

内明

集漢穀城刻石字





△台北最古及最大的寺廟——龍山寺

神會在禪宗史上地位之批判與認定

別子爲宗

一、前言

吾曾根據牟先生在《心體與性體》一書中的解釋，判定朱熹在傳統儒學中地位並非歷來所認爲的「正宗」而係「別子爲宗」。朱子本人雖然以「道統」自居，但是講「格物窮理」，以「知識」決定「道德」與儒家「內聖之學」「成德之教」不能相應，只因古人未能明白地將道德與知識分開，因此朱子取得了正宗的地位，到今天則需要通過批判而重新再認定。而牟先生用類似佛教判教的工作，首先「正名」，即爲宋明儒學，「定性」「定位」，確認宋明儒與先秦儒在思想內容方面有一種本質性的關連，因此凡能符合此一思想本質，而與孔孟的生命智慧相呼應的，方得歸於儒家的正統否則即爲歧出，只能算旁枝，通過此一檢別，然後從中判定誰是「正宗」，「道統」應該落在何人身上。①

非常奇特地，吾人發現牟先生所判定「別子爲宗」的性格，同

成功大學中文系教授 唐亦男

樣也出現在佛教大德神會的身上。尤其就禪宗發展的歷史言，神會無疑是一位具有最大貢獻以及最大爭議性的人物。自從胡適經由歷史考證重新發現到神會的重要性，肯定了神會在傳統的禪宗史上的地位，如果沒有神會赤手空拳向當權派挑戰的禪宗革命，慧能一系的頓教，就不會有後來燦爛的發展與法燈的傳延，也不太可能奠定唯我獨尊的正宗地位。因此推崇他是「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，壇經的作者——這是我們的神會，在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響。②

可想而知，胡適提出有關神會的種種考證與論斷引起了學術界宗教界的巨大震撼，並有各種不同的議論與批駁，其中比較中肯的以印順法師爲代表，他說：「有關神會的作品，過去僅從傳燈錄（卷三）知道顯宗記短篇。直到敦煌所藏的有關神會作品唐寫本的發現，經胡適等校跋而發現出來神會的禪學，及那個時代的

禪宗史，才有較正確的理解。從事神會禪學的研究者，雖不一定能恰當地敘述，或不免偏頗的論斷。然從資料的整理公佈來說是不能不表示欽佩的」③。因為我寫這篇文章的目的，是想要證明神會在禪宗史上「別子為宗」的地位，所以我的重點不在歷史考據的細節問題上，而是注意胡適所發現的材料及所作的論斷，以及所引發的不同看法，其中至少涉及到禪宗史上的兩大公案，即一、神會是否為禪宗法統的傳人？二、神會是否為壇經的作者？根據以上認識才能為神會在禪宗史上做「定位」與「定性」的工作，也才能進一步指定神會對禪宗所做的鉅大貢獻。因古人未明神會

二、禪宗史上的兩大公案

(一)神會是否為禪宗法統的傳人？

1. 胡適的論證說神會是慧能的唯一傳人，他說：

大概神會見慧能時，已是中年的人，不久慧能便死了。敦煌本壇經說：先天二年，慧能將死，與眾僧告別，法海等眾僧聞已，涕淚悲泣。唯有神會不動，亦不悲泣。六祖言：「神會小僧卻得善等（明藏本作「善不善等」），毀譽不動，餘者不得。……」

最注意的是慧能臨終時的預言——所謂「懸記」：

「上座法海向前言『大師、大師去後，衣法當付何人？』

大師言『……法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合轉。……』

此一段今本皆無，僅見於敦煌寫本壇經，此是壇經最古之本，其書成於神會或神會一派之手筆，故此一段暗指神會在開元、天寶之間「不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨」的一段故事。

內明

第二二三期目錄

特稿

神會在禪宗史上地位之批判與認定

——「別子為宗」……唐亦男…… 3

「支那」(China)研究縱橫談……李雪濤…… 17

禪宗與宋元道教……陳明暉…… 21

法海拾貝

維摩「彈偏斥小」的新探……蔡惠明…… 25

筆譚

談佛說新學菩薩應成就的功德相……智銘…… 30

特稿

敬一齋漫錄之五

護鳥……劉繼漢…… 33

寒山寺與明薛益石幢……張培之…… 34

宋代佛教史之研究(續完)……高雄義堅著
陳季菁譯…… 36

佛教文藝

虛雲和尚(續)……馮馮…… 42

畫頁

封面：北齊至隋初之石雕觀音像

面裏：台北最古及最大的寺廟——龍山寺

底裏：台北龍山寺鐘鼓樓

封底：台北龍山寺大雄寶殿

胡適又說：二十餘年後建立宗旨的預言是神會一派造出來的，此說有宗密為證。宗密在《禪門師資承襲圖》裏說：

「傳末又云：和尚（慧能）將入涅槃，默受密語於神會語云：『從上以來，相承准的，只付一人。內傳法印，以印自心；外傳袈裟，標定宗旨。然我為此衣，幾失身命。達磨大師懸記云：至六代之後，命如懸絲，即汝是也。』是以此衣宜留鎮山。汝機緣在北，即須過嶺。二十年外，當弘此法，廣度衆生」。

這是一證。宗密又引此傳云：

「和尚臨終，門人行滔，超俗、法海等問和尚法何所付。和尚云，『所付囑者，二十年外。於北地弘揚。』又問誰人。答云，『若欲知者，大庾嶺上，以網取之。』（原注：相傳云，嶺上者高也。荷澤姓高，故密示耳。）④

2. 印順的看法一方面同意說神會為慧能的傳人是神會門人所附益，一方面又發現有「十弟子」分頭並弘的傳說，顯然前後矛盾，其言謂：

先天二年（七一二）七月八日（那時實還是延和元年，到八月才改為先天的），慧能與大家話別……。

在告別而大眾悲泣中，有一段話（大正四八、三四三下）說：「唯有神會，不動亦不悲泣。六祖言：神會小僧，卻得善不善等，毀譽不動，餘者不得，數年山中，更修何道？」

慧能對大眾而獨讚神會，應該是荷澤門下「壇經傳宗」時所附益。

接著上座法海啓問：「大師去後，衣法當付何人？」在本章論傳法時，說到法海對於「付法」是「當理與法」的；是「十

弟子」分頭並弘的。「吾滅道後，汝各為一方弘」這就是叮囑，而現在再問「衣法當付何人」，顯然是前後矛盾！在這問答中，說到付法（大正四八、三四四上）是：

「法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，定佛教是非，堅立宗旨，即是我正法。」

這明顯是暗示神會，於開元二十一年（七三二）頃在滑台大雲寺，召開定南宗宗旨大會的事。《神會語錄》作「我滅度後四十一年外」。《壇經》大乘寺本，作「有南陽人出來……即是吾法弘於河洛，此教大行」，更明顯的暗示神會在洛陽提倡南宗，這分明是荷澤門下所附益的。⑤

印順又記下另一段與以上相關的傳說：

古代禪者，都從為法忘身勸苦琢磨而成為大器。神會從受戒回來，當在慧能的左右，為慧能晚年的得意弟子。至於受慧能的付囑，那是密付密授，非局外人所知。如懷讓、行思、都說得慧能的付囑，大抵由門下傳述出來，因門下的發揚而被公認為事實。依《壇經》，神會為十弟子之一，「汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方弘。」這是分頭普化，與神會及門下所傳，一代一人說不同。慧能將入滅時，大家涕淚悲泣，唯有神會沒有悲泣，慧能讚嘆為：「神會小僧卻得善不善等，毀譽不動」！神會經多年的精進應該大有進益，但這似乎是「壇經傳宗」者添附的。《壇經》敦煌本曾這樣說：

「上座法海向前言：大師去後，衣法當付何人？大師言：法既付了，汝不須問，吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，定佛教是非，堅立宗旨，即是吾正法」。

這一問題與「十弟子」說相矛盾。這是影射慧能滅後二十年（七三二）神會於滑台大雲寺，開無遮大會定佛教是非，豎立南宗頓教的事實。這顯然是神會的「習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗」所增入。^⑥

綜合以上論據證明「神會是慧能唯一傳人」的說法顯然是出自神會或門人所附益偽造的，但事實上弄假成真，偽造成功了。正如呂澂在《中國佛教源流略講》中說：「慧能禪法的嫡傳，無妨說是荷澤（寺名）神會。雖然慧能並未明確的說傳法給了誰，但在神會生時，就隱約地說是得到慧能付囑的。在他死後三十年（唐貞元十六年）德宗曾邀諸禪師共同議論，決定神會為禪宗的第七祖，德宗還親自撰了《七祖贊》，就等於欽定他是慧能的嫡傳了。」參考宗密《禪門師資承襲圖》有關荷澤宗的一段文字說：「故德宗皇帝貞元十二年，敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正，遂有敕下立荷澤大師為第七祖，內神龍寺見在銘記。又御製七代祖師讚文見行於世。」又印順在提到韋處厚的「大義禪師碑」時，認為可代表道一門下的意見。依碑文說：神會「得總持之印，獨曜寶珠」，對神會有崇高的敬意。即使神會不是「獨」得慧能的正傳，也是能得大法的一人。^⑦

（二）神會是否為六祖《壇經》的作者？——

1. 胡適在《神會與六祖壇經》一節中為神會抱屈，他說：「在景德傳燈錄等書裏，神會只佔一個極不重要的地位，他的歷史和著述，埋沒在敦煌石室裏一千多年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地位，歷史上最不公平的事，莫有過於此事的了。」

然而神會的影響始終還是最偉大的，最永久的。他的勢力在這一千二百年中始終沒有隱沒。因為後世所奉為禪宗唯一經典的《六祖壇經》便是神會的傑作，壇經存在一日，便

是神會的思想勢力存在一日。

我在上文已指出壇經最古本中有「吾滅後二十餘年，……有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨」的懸記，可為此經是神會或神會一派所作的鐵證。神會在開元二十二年於滑台定宗旨，正是慧能死後二十一年。這是最明顯的證據。壇經古本中無有懷讓行思的事，而單獨提出神會得道，「餘者不得」，這也是很明顯的證據。

此外還有更可疑的證據嗎？我說有的。

韋處厚（死於八二八）作「興福寺大義禪師碑銘」（全唐文七一五）有一段很重要的史料：

在高祖時有道信葉昌運，在太宗時有弘忍示之珠，在高宗時有慧能拈月指。自脈散絲分，或遁秦，或居洛，或之吳，或在楚。秦者曰秀，以方便顯，普寂其胤也。洛者曰會，得總持之印，獨曜寶珠。習徒迷真，橘枳變體竟成壇經傳宗，優劣詳矣。

大義是道一門下，死於八一八年。其時神會已死五十八年，韋處厚明說《壇經》是神會門下的「習徒」所作。（《傳宗》不知是否《顯宗記》）可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。

但究竟《壇經》是否神會本人所作呢？我說是的，至少《壇經》的重要部分是神會作的，如果不是神會作的，便是神會的弟子採取他的語錄裏的材料作成的。但後一說不如前一說的近情理，因為《壇經》中確有很精到的部分，不是門下小師所能造作的。^⑧

2. 印順和胡適一樣，認為敦煌本《壇經》是目前最古老的版本，而他與胡適不同的看法是：肯定敦煌本之前，還有更古老的版本，他稱之為「曹溪原本」，只是目前已經亡佚。印順說：

《壇經》到底是否慧能所說，法海所集所記？還是神會（及門下）所造，或部分牛頭六祖所說呢？我不想逐一批評，而願直率的表示自己研究的結論。（以下即摘錄幾點重要結論）。

(1) 法海所記所集的壇經原本，流傳於曹溪，可稱之為《曹溪原本》。敦煌本說到：「此壇經……付門人悟真，悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳受此法。」可見敦煌本所依的底本，是從悟真所傳來的。悟真為慧能的再傳弟子，弘法的時代，約為七五〇年前後。興聖寺本小有出入，敘述到悟真傳弟子圓會，那是同一本而多傳了一代。悟真以前有志道，思想與「南方宗旨」相近，所以推定為：悟真所傳敦煌本所依的底本，是修改過的「南方宗旨本」。由於南方宗旨的增潤，引起忠國師的慨歎——「添糅鄙譚，削除聖意」。

(2) 神會門下，為了適應當前的需要，維護神會以來的正統說，所以補充悟真所傳的南方宗旨本，成為現存的敦煌本，《壇經》在曹溪是手抄祕本，在少數人中流傳，被重視而尊為《壇經》。這部手寫祕本，在曹溪早就有了次第傳授的事實。如法海付道會道實付悟真。禪者是不重文記的，所以雖知道有這部《壇經》，也沒有過份重視。等到悟真本傳入京洛，神會門下利用這次第傳授，而加強其意義。以「稟承壇經」為「南宗弟子」的依約，補充付法統系而成為「壇經傳宗」本。這一偏重文字、偏重形式的傳授，受到洪州門下的抨擊，然《壇經》也就從此大大的傳開了。

(3) 就現存的敦煌本來說，曹溪原本為南方宗旨所雜糅，不易逐段的分別，然對神會來說，這是與神會無關的，敦煌本特別重視「自性」、「自性變化一切」，這是神會禪學所沒有的。法身與色身的對立，色身離法身就是死了的見地，在

有關神會的作品中，也沒有發見。神會專提「不作意」，而敦煌本卻一再說到「作意」。總之，神會決非以經過南方宗旨雜糅過的《壇經》為依據的，神會也不會造這南方宗旨所雜糅了的《壇經》。「壇經傳宗」，是在南方宗旨雜糅了的《壇經》，增入有關法統傳承，及讚譽神會部分。至於其他所說，《壇經》與神會所傳近似的，那只是神會所稟承的，與《壇經》所依據的，同原於曹溪慧能而已。⑨

由以上考證，得知從《壇經》的《曹溪原本》，添糅而成《南方宗旨本》，再由神會門下，增補為《壇經傳宗本》，於是印順斷然說：「胡適認定的《壇經》最古本，其實至少已增補兩次了。⑩」假如印順的話不錯，則胡適在判定神會是壇經的作者之後肯定說：「如果我們的考證不大錯，那麼神會的思想影響可說是存在在《壇經》裏。柳宗元作《大鑑禪師碑》，說：其說具在，今布天下，凡言禪皆本曹溪。我們也可以這樣說神會：其說具在，今布天下。凡言禪皆本曹溪，其實是皆本於荷澤。⑪」如今只得仍採柳宗元的說法：「凡言禪皆本曹溪」了。

三、禪宗史上的一大革命

胡適為了想寫一部禪宗的信史，曾經遠至歐洲、到倫敦、巴黎兩地去看他們收藏的敦煌卷子，驚喜地發現埋藏在敦煌石窟裏隱晦了將近千年的有關禪宗的資料尚保留有兩萬多字。同時也發現到一段驚心動魄的禪宗歷史。他稱這段歷史為中國佛學史的一大革命，不但涉及到佛教內部的改革，並且促成了長期蘊釀，要求佛教中國化的一大運動。而荷澤神會就是這次起義革命的中心人物，肩負南宗北伐的重任；他不但是位智勇雙全的大禪師，更是一位深通謀略的政治家，而且不畏權勢越挫越勇，所以能夠

建立偉大的事功，最後不但擊敗了北宗，爭得南宗的正統地位，而且將佛教思想與信仰，從傳統的權威與古老的枷鎖中徹底解放出來，使得平民化自由化的禪宗盛行流傳於中國。

胡適說神會在滑台、洛陽兩處定南宗旨，豎立革命的戰略，他作戰的武器只有兩件：一是攻擊北宗的法統，同時建立南宗的法統；一是攻擊北宗的漸修方法，同時建立頓悟法門。^⑫

(一)我們首先看神會的第一件武器即攻擊北宗的法統，建立南宗的法統——胡適說：據《南宗定是非論》神會於開元二十二年(七三四)正月十五日在滑台大雲寺設無遮大會，建立南宗旨，並且攻擊當日最有勢力的神秀門下普寂大師。這正是慧能死後的二十一年。《圭傳》^⑬說：

能大師滅後二十一年中，曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門熾盛於秦洛。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖，二京法主三帝門師，朝臣歸崇，敕使監衛。英雄若是，誰敢當衝，嶺南宗途甘從毀滅。

此時確是神秀一派最得意之時，神秀死於神龍二年(七〇六)張說作「大通禪師碑」，稱為「兩京法主，三帝國師」(三帝謂則天帝、中宗、睿宗。)神秀死後，他的兩個大弟子，普寂和義福，繼續受朝廷和民衆的熱烈的尊崇。義福死於開元二十九年，諡為大照禪師。神秀死後，中宗為他在嵩山嶽寺起塔，此寺遂成為此宗的大本營，故宗密說，嵩岳漸門熾盛於秦洛。

張說作神秀的碑始詳述此宗的傳法如下：「自菩提達磨天竺東來，以法傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，繼明重跡，相承五光。」(《全唐文》二二一)

這是第一次傳法的世系。李邕作《嵩岳寺碑》也說：「達磨菩薩傳法於可，可付於璨，璨授於信，信恣於忍，忍遺於

秀，秀鍾於今和尚寂。」(《全唐文》二六三)。

這就是宗密所記普寂「謬稱七祖」的事。《神會語錄》(第三卷)也說：「今普寂禪師自稱第七代，妄竪和尚(神秀)為第六代」。

李邕作「大照禪師碑」也說普寂臨終時「誨門人曰：吾受託先師，傳茲密印。遠自達磨菩薩導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通、大通貽於吾，今七葉矣。」(《全唐文》二六二)。

嚴挺之作義福的碑，也有同樣的世系：「禪師法輪始自天竺達摩、大教東派三百餘年，獨稱東山學門也。自可、璨、信、忍、至大通，遞相印屬。大通之傳付者，河東普寂與禪師二人，即東山繼德七代於茲矣。」(《全唐文》二八〇)。

對於以上世系本身是否可信，胡適未加討論，他只強調說當時神秀一門三國師，他們的權威遂使這世系成為無人敢疑的法統。這時候，當普寂和義福生存的時候，忽然有一個和尚出來指斥這法統是偽造的，指斥弘忍不曾傳法給神秀，指出達摩一宗的正統法嗣是慧能而不是神秀，指出此北方的漸門是旁支，而南方的頓教是真傳。——這個和尚便是神會。^⑭

接着胡適根據巴黎所藏敦煌寫本之《南宗定是非論》及《神會語錄》第三殘卷所記滑台大雲寺的南宗旨的事，大致如下：

唐開元二十二年正月十五日，神會在滑台大雲寺演說，「菩提達摩南宗」的歷史，他大膽地提出一個修改的傳法世系，說「達摩……傳一領袈裟以為法信，授與惠可，惠可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳惠能，六

代相承連綿不絕」。

他說：「神會今設無遮大會，兼莊嚴道場，不爲功德，爲天下學道者定宗旨，爲天下學道者辨是非」。

他說：「秀禪師在日，指第六代傳法袞袞在韶州，口不自稱爲第六代。今普寂禪師自稱第七代，妄竪和尚爲第六代，所以不許。」

他又說貞觀年中，則天召秀和尚入內，臨發之時，秀和尚對諸道俗說：「韶州有大善知識，元是東山忍大師付屬，佛法盡在彼處」。

這都是很大膽的挑戰。其時慧能與神秀都早已死了，死人無可對證，故神會之說無人可否證。但他又更進一步，說傳法袞袞在慧能處，普寂的同學廣濟曾於景龍三年十一月到韶州去偷此法衣。此時普寂尚生存，但此等事也無人可以否證，只好聽神會自由捏造了。

當時座下有崇遠法師，人稱爲「山東遠」，起來質問道：「普寂禪師名字蓋國，天下知聞，衆口共傳，不可思議。如此相非斥豈不與身命有讎」？神會侃侃地答道：「我自料簡是非，定其宗旨。我今謂弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命」？

胡適結論說，這種氣慨，這種搏獅子的手段，都可以震動一時人的心魄，故滑台定宗旨的大會確有「先聲奪人」的大勝利，先聲奪人者，只是先取攻勢，叫人不得不取守勢。神會此時正是六十七歲的老師。我們想像一個眉髮皓然的老和尚，在這莊嚴道場上，登師子座，大聲疾呼，攻擊當時「勢力連天」的普寂大師，直指神秀門下「師承是傍，法門是漸」（宗密《承襲圖》中語），這種大膽的挑戰當然能使滿座的人震驚生信。即使有少數懷疑的人，他們對於神秀一

門的正統地位的信心也遂不能不動搖了。所以滑台之會是北宗消滅的先聲，也是中國佛教史上的一大革命，《圭傳》說他「龍麟虎尾，殉命忘軀」，神會這一回真可說是「批龍麟，履虎尾」的南宗急先鋒了。^⑮

印順對於胡適說神會是「北宗禪的毀滅者」，不免誇大失實！但對於神會爭南宗法統一事，也是採取正面肯定的態度，推崇他是慧能門下的「狂」者。他說：

神會努力於慧能爲六祖正統的鼓吹，不只是爲了爭法門正統，神會代表了一代一人的付囑制，反對分燈普化的付法制，在禪宗史中，有深遠的意義，而不是捏造的，從代表曹溪禪風的《壇經》來看，與《大乘無生方便門》等北宗禪，顯有重大的區別。神會立頓教（如來禪）而斥漸教（清靜禪），不能說沒有自己的見地，而只是爭一法統。神會在《南北定是非論》說：

「（和）上答：從秀禪（師）……說禪教人……以下有數百餘人說禪教人，並無大小，無師資情，共爭名利，元無稟承，亂於正法，惑諸學道者，此滅佛法相也」。

「和上告遠法師及諸人等：莫怪作如此說，見世間教禪者多，於學禪者極其繚亂。恐天魔波旬及諸外道入在其中，惑諸學者，滅於正法，故如此說」。

從這段文看出，禪門大啓以來，人人自稱得法，處處開法立宗，從來一系相承的禪法顯然陷於分化，分化爲形形色色，尤其是神秀一系，受到國家尊重，自不免有依傍禪門，「共爭名利」的現象。這對於服膺曹溪禪風，堅信一代一人付法制的，充滿了護法真誠的神會，實有不能不大聲疾呼的苦心。神會是慧能門下的「狂」者，「狂

者有所進取」。《證道歌》說：「圓頓教，勿人情，有疑不決直須爭，不是山僧爭人我，修行恐落斷常坑」。神會的「爲天下學道者定宗旨，爲天下學道者辨是非」，正是那種爲佛法，爲衆生的真誠，如以世俗眼光看作形式的法統之爭，那是與事實相去遠了。^{①⑥}

(二)神會的第二件武器是攻擊北宗的漸修方法，同時建立頓悟法門——胡適說，神會的教義的主要點是頓悟。頓悟之說，起源甚遠，最初創此說的是道生，他是「頓宗」的開山祖師，即是慧能神會的遠祖。他是中國思想對於印度思想的革命的第一大炮，革命的武器是「頓悟」。革命的對象是那積功積德，調息安心等等繁瑣的「漸修」工夫。

胡適說，我們生在千五百年後在頓宗盛行之後，聽慣了「放下屠刀，立地成佛」的話頭，所以不能了解爲什麼在當日道生的頓悟要受舊學僧覺的攻擊擯逐。須知頓漸之爭是一切宗教的生死關頭，頓悟之說一出，則一切儀式禮拜懺悔，念經念佛寺觀佛像僧侶戒律都成了可廢之物了。故馬丁路得提出一個自己的良知，羅馬天主教便坍塌了半個歐洲，故道生的頓悟論出世，便種下了後來頓宗統一中國的種子了。^{①⑦}

因爲北宗神秀有「五方便論」爲一種煩瑣哲學，而張說的「大通禪師碑銘」中有一段說神秀的教旨：「其開法大略，則慧念以息想極力以攝心。其入也，品均凡聖；其到也，行無前後。趣定之前，萬緣皆閉；發慧之後，一切皆如。持奉『楞伽』，遞爲心要。過此以往，未之或知」。即以《楞伽經》作心要，當然是漸修的禪學。

胡適說那不識字的盧行者（慧能）便是楞伽宗的革命者，神會便是他的北伐急先鋒，他們的革命旗幟便是頓悟。神會

說：「世間有不思議，出世間亦有不思議。世間不思議者，若有布衣頓登九五，即是世間不思議。出世間不思議者，十信初發心，一念相應，便成正覺，於理相應，有何可怪？此明頓悟不思議」。（第一卷，下同。）他的語錄中屢說此義如云：「如周太公傳說皆竿釣板築，（簡）在帝心，起自疋夫位，頓登台輔，豈不是世間不思議事？出世不思議者，衆生心中具貪愛無明宛然者，遇眞善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世間不思議事？……這便是神會的頓悟說的大意。頓悟說是他的基本主張，他的思想都可以說是從這一點上引伸出來的。^{①⑧}

接着我們看印順對於「南頓北漸」的看法，他首先指出神會爲了慧能「南宗頓教」的正統性，與神秀門下對抗，是當時禪宗的重要事實。又說：

神會稱慧能的法門爲南宗，神秀所傳的是北宗：「師承是傍，法門是漸」，而南北從此對立起來，南北對立，不只是師承傍正的爭執；「南頓北漸」，才是法門對立的實質。印順並且強調宣說「南頓北漸」的神會，當時是有根據的。初發心「一念相應」、「唯存一念相應，實非更有階漸」。

「一念相應」，就是「無念」。只此「無念」，「單刀直入，直了見性」不假其他方便，是頓。如此爲「須隨參便始悟」，也就是要經種種方便，攝心方便，觀察次第方便，才能悟入的，就是漸。傳說神秀的禪法是：「專念以息想，極力以攝心。……趣定之前，萬緣盡閉；發慧之後，一切皆如」。普寂他們是：「疑心入定，住心看淨，起心外照，攝心內証」。這都顯然有進修的層次，就是漸。「迷悟有遲疾」，漸悟當然是有的。但如以爲「須隨方便始悟」——非漸不可，那就是「大下品之見」了！神會所說，約根機的利

鈍說，更著重於法門的直捷。神會說「直了見性」；南方說「直指人心見性成佛」。「直了」，「直指」，南宗學者自覺得比起北宗來更有資格稱為「頓教」。^{①⑨}

四、論神會與慧能思想之根本差異及神會「別子為宗」一義之認定

(一)有關神會的兩點質疑——

特別在前言中聲明，我寫這篇文章的目的重點不在歷史考證的真偽問題，主要是想從神會的思想性格，與在禪宗的成就貢獻判定他在禪宗史上「別子為宗」的地位，所以利用胡適與印順兩人對神會或《壇經》的考證為依據；一是無神論者，完全是基於學術研究的需要，想寫一部禪宗的信史，才廣為收集資料，對於禪宗特別是神會的遺著，作了多種詳實的考證^{②⑩}。一是佛學大師，雖然自謂「不是達磨、曹溪兒孫，也素無揣摩公案，空談禪理的興趣」。只是因為看到報上有《壇經》為神會所造或代表慧能的諍辯，才引起對禪史的注意，然後出版了一本有關禪宗傑作^{②⑪}。比對以上兩人的意見，至少可以說明兩點：

1. 無論神會是否為慧能真正的傳人？或者出於神會或神會門人所偽造，至少證明一點，即神會頗有自居為慧能傳人的強烈意願。但事實上真正傳慧能禪法的不是荷澤神會一系，而是青原行思與南嶽懷讓所傳的法系。

根據印順的敘述說：慧能去世以來的五十年（七一三—七六二）是神會北上，努力於發揚南宗頓教，確定慧能為六祖的時代：神會的門下，在京洛一帶的竟沒有卓越的禪師，在這政治中心地帶與北宗尖銳的對立，「相見如仇」，結果是誰也佔不了便宜，僅留下《壇經傳宗》等口實。少數行化到江南的，恰好洪州、石頭、牛頭禪盛行，也難有卓

越的表現。惟滋州法如一系，傳入成都，後來有圭峯宗密（七八〇—八四一），為荷澤宗的殿軍大師。但宗密「教禪一致」，荷澤宗與華嚴教合一，失去了南宗頓教簡易的特色。

至於青原行思與南嶽懷讓兩系，則到十世紀已被公認為曹溪禪門的正統。印順說他們當時只是少數學人度著禪的生活，沒有公開的開法傳禪。如《圓覺經大疏鈔》說：「讓和上是六祖弟子，本不開法，但山居修道」（續一四—二七九）。神會在滑台大會上說：「能禪師：門徒道俗，近有數（百？）餘人，無有一人敢濫開禪門」（神會集二一八三）。到了希遷與道一，禪風才大盛起來。《宋僧傳》、《希遷傳》引劉軻碑（八二〇頃作）說「自江西主大寂，湖南主石頭，往來懂懂，不見二大士為無知矣！」這可以想見當時的盛況^{②②}。胡適書中也強調「神會建立南宗，其功績最偉大。但九世紀以下禪宗大師多出於懷讓，行思兩支，漸漸都把神會忘了，到（北宋）契嵩之時，神會之名已在若有若無之間」^{②③}。這一種盛極而衰的現象不能不讓人疑惑。

2. 神會有強烈使命感，南宗北伐，至滑台定南北宗旨，經長時期艱苦奮鬥，終於擊敗北宗，爭得南宗正統地位，按理來說對神會為護法所做的努力，及捨身衛道的奉獻精神，南宗弟子應該表示感激擁護才是，結果卻引來洪州、石頭一派激烈反彈。這可從神會到嶺南參見慧能的傳說得到證明，因為神會參見慧能，當時的問答，有幾種不同傳說，有的出於神會門下的傳說，當然是頌揚讚譽神會的，主要是神會回答得好，慧能認為他已經悟道：遂「密授付囑」得到真傳。如《別傳》說：

慧能開示：「我有法，無名無字：無頭無尾，無內無外：

此是何物？神會答：「此之（疑「是」之訛），佛之本源。……本源者，諸佛本性」。慧能打神會幾下。至夜間，問神會「吾打汝時，佛性受否？」答云：「德性無受。……豈同木石？雖痛而心不受」。慧能許可他說：「汝今被打，心性不受。汝受諸觸如智證，得真正受三昧」。於是密受付囑。

另外像《傳燈錄》與《壇經》宗寶本皆是遲出的禪宗史書，記載同樣內容卻刪除對神會的稱譽，加上嚴厲的訶責，最後更刪去了《別傳》的夜晚審問「密受付囑」進而斥責神會「把茆蓋頭，只成個知解宗徒」。

《傳燈錄》是這樣說的：

「他日，祖告衆曰：吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？（神會）師乃出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。祖曰：向汝道無名無字，汝便喚本源佛性！」師禮拜而退。

《壇經》宗寶本，六祖告衆「吾有一物，無頭無尾」等問答與《傳燈錄》相同，但最後加上了兩句：「師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性！汝向去把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒！」^{②③}

由於兩部書皆為反對神會洪州石頭門下所編集，顯然是想藉慧能的訶責，表現他們對神會這位「知解宗徒」不滿的評語。

以上兩種負面的效應，確實值得吾人深思，而亟思找尋答案，即：神會一系為何不能弘揚慧能的禪法？以及神會為何會受到洪州石頭等的抨擊？很明顯地問題出在神會的思想本質，並不能完全附合禪宗的宗旨，也不能與慧能的生命智慧相呼應，雖然在形式上爭得了法統，其精神卻與慧

能有隔，最多只能算是禪宗的「別子」^{②④}而不能成為「正宗」。

（二）神會與慧能的根本差義——

1. 慧能為中國禪「定性」「定宗」：禪宗的起源，遠溯自印度釋迦佛在法華會上「世尊拈花，迦葉微笑」於是心心相印，遂將「無上正法」付與迦葉「迦葉聞之，躍躍歡喜，領而受之」，這就是禪宗傳「心印」或傳「法印」的開始，這種傳法因為採取「以心傳心，不立文字」的方式，以後禪宗也就基於這一特徵，而稱其他重經教的宗派為「教下」而將自家不重經教，但求自悟，即可「直指本心，見性成佛」稱為「宗門」，或「教外別傳」。根據禪宗所傳述之禪宗歷史，在印度傳至二十八祖菩提達磨，於梁武帝時到中國，為中國禪宗的初祖。達摩傳慧可為二祖，慧可傳僧璨為三祖，僧璨傳道信為四祖，道信傳弘忍為五祖，五祖後禪宗分為南北二宗，北宗以神秀為六祖，南宗以慧能為六祖。從此同一禪宗有了南頓北漸的分別，而以神秀為中心的北宗，除了自稱是繼承達摩以來的「楞伽宗」同時以方便做為標幟，像《大乘無生方便門》或《大乘五方便》後來都認為是神秀的著作（此在敦煌卷子中發現），而宗密《圓覺經大疏鈔》中也指出神秀一系的禪法，特點就在「拂塵看淨，方便通經」都是屬於漸修的方法。胡適說：「神秀一派雖然仍自稱『楞伽宗』，這時候的楞伽宗已不是菩提達摩和慧可時代那樣簡易的苦行學派了，神秀的五方便論，便是一種煩瑣哲學，簡易的『壁觀』成了煩瑣哲學，苦行的教義，成了講說疏抄，隱遁的頭陀成了兩京法主，三帝門師。便是革命的時機到了。」^{②⑤}胡適並指，那不識字的盧行者（慧能）便是楞伽宗的革命者，而神會便是他的北伐急先鋒，他們的革命旗幟便是「頓悟」。

案：自從胡適從敦煌石室的卷子中發現了被埋沒千年之久的神會其人，以及神會定南北宗旨，為慧能爭六祖法統，不但確認神會為慧能傳人，《壇經》應為神會所造，甚至所有慧能的禪法也都與神會如出一轍，完全無視於兩人之間的根本差異。

舉「頓悟」為例，為南宗一派自認為不同於北宗直捷法門。也是南宗向北宗爭取正統性的唯一武器，所以神會理直氣壯的指責北宗：「師承是傍，法門是漸。」而一般人也都不去分辨，認為神會頓悟就是慧能的頓悟說。神會所謂「單刀直入」「直了見性」與慧能以及禪宗宗旨「真指人心見性成佛」，都無分別，而神會所謂「發心有頓漸，迷悟有遲疾。迷即累劫，悟乃須臾」，與慧能《壇經》「法無頓漸，人有利鈍。迷即漸契（原作「勸」）悟人頓修」「迷來經累劫，悟別須臾間」等說法實在無大分別。惟有牟宗三先生在「佛性與般若」巨著中，對禪宗的分判指出兩種頓悟實際上是存有根本差異的，其言曰：「頓悟有兩方式：一是超脫了看心、看淨，不動之類的方便，直下于語默動靜之間而平正地亦即詭譎地出之以無念無相無住之心，這就是佛了。另一亦是超脫了看心、看淨，不動之類的方便，直下超越地頓悟真心，見性成佛。前一路大體是慧能以及慧能後的正宗禪法，後一路則大體是神會的精神」。

首先我們看牟先生解釋神會的禪法，認為他的頓悟有一超越的分解在。神會依般若經之「應無所住而生其心」，說「法華經」之「佛之知見」。《法華經方便品》曰：

「諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世？舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲

會眾成開佛知見使得清淨故，出現於世，欲示眾生佛之知見故，出現於世。欲令眾生入佛知見故，出現於世。」牟先生解釋說因一切眾生本潛有佛之知見，故能令之開，令之悟，令之入。神會即依此「佛之知見」，從「無住心」上立「知見」。

又引《歷代法寶記》云：

「神會和上每月作壇場，為人說法，破清淨禪，立如來禪；立知見，立言說為戒定慧，不破言說，云：正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是慧，說無念法，立見性」。

此所謂破清淨禪，即破看心看淨之類的漸教禪，漸教即圭峯宗密所謂「息妄修心宗」。「立如來禪，即立頓如來藏性得如來法身也。此即圭峯宗密所謂「直顯心性宗」。「立知見」，即於無住心之空寂之體上立「昭昭靈靈地自知自證自見這空寂之體」之「本智之用」。：佛知佛見亦就是依這個智用而成的，神會是依這智用而立知見的。佛之知見，本是佛之知見能力，神會卻把這知見能力收於無住心之空寂之體上說，因而成為無住心之照用，亦反而照此無住心之自己，此即無住心之自知、自見、自證、自照，而說此無住心為一靈知心也。

圭峯宗密說荷澤宗為「寂知指體、無念為宗」。又稱之為「直顯心性宗」。「寂知指體」言空寂之知是指體而說者。分別言之，無住心自性空寂是體，此體有本智之用是知。此知收於體上說，故曰空寂之知，全體是知用，全知用是體，故此空寂之知即是體也。亦曰「靈知真性」。神會自說「三十餘年工夫唯在見字」。此見即「立知見」之見「立見性」之見，即無住心所發之知見也。牟先生說這就是圭峯所說

的「直顯心性宗」，是禪教合一的神會禪，所謂頓悟即直顯真心之謂，分解以示一超越的真心（靈知真性），故就神會的頓悟禪說是如來禪。但這是否能相應六祖惠能的精神呢？

當五祖於半夜三更為慧能說《金剛經》至「應無所住而生其心」時，惠能言下大悟，一切萬法不離自性，遂啟祖言；何期自性本自清淨！何期自性本不生滅，何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！祖知悟本性，謂慧能曰：不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」（六祖壇經自序品第一）此是慧能悟法受法之始。這裏一連串說了六句「何期自性」云云，此可名曰六自性句。這六句是甚麼意義呢？我看他於「應無所住而生其心」言下大悟的便很不同於神會之悟解。「自性」即是自己的本性（自本性），即「本來無一物」的空寂性；「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」但此空寂性必須通過「無所住而生其心」始能如如地呈現。「無所住而生其心」即是不住着於色聲香味觸法而生其心，即是般若心，清淨心，無念心。般若心呈現，空寂性始呈現。此仍是實相般若也。實相一相，所謂無相，即是如相。慧能並未就無住心把它分解成一個靈知真性，如神會之所為。

又進而說般若云：

善知識！我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性。是以將此教法流行，今學道者，頓悟菩提，各自觀心，自見本性。

善知識！智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫。若得解脫，即是般若三昧。般若三昧

即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，常令念絕，即是法縛，即名邊見。

牟先生謂：以上明說依金剛般若經開最上乘法門，並說自己「於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性。」此最上乘法門即是頓悟自己本有般若菩提之智，頓見自己真如本性（空寂的本性）。……此即所謂頓悟成佛，直指本心，見性成佛。惠能禪（般若三昧）之精神根本是般若經之精神。他並未就無住心分解成一個靈知真性，真心即性，如神會之所說。神會禪是如來禪，惠能禪即是所謂祖禪。²⁰以上僅摘錄牟先生分辨惠能與神會之間的根本差異的說明。可以看出神會實不能與他的老師精神相呼應。

2. 神會的「支離」與「歧出」：其實從開始神會到嶺南參見慧能，與慧能的生命智慧本來就是不相應的。所以被慧能斥為「知解宗徒」。後來受洪州門下所譏，也都是不屑於神會明明重知解方便，還要大言不慚的自居於慧能傳人。以上所引神會禪也明顯的看出，本質上是主張教禪一致的。如壇經說：「若求無上菩提，須信佛語，依佛教。佛道沒語？經云：諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」（神會集二二八）「知識！若學般若波羅密，須廣讀大乘經典。……明鏡可以鑒容，大乘經可以正心。第一莫疑，依佛語，當淨三業，方能入得大乘。此頓門，一依如來說，修行必不相悞」（神會集二五二）

印順法師解釋說：神會在傳授禪法時，要人「依佛語，信佛教」，要人「廣讀大乘經典」。認為頓悟的最上乘，「一依

如來說」。在教導學人的方法上，神會是應用經教；對大乘的了義經，是肯定的，決非離大乘經義，而別有頓教最上乘的。神會說達摩宗旨：「我六代大師一一皆言：單刀直入，直了見性，不言階漸。」（神會集二八七）。達摩所傳的頓悟見性，就是如來禪，如來禪是《楞伽經》所說的。他引用《大般涅槃經》的：「南無純陀，南無純陀，身同凡夫，心同佛心。」（神會集二七九）；及引《法華經》的龍女成佛等（神會集一三〇——一三三），以證明頓悟。不但引經來證明，而勸人廣讀大乘經。大乘經的聽聞讀誦，神會認為對於頓悟的見性成佛，有重要的意義，如《與拓跋開府書》（神會集一〇一——一〇二）說：

「於生死海中，得與諸佛菩薩一念相應，即於一念相應處修行，即是知道者，即是見道者，即是得道者」。

「侍郎云：今是凡夫為官，若為學得？諮侍郎：今日許侍郎學解。未得修行，但得知解以知解久熏習故，一切攀緣妄想，所有重有自漸輕微。神會見經文所說：光明王，月光王，頂生王，轉輪聖王，帝釋梵王等，具五欲樂，甚於百千萬億諸王等。於般若波羅密，唯則（？）學解，將解心呈問佛，佛即領受印可，得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩。」

在這裏，神會提出了一個「解」字。解是知解，從聽聞而來，了解而深信不疑。這雖還不是見，不是證，但久久熏習，對於頓悟見性，是有用處的。所以神會主張：「要藉有作戒，有作慧，顯無作慧」（神會集二二九）。有作慧，就是信解的「知解」，對無作慧（真無漏般若）有助發的作用。^{②7}

雖然達摩所傳的頓悟見性就是如來禪，可見神會仍是禪宗

的一貫精神，但是重經教，重聽聞知解，與惠能的「當下頓悟」的精神至少是一步支離與歧出。

五、結論

神會與慧能最大的不同，就是因為他思想的基本性格偏重知識，這也是繼承荷澤法嗣的宗密所說：「知之一字，衆妙之門」乃神會的基本主張。因為胡適將神會的「知」字，解釋為具體經驗意義的「知解」「理智」或「知識」，因而引起日本禪學大師鈴木的不滿^{②8}，批評說胡適因為體會不到神會「知之一字」的深意，就英譯此字為知識（knowledge）但神會的「知」，並不是我們平常所了解的知識、理智或知解，而是超越一切二元對立，生死對立，有無對立，此岸彼岸對立等等的絕對智慧。……他認為歷史考證家胡適一方面把禪宗發展講成打破舊習，反對傳統的一種佛教革命，另一方面又曲解禪智或般若的直觀。降為分別智，因此解釋不了禪的自性，也進不了禪宗的門。

以上鈴木的批評無異無的放矢，因為神會的「知」確實有知識知解的意思，而胡適了解得並不錯，而且胡適也是推崇神會這種「知」的精神，所以才會大膽的假設壇經不可能是一字不識的盧行者所寫的。既然字都不認得，如何會寫出像壇經那樣偉大深刻的著作？

所以鈴木的錯誤是錯把神會當作了慧能。所以認為「知」字應作「智」字解。而胡適的錯誤是錯把慧能當作了神會，所以才有以下這種論調說：

「神會雖說無念，然宗密屢說荷澤主張「知之一字，衆妙之門」，可見此宗最重知見解說。當日南北二宗之爭，根本之點是北宗重行，而南宗重知，北宗重在由定發慧，而南宗則重在以慧攝定，故慧能、神會雖口說定慧合一，其實他們只認得慧，不認

得定。此是中國思想史上的絕大解放。禪學本已掃除了一切文字障和儀式障，然而還有個禪定在。直到南宗出來，連禪定也一掃而空，那才是徹底的解放了。」²⁹

誠然如胡適對神會的推崇，認為神會是南宗的第七祖，是南宗北伐的總司令，是新禪學的建立者，是《壇經》的作者，在中國佛教史上，沒有第二人比得上他的功勳之大，影響之深³⁰。這樣偉大的一個人物，如果胡先生地下有知，知道有人判他「別子」一定大會大為震怒，但是「別子為宗」，應是對神會最適當的推崇。

(完)

註釋

①：參見前文「朱熹在傳統儒學中地位之批判與認定：『別子為宗』」《心體與性體》一書之宏觀與通識學隅」。

②：見胡適文存《神會和尚傳》，第九集第二卷頁一五六。

③：見印順著《中國禪宗史》第七章三〇〇頁。

④：上述資料見胡適文存《神會和尚傳》第九集第二卷頁一一二。

⑤⑥：見印順著《中國禪宗史》第五章二二二頁，第七章二八九頁。

⑦：見印順著《中國禪宗史》第六章二四九頁。

⑧：見胡適文存《神會和尚傳》第四集第二卷頁一四八。

⑨：見印順著《中國禪宗史》第六章二八六—二七〇頁。

⑩：見印順《神會與壇經》張編六祖壇經研究論集頁一一八。

⑪⑫：見《胡適文存》第四集第二卷一五六頁，第九集第二卷二二六頁。

⑬：胡適列參考書宗密的慧能，神會略傳《圓覺大疏鈔》卷三下省稱《圭傳》。

⑭⑮：見《胡適文存》第四集第二卷一一九—一二七頁，一一八—一二〇頁。

⑯：見印順著《中國禪宗史》第七章二九五頁。

⑰：胡適文存第四集第二卷一二七、一六頁。

⑱：胡適文存第四集第二卷一三二頁。

⑲：以上見印順著《中國禪宗史》第七章三一、三二四頁。

⑳：參考胡適的《神會和尚遺集》及《胡適文存》《胡適手稿》中有關禪宗史部份。

㉑㉒：見印順著《中國禪宗史》第四頁，三一、三二二頁。

㉓：以上所引《別傳》等原文具見《中國禪宗史》二八五、二八七頁。

㉔：參看前文註㉑。

㉕：見胡適《荷澤大師神會傳》胡適文存第四集第二卷。

㉖：參看牟宗三著《佛性與般若》下冊第一章頁一〇四—一〇五六。

㉗：以上具見印順著《中國禪宗史》第八章三三二頁。

㉘：參見傳偉勳《從西方哲學到禪佛教》三三〇頁。

㉙③⑩：見胡適文存第四集第二卷頁一三五，頁一五八。

生在《「支那」一詞起源質疑》一文中，論及《羅摩衍那》中有「支那」一詞出現的一節是公元三、四世紀加入的，而《摩訶婆羅多》中有「支那」名稱的數章，亦可能遲至公元後二世或三世紀」。因此，「支那」一詞出現於印度典籍集中最早也是公元之後的事情了。①

此外，在巴利文的《那先比丘經》(milindapanha)，漢譯的《普曜經》、《佛本行集經》、《十二遊經》、《大方等大集經》、《華嚴經》、《清淨法行經》、《證香火本因經》等經中均有「支那」名號。但由於這些經產生的具體時代均難以確定，所以很難說釋尊在世時就知道有「支那」一名了。

「支那」一名究竟何時傳入中國，確切的年代現已很難考證。但據傳說，後漢獻帝建安十年(公元二〇五年)秦州刺史曾遣成光子入印度，《釋迦方誌》卷上「中邊」篇引成光子言：「中天竺國東至振旦國五萬八千里，(振旦即神州之號也，彼人目之。……)。(51:949-1)此說不一定可靠，但至少可以說「支那」一詞傳入我國甚早。

「支那」一名最早見於漢譯佛典，當屬西晉竺法護所譯之《普曜經》，此經第三「現書品」：「秦書二十」(3:498:2)。《普曜經》的異譯本，唐地婆訶羅所譯之《方廣大莊嚴經》第四品：「支那書(Cinalipi)」(3:559:2)。又竺法護所譯之《舍頭諫太子二十八宿經》(即《虎耳經》)曰：「熾盛宿者，普主秦地。」(21:418:3)由於法護是從月支國來，當然知道「支那」的所指，因此將之譯作「秦」。

見於我國史書中的「支那」之名，或相同之音譯，均來自梵文或西域少數民族之文字。最早出現於我國僧人所撰之史籍者，乃齊梁間僧祐所撰之《出三藏記集》卷八：「是故誦其文而不疲，語其文而不倦，甘其味而無足，飡其音而不厭，始可謂微言興詠於

眞丹，高韻初唱於赤縣。」(55:59:3)僧祐當時用作「眞丹」，稍晚於僧祐的慧皎，在《高僧傳》中已4處提到「眞丹」一名了。

至於我國正史載「支那」之譯名，最早見《梁書》卷五四「諸夷·中天竺國」：「天監初，其王屈多遣長史竺羅達奉表曰：……王身端嚴，如日初出，仁澤普潤，猶如大雲，於彼震旦，最為殊勝。……」又，《新唐書》卷三二一上「西域上·天竺」載：「貞觀十五年，自稱摩伽陀王，遣使者上書。帝命雲騎尉梁懷珍持節尉撫。尸羅逸多驚問國人：『自古亦有摩訶震旦使者至吾國乎？』皆曰：『無有。』或言中國爲摩訶震旦，乃出迎膜拜，受詔書，戴之頂。復遣使者隨入朝。」又《宋史》卷四九〇「外國六·天竺」載：「太平興國七年，益州僧光遠，至自天竺，以其王沒徙曩表來上。上令天竺僧施護譯云：『近聞支那國內有大明王，至聖至明，威力自在。每慚薄幸，朝謁無由。遙望支那，起居聖躬萬福。光遠來，蒙賜金剛吉祥無畏坐、釋迦聖像、袈裟一事，已披掛供養。伏願支那皇帝，福慧圓滿，壽命延長。常爲引導，一切有情，生死海中，渡諸沈溺。今以釋迦舍利，附光遠上進。』」

二、佛典所載「支那」本義

(一)源於文物國 《翻譯名義集》卷第三：「支那，此云文物國，即讚美此方是衣冠文物之地也。」(54:1098:2)《維摩經略疏垂裕記》第一等同此說，不知何據。

(二)源於思維 《慧苑音義》卷下：「支那，此翻爲思維，以其國人多所思慮、多所制作，故以爲名，即今漢國是也。」《華嚴經疏》第四七、《新華嚴經論》第三〇、《希麟音義》第二等，均同此說，估計是由於「思維」的梵文Cinta和Cina的音相近而將其意義混

淆。

(三)並無特別意義，只是對中國的稱呼而已。《南海寄歸內法傳》：「且如西國名大唐爲支那者，直是其名，更無別義。」《開元釋教錄》卷七「大支那國」下有小註云：「舊名眞丹、振旦者，並非正音，無義可譯，惟知是此神州之總名也。」(55:551.3)

(四)源於繒絹 玄奘譯《大毘婆沙論》卷第十二：「復有說者，諸方亦有法爾聖事，謂支那國雖奴僕等，皆衣繒絹，餘方貴勝，所不能得。」(27:60.2.3)這並不一定說「支那」的本意是繒絹，但依據此說，我們可以知道，中國的繒絹在當時的印度(《大毘婆沙論》成書於公元二世紀)已頗爲流行。由此我們可以想像得到，印度人仰慕我中華富足的情景。

又，《大唐西域求法高僧傳》卷上「慧輪傳」：「支那即廣州也。莫河支那即京師也。亦云提婆佛咀羅，唐云天子也。」(51:5.2)此處以支那稱廣州，以莫河支那稱京師，不知何據。

三、近世「支那」原意諸論之爭

關於「支那」譯名原意各說之爭論頗多，現擇其重要者略述如下：

(一)「支那」名號源於秦 此說目前基本上已成定論，學者多從之。持此說者最早當數法國漢學家鮑蒂埃(M. Pauthier)。鮑氏所謂的「秦」並非秦始皇統一中國之後的秦。而是早在約公元前一千多年時(實際上秦國始於公元前八世紀周平王時代)就建於今陝西附近的秦國。到了秦穆公(公元前六五九至前六二一年在位)的時候，秦國的勢力已經很強大了。由於中亞的商販頻繁往返於中印之

間，秦的大名是很容易傳到印度的。伯希和贊成此說。一九一一年，德國學者雅各比(Herman Jacobi)著文反對此說。謂前三百餘年印度佛陀羅笈多王在位時，其臣橋底利耶所著之《政事論》即有「支那產絲」之語，而秦朝開始於公元前二四七年，因而《政事論》是在秦朝建國之前。故「支那」的來源非秦。實際上，雅氏之說是由於對中國史不熟悉的緣故。上文已提到，鮑氏所謂秦並非秦始皇統一中國之秦朝。秦之建立較《政事論》之成書尚早了好幾個世紀，所以雅氏之說，全無道理。

(二)源於日南(Jih-nan) 德國學者里希脫芬(F. F. von Richthofen)認爲「支那」名號源於西漢時之日南郡(Jih-nan)，因爲中國與海外之交通，悉由此處。漢桓帝延禧九年(公元一六六年)大秦王安敦之使者，即由日南登岸而至長安。可見當時日南商務之盛。法國學者拉克伯里(Lacouperie)反對此說。拉氏所具之理由：(一)漢時日南郡不在今越南東京，而遠在其南。(二)古代日南二字之讀音，應爲Nin-nan，並非讀作Jih-nan。所以里氏之說，毫無根據。

(三)源於滇 此說乃法國拉克伯里氏反對里希脫芬之說提出的新說。拉氏認爲，古代滇國地域廣大、國勢張盛，公元前我國與西南二方諸國方貿易，全得通過滇國。張騫從大夏國回來後，說天竺國商人到中國販運四川貨物，往大夏交易。由印度往四川必經雲南滇國。又滇國之海上交通，可由紅河而至交趾國。故西方諸國所盛傳之秦國(Chin. Sin, Sinae, Thinae)，乃由滇國轉音而來。由於滇緬一線之交通，在自然方面的阻礙(特別是季節變化時對它的影響)要比西域一線大得多，因而這一線並未成爲中西交通的主要路線。既非主要交通路線，其間的貿易又非特別頻繁，且古代印度人由此道知道滇國的遠不及由西域而知道秦國的

爲多，所以「支那」的來源於滇國之說頗值得商榷。同時，張星烺先生在《「支那」名號考》文中並指出：「吾以爲拉氏之說，與中國史書所載滇國全不合也。」

(四)源於羌 此說乃融合鮑、拉氏之說，首倡者乃翻譯家楊憲益。楊氏在《釋支那》一文中指出：「秦與羌本是一字，故漢代或稱羌人爲秦人。明乎此，則我們可知古代印度記載裏『支那』一名的原字實爲『羌』，此字或作『秦』，惟爲種族名，與秦朝無關。又羌字古亦通荊，見《史記·蔡澤范雎列傳》或荊註，由此可知古代荊人亦屬羌族。羌字古又通滇，漢代西羌有滇良、滇吾、滇那、滇昌數種。又滇盾即羌盾，釋名載：『盾中隆者曰滇盾，本出於蜀，蜀滇所持也，或曰羌盾。』由此可見古代中國西部高原的種族通稱爲羌，後分爲秦荊滇三大國，而其名皆源於羌。漢初羌族所居的地域尙極廣大，《漢書》言嬉羌在陽關西南，小宛渠勒以東，戎盧于闐難兜以南，故其地當包括柴達木盆地西藏高原及雪山以北的地域。古代印度記載裏的『支那』地方與此正符，故『支那』的原字當爲『羌』，秦荊滇皆爲羌族一部的異名。」此說問題在於所引的材料大都是漢代的，不太具說服力。至於秦以及秦之前我國西部少數民族是否均被稱作羌，尙需考證。

(有關佛經引文，據《大正藏》。數字表示該例見於《大正藏》之卷、頁及欄次。)

(完)

本文參考論文篇名及參考書目：

1. 張星烺《「支那」名號考》 載《中西交通史料匯編》第一冊 中華書局(北京)七七年版。
2. 汶江《「支那」一詞起源質疑》 載《中國史研究》八〇年第二期。
3. 楊憲益《釋支那》 載《譯餘偶拾》三聯書店(北京)八三年版。
4. 伯希和《交廣印度兩道考》 馮承鈞譯 中華書局(北京)五五年版。
5. 日本《望月佛教大辭典》「震旦」條。
6. 《大正藏》諸冊。

註釋

- ①《曼殊全集》載：「支那一語，確非秦字轉音，印度古詩摩訶婆羅中已有支那之名。摩訶婆羅乃印度婆羅多王朝紀事詩。婆羅多王言：嘗親統大軍，行至北境，文物持盛，民多巧智，殆支那分族云云。考婆羅多朝，在公元前千四百年，正震旦商時，當時印人仰慕我文化，稱智巧耳。」蘇曼殊此論殊未當。《摩訶婆羅多》的故事雖然取材於公元前若干世紀之傳說，其編纂的時間被認爲在公元前四世紀至公元四世紀末之間，並且書中被後人摻進的材料甚多。所以根本不能因爲書中有支那之名便斷定在公元前千四百年商時印人就已經知道支那一詞。此說不足爲證。

足，只因世人根性迷鈍，執有其身而惡死悅生，故卒難了悟。黃老悲其貪著，乃以修生之術順其所欲，漸次導之。

序中導禪宗明心見性爲無上至真妙覺之道，而把道教傳統的修命養生之術作爲引導貪生畏死的鈍根世人漸次趨向大道的方便法門。在晚年所寫的《悟真篇》內外篇之《後序》中，張伯端進一步表明：「此《悟真篇》者，先以神仙命脈誘其修煉，次以諸佛妙用廣其神通，終以真如覺性遣其幻妄，而歸於究竟空寂之本源矣。」以禪之心源覺海爲究竟歸宿，據《歷世真仙體道通鑑》：張用成傳，張伯端本人末後終歸於佛，「與劉奉真之徒廣宣佛法，留偈而逝。」

張伯端「禪宗詩偈」的見地，與禪宗頗相一致。如《三界唯心頌》云：「無一物非我心，無一物是吾也」，「見物便見心，無物心不見，十方通塞中，真心無不遍，若生知識解，卻成顛倒見，視境能無心，始見菩提面。」又如《即心是佛頌》云：「佛即心兮心即佛，心佛從來皆妄說，若知無亦無心，始是真如法身佛，」與禪宗之哲學觀無異。其《讀雪竇禪師祖英集》一詩，對當時雲門宗巨擘雪竇重顯禪師推崇備至，稱之爲師，似曾親炙雪竇者。張伯端自命通徹「達磨、六祖最上一乘之妙旨」，「佛祖統紀」亦稱「張平叔（伯端）明佛性」。後來深通禪宗的清雍正皇帝，對張伯端「禪宗詩偈」十分欣賞，編入其《御選語錄》中，作序褒揚；並封張伯端爲「大慈圓通禪仙紫陽真人」。

張伯端後學，率皆循祖師之道，道、禪雙融，先修命後修性。四傳陳楠，分丹法爲三品，謂三品中的上品天仙之道，「與禪法稍同」。其徒白玉蟾，曾在江南某禪寺說法。他融禪法於內丹中，形成以「忘」字爲訣的丹法體系。南宗一系的著述，也多仿《悟真篇》之制，先言內丹，後講禪法，其講禪法的文字，詞旨或

類禪師的「上堂法語」，或類禪師的悟道詩偈。

北宗全真道，建立於金初，創始人黃真，自稱「悟徹《心經》無罣礙」，對佛法有所體悟。他所開全真道，在教團建制、出家、戒律、叢林觀庵等及教義上，皆效仿禪宗，在教義方面，高唱三教歸一，所奉主要經典中有佛教的《般若心經》，以融合禪與內丹爲全部教義之特質。雖承鍾呂內丹說，以成仙超生死爲鵠的，而向佛教涅槃義靠攏，以「本來真性」爲超出生死的根本，以識心見性、真性不迷亂爲長生不死，重精神解脫，否定道教傳統的肉體長生說。王嘉《授丹陽二十四訣》云：「是這真性不亂，萬緣不掛，不去不來，此是長生不死也。」王嘉《立教十五論》斥欲圖肉身不死而離凡世者爲「大愚不達道理」，謂真性不迷，現前精神超出三界，名曰真人，真人「性滿乾坤」，名曰法身。其法身義，顯然有取於佛法。在修習次第上，與南宗之先命後性相反，北宗以明心見性爲首務。王嘉《授丹陽二十四訣》教學仙者「先求明心，心本是道，道本是心。」其明心見性的實踐法則，多取於禪宗，以無心、無念、無著爲要，括之以「清淨」二字。《授丹陽二十四訣》說：「內清淨者，心不起雜念；外清淨者，諸塵不染著。」與南禪的「無念爲宗」相近。全真後學多融攝禪宗以發揮本派的明心見性說。如金元間全真道士王志謹《盤仙語錄》仿北宋圓悟克勤禪師語錄中掃帚掃塵、塵雖去而迹猶存之喻說：「朝日掃心地，掃着越不淨，欲要心地淨，撒下掃帚柄。」意謂不僅須清淨心地，掃除妄念，而且連清淨心地之念亦須泯絕，達「寂無所寂」，始近於見性，近禪法能所雙亡、心法雙泯意。又據全真七真之一的王處一之說，謂達寂無所寂，僅屬知中見性，尚須由此力行濟世傳道之「真行」，在行中磨煉，方得造於「玄之又玄」的「重玄」境地，尹志平《北游語錄》稱達「重玄」境者，「則言辭舉

動，凡所出者，無非玄妙。」分見性爲知中見、行中見兩層，與達摩祖師之理入、行入二入，不無關係。

全真道還吸收、效仿禪宗的打坐、參究、機鋒、公案、圓相等。王嘉《立教十五論》論打坐云：

凡打坐者，非言形體端然，瞑目合眼，此是假坐也。眞坐者，須要十二辰行住坐卧一切動靜中間，心如泰山，不動不搖，把斷四門眼耳鼻，不令外景入內。但有絲毫動靜思念，即不名靜坐。

雖不拘坐的形式，卻教人把清淨心地的功夫貫徹於十二時辰一切動靜中，念念不染不動，這顯然是受了南禪破除執着坐相之說的影響。然不得有絲毫動靜思念，與慧能大師無念行之「不斷百思想」有所不同，有墮於靜寂一面之嫌。王嘉《全真集·玉花社疏》還說：「諸公如要修行，饑來吃飯睡來合眼，也莫打坐，也莫學道，只要塵冗事摒除，只要心中清淨兩個字。」更近禪師口氣，「饑來吃飯睡來合眼」，取自禪宗燈錄。元初全真道士李道純的《道德會元》還採用臨濟禪參看話頭公案之法，教人於二六時中着力較勘「不與諸緣作對的」（指《道德經》首句之「道」）是個甚麼，以期於較勘不得處摸着鼻孔，明本心地。其《螢蟾子語錄》卷一取禪宗文殊出不得女子定、洞山寶鏡三昧五位顯訣等，及老、易、孟之語，作爲道門公案，供學道者參究。另一道士苗善時則只選老莊文列易等語，編爲《玄門大公案》六十四則。全真道士們還常用禪宗的圓相，以○表眞性。他們的悟道詩偈，也不乏類似禪詩、頗具禪意者，如元代祈志誠《西雲集》有詩云：「師傳秘語悟心開，物外家風物裏培，走遍世間覓不得，鳥從花裏帶將來。」王志坦《道禪集》詩皆具禪味，有云：「識心達本承當下，猶落玄

門第二機。」全真家師資間傳付或論述心性時，常效仿禪門的機鋒。如《盤山語錄》述王志謹答其徒心性之問云：

或問曰：「如何是定性？師乃移位近前，正身默坐良久，云：『汝問甚麼定性？』」

盡管較爲明白淺顯，但其方式明顯模仿禪師。

宋元道教內丹法程，皆以性命雙修爲綱、禪道雙融爲實質。根據對性命二者的側重及修習次第的不同，其丹法大略可分爲三類，三類丹道無不受禪之影響，理論、方法與傳統道教內丹有所不同，可謂道、禪結合、融合的新內丹。三類丹法中的第一類，最爲接近禪。比類丹法是在道家「守神」「坐忘」一類功夫的基礎上，向禪靠攏，只修性不修命，或以性兼命。在理論上，唱眞性一元論，以眞性爲金丹，王嘉《金丹》詩即云：「本來眞性喚金丹。」修法上，只管明心見性，煉神還虛，以清淨心地爲要。陳楠稱之爲上品丹法，其修煉「以精神魂魄意爲藥材」，「以清淨自然爲妙用」，「以定慧爲水火」，法則簡易，不論卦爻斤兩，而於剎那之間便可結丹，有似禪宗之頓悟。然唯宜於上士修學，傳付唯以心傳心，與禪之傳授相同。李道純《中和集》稱之爲最上一乘，謂其修煉「以太虛爲鼎，太極爲爐，清淨爲丹基，無爲爲丹田」，大略同陳楠之上品丹法，謂生而知之的上根利器方堪入此門：「學道之人夙有根性，一直了性，自然了命。」雖然不着意於煉化精氣修命，只要了性，精氣神便會自然煉化，結爲大丹。此乃無爲之頓法，不斤斤於守竅調息的氣功。《眞詮》《唱道眞言》《性命圭旨》《樂育堂語錄》等道書均述此法，尊爲最上金丹。這可謂禪宗影響下內丹中出現的一種極端傾向，爲禪化的內丹。

第二類丹法先修命後修性，爲南宗張伯端一系之路徑。其修

煉從傳統內丹修命法入手，循序煉精化炁、煉炁化神、煉神還虛。然精炁神之煉化，據張伯端『青華秘文』，須於靜坐至恍惚杳冥之際體認元性、真心，從真心中生「真意」，照察精炁之運行。見真心以「忘」「覓」二字為訣：「心者萬化樞紐，必須忘之而始覓之。……但於忘中生一覓意，即真心也。恍惚之中始見真心。真心既見，就此真心生一真意，加以反光內照，庶百竅備陳，元精吐華。要在乎無中生有，有中生無。到這境地，並真心忘而棄之。」這種於忘心中覓心以見真心之法，脫胎於禪之參究，非鍾呂傳統丹法中所本有。

第三類丹法先修性後修命，為北宋一系的基本路徑。明末北宗龍門派的伍守陽，分修煉過程為築基、初開煉精化炁、中開煉炁化神、上開煉神還虛四節。築基以煉已為首為主，煉已指鍛煉心意，收心攝念，做「對景無心」的功夫，為初步修性。至上開煉神還虛而了性，並仿達磨之九年面壁，稱上關為「九年關」。元代以來，丹書中多在煉神還虛上加上一「粉碎虛空」以為究竟，李道純『中和集』即謂到此「一個字也用不着」，唯有以圓相○表示。

禪對宋元道教的影響，集中表現在道教諸派所高唱的三教歸一論。「天下無二道，聖人不兩心」，成為這一時期道書中常見的口號。他們把三教的同源一致之點歸諸於對心性的體證，一般都確認三教雖施設相同，而心性說殊無二致。只有題為張伯端述的『青華秘文』，對三教心性說作了較細緻的分析比較，認為有淺深粗細之差。孔子言心性，教人非禮勿視聽言動，以禮為防，以喜怒哀樂為妄心，以忠恕慈順恤恭敬謹為真心，最為粗淺。道教則以儒家所謂真心亦為妄心，「混然返其初而原其始，卻就無妄心中生一真念，奮天地有為而終至於無為也。」從靜極恍惚、一念未生的原始真心中生真意煉化精炁，以無為心為宰做有為功夫，

終至於無為，是道教內丹心性說的特質。「若釋氏之所謂真心，則又異焉：放下六情，了無一念，性地廓然，真元自見。一見之頃，往來自在。蓋靜之極，而至於極之極，故見太極，則須用一言半句之間，如死一場再生相似，然後可造化至機而為不生不死之根本，豈易窺其門戶耶！」認為釋氏真心說最為徹底究竟。這裏所言釋氏真心說，出當時臨濟禪法，所謂「大死一回，絕後再甦」，始透重關。『青華秘文』用靜極而見太極之說釋其理，自屬道教眼光，然總的說來還是抓住了釋氏真心說的特質，可謂別具慧眼。大體而言，宋元道教諸派內丹學雖高談心性，盛倡三教一致，而其心性說與識心見性法門，多如明人王世貞所評，「似禪而稍粗」。至內丹家之末流，僅以守上丹田為性功，以眉間閃現的白光為性光，則離其祖師張伯端、王嘉之見性說甚遠，去禪宗之見性說則更過十萬八千。

禪宗對宋元道教的影響，還通過禪化的內丹，見之於宋代以來的符籙道派，促成了清微神霄、淨明等新符籙道派的誕生和舊符籙道派教義的更新。這些符籙道派，率皆倡修內丹，並依內丹理論建立符籙咒術之哲理，強調「內道外法」、「內丹外用」、「內煉成丹，外用成法」，以由內煉中所見證之元神、真心或「一點靈光」為書符念咒、存想作法之本，為作法靈驗的關鍵，如北宋末神霄派名道士薩守堅『內天罡訣法』云：「一點靈光便是符，時人枉費墨和朱，上士得之勤秘守，飛仙也只在功夫。」（『道法會元』卷六七）元代鄒鐵壁『雷法秘旨』以無心之真心為感通神靈、作法靈驗之訣要。

禪宗在教制方面，對宋元道教的影響尤深。全真道等新道派出家之制，多仿佛教。其叢林觀庵、道士住庵、雲游之則，及戒律、清規，與禪宗多所相近，帶有濃厚的禪化色彩。（完）



維摩「彈偏斥小」的新探

一、維摩「彈偏斥小」乃一時權宜

先師李圓淨居士名榮祥，別號圓晉，又署無相，廣東三水人。他卒業於上海復旦大學文科，民國十一年赴日本西京療養，就帝國大學圖書館閱讀佛經，從而對佛學發生濃厚興趣。歸國後皈依靈巖印光大師，法名圓淨。遵印祖命，協助明道上人在蘇州創辦弘化社，印行經書，流通法寶，大弘淨土法門。他文字般若，廣結法緣，以語體文編寫初機佛書，著名的有『佛法導論』、『旅行者言』、『護生痛言』、『到光明之路』、『人鑑』、『飭終津梁』等，深受青年們的迎歡。為弘傳印公遺教，他從『印光法師文鈔』摘編『印光法師嘉言錄』出版，提綱挈領，以簡馭繁，一時不徑而走，洛陽紙貴。我承靈巖山寺老方丈妙真和尚的介紹，有緣親近並經常通訊請教，可說是我的佛學啟蒙老師。他提倡「各宗並弘，指歸淨土」，並著『華嚴經講要』、『梵網經集

諸法問義，此門諸法皆舍此而談，雖屬虛妄，出經以不違經旨。四、「菩薩品」。此又重菩薩乘中觀，光顯，此出，善說

去。三、「華嚴品」。此重菩薩乘中觀，光顯，此出，善說

蔡惠明

解」、「大般若經提要」、「華嚴經疏科文表解」、「大乘起信論指要」等書，闡述法義，獨具慧解，被譽為維摩再來。惜因久患肺病，化緣已盡，於一九五〇年五月十三日安祥捨報。光陰如駛，倏忽已四十周年，緬懷先德，備寄追思。

先師曾於一九四九年四月給我一信，敘述他對大小乘的看法，原文不長，照錄於下：

「小乘諸經，世尊行止一如常人，為當日在天竺行化接近真實之記載。大乘後出，記載作風，顯然不同。甚執著考據科學的日本歷史家，輒指某經為偽，賢者不免也。隨侍世尊比丘依三無漏學規則，嚴持戒律，及後遺風餘韻，未免有偏。維摩彈偏斥小，應病與藥，乃一時權宜，不可準繩一切！佛教本無大小，後人以利他為大，利己為小。震旦夙多大乘根器，此風尤盛。末流之

弊，不必讀經，戒律廢弛，於今爲極！中國無比丘之說，似非激論，但聞之可驚。維摩大士呵小，就彼時風氣激揚向大，極爲需要。今日唱此，便成廢話。比丘規範人天，嚴守戒律，稍有違犯，即不足爲人天師，固應有其犯持嚴峻的小乘風格，如來家法，指此而言。」

大乘無弊，乃謂大乘之末流生弊。華嚴、密部出者較後。前者出自龍宮，後者出自南天鐵塔。將如何下手考據，但具信心，取實自在。

佛法東來，未有戒律。到晉代鳩摩羅什譯「十誦律」、佛陀耶舍等譯「四分律」、法顯等譯「僧祇律」、竺道生等譯「五分律」，中土始有廣律。此四部俱出小乘，而經教方面所弘多屬大乘，形成經教不一致的現象。隋唐間有道宣律主出，依四分立五義，再根據大乘教義解釋小乘律典，以此爲「四分律」本，雖原被小乘，但義當大乘。於是此律才於所謂大乘根器夙多之中土，闢出一條特殊途徑。從此南山一派，幸得流傳，其他諸家，就都廢絕。如來庭訓之得於中國流傳至今，雖在存亡續絕之秋，不能不歸功於宣公。大乘雖亦有戒律，但雜在方等諸經論中，絕不如小乘別部獨行，規模整肅，金沙嚴別，邪正立分。故傳持毗尼，紹隆僧寶，必依小乘部中之如來家法爲依止，注意注意。」

現在看來，雖時隔四十多年，先師關於大小乘戒律的論斷，仍然是正確的，對現實仍有指導意義。尤其是明確指出：「維摩彈偏斥小，應病與藥，乃一時權宜，不可準繩一切！」「維摩大士呵小，就彼時風氣激揚向大，極爲需要，今日唱此，便爲廢話。」知見非常正確，分析精關合理，值得引起注意。

二、「維摩經」的內容與思想

「維摩經」全稱「維摩詰所說經」，一稱「不思議解脫經」，又名「維摩詰經」。姚秦鳩摩羅什譯，三卷，十四品。叙述毗耶離（吠舍離）城優婆塞維摩詰，十分富有，深通大乘佛法。通過他與文殊師利等共論佛法，闡揚大乘般若性空的思想。主要是「彈偏斥小」、「嘆大褒圓」，批評一般佛弟子等所行和悟解的片面性，斥責歪曲佛道的絕對境界。各品內容，簡介如下：

一、「佛國品」。釋迦世尊在毘耶離城外庵羅樹園與衆說法。寶積長者的兒子說偈讚佛，佛告訴他：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」爲不思議解脫的張本。

二、「方便品」。住在毘耶離城的維摩詰長者，曾於過去劫中承事供養無量諸佛，深聞法要，契入不二。爲了方便攝化衆生，他廣泛地參加社會生活，雖「示有資生，而恒觀無常，實無所貪；示有妻妾彩女，而常遠離五欲污泥。」後來他身患疾病，國王大臣、長者居士、婆羅門等皆來問疾，維摩現身說法，指出佛身是從無量智慧功德生的，是從慈悲喜捨生的，是從四攝六度生的。應以速朽的身體，勤修如是勝行，饒益衆生，獲成佛的清淨莊嚴之身。

三、「弟子品」。佛遣聲聞乘中的大弟子舍利弗、大迦葉等前往維摩處問疾，皆辭以不能勝任。因爲他們曾被維摩提出問難，相與辯析，爲維摩所挫敗。五百聲聞衆中，竟無一人敢去。

四、「菩薩品」。佛又道菩薩乘中彌勒、光嚴、持世、善德前往問疾，他們都有舍利弗等類似遭遇，也辭以不能勝任。

五、「文殊師利問疾品」。最後佛遣文殊師利問疾。維摩空其丈室，唯置一床，以疾而臥。文殊致問，維摩答道：「從癡有愛，則我病生；以一切衆生病，是故我病，若一切衆生病滅，則我病滅。」

六、「不思議品」。舍利弗久立思坐，室內沒有座位，維摩說：「夫求法者，不貪軀命，何況床座」以及「若行有爲，是求有爲，非求法也。」隨即向須彌燈王佛借來三萬二千個高達八萬四千由旬（一由旬約爲六十里）的師子座，宣示小大相容，久暫互攝等諸佛菩薩不可思議解脫的力用。

七、「觀衆生品」。維摩與文殊辯析「云何觀於衆生」，乃至「從無住本，立一切法」時，室內出生天女散花。花散到菩薩身上，隨即下落。但散到舍利弗等聲聞衆生身上，即使運用神力，也扯不下來。聽法已十有二年天女，與舍利對辯過程中，互相變換，證實衆生如幻，男女實無定相，破除聲聞衆對「法」的執著，得出諸佛菩薩所證得的智慧功德，「實無所得」，「但以世俗文字，假名得耳」的結論。

八、「佛道品」。即菩薩契入不二妙理爲攝化衆生所起的妙行。如文殊問維摩：「菩薩云何通達佛道？」他答稱：「若菩薩行於非道，是爲通達佛道。」這就是示現地獄道、餓鬼道、畜生道，即名非道。菩薩若不行於非道，即無法攝化衆生，使他們轉入佛道。維摩問文殊：「何等爲如來種？」文殊答：「有身爲種。」現有煩惱之身，無實自性，如方便攝化，即可轉煩惱爲菩提，轉色身爲解脫身，這就是空有不二的菩薩行。

九、「入不二法門品」。行必依理而起，非不二之理則不能有不二之行；非不二之理與行，則不可能有不可思議解脫法門，

所以不二，實爲貫徹本經的主旨。維摩把「無言無說」、「無有文字語言」，排除一切非善非惡的差別境界，作爲不二法門的極致，當三十位菩薩要文殊表態時，文殊說：「如我意者：於一切法，無意無說，無示無識，離諸問答，是爲入不二法門。」文殊說已，又問維摩：「何等是菩薩入不二法門？」維摩默然無言。文殊讚歎說：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」

十、「香積佛品」。維摩以他不可思議解脫的神通力，將上方過四十二恆河沙世界的衆香國景象，普現於大眾之前，隨又化出「菩薩使往上方衆香國乞取香飯。化菩薩取回香飯時，那裏隨來的衆菩薩述說教化衆生的種種妙用。維摩告以此土佛陀以「剛強之語」，說明因果有報，以及菩薩須以十事善法、四攝、八種無瘡疣法攝化衆生。

十一、「菩薩行品」。佛陀爲衆香國諸菩薩說「盡、無盡解脫法門」。就是盡，即有爲法；無盡即無爲法。菩薩所行必須「不盡有爲，不住有爲」；「入生死而無所畏，於諸榮辱心無憂喜等是「不盡有爲」；「觀世間苦而不惡生死，觀於無我而誨人不倦」等，是「不住無爲」。

十二、「阿闍佛品」。阿闍，譯爲「無動」。佛問維摩：「汝欲見如來，爲以何等觀如來乎？」維摩答言：「如自觀身實相，觀佛亦然。」謂「觀如來前際不來，後際不去，今則不住，」以及「非有相、非無相，同眞際，等法性，」非見聞覺知，「離衆結縛，等諸智，同衆生。」佛向舍利弗介紹維摩說，他原是無動的妙喜世界中人。維摩也講他來生此不淨娑婆國土，「爲衆生故，不與愚闇而共合也，但滅衆生煩惱耳。」

十三、「法供養品」。釋尊爲釋迦桓因（天帝）等稱說此經功德，指出：若信解受持此不可思議解脫法門及依之而行的，即是以法供養如來。佛還自述他因地爲月蓋王子時，從藥王如來接受「法供養」的教法，認爲：「依於義不依語，依於智不依識，依了義經不依不了義經，依於法不依人」等「四依」，「是名最上法之供養。」

十四、「囑累品」咐囑彌勒，令他流通。四天王表示擁護持經人。最後，佛告阿難：此經題名「維摩詰所說」，亦名「不可思議解脫法門」。

僧肇「維摩詰所說經序」說：「此經所明，統萬行則以權智爲主，樹德本則以六度爲根，濟蒙惑則以慈悲爲用，語宗極則以不二爲門。凡此象說，皆不思議之本也。至若借座燈王，清飯香土，手接大千，室包乾象，不思議之跡也。……非本無以垂跡，非跡無異顯本，本跡雖殊，而不思議一也。」概括了全經的內容。

三、「維摩詰」成立的時代背景

根據各種版本研究，「維摩經」成立的年代大約在二到三世紀，是印度佛教的大乘佛教時期出現的經典之一，帶有明顯傾向性。在印度頗爲流行，但梵本大部份已失，只有一些片斷。它用寓於象徵意義的談話方式，顯示大乘空宗思想的極意，爲同類經中藝術感染力較强的作品。

原始佛教提出「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」三法印學說，以反對當時印度流行的「大我」、「梵我」，並且爲不使學人遺忘解脫之道不離人本經驗，把教法限定於蘊、處、

界，再以十四無記杜絕無益的形而上學矛盾的研究。同時釋尊提出「八正道」，使弟子們行爲導向現實、實踐。以四諦爲核心，十二緣起爲法則。但在佛滅度後三百年間，由上座部分裂出說一切有部，認爲一切法通過時間三相，法的形狀改變，但體不變，強調了物質的體，在過去、現在、未來都不變動（即「三世實有」、「法體恒有」）。將「無常」的理論在深處否定了。同時「我」的理論也告後話，一切有部居然承認「假我」的存在，犢子部則進而承認有一不滅的輪迴主體（補特迦羅）。在二、三世紀時，龍樹的大乘空宗興起，與一切有部的「三世實有」針鋒相對，提出「一切法空」，主張諸法依「俗諦」說是「有」，依「真諦」說是「空」。他在「中觀論」最後說：

「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，也無少分別。」

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」

從一切如幻如化的觀點來看，世間與涅槃確沒有差別，但從實踐和經驗來說，還是有分別的。如我們的煩惱（世間）在此刻絕不會當下滅除（涅槃）的，假使說世間即涅槃，那麼我們何必修行？龍樹這種說法來自般若經典。稍後如來藏經系出現，把「無常、無我、苦」說成是「常、樂、我、淨」。同時一支明顯的主張著心識不滅的理論也擴展開來，那就是唯識學派。唯識的理論，獨標心識不滅，並認爲可以「轉識成智」。釋尊一再提出識無常，警告弟子們不應該執之爲我，執之爲常，它是苦的根本的說法就此被湮沒了。

大乘經典傳入中國，就出現了一番與印度佛教思想不全相同的風貌，它是相當複雜的，但不離「華嚴」、「法華」、「起信論」、「成唯識論」、「圓覺經」、「金剛經」等的思想。大致看來，中國佛教思想因受傳統的心本淨論、本體論、齊物論等的

影响，起了「質」的變化，如「大乘起信論」的思想就與中國古代哲學思想相當，以致被認為「偽作」。在唐代蔚為大宗的天台、華嚴宗最宗奉的經論，就是此論。「起信論」固然也談如來藏，但卻沒有如來藏經類的神我理論，它把如來藏等同真如，視成宇宙的本體，一面是染，一面是淨。它談的體大、相大、用大，闡明本體論的不滅。不二法門也被解釋後歸於「一」，但「一」却不能被遺除。這實在是上乘的一個包袱，但却反而被引以為傲，實際上與根本佛教的教義隔行如隔山。

「維摩經」是與其他大乘經論同時在我國傳譯的。它以「福行、罪行不動為二，三行實性即是空，空無福行、無罪行、無不動行，與此三行，而不起者，是為入二法門。」於是「不此不彼」、「無強無弱」、「非淨非穢」、「不施不慳」、「不定不亂」、「不誠不欺」，繼續下去那麼六波羅蜜也非六波羅蜜了。這是一種相當激烈、有力的空觀，它所得的利益也伴隨著弊病產生了。根本佛教並不是如此，它是一種是非分別、有無判然的修行法。以人正道而言，它分成世間與出世正道，並不毀去世間之善，也不毀解脫道，它可以持平地去修行。所以先師說：「維摩大士呵小，就彼時風氣激揚向大，極為需要。今日唱此，便為廢話。」「維摩經」成立時，正是反對「大毗婆沙論」和一切有部「三世實有、法體恒有」之際，較為契機。而今日，世界佛教開展南北傳交流，大小乘融合的時候，就應當另行安排。因為維摩大士的高深境界，聲聞、菩薩都望而却步，我們凡夫當然莫測高深，還是從玄理清談中擺脫出來，老老實實，依教修行為好。嘲弄舍利弗等聖者，揚自抑他，也並非好的樣版。

華嚴宗判教把釋尊一代時教，判為：

（一）小乘教，指「阿含經」、「四分律」、「發智論」

等。

（二）大乘始教，指「般若經」、「中論」以及「解深密經」、「成唯識論」等。

（三）大乘終教，指「楞伽經」、「大乘起信論」等。

（四）頓教，指「維摩經」等。

（五）圓教，指完全說一乘教理的「華嚴經」。

他們把「維摩經」列為頓教，主要是此經以「無言無說」、「無有文字語言」，排除一切是非善惡等差別境界，作為不二法門的極致，評價是很高的。實際上，在中國佛教中，「維摩經」不如「金剛經」、「楞嚴經」與「法華經」、「大乘起信論」等普及，就因為陽春白雪，曲高和寡。

發售精裝合訂本啟事

本刊為方便各圖書館、寺院、藏書家之度藏，年出合訂本一卷，每卷十二期，硬面燙金，精裝一冊。現已出至十八卷，茲特公開發售，每卷精裝一厚冊，每冊訂價港幣壹百元（郵費另計）欲購從速。

內明雜誌社

(一)小乘經、計「四舍論」、「四舍論」、「四舍論」
華嚴宗神變出神一升和降、神變：
舍師我善望善、自出神、出並非我神變。



談佛說新學菩薩應成就的功德相

菩薩摩訶薩，有新學菩薩，非新學菩薩，所謂新學菩薩者，是指新發菩提心，修學佛道的菩薩。新學菩薩發心大，但所學不多，成就的功德自然不大，非新學菩薩發心大，成就的功德也多。鵝掘摩請問佛陀：

「要成就幾相，才可以名之為非新學菩薩呢？」

佛陀告訴鵝掘摩：

「菩薩摩訶薩要成就八相，才能算得是位非新學菩薩。」

那末是那八相呢？就是：

- 第一要知法：就是知道佛陀正法真義，並依法修學。
- 第二要知思量持：就是對佛陀正法要能思量其義持守不失。
- 第三要供養父母：就是要供養生身的今世、過去世父母。
- 第四要知師恩：就是凡曾為我師者不分僧俗要一體知恩。

新學菩薩百示（隨喜民情）為難奇處。

合本一書，新學十二則，隨喜黃金，新學一冊。更口

本代新式更喜圖書，寺觀、新書案之更難，平出

發覺新學合本本教軍
智 銘

第五要厭諸惡見：惡見者即一切邪妄見，要能厭離。

第六要離絕一切相：輕慢、不調伏、不善、不淨的事物。

第七要能不思欲，即使在夢中也不起欲想。

第八要敬重於戒：就是佛所施設的一切戒法要敬重。

成就了以上八相者，才能算得是位非新學菩薩了。

佛陀又告訴鵝掘摩：「菩薩摩訶薩要成就八相，就是非新學菩薩。」

「菩薩摩訶薩能再成就八相，就是非新學菩薩。」

那末，什麼是八相呢？那就是：

- 第一、說摩訶衍：就是要演說一切大乘佛法。
- 第二、分明演說如來之藏，不厭不倦。
- 第三、不貪財物，自己的能捨，他人的不取。

第四、慈悲喜捨四無量心及忍五功德要能成就。

第五、視一切衆生猶如一子，衆生平等，無有高下。

第六、近善知識：親近大善知識，接受教化。

第七、離惡知識：說法不正、心懷不正之知識應遠離。

第八、世利知足：世利即財物，知足即少欲。

凡能成就以上八相的人，就不是新學菩薩。佛陀說：「若能再成就八相者，即非新學菩薩。」那八相呢？即：

第一、安慰知量美說：知量即是知足，美說即是讚歎。

第二、不嬉戲：嬉戲易於放逸、不嬉戲即精進。

第三、煩惱微薄忍：就是對煩惱來時要能稍知忍辱。

第四、聞一切經忍：一切經是指佛說一切經，要一一讀誦修學，不可因經義太多而起煩惱。

第五、降伏睡眠：睡眠不當易於放逸，故應降伏。

第六、不懶墮：應修之法不修，應做的事不做即是懶墮。

第七、精勤不放逸：勇猛於道業，不放鬆不逸樂。

第八、常樂求戒：佛所設的戒法一一求受。

佛陀再告訴鶡掘摩：

「還有八相，菩薩必須成就，才能算得上非新學菩薩。」

是那八相呢？即：

第一、真實：這是指不妄話、不虛假而言。

第二、鮮淨樂習淨事：就是要稍事修習清淨之行。

第三、光澤：就是光明正大，不做曖昧不光彩的事。

第四、端政：就是端正，行為合於佛法尤合於戒法。

第五、遠離女人：就是不姪，遠離女人即不能姪。

第六、遠離親族：家族親友是縛、是繫，為碍道因緣。

第七、聞惡恐怖：惡能惱亂身心，故聞惡而身毛皆豎。

第八、愍念衆生：就是發揮慈悲心，平等相視。

佛陀告訴鶡掘摩：

「還有八相，菩薩能成就者，即非新學菩薩。」

八相是什麼呢？即：

第一、善知佛說、魔說差別：不要為魔說所迷。

第二、恭敬知經者：就是凡深知佛經的人要行恭敬。

第三、知律非律差別：佛所設戒律與魔所設戒律要能分別其中的差異、分別。

第四、善知如來隱覆之說：就是知道佛的間接說法。

第五、知如來秘密：即知如來藏是不可說的秘密藏法。

第六、善知隨順世間事：隨順世間事，方便善巧度衆生。

第七、善知如來常恒不變：知如來不遷變流轉。

第八、善知菩薩惡、非惡事：菩薩所行皆善事，一切惡事皆不當行。

以上有五個八相，菩薩得一一成就，這四十相是菩薩身念法，不可不知，能時時為念者，才可以被稱之為非新學菩薩。若沒有成就這五八的四十相，或者只成就一半或者是四分之一，那末這樣的佛弟子就不住摩訶衍法中。同時也不入菩薩數，不能稱之為菩薩了。所以要成為一位菩薩，不是一件容易的事，而是一件相當難的事。當一個人平時已不起欲想，甚至在夢中也不起心的話，他就成就了一切覺支的殊勝功德了，也才能被稱之為非新學菩薩了。

在最後的這八相中的第五相，所說菩薩要「知如來秘密」一相，是一件很難的事，為什麼是很難的事呢？因為佛陀曾告訴耆掘摩說：

「未來正法住世八十年中，要安慰眾生演說摩訶衍經中所說常恒不變如來藏，是為甚難。」

耆掘摩請問佛陀：

「是怎麼個難法呢？」

佛陀說：

「因為菩薩為一切眾生演說如來常恒不變如來藏，要荷担四重担。什麼是四重担？」

第一、有些兇惡之類的人，常欲加害菩薩，而菩薩要有捨棄身命，也要不變初衷地演說如來常恒不變如來藏。這是第一難。

第二、兇惡之人不是優婆塞，而是一闍提人，當他們在毀謗

、辱罵的時候，要能忍辱。這是第二難。

第三、為下劣、形殘、貧苦、乞丐演說如來藏，他們不容易接受，但要耐心地繼續不斷演說，這是第三難。

第四、為窮守邊地，食、衣、湯、藥等物資缺乏粗弊、生活艱苦、無一可樂而男人多邪謗、女人多少信的眾生，為他們演說如來常恒不變如來藏。這是第四難。

能荷担以上四難的菩薩，才能算得上是非新學菩薩。」

所以，要作為一位非新學菩薩，非常不容易。唯有大力菩薩為能。

本刊定價表

(一九九〇年十月份起生效)

零售每冊港幣 10.00

香港	全年十二冊 (連郵費)	港幣 130.00
台灣	全年	平郵 美元 23.00
日本		空郵 美元 28.00
菲律賓	全年	平郵 美元 23.00
新加坡		空郵 美元 31.00
馬來西亞	全年	平郵 美元 23.00
美國		空郵 美元 31.00
加拿大	全年	平郵 美元 23.00
英國		空郵 美元 31.00
歐洲	全年	平郵 美元 23.00
澳洲		空郵 美元 31.00

寒山寺與明薛益石幢

——性空法師談唐詩楓橋夜泊實解

張培之

寒山寺住持性空法師圓寂兩年有餘矣！愚因臥病，家人諱之。猶記昔年返鄉問道於老法師時，曾談及唐張繼楓橋夜泊七絕四句詩實解事，追記如次。

寒山寺距蘇州城西七華里，一統志記其處。寒山寺在楓橋東。建於梁天監時，原名妙利普明塔院。因唐之寒山拾得嘗卓錫於此，故改稱寒山寺。寒山寺南傍古運河，北枕上塘河，此處水流縱橫，東通吳淞江西囊太湖而包吳越，南望獅子山、吳山等，北向虎丘山。古時水陸交通之樞紐也。山明水秀，物阜民豐。唐張繼楓橋夜泊七絕四句；日落烏啼霜滿天。江楓漁火對愁眠。姑蘇城外寒山寺。夜半鐘聲到客船。盡人皆知。詩因寺傳，寺因詩名。詩人僅寫活寒山寺，寒山寺亦名垂千古。契機妙合，天造地設。

獨患後人對此四句絕詩，祇在文字上着眼，以致錯解者多，實解者少。性空老法師在寺卓錫年久，深知當地環境，經核對詩中所叙地名，橋名，山名，歷歷不爽。由此可證詩人不僅夜泊楓

橋，而且到過寒山寺等各處的楓橋，烏啼橋，江樹橋。非徒托於文字對偶也。寺志載；寺內古有楓江樓，可眺山光水色，此樓早已不存，楓橋，江村橋，烏啼橋各在附近，由來已久，至今猶在，祇為吟詩者未知其所也。按江村橋，即在寺東百米處。楓橋在寺後之北，為斜向橋大致從東南而至西北向。楓橋下有支流向西，沿此可至木讀靈岩山，經光福而入太湖，此流上原跨有石橋，南北向。即烏啼橋。距寒山寺僅三百米，此橋隋大業七年建，毀於清同治年間。傳為隋煬帝訪靈岩山西施館娃宮時所築。現此橋已改為公路水泥橋。詩中愁眠兩字，乃指愁眠山也。在寒山寺南眺，可見獅子山與愁眠山。距寒山寺祇四華里。獅子山與愁眠山幾乎並列，但獅子山比愁眠山高大，獅子回頭望虎丘是也。愁眠山在獅子山稍東而低，亦簡稱吳山。當地鄉人盛知之。已知楓橋，江村橋，烏啼橋，愁眠山，各有其處，而且都在寒山寺附近，至今皆可一一指證，由此正確索解原詩，便瞭如指掌矣！

由此可知；月落乃指時間，烏啼橋為其地也。霜滿天乃指季

節，江楓乃江村橋與楓橋，所對爲愁眠山也，非漁火窮愁而眠也。蘇州有姑山，吳王夫差當年在虎丘高阜上築有望蘇台，因名姑蘇，亦稱古吳，今稱吳縣，夜半鐘聲乃指寺中早課將起來也。

寒山寺年深月久，源遠流長。屢建屢燬，屢燬屢建。現在寒山寺爲清宣統年所建，鐘也宣統年所鑄。已非明嘉靖年之古鐘。寺內古楓江樓，久圯現將城內宋仙洲巷宋老太太之紅木（酸枝）雕花佛樓在原楓江樓處覆蓋，此佛樓名爲「花籃樓」，雕琢精細，花籃圖案生動活潑，如處身於百花叢中。樓分上下兩層，下層較低，上層較高。下有轉彎扶手樓梯可登，從地面至上層，四周圍都以紅木花籃長隔扇窗圍攏，接榫嚴密，無縫隙可見，油漆琢磨光可鑑人，東洞庭山有號稱雕花大樓者，不可比擬也。

寒山寺內壁嵌刻寒山拾得像，亦是清末所鑄。現在虎丘塘街某處發現有一座明代大畫家薛益所刻畫的石幢。幢高八市尺，幢頂佛像，畧有損壞，幢身完好，幢凡東南西北四面，每面濶三尺，北面刻有薛益所畫寒山拾得像，氣宇生動，綫條流暢。西面刻有明伍樺登所書重修白公堤碑銘（白居易在蘇任刺史時築白公堤，即現在虎丘山堤街，塘下河流即塘河也。）碑銘頌揚白居易功德云；澤及千秋，山高水長云云。南東兩面分別刻有五百羅漢及大勢至菩薩像，寒山寺又將添一勝跡。

寒山寺之東西園戒幢律寺內有五百羅漢堂，寶相莊嚴。東洞庭山紫金庵有宋代彩塑十六羅漢，接目入神，蘇城之東邊用直古鎮保聖寺內有唐楊惠之所塑羅漢像，沉靜玄妙，一九二三年經蔡元培、顧頡剛兩位前輩考定，寒山寺內也有五百小型木雕羅漢，神態宛然，此爲蘇州羅漢四勝處。

後之來朝寒山寺者，吟楓橋夜泊詩，對証實解當不虛也。苟能聞香下馬，知味停車。於此覓菩薩心，行菩提道，豈但三生有幸已哉！

（上接第33頁「護鳥」）

天我又到後園找他，只見他老正在喂飼一羣雀鳥，鳥種很多，但大多數是麻雀。牠們不怕人，嘰嘰喳喳，歡蹦亂跳；有的蹲在他的手中，有的棲在他的肩頭，親昵之情煞是有趣。承義法師告訴我，鳥這東西最靈性，人待之以至誠，牠報之親善。我試以米粒喂飼，牠們亦躍然我手，使我歡欣不已。從此我更加愛護小鳥。記得在我過生日的那天，父親一大早就領着我到鳥店把鳥店的麻雀全部買了下來，足有四十隻之多。父親領着我拈了香，禮了佛，然後就在天井裏把麻雀全部放了。麻雀好像知會人意，出得籠子不遠遁，也不怕人；或站在籠子上，或飛在松樹上，朝着我們不斷鳴叫，好像對我們在訴說着甚麼。至今回憶起當時的情景仍使我激動不已。後來發生的一件事更使我大爲感動，終生不忘。一次，一隻幼雀不慎從窩裏摔了下來，傷了腿，只見老雀焦急地飛上飛下，不肯離去，見此我極心疼。我立即以紅永紗布包扎其腿，養在盒中，每日喂以稀粥、餅乾。在此期間，老雀總在房前屋後鳴叫不已，我亦天天將盒子拿到院子裏招引老雀。約半月之久，幼雀傷癒，盡管羽毛未豐，但已能振翅飛翔，我深怕牠飛不高，我登着梯子將牠放置在井院中那棵大松樹的樹樑間，其時老雀飛至，與幼雀啁啾唧唧極其感人，不一會兒，即隨老雀飛去，其時我高興之情難以言表。不意，約三四天之後的一個下午，當我放學回家時，只見那隻幼雀在房檐上吱吱喳喳地歡叫，見我來時，即朝我飛來，棲在我肩上，並隨我進了屋裏，我趕忙拿了飯粒喂牠，吃完就飛走了。以後總在我放學時，牠就飛來與我親昵，好象與我成了莫逆之交。但後來放暑假我參加了夏令營，半個多月不在家，回來後就再沒有見過牠，不知他是罹難了呢？也不知牠是搬家了，使我十分惆悵。每憶及此，一種眷念惜別之情油然而生。

（完）

了南宋，鴻道寺與禮部併合後，就開始掌理簿籍的製作，出家乞度、僧官的補任、紫衣師號的授與等僧道一切的教門事務。鴻臚寺之所以併入禮部，這恐怕是因為北宋未開始急遽增加的度牒發給或師號濫授等事況，迫使僧道的一切事務有必要交給祠部來管轄。文獻通考的職官考中述及祠部的職制，曰：

祠部掌諸州宮觀。僧尼道士。童行住持。教門事務。

祀祭奉安。祈禱神廟。加封賜額。並屬之。

宋史職官志的內容也大體上與右文同樣。不過宋會要祠部之條下，其被規定職掌是功德墳寺或試經撥放，紫衣授號，僧道重行的整會，甲乙十方住持教門事務，僧道的正副遷補，度牒發放等諸般的事務，對於行政的實際則更有詳細的記述。

以上概觀宋代僧尼管屬之一斑，要言之，所謂僧尼由功德使或鴻臚寺管屬，這是限於開封府乃至包含在西京河南府的管內的範圍，無法發現其號令可迄及地方諸州的任何証佐。或是地方州廳也協力辦理僧官僧職的宣輔等特定事務也說不定。又雖然說功德使、鴻臚寺、祠部監理僧寺，其第一次的機關，在中央的話是左右街僧錄司，地方的話是州的僧正司。在北宋，功德使或鴻臚寺指揮監督僧錄司，地方的州直接隸屬內閣監督管內僧正司。到了南宋，祠部已可管掌僧尼寺院的一切，首次名實共符的將全國僧尼置放在它的隸下。

四、中央僧官

宋代在首都開封設有左右街僧錄司，在上司的監督下統理寺院僧尼、但不知何時開始西京河南府中也設置了僧祿司。契嵩的輔教篇卷中論僧官一節裏說：「唐革隋則罷統而置錄。國朝沿唐之制。二京則置錄。列郡則置正。」若更溯到太宗的至道二年（九

九六），從史館編修的贊寧知道西京教門事之一事看來（宋高僧傳後序），至少從至道年間開始，在西京已以某種的形態設置了特別的僧司。

其次將敘述有關中央僧司中的僧錄、副僧錄、講經論首座、及鑒義、額外守闕鑒義等諸僧官。左右街僧錄司中有設僧錄，寺院僧尼之帖籍或僧官補授的事⑥。由太平興國六年（九八一）之勒知道，當時設立了右街副僧錄，令掌管右街教門事，自此正副僧錄趨於整備（僧史略卷中「僧主副員」之條）文獻通考的職官考、鴻臚寺之條下曰：「左右街僧錄司。掌寺院僧尼帖簿、及僧官補授之事。」宋會要、宋史也是同樣內容。只是令人感到奇怪的是宋會要的僧道官之條下。天聖八年五月的開封府上言中曰：「勘會左右街僧正僧錄管幹教門公事。」可發現僧錄之上出現了所謂左右街僧正之僧官名。但是調查諸文獻，卻沒有宋代的中央僧官中使用僧正之稱號的例子。恐怕是如大宋僧史略卷中「沙門都統」之條所說的「今大宋皆用錄而無統矣。偏霸諸道或有私署。如吳越以令因為僧統。後則繼有避僭差也。尋降稱僧正。」可知宋初草創之際，偏霸的諸國中有採用僧正之中央僧官名之事。例如宋高僧傳卷十三德韶傳裏，可看到贊寧一段時期担任吳越國之都僧正的記載。而宋會要是否就立腳於這些事實，特別舉出僧正名之一名稱。

宋代的話，僧錄、副僧錄之外，又在兩街配置講經首座。講經論首座，於是宋初的中央僧官⑦變成左右街僧錄、副僧錄、講經論首座八員，而後又有鑒義的創設。首座到後來雖然變成了普通的事務官，最初時大概如其職名所示，主要担当經論講解的任務，與一般的行政事務沒有關係，因此贊寧也在僧史略卷中「講經論首座」之下曰：「今大宋有講經論首座，乃僧錄之外別立耳。」首座及鑒義的設立年代並不清楚。事物起源卷七裏雖云：

「天禧五年（一〇二一）置首座鑒義。分領本街事。」卻不足措信。佛祖統紀卷四三記述贊寧在淳化年間（九九〇—）曾作過左街講經首座。景祐法寶錄卷十六曰：「（大中祥符八年冬十一月）詔以証義沙門修靜。爲右街講經首座。重詢爲左街鑒義，乃知西京左右街教門事。啓沖爲右街鑒義。」由此可知天禧五年的七年之前，在西京存在着兩街鑒義。鑒義是算作爲僧錄的部下，司理庶務，但唐代不是已經設了左右街鑑義了嗎？宋高僧傳卷七虛受傳中，可看到虛受在咸通中充任左街鑑義的記事。

僧錄以下的諸僧官順位是僧錄、副僧錄、首座、鑒義之次序。因簡長在天禧四年（一〇二〇）六月拜命右街鑒義（景祐錄）天聖年間（一〇二三）成爲左街講論首座（天聖錄）。文鑒大師用寧在熙寧五年（一〇七二）十月和入宋僧成尋會面時，是左街副僧錄，而此之前其所新譯的福蓋正行所集經第一卷的末尾有右街講經首座自法論文章文鑒大師賜紫沙門用寧的名字出現（參天台五台山記）。由以上的資料，可推斷其大概。

南宋時，雖在文獻上屢散見左右街僧錄，同鑑義的名稱，但卻未能找到講經論首座的名稱。也許是被廢止了吧！崇寧元年（一一二〇）在兩街設立了額外守闕鑒義之員外僧官，因此可以推定是僧錄、副僧錄、鑒義、及額外鑒義之四種。蓋額外守闕鑒義之所以設立，是因爲空名度牒的發行和紫衣師號的濫授等原因，事務急遽增加的結果。

太祖太宗時的僧官之中，担任僧錄者有道深（宋高僧傳卷七傳章傳）神曜、可朝、省才（以上佛祖統紀四三）贊寧則有一段時期担任左街講經首座（佛祖統紀四三）。眞宗時代時，僧錄中有贊寧（佛祖統紀四四）澄遠（宋史四六六周懷政傳），講經首座中有秘濱（通鑑長編九五）修靜（景祐錄一六），鑒義中有重詢、啓沖（以上景祐錄一六）等。自此以後，前述僧官的選任有欠公平，質素

低下，爲此屢對選任苦思焦慮，眞宗乃於景德二年（一〇〇五）退掉諸寺的主首之職，補任行爲優良者。（通鑑長編五九），又大中祥符三年（一〇一〇）命知制誥李維等出經論題目，由考試來決定左右街僧官的遷補。（通鑑長編七三）仁宗天聖八年（一〇三〇）正月，訂定僧官志願的資格爲四十歲二十夏以上，設立六科於考試之上採用（通鑑長編卷一〇九）這個考試制度變成了提高佛典研究熱的原因之一。同年五月，僧錄之外又令副僧錄也管幹教門公事，和下旨規定首座和鑒義勿干預此事。

仁宗以後到神宗時代的僧官內，僧錄中可看到重詢（通鑑長編一一四，天聖釋教錄下）智林（佛祖統紀四五）方諫、法寶（以上參天台五台山記）守明（景祐錄一三）、副僧錄中則有清誼（天聖錄下）眞紹（通鑑長編一一四、僧史略「立壇得戒」）用寧、文素（以上參天台五台山記）等。首座中有惠方、紹賢、簡長、志純（以上天聖錄下）鑑義中有用寧、顯靜（以上天台五台山記）簡長、紹才、法凝、鑒深、慧濤（以上景祐錄）清振、臣顯（以上參天台五台山記）等。英宗時代因僧官補任之一問題，惹起閣僚間的暗鬭之事頗值得注意。通鑑長編卷二〇六、治平二年（一〇六五）八月之條下曰：

先是僧官有關，多同權要請謁。內降補人。當時諫官御史累有論列，仁宗深悟其事。因著令。僧官有關。命兩街各選一人。較藝而補。至是鑒義有欠。中書已下兩街人不上。而內臣諫承禮以寶相院僧慶輔。爲請內降令與鑒義。中書執奏不可。韓琦曾公亮極保其事。歐陽修奏曰。補一僧官。當與不當。至爲小事，何繫制官。但中書事已施行。而用內衝降改先朝著令。則是內臣干撓朝政。此是何可啓。

在其中，可知知道針對鑒義的補任，中書和內臣爭權限，不久導至曾公亮和歐陽修意見的對立。此僧官的地位，意味著不單止於佛

教內的存在。

南宋的僧官中可在文獻裏看到者，似乎相當地多。根據宋會要道釋，孝宗乾道元年時老訥被任命爲右街僧錄，同八年，右街鑒義子琳和利宗分別被補任爲右街僧錄和右街鑒義。高宗的紹興寶年時，寶月被補爲右街額外守闕鑒義同五年左街鑒義義德被補爲右街副僧錄、同卅年子琳被補爲右街鑒義。景祐錄中，講經論首座和鑒義有時看起來是分知左右街教門事，而宋會要中文有時不管教門公事，這些二官或是擔當實務，或是成爲散官，可知並沒有一定。

五、地方僧官

贊寧的大宋僧史略卷中「立僧正」條下述曰：「今天下每州置僧正一員，擇德行才能者充之，然則欠員。」蓋宋代的地方官制是承繼唐代，各州的僧正司內置僧正一名，其下配置副僧正，僧制。但其後在溫州、杭州、台州、湖州、處州、明州等佛教隆昌地區的話、僧正之上又有都僧正的設置，這完全是必然的要求的結果。據佛祖統記十一所載，治平年間（一〇六四—一〇六七）天竺寺的靈山慧弁經由翰林沈邁的推舉，被補任爲杭州都僧正。這恐怕是都僧正任命的嚆矢吧。當時通制蘇東坡送給他的序曰：

錢唐佛僧之盛。蓋甲天下，道德才智之士。與妄庸巧僞之人。雜處其間。號爲難齊。故僧正副之外。別補都僧正一員。簿書案牒。奔走將迎之勞。專責副正以下。而都師總領要略。實以行解表衆而已。

文中謂簿書案牒等之常務是正副僧正以下的責務，都僧正總領要略，以行解成爲大眾師長，因此不難推測都僧正設置的意義和其職責。又大觀元年（一一〇七）入寂的持正大師靈玩被補任爲溫州都僧正（芝園集卷上所收「溫州都僧正持正大師行業記」）若涉獵其

他諸文獻的話，可看到明州都僧正慎矜（兩浙金石志卷五所收「明州桃源保安院大界相碑並序」）處州都僧正德宣（同上所收「處州麗水縣勒賜普照寺記」），湖州管內都僧監永淇（同上卷六並金石補正一〇五所收「釋迦如來成道記」）台州都僧正覺照大師子章（參天台五台山記卷一）等名字。宋東慈雲院部據帖碑（兩浙金石志卷十三所收）中，可看到南宋中臨安府都僧正司之一項目。

以上徐管內僧正司之外值得注意的是，五台山和天台山中有設立特殊僧官。五台山內，唐代時已設立過十寺僧長，智願首先上任。但他的僧長就任年代，在宋高宗傳中的記錄非常錯雜，也欠明瞭⑧。宋代的五台山也是沿用唐制，太平興國五年（九八〇）在眞容院設立十寺僧正司，任命沙門芳潤爲十寺僧正。所謂十寺指眞容、華嚴、壽寧、興國、竹林、金閣、法華、秘密、靈境、大賢等諸寺。成尋的參天台五台山記卷五內可看到五台山十寺僧正順行，同副僧正承鑑、五台山前十寺僧正延×（一字不明）的名字。范太史集卷二九及三二中，則出現五台山十寺僧正省奇的名字。

是否天台山的特殊僧官是設立於唐代仍不清楚。如山崎宏博士⑨所指出的，在宋高僧傳卷二〇的清觀傳裏可看到，對於從天台山國清寺到獨樓在翠屏山的蘭若的清觀，天台山的衆僧請求設立僧正而不容許之一記事。由其前後文勢來判斷，文中的僧正非指台州僧正，似乎是圖謀推舉天台山僧正的意思。若是如此的話，唐代的天台山中是不是曾有特殊僧官的設置、或是曾有這個企劃。其次來談宋代設立天台山僧官之事。成尋的參天台五台山記卷一有山門都僧正履歌、山門副僧正清緒。同卷二有天台山僧司等名目。又別於這些天台山僧官另外存在的有台州管內僧正賜紫大師（卷三）。台州管內僧制官覺希（卷一、二）等名目。五台山或天台山之所以設立這些特殊僧官，是同它們是特殊的山嶽佛

教，尤其五台山以一文殊應現的靈山，入山者接踵而來，寺塔不斷興建，其佛教地位逐漸提高，乃導至這樣的結果。

有關地方僧官的任命，宋會要的道釋下僧道官之條有記載，大中祥符二年（一〇〇八）十一月的詔曰，諸州爲了每年承天節以前僧正補任的準備。要調查現任的僧正的勤績年月、名行過犯之有無，然後上申。同八年七月的詔裏有諸州軍的僧道正欠員時，知州通制則將僧官中的次位者遞遷任命的規定。元照的溫州都僧正持正大師行業記（芝園集上）曰：「郡倅唐公穀、舉師爲僧制。次遷副僧正。郡守張公濟，性散少交游。又遷都僧正（中略）郡守楊公蟠。知師公正。凡僧門事盡委處斷。（乃至）自僧制至都正。掌握教門二十餘年。略無遺欠。」這即是一個很好的例子。又慶元條法事類住持門的道釋令裏規定了兩法令：

（一）諸州僧道正闕。副正遞遷。如無，或不應遷。即以次選有行業並無私罪。衆所推服者充。並謂本州界內受業者柴年無私罪。本屬保奏。已有師號者不奏。

（二）諸僧道正副。及寺觀主首主寺。應差補者。本州給帖。其舊降宣勒者。申尚書禮部。

前項與大中祥符八年的詔合致。由後項可知地方僧官的任命辭令是由知州通制發出，或經由宣勒之兩種情況，勒選補任時則由尚書禮部所管。

中央僧錄和地方僧正，其職務似乎並無大的差別。州僧正司要言之是掌理管內寺院僧尼的簿籍、寺額的下賜、住持的任命，得度受戒遊行的保明下付等諸般事務。令根據廣元條法事類來探討其實際。

一、試經撥度 童行中請試經撥度時，需要僧正司的保明（廣元條法事類試經撥度的道釋式）。

二、受戒 希望受戒的沙彌接受州僧正司的保明提出申請、得到

州的允許後，在戒壇所受戒。受戒終了，由州發給戒牒。（同上受戒之道釋令）。

三、紫衣師號 北宋前期時，由親主、宰輔、節度使、刺使推舉兩街僧錄、臨聖誕節時下賜紫衣師號（僧史略的賜師號）。而這些原案經地方僧正司之手來製作。有時地方僧官直接接推舉的特例也有，如契嵩的杭州或林天竺寺故大法師慈震式公行業曲記（鐔津文集第十二）裏有天台僧正慧思入都，自奏上，於遵式中被賜紫服之一記事。

四、住持選舉和寺格的變更 十方住持院的住持選舉，管內僧正司是首當其衝，再由州任命發給。甲乙徒弟院欲應用十方住持時，向禮部申請後，僧正司則根據中央命令，調查其寺，具以申告。（同上住持之道釋令等。）

五、沙門的遊行 僧道行遊之際，首先須得到住持及僧正的保明，然後向州官申請（同上行遊之道釋令）

六、勒額授與 寺院的勒額發給時，由中央將勒費降給州廳，州經由僧正傳達其寺。

至於管內僧正有否一定任期的問題，慶元條法事類的住持內之道釋令及道釋式對這有明確說明。即僧正就任後七年間，掌理事務時不犯私罪的話，根據道釋令及道釋式，由禮部提出保奏僧正年滿陳乞紫衣狀，發予紫衣牒。又持續其職滿了二七年時，則提出保奏僧再滿七年陳乞師號，賜予師號。由此知僧正的任期是滿七年。但這個規定是否可追溯到北宋，並不清楚。又南宋時，其所活用的程度也頗值得懷疑。

六、結語

北魏佛教教團的話，根據詔知道有制定了僧制四十七條，除了僧人以上之犯罪之外，一切的犯罪都由中央僧官按照內律裁

斷。北齊時雖存在有斷事沙門的名稱，也是用內律來裁斷僧尼的訴訟。當時教團的司法被確認，對國家來說，教團可以說是站在治外法權的立場。然而，到了唐代，教團的這種特權已不存在。而宋代的話，寺院內犯的小罪一部分是委於主首的自治，但像北魏那樣的包括重罪的裁制權已不再交予中央地方的僧官，這和北朝的制度相比有天淵之隔。宋初，功德使是位在開封府尹的指揮下，無論權限、地位都較唐代顯著的低下，這也意味著宋代僧官的地位低落。還有身為北朝的僧朝的昭玄寺是和九寺、國子寺、長秋寺、將作寺等諸官廳並肩，由大統以下的僧官統領僧寺，與宋的僧錄司相較亦有顯著的相違。

凡中國佛教總隨著時代下移，從屬於漸漸增大的國家權力的統制重壓之下，成為完全中國化的佛教。如宋代的僧官制度即是訴說個中消息的好題材。在研究宋代僧官時，最難以理解的問題是中央僧官與地官僧的權限職掌的相異所在。如前所述的，僧尼所隸的機關——功德使、鴻臚寺的管轄範圍仍不甚明瞭，而中央、地方的兩僧官間的關係更較之難以理解。圓仁的入唐求法巡禮行記卷一云：「凡此唐國有僧錄、僧正、監寺三種色。僧錄統領天下諸寺整理佛法。僧正唯在一都管內，監寺限一寺」由以上可知，僧錄似乎是站在對全國寺院僧尼發號施令的立場，只是徵諸各文獻法令，難以確認其形跡。但是當與朝廷關係很深的勒差住持寺院⑩的住持任命時，例如根據清遠被任命為臨安高麗寺住持的寶慶三年（一二二七年）尚書省牒所載（兩浙金石志卷十一所收「宋高麗寺尚書省牒」）首先經由臨安府下的諸山的公定，將五名候補者上申給尚書省，臨安府再接受尚書省的指揮，將右五名中的一名的詮考決定方法委於僧錄司，最後尚書省奉聖旨將住持任命的牒授與清遠。如此看來，中央僧錄是關涉首都所在府下（宋代則包括河南府）之寺院籍帖的管理，及全國特殊寺院住持的

任命或中央地方的各種僧官的任命等。除此之外，僧錄和地方僧正之間，不難推測有各種的交涉。

宋代法令中，可以看到身為寺院的主權者的主旨，也就是住持及綱維的名目。這是相當於唐代的三綱，廣義解釋的話就是一種僧官。主首是統理一山的行政，管理寺內童行沙彌僧的藉帖。又童行僧尼的得度受戒或向官廳申請行遊之際，都此須得到主旨的身分証明。除了以上在法令裏被規定的關於僧尼的國家行政業務外，國家對僧官的要求還有僧尼風教的維持，以實踐躬行成為衆之師表等事。蘇東坡送給杭州都僧正慧弁的序就是最好的立証。但是這樣的要求是否被實現，又他們是否抱著實踐要求的意圖，這就不得而知了。

（完）

註釋：

⑤ 這事將在中央僧官項下詳論

⑥ 宋高僧傳裏所提到的太祖乾德二年（九六四）左街僧錄道深、副通慧，有必要考証。

⑦ 太平興國年間，道教方面，左右兩街合置道錄、副道錄、都監、首座，共有八員。（事物起源卷）

⑧ 參照川上以智為氏「唐代五台山の佛教」（歴史と地理卷二十一之五所收）塚本善隆博士「唐中期の淨土教」第六章。

⑨ 山崎宏博士「唐代の僧官に就て」（史潮第九年第二號所收）

⑩ 通鑑長編卷二六七、熙寧八年八月之條曰：「戊申詔、內外官觀寺院主首及僧道正。舊降宣敕差補者。自命尚書祠部給帖。」熙寧年間中止以往的勒差的規定，而改爲由祠部發給使帖來任命住持。如此勒差寺院到神宗以後暫時改變爲祠部給牒住持寺院。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

(續上期)

以德清和尚的個性，怎肯撒謊？何況佛家戒說謊妄語，但是他此來意在游說太后，如果他不能平安到達京城，如果他在路上被義和團捉住爲難，他的大事不是都誤了嗎？爲了大事，他不得不權宜委屈以求一路平安。

他獲准通行，却見到那些商販仍未能過關，他才走了十幾步，突然後面叫嚷了起來。

「三毛子！」義和團拳衆揪住一個商販，兇神惡煞般大叫：「你是三毛子！」

「我不是三毛子！」那人跪倒叩頭哭喊：「老爺老爺！請明鑒！」

義和團頭目獰笑叫道：「不是三毛子爲什麼身帶了洋火？」

六十歲方許齋

①太平興國年間，歐陽文忠公，以古兩南合爲歐陽，歐陽，雅
②宋高宗朝，歐陽文忠公，以古兩南合爲歐陽，歐陽，雅
③歐陽文忠公，以古兩南合爲歐陽，歐陽，雅

還敢辦賴？」

「老爺！」那人叫道：「這火柴是上海工廠做的，不是洋人做的呀！」

「中國人造洋貨就是二毛子！用洋貨的就是三毛子！」頭目說：「衆師弟！別跟他嚙嚙；拉下去斬掉！」

那人哭喊求饒，拳衆還是把他揪倒在地，大刀一揮，斬落他的人頭，鮮血上冲好幾尺。德清看得心驚胆戰，不勝傷感難過，不敢多看免惹麻煩，只有爲之唸往生咒罷了。

德清走到天津城外，又遇到拳衆搜查，幸而也能順利通過，進了城門，只見滿街都是頭紮紅巾，腰紮紅帶的拳衆，十步一崗，五步一哨，執刀持槍，又有一批拳衆鳴鑼喝道而來，把行人趕到路邊，不准行走。隨即有一批拳民，打着杏黃大旗，

馮正

長篇連載 佛教小說

上綉大紅字一行：「天下第一壇」，又有帥旗，上綉「張」字，拳家威武吆喝：「天下第一壇壇主張大師兄駕到！快快跪下恭迎！」

百姓們那個敢不從命？紛紛跪下叩頭，德清怎肯下跪？幸而掩身在一處牆後蹲下偷偷瞧看，也沒有拳家注意到他。

只見來了好幾千名拳民，紅巾紅帶，身穿灰衫灰褲，各持武器，在鑼鼓聲中舞刀舞棒，翻跟斗，豎蜻蜓，打神拳，吆喝怪叫，列隊而至，過了有一批捧着燃香而至，香烟繚繚，拳家服飾杏黃，紅巾紅帶，衆人齊唱咒語：

「快馬一鞭！西山老君！一指天門動，二指地門開！要學武藝，請仙師來！」

又唱道：「北方玄門開，請出鐵佛來，鐵佛坐在鐵蓮台，鐵盔鐵甲鐵壁寨！閉住炮火不能來！」

德清偷看，這批義和團似是較高級的幹部，他們頭繫紅巾，腦後吊着兩尺紅巾，胸前掛有八卦圖形兜肚，又分畫乾坤兩門，乾門的穿黃衣，坤門的穿紅衣，兩隊均高舉各種神佛圖像，包括太上老君，彌勒佛，齊天大聖，原始天尊，姜太公，關公，岳王，楚霸王，九天玄女娘娘，諸葛孔明，趙子龍……種種旗號，彩旗紛飛，拳家身上又佩掛有黃紙符咒，上畫一像，似佛又似鬼，有頭無腳，頭上有圓形光環，符咒潦草，但有楷書：「雲涼佛前心，玄火種後心。」

德清不解其意，只覺得佛像給義和團濫予利用了，從這些現象可看出白蓮教的餘跡。其實與佛教毫無關係，佛教那有教人如此胡爲的呢？

那幾萬之衆的拳民，耀武揚威，在大街上遊行，好像是迎神比賽大會，只見又來了一批，身穿杏黃綢衣，黃巾黃帶，幾

十人手持長竹桿上面懸着血跡甫乾的人頭，死者的面孔猙獰可怖。

「殺盡二毛子！」拳家高呼：「這就是信洋教的二毛子的下場！你們看準了，這是壇主大師兄昨夜用法術殺了的二毛子人頭！大師兄神術高強，一陣翼風吹去，就燒掉毛子教堂，大師兄寶劍一指，就飛劍斬下了二毛子人頭！」

德清歎息不已，只有唸佛。只見拳家舉着人頭過去，又來了一大隊，挑着幾十個人頭，紫黑恐怖。那爲首的頭目持着喇叭筒宣佈：「你等善良百姓人等聽到，前日壇主大師兄作法，請來了六丁六甲天兵天將，幫助我壇弟兄，在大沽口奪取了水師的四條西洋水雷艦——叫什麼海龍，海犀，海青，海華的——這些洋兵船，都被我們大師兄作法，用五雷天火將它一概燒毀了！可見是洋鬼子邪不能勝我正！大師兄法力無邊，又有神佛神仙相助！一定誅盡洋鬼子二毛子！重振大清威風！這些人頭，就是水師洋船管帶饒鳴衛與手下的人頭！……」又叫道：「我壇神兵大勝，打得袁世凱急急下令水師各船艦連夜南遁，但是，袁世凱和洋船跑得了嗎？不久我們大師兄就作法，用先天烈火飛劍去南方斬下袁世凱的狗頭了。……」

拳家大聲狂熱歡呼：「大師兄萬歲！總師兄萬萬歲！」

然後抬來了十二面龍鳳杏黃旗，旗後八人抬來了一頂黃頂大轎，繡簾內坐着那位張德成大師兄，身穿黃色繡龍繡鳳緞袍，頭戴王冠，儼然是帝王模樣了，此時，萬民跪拜歡呼：「大師兄萬歲萬萬歲！」

這出身船家的黑社會頭目張德成，躊躇滿志，態度驕傲，在轎內說：「你等百姓，都須成心拜仙師神佛！合力誅殺洋鬼子！我不久即將到京師進宮去見太后老佛爺，施展法術，助太后平定天下，殺盡洋鬼子，使你等百姓安居樂業！」

百姓們又高呼萬歲不已，德清看那壇主張德成大轎過去以後，後面又來了幾千個身穿大紅衫大紅褲之女子，各人手持紅巾紅扇，頭紮紅巾，螺髻雙聳，濃妝艷抹，兩頰搽紅得好像猴兒屁股，象女子妖妖嬈嬈，扭舞着，另一批則腰掛兩隻小皮鼓，邊走邊打拍，象女向前走三步，後退一步，然後再扭舞向前三步，扭着秧歌。另一批則搖着紅扇子，又有批抬着大幅紅綢旗子，繡着「黃蓮聖母」大字。

跟着抬來了一頂珠珞花轎，前後有二十四名紅裳白巾的「仙姑」儀仗，轎內坐着那位「黃蓮聖母」，身穿火紅色道家道袍，手執紅色羽扇，頭戴杏黃色鳳冠，轎前轎後都有「仙姑」手持紅色宮燈，又有女子抬着鳳形的羽葆，儼然是皇后的儀仗派頭。

有個扮成道姑模樣的女子，騎在馬上，用喇叭筒講話：「黃蓮聖母駕到！善良百姓不須慌！聖母心疼你等被洋鬼子大小毛子欺凌，故此聖母特地從天目山下凡來拯救你等出於苦難！聖母法術高強，神通廣大，手持師尊梨山聖母所賜羽扇，一就可飛身雲端，身立空中，化為流星，隨心所欲，來去自如，一搥就可射出九天玄女天火，燒毀洋鬼子教堂住宅，再搥三昧真火，燒到洋鬼子軍兵一律成飛灰！」

又說：「你等良家婦女，若要免於被洋鬼子姦淫殺害，快來拜請聖母收容，設壇教你等練道法，只要七七四十九天，就可練成仙法，不畏洋鬼子兇殘，不怕洋槍洋炮，一搥就可殺死洋鬼子！你等婦女，快快來拜聖母學法吧！」

又說：「無論你來不來學法，你等晚間家家在門前懸掛紅燈，迎接仙姑，就可得仙姑下凡來保佑你家宅平安不受洋鬼子侵擾，若有洋鬼子毛子來侵，仙姑自會施法術救你！」

「原來這就是盛傳的紅燈照！」德清恍然大悟：「只不知

這黃蓮聖母，到底是什麼來歷？」

德清並不知道，其實這位「黃蓮聖母」，只不過張德成的妍婦，她本來是天津候家後胡同妓寨的一個妓女兼老鴇，三十來歲，十分妖嬈，早年是個跑江湖的繩妓，頗曉武藝輕功，和張德成搭上之後，她也扮成紅衣道姑，露幾手繩技輕功與一些掩眼魔術，騙得愚民膜拜，成為張德成的得力助手，黃蓮聖母就專司領導婦女來支持義和團，時常妝神弄鬼出巡。

紅燈照過完，又有幾千名乞丐，捧着乞鉢湧至，追隨在後。打着旗號「沙鍋照」，捧着鐵拐李圖像……又來了一大隊全身穿青色衣褲，頭包青巾的青年寡婦集團「青燈照」，手提青燈。

行列人數有三四十萬人，一路叫喊口號：「扶大清，滅洋鬼！」「殺盡洋鬼子！」「要報仇，快來參加義和團！」「學仙法，殺洋人！」

足足遊行了三四個鐘頭，那義和團才過得完。德清和尚看他們都走光，才敢出來露面問路。

他看到義和團聲勢如此龐大，他心裏更焦急了，他認為自己應該勿再拖延路程，他應該乘火車趕到北京去。

等到他找到火車站，他才知道此路已不通，原來這一天四月三十日，正是義和團大舉攻襲火車站與鐵路的日子。德清趕到時，見到張德成與「黃蓮聖母」正在指揮義和團羣衆攻打火車站，成千成萬的羣衆鼓噪如山谷雷鳴，把天津火車站門窗玻璃都打碎，縱火焚燒，大火熊熊，黑烟滾滾升空。羣衆推翻了火車卡，掘斷了鐵軌。德清縱目望去，看見那三四十萬人在恣意破壞，數十里的路軌上，人多得似螞蟻，拚命地掘地，憤怒的羣衆把路軌拋在路基底下的田野，縱火焚燒火車，把火車站

的員工拖出來，押令跪在地面。

「殺二毛子！殺二毛子！」羣衆瘋狂憤怒地吶喊着，立刻就把手腳猶在掙扎。

羣衆就瘋狂地歡呼鼓掌，又有人來割下人頭，插掛在竹桿尖上，拿去與另一批人頭並列，插在廣場上示衆！

一個頭目持着揚聲喇叭講話：「列位兄弟看！這就是大毛子二毛子三子子的下場！左邊那邊掛着是真正的洋鬼子老毛子！一共十三個人頭，你們大家看見沒有？都是紅毛黃毛綠眼珠的大毛子傳教的！看到沒有。」

「看到了！」羣衆齊聲回答。

德清也看到了，原來義和團在前幾天已經燒盡天津的教堂，殺掉洋人教士，割了人頭，插在此處示衆。天氣炎熱，那洋人的人頭都已發臭腫脹，猙獰可怖，惹來了大批蒼蠅，却仍然高掛着。

「殺光大毛子！」頭目揮刀大喊。

「殺光大毛子！」羣衆們興奮地吶喊，聲震天地，氣壯山河！

「你們看！」頭目又叫道：「這邊的一排，是二毛子教民的人頭！他們是黃帝子孫，却要去信洋教，不要祖宗，不拜先人拜什麼大毛子耶穌，不孝敬父母，却去拜大毛子神棍爲父！不敬大清皇帝太后，却去拜耶穌爲萬王之王！這種無君無父，不仁不義，破壞我中華倫理常道德之人，該不該殺。」

「該殺！」「死有餘辜！」羣衆響應着：「殺得好！」

德清看見那邊豎插在幾百支竹竿尖上的是幾百個人頭，也

都血污穢臭，醜陋可怖，德清歎息着念佛。

「這些是開洋火車的三毛子，用洋貨的三毛子！」頭目叫道：「該不該殺？」

「應殺！」羣衆怒吼。

德清看見義和團又從什麼地方押來了五個青年男子，推他們跪在頭目脚下！「稟三師兄，這幾個狗男女，家裏藏有洋書！」

一個青年哭喊着哀求：「老爺饒命啊！那不是洋書，只是朝廷印頒翻譯算學天文學書籍啊！」

頭目聽了，遲疑一下，向台上的大師兄張德成請示：「回大師兄！這人說藏的是不洋書，只是朝廷印頒的什麼書。」

大師兄還未開言，那「黃蓮聖母」就陰毒地冷笑道：「朝廷印頒這些西洋邪術書籍就太不該！這狗男女不讀聖賢書，却去看邪書！是四毛子！你問大家兄弟該不該殺罷。」

張德成說：「對！問大家兄弟公審公判！」

於是三師兄轉向大眾：「大師兄和聖母說這幾個狗男女是四毛子，叫你們大家兄弟公審公判，該不該殺掉？」

羣衆爆起怒吼：「殺！殺！殺！」

刀光閃處，五個青年慘叫未完人頭落地，鮮血泉湧！羣衆熱烈鼓掌歡呼：「大師兄萬歲！聖母萬歲！」

這還算什麼「義」民？簡直無異於流氓亂民，簡直就等於法國大革命時代的亂民暴民！德清和尚感到悲傷：「中國氣數真是完了！完了！」

他不願再看下去了，再看也就是這樣的濫殺而已。他轉身走開，另外覓路走向北京。

他不知道，在北京的義和團總壇主總師兄李來中也領導着數十萬人，在同一天攻打北京南郊的豐台火車站，焚燒了車站大樓，拆毀了路，殺了車站人員！保定以北的外國僑民與中國教民，紛紛逃難，他們無處可逃，因為河北與山西都已給義和團佔據了，唯一的庇難所就是帝都北京。

德清幸虧是個佛教和尚，在天津到北京的路上，幸運地未受到義和團的為難，這時候路上好幾十萬難民迤邐走向北京，那景象真是悲慘極了。

義和團倒沒留難這些難民，只要身上不帶洋貨洋物，就都放行，因為天津街一帶已經無糧食，張德成與黃蓮聖母商量說：「留着這些人沒用，殺也殺不完，不如放他們到北京去，叫他們拖死北京罷！到了北京，等到大亂，他們沒糧吃沒處奔逃，怕他不投靠義和團？總師兄那邊也正用得人來鬧毛子呢！」

數十萬飢民湧到了北京前門，德清混在人詳中，也來了。他仰望那座巍然無比的前門，高達數百尺，有十餘層，層層有炮口崗洞，他從來沒見過這麼高聳堅固的城堡門樓，果然是帝都，氣象恢宏，更勝於金陵！

（未完）

謝 鳴 歎 捐

李祝英居士	港幣1,000.00元
麥植基居士	港幣1,000.00元
黃偉安居士	港幣500.00元
陳威穆居士	港幣400.00元
心嚴法師	港幣300.00元
見本法師	港幣200.00元
智嚴法師	港幣200.00元
陳耀榮居士	港幣200.00元
李星祥居士	港幣100.00元
何漢權居士	港幣100.00元
盧志光居士	港幣50.00元
妙法寺	港幣13,653.80元
總計	港幣17,703.80元

二二二期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣17,703.80元
發行收入	港幣1,610.00元
總計	港幣19,313.80元

二、支出

印刷費	港幣12,900.00元
稿費	港幣2,775.00元
什費	港幣2,000.00元
郵費	港幣1,638.80元
總計	港幣19,313.80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

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, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

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

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七·一六五四

佛元二五三四年十月一日出版

每册定價港幣十元



△台北龍山寺鐘鼓樓



△台北龍山寺大雄寶殿