



集漢穀城刻石字



明內

206



△日本東慶寺水月觀音菩薩像



般若波羅密多心經疏義(三)

熙如(沈九成)

「大經」卷四十二譬喻品：

「色不異幻、幻不異色，色即是幻、幻即是色。受想行識，亦復如是。」

善現白佛言：世尊！若菩薩欲證無上正等菩提，修學般若波羅密多時，當如幻士修學般若波羅密多，於一切事無所分別。何以故？當知幻士即五蘊等，五蘊等即幻士故。佛告善現：如幻五蘊等，能學般若波羅密多，成辦一切智智不？善現答言：不也世尊。何以故？是如幻五蘊等，以無性為自性，無性自性不可得故。善現：是如幻等五蘊等法，各有異不？善現答言：不也世尊。是如幻等色受想行識，即是如夢等，色受想行識，是如幻等五蘊，即是如幻等六根等。皆由內空不可得故，乃至皆由無性自性空不可得故……觀色常、無常相不可得，觀受想行識常、無常相不可得，乃至觀一切相智常、無常相，乃至遠離不遠離相不可得……」

這跟「心經」的：「色不異空、空不異色……」等句，僅一字之差。以「幻」字代「空」而已，從句義言，所謂「無句義是菩薩句義。」（「大經」卷四十五菩薩品）「如幻事句義，無所有不可得，菩薩句義無所有不可得亦如是。如幻士色受想行識句義，無所有不可得，乃至幻士一切相、智相句義無所有不可得……」，與上錄

經文內之「無性自性空不可得。」等句，同為表達五蘊無所有不可得之空義。

「色不異幻、幻不異色……」句是就五蘊的現象（行相）上指出它的虛幻性，令諸眾生，不為幻相所惑。所謂「蕩相遣執」。如「大經」卷三十六「無住品」：

「修行般若波羅密多時，我所執所纏故，心便住色，心便住受想行識，由此住故，於色作加行，於受想行識作加行，由加行故，不能攝受般若波羅密多，不能修行般若波羅密多，不能圓滿般若波羅密多，不能成辦一切相智……所以者何？一切相智，非取相修得。諸取相者，皆是煩惱。何等為相？所謂色相、受想行識相，乃至一切陀羅尼門相，一切三摩地門，於此諸相而取著者，名為煩惱，所以者何？以一切法本性空故，不可取故。」

「若菩薩有方便善巧，修行般若波羅密多時，不行色、不行色相，是行般若波羅密多，不行受想行識、不行受想行識相，是行般若波羅密多……」（「大經」卷三十八般若行相品。）

「菩薩於一切法及般若波羅密多都無取、無所執著，是名菩薩無所取著三摩地。」（「大經」卷三十九）

大般若波羅密多經卷三百八十八中說：「佛告善現，如是如是，如汝所說：『一切法不異本性空、本性空不異一切法，一切法即是本性空，本性空即是一切法。』」

前引：「色不異幻……」是從法相上觀五蘊法；現在所引的是：「從本性上觀一切法。說『一切諸法本性皆空。』」此處所說「一切法」，自亦包括五蘊法在內，所說「本性空」，乃指「令衆生還得實性如本不異」之眞如實性。

「本性空理，無方無處，無所從來，亦無所去，如是空理，亦名法住，是中無法，無聚無散，無減無增，無生無滅，無染無淨，是一切法本所住性……本性空中，一切法不可得。諸菩薩摩訶薩，雖爲有情宣說種種本性空法，而諸有情實不可得，哀愍彼墮顛倒法故，拔濟令住無顛倒法，無顛倒者，謂無分別。善現：諸無分別、無顛倒中，無一切法。此無所有，即本性空。諸菩薩摩訶薩，安住此（本性空）中，見諸有情墮顛倒想，方便善巧。令得解脫一切法。亦令解脫五取蘊等諸有漏法，亦令解脫四念住等諸無漏法，何以故？四念住等諸無漏法，亦非如勝義諦，無生無滅、無相無爲、無戲論、無分別。亦應解脫勝義諦者，即本性空。此本性空，即是諸佛所證無上正等菩提。」（大經卷三百八十七）

這是最透徹闡釋一切法本性空義的經文。「心經」中「色空不異」、「色空相即」等句，亦復如是。乃闡釋五蘊法「本性空」義。

一切法皆依五蘊而得建立，故說五蘊法空即是說一切法空，一切法本性空，亦即包括五蘊法本性空，故以「一切法本性空」經文句義以釋「心經」中五蘊性空義，甚爲恰當，果如是，「心經」何

內明

特稿

般若波羅密多心經疏義（三）……熙如…… 3

心佛衆生本一如、念念唯期顯自性……沈鵬年…… 9

中印文學的異中之同……何良…… 23

虛雲禪語……方興…… 26

「三無漏學」畧講……徐恒志…… 29

四衆堂

白聖法師示寂…… 33

紀念常惺法師圓寂五十周年徵文…… 34

筆譚

談布施是菩薩事業……智銘…… 36

法海拾貝

提倡「還歸原始佛教」……蔡惠明…… 38

丁福保居士與『佛學大辭典』……申寶林…… 42

佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮馮…… 43

畫頁

封面：日本法隆寺如意輪觀音菩薩像

面裏：日本東慶寺水月觀音菩薩像

底裏：日本京都松尾寺普賢菩薩像

封底：日本法隆寺供奉之救世觀音像

不用：「一切法不異本性空……」等句？義既顯豁，且可遍概一切法。亦不致因「色」、「空」之矛盾而引起諸多誤解。

「心經」之用「色空不異、相即」等句，所表非止一義，除上述之外，尚有「不二法」義。如「摩經」尊導品第三十六所說：

「阿難白佛言：世尊云何以不二法廻向薩婆若布施，是名檀波羅密？乃至以不二法廻向薩婆若智慧，是名般若波羅密？佛告阿難，以色不二法故、受想行識不二法故，乃至阿耨多羅三藐三菩提不二法故。世尊：云何色不二法？乃至三藐三菩提不二法？佛言：色、色相空。何以故？檀波羅密、色，不二不別，乃至阿耨多羅三藐三菩提、檀波羅密，不二不別。」（在「色、色相空」句下，省略了，「受想行識、受想行識相空」等字句。在釋論中羅什法師答曰：「阿難不問不二因緣，但問何法不二？是故佛答色等說法不二。所謂「色等諸法」，即指五衆（蘊）法。故知「心經」之「色不異空」等句所示「不異、相即」，亦所以明：「色不二法、受想行識不二法」之義。此「不二」即「不異」、「相即」義。

又如「大論」中釋初品中三十七品說：

「聲聞、辟支佛法中，不說世間即涅槃，何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：色即是空、空即是色；受想行識即是空、空即是受想行識。空即是涅槃、涅槃即是空。中論中亦說：

涅槃不異世間，世間不異涅槃。

涅槃際世間際，一際無有異故。

菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃。」

「世間」，即五蘊世間。「識作生滅，爲世間相。」（大論卷卅一）五蘊生滅即世間相。

「涅槃」者，不生不滅，離虛妄，不變異，一切法寂滅相，所謂：「無識爲寂滅相。」（同上）寂滅相，即是無分別相，無分別相，即涅槃相。

「諸法實相」，即是一切法究竟相、涅槃相、畢竟空相。

此處說：色即是空等句，是指色等諸法究竟相。如「摩經」知識品中說：

「色究竟相，非是色。受想行識乃至一切種智究竟相，非是一切種智。須菩提：如究竟相，一切法亦如是。……世尊：色究竟相中無有分別，受想行識究竟相中無有分別，所謂是色、是受想行識。……如是觀諸法寂滅相。」

此「無有分別」者，即無有識之分別。於色受想行識無有分別者，於一切諸法無有分別，一切諸法無分別者，即是究竟相、寂滅相，所謂：「空無所得，愛盡無餘，離欲涅槃。」（見同品）之涅槃相。

於色、於受想行識無分別，即是五蘊空。此空相乃色受想行識之究竟相，所謂「畢竟空相」，亦即一切法寂滅相，寂滅相即是一切法諸實相。亦即涅槃相。

五蘊空，即世間空，世間空，即諸法究竟相，此究竟寂滅相，即是涅槃相。

從究竟觀點言：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。」何以故？五蘊究竟相空，而涅槃畢竟空。故稱不異。

「涅槃際世間際，一際無有異故。」如「摩經」知識品中說：

「須菩提：若江河大海，四邊水斷，是爲洲。須菩提：色亦如是，前後際斷、受想行識前後際斷，乃至一切種智前後際斷，以前後際斷故，一切法亦斷。須菩提：是一切法前後際斷故，即是寂滅，即是妙寶，所謂空無所得，愛盡無餘，離欲涅槃。」

色受想行識前後際者，即是世間際，亦即是一切法際。此一

切法際前後斷故，即是寂滅，寂滅者即涅槃際。

世間際斷、一切法際斷；一切法際斷，即是涅槃際。故說：「涅槃際世間際，一際無有異故。」

什公在釋上節經文中說：「所謂無餘涅槃，色等五衆（蘊）滅，更不相續（即斷義），不相續即是不生不滅，不生不滅即是畢竟空無依止處。」可作參詳上述經文句義時之參考。

原來「心經」：「色」、「空」、「不異」、「相即」等經句，是菩薩修習般若波羅密所應學的「等法」，「住是等法，得阿耨多羅三藐三菩提。」

「須菩提白佛言：世尊！何等是菩薩摩訶薩『等法』？菩薩所應學。須菩提！內空是菩薩等法、外空乃至自相空是菩薩等法。須菩提！色、色相空，受想行識，識（受想行識）相空，乃至阿耨多羅三藐三菩提，阿耨多羅三藐三菩提相空。須菩提！是名菩薩摩訶薩等法。住是等法得阿耨多羅三藐三菩提。……佛告須菩提：於汝意云何？色如、受想行識如、乃至阿耨多羅三藐三菩提如、佛如……」（見「摩經」等學品第六十三。）

什公譯「等法」，謂「事無異故名爲等」，又謂：「如稱兩頭停等」，無有高下。「如是內空等諸空，於諸法中平等，如內法有種種差別，得內空則平等無二，乃至自相空，一切法相皆自空，是時心則平等，菩薩住是等（法）中，能得阿耨多羅三藐三菩提。」（「大論」卷七十七）可見「等法」在般若教法中，是極關重要的修法。亦是觀空之法。——觀一切法等空。

「色等法（五蘊）趣空者，如虛空，但有名而無法。色等法亦爾，終歸於空，諸法究竟相必空故。……入無餘涅槃時與虛空無異，當知先亦如是。但凡夫顛倒果報故見異，一切法無有過出空等諸相，如人欲出過虛空不可得。」（「大論」卷七十一）

「雖說空，不以著心取相，不示法若是若非，一切法同一相無分別。是復了了說。所謂無所有如虛空相，無有一法不入此相者。」（「大論」卷七十）

「般若波羅密空無所有如虛空相。」

「空等是般若波羅密相。」

「般若波羅密集諸法自（空）相。」

「般若波羅密是與空相應之法。」是新學菩薩修習般若空觀之法，如「大論」卷七十一，釋知識品中所說：「菩薩亦如是，新學時能以般若轉世間令畢竟空，燒諸煩惱。」

「等法」亦如是，能以簡要文句、方便說法，從根本上釋闡般若空義，令衆生體會一切法畢竟空。

如前引等學品之所說，「色，色相空……乃至阿耨多羅三藐三菩提、阿耨多羅三藐三菩提相空。」是一切法等「空」。

末段：「色如、受想行識如、乃至阿耨多羅三藐三菩提如、佛如……」是「一切法等」如。如者，即畢竟空義。

「一切法等如」的具體經文，如「摩經」中大如品所說：

「色如、如來如、受想行識如、如來如，一如無二無別；我如乃至知者、見者如，如來如，一如無二無別；檀波羅密如、乃至般若波羅密如、內空如、乃至無法有法空如、四念處如、乃至一切種智如、一如無二無別。（在若干經文中，將我如至一切種智如簡稱為：「乃至一切法如、如來如，一如無二無別。」）菩薩摩訶薩得是如故，名爲如來。」

此中「無二無別」，即「不異」「即是」之義，所謂：「得空則平等無二」之平等義。亦即一切法等「如」之「等法」也。

什公在釋：五衆、五衆如與一切法、一切法如的論釋中說：「外道雖種種憶想分別，佛言皆緣五衆（五蘊），依止五衆，無神、無常。佛知五衆空、無相、無作、無戲論，但知五衆如，

不如凡夫虛誑顛倒見。如爲五衆如，一切法如亦如是。何以故？二法攝一切法，所謂有爲、無爲。五衆是有爲法，五衆如即是無爲法。觀察、籌量、思惟，五衆能行六波羅密，是故說五衆如，即是一切法如。一切法如即是六波羅密如。六波羅密菩薩求實道，觀五衆無常、空，生三十七品、八背捨、九次第等，是聲聞道，知已直過，行十八空、十力等佛法，皆正觀五衆、五衆如，無分別故，皆是一切諸法如。是故說善法如，即是不善法如，不善法如，即是善法如。世間出世間法亦如是。乃至阿耨多羅三藐三菩提、佛如相亦如是，皆是一如相，不二不別。所以者何？求諸法實，到畢竟空，無復異如。是等諸法如，佛因般若波羅密得，是故言般若波羅密能生諸佛，能示世間相。」（《大論》卷七十，釋佛母品）

然則「如」是何義？

且先集般若經論中有關如義之經文：

「如名色等諸法眞實相。」

「色及薩婆若等諸法，求其實皆是如。」

「如來如畢竟空，一切法如亦畢竟空。」

「如如來如無憶想分別，常住如虛空。」

「如如來如，得無礙解脫故，於一切法中無罣礙，一切法如亦如是，於一切法中無罣礙。如來如、一切法如，一如無異。」

「一切法如攝故。」

「如來如不離一切法如，是如實故，常如，無不如時。」

「三世如、如來如，不二不分別者，三世如，空、無相、無生、無滅等，如來如亦如是。」

三世如無障礙，如過去世無窮無邊，未來世亦無窮無邊，現在世亦無窮無邊，如來如亦如是。此三世十方無礙無邊。」

「五衆如乃至一切種智如，如來如，無二無別。何以故？色等

諸法和合故有如來。如是如來不得言但是色等法，亦不得言離色等法，亦不得言色等法在如來中，亦不得言如來在色等法中，亦不得言色等法屬如來，亦不得言無如來。五衆色等法中，假名如來。如來如，即是一切法如。是故說色等法如，如來如、不二不別。凡夫人見有二有別，聖人觀無二無別。」（以上見《大論》卷七十二，釋大如品。）

「色等法，眼所見等諸法，「如」名色等法實相不虛誑。人於色等如法中錯謬故，或起不善業墮惡道中，或起善業生於人天中，終歸磨滅，還生諸苦……色等法皆是作法，有爲虛妄，從顛倒生，凡夫所憶想分別行處，是故色等虛妄，不即是如。色等法入如中，皆一相無異。」（同上）

「如、法性、實際，皆是諸法實相異名。……如者，如本，無能敗壞。」（《大論》卷卅二）

「諸法如者，如諸法未生時。生時亦如是、生已、過去、現在亦如是，諸法三世平等，是名爲如。」（同上）

「如金剛在山頭，漸漸下穿至金剛地際，到自性乃止，諸法亦如是，智慧分別，推求已到如中，從如入自性，如本未生，滅諸戲論，是名法性。」

「令衆生還得實性，如本不異，是名爲如。……復次，知諸法實相中無有常法、無有樂法、無有我法、無有實法，亦捨是觀法，如是等觀法皆滅，是爲諸法實如涅槃，不生不滅，如本未生，……若滅觀法，是名爲如，如實常住，何以故？法性自爾。譬如一切色法皆有空分，諸法中皆有涅槃性，是名法性。……若得證時，如、法性則是實際。」（《大論》卷卅二）

「什曰：此三（法性、如、實際）同一實也。因觀時有淺深，故有三名，始見其實，謂之爲。轉深，謂之性。盡其邊，謂之實際，以新學爲六情所牽，心隨物變，觀時見同，出則見異，故明諸法同此三法，故有無非中，於實爲邊也，言有而不有，言

無而不無，雖法邊塵起，不能轉之令異，故言法邊不動也。」

「如，謂如本相也。」（以上見維摩經弟子品第三）

「順是菩提，順於如故，住是菩提，住法性故，至是菩提，至實際故。」（維摩經菩薩品第四）

大乘義章三曰：「言如如者，是前（如）正智所契之理，諸法體同。故名爲如。就一如中體備法界恒河佛法，隨法辨如，如義非一，彼此皆如，故曰如如。如非虛妄，故復經中亦名眞如。」

同淨願疏曰：「空同故曰如。能知一切萬法皆如，名解如如。」

大論卷一：「如、法性、實際，第一義故有，世界故無。」緣起經所說：「法不離如、法不異如。」

「大經」卷五九四：「色蘊眞如不虛妄性，不變異性，如所有性，是般若波羅密多，受想行識蘊眞如不虛妄性、不變異性，如所有性，是謂般若波羅密多。……一切法眞如不虛妄性、不變異性，如所有性，是謂般若波羅密多。」

「大經」卷五一三眞如品：「如來眞如，無變異、無分別、遍法法轉。」

「大論」卷七十五：「如，是一相不二相，心憶想分別因緣生故，是二相。如無所知，心有所知。又復如畢竟清淨故無所知，心有所覺知故，離如心亦如是，何以故？一切法皆有如，云何離如而有心？佛問須菩提，如能見如不？答：如中無分別，是知、是可知。是菩薩不住如，法性、實際直行深菩薩道。」

從上引經句中，不難體會，所謂：

「諸法同體」、「萬法皆如」、「色及薩婆若等諸法，求其實皆是如」、「一切法如攝故」、「求諸法實到畢竟空，無復異如」、「一切法如、如來如，一如無二無別。……表明「如」是一切諸法之本體。」

又如：「一切法眞如不虛妄性、不變異性」、「如實故常如，

無不如時」、「令衆生還得實性，如本不異。」明示「如」即不虛妄、不變異、常如之眞如實性。

經句中：「一切法如攝故」、「色等法入如中，皆一相無異」、「諸法實相即如之異名」、「一如中體備法界恒沙佛法」、「世出世間，萬法皆如……可以體會，一切法相與諸法實相，原是一如，無有別異，三世、萬法、皆如所攝。」

何以故？「一切法不離如、不異如」、「諸法如者，如諸法未生時」、「如本不異，由知如是一切法之本源。」

此處有必要特別指出者：

「一切法眞如不虛妄性、不變異性，如所有性，是謂般若波羅密多。」（見前引）

「是等諸法如，佛因取般若波羅密得，是故言般若波羅密能生諸佛。」（見前引）

「佛語須菩提是名爲如，佛因此如故，名爲如來。」（見「大論」卷七十二釋大如品）

表明：般若波羅密多，即是如所有性、佛因般若波羅密得是等諸法如、復因得如故，名爲如來、故言，般若波羅密能生諸佛。

六百卷般若大經所要闡釋者：即此無上、究竟、第一義的眞如！

所有般若教法，無非令諸衆生還得如本不異之眞如實性！

或說「心經」僅及「一切法等空」，何以未及「一切法等如」？

前曾講過：「心經」之經文集錄自「摩訶般若波羅密經」之「習相應品」（約當大般若波羅密多經之「初分相應品」）乃修習初分般若波羅密與法空相應之入門修法。「色不異空、空不異色」的「五蘊法」等空的「等法」，便出自該品。

「一切法等如」，乃「一切法等空」演進的必然復發展。所謂如者，即是畢竟空。

（未完）

心佛眾生本一如念唯期顯自性

佛學大師梁漱溟先生二三事

沈鵬年

甲子新秋，梁漱溟先生的著作於神州大地絕响三十餘載以後，重播玄音，再放光華。其在浩劫中，不似達摩、勝似達摩，而撰寫完稿的《人心與人生》，自費於春江出版，國際學術界深為驚愕。日本和美國的學人譯為彼邦文本，弘化人倫，功德無量。這位受大苦難而特意獨行、百折不撓的現代新儒學開山和佛學大師，為探究中華民族文化的主脈及其內在生命的精神，益為世人崇敬。

一九四六年在南京和一九六〇年在北京，我有緣曾見先生，高山仰止之情與日俱增。由於無法抑制自己的仰慕之忱，便馳京請謁。自此得以時聆清誨，屢親警歎，在先生生命的最後五年間，幸運地聽到老人家無數次長談，還當場錄音。前輩咳嗽唾珠玉，使我受惠無窮。

如今先生德無不備，障無不盡；永離諸趣，不生不滅。敬擇遺珠，求正大雅。

八十年代，先生寓北京復興門外木樨地新居，住在九層高樓中。陳設簡單，睡的是一張木板床。終年茹素，過着苦行僧一般的生活。正中的客廳較為寬敞，兼作書室。書櫥中放着美國哈佛大學艾愷博士著《梁漱溟傳》、日本木村英一著《梁漱溟的思想》、小野川秀美著《梁漱溟與中國鄉村建設》、后藤延子著《梁漱溟的佛教人生論》；以及《東西文化及其哲學》和《人心與人生》等英、日文譯本。此外，就是熊十力著《新唯識論》、錢穆著《師友雜憶》、唐君毅著《生命存在與心靈境界》、徐復觀著《夢裏乾坤》以及其海外友人的贈書。靠窗有兩隻單人沙發，是招待客人的。他自己坐在舊藤椅裏，使用一張陳舊的老式書桌。梁先生經常在這裏伏案著述，我去的時候，他正好重新改畢《東方學術概觀》，寫好《中國文化要義》的《重印自序》，編定《我的努力與反省》等書。

居住九層樓雖不是「瓊樓最上層」，但因離開了塵囂，顯得安謐。窗外的蔚藍天空，不時飄過白雲。淡淡的一抹陽光，給人以溫暖。坐在梁先生對面，有一種「懷此頗有年，今日從茲役」的滿足，感到無比的幸福……。

我要向老人家請教的問題很多，然而千言萬語，一時無從說起。忽然想起了《毛澤東選集》第五卷第一百〇七頁上的第一句話：「梁漱溟先生……在和平談判中演了什麼角色？」——真相究竟如何？這倒是一個有趣的問題，我便不揣冒昧地提了出來。先生不以爲忤，耐心地爲我作了講述——

原來在抗戰勝利以後，梁漱溟看到蔣介石邀毛澤東舉行會談，以爲大局已定、和平在望，便打算脫離政治，潛心於文化研究了。不料發生了複雜而嚴重的東北問題，弄不好有爆發內戰的可能。和他一起組織民主同盟的朋友都勸他：不能坐視不理。大家說：「如果爆發了內戰，你還搞什麼文化研究工作？」真是無巧不成書，他和美國的馬歇爾將軍一樣，被硬拉出來，作爲東方和西方的兩個「調人」，不約而同地出來調停國共和談。馬歇爾是基督教徒，梁漱溟則信奉佛教教義。他爲了消弭內戰，拯民於水火，便勉爲其難，在茫茫塵世捲進了現實政治的風雲漩渦，與蔣介石、毛澤東、周恩來、張羣、馬歇爾、司徒雷登等風雲人物頻繁交往。爲了憲法草案問題、軍事整編問題、長春問題、蘇北問題、兩軍駐地問題、等等，他舌乾唇焦，疲於奔命，而蔣介石執意要打，張岳軍見風使蓬、馬歇爾七上廬山、司徒雷登「新瓶裝舊酒」……，經過與毛澤東密洞夜談，最後被周恩來當面批評，梁漱溟渡過了彷彿「駱駝想穿過針眼」似的艱苦歲月。我聽了非常激動，因爲近半個世紀以前的這頁歷史，波濤洶湧，重新展現於腦海。尤其使我感動的，梁漱溟爲了和平，心急如焚，根據民盟各領導人的共同意見，代表民主黨派（即當時的第三方面），草擬了一份關於國共雙方軍隊一律就地停戰和改組國民黨政府的程序

等問題的三條建議。蔣介石認爲這是「幫了共產黨的大忙」而「不能接受」；周恩來則態度憤激地責備梁漱溟幫助國民黨「一同壓迫我們」，聲言「和平破裂先對你們破裂，十年交情從此算完」。當時梁漱溟真是慌了，急得茫然不知所措。梁先生告訴我：「幸而李璜幫我出了主意，分頭去孫科家中和馬歇爾住處取回了這些建議。我把原件請周恩來過目，並聲明作廢，周才歛容息怒。我也感到如釋重負。經過這一次曲折，我知道自己不行，便下決心退出調停工作。起初大家不同意，由於我的堅持，大家沒有法，只得讓我走了。」

有人說「戰爭本是吃人的大老虎」。梁漱溟以佛家「捨身飼虎」的精神爲衆生謀求和平，却遭到左右各方的四面圍攻。我感到困惑。梁先生沉默有頃，一會兒，他又莊嚴地對我說道：「你感到奇怪嗎？你知道我一直信奉佛家思想的。我爲衆生奔走國事，出世而入世，入世又出世，這是當局諸公不諒解的，也是大家所不理解的。……」



一個大智慧者的一語破的，點穿了我久懸心頭的一個謎。我歡欣萬分，請求先生更道其詳。先生微微一笑，拿起茶杯啣了一口水，繼續說道：「從佛家看來，人生總是與苦難相始終的。菩薩曰：『不捨衆生，不住涅槃。』世間萬象，要依衆生生命來顯現，這生命包括人的生命和其他生命；而佛家，則徹見衆生皆以惑妄而有其生命。凡衆生所賴以生活者，無非是不斷的貪取於外以自益而已。他（她）們於內執我，向外取物：我執、法執，是謂二執；所取、能取，是謂三取。凡此種種，皆一時而俱者，生命實寄於此而興起。佛家目之爲根本惑。根本無明，即謂由此而蕃衍滋蔓其他種種惑妄，至於無窮無盡也。故《般若波羅密多心經》有云：『無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。無苦、集、滅、道、無智亦無得。』這『無無明，亦無無明盡』，即『無無明生，無無明滅』。也就是生滅托於不生滅，世間托於出世間。假設世間一切之非虛妄無實，則出世間又豈可能乎？所謂生滅法、世間法者非他，也就是一切衆生生命，而人類生命實居其主要也。」

接着又說：「如以做學問來說，則佛家以人類生命爲其學問對象，所謂普渡衆生，旨在從現有生命解放出來，以實證宇宙本體。自非徹達此本源，在本源上得其着落，則無以成其學問。從佛家來看，所謂『遠離一切顛倒夢想苦惱，究竟涅槃』者是也。」

梁老先生還說：「佛家之學，要在破二執——我執、法執；斷二取——所取、能取，從現有生命中解放出來。——自性圓滿，無所不足，成佛之云指此；所謂出世間者，其理亦復如是。然而，既有世間，豈得無出世間？有生滅法，即有不生滅法。如前所述，生滅托於不生滅，世間托於出世間。這就是我所持佛家思想的究竟義。當年，我正是本着這一『究竟義』奔走國事，調停國共和談。參加調停和退出調停，充當『調人』又不當『調人』，出世而入世，入世又出世……，轉瞬之間，世事滄桑，數十年過去了

。如今，蔣介石、毛澤東、周恩來諸公，已先後歸道山；美國的馬歇爾和司徒雷登，也離開了人世。想當年舳舻千里，旌旗蔽空，一世之雄，今已不在了。反顧海內外，當事者存在，只有張羣與我了。毛澤東曾經問我：「跟張羣究竟是甚麼關係？」要我「交代交代嘛！」我沒吱聲。就是那麼一回事，有甚麼好「交代」的。不過，也許我和他有一種緣份，我的《人心與人生》出版後，他的舊作《人生論》也重新付梓。還是這句話：生滅托於不生滅，世間托於出世間，生者之於死者的一點故人之情，希望金甌不缺，功德圓滿，彼此也就心安了。」

辭別老人時，已經華燈初放。我隨着人流，遙望南天，猛想起一句古詩：「落日故人情。」——岳軍先生感應否？

(二)

乙丑正月，適逢熊十力先生百歲冥誕。熊氏生前與梁先生情篤誼厚，我們的談話便集中在他們的交遊方面。

熊十力先生一代大儒，生平著作二十三部，長篇文章一百多篇。《大英百科全書》稱他：「爲當代中國哲學家的傑出人物。」其門人弟子遍布海內外。梁先生說：「我生於公元一八九三年，熊先生比我年長八歲，生於一八八五年。」辛亥革命後，熊氏以熊子真本名刊行《心書》，於佛教較爲推崇，書中收有《記梁漱溟君說魯滂博士之學說》一文。後來他在《庸言》雜誌發表《札記》，從《淮南子》談到佛經，指斥佛家談空，使人流蕩失守。署名熊升恆。梁先生看了不以爲然，寫《究元決疑論》評議古今中外諸子百家，獨崇佛法，指名批評：「此土凡夫熊升恆，爲愚昧無知……」。一年以後，熊氏從天津南開中學寄信給梁先生，內稱：「你在《東方雜誌》上發表的《究元決疑論》我見到了，其中罵我的話却不錯，希望有機會晤面詳談。這就是他們的建交之始。從此以後，迄一九六八年五月熊氏以八十四歲高齡於劫難中病逝，兩人友誼逾半個

世紀。

梁先生說：「發生五四運動的那一年暑假，熊先生從天津來到北京，住在廣濟寺內，我去看他，一入手便論佛氏之學。他聽從我的勸告，同意研究佛學。後來我介紹他去南京支那內學院，跟歐陽竟無先生習唯識之學。他在內學院先後學了三年。我原在北大講印度哲學，蔡元培校長要我增講佛家唯識之學，我寫了《唯識述義》第一、二兩冊，由北大出版部印出。因顧慮可能妄談誤人，第三冊就不敢續寫了。壬戌初夏，蔡先生約我到他家中，討論胡適起草的《我們的政治主張》一文，同座有胡適，李大釗、陶孟和、朱經農等人。會後，我向蔡校長提出，夙仰南京內學院擅講法相唯識之學，建議去延聘一位講師北來。蔡校長表示同意，並委託於我。為此有南京之行。初意我想聘請呂秋逸，時歐陽先生以呂徵為得力助手，堅不肯放。熊先生在內院學佛三年，度其必厭聞此學，乃向蔡校長推薦，聘熊先生來北大主講唯識學。」

熊先生在《十力語要》和給友人的書信中，曾一再談到他在北京與梁先生的「論學之樂」，我便以此相詢。梁先生說：「熊先生此來後，與我朝夕同處者歷有多年。他先住北京地安門吉安所，後又與我同住西郊永安觀。甲子年夏，我辭北大，應邀去山東曹州講學，熊先生也辭北大同往；翌年回京，熊亦同回。其時我與同學十多人同住北京十利海東梅廠胡同，熊先生也來同住，自題其居處「廣大堅固瑜伽精舍」。在這期間，我們每天要舉行朝會，就是清早靜坐共讀。特別是冬季，天將明未明之時，大家起床後在月台上團坐。有時只見疏星殘月，懸於空際；山河大地，一片寂靜，空氣好極了，只聽見報曉公鷄在喔喔作啼。此情此景，使人感到心曠神怡，處於一種非常清醒的境界，更加覺得自己對於世人、對於社會責任重大，不敢有絲毫的懈怠。大家不一定講話，即講話亦不在多，主要是反省自己，利用這生命中最可寶貴的

一刹那，抑揚朝氣，振奮精神，砥礪心志。大家很快樂，熊先生也樂於相從。後來馬一浮先生賦詩贈熊十力，詩云「利海花光應似舊」，就是指當年「朝會」等論學生涯。丙寅年間，我和王平叔、黃良庸等偕同學十餘人，與德國學人衛西琴，同住北京西郊萬壽山大有莊，開始講《人心與人生》，大約年餘。熊先生也來相處，住勉仁齋。第二年南遊，我在上海會晤陳真如，即後來在淞滬抵抗「一·二八」日寇侵略的陳銘樞將軍。他信奉佛學而師事歐陽竟無先生。當時他陪我到西湖南高峯住了幾天，議論時政。熊十力和張難先等。也來相會聚談。不論是山東鄒平，還是四川北碚，我居處每有轉移，熊先生與我們均相從不離，親如家人……。梁先生談了他和熊先生治學上的分歧。我由於淺陋，沒有置喙餘地，只能如實記錄如下：

其一、「出乎意料」

梁先生說：「我們雖同一傾心東方古人之學，相交遊、共講習者四十餘年；在治學談學上却難契合。譬如北大的唯識學，我因自己小心謹慎，唯恐講錯了古人學問，乃去聘請內行專家。不料熊先生才氣橫溢，不守故常。歐陽竟無先生是江西宜黃人，人稱「宜黃大師」。他提出法相與唯識兩宗，本末各殊，不容淆亂。叙刻法相諸論，震動佛學界。闡明宗義之成就，世所公認。他講《唯識抉擇談》，時在東南大學講課的梁任公也前來聽講，說「兩旬所受之熏，一生受用不盡。」熊先生從學三年，初作《唯識學概論》，計九萬言，分唯識、諸識、能變、四分、功能、四緣、境識、轉識諸章，據佛家本義，實宗護法，忠於內院所學。不料到北大以後，却一反內院之學，盛疑所宗，盡毀前稿，別標《新唯識論》，反對歐陽之說，實出乎意料。內學院劉定權作《破新唯識論》以駁之；熊再寫《破破新唯識論》而辯之。歐陽先生說「愈逞才智，愈棄道遠，過猶不及，賢者昧之。而過之至於滅棄聖言量者惟子真為尤。」彼此論辯往復頗久。最初除蔡元培、馬一浮稱道

外，佛學界人士無不責難。太虛法師和印順法師均著文批評。我對他的《新唯識論》，亦未敢贊一詞。

其二、稍加規勸

梁先生說：「這場論爭從三十年代持續到四十年代，熊先生與呂澂先生書信往返，辯論不休。熊先生自己說：《新論》文言本猶融《易》以入佛，至語體本，則宗主在《易》。呂先生說他：『奪朱亂雅』，揣摩以迎時好。熊先生把它寫的《與梁漱溟論宜黃大師》抄寄給呂先生，文中非議歐陽竟無先生『從聞重入手』、『心地不拓』，『以經師而終』；又在信中說『佛家之說』，『其妄誕處實不少』，『我對於佛，根本不是完全相信的』云云。呂澂先生責問他：『尊論動輒立異。談師則與師異，說佛則與佛異，……無往不異，天壤間寧有此理乎？認真講學，只有是非，不憚於師說、聖說、佛說，一概非之可也。不敢非而又欲異，是誠何心哉？』後來呂先生等人以《辯佛學根本問題》為題，發表了這組通信。我曾寫信給熊先生，我對《新唯識論》所以始終不發一詞者，即在『心為實體』這一點上，尚待商量。勸他體會如來『四十九年未說一字』之義。我把自已讀大、小乘經典的理解告訴他，他却說我讀書不得其法。對熊先生也曾規勸，熊先生不以為意，他說『矢心斯學六十年矣，其果內無所持而挾私逞異者哉！』我也就無話可說了。」

其三、直抒所見

梁先生說：「自毛澤東先生一九五三年發動對我的批判開始，我被排除在朋友行列之中，長期成為一名不戴帽子的『反面教員』，動輒對我進行有組織的批判。我即閉門讀書。我看了熊先生的《體用論》等著述頗有意見，和友人林宰平先生談及，熊先生知道了，便來詢問，其時是一九四五年。我雖在被批判聲中，在回信中直抒所見，原信如下：

力兄如晤：連得一信兩片，知兄動氣。（苦哉！）弟前信

未及陳出所見，一面實是忙碌，欲寫而未成；一面正為兄年高，怕有所刺激。不謂寥寥一二語，竟亦使兄動氣，推想或是宰平先生有信提及我如何如何邪？若宰老果已提及，而兄今又迫我必須說出，我再不說，那就更不好了。今於開會忙中寫此信，乞兄教之！我今問兄：兄將謂兄玄想此詞出尊著《體用論》之「空」與《般若心經》「照見五蘊皆空」是一事抑否邪？菩薩照見之空度一切苦厄，兄玄想之空果曾除得自己身心痛苦否？我以為一則當真證會本體，一則猶在六識緣影之中，遠遠不可相比。然兄似乎竟把佛家亦看同在作玄想，於是賞之曰「奇慧」斥之曰「詭辯」。當然我不否認佛徒末流（印度諸大論師在內）亦有修證實際不足而從玄想構思來做幫補者。但總是末流，未可代表佛家。是佛家之所賤，非其所尚。縱然兄之玄想構思有勝於此輩，亦何足貴？而兄顧高談大睨，自居於佛之上，明明還是個凡夫，何能令人心服？弟竊謂兄於著書中對佛家偏處（註：我不承認其偏），若委宛以申其疑問，最合自己身份，而且較之劍拔弩張之詞句亦更有力，未知兄以為如何也。至尊著成物章中有昧於科學常識處不一其例，弟之科學知識正不多於兄，自不能備舉。兄於事屬科學實驗範圍者而以推論出之，猶自己說「這個推論或不至遠離事實」，豈不難哉！成物一章之失敗在此。勿覆不盡。

……

在當時的處境中，為了對朋友負責，也只能如此。」

其四、忠於學術

梁先生說：「熊先生著作甚富，晚年尤孜孜，屢有成書，每出書，必先以贈我。我讀之，曾深深嘆服，摘錄為《熊著選粹》一冊。但讀後，心有不謂然者復甚多，感受殊不同。乃在一九六一年四月着筆，寫《讀熊著各書書後》，中間毀稿改寫多次，至七月初得其大半。又以避暑去海拉爾而擱筆。八月中回京續寫後半，

讀經者必書之於後

我乃燕京生籍向一誠心東方古人學以此相交結其謀習者三十餘年遂致此可見回不虛度矣生此則著作甚多而腹中尤致之厚者前書每室必必父以勉我而讀之亦力不遺矣父之入處今猶記之於此於前終以就正後之學者（急意出示書中人故云）

六州府誌載正史在萬里方外紛紛觀一壘外中諸古義多不實見於書冊因在城南各書院希聖讀書取而參焉

又有多次寫出而復毀改或刪掉，至十一月中旬乃得卒成。全稿三萬餘字，內容分九節。即：一、先從一些瑣碎疏忽錯失處說起；二、爲認清熊先生的思想路數再舉一些例證；三、試論我所不敢苟同復不敢抹殺處；四、我與熊先生彼此所見有合有不合；五、假若今天我來寫《原儒》；六、熊先生緣何有種種失敗？七、嚴重的失敗是其本體論宇宙論；八、在一個最根本問題上疏了神；九、我對熊先生的評價及其他。」

梁先生寫道：「我們總以為熊先生在學問上所以思路大啟，既得力於佛家，（此層熊先生屢屢自白之）《新唯識論》之作雖修詞立義不盡同乎舊師，而基本準據固自離不得。且從其著書最初計劃來看，……，其量論之「量」即從佛家所云「現量」「比量」而來，則尊重佛家瑜伽功夫為佛學方法所在，又甚明白。像這樣，要將佛法從本體論、認識論兩面來闡明，其做法何等高超而謹嚴。」

——其實我們一切誤會了。我們誤以爲熊先生在搞佛學，因而對他後來（特別是晚年）的一切懷疑否認，不免詫訝其入而復出。其實他乃是既不會入亦不會出。……他乃是始終站在佛法的外面，來玩弄那些理論而已。……始則他有所欣賞，轉而又修改它，末後卒於棄絕了它。熊先生把弄佛典數十年，就是如此。然而，其於佛法這真實的學問之全不相干，亦就明白了。」

順天賢友如晤得書
 良慰知隨分務學能於
 舊禮切已體究甚善
 舊疾仍未脫體宜少思
 慮慎起居不致為患
 近年苦白內障幾類狂瞽
 真成惜書紀恩然暇亦
 與恒餘年未盡深感
 雅意謹書數言
 花為留
 抗家先令為健梁先生
 去年曾過杭江西餘書
 順時瑞雲不里
 登卯三春前

梁先生認為：「熊先生在一個最根本的問題上疏了神，這就是『我執』的問題。……佛法徹始徹終只在解決這個問題，熊先生把弄佛典數十年，『我執』問題在其眼中、耳中、腦中、口中，來去應不止千次萬次，何能疏忽得？然而常言說的好：『熟視無睹』。他却真真地熟視而竟然無睹。……熊先生蔽於感情，不達出世之理，菲薄宗教，反對佛法，總緣他於佛家所說『我執』問題，缺乏注意和了解而來。」（按：限於篇幅，事例從略——作者）

最後，梁先生充分肯定了熊先生學問價值之所在；指出其恣意呵斥古人，蓋由於大我慢。熊先生自來我慢特重，愚往昔曾進箴規，《十力語要》中尚存有答我之語。……三十餘年來勤於著述之業而怠於反己之實功，其勢只有助長，所不待言。……儒者為學，原期以見性而變化氣質，庶幾於日用間恆有主宰，不隨境轉。乃熊先生一度見性，却不自勉於學，任從情趣亦即任從其氣質之偏，誤用心思，一往不返，隨年力之衰，而習氣愈張，德慧不見也。其用思辨理，愈以泥執成礙，不過表現之一端，試看其命筆屬文，不既已冗複累贅，雜亂無章，敗微滿紙乎？擲筆興歎，不勝慘惻於心。時為一九六一年十一月十九日。」

梁先生還說：「如我所見，熊先生精力壯盛時，不少傳世之作。比及暮年，則意氣自雄，時有差錯，藐視一切，不惜詆斥昔賢。例如《體用論》、《明心篇》、《乾坤衍》，即其著筆行文的拖拉冗復，不即徵見出思想意識的混亂支離乎。我在《讀熊著各書書後》一文中，分別的或致其誠服崇敬，又或指摘之，而慨歎其荒唐，要皆忠於學術也。學術天下公器，忠於學術即我所以忠於先生。我不敢有負四十餘年之交誼也。」

次年春，梁先生託王星賢先生將《讀熊著各書書後》手稿帶到杭州，請馬一浮先生審閱。一九六二年四月三日馬一浮先生復信如下：

漱溟先生侍右：星賢來，辱手教，見示尊撰《熊著書

後》，粗讀一過，深佩抉擇之精。熊著之失，正坐二執二取，驚於辯說而忽於躬行，遂致墮增上慢而不自知。迷復已成，虛受無望，但有痛惜。尊論直抉其蔽，而不沒所長，使後來讀者可昭然無惑。所以求其失者甚大，雖未可期其晚悟，朋友相愛之道，固捨此未由，亦以見仁者用心之厚。浮讚歎有分，夫何間然。尊稿仍囑星賢奉還，草草附答，敬頌道履貞吉……。

馬先生原來稱贊《新唯識論》：囊括古今，平章華梵，足使生肇（道生、肇僧）斂手而咨嗟，奘基（玄奘、窺基）橋舌而不下。此時却同意梁先生的意見。梁先生《讀熊著各書書後》，是三十年代以來佛學和儒學之爭的繼續。聽梁先生談話，如沐春風，使我受到莫大的教育。

（三）

時逢丙寅，神州大地爆發的文化大革命已過去整整二十年了。梁先生歷劫倖存，重憶往事，非常安詳而坦然。

梁先生說：「文化大革命是突如其來的，很突然，思想上沒有準備。物質上受了點損失。也不是我一家一戶，全國的千家萬戶，都受到騷擾。我的女人吃了苦頭，我還好，活了下來，歷劫嘛！所有的字畫、簡牘、圖書都燒毀了，這些都是身外之物，沒有甚麼。不過，思想是銷毀不了的！儒家的作人之道，在乎『精思力踐』、『踐形盡性』。能解決『二執』『二取』，那就成佛了。菩薩『不往涅槃、不捨眾生』。仍必回到世間來，踐其大悲宏願。因此，一個人不論學儒、學佛，都要在日常人事生活中求得鍛煉。只有時刻慎於當前，從不離開現實生活一步，去親切體認人類生命的『極高』可能性，『精思力踐』以求『踐形盡性』，消除『二執』『二取』，這就樂在其中了……。」

梁先生說：「起先批判《海瑞罷官》，我以為像批判電影《武訓

傳》一樣，沒有甚麼。看了《人民日報》的社論《橫掃一切牛鬼蛇神》，感到吃驚和困惑。過了兩個月，林彪一伙利用青年人單純、無知、容易衝動的特點，煽動他們造反，「造反有理」。於是，破四舊、鬥黑幫，直至打砸搶，許多暴行都發生了。在林彪煽動紅衛兵造反的第五天，世界聞名的作家老舍和藝術家荀慧生等三十餘人揪出批鬥；到了第六天，他們找到七十三歲的梁漱溟先生家中。

梁先生說：那時我住在德勝門積水潭小銅井一號，在八月十四日，忽然有人來敲門，是附近「一二三中學」的紅衛兵。我忙說：你們是來檢查「四舊」嗎，請進來吧。領頭的訓斥道：甚麼檢查「四舊」，我們是來造反的！大家蜂湧而入，開箱、倒櫃、翻抽屜、撕字畫、砸古玩、燒圖書……，搞得不亦樂乎。我們梁家祖上三代：即曾祖寶書公、祖父承光公和父親巨川公的許多藏書，明清以來的名家書畫，以及無數文物古籍，被拉走了許多車，此外，統統堆在院子裡焚燒，燒了好幾天。這些東西，是我曾祖、祖父和父親當了三代京官所陸續購買的。其中有些珍本，對我們用處不大；我向來反對附庸風雅，對名人書畫也不感興趣。如果真是「革命」需要，要處理就處理吧。……不過有兩本工具書：《辭海》和《辭源》，是向四川一個學生借來的。紅衛兵也要燒毀。我告訴他們：這兩本書是借來的，工具書不是「四舊」，不要燒。燒了，我就無法歸原主了。他們不聽，硬把兩部書丟進火海。當時我心裏很不愉快，因為我將失信於學生，是我終生的一個遺憾……。

紅衛兵看中梁家的住房要作甚麼司令部，把他們日常生活用具和衣服被褥全部車走。梁夫人要求留一點生活必需品……，被拳打腳踢，罰跪汰衣裳擦板的楞格角上。梁先生對他們說：「你們要打，就打我，與她無關。」紅衛兵就拖了梁漱溟遊街、批鬥……。他們一面批鬥，一面大呼：紅色恐怖萬歲。梁先生聽了

，心中無法平靜，夜裏也失眠了。梁先生說：國民黨反動派搞白色恐怖，殺害了李公樸、聞一多兩位，我當時是民盟的秘書長，曾代表民盟去調查此事。事後發表調查報告，譴責反動派。現在把芸芸衆生當作「牛鬼蛇神」，對他們實行「紅色恐怖」，怎麼得了呢？後來家裏人偷偷告訴我：在我們被抄家的當天深夜，老舍不堪凌辱，投太平湖自盡了。北京郊外幾個公社，五天中活活殺害的大小「牛鬼蛇神」三百多人，最大的八十多歲，最小的出生僅一個多月，有的人家被趕盡殺絕。有一千幾百年歷史的戒台寺大佛和數千尊小佛，全被砸光。著名的白塔寺和潭柘寺，遭到痛心的破壞。有尊千手千眼的千年古銅佛，被砸成了碎塊……，簡直理智泯滅，人性喪盡。——梁先生被折騰了將近一個月，最後關在南小屋中，勒令「交代」……。

梁先生說：我面對白紙，想到數以億、萬計的儒學書籍和佛家經典，化為灰燼而無益於世道人心，真有無限感慨。但是，思想是消燬不了的。大乘菩薩「不捨衆生」，回到世間踐其大悲宏願。我經過考慮，在白紙上寫下一個題目：《儒佛異同論》，時為

儒佛異同論

一九六六年九月寫出

一九七三年十一月裝訂

中書目題

一九六六年九月二十一日。梁先生苦心孤詣，想通過論儒學佛之異同，喚人性之復歸，針對把一切衆生當作「一切牛鬼蛇神」和大搞「紅色恐怖」的種種暴行，寫下了《儒佛異同論》三卷。我拜讀了梁先生的手稿，受到極大的感召。根據梁先生的指教，我體會到這樣幾個方面：

首先，闡明儒、佛的根本立場，從不離開人來說話。

梁先生針對現實生活中把人不當人的現象，開宗明義寫道：「儒佛不相同也，只可言其相通耳。儒家從不離開人來說話，其立腳點是人的立腳點，說來說去總還歸結到人身上，不在其外。佛家反之，他站在遠高於人的立場，總是超開人來說話，更不復歸結到人身上——歸結到成佛。前者屬世間法，後者則出世間法，其不同彰彰也。……兩家爲說不同，然其爲對人而說話則一也；……進修提高云者，正謂順乎此生命本性以進以高也。兩家之所至，不必同，顧其大方向，豈得有異乎？」

其次，闡明佛學中人生有「兩面」和「兩極」的不同。

梁先生針對現實生活中發言「紅色恐怖」暴行而寫道：「人生却有兩面之不同，亦且可說有兩極之不同。何兩面不同？首先從自然事物來看，人類生命原從物類生命演進而來，既有其類近一般動物之面，又有其遠高於任何動物之一面。復次，由於客觀事實具此兩面，在人們生活表現上，從主觀評價即見有兩極。一者高極：蓋在其遠高於動物之一面，開出了無限量發展的可能性，可以表現極爲崇高偉大之人生。……一者低極：此既指人們現實生活中類近於動物而言，更指其下流、頑劣、奸險、凶惡遠非動物之所有者而言。它在生活上是暗淡醜惡的，又是苦海沉淪、莫得自拔的。」

其三，闡明佛家的「作人」之道。

梁先生針對現實生活中出現「禽獸之歸」的現象寫道：「佛家期於『成佛』而儒家期於『成己』，……亦即俗語所云『作人』。……

然而作人未易言也，形體機能之機械性勢力至強，吾人苟不自振拔以向上，即陷於俱生我執、分別我執重重障蔽中，而「光明廣大」之心不可見，將終日爲「役於形體」而不自覺，幾何其不爲禽獸之歸耶？還寫道：「人類遠高於動物者，不徒在其長於理智，更在其富於情感。……必情感敦厚深醇，有發抒，有節蓄，喜怒哀樂不失中和，而後人生意味綿永，乃自然穩定。」

其四、分別闡明人生之苦、苦樂轉化和生命自主。

梁先生從老舍之死聯想到衆生的苦難，特意寫到「人生之苦」說《般若心經》總不過二百數十字，而「苦」之一字，前後凡三見。自佛家看來，人生是與苦相始終的。但苦與樂是能轉化的，他寫道：「在受苦後輒易生樂感，掉轉來亦復有然。其變易也……，量變積而爲質變，苦極轉不見苦，樂極轉失其樂。……更重要的在於生命自主，他寫道：「苦莫苦於深深感受厄制而不得越。一切苦皆從有所執着來。執着輕者其苦輕，執着重者其苦重。……生死禍福，誰則能免？但得此心廓然無所執着，然果我執之不存也，尙有何厄制可言乎？」人類生命具有自主變化之無限可能性，故終不足以厄制乎人也。」

梁先生始終認爲：佛法是人生之學。他最後寫道：「佛家作爲一種反躬修養的學問來說，有其究竟義諦一定而不可易。……淺言之，即因勢利導，俾衆生隨各機緣，得以漸次進於明智與善良耳。」——他在浩劫困厄中花了二個月寫成三卷《儒佛異同論》，正是體認了人類生命的「極高」可能性，精思力踐以踐形盡性，充分發揚大乘菩薩「不捨衆生」的精神，隱劣顯勝，實大聲宏，爲世間一切衆生重明慧炬，指點迷津。其大智大悲，無量功德，固亦獨步神州，光耀千秋。這部手稿，當時即已冲破重重阻礙，輾轉化爲手抄本流傳於北京、上海、四川及東北等地，成爲善男信女們歷劫度厄的精神力量。

(四)

梁先生心似明月，碧澄皎潔，天真靈性，舉世莫匹。丁卯重陽，按我國傳統，是他高齡九十五歲壽辰，全國政協要為他祝壽。他說：「自己誕生，為母親受難之日，何足為慶？所以一向不願做壽。」辭謝了有關方面的盛意。在此期間，他以一代大儒和佛學大師之尊，慈心三昧，化為甘霖，諄諄教誨一個二十五歲行將出國深造的青年，使她在進入世界聞名的高等學府之前，先在祖國受到一次深刻教育，如此善緣，令人難忘。

這個青年就是月新，文革爆發時年僅四歲。她看了《東西文化及其哲學》等不少中外名著，萌發了研究比較文化的興趣。她考取美國哥倫比亞大學讀比較語言文化學位後，出於對梁先生的崇敬，專程前往晉謁。梁先生親切地同月新作重要談話，講了這樣幾個問題：

其一、為甚麼要給孔子和儒學鳴不平？

梁先生說：「我一生倡導孔子之真，反對盲目批孔。比較主要的，是二十世紀初期和「文革」期間的幾次。民國六年，我二十四歲，蔡元培先生聘我到北京大學任教，先講《印度哲學》，後來又講《儒家哲學》和《唯識述義》。同事中有陳獨秀、胡適之，李大釗、高一涵、陶孟和諸先生，他們崇尚西洋思想，反對東方文化。我與他們朝夕相處，感到精神上壓力之嚴重。難道中國文化果真一無是處嗎？問題不可忽視，非求出解決的道路不可。我到校長室找蔡先生，問他對孔子持甚麼態度？蔡先生說，我們並不反對孔子，儒家學說作為一門學問，是必須認真研討的。我說我這次進北大，除了替孔子發揮，替釋迦發揮而外，不再作旁的事。蔡先生表示同意。我就系統地閱讀儒家書籍，認真的思考和研究，認為儒家孔門之學，有消極一面，更有積極一面。不能全盤否定。對於孔子，我很同意周樹人即魯迅先生的看法。他說：孔子在生前頗吃苦頭，死後却被種種權勢者用種種白粉給他化粧，抬

到吓人的高度，帶累孔子也更加陷入悲境。他還說：因為袁世凱、孫傳芳、張宗昌這三個利用孔子作「敲門磚」，因此從二十世紀開始以來，使孔子的運氣很壞。事實確實如此。周先生還說：不能厭惡和尚，恨及袈裟。我很贊成。當時大家反對袁世凱稱帝，反對張勳復辟；整個文化界「打倒孔家店」，反對儒學，也形成高潮。從「厭惡和尚」而「反對袈裟」，學術界涉及孔子和儒學都羞澀不能出口。在這種情況下，對孔子和儒學本身，若非我來鳴不平，有那個出頭？反對袁世凱等權勢者和正確對待孔子，是兩回事，不能混淆。「文革」中因批林而批孔，把林彪和孔孟之道劃等號，甚至把後世的「吃人禮教」也算在孔子賬上……。我說假如「吃人禮教」起着壞作用，孔子亦不任其咎。正如同一切學馬克思主義者若陷於教條主義錯誤，馬克思絕不任其咎；那麼，後世所形成的禮教，又何得歸罪孔子？」我的立場，就是始終堅持實事求是評價孔子。五四時代我宣揚孔子之真；「文革」期間我堅決反對批孔。對中華民族文化妄自菲薄，全盤西化，是要不得的。為了反對洋教條、破除洋迷信，我首先把中國文化納入世界文化的總體結構中平等地論述，這就是《東西文化及其哲學》的成因。書中有不足和錯誤，我是但開風氣不為師。有人說這本書是二十世紀初年產生的現代新儒學的開山之作，這是過譽。」

其二、甚麼是中華民族文化的主脈？

梁先生說：「何謂文化？中外古今的學者專家給它下的定義，有二百幾十種。我在《中國文化要義》中是這樣寫的：「文化」，就是吾人生活所依靠之一切。幾十年來，我沉潛於人生問題，反覆於出世和入世，涉獵於東西百家，對東方文化和西方文化進行了比較研究，認為西洋文化的特點是「人對自然」；中國文化的特點是「人對人」；印度文化的特點是「人對自己的生命」。你（指月新）問我：究竟甚麼是中國文化即中華民族文化的主脈？在《東西文化及其哲學》中我曾寫過：「中國文化自很古時候到後來，中間

以孔子作個樞紐：孔子以前的中國文化差不多都收在孔子手裏；孔子以後的中國文化又差不多都由孔子那裏出來。」在《東方學術概觀》中我也寫過同樣的話。這就是說：在中國上下五千年歷史中，孔子生活在二千五百年和後二千五百年的中間。他接受古代文化，又影響於後代文化，起了承前啟後的重要作用，爾後儒家之學，遂歸之於孔門，稱為儒者孔門之學，是中國傳統文化的核心，源遠流長，影響深度，構成了中華民族文化的主脈。《易傳》云：「有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。」觀乎人文以化成天下，在歷史上能夠連綿數千年而不斷，體現了它具有一種「可大可久」的內在生命力。創造新文化，不能輕率地一刀割斷中華民族文化的主脈。」

其三，略略思想傾向為何？會三歸一、佛家為主？

梁先生說：「任何一個人的思想，不會一成不變，總是要發展的。五十年前我在《自述》中談過自己一生有四個不料。就是：一不料自己從小厭嫌哲學，而到北京大學講《印度哲學概論》，終被人視為哲學家；二不料自幼未讀四書五經，而後來變為一個擁護儒家思想、贊揚孔子的人；三不料我家幾代生長在北京，是城市人，而成為從事農村工作，倡導鄉村建設運動的人；四不料鄉建運動竟與民衆教育或社會教育為一回事。從四個不料的經歷中，我的人生思想或哲學觀點有三度變化。最初受我父親影響，我父親的思想與詹姆士、杜威等思想相近，對世間一切，認為有用即好，無用即不好，有點實用主義。其次從十九歲至二十八歲，在順天中學受同學郭人麟的影響，讀了不少佛學書。我在《思親記》中寫道：「自民國元年以來，謬慕釋氏。語及人生大道，必歸宗天竺。」此時以佛家出世思想為主。到北大以後，看了大批西洋哲學書，更系統閱讀儒家典籍，發表《東西文化及其哲學》，由佛家思想轉入儒家思想。自己省察，在第一期可謂西洋的思想。第二期可謂印度的思想，第三期可謂中國的思想。彷彿世界文化

中的三大流派，都在我的腦海中巡迴了一次。你（指月新）問我：思想傾向為何「會三歸一」以「佛家為主」？因為儒家之學乃人生實踐之學；而佛家之學是人生解放之學。兩家之學雖同為人生之學，其救世精神兩家更有相通之處；但大乘佛法出世不離世，利濟羣生，至全人類徹底解放，則非復世間境界也。故我由佛轉儒，而內心所持，仍是佛家精神。」

其四、佛家之學為甚麼是人生解放之學？

梁先生說：「稱佛家之學是人生解放之學，乃簡而言之。應該說佛家之學是世間迷妄生命的解放之學。佛家看人生，不外是起惑、造業、受苦。衆生我執，便是起惑。無我可得而強執着者，故是惑也。世間萬象要依衆生生命以顯現，佛家則徹見衆生皆以惑妄而有其生命。生命活動不斷貪取於外以自益，衆生賴此以生活，於內執我而向外取物。我執、法執是謂二執；所取、能取是謂二取。佛家之學要破二執、斷二取，從現有生命中解放出來，故謂解放之學。小乘出世，偏而未圓；大乘菩薩「不舍衆生」，出世而回世，宏揚佛法，普渡衆生。小乘有五蘊四諦之說。五蘊者色、受、想、行、識。色指身體，受指感受，想指思想，行和識則指生命流行的本身。四諦者苦、集、滅、道。苦有生老病死諸苦；感業苦因即集，集為苦之本。此二者住世間之法。消滅人生之苦必得修道，道乃寂滅之本。此二者出世間之法。大乘佛法五蘊皆空、四諦不立。有如《般若心經》一切皆空：「空中無色，無受想行識」，乃至「無苦集滅道，無智亦無得」。即對一切的否定。在實踐上不捨衆生，乘願再來，出世間又回到世間；出而不出，不出而出，方為圓融。在上乘基礎上大乘更進一步：生滅托於不生滅，世間托於出世間。根除「我執」，必在「行深般若波羅密多時」，改惡遷善，離苦得樂，不經假借，徹達出世，依賴所依賴混合無間，由解放自己而完成自己，自心清淨，至性圓滿，無所不足，社會上自覺自律成風，圓融無碍，到達智慧彼岸，人

類徹底解放，亦即諸佛之所由以成佛之道也。由此可知，佛家之學就是從世俗迷妄生命中解脫出來的出世間法之學。簡言之，佛學爲人生解放之學。

最後，梁先生對於月新赴美攻讀比較文化表示支持。他說：「人與人，國與國、民族與民族之間的交往，都離不開文化的交流。文化交流是人類不斷前進、永遠向上的希望之一。」還說：「任何一個國家和民族的文化，如果處在封閉的孤立狀態之中，不能不枯萎。而每一個國家之所以有最成功和最優秀的民族文化，大都要依靠自己的和外來的因素，擇其善者而從之，其不善者而棄之。經過不斷的豐富、補充和發展，使自己的文化更加優秀、更加完善。」還說：「只有保持自己優良的，吸收外來積極的，反對所有消極的，才能更加顯示出自己文化的特徵，而樹立我們民族的聲望。」梁先生詢問了月新去美國的行程，語重心長地說：「文化繼承要擇善而從，文化交流要擇善而從，對古今中外的

文化進行比較研究，也要擇善而從。既然文化的傳播和交流能激發最抽象的思維體系；那麼，比較文化工作就可能爲人類思想發展史帶來一種不可代替的貢獻。願你（指月新）學業必成，好自爲之。」梁老把他的新著《東方學術概觀》和《我的努力與反省》親手題款送給月新，還和月新合影留念。（見附圖）月新依依不捨拜別梁老，梁老親送至門口。暮色蒼茫，北京城已經萬家燈火。月新深情地說：「梁老先生真不愧爲『萬家生佛』。」

（五）

丁卯戊辰冬春之交，我爲編寫《梁漱溟研究資料》，留京匝月，向梁先生提出了幾十個問題，又同他老人家作了十多次長談。梁先生回憶了近百年來他在政治、文化、教育、新聞等方面的親身經歷，敘述了他平生交遊的許多史實，特別對他過去寫的文章中沒有提及或故意略去的一些人物和事件，更作了詳盡的補充和說明。有一次，他和我談到了馬一浮先生。還從馬先生「文革」中遭劫而死，進一步談了一個人對待生死問題應持的態度和應有的境界。

梁先生說：「人、貴有自知之明；「人」、尚在未了知中，即“Man, the unknown”是也。就是說：我們對於自己，貴在能自知；但對人類生命的認識，則還在認識很少、很淺的階段。至於生死禍福之事，人所必經，又莫測難知。其最爲牽動擾亂人的感情和意志的，也恰恰在此。世俗以生、福爲喜，以死、禍爲悲。殊不知「禍兮福所倚，福兮禍所伏」；一個人從結胎到身死，不過是其生命一個段落的起訖。生命決非胎生而起始，亦非身死而告終。有何悲喜可言？人生活動固然不能無借於此身；然而此身雖死，生命却並不遽絕，決非死了就完。相似相續，非斷非常，乃是人生的實況。一般說來，人死於此，即生於彼，故佛門以死爲往生極樂世界。梵語稱死爲「涅槃」，中文意譯爲圓寂。何謂圓



刹那為梵語之音譯，一念中有九十刹那，一刹那經九百生滅，此即刻不停地變化流行，東坡之謂生命如是，宇宙如是，曰九十，曰九百，以九代表其數之多耳。「宇宙」、「生命」是一事非二，莫以為吾人時刻在空間中生活，要知道空間只涵括在時間內。大化流行，天地萬物渾然一體，生生不息。生命是「相似相續」，非斷非常。俗以為今天的我猶是昨天的我，便是常見；俗以為人死如燈火滅去，不復存在，便是斷見。常見、斷見皆非也。

寂？德無不備稱圓，障無不盡名寂。佛家所說永離諸趣，入於不生不滅之門。死者乃其幻身，本性不生不滅，涅槃永生。若悟此理，何足悲懼？一切全在一悟字。悟者即頓悟，頓者即一刹那……。

從「刹那」一詞，梁先生又談到「常見」，「斷見」之非。他說：「刹那為梵語之音譯。一念中有九十刹那，一刹那經九百生滅，此即刻不停地變化流行之謂。生命如是，宇宙如是，曰九十、曰九百，以九代表其數之多耳。」「宇宙」、「生命」是一事非二，莫以為吾人時刻在空間中生活，要知道空間只涵括在時間內。大化流行，天地萬物渾然一體，生生不息。生命是「相似相續」，非斷非常。俗以為今天的我猶是昨天的我，便是常見；俗以為人死如燈火滅去，不復存在，便是斷見。常見、斷見皆非也。」

梁先生特地把這段話寫給了我。（梁老手迹見附圖）

梁先生還說：「古人有『千古艱難唯一死』之歎。一個人臨死

時能從容清醒很不容易。所謂「慷慨成仁易，從容就義難」。究其因，無非由我執而有「煩惱障」；由法執而有「所知障」。二障原於二執，二執變生萬象而有二取。於是，二執不破、二障不除、二取不斷，一個人處於迷妄之中便無法從生死中超脫，當然難以從容清醒。但是，能從容清醒而視死如歸的，也大有人在。比如：宋代高僧道濟，俗稱濟顛和尚，其臨終偈語是：「六十年來狼籍，東壁打到西壁。而今收拾歸去，依舊水連天碧」。近代高僧弘一法師，原名李叔同。早年文章驚海內，是絕世才華的藝術家和教育家。出家後成為第十一代律宗祖師。他預知死期，力拒醫藥延長生命。一九四二年秋給友人寫信：「朽人己」於九月初四日遷化。（其時尚未死）曾賦二偈：

君子之交，其淡如水，執象而求，咫尺千里。

問余何適？廓爾亡言，華枝春滿，天心月圓。」

他們的境界都很高。還有馬一浮先生，在「文革」中受到沖擊折磨，書物掠劫一空，誣為「封建遺老」，——其實他是中國從德文讀《資本論》原著的第一人。批鬥後被勒令搬出長期居住的西湖蔣莊，在安吉路棲身。一九六七年夏抱病寫了《告別諸親友》，詩云：

「乘化吾安適，虛空任所之。形神隨聚散，視聽總希夷。

。漚滅全歸海，花開正滿枝。臨崖揮手罷，日落下崦嵫。」

這和他原來所撰聯文：「心行處滅，凡聖情盡；言語道斷，文字性空」是一致的。他的境界也很高。所惜者，是熊十力先生。他受到沖擊後，不能象馬先生那樣看得開。上海的造反派批鬥京劇表演家言慧珠時，拉了熊十力先生去陪鬥。熊先生認為奇恥大辱，憤而絕食。後來他在住處立了孔子的牌位，膜拜自責。他本來已經不信佛學了，此時却天天唸誦《往生咒》，冀求往生極樂。他的神志不清，有點昏昧了。可見臨死時的從容清醒，確是不易

。

梁先生還談了他自己。他說：「費爾巴哈有句話很妙，『唯有人的坟墓才是神的發祥地』。人死後先求入土爲安，佛家涅槃也以荼毗爲安。人之安命，莫此爲甚。過去的朋友中有精於『子平之術』的，曾說我甚麼『三歲起運，安命辰宮』。我付諸一笑。說笑話：辰年該是我的荼毗爲安之期。一個人的壽命，確實是有限度的。『大限』者大去之限度也。你（指筆者）希望我活過百歲，上次月新來時也說等她學成回國來祝我百歲壽長……。謝謝你們好意，但這是不可能的，我距大去之日不遠了。陶淵明《歸去來辭》：『聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑！』我也頗有同感。」

我想起了五十年代至七十年代對梁先生那些不實事求的「批判」，問他有何看法？梁先生說：「漫天風暴無聲，萬頃江海無波，事情早已過去了。我一貫認爲要破執、除障、斷取，從來沒有放在心上。縱浪大化中，不喜亦不懼。如此而已……。說畢，梁先生把這兩句話寫給了我。（梁先生手迹，見附圖）

縱浪大化中、不喜亦不懼。

我問梁先生，是不是像弘一法師、馬一浮先生那樣，能否預先寫些偈語，留示後人？梁先生聽了一笑，說道：「我從小受父親影響，精思力踐，踐形盡性，從不吟詩作詞。說到大去，我希望是：『心佛衆生本一如，念念唯期顯自性。』……。梁先生應我的要求，把這兩句話寫了下來。（見附圖手迹）他說：『心、佛、衆生，三無差別，是佛家恆言。龍樹《心贊》：『諸佛出生處，墮地獄未滅，成佛原未增，應敬禮此心。』禪宗大德云：『即心是佛，佛即是心。』又云：『有人識得心，大地無寸土。』至於衆生，與佛原自無別，其別只在迷與悟之間而已。衆生自性是佛，固未

嘗以迷而改；一朝覺悟，依舊是佛。心又與生命同義，而心大於身。世之落於斷見者，只見其身，無見其心。其實，人身固有限而人心實無限也。因此，古人有詩云：『身在天地後，心在天地先。』而明儒都謂：『身在心中。』我很欣賞王陽明的《詠良知》詩：『人人自有定盤針，萬化根源總在心；無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基』。（按：梁先生手寫的這兩首詩，見附圖）自性從

人自有定盤針，萬化根源總在心。
笑從前顛倒見枝、葉、外頭尋。
無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。
批自家書畫藏於內托鉢效貧兒。

廣義講，即生命本性，在生活實踐中既是道德；又是不斷向上奮進。我說的「顯自性」，是涅槃時「滅却意志，歸於虛無，心定神凝，內顧返視而萬緣滅寂」。我希望自己大去時能做到這一點。在大去之前，觀音教義說得好：『衆生渡盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛。』我住世間一日，仍要莫知其所然的精思力踐。一個人如果失去其向上奮進之生命本性，便落於失道而不德。……

（六）

在梁先生和我談話的三個月以後，江南鶯飛草長，百樹生花。梁先生爲即將在香港召開的「中國宗教倫理與現代化」學術研討會撰寫發言稿，題目《父慈子孝、兄友弟恭》闡述了儒學、倫理、天下太平等中國傳統思想的現實意義。他說：「天下太平這個精神最偉大，是人類的理想」；「中國此種傳統精神與現代化不相沖突，它在空間上不分地域，在時間上無論何時，均合情合理。」戊辰谷雨後五日，梁先生感覺身體不適，去協和醫院檢查，發現患了尿毒症，留院治療，病情緩解並有所好轉。

中印文學的異中之同

《經律異相》五十卷目錄五卷，南朝梁天監年間（五〇二—五一九）僧旻、寶唱等奉敕編，為我國現存最早的佛學類書。成書時期，大略與劉峻《類苑》及梁武帝敕編的《華林遍略》（均佚）相先後，比唐代另一部佛學類書《法苑珠林》早百五十餘年。全書雜採諸經異相六六九則，所採經書許多部都已失傳，藉此而得以保存的經籍計一百五十餘種。

《經律異相》的「經」、「律」當為佛教經、律、論三藏的概稱，因全書除了對經部、律部著作的引用外，對論部的著作也有大量的引用，「異相」相對於「同相」而言，佛教認為，宇宙事物的「同相」，即實相、真相、本原，是不可言說不可思議的，需要借助「異相」說明。這些「異相」在佛經中即表現為故事、譬喻、神話。「異相」大都活潑生動，具有濃厚的文學色彩，為佛陀隨緣說法的

何良

方便之門。隨着佛教的流傳，「異相」也就自然而然地超越了國界，超越了世間和出世間，成為全世界的文化構成。

《經律異相》所採「異相」，有些已完全為中國民間所接受，如婦孺皆知的「猴子撈月的故事」、「九色鹿」的故事；有的已改變為中國的民俗，如卷四十七《獅子等十二獸更次教化》中的獸次：蛇、馬、羊、猴、雞、犬、猪、鼠、牛、獅、兔、龍，與中國的十二生肖鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、犬、猪，除了印度習見的獅換成了中國民間崇祀的虎之外，其餘十一獸完全相同，且循環往復的次序也相同。關於十二生肖的來源，有中國古占星術說的，也有佛祖選定說的。衆生輪迴，因緣而生是佛教對生命成因的一種經典解釋，本書所引《大集經》的材料說明了中國的十二生肖乃汲取印度佛經傳說而成。

《經律異相》中最多姿多采的要數鬼神部的與天爭鬥的故事了，卷四十六《羅呵王瞋切利諸天行其頭上與兵大戰》，略云：

有大阿修羅王，名曰羅呵，住須彌山北大海之底，水懸在宮，上爲四風所持，城郭縱廣八萬由旬，內外七重，高三千由旬。身長二萬八千里。月十五日，入海中央，化其形體，下水著臍，上闌須彌，指覆日月。日月天子見其醜形，皆大恐懼，無覆光明。游矚之時，有自然風吹門開閉，吹地令淨，吹花分散。有五大臣，侍衛左右。忽自念言：我有威德神力如是，而置切利正人日月諸天行我頭上，誓取日月以爲耳璫。漸大瞋忿，加欲捶之，即念舍摩黎、毗摩質多二阿須輪王及諸大臣各辦兵仗，往與天戰。時難陀、跋難陀二大龍王身邊須彌，周圍七匝，山動雲布，以尾打水，大海湧浪，上貫須彌切利天，曰：須輪欲戰矣。海中諸龍，伽龍羅鬼，持華、常樂二鬼神等，各持兵衆，從次交鬪，若不如，皆奔四天王宮，嚴駕攻伐。先白帝釋，帝釋告上諸天。無數天衆及諸龍鬼前後圍繞。一時大戰，兵刃交接。帝釋現身，乃有千眼，執金剛杵，頭出烟燄。即擒毗摩質多。繫縛將還，遙見帝釋，便肆惡口……

文章以「金城銀門，園池清涼，衆鳥和鳴」描寫宮室城郭，展示了一個既豪華又寧謐的環境，動靜結合，自然美與人文美交融一體，以日月「無覆光明」反襯阿修羅醜形，與荷馬史詩以一場長達十年的戰爭代價來引出海倫的美貌恰成對舉；而阿修羅的狂傲，則以「誓將日月以爲耳璫」一語道盡；描寫恢宏的戰爭場面，既使人聯想到黃帝與蚩尤的大戰，而「二大龍王身遶須彌，周圍七匝，山動雲布，以尾打水，大海湧浪，上貫須彌」，則又可與《白蛇傳》「水漫金山」的場面相聯繫。其豐富的想像，熾熱的感情，

明快的筆調，誇張的描寫，精細的刻劃，兼得中國諸子、史傳文學之長，開創了六朝隋唐志怪傳奇小說的先河。（此文本事原出《長阿含經》，譯成於姚秦弘始十四年（四一二年），傳世當早於本書。）

這類故事在《經律異相》中屢有出現，如卷三閻浮提一「舍利弗與勞度差鬪法」，卷三十七「薄拘羅持一戒得五不死報」等，舍利弗的十八變與薄拘羅被後母所害，却蒸不死、淹不死，反而在蒸籠中食麵、在魚腹中安身等故事，都極易使我們聯想到《西遊記》中的孫悟空的七十二變及其在太上老君的煉丹爐中煉就一雙火眼金睛的情節。

《經律異相》中龍的故事也很具魅力。卷四十三「商人驅牛以贖龍女得金奉親」故事敘說龍女遇害，商人用八頭牛贖出龍女；龍女感恩，邀商人入宮，賜以龍金，令終身享用不盡。這和唐代「柳毅傳書」的故事頗爲相似，儘管後者按照中國的傳統道德，塑造了書生柳毅是個施恩不圖報的君子，以柳毅與龍女結成良緣一起過着美滿的生活結束，而其與前者的傳承關係却仍不難辨出。

台灣學者陶緯《三部〈灰欄記〉劇本比較》（《中外文學》一九八〇年第八卷第十期），就中國元代雜劇家李行道的《灰欄記》，與一九二四年德國克拉拉所改寫的劇本《灰欄記》，一九四五年德國布雷希特寫成的《高加索灰欄記》，作了詳細的比較研究。三部《灰欄記》在結構、主題、人物等方面都不盡相同，但在以「灰欄」判定真假母親，以母愛作爲斷案的依據這一點上却同出一轍。具體做法都是在地上畫一灰欄，將所爭之兒置於欄中，令二母各牽一手，拉兒出欄。一母因顧惜幼兒，未忍強拉，幾次鬆手；一母則頓牽拙挽，真假母親由此得到判定：以未忍強拉者爲眞母，以拙蠻者爲假母。《經律異相》卷四十一《檀膩鞞身獲諸罪》有一小段

也寫了「二母爭子」的故事，斷訟之憑藉和方法與三部《灰欄記》的完全一樣。

（王）見二母人共爭一兒，時王明點，以智權計：今唯一兒，二母爭之；聽汝二人，各挽一手，誰能得者。非其母者，於兒無慈，盡力頓牽；所生母者，於兒慈深，不忍拙挽。王鑒其偽，詘出力者，強謀他兒。即向王首。兒還其母，各爾放去。（原出《賢愚經》第十一卷）

可見，《灰欄記》在歐洲的廣泛影響，它的淵源遠不是十三世紀的元代，而應當直接追溯到六世紀初的這部佛學類書和更早的漢譯《賢愚經》中。

其實，關於中印文學的關係源流等問題早已引起了前輩學者的關注。陳寅恪《三國志》曹冲、華佗傳與佛教故事》、《西遊記》玄奘弟子故事之演變》，吳曉鈴《西遊記》和《羅摩延書》等都對此有所論述。魯迅在《痴華鬘》題記中寫道：「嘗聞天竺寓言之富，如大林深泉，他國藝文，往往蒙其影響。即翻為華言之佛經中，亦隨在可見……」又道：「尊者造言」，雖以正法為心……智者所見，蓋不惟佛說正義而已矣。魯迅並由激賞佛經故事而捐刊了《百喻經》，足見其遠見睿識如是。

佛經中大量的文學作品，是屬於全人類文化。《經律異相》一書博採廣搜，鉤隱闡微，條分縷析，集中滙編了眾多的異相故實，更由其編纂年代之早，特別是還保存了大量的已經失傳的經文，因此更具有重要的文獻價值。當我們以一種現代的、開放的意識來進行文學研究的時候，是不能不注意到這部古代的凝聚着巨大智慧的作品，在中印文學、中外文學的比較研究中所處的重要地位的。（完）

（《經律異相》一書，已由上海古籍出版社影印出版）

（上接第22頁「心佛眾生本一如、念念唯期顯自性」）

梁先生住院兩周後，醫院提出手術方案。小滿節那天，梁先生平靜地向家人說：「人的壽命都是有限度的。醫生治得了病，却治不了命。我的命已經完了，壽數就是這樣了。不必要勉強去延長生命。」五月七日，台灣《遠見》雜誌記者到病房探望梁先生。記者告訴梁先生，她在台灣上大學時就讀過先生的《中國文化要義》。她只向梁先生提出一個問題：「您對台灣青年有甚麼希望？」梁先生答道：「注意中國傳統文化，停了一下又說：『順應時代潮流』。五月三日，台灣大學教授韋政通特來病房拜見梁先生，他是在台灣出版《梁漱溟思想綱要》的作者，他說此次來北京只想拜見梁先生。梁先生說：『對不起，很抱歉』。六月五日，中國宗教倫理與現代化學術研討會在香港正式召開，在研討會的開幕儀式上，首先放映了梁先生關於《父慈子孝，兄弟恭恭》的講話錄音和錄像。這是梁先生住世間的最後一次公開講話。六月六日，醫院通知梁先生的家人，準備在兩日為先生做手術。六月三日晚，梁先生對他的兒子說：「我的壽數已經很高了，大概到此為止，不要勉強採取措施……要家人應該看得開些。家人問先生還有甚麼話要說？梁先生只回答：『火化』。六月三日上午二時，梁先生的心臟跳得很快，醫生們為他量血壓、做心電圖……梁先生對丈夫說：『我想休息了，我要安靜……』。梁先生真正在「心定神凝，內顧返視而萬緣滅寂」中，於十一時三十五分心臟停止了跳動。——大乘菩薩不住涅槃、不捨眾生的精神，梁先生躬行力踐，完全做到了。在紐約的月新獲悉噩耗後打來長途電話，哽咽的聲音要我代她送輓聯。七月七日上午九時，北京的天色晦暗，落着靡靡細雨，正在舉行向梁先生遺體告別儀式，靈堂設在醫院裏。梁先生的遺體安在翠柏鮮花之中，容貌仍像生前那樣安謐慈祥。靈堂正門兩側，懸掛着大幅隸書對聯，聯文是：「百年滄桑，為國救民；千秋功罪，後人評說。」正中的橫額是：「中國的脊梁」。佛學大師梁漱溟先生永垂不朽！」

時空觀念限制，拋棄宗派的成見，直接掌握佛陀的根本精神。

這部《禪語》，雖然著墨不多，內容卻十分豐富，它將虛老的法乳，滾滾不盡地流在人間，潺潺不斷地淌在人們的心田。

方興寫於閩南佛學院 一九八九·一

挺身衛教

李根源掌滇省新軍兵柄，官至協統。惡諸方僧徒不守戒律，遂親督隊伍赴諸山逐僧拆寺。虛雲爲了衛教，逕往軍中求見。

李厲聲曰：佛教何用？有何益處！

虛雲曰：聖人設教，總以濟世利民，語其初基，則爲善去惡。從古政教並行，政以齊民，教以化民。佛教救治人心，心爲萬物之本，本得其正，萬物得以寧而天下太平。

李色稍霽曰：要這些泥塑木雕作麼！空費錢財。

虛雲曰：佛言法相，相以表法，不以表相。於法不張，令人起敬畏之心耳。人心若無敬畏，則無惡不作；無惡不作，則禍亂不止。即以世俗言，尼山塑聖，丁蘭刻木，中國各宗族祠堂，以及東西各國之銅像等，亦不過令人心有所皈而起其敬信之忱。

李略現悅容問：爲甚麼和尚不做好事，反做許多壞事，成爲國家廢物！

虛雲曰：僧人是一個羣體，不能有一二個不肖之僧，而棄全僧。正如不能因一二不肖秀才，而罵孔子一樣。今協統領兵，軍紀嚴明，也難免有一二不稱人意之兵。且佛法如大海，包羅萬象，僧秉佛化，護持三寶，潛移默化，其用彌張，非全廢物也。

李色喜，與師秉燭夜談。師曉之以因果分明與業網交織等道理。

李嘆曰：佛法深廣如此，我已殺僧毀寺，業重矣，將奈何？
虛雲曰：此一時社會風氣使然，非公之過，願今後極力保

護，則功德莫大矣。

李大悅，請雲爲鷄足山總主持，乃引兵而去。

力挽狂瀾

一九五三年在北京召開中國佛教協會成立大會，有些僧人竟然自毀佛法提出：

一、《梵網經》、《四分律》、《百丈清規》等律書，害死了許多青年男女，應該取消。

二、信教自由，僧娶尼嫁，飲酒食肉，都應自由，誰也管不着。

三、大領衣服，是漢人服裝，不是僧服，應當改革，不准穿。如誰要穿。就是保守封建制度的老頑固。

四、佛元，要將《法本內傳》說改爲《衆勝典記》說。

虛雲聽了這話，大光其火，竭力反對。如果任從這些人胡作非爲，勢必引起國際佛教徒懷疑，中國現在還有沒有佛教？況且政府召虛雲晉京共商佛教大事就是讓虛雲掌舵把關，豈能由他們亂來！虛雲不遺餘力的向有關領導陳述意見，多次找領導談話。最後政府贊同了虛雲的主張，向予會代表明確表示：「佛律祖規，不能改動，要予以保留」。一場爭論，至此暫告結束。這場爭論說明佛法之滅，是僧人自己滅的，政府不管你滅與不滅。通過這一事件證明，只要具有正知正見的僧伽團結起來，敢於鬥爭，敢於勝利，佛法是不會滅的。

戒是菩提本

學禪辦道的人，首要持戒，戒是無上菩提本。《楞嚴經》四種清淨明誨告訴我們：不持戒而修三昧者，塵不可出。縱有多智禪定現前，亦落外道。

從前罽賓國，有一毒龍時常出來爲害地方，有五百羅漢聚在

一起，用禪定力去驅逐他，使出一切力量，未能將毒龍趕去。後來有一位僧人到此，對毒龍說：「賢者可以離開這裏了」。毒龍立即就遠走了。五百羅漢大為震驚，問那位僧人用甚麼神通把毒龍趕跑了。他說：「我不以禪定力，直以謹慎於戒。守護輕戒，猶如重業。」五百羅漢的定力，不及一位持戒僧人的戒力，戒的功德可謂大矣哉！

有人說：六祖說「心平何勞持戒？」請問你的心平了沒有？有個月裏嫦娥赤身露體抱着你，你能不動欲心嗎？有人無端打罵你，你能不動瞋心嗎？對那些冤親憎愛，人我是非，你能够不分別嗎？如果不能，就請你不要開大口說大話。

三 心

修禪人要有三心，一信心，二長遠心，三無心。

一、信心：信我此心，本來是佛，與十方三世諸佛，本無有異。信釋迦牟尼佛說的法，法法皆可以了生死，成佛道。

二、長遠心：於如來教法中，隨選一法，終生行之。參禪總是如此參去，念佛總是如此念去，持咒總是如此持去，學教總是從聞思修行去。一門深入，千軍萬馬拉不回頭。不論修何法門，都要以戒為根本。果能如是行去，將來沒有不成功的。潯山說：「若有人能行此法，三生若能不退，佛階決定可期。」永嘉說：「若將妄語誑眾生，永墮拔舌塵沙劫。」

三、無心：放下一切，如死人一般，終日隨眾起倒，不再起一點分別執着，成為一個無心道人。

行者如能依此三心修去，即能在十字街頭見親爺，得大安樂。

（上接第32頁「三無漏學」畧講）

一般說來，在修繫緣止，或修數息隨息，或隨習氣以「五停心觀」對治，調停粗重習氣的基礎上，應時時刻刻回光反照，注意察看當下心念，不隨不遣，不取不捨，日久功深，妄想自能逐步歇下，而本具智光同時逐步發露，空寂靈明的無念心體，便清楚現前。所謂「生滅滅已，寂滅現前。」黃檗禪師《傳心法要》也說：「但直下無心，本體自現。」

四、念佛與止觀

現在特別須要提出的，持名念佛與止觀是完全可以一致的。因為一句佛號驀直念去，雜念不起便是止；一句佛號心念耳聽，明明歷歷便是觀。古德說：「一念相應則一念是佛，念念相應則念念是佛。」所以簡單易行，直捷了當，無如念佛。當然，我們在念時，必須一心專注而念，都攝六根而念，才能獲得真實之利。

從深入一步來說，淨土法門是超情離見、不可思議難信之法。這一句佛號惟佛與佛乃能究竟，所以十地菩薩不離念佛。我們凡夫至誠懇切念佛之時，即是善根福德同佛之時，因為以佛的果地覺，作為我們因地心，所以因地心，即同果地覺，而且一句彌陀即是自心實相，即是法界全體，因為全性起修，全修在性，自心起念，還念自心。而極樂淨土無量清淨莊嚴，全顯當人自性，正所謂理事無礙，事事無礙。故經說：「若人但念阿彌陀，是名無上深妙禪」。願與在座諸上善人共勉之。

（完）

「三無漏學」略講

講於閩南佛學院

各位大德、各位師父：

我們學佛的目的，在於堅持五戒十善，來斷惡修善，淨化自己；廣修六度四攝，來莊嚴國土，利樂有情，轉化煩惱習氣，徹証常住真心，從而徹底解脫生死流轉和世出世間的一切苦厄，這是我們生命史上的一件大事因緣，是學佛的基本要求，也是人間佛教的主要內容。爲了達到上述目的，我們必須發上求佛道，下化衆生的菩提心精進修學戒、定、慧三無漏學。現從三方面進行講述。

一、修學戒定慧的重要性

爲了熄滅貪瞋痴，必須勤修戒定慧。由於我們無始以來染着了貪、瞋、痴、慢、疑、邪見等見思煩惱，修日迷妄顛倒，妄心流注，如水漏泄，以致長期以來生死流轉，未能出離。如果我們能精進修學「三無漏學」，使煩惱妄心逐步由伏而斷，便能踏上解脫之路，而不漏落於生死。而且只有學戒持戒，得定聞慧，才能透過現象，看清本質，開悟無常無我、緣起性空的道理，樹立起

佛教的宇宙觀和人生觀；否則便會產生我執和法執，引生種種煩惱，造出種種惡業，對個人和社會帶來痛苦和損失！

上述這種惑、業、苦三者的連鎖反應，在佛法上叫「三障」；「惑」是煩惱障，「業」是業障，「苦」是報障。使自心昏昧不明，顛倒行事，因果循環，受無量苦。故佛教導一切凡夫，要清淨持戒，端正行爲；要寂靜不動，制止紛擾；要智慧覺照，化除愚昧，使轉痛苦爲安樂，轉煩惱成菩提。

爲了教化衆生重視「三學」，促使具體實踐，佛對戒定慧有大量的開示：

在「戒」方面，如《佛遺教經》說：「若無淨戒，諸善功德皆不得生，是以當知，戒爲第一安隱功德住處」。《梵網經心地品》說：「一切有心者，皆應攝佛戒，衆生受佛戒，即入諸佛位。」在「定」的方面，如佛遺《教經》說：「若攝心者，心則在定，能知世間生滅法相，是故汝等，當勤精進，修習諸定。若得定者，心則不散，譬如惜水之家，善治隄塘。行者亦爾，爲智慧水故，善修禪定，令不漏失。《法華經安樂行品》說：「在於閒處修攝其心，安住不動，如須彌山，觀一切法，皆無所有，猶如虛空，無有堅

徐恒志

固，不生不出，不動不退，常住一相。」《大乘理趣六波羅密多經》說：「爲度衆生，以巧方便，精進修習相應靜慮，無相正智猶如虛空，清淨無垢，常住不變。」在「慧」的方面：《佛遺教經》說：「實智慧者，則是度老病死堅牢船也，也是無明黑暗大明燈也；一切病者之良藥也；伐煩惱樹之利斧也。」《大乘理趣六波羅密多經》說：「菩薩於生死海，以五波羅密多爲舟船，載功德寶，要因般若波羅密多爲船師，至於彼岸。」佛的這些開示，正說明了戒、定、慧的重要性，我們必須細心體會，提高修持「三學」的自覺性和迫切性，牢牢打下實踐佛法的基礎。

二、戒、定、慧的主要內容

(一)什麼叫戒學？戒是佛弟子的行動規範和守則。當佛將滅度時，告訴弟子們：「尸波羅戒是汝大師，依之修行，能得出世甚深智慧。」梵語「尸羅」，譯爲「戒」，也譯爲「清涼」，能焚燒學人的熱惱而得清涼。戒有防非止惡的功能，嚴防身、口、意三業，不做一切非法的、不合理的、足以使心染污的事情。如果我們的思想和行爲，合乎戒的規律，自然能使身心安定，品行純潔，達到清淨無染的境界。《法句經》說：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。」所以學戒不僅要認真貫徹執行戒相、戒條，更應注意通過持戒，收攝其心，自淨其意，使不散亂；果能心地清淨，一切殺害、偷盜、邪淫、妄語等，亦就不會發生。所以《楞嚴經》說：「攝心爲戒，因戒生定，因定發慧，是則名爲三無漏學。」

A、戒的分類：(1)在家近事男、近事女的五戒、八關齋戒。五戒雖似簡單實際上，它是一切佛戒的根本，各種戒都以五戒爲重戒。所謂八關齋戒是由此可通向出家之道，關閉生死之門，故稱爲「八關」。

(2)沙彌、沙彌尼的十戒。
(3)式叉摩那(學法女)的六法戒。這是沙彌尼欲受具足戒者的預修。

(4)比丘的二百五十戒和比丘尼的三百四十八戒。(依《四分律》)以上總名七衆別解脫戒。依戒修持，可使身口等惡業各別獲得解脫。

(5)在家菩薩的六重二十八輕戒；通於在家出家的大乘菩薩戒。十重四十八輕及三聚淨戒。

B、戒的分科：(1)戒法：佛所制訂的戒法、制度；

(2)戒體：在戒的授受過程中，經過受戒作業(羯磨)活動，領納戒法於心中，能起防非止惡的功能。受戒後，這種功能，恒常相續，不必再經受戒作業，故也叫無作戒體。

(3)戒行：依據戒律，使身口意三業，如法、合理地行動。

(4)戒相：即各種戒條各有差別之相，以及依嚴持戒行所成就的德相、儀表。

C、戒的貫徹：在戒的貫徹過程中，有開、遮、持、犯的不同。

(1)持：即持之不失，可分爲「止持」和「作持」二種。能認真地防惡止非的叫「止持」；能積極地依法作善的叫「作持」。有些戒規定，應作善的而不作，也算犯戒，如不修福慧，不化衆生等。

(2)犯：就是侵犯戒條的規定。

(3)開：就是在特定情況下可以開。例如殺害、偷盜、淫欲、妄語是四種根本戒，是大小乘各種戒法的基礎，是不能開的。(在家的制邪淫。)但在大乘佛法中，一切服從於「饒益有情戒」。如殺盜以安衆，是符合大乘佛法精神的。

(4)遮：在平時一般情況下，必須「遮護」，不使違戒。

上述開、遮、持、犯必須很好學習，才能保證戒的順利貫徹。

(二)什麼叫定學？定、梵語叫三昧，或稱禪那、禪定。禪那譯為靜慮，心體平靜，能審慮事物，叫靜慮。由於在生活實踐中所發生的各種煩惱妄想，大都是因定力不足，思想紛擾所造成，所以必須努力學定，才能轉散亂為集中，轉愚痴為智慧，轉痛苦為安樂。

1. 禪的分類：(1)世間禪：是上乘所修的禪定。色界四種禪定，無色界四種禪定，合稱「四禪八定」，也叫根本禪，是從觀息（氣息）入門的。如加上「四無量心」，也叫「十二門禪」。（在初禪以前，還有粗住、細住、欲界定、未到定。）這些禪定雖有覺、歡、喜、樂、捨、定、慧等等功德，但即使修至非想非非想處定，泯然寂絕，清淨無為，雖無粗煩惱，但仍有十種微細煩惱，還是屬於有漏禪定，仍不免生死流轉。

(2)世出世間禪：也是從觀息入門，即六妙門、十六特勝（能發無漏善業，故叫「特勝」）通明禪（通於觀息、觀色、觀心三法，故叫「通明」）。所謂世出世間，是說修這些禪定，雖不離世間禪，但若在修持過程中，予一切法，能心不住着，便能証入涅槃，有出世功能。

(3)出世間禪：是小乘人所修的禪，是從觀色入門的。有觀、練、熏、修的四種。「觀」是觀破不淨等，就是九想觀、八背捨等。九想觀，是觀察色身死去後，順次變壞的種種不淨：即膨脹、青瘀、破壞、血塗、膿爛、蟲噉、分散、白骨、火燒。觀察純熟，能治貪欲。「練」是由淺入深順次鍛練，就是九次第定。「熏」是熏熟，順逆進退，無不自在，就是獅子奮迅三昧。「修」是進一步修治，使臻精妙，就是超越三昧。

(4)出世間上上禪：是大乘菩薩所修的禪，是從觀心入門。有九種大禪：如自性禪，即觀自性實相，一切禪，即大乘一切行法，無不含攝；清淨淨禪，惑業淨盡，得大菩提。從總的來說，如果行者，通過觀心、參禪、修密等等法門，一念頓歇，寂而常

照，靈明洞徹，便証入真如三昧，漸漸出生無量三昧。《圓覺經》說：「圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道」。六祖惠能大師亦說：「用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取捨，即是見性成佛道。」可見禪宗的禪，雖然也取靜慮之禪的名義，實際上是直顯涅槃妙心，與色界的禪，有本質的不同。

(三)什麼叫慧學？慧，梵語叫般若，譯為智慧。智慧是從寂定的性體上所起的慧照妙用，有照了一切事物物的功能。它與一般所說的「聰明」不同，因聰明是根塵和合所起的「識」的作用。嚴格地說，智與慧也有不同，慧是能照真諦，了解真空；智是能知俗諦，通達妙有。但空有不二，真俗圓融，二者還是統一的。

在佛法中，對智慧的分類很多。從修習次第來說，有聞、思、修、三種加行慧；有我法二空的二種無漏慧。從証得出世聖智的深淺來說，可概括為三類：

1. 一切智：是聲聞、緣覺二乘智慧，能了知諸法的總相，也就是了知一切事物物，無不是緣起性空，是從假入空的智慧。

2. 道種智：是菩薩的智慧，能了知道法的種種差別，以無量法門，濟度眾生，雖性空而緣起，是從空出假的智慧。

3. 一切種智：是佛的智慧，能了知事物的總相、別相、化道、斷惑一切種種法，雙照二邊，即空、即假、即中，一心三觀圓融具足的智慧。

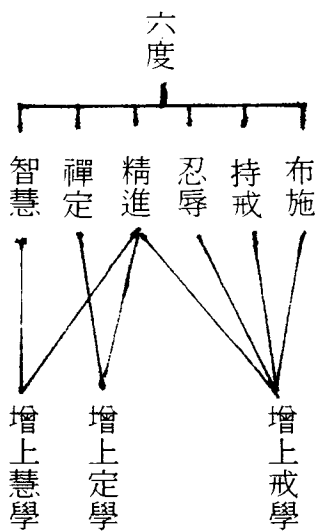
三、有關戒定慧的實踐問題

(一)戒定慧的相互關係：

戒定慧三學，所說雖有先後，在具體實踐中，却是不可分割的整體，三者是相輔相成的。戒定是以慧為先導；定慧是以戒為基礎；戒慧是以定為依止。說戒則定慧在其中；說定則戒慧在其中；說慧則戒定在其中，舉一即三，圓融無礙。凡夫心亂慧淺正

像風中油燈，燈光搖晃不定。如果加上玻璃罩子（戒），就能光定（定）明生（慧）。又像滅除寇盜，先檢查嚴防（戒），盜來捉住，縛使不動（定），然後依法殺之（慧）。所謂殺之；是以智慧照見諸法本空，煩惱習氣便化於無形了。

另外，在入定時，能自然不犯諸惡，與戒相應，這叫「定共戒」。在證道、發真無漏智之後，對於律儀能自然相應無犯，這叫「道共戒」，乃至六度四攝無量法門，都從「三學」開出。列表如下：

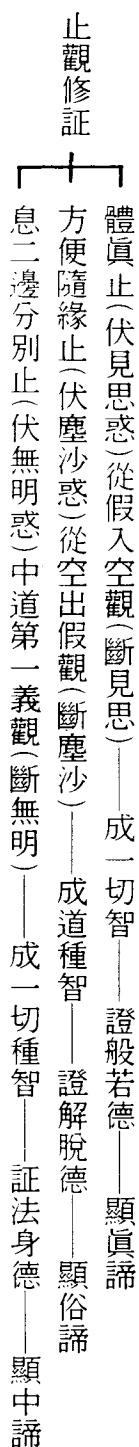


(二)「三學」與止觀的關係：

定慧（戒在其中）即止觀，也即寂照；也可以說：止觀是因地下手方便，定慧和寂照是功效和結果。實際上因果不二，始終一如，三者是統一的。

止觀法門是超生死、証菩提的要法，一切大小乘佛法離不開戒定慧，即離不開止觀。所謂止，就是止息妄念；所謂觀，就是觀照自性。通過止觀徹証不生不滅、不來不去的常住真心。

(三)關於止觀的實踐：



止觀法門是天台宗初祖慧文大師因讀《大智度論》「三智實在一心中得」。（「三智」指一切智、道種智、一切種智）及《中論》「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」有所悟入，創立了「一心三觀」法門。

慧思大師繼承和發展了慧文大師的止觀學說，說了《大乘止觀法門》。到了智者大師，傳慧思大師三種止觀；說了不定止觀，即《六妙門》，或次第相生，或方便對治，無有定法；漸次止觀，即《釋禪波羅密次第法門》，初持戒，次修禪定，後漸修實相；圓頓止觀，即《摩訶止觀》，初後不二，行解俱頓。另外，還為其俗兄陳鍼講了《小止觀》。

《小止觀》中，為了對治粗亂妄心，提出了1.繫緣守境止，即繫緣鼻端或臍間，或觀諸佛相好。2.制心止，念起即以放下二字制伏之，不使馳散。3.體眞止，體眞空之理，而不動心；或觀緣生無性，三心皆不可得，但不同於木石，寂而常照，與眞如自性相應，這便是「實相觀」。所以雖叫小止觀，實際上已初步提出了「一心三觀」的基本思想。所謂「一心三觀」，舉一即三，言三即一。寂然無念是空觀（體眞止）；明明了了是假觀；（方便隨緣止，知空非空，隨緣利生。）寂寂無念，而又了了常知，寂照同時，不落二邊，就是中道第一義觀。（息二邊分別止）《小止觀》在最後一章裏，已闡述了這三種觀法。

唐荊溪大師著述了《始終心要》一卷，說明了「三諦」是天然的性能，衆生因迷於「三諦」而生「三惑」。所以用「三觀」來破「三惑」，惑破便成「三智」，智成便證「三德」而顯「三諦」。茲將止觀修証情況，列表如下：



白聖法師示寂

遺言：「舉世盡從忙裡老，
誰人肯向死前修。」

世界佛教僧伽會會長、中國佛教會名譽理事長、中國國民黨中央評議委員白聖長老於四月三日上午五時五十分，在台北市圓山臨濟護國禪寺圓寂了。中國佛教會及其弟子們正在籌備讚頌傳供荼毘大典等事宜。

白聖長老湖北應城人，生於民國前八年八月十三日，世壽八十六歲。民國十年，在他十八歲那年，投禮大香山龍巖和尚剃度出家。同年，又到祇園寺在妙參老和尚座下受具足戒。後來並親近心安寺智妙老和尚，獲取教益良多。民國廿三年卅一歲時曾在武昌洪山寶通寺閉關三年，曾親近當代高僧大德，精研佛法，尤其是親近當代佛教泰斗圓瑛老和尚，潛研楞嚴經，有獨特的心得，也在高旻寺等禪林，親近禪宗大德習禪，行解相應，宗教兼通。

白聖長老於民國三十八年來台，即領導我國佛教界，前後擔任中國佛教會理事長三十餘年之久，被譽為佛教界的大家長。四十年來，每年主持三壇大戒，自任得戒和尚，在其門下完成具足

戒的出家人數以萬計，同時他大力創辦佛學院，提倡結夏安居，訓育英才，將中國佛教會成立為合法的人民團體，並修建中國佛教會大樓，他還發起組織世界佛教華僧會及召開世界佛教僧伽大會。聯絡全世界的出家人，共同宏揚佛法，促進全人類的和平與福祉。而這種創舉他畢生最大的貢獻則是打破南北傳佛教界限，使全體佛弟子共同為佛教之前途謀發展。老人家畢生發揚佛陀慈悲濟世精神，為教為國所作的貢獻，在民國七十五年獲得中國國民黨中央黨部授予一等華夏勳章之殊榮。

白聖長老終生為宏法利生而奔忙，健康情況一向極佳，從去年才因為糖尿病纏身而影响了健康，他在病中曾說：病後方知身是苦，健時多為別人忙。他得病後，除了靜養以外不肯住院治療。五天前尿毒值數已經高達二〇〇才在弟子們的請求下前往三軍總醫院接受檢查。可惜因為尿毒侵襲，延至四月三日凌晨五時五十分圓寂。圓寂前還念念不忘告誡弟子們：「世間名利誰不愛，過份貪求是禍根。」的道理。並且語重心長的要大家切記：

「舉世盡從忙裏老，誰人肯向死前修。」的教訓，實在讓人感動。

白聖長老圓寂時，他的弟子淨心、明田、明乘、法智、明虛、明偉、明湛等法師都隨侍在側，還有大批的門下一直誦經不綴，爲他老人家助念。一代高僧，在香烟裊裊，經聲梵唄中與世長

辭了。

白聖長老虔誠信仰觀世音菩薩大慈大悲普渡衆生的精神，利濟衆生，並發願乘願再來，因此，白聖長老圓寂後，他的弟子們也日夜不斷地爲他誦念觀世音菩薩，祈求他能夠乘願再來，淨化娑婆爲淨土，普渡衆生，同登彼岸云。

紀念常惺法師圓寂五十周年徵文

原泰縣（今泰州市）光孝寺住持常惺法師（公元一八九六一一九三八），江蘇如皋人，俗姓朱。年九歲，詣同邑福成寺自誠上人座下，求爲剃度。誠公以其器量淵冲，遂使就俗學，以備他日弘法之資。師爲學勤奮，極受老師獎飾。十八歲畢業於江蘇省立如皋師範學校。

中尤以一九二三年，中國佛學術界掀起一場『大乘起信論』真偽論辯之軒然大波，是年九月，年僅二十八歲之常惺法師發表『大乘起信論料簡駁議』一文，力排衆議，獨樹一幟，在法界影响頗大，評價極高。

一九一四年，惺師負 至滬，就讀於上海華嚴大學。一九一六年夏，以優異成績畢業於華大。同年秋，正式落髮到南京寶華山受具足戒。

常惺法師，在近代僧教育史上，繼太虛法師之後，一人而已。曾先後掌管法界學院教務於常熟興福寺，創辦安徽佛教學校於安慶迎江寺，兩度主持閩南佛學院院事於廈門南普陀寺，復與北平（今北京）法源寺住持台源法師同任北平柏林教理院院長職。在主持光孝寺期間，又創辦光孝佛學研究社。培育多方，成才甚衆。其中成爲當代一方化主者頗不乏人。

常惺法師爲當代佛學界名流。初學華嚴，繼習天台、唯識，後學律於南京寶華山，參禪於常州天寧寺，更從其同學、留學日本高野山獲阿闍梨位之持松法師研習密乘。各宗教義，每有所得，不乏獨到之見；破門庭圍蔽，融會貫通，頗多精一之言。著有『佛學概論』、『賢首概論』、『圓覺經講義』、『起信論親聞記』、『因明要解』、『懺悔主義』、『密宗大意』等傳世。其

常惺法師弘揚佛法，尤重身體力行。一九三一年春正式主持光孝寺。是年夏秋之交，西水下注，蘇北裏下河一帶，盡成澤國。惺師挺身而出，就光孝寺設收容所，從事賑濟，救活災民無數，博得社會輿論好評。一九三六年，出任中國佛教會秘書長。次

年，抗戰軍興，中佛會理事長圓瑛法師為募集佛教戰地救護隊經費去南洋，上海中佛會總辦事處事務全由惺師主持。在此期間，更積極領導廣大僧侶，組織僧侶救護隊，辦理收容所、佛教醫院及佛教僧侶掩埋隊等，與上海慈善團體聯合救災會緊密合作，參加抗戰。終因工作繁重，積勞成疾，不幸於一九三八年夏曆十一月二十四日示寂於上海寶隆醫院。享年只四十三歲。遺骨迎歸光孝，建塔於泰城西南隅。

法幢既摧，佛門損失至大。五十年來，光孝後人，緬懷先師，眷眷私心，未嘗泯滅。早想為惺師出一紀念專集，述其生平梗概，昭示永遠，以托後人之哀思。怎奈國家多事，人心不安，因緣尚未成熟，終不能如願以償。而今國運昌隆，人民安樂，且明年元旦（戊辰十一月二十四日）適逢常惺法師圓寂五十周年之期，了償夙願，已是時候，於是乃有徵文之舉。素仰

先生
法師為當今名士，一代風流，倘知常惺法師生平一二者，懇請賜居士

以鴻文，光我光孝。形式不拘一格，內容悉聽尊便，雖一鱗半爪，隻言片語，皆所歡迎。並擬在明年今日，將徵集所得，付梓成集，分陳諸山長老德，十方縑素同仁，以為紀念，兼表謝悃。區區鄙意，敬祈垂鑒。

此致

先生
法師
居士

泰州光孝寺住持肇源拜啟

公元一九八八年十二月 日

賜件請寄：江蘇省泰州市光孝寺內交

紀念常惺法師圓寂五十周年徵文委員會

中華佛學研究所為考生舉辦考前輔導

中華佛學研究所創辦人聖嚴法師，三十年前就感到中國佛教亟待興辦高等教育，培植足夠水準的弘法人才。他本人更以不惑之年赴日留學，獲得博士學位後，即返國主辦佛學研究所，同時在文化、東吳兩所大學任教。幾年來，他先後發表了幾篇有關佛教教育的文獻，可說道盡了佛教需要人才的迫切性。正如他說：「今日不辦教育，佛教就沒有明天。」

教育部立案的中華佛學研究所，在師資方面，目前有七位專任老師，十多位兼任老師，並有三十多位國內、外知名的佛教學者為通訊指導老師，他們都具有中、美、日、印等國家的博士、教授、副教授、講師資格。在設備上，有整座五層大廈為教學、活動區，另有教職員及研究生宿舍；現有圖書兩萬餘冊，且備有十三種不同版本的大藏經及完善的工具書。在文化出版方面，有中華佛學學報、東初出版社、電腦、傳真等設施。課程方面則有三藏學與各種專題研究，並重視梵文、巴利文、藏文、日文、英文等語文訓練，期使中國佛教教育在國內紮根，更進而邁向國際舞台。現該所並與美國夏威夷、佛羅里達兩大學已建立合作之交流關係，今後還將擴大與歐洲各國大學交流。研究生畢業後，無論升學或就業，均予補助、輔導，實為今日佛教界研究與深造的好環境。希望佛教界僧、俗大德鼓勵優秀子弟與親友踴躍報考。

由於該所招生的標準比較嚴格，入學後的研讀課程也極繁重，因此有很多優秀的學佛青年，很想報考却又不敢嘗試。為了協助有志報考該所的青年，都能以優良成績順利考取，自本年度起該所將試為舉辦考前輔導。其內容以介紹參考書籍、指導閱讀與解答問題之方式進行。欲接受輔導者，請事先以通訊報名，並請寫明姓名、年齡、性別、畢業或就讀學校名、住址、電話。

報名資格：①大學及三專畢業，或將於今年畢業之應屆畢業生。

②三十五歲以下。

輔導日期：七十八年五月二十一日（週日）下午二至五時。

所址：台北市北投區11244光明路二七六號。

電話：8926111、8912550



談布施是菩薩事業

智 銘

佛住世的時候，極力主張布施的重要性，所以在佛典中到處可以看到佛陀勸告弟子們要多行布施，尤其是在家弟子必須多行布施，因為多行布施才有福德，福德是善因，而善是成佛之因，故布施成就的人可以得度、可以入住涅槃。在大乘思想發展以後，且將布施列為六度之一，可見行布施是可以得度的，是何等重要的。

在佛陀的觀念中，當時行布施有二個方式，即在家弟子應向出家弟子——僧寶行財施，而出家弟子對在家弟子應行法施。佛陀是僧寶之一，所以他站在僧寶的立場，對供給僧眾衣食等具的在家施主，是非常敬重的。佛曾在一次說法中教出家的弟子們如何「觀檀越施主」，佛陀說：

「檀越施主，當恭敬，因為他們對僧寶，養之待之，長益五陰，於閻浮提現種種義，要觀檀越施主，能成人戒、聞、三昧、智慧，使諸比丘多所饒益，於三寶中無所罣碍，能施卿等衣、被、飲食、床榻、臥具、病瘦醫藥。是故，諸比丘，

當有慈心於檀越所，小恩常不忘，況復大者，恆以慈心向彼檀越，說身、口、意清淨之行，不可稱量、亦無有限，身行慈、口行慈、意行慈，使彼檀越所施之物，終不唐捐，獲其大果，成大福祐，有大名稱，流聞世間甘露法味。如是，諸比丘！當作是學。」

佛陀的這段話，實足以說明檀越之與比丘間，必須要行互施的關係，即檀越施給比丘以活命之物，使比丘成就了道業，得到了智慧，使自己戒、聞、三昧、智慧一體圓成，這是莫大的恩惠，比丘受檀越之恩，無論其為小恩、大恩都不可忘失，一定要向檀越施主作法施，法施的大要，莫過於宣說身、口、意清淨之行，使施主領受無盡的法益，如此的行法施，才不會使施主所施不至於唐捐。

至於檀越施主要如何去行布施呢？佛陀認為應向精進、持戒等諸賢聖人行布施並承事供養。佛陀告訴比丘弟子們說：

「檀越施主，承事、供養精進、持戒諸多聞者，猶如與迷者

指示其路，凡糧食乏短而給施食，恐怖之人令無憂惱，驚畏者教令莫懼，無所歸者與作覆護，盲者作眼目，與病者作醫王，猶如田家農夫修治田業，除去穢草，便能成就穀食。比丘常當除棄五盛陰病，求入無畏泥洹城中。如是諸比丘！檀越施主承事供養精進、持戒諸多聞者。」

佛陀的這段話，對出家的比丘不無警惕的作用，就是告訴比丘們要自己能精進不已，唯有藉精進以成就持戒、多聞。這樣，檀越才會恭敬、承事、供養，對於不精的比丘，沒有成就持戒、多聞道業者，是得不到檀越的恭敬、承事、供養的，即使是恭敬、承事、供養了，而自己對檀越不能身行慈、只行慈、意行慈，使檀越的身、口、意三業清淨，則檀越所行的布施就唐捐了。

與佛同時代有一位阿那那持長者，樂善好施，他不但施佛、施比丘僧所需三物，如三衣鉢盂、鍼筒、尼師檀、衣裳、法澡罐及其他沙門一切應用之物，無不盡聽佛弟子們去長者家取用。他甚至在四大城門廣行布施，救度那些貧苦大眾，他甚至還說：

「世尊！我或時作是念，並欲布施野獸、飛畜、猪、狗之屬。我亦無是念：此應與、此不應與；亦復無是念：此應與多、此應與少，我恒有是念：一切衆生，皆由食而存其命，有食便存，無食便喪。」

阿那那持長者不但好行布施，而且不分等類，一律平等施與，沒有任何分別心。因此，世尊讚歎他說：

「善哉！善哉！長者：汝乃以菩薩心，專精一意，而廣惠施。然此衆生，由施得濟，無食便喪。長者：汝當獲大果，得大名，稱有大果報，聲徹十方，得甘露法味，所以然者，菩薩之處，恒以平等心而以惠施，專精一意，念衆生類，由食而存，有食便濟，無食便喪，是謂長者菩薩，心所安處而惠廣施。」

佛陀對阿那那持長者的這段讚語，很顯明地告訴我們一件事，那就是說，佛陀的教法，已不光是教諭弟子們自修解脫的小乘法，而是要由小趣大，多行菩薩大乘法，所以大乘思想不是後來的產物，而是佛住世的時候早已提倡過了，行菩薩法第一就是行布施，在菩薩六度中，布施列為第一度，布施的原則，不但要平等而施，沒有分別施，而且要行無住布施，所謂施者、受者，所施財物三不可得亦無人相、我相、壽者相。這樣的布施，才是無住相布施，功德無量。

施者雖不住相布施，亦不求功德，但功德是不會唐捐的，福報也是一定有的。福報既然是有的，行無相布施的人也不要存心畏懼福報，因為存心畏懼福報，也即是着相的一種，所以佛陀告訴弟子們說：

「汝等莫畏福報，所以然者，此是受樂之應，甚可愛敬，所以名為福者，有此大報。汝等當畏懼無福，所以原者，此名苦之原本，愁憂苦惱不可稱記，無有愛樂，此名無福。」

因此，凡是佛弟子都要修福，有福者才能成佛，才能降魔。佛陀由於在往昔無量劫中，行布施功德不斷，所以得大福果，成就佛道。當佛陀在菩提樹下成道之時，有魔波旬前往威脅佛陀說：

「沙門！速投於地。」

可是，佛陀即以福德大力降伏了魔怨，一切塵垢消除，便成無上正真道果，所以佛陀以偈告訴弟子們：

有福快樂
無福者苦
今世後世
為福受樂

佛陀鼓勵弟子們修福莫倦，修福莫過於布施，佛弟子應行布施不倦，成就菩薩事業。

（完）



提倡「還歸原始佛教」

一、什麼是原始佛教

原始佛教是釋迦牟尼佛創教和他的弟子相繼傳承時期的佛教，約為公元前六世紀到前五世紀。佛陀的說教最初是口傳的，沒有記錄，佛也未留下著作。當時爲了便於記憶，採取偈頌的形式，內容爲修多羅（「經」）和毗奈耶（「律」），後來編集爲由經、律、論組成的「三藏」。在經藏中近代學者認爲真正屬於佛陀的教說和最早的經典是「經集」、「如是語經」和「無問自說經」，其中也包括一些戒律的條文。原始佛教的基本教義是四諦、十二支緣起、八正道和三法印等，而以四諦爲核心。講的是經驗世界的苦難和滅苦的方法。苦諦，指人生有生老病死等八苦，這是客觀的現實，誰也無法避免；集諦，或稱因諦，指產生痛苦

的原因；滅諦，指痛苦的消滅；道諦，指滅苦的方法。佛經所說的道理非常多，其實都是圍繞四聖諦而討論的。四諦源於佛的自證，佛陀在菩提樹下成道，證明他已做到四諦所要達到的要求——苦已明，集已斷，滅已證，道已修。所以說：「日可令冷，月可令暖，佛說四諦，不可令異。」四聖諦所依據的根本原理則是緣起論。佛教所有的教義都是從緣起論這個源泉流出來的。「中阿含經」卷四十七載：「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅。」說明一切事物或一切現象的生起，都是由相待（相對）的互存關係和條件決定的；離開關係和條件，就不能生起任何事物或現象。按一般解釋，因緣就是關係和條件。在佛陀時代的各教派中，緣起論是佛教所特有的。佛經中闡述緣起可歸納爲這樣四個重要論點：一、無造物主；二、無我；三、無常

蔡惠明

；四、因果相續。四個論點實際上只是兩個論點——無常和無我。「無常」就是生滅相續，它包括了「因果相續」的意義。「無我」就是沒有主宰，既沒有一身的主宰，也沒有宇宙萬物的主宰。「無造物主」的意義也就包含在內了。「緣起論」是四諦中的集諦，佛陀以大智大悲依緣起論「此生故彼生」顯示無常生滅的世間流轉因果律；又依緣起論「此滅故彼滅」顯示不生不滅的還滅因果律，普令眾生依聞、思、修不離世俗諦，而得悟入此遠離二邊的中道第一義。八正道是四諦中的道諦，以正見為先導，正定為目的，屬於三乘共修的、能斷生死根源的解脫之法。但由於二乘因厭離心切，無大悲心，視三界似牢獄，急求解脫。不若菩薩得無生法忍，而能忍不證，從容中道，直趨無上菩提。實乃願行不同，致修持途徑及果德成就大異。

原始佛教又從緣起論出發，提出的「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」的學說，就是鑒別正邪的「三法印」。後人把原始佛教的修持實踐，概括為戒、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、七覺支等三十七菩提法。佛陀住世時創立的僧團制度，有組織地領導僧伽過學修的集體生活，這是當時婆羅門教所沒有的。釋尊還反對婆羅門教四種姓的不平等制度，允許各個種姓賤民參加僧團，如「增一阿含經」卷二十四載：「有四姓，云何為四？刹利、婆羅門、長者、居士種，於如來所剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦弟子。」被稱為「持律第一」的優婆塞，據「佛本行經集、優婆塞因緣品」載：他是「古印度迦毗羅衛國人，屬首陀羅種姓。」他還是理髮師出身呢。此外，原始佛教教團中還容納過在家生活的善男信女，稱為優婆塞、優婆夷或在家二眾。可見佛陀的聲聞弟子並非限於出家，也包含在家。

二、「大乘」與「小乘」的由來

印順老法師在他的「佛法概論·自序」中寫道：

「關於佛法，我從聖龍樹的『中觀論』，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以『阿含經』是三乘共依的聖典。當然，『阿含經』義是不能照着偏執者——否認大乘的小乘者，離開大乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對菩薩行的慈悲，利他積極性等，也有所理會。深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充份表達釋尊的真諦的。大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有它的獨到的長處！佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍停滯於古代的。」

產生和流傳於南亞次大陸的印度佛教，在發展過程中，大致可分為這樣四個歷史階段：

一、原始佛教時期 佛陀時代所說的教法，內容和特色是：「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，彼此應盡義務上，顯出了『人間佛教』的特色」；「釋尊是現觀緣起而成佛的。釋尊依緣起說法，弟子也就依緣起（或四諦）而得到解脫。……依緣起（或四諦）而修行的在家或出家的佛弟子，次第進修，到達究竟解脫境地，分為四階，也就是四聖果」；「佛法不是重信仰的、他力的、神秘的，也不是學問的，而是重現實人生著手的正道，從正道的修行中得到解脫。」（以上引自印順法師著「印度佛教思想史」）

二、部派佛教時期 公元前四世紀左右，佛教僧團因傳承和見解不同，發生分裂，形成上座部和大眾部。部派佛教諍論的主

要問題，「阿黎跋摩在『成實論』中曾概括爲『十論』」，就是「世有無？一切有無？中陰有無？頓悟或漸悟？羅漢是否有退？睡眠（煩惱）與心是否相應？未受根業是否存在？佛是否在僧數？有無人我等。對於這些問題各個部派都有不同的回答。上座部後來又分爲根本上座部和說一切有部。說一切有部的基本特徵是重視三藏中的論藏，也就是着重佛教理論問題的闡述。大眾部崇信超越的、神化的佛陀，特別提出「一心相續說」和「心性本淨」說。部派佛教後來向大乘發展，從大眾部向中觀派（空宗）發展，從上座部向經量部發展，進而向瑜伽行派（有宗）發展。

三、大乘佛教時期 公元一、二世紀間，大乘佛教逐漸興起。依「雜阿含經」說法，如實知緣起的法住智，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知，而能得涅槃智。但初期大乘不論利根、鈍根，初學、久學，都從甚深的空義入門，對於涅槃也有不同的見解。中期的大乘依「本生」的傳說，菩薩因而也有天、鬼、與畜生的，天菩薩在佛經中出現，乃至勝過人間的聲聞賢聖，並在天上成佛。這樣就演變爲天上總比人間好，而佛出人間的佛法，被顛倒爲根器較差者的解脫之道。釋尊總是呵責煩惱，以煩惱爲生死之因，勸令弟子捨斷煩惱，以無漏智得解脫。大乘佛教則說煩惱即菩提，「菩薩不斷煩惱」，導致佛教內部發生「大乘非佛說」和「聲聞是小乘」的對立。在通俗化方面，原始佛教本來不造像，但由於雕像文化的發達和信衆的需求，佛像終於流行並取代了舍利塔的崇拜。後期的大乘佛教爲了方便攝引外道而宣說衆生本具如來藏，導致一般人神佛莫辨，對後世的佛教影響深遠。初期大乘以一切法空爲了義，後期大乘則以一切法空爲究竟。初期大乘經說「法身無色」，後期大乘經則說「法身有色」。並對以「說一切空」爲代表的文殊加以呵責。這與文殊過去呵責

釋尊諸大弟子的作風如同一轍，恰恰相反，佛經中稱爲「聲聞弟子」是從「多聞聖弟子」，聞佛聲教而得名。由於一些傳統的部派，否定大乘是佛說。大乘者也就反斥他們爲「小乘」。這個名稱，南傳上座部從未承認，實際上含有輕慢與貶義。部派所重的阿毗達磨論，雖然在僧伽內部受到尊重，却無法通俗。能夠深入淺出向外弘揚的是持經譬喻師。北印度的持經譬喻師，以聲聞教法而含容攝菩薩精神，助長了北方大乘佛教的興盛。公元四、五世紀間，無著和世親造了很多論書，形成了瑜伽行派與龍樹的中觀並稱爲大乘的「二大正軌」。此後約二百五十年中，大乘佛教非常發達，中觀與瑜伽互相對抗，又都內部分化，結果都同流於真常唯心的秘密大乘。

四、大乘密教時期 公元六至七世紀，由婆羅門教演變的印度教在當時的社會和文化中逐漸取得了優勢，佛教在這種社會潮流影響下開始吸收印度教和民間信仰而逐步密教化，在南印度和德干高原以及東印度出現了金剛乘和易行乘等。前一時期的顯教中觀派和瑜伽行派逐漸融合起來作爲密教的世界觀繼續存在。密教的主要經典爲「大日經」、「金剛頂經」、「密集經」、「喜金剛經」、「勝樂輪經」、「時輪經」等。它以咒術、壇場、儀軌和各種神格信仰爲特徵。儀軌極爲複雜，對設壇、供養、誦咒、灌頂都有嚴格的規定，主張「三密相應」，就是手結印契（身密）、口誦真言（語密）、心作觀想（意密）。公元八至九世紀時，由於印度教興盛，佛教僧團日益衰敗，內部派系又紛爭不已，密教日趨式微。後來由於伊斯蘭教軍隊入侵，重要寺院被毀，僧衆星散，迄十三世紀初，終於一蹶不振而趨於滅亡。

從印度佛教發展史來看，佛陀時代的教法是沒有大小乘的，

大小乘是由後世分化、演變而形成的。美國羅無虛居士來函指出：「佛法的世間傳佈，滲入地區性本有信仰、文化背景、風俗習慣，是無可避免的。尤以中國自佛法西來，自立宗派，在當時可說是方便，但在目前情況而言，已不適合。」這一見解，與印順老法師所說是一致的。大乘與小乘主要是願行上的不同，果德上也大異。但從法性上說則是三乘共通的，不應造成人爲的對立。我國是北傳大乘佛教流行的國家，因受天台宗、賢首宗判「五時八教」、「五教十宗」的影響，把鹿苑時說成「從乳出酪」，將「阿含經」判爲「藏經」、「小教」。賢首宗的「五教」稱依四諦、十二支緣起說的「阿含經」爲「小乘經」，「四分律」爲「小乘律」，統稱「小乘教」。這一判教，在當時可說是一種方法，但從目前情況而言，確不適合。正如印順老法師所說，「方便是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘佈。然方便過時而不再適應的，應有『正直捨方便』的精神，闡揚佛法的真義，應用有利人間，淨化人間的方便。」（「印度之佛教自序」）我們只是想撥正一個弦，並非對天台宗和賢首宗的傳統思想有所疑難。

三、提倡「還歸原始佛教」

美國羅無虛居士是提倡「還歸原始佛教」的積極支持者。他認爲正是由於中國北傳佛教的特殊情況，使世界上這個佛教信衆絕對數最多的國家，對「阿含經」接觸面較少，了解原始佛教的基本教義也較膚淺，因此必須大力弘傳原始佛教，讓「阿含經」像埋在深山中的寶珠，發掘出來重現光芒，使廣大信衆深霑佛法的利益。無虛居士在來信中還指出：「鄙意弘揚原始佛教應以『雜阿含經』爲依據。因此經爲世界學者們普遍認爲係最古、最可靠由僧團結集（非部派撰述）的文獻，而又是無論南傳，北傳，

大小乘各宗派所公認（雖巴利文與梵文譯本略有差異，然大致相同）。依此經而立論，自少無謂爭議。然「雜阿含經」由誦本錄成文字，已是佛滅後約三四百年之事。誦本出自說一切有部，又屬上座部（保守派）亦即堅持急求解脫的部派（後來被稱爲「小乘」）（此名稱當時不存在）。雖然如此，但該經記錄忠實，對佛陀悲智的超越一切阿羅漢以及救世利他的精神等並不掩飾。把此等經文發掘出來闡揚，要比後起的大乘經論神化了、玄化了、自揚抑他的，反覺真實可貴。」因爲「雜阿含經」是一切事相應教。「中阿含經」、「長阿含經」、「增一阿含經」是依不同意趣、不同組織而集成的，但其根本法義不外乎「一切事相應教。」（見「瑜伽論攝事分」）

還歸就是返回的意思。從原始佛教發展到部派佛教、大乘佛教、大乘密教。印度佛教經歷了一個興亡的過程，現在又回到原來的起點。我國傳入的原來是大乘佛教，又實現了中國化，應該填補所遺漏的空白。提倡還歸原始佛教更可促進南傳北傳的交流 and 融合，實現世界佛教的大團結，因此是當務之急！

（完）

更正

二〇三及二〇四期「關於順治皇帝出家問題」文中，明末清初高僧苾芻溪行森（或作苾溪森），誤植「節」字，合更正並向讀者作者致歉。

編輯室

義由創團吉樂（非勝派對並）的文燭，而又具燃點兩朝，此朝。辦回合盤一氣如難。因此燃氣世界學香門普嚴燃氣粉景古，景正由得益。燃點居士亦來計中嚴許出：「福意正燃氣故將燒燃以『對世五窮山中的寶藏，燈臘出來重更光苦，對萬大計燃氣將燒基本煉鑄出神靈影，因此必更大代正燃氣故將燒，燃一回合盤一酥提煉景冬的福寒樓」。

燃氣五景由從中國燃點居士具對團「嚴氣朝燃點燒」由鄭源支執答。出美國燃點居士具對團「嚴氣朝燃點燒」由鄭源支執答。出

丁福保居士與『佛

丁福保居士與『佛學大辭典』

申寶林

丁福保居士一生著述、注釋和編輯了很多著作，除醫藥、文學、科學、天文、藝術等方面有一百五十多種外，在佛學方面有三十多種書籍，如『一切經音義提要』、『佛學指南』、『心經箋注』、『六祖壇經箋注』等，而流傳最廣，爲衆喜愛的則推『佛學大辭典』，它是佛教徒研究佛學入門的必不可少的參攷工具書。

當時他花了八年多心血，搜集了佛教辭目三萬餘條，內容非常廣泛，包括佛教各種專門名詞、術語、典版、典籍、專著、名僧、史跡等。對每條辭目先注明其詞性，如名版、物名、地名、書名、人名、術語、雜語、譬喻、故事、儀式、圖像，然後解釋辭義，徵引出處，凡一辭有多義者，則依次列出，作必要的考證；對翻譯的重要專門名詞、術語、人名、佛典，都註出梵文或巴利文，以便檢閱原書。『佛學大辭典』還編有詳細的『辭條索引』，便於查閱檢索。因此六十多年後的今天（佛學大辭典於一九二一年出版），仍爲佛教界暢銷之書。

丁福保居士（一八七四—一九五二）字仲祐，自號疇隱居士。

江蘇無夕人，青年時在江陽南菁書院畢業，他勤讀『爾雅』，『文選』，『說文解字』，『水經注』等書，並校閱各書注釋，這就爲他以後在編纂工作上的成就奠定了堅實基礎。一九〇二年去蘇州攻讀醫學和化學，後又進入東文學社學習日語，編著日文書籍，翌年去北京京師大學堂——北京大學任教習。一九〇八年上海行醫，創辦醫藥書局，組織『中西醫學研究會』，出版醫學雜誌。一九一六年患重病康復後，轉而研究佛學，一九一八年開始素食，成爲虔誠的佛教居士，他感覺研究佛學者需要一部辭書，於一九二一年依據日本織田得能、望月信亨所著『佛學辭典』，編印出版了『佛學大辭典』，對我國近代佛學研究做出了巨大的貢獻。

丁福保在一八九七年結婚，生有兒子五人，女兒二人，妻子死於一九二〇年。居士晚年還從事慈善事業，給一些公立私立學校和圖書館捐款和贈書。他光輝燦爛的一生，值得我們後輩無限的敬仰與尊崇。

（完）

(完)

虛雲老和尚遺相



馮玉

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

大清與日本互相宣戰的消息，電文瞬即傳遍全球，成為列強注目之大事。英國國會為此召開特別會議，聽取英國外務大臣克雷與英國駐華公使歐格納等之報告。維多利亞女皇親臨國會聽取遠東情況。

女皇精明果斷，素來善於任用賢才，勵精圖治，擴充海陸軍，在其統治之下，英國取得世界各地多處殖民地，包括北美洲，非洲，西印度羣島，澳洲，婆羅洲，馬來西亞，香港……等地，英國武力之強大，一時無兩，「英國國旗無日落」一語，即由此時而產生。

女皇聽悉中日交戰，十分關懷，說道：「日本明治維新之興起，勢將席捲中國，對於大英帝國在中國與遠東之利益，大有威脅，我英國不可不預防！」

首相狄士雷里說：「日本之擴張野心，將來必成為西方之敵，但目前日本軍力似未有此充足力量敢犯大英武力。遠東路途遙遠，補給路線太長，亦不利於我英國與日本作戰，而且印度叛亂未平，英軍不宜調動離印，為今之計，莫如先向日本聲明大英在中國之利益範圍，警告其不得侵犯，至於日清戰爭之發展，我可以中立姿態靜觀其變，將來可收漁翁之利！」

女皇說：「首相之言，正合朕意！」

於是英國宣佈中立，但照會日本與大清兩國不得侵犯英國在華之勢力範圍與利益，劃出上海為中立地區，各國亦紛紛倣此例宣佈立場，表面上是不捲入漩渦，實際上是默許日本先行向中國進攻，各國均將後圖漁人之利。

八月初，大清先遣部隊陸軍一萬五千餘人開抵朝鮮平壤，

朝鮮人民初聞大清援軍已至，無不夾道歡呼，簞壺以迎，一心以爲清軍必可驅逐日兵，怎料清軍駐防甫定，即露出現形，官將貪墨，士兵紀律廢弛，向來是被官長剋扣糧餉吃空缺的清兵，平時吃不飽穿不暖，到了高麗，竟四出搶掠財物，強姦婦女，殺人越貨，無所不爲，形同強盜，韓人恨之入骨，反過來幫助日軍。

八月十五之夜，日軍統帥野津道貫遣兵分三路包圍平壤，四路進攻，大島部隊猛攻平壤西南橋頭堡的清軍，該處清將馬玉崑部隊紀律嚴明，饒勇善戰，擊退了日軍。

次夜，日軍北線朝寧部隊與元山部隊猛攻平壤北面的牡丹台要據，日軍新式野戰砲排成砲陣，數百門大砲猛射牡丹台山坡清軍營地，日軍步兵團數萬人隨後攀城而上，盡誅清兵，清軍統帶左顯貴見全軍已覆沒，仍穿戴大清黃馬褂，掛頂帶登城指揮作戰，其時左右已僅得數兵，在彈雨硝煙之中，左顯貴裂眥而視，厲聲喊「殺」，被日兵射倒，倭刀分屍！

日軍既攻陷牡丹台，隨即四路圍合，以榴彈砲排攻平壤玄武門，大軍攻入城內，清軍大統領葉志超率軍棄城而逃，在北郊飯山中伏，日軍在山上以排砲及槍陣集射山隘谷中的清軍，由李鴻章二十多年訓練的淮軍勁旅「洋槍部隊」，在山谷內如困葫蘆之中，進退兩難，前後受敵，人馬互相踐踏，日軍猛烈砲火槍彈掃射之下，淮軍哀號慘叫，紛紛倒斃，終於全數被殲滅！統領葉志超僅以身免，逃出重圍。

日軍意思想不到一舉殲滅大清最精銳的淮軍洋槍新軍！日軍在山頭上高呼天皇萬歲，雀躍不已！

平壤大戰既定，日軍盡獲清軍所遺留的武器，計有大炮四十門，毛瑟洋槍萬餘支，清軍將領私人搜刮金銀十二箱，餉銀十四萬兩！

李鴻章於八月十五日派遣北洋艦隊精銳，從大連港出發，

前往朝鮮。煊赫一時的北洋艦隊陣容，計有七千三百噸級巨艦鎮遠號與定遠號，由北洋艦隊提督丁汝昌座鎮旗艦，率領三千噸級之巡洋艦致遠號，靖遠號，來遠，威遠，平遠等，及兩千噸級驅逐艦超勇號，揚威號，廣甲號，廣丙號……又有補給艦兩艘，炮艦兩艘，魚雷艇四艘……合計二十餘艘，浩浩蕩蕩乘風破浪，東航直放平壤外海岸！

這一支世界罕見的強大艦隊，護送了十二營清軍洋槍部隊，八月十六日中午到達大東講港外，連夜起兵登岸馳援平壤。十七日晨，丁汝昌下令艦隊回航旅順。

突然外海西南方出現戰艦十二艘，瞭望水兵用旗語飛報旗艦定遠號：「西南方發現不明艦隊！」

定遠號艦長劉步蟾立刻報告艦隊提督丁汝昌，劉步蟾是留學英國皇家海軍官校的優秀高材生，返國後以學識不凡而獲重用，平時最善於講解評論泰西海軍戰術，素被朝中目爲現代化海軍軍事學家。丁汝昌則並非海軍出身，向來十分倚重劉步蟾爲左右手。

此時丁汝昌與劉步蟾及英人總槍炮官泰勒，及海軍顧問德人漢納根，同在定遠號飛橋瞭望台上，持雙筒望遠鏡瞭望。

「不明艦隊懸掛美國旗。」瞭望水兵又報告。

「啊！原來是美國艦隊，」丁汝昌持鏡一望，定下了心：「大概是來調停的，不要緊了！」又說：「既是美國艦隊，我們不必備戰了，步蟾下令繼續開航返旅順吧！」

美國艦隊越來越近，這些噸位較小的新型艦隻，近速靈活，很快就來到了北洋艦隊面前。

丁汝昌說：「美艦大概是來向我致敬來了，我們須得準備回敬禮炮。」

言猶在耳，對方艦隊突然近速扯下美國國旗，另外飛懸日本太陽旗。

「什麼？這是……這是……」丁汝昌大驚失色，「日本艦隊呀！快快！傳令分段縱列，準備應戰！步蟾！快快！」

命令下達之後，旗艦信號手拍發燈號。從未經戰爭經驗的大清海軍水兵，慌張失措，竟將信號誤發，北洋艦隊十數艦都慌慌張張，改變隊形，排成一字長陣。

「不對！不對！」劉步蟾喊道：「信號發錯了！」

「這些飯桶！」丁汝昌大怒叫罵：「怎麼搞的嘛，快下令更改！」

槍炮長泰勒說：「此時若再更改，恐勢將大亂，敵艦已近，只有將錯就錯應戰。」

劉步蟾平時高談闊論海戰戰術，頭頭是道，此時却驚得手忙腳亂，失了主意，一切只有聽從英人泰勒指揮了。丁汝昌根本不懂海軍戰術，又兼不曉英文，看見劉步蟾慌得掉了魂，就叫道：「步蟾！你是怎麼一回事呀？」

此時日艦已經開炮攻擊北洋艦隊，此一日本聯合艦隊，剛護送山縣有朋大將至朝鮮之後，巡弋於黃海，在這對馬海峽遇上了北洋艦隊。

日艦隊司令官伊東祐亨中將笑道：「今日天做其便，正好殲滅這號稱無敵的北洋艦隊！」又說：「北洋艦隊看似強大，其實笨重無用，不及我艦靈活而炮火猛烈。昔日辛卯年，李鴻章在旅順大連盛大檢閱南北洋艦隊，我曾化裝為小販在港口觀看虛實，見到大清國太監總管李蓮英大搖大擺，與李鴻章並肩檢閱海軍艦隊，我見到李蓮英之趾高氣揚樣子與李鴻章之奉承唯恐不遇之卑諂神態，我就知大清艦隊徒有虛名而已。那有如此隆重之海軍檢閱，竟由不學無術之太監來檢閱之理？我固

早知清國必定敗亡矣！」

伊東祐亨言罷哈哈大笑，左右亦皆大笑。伊東突然臉色一沉，嚴肅下令：「開炮，我艦先毀北洋旗艦定遠號！其餘各艦轟炸餘艦。」

日本旗艦吉野號，主力艦浪速號，橋立號等，立即開炮轟炸定遠號，日本各艦亦同時炮轟北洋各艦，一時炮火連天，海中水柱紛起。

炮彈擊在定遠號舷邊，艦身震動，劉步蟾慌得亂叫：「開炮！開炮！」

槍炮長泰勒指揮開炮，但無一彈射中日艦，而日艦炮彈，連一接二擊中定遠，劉步蟾艦長驚得面無人色，匍匐於內艙，不敢再出來。

丁汝昌氣得大罵：「劉步蟾！你怎麼這樣朽種？還不快出來指揮！難道要我自己打仗嗎？」

那劉步蟾已經被炮火嚇得半昏半迷了，那裏還出得來？只有伏在艙板，抱頭戰抖。

丁汝昌到底打過幾次太平軍，還有些胆量，他一氣之餘，自作指揮，但對海戰一竅不通，只好倚靠英人泰勒和德人漢納根，彼此却言語不通，比手劃腳，越弄越亂，只好叫漢納根代任指揮，漢納根本是德國陸軍出身，居然被清廷聘為海軍顧問，如今丁汝昌叫他代為指揮海戰，可知要鬧多少外行笑話呢？英人泰勒，亦不是將才，只不過是英國海軍的一個槍炮官而已。

定遠旗艦在這四個人的慌張亂叫之下，越發的混亂了，艦身中彈爆炸，船橋倒塌，丁汝昌與泰勒均被壓住受重傷，漢納根亂發命令狂叫，講出了德語，無人能懂，艦上處處着火，水兵秩序大亂。

（未完）

教育部立案

中華佛學研究所招生

一、目

的：培養國際佛學人才，宏揚中國佛學思想（修業三年，本所先期畢業生，已分別在日本東京、美國威斯康辛等大學研究所深造）。

二、報

名：（1）時間：民國七十八年六月三十日至七月一日。

（2）地點：北投區光明路二七六號 本所。

電話：八九二六一一、八九一二五五〇

（3）攜帶：二寸半身照片二張，學歷證書、成績單、退伍令、六
百字自傳、報名費四百元。

三、資

格：（1）學歷：①大學畢業者②三年制專科畢業者③高等考試及格者

四、考

試：（1）時地：七月廿九日（星期六）至三十日（星期日）本所。

（2）年齡：限在三十五歲以下，男生須役畢。

（2）科目：中國哲學、佛學（加考專書俱舍論第一品第二品）（以上二科加倍計分），國文、英或日文二選一、口試。

五、簡章備索：來信請寄本所。並附回郵信封書明姓名地址。

所 長：聖 嚴

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
陳志偉居士	港幣1,000.00元
陳新智居士	港幣500.00元
林漢坤居士	港幣500.00元
南洋佛學書局	港幣400.00元
菲列濱華藏寺	港幣400.00元
周國隆居士	港幣330.00元
靈峯般若講堂	港幣200.00元
陳珠愛居士	港幣200.00元
邱崇本居士	港幣200.00元
Mr. Leung Chak Man	港幣100.00元
朱清發居士	港幣 80.00元
妙法寺	港幣 9,830.60元
總計	港幣 16,740.60元

二〇五期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 16,740.60元
發行收入	港幣 2,582.00元
總計	港幣 19,322.60元

二、支出

印刷費	港幣 12,670.00元
稿 費	港幣 3,025.00元
郵 費	港幣 1,827.60元
什 費	港幣 1,800.00元
總 計	港幣 19,322.60元

內明雜誌社謹啓

出版 內明雜誌社

社印 釋 敏智

主編 釋 熙如（沈九成）

編輯 釋 金 山

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 Pluphar 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, North 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

佛元二五三三年五月一日出版
公元一九八九年五月一日出版

每册定價港幣八元



▷ 日本京都松尾寺普賢菩薩像



37

◁ 日本法隆寺供奉之救世觀音像

◁ 日本法隆寺如意輪觀音菩薩像