

内明

集漢穀城刻石字



215





▲「佛」桂海碑林石刻

 文草瑞	 形獅	 芝張	 福五	 章肩玉	 文画玉	 佺程	 茶案玉	 首天	 鼎商
 字奇	 文气虹	 文鼎鐘	 文龍雙	 文重	 練鐵	 文篆高	 篆柳	 山	 書鳳鸞
 文古篆	 張之王	 文爪龍	 福雙	 文龍	 周	 文	 福十	 三	 書頭鶴
 簡汗	 文端古	 虞東	 福全	 文龍	 兆芝	 文文德	 章子柏	 福步	 奇堂
 形象	 篆文古	 書龍	 書墳	 文出	 太常	 文壽萬	 文奎春	 剪金	 福天
 文蟾高	 露	 簡玉	 書慎許	 文殷叙	 宿轉	 書錯金	 文斗星	 文爪虎	 文斗科
 符刻	 鍾父	 文草著	 書金	 文英芝	 字福古	 文絡櫻	 書龜	 針慈	 章天洞
 鐸金	 書	 文數古	 文薩側	 福史	 書鳥	 文璋圭	 尾鳳	 文雲	 文香流
 文鼓石	 文斗魁	 符華玉	 文古復	 白飛	 書屋	 篆香	 文霞飛	 文樂慶	 文益華
 書德古	 書盤	 福百	 福大	 福萬	 麻誠易	 昌文	 雲慶	 文厓海	 藤年萬

福壽康寧

恭賀新禧
並祝

內明雜誌社
全人和南

吉藏的佛性論與心性說之研究

國立台灣大學哲學系副教授

楊惠南

在中國佛教史上，隋·吉藏（五四九—六二三）被視為三論宗的集大成者，而他自己也一再強調直承三論宗創始者——鳩摩羅什的「關河舊宗」①。

然而，事實上，吉藏的思想不能限定在龍樹、提婆之《三論》②的範圍。吉藏的晚年（五十歲左右以後，專研《法華經》③，也見到了世親的《法華論》④，因此受到了《法華經》中「一乘」⑤思想的深刻影響。另一方面，吉藏所活動的隋代，正是涅槃宗最爲盛行的年代⑥，因此，《涅槃經》中的「佛性」、「常住」、「法身」的思想，也必定會對吉藏產生某種程度的影響。而《法華經》的「一乘」，和《涅槃經》裏的「佛性」概念，在吉藏看來是完全相同的⑦，因此，吉藏在五十歲以後，與其說是三論宗師，不如說是《法華經》師⑧或《涅槃經》師。在這種情況下，我們必須對吉藏的思想，重新做一考察和評估，看看哪些是他採自《三論》的思想？

哪些則是源自《法華》、《涅槃》二經的啟發？相信這一重新的考察和評估，多少有助於釐定三論宗的宗派性格，也有助於說明爲甚麼吉藏之後就沒有像樣的三論宗師？

一、吉藏之「佛性」思想的形成

吉藏之前，對於「佛性」的本質——「正因佛性」，有許多討論。在這些討論甚麼是「正因佛性」的意見當中，共有十二家的不同⑨；吉藏批判了其中的十一家主張，接受了第十二家的說法。因此，吉藏的「佛性」思想，其實是建立在批判他所認爲的「邪」說，以顯現他所認爲的「正」道。這即是吉藏一貫採取的治學之法——「破邪顯正」⑩。

在「破邪」部分，吉藏會把他所批判的十一家「正因佛性」說，歸納成三大類，然後加以一一「破邪」。首先，是他所歸納的三大類：

然十一家大明，不出三意，何者？第一家以衆生爲正因；第二家以六法爲正因。此之兩釋，不出假實二義。明衆生即是假人，六法即是五陰及假人也。次以心爲正因，及冥傳不朽、避苦求樂，及以眞神、阿梨耶識。此之五解，雖復體用、眞僞不同，並以心識爲正因也。次有當果與得佛理，及以眞諦、第一義空，此四之家並以理爲正因也^⑩。

這三大類中，第一類是指以「衆生」或「六法」爲正因佛性，即引文中第一、二兩家。六法，是指色、受、想、行、識之五陰和由之所組成之衆生（假人）。因此，如果把五陰視爲實有，那麼，由五陰所組成的衆生即爲假有^⑪。所以，第一類的「佛性」說，可以稱之爲「假實說」。

其次，第二類的「正因佛性」說，是把心識或其作用當做佛性的本質——「正因」來看待。共有五家：心（識）說、冥傳不朽說、避苦求樂說、眞神說、阿梨耶識說。其中，心（識）說、眞神說和阿梨耶識說等三家，以心識的主體部分——「體」，做爲「正因佛性」；而剩下的冥傳不朽、避苦求樂兩說，則以心識的功能作用——「用」，做爲「正因佛性」^⑫。因此，我們可以把這第二類的五家，稱爲「心識體用說」，或簡稱「心識說」。

以上兩大類的「正因佛性」說，都偏重在主體的（subjective）衆生身上；它們或把衆生之（全部）視爲成佛之「正因」，或把衆生之一部分，例如心（識）說、視爲成佛之「正因」，或重「心體」或重「心用」，但都共同地以爲成佛的眞正因子，亦即「佛性」的本質——「正因佛性」，存在於主體的衆生之上。

但是，還有一類的「佛性」說，並不認爲成佛的因子——「正因佛性」，存在於主體的衆生之上，相反地，他們一致認爲，成佛的因子存在於客體的（objective）眞理之上。這即是「佛性」說的「指境派」^⑬。

指境派的「佛性」說共有四家，即：當果說、得佛理說、眞諦

內明

轉載

吉藏的佛性論與心性說之研究……楊惠南……4

特稿

章太炎禮讚高僧諦閑……沈鵬年……18

論夢……呂沛銘……22

轉載

讀「頓悟大乘正理決」後記……永明……27

筆譚

談齋掘摩的追佛、殺佛、觀佛與

讚佛……智銘……31

特稿

談印光大師的崇高品德……正如……35

王維的詩畫與禪學……毛始平……37

四衆堂

與友人論研究佛教……單培根……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：達摩畫像

面裏：「佛」桂海碑林石刻

底裏：桂海碑林石刻

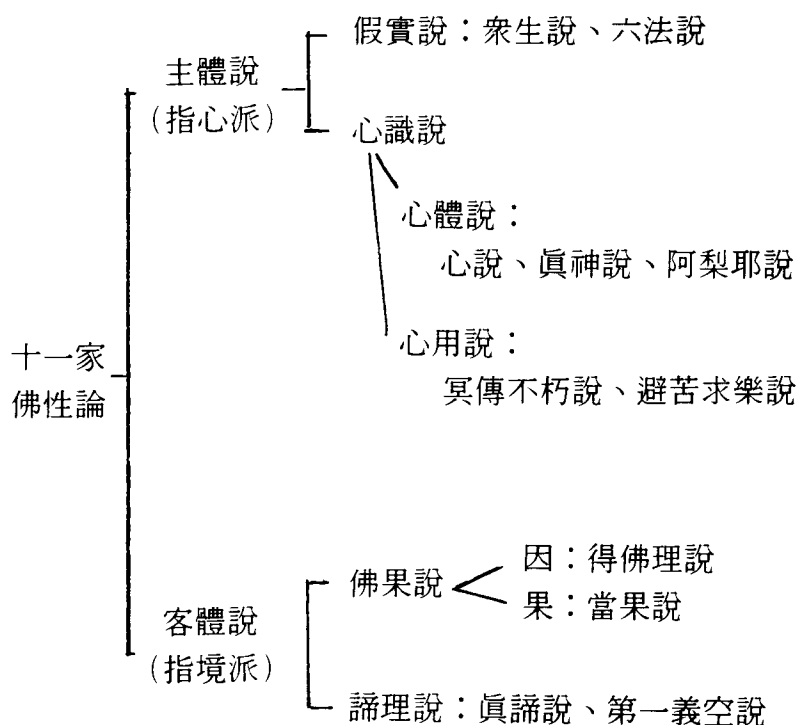
封底：手抄「心經」楷書及篆書對照

目錄 第二一五期

說和第一義空說。其中，「當果」是指當來（未來）之佛果。每一衆生未來皆可成就佛果，因此，這一佛果即是衆生成佛的因子^⑮。其次的「得佛（之）理」，與「當果」說很相似；當果說就成佛之「果」而說，「得佛（之）理」則就成佛之「因」而說。衆生都可以成佛果，這一「道理」即是「正因佛性」^⑯。

指境派的後兩家，分別把真諦和第一義空視為衆生成佛的「正因」——「正因佛性」。亦即，衆生只要體悟了真諦或第一義空，即可成佛，所以真諦或第一義空是促使衆生成佛的原因。

以上是十一家「正因佛性」的說法當中，吉藏所歸納出來的三大類，我們可以用下圖表示：



吉藏在《大乘玄論》卷三曾對這三大類十一家「佛性」說一一給以分析批判^⑰，由於篇幅的關係，本文不打算詳細介紹。但在批判的結尾部分，吉藏說了下面重要的一些話：

通論十一家，皆計得佛之理。今總破得佛之理，義通十一解。事既廣，宜作三重破之。第一、作有無破：只問，得佛之理，爲當有此理？爲當是無？若言是有，有已成事，非謂爲理；若言是無，無即無理，即墮二邊，不得言理也。第二、作三時破：只問，得佛之理，爲是已理？爲是未理？爲是理時有理？若言已理，則理已不用，無復有理。若言未理，未理故未有。若言理時有理者，若法已成則是已，若法未有則墮未，故無別第三法稱爲理也。第三、即離破：只問，得佛之理，爲當即空？爲當離空？若言即空者，則早已是空，無復有理。若言離空有此理者，空不可離，豈得離空而言有理？又離空而有理者，則成二見。經云：諸有二者，無道無果。豈可以二見顛倒爲正因耶？作此三條推求不可得，非唯四家義壞，通十一計皆碎也^⑱。

吉藏以爲，三大類十一家的「佛性」說，儘管有其各自的差異，但都和第九家之「得佛（之）理」相同，以爲衆生皆可成佛這一道理是存在而且永恒不變的。站在一切皆空，連解脫、涅槃也空^⑲的《三論》立場，吉藏自然要批評這一說法。

吉藏對這十一家主張「得佛之理」的批評共有三方面：其一是從「有無」的兩難(dilemma)來批評。結果發現，如果「得佛之理」是「有」，那麼它就不再是「理」，而應該屬於「事」了。也就是說，如果「得佛之理」存在，它就不是抽象的道理，而應該是既成的事例。現在，既成它只是「理」而不是「事」，可見它是不存在的。在這一批評中，顯然，吉藏認爲任何的存在都是「事」，抽象而原則性的「理」是絕對不存在的。這是吉藏的特殊真理觀。

吉藏對三類十一家佛性說的第二個批評是制定「三時」的假

設，然後一一加以否定。首先，假設「得佛之理」存在於過去——「已理」，那它既已過去，就表示目前不存在了。其次，假設「得佛之理」存在於未來——「未理」，那也表示它目前還沒有存在。而在過去與未來之中，吉藏並不承認有「現在」的存在，因此，也就不可能有「理時有理」了。所以，在過、未、現三時當中都找不到「得佛之理」的存在，可見它是不存在的。

吉藏的第三個批評是「即離破」，亦即制定了「理即是空」和「理不是（離）空」的兩難，而一一加以批評。在第一難「理即是空」當中，吉藏批評說，「得佛之理」既然「即是空」，就表示它是不存在的。而在第二難「理不是（離）空」當中，吉藏則批評說，一個不存在的「空」，怎麼可以獨立於它（離開它）而說「不是」它呢？當我們說「甲不是（離）乙時」，甲和乙必須都是存在而不空的。現在，「空」的原義既然是不存在，就不能說「理不是（離）空」了。其次，吉藏又批評說，「理不是（離）空」的說法，預設了「理」與「空」二者的真實性，因此墮入了經典所批判的「二見」當中。所以，「理不是（離）空」和「理即是空」一樣，二者都是錯誤的。

本文的目的不在探討吉藏對這十一家佛性說之批評是否正確^{②①}，本文的目的只想知道吉藏在「破邪」之後，提出了甚麼意義的「顯正」？有關這點，他在《大乘玄論》卷三曾說：

問：破他可爾，今時何者為正因耶？答：一往對他則須併反。彼悉言有，今則皆無。彼以衆生為正因，今以非衆生為正因。乃至以眞諦為正因，今以非眞諦為正因。若以俗諦為正因，今以非俗諦為正因。故云：非眞非俗中道為正因佛性也^{②②}。

吉藏的意思是，既不是眞諦或不是俗諦的「中道」^{②③}，才是眞正的「正因佛性」；其他像衆生、六法、乃至眞諦、俗諦^{②④}，都不是「正因佛性」。粗略地說，吉藏也是「指境派」的一家，因為「中道」之理也是客體的境界。

吉藏在《大乘玄論》卷三當中，自己承認他以「中道」為「正因佛性」，是繼承了曇無讖和河西道朗的主張。他說：

但河西道朗法師與曇無讖法師，共翻《涅槃經》，親承三藏作《涅槃義疏》，釋佛性義，正以中道為佛性。而後諸師皆依朗法師《義疏》，得講《涅槃》乃至佛性義。師心自作各執異解，悉皆以《涅槃》所破之義以為正解，豈非是經中所喻解象之殊哉？雖不離象，無有一人得象者也。是故應須洗破^{②⑤}。

引文中，吉藏除了說到河西道朗著有《涅槃經義疏》並把「中道」視為「正因佛性」之外，還說到十一家佛性說都是依據道朗的《義疏》而加以歪曲的主張。這可見吉藏的「破邪」，是破斥歪曲《義疏》的那些主張；而所謂「顯正」，則是顯示《義疏》的正說——「中道」為「正因佛性」。

二、吉藏的「中道」觀

吉藏既然認為「中道」就是「正因佛性」，那麼，我們就有必要來考察吉藏的「中道」觀。

吉藏的「中道」觀，建立在他對眞理的看法之上。他認為眞理唯一而且不可用語言文字來描述；因此，凡是能用語言文字描述或不是唯一的，都不是眞正的眞理。在這種眞理觀之下，說眞理是「有」固然是錯誤的，說眞理是「無」或「空」也同樣是錯誤的；甚至說眞理是「非有非無」也是錯誤的，因為它畢竟還是落在語言的描述層次當中^{②⑥}。他認為，把眞理說成「有」、「無」或「非有非無」，如果不是錯誤，至少也是一種方便的手段，而不是眞理的本來面目。他把這種方便的手段稱為「教」，意思是：為了教化衆生起見，把唯一而不可言詮的眞理，方便說成「有」、「無」或「非有非無」等等。相反地，他把那些錯以為眞理不是唯一，因而錯以為眞理可用「有」、「無」、「非有非無」來描述的說法，稱為

「理」。主張有真實之「理」的真理觀，自然是吉藏所批判的；只有把真理視為唯一而不可言詮，凡可言詮皆為方便之「教」的真理觀，才是吉藏所採納的真理觀。

在一般佛典的用語當中，「有」是俗諦，「無」或「空」是真諦；合起來即是所謂的「二諦」。因此，把真理視為可言詮的「有」、「無」兩理，即是「理二諦」或「於二諦」²⁸；那是吉藏所大力批判的。另一方面，把真理看做唯一而不可言詮，但（為了教化眾生）卻又可以方便說成「有」或「無」的教說，即為「教二諦」；這是吉藏所主張的。有關這些，他在《大乘玄論》卷一當中說得很清楚：諦有二種：一於諦，二教諦。於諦者，色等未曾有無，而於凡是有，名俗諦；約聖是空，名真諦。……教諦者，諸佛菩薩了色未曾有無，為化眾生故說有無，為二諦教。欲令因此有無，悟不有無，故有無是教。而舊義明二諦是理者，此是於諦耳。於諦望教諦，非但失不二理，亦失能表之教²⁹。

吉藏的意思是：「色」（物質）等萬物的真實面目——「實相」，是唯一而不可言詮的，不可說它是「有」，也不可說它是「無」。但是，凡夫錯以為它是「有」，而那些（沒有完全解脫的）聖者卻錯以為它是「空」（無）³⁰，以致把原來唯一而不可言詮的「實相」，分別說成了「有」、「無」兩種道理。這都是屬於錯誤的「於諦」。只有體悟了「色」等萬物的唯一而不可言詮，然後為了度化眾生而方便宣說「有」或宣說「無」，才是正確的真理觀。這種真理（諦）觀，吉藏稱之為「教諦」，亦即為了「教化眾生而方便宣說之「諦」理。

在這種特殊的真理觀之下，吉藏更進一步地建立起他的「中道」（佛性）思想。由於真諦之「無」與俗諦之「有」，都只是方便宣說的教理，而非絕對的真理，因此，絕對的真理應該存在於「有」與「無」之外，亦即存在於真諦與俗諦之外。他把這種「非有非無」，亦即「非真非俗」的絕對真理，稱為「中道」或簡稱「中」。而且，一方面由於「非有非無」是某一種意義的「無」（二者都是否定

的語態），另一方面「非有非無」也是那些主張「於二諦」的學派所主張的，因此，吉藏甚至避免用「非有非無」一語來稱呼「中（道）」；他寧可用「非真非俗」一詞來稱呼「中（道）」，以表示他與其他學派的不同³¹。而且，如果允許，他連「中（道）」一詞也不採用；因為它畢竟也是日常語言中的詞彙，而真正的真理是不可言詮的。

以上的這些說法，可以用吉藏《三論玄義》當中的一段話來做總結：

問：中有幾種？答：既稱為中，則非多非一。隨義對緣，得說多一。所言一中者，一道清淨，更無二道。一道者，即一中道也。所言二中者，則約二諦辨中；謂世諦中，真諦中。以世諦不偏，故名為中；真諦不偏，名為真諦中。所言三中者，二諦中及非真非俗中。所言四中者，謂對偏中、盡偏中、絕待中、成假中也。對偏中者，對大小學人斷常偏病，是故說對偏中也。盡偏中者。大小學人有於斷常偏病，則不成中。偏病若盡，則名為中……故名盡偏中也。絕待中者，本對偏病，是故有中。偏病既除，中亦不立。非中非偏，為出處眾生，強名為中，謂絕待中……成假中者，有無為假，非有非無為中。由非有非無，故說有無。如此之中，為成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未曾有無，為化眾生，假說有無。故以非有無為中，有無為假也³²。

在這段冗長的引文當中，透過「中（道）」之種類不同的介紹，吉藏說明了真理的不可言詮，而凡可言詮皆為「出處」³³眾生的方便宣說，亦即皆為「教」而非「理」，或皆為「成假中」而非「絕待中」。因此一中乃至四中皆是方便之「教」，而非絕對之真理。

總之，絕對之真理——「中道」是不可言詮的，因此「有」、「無」、「非有非無」等任何語詞，都不可用來描寫它。這樣看來，吉藏似乎並不強調「中道」的存在性，亦即不強調「中道」的「有」。

但是，事實並不盡然，在許多情況下，他寧可用「有」來描述「中道」，也不用「無」來描述。例如，他在《金剛般若疏》卷一即說：

次聞第三萬法用空，便謂生死、涅槃、衆生、佛性一切皆空，作此空見，便謗佛性。所以者何？今辨空者，生死虛妄，可得是空；佛性非妄，是故不空^{③2}。

在這裏，吉藏明白地批判那些把「佛性」（「中道」之同義語）視為「空」（無）的人。他認為「佛性」是「不空」的。

前文說過，在吉藏的用語當中，《法華經》的「一乘」就是《涅槃經》的「佛性」；而目前又已知，《涅槃經》的「佛性」就是《三論》和《般若經》的「中道」。因此，「一乘」、「佛性」和「中道」三個名詞，變成了同義語，而分別闡述它們的《法華》、《涅槃》和《般若》三經，也成了一經了。所以，吉藏說：「《法華》、《涅槃》皆《般若》異名。」^{③3}而且，不但一乘、佛性、中道三詞是同義詞，甚至法性、眞如、實際、乃至法界、如來藏自性清淨心、八識、首楞嚴三昧等等佛經上的常見名詞，吉藏都認為是佛性的同義詞^{③4}，因此，他甚至說：「諸大乘經通爲顯道，道既無二，教豈異哉？故亦得名爲一部。」^{③5}

這種意義的「佛性」思想，是意義曖昧而難以理解的。前文說過，佛性既然是絕對眞理——「中道」的同義詞，那麼吉藏應該屬於諸種佛性說當中的「指境派」。但是，如果佛性又與「如來藏自性清淨心」、「（第）八識」等名詞同義，吉藏似乎又是主張佛性的「主體說」了（詳見前）。

吉藏早年（五十歲以前）受到《三論》的洗禮，自然會把佛性看成中道的方便說，以致成爲「指境派」的一員。但是，晚年（五十歲以後）卻因《地論》、《攝論》的越來越盛行，也因他個人的偏好《法華》之「一乘」（佛性）思想，因此，漸漸地又倒轉過來，反而把《三論》當中的「中道」思想，視爲是佛性的方便說了。而佛性的本義是「心性本淨」，亦即「自性清淨心」（性淨之心）^{③6}，這樣一來，

原爲「指境派」的吉藏，又變成了「主體派」的一員了。這一轉變，我們將在下文詳細分析。

三、吉藏的心性說

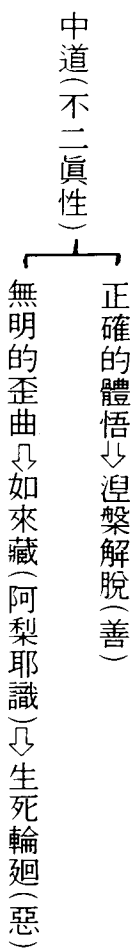
一乘、中道與佛性，既然都是如來藏自性清淨心與第八識——阿梨耶識^{③7}的同義詞，那麼，有幾個問題就必須加以澄清。首先說：中道既然是屬客體的（objective）眞理，怎麼會和主體的（subjective）如來藏自性清淨心或第八阿梨耶識同義？第二個問題是：如來藏自性清淨心和第八阿梨耶識都能生起萬法^{③8}，與之同義的中道之理能嗎？第三個有待澄清的問題是：在如來藏自性清淨心和第八阿梨耶識的中道觀之下，衆生皆可成佛的「一乘」思想具有甚麼新義？本節將對這三個問題，一一加以分析討論。

首先第一、二個問題——客體性的中道爲甚麼和主體性的如來藏自性清淨心或第八阿梨耶識同義？以及，「中道」可以出生萬物嗎？吉藏的回答是：由於「無明住地」^{③9}等「妄想」煩惱，使得中道（佛性）之眞實本質——「眞性」、「實相」，被歪曲而起煩惱、業，乃至出生地獄、畜生等「六道報」。對於這些，他在《仁王般若經疏》卷中四，曾引《涅槃經》的譬喻來加以說明：

《涅槃經》云：如雪山藥，如是一味，隨其流處，有種種味。……合譬云：一味者，譬佛性。以煩惱性，出種種味，所謂地獄、畜生等。今謂一味者，即是無所得不二之眞性也。復云：如是一味，隨其流處，有種種味異者，依無所得眞性，起有所得妄想，即成無明煩惱起業，或六道報也。……實相與無明住地本來無前後，但衆生於無所有中，橫起憶想分別，長流六道……故此《仁王般若經》云：初一念識支。本識解性，故異木石耳^{④0}。

《涅槃經》把佛性譬喻為雪山中的「一味藥」；這一味藥，流入了衆河之中，受到了兩岸泥土等的污染，流到了山麓的下游，即成了各種不同的「異味」，就象唯一而常住不變的佛性，因為受到了無明煩惱的污染，出生畜生、地獄等雜多、無常的萬法一樣。吉藏並把一味常住的佛性，說成是「無所得不二之眞性」，亦即是中道④。他說，這一「無所得不二之眞性」即是《仁王經》中所說的「初一念識支」——最初的心識（本識）；而由於它的本具解脫之善性——「解性」④，因此而與「木石」有所不同。

總之，吉藏以爲，不二之眞性——中道，是出生善、惡萬物的根本。體悟它，即是解脫之善；但若由於無明而歪曲它，不二之「中道」即成染、淨和合的「如來藏」、「阿梨耶識」或《仁王經》所說的「初一念識支」，並進一步流變而成萬法。因此，中道與如來藏（阿梨耶識）乃至萬法的關係，可以圖示如下：



從上圖可以知道，客體性的「中道」之理，並不是直接可以出生善惡萬法，而是必須受到無明的污染，流變成主體性的「如來藏」或「阿梨耶識」之後，才能生起萬法。因此，吉藏所謂「中道」與「如來藏」、「阿梨耶識」等詞是同義詞，與其把它當作字面的了解，不如把它做一個比較寬鬆的詮釋。吉藏的意思應該是：「中道」一詞可以用來說明「如來藏」或「阿梨耶識」生起萬法的理論，因為「中道」一詞比另外兩詞更爲根本④。

吉藏的心性說中，第三個有待澄清的問題是：在以上所說的「中道」觀下，《法華經》和《涅槃經》的「一乘」、「佛性」思想具有甚

麼新義？對於這個問題的答案，吉藏自以爲是最難理解的；他說：

今辨佛性內外有無義，此重最難解。或可理外有佛性、理內無佛性；或可理內有佛性、理外無佛性④。

顯然，吉藏之所以認爲這一問題的難解，是因為一方面又可以說「理外有佛性、理內無佛性」，另一方面又可以相反地說成「理內有佛性、理外無佛性」。其實，只要把理內、理外的意思分析清楚，那麼，這一問題並不如吉藏所說的那麼難解決。

首先，在吉藏的用語中，「理」代表「唯識理」，亦即能生起善惡萬法之阿梨耶識（如來藏）的因子——中道之理。這一中道之理，由於受到了無明的染污，流變而成阿梨耶識，並進而出生善惡萬法。因此，善惡萬法皆空，都解消在中道之理當中，只有中道之理或由它所流變出來之如來藏、阿梨耶識之理恒存。相反地，在這一中道唯識之理外面，根本沒有任何一物的存在。也就是說，一切萬法都在「理內」而不在「理外」。因爲一切萬法都在理內，不在理外，而這一中道之理即是成佛的因子——佛性，因此，理內的衆生皆有這一佛性的因子，理外由於沒有衆生，也就無所謂衆生皆有佛性了。而且，不但理內的衆生皆有佛性，草木石頭等無情也有佛性，因爲草木石頭也是中道唯識之理所生，自然也就含有其中道佛性的因子。相反地，不但理外衆生沒有佛性，理外的阿羅漢、草木石頭等也沒有佛性，因爲理外根本沒有阿羅漢、草木石頭等的存在。所以，吉藏在《大乘玄論》卷三說：

問：爲理外衆生有佛性？爲理內衆生有佛性耶？答曰：問理外衆生有佛性否？此不成問？何者？理外本自無有衆生，那得問言理外衆生有佛性不？……是故，理外既無衆生，亦無佛性。……不但凡夫無佛性，乃至阿羅漢亦無佛性。以是義故，不但草木無佛性，衆生亦無佛性也。若欲明有佛性者，

不但衆生有佛性，草木亦有佛性。此是對理外無佛性，以辨理內有佛性也。……《唯識論》云：唯識無境界。明山河草木皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法依正不二。以依正不二故，衆生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但衆生有佛性，草木亦有佛性也。……以此義故，若衆生成佛時，一切草木亦得成佛。……此是通門明義也。若論別門者，則不得然。何以故？明衆生有心，迷故，得有覺悟之理。草木無心，故不迷，寧得有覺悟之義？……以是義故，云衆生有佛性，故成佛；草木無佛性，故不成佛也④⑤。

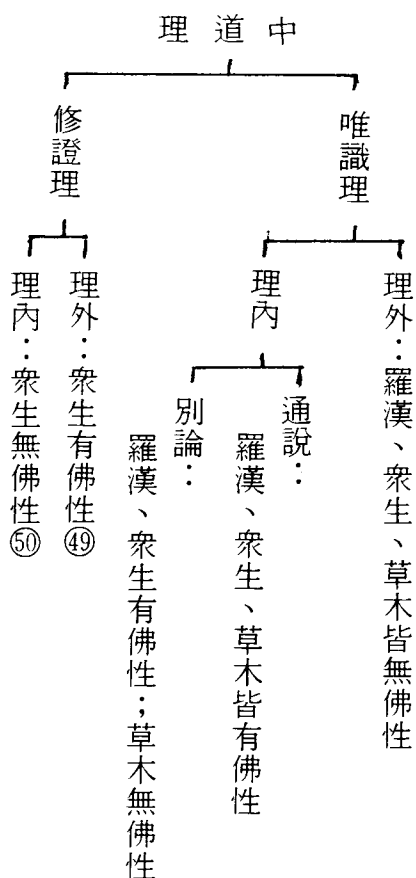
文中，吉藏引了《唯識論》的一句話。此論應是世親之《唯識三十頌》，真諦於五五四年譯出④⑥，當時吉藏才只六歲。可見吉藏的所謂理內、理外，是指中道唯識之理的內、外。在這中道唯識之理的外面，衆生、阿羅漢、草木石頭都無佛性；反之，在中道唯識之理的內裏，衆生、阿羅漢、草木石頭都有佛性。引文末說到理內有通、別之分。以上是通說；別說則草木沒有佛性，因為它們沒有心識。這以上就是有心、無心而更詳細地分辨而已。

以上是就中道唯識之理，來分析理內、理外與佛性之間的關係，而其結論是：理外無佛性、理內有佛性。然而，前文吉藏又說，有另外一種關係，那是：理外有佛性、理內無佛性。原來，所謂理內、理外，不一定要了解為中道唯識之理內、理外，它還可以了解為「修證理」；亦即，把那些透過修行而體悟了中道之理的衆生稱為理內衆生，而把尚未修行、尚未體悟這一中道之理的衆生稱為理外衆生。而中道之理即是一切皆空的道理，因此，依據中道之理，衆生也必定是空；在這種情形下，理內並沒有衆生的存在，因此也就成為理內衆生沒有佛性了④⑦。反之，衆生尚未體悟中道之理，衆生即在理外，理外即有衆生；理外既然有衆生，因此也就自然有佛性了。這些，吉藏在《大乘玄論》卷三說：

第二明理外有佛性、理內無佛性。如《般若經》云：如是滅度無量衆生，實無衆生得滅度者。《華嚴》亦云：平等眞法界，一切衆生入，眞實無所入。既言一切衆生入，當知是理外衆生入。而實無所入者，此入理內無復衆生，故言實無所入。是知，理外有衆生，故得入也。如是滅度，實無度者，亦作此釋。此至理內，實無衆生得滅度者。當知理內既無衆生，亦無佛性。理外有衆生可度，故言理外衆生有佛性也④⑧。

吉藏引了《金剛般若經》和《華嚴經》，來說明體悟了中道之理的理內，一切皆空，包括衆生也空，因此就沒有佛性可言。而尚未體悟中道之理的理外，仍有衆生存在，因此也就有佛性可言了。

總之，吉藏的中道思想，在與主體性的如來藏自性清淨心和第八阿梨耶識的唯識思想相結合之後，衆生皆可成佛之佛性（一乘）說，呈現了新的面貌。其中，不但討論了傳統佛教學者所關心的衆生成佛之問題，還提出草木是否成佛的新題材，這應該是一件特別值得注意的事情。現在，我們用下面的圖表，來歸納以上所說的各點：



四、結 論

吉藏的時代，是涅槃宗最盛行的時代（詳前文），因此，標舉《般若》、《三論》，並以繼承鳩摩羅什師之「關河舊宗」自許的吉藏，也不免受到時代學風的深刻感染，而不得不突顯「佛性」及其相關思想，例如「涅槃」、「法身」、「常住」等思想的重要性。

另一方面，由於他個人對《法華經》之「一乘」思想的信仰，因此，很容易地即與《涅槃經》的「佛性」思想相結合。再加上《涅槃經》（卷二十七）·獅子吼菩薩品（第十一之一）曾說：「中道者，名為佛性」^{⑤①}。因此，吉藏很容易地即把「佛性」、「一乘」與《三論》的「中道」思想劃上了等號。

說是三者之間劃上等號，這是相當粗略的說法。事實上，三者之中，仍以「佛性」最為首要。這可以從吉藏對某些《般若經》的批評看出來。吉藏以為，《般若經》並非釋迦一時一地所說^{⑤②}，因此，有些《般若經》在宣說《法華經》以前即已說了，另外還有一些《般若經》卻較《法華經》晚說^{⑤③}。正因為《般若經》並非釋迦一時一地所說，也正因為有些《般若經》比《法華經》早說，有些比《法華經》晚說，因此，那些《法華經》之後所說的《般若經》，固然含有《法華經》的「一乘」思想，亦即含有《涅槃經》的「佛性」思想，但是，那些《法華經》之前所說的《般若經》，就不含有「一乘」的思想，也不含有「佛性」的思想，所以是不了義的經典^{⑤④}。這樣的說法，如果出自宗重《法華經》之天臺宗人的口裏，或出自宗重《涅槃經》之《涅槃》師的筆下，都是正常的，但它卻出現在特別標舉《般若經》之三論宗師的作品裏，不禁令人感到驚訝。三論宗自吉藏之後即無人才，原因不只一個，但吉藏的不能堅守自宗，應該是其中主要的原因之一。

吉藏所處的時代，「如來藏」、「阿梨耶識」的學說，也漸漸地盛行了起來，而唐初的華嚴宗則是這一思想的總匯。處在這樣的

風潮裏，晚年的吉藏，也不得不正視這一思想的實質內容，因此產生了他那「中道唯識之理」的特殊主張。這一主張，巧妙地將客體性的「中道」之理和主體性的「如來藏自性清淨心」（阿梨耶識）合而為一，解消了二者之間存在的對立與矛盾。但是，「中道」之理也不得不因而成為能夠出生善惡萬法的真實理體。這種意義的「中道」，顯然不是《般若經》或《三論》所說的「中道」。例如，《中論》（卷四）·觀四諦品（第二十四）曾說：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」^{⑤⑤}。引文說到「無」（空，*śūnyata*）的定義是「因緣所生」（*pratyasamutpada*）；亦即，事物之所以「空」（無），是因為事物由許多因緣（條件）所組成，以致沒有獨立的真實本質。而「無」又叫「假名」（*prajñapti*），又叫「中道」（*madhyama-pratipad*）。其中並沒有說到「中道」乃是善惡萬法之所依的實體^{⑤⑥}。可見，吉藏的「中道唯識之理」是他對《三論》之「中道」思想的發揮，因此也是偏離。

註釋：

① 關河，即關中，今陝西省長安，是後秦姚興所統治的地方，也是鳩摩羅什受姚興禮遇而大量翻譯佛經的地方。因此，「關河舊宗」指的是羅什及其弟子，例如僧肇、僧叡等人之佛學研究的成果。吉藏屢屢說到他的主張乃繼承了「關河舊宗」；例如，他的《法華論疏》卷上，曾說明他註釋《法華經》的三種原則，其中第一原則即「關河舊宗」。他說：「余講斯經，文疏三種：一、用關河叡、朗舊宗；二、依龍樹、提婆通經大意；三、採此論指世親之《法華論》綱領以釋《法華》。」（引見《大正藏》卷四十，頁七八五，中。）

②《三論》是指龍樹(Nāgārjuna, 150 ~ 250)所著之《中論》(Mādhyaṃaka-kārikā)、《十二門論》(Dvādaśanikāya-śāstra)、以及提婆(Aryadeva, 175 ~ 275)所著之《百論》(Śata-śāstra)。它們都由鳩摩羅什所譯。

③吉藏晚年作品——《法華疏略》卷上，本，曾說：「余少弘《四論》，末專習一乘。」(引見《卍續藏經》冊四十三，頁一，C。)其中，《四論》即《三論》(詳前註)，外加龍樹所著之《大智度論》(Mahāprajñāpāramitāpadēśa)。而「一乘」，則是《法華經》之中心思想(詳註釋⑤)。引文中，吉藏既然自稱「末專習一乘」，可見他晚年專研《法華經》。

④此論全名為《妙法蓮華經憂波提舍》，乃後魏·菩提流支與曇林所合譯。吉藏《法華玄論》卷一說：「晚見《法華論》，明佛性義有七文……。」(引見《大正藏》卷三十四，頁三六七，中。)可見此論是吉藏晚年才研讀的佛典。

⑤《法華經》闡揚唯有一佛乘，沒有聲聞、緣覺、菩薩之三乘；這是一般的說法。例如，卷一，〈方便品(第二)〉即說：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」(引見《大正藏》卷九，頁八，上。)

⑥藍吉富《隋唐佛教史述論》，臺北：臺灣商務印書館，一九七四，第四章，曾利用統計分析法指出，隋代佛教最盛行的宗派是涅槃宗，其次是攝論宗，第三為三論宗(或四論宗)，第四為地論宗，第五是律宗，第六是毘曇宗。

⑦吉藏時代的佛學界，似乎一致認為《法華經》不談「佛性」的道理，因為，經中雖然說到聲聞、緣覺、菩薩等三乘人皆可成佛，但這三乘都是學佛的「善人」，因此當時佛學界認為經中並沒有說到「惡人」成佛。當時佛學界的這一看法，曾被吉藏的《法華義疏》卷十一記載下來：「舊云：《法華經》但明善人有佛性，《涅槃經》始辨有心皆得成佛。」(引見《大正藏》卷三十四，頁六一

六，中。)因此，在當時佛學界的看法中，「一乘」與「佛性」(善、惡等人人皆可成佛)是不同的兩個概念。但是，吉藏卻大力批判這種說法，他說：「今明，此《法華經》常不輕菩薩(品)正辨惡人有佛性義。《法華經》方便品明一毫之善皆成佛道，則知一切有心並有佛性，皆成佛也。」(同前引。)可見在吉藏的眼中，《法華經》的「一乘」就是《涅槃經》的「佛性」。

⑧說吉藏是《涅槃經》師也許有待商榷，但說他是《法華經》師則一點也不誇張。《續高僧傳》(卷十一)，釋吉藏傳說他在大業初年(六〇五年)，「寫二千部《法華》」。又說他講《法華》三百餘遍，相對地，講《三論》只有一百餘遍，講《大品般若》、《大智度論》、《華嚴》、《維摩》等經論只有數十遍。(以上見《大正藏》卷五十，頁五一四，中、下。)可見吉藏晚年對《法華經》的重視，來得比《三論》、《四論》都還要重視。

⑨這十二家「正因佛性」的思想，在吉藏的《大乘玄論》卷三曾有簡略的介紹。依據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第十七章的考證，這十二家的代表人物是：(1)衆生說，河西道朗、莊嚴僧旻、招提白琰公；(2)六法說，定林寺僧柔；(3)心(識)說，開善智藏；(4)冥傳不朽說，中寺(小)安法師；(5)避苦求樂說，光宅法雲；(6)眞神說，梁武帝、靈味寶亮；(7)阿梨耶識說，《地論》師；(8)當果說，竺道生、白馬寺愛法師；(9)得佛之理說，瑤(望)法師、靈根寺慧令僧正；(10)眞諦說，和法師、靈味寶亮；(11)第一義空說，《攝論》師；(12)中道說，曇無讖、河西道朗。

⑩「破邪顯正」的治學方法，吉藏屢屢說到採自龍樹、提婆的《三論》。例如，吉藏《三論玄義》曾說：「但論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。」(引見《大正藏》卷四十五，頁一，上。)他又在《中論疏》卷一，末，說：「就說教義中，凡有二意：一者破邪，二者顯正。」(同前書，卷四十二，頁十六，上。)

⑪《大乘玄論》卷三，引見《大正藏》卷四十五，頁三十五，下三十三，上。

⑫在佛教的學派當中，說一切有部(Sarvāstivādin)主張五陰實有，而由五陰所組成之衆生卻假有。吉藏借用了有部這種假、實的觀念，來說明第一家和第二家的不同。倒不一定是他也認為有部的說法正確。事實上，吉藏站在《三論》的立場，主張一切皆空，因此，不但衆生是假有，五陰也必定是假有的。

⑬心(識)、真神(不朽之靈性)和阿梨耶識(精神活動之最根本、最微細者)，都指衆生之心靈中最本質的部分，所以是心識之「體」。而心體有其功能作用，例如，從小到大、從少到老、從今世到來生它都永遠不起本質上的變化，這即是「冥傳不朽」說；再如衆生的心體都有厭惡痛苦、企求快樂的作用，這即是「避苦求樂」說。這兩說都着重在心識的功用上，所以是「心用」說。

⑭呂澂，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版公司，一九八二，頁一三二—一三三，曾說：「首先，從佛學思想發展的歷史來看，『佛性』起源於『心性本淨』的思想。『心性本淨』反轉來說即是『性淨之心』。衆生都有『性淨之心』，也就都有成佛的可能，所以叫做『佛性』。……這是『佛性』指心的原始意義。其次，心之能夠發生作用，需要一定的條件，即『待緣而起』。諸緣中最重要的是『境界緣』(所緣)。換言之，單有心而無境界(緣)也還不能發生作用。既然要有境為條件才能構成『佛性』，所以又把佛性的重點放在境界上，即放在法的實相、法性上。這是『佛性』指境的派生意義。」文中，所謂「境(界)」——「實相」、「法性」等，即是本文所說「客體的真理」。因此，本文所謂「指境派」一詞，乃借用呂澂的靈感。

⑮這一主張是竺道生等人所提出(參見註九)，由於文獻的缺乏，因此也是最難理解的主張。如果當果真的是指當來之佛果，那麼，這一主張顯然是一種「循環論證」(petitio principii)；因為

這一主張已經預設了衆生皆可成就佛果，然後又以這一預設的「佛果」來證明衆生皆可成佛。

⑯同樣地，這也是「循環論證」的主張。(參見前註。)

⑰參見《大正藏》卷四十五，頁三十五，下三十三，下。

⑱引見前書，頁三十六，下三十三，上。

⑲《中論》(卷四)·觀涅槃品(第二十五)曾說：「涅槃不名有，有則老死相。」(引見《大正藏》卷三十，頁三十五，上。)可見《三論》主張連涅槃也空的「一切皆空」。

⑳事實上，吉藏這三個批評當中，第一個批評必須預設他個人之真理觀的正確性；第二個批評必須預設「現在不存在」的正確性；而第三個批評必須預設「理」與「空」的相干性，因為二者若不相干，怎可問說「理即是空」或「理不是空」呢？(就像釋迦與「偶數」無關，因此不能問說「釋迦即是偶數」或「釋迦不是偶數」一樣。)這三個批評的三個預設都是很有爭議性的，但限於篇幅，只有另文討論。

㉑引見《大正藏》卷四十五，頁三十七，上。

㉒非真非俗的「中道」，吉藏在《大乘玄論》卷一當中，稱之為真、俗二諦之外的「第三諦」。吉藏甚至認為，這是三論宗和其他主張有實「理」之教派，例如《成論》師不同的地方。(詳見《大正藏》卷四十五，頁十九，中。)

㉓在吉藏所批判的三大類十一家佛性說當中，並沒有主張俗諦為正因佛性的說法。吉藏在這裏是採取假設語氣而說的。

㉔引見《大正藏》卷四十五，頁三十五，下。

㉕「非有非無」往往被視為「中道」，但是，吉藏認為「非有非無」這一否定語，仍然是某種意義的「無」，因此，仍然落入有、無的對立當中。他認為，真正的真理既然是唯一而又不可用語言文字來描述，那麼，它必須超越四種可能的語句描述——(1)有；(2)無；(3)亦有亦無；(4)非有非無。他把這四種描述為「四

句」。因此，真理必須是超越四句的——「絕四句」。例如，吉藏《中觀論疏》卷八，末，即說：「菩薩所悟實相，則絕於四句。」（引見《大正藏》卷四十二，頁一二六，下。）

②⑥「於二諦」一詞，顯然是由龍樹《中論》（卷四）·觀四諦品（第二十四）的兩首詩頌而來的。這兩首詩頌說：「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」（引見《大正藏》卷三十，頁三十二，下。）其中，「分別於二諦」一句，即是吉藏「於二諦」一詞的來源。

②⑦引見《大正藏》卷四十五，頁二十三，中。

②⑧吉藏把聖者依其解脫之程度，分成了四種，並分別與四種二諦一一相配；這即是他有名的「四重二諦」。因此，在吉藏的眼光中，聖者是有等級的，而其體悟之真理（二諦）也是有等級的。這四種聖者是：（1）毘曇宗人；（2）成實宗中；（3）攝論宗人；（4）攝論宗人和地論中人。這四種聖者都是吉藏時代中國佛學界所盛行的宗派，吉藏以為他們都沒有完全解脫，以致必須用四重二諦來批評他們。（參見《大乘玄論》卷一；《大正藏》卷四十五，頁十五，下。）

②⑨主張「於二諦」的學派主要是指《成論》師，特別是指梁朝的開善智藏、莊嚴僧旻和光宅法雲第三大《成論》師。《大乘玄論》卷一說：「開善云：二諦者，法性之旨歸，一真不二之極理。莊嚴云：二諦者，蓋是祛惑之勝境，入道之實津。光宅云：二諦者，蓋是聖教之遙泉，靈智之淵府。三說雖復不同……同以境理為諦。」（引見《大正藏》卷四十五，頁十五，上。）可見，把二諦視為實「理」的是開善等三位《成論》師。這些《成論》師也談及「非有非無」之「中道」。吉藏《二諦義》卷下，說到開善智藏主張有三種中道：（1）世諦中，共有三種，文繁不贅；（2）真諦中，即非有非無；（3）二諦合明中道，即非真非俗。其中，真諦中道與二諦合明

中道的不同是：「真諦中，非有非無，不非真非俗。二諦合明中道，即非真非俗也。」吉藏的意思是：非真非俗的二諦合明中道，不但超越了真諦之「無」和俗諦之「有」，而且遠超越了「非有非無」的「真諦中道」；因為，他認為，所謂「非有非無」的「真諦中道」，其實還是真諦罷了，並不是真正の中道。所以他說：「真諦中道還是真諦。」其次，在三種中道當中，《成論》師認為並沒有第三種的「二諦合明中道」。所以吉藏說：「彼無別非真非俗法。」（以上見《大正藏》卷四十五，頁一〇八，上、中。）《成論》師既然沒有真正的「二諦合明中道」，而非有非無的「真諦中道」又僅僅是某種意義的真諦而已，並不是真正の中道，因此，吉藏批判說：《成論》師只有真、俗二諦，並沒有「中道」之「第三諦」。他說：「今意有第三諦，彼無第三諦。彼以理為諦，今以教為諦。彼以二諦為天然之理；今明唯一真諦，方便說二。」（《大乘玄論》卷一；引見《大正藏》卷四十五，頁十九，中。）引文中的「第三諦」、「唯一實諦」即是非真非俗的「中道」。

③⑩引見《大正藏》卷四十五，頁十四，中、下。

③⑪「出處」是涅槃的意思，這裏當動詞用，即令（衆生）證入涅槃的意思。日本元祿十四年刊行之《首書三論玄義》，頁四十二b，曾說：「出處者，令諸衆生出生死泥，處涅槃宅也。」

③⑫引見《大正藏》卷三十三，頁八十五，中。

③⑬《大品經義疏》卷五；引見《卍續藏經》冊三十八，頁六十七d。

③⑭吉藏《大乘玄論》卷三，曾有下列的一段話：「經中有明佛性、法性、眞如、實際等，並是佛性之異名……故於《涅槃經》中名為佛性，則於《華嚴》名為法界，於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心，《楞伽》名為（第）八識，《首楞嚴經》名首楞嚴經三昧，《法華》名為一道一乘，《大品（般若）》名為般若法性，《維摩》名為無住、實際。如是等名，皆是佛性之異名。」（引見《大正藏》卷四十

五，頁四十一，下。）

③⑤《淨名玄論》卷五；引見《大正藏》卷三十八，頁八八五，上。

③⑥參見註①④。

③⑦古藏所說的「第八識」，應該就是阿梨耶識（藏識，ālaya-vijñāna）；因為他是依據《楞伽經》而說的。（詳見註釋③④。）劉宋·求那跋陀羅所譯的《楞伽阿跋多羅寶經》卷四曾把「如來藏」與「藏識」二詞合說，成為「如來藏及藏識」或「如來藏識藏」；然後又說：「甚深如來藏，而與七識俱。」（詳見《大正藏》卷十六，頁五一〇，中、下。）可見，在此經中，如來藏即是第八之藏識（阿梨耶識）。

③⑧《勝鬘經》的「如來藏自性清淨心」和《楞伽經》的「第八阿梨耶識（藏識）」都能出能萬法，這是經文所明文說到的。例如，《勝鬘經·自性清淨章（第十三）》即曾說：「生死者，依如來藏……有如來藏，故說生死，是名善說。」（引見《大正藏》卷十二，頁二二二，中。）又說：「若無如來藏者，不得厭苦樂、求涅槃。」（同前引。）可見生死輪迴和厭苦樂、求涅槃等一切法、出世間法，都依如來藏自性清淨心而有。有關這點，《楞伽阿跋多羅寶經》卷四說得更清楚：「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……為無始虛偽惡習所熏，名為藏識。」（引見《大正藏》卷十六，頁五一〇，中。）經中說到如來藏受到了「無始虛偽惡習」的「熏習」（污染），而成為「藏識」（即阿梨耶識）；這一「藏識」即是善與不善法的「因」，以致產生了「一切諸趣」（六道輪迴）的「果」。

③⑨「無明住地」是《勝鬘經·一乘章（第五）》中的用語。經中說到了五種「住地」（根深蒂固的煩惱），其中，「無明住地」是最根本的，也是小乘人所無法所斷除的。（詳見《大正藏》卷十二，頁二二〇，上。）

④⑩引見《大正藏》卷三十三，頁三三七，下、三三八，上。

④⑪吉藏《淨名玄論》卷一，曾詳細說明唯一「不二」之中道與「佛性」、「如來藏」之間的關係。他說：「欲明一切衆生本來是佛，顯斯不二，泯於二見，故云不二。」（引見《大正藏》卷三十八，頁八五九，上。）又說：「如來藏者，謂如來胎。以失於不二，故起二見；由斯二見，纏裹不二；不二道不得現前。故此二見為不二之胎。又不二見隱於二見，名如來藏。」（同前書，頁八五九，中。）

④⑫「解性」一詞顯然是來自世親著，真諦譯之《攝大乘論釋》卷一。該《論釋》說：「此阿梨耶識界，以解為性。」（引見《大正藏》卷三十一，頁一五七，上。）因此，所謂「（以）解（為）性」，是指心識當中本有的那種可以解消煩惱的因子。而吉藏，顯然把這因子視為不二之中道。

④⑬所謂「更為根本」，意思是：用「中道」可以說明「如來藏」或「阿梨耶識」，但是反過來卻不能。這點，可以從圖表中的單箭頭看出來。

④⑭《大乘玄論》卷三，引見《大正藏》卷四十五，頁四十，上。

④⑮《大乘玄論》卷三，引見《大正藏》卷四十五，頁四十，中、下。

④⑯參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁八五五、八六四之真諦年表。

④⑰有關理內沒有衆生，因為沒有佛性這一說法，除了可以解釋成為理內一切皆空，因此衆生亦空，以致亦無衆生之外，還可解釋成為理內衆生皆已成佛，不再是未解脫的衆生，因此，也就沒有可言。這是因為「佛性」一詞原本就為衆生而言，而不就已經解脫之佛而言。

④⑱引見《大正藏》卷四十五，頁四十，下、四十一，上。

④9 就是否體悟中道之理——「修證理」來區分理內、理外時，不能討論草木的是否有佛性，因為草木無心，也就沒有修證可言。而阿羅漢呢？古藏並沒有提到。但依理而論，阿羅漢有心，也有修證的有無，因此也應有佛性的有無問題。按理，未體悟中道之理的理外阿羅漢，應有佛性；而已體悟中道之理的理內阿羅漢並不存在，因此也就沒有佛性了。

⑤0 同前註。

⑤1 引見《大正藏》卷十二，頁五二三，中。

⑤2 古藏《法華義疏》卷七，曾引龍樹的《大智度論》說：「故龍樹云：是《波若》非一座一時說也。」（引見《大正藏》卷三十四，頁五五二，中。）

⑤3 《法華義疏》卷七說：「《大品（般若經）》初分，在於《法華》前也。」（引見《大正藏》卷三十四，頁五五二，中。）又說：「《大品（般若經）》後分，在《法華》之後。」（同前引。）

⑤4 古藏《法華玄論》卷三說：「《波若》已明佛乘是實，未明二乘作佛者，未開二乘是方便。約此一義，有劣《法華》，故名《波若》為淺。《法華》即明佛乘是實，復開二乘為權，故《法華》為深也。」（引見《大正藏》卷三十四，頁三八五，中。）古藏在此明說（某些）《般若經》「未明二乘作佛」，沒有「一乘」的思想，因此是「淺」經。同書又說：「《波若》未明衆生有佛性，例如未明二乘作佛，故《波若》劣而《涅槃》勝也。」（同前書，頁三八六，上。）這是就（某些）《般若經》的「未明衆生有佛性」，來判定《般若經》為「劣」經。

⑤5 引見《大正藏》卷三十，頁三十三，中。

⑤6 《中論》的「長行」——青田(Pingala)的註釋，曾對「無」、「假名」、「中道」三詞有所解說。從這一解說更可看出「中道」絕對不是萬有之本體。（詳見《大正藏》卷三十，頁三十三，中。）

（上接第36頁「談印光大師的崇高品德」）
上，是大師一生始終堅持的觀點。

大師一生嚴已寬人，與人為樂，一旦有錢，從不儲蓄，不是救濟窮人，就是印經贈人，或辦社會慈善事業，福利事業。而他對於自己呢？卻是「破衲羶糲」，「克苦儉樸，一如故昔，灑掃洗滌，躬自操作，粒粟寸紙，珍若拱璧。」（《印光大師永思集》）穿的是羶衣破衲，吃的是糲飯淡菜，掃地、洗衣等身與平常人無二。若有信徒等供養「紅包」等物，他皆如數交給常住（集體），從不據為己有。嚴格要求自己勤勞惜福，一生過着艱苦樸素的生

活。
據《略說印光大師之盛德》一文中，弘一律師回憶說：「大師一生於此事（指惜福）最為注意。衣食住等皆極簡單羶劣……師每日晨時僅粥一大碗、無菜……午食時，飯一碗，大眾菜一碗。師食之，飯菜皆盡，先以舌舐碗，又注入開水將滌蕩以嗽口，與晨無異。」「不搞特殊，大師平時就是這樣省吃儉用，把自己節省下來的錢，全無私地獻給別人。有一次，因吃的菜中用的醬油稍為好些，他將明道師「大加呵斥」，並教誨說：「我等道力微薄，不足利人，即施主一粒米，並無法消受，那可更吃好菜。」（《印光大師永思集》）他從來不敢糟蹋施主的一分一毫。在大師的房間，你根本找不到一樣「好點」的用具，在簡陋的房間裏，唯一顯眼的是那個用毛筆寫在毛邊紙上的大「死」字。它掛在房間的正中，是大師用來警省自己：死就在目前，趕緊精進念佛，多作別人有益的事。關於大師德行的事跡實在太多了，這裡就不一一舉出。有興趣的話，可以讀讀大師的文鈔。

大師一生不任寺廟住持，不收出家徒弟，不儲蓄錢財，不高談玄妙，深信因果，力行因果，嚴持戒律，着重修持，不貪名利，不圖享受，表裡如一，內外不二，專宗淨土，老實念佛。在他的水字般若和崇高品德的感化下，歸依弟子一時發展到「十餘萬衆」，為近代之所罕見。

（完）

章太炎禮讚高僧

◎「我非狗子，**豈**而無佛性。」《**起華**》曰：即將乘量實，未聞二

聽公說法，兩目直瞪。（同前段。）

公若有相，空中塑看。」——章炳麟贊：諦閑法師像

辛亥革命元勳之一的章太炎先生，是發起光復會並和同盟會

期的傑出思想家和活動家；諦閑法師則教通三藏，學究一乘，不僅是二十世紀初期中國天台宗的台宗泰斗，而且也是近代中國佛

教事業有扶衰起敝之功的禪林高僧。——他們兩人，有過一段非同尋常的關係。因此，公元一九三二年的農曆七月初二日，當禪

閑法師茶毗之時，章太炎面對老朋友的遺像，緬懷往事，掄誠致禮，特地寫了上面的《諦閑法師象贊》。（章氏手亦見附圖）

太炎先生雖然禮讚諦閑法師，其實，這也是對他們之間交往相知三十餘年一段因緣的概括。

章太炎禮讚高僧諦閒

帝曰：聖人不立專權，不郊出塞我親，不綱蕃戡，不高

諸君何以歸罪大禍由文煥。

於財本姓不怪一對「我講」由用具，吾蘭蘭由氣間裏，却一龍翅由大龍爪思巢」助我來不嫌對蘭蘭主由一分一毫」亦大龍由氣間，尤鳥手

吳縣人，明肅主一畝米，並無去節安，賤下「三菜」。(《明光
報》，於耕田產稻「大賦回氣」，並燒盡蠶：「焚等蠶氏蠶蠶，不

太炎先生和諦閑法師誼屬浙江同鄉，一個祖籍餘杭，一個老

家在黃岩。奔騰不息的錢江怒潮，孕育了這兩位在浙東和浙西成長的一代儒宗和釋家大德。

諦閑的俗家姓朱，原名古虛，字卓三，生於公元一八五八年（清咸豐八年）；章太炎原名炳麟，字枚叔，年齡小於諦閑十一

歲，係公元一八六九年（清同治七年）出世。其時正好是鴉片戰爭結束和太平天國失敗後不久，外患內憂，民不聊生，中國社會正

在發生劇裂的大變動。在動亂的年代裏，章太炎自幼由外祖父嚴格督教，成了「熟知經訓」的儒生；朱古虛則從小在舅舅的藥舖薰

陶下，成了「懸壺濟世」的醫生。——面對苦難深重的國家和民族，經書和醫術能解決人生的問題嗎？朱古虛和章太炎都不能不

陷於思想上的困惑和苦悶之中。「儒佛同聲苦勸仁，衆生受惠數千春」。由於釋迦牟尼思想學說的影響，章太炎身罹牢獄之災，

得以安然無恙；朱古虛迭遭不幸家難，而終於達到了人生最高的

沈鵬年

18

精神境界。這是特別值得人們深長思考的。

朱古虛「棄醫從佛」的「頓悟」因緣，最初係一連串的家庭變故所促成。原來他自幼讀書聰明，早年在舅家的藥舖學藝時得到名醫指點，潛心苦學，既諳藥理，又精醫術。因此在家鄉開設了一間藥舖，同時為病者切脈治病。凡是貧苦患者遠道來求治，他不但施贈藥，還酌情資助盤川。不料厄運卻光顧他的家中，他的老母、妻子和孩子都在短期內相繼亡故。朱古虛認識到自己縱然有藥懂醫，但「醫」了身不能醫心，治了病不能治命，傷心之餘，痛感人生無常，便「頓悟」出家，去白雲山從成道法師研讀佛經，時年二十歲。二年後胞兄病逝，孑然一身，至天台山國清寺受具足戒，法名誦閑。留寺參禪，以後又詳參《法華》《楞嚴》，玄解頓開，功業大進，師尊讚為「法門龍象」。五年後由上海龍華寺方丈端融和尚授記付法，傳持天台教觀第四十三世，繼承法統，卓然成為大師。公元一九〇一年（清光緒十六年），當二十三歲的章太炎離別家鄉，寄寓杭州，在「謁經精舍」從樸學大師俞樾先生受業時，誦閑早已登上東南諸名利：龍華寺和金山寺的法座，向廣大僧眾開講《法華經》、著述《指味疏》了。《指味疏》全稱《楞嚴經序指味疏》，《楞嚴經序》為天如禪師唯則所撰，文義深玄，關節甚多。得誦閑「疏」解，剖析玄微，深入淺出，詳盡闡發了經義教理，學習者無不稱便。

從一八九〇年至一九〇四年的十餘年間，誦閑法師潛心「閉關」，專修天台教義；以後又應各方信眾邀請，去上海、浙江、江蘇、安徽、山東、遼寧、黑龍江等地說法講經，足迹遍及大半個神州大地。而章太炎在此期間，思想上經歷了兩個演變階段。這就是：前七年的勤學苦讀，學術思想趨向成熟；後七年走向社會，政治思想上也得到了發展。章太炎在前一個階段中，跟隨俞曲園先生先後學習達七年之久，打下了造學問「淹博精審」的基礎，養成了「審名實、重佐證、戒妄牽、守凡例、斷情感、汰華辭」的學風，在學術上能夠「精研投訓而不支，博考事實而不

亂」，乃至「文理密察，發前修所未見，每下一義，泰山不移」。更為可貴的，他治經具有「推尋國性，識漢唐之別」的明確目的性。他不是熟讀《四書·五經》的教條，而是以經學鼓吹民族意識從而謀復興漢族的天下。在後一個階段中，章太炎目覩了戊戌維新的興起和失敗，以及八國聯軍侵略京津之役等一系列的事變。他從發起興浙會，發表《排滿論》，與張之洞決裂，和孫中山訂交，在流亡日本時接觸了英國斯賓塞爾的《綜合哲學體系》、美國吉丁斯的《社會學原理》等西方資產階級的哲學、社會學著作，眼界開闊了，民主主義革命的思想更加堅定。他從日本秘密回國時，耻於「被戎狄之服」，在上海斷髮改裝，恢復漢族人民固有的裝束。隨着他的《訖書》重訂本繼木刻初版後在日本東京的翔鸞社排印再版；他翻譯的日本學者岸本能武太所著《社會學》由上海廣智書局出版問世，章太炎的名聲便「轟震海內外」。章太炎的譯本《社會學》比嚴復翻譯的斯賓塞爾的《羣學肄言》要早出版一年，它是我國介紹西方社會學的第一部著作。而在此前後出版的《訖書》則是章太炎的重要代表作之一，這本書在當時的思想界和知識份子中曾引起了很大的震動，它對近代中國的政治思想和學術思想上，更具有重大的意義。正如魯迅先生所說：章太炎「是有學問的革命家」，「他和主張保皇的梁啟超鬥爭」等等，「真是所向披靡，令人神往」。

與此同時，章太炎讀佛經、說佛法的故事，也是同樣膾炙人口的；尤其在愛國學社時的同事蔣維喬介紹後，和誦閑法師相識相知的軼事，更其引人入勝。

(二)

佛法重悲智雙修、自他兩度。觀眾生苦惱即拔其苦惱，闡業運無常而善用無常。莊嚴地獄，同登極樂，所以世學中惟以佛學為最高。然佛學淵深，未容蠡測。因此，悲而後有學，憤而後有學，無可奈何而後有學，救亡圖存而後有學。轉識成智，性相互

依，指迷處亂，禪淨同功。只有到了生心動念、莫不皆悲，舉足下足、無非是學的境地，一信以往，次解次行。惑執無邊，慧解無邊。猶如香象渡河，盡源徹底；提婆投針，深沉妙悟。研求有的，解也無量。諦閑法師的參禪苦修，章太炎的三度學佛，都經歷了這樣的過程。

章太炎閱讀佛學經典過程中的「一波三折」，是非常有意思的。這就是：——

• 初涉三典，未得要領

章太炎最初接觸佛經，是在杭州「詒經精舍」學習，考釋周、秦諸子等儒家經典，即「馳騁百家，倚撫子史，旁及西書，引古鑑今」之時，公元一八九四年爆發中日「甲午戰爭」，他二十七歲，撰《獨居記》提倡個性解放，結識了後來發表《中國古代史》的學者夏曾佑。越二年，他完成《春秋左傳讀》，提出了不少獨到的見解。他對今文經說，「諸所駁難」，認為「經即古文，孔子即史家宗主」。夏曾佑告訴他：「不諳佛典，無以解諸子」。夏曾佑向章太炎推薦了《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》等三部佛典。他認為：「《法華經》是起源很早、流傳特盛的一部佛經，全名《妙法蓮華經》，七卷二十八品，廣泛開演大乘教義，闡述「會三乘方便，入一乘真實」要旨，由鳩摩羅什譯成漢文，在我國則為天台宗立說的主要依據。《華嚴經》是闡述釋迦牟尼覺而成道後在菩提場、須彌山、兜率天、普光明殿、逝多園林等九會說法，顯示佛陀的因行果德、無限妙旨三十九品的重要經典，全名《大方廣佛華嚴經》，其經義為古今佛教學人所一致尊重，公認是最圓頓的經教，世上因而遂有「華嚴學」的廣泛開展，我國的賢首宗，就是以專弘這一經的教觀為主而形成的。《涅槃經》全名《大般涅槃經》被認為佛陀最後最高的教說，內分「壽命品」、「金剛身品」、「如來性品」第十三品，暢演大乘，議論宏辟，針對滅身滅智的小乘涅槃說，闡述了佛身常住不滅、涅槃常樂我淨、眾生悉有佛性等精義的經典，是為大乘五大部經之一，弘傳極廣，在中國佛教界發生過重大影響。夏曾佑不愧為行家，他希望章太炎由此入門，的確深諳釋門三昧。——也許是暫時緣法未至，章太炎對三部佛典略涉一下，未獲要領，便放了下來。但是，無緣正是有緣。他一生中第一次接觸的第一部佛經，恰好是天台宗據以立說的《法華經》；而他平生相交的第一位高僧，也恰好是弘法五十餘年以擅講《法華經》著稱的天台宗中興元勳諦閑法師。這是他生具佛性、慧結佛緣的祥瑞所至。禮讚中「我非狗子，而無佛性」云云，是自己的謙辭。

• 再讀三經 漸近玄門

章太炎三十歲時，正值戊戌維新前夕，曾離開「詒經精舍」，去上海擔任《時務報》撰述。後來又返杭州，發起成立興浙會，編輯《經世報》，發表《變法箴言》，與好友宋平子時相過從。宋平子名衡，初名存禮，又名恕，號六齋，別署不黨山人。公元一八六二年（清同治元年）生於浙江平陽，章太炎年長七歲。精研內典百氏之學，著有《卑議》、《浙學史》等書。一八八九年（清光緒十五年）間，宋平子居住杭州七寶寺，遍讀天竺經典數十百種。章太炎說：「梵方之學，知微者莫如平子。」宋平子嘗取佛氏學說中可與歐洲新思潮相印證者，比較研究，著為《印歐學證》二卷。其時，章太炎曾盛稱西學文明新說，並引用西書中相關者以解釋中國經義，在「詒經精舍」作出了成績，他的老師俞樾說：「此三年中，時局一變，風會大開，人人爭言西學矣！」但宋平子卻認為：「文明果出慈悲種，太息時流誤認新。」

宋平子十分推重章太炎的著作，他說：「枚叔文章，天下第一。」同時重申夏曾佑的意見，勸他閱讀佛經。章太炎表示：受夏曾佑影響，曾略涉《法華》、《華嚴》、《涅槃》諸經，但不太理解

書中奧義。宋平子說：「何不取《三論》讀之？」宋平子提出的《三論》，即古印度龍樹及其弟子提婆所撰的三部佛經：《中論》、《十二門論》和《百論》，簡稱《三論》。論中主要提出大乘佛教中觀學說，其中如「八不中道」、「實相涅槃」等理論。章太炎讀後仍然沒有接受。宋平子勸章太炎重新再讀《涅槃》、《華嚴》、《法華》諸經，他對章太炎說：佛經不是一遍就能讀通的，應該反覆誦讀，多談幾遍。其時宋平子正好遇到諦閑法師，諦閑說：何不取《維摩詰經》給章一閱？宋平子便把這部經書交給了章太炎。章太炎後來在《自述學術次第》中說：「……三十歲頃，與宋平子交。平子勸讀佛書，始觀《涅槃》、《維摩詰》、《起信論》、《華嚴》、《法華》諸書，漸近玄門，而末有所專精也。」

●「專讀」三論 乃悟大義

章太炎自幼而專心閱讀佛經，是在宋平子勸說的七年以後，為轟動一時的《蘇報》案而被監禁在上海獄中之時。

公元一九〇三年（清光緒二十九年），章太炎應蔡元培邀請，至上海參與愛國學社的創建，並擔任教員，和蔣維喬同住一室。章太炎教高級班國文課，而蔣維喬則教低級班的國文。同年六月，《蘇報》刊登了章太炎為鄒容所著《革命軍》寫的《序》；不久又摘要發表了章太炎《駁康有為論革命書》。清政府以《蘇報》刊布謬論，而四川鄒容所作《革命軍》一書，章炳麟為之序，尤肆無忌憚為由，勾結上海租界工商局「查禁密拿」。愛國學社的另一位創辦者葉瀚勸章太炎暫避，對他說：「留此身以有待」。章太炎說：「革命必流血，吾之被清政府查拿，今為第七次矣。」表示不走。當工部局的中西捕探來緝捕時，章太炎正在愛國學社辦公，巡捕出示拘票，查問有鄒容等人否？章太炎指着自己的鼻端回答：「餘皆沒有，要拿章炳麟就是我！」隨即捕去，關押在福州路巡捕房。第二天鄒容自動投案，和章關在一起。

開庭審判時，章太炎穿了寬大的漢服，頗像僧侶的袈裟，嘻笑怒罵，審了兩次便攔了下來。每次審判前後，都用馬車和巡捕護送，馬路兩旁都擁滿圍觀的羣衆。章太炎風趣地吟詩道：「風吹枷鎖滿城香，街市爭看員外郎。」

清政府曾以外交手段和英國公使、美國領事交涉，要求引渡未成。一九〇四年被無理判處監禁三年，移囚提藍橋監獄。章太炎對鄒容說：「爾我體皆弱，又不忍辱，與（其）為白人陵藉而死也，毋寧早自為計。」他準備絕食。消息傳出後，柳亞子立即寫詩勸阻，詩云：

「泣麟悲鳳佯狂客，搏虎屠龍《革命軍》；
大好頭顱拋不得，神州殘局豈忘君。」

與孫中山有密切交往的愛國詩僧宗仰上人也寫詩《寄太炎》，勸告「留個鐵頭鑄銅像，羈囚有地勝無家。」他特地提醒章太炎，正好利用獄中時間讀佛經。詩云：

「颯颯風霜點鐵衣，音容憔悴須發肥。
稔念獄讀《瑜珈論》，還與《卮書》理合非。」

其時，諦閑法師從五台山朝佛回來，在北京請得一部《龍藏》，運往溫州時路過上海，在蔣維喬處探詢章太炎情況，對章的健康深為關心。諦閑曾和沈猷民先生談起，他本想去探監看望章太炎，不料洋人獄官虔信基督教而仇視佛門，未能如願。他想起宋平子曾言及太炎兩次學佛而無所得的往事，便設法買通獄卒，把一部《因明入正理論》送進獄中，交給了章太炎。沈猷民先生說：「章氏國學講習會校印的《太炎先生自定年譜》中曾寫道：『入外人所置獄中，獄吏課以裁縫役作。友人或求納致書籍，獄吏許之，始余嘗觀《因明入正理論》。』太炎先生只知《因明入正理論》是『友人求納致』送，卻不知這位友人就是諦閑法師。」

（完）

之夢，或散或集。」現今醫學上之精神病治療，亦以患病者之夢作為診斷症狀參考。

近代心理學者弗洛伊特(S. Freud, 1856-1939)，以精神分析方法創立一套嚴密之釋夢理論。弗氏將心理活動分為內外兩種層次。外層稱為「意識」(conscious)，即平常在知覺中之心理狀態，具有三特性：(一)自覺性，即自己可察覺到；(二)可控性，即受意志操縱；(三)言語性，可用言語表達。內層心理活動稱為「潛意識」(sub-conscious)。當心理上感到受壓抑時，特別是悲哀、焦慮、憤怒等不愉快感覺，此等感覺便被壓抑而藏於思想深處，成為潛意識，具有四種特性：(一)不自覺性，吾人無法察覺潛意識內容；(二)非受控性，潛意識不能任由自己主意表達，祇在偶然的筆誤、口誤、忽然忘記等突發的暫短活動顯露；(三)非理性及言語性，潛意識不是認識活動，亦不能用言語表達；(四)原始性，潛意識是最簡單及初級之精神活動。人在出生時，潛意識即表現於嬰兒本能動作之中，蓋此時意識尚未成熟，對潛意識之控制甚弱。隨着神經系統生長及發展，意識趨成熟，則潛意識亦趨受控制②。

在睡眠時，意識處於休息狀態，故對潛意識之抑制亦轉弱，於是潛意識藉夢而顯現於思想中，弗洛伊特之釋夢理論，是本於潛意識作用，此理論奠定日後精神分析學之基礎。

二、佛家用夢作為比喻

佛典用夢比喻有為法之例固甚多。除夢外，尚用影、幻、像(鏡中像)、響(回聲)等作喻。《大日經》所用有十種之多，即夢、幻、陽焰(誤陽光為火焰)、影、乾達婆城(空中樓閣)、響、水月、浮根、虛空花、旋火輪(誤認旋轉之火點為火輪)。此類名詞，有時齊出現於同一句話，例如《攝大乘論》(玄奘譯)：「云何應

知依他起自性？應知譬如幻、焰、夢、像、光、影、谷響、水月、變化。」(所知相分)《摩訶般若波羅蜜經》(鳩摩羅什譯)：「一切法性空，一切法無我無衆生，一切法如幻、如夢、如響、如影、如焰。」(薩陀波崙品)《成唯識論》：「自心心所，虛妄變現，猶如幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月變化所成，非有似有。」(卷八)此類句語之最著名者，莫如《金剛經》之「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」此偈共有六喻，即夢、幻、泡、影、露、電。江味農註此句曰：「此六喻中，夢喻為總，幻泡影露電為別，皆所以明其如夢也……因緣生法，即假即空，故說一夢喻，已足了徹一切矣③。」可見諸喻中，夢是最能充份表達有為法者。

事實上，人在夢中全不自覺為幻境，甚至實際上無可能發生之事，在夢中可感覺是眞。《莊子·齊物論》中有一著名寓言，記莊子於夢中變為一蝴蝶。人變為蝴蝶決無可能，但莊子於夢中自覺栩栩然一蝴蝶，而不知自己仍為莊周。此外，人於夢中可置己身於若干年前或若干年後之事。《攝大乘論》(玄奘譯)對用夢喻心識尤為闡揚，故曰：「云何(依他起自性)無義、有愛非愛、受用差別？為除此疑，所說夢喻。」(所知相分)又曰：「此諸識皆唯有識，都無義故。此中以何為喻顯示？應知夢等為喻顯示。謂如夢中都無其義，獨唯有識，雖種種色聲香味觸、舍、林、地、山，似義影現，而於此中都無有義。由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識。」(同上分)。

何故夢是最為適當比喻？《攝大乘論》復曰：「若於覺時一切時處皆如夢等唯有識者，如從夢覺便覺夢中皆唯有識。覺時何故不如是轉？眞智覺時亦如是轉：如在夢中此覺不轉，從夢覺時此覺乃轉，如是未得眞智覺時，此覺不轉，得眞智覺此覺乃轉。」(同上分)奘譯此段文詰屈聱牙，頗不易解，今略述其大意如下：吾人在醒時，在一切時及一切處所見諸現象，亦有如夢中所見一

樣，同屬虛妄。做夢者固不知夢境是假。在夢過後，便覺夢中境界乃「唯有識」之變現。吾人在尋常時，雖處於醒覺狀態之中，何故不能產生如下認識：現前所見境界非屬實有，祇是唯識所變現？須知吾人實正處於生死長夜大夢中，從未醒過，故誤認一切為實有。若從夢中醒過來，藉「眞智覺」便可察見一切皆是心識所變現。在未醒時，此「眞智覺」並不出現，故不能自知在夢中④。除佛家外，一般人亦以夢喻人生之虛幻，故有「人生如夢」、「往事如夢」、「大夢誰先覺？平生自我知」等流行語產生。事實上，人到中年，尤其是曾經患難者，回憶往事，莫不有的人生如夢的感覺。

三、佛家對夢的解釋

佛家對夢的解釋，亦有謂為疾病的徵候。《大智度論》云：「若身中不調，若熱氣多，則多夢見火、見黃、見赤；若冷氣多，則夢見水、見白；若風氣多，則夢見飛、見黑。」（卷七五）《修習止觀坐禪法要》亦曰：「四大（地風水火）發病，各有相貌，當於生時及夢中察之……五臟生病衆多，各有其相，當於坐時及夢中察之。」（治病第九）此外，《大智度論》復云夢亦因思想過度而引起：「……又復所聞見事，多思維念故，則夢見。」（同上卷）《法苑珠林》另云夢是業之記號兼心理作用：「熏緣好羞，夢通三性。若宿有善惡，則夢有吉凶，此為有記夢。若習無善惡，泛睹平事，此為無記夢。若晝緣青黃，夢想還同，此為想夢。若見升沉，水火交侵，此為病夢。」（眠夢篇·述意部）《大毘婆娑論》綜合諸種起夢因素云：「……說五緣所見夢事：一、由他引（夢），謂若諸天、諸仙、神鬼、咒術、藥草、親勝所念，及諸聖賢所引，故夢。二、由曾更（夢），謂先見聞覺知是事，或曾串習種種事業，今便夢見。三、由當有（夢），謂若將有吉與不吉事，法爾

夢中先見其相。四、由分別（夢），謂若思維希求、疑慮，即便夢見。五、由諸病（夢），謂若諸大（地水風火）不調適，便（有）所增，夢見彼類。」（卷四七）此外，《大智度論》卷七五及《大般若經》（玄奘譯）卷四五一，均有《夢行品》，內容為夢之論釋。

佛教各宗之中，以唯識宗之心識學說最為精深博大，特別是阿賴耶識之攝藏作用及種子之變異理論。阿賴耶識將平時心識攝藏後，心識轉為潛意識。在睡眠時，由於阿賴耶識作用，使所攝藏心識呈現於思想中，此即為夢。佛洛伊特之潛意識起夢理論，二千年前已為唯識家所提出。唯識典籍如《成唯識論》、《解深密經》等，對阿賴耶識有詳細討論，本文不贅述。至於夢的解釋，《瑜伽師地論》曰：「云何夢？謂由依止性羸劣，或由疲倦過失，或由倉所沉重，或由於闇相作意思惟，或由休息一切事業，或由串習睡眠，或由他所引發，如由搖扇，或由明咒，或由於藥，或由威神，而發昏夢。」（卷一）韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》註云：「……如極重擔鎮壓其身，今身沉重，乃至廣說令心數為昏沉睡眠之所纏繞，於睡眠時多有惡夢⑤。」由於心理上受「鎮壓」、「纏繞」等刺激以致感沉重，而引起夢之產生，此說與佛洛伊特所言心理受壓抑，同為一理。

《唯識二十論》云：「若如夢中，境雖無實，而識得起。覺時亦然。何緣夢覺造善惡行，愛非受果，當受不同？頌曰：『心由睡眠壞，夢覺果不同。』」論曰：「在夢位心，由睡眠壞，勢力羸劣，覺心不爾，故所造行，當受異熟，勝劣不同，非由外境。」此言夢純由內在心理因素形成。心理刺激雖來自外界，若無心理之「異熟」作用，夢不會產生。此種作用《成唯識論》稱為「夢力」：「無始以來，緣此（假相）執為實我實法，如患夢者，由患『夢力』故，心似種種外境相現，緣此執為實有外境。」（卷一）。

唐釋道倫《瑜伽師地論記》云：「瞋目思惟黑闇色相，故致於

睡夢……夢以何爲體邪？答：《婆娑》六說：『評家取心心所爲體爲正』。今六乘中亦以眠相應心心所注爲體。」（卷二）故知夢以「心心所法爲體」。所謂「心心所法」即「心法」與「心所有法」簡稱。佛家將萬法分爲色法與心法兩大類：有質礙者爲色法，無質礙而有緣慮之作用，或爲緣起諸法之根本者爲心法。「心所有法」爲心王所有之法。據《百法明門論》（玄奘譯）卷上，心王即精神作用之主體，能起認識、緣慮、思量、了別等心理活動。唐普光《百法明門論疏》云：「心所有法有三義：一、恆依心起，二、與心相應，三、系屬於心，如屬我物立『我所』名，心家所有，名『心所有』。」（卷上）唯識家分析夢與心識的關係，其精闢與深入非現代心理學可比。

四、夢之對治

人生自幼而壯，自壯而老、而死，生於此娑婆世界，遑遑然，茫茫然，生不知所自來，死不知何所往。誠如憨山大師云：「三界夢宅，浮生如夢，逆順苦樂，榮枯得失，乃夢中事。」（釋華首編《憨山大師夢遊集》卷二）意謂人生不過一場夢。睡眠中之夢與人之一生，在時間上雖有長短之別，在性質上則無異。睡眠中出現之幻思固是夢，而人之一生也是夢。今生所處境界，所覺種種差別如利害、榮辱、恩怨、愛恨、得失等，皆心識所生，即夢想所成。奈可世人多沉醉於夢中，執自我爲實有，執六塵緣影爲心相，以致我見益深，妄念益熾。心爲物所役，利令智昏，於是以盜、騙、掠、殺、淫等惡業爲謀利及縱慾之津梁。不知所得轉瞬即成空。人生不過數十寒暑，迅速消逝。身後萬般帶不去，唯有隨業流轉，以致陷於六道輪迴。沉醉於夢中即處於無明中。《圓覺經》云：「此無明者，非實有體，如夢中人，夢時非無，及至於醒，了無所得。如衆空華滅於虛空，不可說言有定滅處。何

以故？無生處故。」《成唯識論》亦曰：「經契說：『不共無明，微細恆行，覆蔽眞實……故異生類，恆處長夜，無明所盲，惛醉纏心，曾無醒覺。』」（卷五）

迷、幻、垢等名詞在喻有爲法上，意義是相通。其反義字各爲覺、眞、淨。蓋去迷即呈覺，去幻即現眞，去垢即得淨。夢之反義爲醒。蓋醒則夢消。禪宗嘗用「棒喝」方法使人從夢中醒覺。「棒喝」意爲棒打及呼喝。棒打始於德山，呼喝出於臨濟。《古尊宿語錄》（宋釋蹟藏編）記臨濟問黃檗何故「三度發問，三度被打？」黃檗不作正面回答而大聲喝曰：「這瘋癲漢，卻來此捋虎鬚！」臨濟隨即得悟黃檗意思。（見該書卷五）後人用「當頭棒喝」一詞，喻使醉夢者速醒。

佛教對治執迷之法門甚多，目的皆使人覺悟，「觀」（或稱想）便是其中之一，藉想念世間之無常而生警惕。例如不淨觀是想念自身之不潔淨，死觀是想念生命之終歸消逝，白骨觀是想念死後軀體腐爲枯骨。太虛大師嘗創「如夢觀」使人醒覺人生如夢。大師於《唯識觀大綱》一文，提示學習唯識者應循三層領悟步驟。首步爲「悟此現前妄執之境，皆是偏計所執自性」。次步爲依「如夢觀」悟證「心王通幻，亦可通眞；眞妄之轉，統依一心」。第三步爲了知八識中之末兩識，即「末那及阿賴耶，無始恆轉。」大師闡釋第二步云：「吾人入夢時……情懷眞切，卻至南柯醒後，都杳無所得……反觀現在之境，亦等如夢中所見，畢竟一無所得矣。是故對於現在之境，應先作『如夢觀』，以遣意識上偏計所執之我法，則根身器界，宛然唯識心變現之虛幻相而已。或謂夢境既空，夢心亦空，應云唯空，何謂唯識？不知夢中之心即醒時之心，境異夢醒，心貫醒夢，故醒後心中亦能了然夢中之境物，而欲求夢物於醒境，則必不可得也。是以夢境實空，夢心幻有，境空不離心有⑥。」

夢境固屬虛妄，夢去則醒，然醒亦不可執否則陷於頑醒而仍

未離妄。太虛大師復曰：「悟夢求醒，醒覺夢空。如觀現醒之物，皆同夢境，則夢中之物，亦同醒覺。夢不知夢，是為妄中執妄；醒定執醒，亦復未出妄中。醒覺夢境，不離一心，是一心直貫世出世間，總持十法界而不可以區別者也……衆生在迷妄顛倒中，夢與醒俱夢……復次以心為喻，夢中之心，凡夫之心也；夢中知夢之心，菩薩之心也；夢覺之心，佛心也。雖然三種心境，仍是一心所現。蓋夢中之境，唯心所現；覺中之境，亦唯心所現。是以夢中之心即覺時之心，衆生之心即佛之心，心佛衆生，三無差別。一心現起，即是心之全體，並非少分。所以佛能偏法界而度衆生，衆生亦以此心具造十法界，而終能悟入佛之知見也。」

⑦。夢與醒同屬不可執，猶空與有皆不可執。凡夫從未真正醒覺，故其夢時之心與醒時之心同屬妄心。要達真正覺境，則須了知夢與醒時所遇之榮辱得失悲歡離合等事物，同為虛幻。綜合而言，真正之大覺，視生死及涅槃皆無可得，故《圓覺經》云：「生死涅槃，同如昨夢。」意謂住於生死固屬做夢，住於涅槃亦是作夢，必須「無所住而生其心」，《金剛經》始可成大覺。視世間與出世間法如夢者，意在通達一切法本無可得，若有可得，即有生滅之心而起執。《摩訶般若波羅蜜經》：「如來說：『一切法皆虛妄如夢。』若不知諸法虛妄如夢，是人但以色身名字語言章句而生貪，如是人等分別諸佛而有來去，不知諸法相故。老人於佛分別來去，是人凡夫無智，數受生死，往來六道，遠離般若波羅蜜，離於佛法。若能如實知佛所說：『一切諸法虛妄如夢』，是人於法則不分別若來若去，若生若滅。若不分別，是人則以諸法實相而觀如來。」（《曇無竭品》）（《大智度論·曇無竭品》所述與上略同）

《心經》曰：「遠離顛倒夢想」。顛倒者，視妄為真也；夢想者，認幻為實也。若有顛倒夢想，即起我法兩執，繼而生貪瞋癡

等諸惡行。佛說無我，乃澈底人生觀。生命軀體乃四大合成之色蘊，其活動乃受想識行諸蘊之綜錯表現。《心經》云「五蘊皆空」即無我觀，教人醒覺生命如夢，原本是空，不必待死後才空。此身如夢境，此心如幻覺，當即屬空。妄執生命為實有，正是大夢未醒，世俗之人生觀皆如是。當知一夜之夢為小夢，一生之夢為大夢。不可祇知夜間之夢為夢，而不覺一生亦屬夢。吾人此生正是在夢中。世尊憐憫衆生陷於夢而不自知，乃起大悲之心而創大覺之教，促人盡早由夢中清醒。佛即覺義。《歎世萬空歌》（撰人不詳）末六句云：「空手而來空手去，到頭總是一場空。夜深聽得三更鼓，翻身不覺五更鐘。從頭仔細思量起，便是南柯一夢中！」區區數語，足以予沉於夢者一當頭棒矣。（完）

註釋：

- ① Aristotle: On The Soul (靈魂論), Translated by W.I. Epstein, Wisdom Publications Ltd, London, 1939, P.102-3.
- ② 弗洛伊特之夢理論，見所著《夢的解釋》一書，出版於一九〇〇年。原著為德文，英譯名為The Analysis of Dreams。近年台灣及大陸均有中譯。
- ③ 江味農：《金剛經講義》，台北新文豐出版公司，一九八七（重印一九四四年增訂版）。四八八至四五〇頁。
- ④ 此段釋文據印順講解撮成，見印順講，演培及妙欽記：《攝大乘論講記》，一九四六初版，一九七二年印順於台灣重印。一九〇至一九四頁。
- ⑤ 此書出版於民國初年。台北新文豐出版公司一九八二年重印。第一冊廿六頁。
- ⑥ ⑦ 太虛：《法相唯識學》，上海商務印書館，一九三四。下冊四三〇至四三三頁。

讀「頓悟大乘正理決」後記

永明

來不頓悟大乘正理決，原出自敦煌文獻，現有巴黎（伯希和）本及倫敦（斯坦因）本。原撰者是唐殿中御史王錫。藏經或續藏對它俱未有選錄。北京圖書館保存有巴黎本的影印副本，並曾在一九五零年十二月現代佛學（第一卷四期），作為資料消息介紹過。近人有法國漢學家戴密微教授（PROF PAUL DEMEUVILLE），細經考證、研究。殫十年精力譯成法文本。名為：拉薩之會、第八世紀印度與中國的佛教禪定之爭論。（LE CONCILE DE LHASA UNE CONTROVERSE SUR LE GUIATIME ENTRE LES BOADD HISTES DRE INDE ET LA CHINE AU VILL SIECLE）。饒宗頤教授曾撰：王錫頓悟大乘正理決并校記，刊於中文大學崇基學報。（一九七零·五月），作詳盡介紹。其後李璜教授在中華月報第七〇二期亦曾略為述及。按王錫頓悟大乘正理決卷子，（下簡稱爲「王、頓悟文」）。爲研究哲學、思想史的珍貴資料，戴教授翻譯、考證之嚴謹、詳覈，饒教授序說校訂精詳，在學術上亦極具意義。恨上述諸本，流通未廣，故在此東施效顰，再撰「讀後記」。

頓悟大乘正理決，全文一卷。內容基本可分爲三部分：

（一）序說「理決」緣起

（二）條記「理決」問答

（三）結述「理決」原則——以無辯爲旨歸。

按貞觀十五年，文成公主出嫁至吐蕃（現西藏）。公主是虔誠佛教徒，唐太宗以釋迦佛像、金書櫥、三百六十卷經典……爲公主嫁奩。（見吐蕃史書及中國通史簡編）。自此之後，於漢藏途中，遂有漢僧絡繹往還。至棄松德贊普，在桑鸞寺迎請印度蓮華戒比丘等卅人，大唐國摩訶衍禪師三人入西藏講說佛法。唐僧所宗乃頓悟大乘，印僧宗小乘戒律，因此唐、印兩國僧人在西藏拉薩之會，遂有頓漸之爭。如王錫叙云：「婆羅僧卅人，漢僧摩訶衍三人，會同淨域，互說眞宗。」又叙云：「首自申年，有婆羅門僧奏言：漢宗頓悟禪宗，非金口說（按：即言「非佛說」）。請即停廢，摩訶衍遂愍含靈，潛然下淚，先禮佛，次伏請贊普御前，與印僧對相詰難，校勘經義，至戊年正月止。摩訶衍問答無畏，究暢大乘，皇后聞法，剷除紺髮，披排緇衣，贊普姨母及諸大臣夫人卅人皆一時出家。摩訶衍徐請王錫爲之條記及叙……凡此次詰難問答之內因、外緣、始末，俱可見於王頓悟文的第一部份，故第一部份亦可名爲「序分」。

頓悟大乘正理決第二部分是條記詰難問答內容，（逐項記錄質問與答難）。並由此可見當時中、印。頓、漸。兩方思想各所本宗及各之殊異，文中列新舊問答三十九條，（若聯後摩訶衍自

設問、自答難、則共五十九條。全文引經爲據凡七十九次，所引經典名目有：

《楞伽經》、《金剛般若經》、《金剛三昧經》、《金光明經》、《淨名經》、《寶積經》、《首楞嚴三昧經》、《思益經》、《華嚴經》、《密嚴經》、《諸法無行經》、《法華經》、《大佛頂首楞嚴經》……

其中所引最多者爲楞伽經、金剛經。其次是思益經、淨名經。問答內容爲三方面：（一）念與無念、除與不除的詰難。（二）修與無修、行與無行、乘與非乘的詰難問答。（三）「佛性」成「佛」等詰難。下略引數條記以分別介紹三方面各自之內容：

（一）念與無念、除與不除、得與不得的詰難問答：文中記

第（一）問：令看心，除習氣，出何經文？

答：准大佛頂經：「一根既返源，六根成解脫」。據金剛經云：「但離妄想即名諸佛」。

第（三）問：佛無量劫以來，無量功德，智聚圓滿，然始成佛，亦不要六波羅密，十二部經，只合說令滅妄想，不如是說於理相違。

答：准諸法無行經上卷云：「若一切法中，除其心緣相不可得故，是人名爲得度。又楞伽經第二云：「但離妄想，即諸佛如來不思議慧」。

第（九）問：「離一切相名爲諸佛」是何經文說？

第：金剛經。又大般若經、華嚴經等經亦廣說。

第（十）問：言一切想者，其想云何？

答：想者，心起念動，及取外境。言一切者，下至地獄。上至諸佛以下，楞伽經云：「諸法無自性，皆是妄想心見」。

第（二）問：想有何過？

答：障諸衆生本來一切智，金剛經令離一切妄想，則名諸佛。

第（四）問：作何方便，除却妄想與習氣？

答：淨名經中說：「不觀是菩提」。寶積經云：「不得少法，名無上菩提」。

第（十九）問：佛言無有少法可得者，不可執著言說，若無少法可得者，無思無觀，利益一切者，可不是得否？

答：無「心」，無「思」，離得不得。但隨衆生、應物現形、水喻、寶喻、日月喻，皆亦同等，又據入如來功德經云：非是得少法，與義相違……以無所得故，是名爲得，於理實不相違。

——上爲念與妄想、除與得之類問答略舉。（詳情參原文）。（二）修與無修、行與無行、乘與非乘之詰難。如：原文中

第（七）問：所言聲聞住無相，得入大乘否？

答：准楞伽經云：「若住於無相，不見於大乘」。……所以經文云：「應無所住而生其心」。

第（二）問：所言大乘經者，何名大乘義？

答：楞伽經曰：「緣有妄想，則見大小乘，若無妄想，則離大小乘，無乘及乘者，無有乘建立，我說爲大乘」。

第（廿一）問：六波羅蜜及諸法門要不要？

答：如世誦法，六波羅蜜等，爲方便顯勝義故，非是不要。如勝義離言說，六波羅蜜，及諸法門，不可說要與不要，諸經廣說。

第（廿三）問：此方便爲顯第一義故，只爲鈍根者要，爲復利根俱要？

答：鈍根不了勝義者要，利根不論要不要。

第（廿五）問：如何說要不要？不會！

答：經文廣說者：鈍根說要，利根不論要不要，譬如病人要藥、求渡人要船、無病之人不言要不要，渡河了，更不用船。

第（廿七）問：六波羅蜜要時如何修行？

答：般若、思益經：「修六波羅蜜時，於一切法、無思無觀、三業清淨、一切不敢、猶如陽炎，於一切不取不住」。

問：又行此法，有何功德？

答：金剛經云：『若人滿三千大千世界七寶，已用布施，及恒河沙數身命布施，不如聞一四句偈，其福德不可喻。』大乘經廣說此義，其福德除佛無有知者。

第(卅六)問：若離妄想，不思不觀，云何得一切智？

答：若妄心不起，離一切妄想，真性本有，及一切智，自然顯現，如華嚴及楞伽經云：如日出雲，濁水澄清，鏡明得淨，如銀離鐵等」。

第(五十)問：經云：『文殊師利，頗有無所行，名正行否？（引經自設問）。

答：有，若不行一切有爲法，是名正行。（引經答）。

第(四十三)問：諸大乘經中說無二者是實，須二即是智慧，分別即是方便，智慧不可分離，維摩經云：分明此二、一要一不要，無如此分別，若有如此分別，即有取捨，有如此說，請即答者。

答：諸佛無量劫來，離三毒妄想，煩惱分別。是故悟得無二無分別智，以此無二無分別智善能分別諸法相，非愚痴妄分別。據此智慧方便不相離，若言取捨，於無二法中，有何取捨？——以上略舉大、小、頓、漸、兩方對行、乘、修，等一類詰難問答。

（三）佛性、衆生、聲聞、成佛，及其他詰難問答：

第(十九)問：如前所說，凡夫初學豈得喻佛？佛是已成就者。

答：凡夫雖不共佛，同諸佛所悟之法，准經文，皆留後代末法衆生，教令修學，若不如是，法教留與阿誰？

第(三十)問：令一切衆生盡證無上菩提猶不及此福者，此無上菩提乃成有上，此乃是否？次後說無上菩提等，從般若波羅蜜出、無上菩提不出般若波羅蜜，不出者說是阿訶箇菩薩，若說無

上菩提，據如今觀般若波羅蜜似是如此，只如此者，不可說是無上菩提。

答：所言一切衆生盡證無上菩提，猶不及此福者，前者所言，一切衆生不合行此法，所學諸大乘經典，及般若波羅蜜，衆生聞此法，生一念淨信者，得如是無量無邊功德，爲比量功德，故作如是說，現有經文，一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提皆從此經出。今再問有上無上，及阿訶箇菩薩者，經文現在，請檢即知。

第(卅七)問：衆生本有佛性，何以得知本有，如外道言有我，有何差別？

答：本來有佛性者，如日出雲，濁水澄清，鏡磨明淨。如九十五外道者，以不知三界唯心所變，鑛中出銀，熟鐵冷卻，先已說訖，不同外道所言，有我等者，見有作者，見有時變者，或執「有」「無」、觀空、住著邊者。以此不同，楞伽經廣說。

——上略舉爲第三類，關於「佛性」，成佛……一類詰答。觀此及第(一)類，第(二)類，諸詰難條記，而成爲頓悟大乘正理決之主要內容。前此爲第一部分序本文緣起，後此第三部份結述辯難之原則及其旨歸，此則爲全文的第二部分條記問答內容，亦即全文中心分，亦爲『理決』的正宗分。

頓悟大乘正理決末後第三部分，結述：道本無言，不得已而辯，雖辯仍以引佛經爲原則，以無辯默言爲旨歸。言辭平易親切，頗令讀者，聞其語而想見其宗風的超脫與平實。又摩訶衍曾於文中前後四番自述，一併引之，以見禪師宗風：

（一）自述

『臣沙門摩訶衍言：臣聞人能弘道，非道弘人，雖以三乘所化，令歸不二法門，爲迷蒼生，頻窮勝諦，臣之所說，無義可思……臣據問而演經，非是信口而虛說。頗依貝葉傳，直啓禪門，若尋文究源，還同說藥而求疾癒，是知居士，默語吉祥，稱揚心契，

相應名何有？……

(二) 自述

臣所對問目，皆引經文，非是本宗，若論本宗者，離言說相，離心分別相。若論說勝義，即如此。准法華經文：『十方佛土中，無二亦無三，唯有一佛乘，除佛方便說』。何為方便？三歸、五戒、十善，一稱南無佛至一合掌，及以小低頭，乃至六波羅蜜，諸佛菩薩，以此方便，引導眾生，令入勝義，此則方便』。

(三) 自述

『……當沙州降下之日，奉贊普命，遠追令開示禪門，及至邏娑，眾人共問禪法……屢蒙聖主詰詒，却發至邏娑，數月盤詰，又於勃磬漫，尋究其源，非是一度，陛下了知，禪門宗旨是正……然後勅命，頒下諸處，令百姓官僚盡知。』

(四) 自述

臣前後所說，皆依問，准經文對之，亦非臣禪門本宗，臣之所宗，離言說相，離心分別相，即是真諦，皆默傳默受，言語道斷，若苦論是非，却成有諍三昧。如一味之水，各見不同，大小智能，實難等用，特望隨所樂者修行，自當杜絕法我，則臣榮幸之甚。……摩訶衍一生以來，唯習大乘，不是法師，若欲聽法相，令於婆羅門法師邊聽，摩訶衍所說，不依疏論，唯依大乘經文指示。……現令弟子沙彌，未能修禪，已教誦楞伽一部，維摩一部，每日長誦。……除持聲聞戒外，更持菩薩戒，及行十二頭陀……

——此為全文第三部份，亦可名為流通分。此結述詰答之歸趣并流露摩訶衍禪師本所宗行及其生活側影。

在香港目前「頓悟大乘理決」介紹最詳者，是饒宗頤教授撰之王錫頓悟大乘正理決序并校記，需者可詳見崇基學報（一九七〇年五月號）。

饒序中謂據王文及景德傳燈錄，考摩訶衍其人，乃神秀再傳

弟子，並為惠能再傳弟子，（摩訶衍為神會門下）。又據摩訶衍所引經典而認為盛期禪宗對金剛經、楞伽經并重，且所習經典，不專於一種，如維摩、思益、涅槃、寶積……等經亦信受奉行，並以此正胡適所謂「南宗神會，以金剛經代替楞伽經」之說。

讀頓悟大乘正理決及其序說與校記，可被啟發以思維和反省者，至少有四：

（一）禪宗所宗經典非獨金剛經，并與維摩、法華、思益等大乘經的最後指歸相契合。胡適云：「南宗神會以金剛經代替楞伽經」所言殊可商榷。又任繼愈云：「禪宗自慧可至道信學的都是楞伽經、弘忍開始改用金剛經」。（見漢唐佛教思想論集）。『改用』——是改為金剛楞伽并用？或改以金剛取代楞伽而用？而對「頓悟」一文，「改用」涵義，宜有進一步之疏譯或說明之必要。

（二）摩訶衍為神會再傳弟子，并為神會門下，故在其言詞中亦頗可見南、北、頓、漸的宗風，教門之交會與融和的痕跡，如結述分第（三）云：『臣所對問目，皆引經文，非是本宗，若論本宗，離言說相，離心分別相』。又結述分第（四）云：「除持聲聞戒外，更持菩薩戒，及行十二頭陀」。凡此頓、漸、南北、宗門教下之風俱可於荷澤門下兼神秀再傳弟子的沙門——摩訶衍一身上而同時得見於一斑。

（三）中原佛教直接影響西藏文化與宗教，并在西藏容納印度佛教，故結述分云：『如一味水，各見不同，小大智能，實難等用，特望隨所樂修行，自杜法我』。又云：『摩訶衍，唯習大乘不是法師，欲聽法相，令於婆羅門僧處聽，摩訶衍所說，不依疏論，准依大乘經文指示』。

（四）盛期禪宗，（或謂唐代禪宗），不盡如一般流行所說禪宗，廢除經教，不依戒律，然後方顯其特色，觀於摩訶衍其言可知。

讀頓悟大乘正理決，後記如上。

（完）



談鴛掘摩的追佛、殺佛、觀佛與讚佛

智 銘

要向他借一計。

「請停住一下呀，大沙門！你這白淨的王太子，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

鴛掘摩一心要想殺滿一百人，在日將偏西之前，完成一百指的華髮，所以他很想殺佛取指，湊滿百指之數，可是總追不上佛陀，所以在佛陀之後放開喉嚨大喊，下面是鴛掘摩喊佛的叫聲，他叫着說：

「請停住一下呀，大沙門！你這位白淨的王太子，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你已斷除貪欲，穿着染色衣，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你毀了相貌又剃除了鬚髮，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你的遊走有如無畏的獅子，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你這位知足持鉢的乞士，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你的雄健，有如猛虎一樣啊！我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你儀態的幽雅，有如那鵝王一樣，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門，你安詳的行走姿態，有如那龍象，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門，你的明朗如日初出，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門，你的明朗又如盛滿的月亮，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門，你的莊嚴有如真金山，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門，你的眼睛有如千葉蓮華，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門，你素白的牙齒有如白蓮華，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你有着善說真言的長舌，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你的眉間有着白毫相，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你有着光澤紺青色的頭髮，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你的雙臂長過了膝蓋，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你已離欲而修成馬王藏，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你的膝骨細密不露現於外，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你手足指甲如赤銅色，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你舉足輕躡如履虛空，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你的發聲有如迦陵頻伽，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你有着如憍吉羅似的妙音，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你的身光如百億勝光在閃曜，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你調伏了諸根，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你已經完全具足了十力。我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你善持四聖諦。我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你會說八正道饒益衆生。我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你已經三十二相具足，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你也具足了八十隨形好，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你已永滅一切愛欲，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你不要讓我生起瞋恚心，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你是我曾見過的特人，我是鴛掘摩，想要向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你是阿修羅呢？還是雷雨之神的固陀羅呢？抑或是其他的羅刹鬼呢？爲什麼是如此憍慢？你究竟是什麼人，跑路是這麼迅速。等我還沒有抽出斬下你手中的刀以前，你應及時地停住下來。」

「請停住一下呀，大沙門！難道你不會聽聞我的大名嗎？我是鴛掘摩，你應該快快把手指送給我。」

「請停住一下呀，大沙門！其他的一切衆生之類，若有聽聞我名字者，沒有不怕死的，何況你已當面見過我了，怎麼還會有保全性命的可能呢？」

「請停住一下呀，大沙門！你究竟是誰，請快點說，是天帝呢？還是風神呢？在我的前面竟敢如此地疾走而去？」

「請停住一下呀，大沙門！我現在已經非常疲乏了，終究是追你不及，今天只向你借一指。」

「請停住一下呀，大沙門！你持戒非常清淨，你應該很快地送給我一指，不要錯猜度我的境界。」

以上這一大段話，是鰲掘摩在追殺佛陀的時候，喊出來的。如果不細心讀，就會覺得枯燥無味，因為同樣的話說了一遍又一遍。是會令讀經的人，心生厭煩的。但是若細讀之後，領略了其中的深義，就覺得這是鰲掘摩在修功德事業，趣味也就無窮了。

鰲掘摩的功德是來自於他在一面追殺佛陀的時候，一面觀想了佛陀，每追跑幾步，就由觀想所得而喊叫了出來，他的喊叫一次，即是讚佛一次，觀想佛陀是一大功德，讚佛又是一大功德。

觀想佛有什麼功德呢？如佛陀在「觀無量壽佛經」中說：

「佛告阿難及韋提希，見此事已，次當想佛，所以者何，諸佛如來，是法界身，徧入一切衆生心想中，是故，汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正徧知海，從心想生。是故，應當一心繫念，諦觀彼佛多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀。」

想彼佛者，先當想像，閉目開目，見一寶像，如閻浮檀金色，坐彼華上。見像坐已，心眼得開，了了分明。……作是觀者，除無量億劫生死之罪，於現身中，得念佛三昧。」

當時的鰲掘摩，在佛後追殺，爲了要取佛一指，就深恐佛陀逃脫，所以兩眼諦觀於佛，一瞬都不敢離。由於佛陀德相莊嚴，

鰲掘摩一一地諦觀了出來，每得佛陀的一個德相，或者一個隨形好，就喊叫一次，將自己諦觀的心得說了出來。所以佛陀的三十二相，幾乎都被鰲掘摩諦現於心了。佛陀的三十二相是那三十二相呢？現在列舉在下面，以這與鰲掘摩所諦觀得的三十二相對照：

- 一、足手安相：就是足裏處沒有凹處。
- 二、千輻輪相：就是雙足底下有如輪狀的紋路。
- 三、手指纖長相：就是佛陀的手指細而長。
- 四、手足柔軟相：就是佛陀的手足很柔軟。
- 五、手足縵網相：就是佛陀手指與足趾之間，有如縵網，纖緯交互連絡，有如鵝鴨的足趾一樣。
- 六、足踵滿足相：就是足踵圓滿沒有凹處。
- 七、足趺高好相：就是足背高起而圓滿。
- 八、踰如鹿王相：就是股肉纖圓如鹿王。
- 九、手過膝頭相：就是手長超過了膝蓋部位。
- 十、馬陰藏相：就是男根藏於體內如馬陰相似。
- 十一、身縱廣相：就是頭足之高度與兩臂張開之長度相等。
- 十二、毛孔生青色相：就是每一毛孔生出一青色之毛。
- 十三、身毛上靡相：就是身上之毛右旋向上偃伏狀。
- 十四、身金色相：就是身體現出黃金色。
- 十五、常光一丈相：就是身上放出的光明，各方都長一丈。
- 十六、皮膚細滑相：就是皮膚細膩而滑。
- 十七、七處平滿相：七處就是兩足底、兩掌、兩肩和頂中，都平滿而無缺陷。

十八、兩腋滿相：就是雙腋之下充滿，沒有凹處。

十九、身如獅子相：身體平正、威儀、嚴肅，有如獅子王。

二〇、身端直相：身體端正而不偻曲。

二一、四十齒相：就是牙齒有四十顆，細如珍珠一樣。

二二、肩圓滿相：就是兩肩圓滿而豐腴。

二三、齒白齊密相：四十顆牙齒白淨、整齊排列。

二四、四牙白淨相：就是上下顎的四顆犬牙最爲白淨。

二五、頰車如獅子相：兩頰豐滿，有如獅子雙頰一樣。

二六、咽中津液得上味相：就是咽喉中的津液，津甜而不苦澀。

二七、廣長舌相：就是舌廣而長，柔軟細薄，伸出展開，可以蓋覆至頭髮邊際。

二八、梵言深遠相：佛陀聲音清淨宏亮，遠處可聞。

二九、眼色如紺青相：眼睛的顏色是青裡透紅的顏色。

三〇、眼睫如牛王相：眼睛大而眼睫毛長如牛王相一樣。

三一、眉間白毫相：兩眉之間有一白毫，右旋而放光明。

三二、頂或肉髻相：頭頂上有肉髻，隆起有如髮髻。是又名無見頂相，因爲一切有情都不能看見。

以上三十二相與耆掘摩所觀想而叫喊出來的佛相，只是文字上有大同小異，實質上是一樣的，至於八十隨形好耆掘摩叫喊的較少，因爲法數太長，所以就不一一列出來作比較了。由於耆掘摩追殺佛陀時，觀察入微，所以在叫喊佛陀停住時，同時讚歎了

出來。

前面摘錄的「觀無量壽經」經文中，已說到觀佛相好光明，可以除無量劫生死重罪。「觀」是觀於心，「讚」是讚於口，觀佛有功德，讚佛也有功德。如「大智度論」卷第四上說：

「過去久遠，有佛名弗沙，時有二菩薩：一名釋迦牟尼，一名彌勒，弗沙佛欲觀釋迦牟尼菩薩心純淑未；即觀之，知其心未純淑，而諸弟子心皆純淑；又彌勒菩薩心已純淑，而弟子未純淑。是時弗沙佛如是思惟：一人之心，易可速化，衆人之心，難可疾治，如是思惟意，弗沙佛欲使釋迦牟尼菩薩疫得成佛，上雪山山，於寶窟中入火定。是時，釋迦牟尼菩薩作外道仙人，上山採藥，見弗沙佛坐寶窟中，入火定，放光明。見已，心生歡喜信敬，翹一脚立，叉手向佛，一心而觀，目未曾眴，七日七夜，以一偈讚佛：

天上天下無如佛 十方世界亦無比

世界所有我盡見 一切無有如佛者

七日七夜諦觀世尊，目未曾眴，超越九劫，於九十一劫中，得阿耨多羅三藐三菩提。」

這個故事是在說明，釋迦牟尼佛在因地的時候，因爲諦觀了弗沙佛，又以一偈讚佛，所以超越九劫而成了佛。由此可見觀佛、讚佛的功德是很大的，若釋迦牟尼佛當時不觀佛、不讚佛，到現在還不可能成佛，必須在九劫以後才可以成佛。

耆掘摩在追殺佛陀時，一面追佛、一面觀佛、一面讚佛。以觀佛、讚佛的功德，掩蓋了殺佛的罪業，所以釋迦牟尼佛對這麼一個具有善根，但一時喪失了心智而成為殺人狂的耆掘摩，是要方便度脫於他的。

（未完）

談印光大師的崇高品德

印光大師是我國近代著名高僧，淨土宗第十三祖。大師，俗姓趙，名紹伊，陝西郃陽（今合陽）人，出生於清咸豐十一年（一八六一），二十一歲（一八八二）毅然前往四西安終南山南五臺蓮花洞寺出家，禮道純和尚為師，取法名聖量，字印光。翌年，在陝西興安縣雙溪寺受具足戒。此前，大師在湖北竹溪蓮花寺晒經時，得到一本不全的《龍舒淨土文》讀後獲益非淺，受到啟發，遂歸心淨土，精進念佛，「目疾獲愈」（大師未出家時患有眼睛失明），於是深信念佛功德不可思議，從此，便開始了大師專宗淨土的生涯。

大師出家後的十二年間，大師跟隨其師父道純和尚雲遊祖國名山，大寺參訪求學，修習苦行，充當雜役，老實念佛；三三歲至七七歲住於浙江普陀山法雨寺閱藏經達三十七年之久；七〇歲至七七歲閉關於蘇州報國寺；一九三七（七七歲）冬季轉住蘇州靈巖山寺，直至一九四〇年往生，世壽八十，僧臘六十。大師通過多年對佛教教義的潛心鑽研和實踐探索，並進行了

（丁轉業口頁）

系統的總結，建立起了自己的佛學思想體系。他的佛學思想受到了當時社會上軍、政、工、商等各界人士的接受，並對後來佛教的弘揚和淨土思想的發展都產生了很大的影響。他不僅是個佛教思想家，而且是個不折不扣的佛教實行家。他的高尚品德是我們永遠學習的榜樣，今略分述於下。

正如

（一）解人疑惑，不分僧俗老幼。大師出家後，「三十餘年，終清之世，始終韜晦，不喜與人往來，亦不願人知其名字，以期晝夜彌陀，早證念佛三昧。」（《中興淨宗印光大師行業記》以下簡稱《行業記》）民國紀元（一九一二）高鶴年居士得大師文章數篇，刊於上海的「佛學叢報」後，才引起了社會名士的注目，於是素文者接踵而至，爭相請讀，「由是而慕師道德，渴望列於門牆之善男信女，日益衆多。或航海梯山，而請求攝受；或鴻來雁往，而乞賜法名。」（同上）

從此，大師所居之處，車水馬龍，門庭若市。有的親自登門

請示人生處世道理；有的來信請教佛法義理的，等等。無論是僧俗老幼，貧富貴賤，大師都一視同仁，熱情接待，並根據每個人的具體情況，針對性地一一給予回答，諄諄教導，從不厭煩，有話則長，無話則短，信手拈來，樸實無華，最終都達到了解人疑惑，示與正道的目的。其內容妙契時機，不拘一說，啟迪凡心，各得大益。此外，大師還廣為人們作序寫疏，夜以繼日，忘我地弘法利生。

(二)擁教興教，赴湯蹈火也不懼。大師一生「以法為重，以道為尊，名聞利養，不介於懷。」（《行業記》）為了「擁教興教」，即使獻身也在所不辭。辛亥革命後，一些地方的貪官污吏和無賴的士紳們紛紛剝奪寺庵和庵產。一九一五年和一九一七年政府兩次無條件地公佈了「管理寺庵條例」三十一條，授予地方官吏和士紳以限制僧徒和管理庵產的大權。一九二二年江蘇省義務教育會成立，有人呈請省府以寺廟改作校舍，後蒙大師設法挽救，才取消此非法建議。一九三三年，安徽阜陽資福寺，為政府部門侵佔，也承蒙大師向當局函訴斡旋，而免於劫難。一九三五年，全國教育會議提議全國寺廟充當教育基金，全國寺廟改為學校。提案一定，各地方官吏和士紳即趁機侵佔寺廟，這突如其來的狂風驟雨，引起了社會有識之士和佛教徒的抗議。當時，大師在蘇州報國寺閉關，由圓瑛法師同「大悲和尚，明道法師……至蘇州報國寺，謁大師就商辦法。乃承以衡教相勉。於是請撰整理僧伽制度文一篇。」（《印光大師永思集》圓瑛）；《印光大師生西事跡》中國佛教才免遭了一場滅教之災。在擁教的同時，他非常重視佛教文化和佛學思想的傳播事業。既要「擁教」，而更重要的是在於「興教」。為了「提倡佛法，以行救濟（人類），更好地傳播佛教，「格正人心」，大師除了繁忙為人寫疏作序和解答各種疑難外，於一九三〇年，在上海創辦了「弘化社」，積極翻印經籍和出版刊物。「弘化社」創辦十餘年來，所印各種書籍，數量在五百萬部以

上。通過全贈、半價、照本的流通方式，使佛經和刊物得到大大的流通，佛教文化和佛思想的傳播，從而也大大地推廣了。

大師認為，流通佛經，出版刊物，研究佛學「為宏法利生之急務」。他在「高州佛學研究會緣起」中說：「有志於親見本來面目，及挽回世道人心者，莫不研究佛法。」又說：「近來世道人心，陷溺已至極點……欲為挽救，普勸悉皆研究佛學。」（《印光大師文鈔》「學佛淺說序」）要令人研究佛法，這就要作好佛經流通事業，為人們創造條件。「挽回世道，救正人心」這果然是要研究佛學，尋其原因，治其根本，但是大師更用實際行動，投入「救國救民」的大洪流之中。

(三)「救國救民」，身教勝於言傳。在鴉片戰爭後，中國漸漸淪為半殖民半封建的社會。民國以來，社會階級矛盾惡化，內戰不斷，加上外來的侵略，使得偉大的祖國，面臨着滅亡的危險。廣大的中國人民「或血肉橫飛，喪身殞命；或屋毀家破，流離失所，無食無衣，飢寒交迫」。（見《印光大師文鈔》）目睹這「刀兵連綿」，屍骸遍地，瘡痍滿目，長夜難眠的時代，大師有如切膚之痛！即使是「言念及此，心膽俱碎！」（同上）為了能夠「救國救民」，大師不辭勞瘁，奔東走西，一方面大聲疾呼，要挽救「世道人心」，「咸以提倡佛學為急務」，大力宣傳「救國救民」；一方面嘔心瀝血，積極參予救濟活動。他除自己辦有「佛教慈悲義振會」外，還為上海和各地的慈幼院，救災會、抗日救國會等勸募、捐款。例如，一九二六年，長安解圍後，他急撥印文鈔之款三千元（洋錢，以下同）托人速寄振濟。一九三六年，陝西省遭大旱，他也把自己印經書僅有的一千元急撥救濟旱區。又如一九三七年，大師在上海擁國息災法會說法時，首先發起救災，並當眾捐出皈依弟子所供養的全部香金，共計四千多元作為倡首。如此等等，枚不勝舉。大師對於「救濟急難，猶如切膚之痛，無不盡力」（《行業記》）為「救國救民」，把印書的經費，也慷慨捐出。以利人為

王維的詩畫與禪學

毛始平

唐代有一位劃時代的名家，即首創潑墨山水，兼諳音律的山水田園詩人王維摩詰（公元七〇一——七六一，六九一——七五九）。摩詰祖籍山西祁縣，其父遷居蒲州，遂為河東人（即今山西蒲縣）。他九歲知屬辭，與弟王縉齊名。父去世較早，母博陵崔氏虔誠奉佛三十餘年，這對他的禪學思想有很大影響，據「舊唐書」記載：「弟兄俱奉佛，居常蔬食，不茹葷血，晚年長齋，不衣文綵。在京師日飯十數名僧，以玄談為樂。齋中無所有，唯茶鏝、藥臼、經案、繩床而已。退朝之後，焚香獨坐，以禪為事。」王維在開元九年擢第進士，天寶末為給事中。安祿山陷長安，被囚於菩提寺，肅宗時為尚書右丞。

王維詩名最盛，公侯豪門無不拂席迎之。由於他長期盤桓山水林木之間，對大自然觀察細緻，感受敏銳，能將大自然的美和真用精粹的文學表達出來。他不僅是個詩人，他也是個傑出的畫家，又精通音樂，因而他對色彩的感覺，聲音的感覺，更為精微敏捷，格外提高了他對大自然的審美力，從而幫助他能尋找最準確最富有表現力的詞語來完成詩的形象。更由於他的心靈深處自幼浸染了佛教清淨無為的色彩，所以他筆下的山水田園被描寫得那麼寧靜、安祥。澹遠空靈，禪機悟境，每每流露於字裏行間。而且他的詩還有個很突出特點，他能用熱鬧的字面，寫出幽靜的境界，它是「寓靜於動」、「動中顯靜」，以「含蓄」、「曲隱」、「意在言外」的藝術手法來表達。幽靜並不等於枯寂冰冷，

靜與動之間既對立而又統一，既相反而又相成的關係，這是一物的兩面，具有深邃哲理，正如明人胡應麟說王維詩句「却入禪宗」，清代沈德潛也說他「不用禪語，時得禪理」。王維詩是以大自然景物寓於禪理，如：「軟草承趺坐，長松響梵音，空居法雲外，觀世得無生」。寒雲法空地，秋色淨居天，身逐因緣法，心過次第禪」。這些詩裏的自然景物如秋色、寒空，都與佛法禪理溶為一體了。

王維又善繪山水，變鈎研之法，始用渲淡，並著「山水訣」一篇，以明畫理，其警句有「妙悟者不在多言，善學者還從規矩」之語。他所作山水以平遠勝，雲峯石色，絕迹天機。他曾繪「袁安臥雪圖」，有雪中芭蕉，與常見景物不同，他作花卉，不分四季，以桃杏、荷葉、芙蓉同入一幅，論者謂：「意在塵外，怪生筆端」，「得手應心，意得便成，故造理入神，迴得天機，此難與人論也。」蘇軾也說：「細味摩詰之詩，詩中有畫，細觀其畫，畫中有詩。」所謂「詩中之畫，畫中之詩，非他，禪境耳！」這些話都說得很好。王維秉此得之於禪宗影響，為繪畫開了新境界，後世尊為南宗始祖，文人畫的開創者。

王維篤於奉佛，心印曹溪，曾撰「六祖能禪師碑銘」（見全唐文卷三百二十七）。他晚年隱居陝西省藍田縣西南鹿苑寺畔「輞川別業」，修持禪誦，勇猛精進，一日忽索筆作書，告別親故，遂舍筆安坐而終。

（完）



與友人論研究佛教

單培根

世之研究佛教者，有原始佛教、發展佛教之分，以阿含經爲原始，以大乘爲發展。又有以小乘爲人的佛教、大乘爲神的佛教。小乘爲歷史性的，大乘爲藝術性的。佛教自釋尊涅槃而後，初有上座大眾二部之別，後分爲二十部，皆大乘所謂小乘也。繼而大乘掘起，有中觀瑜伽爲空有二宗。傳華爲三論唯識。原佛教爲釋尊改造婆羅門教而成。佛教興，婆羅門教衰落。後來婆羅門教改進而復興。佛教頗受影響，有密教之興起。印度發展佛教至此而止，終於滅亡，仍盛行婆羅門教。其傳於印度之外者，有南北二傳。南傳流行於東南亞各國，未發展至大乘。至今以阿含爲唯一之經典。北傳雖有小乘，以大乘爲主。在中國者，中觀瑜伽之外，更成立中國化之天台賢首，後又有特殊風格之禪宗。大乘卑小乘爲不究竟。大乘在印度，中觀瑜伽空有之爭互不相下。在中國各宗，又都有判教，尊己卑他，相互爭論。此中不能無是無非，殊令後之學者迷惑不解。太虛法師嘗以大乘各宗分爲性空幻心真心，以三論爲性空，以唯識爲幻心，台賢禪等爲真心。頗能見各宗之分歧旨歸。夫佛教之在印度，與婆羅門教不能互相影響。流傳既久，不能不逐漸混雜。教徒之中，程度不齊，見解不同，著書立說，各自以爲是。逐步趨異，是不可避免之事。中國原有老莊玄學，佛教初傳，中國人以玄學之思想理解之。後雖逐步

對佛教有深刻之認識，一方面玄學佛教亦日趨同化。此中不能不有像似正法魚目混珠之憾，願雖如此混雜，然佛教之本義，亦未始不保留在經典之中，可以探索而得。佛教經典大量傳來中國，佛教本義豈不可由是尋乎。佛教之理，以般若爲根本。般若部華譯達六百卷之多。同此般若，各宗理解，竟大有差異。性空幻心真心三宗其說般般，大相逕庭。見仁見智，都由其人。爲今之計，欲明佛教本義，第一當辨佛教與婆羅門教，同在何處，異在何處，何者是佛所吸收，何者是佛所批判。後世發展佛教中，是否有變相異名，其實同於婆羅門，而爲佛教所排斥者。第二當辨佛教與老莊玄學之同異，是否佛教中有變相異名而義實同於老莊玄學者。如是則混雜於佛教中者去，真偽別，是非明，佛教之本義得矣。更須第三當辨佛教與古今中外各家哲學，是否有名雖異而義實同者。若佛教而同於彼也，則佛教亦無殊勝，不值得特別尊重。佛之爲佛，亦爲徒有空名，並不符實。必也發現佛教之根本義，不同於各家哲學，而爲各家哲學所莫能及者，乃知佛之爲佛，其在於此。願世之研究佛教者，或者以宗教徒之態度，一未完全信仰，即見明顯之矛盾亦不敢惑疑。或者以唯物論之觀點，認定佛教是宗教唯心論，甚至不惜歪曲以資其批判。此兩端皆失之，不能得佛教之真意也。

虛雲禪語

(續)

種善根

法華經云：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。」釋迦牟尼佛有一弟子，名須跋陀羅，家中貧窮孤獨，無所依靠，心懷愁悶，要隨佛出家。

一日至世尊處，剛巧世尊外出。諸大弟子爲之觀察往昔因緣。八萬劫中，未種善根，決定不收留，叫他回去。此時須跋陀羅苦悶已極，行至城邊，忖思業障如此深重，不如撞死爲好。

正要尋死，不料世尊來到。問其所以，須跋陀羅一一答之。世尊遂收爲徒弟，回至其所，七日之中，證阿羅漢。

諸大弟子不解其故，請問世尊，世尊說：

你們只知八萬劫中之事。八萬劫外，他雖種善根，他那時亦很貧窮，採樵爲活。一日在山中遇虎，無所投避，急忙爬於樹上。虎見他上樹，就圍繞而嚙樹，樹欲斷了。他心中甚急，無人救援。忽然思維，大覺佛陀，有慈悲力，能救諸苦，乃口稱「南無佛，快來救我」。虎聞「南無佛」聲，乃遠而避之，未傷其命。由此種下正因佛種，今日成熟，故證果位。」諸大弟子聞此語已，心懷喜悅，嘆未曾有。

隨他去

方興

有一女子問瑯琊覺禪師如何參禪？瑯琊叫她參「隨他去」。此女依教而行。一日家中起火，衆人呼喊救火，其女曰：「隨她去」。一次她的兒子掉在深水內，旁人叫他救子，女曰：「隨他去」。又一日，在家中炸油條，其夫燒火，女將麵條向油鍋一拋，炸聲響起，忽然悟道。即將油鍋向地下一倒，拍手而笑。其夫以爲她瘋了，罵曰：「你瘋了，發什麼神經病！」女笑曰：「隨他去」。即往瑯琊覺處，請求印證，覺禪師曰：「隨他去」。女奪門而出曰：「參也！隨他去。悟也！隨他去，生死涅槃！隨他去。」覺禪師聞之說：「此女可謂萬緣放下。」

豆腐店的歌聲

昔日鷄足山悉檀寺的開山祖師，出家後，參禮諸方，用功辨道非常精進。一日寄宿旅店，聞隔壁豆腐店的女子唱歌曰：

張豆腐，李豆腐，枕上思量千條路，明朝仍舊打豆腐。

忽然大悟。說明修道之人，貴在一心。心不散亂，處處是道場。否則坐在禪堂裏，不能咬定一句話頭，明朝仍舊打豆腐。

報師恩

神讚禪師，幼年行脚，親近百丈禪師開悟。後回受業本師處。本師問曰：「汝在外參方，得何轉業？」答曰：「並無事業。」遂遣執役。

一日本師澡浴，令讚去垢。讚撫師背曰：「好所佛堂，而佛不聖。」師未領旨，回首視之。讚去垢曰：「佛雖不聖，且能放光。」

又一日師在窗下看經，有一蜂投向窗紙，嗡嗡叫，求出不得。讚見之曰：「天地如此廣闊，不肯去，鑽此故紙何爲？」並說偈曰：

空門不肯去，投窗也太痴，百年鑽故紙，何有出頭時。

師聞之，以爲罵他，置經於案曰：「汝外出行脚如許時間，遇到何人，學到這般言論？」讚答說：「徒自拜別，投百丈會下。已蒙百丈和尚拓個歇處，因念吾師年邁，今特回來，欲報師恩。」本師於是告衆，致齋請讚說法，讚即升座，唱百丈門風曰：

「靈光獨耀，迴脫根塵，體露眞常，不拘文字。心性無染，本自圓成。但離妄緣，即如如佛。」師於言下感悟曰：「何彰垂老，得聞極則事。」於是即將寺務交給神讚，反禮神讚爲師。請看這位本師，是何等地洒脫。

屠子和尚

屠子和尚，在外參方。一日行至一市，經過屠戶之門，見許多賣肉的，都要屠戶割精肉賣給他們。屠戶忽然發怒，將刀一放說：「那一塊肉不是精的？」屠子和尚聞之，當下大悟。可見只要繫心一念，無處不是道場。因師從屠門悟道，故人稱之爲「屠子和尚」。

六祖說：「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓

免角」。故此不是閉起眼睛，盤起腿子，才算修行。運水搬柴，鋤田種地，乃至穿衣吃飯，荷屎放尿，都是修行佛法。出家人絕不能閉門造車，死守一法。

茶杯墮地

虛雲於一八九五年（光緒二十一年）於揚州高旻寺打禪七，至第三晚六枝香開靜時，護七倒沖開水，潑雲手上，茶杯落地。一聲破碎，頓斷疑根，慶快平生，如夢初醒。因述偈曰：

杯子撲落地，響聲明漚漚，

虛空粉碎也，狂心當下息。

又偈：

盪着手，打碎杯，家破人亡語難開，

春到花香處處秀，山河大地是如來。

持地菩薩

禪修，湖南湘潭人，少出家，年二十四歲，在金山禪堂，得個休歇處。後朝山進莊，由緬回國，見下關至永昌道路崎嶇，人馬可憐，乃學持地菩薩的行願，獨修此路。在數十年內，每日荷鋤携畚，從朝至暮，修路不已。虛雲向此人參學，與之搬石挖泥鋪沙，同起止，如是十餘日，終無一言。

一日虛雲在寺外大石上跌座，禪修緩步至虛雲背後，大喝一聲曰：

在此做什麼？

虛雲曰：看月。

禪修曰：月在何處？

虛雲曰：大好霞光。

禪修曰：徒多魚目真難辨。休認紅霞是彩霞。

虛雲曰：光曾萬象無今古，不屬陰陽絕障遮。

禪修執虛雲手曰：今幸有緣，始一傾吐。夜深天寒，請回寮休息。

次日彼此相視大笑而別。

殺！殺！殺！

虛雲在緬甸柳洞觀音寺，遇到一位中國僧人，法名定如，每日早晚大殿，念懺悔文畢，必唱：「殺！殺！殺！殺！殺！」三聲，然後頂禮三拜。雲異之，詢問其故。

定如說：「我原藉寶慶，父在滇，任武官陣亡，遂出家。在普陀山接法，從竹禪和尚學畫，十餘年前由港到星洲，船中備受洋人虐待，極難堪，終生恨之，故單單的提起一個『殺』字，表示出家人對國難家仇不敢忘也。」

虛雲聽之，唏噓良久，勸其怨親平等。彼說：「眼睜睜地看祖國大好河山，被洋人肢解踐踏，無數親人死於洋人槍炮之下，叫我怎能平等得了啊！我只有觀照一個『殺』字，殺盡侵略者。」

一門深入

我佛為一大因緣降世，重訓八萬四千法門，門門都是了生死的。故《楞嚴經》云：「歸元無二路，方便有多門。」所以二十五聖，各專一門，故云：「一門深入。」若一聖貪習多門，猶恐不得圓通。故持六十二億恒河沙法王子名，不及受持一觀音名號也。

如禪者以打成一片之功來念佛，如斯之念佛，安有不見彌陀。如念佛之人，將不念自念、寢寐不異之心來參禪，如是參禪，何愁不悟。總宜深究一門。一門如是，門門如是。果能如此用功，敢保佛道可成。

注寒山詩二首

寒山詩曰：

高高山頂上，回顧極無邊。靜坐無人識，孤月照寒泉。泉中且無月，月是在青天。

吟此歌一首，歌中不是禪。

首二句說獨露真諦，不屬一切，盡大地光皎皎地，無絲毫障礙。

次四句說真如妙體，凡夫固不能識，三世諸佛也找不到我的處所，故曰：「無人識」。「孤月」下三句是譬喻這個境界。

最後二句，怕人認指作月，故特提醒人們，凡有言說，都不是禪。

禪淨一如

或問參禪與念佛是否相同？

虛雲以偈答曰：

佛說一切法，莫非表顯心，安得禪淨門，妄心別淺深；
一稱南無佛，心光自發宣，了此話頭源，當下達本宗。
識茲佛來去，參禪證無生，動靜是如如，淨土即此間。
又云：

時人念佛願生西，生貴信行願力堅，
懺悔現前猶放下，恒憶佛號在心田，
四句百非一齊遣，直使妄念絕萬緣，
行人志修力行去，西方此土一齊圓。

上述偈語的要旨，告訴行人能將一句彌陀放在心裏，念念不間，心口一如，不念自念，一心不亂。休管生與不生，莫問接與不接，直至臨終一絲不掛，自會決定往生。（未完）

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十歲三不修圖

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

德清生平只此一次夢中得見生身慈母，也還難判真幻，慈母果是顯現嗎？抑或只是夢幻所寄形？他潸然淚下，他思母更甚，他越發更爲亡母擔憂，他痛恨自己之未能一効目蓮菩薩救母，他該如何方可使慈母早日超生呢？

他覺得每日三千拜之數，猶未足表其虔誠，他必須增加禮拜，此時已是五月多了，若只日拜三千，怎能在十一月拜滿一百萬拜以參加燃指供佛大典？爲求趕期，他必須每日增拜至少拜五千拜，才有望趕及。

他拜到不飲不食，日夜跪在舍利塔前念佛叩頭五千，跪到膝蓋磨穿流血，頓首到頭皮紅腫，他只有一個心願，就是希望母親早日得超生西方樂土，他自己的痛楚，他都不再放在心上

了。

最初他拜觀舍利，初見大如綠豆，其色紫黑，拜到十月中旬，已拜完兩藏，再看舍利子，大小亦如前，但已變爲赤珠有光，再拜下去，他看見舍利大逾黃豆，黃白參半，他更確信舍利子能因拜者根境而變化示現，他更急於求驗，就更加精勤拜念。他深信，等拜到舍利顯出晶瑩透明玲瓏之時，也就是佛菩薩允許他焚指報母親之恩之期了，也就是母親得蒙佛祐而超生之日了。

他拜到十一月初，舍利已全變成大粒如珠，顏色潔白了，可是還未到晶瑩玲瓏之時，他心裡着急極了，他此時已不能記及到底拜了多少，一旁的木架數珠上已積滿了一百萬拜有餘，可是他自己已弄不清楚了。他仍然拚命地拜，變成了一個機械，唯知叩拜念佛而已，其他任何事都不知了。

虛雲

這一日他昏昏沉沉地叩頭下去，倒伏在地面，再也起不來了，他昏厥過去了。

當他再甦時，他已身臥於榻中，他張目四望，不知身在何處，他感覺暈眩，天旋地轉。

「好了，好了，他醒過來了。」他聽到有人說話，他漸漸認得出來，那是年青的監院宗亮和尚，他正在對他緊急施救，灌湯，掐人中，忙個不休。

「我在那裏？」德清氣息微弱，語不成聲。

「德清師兄，」宗亮說：「你拜得太勤太勞，在舍利塔前昏厥了，我們抬你到如意寮來施救，今天是第二天了。」

德清這才省悟過來，他張目四望，看到了本來老和尚，首座顯親和尚……等好多人，他慌忙要掙扎起來要向師父叩頭，却那裏掙得動一分？那全身骨頭好像給拆散了一般，疼痛不堪，軟弱無力。

「師父！」他淌淚：「德清要向你頂禮……」說着，他已氣喘不勝，無力講下去了。

本來老和尚嘆息道：「德清，你也不必多禮了，你好好休養吧，我叫人來服侍你。」

「師父，」德清喘道：「我不要緊的，我要起來拜滿百萬拜，好燃指供佛……」

本來老和尚說：「你老早已拜滿一百萬拜了，你還拜幹什麼呢？你好好休養吧！」

「真的？」德清驚喜道：「那麼，師父你准許我燃指供佛了？」

長老嘆息道：「你志意如此堅決，我怎不准？不過你現時病重，且等你休息好些再說燃指吧，現在你什麼都別多想，一心念佛休養好了。」

「多謝師父成全之恩。」德清感激流淚，一定要掙起來頂禮，長老叫人把他攔住了。

長老說：「等你好了再叩頭不遲，現在不是多禮的時候，我叫亮兒信兒去請李大夫來瞧瞧你，開些藥給你吃。」

請來的大夫把了脈，一言不發，轉身就走，宗亮宗信迎到方丈見長老。

長老問：「大夫看德清禪師之病情怎樣了？」

李大夫搖頭道：「依晚生看，德清法師血脈虛沉，分明是血運不行，過勞成疾，全無飲食，又無大小便，為期已久，血毒侵心！長老，恕晚生放肆，這位德清法師已是病入膏肓，雖扁鵲華陀亦無法施救矣！晚生何人？豈有回天之力？只有聊開幾味溫補之藥，使他畧感舒適一些，稍減痛苦罷了，列位法師還是為他早作準備吧！」

眾人聽來，心中都十分難過，長老叫宗亮送李大夫，又對眾僧說：「你們盡量使德清過幾天舒適一點吧，他要什麼，都給他，他有什麼話留下，就來告訴我。」

眾人連聲說：「是！」

長老忽然墮淚，掩面哽咽道：「我已年近百歲，誰想到白頭人送黑頭人！我對德清的一番遠大期望，如今都化為泡影了！他不聽我言，他執意要行愚孝，竟不知燃指實乃愚孝中之至愚至蠢行為！莫說燃指已流為形式，變成沽名釣譽之舉，就是燃了全身又如何使得亡親超生呢？枉費他是禪門精英，竟如此執迷於世俗！如此執迷不悟！枉負了我一番遠大寄望了啊！我

還指望他異日光大禪門啊！那知他竟不圖將來多行善舉濟度世人苦厄以作爲報親恩，竟走上世俗的愚孝來殘害父母賜身，妄言報恩超度父母，真乃愚狹不可救藥！愚蠢哪！愚蠢哪！我心至痛，我今明告你們，你們再不可學他的榜樣了！你們學佛的人，要行佛心，行大悲願，須有大胸襟，務以濟度世人億萬出於苦厄爲志，若要報親恩，須以行大悲大願爲報，方是真正的報恩，此種焚指毀軀之舉，無非是狹窄無知無益之愚孝，不足爲法約！燃了指，佛菩薩也不會憐憫庇祐的啊！燃指毀身本非佛陀之教啊！」

長老哭泣，衆弟子無不傷心流淚，跪滿了一地，無人敢作一聲。

長老哭了一陣，突然用力把禪杖一頓地面，傷心叫道：「衆弟子聽着！辦完此次燃指之後，從今以後，本寺不准再爲人辦理燃指供佛的無益愚行了！顯親，宗亮，你們見証，爲我立下法律來，今後本寺不准燃指毀身等愚行供佛！天童寺五百年陋規！從今不准再行！」

顯親、宗亮等都叩頭答應：「謹遵法旨！」又問：「十一月十七日一台燃指供佛大典，是否亦應取消？請師父明示！」

長老嘆道：「一共有幾個人來燃指？」

「連同德清，一共九人，德清在本寺拜滿百萬，其他八人是各地寺院拜滿了來的。」

長老說：「本應立即取消，但各人俱已拜滿香願，人家又都來了，怎好拒絕？姑且辦完這一台燃指大典罷！辦完就宣告永遠不辦了！」

德清病重，僵臥於如意寮，寒熱大作，心頭偏清，他心中

的天耳通却都聽到了方丈內長老訓諭之言，他知道自己錯了！他知道自己不以佛教大業爲重；而專一以行愚孝，此乃鑽入牛角尖內去了，他明白過來了，他從今以後，若能生還，他必須以佛教大業爲重，他必須以遂行佛心濟苦度厄作爲真正的報答父母之恩！他不再行此等沽名釣譽之愚孝了！

他懊悔得很，可是，如今世緣已將盡，一生宏法大願未展，今已因自入牛角鑽而廢全功！多不值得啊！可是，也來不及了！

同時，他仍覺得必須貫徹始終，既已拜滿百萬，怎可不燃指？此時人人皆知他發心燃指供佛，他若打退堂鼓，豈不淪爲笑柄？他無論如何也要燃指的，做得對，或不對，他都義無反顧了。何況，若不燃指錐心之痛，他終感難以釋然，母親當年受了多麼慘痛才生下他的啊！他就是生生世世燃指，又豈能報母恩於萬一？

但是，他此時已經病重不起，不能動彈，日見得世緣即盡，那能活到十一月十七？就拖得到，又如何可起床上殿燃指呢？他在昏迷高熱之中，仍然念念焦慮，不忘此事。

「我要……」他在高熱中嚙語着：「我一定要燃指供佛！佛菩薩啊，我自度命盡，但是，請佛菩薩賜弟子延命須臾，讓弟子得以掙命燃指供佛以報親恩，以全始終……明知無益，也請讓我完成此事吧！」

「我要，燃指，供佛！」他的病熱更沉重了，他的嚙語却不停：「菩薩，菩薩，超度我母親啊……」

到了十一月十六日，另外發心燃指供佛的八位和尚，此時方知德清患病，大家結伴來探望。

「德清師，」衆人喚喊：「你怎麼病成這樣了呢？」

德清張目，看見八僧，好半天才能認人，呻吟道：「原來是八位法師……」

象法師道：「我等各自用功，都不知德清師你病成這樣子了，還以為你是小病，今日來看你，約你大家一同預演儀式呢。」

德清問道：「今天什麼日子了？幾時燃指呢？」

「今日十六了，明早就是大典。」

「啊！」德清道：「好，那麼我起來，參加預演！明日，我就可參加燃指大典了，有很多人來觀禮吧？」

象僧說：「德清師，你起不來，何必勉強？」

德清說：「我一定要參加的！」

宗亮和尚說：「德清師兄，你且休養，養好了病再說吧！」

「不行！」德清說：「我一定要參加的。」

宗亮說：「師兄！師父吩咐了叫你養病，你須保重！」

德清半响無言，首座顯親和尚亦說：「師兄，師父說你不可帶病燃指，恐有不測，反為不妙，等你病好，下次再燃指也不遲啊！」

德清聞言，知道自己病況已無希望，不禁淚如泉湧，嗚咽道：「生死誰能免？我欲報母恩，發願燃指供佛，倘今因病而中止，虎頭蛇尾，為人訕笑，生而何益？母恩未報，母痛未酬未慰，我生又何樂？倒不如病死也罷！」

宗亮聞言，感動泣下，流淚道：「師兄，你不要煩惱！我願助你成就燃指報恩之願望！明日大典一切，我為你先佈

置吧！明日齋僧各項開銷，由我供養好了，你安心今晚休養吧。」

德清合掌稱謝：「如此真乃感激不盡了！容我來生報答大德吧！」

「師兄那裏話來！」宗亮合掌道：「師兄如此孝心，誰不感動？我豈能不盡綿力方便師兄呢？豈是望報？」

家人退出後，都埋怨宗亮：「你怎麼就許了他燃指呢？看他病成動都不能動了，設或有什麼三長兩短，你怎担待得起？」

宗亮說：「難道我還想他去多受罪麼？只為看見他已經不濟事了，不叫他燃指，他怎能瞑目？就成全他這個願望，讓他安心生西罷！師父若責怪，自有我一肩擔當。」

十七日晨，大雄寶殿外面早擠滿了人，全寧波府紳縉，各地縉素，高僧善人，都來觀禮，這燃指供佛是當時最受尊敬的大典，何況又有出名的高僧德清燃指呢？天童寺人山人海，香烟繚繞，鐘聲震耳，千百人爭看九僧燃指，真是轟動一時！

鐘聲响過四十九响，殿上百僧唱唸聲中，八位發心僧人魚貫入殿，一字排開。長老從邊門登殿就位，殿上肅穆。那邊，宗亮與宗信及兩位沙彌，扶着德清和尚登殿。殿外家人一見，不約而同，齊聲唸阿彌陀佛，紛紛下拜！

德清此時神志半昏半迷，脚下輕浮，頭暈眼花，身不由己，難以行動，全仗數人扶扶，挽到大殿佛座下面，八僧中間分開，讓德清站了中央首席。於是唱禮僧人唱序，開始了種種儀節禮誦，全殿數百僧俗齊聲唸佛中，又唸懺悔文，唸唱聲中，九僧開始燃指供佛，那八人各有幫手，德清則由監院宗亮與師

弟宗信親自幫燃。

德清此時眼中只見燭影搖幌，大殿佛像旋轉，他一心念佛，求佛度亡母，宗信把香油澆塗在德清兩無名指上，輕繫燈絨，再添澆油。

「南無阿彌陀佛……」家人合掌齊聲高唱：「南無藥師如來佛……」

梵唱聲中，宗亮取來佛案巨燭，點着德清兩指燈絨，剎時着火，火焰燒灼指端，劇痛閃電般傳入心髓！德清極力忍受着，可是他頭額上滲出了冷汗，他臉色慘白似死人，他搖搖欲墜，宗亮宗信急忙扶住。

此時另外八僧也一齊燃了指供佛，殿上內外千餘人無不一律跪下頂禮念佛，莊嚴已極，多少人感動而泣下！

德清覺得好像要昏厥過去，他掙扎着，一心念到「法界藏身阿彌陀佛」，他心漸漸清定了，當然他仍是疼痛椎心的，可是，他覺得這樣還報不完慈母之恩啊！

84

燃指供佛報親恩之後，德清和尚聲名更盛了，可是他的健康並未恢復，當日雖是勉強掙扎，不用人扶，自行離殿返寮，引起大眾嘆為希有，無不伏拜，實際上他一到了寮中，立刻就倒在榻中昏迷過去了。

他再醒來時，宗亮為他用鹽水泡浸燒灼受傷的兩隻手指。

「德清師兄你覺得怎樣？」宗亮問他：「要不要叫李大夫來瞧瞧？」

「不用，」德清說：「我大概不妨事了。」

「現在可還痛？」

「燃指供佛之時，一心供佛，還可忍痛，過後現在反而更痛了。不過，燒的不深，幾天就會好的。」

宗亮說：「師兄下殿以後，師父宣佈今後不辦燃指毀身供佛了。」

德清說：「師父這是對的，我今亦已覺悟了，燃指又豈足以報親恩？徒然傷毀無益而已，唯一所得，恐怕僅是愚忱得遂罷了。若要報親恩，理應發奮宏揚佛法濟苦度厄才是！師父那天講得對，你們都不可學我榜樣！我這是愚孝，不足為法的！真正的大孝須以大慈大悲為報親，不應毀身譁眾！我錯了！」（未完）

出版人 內明雜誌社
發行人 釋敏智
編輯人 釋金山
余凌

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 Phuphar 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, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

佛元二五三四年二月一日出版
公元一九九〇年

每册定價港幣十元



▲ 桂海碑林石刻

