇帝不敢作聲，只有默默聽着。太后罵了個夠，他才敢懼怯地請示：「皇額娘，這件事該怎麼辦？」

太后厲聲說：「怎麼辦？你說該怎麼辦？」

「兒子不，不，不敢擅專……」皇帝囁囁說。

「你的師傅翁同龢如今輔你主持新政，他怎麼說？」太后說：「新政新政！別只顧嘴頭喊新！」

皇帝回道：「師傅說，東洋人欺我大清太甚，我唯一戰，予以殲滅，方可重振天威！」

太后說：「翁師傅講這樣的話，總算不負我一番交託之心

！你就請他寫詔對日征討吧！寫來交我看看！這東洋人是太可惡，非懲罰不可！」

皇帝忙說：「謹遵皇額娘懿旨！」

光緒皇帝在八月一日下詔對日本宣戰，詔書說：「朝鮮向為我大清藩屬……日本師出無名，不遵條約，不守公法……茲着李鴻章嚴飭派軍進速進剿，厚集雄師，以拯韓民於塗炭，並着沿海各將軍督撫統兵大臣，整飾戎行，遇有倭人船隻，即行迎頭痛擊，悉數殲除！欽此！」

那邊在日本，明治天皇看罷大清宣戰詔書電報，微微一笑道：「這滿清帝國已經勢如白蟻蛀空之古老大廈，還有什麼本領？慈禧老婦，居然敢先對我大日本宣戰！真乃太不知自量了！我們正求之不得，此次啟釁在中國，咎不在我日本！我們正好借此機會，一舉擊敗中國，雄霸遠東，進而便大和民族稱雄於世界矣！」

精明强悍的明治天皇，又有老謀深算的大臣伊藤博文等人為輔，維新練兵，已使日本海陸軍成為現代化之強旅。寶劍出匣，初試鋒芒就已經擊潰大清帝國海陸兩軍，日本朝野無不興奮鼓舞，更具信心。

當時也有些文臣心仍懷恐懼，宮崎侯爵諫曰：「中國猖狂，我國宜揮正義之師予以征伐，唯中國軍力仍不可輕視，中國海軍艦隻噸位，現時在李鴻章等大臣建設下業已達到國際水準，噸位為世界第五位海軍海權國家，而我日本艦隻噸位尚未列入十名以內，與中國相較，我居於劣勢。」

伊藤博文起立發言曰：「中國雖名列為世界第五位海權國家，僅次於英法德俄，其軍艦亦皆英造為多，但其素質甚劣，訓練不足，海軍之作戰能力，固不能全決於大砲之口徑大小或艦隻噸位之巨大也！我日本海軍艦隻雖噸位較小，但較為新式而輕便靈活，船速畧勝一籌，且作戰訓練嚴格認真，又復舉國

士氣高揚，皆有必勝之壯烈決心！其必擊敗支那無疑矣！」

明治天皇喜曰：「壯哉是言！」

宮崎侯爵又奏曰：「臣聞支那海軍亦頗有人材，通曉泰西新式海戰戰術，我等仍宜探聽清楚。」

伊藤博文笑曰：「支那豈無新科學人才？但以滿清政府之腐敗，官吏之貪墨，賢路已塞，留學生回支那後，難獲重用。即如博文在英國皇家海軍學校留學之時，博文期終考試，獲全校第二名，同期之支那同學嚴復，成績尤出於博文之上，為全校第一名，英人無不敬羨，但嚴復返支那之後，未能一展才能於建設支那新海軍，朝廷只差他任職為同文館翻譯洋書，譯了幾部赫香黎著作，如天演論之類，於中國人雖有思想西化開導之功，但未免大才小用。中國官派留學生，類多遭此命運。支那海陸軍之中，青年才幹者，難伸大志，就全面而觀，支那陸海軍均是落後不堪我日本一擊的。博文當年成績雖不及嚴復，但返國後深蒙天皇陛下擢升重用，參與維新大計，我日本留學生均有幸得遇聖明天皇，人盡其才，共同努力奮鬥，是以人人士氣如虹。我國軍力與科學，均已達世界一流，必可戰敗支那無疑的！」

（下轉第33頁）

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
陳誠存居士	港幣1,000.00元
陳彩珍居士	港幣500.00元
中華佛教圖書館	港幣150.00元
加拿大佛教會	港幣150.00元
黃牽治居士	港幣150.00元
鄭覺昧居士	港幣130.00元
妙法寺	港幣 8,745.50元
總計	港幣 13,825.50元

二〇四期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 13,825.50元
發行收入	港幣 5,128.00元
總計	港幣 18,953.50元

二、支出

印刷費	港幣 12,170.00元
稿費	港幣 3,200.00元
郵費	港幣 1,783.50元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,953.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
 發行人 釋敏智
 主編 釋金山
 編輯 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 Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 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 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

佛元二五三三年四月一日出版
 公元一九八九年四月一日出版

每册定價港幣八元



△ 梵天像



△ 帝釋天像