

内明

集漢穀城刻石字





△青銅鍍金如來坐像（斯里蘭卡）

略論《楞嚴經》的修與證

千萬人叫野圓目，各見全體。又或野國人向不同式向去，各見
詞舉一劍，一財，一塵，一毫，皆成來歸之全體，非是少分。或

「觀人夢裏，皆成來歸，妙真如性」。

「一因因果，世界燦爛，因心宛轉」。

梵，諸般妙非，然大甲無盡。諸般妙非，

諸般妙非，一小暗分。又吾人更前一念，其體雖不同報報，不同分

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

諸般妙非。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。又諸般妙非，一暗分。

的，必須依不生不滅，常住真心，性淨明體，為本修因，才能因該果海，果徹因源，圓成佛的果地修證。《楞嚴經》卷六把這條修證的道路，總結成為一切諸佛，成佛的必由之路。

此是微塵佛，各隨一路涅槃門。過去諸如來，斯門已成就。現在諸菩薩，各各入圓明。未來修學人，當依如是法。我亦從中證，非唯觀世音。

二、遨遊在常寂光淨土的太空裏

《楞嚴經》說的修持，是從常寂光淨土起步並終日遨遊在常寂光淨土裏。《楞嚴經》將常寂光淨土，稱作「常住真心，性淨明體」。「常」，即是「常住真心」的簡稱，「明淨」是寂光的同義語。意謂「常住真心」的體性，有二個顯著特點：一是常寂（淨），一切煩惱雜染，無有自性，如空中華，了不可得。二是常光（明），一切智慧，圓滿具足。這個常住真心，即是吾人現前一念，了了常知，不可昏昧，故名為佛。《楞嚴經》說：

「覺海性澄圓，圓澄覺元妙」

「不汝還者，非汝而維。」

旨在說明吾人當前一念，超越時間，超越空間，堅窮橫徧，當體絕待。譬如一剎那中，所見明月，即是亘古亘今之月，不可說它是短暫的。又如在一杯水中所現之月，即是天上月之全體，不可說是月的一小部分。又吾人現前一念，其體雖不可踪跡，不可名狀，離過絕非，然大用無盡。楞嚴經說：

「一切因果，世界微塵，因心成體」。

「陰入處界，皆如來藏，妙真如性」。

隨舉一陰、一根、一塵、一識，皆如來藏之全體，非是少分。如千萬人仰視圓月，各見全體。又如每個人向不同方向走去，各見

內明

第二二六期目錄

專論

畧論《楞嚴經》的修與證……………方輿……3

「三言」與佛教……………李雪濤……8

特稿

妙蓮法師所知道的弘一大師……………道仰……12

法海拾貝

「雜阿含經選要」序言……………羅無虛講
蔡惠明記……17

筆譚

生命不滅之辯——辯識神出竅……………智銘……22

特稿

再談真唯識量……………單培根……26

民國年間的武昌佛學院（上）……………高振農……29

我國歷代僧官制度畧述……………田光烈……35

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮 馮……42

畫頁

封面：青銅鍍金如來立像（斯里蘭卡）

面裏：青銅鍍金如來坐像（斯里蘭卡）

底裏：青銅鍍金押出佛傳（西藏）

封底：大黑天像（西藏）

圓月隨之而去。可見吾人之常住真心，非一非多，亦一亦多。《楞嚴經》又將常住真心稱作如來藏。此如來藏心，即是衆生本具之理體。諸佛所證，只能發明本有，並非新得。

此如來藏心，以不變之性，熾然隨緣；正隨緣處，全體不變。以不變隨緣故，能一切俱即。於十法界中，若染若淨，若名若實，若依若正，隨拈一法，即是全體如來藏心。以隨緣不變故，能一切俱非。非蘊處界，非十二因緣，非四諦智得，非六度彼岸，非如來三號，非涅槃四德。說明如來藏心離言絕慮，甚麼都不是，不是也不是。一切俱非，名如實空如來藏；一切俱即，名如實不空如來藏。如來藏性，法爾具足空與不空二義，其體元非空與不空，故能雙照空與不空。故滿益大師認為如來藏心，只有一體三義，後人不察，條然安立三名，致使尋章逐句之徒，誤認三名各有別體，實是頭上安頭。理解如來藏一體三義，應如滿益大師讀《般若偈》的那樣。《般若偈》云：

若以色見我，以音聲求我，
是人行邪道，不能見如來。

滿益大師翻偈云：

若離色見我，離音聲求我，
是人行邪道，不能見如來。

乃至亦即亦離，不即不離，均成邪道。若能離執，離分別計度，四句則成四門，門門皆可入道。能像滿益大師這樣圓離四謗，圓具四門，遨遊常寂光淨土者，實爲罕見。

三、無上菩提及大涅槃二轉依號

轉，具有轉捨，轉得二義。依，指染淨，迷悟等法之所依。轉依，即轉捨染法迷法之所依，轉得淨法悟法之所依。菩提是佛的究竟智德，照於菩提，照於解脫，照於涅槃，名爲般若之果。涅槃是佛的究竟斷德，斷於三惑，斷於三業，斷於三土生死，名

爲解脫之果。這就是無上菩提及大涅槃二轉依號的內涵。

轉依的具體內容：1、轉見思、塵沙、無明三惑，依法、根、應三身菩提。2、轉有漏、偏眞無漏。出假神通非有漏非無漏三業，依空、無相、無願三解脫。3、轉同居分段，方便變易，實報變易三報，依性淨、圓淨，方便淨三涅槃。

了解轉依的具體內容之後，還要掌握染與淨、迷與悟之間的辨證關係。依圓理，開圓悟，起圓行，才能證圓果。明確認識到三惑即是三菩提，以離菩提性，無別惑可得，如離目無瞪。三業即是三解脫，以離解脫性，無別惑可得，如離手無拳。三土生死即是三涅槃，以離涅槃性，別無生死可得，如離空無華。所以大乘佛經反復強調，惑即般若，業即解脫，苦即法身。生死即涅槃，煩惱即菩提。爲了使人們明白這個道理，佛學喻說：如水成冰，冰還成水。水之與冰，從表相看來，堅流各異，但濕性相同。九法界衆生隨於染緣，迷本藏性，轉菩提爲煩惱，轉涅槃爲生死。喻之如水成水，不唯失其流潤之相，連它的濕性，也使人難以辨認。然深思之，冰的濕性未嘗不在。因濕性在，其流潤之生沒有絲毫減少。唯有如來隨於淨緣，悟本藏性，轉煩惱爲菩提，轉生死爲涅槃。喻以冰還成水，不僅濕性昭然，還時而白浪滔天，時而滾滾東去，時而飛流直下。然水雖周流潤澤，而濕性無增。因其濕性無增，流潤之性，也沒有絲毫增加。《楞嚴經》對此以濁水清水喻之。九法界衆生，生死五陰，喻諸濁水。佛界法性五陰，喻純清水。水的清濁雖異，體用沒有差別。體則同一濕性，用則同其流潤。以濁水中有清水性，不能於濁水之外，別求清水。於濁水中求清水，唯有澄濁法。《楞嚴經》用濁水外無清水的譬喻，說明煩惱即菩提，生死即涅槃。又用澄濁水得清水的道理，說明轉煩惱依菩提，轉生死依涅槃。《楞嚴經》所說轉依的重要原則，是先即後轉。不有即義，那成轉義？不知衆生在迷的如來藏性，那有諸佛所證的圓滿菩提？假如不信一切衆生本具如來

藏性，或雖信本有而不相信現前的煩惱、業、苦，即是如來藏的全體大用，則何有狂心頓歇，歇即菩提，勝淨明心，本周法界，這般直下承當的本地風光？

四、轉依的道路——耳根圓通。

《楞嚴經》為開示衆生的道眼，在十番顯見，發妙明心之後，又舉四科、七大，本非因緣及自然性，皆如來藏，妙真如性。闡四科全事即理，明七大全相皆性。依圓解，起圓修，二十五聖各陳圓通。依性德而起修，一行一切行，一切行一行；一門一切門，一切門一門。若就此方根機，則獨以耳根為最超勝。故《楞嚴經》卷六說：

此方真教體，清淨在音聞。
欲取三摩地，實以聞中入。
旋汝倒聞機，更聞聞自性。
性成無上道，圓通實如是。

耳根圓通是以不生不滅的聞性為因果。因為一切衆生現前聞性，都是圓滿周偏，通達無礙，湛然常住。依此起修，便成不生不滅的果。如何修學耳根圓通？蕩益大師在《楞嚴經玄義》卷下，概括為十個方面：

1、觀不思議境：我人現前一念聞性，即是不思議境。具足十界五陰，百界千如，無不燦然。心佛衆生，三無差別。若迷此本聞，循聲流轉，則十界苦集，浩然無涯。若悟此本聞，守於真常，則十界道滅，宛然無缺。是知三千性相，理具事造，總不離此現前一念聞性。

2、真正發菩提心：《楞嚴經》卷六說：觀世音菩薩回憶恆沙

劫前，在觀世音佛前發菩提心。忽然超越世出世間，十方圓明，獲二殊勝。一者，上合十方諸佛本覺妙心，與佛如來同一慈力。二者，下合十方一切六道衆生，與諸衆生同一悲仰。此即觀世音菩薩，於圓通常性，廣興同體慈悲，願作無緣與拔。真正菩提心的具體內容是悲智雙運。上求自性佛道名智，下化自性衆生名悲。

3、安心止觀：觀世音菩薩介紹修證經驗時說：「初於聞中，入流亡所。」入流是三止，止於三諦。亡所是三觀，破於三惑。最後達到入十法界道滅之流，亡十法界苦集之所。

4、破法徧：用圓頓止觀，破五陰諸法，無有不盡。

5、識通塞：動靜二相是塞，了然不生是通。乃至寂滅現前，精妙未圓是塞，忽然超越是通。

6、道品調適：圓念處觀。能滅惡生善，即四正勤，能成就神通，即四如意足；能生善根，即五根；能摧五障，即五力；能分別道用，即七覺；能於安穩道中行，即八正。此之道品，又有觀行道品，相似道品，分證道品，深淺之不同。

7、對治助開：行者遇到魔障時，須結壇持如來佛頂神咒。如果因位若不用咒助修，果地如來何故出此秘密章句。

8、知位次：經過十信、十住、十行、十向、十加行、十地、等覺、妙覺等位次漸增，不起增上慢心。或自謂滿足以濫極位，或未證謂證，未得謂得，誤將化城當成寶所。

9、能安忍：雖有五十種強、軟陰魔、不為所惑，我自巋然不動。

10、離法愛：即《楞嚴經》說的「盡聞不住」、「空覺極圓」、「生滅既滅」的「不住」、「極」、「滅」等境界。皆於相似順道法愛，不起貪著之心，才能百尺竿頭再前進。

五、佛的生命觀——生命不息，奉獻不止

證得妙覺的位次，即是佛的果位。圓證法報應三身，圓顯法身、般若、解脫三德。法身德統一切法，徧一切處，總攝物質世界和精神世界的一切事物。般若德是佛的知見，稱為第一波羅密多。以如智契如如理，是指佛觀察一切問題，無不符合客觀的實際。佛以般若德為報身。解脫德是八風吹不動，端坐紫金台。若能轉物，即同如來。佛以解脫德為應化身。佛的三德是集中在佛的應化身上。即是說佛以般若智照如如境，生起解脫的大用，只能體現在應化身上。

佛的應化身，即是菩薩行。因此大乘佛經說文殊、普賢、觀世音、地藏王、大勢至、彌勒等諸大菩薩，皆是久遠劫來，已經成佛。為修菩薩行，往返十方國土，隨機應化，所謂千江有水千江月。由此可見，佛的生命是奉獻、奉獻、再奉獻。奉獻即是菩薩行，《楞嚴經》稱為「諸菩薩萬行」。

行有二種，一慧行，二行行。就六度而言，般若名慧行，五波羅密名行行。慧行是正行，行行名助行。助行有顯密二種，清淨律儀為顯行，結壇心咒為密行。

《涅槃經》說菩薩行有五種：

(一)、聖行，即戒、定、慧三無漏學。

戒聖行有四：1 具足根本，業清淨戒，菩薩要嚴持四根本律儀，皎若冰霜。2、前後眷屬，餘清淨戒。持四根本戒，一切枝葉，自不能生。心三口四，生必無因。3、非諸惡覺，覺清淨戒。心滅貪淫，持佛淨戒，心地清涼，名覺清淨戒。4、護持正念，念清淨戒。必使淫機身心俱斷，斷性亦無，名念清淨戒。

定聖行有三：1、世間禪，四等，四空，總名十二門禪，一切凡夫外道，以六行觀修之，所謂厭下苦粗障，欣上淨妙離。

2、出世間禪，《楞嚴經》獨指觀音耳門三昧。

慧聖行，即四聖諦慧。有生滅四諦慧，無生四諦慧，無量四諦慧，無作四諦慧四種。

(二)、梵行。梵是淨義，無二邊愛見，故名為淨。即是無緣大慈大悲大喜大捨，徧拔法界眾生之苦，徧與法界眾生之樂。為《楞嚴經》二十五聖所同證，因觀音當機，故詳述之。

(三)、天行。天指第一義天。《楞嚴經》稱為涅槃天。初破識陰，登圓初住。以此發行，進趣十住、十行、十向、四加行、十地、等覺，乃至圓滿菩提，歸無所得，皆是由理成行，故名天行。

(四)、嬰兒行。菩薩依無緣大慈，觀眾生有種種小善之機，若不加開發，不得生長。故以慈悲根力，和光利行。令諸眾生，得見菩薩同其始學，或示五戒十善之行，或示色無色界因行，以此俯同羣小，提引成就。如《楞嚴》、《法華》所述觀世音菩薩三十二應，隨類說法，皆屬嬰兒行。

(五)、病行。菩薩證無緣大慈，觀一切眾生病，如同己病，故示同病而度脫之。如阿難於空王佛所，已發菩提心。而今示墮淫室，悔責多聞，發啟楞嚴大教，普利有情。

五聖行中，聖行、大行，為上求佛道之行。梵行、嬰兒行、病行，為下化眾生之行。此五行修時一心具足，故稱一心五行。一行一切行，一切行一行，即圓頓五行。所謂攝心為戒，因戒生定，因定發慧，即圓聖行。一向專心發菩薩願，即圓梵行。奢摩他中用諸如來毗婆舍那，清淨修證，漸次深入，即圓大行。應身生於末法之中，作種種形，度諸有情，與其同事，稱贊如來，即圓嬰兒行，圓病行。圓大行成，稱為大雄；圓聖行成，稱為大力；圓梵行、圓嬰兒行、圓病行成，稱為大慈悲。大雄、大力、大慈悲，即是如來奉獻不止的生命觀。

(完)

爲的制約還是很實際、很具體的，如對「忠」的行爲則表彰，對「不忠」的行爲則譴責，如此而已。佛教就不同了，它對人們行爲的制約則提到了心裏的、精神的高度，即人的行爲不僅影響現世的我，還要波及來世。這就把倫理道德的規範範圍擴大了，擴大到了倫理道德不僅規範人的行爲，而且規範人的思想。拿「情慾」來說，儒家只說到：「發乎情，止乎禮」。而佛家則有「禁慾」、「行不淨觀」這樣的誅心之論了。這種觀念能使人們對人生的思考更加深廣，當然也能更加有效地規範人的行爲。

從「三言」的故事裏，我們可以把佛教在社會上的影響分成兩個層面來考察：

一、佛教對人們思想的影響。

二、佛教在當時社會生活中的功用。

二、

中國人受佛教影響最深的觀念大概就是因果報應及輪回轉世的思想了。

「話本」的作者本來就是書場中的說書人。這些說書人講故事的時候都存有一個共同的目的，就是「勸善戒惡」。積於這種目的，說書人就要對故事中發生的事件作出一定的說明。這就像是有的學者所說的：「話本小說的作者並不把自己的任務限制於搜採一些奇聞軼事來娛樂聽衆，他們在描繪各種重要的生活現象時，永遠對它們作着說明和評判。他們是生活的證人，也是生活的教師」^①。因此，說書人說要掌握一定的理論，並以此作爲武器對生活中的現象進行分析、判斷。這種理論既要對生活中發生的事件進行合情合理的解釋，又要對世人起到一定的「勸戒」效果，既要把人的行爲納入倫理道德的規範之中去。從上面的分析

可以看出，佛教的理論恰能承擔這項任務。我們在閱讀「三言」的時候，一定會有這樣一種感覺：那就是整部「三言」裏彌漫着「惡有惡報，善有善報」的思想，尤其在那些描寫現實生活的篇什裏更是如此。這方面的例子在「三言」裏可以說是隨處可見，不勝枚舉。正如《醒世恒言》卷二。《張廷秀逃生救父》裏的一首詩中所說：

善惡到頭終有報，只爭來早與來遲！
勸君莫把欺心傳，湛湛青天不可欺^②。

這首詩很通俗地表達了說書人的說教觀——業力說，而且我們看到說書人很熟練地把這種觀點應用到解釋各式各樣的生活現象中去。可以說因果報應的思想已深深地扎根於中國人的內心深處了。

有趣的是，這種思想也限定了話本小說的敘述形式。我們看到，「三言」中的很多故事都是這樣的結構：一、故事真實、完整。二、敘述以時間順序爲先後。三、結局總要交待出一個果報的結果來。

下面就以《喻世明言》卷一《蔣興哥重會珍珠衫》爲例，具體看看這種結構形式。

這個故事的開頭，先交待出主人公「姓蔣名德，小字興哥，乃湖廣襄陽府棗陽縣人氏」^③。然後從蔣興哥的父母，興哥小時的生活講起，按照時間的順序依次把故事講下去。

最後，故事中的人物都得到了相應的報應。正如小說裏蔣興哥對平氏所說的那樣：蔣興哥道：「這件珍珠衫，原是我家舊物。你丈夫奸騙了我的妻子，得此衫爲表記。我在蘇州相會，見了此衫，始知其情，回來把王氏休了。誰知你丈夫客死，我今續弦，但聞是徽州陳客之妻，誰知就是陳商！卻不是一報還一報」^④。

「三言」裏的故事結構大率如此。從文學的角度看，這種敘述形式有些單調、呆板，但作為以「勸戒」為目的的說書人，這種敘述足以能達到他們的目的。他們只是以敘述事件為主，所以就無須在敘述形式上再費腦筋了。

佛教思想何以能對「三言」有如此大的影響呢？從歷史上看，「話本」的產生與佛教的講經有密切的聯繫。唐朝的中葉、寺院中就有一種為一般大眾普及佛教理論的講座，叫做「俗講」。「俗講」以佛教的經義為根據，為了吸引聽眾，就增加了許多故事化的成分。而「說話」就是以「俗講」這種形式脫胎出來的。在「三言」的某些篇目裏，還可以看到這種講經的痕跡。如《警世通言》卷二二《宋小官團圓破氈笠》就是以一本《金剛經》作為整個故事的線索的。

我們在閱讀「三言」的時候，還可以發現這樣一個現象，即凡帶有因果報應、勸善戒惡的故事，大都是取自當時的現實生活加工而成的。如《喻世明言》裏的《蔣興哥重會珍珠衫》、《陳御史巧勘金釵鈿》、《警世通言》中的《呂大郎還金完骨肉》、《宋小官團圓破氈笠》、《醒世恒言》裏的《施潤澤灘闕遇友》、《一文錢小隙造奇冤》，這些篇什中很少神仙靈怪，極生動地描繪出了當時人們的現時生活，而且多反映的是市民的生活及心態，加之語言通俗平易，故事感人，具有很高的藝術價值。可以想見，佛教徒在傳講教義的時候，很注意感化的作用，並能巧用「身邊事」做現身說法、方便法門，以期達到「勸戒」的目的。佛教大德們的這些努力，主觀上是為了宣講佛教的道理，同時客觀上也為後代保存了一份優秀的文化遺產，使我們對古代中國人的生活情況有了形象化的了解，這樣說來，「三言」裏濃重的佛教思想，不僅有其理論上的根據，也有其很深的歷史根源。

三、

至於佛教在社會生活中的作用，我們可以從「三言」中總結出以下幾個方面。

一、把信佛作為暫時的蔽難所

如《喻·張舜美燈宵得麗女》中，張舜美與素香相愛，相約私奔，兩人失散後，素香為尼師所救，「天明，隨至大慈庵。屏去俗衣，束發簪冠，獨處一室」⑤。後來舜美與素香重相會，素相還俗，與舜美喜結良緣。

在《警·純秀才一朝交泰》裏，馬德稱未得志時，窮困潦倒，後來未婚妻着人尋找他時，「訪知馬德稱在真定府龍興寺大悲閣寫《法華經》」⑥。

又在《醒·白玉娘忍苦成夫》裏，白玉娘為了丈夫的前程，自願與之分別。丈夫走後，白玉娘「到城南曇花庵出家。玉娘本性聰明，不夠三月，把那些經典諷誦得爛熟。只是心中記掛着丈夫，不知可能勾脫身逃走」⑦。二十年後，其夫功成名就，便接出了玉娘，夫妻重新團圓。

二、作為某些祭奠的儀式。

《警·況太守斷死孩兒》寫的是一個寡婦失節的故事。其中寫道，邵氏的丈夫死後十周年的時候，邵氏思念丈夫，要做些法事追薦，「叫得貴去請叔公丘大勝來商議，延七衆僧人，做三晝夜功德」⑧。

又《警·呂大郎還金完骨肉》中，寫金員外生辰之日，其妻「單氏又湊些私房銀兩，送與庵中打一壇齋醮。一來為老夫婦齊壽，二來為兒子長大，了還願心」⑨。

三、燒香拜佛，寄托自己的心願。

在《喻·簡帖僧巧騙皇甫妻》中，皇甫殿直休了渾家，到了當年正月初一，「自思量道：每年正月初一日，夫妻兩個，雙雙地

上本州大相國寺裏燒香……」⑩從這一段文字中，我們可以知道燒香拜佛是當時人生活的一部分。

當然，還有更明確的心願，如祈求子嗣就是一例。《警·呂大郎還金完骨肉》中，金員外之妻單氏，「因四十歲上，尚無子息。單氏瞞過了丈夫，將自己釵梳二十年金，布施與福善菴老僧，教他誦佛經，祈求子嗣。佛門有應，果然連生二子，且是俊秀」⑪。又在《桂員外途窮懺悔》中，寫一個叫施濟的，四十多歲了還沒有孩子，「妻嚴氏勸令置妾。施濟不從，發心持誦《白衣觀音經》，並刊本布施，許願：『生子之日，捨三百金修蓋殿宇。』期年之後，嚴氏得孕，果生一男」⑫。

一 四、寺院作為人們布施積善的場所。

《醒·賣油郎獨佔花魁》寫秦重娶了美娘，又得了美娘的財產，「不上一年，把家業掙得花錦般相似，驅奴使婢，甚有氣象。朱重（即秦重）感謝天地神明保佑之德，發心於各寺廟喜捨合殿香燭一套，供琉璃燈油三個月；齋戒沐浴，親往拈香禮拜」⑬。又在《警·陳可常端陽仙化》故事的開頭，寫郡王五月五日到靈隱寺齋僧，並說：「每年五月重五，入寺齋僧解粽，今日依例布施」⑭。

此外，在其它地方，我們還可以看到對僧人的描寫。如在《喻·楊謙之客舫遇俠僧》裏。我們可以看到僧人祛妖的故事。在《陳可常端陽仙花》裏，郡王見可常「言語清亮，人才出眾，意欲抬舉他。當日就差押番，去臨安府僧錄司討一道度牒，將乙侍者（即可常）剃度為僧，就用他表字可常，為佛門中法號，就作郡王府內門僧」⑮。由這一段文字可窺知當時僧人與上層貴族的聯繫。而《醒·佛印師四調琴娘》寫的是佛印禪師與蘇東坡的故事，由此我們可以知曉僧人與學士間的交往。

在中國古代，儒道釋三教並興，人們對佛教並沒有甚麼特殊

的成見。但是由於「三言」是通俗小說，說書人的聽眾大都是市民這個階層，所以「三言」中的故事很能反映當時市民的心態，他們的思想感情及興趣愛好。如果我們注意一下「三言」中描寫僧尼的故事，就會發現市民最感興趣的就是僧尼們犯色戒的故事。象《醒·赫大卿遺恨鴛鴦緣》、《喻·月明和尚度柳翠》即屬此類。這自然反映了市民的低級趣味，然也不盡然，「三言」裏不是也有陳可常、佛印禪師這樣的大德們的正面形象嗎？至於象《醒·汪大尹火焚寶蓮寺》那樣的惡僧犯淫的故事，並非佛教本身所至，但由此似可想見當時僧院的流弊。

以上從「三言」故事中簡單地分析了佛教對中國人的影響及其在社會中的功用，可以看出，中國古代人的生活與佛教有着很多的聯繫。因此「三言」對研究我國民間佛教信仰、佛教史地風俗之變遷乃至中國佛教之發展，都有着極高的價值。我們建議修佛教史者多注重這方面的研究。同時也希望通過研究佛教與古代人的生活之間的聯繫，對了解中國古代社會生活，也有所幫助。

注釋

①、見許政揚的《喻世明言》前言。本文所引「三言」版本：《喻世明言》人民文學一九五八年四月版橫排本；《警世通言》人民文學一九五六年一月版；《醒世恒言》人民文學一九五六年七月版橫排本。文中引文只標頁數。

- | | | |
|-----------|-------------|-----------|
| ②、《醒》頁四六八 | ③、《喻》頁一 | ④、《喻》頁三五 |
| ⑤、《喻》頁三八八 | ⑥、《警》頁二四二 | ⑦、《醒》頁四〇九 |
| ⑧、《警》頁五三五 | ⑨、《警》頁五二 | ⑩、《喻》頁五五四 |
| ⑪、《警》頁五二 | ⑫、《警》頁三七八 | ⑬、《醒》頁七五 |
| ⑭、《警》頁八一 | ⑮、《喻》頁八一—八二 | |

（完）

在中國古分，謂蘇軾三雄並峙，人門機軸並峙於蘇軾蘇軾
由此拜門可以映觀人與學士間之交。

而《蘇·軾·明·四·關·琴·賦》寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

（明·四·關·琴·賦）寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

（明·四·關·琴·賦）寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

妙蓮法師所知道的弘一大師

紀念弘一大師誕辰一百一十周年

靈巖寺寶僧，並錄：「於壬午五月重立，入寺寶僧寶僧，今日對國
①。又云：《蘇·軾·明·四·關·琴·賦》寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

中國佛教協會常務理事，泉州開元寺方丈妙蓮法師，早年親
近律宗高僧弘一大師多年，掌握弘一大師生前一些鮮為人知的資
料。為了不使這些資料湮沒無聞，筆者於今年暑期間特到泉州開
元寺拜訪了他，妙蓮法師很慈悲，將其所知關於弘一大師的資料
告訴了我，現值紀念弘一大師誕辰一百一十周年之際，記敘於下
以餉讀者。

問：妙蓮法師，請您老談一談在親近弘一大師的這些年中，
其主要收獲有哪些？

答：我在親近弘一大師的五年中，主要收獲在於如何做人。
早先我在家當居士時，就聽說弘一大師宏揚南山律學和持戒
要嚴謹的名聲。因此一直想尋找機會親近大師。一九三五年三月
二十三日（農曆二月十九日）觀音菩薩的聖誕，我出家於浙江天台
山國清寺，是初為僧人進入佛門，親近靜權法師，由是我就更有
機會親近弘一大師。當時，我先到蘇州靈巖山寺親近淨土宗的高

（完）

①、《蘇·軾·明·四·關·琴·賦》寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

②、《蘇·軾·明·四·關·琴·賦》寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

③、《蘇·軾·明·四·關·琴·賦》寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

④、《蘇·軾·明·四·關·琴·賦》寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

⑤、《蘇·軾·明·四·關·琴·賦》寫的是明·四·關·琴·賦與蘇軾的交事，
而內門會②。由蘇軾一與文士而蘇軾與蘇軾人與士蘇軾與蘇軾

道仰

僧——印光法師，被妙真和尚委任該寺庫房之職，無緣親受印光
法師教誨。一九三七年農曆四月，我陪同妙真和尚的弟子本德師
一起去南京龍潭寶華山第二次求戒後，就到青島湛山寺親近弘一
大師，在湛山寺，我就隨眾親近弘一大師學律。當時弘一大師教
授律學，主要讓學僧圖點和聽講《隨機羯摩》以及大師自己編著的
《隨機羯摩隨講別錄》等，讓大家抄寫學習。弘一大師一般很少講
話，他說：「學戒律的須要『律己』、不要『律人』」。所以大師的身
教重於言教。自此我便跟隨弘一大師來閩南一直到他圓寂。

我在親近弘一大師的歲月中，大師曾多次教誡我：「應看一
切人皆是菩薩，唯我自己是凡夫」。同時還大力提倡在家學佛的
八關齋戒，並且又教誡我：「要看自己是擦桌子的布」這些都是我
我尊重別人，不要看不起別人，以此消除貢高我慢之心。要「只
管自己，不管別人」達到「是非以不辯為解脫」。

弘一大師在六十歲的時候，曾書「發心求正覺，忘己濟羣生」

一聯對，及「與禽畜雜類比肩受苦爲丈夫者豈不羞哉」的中堂書法贈我以此爲教育。我對這話體味很深，如果能做到不與普通人同流合污，「只管自己修行」這樣出家就有了收獲。以上這些就是我多年親近弘一大師的收獲和受用，特別如何做人，對我修行用功有很大幫助，可說是終身受用不盡。

問：請您老更詳細地談一談，親近弘一大師的因緣。

答：我在蘇州木瀆靈巖山寺當庫頭時，聽說弘一大師在青島湛山寺佛學院講律，於是我便打算前往青島。因靈巖山寺的方丈妙真和尚要我陪其徒本德師去南京龍潭寶華山隆昌寺求戒，我們在一九三七年農曆四月初八日釋迦佛聖誕，戒期圓滿時，我就同本德師一起前往青島湛山寺學律，親近弘一大師。

當時，弘一大師正從廈門到青島湛山寺，在寺中講律，其中所用的課本是《隨機羯磨》，律講完後，時至八月，日本帝國主義要侵略青島，有人勸弘一大師離開青島，因此，我和弘一大師離開湛山寺，經上海時又聽說日本帝國主要侵略上海，於是我們一起來到廈門，大師住萬石巖，我們住中巖，自修律學。一九三七年十一月，南普陀後山國民黨軍隊，用槍炮打日本飛機，我怕日本飛機來轟炸、毀壞南普陀寺的建築和歷史文物，我就向會泉法師、慧童法師請假，往南普陀寺誦經祈禱，菩薩加被，十七天中沒有飛機來南普陀寺。

一九三八年一月，弘一大師離開廈門到晉江草庵寺，泉州承天寺講《普賢行願品》。當時我也到泉州住在承天寺的庫房樓上。聽弘一大師講經，到農曆四月底，廈門淪陷了，這樣我們就無法回廈門了，從此開始我五十餘年一直住在泉州、晉江、惠安各寺。一九四一年四月，弘一大師在永春、南安弘法到晉江福林寺安居，我也在福林寺親近大師，時上海佛教大藏經會要弘一大師把編好的《南山律在家備覽略編》寄去上海出版流通。那時，弘一大師怕原稿遺失心中有顧慮，於是我便把弘一大師所編著作約十

七萬字的親筆手稿，描成副稿本三冊，弘一大師就把副稿寄上海大藏經編印會出版。到了十月初三的南山律九祖道宣律師圓寂日（一九四一年十一月二十一日）時，弘一大師把《南山律在家備覽略編》三冊的原稿，寫一紙條「敬呈贈妙蓮法師供養」此書現收藏於泉州開元寺弘一大師紀念館。一九四一年十一月二十三日（農曆十月初十），弘一大師就介紹我去永春普濟寺閉關，於是，我就奉命離開晉江，當路過泉州開元寺時廣義法師勸我留下來在開元寺閉方便關，並寫信給弘一大師要求，得到大師同意後，我就留在開元寺藏閣深居了。這時，壽山法師也要求學律，弘一大師叫我與壽山法師一起住在開元寺藏經閣西邊前房共同研習他新編約《南山律在家備覽略編》一書。

一九四二年四月弘一大師從惠安弘法回泉州，住溫陵養老院閉方便關，看我有道心，能吃苦用功，爲人正直，要我與他同住。當時大師曾寫一封信給律華師，要他先不要把信拆開來看，到在他圓寂以後再拆開來看。信中內容大致說，你還年輕，善根很深，要與妙蓮法師同住等（附注：見《弘一大師永懷錄》〈愴痕條〉）農曆八月十五、十六日，弘一大師在溫陵養老院講《八大人覺經》及《淨土法要》時大師聲音已微，農曆八月廿三日爲轉道老和尚寫七十壽慶對聯，漸示微疾並發熱，猶爲晉江中學學生寫「不爲自己求安樂，但願衆生得離苦」中堂百餘幅。農曆八月廿四日，開始食量逐減。農曆八月廿八日，弘一大師叫我至臥室將親筆寫好的遺囑交給我：「余於末命終前，臨命終時，既及命終後，皆托妙蓮師一人負責，他人無論何人不得干預」。農曆八月廿九日下午五時，弘一大師囑付我五件事：

一、在已停止說話，及呼吸短促，或神志昏迷時，即須預備助念應須之物。

二、當助念之時，須先附耳通知云，我來助念，然後助念。如未吉祥卧者，待改正吉祥卧後，再行助念。助念時，

誦《普賢行願品讚》，乃至所有十方世界中……等正文，末後再念「南無阿彌陀佛」十聲，不槌木魚，大聲緩唸，再唱回向偈，「願生西方淨土中」乃至「普利一切諸含識」，當此誦經之際，若見予眼中流淚，此乃「悲欣交集」所感、非是他故，不可誤會：

三、察窗門有未關妥者，關妥鎖起；

四、入龕時，如天氣熱者，待半日後即合龕，涼者則待二三日裝龕，不必穿好衣服，只穿舊短褲，以遮下根即已；龕用養老院的，送承天寺焚化；

五、待七日後再封龕門，然後焚化，遺骸分爲兩罈，一送承天寺普同塔，一送開元寺普同塔。

在未裝龕以前，不須移動，仍隨舊安臥床上：如已裝龕，即可移去承天寺。

去時，將常用之小盥四個帶去，填龕四腳，盛滿以水，以免螞蟻嗅味走上，致焚化時損害螞蟻生命，應須謹慎。再則，既送化身窻內，汝須逐日將填龕腳小盥之水加滿，爲恐水乾去，又引起螞蟻嗅味上來故。

農曆九月初一日下午，弘一大師寫「悲欣交集」四字給我，作爲最後的遺墨。農曆九月初三日，弘一大師叫我寫付溫陵養老院的遺囑，農曆九月初四日（即四十二年十月十三日）晚上七時四十五分，大師呼吸短促，我就按弘一大師的遺囑唸《普賢行願品》後，大聲唸十聲「南無阿彌陀佛」至八時就安祥而逝。

按照弘一大師遺囑，至九月初六上午入龕，下午送龕去承天寺安座，至九月十一日晚上七時，大眾集會誦《普賢行願品讚》完，起《讚佛偈》唸佛，大眾稱唸「南無阿彌陀佛……」至八時焚化，十時餘才化完。在火化時四衆皆見多色的猛烈火光。

九月十二日晨，拾靈骨裝滿兩罈，當時拾得舍利數顆，其餘碎骨灰等，我均將包起收藏。事後即將靈骨遵遺命送開元寺，

承天寺供養，事畢後，我奉舍利及碎骨灰灰面開元寺自己房中，於百日內常唸地藏菩薩，隨於碎骨灰灰內揀得舍利子一千八百餘顆，舍利塊五、六百顆，本擬照像並做銅版，奈當時本省無法可製，又照相代價非常高，無人負擔，故暫作罷。從五七年三月至六八年五月建造弘一大師塔墓時，將所有舍利子、舍利塊，骨灰都收藏入塔墓中。文革大劫時，塔被破壞，舍利子，舍利塊，骨灰全被盜走了。

自弘一大師西歸後，我於一九四二年農曆九月初六日，送弘一大師化身龕去承天寺安座後，我即將大師在養老院的一部分遺著、遺物等由我收存後，暫寄在開元寺性常法師關內，我即從養老院遷回開元寺藏經閣，開方便關自修。弘一大師圓寂離開我們已有四十八周年了，今年又是弘一大師誕辰一百一十周年，想起我親近弘一大師的一段因緣，不能繼承大師遺志，感到慚愧，我終身難忘他的高風遺範，永遠活在人間。

問：弘一大師教弘華嚴、行在彌陀。同時一生弘揚淨土法門，大師崇拜西方淨土，特別對淨土宗的印光大師很崇拜，請您談一談這方面的內容。

答：弘一大師一生是身宏律範，死歸安養，行宗華嚴，以十大願王，導歸淨土。大師研究《華嚴行願品別行疏抄》、《華嚴懸談》都加以圈點，並參考《華嚴綱要》、《華嚴探幽記》、《會玄記》、《搜玄記》等大量的華嚴宗典籍都加以研究，頗有心得。大師在自撰《華嚴集聯三百》一書序言中這樣說：「隻句片言，文義不具，但覩集聯、密識經旨，故於卷末、別跋《華嚴經讀誦研習入門次第》一卷，惟願後賢見集聯者，更復發心讀誦研習《華嚴》大典，以茲集聯爲因得入毗盧淵府，是猶餘所希冀者焉。大師又在《華嚴經讀誦研習入門次第》一文開始就提出：「讀誦研習宜並行之」。可見弘一大師研究《華嚴經》的態度。

弘一大師的一生遵照南山律宗第十代祖師靈芝律師：「身宏

律範，死歸安養」的教導，宏護南山律教三大部、五小部，加圈點，分段分科，使後之學者易於入門：律已持人，以身作則，良範威人。行持則心歸淨土，且弘揚淨土，以《普賢行願品》十大願王導歸淨土，勸人念佛求生西方極樂世界。抄寫《藥師經》勸歸淨土。弘一大師在臨終前，叫我唸《普賢行願品》，唸南無阿彌陀佛為歸宿。

弘一大師對淨土宗的印光大師特別推崇，出家後，曾到南海普陀山去親近印光大師，他對印光大師的評價：見解透徹，行持踏實，平易近人。

問：弘一大師對滿益，見月等大師的研究與評價如何？

答：弘一大師一生崇敬修持戒律的大德高僧，所以對這兩位古德的評價很高，曾編《滿益大師年譜》、《見月律師行腳圖》以推崇。弘一大師出家後，就專研戒律，精修梵行，行師滿益大師，依地藏菩薩的宏願，嚴淨毗尼，稟遵滿益大師的遺教，同時，弘一大師又依《靈峯宗論》擴寫警訓，以自惕，編《寒笈集》一部，大師出家為僧後，在未見到南山律時，已經開始讀《毗尼事義集要》，提倡弘揚律學，以救時弊。

問：弘一大師為甚麼要提倡在家學佛？

答：弘一大師提倡在家學佛，是因為在家學佛開始是以歸依三寶，受持五戒十善和八關齋戒，這些都比較容易受持。而我們身為出家學佛的修行人，真正得到沙彌戒、比丘戒的是不可能的。因受戒時的羯磨儀式不如法，所以現在不容易真正得到沙彌戒、比丘戒。因此弘一大師在研究戒律以後，曾希望僧團當中有五個人、十個人發心，專門研究律學，一方面通達律學，一方面持戒清淨，並禮占察儀，求清淨輪相得到戒體。這樣，佛教僧團中有五個人、十個人自己真正得到戒體，那麼為別人受戒時，才能使求戒人得到戒體，所以弘一大師說：但是現在沒有五個人、十個人的清淨比丘持戒者，是否就不要授戒了？大師回答說：戒

還是要授的，可以維持現狀。

在這裏我補充說一件事，明末的滿益大師自己感覺得不到戒，在四十六歲時退作但三皈人，並且根據一部《占察經》中的占察善惡輪相等，在佛前禮拜《占察儀》，於四十七歲元旦獲清淨論相，才得到沙彌菩薩戒。所以，弘一大師極力提倡大家都來禮《占察儀》，用占察論相修持幾年，得到清淨戒體，真正達到佛教戒律中的沙彌戒，比丘戒。弘一大師對滿益大師的推崇就是為了這一點，大師認為中國佛教從明朝以後，用一年修持得到清淨戒體的沙彌菩薩戒的人，只有滿益大師一個，沒有第二個人。

南山律宗從宋以後，在中國就失傳了，所以從宋朝以來的授（求）戒，都是不如法的。比如現在講：受沙彌戒，其中一些戒條，大家都做不到了，剛一受戒，就有人過午吃飯，用香皂、看戲，看電視，身中藏有金銀錢財，這些都是不如法的，因此現在講受沙彌戒，是得不到戒的，一邊受戒，一邊就破戒，怎麼能得到戒呢？因此弘一大師提倡大家來自誓受八關齋戒，對於這些方面，我體會很深，我們這些現在在叢林忙事情的人，連八關齋戒也不能持了。當時弘一大師在編《南山律在家備覽略編》時，是腳踏實地的，不是講空話的。比如我現在早晚接待來賓，隨眾過堂、做早晚功課、一日三餐，忙些日常性的事務，連八關齋戒也都受（守）不住了。

弘一大師對在家學佛方面的研究資料，可以尋找的有《五戒相經》，以及自編的《南山律在家備覽略編》等。

問：弘一大師用書法宣傳佛法，在結緣流通時，它對社會有甚麼影響？

答：弘一大師是一個多才多藝的人，入佛門後，把各種藝術都放棄了，唯獨書法這一門在出家以後還利用，但他不主張出家人刻意地練寫書法。我曾要求弘一大師教我練毛筆字，大師說：我的書法是在家學的，出家人是為解脫生死，最好不要學寫書

法，把字寫端正就好了。

弘一大師一生用書法來宣傳佛法，在結緣流通當中的影響是很大的，當時我在親近弘一大師時，他只叫我修行唸佛，發心求正覺，忘己濟羣生，這些對我一生都有很大的啟發。

弘一大師常書寫《華嚴經》中的集聯贈送他人，如：「不為自己求安樂，但願衆生得離苦」，「發心求正覺，忘己濟羣生」等佛教對聯。在抗戰期間，弘一大師曾寫一副對聯以自勉，「唸佛不忘救國，救國必須唸佛」以及「人人為我，我為人人」的小方幅。

以上這些對社會各界引起了很大的影響，如「不為自己求安樂，但願衆生得離苦」句，若大家都有這樣的心（想法），就不損害別人的利益，並且還要求自己處處方便別人，利益別人，又「發心求正覺，忘己濟羣生」句，這是說行者發心一定要以求正覺的態度，那麼，怎麼樣才能得到正覺呢？要去掉私心，偏心，邪心，如果是三心去掉，這樣才能真正得到正覺，做到「忘己」，才能利益羣衆，救度有情。「唸佛不忘救國，救國必須念佛」這裏的第一句是告訴人們既然能真正唸佛修行，但是作為人民的一分子，在自己國家受到外來的侵略時，一定要不忘救國，教育我們要具有愛國主義思想，要有佛陀那樣的大雄大力，大無畏的精神才能救國，第二句是告訴我們要犧牲自己，才能救國，才能盡心盡力地為國建設，促進國家興隆。「人人為我，我為人人」句，這一句話是說：我們的一切衣食住藥，食用所需都是他人為我創造的，所以我們享受別人創造的成果，我們也理應為大家做出應有的貢獻，這就是我們佛教義的報恩思想的體現，以上這些對淨化人心，造福社會有着積極的現實意義。

問：弘一大師對僧教育的主張和具體內容是甚麼？

答：弘一大師早年在學校裏教書育人，是學行並進的，出家以後，創辦過「佛教養正院」等學校，弘一大師的僧教育的主張，重點是圍繞自尊、持戒、惜福、習勞等四個方面，他在擬定佛教

養正院教科用書表一文中明確提出教書三年的經驗，其僧教育的宗旨歸納為：「深信佛菩薩靈感之事，深信善惡、報應不爽，深知為何出家，及出家後應作何事等等」。按教學進程，第一年講課有《佛教問答》、《到光明之路》、《學佛淺說，助覺管見、學佛摘要》、《格言聯璧》選講，《初機淨業指南》、《法味》、《談因》、《學佛篇》選講，《了凡四訓、附俞淨意公記》、《陽復齋詩僧》、《印光法師嘉言錄》、《地藏菩薩本願經》：

第二年講課本有：《普門品圖證》、《遺教經》、《四十二章經》、《八大人覺經》、《飾終津學》、《省庵發菩提心文》、《西方發願文》、《佛法導論》、《二時課誦》、《十善業道經》：

第三年講課本有：《念佛伽陀》、《佛教初學課本》、《三字頌》、《大悲心咒行法》、《淨心戒規法》、《梵網經戒本》、《小止觀》、《寒笈集》：

除講課本之外，還例有讀本。第一年讀本有：《二時課誦》、《格言聯璧》、《地藏菩薩本願經》：

第二年讀本有：《普門品》、《遺教經》、《四十二章經》、《八大人覺經》、《西方發願文》、《念佛伽陀》、《佛教初探課本》：

第三年讀本有：《三字頌》、《梵網經戒》、《普賢行願品》。

至於當今中國佛教在培養接班人的問題上，其佛學院的辦學方針可以根據弘一大師的僧教育思想作為指南，我以為按照上面的課程進程辦佛學院，使佛學院學僧成為學修並重的弘法僧寶。

問：請您老談一談最近出版的《弘一大師全集》的情況。

答：《弘一大師全集》的整理編輯工作是由莆田廣化寺的圓拙法師和泉州女子佛學院的陳珍珍居士發起的，得到了各界人士的支持與幫助，工作很順利，並請林子青、沈繼生等居士協助編輯整理工作，整個工作花了近三年的時間，我提供一些弘一大師生前的原始資料和實物，現由福建人民出版社出版，準備明年在全國公開發行。

（完）



以對北朝至中國（再轉譯，日本），西藏藏國以及越南等
本二卷長土迦羅摩大摩羅；風林土
一由風林，以草內一一代，思
約通摩。夫此阿笈摩摩羅一一百五十平特摩千論重梵義摩代代
約通摩。二千六百平特摩，由梵初，摩，內，於，因，

『雜阿含經選要』序言

羅無虛講

蔡惠明記

「雜阿含經」，南傳稱為「相應阿含」或「相應部」，是佛教早期結集的聖典，代表了釋尊住世時期的實態。在漢譯的「四阿含經」中，「雜阿含經」出自化地部，南朝宋求那跋陀羅譯，五十卷（實際缺二卷，古譯以阿育王譬喻補足）。據「瑜伽師地論·攝事分」（卷八十五）載：

「雜阿笈摩者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應，蘊、界、處相應，緣起、食、諦相應，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證、淨等相應；又依八象說象相應。……即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故名雜阿笈摩。」

「即彼相應教，復依餘相處中而說，是故說中阿笈摩。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名長阿笈摩。即彼相應教，

更以一二三等漸增分數道理而說，是故說名增一阿笈摩。」

可見佛法只是「一切事相應教」，隨機教說，依相應部類集成的是「雜阿含經」。然後依不同意趣，更為不同組織，成為「長」、「中」、「增一」（依分數說，南傳稱為「增支」）等三部。三「阿含」的法義，雖有不同的部份，但論到佛法的根本，不外乎固有的「一切事相應教」的闡明，所以四部都被稱「事契經」。什麼是事？「瑜伽師地論·本地分」（卷三）載：

「諸佛語言，九事所攝。云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六差別事；七說者事；八、所說事；九、象會事。有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。安住事者，謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說者事者，謂

佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。聚會事者，所謂八家。」佛所說的，不外乎九事，就是「一切事相應教」的事，也就是「雜阿含經（相應部）」的部類內容。

印順老法師在「原始佛教聖典之集成」一書中寫道：

「以『法』來說，原始結集只是『四部阿含』，而這又源於『相應阿含』。『相應阿含』的根本是『修多羅』，甚深法義的結晶。通過一般民間的神教意識，成立『祇夜』。分別抉擇『修多羅』與『祇夜』的『弟子所說』，普化社會的『如來所說』，就是『記說』。這三部的總合，稱為『相應阿含』。依這三部而開展集成的，為『中』、『長』、『增一』，共為四部。依古人解釋：以『修多羅』根本部份為主的『相應部』的『顯揚正義』的第一義悉檀。以分別抉擇為主的『中部』是『破斥猶疑』的對治悉檀。以教化弟子啟發世間善的『長部』是『滿足希求』的為人悉檀。以佛陀超天魔梵為主的『增支部』是『吉祥悅意』的世間悉檀。這是佛法適應世間、化導世間的四大宗趣，從四部聖典的特性中表現出來。」

可見「雜阿含經」屬根本法要（第一義悉檀），它的重要性為全世界佛學者不論南北傳、各教派所公認，無可諍辯的事實。

佛法經約二千六百年的流傳，由於時、地、內、外，因、緣的衝擊。先於印度佛滅後約一百五十年佛弟子偏重於義理的分辨，失去了佛在世時「人間比丘」的風格，以致內部一再分裂，思想上分成十八或二十部派，根本二部是上座部和大眾部；風格上又分成所謂大乘和小乘。

以後北傳至中國（再傳朝鮮、日本）、西藏地區以及越南等

的佛法又與各地本有宗教、文化、傳統思想互相衝突、融合，形成複雜的所謂「大乘佛教」，而事實上把根本的、務實的、浮樸的原始佛法搞得幾乎面目全非！民間文化層較低的信眾大都與當地的鬼神崇拜合流，僅有信仰，不講修行。而上層的知識界則變質成為談玄說妙，把由如實觀察世間而導入正覺（先知法住，後知涅槃的法次法向實踐解脫）的佛法背道而馳，大相徑庭。甚至對根本法義如四諦、兩重因果律竟貶稱「小乘」，將「阿含經」判為「藏教」、「小教」，使北傳佛教的信眾們沒有機緣讀誦四部聖典，而以追荐亡魂，祈求世福為風俗。釋尊所反對的祭祀萬能，不僅死灰復燃，而且有過之不及。佛陀遺教：「自依止，法依止，莫異依止」竟被忘得一乾二淨！

北傳佛教情況，大致如此，發展因緣則錯綜複雜。南北朝時，菩提達摩來到中國，與梁武帝話不投機，渡江於河南少林寺，九年面壁而坐，終日默然，世稱「壁觀沙門」。他創導不落言詮，不立文字，重實修實證，真參實悟。以後慧能繼承並發揚他的傳統，創立了具有中國民族特色的禪宗。慧能主張「不識本心，學法無益；識心見性，即悟大意。」一切般若智慧，皆從自性而生，若識自性，「一聞言下大悟，頓見真如本性」。他的禪法以定慧為根本，定慧即「無所住而生其心」。「無所住」指定「生其心」指慧。他從這句「金剛經」文中悟出了定慧的微旨。禪宗的一切思想，皆從此義引伸擴充而來。可惜的是，禪宗的革新運動又被竄改變質，終不能回歸佛陀的根本教法，以後中國佛教又墮偏峯，正法益見衰落！

二十世紀開始，現代科學尤以物理學突飛猛進。一般生活、學術思想、政治經濟、藝術心理乃至哲學宗教無不受其影響。大覺佛陀實際早已徹悟生命及宇宙的真相，發現一切心理、物理的變化都不出因緣交感的因果關係。所以緣起的極則：「此有故彼

有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」實與相對論的原理可會通；它的因果理論也與量子力學不定原理相比觀（見拙著「緣起與數學及新物理學」，刊於香港「法言」第二期）。當代的形式佛教已與時代生活的思想潮流脫了節，究其原因，實因除了少數善知識提倡回歸根本佛法外，一般仍未能認清佛陀在世時所創導的如實觀世間。佛弟子不論出家、在家，修學佛法不能離開人間，更不能離開日常生活。應以正見為先導，依八正道修習，正向善處，正向菩提，正向解脫（各視因緣而定）。

一九八三年七月，台灣正聞出版社印行由印順老法師編輯的「雜阿含經會編」三冊。將全經分為七誦、五十一相應；即：

- 一、五陰誦（一相應）；
- 二、六入處誦（一相應）；
- 三、雜因誦（四相應）；
- 四、道品誦（十相應）；
- 五、八象誦（十一應相）；
- 六、弟子所說誦（六相應）；
- 七、如來所說誦（十八相應）。

印順老法師在「雜阿含經會編序」中寫道：

「『瑜伽論攝事分』中，抉擇契經宗要的摩坦理迦，是『雜阿含經』的部份論義，也就是『所說』——『修多羅』部份的論義。『修多羅』分陰、處、因緣、聖道四大類，在『雜阿含經』的集成中，『修多羅』是最早的，正是如來根本教法所在。在『雜阿含經刊定記』（呂激著）去看，這部份的經論對比，不免粗疏而不够精確。抗戰期間，聽漢藏教理院雪松法師說，內學院有『雜阿含經論』合刊本，可惜沒有見到，不知內容如何？我在『

原始佛教聖典之集成』中，經論對比也還有錯失。因此，我編印了這部『雜阿含經會編』。

- 一、經論（先經後論）比對合編；
- 二、分別部類，依「修多羅」、「祇夜」、「記說」的次第，分全經為七誦、五十一相應；
- 三、校正衍文與訛字；
- 四、採用新式標點；
- 五、經前附入拙作「雜阿含經部類之整編」。

說明「雜阿含經」的部類，與會編的種種問題。我想，這對於探究佛教的原始法義，發心閱讀漢譯「雜阿含經」的人，會給予多少方便的！」

「會編」除上述五點外，印順老法師還作了種種考證，每經後附以「瑜伽師地論」的註釋，可說是重光了根本教典，向回歸根本佛法作了一大貢獻！

同年，台灣高雄佛光大藏經編修委員會出版了「雜阿含經」四冊，內增加了「雜阿含經題解」，各經編號對照，導讀，並於經意解說下，列舉南傳巴利文，北傳異譯本相關經典對照，使經文文義更加明確，便利初學不少。

這兩部「雜阿含經」版本出版後，頗受海內外佛教界的歡迎，對弘傳原始佛法和「阿含經」起了很大的推動作用。我曾在美國加州大覺蓮社作了「雜阿含經研習」的系統講演，共十二講，題目是：

- 一、認識「雜阿含經」；
- 二、四諦、八正道；
- 三、緣起法；

四、八正道；

五、世尊爲迦旃延說正見；

六、在家成就十六法；

七、先得法住智、後得涅槃智；

八、八正道是一乘道；

九、由緣起空思想發展的中觀思想；

十、入流者（須陀洹）的條件；

十一、佛與阿羅漢的不同（雖然解脫相同）；

十二、佛說四攝法。

一九八七年，我回上海探親，將以上十二講的錄音磁帶贈給蔡惠明居士，面囑他依據錄音所講的內容和有關資料繼續整理成文在香港『內明』雜誌發表（有些法義另撰文在新加坡『南洋佛教』、北京『法音』、『上海佛教』、『廣東佛教通訊』和『台州佛教通訊』等刊登載），受到海內外廣大讀者的重視。由於國內『雜阿含經』漢譯本幾成絕版，而台灣所出的兩種版本仍有五十一相應，一千三百六十二經，卷帙浩繁，內容重複較多，讀者們建議遴選精要，刪除繁複，重新編排，在國內和海外分別排印出版，爲弘傳原始法義推波助瀾，掀起新的高潮，我欣然接受這一任務，不顧年邁體弱，歷時二年與美國加州菩提學會的同學們完成精選工作。選經的目的是減少重複，精益求精，作爲將來『佛教聖經』的樣版，以利初學速得正見，免向千經萬論中摸索而無所適從。選經的原則是：

一、所選經典着重實用，有利於聞、思、修；

二、注意與後來大乘思想有關的經典，以『會通阿含，弘揚大乘』；

三、較多考慮在家兩家學修戒定慧三學與八正道等學修相關的經典，契理契機；

四、重要經典義理的討論。

最後入選二百五十一經，爲總數的百分之十八點四，可說是集其精粹了。分類方面減爲四十九相應，依次排列，易於查閱，並附錄各經的原來註釋。一九九〇年十月，我趁回國探親之便，與上海佛教居士林的同學們作了探討，並作了定稿。

『雜阿含經』的主要內容，大致可分三部份：

一、聯系比丘修習禪定講述佛教教義。主張「善攝諸根」，「內寂其心，如實觀察」。闡明正確的禪思，並斥責外道的禪觀，演示修禪的步驟、方法和注意事項，所要達到的結果等。因此有人認爲本經重在指示止觀道理，爲修禪定者所專習。

二、論述原始佛教基本法義，首先詳釋五蘊、六處、緣起、十二因緣等學說，以闡明無常、苦、空、無我的思想。同時演釋了四諦、四食、八正道、四念處、七覺分、四禪、十八界、因果報應理論。向優婆塞、優婆夷講述「在家成就十六法」，鼓勵他們信奉佛教，皈依三寶，勤修善業。

本經題名『雜阿含』，古來有解釋爲雜碎難持（見『分別功德論』一），也有解釋爲對四家、天子、天女等雜說（見『五分律』三十、『四分律』五十四），也有解釋爲文句、根、力、覺道等雜（見『摩訶僧祇律』三十二），但都不見得很正確。唐義淨三藏所譯『毗耶奈雜事』卷三十九中，曾譯此經名爲『相應阿含』，表示本經係隨事義的相應而集成各別品類。然本經的實際的編纂，仍以各類相應的經，依着方便而夾雜排列（如佛和弟子所說相應，從能說人而言應安放在篇首，但經文却隨宜夾雜於

種種事相之間等），次第不順，所以有「雜」的意義，這是「瑜伽師地論」卷八十五對經名的解釋，最為恰當。所以玄奘大師翻譯本經仍名為「雜阿含經」。

本經勘與有部摩呬理迦相符（見「瑜伽師地論」卷八十三至九十八），係根本有部傳本無疑。但全部梵本已佚，近年在中國新疆地區等發現零星梵本殘片和「雜阿含經」個別經文相同的有十一經。據支那內學院編「精刻大藏經目錄」記述，現存歷代異譯本有三十九種，都是從大部中撮要別譯，大多依中亞和北印度流行的傳本譯出，各出自何派，尚無定論。藏文大藏經中，相當於「雜阿含經」的零經亦有十一種。漢譯的「雜阿含經」與南傳巴利文「相應部」相對勘，約有三分之一相同，其餘同於巴利文本「增支部」的約一百二十經，同於「中部」的二十經，詳見赤沼智善的「漢巴四部阿含互照表」。印順老法師編的「雜阿含經會編」三冊和高雄佛光山編的「雜阿含經」四冊，均經整編，與古譯舊本有所不同。

「瑜伽師地論·攝事分」所引用的「雜阿含經本母」和「思所成地」所引用的「雜阿含經舊解」，為比較完備註釋本經的書籍；而「攝異門分」為解釋本經異門法相之作，可供學習參考。

廣東南華寺有位法師來信建議說：「佛經浩如煙海，有三藏十二部，近七千卷，閱藏是件非常困難的事，能否選出必讀經典，分門別類，以簡馭繁，方便閱覽，猶如一本『佛教聖經』將根本法義都概括進去，這將大大提高弘揚正法的效果，是移風易俗的佛事！」我們對他的熱心倡議深表隨喜。這只不過是「拋磚引玉」的嚐試。由於水平有限，又缺乏經驗，錯漏或不足的地方在所難免，期待各方大德善知識們不吝教正。

「雜阿含經選要」國內版本將由上海佛教協會出版流通組印行。為適應大多數讀者的閱讀習慣，決定採用簡體字和新式標點符號，注釋力求通俗易懂。它的出版，可說是中國佛教文化事業的一件大事，必將有利於促進南傳、北傳佛教間的交流和團結。在釋迦牟尼佛的教誨下，不同教派的出家、在家弟子互相尊重，取長補短，共同提高。既可糾正南傳認為「大乘非佛說」的論點，發揚大乘佛教的利世度生精神；又能修改大乘把佛神化、崇尚玄談的偏頗之處，恢復原始佛教重如實知，依正道次第進修的優良傳統。實現「南北一家，佛法不二」的目標，真正做到世界佛教徒的大團結、大合作。相信一個世界佛教復興運動的高潮即將到來，「佛日增輝，法輪常轉」的願望終會達到。

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。



生命不滅之辯

辯識神出竅

智
銘

童子迦葉與婆羅門的弊宿，對生命不滅之辯，經過了四回合，弊宿都辯輸了，但是他認為人生無他世、無更生、無善惡之報的信念不退，於是又展開了下面幾個回合的辯論：

第五回合：夢中不見神識出竅之辯

當童子迦葉指責婆羅門弊宿對忉利天的情形不懂之後，弊宿還是堅持自見地說：

「雖然你說有他世、有更生、有善惡之報，但我仍然不相信。」

童子迦葉問他：

「你還有什麼理由證明無他世、無更生、無善惡之報嗎？」

弊宿說：（等），大義不顧，而以言「辯」為意焉，豈是「辯」

「有！在我所封的斯波醯婆羅門村落內的人，有人犯了竊盜罪，被官吏捉住送到我的面前，向我報告說：

「這個人是賊，請治他的罪。」

我答覆那官吏說：

「將他細縛來，放在一個大釜之中，上面蓋上厚厚的泥土，將他密封在釜中，不要有一點點空隙，再派一些人團團圍繞這大釜，釜下以火來煮他。」

那時候我想要觀察那個人的精神（識神），究竟由那裏出來。所以派了許多人環繞那大釜觀察，當火燒了很久，都不見那人的識神有來去的跡象，再打開釜來觀看，也不見有識神存在事實，以此可知人死無他世、無更生、無善惡之報。」

童子迦葉聽了這殘忍的證言以後，就對弊宿說：

「我現在請問你：當你在高樓之上寢息的時候，在夢中時曾遊玩過山林、江河、園觀、浴池、國邑、街巷不？」

弊宿答說：

「確曾夢見過的。」

童子迦葉追問：

「當你正在睡覺的時候，有沒有眷屬們侍衛在你身邊呢？」

弊宿答說：

「當然有的。」

童子迦葉再追問：

「那末你的眷屬們曾看見你的識神有從你的身體上出入嗎？」

弊宿說：

「他們沒有看見。」

童子迦葉作結論說：

「你現生還活着，你的識神由你的身體上出竅去夢遊山林、江河、園觀、浴池尚不可見，何況那被你密封而又用火燒煮的人呢？你不可以目前現事來觀察衆生事。有些比丘，初夜、後夜拋棄睡眠，精勤不懈地專心一意修道，以三昧力修得了清淨的天眼，以天眼來觀察衆生死此生彼、從彼生此，壽命長短、顏色美醜、隨行受報，善惡所趣，才能悉知悉見。你不可因爲你穢濁的肉眼，不能徹見衆生的生死所趣，便斷言無他世、無更生、無善惡之報。」

這一回合的辯論主題，是以實證主義來行辯。弊宿以一個竊盜作實驗，將那竊盜封閉在大釜中，以火來煮，再派人仔細觀察的結果，並沒有看見有他的識神走出大釜的現象，因此他以這實驗爲論證的基礎，認爲人死後沒有他世，沒有更生，也沒有善惡之報。其實，弊宿在這三者之中，他忽畧了一點。

因爲被他判處用大釜來燒煮的人，是一個犯了竊盜惡罪的人，他有了這惡罪才被弊宿判以大釜煮死的罪刑，這不足以證明爲惡已有惡報了嗎？因爲報應有三世因果之報，前世、後世因果之報看不出來，但現世因果報，是可以着得出來的，例如所有監獄關的人犯，都是由於他們有犯罪的惡果，才有被囚禁的惡報。這善惡之報就非常明顯了。

至於有無他世、有無更生，這在一般人是很難看得出來的，因爲其中有二點困難。第一點是死者轉生他世以後，他前生的意識已消失，除了極少數人以外，絕大多數人記不起前世事，所以不能說出前世與今世的因果關係，自然也無法知道今世與來世的因果關係。第二點就是一般的人沒有宿命通，不能知道某人前世曾造什麼因，不知前世之因，自然不知現世生命所從來，因此才認爲人生無他世、無更生。

童子迦葉爲了與弊宿辯明識神出竅，一般人不能看見的問題，也以實證主義來作爲辯論的基礎，實證用的人物就是身爲小國王的弊宿自己。在印度古代的小國王，身份是很高的，權力是很大的，所以有許多侍奉他一切的生活，即使是睡覺，也會有人在身邊衛護着。童子迦葉就以弊宿在睡夢中，識神出竅去遊山林、江河、園觀、浴池的時候問他：身邊衛護的眷屬們，有沒有看見他的識神出竅呢？弊宿當然說「沒有」。於是童子迦葉作結論：

「一個活着的人，識神出竅去遊玩，別人尚且看不見，一個被密封在大釜中又被火燒煮而死的人識神出竅，又怎麼能看得見呢？」

這一結論，足以否定了弊宿提出的實證，失去了證據的效力。童子迦葉然後提出自己的觀點，認為一般的人憑肉眼是看不出死了的人識神出竅的，因此也看不到他世、更生、善惡之報等事；但一個精勤修道的比丘，修得了清淨的天眼通以後，以天眼能觀察衆生的生生死死，從彼生死的三世因果遷變過程，所以童子迦葉責備弊宿，不能以自己穢濁的肉眼來觀察因果、評斷因果。因此他堅決認為人生有他世、有更生、有善惡之報。所以這一回合弊宿又輸了。

第六回合：鑽木取火之辯

婆羅門弊宿仍固執自見地對童子迦葉說：

「你雖然引用了很好的實證，證明有他世、有更生、有善惡之報，但我仍認為沒有。」

童子迦葉問他：

「你難道還有什麼理由證明無他世、無更生、無善惡之報嗎？」

弊宿說：

「有呀！有一次，我的村中有人作賊被逮捕後送到我處，請我定他的罪。我就叫人將那賊細綁以後，生剝那賊人的皮，希望從他身體內面去找出識神來；可是全身的皮剝光了，都

沒有找出識神來，於是命令左右割那賊人的肉，以尋求識神，可是全身的肉都割光了，也找不到識神，於是再會左右截斷賊人的筋脈以求識神，結果還是找不到，再令左右將賊人所有的骨頭敲碎出髓，由髓中找識神，仍舊找不到。因此，我認為無他世、無更生、無善惡之報。」

童子迦葉聽了說：

「我可以用一個譬喻來解釋這個問題：過去久遠世時，有一個國家敗壞而荒廢，未能復興，那時有一個商人率領五百輛商車經過那土地。當地有一個梵志，奉事火神，常住在一林中修道。商人也前往林中投宿，第二天早上離去。那事火的梵志內心想道：

「那些商人宿在這林中，現在已經離去了，是不是有東西遺留下來，我何不去找找看。」

這麼一想以後，就到了商人住宿的林中，沒有看到任何遺留下來的東西，但有一個約一歲的小孩，獨在那兒坐着，梵志看了，心內又在想：

「我怎麼忍心看見這小孩在我面前活活餓死呢？應將這小孩抱去我住的地方，將它養活才是。」

於是，他就抱着小孩，視為自己的兒子般，逐漸將小孩養大，到了十餘歲。這時的梵志，因為有少因緣要去遊行人間，就對小孩說：

「我有些事，想出去辦理，你要好好地守住這火，不要使火熄滅了，若火滅了的時候，就要鑽木取火，重新燃燒

。」

他這樣告誡了小孩以後，就出林遊行去了，梵志去了以後，小孩子貪玩，沒有注意火種，火便熄滅了。小孩回來見火已滅，很懊惱地說：

「我這麼不小心，父親去的時候，曾一再叫我小心這火，不要使火熄滅了，而我貪玩，致使火種熄滅，現在該怎麼辦才好？」

那小孩用嘴吹火灰，想從灰中求火，却求火不得，便以斧頭劈木柴求火，也不可；他將木柴斬成粉末以求火，又不得火，這時候，梵志回來了，對那小孩說：

「我去的時候，曾告誡你要守護火種，火才不會熄滅呀！」

小孩說：

「我出去遊戲，但不時回來看護火種，可是火種還是熄滅了。」

梵志問小孩：

「火滅了以後，你用什麼方法求火呢？」

小孩說：

「我看火是由木頭所出，所以我以斧頭斬木求火，却不得火，再將木柴斬成碎片，再放在面中以杵搗成粉末求火，也不得火。」

梵志聽了，就以一木棒鑽木而出火，再積薪燃燒，然後告訴

小孩說：

「要想求火，其方法應該如此，你沒有方便法門，怎麼能求得火呢？」

以上這個譬喻故事，正同你用剝割賊人的皮肉而求識神一樣的錯誤，你不可以衆生們目前的現事來觀察衆生神識。弊宿呀！唯有精勤修道的比丘，修得了清淨的天眼，以天眼來觀察衆生，死此生彼，從彼生此，壽命長短，顏色美醜，善惡受報，才能悉知悉見，你用穢濁的肉眼，是見不到衆生所趣因果之理的，你不能見到，便說無他世、無更生、無善惡之報是錯誤的，因此，人生有他世、有更生、有善惡之報。」

在這一回合的辯論中，弊宿是以科學的解剖學方法，要從賊人的身體上找到識神，但識神是屬於精神，是非物質的東西，由物質中找非物質的精神，當然是找不到的，找不到就否定有精神的存在，這就是大錯。

童子迦葉則從科學的「能」來作為辯論的基礎，認為那小孩要從斬木、碎木、碾木中求火的方法，正與弊宿用解剖學求識神一樣的錯誤。梵志用鑽木方法，當熱度的「能」達到着火點時，火自然會出現；就如同比丘修清淨行，修到某一境界時，天眼即成就一樣。所以方法不對，是不能作為論證基礎的，更找不到真理的。所以童子迦葉說弊宿錯了。人生是有他世、更生和善惡之報的，如那賊人被婆羅門弊宿節節支解，即是他犯偷盜惡行的一種現世惡報，因果報應如此現實，怎能否定無他世、無更生、無善惡之報呢？這一回合的辯論，弊宿顯然又輸了。

梵志顯了，鐘以一本燃燈木而出火，再燃薪繼燃，然梵志清



再談真唯識量

再燃薪面中以薪薪而傳末來火，
出，用以薪以薪薪神木來火，法不薪

升顯式起來火到？」

「好出去登進，出不和回來薪薪火薪，下是火薪薪薪薪薪

小薪薪：

「！

「梵志顯了，鐘以一本燃燈木而出火，再燃薪繼燃，然梵志清

真故極成色不離於眼識，宗。自許初三攝眼所不攝故，因。

猶如眼識，喻。

此玄奘在印度無遮大會上所立之唯識比量，是舉眼識為例。以此
為例，可推之於其餘各識。

真故極成聲不離於耳識，宗。自許二三攝耳所不攝故，因。

猶如耳識，喻。

真故極成香不離於鼻識，宗。自許三三攝鼻所不攝故，因。

猶如鼻識，喻。

真故極成味不離於舌識，宗。自許四三攝舌所不攝故，因。

猶如舌識，喻。

真故極成觸不離於身識，宗。自許五三攝身所不攝故，因。

善顯之辨與，蓋一回合的轉輪，轉而顯然又轉了。

善顯之辨與，因果轉顯而此更實，恐諸否亦轉而此，辦更土，辦

轉而，成顯顯人對顯顯門轉而轉而支轉，轉而此顯顯顯顯顯顯一

顯顯。用以重千顯顯顯顯顯顯顯顯。人土是百計計，更土味善顯之

顯顯一顯。用以式起不轉，是不顯顯顯顯顯顯顯顯，更是不顯顯

自然會出顯；顯顯同此且顯顯顯顯，顯顯某一顯顯顯，天顯顯

一顯顯顯顯。梵志顯顯木式起，當顯顯顯一顯一顯顯顯火顯顯，

要顯顯木，顯木，顯木中來火由式起，五顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯

顯千顯顯顯顯顯顯顯顯「顯」來顯顯顯顯顯顯顯顯，顯顯顯顯小顯

顯顯顯，顯顯顯顯顯顯。

顯顯中其非顯顯顯顯顯顯，當然顯顯顯顯顯顯，顯顯顯顯顯顯顯顯顯

人由顯顯顯顯顯顯顯顯，顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯，由

五顯一回合的轉輪中，轉而顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯，要顯顯

單培根

猶如身識，喻。

同樣，皆是真比量。第六意識呢？當然亦可例之而立量：

真故極成法不離於意識，宗。自許六三攝意所不攝故，因。

猶如意識，喻。

但是，因為意識所知的法不離於意識，誰都認為是這樣的，所以
這是相符極成，立之無果故，不需要說的。

意識所緣的法，在為意識所緣的時候，不作為意識對像的境
顯現在外嗎？不！也是與識相對的顯現在外。這樣，意識與五識
所緣，同樣的似有離識的現像在外，為甚麼意識不以所緣對像顯
現在外而認為離自識外實有呢？於此可知，在識的現像上顯現在
外，這是不可能作為識外有物的證據的。若立量說：眼識所見是

在外實有，現量故，如耳識等所知，這是不成立的，因為可以舉意識來推翻他，說眼識所見非在外實有，現量故，如意識。倒是可以立量說：五識所知是不離自識之境，現量故，如意識。

五識所知的現像，是五種不同的，眼識所知的只是色，耳識所知的只是聲，鼻識所知的只是香，舌識所知的只是味，身識所知的只是觸。如果這所知的是客觀物質世界的話，應當是有五種不同的客觀物質世界了。而且這不同的五種怎麼可以糅合在一起認為是一個東西呢？意識竟然把它作為一個，這是出於意識自己的框框，想像成為這樣吧了。我們從五識來看，既然五識所知不同，有色聲香味觸之異，應當有五種不同的本質，甚麼可以一種本質而有五種絕不相同的影像？再者，影像和本質相似的話，五識應不是甚麼都可作為本質。眼識只能以相似色的作為本質，才能起色相而為所知。其他不是相似色的東西，於眼識不起作用，眼識不能緣之而現起影像，眼識不能知其是有的。同樣，耳識只能以相似聲的作為本質，鼻識只能以相似香的作為本質，舌識只能以相似味的作為本質，身識只能以相似觸的作為本質，都不能以其它的作為本質。

為甚麼意識不以所緣對象顯現在外而執為離自識外實有，而我們的五識所緣對象顯現在外即執為離自識外實有呢？意識與五識，同樣所緣之境顯現在外，意識能自知其非在識外，由於意識之力甚強，能自由活動，作種種想像，雖其想像顯現在外，能知是自己所想出來的，故不執在外。五識之力弱，不能單靠自己現出對象，而要借自識以外的作為本質，方能現起自識之所緣像，似乎這所緣的像從外而來。然而五識自己也沒有這是外來之想。其認為這所見的在外，這是意識的思想，是一種不合實際的錯誤思想。

五識的現起是要有本質作為緣的。意識有自己活動的能力，

是否不需要本質為緣了？這也不然。生下來即是瞎子，他不能知五色之辨，生下來即是聾子，他不能分五音之聲，意識是要以五識之知作為本質的。但意識之力強，能自由活動，無本質時，也有自起的作用，意識有時是可以不需本質而現起的。它有憶念過去之力，又有想像思維之力，所以是可以海闊天空，懸想一切。

那末，現在要問：作為五識現起的本質是甚麼呢？人們一向認為，知識的來源，最基本的是，五識對外的感覺，認為這是千準萬確的。現在已經證明，五識所知的相，是它自己自識所現的，五識不能親得外境。然而許多人還是執着，客觀物質世界雖不為五識所親知，今五識中有映像，可見必有離識的物質世界作為五識的本質，否則甚麼可能有映像呢？離識的物質世界，既不能親知，又要倒過來從識中之像推知必定有客觀的物質世界，這不是朝三暮四、暮四朝三，太欺人之甚嗎？亦可見眾生之冥頑不靈，自愚真是不可及也。

本質是甚麼？在何處？我們無法知道。然而離識的物質世界，不能親知，而識則是每個人自己親知的。那末，這作為五識影像的本質，自然也只會說它是在識上，是在五識之外另一個識上，因為沒有離識以外的東西了。陳那曾有言說：『在識之餘，雖不可說，而外諸法理非有故，定應許此在識非餘。』而且，影像是不能離識的，不離識才能為識的所緣像。這作為影像的本質，也應當是為一識之所像而不離於識。因為識與識可能有相互有影響，假使離識的東西，與識是不能發生關係的，不能為識所知了。

五識的所緣，可以作為意識的本質。意識有時以五識的所緣為本質。以此為例，不是可以推知五識影像的本質也應當是在識嗎？那末，這五識影像的本質是怎樣的識呢？五識所緣的本質，應當是有相當的固定性。我們看到的東西，如山河大地，過數十

年後去看，還是山河大地，雖然有了些變化。所以應當是一類相似相續，中無間斷的，五識緣之作爲本質而起影像。這樣說來，作爲五識所緣的本質，不即是山河大地形形色色，也就是一般所說的客觀物質世界嗎？但我們應當認爲這也是一種識的所緣，不是單獨的離識存在。因爲也是識，這才有作用能影響五識，否則的話，即使有，也是與五識無關的。

這個識，因爲是五識所緣的本質，即可名之爲根本識。這個識的能緣見分，因爲其所緣相是一類相似相續，中無間斷，惟有微細緩慢的相似變遷，無突然的明顯的改動，難以分別，識也就好像不在識別了。正因爲如此，故衆生不自知有此識，只是要從推理，乃知非有此識不可。五識同以此根本識的所緣爲本質，而其現起的影像，眼識只是色，耳識只是聲，鼻識只是香，舌識只是味，身識只是觸。而我們一向認爲這不同的五識所知是同一本質，這是爲甚麼？我們從這裏可以推知本質有綜合性，根本識的能緣見分緣所緣相分是作綜合統一認識的。這個根本識的相見二分，相是所知，見亦所知，既是所知，必有一能緣的能知，這又是一種識了。這樣的識，惟是自我認識，知我，知我所有，即名之爲執我識。執我識依根本識而起，意識又依此爲根而現起，故一切思想，無不有我的觀念爲基本。西哲笛卡兒懷疑一切，終說：『我思故我在。』亦有見於此。

這樣，五識現起的本質，是根本識。若問：這根本識是從何而有？當然，此生命之始，即是此識之始。一類相續，中無間斷，直至此生命告終，此識亦終。世無無因之果，從果推因，知此根本識是由過去世業緣所招得的。業力盡了，它也告終了。不是斷滅不相續了，而是又現起了另一種相貌。什麼相貌？要看它那一種業緣相續了。

(完)

（上接第41頁「我國歷代僧官制度畧述」）

奏。德宗建中元年（七八〇年）廢修功德使。貞元四年（七八八年），設兩階東都三功使掌管僧籍。憲宗元和二年（八〇七年）隸兩階功德使。武宗會昌五年（八四五年）改隸主客。宣宗會昌六年（八四六年）仍隸兩階功德使。後梁時，僧尼還隸祠部。後晉時，曾以楊光遠爲天下功德使，此後不復設置。宋代僧道並隸功德使。元設宣政院掌管天下釋教事務。明清兩代，僧尼咸隸僧錄司。

參考資料：

- 宋替寧：《僧史略》
- 宋志磐：《佛祖統紀》
- 梁慧皎：《高僧傳》
- 唐道宣：《續高僧傳》
- 元覺岸：《釋氏稽古略》
- 明幻輪：《釋氏稽古略續集》
- 《魏書、釋老志》
- 《隋書、百官志》
- 《新唐書、百官志》
- 《元史、百官志、本紀、納麟列傳》
- 《明史、職官志》
- 《清史稿、職官志》
- 《古今圖書集成、釋教部彙考》
- 宋李燾：《續資治通鑑長編》
- 元馬端臨：《文獻通考》
- 宋契嵩：《鐔津文集》
- 明宋濂：《宋學士集補遺》
- 明葛寅：《金陵梵刹志》

民國年間的武昌佛學院(上)

武昌佛學院是近代中國的一所著名的佛教學院。一九二二年九月十一日(農曆七月二十日)正式成立。它以打破舊宗派的固執成見，革新中國的佛學思想，吸收新思潮、新方法，發揚中國的佛學為宗旨，在數十年中，培養了一批新型的佛學研究人才，從而在國內外享有盛譽。因此，武昌佛學院在中國近代僧才教育史上佔有重要的地位。

一、創辦經過

光緒十九二二年春，太虛在漢陽歸元寺講《圖覺經》。當時前往聽講的，除了歸元寺僧人及湖南、湖北各地的僧眾三、四百人外，尚有陳元白、李隱塵、皮劍農、王森甫、蕭覺天、李德本等男女居士一百餘人。因太虛早有創辦佛學院以培養新型的佛學研究人才的志願，故於講經之際，即與陳元白、李隱塵、王森甫等多次商議，認為要更好地弘法利生，必須設立佛學院，廣培師範人才。這些意見，得到許多護法居士的贊同。於是即在漢陽、武昌兩處探尋佛學院院址。原擬在武漢大學的東湖某處，置地建屋，後因秋季即須開學，在時間上已來不及，最後只得於四月初，在武昌通湘門內覓得黎少屏(邵平)君的住宅，作為院址。該處條件

高振農

甚好，四周空曠，門前堂皇壯麗，宅中有林沼花園，只要稍加修繕，即可適用。遂議價一千五百元取得斯屋。院址確定後，即在皮劍農家召開了發起人會議，成立了武昌佛學院籌備處，推李隱塵為籌備處處長。同時確定皮劍農為會計，趙南山為庶務，王幼農(出家後名大剛)為文牘，分別負責房屋的修造及器物的置辦等。此外，還根據太虛擬定的佛學院大綱，由胡瑞林、皮劍農等起草了《佛學院章程》，太虛則親自撰寫了《佛學院緣起》。先是李隱塵、王森甫、胡子笏、湯鑄新、皮劍農、陳元白、蕭止因、熊雲程、蕭覺天、趙子中、孫自平、王韻香及長沙正信會周可均等三十餘人自認為創辦人，每人每年負擔經費四百元。是年農曆四月初八浴佛節，於漢口佛教會舉行隆重的禮請儀式，禮請太虛任院長。旋即刊佈招生通告。同年六月底，佛學院修理完竣，購買設備亦大致就緒。太虛院長即聘請空也、史一如等任佛學教員，杜漢三等任國文教員，作授課的準備。七月初，各地學生陸續前來佛學院報考，由大覺任學監，負責管理。同時，籌備處處長李隱塵即邀集創辦人到佛學院開會，宣佈撤消籌備處，按章程成立院董會，原創辦人皆改稱院董。適梁啟超在武

昌中華大學作暑期講演，亦到佛學院加入院董會，並被推為佛學院第一期院董會董事長（後委託陳元白代理）。又推李隱塵為院護，兼任副院長，作為院董會與院長間的聯絡，協護一切。農曆七月二十日（公曆九月十一日），學生入學考試結束，共錄取學生八十餘人，即如期舉行開學典禮。是日院董、來賓濟濟一堂，氣氛熱烈。

二、辦學情況及其成就

武昌佛學院成立後的第一期為專修科，根據太虛院長所定的學制，依照禪林規範設施學校功課。每日上課五、六小時，自習三、四小時。此外，早誦坐禪和晚誦各一小時。一日三餐，亦採用叢林齋堂制。根據《章程》規定：以『招集有志學佛之人，不分縑素，授以佛學，俾行解相應，能宏法利世為宗旨』。學制定為三年。第一、二學期，悉照原來預訂的課程講授。其中第一學期主要令學生生起對佛法的基本信心及傳授佛學常識。在佛教典籍方面，由空也講《楞嚴經》；太虛講世親的《發菩提心論》和《瑜伽真實品》；史一如講小乘佛學，主畏講從日文翻譯過來的《小乘佛學概論》和《俱舍頌講話》。佛教史方面，由太虛講《佛教各宗派源流》；史一如講《印度佛教史》。同時授以研究佛學的基礎知識，由太虛講《八轉聲》、《六離合式》等；史一如譯講《因明入正理論講義》和《印度六派哲學》等。另有漢語、日文、英文等，則根據學生程度分班進行教學。當時入學學生八十餘人，僧俗兼收，其中僧學生有漱芳、能守、默庵、會覺、觀空、嚴定、法尊、法舫、量源等；居士學生有程聖功、陳善勝（後出家名淨嚴）、張宗載、寧達蘊等。時在佛學院工作的王幼農、陳維東等亦住院旁聽。此外尚有一批院外的僧人和居士前來聽課，故學生最多時達百餘人。

第二學期，佛學院先後添聘了張化聲、唐大圓等為教授。所

講課程，佛學方面以三論為中心，由張化聲講《中論》；太虛親自講《三論玄要》及《十二門論》、《百論》。史一如繼續講《印度佛教史》、《印度六派哲學》及《因明入正理論講義》等；空也講《大般若曼殊室利分》；唐大圓則主要講授中國哲學。時佛學院還辦有附屬小學，由能守負責，請默庵、程聖功、陳維東等授課。夏初，續有芝峯、超一等前來求學。

第三學期，佛學院添聘了李慧空、陳濟博等為教授。院長太虛感到佛學院採用禪林的管理辦法難以達到預期的效果，學監一職也不易得到適當的人。又因學生程度不一，二個學期下來，淘汰了一些，自動退學了一些，也有轉學新來了一些，但總數比以前已減少，加起來不過近六十名。於是決定將這一期學生提前畢業，另定改善的辦法。因此在第三學期開學時即向學生宣佈，改三年畢業為二年畢業，將原來第二年、第三年的學程縮短為第二年學年。原定的課程是：第二學年以法相唯識學為中心；第三學年以《法華》、《華嚴》等台、賢、禪、淨、密、律為中心。改制以後，從第三學期起。台、賢、禪、淨、密、律的課程大大減少，配合在唯識學年中講授。這一學年，主要由太虛講《成唯識論》。其他如天台宗僅講了《教觀綱宗》，禪宗僅講了《古潭空月》，賢首宗由妙闊講了《賢首五教義》。此外，有唐大圓講了《解深密經》和上學期末講完的中國哲學，張化聲講了西洋哲學和上學期末講完的《中論》，陳濟博譯講上學期末講完的《印度六派哲學》和《中國佛教史》。

第四學期，由太虛續講《成唯識論》。同時講授關於淨土的《彌勒上生經》和《彌陀經》；關於戒律的《瑜伽菩薩戒》。其他還有妙闊講了《楞伽經》，大勇講了《密宗綱要》。暑假前，第一期學生舉行畢業考試，共畢業六十餘人。旋由院董會商定了改制辦法及續招新生等事宜。同時從畢業生中挑選出二十名優秀者留院繼續研究，其餘則各回原地。

一九二四年夏，武昌佛學院開始招收第二期學生。此時，太虛根據他的改革計劃，除了從第一期畢業生中選擇優材生二十人留院另設研究部外，只計劃招收受過比丘戒的大學部學生四十名。並將宿舍舍改為彷彿禪堂的廣單制，先注重律儀訓練，嚴格生活管理，以為實行整理僧制的基本。但這些改革措施，沒有得到院董會的支持。當時的院董會（董事長已由梁啟超改為湯薌銘）堅持要按第一期的辦法，兼收在家學生。同時院護李隱塵亦不同意太虛的主張，以致這些改革辦法無法實行。結果第二期所招四十名學中，仍有一部分在家學生。其中有大醒、寄塵、亦幻、墨禪、虞佛心、迦林、恆漸、枕山、蘇秋濤等。學制改專修科為大學部，另成立研究部。院長太虛聘請善因、張化聲、唐大圓等負責講授，太虛唯擔任指導研究生的研究。

與此同時，設在鼓架坡的佛學女眾院也招生開學，由李德本為董事長，李隱塵為院長，李德瑛為學監。尼俗兼收，共有學生二十餘人。所有功課大部分由武昌佛學院教師及研究生兼授。

武昌佛學院第二期開學後不久，院長太虛胃病大發，身體欠佳，加上他的改革計劃未能實現，一切仍按他人的意見辦理，因而減少了他對辦院的熱心，從而鬆懈了他的責任感。於是在是年秋末，乃將院務分別佈置停當，留下了一封致院董會函，收拾好隨身所帶的行李，於臨行前半小時，突然召集院中教職員工（時學生正在上課），宣佈院長職務暫由善因代行，其餘各教職照常。講畢即乘輪船離開武昌佛學院，經南京轉上海，展轉到達寧波鄞江橋的一個巖洞隱居養病。直至是年臘月底才又回到武昌佛學院。

一九二五年春，太虛在武昌佛學院及女眾院的開學典禮大會上對學生作訓示後，即離院，院務仍由善因等負責。直至一九二六年夏，始又返回武昌佛學院暫住數日，並對第二期學生略有開示。這次離院後，就很少再回去。當時武昌佛學院研究部人員已

全部離院，僅存第二期學生約三十人。總之，武昌佛學院第二期的學生，實際上很少受到太虛的直接教導，只有大醒、亦幻、寄塵、墨禪、虞愚等少數幾個人，後來跟隨在太虛左右繼續學習。一九二六年秋天，國民革命軍圍攻武昌，院中員生星散，院屋十之八九為軍隊所佔，僅留大敬等少數幾個人留下看守餘屋，院董會也無形中停止活動。一九二七年，除少數幾個人在院中自修、看守校舍外，別無其他研究活動。

一九二八年，太虛出遊歐美，在法國巴黎發起籌組世界佛學苑，同時來電武院，建議把世界佛學苑總苑設在中國，囑大敬、法舫等作好準備。於是，當時留院的法舫、大敬即和王森甫等一起，在武昌佛學院內成立了世苑籌備處，徵求苑董，籌募基金。

一九二九年，唐大圓居士返鄂，任教於武漢大學，住在武昌佛學院。法舫即偕大敬與唐大圓商議，恢復武昌佛學院，成立研究所。經過醞釀、籌備，推定大敬任主任，唐大圓和法舫負授課之責。後張化聲也回院，共同授課。不久，大敬辭職，院務由法舫負責。其時妙闊法師也一度回到武漢在佛學院授課。當時學生不是很多，但仍陸續有一些前來就學，塵空法師就是這一時期的學員之一。不久，太虛出遊歐美諸國歸來，回到武院，即與法舫、王森甫等商議，擬在院中設立世界佛學苑研究部，從事佛學研究。取得一致意見後，即由原院董王森甫、趙子中、熊雲程、蕭覺天等議定，院董每人每年捐助二百元或一百元，作為研究經費。同時擴大院董會，吸收鍾益亭、王達五、羅奉僧、李子寬等加入院董，成立新的院董會、推舉王森甫為院董事長，李子寬為院護（一說李子寬任董事長）。世苑研究部成立後，研究活動稍有開展，但因院屋大部被佔，研究工作有名無實。

一九三〇年，太虛曾回武昌佛學院小住。此時他在北平發起成立世界佛學苑籌備處，命當時在武院具體負責的法舫到北平負責籌建工作。法舫乃辭去武院職，偕同塵空一起前往北平柏林

寺，與臺源、常惺等共同創辦世界佛學苑北平教理院。此時的武昌佛學院即由會覺負責。由於院舍大部分仍為軍隊所佔，故院內一切研究仍呈勉強維持的狀態。

一九三一年底，法舫由北平回到武昌，繼續主持武昌佛學院，同來的有塵空、本光、寂安、葦舫等。時院中尚有談玄等。當時武漢水災空前，武院全體人員即到漢口佛教正信會協助辦理賑災學校，研究工作無形停頓。

一九三二年夏，由於武院員工、院護、院董等歷往交涉，院中駐軍（包括軍校、醫院）全部遷走，房屋全部收回。太虛即在武院籌備世界佛學苑圖書館，集研究員於中從事佛學研究，時由法舫任籌備主任，進行圖書資料的集中、整理。於是，法舫先將院中原有圖書進行整理，又命談玄去上海將太虛藏書運來，再把暹羅（今泰國）、日本等國捐贈的藏經，集中在一起。同時添置各種文字的經論及世俗新書典籍。經過一段時間的籌備，於是年九月二十五日舉行開幕典禮。是日天氣晴朗，又值星期日，武漢各界代表及佛教團體、諸山長老共百餘人參加了典禮大會。世界佛學苑苑長太虛在會上作了長篇講話。他首先總結了武昌佛學院的辦理經過，認為武院創辦以來經歷了三個時期：一九二二年至一九二六年為武院的極盛時期；一九二六年下半年至一九三一年為武院的衰落時期；一九三二年起則是武院的中興時期。

其次，敘述了世界佛學苑圖書館成立之經過。大意謂自從在巴黎發起成立世界佛學苑以來，即議定總苑設在中國，故先就武院設籌備處。因時值困難時期，總苑苑址一時不能進行修建，故第一步先在武院設圖書館，招集研究員；第二步收集各種文字的經論典籍，整理編譯；第三步進行總苑建設，先將總苑辦好，然後推及全國，擴充到全世界；第四步實行我佛教世救人主義，使佛法普及一切，改善社會人心，以期世界大同，造成人間淨土。這就是世界佛學苑的建設步驟和世苑圖書館所以要先行成立的道理。

理。

第三，介紹了世苑圖書館的組織。圖書館以各種大藏經為初期建立之基礎，以各佛學院畢業及有相當程度之學僧為專門研究員，用考校及編譯兩種工作將佛教故有典籍進行整理，使之成為不限時代，不限場所而為今後世界共同的財富。館外又附設特約研究部、特約閱覽室，均發放特約券，以便館外人士之研究和閱覽。又設普通閱覽室、通俗宣講所，平民小學校，以便利附近居民閱覽佛書，聽講佛法，也方便附近兒童入學就讀。研究員除在本館進行研究外，另有公共禮佛場、個人行持處，供他們每日修持，以求實際證悟。（塵空：《世界佛學苑圖書館開幕記》，《海潮音》第一三卷第十一號）

其時，世界佛學苑圖書館推方本仁居士為館董事長。又陸續有黃文植、王述曾、賀衡夫、陳經畚、劉覺生、張振遠、蕭懷先、張功九、余瑞卿、何慶鎔等加入為館董。同年冬天，由芝峯、會覺分任編譯和考校主任，在館中任研究員及職員的有印順、談玄、塵空、慈舫、本光、葦舫、洪林、力定、心月、竺摩、止安、月耀、周觀仁、李有秋、周于棟、李子初等。一時人才濟濟，研究工作頗有進展。當時所研究的課題和人數有：研究《四阿含》的一人，研究律儀的一人，研究小乘論藏的三人，研究小乘三藏的一人，研究般若法性的三人，研究法相唯識的三人，研究密宗的一人，研究禪宗的二人。他們研究的成果，均在《海潮音》雜誌上發表。為了交流研究情況，相互啟發，又於每星期有研究員論議會議，即由講演者提出個人研究之心得或問題，再由他人問難或討論，俾得勝義全彰，問題明白解決。一九三三年至一九三四年兩年來，研究員的論議會講共進行了二十九次，演講的題目有《辦心中心咒之真偽》（談玄）、《宗教與人生》（會覺）、《般若與禪宗》（本光）、《小乘佛學變遷之概觀》（葦舫）、《比丘戒之大綱》（塵空）、《西藏佛教》（芝峯）、《俱舍學之鳥瞰》（寂安）、

《世界大戰與佛教新運動》(法舫)、《中有身之研究》(清虛)、《律學研究》(紹裝)、《唯識學的種子概要》(守志)、《佛學與辯證法》(會覺)、《無表色》(葦舫)、《唯識四家四分之異說》(寂穎)、《俱舍論的律儀大綱》(清虛)、《四阿含研究》(力定)、《述解深密經大意》(心過)、《賴耶緣起研究》(洪林)、《攝大乘研究》(慧敏)、《受戒之研究》(談玄)、《阿賴緣起與如來藏緣起之研究》(法舫)、《阿育王與梁武帝》(談玄)、《三論宗大意》(印順)、《唯識學與心理學之比較》(洪林)、《中國律宗宏傳之演變》(葦舫)、《從原始佛教觀察釋尊之生活》(力定)、《實現東方文化》(法舫)、《我之密宗觀》(談玄)、《行解之抉擇》(印順)等。

世苑圖書館成立後，由於經濟比較充裕，故成績非常顯著。當時圖書館主任法舫曾擬定了一個五年計劃，基本上都實現了。在這五年中，主要進行了兩方面的工作。一是充實研究工作者的隊伍。由於原有研究員太少，而合格的研究員更少。法舫等有鑒於此，即在太虛的領導之下，開辦研究員預習班。學員條件，要求文理精通，曾在各佛學院受二年以上之佛教教育者，來館補習專門基本佛學，每日規定二小時之講授。其內容：第一注重小乘佛學之講授，以《俱舍論》、《成實論》為中心。第二注重於法相唯識學之講授，以《五蘊》、《雜集》、《攝論》、《成唯識》、《辨中邊》、《深密經》為中心，並旁及於《顯揚》、《瑜伽》之研究。第三注重法性般若之講授，以《中論》、《十二門論》、《百論》、《掌珍論》、《文殊般若》為中心。對於這些基本佛學注重講授，俾作深入的研究所。其他如天台、華嚴、律宗、真言、淨土、禪宗等，待升入研究員時再作廣泛深入的研究。一九三三年和一九三六年，預習班曾先後招生二次。如雨望、智定、雨曇、敏智、覺民、明性、道屏、慧敏、常根、心彝、肇啟、養波、永學、澄光、洗凡、儼然、福然、茗山、楊星森等，都是這兩期的研究預習生，後來大部分升為研究員。二是購買和徵集圖書。數年中購買的圖

書有《宋版大藏經》、《大正藏續刊》、《真言宗叢書》、《四庫珍本》、《四部備要》及各種單行本等；徵集的圖書有太虛的《萬有文庫》，劉覺生的《圖書集成》，王新基的《二十四史》及其他誌書，還有各方捐贈之新購單行本書籍百種。據一九三四年七月統計，世苑圖書館當時已擁有圖書(包括武昌佛學院原有的)總計二二四二八種，二四二三〇冊，一一一〇〇〇卷。當時曾進行分類編目，便於借閱。

一九三四年九月，太虛對世界佛學苑圖書館館員作了重要講話，闡述了該館的修學宗旨及研究方針。

他在講到『修學的宗旨』時說：『世界佛學苑圖書館，是專門研究佛學的圖書館，故所藏的圖書以佛學為主』，『與普通供人閱覽的圖書館不同』。『世界佛學苑圖書館的工作分為考校與編譯二部』。『所謂考校者，疑之未決就要考，如一部經論，或一卷一章一段一字，其文或義有疑惑的都要去考證。校是有異本則校，同一本經，如有幾種不同的譯本，或有幾種不同的刻本，那末就要做校對同異的工夫。所謂編譯者，編即編輯，將各種已考校過的佛典編為一類一宗一系的大藏經，或編成叢書，如《世親叢書》、《龍樹叢書》等等。譯是翻譯，即將現在世界上各國民、各文語所流通的佛典作互相的翻譯。比方中國內地沒有的，中國西藏地區和印度、日本、錫蘭(今斯里蘭卡)等地有的，那就將藏文、梵文、巴利文、日本文的佛典譯成漢文；設使中國有的，外國沒有的，那就將漢文的佛典譯成各種外國文，俾各國人士讀誦受持。而本館的事業就在考校與編譯這一點。若是要考校編譯，必須要有人才方可，所以本館設立考校與編譯二部的研究室，集研究員從事考校與編譯的研究工作。但是，這種研究員的人才，在現代中國僧伽中是不易多得的，因此便設立研究員預習班，以養成研究員為鵠的。所以現今在此修學的預習員，須要認真目的，然後才有良好的結果。』

在談到『研究的方針』時，他指出：『考校編譯的工作，第一個條件要對於我國的佛學，或某宗、某系的經論文字，總要有徹底的明了，徹底的認識，對於中心的思想都要抓得住，這樣才行。不然經論上的文字都不懂，理論尤其莫名其妙，還配得上做考校、編譯的工作嗎？所以預習研究員在這期間就要練習這種考校、編譯工作，要預備作一系一系的專門研究，才能精深專一，才能做到登峯造極，登堂入室。若是不專門研究一系，只是作廣泛的瀏覽，這畢竟與我們沒有多大的裨益』。

為此，他規定了『六系』作為研究員研究的標的：

甲、『五三共法系。五即是五乘：一、人乘，二、天乘，三、聲聞乘，四、獨覺乘，五、菩薩乘。三就是三乘：一、聲聞，二、獨覺，三、菩薩。合攏起來說就是五乘、三乘所共的佛法。但是三乘共法亦即小乘，五乘共法亦即人天乘，均包括在聲聞藏裏了。平常講小乘意存毀譽，其實錯了，小乘亦為大乘階梯。而此系以《俱舍》為中心，旁及《阿含》諸經，《婆沙》、《六足》、《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《發智論》、《正理》等論。』

乙、『小大律藏系。律藏中很多的如《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《僧祇律》、《說一切有部律》等，都是小乘律。而大乘律則散見經論，即《梵網菩薩戒》和《瑜伽菩薩戒》等。雖中國歷來所行的是南山宗《四分律》，但今此研究律藏不僅是專研南山《四分律》而已，應當研究大小乘所有的不同戒律。』

丙、『法相唯識系。法相唯識是印度原有的，依彌勒菩薩所說的《瑜伽師地論》為本，以《成唯識論》為綜合。所依的典籍有六經（一《華嚴經》，二《解深密經》，三《如來出現功德經》，四《大乘阿毗達磨經》，五《楞伽阿跋多羅寶經》，六《大乘密嚴經》）十一論（一《瑜伽師地論》——本論，二《百法論》，三《五蘊論》，四《顯揚

聖教論》，五《攝大乘論》，六《阿毗達磨雜集論》，七《辨中邊論》，八《二十唯識論》，九《成唯識論》，十《大乘莊嚴經論》，十一《分別瑜伽論》——這十部是支論），尚有其餘附屬的經論。』

丁、『般若中論系。般若中論系就是法性，在中國亦名三論宗。以《中論》、《百論》、《十二門論》為依據，以《大般若經》為本。或名四論宗，三論外加一《大智度論》。因以《大般若》、《中論》為中心的思想，所以名為般若中論系。此宗創自龍樹菩薩，龍樹菩薩是印度建立大乘佛法的始祖，而此宗《中論》與整個的佛學有大而且切的關係，所以研究佛法，般若中論系是不可不研究的。』

戊、『中國台賢禪淨系。天台、賢首、禪宗、淨土，這四宗是中國創立的，可算是中國的佛學，所以名它為中國台賢禪淨系。天台宗是北齊慧文大師讀《中論》、《智論》，悟一心三觀之旨，傳南嶽慧思大師，依之悟法華三昧，證六根清淨會；三祖智者大師從以修習，得法華三昧之前方便，乃傳其觀法，以《法華》廣宣教義。因為居浙江台州天台山，故名天台宗。賢首宗是中國杜順和尚，居終南山，依六十《華嚴》修法界觀行，製華嚴法界觀。此宗教義至賢首國師始弘傳，所以名為賢首宗。禪宗雖是印度南天竺菩提達磨泛海到中國來傳教，但是成立為一宗也是在中國建立的，亦可算是中國的佛法。禪宗大盛於唐、宋，與我國思想界的關係尤為密切。淨土宗是希求往生阿彌陀佛之極樂淨土為宗旨，所依之典籍有三經（一《無量壽經》，二《觀無量壽佛經》，三《佛說阿彌陀經》）、一論（即菩提流支所譯之《往生淨土論》）。此宗之創始者是廬山慧遠大師，所以亦是中國獨有的。這四宗可作為一系的研究。』

（未完）

我國歷代僧官制度略述

歷代僧官制度之沿革，由五胡十六國至南北朝，其間多有增損，其大要如下：

南朝人慧覺曾升東吳王僧主。宋明中（四八三——四六三年）僧主，僧主皆由僧人，始於晉慧覺（高僧傳）卷八（慧覺傳）。始於

慧覺及其弟子慧覺（高僧傳）卷八（慧覺傳）。始於

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

宣帝又傳慧覺會壽寺慧覺寺主東土十僧主（高僧傳）卷八（慧覺傳）。

元、曇永。司州沙門統道鐸。陽州沙門統道慈。武定三年（五四五年）有洛州沙門統法相。魏末齊初，有拜州僧統靈詢，齊州沙門統道研。北齊天保中（五五〇——五五九年）有徐州僧統慧嵩。

西魏襲北朝遺制。文帝時以道臻爲魏國大統，曇延爲國統。

此外更立三藏，大統年中（五三五——五五一年），以僧實爲昭玄三藏、國三藏。北周仍用三藏之名。武帝時曇崇爲周國三藏，僧晃爲綿州三藏，亡名爲夏州三藏。天和五年（五七〇年）頃，僧瑋爲安州三藏，犍陀羅國僧闍那崛多爲益州僧生。

南朝宋代依照東晉的制度，僧正僧主混用。齊稱僧主，梁以後稱僧正。京邑僧主稱都邑僧正，又有僧都與都維那等職。宋高祖武帝時瓦官寺法和爲僧正，大明中（四五七——四六四年）道溫爲都邑僧正。明帝時僧瑾爲天下僧主，其後曇度繼爲僧主。宋末，順帝昇明中（四七七——四七九年），以法持爲僧正。僧正之外，復有法主之名。孝武以釋道猷爲新安寺法主，法瑗爲湘宮寺法主。又北朝立制，尼附於僧。逾宋明帝泰始二年（四六六年），勅尼寶賢爲都邑僧正，以法淨爲京邑尼都維那。

齊高祖即位，勅道盛繼曇度爲僧主（《高僧傳》卷八《道盛傳》）。時有法穎亦爲都邑僧正，二者就任前後不明。武帝永明中（四八三——四九三年）法猷、玄暢同爲僧主，分任江南北兩岸（《高僧傳》卷八《法猷傳》），暢後奉命使三吳糾繩二衆。齊末以法悅爲僧主，住京師正覺寺。當法猷、玄暢分任南北僧主之際，文宣帝又勅選會稽法華寺慧基掌任東土十城僧主（《高僧傳》卷八《慧基傳》）。十城範圍不明，大抵不出蘇杭地帶。慧基之後，慧諒、慧永及其弟子慧深及曇與相繼任東土僧主。齊初僧慧爲荊州僧主，繼任者有慧敞，敞後有慧球（《高僧傳》卷九《慧球傳》）。此外南海人慧敬曾任廣東地方僧主。永明中（四八三——四九三年）道達爲南兖州僧正，即今江蘇江都縣附近之地。

總之：南朝蕭齊一代，江北地方。由江都南兖州僧主握實

權；東土三吳地方，由東土十城僧主握實權，西方由荊州僧主握實權，南方廣東由南海僧主握實權，京師建康的天下僧主，對天下僧尼僅成形式上的監督，這種地方僧主的勢力強大，乃地方分權事實的反映。

梁代中央僧官，武帝天監初年（五〇二年）慧超爲大僧正。普通六年（五二五年）法雲爲大僧正（《續高僧傳》卷五《法雲傳》）。大同年間（五三三——五四五年）慧令爲大僧正（同上卷八《寶瓊傳》）。武帝欲自爲白衣僧正，遭智藏之堅決反對。大同初年，以沙門智文爲大律都（同上卷二十一《道成傳》），此與北齊斷事沙門相似，二者均以佛律裁判僧侶間的糾紛。

梁代地方僧官，普通六年（五二五年）以法超任都邑僧正，僧若任吳國僧正（《高僧傳》卷八《智秀傳》），曇斐任十城僧主（同卷《曇斐傳》），法仙任吳國僧正（同上卷十二《慧彌傳》），僧遷任荆土大僧正。法京在後梁二君時任荆出僧正，襄陽沙門慧景任州僧正（《續高僧傳》卷六《慧超傳》），慧恭任江州僧正，慧韶任蜀郡僧都。

陳代中央僧官：宣帝時曇瑗爲天下僧正。地方僧官：在京師建康地方，寶瓊、慧暉爲京邑大僧正。其餘有曲阿僧正智琳，廣陵（江都揚州）大僧正慧乘。

由上所述，可知南北朝的僧官，有顯然不同的兩個繫統。北朝爲僧統繫；南朝爲僧正繫。兩繫學派勢力又各有不同：南朝道溫、智斌爲三論學者，慧令爲《涅槃》學者，曇度爲《成實》學者，僧璩、法穎、寶賢、法超、曇瑗爲《十誦》學者，僧若爲《法華》學者，慧恭爲《般若》學者，明勇爲《攝論》學者。僧瑾則兼通三論《涅槃》，道盛、慧乘、慧超、寶瓊，兼通《涅槃》、《成實》，法雲兼通《涅槃》、《成實》、《毘曇》，僧慧兼通《涅槃》、《法華》，慧暉兼通《涅槃》、《成實》、《毘曇》，慧基兼通《涅槃》、《法華》、《毘曇》，僧遷兼通《涅槃》、《勝鬘》，法猷兼通律與《法華》，曇斐兼

通《淨名》、《小品》。南朝僧官大抵以鳩摩羅什爲主的三論、《涅槃》、《法華》、《成實》等學者爲中心勢力。

北魏文獻不足，僧官學派勢力不詳。北齊昭玄十統，《地論》南道派慧光門下法上一繫佔絕對優勢，禪宗二祖慧可且受其排斥。同時北齊又以洪遵爲斷事沙門（《續高僧傳》卷二十一《洪遵傳》），『五衆爲隆憲綱者皆以內律治之』，爲佛教界獨斷裁判官，其權力甚大。法上繫與同繫斷事沙門洪遵連結，於是《地論》南道派慧光繫之勢力得以維持不墜。北周僧官特用三藏之名，而以慧光與勒那摩提門下僧實繫之勢力爲中心。

南北朝的僧官，不但繫統不同，而其權力就國家的統治關係上說，也有差異。北朝以專制政治爲主，地方僧官全受中央節制，其權力較小。南朝以貴族政治爲主，地方僧官不受中央管轄，政府對其統治相當困難，形成地方權力與中央對立之勢。

隋興，準北朝遺制，以統爲正，以都爲副。開皇二年（五八二年）勅僧猛爲隋國大統，曇延爲沙門大昭玄統，靈藏爲大興善寺主，尋署昭玄都。又有聖沙彌者，初在洛任國僧都（即沙門都），後召入鄴，綏輯有功，轉爲國統。開皇七年（五八七年）以曇遷爲昭玄大沙門統。遷乃隋初復興佛教之中心人物，勸文帝以佛教治國，並於全國各地普遍度僧，造像，建立寺塔。不僅文帝對他敬重，當時朝裏的重臣如高穎、蘇威、虞慶則等無不尊信。開皇時，又有那連提黎耶舍者爲外國僧主。總之：開皇十年左右（五九〇年），中央僧官有昭玄大統、統、都、外國僧主等名目存在。地方僧官有都、僧正、斷事等名目。如淨影慧遠爲洛州沙門都，僧晃爲綿州僧正，智琳爲閩州斷事（《續高僧傳》卷十《智琳傳》），智聚爲吳郡僧官。此外廣州、循州等地亦有僧官。煬帝時寺院設有寺主、上座（如大業三年靈幹即爲大禪定道場上座）、維那等寺職，此外還有監寺一職。

『唐初數葉，不立僧主』（《僧史略》卷中）。武德年間（六一

八——六二六年），因僧侶繫結，置十大德，以綱維法務統攝僧尼爲目的。十大德中有《三論》學者古藏，《成實》、《十地》學者保恭，《四分律》學者海藏，《十地》、《地持》、《攝論》學者法侶，《大論》學者明瞻，《成實》、《三論》學者慧因、頭陀智藏。武德二年（六一九年）慧因八十一歲，保恭七十八歲，古藏七十一歲，智藏七十歲，法侶六十九歲，明瞻六十一歲。這些耆年大德，大抵出身南朝，多少存在着僧官權力與國家統治權相對抗的觀點，顯然與唐代中央集權王法至上的精神不一致。所以唐初草創之際，在管理佛教事務的崇玄署以外設十大德制度，不過一時之權宜而已。當時僧尼寺院，每寺設上座一人，寺主一人，都維那一人，共同直接綱統僧衆（《大唐六典》四），如唐初《四分律》學者道宣即嘗爲西明寺上座。貞觀之際（六二七——六四九年），慧淨爲普光寺主兼紀國寺上座。三官之外還有監寺一人，貞觀中省。

唐代後期，始注意於中央僧官的設置。『唐憲宗元和元年（八〇六年）閏正月，以龍興寺僧惟英充翰林待詔，兼兩階僧統。英通結中外，假卜筮惑人，故有是命，尋以非宜罷之』（《僧史略》卷中）。元和五年（八一〇年）華嚴宗四祖澄觀任僧統。澄觀爲武元衡、鄭綱、李吉甫、權德輿、李逢吉、錢徽、歸登等中央官吏，以及越州觀察史孟簡，河東節度使李自良，襄陽節度使嚴綬等地方大軍閥之所篤信，故前後任職二十餘年，由德高望重故也。

地方僧統，唐初即已存在。開元、天寶之際，曇一爲越州僧統，大曆六年（七七一年）間神邕繼任。二人皆禪學大師。文宗開成年間（八三六——八四〇年），敦煌地方有吳僧統，唐僧統。洪辯、翟和尚大同年間（八四七——八五九年）、悟真中和四年（八四四年）前後，銅鑪唐末等前後任河西都僧統。

僧錄的設置，早在玄宗時代。開元二年（七二四年）長安神光任左街僧錄（《釋氏資鑑》七）。其後貞元（七八五——八〇五年）元和（八〇六——八二〇）年間，靈邃爲右街都勾當諸寺觀釋道二教

事。元和元年至元和十一年（八〇六——八一六年）間，端甫任左街僧錄（後任兩街僧錄），靈邃任右街僧錄。長慶二年（八二二年）靈阜任左街僧錄。開成之際（八三六——八四〇年）體虛任右街僧錄。武宗會昌三年（八四三年）雲端任右街僧錄。大中之際（八四七——八五九年）靈晏任兩階僧錄，辯章任左階僧錄，僧徹任右街僧錄。咸通間（八六〇——八七三年）清蘭任左街僧錄，彥楚任右街僧錄。中和間（八八一——八八四年）覺暉任左階僧錄，雲皓任右街僧錄。

僧正為南朝系，乃地方分權制下之僧官，已如前述。唐代的僧正，仍然是半獨立的節度使或刺史管內任意設立來掌管僧務的地方僧統。日僧慈覺大師《入唐求法巡禮行記》一，開成四年（八三九年）正月十八日條云：『僧正唯在一都督管內』。《僧史略》卷中亦云：『曆觀諸朝，多諸候立僧正』。大曆二年（七六七年）間，嚴峻為宜春僧正。貞元間（七八五——八〇四年），棲霞寺曇毗為潤州僧正。元和二年（八〇七年）間，明達為徐、泗、濠三州僧正。太和六年（八三二年）間匡白為江州僧正。李德裕有《戲贈慎微寺主道安上座三僧正》詩，是一州之內可有數僧正。開成四年（八三九年）間，潤州鶴林寺光義為揚州僧正。其後又有法統者，為台州僧正。

以上限於江淮一帶。至於河西地方，有敦煌郡僧正慧苑，見於詩人杜牧撰《敦煌郡僧正慧苑除臨壇大德制》中。唐末，敦煌地方有都僧統，都僧錄、都僧政、僧政、法律等職。英國敦煌文書二六一四號《大目乾連冥間救母變文》紙背有敦煌僧名簿，明記有龍興寺翟僧政、淨土寺李僧政、金光明寺馬僧政、韓僧正、太雲寺李僧正，汜僧正等人。

如上所述，唐代僧官，中央或地方管理一般僧務的僧統、僧錄、僧正等職。官寺設三綱，即上座、寺主、維那（唐初曾一度設過監寺）。此外還有典座、直歲、庫司、院主等寺職。官設戒

壇，有臨壇大德，亦屬僧官性質。敕命參加國家佛教事業的，有三教論談大德（元和中『八〇六——八二〇年』端甫曾為三教談論）、三教首座（如宣宗大中十年『八五六年』敕法師辯章為三教首座，初令僧尼受戒給牒，見《釋氏稽古略》卷三，到昭宗乾寧中『八九四——八九七年』，改首座為副僧錄），內供奉大德，及某事檢校僧等職。

宋代僧官承襲唐制，以僧錄為主。北宋太宗太平興國六年（九八一年）、詔立右街僧錄（《釋氏稽古略》卷四）。淳化二年（九九年）詔贊寧充史館編修。咸平元年（九九八年）詔擢贊寧充汴京右街僧錄，主管教門公事。次年，進左街僧錄（同上）。《文獻通考·職官考鴻臚寺》條云：『左右街僧錄司，掌寺院僧尼帖簿，及僧官補授之事』。宋高承《事物紀原》卷七云：天禧五年（一〇二一年）『置首座、鑒義、分領本街事』。而《景祐法寶錄》卷十六、大中祥符八年（一〇一五年）冬十一月『詔以證義沙門修靜為右街講經首座，重綯為左街鑒義，乃知西京左右街教門事。啟沖為右街鑒義』。則天禧五年（一〇二一年）之前，早有首座，鑒義之設也。鑒義補闕，朝臣還有異議。《續資治通鑑長編》卷二百零六，治平二年（一〇六五年）條云：

先是僧官有闕，多因權要請謁，內降補人。當時諫官御史累有論列。仁宗深悟其事，因著命：僧官有闕，命兩階各選一人，較藝而補。至是鑒義有缺，中書以下兩街人不上；而內臣陳承禮，以寶相院僧慶補為請。內降命與鑒義，中書執奏不可。韓琦、曾公亮極陳其事。歐陽修奏曰：『補一僧官，當與不當，良為小事，何系判官，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，此事何可啟』。

北宋佛教隆盛地區，每州僧正司管內，仍置僧正一名，下置副僧正、僧判等。後於僧正之上，專置有都僧正。《佛祖統紀》卷十一《慧辯傳》云：

筠林沈邁，治杭任威，見者多惶懼失據，師從容如平生。邁異之，任以都僧正。蘇子瞻時爲通守，而序以贈之曰：『錢塘佛僧之盛，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，專責副正以正（任），而都師總領要略，實以行解表衆而已。師既蒞職，凡管內寺院虛席者，師令會諸刹及座下英俊，開問義行場，設棘圍糊名，考校十間，五中者爲中選，不及三者爲降等，然後隨院等差，以次補名。由是諸山仰之，咸以爲則。』

可見宋代僧職，可以由高僧考試選拔補授。僧官不但有自己的職稱，還有相似於政府官吏的品級（秩），僧同俗流，當時有些高僧就不贊成，契嵩《鐔津文集》卷二《輔教篇》云：

僧置正而秩比侍中何謂也？置正非古也，其姚秦之所始也（案姚秦命僧習爲僧正秩同侍中。秦始皇置侍中，爲丞相屬官，魏晉以後，侍中之權相當於宰相）。置正可也，置秩不可也。……宋、齊、梁、陳四代，亦沿秦而置正。二魏（東魏西魏）、高齊、後周、華秦之制而置統。隋承乎周，亦置三統。唐華隋，則罷統而置錄。國朝（北宋）沿唐之制，二京則置錄，列郡則置正。……

《大宋僧史略》卷中《沙門都統》條云：

詳究魏文帝勅曇曜爲沙門都統，乃自曜公始也。曜即帝禮爲師，號昭玄沙門都統。……齊則以法上爲昭玄統，法順爲沙門都，然都者雖總轄之名，而降統一等也。……唐憲宗元和元年（八〇六年）閏正月，以龍興寺僧惟英充翰林待詔兼兩街僧統。……尋以非宜罷之。自爾朱梁、後唐、晉、漢、周，洎今太宋，皆用錄而無統矣。偏霸諸道，或有私署，如吳越以令因爲僧統，後則繼有避僭差也。尋降稱僧正，其僭僞諸國皆自號僧錄焉。

由上所述，僧統之名唐初還沿用，直至憲宗元和年間才廢置，以僧錄爲主。北宋承襲唐制。中央立僧錄，各郡立僧正，僧正之下設副僧正、僧判等，後來又在僧正之上設都僧正。南宋孝宗乾道二年（一一六六年）二月，帝幸上天竺，擢住持若訥爲右街僧錄，賜錢二萬。次年（一一六七年）進左街僧錄，號慧光法師。淳熙十一年（一一八四年）進左右街都僧錄。在僧錄之上又設都僧錄。

元代未統一中國以前，蒙古憲宗元年（一二五一年）即以僧海雲掌釋教事（《元史》卷三《憲宗本紀》）。世祖中統元年（一二六〇年）以梵僧八合思八爲帝師，授以玉印統釋教（同上卷四《世祖本紀》）。至元初（一二六四年）立總制院，領以國師。至元二年（一二六五年）二月詔諭總制所僧人通五大部經者爲中選，以有德者爲州郡僧錄制正副都綱等官，仍於各路設三學講三禪會（同上卷六《世祖本紀》）。這樣奠定了元代僧官制度的規模。其後各職名稱時有更易，見於記載的就有帝師（同上卷八《世祖本紀》云：『至元十一年（一二七四年）三月帝師八合思八歸土番國，以其弟益鄰眞襲位』）、有國師（同上卷六《世祖本紀》云：『至元六年（一二六九年）詔頒國師八思巴所制蒙古新字行於天下』）、有三藏國師（同上卷三十五《文宗本紀》云：『至順二年（一三三一年）三月特令沙津愛護持必刺志納失里爲三藏國師，賜王印』）、有灌頂國師（同上卷三十九《順帝本紀》云：『至元三年（一三三七年）此後至元十二月徵西域僧伽刺麻至京師，號灌頂國師，賜王印』）、有院使（同上卷八十七《百官志》三，至元二十五年（一二八八年），改釋教總制院爲宣政院，設置院使二員。）、有總統（同上卷十四《世祖本紀》云：『至元二十三年（一二八六年）春正月以江南廢寺田土爲人佔據者悉付總統楊璉眞加修寺』）、有總攝，有諸路釋教都總統（同上卷十六《世祖本紀》云：『至元二十八年（一二九一年）春正月，以隴西、四川總攝輦眞術納思爲諸路釋教都

總統。有西夏僧總統，有江南總攝（同上卷九《世祖本紀》云：『至元十四年（一二七七年）二月，詔以僧亢吉益鄰真加，加瓦並爲江南總攝、掌釋教。』）、此外還有江南總統，有四川、陝西總統，有僧錄、有僧正、有僧綱等，不一而足。

元代僧官衙門更多，掌管全國佛教事宜的有總制院，更名宣政院。其他有都功德使司（《元史》卷十一《世祖本紀》云：『至元十七年（一二八〇年）三月，立都功德使司，從三品，掌奏帝師所統僧人。』）、有廣教總管府（同上卷三十五《文宗本紀》云：『至順二年（一三三一年）二月，立廣教總管府，以掌僧尼之政，凡十六所。』）、有規運都總管府（同上卷二十二《武宗本紀》云：『至大元年（一三〇八年）十月，改護國仁王寺昭應規運總管府爲會福院。』）、有營繕提點所（同上卷三十三《文宗本紀》云：『天曆二年（一三二九年）八月，立龍翔萬壽營繕提點所、海南營繕提點所，並秩正四品，隸龍翔總管府。』）、有修寺人匠提舉司（管修建）、有興瑞司（管宮中歲作佛事）、有崇教所（管僧人獄訟、至正二年（一三四二年）在宣政院設）、有總管府、有都總府、有織佛像工匠提調所（延祐三年（一三一六年）設置）、有印經提舉司（延祐五年（一三一八年）陞爲延福監）、有提舉司、有資用庫、有大益庫、有總統所，有僧正司、有僧錄司、有都綱司、有崇祥院。此外還有江南營田提舉司（管資產）、有江南諸路釋教總統所、江南白雲宗攝所，江南白雲宗都僧錄司，有中都萬億司（至大元年（一三〇八年）設置）、有寧夏河渠司（同年設置）、有杭州白雲宗攝所，有湖廣頭陀禪錄司等機構。

明太祖即位之初，洪武元年（一三六八年），即以覺原禪師（慧曇）爲演梵善世利國從教大禪師，住持天界，統諸山釋教事（《釋氏稽古略續集》卷二）。《太祖實錄》：洪武元年正月『立善世院，以僧慧曇領釋教事。』宋濂《護法錄》卷一《天界善世禪寺覺原禪師遺衣塔銘》云：

洪武元年、戊申春正月，開善院，特（秩）視從二品，特授師演梵善世利國崇教大禪師，住持大天界寺，統諸山釋教事。

同書卷八《送覺初禪師還江心序》（案江心即溫州江心寺，宋禪宗十刹之一，本文又見《宋學士集補遺》）云：

我皇上明太祖（正位宸極，隆興佛乘，開善世院於大天界寺，置統領、副統領、替化、紀化等員，海內諸山悉隸之。掄選有禪行陟資級者，俾爲之主，其非才而冒充者斥之。於是循例爲江擇覺，然終無踰於覺初，統領遂合羣議，仍請覺初居其職。

可見明太祖即位之初，即注意僧官制度。洪武五年（一三七二年），命僧道錄司造周知冊，頒行天下寺觀。洪武十一年（一三七八年）五月，勅授丑太璞（僧錄司）左講經、授了達、德瑄、溥洽三人僧錄司。洪武十二年（一三七九年）授仲義僧錄司右闡教，授清濬僧錄司左覺義（《釋氏稽古略續集》卷二）。

洪武十四年（一三八一年）正式設立僧官衙門，掌管僧尼事務。一、在京設置僧錄司，掌管天下僧尼，精選通經典戒行端潔者詮之；其在外布政府州縣，各設僧綱、僧正、僧會等司衙門分掌其事。僧錄司設左右善世各一員、正六品，左右闡教各一員，從六品，左右講經各一員，正八品，左右覺義各一員，從八品。各府僧綱司設都綱一員，從九品，副都綱一員。各州僧正司設僧正一員，各縣僧會司設僧會一員。二、各州府縣寺院僧尼，並從僧錄司取勘置文冊，須要開寫某僧某姓名、年齡、某布政司、某府、某州、某縣籍、某年於某寺出家，受業某師，先爲童行幾載，至某年某施主披剃簪戴，某年給受度牒，逐一開報。三、供報各處有額寺院，須要明白開寫。本寺始於何朝何僧啟建，或何人施捨。四、僧錄司衙門全依宋制，官不支俸，吏與皂隸合用人數，並以僧尼及佃僕人等爲之。五、僧錄司統體與欽天監相同，

出入許依合用本品傘蓋，遇官高者即歛之。六、各處寺院住持，從本處衙門保舉有戒行老成諸通經典者、申送本管衙門轉申僧錄司考試，中試具申禮部奏聞。

洪武十五年（一三八二年）京師僧錄司衙門以戒資爲左善世，宗泐爲右善世，智輝爲左闡教，仲義爲右闡教，正太樣爲左講經，仁一初爲右講經，來復爲左覺義，宗泐爲右覺義。並對這些官員的執掌作了具體的規定：一、戒資掌印，宗泐封印，凡有施行，諸山須要衆僧官圓坐署押眼同用印；但有一員不到不許輒用，差放者不在此限。二、戒資提督坐禪參悟公案，管領教門之事。三、智輝、仲義亦督修者坐禪，如正守仁接納各方施主、發明經教。四、來復、宗泐簡束諸山僧行，不入清規者以法繩之；並掌天界寺一應錢糧產業及各方布施財物，置立文簿，明白稽考。其各僧官職掌之事，宗泐皆須兼理（《釋氏稽古略續集》卷二、《金陵梵刹志》卷二略同）。這些制度，其後相沿不改。

清代僧官，大抵承襲明制。中央設僧錄司、正印副印各一人，衙門設左右善世各一人，正六品，左右闡教各一人，從六品，左右講經各一人，正八品，左右覺義各一人，從八品。康熙十六年（一六七七年）詔令僧錄司稽察設教聚會嚴定處分。地方僧官，府設僧綱司、都綱、副都綱各一人，州設僧正司、僧正各一人，縣設僧會司、僧會各一人。

此外還有番部僧官：甘肅珍珠族設國師禪師一人、化族設國師一人，靈藏族設禪師一人（初隸河州、後珍珠、靈藏屬循化，餘雜處二十四關），禪定寺設禪師一人（嘉慶十九年無人襲，由土司兼轄隸洮州），番寺設禪師一人（同治回變後不修職貢）。其餘垂巴寺（轄番人十族）、著洛寺（轄番人二十三族）、麻爾寺（轄番人二十一族）僧綱圓成寺（轄番人四族）、閻家寺（後無人襲）、各設僧正一人（《清史稿》卷二二二《職官》二、三、四）。

僧官所受國家待遇，歷代略有出入，但它和一般俗官相同的

不外封爵及秩俸兩方面。

僧官封爵，起於南北朝時代。北魏明元帝以趙郡沙門法果爲沙門統，供施不足又官品之，遂授輔國宜城子忠信侯，尋進公爵曰安城，開沙門封爵之例。梁武帝以僧正慧超爲壽光殿學士，也屬此例。唐代武后時以安樂寺主僧萬歲爲朝散大夫封縣公，聖善寺都維那廣清爲殿中監充功德使。其餘非僧官之僧侶而賜官品者，歷代有之。

其次是秩俸。僧官之有秩俸，也始於南北朝。姚秦命僧碧爲僧正秩同侍中，開了公給食俸之例。至魏孝文時歲施應統帛八百匹，準四輩之貺，隨四時而給。劉宋文帝時，寶賢爲京邑尼僧正，文帝四時供養。孝武月給錢一萬。尼正之俸，由寶賢開始（《僧史略》卷中）。唐宋僧官食俸之例不詳。元代設宣政院，秩從一品，其餘賜鈔賜田等事，不一而定。明清兩代，僧侶們則多半靠廟產常年收租養活自己，僧官亦不支俸。

僧尼隸屬歷代不同，尤以唐代變遷爲甚。北魏初設監福曹，統攝僧侶，不久改爲昭玄寺。有官屬以斷僧務（《魏書》卷一一四《釋老志》）。北齊官制，大都依照北魏，設昭玄寺掌諸佛教，置大統一人、統一人，都維那三人。亦置功曹主簿員，以管諸州郡縣沙門曹（《隋書》卷二十七《百官志》）。唐初僧道均隸鴻臚寺崇玄署。高宗龍朔二年（六六二年）改鴻臚寺爲同文寺。咸亨元年（六七〇年）復改同文寺爲鴻臚寺。武后光宅元年（六八四年）改鴻臚寺爲司賓。延載元年（六九四年）僧道均改隸祠部。中宗神龍元年（七〇五年）復改司賓爲鴻臚寺。玄宗開元二十四年（七三六年）復改隸鴻臚寺崇玄署，二十五年（七三七年）改僧尼由祠部檢校。天寶二年（七四三年）僧尼隸祠部，十一年（七五二年）改祠部爲職祠。肅宗至德元年（七五六年）復改職祠爲祠部。代宗大歷四年（七六九年）之際，設修功德使，管屬僧道，自是司封祠部不復關

虛雲老和尚遺相



六十張手繪遺照

虛雲和尚

(續上期)

五月四日，首批外國水兵四百五十八名開抵北京，五月十四日，義和團擊敗聶士成部屬，徹底再破壞了京津鐵路，包圍了北京，帝都成爲孤島。

德清進言之目的已達，不想多留於京畿，他想再赴五台山進香之後再入終南山修隱，但是他已經走不出北京外面幾里，就遇到義和團封鎖，現在的義和團，已經變本加厲，見到人不順眼就斬殺。德清倒不是怕死，而是不願死得無益，與其白死，不如留此身來爲佛教做事，他就終止了西行，再回到龍泉寺。

他剛回到寺內，就聽到街上紛紛亂喊：「洋兵來了！洋兵來了！」鷄飛狗走，一陣大亂。

龍泉寺僧侶慌忙關閉寺門，有些跑上寶塔上面去守望。

長篇連載 佛教小說

兩江，兩廣，湖廣，山東等各處總督都有急電奏請太后慎重處理，不可向洋人啓釁，可是劉坤一，李鴻章，張之洞，袁世凱這批疆臣的急電也挽救不了危局了。

帝俄的四千多名軍隊，早已經從旅順開到天津，英國海軍中將西摩爾率領英、美、俄、日、德、法、奧、意等八國聯軍二千六百六十六名從天津開抵北京外圍廊坊。

義和團三百多人鳴鑼擊鼓，畫着花臉，佩了神符，鼓噪進攻聯軍，義和團自恃有老師父所賜神符護身不畏槍炮，大胆闖陣，那知被聯軍的新式機關槍一輪掃射，不到幾分鐘，殺死了一半。這天是五月十五日晨，到了下午，又有大批義和團湧至，在落岱圍攻八國聯軍，立即被聯軍殲滅了兩百多人。

在同一天，五月十五日上午，北京城內，也一陣大亂。德清在龍泉寺內聽到外面人聲沸沸，不知道是什麼事，法心長老

叫小沙彌出去打聽。

「不好了！不好了！」小沙彌氣急色變地跑回來報告：「打起來了！」

「什麼打起來了？」德清問。

「洋兵開到永定門外來了！」小沙彌喘氣喊道：「義和團在外面跟他們打起來了……。武衛軍永定門內殺了東洋人什麼書記……」

「糟了！」德清和尚跌足道：「這一下糟了！可真是大劫到了！」

原來這天，日本公使館的書記杉山彬駕車到永定門外去迎接到臨的日本軍隊進城，他在永定門碰到董福祥屬下的武衛軍後軍守門軍士查問：「什麼人要出城？」

「我是大日本帝國公使館一等秘書，」杉山彬傲慢地回答：「你們沒看見車上插了大日本帝國國旗嗎？問什麼？」

外國人的氣焰，當時其實並不單日本外交官如此，幾乎任何外國人都是擺起一副優越感的驕傲面孔來對待中國人。洋人老早看穿了中國人的崇洋恐洋心理了，也老早把中國人當作殖民地被征服的奴隸。

「你神氣什麼？」軍士受不了杉山彬的氣焰：「下車！」

杉山彬發怒喝道：「你們是什麼東西？敢命令我下車？連你們太后也不敢這樣對我講話呢！」

這一來更是火上加油！軍士們老早已經忍受夠了洋人，憤恨極了洋人侵畧中國，無人不痛恨外國人，尤其是更痛恨這同文同種的日本人！甲午慘敗的餘痛猶自血湧心頭，那一個中國人不仇恨日本人？尤其是軍人，那一個不是恨不得將日本人殺盡食其肉而寢其皮？現在這個日本外交官如此驕橫，軍士們怎

不氣憤？

「他媽的！」軍士們憤怒極了，一把抓住杉山彬，把他拖了下車來：「王八蛋！」

「你們敢怎麼樣？」杉山彬還傲慢地叫喊：「你們這樣無禮！我找你們太后去！」

「你去找閻王老子去吧！」軍士們怒吼：「他媽的東洋鬼子！」

「你們是那一個部隊的？」杉山彬大叫：「是董福祥的？」

「你管我們是什麼部隊的？」軍士們怒叫：「今天你闖到我們手裏，是你時辰到了！」

「斬掉他！」其他軍士們都吶喊，「斬！」

軍士們把日本人捉住，揮刀先斬掉他一條右腿，他倒在地血泊中哀號：「你們反了！敢殺我，看我大日本皇軍不踏平北京報仇！」

「儘管來報仇好了！」軍士惡毒地冷笑：「你們也殺得中國人太多了，今天先該我們復仇！」

「別讓他一刀死得太痛快，」另一些軍士說：「慢慢伺候他！」

「於是軍士們又斬杉山彬的另一條腿，任他在血泊中叫罵。不久，又掉掉他的兩條胳膊，衆軍士哈哈大笑：「他媽的！今天才出掉這口鳥氣！」

然後他們用刀與劍割杉山彬的腹部，挖取心肝，然後割下他的人頭！衆軍士哈哈狂笑，又高喊：「殺光洋鬼子！」「大師兄萬歲！」「太后萬歲！」

軍士們逞一時之快，闖了大禍了！有人飛報負責洋務的慶王奕劻，慶王大驚失色，跌足叫苦：「這……這一次可麻煩大了！殺掉人家的外交官，還免得了打仗嗎？我這裏拚命討好洋人還來不及呢！董福祥呀！這一次可把我害慘了！我找董福祥去！」

慶王找到董福祥質問：「怎麼你的屬下殺掉日本公使館的二等秘書杉山彬？這一下來，可不是更授洋人以藉口攻打京畿了嗎？八國聯軍已經來到了永定門外啦！這可怎麼辦？」

董福祥傲然道：「不該殺也殺了，不該錯也錯了，現在還有什麼話說？兵來將擋就是了！兩千六百多洋兵，有什麼了不起？大驚小怪的！」

慶王頓足道：「你倒說得輕鬆，回頭太后面前，你去回話吧！」

「太后要問，有我董福祥擔當呢！」福祥拍胸膛道：「端茶送客，王爺，不送了。」

慶王急得好像是熱鍋上螞蟻，那董福祥雖自恃有兵不怕慶王，到底慶王總是個貝勒總管洋務，在太后面前也很得寵，董福祥想了想，立刻往見端王。

「王爺！董某的部屬守門軍士執行戒嚴，把日本公使館的秘書殺掉了！慶王來埋怨了我一頓，說叫我自向太后交代。」

端王說：「殺得好！殺得好！」拍撫福祥之背：「星五！你夠氣魄！你真是有種！各大帥如有你之胆量！何愁洋人不平？殺！殺光洋人更好！管他是西洋人東洋人，都不是好東西！太后想預立大阿哥。洋人就反對，太后叫皇上瀛台讀書修心養性，洋人也反對，太后也恨透了洋人了！你放心！星五，慶王

要你去面聖去就去！怕什麼？太后素來賞識你，也有我替你撐腰呢！」

端王最痛恨洋人，因為洋人反對太后廢帝另立嗣，使太后原定選立端王之子為大阿哥的計劃流產。

太后果然聞報十分焦急，立即召見慶王，端王，崇厚與董福祥。

太后垂問：「董福祥，你怎麼縱容得屬下殺了日本公使館的書記？我不是再三諭全你們嚴飭部屬勿向洋人啓釁嗎？你現在這樣胡來，可不是惹洋兵開仗嗎？」

董福祥奏曰：「皇太后！臣福祥奉命戒嚴以保京畿安全，部屬封鎖城門，不准出入，日本書記要硬闖永定門迎接日兵入城，此乃觸犯我大清法律，兼以態度傲慢，出言辱及太后。軍士激於義憤，一時性起，殺了該東洋人，此非軍士之罪！臣願負全責，請太后降罪！」

太后一想，此時責罰董福祥，毫無好處，徒然失去這個有力的忠心將領，此時已經是兵將太少了，怎可自斬一臂？

「董福祥！」她於是沉和地說：「既然事實如此，那就不能算是你的過錯，我罪你幹什麼？我素知你忠心耿耿，焉有故意生事害國之理？分明是東洋人太可惡！這軍也不必降罪軍士了！現在只看該怎樣應付東洋人吧！聯軍已到了。」

董福祥叩頭謝恩，奏曰：「皇太后勿憂，洋人聯軍兵臨城下，若敢開仗，臣必然與之死拚到底！保護聖駕！殺盡洋人！以報國恩！」

「很好！」太后說：「你能擋得住洋兵，朝廷決不會虧負你們的！但是聽說洋兵來了兩三千人，你這五千兵擋得住嗎？」

董福祥奏曰：「太后！福祥屬下均是久征慣戰之兵，武器精良，武藝純熟，又兼有義和團師兄弟數十萬人爲後盾，何懼洋人洋槍厲害？」

太后說：「我早聞說你們跟義和團有來往，原來早有其事，只不知義和團是不是忠心朝廷呢？」

董福祥大聲奏道：「太后請放心！義和團人人忠心朝廷，誓死殺盡洋人，以保大清！義和團總壇主李來中與福祥是把兄弟，今領有數十萬義民在城內城外，準備保護聖駕，殺誅洋人，只要福祥一句話，義和團就都効死盡忠，誓爲太后與皇上殺敵！粉身碎骨也不顧的！」

太后心中驚恐：「真不得了！原來董福祥已經投向義和團了！」她不敢喜怒於神色，她反而更加溫和地說：「董福祥，難得義和團這樣忠心於朝廷，只不知他們自稱的神拳到底能不能擋得住洋槍洋炮呢？血肉之軀，拿去跟炮火拚，不是鷄蛋打石頭嗎？我總是想，能夠避免戰禍就最好，打起仗來，又不知要死傷多少軍民！」

董福祥說：「事到如今，還能談和嗎？我們不去打洋人，洋人也要打來的了！只好拚吧！說到義和團的神拳，自然是有，太后請放心！」

端王也奏道：「老佛爺何不召令義和團的大師兄來宮裏表演給老佛爺看看呢？奴才家中就有大師兄教練，一傳就到。」

太后說：「這像什麼話？」

端王說：「老佛爺！現在洋兵入京，早晚都要開仗，官軍雖有一萬多人，總嫌力量不夠，假如無用義和團，將他幾十萬人化爲己用，豈非減少了亂民滋事？又可爲朝廷出力打洋人！」

這是再好不過的了，用人之際，那能再拘泥於規矩？老佛爺一召見李來中等大師兄，天恩深厚，義和團就無不心悅誠服爲朝廷効命保國衛民了！」

太后一聽，才知道連端王也加入了義和團了，就說：「怎麼你也信了義和團呢？」

端王仗着自己是太后的姪兒兼女婿，說話胆大些，就說：「老佛爺，如今京城裏那一家王府不請了義和團師兄弟來教拳練法術保家安宅？莊王，禮王，鐸王……肅王……連那些大臣如榮祿總督，剛毅大學士，啓秀尙書，總領崇禮也都拜了大師啦。」

太后越發心驚，問道：「你們這樣胡鬧呢？天潢貴胄，怎麼去跟這些亂民交往，成何體統？」

「老佛爺！」端王說：「如今外面風聲時勢不同，義和團已經佔據了京畿和直隸，山西，陝西，河南，勢力雄厚，有千萬之衆。我們若不拜師歸依，怎保家宅性命平安？只有都拜大師兄，在門前掛了大師兄的紅燈，義民自然恭敬不敢侵犯，若有洋兵來侵，義民也會都來解救危難的，況且義和團忠心於朝廷，已經和朝廷官兵都拜了把子，彼此更是一條心保國安民打洋人了！」

太后說：「那麼說，連你統帶的虎神營親兵也跟義和團拜上了？」

端王奏道：「正是，非此不足以與義民結成一體共同抵抗洋兵。」

「罷了！罷了！」太后大恙道：「這麼說，我身邊就只剩下幾個蘇達和宮監宮女還未拜義和團啦。」

端王說：「不對！老佛爺，只有你老人家自己還沒拜義和

團大師兄罷了！現在連李總管崔總管等都拜過大師兄了呢！」

太后厲目一望李蓮英，問道：「蓮英，可有這事？」

李蓮英慌忙跪下叩頭：「老佛爺！請恕死罪，蓮英和崔玉桂與宮中大小太監及宮女都已拜了大師兄！」

「爲什麼這樣做？」太后厲聲喝問。

「爲的是要靠義和團保護老佛爺與皇上兩位聖駕呀。」李蓮英說：「老佛爺請息天怒，請明鑒，這頤和園到西苑到六宮，水陸兩路如今都還平安寧靜，還不是全靠義和團師兄弟在外面守護相約不敢犯瀆？外面老早亂得翻了天啦！要沒有師兄弟保護，還不讓洋人都打進來了？」

「唉！」太后嘆息：「你們這些人！越鬧越不成樣兒了！」

她深深明白，如今整個朝廷文武百官與御林武衛軍都被義和團控制住了，她已成爲有名無實的統治者，這不由不使她肉跳心驚，在這些臣僚的無言的威脅之下，她知道自己不能不採取安撫的政策來攏絡羣臣與義和團了，她的口氣一鬆，蓮英與象王公大臣那有聽不出來之理？

端王就趕忙趁熱說：「老佛爺！那些義民確實忠義天日可表，法術無邊，足可當大任抵抗洋兵炮火，有他們保駕，老佛爺可保無憂。」

「胡說！」太后叱道：「那有血肉之軀可擋洋人槍彈炮彈之理？這分明是一些惑人的掩眼小術，故甚其詞罷了！」

端王說：「不然！義和團大師兄的法術確實厲害，奴才和各王爺都親眼見過的，老佛爺不信，何不召見老師父李來中御前獻演，老佛爺見過才不能不信哩！再說，李來中張德成等都煉有仙術心懷忠義，只以報國無門。老佛爺倘予召見，他們就都會深感天恩，更加死心塌地報効朝廷了。他們又不要拿朝廷錢糧，又不領賞，只盼得蒙老佛爺金口封個名義，他們就是赴湯蹈火，爲朝廷効命，殺盡洋兵，那怕神術不靈，以身殉國，也在所不計了。」

（未完）

出版人 內明雜誌社
發行人 釋敏智
編輯人 釋洗塵
余凌

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States.

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

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

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narch St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道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座香港佛學書局

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

佛元二五三四年一月一日出版
公元一九九一年一月一日出版

每冊定價港幣十元



△青銅鍍金押出佛傳（西藏）



◁青銅鍍金如來立像（斯里蘭卡）

△大黑天像（西藏）