

内明

集漢穀城刻石字





双塔寺
The Double-tower Monastery

△ 山西省太原雙塔寺

太虛大師的唯識思想

濟 羣

一、前言

太虛大師在近代佛教史上是以唯識大家著稱於世，出家不久就從道價老法師學《相宗八要》。隨後專研《楞伽》、《深密》、《瑜伽》、《攝論》、《成唯識論》等，其中尤以《成唯識論述記》、《法苑義林唯識章》用力最多，達二年時間。曾經讀《述記》至釋「假智不得自相」一段，「朗然玄悟，冥會諸法離言自相，真覺無量情器，一一塵相識法，皆別別徹見始終條理，精微嚴密，森然秩然，有萬非昔悟的空靈幻化堪及者（見《太虛大師年譜》86頁）」。大師一生開過三次悟，依《大般若經》悟入空智；現在閱《述記》又悟入假智。從此真俗交徹，妙義湧泉，講經釋論，如數家珍。

大師在《相宗新舊兩譯不同書後》說：「整僧之在律，而攝化學者世間需以法相，奉以為能令正法久住，繞益有情之圭臬」。因此，大師一生的宏法生涯中，經常演說法相唯識教理，現見《太虛大師全書》中，關於唯識方面的典籍有《深密綱要》、《瑜伽真實義品講要》、《辨法法性論講記》、《辨中邊論頌釋》、《攝大乘論初分講義》、《新的唯識論》、《唯識三十論講要》、《唯識二十頌

講要》、《八識規矩頌講錄》、《大乘法苑義林唯識章》、《因明概論》、《法相唯識學概論》等近五十種，為我們今天學習唯識提供了寶貴資料。現根據這些內容，試述大師的唯識思想如下：

二、成立諸法唯識

諸法唯識是唯識宗的核心理論。要想讓唯識宗立足於社會，得到學術界的承認，首先必須成立諸法唯識。本着這一觀點，大師像唯識宗古德先賢一樣，應時代的學術思潮，著述了《法相唯識學概論》、《新的唯識論》，將古老的唯識學說，以嶄新的面貌出現。大師在《法相唯識學概論》中，先考察了容易與唯識學說相混淆的種種西洋唯心論。分主觀唯心論：如貝克萊的存在就被感知；客觀唯心論：以黑格爾為代表的共同意識；意志唯心論：如叔本華所說的生存意志；經驗唯心論：如詹姆士的心理經驗；直覺唯心論：如柏格森的生之沖動等，一一給予分析批判。並結合這些思想，將唯識理論體系進行重新組織，共分十四個問題說明：

1、獨頭意識與同時意識——虛實問題：唯識家分意識為

二：一、獨頭意識；二、同時意識。獨頭意識乃離開前五識後單獨活動的意識。此有三種：一、夢位意識，二、散位意識，三、定位意識。散位意識是我們通常的心理活動。主觀唯心論只能講到獨頭意識的一部分，而定位獨頭則非彼所能望見，以此一部分為立足點，解釋宇宙萬有，自難成立，較唯識學所言八識，領域大小，是不可同日而語的。同時意識現量取境，相當柏格森的直覺，所取性境與新實在論的客觀實在略同。但同時六識所緣境界，非單依主觀可以轉變，要靠六識外存在的境界刺激，正如實驗主義的純粹經驗，須由境相刺激，才能產生。從唯識學上說，這就需要進一步推究同時六識與第八識變。

2、同時六識與第八識變——象質問題：第八識曰阿賴耶識。梵語阿賴耶識，漢譯為藏，具有保存經驗，變現根身器界的功能。此所變現的根身器界，為同時六識境象所緣的本質。康氏的物如，亦即第八識所緣的器世間。此境雖然在同時六識以外，却在第八識中，不離第八識，所以還是唯識所現。

3、自識所變與他識所變——自共問題：宇宙人生即是諸識所變，為是自變？抑是共變？有共不共二義：由有情共業變現宇宙山河大地；由不共業變現人生種種差別。其他宗教不明此理，以為上帝或神所創造，是錯誤的。

4、第八識見與第七識見——自他問題：是研究有情自他區別核心所在。八識各有相見二分，第八識相分為宇宙器界根身，見分是有情生命主體，此見分被末那識恆審思量執以為我，遂形成有情的自我觀念，自我意識，自他區別，分辨彼此。

5、八心王法與諸心所法——總別問題：八識心王，統率五十一種心所。在緣境時，八心王法取總相，諸心所法取境別相。現在心理學所講的潛意識，已稍涉及七八二識，然缺乏定慧的修證，不能全面明了的觀察。

6、能緣二分與所緣三分——心境問題：識有三分：一、自

內明

目錄

特稿

太虛大師的唯識思想……………濟羣…3

論七真如……………單培根…11

論宋元禪宗的五大評唱集(上)……………陳仕強…14

古今真正出家為僧的

明朝建文皇帝……………張培之…19

法海拾貝

南傳上座部佛學概述……………蔡惠明…25

專稿

地藏菩薩靈異真實錄

萬里孤魂求援記(上)……………馮馮…30

楊仁山與金陵刻經處……………傅敦石…34

筆譚

生命不滅之辯——辯論緣起……………智銘…39

佛教文藝

虛雲和尚(續)……………馮馮…43

畫頁

封面：山西省太原崇善寺千手佛

面裏：山西省太原雙塔寺

底裏：太虛大師當年住過的茅屋

封底：太虛大師靈骨塔

體分；二、見分；三、相分。自體分爲渾然不分的自體，由此自體起見相二分：見分是識體分別覺知的作用；相分是見分所緣的現象。此三分中：自體分、見分能知爲心，三分皆所知爲境。惟所知境非離識有，與新實在論執有所知境爲客觀存在不同。

7、第八識種與第七識現——因果問題：前講第八識變，其實是指第八識含藏的各種種子待緣現行，以種子爲因，前七現行識爲果，構成了種子生現行一重因果；又以現行爲因，熏成種子爲果，形成現行熏種子一重因果。由此，宇宙萬有的差別現象，是由無量無邊種子生現行，現行熏種子的結果，非是上帝或客觀心等，由一因生萬物。

8、第八識現與一切法種——存滅問題：從現象上看，個人幾十年，或人類幾萬年的歷史，形式上終要消滅，但並非斷滅。因爲現行熏在賴耶中的種子，遇緣仍可現行。而保存種子的現行識，剎那生滅，相似相續，直到窮生死際，轉識成智，轉染成淨。

9、一切法種與一切法現——同弊問題：世間萬物之所以有同有弊，因爲能生的種子具有千差萬別，不同其他唯心論以一心生萬有，一多相違，故難成立。

10、前六識業與八六識報——生死問題：前論現象差別，此究生命差別。有情生命差別種種，是由有情過去所造引滿二業，引業招感總報，滿業招感別報，由於業力無窮，所以有情生死無盡，所謂前異熟既盡，復生餘異熟。

11、諸法無性與諸法自性——空有問題：前面所講的唯識諸法，爲有自性？抑無自性？可分三重觀之：一、遍計所執自性：是意識於依他起法上周遍計度。不能如實觀察，錯誤的執有實我的實法。此所執自性，絕無實體。二、依他起自性：是依因待緣所生的現象，雖無絕對實體，而有相對事用。三、圓成實自性：在依他起性上掃除主觀妄執，如實通達諸法真實性相。由此可知依

他起性，圓成實性爲有，遍計執性爲空。大乘空宗，是對遍計執而說，只有空去妄執，才能親証實相。

12、唯識法相與唯識法性——眞幻問題：唯識法相即依他起，唯識法性即圓成實性。依他起相衆緣所成，如幻如化；圓成實性是諸法實相，眞實不虛。

13、染唯識界與淨唯識界——凡聖問題：染唯識界與淨唯識界是由染淨種子的不同而形成的兩個世界。凡夫充滿雜染種子，形成雜染界；聖人轉捨雜染種子，轉得清淨種子，導致淨唯識界。

14、淨唯識行與淨唯識果——修証問題：此爲唯識理論的實踐與結果。由修四尋思四如實智和五重唯識觀，可證得大般涅槃和四種菩提的無上佛果。

唯識宗的整個理論體系，不外乎境、行、果。在談到境時，古來唯識論典多數先講第八識，再講七識、六識，如《唯識三十頌》等。這種次等是由深至淺，由難至易，非上根者往往被拒之門外。大師講唯識是根據人們認識規律，由淺至深，由易至難，從六識到八識，從共不共變到自他形成，從現行果到種子因，從現象差別到生命差別，從染唯識界到淨唯識界。層次分明，引人入勝，這種安排爲研習唯識學者，提供了很大的方便。

三、捍衛唯識思想

唯識注疏自楊仁山從日本取回，在近代學術界興起一股研究唯識的思潮。楊老門下有歐陽竟無，創內學院，專研法相唯識，當時海內名流學者梁啟超、熊十力、梁漱溟、湯用彤等均從其受學，然他們多數都站在世間學者的立場，從哲學的眼光，作學術的研究。以至對傳統的唯識不能正確認識，甚至持有輕視貶低的態度。虛大師對這些說法，毫不客氣的給予反駁，譬如法相唯識分宗的問題，就是典型的一例。

唯識與法相分宗，最早是歐陽竟無提出來的。歐氏在研究無

著、世親的論典上發現了它的差別，即是雖都談一切法，却有兩種形式：一是用五蘊、十二處、十八界來統攝一切法；一則以心、心所、色、不相應行，無為來統攝一切法。因方法的差異，他們覺得《集論》、《五蘊論》等闡明法相，《百法論》和《攝大乘論》等是闡明唯識，這二類不同思想的典籍，應將它分開來研究，別立法相與唯識二宗。

虛大師以為法相、唯識都是無著、世親一系，法相紛繁，必歸到唯識以統攝之，否則如羣龍無首，於是撰寫了《竟無居士學說質疑》、《法相必宗唯識》、《再論法相必宗唯識》，對法相與唯識分宗的理由，逐一駁斥。

1、判分一本十支為二宗：歐氏在《百法五蘊論叙》裏：將《攝論》、《分別瑜伽論》、《二十唯識論》、《三十唯識論》、《百法明門論》列為唯識宗；《集論》、《辨中邊論》、《雜集論》、《五蘊論》列為法相宗。大師覺得這種分法是錯誤的，如十支中的《攝論》。《世親攝論叙》說：

「《攝論》宗唯識，則以一切法唯識以立言，所有一切顯現，虛妄分別，唯識為性故，攝三性以歸一識」。

根據這段話，可以判《攝論》明法相，唯識為宗，却不能說《攝論》是唯識而非法相。因為十支諸論，或先立宗後顯法，或先顯法後立宗，但都無不以唯識為宗。假如依立顯先後的不同，強判為唯識與法相二宗，那麼不僅十支可判為二宗，即一支、一品也應該分為二宗，如是乃至識之與唯，也可以分為二宗，以能唯為唯，所唯為法故，這樣，唯識典籍豈不成了支離破碎了吧！

2、判法相唯識分宗的理論依據：《百法五蘊論序》說：相宗六經十一論，分為二宗。在理論方面：約緣起理建立唯識宗，以根本智攝後得智，唯有識為觀心，四尋思為入道；約緣生理建立法相宗，以後得攝根本，如幻有詮法相，六善巧為入道。大師對

此分法，分四點進行駁斥：

甲、緣起理對緣生理：緣起是因、是種；緣生是果、是現。種現因果不即不離，由唯識理顯的緣起，生起一切法的法相，正顯法相必宗唯識，不應離唯識另立法相。

乙、根本攝後得對後得攝根本：根本智屬唯識，後得智屬法相；由根本攝後得，則法相宗乎唯識；依後得顯根本，即法相而彰唯識，據此也只能見其宗一，不可別立為二。

丙、四尋思入道對六善巧入道：四尋思引四如實智，四如實智可分三類：一、加行智，二、根本智，三、後得智。六善巧的蘊、處、界、食、諦、緣起諸法，都是後得智所分別的幻有法相。但是依教入理的道理，不依唯識的四尋思觀，就不能從行證果入真見道，所以法相必宗唯識。

丁、唯有識觀心對如幻有詮教：唯識為唯有識以觀心，是觀即行，行必證果；法相以如幻有而詮教，由法相教理以詮教，起唯識行果，所以法相依唯識為宗。否則，法相如童豎戰，不能趨行證果。

3、判引《攝論》所知相分論文：歐陽氏在《攝論大意》裏：引《攝論》欲造大乘法釋，略有三相的論文，以為第一相（由緣起說）是唯識宗；第二相（從緣所生法）是法相宗。大師以為這種論據是不能成立的。緣起與緣生只能一宗，緣起為有法之宗，是所宗；緣生為有宗之法，是能宗，離開緣起則緣所生法無法起緣，離開緣生則能起緣無所生法，所以法相與唯識不能分宗。

4、判畫龍點睛喻：《攝論大意》進一步喻法相如龍的全身，唯識如龍的睛，而分法相與唯識不同。大師的看法恰恰相反，以為點睛，義即宗義，法相畫龍，必須唯識點睛，說明了法相必宗唯識。

虛大師還撰有《讀梁漱溟君唯識學與佛學》、《略評新唯識論》等，本着大乘各宗平等無二，但建言與制行門徑不同的觀點。反

擊梁氏以爲唯識學高小乘一等而遜於般若的說法，同時也破斥了熊十力對唯識的錯誤看法，申張唯識正義，恢復唯識在佛教中應有的地位，作出了極大的貢獻。

四、以三性抉擇一切佛法

歐陸竟無撰《唯識抉擇談》，站在唯識宗的立場，斥賢首，非《起信》。大師認爲這是對一味平等的佛法，未能融會貫通的結果，遂依唯識宗的三性思想，撰《佛法總抉擇談》，批判竟無居士的錯誤觀點。

三性，不但是唯識宗的基本理論，也是佛法的全體。大師以三性抉擇一切佛法。認爲在三性中，唯略說依他起的淺相而未遣遍計執相，是人天乘的罪福因果教，依據遍計的我法執，以破除遍計之人的人我執而棄捨依他起相，是聲聞乘的四諦教。至於不共大乘佛法，都圓說三性無不周盡，但施設言教，不無遍於三性。一、偏依遍計所執身自性施設言教，惟破無立，以掃蕩一切遍計執盡，證圓成實而了依他起。此以《十二門論》、《中論》、《百論》爲代表，所宗尚在一切法智都無得，其教以能起行趣證爲最勝用。二、偏依依他起自性施設言教，有破有立，以能將依他起法如實明了，則遍計執自遣而圓成實自證。此以《成唯識論》等爲代表，所宗尚在一切法皆唯識變，其教以建理發行爲最勝用。三、偏依圓成實自性施設言教，唯立無破，以開示果地證得圓成實令起信，當通達圓成實時，則遍計所執自然遠離依他起自然了達。此以《華嚴》、《法華》等經，《起信》、《寶性》等論爲代表，所宗尚在一切法皆眞如，其教以能起信求證爲最勝用。

三宗各統攝一切法無遺，然在方便施設言教方面，對於三性各有擴大縮小。般若宗最擴大遍計執性而縮小餘二性，凡名想所及都攝入遍計執，唯以絕言無得爲依他起、圓成實性。故此宗說三性，遍計固遍計，依他、圓成也是遍計。唯識宗最擴大依他起

而縮小餘二性，以佛果有無爲漏及遍計執之所遍計都攝入依他起，唯以能遍計而起的能所執爲遍計執，無爲體爲眞如。故此宗說三性，依他固依他，遍計、圓成也是依他。眞如宗最擴大圓成實性而縮小餘二性，以有爲無漏及離執遍計攝入圓成實，歸眞如無爲之主，唯以無明雜染爲依他、遍計執相。故此宗說三性，圓成固圓成，遍計、依他也是圓成。

三宗在作用方面也各有所長。從策發觀行伏斷妄執言之，以般若宗爲最適宜，譬建都要塞便於攘外安內。從建立學理印特勝解言之，以唯識宗爲最適宜，譬建都中部便於交通照應。從決定信願直趨極果言之，以眞如宗爲最適宜，譬建都高處便於瞻望趨向。

用三性抉擇一切佛法，這又是虛大師的一大發現，在佛教史上：印度有大小乘分河飲水，中國有宗派紛爭，唇槍舌劍，水火不容，表現在各家典籍中，都是以己所宗爲究竟，其它爲不究竟。獨我大師對八宗持平態度，普遍宏揚，又以三性抉擇，說明各宗理論的立足點不同，顯其並非矛盾，這種眞知灼見，眞乃千古一人也。

五、會通《楞嚴》、《起信》

在近代學術界，由於唯識宗的盛行，掀起了一陣排斥《楞嚴》、《起信》濁浪。尤其是對《大乘起信論》作者、譯者問題，日本人從考證的立場，最早提出懷疑，以爲非馬鳴造，非眞諦譯是中國人撰述的。國人梁啟超也同情這種觀點，撰《大乘起信論考證》，爲中國人能撰寫此書，而引以爲豪。接著又有支那內學院師生，站在唯識立場，貶低《起信》，甚至斥爲異端邪說。如歐陽竟無的《唯識抉擇談》，王恩洋的《大乘起信論料簡》等，引起了一場《起信論》眞僞之爭。

內院師生之所以非議《起信》，是因爲《起信論》的眞如緣起與唯識的阿賴耶緣起，從表面上看，義有乖違。如《唯識抉擇談、

抉擇五法談正智》說：

眞如所緣，正智是能緣。能是其用，所是其體，詮法宗用，故主正智。用從熏習而起，熏習能生，無漏亦然。眞如體義，不可說種，能熏，所熏都無其事。漏種法爾，無漏法爾，有種有因，斯乃無過。

《起信論》不談種子，卻立常住眞如能隨緣生起萬法，又主張眞如與無明相熏，這從唯識理論來看，都是不能成立的。因此，歐陽氏認為《起信論》是從小乘至大乘的過渡作品，立義粗淺，遠遜後世，是不究竟的。更有甚者，王恩洋在《大乘起信論料簡》中斥之「梁陳小兒，無知遍計，膚淺模稜，劃盡慧命」。並以之同《金七十論》相等。

《大乘起信論》是賢首宗根本論典，注疏豐富，影響至深，千百年來爲國人所推崇。大師在普陀山閉關期間，溫習台、賢、禪、淨諸撰集，尤留意《楞嚴》、《起信》，於此得中國佛學綱要。又曾坐禪，聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷，再覺，則見光明無際，從泯無內外能所中，漸現能所內外，遠近久暫，略微根本身坐舍的原狀。……心空際斷，心再覺漸現，符《起信》、「楞嚴」所說。由於大師對《起信論》有著這樣深刻的認識，在弘法熱情和悲心的驅使下，撰寫了《佛法總抉擇談》、《大乘起信論唯識釋》，站在正統的佛教立場，爲《起信論》辯護。

大師在文章中肯定《起信論》是馬鳴造，眞諦譯。對於義理方面的非議，用唯識的理論給予調和、會通。其內容分二點解說：

1、對《起信論》立論依據的審定：世傳馬鳴是八地菩薩。而聖位著菩薩造論，皆依自證現量智境。登地菩薩的心境，與異生心境及如來心境都不一樣。異生心境是純有漏，無分別智從未現行；如來心境是純無漏，無分別智恆時現行。菩薩心境，有時漏同異生，執障相應染法現行；有時無漏同如來，智證眞如而無明現行暫斷。《成唯識論》所說的等無間緣，第七轉識有漏無漏容互

相生，第六轉識有漏無漏亦容互作無間緣，皆依登地菩薩的心境說。此菩薩心有漏無間導生無漏，即可上同如來代表四聖；無漏無間導生有漏，復可下同異生代表六凡，這是地上菩薩心境的特點。《起信論》據此立說，所以主張眞如無明有熏習義，有緣起義，這與唯識家約因緣義，說有漏唯生有漏，無漏唯生無漏是不一樣的。

2、對於眞如含義的解釋：一切法共通的本體名眞如，眞如體上不離不滅相——眞如自體相，或曰如來藏，即無漏種子，也稱本覺；從大乘相大所起現行，即眞如用，爲能生世出世間的大乘用。眞如體上可離可斷相——無明，爲一切染法不覺相，即有漏種，是違大乘體的逆相，所起現行爲三細六粗等。凡夫無始以來本覺無漏種未起現行，有漏種恆起現行，故名阿賴耶識，所謂生滅不生滅和合體。

又《起信論》所說的，「以有眞如法，故有於無明」，「是心從本以來自性清淨，而有無明」。自性清淨，即心的眞如體，亦兼指眞如體不離的淨相用，此淨相用從本來未起現行，是無始法爾無漏種子；此心又具有無明，爲無明染而有染心，即無始有漏種子恆起現行，成諸雜染法。雖有染心而常恆不變，是說雖然有漏現行，而眞如體及無始無漏種不會變失。

由此看來，《起信論》所說的眞如與唯識家所說的眞如不同。唯識家的眞如，日是偏於理性的，而《起信論》的眞如，是包括理性與正智。又《起信論》雖然未說種子，其實已具足種子義。這樣，《起信論》與唯識不是不相矛盾了吧。《起信論》代表著中國傳統佛教思想，如被人推翻，中國佛教將要受到很大的沖擊。大師特爲會通，盡力扶持，澄清了許多人對《起信論》的誤會。

與《起信論》一樣，《楞嚴經》的眞偽也爲古今人們所爭議，尤其是唯識法相學者一向疑爲僞經。大師爲維護《楞嚴經》在中國佛教的地位，撰寫了《首楞嚴經攝論釋》、《楞嚴經研究》。以爲《楞

《嚴經》是中國佛學的大通量，未嘗有一宗取為主經，未嘗有一宗貶為權教，應量發明，平等普入。遂結合自身的悟境，溝通了《楞嚴經》與唯識不同之處，為《楞嚴經》的宏揚，起到不可估量的作用。

六、教觀合一

中國近代佛教有兩種傾向：一種人不重視教理的學習，抓住一句佛號，或一句話頭，便苦修終身；一種人雖然終生學教，但只作為學問研究，甚至用考證方法，妄議經論真偽，壞他信心。大師以為這二種都是偏執一端，特別是用日本傳來的考證方法，治佛學是不適合的。如《評大乘起信論考證》中說：日本西洋人治佛學，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈歧，愈走愈歧，愈鑽愈晦，原因是一切佛法都從釋尊朗然大覺心海中流出，後來應時機而起波瀾變化，終不能逾越此覺源心海的範圍，此與西洋學術進化史截然不同。因此，我們不能用西洋人治學方法來治佛學，應該依教起觀，解行相應，否則終不能得到佛法真諦。

唯識宗雖然理論豐富，但在觀法方面只有見於《法苑義林唯識章》中的五重唯識觀，而此書在學術界又很少有人注意。大師有感於此，依據唯識理論及實踐過程，熔教觀於一爐，撰《唯識觀大綱》，立五種唯識觀：

1、五位百法的唯識觀：百法總攝所觀一切法，五位是百法的種類。觀五位百法：一、八種心王，是識的自體；二、五十一心所，與識相應，隨識而有；三、十一種色法，識所變觀，見分所緣，心自證知；四、二十四種不相行法，在心、心所、色法上分位假立，無獨立自體；五、六種無為，是識實性，也不離識。由此觀見法界一切諸法，皆唯識所變；次離一切染唯識相，證唯識性；次由證唯識性，而能如實了諸行，「猶如幻事等，雖有而非真」。由是證得圓滿清淨轉依，性相不二，身土如一，是為究竟唯識。

2、依真有幻全幻即真的唯識觀：包羅萬有，唯是一心。此心性體，名曰真如；融貫凡聖，任持一切法種子、根身、器界，又名阿賴耶識。有情的流轉，由阿賴耶識為種子依，一念不覺，變現末那識，執阿賴耶識為我；變現根身、器界，為自所緣；變現意識，以意根為不共增上依，執根身器界為我，我所；變現五根，藏識攝為自體，安危與共，建立有情世間；變現器世間相，為賴耶見分所緣。又前六識在緣境時，以阿賴耶識所變的根身、器界為本質，自變相分，為自所緣。此為依真起幻，從幻返真的途徑。由此可知，一念心起，無不依一真法界而起，無始無終，念念不息，即全法界盡在無明。所謂一念心動，萬法生起，萬法的產生，是唯識所現，故曰萬法唯識。而唯識實性是真如，能知此義，就可以修依真起幻，全幻即真的唯識觀。

3、悟妄求真真覺妄空的唯識觀：這有四個步驟：一、悟現前妄執所緣境界，是遍計所執自性。二、根據做夢的經驗，認識到心有境空。三、五心位，意識雖然不起現行，而末那，阿賴耶相似相續，未嘗停息。四、無始來末那執本識見分為自內我，而有俱生法執，是為根本無明。此根本無明一明，則阿賴耶識轉成離垢清淨的庵摩羅識；庵摩羅識能任持一切法而不為一切法所蔽，境智相應，得大自在，是為唯識觀的究竟。

4、空雲一處夢醒一心的唯識觀：以依空有雲，全雲即空，空雲不礙的道理，喻依真有幻全幻即真的唯識觀；以悟夢求醒，醒覺夢空的道理，喻悟妄求真，真覺妄空的唯識觀。由此空雲一空，夢覺一覺，是為一真無障礙法界的唯識觀。

5、五重層次的唯識觀：一、遣虛存實：是遣虛妄的遍計所執，存實有的依他，圓成，為空有相對唯識觀。二、舍滯留純：一切諸法皆不離識，識分心、境；境別內外。舍滯，乃捨去心內相分境，約百法中色法，不相應行法；所留為八識五十一心所。留能緣心，捨所緣境，是為能所相對唯識觀。三、攝末歸本：

心、心所各有三分，自證分是體，相、見二分是用。攝相、見用，歸自證體，是為體用相對唯識觀。四、隱劣顯勝：心王是勝，心所是劣，攝劣歸性，為王所相對唯識觀。五、遣相證性：遣唯識事相，證唯識理性，事理相對，事盡理顯，智都無得，入真唯識觀。

唯識學在一般人眼中，全是理論缺乏具體觀行，而在大師看來，所有的理論都是觀行。五種唯識觀告訴我們學習唯識理論如何依教修觀，教觀相應，不行偏廢。這為扭轉將唯識學作為純學術研究，有著深遠的意義。

七、編《慈宗三要》、提倡彌勒淨土

「慈宗」又稱「彌勒宗」，梵語彌勒，漢譯慈氏，依據慈氏為宗，故名慈宗。慈宗不同慈恩宗，慈恩宗是依玄奘，窺基所住的寺院得名，其宗旨在主弘法相唯識教觀。慈宗以宗奉慈氏菩薩，上生內院為宗旨，正如念阿彌陀佛求生極樂世界，專以阿彌陀佛為宗奉持名、觀想。此亦如是，專念慈氏如來。

法相唯識教觀，都依慈氏為根本，所以法相唯識宗的依據典籍——六經、十一論，慈氏菩薩所說的《金剛經論》、《現觀莊嚴論》，以及三藏中宣說慈氏行果者，都是慈宗的法藏。慈宗三要是大師在眾多的典籍中，選出最重要的三種，其中《真實義品》說明教理，屬論；《瑜伽菩薩戒本》軌行持，屬律；《上生兜率經》修證上生果，屬經。此三種具備了經律論三藏。

大師為何要編《慈宗三要》，特弘彌勒淨土呢？《慈宗三要序》說：

夫世親嘗集境行果三為《三十頌》，回施有情；護法諸師解之，大義微言爛然矣，是曰《成唯識論》。第明境細繁難了，而制行期果，又非急切能致。慧粗者畏焉！或耽玩其名句味，樂以忘疲，不覺老至，造修趨證者卒鮮。今易以解此《真實義》持此菩薩戒，只此內院生，既要且要，洵為人人

之所易能！然《真實義》，詮境之要，菩薩戒范行之要，聞者殆無間然。至觀上生為獲果之要，必猶難首肯，慈申論之：

十方諸佛刹，雖有緣者皆得生，而凡在蒙蔽，罔知擇趣。惟補處菩薩，法爾須成熟當界有情，故於釋尊遺教中，曾持五戒，受三皈，稱一名者，即為已與慈尊有緣，可求生內院以親近之矣！況乎慈尊應居觀史，與吾人同界同土；而三品九等之生因，行之匪艱，寧不較往生他土倍易乎？一經上生，即皆聞法不退菩提，與往生他土猶滯相凡小者，殊勝迥然矣。

《成唯識論》是慈恩宗的核心著作，文字晦澀，內容繁瑣，義理深奧，智慧淺薄的人難以深入；從修行證果方面，要經過漫長的大阿僧祇劫，更是令人望而生畏。所以，大師編《慈宗三要》，令中下根人歸宗有在，不至於徘徊門外。

依唯識教修行，成就無上佛果，須廣集福德智慧資糧，行菩薩行，始能成辦。然人壽不過百年，命在呼吸，而集資糧以求解脫生死，事為至急，如果這一生修無所成，則第二生隨業受報，或迷倒淪墮，前此功德豈不唐捐？佛說淨土法門，在令一生得到不退，由眾生回向願力，佛菩薩大悲攝受力，使命終時往生淨土中，聞法修行。這對於初發大心凡夫，是最好的去處。

淨土是很廣泛的共通概念，經中稱十方淨土，可見範圍之大。但其種類略可分三：一、究竟淨土，即法性佛土及自受用佛土。二、他受用淨土，是佛為十地菩薩所現淨土。三、方便攝受眾生淨土，即一般所說的彌陀極樂淨土，彌勒兜率淨土等。在這無量淨土中，兜率淨土對我們來說，殊勝有三：一、十方淨土有緣皆得往生，但何方淨土與此界眾生最為有緣，則未易知。彌勒菩薩當來在此土成佛，教化此界眾生，特現兜率淨土與此界眾生結緣，所以應該發願往生。二、兜率淨土同在娑婆，同在此界，

論七眞如

單培根

眞如是一，何可有多？所謂七眞如，亦只是一而已。但是，這樣看待七眞如，是否妥善呢？七眞如的原義是否如此呢？

七眞如是：一流轉眞如，二相眞如，三了別眞如，四安立眞如，五邪行眞如，六清淨眞如，七正行眞如，原出於解深密經。其中相眞如即實相眞如，何以又別出其餘六眞如？若謂眞如爲一切法之實性，以流轉眞如是流轉之眞如，了別眞如是了別之眞如，乃至正行眞如是正行之眞如。然如此說法，無以解釋眞如之所以分爲七。故七眞如之所以爲七，應當自有其理由。此當於解深密經原文中尋求其解釋。

解深密經說：一者流轉眞如，謂一切行無先後性。二者相眞如，謂一切法補持伽羅無我性及法無我性。三者了別眞如，謂一切法唯是識性。四者安立眞如，謂我所說諸苦聖諦。五者邪行眞如，謂我所說諸集聖諦。六者清淨眞如，謂我所說諸滅聖諦。七者正行眞如，謂我所說諸道聖諦。我們看解深密經的文義，其中安立等四眞如，很明顯的說即是四諦。安立是苦，邪行是集，清淨

是滅，正行是道，所謂眞如即是諦義。此外三諦中，相眞如謂一切法無我，則是勝義諦。勝義諦與世俗諦爲二諦，從而可知流轉眞如即是世俗諦。聲聞乘說四諦，大乘說二諦。中論說：諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。尙有一了別眞如，謂一切法唯識爲性，今此經說唯識之教，故又加此一諦。合四諦二諦，共爲七眞如。

此七眞如，解深密經是在解釋如所有性中說的。言如所有性者，謂即一切染淨法中所有眞如，是名此中所有性，此復七種云云。什麼是如所有性？瑜伽師地論有清楚的說明。云何名爲如所有性？謂若所緣是真實性，是眞如性。由四道理具道理性，謂觀待道理，作用道理，證成道理，法爾道理。瑜伽此言甚爲明顯，眞如即是真實。所謂眞實，所謂眞如，以其具有道理性。所謂具道理性，由四道理，即觀待道理等。故不但二無我之勝義諦相眞如是眞如，世俗諦也是眞如，四諦也是眞如，今唯識之教也是眞如。

眞如與眞實，其義是一，那末，七眞如可否即說爲七眞實？是無不可。辯中邊論中有一品，名辯眞實品，說差別眞實，畧有七種：一流轉眞實，二實相眞實，三唯識眞實，四安立眞實，五邪行眞實，六清淨眞實，七正行眞實。即是解深密經之七眞如。眞如有此七種差別，這說得更明顯了。

辯中邊論又說，此七眞實依三根本眞實立。流轉安立邪行三眞實，依根本中遍計所執及依他起立。實相唯識清淨正行四眞實，依根本中圓成實立。辯眞實品以三自性爲根本眞實。三自性是一遍計所執自性，二依他起自性，三圓成實自性。不但圓成實是眞實，依他起相之有而不眞，遍計所執相之常非有，不能不許如此爲眞實。

在解深密經中亦說，當知此中由流轉眞如安立眞如邪行眞如故，一切有情平等平等。其餘四眞如，解深密經作出了區別，說由相眞如了別眞如故，一切諸法平等平等。由清淨眞如故，一切聲聞菩提獨覺菩提阿耨多羅三藐三菩提平等平等。由正行眞如故，聽聞正法緣總境界勝奢摩他毘鉢舍那所攝受慧平等平等。同是圓成實性，何以又有此分別？要知圓成實性有多種。攝大乘論說：云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名爲四清淨法？一者自性清淨，謂眞如空實際無相勝義法界。二者離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者得此道清淨，謂一切菩提分法波羅密多等。四者生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。論之自性清淨即相眞如，離垢清淨即清淨眞如，得此道清淨即正行眞如。論有生此境清淨爲經所無，經了別眞如爲論所無。然生此境清淨是境，了別眞如是心，一境一心，一所能，論與經各就一邊而說。同是圓成實，同是眞如，而同中有異，不可混淆。

解深密經這四種平等的區別是極重要的。我國佛教學者，不重視法相之研究。雖玄奘傳來精密之法相唯識學，而被輕視爲權

教，不屑致力於此。崇尚圓頓，以爲但得本，不愁末。結果，大多數人本亦未得。僮侗眞如，已成爲我國學佛者之大病。流轉至集於有情平等，涅槃清淨於三乘聖者平等，凡聖不同，嚴格有別。而有人聞眞如平等，即自以爲悟，自以爲證，自命爲同於佛。不自審其尙是生死凡夫，煩惱熾然，遽爾大言不慚，以凡夫同於聖者。瑜伽師地論說：云何菩薩失壞大乘？謂有菩薩，聞一切法甚深無性，即執一切煩惱燒然自性本無，謂己無有生死重病。譬如有人，於己身中所生熱病，謂爲無病，於此熱病，不能解脫，名爲失壞。由此譬喻，失壞菩薩，當知亦爾。瑜伽所說失壞菩薩，正是此輩增上慢人。

正行眞如是道諦，爲三十七道品等。解深密經說是聽聞正法緣總境界勝奢摩他毘鉢舍那所攝受慧。唯獨舉慧，不言其他，此何以故？要知正斷煩惱，依仗慧力。道品之中，雖有多種，以慧爲主，故如是說。我國佛教學說，有主張止觀雙修，定慧均等，以定與慧同等而視，已與此有不同。更有以爲定能生慧，進而廢棄多聞思惟，專事禪定，此與解深密經所說異趣了。

眞如有七種，四平等。經中說以空遣相時，慈氏菩薩問有幾種相難可除遣，佛說有十種相空能除遣。此中第二說：二者了知安立眞如義故，有生滅住異性相續隨轉相，此由相空及無先後空能正除遣。第八說：八者了知相眞如義故，有補特伽羅無我相，法無我相，若唯識相及勝義相，此由畢竟空，無性空，無性自性空及勝義空能正除遣。第九說：九者由于了知清淨眞如義故，有無爲相無變異相，此由無爲空無變異空能正除遣。最後第十說：十者即於彼相對治空性作意思惟故，有空性相，此由空空能正除遣。此第十所說於彼相對治空性作意思惟，即是正行眞如。尙有安立眞如邪行眞如攝在流轉眞如中，以此三眞如一切有情平等平等故。了別眞如攝在相眞如中，以此二眞如平等平等故。是亦明顯以七眞如爲非一。

或許有人說，修加行，入見道，可不說七差別真如了。然解深密經說：若諸菩薩，已得奢摩他毘鉢舍那，依七真如，於如所聞所思法中，由勝定心，於善審定，於善思量，於善安立真如性中，內正思惟。從是已後，於七真如，有七各別自內所證通達智生，名為見道。明確的說，有七各別自內所證通達智生，是為見道。不但說七，更特地說各別，令人醒目。

見道已後，於後後一切地中，進修修道。云何引發菩薩廣大威德了經說：若諸菩薩善知六處，便能引發菩薩所有廣大威德。一者善知心生，二者善知心住，三者善知心出，四者善知心增，五者善知心減，六者善知方便。此中善知心住，謂如實知了別真如。觀其六處皆就心言，可知此了別真如，即如實知一切法唯識。

經中有一處問：何等能觀察心？依何真如而作是說？答謂三種能觀察心，聞所成能觀察心，若思所成能觀察心，若修所成能觀察心。依了別真如作如是說。此問依何真如，可知真如有多種。若真如是一，不可問依何真如了。以其問能觀察心依何真如，故謂依了別真如。

真如原為真實義。後來作為專用名詞，以指二無我所顯之實性。於是所表的範圍有差異了。再以之看七真如，不得不於七真如作另一種解釋。

說七真如者：一流轉真如，謂有為法流轉實性。二實相真如，謂二無我所顯實性。三唯識真如，謂染淨法唯識實性。四安立真如，謂苦實性。五邪行真如，謂集實性。六清淨真如，謂滅實性。七正行真如，謂道實性。

七真如皆是圓成實。如此說七實性為七真如，不復是解深密經七真如之原義了。

解深密經之所說是：真如有七種。而以二無我之相真如為其中之一。

(完)

(上接第10頁「太虛大師的唯識思想」)

與此界衆生有親切接近的殊勝緣，最易得度，他方淨土泛攝十方衆生，而此專攝此土欲界衆生。三、彌勒淨土，是由人上生，其上生是由人修習福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化，成為清淨安樂的世間，又可感得彌勒下生成佛，早日實現人間淨土。所以，我們應該發願往生彌勒淨土。

往生彌勒淨土，不論在古代印度，或唐以前的中國都曾流行。唐朝以後，由於彌陀淨土的盛弘，彌勒淨土便被人們逐漸淡忘了，這使得學教之人失去歸宿。虛大師再次提出，編《慈宗三要》，並制定修行儀軌，其意義是非常重大的。

八、結束語

綜上所述，可以探知虛大師的唯識思想是博大精深，體系嚴謹。從成立唯識義，依教起行，導歸兜率淨土，境、行、果總賅無遺；從駁斥西方唯心主義學派，到彈喝國內歐陽師生，捍衛唯識大法，鞠躬盡瘁。

大師的唯識思想給我們什麼啟示呢？

1、要從境、行、果全面理解唯識思想。大師晚年選編的《慈宗三要》，是學唯識者的行動指南，不能走把唯識學當成純學術研究的道路。

2、學習方法要現代化，學習大師以現代的科學方法，整理古人著作。使其以現代人的服飾、面貌和語言出現於世，從而使唯識學說普及於社會。

3、要學習西方哲學思想史和名著，熟悉國內外學術研究動態，發揚唯識宗破邪顯正的優良傳統，對一切修正、歪曲、篡改唯識思想的謬論，要予以迎頭痛擊。

對大師留下來的豐富的唯識著作，我們努力學習，學深學透，從中汲取滋養和力量，進而將大師的唯識思想發揚於世。

論宋元禪宗的五大評唱集（上）

陳士強

禪宗將參禪問道或上堂開示時，禪師們為接引學人在平實的一機一境之上，解黏去縛，勘破疑情，截斷常流，當下徹悟，而呈示的言語動作（又稱「機鋒」），稱為「機緣」（應機施緣之意）。泛而言之，一切具有啟發禪機作用的言句、行事、偈語、經文等，也可稱為「機緣」，唐代禪僧將蘊意深刻的禪門機緣，稱為「公案」，因為這些祖師的言行猶如公府的案牘，是後世禪人揣摩、體會、勘辨、觀照，最後豁然省悟，進入禪境的範例；入宋以後，隨著《景德傳燈錄》等禪宗燈錄的刊行，叢林參究公案的風氣日益興盛，出現了摘取燈錄的公案，加以品評的偈頌和散文。前者有一定的音韻節律和句式，由三言四句、四言四句（言六句、八句、十句）、五言四句（或八句）、六言四句、七言四句（或八句、十句）、五言四句加七言四句、五言四句加七言二句等句式組成，稱為頌古。後者無固定的音韻節律和句式，隨手拈提，應口而說，稱為拈古；對禪門頌古或拈古加以評析的，便是評唱。

宋元禪宗的著名的評唱集有五部：北宋克勤的《佛果圓悟禪師碧巖錄》（簡稱《碧巖錄》）；元代行秀的《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》（簡稱《從容庵錄》）；行秀的《萬松老人評唱天童

覺和尚拈古請益錄》（簡稱《請益錄》）；元代從倫的《林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集》（簡稱《空谷集》）；從倫的《林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虛堂集》（簡稱《虛堂集》）。其中，《碧巖錄》、《從容庵錄》、《空谷集》、《虛堂集》是對頌古作者的評唱；《請益錄》是對拈古作品的評唱。《碧巖錄》出自臨濟宗，其餘四書出自曹洞宗。茲分述如下：

一、〔北宋〕克勤的《碧巖錄》

《碧巖錄》，又稱《碧巖集》，十卷。克勤講述，門人編集（卷題下署稱「師住澧州夾山靈泉院評唱雪竇顯和尚頌古語要」），宣和乙巳（七年，公元一一二五年）成書。由於此書是對北宋雲門宗僧人雪竇重顯《頌古百則》的評唱，故又稱「宋重顯頌古，克勤評唱」。載於清藏「雁」函，收入《大正藏》第四十八卷。

克勤（一〇六三—一一三五），字無著，賜號圓悟，又號佛果，彭州崇寧（今四川郫縣、彭縣一帶）人，俗姓駱。世宗儒業，幼年依妙寂院自省法師落髮出家。初從文照、敏行二師研習經論，後游參禪林尊宿，得法於五祖法演，為南岳下十四世、臨濟宗楊岐派僧人。著作尚有《佛果擊節錄》、《佛果克勤禪師心要》

(均存)等。事見《五燈會元》卷十九、《佛祖歷代通載》卷二十等。
《碧巖錄》書首有南宋建炎戊申(二年，公元一一二八年)克勤的弟子普照的《碧巖錄序》；元大德四年(一三〇〇)四月紫陽山方回(字萬里)的序言(無標題)；大德九年(一三〇五)三月聊城周馳的序言；大德甲辰(八年，公元一三〇四年)四月三教老人(姓名不詳)的序言。

三教老人在序言中說：

「古謂不在文字，不離文字者，真知言已。使人人於卷簾聞板，豎指觸腳之際，了卻大事，文字何有哉！拈花微笑以來，門竿倒卻之後，才涉言句，非文字無以傳，是又不可以廢者也。嘗謂祖教之書謂之公案者，倡於唐而盛於宋，其來尚矣。二字(指「公案」)乃世間法中吏牘語，其用有三：面壁功成，行腳事了，定槃之星難明，野狐之趣易墮，具眼爲之勘辨，一呵一喝，要見實詣，如老更據獄讞罪，底里悉見，情款不遺，一也；其次，則嶺南初來，西江未吸，亡羊之歧易泣，指海之針必南，悲心爲之接引，一棒一痕，要令證悟，如廷尉執法平反，出人於死，二也；又其次，則犯稼憂深，系鄔事重，學奕之志須專，染絲之色易悲，大善知識爲之付囑，俾之心死蒲團，一動一參，如官府頒示條令，令人講律知法，惡念才生，施(當作「旋」)即寢滅，三也。具方冊，作案底，陳機境，爲格令，與世間所謂金科玉條、清明對越諸書，初何以異？祖師所以立爲公案，留示叢林者，意或取此者。」(《大正藏》第四十八卷，第一百三十九頁中、下)

書末有北宋宣和乙巳(一一二五)關友無黨的《後序》；元大德壬寅(六年，公元一二三〇二年)住天童第七世法孫比丘淨日的《重刻圓悟禪師碧巖集疏》；元延祐丁巳(四年，公元一三二七年)徑山住持希陵(書中誤刊爲「齋陵」，今據《頌古聯珠通集後序》改正)

的後序(無標題)；同年馮子振的後序。

無黨在《後序》中說：

「雪竇重顯《頌古百則》，叢林學道詮要也。其間取譬經論，或儒家文史，以發明此事，非具眼宗匠，時爲後學擊揚剖析，則無以知之。圓悟(克勤)老師在成都時，予與諸子請益其說。師後住夾山、道林，復爲學徒扣之。凡三提宗綱，語雖不同，其旨一也。門人掇而錄之，既二十年矣，師未嘗過而問焉。流傳四方，或致謬駁，諸方且因其言以其道不能尋繹之，而妄有改作，則此書遂廢矣。學者幸諦其傳焉。」(第二百二十四頁中)

希陵在後序中說：

「圓悟禪師在評唱雪竇和尚《頌古》一百則，剖決玄微，抉剔幽邃，顯列祖之機要，開後學之心源。況妙智虛凝，神機默運，晶旭輝而玄扁洞照，圓蟾升而幽室朗明，豈淺識而能致極哉！後大慧(宗杲)禪師因學人入室，下語頗異，疑之才勘，而邪鋒自挫，再鞠而納款，自降曰：我《碧巖集》中記來，實非有悟。因慮其後不明根本，專尚語言，以圖口捷，由是火之，以救其弊也。然成此書，火此書，其用心則一，豈有二哉！嶠中張明遠偶獲寫本後冊，又獲雪堂(道行)刊本及蜀本，校刊訛舛，刊成此書，流通萬古。使上根大智之人，一覽而頓開本心，直造無疑之地，豈小補云乎哉！」(第二百二十四頁下)

《碧巖錄》是禪宗評唱體著作的開創者，被禪界稱譽爲「宗門第一書」。

先是有雲門宗高僧雪竇重顯(智門光祚的弟子)，在汾陽善昭所作《頌古》的影響下，從《景德傳燈錄》等書中摘錄了一百則禪宗公案，用偈頌的形式加以品評，編成了《頌古百則》一卷。克勤對此書十分推崇，他說：「雪竇頌一百則公案，一則則焚香拈出，

所以大行於世。他更會文章，透得公案，盤礴得熟，方可下筆」。(《碧巖錄》卷一，第一百四十四頁中)但是，「大凡頌古，只是繞路說禪；拈古，大綱據款結案而已」。(第一百四十一頁上)也就是說，由於受句式的制約，不可能把公案的底蘊及作頌者的看法，通俗而又明白地表達出來，一般人還是不容易理解。為此，他在成都覺昭寺、澧州夾山靈泉院、湘西道林寺三處，對《頌古百則》作了詳細的講解，三次講演，雖然語言不盡相同，但主旨大意是一致的。門人將他在夾山靈泉院講授的內容記錄下來，整理成書，這便是《碧巖錄》。據說，當時靈泉院懸掛着一塊匾額，上面寫着先前住在這裏的已故的善會禪師的一句詩：「猿抱子歸青嶂裏，鳥銜花落碧巖前。」《碧巖》一詞即來源於此。

《碧巖錄》在克勤在世時已經鑄版印行，在叢林中廣為流傳。克勤死後，有個學僧向克勤的大弟子大慧宗杲請益，出語頗異，宗杲久勘才挫其鋒，一打聽，原來他是根據《碧巖錄》講的，宗杲「因慮其後不明根本，專尚語言，以圖口捷，由是火之，以救斯弊也」(見希陵的後序)。但宗杲燒的只能是他所在的寺院的印版，其他寺院的印版照樣在印書。元大德四年(一三〇〇)，蜀地居士張明遠，以自己所獲的《碧巖錄》手抄本，與雪堂道行的刻本、蜀本對校，刊正訛舛，重刻了這部書。後世所傳的多是張明遠的重刻本。

由於《碧巖錄》是對雪竇重顯《頌古百則》的評析，因此，它所收錄的禪宗公案也是一百則，每卷收錄十則。《大正藏》收錄的《碧巖錄》沒有這一百則公案的名稱，而《續藏經》第一一七冊收載的《碧巖錄》則有之。為便於閱讀，茲將《續藏經》本所立的公案名稱抄錄於下：

卷一：第一則至第十則。依次是：聖諦第一義；趙州至道天難；馬祖日面佛月面佛；德山挾復回答；雪峯栗粒；雲門日日好；惠超問佛；翠巖眉毛；趙州四門；睦州掠虛漢。

卷二：第十一則至第二十則。依次是：黃檗瞋酒糟漢；洞山麻三斤；巴陵銀碗裏雪；雲門一代時教；雲門倒一說；鏡清碎啄機；香林坐久成勞；忠國師無縫塔；俱胝只豎一指；翠微禪板。

卷三：第二十一則至第三十則。依次是：智門蓮華荷葉；雪峯驚鼻蛇；保福長慶游山次；鐵磨老特牛；蓮華峯拈拄杖；百丈獨坐大雄峯；雲門體露金風；南泉不說底法；大隋隨他去也；趙州大蘿蔔頭。

卷四：第三十一則至第四十則。依次是：麻谷持錫繞牀；定上座佇立；陳操具雙眼；仰山不曾游山；文殊前後三三；長沙芳草落花；盤山三界無法；風穴祖師心即；雲門花藥欄；陸亘天地同根。

卷五：第四十一則至第五十則。依次是：趙州大死底；龐居士好雪片片；洞山無寒暑；禾山解打鼓；趙州七斤布衫；鏡清雨滴聲；雲門六不取；招慶翻卻茶鉢；三聖透關金鱗；雲門塵塵三昧。

卷六：第五十一則至第六十則。依次是：雪峯是甚麼；趙州渡驢渡馬；百丈夢鴨子；雲門卻展雙手；道吾一家弔慰；欽山一鏃破關；趙州田庫奴；趙州分疎不下；趙州何不引盡；雲門拄杖化龍。

卷七：第六十一則至第七十則。依次是：風穴家國興盛；雲門中有一室；南泉斬卻貓兒；趙州頭戴草鞋；外道良馬鞭影；巖頭取黃巢劍；傅大士講經竟；仰多汝名甚麼；南泉畫一圓相；潯山請和向道。

卷八：第七十一則至第八十則。依次是：五峯和尚併卻；雲巖和尚有也；馬祖四句百非；金牛飯桶；烏臼屈棒屈棒；丹霞吃飯也未；雲門餬餅；開士入浴；投子一切佛聲；趙州初生孩子。

卷九：第八十一則至第九十則。依次是：藥山塵中塵；大龍堅固法身；雲門古佛露柱；維摩不二法門；桐峯庵主作虎聲；雲

門廚庫三門；雲門藥病相治；玄沙三種病人；雲巖大悲千眼；智門般若體。

卷十：第九十一則至第一百則。依次是：鹽官犀牛扇子；世尊升座；大光這野狐精；《楞嚴》不見；長慶阿羅漢三毒；趙州三輕語；《金剛經》罪業消滅；天平行腳；忠國師十身調御；巴陵吹毛劍。

上述公案中，數雲門文偃和趙州從諗為最多，前者有十四則，後者有十二則，其他禪師每人只有一則或數則。雪竇重顯的頌古就是在每則公案之末，附以自己的頌語而成的。

《碧巖錄》對所收公案的評析（「評唱」），大多是由五大段（或稱五節）構成的：

(1) 垂示。此為克勤所作。語言簡短洗煉，一般只有幾十個字，長的也不過一百多字，其性質相當於小序、引言或提示，其語氣頗似拈古。

(2) 公案。這是從重顯《頌古百則》上摘錄下來的原文，公案之首均有「舉」字，意為列舉、舉例。其中，凡是重顯原先加的評註（時稱「著語」），冠以「雪竇著語云」、「竇云」、「雪竇拈云」等字樣，乃用與正文相同的字體刊出；凡是克勤新加的註釋，不署名氏，用比正文小的字體刊出。

(3) 評唱。此為克勤對公案的評述。內容包括公案的蘊意、歷史背景、所涉人物的言語行事，以及克勤的評析等。

(4) 頌古。此為重顯所作，也是克勤從《頌古百則》上移錄的。頌語中夾有克勤的評註（「著語」）。

(5) 評唱。此為克勤對頌古的評述。

《碧巖錄》中有八十則公案（連同頌古）是按上述程序評述的。另有二十則公案，如第十四則、第十八則、第二十六則、第二十八則、第三十則等，它們的起首沒有「垂示」，因而對它們的評述，是由「公案——評唱——頌古——評唱」的四段式構成的。

茲舉一例，以見《碧巖錄》的撰錄方式：
第十二則「洞山麻三斤」：

垂示：殺人刀，活人劍，乃上古之風規，亦今時之框要。若論殺也，不傷一毫；若論活也，喪身失命。所以道：向上一路，千聖不傳，學者勞形，如猿捉影。且道：既是不傳，為甚麼卻有許多葛藤公案？具眼者試說看：

學僧問洞山（宋初）：如何是佛？鐵蒺藜，天下衲僧跳不出？山云：麻三斤。灼然破草鞋，指槐樹罵柳樹，為秤鎚。

這個公案，多少人錯會，有是難咬嚼，無爾下口處，何故淡而無味？古人有多少答佛話，或云「殿裏底」，或云「三十二相」，或云「杖林山下竹筋鞭」，及至洞山，卻道「麻三斤」，不妨截斷古人舌頭。人多作話會，道：洞山是時在庫下秤麻，有僧問，所以如此答。有底（的）道：洞山問東答西。有底道：爾是佛，更去問佛，所以洞山繞路答之。死漢更有一般道：只這「麻三斤」便是佛，且得沒交涉。爾若恁麼（這麼）去洞山句下尋討，參到彌勒佛下生，也未夢見在。何故？言語只是載道之器，殊不知古人意，只管去句中求，有什麼巴鼻。……

金烏急左眼半斤，快鷄趕不及，火焰裏橫身，玉兔速右眼八兩，姮娥宮裏作窠窟，善應何曾有輕觸如鐘在扣，如谷受響，展事投機見洞山錯認定盤星，自是閻黎恁麼見，跛鱉盲龜入空谷自領出去，同坑無異。土！阿誰打爾鷄死。花簇簇，錦簇簇兩重公案，一狀領過，依舊一般，南地竹兮北地木三重也有，四重公案，頭上安頭，因思長慶陸大夫懶兒牽伴，山僧也恁麼，雪竇也恁麼，解道合笑不合哭呵呵，蒼天！夜半添冤苦。咦咄，是甚麼？便打。

雪竇見得透，所以劈頭便道：「金烏急，玉兔速」。與洞山答「麻三斤」，更無兩般，日出月沒，日日如是。人多情

解，只管道：金鳥是左眼，玉兔是右眼。才問著，便瞪眼云：在這裏有甚麼交涉？若怎麼會，達磨一宗掃地而盡。所以道：垂釣四海，只釣鯨龍，格外玄機，為尋知己。雪寶是出陽界底人，豈作這般見解？雪寶輕輕去敲關擊節處，略露些子教爾見，便下爾註腳道：「善應何曾有輕觸。……」（卷二，第一百五十二頁下——第一百五十三頁上）

通過克勤對公案和頌古所作的這一番詳盡的解釋，本來較為玄奧難懂的《頌古百則》就變得通俗易曉了。

二、〔元〕行秀的《從容庵錄》

《從容庵錄》，六卷。行秀講述，侍者離知筆錄，元太祖十八年（一二二三）成書。由於此書是對南宋曹洞宗僧人天童正覺《頌古百則》的評唱，故又稱「宗正覺頌古，元行秀評唱」。收入《大正藏》第四十八卷。

行秀（一一六六——一二四六），號萬松，河內（今河南沁陽縣）人，俗姓蔡。年十五，投邢州淨土寺出家。受具足戒以後，游方參請，得法於磁州大明寺雪巖如滿禪師。曾受命住持燕京（今北京）萬壽寺、報恩寺等，為金末、元初著名的曹洞宗僧人。晚退居報恩寺從容庵，《從容庵錄》即得名於此。事見《補續高僧傳》卷十八、《佛祖綱目》卷三十九、《續燈正統》卷三十五等。

《從容庵錄》書首有明萬曆丁未（三十五年，公元一六〇七年）南城近溪羅汝芳的《重刻四家語錄序》；同年雲南楚雄府知府華亭徐琳的《重刻四家評唱序》；甲申年（元太祖十九年，公元一二二四年）漆水移刺楚材（即「耶律楚材」）的《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄序》；癸未年（一二二三）行秀的《寄湛然居士書》（「湛然居士」即耶律楚材）。

耶律楚材在《序》中說：

「予既謁萬松（指行秀），杜絕人迹，屏斥家務，雖祁寒

大暑，無日不參，焚膏繼晷，廢寢忘餐者幾三年。誤被法恩，謬膺子印，以湛然居士從源目之。其參學之際，機鋒罔測，變化無窮。……爾萬奉命赴行在，扈從西征，與師相隔不知幾千里也。師平昔法語偈頌，皆法兄隆公所收，今不復得其稿。吾宗有天童（正覺）者，頌古百篇，號為絕唱。予堅請萬松評唱是頌，開發後學。前後九書，間闕七年，方蒙見寄。予西域伶仃數載，忽受是書，如醉而醒，如死而甦，踴躍歡呼，東望稽顙，再三披繹，撫卷而嘆曰：萬松來西域矣。」（《大正藏》第四十八卷，第二百二十六頁中、下）

行秀在《寄湛然居士書》中說：

「吾宗有雪寶（重顯）、天童（正覺），猶孔門之有游（子游）、夏（子夏）。二師之頌古，猶詩壇之李（李白）、杜（杜甫）。……萬松昔嘗評唱（天童頌古），兵革以來廢其祖稿（指舊稿），爾來退居燕京報恩，旋筑蝸舍，榜曰從容庵，圖成舊緒。適值湛然居士勸請成之，老眼昏華，多出口占，門人筆受。其間繁載機緣事迹，一則旌天童學海波瀾，附會方便；二則省學人檢討之功；三則露萬松述而不作，非臆斷也。」（第二百二十六頁下——第二百二十七頁上）

從耶律楚材為《從容庵錄》所作的序言，以及行秀給他的書信來看，《從容庵錄》的撰作經過大致是這樣的：

先前，耶律楚材仕於金朝，與京師聖安澄和尚交往甚密，經常就古尊宿的一些機緣語句向他諮叩。及至金末變亂，耶律楚材稱「功名之心，束之高閣，求祖道（禪法）愈亟」（見《從容庵錄序》），再次向澄和尚求教，卻被對方以「素不通儒，不能教子」婉言推辭了。澄和尚對他說：「有萬松老人者，儒釋兼備，宗說精通，辯才無礙，君可見之。」（第二百二十六頁中）於是耶律楚材前去參謁萬松行秀，參學三年，得到印可。「湛然居士」之號也是那時取的。

（未完）

古今真正出家爲僧的明朝建文皇帝

張培之

〔甲〕引言

古來帝皇出家爲僧，絕無僅有，清初順治帝在五台山出家爲僧之說，是爲民間傳說，內明（二二）期幻生法師連續考查其非。順治祇在宮中落髮實未出宮門一步也。

僧爲帝，帝亦爲僧，數十年衣鉢相傳正覺依然皇覺舊。（明太祖朱元璋原爲淮北皇覺寺僧）叔負侄，侄不負叔，八千里芒鞋獨步，獅山更比燕山高。

以上這副對聯與建文帝塑像係筆者一九三七年因廣州國立中山大學在抗戰時期遷校至雲南澂江，事畢去澂江校方述職，由昆明邛竹寺僧介去昆明西北一百公里之武定縣獅子山之正續寺所見。獅子山高二千四百米該寺爲八小名山之一。由此可知獅子山西北爲鷄足山。更西北即爲建文帝曾卓錫之鶴慶山。史載不牟。此所以正續寺有建文帝塑像及以上聯語也。塑像頭微歪，與史書所載相符。貌清癯鬚稀疏。聯語不知何人所作，亦無年月。

關於建文帝歿葬蘇州西郊穹窿山之說，故老夙有傳聞，從明清兩朝蘇州府志書中，亦屢載不鮮。當時以前清探花，吳中保墓會長吳蔭培老先生知之最詳。吳中縉紳鄧邦述亦曾在吳縣志中載有清乾隆帝去西郊穹窿山加封建文帝的記載。一九三〇年雲南騰衝李根源（印泉公）遷隱蘇州十全街（其哲嗣即現在北京之全國政協委員李懽希泌）當時與筆者同在樂羣中學同班同學，故時去李家爲師。時筆者因爲家舅之故由蔭老錄爲再門生。時蔭老家在吳趨坊。在此期中李章兩公不次往遊西郊之穹窿山爲異。蓋論風景，穹窿不及吳中諸山。況印公早年在鷄足山已皈依虛雲大師，章公亦素研佛學，當時穹窿山爲道觀最盛時期，共有建築五千零四十八間之多。排有十六個字的輩份，兩公並與道家無涉也。直到章太炎先生在穹窿山拈花寺殿堂對明開和尚（時明開尚年少，現在明開法師爲蘇州西園戒幢律寺住持）方知兩公不次去穹窿山乃另有目的。事爲吳蔭培老先生所知，遂以吳中保墓會名義，請

太炎先生到此爲止。蓋以萑符不靖，不宜宣揚，免致枯骨翻身。因此太炎先生不再查考，至此結束。時家舅郭欽安爲蘇州警察所督察，經蔭老指示，對吳中古墓葬，都要悉加保護，不許破壞。對穹窿山區古寺，僧塔，墓葬，古跡（明朱買臣讀書處等）都要嚴加保護，不時責令道衆，鄉民當地警察派出所巡查監守，不許採樵。山中所謂皇坟，代代相傳，但鄉民不知是何皇帝，蔭老給之曰：此讓王坟也。不見蘇州城內干將坊內之有讓王廟乎。廟在城，而坟在山也。（城內讓王廟所祀實爲周泰伯之讓王也。）言之成理，衆也不疑。

爲此，愚也想請蔭老說此建文出亡故事，先期通疑於家舅，蒙蔭老垂許，爲道大概如下：

蔭老言：建文帝遜國出亡，皆賴僧道護念；飄零廿年，雲遊山林，一鉢千家飯，孤身萬里路！最後善終以歿，皆緣僧道之力。事有不可思議者，惟賴一心慈悲耳。

建文帝生於明太祖洪武十年（一三七八）遜國出亡時年僅廿四歲。時南京將陷，長江北岸之天長，盱眙，高郵，揚州，儀真，靖江俱入燕兵之手，鎮江也降，燕王已進駐近畿之龍潭。圍城之中走投無路，且欲自盡。遂由太祖舊臣禮部職掌僧道之「友善世」溥洽授以應文，應賢，應能，度牒三紙，程濟遂爲帝落髮，並與神樂觀之大茅山道士合謀引出太平門，繞過龍潭，南趨句容，而入大茅山藏匿。建文養於深宮之中，長於阿保之手，未予世事，焉能識路？度之者僧牒，導之者茅山道士也。大茅山南起宜興，北至江寧。周圍數百里，林深嶂密，洞壑幽深。爲江南道家第一叢林。此後自大茅山南出，沿宜興而至溧陽之間之張渚。遂入東西天目山之佛區。故史稱取道溧陽者是也。有謂取道京口（鎮江）渡江者妄也。又出亡前黃子澄奔蘇州，齊泰奔廣德，此兩人皆爲

燕王搜捕必得之人，是非之地，決無自投羅網之理。大茅山天目山與九華山黃山同出一脈，天目山之背即九華山，山下即貴池，渡江口也。從此鳥飛山林，龍潛淵底，可得自由矣。建文在位，不足四年，朝中都爲太祖舊臣。明制三品方得面君奏事，故得識建文者寥寥數人耳，民間則無論矣，僧道更不予外事，是以踪之無獲也。

永樂破城入宮，宮中起火，后妃等焚死，燼餘中獨無建文之屍，永樂疑之，宮人或言建文已出亡者，更有言禮部左善世溥洽知狀者，問之不承，搜之未有，況僧道原無家也。但永樂肱股之臣僧道衍蘇州長洲縣人名姚廣孝者，對之深信不疑。爲此永樂囚之十餘年而終無一詞？永樂接位，遂以僧道衍姚廣孝爲禮部左善世。及永樂十六年（一四一八年），姚八十四歲將死，心有不安，力疾普京，面求永樂赦溥洽出獄，永樂以久無佐証而釋之。溥澹然自若。姚言訖而死，溥轉請其骸骨還山。（蘇州穹窿山姚之原籍永樂所賜封，建塔守寺，永樂許之。永樂十八年（一四三〇）建文帝忽至吳江太祖舊臣史彬家，彼此茫然，次日，史公載以水鄉代步之遊舫同入東太湖，經蘇州不入，直泊於穹窿山與天池山之間之河濱，此爲左右兩山入山必經之處也。此處無橋，現在仍無橋，而有善人橋之地名者，建文有僧道對其護念之德，以左傳所稱；惟善人以有善德。之喻，以對兩山僧道出入必經之處，爲自度度人之善人橋。沿名至今。史公忠厚長者也。偕建文入山，初未言姚廣孝死，溥洽乞其骸骨還山建塔守寺之事。建文與史公入山，不意復與溥洽相見。用知史公與溥洽已有往來也。至是，溥欣然納之。高風亮節，始終不渝。溥初爲建文築茅蓬於二茅峯以避塵囂。當年並無所謂皇駕庵與拈花寺也。建文以太祖十年時所生皇孫一三三七年生，在位四年，遜國出亡爲僧，時爲二十四

歲耳。永樂十八年（一四二〇）入穹窿山依溥洽，年已四十二歲矣。然以飽經風霜，憂患頻仍，已多疾苦，在山僅得三年至永樂廿一年（一四二三）歿於穹窿山。壽四十五歲次永樂廿二年（一四二四）遠征阿魯台，歿於中道之榆木川。

蔭老又言；彼於同光間以探花放任廣東省主考官。清制，到任封門，例不得見外人。闔滿方許見客。有同僚來拜，知爲吳江史彬公後裔也。誼在同鄉，遂訂交焉，辭命歸闕，後數年彼此歸隱故鄉，因此時與往來，史君雅量高志，甚相契合，光緒中，曾探以史氏家譜，據稱歷年族人旅外日多，歲久亦不復重修，僅存先世若干部份，因請假觀，在史彬公條下有云；公儒雅好道。夫婦並稱賢德，多與釋氏往來；或載舟出遊，棲居山寺，談禪論道，數日不歸。居恆蔬餐淡飯，怡然自得，貴人高士來訪，亦如之也。家訓以讀書明理爲務，制節謹度，慎言信行爲尚。公歿於宣德六年辛亥（一四三一）壽八十二歲。遺言薄葬山林，母作行狀。蔭老說；觀其年譜，知其素志。最後囑言；薄葬山林，母述行狀八字。其中大有隱諱在焉！在當時以史公論，計告碑銘，必有可記可述之一生。而公遺言「母作行狀」者實有深心也。以此建文之最後歸宿，能滑與史公絕無關聯乎！

以上引言，旨在說明；（一）指出建文帝當時遜國出亡路線，與僧道護念，導引入附近大茅山藏匿經過。決未去蘇州附近。因永樂心目中之奸黨黃子澄先出奔蘇州，齊泰也出奔廣德藏匿。最後於永樂元年都被永樂搜捕族滅。此皆是非之地，寧能自投羅網。史先稱出亡路線；取道溧陽。同一建文篇中後說取道京口即鎮江，渡江至對江六合而走襄樊，自相矛盾當時鎮江已降，燕王且已進駐龍潭，何能再由京口渡江？（二）宣宗九歲，（名瞻基，即宣德）出閣就學，永樂命姚廣孝爲侍講，此永樂五年（一四〇七）

事也。時姚廣孝已七十三歲，尚在朝中。與建文更不相涉。（三）建文在外，飄零廿載，不意再次托庇於溥洽僧寺，是溥洽向永樂乞姚骸骨，歸山建塔守寺，兼爲自容之結果。復因吳江史彬之介，得與建文巧合因緣。（四）蔭老查考史彬家譜，有薄葬山林，母作行狀之囑，此與當時禮俗不合。蓋有意隱諱，不揚君臣叔侄之短也。（五）建文在外，寄食飄零，隱秘韜晦必然之事。外地不敢系統記述其事，惟恐禍及，宣德解禁，猶有餘悸。乃因建文歿於蘇州，所以江南一帶先後有建文遜國出亡諸書出現，甚至載入蘇州府志書中。以上用爲閱徐作人大作參考之用。

〔乙〕摘要節錄史學家徐作人先生原著「明惠帝出亡穹窿山新證」。原文刊在一九八六年六月份北京史學月刊第六期。

（一）惠帝出亡穹窿山說的由來；

明惠帝朱允炆，太祖朱元璋之孫。懿文太子朱標第二子。朱標早死，朱元璋經反復考慮，立朱允炆爲皇太孫，年號建文。建文四年（一四〇二）六月，燕王朱棣爲奪取帝位，托言「靖難」發兵南下攻破南京金川門，宮中起火，惠帝不知所終。惠帝出亡證據「明史」尙一一露於列傳之中。至於野史稗文之記載，更層出不窮，如「國權」。「罪惟錄」。「明通鑑」。「明史記事本末」。「建文朝野匯編」等；其記載惠帝落髮爲僧事皆歷歷可考。其後，時代越晚，則鑒求惠帝遜國之事越詳，描繪越細，而與史實相去亦越遠。

惠帝出亡所經由之地，遜國諸書多以爲自南京出走，由松陵（今吳縣）而入滇南，西游重慶，轉入洋符（今開封）僑居西粵，又

入荊楚之鄉凡數千里。朱棣即位後，對惠帝存亡一事，始終放心不下，羅網密布，嚴刑峻法，豈能設想，惠帝及其從亡諸臣，竟可如入無人之境，自由往來於西南以至中原各地。

萬歷廿三年（一五九五）神宗詔復建文年號之後，有關惠帝出亡的書籍如程濟「從亡隨筆」，史忠彬「致身錄」及「遜國臣記」等書，俱在蘇州府吳縣一帶問世，而西南或中原各地未見這類書籍，故可推考，惠帝出亡在近不在遠。

建文四年，燕兵攻陷南京時，宮廷中紛紛傳言，謂惠帝出亡一事，和尚溥洽知狀；有的大臣還斷言：惠帝就藏在溥洽的住處。溥洽，字南洲，會稽人，姓陸禹氏，出家在吳縣鼇山禹期峯內的普濟寺。他貫串經范，旁通儒典，洪武中召為及僧錄司右講經，升左善世。因惠帝出亡案受牽連。其時，成祖乃借口他事拘囚溥洽，並命人去普濟寺搜索，久之不可得溥洽為此下獄。此事說明事變當年即有惠帝出亡吳縣的推論。

靖難之役，殺戮族滅殘酷非常。時人諱言出亡事，唯恐禍及。直到萬曆年間，寇復建文年號之後，諱言開禁，一時間惠帝出亡吳縣穹窿山的消息不脛而走，是山香火益盛僧寺道觀紛紛建立。山上道觀多至五千零四十八間之多，代代相傳，有十六字輩之多。人稱之為佛道盛地。天啓間（一六二一—一六七）進士張有譽在其「積翠庵記略」一文中，對惠帝出亡穹窿山一說作了全面肯定。清修「蘇州府志」「吳縣志」俱沿襲張說。

（二）神秘的姚廣孝

姚廣孝，僧道衍，長洲縣人（蘇州府原轄長洲，元和，吳縣三縣至今都各存有縣前街）十四歲出家為僧。姚廣孝先是助成祖（永樂）奪位，后又歸隱禪寺。這裡有一個複雜的思想轉化過程，

限於篇幅，本文不能展開討論，他們性格，明顯具有兩重性，一方面，朱棣起兵，他為心腹謀士；另一方面，靖難之役，燕王在蘇浙一帶殘酷殺戮，這不能不使他這個以慈悲為懷的出家人，在良心上受到譴責，因而，方孝孺被執，他曾冒死啓奏成祖，不可加害於他。唯因如此，他才曾引以為咎，道出了「何如東流水，寫此長恨端」。的懺悔心情，他才可能做出一系列如退居僧寺，不受宮女，不肯蓄髮，濟賑鄉友的積善之事。他給自己取了個別號，謂「逃虛」。著有「逃虛子集」。透露一些隱秘的內情。有逃虛集。（下文不抄，以省篇幅）

清韓是升「重修拈花寺碑」碑銘中，還記載了姚廣孝出家於穹窿山一事，其碑銘云：

「穹窿山下，有梵宇一區，在叢墓灌本中，旁無居民，人跡罕至，明永樂初少師姚道衍退息其地」。

姚廣孝以成祖敕賜名義，將穹窿山劃歸為他的佛地，山內不得居民，穹窿山口有三皮村（三避者可免租賦錢糧，徭役，採樵也抄者註）蓋當時三避村也。今穹窿山福臻禪院，即姚廣孝住持處。寺院觀音殿後，有山泉，姚廣孝手跡「法雨泉」三字摩岩在焉！惠帝與姚廣孝竟出家於同一山中，這難道會是偶然巧合嗎？

姚廣孝年老將終之日，覺得自己心上還壓著一塊石頭，這就是溥洽仍被永樂拘囚獄中。永樂十六年（一四一八）三月，年已八十四歲的姚廣孝病勢垂危，不能入朝。於是托人傳信給成祖，說有事求見，成祖親駕慶壽寺臨視。（寺為金章宗所建。在禁城西，明英宗十三年重修，易名大興隆寺。抄者註）

姚向成祖啓奏曰：「向所欲言，廣孝以手加額曰：『洽，南洲好僧，在獄系久，願赦之』。至是帝以廣孝言，即命出之。廣孝頓首謝。言畢，將死，斂衽端坐而逝」。人們不禁發疑，姚廣孝

身為朝廷肱股之大臣，為何會在皇帝面，公開替一個囚僧求情保釋。又為何在自己已臨咽氣之前才提出此事？由此我們甚至可進一步作出推論，溥洽下獄可能是姚廣孝在當時迫於搜索惠帝風聲之緊，為轉移目標而造成的一個冤案，不然，他為什麼在臨死之前，才說出溥洽是好僧呢？而當成祖將溥洽釋放後，他為什麼又頓首謝恩呢？

（三）惠帝藏身之所「皇駕庵」

張郁文「木瀆小志」（吳縣西郊木瀆鎮，靈岩山下附近，距穹窿山不遠）在不顯眼的一角，記載着一條有助於我們尋找惠帝遺踪的綫索，「積翠庵，在矛蓬東，一名皇駕庵，明建文帝遜國時曾稅駕於此，萬曆開始顯」。沿着這條綫索，作者前后化了將近三年時間到穹窿山進行實地勘察，據穹窿山上真觀住持張蘭生老人介紹，積翠庵和皇駕庵本是東西並列的兩座庵。其間相距三百多米。清代吳偉業，李標依據散佚文獻，編撰了「穹窿山志」志卷四「形勝卷」。圖文並茂記載了皇駕庵的方位；二矛峯，西南下為朱買臣讀書處，東南下為皇駕庵伽地，蔚然茂林修竹也。

張蘭生對我說：由於年代久遠，皇駕庵殘跡無可尋覓。拈花寺亦廢，寺前唯留古石橋一拱。為了幫助我尋找遺跡，他給我畫了一張穹窿山寺觀圖。

在穹窿山區，吳縣林場及拈花村村長等特地為我安排了一次座談會，邀請村中長者，搜尋皇駕庵的碑刻資料。

碑刻發現兩塊；俱置於村民朱金希屋前小溪畔，被當地農民作為洗衣石。碑文經過無數次的捶打磨刷，已模糊不清，洗去泥跡，仍可依稀辨認出片言隻字，其殘存碑文如下，「敕賜御書拈花禪寺新碑記，少師廣孝亦居此山……為皇駕……」

另一碑；上刻「高宗純皇帝敕賜」七字，碑文內容已無法辨認。

據「明史本紀，恭閔帝」記載，清乾隆元年，詔廷臣集議，追諡朱允炆曰：「恭閔惠帝」。此後乾隆皇帝游穹窿山時，曾親幸拈花寺，並留下上述兩塊御碑。（見鄒邦述吳縣志輿地考，穹窿山）。這說明清皇室對此事是掌握一定的資料並作過實地考証地。此也可推斷皇駕庵就在拈花寺附近。

拈花寺後的小山包，當地百姓歷來稱之為皇墳。晚清年間，吳中大富豪沈惺叔迷信風水，看中了這塊「龍角」之地，遂用高價買通了寺僧，將其先祖遷葬於此。一九八一年沈氏墓地坎客陸木根在拈花寺西側約四十五米處的田野裏墾種山芋時，挖到柱礎兩座，俗稱石鼓。柱礎每座直徑四十三公分，高三十五公分，礎壁環雕雲龍日月圖。明史「輿脈」洪武元年令，除皇帝外，凡車駕不得雕飾龍鳳文。明沈德符於「萬曆野獲編」第十九頁考述甚詳。

根據張蘭生所述，核對「穹窿山志」卷四；二矛峯圖。可証皇駕庵原址即在雕龍柱礎出土處。從而糾正了明、清「蘇州府志」，「吳縣志」上所說的「積翠庵」一名「皇駕庵」之誤。

（四）關於惠帝的歿年

明史；「胡濙傳」云：永樂廿一年還朝（指胡濙）馳謁帝於宣府，帝已就寢，聞濙至，急起召入。濙悉以所聞對，漏下四鼓乃出，先濙未至，傳言建文帝蹈海去，帝分遣內臣鄭和數輩，浮海於西洋，至是疑始釋。歷史上曾有學者認為，胡濙最後一次的報告，乃是有關惠帝的歿亡之事（吳濙著「明史簡述」九十六頁）。明趙士哲建文年譜跋云，朝廷使胡忠安巡行天下物色十餘年歸闕問狀，以無足慮對足完君臣叔侄之倫矣。趙士哲所說的；足完君

臣叔侄之倫。就是指成祖已知惠帝行踪所在。也不想無故殺害這個甘心遁入空門，不與世爭的皇侄，今惠帝既歿，成祖心病已除，也無什麼可疑慮的了。胡濙一生歷事六朝（明太祖，建文成祖，仁宗，宣宗，英宗）朝廷與民間皆稱之爲耆德。由此推斷，惠帝歿亡之日，蓋在永樂廿一年即公元（一四二二）年，時年四十五歲。據仁宗朱高熾御制長陵碑記所載惠帝歿後，成祖曾，備天子禮斂葬。碑銘中只字未提及其歿年和葬處。這表明宮闈內幕是何等地隱秘，而仁宗本人也未必知之也。

惠帝歿後，其陵墓究竟葬在何處？會不會在他出亡之地的穹窿山呢？有無可靠的證據呢？爲此，我拜訪了早年曾在拈花寺住過的明開法師（當時明開在拈花寺尙年少，現爲蘇州西園戒幢律寺住持。抄者加注。）據明開回憶，拈花寺存在時，其規模頗大，有僧寮十數間，章太炎先生當時曾在拈花寺殿堂的楹柱上題過一首詩。明開法師將詩錄在我的採訪本上。

龍角葬當致天子。此處唯許法皇居。燕飛來竟啄皇孫。後嗣休隨和尚誤。

書畢，明開法師解釋道：「龍角」即拈花寺后的山包。「燕」就是成祖朱棣，燕王是也。「和尚」即指姚廣孝，僧道衍也。章太炎也曾考証惠帝出亡穹窿山事。可能由於缺乏史料而作罷。章詩認爲，拈花寺後的山包是一塊「龍角」之地，其上葬着一位天子。即朱元璋之長皇孫朱允炆。這種說法當地羣衆亦言之鑿鑿：婦孺皆知。

（一九五七）年吳中地區遇到特大乾旱，拈花寺後的豐山坡上出現了一個奇怪現象，那座被稱爲皇坟的小山包，上面草木盡皆枯死，而其四周圍的草木依然葱葱郁郁，由此形成了一個方圓五六十米的不毛之地。現在廿餘年過去了，仍可看出這個圓圈的痕

跡。由此可知；小山包是空的。所謂皇坟頂上，置有正方形大青石一大塊，作爲坟墓標識。拈花村凡卅歲以上的村民都是見証人。方形青石無字跡。以人工鑿成，每邊長爲三市尺，六個平面十分光滑。拈花寺附近有僧墓多座，其墓頂均置骨塔爲標記，唯獨這座大冢用方石爲標志。不外是皇帝陵寢都用天圓地方爲喻。置於穹窿山皇坟頂上這塊無字墓碑，究爲何人所置？根據分析判斷，可能是胡濙根據成祖的意思去做的。

一九七八年春，吳縣藏書公社鄉民在皇坟旁開挖杉木溝渠時，在一公尺深處挖到條石一塊，石長一米有餘，寬零點三米，繼而又往前挖，連續挖到相同的條石數十塊，條石鋪成台階一直通向皇坟內。後來因開挖工具簡陋，加之覆蓋區頗厚，故未能再深挖下去。穹窿山墓冢壘壘，然而却從未發現此種墓道鋪設，這可能是當時作爲皇坟神道之用的。沿神道台階下坡，前行約七十米處，有御池（亦稱照池）御池呈橢圓形上有御池橋。御池橋石造，橋墩上雕以蓮花形圖案，因年久，蓮花圖案已模糊。從御池，御池橋，神道，至寶頂，（半圓形坟丘）方台，（巨方石）此簡單的帝陵形制，與仁宗朱高熾御制長陵碑記上所說的「備天子禮斂葬」一語正合。爲了掩世人耳目，不讓人知曉，成祖把這件事故意悄悄地隱去了！（抄除原文終）

然而建文帝生於洪武十年。歿於永樂廿一年。公元（一四二三年）。壽四十五歲。成祖（永樂）也於廿二年（一四二四）歿於軍次，壽六十五歲耳，徐文謂胡濙在永樂廿一年還朝復命。恰當建文歿年。可能所報告的是；建文已歿之訊，所以胡濙傳未有「至是疑始釋（指永樂）」由此推測胡濙曾在穹窿山中會過溥洽。建文之歿，爲溥洽向胡濙所述者也。否則胡濙何從知之？（筆者附記）

（完）



南傳上座部佛學概述

蔡惠明

一、佛學分派的經過

釋尊滅度一百年後，佛教內部由於傳承和見解的不同，出現了明顯的分裂。一般認為部派佛學時間約從公元前三七〇年起到大乘佛學流行（公元一五〇年間）前後約五百年左右。在這一段時間中佛教內部不斷分化，先是分爲上座、大眾根本兩部，逐漸又形成十八部。因爲原始佛學發展到佛滅百年後，宗教色彩濃厚，與當時的婆羅門教和耆那教在性質上相差無幾。教團組織依據戒律，但由於傳承和見解的不同，分歧逐漸加深，終致分成上座、大眾兩部派，這與當時社會背景有關。

最初的分派以摩揭陀的強大爲背景。摩揭陀先後併吞了吠舍離（跋耆）、憍薩羅等國，勢力強盛，由於國王信仰佛教，佛教隨着得到發展，並向西印度的摩偷羅擴張。但因東西兩地風俗習

慣的不同，加上兩個教團領導人對佛陀教法理解於法本來就有分歧，雙方各執一詞，矛盾日饒加深。在佛滅後一百十年前後，吠舍離的比丘違反原有教規，已出現向人乞錢的現象。據傳當時摩偷羅的耶舍比丘來到該地後對此明確表示反對，遂發生爭論。耶舍回去後邀集東西方長老們進行評議，認爲乞錢是犯戒的。爲了對經律內容統一認識，就用會誦方式進行了一次結集，因參加的有七百人，史稱七百人結集，或吠舍離結集。然而反對派對這次決議並不滿意，又組織了一次大結集，也用會誦方法另行訂正經律。從此上座、大眾兩派公開分裂。不過兩派之間，並未發生誰是正統的問題。

關於「七百人結集」，各派律中記載不同。上座部諸律認爲是由乞錢一事開端，並認定其他如吃飯能否留一些等次要九事也爲違律，結集的結果，明文規定「十非法事」。但大眾部諸律却

說結集的內容不是十非法，而是五淨法，即肯定可以接受金錢布施等五法，具見法顯帶回的「摩訶僧祇律」。這一規定，就與當時社會背景有關。因吠舍離是商業發達地區，富商如林，著名的維摩詰，就是其中一個代表人物。佛教受到他們護持，時常得到金錢的供養，不能不接受。另外，兩大部派在佛學理論上也有不同的看法。如佛住世時，對四類十四無記不作討論，例如「中阿含·箭喻經」中，佛對鬘童比丘提出的哲學問題，舉了一個譬喻說，當一個人被毒箭射中，最要緊的是進行急救，而不是去研究發箭人的身世以及如何發箭、用什麼箭等問題。這是因為當時聲聞家急求解脫，對一些哲學問題就存而不論。十四無記即外道十四難句，佛不作答。就是：

- 一、世界及我是否爲常？
- 二、世界及我是否無常？
- 三、世界及我是有常還是無常？
- 四、世界及我爲非有常還是非無常？
- 五、世界及我是否有邊？
- 六、世界及我是否無邊？
- 七、世界及我爲亦有邊還是亦無邊？
- 八、世界及我爲非有邊還是非無邊？
- 九、死後有神去否？
- 十、死後無神去否？
- 十一、死後亦有神去還是無神去？
- 十二、死後亦非有神去還是亦非無神去？
- 十三、死後是身是神？
- 十四、身與神是否不同？

或者問：佛陀具一切智，怎麼不答這十四難。「大智度論」卷二答道：「無此事實故不答。諸法有常無此理，諸法斷亦無此理，以是故佛不答。譬如有人問構牛角得幾汁之乳，是爲非問。不可答也。」但儘管如此，人們對這些哲學問題，尤其是身與命的關係還是饒有興趣。在佛滅度百餘年後，由於對機象有所改變，問題就更爲突出了。佛臨涅槃時，告誡弟子們「當依戒爲師」，並指示依法不依人。但形成宗教以後，佛教徒不僅不完全依法，也不能依自己，反而要依佛了。部派佛學時期，已出現對教祖的崇拜，導致大乘將佛神化。所以，表面看來這分歧與戒律寬嚴有關，而實質上還是對佛說發生了異解。特別是與如來滅後有無問題相關，也可以說，兩部分裂就是對佛陀本人的看法有分歧。

此後，孔雀王朝的阿育王統一的希臘亞歷山大入侵的北印度地區，並向南方擴張。這位被後世稱爲護法名王的大帝在經歷多年征戰後，感到戰爭的殘酷，內心有所懺悔，遂皈依了佛教。他接受了目連子帝須（北傳說是優婆塞多）的指導，成爲受戒優婆塞，還加入僧團。他把自己的業績及對人民的教化要求，刻在巖壁及石柱上，就是著名的阿育王摩崖法敕和石柱法敕。在法敕中，表示他對佛教的景仰，但又宣佈對佛教、耆那教、婆羅門教、阿耆毘伽（「邪命外道」）教一視同仁，給予保護。南傳資料記述阿育王時曾召集一次結集，但北傳沒有這一記載。他還會派遣使節到地中海諸國宣傳法治，雖然沒有提及南傳上座部，但從發現貨幣來看，佛教當時已南傳到獅子國（今斯里蘭卡），這在南傳的「善見律毗婆沙」中有較詳記述，證明斯里蘭卡由此始有佛教。

佛教的分派，形成於貴霜王朝迦膩色迦王之前，大數爲十八部，由上座部（分別說）分爲犢子、化地兩部，犢子部再分賢胄

、法上和正量、密林山，化地部再分爲說一切有、飲光、說轉、化地、法藏又併爲法藏及雪山部。大眾部（一說）分爲制多山、西山住、北山住（南案達），雞胤（說出世）、多聞（南雪山）、說假等部。現存最早的部派資料爲世友的「異部宗輪論」。但世友是有部的主要人物，他是站在有部的立場上對各部的分派原因、時間、經過等進行敘述，當然有他的局限性，不夠公正、真實。十八部之說，即出自此論。以後其他部派談的也是十八部，但對分派先後、原因、派別名稱等各有不同，差異很大。主要有兩點原因：一是每一部派爲抬高自己地位，總是把本派說成早於其他各派；二是受地區限制，北對南傳資料模糊，南對北傳資料不清，因此難以定論。

兩個根本部派的爭執是對佛說的解釋方法和觀點上有分歧。

上座對佛說採取「分別說」態度，認爲對佛說和解釋佛說要有分別地看待；大眾則主張「一說」，主張對佛說要全部肯定。由於這一差別，上座部被稱爲「分別一說部」，大眾部則被稱爲「一說」。至於枝末部派，南傳有二十四部，其中法藏部傳至錫蘭，被認爲是一個正宗。到六世紀時，這些部派即歸爲四大系統：

1. 上座部（北方以化地、法藏爲代表。南傳以大寺爲代表，大寺又分爲無畏山、祇多林住）。
2. 正量部（犢子爲代表）。
3. 大眾部。
4. 說一切有部。

上座部除化地、法藏、斯里蘭卡大寺等三派外，還有個雪山部。因爲當時說一切有部盛行一時，摩揭陀一帶成了他們的勢力範圍，迫使根本上座部向雪山方向轉移，以後根本上座部就轉爲雪山部。不過，雪山部後來又轉化已混同於多聞部，南傳資料將

它歸入大眾部系統。「異部宗輪論」因它對大天五事說有共鳴，也不承認它是上座部了。但一般學者仍把它劃在雪山部。部派佛學後來向大乘發展，從大眾部向中觀派（空宗）發展；從上座部向經量部發展，進而向瑜伽行派（有宗）發展。本文主要介紹南傳上座部佛學。

二、南傳上座部佛學概述

通常說的南傳上座部佛學，是指由印度傳到斯里蘭卡，並逐漸流傳到東南亞各國的佛學。這一系佛學，原來屬於上座部，在它傳播的漫長歲月中，曾出現過一些變化，如滲入了方廣道人的理論或密教的作法，但它的中心思想，始終未離開上座部學說，而且後來仍恢復了它的純粹性。

就整體佛學而言，南傳上座部佛學比較接近原始佛學，值得重視。但它謹守上座系統的舊規模，較爲保守，又有它的局限性，因此，我們必須從這樣性質來理解它。這裏試從部派、典籍、學說、實踐等四個方面分別論述。

一、部派。南傳佛學可說是法藏南系一脈，就它的性質來說，它保有着上座系統中和法藏部相類的面目。一般學者認爲，上座部是長老派，是代表保守的一派。最初的派別稱爲根本上座，先流傳於印度國內，後因說一切有部盛行，被迫轉移到雪山地區，改稱雪山部，說明印度北方雪山一帶原來是上座部流傳區域，後來有部再向北方擴展，上座乃逐漸消失。從五世紀無著、世親時代起，上座部佛學就以斯里蘭卡的大寺派爲代表，如世親的「成業論」稱它爲「有分識」的上座部，而唐玄奘則稱它爲赤銅牒部。八世紀時，律天所著的「異部宗輪論部執畧集」中確認上座部存在於斯里蘭卡，分爲大寺、無畏山、祇陀林住三派，可能當時散在印度各地的上座部都已衰落了。相傳公元前三世紀，阿育

王之子摩哂陀到獅子國傳教，國王提婆南毗耶·帝沙在首都阿努拉達普拉興建大寺，這是上座部佛教唯一中心，摩哂陀在此創大寺派。公元前二十八年，阿巴耶在無畏山建寺，請摩訶帝沙長老與印僧法喜傳教，稱無畏山派。四世紀時，薩伽利長老又創祇多林寺派，亦稱南寺派，三派並行。六世紀末阿伽陀王大力扶植大寺派，其餘兩派就隸屬於大寺派。

印度佛教史家們從來把南傳上座部佛學看作別傳，不承認它是正宗，給貼上「分別說」的標籤。他們認為南傳佛學主張：①過去、未來法無體；②並非一切法都實有；③四諦可以頓得現觀；④一定沒有「中有」；⑤阿羅漢不退；⑥沒有真實的「補特伽羅」（舊譯爲人或衆生，新譯爲數取趣，取五趣而輪迴的意思）。這些提法和從上座部分出來的化地部相同。不過化地部認為佛在僧數，它的涵義爲佛和二乘（聲聞、緣覺）同一解脫，並同一修道。但南傳佛學認爲佛和二乘修道不同，這樣說法更接近於化地分出的法藏部，可見南方佛學與法藏部有密切的聯繫，因此一般把它看作是法藏南系。

二、經典。上座部典籍原不成文。在佛教傳入斯里蘭卡二百年後，才開始將口誦相傳的佛典用文字記錄下來。現在的斯里蘭卡上座部典籍由經、律、論三藏及三藏注疏和藏外典籍組成。五世紀上半葉，印度比丘覺音到古錫蘭，將上座部佛教三藏的僧伽羅文注釋改成巴利文並加疏解，又寫成「清淨道論」，論述大寺派所傳上座部教義的綱要。又南方佛典在內容和文字上與北方顯然不同。這是因爲化地部分派原因之一，就是變更了佛典所用的語言。藏傳佛教史家認爲佛家根本四部——上座、大眾、有部、正量用語都不相同，上座部用一種中間語，介於梵語和訛畧的俗語之間，這是指化地部等上座派別而說。至於化地再分出的法藏

部，依照「大集經」卷十二，他們受持十二部經，書寫讀誦，顛倒解義，以倒叙復隱法藏，所以名「達磨（法）毘多（藏）」，因此法藏部經典與化地部等非但解釋不同，且順序各異。如漢譯大眾部系統的「中阿含經」、「增一阿含經」，屬化地部的「長阿含經」、「雜阿含經」，與南傳「中部」、「增支部」、「長部」、「相應部」等四部對比，在文字、次第上就有顯著差別。這就是由於南傳上座部佛學屬於法藏系統密切相關。還有，南傳的七部論書：「法聚」、「分別」、「界說」、「人施設」、「論事」、「雙對」和「發趣」，大體由「舍利弗毗曇」的各分發展變化而成。如「法聚」、「人施設」出於無問部份；「分別」出於有問部份；「界說」出於攝和相應部份；「發趣」出於處所部份。它們中間的脈絡清晰可尋。

三、理論。基本理論方面，由於部派的局限性，南傳上座部佛學突出了兩個特點：一是心性本淨說，二是佛道不共說。心性本淨的典據出自南傳「增支部·一法品」的第六節有對舉的兩段，大意說：「心性本淨，爲客塵染，凡夫未聞故，不如實知，亦無修心。」又說：「心性本淨，離客塵垢，聖人聞故，如實知見，亦有修心。」這樣解釋心性本淨，是「分別說」通途所用的方法，不過各派對自性淨心和客塵煩惱的內在關係看法各有不同。有些部派認爲客塵所染污的心就夾雜着染污，在離染時必須轉變染污部份爲清淨；但另一些部份却認爲客塵所染不會影响到心的本質，它依然是離染的，所以解脫時只是使染污不再生起而已。南傳佛學的主張是從離染得到解脫，與後一說法相同。近代學者認爲「心性本淨，爲客塵染」的思想，符合南印度一乘宗的「含生同一眞性，客塵染故」的初期禪宗根本思想。而中國禪宗初祖菩提達摩的壁觀，可能與南傳定學從地遍處入手，應用色曼荼羅有關。可見南傳與北傳佛學人間具有深厚錯綜的關係。

佛道與聲聞道不共說，早就見於原始佛典，如在巴利文南傳大藏經「小部」的「本行藏」中就集錄各種波羅蜜行的事跡，承認兩者的不同，為大乘理論的先河。「雜阿含經」第六八四卷載，世尊告諸比丘：如來與阿羅漢不同，雖然解脫相同。就果德方面說，如來具十智力，而阿羅漢僅有五學力。這段經文還見於南傳「中部」的「獅子吼經」、「增支部」的「四十六品第四經」，即「佛說十力經」、「佛說信解智力經」等。佛道與聲聞道不共說又和法藏部相關，法藏部認為佛和聲聞乘等同一解脫而不同一修道。聲聞乘等共同修道以四念住為重點，因為念住是一行道，也是一乘道，可以貫徹始終而達到究竟的。但佛道在此之外，還有不共施戒等十波羅蜜。上述的南方經典「小部」即「雜藏」和「菩薩藏」，就是法藏部獨有的體裁，見「四分律」卷五十四。至於佛道和聲聞道等所以截然二途，早在發端時即已有它的根據，因為聲聞等始於厭離，而佛道則始於大悲，所以發展就各各不同了。南方七部毗曇中的「論事」第十八品三章，特別破斥北道派所主張佛無慈悲的異說，用意就在於此。

四、實踐。南傳佛學對於實踐方法有一套比較完備的體系，它的本典就是瑜伽類書。如先有優婆塞沙上座的注解，題名為「解脫道論」，此書我國梁代僧伽婆羅早已譯出了。以後覺音到了錫蘭，重新整理這部論書，並作了解說，就是現存名著「清淨道論」。此論依當時錫蘭大寺派的正宗學說，破斥各種邪，甚至連「解脫道論」也在所破之列。覺音亦譯佛音，出生於北印度菩提伽耶附近的婆羅門種姓，通吠陀學，擅工巧明，尤精辨論。他被稱為南傳上座部巴利語系佛教著述家，他的譯作對上座部佛學的影響有很大影響。他組織的清淨道，大體依戒定慧三學的次第，而以定學為中心。本來上座一系學說最精彩部份就是定學。此學在北方發展為修行道地，最後組成了「瑜伽師地論」那樣的規模。

。在南方則由根本瑜伽論典逐漸結成「解脫道論」、「清淨道論」。南傳佛學關於瑜伽所依的心法生滅作用解釋得很透徹，在「解脫道論」和「清淨道論」中將平常心思的起伏經過歸納為十二種作用，並概括為九類，即唐人著作中稱的「九心輪」，形容它周而復始流傳不息。顯示從散心到定心，由染心到淨心等修行方法，依次修習，終得成就。

南傳佛學具有較為完備的典據，又經過長時期的發展，積累了理論和實踐的豐富經驗，應當加以重視。希望南北傳佛學同道互相交流，取長補短，共同提高，並將佛學研究推向新的高潮！

稿 約

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

地藏菩薩靈異真事實錄

萬里孤魂求援記（上）

馮馮

觀音菩薩的靈異感應實錄我寫了不少，地藏菩薩的靈異真事則較為不常寫。這一件真事，積壓在心中很久，覺得應該公開一下。雖然這種事迄發稿為止，還未有圓滿的結果。本來打算等到圓滿解決之後才執筆，可是此事的進行現在遭遇到了困難，我已經感到有心無力，無法再進一步給予任何幫助，所以我才改變了主意，提前發表，希望有熱心的讀者伸出援手，幫助這個萬里孤魂。

事情的最初發生，是在一九八九年的孟蘭節之夜，我向來不上寺廟去參加孟蘭法會，因為怕人多太熱鬧，而且，我的出現，由於太罕見，免不了總會或多或少引起羣象的好奇騷動，圍住我問東問西，或是來看「猴子」，亂拍「猴照」，我不喜歡被人拍照、開門見山，說明白一點，我不願免費供人拍照，誰要拍猴照，得先付錢，吾猴見錢眼開，你捐錢給慈濟醫院或其他的真正慈善機構，捐得越多，吾猴越開心，看到大銀碼的捐款收據，吾猴

乃有心情被拍猴照。有人說：「你又不是明星，誰要拍你的照。」不錯，咱猴不是明星，可也沒招徠拍照，又不是在日月潭山地掛牌陪遊客拍照為生，你要求拍吾猴的醜態，是你求我，非我求你，吾猴雖非奇貨可居，却也有自尊心，要吾猴出賣「色」相，拿去傳閱，吾猴想想就心酸淚落，怎能不討回代價？倘若有人肯捐鉅款做慈善救苦救難，那麼吾猴亦不妨犧牲，擺個「猴星」狀態，滋一滋牙，朝你一樂。

基是之故，吾猴乃不再出現於公眾場合，以免無端曝光，將來還能打算登台義賣為慈濟基金會籌款麼？這是吾猴的苦衷，常常拒絕帶了照相機上門的訪客拍照，尙祈見諒是幸！

一九八九年孟蘭節之夜，寺廟有寺廟法師放大蒙山，吾猴在猴舍也誦地藏本願經，自放大蒙山，年年如是，猴子有何法力？聊盡一點微忱而已，那些遊魂都到佛寺去領食去了，猴舍却是冷

冷清清，真是鬼影都無一隻來領蒙山，可見吾猴心不夠誠，手藝又差，做的素食，連鬼都不願吃！

沒鬼來領，由得它，蒙山仍是照放，自得其樂！都不來領食，管它！俺自家吃！放完了蒙山，看看沒有鬼魂來，倒也樂得清淨，不如再誦地藏菩薩本願經，看它誰願領經的就來結緣吧！

誦經之間，忽然門外花園冉冉出現了一個人影，在門外就向吾猴下拜，時間已是子夜兩點多。

「怎麼那麼晚才來？蒙山早放過了。」吾猴傳心問之。

那人影良久不回答，只是不住拜我，又不進來佛堂。

「你有事求我！為什麼不進佛堂？」

「馮居士！我是有事求你，你佛堂供奉有韋陀菩薩，光芒太強，我不敢進去，怕被銷毀，形神俱滅！」

「那麼，我出來外面見你！」

吾猴走出門外，就坐於石階，那人影又再伏地叩拜，並且哭泣，不能成語。吾猴予以觀察，也大約看到他的心事。

「你是來求我助你還鄉的，是不是？」

「是的！」那人影說：「馮居士，我是來求你助我重返故鄉福州！」

「你是福州人？廣東話却講得那麼道地。」

「在廣東黃埔住過幾年，而且我太太是廣東人。」

「你是黃埔軍校的？」

「不是，」他說：「我是福州馬尾出身，後來在黃埔海軍基

地。」

「原來你是海軍！」

「是的，」他的影像漸漸較為清晰，是一個看來大約四十多歲的胖身材男子，身穿海軍黑色呢質制服，袖口有兩條金線，一條較寬，另一條較窄，有一條金線圓圈。左脅下挾着一頂海軍白色大簷帽子，他的胖胖臉上笑容可掬。

「但是你不像是在艦上航海的軍官。」

「你的觀察沒錯，」他說：「我的確不是航海的軍官，我只是一個文官。一九四九年隨海軍來台灣，我是在海軍機械學校當英文教官的。一九五一年以後，已經因病退役，我在左營海軍總部的連絡室做編譯工作，不是軍人身份了，是僱用文職身份。後來調到台北海軍總部，最後又調到陸軍總部連絡室，一直到我腦溢血不治身亡為止，我是中風死的。」

「看得出來，」我說：「你一向太愛吃肉又喝酒！吃了太多的肉類，以致胆固醇太高，動脈硬化，終於中風不治，假如你一向吃素，不吃肉，也許現在還活着呢！另一方面來說，也未嘗不是果報，你吃肉，那些動物的屍毒與其他毒素，加上牠們的怨恨，在你體內報復你！」

「這道理我現在才都明白了，」他說：「可惜已經太遲！」他嘆息說：「我是一個人隨軍來台，家眷都留在大陸。我又不願另娶來對不起我的太太，我心情當然不好，悶起來，唯有吃吃喝喝，酒是喝得不多，肉可吃得很多，賺的薪水，除了付房租，都花在美食上面了，牛肉啦，螃蟹，龍蝦，什麼都愛吃，那時認為能吃才是福氣，進補才是重要，誰知道害死了自己。可是，你也許不了解，因為你那時還很小，你不會了解一個人單身，在那個時代的苦悶心情，和那個風雨飄搖的時代心態。」

「我可以推想得出來，」我說：「你們那一代，在那個危難的時代，都會有吃進肚子才是自己擁有的心態。」

「你說得對了，」他嘆息道：「那個時代，很多人都拚命吃館子的酒肉，不像你們這年輕的新一代這樣過安定日子，還懂得什麼是胆固醇什麼是吃肉的危險，我現在懂得，也已經太遲了！」

「你們那一代，也有懂得養生的，」我說：「也有很多人吃長素，得享遐齡。也有人肯從善如流，一改吃葷的習慣，改為吃長素。例如一位張將軍，他在六十三歲那一年中風，被送中心診所急救，他是我父母的好友，我去中心診所探望他老人家，勸他別再吃肉喝酒，他都聽從了。」——他從年輕時代在行伍開始，即以豪飲出名，喜歡大碗高粱酒和大塊滷牛肉，以豪氣著稱，綽號是「活張飛」，袍澤都尊敬他，常和他在一起大吃大喝，酩酊大醉。——可是他竟肯聽從當時一個十多歲的小孩的勸告而戒絕酒肉，改為吃長素和唸佛，後來他活到八十多歲才去世，那時我已經早就移居加拿大多年了。」

「可惜我從前不認識你！」他說：「也不懂得去研究吃素養生之道，你那時還是小孩子呢，我怎會有機會和你認識？我那時便已經五十多歲了，五十多歲，唉，才活了五十多歲呀！我死了以後，悠悠又過了三十年！」

「過去的事追悔不回來了，」我說：「還是談談你現在的事吧！你為什麼要來向我求助返鄉？難道你以中陰身還不能來去自如嗎？你不是已經不遠萬里而來找我嗎？為什麼竟不能返回你的故鄉？」

「馮居士！你知其一不知其二。」他說：「我來求你，不是求你助我的中陰身。我的中陰身已經返鄉多次了，我是求你助我

的骨灰返回故鄉。我三十年來記夢求過好多人，其中也有法師，都沒有人相信我理會我。地藏菩薩才叫我來找你，說你熱心慈悲，一定會助我。」

「你是火葬的？」

「是，」他說：「因為我信佛教，所以臨終時要求火葬，也盼望有一天，我的太太和兒子會把我的骨灰運回故鄉入厝佛寺的墓地或骨灰塔！」

「你的骨灰現在何處？」

「在台北……」

他說到這裏，他的神色突然慘變，身影淡化，話說不下去了，我要再多問，他已經消逝無踪，只見滿天星斗，殘月斜掛。

這個孤魂，萬里來求援，却連姓名也未留下，此事很奇怪，莫非只是幻覺？我覺得未宜深信。

過了三星期，又是深夜，我正在看經，窗外有聲音低聲呼喚：「馮居士！馮居士！」

那人影在窗外出現了，這一次却是身穿香港衫，顯得胖胖的肚子更胖大，臉上的年齡也老了许多，看來有六十歲左右，臉上發腫，不過，依然笑容可掬。

「是你！」我說：「上次怎麼跑了呢？」

「對不起，」他笑着說：「我不是有意逃跑，實在是因為支持不下去！你知道，我最初是信基督教的，到了五十歲才改信佛教，學靜坐，也沒學到什麼，也沒戒吃葷，我死了以後，這麼多年，只靠持念地藏菩薩聖號，得蒙地藏菩薩體諒我生平無大惡，對我加持，使我暫時追隨祂座下，與衆生億萬陰靈在一起，暫時

得免輪迴，又暫時得以形神不散。但是，我若離開地藏世界太久，則無法支持而形神俱滅，每一微粒都各隨業力而輪迴，完全失去識力，換言之，即是我每次只可離開地藏世界幾分鐘，不能太久，否則我就完了！就是每次去看我自己骨灰，也只可即去即回地藏世界。」

「原來如此！」我說：「看來你也還是一個戀屍鬼哪！」

「我還未修到忘我。」他說：「到底也還是個俗鬼呀！還是念着骨灰，念着妻子兒孫！」

「你上次說骨灰在台北，什麼地方？國軍公墓嗎？」

「是的，我住過新店，也去住過圓通寺，和承天寺。」

「你還沒有告訴我你的姓名，叫我怎樣去查？」

「對不起！」他靦靦地笑：「我忘記了，我以為你有天眼是什麼都看得出的。」

「我不會看得出人家的姓名，還是請你自報貴姓大名吧！」

「我姓王，三劃王，小名叫美樂。」他說：「海軍有一艘軍艦的名字美樂號和我相同，這是方便你去記住我的名字。」

「我不知道海軍軍艦的名字。」

「你去問問老海軍就知道。」

「老海軍也會有人記得你是誰嗎？」我問：「事涉荒唐，假如我去問老海軍，人家不會說我是鬼話連篇？你能提出你仍在的老海軍朋友，讓我好證實一下到底有沒有你這個人嗎？」

「你去問白熊就知道這了。」

「白熊？」

「是的，白熊，」他說：「應該說是白熊皮，不過，皮沒有了，只可以問白熊。」

「白熊是誰？」

「會有人告訴你的，」他說：「我得走了——我又感覺到支持不住了，必須立刻回地藏世界去！下次再來看你！」

這一次他又消逝了。以後一個月內再沒有他消息，我剛巧收到台北一位在外交部服務的P小姐打來長途電話，我就拜託她有空為此去查一查問：（一）福州同鄉會的會員名冊，（二）海軍總部，（三）陸軍總部，（四）國軍公墓、圓通寺、承天寺等各機構，有無王美樂其人。

這位熱心的女讀者P小姐，在大熱天為我到處奔走查詢，後來覆電說：「馮老師，福州同鄉會說只保留五年以內的會員名冊，超過五年以上的已經沒有紀錄，福州同鄉都說沒聽說過有王美樂其人。軍方也說沒有此人的紀錄，國軍公墓有兩處，新店中和鄉圓通寺，都去查問過，都說沒有此人！」

這一來，我的疑惑就更增了，我認為我的兩次都是自己的幻覺，也就不再去理它。

「馮居士！馮居士！」有一天深夜，王先生又出現了：「你怎麼不肯幫助我？」

「我拜託了P小姐去查問，福州同鄉會、海軍、陸軍、國軍公墓、新店、圓通寺，到處都說沒有你這個人的紀錄。」

「怎麼沒有？」他說：「我的確是存在的呀！」

「那麼，請告訴我，你到底在那一個公墓？」

（未完）

楊仁山與金陵刻經處

傳教石

楊仁山（一八三七——一九一一）原名文會，安徽石埭（今安徽石臺）人。幼時聰慧過人，十歲受讀，十四歲即能作文。「生平好讀奇書」，「凡音韻、曆算、天文、輿地，以及黃、老、莊、列，靡不領會」。少年時善交際，常「與知交結社賦詩爲樂」。同時愛好武術，喜練習馳射擊刺之術。二十七歲（公元一八六三年）時，父親去世，即開始了他的仕宦生涯。先是曾國藩「檄委穀米局」，後又「董江寧工程之役」、「經理漢口監局工程」。他前後從政三十餘年，對西方文明比較崇拜，曾隨曾紀澤等二度出使歐洲，「考察法國政教生業」和「英國政治製造諸學」，「探求列強立國之原」。他認爲歐美各國之所以強盛，善於學習，提高人們的文化科學技術水平是一個重要的原因。他說：「歐洲各國政教工商，莫不有學」。在他看來，當時中國學習西方，「不從切實處入手，乃徒襲其皮毛」，所以國家興旺不起來。他對當時的維新運動，深表同情，認爲當時的中國，「世事人心，愈趨愈下」，必須進行改革。（以上引文見《楊仁山居士遺著·事略》，以下凡引《楊仁山居士遺著》均只註篇名）只有改革、變法，中國才能生存下去，「不變法不能自存」。只要變法，中國就可以超過其他國家：「既變法矣，人人爭競，始而效法他國，既而求勝他國，年復一年，日興月盛，不至登峯造極不止也」。（《等不等觀雜錄》卷一《觀未來》）

楊仁山自稱二十六歲起即開始學佛，這是指他開始接觸佛教經書，還並不是已經信仰佛教。當時他從一位不知名的老尼處，得到《金剛經》一卷，「懷歸展讀，猝難獲解，覺甚微妙，什襲藏棄」。後來於「皖省書肆中，得《大乘起信論》一卷」，也是「擱置案頭，未暇寓目」。可見當時他對佛學還沒有什麼興趣。二十七歲（公元一八六三年），他生了一場大病，病後看其他書都看不進去，信手取來《大乘起信論》一卷，讀之趣味盎然，「乃不覺卷之不能釋」。由此即開始信仰佛教。後來則「一心學佛，悉廢棄其向所爲學」，成爲一個十分虔誠的佛教信仰者。（《事略》）四十年後，他在《與鄭陶齋書》中回憶他自己學佛經過時說：一開始，他是「釋道兼學，冀得長生而修佛法，方免退墮之虞」。因此，他「兩家名宿，參訪多人」。後來「證以古書，互有出入，遂捨道而專學佛。如有年，始知佛法之深妙，統攝諸教而無遺也。」（《等不等觀雜錄》卷六）從這裏可以看出，他是將佛教和道教作了種種對比後，感到佛教要比道教深妙得多，從而下決心捨道向佛的。此後在多年的學佛弘法過程中，他對中國近代佛教的復興和發展，作出了巨大的貢獻。其中最突出的貢獻是創辦了我國近代佛教文化機構——金陵刻經處。

一、金陵刻經處創辦經過

楊仁山自病後讀《大乘起信論》，從而下決心學佛以後，就徧

求佛經，認真誦讀。有一次在書店裏看到一部《楞嚴經》，他「就几諷誦，幾忘身在書肆」，待書店主人催歸，才知「日已斂昏」。從此以後，更是到處託親友代覓經典，見到和尚，就問「有無經卷」。後來在南京，覓得「經書數種」，十分高興。乃約好友魏剛己、趙惠甫、劉開生等，常在一起討論佛學、「深究宗教淵源」。他們感到，只有廣泛地流通經典，才能更好地研討佛學。但由於連年戰爭，很多佛書被焚毀，連明刻書本藏經《嘉興藏》也已毀於兵火。唯一留下的北京《龍藏》，又是梵夾本，不便閱讀。為此，他「發心刻書本藏經」，以廣流傳。當即約志同道合者十餘人，募捐集資，於一八六六年（同治五年）在南京創立金陵刻經處，從事刻經事業。他刊印的第一部書是「淨土四經」。在此期間，他「日則董理工程，夜則潛心佛學，校勘刻印而外，或誦經念佛，或靜坐作觀」，往往至深夜才就寢。此時的楊仁山，一面深研佛學，勤刻佛經，一面誦經念佛，靜坐作觀，儼然成爲一個虔誠的佛教徒了。此後數年，他請畫家繪畫了極樂世界依正莊嚴圖、十一面大悲觀音像，並搜集古代名人所畫的佛、菩薩像，「刊布流通，以資供奉」。（《事略》）爲了發展刻經事業，他在一八九七年，將自己所建的南京延齡巷住宅，捐獻給金陵刻經處，作爲永久流通經典之所。爲了防止他自己的後代日後收回這一房舍，他又在一九〇一年專門爲他的兒輩立一「分家筆據」，其中註明：「金陵城內延齡巷」，「屋宇一所」，「專作刻經處公業」，「永遠作爲流通經典之所」。三房兒孫，「均不得認爲己產」。這所房屋，即今的金陵刻經處所在地，只是當時的大門在延齡巷，現已改爲淮海路三十五號。

二、廣搜亡佚經典，訂編《大藏輯要目錄》

自創辦金陵刻經處後，楊仁山更是熱心搜求佛教亡佚經典。他先是在國內尋訪古利，搜求佛典。一八七四年，他「泛舟遊歷蘇、浙，禮舍利，朝梵音」，訪求佛教典籍。聽說「洞庭西山有古

利」，意謂必有古舊佛經，於是「隻身獨往」尋覓，乃知「搜求殆徧，迄無所得」，只得空手而回。一八七八年，他隨曾紀澤出使英、法，一個偶然的場合，在倫敦結識了日本著名佛教學者南條文雄。後即通過書信往來，暢談佛學，從而得知，在日本流傳的佛書甚多，其中有不少是中國早已佚失的佛教經論。一八八九年，他從日本購得小字藏經全部，喜不自勝。於是「閉戶誦讀」，十分認真。從此更加注意收集藏經之外的「古德逸書」，以便刻印流通。一八九〇年，其內弟蘇少坡去日本，即專門託他帶信給南條文雄，請其廣求中國失傳的古本佛經。後來果然陸續由日本尋回多種我國久已佚失的隋、唐古德註疏，《中論疏》、《百論疏》、《唯識述記》、《因明論疏》等，總數達「三百餘種」。（《等不等觀雜錄》）卷三《滙刻古逸淨土十書緣起》當他聽說有些屬於日本寺廟中「尊藏之本，不能購買」者，就託其內弟「蘇君抄稿寄回」。（同上卷七《與日本南條文雄書七》）他從這些佛書中，排選出一部份刊行，編入《大藏輯要目錄》。其時，刻經範圍逐漸擴大，刻印經費不足，他就毅然賣去從歐洲購回的各種科學儀器，得款以充刻資。於此可見其對刻經事業的熱忱。早在金陵刻經處創辦之始，就曾公議刻經條例，規定有「三不刻」：「凡有疑僞者不刻，文義淺俗者不刻，亂壇之書不刻。」（同上卷六《與郭月樓書》）表現了他對刻經事業之嚴肅認真態度。根據他所訂編的《大藏輯要目錄》，原計劃陸續雕印大小乘佛典四百六十種，三千三百二十卷，惜還差五分之一未能刻齊，他即逝世。臨終前，猶筆告同人，要繼刻《瑜伽師地論》等。

三、建立祇洹精舍，培養佛學人才

楊仁山學佛以後，感到當時的僧人大都沒有佛學知識，需要創辦一些佛學學堂，以培養佛學人才。因此，他在金陵刻經處刻印經典的同時，即計劃建立一所佛學學堂。他在《釋氏學堂內班課程芻議》一文中說：「自試經之例停，傳戒之禁弛，以致釋氏之

徒，無論賢愚，概得度牒。於經、律、論毫無所知，居然作方丈開期傳戒，與之談論，庸俗不堪，士大夫從而鄙之」。(同上卷一)在給日本佛教學者南條文雄的信中也說：中國佛教，由於「諸方名利，向無學堂造就人才，所以日趨於下」。(同上卷八)這些

議論，是符合實際情況的。因為當時佛教界內部，也有人承認這種現象，並把它看成是佛教衰微的徵兆。爲了改變這種「釋氏之徒，不學無術，安於固陋」的狀況，楊仁山認爲「必自開學堂始」。(同上卷一)《般若羅蜜多會演說四》因此，他建議「由各省擇名勝大利，開設釋氏學堂，經費由庵觀寺院田產補充，教習公同選擇」。他還設想，把釋氏學堂分爲三等，「仿照小學、中學、大學之例」，各爲三年，共九年學成。學成之後，「方能作方丈，開堂說法，升座講經，登壇傳戒，始得稱爲大和尚」。他認爲這樣就「能令天下僧尼，人人講求如來教法，成爲『國家之盛事』」。

(同上卷一)《釋氏學堂內班課程芻議》楊仁山對興辦佛學學堂、培養佛學人才的重視，表現在他曾爲此寫下了不少有關這方面的文章和書信。他把開設僧尼學堂，作爲中國佛教振興之策提出，要當時的政府「立一新章，令通國僧道之有財產者，以其半開設學堂」。(同上)《支那佛教振興策一》

楊仁山所設想的釋氏學堂，一方面是仿照小學、中學、大學那樣，把學堂分爲三等，即「先令其學習文理，然後教以淺近釋典，約需三年，學成者准其受沙彌戒，是爲初等；再令學習稍深經、律、論，三年學成，准其受比丘戒，給牒，是爲中等；此後應學深奧釋典，及教、律、禪、淨專門之學，三年之後，能通大意，講解如流者，准其受菩薩戒，換牒，是爲高等」。(同上)《釋氏學堂內班課程芻議》他認爲只有這樣循序前進地進行學習，才能培養出一批合格的僧才。另外一方面，這個釋氏學堂，不僅要學佛典，而且也要學普通學校的課程，如語、算、史、地、外文等。同時，這個學堂還可以分爲「教內」、「教外」二班，即使收佛

教信徒，又收尚未出家、受戒的非佛教徒。「外班以普通學(即一般普通學校所學習的課程)爲主，兼讀佛書半時，講論教義半時」。「內班以學佛爲本，兼習普通學」。(同上)《支那佛教振興策一》

爲了辦好僧人教育，楊仁山還製訂了種種規章制度。規定僧人一定要受教育，沒有受過教育的一定要令其入釋氏學堂，不能入釋氏學堂就學的，則令其還俗，不得進入僧人的行列。他編訂了「釋氏學堂內班課程」，規定「每日課程六堂，每堂一點鐘」。同時詳列需學經論三十餘種。(同上卷一)他又編寫了《佛教初學課本》，將佛教的基本教義和教史，通過「三字經」的形式，包羅無遺。爲了便於初學的人學習，他還詳作註解，名爲《佛教初學課本註》。爲了吸取國外舉辦僧人教育的經驗，他又通過南條文雄，索取日本佛教學校的章程，以資參考。他寫信給南條文雄說：「敝邦僧人學校，才見肇端。欲得貴國佛教各宗大小學校種種章程，以備參考」。(同上卷八)《與日本南條文雄書二十七》經過多年籌備，楊仁山終於一九〇七年秋，「就刻經處開佛學學堂」，取名爲「祇洹精舍」，就學者僧俗兼收，共二十餘人。《事略》一代佛學大師太虛和知名佛教居士謝無量等，都是這個學堂的學員。學堂規定要學習佛學、語文和外語。其中佛學由楊仁山自講，語文和外語則是請專人講授。當時，詩僧蘇曼殊就曾在這個學堂教授梵文和英語。關於創辦「祇洹精舍」的目的，他在《與式海書》中作了說明，認爲除了爲本國培養佛學人才外，也是爲了派人到印度去傳教。他說：「聞知印度佛法有振興之機，彼土人士，欲得中華名德爲之提倡」，「遂議建立祇洹精舍，爲造就人才之用」。「據說到「祇洹精舍」講課的人，都是盡義務，不收修金。學生和老師，一律平等，各盡其心而已」。(《等不等觀雜錄》卷五)但是，「祇洹精舍」只辦了二年，終因經費不給而止。去印度傳教之事，也終於未能實現。

一九一〇年，楊仁山還和其他人一起，在金陵刻經處辦了一個佛學研究會，自任會長，每月開會一次，每周講經一次，深受聽講者的歡迎。這是培養佛學人才的另一種辦法。它比起正規化的「祇洹精舍」來要靈活得多，不要固定的師資，學員也不必住校，經費又比較節省，在當時來講，確實是一種比較切實可行的培養佛學人才的好辦法。

楊仁山不僅自己積極辦學，還動員與鼓勵別人也舉辦僧人學堂。他在《與陶渠林書》中，要求陶「大力主持開辦釋氏學堂」。書中說：「鎮江之金山江天寺，常州之東門外天寧寺，均在治下，亦宜開設僧學堂以振興佛教」。他哀嘆當時「各寺住持僧安於守舊，不樂維新」，所以要請陶用「大權力以鼓動其機」，把僧學堂辦起來。由於楊仁山的鼓動與提倡，影響遍及各地，寺廟自己辦學培養僧才的風氣大開，各地僧學堂辦起了很多，從而培養出了一大批僧才。楊仁山本人通過祇洹精舍和佛學研究會培養出來的佛學人才，比較著名的有譚嗣同（善華嚴）、桂伯華（善密宗）、黎端甫（善三論）以及釋太虛、章太炎、謝無量、孫少侯、歐陽竟無、李證剛、梅嶺雲、荊若木（都對法相唯識學有研究）等。這些人後來都在佛學研究方面作出了一定的成績，成為中國近代佛教發展史上的知名人物。

四、注釋經典，弘揚佛教思想

楊仁山在金陵刻經處，一邊講學，一邊校勘佛經，注釋了不少經典，已印行的主要有：《大宗地玄文本論略註》四卷、《佛教初學課本》及注各一卷、《十宗略說》一卷、《觀無量壽佛經略論》一卷及《願生偈略釋》和《壇經略釋》等。此外，還有用佛教教義對儒、道經典作註釋的著作，如《論語發隱》、《孟子發隱》、《陰符經發隱》、《道德經發隱》、《沖虛經發隱》、《南華經發隱》等。另有《釋摩訶衍論集註》等，因晚年手顫，難於握管，生前未能成書，實為可惜。

楊仁山注釋經典有二個比較明顯的特點：

首先，他對印度佛教學者馬鳴的著作以及與此有關的淨土宗思想十分重視。他不僅為《大宗地玄文本論》作《略註》，而且對《大乘起信論》也特別欣賞，甚至還想在中國建立馬鳴宗。（同上卷五《與李小芸書》）在他看來，《大乘起信論》是一部宣揚淨土思想的著作，所以說：「起信論未提出淨土一門，為超脫輪迴之捷徑」。（同上卷六《與鄭陶齋書》）正因為如此，所以他對淨土教義非常重視，不僅首刻《淨土四經》，加以弘傳，又為《觀無量壽經》作《略論》，而且在《十宗略說》中對淨土宗稱頌備至，認為「隨修何法，皆作淨土資糧」，「生淨土後，門門皆得圓證」。又說：「念佛往生一門，為圓頓教中之捷徑」，「既信他力，復盡自力」，就能夠達到「萬修萬人去」。

其次，他善於運用佛教教義來註釋儒、道經典，目的還是為了崇揚佛教。上面提到的用「發隱」為名對儒、道經典所作的註釋，全部用的是佛教的思想和語言。因為他認為，無論儒家和道家的著作，都與佛經的「深意」相通。他在《隱符經發隱》中說：「古聖垂教之深意，直與佛經相表裏。但隨方語言，文似各別，而義實相貫也」。在《沖虛經發隱》中也說：《列子》一書，「妙義顯發」，讀之「如開寶藏，如湧醴泉，實與佛經相表裏」。他還進一步指出：黃、老、莊、列的著作，不僅與佛經相通，而且不用佛學思想去註釋，根本不可能得到正確的理解。如他在《道德經發隱》中說：「予閱《道德經》，至出入生死一章，見各家註解無一合者，遂以佛教教義釋之，似覺出人意表」。從他的這些言論來看，似乎所有孔、孟、老、莊、列等著作，不用佛教義理去解釋，就不可能瞭解其真意。實際上他是想用佛學思想來統率其他一切思想，從而把佛學思想提高到放之四海而皆準的地位。其註釋儒、道經典的真正目的在此。其實，用佛教思想來註釋儒、道經典，也並非楊仁山首創。明代的陸西星和憨山、德清等，早就

用佛學思想註釋過《南華經》。楊仁山用佛學思想註釋儒、道之書，或許是受到這些人的啓發也未可知。

楊仁山幾十年如一日，以刻經流通、培養佛學人才，注釋經典爲己任，無絲毫懈怠之心。在他七十多歲時，曾專門作一「謝客啓」以「敬告新舊知交」。對來客一律謝絕，即使是「遠方來函」，也「概不作答」。專門閉戶「校訂深經，刊之印之，嘉惠後學」。（《等不等觀雜錄》卷五）直到他臨終之日上午，「猶與同人詳論刻經諸務」。當他聽說「近得古本註釋數種」，就「歡喜不已」。並留下遺言：「經版所在，靈樞所在」。以表示他與刻經事業生死與共。現在金陵刻經處的楊仁山墓塔，就是根據他的遺言，於一九一八年建成的。

五、楊仁山的佛學思想

楊仁山的佛學思想，據他給日本南條文雄的信中講：「大乘之機，啓自馬鳴；淨土之緣，因於蓮池；學華嚴則遵循方山；參祖印則景仰高峯。他如明之憨山，亦素所欽佩。」（《與日本南條文雄書二》）但是，他在《與桂伯華書》中，却特別強調要「專心研究因明、唯識二部，期於徹底通達，爲學佛之楷模」。他認爲只有弄通了唯識思想，才能使人「不致顛預僞伺，走入外道而不自覺」。並把它看作是「振興佛法之要門」。因此，他在重興法相之學，開一代佛教義理研究之風方面，有其不可磨滅的貢獻。

唯識宗的基本思想是「唯識無境」，即主張「外境非有，內識非無」。楊仁山繼承了這一思想，並有所發展，他說：「現前山河大地，盡屬假有，無非唯心所現」。又說：「大地山河，目前萬物，唯識所現，了無實體」。在他看來，「大而天地日月，小而纖芥微塵，無一不是唯心變現。倘離心之外，實有山河大地，則盡法界衆生，永無出生死之日。」（《與釋幻人書一、二》）可見他是把宇宙世界的一切，看成都是心所變現，沒有自己的實體。他還進一步闡明這一思想，認爲山河大地，包括自身，都是「識」、

「心」所變現：「阿賴耶識變成根身器界，山河大地皆是心變，何況自身？」（《答釋德高質疑十八問》）不僅現實世界的一切是「唯心所現」，而且佛教所追求的理想世界（西天、極樂世界）也是「唯心所現」。所以他又說：「婆娑（現實世界）既唯心所現，極樂（淨土世界）豈外乎唯心？」（《西方極樂世界依正莊嚴圖跋》）一切都是唯心所現，這既是唯識宗的基本思想，也是楊仁山的基本思想。

總起來說，楊仁山在近代佛學上的貢獻，主要是搜求亡佚經典，刻印流通，提倡義學。對於佛學理論的研究，沒有更多的建樹，這是因爲，金陵刻經處的刻經事業，耗盡了他畢生的精力，使他沒有更多的時間去深入鑽研佛學理論。對佛學理論進一步研究與發揮，則是由他的弟子輩去進行的。

但是，楊仁山畢竟是我國近代佛教史上的一位開拓佛學研究的有名人物。特別是他所創辦的金陵刻經處，不僅使一些久已亡佚的佛教經典重新得以流傳，而且也爲後來研究佛學思想提供了豐富的資料。目前，金陵經處是我國唯一保存下來的木版印刷場所，在國內外享有很高聲譽。十年動亂期間，金陵刻經處遭到嚴重破壞，流通業務被迫停頓。但仍爲國內外有關人士所關注。一九七三年，楊仁山的孫女、美籍華人楊步偉和其丈夫、國際著名學者趙元任回國觀光，在周總理接見他們時，提出了恢復金陵刻經處的請求，當時周總理極爲重視，曾將恢復任務交結中國佛教協會。趙元任夫婦也在中國佛教協會會長趙樸初的陪同下，到金陵刻經處瞻仰了楊仁山居士的墓塔。在此以後不久，即着手進行恢復工作，並陸續刻印了一些佛經，以供流通。一九八一年五月，趙元任教授又應邀回國講學，再次到金陵經處，看到刻印、流通業務已漸趨正常，感到很滿意。現在，由楊仁山所創辦的金陵刻經處，不僅修繕一新，恢復了原有的規模，而且刻印、流通的範圍也不斷在擴大。它正在重新煥發青春，爲佛學研究、佛書流通和增進國際佛教文化的交流，起着它應起的作用。

（完）



生命不滅之辯——辯論緣起

智 銘

生命因果輪迴，這是佛教的根本思想之一，由生命的輪迴論而形成生命的不滅論，認為我們的生命只是轉化，就是這一世的生命在臨命終了以後，依在生時所造的業因而轉化為另一種生命。這種生命不滅說，在佛弟子來說，是深信不疑的，如果佛弟子不信輪迴，就不信因果了，也就否定生命不滅了而是一位生命斷滅論者了。

一、生命不滅說的說法：

生命輪迴不滅，在佛經上有下列的說法：

1. 魂神說：

有的經典認為主掌生命輪迴之因者是「魂神」，所謂「魂神」，實在就是心識，一個人自出生有心識活動之時起，以至死亡前止，其一生的心識活動，集中在一起，就成了「魂神」，也就是肉體的一種精神表象，俗語叫做「靈魂」。如「無量壽經」上

說：

「壽命或長或短，魂神精識，自然趣之。」

這就是主張魂神即是諸識的活動，壽命之長短，決定魂神之去留。所以「魂神」是生命輪迴之因。

2. 神識說：

所謂「神識」者，也是指衆生的心識活動，認為這心識非常靈妙而不可思議，所以叫做「神識」，也就是俗語說的「靈魂」。這「神識」是依身體而現，如「寶積經」上說了一個譬喻：

「譬如風吹動諸樹木，發起山壁水涯，觸已作聲，以熱因緣所生，是故能受，然彼風體，不可得見。」

這個譬喻是認為樹木，壁涯等為可見的物體，但風一吹到這些物體可發出聲音來。風的本體不可見，風所發出的聲音也不可

見，雖不可見，但不能否定它的存在。因此該經據以引深說：

「此神識界，亦復如是，不可以色得見，亦不至色體，但以所入行作體現色。」

這幾句話，足以說明「神識」是無色可見的，但由於它可以假藉身體現行，所以神識可以役使身體作各種行為。

又，「增一阿含經」上說：

「吾是神識也，吾是形體之具也。」

這兩句經文，更直截了當地說明神識成了身體的主宰，而身體只是這主宰所現的色像而已。

又，「楞嚴經」上說：

「臨終時，先見猛火滿十方界，亡者神識鼎墜，乘煙入無間地獄。」

這幾句經文，已明白地指出生命的升、墜，是由神識所主宰了，凡生時善業多者，神識即上升生天，惡業多者，神識即下墜入地獄。

由以上的說明，就知道「神識」是生命輪迴之因了。

3. 業種說：

所謂「業種」者，就是衆生的行為，可分為善、惡二種。善業種能生樂果，而惡業種，即生惡果，所以善惡業成爲樂與苦的種子，前者是因，後者即是果，由因而生果。如「楞嚴經」上說：

「業種自然，如惡又聚。」

這二句經文認爲：一切的業，聚集而成爲業種，那是很自然的事，這如同惡義相聚爲惡，是一樣的道理。

又，「止觀」上更說：

「業種雖久，久不敗亡。」

這二句話，更認爲業種既經形成以後，無論時間過了多久，也不會「敗亡」。「敗亡」就是消滅，「不敗亡」就是「不消滅」，業種不消滅，遇緣就會生長。所以「業種」成了生命輪迴之因了。

4. 業力說：

什麼是「業」呢？就是由衆生身、口、意三者所有的一切作爲，每一作爲就是一種力量，所以叫做「業力」。佛法中將「業力」歸納爲三部份，就是善業、惡業、無記業。其中的無記業因不是善，也不是惡，發於中介地位，所以雖有「業」而無「力」，起不了什麼作業。例如一個物體置於某一點，東邊的力量強，便倒向東邊，西邊的力量強，則倒向西邊，若東西二邊力量相等，它就靜止不動，一無作爲了。所以能構成因果的，只是善、惡二種業力。

善業有生樂果的力用；惡業有生苦果的力用。這力用能生現象，如有部「毘奈耶」四十六上說：

「不思議業力，雖遠必相牽，果報成熟時，求避終難免。」

這就是說，業有強大的力量，不因距離太遠而消失，也不因時間太長而消失，它是會永久存在的，只要果報成熟的時候，這業力就要發生作用了，要避免都避免不了，所以業力爲「不可思議」。因此，業力就成了生命輪迴之因。

5. 藏識說：

「藏識」就是第八識，也就是「阿賴耶識」，因爲這一識中含藏了一切的種子，既含藏了種子，就會有萌芽生長的能力。如

「六波羅密多經」十說：

「藏識爲所依，隨緣現象像，如人目有翳，妄見空中華。」

這幾句經文就明白說明藏識中的種子，能「隨緣現象」所以「藏識」是生因，而現像是所生果，因此，藏識成了生命輪迴之因。

以上已列述了佛法中認爲是輪迴之因的五種說法名詞，名詞雖有不同，但其內涵實在是一回事，就是心識的活動而使衆生有生、口、意的作爲，每一作爲即成一業力，每一業力的總和，就成爲生命輪迴之因。這「業力」究竟是什麼呢？以現代的科學觀念來說，那就是「能」。我們一生之中，由這四大組合而成的身體，放射出很多的「能」，每一思想行爲都放射一定的能量，所有的能量都被放射出去以後，生命就結束了，也就是俗語所謂的「油盡燈枯」了。但放射出去的能量並沒有消滅，重新組合在一起，成爲生命輪迴之因的種子，一遇到成熟的緣就再萌芽生長，成爲另一個生命體了，這就是生命輪迴的過程，這樣解釋應該符合佛法的。但這種生命輪迴的過程可以求證嗎？能拿出「證據」來嗎？目前還無法求證，更拿不出確實的證據來，只是佛經上「作如是說」而已。

二、生命斷滅之辯緣起：

依上面所說：生命是不滅的，只是將一期的生命稱之爲一世，或者是一生。因此，生命只有前世與後世，或前生與後生，但生命的本體不斷滅。不過生命的形態有差異，如這一世是爲人身，因爲一心爲善，在生命的外在身體死亡以後，所有的善業業力就成爲受生爲「天」身之因；若一心爲惡，所有的惡業業力就成爲受生爲畜生身、餓鬼身、或地獄身之因。生命雖不滅，但身形

則有變。這種說法由於無法求證，由於拿不出證據來，除了佛弟子們相信外，其他的人很難相信。不但現在科學時代的人難以相信，即使是佛陀住世時代的人也難以相信，因此，才有一次激烈的辯論。

辯論的緣起，在「長阿含」，「弊宿經」中的說法是這樣的：

有一次，有位佛弟子名叫「童女迦葉」，這「童女迦葉」並不是女的，而是男的，因爲在「中阿含經」第十六卷的「蟬肆經」，是這「弊宿經」的同本異譯的經典。在那「蟬肆經」中，「童女迦葉」被譯爲「鳩摩羅迦葉」，這「鳩摩羅」是梵音，依中文義譯是「童子」的意思，所以應該稱他爲「童子迦葉」才對，譯爲「童女迦葉」就是誤譯了。據「經律異相」十六卷中，有「童子迦葉」的一段如下的記載：

「其母於妊娠中出家爲比丘尼，後生男子，字童子迦葉，年至八歲出家，成阿羅漢果，嘗浴於恒河，現神通於波斯匿王前，使王起敬信僧寶之念。」

這段話中的「波斯匿王」，是舍衛國之王，據說是與釋迦牟尼佛同日出生的，由此可證「童子迦葉」是與佛同時代的人。

又，「僧祇律」十九，也有這麼一段記載：

「王舍城中，有姊妹二人，妊娠未產，信佛出家，諸比丘尼見其腹相便驅出，以是因緣，往反世尊，佛言：在家妊娠者無罪，此比丘尼，後生男兒，字童子迦葉，年至八歲，出家修道，成阿羅漢。」

又，「五分律」中，也有這麼一段記載：

「童子迦葉，不滿二十，受具足戒，比丘生疑，佛言：今聽數胎中，歲足爲二十，若猶不滿，又聽以潤月足。」

由以上的兩段「律文」看來，童子迦葉，不但與佛同時，而且因緣很深，他的名字還是佛陀替他取的，不足二十歲受具足戒，也是佛陀方便允許的。由此可證他與佛陀因緣之深了。

據「長阿含經」第七卷的「弊宿經」序文中所說：童子迦葉已成就羅漢果，所以他帶了五百位比丘遊行到了拘薩羅國，漸時停留在斯波醯婆羅門村落，那時，童子迦葉在那村落尸舍婆林中暫住。有位婆羅門教徒的人叫「弊宿」，他常住在那波醯婆羅門村。這個村落很富足，人民也衆多，樹木繁茂，當時的波斯匿王特別將這個村落封與「弊宿」，管理，所以弊宿就是斯波 村的小國王。

那位婆羅門種姓的弊宿國王，對佛教懷有甚深異見，常常對人說：

「人死沒有他世，也沒有更生，同時也無善惡因果之報。」

這種說法與佛教的說法剛好相反。這時的斯波 村的村民，聽說童子迦葉率領五百比丘到了尸舍婆林，大家彼此的談論說：

「久聞童子迦葉的大名，他已得羅漢果，是位耆舊長宿，多聞廣博，聰明睿智，辯才應機，善於談論，現在去見見他，不是一件很好的事嗎？」

因此，村民們天天次第去到迦葉那兒相恭敬。那時的弊宿國王，站在高樓上，見村民們一隊跟着一隊向前行去，但不知他們到那裏去作什麼，所以問左右持繒蓋的侍者說：

「那些人爲什麼原故，一隊跟一隊地向前行去？」

侍者答說：

「我聽說有位童子迦葉，帶了五百位比丘遊拘薩羅國，現在漸住在尸舍婆林。又聽說那人有大名聲，已得羅漢果，是

一位耆舊長宿，多聞廣博，聰明睿智，辯才應機，善於談論，那些隊隊相隨的人，就是要去尸舍婆林中，與迦葉相見。」

婆羅門弊宿國王聽了，告訴侍者說：

「你快去告訴那些人停止，我要與他們一道去，與那童子迦葉相見，爲什麼呢？因爲那個人愚惑欺誑世間，說有他世，又說人死後能更生，並說有善惡之報，這些都是誑惑世間之言。」

那侍者聽了，就立刻趕到隊伍處，對村民們說：

「婆羅門國王告訴你們大家，暫停住，他要與你們一道去，與那童子迦葉相見。」

村民們聽了說：

「那好極了，好極了，我們在這兒等他一道同行。」

婆羅門弊宿國王即走下高樓，駕了車子，在村民們的前護後擁之下，去到了尸舍婆羅林。下了車走到童子迦葉住處，而迦葉問訊以後，就坐在一邊，其他村民們有坐者也有站立者。等大家安定以後以婆羅門弊宿國王，就展開向童子迦葉辯論「沒有他世，沒有更生，也沒有善惡因果之報。」的攻勢。

因爲這一部經有二個譯本，「長阿含經」中的第七卷「弊宿經」，是後秦弘始年佛陀耶舍與竺佛念共譯出來的，內容較簡單，但譯筆較流暢、淺明；而「中阿含經」中第十六卷的「婢肆經」，是東晉嚴 三藏瞿曇僧伽提婆所譯，內容較豐富，但譯筆較艱澀，很不容易讀懂，爲了與同研「阿含經」的道友共修，所以仍以「長阿含」的譯本爲討論的主要題材，以「中阿含」的譯本作予考，這樣就可以更明白當時的人，對這一「生命斷滅」與否的大問題，辯論的重心是什麼了。

虛雲老和尚遺相



六十張五許圖

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮玉

（續上期）

難民與西來的駱駝商隊紛紛入城，守門的軍士倒不阻攔，德清進城以後，見到北京街道寬闊，建築壯麗，冠於全國，老遠地就看見那座宏偉的圓蓋形「天壇」祈年殿的寶鴨藍色琉璃圓頂寶石欄杆。

此時滿街都是董福祥的武衛軍後軍站哨守衛，德清驚異地發現，這些大清官兵也都腰纏了義和團的紅帶了！

德清看此情形，那裏還有心情去遊覽北京各處名勝？他趕忙問路打聽龍泉寺，原來不遠，也不難找，他來到龍泉寺山門，驚異地發現也有兵勇守衛住了。

德清上前，被兵勇喝止：「和尚你找誰？」

「我是揚州來的，要投單拜見法心長老，」

「有戒牒文件嗎？」兵勇查問：「拿來看看！」
「有！」德清取出文牒給驗看，才得獲准入內，掛了單，請見長老，老和尚在內看到法忍老和尚付來書信介紹，連忙出迎。

德清行禮已畢，就問：「敢問長老，為何貴寺山門也有兵勇守衛？」

法心老和尚說：「德清法師你有所不知，本寺因為院落廡舍多，也頗有亭園之勝，幾百年來都是北京王公大人與騷人墨客常來聚會之地，有些貴人喜歡本寺亭園清靜，索性在此租了院落廡房作為別墅，閒來與老僧談談禪，偷得浮生半日閒，現今有幾位親王公子住在本寺，朝廷自然得派些兵勇來守衛了。」

「原來如此，」德清歡喜道：「這樣一來，或者還有好微希望了！長老，德清另有要事要稟請長老幫忙。」

法心長老說：「現在局勢這麼紛亂，你還千辛萬苦的趕到京裏來，我料你也必有要事來見我，不然法忍師弟不會託你帶信來的，好吧，請到裏面詳談！」

到了方丈室內，長老說：「德清法師，現在此地清靜無人，有什麼話儘說不妨。」

德清說：「稟告長老，德清此來，是希望能見到太后與榮祿剛毅等大臣，勸說他們不可縱容義和團亂殺洋人與教民，免得他日引起列強派大軍來攻打我中國屠殺萬民生靈。」

法心長老聽德清詳細講完，搖搖頭，說道：「德清法師，你這一番苦心，正是佛家弟子應做的事，符合佛陀大慈大悲之懷，令我敬佩！惟是大劫在數難逃，大亂已經如燎原之火，就算你講得服太后，也無力回天了！何況太后如今周圍的王公大臣都是信任義和團的，你人微言輕，講也無用，更別說你怎能見着太后呢？」

德清心涼了一大半，半晌無言。

法心長老說：「德清，法忍是我師弟，你既是也皈依過他，那麼你也總算是自己人了，我才敢跟你講這些實話！我勸你死了這條心罷！這是天意大數大劫，大清氣數將盡，才出來這許多妖孽，大鬧天下，要鬧得大起兵刀，洋人大侵中國，誰也挽救不了的，你怎挽救得了浩劫？徒然白費氣力罷了，弄不好還惹禍上身，我勸你死了這條心罷，你儘管在我這裏住下不妨，我年老了，也應酬不了那麼多貴人。你來了正好，幫幫我，跟這些王公大臣談談禪，開導一下他們。你閒時不妨到北京各處名勝瞧瞧，可以上西域寺去拜石藏經，戒台寺拜飛鉢禪師舍利塔，大鐘寺看姚廣孝所鑄的八萬七千斤大銅鐘

，高一丈五，直徑一丈四，內刻法華經一部，以金剛經鎖邊，鐘鈕上也刻有全本楞嚴咒……趁着如今還不太亂，還可去看看……。」

德清說：「長老美意，德清心領了，遊覽之事，非我此來要務，我慢慢才遊也不遲，我明知獨力難挽狂瀾。但是，我已在佛前許下此願，無論如何，必須盡力而為，成敗不計。既然長老與各王公大人相熟，再好不過了，務乞長老請託得力王公帶德清去叩謁太后，上達天聽，若得見太后悚情，德清雖死又何憾？」

法心長老嘆道：「你也真是太牛頸了！既然如此，我只有盡力成全你志吧！」

德清慌忙叩謝：「多謝長老！」

「起來！」長老說：「你也不必叩頭謝我，你要做的事，可說是佛教的事，我也應做的，只是我從沒想到過這樣去做，如今你來做，我真是慚愧極了，既然你有決心，我豈能不幫你？我盤算着，你需得一位有力有身份的貝勒帶你去找李蓮英方有望見得着太后，這個人可就不容易找了！又得在太后面前有面子，又得跟李蓮英有交情，又得同意你的想法……我該找那一個親王呢？」

老和尚沉思了半晌，自言自語道：「常來龍泉寺的幾位貝勒，端親王，莊親王載勛，肅親王善耆，怡親王溥靜，禮親王世鐸，還有慶親王奕劻……這都是太后面前能講話的，……但是，個個都相信義和團有法術可以不怕洋槍洋炮，也都痛恨洋人，平時都要帶義和團進宮去見太后的，我們找他們，不等於與虎謀皮麼？」

德清說：「可不可以找漢人重臣呢？」

長老搖頭：「漢人重臣，只有袁世凱最吃香也最恨義和團，但他不在京中，如今在山東巡撫任上。另外的重臣，只有一個侍郎王文龍和一個袁昶是不贊成朝廷縱容義和團的，也都因上言而碰了大釘子了，找他們不如不找。」

那麼……

長老突然拍掌：「慶親王和肅親王，這兩位貝勒府中都不請義和團教神拳的，似乎較為可以幫我們！不過，肅親王比較怕事不敢講話，凡事依順太后。那麼，只有慶親王突動了！慶王較為敢言！好！就這麼辦！我明天請慶王來赴素筵，介紹你與他相見！」

原來各王爺當時流行到佛寺租院習靜，其實也練不了什麼靜，只不過是王公貴人的時尚風雅玩意兒罷了，要常到佛寺吃素打坐講禪，談詩講文，才顯得有身份不俗氣，這龍泉寺房舍有好幾百座，花木扶疏，曲徑通幽，禪房雅潔，傳統上成為王公貴人來此習靜談禪之所。

法心老和尚非但精通佛學，語氣句句有禪機，鎮服了那些王公大臣，而且他善於交際應酬，應付得十分圓滿，最難得的是他從不因此而擺出大和尚架子，又不攀貴，不妄求布施，故此他一向深得王公敬仰。

法心飛箋相邀，慶親王立刻蒞臨，便衣相見，以皈依弟子身份拜見長老。

「老法師，今天幹嗎又破費？」

「王爺！」法心笑道：「常言道，會無好會，筵無好筵，今天老衲花了銀子宴請王爺，心疼得緊，少不得要向王爺敲筆大竹槓的，所謂羊毛出在羊身上！」

慶親王哈哈大笑：「老法師，快人快語！有什麼需求，請

盡管開聲，突動無不盡力供養！」

長老笑道：「將來少不得向你耍銀子一本萬利，如今却不是向你化緣，乃是另外有事相求。」

「請長老不妨賜告！」

長老說：「我先給王爺引見一個人，」固介紹德清上前：「王爺，這位德清法師，是我師姪，從揚州來此，德清法師是禪宗門下，出家於福州鼓山湧泉寺，遍遊天下名山，名聞江南……」

親王慌忙行禮道：「原來是德清法師！久仰了！突動久聞德清法師大名！德清法師隻身攀越葱嶺，到印度參拜佛跡，是當代第一有名苦行法師！今日得會，幸甚幸甚！」

德清忙合十謙辭道：「王爺過獎了，衲子亦久仰王爺忠鯁剛正關懷萬民，天下共仰！」

親王笑道：「德清法師才是天下共仰的名人呢！如今天下那個不聞德清法師大名？」

長老笑道：「王爺與德清既然彼此都久仰，那麼就好辦了，德清你就開口罷，王爺爽快得很。」

親王笑說：「我就知道這頓素筵吃了消化不得，老法師，到底何事，別賣關子了罷！」

長老說：「王爺！老衲想求王爺帶德清去見太后，勸太后不可信任義和團濫殺洋人，免得將來引起國破家亡之痛！」

慶親王愕然，旋即說：「我也多次勸過太后的了，無奈太后聽信端王與榮祿，我怎麼也勸不來，看這樣子，義和團鬧得太不成話了，終必鬧出大禍來的，如今連宮中都拜了什麼大師兄老師父了，個個都信義和團有法術可以殺洋人，什麼飛劍，

天火，五雷，……唉，看樣子局勢已不可收拾了，太后老佛爺本人倒還好，不怎麼輕信義和團邪術，只不過李蓮英受了義和團總壇主李來中不少銀子，總是在太后面前講義和團法術怎麼了得，端王又不住吹噓，看來，太后也終於會被騙得信以為真的，到那時候，唉，我都不敢想了。」

長老說：「正是，如今德清發心為天下萬民向太后請命，德清千里迢遙而來，就為的這件大事，除了王爺，也再沒別人能夠帶他去見得着太后了，德清善於說法講經，或者能勸得太后與端王等人明白過來，得免國家萬民一場浩劫大禍，亦未可知。」

慶親王說：「好！德清法師既發此大慈悲心，我怎敢不効勞？德清法師若能成功，真乃兆民之福了。好的，我去打點一切，太后這些日子心煩，我就去央李蓮英勸太后召見德清法師進宮講經禱福兼禱佛祐國泰民安！」

長老說：「一切拜託王爺了！宮裏上下打點，要用銀子，都歸龍泉寺補還王爺。」

親王說：「這是笑話啦！和尚敢捨命進宮勸諫太后，我參為貴冑，反倒要拿和尚的錢？一切我包下了！」

（未完）

捐款鳴謝

彭南居士	港幣300.00元
劉逢吉居士	港幣200.00元
趙炳賢居士	港幣200.00元
李達賢居士	港幣200.00元
林漢坤居士	港幣200.00元
盧志光居士	港幣 50.00元
妙法寺	港幣 15,823.90元
總計	港幣 16,973.90元

二二三期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣 16,973.90元
發行收入	港幣 1,983.00元
總計	港幣 18,956.90元

二、支出

印刷費	港幣 12,900.00元
稿費	港幣 2,655.00元
什費	港幣 2,000.00元
郵費	港幣 1,401.90元
總計	港幣 18,956.90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 釋洗塵
余又凌

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., 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, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

佛元二五三〇年十一月一日出版

每册定價港幣十元

凡會到過武昌佛學院的人，可認識這間茅屋？記得這座塔及塔前的樹？

武昌佛學院改為小學後，在五二年政府接管，改名為「老關廟小學」，教師由政府派，僅徐浩、朱召峯二位老師是原佛學院留下來的。五八年，小學附近的炮兵學校要擴大範圍，將佛學院舊址劃進炮兵校，小學取消，教師轉入另所新辦的首義路小學。靈骨塔及茅屋也正因此受到部隊的保護，文革期間幸逸於難。七十年代初，炮兵校取消，國防工業部的所屬研究所遷入，佛學院舊址劃歸七一九研究所。現在佛學院的建築羣仍是當年舊樣子。十年前七一九研究所進行了整修，加固後辦了一幼兒園，操場則改建為游泳池。太虛大師的靈骨塔及當年的茅屋另外作為一獨立的花房、苗圃。

有關當局會幾次想拆除該塔，但塔上無文字記載，又形如緬甸建築，因而一直保存完好至今，但未引起重視。今後的命運如何我很關切，也渴望引起各界人士的關注。 劉曉航



△ 太虛大師當年住過的茅屋

