

内明

集漢穀城刻石字





△金身釋迦牟尼佛

西域諸國咸伏羅什神攜，每至講說、諸公皆長跪座側，令什踐而登焉。不久，其母辭往天竺，臨行謂什曰：「方等深教，不可思議，應傳之東土，惟爾之力，但于自身無利，其可如何？」什曰：「大士之道，利彼忘軀，若必使法化流傳……雖覆身爐鑊，苦而無恨（羅什的後半生正好實踐了這一誓言），留龜茲二十多年，廣誦大乘經論，洞其秘奧。」

王闡明：《羅什入宮時代龜茲國》

什師盤頭達多，聞習大乘，不解其所學，問曰：「汝于大乘見何異相，而欲當之？」什乃連類而陳之，以述其由。經一月余日，什師達多方乃信服。并嘆曰：「師不能達，反啓其志，并禮什爲師曰：『和尚是我大乘師，我是和尚小乘師』。此後羅什即道流西域，名被東洲。」

十六國春秋時，苻堅統一中國北方，建都長安，國號曰秦，史稱「苻秦」或「前秦」。苻秦建元十三年正月，太史奏云：「異星現于西域分野，將有大德智人入輔中國」。堅曰：「朕聞西域有鳩摩羅什者，將非此耶」。繼而建元十五年（379），有中土僧人僧純、曇充等游學龜茲回來，大贊龜茲佛教盛況，并說彼處王新寺有青年沙門鳩摩羅什，才智過人，明大乘學。時高僧稱道安在長安極力獎勵譯經事業，聞羅什高名，一再勸苻堅邀請來華。建元十八年，苻堅遣驍將呂光等率領七萬伐龜茲，臨發謂曰「朕非貪地，因聞羅什深達法相，善攻陰陽，爲後學之宗、賢哲者、國之大寶、朕深思之，故用兵耳，若克龜茲，馳驛送什而歸」。二十年呂光攻陷龜茲獲什，但未馳驛送京。呂光本不信佛，莫測羅什智量，見其年歲尚少，以常人對待、多般戲弄、并逼與其王女婚配。

次年（385），光聞苻堅被姚萇所殺，即回踞涼州（甘肅武威），稱王獨立，國號曰涼、羅什隨行，被留于此。姚萇即位稱帝（史稱姚秦或後秦），亦慕羅什高名，派人敦請，呂光以什智計

目錄 第二二二期

內明

特稿	偉大的佛學家——鳩摩羅什……………楊作舟……………3
	宋代佛教史之研究（續）……………高雄義堅著……………7
	法是什麼……………陳季菁譯……………13
	劉逢吉……………13
法海拾貝	華嚴宗的「法界緣起論」……………蔡惠明……………16
特稿	淨土法門的優越性……………正如……………21
筆譚	談鶻掘摩論一學……………智銘……………24
特稿	畧述香山居士向佛因緣……………毛始平……………28
	許地山先生的佛教生涯……………李雪濤……………30
	敬一齋漫錄之四……………劉繼漢……………35
	無罣無礙 究竟涅槃……………正如……………38
佛教文藝	《諫佛骨表》之剖析……………正如……………38
畫頁	虛雲和尚（續）……………馮馮……………42
	封面：北齊時期用砂岩雕塑之佛頭
	面裏：羅漢——首光焰尊者
	底裏：金身釋迦牟尼佛
	封底：羅漢——颯陀怒尊者

多謀，不允東行，苒亡子興立，請亦未允。光殁子隆立，姚與于弘始三年（386）出兵伐涼，呂隆降，始邀什入關，時為十二月二十日，什已年五十八歲矣。

羅什在涼被留幾十八年，強云「隱晦深解，無法弘傳」，但他豈能虛度光陰，然究有何作為，史無記載，根據入關前後的活動來分析，首先是語言的學習，羅什在西域的四十年，主要精力是用於研習佛教大小乘經論和外道典籍，從未涉及到學習漢語的問題。可是他到長安後，未通漢語，就能出經，稍後，盡管方言未融，但却已可「口宣秦言，兩譯異言，交辨文旨」。這種運用漢語的技能，是在涼州時，混迹于漢民族的羣體中，接觸中土語文，深有領會而掌握的。因此，他在垂暮的十一年中，才為中印文化交流作出卓越的功績。

羅什入關時，即負來了佛像、又帶來了胡梵經論，在這些年里，必定有所研習，及向有限的人弘傳，他們下四聖之一的僧肇，不遠千里由長安至涼州，拜他為師，參聽研習，成為後來翻譯工作中的主要助手，即其一例。此外，涼州至今尚有羅什講說經論的遺址，即今仍存在的羅什塔所在地，相傳此塔始建於唐，一九三四年重修，它位于涼州北大街，八角十二級，高七十二米，巍峨高聳，氣勢雄偉。綜上所述，盡管說羅什在涼州的十八年，光陰沒有虛度，但由於涼州地理偏狹，當時戰亂頻繁，交通阻塞，且呂光父子又不提倡佛教，羅什在這時弘法活動影響不大、因而史稱「蘊其深解，無所宣化」。

羅什被迎請至長安後，姚興對其十分敬重，待以國師之禮，富室顯貴，盡力維護，公卿以下莫不歸心。而長安當時法化頗盛，四方義學沙門次第羣集者增加到三千人。弘始四年（392）姚興恭送羅什入逍遙園西明閣（不久建有草堂寺）開始譯經，興以舊譯諸經、文多乖失經旨，勸請重譯。羅什多所暗誦，無不究其意

旨，既覽舊經，多所紕謬，不與胡本相應。興使沙門僧肇，僧叡等八百餘人傳受其旨，什持胡本，興執舊經，以相參校，其新異舊者，皆合于理。更出經論三百餘卷進行翻釋，參加譯場者尚有僧略、僧遷、道樹、曇識、雲順、慧恭等，分任譯主、筆受、度語、証梵、潤文、証文、梵唄、校勘等工作。羅什在翻譯上開辟了中國佛教翻譯史上的新途徑，其特點是：由私譯進至官譯；由散譯進至有組織的翻譯；由直譯轉變為意譯。在意譯中以「曲從方言、趣不乖本」為原則，務求通順達意。又在廣譯眾經引進了天竺、龜茲方言、術語、概念，從而擴大豐富了中華民族的語彙，其功績不可抹利。

羅什還于譯經之暇在逍遙園澄玄堂及草堂寺演說眾經，與及朝臣、大德沙門千有餘人、肅容觀聽。《晉書》有載、興如逍遙園引諸沙門於澄玄堂聽羅什講說眾經，沙門自遠而至者五千人。

羅什從弘始四年到十五年間，先後所譯經論有：《大智度論》、《大品般若》、《華嚴經十地品》、《小品》、《金剛》、《維摩》、《彌陀》、《法華》、《首楞嚴》、《觀無量壽》、《遺教》、《菩薩藏》、《禪經》、《禪法要》、《禪要解》、《彌勒成佛》、《彌勒下生》、《十誦律》、《十誦戒本》、《菩薩戒本》、《釋論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《誠實論》等經論。據《大唐內典錄》卷三載，共計九十八部、四百二十五卷。諸經以大乘為主，雜間小乘、這些經論關涉到隋唐之際所形成的中國佛教多種宗派，如天台、華嚴、淨土、禪宗、律宗，成實宗等。又譯出《孔雀王咒經》，對密宗也有啟發。這些宗派及譯典，以後幾乎全部流傳于朝鮮和日本，成為他們吸收中國文化的重要部份。日本佛教新宗派日蓮宗，專依羅什所譯《妙法蓮花經》而立宗，拜草堂寺為祖庭，尊羅什為祖師，對其倍加感恩而載德。一九八三年四月十三日，日蓮宗友好訪華團來草堂寺參拜祖庭，并奉獻一尊楠木雕刻

的羅什法師像，此後連年參拜。近期日蓮宗又向中國佛教協會匯來一千五百萬日元，決定為羅什法師建設一座宏偉的紀念堂。這說明羅什不僅在國內，而且在國外亦有深遠的影響。

羅什為人神情開朗，秉性坦率，平時虛己善誘，專以大乘教人，而善于辨析義理，應機領會，獨具神解。他又具有文學天才，嘗為《維摩經》譯文作注，不待刪改，出言成章，所作贈法如、慧遠偈文，詞理琬約，韻味深長，又如《金剛經》、《維摩經》等，文筆的空靈，詞藻的美妙，在中國文學史上開辟了一塊新園地。他雖屆高年，幹事未停，一日集眾謂曰，願所譯經論，傳世流通，若其無謬，使焚身後，舌不焦爛。弘始十五年（423）四月十三日示微疾，驟率于長安大寺（即今戶縣草堂寺）中，享壽七十歲，遺體依天竺習俗火化，薪滅形碎，舌果儼然，葬于塔（即世稱之「八寶玉石塔」尚存寺中），葬後塔前生青蓮花一枝，姚興敬視之，花由舌根上生，若非聖哲，何有此驗，說明羅什對譯經事業的負責精神和自信心。

羅什是一位對中國佛教起過重大影響而傑出的學者；是佛教四大譯師之第一譯師；亦為中國翻譯史上一大翻譯家。他所譯出的經論，是主要系統地介紹了印度龍樹學派的學說，從佛學源流上廓清了對般若學各家的異解，適應了當時佛教進一步發展的要求。就是以發揮大乘性空宗為主旨，使大乘佛學敞開在中國成長之機。他的努力，加快了佛教「中國化」的步伐，從而為中國文化事業的發展作出了不可磨滅的貢獻。大乘佛學至此，廣被中華，不僅在中國思想史照耀千古，在世界佛教史上亦成爲一枝獨秀的局面。他的業績和名譽，將隨着世界佛教文化的交流和中印人民的友誼而萬古長存。（完）

本文係摘自《高僧傳》、《晉書》及《中國佛教》人物篇綜合而寫。

（上接第12頁「宋代佛教史之研究」）

註

①有關於唐代的僧尼管屬之研究，有塚本善隆博士的「唐中期以來之長安の功德使」（東方學報京都第四冊）、及山崎宏博士的「唐代における僧尼所隸の問題」。（支那佛教史學第三卷第一號）

②參照拙稿「宋代にける度及び度牒制」（佛教研究第四卷第二號所收）

③「宋會要」或「佛祖統紀」中雖也出現此記事，但二者僅是記載命李維舉行考試，並處理僧官的遷補。只有「通鑑長編」舉出其理由，歸之於開封府的濫選。又「宋會要」除了知制誥李綱外，也崧出了直行館路振、直集賢院祁暉的名字。

④在此產生了一個疑問。右之連引中的第一文裏之所以提到的委開封而濫選者衆、或第二第三文內的開封府言等，並非表示功德使被廢止的証文，而是因爲是功德使的上級官廳，所以提出開封府名，實際上功德使並不執掌實際事務。解決這個問題的資料有「僧史略」中的以下一段文字。同書卷下「賜師號」之下曰：

先量開寶至太平興國四年以前。許四海僧入殿庭。乞比試三學。下開封府功德使。差僧証經律論義。十條全通賜紫衣。號手表僧。以其面手進表也。尋因功德使奏。天下一家不須手表。求選勒依。自此每遇皇帝誕節。親王宰輔節度使至刺使。得上表薦所知

也就是，贊寧採用功德使的手續，都是提出功德使名，決不稱開封府名。前出的「宋會要」中的景德二年之條，道官選定有誤的是記爲功德使，不講開封府。彼此對照後右之欸問自然冰解。

其次則想試着考察有關賣牒的規定及其實狀。宋代度牒的鬻

賣，諸家⑤一致的說法是認為始自神宗時代。但是，在『文獻通考』中可看到仁宗英宗時的詔內有因救荒政策而賣祠部度牒的事情。還有宋太宗實錄卷二六有禁止州之長吏以緡錢來買占管下之度牒，至外郡得善利來銷售的詔出現。因此賣度牒的事實是應當神宗以前就已存在了，只是為充作國庫的財源來發行空名度牒，而引起朝野之問題是神宗以後的事。如塚本善隆博士⑥所指出，王安石的新法黨推進鬻度，舊黨卻加以反對，二黨的消長立刻就在賣牒上有了反響。元豐年間是王安石的得意時代，因此元豐元年中一下子空名度牒的發行量高達一萬道。但神宗崩後哲宗即位後，舊法黨掌握政局，他們禁止賣度，所以一時無法看到度牒發賣的記錄。其後，徽宗的建中靖國元年新法黨的蔡京當政，度牒的發賣再一次呈現活氣。一般，伴隨度牒發給的增加，會造成了官賣的漲價，而民價暴落。於是官方就得暫時停止發賣，謀求清算。北宋末政和以後，如此意味下的發給停止頻頻被下令，而這些發給停止其內容也未必一致，如政和年間是試經、恩度、進納全面的停止，但宣和二年以後只停給了試經、特恩，空名度牒仍繼續被發賣。王栐的燕翼貽謀錄卷五記述：「宣和七年，以天下僧道踰百萬數。遂詔住給五年，變更兵火廢格不行。」但與宋會要對照後，七年應是宣和二年之誤。不管如何，文中提到天下僧道踰百萬，其與天禧五年的僧道四十八萬（宋會要道釋）相比是兩倍；而與熙寧初年的廿七萬五千相比較，更增加了將近四倍，可以想見鬻賣是如何的如火如荼。徽宗政和六年入寂的沙門元照曾作釋門登科記序（『芝園集』卷下所收）文中讚美皇朝每歲度僧時，必量經業依開場考試之法，其次痛擊僧風的頹廢和同賣度產生的時弊，並暗諷試經制度的復興。可以作為比較參考的資料。

如此，一進入南宋時代後，愈更呈現賣牒全盛的樣相。由高

宗紹興二年四月的禮部員外郎兼祠部王居正之上奏可知道，試經度僧制復舊之紹雖曾出來，因成績未提升而又停止，淳熙十一年的若納復舊運動也歸於無效。宋王栐記述「出賣之初歲不過三四千人。」但元豐元年開始到六年為止，平均賣給數量增加到七千八百道。南宋以後，到孝宗乾道五年（一一六九）的九年間，更達到十二萬以上。（朝野雜記），平均算起來一年增加了一萬三千道以上，這些賣牒的詳細調查是將重點擺在宋會要稿的職官祠部條下，然後與其他文獻對照。隨着度牒發給數的增加，其賣價也不難想像應逐漸昂騰。若參考塚本善隆博士的論文，神宗初年的一道酌官價是一百三十貫，北宋末時大約是二百貫前後，但進入南宋後就逐漸提高，嘉定初年（一二〇八）遂漲到一千二百貫。

前述的空名度牒，因其出牒繁多的緣故，為省寫功，不動文字皆付之板刊，只書填得度者之本籍、俗姓名、年齡、所屬寺、師主名、年月日，並付以千字號。若考察日本聖一國師的度牒，可略推知宋的空名度牒之樣式。而購買這樣的空名度牒者，也必須向官司申請，接受其書填，否則不發生度牒應具的效力。但是在寺院內居住的童行從官方得到剃頭的許可，要繳納度牒的賣價和披剃錢，並添加空名度牒的靡費錢，然後申請書填。另外，不在寺院內過童行生活的在俗之徒雖然不用同樣地假令剃髮，但買得空名度牒，得到書填，也可獲得稅役免除的特典。慶元條法事類卷五十的師號度牒門的道釋令曰：

諸空名度牒。所屬出傍召。童行請填雖未係帳。或年未及令。身有文刺。但不曾犯徒刑。及經決私罪杖情重者。並聽度。納錢是。當職官親書給付。限貳日。具州縣寺觀法名年甲度牒字號。及元降年月事因。並見在道數。申尚書禮部。

（客人收價。雖能人買者。此亦不聽。）

此令文值得注意的地方是末尾的注。蓋空名度牒的銷售方法有在

官廳發賣，和在民間買取度牒後，再在官價中加上一些利潤的兩種方法。但因發給過剩，發給中止，買占等諸原因，帶來官價民價的變動，民價較官價更形成顯著的暴落等事也是有可能的。但提請書填時，從官方直接買到的東西，或民間的東西，被認為是有明記的必要。

接着，按右之令文來看，曾犯徒刑以上的罪，及受到私罪刑杖刑情狀重者之外，任誰都可發予度牒。因此尚未在童行帖裏登錄者、有文刺者、未達適齡者也全被允許可以買牒。這與前述的違法剃度門所載之訂定童行資格的道釋令相比較後，就存在著很大的矛盾，可察知宋的朝廷是如何的汲汲於由賣牒獲得的財政所得了。

五、度牒庫及僧帳的規定

按宋會要的職官部等的記載，僧尼的簿籍製作或度牒發賣的事務是由尚書禮部下的祠部來辦理，鴻臚寺下的左右僧錄司也參予其中。然而慶元條法事類的僧道童行等帖之末尾卻是記着尚書禮部謹狀，又成尋的『參天台五台山記』所載度牒長有尚書禮部某、尚書祠部郎中某的連名押印。另外，度牒是在文思院製作，又別置度牒庫來保管。但建炎四年以後，宋會要記載度牒的製作已由文思院移管到度牒庫。度牒庫的所在地，『咸淳臨安誌』和『乾道臨安誌』一致說是在行都臨安的油車巷。吳百牧的夢梁錄卷九也說：「度牒庫在油車巷。掌僧道二流承恩勒牒。」如此的度牒庫在北宋是不存在的，直到南宋初設正度牒制度時才創設的。度牒的紙質最初是黃紙，黃紙易於偽造，頻頻出現了偽造牒。為此，建炎三年（一一二九）八月依戶部侍郎葉紛的提議，乃改爲綾紙。根據此時的詔，設正度牒是學茶鹽鈔法採用帖簿，控制依據

千字文編排的度牒之字號，在度牒和其帖簿按下割印，然後撥給諸路，而建炎四年正月度牒庫制定了所謂的「禮部度牒庫印」之六字印，被猜測可能就是這割印。度牒庫中常保管着一萬道乃至一萬四千道的度牒，並有計劃的補充。及設置專知官、手分、庫子、諸工匠（雕字匠、打背匠、裁剪匠、碾呀匠）及書寫楷書等諸官職。紹興十八年十一月以後又配置巡防軍的兵十人。

要設置僧尼簿帖之議從相當早開始就已出現，如支遁的「與桓玄論州符求沙門名籍書」（弘明集卷十二）等。只是被法制化後加以實施是開始於教團的統制機關稍整備了的北魏時代。大唐六典卷四曰：「凡道士女道士僧尼之簿籍。亦三年一造，其籍一本送祠部。一本送鴻臚。一本留州縣。」但唐會要卷八五卻記述：「每三歲州縣爲籍，一以上祠部。」其之所以未送鴻臚寺是因六典編纂的開元年間，僧道的管屬雖是祠部與鴻臚寺共管的情況，但其後有了改正，成爲只由祠部所管的狀況的緣故。這個僧帳三年一造的制度被認爲與唐初武德六年對民人之每歲一造帖、三年一造籍之規定有關。佛祖統紀將這個唐之僧帳當作開始於開元十七年。

五代後周的制度（括五代史卷一一五），可在顯德二年五月甲戌之詔裏窺見到。其文如下

每年造僧帳兩本。其一本奏聞。一本申祠部。逐年四月十五後。勒諸縣取索管界寺院僧尼數目申州。州司攢帳至五月終已前。文帳到京僧尼籍帳內無名者並勒還俗。其巡禮行腳出入往來一切取。

但是在後周的話，唐以來的三年一造的僧籍以外，每年也造僧籍，四月十五日以後縣將管內寺院的僧尼數目向州上申，州集合此等資料作成帳簿，到了五月末則一本奏聞、一本上達於祠部。祠部再將之與原簿照合，將僧尼中的死亡者、還俗者及遊行行腳

者等一一削除記入。

宋代的籍帳制度是採以上的後周制爲範，三年造一次全帳，和每年造刺帳。前者是與唐以來的僧籍規定相同，後者則是依據後周的僧帳。贊寧在大宋僧史略卷中的「僧籍弛張」之條云：「今大宋用周顯德條貫。三年一造著於律令也。」所謂律令是指甚麼並不清楚，但與南宋的慶元條法事類裏所見到的規定非常符合，也就是卷五十一道釋門供帳之條下道釋令中所記述的：「諸僧道及童行帳。三年壹供。」每壹供全帳三供刺帳。周而復始，限三月以前，申尚書禮部。」道釋式中所制定的僧道童行等帳、僧道童行等刺帳二樣式就是意味著道釋令的全帳或刺帳。另外，在此特別須注意的是，宋的佛教諸制度採用後周之點頗多。如前述的試經度僧的方法，還有今之僧帳制亦然，其他繼承周制者不止二三。

其次來檢討僧道童行等的樣式。首先舉出宮觀寺院總數、道士女冠僧尼的總數、童行總數，然後再進入本文。宮觀寺院總數之項中打算列出其合計數，和道士觀、女冠宮觀、僧寺、尼寺數的各細目，並在各項下合出舊管和新置，新置中並說明其設立的事因。道士女冠僧尼總數或童行總數也同樣列記道佛男女別之數目。本文則大致分爲道士女冠僧尼和童行二項，首先標出所屬寺觀名，其下詳記舊管、新收、開落、現在人數。例如有關僧的話，(一)列出所屬的在州某寺院名，其下記錄古跡或勅賜之有無，其次記入舊管者的姓名、法名、現在年齡、本貫、師主名、度牒披載的年月日、受戒的年處、六念、戒牒、紫衣文牒、請到師號的年次等；(二)新收的項下開示姓法名，書其經歷；(三)是死亡還俗的開落者的姓法名；(四)最後是舉出精算過的舊管、新收、開落之現在人數。

接著是勅帳與全帳的相異點，這依照道釋式之僧道童行等刺

帳中所云：「宮觀寺院有新置者。依全帳開。無即不具。」和「舊管若干已在某年全帳（第貳次供刺帳則云：第貳次供刺帳今帳不開。）可知舊帳全記在全帳及以前的刺帳，新的刺帳只記新收者。又本文之前記入的宮觀寺院是有新置者的話具載其事因，他者全部省略，道士女冠僧尼總數也略而不舉。而這等的全帳、刺帳是在地方的州軍裏留一本，一本奏聞，一本向祠部進達。這些全帳刺帳裏顯示的每年的僧尼數按開寶通禮所言，是成爲訂定年年各州的度童行數的基準。宋會要的道釋之部曰：「太祖開寶六年四月詔曰。自今諸路據僧帳見管數目。七十人至百三十人。每年放一人。至百七八十人。放兩人。如六十已下。據見在屯積累年歲。候及前件分數。依例放一人。」這種比率較之太宗至道元年六月之詔裏的諸州僧每三百人則度一人，尼每一百人則度一人之規定有了變更。慶元條法事類裏雖修正爲僧尼每百人則度一人，總數超過七十人時更加度一人，但不管如何依照僧帳的現在數來制定，度僧額之規定並沒有變更。而此種制度只活在施行試經度僧的時代，空名度牒時代時已完全形之於空文。

註

(5)通鑑長編是寫做熙寧元年、建炎以來繫年要錄則寫做治平四年。這些事情在曾我部靜雄氏的「宋度牒雜考」(史學雜誌四十之一之六所收)，內有詳細討論。

(6)塚本善隆博士，「宋の財政難と佛教」(桑原博士還曆紀念、東洋史論叢所收)

(7)慶元條法事類是南宋的法典，道釋門是其中有關兩教的部門。國家對中國的佛道二教所採取的法制多散逸其中，這個道釋門就是最完備的現存資料。詳細情形可參照牧野巽博士的「慶元條法事類の道釋門」(宗教研究新第九卷第二號以下所載)。

第二章 宋代的僧官制度

一、序說

北宋佛教界的驍將契嵩，在其著輔教篇卷中論僧官曰：「僧置正而秩比侍中何謂也。置正非古也。其姚秦之所始也。置正可也。置秩不可也。僧也者委榮利。以勝德高世者也。豈預寵祿乎。與僧比秩。不亦造端引後世之競勢乎。道習不明。不知窒漸。道習之過也。」其意謂設僧官並非不可，但道習預寵祿如與侍中比秩，這是和僧本來應捨榮利，以勝德為一世師表的意義相背，故加以彈訶。又南宋的佛教史家志磐等也在佛祖統紀四三裏，舉出天息災等翻譯家，每每接受封官俸祿的事實，痛論曰：「釋氏清風，幾於不競，彼徵處士不事主候者，吾輩寧無愧乎。至若封官加爵，稱卿稱公，混濫朝端，輕招物議，上失尊僧之禮，下貽失節之譏。」

總而言之，在中國佛教徒之間，佛教是翹望能超然國家權力之上，但僅管抱持著這一種矜持的傾向，但隨着與國家權利的接近，最後竟到了完全渾融其中的地步。本稿將探求宋代的僧官制度，推察當時的教團的統制是在如何的法制之外形成，以及國家統制佛教，佛教百體也必須適應國家和社會的實際而有所改變，兩老互相影響之下，怎樣從印度本來的佛教轉換成中國獨自的佛教，所謂僧官一辭，由文字來作廣義的解釋的話，屬於傳法院的翻譯沙門也應包括在內，但在這裏的僧官的意義是從狹義的解釋，即國家任命沙門中人，便統領僧尼綱持法務者。其中以中興僧錄司及地方僧正司所屬的諸僧官為主，試着進行檢討。

二、宋初的功德使制

在研究僧官這個東西之前，先來考察有關僧尼的管屬。蓋僧尼的所屬是歸之於僧官的監督官廳。僧尼管屬的變遷多與當時為政者的對佛政策有關連。概言宋代三百年間的僧尼所隸的話，從宋初到神宗的元豐官制以前是屬於功德使，自此到北宋末則移到鴻臚寺的管下，南宋時代是完全隸屬祠部。唐代的話，僧尼與道士的所管往往相異^①。但宋代的話就沒有看到兩者所隸的乖離。不過有時宋代的僧尼暫時移為鴻臚寺所管，這並非是將佛教視為外來宗教，宋之管屬的變遷，只是由於行政事務上的需要。

五代到宋初的佛教法制大家贊寧（真宗咸平二年寂）在其著作大宋僧史略卷中「管屬僧尼」條中，先敘述唐五代的功德使的制度，其次談到宋代曰：「至今大宋，僧道並隸功德使。出家乞度、策試經業、則功德使關、祠部出牒、係于二曹矣。」又如後聞所揭載的條文，宋會要或文獻通考中有關鴻臚寺的職制，在元豐官制下始有司道釋帳籍除付的禁令之旨出現，在元豐以前的法文裏是無法見到的。因此應該看做元豐改制以前僧尼是屬於功德使之隸下的。佛祖統紀卷四三是記載功德使制度創始於太祖開寶五年（九七二），但甚欠明確，同被任命為功德使的人的名單在正史的其他文獻上，一點也沒辦法捕捉得到。筆者不認為宋代的功德使也是如唐代一樣任命宦官的。並且從法條政面而言，僧尼到元豐官制為止是功德使所管沒錯，但實際上真宗的時代功德使制度已走入死胡同，其官制徒化為一片空文。以下將就此情形略試論究。

宋代的功德使，據前揭的僧史略述及贊寧曾任過宰執，可知並非由宦官擔任的。如既已指出的^②，有關佛道二教的法制，宋代多繼承後周之制。而令人感到興趣的是後周世宗曾擔任過功德

使之一事實。舊五代史之周書世宗本紀卷一之廣順三年（九五三）之條記載：「正月帝入觀。三月授開封尹功德使。封晉王。」又顯德二年（九五四）正月之條中說，帝仍照舊擔任開封尹和功德使之職位。另兼開府儀同三司檢校太尉兼侍中，判內外兵馬之事。這是宰執和功德使兼務的例子。由兼職開封尹和功德使之事，可推知後周以來兩職之間密切的關係。而如下所說明的，宋的功德使制形之於空文後，僧道歸於開封府尹的管下之事，也暗示二者之間存在著微妙的聯繫。不管如何，宋繼承後周之制，不任命宦官為功德使之事是大約可以推想得到的。

宋代的功德使並非如唐代一樣，是由擁有軍權的宦官擔任的話，不難想像其地位和實力是相當低的。而可證明此想像的是神宗熙寧四年十一月之開封府推官陳枕的意見書中謂「開封府尹舊領功德使，而左右街有僧錄司。」（通鑑長編卷二二八）之一節。文中謂舊制的功德使是在開封府尹的支配下，監督僧錄司。像這樣的地位低，沒有特別特權的功德使若臨敢於批政，失之中正的舉措多之際，當然也就歸於廢止的命運。通鑑長編卷五九或佛祖統紀卷四四之真宗景德二年（一〇〇五）之條下有帝召見諸寺院住持於便殿，閱試行業優良者，補為左右街僧官。這是因從來都是任命不適合者為僧官，多生謗議的關係，帝乃出此處置。但在宋會要中的僧道官條裏這一段是這樣敘述的：「（真宗）景德二年御便殿。引對諸寺院主首。詢行業優良者。次補左右街僧官。先是道官。上令功德使選定遷補。所置或非其人。多致謗議。故帝親閱試焉。」是說明功德使因選錯道官，而生物議。這一節文字和前者對照後來考慮的話，恐怕人事有誤的不止道官，在僧官方面也有同樣問題。接着將引用宋會要之二文和通鑑長編之二文，來推斷功德使制事實上廢止的時間。

(一)大中祥符三年（一〇一〇）閏二月壬子。遷左右街僧官舊例。僧職遷補。止委開封而濫選者衆。至是命知制誥李維等。宿中書出經題。考試而後序遷焉。道官尋亦用此例。（通鑑長編卷七一）

(二)天聖八年（一〇三〇）正月以僧道宮闕。詔開封府選試僧。其名以聞。五月開封府言。勘會左右街僧正僧錄。管幹教門公事。其副僧錄。講經論首坐。鑒義並不管幹教門公事。詔今後左右街副僧錄。並同管幹教門公事。（宋會要僧道官）

(三)嘉祐七年（一〇六二）二月二十四日開封府言。左街道錄陳惟幾等狀。竊覩僧官。每年遇聖節。許令進功德疏。自僧錄至鑒義十人。受蒙賜特敕祠部。度一名係帖行者。錄道釋二教遭聖辰。只應修崇事體相類。唯道門人數最少。乞依僧官體例。從之。（同上）

(四)熙寧四年十一月開封府推官陳枕言。同入內供奉官曹貽孫同。集僧衆於開寶寺。定奪僧志滿可為福聖院主。以聞。詔開封給牒差。自今寺院有關當宣補者。罷宜補及差官定奪。止令開封府指揮僧錄司定奪。準此給牒。開封府尹舊領功德使。而左右街有僧錄司。至於寺僧差補。合歸府縣僧司。而相承奏稟降宣。上欲澄省細務。諸如此類，悉歸有司。（同上）

以上之中，第一文是立証僧道官的選補委於開封府舉行，以及開封府人事行政有欠公正。其與前引的景德二年時的會要之文對比後，功德使從真宗時代開始似乎已成為有名無實的東西。而按後三文的說法，仁宗及神宗的初年也仍繼續將委於功德使的事務交給開封府代④行，於是當開封府改制，僧道變成由開封府移管到鴻臚寺的隸下。

法
是
什
麼

法是什麼

筆者翻譯了卡拉帕漢那（D. J. Kalupahana）著「緣起論——佛教的中心哲學」（Causality: The Central Philosophy of Buddhism）一書其中第四章「法的概念」（The Conception of Dharma），覺得著者對「法」的詮釋有值得商榷的地方，不避淺陋，試抒己見，曾得沈九成老師提出精闢的見解，受益良多，特此致謝及悼念。

研究佛教義理即「佛法」，必先了解什麼是「法」。卡氏所解說的「法」與中國佛法上（或印度佛法上）的講法有些距離。

「法」是什麼呢？法是衆生心理活動綜合而生的一種共通力量。法是心所產生的一種力量。「法由心生」，這是佛教的根本概念。沒有心也就沒有法。卡氏文中指「法」爲概念，一種對事物的認知，可能是指「心」，即今天所指的大腦思維，但心並不一定就是法；法由心生，但法不一定是心。法與心是不一不異的。

常言，世世空空。一轉不顧，竟與世因緣。而曰：「因緣者，由本世
 善惡，而轉入新世，由新世善惡，而轉入舊世。所謂『世世常世，世世常世』。
 若同朝世，是世常不變。是世，轉出世，而世生，生而世死，因緣者，皆早曰
 間，世間世。或世受恩，世離世，苦，是世間，世間世。一因緣
 國合，『參果二世三十寸』。『……世無常，苦，變是世，是世世
 變是，姑因緣世，而首正，是世變是，不世因緣世，本良變是。一變
 是世，而世受恩，世離世，然變是，條派條派。劉逢吉，心世

「法」在佛經中是五蘊法，「諸法」即是指色受想行識的演變規律。「世間一切法」的一切法即是指心理活動所帶來的種種變化。心在怎樣的情況下才是法？當接觸了外境界我們才有心。心動便是三蘊色受想行識的活動起了作用，『大智度論』云：「五陰名心」。沒有攀緣就沒有心理活動。所有心理活動資料，即是受的是什麼？想的是什麼？行的是什麼？識的是什麼？「色」就是心理活動的資料，沒有色就沒有受想行識，佛說：「色生受想行識」。心是本來沒有的，只是接觸了色（外境界）之後才有心。此即是因緣。心攀緣外境界，因緣乃生。心是因，外境界是緣。當因緣和合便是法。法即是由心和外境界和合而成。從佛法中說：法是由外境界與識（心）接觸，產生心理活動而成的。心、色和合了才有法，單是一個心或境都不能產生「法」，這個和合是因緣和合。任何事物的發展，自然界的或人類心理活動的都有「法」的存在。自然界如植物、礦物、人類等的演變軌跡，稱為自然法、色法。我們的心所引起事物的演變，稱為心法。人創造出來

的如電力、火箭等，這是人心經過對外境界認識了之後，利用外境界自然的發展，變成一個我們要求有規律性的、可以用的東西的一種方法。自然界的法叫做外因緣法，心法叫內因緣法，這兩個概念是非常清楚的。自然界是沒有概念性的，自然界的法是太陽東升西落，種下的稻苗會生長，但是這不是一個概念。「法」的成立最重要的是「時」，所謂一時和合，『金剛經』云：「若世界實有者則是一合相」，一合相即一時因緣和合之相（實相），故一時是一個重要的條件。

上面說，當心一時攀緣外境界（色），因緣和合於一時，「法」乃由此而生。比方說，眼看東西，眼與眼識跟外境界的色接觸之後，才能看見東西。如果但有眼，沒有外境界之色，我們便不會生起心理活動，便不能想像有紅黃藍白黑，心裏便沒有紅黃藍白黑的認識。我們心裏有紅黃藍白黑的認識因為我們以眼（六根）看到外境界之色（六塵），這個認識是經過心攀緣外境界，引起想蘊並抽象化成爲概念的反應（見下文）。當我沒有看見你們穿的衣服有紅有藍的時候，只要你們告訴我所穿的紅衣或藍衣，我即想像得到你們所穿的衣服的顏色，也即是我有這種顏色的資料來說明我所想像的，等於我所看到的一樣。這樣，根、塵、識一定要三事（三科）和合才有法。根是六根、塵是六塵、識是六識；即眼、色、眼識三者缺一不可都不能成立心理的活動，耳、鼻、舌、身意亦復如是。如果沒有外境界，我們則沒有什麼可見，眼則看不到有什麼東西，心裏也即無外境界的存在。如果有眼，有外境界，但若沒有興趣去看，也是看不到東西的。所謂心不在焉，視而不見，雖然有眼但沒有心、沒有識，也是看不見東西的，一定要有眼（六根）對外境界（六塵）發動心意（六識）才能看到東西的。心不在焉視而不見，心就是識，識不起作用，也就無從對外境界的了別。往往專心讀書的時候，外邊發生的事全然不知道

，因為心在於書，不在外邊。心不在意，食而不知其味，大年紀的人很容易體會這個道理，因心中有解決不了的事情，對着美好食物，但心還想着困難的問題，什麼山珍海錯都不知道其味，這主要在於識，沒有起了別的作用。三事不和合在一起，什麼也不起作用，也就沒有心，也就沒有法，也不會有世間，因為世間是基於法的存在而存在。『雜阿含經』卷第九經二三〇：「……云何名世間。眼、色、眼識、眼觸。眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意。法、意識、意觸。意觸因緣生受。內覺若苦若樂、不苦不樂，是名世間。……六入處集，則觸集，如是乃至純大苦聚集。……若無彼眼，無色，無眼識，無眼觸。無眼觸因緣生受……則無世間，亦不施設世間。……六入處滅，則觸滅，如是乃至純大苦聚滅故。」由此經文而知世間、世間法皆由心攀緣外境界而來。

因緣法是一切佛法的基礎，世間一切法都建築在因緣法上，離因緣即無法，世間就是因緣法。因緣法乃無常變易法，五蘊法也是無常變易法。法不單指五蘊法，法的構成基於三科，所謂變易法即色受想行識必然變易，剎那剎那的變易。因五蘊法（心法）變易，故因緣法跟着五蘊法變易，不是因緣法本身變易。『雜阿含經』卷第二經三十七：「……色無常、苦、變易法，是名世間、世間法。如是受想行識無常、苦，是世間、世間法。」因緣法同時也是恒常不變易法，佛出世前的生老病死的因緣法皆早已存在，和佛入滅後也繼續存在。所謂「此法常住，法住法界。此法常住，法住法空。」佛不過發現此因緣法而已，因緣法的本性是恒常不變的。

卡氏在其著作中說「法」是概念，我們是不能同意的。概念不是法。爲什麼？佛法中指「概念」是從什麼地方來的呢？是從

五蘊中的想蘊來的。概念也者，我們對林林種種事物經過一定的思維抽象化才形成概念。沒有抽象即無概念。佛經說得十分清楚，抽象化是由想蘊裡來的。如果我們不經過心色攀緣，就不會有心理活動，則不會有法，也不會有概念。反過來說，如果有了概念是不是等於有法呢？答案是否定的。法的第一個條件是有能夠引起事物變化的一種作用，我們稱之為因緣作用，此種作用也稱作因緣力，故我們稱之為法力。如果沒有這個條件，我們不能稱之為「法」。

「法」是一種力量，在沒有產生力量以前不成為法，此力量是因與緣和合了之後所產生的一種作用力，任何因緣都有作用力。在心法上面，因外境界引起各種反應，聽到恐怖故事而生恐懼，看到漂亮的女子而生愛慕，心中所生的欲貪，妒忌之反應都是由心攀緣外境界而來，這種反應是一種作用力。在佛教界中，這是一種業力。業力在一般來說就是因緣果，在因緣果關係中演變的一種力量就是業力。心不斷在某方面加意、作業、發願是因，不斷做是緣、是業、是法。在此不斷的過程中生了業力，也產生了果。在法中輪迴，糾纏不清，自然作了不少業，也得到果報。世間最大的力量是心力，淨土宗有云：「有願必成」，願即心，因緣法講心，離心什麼都沒有，業乃以心為基礎。沒有心，沒有心行，用現代語即沒有心理活動，沒有受想行識的活動，即「心行處滅」，一切法無從起作用。起心動念，法由心生故也。金剛經云：「……不住色生心，不住聲、香、味、觸、法生心，無所住而生其心。」即不住六入，也就讓法無從而來。既知「法」是五蘊色受想行識所演變的軌跡，故五蘊滅才能法滅，五蘊即心，心滅才得法滅。所謂見法，即見陰界入所形成的法、因緣

法；亦即見陰界入三科的演變關係，既知法的來龍去脈，當恍然覺悟世間一切虛妄。佛法乃對治「法」的義理，佛法就是制心滅法之方法。既知法乃縛結衆生的一種作用力，華嚴經稱之為「梵網」，世間法是有為法，有所求，有所作，有所取，有所雜染，有所享受，故亦有所縛結，所謂「諸法因緣生」，心有外求，法便生；「諸法因緣滅」即是根、塵、識三科任何一科不起作用，因緣不成，法自然滅。心經云：「……故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌意，無色聲香味觸法，無眼界乃至無意識界……」，當五蘊滅，下面即無六入、六觸、六界。故五蘊滅，法無從起，即一切皆空，即見本來清淨面目。

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
台日泰菲新馬美加英歐澳	灣本國寶坡亞國大國洲洲	全年	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 185.00
		全年	平郵 港幣 150.00 空郵 港幣 210.00



華嚴宗的「法界緣起論」

蔡惠明

一、華嚴宗思想源流

「華嚴經」譯於東晉義熙二年（四二〇），當時由佛陀跋羅譯出六十卷本。早在六十卷本之前東漢末年，三國以來已陸續譯出過「華嚴經」的有關經典。如後漢支婁迦讖譯的「兜沙經」，即後來「華嚴經」的「如來名號品」；三國支謙譯的「菩薩本業經」，即「華嚴經」的「淨行品」；東晉只多密譯「菩薩十住經」，即「華嚴經」的「十住品」；東晉訶支譯「大方廣十地經」，即「華嚴經」的「十地品」；後來鳩摩羅什等譯「十住經」，也是「華嚴經」的「十地品」；西晉聶道真譯「菩薩初地經」即「華嚴經」的「初地品」等。大部「華嚴經」在北方很為流行。北魏曇無最師徒就講說過數十遍，且著有文疏。後來劉謙之、靈辨等也有大部注解。到菩提流支等將「華嚴經」的中心部份「十地品」的世覺釋論「十地經論」傳譯過來，奠定了理論基礎，形成

了地論宗的南北二學派，當時支配了北方的佛學思想。但後來發展建立的華嚴宗並不是單純地從地論宗中吸取源泉，而是另有統一當時各宗各派新舊異說的目的。傳說華嚴宗實際創始人法藏曾參加玄奘的初期譯事，因不滿新譯的理論而憤然退出（見「續高僧傳·法藏傳」）。按玄奘圓寂時，法藏二十二歲，過了六年才出家受戒。依此推算，如果他真參加玄奘的初期譯事，那時不過十來歲的少年，怎麼可能？這些傳說，大概是後世的華嚴宗人加以誇張，用來掩蓋本宗因襲法相唯識學說的形跡罷了。

華嚴宗的早期創始人為杜順（五五七——六四〇），他原名法順，因俗姓杜，改名杜順，是個禪者，曾從因聖寺僧珍學法，盛傳他們有種種神異事跡。但華嚴宗之所以推崇杜順，主要是由於他曾著述「法界觀」和「五教止觀」，開華嚴宗理論的先河。也就是說，作為華嚴宗的中心思想——觀行方面的無盡緣起說和判教方面的五階次第說都出自杜順，與稍後的天台、唯識的學說

無關。但據現代佛學家呂澂考證，「法界觀」和「五教止觀」這二著述是否確為杜順手筆，頗有疑問。尤其是「法界觀」的本文，夾雜在法藏所著的「華嚴發菩提心章」裏面，還經過證觀、宗密師弟二人的疏解，方才闡明出來，而以「法界觀」為杜順所著的傳說，也始於證觀的時候，那就使人難以置信了。呂澂認為，從內容看，此觀分作三重法門：第一真空（理），第二理事無礙，第三周遍含容（事事無礙），實際上用「理」、「事」為依據，而特別着重「法界」之包含一切。這一思想顯然發源於「莊嚴經論」，而詳細具備於「佛地經論」。「華嚴經」本以佛的境界為對象，來發揮佛境界是衆生所具的理論。從時間上推論，華嚴宗應用「理」、「事」乃至「清淨法界」作佛境的具體說明，應在「莊嚴經論」和「佛地經論」譯出之後，才有可能。那麼，華嚴宗思想的真正源流，一部份來自唯識宗，是顯而易見的。不過以「法界」為一心，又牽涉到「如來藏」的功德本具和隨緣不變，其中又受「大乘起信論」一系思想的影响。可能在這一點上，後來便生出法藏不滿新譯的傳說，因為玄奘雖曾將「起信論」譯成梵文，但唯識宗人是站在「起信論」的對立面的，而法藏却尊重「起信論」，當然相應地不會滿意唯識宗的新說了。

華嚴宗雖以「華嚴經」為宗經，作為主要理論依據，但他們對「般若經」、「涅槃經」、「梵網經」、「圓覺經」、「大乘起信論」等經論也都進行注疏以發揮他們的觀點。當然不是照本宣科，而是經過新塑、加工，然後形成自己的思想體系。這與隋唐的天台宗、禪宗等宗派一樣，實現了印度佛教的中國化。從思想淵源來說，還保存着印度佛教的原型，但從教理判釋方面已形成中國佛教的獨立體系。據記載，法藏原籍西域康居，十七歲時依止靈華寺智儼學華嚴，前後九年。智儼臨寂時囑咐弟子道成、

薄塵說，法藏是個賢者，通於「華嚴」，能無師自悟，紹隆遺法，要為他剃度。過了二年，即咸亨元年（六七〇）武則天捨宅為太原寺，他奉敕出家，受沙彌戒，當時還未進具足戒，就特准登壇講經。從此法藏經常參加翻譯，並從事著述。他在日照處聽到印度智光有和戒賢相反的三時判教說，是以無自性為究竟理論的，覺得有了與唯識宗三時說相反的論據。以後又得悉日照從印度帶來的梵本中，有「華嚴經·入法界品」等是晉譯本所沒有的，就請日照補譯。等到實叉難陀重譯「華嚴經」，他也參加譯事。接着又參與義淨和提雲般若的譯場，並為般若的「法界無差別論」作疏，發揮新義。他的生平經歷，與華嚴宗關係如此密切，無怪他能廣事弘揚，並獨立創宗了。他所著的「游心法界記」稿本一向被看作是杜順的「五教止觀」，以致錯誤認五教之說也發源於杜順。可見教觀新說是智儼所創，得到法藏的詳盡發揮，才成為完整的組織。他曾為武則天講「金師子章」，受封為「賢首國師」。賢首是「華嚴經」中菩薩的名稱。他的上首弟子慧苑因作「續華嚴經畧疏判定記」十五卷，與法藏的學說相左，被列為異說。慧苑的弟子法銑著「判定記纂釋」二十一卷，再傳弟子證觀撰「華嚴大疏」及「隨疏演義鈔」皆力斥慧苑之作，以恢復法藏宗旨。但證觀仍雜有不少禪宗、天台宗的見解。他的弟子宗密主張融合華嚴和禪宗，提倡禪淨一致。總的說來，華嚴宗的思想網絡還是清晰可辨的。法藏晚年的著作「妄盡還原觀」，表達了他成熟的思想，概分華嚴為六類，都用「起信論」相貫穿。他最精萃的「性起」說，實質上引自「起信論」所述「全水為波，本末該徹」的論點。在「會昌禁佛」中，華嚴宗受到嚴重打擊，至北宋淨源始得中興。淨源弟子義天本高麗王子，於元祐年間攜帶華嚴宗久已散佚的疏鈔多種來華，使本宗得以在中土復傳。義天在三年後又携去大量佛典，華嚴宗遂傳入高麗，至今綿延不斷。被稱

爲宋代華嚴四大家的是：道亭、觀復、師會、希迪。明末株宏、德清、智旭，也都研習法藏，證觀的思想。清代弘傳華嚴有北方大義、南方巢松等及居士彭紹升、楊文會等，近代有月霞、應慈等。

二、華嚴宗的基本理論法界緣起論

華嚴宗的基本理論是「法界緣起論」。「法」是指事物，「界」即分界、類別。融攝一切萬物稱爲「法界」。華嚴宗認爲，宇宙萬法，有爲無爲，色心緣起時，互相依持，相即相入。圓融無碍，如因陀羅網，重重無盡；並用四法界、六相、十玄等法門，來闡明無盡緣起的意義。所謂「法界緣起」，是說世間和出世間的一切現象，都由如來藏自性清淨心生起。法界就是眞如、實相，更具體說就是「如來藏自性清淨心」。法界緣起現象在「如來藏自性清淨心」的共同作用下，互爲因果，相資相待，彼中有此，此中有彼，彼即是此，此即是彼，相即相入，圓融無碍。處於「重重無盡」的聯系之中，由此又稱爲「無盡緣起」。「華嚴經」描述了釋尊在菩提樹下證悟的境界，謂在佛陀的心中，一切萬有無不印現，不僅能現出森羅萬象，而且能印現過去和未來的相狀，也即所有時間和空間的，世間和出世的無盡無量的現象都能印現出來。由此進一步推論，世界的一切現象是無限廣大又互相包容，有個體區分又相互貫通的整體。這是以「華嚴經」的「無盡圓融」的理論爲主導，吸取「大乘起信論」的「眞如緣起說」以及天台宗、唯識宗的某些見解，構築了「法界緣起論」的思想體系。

智儼最先依「華嚴經·寶王如來性起品」，極爲重視菩提心就是性起的說法，強調智慧心、覺悟心即性起。法藏繼承並發展了智儼的性起緣起思想，從「不改」（不變）的意義來解釋性起

緣起。這裏講的「不改」的性就衆生來說是指佛性；就衆生以外的事物來說，是指法性，也就是眞如。他在「華嚴一乘教義分齊章」中，對華嚴義理舉出四門：三性同異與因門六相，六相圓融與十玄無碍。前二門是構成緣起說的原理；後二門則是說明法性緣起的內容，從而系統而全面地闡發了法界緣起理論。他的再傳弟子證觀將散見於法藏著作中的法界思想系統化，明確提出事、理、事理無碍和事事無礙的四法界說，在「注華嚴法界門」引中稱：「總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界。」證觀的弟子宗密，更進一步強調一切萬有爲一眞法界（總括萬有的心）的體性所起，充分地闡發了自體性起的觀點。他還繼承證觀的宗脈，將事理無礙融攝於事事無礙法界觀中，推進了事事無礙的學說。

三性說出自「攝大乘論·所知相品」，是唯識宗的基本理論之一。對一切法的性相是有、是無、是假、是實所作的分類，並名三相、三自相、三自性。即遍計所執、依他起、圓成實三性。法藏在「華嚴一乘教義分齊章」卷四中說：「『眞』（圓成實）中有二義者：一不變義，二隨緣義；『依他』二義者：一似有義，二無性義；『所執』中二義者：一情有義，二理無義。」他由「不變」、「無性」和「理無」三義的同立「本三性」的無異義，又由「隨緣」、「似有」和「情有」的同立「末三性」無異義。本三性表示一切事物和現象就是眞如的本體，末三性則表示眞如本體就是一切事物的現象，所以二者都統攝了三性，也是相即一體的。三性六義說包含了不變與隨緣、似有與無性、情有與理無的對立觀念，概括起來就是常與無常、有與無（空）兩對範疇，既是相對的，又是統一的。法藏修改了唯識宗主張圓成實性只有「不變」義，沒有「隨緣」義，認爲性與理是等同的，性與理也都是不變的。同樣，似有與情有是等同的，又都是隨緣的

。由於無性、理無與不變、不異，似有、情有與隨緣同一，由此也可以說圓成實性不僅是不變的，也是隨緣的。他曾以明鏡喻真如（圓成實性），說鏡體明淨，不變不動，所以能現於物像。正由於能現於物像，因此顯示鏡體明淨不動，染污的物像不能染污鏡體的明淨，清淨的物像也不能增加鏡體的明淨。真如也是如此，因為它的體不變不動，所以能隨緣生起種種現象，又以生起種種現象，反過來顯示真如本淨，不變不動。可見真如是由不變顯隨緣，由隨緣顯不變，不變與隨緣相依相待。唯其如此，所以一切現象都是從真如緣起。在他看來，六義各各相對，但又互不相礙。他還依據『攝大乘論』的種子六義，立緣起因門六義說，把一切現象緣起的原因（種子）歸結為六種特徵：

一、「剎那滅」，即不斷變化。由於剎那滅，是無自性，為空。有力，不待緣。

二、「果俱有」，種子生現行後仍然存在，並支持着現行。由俱而有，就是不有，是空。有力，待緣。

三、「待象緣」，種子的成為現行，要具備其他條件。由待象緣，是無自性，為空。無力，待緣。

四、「性決定」，種子的善、惡、無記的性質，始終不變，由自類不變，非空是有。有力，不待緣。

五、「引自果」，種子只能引自類的果。能引現自果，是有力，待緣。

六、「恒隨轉」，永遠與阿賴耶識共存。因是隨他，不可無，是有。無力，待緣。

這因六門說明緣起現象之間的渾然圓融關係。由有空和有，而有事物的相即關係，由有力與無力，而有事物的相入關係，

由有待緣和不待緣，而有同體和異體的區別，但在異體上又有同一的包含關係，從而顯示千差萬別的事物，融通無礙，重重無盡的原理。

六相圓融是法界緣起的重要內容。六相是：

一、總相。指一種緣起中，具足各種成份，類似所謂事物的全體。

二、別相。指各種成份有其差別，即事物的部份。

三、同相。指各部份互相依持，同成一總體，即事物的同一性。

四、異相。指各個部份雖互緣而生，仍各別有異，即事物的差別性。

五、成相。指由此各緣起法得成，即事物的生成。

六、壞相。指各部開仍住自法不移動，即事物的破壞。

總、同、成三相，從無差別方面說，指全體、整體；別、異、壞三相，從差別方面說，指部份、片斷。整體與部份、無差別與差別，相即相入，圓融無礙；離總無別、離同無異、離成無壞。總即別，別即總；同即異，異即同；成即壞，壞即成。這是以整體與部份、同一與差別、生成與壞滅三對範疇六個方面來說明兩兩相成、同時具足，互融無礙。雖然一切現象各有不同，但又都可融通無間。

十玄無礙是法界緣起論的又一更重要的內容，它更充份表達了四法界中事事無礙、無盡緣起的理論。『華嚴經·賢首品』在描述佛的境界時，說一粒微塵中有無量刹（剎譯作土，泛指世界），而這些又具有染淨、廣狹、有佛無佛等不同情況。經中在闡

發教理時，還常用教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、感應等「十對」名目來說明宇宙萬物圓融無礙關係。智儼在「華嚴一乘十玄門」中首先創立十玄說，後來法藏又加以繼承和發展。由於他們的立說不甚相同，爲了表示彼此的區別，華嚴宗人稱智儼爲「古十玄」，而名法藏爲「新十玄」。新與古的不同，主要是將古十玄的「諸藏純雜具德門」改爲「廣狹自在無礙門」，又「唯心迴轉善成門」改爲「主伴圓明具德門」。在次第上也不一致。新十玄是：

一、同時具足相應門。指一微塵中同時具足一切諸法，互相依存成一緣起。

二、廣狹自在無礙門。廣指大而無外，狹指小而無內，大小互容，自在無礙。

三、一多相容不同門。指每一法中具有一切法，容攝無礙。

四、諸法相即自在門。指諸法融通，相即自在，一即一切，一切即一，重重無盡。

五、秘密隱顯俱成門。指說一法即一切法，或隱或顯，俱時成就。

六、微細相容安立門。指一切法門均於一念中具足，即極微細中含容一切諸法。

七、因陀羅網境界門。指各個法中有無量法，彼此之間互相映現，重疊無盡。

八、託事顯法生解門。指所有塵法，事事無礙，隨一事理，能顯法相實相。

九、十世隔法異成門。指一切法門遍佈於十世之中，前後久

暫，不相隔歷。

十、主伴圓明具德門。指隨舉任何一事物以爲主，其他一切事物即爲伴，主伴交輝，相依無礙，都圓滿一切功德，稱爲圓明具德。

上述事事無礙教義，皆如來稱性之談，即以本具的圓明性德而起赴感應機之用，謂之性起說。又以理性爲衆生本具，是因位中本有性德，亦有稱性而現的含義。

三、關於五教的判釋

判教始於南北朝，到隋唐前後百餘年間，著名判教已不下二十家。華嚴宗提出的「五教說」，將釋尊一代時教判爲小、始、終、頓、圓，顯然對前存各種異說採取調和態度。法藏在「華嚴一乘教分齊章」中，畧述十家立教，作爲龜鑒，他的結論是：這些異說並非好奇，不過窮究三藏，就會看到種種出入的地方，不得已各自立教開宗，用意仍在會通疑滯，以見教說差別各有所宜。他對十家的判教既作如此調和的論調，又再爲五教判釋，自然難以擺脫「契機」一格，而失去特色了。

法藏受天台判教影响很深，以致無法獨立判釋。澄觀在「華嚴經疏鈔序」中說：「賢首所說，大同天台，只加頓教。」說明只是在天台四教判釋基礎上，添了一個頓教，其餘改藏爲小，改通、別爲始、終，實際並未多大變動。但天台宗也說到頓教，而將它和漸、秘密、不定等放在「化儀」之內，把藏、通、別、圓歸於「化法」。天台宗的五時八教分形式和內容二種不同的範疇來說是合理的。法藏却硬把它們混爲一談，在邏輯上是不當的。因此他的上首弟子慧苑表示不滿，另依「實性論」來建立四教說，也不是沒有理由的。

願持名佛號，則「萬無一漏，如人墮海，乘救船力，速得到岸。」（同上，《廈門流通佛經序》）

其二，淨土法門，它含攝一切法門，而又超越一切法門，是佛教中「至圓至頓」的法門。大師說：「淨土者，乃究竟暢佛本懷之法也。（它）高超一切禪、教、律，統攝一切禪、教、律……雖三藏十二部之玄言，五宗諸師之妙義，亦詮不盡。」（《文鈔》正編《與悟開師書》）淨土法門，是成佛的最究竟的法門。它的義理，即使拿「三藏十二部」、「五宗祖師」的「玄言」和「妙義」來解釋，也難以「詮盡」。它的內容森羅萬象，無所不包，離一切法，而即一切法，圓融無礙，包含一切法的內容，而又高於一切法。所以歷代祖師極力宏揚，專修淨土，如「馬鳴示於起信；易行疾至之道，龍樹闡於婆娑；釋迦後身之智者，說《十疑論》而專志西方；彌陀示現之永明，著四料簡而終身念佛。」（《文鈔》正編《印施極樂圖序》）千經萬論也「處處指歸」。不但淨土三經《阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》、《無量壽經》專談淨土，就是「諸大乘經，咸皆帶說淨土」。（見《文鈔》正編《與徐福賢書》）

其三，淨土法門，是佛教中一切宗派的最後歸宿。無論是哪一種修持法門，最後都得歸到淨土法門上來。《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》都是大乘的重要經典，但都勸人修持淨土法門。尤其是《華嚴》一經，乃如來初成正覺為四十一位法身大士稱性直談一乘妙法。（同上）《華嚴經》是「三藏之王」，它是佛陀成道時，為四十一位法身大士所說的。這四十一位菩薩，皆能憑自己的意願，在各個世界裏說法度生。然後在《入法界品》中，普賢菩薩卻為善財童子說十大願王，而「普令善財及與華藏海衆，回向往生西方極樂世界，以期圓滿佛果」。（同上）被尊為「三藏之王」的《華嚴經》也以導歸極樂為「圓滿佛果」。何況「一代時教」呢？大師認為，如來「一代時教」，「括舉大綱」可分教律、教、禪、密、淨五宗，其中「律者佛身，教者佛語，禪者佛心」，成佛、度生都

得依此三法才能實現。衆生依此三法，則可轉「衆生三業」為「佛三業」，但是如來恐衆生宿業深重難轉，於是又示「密宗」一門；又恐衆生根性「淺劣」，不能「現生成辦」，於是又「特開信願念佛求生淨土一門」，令聖凡同於現生西方。由此可見，「淨為律、教、禪、密之歸宿，如百川萬流，悉歸大海」。（同上）

其四，淨土法門「下手易而成功高，用力少而得效速」。（《文鈔》正編《棲真常往長年念佛序》）淨土法門修持起來容易、簡單而成果卻很高——「果極」；用力少而成佛卻迅速。大師說：「一切法門，皆仗自力，斷惑證真，方得了生脫死。」（同上）並且往往不容易作到；而「淨土法門，但具真信切願，持佛名號，即可仗佛慈力，往生西方。」（同上），《傳大士錄序》又說：「五逆十惡，具諸不善，臨命終時，地獄相現，有善知識，教以念佛，彼即受教稱念佛名，未滿十聲，即見化佛授手，接引往生。」（同上），《與徐福賢書》淨土法門，祇憑一句六字洪名，具足信願，一心淨念，就可以仗佛力、自力，橫超三界，帶業往生，一生成辦，不需經過三大阿僧祇劫的漫長時間的修行。這就是「用力少而得效速」。「果極」，就是一得往生極樂世界，都是「蓮花化生，無有生苦。純童男相，壽等虛空，身無災變，老病死等」；時時刻刻「追隨聖衆，親侍彌陀」；到處「水鳥樹林，皆演法音」；在極樂世界裏，「思衣得衣，思食得食，樓閣堂舍，皆是七寶所成」，萬事萬物，「惟是化作」；極樂世界的人民充滿絕對自由、民主，個個具「大神通」、「大威力」、「大智慧」、「大辯才」。（見《文鈔》正編《與陳錫周書》）正是「既得往生，則入佛境界，同佛受用。」（《文鈔》正編《傳大士錄序》）「得預補處，即此一生圓滿菩提。」（同上），《印施極樂圖序》淨土法門，確是末法衆生超脫煩惱、生死，證得究竟涅槃的最微妙的修行法門呢！

此外，淨土法門，還有能消除業障，消災免難，祈福延壽，道理簡明易曉等等優越性。總言之，淨土法門，是諸佛「本懷之

法」，「教內特別」；它「萬匯咸收，三根普被」；修習容易簡單，而成佛快，一生成辦，不受後有，對於「當今之人」來說，「欲於現生了生死大事者，捨此一法」確實「絕無希望矣」。（同上，續編《無錫行業社年刊序》）「末法眾生」，不修仗他力的念佛法門，「而去修其他法門，那恐怕要了生死，就比登天還要難了」。但是，這「並非說其他法門不好」，而是因為，現在眾生的根機淺劣，修持其他法門，難以得大利益（見《印光大師文鈔選讀》第202頁）。

順便提一下，大師專宏淨土，專修淨土，並沒有說其他法門不好，而是認為那些法門，不適合根性淺劣的人們修持。他絕沒有揚此抑彼，排斥他宗的言行，這在大師的《文鈔》中可以得到證實。相反地，大師在宏揚淨土的同時，時常融合諸宗的思想加以說教。他經常是這樣提醒自己「佛法平等之懷，所有言論，唯理是尚，毫無偏私」。又說：「法不一律，正好事理並進，頓漸齊驅；庶得三根普被，利鈍均益。」（《文鈔》正編《與佛學報館書》）這種法法圓融、對機施教的思想在大師的文鈔中表現得很突出。爲了對機施教的需要，大師有時也信手拈來禪宗的「機鋒」，使人「明心見性」；有時強調教理的重要性，令人好好學習，從教起修；甚至有時借用儒家思想說教，以教人遵守倫理道德，等等。大師認為，佛教中的一切法門都是不可思議的，猶如大海水，都是咸味。他說：「善會者，則一切法，法法圓通。」又說：「佛理圓通，法法歸真，頭頭合道。」（同上，《與友人論校經綱要書》）大師就是這樣在融合諸法的情況下而宏揚淨土的，所以，他在宏揚淨土的同時，始終維護着各宗的發展。

在「法法圓通」的前提下，大師選擇了淨土法門，並堅定地主張「專修淨土」。大師除了不提倡修淨土以外的其他法門外，還認為：

一，兼修多種法門，對修行人不利。大師在《復永嘉某昆季書》中說：「雜修謂兼修種種法門，回向往生，以心不純一，故難

得益。則百中希一、二，千中希得三、四往生者，此金口誠言，千古不易之鐵案也。」三心兩意，朝三暮四，無論甚麼事都作不好，何況了生死呢？

二、「禪淨雙修」是不可靠的。大師說：「禪淨雙修，究其實，則完全是無禪無淨土。」（《文鈔》續編《復張純一書》）因為修淨土，是以求生西方爲實有，主張住願念佛往生；而「禪宗」則「偏重於參」不立心外一法，強調唯心淨土，自性彌陀，「遂將西方依正莊嚴，通通會歸自心」，這樣，「信願求生之念毫無，雖名之曰念佛，實則與念佛之道相反」。又禪宗是仗自力；淨土宗是仗他力。前者必須大徹大悟斷盡惑業，方可證道；後者必仗佛力而帶業往生。它們的認識論以及修持方法上不同，所以，「弄到歸宗，禪也靠不住，淨也靠不住」。（同上）

稿 約

本刊園地公開，歡迎四衆投稿。

來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

來稿文體不拘，悉聽作者方便。

來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。

來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。

來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。

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。

來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

（完）



談鴛掘摩論

一學

智銘

佛陀問鴛掘摩：

「什麼叫做一學？」

佛陀問鴛掘摩這樣的問題，並不是佛陀不知一學的道理，而是因為鴛掘摩的智慧太高，他的看法，常與他人不相同所以這麼問鴛掘摩，要鴛掘摩說出一學的看法。鴛掘摩聽了說：

「所謂一學者，就是一切衆生，都具有如來藏，這如來藏是畢竟常恒安住的，大家要學的就是這如來藏。」

由這一段話中可以看出鴛掘摩所謂的一學如來藏，之所以畢竟常恒而安住不動者，是指自性而言的，也就是指佛性而言，唯有這自性、佛性才能畢竟常恒、安住不動。如「勝鬘經」中說：「佛性者是如來藏，是正法藏，是法身藏，是出世藏，是自性清淨藏。」由此可知鴛掘摩所說的如來藏中不含染，淨二法的真正清淨如來藏，這個如來藏是一切衆生應學，尤其是佛弟子們所應

學的，所以稱之爲一學。

孔子最喜愛聰明的學生，他曾說：

「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」

能「舉一隅而以三隅反」的學生，都是智慧很高的學生，鴛掘摩就是屬於這一類型的學生，佛陀只問他：「什麼是一學？」他除了說明一學的道理以外，接着說出了二學、三學、四學、五學、六學、七學、八學、九學、十學，現在分別說明如下：

所謂二學者，鴛掘摩認爲就是「名」與「色」，依名、色而學的是聲聞乘人，而不是摩訶衍大乘人。聲聞與緣覺乘人將名色分開，他們認爲要解脫者，唯有從「名」學上下功夫，至於「色」那只是一種因緣所現的假相，是空的，沒有什麼好學的，殊不

知粗色中有妙色，而一切如來仍有解脫妙色，我們觀如來的妙色，就如同觀手掌中所握的菴摩羅果一樣的清淨。這就是耑掘摩對二學的看法。

這裏所謂的「名色」二學者，「名色」本是「五蘊」的一個別名，也可以說是五蘊的「總名」。因為五蘊之中，「色」蘊是屬物質，而受、想、行、識四蘊，是屬精神——也就是心識法，無形體可見，這四種心理的活動，總以「名」字為代表。

那末「色」是如何形成的呢？是由極微而形成的，這極微就是物質的最小單位，聚集而成為「色」，所以「色」有質碍性的物體。耑掘摩認為聲聞乘人只在受、想、行、識「名」的一學方面下工夫，求解脫，至於「色」只是因緣所生的粗色，是空的、沒有什麼可學的。但聲聞乘人不知道，一切諸如來雖已解脫，却仍有妙色身在，所以粗色中有妙色。若如來不顯妙色，則一切衆生就不知有如來了，更不知有如來所說的法了。由於如來有妙色，所以佛弟子可見如來妙色身，就如同看到手中的菴摩羅果似的清楚。所以名學重要，色學也很重要，如來不偏於名，亦不偏於色，名色兼具，是如來方便法，是以佛弟子應習名、色二學。

所謂三學者，耑掘摩認為就是三種受，這是聲聞乘人所修習的佛法，而不是摩訶衍大乘人所習的佛法。大乘摩訶衍只修如來第一常義，在第一義中，無所謂受與不受，如果聞說世間是無常的，那就心生無常的「苦」受了，若聞法、僧能滅者，那就生寂滅的「樂」受了，這就二受俱生了。佛弟子如能二受俱不計，才是大乘摩訶衍法。這就是耑掘摩三學的論說。

所謂三學即三受者，依佛陀所作的分析，認為我們對外境的事物，會產生三種的心理感受。第一種是苦受：就是凡看到外境

的事物以後，心理起了「若惱」的感受者，就是「苦受」。例如在街上行走時，忽然看見了仇人，心理上立刻覺得苦惱是。第二種是樂受。就是看到外境的事物，心理起了快樂的感受者，就是樂受。例如在街上行走，忽然看見了久不相見的要好朋友是。這就是苦、樂二種受。第三種是不苦不樂受，又叫做「捨受」，就是看見了苦境不生「苦受」，看見了樂境不生「樂受」，苦、樂不計皆捨，所以是「捨受」，捨受即不苦不樂。若執着「苦」或「樂」而不捨的話，就會成三受業，有業必然成果，無論是苦受果、樂受果，最後都成生死苦果。所以聲聞乘人，以修習的方法，將苦、樂一一地修斷，最後成就不苦不樂的捨受。雖然是捨受，但仍有一受，畢竟未得解脫。而在大乘的第一義中，無取，也無捨，如如不動，才是摩訶衍法的真正解脫之道。

所謂四學者，耑掘摩認為就是四聖諦法，這四聖諦法也是聲聞乘人修習的佛法，而不是摩訶衍大乘人修習的佛法。因為一切諸如來，在第一義諦中，畢竟是常恒不滅的，這才是大乘的真諦，大乘不以苦作為真諦，也不是以樂作為真諦，不是以滅作為真諦，不是以道作為真諦。

耑掘摩認為：若苦事是諦的話，那末四趣的地獄、畜生、餓鬼、阿修羅，就各應有諦，既各有諦就應得解脫，不應墮四趣之中才是。

四諦法是佛陀為聲聞乘人說的，聲聞乘人依四諦之理，觀世間一切法皆苦，之所以有苦，乃因為有染，所以必須滅苦、滅染。滅苦、滅染必須有道，道就是八正道，依八正道去修，才能得到快樂，並且才能得解脫。而佛陀為大乘人說摩訶衍法，摩訶衍中以般若為第一，由般若而趣入第一義諦，在第一義中，無所謂苦、染、滅、道，更沒有苦受、樂受，因此也無所謂捨受，因為不取，何能有捨？無苦無樂、不取不捨，第一義中如如不動，才

是真解脫。

所謂五學者，耑掘摩認為就是五根，這也是聲聞乘法，而不是摩訶衍法，在摩訶衍法中，眼、耳、鼻、舌、身的五根之於諸如來，一一是恒常的，眼能分明見、耳能分明聞、鼻能分明嗅、舌能分明嘗、身能分明觸，外界的一切事物變遷，對如來五根無增也無減，無益也無損，這就是耑掘摩所說的五學。

聲聞乘人爲了這五根清淨，必須要修斷五根，使自己的眼不見、耳不聞、鼻不嗅、舌不嘗、身不觸，使五根清淨了，心才能清淨，心清淨了，才能從五根中解脫出來。而摩訶衍法是在修般若智慧，有了般若智慧以後，眼要能見，雖見而不起分別心，更不執着，其他如耳、鼻、舌、身，亦後如是，以無分別、不執着，自心自然清淨，即能頓然解脫，就如那明鏡，不能強制它不照物，明鏡儘管能照物，但明鏡仍然是明鏡，並不因照物而被污染，所以摩訶衍法於眼、耳、鼻、舌、身五根，在第一義中都不能成爲障礙。

所謂六學者，耑掘摩認為就是六入處，這也是聲聞法，非摩訶衍法，耑掘摩認為如來常法中，六入處皆明，用不着修斷，如眼能明見、耳能明聞、鼻能明嗅、舌能明嘗、身能明觸，意入如來藏中，不起違逆心，故所入之意，都是由淨信門入，因爲如來藏中無不淨之意，因此六入處對於大乘人沒有什麼妨礙，這就是耑掘摩所說的六學。

佛法中有十八界：分爲內之入處，即眼、耳、鼻、舌、身、意，同時還有外六入處，那就是色、聲、香、味、觸、法，這內外六入處合稱爲十二入處，而內、外六入處相接以後，會生眼、耳、鼻、舌、身、意的六識，這六識與前面的內、外六入處，合

成爲十八界。這種覆雜的關係，聲聞人都要弄清楚，弄清楚以後，才一一地修斷，修斷了這十八界，才能清楚。在摩訶衍法中，一切根、塵、識入於如來藏第一義中，清淨無染，如如不動，根本不必立一個心去斷，也不必立一個心去證，無斷無證即是第一義。

所謂七學者，耑掘摩認為就是七覺分，這也是聲聞乘法，非摩訶衍法，大乘的七覺分，就好比是優鉢曇，在如來常住法中，七覺妙花常開，沒有凋謝的時候，這就是耑掘摩所說的七學。

所謂七覺分者，又稱爲七覺支。覺是覺了的意思，定慧均等，才名之爲覺。這覺法共分爲七種，每一種即是覺的一支，所以稱之爲七覺支，或曰七覺分。那就是：

一者擇法覺支：即以智慧簡擇一切法的真偽而取真捨偽，成就正法。

二者精進覺支：以勇猛之心，離開一切邪法邪行，入於真法真行。

三者喜覺支：心得善法，即心生歡喜，樂住善法。

四者輕安覺支：因爲斷除了心理上的粗重不淨之法的負荷，所以覺得身心輕利安適。

五者念覺支：常記定慧不忘，使定慧均等，明語於心。

六者定覺支：使心住於一境而不散亂，散亂則不定。

七者行捨覺支：捨除一切的妄謬，更捨一切法，平心坦懷，

更不追憶，入於真正禪定之中。

以上的七覺支有互相爲用的作用，如心在浮動的時候，可以除覺支、捨覺支、定覺支來對治，若心沉沒不精進的時候，可用擇法覺支、精進覺支、喜覺支來對治，若行者能修這七覺支，可以證得無學果，這是小乘修七覺支法，摩訶衍大乘人修七覺支，是將七覺並重，如常開的七覺優鉢曇妙花，沒有浮動，沉沒的現象。

所謂八學者，耑掘摩認爲即是八聖道。這也是聲聞法，不是摩訶衍法。大乘的八聖道者，只要聞說如來常，一經耳因緣的明聞之力，就能立刻到達涅槃城，不變不易，清淨寂靜，正覺妙法身的甚深如來藏，畢竟常恒而無衰老的現象，這就是耑掘摩的八學。

所謂八聖道者，又名八正道，那就是：

一者正見：即明見苦、染、滅、道之理，而成無漏慧。

二者正思惟：既見四諦之理，更思惟其義，使眞智增長。

三者正語：以眞智修口業，不作一切非理之語。

四者正業：以眞智消除身心一切邪業住於清淨正業中。

五者正命：以清淨之身口意三業，順於正法而活命。

六者正精進：發用眞智慧，精進涅槃道。

七者正念：以眞智憶念正道而無邪念。

八者正定：以眞智入於無漏清淨禪定中。

以上的八正道是聲聞乘人要依次而修的方法，在大乘摩訶衍法來說，如來是常恆不變的，是清淨而不寂靜的，甚深如來藏中，根本就無之清淨的有漏法，所以也根本沒有什麼衰老的一切有漏現象，因此只要一聞說「如來常」的一法，就能一聞而到涅槃城，頓悟成如來了。這就是耑掘摩的摩訶衍八學。

所謂九學者，耑掘摩認爲就是九部經，這九部經也都是聲聞法，不是摩訶衍法，摩訶衍只有一佛乘，因爲如來具有無礙智，一悟即至佛地。這就是耑掘摩所說的九學。

九部經的意義，在前面「談耑掘摩與諸尊者論法」那一篇中，已作了詳細的介紹，此就不重複了，那九部經都是小乘聲聞人所要一一讀誦修學的。而修摩訶衍法的大乘行人，只要能修知如來常恆之理，則一切經都在其中了。所以耑掘摩教人常修一佛乘，成就無礙智，就是大乘九學了。

所謂十學者，耑掘摩認爲就是十種力，這也是聲聞法，不是摩訶衍法，大乘人所要修的是無量力。因爲佛力是不可思議的，佛之所以說要佛弟子修十力者，只是用隱覆的方法而作方便之說而已。實際上佛弟子要修無量力。

所謂佛十力，就是：

一者，知覺處、非處的智力：就是要知道一切事物的道理或非道理的智力。

二者，知三業報智力：就是知一切衆生三世因果業報的智力。

三者，知諸禪解脫三昧智力：就是要知道諸禪定及八解脫三

昧的智力。五者，知諸根勝劣智力：諸根就是六根，在這六根中有勝有劣，如意根最勝，而鼻、舌根較劣，要分別知的智力。

四者，知諸根勝劣智力：諸根就是六根，在這六根中有勝有劣，如意根最勝，而鼻、舌根較劣，要分別知的智力。

五者，知種種解智力：就是要知道一切衆生種種知解的智力。

六者，知種種界智力：就是世間衆生種種境界不同，而要一如實知的智力。

七者，知一切至所道智力：就是要知五戒十善之行，及人間天口八正道之無漏法，能至涅槃，各知其行因所至的智力。

八者，知天眼無礙智力：就是要有以天眼能見衆生生死及善惡業緣，一無障礙的智力。

九者，知宿命無漏智力：就是知衆生宿命，又知無漏涅槃的智力。

十者，知永斷習氣智力：就是於一切妄惑已斷之餘習，也要永斷，不使生起而如實知的智力。

以上十力，是聲聞乘人所要修習的，而大乘人所要修的，不只是這十力，而是要修無量力，因為衆生無量，菩薩也必須修無量力，才能度盡一切衆生，佛力不只是十力，佛具有不思議之力，菩薩也要學不思議之力度衆生。

耆掘摩最後作結論，他認為在佛法上雖有二學三學乃至十學之說，但歸結一句話，只有一學，因為佛教是一道、一乘、一歸、一諦、一依、一界、一生、一色、一究竟之學，所以佛學只是一學，之所以說有二學三學乃至十學者，是方便說、隱覆說，大乘人修一學而至如來地。

(未完)

畧述香山居士向佛因緣

毛始平

唐代大詩人白居易，他的一生與佛教有殊勝因緣。他十八歲那年就結識了正上人，當時他寫首詩送給上人：「今日階前紅

芍藥，幾花欲老幾花新；開時不解比色相，落後始知如幻身。空門此去幾多地？欲把殘花問上人。」從這首詩可以知道年青的詩

人對空門已在嚮往。

白居易（公元七七二——八四六年）字樂天，晚年自號香山居士。原籍太原，祖上遷居下邳（今陝西渭南縣）。自幼家境貧困，對社會生活及人民痛苦，有較多接觸與了解。貞元十六年（公元八〇〇年）擢第進士，開始踏上仕途。他看到朝廷腐敗，官場齷齪，擔心國家命運將被斷送，因與元稹一起商討澄清政治對策，並對宦官以及貪官污吏進行鬥爭。憲宗元和二年（公元八〇七年）授翰林學士。元和三年被任左拾遺，左拾遺是皇帝跟前諫官，他屢次上書請革除弊政。他還寫了很多諷諭詩，揭露政治黑暗，反映民間疾苦，使統治階層「權貴變色」、「軍要切齒」、「執政扼腕」。他的詩通俗易懂，明白曉暢，與元稹齊名。元和十年（公元八一五年）因上表請求嚴緝刺死宰相武元衡的兇手，得罪權貴，貶為江州司馬。其後歷任杭州、蘇州刺史。武宗會昌初，官至刑部尚書。

當詩人中進士那一年東歸洛陽，在聖善寺皈依了凝公大師，大師曾授以「觀、覺、定、慧、明、通、濟、捨」八字，他受教後已做到：「入於耳，貫於心，達於性」的境界，可見其感受之深。貞元十九年（公元八〇三年）秋，凝公大師示寂。翌年春，詩人由徐州到洛陽拜奠其師，並作「八漸偈」以表達對佛理信仰的虔誠。

元和五年（公元八一〇年）詩人丁母憂，鄉居下邳，繼而又遭女孀，思母念女，悲痛倍深，幸賴佛力予以解脫，他有詩云：「……誓以智慧水，永洗煩惱塵，不將恩愛子，更種憂悲根。」之後詩人貶謫江州，精神異常煩苦，終日坐禪，求得安靜，

「禪功自見無人覺，合是愁時亦不愁」正是詩人當時流露的心情。

長慶二年（公元八二二年）詩人任杭州刺史，築堤濬湖，興修水利，為人民做了不少好事。寶曆元年（公元八二五年）他改任蘇州刺史，也受到人民愛戴。詩人在杭州三年，因杭州是佛教勝地，伽藍密佈，比丘雲集，他經常訪問古剎名寺，與僧侶談禪論道，其向佛之心更為殷切。

從太和三年（公元八二九年）詩人以太子賓客分司東都，到會昌六年（公元八四六年）謝世之閒，他為了行願功德，曾重修香山寺，開鑿龍門八節灘、九峭石，在香山寺興建一座規模宏大「經藏堂」，他還親自整校新舊大小乘經、律、論、集凡五千二百七十卷。詩人晚年寄居香山，與詩僧如滿結香火社，以禪為事。直到謝世前一年老病交加，衰頹已極，但對奉佛仍不稍懈，他作偈曰：「眼暗頭旋耳重聽，唯餘心口尚醒醒，今朝歡喜因何事？禮徹佛名百部經。」勇猛精進，令人讚歎無已。

綜觀詩人一生，自壯及老，與佛教關係至為密切，凡他足跡所到，一有寺院，必齋戒沐浴，朝山禮佛，拜謁高僧，求開示，聽講經，無不虛心受教，足證詩人對佛教的信仰是久而彌篤。



許地山先生的佛教生涯

李雪濤

教研究者，實踐者的許地山先生的佛教生涯。

在二、三十年代我國現代文學的文壇上，許地山先生的散文與小說，猶如一枝風格獨特的奇葩，以與衆迥異的風貌，吸引着廣大讀者的注意。這些作品裡大都有着強烈的宗教精神，也正因為有着虔誠的宗教情感，地山先生每能寫出常人所無的深刻情操。

地山先生不僅是作家，還是學者、教授，畢生都在致力於宗教學的研究與著述方面。所以先生的文藝創作并不多，倒是關於宗教學的論文匯編成卷的則不少。以一位文藝家兼宗教家，他對佛教之功力究竟有多深，是一般人并不知道。況且先生之名氣建立在廣泛讀者心目之中，是他的《落花生》等文藝作品，而并非一位佛學研究者。但以先生的立身行事到文學創作，到處都可看到佛教思想對他的深刻影响。所以我們有必要來考查一下作為佛

許地山，名贊堃，字地山，筆名落華生。於清光緒十九年（一八九三）生於台南，後返大陸。畢業於燕京大學文科宗教學院，後入美國哥倫比亞大學研究宗教史和宗教比較學。得碩士學位後第二年又轉入英國牛津大學繼續研究宗教史和梵文。民國十五年歸國途中經印度又作短期停留，就地研究梵文與佛學。十六年回母校燕京大學及北大任教，都是教授與宗教有關的課程。後南下廣州，再度到印度考察佛教。民國二十四年，由胡適先生力薦，到香港大學擔任中文學院主任教授，以迄於民國三十年逝世於港。

先生於佛教之因緣甚早，地山先生的母親吳愼是一個極虔誠



的佛教徒，她對地山的影响很大。早在地山兩歲的時候，日寇竊據了台灣，當時他的父親許南英先生做着台灣籌防局統領，便也只好分散家財，帶着妻子，回到祖國，寄居福建龍溪。母親吳愼在住室中供着觀音菩薩像，早晚三遍上香誦經、虔誠禮拜。在這種濃郁的佛教家庭氣氛中成長起來的許地山，不可能不受到佛教的熏染。他經常看着母親畢恭畢敬地做佛事，這種莊嚴靜穆的宗教儀式，強烈地震撼了許地山那幼小的心靈。稍大一點，他便經常翻出母親的經書細細誦讀揣摩。由於生活的流離顛沛，許地山很早就對於社會人生進行思索了。

由於家境的原因，許地山於民國二年在他二十一歲時，離開了親人到緬甸仰光自謀生路去了。他期望能在緬甸這個佛教的國度，更多地聆聽禮佛的教誨及生活的奧旨。在佛教之邦研究、體驗佛教，對於酷愛佛教的許地山來說真是一個大的方便法門。在仰光中華學校的兩年難忘歲月，許地山體會到了異域的許許多多的風土人情，豐富了他的內心世界，這為他以後的文藝創作積累了豐富的素材。

民國六年秋許地山考入燕京大學文學院，後入神學院專事研究宗教。這時他每日練習梵文，同學們都不認識，所以他經常被看作怪人。此外，在燕大就學期間，還把自己的寢室命名為「面壁齋」，取「達摩以壁觀教人安心云，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道，豈不正是半禪之法」？（見宗密《禪源諸詮集都序》卷上之二）之意，以示專心讀佛。

民國九年秋，許地山回福建漳州接夫人林月森母女去北京，林女士在途中患病，後客死於上海。直到臨死亦未查出患得什麼病。愛妻的故去對許地山的打擊太大了，也來的太突然了。從小即飽經憂患，青少年時代又到處漂泊，還曾一度漂泊異域，背家

亡國之痛，身懷黍離之悲，耳聞目睹下層勞動者的悲慘的命運以及愛妻之不幸早逝，這一切使得許地山更加清楚地看出了世界及人生的苦與無常。《空山靈雨》的大部份便是妻子去世後不久的作品，所以在書的一開頭，許地山便發出了「生本不樂」（《空山靈雨·並言》）的感慨。

二

「生本不樂，能夠使人覺得稍微安適的，只有躺在床上那幾個小時，但在那短促的時間中希冀極樂，也是不可能的事」。《空山靈雨·並言》佛教看到了人世的缺陷，人生的不完滿。苦諦乃人生之根本痛苦與生命現象所不可分離者，佛典中常強調說「無常皆苦」，因為凡是一切世間美好的事物，只要是無常的，就一定要經歷流轉變遷、成住壞空的過程，決不圓滿。這一佛教最基本的觀念，作者在《蟬》、《鬼讚》以及《萬物之母》等諸篇中表現得最究竟。

在《海》一文中，許地山想像茫茫大海，船破人危的情況，人該怎麼辦？「在一切的海裡，遇着這樣的光景，誰也沒有帶着主意下來，誰也脫不了在上面泛來泛去。我們盡管划罷」。這是否意味着人類在苦與無常的海洋中對一切都絕了望？苦諦雖然教人對世間無為法中之美好事物應予以摒棄，但這只是為人們提供了如實地去觀察世界和人生的方法論，而滅諦、道諦道出了了解脫之希望，提出了服務衆生及弘揚教法之目標，許地山在《愿》一文中以妻的口，說出了自己度人度己、普度衆生的愿：「我愿你作無邊寶華蓋，能普蔭一切世間諸有情；愿你為降魔金剛杵，能破壞一切世間諸障礙；

愿你爲多寶盂蘭盆，能盛百味，滋養一切世間諸餓渴者；愿你有六手、十二手、百手、千萬手，無量數那由他如意手，能成全一切世間等等美善事」。好大的愿！有愿是因爲他覺得自己有債：「我所欠的是一切的債。我看見許多貧乏之人、愁苦人，就如欠了他們無量數的債一般。我有好的衣食，總想先償還他們。世間若有一個人吃不飽足，穿不暖和，住不舒服，我也不敢公然獨享這具足的生活」。（《空山靈雨·債》）真乃大慈大悲的菩薩心腸。

在《造成偉大民族底條件》一文中，許地山強調說：「人類底命運是被限制的，但在這被限定底範圍裡當有向上底意志。所謂向上是求全知全能底意志。能否得到且不管它，只是人應當努力去追求」。世界是無常的，但人是有主觀能動性的，止惡修善，不懈怠、不昏沉，努力精進，這不僅僅是成佛的方便法門之一，同時也還是「造成偉大民族底條件」。

佛教文藝是中國文學之無盡寶藏，不僅使我們的前輩受益匪淺，新文藝家被籠罩在其美麗神秘之光環下者也不乏其人，許地山就是其中之一。我們來看《香》這篇小品文：

「妻子說：良人，你不是愛聞香麼？我曾托人到鹿港去買上好的沉香綫，現在已經寄到了。」她說着，便抽出妝台的抽屜，取了一條沉香綫，燃着，再插在小宣爐中。

我說：「在香烟綫繚之中，得有清淡。給我說一個生番故事罷。不然，就給我談佛。」

妻子說：「生番故事，太野了。佛更不必說，我也不會說。」

「你就隨便說些你所知道的罷，橫豎我們都不大懂得。你且說，什麼是佛法罷」。

「佛法麼？一一色，一一聲，一一香，一一味，一一觸，一一思維，都是佛法；惟有愛聞香的愛不是佛法」。

「你又矛盾了！這是什麼因明」？

「不明白麼？因爲你一愛，便成爲你底嗜好；那香在你聞覺中，便不是本然的香了」。

許地山文字佛經化之痕迹，以及文中意境之佛教化，是頗爲明顯的。佛教意象之借用，使得他的散文充滿了和諧的宗教氣氛，佛教思想之運用，使得他的作品豐富深邃。沈從文在論到許地山之散文創作時說得最中懇：「在中國，以異教特殊民族生活，作爲創作基本，以佛經中睿智明辨筆墨，顯示散文的美與光，色香中不缺少詩，落華生爲最本質的使散文發展到一個和諧的境界的作者之一」。（《論落華生》）

我們看來充滿着一種樸實、淳厚的情致，表現着作者自己的人生態度和性格，且最受人推崇的《落花生》一文。它說，花生是有用的，不是偉大的，好看的东西，「人要做有用的人，不要做偉大、體面的人……」。這與佛教所說的「忍辱無淨」、「度人」、「利人」是相通的，也正因爲他對佛法有深刻的理解，對世界，人生有着自己的宗教體驗，在自己的心境已經達到平靜和諧的泰然狀態之後，再回過頭來看世界得出的結論，這種落華生精神，實際上與那些摒除了功利之心的佛教徒在精神上是一致的。所以落花生的性格也許是許地山先生一生治學處世態度的自我鑒定。他在給王濟遠所題扇面正是爲自己樹立的道德標準：「譬如蓮萼出生水中 濁水淤泥 而不可染 菩薩亦爾 出生世間 種種雜染 而不可著」。

三

（許地山先生的小說多受佛家思想影響，一般文學史上均有較多論述，此不贅言。）

四

代表許地山先生佛學研究最高成就者，當屬先生在燕大作教授時的兩篇論文：《陳那以前中觀派與瑜伽派之因明》（《燕京學報》第九期單行本 民國二十年六月）及《大乘佛教之發展》（《哲學評論》諸期連載 民國十九年）。

許地山先生之於因明學有如此深之造詣，的確是一般人很少知道的。《陳那以前中觀派與瑜伽派之因明》（以下略稱《陳那》）便是先生在因明學領域中之傑作，由洋洋洒洒幾萬字的論文本身，我們可以看到先生對佛教研究所下的功夫如何深刻、用力如何之猛。《陳那》對陳那以前龍樹、聖天的古因明中的大乘中觀派（Madhamika）及瑜伽派（Yogacara）進行了詳細地論述，指出「各派對於異底派別都存在著顯正破邪底心思，竟用名理為辨護自己所立底教義，和破斥他人所說底理派」。瑜伽及中觀兩派在辨護和破斥的方式上都是採用古論理學家足目（Akṣapada）所立之原則。並指出，原始佛教時代亦沒有成系統之因明，只是自正理派思想出現之後，佛教學者才受其影響而建立佛教因明。這樣經過龍樹、無著、世親等中觀、瑜伽派大師之發揮，為陳那創立新因明預備了最後材料。有關陳那以前之瑜伽、中觀派之因明的論文，一直到今天尚無出其右者，可見地山先生在這方面的功底。

《陳那》文前有先生自作的一首贊偈：

頂禮過去諸論師，令我粗知佛論法。

頂禮韋陀耶菩薩、字井、杜耆、克伊特。

與及法友呂秋逸，令於正理得新解。

此原諸師所講述，我今演譯其梗概。

稍治因明的人都知道許地山傳偈中所提到的對他研討因明有過幫助的古今中外的學者。Vidyabhusana 字井伯壽、Tucci 及 Keith，均為精研因明之大師。

《大乘佛教之發展》也是一篇相當有分量的學術論文，只是沒有完成，留下了七萬餘字的遺稿。從金文的內容來看，他是在著意完成一部專著。我們來看已有的七萬餘字的標題：

一、外部的情形

（一）大乘前底政治光景

（二）大乘前底婆羅門思想

①、鄔波尼煞

②、薄伽梵歌

（三）與大乘教發展上有關係底祇教（Mazdeism）思想

①、祇教底知慧論

②、正義底觀念

③、多神底觀念

④、來世論

二、內部的情形

（一）大乘前底佛教思想

（二）大乘前底僧伽

（三）菩薩藏

①、菩薩藏與迦膩色迦治下底第四結集

②、第四結集後三百年間底大乘人物

③、阿波陀耶

④、方廣經

⑤、寶積經

- (a) 寶積經中底大乘觀與菩薩觀
- (b) 如來身與如來藏
- (c) 實際與假立
- (d) 性相與智識
- (e) 淨土

從標題中我們已經可以看出，先生對大乘佛教初、中期之發展敘述得相當詳細，完備，且是將大乘佛教放在當時具體歷史條件之下進行分析的。以先生之見：因為佛教受了印度的政治及其他宗教的制度及思想的影響很大，其變遷的綫索很複雜，故非先把佛教的環境探研清楚不能得其要領。由於印度是不太重視歷史的民族，根本就沒有一部系統的編年史。所以對於大乘佛教發展之政治、歷史環境情況，只能以別的地方尋找材料。由於先生對印度古典文藝有着深入之研究，所以從梵文經典作品中舉出例子，令人折服，只可惜全文沒有完成，吾輩不得窺覩全豹，真乃憾事。

治大乘佛教史，當是先生多年來之心願。因為就人類思想之發展來看，大乘之出現無異於思想界的一次革命，它第一次肯定了神的權威，人一旦成佛，便與神平等，甚至於神也要來皈依人了。這是第一次把人的觀念抬得這麼高，且主張人人平等，沒有尊卑之分別，只要不斷精進。願意自我修持，人人均可成佛。大乘佛教徹底去掉了人類自私這一弱點，它要求人們要用出乎自己體驗的思想去思維，去掉自身的貪、瞋、痴，以普度衆生，共同成佛。而這一切正是許地山所追求且奉持的生活，處世的道德標準。

民國二十二年三月，燕大圖書館編纂處出版了許地山所編的《佛藏子目引得》，為學者及信眾研究佛教提供了極大的方便。早

在牛津大學留學期間，先生便為編輯此書，搜集了許多資料。這部引得是漢文佛藏的第一部引得。

先生在香港大學任教授時，利用業餘時間準備編纂一部梵文辭典，可惜未完成。當時所抄之卡片，已成三箱。殘稿文革前尚存於北京中國佛教協會。先生在港的居室中，還擺着幾尊佛像，一直到他去世。（吳似鴻《許地山先生》）

對於許地山先生的佛學造詣及功底，陳寅恪先生在許地山逝世時有一段話說得最公道：「寅恪昔年略沾佛道二家之學……後讀許地山先生所著佛道二教史論文，關於教義本體俱有精深之評述，心服之餘，彌用自愧，遂捐棄故技，不敢復談此事矣。……」（《追悼許地山先生紀念特刊》）

附：一段軼事

許地山先生在英倫牛津大學研究宗教比較學的時候，認識了文學家老舍，那是一九二四年的事情，後來老舍在《靈的文學與佛教》（《正信月刊》卷十二 第三期）一文中談到了他與許地山交往中與佛教有關的一件趣事，現鈔錄如下：

前十多年的時候，我就很想知道佛教的學理。那時我在英國，最容易見到的中國朋友是許地山——落華生先生，他是研究宗教比較學的，記得他在牛津大學的畢業論文就有一篇討論法華經的文章。當時我對他說：我想研究一點佛學；但卻沒有做佛學專家的野心，所以我請他替我開張佛學入門必讀的經書的簡單目錄——華英文都可以。結果他為我介紹了八十多部的佛書，據說這是最簡要不過，再也不能減少的了。這張目錄單子，到現在我還保存着，可是我始終沒有照這計劃去做過。因此，我至今對於佛學，還是個陌生者，並不認識佛學是甚麼……

妖方面轉化。從目前氣功熱的發展來看，正說明了這一點。概括來說，大致有以下兩種表現：一，身患疾病者。這類人由於疾病在身，在藥物或其它療法無法根除的情況下，就寄希望於氣功的鍛煉上。他們專心致之，心無旁想，一心只在疾病的治療上，他們的心態是平靜的，虔誠的，大多都能循着導師的指點默默地鍛煉着。這類練氣功者往往會因此而獲得意想不到的效果或不可思議的現象。此即所謂「正復為奇者」。二，以養生健身為目的者。這種人因慕於氣功的神奇功效而修習氣功。開始時，他們亦大多能以一種較為嚴格的規範來約束自己，使自己處於一種清淨的精神狀態中。由於他們本身的身體素質好，血脈和順，精氣充沛，所以他們往往能在短時間裡取得顯著的效果。但亦因此，他們當中有些人往往會想入非非。他們開始不嚴以律己，即想進一步獲得各種神通以示炫耀，他們不以普濟大眾為追求的目標。却看到氣功熱有利可圖，而追求自身的名聞利養，種種私心雜念纏縛胸間。這種人亦往往會有害身心，甚至會所謂的走火入魔而不可自拔，此即所說的「善復為妖」者是也。此亦正如老子所說的，「禍兮福所倚，福兮禍所伏」，就是這個道理。

盡管氣功名目繁多，功法多樣，但萬變不離其宗，究其根本即在一個「靜」字。所謂「靜」者即靜止，安靜之義，易經說：「坤至柔而動也剛，至靜而德方」。淮南子說：「怒斯動，動則手足不靜」。即此義。但除此外，「靜」字還有潔淨之義，通「淨」字。毛詩有句：「其告維何，籩豆靜嘉」。即乃潔淨之義。另古人多有以「靜」悟出的箴言，如「寧靜以致遠」，「靜處觀百劫」，「靜能生悟」以及「靜思」，「靜慮」等，由此可見，「靜」字之玄妙實不可思議。所以凡練氣功者不僅要求形式上的模擬，而一定要注重內心的修養，要不斷培育自身的道德品質，更要摒棄一切不良的嗜好和習

性，使自己的精神達到一個潔淨的境界。這是極為重要的。我認為為決不要拘泥於氣功的修練形式，更不要迷信各種氣功的名目，（這要看各人的根基和因緣）。只要時時注意自身的道德修養，處處抑制自身的無盡慾望，那麼氣功就無所不在，人人都能達到祛病健身的目的，甚至會出現一些意想不到的結果。我極讚賞太虛大師所說的：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」。「如果發心成佛，須先立志做人，三皈四維淑世，八德十善嚴身」。這不僅是佛教界奉為圭臬的至理名言，而假如社會各界都能遵其教導處世行事，那可預期世界將一片光明，人民將歡樂無涯。所以從這個觀點來說，修習氣功，必須首先去惡向善，捨私為公，亦就是說必須先將人做好了，那麼氣功亦就自然能練好了。那麼應該怎樣去惡向善？又應該怎樣做人呢？這在儒釋道三教的經典中多有陳述。但以佛教的「阿含經」中歸納較為詳盡。其中意為：一，切勿積蓄錢財。凡喜歡積蓄財產者就會起貪念，這無異苦惱纏身，所以要培養佈施心，助人為樂心。二，不要迷戀喜愛之物。看見心愛之物就產生非弄到手而不肯罷休的心思，這就會勞心傷神而產生苦惱。三，不要讓慾望控制自己。如果自己內心過分向外追求，就會產生慾望以致為慾望所驅使，失去理智，無法控制。四，不要讓悲哀控制自己。若發生悲哀之事時，本來就已極為不幸了，若繼續沉淪於悲哀的情緒中而不能自拔，就更加悲哀了，所以要盡快從悲哀中解脫出來。五，實踐八正道，拋棄貪嗔痴。假如慾火旺盛，就會與別人發生衝突，甚至相互傷害。許多人為人際關係煩惱，因而患了自閉症，或心身症，所以我們要以正見，正思，正語，正業，正命，正精進，正念，正定八正道來控制六根（眼耳鼻舌身意）所產生的煩惱。只有做到了以上五點，就能去惡向善，就可成為一個真正的人。另佛界中

的先大德對修習禪定，怎樣爲人處世以及修練與人生的關係亦多有精辟的論述。如先德云：「修禪之法」（即氣功的根本之法），行住坐臥，皆當調心，隨時調習亦有三法：一，系緣收心。唐人詩云：「月到上方諸品淨，心持半偈萬緣空」。日用間一心不亂，專持佛號，行住坐臥綿綿密密，毫無間斷。二，借事煉心。常人的心欲情濃厚，須隨事磨煉，難忍處須忍，難捨處須捨，難行處須行，難受處須受。久久煉習，胸中廓然，此是現前真實功夫。古語云：靜處養氣，鬧處養神。心不得事煉，則私意不除，最當努力。三，隨處養心。坐禪者調和氣息，收斂元神，只要心定，心細，心閑。今不得坐，須於動中習存，應中習止。立則手足端嚴，行則步與心應，言則安和簡默，一切運用端詳閑泰，勿有疾言遽色。雖不坐而時時細密，時時安定，如此收心，是力易成。由此又可見，修習氣功不拘形色，不拘地點，只要一心不亂，隨處養心，時時養心，時時向善，處處爲人，則氣功可成。故說所謂各種功法都是手段，不是目的。

佛經中有一部名叫「般若波羅密多心經」的，其中有句云：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。

此意謂凡修行者必須摒棄一切雜念，不要執着於某種祈求，即使是疾病亦是如此，否則都可謂慾望生矣。元妙葉禪師依經立十種大礙之行中第一大礙行中即說：「念身不求無病，身無病，則貪慾乃生。貪慾生，必破戒退道。知病性空，病不能惱，以病苦爲良藥」。此段話中充滿了辨證法，亦就是說，好事可變壞事，壞事亦可變成好事。既然身體疾病多可視爲空幻，那麼其它名聞利養，一切困境還有甚麼可牽掛心間的呢。只有這樣，我們才能看得透，心態才能平靜。有的人在練功中會出現很多奇怪景象，如看見了妖魔鬼怪等恐怖現象，又有的看到了佛菩薩，天女神仙諸

吉祥景象，他們不知此都是幻影，而萌生恐怖心或歡喜心，此都是修煉者慾念未除而執著其中景象，只要我們一心深入而不執著所見，所愛，所怖，那一切都能恢復其本來面目，而最後能達到最圓滿的大涅槃境界。先師正果法師曾說：「我從出家三年（19歲）開始，就喜歡靜坐。一九五〇年冬至一九五三年夏，在北京菩提學會閑住，書不讀，無事問，終日參究，追問思慮自己的本來面目是誰？有時亦孤明歷歷，不續前念，不引後念，當體孤立，對境無心。甚玉廢寢妄食，如痴如呆，行不知行，坐不知坐，在這當中，時有境界現前，好壞善惡，奇形怪狀，種種現前，都不貪着，亦不欣厭，一切置之不理。見怪不怪，其怪自敗，因而未墮魔境。只是平淡無事，無依無住，亦無迷悟，如是而已」。先師一生無罣無礙，心懷大千慈悲，寬厚待人，慈悲喜捨，他不蓄錢財，不應珍物全部布施結緣。他老歸西後，身無分文，別無長物，他老人家是何等清高，何等灑脫。他預知時至，端坐而去。每憶及先師，一種感懷和崇敬之心油然而生。

在當今各種氣功極爲盛行之時，我所以要說這番話者，並非有貶低各種功法之意。我之本意是切勿捨本求末，緣木求魚。而要從根本做起。這樣才不枉修煉者苦心孤行。才不致勞而無功。甚至有害身心，於人於己有害無益。一陋淺見，一片至誠，猶乞方家指正鑒諒。

（完）



期，未必人人長壽，個個安樂。春秋戰國，國家林立，爭雄奇霸，戰爭不息，那來「天下太平」？秦始皇施行暴政，焚書坑儒，何來「人人長壽」、「個個安樂」？就說「上古」以前的原始社會吧，那時人以構木爲巢而住，以樹葉遮體，鑽木取火，尚不時膏虎狼之吻，自命難保，那有「長壽」、「安樂」可言？而自佛教傳入後，國家、人民也未必「皆天且亂」。衆所周知，唐代是我國封建社會中經濟繁榮、文化發達、國勢最爲強盛的王朝。而這一時期，佛教的發展也達到了頂峯。高僧大德先後創立了十宗，中國成爲了佛教的第二故鄉。隨着佛教的流傳和發展，一方面豐富了我國的哲學、藝術、經濟、文學等文化領域；另一方面推進了我國與鄰國經濟、文化的交流，加深了與鄰國之間的友誼和瞭解。至於所謂「事佛漸謹，年代尤促」這種說法，更是毋須反駁，不攻自破。

二、作者以傳統的「華夷之辨」，「先王之說」爲立場，認爲佛教是外來的「夷狄之法」與中國傳統的先王學說不同，故「佛不足事」。《諫佛骨表》中說：

夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制；口不言先王之法言；身上服先王之法服；不知君臣之義，父子之情。

寥寥數語，可見韓愈的傳統保守思想和蔑視外來文化思想。真理是沒有國界的，文化也是沒有國界的，祇要道理正確，好的，先進的，我們都可以汲取。然而，韓愈却認爲，凡是外來的文化，不管如何都不得「取而用之」。所以，當他提出這種偏見時，就引起了社會有識之士的紛紛批評。高僧大顓就是其中的一位。他駁斥說：

「吾聞之善觀人者，觀其道之所存，而不較其所居之地。桀紂之君，盜跖之臣，皆中國人也，然而不可法者，以其無道

也；舜生於東彝，文王生於西彝，由余出於戎，季札出於蠻，彼二聖二賢，豈可謂之彝狄而不可法也？今子不觀佛之道，而徒以爲彝狄，何其言之陋也？」（《退之別傳》）真是一針見血，駁得韓愈「目瞠而不收，氣喪而不揚」，自認理虧，慚愧萬分。

佛教雖然不談「先王之法言」，但是佛教所講的道理與儒家的道理有很有多相通之處。佛教也講效忠國家，而對於「父子之情」等良好的社會倫理道德，也是提倡的。如《菩薩瓔珞經》說：「人有父母，不可不孝，道不可不學。濟神離苦，後得無爲，皆由慈孝，學道所致」。《長阿含經》第十一說：「爲子女者，當以五事孝敬父母；爲父母者復以五事，敬親子女」。又如《涅槃經》上說：「知恩者是大悲之本，開善業之初門，受人愛敬，名譽遠聞，死者生天，遂成佛道。不知恩人，甚於畜生」。以上所述足見佛教是極爲重視孝親和報恩的。有人說《地藏經》和《孟蘭盆經》是佛教的兩本孝經，這是非常確切的。還有佛教徒每天念經回向時就有「上報四重恩，下濟三途苦」的願文。所謂四恩，即1.報父每養育恩；2.報師長教導恩；3.報國家水土恩；4.報衆生護助恩。作爲一個佛教徒不但要報父母恩、師長恩，更要效忠國家，造福社會人民。

佛教徒，一般說有四衆，在家男女二衆，俗稱居士，如蘇東坡、王維等；出家男女二衆；稱比丘、比丘尼。出家並不是不要父母，而是更要孝順父母。關於出家人孝親報恩的事跡很多，如「釋迦孝父」、「南朝道紀養母」、「唐朝黃檗度母」、「唐代子鄰禮塔救母」等等不勝枚舉。

有人看到出家人，背井離鄉，就以此斷言佛教不講孝親，這未免太片面了。歷史上，許許多多的人，爲了實現偉大的理想，

背井離鄉，遠別父母，拋開恩愛之情，拋棄榮華富貴，甚至連自己的生命也不顧，難道就可憑此說他不孝嗎？鑒真和尚爲了傳播文化，造福日本人民，竟遠離父母，遠離祖國，冒着生命的危險，東渡日本，難道他也不知「父子之情」嗎？顯然是不能這樣說的。更何況，佛教認爲，我們的父母很多，有現在的，有過去的，還有未來的。一切衆生皆是我們的父母。佛教導我們不僅要孝養現在的父母，而且要從這自私、狹窄、有限的「父母之情」，擴大、延伸到無私、無量、無限的「父母之情」，並且，最終彼此共同了生脫死，永離娑婆苦難。可見，出家並不是不要父母，而是更知孝親報恩。

三、作者認爲：「高祖始受隋禪，則議除之（佛教）。又「睿聖文武皇帝陛下（指唐憲宗），神聖英武，數千百年已來，未有倫比。即位之初，即不許度爲僧、尼、道士，又不許創立寺觀」（見《諫佛骨表》）

根據《資治通鑑》和《新唐書》記載，武德七年，傅奕上疏「請除佛法」，但唐高祖並沒有採納。武德九年四月高祖下了一道《沙汰僧道詔》，但其目的是在於「興隆教法，志思利益，情在護持。欲使玉石區分，薰蕕有辨，長存妙道，永固福田」。（《舊唐書》卷一）兩個月後（即同年六月）高祖又下一道敕文，文中說到：「其僧、尼、道士、女冠宜依舊定」。（《唐會要》卷四七）等於是宣布取消《沙汰僧道詔》。另據《唐大詔令集》載，高祖武德二年正月，還曾下詔，要求全國人民在每年的正月、五月、九月的三個月內，禁止屠宰。以上可見唐高祖是個非常相信佛教的皇帝。至於韓愈所說的「高祖始受隋禪，則議除之」，唐憲宗「即位之初，即不許度爲僧、尼、道士、又不許創立寺觀」。這在《新唐書》、《舊唐書》、《資治通鑑》、《通鑑紀事本末》等，均無記載。

四、作者在文章中直言率語，表現出一種憂國憂民的样子，想借此更好地達到「滅佛」的目的。他說，應將此佛骨「投諸水火，永絕根本」，接着發誓「佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加臣身。上天鑒臨，臣不怨悔」。（《諫佛骨表》）顯出一種「捨身爲國，視死如歸」的精神。真的如此嗎？爲了更好地說明這一點，我們先來看看作者受貶後的自由，並結合本文加以分析，我們就會清楚地看到他在文中所表達的真實含義。據《退之別傳》載，他被貶潮州後，曾與當時靈山寺高僧大顛和尚進行了一場激烈的對辯。其中有這樣一段對話：

大顛曰：「子之來官於南，以其言之直也，今之貌鬱鬱然似有不懌者，何也？」

愈對曰：「愈之用於朝，享祿頗厚矣。一日以忠言不用，而奪吾刑部侍郎。竄於八千里之海上，……乃至潮陽，颶風鱷魚，禍患不測。毒霧瘴氣，日夕發作。愈少多病……今復憂煎黜於無人之地，其生豈可保乎？愈之來也，道出於黃陵之廟而禱之，幸蒙其力，而卒以無恙。愈以主上有中興之功，已奏章道之，使定樂章，告神明，東巡泰山，奏功皇天」。

而其目的是「冀萬一於速歸」。徒以上一問一答中，可以看出韓愈被貶後與諫迎佛骨時的截然不同的思想。今歸納三點略折於下：

(1) 在《諫佛骨表》中顯出一副忠君爲民，直諫不諱的韓愈，被貶後却後悔不已，「貌鬱鬱然」而不可終日。後人說韓愈寫《諫佛骨表》只不過是爲了謀求忠的名聲，並以期獲得「大聖人」（唐憲宗）的恩賜。否則，被貶後就不該後悔。相反的，應感到自慰，因爲自己已爲國爲民盡一切力量了。更何況「言用，而獲忠直之名，享報言之利；不用而逐，亦事之必至也」。（《退之別傳》）

(2) 韓愈被遠謫潮州，途經「黃陵之廟而禱之，幸蒙其力，而

卒以無恙」。深深揭露了他在《諫佛骨表》里所說的：「佛如有靈，能作禍崇，凡有殃咎，宜加臣身。上天鑒臨，臣不怨悔」的虛偽性和欺騙性。韓愈一生寫了很多關於祭鬼神的文章，從這些祭文中，可見他是一位極為相信鬼神（包括因果報應）的人。

(3)迎佛骨時，他忠諫憲宗不要觀迎」。若此，則「轉相仿效，唯恐後時，老少奔波，棄其業次」。《諫佛骨表》然而，他被貶於「毒霧瘴氣，日夕發作」的潮州後，不久，就上表請憲宗「東巡泰山」。當時正值「藩鎮割據」，社會動蕩不安，他却不顧百姓的安危，請皇帝遊泰山，「封禪告功，以騷天下」，而目的是為自己創造早回長安的途徑。因為「儻其（憲宗）有意於此，則庶幾召愈述功德，作詩歌，而薦郊廟焉」。《退之《別傳》以儒家「道統」自命的韓愈，口頭上所言的是「先王之道」，「君臣之義」，而內心所求的却是世俗上的「名」和「利」。為了名和利，他竟能違心行事。明末思想家王夫之說他「所奉者義也，所志者利也」。這可謂是對韓公的中肯評價。

綜上所述，我們不難看出韓愈寫《諫佛骨表》的動機和目的。全文充滿着作者個人的偏見，並始終站在儒家的立場反對佛教，妄想以此來實現他的「攘佛尊儒」和政治上的某種意圖。所以當他「辟佛」受貶後，內心感到極度的懊悔和悲傷。我們在披露作者在《諫佛骨表》所表現的儒家立場和因循守舊的思想本質，並不貶低《諫佛骨表》的文學價值。《諫佛骨表》的產生不是偶然的，它雖是針對唐憲宗求長生的心理而作，但與佛教自身的「敗壞」有着直接的關係。作為佛教的反面材料的《諫佛骨表》，是永遠值得佛教徒深深的反思。

(完)

內 明 月 刊 讀 者 資 料

敬啟者：本刊自創辦以來，歷蒙護法善信捐助及讀者作者支持，仝人甚表謝意。

本刊讀者雖日有增長，但原有訂戶却有因地址變遷而無法郵遞，為使善信之淨施得以充分利用，並方便本社覆核發行資料，請以正楷填寫下列表格後寄回本社為盼。如於三個月之內尚未收到回郵，則視為不再閱讀本刊。如有任何寶貴意見亦請不吝指教為禱。此致
貴讀者

內明雜誌社謹啟

回郵請寄：香港新界屯門藍地妙法寺

MIU FAT BUDDHIST MONASTERY
Lam Tei Tuen Mun, N. T., Hong Kong

姓 名	中 文：			
	英 文：			
地 址	中 文			
	英 文			
捐 贈 戶 / 訂 閱 戶		平 郵 / 空 郵		
訂 閱 戶：已 訂 至 第		期 每 期		本
備 註				

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺相

虛雲和尚

(續上期)

他坐在船尾打坐，微笑泰然，他覺得此行方遂平生學佛濟度之志，他決心犧牲，心中出現從所未有的法喜。

他一心以為可以乘搭汽船所拖木船沿着運河直抵天津，怎知船到了徐州就不走了，碼頭人聲沸沸，吵個不休，船渡管事來勸德清說：「大師父，這船走到此地為止，不能再北上了。」

「爲什麼呢？」德清驚訝地問。

「徐州以北，山東境內，洋兵佔據，把守關卡要津，盤查得緊，一問你，對答不上，洋兵就說你是義和團，綁起來，審也不審就抓去槍斃了！就算過得了洋兵關卡，又過不了義和團地段，那運河北段，到了東平府一帶，就是義和團勢力，看見

——長篇連載 佛教小說——

我們這艘的燒煤拖船就說是洋船，開船的當差的，都是二毛子，都拉去斬頭，懸首示衆，前頭消息傳來，義和團已經燒掉十幾條拖船了，也殺了好幾百船家了，還把旅客身上帶到什麼洋貨的都斬了頭，那些身穿洋布大褂的也給說成了三毛子，口袋裡有包洋火的也被稱爲四毛子，通通給斬頭，屍首拋在運河裡，浮滿了一河面，河水都染紅了。」

德清驚道：「這怎麼得了？難道都沒有皇法了嗎？」

管事道：「還有什麼皇法？如今官府官兵見了洋人就恨不得長尾巴搖搖，見到義和團又忙去喊大師兄！義和團聲勢浩大，連知縣什麼官都敢殺了，官吏見到他們，若不下馬下轎下拜，包有殺身之禍。大師父，你是要上天津去，我勸你別去也罷，現在那邊義和團亂得不得了，成日在街上亂殺人，你去幹嗎？」

鳴鳴

德清說：「我是一個出家人，他殺我幹嗎呢？」

「義和團或者不殺你，洋兵可說不定會殺你哪！洋兵看見你是和尚，只當你也是義和團哪！」

「我也只好聽天由命罷。」德清說：「我有要緊事，非得去天津去不可的，這一下沒船，我怎麼辦？只好走路吧！」

「大師父！」管事說：「我可是好意勸你別去！你看，成千成萬的難民從北邊南下，人家逃都還來不及，你反倒要上天津去！不是自去送死嗎？」

德清謝道：「多謝大管事指教了！一個人生死有命，我不放在心上，我還是要北上的。」

那人說難民大批南下，這是沒錯的，徐州城外，遍地都是北邊逃來的難民，這些都是畧有家當錢財逃得動的人，逃到這裏，也都吃光用光了，成千成萬人，躺臥蹲坐在徐州城外，徐州父母官下令關閉城門，不准難民進城。那些難民露宿野外，又無糧食，兒哭女啼，老弱病呻，景象好不淒慘。

德清看到這漫山遍野的難民，他不禁心酸，城外有些佛寺僧人和一些慈善富戶，設廠施粥施藥，却那裏救濟得許多？德清意欲參加僧人施粥工作，可是轉念一想，自己身負重任，豈可在此久留？此等難民流離失所，皆因義和團鬧事所致，眼看得義和團必會濫殺更多洋人，引起洋兵大侵中國，災禍更慘了，他必須兼程趕到北京去及時挽救這一場危亡！

於是他硬了心腸，不顧難民而行，他兼程北上，戴月披星，一路上遇到無數的南下難民，携老扶幼，流離失所，他迎着那無窮無盡的難民行列而行，成千成萬的難民湧至，只有他獨自一人北上，好像是迎着千波百濤的狂潮走向大海。

他進入了山東省內，到了曲阜，難民反而少見了，只見滿街的洋兵荷槍守衛，盤問行人，那些都是德國兵，金髮藍眼，高鼻白膚，又高大又兇惡，趾高氣揚。這那裏還是中國人的地方？德清感到難過！

「嘿！站住！」德國兵舉起毛瑟槍刺刀，指着德清，另一個洋兵過來，用槍柄推打德清，驅趕他到路邊，噤哩咕嚕，不知講了些什麼。

「你幹什麼的？」那個畧曉山東腔華語的高大洋兵喝問：「奶奶的！你幹什麼的？」

德清也不恐懼，他只覺得憤慨，但是他隱藏了，不露神色，他鎮定地答：「我是個出家人。」

「奶奶的！什麼？」洋兵聽不懂德清的話，就急躁地喝：「你說什麼鳥？」

「我說我是個和尚。」德清不慌不忙回答：「你懂嗎？」

「和尚？」洋兵仍不懂：「他媽你個巴子！你是什麼人？你是義和團？義和團！殺！」

「不是！」德清說：「我不是義和團！我是和尚。」他合掌做拜佛手勢。

「你是義和團！」洋兵大喝道：「拿軍刀架在他頸上殺掉！」

德清知道性命危在眉睫，這些洋兵只見過義和團什麼神仙都拜，也拜佛像，怎知道分別什麼是義和團什麼是佛教僧人？德清倒非怕死，可是死在這洋兵手上，毫無意義。他忍着氣，他也須以此作為對自己修行的考驗，他切切不可動氣生嗔，於是他恭順地合掌一拜，說道：「我不是義和團，我是……。」

他拿出唸珠和咒字給洋兵看：「佛陀弟子。」

「啊！佛陀！」洋兵這才懂了：「不是義和團？」

「不是！佛陀不是義和團。」德清回答。

「你來幹嗎？」洋兵又問。

「拜佛，」德清說：「還有，拜孔夫子！」

「孔夫子？哦！好！」洋兵語氣軟化了：「拜佛陀！拜孔夫子！好！」

洋人沒有不知道佛陀與孔夫子的，洋兵却還要威嚇一下：「你怕死嗎？」

德清鎮定地說：「不怕死！你要殺就殺吧！」

洋兵注視片刻，收回了軍刀，另一個收下了毛瑟槍，說道：「好！你去！」又指示方向：「孔夫子！那邊！」

德清合掌而別，兩洋兵哈哈狂笑：「孔夫子！佛陀！奶奶的，媽拉巴子！」

德清慶幸躲過了一關，雖說不慌，也自覺出了一身冷汗。這還是中國自己的國土嗎？洋人在此跋扈至此！這成什麼話？國破家亡，做亡國奴的滋味，今天他可嚐到了。

他原不打算去拜孔廟，可是對洋兵說了拜孔，他也只好前往瞻仰了。孔子本是聖人，其主張中庸之道也有與佛家論相通之處。德清尊敬孔夫子，他所不喜的是以功利爲目的而利用孔子學說的儒家學者如董仲舒、王陽明、程、朱之流，程、朱、王、陸採借了佛家的實踐理論，却自稱爲發明，揉合了佛理於儒學，却摒斥佛學，這是德清所不喜的。

曲阜原爲魯國京城，也是孔子故鄉，孔子所創始的儒家思

想，被歷代統治者利用作爲鞏固封建制度，封之爲大成至聖先師聖王，這座孔廟，是歷代帝王所不斷擴建而成的華麗宏偉建築，孔廟佔地數百畝，佔了曲阜全城五分之一的地方，掩映於一片古柏密林之中。

德清來到孔廟大門「櫺星門」進去經過七重門，才到達大成殿來，只見那大成殿果然華麗，恰似帝王宮殿，杏黃琉璃瓦，兩層飛檐，十座巨大的雕刻蟠龍石柱，更勝王室宮殿，殿宇雕樑畫棟，金碧輝煌，大殿前面有玉石雕欄，松柏與杏林之中，有一座黃瓦重簷八角的樓閣「杏壇」，殿後有一座巨大石碑，刻着「大成至聖文宣王之墓」。

此時孔廟內外都有很多洋兵，或躺或坐，或手持啤酒瓶狂飲，有些洋兵解衣露體，在那大成殿前露台晒太陽，說笑着下流粗話，動作淫猥，不堪入目。

德清看不到一個中國遊人，只見到洋兵充斥，把一座聖殿弄得亂七八糟，原來孔廟殿宇都成爲德軍駐住的營舍了，只是尚未禁止遊人拜廟。德清看在眼裏，心中難過，也無心多遊了。

那些洋兵也並未爲難德清，只是指着他講了些污言穢語哈哈大笑，德清慌忙走了。

次日他來到了泰安，順道參觀了岱廟。

岱廟是歷代帝王祭祀泰山時，祭拜「東嶽大帝」的神廟，規模更華麗莊嚴於帝王宮殿，廟地佔了泰安城四分之一！宮闕重重，松柏成林。

德清看到了兩千歲的四株古柏，來到主殿「天貺殿」，只見殿前玉石雕欄，十二座紅柱，雙重綠色琉璃瓦，氣派格局十分恢宏壯麗，而清麗勝於孔廟大成殿，可惜殿上也住滿了洋兵

，赤身露體，粗鄙下流，酗酒打鬧。

天貺殿內三面牆壁上，繪有長達一百五十尺高十尺的古代壁畫「東嶽大帝出巡圖」，古代儀制衣冠，清然可見，却被洋兵在彩圖上塗了些淫猥的生殖器圖畫和淫詞。

德清浩歎不已，離開岱廟，那些洋兵現在已經如此霸佔中國廟宇，假如一旦真正開仗，藉口追殺義和團，到那時，洋兵還不知要怎樣蹂躪中國，毀滅中華文化呢？鴉片戰爭英軍在廣州姦淫擄掠，英法聯軍攻陷北京，火燒圓明園……或者也只是樣本罷了。

想到將來可能發生的民族浩劫，德清不由更加心急，加緊趕程，道經泰山，他久聞泰山之名，但此時也無心久留暢遊，他只拾級登上七千級，到達南天門，在那座朱紅古樓上看了日出，立刻就下山趕路北。泰山本不算高，只有一千五百公尺，而說到風景，更不能比諸黃山奇麗，又不及華山之險峻，不如衡山之柔美，更不能比峨眉山之飄渺，莫說可擬喜馬拉雅山之崇高雄偉了，泰山之著名，是因歷代帝王祭祠東嶽而造成其特殊地位而已。德清對之殊無眷戀，真是聞名不如見面啊！

然後他來到了濟南府，大明湖的垂楊飛絮，碧湖紅蓮，狗突泉的珍珠般泉水升起，也都被德國軍隊士兵霸佔了，遊人却步，清廷官兵不見影踪。德清到達時，適逢德國軍隊在明湖畔吹奏「俺爸爸」土風舞曲，只有一些小孩圍觀，洋兵因無女子而與男子對對擁舞。

「這還是中國國土嗎？」德清一陣心酸：「中國還有主權嗎？」

饒他是出家人，四大皆空，他也難禁熱淚湧流了，他在黃

河岸邊，望着滾滾的黃泥水。

他兼程趕路，進入了河北境內，一路上越來遇到越多義和團拳民，他們頭繫紅巾，手執刀槍，攔路查詰行人。

「老和尚！」他們攔住德清吆喝：「你那兒來的？」

德清忙答：「揚州來的。」

「上那兒去？」

「上天津和北京。」

「去幹嗎？」

德清學了乖，不敢直言，他說：「想去拜壇！」

「啊！」義和團哨兵很高興：「是去拜張大師兄嗎？」

德清根本就不知道誰是「大師兄」，含糊地回答：「是，正是。」

義和團什麼聖賢神佛都拜奉，也拜彌勒佛，自然地，不會為難一個老和尚，他們歡歡喜喜地放行，還給他一幅紅巾！「好！老和尚，你拿這幅紅巾，一路遇到我們自己人，只要給看紅巾，說是上天津去拜張德成大師兄的就行。」

「多謝！」德清合掌。

「你拜了壇，大師兄會封你官職的。」那義和團小頭目說：「難得有和尚拜壇相幫拜佛，此乃我等之福份也，將來一定大大興旺，殺盡洋鬼子們！」

德清和尚跟着一夥商販，一路走向天津，一路上到處都有拳民攔路盤詰搜查。

「有沒帶洋貨？」義和團頭目喝行人：「有沒有二毛子三毛子四毛子？」

謝鳴歎捐

海裕實業有限公司	港幣3,000.00元
顧涵敬居士	港幣770.00元
楊茵霓居士	港幣770.00元
趙楊佩群居士	港幣770.00元
林簡倩儀居士	港幣770.00元
吳國鏞居士	港幣620.00元
呂沛銘居士	港幣375.00元
陳婉華居士	港幣200.00元
黃匡任居士	港幣200.00元
潘應祥居士	港幣200.00元
何惠民居士	港幣100.00元
盧志光居士	港幣50.00元
妙法寺	港幣10,540.90元
總計	港幣18,365.90元

二二一期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣18,365.90元
發行收入	港幣820.00元
總計	港幣19,185.90元

二、支出

印刷費	港幣12,900.00元
稿費	港幣2,525.00元
什費	港幣2,000.00元
郵費	港幣1,760.90元
總計	港幣19,185.90元

內明雜誌社謹啓

拜佛保祐弟兄殺盡洋鬼子！」

「好！」頭目很滿意：「你是個好和尚，准你通行，快去拜壇主，幫大師兄

「是！」德清連忙回答：「我就快去。」

（未完）

「未拜壇，不敢擅自紮巾。」德清機變地道：「等拜過壇，大師兄准了才敢紮。」

「爲什麼不紮在頭上？」頭目問。

「有有有！」德清慌忙取出紅巾：「在這裏。」

「何不早說？」頭目說：「既然如此，有無放行紅巾？」

「師兄！」德清合掌道：「我是揚州來的，要去拜大師兄張壇主德成。」

「你是那裏的和尙？上天津來幹什麼？」

義和團拳民把衆販全身搜遍，貨物搜翻滿地，頭目搜到德清，態度畧爲溫和

衆人慌忙出示紅巾紅帶：「看，這是上一站師兄老爺發給的通行紅巾。」

「有紅巾也一樣要搜！」拳民頭目說：「只怕百密一疏！搜！」

商販慌忙回答：「師兄師兄！我等是良民，不是三毛子，也沒有帶洋貨。」

出版人 內明雜誌社
 社長 釋敏智
 發行人 釋洗塵
 編輯 余金山
 又凌

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery
 22 Mile, Castle Peak Rd., Lamit, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of the United States,
 3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
 215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

佛元二五三〇年九月一日出版

每冊定價港幣十元



△羅漢——首光焰尊者



△羅漢——颯陀怒尊者