



明内

集漢穀城刻石字



214



▲ 伏波山石刻

安世高和支謙等。

安世高原在洛陽翻譯佛經。「靈帝之末，關洛擾亂，乃杖錫江南。」他先到廬山，繼到廣州，最後到達會稽（今浙江紹興）。關於他在江南一帶弘傳佛教，有許多神異的傳說。後來傳承其學的著名弟子有南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧。

支謙原來也在洛陽學習大乘佛教理論。漢獻帝末年，洛陽一帶發生兵亂，他與鄉人數十名避亂南渡到江南吳地。「後吳主孫權聞其博學有才慧，即召見之」，「拜為博士，使輔導東宮，甚加寵秩。」（《出三藏記集·支謙傳》）

正是由於以上這些情況，有人認為，江南地區佛教的流傳，是從安世高、支謙等人開始的。

其後，赤烏十年（二四七），康僧會從交趾來到江南的建業（今南京），從事譯經傳教，從而使江南佛教得到進一步流傳。康僧會來到建業後，就「營立茅茨，設像行道」。後又通過燒香祈禱，得到佛舍利，從而為吳主孫權所讚嘆，為之建塔造寺，使佛教得到廣泛的流行。

二、江南佛教與西城佛教

江南地區的佛教，是從安世高、支謙等人的傳播開始的，又是在康僧會的大力弘揚下得到進一步發展的。而安世高、支謙、康僧會等都是從西城來的僧人，因此，西城佛教與江南佛教有着十分密切的關係。

安世高，原是安息國的王太子，博學多識，信仰佛教。當輪到他即位的時候，因「深悟苦空，厭離名利」，即讓位於叔父，出家修道。曾精研毗曇，修習禪定，並游化西城各地。因此他對西城的佛教，應該說是研究有素的。他所翻譯的佛典，原本大都從西城安息國傳來。他在江南地區所弘傳的佛教，也全都是安息國

內明

特稿

西域佛教與江南佛教……………傳教石……………3

章太炎先生之唯識思想初探……………道隆……………12

源遠流長的佛教造像藝術……………樓培敏……………19

筆譚

談掘摩的惡因緣……………智銘……………25

法海拾貝

「雜阿含經」研習

八正道是一乘道……………羅無虛講……………30

專稿

從「臨終關懷」說起……………毛始平……………34

四眾堂

佛教無神論質疑……………本源……………36

佛教名勝介紹

寧波七塔禪寺重光……………蔡惠明……………38

佛教文藝

虛雲禪語（續）……………方興……………39

虛雲和尚（續）……………馮馮……………42

畫頁

封面：疊綵山石刻觀世音菩薩像

面裏：伏波山石刻

底裏：伏波山石刻

封底：伏波山石刻

所流傳的小乘佛教。

支謙，是大月氏後裔。他出生在中國，博覽漢地佛教典籍。乍看起來，似乎他所弘傳的佛教，與大月氏國的佛教並沒有甚麼直接的聯繫。但是，其祖父法度是在漢靈帝時率領數百國人來歸附東漢的。時曾被任命為「率善中郎將」，是大月氏移民中的一位領袖。根據有關史書記載，大月氏國至遲在公元一世紀就已經有了佛教的流傳。到貴霜王朝第三代迦膩色迦王時（約一二八——一五〇在位），佛教已有很大的發展。迦膩色迦王曾召集各方僧侶編纂了《大毗婆沙論》等佛教理論著作，並廣為建造大廟和大塔。其在國都郊外建立的大塔，名叫「雀離浮屠」。塔身高達四十丈，頂上安有二十五個相輪計三十丈，全高為七十丈，周圍三百丈。六世紀初，北魏宋雲和僧惠生赴西城求法經過這裏時，尚見到此塔。（《洛陽迦藍記》卷五）同時，雕刻佛像之風，在當時的大月氏也已經非常盛行。而支謙的祖父法度，正是在大月氏國的佛教處在十分盛行的時候，於漢靈帝（一六八——一八八在位）時，率領數百人來歸的。可以想像，這數百人中，一定有相當數量的佛教徒，支謙長期生活在他們中間，不能不受到他們信仰佛教的影響。更為重要的是，支謙曾從支婁迦讖的眾弟子支亮受業，支亮、支婁迦讖都是大月氏人，支婁迦讖在中國所傳的佛教，可說是道道地地的在大月氏國流傳的佛教。而支謙所學的，也是大月氏國的佛教，當無疑問。再看支謙所翻譯的經典，其中一部分是支婁迦讖從大月氏國携來，沒有來得及翻譯的。也有一部分當是隨其祖父一起來中國的大月氏人所帶來，這也是可以推定的。由此可見，支謙在江南所弘揚的佛教，基本上屬於西城大月氏國的系統。

康僧會，祖籍康居，在交趾成長，並在交趾出家，學習佛教。他所通曉的交趾地區的佛教，後來才從交趾來建業。因此，有人認為，他來江南地區所弘傳的佛教，「殆與康居國無何等關係」。（羽溪了諦著、賀昌羣譯《西城之佛教》一百七十九頁）這一說法，固然有其一定的道理。但是，我們還應該看到，康僧會來到建業後，曾從安世高弟子南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧第三人學習安世高所傳佛教。在《高僧傳·安清傳》中，有「傳禪經者，比丘僧會」之說。康僧會對傳授小乘佛教的安世高是十分崇敬的。他曾與陳慧共同註譯《安般守意經》。這些都在其所撰《安般守意經序》中有明確的記述：「會見南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧。此三賢者，信道篤密，執德弘正，烝烝進進，志道不倦。余從之請問，規同矩合，義無乖異。陳慧註義，余助斟酌，非師不傳，不敢自由也。」非師不傳，不敢自由，說明康僧會十分忠實於安世高的佛教思想。因此，康僧會在江南一帶所弘傳的佛教，在很大程度上是繼承了安世高系統的西域安息國佛教，這應該說也是沒有甚麼疑問的。

由此可見，三國時期在上海地區所流傳的佛教，絕大部分是西城安息和大月氏等國的佛教。至於這兩個國家所流行的佛教狀況，由於資料的不足，已很難得知甚詳。但是，這二個國家的佛教，當時在社會上已經非常盛行，王公貴族也十分崇信，並已有能力向國外派遣傳教人員，這一點是可以完全加以肯定的。同時，這些國家，開始都是弘傳小乘，後來才逐漸弘揚大乘佛教，而建寺造塔之風，也已經十分流行。所有這些，都對江南地區佛教的流傳，有重大影響。

三、西城僧人在江南傳播佛教的主要內容及其特點

（一）西城僧人在江南傳播佛教的主要內容

西城僧人在江南地區所傳播的佛教，根據他們所翻譯的經典，內容非常豐富，既有小乘佛教的基本理論，也有大乘佛教的

般若學說；既有小乘禪法，也有大乘禪法；既有「佛國」理論，也有淨土信仰。其中為廣大信徒所接受，影響比較大的主要有以下幾個方面：

(1) 關於因果報應的學說

因果報應輪迴的學說，並不是佛教所獨有，印度婆羅門教和耆那教等，都曾採用這種理論作為他們的根本教義之一。其中心思想是：一個人的靈魂（我）在死後可以在另一個軀殼中轉生，轉生的形態取決於他生前的行為（業），行善者得善報，行惡者得惡報，有的可以進入天道、人道，有的則墮入地獄道、餓鬼道、畜生道。佛教後來沿用了這一學說，並有進一步的發展，即用「因緣」來說明因果輪迴，從而構成一種「緣起」理論。在佛教的小乘階段，主要用「十二緣起」（也叫「業感緣起」）的學說來解釋輪迴之道。認為今世不同的業力在來世可以獲得不同的果報，貪、瞋、痴等煩惱可以造成惡業，由惡業招感苦報。苦報之果，果上又起惑造新業，如此往復流轉，輪迴不止。

在安世高的譯籍中，講「十二緣起」即「業感緣起」的，有《安侯口解十二因緣經》、《人本欲生經》和《陰持入經》等。在這些經典中，把「痴」（即「無明」，包括不接受佛教理論和按照佛教教義求取解脫之道的一切思想和認識）作為「十二因緣」之母。這十二因緣，從「痴」、「行」、「識」開始，經過「名字」（後譯為「名色」）、六入（後簡譯為「六處」）、致（後譯為「觸」）、痛癢（後譯為「受」）、愛、「受」（後譯為「取」）、有，最後導致「生」、「老死憂悲苦」（後譯為「老死」）。這十二因緣，後被稱為十二支，即把生死輪迴的全過程劃分為十二個階段，各個階段之間有着嚴格的因果關係。如「無明」為「行」的原因，「行」是「無明」的結果。以此類推，「生」為「老死」的原因，「老死」是「生」的結果。其中，「前七支」為一重因果關係，即「無明」、「行」為前一世的行為，是原因，「識」、「名色」、「六處」、「觸」、「受」為現在世的行為，是結

果；「後五支」為另一重因果關係，即「愛」、「取」、「有」為現在世的行為，是原因，「生」、「老死」是未來世的行為，是結果。這樣，整個十二支的因果關係，就成了二重、三世（過去、現在、未來）因果。

安世高根據這種「十二因緣」的因果關係，認為現在世人的貧窮富貴，都是前世所造善惡諸業決定的結果；現在世的善惡行為，也必然導致未來世的罪福報應。《高僧傳·安清傳》曾記載有安世高兩世被殺的故事，並且說這事安世高事前都早已知道。其中說到：安世高「適廣州，值寇賊大亂，行路逢一少年，垂手拔刀曰：『真得汝矣。』高笑曰：『我宿命負卿，故遠來相償，卿之憤怒，故是前世時意也。』遂伸頸受刃，容無懼色，賊遂殺之，觀者填陌，莫不駭其奇異。既而神識還為安息王太子，即今時世高身也。」又說：「高後復到廣州，尋其前世害己少年。時少年尚在，高徑投其家，說昔日相對之事，並叙宿緣，歡喜相向。云：『吾猶有餘報，今當往會稽畢對。』廣州客悟高非凡，豁然意解，追悔前愆，厚相資供，隨高東游。遂達會稽，至便入市，正值市中有亂相打者，誤著高頭，應時殞命。廣州客頻驗二報，遂精勤佛法，具說事緣，遠近聞知，莫不悲嘆，明三世之有徵也。」這些神奇的故事，無非說明安世高所宣揚的三世二重因果報應說確有其事，絲毫不差。

康僧會對因果報應說的宣揚也是不遺餘力的。他不僅在其所集《六度集經》中記述了不少有關靈魂不死、因果輪迴的事例，而且在他的弘法活動中，也時刻不忘宣傳因果報應思想。例如，當吳國孫皓問他甚麼是佛教所說的善惡報應時，他借題發揮說：「明主以孝慈訓世，則赤烏翔而老人星見；仁德育物，則醴泉涌而嘉苗出。善既有瑞，惡亦如之。故為惡於隱，鬼得而誅之；為惡於顯，人得而誅之。《易》稱積善全慶，《詩》云求福不回，雖儒典之格言，即佛教之明訓。」又說：「行惡則有地獄長苦，修善則

有「天宮永樂。」（《高僧傳·康僧會傳》）這裏也把因果報應之說發揮得淋漓盡致。

（2）關於小乘禪法

「禪法」是佛教的一種基本的宗教修養活動。它主要是運用宗教教誨所得的信仰力量，限制來自內部情緒的干擾和外界慾望的引誘，令修習者思想集中於某一觀察對象，並按照被規定的方式進行思考，以對治各種煩惱，達到去惡從善、由痴而智，由「染污」到「清淨」的境界。「禪法」是安世高所宣揚的佛教思想中重要內容之一。他所翻譯的《大十二門經》和《小十二門經》，講的就是「十二門禪法」，內容包括「四靜慮」、「四無量」和「四無色定」。其中「四靜慮」對治貪淫，「四無量」對治瞋恚，「四無色定」對治「痴愛」。但是，受到安世高特別重視的，是他所翻譯的《安般守意經》。這是因為，一方面此經比較簡單，在印度很流行；另一方面此經與道家講究吐納、食氣等養生之術有相通之處，很適合中國人的口味。因此，他在翻譯此經時，就特別予以介紹，來到江南後，又積極加以弘揚。

「安般守意」，後來也譯作「持息念」。「安」指入息（吸），「般」指出息（呼），「安般」就是控制呼吸；「守意」是說要專注一心。所以修習這種禪法時，既要求有意識地控制呼吸（出入息），又要求專注一心，思想集中，進入禪定意境。《安般守意經》的基本思想，就是要求人們通過禪定，達到去慾存淨，厭離生死，不受五陰的目的。該經中說：「謂善惡因緣起復滅，亦謂身、亦謂氣生滅，念便死，不念便生，意與身等同，是謂斷生死道。」這是說，道德的善惡，人身的生滅，都是由「念」來決定的，「不念」就能「斷生死」。又說：「謂人無所從來，意起為人。」這是說，「意」能決定人之所以成為人，有「意」才有人。

康僧會繼承了安世高的禪法，並作了進一步的發揮。所以《高僧傳·安清傳》說「傳禪經者，比丘僧會」。事實上康僧會對安

世高的《安般守意經》確實推崇備至。他不僅與陳慧共同註譯了此經，表示「非師（指安世高）不傳，不敢自由」，而且專門撰寫了《安般守意經序》。就在這篇序中，他用「四禪」、「六事」對該經的禪法作了概括。所謂「四禪」，指「安般守意」中的四個階段；所謂「六事」，指「數息」、「相隨」、「止」、「觀」、「還」、「淨」。以「六事」與「四禪」相配，其中「一禪」指「數息」達到的要求，就是把意識全部集中到數自一到十的呼吸次數上面，以致「寂無他念，泊然若死」。「二禪」指「相隨」達到的要求，就是要求意識從數數而轉向隨順呼吸的氣息，使注意力集中於一呼一吸的運行上，達到「垢濁消滅，心稍清淨」。「三禪」指「止」，就是把注意力從呼吸轉向鼻尖，使意識停止於一點不動，從而排除心裏的一切雜念，達到「三毒五趣五陰六冥諸穢天」。「四禪」指「觀」，就是在「止」的前提下，「還觀其身，自頭至足，反覆微察，內體汚露，森楚毛豎，猶睹膿涕。於斯，具照天地人物，其盛若衰，無存不亡，信佛三寶，眾冥皆明。」由此繼續向前，則「攝心還念，諸陰皆滅，謂之『還』」；「穢欲寂盡，其心無想，謂之『淨』」。這時，就能得到無所不能的「神通」。這就是康僧會對安世高禪法的進一步發揮。

安世高的禪法，不僅對三國吳地的佛教有很大影響，而且影響到後世的佛教。如東晉時的名僧道安，就曾大力宣揚安世高的禪法，為他所譯的《大十二門經》、《小十二門經》和《安般守意經》作序、作註、作解，從而給另一個名僧慧遠以很大的影響。

（3）關於「正心治國」的佛教仁道思想

康僧會在江南地區弘傳佛教，其中很重要的一點，就是把佛教說成是救苦救難、拯救人類靈魂和拯救人類社會的靈丹妙藥，把佛教思想說成是一種救拔人民苦難和治理國家的手段。明確提出了「正心治國」的主張。最能體現這種思想特點的，是他編譯的《六度集經》。

《六度集經》輯錄了各種佛經和佛經段落九十一種，按照「六度」的次序加以編排，共八卷。它採取菩薩本行的故事，寓以佛教的大乘教義，取材非常廣泛，自蟲獸鳥龍，至於天王帝釋，從窮家富戶到帝王將相，各種故事都有。其中中心思想是通過「禪教」以「正心」，使自己的主觀精神達到符合佛道的最高要求後，還不能止步，必須進一步運用已獲得的佛道，去促使一切眾生都得到覺悟，從而達到救世利民的目的。也就是所謂「以佛明法，正心治國。」

在《六度集經·明度無極章》中，描寫了一個志於拯救「愚冥」眾生的大慈大悲的國王的故事。說的是一個立志於濟世的賢王，名叫「南王」，因為他的功德累累，帝釋勸他留居於極樂的天國，說：「慎無戀慕世間故居，天上眾歡，聖王之所有也。」但由於「南王」志在教化愚冥，滅眾邪心，拒絕留居在天上，認為「今斯天座，非吾常居。暫還世間，教吾子孫，以佛明法，正心治國。」這種精神，可以說貫徹在《六度集經》的各章中。例如，他把「布施度無極」解釋為「慈育人物，悲愍羣邪」，「潤弘四海，布施羣生」。認為「布施」就要達到「飢者食之，渴者飲之，寒衣熱涼，疾濟以藥；車馬舟輿，眾寶名珍，妻子國寶，索即惠之。」他解釋「忍辱度無極」是：「吾寧就湯火之酷，菹醢之患，終不恚毒加眾生」。他解釋「精進度無極」是：「憂愍眾生，長夜佛海，迴流輪轉，毒加無救，菩薩憂之，猶至孝之喪親矣。若夫濟眾生之路，前有湯火之難，刃毒之害，投躬危命，喜濟眾難。」諸如此類，不勝枚舉。從這裏可以看出，康僧會主張對於處在「長夜沸海」中的眾生，要充滿真摯熱誠的憐憫和同情，為了救濟眾生，應該不惜「投躬危命」，作自我犧牲。同時，他把這種精神看作是佛教的仁道思想，認為「仁道」是佛教的一種最高原則：「為天牧民，當以仁道。」（《明度無極章》）又說：「諸佛以仁為三界上寶，吾寧殞軀命，不去仁道也。」（《戒度無極章》）。

康僧會用這種「正心治國」的佛教仁道思想說服國王信仰佛教的故事，在《六度集經》中很多。如《布施度無極章》通過一個富戶對國王進行說教：「心念佛業，口宣佛教，身行佛事。捐『五家分』與佛宗廟，敬事賢眾，供其衣食，慈養蜎飛蠕動蚊行之類。心所不安，不加以之。斯之福德，隨我所之，猶影隨形。『五家分』者，一水二火三賊四官五為命盡。身逮家室捐之於世，已當獨逝。殃福之門，未知所之，覩世如幻，不敢有之也。」這是說，一個人的財產和生命，均屬無常，不如相信佛教，做點好事，為自己積點福德為好。據說國王聽了這番話，得到覺悟，認識到「身尚不保，豈況國王妻子象諸可得長久乎？」於是即敕國界之內，「散出財寶，賑給貧困，恣民所欲；立佛寺廟，懸像燒香，飯諸沙門。身自六齋。如斯三年，四境寧靜，盜賊都息，五谷熟成，民無飢寒。王后壽終，即上生第二天。」在《高僧傳·康僧會傳》中，則記載有康僧會要求統治者「孝慈訓世」、「仁德育物」，做一個「明主」的故事，這也是他對當時統治者進行「正心治國」的佛教仁道思想的說教。

康僧會的「正心治國」的佛教仁道思想，主要是想說服當時的統治者，行一點仁道，使國富民安，四境寧靜，民無飢寒。這種做法，在當時戰爭頻繁，民不聊生，特別是在孫吳的殘暴貪婪給人民帶來巨大災難的情況下，這在一定程度上反映了無助無力的勞動者的一種希望，受到了人們的歡迎，因而給江南佛教以較大影響。

(4) 關於彌陀淨土信仰

江南佛教開始流傳西方極樂世界的彌陀淨土思想，是從支謙在東吳翻譯《大阿彌陀經》（全稱《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，一稱《無量壽經》，佛教經錄一般也把它簡稱為《阿彌陀經》，後人為與鳩摩羅什譯的《阿彌陀經》相區別，特稱之為《大阿彌陀經》）開始的。該經謂過去有國王出家為僧，名叫法藏，發四

十八願，表示在他成佛以後，他所管轄的佛國淨土，沒有地獄、餓鬼、畜生，一切佛國的衆生都可以轉生到此處，過那種不受吃穿，沒有任何苦惱的安閒自在的生活。並且人人都可修成阿羅漢、菩薩，壽命無限等等。據稱後來法藏經歷了無央數劫，積功累德，終於成佛，號稱阿彌陀佛（亦釋「無量壽佛」）。其佛國現在西方，去此十萬億利，其佛世界，名曰安樂（亦釋「極樂」）。在這個極樂世界中，所有的講堂、精舍、宮殿、樓觀以及所有寶樹、寶池等，均以七寶（金、銀、琉璃、珊瑚、琥珀、硨磲、瑪瑙）莊嚴，微妙清淨。百味飲食隨意而至，自然演出萬種伎樂，皆是法音。這裏的聲聞、菩薩、天人等，都是智慧高明，神通洞達，顏貌端嚴。他們但受諸樂，無有痛苦，皆能趨向佛之正道。在這一經典中，還提出了一條簡便易行的修行方法，即一切善男子善女人只要聞說阿彌陀佛，執持名號，從一日乃至七日能夠一心不亂，此人臨命終時心不顛倒，即得往生西方極樂世界。這種彌陀淨土信仰，由於它所描繪的西方阿彌陀佛淨土，清淨莊嚴，美妙無比，引起了人們的嚮往，加上它的修行方法，只要持念名號，簡單易行，所以在支謙譯出《大阿彌陀經》後，當即受到人們的注意，很快得到了流行。

（二）西城僧人在江南傳播佛教的主要特點

西城僧人在江南地區傳播佛教，除了通過翻譯佛教經典、傳播佛教思想外，還採用各種各樣吸引信衆的方法。其中主要有：

（1）用種種神異的手段宣揚佛教

在佛教傳入中國以前的秦漢時期，社會上就流行着各種宗教迷信和方術。江南地區亦不例外，當時的社會，流行着各種各樣鬼神感恩報德、報怨復仇的故事。同時也出現一些方士，他們通過符咒、治病、占星、禳災祈福、預言禍福等等，以吸引羣衆。因此，當佛教開始傳入江南地區時，人們也都把它看作是神仙方術的一種。而一些來到江南傳教的西城僧人，爲了迎合當地人民

的需要，也不得不運用諸如占驗、預卜吉凶、治病等神異手段，以接近羣衆，宣揚佛教。他們有的以異迹化人，有的以神力拯物。其中比較著名的則是安世高和康僧會。

安世高，「博學多識，貫綜神模，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，針脈諸術，觀色知病，鳥獸鳴啼，無音不照」。（《出三藏記集·安般守意經序》）同時還通曉「外國典籍及七曜五行，醫方異術」。（《高僧傳·安清傳》）他來到江南後，肯定是利用這些方術去接近羣衆，以弘揚佛教的。《高僧傳》記載他曾度鄒亭廟神，說此廟神原是他前世出家修道的同學，因性情「瞋怒」，死後轉生爲大蟒，成爲鄒亭湖神，後來受安世高教化，死去脫離蟒形另行轉生等等。這雖然是屬於宣揚因果報應的神奇故事，但卻可以說明，安世高確是爲了迎合江南一帶盛行精靈崇拜的思想和要求，採取方術一類的辦法，吸引羣衆，從而達到了弘傳佛教的目的。

康僧會，也是「明解三藏，博覽六經，天文圖解，多所綜涉」。（《高僧傳·康僧會傳》）特別是他以種種神異手段，通過燒香祈禱獲得佛舍利。又「置舍利於鐵砧碓上，使力者擊之」，「砧碓俱陷，舍利無損」，從而得到孫權的稱讚，爲之建塔造寺。（同上）這一神奇故事，雖然含有不少誇張和詭秘的成分，但他依靠方術取得孫權的信任，從而爲之造塔建寺，弘傳佛教，這恐怕也是事實。

由此可見，用種種神異手段宣揚佛教，是西城僧人在江南地區傳教的特點之一。

（2）既重視對帝王宣傳佛教，又深入民間弘揚佛教

在此之前外來僧人在中國弘傳佛教，主要是通過翻譯佛典，傳播佛教思想。由於一般羣衆文化水平較低，很難讀懂佛經。所以江南地區在一段時期內，佛教並沒有在民間廣泛流行，只是處於「初染大法，風化未全」的狀態。後來西城僧人來江南傳法，除了繼續翻譯佛經外，採取了既重視對帝王宣傳佛教，以取得統治

者們的支持，又加強對民間一般羣衆弘揚佛教，從而使得佛教逐漸在江南一帶得到流行。如安世高，從靈帝末年來到江南後，曾先後在廬山、廣州、會稽一帶弘傳佛教。這說明他是比較注意在民間弘傳佛教的。

支謙來到江南後，吳主「孫權聞其才慧，召見悅之，拜爲博士，使輔導東宮」，甚加寵信。（同上）似乎他並不重視對民間的傳教。但他在太子登死後，隱居於穹窿山中，不參與世事，從沙門竺法蘭受持五戒，常與沙門游，最後終老於山中。在這段時間裏，也可以認爲他是在山林之間弘傳了佛教。特別是他曾根據《無量壽經》、《中本起經》製作《讚菩薩連句》、《梵唄》三契。爲的是運用這種佛教音樂的形式傳教，能更好地吸引羣衆，從而佛教教義易於趨向普及。從這一點上看，應該說支謙也是比較重視向廣大羣衆弘傳佛教的。

康僧會則是既重視向帝王宣傳佛教，又善於在民間弘傳佛教的代表人物。他於赤烏十年（二四七）初達建業後，即「營立茅茨，設像行道」。後被人「疑爲矯異」，報告了孫權，才被召進宮內詰問。這時他才向孫權宣傳佛教，並用種種神異手段，取得信任。以後在孫權的大力支持下，到處建塔造寺，並在民間廣泛弘揚佛教，終於使佛教在江南各地得到流行。

綜上所述，既重視對帝王宣傳佛教，又深入民間弘揚佛教，是西城僧人在江南地區傳教的特點之二。

(3) 把佛教思想作爲治國救民的良好

前面已經談到，康僧會曾把佛教思想說成是一種治理國家、救拔人民苦難的一種手段。他編集一些佛教故事，勸導帝王積善求福，救民濟衆。他還用「行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂」的善惡報應說，來勸導人民羣衆信仰佛教。廣大人民只要廣行善事，信奉佛教，來世即可擺脫苦難。在康僧會看來，只要統治者和廣大羣衆都來信仰佛教，就能達到國安民富、四境寧

靜，民無飢寒的理想境界。康僧會在江南地區弘揚佛教，從理論到實踐，可以說都是遵循着這一原則來進行的。因此，這是西城僧人在江南地區弘傳佛教的特點之三。

四、西城佛教對近代江南佛教的影響

三國以後，西城僧人來江南地區譯經傳法者，仍絡繹不絕。比較著名的，在晉宋間有西城帛尸黎蜜多羅、曇良耶舍、闍賓曇耶舍、卑摩羅叉、佛馱什、求那跋摩、曇摩蜜多、月氏支曇籥、曇遷等。晉宋以後還有一些。他們先後來到江南，翻譯經典，弘傳佛教，對江南佛教的進一步流傳，起有一定的作用。但是，東漢三國時期西城僧人安世高、支謙、康僧會等在江南地區所弘傳的佛教，影響最深最遠，一直延續到近代。直到今天，我們從江南地區的佛教活動中，仍然可以看到三國時期西城僧人所留下的影響。例如：

(一) 因果報應的思想

近代以來，江南佛教特別重視因果報應的思想。在廣大佛教徒中，「善有善報，惡有惡報」的思想，是一種不可動搖的信條。大家普遍認爲，信仰佛教就要行善，行善就會得到好的報應。關於佛教的因果報應說，不僅一般人都相信，就連近代一些思想家們也都深信不疑。如梁啟超，就把佛教的「業果業報」，看成是「最爲近乎科學的，最爲合理的」，（《佛陀時及及原始佛教教理綱要》）是「宇宙間唯一真理」。他把「善有善報、惡有惡報」說得神乎其神：「凡自己造過的業，無論爲善爲惡，自己總要受報，一斤報一斤，一兩報一兩，絲毫不能躲閃，而且善和惡是不准抵銷的。」（《給孩子們書》、《梁任公先生年譜長編初稿》）正是在這種「因果報應」思想的支配下完成的。近代的江南佛教寺院和僧人，十分重視舉辦各種慈善事業。如近代上海的一些佛教團體，不僅

利用講經會、廣播電台等廣泛勸人為善，而且先後辦有放生會、慈幼園、佛教醫院、佛教平民診療所、佛光療養院、義務小學、急賑委員會等等各種各樣的慈善事業，同時還常年定期施衣、施米、施棺木、施藥、施茶等等。近代江南地區的善惡報應思想，所以如此深入人心，這與當年安世高、康僧會等的大力宣揚有一定的關係。

(二)小乘禪法和彌陀淨土

江南地區的佛教，發展到近代，出現了復興的景象。本來隋唐時成立的中國佛教各宗派，江南地區都有。不過在近代，除了佛教知識界（包括僧人和居士）競相研究法相宗的法相唯識之學外，在廣大寺院和僧人中，禪淨二宗特別流行。他們既修禪法，也弘揚淨土，所謂「禪淨相修」。例如，近代上海一些著名的佛教寺廟玉佛寺、國恩寺、留雲禪寺和圓明講堂等，都是屬於禪宗的寺廟，但這些寺廟中的僧人，大都既修習禪法，又念佛求生西方淨土。而一些新興的佛教團體，如世界佛教居士林、上海佛教淨業社、佛教青年會等，又都是弘揚淨土的組織。廣大居士，大都專心念佛，求生西方彌陀淨土。近代江南地區的佛教，所以如此盛行「禪淨雙修」，其原因固然是多方面的。如我國自宋代以來，佛教發展的趨勢就是「禪淨合一」，江南地區受其影響特別深；近代以來一些高僧大德的大力提倡；禪、淨兩宗的修行方法都比較易行等等。但是，不可否認，三國時期西城僧人在這裏所弘揚的小乘禪法和彌陀淨土思想，也有一定的影響。

(三)「正心治國」的思想

近代江南一帶的佛教人物，十分重視運用佛教思想教育人們、改造社會、轉變不良的社會風氣。金陵刻經處的創始人楊仁山，曾把佛教看成是「濟世之方」，大力提倡人們信仰佛教。連任中國佛教會七屆主席的圓瑛，曾大力宣揚佛教的「積極救世」思想，認為佛教是「挽救人心之唯一方法」。他把「大慈悲、大無

畏、大無我」稱為佛教的「三種精神學」，說這是「佛教大乘救世之學說」。認為運用這種學說來「挽回世道，救正人心」，就能「弭殺執於無形，化戰器為無用」，「致社會國家於和平」。（《圓瑛法匯》，《講演錄》）近代佛教大師太虛，大力提倡人間佛教。認為今後佛教，應多注意現生的問題，用以「研究宇宙人生的真相，以指導世界人類向上發達而進步」。（《我的佛教改進運動略史》）近代律學大師弘一，也號召人們「念佛不忘救國，救國必須念佛」。就連近代資產階級革命家章太炎，也認為搞革命必須「用宗教發起信心，增進國民的道德」。這裏所說的宗教就是指的佛教。他還根據佛教中「自責其心，不必他力」的教義，提出了「依自不依他」的強調民族自尊心的思想。認為佛教思想中有一種「頭目腦髓，都可施捨於人」的自我犧牲精神和「勇猛無畏」、「排除生死」的勇敢戰鬥氣概，可以用來鼓舞人們去進行革命鬥爭。維新派人物梁啟超，也認為佛教的「精義所在」是「威力」、「奮迅」、「勇猛」、「大無畏」、「大雄」。利用這種「大無畏」精神，可以陶冶出轟天震地、齊家治國平天下的人物。所有這一切，都說明近代江南佛教人士，包括一些研究佛教思想的人物，都把佛教思想看成是「挽回世道、救正人心」的良好方法，這也與康僧會當年提倡「正心治國」的佛教仁道思想，所留下的影響有千絲萬縷的關係。除此之外，近代江南一帶，許多善男信女前往寺院燒香拜佛，求取保佑，並希望佛、菩薩顯靈，為其消災降福等等，這恐怕也與康僧會等當年利用神異手段在江南地區弘傳佛教所留下的影響有關。

總括來說，東漢三國時期西城僧人在江南地區所弘傳的佛教，無論是內容或方法，都對後來佛教的發展起一定的作用，其影響一直延續到近代。因此，江南佛教與西城佛教，始終有着一種特殊的、不可分割的關係。

（完）

章太炎先生之唯識思想初探

讀《齊物論釋》書後

章太炎（一八六九—一九三六）名炳麟，字枚叔，浙江余杭縣人。他是中國近代史上有影響的民主革命家和思想家，也是一位著名的學者。先生推崇佛教，精於佛學是人所共知的。在他早年曾受友人宋平子的影響，開始接觸佛學，曾略涉《涅槃》、《維摩詰》、《華嚴》、《法華》諸經，但據他自己的說法，對佛學還不能算是很深入的。此時的章先生還是以儒家為其思想主體。到了先生三十八歲（一九〇五）的那一年，遭禍繫獄，役暇輒讀法相宗的《瑜伽師地論》、《成唯識論》及《因明論》等，「乃悟大乘法義」。這是章先生思想變化的關鍵，他說：「私謂釋迦玄言，出過晚周諸子不可計數，程朱以下，尤不足論」。（《荊漢微言》）後來又取魏譯《楞伽》及《密嚴》誦研之，參以近代康德、蕭賓訶爾等人的著作，益信玄理無過《楞伽》、《瑜伽》。最後，先生終日讀《齊物論》知其多與法相相涉，認為「郭象、成玄榮諸家悉含胡、虛冗之言」。（《自述學術次第》）於是，端居深觀，而作《齊物論釋》，疏通滯

鬱，顯無刺燒景「對殊人心之第一式也」。此「大慈悲，大無畏，中國刺燒會士國王南的圖英，曾大式宣謝刺燒的「蕭謝世」思山，曾明刺燒書如景「蕭世之式」，大式對人門言明刺燒。數五門，如彭城會，轉變不頁的城會風靡。金刻發露與的論的人謝之改升江南一帶的刺燒人謝，十位重謝與謝思謝育入

辭辭來由，不可不曉的關聯。

湯壽潛一直主張隆興。因此，江南刺燒與西刺燒，故發言第一燒，無端景內容與式也，蕭機對來刺燒的發與一室由引用，其辭辭來由，東第三國和限西刺燒人升江南刺燒與西刺燒的刺

義，使《齊物》五千言，字字可解。《齊物論釋》是先生以佛解莊的哲學思想。以唯識學釋齊物，以齊物明唯識。現且就先生的唯識思想作一簡單的初探，以饗讀者。

一、相對真理的齊物觀

歷史上用各種思想觀點解釋《莊子》的人很多，「以西來之風，演《南華》之旨」，（黃宗仰《齊物論釋》後序）也並非自章太炎始。但像他那樣用佛教思想對《齊物論》作全面而詳細的解釋，並以此與某些近代知識相比附，可以說是前無古人。他認為《莊子》和佛典在理論上可以互相溝通，互相發明。先生這本著作雖以解釋《齊物論》為主，但對《莊子》的其他篇章，也廣為征引論列。他自視高，自序說：「《齊物》文旨，華妙難知。魏晉以下，解者亦衆，既少綜核之用，乃多似象之辭。夫其所以囊括夷、惠，煩纍周、召，等臭味於方外，致酸鹹於儒史，曠乎未有聞焉。作論者

其有憂患乎！遠觀萬世之後，必有人與人相食者，而今適其會也。文王明夷，則主可知矣。仲尼族人，則國可知矣。雖無昔人之睿，依於當仁，潤色微文，亦何多証？發表之後，他十分視為得意之作，可謂「一字千金」，「千六百年未有等匹」。確實，在這本書中，常常透露出一些辨証思想的光芒，但其論調勿庸置疑是相對真理的齊物觀。

章太炎先生接受了莊子的齊物我、齊是非、齊大小、齊生死、齊真妄的辨証統一思想，並加以發揮。他在書中列舉許多事例說明萬事萬物「一往平等」的道理。

(1) 火能焚薪，風能吹羽，但火不焚水，風不吹光，毳布用火燒而不焦，江豚可以逆風而游，說明火不能焚，風不能蕩，事物的屬性是不固定的。

(2) 「愛之所結，雖嫫母亦清揚也」。又說：「閭嫪、子都，不與衆人共鑒，必不自謂美好」。醜的感覺印象並無固定的界限，而取決于認識主體的主觀因素。並且美或醜要彼此互相比較，才能顯現出來，而不能單獨存在。

(3) 「或云：衆所共見爲真，已所別見爲妄。然則漂播南州，乃至冰海，條見異獸，而他人不窺者衆矣，何見彼之必真，此之必妄？」可見，真實與虛假，不能衆多數與少數，共見與別見爲斷。

(4) 《寓言》篇云：孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。同一個人，對是非的看法也因時而異。

(5) 「儒家法周，墨家法夏，二代嘗已小成、榮華，而其是非相反」。公說公有理，婆說婆有理，其實大家都合理。

上述例証，強調了主觀認識能力和認識對象性質的相對性，指出人們的認識都帶有片面性和局限性，好與壞，美與醜，真與妄，是與非都是相待而存在，它們之間沒有絕對的永恒的界限，

時間、地點不同，認識的主體不同，觀察事物的角度和依據的標準不同，所得到的感覺、印象、結論也就不一樣。「向無定執，惟心所取」。先生的這種見地，反映了事物性質和真理相對性的一面，顯示了一種對待辨証的思想。後來，章先生把上述思想概括爲：「無物不然，無物不可」。「破名相之卦執，等酸鹹於一味。」（《荊漢微言》）這就是先生所贊美的「天均」、「天倪」、「兩行」理論，即相對真理的齊物觀。

章太炎先生在《齊物論釋》中發揮的齊物觀思想，是用佛教關於「衆生平等」，即「心佛衆生三無差別」之說作爲依據的。認爲人與衆生，乃至日月星辰，山河大地，草木土石，無一不是真如的體現，與真如平等無別異。《齊物論釋》開宗明義句首即說：「齊物者，一律平等之談。詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合《齊物》之義」。我們不僅要把人和衆生看得一律平等，而且要把世界萬物都看得一律平等，沒有差別。人門應該拋棄通過思想，概念、語言來區分和認識事物的方法，直接去把握本體真如。只有這樣，才是真正的平等，說明或肯定了一切人與物的獨特意義及其價值，這也是莊子《齊物論》的核心旨義。總之，章先生的「不齊而齊」的理論，就是要揚棄我執，打破自我中心，取清是非，泯絕人法，兼空見相，使一切事物「蕩然無閱」。

二、以分析名相始，以排遣名相終

章太炎先生把自己研究學術的方法歸結爲兩句話：「以分析名相始，以排遣名相終」。他確認這是古文經學派和法相唯識宗的主要研究方法。名指名言，即於相所有增語。有二種：一、了義名言，就是能詮義理的名詞概念。二、顯境名言，是指心心所法的現象與活動。相指相狀，就是安立言說的一切對象。因相立名，因名表相。所謂名相，就是萬法的概念與現象。分析名相，

就是分析世界上萬事萬物的概念現象，它們各自的差別和聯繫。排遣名相，就是排除，摒棄各種具體事物的概念和現象，不考慮它們之間的差別，而把它們統統看作是人們心識幻現的假象。這便是法相唯識宗「三界唯心，萬法唯識」的宇宙觀。相宗認為，世界上的事物現象千差萬別，但它們却無一不是自心上所現起的似境影像而已。從本體來看，一切事物現象都是平等而沒有差別的，所謂「一色一香，無非中道」。可是要把握世界的本體，就不能用語言來勾劃形容，也不能用思維來思考想象，這叫做「言忘慮絕」，即「言語道斷，心行處滅」。章先生「以分析名相始，以排遣名相終」的方法，就是以分析事物的概念與現象開始，而以排除，揚棄一切事物的概念與現象，體識宇宙本體為終極。所以，他反覆強調「離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合《齊物》之義」。（《齊物論釋》）因而以名遣，斯為至妙。

對於名相與事物的關係問題，唯識學認為，名與事是不相離的。相是因名顯的，名是依相生的，相若無名則其相不顯，名若無相則其名不立，所以《攝大乘論》說：「名事互為客，其性應尋思」。可是，章先生認為先有名後有相，抽象的概念和實際的事物是互不相關的。按照他的理論，各種名詞概念都是意識虛妄分別而產生的，並無實在的內容或客觀的依據，認為實有，乃是錯誤。他說：「人之感物者，以為得其相矣，而此相者，非自能安立為相，要待有名，然後安立為相。吾心所想之相，惟是其名，於相猶不相涉，故一切名種分別，悉屬非真」。（《無神論》）在《齊物論釋》中，他更明確地指出「言與義不相類」，「能詮、所詮不相稱」，「為了說明這個論點，他把言與義分為二類：一方相類，一方不相類。且引《攝大乘論》世親釋以佐証之。釋曰：「非離彼能詮智於所詮轉，由若不了能詮之名於所詮義，覺知不起」。以名顯義，義不離名，此即明言與義相類。又曰：「若言要待能詮之名，於所詮義，有覺知起，為遮此故，復說是言，非詮不同，以

能詮名與所詮義互不相稱，各異相故」。名不符實，名與義相違，此即明言與義不相類。契經中說：「以名分別法，法不稱於名」，指的就是這個意思。再者，章先生在強調能詮，所詮互不相稱的論點上，他把名詞概念分為三類：一是本名，二是引伸名，三是究竟名。這三類名詞概念都與它們所代表的實際事物不符合，這與《攝大乘論》在成立唯識無義所說的三種理由，其性質完全一致。其一，「由名前覺無，稱體相違故」。義覺是依名言而成，但名與義沒有一定的關係。其二，「由名有眾多，多體相違故」。一法雖有多名，而並沒有多體，可見名義是不相稱的。其三，「由名不決定，雜體相違故」。這是名稱與事理相違的道理。由上可知，章先生對名與實的對立或矛盾是有認識的，他認為州國殊言，一實多名，本名與引伸名的差異，最高概念遠離具體事物，這些看法都明確地指出了「立名本無所依」，名實本不相依（《齊物論釋》）的道理。他按照唯識宗的理論，主張先有名後有相，並且還強調事物的名稱是約定俗成的，個別人不能隨意變更，否則就會導致混亂。例如「白表白相，黑表黑相，菽表菽事，麥表麥事，俗詮有定，則亦隨順故言。……是故指鹿為馬，以素為玄，義所不許。所以者何？從俗則無爭論，私意變更，是非即又蠱起，比於向日，鬬訟滋多」。（《齊物論釋》）這說明，當章先生隨俗為言的時候，也往往表現出一種重視現實的精神，頗有「世間極成真實」的味道。但是從唯識宗的角度來看，所謂境或者事物，都是人們內識的相分，而不是外界的客觀存在，心外無境。所以當我們看他關於語言起源的主張時，確實發現其中有「名無固宜」的真理。但從整個思想體系來看，仍然不離法相唯識宗認識論的範疇。

他說：「人心所起，無過相、名、分別三事，名映一切，執取轉深」。（《齊物論釋》）人心所起就是含有錯誤而不純潔的主觀心識作用，有了這主觀的心識作用，就可分別名，或分別相，或

分別二者的相互關係。以能所知識而論，被所了知的對象是若名若相，爲能了知的心識就是虛妄分別。經說：「種種諸分別，皆因相而有，根境瓶衣等，蘊法所合成，分別從此生，了知而簡異」。由於名、相、分別三者人們的心識上作祟，必然要使心靈閉塞，種種好惡取捨，是非爭執，門戶之見都接踵而生。如是耽滯之心，名映一切，執取轉深。因而要「以名遣名」，別盡「成心」，方能提高自己對事物的真切認識，完美自己的清淨生活。但是對於脫離虛妄，體悟真實的問題上，章先生認爲離言自性，諸法眞理，需要有其方法始可了達，因此強調須先修四尋思觀，鍛煉成熟，漸能引生四如實智，一旦實智生起，洞見諸法事理，對於意識上產生出來的名、相、分別等似法似義現象，就能銷聲匿迹，洗滌無遺了。他引証《瑜伽師地論》三十六說，來說明這個論點。

第一名尋思。「謂於名唯見名」。人們觀察於名字言說中唯有名言概念，並無所依之事體雜在其中，純然爲假名安立，所以叫做名尋思。

第二事尋思。「謂於事唯見事」。對於因緣和合而生的事物，唯見緣生諸法不相碍的本相，並無假立之名言於中雜入，純爲事物的自體，所以叫做事尋思。

第三自性假立尋思。「謂於自性假立唯見自性假立」。在意識上推尋事物的得名，皆由自心中想像而假立的，其實名中無事，事中無名，這亦叫做「名事互爲客」。

第四差別假立尋思。「謂於差別假立唯見差別假立」。對於事物上所有言語詮表的種種差別意義，都能如理作意，知其亦是假立，非一切言談安足處事。

修此四尋思觀法有二種：一是離相觀，即單觀名言或事物。二是合相觀，即雙觀名或事的自性與差別。「此諸菩薩，于彼名事，或離相觀，或合相觀，依止名事合相觀故，通達二種自性假

立差別假立」。指的就是這層意思。

四尋思觀法到爐火純青，瓜熟落蒂之時，就能引生四如實智。

第一名尋思所引如實智。就是觀照名中唯名，毫無事在其中，無想無執，則增益偏計便息。「謂於名尋思維有名已，即於此名，如實了知，謂如是名，爲如是義，於事假立，爲令世間起見起言說故。若於一切色等想事不假建立色等名者，無有能于色等想事起色等想。若無有想，則無有起增益執。若無有執，則無言說。若能如是如實了知，是名尋思所引如實智。」

第二事尋思所引如實智。「謂於事尋思唯有事已。觀見一切色等想事，性離言說，不可言說，若能如是如實了知，是名事尋思所引如實智」。意即於諸法上了知其爲性離言說，這種離言自性的諸法眞理，須由現量親証，非指人們那種寂靜無言或默知存在心中而言。

第三自性假立尋思所引如實智。「謂於自性假立尋思唯有自性假立已，如實通達了知色等想事中所有自性假立，非彼事自性而似彼事自性顯現，又能了知彼事自性，猶如變化、影像、響谷、光影、水月、燄火、夢幻、相似顯現而非彼體，若能如是如實了知最甚深義所行境界，是名自性假立尋思所引如實智」。即能了知諸法自性假立，認識諸法從衆緣生，因緣和合則生，緣散則滅，因而一切事物都是依他幻有而不固實。

第四差別假立尋思所引如實智。「謂于差別假立尋思唯有差別假立而已，如實通達了知色等想事中差別假立不二之義，謂彼諸事，非有性，非無性，可言說性不成實故，非有性，離言說性實成立故，非無性。如是，由勝義諦故非有色，於中無有諸色法故。由世俗諦故非無色，于中說有諸色法故。如有性無性，有色無色，如有見無見等差別假立門，由如是道理一切皆應了知，若能如是如實了知差別假立不二之義，是名差別假立尋思所引如

實智」。偏計所執性是言說之增加，所以言說性非有。依他起性是戲論之相離，所以離言說性非無，非有非無，即是不二之義。

章太炎先生運用四尋思和四如實智的思想理論，其目的就在于離言說相，離名字相。他認為人們一貫耽滞在名、事、分別等概念之中，這些差別和假立只不過是意識的虛妄分別而已，是純粹主觀自生的東西，並沒有客觀的對象和實在的內容。如果以為它們所表示的事物或對象是客觀的，真實的，那就是倒見，是偏執，是一種迷妄的認識，實屬於偏計所執自性。因而這種觀念理應統統棄除乾淨，才能體認事物的真實。同時，一切事物的本性也都被這些浮華的言詞隱蔽了，戲論紛紛，致使物論永不相齊，所以要「以名遣名」，以空明的心境去觀照事物本然的情形。他又引《大般若經》四百八十七說：「非一切法平等性中有戲論，若離戲論，乃可名為法平等性」。但是，要求証事物的本源、本體，還得借助於名詞概念、意識思維作為一種過渡工具。（《齊物論釋》）說：「徒以迹存異化，非言不顯，而言說有還滅性，故因言以寄實，即彼所云：言無言，終身言，未嘗言，終身不言，未嘗不言」。這正如《大乘入楞伽經》所說的那樣：「我經中說，我與諸佛菩薩不說一字，不答一字。所以者何？一切諸法離文字故，非不隨義而分別說。」

三、以自心還取自心的認識論

章太炎先生認識論的特徵，是用法相唯識宗的四分理論來解釋認識現象與過程的。這四分就是：見分（認識能力和作用），相分（認識對象），自証分（對認識正確性的檢驗），証自証分（檢驗認識正確性的結果）。他指出四分說以認識主體之「心」為識的見分，認識對象之「境」為識的相分，心和境是以見分和相分的關係統一在識內。這就是說，認識活動是在主觀範圍內進行的，認識對象並不是外界的獨立存在，而是主觀的感覺印象，事物現象都

是識的變現，不是獨立存在的，這體現了章先生認識論的性質和特點。

章先生還強調要進行認識活動，必須具備認識能力和認識對象這兩個基本條件。他援引《攝大乘論》無性釋的話來說明這個觀點。無性釋說：「於一識中，有相有見，二分俱轉。相見二分，不即不離」。又說：「於一識中，一分變異似所取相，一分變異似能取見」。因此，認識的過程，就是見分認識相分的過程，並且見分與相分二者都是內識派生的，彼此更互緣生，不即不離。這樣一切事物都不能單獨脫離識而獨立存在，而是自心還取自心，非有餘法，顯示了「唯識無境」的道理。正如《德充符篇》說：「以其知得其心，以其心得其常心」。又如《徐無鬼篇》說：「以目視目，以耳聽耳，以心復心」。正契此義。章先生將此說是：「此雖真人獨喻之情，亦實庸衆共循之則」。《齊物論釋》如是認識能力是精神意識，認識對象也是精神意識。認識不是人腦或腦髓神經對客觀物質世界的反映，而是精神意識對於精神作用的內在反映。《解深密經》說：「若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心。善男子，此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現」。這更是淋漓盡致的顯示了唯心所作，離心無境的唯識思想。但在不了唯識所現的常人，不知道是分別自心，總以為是分別外境，有實在的外境相可得，而產生種種的倒見，偏計一切現象，或有或無，或方或圓，或長或短等。對此章先生說：「見分上之相分，本無方隅，而現有是方隅，是名不際之際。」（《齊物論釋》）這種妄執都是人們因顛倒見而產生出來的。如《解深密經》說：「若諸有情，自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心，亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像不能如實知唯是識。」由上這些理論，都深刻地說明了認識活動唯是自心還見自心，沒有實在的客觀外在。因此，章先生的認識論中所示的認識對象不過是各個識的相分，是自心還取自心的緣生

作用，並且見相二分是不即不離的，所以他的認識論還是較為徹底的。

四、「原型觀念」的思想

章太炎先生以原型觀念作為其認識論的基礎。他說，阿賴耶識中含藏着康德所說的十二範疇的種子，即「原型觀念」。認為原型觀念就是「藏識中種子」和意根（第七末那識）中的人我、法我二執。阿賴耶識之中，含藏着一切事物種子而不失，「集諸法種子，起諸法現行故」。因此藏識是一切精神現象和物質現象產生和發展的總原因。「阿賴耶識為情界、器界之本」。（《人無我論》）他認為，人起心時，都是意識，而不是阿賴耶，但意識的活動要以阿賴耶識中的種子為基礎和依據。「諸有知見，若淺若深，悉依此種子而現世識、處識、相識、數識、作用識、因果識、乃至我識」。（《齊物論釋》）深刻地指出了人的一切認識和觀念，都是種子的表現，並且藏識自身所含藏的一切名言種子也作為緣慮對象，即以色空、能所、因果等種子——原型觀念為境，並且這些境「恆轉如暴流」的相續存在和變化着。可是，賴耶是無覆無性記，自己本身不造善惡，不會使這些種子即「原型觀念」變成現實的概念範疇，就是末那識也同然，不會形成關於自我和客觀事物的種種現實概念。那麼，何識能形成色空、自他、內外等現實概念範疇呢？章先生認為，是第六意識的主觀能動性。意識以法塵為緣慮對象。他說，法塵實際就是指概念範疇。人們的意識是最活躍的，能進行判斷、推理、想象等思維活動，周徧計度，執著名言，施設名相，對於各種事物和現象普遍思考深入刻劃而形成種種差別之概念。若離開了意識，就不會有這些差別概念的存。因而藏識的種子雖是前六識存在與活動的基礎，但是種子的熏習來源（因能變——名言種子和業種子，果能變——見識和相識）以及名言概念在現實生活當中所發揮的效用，仍是意識所行

之事。所以「原型觀念」的成辦，全要靠意識去指手劃腳，添彩就從了。但是，唯識宗認為，一切客觀現象都與人的經驗聯繫着，不能脫離人的意識而獨立存在。這樣，意識又能反映由藏識中的經驗（種子）重新顯現出各種各樣的現象活動，這種活動（熏習）也構成新的經驗並繼續保存於藏識，以後再顯現而發生新的認識，這就構成了因果關係——積累的经验概念就是「種子」，經驗所顯現的現象就是「現行」，這二者互為因果，聯翩不斷，這就是種生現、現熏種的阿賴耶識緣起理論。因此，人們意識中的種種習氣，是依靠人們的自身經驗而生起的。對於這一點，章先生認為「成心即是種子」，又說，「眼耳鼻舌身意六識未動，潛處藏識意根之中，六識既動，應時顯現，不待告教，所謂隨其成心而師之也」，（《齊物論釋》）這顯然是傾向於本有種子說，所謂的「自然之分」。（《成唯識論》）說：如契經說，一切有情無始時來，有種種界，如惡又聚法爾而有，界即種子差別名故」。又引經說：「無始時來界，一切法等依」。界是因義，即種子識。他說，自然之分，就是種種界法爾而有，強調種子義，便是相，名、分別習氣，而與色根、器界有殊。因為色根、器界屬於「境」的範疇，但是「境」並不是指獨立於人的精神意識之外的客觀世界，而是指識的相分。所以「色根器界，還即相分，自亦攝在種子之中」。（《齊物論釋》）在《寓言篇》裏莊子也提出了這一思想，該文說：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也」。這裏的天倪義，就是色根器界，相名分別，悉號為種，若就相名分別習氣計之，便是「成心」，這即是原型觀念。他說：「順此成心則解紛」。（《齊物論釋》）可見，成心就是人們的成見，應屬偏計所執性所攝，是虛妄雜染法的種子。因此，章先生把莊子「成心」的思想，會通於唯識學上「自心還見自心」的理論，是很有新見的。「他還認為：『由法執而計之，則乾坤不毀，由我執而計之，故品物流形，此皆是意根偏計之妄也』」（《齊物

論釋》這顯然是由我見引起的一系列增益執。唯識宗也認為，這樣所得的認識是不實在、不正確的分別，也就是對現象在主觀上的虛妄解釋和概念虛構。人們在認識沒有達到「轉識成智」的圓滿階段，往往有對自我和事物的偏執，應用名言、概念對自我和事物作出錯誤的價值判斷，形成種種自相，即產生出經驗世界中為「原型觀念」的種種圖象。其實這種種種自相並不能表示對象的自身，以這種錯誤的認識指導行為，就會產生種種的顛倒，招致種種情感上和心理上的痛苦。所以章先生在《齊物論釋》裏也一再強調要「幻我本無而可喪」，「轉此成心則成智」，才能達到「以其心得其常心」，真切了知事物的性相實質。

五、諸法性相，喪我為真

章太炎先生的唯識思想是以法相唯識宗的「五法三自性，八識二無我」作為自己的理論基礎來解釋宇宙人生的現象，以及萬物的性質和變化，特別是三性和二無我的思想，是唯識宗的理論核心，其義理尤契於《齊物論》的主旨。我們知道《齊物論篇》的意趣在於肯定人與物的獨特意義及其價值，闡明了人的平等觀和萬物的平等觀。在人的平等觀內容裏，就是論及二無我的境界，在萬物的平等觀裏，就是闡明三性的實相。因此，莊生子綦之道，以無我為戶牖，此說「喪我」。雙遣名相，剔除二取，以達唯識性相。章先生在《大無我論》裏說：「必依他起之我相斷滅無餘，而圓成實自性赫然顯現，當爾所時始可說有『無我』之我」。明顯地指出了只有洗淨人相、我相、衆生相和壽者相，才能証得涅槃的眞我境界。但是一般人之所以計認有自我和客體，據他看來，是因為意根有「我執」、法執「兩種偏見引起。皆由名相所計而生，不達唯識性相的緣故。因此，他說：「有物有封，有是非見，我法二執，轉益堅定，見定故愛自成，此皆偏計所執自性，迷依他起自性，生此種種愚妄」。《齊物論釋》所以「我執」誤把假象的

人、我、衆生等當作實有，「法執」則誤把幻化的外界事物現象看作實體。他還認為，形體的我是幻我，如來藏才是眞我常心。爲此，他特地寫了《人無我論》的專文，集中論証自我的幻有。其用意是在通過「人無我」的思想，使人人擺脫自我的局限，具備「平等的大慈」，提倡「無我主義」。這一思想與《齊物論》相吻合。該論劈頭提示「吾喪我」的境界，「喪我」即去除「成見」，揚棄我執，打破自我中心，這樣才能徹見「一向無有人與萬物」（《齊物論釋》的本來面目。莊子的其它篇章也同樣提及了無人相、無我相的思想。如《逍遙游》說：「至人無己」。《在宥》說：「頌論形軀，合乎大同，大同而無己。無己，惡乎得有有！」《天地》也說：「忘乎物，忘乎天，其名為忘己。」文中所示「無己」、「忘己」，或「忘物」，即無我執、法執的成見。這樣，從理論上說，都是要破除人們所認識上的增益、損減的偏計倒見，以達「幻我本無而可喪，眞我常偏而自存」（《齊物論釋》）的境界，這並是他喪我爲眞的思想。

至於諸法性相，就是論及唯識三性的問題。他在《建立宗教論》裏說，偏計所執自性，是由第六意識周遍計度刻劃而成，是意識思量分別種種事物而產生的名、事、自性、差別的妄執。其實人們計的似法似義都不是眞實的，只是意識迷妄產生的錯覺。「離於意識，則不得有此差別」。其名雖有，其義絕無。依他起性，是識的虛妄分別，據《攝論》而言，以阿賴耶識爲種子，虛妄分別所攝諸識。章先生說：「此數識者，非如意識之周遍計度執著言也，即依此識而起見分、相分二者，其境雖無，其相幻有，是爲依他起自性」。「他」指因緣，即諸法種子，以此顯示了一切事物是由一定的因緣關係和合而成的假象，並非恆常堅實的存在。圓成實性，「由實相眞如法爾而成，亦由阿賴耶識還滅而成。在偏計所執之名言中，即無自性，離偏計所執之名言外，實有自性，是爲圓成實性。夫此圓成實自性云者，或稱眞如，或稱

源遠流長的佛教造像藝術

每每步入寺廟、佛堂或石窟，便可瞻仰到泥塑、木雕、石刻和金屬、陶瓷澆鑄的佛像。佛的雍容大度、安靜慈祥 and 靜坐默想之態，使人肅然起敬，自然令人生起拋却塵世俗念，遁入清淨無爲之境的念頭。於是人們發出種種感嘆、感嘆佛的威嚴。感嘆之餘，文作出種種揣度，尋思佛像的威嚴所在。當然，佛像之給人端莊肅穆的感覺，首先在於宗教的感染力，但無疑也是佛教造像產生的藝術效果。

一、不見佛像的造像

根據佛典的傳說，印度佛教的造像藝術起源於佛陀釋迦牟尼時代（約公元前六至五世紀）。當時中印度潑沙國優填王和拘薩羅國波斯匿王，因釋迦牟尼上天爲母說法，思念佛陀分別召國內巧匠製造梅檀木和紫磨金的佛陀像，均高五尺。經律也說那時已有木雕、鑄金、繪畫等多種佛像形式。但迄今爲止，在傳世和考古發掘中，尚未見到一件實物。

對於史實和佛教經典上的出入，一般有三種解釋。一是假設今之不見實物，是由於造像多係木質陶泥，時下尚無寺廟洞窟遮蔽，天長日久便腐爛不存了。另一說法是認爲印度王子喬達摩、悉達多創立佛教時，連經文典籍都沒有形成，弟子和信仰者不過

以百計，怎麼會去造像。第三種解釋說，人們出於對佛陀的虔敬，深信佛像不能繪或雕在石頭上，認爲這樣做是褻瀆聖靈的，於是就用替代物作象徵性的表示。這種象徵性的表示可以在阿育王石柱、山奇大塔和阿旃陀石窟的早期壁畫中得到印証。

樓培敏

阿育王石柱是公元前三世紀印度孔雀王朝第三代國王阿育王，爲紀念佛教聖地，弘揚佛法而立的石柱。石柱通常分柱基、柱身和柱頭，以磨光砂石爲材料，石含玉潤，碧鮮若鏡。石柱高的有十多米，重的達數十噸。柱身鑄刻誥文，有勅令、國法以及阿育王的弘法業績。藍毘尼園的石柱刻着如下文字：「天愛喜見王（即阿育王）即位二十年後，親臨此處禮拜，因此處爲佛陀誕生聖地。命樹立一石柱，頂立馬像。」云云。柱頭一般也分三個部分：緊連柱身的部分以玫瑰、棕櫚葉和蓮花圖案作爲裝飾；其上是一圓盤，四周雕有瘤牛、大象、雄獅、奔馬，每一動物間隔着法輪——一種由中心點向四面八方散射的直綫，表示光芒、旋轉和輪回。圓盤之上，是牛、馬、獅、象等獸類。這樣的石柱在阿育王統治的四十年中共立了三十根。我國東晉高僧法顯（公元三三七—四二二年），西行求法，游歷北印度時見過六根，唐三藏玄奘法師（公元六零二—六六四年）西天取經，見過十五根。今在印度尚遺留十根。

石柱立在佛教聖地，如佛陀的誕生地藍毗尼，佛陀成道後首

次說法的地方鹿野苑等。這是一種有形的紀念，使佛教徒可以對有象徵意義的實物進行禮拜。這些象徵性物體與佛教法理和傳說有着密切關係，後來成為佛教造像藝術中的基本圖形，其中尤以蓮花為最。

宋人周敦頤曾喻蓮「出淤泥而不染」。佛教讚蓮花有香、淨、柔軟、可愛四德，把它視為吉祥物，甚至以「蓮華」稱之，正是佛教離塵脫俗、清淨無染思想的生動體現。這種對蓮的崇尚滲透佛教傳說和比喻中。相傳，佛陀降誕前先出現八種瑞相，其中之一是池沿皆實兀生長大如車蓋的蓮花。待瑞祥之相過後，只見繁花生盛開，四方萬霞。後來佛陀以舌根生出萬道光明，每道光明都化作千葉金色蓮花，每朵花上都有佛盤腿交叉坐說六波羅密※。所以後來造像學上有了專門的蓮花座。一些宗派和經典也以蓮命名，比喻自己的潔白微妙，如有《妙法蓮華經》、如東晉時創有「白蓮社」，宋以後有了「蓮宗」（淨土宗）。日本在建長年間（公元十三世紀）創立「日蓮宗」，越南十七世紀建立「蓮宗派」。

※梵文Paramita音譯之略。全譯「波羅密多」，意譯「到彼岸」、「度無極」、「度」等。大乘佛教以六項修持內容為到達涅槃彼岸的方法或途徑，稱為「六波羅密」或「六度」。

當然，這些都是後話。阿育王時代離釋迦牟尼滅寂僅二百餘年，佛教經典尚在會誦、記錄、整理、定型之中，很難說阿育王石柱上的蓮花圖案出典於佛教經藏。有人認為可能是受民間習俗和婆羅門教影響。印度多蓮荷，烈日炎炎之下，綠水秀蔭之中，粉紅淡紫相間，蓮荷芬芳四溢，清淨涼爽，使人賞心悅目。在阿育王把佛教立為國教前，印度盛行婆羅門教。婆羅門教認為蓮守一基一花之節，把花、葉的顏色紅白綠看成是婆羅門教三大神的代表。石柱中的花木圖案，玫瑰後來幾乎不用了，棕櫚葉偶有所用，唯蓮花，不僅一直是造像中的主要飾物，甚至把它規格化，分為蓮莖蓮座和無蓮莖蓮座。前者又有一莖多尊形和一莖一尊形

之分，後者有仰蓮座、俯蓮座和仰俯混合蓮座之分。規定蓮花的花瓣，人者為十餘葉，天者為百葉、菩薩才能千葉。

至於法輪，那完完全是佛教的標識。而象、牛、獅、馬四大獸則是古印度的四大神，後來分別成為諸菩薩的坐騎。立於鹿野苑的石柱柱頭上，是四只背對蹲踞、額頭飽滿、張着巨口、瞪目豎鬚，昂首怒吼、氣勢非凡，威嚴無比的雄獅，今天已成為印度國徽上的圖案。

在稍後的藝術作品中，如建於公元前二世紀中葉的山奇大塔，給予公元初年的阿旃陀石窟一期壁畫，與健陀羅地理位置遙遙相對的南印度阿瑪拉瓦提佛塔二世紀的浮雕，等等，進一步用與佛陀有關的物件——佛座、佛髮、佛足印、菩提樹表示佛陀：一頭六牙小白象代表佛陀托胎下凡，摩耶夫人手攀婆羅樹枝暗示佛陀降誕，空馬上擎華蓋比喻太子踰城出家，菩提樹下一個空座位意指佛陀悟道。還有以法輪表示說法、舍利塔表示涅槃，一柄三股叉表示佛、法、僧三寶的標識。有人認為，這種刻畫人物肖像而不顯現人物本身的象徵性造型手段，使信徒通過可視的片斷形象產生豐富的聯想，從而領悟不可視的完整形象。這是當時絕妙的藝術語言。

二、從東方的太陽神到印度的如來佛

直至公元一世紀，佛教的壁畫和雕刻中才出現佛陀本人的可親形象，從此有了佛教的造像藝術。至今發現的最早佛像製作於公元二五年。由於產生健陀羅地區（今日巴基斯坦的白沙瓦及其毗連的阿富汗東部地區），佛教史中稱之為健陀羅藝術。

健陀羅藝術是印度佛教溶入希臘藝術和中國文化血液結出的碩果。公元前四世紀，亞歷山大東征的部將塞琉古擁兵自立，建立塞琉古王朝，勢力及至健陀羅地區。以後這裏又長期歸屬大夏希臘入統治。希臘流行神人同形同性觀念，希臘神話中的諸神，

被大量地用擬人化的手法表現於雕塑藝術中。希臘式的藝術慣例不能不影響到犍陀羅地區的佛教造像。公元初年，原居於中國西北邊陲、深受漢民族文化影響的大月氏人進入犍陀羅地區，建立了強大的貴霜帝國。貴霜帝國大月氏人把中國道教中祈禱、祭祀等儀式傳入印度，還進行了佛教改革，創立了大乘佛教。大乘佛教主張自利利人，宣稱自己能運載無量衆生從生死大海的此岸達到菩提涅槃的彼岸，成就佛果。於是就有了向佛陀祈禱膜拜，產生偶像的需要。

就造像藝術而言，犍陀羅藝術是希臘——印度的混合型藝術。它具有希臘人體雕刻的外型、印度佛教的標緻和印度民俗服飾三大特點。

《犍陀羅佛陀立像》是犍陀羅藝術的傑出代表，約作於二、三世紀。立像高一點四二米，用青灰色片岩雕刻。佛像外型酷似希臘太陽神阿波羅的塑像：橢圓型臉，深眼薄唇，高額通鼻，下巴豐富，身披羅馬式「陶格」，清秀文雅，具有古樸、莊重而靜穆的風貌。

佛教傳說佛陀生來不同凡俗，具有神異容貌，具有三十二種顯著特徵和八十種細微難見之好，稱為「三十二相」、「八十種好」，「會稱」相好。如「三十二相」中有「足下二輪相」（腳心有神奇的戰車輪肉紋後）；「手足柔軟相」；「身廣長等相」；「七處隆滿相」（兩手、兩足、兩肩、脖頸豐滿）；「四十齒相」；「牛眼睫相」；「眉間白毫相」（眉間有白毛，平時卷縮，伸開可達一丈五，並能放出光芒）；「頂髻相」（頂上有肉髻）等等。「八十種好」更是以佛的頭、面、鼻、口、眼、耳、手、足等細微之處描述佛陀的奇特長相，如：指甲狹長薄潤，光潔明淨；指頭圓而細長柔軟，不見骨頭；唇色紅潤光澤，上下相稱；耳輪闊大，成輪埤形；面形長寬均稱，皎潔如秋月；鼻梁修長，不見鼻孔；手足及胸，皆有吉祥喜旋之相，等等，對佛體的描繪，集中了人體所能具有的

一切優點，美點。但是對於造像藝術來說，最具佛教特點的，是眉間白毫，頂上肉髻以及佛像背後的法輪。《犍陀羅佛陀立像》正是依靠這些標緻，把佛陀釋迦牟尼同太陽神阿波羅區別開來。

犍陀羅造像恪守的這些規則，使造像流於形式至義，佛像千篇一律，表情呆板冷漠，真正成了遠離塵世，受人膜拜的偶像。

與佛陀像相比，菩薩雕像要氣韻生動，工細傳神得多。這主要是因為菩薩介乎人、天——佛陀之間，多少帶有世俗的色彩，因而在藝術表現上較多地受着民俗習尚的影響。作於公元二世紀的《菩薩王子立像》，表現未成佛的悉達多太子形象。只見他五官端正，眉宇清朗，俊美異常。着長袍、飾臂釧、戴手鐲、佩璽珞，珠光寶氣、雍容華貴，把塵世王子的榮華富貴刻劃得淋漓盡至。這是一種反襯的藝術表現手法，通過王子視榮華富貴如浮雲的神情表現他棄世出家的決心。同樣的手法還用於表現佛陀的超凡脫俗。完成於公元四世紀的阿瑪拉瓦提佛塔浮雕之一的《彩女熟眠》和《後宮生活》，宮女人像嫵媚妖艷，做着種種誘惑姿勢。通過充分表現誘惑性，進一步突出佛陀看破紅塵、斷念出家的信心和勇氣。

犍陀羅藝術的初期，佛陀和菩薩像都同真人一般大小，溫文爾雅、沉靜內省。後來越來越變得通體高大，以顯示佛的神聖威嚴。

印度佛教的造像藝術在笈多王朝達到頂峯。笈多藝術以位於恆河支流朱木拿河西岸的株菟羅為中心，又稱為株菟羅藝術。笈多藝術起於公元四世紀，它對造像藝術的貢獻在於：一、剔除了犍陀羅造像中的異國情調，散發出濃郁的本土芳香。二、初步形成了佛教造像的定則。

印度古典主義藝術深受世俗的審美意趣的影響，致力於表現人體的生命活力。早在犍陀羅佛像產生前，著名的山奇大塔雕刻就已經用裸露的人體來表現生命和人體美。大塔的北門和東門雕

有女藥叉像，裸露的肢體只以披肩的長髮和腰間圍布加以掩飾，身段成優美的S形，縱身向外傾斜，凌空飄舞，搖曳多姿。這種對人體的表現，在阿瑪拉瓦提佛塔浮雕中取得更高成就。《禮佛圖》中，四名裸婦或雙手合十，或五體投地，正虔敬禮佛。她們面部表情端莊秀麗，身體曲綫圓潤柔美，神情各臻妙境，與山奇大塔的藥叉女相比，更顯優雅清新。不過對於神聖的偶像——佛而說，是不能用如此世俗赤裸的手法表現妙相的，於是宗教藝術家就借助於服飾效果。厚實沉着的希臘「陶格」袈裟代之以薄如蟬翼，輕如烟紗，隨風飄曳的絲質衣裝，如被水打濕般緊附身上，隱隱凸現全身的輪廓。這種若隱若現的半透明效果，更增添了佛的神秘色彩。佛陀的人體造型完全以當時健壯的青年為模特，右肩袒露，胸部豐滿。改健陀羅造像中的頂上肉髻為螺旋形，或者根本就是沒有髮卷的光頭。眉間白毫也消失了。佛、菩薩都是身材碩長，面容寧靜，手勢溫柔。佛像造型的本土化，使異國式的威嚴肅穆為質樸的可親可近師代替，顯示出佛入於圓覺無碍之境的精神世界和普渡衆生的慈悲形象。

笈多藝術除了對健陀羅造像作了改造外，還初步形成了造像定則。首先是根據佛陀的「相好」，規定了造像的「三十二相」，如雙肩圓滿，四肢修長，身軀柔軟如母牛口鼻，胸膛強堅如雄獅肢體，臉龐如滿月，眉髮如彎弓，手足似蓮花，雙目要低垂，等等。其次，造像中出現了多種坐勢和手勢，並逐步把它們確定下來。坐勢有蓮花座：雙腿交叉，足心向上平放在相對的大腿上；勇健座：右腿盤於左腿之下；瑜珈座：兩腿交叉，微抬；安逸座：一腿彎曲，一腿下垂。相應的手勢有轉法輪印：右手掌心向外，以大姆指結觸食指，左手掌心向內，以中指和小姆指接觸右手；禪定印：手掌向上平伸迭放於膝蓋；施與印：手下垂、掌向下、手指向前伸屈，似示慈悲；施無畏印：手平肩伸出，掌向前，手指向上指，以示使人安心；論辨印：手臂前伸，手指向

上，以食指或中指觸大姆指，以示斥破異道；指地印：手臂下垂，手指觸地，以示羣魔來擾而召地神作証；合掌印：雙手合十於當胸，以示敬禮；……這些手勢組成無聲而永恆的語言，似在訴說佛陀心靈深處的法音。

作于公元五世紀，出土於株菟羅的《佛陀立像》和出土於鹿野苑的《說法的佛陀》，是笈多藝術的傑出代表作。《說法的佛陀》取的就是蓮花座勢和轉法輪印手勢。

印度佛教造像在笈多王朝以後日趨庸俗、墮落，及至出現了多面多肢的怪異裸體佛像；扭突斜聳的臀部、懶散頹廢的表情，繁瑣迷惑的手印、座勢以及雜瑣的飾物等等。我國西藏的密宗造像較多地接受了這種風格。

三、佛像「博覽館」

在印度佛教造像日趨衰落之時，中國的佛教造像却得到了充實的發展，並至唐朝達到登峯造極的地步。中國的佛教造像明顯地帶有印度健陀羅藝術和笈多藝術的痕迹，遵循佛教造像學的嚴格規定，又融入了自己的民族文化特色。可以說，中國的佛像，是豐富多彩，絢麗多姿的佛教造像博覽館。

中國佛教造像對印度造像藝術的吸收表現在兩個方面。一是金盤引進，帶着顯然的印度造像遺風。敦煌莫高窟的早期壁畫和彩塑就是如此。以各種姿態在空中飛舞的「飛天」，彩帶縈迴飄揚，和至今保存在阿富汗具都庫什山巴米羊谷的壁畫如出一轍，而巴米羊谷的壁畫正是當年健陀羅藝術的重要遺迹。莫高窟現存最早的彩塑作於公元五世紀北魏時期，塑像通體高大，通鼻高額，細眉長眼，髮髻呈螺旋狀，長袍袈裟有飄逸之感，顯然是印度造像的翻板。與笈多王朝同時期的我國山西大同雲岡石窟的早期造像，也純然是笈多式的：佛像高大，寬肩、粗頸、臉形豐滿、鼻梁端正、唇厚耳長，面露微笑，披通肩或袒式袈裟，衣紋

凸起。當然，其中不乏犍陀羅格調，但這本來就為笈多藝術所保留的。

中國佛教造像對印度造像藝術吸收的表現之二，是自始至終嚴格地遵守造像學的「三十二相」規定。晚於笈多藝術的中國佛像，眉間又有了白毫，頂上或作高髻，或作螺旋形髮卷，天庭飽滿，目光下垂，等等。尤其是頂上作髻，還影響到塵世習俗。唐朝以高髻為美，甚至把高髻與佛、菩薩相提並論。公元七世紀後半葉，在位二十年的武則天，喜好高髻，為她樹碑立傳的龍門石窟著名奉先寺本尊大盧那舍像，也頭梳高髻，酷似武則天。武后為此大為嘉獎，賞銀萬兩。唐宣宗大中初年（公元八四七年），西南女蠻國入貢，其使節皆梳高髻，戴金冠，身上掛佩許多瓔珞飾物，被唐人稱為「菩薩蠻」，亦是一例。唐代著名的舞蹈編導李可後還據此編成《菩薩蠻舞》，在佛陀降誕節演出。

但是宗教和藝術，作為一種文化，畢竟需要自己賴以生長的土壤和根基，中國的佛教造像隨着時間的演進，不能不植根於中國的民族文化中。它的根蔓順着兩個方向延伸。

其一是向着中國式的宗教意識、倫理道德、審美意趣方向延伸。對佛陀的崇拜開始轉向對菩薩的崇拜。在中國一般的佛教意識中，佛是彼岸的——覺行已經圓滿；菩薩則是連接此岸和彼岸的救世者——隨類現身，是可親可近，可望可及的。於是，中國的藝術家開始塑造了端莊秀麗、安詳慈愛、栩栩如生的女身菩薩，希冀擁有母親般寬大胸懷的菩薩救渡衆生擺脫苦海。其結果，便是塑造了各式各樣的女身菩薩像。

中國文化是封閉的、理性的、精細的。與悉達多同時代的孔子，與佛教同時創立了儒學。「非禮勿視、非禮勿聽」的儒家說教，以及後來「存天理、滅人欲」的宋明理學，牢牢禁錮着中國人的倫理道德行為，致使中國的佛教造像必須恪守中國的道德傳統。在佛教藝術中，我國根本沒有裸像，頂多只是微微的袒胸和

服飾上的稍稍透明。印度藝術家尚崇的肉感和生命力，通過微露的冰肌玉膚，豐滿脖頸下巴上的精細綫紋給以隱約的表現。可以說，這是中國佛教造像和印度佛教造像的一個根本區別。及至後來，服飾多褒衣博帶，甚至連透明薄衣都變成了寬袖大袍。印度造像藝術中表現輕薄、飄逸，飄飄欲仙的技法，則被運用到繪畫中，著名的「曹衣出水」、「吳帶當風」便是。

中國佛像的形體，不同程度上為不同時代的世俗審美情趣所左右。我國南北朝時，一度大規模營造寺廟石窟，雕琢佛陀塑像。南北朝人因以清瘦平練為美，佛教造像也多面相清癯瘦削，甚至連「飛天」也變得清瘦削長了。佛緣雖然面帶笑容，但却給人一種可畏不可親的森嚴之感。所以隋唐起，瘦削清癯的塑像又轉向雍容渾厚，面容豐滿，耳垂增大，肌膚豐腴可愛。後世的佛教造像基本沿襲了唐代的風格。此外，造像中世俗審美情趣還表現在服飾上。寬袖大袍的另一種說法，即是認為臨摹了唐代衣裝，符合當時的時尚。

其二是向着雍容華貴的裝飾和精工細雕的技法延伸。中國的佛教造像經歷過三個高潮期，即南北朝的梁武帝時、唐代和清朝的康熙年間，前、後二期分別以洞窟和寺廟造像為主，唐則介乎二者之間。這三個時期在中國歷史上都是政局相對穩定，經濟繁榮發展時期，大規模的造像，首先是皇室的竭力提倡，梁武帝是虔誠的佛教信徒；龍門石窟是唐皇室出巨資營造的，此外還修建了許多著名寺廟；而康熙皇帝則遍歷名山古剎，我國許多寺廟至今存有康熙御筆或御題。經濟的繁榮和皇室的倡導，使造像朝着奢華方向演進，光彩奪目、金碧輝煌成為造像藝術的一種追求。其結果，便是不惜重金，在塑像外面塗上金粉，貼上金鉑，以顯示佛的神聖、高貴和輝煌。造像觀念侵入了濃厚的塵世俗氣，成為封建統治階級意識的一種折射。佛像貼金起於何時，無以查考，到了清代，更已經成為造像學上不成定則的定則。善男信女

不斷出巨資捐助寺廟塑造金碧輝煌的佛像。名聞遐邇的江南古剎靈隱寺，大殿中的釋迦牟尼佛像，用二十四塊香樟木雕成，可以拆卸，佛像離十九點六米，連座二十四點八米，僅表面貼金的黃金，就用去九十六兩。更有甚者西藏布達拉宮的一尊喇嘛像，竟用去金子十一萬兩。

當然，這樣豪華富麗的塑造佛像並非中國僅有，泰國甚至有耗金五點五噸，高二米的純金佛像。鎮國之寶碧玉佛，也頭戴純金桂冠、身披金縷衣，安放在十一米高的鍍金祭壇上。金縷衣以飾有網狀花紋的金子做成，上嵌寶石的為熱季穿戴，綴有藍色珠寶的為雨季更換，純金制成的則為涼季披掛。如此佛像，確為稀世珍寶。

造像藝術雖只雕塑鑄造，但却幾乎集了視像藝術之大成。中國的視像藝術學世聞名。民族文化溶入佛教造像中，更使造像藝術多姿多彩。瓷佛是中國絕無僅有的，四川峨嵋山報國寺，供有明永樂年間（公元十五世紀上半葉）制作的一尊彩軸瓷佛，佛像高二點四米。玉佛、銅佛更是比比皆是。至於木刻佛像，更是「精工細雕」的典型。木刻佛像一般採用紅木、香紅木、楠木、棗木、樟木等上好木材。所刻佛像，精緻到能見縷縷髮絲和衣帶飄動時的折摺，雙目傳神，如同真人。上海玉佛寺，雖以一點九米高的整塊白玉雕成的坐佛和碧玉臥佛著稱，但寺內所供的多尊各類木質刻成的雕像，也吸引着朝拜者和游客，是中國佛教造像和民族文化相溶合的珍貴文物。

隨着佛教的弘揚，佛教造像不再囿于佛像，尤其在中國，當時釋迦牟尼佛的膜拜進一步發展為對諸佛、諸菩薩的信仰以後，造像更大大擴展了自己的藝術天地。比如：觀世音菩薩就有三十二應身像和六身像；羅漢有十六、十八乃至五百身。馳名中外的蘇州西園寺，有羅漢五百尊，造型各異，有手長四米多的，眉長一米多的。被佛化的南宋名僧道濟（即濟公）像，左、中、右三個

角度分別現出「愁苦相」、「歡喜相」和「啼笑皆非相」，堪稱造像藝術中的傑作。造像還以尊像發展為羣像。最典型的是大殿釋迦牟尼像背後「童子拜觀音」為主體的「善財童子五十三參」海島羣塑圖。故事出與於《華嚴經·入法界品》，說善財童子因降生時有種種珍寶湧現，故名「善財」。他經五台山文殊菩薩指點，次第南行，參訪了海雲比丘、善住比丘等五十三個善知識（即明師），最後到達南海補陀洛迦山，拜見了觀音，後修得正果，做了觀世音的上首脅侍，即左脅侍，以曉喻天下眾生「即身成佛」。杭州靈隱寺的海島圖，共塑尊像一百五十二身，圖上身掛肚兜，面向觀音拱手的就是善財童子。觀音菩薩站在鯨魚頂上，手持淨水瓶，據說倒出的淨水可以普渡眾生脫離苦海，到達彼岸的極樂世界。整幅塑像氣勢雄偉，洶湧的海濤中，微露巨鯨的頭，鯨魚頂上的觀音菩薩高大，端莊、慈祥、秀麗。羣像中其他人物比例較小，除了面貌、神態各異的五十三位善知識和各大菩薩金剛外，上端還有表現釋迦牟尼在尼連禪河（今印度的法爾古河）畔六年苦行，骨瘦如柴、眾獸為他獻祭，糜鹿為他獻乳的故事。圖像四周是觀音救八難羣塑，表現了地獄、餓鬼、畜生八大障礙。立體羣塑中一百五十二尊像維妙維肖，可謂是造像的集萃。

佛教造像在進入本世紀以後，藝術上無多大進展，但是經濟的發展和科學技術的發達，為佛教造像的發展提供了足夠的資金先進的材料、技術和手段，使佛教造像達到了前所未有的水平，寺院佛堂更顯金碧輝煌。

中國地域遼闊，佛像遍布名山大川、山崖洞窟、廟宇殿堂，數以萬計。當你虔誠膜拜時，似乎覺得千佛一面。可細細瞻仰，才知各有姿態，神情面貌千變萬化。這些佛陀、菩薩像栩栩如生，呼之欲出，使人在瞻仰禮拜之際，如親見佛和菩薩，其出神入化的效果，無不歸於精工細雕、巧奪天工的佛教造像藝術。

（完）

叫摩尼跋陀羅梵志所嘉許。這位梵志有位很美麗的妻子，但生性姪蕩，她對鴛掘摩早存緋緋之想。

有一天，她趁丈夫梵志摩尼跋陀羅外出的時候，就去到鴛掘摩的住處，對鴛掘摩說：

「我看你的儀表，有堂堂大丈夫之氣，我兩的年齡也差不多，應該把握青春，同歡所樂，你同意嗎？」

鴛掘摩聽了，心裡很是慌張，一身的毛髮都害怕得豎了起來，他雙膝跪在地上，向師母說：

「師母就是我母，師父就是我父，承蒙師父教誨我，師母剛才所說的，弟子萬萬不敢，因為這是非法之事。」

那位師母聽了說：

「飢餓中的人施飯給他吃；口渴中的人，施水給他喝，有什麼非法不非法？

寒冷中的人，施衣給他穿；熱悶中的人，施給他清涼，有什麼非法不非法？

貧窮的人沒有衣穿而裸露着身體，施給他衣服；危險而有厄難的人，及時去救他，有什麼非法不非法？」

鴛掘摩聽了說：

「當一個人在患難急困的時候，予以濟助，以救他的貧困，這當然是合法的，沒有什麼不法之處。但師母就是我的母親，是師父一向所愛重，現在你却爲了滿足自己的姪欲，叫我做出欺師的行爲，這是萬萬不可以的。作這種事，等於毒蛇毒蠍附體，我將中毒而喪身。」

師母聽了以後，惱羞成怒，發下狠心地說：

「你對我如此絕情，不順從我的意思。你如果堅持不從的話，我要斷送你的性命，不許你與其他的女人結婚。」

說完以後，她就回到了自己的家，將身上的衣服撕破，用指甲抓破自己的身體，裝扮成被人強暴過的樣子。當她聽到丈夫正要進門的時候，手內拿了一根繩子，假裝着上吊自盡。可是雙足却仍站在地面。

這時候丈夫梵志摩尼跋陀羅進得門來，見妻子正懸樑自縊，雙腳並沒有離開地面，就以腰間所佩的劍，割斷了妻子脖子上的繩子，將妻子放下來，看見妻子那種被強暴過的樣子，非常生氣，高聲大叫地問妻子：

「是誰做的事，你快說。」

妻子看丈夫如此暴跳如雷，正中奸計，就哭喪着臉說：

「就是你非常器重贊歎聰慧的弟子鴛掘摩，我是一個溫柔、貞潔的人，平時謹守婦道。當你剛外出不在家的時候，他就進來肆無忌憚地做出忤逆不道的事來，我堅不順從他，但他孔武有力，以致被他凌辱，將我摧殘成這個樣子，爲了保住我的貞潔，所以想懸樑自盡算了。」

師父摩尼跋陀羅聽說是鴛掘摩做的事，心內非常惱怒，很想要親手去懲罰他，痛打姪暴之徒。但是退一步想想，鴛掘摩孔武有力，自己根本不是他的對手，制伏他不了，不如用其他的手段，來借刀殺人，於是就叫鴛掘摩來，不露聲色地對他說：

「你是一個有智慧聰敏的人，在我處所學的都已很周密了，是我的升堂又入室的弟子了，你目前的成就已可列爲首席弟子，沒有人能強過你了。不過還有一藝我還沒有傳授給你。」

鳶掘摩聽了說：

「師父還有什麼技藝沒有傳給我，請快點告訴我吧？」

師父說：

「你想要很快地完成這一技藝，就要手執利劍，於明天早晨，去到四衢大道之上，親手殺死一百個人，並在每一個人的身上取下一個指頭，作為頭上的飾物，到中午的時候，要滿一百個指頭，成為一頂指鬘，你如果完成了這一頂指鬘，那末你的道藝就完成了。」

說完，就將自己的利劍交給了鳶掘摩。鳶掘摩將師父的劍接到手以後，非常驚愕而且疑懼，心內非常愁惑，他在想：「如果違背師教，就不是一個有孝的弟子，若順師教而去執行，這不但有違天理而且將陷身法網不容。」在矛盾的心理下，又自言自語地說：

「淨修梵行，是梵志法；孝養父母，是梵志法；修行一切善業，是梵志法；不行邪惡而歸入正行，是梵志法；柔和仁慈施惠，是梵志法；弘揚慈悲，弘慈四等，是梵志法；得五神通，是梵志法，趨上梵天，是梵志法。但是而今要去行暴行，殺伐衆生，是非法失理的行爲，這不是梵志法。這真使人躊躇懊惱，當如何是好呢？」

當他心志紛亂的狀況下，就信步走到了通衢大道之上，這時，他內心充滿了悲憤而又錯亂，他的精神快要崩潰了，以致瞋恚之火從心而生，他舉目四顧遠眺，看見滿街所行的，都是有如鬼獅子、虎狼之輩，在街上跳騰馳踊，形色可畏地從四方八面湧到城內來。他看了非常氣憤，就拿起手中的利劍亂斬，每殺一人，就取下一指插在頭巾上。街上的人驚嚇得四處奔跑。淒慘的叫喊

聲充天。有的人跑去王宮，請求國王派兵去逮捕那瘋狂殺人的鳶掘摩。

那時候，有佛弟子沙門在城中乞食，看見許多人奔跑，有人告訴乞食的比丘們說：

「前面有殺人狂，非常恐怖，你們趕快離開吧！」

比丘們乞到了飯食，回到了祇樹給孤獨園，吃過了飯就去到佛陀處所，稟告佛陀說：

「我們看見了許多民衆，跑到王宮門口，向衛兵報告有殺人狂出現，請國王率兵去逮捕，爲民除害。那個殺人狂，每殺一人，取下一個手指插在頭巾上，現在他的頭巾插滿了死人的手指，已成一頂指鬘了。他現在還在大街上殺人，路口已沒有什麼行人了。」

佛陀聽了比丘們的稟告，就說：

「好了，你們不要說了，我去救脫他們。」

於是，佛陀從禪座上站了起來，依比丘們所說的地方行去。在路口碰到了牧牛的人，駕車的人，挑東西的人，種田的佃農等等民衆，大家都勸告佛陀說：

「大聖！你不要由這條路前進了，前面有一個逆賊，拿着利劍，在大街上殺人，已被殺的人，倒滿一地，所以必須換一條道路前進，你一個人獨去，沒有人護衛，是很危險的。」

佛陀告訴他們：

「即使三界都充滿了這樣的兇寇，我也不會退後一步，何況只有一賊呢？」

這個時候，已近午餐的時候了，鴛掘摩的母親因早年喪夫，只生下他一個兒子，所以非常鍾愛，久不見兒子回家吃午飯，恐怕兒子肚子飢餓，就提着食物去找兒子，可是鴛掘摩只殺了九十九人，還欠一個人的指頭才滿師父說的一百人的指鬘，那時路上已沒有人可殺了。如果太陽一偏西而不殺滿一百人，道業就不能成就了，當他正在着急的時候，看見自己的母親走來，就要殺母來充數。

這時候，佛陀在隱處看見鴛掘摩面露兇相，手執利劍，正向他的母親處逼近。佛陀想：如果鴛掘摩殺害他母親而不及時中止的話，就犯下了殺母的大罪，就罪不可赦了。佛陀以極快的跑步，站在鴛掘摩的前面不遠處，那時，鴛掘摩看見佛陀出現了，就放棄殺母而要殺佛了。他就以獅子跑步一樣迅速地向佛陀之處跑去，他一面跑一面心內在想：「十人百人見我快速的奔馳，沒有一個人敢擋得住，逃得了，何況是這麼一個獨身而來的沙門呢？現在我決定取他的性命。」

念着念着，他手握利劍，向佛陀處奔去，可是無論自己用多少力氣奔跑，都近不了佛身，他心內又在想：「奇怪，我過去跳渡江河，解除細綁身上的繩索，投擲刀槍，都非常勇猛，沒有一個人能與我匹敵，重關困塞都阻擋不了我，這個沙門只見他走路並不快，為什麼我用盡力量都走不近他呢？」鴛掘摩跑得精疲力竭，已經上氣不接下氣了，雖然如此，仍舊窮追不捨。最後他實在跑不動了，就放開喉嚨，叫佛陀停住下來。

以上這段散文，是描寫鴛掘摩的身世，這段散文中，有二個重點值得佛弟子們警惕：

第一、說明女色的可怕：女人是很姪亂的，她姪心一動，則不顧一切，非達到目的即不肯罷休，當她選定了目標的時候，就下定決心要佔為己有，如果得不到的，也絕不容許讓別人得到，

這就是女色最可怕的地方。

龍樹菩薩在「大智度論」中曾說：

「於諸衰中，女衰最重，刀火、雷電、霹靂、怨家、毒蛇之屬，猶可暫近，女人慳妬、瞋諂、妖穢、鬥諍、貪嫉，不可親近，何以故？女子小人，心智淺薄，唯欲是視，不觀富貴、智德、名聞，專行欲惡，破人善報，桎梏、枷鎖、閉繫、囹圄，雖曰難解，是猶易開，女鎖繫人，染固根深，無智沒之，難可得脫，象病之中，女病最重。」

以龍樹菩薩的是段話，用來印証梵志摩尼跋陀羅的妻子，可以說描寫得非常真切。鴛掘摩本來是一位儀表堂堂的正人君子，是位一心向道的模範青年，只因為師母的姪穢，因而使他落入殺人狂的陷阱之中。所以女人非常可怕的，一個正信的佛弟子不可不防於女人。

第二、就是邪教的可怕：婆羅門的梵志，本來也都是修清淨梵行的，也就是修清白的善行的，因為梵志修行的最大目的，就是來世能往生梵天，享受欲樂。而往生梵天的第一要件就是要成就善業。善業的成就就是要修善行，所以婆羅門的梵志，都是教弟子修清白的善行，絕對沒有教弟子去行殺人的惡行的。摩尼跋陀羅梵志，因為受了愛妻的謊言欺騙，誣陷自己鍾愛的入室弟子鴛掘摩，竟喪失理智，放棄正行之教，教以殺人的邪行。鴛掘摩秉承於導師重道的愚孝，竟然遵師之命而殺人，甚至連自己的母親及大聖佛陀，也企圖殺害，以滿殺一百人，取一百指，裝飾指冠華鬘，以成就道行。由此可見，邪教、邪說是多麼的可怕。一個本來宣揚修清白正行的梵志，在昏庸無智的衝動下，竟教入室弟子去殺人行惡。這種師道在佛教中是找不到先例的，所以佛教是正信的宗教，由此也可以證明。

由鴛掘摩身世的故事中，佛弟子應得到一個很好的教訓，那就是選擇明師的重要。如佛陀在「雜阿含經」卷六第十三經中說：

「諸比丘！欲斷五受陰者，當求大師，何等爲五，謂色受陰，受、想、行、識受陰，欲斷此五受陰，當求大師。」

什麼樣的大善知識才算得上是位「大師」呢？佛陀說：

「教誡者、勝教誡者、順次教誡者、通者、廣通者、圓通者、導者、廣導者、究竟導者；說者、廣說者、順次說者；正者、伴者、真知識者、親者、愍者、悲者、崇義者、安慰者、崇樂者、崇觸者、崇安慰者、欲者、精進者、方便者、勤者、勇猛者、困者、强者、堪能者、專者、心不退者、堅執持者、常習者、不放逸者、和合者、思量者、憶念者、覺者、知者、明者、慧者、受者、思惟者、力者、覺分者、道分者、止者、觀者、念身者、正憶念者。」

凡具有以上修持的大善知識，都是可求的大師，親近這樣的大師，所受之教才是正教，而不會有邪教。所以選擇明師來親近，也不是一件容易的事，需要智慧的选择。如鴛掘摩當初就是選擇皈依師時，缺少智慧，以致落爲殺人、殺母、殺佛的重罪之中。

以上就是鴛掘摩所遇到的惡因緣，每一個人都可能遇到惡因緣，但當惡因緣臨身的時候，佛弟子必須要靜觀惡緣法者，是空法，不可執以爲真，只要不執，惡因緣即不足以爲害。鴛掘摩的所以殺人，是他不能觀察惡因緣，而執惡因緣爲真，順惡因緣而行，以致造下了殺人的惡業，幸有佛陀住世，要方便度脫於他。

（上接第18頁「章太炎先生之唯識思想初探」）

法界，或稱涅槃」。他認爲圓成實自性就是如來藏，是圓滿成就、真實無妄的本體。根據三性各自的性質和特點，章先生提出了歸敬圓成實性，隨順依他起性，排遣遍計所執性的總原則，把圓成實自性這個常、樂、我、淨作爲人們嚮往和追求的目標。

莊子意言「自取」唯是心量。但是，章先生說：以現量比量觀察物質，此中現量不能觸受，比量不能推度，惟是依於法執，認有物質」。可見物質即是「似義」的遍計所執，其性本空，所以「知萬物出乎無質」。《齊物論釋》「質既是無，才有如幻的萬物現象，有色、有聲、有香、有味、有觸，這並是依他起性，屬於幻有。這正如莊子所說：「無有一無有」之義，說明了事物現象，一推求，人們所計執的常一主宰自在的實我，終不可得，畢竟都無，唯有緣起幻有的依他起性。《老子》也說：「天下萬物生于有，有生于無。」章先生對此認爲：初語隨法我執，所以說萬物生於本質，次語破法我執，所以說本質生於無。他進一步解釋說：「無者云何？即遍計所執自性，此性本無，無則不生，而言生於無者，欲以無之能生，證明有之爲幻，所謂正言若反者矣」。文中論及的「無」是指事物本無，即遍計所執，其性本空，而不說心量本無，正契唯識勝義。所以証見心造，其物自空，就是「唯識無義」的道理，也是三性的必然歸趣。因而，他說：「如果依他偏計等義，本是莊生所有，但無其名，故知言無有者，亦指斥偏計所執自性也」。《齊物論釋》此言頗爲中肯。的確，縱觀《齊物》全篇，先說喪我，終明物化，意在破執，泯絕彼此，排遣是非，這並是空其二取，剔除遍計所執妄法。莊周之主「天地與我並生，萬物於我爲一」，就是關於人、物二者平等觀的學說，此符唯識義理，「人物等觀」，就是由二空所顯的諸法真實性相，爲唯識正行，屬依他與圓成所攝。總之，諸法性相，喪我爲真，這是佛、莊二家思想的共同真實意趣，也是章先生注釋《齊物論》的用心所在。

（完）



『雜阿含經』研習

八正道是一乘道

「雜阿含經」第七六九經載：

「時，尊者阿難見婆羅門眷屬、象具一切皆白。見已，入城乞食。還精舍，舉衣鉢，洗足已，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：『世尊！今日晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食，見生聞婆羅門乘白馬車，眷屬、象具一切皆白，象人唱言：『善乘！善乘！謂婆羅門乘。』云何，世尊！於正法、律，爲是世人乘？爲婆羅門乘？』」

佛告阿難：「是世人乘，非我法、律婆羅門乘也。阿難！我正法、律乘、天乘、婆羅門乘、大乘，能調伏煩惱軍者。諦聽！善思！當爲汝說。阿難！何等爲正法、律乘、天乘、婆羅門乘、大乘、能調伏煩惱軍者？謂八正道，正見……乃至正定。阿難！是名正法、律乘、天乘、梵乘、大乘，能調伏煩惱軍

者。」

爾時，世尊即說偈言：

「信戒爲法軌，慚愧爲長摩，正念善護持，以爲善御者。
捨三昧爲轅，智慧精進輪，無著忍辱鎧，安忍如法行。
直進不退還，永之無憂處，智士乘戰車，摧伏無智怨。」

「雜阿含經」諸經一般以教示解脫道爲主題，而此經甚爲突出，與他經不同。佛說：八正道是「大乘」、「一乘」，直至解脫。

此經首先敘述阿難見象婆羅門並眷屬，以白色莊嚴行列，出衛城，象人都說：「善乘！善乘！謂婆羅門乘。」以此問世尊。

羅無虛講
蔡惠明記

(完)

婆羅門教是古印度宗教的主流，相傳約於公元前七世紀形成。以崇拜婆羅賀摩（梵天）而得名。以「吠陀」為最古的經典。把人分為四個種姓：（一）婆羅門（祭司）；（二）刹帝利（武士）、軍事貴族；（三）吠舍（農牧民和工商業者）；（四）首陀羅（奴隸）。婆羅門是在家眾，住列四姓之首。另有出家求道者，稱為「沙門」。有成就的，各說所見，各有徒眾，與婆羅門對立。佛陀也曾為沙門，但他成正覺後，稱其他沙門為外道，當時有九十六種之多，其中著名的有「六師」，就是六種「沙門」思潮的代表人物：

（一）阿耆多·翅舍欽婆羅，他認為構成物質世界的元素是地、水、風、火，人也是由「四大」構成，死後還歸「四大」。人生的目的是享樂，主張種姓平等，後來成為「順世論」的先驅。

（二）尼乾陀·若提子，號稱「大雄」，出身刹帝利，是耆那教創始人。他認為世界是由「命」和「非命」兩種類型的許多原素構成的，承認業報、輪迴，主張嚴厲的苦行和不殺生。

（三）迦羅鳩駄·迦旃延，認為人身是由七種元素機械地集合而成。

（四）富蘭那·迦葉，主張「無因無緣」論，否認因果報應。對一切宗教和道德都持懷疑態度，鼓吹使用暴力，代表被壓迫的奴隸思想。

（五）末伽梨·俱舍利子，是耆那教的一個分支——「邪命外道」的領袖，是命運支配一切的宿命論者。

（六）刪闍夜·毗羅提子，他的學說讓人捉摸不定，是一種懷疑論和不可知論。

以上六師主張各異，所代表階層的利益也不相同，但他們都

反對婆羅門教「梵天創世」的說法，反對「吠陀天啓、祭祀萬能、婆羅門至上」的三大綱領。佛教以無常和緣起思想反對婆羅門的大神創造世界說，以眾生平等思想反對婆羅門的種姓制度。它的基本教理有四諦、十二支緣起、八正道、三法印等。釋尊在菩提樹下成道後與五比丘說法，講的就是四諦、八正道。四諦的組織以苦諦為根本，「集」是苦集，「滅」是滅苦，「道」是滅苦的方法。八正道就是四諦中的道諦。集諦是十二支緣起。

釋尊告阿難說：「這是世俗的方便，與我所說的『教示』（正法）、『教誡』（律）不同。我的正法、律乘是真實的可以成為求生「梵天」（婆羅門）的方便。」（乘，喻如車乘，可運載人們到達目的地，這是方便。）

佛陀繼續說：「我的正法，律乘也是天乘（生欲界、色界諸天的方便工具）、婆羅門乘（生梵天）、大乘（此處所說的大乘是指八正道為唯一的大方便，喻如一輪大車，能調伏一切眾生的無邊煩惱；運載至各所企求的安樂的境界。不能作目前大、小乘對立的「大乘」解，因現在所謂「大乘」、「小乘」是部派佛教分裂後才有的名稱），它能調伏煩惱軍（喻惑業煩惱其勢強烈，猶如軍隊，故稱煩惱軍）。」

釋尊這裏所說的「大乘」就是「一乘」，能包涵一切方便，與「楞伽經」講的：「唯有一大乘，清涼八正道！」相符合。梵乘，「梵」是清淨、神聖的意思。婆羅門教以「大梵」、「梵界」為神聖清淨；佛教以八正道成「佛」證「涅槃」為神聖清淨。雖然同稱「梵乘」，但意義迥然不同。唯八正道是一乘道，是真大乘。

佛陀指出：「八正道，正見……乃至正定，是名正法，律乘、天乘、梵乘、大乘、能調伏煩惱軍者。」八正道以正見為先導，正定為目的。「雜阿含經」第七五〇經說：「如實知者，是

則正見；正見者，能起正志、正語、正業、正方便、正念、正定。正定起已，聖弟子得正解脫貪、恚、癡；貪、恚、癡解脫已，是聖弟子得正智見：我生已盡，梵行已立，所作言作，自知不受後有。」釋尊又在『雜阿含經』第七八八經中以偈言說：

「鄙法不應近，放逸不應行，不應習邪見，增長於世間。假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」

爲什麼慧（正見）先、戒中、定後？『大智度論』卷二十二載：

「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，應先以眼見道而後行，行時當精勤；精勤行時，常念如導師所教，念已一心進路，不順非道。正見亦如是，先以正智慧，觀五衆皆苦，是名苦；苦從愛等諸結和合生，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。行者是時心定知世間虛妄可捨，涅槃實法可取，決定是事，是名正見。知見是事，心力未大，未能發行；思惟籌量，發動正見令得力，是名正思惟。智慧既發，欲以言宣故，次正語、正業、正命戒。行時精進不懈，不會住色無色定中，是名正方便。用是正見觀四諦，常念不忘；念一切煩惱是賊，應當捨；正見等是我正伴，應當隨，是名正念。於四諦中攝心不散，不令向色無色定中，一心向涅槃，是名正定。是初得善有漏，名爲煖法、頂法，忍法中義。次第增進，初、中、後心入無漏心中疾；一心中具，無有前後分別次第。正見相應，正思惟、正方便、正念、正定，三種戒隨是五分行。正見分別好醜利益爲事；正思惟發動正見爲事；正語等持是智慧諸功德，不令散失；正方便驅策令速進不息；正念七事所應行者，憶而不忘；正定令心清淨，不濁不亂，令正見七分得成。如無風房中燈，則照明了了。」

此經還可參照『雜阿含經』第六三五經一起學習，經中佛告諸比丘：

「若比丘於四念處修習多修習，未淨衆生令得清淨，已淨衆生令增光澤。何等爲四？謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。四念處就是四念處觀，新譯爲四念住。依五停心以止行人的亂心，是爲奢摩他；依四念處以發行人的觀慧，是爲毘婆舍那。四念處是：

- 一、身念處，即觀身不淨。
- 二、受念處，即觀受是苦。
- 三、心念處，即觀心無常。
- 四、法念處，即觀法無我。

這四念處以慧爲體，智慧的力量，能使念身受心法所觀之處，故名念處；又智慧的力量，能使念住於所觀之處，故又名念住。第六三五經最後載：「佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行！如淨衆生，如是未度彼岸者令度、得阿羅漢、得辟支佛、得阿耨多羅三藐三菩提，亦如上說。」

又『雜阿含經』第七二七經載：

「爾時，世尊變僧伽梨枕頭，右脇而臥，足足相累，繁念明相，正念正智，作起覺想，告尊者阿難：『汝說七覺分』。」

時，尊者阿難，即白佛言：「世尊！所謂念覺分，世尊自覺成正等覺，說依遠離、依無欲、依滅、向於捨。擇法、精進、喜、猗、定、捨覺分，世尊自覺成正等覺，說依遠離，依無欲、依滅、向於捨。」

佛告阿難：『汝說精進耶？』

阿難白佛：『我說精進，世尊！我說精進，善逝！』

佛告阿難：「唯精進，修習多修習，得阿耨多羅三藐三菩提。」說是語已，正坐端身繫念。」

從以上二經與七六九經互相參照得見；世尊說一乘道的深意。

值得注意的是：佛陀繼說的偈言內，含有被奉為大乘菩薩道「六度」的教箴，就是：

（一）布施：「捨、三昧為轅」（捨即施），「安穩如法行」（法施）。

（二）持戒：「信戒為法軛」，「正念善護持」。

（三）忍辱：「無著忍辱鎧」。

（四）精進：「智慧精進輪」，「直進不退還。」

（五）禪定：「捨三昧為轅」（三昧即定）「安穩如法行」。

（六）智慧：「智慧精進輪」，「智士乘戰車」，「摧伏無智怨。」

一般人以為六波羅密只屬於大乘佛教，其實原始佛法中雖主要說聲聞菩提，但亦間說佛菩提。除此經外，「增一阿含經」卷十九，就明白地載有六度法門。可見佛法是一味法，八正道是一乘道。「阿含經」中早已透露「大乘」思想。

又，八正道是向上向解脫所必經的正軌，有它的必然性。中道的德行，是不能與其相違反的。不論出家或在家兩家都依此向解脫。所不同的，出家家的「正命」指少欲知足的清淨乞食；而在家象是依正當的職業而生活。生活方式雖不同，但同樣要以合理的方法而達到資生物的具足。「大寶積經」說：「資生業等，

皆順正法。」八正道據「雜阿含經」第七八五經解釋可分二類：一是「世俗有漏，有取，轉向善趣。」這就是前面所說的律乘、天乘。二是「聖出世間無漏，無取，正盡苦轉向苦邊。」就是梵乘與大乘。兩者的差別，根本在正見。如依因果、善惡、流轉、解脫的正見，為世俗的人天正行。依四諦義理，如實觀察，再正思惟，正語、正業、正命、正方便、正念達到正定，能向出世而成為無漏。

「長阿含·遊行經」中佛對蘇跋羅說：「若諸法中無八聖道，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」這是明白確切的開示。佛陀雖演說許多聖道的內容，但都不出於八正道。如「四念處」是正念，「四正勤」是正方便（正精進），「四聖種」是正命，「四神足」是正定起通。五根、五力中信是依正見而起的正信，正志相應的淨心，精進即含攝戒學的正精進，念即正念，定即正定，慧是依定而得解脫的正見，其次第內容與八正道大體一致。佛法道支的總體是戒、定、慧三增上學，據「雜阿含經」六五六經說：「成就慧根者，能修信根（精進、念、定也如此）……信根成就，即是慧根。」八正道以正見為首，這是因為正見（慧）不但是最終目標，也是開始的基礎，遍於一切支中。慧學貫徹始終，是重要的關鍵。

「大智度論」卷十九說：「般若波羅密摩訶衍品中，佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍。……佛以大慈故，說三十七品涅槃道，隨象生願，隨象生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲，無大悲。譬如龍王降雨，普雨天下，雨無差別。大樹大草，根大故多受；小樹小草，根小故少受。」

以上論述再次證明：佛法是一味法，八正道是一乘道。依正道修行趨向解脫，調伏煩惱軍，不能離開八正道。

人把老人看成累贅。

在日本奈良縣斑鳩的故鄉，有一座古刹，叫「清水山・吉田寺」，俗稱「暴死寺」。距今約一千三百年前，按天智天皇敕令建造。開基惠心僧都源信的母親，親自奉上圍裙，祈禱上蒼，只願早入黃泉，而無使他人侍奉在側，故而該寺又名「圍裙寺」，以後改名「暴死寺」。參拜者一般分三次來求佛，第一次是求無病消災；第二次是求合家平安；第三次是求自己暴死往生。平日「暴死寺」燒香求佛的有四、五百人，大多是老人，在寺廟規定香期裏，要比平日多出幾倍。其實希望暴死的老人，在本質上是希望長壽，能有「更好的生」，這種內心矛盾，往往在同一个老人身上存在着。

上面提到「臨終關懷」、「安樂死」二個問題，對我們佛教徒來說，其實早就解決了。「阿彌陀經」告誡我們：

「……舍利弗，若有善男子善女子，聞說阿彌陀佛，執持名號。若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」這正是一條直通極樂世界的金光大道。當然要達到「一心不亂」的境界，談何容易，主要看我們自己對「生死觀」是否具有明智理性、斷愛離欲、徹底解脫的精神。

爲了進一步探索這個真諦，我最近重讀了弘一大師「人生之最後」一文。「人生之最後」爲弘一大師在壬申年十二月（一九三三年一月）應廈門妙釋寺念佛會之請的演講稿。全文分七章，約一千六、七百字，言簡意賅，振聾發聵。講稿前有一段說明，梗概扼要，謹錄如下：

「歲次壬申十二月，廈門妙釋寺念佛會請余講演，錄寫此稿

。於時了識律師臥病不起，日夜愁苦。見此講稿，悲欣交集，遂放下身心，屏棄醫藥，努力念佛，併扶病起，禮大悲懺，吭聲唱誦，長跪經時，勇猛精進，超勝常人。見者聞者，靡不爲之驚喜讚歎，謂感動之力有如是劇且大耶。余因念此稿雖僅數紙，而皆撮錄古今嘉言及自所經驗，樂簡畧者或有所取。乃爲治定，付刊流布焉。」

講稿中警句很多，主要突出「斷愛離欲」，茲摘錄於後：

「當病重時，應將一切家事及自身體悉皆放下。專意念佛，一心希冀往生西方。」

「病未重時，亦可服藥，但仍須精進念佛，勿作服藥愈病之想。」

「阿彌陀佛，無上醫王，捨此不求，是謂癡狂。一句彌陀，阿伽陀藥，捨此不服，是謂大錯。」

「若病重時，痛苦甚劇者，切勿驚惶。」

「若病重時，神識猶清，應請善知識爲之說法，盡力安慰。……令病者心生歡喜，無有疑慮。自知命終之後，承斯善業，決定生西。」

「臨終之際，切勿詢問遺囑，亦勿閒談雜話。恐彼牽動愛情，貪戀世間，有礙往生耳。」

「命終前後，家人萬不可哭。哭有何益，能盡力幫助念佛，乃於亡者有實益耳。」

我反覆誦讀，深切感到大師的開示正是最好的「臨終關懷」。也正如「淨土文」所說：「若臨命終，自知時至，身無病苦，心不貪戀，意不顛倒，如入禪定。」如是湛明，了無執着，安詳涅槃，則往生樂土無礙矣。

問

佛教無神論質疑

「癸亥壬申十二月，廈門佛學會輯余輯遊，巖寫此辭，辭一千六百字，言簡意賅，疑難變難。輯辭前有一題語曰：『……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……』」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

「……舍味哉，昔言善民千善文，聞見同歸，特持各……」

本源

「佛教是無神論」的觀點，幾乎在海內外善知識中「一鼓定音」，並做為區別佛教與其他宗教的一個重要標誌。然而，在「法音」八七年第五期和八八年第六期中，出現了一「佛教又是有神論」講法的二篇文章。（見游有維「關於「佛教無神論」的進一步研究」、圓明「關於「佛教無神論研究」小議」）到底佛教是有神論耶？是無神耶？這是關係到釋迦正法思想能否如法地發揚光大的大是大非問題，容不得半點含糊。難道我們可以允許在猶如「諸法因緣生」的說教中，又摻進去諸法無因緣生的論調嗎？對此，我們只能抱着「依法不依人」的態度，去面對問題，澄清是非。

弘一大師曾經在福建安海龍山寺開講「佛法十疑論」時說「

佛法非宗教」，但為了說明問題的方便，我們不妨也把佛教看成為一種宗教來分析。應該正視，包括佛教在內的世界一切宗教，在它們各自的經典、論著以及言說中，都離不開「神」這一概念的存在。然而問題並不在此，而在於我們如何去面對「神」這一概念的範疇涵義。概念都有其特定的範疇，它規定着人們不同理想思維的特色。例如，「氣」這一概念，它在物理學上與在中醫學上的涵義是有區別的，這是不難理解的問題。在宗教領域內，作為概念的「神」，也依不同宗教的理論思維的特色而包含着不同的範疇涵義。存在於佛教之外的世界其他宗教，一般都把「神」規定為超自然的全能的形象，或者是某種高踞於世界至高無上的力量。如基督教的上帝，就被認為是世界的創造者，是主宰宇宙間所發生的一切及決定人類命運的神。此時，「神」這一概念

則被賦於實體範疇的涵義，它作為靈魂的精神實體而存在。那麼在佛教範圍內，「神」的範疇涵義是什麼呢？首先要明確到，佛教總體上的理論思維的特色，是從釋迦緣起法則的源泉中流出來的。所謂「此有故彼有、此無故彼無；此生故彼生、此滅故彼滅」（彌勒『佛說緣生偈』）意思是說，一切事物直至整個宇宙都是在一定的因素和關係中，依自身的發展規律而形成或消失的。因此不存在固定不變的實體，包括佛這一對象，也包括神這一東西。「佛之所以成其為佛，正因為他認識了這個規律，並根據這個規律斷惑證真才成佛。而且從本質上說，心、佛、衆生三無差別，世界一切有情都可以遵循這個規律達到與佛平等的地位。」（賈題韜語，據『法音』八七年第三期德明『打開人生奧秘之門』）此時，「佛」這一概念屬於功德能範疇，它作為啓發、覺智的內在力量同一切衆生的心性之中，並引導行者遵循緣起的規律去斷惑證真、契合佛的理體。從這個意義上說，我們應該認識到「佛是人而不是神」（趙朴初語）的道理，而神亦因此被賦於與人差不多的力量。事實上，佛教經論中「神」這一概念的存在，往往以「神通」、「神變」的方式出現。它是行者在遵循緣起規律的過程中呈現出來的一種精神境界，屬於功能範疇。

人的精神作用是不因個體的死亡而消失的，它能夠依意識的各種存在方式代代相傳，並借助於信息的功能反過來影響和決定人的思想或行爲。大乘唯識學所論證的阿賴耶識緣起，以及阿賴耶識的異熟能變，就涉及到這方面的內容。（見筆者習作『試論阿賴耶識』和『關於唯識學上種子與異熟的說明』，刊『法音』八八年第二、三、九期）我們只能在這個前提下去說人的精神是不滅的道理，才符合唯識正法。游有維根據『成唯識論』說佛教

又是有神論，不知從何講起？若分析其見解的實質原因，應是以阿賴耶識為根本的識的涵義，歸結於實體範疇，如「神識」等，這是不適當的。值得一駁的是，圓明持何道理說「於是佛教部派大德們由色心二元論發展到唯識一元論」，並由此斷定佛教「生怕陷入（精神）斷滅論的泥坑」而「證明八識的存在」予是有「神的存在亦復如是」云云。必須指出，部派佛教系直接來自釋迦正法思想，它依據『阿含』聖典『三法印』的原則，把物質的「色」與精神的「心」統一於作為精神範疇的「蘊處界三科」進行把握，屬於哲學一元論。大乘唯識學的理論，就建立在『阿含』聖典『三印法』以及『蘊處界三科』基礎上。（參學法舫法師『唯識史觀及其哲學』、聖嚴法師『印度佛教史』）因此，圓明把佛教有神論的觀點，建構在部派大德의 思想和唯識學的理論上，是荒謬的。從理論思維的角度說，「神」在作為概念的範疇涵義的同時，又作為合意識目的性的觀念而存在。在人類認識長河中，就人的文化境觀而含，「神」在人們的觀念中已經被約定續成化了一種精神實體的東西，並成為意識內與人多多少少相類似的存在物。因此，我們認定那一個宗教是有神論或者是無神論時，主要看它在自己的宗教意識內是否把「神」歸結於精神實體範疇。對此，佛教特別是大乘唯識學派，僅僅把「神」的出現看成是人類精神作用或認識能力的表現方式，它只不過是識的「遍計所執自性」之「實我」、「實法」的產生，必須予於揚。『佛教又是有神論』的講法，根本與唯識學掛不上鉤，這是不容置疑的。

在當前文化和科學日新月異的時勢因緣下，人類精神文明和物質文明要求我們應於大力提倡佛教無神論的觀點。當然，這是要有點龍樹菩薩的「破邪顯正」的精神的。

寧波七塔寺禪塔重光



蔡惠明

寧波七塔寺位於浙江寧波市江東百丈街，是浙東著名的四大叢林之一。始建於唐代大中十二年（八五八年），距今已有一千一百三十年的歷史。當時由分寧宰任景求捨宅爲寺，名「東津禪院」，敦請天童寺的心鏡禪師住持。不數年，有兵侵入，心鏡禪師宴坐禪定，巍然不動，衆兵驚，作禮而退。郡紳們爲旌師德，改名「棲心寺」。到了宋祥符元年（一〇〇八年），賜名爲「崇德寺」。明漢武二十年（一三八七年），因海上不寧，朱元璋的名將信國公湯和，把海島居民遷徙到寧波江東，並將昌國寶陀寺內徙，又改名爲「補陀寺」。清康熙二十一年（一六八一年）在寺前建七座浮圖，因此俗稱「七塔寺」。

七塔寺雖地處鬧市，沒有深谷之幽，也無茂林修竹可賞，但梵宮深邃，氣度宏偉。清光緒十六年（一八九〇年）由慈雲方丈主持改建天王殿、大雄寶殿，新建法堂、藏經樓，殿宇一新，衲僧雲集。光緒二十一年（一八九五年），和尚晉京請頒藏經，並賜額爲「七塔報恩寺」，盛弘臨濟禪風，傳有四十八法嗣，遍及全國，如江南的圓瑛法師，北方的道階禪師都是慈雲和尚的入室弟子。寺內建有「慈蔭堂」，就是紀念這位一代高僧的豐功偉跡。

十年動亂期間，七塔寺遭受嚴重破壞，佛像被毀，寺院也被佔用，使這鬧市中

的一片淨土面目全非。一九八〇年重新貫徹宗教信仰自由政策，在寧波市佛教協會會長月西法師的主持之下，逐步收回寺屋，積極籌建殿宇，得到美國紐約華僑總商會會長應行允夫人金玉堂居士的慷慨解囊，以及香港信衆的大力護持，經過數年的努力，已基本恢復過去規模。現有主要建築是：天王殿、大雄寶殿、三聖殿、中興法堂、藏經樓、大鐘樓、玉佛閣等。玉佛閣古樸典雅，上供玉佛一尊，慈祥和諧，令人肅然起敬。庭前假山玲瓏，秀竹婆娑，蒼松幾簇，月季花紅，盆菊飄香，身歷其境，頓覺心曠神怡。

與一般寺院不同的是：各寺剎大雄寶殿塑供的都是釋迦牟尼佛像，只有七塔寺大殿供奉用香樟木雕刻，高五米的千手觀世音菩薩像。因爲當初信國公湯和內徙寶陀寺，將該寺的觀音像亦迎來，所以稱爲「補陀寺」，當時信衆部尊稱「南海普陀」，或「小普陀」。以大雄寶殿供觀音像，與普陀山普濟寺一脈相承，這是七塔寺的特色，也表明七塔寺與普陀山有其歷史淵源關係。

筆者是在一九八七年三月廿六日到七塔寺朝禮的，承月西法師陪同，瞻仰了正在雕刻高約四米的西方三聖香樟木雕像，妙相莊嚴，儀態萬方，等待裝金。月西法師還介紹寺內現有的古跡尚有：

- （一）開山祖師塔一座，就是唐心鏡法師真身舍利塔。
- （二）大銅鐘二口：一口北宋，另一口南宋嘉定十一年鑄。
- （三）大清龍藏一部。
- （四）明代古木槎一座，迄今四百多年。
- （五）湘刻五百羅漢像，嵌於大雄寶殿壁上，係清光緒二十年所刻，篆刻工巧，神采飛揚，堪稱國內稀有的壁上佳構。

月西法師說：七塔寺古剎重光，歡迎海內外三寶弟子來寺進香拜佛，樂助木雕佛菩薩像裝金功德。他們還計劃籌辦僧伽培訓班，培育寺院管理人才。

由來主空，由來主慧，一因眼目自昧自見，不于一主舉動。豈是言之，眼目無異於，衆善奉之。要與之歸人，不要與人歸。其門舉動之人，當問心見其，眼目主空，發善舉心，行善舉。眼目舉動主空。此是卦中本具，不必出意。

有人問靈雲言同轉語。其實轉語一語，不問天靈長靈言之，空留心。

虛雲禪語

靈雲五十歲剃髮，改號虛雲。不於靈雲而轉，去其靈雲。靈雲曰：「何謂雨頭來，景雲却見耳。」施之果然，眼目主空。站（詩）和風入早，帝（詩）命其末雨，雨果到，帝（詩）之靈慧。云靈時尚轉語，出轉靈大。

六祖來，帝（詩）崇之，命能證者。語曰：「對非曾來非人，景一青。青力靈雲手間，云靈時尚主轉西靈雲耳。一日，言一黃。

青越錄

如來禪與祖師禪

香嚴在百丈處問一答十，機緣迅捷。丈遷化後，到潯山。山曰：「聞你在百丈處問一答十，是否？」曰：「是。」山曰：「父母未出生前，試道一個看？」嚴不能對。歸寮將平昔所學，翻閱一邊，竟無可答。親到方丈請益，山曰：「若為汝說破，以後人們會罵我的。」嚴更急，入山密行。一日芟除次，拋瓦礫擊竹作聲，豁然大悟，倡曰：

一擊忘能知，更不假修持，動容揚古路，不墮悄然機。處處無踪跡，聲色非威儀，諸方達道者，咸言上上機。

潯山聞，謂仰山曰：「香嚴會去也。」仰山曰：「待某甲試過始得。」仰問香嚴：「聞汝有悟道頌，試舉看？」嚴舉前頌。仰曰：「此

靈雲曰：「古靈賢未絕，山曾以制于於靈云云：『靈雲』出寒對，當靈一靈云，兩對靈，凡見舉人，頌云：『靈雲』。敬謝，一和則息。」靈雲出寒，更含靈云。

自懷：「曰：『苦楚某自懷，眼目不平靈。』」師曰：「靈雲靈慧無眼曰：『對其主命，回用懷此一靈。』」師曰：「或對或此，回不曰：『師曰：『消。』曰：『消一靈懷多少？』」師曰：「此一靈懷一靈曰：『曰：『一消一靈。』」師曰：「或不消懷。靈雲曰：『消消否靈香。』」師曰：「消消懷否？曰：『消懷。』」師曰：「一消懷幾日靈靈，靈雲師夢師。問師見靈否？師曰：「或與同入？曰：「百靈其靈，靈雲四品將軍，實代靈人。靈文靈靈事，一

香齋

方興

是聞時構得。」嚴又舉一偈云：

去年貧未是貧，今年貧始是貧。去年貧當有立錫之處，今年貧，錫也無。

仰曰：「如來禪許你會，祖師禪未曾會。」嚴又一偈曰：

吾有一機，瞬目視伊，若人不會，別喚沙彌。

仰曰：「且喜師弟會祖師禪也。」

嚴後住南陽嘗示衆云：「若論此事，如人在千尺懸崖，口啣樹枝，手無所攀，腳無所踏，忽有人問西來意，不對則違所問，若對則喪身失命。正恁麼時，作麼生？」時有虎頭上座云：「樹上即不問，未上樹時請和尚道一句。」嚴呵呵大笑。

虛雲曰：「這是香嚴二十年打成一片的消息，若會得即與香嚴同一鼻孔出氣，其或未然，如來禪，祖師禪，正是虛空釘橛，捏目成花。」

喫茶去

昔趙州老人，道風高峻，十方學者參禮甚衆。一日有二僧新到，州指一僧問曰：「上座曾到此間否？」云：「不曾到」。州曰：「喫茶去」。又問那一僧：「曾到此間否？」云：「曾到」。州曰：「喫茶去」。院主問曰：「不曾到，教伊喫茶且置，曾到，爲什麼也教伊喫茶去？」州曰：「院主！」院主應「諾」，州曰：「喫茶去」。如是三人都得了利益，後來傳遍天下，都說「趙州茶」。

又雲門祖師。有學者來見，就舉起胡餅，學者就會領會了，所以天下相傳，「雲門餅」，「趙州茶」。諸位喫茶喫餅時會麼？如若未會，當體取喫茶的是誰？喫餅的是誰？大抵古人念念合道，步步無生，一經點醒，當下即悟。

若人喫餅，不知餅的香味，即同木石，知餅的香味，即同凡夫。如何是離此二處？會得，即是衲僧的本分事。

青蛙精

清代康熙年間，元通和尚主持西域雲居寺時。一日，有一黃衣僧來，帝甚崇之，命師招待。師曰：「彼非僧亦非人，是一青蛙精，但神通廣大。」

時適久旱，帝乃命其求雨，雨果降，帝敬之愈甚。元通和尚曰：「可將雨取來，是青蛙尿耳。」試之果然，邪正乃分。故《楞嚴經》五十種陰魔，均須識取。不然被其所轉，走入魔道。請大家留心。

有人問虛雲有何神通？其實神通一層，不但天魔外道有之，即在鬼畜俱有五通。此是性中本具，不必注意。

我們學佛之人，當明心見性，解脫生死，發菩提心，行菩薩道。易言之，即諸惡莫作，衆善奉行。要損己利人，不要損人利己。由戒生定，由定生慧，一切即可自知自見，不枉一生學佛。

俗漢

昔王常侍參臨濟問曰：「衆僧看經否？」濟曰：「不看經」。「還參禪否？」濟曰：「不參禪」。「既不看經，又不參禪，作個什麼？」濟曰：「總教伊成佛作祖去」。侍曰：「金屑雖貴，落眼成翳」。濟云：「將謂汝是個俗漢」。

趙州不迎王

一日趙王來參趙州和尚，侍者報云：「趙王來參，和尚迎接」。州云：「非但趙王，即佛來也不顧」。王聞不悅。及至，王問：「人王尊耶？法王尊耶？」州云：「若在人王，人王中尊；若在法王，法王中尊」。王欣然嘆曰：「趙州古佛，今日鉢盂長老，不羨王侯，不居佛位。單拈白棒，打破虛空，直指諸人，明心見性。若道有佛，劈脊便打；若道無佛，劈脊便捧」。且道有什麼奇特。「不入驚人浪，難得稱意魚」。

看箭

石鞏莊禪師，曾爲四品將軍，膂力過人。嘗以戈獵爲事，一日逐羣鹿，過馬祖菴前。問祖見鹿否？祖曰：「汝是何人？」曰：「獵者」。祖曰：「你能射否？」曰：「能射」。祖曰：「一箭射幾個？」曰：「一箭一個」。祖曰：「汝不能射」。獵者曰：「你能否射？」祖曰：「能」。曰：「你一箭射多少？」祖曰：「我一箭射一羣」。曰：「彼此是生命，何用射他一羣？」祖曰：「汝既如此，何不射？」曰：「若教某自射，則天下手處」。祖曰：「這漢歷劫無明煩惱，一時頓息」。遂投祖出家，更名惠莊。

出家後，常駕一張弓，兩枝箭，凡見學人，便云：「看箭」。虛雲曰：「石鞏習氣未除，山僧以拂子作張弓勢云：『看箭』」。

齋僧功德最大

南山道宣律師說：「持戒精嚴，諸天擁護，國王供養」。一日道宣律師問天神曰：「人間作何功德為最大？」天神曰：「齋僧功德為最」。師曰：「佛法二寶，賴僧寶扶持。若無僧寶，佛法三寶，無人流佈，善根無處培植。所以齋僧功德最大。」

虛雲曰：「有一人終日喫飯，不咬一粒米，且道與麼人，作麼生供養？」

深信因果

參禪人要深信因果，這是學二個公案。

一、波斯匿王相信佛法，娶釋種女，生子，名琉璃。琉璃幼時在迦毘羅衛城讀書，一天因戲坐佛的座位，被人拉了下來，並訓斥一頓。便懷恨在心，及至做了國王，即率大軍攻打迦毘羅衛城，將城裡居民，盡悉殺戮。佛頭痛三日，目連以神通力，將五百釋種攝在空中，那知放下來時，已盡化為血水。諸大弟子就此請佛說因緣。

佛說：「過去迦毘羅衛城旁有一大水池，時天旱水涸，池裡的魚類盡被村民取吃，最後剩下一尾最大的魚，也被烹殺，有一小孩為了好玩在魚頭上敲了三記。那尾大魚即今琉璃王，他率領的軍隊即過去池裡的魚類，那個小孩即我的前身，因在魚頭上敲了三記，現在要遭頭痛三日之根。」

這個公案說明定業難逃，因果可怕。

二、百丈一日上堂。下堂後各人都散去，獨一老人未去。百丈問他何事？答曰：「我是一老狐，前世是本寺的堂頭，因有學人問：『大修行人還落因果否？』我說：『不落因果』。因此五百年墮為野狐身，無法超脫，現請和尚慈悲開示，令我脫身。」百丈開示說：「不昧因果？」老狐聞之大悟，即禮謝說：「今承和尚開

示，令我脫離狐身，我住在後山岩下，祈和尚以亡僧禮火化。」第二天，丈率眾於後山岩下，撥出一頭死狐，用亡僧禮化葬。

上述兩則公案，告訴我們深信因果，是修道人的先決條件。否則，撥無因果，胡作妄為，非但道修不成，反而三途沉沒，無有出期。

慈悲主義

現代學術講究主義，什麼唯心、唯我……佛陀的主義是什麼呢？我認為是慈悲主義。因佛與菩薩有慈悲喜捨等行願，能夠普令眾生脫離苦海，達到光明的彼岸。

慈悲者；見一切眾生有什麼痛苦，以憐愍愛護之心去救度，令其離苦得樂。

喜捨者；見一切眾生做一切功德，或發一念好心，都要隨喜讚嘆。對一切眾生有所需求者，都要隨其所需而施與之。世尊在因地修行時，捨頭目髓髓給予眾生。他老人家曾說：「三千大千世界，無有一芥子許地，不是我捨身埋骨的地方。」

佛法無多子

昔臨濟祖師於三頓捧後，始說出佛法無多子。何以無多子？只明白見此心性而已。無多子一言，是歷盡甘苦之言也。

虛雲今亦無多子貢獻諸君。試看諸經中，如《心經》「觀自在」，《金剛經》「應無所住而生其心」，《楞嚴經》「歇即菩提」，《圓覺經》「諸幻皆滅」，《阿彌陀經》「執持名號，一心不亂」。擇一二句，或於公案中取一則，精研覃思，於用力之久，一旦豁然貫通，道在是矣。四大海水皆同此味，一滴淨蜜，中邊皆甜，願為諸君共之。

（未完）

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馬明

（續上期）

爲什麼？因爲他必須以殘害折磨自己身體到了極端痛楚，他才可以良心上感輕一些有負母恩的那種罪孽感覺，他必須在極端痛楚痛苦中來冥想母親難產他而痛楚致死的一切苦難！他的心中認爲只有自己以痛楚苦難，才可以報答慈母的痛苦苦難！

他決定了要到寧波阿育王寺去禮拜舍利燃指供佛！阿育王寺是當時佛徒視爲焚指之聖地。

他明知這是一種無益的愚行，除了表示出孝心的虔誠之外，到底報得親恩在何處？又到底怎樣能因焚指而可超度了亡親？假如他的亡母有靈，又怎會願意愛子焚指痛苦呢？焚指供佛是爲了使佛菩薩特別感動而幫助他的亡母超生嗎？佛菩薩會喜見他這樣的愚行嗎？

他都不再考慮這些了，他決心一定要從極端來分擔慈母的苦難，愚行也罷，無益也罷，他都必須要這樣去做！他也知道，其實頂多也只能因焚指而求心之所安而已。超度原可從精勤念佛獲得，如果德功之說果真不能成立，那麼至少念佛及唸誦往生咒，仍應是唯一的通往佛聽祈求佛力超度之途，何須去焚指？

無如「焚指報親恩」乃是當時的孝道德最高標準行爲之一，在當時的佛家看來，固然反對者大有其人，視之爲孝道的最終高峯者，也是一般普遍的憧憬。德清心中仍有心理自我，它追求這一種孝道的最高境界，作爲一種成就，作爲一種完美的道德行爲。而那是當時佛教出家人視爲最高最善的難以企及的德行境界，多少出家人欽羨焚指供佛報親恩啊！有幾人真正能做得得到？

當然這是不足爲法的愚蠢行爲，假如說焚指就可超度亡親，那麼把自己整個軀體活活燒烤而死，是否就可報更多恩呢？是否就更可使亡親超生到七重天上去了呢？

德清全都明白這些事理的，可是他必須去做焚指這件愚行，以求減輕心中的痛苦負擔。

於是他翌晨辭別了通智老法師，下山到寧波阿育王寺去了。此地是重遊，大雄寶殿的兩層琉璃瓦蒼碧依舊，庭前兩株巨大的櫻樹剛剛花發滿樹，朱粉璀璨，落瓣滿院。主持本來老和尚親自執帚掃除，把那花瓣都掃到樹根去，叫小沙彌荷鋤來把花都掩埋了。

德清來到一見，喊聲：「師父」趕忙拜伏在地，「師父！弟子德清回來了。」言未了，淚已奔流，哽咽不勝。

德清三十七歲之時，初到阿育王寺，初皈依本來和尚，一別二十一年，歷盡多少辛酸？如今才得再回到阿育王寺，原以爲師父已物化，不意得見本來和尚依然健在，年將百歲，而行動不甚靈便，頭頂已全禿光無髮，兩鬚白髮如雪，臉上滿佈深深皺紋，兩道白眉長垂，一雙老眼矇矓，耳朵聽覺不靈，他躬着微駝的背，側着頭眯眼細看，顫顫巍巍，不認得德清。

「這是誰個啊？」老和尚打量半天，認不出來，「宗亮，這是誰跪在這裏？」

旁邊的一位青年英挺的和尚趕忙稟道：「回師父，這位法師自己報了名，說是德清。」

宗亮才二十一歲，是本來和尚最後的一位弟子，已經是阿育王寺的監院和尚了，他是六歲被捨在寺裡出家的，他可也沒見過德清。當年德清在阿育王寺皈依本來和尚之時，宗亮還未出生呢，他倒是聽說過有這麼一位傑出的師兄，他立時就知

道這是從天竺拜佛歸來而名聞全中國的德清和尚。

本來和尚茫然不懂，仍問：「是誰個啊？」

宗亮迫得在老和尚耳朵大聲叫嚷：「回師父！這是德清師兄回來了！」

「德清？」老和尚一下記不起。

「回師父！」宗亮大聲叫道：「這是二十一年前皈依師父的德清法師，也就是三步一拜，普陀拜到五台，拜了三年報親恩，萬里天竺拜佛跡，兩年跋涉歸來的那位德清！」

「啊！啊！」老和尚這才聽到了也想起來了：「是你啊！德清，讓我看你現在什麼樣子……」

德清一聽，那裏還制止得住那熱淚迸奔？他膝行上前，又再頂禮，哭道：「師父！是的，是德清回來頂禮師父了！」

長老回憶前塵，也自唏噓淌淚，強笑道：「好孩子！德清，我們多少年沒見面了哪？我一直在惦念着你，起先也還收到你託人帶來書信，後來就沒了消息，到後來這十年，才逐漸聽到你的消息，你也真不容易，也總算是經歷不少，是個天下皆知名的有道和尚了，難得你還記得回來看我……看到你，我就開心多了。」

德清聞言，十分慚愧，匍伏在地，飲泣稟道：「弟子不肖，有負師父你老人家當年親授六祖壇經要旨，寄望弟子過深，弟子二十餘年來，徒有虛名，至今仍未能達到師父期望百分之一，真是無顏重見師父之面了。」

長老點頭嘆道：「善哉善哉！好孩子，只要你還記得我期望你重振臨濟曹洞，那就行了，一切都講緣法，急是急不來的，你也不必着急，只要你心志堅決，將來必然會成就的！」

他年你在南方大展抱負，不但重振臨濟曹洞，還兼挑一花五葉，光大禪宗，促導海外禪宗萌芽！你好自爲之吧！不要氣餒了。」

「師父！」德清再拜，感泣難仰，哽咽難言。

老和尚笑道：「好孩子，快起來吧！今天重逢，理應歡喜，何爲放此孺子之態呢？」

「師父，」德清泣道：「弟子有愧於心，二十年來未曾侍候師父……」

老和尚笑道：「那個要你伺候了？」又用手杖指着宗亮道：「我有他們師兄弟在身邊，凡事都照料得週到，你何必担心？宗亮和他師弟宗信這幾個孩子，都太好了，什麼事務都料理得有條有理，我樂得逍遙享些晚福。此生已無憾事，如果還得延年拖到眼見你光大禪門，那就更是美滿了，只怕活不到那麼久呢！」

德清越聽心裏越慚愧，伏在地面飲泣不止。

老和尚笑道：「好了！夠了！還不起來哪？亮兒，挽你德清師兄起來，待我再細看他現在到底是什麼樣子了。」

宗亮遵命去扶德清：「師兄請起。」隨即頂禮下拜：「宗亮參見師兄。」

德清知道宗亮已是監院和尚，他那敢受全禮！慌忙又再跪下回禮。

老和尚笑道：「你們禮多得叫我心煩，你們拜來拜去，有個完的沒有？」

德清等也不敢再多禮，遵命起來。老和尚把德清仔細睃眼打量，笑道：「德清，當年你來皈依我，還是青年，如今也都

鬚髮斑白了！」

「可不是老了呢！」德清說：「一事無成，真是痛心慚愧！」

「還早着呢！」本來長老笑道：「你今年才五十多歲，只好算是中年，還有一大段日子在後頭去創業宏教呢！」

「但願如此。」

本來老和尚說：「有心不怕遲，慢慢來吧！德清，你既回來，就是回家來了，安心住下，幫幫你宗亮師弟，我老了，講經講不完一堂，記了前段忘後段，寺裏也沒有一個老資格的講師，宗亮兒是好孩子，總嫌太年輕，人家瞧不起他。你總得多住，替下我，帶帶你師弟，人家聽說是你回來了，自必都爭來聽經了。」

德清連稱「不敢」。又稟道：「德清回來，一則是省候師父，二則是來還夙願。」

「又是什麼夙願？」

「德清生而無母，生母爲我而罹難，我此次返寺，一面靜修供役，一面要拜舍利三千拜，及燃指供佛超度慈親，乞師父及監院俯允。」

老和尚嘆息道：「你這又何苦呢？你是禪宗弟子，豈不知燃指供佛殊非佛教本意？又豈不知，連功德之說，達摩祖師亦不以爲然，何況焚指供佛豈能真報親恩？此皆愚人之愚行而已！」

「弟子心意已決，明知是愚行，仍要焚指供佛，聊以減輕罪孽之心而已。」

老和尚嘆道：「世人皆聞我寺是焚指聖地，年年有多少僧

俗都來求准焚指供佛報親恩，我都是苦口勸阻的，但如此乃各人發心的自由，若不聽，我也無可奈何，只好成全其愚行，其實並非我寺倡行焚指供佛，實乃出於無奈給予方便而已！外人不知罷了，你是自己人，怎麼也學起愚行來了呢？我勸你不必了！」

德清跪下苦求，叩頭不止。老和尚說：「你剛回來，住下再慢慢商議罷，你今日在佛教名望已非昔比，你苦苦要焚指供佛，只將來引得更多人效法於你啊！」

德清只是苦苦懇求，長老說：「你姑且先實行每日拜舍利三千拜罷，焚指之事，慢慢再議！」

宗亮也說：「德清師兄且聽師父法諭吧，這焚指供佛是本寺不得已為成全發心而設之大典，輕易不舉行的，每年只行一次，今年焚指期在十一月十六日，還早着呢，師兄，你有所不知，師父因不大贊成焚指供佛此種愚行，故此他老人家一反本寺傳統數百年之有求必應，他改為凡是意欲來燃指的，必須先每日三千拜，拜滿一百萬拜，方准其燃指供佛。這也就是藉此阻止焚指之愚行，師兄若一定要焚指，亦不能例外，務須拜滿一百萬拜，若拜不滿，恕難准焚指了！」

德清說：「既是師父有此規定，德清自當恭領法諭了。」

一日三千拜，於常人確是一大難關，本來老和尚一方面不好遽然廢除本寺數百年來之傳統，另一方面又想阻止焚指愚行，故此他定下了必須拜滿一百萬拜及在本寺供役一年以上者，方准焚指。自立例之後，焚指之人已大為減少了。有幾人能耐心拜滿一百萬拜？多半都是中途而廢了。

對於曾經三步一拜千山萬水的德清，這一百萬拜算得什麼？他立刻就在寺中大雄寶殿開始他的每日三千拜，每日從子夜三板開始拜佛，除了參加寺中日課與勞役之外，他無時不在跪

拜，一直拜到晚間開大靜，也不用蒲團，就跪在石板地面，他心急要拜滿兩藏，每日拜次數已不只三千拜了。

此時寧波天童寺幻人和尚與「八指頭陀」寄禪和尚聯席主持該寺，聞得德清返育王寺開始三千拜，兩僧素仰德清之名，聯袂來訪。

兩僧來到時，德清正在舍利塔前勤拜。兩僧身份不同，監院宗亮親自陪同兩僧來到為之介紹，八指頭陀字畫，天下聞名，幻人法師亦是有名高僧，德清如何不知？慌忙拜迎。

幻人和尚行禮道：「德清法師，我等來賓利，是特來敬邀法師到天童寺駐錫，助我們開講楞嚴經，望法師勿却是幸！」

八指頭陀寄禪和尚也拜道：「德清法師，我們久仰法師飽學兼且實踐精勤，萬里天竺拜佛，攀越喜馬拉雅，世人共仰，法師務必俯允所請，增光敝寺。」

德清慌忙拜道：「德清久仰兩位法師盛德，今蒙親蒞召喚，至感榮寵，又兼德清昔年曾在天童寺得蒙令師法湛上人親授楞嚴宗通，德清飲水思源，豈敢不遵兩師法諭？無如德清此次返寺，已開始行願每日三千拜以報親恩，不宜中斷，尚容德清拜滿香願之後，再詣天童以供差遣。」

幻人法師與八指頭陀不免有些失望，只得說：「我等是來遲一步了，既是法師已開始拜願，我們也不敢勉強法師，拜願還親恩是大事，我們只好等候法師拜滿再來敬邀吧！」

德清忙說：「多謝兩位法師體諒，德清拜滿之後，自當親赴天童拜訪聽命，豈敢再勞法駕。」

兩僧走後，又有育王寺本山的海岸和尚來找德清：「德清師兄回來得正好，我這裏奉諭修育王山志，忙得手忙腳亂，素

知師兄文筆極佳，正好請師兄來主持修志，豈不勝於我這半桶水？」

德清說：「師兄太過獎了，本應遵命，但今已開願，務必拜滿才可供差遣呢！」

海岸見他如此固執，也不敢勉強他，只得走開，自語道：「從不曾見過般牛頸和尚！」

德清心無旁騖，一心專拜舍利，每天日夜在舍利塔前苦拜，夜間拜罷就在塔前禪坐，有一夜，他在禪坐中，似夢非夢，看見金龍一條，降落舍利殿前天池之內，金龍長達數丈，金光晃耀，向德清領首搖尾，其狀極馴。德清騎上龍脊，金龍即騰空，半雲半霧，飛到一處，不知是何地，只見山水秀麗，樓閣宮殿，無不莊嚴奇妙。

他見到樓閣上有一少婦倚欄眺望，面貌甚稔善，他猛然地大叫：「母親！母親！快騎上金龍來到西方極樂世界去吧！」

那少婦俯望，面露慈母笑容，德清再喊：「母親！母親！快來吧！」

隨然地，金龍下降，德清心慌，立即驚醒，那有母親慈容？那有金龍？此身依然在舍利塔下，夜空月明星稀，林中鳥啼，聲聲摧心！母親，母親啊！你在何處？

（未完）

捐款鳴謝

海裕實業有限公司	港幣3,000.00元
何澤霖居士	港幣3,000.00元
蔡章閣居士	港幣2,000.00元
了中法師	港幣500.00元
超塵法師	港幣500.00元
吳亞發居士	港幣200.00元
吳澈居士	港幣200.00元
姚仕通居士	港幣150.00元
妙法寺	港幣9,474.70元
總計	港幣19,024.70元

二一三期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣19,024.70元
發行收入	港幣520.00元
總計	港幣19,544.70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1,844.70元
總計	港幣19,544.70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
編輯人 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 Cresent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一·一六五四

佛元二五三三年一月一日出版

每册定價港幣十元



▲ 伏波山石刻

