

內明

集漢魏六朝刻石字



須菩提若三千大千世界中所有
諸須彌山王如曇等七寶聚有人
持用布施若人以此般若波羅蜜
經乃至四句偈等受持讀誦為他
人說於前福德百分不及一百千萬
億分乃至算數譬喻所不能及

程潛題



湖信仁之

丙戌四月辛酉張大千

依清古風唐人畫法



► 觀音像——張大千繪

大乘起信論的心性論

一、前言

大乘佛教思想有三大學派：即中觀，瑜伽和眞常①，各成其龐大的理論與實踐體系。中觀的思想建立在「緣起性空」上，所依的經論包括《大般若經》，龍樹菩薩造的《中論》，《百論》，《十二門論》等。代表有宗的瑜伽系強調的是「境空心有」之唯識思想。此系統下的經論有《解深密經》，《瑜伽師地論》，《攝大乘論》，《成唯識論》等。而高舉「如來藏自性清淨心」的眞常系思想，則宣揚人性中本有佛性的存在。《如來藏經》、《勝鬘夫人經》，《大般涅槃經》，《楞伽經》等是其主要的經典依據②。

中觀和瑜伽教理之精華，主要表現於其重要的論典中，但眞常系則偏重經典。但這並不表示眞常系在印度未出現重要的論典。堅慧(Saramati)造的《究竟一乘寶性論》③(Ratnagotravibhaga)就是代表如來藏學主流的集大乘論書④。另一個後期眞常系

重要的論典，即是本文要探討的《大乘起信論》。

依傳統言，《大乘起信論》是馬鳴菩薩造，眞諦於西元六世紀後期譯出⑤。然自隋僧人法經開始⑥，至近代的一些東西方佛學者⑦，對此傳統的說法不斷提出質疑。但是對眞正的作者是誰，則衆說紛云，無有定論。本人不擬介入考證的陣營中。可以肯定的是無論作者是誰，都不會改變《大乘起信論》對中國佛教產生深遠影響的事實。華嚴宗理事無碍的無盡法藏世界，即建立在《起信論》的眞如緣起上。而禪宗所要體證顯現的「含生同一眞性」，亦不外乎是《起信論》所言的人性本具之眞如心。

《起信論》的中心教義可綜合爲「一心，二門，三大，四信，五行」。「一心」是指「衆生心」(摩訶衍法)，即是人性本具的如來藏自性清淨心。它同時蘊含著二方面的屬性。一方面它有清淨無漏的善性，另一方面也表現出染污有漏的惡性。《起信論》把它稱爲「一心開二門」：心眞如門和心生滅門。但是無論衆生的心性是在那一個「門」內，它基本上有「三大」義(摩訶衍義)。以其「體

釋恒清

國立臺灣大學哲學系副教授

大」而言，衆生心體空而無妄，真心常恒不變，且淨法滿足。表現在衆生心性「相大」的是它所含藏的無量無盡如來功德性。而衆生心的「用大」是在於它能發揮其無盡的功德本性，成爲不可思議的利他業用，產生一切世間和出世間的善因果。

「一心，二門，三大」開顯了大乘的「法」和「義」，建立了眞常理論的架構。與其配合的是實踐層面的「四信」和「五行」。「四信」指自信——即信自己有根本如來藏清淨心爲成佛因，信佛，信法和信僧。「五行」是修行布施，持戒，忍辱，精進和止觀，做爲顯發佛性的實際行動⑧。

綜觀整個《起信論》的架構，它總括了進趣佛法解脫之道的理論和實踐方法。本文將專注於其心性說方面及其理論上的困難加以探討。其中要討論的是《起信論》如何詮定人性：是善，是惡（淨或染）？或善惡兼具？因之而起的難題有：如果人性本善的話，染污的惡性（無明）因何而起？相反的，假定人性本惡，解脫成佛之可能依據何在？又如果人性具足染污和清淨二分，則兩者關係又如何？兩者如何消長？換言之，雜染的生死何以衍生？涅槃還滅又如何得以完成？

二、衆生心——生滅與涅槃依

A·心眞如門

《起信論》開宗明義點出整個大乘法體所在爲「衆生心」。由其眞如面而言，它是個超越的眞常心，有「統攝一切世間出世間法」的功能。由於心的體相無碍，染淨同依，如果它隨波逐流，則盡攝雜染的世間法。但如果返本還原，就可顯現清淨的出世間法。不過這種說法還是站在衆生心滅心的立場而言，如就眞如心而言，則此心圓融含攝一切法，無所謂染淨二元之分。

從「一心」開出的「心眞如門」，《起信論》解釋云：

內明

目錄 第二一二期

轉載

大乘起信論的心性論……………釋恒清… 3

特稿

天台宗的歷史及思想……………蔡惠明… 16

法海拾貝

「雜阿含經」研習

先得法住智 後得涅槃智……………羅無虛講
蔡惠明記… 19

專論

淺論研讀佛經的漸進次序……………馮 馮… 23

筆譚

佛教與中國俗文學……………毛始平… 28

特稿

香港青銅大佛在南京造……………黃常倫… 30

歷代感應傳通鑑……………陳士強… 33

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮 馮… 42

畫頁

封面：釋迦如來——張大千繪

面裏：觀音像——張大千繪

底裏：無量壽佛——王震繪

封底：羅漢伏虎圖——丁衍庸繪

「心眞如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別；若離妄念，則無一切境界之相，是故一切法從本已來，離言絕相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變易，不可破壞，唯是一心，故名眞如。」^⑨

引文中重要的一點是將衆生心對等眞如和法界。以諸法理性說，一切法平等，超越言說，文字，心緣的境界。這種說法與唯識和中觀學並無二致。但是《起信論》把法界說爲即是心性不生不滅。以不生不滅的眞如「法性」說爲衆生的「心性」，這是有異於中觀和唯識的地方。換言之，眞如不再僅是一切法的法性理體，而是蘊含無邊潛能的心性動力。這就是爲什麼緊接著《起信論》說眞如有二義：

「一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。」^⑩

將眞如說爲「空」與「不空」，是依《勝鬘經》的「空如來藏」與「不空如來藏」而來。所謂的「空」是指「從本以來（心眞如）與一切染法不相應」。也就是《勝鬘經》說的如來藏與雜染法，從來即「相異，相離，相脫」，所以「空」的是指本來就與清淨如來藏不相干的雜染煩惱法。但因衆生有妄念，與眞如不能相應。若能離妄心，則「實無可空者」。所謂「不空」是指衆生眞如心中本具眞常無漏功德的清淨法。由於此本然存在的清淨無漏法帶有一種「實存的喚醒作用」，驅策衆生邁向「還元」的道路^⑪。這種積極動態的(dynamic)的心性論，正是眞常唯心系的殊勝處。

對《起信論》的眞如心，自古有很多不同的詮釋。其中以淨影慧遠(523~592 A.D.)，元曉(617~683 A.D.)和法藏的三大註疏最爲重要。慧遠受攝論宗的影響，把眞如心解爲第九識，說它是「於一心中絕言離相」^⑫，而能隨緣變現的是第八識，因而他很明顯地表示「眞如不隨緣」^⑬。元曉的註解則較慧遠更進一步，他說

道：

「一心者名如來藏。此言心眞如門者，即釋彼經寂滅者名爲一心也。心生滅門者，是釋經中一心者名如來藏也。所以然者，以一切法無生滅，本來寂靜，唯是一心。如是名爲心眞如門。故言寂滅者名爲一心。又此一心體有本覺，而隨無明動作生滅，故於此門如來之性隱而不顯，名如來藏。」^⑭

元曉之解釋之所以較慧遠有異者，是因為元曉不再並排地將如來藏視爲諸識中之一，而將心眞如與如來藏對等。但是他把「動作生滅」付諸於性隱的如來藏，而不是眞如本身。

把眞如解釋成「動態眞如」(dynamic suchness)的是法藏。他說：「眞如有二義：一、不變義，二、隨緣義。」^⑮。他進一步解釋：

「雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨，祇由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也。……非直不動性靜，成於染淨；亦乃由成染淨，方顯性靜。非直不壞染淨，明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。」^⑯

法藏論眞如心的最大特點，在於他不但消極地將眞如心視爲兼含眞妄，更積極地強調正因爲眞如心的淨性，才能起染起淨。如此的說法，可謂對眞如心作了最有創意的詮釋。

B·心生滅門

展現現實人生萬象的「心生滅門」，《起信論》的解釋是：

「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。」^⑰

此段經文有二要點：1·生滅心依如來藏而言，2·阿梨耶是生滅與不生不滅的和合。如來藏爲生死和涅槃依的說法，源自《勝鬘經》，如說：

「世尊，有如來藏故，說生死。」^⑱

「如來藏常住不變，是故如來藏是依，是持，是建立。世尊！不離，不斷，不脫，不異，不思議佛法。世尊！斷，脫，異，外有爲法，依持建立者，是如來藏。」

「世尊，若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃，何以故？於此六識及心法智，此七法利那不住，不種衆苦，不得厭苦，樂求涅槃。」^{①9}

《楞伽經》亦說：「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。」^{②0}將如來藏說爲眞妄染淨所依，和興造善不善之因，自然會引起二個難題：1. 如來藏是否如外道的神我，爲一有實體性的本體？2. 如來藏清淨心可以直接出生無漏清淨法，應無異議，因爲同類相生（引自果）故。但是生死流轉的染污煩惱法如何因清淨如來藏而生呢？

針對第一個難題，《楞伽經》辯解說：

「佛告大慧，我說如來藏不同外道所說之我。大慧！有時說空，無相，無願，如，實際，法性，法身，涅槃，離自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃。如是等句。說如來藏已，如來應供等正覺爲斷愚夫畏無我句故。說離妄想無所有境界如來藏門。……爲離外道，是故當依無我如來之藏。」^{②1}

如來藏說的眞正目的不在於建立類似一元論的作者（雖然表面上它確有神我色彩），以說明諸法的根源。那麼如來藏與梵我有何差別？《楞伽經》抉擇簡別如來藏之不同於外道所說之我，是在於如來藏立說於「空，無願，如，實際，法性，法身，涅槃，離自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」。這些傳統佛教名稱當然不含造物者「我」的意義。而經典中說衆生有如來藏的目的，亦不過爲了「斷愚夫畏無我」，「開引計我諸外道」而做的方便說而已。事實上，它是表顯空義的「無我如來藏」。

至於第二個難題，生滅心怎能依如來藏而有，《寶性論》有一

善巧的譬喻。依如來藏而有生滅流轉之存在，猶如依虛空而有地，水，風一樣，雖爲地，水，風所依，而虛空如淨，常住不變，如來藏亦復如是^{②2}。因此，如來藏是染法的「依止因」，而非「造作因」。而染法對如來藏而言，亦不過是「外塵」或「客塵」的煩惱。就如依明鏡而有灰塵，但絕非明鏡能生灰塵。以上的說明固然可以消解清淨不生雜染的難題。但是卻沒有解決另一大問題——雜染（無明）又從何而生？這個問題留待下節談到「無明」時再論。

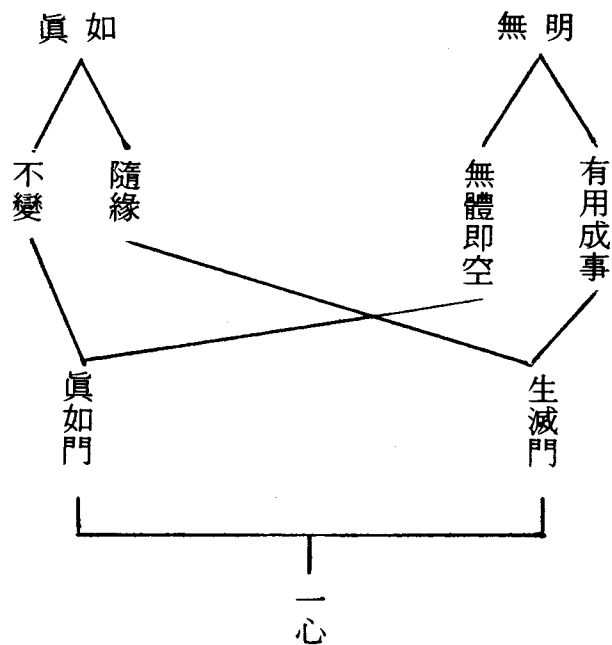
《起信論》提出「心生滅門」的第二要點是「阿梨耶識爲不生不滅與生滅和合」。阿梨耶識（或阿賴耶識），眞諦譯爲「無沒識」，因爲它有住持種子不失的功能。玄奘譯爲「藏識」，取其有能藏，所藏，我愛執藏的意義。阿賴耶爲唯識學基本教義，從長遠的思想發展中，其涵義有所改變。中國古來有三大派：唯識家，攝論宗和地論宗。玄奘所傳的唯識學，認爲阿賴耶是有漏雜染識，必須將之轉捨才能到達佛果。眞諦所傳的攝論宗阿賴耶有三義：1. 果報梨耶：偏重其能爲衆生生死流轉的異熟報體的作，但其本質是無覆無記性。2. 執性梨耶：指梨耶以染污不善爲體。3. 解性梨耶：除染著性外，梨耶有其「解」（覺）性，類似如來藏。菩提流支所傳地論宗的阿賴耶有眞妄二義。眞心被妄熏染法，但眞妄不相捨離。與《起信論》阿賴耶說相比較，雖然地論亦說阿賴耶通染淨，但《起信論》的阿賴耶更能折中貫通於眞妄^{②3}。

阿賴耶眞妄和合的「不生不滅」是指如來藏自性清淨心。「生滅」是指無明雜染。法藏註釋兩者和合義說：「如來藏清淨心，動作生滅不相離，故云和合。非謂別有生滅來與眞合。謂生滅之心，心之生滅，無二相故。心之生滅因無明成。生滅之心，從本覺起，而無二體不相捨離，故云和合。」可見二者和合的關係是不一不異。以眞（不生不滅）和妄（生滅）性質不同而言，彼此自是

C. 無明與本覺

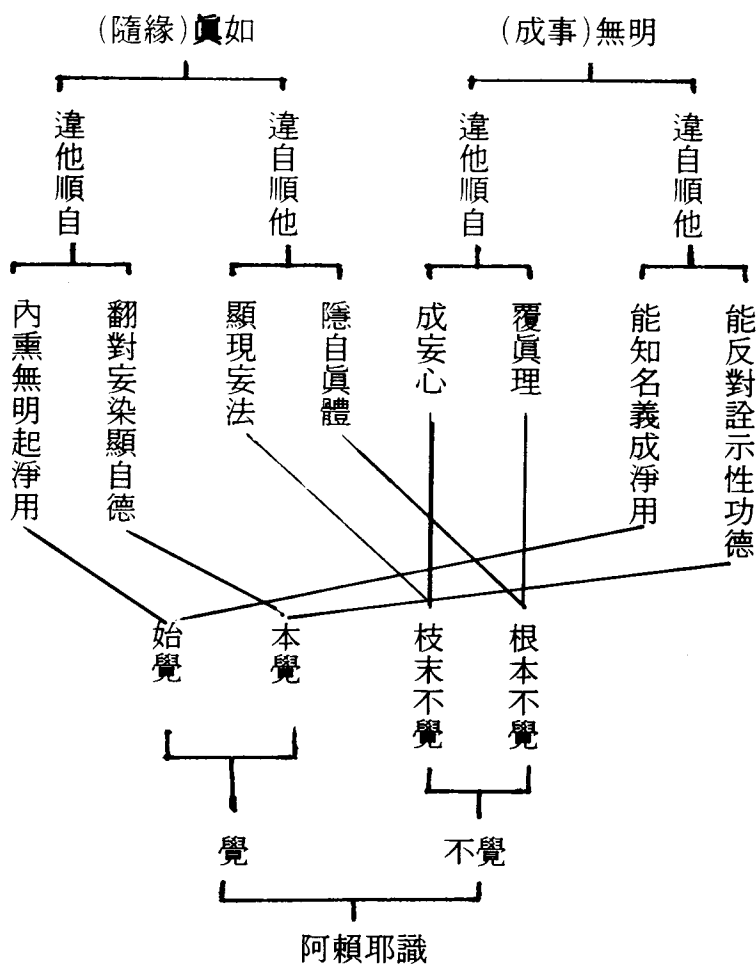
「一心開二門」的主要意義是爲了建立生死的流轉與解脫的還滅。其一方面解釋現實生命的缺陷，另一方面提供一個涅槃解脫的超越根據——人性本具的清淨如來藏（或佛性）。而貫穿二者的是統一眞妄的阿賴耶識。因此它含有「覺」與「不覺」義。所謂「覺」者，即是「本覺」，就是上面所說的眞如心或如來藏自性清淨心。「不覺」即指無明。其關係是「依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺」。這是說衆生由於「本覺」的善性誘導激勵，喚起對「不覺」（無明）的覺醒（始覺），漸漸回歸本然心源，而證「究竟覺」（本覺）。此處的「依本覺故而有不覺」，不能依文解意，否則誤以爲衆生破無明，由始覺後，會再由本覺起無明，成佛之後，豈不再還爲衆生？猶如前述的「依如來藏，故有生滅心」，本覺僅爲不覺的依止因，非造作因②④。

無明與真如本覺的關係，法藏有很獨到的註釋。依其《起信論義記》，無明有二義：1．即空義，2．成事義。無體即空義：屬心真如門，即不變真如。有用成事義：屬生滅門，即隨緣真如。而「成事無明」又有二義：1．違自順他義，和2．違他順自義。所謂「違自順他」是指一者無明「能反對詮顯示功德」，二者「能知名義，成淨用」。而「違他順自」則是指一者無明覆眞理，造成根本不覺，二者順自而成妄心，造成技末不覺。「隨緣眞如」亦有二義：1．違自順他義，和2．違他順自義。而所謂「違自順他」乃指隨緣眞如，一方面隱自眞體，另方面顯現妄法。相反的，其「違他順自」是隨緣眞如，其一方面是「翻對妄染顯自德」的本覺，另一方面「內熏無明起淨用」而有始覺²⁵。總之，無明，眞如，覺，不覺等關係可以二圖示之：



第一表：

第二表：



以上解析，固然清楚，但是生滅門的「一（阿賴耶）識二義」和「一心二門」不同何在？一心開二門的「一心」含「不守自性隨緣」和「不變自性絕相」二義。而「一識二義」是單就隨緣門中染淨，理事不二之相來說明此識。因此「一識二義」是由「一心二門」發展出來的。至於本覺和眞如的不同在於：眞如「約體絕相」而言。換言之，是立足於本體而言。而本覺是約性功德，即立足於現象界約相而言。且它是翻妄染而後顯，故兼具用大。

生滅門中要處理的另一個非常重要的問題是無明的來源和作用。根據《起信論》，無明是這樣生起的：

「是（衆生）心從本已來，自性清淨而有無明，爲無明所染，有其染心。雖有染心而常恒不變，是故此義唯佛能知。所謂心性常無（妄）念故，名爲不變。以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名爲無明。」²⁶

這段經文提到二個問題：1．自性不染而染，染而不染之難題。2．無明如何生起。前段是根據《勝鬘經》所說的「自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知。彼心爲煩惱所染亦難可了知。」²⁷這也就是說將人的善惡本性根源歸諸神秘不可知論，唯佛能知，不是一般世間邏輯理論和思辯所能圓滿解釋的。牟宗三先生曾對這種說法加以批評。他認爲此問題不難解，因爲自性清淨心的不染而染（性善現惡），其間有一間接原因的介入，即「無明」的攪局²⁸。這可從著名的「無明風喻」來說明：

「一切心識之相皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動（眞隨妄喻），水相風相不相捨離（眞妄相依喻），而水非動性（眞體不變喻）。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故（息妄顯眞喻）。如是衆生

自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。」^{②9}

此中無明被喻為風，海水比喻為清淨心，波浪則為現象界的染污相。波浪之興是因風動而起，而海的濕性不因是否有波浪而變。同理，染污相之起是因無明風動而有，非清淨心自生。這個比喻可以解釋清淨心而有染污之由來，但是無明風動又是從何而來呢？牟先生認為此問題以前的確「難可了知」，但是現在他依康德學說，認為人之善性現惡，乃是人有「感性」(Sensibility)。然而牟先生的這個說法，仍不能算是答案。因為它亦沒有解釋為什麼人有「感性」，就一定會有無明(或儒家所說的私欲)。再者，如果有人再追問「人為什麼有感性」，牟先生認為這問題不成其問題。否則他也只好承認「真是難可了知」了^{③0}。

無明(或惡)的起源，在原始佛教本屬於「無記」性質的問題。原始阿含典籍對它並沒有任何哲學性的探討。原因是：一方面原始佛教較偏重宗教解脫(Soteriology)，而不強調理性思辯。另一方面佛教非一神教，沒有一個全能，全知，全善神祇的一元創造論。因此，它不必探討類似「辯護神論」(theodicy)的問題。原始佛教對現實人生一切現象的存在，以「業感緣起」來解釋。從「無明」為緣而有「行」，因「行」為緣而有「識」，以「識」為緣而有另一期生命的形成，接觸，愛取，悲歡憂惱，乃至老死。而做為生死(Samsara)根本的無明，被視為無始的。它與其他構成生滅緣起的因素是連環鉤鎖的關係，而不是直線的。所以無明非第一因。因為隨著無明而起的世間苦難現象，是由業報(Karma)來解釋，排除了一個實體性的本體或原理(Absolute being or Principle)必須為人間苦難罪惡負責的理論困難。這就是為什麼韋伯(Max Weber)在他的《宗教社會學》(Sociology of Religion)說：「印度的業報論的特殊成就，在於它是一個解決『辯護神論』的最好理論。」^{③1}

然而，業報論是否真能消解「辯護神論」(由善生惡)的問題呢？從原始佛教的宗教經驗立場而言，答案可說是肯定的，但是這只解決了部份問題。因為無明及其延伸而起的惡可涵蓋三方面的惡(Moral evil)，物性的惡(Physical evil)和形而上的惡(Metaphysical evil)^{③2}。「道德上的惡」指人為造作的罪惡。「物性的惡」指人自身遭遇的病苦，和自然界加諸於人的災變。「形而上的惡」是指宇宙間有惡存在的根本事實，它是道德惡和物性惡的基礎。從經驗和認識的立場言，業感緣起的業力論確實可以交待道德上和人自身及自然界惡的存在。但是對形而上的惡，它就置而不論。這在立足於無我論和業力論的原始佛教是可以避免的，但是當佛教發展出大乘真常系思想，它就從經驗立場，進入超越的立場來談人的心性問題。心性由原來在早期佛教的「性寂」——消極的，靜態的(Static)，轉而成為「性覺」——積極的，動態的(Dynamic)。因此，像「如來藏清淨本然，云何忽生山河大地」^{③3}的問題也就非提出不可。也就是說，現實的無明染污法何來？

《起信論》解釋無明的起源，是因為眾生心性雖然本自清淨，但從無始以來不能了達「法界」。心既與法界不能相應，結果就「忽然」而有妄「念起」。至於什麼叫做忽然念起，為什麼會忽然念起，《信論》卻沒有說明。法藏的《義記》解釋說：

「心不相應忽然得動，名為無明。此顯根本無明最極微細未有所王數差別。即心之惑，故言不相應。非同心王心所相應也。唯此無明染法之源，最極微細，更無染法能為此本。故云忽然念起也。如《瓔珞本業經》云：『四住地前更無法起故。名無始無明住地。』是則明其無明之前無別有法為始集之本。故云無始。即是此論忽然義也。此約麁細相依之門說為無前。亦言忽然。不約時節以說忽然，以起無初故。」^{③4}

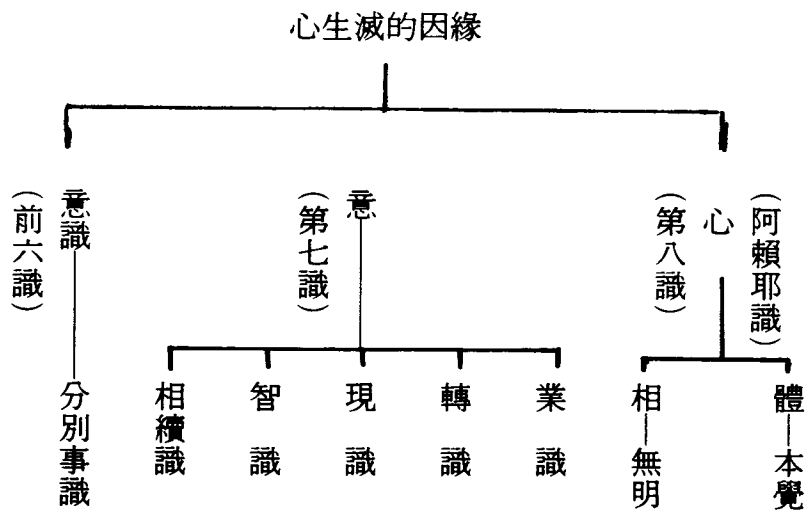
依法藏所言，忽然念起而有無明的意義可依三方面說：1. 無明是染污的根本，故亦稱「根本無明」，沒有其他法比它更微細可以做為它的根源，因此無所謂心王與心所的差別或相應。2. 「忽然」的意思是「無始」，因為在無明之前，沒有任何法的存在。3. 「忽然」所指的無始並不是依時間的立場而言，而是指無明的始起沒有初因。法藏的這段註解，嚴格說起來，亦沒有解決無明根源的問題。事實上，歷代古德，甚至現代佛學者，對此問題亦甚感困惑，也提出不同的說法^{③⑤}。然而，這些說法不是不能算是答案，就是又引發新的問題。誠如「人為什麼有感性」，「為何忽然念起而有無明」的問題，實非人可理解的奧秘。從佛教的立場而言，這類問題超越哲學理論的範疇，應是屬於體驗內省的層次^{③⑥}。

三、生滅諸識生起的因緣

無始無明是生滅心的根本不覺所在。至於生滅門中一切法的生滅因緣，《起信論》解釋說：「生滅因緣者，所謂衆生依心，意，意識轉故」。真如心體不守自性而隨緣，是生滅因，根本無明薰動心體，是生滅緣。以生滅相而言，也可以說無明住地諸染法是生滅因，外妄境界牽動諸識是生滅緣。《起信論》所說的心，意，意識與傳統的唯一識學派所說的不儘相同。唯識學者以心為阿賴耶識，染污為性。意為末那識，前六識為（意）識。《起信論》的心即「衆生心」，在生滅門中又稱為阿賴耶識，但其意義與唯識學所說不同。因它是真妄和合識，乃真如心（如來藏）隨緣而成。這種說法乃根據魏譯《楞伽經》所說的：「阿梨耶識者名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波，常不斷絕。」^{③⑦}

其次所謂的「意」，乃依心而起，亦即阿賴耶心依無明風動而開展的五種心態：業識，轉識，現識，智識和相續識。最初是賴耶心因無明的插入而心動。妄心現起即有動，動即是業，因此，

稱為業識。轉識依於業識之動，轉成能見之分別心。又因依轉識分別心所起之見，心現種種無邊境界，猶如明鏡映現種種色象。此曰現識。由轉識的能見作用，而有現識的一切境界，內心與外境相接觸，而起分別染淨的心叫做智識。而每一智識分別的染淨，善惡的念，都構成一種影像留於心識中。由於念念相應不斷，故稱為相續識，它一方面能保持過去無量世的善惡業令其不失，另一方面因相續識中的念力，能引發現在未來的苦樂業報。總之，貫穿三世一切業果作用的就是相續識。



五意中的前三，屬於極微細的心境，與玄奘所傳之唯識論相比較，則業識為賴耶自證分，轉識為賴耶見分，現識為賴耶的相分，智識所起的分別染淨執着，相當於第七末那識的事用。而相續識則為受薰持種，潤業受報³⁸。因之，五意說雖沒有末那之名，然而亦非無其意³⁹。事實上，它涵攝了玄奘所傳唯識學的第八識和第七識的內容。

生滅心依心起意，依意起意識。此處的意識是前六識的總名，亦稱為分別事識。它是與六塵外境相應，而起明顯的妄分別。它以見愛煩惱為性，產生六塵中的「執取相，計名字相，起業相和業繫苦相」。

概括言之，《起信論》的心識說，從染污的生滅緣起而言，是依心起意，依意起意識，由細而粗，展現人的心性作用。它與唯識系統心識論最重要的相異處是，《起信論》的三心實是一心，而且它與衆生心的真如面有不一不異的關係。把此理論應用於實踐面的話，依《起信論》的心識說，人須在心識中做點「刪滅」(Abstraction)的功夫，即把生滅心中的染污滅去，就是全體自性清淨本覺真如心的顯現，不像唯識學所說須經過「轉依」步驟，把阿賴耶識徹底改造才能轉識成智。

四、心識染淨互薰論：人性善惡之消長

人性的善惡染淨，《起信論》將其歸之於真如與無明二根本。但成為染淨的事實，是由於薰習作用。依真常學說，本來人性清淨無染，但無始無明妄染所薰習而有妄心現起，由本覺而變成不

覺。但這並不是說真如被薰成雜染，而只是真如上面蒙上一層染相，而其本質並未改變。真如因無明的煽動而起妄心。妄心又產生一股薰習力，再反薰無明，啟動妄念而現妄境界。同樣的，妄境界起後，又反增強(Reinforce)妄心，使它的妄念更生起不斷的執著，結果人就造種種業，身心受苦。依真如而存在的無明，妄心安境互相的薰習，就是染法生起(染薰習)的原因⁴⁰。如果順其自然發展，人當然只有永遠停留於現實執迷不覺中。

與染法薰習相對的是人性亦有本具的淨法薰習。它乃建立在人性本有一顆清淨真如心的事實——所謂的「真如自體薰習」。由於真如有本能的潛力，能內薰朦昧的無明，使由無明薰真如而成的妄心產生「厭生死苦，樂求涅槃」的意願。而這種「背塵合覺」離惡向善的意願又可以再反薰習真如，產生正面影響力，使自己肯定本具的覺性，醒悟妄念所作妄境乃無明不覺而起，從而以種種自覺行為去對治。久而久之，無明即可被滅除。無明一除，妄心不起。妄心不起，妄境隨滅，最後自顯本來明淨的心性。

從上述的兩種染淨互薰說，真如和無明都有內薰力，皆為內因。如此，則可提出一問，即兩者勢力如何消長？換言之，什麼因素使人傾向無明的「流轉門」，或成佛的「還滅門」？《起信論》的解答是：

「佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辨。如木中火性是正因。若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。衆生亦爾。雖有正因薰習之力，若不遇佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有薰習力者，則亦不能究竟厭生死樂求涅槃。」⁴¹

可見除了內力之外，外緣也是很重要的決定因素。一為先天，一為後天，兩者必須相配合。《起信論》的心識薰習說一方面提出了成佛的「先天超越根據」，另一方面也肯定後天的人為因

素。可謂兼顧了理論與實踐兩個層面。

《起信論》的染淨互薰說建立在其眾生心眞妄和合的一貫立場上，顯然與唯識學之薰習有很大區別。唯識家所謂的薰習是：

1. 同類相薰；諸法增上緣必爲同類同性，例如只有無漏因才能引生無漏果。所以唯識家不許眞如和無明彼此互薰。2. 受薰者必爲不含善惡的無記性。例如阿賴耶識本身是無覆無記性，依前七識或善或惡現行的薰習，可種下善或惡的種子。3. 唯識學中的眞如凝然，爲絕對的如如理，不能隨緣產生德用。從此三點可見唯識和眞常兩系統的主要區別，各有其特點。唯識學派給予人性嚴密繁複的分析，固然解釋了一些現實人生的現象（尤其是雜染方面），但從現實到理想的目的地，眞常系統提供了人性可進昇到完美的根據，建立了成佛先天的必然性。從宗教理想的探求而言，眞常系確比唯識學更進一步。

結 論

佛法浩瀚，但總不外探討二大事，一爲煩惱的生死，一爲清淨的解脫。這兩方面又得立足於眾生方能成立。於是從這二方面以論究眾生心性，就成爲最初的原始佛教乃至中國大乘佛法的重要課題。安心派和眞心派各提出解釋此二大問題的理論④。安心派以安心爲主體，正聞薰習爲客。眞心派則以自性清淨爲主，無明薰習爲客。兩派各有所偏重。以安心爲主的，有漏法的產生很容易解釋，但由生死轉成解脫的必然性，就較成問題。相反的，以眞心爲主，很容易說明無漏法的生起，而對有漏法就有解說的困難。屬於後期眞心系的《起信論》就是試圖會通此二派的理論，成爲影響中國佛教人性論最深的一部論著。以下總結其主要理論和困難。

1. 大乘法體就是眾生心。

2. 眾生心有二個屬性——心眞如和心生滅。兩者不相捨離。統一中有所分岐，而分岐中有統一性。

3. 眞如心有如實空——從本以來不與染法相應。如實不空——自性具足無邊清淨功德。

4. 生滅心不離眞如而現，含攝「本覺性」——開展清淨解脫的依據，和「不覺性」——開展雜染生死一切事象的本源。因之，理體與事相，理想與現實，染淨與清淨皆統一於眾生心中。

5. 《起信論》以染淨互薰說，配合先天與後天的因素，證成成佛的必然性。

由上述的基本理論，可能產生下列疑難：

1. 因爲眞常系所說的眞如有能生萬法的屬性，常被指爲實有的本體，如同外道神我生萬物的一元論。化解此理論困難，一方面可從如來藏空性義上辯駁，另一方面可把如來藏（佛性）視爲宗教實踐的潛能，以別於實體的自我。

2. 從上面的理論困難延伸出來的問題是：假如眾生的眞如本性是清淨的，雜染法從何而生？就像如果上帝是全善的，世間的罪惡何來？《起信論》以無明的作用做爲解釋，至於無明的起源則被視爲「法爾如是」的無始存在。

3. 《起信論》言依如來藏本覺而有無明不覺，如此或有人會問難：若依本覺而有無明，則人破無明直顯本覺後，是否無明可依本覺而生。消解此疑難的解釋有二：一者眞如非無明生起的直接因，無明只不過是「憑依」眞如而存在而已，故不會有佛生無明的問題。二者如來藏即（隱覆）眞如，眞如及無明皆爲無始，並非先有如來藏或眞如而後才有無明。人只要不妄執「眾生無明有始，涅槃有盡」，自然就可消除此疑難。雖然《起信論》依「一心二門」所建立的心性論架構，不無理論上的疑難，但是它融通了唯識和眞常二系的染淨說，提供了解釋人性善惡兩面的另一思路。因其具有濃厚的融通意味，遂成爲中國佛教法性宗人性論的基

石。

轉載自臺大哲學論評(第十二期)

註釋：

①從思想的演進而言，印度所傳的如來藏系經論可以分成三個時期。西元三世紀初期開始陸續出現主流的經論：《如來藏經》，《不增不減經》，《大法鼓經》，《勝鬘經》，《寶性論》等。其共同特點是指出衆生皆有如來藏，但爲客塵煩惱所覆而不自知。如來藏被視爲染淨所依止，厭生死求涅槃的動力。此時期的如來藏與阿賴耶思想還沒有明顯交流。但中期的如來藏思想說漸漸與瑜伽思想有所交流。如《大乘莊嚴經論》，《佛性論》，真諦譯的《攝大乘論釋》都反應出這種趨勢，尤其是真諦以第九識阿摩羅識爲自性清淨心。《攝大乘論》中無始時來界之「界」，本來指的是染性的阿賴耶識，真諦將它解釋成「以解爲性」，試圖會通如來藏學。後期的如來藏思想的特色，是與賴耶思想完全會通。例如《楞伽經》的如來藏藏識是「善不善因」，就是結合了如來藏和阿賴耶。而《大乘起信論》更是瑜伽和眞常二學派對人性本質探討的大融合。生滅的阿賴耶和清淨的如來藏已是和合非一非異的密切關係了。

②雖然眞常系思想在印度不像中觀與瑜伽學派有源遠流長的師資傳承，但它確曾在印度以一個獨立的思想體系存在過一段時間。法藏就曾把它稱爲「如來藏緣起宗」(大乘起信論義記卷上)。印順把此三系分別判爲「性空唯名」，「虛妄唯識」和「眞常

唯心」。

③依中國所傳，《寶性論》是堅慧所造。然依梵，藏本，則「本論偈」是彌勒菩薩造，而「釋論」部份爲無著菩薩造。

④牟宗三先生於其許多著作中闡述，甚至稱揚，如來藏思想，尤其是《大乘起信論》之「一心開二門」的思想模式。但牟先生在「中國哲學十九講」中，所說的「在印度晚期雖出現眞常經，然卻沒有造出論來。也因爲沒有論典，所以不爲一般重視理論性推理的人所注意」(頁二八八)，並非事實。其實，《寶性論》正是印度眞常系最重要的一部論。再者，眞常系思想也並非沒有受到「重視理論推理的人所注意」。例如世親就曾著《佛性論》。西藏空宗論師Dar-ma rin-chen亦曾造《寶性論》註疏，成爲後代詮釋如來藏思想的權威。

⑤現存的另一譯本爲唐實義難陀所譯。

⑥法經所著《衆經目錄》云：「大乘起信論一卷，人云真諦譯。勘真諦錄無此論。故入疑。」另者，唐均正著《四論玄義》云：「起信論一卷，人云馬鳴菩薩造。北地論師云：『非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之。』尋覓翻經論目錄中無有也。」

⑦日本學者們對《起信論》作者考證的有關文獻一覽，請參閱：柏本弘雄著《大乘起信論の研究》頁498-501。另外，西文可參閱：Whalen W. Lai, "A Clue to the Authorship of the Awakening of Faith: Siksānanda's Redaction of the Word Nien," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 3, No. 2, 1980, pp. 42-59. W. Liebenhal, "New Light on the Mahāyāna-Sraddhotpāda-sāstra," *Young Pao*, Vol. XLVI, 4-5, pp. 155-216.

⑧法藏於其《大乘起信論義記》卷上，以「境行果」爲《起信論》所詮宗趣。境有二種：大乘之「法」和「義」。行分「行體」——四種信心，和「行用」——五門修行。果亦二種：「分果」：令衆生入位，和「滿果」：成如來。（《大正藏》卷44，頁245中。）

⑨《大正藏》卷32，頁576上。

⑩同上。

⑪參閱傅偉勳著，《從西方哲學到禪佛教》：東大圖書，頁274。

⑫參閱慧遠的《大乘起信論義疏》卷上之上。（《大正藏》44卷，頁179上。）

⑬參閱《大正藏》44卷，頁180上。慧遠以兩種說法來解釋二門之總攝一切世間出世間法。其一是以心眞如門攝出世間法，心生滅門攝世間法。另一種說法是二門各攝世間出世間法。但是如果「眞如不隨緣」，如何成染淨所依，慧遠的解釋是「諸法之體，如影依形，故言各攝。心生滅中，隨淨緣者轉理成行，隨染成妄，故言皆攝」。

⑭《起信論疏》卷上，《大正藏》卷44，頁206下。

⑮《大正藏》卷44，頁255下。

⑯《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》卷45，頁499上。

⑰《大正藏》卷32，頁576中。

⑱《大正藏》卷12，頁222中。

⑲同上。

⑳《大正藏》卷16，頁519中。

㉑《大正藏》卷16，頁489中。

㉒《寶性論》引《陀羅尼自在王經》云：「地依於水住，水復依於風，風依於虛空，空不依地等。如是陰界根，住煩惱業中；諸煩惱業等，依不善思惟，住清淨心中；自性清淨心，不住彼諸（不善）法。」

㉓參閱印順著，《大乘起信論講記》，正聞出版社，頁91—96。

㉔依《起信論》的觀點，真心非「即妄歸眞」，而是「離妄歸眞」。也就是論中辯解的「染法唯是妄有，性自本無」，因此如來藏真心不「性見」世間染法。歸眞之後，自然不會再顯妄。天台宗把此眞心論稱爲「緣理斷九」。此與智顗的「性惡論」當然是不同的觀點。

㉕參閱《大乘起信論義記》，《大正藏》卷44，頁256—257。及《大乘起信論別記》，《大正藏》卷44，頁292上。

㉖《大正藏》卷32，頁577下。

㉗《大正藏》卷12，頁222下。

㉘參閱牟宗三著《佛性與般若》，學生書局，頁460—461。

㉙《大正藏》卷32，頁576下。

㉚參閱牟宗三著《中國哲學十九講》，學生書局，頁295。

㉛原文是「The most complete formal solution of the problem of theodicy is the special achievement of the Indian doctrine of Karma.」參閱Max Weber, *The Sociology of Religion*, Translated by E. Fischhoff, (Beacon Press) p.145。與韋伯特同樣看法者有Arthur Herma, *The Problem of Evil and Indian Thought*, (Molilal Banarsidass), p. 1. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday, p. 65。

㉜自來布尼茲開始，通常把惡分成這三類，其中「物性的惡」可包括「自然界的惡」(natural evil)。參閱Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil*, Tr. by E. M. Huggard, p. 136。

㉝《大正藏》卷19，頁119下。

㉞《大正藏》卷44，頁267上。

㉟參閱Whalen Lai, "Hu-Jan Nien-Chi (Suddenly a Thought Rose): Chinese Understanding of Mind and Consciousness", *Journal of International Association of Buddhist Studies*,

Vol. 3, No. 2, 1980 pp. 42-59. Peter Gregory, "The Problem of Theodicy in the Awakening of Faith", *Religious Studies*, Vol. 22, pp. 63-78.

③⑥佛教與其他宗教一樣，對「辯護神論(theodicy)」——惡由善生，惡性之根源等問題，可能沒有令人滿意的理論性解答。對某些宗教而言，這些問題可能發生信仰危機，但是對佛教而言，它們卻可在實證上產生積極的作用。譬如禪宗就有「大疑大悟」的主張。

③⑦《大正藏》卷16，頁556中。

③⑧參閱印順《大乘起信論講記》，正聞出版社，頁182。

③⑨何以《起信論》不用末那識之名，法藏解釋說：「以義不便故。何者？以根本無明動彼真如，成於三細，名為黎耶。末那無此義，故不論。又以境界緣故，動彼心海，起於六塵，名為意識。末那無此從外境生義，故不論也。雖是不說，然義已有。」原因是賴耶起必有二識相應，所以一說三細賴耶即已有末那執相應。又意識之所以能緣外境，必內依末那，故說六塵意識已有末那為依止根。（大乘起信論別記，大正藏，卷44，頁290下。）

④⑩《大正藏》卷32，頁578上—中。

④⑪《大正藏》卷32，頁578下。

④⑫真心派根源於阿含經。它從經驗立場的反省，提出「心本性清淨，客塵煩惱所染」的說法。不過這與如來藏自性清淨心卻有不同意義。因為它所謂心性的清淨，是指猶如白紙的明淨，意味着人心性的可塑性。但大乘發展出的如來藏心則含有積極的能塑性。安心派的人性論依種性論，主張人性有種別。將之與解脫成佛思想相銜接之後，安心派就發展出人有五種不同的種性；聲聞，緣覺，菩薩，不定和一闡提，由於安心派不言一切眾生皆能成佛，真心派的人性論終成中國佛教的主流。

（上接第18頁「天台宗的歷史及思想」）

歸於「一佛乘」。(二)「十如是說」。《法華經》卷一「方便品」第二中說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如果報，如是本末究竟等。」十如是說的意義在於：一切法都是「真如、實相」。傳說慧思把「十如是」讀了三遍，因而修成了「三觀」，悟入了「三諦」。(三)是法在法位，世界相常住。見《法華經》卷一「方便品」的偈文。智顗在「法華玄義」解釋說：「一切治生產業，皆與實相不相違背。一色一香，無非實質。」(四)「三界無安，猶如火宅」。出《法華經》卷二「譬喻品」。這是警句，要求佛子認識「三界無安，猶如火宅」。發出離心，並有緊迫感。有人說這是厭世思想，那是斷章取義。佛教徒以「世法」為基礎，以「出世」為究竟，超凡入聖，是最終的追救，怎麼可以「厭離現實的帽子」呢？(五)「歌頌功德」。出《法華經》卷一「方便品」：「若人散亂心，乃至以一華，供養於畫像，漸見無數佛；若有人於禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養佛，漸見無量佛，自成無上道，廣度無量眾。」功德與福德不同，前者是出世的，後者是世俗的。傳說梁武帝問菩提達摩，他做了大量善事，有多少功德，達摩回答說：「並無功德」。這也是《法華經》的特點。(六)「普門品頌」。《法華經》卷七「觀世音菩薩普門品」的傳播，使這位大慈大悲、救苦救難的觀世音菩薩家喻戶曉，婦孺皆知。總之，《法華經》闡述的哲學思想，自然也成為天台宗的基本思想。

關於天台宗的「真如緣起論」、「一心三觀」與「一念三千」說，止觀學方法論等，我在本刊一六四期《智者大師的「一心三觀」學說》一文中已作了詳盡的介紹，請讀者參閱，這裏恕不重複。

天台宗的著作，卷帙浩繁。所講佛經，有的在印度有根據，有的則較難考證。有人說它篡改了印度佛教哲學，但重要的是應當研究為甚麼這樣講。「佛以一音演說法，眾生隨類可得解。」佛法原是適應眾生的佛法！

宋主智識宗，真小宗，人對龍樹如中國轉世的主。

天台宗的歷史及思想

①真小宗，真小宗，人對龍樹如中國轉世的主。
②真小宗，真小宗，人對龍樹如中國轉世的主。
③真小宗，真小宗，人對龍樹如中國轉世的主。
④真小宗，真小宗，人對龍樹如中國轉世的主。
⑤真小宗，真小宗，人對龍樹如中國轉世的主。

天台宗是中國佛教史上的第一個宗派。它的實際創宗者為陳、隋之間的智顗大師，因他住在天台山，故名，天台宗的傳法世系，後世稱為「東土九祖」，就是：

龍樹……慧文——慧思(五一五——五七七)——智顗(五三八——五七九)——灌頂(五六一——六三三)——智威(?)——六八〇——慧威——玄朗(六七三——七五四)——湛然(七一——七八二)

在這個傳法世系裏，關係密切而又比較重要的是智顗、灌頂和湛然。勉強拉上印度的龍樹，似乎沒有根據。就思想體系來說，龍樹的「諸法性空」思想與天台宗思想也不盡同。雖然天台宗人也常引用《中論》的「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」偈文談論「三諦」和「三觀」。但天台宗講「一心三

觀」，着眼點在「一心」；說「三諦圓融」，着眼點在「圓融」，這與龍樹的「一切皆空」根本是兩回事。他又沒有來過中國，稱他為「東土初祖」並不適合。慧文同天台宗沒有甚麼關係，道宣的《續高僧傳》並未為他立傳，只是在《慧思傳》中簡略地提到他：「時禪師慧文，聚徒數百，衆法肅清，道俗高尚。思乃往歸依，從受正法。」宋志磐的《佛祖統記》中則記載：「二祖北齊尊者慧文，姓高氏。……師以心觀，口授南岳。岳盛弘南方；而師之門人在北者，皆無聞焉。」南岳是慧思的法號，說明慧文與慧思是有師承關係的《佛祖統記》對慧思的敘述是這樣的：

蔡惠明

「師夙稟圓乘，天真獨悟。因閱《大智度論》第三十卷引《小品》云：欲以道智具足道種智，當學般若；欲以道種智具足一切智，當學般若；欲以一切智具足一切種智，當學般若，欲以一切種智，斷煩惱及習，當學般若。」志磐在肯定「師依此文，以修心

觀。」爲天台宗「一心三觀」找出理論依據後說：

「師又因讀《中論》至『四諦品』偈云：『因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦爲中道義。』恍然大悟，頓了諸法無非因緣所生，而此因緣，有不定有，空不定空，空有不一，名爲中道。師既依『釋論』，是知遠承龍樹也。」可見「遠承龍樹」，把「一心三智」的「般若中道觀」接過來的慧文奉爲天台宗的初祖、二祖是志磐加工而成。實際上「始開龍樹之道」，始建「中觀」學說的應該是魏晉以來傳、譯「般若」、「三論」的義學沙門，如道安、鳩摩羅什等，並不是慧文。至於慧思《續高僧傳》稱他「陳世心學，莫不歸宗；大乘經論，領長講悟。」有「禪、解兼備」的特點，因爲他是智顗的老師而「師以資貴」。實際上，道宣在《大唐內典錄》給予他的評價是中肯的：「昔江左佛法，盛學義門，自思南渡，定、慧雙舉。」慧思是統一南北佛教的過渡性人物，是天台宗思想，特別是修習止觀方法的先驅者。

天台宗的創建人智顗，《續高僧傳》是這樣介紹他的：

「年十八，投湖州果願寺沙門法緒而出家焉。緒授以十戒；導以律儀；仍攝以北度，詣慧曠律師，具蒙指誨。因潛大賢山，誦《法華經》及《無量義》、《普賢觀》等。又詣光州大蘇山慧思禪師，受業心觀。思每嘆曰：『昔在靈山，同聽《法華》；宿緣所迫，今復來焉。即示普賢道場，爲說四安樂行。顗乃於此山，行法華三昧。……及學成往辭，思曰：『汝於陳國有緣，往必利益。』思即游南岳，顗便詣金陵，與法喜等三十餘人在瓦官寺創弘禪法。」此後，他和陳王朝建立了密切關係。《國清百錄》中收集了陳朝君臣給他的敕書達三十六件。隋王朝建立後，文帝於開皇十年，給他發了一道敕書，說：「皇帝敬向光宅寺智顗禪師：朕於佛教，敬信情重。往者周武之時，毀壞佛法，發心立願，必許護持，及受命於天，仍即興復，仰憑神力，法輪常轉；十方衆生，

得獲利益。比以有陳虐亂，殘暴東南，百姓勞役，不勝其苦。故命將出師，爲民除害。吳越之地，今得廓清，道俗人安，深稱朕意。朕爲崇正法，救濟蒼生，欲令福田永存，津梁無極。」

隋煬帝楊廣在當晉王時就從智顗受「菩薩戒」，贈他以「智者」稱號。在他圓寂後，敕命司馬王弘，按照他生前設計，督造天台國清寺。灌頂在《隋天台智者大師別傳》中，讚揚說：「大師所造有爲功德：造寺三十六所，大藏經十五藏，親手度僧一萬四千餘人，造梅檀、金、銅、素畫像八十萬軀；傳弟子三十二人，得法自行，不可勝數。」智顗總結了南北朝各家對佛教的分類法，另創五時、八教之說，使天台宗在中國佛教思想史上長期佔有重要地位。宋代曾分爲山家、山外兩派：山家一派開始於知禮，自稱爲正宗，以後有廣智、神照、南屏等。山外一派則始於悟恩，以後有仁岳、崇義等。公元八〇四年，日僧最澄來華學習天台宗教義，天台宗遂傳入日本。

在天台宗師承中，灌頂與湛然曾有傑出的貢獻。灌頂俗姓吳，臨海章安人。《續高僧傳》記載他二十歲出家，廿二歲就師事智顗，成爲智顗創建天台宗的得力助手，被奉爲天台宗「五祖」，世稱「章安大師」。他的地位猶如後來的窺基之於唯識宗。窺基是唯識宗的繼承者，而灌頂則是天台宗的繼承者。他是天台宗的一個關鍵性人物。湛然俗姓戚，常州荊溪人。《宋高僧傳》稱他「年二十餘，受經於左溪（玄朗），唐天寶七年（七四八年）正式出家受戒。他是天台宗思想發展史上的一個重要人物，以「眞如緣起論」爲思想核心。」

近代天台宗大德有諦閑大師，法名古虛，號卓三，俗姓朱，浙江黃巖人。二十四歲受具足戒於天台國清寺。二年後受戒於福臻敏曦，後繼迹端融公法緒，爲天台四十三世。一九一一年間任寧波觀宗寺和上海龍華寺住持，後赴北京講經，一九三二年圓寂於觀宗寺。著有《諦閑大師集》等。

二

天台宗與華嚴宗、禪宗都是隋唐時期流傳深廣的佛教宗派。在這三個教派中，天台宗的影響僅次於禪宗。南北朝時，佛教中只有學派，沒有形成宗派。當時雖有講「成實」、「三論」、「地論」、「華嚴」、「俱舍」、「涅槃」的論師，但僅限於學術知識上的傳授。國外學者把「成實宗」、「俱舍宗」列為「中國十大宗派」，這是與事實不符的。「成實論」是小乘後期著作，它標誌着向大乘空宗轉化的過程，此論所及，包括許多佛教基本哲學範疇，「俱舍論」則是小乘有宗向大乘有宗過渡的代表作。南北朝時，其他佛教流派都是這種學術性的學派，它和隋唐佛教的宗派不同。

在智顗以前的禪法共有八家：(一)明師，多用七方便；(二)最師，融心性相諸法無礙；(三)嵩師，用三世本無來去；(四)就師，多用寂心；(五)鑒師，多用了心，能觀一如；(六)慧師，多用踏心，內外中間心不可得；(七)文師，用覺心，重視三昧，滅盡三昧，無間三昧，於一切心法無分別；(八)思師，多用隨自意安樂行。以上八家，除明師(道明)時代略早於其他諸師外，餘各家差不多同。這些不同的家數對佛教禪定各有不同的解釋。慧思的佛教哲學思想與北齊的慧文也有所不同，他不但注重北方的禪法的傳統，也受到南方佛教學風的影響，注重宗教哲學理論的闡明。他「晝談理義，夜便思擇」。就是說白天談的是佛教哲學理論，晚上實踐「思擇」——禪定、靜觀的功夫，開了定慧並重的先河。從慧文到慧思的思想發展，可以看出當時已發生這樣的變化：(一)慧文還保持北方禪師重坐禪、輕理論的特色，到了慧思時代，開始出現了南北學風合流的迹象，只是當時南北朝在政治上還對峙着，所以南北朝佛教融合的因緣尚未完全成熟。(二)從慧文到慧思逐漸形成具有中國特點的佛教哲學體系，開始脫離依傍，形成與當時社會意識形態的適應與融合。佛教爲了自己的利益，解決內部長期存在的理論上的分歧，在隋唐時期形成的各宗派都建立了判教的體

系。判教，就是各宗派根據自己的觀點、方法，把所有的佛教經典著作和論述加以系統地判別、整理，重新估價、安排。如天台宗提出「四教義說」的判教方法是「義蘊佛經，名出智者。」就是說精神實質是佛經早已有的，辦法是智顗想出來的。天台宗把佛教一切經典判爲「五時」與「八教」。「五時」是：(一)華嚴時、(二)鹿苑時、(三)方等時、(四)般若時、(五)法華涅槃時。「八教」是：藏、通、別、圓、頓、漸、秘密、不定。「八教」用來說明佛在五個不同的時間所講的佛教哲學原理的內容和說教方式的不同。除天台宗外，華嚴宗把佛教分爲人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教。法相宗以玄奘「妙閑中、百，又善瑜伽，以爲聖人立教各隨一意，不相違妨。惑者不能會通，謂爲乖反。此乃失在傳人，豈關於法也。」禪宗的頓、漸也是一種判教。可見各宗派都有他們自己判教的原則和標準。

三

天台宗是以《法華經》爲宗經的，因此也稱爲法華宗。《法華經》共有三個譯本：(一)西晉竺法護譯《正法華經》十卷，二十七品。(二)姚秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》七卷，二十八品。(三)隋闍那崛多共籍多譯《添品妙法蓮華經》七卷，二十七品。天台宗依據是鳩摩羅什的譯本。就卷數來說，《法華經》並不算是大部的，但卻具有相當的重要性。僧睿在《法華經後序》中寫道：《法華經》者，諸佛之秘藏，衆經之實體也。明成祖永樂皇帝的「御製大乘妙法蓮華經序」也說：「此經是濟海之津梁，燭幽之慧炬；……遵之身臻康泰，善根具足。」天台宗奉以爲「宗經」，理由大概可以歸納爲這樣幾點：(一)「會三歸一」。《法華經》卷一「方便品」中提出「開、示、悟、入」的四字大綱。經裏偈文說：「十方佛土中，唯有一佛乘，無二亦無三，除佛方便說。」意思是：爲了讓一切衆生都能成佛，只能講「一佛乘」；「二乘」、「三乘」不過是「應機」的方便說。「會三歸一」就是聲聞、緣覺、菩薩的「三乘」教義，最終



『雜阿含經』研習

先得法住智 後得涅槃智

羅無虛講
蔡惠明記

「雜阿含經」第三百四十七經載：

「時，衆多比丘將彼須深詣世尊所，稽首禮足，退住一面，白佛言：『世尊！今此外道須深欲求於正法中出家受具足，修梵行。』」

爾時，世尊知外道須深心之所念，告諸比丘：『汝等當度彼外道須深，令得出家。』時，諸比丘願度須深。

出家已經半月，有一比丘語須深言：『須深當知：我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』

時，彼須深語比丘言：『尊者！云何，學離欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，具足初禪，不起諸漏，心善解脫耶？』

比丘答言：『不也，須深！』

復問：「云何，離有覺有觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂，具足第二禪，不起諸漏，心善解脫耶？」

比丘答言：「不也，須深！」

復問：「云何，尊者離喜捨心，住正念正智，身心受樂，聖說及捨，具足第三禪，不起諸漏，心善解脫耶？」

答也：「不也，須深！」

復問：「云何，尊者離苦息樂，憂喜先斷，不苦不樂捨，淨念一心，具足第四禪，不起諸漏，心善解脫耶？」

答言：「不也，須深！」

復問：「若復寂靜解說起色、無色，身作證具足住，不起諸漏，心善解脫耶？」

答言：「不也，須深！」

須深復問：「云何尊者所說不同，前後相違，云何不得禪定而復記說？」

比丘答言：「我是慧解脫也。」

作是說已，衆多比丘各從座起而去。

爾時，須深知衆多比丘去已，作是思惟：此諸尊者所說不同，前後相違，言不得正受，而復記說自知作證。作是思惟已，往詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊！彼衆多比丘於我面前記說：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』我即問彼尊者：『得離欲，惡不善法，……乃至身作證，不起諸漏，心善解脫耶？』」彼答我言：「不也，須深！」我即問言：「所說不同，前後相違，言不入正受，而復記說，自知作證。」彼答我言：「得慧解脫。」作此說已，各從座起而去。我今問世尊：「云何彼說不同，前後相違，不得正受，而復說言，自知作證？」

佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」

須深白佛：「我今不知『先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫。』」

佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後住涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫。」

須深白佛：「唯願世尊爲我說法，令我得知法住智，得見法住智。」

佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生

故有老死，不離生有老死耶？」

答言：「如是，世尊！」

「有生故有老死，不離生有老死；如是生、有、取、愛、觸、六入處、名色、識、行、無明，有無明故有行，不離無明而有行耶？」

須深白佛：「如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行。」

佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死耶？」

須深白佛：「如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅。」

「如是……乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？」

須深白佛：「如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅。」

佛告須深：「作如是知、如是見者，爲有離欲、惡不善法，……乃至身作證具足住不？」

須深白佛：「不也，世尊！」

佛告須深：「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」

佛說此經已，尊者須深遠塵離垢，得法眼淨。」

須深（Susīma），又譯深摩，原是聰明點慧的外道，因盜法因緣而得度，爲入悲三昧成就本業第一比丘。他聽到有未得初禪而得慧解脫的阿羅漢，因而問佛。佛爲說：「先知法住，後知涅槃；然後獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏

，心善解脫」的道理。在這以前，佛弟子有離欲修禪定（四禪）克服煩惱，得心解脫的；也有如本經所說：先知法住，後知涅槃，由慧力克服煩惱的慧解脫者。更有得心解脫兼慧解脫的俱解脫者。

本經解釋「先知法住，後知涅槃」的道理，用問答闡明：「此生故彼生，此滅故彼滅，」十二支生死流轉緣起的道理。有無明而有行，無無明故無行；不離無明滅而行滅，……乃至不離「生」滅而「老死」滅。這是因果緣起必然的道理，即「法住智」，是三世因果緣起的決定智。如果沒有這緣起因果的正見，而欲得「老死滅」的般涅槃，是不可能的。「雜阿含經」第九二九經也談到應「隨順法次法向」。「先知法住，後知涅槃」就是表明「法次法向」。佛接着問須深說：「作如是知，如是見者（見道位），爲有離欲，惡不善法，……乃至身作證具足住不？」須深白佛：「不也，世尊！」對照「瑜伽師地論」釋爲「見道住雖見真實，但未究竟，」屬有學地位，尚未能自證解脫。佛續告須深：「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子（指入修道位）獨一靜處，專心思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」至此，方能身作證具足住，成慧解脫阿羅漢。須深得佛的啓發，遠塵離垢，得法眼淨（見道位），即初果須陀洹。

「瑜伽師地論」釋法住智與涅槃智說：

「復次，若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故，得初靜慮近分所攝勝三摩地以爲依止；增上慧學增上力故，得法住智及涅槃智。用此二智以爲依止，先由四種圓滿，遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。此中云何名法住智？謂如有聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因

果分位，住異生地，便能如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其因果安立法中所有妙智，名法住智。又復云何名涅槃智？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道：以其妙慧悟於信解，是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦苦因緣住厭逆想，便於涅槃，能以妙慧悟入信解爲寂靜等，如是妙智名涅槃智。」

我們從「雜阿含經」三四七經中得到啓示：如未明集諦十二支緣起因果（法住智），而高談心性、急於求證求悟（得涅槃智），這樣不「隨順法次法向」，是不可能的。目前佛教信家中却在這方面都存在錯誤的傾向，就是不求法住智，但求涅槃智。特別是一般知識份子和中年以後求法的人，對於因果緣起的必然性，四聖諦的價值決定，常是並無希求，有的以爲這些早已知道，不必「老生常談」了，其實他們根本沒了解四諦、十二支緣起的重要性，甚至不知夢都沒有夢想過。中國流傳大乘佛教，禪宗思想影響深遠，信衆們追求的是明心見性，頓悟成佛，很多人不知道「法次法向」，也不知道沒有修成法住智，如何能現起涅槃智？印順老法師在「成佛之道」一書中寫道：

「在中道的正見中，有着一定的程序，主要是：『先得法住智，後得涅槃智。』佛爲深摩說：『不問汝知不知，要先得法住智，後得涅槃智』，這是肯定的，必然的！什麼是法住智？什麼是涅槃智？依「七十七智經」說：一切衆生的生死緣起，現在如此，過去未來也如此；都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以法住智是對因果緣起的決定智，雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性、假名安立性，而只是信解善惡、業報、三世等，就是世間正見，不名爲智），但却是正見得道所必備的知見。經

上說：如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相、壞相、離相、滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生即滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是「諸行無常，是生滅法，由生滅故，寂滅爲樂」。由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。所以法住智知流轉，知因果的必然性；涅槃智知還滅，知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有爲世俗，涅槃智知無爲勝義。依「俗諦」的緣起因果，而後契入緣起寂滅的「真實」，這是解脫道中正觀法的必然歷程，一定如是而決無例外的。」

一般偏向證悟的人，竟至一開口、一下手似乎非說心談性，議修論證不可。這樣就失去了悟入的必要過程，落於空談，什麼心性、空有、理事，搞得內外也不辨了。過去由於歷史的局限性，有位大德提出「東方聖人此心焉，西方聖人此心焉。」好像儒佛融通，大道一貫。印順老法師却不以爲然，他說：「儒門大師即使翻過語錄，用過存養功夫，那一位是確認三世因果的？那一位從緣起的流轉還滅中求正見的？那一位體見一切衆生平等的？根本都沒有三世因果決定的法住智，必然是漂流於佛法的門外。理學大師都不能贊同佛法，而要以拒楊墨的態度來排斥佛老，爲什麼？就是於佛法沒有正見，不知佛法的涅槃智，是依緣起因果的法住智而進修得來。所以，如以爲只要說心談性，或者說什麼絕對精神之類，以爲就是最高的佛法，那真是誤入歧途，自甘沉淪了。」（見「成佛之道」二二九頁）

另外，從「雜阿含經」第三四七經中，我們還可得到這樣的啓示：闡明如何從凡夫地由聽聞正法（四諦法），依緣起正觀集諦（十二支因果分位），便能如實以聞、思、修如理作意，作正思惟，悟入信解四諦真義及其因果安立，這是決定智的法住智。然後依止彼法住智悟入信解涅槃爲寂靜，而証得涅槃智。正如印

順老法師所指出的，依教修行，這是三乘共法中的主要解脫法門，並非只指聲聞、緣覺二乘，菩薩乘也不例外。

本經又說明慧解脫不需深定便可証得，且佛弟子五百人中約有三百廿人證慧解脫，約佔百分之六十四。如「雜阿含經」第一二二經載：佛告舍利弗：

「我於此五百比丘，亦不見有見、聞、疑、身、口、心可嫌責事。所以者何？此五百皆是阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，已捨重擔，斷諸有結，正智心善解脫；除一比丘，謂尊者阿難，我記說彼於現法中得無知證。……此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。」

可見佛法「重慧」，而不若當時外道的重定。在家信衆，尤須對這一點有清楚的認識。一般誤以爲修定才算是修行，而忽視修正見，以致誤信外道而不自覺，其實八正道以正見爲先導，正見屬慧。須知在家人未能離欲而欲修定，祇可能得「近分定」，即「未到地定」。聖龍樹著「大智度論」卷廿二載：「問曰：若持戒是禪定因緣，禪定是智慧因緣，八聖道中何以慧在前，戒在中，定在後？答曰：行路之法，應以眼見道而後行，行時當精勤，精勤行時，常念如導師所教，念已一心進路，不順正道。正見亦如是，先以正智慧，觀五受衆皆苦，是名苦；苦從愛等諸結使和合生。是名集；愛等結使滅，是名涅槃，如是等觀八分名，爲道，是名正見。……」我們在家學佛，按照「先得法住智，後得涅槃智」這個法次法向進修，是唯一正途。

羅無虛居士主講的「雜阿含經」研習共十二講，有關經文約二十餘經，都很突出，且很重要，除在「內明」和其他佛教刊物發表外，將再整理成單行本出版，請廣大讀者提出寶貴意見，充實有關內容，惠寄相應資料，爲弘傳原始佛教與「阿含」經教共作貢獻！

淺論研讀佛經的漸進次序

佛陀乃古佛再來，在世說法四十九年餘，開示宇宙及人生真理，上至宇宙科學、天文，下至地理歷史，又包括哲學、醫學、修身、處世、自度度人……無所不含。集各種學問，多達數千萬言，字字珠璣，句句金玉，學理之精深浩瀚，曠古絕倫，爲人類有史以來空前絕後之最偉大導師，任何其他宗教及哲學家均無法望其項背。

佛陀的開示，在佛滅後，由大迦葉甄選五百名學德並茂的比丘，在王舍城附近的畢波羅窟舉行第一次結集。史稱「五百結集」，由持戒第一的優波離尊者覆述比丘四波羅夷及比丘尼八波羅夷，制戒時地因緣，經大眾認可，定爲佛教戒律，凡八十誦律，即是佛教的基本戒律，後世簡化爲十誦律，僧祇律，四分律，五分律等。

「五百結集」期間，復有多聞第一的阿難尊者覆述佛陀說法要義，大會公認無訛，定爲佛經。阿難尊者所說：即是「無比法」，即是四種阿含經，（長阿含，中阿含，增一阿含，雜阿含），此爲佛教基本經典。

佛滅後一百年間，佛徒漸受外教影响，教理相貌，漸有改變，戒律荒弛，跋耆比丘衆，於集會時，以銅盤盛水，歛收大眾投錢，託言可得吉祥福祉，又有十事非法，私蓄金銀，阿難陀之弟子比丘迦乾陀子耶舍，發起集會於毗舍離，檢討改進。

大會時，跋耆比丘衆爲東黨，別爲一團，人數較多，稱爲「大眾部」，與正統派之耶舍比丘等相峙，正統派稱爲「上座部」，兩派分裂。

上座部集合七百人，在毗舍離城重誦三藏，以戒律爲主，是爲第二次結集，史稱「七百結集」。

佛滅後兩百年，印度孔雀王朝阿育王在位（公元前二七二—二二六），建都於華氏城。初年迫害佛教，晚年悔悟，大揚佛教，建佛寺四萬八千座，派遣佛教僧人往中東敘利亞、埃及、希臘、馬其頓等各國弘法，淨土思想及慈悲佛心傳入以色列、埃及一帶。耶穌幼年隨父母避難於埃及，即受業於一位佛教比丘，受到佛教思想影响，後來耶穌於十餘歲時離開以色列往印度研究宗教，曾於佛寺研習佛經佛理數年之久。（事見耶穌大門徒聖彼得述

錄之「水徒行記」一書——該書爲天主教廷所禁止及剔除於聖經之外，——詳見「內明」月刊刊出拙作「神秘失踪的十八年」一文。）

阿育王優遇佛徒，供養豐富，外道混入並破壞佛制佛法。阿育王集合六萬比丘，以目犍連之子牽須比丘爲上座，選集德學兼備聖者一千人，結集經論律三藏，史稱「波吒釐子城結集」（第三次結集）。

阿育王滅後三百年，印度西北的迦膩色迦王（King Kanishka 公元一二五——一五〇年），篤信佛教，因見各僧派部執不同，說法各異，乃發起第四次結集，精選高僧五百人，以世友公丘爲上座，於迦濕彌羅之環林精舍舉行，做成十萬頌之「鄔波茅鑠論」解釋經藏，十萬頌之「毗奈毗婆沙論」以解釋律藏，十萬頌之「阿毘達磨毘婆沙論」以解釋論藏，（現存唐三藏玄奘法師所譯阿毘達磨大毘婆沙論兩百卷，即此十萬頌）。上述之經律兩種十萬頌則未見有中文譯本——史稱此次第四次結集爲「迦膩色迦王結集」，又名「大毘婆沙論結集」，集各部派之大成。

從佛教結集四次而得的經律論三藏，多達數百萬卷，集合億言以上。真正是浩瀚妙論，任何人窮一生之時間亦不能盡學。

今日的學佛人，對於佛教三藏文獻，往往感到無從入手。尤其是初學者，更覺得佛教經律論三藏，多得眼花繚亂，弄不清楚。

佛教在發源地的印度，早已衰滅，殘餘的佛教也多被印度教所吸收。真正的佛教，現在大盛於中國，台灣，香港，東南亞各國，日本與美加及德法。中國佛教以大乘爲多，東南亞各國注重小乘但亦實行大乘，其實佛法本來只有一乘，佛陀爲方便解說，乃以小中大三乘作譬喻。後世有人將大乘小乘分化成爲對立，誠屬不幸！中國佛教每以大乘自居而輕視東南亞佛教爲小乘，東南

亞佛教亦認爲中國佛教奢言大乘，行實小乘，這些彼此水火的態度，都不是佛教之福。

學佛人宜先從自身修行自度入手，然後進一步度人濟衆，倘若自己未守戒律精勤修行，如何可以侈言大乘？佛陀在世說法，幾乎全在四阿含經的結集中，因此我認爲東南亞佛教注重小乘自修戒律自度，作爲進一步實行大乘濟度，這是完全符合佛心的。從東南亞佛教所熱心推行慈悲濟施的種種成就來看，他們的確是做到了小乘與大乘合一的佛教，局外人因見他們注重小乘經論研究，就輕視之爲「小乘」佛教，這是對他們不公平的評語。

反躬自檢一下，中國佛教注重大乘經典，但是輕視小乘經典，尤其輕視阿含四經，這是不對的，我認爲是未築基先蓋頂的做法，更有令人失望的情形，就是中國佛教對於社會福利救苦度厄的慈善工作，歷來做得的確太少！確是有大乘之「學」，而無大乘之「實」！這一點是難以否認的缺點！尤其是有些人誤解了禪宗，被一些假禪所迷，誤會了達摩評梁武帝建寺齋僧爲「無功德」之真正含義，就認爲一切慈悲濟度都是「無功德」，更把布施度濟工作輕視了。大乘佛教在中國漸漸演成了「理論」的宗教，而非實行的宗教！走上滅法之路！幸而近年來，大乘佛教日漸興起慈悲濟度事業，漸漸復興。不過，對於小乘經論的研究，仍是不夠熱心的！

我深深認爲，小乘是大乘之基，學佛人應該先學小乘各經，然後進入大乘經。在研讀經藏期間，應分出時間來研讀律藏——先讀聲聞律藏，次讀菩薩戒經，——然後閱讀論藏。

小乘經藏，是佛陀說法先講，以求各聽衆先從自修修行開始，自律自度圓滿，然後可以以身作則度衆濟世。故此小乘經律實乃實現大乘理想之必要築基，不可忽畧逾越。

小乘經典乃佛說的最基本原始典門，其中包括：

一、長阿含經——主要內容：佛說各經如下：

大樓炭經——（宇宙學）

起世經——（宇宙及世界生成學）

起世因本經——（世界（地球）生命起源學）

七佛經——（宇宙循環學）

毘婆尸佛經

大般泥洹經

人本欲生經——（分析人性人欲）

梵網經——（天地體說及法界等）

阿含十報經——（因果律報應律等）

信佛功德經——（功德說）

人仙經，善生子經，大集法門經……等大約廿二種經文。

二、中阿含經——主要內容：佛說各經如下：

七知經

水喻經

一切流攝守因經——（因果）

四諦經——（生老病死四諦）

七知經

泥犍經（即天使經）——（宇宙太空各星球及各時空之

循環，太空大災禍）

閻羅王五天使經——（地獄閻羅等）

古來世時經

大生義經

苦陰經

伏姪經——（戒姪行）

數經——（數學、天文）

分別善惡業報經

分別布施經

息爭因緣經

邪見經

箭喻經，意經，鸚鵡經，尊上經，齋經……等合計

六十二種。

三、增一阿含經——主要內容，佛說各經如下：

緣起經，玉耶女經，阿含正行經，忠心經……等三十五種。

四、雜阿含經，主要內容，佛說各經如下：

雜阿含經

五蘊皆空經

法印經

聖法印經

七處三觀經

五陰譬喻經

不自守意經

轉法輪經

八正道經

戒德香經

戒香經

月喻經

水沫所漂經，三轉法輪經……等等，一共二十二種。

五、本事經——（佛陀的本生故事）

六、佛本行集經——（佛陀的修行）

七、過去現在因果經——（佛陀修行經過）

八、中本起經

九、佛說初分說經

十、佛說五大布施經

以下有：佛說自愛經，堅意經，篤意經，治身經，佛醫經，治意經，清淨心經，身觀經，禪行法想經，見正經，孝子經，父母恩難報經，分別經，除恐災患經……合計約一百七十餘種經。修身築基的小乘經，應該進一步研讀大乘經典。

大乘經藏，主要分門如下：

（一）華嚴門——以華嚴經為主經：

①大方廣佛華嚴經——（宇宙，天文，過去，未來，超自然，哲理，修身，濟度……無所不備。）

有關此經的纂釋及論，多達九十種。

②普賢行願品——有關此品的釋註約有十二種

③大方廣入如來不思議界經

④華嚴經修慈分

⑤大方廣入如來智德不思議經

⑥大方廣普賢所說經

⑦信力印法門經

⑧大方廣總持寶光明經

⑨大方廣圓覺修多羅了義經——注疏二十種之多

（二）方等門：

①大寶積經——

包括：

大方廣三戒經

秘密大乘經

平等覺經

無量壽經

莊嚴經

大阿彌陀經

普門品經

淨心經

大方廣善巧方便經

大乘顯識經

彌勒本願經

勝鬘經

……等等，約六十七種經品。

②入法界體性經

③佛說阿彌陀經——釋註約三十六種

④淨土神咒

⑤阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經

⑥後出阿彌陀佛偈

⑦佛說觀無量壽佛經——註疏十五種

⑧觀音菩薩授記經

⑨觀音菩薩消伏毒害陀羅尼經

⑩大方等大集經——十三種

⑪大乘大集地藏十輪經

⑫虛空藏菩薩經——四種

⑬觀虛空藏菩薩經

⑭念佛三昧經……

首楞嚴經（五十三種注疏）

此外，尚有：占察善惡業報經，佛名經，神咒經，千佛經，藥師經，文殊經，地藏經，楞伽經（約二十種

），首楞嚴三昧經，維摩詰所說經（十八種注疏），大乘空嚴經，龍女經，十力經……等等……前後合計多達兩百零三種經。

（三）般若門：

①大般若經——約有二十二種別譯經本（包括金剛經在內——關於金剛經的注疏有多達一百多種）

②般若波羅密多經——異釋約十種

③了義般若波羅密多經

④五十頌般若波羅密經

⑤帝釋般若波羅密經

⑥般若波羅密多——心經（注疏約有六十二種）

⑦自性般若波羅密多經

（四）法華門——以妙法蓮華經為主經

①無量義經

②妙法蓮華經——約有注疏四十八至五十種之多；另有約十種有關觀世音菩薩普門品的注疏。

③法華三昧經

④不退轉輪經

⑤大薩遮尼乾子所說經

⑥金剛三昧經

⑦大法鼓經

⑧普賢菩薩行法經

（五）涅槃門——以大般涅槃經為主經：

①大般涅槃經（有注疏約二十種）

②南本大般涅槃經

③佛說大般泥洹經

④大般涅槃經後歷

⑤佛說方等般泥洹經

⑥大悲經

⑦大方廣總持經

⑧一切福德三昧經

⑨摩訶耶經

⑩大方等無想經（大雲經）

⑪菩薩處胎經

⑫中陰經

⑬蓮華面經

以上我所列各種小乘大乘經藏，可能還有漏列很多，僅是就「大正藏」所見。尚未能提到尚未譯成中文的佛經巴利文經藏，亦未能提到密藏，論藏，律藏與雜藏（「大正藏」就是日本大正新修大藏經）。

單是上列的簡表目錄各經，就夠學佛人研學一生的了，亦難怪中國大乘佛教節畧了阿含經等小乘經典而不研講，我推想當初必是鑒於佛經太多，乃跳越小乘而趨向佛教的最終理想大乘。我認為那是不對的！我認為學佛必須先築小乘之基！大乘經典內的修身要求，都是從阿含經等等發展而來的，學佛應從原始佛典開始入手，根基才可堅固。

好在今日的中國大乘佛教，很多法師及道場都已經注意到這一點已往的偏差，現在紛紛都提倡兩乘經論並重的教育了，這是可喜的現象。同時，東南亞佛教也在不遺餘力地研究大乘經論及實行大乘濟度，這樣一來，在不久的將來，南傳佛教與北傳佛教，就會復合為一乘了。佛教將會因團結而重新復興，大放光芒，將「滅法時期」轉變為「宏法時代」，佛法光照全世界，造福全人類，這是我衷心所祝禱的。



佛教與中國俗文學

——記「變文」的起源、發現、形態、類別及其影響——

毛始平

佛教自東漢傳入中國後，經過魏、晉、南北朝數百年的吸收消化，漸漸與中國文化溶為一體。至隋唐之季，佛教對中國文化的影响更為深廣，無論在藝術、文學、科學、哲學、習俗風尚等都受其滲透交融。本文僅在文學領域內的中國俗文學——「變文」的起源、發現、形態、類別以及對後代中國俗文學的發展，加以敘述，使我們體會到佛教對中國文化有其不可磨滅的影響。

何謂：「俗文學」？簡言之，凡不登大雅之堂，為學士大夫所鄙視，所不屑注意的文體都是「俗文學」，也就是民間文學、大眾文學。中國俗文學包括範圍很廣，如小說、戲曲、鼓詞、彈詞、寶卷、「變文」之類。

早在東晉時代，寺院僧侶為了宣講佛法，已經建立「唱導」制度，至南北朝更擴展到宮廷。當時「唱導」內容，並非僅唱頌香讚，乃着重在宣講佛理，或引譬喻，或序因緣，或說因果，使

民衆得知了佛法大意。所講唱經文，都用白話，廣大城鄉庶民都能聽懂，所以又稱俗講，於是有「俗文」、「變文」之作，把佛經敷演成通俗的唱本，使更多人對佛教有所瞭解，唐、五代的「變文」就是這樣產生。最初「變文」只限講唱佛經故事，後來逐漸演變，也講唱歷史、民間故事，於是「變文」成為一種民間通俗文學的新體裁。但「變文」的底本為什麼埋沒這麼長久，直到清代末葉才發現呢？主要由於過去文人雅士對這種來自民間作品不予重視，而且「變文」還遭到政治上的摧殘，例如宋真宗（趙恒九九八——一〇二二）曾明令禁止僧人講唱「變文」，使這一重要文學形式遭受一定阻礙。

在一九〇七年五月間，有一位匈牙利人史坦因（A. Steine）到中國西部從事發掘和探險，他帶一位姓蔣譯員，到了甘肅敦煌，他風聞敦煌千佛洞石室有古代各種文學寫本和圖畫發現，他設法誘騙千佛洞王道士出賣寶物，他盜買了二十四箱寫本和五箱圖

畫，都是中國古代文化上重要文獻。這個消息傳到法國，法人也派漢學家伯希和（Paul Pelliot）來中國搜求，同樣他也滿載而歸。之後中國官員得知，行文甘肅提取寫本，但所得不多，大半為佛經。在上文提到「變文」，也就是敦煌文獻之一。有關敦煌文獻記載，如羅振玉編印「敦煌零拾」，陳垣的「敦煌劫餘錄」，劉復的「敦煌掇瑣」，以及近人向達、王重民等所編的「敦煌變文集」，姜亮夫的「敦煌——偉大的文化寶藏」等，雖篇目不多，然在研究敦煌文獻工作上已是難能可貴的典籍了。

「變文」亦稱「佛曲」、「俗文」、「講唱文」，變者即佛經演變之意，其形式為散文韻文夾雜體，其構成方式亦有數種：

（一）只用散文講述故事，再用韻文唱曲，如「維摩詰經變文」、「降魔變文」；

（二）只用散文作引子，主要以韻文敘述，很像以後彈詞中說與唱的組合，如「大目乾連冥間救母變文」；

（三）散文韻文交雜並用，成為一種混合形式，如「伍子胥變文」。至於韻文體裁以七言為主，其中亦有雜以三言、五言、六言。以五言、六言的雜用，如「八相變文」。

「變文」的類別，可因其內容分為三種：

（一）演述佛教故事如「維摩詰經變文」、「降魔變文」、「大目乾連冥間救母變文」、「地獄變文」、「父母恩重變文」、「八相變文」等篇；

（二）演述歷史故事如「伍子胥變文」、「捉季布變文」、「李陵變文」等篇；

（三）演述民間傳說如「孟姜女變文」、「秋胡變文」、「董永變文」等篇。

「變文」對以後中國俗文學發展有其極為深遠的推動作用，

如：

（一）宋人話本在形式上受到「變文」的影響；

（二）鼓詞、彈詞、寶卷一類民間作品是「變文」嫡系兒孫；

（三）章回小說夾雜着詩、詞、歌、賦也是「變文」的轉用；

（四）戲曲以唱白並用很可能受到「變文」的啟示。

總之，因有「唱導」，而有「變文」之作；因有「變文」，而後有鼓詞、彈詞、寶卷等文體的產生，這正是佛教文化直接影響中國俗文學的發展最明確的功績。

（完）

稿 約

- 凡 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

質量上、建造安裝速度上都將超過西藏的強巴銅佛。第一年，南京晨光機器廠就燒鑄了一百四十片，完成了總燒鑄任務的百分之五十一。

建造「香港天壇大佛」的工藝難度遠大於美國的自由女神。世界著名的美國自由女神像，其表面是用二至五毫米厚的青銅薄葉鉚接而成，而「香港天壇大佛」的表面積為一千四百平方米，分為二百二十塊銅片焊接而成。每塊銅片的厚度為十至二十毫米，最少重一噸，臉部面積最大，含眼、耳、鼻、嘴等部份，長五米、寬五米，重量大於六噸，佛像總重量達二百五十噸。整個佛像分塊片裝，每塊銅壁板全用主鋼架、輔助支架支撐。為考慮各種自然因素影響所產生的冷縮熱脹及重量偏差，每塊銅片的駁位空間都必須經過精密的計算，絲毫不差，才能確保佛像的持久性。

二 四面八方 同心協力造大佛

「香港天壇大佛」全部工程費用，大約需要六千万港元。大部份費用由香港佛教界人士捐助。中國佛教協會知道信息後，立即成立了隨喜功德委員會，趙樸初會長任主任，全國各名山道場長老及佛教界著名人士任委員。隨喜功德委員會成立後，全國各地佛教徒都積極支持這一近代佛教史上的盛事。江蘇省佛教界立即響應號召，在蘇州召開了江蘇省佛教協會正副會長、秘書長會議。一致認為：「香港是我國領土的一部份，香港的事就是我們自己的事……」。蘇州的西園戒幢律寺、寒山寺、靈岩山寺，當時雖然修繕任務十分繁重，也都積極捐款，各捐人民幣五萬元。一周之內，全省各名刹古寺及佛教信徒共捐款三十萬元。其中，茗山法師個人捐獻了五千元。在很短的時間內，全國佛教界捐款總額達人民幣一百三十多萬元。

「香港天壇大佛」曾有英、日、意等國相繼競爭承攬這項工程。日本人提出，要求大佛面向東京，且三年的門票收入歸他

們。籌建大佛委員會的法師們經過認真研究，認為製作大佛的工程只能在國內招標。法師們說，中國的土地中國的山，中國的和尚中國的廟，這尊植根於中國土壤的「世界之最」的大佛，應該由我們中國人自己造。最後，由我國航天工業部中標承辦了這一任務。一九八六年九月四日，雙方在香港簽訂了合同協議。

中國航天工業部，是世界上知名的中國高科技工業部門，擁有雄厚的技術實力和先進設備，曾成功地發射多枚有貢獻的人造衛星，現在又學歐美一些國家承包了發射人造衛星和返回衛星任務。因此，香港佛教界把鑄造「天壇大佛」任務交給他們是可以放心的。

當然，承接大佛製造工程的南京晨光機器廠，雖然實力雄厚，設備先進，但承造大佛的任務還是第一回，困難是很多的。不過，他們克服了。

在一個很大的車間里，有一尊高六點七九米的石膏像，是由廣州美術學院侯瑾輝女士為主塑造的，比例為一比五，是未來香港大佛的五分之一。這尊體積很大的石膏模像，汽車裝不下，火車、飛機不能運，只能求助於海運。廣州海運局特意調來了一艘三千噸貨輪，讓大佛單獨佔一個二層艙。船上，按規定是不能用電焊的，但船長破例讓艙面動用電焊明火，把支撐大佛模型的網筋骨架牢牢焊在甲板上。那些日子，又遇上了千載難逢的好天氣，天空晴朗，海上風平浪靜。因而，使一尊怕碰、怕濕、怕碰撞的石膏像安全無損地運抵了南京。

這尊大佛，既是未來香港的重要像徵之一，又是我國工藝水平的重要標誌，工程技術員決心以精湛的工藝為祖國爭光。在廣州藝術學員、北京建築藝術雕塑廠和北京測量所的密切配合下，克服了重重困難，迅速進行佛像外形分塊設計，內在結構設計、風洞實驗、焊接研究、着色研究、防腐蝕研究和工房改造等任務。為了盡善盡美地製造好這尊大銅佛，他們對石膏模像進行了

立體測繪，並經電子計算機作了技術處理，發現佛像臉部兩邊不對稱，左邊瘦，右邊胖，相差一百八十毫米。徵得港方同意後，製作人員利用現代技術設備，給佛的面部仔細「整形」，使他更加完美了。爲了使放大模像準確無誤，他們將石膏模像的表面分成了若干個網狀方塊，按順序編號碼，共分爲二百二十個方塊。工程技術人員，在航天工業部部長李緒鄂、副部長程連昌的親自指揮下，一邊抓緊攻克各道難關，一邊抓緊放大模樣。在製模車間里，只聽見叮叮噹噹地响着，他們在釘製木箱，塑造陽模。不到半年工夫，車間里擺滿了一塊塊新造的石膏模型箱。塑造佛首時，他們改變了古老的製模工藝，用新的方法取得一次成功，既縮短了工藝流程，又保證了佛像各部位的準確程度。大佛面部面積有四十二平方米，僅大佛的鼻子的長度和寬度，就相當於一個人的身高和身寬，但放樣精度一絲不苟。一九八七年五月七日，在晨光機器廠提前召開了佛首定型會議。爲不碍觀瞻，避免雷擊的方案，並進行了雷擊實驗。又考慮到香港的地基承受力，他們盡力減輕原來預計二百五十噸重的大佛重量，估計完成後的大佛總重量只有一百五十噸左右。

三 世界上最美的大佛

香港寶蓮寺僧人，從一九七二年起開始構思。爲了把這尊世界最大的露天青銅大佛，塑造成世界最美的大佛，負責造型創作設計的寶蓮寺籌建大佛宣傳幹事宏勳法師，多年前曾遊歷世界各地，考察了佛教發源地——印度，對各種各樣的「金身」進行仔細研究，大如身體骨架，舉止姿態，小到手指彎度，袈裟布紋，都拍出照片備考。後來，設計出來的「天壇大佛」果然融百家之長，造像莊嚴安祥。他面帶慈笑，蓮花眼垂視衆生，右手舉起，施無畏印，代表拔除痛苦；左手平攤膝上，顯與願印，寓意施予快

樂，祝福天下善男信女。

香港佛教聯合會會長覺光法師看了晨光機器廠塑出的大佛石膏像後，贊不絕口，筆者親自聽他對各方人士說：「我跑遍世界各國，看了很多佛像，從來沒有看過這麼高大，這麼莊嚴美好的佛像，我提不出任何不足之處，雖然不敢說『絕後』的，但可以說是空前的。我個人百分之九十九的滿意，還有百分之一留待你們鑄成銅像以後定。」負責造型創作設計的宏勳法師說：「開始我看了這兒的技術和設備，對造好這尊大佛覺得有百分之五十的把握，現在有百分之百的把握了。」

中國佛教協會會長趙樸初曾用蘇東坡的詩來讚它：「稽首天中天，毫光遍大千。八風吹不動，端坐紫金蓮。」當他看到大佛石膏像後，直豎大姆指，稱贊晨光機器廠「運用傳統和現代化的技術，完成了這一超越千古，光輝萬世的佛像藝術瑰寶基礎工程。」

結束語

這一次佛首臉面鑄造是整個鑄造工序最難的一關，它採取整塊鑄造的方案，單塊鑄銅板展開面積達四十二平方米，而厚度也有十三毫米。四十二平方米的大佛面部僅四十秒鐘就一次澆鑄完成，這是鑄造歷史上罕見的創舉。

據担负大佛工程總設計的晨光機器廠副廠長、總工程師史庭惠一九八八年十二月十日披露，經過這個廠八百多個日日夜夜的艱苦備戰，構成整個大佛佛體的二百零二塊壁板銅塊已全部完成，目前正進入預組裝階段。

今年下半年，這尊青銅大佛將登上香港大嶼山的蓮花寶座上。屆時，在香港降落的每一架飛機，在海上行駛的每一艘輪船，都能清晰地看到它的莊嚴法相。大佛，將成爲香港穩定繁榮的標誌，並顯示出中國人民的自豪和驕傲。

(完)

歷代感應傳通鑑

唐吏部尚書唐臨撰。收入《大正藏》第五十一卷。《法苑珠林》卷一百著錄爲「二卷」。據本書卷上唐絳州大德沙門僧徹一則的記載，撰於永徽五年（六五五）。

一、〔唐〕唐臨《冥報記》三卷

唐書首有作者自序，說：「昔晉高士謝敷、宋尚書令傅高、太子中書舍人報演、齊司徒事中郎陸果，或一時令望，或當代名家，並錄《觀世音應驗記》。及齊竟陵王蕭子良作《宣驗記》、王琰作《冥祥記》，皆所以徵明善惡，勸戒將來，實使聞者深深感悟。臨（唐臨）既慕其風旨，亦思以勸人，輒錄所聞，集爲此記。仍具陳所受及聞見由緣，言不飾文，事專揚確，庶後人見者，能留意焉。」（第七八八頁上）

《冥報記》共收各種善惡報應的故事五十三則。其中屬北齊、

陳士強

梁和後魏的僅七則，其餘的均屬隋代和唐初。故事不立標題。編次不以時間先後爲序，也不以類別相區分，故無定例可循。三十

卷上，收隋京師大德沙門信行、唐京城真寂寺沙門慧如、絳州大德沙門僧徹、河東沙門道英、隋幽州沙門智苑（即「靜琬」）第報應故事十一則。

卷中，收隋魏州刺史崔彥武、唐國子祭酒蕭瑀、殿中侍御醫孫回璞、戶部尚書武昌公戴胃、陳公太夫人豆盧氏等報應故事十八則。

卷下，收後魏司徒崔浩、梁元帝、唐魏郡馬嘉運、遂州總管參軍孫恪、華州鄭縣張法義等報應故事二十四則。

《冥報記》所記的故事僅後魏司徒崔浩、梁元帝二則來源於經籍上的記載，其餘的全是作者根據所聞得來的消息編撰。故事之末一般都有聽誰人所說的小註。如「每聞舅氏說」、「法端及道俗皆說云爾」、「雍州司馬盧承業爲臨（唐臨）說云，是著作郎降所傳

之」、「京下人士多知之，崔尚書敦禮具爲臨說，閻尚書立德亦說云爾」等等。

《冥報記》中對三階教創始人信行的記敘，特別值得注意。信行與唐臨家族有着特殊的親密關係。當年，賴唐臨的外祖父、隋左僕射高穎的薦舉，信行得以從相州法藏寺應紹入京。他在京城住的眞寂寺（後改名「化度寺」）也是高穎所造。儘管信行一派在隋開皇二十年（六〇〇）就已遭到第一次查禁，但唐臨家族對這一教派的推重不減。故《冥報記》將信行的事迹列爲全書第一，信行的弟子慧如列爲全書第二。書中對信行的教義、操行及在隋代的社會影響的記述，可補《歷代三寶記》卷十二、《大唐內典錄》卷五、《續高僧傳》卷十六有關記載的不足。

二、〔唐〕道宣《集神州三寶感通錄》三卷

本書原名《東夏三寶感通記》，後稱《集神州塔寺三寶感通錄》及今名，簡稱《三寶感通錄》。唐麟德元年（六六四），西明寺沙門道宣撰。收入《大正藏》第五十二卷。

書首有作者自叙，書末有後語。作者在自叙中說：

「夫三寶利見，其來久矣。但以信毀相競，故有感應之緣。自漢洎唐，年餘六百，靈相盼向，羣錄何尋。而神化無方，待機而扣；光端出沒，開信於一時；景像垂容，陳迹於萬代。或見於既往，或顯於將來，昭彰於道俗，生信於迷悟。故攝舉其要，三卷成部云。」（卷上，第四〇五頁上）

全書共收佛教寺塔、經像、僧尼方面的感應故事一百五十則，每則故事均立有標題。

卷上，「明舍利表塔」。分爲二節：前叙西晉會稽鄮塔緣、東晉金陵長乾塔緣、石趙青州東城塔緣、姚秦河東蒲坂塔緣、周岐州南塔緣、齊代州城東古塔緣、隋益州福感寺塔緣等十九座塔的來歷事緣；後「雜明神州山川藏寶等緣」，即敘述神州佛舍利的感

應事迹。凡二十則。

卷中，「列靈像垂降」。敘述東漢洛陽畫釋迦像緣、南吳建業金像從地出緣、西晉吳郡石像浮江緣、東晉揚都金像出渚緣、元魏涼州石像山裂出現緣、北涼河南王南崖素像緣、宋都城文殊師利金像緣、齊番禺石像遇火輕舉緣、梁荊州優填王栴檀像緣、陳重雲殿并像飛入海緣、周晉州靈石寺石像緣、隋葆州興皇寺焚像移像緣、唐遼口山崩自然出像緣等有關佛、菩薩的畫像、金像、石像、木像的瑞祥靈迹。凡五十則。

卷下，「引聖寺、瑞經、神僧」。分爲三節：前叙臨海天台山石梁聖寺、東海蓬萊山聖寺、相州石鼓山竹林聖寺、岱州五台山太系聖寺、終南山折谷炬明聖寺等十二所寺廟的事緣；中叙曇天竭、釋道安、令狐元執、河東尼、李山龍、陳公太夫人、崔義遠等誦經感通事，及「周經上天」、「益州空經」等佛經靈異，合三十則；末叙「神僧」安世高、朱士行、耆域、杯度、釋曇始、釋寶誌、釋慧遠等三十人的感應事迹。總八十則。

本書是根據托名東晉陶淵明所作的《搜神記》、劉宋臨川王劉義慶《宣驗記》、《幽明錄》、南齊王琰《冥祥記》、王巾《僧史》、蕭子良《三寶記》、梁裴子野《沙門傳》、寶唱《名僧傳》、朱君台《徵應傳》、虞孝敬《內殿博要》、蕭綱《法寶聯璧》、任昉《述異記》、隋侯君素《旌異記》、唐唐臨《冥報記》、道世《法苑珠林》和道宣自己的《續高僧傳》等書編成的（見卷下所記）。就所記的人物而言，大體上類似於僧人總傳中的「神通」、「神力」、「神異」、「感通」類的僧人，但在範圍上有所擴大，不論是譯師，還是法師、律師、禪師，只要神異之迹較多的，均採選入列。而且不僅記人的感通，也記物（如寺、塔、舍利等）的靈迹。前面所說的《冥報記》以記世俗人（尤其是官員）的善惡報應故事爲主，記僧人的很少，而《三寶感通錄》則以記僧人的感應故事爲主，記世俗人的很少，兩者存在着明顯的差異。

三、〔唐〕道宣《道宣律師感通錄》一卷

簡稱《感通錄》，或《感通記》。唐麟德元年（六四四），西明寺沙門道宣撰。收入《大正藏》第五十二卷。

作者自敘道：

「生緣有幸，近以今年二月末，數感天人，有若曾面，告余云：所著文翰《續高僧傳》、《廣弘明集》、裨助聖化，幽靈隨喜，無不讚悅。至於律部，抄錄疏儀，無足與二。但與斷輕重物，少有疎失。斯非逾抑，惟譯者如何以王貴衣，同於白衣俗服，相從非重，乃至艷粧同法相量者，亦在輕收。」（第四三五頁中）

本書是借托道宣與天人（即天神）交往時的問答而寫成的，用的是第一人稱（「余」）。大體上分為兩截：

一、「初問佛事」：記述一些佛像、寺塔的緣由和靈迹。有益州成都多寶寺石佛、京城西高四土台、五台山太孚靈鷲寺、涼州和縣石像、江表龍光瑞像、坊州顯際寺古像、玉華宮南檀台山磚塔、蜀地簡州三學寺、涪州相思寺篆銘、揚都長乾塔、鼓山竹林寺等。

二、「後論諸律相」：討論律制中僧衣、塵具、戒壇的相狀和含義。是對作者已撰的《釋門章服儀》和《舍衛國祇洹寺圖經》若干觀點的解釋。

書中透露了作者企圖通過多設戒壇，說戒、受戒、傳戒，以維護僧團威儀的想法。

四、〔唐〕懷信《釋門自鏡錄》二卷

又名《僧鏡錄》。唐藍谷沙門懷信撰。原書未署撰時，從卷下《慳損僧物錄》中「唐揚州白塔寺道和冥言誠勸事」附出的法界寺尼妙覺條，和卷上《業系長遠錄》中「唐沙門道光多生求度不得官名事」所記的年代推考，約撰於武則天久視元年（七〇〇）至長安四

年（七〇四）之間。收入《大正藏》第五十一卷。

書首有作者「序」，說：

「幼蒙庭訓，早霑釋教，頗聞長老之遺言，屢謁名僧之高論。三思之士假書絃以是資，九折之賓待箴銘而作訓。故乃詳求列代，披閱羣篇，余同病之下流，訪述津之野客，其有蔑聖言，輕業累，縱逸無耻，頑疎不檢，可為懲功者，並集而錄之。仍簡十科，分為三軸（傳今的為二卷），朝夕觀覽，庶裨萬一。」（第八〇二頁下）

本書是一部記敘僧人因造惡業而導致種種報應的故事，以供佛教僧眾鏡戒的著作。全書分為十錄，「所收凡七十三條（雅浩二章，事迹七十一人。附見十四人。——原註）」（第八〇三頁上）。也就是說，正條敘錄的文章有二篇，僧人的業報故事有七十一則，附見的別的僧人的業報故事有十四則。每則事例均立有標題，標題下附註附見者的名字，有的還註有出典。凡屬作者第一次編錄的，均註云「新錄」。

一、業系長遠錄（卷上，以下六錄同卷）。收西域聖者達磨蜜多五百世作狗身事；西域聖者闍夜多遇見鬼及鳥的生死久遠事；西域聖者離越辟支佛曾誘人偷牛得報事等五條。

二、勃逆闡提錄。收宋北多寶寺道志偷相珠受苦事；北齊晏通盜錢耻像現身著癩地陷事；唐思禮折像盜絹被神壓打事等三條。

三、輕毀教法錄。收宋京師東安寺釋慧嚴神誠事；齊鄴下大覺寺僧范布薩見神責豎義事；唐襄州神足寺慧眺訪「三論」拔舌三尺事等五條。

四、妬賢疾化錄。收齊相州道秀變作蛇身事；隋揚州白塔寺道契神打殺事；唐衡州衡岳寺慧期患目苦死事等五條。

五、忿恚貪鄙錄。收齊青州道慧錢夜移走事等十條。亮慳惜變作蛇身事；齊齊州道慧錢夜移走事等十條。

六、俗學無裨錄。收宋彭城寺慧琳毀法被流目盲事；梁偽沙門智稜罷道毀法失音舌捲事等四人。

七、懈慢不勤錄。收後魏崇真寺僧慧疑王前見判五僧事；唐玄奘寺僧玄奘破齋受罪事等十條。

八、害物傷慈錄（卷下，以下二錄同卷）。收晉襄陽竺法慧被害並門人折足事；宋江陵四層寺竺慧熾食肉生餓狗地獄事；唐神都太平寺僧威整害蜘蛛事等凡六條。

九、飲噉非法錄。收隋河西隋興寺法西飲酒醉被閻王勸戒事；梁高祖《斷酒肉文》等七條。

十、慳損僧物錄。收周益州索寺慧旻盜僧財作牛事；隋相州道明侵柴燃足事；唐印州僧割杓滅粥現噉糞穢事等十八條。

十錄所記叙的這些事例，大多是關於僧人品行方面的，如偷盜行竊、侵用僧物、毀壞經卷、折損佛像、誘騙高行、誣陷善人、矜傲瞋恚、貪鄙慳吝、滯酒荒情、食肉傷生，以及其他犯戒行為等。少數是關於小乘學者或非傳統教派（如三階教）批評大乘經和大乘教義的，以及原是沙門後來轉為道士，利用佛教的概念義理編撰道教經典和充實道教教義的。

本書雖然沒有編入自宋以來的歷代官板大藏經，但它在佛教界的流傳卻很廣。幾部重要的佛教通史，如《佛祖統紀》、《釋氏通鑒》、《佛祖歷代通載》等都採用過它的資料。

五、〔唐〕孟獻忠《金剛般若經集驗記》三卷

簡稱《金剛經集驗記》唐開元六年（七一八），梓州司馬孟獻忠撰。收入《續藏經》第一四九冊。

書首有作者自序，說：

「夫般若者，乃諸佛之智母，至道之精微，為法海之泉源，實如來之祕藏。……今者取其靈驗尤著，異迹剋彰，經典之所傳，耳目之所接，集成三卷，分為六篇。」（第七五頁）

（上）

本書是一部專記誦持大乘經典《金剛經》的感應故事的著作，按誦持《金剛經》而能獲得的直接的應驗和利益分為六篇。每篇之首冠有「序」，篇末附以「贊」。共收錄以隋唐為社會背景的《金剛經》感應故事七十則。

一、救護篇（卷上），收故事十九則。序云：「若持若誦，護國護身，投烈火而不然（燃），溺層波而詎沒，般若之力其大矣哉！故以救護之篇冠於章首。」（第七五頁下）

二、延壽篇（卷上），收故事十二則。序云：「如能四偈受持，一念清信，積塵積劫，喻壽量而非多；無數無邊，等虛空而共永。集其體徵可驗者，列為延壽之篇。」（第八二頁上）

三、滅罪篇（卷中），收故事三則。序云：「夫三界虛妄，一心所作。心在分別，一切俱邪；心絕攀緣，則萬殊皆正。夫心者，不內不外，亦不中間。心垢則眾罪咸生，心淨則眾罪同滅。……爰申滅罪之篇。」（第八九頁上、下）

四、神力篇（卷中），收故事十六則。序云：「道契如如，切無等等。將開於塔，移天人於地界；不起於座，示妙喜於閻浮。聖烈巍巍，固無得而稱矣。故迹其尤異者，列為神力篇。」（第九一頁下）

五、功德篇（卷下），收故事十則。序云：「夫至功非功，為而不宰；上德非德，成而不居。故九定四禪，入無所入；三空六度，行無所行。莫而無邊，非相非名，不染不住。積恒沙之身，不能方四偈之德，神功聖德其大矣哉！故為功德之篇，以勸來者。」（第九八頁下）

六、誠應篇（卷下），收故事十則。序云：「無受無心，誠而必應；無為無得，感而遂通。……故以誠應之篇，繼之於後。」（第一〇五頁上、下）

本書收錄的故事少數是從唐代蕭瑀的《金剛般若經靈驗記》和

即余令的《冥報拾遺》等書中摘抄而來的，大多數是作者根據聽聞撰錄的。見錄的故事以唐梓州惠義寺沙門清虛爲最多（或許作者與他交往甚密），神力篇十六則中，他佔了八則；誠應篇十則中，他又佔了六則。清虛，俗姓唐，自少誦持《金剛經》。書中詳細地記述了他從武則天萬歲通天元年（六九六）起，至睿宗太極元年（七一二）之間的主要行履，特別是通過念誦《金剛經》，以滅火、解痛、出泉、伏神、祈雨請雪等神異事迹，也涉及當時的名僧法藏、義淨、復禮、唐中宗等歷史人物，以及社會情況（如自然災害等）。

六、〔唐〕惠英、胡幽貞《大方廣佛華嚴經感應傳》一卷

簡稱《華嚴經感應傳》。唐建中四年（七八三），四明山大方無生居士胡幽貞，根據法藏弟子惠英的原作「刊纂」。收入《大正藏》第五十一卷。

書首和書末均有胡幽貞的題記（無標題）。書首的題記說：

「此傳本華嚴疏主藏公（法藏）門徒僧惠英集，爲上、下兩卷。今予鄙其事外浮詞，蕪於祥感，乃筆削以爲一卷。俾有見聞於茲祕乘，生難遭想，各勉受持。」（第一七三頁中）

本書共收《華嚴經》傳習者的感應故事二十則。不別門類，不設標題。除首尾記叙的西域天親、北魏靈辨、東晉佛馱跋陀羅、北齊惠炬、北齊劉謙之等五則以外，其餘的十五則事例均發生在唐高宗、武則天朝。所記的人物分別是：居士樊玄智、禪定寺兩僧（道詳、惠悟）、九隴山一尼師、西域三藏、洛州敬愛寺僧、西域二梵僧、中天竺三藏日照、惠英本人、法藏、實義難陀、西域華嚴僧、華陰鄧元英、絳州二童女、揚州僧弘寶、西京崇福寺僧惠招、定州僧修德等。

書中對法藏行迹的記載頗有價值。以後新羅崔致遠、北宋贊寧、清續法等人各撰的《法藏傳》，無不借用這些資料。由於轉抄

流傳，今本已有一些衍文，須留意。

七、〔唐〕文諗、少康《往生西方淨土瑞應傳》一卷

本書收入《大正藏》第五十一卷，但不署撰人。據序言所說，乃是淨土宗名僧文諗、少康所撰，後經刪節。《續藏經》本題名爲《往生西方淨土瑞應刪傳》，署「唐道說撰」，可知是道說根據文諗、少康的原著刪成。原著約撰於唐貞元（七八五—八〇四）年間。

書首有道說撰的序言（無標題）說：

「夫以諸佛興慈，多諸方便。唯往生一路，易契機緣。詳往古之志誠，並感通於瑞典，則有沙門文諗、釋子少康，於《往生論》中、《高僧傳》內，標揚真實，序錄希奇，證丹誠感化之緣，顯佛力難思之用。致使古今不墜，道俗歸心，再續玄風，重興盛事。使已發心之士堅固無疑，未起信之人依投有路。」（《大正藏》本，第一〇四頁上）

全書共收東晉至唐大歷（七六六—七七九）年間淨業修持者的感應故事四十八則。每則故事以所記的人物爲標題，如「鳥場國王」、「隋朝皇后」之類。首篇是東晉的慧遠，末篇是唐代的邵願保。

其中記僧的有二十一篇，數量最多。這些僧人是：東晉的慧遠；後魏的曇鸞；梁代的道珍；後周的僧崖、慧命、靜靄；隋代的智顗、道喻、登法師、洪法師、唐代的道綽、善導、銜法師（僧銜）、岸法師（惟岸）、大行、藏法師（僧藏）、感法師（懷感）、懷玉、法智、道昂、雄俊。記尼的有五篇，如劉宗尼法藏等。記沙彌的有三篇。記國王和皇后的各一篇。記官吏的有二篇。記黎民百姓的有十五篇。這中間除「沙彌二人」篇、「隋州約山村翁婆二人」篇是記二個人的故事的，「宋朝魏世子」篇是記魏世子一家故事的，其餘的都是各一篇記一個人的故事的。

所記的故事較為簡短。最短的僅四、五十字，如「女弟子裴」篇，最長的也不到三百字，如「顯（智顯）禪師」篇。故事的中心內容是宣揚念佛者在臨終時獲得的往生西方淨土的種種瑞應。其中「善導禪師」篇所記的善導的姓氏、里籍、活動要比《續高僧傳》卷二十七《會通傳》附載的《善導傳》詳細，可補其中的未備。「感（感懷）法師」篇所記的感懷事迹，要比《宋高僧傳》卷六和《佛祖統紀》卷二十七的記載早出一百八十餘年和四百六十餘年，十分值得珍視。另外如有關唐代僧侶、僧藏、懷玉、法智等的記載也頗具價值。

七、〔遼〕非濁《三寶感應要略錄》三卷

遼代沙門非濁集。收入《大正藏》五十一卷。原書未署撰時，據非濁的活動年代推測，約撰於遼重熙元年（一〇三二），至清寧九年（一〇六三）之際。收入《大正藏》五十一卷。

書首有作者自序，說：

「蓋《三寶感應要略錄》者，靈像感應以為佛寶，尊像感應以為法寶，菩薩感應以為僧寶。良以濁世末代目足斷惡修善規模也。夫信為道源，功德之衆；行為要路，解脫之基。道達三千，勸勵後信；教被百億，開示像迹。今略表其肝要，粗叙奇瑞，此緣若墮，將來無據。簡以三聚，分為三卷，令其易見矣。」（第八二六頁上）

此書的性質與唐道宣的《集神州三寶感應通錄》相同，屬於三寶類感該傳。全書分為「三聚」（即三篇），收錄佛像、經典、菩薩方面的感應故事一百六十四則。每則故事均設有標題，並註出典。但註典粗疏，有的還闕註。

卷上，「佛寶聚」。收佛像（包括寺塔）方面的感應故事五十則。主要有：優填王波斯匿王釋迦金木像感應；釋道如為救三途衆生造阿彌陀像感應；釋雙惠造阿閼佛像感應；貧人以一文銅錢

供養藥師像得富貴感應；造毗盧遮那佛拂障難感應；釋含照圖寫千佛像感應；胎藏曼陀羅相傳感應；金剛界曼陀羅傳弘感應等。

卷中，「法寶聚」。收經典方面的感應故事七十二則。主要有：龍子從僧護比丘誦習《阿含經》感應；釋普明誦《維摩經》感應；光宅寺雲法師講《勝鬘經》降雨感應；中印度國講《金光明最勝生經》感應；《尊勝陀羅尼經》請來感應；唐玄宗誦《仁王咒》感應；書寫《法華經》滿八部必有救苦感應；釋惠嚴刪治《涅槃》感應等。

卷下，「僧寶聚」。收菩薩方面的感應故事四十二則。主要有：文殊師利菩薩感應；宋路照太后造普賢菩薩像感應；造千臂千眼觀音像延壽感應；南印度國造不空羼像感應；雍州鄠縣李趙待為亡父造大勢至像感應；唐益州法聚寺釋法安畫滅惡趣菩薩感應；代州總因寺釋妙運畫藥王藥上像感應等。

這些故事從不同的角度，對佛教的神異靈徵和皈依佛法僧的功德利益作了描述。

八、〔明〕株宏《往生集》三卷

明杭州雲棲寺沙門株宏集。收入《大正藏》第五十一卷。此書的撰時，據書首刊載的作者自序所署的日期，為明萬曆十二年（一五八四）。但實際上，卷一《婦女往生類》「薛氏」條，和卷二末「續錄」中的「方氏」、「唐體如文學」、「楊嘉禕文學」、「郝熙載文學」、「孫大珩居士」、「吳居士」諸條，分別記有明萬曆十二年以後發生的事，時間最晚的為「萬曆四十年五月」。以此推測，此書在萬曆十二年初稿撰成之後，又有繼補。續補的時間約在萬曆四十一年（一六一三）和萬曆四十二年（一六一四）之際，即株宏去世（一六一五年）前的一、二年。

株宏在《往生集序》中說：

「世尊始成正覺，為諸有情普演佛乘，既而機難盡投，

由是於一乘中示三乘法，而復於三乘中出淨土一門。……聞昔有傳往生者，歲久滅沒，不可復睹，而斷章遺迹班班，互載於內外百家之書。予隨所見輒附筆札，乃摘其因果昭灼者，日積之成篇，殆存十一於千百而已。今申申竊比中峯塵居，掩關於上方，乃取而從其類後先之，又證之以諸聖同歸，足之以生存感應，計百六十有六條。而間爲之贊，以及其隱義，題曰《往生集》。」（第一二六頁中、下）

《往生集》是以唐文詒、少康的《往生西方淨土瑞應傳》、宋戒珠的《淨土往生傳》、志磐的《佛祖統紀》卷二十六至卷二十八的《淨土立教誌》的資料爲基本素材，芟繁補闕，增廣新聞而編成的。它的內容較唐文詒、少康撰的更爲廣泛。如：敘錄的人物要多得多；有「畜生往生」的事例；有佛教經論中有關於文殊、普賢等大菩薩也都希望往生淨土的片段；不只記念佛者臨終時獲得的種種祥瑞靈迹，而且也描述念佛者在平時就能產生的卻鬼、解冤、睡安、治病、脫難等效應。據作者在自序中的說法，全書共收事例「計百六十有六條」，其實這是指《往生集》初輯時的收錄總數，並不包括續補的。據今本《往生集》統計，實收二百五十五條（同題之下以「又」字分列的兩件事，作兩條計）。每條事例均置有標題，大多是以人名爲題，也有少數以物名或事名爲題，事例之末間附「贊曰」。全書共分爲九大類，每類事例之末均設「總論」。其體式與《宋高僧傳》相仿。

一、沙門往生類（卷一）。收東晉遠祖師（慧遠）、慧永、劉宋曇鑒、北齊慧光、梁道珍、後魏神鸞（曇鸞）、隋智者大師（智顗）、法喜、唐善導和尚、五會法師（法照）、台岩康法師（少康）、道綽、五代永明壽禪師（延壽）、宋（趙宋）晤恩、圓淨常法師（省常）、慈雲懺主（遵式）、元祖輝、明楚琦、寶珠等九十八條。除三例以外，基本上按朝代的先後編排，以下八類不定。

二、王臣往生類（卷二）。收東晉劉遺民參軍、宋王龍舒國學（王日休）、江公望司諫、馮濟川諫議（馮楫）、王敏仲侍郎（王

古）、唐白居易少傅、宋蘇軾學士、張無盡丞相（將商英）等三十二條。

三、處士往生類（卷二）。收劉宋周繼之、唐元子才、元吳子章、宋計公、東晉張銓、梁高浩象、明華居士等二十八條。

四、尼僧往生類（卷二）。收隋尼大明、唐尼淨真、尼悟性、宋尼能奉、尼法藏等五條。

五、婦女往生類（卷二）。收隋皇后、唐姚婆、馮氏夫人、孫氏、吳氏女、元鄭氏、明薛氏等三十二條。

六、惡人往生類（卷二）。收唐張善知、張鍾馗、雄俊、惟恭、宋瑩珂、仲明、吳瓊、金爽八條。

七、畜生往生類（卷二）。收龍子、鸚鵡等四條。

八、諸聖同歸類（卷三）。收擇生極樂、往生無數、面見彌陀、十願求生、偈論淨土、請佛形儀、造論《起信》、龍樹記生、集善往生、得忍往生、第二大願、念佛滅罪、勝會書名、略舉尊宿十四條。此類事例大多是摘自佛教經論和禪宗史傳中有關淨土往生的片段，帶有文鈔的性質。

九、生存感應類（卷三）。收鬼不敢噉、夢得聰辯、冤對舍離、夫婦見佛、卻鬼不現、薦拔亡靈、睡寢得安、病目重明、瘡疾不作、舍利迸現、治病皆愈、俘囚脫難等十四條（日本《續藏經》本《往生集》在此類之末，還附有《普勸爲人必修淨土》、《勸修淨土代言》、《佛示念佛十種功德》）。

此外，在卷二「畜生往生類」之後附有「續錄」，所收都是明代僧俗修習淨業的感應事例，有僧明本等二十條。

本書對於研究東晉至明代佛教各派（包括以「教外別傳」相稱的禪宗）以及社會各界人士的淨土信仰，有一定的參考價值，同時也反映了作者株宏的一些淨土思想。

九、（明）道旭《見聞錄》一卷

古吳沙門智旭撰。收入《續藏經》第一四九冊。原書未署撰

時。從書中所記「徽州商人程伯麟，久居揚州，事觀音大士甚虔。乙酉夏，北兵破揚城，程禱大士求救」（見第四八八頁下）一事推斷，本書當撰於清兵攻破揚州之後，智旭去世之前，即清順治三年（也可稱南明紹武元年，即公元一六四六年）至順治十一年（也可稱南明永曆八年，即公元一六五四年）之間。

本書無序跋。全書共收錄明代中後期僧俗善惡報應方面的故事七十九則（不設標題）。其中以因偷盜、負心、侵奪、害人、殺生、焚經、破像等而招至惡報的事例居多，以因持齋、念佛、放生、打懺、誦經、忍辱無諍等招致善報的事例為次。大旨歸於「善有善報、惡有惡報」，勸人止惡修善。具有一般的警世導俗的社會倫理意義。

十、〔清〕戒顯《現果隨錄》四卷

清杭州靈隱寺沙門戒顯撰。收入《續藏經》第一四九冊。原書未署撰時，據作者在卷四「方氏以虔誠禮誦盡室生還」條之末的按語：「余與方與三兄弟素稱莫逆，癸卯在黃州口述，今辛亥復晤湖上，屬囑余書事編入。」（見第五二七頁上）則知是書實撰於康熙十年（一六七二）。

書首有介石淨壽「序」，說：

「戒顯師具德和尚（弘禮），和尚為我天童（圓悟）門下之人，至其記我徑山費祖舍利事（指《現果隨錄》卷四有「費隱老和尚逝後茶毗現多舍利」條），其言可徵也。又讀其述論（即按語），極讚念佛功德，則知蓮社（指淨土宗）中人也。通篇但載現親聞現業感現果者（指「現報」），他如宿因後報指「生報」及異熟（指「後報」）等，非今所取。」（第四八九頁上）

本書根據「凡現在因果係親見聞者，皆入此錄」的原則，共收錄明代中後期及清初僧俗中間有關行善而得善報，作惡而招惡報的故事一百三則（《四庫全書總目提要》誤作「九十一則」）。每則故事都沒有標題，故事之尾均有他者加的按語（「罷翁曰」），記敘故

事的來源以及自己的感受。

卷一：收「陳益修以力護關廟大士賜目」、「圓通師稟受大戒頓脫無常」、「朱綱魂游冥府論前世事」、「願宗伯以盡節被溺彰顯前因」、「魏應之退念開齋卒致縊死」等十八則。

卷二：收「汪司馬魚頂金經鑲板傳世」、「張封翁以還金厚德子孫世顯」、「葛郎玉父子刻勸善書施人全家免難」、「北高峯五聖募石柱建靈隱大殿」、「久病翁喜還夙債頓去心蛇」等二十三則。

卷三：收「錢伯韜以老年學佛竟得西歸」、「徐亦史捐財惠民隨獲美報」、「江口屠人不聽僧勸立招慘報」、「吳江路叢大報恩奇冤立雪」、「王郡丕赴任吳地為蛙伸雪」第二十九則。

卷四：收「楊君以錯口救人致家溫富」、「瞽者以害心劫殺己命立殞」、「曹溪原直禪師以悟道精修末後現瑞」、「允修以惡性毆妻終受蛇報」、「漁船以巧計沒人立報抵命」等三十三則。

由於作者生活交往的區域在南方，而故事的來源又與作者接觸的人物、涉履的地方有密切的聯繫，故上述故事絕大多數是以太倉、蘇州、崑山、麻城、黃梅、杭州、嘉定、寧波、撫州、湖州等地的人和事為基礎敷述的。其中有些是作者的親屬、老師、朋友、同侶、鄉里和作者本人的生活故事，以及有口皆傳、婦孺皆知的社會新聞。在漢傳佛教因果勸戒類著作中，本書保存的史料是較多的。

十一、〔清〕弘贊《六道集》五卷

清康熙己未歲（十八年，公元一六七九年），廣州南海寶象林沙門弘贊輯。收入《續藏經》第一四九冊。

書首有弘贊的同鄉羅浮陳恭尹《六道集序》（未署撰時）；弘贊的弟子東莞李龍標《六道集叙》（康熙二十一年作）；弘贊《六道集目錄》；弘贊《六道集述言》（康熙十八年作）。

弘贊在《六道集述言》中說：

「此集之由作也，冀諸智者知三界之無恒，識六趣（即

「六道」之非久，標誌上乘，希求出世，遠劫火之燒然（燃），免淪墜之沉溺。」（第六五〇頁上）

本書是一部編錄佛教關於世界結構的和衆生生死輪迴的基礎理論——「六道」（天、人、阿修羅、鬼神、畜生、地獄）的經文和事例的雜集。卷一爲「天道」；卷二爲「人道」和「阿修羅道」；卷三爲「鬼神道」；卷四爲「畜生道」和「地獄道」；卷五爲「地獄道之餘」。

書中對每一道的解釋和論證大致包括以下內容：開頭是「述言」（又稱「釋名」、「述名」、「列名」等），對一道的名稱、性質、居處以及衆生因爲甚麼原因（業因）而成爲此等生類進行闡釋；接着是「述諸經文」（又稱「集諸經文」、「錄諸經文」等），摘引佛典中相關的論述。主要有《法句喻經》、《三教平心論》、《正見經》、《輪轉五道經》、《優婆塞戒經》、《二教論》、《五王經》、《善見律》、《雜事律》、《舊雜譬喻經》、《賢愚經》、《度狗經》、《天地本起經》、《順正理論》、《正法念經》、《提謂經》等；其次是用來證解此道的具體事例，少則二十餘則（如天道），多則六十餘則（如地獄道），事例中的主人公絕大多數是漢地的僧侶，個別是印度人。以上三項內容的行文中間夾有一些小註，並附出典；最後是「音釋」，即對前面出現的一些佛教術語和作者認爲冷僻的字或詞加以詮釋。如「帝釋」、「十惡業」、「由旬」、「二十五有」、「十二緣生」、「阿練」、「八難」、「緣覺」、「阿羅漢」、「大鵬」、「灌佛」、「水陸大齋」等。

爲使讀者了解佛教關於世界結構的模式——三界，作者還特地在卷一放了一張插圖，名「娑婆界一日月須彌山三界之圖」，形象地勾勒了它的整體結構，即使是沒有讀過多少佛書的人，一看也能明白。可謂是佛家實施形象教學的一個例子。

調整定價啓事

本刊自一九八七年四月（一八一期）調整售價以來，近年間紙張印工等，均告漲價，事非得已，自一九八九年十一月一日（二壹二期）起，酌量調整定價，以資挹注。各外國訂戶寄來滙票時，亦請以港元爲單位。茲將新價目附刊於後，諸希諒察爲荷。

內明雜誌社敬啓

本刊定價表

零售每册港幣 10.00

香港		全年十二册 (連郵費)	港幣 120.00
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	全年	平郵	港幣 150.00
		空郵	港幣 185.00
	全年	平郵	港幣 150.00
		空郵	港幣 210.00

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺照

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮玉

（續上期）

太后在排雲殿召見，說道：「李大人，這次俄皇加冕大典，仍然有勞你前往俄宮致賀，該送些什麼賀禮，你去斟酌，單子拿來我過目一下，叫內府辦就是了，總要做到好看，別太寒酸，國家雖窮，面子還是要充的。內府存着那些貢品古董珍玩，盡管要去？論理，老毛子也不是什麼好東西，可是今天我們國勢一弱至此，也不得不敷衍他一下了，不過，你去俄京，天朝的體面仍是要顧全的，不可過於慷慨——他說要地你就割地，他說要銀子你就給錢——若再割地給洋人下去，只怕全國人心都大變了；變出個什麼革命來，可不是玩的！像去年重陽廣州發生的革命事件，雖說革命黨也成不了什麼大事，也終歸是一件隱憂。」

一八九五年十月二十五日，孫逸仙，陳少白，陳濟等革命

志士，會同「三合會」三千人，分乘小船潛抵廣州，打算攻取總督衙門，奪取廣州，不幸起義事機不密，被人告密於兩廣總督譚鍾麟，清軍得以早有防範，革命黨人船到廣州碼頭，即被清軍逮捕，陸皓東等六黨人均被捕，孫逸仙逃脫，被列入通緝名單。

李鴻章奏曰：「奉懿旨出使俄京的事，老臣自當盡力，肝腦塗地，以報天恩。至於革命黨造反之事，無非是些跳梁小丑，不足為患，而且也非緣割地賠款而起，太后祈勿擔憂。所謂廣州事變的幾個革命黨人陸皓東等均已斬首示衆，諒可阻嚇後尤，脫逃之孫逸仙楊衢雲等餘衆，均已遭兩廣總督譚鍾麟明令通緝，諒不日必可緝歸案正法。」

太后因問：「這為首的什麼孫逸仙，到底是個什麼人？聽說是個西醫，怎麼好好大夫不做却去搞造反？」

李鴻章奏說：「回太后陛下，那孫文逸仙，現年大約三十歲，是廣東香山人，在香港習醫，在檀香山組織什麼興中會搞革命，此人愛講大話高論，空言不實，是個有名的狂生之流，此人老臣見過一次，他來上海向老臣上書，講什麼富強維新之道，大概是來謀做官的，老臣見他所講無非老生常談，朝廷早已實行自強維新，何須他來多講？就叫他走了，此人喜作大言，並無實學，難成大事，不必憂慮的。」

太后說：「你也是的，當時就隨便派他一個小差事，給他吃份閒糧，他既是西醫，就叫他做你衙門的大夫便是了，把他網住，也不致於鬧到搞什麼革命！這些人有官做就安份了！」

李鴻章叩頭道：「老臣一時愚昧！」

慈禧說：「現在此人已經鬧到聚合三合會的人來造反了，你們可不能不加意防範，他又通曉洋文，若被他逃往外國挑撥洋人與朝廷作對，可不是麻煩來了！你們休得小覷了此人才好！」

李鴻章說：「回皇太后陛下，老臣自當遵旨叫刑部行文天下加緊緝拿，叫總理衙門照會英國若見他逃抵香港就予扣留解送我朝，也將通知英日各國緝拿他，諒他也逃不了！」

太后說：「如此方好！」

太后與李鴻章會議半日，商就一切聯俄政策，太后堅持不得再喪權辱國。李鴻章好不容易才得復起，那敢忤逆太后？自然是一切都唯命是從，心中却另有打算。

太后再三叮囑：「俄人的要求若太苛過貪，你切切不可輕予許諾了！」

李鴻章奏曰：「俄人要求似無不妥，所求僅為開築西伯利亞鐵道與我滿洲鐵路相接通，一旦遼東再有日人侵犯，俄兵即

可從西伯利亞乘火車開入助我抗敵，俄人所求僅為通商之利益而已，此點腹案，老臣已得俄使見告，俟抵俄京面見俄帝俄相，老臣自必權衡其利害大小，謹慎應付。」

太后說：「俄人陰險，用心詎測，你不可不防！若所求僅是通商，倒也做得，只怕得寸進尺，另有陰謀。」

李鴻章道：「聖慮至週，老臣自當遵旨防範。」

太后說：「李大人，你一切都小心！可不能再有割地辱國之事了！」

李鴻章唯唯諾諾，陛辭赴俄，到了俄京聖彼得堡，覲見俄皇尼古拉三世。俄皇下諭特設盛宴款待於皇宮，又大開遊園會，召請歐西各國使節作陪，寵遇極隆，過於各國大使，一連飲宴多日，俄人隻字不提聯盟，把李鴻章拖得心急無比。然後，俄國外相羅拔諾夫與財相威特兩氏才與李氏會議，率之議成清俄同盟密約，內容六款，李鴻章同意俄人在滿洲築中東鐵路，俄艦自由航行中國河海口岸，其至准許俄人在中東鐵路派軍駐守，發行鈔票。其中第一款說：「日本如侵中俄土地，中俄聯合抗禦，互相支持。」第二款說：「中俄兩國既經協力禦敵，一國不得單獨與敵議和。」

慈禧太后之言猶在耳，而李鴻章一旋踵已拱手將中國東北送給俄人！

李鴻章在俄京時，俄報盛傳財相賄送李氏三百萬兩銀子，故得以順利取得在華之特權，李鴻章後來遺產多達四千萬兩。受賄之說，豈或出於無據，國人難免不無所疑，縱是空穴來風，亦非事出無因也。

李鴻章又一次與外人訂立喪權辱國條約，把慈禧太后氣得半死，消息傳出，全國人民無不更加切齒痛恨李鴻章與滿清政府了，李鴻章之名，也從此在國際外交界傳為笑柄，成為懦弱

妥協投降之代名詞。

孫逸仙先生此時在香港，與鄭士良，陳少白，尤烈，鄧蔭南等計劃捲土重來，孫先生在醫學院之老師康德黎醫生對之說：

「清國與英國早於一八五八年簽訂有『引渡約定』，清廷可能向香港總督提出要求引渡革命黨人，你還是從速離港吧！」

孫逸仙深然其言，乃與陳少白、鄭士良乘日本貨輪廣島丸前往日本神戶，香港政府旋於一八九六年三月宣告：「革命黨人孫文，楊衢雲，陳少白等三人，五年之內，不准再入境。」

其時孫逸仙已在日本組織興中會分會，轉檀香山，又前往美國三藩市與加拿大溫哥華向華僑鼓吹革命推翻滿清政府，之後又首途前往英倫，孫逸仙所至之處，結納海外幫會為其贊助，頗收宏効。

德清和尚此時已離了楊州，正當李鴻章在聖彼得堡簽訂喪權辱國條約之時，德清已回到了鎮江金山寺參加過戒期，重新再跟隨大定老和尚。金山寺一向是江南文人雅集之地，每於浮屠寶塔之下，飛橋懸瀑之畔，憑欄吟詠之餘，談論時事，談到甲午戰爭，談到李鴻章割地喪權辱國，士子們無不憤於形色，人人激昂。

「滿清政府如此昏庸腐敗，李鴻章等重臣如此無能，中國國亡有日矣！」士子們都沉痛悲憤地說：「列強瓜分中國，也就是旦夕之事啦！」

話題不免也涉及到已成大新聞的革命黨，象文人說：「有個孫逸仙和一班人在廣州造反失敗，黨徒給抓去斬了頭，孫逸

仙逃到海外去鼓吹革命，報紙說此人現時到了美國連絡到公堂幫會，又到了加拿大連絡洪門會，公開演講推翻滿清帝制成立共和。現在他搞得有聲有色，海外華僑都支持他，大家捐錢給他買槍械策動再搞革命來推翻朝廷呢。」

也有些士人說：「這個孫大炮，華而不實，成不了什麼大事的。」

又有人說：「革命就是造反，被朝廷知道了是要捉去斬頭的，還會誅九族呢！我們還是別談這些事罷。」

又有人說：「革命黨目無君父，這是要不得的，我們談它幹什麼？別萬一叫官府聽到，倒說我們存心不正，都捉去審問定罪，就算不問斬，也夠驚恐的了。」

「論理，」一位文人說：「我們實不應該談這些事，不過，眼看國家到了危亡在眉睫，怎能不憂心如焚呢？將來也不知是什麼局面，還能不能來此雅集小酌吟風詠月呢。」

「德清師：你看將來大局怎麼樣。列強會不會瓜分中國呢？我等中國人是不是將受洋鬼子奴役屠殺呢？」

德清一仍當年習慣常來與江南文人雅集酬唱，他一向都是靜聽為多，極少發言，文人大都喜歡與他談談禪機，他也樂於奉陪的，可是談到時局與革命，他就默然不敢是啄了。

「德清師，你道行高深，必定預見世局，何妨預告一點呢？」士人們又再催促。

德清嘆息道：「衲子懂得什麼？」

象文人一定要逼他講預言。德清說：「未來之事，諸君都已預料得到了，國破家亡，兵刃大起，生靈塗炭，今後數十年，中國那再有太平安寧之日呢？外侮內亂，無日無之，可憐兆民象生，流離失所，血染遍野，……」

說到這裏，德清已經悲難自制，熱淚溢流了。他傷時憂國，悲憫衆生苦難，傷心極了，只恨無能護蒼生！但願有力濟災黎！

衆士子文人無不激憤傷感嗟歎，良久無語，許久，才有人說：「大師，你看中國還有救沒救呢？」

大家都靜聽着，等待着德清的預言。德清徐徐嘆息道：「諸君比我看得更清楚，有識之士都心存救亡，不久必將有非常之變了，變呢，總比不變好。不過，怎樣變，拿什麼宗旨來變，才可以救得了亡？才可以救得蒼生出於苦難？不錯，現在人心都思變求存了，但是這些變動，是不是真能救得了？」

士子衆人都說：「大師所講人心思變，至獲我心！可不是這全國有識之士有血氣之人都在盼望變動了呢？這變動，大師你看將會是什麼變動呢？」

德清說：「我可推想不出來了，諸位關心國事，應比出家人更看得清楚，何必問我呢？」

衆人道：「大師，這裏又無外人，都是熟人，大師何妨明示？」

德清說：「諸君，衲子不敏，豈有先知？縱有所言，亦不過是蠡測而已。」

衆士人催促不已：「大師快說吧！」

德清說：「從新聞資料來判斷，蛛絲馬跡，似乎都隱含朝廷中將有變動，可是恐怕也只是曇花一現——報上不是說了嗎？保守力量根深蒂固，不容易被動搖的。倘使朝中的改革出現，亦不會是根治積疾的，又怎能出兆民於水火？何況只是曇花一現呢？只好看另一變動了。」

衆人道：「然則大師意指革命？」

德清說：「衲子那裏知得許多？諸君留意看報，觀察當比我更强多了。」

德清不敢再有多言，恐被清廷鷹犬聞悉，他心中却都已看到未來的變動了，可是他不敢說得太明白他已預見到大清皇朝的崩潰了。

衆人都意會，也不敢再追問下去了，默然半晌，還有一位舉人提出問題：「大師，你看世界將是什麼情形？」

德清微笑道：「衲子連今日都不知明日事，怎能預料世界將來變化？」

衆士子說：「大師又來謙虛了！只當閒談，講講不妨，又不是講的本國事務。」

德清道：「諸君，出家人見識那及列位之多見廣聞呢？若衆位以爲衲子有預知，則是大謬了。」

衆士子說：「你這和尚好不刁賴？人人都傳說你有些神通，你偏要裝傻！好吧！算你毫無神通預知，就談談你和尙的見解如何？」

德清腦中一閃掠過許多影象，他看見硝烟冲天，炮火隆隆，烈焰狂燒，他看見萬人暴動，刀光劍影，他看見屍骸遍野，他看見姦淫擄掠，他看見洋兵成萬攻進紫禁城，他看見皇朝崩潰，他看見北方冰天雪地，暴徒攻打俄帝皇宮，他看見俄帝全家被慘殺，他看見暴徒豎起鐮刀斧頭紅旗，他看見世界大戰，死人數千萬，他看見毒氣漫瀰，萬人倒斃皮膚腐爛，他看見洋兵斬殺無辜中國人，他看見日本軍隊進兵中國……。

他並不能瞭解這許多瞬息百閃千變的影象，他並沒有足夠

的科學智識去判斷所見的一切，他甚至於無法辨識這些幻象的時代先後。他只好像那一夜能見隔牆情況與月夜運河景色一般，那天眼之識是自自然然而來的。他不知道自己已經修到了天眼通的階段了，他仍以爲只是一些幻景，他仍以爲這是境而已。當然他不能公開這些秘密的，他不願驚世駭俗。而且，他自己也不敢確定所見幻境有什麼意義。

他於是道：「諸君當然比我看得更清楚，這世界人心如此險惡，爭權奪利，弱肉強食，貪得無厭，列強競爭備軍，總免不了有日因利害衝突而互相爭戰的，說不定戰場就在中國土地之上，正如狗羣爭骨，亦說不定在歐羅巴洲亦會爆發大戰呢！大戰一起，不知多少千千萬萬生靈慘遭屠殺！諸君也必比我更善於推想的啊！若果戰爭發生在我中國，我中國黎民豈不是都成斧底遊魂？洋人如此橫暴，欺我中國，又豈無憤而抵抗之人？若依此等常識判斷，天下大亂，似已難免了！人人均可推見，又何必問我這無知出家人呢？」

衆人驚駭道：「大師，你雖託言是常識，其實必有前知！故此能道出我等聞所未聞之未來慘烈景象。」

德清說：「確是根據新聞常識，妄加推測而已。」

衆人道：「然則世界有救無救呢？」

（未完）

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
麥植基居士	港幣1,000.00元
林守誠居士	港幣500.00元
曹文錫居士	港幣400.00元
呂沛銘居士	港幣225.00元
馮妙華居士	港幣200.00元
見本法師	港幣100.00元
妙法寺	港幣 12,989.00元
總計	港幣 18,414.00元

二——期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 18,414.00元
發行收入	港幣 1,036.00元
總計	港幣 19,450.00元

二、支出

印刷費	港幣 12,900.00元
稿費	港幣 2,800.00元
什費	港幣 2,000.00元
郵費	港幣 1,750.00元
總計	港幣 19,450.00元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
 社長 釋敏智
 發行人 釋金山
 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號二樓大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 Southhill
 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號水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
 公元一九八九年十一月一日出版

每册定價港幣十元





▲羅漢伏虎圖——丁衍庸繪