

内明

集漢穀城刻石字

書

217





△寺内莊嚴菩薩像

簡述慧遠的佛教與名教關係理論

慧遠是東晉時期特出之高僧，是繼道安後的佛教領袖。東晉南北朝是我國佛教史上一個極其重要的時期。在這個時期，佛學大興，名僧輩出。而其中能對佛教有獨立之建設，德行淳然，堅若卓絕，真能發揚佛教之精神者，當推道安、慧遠師徒倆。

佛教作為一種外來文化，它自傳入中國時起，就存在一個如何在中國生存，如何與中國原有文化相協調、相適應，並取得進一步發展的問題。道安和慧遠他們一生的貢獻，主要就是圍繞這一中心點而展開的。

慧遠之前有關的理論

佛教自兩漢年間傳入中國，至東晉南北朝時代，已取得相當的發展，開始走向獨立。至時，佛教與傳統文化之間所存在的各

種矛盾也揭露了出來。而佛教在當時還沒有與中國傳統文化融成一體，居於客體文化的地位，如果處理不好與傳統文化之間所存在的一些基本矛盾，就很難再繼續生存下去，求得更大的發展。慧遠的佛教與名教關係理論，即應着這個時代的需要而出現。

名教就是禮教，孔子曾提出為政以「正名」先，正名的內容是「君君，臣臣，父父，子子。」它規定人們的名位和應守的職分。（見《論語》第十二、十三篇）到了漢代，開始確立了以儒家思想為內涵的政治觀念、道德規範等其體的名目，以之作爲對社會的教化，即所謂「以名爲教」。概而言之，名教就是以儒家文化為主體的中國傳統社會的倫理道德、政治行爲、禮儀制度等的總括，是中國傳統文化的最基本的方面。

在中國固有的傳統文化中，與名教相對立的概念是自然。自然，即道家所主張的自然無爲原則，它沒有任何何人爲的因素。先秦時期，儒家和道家是兩個最大的哲學流派，兩家理論在許多方

面是相對峙的，儒家重名教，道家尚自然；儒家貴人事，道家崇無爲。不過在當時，名教與自然還沒有發生正面的交涉。到了魏晉，社會政治動蕩不安現實生活中矛盾重重，以前那種儒家思想在社會上的絕對權威已不復存在，人們對儒家名教理論產生了懷疑，而一種兼有儒道兩家思想的玄學興起了。名教與自然之辯，就是魏晉玄學的一個主要內容。

考察玄學有關名教與自然理論的內容，有王弼的「名教本於自然」論，嵇康的「越名教而任自然」義，郭象的「名教即自然」說，各類思想觀點相當豐富，就魏晉玄學名教與自然之辯的總趨勢言，兩者之間在理論上是互相補充，矛盾逐步地得到調和，使之一體化。迨至東晉，自然與名教的問題大致解決了。但這時佛教開始盛行了起來，寺院經濟和僧伽力量的發展與世俗的政治經濟力量產生了矛盾，而佛教教義本來就與名教有許多矛盾處，自然與名教之辯轉爲佛教與名教的問題，再度引起爭執。

從歷史上看，佛教自傳入中國起，就與名教存在着矛盾衝突。不少的佛教人士爲調適這兩者的關係，在理論上曾進行過多種的努力。東漢末年，佛教傳入中國的歷史不長，社會上對佛教的穿着起居、剃度出家等制度已有不滿，認爲這些制度與儒家的綱常禮儀不合。於是居士牟子作《理惑論》，針對這些問題一一予以解答，明確這些佛教儀式存在的必要性，並指出佛教與儒家在存在形式上有差異，但在根本處沒有矛盾。三國時期，僧人康僧會在他編譯的《六度集經》中首創用儒家的一些基本德目解釋佛教的「六度」，主張「儒典之格言，即佛教之明訓也！」（《祐錄·康僧會傳》）試圖從理論上把儒家的倫理思想與佛教的修行方法啣接起來。

但漢魏時期佛教剛開始在中國傳播，它在社會上的影響還不大，佛教與名教的矛盾並沒有完全激發出來，《理惑論》、康僧會等的理論在當時沒有得到足夠的回響。

內明

第二一七期目錄

特稿

簡述慧遠的佛教與名教關係理論……羅顯……3
評論《龍樹辨破方法的商榷》……釋道輝……11

筆譚

談鶻掘摩的修行功德……智銘……14

法海拾貝

『雜阿含經』研習
入流者「須提洹」的條件……羅無虛講
蔡惠明記……17

特稿

世間現量與出世間現量之分歧……純一……21
「敬一齋漫錄」之一
訣別……劉繼漢……26

江南佛教石窟藝術的瑰寶——

西湖石窟造像……靜華……28

魯迅先生與佛教人士之交往考……李雪濤……34

四眾堂

我家的佛教素食館……陳維博……36

三法印與唯識學……純一……38

佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮馮……42

畫頁

封面：山西華嚴寺內脇侍菩薩立像

面裏：寺內莊嚴菩薩像

底裏：華嚴寺大雄寶殿全景

封底：華嚴寺全景遠眺

慧遠所處時代佛教之現狀

佛教真正完全在中國傳播開來，並成爲一種有影響的社會力量，是在東晉南北朝時期。據《釋氏通鑒》等書記載，東晉的佛教寺院有一千七百餘所，僧尼二萬四千多人。佛教在社會上擁有廣泛的信衆，在上層貴族和士大夫中間也有不少佛教信徒，或雖不信佛，但與佛教僧人往來頻繁，保持密切的關係。如桓玄至廬山，向慧遠問征討事，足見佛教在當時的勢力和影響。下面引幾則材料來看看佛教在當時的規模盛況。《高僧傳·佛圖澄傳》上說：

澄受業追隨者，常有數百，前後門徒，幾且一萬。所歷州郡，興立佛寺八百九十三所。

佛圖澄是道安的老師，僅他一人就收了這麼多的佛教徒，立了這麼多的寺院，這個時代佛教的盛況是見一斑了。而王公貴族之扶持佛教，使佛教的傳播更加迅速。《晉書·姚興傳》載：

興既托意於佛道，公卿以下，莫不欽附，沙門自遠而至者五千餘人。起浮屠於永貴里，立波若臺於中宮，沙門坐禪者恒有千數。州郡化之，事佛者十室而九矣。

一面是佛教勢力的大興，一面是社會政治的動蕩。於是有人紛紛投附寺院，以求佛教之庇蔭現象的出現，如《弘明集》所記：

避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千，猥成屯落。

（《桓玄與僚屬沙汰僧衆數》）

佛教的迅速發展，乃是時代歷史所然，但同時也導致了它與傳統文化之間所存在的一些基本矛盾的激化。當時社會上有不少人站在儒家名教的立場上，對佛教的存在方式和存在價值發出了許多質疑，他們通過各種途徑對佛教進行非難，甚至要把佛教排擠出去。另外在佛教內部，也確實存在不少有損於佛教名聲的現

象，促使了佛教與現實政治的矛盾更爲激化。桓玄曾說：「佛所貴無爲，慙慙在於絕欲，而比者陵遲，遂失斯道。京師競其奢淫，榮觀紛於朝市，天府以之傾匱，名器爲之穢黷。」（同上）這絕非惡意的傷害，無中生有。有關佛門中頹敗的狀況可證之於沙門道恒《釋駁論》一文。道恒爲晉孝武帝時代之學僧，其文引述時人對僧人的指斥有言：「今觀諸沙門，通非其才，羣居猥雜，未見秀異，混若涇渭渾波，泯若薰蕕同蔭。」（《弘明集》卷六）又舉出一些僧人具體的行徑：

或懇殖田圃，與農夫齊流。或商旅博易，與衆人競利。或矜持醫道，輕作寒暑。或機巧異端，以濟生業。或占相孤虛，妄論吉凶。或詭道假權，要射時意，或聚畜委積，頤養有餘。或指掌空談，坐食百姓。斯皆德不稱服，行多違法。雖暫有一善，亦何足以標高勝之美哉！（同上）

其言論之痛切、真摯，顯然對佛教抱有極大的同情，而又對僧伽之現狀懷着無限的憂慮。

由此可見，在慧遠那個時代，一方面佛教發展的盛況空前；同時，佛教的處境也有相當尷尬的一面。慧遠作爲當時的佛教領袖，當然不能面對此現實而不顧。《高僧傳》說慧遠出家後，「厲然不羣，常欲總攝綱維，以大法爲己任。」（《慧遠傳》）他駁何鎮南將軍《難袒服論》，答桓太尉等料簡沙門書，辯解所謂「沙門不敬王者」的責難、明因果報應，如此等等，慧遠一方面向世人闡發佛教之真諦和存在的價值，另一方面又挖掘佛教與名教能夠共存的基礎，欲使人們懂得「內外之道可合而明」（《沙門不敬王者論》）。

佛教與名教衝突的焦點：沙門敬王者問題

東晉時代，以桓玄、庾冰、何無忌等爲代表的上層統治者，

就淘汰沙門問題、沙門敬王者問題及有關沙門的服飾等問題，對佛教進行非難和施加壓力，慧遠的佛教思想主要就是在回應這些挑戰中形成和發展的，而其中有關沙門敬王者問題，是佛教與名教相衝突的焦點，慧遠在這個爭執過程中，完成了他的佛教與名教關係理論。

東晉成康年間，庾冰執政，代晉成帝下詔，要求沙門面見帝王時應行跪拜禮，其詔說：「夫萬方殊俗，神道難辨，有自來矣。遠觀傍通，誠當無怪，況跪拜之禮何必尚？然當復原先王所以尚之之意，豈直好此屈折而坐遷繫辟哉？」庾冰肯定禮儀風俗，形式多種，各有所承，不必強求一致。但為什麼一定要崇尚跪拜之禮呢？庾冰認為聖人之「制法度，崇禮秩」是有其根據的：「因父子之敬，建君臣之序」，綱常名教是由人倫之基本原則推出。所以，「名教有由來，百代所不廢」。名教可謂是中華民族不易之傳統。正因為如此，「軌憲宏模，固不可廢之於正朝矣。」維繫國家和社會，必須有一套統一的禮法，「二之則亂。」而現在沙門「違常務、易禮典，棄名教」以「區域之民」行「方外之事」，見王者卻不致敬禮，有損於統治者的尊嚴，造成了「殊俗參治，怪誕雜化」的局面。王為至尊，「而卑尊不陳」，則綱常不興，統治者的威嚴也就難振，治理國家也要發生困難。「禮重矣，敬大矣，為治之綱，盡於此矣。」庾冰認為，「有佛」也好，「無佛」也好，沙門皆不能脫離「方內」而生活，也是屬於「晉民」之列，所以不能違悖「名教」，沒有世俗禮法的約束。他主張沙門應該與其他的臣民一樣，也必須向萬乘之君「禮敬」。儒家傳統一向認為「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣。」庾冰就是根據這個思想提出「王教不得不一」，欲把佛教統攝在名教之下，樹立現實政治的絕對權威。（以上引文出自庾冰《代晉成帝沙門不應盡敬詔》、《重代晉成帝沙門不應盡敬詔》，《弘明集》卷一二）庾冰的主張因遭到各種力量的反對，沒有得到實行。

繼庾冰之後，東晉實際的最高統治者太尉桓玄，又重提沙門應敬王者事。桓玄首先肯定了庾冰「意在尊主」的立場，同時又指出庾冰「理據未盡」，所持的理由還不夠全面。

桓玄與庾冰一樣，並不完全否定佛的存在，祇是認為「夫至道緬邈，佛理幽深，豈是悠悠常徒所能習求」（《與遠法師勸罷道書》），《弘明集》卷一一）桓玄對佛教本無深刻的認識，所以他說沙門「令一生之中，困若形神，方求冥冥黃泉下福，皆是管見，未體大化。」（同上）把佛教看作是「視聽之外的」茫浩之事（見桓玄《與八座論沙門敬事書》，《弘明集》卷一二），否定佛教的存在價值，反對沙門敬信佛教。桓玄這種觀點淵源於中國傳統文化。中國古代本有「天道遠，人道邇」（《左傳》昭公十八年）之說，孔子也曾言：「未知生，焉知死。」（《論語·先進篇》）儒家傳統注重於人生的日常現實，所以莊子說：「六合之外，聖人存而不論。」（《莊子·齊物論》）桓玄接過儒家的傳統思想，而說：「聖人之道，道之極也。」（桓玄《難王中令》，《弘明集》卷一二）這樣，桓玄就把名教擺在了社會最高理則的位置上，以實現倫理綱常的秩序為人生之終極價值，否定了佛教的最高境界是人生的終極目標。

既然名教高於佛教，則沙門當然該向王者致敬。桓玄說：「然以敬為本，此處不異。蓋所期者殊。非敬恭宜廢也。」（桓玄《與八座論沙門敬事書》）他認為佛教並非不重「敬」，祇是佛教的恭敬對象與名教有異。當時與桓玄同朝的王謐曾為沙門不敬王者這一事實向桓玄辯解說：「今沙門雖意深於敬，不以形屈為禮，迹充率土，而趣超方內者矣。」（王謐《答桓太尉》，《弘明集》卷一二）王謐的解釋不夠理直氣壯，桓玄也不會滿意這類托詞，他反駁說：「沙門之敬，豈皆略形存心？懺悔禮拜，亦篤於事。」（桓玄《難王中令》）沙門並不是在所有的場合都是不敬不拜，不講形式的，問題是沙門祇敬佛而不敬君，無視名教的理則，冷落了至尊至大的王者。

老子曾把道、天、地、王四者合稱為城中「四大」（見《老子》二十五章）。桓玄根據這個提法，認為王者德配天地，「比稱二儀」，具有「通生理物」的功德。而「沙門之所以生生資存」，同樣也受到王者的恩澤。現在沙門卻「受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬」，顯然是不合情理的。（見桓玄《與八座論沙門敬事書》）按照桓玄的看法，「君臣之敬，皆是自然之所生」，（桓玄《難王中令》）人人對王者盡敬，實屬天經地義，沙門不能以方外自居，把自己列在「臣民」之外。

桓玄是位對政治權力極為敏感的統治者，他把沙門敬王者的問題，看作是「一代大事」，而不是一般的禮俗問題。與庾冰「意在尊主」一樣，桓玄的意圖也在於樹立統治者的絕對權威，是一種政治的需要。當然在上層統治者中間也不乏反對者，如中書令王謐上書桓玄，認為佛教在中國已有數百年的歷史，歷代王朝都沒有對沙門作過必須敬王者的要求，因為「獨絕之化，有日用於陶漸；清約之風，無害於隆平」（王謐《答桓太尉》，同《弘明集》卷一二上），佛教與名教不但沒有衝突，應該說是「莫不必同」，（同上）可合之處實在是在很多的。對此，桓玄的回答是：「曩者晉人略無奉佛，沙門徒眾皆是諸胡，且王者與之不接，故可任其方俗，不為之檢耳。今主上奉佛，親接法事，事異於昔，何可不使其禮有準？」（桓玄《難王中令》）君王既然信奉佛教，理應遵循佛教的儀式，不能違背佛教的基本教義。但桓玄卻以「主上奉佛」為理由，想隨意更張佛教之禮儀，把君道置於師道之上，這在邏輯上本來是講不通的。很顯然，桓玄提出沙門應敬王者，是以他政治上的力量為後盾的，是以勢壓道，不是以理取勝。後人有一種觀點，認為桓玄是在與沙門爭道統，這種提法我看不確切，勢治與道統乃兩種範疇，其最大的區別是前者尚力後者重理，而桓玄之重勢不重道是相當明顯的。

在桓玄看來，「天地君親師」五倫之中，佛教乃屬師道，而君

主卻能兼師。他說：「君道兼師，而師不兼君。教以弘之，法以齊之，君之道也。」（桓玄《重難王中令》，同上）君重師輕，所以「師為之末。」（同上）君王當然應該比佛陀受到更大的尊敬，而現在沙門敬佛不敬王，可謂「在理之輕，而奪宜尊之敬」（同上）。重君而輕師，與儒家之精神也是相悖的。君主是權力的象徵，不是道德尊嚴的體現，不是理想的代表。雖儒、道、佛在「道」的內涵上各有其不同的解釋，但在對待政治與道的關係上，他們都是以道為尊，把政治放在次要的位置上，更不要說什麼屈服於政治的壓力了。所以說，桓玄之以名教來與佛教對峙，並不是儒家精神的體現。

佛教與名教潛相影響，如同符契

桓玄曾以「震主之威」的身份，勸說慧遠罷道從俗，甚至直接向慧遠施加壓力，強迫沙門事敬王者，他說：「沙門不敬王者，即是情所不了，於理又是所未諭。」（桓玄《為沙門不敬王者與遠法師書》）試圖以他在政治上的地位脅迫慧遠就範，不過要說明的是，桓玄雖然有極其強烈的權力欲，但還稱不上完全的專制。真正的專制獨裁，是完全不允許言論的自由，不能容忍不同意見之存在的。就在這個沙門不敬王者的問題上，桓玄不但能耐心地與同僚下屬們往復辯難，同時還希望慧遠有不同意見的表述，他致書慧遠時說：「君可述所以不敬意也。」（同上）用我們現代人的眼光省察，桓玄不乏有開明的精神呢！

慧遠作為一代的佛教領袖，受人尊敬的高僧，當然不會受桓玄的氣勢所威懾，他慷慨陳詞，向桓玄申訴大義，明確自己佛教的立場。在桓玄發出沙門應敬王者的書信不久，慧遠即寫了《答桓太尉書》一文，申明在家的佛教信眾應該禮敬王者，遵循名教；但沙門「出家修道」，處於「方外」，必須保持獨立性，不應再

向王者致敬。接着慧遠又著《沙門不敬王者論》，進一步發揮這一觀點。

《答桓太尉書》中說：「佛經所明，凡有二科，一者處俗弘教；二者出家修道。處俗則奉上之禮、尊親之敬、忠孝之義表於經文，在三之訓彰於聖典、斯與王制同命，有若符契。」（《弘明集》卷一二）在家信佛，迹在方內，理應敬上尊親，這在佛典中早有明訓。但桓玄的要求本是對出家沙門而言，俗家信眾也不存在這個問題。慧遠把這個問題提出來，自有他的用意。他在《沙門不敬王者論》一文中進一步解釋這個問題，他說：「在家奉法，則是順化之民，情未變俗，跡同方內，故有天屬之愛，奉主之禮。」俗家居士，乃是俗情來了，凡緣還在，不能超越名教之上，「是故因親以教愛，使民知其有自然之恩；因嚴以教敬，使民知有自然之重。」佛教不但「不革其自然」，而且還「因順為通」，根據人心的特點協助社會進行教化。如佛教的因果報應說「以罪對為形罰，使懼而後慎；以天堂為爵賞，使悅而後動。」就具有此功能，當然，佛教的精神並不僅乎於此。慧遠說：「夫厚身存生，以有封為滯，累根深固，存我未忘。」在家居士祇因還沒有徹了佛教之真諦，「其外未明」，對世俗的生活還有留戀，「故不可受其德而遣其禮，沾其惠而廢其敬。」這樣慧遠把桓玄對沙門的要求，解釋為僅適合於在家的佛教徒，表明佛教在這一點上與名教是完全一致的。（見《沙門不敬王者論·在家一》，《弘明集》卷五）。同時又明確：「佛教所明大要，以出家為異。」（同上）從邏輯上引出佛教乃超於名教之上，沙門不能受名教的約束，應保持其獨立。

據《高僧傳·慧遠傳》記載，桓玄曾引《孝經》的話向慧遠發難：「不敢毀傷，何以剪削？」（《孝經》說：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」）慧遠當即也引《孝經》回敬桓玄：

「立身行道。」（《孝經》講：「立身行道，揚名於後世，孝之終也。」）慧遠堅信，唯有信奉佛教，纔能實現人生的最高價值。所以他在沙門不敬王者這個問題上，不像王謐他們遮遮蓋蓋，說什麼「略形存心」之類的托詞。慧遠針鋒相對地與桓玄作正面的衝突，理直氣壯地表明，沙門不應敬王者。他說：

出家則是方外之賓，迹絕於物。其為教也，達患累緣於有身，不存身以息患，知生生由於稟化，不順化以求宗，求宗不由於順化，故不重運通之資；息患不由於存身，故不貴厚生之益。此理之與世乖，道之與反者也。是故凡在出家，皆隱居以求其志。變俗以達其道。變俗服章不得與世典同禮，隱居則宜高尚其迹。（《答桓太尉書》）

這是慧遠堅持沙門不敬王者的基本理由。根據佛教的理論，凡夫因執著於肉體之身，而生貪愛之心，生死流轉，受盡輪迴之苦，佛門中人習慣於把身體喚作。「臭皮囊」，所以慧遠說人的一切「患累」在於「有身」，要「息患」就不能太看重此「身」。沙門出家是為了「求宗」（追求佛教的終極目標），「求宗」就不應「順化」（順從名教的教化），不順化也就不必寄助於「運通之資」，「不貴厚生之益」。如此，沙門當然不與「世典同禮」，不必禮敬王者，不存在「受其德而遣其禮，沾其惠而廢其敬」的問題。

在慧遠看來，在家奉佛「與王制同命」，（《答桓太尉書》）與名教不違；出家修道，「弘教通物」、「化兼治道」，則可以說是「功侔帝王」（見《沙門不敬王者論·在家一》），有助於教化。他說：「如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民矣。」（《答桓太尉書》）這裏慧遠首次使用「皇極」二字，意謂出家修行，一旦證得道果，功德圓滿，其對天下、對眾生的惠澤，已非一般帝王可比。「是故（沙門）內乖天屬

之重而不違其孝；外闕奉主之恭而不失其敬。」（同上）形式上似與名教相悖，實際上「理深而義篤」，而那些「順化之民」、「尸祿之輩」所謂的「孝敬」，遠不可與佛教同日而語呢！（見《沙門不敬王者論·出家二》）至此，慧遠得出了「如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。」（《沙門不敬王者論·體極不兼應四》）從理論上闡明了「內外之道可合而明矣。」（同上）

佛教超越於名教之上，有其更高的價值目標

史載慧遠早年「博綜六經，尤善《莊》、《老》。」傾心於儒、道兩家的學說。「後聞《道》安講《般若經》，豁然而悟。乃嘆曰：『儒道九流，皆糠粃耳。』便與弟慧持，投簪落髮，委命受業。」（《高僧傳·慧遠傳》）慧遠以佛教作為他「委命」之業，乃是一種理性的選擇。慧遠虔誠而又有遠大的抱負，他「常欲總攝綱維，以大法為己任。」把佛教看作是人生最高的理想。所以慧遠決不會停留在把佛教說成僅僅是與世俗禮教相符合這一點上。

慧遠為了說明佛教有高於名教的存在價值，提出了「求宗不順化」的觀點，他說：

夫生以形為桎梏，而生由化有。化以情感，則神滯其本，而智昏其照，介然有封，則所存唯己，所涉唯動。於是靈轡失御，生塗日開，方隨貪愛於長流，豈一受而已哉？是故反本求宗者，不以生累其神；超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅。不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。（《沙門不敬王者論·求宗不順化三》）

慧遠認為，凡夫以形為桎梏，長流於貪愛，生生不息，以至「受苦無窮」。如果能反本求宗，超落塵封，擺脫塵世間物質方面的引誘，去情絕生，就可達到無有生滅的涅槃境界。「夫然者，故

能拯溺俗於沉流，拔幽根於重劫。遠通三乘之津，廣開天人之路。」（《出家二》）佛教的功德不但很大，且能解決眾生根本的「患累」，使人得到徹底的解脫。

佛教追求的最高境界叫涅槃。按照慧遠的理解，涅槃就是遣情絕生，「冥神絕境」。而「天地雖以生生為大，而未能令生者不死；王侯雖以存存為功，而未能令存者無患。」（《求宗不順化三》）運通之資，祇能滿足人們現世物質上的需要，「天地之道，功盡於運化；帝王之德，理極而順通。」（《體極不兼應四》）天地王侯之功盡乎於此，而不能解決人生根本的「患累」。可見，世俗的政治與佛教「固不得同年而語其優劣，亦已明矣。」（同上）正因如此，沙門得以「抗禮萬乘」（《求宗不順化三》）不受世俗禮法的約束，超越於名教之上。

與桓玄相反，慧遠明確把佛教置於政治之上，以「道」來與「勢」相抗衡，以顯佛教之獨立的價值。同時慧遠又把名教與那種僅為滿足個人權力欲望的所謂「政治」劃分開。慧遠在回覆桓玄勸他罷道還俗書中說：「一世之榮，劇若電光，聚則致離，何足貪哉？」（《答桓南郡書》，《弘明集》卷一）並稱那些熱衷於謀求權勢之人「真可謂迷而不返也。」（同上）在政治舞臺上佔居高位，顯赫一時，其一切活動都是為個人的權力服務，這不管是站在佛教的立場上看，還是從儒家的角度上看，都是微不足道的。儒家固然注重政治，但此政治的重心在於民。在於社會，儒家名教思想的實質也在此。慧遠尊重儒家名教的存在價值，認為佛教與名教無根本的矛盾。但對那種以權力為中心的，以滿足個人欲望為實質的政治，是絕對不認同的，這本也是佛教的一個優秀傳統。而佛教不屈從於這種政治，同佛教在形式上與名教存在一些矛盾根本是兩碼事，不能混淆。

結束語

歸結慧遠佛教與名教關係的理論有如下三點：

1，在家信佛，與「世典同禮」，佛教與名教「有若符契」，沒有任何矛盾。

2，出家行道「遯世以求其志，變俗以達其道。」與名教「發致雖殊」，但佛教「廣開天人之路」，開迷途，啟善徑，純化社會，理想人生，與名教「潛相影響」，表裏相合。佛教「助王化於治道」，與名教始異而終同。佛教有益於社會的教化，「內外之道可合而明矣。」

3，佛教以三界為火宅，視富貴如浮雲，凡夫貪愛執著，迷不知返，以情累生，以生累神，輪迴流轉，生生不絕。沙門卻「不存身以息患」，「不順化以求宗。」唯有佛教「能拯溺俗於沉流，拔幽根於重劫。」佛教可謂「獨絕之教」。而帝王之道室可與之「同年而語其優劣」？沙門為「高尚其事」而「抗禮萬乘」，不亦宜乎。佛教的存在價值高於世俗的禮法，佛教超越於名教之上。

沙門是否應禮敬王者，並非是一般的禮儀問題，它關係到佛教的獨立和尊嚴。

佛是徹底的覺悟者，佛經上說：「佛為法王，尊超眾聖，普為一切天人之師。」（《無量壽經》下）根據佛教的傳統，出家弟子，除了向佛菩薩禮敬以外，其他一切天神、帝王之類一概不予敬拜的。出家修行，期在超輪迴，出三界，其起點既非任何神、王可比，沙門應受一切天人的尊敬。這種尊敬的獲得，不以任何外部的強制力量為背景，而是建築在道義的、精神的力量之上的。

政治握有現世的最高權力，政治權力的本質是排它的。而專

制的政治更是不能容忍有獨立於它之外的其它價值系統存在，它要把一切的社會力量都納入自己的軌道。桓玄對佛教的各種政策，其原因也在於此。

在現實政治的壓力之下，慧遠為保持佛教的獨立性和純粹性。以不屈的精神，非凡的膽略和超人的智慧，與權勢者作正面的交鋒、抗衡，表顯出一代高僧偉岸、絕等的品格。由於慧遠等的堅決反對，終於迫使桓玄放棄原來的主張，下《許沙門不致禮詔》。

道安曾說：「使道流東國，其在遠乎！」（《高僧傳·慧遠傳》）縱觀中國佛教發展的歷史，慧遠對佛教確有相當卓絕的貢獻，而其佛教與名教關係的理論，乃其中之特出部分。筆者生在今世，對於慧遠那種堅卓之品性和獨立之精神感到特別的可貴，故摭出他這部分的理論加以闡發，以述個人之情懷和抱負。（完）

本刊定價表

零售每册港幣 10.00

香港	全年十二册 (連郵費)	港幣 120.00
台灣	全年	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 185.00
日本	全年	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00
泰國		
菲律賓		
新加坡		
馬來西亞		
英屬婆羅洲		
英屬馬來		
英屬緬甸		

內部開始分歧，由此各執其理，裂分宗派。外道乘機得以興盛。當時，無論佛教內部的部分宗派；還是外道，皆有各自不同的執著事物等不空實有的見執。例如：外道「實我」的邪見。昆曇「實有」的邪見，成實「偏空」的情見等。這個時期則劃為「有」時。那麼，龍樹的出世倡導「緣起性空」，就是針對此類迷眾，才以「空」破「有」的。這即是龍樹辯破的目的。這個時期可稱為「空」時。

二、剖析辯証地評論

摘片斷原文加以評論。彼章開頭的原文中說：「以龍樹為首的中觀教學，——其極大部分章節，便都是用在批判常識，外道與異宗底觀念和教義上。此等批判若視作教他上蕩相遺執之手段，其效果是無庸置疑，但若看為名理上客觀之論証，却頗有未能使人信服之處」。

評論：讓我們從兩方面來談。(一)倘偈中觀學的宗旨不是「緣起性空」，這種說法可說還有道理。但事實則不然，如果站在名理上去論證，已違背了中觀學的宗旨。上面講到，龍樹是以透過現象看本質來加以辯破，也可說，他用的是「拋沙澄金」的方法。啓示人們拋開名相，去悟証性空。這種辯破法並非是詭辯之手段。(二)根據「印度佛教史」第九章一五七頁中紀載：「在印度佛教史上被譽為第二釋迦的龍樹，……」。及本章一六二頁中紀載：「龍樹被仰為八宗、九宗的開祖」。倘偈無能置人信服之處，怎能仰為「八宗」開祖之譽？倘偈效果是無庸置疑的話，又怎能享有「第二釋迦」之美稱？我認為：彼文章對中觀學的倫理闡述則可有再商榷之處。個人主觀地見解不能代客觀地論証。關於曲解之處請看本章。

三、剖析原文眼根與見之關係

原文：2.1是眼則不能，自見其已體。

若不能自見，云何見餘物④？

眼根是不能見自身的，既不能見自身，又怎能見自身以外的事物呢？眼根不自見亦不他見，又怎可以說眼根是以見的為性呢？

評論：本段主要說明：這一類迷眾執有自性見。他們為了成立自己的主張，自以為眼根最有說服力，不料，受到龍樹的訶斥。讓我從兩方面來進行剖析。

(一)龍樹的辯破着重在「眼根」與「見」上。首先剖析第一、「眼根」在醫學上稱為「感官」；在佛學上稱其為「浮塵根」。它的本能只是如實地反映出外境的塵象，而無分別的功能。何以故？例如：眼根好比一面鏡子，當外境映人其中，它只能如實顯現外境的一切，而不能去分別外境，分別的是意識，而不是鏡子本身。

醫學上通過解剖証明：眼根是由角膜、眼前房、瞳孔、水晶體等原素所組成。它屬於機械地物體現象，根本不存有能分別地見性。唯識學認為：眼根所顯之境，為「現量」。何謂現量？當直照其境，不加名言，無有分別，故名之。由此說明：眼根無有見性。

(二)「見」具有分別明了之義。它屬於意識的功能，在佛學中稱為「眼識」。「眼識」在唯識學中稱其為「心法」，「眼根」則是色法。眼根是被利用之工具，眼識是所利用之主翁。由此得知：眼根無見性，故說不自見亦不他見。

龍樹的辯破方法更為直截了當，他站在緣起論上直破名相，幻相本無見性，若証了無可得，便知緣起性空。可說中觀學的辯

証遠超因明邏輯學。由此証明：龍樹並非詭辯，而是闡明中觀學的辯証哲理。

四、剖析火喻之詭辯法

原文：2.2 火喻則不能，成於眼見法。十三天，冬難盡而又冬

去、未去、去時，已總答是事。

評論：這是論主答辯外道的用「火喻」做的詭辯法。他們的目的是：只要承認火喻法，眼見法即可成立。他們認為，火雖不自燒，但可燒它物。論主是以「三時」做以辯破，說明火喻亦不得成。以下讓我們從兩方面進行論比：

(一) 論主並非否認有火，而是通過一種方法讓他們自己尋找存有實體自性的火在哪裏，論主認為，此火是緣合的幻相，不可執著為實有，目的仍為讓他們去証悟性空之理。論主說：火喻不能成立眼見法。「火」之形成必須具備三個時間未燒、已燒、燒時。否則，則不成「火」。倘若除了「已燒」與「未燒」，這個「火」還能成立嗎？那麼，只有「燒時」，而無「未燒」與「已燒」，這「燒時」會有嗎？如果單獨指哪一種之「燒」可成為「火」嗎？所以論主才說「火則不能成」的話。「火」若不能成，眼見法自然是無處可立。龍樹在此暗示他們、幻相不可得，緣合性本空。這是龍樹運用「三時」辯破的目的。這是直言概論。

(二) 若用因明學來衡量，此「火喻」似犯有「法差別相違因」之過。何謂法差別相違因？所學之因未能成立自己的法差別，反而成立了相反的法差別、故名之。數論主張「神我」；佛家主張「無我」。數論家便利用「眼等必為他用」的「他」來成立意許的未公開

的「神我」，此因不但沒有成立了自己的主張，反而被佛家所利用，成立了相反的主張。此火喻也類似其過，「火喻」中亦有意許的未公開的「眼見法」，所以，龍樹以「三時」辯破此喻，致使他們「火喻」不但未能成立，反而昭合了「緣起性空」之理。以上是借用因明學理來說明「火喻」所犯其過。總之，「火喻」與「眼見法」都不能成立。何以故？因他們站在事物的表面現象上執為實有「自性見」，由此尋求真理。緣合的幻相本無實體自性，故不得成立。

以龍樹為首的中觀學是劃時代的產物。凡是研究中觀學的學者，蓋應遵守五條原則：一、本學說所產生的歷史背景。二、本宗的宗旨是什麼。三、當時本宗所針對的對象，執有什麼主張。四、本宗辯破的方法及目的。五、辯破的效果。如果違背了這一原則，便無從談起，或成為謬論。寫作者應遵循真理之軌，來普寫篇章，不可凭主觀地想像去隨意寫作，這樣是害己害人的做法；尤其是佛教，他的教理起着淨化人們的心靈；啓迪人們積極向上，完善人格等的積極作用。如果用不負責任地批評，會導致人們對崇高的佛教產生懷疑，這樣對佛教、人類、社會都起着不利的因素。

我處於熱衷佛教之角度，故寫此評論篇章。由於才疏學淺，唯恐理義不周，終，誠望諸位大善知識及諸位學者熱情指教。讓我們為發揚佛教之光大，應共勉之。

(完)





談鴛掘摩的修行功德

(完)

智 銘

鴛掘摩依佛陀出家，是一件人、天同慶的大事，因為鴛掘摩不是等閒之輩，他本來就是一個向道的青年，只是因為當初未投明師，因以盲導盲的結果，以致淪為大惡的殺人魔。現在皈依無等、無上的調御師釋迦牟尼佛出家，從此以後，他的成就自然不凡，所以當波斯匿王布施其衣以後，帝釋也要施衣，帝釋說：

「唯願大士，受此天衣以為法服。」

可是鴛掘摩竟斷然拒絕了，他拒受天衣的理由是：

第一、帝釋就是釋提桓因，也就是三十三天，多瞋恚而又多婬欲。原來阿修羅有很多美女，却没有上好的食物，而帝釋有上好的食物，却没有美女，因此帝釋憎嫉阿修羅而相互戰鬥。結果阿修羅戰敗，帝釋乃奪取其女為妻，再以甘露給阿修羅為食。所以鴛掘摩認為帝釋是一個無信而又多貪欲的天王，自己當未度脫生死象苦的長流，怎麼能施人無價的天衣呢？若受施這種無價的天衣，鴛掘摩認為自己就不能斷除無量的煩惱。從今以後，鴛掘

摩要行十二頭陀沙門行法。若受施這無價天衣，今後如何能修頭陀苦行？

第二、鴛掘摩認為帝釋只是如來正法之外的人，不知道如來正法的真正意義。如來正法，教人一切皆捨，是以如來的第一法子上座迦葉，有摩尼珠等八萬寶庫，其數無量，也有種種的無價衣服，迦葉歸佛以後，棄之如涕唾，出家學道，就是要學十二沙門頭陀苦行，有了那些寶珠、寶衣，會使自己貪着而放逸。所以不能受施無價天衣。

第三、佛弟子要捨棄種種甘美可口的飲食，不再肉食，受持修行不肉食之法，家家乞食而無惡想，始終如一，苦樂不變初心。所求乞的家主，有各色各樣的人，有的人拒絕施食，有的人還要罵詈侮辱，遇到了這些惡施主，仍只能祝福他「安樂」以後離開，心中不因受罵、受辱而傾動；若遇到施主施以上好的飲食，心中也不生貪喜，仍祝福他「安樂」，受之而去，心中也不生傾



動。耆掘摩認為：帝釋天既有大財，為什麼不普施衆僧，若施衆生因此積累福報，未來世的寶藏，更無有窮盡，你帝釋為什麼不施衆僧以及那些貧窮孤獨的乞丐呢？何必要布施一位初出家沙門。

第四、沙門法者，就是不許多積蓄財寶，甚至連油鹽之類的生活必須品，也不許積蓄，至於奴婢、田宅，都是不淨物，是在家法，非沙門法，若受施無價天衣，即是受施不淨物。一個清淨比丘，豈能受施不淨之物。

由於以上的四點理由，耆掘摩拒絕接受帝釋所施的無價天衣。耆掘摩知道帝釋在懷疑自己只不過是一個剛出家人，怎麼會在歸依佛陀之後，會頓然成爲一個如此清淨的比丘呢？耆掘摩又向帝釋說明一個人的成就，不能以出家時間的長短來作判斷，也不能僅憑外在行爲的觀察，就說對別人會造成傷害或是不害，耆掘摩特別舉出譬喻來說明這一觀點，他說：

「譬如一個良醫在診治病人的時候，以一種機械將病人的舌頭拉出來診治，不慎那病者却因而死去了，試問醫師是否有故意殺人之罪呢？」

帝釋答說：

「這當然是沒有故意殺人之罪的，除非他先有存心殺人的意思，才算有罪。」

耆掘摩又問：

「譬如有弟子向師父學習拳術，師父教育弟子時，一時失手而至弟子死亡，師父有故意殺人之罪嗎？」

帝釋答說：

「當然也沒有故意殺人之罪，除非先存有殺害之心。」

耆掘摩作結論說：

「你不知道什麼是害人、什麼不是害人的道理，也不知沙門

與非沙門所作的事有什麼分別，所以不能僅憑沙門出家的時間長短與外在的行爲，就判定那沙門的善惡。

以上座迦葉尊者來說吧，他將億萬的家財珍寶都捨棄了而出家學道，一般的人都批評他是傻子，可是在迦葉尊者來說，出家學道，於佛陀正法中，少欲知足，要那些萬貫家財的珍寶作什麼呢？同樣的道理，我已出家爲比丘，又何需你施供這無價寶衣呢？我已剃除鬚髮，除去了心中的我慢，孤單持鉢，乞食以活命，穿一件壞色衣已足夠了。再說：比丘是精進而不能放逸的，常常處在飢、寒、暑、渴之中，雙足無鞋，在塵土上赤足走路，就好像那野鹿差不多，我若受你之施，穿上這件無價的天衣，這不但相稱，而且有碍我的學道，將使我破壞佛陀施設的戒法放逸而不肯精進。

你要知道，比丘護戒，雖小戒也不能犯，就如那犂牛護尾一樣僅慎地守護不捨，也如母鴉伏護其子一樣地小心。佛陀制戒：比丘不可以手執金銀珍寶，我如果接受了你施的無價天衣，就是破戒了，破戒了的比丘，就好比那被拔去象牙的大象，其形相威儀就都喪失了。

基於以上的理由，我不能接受你施的無價天衣，你是一個佛陀正法之外的人，不了解佛法，請不要再多說了。」

耆掘摩出家成爲佛弟子，這是一件能震動魔宮的大事，因爲耆掘摩原是歸依邪魔外道的，是一個殺人如麻的魔子魔孫，而今歸依了佛陀正法，使魔王失去一員大將，所以魔宮必然震動，帝釋在耆掘摩出家之時，即以無價天衣供養，焉知他不是魔的化身，前來向耆掘摩施行魔事呢？如佛陀在菩提樹下悟道時，魔王就派他的女兒前往施以魔術阻擾。所以每一個初出家的比丘，都能有魔事的障礙，必須要有如佛陀，如耆掘摩那種智慧及護戒的精神，才能拒絕諸魔的誘惑，只要通過這第一道障礙，以後就較爲順暢了。

帝釋向鴛掘摩供養無價天衣被拒絕以後，有護世的四王也來到佛陀處，要向佛陀及鴛掘摩行供養。四王供養鴛掘摩的，是一個無價的寶硯。鴛掘摩也拒絕接受，對護法四王說：

「我出家爲比丘，當與其他比丘一樣，執持瓦硯行乞食，何用這令人放逸的寶硯呢？我若用這麼寶貴的硯去行乞食，看到這寶硯就會自生憍慢及放逸心，看見他人以粗食施於寶硯，就會生分別厭棄心，這都將有礙我的修道，你們號稱『護世』，以這寶硯供養初出家比丘，怎麼能算是一位真護世的人呢？你們要護的法是佛陀正法，而不是護世法，不可以世法行於佛弟子。」

鴛掘摩不受護法四王所供的寶硯，他寧願持瓦硯行乞，因爲是瓦硯，對自己來說，不生放逸心，對家施主所施的食物，不生分別欣、厭心。一切心不生，常住於空中，行、住、坐、臥都不失自心，這才是眞空。鴛掘摩爲求心空而不受護世四王寶硯的供養。

佛陀度脫鴛掘摩的時候，是在一株大樹下，那樹因年載已久，已成爲樹神，見鴛掘摩初出家就有這麼聖潔的功德，所以非常恭敬，就讚歎鴛掘摩說：

「快走來吧，鴛掘摩，你真是一位勇猛精進、有智慧而守戒堅固的大士，我想第一個供養你飯食，同時也供養如來。我有這供養的功德，當應護得第一的善果。」

鴛掘摩聽了說：

「如來是不會進食過的，其他的聲聞羅漢，也沒有受食之事，你現在施食是施給誰呢？請說說看。」

樹神說：

「如來怎麼不吃飯呢？他常常在吃飯呀！聲聞羅漢們也是如

此呀！你既然堅固出家，就不應該作妄語，應該捨棄一切的虛僞，因爲一有諛曲之心就不是清淨了，若出家人越出一條戒法，就成妄語了，來世是不可能度脫的，而且也會無惡不作。」

鴛掘摩知道樹神不了解如來不受食的道理，就說：

「如來與世人不同，世間人有妄語，不說眞實話，世間人會貪食，世間人有病有死。但如來一切具足，男須世間人去行供養，衆生不知其中的道理，說如來有食，這才是妄語呢！你不知道我說如來無食是隱覆之說的道理，所以你堅持如來有食才是妄語呀！你沒有出家，也沒有受具足戒，而我已出家，也已受具足戒，所以越法的不是我，而是你越法無量，你應快點懺除虛僞的妄語才是。你這個女人身的樹神，不可以毀壞佛法。」

那樹神聽了說：

「我尚是一個未脫離鬼身的樹神，你怎麼知道我是男還是女呢？」

鴛掘摩說：

「你雖然是一個樹神，但仍舊沒有解脫罪業，算不上什麼莊嚴。就如同一隻狗爬上轉輪聖王的寶座上，牠仍舊是一隻狗，算不上是轉輪聖王莊嚴。你仍舊是一個女人身，內心充滿了五欲之樂，你如果想要捨棄女人身，就應當修空寂的佛法，修得了空寂佛法以後，才能轉女身爲男身，最後解脫而得佛性成佛。」

這時候的鴛掘摩，已在開始弘法了，他以佛陀所悟得的無常、無我、苦、空的道理，說給樹神聽，希望她捨棄女人欲樂之身，學修空寂之法而自我解脫。這是鴛掘摩初出家學修菩薩度衆生的第一功德事業，這是聲聞弟子少有的事。

（未完）



『雜阿含經』研習

入流者「須陀洹」的條件

羅無虛講
蔡惠明記

「雜阿含經」第八四三經載：

「如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告舍利弗：所謂流者，何等爲流？」

舍利弗白佛言：世尊所說流者，謂八聖道。

復問舍利弗：謂入流分，何等爲入流分？

舍利弗白佛言：世尊！有四種入流分。何等爲四？謂親近善知識、聽正法、內正思惟、法次法向。

復問舍利弗：入流者成就幾法？

舍利弗白佛言：有四分成就入流者。何等爲四？謂於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、聖戒成就。

佛告舍利弗：如汝所說，流者，謂八聖道。入流分有四

種：謂親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。入流者成就四法，謂於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、聖戒成就。

佛說此經已，尊者舍利弗聞佛所說，歡喜奉行！」

入流者，巴利文 *Sotapanna*，譯爲已入道的聖者，即須陀洹果。入流分，巴利文作 *Sotāpatiyanga*，譯爲預流支，即入聖流的支分。經文次第世尊問舍利弗：（一）何等爲流？（二）何等爲入流分？（三）入流者成就幾法？這是學習佛法，尤其是在家兩衆，所必須知道的基本問題，在「雜阿含經」中經常提到。此經以問答形式作簡明的闡釋，具典型性。

舍利弗明確答覆世尊的提問：（一）入流（這是用譬喻說）就是超凡入聖的道路，即四諦中的道諦——八正道。（二）如欲

進入聖流，必須成就四件事：①親近善男子（在其他經中稱善知識）；②聽聞正法；③內正思惟；④法次法向。這四件事是「見道」的前階（有時說為「覓道」，有時說為「內凡位」）。（三）既入聖流，當成就四法：即對佛、法、僧三寶及聖戒有不可破壞的淨信——四不壞淨。

初入聖流的聖者——須陀洹，以不退故，亦是未來的阿羅漢。在『八正道是一乘道』這講中曾引『雜阿含經』第七六九經佛說八正道是大乘、一乘，直至解脫。又引『長阿含經、遊行經』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。」顯示八正道是趨向解脫的途徑。據『雜阿含經』第九二九經，如發心自安安他，自立立他，亦可成就無上菩提。

依斷惑證真的次第，『阿含經』中明確說：「須陀洹斷下分三結：（一）斷見結，以身見為主；（二）斷戒取結，絕不信奉邪戒、邪命；（三）斷疑，對四諦法絕無疑問。如『雜阿含經』第二六二經闡述闍陀比丘得法眼淨（初果的異名）時說：

「爾時，闍陀比丘見法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法，得無所畏，恭敬合掌白尊者阿難言：正應如是。如是智慧梵行，善知識教授說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空、皆寂、悉不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃，心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。」

『瑜伽師地論』在談到見道時得十種勝利說：

「復次，遠塵、離垢，於諸法中得法眼時，當知即得十種勝利。何等為十？一者，於四聖諦已善見故，說名見法。二者，隨獲一種沙門果故，說名得法。三者，於已所證，能自了知，我今

已盡所有那落迦、傍生、餓鬼、我證預流，乃知廣說，由如是故說名知法。四者，得四證淨，於佛、法、僧如實知故，名遍堅法。五者，於自所證無惑。六者，於他所證無疑。七者，宣說聖諦相應教時，不藉他緣。八者，不觀他面，不看他口。於此正法，毗奈耶中，一切他論所不能轉。九者，記別一切所證解脫，都無所畏。十者，由二因緣，隨入聖教，謂正世俗及第一義故。」

『大智度論』卷三十二說：「須陀名流，即是八聖道分。般那名入，入是八聖道分，流入涅槃也。」『大乘義章』十七本說：「須陀洹者是外國語，義釋有三：一、當名正翻，名修無漏，如涅槃說，須名無漏，陀洹修習。以修無漏故，名須陀洹。二、隨義傍翻，名為逆流，逆生死流，三途生死永不受故。三、隨義傍翻，亦名觸債，將拒三途因而不受果，故名觸債。」這裏指出逆流是違背於生死之流，斷三界的見惑，即得須陀洹果。

『雜阿含經』第九六四經中，佛告婆蹉：

「我今當為汝畧說善不善法，諦聽，善思。婆蹉！貪欲者是不善法，調伏貪欲是則善法。瞋恚、愚癡是不善法，調伏恚、癡是則善法。殺生者是不善法，離殺生者是則善法。偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見，是不善法；不盜乃至正見，是則善法。是為婆蹉！我今已說三種善法，三種不善法。如是聖弟子，於三種善法、三種不善法，如實知十種不善法、十種善法。如實知者，則於貪欲無餘滅盡、瞋恚、愚癡無餘滅盡者，則於一切有漏滅盡，無漏心解脫，慧解脫，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」婆蹉白佛：「頗有一比丘，於此法律得盡有漏，無漏心解脫，乃至不受後有耶？」佛告婆蹉：「不但若一、若二、若三，乃至五百，有眾多比丘，於此法律，盡諸有漏，乃至不受後有。」婆蹉白佛：「且置比丘，有一比丘尼，於此法律，盡諸有漏，乃至不受後有。」佛

告婆蹉：「不但一、二、三比丘尼，乃至五百，有眾多比丘尼，於此法律，盡諸有漏，乃至不受後有。」婆蹉白佛：「置比丘尼，有一優婆塞，修諸梵行，於此法律，度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百優婆塞，乃有眾多優婆塞，修諸梵行，於此法律斷五下分結，得成阿那含，不復還生此。」婆蹉白佛：「復置優婆塞，頗有一優婆夷，於此法律，修持梵行，於此法律度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百，乃至眾多優婆夷，於此法律斷五下分結，於彼化生，得阿那含，不復還生此。」婆蹉白佛：「置比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷修梵行者，頗有優婆塞受五欲，而於此法律度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百，乃有眾多優婆塞，居家妻子，香華嚴飾，畜養奴婢，於此法律，斷三結貪、恚、癡，得斯陀洹，一往一來，究竟苦邊。」婆蹉白佛：「復置優婆塞，頗有一優婆夷，受習五欲，於此法律，得度狐、疑不？」佛告婆蹉：「不但一、二、三，乃至五百，乃有眾多優婆夷，在於居家，畜養男女，服習五欲，華香嚴飾，於此法律，三結盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」……可見佛陀住世時，正法住世，在家兩家依法修行，得初果須陀洹並不太難。於今去聖時遙，善知識少見，正法（以四聖諦為主）不易得聞，雖燒香拜佛的信眾數以萬計，但大都是祈福求祐，不求甚解，或者崇尚玄談，未能依教修行，談不上入流，良可慨歎！

此經還可與「佛說在家十六成就法」一講比較探討。因當機眾不同，佛陀就為說：在家兩家自安安他，自立立他的十六成就法。但究其原則，實際沒有離開本經所說：親近善知識、聽聞正法、內正思惟、知法次法向。「雜阿含經」第九二九經的摩訶男是一突出的在家眾，原為釋迦族甘露飯王的兒子，釋尊的堂兄，當時統治迦毗羅衛國，佛陀稱讚他是「心恒悲念一切之類，第一優婆塞。」佛為他說在家成就十六法，機感有異。相應的法義，

自有廣狹之別，大乘小乘，豈可強分。在佛世時代，聲聞弟子不僅是出家眾，也包括在家眾。

現在有人看不起阿羅漢，認為聲聞、緣覺兩乘是小機，以灰身滅智，自我解脫為宗旨，最高果位是阿羅漢果及辟支佛果。聲聞乘修四諦法，自凡夫至阿羅漢，論時間，速者三生，遲者六十劫，修行依七方便（即三賢四善根：合五停心觀、別相念處、總相念處三者名三賢；合暖、頂、忍、世第一法四者，名四善根），證四果：初果須陀洹，譯為入流；二果斯陀洹，譯為一來，意為修到此果位後，即生天再來一次，便不再來欲界受生死了；三果阿那含，譯為無還，意即修到此果位，不再生於欲界；四果阿羅漢，譯為無生，意即修到此果位，解脫生死，不受後有。（阿羅漢又譯殺賊，殺煩惱賊的意思；或譯應供，當受人天供養的意思。）

阿羅漢不如菩薩那樣圓滿究竟，因此在談到阿羅漢尚有習氣時，頗多嘲弄揶揄之詞，這實在是不應該的。要知修到阿羅漢位須斷三界見惑及欲界九品思惑，並色無色界八地七十二品思惑方能證得，未斷盡上二界七十二品時皆為向，已斷盡則為果。阿羅漢已解脫生死，不受後有，按大乘教義說法，相當於七地菩薩。我們是具縛凡夫，即使發菩薩心、行菩薩道，也遠遠不如阿羅漢聖者，怎能輕慢誑妄？何況，法次法向，不得逾越。先得法住智，後得涅槃智。「瑜伽師地論」說：「若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，得初靜慮近分攝勝三摩地以為依止，增上慧學增上力故，得法住智及涅槃智。用此二智以為依止，先由四種圓滿，遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。」譬如讀博士學位，却看不起學士、碩士學位，只圖越級而上，怎能成就？大乘不離小乘，龍樹、世親等菩薩都是由小乘學者轉向大乘的，我們千萬不能數典忘祖。

「雜阿含經」第六八四經詳述了如來與阿羅漢的不同！而解

脫相同。如來具十力：

一、知覺處非處智力，即能知一切事物的道理和非道理的智力。

二、知三世業報智力，即能知一切衆生三世因果業報的智力。

三、知諸禪解脫三昧智力，即能知各種禪定及解脫三昧的智力。

四、知諸根勝劣智力，即能知衆生根性的勝劣與得果大小的智力。

五、知種種解智力，即能知一切衆生種種知解的智力。

六、知種種界智力，即能普知衆生種種境界不同的智力。

七、知一切至所道智力，即能知一切衆生行道因果的智力。

八、知天眼無礙智力，即能以天眼見衆生生死及善惡業緣而無障礙的智力。

十、知永斷習氣智力，於一切妄惑餘氣，永斷不生，能如實知的智力。

「瑜伽師地論」卷四十九、五十說：「復次，諸佛如來依自利行及利他行，爲欲顯已與諸弟子有差別故，說如是言：諸有學者成就五力，唯有如來成就十力。若有成就有學五力，行自利行，諸聖弟子獲得最上阿羅漢果，從一切無間一切自義皆得究竟。如來獲得阿羅漢已，成就十力，行利他行，即用利他以爲自義。設於是時，一切所化其事究竟，入無餘依般涅槃界。當知爾時，於所作事方得圓滿。若所修行爲阿羅漢行，若爲利他，即自義行，此二因緣，於諸弟子皆爲殊勝。如來十力，如菩薩地已廣分別。」可見聲聞聖者與佛陀雖修行方法相同，但得果不同。如來依

自利行及利他行，成就十力；諸聖弟子行自利行，成就五力。釋尊是現觀緣起而成佛的，他依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）得到解脫。所以緣起是最普遍的總法則，它是四諦中的集諦，八正道則是道諦。依緣起（及四諦）而修行的在家或出家佛弟子，次第進修，到達究竟解脫的境地，證得四果。佛法不是重信仰的、他力的、神秘的，也不是學問的，而是從現實人生着手的正道，從正道的修行中得到解脫。聖道（即入流）的內容，主要有七類，總名爲三十七道品，又名三十七菩提分，其中核心就是八正道。「俱舍論」卷二十五說：「三十七法順趣菩提，是故皆名菩提分法。」

我們現在聽到在家學佛就想到「菩薩」，好像「入流」只能出家，其實不然。在佛世時，在家弟子中也有證初果、二果、三果的，不過傳說證四果就要出家了；有一派則認爲有「在家阿羅漢」——證阿羅漢的也不一定出家。換句話說，修行解脫不一定非要出家。釋尊時代在家弟子修行並不叫做「菩薩」，也不稱要「成佛」，而是名爲「解脫」。出家家是專職人員，任何宗教都有。按「雜阿含經」說法，在家衆因未能離欲，祇可能得「近分定」，即「未到地定」，欲求深造，必須離欲。釋尊重慧而不若當時外道的「重定」。據「雜阿含經」第一二二經載：「佛告舍利弗：此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者得慧解脫。舍利弗：「此諸比丘離諸飄轉，無有皮膚，真實堅固。」說明在五百大比丘衆中，慧解脫的爲三百二十人，佔總數的百分之六十四，這是值得引起重視的。

最後，須要聲明的是，因我的聽衆全都是在在家衆，所以重點，只講在家學佛中有關的問題。如有不到之處，請予諒解。一切佛法原是適應衆生的佛法，「雜阿含經」諸經一般以教示解脫道爲主題，我講的也只是個人學習的體會，歡迎大家多多指教！

陳那、法稱對現量種類作了四種劃分：

能離（名種）分別、略有四種：一、五識身，二、五俱意，三、諸自證①，四、諸定心②。

這裏，「能離（名種）分別」即是陳那等對「現量」所作的規定。名詞、種類，世間都認為是一般知識不可分離的要素，商羯羅主、法成作為陳那的傳人，繼承師說，前者在《因明入正理論》中把現量界定為：

此中現量，謂無分別：若有正智於色等義，離名、種等所有分別，現現別轉，故名現量。

「名、種」，質言之，就是種類名言③。《成唯識論》卷二說名言有二種：表義名言、顯境名言，種類名言屬「表義」，尤其專用詞類與種類詞類，可見，「無分別」是指遠離了表義的種類名言分別，也就是說，「無分別」並非沒有限度，主要是「無」名言摻雜分別假立，而名言各種各類，不一，即，緣一切名言所詮（義），認為定相系屬，依所詮名言均不稱實地假立一法，貫通其餘各法。

在大乘內典看來，「分別」並不限於名言概念的摻雜，如眼識等前五識的認識並非全無分別，除去語言的摻雜以外，仍然存在著《雜集論》所闡述的「三分別」④中的「自性分別」以及「七分別」⑤裏的「任運分別」（「於現在所受諸行自相行分別」）。若以《雜集論》為準，則只許第六識有自性分別，若準《攝大乘論》則前五識許有。慧沼在《義林章補缺·二量章》中詳細分析了相違義，並作了會通（此略）。總之，依《成唯識論》卷八所述：

有漏八識皆名分別，從妄緣生，不稱實故。

很明顯，識體本身即是分別或了別，《辨中邊論》叫它「虛妄分別」首先，便有能取、所取分別。這，是由識本身的性質所決定的，識以了別或分別為體，三界分別心，心所都是「虛妄分別」。除二取分別外，尚有見分、相分分別。概言之，前述四種現量中，

「五識身」、「五俱意」「無」表義的種類名言分別，而不是徹底全無分別。設若徹底全無分別，那是無分別智，不是一般的認識。而這裏所謂「無分別」有一定限度，非「無」虛妄分別心或能取所取「二取」，甚或三分、七分分別，否則，就有太寬的過失。如《入論疏》卷下說：

若一往言無二、或三、所有分別，須太寬失，非彼二、三全非現量，準七攝三，意地唯除無分別智，餘位，隨所應離，講者敘之。

既然上述「無分別」沒有徹底離分別。又，「正智」也根本不是大乘所謂「正智」。因此，因明中所謂「正智」一詞即指一般的正確的認識。《入論疏》卷下說：

「若有正智」，簡彼邪智，謂如翳目，見於毛輪，第二月等雖離名、種等所有分別，而非現量。故《雜集論》云：「現量者，自正、明了、無迷亂義。」此中，「正智」即彼「無迷亂」離旋火輪等。

按師子覺的說法，「自正」是指：

顯自正取義，如由眼正取色等，此言為簡世間現所得色等事，共許為現量所得性。《雜集論》

慧沼說：

「自正」，簡離諸妄分別，謂為現量。⑥

就是，《顯揚聖教論》卷十一所說三種現量中的「非思構所成」，「明了」，簡別被映障等，即，《顯揚》所說三現量中的「非不現見」，「迷亂」指眼識看「旋火」以為「輪」，「正智」遠離此迷亂，是謂「無迷亂」，即，《顯揚》三種現量中的「非錯亂境界」。可見，「正智」是遠離了思構虛妄分別、沒有映障而現見、不迷亂的一種認識。質言之，它是不迷亂識，現現別緣世間實境，謂之現量。因之，它非是不迷亂「智」，而是「假智」，此依《理門論》有五類：

散心緣過去，獨意緣現在，散意緣未來，緣三世疑智、緣現在諸惑亂智。由此五類假智即配說憶念、比度、希求、疑智、惑智，都是分別轉起似現量境，為「正智」所不取。可見，陳那所謂「正智」是針對世間一些錯覺或幻覺而言，是一種正確而非錯誤並無種類名言「分別」的純感官認識。

第四種現量——「諸定心」，又名「修定心」。若依六乘內法修定者離聲存義，籍能詮而悟所詮，並且，不分別定相系屬等。尚是加行位以前世間定心，外道定心亦在此例。世間定心所證現量決定包攝在世間現量內，它本身的性質是有漏的，不緣無為法；出世間定心所得現量則屬出世間現量，它本身的性質是無漏有為法，親證無為法（真如）。因之，可以肯定，陳那、法稱所說第四種現量只屬世間現量。

然則，世間現量與出世間現量的分界，果為何者？要之，別於對自、共相的認識。

陳那、法稱明確現量所量唯是自相，不是共相；共相僅有比量方能量知。如慧沼所說：

陳那菩薩取緣心及以所緣境。無過自、共，此中，「自相」即為自體，「共相」即貫通餘法。緣自相心，名為現量，緣共相心，名為比量，離此二外，無別所緣，可更立量，故但立二。

但，出世間現量不僅以自相為所量，其所證自相，同時也即是共相。所證無為法，即真如。正是從這個意義上說，陳那等所分四類現量只局限於世間範圍，所規定和劃分的第四種現量只能證知自相。

《大論》卷十五在闡釋三種現量⑦之後，設置了如下問答：

問：如是現量誰所有耶？

答：略有四種所有：一、色根現量，二、意受現量，三、世間現量，四、清淨現量。色根現量者：謂五色根所行境界，如先所說現量體相。意受現量者：謂諸意根⑧所行境界。如先所說現量體相。世間現量者：謂即二種總說為一世間現量。清淨現量者，謂諸所有世間現量，亦得名為清淨現量；或有清淨現量，非世間現量，謂出世智於所行境：有，知為有，無，知為無。（按即「自相」）有上、知有上、無上、知無上。（按即「共相」）如是等類，名不共世間清淨現量。

《大論》此處開示甚為清楚，此四現量與陳那、法稱所說第四種現量的範圍有所不同：

「清淨現量」有二種情況：所有世間現量（色根現量」、「意受現量」以及陳那等所說第四種現量）都屬「清淨現量」，其性質是有漏有為的虛妄分別；但，出世智緣一切境界，「有，知為有；無，知為無。」——自相，「有上，知有上；無上，知無上。」——共相，其本身是無漏有為法，非世間清淨現量。就是，前文所說的出世間現量。它與一切世間清淨現量不共，既證諸法自相，又證諸法共相，真正親證諸法實相，與所量境非一非異，而諸法自相實即共相。因之，出世間現量打破了世間現量的所量。並自、共二相的界限；陳那等與外道因明家所謂的由比量方可證知的共相。在大乘內典看來不一定要通過比量，使自相與共相互相差別結合在一起。當然，陳那等也意識到比量是假施設的。總之，大乘內典裏對待自共相並不像普通因明家以現、比二量為能量而劃分。

通常，因明家對自、共相的認識是相對的，不是固定的，頗為遊離。換言之，他們是就概念的外延大小而論，以「不共於他」為自相，「共通於他」為共相。自、共相存在着互相從屬的關係。

但，大乘內典則與之不同，以一切法「不可言說」實性（離言法性）爲自相（「自性」），一切法可言說性爲共相（「差別」），把握自、共相的界限比普通因明家爲嚴明固定，而另一方面只可以說正智與眞如不受這種限制。《入論疏》卷上說：

《佛地經論》云：「彼因明論諸法自相，唯局自體。不通他上，名爲自性（按即「自相」）；如縷貫花、貫通他上諸法差別義，名爲差別（按即「共相」）。」此之二種，不定屬一門。不同大乘以一切法不可言說爲自性，一切可說爲共相。如可說中，五蘊等爲自，無常等爲共。色蘊之中，色處爲自，色蘊爲共。色處之中，青等爲自，色處爲共，青等之中，衣、花爲自，青等爲共，衣、花之中，極微爲自，衣、花爲共。如是乃至離言爲自。

極微爲共，離言之中，聖智內冥得本眞故，名之爲自；說爲離言名之爲共。共相假有，假智變故；自相可眞，現量親緣，聖智證故，除此以外，說爲自性、皆假自性、非眞自性，非離假智及言詮故。今此因明，但局自體名「自性」，通他之上名爲「差別」，準相違中自性、差別，復各有自相、差別，謂：言所帶名爲自相，不通他故；言中不帶，意所許義，名爲差別，以通他故。

可見，因明家是在可言說中分別相對的自、共相；而大乘內典確定地的一切可言說者通名爲共相。因爲共相都是假有法，是假智攀緣境界。《成唯識論》卷二說：

假智詮不得自相，唯於諸法共相而轉。

所以，在可言說範圍內分別相對的自、共相，仍必歸屬於沒有離開假智及言詮的範圍。因之，其相對的「自相」決定是假自相。《入論疏》卷中明確地指出：

然中道大乘一切法性皆離假智及言詮，言詮與假智俱不得眞，唯於諸法共相而轉。

開示：假智及言詮都不得眞實（離言法性），一切自相無可用言語詮表，如《唯識述記鈔秘蘊》卷二十四所標「能詮、所詮，俱非自相」，進一步確認上述相對不定的言詮自相是假自相。

關於現量，窺基又把一切現量分之爲定心、散心。《入論疏》卷上說：

現量，行離動搖，明證衆境，親冥自體，故名現量（能緣行相不動不搖。因循照境，不籌不度，離分別心，照符前境，明局自體，故名現量）。然有二類：一、定位，二、散心。定心澈湛，境皆明証，隨緣何法，皆名現量；一切散心，若親於境，冥得自體，亦皆現量。

親光《佛地經論》卷六也告訴我們：

如實義者，彼因明論立自、共相，與此少異。彼說一切法上實義，皆名自相，以諸法上自相、共相，各附已體，不共他故。若分別心立一種類能詮、所詮，通在諸法如縷貫花，名爲共相，此要散心分別假立，是比量境；一切定心離此分別。皆名現量。雖緣諸法苦、無常等，亦一一法各別有故，名爲自相。眞如雖是共相所顯，以是諸法自實性故，自有相故，亦非共相，不可以其與一切法不一不異即名共相；自相亦與一切法共相不一、異故。是故，彼論說諸法上所有實義，皆名自相，此經不爾，故無相違。

這是《佛地經論》列舉的三師中的第三師，認爲因明家所分自、共相與經意稍異。因明的意見是：一切法上實義（若自、若共），各附不共於他的自體，通名爲自相。若分別散心，立一種類能詮、所詮，即名言概念，貫通其他法，就像縷貫花一樣，名爲共相，如前所述，是相對不固定的。散心雖有能、所取分別，如「五識身」，而一切定心離開能、所二取分別，都名自相，即是現量，雖緣一切法苦、空、無常、無我，而也是一一法各別所

有，只緣自相、真如體是一切法實性，也攝在自相中，後得智雖緣名言及名言所詮義，但不執認所詮義一定帶名言，也不執認名言一定相屬於所詮義，由於照見名言及其所詮義各各別體，因之也是自相；經文的意義是：出世間妙觀察智緣一切法自相：色、聲、香等體，名為緣自相，緣一切法差別相：常、無常義，名為緣共相。所以，經論意別⑨，第三師譯義代表了親光的意見，依此分析，既然一切離教修定者離開能、所詮相屬分別，通稱為現量。其中，定心中的見道位出世間定心雖緣一切法苦等共相。又為各法自有，也是自相。那末，真如既是一切法的共相，又為一切法各自實相，二相非一非異，不可定說自相或共相。因之，妙觀察智通緣二相，足可見到親光等不同於因明的意趣。

由上文展示，可見陳那、法稱雖然明確現量的所量只是自相，並把「無分別」確定無有名與種類的分別，比舊因明學對現量的認識提高了一大步，却仍有不可忽視的根本問題。陳那等認定離開一定名言、種類的分別，即現量離開「種」概念，便是自相，是不共與他、獨自的、直證的。實際，除名言、種類摻雜以外，尚有顯義名言、自性分別等（如前所述）；另，拿前五識來說，尚存能取、所取⑩分別，能取是主觀能知，所取屬客觀所知，只有去除二取分別，才能證得真實。而陳那等因明家所講前五識一般只就散心而言，存在着能所、主客分別在內，因之，未徹底脫出分別的桎梏，與無分別智証真如時離言、離分別並不相同，因為，無分別智（大乘「正智」）証真如是一種真証親知（能所、主客雙亡），與所証非一非異，不憑藉任何媒介。不過，這裏牽涉到聖教量的問題，聖教量也叫正教量，是由親証諸法實相等流之言詮，與世間現量尚有質的不同。陳那等甚至把正教量也歸到現量裏，認為只有現、比二種認識標準。《瑜伽》在現、比二重之外列正教量，正由於明了有出世間現量兼緣自相、共相。

要之，問題種種最終歸結到世間現量與出世間現量的分歧

上，有必要重新把握一下：

陳那等規定的現量均屬世間現量，未涉及到出世間現量，只能是世間正確的純感官認識。因為在陳那看來，正確知識只有兩種來源；現量與比量，並認定現量只能証知自相，不能証知共相，即，現量只以自相為所量境，自相就是自相，離開了共相；同時，認定証知共相必藉比量作媒介。可是，親光等體認到有出世間現量，不僅緣自相，還可親証共相，那時，無常相（共）即聲之自相，換言之，證知共相不必非藉比量作媒介，因之，打破了二量所量必不相同的界限。進一步說，出世間現量打破了世間現量的界限；二者的分歧主要表現在對自、共相的證知方面：世間現量以自相為現量境界，只証世間有為法的真實，不證無為法；出世間現量則不僅親證有為法的法相（所謂有為法真實），同時，可以証到有為法的法性（無為法），即，一切有為法共同的真實。

（完）

注釋：

- ①「自証」是陳那發現，為向來因明所無。本文不加討論。
- ②引自《入論疏》卷下，因經、論版本不一，故本文一概不注明頁、行，只標卷數。
- ③詳見：慧沼《大乘法苑義林章補缺》卷第七《二量章》。
- ④「三分別」：自性、隨念、計度分別。
- ⑤「七分別」：任運、有相、無相、尋求、伺察、染污分別。
- ⑥同③
- ⑦「三種現量」：非不現見，非已思、應思，非錯亂境界。
- ⑧「意根」同前文說「色根」，實指所生識體。
- ⑨同③
- ⑩「取」之一義，比「緣」更寬泛，緣是緣慮義，眼根也叫能取，眼識也叫能緣，眼根與識發生關係時，是謂取境。

從不把餛飩飯剩菜隨意扔棄，總是親自淘洗干淨後燒開吃了；還風趣地對我們說，吃這種飯菜最養人。現在回憶起來，此話中包含着多少深意啊。父親最敬重出家人，即使是小沙彌他也奉若菩薩；他常對我們說，不論高低貴賤，也不論年紀大小，只要是出家人就要禮敬之，有能力時就要供養之。記得他經常熱情接待各地來向他求學的法師們，並經常將各種書籍贈送他們。即使在父親入獄前數日，道岸法師來舍下請教經文，談至深夜，意猶未盡，父親毫無怠意；致使在得知父親入獄的消息時，道岸法師失聲痛哭，許多法師都淚下潸然。還記得圓瑛公在病重時，父親每日要親自為他老注射針藥並為他老洗腳按摩，從無懈怠……。每憶及此，心如刀絞，痛澈肺腑。我們已有半年多未見到父親了。我們是多麼盼望早日見到他老人家啊！我們每天在焦慮與期待中煎熬着。不久，我們終於接到了探監的通知。母親忙着為父親準備食品及鞋襪衣帽之類的東西，而我們激動異常，坐寤不安，各自編織着與父親見面時的情景。記得在探監前的那一晚上，大家都澈夜未眠；母親不時起來看鐘點，天還未亮，母親就叫起了我們。唯怕驚動鄰里，我們屏息靜氣，躡手躡腳魚貫而行。街上靜悄悄，寂無人聲，昏暗的街燈照射着我們匆匆的身影更覺淒涼。當我們來到座落在提籃橋上的上海監獄時，只見探監的人已排成長龍；或蹲着，或坐着，每個人的臉上一片愁雲。我們又冷又餓，但不願使母親煩心，都默默無語地依秩排着隊。我們在寒風中足足等了三個小時，真真領略了「料峭春風寒澈骨」的滋味。當接見開始時，整個大廳內一片嘈雜；哭泣聲，呼喊聲連成一片，情景是如此淒惻，令人心酸。我們焦急地在指定的地方企盼着父親的到來。在擠擁的人流中，只見父親高大的身影在一位警務人員的帶領下來到了我們面前。他還是穿着那一身黑色的中山服，但或許是常久不見太陽的緣故，他的臉色是如此的蒼白，遂與黑色的衣服形成了強烈的反差。半年多不見了，父親顯得蒼老、消

瘦了許多；但他還是那樣從容，那樣坦然。我們凝視着父親慈祥的臉容，哽咽着一句話也說不出來；倒還是父親像平常一樣地與我們談笑風生起來。父親一輩子教書育人。早年執教於黃埔，後又在大學、中學做過校長，當過教員，極能掌握人的心理。他向我們問起了隴海沿綫的一路風光，問起了我們在塞外的生活，他問得是那樣的自然，對中國的山川地貌，風土人情是那樣的熟悉，立即使我們興奮起來，也使我們忘却了身在何處，仿佛又回到了過去在家時那種融融歡樂之中。當我們告訴他那部木刻大藏經以及那部明版十三經被佛教書局收買去的消息時，他臉上掠過一絲難以覺察的淒傷表情，但他仍談笑風生，說這樣更利於保存，避免損壞。但我深知，此兩大部經藉對父親來說是何等珍貴，他陪伴了父親幾十年，即使在兵荒馬亂中也隨身攜帶，不曾離棄，而且經常翻閱，經常抄寫；他還經常告誡我要悉心愛惜，要用心研讀。……我們忘却了地點，忘却了時間，喋喋不休地向父親傾訴着一切。當警務人員告訴時間快到了時，我們的心一陣痙攣。父親回眸望着母親歉疚地說：「您辛苦了，要多多保重」。並迴視我們說要孝順母親，並再三告誡：不要忘記每天的功課。我們都深知此功課兩字的含義。當告別的時候，我們都禁不住失聲痛哭，但父親仍說着笑話，若無其事。他緊緊地握過每個人的手，再一次向我們瞥過了一絲含淒苦的微笑，我看到了他慈祥的雙目中那晶瑩的亮光，看到了他轉身往回走時拭抹眼淚漸去漸遠的身影。決沒想到，此一別竟成永訣，此一別再也看不到敬愛的父親。

卅多年過去了，倉海桑田，世事變幻。父親的冤案早已平反，但我始終不會忘記這歷史的悲哀，始終不會忘記父親教我的涓涓恩情。與父親最後一訣時的哀傷情景時時刺痛我的心。

(完)

江南佛教石窟藝術的瑰寶

西湖石窟造像

靜華

佛教石窟藝術，本自印度，中經西域，傳入中原，並逐漸演變為中國式的佛教石窟藝術，其典型代表素以敦煌為最。其後之雲崗、龍門的石窟造像，亦是地球上少見的藝術傑作，就時間而論，石窟藝術自三世紀轉入，經生根、模仿、沿革到創新，幾經曲折，發展到唐代，無論在數量上或藝術上都達到了頂峯，呈現出色彩斑斕、輝煌壯麗的盛景^①。但是，至唐末五代時，由於中原地區禍亂並起，民不聊生，石窟造像也隨之一落千丈，逮乎宋、元、幾已奄奄一息。

一、開山造像的緣起及其社會背景

然而，五代時期的南方，各國相安，兵革不興。錢鏐王割據浙江，經濟繁榮發達，人民安居樂業。更重要的是，錢鏐及其後代都崇信佛教，大興寺、塔，還搜求天台教籍於高麗（即今韓國），使一宗典據大備，呈中興氣象^②。同時，在西湖羣山石壁間鑿石造像。宋末元初，造像之風更盛，終至形成西湖諸山石窟造像羣落，有如羣星散落在秀麗的山水之間。它是我國唐代北方石窟造像藝術的延續和發展，在時間上與四川大足石刻差不多同

時，其氣勢雖不及大足石刻的恢宏壯觀，但自有其細緻精巧、婉麗多姿的藝術特色，在我國雕塑史上佔有重要的地位。

二、飛來峯的石窟造像

飛來峯，又名靈鷲峯。山上林木葱蘢，怪石嶙峋，洞府林立，風姿綽約。東晉咸和元年（公元三二六年），印度和尚慧理雲游至此，樂此山水之勝，遂在此結庵修行。這庵就是最初的靈隱寺。此後，靈隱歷經隋唐，代有增建，至唐武宗「會昌法難」，大毀天下佛寺，靈隱亦被毀殆盡。

五代吳越時，錢鏐王及其孫錢弘俶虔誠信佛，他們先後大規模修建靈隱寺，寺宇增至一千三百餘間，曲折回廊，十分莊嚴雄偉。現存大雄寶殿前面東、西兩側的石塔，就是當時建造的。塔身上的佛、菩薩像，形態優雅別緻，雕刻細緻精巧，顯露出當時高超的石雕技藝水平。飛來峯的造像就是在這樣的歷史背景下肇始的。

飛來峯相傳過去有七十二洞，由於歷史沿革，滄海桑田，多

數已湮沒無存。現主要有金光洞（也叫老虎洞）、玉乳洞（亦稱蝙蝠洞）和龍泓洞（又名觀音洞）。洞裡、洞口和洞窟周圍散布着許多多佛菩薩和羅漢的造像，以及取材於佛教故事的浮雕，等等，大小不同，式樣各異；造型優美，維妙維肖。年代自五代一直延續至元朝，其中造像至多者以元代為盛。

金光洞口有一張石床，據宋代《咸淳臨安志》記載，這是慧理和尚生前的棲息之所。在離石床不遠的一處石壁上，有一個小龕，狀似鏡框模樣，裡面刻有彌勒佛、觀音菩薩和大勢至菩薩三尊坐像。由於造像太小，臉像已經模糊，辨認不易。這是後周廣順元年（公元九五一年）四月由常山的一位名叫滕紹宗的人捐資雕刻的，邊上還刻着「常山清信弟子」等字樣。旁邊還有一尊小彌勒像，是後周顯德元年（公元九五九年）的作品。

北宋以降，飛來峯的佛像、羅漢像日趨增多，其中以北宋乾興元年（公元一〇二二年）建造的盧舍那佛浮雕最為精緻。這組浮雕如龍門奉先寺的那尊盧舍那大佛一樣，是露天開鑿的。後者的壯嚴典雅^③，雖為其所不逮，但也有它玲瓏剔透、緊湊自然的藝術特色。浮雕有十七尊像，中間是盧舍那佛，他結跏趺坐於高高的蓮台之上，面容端正溫肅，右手上舉，以食指與大拇指作環形，其餘三指微伸，作正在講經說法的樣子。左右兩側也不是迦葉和阿難，而是騎獅子的文殊菩薩和騎白象的普賢菩薩。他們身後各有一個大圓光。再後面是金剛力士和佛的弟子，他們有的當胸合掌，有的雙手叉腰、有的虔誠而立，神態不一，栩栩如生，這是北宋時期飛來峯小型造像的經典之作。

玉乳洞在金光洞的西北面，這一帶的造像幾乎與真人一般大。主要有「震旦六祖」，即初祖達摩、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍和六祖慧能。但技藝平平，少有突出之處。

金光洞四周怪石交錯，千岩迭嶂，上覆郁郁葱葱的林木，下淌涓涓溪流，好一個清靜幽遠的去處。當你跨過溪上小橋，沿着

幽徑拾級而上，那尊聞名遐邇的彌勒佛就坐在你面前了。

彌勒佛像一位身體胖大，有着無限慈悲心懷的僧人。他的原型據宋普濟《五燈會元》記載是十世紀的布袋和尚。本名契此，又號長汀子，浙江奉化人，常背一布袋游化，見物就乞，隨處寢臥，有着瘋顛的形貌。曾時時作歌以示人吉凶，臨終時自稱是彌勒轉世。藝術家就是根據這一題材並通過一定的誇張手法來塑造彌勒的形象的。他袒胸凸肚，跣足曲膝，一副喜笑自若的神態。左手捻着佛珠，右手按着布袋。明顯加長使之彎曲成弓形的眉毛，特別強調的嘴角的雙眼，更增添臉部的喜笑效果。他爽朗的大笑，似乎在藐視世間一切邪惡，又給予人們的善良願望以同情，成為佛教形象中最使人感到親切、愚憨而又可愛的一個古代人們善良和美好希望的化身。也是以後各個寺廟供奉大肚彌勒像的由來。這種藝術表現手法超出了原有佛像塑造的藩籬，使之更具有中國僧人的特點，富有濃郁的生活氣息，是中國化的石窟藝術的出色創作，具有很高的藝術價值。

彌勒像的周圍是十八羅漢像。十八羅漢源出玄奘法師所譯《法住記》中之十六羅漢。其繪像自唐至五代皆為十六羅漢，宋時始出現十八羅漢像^④。十八羅漢造像姿態迥異，生動傳神。有跌坐冥想者，有肩荷錫杖者，有懷抱童子者，有展轉經書者……，各隨岩石走向而鑿，變化自然，跌宕起伏，與中央的彌勒像形成一組結構勻稱和諧、佈局合理巧妙的羣像。這組羣雕與金光洞的盧舍那羣雕，在藝術上各有千秋，難分伯仲，同為這一時期飛來峯藝術造像的瑰寶。

龍泓洞，是飛來峯的又一洞窟。其名取自宋代郭祥的詩：「洞裡無凡木，陰森夏亦寒、曾知一泓水，曾有走龍蟠」。洞內輕風拂拂，清爽宜人。頭頂時有泉水滲落，滴嗒有聲。洞口流水淙淙，鳥聲啾啾。藝術家們在這詩趣盎然的環境裡，鑿下了兩組取材於佛教歷史的古樸浮雕。一組是白馬馱經，另一組是玄奘取

經。這送經、取經，一來一往，似乎是偶然事件，却又蘊含着某種必然性，歷史就是這樣，既嚴肅又不乏趣味性。可見，藝術家的選材是經過一番斟酌的。

白馬馱經的故事早已膾炙人口，說的是東漢永平七年（公元六十四年），漢明帝夜夢金人，遂派中郎將蔡愔等十八人赴西域求法。十年（公元六十七）於大月氏遇沙門迦葉摩騰、竺法蘭，並得佛像經卷，用白馬馱還洛陽。明帝設精舍供他們居住，這就是白馬寺。迦葉摩騰、竺法蘭譯出《四十二章經》。這是佛教在中原流佈之始^⑤。白馬馱經浮雕就是根據這一故事創作的。石壁並排雕着兩位印度僧人，即迦葉摩騰和竺法蘭，他們胸掛瓔珞，偏袒右肩，背後有圓光，旁邊還鑿有一馬。可惜人首馬頭均已殘毀。此外，沒有任何修飾，整個構圖簡單、樸實，尚留有漢代陶俑的影子。

玄奘取經浮雕，以寫實的手法描繪玄奘西天取經途中的艱難情景。他身披袈裟，寬袍大袖，垂至膝下。背後有圓光，其式樣與迦葉摩騰、竺法蘭背後的圓光相類。這種在高僧背後畫圓光的造型，不僅在杭州石窟造像中為數極少，而且在雲崗、龍門等北方石窟造像中也是罕見的。玄奘面相豐滿圓潤，表情溫和恬靜，表現出他面對艱難困苦鎮定自若的神態。造像旁邊題有「唐三藏玄奘法師」七個大字。身後是兩匹馬。一馬馱經，一馬負蓮座，正在崇山峻嶺中緩緩行進。駿馬綫條清晰、流暢，一看便知是藝術家技藝純熟的表現。

飛來峯造像數元代最豐居國內之冠。主要發起者是楊璉真伽。「時江南釋教都總統永福楊璉真伽自至元二十二年至二十四年恢復佛寺三十餘所，如四聖觀者，昔之孤山寺也。棄道為僧者七八百人，皆掛冠於上永福寺師殿梁間，而飛來峯石壁皆鐫佛像。王雲章詩云：『白石皆成佛，巷頭半是僧』^⑥。楊是一位「一官二吏三僧」的特殊和尚，又是元世祖忽必烈的寵臣。他出任僧

官，為江淮總攝，又稱「總統」。他崇佛抑道，「改宮觀為寺，削道士為髻」。元代密教很興，他將密教傳來杭州，使當時飛來峯的造像為之一變，其中多數是密宗造像，其風格屬阿爾尼格^⑧、劉元^⑨一系的「梵式」派。

龍泓洞景色優美。洞口鑿有六尊造像，以佛和菩薩的造像為上乘，構圖大膽、簡潔，以大寫意法突出人物的主體部分，着重於對內在性格和精神狀態的表現。衣帶飄動，自然得體，情趣盎然。

飛來峯還有一龕觀音造像，是根據密宗儀軌所刻的，與一般的觀音像有別。該龕有三個拱券，主龕的觀音像，三頭八臂。八臂的姿勢各不相同。首戴天冠，眉心相連，上身裸露，胸綴珠飾，端坐於蓮花座上，身體比例適度，表情顯出柔麗、慈祥之態，給人以親切、信賴之感，成為人們心目中大慈大悲、救苦救難的象徵。這是通過高超的藝術技巧和雕刻技術而實現的。觀音左右是兩尊立像，當胸合掌，笑容可掬。兩邊還有四尊金剛像，一律是右手高舉金剛杵，左手置於胸前，身短腹大，雙腿叉立，在怒目圓睜、威武雄壯的形貌中，竟不失童稚般的憨態。身體比例明顯失調，與主龕觀音的勻稱適度恰成鮮明的對照，這不是藝術家的失誤，而是匠心獨運，採用多種技法交錯使用的手法，以加強藝術效果的努力，是「梵式」風格的典型。主龕頂上雕有一座喇嘛塔，也值得一看。

不僅如此，元代塑造的觀音像還有「三十三觀音」之一的青頸觀音。此像建造於至元二十五年（公元一二八八年），觀音頭戴天冠，胸垂瓔珞，體態豐滿，容貌嬌美。她左腿盤曲平放，右膝收舉，左臂悠閑地倚靠在石几上，支撐着微斜的身軀，右腕搭在右膝上。端莊的坐姿是以身體微妙的曲綫來表現的，顯示出以真實人物為原型的高度塑造技藝，流露出高雅、純真之趣，仿佛是唐代莫高窟彩塑三八四窟中供養菩薩像在飛來峯石壁上的再現^⑩，

表明元代雕塑在寫實方面的出色成就。

此外，飛來峯還有許許多多的天王和金剛的造像，基本上是參照元代盛行的「梵式」佛像造型，同時融合漢民族傳統的創作技法創造出令人耳目一新的優秀作品。

綜上述，元代楊璉真伽的發起開山造像，盡管其動機大可懷疑，在建造佛、菩薩像的過程中又將自己的像也混雜進去，以求自身的不朽，且為政劣迹昭彰，因此遭到包括僧人在內的許多吏民的切齒痛恨，以致有明代杭州知府陳仕賢和清初文學家張岱的敲毀石像之舉，但他出資鑿石造像在客觀上促進了佛教石窟藝術的發展和提高，其精神還是可取的。

三、慈雲嶺、烟霞洞、紫陽山的石窟造像

慈雲嶺，位於風景如畫的鳳凰山上。它背靠波濤滾滾的錢塘江，面臨烟雨迷濛的西子湖，以樹茂、草綠、石奇取勝。

唐時慈雲嶺還是野草沒膝、野兔出沒的場所。唐末，錢鏐割據稱王，營建宮室，開拓城池。為溝通南北交通，錢鏐王徵調民夫，開山劈嶺，自玉皇山麓，越過慈雲嶺，直達錢塘江邊。此後，又在這裡建造資延寺，並在慈雲嶺南坡的石壁上鑿石造像。

慈雲嶺造像有主龕和小龕各一個。主龕高五點八米，闊十米，深一點五米，可見其龕之大。龕內有佛菩薩七尊造像。中央是阿彌陀佛，他偏袒右肩，手結彌陀印，結跏趺坐，面相豐碩，神情莊重慈和。身後有圓光，邊上還飾以大焰紋。淨土宗在唐代就已盛行，吳越國還把彌陀作為主體來雕刻，可見淨土宗在五代時依然風行不衰。

彌陀像左右兩側分別是觀音菩薩和大勢至菩薩，他們一般高，略低於彌陀佛，合稱「西方三聖」。觀音峨冠博帶，瓔珞環繞胸前，垂至膝下，左手托物，擱在腿上，右手拿着柳枝，神態安

逸、閑適；大勢至高髻寶冠，臉龐方圓，表情莊嚴恬淡。三聖兩側是兩尊菩薩立像，衣褶流暢，一手自然下垂，一手置於胸前，表現出虔誠的樣子。最外側是兩尊力士像，體魄龐大，全身盔甲，手執兵器，儼然兩位現實社會中的武士，臉上塊塊飽綻的肌肉和凝聚、專注的目光，有力地突出了作品的性格特徵。

有趣的是，在龕內上部還雕有手持花束，隨風飄舞的「飛天」，周圍有朵朵祥雲浮繞。「飛天」外側是伽陵頻伽鳥（又稱「好聲鳥」），人頭鳥身，背上長翅，極富神采。龕楣上雕有「七佛」（即毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛，伽葉佛和釋迦牟尼佛），全是結跏趺坐式。「七佛」左右分別是騎獅的文殊和騎象的普賢，他們相對合掌。下面各有一侍者，恭手而立。

主龕的七尊佛菩薩像，雖然形象塑造各不相同，性格也不一样，但他們不是彼此孤立的，而是以阿彌陀佛為中心有機地形成一組既有外觀上的變化，又有精神上的內在聯系的羣像，連同龕上部的「飛天」和「好聲鳥」以及龕楣上的七佛和文殊、普賢等等，都是圍繞着彌陀這個主題。這種構圖明顯是受了龍門奉先寺盧舍那大佛像布局的影響的結果^①，而且又有創新和發展，形成自己獨特的風格，充分顯示出我國古代藝術家們傑出的藝術創造才能。

主龕北面有一小龕，坐北朝南，是一尊地藏菩薩的雕像。地藏像光頭大耳，面容豐腴，右腿彎曲，左腿自然下垂。踏在座下的蓮花上，宛如一位心地寬和、虔誠恭敬的高僧，充分表現出「安忍如大地，靜慮如密藏」^②的風範，在藝術上具有相當高的價值。

地藏像左邊還有幾幅描寫「六道輪回」的造像。天道：雲煙飄蕩，一對頭戴冠冕，形似貴人的中年男女合掌而行；人道：也是一男一女，但作常人打扮；阿修羅道：修羅容貌醜陋不堪，身長

四手，上面一雙手托着日月，下面一雙各持弓箭，正在與天神交戰；望獄道：有一牛首人身的怪物，手執武器，旁邊置有一口鍋；餓鬼道：兩人骨瘦如柴，赤身裸體，抖作一團；畜生道：立一馬，作昂首長嘯狀。這一組雕像刀法簡潔，形象生動，起到了如繪畫中「意到筆不到」的藝術效果，給人留下豐富的想像餘地。鑿刻「六道輪回」雕像一方面是爲了宣傳「因果報應」的真實不虛；另一方面也爲配合表現地藏菩薩受釋迦牟尼佛的囑托，發誓要「衆生度盡方証菩提，地獄未空誓不成佛」的壯志宏願。

以洞景幽深、奇形怪狀著稱的石屋、煙霞二洞，都雕有佛、菩薩、羅漢、天王等像。石屋洞共計有羅漢像五百十六尊，均出自五代吳越時期藝術家之手^③。可惜這些具有千餘年歷史的珍貴藝術品，在「文革」中悉被毀壞，保存得較爲完整的是煙霞洞的十六羅漢造像。

這是一組造型奇特、妙趣橫生的藝術珍品。十六位羅漢容貌各異，無一重複，神情畢肖，活靈活現。有的在冥坐，有的在讀經；有的在遠望，有的在冥想；有的在玩物，有的在怒吼……技巧嫺熟自如，線條簡潔明快，把羅漢的動作、性格和思想諸方面都淋漓盡致地表現無遺，既富有現實主義的人間趣味，又兼有羅漢所固有的性格特徵。造像的排列，完全利用天然岩洞的特定地理條件，把各尊羅漢巧妙安排在相應的位置上，真可謂是「各得其所」。雖然方向不同，距離不等，但仍使人感到這是一個既有變化又相互映襯的有機整體，這種別出心裁的處理手法，易於激發人的想象力，具有強烈的感染力。若將一般寺廟裡呆板排列的泥塑羅漢與之相比，在藝術上不啻有霄壤之別。

這十六尊羅漢是吳越國王錢弘俶和他的僚屬捐資建造的，時在廣順三年（公元九五三年）。

在一般人的心目中，佛像的造型不外是豐容廣額，莊嚴慈祥的，殊不知佛教密宗裡說，大日如來也有顯現可畏之相的時候，

如爲降伏惡魔，不使他擾亂佛法，示現金剛藥叉的形象，有一頭八臂或三頭六臂，並以人的骷髏爲瓔珞，懸於胸前等等，令人驚怖，以達到降伏妖魔之目的。紫陽山寶成寺崖壁間的麻曷葛拉像就是這類示現忿怒相的典型。

「麻曷葛拉」，系藏語音譯，佛經上通譯爲「摩訶迦羅」，俗稱「大黑天」。這尊麻曷葛拉像建於元朝至治二年（公元一三二二年）。該像也屬「梵式」佛像，腿短腹大，頭髮卷曲，翹鬚睜目，面呈威怒。雙手抱着人顛，左右肩又掛人頭。雖然特別強調腹部，但藝術的效果並不使人有腹重腳輕之感。這尊雕像採用粗綫條和精雕細刻相結合的方法，刀法既大膽洗練又細膩傳神，恰當地突出了「怒」的主題。

麻曷葛拉像左側的文殊菩薩，也與平常的文殊雕像大異其趣。他左手高舉法器。頸掛骷髏瓔珞。右側的普賢也變了樣，若非經人指點說明，是不敢想象的。這些是菩薩示現的忿怒相。還有龕楣上的三尊飛天以及一些鳥獸，也是一反常態，顯出凶猛戰鬥的模樣，這在以往的石窟造像中是不多見的。

慈雲嶺的造像以淨土宗所宗之阿彌陀佛爲主體，煙霞洞以十六漢像著稱，紫陽山則以佛教密宗「梵式」佛像爲摹本，建造了具有獨特個性的典型藝術形象。三處的石窟造像相映成趣，共同構成西湖石窟藝術的整體面貌，使艷麗多姿的杭州山水變得更加迷人。

四、西湖石窟造像的藝術特色及其地位

西湖石窟造像歷經五代、北宋、南宋、元朝四個朝代，現存各類雕像一千餘尊。造像獨特，意態萬方，呈現出豐富多彩的面貌。它是我國北方石窟造像急劇衰落，以致一蹶不振的形勢下，於南方相對安定的環境裡，依仗帝王、臣僚及無數善男信女的虔

誠信仰和出資捐助，運用藝術家們超羣的睿智和非凡的創造才能，在江南石壁上留下的藝術奇珍。西湖石窟造像以其獨具一格的藝術特色，為我國豐富的藝術寶庫增添了新的光彩。

西湖石窟造像在藝術上大致可分為三個發展階段——

1. 興起階段。大致在吳越。這個階段的主要作品幾乎都分佈在鳳凰山附近和烟霞一帶，其代表作是慈雲嶺彌陀佛像羣雕和烟霞洞的十六羅漢。藝術上以因襲隋唐的創作方法為主，兼有印度鍵陀羅風格的元素，如佛像臉龐豐潤，偏袒右肩（或上肩裸露），表情恬靜慈和；菩薩衣着華麗，眉目生輝，接近於真人原型。也有將菩薩雕成僧人模樣，其中蘊含着藝術家自己對作品的獨特理解，是師承基礎上的創新。十六羅漢的雕像，姿態生動，形象逼真，是藝術家運用高度的藝術技巧和豐富的想象力，同時利用洞中岩石的天然造型，將生活中的人物加以集中、融合、加工之後，搬上了石壁，是藝術家智慧、汗水和毅力的體現、顯示出雕塑藝術特有的美感。

2. 融合、發展階段。這是北宋和南宋時期的造像特點。地點在飛來峯。造像藝術以逐漸融化隋唐藝術的印度鍵陀羅風格的精華而走上獨創的道路。飛來峯的彌勒佛坐像便是這個時期的不朽作品。把佛塑造成中國僧人的形象，這在北方石窟造像中是不曾有過的。彌勒佛像以真人為藍本，適當地誇張和突出某些動作以及身體的若干部位，達到了理想的藝術效果，具有自己獨特的特徵，有着濃厚的民族風格和生活氣息，成為佛像中國化的典範。

3. 成熟階段。元代飛來峯的造像極盛，大多是佛教密宗的產物。藝術上除繼承唐宋傳統外，還吸收了蒙、藏兄弟民族的創作特色，採用多種藝術手法混合使用的方法，創造了許許多多造型奇特、個性鮮明的藝術形象，既具有「梵式」佛像粗獷的綫條，又不失細膩婉轉的特點。由於吸收了多種藝術營養，因此形成了自己獨特的風格，放射出異樣的光輝。

西湖石窟造像在長達四百餘年的歷史中，曾成為江南雕塑創作的主要內容。在許多優秀的作品中，藝術家賦予了石像以人的生命力和美的理想色彩，在這些有血有肉、呼之欲出的造像中，至今人們還能感受到古代藝術家創作的激情，堅韌的宗教毅力和流動的歷史，以及對藝術創作不間斷的探索。因此，它們不僅僅是一些沉默的石像，標誌着我國石窟藝術創作的大致終結，同時，它們還具有現實的意義和時代的精神，是一份十分難得的寶貴遺產，應該受到重視、研究和發掘，以垂久遠。（完）

〔注釋〕

①③⑩⑪見拙作《中國佛教藝術的燦爛明珠——石窟藝術》有關章節，載《內明》雜誌195，196期。

②見《中國佛教·五代佛教》，中國佛教協會編，知識出版社一九八〇年版。

④參見羅香林《晚唐貫休繪十六羅漢應真像石刻述證》，載《佛教藝術論集》，台灣大乘文化出版社。

⑤僧祐《出三藏記集》卷二；范曄《後漢書·西域傳》

⑥明·田汝成《西湖遊覽誌餘》

⑦陶宗儀《南村輟耕錄》

⑧原譯阿尼哥，尼波羅國（今尼泊爾）建築師、雕塑家和工藝家。元時應忽必烈之請至西藏。後入京，官光祿大夫、大司徒等。擅長畫塑及鑄金造像，造型獨創風格，人稱「梵式」，對後來的佛教雕塑有一定影響。

⑨劉元，元雕塑家，字秉元。曾師阿爾尼格習佛像雕塑，深得真傳，後為許多著名廟宇塑鑄佛像。據傳所作神氣生動，為當時少見。

⑫見《大乘大集地藏十輪經》

⑬據《錢塘縣志》，浙江圖書館藏本。

五藏科由風部，故排出異對由光部。

不夫麻屬轉由科部。由何如也下之對轉韻書，因出科如丁自

奇科，因對轉即由轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

科部，科用之對轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

魯迅先生與佛教人士之交往考

①新《藏經》、《南工圖書館藏本》。
②見《大乘大集經十論》。

其真對，對其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

轉。轉韻土則轉韻書，遇其有「梵方」轉韻書，又

李雪濤

魯迅先生是我國現代史上少有的作家、學者。說到魯迅，我們常常以為他只是寫『狂人日記』、『阿Q正傳』的大文豪，而忘却了他同時還是一位學廣道深的學者。不僅對一般世學，就是於佛學，先生亦有極深的造詣，並且與佛教界人士有着密切的交往。且不說先生在『朝花夕拾』中回憶自己在小時如何受佛教傳統之影響，以至得了「長庚」法號，僅就有確切日記、書信可查之資料來看，先生於佛教界名人之交往也是極其廣泛的。

魯迅先生一生中有一段時間會專門認真地研究過佛經，這便是在他北京任教育部檢事的一九一三至一九一四年間，當時先生的好友許季上居士給予他很大的幫助。許居士通曉佛教內典、精於梵文，後在北京大學專門講授過印度哲學。季上居士經常贈佛書給魯迅，並同他一起去遊寺院，逛佛學書局。一九一三至一九一四年間季上就贈給魯迅：『勸發菩提心文』、『大唐西域記』

、『金剛經論』、『十八空百廣百論』、『辨正論』、『集古今佛道論衡』、『廣弘明集』、『菩提資糧論』等等諸多經論。此外他們還相互借閱佛經。魯迅先生在一九一四年為母祝壽，托金陵刻經處刻印『百喻經』一百冊，前後共匯款六十元，係由季上居士經手。一九一五年一月十一日印成，餘資六元撥刻『地藏十輪經』。一九一六年八月四日，魯迅先生為久居印度、緬甸研究佛學的萬慧法師布施銀元十塊，也是通過季上辦的。

魯迅先生在北京的日子，由於和季上居士交往甚密，使得他對佛教有極大的興趣。一九一三至一九一四年間（特別是一九一四年四月份以後），魯迅先生選購了大量的佛學書籍，足足有好幾百冊之多，並研讀了其中的大部份，一部份寄給了二弟作人。同時魯迅對佛事活動也頗感興趣，據『魯迅日記』載：一九一三年四月七日，「午後以潔源寺開釋迦文佛降世二千九百四十年紀念大會，因往瞻禮。」

魯迅先生對佛學造詣之深，只消翻翻『魯迅日記』中一九一三年及一九一四年所記之「書帳」中他所涉獵的佛典便可知曉。所以在他以後的著作中能從容地引舉佛典，順手拈來，一點兒不足為奇。不過應該指出的是，魯迅在集中購買佛典這一時期，所購進之佛典並沒有什麼標準，基本上是遇到便買，經、律、論、雜藏全有。他研究佛教，只是從學士派的角度，即純粹將佛教作為一堆歷史、文化的知識來研究，以滿足個人追求知識的欲望而已。所以一九一四年以後魯迅把興趣由收集佛典轉移到收集研究造像、墓誌、碑刻拓本上並不足為奇。這之後幾年裏，盡管也收集到一些佛教的碑刻、塔像的拓片，但也只是作為文物珍藏考察目的。

還值得一提的是一九一二年，作為中國佛教會及中國佛學會會員的梅光羲先生和魯迅也有過交往。魯迅在一九一二年五月二十日的日記中寫道：「梅君光羲貽佛教會第一、二次報告各一冊。」同年十月十九日：「梅擷云贈『佛學叢報』第一號一冊。」

一九一四年以後，魯迅先生沒有專門研究過佛學。但他對佛教仍很重視，基本上每年都購進佛教典籍或研究著作。一九一五年七月二十日，先生還專門以自己施資的刻本為底本對照高麗藏中的『百喻經』本子校過一遍，並寫下了『百喻經校後記』（此文收入『魯迅全集』第十卷「古籍序跋集」，北京人民文學版一九八二）。

一九二六年十月二十一日，魯迅在廈門大學就任文科教授時，曾專程赴閩南佛學院，同在美國講述佛學後，取道南洋回國遊覽廈門和太虛大師會過面。先生在他的日記中寫道：「晚南普陀

寺及閩南佛學院公宴太虛和尚，亦以柬來邀，赴之，坐衆三十餘人。」

一九三二年魯迅居上海，十二月二十一日為當時住在上海本愿寺的日本僧侶杉本勇乘法師寫了著名的『自嘲』一詩，題於扇面：

運交華蓋復何求，未敢翻身已碰頭。
破帽遮顏過鬧市，漏船載酒泛中流。
橫眉冷看千夫指，俯首甘為孺子牛。
躲進小樓成一統，管他冬夏與春秋。

魯迅在當天的日記中寫道：「為杉本勇乘師書一箋。」杉本師與魯迅的交往很深，經常拜訪先生，過偶爾帶給海嬰一些諸如電車、氣槍等小玩具。

一九三四年，當時作為東京大谷大學教授的鈴木大拙，同高田山、藤井草宣、中村戒仙以及齋藤貞一來華參觀中國佛教古跡。五月十日，經內山先生搭線，魯迅會晤了當代禪學大師鈴木大拙，並合影留念。魯迅在當天的日記中寫道：「上午內山夫人來，邀晤鈴木大拙師，見贈『六祖壇經·神會禪師語錄』合刻一帙四本，並見眉山、草宣、戒仙三和尚，齋藤貞一君。」這之後魯迅與鈴木大拙的友誼並未中斷，同年十月二十八日，魯迅還收到鈴木大拙寄贈的『支那佛教印象記』一書。

魯迅先生與佛教界人士之交往絕不限於此。不過從以上提到的交往中，我們已經可以看出作為新文化運動猛將的魯迅對待佛教的態度，以及佛教思想對先生的影响。對魯迅先生與佛教關係之研究，有助於全面正確地理解魯迅的思想。

此地方創辦佛教素食飯館，在翻建舊房，備齊磚瓦沙石木料的情況下，動工許可證下來了。翻建舊屋爲六間門面，梁漱溟先生爲我寫了『法華素食館』的匾。因我在職，不能親自經營，再者，建設飯館須要資金，設備，而我早就囊空如洗了，爲了緩和這些矛盾，暫時把房屋出租給別人，但我時刻沒敢忘記自己的志向。合同是三年，八七年八月一日開始，至今合同已過一年了。

愛惜物命，提倡素食是佛教傳統精神，可惜北京沒有一家按佛教宗旨興辦的素食飯館，應該說這是一個缺憾。從北京德勝門至昌平西環島三十三公里，從環島至長城二十六公里，從環島至長陵九公里，在這約七十公里的旅遊綫上，其間沒有一座廟宇，若建成素菜餐廳，正廳供佛海燈晝夜長明，即如同一座佛廟。在佛像旁供正果法師和梁漱溟先生照片。梁師一生素食七十七年，值得紀念，果公師父待人慈悲親切，從不冷淡任何一個人，是飯館精神之所在。現在，全世界流行素食熱，而中國是素食的民族，我國素食藝術和萬里長城是同等價值的中國文化，不少來華訪問的外賓，喜歡到寺廟吃素菜，因此，素食飯館有着光明前途。

創建素食餐廳，須要設備、技術、資金和管理人員，我自己沒有力量完成這項使命。這裡地理位置好，肯定有好的營業效果，而且有世界影響，可以爲祖國爭光。衷心歡迎佛教組織，或熱心服務的國內外四衆弟子到此投資，創建佛教資生事業，更歡迎國內外各大佛教素食飯館到此開設分店，我本人竭盡全力支持協助！

（完）

（上接第41頁「三法印與唯識學」）

找不出客觀上那樣一個事物與之相當的。離開能偏計的心，根本談不到所執着的任何境界。這便是經常呈現着的幻起幻滅整個依他起世界。換言之，人們的主體認識上存在着這種顛倒根子——隱覆障蔽真實情況的無明，可是，既屬顛倒錯亂，總是有對治的。

三性學是佛教在印度長時期內集體鑽研辨論發展到最後階段對分析種種自相、共相問題的一個結論。一般的思想，外道及其他哲學則大都把偏計所執當成究竟，以爲是一個東西或概念能獨立常存。並且，萬能只是人們第六意識能偏計的妄情「萬能」，它的根子則是第七識。因此，無明，妄情，顛倒，不如理作意成二種我執，是世界一切變化的根本——構成毫無真實的虛妄世界，這是人們自己搞的把戲，卻偏要異化爲客觀體性。

《書經》說：「人心惟危，道心唯微」，「唯精唯一，允執厥中」，把阿賴耶當成不變的東西，把依他起和圓成實當成爲一個東西。《中庸》講「中」、「和」（喜怒未發之謂中，發而皆中節之謂和），儒家以此爲代表，在本體上是「中」（不二，喜怒未發，善惡未分，乾坤未闢，大全，太極，至隱至潛，是陰陽所依的東西），實際講的是阿賴耶識的種子。又如講父母未生以前的本來面目，實際就是種子潛隱的狀態。中國傳統哲學，若不把阿賴耶識弄清楚，無法搞清道體的實相。因此，特別有待於把圓成實性與依他起性厘清，才不致於造成油滑混亂。儒道兩家學說，以真正之佛學來判還是在流轉中打轉，談不到還滅，談不到「無爲法」，談不到圓成實性，最多是爲人天善趣造因，尚未觸摸到無漏善之門。科學、西洋哲學都在相對中找絕對，計執一元、二元、多元，不出偏計所執性的體制，離實際太遙遠了，應迷途知返。可見，常、變問題，三性、唯識問題就是「三法印」中根本的問題，要腳踏真實，必須要真正確切地弄清這些問題。（完）

明乎此，仍不到黃河心不死，良好的願望美麗的遐思牽引之求索、尋覓。通常是到天上去找（上帝與神），在原子進而更細的基本粒子（如夸克）上找，在人類的概念中找，在宇宙之外去找，超自然離因緣去找，在「我」上找……

《老子·道經》說，「有物混屯，先天地生」，「可以為天地母」，「似萬物之宗」，「象帝之先」，萬物均從「道」生出。又說，「夫物芸芸，各復其根，歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。」這樣說來，萬物的消亡又復歸於「道」。同時，道的每一生一滅，都是道的循環運動（周行），萬物有生滅，而「道」無終止、無變易，所謂「獨立而不改，周而不殆。」這便是子對「道」的擬議，對「道」作為事物本體的描繪。認為「道」是不可改的——「常」，它存於原始現象之前，「象帝」之先也是由道產生。這獨立不改的「道」（常）是萬物的宗主，支配着一切事物，由「常」到「變」。

既然是「常」（不變），為何又循環運動？「惟恍惟惚」，「無有定體」，從概念到客觀均無是理。如《德經》篇內描繪作為萬物之母的「道」：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」主張世界本源是「道」。莊子也說「道通為一」，世界源於「道」，又統一於「道」，既是常一不變的，又能產生萬物，自義相違。若能生萬物，則「道」豈能「不改」，豈能是常？實系偏計所執性所對的影像，在有為法中找究竟依托，如氣、神、道、理，凡此種種，都是靠不住而又要勉強依靠的。

西方哲匠康德講到「物如」、「物自體」（Thing-itself，又譯為自在之物），是一種離開意識而獨立存在，又不可認知的東西。畢達哥拉斯學派認為「數」是萬物之原，黑格爾推崇某種理念為特殊存在。印度外道《涅槃論》（第十七〈服水論〉）說，水是萬物根本，水能生起有命無命一切物，水能生物，水能壞物，水是常，名為「涅槃因」。哲學上「本質」觀念，即是如此。類似或別樣的構

想，在西洋哲學和印度哲學諸流派中還有許許多多，但，都未免向妄情以外追求一個高超、永久的不變主體，實乃「莫須有」。這在佛家唯識學判之都是偏計所執的「種種物」，是子虛烏有的幻構。

以上所列古今中外之論，都喜歡拿本體論來糾纏，去找一個萬能的作為「萬物之母」的本體，未能跳出以有為法為本體的模式。所覓種種，總認為是最圓滿、最後的依據，實則總局於被塑造、被刻畫的模式，是人為即所謂「異化」的性質。在此種模式內，各種定論，當然都是妄情的造作，不過是些影像罷了，自然，是有生滅的法。本身既有生滅變化，又怎能作為其他一切有生滅、造作所成法的根本？乃至引生出莫須有的東西作為宇宙人生的根本？

那麼，這根源到底是在起惑造業之外，還是其內？生死流轉是否還以生死流轉為因？從上我們不難看出，人們所依靠的所謂安身立命的地方實際是自己認為的那個「常」（人我、法我），這類偏計所執性，本來連一點影像都沒有的，是在起惑造業之內的。但，人們卻寄情在那裡，安之若素，酣睡不醒。此種由妄情所產生的「常」，是移情、異化的結果。從這種意義上看，「上帝」是人造的，人們認為它不僅可以支配人，還是萬能的，可以創造一切；黃金的價值也是人造的（雖然有其使用價值，但不可忽略人們賦予它的交換價值尺度），人們認為其中保存着交換價值，可以支配人，甚至買賣人。這些約定俗成的東西，主要地還是人們觀念上的事，黃金、紙幣、證券等價值載體上本沒有這些個東西，說穿了就是人類在社會的歷史長河中共同作的夢影，共業所感應。

證二無我所顯真如

（一）破二取

這種人爲，跳不出能、所二取，從唯識角度洞察，能取的妄情與所取妄相，都是不可靠的。原因是二取都是虛妄分別，屬於不如理作意，而此不如理作意就是執着離因緣變現之外有常一不變的自我構置的外在實境，或如言說所詮的「實義」（實在意義系列），這些「增益執」所產生的偏計所執境義，都是建立在主觀妄情的基礎之上，是識的見分親緣的影像，除此影像顯現之外，哪裡有龜毛兔角、海市蜃樓的實存客觀外境？本自了無所有，并非又撥之始空，只有似義似境的「有見意言」爲幻有依他起的體性，主觀妄情異化爲所取物，主觀轉化爲客觀。質言之，就是無中生有。是妄情上的自騙安排，實際了無所有。縱觀歷史，不少哲學家在玩弄自己，於生死長夜中「你方唱罷我登場，反認他鄉是故鄉。」（《紅樓夢》）

（二）破我、法

這裡最主要的還是我（實有主體世界）、法我（實有客體世界）的問題。佛學最核心的問題即要親證二無我所顯真如，其中，唯識學又是最捷便的途徑，唯一目的在直證真如，直證真如必須清理我執（破人我執除煩惱障，破法我執除所知障），而我執熏習根深蒂固，有其種種不同假相表現，如依名執義，能詮與所詮相應的關係認爲必然，所取境與能取識二者絕然對立，爲其徵結所在。唯識學即針對二種根本我執進行分析、研究、去掉長期積累的兩種障礙（煩惱障、所知障）以趨於究竟解脫。生死流轉由於堅執主體我與客體我，形成種種幻象及戲論世界，熏成種種有我論種子習氣而春蠶自縛。

（三）對治偏計所執

對於這種用偏計所執性主體或客體爲歸宿來解決人生和宇宙變化諸問題的模式，就說如其所偏計和如其所安立的依托是毫無實有的。如大梵天、上帝或某種物質，這些，除了你夢想以外，歸根結蒂，情有理無，自顧不暇。都在無明中墮入一時編造的有

爲法領域，而從有爲法去找最後本有體性，都是不可能的。有爲法不能是有爲法最後的依據，它本身還要由其他條件或線條所編造所決定。假如把它當作最後因（造物主），就造成所謂「不平等因」。辨證法也講互相依存，物質若互相依存，則物質也不能不有生生滅滅，因爲它是可分的，所謂「一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」（《莊子·天下篇》）若不能分，就是常一不變（有個頭兒）；若能分，仍在找依托，就會找得沒完沒了（沒有頭兒即無始）。

西洋哲學有其主要旨趣：「求真」，多半探求語言概念與實際的關係，從現象下手尋找一個不平等現象作爲最後依托；中國傳統哲學（如以陰陽作代表）則在陰陽裡覓取陰陽來分處；印度外道修無想定升無想天以爲涅槃，小乘滅煩惱（破人我執）證阿羅漢。世人以金錢欲、男女淫欲、支配自在欲、五欲自恣欲，以爲現法涅槃。如此諸般，就像落水之人抓到一根脆弱的稻草來暫時救命一樣。

減不待因

當前的世界是在剎那過去，不須任何助因。而後剎那事物生起卻要待因托緣而生起。有爲法剎那間自然減去，支持當前的現象並沒有有一個永久不變的東西。所謂永久不變的東西都是主觀虛妄分別的產物，爲異化或移情之結果，這是勿庸置疑的。

探究生命實質的奧秘及其變動因素，只有潛隱和顯露兩個層面互相依存的起伏，絕對沒有一成不變、超越層面、發號施令、最後不拔的根源。在事物隱顯的兩個層面中，生起或出現是須要大量因素來配合和支撐的，而減去或消亡完全是自然的，不須等待絲毫其他因素來決定的，並且，是一刻也容不得停頓和保留的。無疑，這是一個基本原則。

減去不待因或只是缺因，生起則都須要由原因決定。迷此而

產生的一切「常一不變」的觀念都是臆造，一廂情願的。我人在觀念上認為過去有一個常恆不變的東西在變化，是一點根據也沒有的。如木柴由火燒成灰，灰是新生的東西（由火作助緣），而不是由前一剎那木柴變來，因為木柴在未燒前一刻未停地處於剎那生滅之中，如莊子所說「方生、方死、方死、方生」。唯識學認為所有事物「滅不待因」，新陳代謝是自身決定的，不是另外一個原因造成的。

有為法與無為法

那麼，到底有沒有「常」？什麼是「常」或者說有沒有無生無滅的法，有沒有最後的依據？這就必須從三性，唯識上來闡明。

人們不妨會這樣發問：什麼是實際？什麼是眞如？在佛學名相堆裡，這兩者名異義同，也叫法性、識性（三性中之圓成實性）。妄情執着所對的境——人我、法我即主觀客觀世界常一不變、獨立圓滿自足的東西是絕對沒有的，本來無一點影像的。唯識學所詮證的二無我（空）所顯之眞如或無為法即徹底不存在偏計所執性之獨立體性才是恆常不可變更的。但，這是在依他起事物上遠離了妄情偏計斷常之見的顯現，因而，不是妄情的安排；並且，它不是主宰者，是無生無滅、非造作性的，如實不動的。正是從這究竟的意義上來判斷，那些普遍通常的顛倒的妄情所對的東西是經常地，根本而畢竟不存在的，正是以彼不存在而證明此理常存的，確又是辨證的，不是否定或撥除它才得到沒有，也並不用空掉它而它才空，是它本來不存在的，本來自己就是空的。相反，眞如或無為法是顛扑不破的，確定不移的，不被任何東西所決定所左右的。但，偏計所執性這樣一種體制是有的，立就是它對准所執外境的堅執妄情這一習慣性質而言；同時，如果沒有這種體制，圓成實性（眞如）也就沒有得以顯示或得以安立的必要。在依他起性上，絲毫不見偏計所執性即顯圓成實性。

賴耶非神、非本體論

倘使要如實解決因果問題，就不能不講到阿賴耶識中之親因親果，即指現行熏成種子非有增有減，再由種子生起現行也是不增不減的。這是名言種子，此名言種子所以生起現行又受着異熟因增上力的影響，一次一次的業或惑熏習力量極大。所以，離開熏習以外，無有因果可言。

阿賴耶識中有無量無邊的種子，有本有的，也有許多新熏而有的。無始以來熏習而成的種子有染有淨，形成一種潛在的功能力，既潛隱又無形無相，但不是現起的影像，終歸只能是無自性的被熏成的習氣。種子與現行互相依存，不像妄情所執的外境，否則，無法證眞如。種子與阿賴耶都是依靠依他起性來假安立，但其熏習因果絲毫不爽。

佛家哲學從紀元前五世紀到紀元後五世紀一千多年，經過印度一大批哲學家們密切合作，繼續不斷，竭盡全部身心共同研討的問題，其結果產生了「唯識學」。此學建立八識，但，真正擺脫了妄情所造本體的遐想，遠離了神我的泥犁。第八阿賴耶識非是萬物的創造者，不是能生萬物的獨立體性或常一不變的所謂「神我」。它，正是攝藏一切雜染諸法現行熏習而成的，因此，它本身為總業所感的異熟無記果。可見，它是依他起法，不是本體，也不是主宰。並且，可以由染轉淨，轉識成智，決不是妄情所執着的「常法」。無論世界多麼大，多麼無邊無際，當下，自個兒滅去了，底下的現象又整個兒生起現行了。關鍵在於，阿賴耶識中所有的種子在遇緣生現行時，種子本身也在剎那不停地生滅着。呈現在當前偌大的現行宇宙時刻處在變化生滅中，則生起馬上就滅了，又生起來了，又壞滅了，似乎不可理解，主因是人們顛倒認為有常有我才有的變的錯誤思想。而在錯誤和顛倒的思想上頭是

虛雲老和尚遺相



六十歲時於滬攝

馮玉

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

宗亮和尚道：「本寺自訂有上海申報，一切國內外時事俱有載刊，師兄自不肯留意閱讀而已。」

德清赧然道：「監院之言極是，我確實太不注意時事了。」

宗亮說：「你日日夜夜拜，拜到不眠不休，不飲不食，一切不管，師父說，德清這個人着了自已心魔了！師父又說，出家修行所爲何事？都似你這樣躲在牛角尖內，能行什麼佛心？出家人也應該注意時事世務，不可與世隔絕，否則講什麼入世濟度？絕聖棄智，非佛家本意也。」

德清更覺慚愧：「師父與監院教導極是！德清從今痛改前非了！」

大家都笑道：「果然是個有道虛心的和尚！」

宗亮笑道：「你們休讚了他！他一得了高帽子，馬上又變回牛頭和尚了呢！」

宗亮叫小沙彌去取了申報來給德清病榻閱讀，一面說：「如今有個南海康有爲，最近上書皇帝，極論國勢危殆，力請變法圖強，一意維新，這申報上有他奏章抄本，講的真不錯呢。」

衆人問道：「這康有爲是什麼來歷？」

一輩和尚說：「聞說此人是光緒二十年的進士，他生於咸豐八年，今年才三十九歲。此人開口輒引經據典，故綽號爲康聖人，此人作新學僞經考等書，武斷經術，自有見地，爲當今學術放異彩，論者謂是晚清一代大儒，此人亦畧涉佛學，其弟

子梁啓超氏則較之更崇佛學，今次師弟均獲皇上青睞，申報社論許爲大清新政希望之所寄也！」

德清忽然憶起一事，沉吟道：「南海康有爲？是否就是五年前我在普陀會過的南海康秀才呢？彼時在普陀所會之康秀才，慷慨陳述時政，予我印象殊深，或是此人？且看他上疏怎來說？」

申報抄錄之康有爲初次上書，畧謂：「……臣意膠警乃其借端，德國固其嚆矢耳，二萬萬膏腴之地，四萬萬秀淑之民，諸國眈眈，覬覦已久，……主者屢經搶掠，高臥不醒，守者袖手孰視，若病若狂，唾手可得……如蟻附羶，聞風並至……昔者安南之役，十年來乃有甲午之事，割台之後，兩載遂有膠州之禍，……東三省，龍州之鐵路，滇粵之礦產，土司野人山之邊疆，尚不計矣！自爾之後……事變之來，日迫一日，教堂遍地，無刻無可啓釁……」

伏願皇上因膠州之變，下發憤之詔，先罪己以勵人心，次明恥以激士氣，集羣才咨問以廣聖德，求天下上書以通下情，明定國是與海內更始，自茲國事付國會議行，紆尊降貴，延見臣庶，盡革舊俗，一意維新！大召天下才俊，議籌變法之方，採擇萬國律例……罷去舊例，以濟時宜……破資以勵人才，厚俸以養廉恥，停捐納，汰冗員，專職司以正官職，廢科舉，廣學校，譯西書以成人才……獎新藝新器之能，創農政、商學，以爲阜財富民之本，改定地方新法，推行保民仁政：若衛生，濟貧，潔獄，免酷刑，修道路，整市場，鑄鈔票，創郵船，徙貧民，開礦學，保民險，罷釐征，以鐵路爲通，以兵船爲護，夫如是則庶政盡舉民心知戴……。」

德清閱報之後，說道：「這康有爲也可謂有心人了！未知他主張如何可獲慈禧太后批准呢？」

一輩嘆道：「此事難乎其難矣！康有爲之意，似不僅在此而已，他似欲大大改革呢，豈能獲太后之准許？」

德清說：「這康有爲，看來是與南方革命黨孫逸仙等無關吧？」

一輩說：「孫逸仙主張徹底革命推翻大清，康有爲則反對革命，他仍是尊皇的，他認爲中國民智未到全盤革命之時，只宜尊皇改制，做日本之明治維新推行新政，以強國富民，比較上來，康氏之主張是溫和漸進的。朝廷若採用，應可免却來日革命流血之爆發，只可惜看來太后勢將作梗，將來仍難免導致天下大亂了。」

德清聞言，頗有同感，大家亦無不嗟歎。一班出家僧人，空負關懷國家安危之心，却又何從盡力？人人心情都沉重極了。

德清在育王寺養病期中，康有爲又再上書德宗皇帝，翁同龢引見他向皇帝呈獻「日本明治政變考」、「俄國彼得大帝政變記」等書，極言日俄兩國變法維新自強之成果。德宗皇帝自冲齡就位，一切受制於慈禧太后，抑鬱不得志，現在親政，看到國勢危殆，他亦早有發奮圖強之心了，看到康有爲先後八次上書，他深深感動，可是他心中頗有躊躇顧慮，他不知道怎樣去應付慈禧太后。

他煩悶極了，這一夜他煩悶得在寢宮內團團轉，身爲天子，其實，等於是個囚犯，沒有實權，沒有自由，甚至於沒有朋友，要找個傾訴的對象都沒有，唯一的知己，除了慈父般的翁同龢師傅，就只有珍妃了。翁同龢如今是軍機大臣，只有奉詔才入宮議事，皇帝幼時可以攀上翁師傅身上拔鬚子摸奶子，如今皇帝已經二十七歲，君臣體制森嚴，他已不能再親近翁師傅了，也不能像兒時般向翁師傅傾訴一切了。如今唯一可傾訴

的人就是珍妃，可是珍妃是太后所憎惡的，他甚至沒有自由去幸駐珍妃寢宮！他的一行一動，都有皇后與太后的耳目監視着。

當日大婚之時，他一眼選中珍妃，但是慈禧太后另有打算，她挑選自己的內姪女（桂祥的長女）爲皇后，以控制皇帝，太后憎嫌珍妃妖媚多攻心計，太后直覺地感覺到珍妃是一個強敵。

多年了，珍妃都不得多接近皇帝，太后恐懼珍妃會爭奪她未來的權威，太后派了心腹太監宮女日夜窺伺珍妃。

珍妃實際上也等於是一個囚犯，毫無自由，可是她並非世傳的荏弱楚楚可憐的女子，慈禧太后並沒有看走了眼，珍妃是攻於心計的，而且也有野心，珍妃也暗中在佈置心腹，準備伺機而動，她希望有一天能取代慈禧太后的權威。慈禧當年以一介無名妃嬪，母憑子貴，又兼善於心計，終於成爲今日的權威無上的慈禧太后，珍妃何嘗又不可？

慈禧看得出珍妃眼中的反叛神色，珍妃貌似恭順，其實是心懷異志的，慈禧不由不心驚，於是她更加嚴禁珍妃接近皇帝了。

德宗却偏要覲機會去幸珍妃，這時他煩悶已極，每一次他有心事，他就更想念起珍妃來了，他要向她傾訴，他思念她已極，再顧不得太后的心腹監視了，他毅然地走向珍妃所居的寢宮景仁宮去。

「皇上那裏去？」太監小張慌忙問。

「大胆的奴才！」皇帝怒道：「敢問我！你管得着我？」

別的小太監慌忙飛報頤和園，太后的耳目多，一站傳一站，傳報到了太監副總管崔玉貴，崔玉貴大驚，忙報李蓮英

：「皇上駕幸景仁宮找珍妃去了，皇上自己步行，已出了乾清宮！」

李蓮英說：「老佛爺已安歇了，犯不着驚動她，玉貴你在這兒伺候老佛爺，我自己去景仁宮走一趟，皇上至今仍未有嗣，萬一珍妃得幸生了個皇子，將來我大家都別想過好日子了！珍妃不是個好伺候的角色，她一得勢，只怕連老佛爺也要吃她的虧呢！」

光緒皇帝來到了景仁宮，見到珍妃，兩人怔怔相對，一時都無話可說。珍妃知道皇帝必有爲難之事要來跟她商量，她知道太后耳目太多，在許多宮監面前，她怎敢開言？

「這裏有我侍候皇上了，」珍妃對宮監宮女們說：「你們都下去歇歇吧！」

皇帝看奴婢走了，才說：「如今好，弄到我們見面也不敢講話了。」

珍妃說：「皇上神色不安，莫非是爲了膠州灣麼？」

皇帝歎道：「膠州讓德國人拿去了，鐵路權也給德國人了，鐵路綫兩邊三十里內礦產也給他佔了，這李鴻章不知怎樣弄的，什麼都拱手送給洋人，翁師傅也拿不得主意，跟李鴻章走，都簽了約送給洋人！二月簽了膠州約，三月初六又簽了約把旅順大連租給俄國人！允許俄人築造滿洲鐵路。恭親王奕訢又於四月初十病歿了！朝中那還有人幫得我？個個大臣都是奉迎太后，我這個皇帝想發奮圖強，也是勢孤無力呀！看到列強就要瓜分大清，我怎能不心煩？想來看看你，他們又千方百計阻撓……」

珍妃說：「臣妾在這裡，又不能爲皇上分憂，也只有心裏光着急罷了。」

皇帝說：「我知道，除了你，也再沒有別人關心我了，外面是一個人也沒有幫我的。」

珍妃說：「聽說如今有個康有為上書，頗有見地，皇上怎不重用此人作為幫手呢？」

「我頂多只能派他一個小差使罷了，凡是派二品以上的官職，都要經太后親批的，我想用康有為進軍機也不成啊！他上書八次，勸我做日俄維新變法，見地都合我心，可是我手無實權，我怎麼維新得起來？又怎樣向太后交待？」

珍妃說：「皇上，國勢危殆到這樣，應該是不計小節的時候了！皇上好歹總是大清皇帝，各國使節都尊重的，皇上拿出決心來，下詔實行維新，重振天威，一面引用康有為等才智之士為輔，推行新政，實施得有成效，國強民富，到那時候，老佛爺也不能說什麼。」

光緒皇帝感動地望着珍妃：「你這一番話，真乃肺腑之言！我一向知道你有胆量勇氣，不是普通女子，我果然沒看錯，可是……」

珍妃說：「皇上！你不能再一輩子屈居傀儡下去了！好歹這一次必須拚一場！抓穩實權，就從維新開始吧；否則這國家早晚都會滅亡給洋人了，要不然就是給革命黨推翻皇朝了，只有實行維新，勵精圖治，才可以強國，才可免列強瓜分及被革命黨人推翻朝廷，皇上一行新政，革命黨也就造反無由了。」

皇帝感激地握着珍妃的柔荑：「你這一說，我更加下定決心了！」他激動地說：「好！我決心孤注一擲！我自己的安危都不顧了，可是，你……假如太后知道……」

珍妃慘然笑道：「皇上能下此大決心，難道我還重視自己

這條命麼？這樣子不死不活的奴隸生涯，我老早就想活了！皇上，你放開手去做吧！我也盡我的力量，叫我娘家的人幫皇上，別的做不來，幫皇上聯絡維新黨人是還可以的。」

「也總得等到時機成熟才好下詔吧？」皇帝說：「可是……」

珍妃說：「皇上，事不宜遲，越拖越不利，趁着太后此時仍未警覺，皇上先下手為強，迅雷不及掩耳，下詔維新！隨即擢用康有為等人輔佐，是為上策！」

「好！」皇上毅然下了決心：「我明天就下詔！」

這時李蓮英却趕到了，也不待傳報就衝了進來，跪下叩安：「皇上！」

皇帝嚇得變了顏色：「李總管，你有什麼事？」

李蓮英恭禮地說：「回皇上，老佛爺有懿旨，請皇上到坤寧宮！皇后陛下叫人燉了燕窩等候皇上一同消夜呢！」

這分明是假傳太后聖旨來拆開皇帝與珍妃，他們又何嘗不知？

皇帝氣憤道：「我不去！我今晚就住在這兒了！」

李蓮英叩頭道：「皇上！老佛爺說過要親自來請的，奴才攔住了，皇上要不去，奴才怎覆命？」

大帽子壓下來，誰吃得消？皇帝氣得跺腳暴跳如雷：「李蓮英！你別欺人太甚了！我偏不去，你去叫老佛爺親自來吧！」

珍妃慌忙說：「皇上，既是太后有旨，皇上就遵旨快去吧！別讓皇后久候了！臣妾這裏送駕！」隨即跪下，低聲說：「皇上忍耐！」

皇上意會了，嘆一口氣，由得李蓮英叫人攏駕，坐了軟轎來到坤寧宮，果然皇后早已得到消息，叫人做了燕窩銀耳上來了。

皇帝也不吃，也不跟皇后說話。李蓮英退下，說：「夜深了，請皇上安歇。」

皇帝冷笑一聲：「你們把我鎖在這裏也是枉費心機的！你們指望皇后生個兒子？哼！少妄想吧！」

皇帝自在椅上假寐，皇后空等半夜，皇帝只不理她。天交四鼓，皇帝就喚人伺候上朝了。一到了太和殿，天才交五鼓，皇帝就急不及待地宣佈下詔實行維新了。

詔書是康有為起草的，老早準備好，皇帝却要等到光緒二十四年六月十一日這一天才夠勇氣正式宣佈。新政詔書諭令：廢除八股，立學堂，廢弓箭武科，改制為武備學堂，籌備徵兵制度，裁汰冗員，駢枝衙門，博取西學，鼓勵報章批評時政及臣民上書獻策。

皇帝又口諭楊銳、劉光第、林旭、譚嗣同、唐廣仁等入軍機銳意改革。

他向來凡事均不敢作主，必須携奏章至頤和園向慈禧請示，此次突然風雷疾行新政，群臣無不愕然。

(未完)

謝 鳴 歎 捐

何澤霖居士	港幣 3,000.00 元
趙炳賢居士	港幣 200.00 元
妙法寺	港幣 13,738.60 元
總計	港幣 16,938.60 元

二一六期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 16,938.60 元
發行收入	港幣 2,568.00 元
總計	港幣 19,506.60 元

二、支出

印刷費	港幣 12,900.00 元
稿費	港幣 2,850.00 元
什費	港幣 2,000.00 元
郵費	港幣 1,756.60 元
總計	港幣 19,506.60 元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
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,
215/11 Phlapar 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, Narch 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 北角英皇道二九〇號亞洲大廈五樓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：五·七·一六五四

佛元二五三〇年四月一日出版
公元一九九〇年四月一日出版

每册定價港幣十元



△華嚴寺大雄寶殿全景



一 華嚴寺全景

◁ 山西華嚴寺內脇侍菩薩立像

△ 華嚴寺全景遠眺