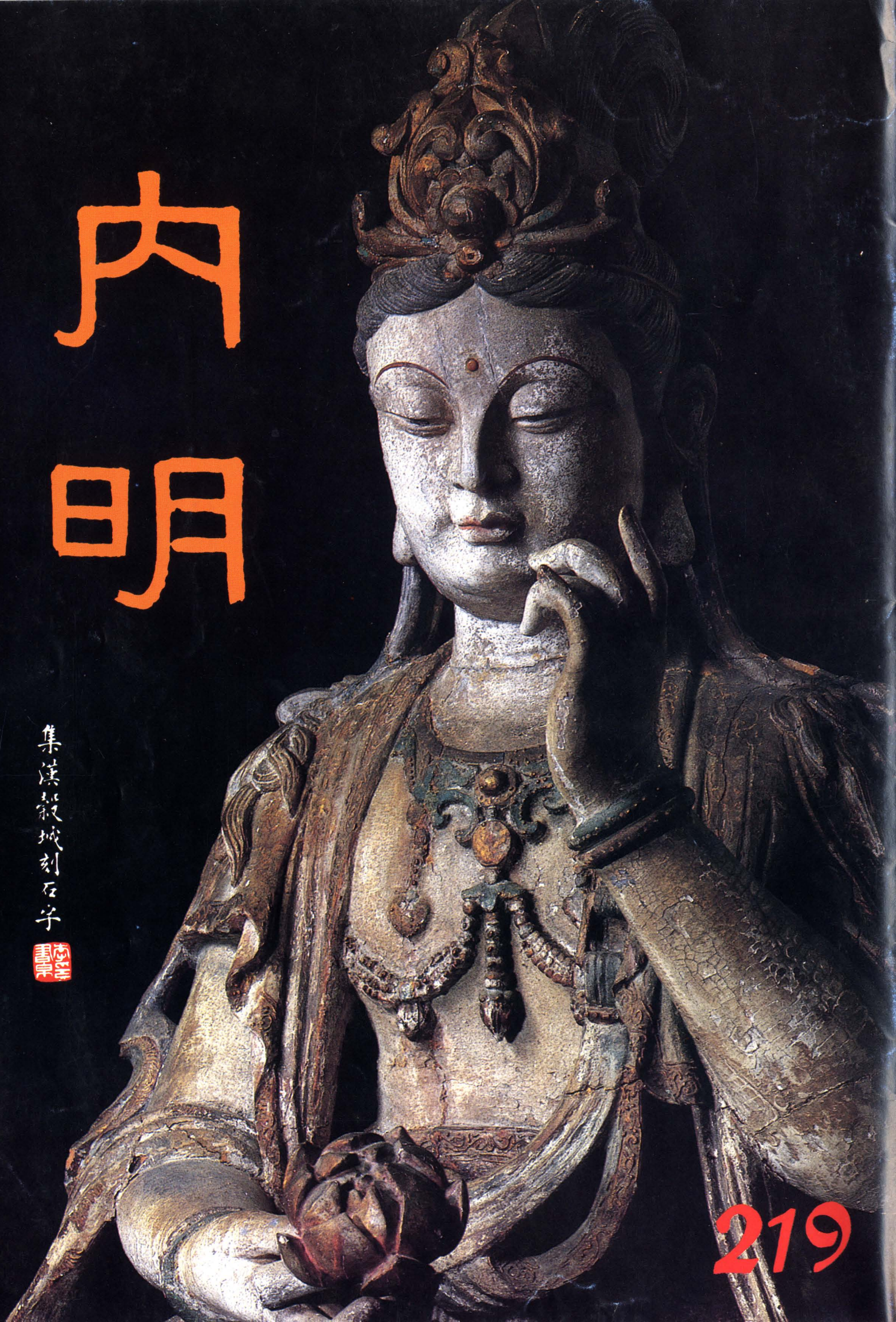


内 明

集漢穀城刻石字





△千手千眼觀音菩薩（普寧寺）高廿二點二八米，爲我國最高木彫佛像

介紹呂澂先生兩篇重要佛學論文

呂澂先生是中國近代著名的佛教學者。他長期追隨歐陽竟無大師，共同創辦和主持支那內學院，培養了一大批佛學研究人才。他一生專志投身於佛學研究，數十年如一日，從未停輟。他精通英、日、梵、巴（巴利文）、藏等多種文字，對印度佛學、中國漢地佛學和西藏佛學都有深刻的研究。他以佛學為科學研究對象，在研究方法上勇於探索和創新，終於闡出了一條新的道路，在整理、研究中取得了豐碩的成果，攀登了近代佛學研究的高峯。他善於批判地汲取古今中外佛學研究的成果，既不盲目崇信外國的一套，也不墨守中國學者的成規。而是有目的、有選擇地利用國內外一切研究成果，特別近代日本佛教學者的研究成果，作為思想資料，建立起自己的新的佛學體系。他認為，研究佛學必須立足於世界範圍，應該把世界各國的佛教，無論是古代的，還是近代的，都應當作為一個整體，系統地加以考察、比較，從中找出其異同之點，糾正其錯誤之處，尋求其發展和演變的規律。他利用梵文、藏文和巴利文等資料，對勘漢譯佛典，從中鑒別真偽，考訂異亂，糾正錯誤，補正缺失，做到了「治梵、巴、漢、藏於一爐」，從而解決了歷史上遺留下來的許多疑難問題。

他在支那內學院期間，除了利用梵藏資料勘印佛典，整理、編印出三輯《藏要》外，還在佛典和教義的考訂和辨偽方面，作出了優異的成績。

他一生著作等身。已出版的主要佛學著作有《聲明略》、《佛典汎論》、《印度佛教史略》、《西藏佛學原論》、《因明綱要》、《佛教研究法》、《新編漢文大藏經目錄》、《印度佛學源流略講》、《中國佛學源流略講》、《因明入正理論講解》等。

不幸的是，他於一九八九年夏因病逝世了，這是中國佛教界和學術界的一大損失。作為他的學生，我感到異常悲痛。他有許多佛學著作，至今尚未發表。齊魯書社正在將他的遺著整理出版，但還沒有來得及發行。這裏介紹的《種姓義》和《佛性義》，是迄今尚未公開發表的兩篇重要佛學論文。文字不多，但內容豐富，理論深刻。「佛性」和「種姓」，是佛學理論中的重要概念。佛性原指佛陀的本性，後發展為成佛的可能性；種姓原則族性，佛教用以指眾生先天具有的成佛之本性。這兩個概念，在佛學思想發展過程中，曾引起種種論爭，從印度到中國，均不例外。呂澂先生對此都有獨到的見解，他認為，「種性」與「佛性」，含義相

高振農

通，「種姓」之「姓」與「佛性」之「性」，基本上是一個意思。佛教主張一切衆生皆有佛性，只是在「見性」程度上有所差異而已。他的這些見解，在近代佛學界有一定的影響。

下面是這兩篇論文的原文。

種姓義

呂澂

佛法中種姓之說，乃據有情自性（性質）、勝解、行爲、成就各別不同而言。談此義者，略有三類——謂此種姓爲一趨向爲多趨向耶？爲本具耶抑後起耶？爲決定耶抑不定耶？如此問題，迄無定論。然極關重要，學佛者尤應於此先求明白也。何以故？若種姓有多種趨向，又是本具決定者，則成佛事，即不可必。且從無姓說，非但不定成佛，反而定不成佛矣。故此問題，實應求其確解。溯佛法東來，《法華》、《涅槃》相繼譯傳，學者於此問題，即加注意。歷三百餘年，至唐初玄奘弘傳《瑜伽》，慈恩一宗，堅持五姓。是時「種姓」之諍，遂達頂點。今所知者，於奘師譯場中有靈潤者，爲地論師慧遠再傳弟子，而改宗攝論。對奘師多所不滿，而舉舊譯十四異義，反對五姓說。主張一切衆生皆有佛性，皆可成佛。當時神泰著論斥之。法寶作《一乘佛性究竟論》救其說，而謂一乘佛性爲究竟，三乘五姓不究竟也。窺基弟子慧沼復作《能顯中邊慧日論》，以破法寶。今潤、泰之著均已佚，法寶之作殘存一卷。但沼書具存，其初二分破斥異說，逐義申破，故寶說藉而見焉。由沼書觀察，此番爭辯，雙方各致全力，自是一場巨辯。但於問題中心，是否已得定論，慧沼以後情形，不甚了了。今依吾人研究，沼論仍有待於判定。以彼於根本處尚未接觸，所引證據亦須簡別也。姑試爲解說，然未可遽執爲定論，但

內明

目錄

特稿

- 介紹呂澂先生兩篇重要佛學論文……高振農……3
甚深緣起的諦觀……蔡耀明……9

敬一齋漫錄之二

- 一尊綠色的觀音菩薩像……劉繼漢……18

- 古僧道風錄（下）……林凡音改編……20

- 僧人譯名雜談……李雪濤……26

四衆堂

- 佛法淺談……劉欣如……28

筆譚

- 談耑掘摩與滿願子論說法……智銘……30

特稿

- 論相宗空宗與性宗之十異……單培根……33

《仁學》與佛學——

- 譚嗣同佛學思想淺析……何燕生……37

佛教文藝

- 虛雲和尚（續）……馮馮……42

畫頁

- 封面：宋 木彫觀音菩薩半跏坐像

- 面裏：千手千眼觀音菩薩（普寧寺）高廿二點二
八米，爲我國最高木彫佛像

- 底裏：普寧寺內羅漢塑像

- 封底：承德普樂寺之全景

指示一解說之途徑耳。循此途徑，庶有助於紛爭之理解。茲分三層言之。

初談種姓說之依據。「種姓」一名，意指族姓。大乘經《莊嚴論·種姓品》中，訓釋為功德度義故。蓋種姓原文喬多囉(gotara)，「喬」字(ḡo)通於「功德」，梵語「求那」(gana)為功德也。「多囉」通於「度」，梵語「多囉」(Tara)為「度」義也。如此一字析之有「功德」與「度」二義，合之為「種姓」。以是，佛法用此字，本以表示一種趣善之因。此善指解脫善言。謂種姓趣善，不但能得功德，且能度脫。何以又謂之因？《莊嚴論》釋種姓云：「住種姓位，應知有非有。」有即有因相，非有即無果相。謂有情當種姓位，只有趣解脫之因相，而無解脫果相，故謂之為因也。然此解脫，云何得耶？則在能證聖種（即無漏法界）。所謂能見佛性也。《莊嚴論》釋三乘云：「證聖性平等，解脫事亦一」。即謂解脫在於聖種姓之證得（即見佛性）。而種姓說歸之能證，以能證聖性平等為解脫之因也。《楞伽》於此名義益備，而名此五種姓為五現觀種姓。但非種姓，復云現觀，即依能證聖性邊說也。五姓，謂聲聞乘現觀種姓，獨覺乘現觀種姓，如來乘現觀種姓，不定乘現觀種姓，無（宗譯作各別，不在三乘中也）現觀種姓。無種姓雖無三乘種姓，亦可與現觀道理相順，故亦名現觀種姓也。乘示能趣，現觀即能證，種姓之義，即由能趣能證而得安立。但所趣所證之聖種姓（佛性）是一，故此一切有情無不平等也。是義亦見《莊嚴論》，如頌云：「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏。」此頌引自《阿毗達磨經》。如來藏，乃佛性異門，頌中說如來藏體是「如」，為「一切無別」之主詞；「如」即「真如」，「無別」即「平等」。非但平等，且為性淨。佛即從此出生，故號如來。謂從真如中來也。此如清淨性，一切有情平等具有，故說衆生名如來藏。謂此不即是如來，乃如來之胚胎也。後來寶性佛性等論，皆依此頌立宗。世親《攝論釋》於自性清淨，亦用此義為

解。可知無著、世親學，同評此義。由是知衆生佛性相同，無不平等者。故說種姓由能趣能證雖有五種差別，而所趣所證，畢竟是一，並非多向。非但三乘一趣，即以此一趣為標準而立無姓焉。無姓之乘，即天梵乘，以其有定中現觀（世間現觀），雖非出世現觀，故《楞伽》亦以現觀名之。足見無姓之建立，亦依三乘之歸趣而有。現時未得同趣，異時則畢竟同趣也。由此種姓依據觀之，五姓一趣多趣之爭，可以得一解決矣。

次談種姓之法體。種姓所指之法為何？依一般說，凡有多種。或指所證而言，謂之理性（此名唐人所立，凡如、佛法、法界、涅槃等，皆謂之理）。或指能證而言，謂之事性（法寶語）、行性（慧沼語）。能證復有有漏、無漏之分。種姓究指理性、事性、有漏、無漏耶？說者不無分歧。若指所證理性言，則止一姓。若指能證有漏說，則難決定種姓區別。故講種姓，多就能證之無漏法說。謂種姓為本具或後起者，皆偏指無漏法言，此舊說也。今言種姓法體，則據《大論·本地分》卷二意地所云：「復次一切種子，設若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提（三乘）種子。」此文謂種姓法體，即三乘菩提種子。而此等種子，即在一一切種子識中。則此種姓法體之為有漏、無漏、本具、後起等問題，皆易解決。蓋般涅槃法者，即有種姓，一切種皆具。不般涅槃法者，闕三乘姓，即為不具。但此未詳其為本具、後起，《成唯識論》中主張無漏種本有者，嘗引此文為據。然《論》固無本有明文也。且《大論》卷五十二《抉擇分·意地》中，抉擇此段文頗詳。大意謂一切種指第八賴耶中計執、妄執習氣。此習氣限於有漏，又名徧行粗重。然則出世法之生起，豈非無因？曰：出世之法，由真如所緣緣為種子而生，此以真如為種子，由真如屬所緣緣稱為種子。種子即因，因以生果得名，範圍甚廣。出世法不談因緣生，但顯其從真如所緣生。若爾，一切衆生，皆有真如以為所緣緣，則一切衆生皆應生出世法

而無差別，云何又有三乘之說耶？曰：此依障之有無而有種姓區別。謂於通達真如有畢竟障者，即是無姓；有一分障者，即三乘姓；無障則如來乘姓也。《抉擇分》所說要義如是。種姓既是一切種中之三菩提種，而一切種是有漏，則三菩提種應於有漏種中求之，可不待言。蓋依有漏種之勢力強弱，而安立種姓差別。若勢力強者，即無法可障，是無為障。其次則一分障也。此有漏種，尅實言之，乃指有漏善根。此分三類，即順福報分，順解脫分，順抉擇分。三菩提種，則尤重有漏善根中之順解脫分。此義與力乘大同（一切有部主張此說）。於現實亦應爾，蓋所貴乎種姓者，謂於異生位有用故耳。若偏指無漏種，則於異生位不起用，何益之有？《辯中邊論》入道方便，於此義趣，極為明白扼要，即《辯修對治分》所示之「隨」字（亦即「順」字）。如云：「顛倒順無倒，是凡夫異生位。入道，則為顛倒隨順無倒。過此以往，即無倒有倒隨。最後佛位，乃無倒無隨。」知此「隨」字之要，則和以能順解脫之有漏法為種姓法體也。若知此體，則於種姓說之本具、後起等問題，均易解決。蓋以有漏善根順無漏善根而熏成無漏種子，可從前舉《大論》兩段文推得。《攝論》亦同此說，謂無漏種子，由正聞熏習而生。正聞熏習為有漏，以有漏順無漏熏，是即新熏之說也（無漏非本有說）。無漏既是始起，有漏之有始起，亦可無疑。蓋新熏必追溯無始，謂無始時，能熏、所熏俱有。無始已有而以說熏者，以但說本有，即無變化。如於無始說新熏，則可明聞集之能變化。即由多聞積集有漏善不已，而生無漏也。此又從彌勒《大論·本地分》、無著《大論·抉擇分》、世親《攝論釋》以來，皆加重視。世親而後，難陀數傳至於聖軍，亦持此說。契師《唯識》，傳自聖軍，當無有違。故依學說史言，本有之說，實為後起之新說耳。如是明種姓法體，而解決本有、新熏之爭矣。

未說種姓之成就。「種姓」有「三乘」與「無姓」之異，然非絕對決定，而當視其成就程度言之也。如以「三乘」說，則有退不退

義。小乘以世第一法為不退。羅漢亦有退義，但不退向凡夫耳。又有迴不迴義，小乘迴大，有初果能迴，有四果始迴。是無決定之義也。《大論》本說四種姓，即三乘與無性，於三乘中，有不定義。至《楞伽》乃為五種姓說。三乘不定，今不詳論。但談有姓、無姓，亦復不定。無性義詳於《莊嚴》，如《種姓品》頌云：「一向行惡行，善斷諸白法，無有解脫分，善少亦無因。」此分無姓為二類，一謂時邊無性，於某時限內為無性，過此時限即有性。此有四相，皆由善根不具而異。一者一向行惡而不行善。二者普斷白法，即失善根。三者順解脫分善根已斷。四者或不斷而微細如不具。二謂畢竟無姓，時間無限，即永無解脫之因也。然此所指不詳。至《楞伽》始明示，初類為捨善根無姓，以誘大乘為主因。次類畢竟無姓，乃菩薩本願所為，以度盡眾生為期，眾生無盡，是以永不涅槃也。捨善根類，由佛加持，仍可重植善根，是由善境善友為之增上也。故善根繼續，內因外緣，闕涉極巨。如西方極樂世界，於佛等善友增上外，林聲鳥語，皆示無常苦空妙因，何有處此而不生善念耶？次類本願不般涅槃，於道理亦無有違。諸法本來涅槃，何所入耶？據此義理，由菩薩悲願所顯不般涅槃，仍為契理。是故《楞伽》初類無姓為不決定，次類實非真正無姓。依安慧云：「初類無姓之無，非有無義，當作惡劣解。如家有頑妻逆子，直謂無妻子亦可。如是三乘不定，有姓無姓亦不定也。」慧沼《中邊慧日論》說無姓有三類，即一名一闍提迦（icchantika），謂樂世欲者。二名阿闍提迦（atyantika），乃畢竟不滅度者。前二當於《楞伽》時邊無姓，後一則當畢竟無姓。然此說實有誤會。依梵文前二名異實同，皆樂欲闍提。《楞伽》畢竟無姓，為菩薩行願，亦非畢竟不滅者。慧沼之誤，蓋出於《莊嚴論釋》，於一向行惡行頌，最後解說畢竟不涅槃為無因處，有一句云：「但求生死不樂涅槃人也」。此實與《楞伽》本願之義相鑿。但勘原本，原無

此句。今之釋本增益極多，殆皆釋人之說也。如約四智爲三身義，釋人以爲《莊嚴》之提倡，亦原本所無。釋者明友，疑是親光。持本有說，於後來學說，大有影響。《佛地經論》說無姓義趣於極端，即與之相符。彼謂五姓本有，而無姓絕對不成佛，欲以此顯佛德之無盡。蓋言佛教化此無姓衆生使之生天，報盡仍墮。如是衆生往返人天無盡，佛教化無盡，故佛德亦無盡也。此直盡失佛教本意，而有類於耶教之淺論。佛德無盡，豈可拘拘時間而言耶？故知此義出自親光，實非戒賢之文也（《佛地論》勘藏譯並無此說）。無姓不定之義，至親光而認爲決定，始於《莊嚴》而終於《佛地》。慧沼之失，不過沿用其說耳。是即由種姓成就上而得解釋決定不定之諍也。

最後結義，此五姓說爲究竟說抑方便說耶？此實不成問題。究竟方便之辯，乃以五姓與佛性相對，又以一乘與三乘相對而論之耳（講五姓者則說三乘，宗佛性者則說一乘）。故法寶以一乘爲究竟，而慧沼以三乘爲極致。實則並非相對，乃依佛性而有五姓，依一乘而開三乘。相待相成，固不能拘泥定說也。

一九四六年八月一日講於支那內學院

佛性義

呂 澂

近日爲同學講習《涅槃》，有一最要之義，即爲「佛性」。「佛性」之「性」字，可以自體、自性解之。及成佛之實，佛之自性。吾人學佛，即要成佛，而不知佛之所以爲佛者，云何可得？又「性」字亦可作「因」義解，是佛之所從出者。欲得佛果，而不知其成因，又烏乎可？以是佛性一義，對學佛之人，可謂原始要終之

義。又從佛說十二分教觀之，無論大小乘經，皆以種種異門，解說此義，而以《大涅槃經》爲最詳盡。一大巨典，前後無不涉及佛性，尤以《獅子吼品》更見切要。今此即據以引申其說。

經中談佛性，先明云何爲佛性，所謂指體釋義。次明云何見佛性，是爲指位親證。云何是性者，即提示第一義空，亦名勝義空。此空即畢竟空，爲空之究竟。所云究竟者，乃不偏一邊而爲非空非不空之中道也。指佛性之體以中道第一義宣說，此亦可謂其爲一種義理（道理）。此理從何見之？曰屬當於心。故《涅槃》說佛性，簡別無情之木石等，乃示佛性之理必於有情上見，而屬當於心也。於心上言非空非不空者，謂有情心之相續，不在三界之有，即在離三界之非有。在三界有之心相續，即爲流轉；出離三界非有，即爲還滅。然諸有情，於此流轉，必定出離，此即爲空。於彼還滅，必當隨順，即爲不空。於空見其空，則離不空邊執，於不空見不空，則離空邊執。由衆生心上見流轉必出離，還滅心隨順，因此離空不空二邊執，即顯中道之義，是即佛性之所由存在也。從因位說，有情能覺知流轉而入還滅，此即學佛之因。從果位說，還滅至於究竟，心中之中道義理，圓滿顯露，佛之爲佛，不外乎是。《般若》說佛境多在畢竟空，《菩薩行》多在自性空，義亦同此。畢竟空圓滿顯現，即謂之佛。故就佛之因果位說，皆不外此心此理也。

云何見性者，經文特示十地菩薩乃可談見，十地以前，雖有所見，而不了了。十地微有所見，佛見方爲清淨。此如交友，先但有文字往還，必至晤時，方始親切。此見字，即親自證會如眼見物之義。就佛性之因位說，距佛尚遠，雖有所見，但見之不一，故不謂之見。必至佛位方稱見者，就見之清淨言也。此義云何？蓋佛性於一有情終始，於一切有情有一異。有情所見乃至十地菩薩所見，但見其終，不見其始，但見其一，不見其異。唯佛乃能於此佛性始終一異畢見也。是以真正見性者唯佛而已。

復次，就上《獅子吼品》所說，再為引申三義：

(一)所謂佛性屬當於心者，此心果何心耶？是即眾生尋常之心也。眾生既有此心，何以而不能悉感發？須知心有淺深，其深處，非一般眾生所能自知。佛法名此深心為阿賴耶識。佛亦不輕為人宣說，以其深細難知，眾生執以為我，說此，恐更增益其執耳。眾生由此執着，習於流轉以為當然，而不知有還滅，是則有此心，亦不能有佛性之用也。有心無用，遂可謂有情無佛性耶？是亦不然。雖不自知，然不害其理之存在。一旦外緣引發，或古教增上，則內因即可沛發而能自覺也。此自覺從何見之？即見於厭離流轉苦而欣樂涅槃滅。此時即佛性因義顯露矣。但此見乃從心之深處出發，非耳目聞見或心思知解人生苦痛而能之。瑜伽學系於此心義，解說最切。於其深義，即以阿賴識名之，又以其總相難見，就其相應心之差別上分別，凡有作意、觸、受、想、思等功用，雖餘心亦同具此功用，而深心相應者是主，餘識相應者是客。由此乃有欣厭之事，此非表面淺心之所堪能，必於賴耶相應之捨受上見之。此時深心乃有佛性因用。而說佛性之屬當於心也，是由經義引申之第一點。

(二)佛性以染淨善惡判，此性實為善淨。且屬自性善淨，而非分位善淨也。所謂眾生有此心即有此性者，亦就自性善淨言。若以分位言，則有先染後淨之判，不可與自性混同也。如日月之明，而有雲霧之障，然雲霧終不礙其自性之明，去障明顯，分位有殊。但不可以分位染淨而混言自性染淨也。再以趨勢言，眾生趨向善淨，乃當然必然之勢。蓋以自性善淨故，分位雖有善惡染淨，而趨向必一歸自性。此由佛性推論而知，乃講佛學者所必須肯定之標準也。依此標準，而後乃有捨染趨淨，去惡遷善，以及厭苦欣滅等教可立。即以孔、孟之學言，亦必提出道性善一點以為宗旨。否則如告子所論，可以為堯舜，可以為盜跖，即無標準可說也。世學至於孟子，猶知此善之重要，而建立人必為善之準

則，何況佛學？佛學以佛性之善淨為準則，謂有此心，即有此佛性。眾生於流轉一旦自覺，即趨於善淨而不可已。雖一闡提，已斷善根，如人溺水，僅於一髮，難可施救，然其未來善根，仍可生根。是即闡提猶尚可迴也。故此性善性淨標準之建立，匪特講佛學者所應知，而於世道人心，關係匪淺。是由經義引申之第二點。

(三)佛性有「頓悟」、「漸悟」之說。此一入道方便問題，昔時言義學者，無不及之。乃至判教之人亦以頓漸二字相概。後來宗門，亦舉以立說。雖來源有異，而於見性之頓漸義，皆有關涉。今謂此應依法相之自共相而判。依法共相言，則有頓義。如於一法見得此理，由此推至餘法皆具此理，所謂徧一切一味者，是謂之頓（如一法是畢竟空，自性空，推之一切無不皆然，是即諸法共相也）。若於此心此念悟得此理（共相之同），由此相續任運，推於餘心餘念，各別證知此理，是為自相，但可漸見。由一有情之心而悟此理（此悟為頓），遂推之一切有情皆然，是即共相智。若於一切有情皆見此理，如實證會而非推知，此之能見，唯佛乃能。依佛智說，即自相智。佛之不捨有情者，以佛實知有情皆有佛性，而無差別。不但共相相同，自相亦復相同。是故以佛觀之，無一眾生不成佛者。佛之圓滿見性，乃由漸而積致之也。中土學者，向來自共不辨，故有頓漸之感。是由經文引申之第三點。

末後附及一義。即由佛性而涉及見道、見性說。見道為初步菩薩事，見性乃佛之境界。有混同此二者為一者，此實當辨。見道非不見性，乃見不明了。如十地菩薩於見道後，猶有二十二愚之微細所知障未淨故。有此一愚，見即不明。如《二十唯識》云：不知如佛境地。故知二者有別。

一九四六年在支那內學院院友會上的講演

甚深緣起的諦觀

第一節 修學途程的障礙

在佛陀的果位，完全親證到一切法極無自性。一切法，在極無自性這一點上，趣於平等一味，不具任何差別性。因此，無所謂三乘或一乘，就是「同一法界，同一理趣，故我不說乘差別性」①。

但是，一切法極無自性，這是修行得到成就，才能夠契入的一個境界。不入這個境界，通通是分別知見，就懂不到那兒去。非其境界故，若是說，一切法平等一味，或者說，一切通往成就的道路都不具任何差別性，那不僅毫無意義可言，也產生不了什麼引導性的作用。因此，從基礎的地方著手，依於學習對象可以遵循的步驟，就給予種種的抉擇，以及三乘的分別施設。《金光明最勝王經》云：

「法界無分別 是故無異乘
為度衆生故 分別說有三。」②

蔡耀明

三乘的分別施設，可以說是學習對象心態與智慧二者，成熟程度的一個反映。「世尊於佛智慧無所吝惜」③，但是，學習對象，心態不夠成熟、智慧尚未真正開發，就只能接受初級、或分的中級的功課。透過作漸次業，修漸次學、習漸次行，各方面的準備工作，到慢慢有個規模，堪為法器。接下來，佛陀和菩薩，或是勸發大菩提心，或是指示甚深空見的起觀。如同《佛說大乘不思議神通境界經》裏面，大慧菩薩的現身說法：

「我於今者，得最上利，永不復起聲聞之見，決定趣求阿耨多羅三藐三菩提果，修大悲行，利益衆生；汝等有發聲聞心者，亦應如我發趣最上大菩提心，當於正正道，起修行想」④。

心態足夠地成熟，才能發大菩提心，智慧初步地開發，才能起甚深空見，這是轉到大乘正中正道的二個最重要的導航器。大菩提心引發之後。

「菩薩應遠離 失菩提心法

應一心修行 不失菩提法」⑤；

甚深空見起觀之後，菩薩應發勤精進，修行般若波羅蜜多方便善巧，乃至於無上正等菩提得不退轉。

但是，佛法的事業，或者說，修行的過程，是不是能夠順當平穩地說轉就轉，乃至說不退轉就不退轉？《大般若經》裏面，佛陀毫不隱瞞地把事實暴露出來：

「諸有情類，少分能發大菩提心，於中轉少能修菩薩摩訶薩行，於中轉少能學般若波羅蜜多，於中轉少能於般若波羅蜜多方便善巧，於中極少能於無上正等菩提得不退轉。」⑥

越是到高級的課程，就淘汰得越多下來。其實，不必說到多麼高級的地方去，以大乘的初門——發菩提心——而論，就極少有情能相續不斷地把這件事情堅持下去：

「無量無邊諸有情類發菩提心，於中，若一、若二、若三，得住菩薩不退轉地，多分退住聲聞獨覺」⑦。

《維摩詰所說經》裏面，提到了一位比丘：「又發大菩提心，中忘此意」⑧。這位比丘，久遠以來發心要走在菩薩道，一輩子又一輩子的累積了不少善根，但是，這樣的一個發心堅持下去，仍然出現中斷障，而退轉下來。

修學佛法，特別是大乘菩薩行所提倡的，初步是求得一己的了生脫死，心態與智慧都增長之後，更把它擴大到一切的有情，希望都能夠從生死的束縛中，得到解脫，乃至自由自在的地出入生死，於生死，得到真正的大自在。那麼，這基本上是一件很「好」

的事情，為什麼真正要去做它的時候，反而困難重重、障礙叢生？這個問題，佛家給的答案，關鍵性的一個字，就是「業」。

第二節 業報的纏縛

業，是修學佛法的一個根本的課題，就它具有牽引、驅迫的力量，稱為「業力」，就它對於了生脫死，形成一道又一道的障礙，稱為「業障」。整個修行的過程，一旦決意尋求擺脫生死的束縛，這些障礙，就化作驅迫性的力量，一波又一波迎面而來，成為層層轉進時，或是前進，或是退轉，一關又一關的考驗。

《阿含經》裏面，佛陀對於「眾生何處依？」這個問題，回答說：「業為眾生依」⑨。《佛為首迦長者說業報差別經》裏面，也有同樣的宣說：「一切眾生，繫屬於業，依止於業，隨日業轉，以是因緣，有上中下差別不同」⑩。這就指出，依託於業，受業的纏綁，才有眾生的存在，如果不拿業做依託，不拿業把自己纏綁起來，根本不會有眾生的存在。

因此，任何眾生，不論以什麼樣的形態或什麼樣的身體出現，只要一存在，就是帶著業來的。它的存在，是因為有如是的業結的果報要成熟了，所以，它就以如是的形態或如是的身體出現。來承當如是業果的成熟。這樣子跑出來的一個身體，佛家稱之為「業報身」。

「業報」，這件事情一成立，帶有業報，就稱為「垢染」，它發作出來，就表現為貪、瞋、癡、疑、慢、妒等「業煩惱」。然而，所謂的垢染、業煩惱，又是在什麼樣的基礎，而得以成立？《阿含經》裏面，佛陀提出進一步的解答：

「有因有緣，衆生有垢；有因有緣，衆生清淨。」^⑪

「有因有緣，衆生業煩惱……有因有緣，衆生業煩惱清淨。」^⑫

也就是說，所謂的垢染、業煩惱，都是依於緣起法，才得以成立，並且，正因為垢染、業煩惱都是依於緣起法才得以成立，然後，才有進一步的，把垢染、業煩惱轉爲清淨。

垢染、業煩惱，離不開緣起法，意思是指，以先前的造作爲因爲緣，才有後來的垢染、業煩惱以果報的形式出現。《百葉經》云：「從經百千劫，所作業不失，因緣會遇時，果報還自受」^⑬。一旦造業，所造業報，即不散失，「譬如影隨形，隨其所趣向，未曾相捨離」^⑭，因緣成熟時，即「隨業各自受報」^⑮。

果報不失，依於緣起法而成立，並且由緣起法來執行。緣起法，佛陀歸結出十二個支分，謂之爲「十二緣起」或「十二因緣」。這十二個支分，一個鈎鎖住一個，串連成業果的大相續流：如是的果報，以先前的造作爲因，先前的造作，又以更前面的造作爲因。換言之，衆生所以有垢染、有業煩惱，皆有其因、有其緣，因、緣，還可以追溯到更前面的因、緣。那麼，這條業果的大相續流，有沒有它的盡頭？或者，換個方式來說，垢染、業煩惱，能不能一直往前追溯到它的根源？

初步來說，業果的大相續流，它的所謂的盡頭、根源，是可以追溯到，那就是十二緣起的第一個支分，稱爲「無明」。由無明發其端，鈎鎖出十二緣起的網羅，世間因此成立，但同時世間也受到十二緣起的遮障，而墮入業報纏縛的暗夜中：

「世間如是，爲十二因緣所繫縛。盲無眼故，入無明網，墮黑闇中。無明爲首故，具足十二因緣」^⑯。

第三節 緣起法的鈎鎖

世間，因十二緣起而成立，並且爲十二緣起所繫縛。只要一入第一個支分無明，底下由緣起法的鈎鎖而展轉生起，相續不絕地，就通通受到無明的遮蓋，不僅於無明本身一無所知，於緣起法的理趣、以及整個十二緣起的鈎鎖，亦全不解了，由此長夜流轉生死，脫身不得，謂之爲「輪迴」：

「愚癡衆生，此世他世，滅已復生，如時輪迴，皆由不了緣生法故。阿難當知，諸法皆由因緣展轉相生，是故輪迴不能斷絕」^⑰。

「衆生不解十二緣法，流轉生死，無有出期，皆昏迷惑，不識行本」^⑱。

於十二緣起不能解了，隨順十二緣起的繫縛，結果在生死中長夜輪迴。那麼，想要從生死的流轉中脫身而出，首先當然得生起智慧，如實諦觀到順乎十二緣起是怎麼一回事，並且逆乎十二緣起的繫縛，一步一步往源頭的地方解開。《阿含經》裏面，記載菩薩成就佛果時，關鍵性的一件事情，就是圓滿地「生智、生眼、生覺、生明、生通、生慧、生證。爾時，菩薩逆順觀十二因緣，如實知、如實見已，即於座上，成阿耨多羅三藐三菩提」^⑲。

菩薩於緣起法的諦觀逆順自在，才能証得無上正等菩提。所以，從因位來說：「若見緣起，便見法；若見法，便見緣起」^⑳……「若有比丘，於十二緣，而能見了，是名見法；見是法已，即名見佛」^㉑。因位上，有如是的肯定，那麼，從果位來說，就可以得出：「此緣生法，即是請佛根本法，爲諸佛眼，是

即諸佛所歸趣處」^{②②}。

若見緣起，便見法；若見法，便見緣起——這是佛家對「法」所下的一個最基本的定義。法，就是緣起的過程。「法從緣起，無緣則不起」^{②③}，所以，得出「一切諸法，從因緣生」^{②④}。

緣起的過程，遍於一切法；沒有一法，能夠離得開緣起的過程。然而，一切法千差萬別，修行者的水準，亦懸殊甚大，因此，佛陀以過來人的身份，引導弟子觀察法的緣起時，或是狹、或是廣、或是淺、或是深，拿種種的言辭示教，來逐步打開十二緣起的理趣，如同《分別緣起初勝法門經》裏面，衆多比丘共同感受到的：「世尊曾以無量異門，說十二分甚深緣起」^{②⑤}。有此認識，那麼，接下來，我們對十二緣起的敘述，充其量，亦僅得其一滴。

第四節 十二緣起

緣起，最基本的說明，在《阿含經》裏面，一再地出現：

「此有故彼有，此起故彼起……此無故彼無，此滅故彼滅」^{②⑥}。

「此有故彼有，此起故彼起」，一般稱作「流轉緣起」，乃是順乎十二緣起的繫縛，惑業苦果相續生起：

「緣無明有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六處，緣六處有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老死憂悲惱苦。如是生者，一大苦聚生。」

「此無故彼無，此滅故彼滅」，一般稱作「還滅緣起」，乃是逆乎十二緣起的繫縛，惑業苦果無由生起：

「無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六處滅，六處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老死憂悲惱苦滅。如是滅者，一大苦聚滅」

流轉緣起，說明了「有因有緣，衆生有垢」、「有因有緣，衆生業煩惱」，相當於四聖諦裏面的苦聖諦和苦集聖諦。還滅緣起，則說明「有因有緣，衆生清淨」、「有因有緣，衆生業煩惱清淨」，相當於四聖諦裏面的苦滅聖諦和苦滅道跡聖諦。

緣生十二支，無明，最爲上首。「無明纏故，慧不清淨」^{②⑦}；一旦入無明網，換來的代價，是明明白朗的智慧取得了遮障。那麼，表現在時間上面，就變成對於過去、未來、現在的透徹的照明，被重重的暗牆阻擋住了：「所謂無明者，於前際無知、後際無知、前後中際無知」^{②⑧}。

無明一生成，前後中際就沒辦法把握清楚，並且也無法在時間上作任意的逆順跳躍，結果，智慧和能力二者，都受到覆蔽。此外，情緒的波動亦俱時生起，而發展成貪、瞋、癡等煩惱障：「有無明故，於諸境界，起貪瞋癡；於諸境界起貪瞋癡者，此是無明緣行」^{②⑨}。

智慧、能力和情緒三者，都取得遮障，結果，就沒有辦法不產生一個不遭致後果的行爲，此之謂「無明緣行」或「緣無明有行」，意思是指，沿著無明攀緣下去，就抓出或鈎鎖出行來。

行，有三種，謂身行、口行、意行^{③①}，此三行由無明發動，

爲無明之所染汚，而成身語意三業。三業的造作，在價值取向上，各個可以有三種型態，就是福行、非福行和不動行^{③①}。然而，不論那一種型態，只要是屬於業的造作，必然會結出屬於這個業的果報。那麼，誰去承受這樣的果報呢？就鈎鎖出識來。

識，負載三業，乃是進入輪迴、以及繼續把輪迴往前推動的東西，一般稱爲識神或神識。它表現出來，是一種思量或妄想的型態^{③②}，由六個部門來執行，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識，稱爲六識^{③③}。

鈎鎖出神識，輪迴的主體，初步確立。那麼，要入到衆生位上，它進一步朝二個方向來發作。一個是精神的方向，發展成受想行識四無色陰，另一個是物質的方向，發展成地水火風四大，前者屬名，後者屬色，二者結合，是爲名色。因此，「有攀緣識住故，入於名色」^{③④}，就鈎鎖山名色來。

於名色染著纏綿，名曰衆生^{③⑤}，鈎鎖出名色，正式入住到衆生位。到了衆生位，要進一步落實，就鈎鎖出活動的處所來，是爲六處，分爲相對待的內外二者。內六處，即眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處；外六處，即色處、聲處、香處、味處、觸處、法處^{③⑥}。

由名色的色法攀緣到外六處，山河大地星象就跑出來了；鈎鎖出山河大地形象，精神的活動和物質的活動才找到實質的依託。有了活動處所做爲依託，進一步要引發生命現象交互的作用，就鈎鎖出觸來；依於六識、六處而成立六觸，即眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸和意觸。

碰到這個觸字，自他的共業，因生命現象交互的作用，得到

實質的推展，而有樂受，若受、不苦不樂受等種種的感受產生，就鈎鎖出受來；依於六觸而成立六受，即眼觸爲緣所生諸受、耳鼻舌身意觸爲緣所生諸受。

活動的處所一經成立，又招引出共業的交相感應，由於無明的覆蓋，對於這樣的處所、以及在這個處所發生的交感作用，相當地留戀，爲貪欲所漂，就鈎鎖出愛來；衆生捕捉住了愛，愛也反過來把衆生套牢，所以說「無明覆世間，愛結縛衆生」^{③⑦}。根據貪愛的層次，於欲、攀緣出欲愛，於色、攀緣出色愛，於無色、攀緣出無色愛；此外，根據貪愛交感的部分，而成立六愛，即眼觸爲緣所生諸受引發的愛、耳鼻舌身意觸爲緣所生諸受引發的愛。

貪愛發作，沾著得厲害，進一步想拿想得，就鈎鎖出取來。取著的方向，隨著業果的不同，而千差萬別，但是，在四件事情上的取著，於漂流輪迴最具勢力，是爲四取，即欲取、我取、見取、戒取。

由貪愛發展爲取著，再進一步，要實際地掌握、享用、支配，光是意念的取著已無法滿足，而渴求能夠佔據、擁有，就鈎鎖出有來。這個時候，隨順貪愛和取著的方向，佔有層次劃分爲三，是爲三有：於欲、攀愛出欲有，於色、攀緣出色有，於無色、攀緣出無色有。

但是，即使由貪愛而取執而渴求佔有，再進一步，要長期的被「我」佔有，如果沒有一個實體做爲依存，這一切將完全得不到實質的憑藉。那麼，非要有一個實體不可，就鈎鎖出什麼來呢？生。所以，衆緣會聚，觸動強烈的受生的欲念——「我」要到世界

來佔有東西——就鈎鎖出生來。受生的層次，仍然隨順前面幾個支分的方向，而有三種不同的結果；於欲界受生、於色界受生、於無色界受生。

只要受生，一定經歷憂悲惱苦老病死的過程，就鈎鎖出老死來。何以故？無明的遮障，於時間不能作任意的逆順跳躍，只能被時間拉著鼻子走。因此，為時間所轉的時候，根本沒辦法從千歲活到百歲、十歲、一歲、鑽回媽媽的肚子裏去，而只會是受生之後，從一歲、二歲這樣增長上去，過不了多久，走到死亡。

死有現起，再度回到無明，又從無明這個地方，一個支分一個支分攀緣下去，沒完沒了，謂之為緣生十二支永無休止的流轉。何以故？為業所牽故。

第五節 緣起法甚深

緣生十二支，如果就生死的流轉來衡量，前面十個支分屬於中有（中陰），後面二個支分屬於生有和死有。因此，給個初步的說明，至少要跨越中有、生有和死有。進一步，如果擴大到，從最源頭的地方，如何經由十二緣起的鈎鎖，輾轉到現在生，以及現在生完結之後，如何再經由十二緣起的鈎鎖，又輾轉到無窮的未來生，要真正看到這件事情，而且把它看得清清楚楚，老實說，一般的凡夫，連夢想其千萬分之一，都不可能。因此，佛陀在提示十二緣起時，總會跟着一句「緣起法，甚深！甚深！難可解了！極難通達！」：

「十二因緣者，極為甚深，非是常人所能明曉」^{③⑧}。

「此十二因緣，難見、難知、諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，未見緣者，若欲思量、觀察、分別其義者，則皆荒迷，無能見者」^{③⑨}。

那麼，誰能夠真正見到因緣所生的過程，於緣起法徹底的覺悟呢？

「彼緣生法，甚深、微妙、難見、難了、復難思察，惟諸聖者具善巧智，即能分別，非愚癡者之所曉解」^{④⑩}。

只有具足智慧的聖者，於緣起法的逆順極為善巧自在，並且如實分別施設緣生的種種差別相，才夠份量稱得上於緣起法徹底的覺悟了。於緣起法徹底覺悟，謂之為「緣覺王」，又名「一切智智者」——在佛家，才許為根本智慧完全開發出來，亦即究竟通達一切法。

究竟通達一切法，亦即究竟通達一切法的緣起是怎麼一回事。那麼，佛陀如何表示，他的確親證到此一真理？

「比丘……白佛言：世尊！謂緣起法，為世尊作，為餘人作耶？佛告比丘：緣起法者，非我所作，亦非餘人作，然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸衆生，分別、演說、開發、顯示，所謂此有故彼有，此起故彼起……」^{④⑪}

「如來出世、若不出世，如是諸法，常無變異，法性、法界、法定、法住，無謬失故」^{④⑫}。

也就是說，徹證緣起法而就佛果，此所謂緣起法，並非佛陀個人的創作，亦非實實在在的另有其人或天的創作，相反的，緣起法，法爾如是地貫穿一切法，成為一切法的法性，而且，成就佛

果，於法爾如是緣起理趣，不能有所增益，也不能有所損減，只不過是不增不減地如實覺悟到此一緣起理趣，從緣起法的鈎鎖中超越而上，再把此一証悟，如實地宣說出來。

第六節 知苦、斷苦

《緣起聖道經》裏面，有一段記載：

「爾時，世尊告諸大眾：吾未證得三菩提時，獨處空閑，寂然宴坐，發意思惟，甚奇世間，沈淪苦海，都不覺知出離之法，深可哀愍，謂，雖有生、有老、有死，此沒，彼生，而諸有情，不能如實如生、老、死、出離之法」④③。

佛陀在緣起法上的證悟，親自看到了世間的生老病死苦是怎麼一回事，而且還知道如何出離這一淌苦海。那麼，首先，何謂「苦」？

苦，四聖諦一開頭，就是觀苦聖諦，有所謂的三苦④④、八苦④⑤、以及一大堆的苦，攏總是苦④⑥。但是，說世間有苦，還可以成立，若是說世間一切皆苦，如何站得住腳？誠然，或許不少人認為，世間並不全是苦，可能說世間是樂還更恰當，而且，所謂的感受，有苦受、樂受、不苦不樂受，其中，苦只佔三分之一。那麼，何以說世間一切皆苦？

世間一切皆苦，乃是站在緣起法的鈎鎖來講的。只要一入無明，生起貪著攀緣的鈎子，就被業果拖著跑，於生死完全不得自在，並且長夜在生死裏輪轉，脫不了身。即使有短暫的快樂，但

是，生死的無常、諸行的變遷，我們仍然莫可奈何。所以，《阿含經》裏面，佛陀就告訴聲聞弟子：「我以一切行無常故、一切諸行變易法故，說諸所有受，悉皆是苦。」④⑦

無常故苦，不得解脫故苦，不得自在故苦；而且，糊裏糊塗受苦，不知苦的根源何在：「眾生無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際。」④⑧因此，修學佛法，在苦這件事情上，有二個方向去做，一個是知苦之本際，一個是斷苦之根源：「我為知苦故，於世尊所，出家修梵行」、「我為斷苦故，於世尊所，出家修梵行」④⑨。

苦之本際何在？欲貪為本：「若眾生所有苦生，彼一切皆以欲為本」⑤⑩。何以故？有二緣故。首先，「諸天世人，於色染著、愛、樂住，彼色若無常、變易、滅盡，彼諸天人，則生大苦；於聲香味觸法染著、愛、樂住，彼法變易、無常、滅盡，彼諸天人，得大苦住」⑤⑪。其次，「愚癡無聞凡夫，無明所覆、愛緣所繫，得此識身，彼無明不斷、愛緣不盡，身壞命終，還復受生，還受身故，不得解脫生老病死憂悲惱苦」⑤⑫。

初步覺知苦之本際在於欲貪——貪著的對象壞滅，則生大苦；貪愛熾盛，受生不絕，則長夜沈淪苦海。何謂「海」？「一切世間，阿修羅眾、乃至天人，悉於其中，貪樂沈沒……此世他世，絞結纏鎖」⑤⑬，是名為海。那麼，有此認識之後，如何斷苦之根源，乃至如何出離生死苦海？佛陀交待的最簡單也最困難的一個字，就是「修」。

（未完）

註釋

第一節

- ①《解深密經》卷四《地波羅蜜多品第七》(大正, 冊一六, 頁七〇八, 上)
- ②《金光明最勝王經》卷四《最淨地陀羅尼品第六》(大正, 冊一六, 頁四二二, 下)
- ③《妙法蓮華經》卷二《信解品第四》(大正, 冊九, 頁一七, 下)
- ④《佛說大乘不思議神通境界經》卷中(大正, 冊一七, 頁九二八, 上)
- ⑤《十住毗婆沙論》卷四《調伏心品第七》(大正, 冊二六, 頁三六, 中)
- ⑥《大般若經》第四會(大正, 冊七, 頁八四七, 中——下)
- ⑦《大般若經》第五會(大正, 冊七, 頁八七四, 上)
- ⑧《維摩詰所說經》卷上《弟子品第三》(大正, 冊一四, 頁五四一, 上)

第二節

- ⑨《雜阿含經》一〇〇五(大正, 冊二, 頁二六三, 中)
- ⑩《佛爲首迦長者說業報差別經》(大正, 冊一, 頁八九一, 上)
- ⑪《雜阿含經》八一(大正, 冊二, 頁二〇, 下)
- ⑫《雜阿含經》九一六(大正, 冊二, 頁二三二, 上)
- ⑬引自: 智悲光尊者, 《大圓滿無上智廣大心要》, 根桑澤程仁波卿講授, 劉千甲譯, 密乘出版社, 台北, 民國七二年, 頁七

〇。

- ⑭《別譯雜阿含經》六〇(大正, 冊二, 頁三九四, 下)
- ⑮《十善業道經》(大正, 冊一五, 頁一五七, 下)
- ⑯《持世經》卷三《十二因緣品第五》(大正, 冊一四, 頁六五五, 下)

第三節

- ⑰《佛說大生義經》(大正, 冊一, 頁八四四, 中)
 - ⑱《增一阿含經》卷四六《放牛品第四十九》五(大正, 冊二, 頁七九八, 上)
- 行本: 諸行之本, 亦即無明。

- ⑲《長阿含經》卷一《大本經第一》(大正, 冊一, 頁七, 下)
- ⑳《中阿含經》卷七《象跡喻經第三十》(大正, 冊一, 頁四六七, 上)
- ㉑《大乘舍黎娑擔摩經》(大正, 冊一六, 頁八二一, 中) *saṃbha-sūtra*: 大乘舍黎娑擔摩經(音譯), 佛說大乘稻竿草經(意譯)。

- ㉒《佛說大生義經》(大正, 冊一, 頁八四五, 中)
- ㉓《華嚴經》六十卷本(大正, 冊九, 頁六六四, 下)
- ㉔《金光明最勝王經》卷三《滅業障品第五》(大正, 冊一六, 頁四一四, 下)
- ㉕《分別緣起初勝法門經》卷上(大正, 冊一六, 頁八三七, 中)

第四節

- ㉖例如, 《雜阿含經》三三五(大正, 冊二, 頁九二, 下)

②7《雜阿含經》一〇二七(大正，冊二，頁二六八，中)

②8《雜阿含經》四九〇(大正，冊二，頁一二六·下)

②9《佛說大乘稻竿經》(大正，冊一六，頁八二四，下)

③0「行者，謂三行：身行、口行、意行……出息、入息，名為身行；有覺，有觀，名為口行；想，思，名為意行……出息、入息，是身法、依於身、屬於身、依身轉，是故出息入息名為身行；有覺、有觀，故則口語，是故有覺有觀是口行；想、思，是意行，依於心、屬於心、依心轉，是故想思是意行。」引自：《雜阿含經》五六八(大正，冊二，頁一五〇，上——中)

③1《分別緣起初勝法門經》卷上(大正，冊一六，頁八三八—頁八三九)

③2「若思量、若妄想生，彼使、攀緣識住；有攀緣識住故，有未來世生老病死憂悲惱苦，如是純大苦聚集。若不思量、不妄想，無使、無攀緣識住；無攀緣識住故，於未來世生老病死憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。」引自《雜阿含經》三五九(大正，冊二，頁一〇〇，上)

③3由於緣生十二支含攝一切因緣所生的過程，因此，每一個支分，都指涉很多的事象。就識這個支分而言，如果僅限定在生有，通常意指六識，如果擴大到生有、死有、中有，通常意指神識。

③4《雜阿含經》三六〇(大正，冊二，頁一〇〇，中)

③5《雜阿含經》一二二(大正，冊二，頁四〇，上)

③6《雜阿含經》三〇四(大正，冊二，頁八六，下——頁八七，上)

③7《雜阿含經》一〇一二(大正，冊二，頁二六四，下)

第五節

③8《增一阿含經》卷四六《放牛品第四十九》五(大正，冊二，頁七九七，下)

③9《長阿含經》卷十《大緣方便經第九》(大正，冊一，頁六〇，中)

④0《佛說大生義經》(大正，冊一，頁八四四，中)

④1《雜阿含經》二九九(大正，冊二，頁八五，中)

④2《大般若經》第二會(大正，冊七，頁二〇一，中)

第六節

④3《緣起聖道經》(大正，冊一六，頁八二七，下)

④4「三苦，是佛所說，謂：輪迴苦、苦苦、壞苦。」引自：《佛說大集法門經》卷上(大正，冊一，頁二二八，上)

④5「舍利弗言：苦者，謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、略說五受陰苦，是名為苦。」引自：《雜阿含經》四九〇(大正，冊二，頁一二六，下)

④6「人生於世，長夜受苦。」引自：《雜阿含經》四〇一(大正，冊二，頁一〇七，下)

④7《雜阿含經》四七三(大正，冊二，頁一二一，上)

④8《雜阿含經》九三七(大正，冊二，頁二四〇，中)

④9《雜阿含經》一一四、一二三(大正，冊二，頁三八，中、上)

⑤0《雜阿含經》九一三(大正，冊二，頁二二九，下)

⑤1《雜阿含經》三〇八(大正，冊二，頁八八，中)

⑤2《雜阿含經》二九四(大正，冊二，頁八四，上)

⑤3《雜阿含經》二一六(大正，冊二，頁五四，中)

一尊綠色的觀音菩薩像

劉繼漢

母親自幼敬奉觀音菩薩，這是從祖輩處承受的教育，亦實乃觀世音菩薩與娑婆世界有大因緣故也。及長，隨父親皈依印光大師，信念彌篤，朝夕奉誦，無有竟時。記得家中供奉著一尊綠色的觀世音菩薩瓷像，高約寸許，作全跏趺坐式；通體碧綠，猶如翡翠，小巧玲瓏，晶瑩剔透。坐像雖小，但造型精美，製作纖細；不論面目五官或衣褶紋帶都刻劃入微，實堪稱雕塑藝術中的一件珍品。據說此觀音像乃母親在上海皈依印光大師時所得。故她老奉若珍寶，時時揩拭，朝夕禮拜。記得圓明講堂為西方三聖像裝金時，母親特請裝金師傅為綠觀音像貼了金，使觀音像更加輝煌、端莊。

記得那年父親罹難，全家被迫遷徙甘肅。母親含著淚整理着

行裝。在眾多的行李中，母親唯將此尊綠觀音像用淨布包裹揣在懷裡，隨身攜帶。時值初冬季節，當我們起程時，上海猶金風送爽，但當我們到達蘭州時，却是漫天大雪，寒風刺骨的隆天景象了。我們在蘭州車站稍事休息後，又轉車西行。火車在逶迤的祁連山中緩緩地爬行，從車內望去，滿目淒涼，一片荒蕪；唐詩中所謂：「野營萬里無城郭，雨雪紛紛連大漠」，正乃此境況。見此情景，我們心如冷灰，無限悲傷。母親含著淚，捧著綠觀音像一直默默念誦著觀音聖號。當我們在山丹縣車站下車時，已是冷月東升之時了。我們從上海遷徙來此的一行人由當地的職員將我們領進一座昏暗的房子中就餐。吃的是青稞麵黃羊肉糊，另有蒸土豆；據說此乃上等招待，但對我們來說，怎能食此腥羶之味呢？嗣後又由他們按戶口將我們分到了一間土屋中，一家六口全擠在

一張土坑上；昏暗的油燈影影綽綽，分外淒涼；燒坑的糞味充盈滿屋，更覺傷心。弟妹們因路途勞頓一上坑很快就睡入夢鄉；而可憐的母親又怎能安然入睡呢？只見她捧着那尊綠觀音像聲淚俱下地祈禱著，使我傷心落淚。就這樣迷迷糊糊挨到天明；吃過早飯，我們這批來此的上海人又被召集在一起，編班分隊，由大卡車把我們運到了離縣城很遠的村寨。記得我們被分在一個叫「下寨」的團子裏，滿寨子祇亦不過十幾戶人家。我們和一家姓李的母子倆分在一間土屋裏，據說此屋以前是大戶人家一間牛棚臨時改建的，大門連一根門栓都沒有，晚上睡覺用一塊大石頭將門頂上。記得有一天，天剛蒙蒙亮，大家還在睡夢中，突然被一聲巨響驚醒，定睛看時，原來是一條大黃牛撞了進來。可把我們嚇得大哭小喊，好幾天心神不寧。

我們在塞外的日日夜夜，嘗盡了人間艱辛，世態險惡；受盡了無數危難，各種欺辱。與我們同來此地的衆鄉親，有很多不堪於此者而鬱鬱死去，葬身塞外。每憶及此，總令人傷懷悲嘆。母親每日戰戰兢兢，不敢逸豫，一有餘暇就捧著綠觀音像念禱。與我們同住的那位李家媽，原先亦信奉佛教，因聽信邪說，誤入「貫道」而被定爲反動會道門分子；所以她一怒之下，遂入邪教。所以當她看到母親每天捧著綠觀音像禱念時，她就勸母親信奉耶穌，並用自己的遭遇來說服母親；但母親是一個極具正信的佛弟子，怎會改變信念？母親亦用正法來開導李家媽，結果是互不相讓，各念其祖，您念你的基督，我念我的觀世音。但我們畢竟是患難與共的鄉親，不因信仰不同而生隔閡。相互間親如一家，風雨共濟。母親總是以慈悲心懷對待他們，事事處處照顧庇護他們母子倆，使他們獲益匪淺。記得那是我們謀劃返鄉的前一夜，因我們屬無辜家屬，而李家媽是「定罪」之人，所以在對待上大有差別。爲了使他們母子能平安返鄉，他們必須一個一個走，

這樣不致於引起當地職員的懷疑。所以母親毅然將我的小妹留給李家媽而將她的兒子帶走，李家媽激動得直哭；母親何嘗不難過呢？但爲了救人，她老亦就捨己之私了；反過來還安慰李家媽。也許是因緣成熟了，李家媽當晚在綠觀音像前發願，倘若他們母子倆能平安返里，她將永皈佛門，決無反顧，永遠弘法。當第二天母親向當地職員請假要帶我們到縣里醫院去看病時，很順利地就被同意了。當然這也是母親平日經常接濟他們的緣故。當我們坐上卡時車，李家媽突然把我的小妹送上了車而未被人發現，終使我們全家未分散而一起出走。李家媽含着淚揮手向我們告別。我們望著漸去漸遠的村莊和李家媽孤獨的身影，心中充滿著無限淒涼和悲傷。我們在縣城的小旅社裏住了一夜，一大早就僱了一輛小驢車向火車站趕去。西北地區乃中國的黃土高原，日照時間長，當地人一般都很晚起床，所以當我們起早趕路時，路上寂無人影。我們坐在小驢車向四周眺望，但見荒蕪的田野中風砂迷漫，光禿禿的黃土山丘中野獸出沒，更增添了我們內心的恐怖。這時，祇見遠處有一個穿著紅花襖的婦女靠在土坡上，再不遠處又有好幾個人坐靠著山坡上，我們感到很奇怪，這大早他們在這裏幹什麼？當走近看時，卻是一具具屍體，這使我們個個毛骨悚然，心驚肉跳。我們都默默地念著「南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩」的聖號，心無旁想。在經過好一陣顛簸跋涉後，我們終於來到了火車站，我們買好了到蘭州的車票；但正在此時，突然來了一位當地職員模樣的中年男子，上前盤問母親，母親告訴他到蘭州看病去；他又問有證明嗎？母親說有，並把「下寨村職員的介紹信」拿出來給他看；他又說，看病帶這麼多人幹什麼？當母親告訴他說這些都是自己的子女時，他立即向「下寨」拔起了電話。這時我們的心多快跳到了喉嚨口，緊張得不行了。因爲曾聽人說，只要發現從上海來此的人有外逃者，抓回去後，下場都悲慘。而村職員祇批准我們到縣城醫院看病，並未

古僧道風錄(下)

13. 慈悲爲懷

敦煌竺法乘，自幼依竺法護爲師，聰明誠厚，爲師所喜，常隨師左右，受具足後擔任執事之職。竺法護乃關中名僧，信佛官員常有供養，寺院亦香火不絕，因此倉廩充足。

附近有一批少數民族，素無真正信仰，聞竺法護之名，想歸依佛教，但不知竺法護德望是真是假，先派人前往試試。

來人進入寺院，正值法護坐禪，竺法乘剛巧在側。來人求告說：「我們村裏正鬧災荒，聞出家人具大悲心，想來借糧數十石，以救燃眉之急，未知大和尚許可否？」末等法護開口，法乘說：「我師父正在坐禪，我來回答你們吧，可以同意你們。我們僧人的衣食，也是靠十方施主布施的，今日你們有難，我寺院理該幫助你們，別說是借，送也送得。」

來人半信半疑說：「你這年輕的和尚，口出大言，能作得了主嗎？竺法護睜開眼來說：「作得了主，他的話是代我說的，出家人自利利他，財物無人我之分，你隨他到倉庫取糧食吧。」來

林凡音改編

人忙堆笑臉，說：「多謝老師父慈悲！但我今日前來，是一個人來的，讓我回去回報後再來搬運呢。」

那人去後，第二日，由長者率領村民二百餘人，前來拜見竺法護。長者說：「我們是異族，素信奉外道，數代寄居於此。今聞佛法遠勝外道，又聞大和尚德名，不敢相信，故先派人前來試探。我們借糧是假，皈依是真，如今放心了，請師父允許我們皈依佛教吧。」竺法護聽了甚喜，受了大眾頂禮，向大眾宣說信仰佛教之法益；同時又命法乘，今後常爲他們說些淺近的佛法，宣揚佛教之正信與慈悲精神。

14. 不畏強暴

晉末曇霍是個怪和尚，粗食苦行，衣衫破舊，身無定處，常宿在荒塚樹下。他有一點超感功能，在他坐禪時，你把他錫杖藏到別處，他也不怪你，閉目片刻，便能說出藏在何處，哈哈一笑。因此人們都樂於接近他。

當時有鮮卑族車騎將軍儁檀，暴戾橫行，看到有美貌的婦女都難逃其手，受害者不計其數。一日他出獵，怪和尚特去找他，對他說：「你不要逞一時之威，因果不爽，趕快改惡從善吧，不然沒有好結果！」儁檀笑道：「你這和尚竟也敢來說三道四。我身為大將，兄長是一方之主，我還怕什麼因果！」怪和尚說：「你兄長不過佔據河西一地，自封為王，還沒有得天下呀。即使像秦始皇吞併六國，到他兒子還不是滅亡了嗎？常言說：『多行不義，必招自斃』，我勸你還是懸崖勒馬的好！」儁檀道：「休向我嘮嘮。聽說你有些神通術，如果你要我聽你話，你能七日七夜不吃東西，依然有這般精神，那麼我就服你了，否則小心我剝你皮！」怪和尚說：「這有何難，十日也可以。但是你要遵守諾言，從此多做善事」。

儁檀就把怪和尚帶回去幽禁起來，關了七天七夜，連水也不給他喝一口。第八天把他放出，他大搖大擺走着，面色如常，談笑自若。他對儁檀說：「怎麼樣，我不是好端端的嗎？快聽我的話吧，我是為你好才規勸你啊，莫到臨急抱佛腳就來不及了！」

儁檀終於有些服了，不敢再多行壞事，地方上的百姓稍得安寧。但畢竟惡性難改，有時還不免犯一些。後儁檀為勃勃軍所破，死於亂兵之中，身上刀劍所傷有數十處。有人問怪和尚：「他已經改掉不少了，為什麼還受報應呢？」怪和尚說：「他過去作惡太多了，小善抵不了大惡啊！況且武將在戰爭年代，終難免死於疆場。」

15. 受施隨散

梁代慧開法師，浙江海鹽人，曾隨高僧藏、旻二法師學法多年，因而名揚海內。豫章太守謝慧，恭請慧開法師講經，講畢厚加饋贈。而慧開師不及回到本市，就把所贈的銀錢布匹，立即施

予老弱貧病孤苦之人，一路上已分光了。晉安太守劉業請他講經，贈錢一萬，他也分散給貧民，一天就分光。他自己生活儉約，日僅一餐，長年穿着有破丁的衣服，怡然自得，人們尊敬他高尚的德行。

16. 如喪考妣

隋朝靈裕法師，由於周氏滅佛，不勝悲切！自此，他從頭到腳，日日穿戴重孝，麻衣縗帶，永不離身，如喪父母，終日毫無歡容。他帶着同侶們隱迹深山，白天種植謀生，晚上研究佛理，等待着有一日烏雲驅散，佛日重輝。

17. 刺股制心

隋朝智舜法師，堅持刻苦修行。最使人敬佩的，他在靜坐時，遇到妄念起來，他就用鐵針刺股，強予制止。若妄念制不住時，他便刺得愈深，任由血液流淌，沾紅衣襟。有時他索性起坐，抱起一塊大石頭繞塔奔跑，以息妄念。後來終於被他制服了妄念，進入禪境。他說妄念如脫韁的野馬，只有努力制服它才行。這種方法看來雖然不可取，但他修行的精神是可嘉的。

18. 路不拾遺

隋代富上法師，雲游至益州淨德寺掛單。他戴着大笠帽，在一條路旁盤腿坐下讀經。對過路之人，他不求布施；有人偶有施予，他亦不抬頭示謝。這裏相當冷落，行人不多，數日未得多少收穫。有人對他說：「城西北門有條官道，甚為熱鬧，布施的人

也多，你還是到那裏去吧。」富上和尚說：「我得一文二文（指錢），足資活命，已經滿意了，錢多了有什麼用呢。」

此事傳揚開去，被陵州刺史趙仲舒知道了，他是個好事之徒，不信有這樣不愛錢的和尚，就有意親去一試。

那日他騎了馬去，路過時，故意把一個錢袋遺落在和尚身邊，逕自走了。和尚只看了一眼，依然讀經。趙仲舒走了一段路，便叫隨從去看看那個錢袋的下落。隨從折回說：「那錢袋仍在地上，我已拾回來了。」

趙仲舒策馬回程，戲問和尚說：「你平日只得一二文，現在有一貫錢掉在你身邊不取，又任由別人拾去，你為什麼不阻止呢？」富上說：「出家人以五戒爲本，非貧僧之物，我怎敢妄取妄認呢。況且金錢乃出家人之毒物，貪心一起，就會破壞修行。」趙仲舒至此心服，下馬禮拜，從此便信仰了佛教。

19. 嚴格律已

隋朝靈裕法師，任方丈的時候極爲嚴格，凡見到僧人言談舉止不當，他就要當面聲斥。他一生不給女尼授戒，逢他講經說法時，才允許女尼進他寺院，但須要後進先退，不准僧尼們相互抬頭觀看，以守淨戒。他自己的方丈室，更不准女尼入內，那怕是老尼亦如此。凡沙彌受具足戒，必須得到諸律師的證明，方肯登壇。他自奉甚儉，日惟一食，畢身芒鞋布衲，衣袖僅與肘齊。

20. 不作不食

唐朝百丈禪師，是我國著名的高僧。他建叢林，立清規，主張農禪並重，爲後世作出了榜樣。他所以稱爲百丈，是住在百丈山上，上面有一寺廟，他白天親自帶着弟子們在山上耕作，晚上

才學法修行，數十年不變。

他年紀老了，弟子們勸他歇歇吧，他說：「我無德於你們，怎麼可以不勞而食呢？」一次他病了，弟子們不忍他幹墾荒的苦活，把他的工具藏了。這一天，百丈師就粒米未進。弟子們再三懇求他吃些，他說：「我早對你們說了，一日不作，一日不食，我自己怎麼可以言而無信呢？當然，有了病應該休息，但我還是輕微的小病，還可以幹些活的。」弟子們無奈，次日只得把工具還給他，但懇求他幹些輕活。百丈師同意了，他說：「這才對啦。」自此「一日不作，一日不食」，就成爲百丈師身後立下的清規，代代奉行。

21. 不畏強暴

唐朝玄鑒法師，性格直爽，見到不端的言行，不管你是什麼人，就要當面呵責。他修建寺廟時，不許工匠飲酒食肉，認爲佛地清淨，即使俗人也不得破壞；並有人不遵守，他寧可停工，另找別人。

一次正在修建清化寺佛殿，有個土豪孫義，知道玄鑒師的嚴厲，他仗着有權勢，有意叫僕從挑着酒菜，邀了幾個狐朋狗友，在佛殿上猜拳行令。玄鑒師知道了，怒不可遏，趕到大殿上，拿起一塊石頭朝酒醒擲去，頓時把瓦醒擊得粉碎，酒溢滿地，孫義大怒，揮拳就將玄鑒師痛打，僧衆忙去勸阻。他的朋友也相勸：「和尚可以得罪，神明可得罪不了啊，要小心報應。」那孫義畢竟是信鬼神的，自知做得過分，就收斂了怒氣回去。僧衆與工匠對玄鑒師說：「此人是有名的土豪，你怎麼能這樣衝撞他，不是自討苦吃嗎？」玄鑒師說：「我爲護法，縱使粉身碎骨，也不懼怕。」

那孫義回去後疑神疑鬼，當夜恰巧做了個惡夢，夢見一位金

甲神將，手執降魔杵，怒目圓睜，向他腦門上舉杵就打。打畢喝道：「你這惡棍，竟敢如此爲非作歹，明日若不去清化寺焚香懺悔，我就要結果你的性命！」孫義嚇出一身冷汗醒了，只覺頭顱痛得像要裂開。第二天一早，便趕快備了大香大燭，到佛殿上磕首懺悔；他見了韋陀菩薩頗夢中所見之神，不由渾身顫抖；倒身下拜，拜罷，忙又去找玄鑒師當面認罪。

22．痛斥惡尼

唐朝慧滿法師，七歲出家，受名德指教，精通各部經論，自律甚嚴。他住持弘濟寺時，證果寺有一惡尼，常出入宮禁，覬覦弘濟寺的環境比她庵院優越，就仗着她攀附皇家的勢力，假傳太后諭旨，說是已將弘濟寺敕賜於她，限慧滿師五日內率僧衆全部讓出。慧滿師不從，列舉律法嚴詞痛斥。惡尼不聽，就與慧滿師爭了起來。僧衆怕得罪了皇家大禍臨頭，忙向尼賠不是，表示願意遷出。慧滿師長嘆一聲說道：「你們怕什麼，要殺要剮有我一人頂着，出家人應以護法爲本啊！」

那惡尼回去後，剛巧她的師父來京師，她是自幼被師父帶養大的，對師還具有幾分孝心。師父是個正直的比丘尼，了解發生的情形後，斥責徒弟道：「出家人重在修行，最忌的是有貪心，妳這種舉動，還像佛門的子弟嗎？即在家之人，亦不能仗勢欺人啊！」說得惡尼汗顏無言，師父叫她趕快向佛、菩薩洗心認罪。第二天，由師父帶着她，到弘濟寺向慧滿師及僧伽們賠禮道歉。

23．不赴俗宴

唐朝韜光禪師，建茅舍於靈隱寺西峯。大詩人白居易在杭州作刺史時，慕其名，特具素齋作詩邀請。韜光師答以偈句云：

「城市不堪飛錫到，恐驚鶯囀畫樓前。」白居易讀了不勝欽佩，吟哦再三，自知禮缺，親自上山拜謁。

24．荷衣松食

唐朝梅常法師，曾隨馬祖學法，得「即心即佛」之旨。後來他隱居深山，知道他的人很少了。有個鹽官仗着他有權有勢，特地派人請他進城，他覆偈一首作爲答示：「一池荷葉衣無盡，數樹松花食有餘，剛被世人知住處，又移茅舍入深居。」那鹽官讀了，自感對高僧不恭，忙親自前往拜訪，誰知梅常師已遷走了。打聽了幾個山民，都不知他去向，只得悵悵而歸。

25．門不關閉

唐朝智則上人，雍州長安人，性格落魄不羈，常穿着破衲，在長街上沿門托鉢，外衣的下擺僅及膝蓋。他室內只有一粗劣板床，除瓦罐木匙外，別無它物。鎮日門不關閉，任讓別人進去。有些人說他痴愚，他嘆道：「笑我痴愚者他才痴呢！出家人以修行爲本，三衣一鉢之外，無須它物，我還要關閉什麼門戶呢？只有那些貪得無厭之人，聚財無數，深恐被人偷盜，東埋西藏，日夜爲着錢財絞盡腦汁，偶而出門，還要加上一道鐵鎖，出門後還左顧右慮，這種人才是真正的愚痴呢！」

26．疑是僕從

唐朝承遠法師，先是在成都修學，後移住衡山西南麓。若有人布施他食物，他就受供；若是沒有人給予，他就以野菜野果充饑，不以爲苦。不少人知他是個有學問有德行的和尚，頗尊敬

他。外地有個人仰慕他，特地去拜訪他，恰巧在崖谷遇見，只見他羸瘦垢面，衣著破舊，背着剛砍伐的山柴一步步走着，拜訪的人見了他這模樣，還以為他是承遠師的僕從呢。後來代宗皇帝聞他德行，對其所居賜號「般若道場」。承遠師被後世尊為「蓮社三祖」。

27·棲居山林

唐朝玄朗法師，是名人之後，早年過慣優裕生活，但出家後堅持苦修。後來他在倚山傍水處，築一草廬，自號「左溪尊者」，終年自種蕃薯瓜果充飢。他屋內寬不過丈餘，可說一無所有，但他毫不在意，一居四十餘年。他對自己約束甚嚴，不是尋找經典，晚上不輕燃一燭；不是瞻仰佛菩薩慈容，就打坐修行，從不出外閒逛。在他的居處，常和鳥獸為伴，洗鉢時有羣猿爭捧，誦經時有衆鳥和鳴，可謂獨得大自然之奧趣。刺史王正容屢請他到城裏談玄說禪，都被他推以有病婉拒了。

28·誦花諷諫

著名詞人李後主，慕法眼禪師之名，常召入內庭閒談。有次正值牡丹盛開，後主向他索詩。師乃揮筆五律一首，詩云：「擁毳對芳叢，由來迥不同，髮從今日白，花是去年紅，艷異隨朝露，馨香逐晚風，何須待零落，然後始知空。」禪師諷諫之意，分明隱於詩內，可惜李後主帝皇之夢正酣，其時沒有覺察，後來終於成了「夢裏不知身是客，一向貪歡」的亡國之君。

29·獨守死關

有位高峯妙禪師，在天目山住滿住持後，就開始閉關潛修。他特地在崖壁上找了一個岩洞，那洞小得僅可容身，上面經常滴水，下面潮濕得很，他找了塊石板鋪上枯草，就在上面打坐入定。洞裏除經書香爐外，別無其它。他把一個破甕截去一段，作為鍋子，每隔二、三日僅食一餐。他在洞外寫上「死關」兩字，以自激勵，表示不滿期限，決不出關。弟子給他送來供養，要先得他的許可，放下梯子，才能上去。因此在三年守關期間，很少有人能見到他。

30·力辭紫衣

五代時恒超法師，住開元寺，講經說法，二十餘年，前後卅官使臣，投名帖求見者不計其數；但法師只叫沙彌收下名刺，婉辭接談。太守李公，慕法師清高，欲奏明皇上，賜以紫衣。恒超堅拒，作詩謝絕，內有「誓傳經論死，不染利名生」之句，太守只得作罷。後來相國馮公，聞法師之名，特修書通好。恒超回書云：「貧道早捨父母，克志修行，本盼彌勒知名，不圖虛傳宰輔，但出家之人，豈以虛名浮利留心啊。」馮公益發敬重，奏表於朝，強賜紫衣。然而恒超如無所見，一直至圖寂，從未穿上過一次。

31·關切僧衆

宋朝高庵法師，任雲居寺住持時，對僧衆關懷備至。凡年邁者，請他到延壽堂頤養天年；凡是有病的，不論他是燒火和尚，他必早夜問候，重病的還親自侍奉湯藥。天氣寒冷了，他經常撫摸僧侶的背部，穿得暖否，若是單薄無衣，就命常住管事者供給，對掛單行腳僧亦是這樣。遇有僧人命終，就舉行儀式荼毗，

並親自率眾送葬。他說：「出家人無家，四海飄零，孑然一身，以寺院為家，以法為親，應該相互關心，互相照顧，作為僧主的住持，則更應關心同修的疾苦啊！」僧眾們對這樣的好方丈，個個感激不已！

32．為僧表率

宋代無德禪師，為當代名僧，後宴居城外白馬寺，隱晦修行。城內四眾聞知後，曾推善知識七十餘人，八次請他出山住持，他均婉拒。後有道俗一千餘人，堅請他到城內護持正法，他無法再推辭，只得順人所望去了。從此他除了講經說法外，即整肅城內寺廟的清規，嚴明僧人戒律，凡不遵守者，輕者處罰，重者驅逐出廟，更重者送官府法辦。由於他執法嚴厲，頓時宗風大振。他輕易不出院門一步，不與官府攀附來往，處處以身作則，不受特殊供養，與僧眾一起過堂（進食）。凡有繁重勞作，他必帶頭；早誦暮深，更無間斷，使僧眾信服，無敢懈怠。

33．防心離過

宋朝汴京善本禪師，姓董，乃漢朝董仲舒之後裔。除精研佛學外，猶博覽羣書，學識超人，因而名揚四海。宋哲宗時住法雲寺，賜號大通。他對自己約束甚嚴，平時一舉一動，常自警惕犯過。他說法三十年，從不輕易說笑；凡見有佛菩薩立像的地方，自己則決不坐下；所食蔬果，有以魚肉取名者，則始終不食。其防心離過達如此，實為稀有！有些人說他太過分，有些人敬佩其德行。他常警誡弟子說：「出家人決不能受世俗影響，要常自淨其身，自淨其意，精勤修習，方能積累善果。」又說：「修道就是修心，出家人應該嚴守戒律，不受世俗熏習，要常防心犯過啊！」

（完）

（上接第19頁「一尊綠色的觀音菩薩像」）

同意到蘭州去；若聯系通了，不就露餡了嗎？所以我們更悲切地念著觀世音菩薩的聖號，一切祇能聽天由命了。由於電話線路不靈敏，他撥了半天亦沒撥通，但他窮追不捨地繼續撥著。正在此時，有三個在當地工作的上海人聽說我們的情況後，立即與那個撥電話的人說話，他們死死地纏著他，使他極為惱火；正當他撥通電話時，開往蘭州的火車已經進站了，我們得以逃脫無休止的追問和被押回去的危險。此莫非是觀世音菩薩在冥冥中加被我們嘛。當我們來到蘭州車站時，怕仍有險惡，立即買好了南下的車票。但果然又有一個鐵路工作人員過來盤問母親，問得很仔細。這又使我們驚嚇得不得了。當他離開後，另一個穿著呢子大衣的中年男子與母親攀談起來，他態度和藹誠懇，一看上去就是一個極有學養和有身份的人，所以當母親告訴他我們要上海去看病時，他叫母親等一下，自己去找來了一位鐵路工作人員。我們看見他向那位工作人員亮出了証件，那位工作人員立即畢恭畢敬，他吩咐那位工作人員一路上要照顧我們，並對母親說：「你有什么問題找他就行了」。直等到我們上了火車，那位穿呢子大衣的人才與我們告別。他是誰我們不知道，但我們相信他是一個好人，更相信此一定是觀世音菩薩在冥冥中庇祐我們。我們得以能平安地返回故里並得到種種感應，真如做了一場惡夢一樣。從此母親更加珍護此尊綠觀音像。後來李家媽亦平安到達上海，久別重逢，如同隔世，大家悲傷痛哭，傾訴衷腸。母親向她談及一路經過時，使她感動不已，遂使他終身奉敬觀世音菩薩。後來聽說她回到故鄉定居，終身持齋念佛，實現了自己的願心。

「文革」中，此尊綠觀音像在抄家時被抄走；在歸回抄家物資時亦未見退回，不知是毀了，抑或是誰人收藏，但始終再也未見到。但每想到與此尊綠觀音像的因緣以及觀音菩薩的種種感應時，一種感懷之情攸然而生。南無觀世音菩薩！

僧人譯名雜談

李雪濤

繼朱士行之後，隨着佛教的傳播日廣，出家爲佛弟子者愈來愈多，其名稱除「僧」名之外，尚有比丘、和尚、沙門及闍梨等譯名，下面我們來談談僧人的這些譯名。

先看看比丘。比丘，譯自梵文 Bhikṣuḥ，義爲乞士。「嘉祥法華義疏」一曰：「比丘名爲乞士，上從如來乞法以練神，下就俗人乞食以資身，故名乞士。世之乞人，但乞衣食不乞於法，不名比丘。」依據史實，當時印度比丘遵行托鉢乞食之制度，至今南傳佛教國家仍有此俗。

Bhikṣuḥ 的譯名除了比丘之外，尚有苾芻、鵝芻、比呼等。「慧琳音義」第二云：「苾芻，草名也。僧肇法師義，苾有四勝德：一名淨乞食；二名破煩惱；三名能持戒；四名能怖魔。梵文巧妙，一言俱含四義，故存梵言也。」慧琳法師在這裡講出了不譯 Bhikṣuḥ 爲乞士的原因：Bhikṣuḥ 一詞有多種意思，而中文意譯只能說明其中一種。這正是玄奘所謂「五種不翻」之二「含

如果撇開贊寧『僧史略』卷上『東夏出家』『漢明帝聽陽城侯劉峻等出家，僧之始也』之記載，漢土第一位真正出家的沙門當屬曹魏時的朱士行（見『釋氏稽古畧』）。士行少年時便依法成爲比丘，專心研究佛教經典。由於他對當時所傳譯之『道行般若』譯本不滿意，便發願西行求法，尋找梵文原本以彌補傳譯之不足。甘露五年（A.D. 260），士行從長安出發，懷着求法的一片赤誠，輾轉多年終於抵達了西域之大乘經典集聚地於闐，得到了『放光般若』之一種。太康年間，士行遣弟子將梵本送回洛陽，而自己却留在了西域，直至年老病故。朱士行是我國第一位出家受戒的漢人和尚。在他之前，出家受戒之律儀尚未傳入我國，直到士行時才有律及受戒儀式之翻譯，如曇柯迦羅傳來之『僧祇戒本』，且建立了羯磨法，創行受戒，時至此時中土始得有正式沙門。士行既依法受戒爲比丘，漢人的出家自當從他算起。同時朱士行還是漢僧中西行求法的第一人，他不畏艱險的求法精神，一直影响着後世的法顯、玄奘。

多義故」。正因為 Bhikṣuḥ 一名具多義，有時在不同的場合也分別被譯作：除士、除饑男、熏士、道士等，但都不如比丘或苾芻流傳得廣。

民間將比丘亦常稱作和尚，義為系教師。西域（於闐等地）依據印度俗語稱吾師云：殭社，譯曰和闐、鶻社（Khosha）等名，漢土的和尙一詞即是由和闐訛轉而來。實際上和尚的梵文原名是 Upadhyayah，譯作「鄔波駄耶」。鳩摩羅什在翻譯此語時譯作「力生」，以依師而弟子之道力得生故也。和尚最早見於正史乃『晉書·佛圖澄傳』：「法常與法佐對車夜談，言及和尚。比旦，佐入見澄，澄已知之。於是國人每相語曰：莫起惡心，和尚知之。」和尚（亦作和上）一名本是錯訛的譯名，可是由於約定俗成之後，真正的譯名「鄔波駄耶」反而鮮為人知了。

沙門的梵文為：Sramanah，佛陀的時代，印度各教派均有出家制度，不論外道還是佛教徒，其出家者統稱沙門。由於印度其它教派都未以宗教的形式傳入我國，沙門也就跟比丘、和尚一樣成為出家佛教徒的專用名稱了。沙門，古譯曰貧道，正譯應為：室摩那拏，義云：修善、勤勞，以止息一切煩惱、惡行。『大經慧遠疏』曰：「沙門此翻為息，息諸惡故。」傳為我國最早之譯經的『四十二章經』有言曰：「佛言，辭親出家，識心達本，解無為法，名曰沙門。」由此，我們可以知道，沙門一語在漢土流傳亦甚早。又，『出三藏記集·安玄傳』稱嚴佛調為「沙門嚴佛調」，盡管當時佛法已流傳，但律儀未明，嚴佛調並不能作為中土沙門之始。

僧乃梵文 Sramghah 的音譯僧伽之簡稱。此詞梵文本義是「多、聚、眾」的意思。凡三比丘（或四比丘）以上共處，即稱眾——僧伽，但後來僧也演變成了比丘的俗稱，並不依人多寡而論。『僧史略』下云：「若單曰僧，則四人已上方得稱之。今謂分稱為僧，理亦無爽。如萬二千五百人為軍，或單已一人亦稱軍也。」

。僧亦同之。」

又，闍梨，全稱阿闍梨，梵文 Acaryah，義為正行，即能糾正弟子品行之軌范師。『玄應音義』十五曰：「此云正行，又言阿遮梨耶，此云軌范。舊云，於善法中，教授令知，名阿闍梨也。」「出三藏記集」載「沙彌十慧章句序」，已有「嚴阿祇黎浮調所造」之語，後來闍梨一詞便用作比丘的泛稱了。

在出家弟子的名稱中，比丘、沙門及闍梨（阿闍梨）多用於書面，而僧人、和尚多用於口頭表達。此外，某某和尚還適用於對寺院住持的尊稱，至於其他僧人彼此間的稱謂，對一般僧人稱某某師，對年長者則稱某某老法師。

稿 約

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



佛法淺談

劉欣如

佛教慈濟功德會在洛城成立分會，地址離我家不遠，我歡喜地開車去了。適逢一位老居士在堂裏講經，我不便茂然闖入，便轉入隔壁的資料室，發現一位高貴文雅的老太太，和兩位年輕人在閒聊。我忍不住問：「怎麼不到隔壁聽經呢？」

「老先生講得太深奧，好像說天書，我根本聽不懂。」老太太用埋怨的語氣回答。

「我自己看不懂佛經，又聽不懂老居士的講解，坐在那裏無聊，乾脆在這兒聊天，比較能解悶。」一位戴眼鏡的年輕人理直氣壯地說。

「你認識那位老居士嗎？請他說淺顯一點嘛。」另一位穿西裝的年輕人以為我是常客。

三人不同的語氣，道出一項共識，這項共識一針見血，明白指出佛法艱深難懂，才令他們望而却步。

表面上，佛法好像很抽象，摸不到、抓不着，更難明其宗旨。我讀過許多佛經記載和佛教故事，依稀看見釋尊當年到處弘法的情景。有時遇到國王、貴族、長者、外道，有時也碰見天神、強盜、妓女和農夫，釋尊度人無數，也都能善用譬喻，舉出實例

，隨機教化，讓人人聽得懂，然後心悅誠服皈依佛法。現在，我摘取幾則佛經裏的記述，讓大家明白釋尊怎樣用善巧方法，以弘傳他的教法。

一位富有的老太太名叫基莎哥塔米，她的獨生子死了，她哀痛之餘，抱著屍體到處走，希望找到一個起死回生的方法。路人同情她，勸她去向釋尊求助。釋尊說，好，但要她先到從來沒有死過人的家庭索取幾顆芥子粒回來，她欣然出去挨家挨戶打聽，始終找不到這種家庭。釋尊才藉此開示她：「世上任何家庭都有死過人，你當然得不到芥子粒。同樣地，人必有一死，你的兒子怎能例外呢？」她才恍然大悟。

釋尊當初不馬上對她說教，却先用曲折方式，讓她清醒，活用明示與暗示，達到弘法目的。

另一則是：釋尊正在樹下歇著，一個三十歲漢子匆匆跑來問道：「請問你看到一個年輕女人走過嗎？」

「怎麼回事呢？」釋尊問。

「我們夫妻檔一塊兒郊遊，其中一位沒有妻子，臨時叫一名妓女陪伴，不知她為何突然失踪，我們才特地跑來找她。」

「你們如醉如癡在找尋一個妓女，簡直忘了自己，到底找回妓女重要，還是找回自我重要呢？」

「當然找回原來的自己重要啊。」他們齊聲回答。

「既然這樣，來呀，來呀，我現在說法給你們聽。」

釋尊對機說法，闡示不要執著人事，應該明心見性，了解自己的本來面目最重要。

法句譬喻經卷一，提到一個年輕弟子性慾太强，妨碍修道，他想割掉自己的生殖器。釋尊知道後，這樣教誡他：

「一株蔓草根雖然細小，却會到處蔓延，長出許多枝葉，相互交纏著，幾乎分不出那一條是細根。即使切斷枝葉，對全株蔓草毫不影响。從切斷後的周圍也會長出新的枝葉。同樣地，只有表面上控制性慾，暫時煞住，也不等於沒有性慾。不論多麼茂盛的蔓草，只要切掉一株細根，其它枝葉自然會枯萎下來。」

這是多麼恰當的譬喻，那個弟子從此才知性慾不是生殖器的問題，而是自己內心的問題，與其割掉生殖器，不如好好制御自己的淫念才對。

世人難懂佛教的中道生活是怎樣的一種生活方式？釋尊也舉出生意人做譬喻，讓人徹底明白它的真諦。

「生意人用秤子的時候，知曉放下這些，便會讓秤子朝上傾，拿掉那些，則會使秤子往下傾斜。同樣地，賢明的主婦懂得量入為出，維持均衡的生活，既不奢侈，也不太過吝嗇。」

如果收入少而過着奢華的生活，恐怕會有人譏笑她太浪費：「連三千年才結一次的優曇華果也敢買來吃。」反之，收入甚豐，還過著甘苦的日子，也會有人譏笑她。

賢慧的主婦曉得量入為出，維持均衡的生活。

釋尊很技巧地把抽象的中道生活襯托得很清楚，量入為出的例子是每個家庭都適用的。所以，世人聽到這個例子，都明白修行也得維持身心平衡，如實地實踐。

佛教裡常常提到因緣，從一個顯淺的角度說，因是指直接的原因，緣是指條件，或補助原因。凡事要因緣配合好才能有結果，只要有因與緣存在，即使沒有馬上有結果，到諸緣具足的時候也能成果。初聽佛法的人，也許不懂這個道理，但，釋尊照樣舉出絕妙例子，讓人聽了如夢初醒，且看涅槃經第二六篇裏，有下面一則譬喻——

某人進來問陶工師：「我要一個花瓶，你家裏有貨嗎？」「有呀，」陶工師回答。顧客環顧左右，只見一堆黏土和絞車而已，那有什麼花瓶呢。他忍不住又問：「現在那有花瓶呢？」陶工師指著黏土和絞車說：「你看，那不是花瓶嗎？」

由此引伸，雖然沒有花瓶的實體，但却具備材料，道具和陶工師等一切條件，部份因緣已足，假以時間和火候，因緣具足時，成果便可見到。這樣可使人明白世事亦不例外，所謂諸法因緣生，世間的一切法，都是從因緣而生，能夠悟因緣法的名為緣覺，那就與佛無異了！

通過這些豐富的譬喻和例證，佛法也就顯得親切動人，可見佛法就落實在生活裏，並非純是高深的形上論調。

在美國，由於我的工作性質使然，毋須出外奔波，可以整日足不出戶。遇有朋友來訪，也能在作業之餘，促膝而談。此時，我不忘佛教徒的本份，竭盡所能，讓對方約畧享受一些法喜。譬如：

一位姓林的親戚在台灣生意失敗，被迫欠人一大筆債，自己逃來洛城隱居，常來舍下聊天解愁時，我說借債還錢，天經地義，今生不還，來生會變本加利，休想逃掉。不久，他似有所悟，毅然回台灣面對現實，我想他必也領悟因果之道，報應不爽之理！

（完）



談鴛掘摩與滿願子論說法

智 銘

在佛陀的大弟子中，有一位叫滿願子，他是一位最善於說法的人，當他看到鴛掘摩，就讚歎着說：

「鴛掘摩，你隨佛出家修道，我心生隨喜，今後你要爲了安慰一切衆生，應努力地爲他們演說佛法。」

鴛掘摩說：

「如來稱讚你是一位說法第一的大弟子，我要請問你，什麼叫說法，又如何爲真知佛法真義？請快點告訴我，以斷我心中的疑惑。」

滿願子說了一道偈，偈說：

「諸佛及聲聞，聖所不得法

正覺善道達，廣爲衆生說」

接着，滿願子自己解釋這偈的意思說：

「這個偈的意思是說：過去一切諸佛，在一切法中方便探求的結果，認爲無衆生、我、人、壽命可得；現在、未來及三世一切聲聞、緣覺，在一切法中，方便探求的結果，也同樣一無所得。我就是依據這「一無所得」的道理，爲衆生演說：離衆生、離人我、離壽命，來弘揚無我法、空法的道理。」

鴛掘摩聽了，提出他的看法，他認爲：佛陀說法的真正意義是——諸佛如來所謂的「不得」者，其意是說：過去一切諸佛，極力方便探求「無如來藏不可得」；現在一切諸佛世尊，於一切衆生所，極力方便探求「無我性不可得」；三世一切聲聞緣覺，於一切衆生所，極力方便探求，「無如來藏也不可得」。鴛掘摩再說明自己對不可得及如何說法的幾點意見：

第一：首先要認識得與不得的意義，他認為過去一切諸佛所說的不可得，是指求世間之我不可得。他舉例說，如拇指、粳米、麻麥、芥子等實物，以及青、黃、赤、白等顏色，和方、圓、長、短等形狀，這都是由於我們感官所感知的一些相貌，這些都是因緣所生法的假相，若從其中求「我」，就是妄想。如果宣說這世俗之我也能得住安樂的話，就不能得成正覺。要這樣為衆生說法，才算得上是位善說法者。

第二：過去一切諸佛之所謂不可得者，是說如來藏中求其有作法為不可得，因為如來性是無作的，每一衆生都有如來藏，而每一衆生的如來藏是無作，而且是相好、清淨、莊嚴的。要這樣為衆生說法，才算得上是位善說法者。

第三：一切聲聞緣覺，於自性如來藏不能用眼見，因為眼所見的只是因緣所生法，而如來藏不是因緣所生法，所以不可以眼見。例如羅睺羅持戒第一，碗中盛滿了淨水，用力觀看，仍看不出碗內的淨水中，是否有細蟲呢？還是有微塵呢？當他聚精會神地諦視以後，才逐漸發現水中有細蟲，所以不敢飲水，以免殺生。十地菩薩也是如此，對自身中諦觀自性的結果，從善、惡等無量諸性中，才能見到如來藏。所以如來藏是很難觀得的。菩薩要在這惡法熾然的世間，教育衆生諦觀無作的如來藏，以滅除自己身心因作為而生的痛苦，實在是一件很難的事，所以菩薩要不惜身命來為衆生演說如來藏法，因此，菩薩摩訶薩是人中的英雄。

一切聲聞緣覺的說法，只是信佛如是說而說，例如阿那律是天眼第一的人，與一個凡夫同行，有鳥從空中飛過，阿那律說：「鳥飛過以後，在空中留下了飛過的痕跡，就如同魚兒在水中游，而留下了波紋的痕跡一樣。」但那凡夫人無天眼祇有肉眼，他

根本沒有看見鳥飛過而在空中留下的痕跡，但是他相信空中有鳥跡的說法，這就是因為阿那律尊者如是說，那位同行的凡夫信以為真，所以也作如是說。同樣的道理，聲聞緣覺並沒有親見如來藏，而是聽佛說有如來藏而知有如來藏。以這種不真實自見而去向衆生說法，就是以盲導盲了。所以不自求知求證而為衆生說法，不是善說法者。

第四：如來藏是佛說的真實法，它具有下列的特性：

一者、如來藏中無「生」性，不生才是佛性。因為「生」是有為法，有生即有滅，生生滅滅者是世間法，不是佛性。佛性是不生的，因其不生，所以又是不滅的，所以如來藏中無生，當然也是無滅了。

二者、如來藏性是實性，實性即是佛性。佛性即是自性，如果有人說自性不實，這是不可得的，因為每一個衆生都有一個無量清淨莊嚴的實性（佛性、自性、如來藏性）。

三者、佛性是恒性，常恒存在，若一切諸佛求如來之藏無恆為不可得，因為一切衆生都有一個無量、清淨、莊嚴、常恒的佛性。

四者、佛性是不變易性，一切諸佛求如來之藏是變易法者，為不可得，因為一切衆生都有一個無量清淨、莊嚴、不變易的佛性。

五者、佛性是寂靜性，一切諸佛求如來之藏不寂靜者，為可得，因為一切衆生都有一個無量、清淨、莊嚴、寂靜的佛性。

六者、佛性是不壞性，一切諸佛求如來之藏變壞者，為不

可得，因為一切衆生皆有一個無量、清淨、莊嚴、不壞的佛性。

七者、佛性是不可破性，一切諸佛求如來之藏爲可破性者，爲不可得，因為一切衆生都有一個無量清淨、莊嚴、不可破的佛性。

八者、佛性中無病苦性；一切諸佛求如來之藏有病苦者，爲不可得。因為一切衆生都有一個無量清淨、莊嚴、無病苦的佛性。

九者、佛性中無老死性；一切諸佛求如來之藏有老死者，爲不可得，因為一切衆生都有一個不老死的佛性。

十者、佛性中無垢性：一切諸佛求如來之藏有垢者，爲不可得，因為一切衆生都有一個無量清淨、莊嚴、無垢的佛性。

當知，無量的煩惱覆蔽了佛性，如果說佛性中雜有煩惱者，無有是處，只能說佛性在煩惱中住，住於煩惱而不被煩惱所染。就如瓶中的燈，必須將瓶打破，燈明才會現出來。瓶就是煩惱，燈就是佛性如來藏。所以必須煩惱滅，如來藏佛性才能顯現。

演說如來藏的人，無論他是如來、是菩薩、是聲聞，都要契合衆生因緣，有煩惱的人或無煩惱的人，都要使他們滿願，知道能破諸受的億乃煩惱瓶，才能自見其清淨、莊嚴的自性如來藏。

自性若被煩惱所覆，就如同日月被密雲所蓋，光明不能顯現，雲翳既除，光明才能顯照，衆生的如來之藏佛性，也是如此。煩惱覆性，光明即不顯；出離煩惱，即大明普照，佛性的明淨，

一如日月相似。耆掘摩認爲要這樣地爲衆生說法，才能算得上是一位說法第一的佛弟子。

耆掘摩所說的如來藏就是佛性，佛性如來藏的本身無染性，但是却有被染性，煩惱可以覆佛性如來藏，佛性如來藏被煩惱覆染以後，就失去它原有的光明。佛性如來藏就隱闇了。非將煩惱除去，佛性如來藏的光明才可以顯現出來，就如同一面明鏡，鏡子的本身是無染的，是光明的，但它有被染性，一切塵埃可以染覆鏡面，鏡面的塵埃越多，鏡子的明亮度就越低，唯有將鏡面的塵埃拂去，鏡子的光明才又顯明。這種說法與神秀大師的說法是一致的。這是將佛性如來藏與染塵二分化，這樣，如來藏佛性就有招染的惡性面；同時，又有除染的善性面，這種招染與除染的力量如何產生，由誰發動，耆掘摩並沒有說清楚。後來的唯識學者所說的如來藏識，與耆掘摩所說的如來藏，似乎有些不一樣。唯識學者似乎認爲如來藏識，並不是只有絕對的佛性種子，其中尚有善種子與惡種子包涵在如來藏識之中。那末如來藏識中的善、惡由誰來發動，與佛性種子究竟有什麼因果關係，這些問題，至今仍無定說，仍是困擾佛教學者的一大難題。值得今後佛教學者的發明。

在般若經典中認爲宇宙人生共具一空性，這空性中如何有染法的無明，這問題至今也沒有解決，值得我們去說明、證明，使佛教的理論更臻圓融。

（未完）



論相宗空宗與性宗之十異

單培根

太虛大師有大乘三宗之說，一、法性空慧宗，二、法相唯識宗，三、法界圓覺宗。印順法師亦有大乘三系之論，一、性空唯名論，二、虛妄唯識論，三、眞常唯心論。各以自己研究之所得建立其說。讀其論著，可知各有其理，而所指實同。法性空慧宗即性空唯名論，法相唯識宗即虛妄唯識論，法界圓覺宗即眞常唯心論。這樣歸納大乘佛教爲三宗，已無可異議。然如此分爲三宗，古人亦有見到。佛學辭典中，有性相二宗十異，又有性空二宗十異，此已分爲性相空三宗。性宗即法界圓覺宗、眞常唯心論，相宗即法相唯識宗、虛妄唯識論，空宗即法性空慧宗、性空唯名論。各以一字立名，尤見精簡。蓋三宗立論之中心，一在性，一在相，一在空。方便不同，所重不同，因之立說亦各有異，難以調和。是非高下，互相爭論。

性相二宗，性空二宗，各舉十異。未言相空二宗之異。即此可見此二種十異之說，出自性宗學者之言。觀其以十數明異，又可見是出自賢首宗之手。辭典謂性相二宗十異是華嚴綱要中辨。

華嚴綱要原爲清涼澄觀之著。性空二宗十異謂出於宗鏡錄。宗鏡錄爲宋初永明壽禪師撰。我曾於宗密禪源諸詮集都序見有言性空二宗十異，其文更詳於宗鏡錄，知宗鏡依據宗密之說。澄觀爲賢首宗四祖，宗密爲賢首宗五祖，其言當爲可信，尤其自言性宗處，可無疑問。

性相二宗十異：一、一乘三乘異。二、一性五性異。三、唯心眞妄異。四、眞如凝然隨緣異。五、三性空有即離異。六、生佛不增不減異。七、二諦空有即離異。八、四相一時前後異。九、能所斷證即離異。十、佛身有爲無爲異。性空二宗十異：一、法義眞俗異。二、心性二名異。三、性字二體異。四、眞智眞知異。五、有我無我異。六、遮詮表詮異。七、認名認體異。八、二諦三諦異。九、三性空有異，十、佛德空有異。相互之異不必十數，十數是華嚴宗說法之例。然性宗與相宗空宗大要之異，於此可見。

性相二宗之十異，一、一乘三乘異。法相宗以三乘爲眞實，

乘爲方便。法性宗以三乘爲方便，一乘爲真實。按：三乘是聲聞緣覺菩薩三乘各有其果，一乘是佛乘。性宗就性言，性無分別，故一乘爲究竟。相宗就相言，相則各別，故三乘爲究竟。

二、一性五性異。法相以五性各別，有不成佛之衆生爲了義，一性皆成爲方便。法性以五性各別爲方便，一性皆成爲真實。按：同聞佛法，有信不信之異。不信者爲無種性，信者爲有種性。有種性中，分聲聞緣覺菩薩三乘。其中又有定性不定性之異。定性爲三，不定性總爲一。合無種性共爲五性。相宗就事實現相而言，五性各別。性宗就法性言，一切法實性無異，法性佛性衆生性，無二無異，故同一佛性。

性宗以相是虛妄，性是真實，故依性言，一乘一性。相宗以法性真如無爲，常住不變，何可言成佛不成佛。成佛不成佛是有爲相事，故依相言，三乘五性。

一切衆生皆有佛性，皆可成佛，早在東晉之時，即已是佛教界共同着重討論之問題。蓋此是人類性情中共有的向上願望。法華經說，唯有一乘法，無二亦無三，應爲人們之所歡喜接受。然環顧人類現實的事相，則自有不信佛的人，學佛人中亦有三乘的不同。故就事相言之，認爲佛說一乘爲有趣之言。解深密經有一乘三乘之辨，瑜伽師地論詳說有種性無種性之分。玄奘西遊歸來，傳弘其說。無奈中國人的思想中，一性一乘，投其所好，根深蒂固，已莫能挽。玄奘所傳，終被貶爲權教而已。但是，我們現在有更豐富的資料，而且是文化高度發達的時代，此問題是否應當提出來重作討論、評價！

三、唯心眞妄異。法相謂萬法由阿賴耶之一心而。法性謂眞如與無明和合而緣起諸法。按：此爲性相二宗主要之異處，爭論之焦點。二宗同說唯心，而一眞一妄不同。性宗謂有實體乃能現起相用。眞如是心之體性，心性本淨，以無明故，現起妄識。相宗謂緣起諸法皆無自性，衆生之心染污，可轉而爲淨。染心淨

心，皆是有爲，無非是幻。若是無爲實體，如如不變，則非是心了。

四、眞如隨緣凝然異。相宗謂眞如凝然不作諸法。性宗謂眞如具不變隨緣之二義，因隨緣之故，應染淨之緣而作善惡之法。按：此亦二宗諍論之根本之所在，相宗主緣起，性宗主性起。相宗以無爲法之眞如，但是一切法之理性。一切法之理性是空無我，即此空性無我性是眞如。與性宗之眞如是眞實體，可作爲大我者不同。

五、三性空有即離異。法相謂三性中偏計性是空，依他圓成之二性皆爲有，有爲無爲別也。法性謂依他之無性即圓成也。按：此謂依他圓成皆有，依他有爲圓成無爲是別。性宗依他相有性無，圓成相無性有，故依他之無，性即圓成，所謂離幻即眞也。依他三性之說，原由相宗提出。以依他之事爲所依，以偏計爲染污分，以圓成爲清淨分。我國性宗亦用之，以圓成爲性體，以依他爲幻相，以偏計爲情執。性宗盛行，說三性者，習用性宗之義，相宗原義反不爲人所知了。

六、生佛不增不減異。相宗謂五性之中，有無種性之人，不能成佛，故生界不減，佛界不增。性宗謂一理齊平，皆佛體無二，故生佛二界，不增不減。按：相宗就事相說，性宗就理性說。

七、二諦空有即離異。法相謂俗諦爲空，眞諦爲有，空有各別。性宗謂即有之空爲眞，即空之有爲俗，眞空妙有，體一名異。按：性宗說三諦，俗諦眞諦之外，更有中諦。此說創自天台。賢首說四法界、事法界、理法界、事理無礙法界、事事無礙法界。相宗說世俗諦勝義諦各有四重。今此所言之異，殊疏略。其意謂相宗言二諦，一空一有，二者不即。性宗謂二諦空有相即。

八、四相一時前後異。法相謂生住異滅之四相，前後異時。

生住異爲現，滅爲未來，生滅不能同時。法性謂同時具足，四相剎那。相有名生，實無名滅，正生即正滅，不待後無也。按：一就相言，一就性言，故異如此。

九、能所斷證即離異。法相謂能斷是智，所斷是惑，能證是心，所證是無爲之理，體性俱別也。按：此體性俱別一語，符合玄奘譯傳相宗口吻。然後世性宗學者，不能解此了。法性謂照惑之無體即是智，能斷之智外，無所斷之惑。按：此言惑無體，即是智。又，照智無自體，即是如之德，如自體自具光明也。按：此言智亦無體，即是如。唯是眞如，更無其他。智如不能是二，故又言：故智之外有如，無智之所入也，如之外有智，無能證如也。

十、佛身有爲無爲異。法相謂如來之四智自受用身他受用身，皆依種而生，是有爲無漏，與涅槃之無爲不同。法性謂有，即於法性之色心，故佛之色心皆無爲常住，非四相所遷。按：此爲法相與法性學說之大異處，性宗以現前有相諸法皆幻，有眞性爲其體。性體無異，萬法一體。幻現似異，同體故一。相宗謂無爲法如如不變，古今無異。有爲法依他而起，乃有染淨變化之別。有漏無漏雖不同，皆是有爲。若非有爲，則非是智，亦非受用。

我國宋元以後，相宗衰落，傳者乏人。唐人奮抗，亦多散佚。明清之講說法相者，都爲性宗學人，以性宗之知見，觀察法相，解釋法相，不能窺及相宗之原義，且如八識規矩頌之性境現量通三性句，以性境之性視同性宗之性，於是凡夫五識之境爲性境，凡夫五識照見眞如實相，這成爲不可解了。又如變相觀空唯後得，果中猶自不詮眞句。成佛之後，五識還是沒有根本智，這又成爲不可理解了。時經數百年，可謂由來已久，相沿成習，習非成是。近人之談法相唯識者，猶多沿襲舊誤，不知其非。我甚望今後學法相唯識者，多讀唐人舊疏，一依奘基之說爲準，勿讀

明清人之法相唯識著作，以免受其混淆。此性相二宗十異，出自華嚴綱要，是性宗祖師之言，明說性相二宗有異，故勿再同一視之。牽強附會，混而同之，徒令人模糊，於二宗皆無益。

性宗與空宗，自來我國學者，都莫能辯別。以爲性相二宗，即空有二宗。以印度清辨護法中觀瑜伽之爭，謂即是性相二宗之辨，明之憨山大師亦如此說，何況他人，太虛之三宗說，初以性、心、智三分。意識的唯心論以慈恩宗南山宗屬之。眞如的唯性論與妙覺的唯智論是性宗兩分，以清涼天台開元廬山四宗屬唯智，以少室嘉祥二宗屬唯性。混嘉祥少室爲一，不別開空宗，此時太虛尚沿襲舊誤也。又如熊十力謂佛家宗派雖多，不外空有兩輪。以爲法性宗是空宗之異名。法性者，謂諸法之實體，空宗破一切情見之執以顯體故。此皆沿襲性宗之說，不知別有所謂空宗也。亦因此故，學唯識而以唯識爲不了義。然熊氏不入於性宗，而遁歸於儒，走宋明理學家之道路，亦是勢有所必然。

宗密既有空宗性宗十異之辨，則是唐時知空宗性宗有異。後世之混淆不分，大概由於三論宗衰落無傳，而性宗則大盛，以爲空宗破相，亦是爲了顯體，故亦攝歸性宗。然宗密云：破相與顯性相對，講者禪者同迷，皆謂同是一宗一教，皆以破相便爲眞性。觀宗密此言，空宗與性宗，唐時已混淆，罕有能辨其異者。三論宗嘉祥以後，無有繼承，攝歸於天台，豈不由於此。蓋所謂異，要有明顯之矛盾，難以融通，方可不併爲一。若破相與顯性，則可以合二爲一者。唐之時，雖已無之空宗著名以大德，性空二宗爭論之異點，尚未湮沒。宗密故能列此十異。千載而後，今之學者，索隱鈎沉，此爲希有難得大可珍貴之資料矣。

初、法義眞俗異。空宗未顯眞性，僅以一切差別之相爲法，法是俗諦也。此諸法以無爲無相無生無滅爲義，義是眞諦也。性宗以一眞之性爲法，以空有等種種之差別爲義。按：性宗視空宗，謂空宗未顯眞性。如是則空宗與性宗僅一淺一深之差，非有

矛盾之異。故如此爲異，還是無異。應知空宗以一切法爲法，此諸法以無爲無相無生無滅等爲義，不許有一真之性爲其體，非未顯真性也。五陰皆空，無有可爲真性體者爲空宗。五陰皆空，有一真性不空爲其體者是性宗。

二、心性二名異。空宗目諸法之本原爲性。性宗多目諸法之本原爲心。按：性宗是真性論，是唯心論。空宗非唯心論，是性空論。

三、性字二體論。空宗以諸法無性爲性。性宗以靈明常住不空之體爲性。按：空宗以諸法無性，不許有任何爲其性，故亦不許有靈明常住不空之體爲性。性宗以有實體爲性故，言心爲性，此爲性之心，非幻心，是真心。

四、眞智眞知異。空宗以分別爲知，以無分別爲智，知淺而智深。性宗以能證聖理之妙慧爲智，以兼有理智而通凡聖之眞性者爲知，知通而智局。按：此所謂兼有理智而通凡聖之眞性者之知，即眞心之知。證聖理之妙慧者，即無分別智。知之一字，二宗異解。空宗以知爲緣生無性。性宗以知之眞實體性爲眞心。

五、有我無我異。空宗以有我無爲妄，以無我爲眞。性宗以無我爲妄，以有我爲眞。按：此爲空性二宗之大矛盾處。空宗不僅無彼此別別之小我，更不許有統一無別之大我。性宗則破小我，證大我。破妄我，證眞我。

六、遮詮表詮異。遮謂遣其所非，表者顯其所覺。又，遮爲棟却諸餘，表乃直示當體。空宗之言，但是遮詮。性宗之言，有遮有表。按：性宗棟却諸餘，世俗皆空，直指當體，顯示一眞，故有遮有表，空宗一切皆空，不許有一眞體，故只破不立。

七、認名認體異。空宗對於初學及淺機之人，只示以名。性宗對於久學及上根之人，妄言而認體。按：空宗謂諸法但是假名，無實性體，亦無統一之眞實者作爲假法之本體。

八、二諦三諦異。空宗法有眞俗二諦。性宗總有三諦，以緣

起之諸法爲俗諦，以緣起無自性諸法即空爲眞諦，以一眞心體，非空非色，能空能色，爲中道第一義諦。按：空宗以緣起之法，無有自性，色即是空，空即是色，色空不二即是中道第一義諦。非二諦之外，有一眞實心體，非空非色，能空能色者，爲第三中諦。

九、三性空有異。空宗之有，即偏計依他之二性，說空即圓成實性，三性皆無性。性宗三性皆具空有二義，偏計即情有理無，依他即相有性無，圓成即情無理有，相無性有。按：矛盾點仍在圓成實之爲性空性有。

十、佛德空有異。空宗謂佛以空爲德，以無少法者爲菩提。性宗謂一切諸佛之自體皆有常樂我淨十身十智相好無盡，不待機緣。按：空宗謂諸佛身智相好等無不皆緣生性空，非有實體。

總性空二宗十異，唯是一異。何以言之？曰：一切法緣生，無各各自性，此二宗無爭。所爭者，空宗以爲緣生者性空，性空故緣生，不需有一眞實心性爲之體。性宗則以爲有一眞實心性爲一切法之體。此爲矛盾之所在，宗密以爲空宗破相而未顯性，於是空宗與性宗，只是淺深之差異，非有矛盾之別異。即無矛盾之異，則空宗與性宗可合而爲一。宗密判大乘爲三教，一曰大乘法相教，二曰大乘破相教，三曰一乘顯性教。亦即相、空、性三宗。然空宗之教，緣生無性，不壞假名，其所破者是體性，非假名相。故謂其破相而不破性，此非空宗之所認可。千餘年來，空宗即性宗，性宗即空宗，空宗已融入性宗之中。非如性相二宗，一性一相，性宗雖力圖攝化融合之，而終有顯然相異之處，難以調和。

以相宗與性宗有異，空宗與性宗有異，每爲性宗人所不許。今此十異，出自性宗祖師之言，應爲性宗學人之所許，要知知一味融通，牽強附會，不如各存其異，切磋琢磨，可以愈益窺見眞理，剷除錯誤之成見，而漸進於大覺。

(完)

《仁學》與佛學

譚嗣同佛學思想淺析

何燕生

譚嗣同（一八六五—一八九八），字復生，號壯飛，湖南瀏陽縣人，是中國近代『戊戌變法』時期的風雲人物，為『戊戌六君子』之一。雖然他在世上祇活了短暫的三十三年，但他在中國近代史上起過重要作用。他知識淵博，被譽為『清末知識界之泰斗』①。收入《譚嗣同全集》裏的哲學著作有《思篇》、《報貝元征書》、《仁學》、《以太說》、《論全體學》等，而尤為重要的則是《仁學》。

通觀譚嗣同的著述，我們知道，他的哲學思想主要來源於佛學、自然科學知識和中國古代《易》、《春秋公羊傳》、《論語》、《孟子》、《莊子》、陸九淵、王陽明、王船山等傳統思想，而佛學思想則是貫穿譚嗣同整個哲學體系的主綫。他的主要哲學論著《仁學》就是以佛學思想為基礎，企圖揉合古今中西、科學宗教於一爐的產物。梁啟超說：『《仁學》之作，欲將科學、哲學、宗教治為一爐，而復使適於人生之用。……又治佛教之唯識宗、華嚴宗，用以為思想之基礎，而通之以科學』②。這個分析，頗為中肯。

從《仁學》中反映的佛學思想來看，譚嗣同受佛教法相宗和華嚴宗的影響較深，這與他一八九六年在南京隨陽文會學佛，深得法相、華嚴要旨有關③。他在《仁學》界說裏開列了一系列凡為仁學者都當通曉的圖書目錄，其中就以《華嚴》及心宗、相宗之書居

先。他說：『凡為仁學者，於佛書當通華嚴及心宗，相宗之書』④。他十分崇信佛教，認為『佛教最先，孔次之，耶又次之。……佛教大矣，孔次之，耶為小』。世界上形形色色的宗教，『中外各有所囿，莫能析衷，殆非佛無能統一之矣』⑤。正因為他覺得佛教是那樣的博大精深，所以他決定用佛教來統一各教，以佛學作為自己哲學體系的基石，以期改造國民的精神世界，進而推動社會的改革。

《仁學》中的佛學思想的影響，主要反映在形成譚著基礎的幾個主要哲學範疇上面。在形成這些哲學範疇時，他想綜合西學、孔學和佛學為一體，但是，未能建立一個合乎邏輯的哲學體系，內容上顯得有點駁雜混亂，光怪陸離，因而，章太炎批評《仁學》『拉雜失倫』，不成體統⑥。但是，當我們細讀《仁學》，便會發現，譚嗣同在將『科學、哲學、宗教治為一爐』時，他是有選擇的，並未使其簡單拼湊為一個大雜燴。他盡力從中吸取精華的東西，形成了一個有效地建立在佛學哲學基礎上的綜合體系。因而貫穿《仁學》的心理理論即是佛學。《仁學》中的主要哲學範疇都深深地浸透着佛學思想。

本文擬先對《仁學》中的主要哲學範疇進行剖析，探索他們與佛學思想的關係，然後探討譚嗣同以佛學為其理論依據的原因。

一、《仁學》中的主要哲學範疇與佛學的關係

通讀《仁學》，我們知道，《仁學》中的主要哲學範疇是『仁』、『通』、『以太』和『心力』。這四個概念是構成全篇哲學的基礎，它們在不同的程度上都浸透着佛學思想。

(1) 關於『仁』。

『仁』是譚嗣同《仁學》哲學思想的基本範疇。『仁』的概念，歷經中國奴隸社會末期與封建社會，是維護等級制度和宗法制度的基本政治概念，因為譚嗣同是不會拾取這種『仁』的內涵的。他祇是從托古改制的角度取來『仁』的名稱，而給『仁』灌注佛學的內涵。佛學提倡在世間沒有『人』、『我』的區別，這在譚嗣同看來，便是佛學在通過反對『人』、『我』的差別而反對等級制度，這正是他所企求的。因此他給『仁』下了這樣的定義：『仁以通為第一義』⑦。所謂『通』，是說沒有阻塞和隔閡，即佛教所謂的『眾生平等』、『圓融無碍』。

其實，譚嗣同在《仁學》中曾明確把『仁』作為唯識『第八識』和華嚴宗『無碍』的同義詞。他寫道：『仁為天地萬物之源，故唯心，唯識』、『不生不滅，仁之體』⑧。這樣，『仁』，實際上就是佛教唯識哲學中第八識的同義詞，使『仁』具備了濃厚的佛學傾向。而且，『仁』又是不生不滅的。如他說：『仁無亡也。匪惟以太也，仁固無亡；無能亡之者也，亦無能亡也』⑨。既然萬事萬物『不生不滅』，『仁』也是不生不滅的。譚嗣同在探求『不生不滅』之源時，用佛語提出了許多問題：

不生不滅……出乎微生滅……一刹那頃，已有無量佛生滅，已有無量時生滅，已有無量世界法界生滅。求之過去，生滅無始，求之未來，生滅無終；求之現在，生滅息息，過乎前而未賞或往。是故輪迴者，不於生死而始有也，彼特大輪迴耳。……佛故說三界唯心，又說一切唯心所造。人之能大輪迴否，則於其細輪迴知之矣。細輪迴不矣，則生死始不

得息，以太之微生滅亦不得息。⑩

從上述這段引文，我們可以得知，譚嗣同是想把佛學概念『三世一時』、『一多相容』和『不生不滅』思想聯繫起來，以便消除『時』、『我』之因襲觀。

佛教華嚴宗提出『一多相容』和『三世一時』的相對論點，認為任何事物都是相對的。如《華嚴金獅子章》云：『一全是多，方名為一；又多全是一，方名為多。多外無別一，明知是多中一；一外無別多，明知是一中多』。又云：『念念生滅，刹那之間，分為三際，謂過去、未來、現在』。這是說，一和多是相對的，時間概念也是相對的，一念之中就包括『三世』。這個原理還表現在《華嚴一乘教義分齊章》《華嚴真經入門》中。譚嗣同接受了這一論點，認為是『天地萬物自然而然之真理』。他寫道——

今夫我何以知有今日也？比於過去未來而知之。然而去看則已去，來者又未來，又何以知有今日？迨乎我知有今日，則固已逝之今日也。過去獨無今日乎？乃謂之曰過去。未來獨無今日乎？乃謂之曰未來。今日則為今日矣，乃閱明日，則不謂今日為今日。閱又明日，又不謂明日為今日。……庸詎知千萬年之今日，非今日之今日？庸詎知千萬年後之今日，非今日之今日？佛故名曰：『三世一時』⑪。

由此可見，譚嗣同接受『三世一時』的佛學思想，旨在否認時間的客觀性。《華嚴經》說：『瞬息即萬世，萬世即瞬息』，時間的概念，以華嚴哲學中的『圓』觀為轉移。《華嚴經》又說：過去中有未來，未來中有現在，無窮的世代不過是一刹那，而一刹那即無窮的世代。

據此，我們知道，這種闡述一切事物相對的『一多相容』和否認時間客觀存在的『三世一時』的佛學思想，主要目的是破除對待和我執。那麼，怎樣才能破除對待和我執呢？譚嗣同說：『欲破對待，必先明格致，欲明格致，必先辯對待』。『辯對待者，西人

所謂辯學也」。譚把它視為「學者之始基也」，「由辯學而算學，……由算學而格致。格致實辯學算學同致於用者也。學之中成也。格致明而對待破，學者之極詣也」^⑫。從這個觀點出發，譚嗣同清楚地表明他關於佛學與科學之間的觀點：「西學皆源於佛學，而惟佛學可復明於世」^⑬。視佛學為拯救人類的法寶。

(2) 關於「通」

《仁學》中的哲學思想，圍繞着「仁——通」展開。筆者認為，譚氏的「通」，首先是從強調各方面互相兼容併包的華嚴佛學中吸取來的。所謂「通」，如前所述，是說沒有阻塞和隔閡。按照他的解釋，「通」有四個方面的含義，曰：中外通，多取義於《春秋》，以太平世遠近大小若一故也；上下通，男女內外通，多取其義於《易》，以陽下陰吉，陰下陽吝，泰否之類故也；人我通，多取義於佛經，以無人相、無我相故也^⑭。而終括其義，曰「人我通」。可見，「仁——通」的核心是「人我通」。人我通思想的形成是根據佛經來的，因為佛經上明確表明，別人和自己無界限，「衆生平等」「圓融無碍」。『人無我、法無我』教義是一切佛學宗派的共同原則^⑮。

整個《仁學》中的「通」與佛教華嚴宗的「無碍」相同。華嚴宗是建立在「理法界」普遍因果律基礎上的。所謂「理法界」也就是「一真法界」——「眞如」，是指一切事物的共同本質。華嚴宗認為，無盡事物，同一體性，天地同根，萬物一體，沒有差別。本體與現象，無二無別，如水即波，波即水，交滲交徹，無碍圓融。因而，每個現象都是它的本體的表現，但是，它又區別於本體。主要觀點是一切現象都是本體的表現，而它們又互相完美地協調一致。譚嗣同從華嚴宗佛學中引出的是《仁學》最重要的原理，即他用以闡述各種現象的相互滲透、相互兼容的「通」的哲學範疇。像華嚴宗佛學一樣，譚也講四個「無碍」，但譚是從社會政治學的角度闡述「無碍」的，與佛教華嚴宗從宗教哲學的角度闡述「無碍」

有着本質的不同。

(3) 關於「以太」

譚嗣同在《仁學》中還借用佛學概念論證他提出的「以太」哲學範疇。對於「以太」，他作了詳細敘述：

遍法界、虛空界、衆生界，有至大之精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而充滿之一物焉。目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而嗅味，無以名之，名之曰「以太」。其顯於用也：孔謂之「仁」，謂之「元」，謂之「性」；墨謂之「兼愛」，佛謂之「性海」，謂之「慈悲」；耶謂之「靈魂」，謂之「愛人如己」，「視敵如友」；格致家謂之「愛力」、「吸力」；咸是物也。法界由是生，虛空由是立，衆生由是出^⑯。

可見，譚嗣同所謂的「以太」，即是衆生之源。它使身、家、天下相維繫不散去。它能使人身有視、聞、嗅、嚐、觸等感覺。它使世界的分子粘着而保持平衡。它像佛家所說的「法藏世界」——「性海」、「慈悲」，孔子所謂的「仁」。

據此，他又把「以太」看作世界的本體，而「性海」、「慈悲」、「仁」是「以太」體現出來的一種作用，這與他提出的「仁爲天地萬物之源」的論斷，在概念上顯得有些混亂。其實，究其根源，譚嗣同是把「以太」和「仁」看作是二而一的，「仁」即「以太」，「以太」即「仁」，所以他又說：「以太」，「精而言之，夫亦曰仁而已矣」（《以太說》）。正是由此，譚嗣同在「仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識」命題下，明確宣佈：「以太者，亦唯識之相分，謂無以太可也」^⑰。所謂「相」，是佛教唯識宗對客觀事物所作的認識判斷，它認為，客觀世界的一切存在是通過主觀意識所變現出來的一種虛假的現象（相）正因爲如此，譚嗣同才說：「謂無以太可也」，所以，譚嗣同得出他的哲學結論說：一切唯心所造^⑱。在本體論上，譚嗣同的「以太」概念，完全接受了佛教法相宗「三界唯心，萬法唯識」的觀點。

(4)關於『心力』

『心力』是《仁學》四個主要哲學範疇中最末一個範疇。譚嗣同的『心力』範疇，也深受佛學的『薰習』。譚嗣同北游訪學，通過學習『佛法』，『既悟心源，便欲以心度一切苦惱衆生，以心挽劫』^{①⑨}。他憂慮當時中國之命運，因為國人皆無善意，必須以『心力』挽救中國之命運。但是，心力之實體，莫大於『慈悲』。有了『慈悲』，則我視人平等，而我以無畏；人視我平等，而人亦以無畏。無畏則無所用機矣^{②⑩}。他說：『佛一名『大無畏』。其度人也，曰：『施無畏』，無畏有五，曰：無死畏，無惡名畏，無活畏，無惡道畏，乃至無大衆威德畏。而非慈悲則無以度之。故慈悲爲心力之體』^{②⑪}。認爲挽救中國之命運，應以佛教的『慈悲心』和佛教的『大無畏』精神來感化人類，使之成爲自由、平等、和平的世界。『心力』不僅可以用來拯救中國，也可拯救全人類。譚嗣同說：『以心挽劫者，不惟發愿救本國，並彼極強盛之西國，與夫貪生之類，一切皆度之』^{②⑫}。譚氏對於拯救世界寄望於『以感一二入而一二化，則以感天下而劫運可挽也』^{②⑬}。那麼，如何使用『心力』呢？他繼續引證佛學說：『蓋心力之用，以專以一。佛教密宗，宏於咒力，咒非他，用心專耳』^{②⑭}。給『心力』灌注了濃厚的佛教神秘主義內涵。

譚嗣同還明確表示他所謂的『心』或『心力』，也就是佛教法相宗所謂的『藏識』，他說：『佛之所謂藏，孔子所謂心』^{②⑮}。藏識亦即所謂『第八識』、『阿賴耶識』，是佛教法相宗認爲最根本的精神本體。法相宗認爲，阿賴耶識通過第七末那識（『執識』）的聯系，產生人的意識和眼、耳、鼻、舌、身等感覺，然後又產生各種『相分』——天地萬物。譚嗣同完全搬用了法相宗的這一理論，他說：『即彼藏識，亦無生滅。佛與衆生，同其不斷，忽被第七識所執，轉爲我相。執生意識，所見成相。眼耳鼻舌身，又各有見，一一成相。相實無枉受薰習，此生所造，還入藏識，爲來生

因。因又成果，顛例循環，無始淪陷。淪陷不已，乃灼然謂天地萬物矣』^{②⑯}。這是說，天地萬物，以至人自身及其意識都是『藏識』的產物，『藏識』是天地萬物的最後根源。從而使『心力』具有前所未有的佛學傾向。譚嗣同的『心力』概念是以佛學爲其基礎的。

二、譚嗣同以佛學爲其理論依據的主要原因

通過以上的考察，我們可以看到，譚嗣同是十分崇信佛學的。他爲了架構自己的《仁學》哲學體系，廣泛吸取了大乘佛教中『唯識』『華嚴』各宗的基本教義。佛學成了他賴以成立的哲學基礎。學者一般認爲，譚嗣同對佛學的『應用』與崇信，並非由於『厭世』，求個人成佛，而是出於『入世』的需要，是爲了以佛學作爲思想武器，從中吸取力量，爲維新運動提供理論依據。筆者也同意這種看法。但是，譚嗣同崇佛的原因是多方面。除了『內憂外患』的時代所賦與的歷史使命外，還有文化背景方面的原因。

近代，隨着西方自然科學和哲學社會科學，即所謂『西學』、『新學』傳入我國，同時受到西方學者研究佛學的興趣和風氣的影響，我國學者於是對佛學也發生了濃厚的興趣，開始了對佛學的研究，並形成爲一股『伏流』^{②⑰}。一些著名愛國學者，如楊文會，以及楊氏的高足梅光羲、歐陽漸和吳雁舟等，無不虔心於佛學研究和弘法事業。其中尤以楊文會弘揚佛教的業績影響最大。楊文會（一八三七—一九一一）創辦金陵刻經處，刊印佛經；創辦佛教學校祇洹精舍，培養佛學人材；自己也編輯佛學課本，撰寫佛學著作。譚嗣同生活在佛學研究的濃厚氣氛中，自然受到感染。其實，譚嗣同早年對佛教是持批判態度的，他說：『釋氏之末流，滅裂天地，等諸聲光之幻，以求合所謂空寂。此不惟自絕於天地，乃並不如如有聲光。夫天地非幻，即聲光亦至實，聲光非無體，而以所凭之氣爲體』^{②⑱}。在一八八四年寫的《報貝元征》中，還把佛老比爲『鄉曲之牛鬼蛇神』，主張『毀天下寺觀廟宇』作爲變

法經費。一八九〇年他在北京遇吳雁舟等，談話甚為投機，從此便晝夜念佛誦經。隨後在南京，與楊文會時相交往。楊文會既精通佛學，又懂西學，而且表示贊成維新，譚嗣同在他那裏因得遍窺三藏，對佛教哲學也就更加深信不疑了。一部充滿佛學語言、通貫佛學思想的《仁學》，就是在這個時候寫成的。譚嗣同稱吳雁舟為他學佛的第一導師，稱楊文會為他學佛的第二導師。

譚嗣同的學佛，不僅受國內研究佛學的影響，而且，他還了解到在國外也有不少學者對佛學感興趣，熱心於佛學研究。尤其在日本，佛教對日本明治維新還產生過一定的作用。國外學者對佛學的興趣，加強了譚嗣同對佛教的信仰。他說：

英士韋廉巨著《古教滙參》，遍詆羣教，獨於佛教則嘆曰：「佛真聖人也」。美士阿爾格特賞糾同志創學會於印度，不數年，歐美各國信者尤衆，且翕然稱之曰：「地球上最興盛之教，無曰耶者；他日耶教衰竭，足以代興者，其佛乎？」英士李提摩太賞翻譯《大乘起信論》，傳於其國。其為各教所折服如此。日本素以佛教名於東亞，幾無不通其說者。近日南條文雄諸人，至分詣絕域，遍搜梵文古經，成梵文會，以治佛學。故日本變法之易，惟佛教隱為助力，使變動不居，以無膠固執着之見存也^⑲。

日本明治維新的成功，使譚嗣同更加相信佛教在社會變革中能夠發揮巨大作用。他借外國人士的話，預言將來佛教必然代替基督教成為世界最大的宗教。他對推行佛教充滿了信心。由此可見，歐美和日本學者對佛教採納吸收，無疑給譚嗣同以相當大的鼓舞。

譚嗣同之所以把佛學作為自己的理論依據，還有一個相當重要的原因，就是佛教本身的原因。佛教在公元前五世紀產生的時候就是作為反對婆羅門的社會思潮而出現的，它以眾生平等的思想反對婆羅門的種姓制度，以無常和緣起的思想反對婆羅門的梵

天創世說，這不能不引起譚嗣同的共鳴。特別是唯識宗強調主觀和自我的作用，觀察萬物是唯識所變現，這很合乎譚嗣同的口味。所以，他在《仁學》中竭力發揮唯識學說，以架構自己的理論體系。佛教中強調的大無畏，不怕死，也為譚嗣同所推崇。他在《上歐陽瓣蘊師書》中寫道：「佛說以無畏為主，已成德者名大無畏，教人也名施無畏，而無畏之源出於慈悲，故為度一切眾生故，無不活畏，無惡名畏，無死畏，無地獄惡道畏，乃至無大眾威德畏，蓋仁之至矣」。譚嗣同就是試圖利用佛教這種「無畏」精神來推進自己的改革事業，以大乘佛教的菩薩精神，「入世度生」的。所以梁啟超在《清代學術概論》中評論說：「佛教本非厭世，本非消極，然真學佛而真能赴以積極精神者，譚嗣同外，殆未易一二見焉」。譚嗣同正是以佛教的精神來激勵自己的意志而視死如歸、慷慨就義的。

(完)

注：

- ①②見梁啟超《清代學術概論》。
- ③梁啟超在《清代學術概論》中寫道：「文會深通法相、華嚴兩宗，……譚嗣同從之游一年，本其所得，以着《仁學》。」
- ④⑤《仁學》。
- ⑥章太炎《儒術真論》。
- ⑦《仁學》。
- ⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱《仁學》。
- ⑲《北游訪學》。
- ⑳《北游訪學》。
- ㉑②③④⑤⑥《仁學》。
- ㉗梁啟超《清代學術概論》。
- ㉘譚嗣同《石菊影廬筆識·思篇》。
- ㉙《仁學》。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十張老和尚遺相

馬明

(續上期)

榮祿與慶王入覲，奏道：「老佛爺，奴才携來密件，恭請老佛爺鑒！」

李蓮英接過榮祿跪呈的衣帶詔，太后看罷，故作平靜地問：「這是怎麼一回事？」

榮祿說：「這是袁世凱來向奴才出首告密的。」

太后陰險地冷笑：「很好！這叫做人無殺虎心，虎有傷人意！我辛辛苦苦把他撫育成成人，給他做皇帝，享盡榮華，怕他長不大，我日夜操心，求神拜佛，他身子不好，天天參茸補他，他要什麼我給什麼，我教會了他做皇帝，如今他可要殺我了！很好！這就是做母親慈愛縱容的下場！好吧！他既下得了這樣毒手要叫袁世凱兵變頤和園來殺我，我也容不得他再放肆胡

鬧下去了！」

「老佛爺請息天怒！」慶王說：「其中容或尚有內情，袁世凱之言未知是否可靠。」

太后說：「可靠不可靠，馬上就問得出來。王爺，你們得爲我做個見證，我須不是個虐待兒子的人，如今兒子要殺我，我不能不執家法正倫常！」又道：「蓮英，現在幾點鐘了？」

蓮英說：「快四點了，天快亮了。」

「皇帝在那裡？又在景仁宮吧？」

「沒有，這一陣都在養心殿書齋。」蓮英說：「這時候該起來梳洗準備上朝了。」

——長篇連載 佛教小說——

「傳他來！」太后說：「還有，到太和殿去傳端王爺，軍機大臣，通通到這兒來做見證！」

太后下令緊急召見，太和殿上羣臣驚惶，議論紛紛，都料想事情不妙，羣臣奉詔來到壽寧宮，只見燈光輝煌，太后高坐寶座上面，臉色凜然，寒冷如霜。羣臣參見，列跪於右邊，其時，光緒皇帝已奉召來到。

太后令皇帝在左邊跪下，殿中鴉雀無聲，太后徐徐說：「今日我請各位大人來，為我見證公斷一段奇案，你們聽着了，將來幫我說聲公道話，免得被人誣我虐待皇帝！」

羣臣那敢作聲？光緒皇帝情知不妙，嚇得不住戰抖，汗流浹背。

太后說：「皇帝密傳衣帶詔，叫袁世凱殺了榮祿之後，帶兵來佔頤和園，說是要清理宮廷！你們看！」她把衣帶詔往地面一摔：「這就是物證，榮大人在此，是人證！該不是我誣陷皇帝！」

羣臣大驚！光緒皇帝如遭進宮突擊，驚得癱住了！他不明白衣帶詔怎會到了太后手中。

太后冷笑道：「皇帝！我沒冤枉你吧？你派譚嗣同去叫袁世凱殺榮祿，奪兵權，帶兵來圍頤和園，你這是什麼意思呢？打算殺掉我嗎？」

皇帝惶悚不能成語：「皇額娘明鑒，兒子不敢有此大逆不道念頭。」

太后冷笑道：「還敢賴掉嗎？我索性說明白吧！人家袁世凱把你出賣了！」

羣臣無不震恐！面面相覷。皇帝匍伏叩頭不止，囁嚅不能

成語。

太后唾之曰：「你可明白過來了不？蠢子！今日無我，明日那有你？」

太后突然轉變為厲聲：「天下是祖宗的天下，你怎敢任意妄為？諸大臣皆我多年歷選留以輔助你的，你怎敢任意革逐？你居然聽信叛逆蠱惑，變亂典型！你輕信什麼康有為梁啟超！要自毀祖宗基業麼？」

太后又罵羣臣：「皇帝無知，你們何不力諫？讓他亡國敗家！我早知他不足以繼承大業，只以時事多艱，姑留之以觀後効！今春慶親王奕劻再三說：皇上既肯勵精圖治，我也就樂得省心了，我指望晚年得圖些清靜，唸唸佛，修一修來世，怎知我不管，皇帝就越鬧越不成樣子！本來呢，誰不巴望國強民富？皇帝要變法維新，只要不太離譜，和我商量，我沒有不准的，他却聽信康梁那批亂黨，問也不問我一聲，就下諭把朝廷全都翻轉了過來！什麼都說是陳舊無用！我問你，凡是新的就是好的嗎？一味的亂學洋化就是好的嗎？如今居然攆掉老臣不算，推翻祖宗制度不足，還要聽小人奸言，居然想殺我了！」

皇帝跪伏哭泣道：「皇額娘！」

太后怒叱：「你眼中還有我這個娘親嗎？」

「皇額娘恕罪！」皇帝只能掙這一句。

太后說：「這是犯上弑母之罪，你知道嗎？若非袁世凱深明大義，我那還有命？我一死，你能活了嗎？蠢子！天子犯法與民同罪，須不能饒你！」

羣臣一聽，慌忙頓首哀求：「皇太后請念皇上乃受奸人所騙，寬恕皇上吧！」

太后說：「你們放心！兒子想殺我，我做母親的，可沒殺兒子的，我却不能再放縱他胡爲了！你們看，我該怎麼辦吧？」

榮祿奏曰：「如今列強環伺，我等務求安靜，老佛爺既已有諒了皇上，不如就請老佛爺垂簾訓政，使皇上凡事有所秉承。」

大學士剛毅亦奏曰：「奴才與大家亦早已商量要叩請老佛爺訓政以保大清天下。」

太后說：「御史楊崇伊與張仲忻聯名上奏，勸我訓政，我也還不敢考慮，如今事到如此，你們說我該怎麼辦？」

羣臣一致叩請太后訓政。太后說：「我若答應訓政呢，世人又說我獨裁貪權。」

剛毅奏曰：「老佛爺若不答應，大清天下只怕就不保了！仰望老佛爺以國爲重，勿介人言。」

慈禧說：「我也只有甘冒天下指責，勉爲其難了！好吧！你們替皇帝寫旨來！」

太后又對皇帝說：「康黨一千亂臣賊子，你打算怎麼辦？」

皇帝慄然叩頭：「拿殺！」

「好！」太后說「你下旨！」又說：「你跟我來！」

太后帶走了光緒皇帝，說：「你現在可知錯了？」

「兒子知錯了，」皇帝回答。

「很好！那麼我也不爲己甚，只要你今後洗心革面，多讀聖賢之書，好好重新做人就是了！瀛台那島上的書齋很清靜，

你就搬到那邊去好好用功吧！」

太后叫內監數十名把光緒皇帝遷到南海瀛台島，四面環水，只有一橋通岸，光緒從此被囚於島上，直到後來病死。

太后又令人到景仁宮傳來珍妃，責之曰「你蠱惑皇帝，策動兵圍頤和園，想至我於死地！從今以後，你也不必再來見我了！」

珍妃叩頭說：「老佛爺，那是再沒有的事！」

太后冷笑道：「你打量我都是又聾又瞎呢？我如今唸佛修行，不跟你計較罷了，你認罪也罷，不認也罷，今後却由不得你再興妖作怪！來人！把珍嬪帶到冷宮去！叫她閉門思過，不經召令，永不准再出來！」

珍妃大哭，被宮女剝除了妃嬪服飾，拖到冷宮囚禁了。

太后三度垂簾聽政，皇帝政變失敗被囚，珍妃被貶，詔令緝捕康黨新黨……這一連串大新聞，震動了全國，康有爲與梁啟超事先逃出海外，在日本招待記者，揭發政變內幕，各國記者也紛紛拍電訊，幾日之內傳遍了全球。

接着是康廣仁，譚嗣同，楊銳，林旭，劉光第，楊深秀等六位新黨領導人物被捕，在北京菜市口斬首，新黨二十三名大臣，包括帝師翁同龢，駐日大使黃遵憲等人，或被放逐或被囚禁，百日維新化作春夢一場，新政本來推行未果，一切重回舊路！

康梁在英日痛詆慈禧，而上海租界內報章亦大肆評擊清廷，列強在此期間，更加爭先恐後，向清廷要求割地，劃定勢力範圍，企圖瓜分中國，慈禧懷恨洋人，常咬牙切齒說道：

「只恨沒有力量來殺盡這些洋鬼子！」

又說：「怎生得神通法術，把這些洋鬼子都一陣大風刮到東洋大海去淹死就好了！」

慈禧的態度，引起了義和團黨人的注意。山東的義和團黨人，收下「反清復明」的旗號，換上「扶清滅洋」的大旗！

德清聽聞這些消息，說道：「糟了！這樣子亂來，天下即將大亂了！更惹得洋人列強提早來攻打瓜分中國了！」

85

「戊戌政變」事件之後，列強更加看透了中國滿清政府之無能及落後腐敗，各國變本加厲，紛紛進一步向清廷要索特別權益。法國取得了廣州灣，英國租去了九龍半島，日本向清廷提出以福建及沿海為其勢力範圍，法國劃定雲南及兩廣為其勢力範圍，德國以山東為其勢力範圍，俄國劃定東北三省及西北新疆為其範圍，意大利也想染指江蘇，葡萄牙，荷蘭等國也相隨而來，列強瓜分中國之危，已成燃眉之急！只有美國因與西班牙發生戰爭，未暇參加瓜分。

美國戰敗西班牙之後，合併了菲律賓羣島，才有餘力侵畧中國，但為時已晚，中國已無可供再劃分之餘地。美國處於不利情形之下，深恐各國瓜分中國有妨美國利益。

光緒二十五年（公元一八九九年）九月六日，美國國務卿海約翰（John Hay）分別照會英，法，德，日，俄，義等列強，提出「中國門戶開放政策」，要點有三：

（一）各國在中國所獲勢力範圍或租地，投資事業，彼此互不干涉，機會均等，門戶開放！

（二）各國在華勢力範圍，進口商品一律由大清政府徵收

海關課稅。

（三）各國勢力範圍，對各國進口船舶不收超過本國之進港稅，貨物運費平等。

慈禧太后聞報，疑心道：「美國這一政策，分明就是與列強協議，互相承認瓜分大清天下，說得好聽，是中國門戶開放，人人機會均等，其實不就是見者有份嗎？這樣那一個都可隨便來瓜分我中國了！你們總理衙門的人，快去電駐美公使伍廷芳問清楚，到底美國是什麼意思嘛！」

又恨得咬牙切齒道：「這些洋鬼子，真正可恨極了！聽康梁那些叛黨唆擺，又聽那個什麼孫文的宣傳，紛紛來干預我朝廷的內政！罵我囚禁皇帝，罵我獨裁！如今又串同起來要瓜分大清天下，又劃定勢力範圍來傳教，教會了老百姓無君無父，不要拜祖先，不拜聖人，講什麼平等自由，破壞我中國人倫常綱常！真是可惡透了！只恨我無力，倘若我有大軍，天兵天將，呼風喚雨移山倒海之能，我非都滅了這些洋人不可！」

伍廷芳公使電覆總理衙門轉奏太后：「美國國務卿海約翰函覆謂：列強任何一國志在獲得中國領土之任何提議，美國政府概不予承認！」

太后說：「這也還差強人意！不過，這也是說得冠冕堂皇罷了，我不領這份情！我也不信美國有這麼好心腸，洋鬼子都是一鼻孔出氣的，你們休當美國人好心！他說不佔中國土地一寸，只怕他要中國的錢銀還多些呢！你們等着瞧吧！總之，洋鬼子沒有一個是好東西！」

太后強烈憎恨洋人，消息很快就傳出了宮外，也傳遍了各省。事實上，痛恨列強洋人，已經是中國人普遍的憤慨心理了，列強連接地侵畧中國，勒索無厭，佔取國土，佔取特權，早

已使中國人民不聊生，無論是智識份子或目不識丁的人，都無不痛恨洋人到極了。

列強勢力帶來的傳教士，在中國內地多處建立教堂，傳播基督教，教士們持有不平等條約為其護身符，儼然成為特權階級，以教堂為聖地庇護教民，不容中國官府干涉，於是罪犯盜賊多借信主為名，投身外國教堂獲得庇護。教士揚言悔改即蒙主赦無罪，不究奸究罪惡，一律予以庇護，土豪奸民，也紛紛投身教會，仗勢欺壓人民，教士又教人不可拜祖宗神位及神佛偶像，叫人只可拜上帝及耶穌，凡此皆是違反中國人數千年來倫理觀念。洪楊之亂創痛猶在，如今洋人教士之勢力氣焰，已經高逾官府，地方官吏亦不敢惹教士，人民敢怒而不敢言。

遠在同治九年（一八七〇年），天津奇旱聲中，盛傳法國教堂教士拐騙兒童挖眼取心合藥，當時的通商大臣崇厚請法國領事豐大葉（H. V. Fontamier）調查，領事竟領一批教民開槍打死知縣，引起羣衆公憤，打死豐大葉，法國要清廷賠款及道歉，此一天津教案，餘恨仍存。

到了光緒二十五年，列強教士越來越多，也越來越氣焰薰天，成為地方的特權階級，目無中國王法。事實上，洋教士良莠不齊，其中固不乏專誠傳教之士，亦頗有列強之間諜耳目，也有不耐寂寞而誘姦民婦與男童者，更加引起中國人民的仇視。

（未完）

捐款鳴謝

鍾振權居士	港幣300.00元
袁卓文居士	港幣200.00元
鄔宅	港幣 50.00元
妙法寺	港幣 1,2892.40元
總計	港幣 13,442.40元

二一八期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 13,442.40元
發行收入	港幣 6,075.00元
總計	港幣 19,517.40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 1,767.40元
總計	港幣 19,517.40元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
 發行人 釋敏智
 編輯人 余金山
 又 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 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Nareth 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 Husan 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：五·七·一六五四

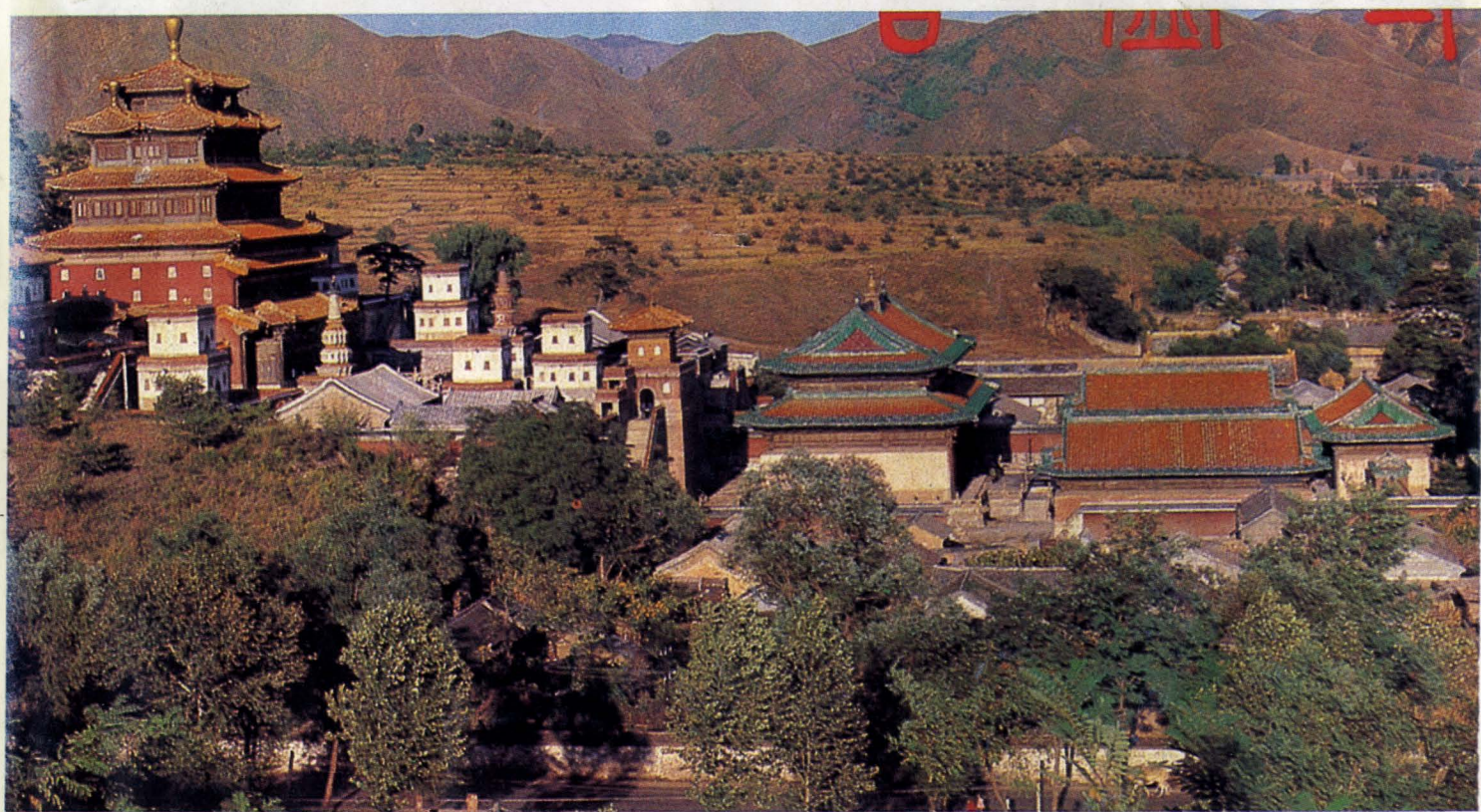
佛元二五三四年六月一日出版
 公元一九九〇年六月一日出版

每册定價港幣十元



△普寧寺內羅漢塑像

◁宋 木彫觀音菩薩半跏坐像



△承德普樂寺之全景