

内明

集漢穀城刻石字





▲遼代三彩羅漢坐像——現藏倫敦大英博物館



禪詩是佛教文學的奇葩

魏承思

中國佛教禪宗創立以後，其思想方法即所謂「禪風」，逐漸發生變化。自「不著語言，不立文字」的禪風演變出「文字禪」和「參話禪」。他們善於「繞路說禪」，專在語言文字技巧上用功夫，並且走向詞藻修飾的道路，多採用偈頌詩歌等文人學士所喜愛的形式，由此發展出引人注目的禪詩。以往論者皆偏重於研究禪宗對中國詩歌的影響，殊不知禪詩本身就是中國佛教文學的一大傑出成就。

(一)

所謂禪詩，就是旨在表現「禪悟」這種佛教主觀精神活動的詩歌創作，包括一切以述禪理，抒禪趣，寫禪境為內容的詩歌作品，述禪理是指採用直接發議論方式表現禪宗哲理的說理諷喻詩。例如，唐代詩僧寒山子詩即多述禪理，「大抵佛菩薩語」。有詩說：「世有多事人，廣學諸知見，不識本真性，與道轉還遠，

若能明實相，豈用陳虛願。一念了自心，開佛之知見」，又說「報汝修道者，進退虛勞神，人有精靈物，天字復無文，呼時歷歷應，隱處不居存，叮嚀善保護，勿令有點痕」。又說「我見利智人，觀者便如意，不假尋文字，直入如來地，心不逐諸緣，意根不妄起，心意不生時，內外無餘事」，又說「自古多少聖，叮嚀教自信，人根性不等，高下有利鈍，真佛不肯議，置功枉受困。不知清淨心，便是法王印」。又說，「寄語諸仁者，復以何為懷，達道見自性，自信即如來。天真原具足，修証轉差迴，棄本却逐末，只守一場歎」。寒山詩中如此類者多不勝舉，故時人以爲「家有寒山詩，勝汝看經卷也」。抒禪趣，這與搬弄禪語不同，而是借抒情咏物來表現禪理。「禪趣」，也稱「禪悅」，「禪味」，是指禪定時體驗到的那種輕安寂靜，閒適自然的情趣，這種情趣體現了禪宗追求「淨心」，「任性」，「無念」的宗旨。例如，唐代詩僧皎然《題山壁示道維上人》云：「獨居何意足，山色在前門。身野長無事，心冥自不言。閒行數亂竹，靜坐照清源。物外衆知少，禪徒

不耐煩」。另一首《送淮上人歸洞庭》云：「從來湖上勝人間，遠愛浮雲獨自還。孤月空天見心地，寥寥一水鏡中天。」抒發那種飄然物外，從囂煩的世界中尋求超脫的情趣。王維有一首《終南別業》也是抒禪趣之名作：「中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時，偶然值林叟，談笑無還期」。行到水窮處，無路可走時，一般人或興闌而返，或大為掃興，但詩人則不然，水窮則止，倘有雲起，便坐而看雲，坐久當還，偶遇林叟，使與談論山間水邊之事。相與留連，則不能以定還期矣。一切都不着意，都不放在心上，只是隨遇而安，決不因水窮無路而擾亂心中的自在平靜。「行到水窮處，坐看雲起時」的形象畫面，恰當地表現了禪宗「任性」，「無念」之旨。寫禪境即寓禪於境。當然其中也有禪理、禪趣，但都隱藏得更深一層。其表層意境則是着力渲染景物風光，正如皎然在《答俞校書冬夜》，一詩中所說：「示君禪中境，眞思在杳冥」。這禪中境不是抽象的概念，而是具體的畫面。禪理、禪趣皆在其中。杳冥精蹟，耐人尋味。王維的山水詩可謂寫禪境之極品，如小詩《鹿柴》寫：「空山不見人，但聞人語响，返景入深林，復照青苔上」。這寥寥二十個字，擇取空山密林中的一隅，寫出光景明天的薄暮，表現了禪宗的色空思想。另一首《木蘭柴》：「秋山斂餘照，飛鳥逐前侶，彩翠時分明，夕嵐無處所。」詩中同樣寫黃昏的景色，而把深山幽林換成了廣闊的空間。它用閃爍明滅的筆法，寫到了夕陽的餘光在秋山上收斂了，天空中競相追逐的飛鳥消逝了，一時看到的彩翠分明的山色又模糊了，自然界所呈現的各種景象都是隨生隨滅。點出一切美好事物盡屬光景無常，如同夢幻泡影那樣虛空不實，宇宙間萬象演變的法果亦終歸於寂滅。王維寫景的許多佳句，諸如「白雲回望會，青靄入看無」、「山路原無雨，空翠濕人衣」，「逶迤南川水，明天青林端」，「湖上一回首，青山卷白山」等都是用閃爍而朦朧的筆調，描寫那種似有似無，

目錄 期九二二第

內明

專論

- 禪詩是佛教文學的奇葩……………魏承思……………3
民國年間的閩南佛學院(上)……………傅敦石……………10
胡適佛學著編年……………李雪濤……………14

特稿

- 淺談禪宗悟性的美學價值……………逸人……………17
鐵筆走龍蛇氤氳滿乾坤……………劉繼漢……………21
漫談僧食……………濟羣……………24

法海拾貝

- 大乘不離小乘……………蔡惠明……………30

專稿

- 從中國佛教的興衰
論太虛大師佛教革命的意趣……………悲昇……………35

四眾堂

- 素食漫談……………申寶林……………37

特稿

- 南山宗主——釋道宣……………楊作舟……………39
才學豈真快樂?……………釋德清……………41

佛教文藝

- 虛雲和尚(續)……………馮馮……………42

畫頁

- 封面：元代青銅孔雀明王坐像
面裏：遼代三彩羅漢坐像——現藏倫敦大英博物館
底裏：日本南北朝時代鍍金十一面觀音菩薩懸佛
封底：日本南北朝時代青銅不動明王像

若即若離，「色空有無之際」的意境，引導讀者去領悟自然界的無常和不真實。明代胡應麟《詩藪》曾稱王維的詩作「讀之身世兩忘，萬念皆寂」，可見他很善於把抽象的理念寄寓在對自然界的描寫之中。禪詩有其獨特的意境，獨特的風格。在禪詩中感情總是平靜恬淡的，節奏總是閒適舒緩的，色彩總是淡淡的，意象的選擇總是大自然中最能表現清曠閒適的那一部分，如幽谷、荒寺、白雲、月夜、寒松、而不是大漠、陽光、桃花、駿馬。就像《竹坡詩話》評論禪詩時說的那樣：「幽深清遠自有林下一種風流」。

禪詩產生的淵源有三：佛經中的偈頌可以說是禪詩的直接淵源。偈頌本身有一定的韻律格式，譯成漢語，也採用了詩的形式，多為五、四、六、七言，但翻譯韻文要兼顧內容表達與韻律格式實在十分困難。於是漢譯佛經的偈頌雖有整齊劃一的格式，却並不講究音節、韻律。它還不能算是真正的詩。中國禪宗興起後，許多禪師寫出表示自身開悟或向別人示法的詩偈，這些詩偈乃是禪詩的先聲。如慧能所作有名的示法偈：「菩提本無樹，明鏡亦無台。佛性常清淨，何處有塵埃」。慶蘊居士善詩偈，有專集行世，其示法偈說：「但自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。鐵牛不怕獅子吼，恰似木人見花鳥，木人本體自無情，花鳥逢人亦不驚，心境如如祇箇是，何慮菩提道不成。」靈雲初在潯山，因見桃花而悟道，有偈云：「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝；自從一見桃花後，直到如今更不疑」。這些詩偈雖然技巧上尚不純熟，但已經可以說是很有禪味的說理諷喻詩了。後來許多禪詩創作就是順着這條路子走出來的，如唐代詩僧拾得就說過：「我詩也是詩，有人喚作偈，詩偈總一般，讀時須仔細」。禪詩的產生還受到民間歌謠的影響。在民間廣泛流傳的王梵志的五言詩就包括了許多說理諷喻的禪詩。此外，還有許多禪詩也是採用民歌體創作的，如自在的《三傷歌》——「世人世人不要貪，此言是約

思量取，饒你平生男女多，誰能伴你歸泉路」。完全取民間口語，取民歌形式，宣傳釋氏之言。

中國自《詩》、《騷》、漢魏古詩以來的正統詩歌創作也是禪詩的重要淵源。特別是魏晉時期的「玄言詩」和禪詩的關係更為密切。玄言詩雖以玄學思想為基調，但在佛教般若文學的影響下，已開始形成一種優游自得，寂靜恬適的詩境。謝靈運的山水詩則成為玄言詩向禪詩過渡的中介。如「池塘生春草，圓柳變鳴禽」，「雲日相輝映，空水共澄鮮」等名句已見禪心。到了唐代，佛教徒有意識地以禪入詩，以詩參禪，更促進了禪詩的興起和發展。但絕大多數的禪詩創作仍不離正統詩歌的深刻影響，且不說王維、蘇軾這樣的文人之作，即使像以通俗見長，把詩作為參禪悟道的寒山子這樣的詩僧也仍可見受正統詩歌的熏陶之深。如其詩句，「人生不滿百，常懷千載憂」即出於《古詩十九首》「踐草成三徑，瞻云作四鄰」即出於陶淵明《歸去來辭》和《停雲》，「白雲抱幽石」則出於謝靈運《過始寧墅》等等。總而言之，禪詩正是在中國正統文學、民間文學與佛教文學的深厚土壤裏生長起來的一株奇葩。

(二)

唐代既是中國詩歌的黃金時代，也是中國佛教的鼎盛時期，這就促成了禪詩創作的繁榮局面。這一時期湧現出許多優秀詩人，創作了大量的禪詩。其中最著名者首推王維。王維，字摩詰，太平人。開元九年登第進士，從此踏上仕途。晚年在輞川別墅過着亦官亦隱的生活，以至終老。王維既是一位有獨特風格的大詩人，又是一個虔誠的佛教徒。他與當時南北宗的禪師交往甚密，特別是結識南宗神會大師後，曾親聆其傳法心要。神會告訴王維：「衆生本自心淨，若更欲起心有修，不可得解脫」。〈見《神

會禪師語錄》)。也就是說，人們本身就具備清淨本性，因此日常生活就是禪宗所理解的修行。只要「任運自在」隨心所欲，就可以得到解脫。而如果有意識地「起心存修」，則反而不能達到目的。

神會的「大奇」法開啟了王維活潑靈動之心。他對人說：此南陽郡有好大德，有佛法甚不可思議。」自此以後便傾心南宗，經常「焚香獨坐」以禪誦為事。」故早在生前，他就有「當代詩匠，又精禪理」的名聲，死後更被譽為「詩佛」。上文已說到王維的山水詩是寫禪境之極品。這一方面是因為他對禪理有深刻的理解。另一方面也得力於他超絕的詩才，能夠非常熟練地運用詩歌藝術手段來表現抽象理念。在描繪自然美的生動畫面中寄寓禪理的意蘊。禪宗五時法身遍一切境，「青青翠竹，盡是法身，郁郁黃花，無非般若」（《景德傳燈錄》卷二八）。他們從一機一境，萬物色相中參悟禪理，體驗內心寧靜的禪趣。在他們看來，以淨心對外境，一切外境皆是空靈、寂靜、虛淡的。因此在王維筆下的山水林泉無不被賦予某種禪情的意味，表現出他靈魂深處的回聲。例如，他寫深山便力求顯示其空靈：「空山不見人，但聞人語聲」（《鹿柴》）人閑桂花落，夜靜春山空」（《鳴鳴澗》），「悠然遠山暮，獨向白雲歸」他寫林藪則意在渲染其寂靜，「木末芙蓉花，山中發紅萼。澗戶寂無人，紛紛開且落」（《辛夷塢》），「古木無人經，深山何處鐘？泉聲咽危石，日色冷春松」（《過香積寺》）。他寫明月便聯系到對「虛融淡泊」的精神追求，如「松風吹解帶，山月照彈琴」（《酬張少府》），又如「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯，深山人不知，明月來相照」（《竹里館》）。一個欣然自得的詩人與世隔絕，超然物外，獨自在幽靜的竹林裏忘情地彈琴，時而發出長嘯。詩人此時已凌駕於塵世之上，沒有任何念慮的牽掛，俗事的纏繞。「一利那妄念俱滅」，進入了「消魂大悅」的「無差別境界」。這裏的「明月來相照」反襯了「深山人不知」，以表達詩人離世絕塵的精神境界。王維的山水詩雖然沒有直接談禪說教，但如同宋人葛立方所

說，它們是「心融物外，道契雲微」（《韻語陽秋》卷14）。這正是說明了這類作品的佛教文學性質。王維的詩作既含蓄雋永，神韻超然，又平淡自然，深入人心。其禪理、禪趣只在似有似無間，如「羚羊挂角，無迹可求，非有妙語，難以領略」（郭紹虞《照隅室古典文學論集》），達到了很高的藝術水平。

唐代還出現了眾多的詩僧。他們大多由文人而轉入禪宗，往往「一食自甘，方袍便足，靈台澄皎，無事相干……青峯瞰行，綠水園舍，長廊步履，幽徑尋真，景變序遷，蕩入冥思」（《唐才子傳》），遂成為禪詩創作的基本隊伍。這些詩僧現在有姓名可考的有百餘人，《全唐詩》四二四〇二家，共四二卷，約為唐詩的二十分之一，實際作品恐怕遠不至此。雖然詩僧們的作品並不一定都是禪詩。但正如劉禹錫所說：「近古以降，釋子詩聞於世者相踵，因定而得境，故儵然以清。」述禪理，抒禪趣，寫禪境畢竟是詩僧創作的主要傾向。據劉禹錫的說法：「世之言詩僧，多出江左。靈一異其源，護國襲之，清江揚其波，法振沿之」（《劉賓客文集》卷19），也就是說，靈一是第一位知名的詩僧。他生於開元十五年（七二七），卒於寶應元年（七六二）。曾留下《靈一集》1卷，今佚。靈一的詩「思入無間，興含飛動」，善於創造人境俱奇之境。如有《溪行記事》詩：「近夜山更碧，入林溪轉清，不知伏牛路，潭洞何縱橫。曲岸烟已合，平湖月未生，孤舟屢失道，但聽秋泉聲，」沿溪而下，山谷愈加幽深，溪流更加清澈，月未上，已黃昏，山更碧，林更青，寂靜無人中，一葉孤舟緩緩飄泊，一片沉靜，只聽見秋泉淙淙之聲，這是多麼寂寞幽靜的無人之境。高仲武評論他說：「自齊梁以來，道人人工文多矣，罕有入其流者。一公乃能刻意精妙，與士大夫更唱迭和，不其偉觀？」（《中興間氣集》卷下）。不過，話雖這麼說，當時最著名的詩僧則還是寒山子。寒山子生卒年代不詳。《四庫總目》卷一四九《寒山子詩集》提要稱其為「貞觀天台廣興縣僧」。《太平廣記》卷五五錄

杜光庭《仙傳拾遺》云：「寒山子者，不知其名氏。大歷中，隱居天台翠屏山」。據近人余嘉錫、王運熙等人考証，皆以杜光庭「大歷中」的說法爲是。傳說寒山子，用樺皮做帽，布裘敝履，或吟咏於長廊，或歌嘯於村墅。他曾寫道：「一住寒山萬事休，更無雜念掛心頭，閑於石壁題詩句，任運還同不繫舟。」於此也可見寒山那種虛融清淨，澹泊無爲的處世態度。他的詩常寫在竹木石壁和人家的廳壁上。後人把它們編集起來，有三百餘首，如上文所說寒山詩多爲說理諷喻詩。這些詩作「發露化機，規論人事，似近俗而有深意。」（見游潛《夢蕉詩話》）深奧玄妙的佛語禪理皆用淺近的口語和各種比喻，民諺，諧音，歇後語表達出來。通俗化成爲寒山詩最顯明的特徵。他自稱：「有個王秀才，笑我詩多失，云不識蜂腰，仍不會鶴膝，平側不解押，凡言取次出，我笑你作詩，如盲徒咏日」。「有人笑我詩，我詩今典雅，不煩鄭氏箋，豈用毛公解。不恨會人稀，只爲知者寡。若遣趁宮商，餘病莫能罷，忽遇明眼人，即自流天下」。可見他完全是自覺地追求這種淺白、自由的詩歌風格。黃宗義曾說：「夫寒山、拾得村墅屋壁所抄之物，豈可與皎然、靈澈絮其笙簧？然而皎、靈一生學問，不堪向天台炙手，則知飾聲成文，雕音作蔚者，非禪家本色也」（《南雷文約》卷四）。這是說寒山、拾得的通俗詩才是禪詩本色。因爲在禪宗看來，一片淨心就是佛心，顯露真心就是好詩。倘讓內心迂於文字雕飾，反而是淨心被迷誤的表現。故禪法就應當直抒本心，不必在形式上雕飾。寒山子對禪宗通俗詩風的形成作出了重要的貢獻。

拾得是和寒山子齊名的詩僧，大歷年間隱居於天台國清寺，和寒山子過從甚密。他的詩傳下來的有五十餘首。同時國清寺還有一個詩僧叫豐干，和他的詩合爲一集稱《豐干拾得詩》。拾得與寒山、豐干在中國詩壇有「天台三隱」之稱。可知他們的詩風相近，皆有山林幽隱之趣，直抒胸臆，真味可掬。其詩云：嗟見世

間人，永劫在迷津，不省這個意，修行徒苦辛」。「君不見三界之中紛擾擾，只爲無明不了絕，一念不生心澄然，無去無來不生滅」。「無去無來本湛然，不居內外及中間，一顆小精絕瑕翳，光明透滿出人天」。「平生何所憂，此世隨緣過，日月如逝波，光陰石中火，任他天地移，我暢岩中坐」。拾得的禪詩近于偈頌，正是反映了禪詩由偈頌演變而來的軌迹。

皎然也是大歷、貞元之間的著名詩僧。他俗姓謝，是謝靈運的十世孫。從小出家爲僧，居杼山。和當時著名的文人顏真卿、韋應物、顧況等多有交往，常有詩歌唱和，時人稱爲「江東名僧」。皎然的詩作受正統詩歌影響較深，比較講究形式格律。他的作品編爲《杼山集》（又稱《皎然集》）7卷傳世。無論是述禪理、抒禪趣，還是寫禪境皆有不少佳作。例如《題湖上草堂》：「山居不靈剎，湖上千峯處處閑。芳草白雲留我住，世人何事得相關。」如「數呈吳馮」：「世人不知心是道，只言道在他方妙。還如瞽者望長安，長安在西向東笑」。《南池雜咏》：「夜夜池上觀，禪心坐日邊。虛無色可取，皎潔意難傳。若問空心了，長如月正圓」。皆是膾炙人口的名篇。皎然雖以詩名家，但其主要貢獻還是在於把禪宗思想引進詩論，其論詩專著《詩式》、《詩議》、《詩評》三種對後人影響很大。在中國詩歌理論發展中有着重要地位。

唐代著名詩僧還有貫休、靈澈、齊己等人。貫休，俗姓姜，晚唐五代時人，七歲出家，日讀經書千字，過目不忘，他既精禪理，詩亦奇險，兼工書畫。他爲人有強梗之性，「一條直氣，海內無雙」。被稱爲「僧中之一豪」。故爲五代動亂之際，他雖奔走於吳越錢瑒、荆南成汭、西蜀王建幕下，但身世始終坎坷不平。錢瑒自稱吳越國王，貫休投詩，有「滿堂花醉三千客，一劍霜寒十四州」之句。錢令其改爲「四十州」。他說：「州亦難添，詩亦難改，閑雲孤鶴，何天不可飛」，遂入荆南，館於高季昌處。「感時

政，作《醋吏辭》，復被疏遠」。貫休寫了不少慨嘆人生無常的詩，勸人參禪悟道，超脫生死輪迴。如《山居詩》云：「掣電浮雲真好喻，如龍似鳳不須夸。君看江上英雄塚，只有松根與柏槎。」《偶作因懷山中道侶》云：「是非非竟不真，落花流水送青春，姓劉姓項今何在，爭名爭利愁煞人。心竟輸他常寂默，只應贏得苦沉淪。深云道者相思否？歸去來兮湘水濱」。他的樂府詩頗得古樂府和元白新樂府意趣，立意超拔，奇崛不羣，被譽為「所長者歌吟，諷刺微隱存於教化，體調不下二李白，賀也」（《宋高僧傳》卷三十）。貫休詩作在音律上也有突破，他改變了中國古韵文以兩個音節為一音步的節奏，採用了比較自由的節奏，造成奇崛的詩風。如「藏一千尋瀑布，出一十八高僧」（《懷南岳隱士二首》）。「尋班超傳空垂淚，讀李陵書更斷腸」（《瀟陵戰叟》）。「田地更無塵一點，是何人合住其中」（《再游東林寺作五首》）。論者以為這是受偈頌翻譯的影響，雖然破壞了聲韵的和諧，但擴大了詩的表現力。靈澈，俗姓湯，貞元年間云門寺僧，與皎然、柳宗元、劉禹錫、劉長卿、權德輿等交游。名振都下，為淄流所嫉，造飛語激中貴，獲罪徙汀州。有詩一卷，今存十首，其詩有云：「山邊水邊待月明，暫向人間借路行，如今還向山邊去，只有湖水無行路」（《歸湖南作》）。「貫花留淨室，咒水度空山，誰識浮云意，悠悠天地間」（《送道虔上人游方》）。「月色靜中見，泉聲深處聞」（《石帆山》）。皆透露出一種超塵絕世的禪趣。他曾寫《東林寺酬書州刺史》諷刺那些佯稱出世的達官貴人：「年老心閑無外事，麻衣草座亦容身，相逢盡道休官好，林下何曾見一人」。當時「世俗相傳以為俚諺」。齊己，俗姓胡，晚唐五代時人，在大潯山同慶寺出家，後掛錫衡山東林寺。曾在荆南高季興處任僧正。有《白蓮集》十卷傳世。齊己的詩作題材廣泛，但無論咏物，寫景，抒情，懷古皆不離「空」、「寂」、「閑」的禪味，如咏《秋苔》有「獨憐蒼翠文，長於寂寞存，鶴靜窺秋片，僧閑踏冷痕」之句；寫

《嚴陵釣台》有「夫子垂竿處，空江照古台，無人更如此，白浪自成堆」之句；《書古寺僧房》有「萬法心中寂，孤泉石上澄，勞生莫相問，喧然不相應」之句；題《聽琴》有「萬物都寂寂，堪聞彈上聲。人心盡如此，天下自和平」之句。意境超邁，被推許為有「宰相器」（陳沅儒《余山詩話》卷下）。

禪詩中另有一類作品更近有韵的禪學論文，如真際禪師的《証道歌》和洞山的《寶鏡三昧歌》等。真覺禪師是六祖慧能下旁出的法嗣，號永嘉大師。他的《証道歌》把修證悟入禪理用澄澈的筆致吟咏，詩意高峻，波瀾層出。吟調時妙趣橫生，餘味無窮。《証道歌》共一八五八字，是由二六七句組成的古體詩。大體是七言，有時又插入六言句，形成六、七、七、七的結構。全詩用韵巧妙，對仗工整。如「無明實性即佛性，化作空身即法身。」「夢裡明明有六趣，覺後空空無大千」；「六般神用空不空，一顆圓光色非色」，「三身四智體中圓，八解六通心地印」，等皆是用極工的對偶句述說禪理。《証道歌》具有自在無碍的構想，豐富多采的詞藻。如述禪師在山中靜坐的情景：「入深山住蘭若，岑峯幽邃長松下，優遊靜坐野僧家，闌寂安居實瀟灑」。又如寫佛徒禪悟的境界：「江月照松風吹，永夜清霄何所爲。佛性戒陳心地印，霧露雲霞體上衣。」都具有強烈的藝術魅力。這樣的作品決非世間庸流輩所能及的，不愧為中國佛教文學的精品。

(三)

禪詩對唐代詩人的影响很深，它一掃唐初浮艷的詩風，給詩壇帶來一種刻意追求清、寒、幽、寂的氣氛。如柳宗元《江雪》「千山鳥飛絕，萬徑人踪滅，孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。」完全是一幅空曠幽靜寂寞的山水畫。杜牧《題寶州開元寺水閣閣下宛溪來溪居人》：「六朝文物草連空，天淡雲閑今古同。鳥去鳥來山色

裏，人歌人哭水聲中。深秋帘幕千家雨，茫日樓台一笛風，惆悵無因見范蠡，參差烟樹五湖東。」在鮮明的意境中，自有一種遠想遐思，精光妙理。韋應物《滁州西澗》：「獨憐幽草澗邊生，上有黃鸝深樹鳴，春潮帶雨晚來急，野渡無人舟自橫」。這倍受後人推崇的末句更表現了一種茫不知所措，任意東西的玄思。另外原常建的《題破山寺》：「清晨入古寺，初日照高林。曲徑通幽處，禪房花木深，山光悅鳥性，潭影空人心，萬籟此皆寂，唯聞鐘磬聲」。李白《尋雍尊師隱居》：「羣峭碧摩天，逍遙不記年，撥雲尋古道，倚樹聽流泉，花暖香中臥，松高白鶴眠，語來江色暮，獨自下寒烟」。俱有禪意。白居易是個虔誠的佛教徒，他的詩作更多直接的說教。如《逍遙咏》：「亦莫戀此身，亦莫厭此身。此身何足戀？萬劫煩惱根。此身何足厭？一聚虛空塵。無戀也無厭，始是逍遙人」。又如《讀禪經》：「須知諸相皆非相，若住無餘却有餘，言下忘言一時了，夢中說夢兩重虛。空花豈得兼求果，陽炎如何更覓魚？攝動是禪禪是動，不禪不動即如如」。白居易的此類詩作飽含禪味，語言通俗直露，接近於寒山一派。

晚唐五代以後，禪宗信徒廣泛地借詩說禪。如臨濟義玄禪師在對答門人時就這樣說明，「有僧問：『如何是奪人不奪境』，師云：『照日發生鋪地錦，嬰孩垂髮白如絲』。僧云：『如何是奪境不奪人？』師云：『王令已行天下遍，將軍塞外絕烟塵』」（《鎮州臨濟慧照禪師詩錄》）。禪師問還用詩句鬥機鋒，義玄又有一段與風林禪師的對答：「林問：『有事相催問，得麼？』師云：『何得剜肉作瘡？』林云：『海月澄無影，游魚獨自迷。』師云：『海月既無影，游魚何得迷？』林云：『觀風知浪起，翫水野帆飄』。師云：『孤輪獨照江山靜，自笑一聲無地驚』。林云：『任將三尺揮天地，一句臨機試道看』。師云：『路逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩』。風林便休」。禪師們所用韻文，有些用現成詩句，有些則是自己創作。故宋代以後禪師詩作數量激增，但大多單調空疏，詩

味索然，淪為禪理的圖解。如葉夢德說：「近世僧學詩者極多，皆無超然自得之氣，往往反拾攝摹效士大夫所殘棄。又自作一種僧體，格律尤凡俗，世謂之「酸餒氣」。（《石林詩話》卷中）。法眼宗文益禪師也對禪師們用詩說禪的濫俗提出過批評。（見《宗門十規論》）。不過，宋代的人文詩在禪宗思想長期潛移默化的影響下，倒反而出現了不少極富禪味的佳作。特別是蘇軾甚至被譽為「詩禪」。蘇軾字子瞻：眉山人。仁宗嘉祐二年二十二歲時踏上宦途。中年以後，生活坎坷，但始終謹言直論，不枉己阿人。蘇軾識力超邁，才思橫溢。他留下詩作卅二卷，這些作品雋絕雅健，骨力風韻并盛，有清逸之韻，發高古之音，如行雲流水，有巧極天工之概。黃庭堅稱：「如大國楚吞五湖三江」。蔡絛云：「天才宏放，宜與日月爭光」。敖陶孫評：「屈注天，到達滄海，變幻百怪，終歸渾雅」。沈道潛說：「蘇子瞻胸有洪爐，金銀鉛錫皆歸鎔鑄，其筆之超曠，等於天馬脫羈，飛仙遊戲，窮極變幻，適如意中所欲出」。蘇軾思想的顯著特點是「雜」。儒、佛、道三家思想對他都有吸引力。他既想做一個風節凜然，敢作敢為的儒者，又追求老莊的隱逸生活。青年時習禪，晚年更熱心佛教，自稱「東坡居士」。故其詩的妙處在於禪心的自然流露。如著名的《題西林壁》：「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同，不識廬山真面目，只緣身在此山中」。從觀山景悟出世界萬物因主體觀察角度不同而結果相異的道理，體現了禪宗「徹悟言外」的思想，又如：「人似秋鴻來有信，事如春夢了無痕」，「白雲自佔東西嶺，南山雲起北山雲」，「回頭自笑風波地，閉眼聊觀夢幻身」，「我今身世兩悠悠，青天所逐來無戀」等詩句則表達了人生無常，虛空悲涼的心境。從蘇軾的禪詩可以看到他那種以透脫的禪理認識世界，看待人生。颯然超脫的人生態度，因此，歷代士大夫對蘇軾推崇備至也不是偶然的，他代表了唐宋以來中國士大夫縱橫於儒佛道之間的思想傾向。

（完）

民國年間的閩南佛學院(上)

傅教石

閩南佛學院和武昌佛學院一樣，是近代中國的一所新型的佛學院。一九二五年十月二日（農曆八月中秋日）正式成立。它在太虛主持的六年中，在辦學方針、課程設置、教學方法等方面，都進行了革新，因而取得了顯著的成就，終於在極短的時間裏，名聲遠播於全國，幾乎成為與武昌佛學院齊名的一所佛學院，在中國近代僧侶教育史上佔有一定的地位。

一、創辦經過

南普陀寺為廈門首刹，風景優美，香火稱盛。寺原為子孫廟，屋宇亦甚簡陋。自轉逢和尚住持寺後，方建築大殿，莊嚴輝麗，逐漸成為閩南一名刹。一九二四年，南普陀寺改子孫廟為十方叢林選賢制，推舉會泉法師為改制後的第一任方丈。

一九二五年，有閩南的廣津、瑞徵二法師從安慶的安徽佛教學校學成歸來，見閩南道風雖佳，而義學不彰，乃與轉逢和尚及南普陀寺方丈會泉和尚等商議，籌設閩南佛學院，得到各方面的

讚同。經過一段時間的籌備，於是年農曆八月中秋開學，公推常惺、會泉為正副院長。常惺原辦學於安徽佛教學校，適三年期滿，遂應請前來主持閩南佛學院。院中教務、事務工作，分別由覺三、廣津等協助辦理。

學院開學後，共有學僧七十四人，其中大多數是隨常惺一起前來的江南學僧，只有少數是嶺南、閩南人。學院初分「專修」、「普通」二部，旋因前來報考的學僧，文化程度參差不齊，乃開辦小學，廣攝初機。辦學經費全由南普陀常住獨立負擔。一九二六年冬，閩院小學部移往漳州南山寺，獨立成校，而集中精力辦理「專修」、「普通」二部。

一九二七年夏，第一期學僧畢業，其中專修部學僧畢業後，即分化各地；普通部學僧則留院繼續升學。當時，會泉住持南普陀寺三年期滿，乃偕常惺院長與各界商議，推舉太虛大師繼任南普陀寺住持，兼閩南佛學院院長。適太虛在上海辦理「法苑」遇到

困難，即請玉慧觀結束上海之「法苑」，到南普陀寺任方丈，集中精力辦理閩南佛學院。

二、辦學情況及其成就

一九二七年，太虛大師到達廈門，繼任南普陀寺方丈和閩南佛學院院長，各界宴賀甚盛。這時，閩南佛學院改由轉逢、會泉為院董，太虛、常惺為正副院長。所屬小學，由覺三、達如等在漳州南山寺續辦。當時商定，在太虛離開閩南期間，南普陀寺的寺務由轉逢、會泉、轉岸、覺斌代為主持，而佛學院則由常惺為代理院長。其時，太虛曾為閩院員生講演《行為學與唯根論及唯身論》。暑假前，常惺法師應請前往昆明弘法，佛學院由蕙庭教務主任與會覺、滿智等維持。九月，太虛在廈門主持閩南佛學院開學典禮。在留廈期間，太虛在閩院講演《救僧運動》，提出了「積極之救僧」和「消極之救僧」兩條。認為，積極之救僧必須是「真修實證以成果」、「舍身利眾以成行」、「勤學明理以傳教」。而消極之救僧，亦應該「自營生計以齋譏」、「嚴擇出家以清源」、「寬許還俗以除偽」。

一九二八年春，太虛因患半身不遂神經痛症，乃寓滬醫治。時閩院代院長常惺已去昆明，而主持教務工作的蕙庭也返回江蘇，院內寺務僅由會覺、滿智等維持。是年夏初，閩南佛學院發生學潮，學僧中有慈航、談玄、慧雲、傳戒、伊陀等，以過激之行動，使南普陀寺和閩南佛學院均陷於一片混亂之中（據印順撰《太虛大師年譜》稱，《太虛自傳》中所說一九二八年夏閩院發生學潮是誤傳，應該是一九二七年冬發生學潮，當時會覺離院去南山寺，蕙庭一人解決乏術，事態惡化，寺務、院務均陷於停頓。又鬧學潮之主要者，為懷璞、悟開，與慈航、談玄等實無多大關係。因太虛未曾親自處理其事，僅憑記憶，故有錯）。太虛聞訊，即派芝峯、大醒、寄塵三人前往整頓、改組，一方面調走為

首滋鬧的二人，另一方面則對學僧採取遣散或自動離散的辦法。經過一段時間的處理，原有學僧大部分離去，留院者寥寥無幾，於是又決定重新招考新生續辦。

一九二八年七月，刊佈了《閩南佛學院續招學僧簡章》，規定「以造成佛教住持僧寶弘法利生為宗旨」，添招了學僧三十名。三年畢業，學習期間，膳食費及學費、講義費一律免收，每人每月津貼零用費二元。學習課程，佛學部分第一學年有《佛學概論》、《各宗派源流》、《律學大意》、《因明學概要》；第二學年有《律學大意》、《俱舍學大意》、《成實學大意》、《四論學大意》、《唯識學大意》；第三學年有《律學大意》、《禪學大意》、《淨土學大意》、《天台學大意》、《密學大意》、《賢首學大意》、《佛典泛論》、《大乘宗地引論》。此外，國文有語體文、文言文、文法、文學史、文字學等；外文有英文、日文；數學有算術、珠算、代數、幾何、三角；歷史有本國史、印度佛教史、世界史、本國佛教史、自由史觀、僧伽制度沿革史等；地理有本國地理、世界地理、佛教行化地域形勢等；科學有自然科學、社會科學；哲學和宗教有心理學、論理學、中國哲學大要、人生觀的科學、西洋哲學大要、印度哲學大要、人生哲學、世界各種宗教大要、大乘與人間兩般文化等；教育有教育原理、教授法、佛教研究法、寺院管理法、佛教教育各論等；藝術有書法、音樂、圖畫、梵曲、建築、雕刻等。此外，尚有體育、行持等課。

這一學期招收的新僧有心道、寶忍、默如、戒德、岫廬、又信、智嚴、竺摩、知藏、曼陀、燈霞、德超、等慈、普欽等。由於太虛的正確領導，芝峯主持教務，大醒負責事務，亦幻、寄塵、廣箴、笑溪、覺斌、陳定謨、虞愚等担任教學，大家同心協作，閩院逐步穩定下來，走向正常。院中並編發《現代僧伽》等佛學刊物。是年冬天，太虛回到閩南佛學院講學，勉勵學僧做一個新時代的僧伽。

一九二九年上半年，閩南佛學院學僧雖不是很多，但學科敢迪備至，學僧成績因而大進。院內設備如圖書館、閱報室等亦漸綱舉目張，有條不紊，使學僧在修法求學之外，又得以增長其他方面的知識和辦事經驗，做到學以致用。由此院風日長，院譽雀起，播於全國，使之成為繼武昌佛學院之後全國又一所著名佛學院。

同年秋，學僧大增。他們分別來自陝西、山東、四川、河南、河北、廣西、湖南、貴州、安徽、江蘇、浙江等十餘個省市，而且都是當地寺廟中選派出來的優秀分子。由於各地來學者絡繹不絕，學額增至九十名，分為三個班級教授。時各地要求來院者仍然很多，因受經濟力量的限制，無法滿足他們的要求，只得婉言謝絕。

是年冬，太虛在院開講《瑜伽真實義品》。此為《瑜伽師地論》中之一品。太虛在講演中，對《瑜伽師地論》一書的名義、歷史、價值等，均論述頗詳。認為「在遣空去有、不落二邊、顯出中道奧妙之一點，已足彰明本論有最高之價值」。指出《瑜伽師地論》有三種特長：「一、論中證明一切世出世法，詳詳盡盡，絲毫不欠。二、論中所明，能被各類根基，若人天善法，若二乘解脫法，若大乘殊勝法，若佛智圓滿之究竟法，莫不組織成極有條理之論文而說明之。三、示諸修大乘者不可躐等。若越階而登，則如今時中國禪宗之流弊，是其龜鑒。」又說：「此論對於由凡夫漸進至佛果之依次修行法門有圓滿之說明，最為具足全部大乘之思想與精神。故習佛法者，咸應奉之為圭臬，以作超出生死海之指南針」。太虛還特別指出：「《真實義品》在本論上之價值尤為重大」。因為「在此中含有哲學上之重要問題甚多，如認識論、本體論、宇宙論、進化論之種種哲理，皆有相當之說明。普通哲學家所發明之原理，乃就其感官之經驗，加以意識推度而得結論。本論之說明者，則憑眞智所親證之境界，故普通哲學又難與此《眞

實義》同日而語」。（《太虛大師全書》，《法藏·法相唯識學》一三四—一三六頁）由於太虛對《瑜伽師地論》及《真實義品》在哲學上的重要價值論之甚詳，故在學僧中影響極大，後來有些學僧即對此作了進一步的深入研究，取得了一定成就。

與此同時，太虛還在閩南佛學院講了《中國現時學僧應取之態度》。指出「學僧求學應取之態度，首先應當決定的：一、根據佛學的真理；二、適應現代的社會。以此兩種目標來建設新中國的佛教僧伽制度，使這種新佛教僧伽制度，築在人間世的基礎上面。」復次，求學的學僧，要達到上述的目的是：第一、對於佛教的本身要有深切認識和信仰；第二、對於現代世界潮流的狀況，也要把它的地位同價值，有極深刻的明瞭和體念。養成了這種「獨立不倚」的智力，便能深立在佛法的地位上來觀察社會，適應社會，行人所不能行，做人所不能做的——大無畏的——大事業。這種事業的種類，可分有以下幾條：一、教育事業；二、宣傳事業；三、教務事業；四、慈善事業；五、其他社會公益等等。」復次，佛教教育中的學僧，要能完整地做到這步田地，還不能說已盡學僧的責任；學僧須對於佛法有眞正的修養，還要從大乘的四攝（布施、愛語、利行、同事）、六度（戒、定、慧、布施、忍辱、精進）等做去。」最後又勉勵學僧「要以深沉的毅力，一方面讀書求知，一方面令『生活勞動化、羣衆化』，使其一舉一動，皆含有利益社會人羣的意義，則自然不會為社會人羣所詬病。」（《現代僧伽》二卷九期）

一九三〇年春，太虛鑒於甲級班同學二十餘人成績優良，乃召集芝峯、大醒等開教務會議，決定予以提前畢業。是年四月初八佛誕日，舉行畢業典禮。同時設立研究部，作為一部分畢業學僧研究深造之所。時太虛院長親自從畢業生中挑選出成績特優、品格較佳者十人進研究部，他們是：寶忍、寬蒼、默如、西蓮、華清、慧童、戒德、今懷、心道、道聞等。當時推定芝峯為研究

長，大醒爲副研究長，由芝峯領導大家學習、研究《成唯識論》。研究部學員每月要交研究筆記一冊，由芝峯加以改正。

與此同時，太虛開始爲閩南佛學院學僧作課外講學。先後講有《大乘位與大乘各宗》、《佛學之宗旨及目的》、《僧教育要建立在律儀之上》、《西洋哲學與印度哲學概觀》等。他在《大乘位與大乘各宗》中認爲，大乘各宗派，既有共同性，也有特殊性。共同性就是他所說的「平等門」，即「凡是大乘的各宗，無論其爲性、爲相、爲禪、爲律、爲教（賢首、天台）、爲淨、爲密、如所謂中國之大乘八宗，無一不從同一原則上，引共同依據的教理去說明去發揮。故宗雖有八，同攝入於大乘法海，平等平等，不得分判誰高誰下。」特殊性就是他所說的「特殊門」，即「所謂大乘八宗者，在大乘教理上取其一部分爲所宗，各站在其自宗地位上以發揮其偏勝之玄詮，顯其特殊之理境。故雖同是大乘佛教，就地位以判教義，則不無特殊偏勝之線索可尋。」他最後的結論是：「八宗大乘教法，都在大乘法上佔一位置而各有其殊勝之相用，但統合起來皆攝在大乘之中」。（《海潮音》第十一卷第十一期）

他在講到《佛學之宗旨和目的》時說：「閩南佛學院的宗旨，是要將佛學院精神實現爲人間社會建設的『由理想達之事實』」。又說：「在閩南佛學院，是要拿出精神來學佛學的。院內雖有各門學課，也要從事修學，那是拿來作爲研究和宣傳佛學的工具，根本是要以佛學的信念爲目標的。」最後認爲，「佛學的宗旨和目的，簡單地概括起來，不過是自利利他而已。其實，世間所有種種的工作行爲，也不過爲的彼此間利益而已；惟所差在究竟與不究竟之別。在佛學的見地來說，惟有佛學乃能達到究竟自利利他！佛學所要達到的究竟自利利他，有智、斷、恩的三種德能。能夠把這三種德能造詣到了圓滿的程度，則已算達到了佛教中自利利他的究竟目的。但是這種最高至極的自利利他究竟目的，不容易達到，必須先立其基礎。」

（未完）

（上接第41頁「才學豈真快樂？」）

然而，才學的高深並不能使人得到此等快樂。它只能證明，在某一領域內所達到的何種層次，譬喻在某領域中是教授，還是講師等。而決不會是真正的幸福、快樂。譬喻有人書畫皆寫得很好，在社會中名氣也頗大，大小名銜幾十個，又是什麼主席，又是什麼理事，又是這裏校長，又是那裏顧問等等，請他講課人有之，請他演講人有之，求他墨寶人亦有之，難道這就是真快樂嗎？不也。這只能說明他很有材幹，社會公用能力很大，在這方面確實是一個人材。而決不能證明他的內心是永遠平靜的、快樂的。我通過體驗深感到，這一切其實是很不究竟的，而且他的內心起伏只有來得更大。

且不要認爲才學豐富就是「真快樂」，其間是沒有等號可劃的。要想得到「真快樂」，必須學「禪」。但學佛習禪也只是幫助人們在生活中常處平恒的一種方法，也即是取得「真快樂」的一種途徑，而並非目的。它是不管何種知識階層的人都能修得、受用、是很平等的，決不會因爲你學歷不夠而將你拒之於門外的。就像我們衆所周知的六祖慧能大師，八指頭陀等諸大師，他們都一字不識，但都照樣能參透此等禪機，悟得正果，永得快樂。這才是真正的快樂、究竟的快樂。記得豐子愷先生曾說過這麼一句話：人的生活可分三層，第一層爲物質生活，第二層爲精神生活，第三層爲靈魂生活。從目前來看，在第一層次徘徊之人有之，在第二層次努力之人有之，而且很多，在第三層次精進之人也有之，但很少。但唯有生活在第三層次之人，才能永遠得到真正的幸福、快樂。願所有希望得到「真快樂」的人們快點醒悟。同時聲明一點，此文並非提倡人們不要學習，只是想告訴人們才學的高深同內心的真正快樂是無法劃等號的！



胡適佛學論著編年

李雪濤

一、本編年僅記胡適一生所作之重要佛學論著，以供學者研究之用，庶免搜尋之勞，抑或有所裨益。（胡適晚年有關佛教史料的考証、序跋文字甚夥，多屬隨手筆記性質，擇其重要者，予以酌情編入。）

一、凡所錄之篇名，均署明出處，以備學者進一步查考之用。

一、本編年主要依據柳田聖山氏所編之《胡適博士禪學年譜》（載柳田氏所編之《胡適禪學案》正中書局一九七五年六月版）。又參考了胡頌平氏《胡適之先生年譜長編初稿》（聯經出版事業公司一九八四年五月版）。

一八九一年（清、光緒十七年） 一歲

十二月十七日生於上海大東門外父之寓所。初名洪驊，譜名嗣糜。安徽省績溪縣人。

一九二五年（民國十四年） 三十五歲

一月，《從譯本裡研究佛教的禪法》發表，這是胡適最初的禪學專論。（《胡適文存》第三集卷四）

一九二七年（民國十六年） 三十七歲

一月，在大西洋上撰寫《海外讀書雜記》。（《胡適文存》第三集卷四）（《海外讀書雜記》：（一）敦煌寫本的略史（二）敦煌卷子的內容（三）神會的《顯宗記》及語錄（四）所謂《永嘉證道歌》（五）維摩詰經唱文的作者與時代）

八月，《菩提達摩考》（《中國中古哲學史》中的一章）發表。（《胡適文存》第三集卷四）

是年在泰晤士附刊《週刊文學》上發表鈴木大拙Essays in Zen Buddhism First的書評。

一九二八年(民國十七年) 三十八歲

三月，《白居易時代的禪宗世系》發表。(《胡適文存》第三集卷四)

七月，《論禪宗史的綱領》——與湯用彤的往復書簡。(《胡適文存》第三集卷四)又《禪學古史考》(同上)。

十二月，《白話文學史》上卷出版(新月書店)，其中有《佛經的翻譯文學》上、下兩章。

一九二九年(民國十八年) 三十九歲

九月，《書菩提達摩考後》發表。(《胡適文存》第三集卷四)

一九三〇年(民國十九年) 四十歲

一月，《跋曹溪大師別傳》發表(即《壇經考之一》)。

四月，《神會和尚遺集序》脫稿。(《胡適論學近著》第一集卷二)

六月，《讀王小徐先生的〈佛法與科學〉》。(《胡適論學近著》第一集卷五)

十二月，《神會和尚遺集》出版(上海亞東圖書館)。(《神會和尚遺集》尚包括《荷澤大師神會傳》一文。其傳分六章：(一)神會與慧能(二)滑臺大雲寺定宗旨(三)菩提達摩以前的傳法世系(四)頓悟的教義(五)貶逐與勝利(六)神會與六祖《壇經》《胡適文存》第二集卷二)

一九三一年(民國二十年) 四十一歲

三月，五月，《論牟子理惑論》(寄周叔迦先生書兩封)。(《胡適論學近著》第一集卷二)

十一月，《楞伽師資記序》發表。(《胡適論學近著》第一集卷二)

一九三二年(民國二十一年) 四十二歲

一月，Development of the zen Buddhism in China 發表。
(Chinese Social and Political Science Review Vol. 15, No. 4)

一九三三年(民國二十二年) 四十三歲

四月，《四十二章經考》脫稿。(《胡適論學近著》第一集卷二)

一九三四年(民國二十三年) 四十四歲

三月，《跋日本京都堀川興聖寺藏北宋惠昕本《壇經》影印本》發表(即《壇經考之二》)。

十二月，在北平師範大學講演《中國禪學的發展》，共四次五節：(一)導言(二)印度禪(三)中國禪宗的起來(四)中國禪學的發展與演變(五)中國禪學的方法。(《師大月刊》一九三五年四月第十八期)

一九三五年(民國二十四年) 四十五歲

四月，《楞伽宗考》發表。(《胡適論學近著》第一集卷二)

一九三六年(民國二十五年) 四十六歲

九月，今關天彭從《胡適文存》及《胡適論學近著》中，選出六篇論文，日譯之，書名為《中國禪學之變遷》(《支那禪學の變遷》，東方學藝書院出版)。

一九四八年(民國三十七年) 五十八歲

八月，《從牟子理惑論推論佛教初入中國史跡》(與周一良的信)。(《胡適手稿》八集)

一九五二年(民國四十一年) 六十二歲

七月，《朱子論禪家的方法》脫稿(初稿)。(《胡適手稿》九集)

九月，《六祖壇經原作檀經考》脫稿。(《胡適手稿》七集之

上)(案：到了四十八年二月二十日，胡適在此文的封面上自注說：「後來我看了神會的《壇經》的兩個敦煌本，我也不堅持《壇經》的說法了」。)。

一九五三年(民國四十二年) 六十三歲

一月，在蔡子民先生八十四歲生日紀念會上講演《禪宗史的一個新看法》。(後收入《胡適演講集》)

四月，Ch'an (Zen) Buddhism in China — its History and Method. (Philosophy East and West, Vol. 3, No. 1)

六月，《宗密的神會略傳》脫稿。(《胡適手稿》七集之中)

八月，《宋高僧傳裏的〈唐洛京荷澤寺神會傳〉》(用《磧砂大藏經》第五四二冊「影印本」第六九至七十葉)脫稿。(《胡適手稿》七集)

一九五五年(民國四十四年) 六十五歲

十二月，有手批《磧砂藏經序》。(《近代學人手跡》二集)

一九五八年(民國四十七年) 六十八歲

八月至十一月，《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》脫稿。(收入胡適紀念館影印《神會和尚遺集》)

一九五九年(民國四十八年) 六十九歲

五月，有《記日本「入唐求法」諸僧的目錄裏的「南京」資料》筆記。(《胡適手稿》七集)

十一月，《記美國普林斯敦大學的葛思德東方書庫藏的《磧砂藏經》原本》脫稿。(《大陸雜誌》一九卷十期，又《胡適手稿》八集)

又《北宋惟自和尚關於西天祖師偈頌來歷及《寶林傳》《聖胄集》等書的記載》脫稿。(《胡適手稿》七集之下)又《跋《寶林傳》殘本七卷》脫稿。(《胡適手稿》七集之下)

一九六〇年(民國四十九年) 七十歲

二月，An Appeal for A Systematic Search in Japan for

Long-hidden T'ang Dynasty Source Materials of the Early History of Zen Buddhism. ("Buddhism and Culture" essays in honor of Daisetz Teitaro Suzuki on his 90th Birthday. Tokyo Suzuki Gakujyutsu Zaidan. 1960 pp. 15-23)

演講《禪宗史的假歷史與真歷史》。(《胡適手稿》七集)《所謂〈六祖呈心偈〉的演變》脫稿。(《胡適手稿》七集)《全唐文裏的禪宗假史料》脫稿。(《胡適手稿》七集)

三月至四月，《神會和尚語錄的第三個敦煌寫本(南陽和尚問答雜義：劉澄集)》脫稿。(後收入《神會和尚遺集》胡適紀念館出版)

六月，《記中央圖書館藏的宋寶祐本《五燈會元》》及《試擬五燈會元的三個版本系統》脫稿。(《胡適手稿》八集)

十二月，《續傳燈錄的作者居頂和尚》脫稿。(《胡適手稿》八集)《南宋以後的五山十利與日本的五山十利》脫稿。(《胡適手稿》八集)

一九六一年(民國五十年) 七十一歲

一月，致柳田聖山論禪宗史書。(《胡適手稿》七集之上)

二月，《佛法金湯編記朱熹與開善道謙的關係》脫稿。(《胡適手稿》七集之中)

八月，《跋裴休的唐故圭峯定慧禪師傳法碑》脫稿。(《胡適手稿》七集之中)(翌年十二月，此稿發表於歷史語言研究所集刊第三十四本)

一九六二年(民國五十一年) 七十二歲

二月四日逝世。

完

淺談禪宗悟性的美學價值

逸人

從人類原始社會開始，原始宗教與原始藝術就連體降生了，共有的幻想色彩使兩者在幾千年文明史中，密切地聯繫着。但是以往人們注意的主要是直觀現象，大多從外化的宗教藝術中觀察兩者的同一性，這就很有限制了。其實宗教藝術的互動關係更深刻地反映在思維方式的貫通之中。宗教藝術的投影範圍主要囚於自身，但是宗教的思維方式却在許多非宗教題材的藝術創作中產生着潛移默化的影響，儘管這種滲透是間接的，無意識的，可是並不妨礙它的強烈性與持久性。所以從一定意義上講，研究宗教與藝術（間接的思維關係）比研究宗教藝術（直接的渾融關係）更有美學價值。這就是我們討論禪宗悟性的邏輯出發點。

佛教的立身根基是四諦之首「苦諦」。因此向往西天樂土的彼岸世界。漢化禪宗的崛起，悖逆了印度先祖的初旨，返回到人生的此岸世界，力求在適意的自我中尋求解脫。禪宗啟發人們調適「清靜心」，在泰然無為中覓得安寧。國際知名的禪學大師鈴木大

拙把這種境界叫做「生活的藝術化」。悟得此中真味的人無外求無內累，隨遇而安，順乎自然。王陽明的一首詩把這種適意人生哲學說得很清楚：「飢來吃飯倦來眠，只此修行玄更玄，說與世人渾不信，卻從身外覓神仙。」所以，說到底禪宗是一種追求自由和諧的宗教意識，而恰好在這一點上，它與具有人生哲學意義的廣義美學聯繫起來了。禪宗的自由不是科學意義上的自由，並不意味着對必然性的認識和把握，禪宗的自由是一種生命過程中的自由自在和淡泊順暢，其絕性佳境就是和諧，這正是美的求索目標之一，正因為禪宗從根基上就有幾分清麗，所以我們探討悟性的美學價值就不是捕風捉影了。

在禪宗看來，所謂悟就是對人生迷亂累劫的體察和對佛性真諦的明了，它不是感性的，也不是理性的，而是正體的內在直覺。禪宗所悟者乃是「真我」，它並非指獨立於環境世界的主體，而是物我具有一元生命律動的「本源清靜心」。禪悟否定自我的獨

立意義，因為它切割了物我的同體性，人們爲了認識和改造樂觀世界，需要進行主客體分離狀態的劃分，以便使人類主體從自身的價值角度來理性地分析對象世界，所以自我是對象的自我，對象是自我的對象，離開任何一方，另一方也失去了存在的理由。禪宗認爲這種分裂狀態是人類充分智化的結果，自我是假我，是人類爲了本身方便而從對象世界中分析出來的，芸芸衆生原本是大千世界中的生命粒子，只有消滅自我，與宇宙同在，才會「圓明遍照」。日本京都妙心寺的住持僧，請一位著名畫家爲佛殿畫一條龍，畫家答應下來，但却抱怨自己從未見過真龍。住持僧提醒他說，不要在意有沒有看見過這東西，你自己首先要變成一條活生生的龍，然後再把它畫出來。畫家問：「我怎麼能變成一條龍呢？」住持僧告訴他：「你回到屋子裏去，把你的心意集中在上，你就覺得非畫不可的時間將會到來，那時你就變成了龍，而龍催促着你，爲它賦形。」這位畫家遵照住持僧的話做了，最後果然大告成功。科學方法是一種客觀的方法，藝術方法是一種體悟的方法，要深入對象的內部去，與其生命同化，這就是所謂「離形去知，同於大道」。這是藝術家的創作心態的最高潮，也是禪悟捕捉的超脫目標。

《清源惟信禪師語錄》中有一段著名的文學：「老僧三十年前來參禪時，見山是山，見水是水，乃至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水；而今得個體歇處，依然見山是山，見水是水。」這恰好說明了禪宗的了悟過程。起初，山水只是映入人類感官的對象，與主體意識交融後，山水被人格化了，於是就出現了山非山，水非水的幻象，到最後山、水、人同化爲一體，人融入對像的存在之中，自我消失了，山水依然故我，兩個見山是山，見水是水，表面差異不大，但前者是自我的覺感，後者是「真我」的開悟，這種變化，恰好反映了藝術家的創作過程，感覺表象是創作生活的基礎；主體感情的移入使其意象化

了，對象世界不再是純然的客觀，而是情思的附着體；當意象物化爲藝術品時，生活表象又重現出來，它消化了主體意識成了物我渾然一體，寓情於景的最佳狀態就是使意念在對象中消失、消失得越徹底，表達得就充分，所以，感覺表象是自我的表現，與客體有清晰的相對意識，而藝術的表象是非我的表象。藝術不應該表現「自我」，而應該表現「真我」。

「真我」生成的最佳狀態就是無意識，它表現爲運動過程的自發和自然的特徵，受控於一種本能而不是意志。嬰兒進食就是無意識的活動，吃甚麼，怎麼吃，完全取決於客觀規律的先天規定，這是一種生理本能。而禪宗要達到這一種「文化本能」狀態，要求充分意識化了的人經過修行進入出神入化的境界，在這種情況下，意識的作用消失了，行動具有了自在性，實現了「上窮碧落下黃泉」的自由。有一位禪師名叫法眼，有一次用手指了一下簾子，時有兩僧同去捲簾，法眼評價說：「一得一失。」爲甚麼同一個動作却產生了截然相反的結論呢？這是因爲失者是用心思索去做的，而得者完全出於無意識，動作有了靈性，這就是被稱爲「大圓鏡智」。審美心鏡和藝術創作的最佳興奮點恰好就是這種無意識狀態的出現。對於欣賞主體來說，只有無法把住自己，情不自禁地進入藝術幻境，才能說明神往的審美高潮到來了；對於創作主體來說，只有「心忘手，手忘筆」，形象才會自動躍出，而不是擠出的。作家這時的筆彷彿有了活性，與形象的生命律動同在，而作家本身却自由了。不再糾纏於冥思苦想之中，一切都已通達，筆與手通，手與心通，心與天地通。

禪宗的悟性，是一種整體的直覺能力，這就是所謂「般若」的含義。自從社會產生分工之後，特別是近代產業革命的出現，爲人類提供了更優裕的生存條件，但同時也促進了個體的片面發展，這是無情的歷史悖論。片面的個人憑感覺是無法體察到無限整體的。通過五官的不同渠道傳向大腦的信息，雖然可以通過聯

覺形成對象的完整印象，但它畢竟是一個外在的整體表象。當然，人們可以運用理性分析認識事物的本質，可是在分析中整體又被肢解了，形象消失了。只有直覺既能保留形象的完整性，又會產生體悟的內在性。這大略就是胡塞爾現象學所描述的「本質直觀」。它對於審美活動具有絕對意義，世界上不缺少美，缺少的是發現。而發現美主要靠人的直覺才能。萊市尼茨說：「音樂，就它的基礎來說，是數學的，就它的出現來說，是直覺的。」欣賞交響樂光靠聽覺不行，因為並不是每一個聽力健全的人都能深中腴理，光靠分析也不行，分析是科學活動，而不是審美活動，旋律的內在韻味，只能憑直覺悟性趨近。藝術家們是人類審美意識的集中體現者，他們的直覺能力極強：「第六感覺」非常發達，從心理分析角度觀察，他們都十分敏感。

王維在「鳥鳴澗」詩中寫道：「人閑桂花落，夜靜春山空，月出驚山鳥，時鳴春澗中。」說詩者大都認為行文中有「禪氣」。體味這首詩是不能單憑直覺的，否則就會囚於聽覺範圍之中，因為全詩的字表意就在於「靜」，僅限於這種理解未免太膚淺了。把握這首詩恐怕也不能完全求助於分析。王維的留戀山林自然有政治上的忘世情懷，但是脫離那種空寂的意境就絕無審美可言。感覺到「靜」，這是一種粗糙的相對意識，而直覺到的空寂，失落就帶有了物我同一的整體抽象性，帶有人生哲學的廣泛意識，就不是對一山一林的情染，這是一種藝術感染的升華，但是尚未稀薄到了脫離形象的地步。倘若從忘世的角度來分析王維的文化人格，那就是批評的科學認識活動，形象感染力就在理性說服力中就消失了。蘇軾說：「每逢佳處輒參禪」實際就高揚了審美直覺的價值。

禪悟是講究不立文字的，認為語言是「滯累」。當有人問文益禪師：「如何是第一義？」他答道：「我問爾道，是第二義。」而第一義不可言說。禪宗學者僧肇在《不真空論》中說一切「名」「言」都是「假號」，附着於語言文字就是「惑取」，繞過這種表面的極至含

義，不立文字的說法有其深刻的合理性。語言文字的表達力的確有限，因為每一種符號都有自身的規定性，要從整體中提取局部，從過程中截得片段，這就不能不形成語言的「抽象病」。永遠不會有完全充分的表述。所以禪悟的不立文字並非故弄玄虛。懷讓參悟八年乃知己為何物，當他的師父六祖慧能問他是何種體驗時，他說：「說似一物即不中。」這就是力圖擺脫語言滯累的悟性表述。我們在生活中時常產生這樣的感受，許多想法很難用語言準確地反映出來，這說明思維和語言不存在對等性，思維是大於語言的，這就是所謂的「超詞思維」而人們在精神世界比思維還要寬廣，因為它包含着感覺和了悟。

言雖不能傳實，但是又不能不以言傳實，這是人們交流的一個極大矛盾。禪宗口稱不立文字，但畢竟還是留下了《壇經》，《五燈會元》等書面遺產。記載了大量的公案和燈話。僧肇的「言雖不能傳，然非言無以傳」就表達了這種兩難狀態，語言的失真性並不能證明它已經喪失了有用性，禪宗學者認為，語言雖然不能表達第一義，却可表達第二義，這就引出了一個重要的「邊見」概念。所謂「邊見」就是外圍觀點，言談文字只能提供進一步感悟的基礎，它們是智性的終點，悟性的起點。牛頭法融說：「夫至理無言，要假言以顯理，大道無相，為接相而見形。」所以語言不但是通向真如本體的柵欄，同時也是一條通向宇宙終極的道路，如果沒有語言提供「假號」作基礎，人們距離開悟就更遙遠了。符號的這種雙重特點恰好反映了藝術語言與審美意象若即若離的關係。王維的詩句「江流天地外，山色有無中。」提供了一種似有似無的朦朧景緻，語詞在這裏並未包攬一切內容，它只提供了一個模糊的語境，餘下的內容留給了讀者的想像和體悟。它具有有一粒萬方。瞬間永恒的博大內涵，大千山色和爛漫春光就深藏在簡潔的隻言片語之中，今人在領悟山色春光時也會慨嘆這類詩句的精美，語言的局限性使詩人無法盡絃激動了他的景緻，但是

有限的語言又為讀者的「歸化」提供了發揮其主體創造性的空間。

鈴木大拙在談到禪宗傳播悟性時說：「不論禪師做甚麼，他却無法幫助弟子把握住這種東西，除了後者為它做了充分準備……要掌握最後的實象是只有自己能做到的。」悟性是一種封閉在人們內心深處的力量，不能用外顯的方式傳授給別人，除非對方自己有了體驗，任何解釋和說明都不會開愚啟頑。設若開悟可以通過他人傳授而實現，就不是真正的開悟。藝術真諦的領會就具有這種自心覺悟的特徵。宋無可的《學詩》詩說：「學詩渾似學參禪，卧榻蒲團不計年，直待自家都了得，等閑拈出便超然。」老師只能教會你寫文章，只有自己能教自己寫好文章，美術學院的畢業生有的是畫匠，有的是畫家，這全看各自的悟性高低了。如王陽明所說：「爾身各各有天真，不用求人更問人。」這種開發意識對於藝術審美能力的培養是積極的，人們悟性的提高不是從外向裏灌輸的結果，而是從裏向外開發的結果。人們要開發自身心靈的煤礦，要讓一切從心靈內部燃燒起來。

禪宗是悟空的。宋代僧人法演說：「人之性命事，第一須是○，欲得成此○，先須防於○，若是真○人，○○。」禪宗的空並不是絕對的虛無，而是一種超充實的空，任何實體都無法比擬，因為具體物象是有限的，而空包融的內容是無限的。六祖慧能在《壇經般若品》中說：「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔——

世界虛空，能含萬物色象，日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。」清代惲秉怡在《溪山卧游錄·序》中把空的實象意義說得更明確：「實處皆空，空處皆實，通之於禪理。」禪宗的「空」意識與老莊美學的「無」意識結合起來，形成了中國美學史上的重要美學範疇——「空靈」。中國的藝術智慧十分注重「空白」的作用。以書法藝術為例「計白為黑」的教誨，枯筆焦墨的「飛白」從理論與實踐上顯示了人自覺的空白意識，「別有憂愁暗生恨，此

時無聲勝有聲，」更是人人熟知的，高揚聲音空白的佳句。空白在藝術表現形式上是空白，但在藝術表現內容上却是充實的，空則靈，實則拙。「空」顯示出尚未盡述的底氣，「實」流露出寫得過萬的弊端。隱秀，顯慙，這是兩種藝術效果的顯明對照，正是從這個角度上古人認為「詩不入禪，意必膚淺。」

綜合上述、禪宗的悟性強調內省的整體直覺，強調無心而為的高超境界，強調不立文字，強調自心覺悟，強調靜默空靈，它從眾多角度把心靈觸角伸向了審美空間，任何有悟性的人，都會對它的神奇效力有內在的體驗。

與感性和理性比較起來，悟性的確有些模糊，但這不妨礙它存在的價值。從科學角度分析，現代模糊學的產生和發展已經對「精益求精」的傳統思維方式提出了挑戰，它首先在被稱為精確科學之冠數學王國里發難，模糊數學已經樹起了叛逆的大旗。海伯森的測不準原理告訴我們，在亞原子世界裏，粒子的動量和位置總有一個是模糊的，不可能全部精確地測到。世界上有許多事物原本就沒有精確解，並不是我們的認識能力和測試手段有限。審美悟性就具備這種特點。

實踐告訴我們，對象的模糊性不但是客觀的，而且模糊方法也是有效的，有時比精確方法具有更大的優勢。這從以上對審美悟性的分析中已經窺豹一斑了，至於系統的論述那是模糊學的研究課題，超出了本文的論述範圍。

我們高度評價悟性的審美價值，要沒有否定感性和理性作用的意思。發達的審美主體應該恰當地反映三者之間的張力，否定了感性活動就否定了審美的可能性，否定了理性活動，就否定了審美的深刻性，否定了悟性的活動就否定了審美的豐富性，三者不可偏廢的統一體。

(完)

鐵筆走龍蛇 氤氳滿乾坤

——著名金石篆刻家張寒月先生與他的羅漢造像

劉繼漢

在江蘇省南部，太湖東北，滬寧鐵路綫上，座落着一座小巧玲瓏，燦若明珠的小城，它就是中外聞名的「天堂」，蘇州市。蘇州市古稱吳州，隋開皇九年（公元五八九年）改吳州為蘇州，以姑蘇山得名。早在二千多年前的春秋時代，吳國曾定都於此；所以它又是一座歷史名城，至今仍有許多古迹遍佈城鄉。蘇州又素以「花園之城」聞名遐邇：滄浪亭，獅子林，拙政園，留園等名園，集中了江南園林建築之精華，分別展現了宋元明清不同時代的建築風格。蘇州的刺綉、縐絲、宋錦、檀香扇，不僅以其精美的工藝得到世人的稱贊，亦更以其精美的設計，典雅的造型得到文化藝術界的推崇。而蘇州眾多的梵宇古剎，歷代的高僧大德則更令人追懷、向往。梁代高僧竺道生，講經於虎丘寺，聚石為徒，石皆點頭，世有生公說法，頑石點頭之典故，迄今使人念念不忘；唐代詩人張繼描繪的寒山寺名篇「月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠，姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船」。已成爲千古絕唱，萬世勝迹。近代高僧印光大師閉關的靈岩山寺，因唐代天寶年間（公元七四二—七五五年）被稱爲天台宗中興之祖，修習止觀，品

學兼優的學者荊溪湛然的法友支硎山道遵，曾在這裡修行法華三昧，而見到不可思議的瑞兆而廣爲天下敬仰……。蘇州不僅以其物華天寶，風景秀麗飲譽世界，更以其人傑地靈，俊秀薈萃而爲世人讚嘆。歷代文人學士層出不窮，才子佳人遍及城鄉，真可謂，天地毓秀鍾於蘇州了。著名金石篆刻家張寒月先生就是這鍾靈毓秀之地孕育出的一代宗師。

張寒月先生字蓮光，兆麟；寒月齋主乃其治印署名。一九〇五年誕於蘇州齊門外。寒月先生自幼聰穎，勤奮好學，十五歲習畫，師從吳松伯。因家貧，遂以賣畫爲生。因賣畫而悟得書畫印三位一體之理，所以由此而悉心於金石篆刻之道。

篆刻始於遼古，稱盛於晚周，至漢而極。六朝至唐宋每況愈下；至元趙孟頫出，乃躋身於文史之林，遂與書畫之道并駕齊驅。明清兩代名家輩出，流派紛呈，使印學一門日趨昌盛，堂奧更深。誠如前人論印所言：「治印視之雖簡，一刀一石而已，然非先明古印之制度，篆體之變化，以定格例，求書藝之精研，用刀之正規，以適取法，何爲乎工，治印誠小技，豈易草草爲之

邪」。當時寒月先生雖熱衷於篆學金石之道，但苦無師承，祇是一位獨行者，躑躅不前。後經寒月先生的父執，著名書法家鮑沅俊先生介紹，投師於近代金石書畫巨匠吳昌碩大師門下，成為吳門的入室弟子。從此，寒月先生往返於蘇滬之間，得吳昌碩大師親授面教，遂得印學之三昧，篆藝大進，極得時人之推崇。後又與著名書畫家張大千先生相識；大千先生不僅精於書畫，對篆刻一道亦是行家里手。他們過從甚密，彼此敬重，相互切磋技藝。有時在大千先生忙得不可開交時，往往就請寒月先生代為操刀，這使他們的友誼日深，情義彌篤。致使在他們分別四十多年後，寒月先生仍念念不忘舊情，時時懷念身居海外的老友。他治一印，印文為「殿春簃」，以此來寄託他的緬懷之情。並刻邊款曰：「殿春簃乃名園勝處，四十年前，大畫家張大千氏嘗卜居於此，厥時，余每為張氏座上之賓，今日再遊名園無恙，而芍葯更盛，第不知老友大千身海外又何如，睹景懷人，此情惓惓，為刊一石以留念。辛酉年寒月刊」。字里行間無不處處流露出寒月先生的一片真摯感情。雲天高誼令人感動。

寒月先生治印尋根探源，他以秦漢印着手，融甲骨、鐘鼎、封泥、瓦甓以及皖浙各派於一爐，不拘泥於一家一派，自成面貌。誠如清丁敬所言：「古人篆刻思離羣，舒卷渾如領上雲。見到六朝唐宋妙，何曾墨守漢家文」。寒月先生不僅明其理，亦是依此而身體力行的。這從他早年出版的「寒月齋存印」二冊中已顯露了他這種推陳出新的思想。而他後來創作的「魯迅筆名印譜」則更奠定了他的篆刻藝術的獨特風格。他所刻的「魯迅筆名印譜」，其中魯迅筆名印章一百六十九方，書名印章三十一方，邊款三百四十五方，方方精到，字字俊逸，致使當郭沫若、周建人先生看到印譜後，讚嘆不已。周建人先生讚道：「燦然巨制，固藝之新葩，亦革命之史補」，並親為印譜題簽；魯迅先生之子，周海嬰先生特赴蘇州向寒月先生道謝、致敬。當此印譜公佈後轟動了日

本、香港的文化界。它給中國的篆刻史上留下了光輝的一頁。

寒月老人不僅是一位藝術宗匠，他更是一位虔誠的三寶弟子。他早年皈依印光大師，幾十年來，道心不退，信念彌堅，到耄耋之年猶堅受菩薩戒，他對筆者說，好多人考慮到他年紀大了，怕他受戒時常跪受不了，勸他不要受菩薩戒，不要拘泥於形式。但他堅決不允，他說，受戒是佛制，怎能說是形式，他堅定地受了戒。他喜孜孜地向筆者展示了他受戒時穿着法衣所攝的照片，真是端莊相好，儼然像一位阿羅漢。看他那法喜充滿的神情實令人感動、讚嘆。

寒月先生數十年來自奉節儉，粗衣淡飯，從不奢侈。他曾數易其居，最後卜居於一幢臨街的，自譽為「晚翠精舍」的小院里。他自制一方「晚翠精舍」的圖印，畫面為「晚翠精舍」的俯視圖，竹影婆娑，虛掩着一幢小平房，章法別緻，畫面清麗，極有韻致。邊款以五個拙樸的魏體字刻着「晚翠精舍」，並題識曰：「此為余晚歲所居之屋，刊而紀念。寒月」。一種安於清貧，自得其樂的神情躍然方寸之間。而他那著名的「寒月齋」竟是一塊十來平方米的陋室，若多來幾個來訪者，那就祇能分批輪換在園中等候了。但誠如唐朝劉禹錫在他那名篇「陋室銘」中所言：「斯是陋室，惟吾德馨，苔痕上階綠，草色入帘青，談笑有鴻儒，往來無白丁，可以調素琴，閱金經，無絲竹之亂耳，無案牘之勞形」。「寒月齋」確是一所怡養身心的絕妙去處。在「寒月齋」中雖無豪華的擺設，但僅一個玻璃櫃中供奉的那一尊造型精美的觀世音菩薩瓷像和四壁懸掛着的名人字畫，就足以窺視到寒月老人恬淡的生活，高雅的情趣。他自制一方「寒月齋主」的名號印，邊款刻道：「戊午夏五月既望，久雨忽晴，窗明几淨，自摹是印。寒月」。字字句句皆刻劃出寒月老人坦蕩蕩的心懷，無所奢求的高潔品德。但為了弘揚佛法，他老卻捨命追求，孜孜不倦，從不吝嗇。他別出心裁，他用他的鐵筆為高僧大德造像，為梵宇古剎勾勒，這在篆

刻學上確是又另劈一條新溪徑了。他向筆者展示的他所刻的造像拓片，其中有印光、弘一、太虛、虛雲等近代各大德，神形畢肖，凝重端莊，寓篆刻於繪畫中，別有神韻。尤其是，他以蘇州紫金庵中十六羅漢的塑像為藍本，巧妙構思精心營造，將十六尊者的形象分別刻於寸方的章石上，形貌古拙，鐵筆流暢，每位尊者的尊號又用拙樸的魏體字以邊款刻出，真可謂是一套圖文並茂，精妙絕倫的藝術珍品。所以當趙樸初居士看到這一藝術珍品時讚嘆不已。但他並不滿足於此，他不惜年邁之軀，又用大石料，以戒幢律寺西園五百羅漢像為藍本，分別將五百羅漢像刻於五百塊大石料上，神態各異，氤氳萬千。筆者在西園的展室中見到其中部分拓片，令人嘆為觀止。此巨製現珍藏於「西園寺」的「經樓」裏，已成為該寺的鎮寺之寶。寒月老人對筆者說，他還有大願，要為佛菩薩造像，要使更多的人看到他老刻的佛菩薩像而對佛法起信心。他指着屋內堆放着的大摺料對筆者說，這就是他的生命，他要把他的一生心血全部傾注在弘法大業上。說話時，他神情是如此地歡喜，無絲毫做作，簡直是童心的再現；我亦好像已看到了一方方精美的佛像石刻已呈現在眼前，我又好像看到了無數的善男信女正對着這一方方佛菩薩像在頂禮膜拜。我心中登時昇騰起一圈圈聖法的光環。我久久凝視着寒月老人，面對這位心懷大千慈悲，古道熱腸的先輩大德，我還能用什麼語言來表達對他老人家的崇敬之意呢？著名作家程小青先生曾對寒月老人讚道：「鐵筆縱橫有幾人，籀書秦篆藝壇珍，凝朱留白能循古，窮物傳神更出新。石上龍蛇疑欲動，印中面目誤如真，東風吹遍千花笑，閬苑琼葩一樣春」。是啊，寒月老人的一片赤誠之心定會像春風一樣吹醒人們的覺性，他老的鐵筆神功定能鑿出一片人間淨土。我們衷心祝願他老人家健康長壽，為中國文化，為弘法大業多做貢獻。南無阿彌陀佛。

(完)

（上接第29頁「漫談僧食」）

律中說出家人受食，先須觀想，後方得啖。凡食有三種：上食起貪，塵離四過：一、喜樂過，貪著香味，身心安樂，縱情取適故。二、離食醉過：食竟身心力強，不計於他故。三、離求顏色過，食畢樂光勝常，不須此心。四、離求莊嚴身過，食者樂得充滿肥圓故。下食便生嫌嗔，多墮餓鬼。永不見食。中膳不分心眼，便起痴捨，死墮畜生中。

於好食起貪。壞食起嗔，死後要墮地獄、餓鬼、畜生三惡道中，又《增一阿含經》說：

多食五苦：一、大便數，二、小便數，三、多睡眠，四、身重不堪修業，五、多患食不消化。故佛言：食知節量。因說偈云：多食致病苦，少食氣力衰，處中而食者，如秤無高下。

貪著美食，結果就會多食。多食不但能引起現色身的痛苦；還會影響修道。

四、正事良藥；食飯當如服藥，為除飢渴故病而受食，不應分別飲食好惡。律中用二事譬喻：一、如用油膏車，但是取其滑而易轉，不問油味好與不好。二、古人有夫妻攜帶兒子，經過險峻的道路，途中飢餓迫急，便吃兒子的肉，夫妻祇取支持生命不死，豈顧貪求滋味呢？比丘受食也當如此觀想。

五、為成道業：在道業沒有成就之前，還需要這個身體，色身的相續，必假飲食。所以吃飯是為修行成道。《持世經》說：若不除我倒，此是外道，不聽受人一杯之水。

是說倘若不為修道，只是滿足色身的需要，即使受人供養一杯水也不行，何況其它東西呢？

寫到這裏，本篇文字準備結束了。需要說明的是，戒律中關於飲食的規定還有很多，如受持、作淨、食時威儀等，如果一一都寫出，未免顯得瑣碎，也不適合於一般讀者，所以本文只就介紹這些。錯誤之處也可能難免，只得敬請大德們指正了。（完）



漫談僧食

濟羣

經上說：一切有情皆依念住。食作爲人類生活的重要內容，在戒律中有着明確的規定，如《四分律》的比丘戒相中，關於或旁及食的戒條，達四十五條之多，同《書》第三分的《藥犍度法》，及道宣律師所撰的《四分律行事鈔、四藥受淨篇》、《四分律羯磨疏、衣藥受淨篇》等，也是專門討論食的問題。本文將根據這些資料，對佛教的飲食制度，作一個簡單的介紹，以餉讀者。

一、食的特殊名稱

在日常生活中，食是指飲食，藥是指治病用的藥物。食與藥作爲兩個不同的概念，內涵各異，涇渭分明，誰也不會混淆使用。佛教裏則不然，在戒律中不但把藥叫做藥，飲食也叫藥，徹底的說：一切食物通稱爲藥。原因是：我們頭痛、眼腫、肚子脹等種種痛苦，稱之爲病，治療此病苦的是藥；同樣的，肚子餓最爲難受，是飢病，飲食能治療此，當然也可以稱爲藥了。所以，戒律中把衆生的病分爲二種：一是飢渴的故病，一是四大增損的新病，對治這兩種不同的疾病，相應的有四種藥：即時藥、非時藥、七日藥、盡形壽藥。

稱食爲藥還有另外一層意義。食爲五欲之一，欲，希求義。即在衆生的本能中，對飲食有強烈的希求。所以在《孟子》中說：食色，性也。西方哲學心理學家，如馬斯洛等，也把飲食列爲人的基本要求。正因爲如此，當我們面對飲食時，自然會產生貪著。戒律中稱食爲藥，是要我們把飲食當做藥物觀想，正事良藥爲療形枯，這樣，食時就不會貪多貪好了。

二、時食與非時食

時食即時藥，非時食即非時藥，時食與非時食是從時間上的區分。按戒律規定：每天從早晨明相出現（律中以伸手屋外能夠辨別手紋爲准），到中午的日影正中，在這階段中，允許比丘進食，所進之食，就叫食時。再從每天的日影過中，直到第二天早晨的明相出現，這一段時間裏，不允許比丘進食，然特殊原因，佛陀又同意比丘們飲果漿等，於非時中進食，叫做非時食。

時食有兩大類：即正食與不正食。正食就是主食，律中列有五種：《四分律》是麵、飯、乾飯、魚、肉；《有部毗奈耶》是麵、

餅、麥豆餅、飯、肉。麵是用米麥等磨成粉後炒熟的乾糧。飯、乾飯、餅都是漢地常用的食糧。麥豆餅可能是麵粉和豆合在一起做成的。魚肉，我們現在的社會裏作爲副食品，在當時的印度，却放在主食之中。不正食就是副食，《四分律》說有根食、莖食、葉食、果食、油食、胡麻食、石密食、蒸食。我想這些東西不外乎瓜果蔬菜之類，與主食一起食用的副食品。

非時食：指水果果汁之類，又稱非時漿，是世尊爲患渴病比丘開許的。如《刪補羯磨》中說：

有渴病因緣，許受非時漿，謂果漿等，澄色如水，以水諦淨，受之。喝非時漿，要因爲渴病，同時把水果搗碎，榨成果汁，濾去濁滓，澄清如水，再用水滴淨，才能飲用。

時與非時是以日中爲標準，比丘在時食的時間裏，正食只許一餐，正食之前可以吃粥等非正食，粥的濃度，以剛出鍋時，草畫粥面不見餘痕爲準。正食時離座或捨去威儀後，便不能再吃了，除非作了餘食法，才可以再食，但必須仍在午前，日中之後，除了飲水，或因特殊因緣食果漿等，不得一物進口，否則便是口口波逸提。

佛制比丘不非時食，這與印度當時的社會背景有密切關係。印度的出家僧侶，不論信仰甚麼宗教，無一不是托鉢乞食的，他們大多也都實行不非時食，佛陀絕不希望有人對佛教產生反感，所以在迦留陀夷尊者夜晚乞食，引起居士的譏嫌後，就制定了不非時食戒。

非時不能進食還有另外一個原因，在十法界有情中，早晨是天人進食，日中是佛陀進食，下午是傍生進食，夜晚是餓鬼進食。比丘學佛，自然要效法佛陀，所以在頭陀苦行中，便是規定日中一食，但這是精進法門，不是所有比丘都能做到的；在小乘中三果聖人，多住色界淨居天，這樣比丘效法天食，也是可以的。如果與餓鬼、傍生同時進食，那就未免不對了，尤其是夜的

晚，餓鬼聽了飲食碗鉢之聲，咽中火起，飢餓難忍，從慈悲心出發，夜晚也是不應該進食的。

三、七日藥及盡形壽藥

七日藥及盡形壽藥是根據擁有藥物時間的長短而命名的。佛陀一向提倡少欲知足，經常讚嘆迦葉尊者行頭陀苦行，終身堅持日中一食，比丘們聽了佛陀的讚嘆之後，也發心遵行一食法，但有些比丘體質衰弱，營養不良，產生種種疾病，佛陀發現後，允許比丘們服七日藥。

七日藥，是指一些具有營養的補品，一次擁有它，必須在七日限內服完。如《四分律》所說的酥、油、生酥、蜜、石蜜。酥，是由奶加工提煉成的，與今日奶油相近。油：《律攝》說種種菜油，與現在食用的豆油、花生油等相似。生酥，從酪中提煉出的，也是一種半流汁體。蜜是蜂蜜。石蜜，指冰糖等結晶體的糖類。佛陀還允許病比丘服五種脂：即熊脂、魚脂、驢脂、豬脂、失守摩羅脂，這些東西營養豐富，可以強壯身體，並在時非時中，都可以食用。

佛陀允許比丘食用酥等之後，法緣好的比丘，如畢陵伽婆蹉尊者，居士們多以五種食物供養，受用不完，裝滿大盆小盆，大鉢小鉢，到處擺了都是，搞得僧房之中，臭穢不堪，引起居士的譏嫌。佛陀知道後，才以七日爲限定，比丘接受的酥等，應在七日內吃完，如果吃不完，當提前分給大家，到第七日早晨明相出時，還有剩餘，就要依捨墮罪作懺了。

七日藥原爲病者開設的，佛陀後來又有開緣，許可五種人食七日藥，即行路人、斷食人、病人、守護人、營作人。就是說：除了病人之外，凡是體力勞動，缺乏營養的人，都是可以食用的。不過，這五種人中，病人之外的四種人，在非時中受用是不

太台式的。

盡形壽藥：相當現在所說的中草藥。如《善見》指一切樹木及草根莖葉，爲食不任者。盡形的含義，依《四分律行事鈔》釋，有盡藥形、盡報形及盡病形三義。是說比丘擁有這些藥，可以直到身體恢復健康了，才捨去。這類藥大多苦澀難吃，無故誰也不會想吃，更談不上貪著，所以比丘可以盡形擁有。

四、素食的依據

素食，爲我國佛教千百年來的傳統美德，是大乘佛教慈悲精神的具體表現。可是，近百年來，大概是人們視野開闊的關係，對素食問題產生了兩種不同的看法：有人認爲學佛非吃素不可，否則不成其爲信徒；有人則恰恰相反，以爲學佛不必吃素，並舉蒙、藏、錫蘭、泰國等地區僧侶爲證，這兩種說法孰是孰非呢？的確有必要討論一番。

素食在人們心目中，大體與蔬食（喫菜）及不肉食相近，然依佛制戒律及整個佛教界情形來看，佛教徒並非絕對的蔬食主義者，因爲蔬食中的蒜薤是不食的；也不是絕對的反對肉食者，在小乘戒律中允許吃之淨肉。至於平常所說的不食葷，葷是葷辛，指葱蒜薤等臭味極重的東西。

依小乘戒律，佛世僧尼是允許吃肉的，如《四分律》所說四種藥的時藥中，就有魚肉二種，《四分戒本》九十波逸提的第十條，是對魚肉的規定，也說明了可以吃肉。這是因爲當時的僧尼們過着乞食生活，只能隨施主家所有的，乞到甚麼就喫甚麼，那裏還能隨你選擇呢？但還是有一定的限制，就是對於施主供養的肉食，假如看到他是爲自己而殺的；或聽說是爲自己而殺的；乃至懷疑特爲供養自己才殺的，本着不殺生的慈悲精神出發，都不能接受。因爲這樣的肉食，衆生由我而死，本是可以避免而不知避

免，是違犯不殺生戒的。所以佛法的遮禁肉食，並不因爲它是肉，而是因爲殺生，在不是爲你而殺的情況下，那種三淨肉在小乘戒律中是不禁止的。

中國乃北傳佛教，流傳的大多是大乘經論，宏揚大乘思想，在大乘經典中明朗的宣說，佛弟子不能吃肉。如《楞伽經》說：

有無量因緣不應食肉。略有十種：一者、一切衆生無始以來常爲六親，以親想故，不應食肉。二者、狐狗人馬、屠者雜賣故。三者、不淨乞分所生長故。四者、衆生聞悉生怖故。五者、令修行者慈心不生故。六者、凡愚所習，臭穢不淨，無善名稱故。七者、令呪術不成就故。八者、以食肉見形起識，以染味著故。九者、諸天所棄，多惡夢，虎狼聞香故。十者、食種種肉，遂噉人肉故。

不能吃肉的原因很多，這里面單舉十種。《涅槃經》也說：

從今日後不許弟子食肉，觀察如子肉想，夫食肉者，斷大慈種，水陸空行有命者怨，故不令食。

此外還有《梵網菩薩戒經》、《楞嚴經》、《央掘摩羅經》等都反對食肉，因爲菩薩道是以慈悲爲本，吃肉是不慈悲的表現，又有種種過失，所以不能吃。

從小乘戒律的允許吃三淨肉，到大乘經律的堅決反對吃肉，這與僧團的演變很有關係。比丘們起初過着乞食生活，隨着佛教的弘揚，得到了國王和信徒們布施來的廣大土地和大批糧食，僧團由原來的一無所有轉爲具有相當的經濟實力，僧團的土地由淨人耕作，伙食由淨人辦理，在這種情況下，自然可以不喫肉。所以在印度大乘佛教隆盛的時代，是禁止吃肉的。

中國提倡僧尼實行素食始於梁武帝。在《廣弘明集》卷二十六載有梁武所撰的《斷酒肉文》，帝見當時有些僧尼吃肉喝酒，以爲同大乘經文相違背，想到人主有匡扶佛教的責任，才號召僧尼必須斷絕酒肉，否則將以國法，僧法處治。佛教的乞食制度，在我

國未曾實行，中國寺院自古以來大都擁有廟產，或過着自耕、自煮的生活，這為不吃肉提供了有利的條件，如果有人想吃肉，就必須自殺、自買，或自煮，試問怎能不犯戒呢？不要說大乘經律，聲聞戒律也是不會許可的。

有些人爲了自己吃肉的需要，而引證泰國、緬甸等僧衆的肉食爲例，提出中國僧尼也不妨喫肉，這是不究實情，順從私欲的妄說。衆所周知，泰國等流行的是小乘佛教，實行乞食制度，我們自然不能與之相比。又如蒙、藏地區的佛教徒，也是肉食的，因爲蒙、藏是畜牧區，主要的食品，離不了牛羊，在這種環境下，不吃肉是不太方便的。漢地根本不存在這些情況，所以，我們沒有理由要喫肉。

五、葷辛爲何要禁止

葷辛，是氣味劇烈之蔬菜的統稱。通常說五辛或五葷。關於五辛的名稱，經律中有不同的說法，不過就多數言，叫做葱、蒜、韭、薤、興渠。這五種菜具有強烈的刺激能力，吃了之後，又能發出極其難聞的氣味，會影響僧團的和諧，所以爲戒律所禁止。

五辛，在小乘律中只提到蒜，像《四分律》比丘尼戒單墮第七十條中說：

若比丘尼噉蒜者波逸提。——比丘突吉羅，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅，是爲犯；不犯者，或有如是病，以餅裹蒜食，若餘藥所不治，唯須服蒜差，聽服。若塗瘡不犯。有病因緣。非食蒜不能治愈，戒律才開許，吃了蒜後，爲了不影響大家，律中又作了進一步的規定。如《僧祇律》中說：

（蒜）服已，七日不得卧僧牀褥，上僧廁，入僧浴室、溫室、講室、食屋、受僧次請，乃至說法布薩，一切不得住；

不應繞塔，若塔在露地者，得下風遙禮。至八日，澡浴，浣衣，熏已得入衆。

在一個團體裏，如果大家都食蒜，不會有甚麼特殊感覺，倘若只有一、二個人吃，那種由食蒜後而發出的臭氣，其他人絕對無法忍受。所以，吃一次蒜就要與大眾生活隔離七天，等他身上臭味散盡了，沐浴更衣後，才能回到大眾中生活。

禁食五辛是大乘經律中提出的。如《梵網經》中說：

若佛子，不得食五辛：大蒜、荅葱、慈葱、蘭葱、興渠，是五種，一切食中不得食。若故食者，犯輕垢罪。

此中大蒜，又稱胡葱，史傳張騫出使大宛，從胡地取回；慈葱，就是葱，由莖葉慈柔得稱。蘭葱，有說是小蒜，有說是韭菜。茗葱，一名山葱，生長於山澤中，有說就是薤。興渠，據傳漢地沒有。

五辛既不同酒，能使人神智不清；也不同肉，吃了有違慈悲本懷。菩薩戒中爲甚麼要禁止食用呢？《楞嚴經》說：

是諸衆生求三摩提，當斷世間五種辛菜。是五種食，熟食發姤，生啖增恚，如是世界食辛之人，縱能宣說一二部經，十方天仙，嫌其臭穢，咸皆遠離。諸餓鬼等因彼食次，舐其唇吻。常與鬼住，福德日銷，長無利益。是食辛人，修三摩地，菩薩天仙，十方善神，不來守護，大力魔王，得其方便，現作佛身，本爲說法，非毀禁戒，讚姤怒痴。命終自爲魔王眷屬，受魔福盡，墮無間獄。阿難，修菩提者，永斷五辛，是則名爲第一增進修行漸次。

食用五辛生姤增恚，善神遠離，魔王引誘，生毀禁戒，死墮地獄。《楞伽經》也說：

一切肉與葱，及諸韭菜等，種種放逸酒，修行常遠離。飲食生放逸，放逸生邪覺，從覺生貪欲，貪令心迷醉。迷醉長愛欲，生死不解脫。酒肉葱韭菜，悉爲障聖道，及違聖表

相，是故不應食。

這將吃葱蒜的過失，與飲酒吃肉相提並論，原因是它們都能增長愛欲，障礙聖道，所以不能食用。

六、煙酒有何危害

佛教的戒律有性戒與遮戒之分，酒是屬於遮戒，但它又不同於一般的遮戒，因為不論是在家五戒、八戒；還是出家的沙彌戒、比丘戒，乃至菩薩戒，無一不戒酒。酒是遮戒，說明了飲酒本身並非罪惡，為甚麼一切戒都禁止呢？因為飲了酒，能使人犯戒，所以凡是佛子，都應該戒酒。

酒能引起犯戒，在小乘律論中有一個很典型的例子，說有一位受了五戒的優婆塞，平常持戒很認真，有次從遠處回來，口渴的不得了，誤喝了一碗酒，當然不免醺醺然的微醉，正在此時，見到鄰居的一隻雞，跑進屋來，他就把它殺了佐膳；過了一會兒，鄰女來尋雞，他說根本沒有看見；不惟如此，看到鄰女長了幾分姿色，還將她強姦了。為一飲酒，五戒盡失，所以酒成為重要戒相，是有它實際理由的。

酒在比丘戒中為九十單墮之一，這條戒緣起於娑伽陀尊者，借宿辨髮梵志家，降伏毒龍，引起拘睺彌城主之歸信，觀禮世尊，要供養尊者，六羣比丘為索黑酒，尊者渴了，醉倒途中，佛陀才制定了這條戒。戒文是：

若比丘，飲酒者波逸提。……比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。是為犯；不犯者，若有如是病，餘藥治不差，以酒為藥；若以酒塗瘡，一切無犯。

酒是一切酒，《大智度論》歸納有三種，即穀酒、果酒、藥草酒，這一切能令人醉，心動放逸，都是不能飲用；除非為了治病，非酒無以恢復健康，才能飲用。

飲酒除了能導致犯戒，還有很多過失，佛陀在制酒戒時，就略舉了十種。律文曰：

凡飲酒者，有十過失。何等為十：一者顏色少，二者少力，三者眼視不明，四者現嗔恚相，五者壞田業資生法，六者增致疾病，七者益門訟，八者無名稱，惡名流佈，九者智慧減少，十者身壞命終，墮三惡道。

酒的過失很多這裏僅僅略舉了十種，另外在《大智度論》中說有三十六失。末了又引經偈說：

酒失覺知相，身色濁而惡，智心動而亂，慚愧已被劫。失念增嗔心，失歡毀宗族，如是雖名飲，實為飲死毒。不應嘔而嘔，不應笑而笑，不應哭而哭，不應打而打，不應語而語，與狂人無異，奪諸善功德，知愧者不飲。

佛教是一種智慧的宗教，八正道以正見為首，修行的整個過程，時時都要依賴智慧的朗照，而酒劫能迷失人的智慧，所以酒的過失的確是很嚴重的。

菩薩戒對酒有着更嚴格的規定。如《梵網經》輕垢戒的第二條說：

若佛子，故飲酒，而酒生過失無量，若自身手過酒器與人飲酒者，五百世無手，何況自飲，不得教一切人飲，一切衆生飲酒。

酒有無量過失，所以不得自飲及教人飲。同《書》十重戒第五條又說：

若佛子，自酤酒，教人酤酒，酤酒因，酤酒緣，酤酒法，酤酒業，一切酒不得酤，是酒起罪因緣，而菩薩應生一切衆生明達之慧，反更生一切衆生顛倒之心者，是菩薩波羅夷罪。

自飲酒犯輕垢罪，販賣酒則犯波羅夷罪。原因是菩薩所作所為都應該使衆生開智慧，而酤酒則使衆生生顛倒心，所以罪過特重。

菩薩戒告訴我們了不得飲酒，更不能販賣酒。但作為慈悲為本的菩薩道，在為度生的情況下，還是可以開飲的，比如經中說載末利夫人，為救廚師一命，勸請波斯匿王飲酒，不但無罪，反生功德。

在世俗生活中，與酒一樣受人重視的還有煙，通常人們都把煙酒合在一起說。飲酒在戒律中嚴格禁止，這是眾所周知的；對於吸煙，一般都以為戒律中沒有提到，所以在出家人中，有吸煙的，也有不吸煙，不吸煙的儘管對吸煙的看不順眼，但也找不到指責的理由，只得各行其是了。

吸煙的確沒有喝酒食肉的過失那樣嚴重，但在戒律中也還是有說到的。如《四分律》四十三卷中就記載：

爾時有比丘患風，醫教用煙，佛言聽用煙。

從這一段律文看來，如果有患風和醫教用煙的兩個前提，佛陀還是允許抽煙的，否則就不能吸。

在我們這個社會裏，似乎早已形成了這樣一種觀念，抽煙喝酒是世俗人的事，出家人是遠離煙酒的。所以，一旦見到某個僧尼抽煙，人們就會譏嫌。出於維護僧團的榮譽，應該不抽煙才對。況且煙中所含的尼古丁，能使人身體受到不良影響，導致肺癌，何苦呢？。

七、食時應有的警覺

出家的目的是為了解脫，要想解脫，首先必須遠離貪著。在日常生活中，最能令我們貪著的無過於美好的飲食。因此。佛制比丘食時當起厭治和觀想。如何厭治呢？《大集經》中說：

云何修習食不樂想？若有比丘執持鉢時，如血塗觸體，爛臭可惡，蟲所住處；若於食時，應觀是食，如死屍蟲；若見麵時，如末骨想；得飯漿時，作糞汁想；得諸餅時，作人

皮想；所執錫杖，作人骨想；得乳酪時，作濃血汗想；若得菜茹，作髮毛想；得種種漿，作血想，是名於食生不樂想。這是用智慧轉變現前的受用境界，以制伏自己的狂情、貪著，而達到不可樂，遠離的解脫效果。

觀想，就是著名的食存五觀：

一、計功多少、量彼來處：是思惟食物的形成過程和施主付出的代價。如《大智度論》說：

思惟此食，墾植耘除，收獲蹂治，舂磨洮沙炊煮乃成，用功甚多。計一鉢之食，作夫流汗，集合量之，食少汗多，須臾變惡，我若貪念，當墮地獄，噉燒鐵丸。從地獄出，作諸畜生，償其宿債，或作豬狗，常噉糞除，故於食中，應生厭想。

考察一粒米乃至一碗飯，從農民播種，到煮成熟飯，需要付出多少汗水。

二、自忖已身德行：這是關於接受供養的條件。《五分律》說：

若不為解脫出家者，不得受請。若坐禪、誦經、檢校僧事，並為解脫出家者，聽受僧次。

出家的目的不是為了解脫生死；出家之後不坐禪、誦經，不辦僧事，都沒有資格接受供養；《善見律》說：

比丘受用施物有四種：一者盜用，若比丘破戒受施，名為盜用。二者負債用，受施之時，必須作念，不作得罪，負人信施。三者親友用，謂七學人受供。四者主用，即阿羅漢。

前二種是凡夫僧，後二種是賢聖僧，凡夫僧受供當作觀想，勿生貪心，否則稱為負債用，負債是要償還的。

三、防心離過：是說比丘食時應該避免的過失。《明了論疏》說：

（下轉第23頁）



大乘不離小乘

蔡惠明

一、大乘佛教的興起

在部派佛教流行期間，大乘思想於南印度已開始傳播。當時在家佛徒中流行着對安放佛陀舍利的佛塔崇拜，從而形成了大乘最初的教團——菩薩衆。參加這些教團的有出家的導師（僧侶）和在家的信衆。他們中間一部份人爲了修持和傳教的需要，編輯了闡述大乘思想和實踐的經籍，起初爲般若系經典，以後又有「妙法蓮華經」、「維摩詰經」、「華嚴經」和「無量壽經」等出現。這些經典闡發了空、中道、實相、六度、菩薩道、多佛、三乘分別和一心本淨等思想。並在上述各種經典的思想基礎上逐漸形成了大乘兩個主要派別：

一、中觀派，亦稱大乘空宗，約在公元二世紀時開始形成，創始人是龍樹，經提婆、羅睺羅跋陀羅傳至佛護和清辨時，因對中觀的理論有不同的解釋，而分爲自續派和應成派。中觀派發揮

般若經系的思想，認爲修持最高的境界是空，「空是不可描述的存在」，世界上的一切現象都是一種相對的依存關係（緣合）和一種假借的概念或名相（假名），它本身沒有實體（無自性）。具有正見的佛弟子應該證悟上述空性的「真諦」，但對被無知（無明）覆蓋的凡夫仍須導以「俗諦」，即承認世界相對存在的真理。龍樹著的「中論」，又稱「中觀論」或「正觀論」，與「十二門論」、「百論」合稱「三論」。青目注釋，姚秦鳩摩羅什譯，四卷。主要內容是闡發「八不緣起」和「實相涅槃」，以及諸法皆空義理的學說。卷首的「八不偈」：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」；「觀四諦品」的「三是偈」：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」，是全論中心思想的概括。「八不偈」源自「雜阿含經」第二六二經的「離有離無」；第九六一經的「離斷離常」；第二九七經的「離一離異」；第三三五經的「離來離去」等教示，批判了緣起法

上的種種謬論，指出單純執着生滅、常斷、一異、來出等，是不正確的「戲論」。應該超出戲論，消滅戲論，得出現象實在的認識，即實相。「三是偈」則是依據「雜阿含經」所述的觀點，對中觀下了定義，認為真正的緣起法，是既要看到無自性（空），又要看到假名（有），假名與空相互聯繫，就是中觀。義淨在「南海寄歸傳」卷一說：「中觀則俗有真空，體虛如幻」，即是此意。「中論」最後的「觀涅槃品」，還以偈說：「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。」又說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」只要消除無明，就可以達到涅槃。涅槃是無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，排除了生死干擾的寂滅境地，使世間與涅槃在實相上統一。龍樹為大乘佛教的宗教和社會實踐開闢了新的道路，他的宗教哲學思想對中國佛教的三論宗、天台宗等都有很大的影響。

二、瑜伽行派亦稱大乘有宗，興起於公元四至五世紀間，為無著、世親二兄弟所創，因強調瑜伽的修行方法並以瑜伽行總結全部佛教教義而得名。主要經論是「解深密經」、「瑜伽師地論」、「唯識二十論」、「成唯識論」等。無著的主要佛學思想，概括在他的「攝大乘論」中，這部論書根據「大乘阿毘達磨經」對唯識論進行系統的闡明，認為阿賴耶識是一切諸法的根本，也是生死輪迴的主體，具有能藏、所藏和執藏三種性質。他還提出三性說，以闡明「一切唯識」、「境無識有」。他認為從認識上看，對宇宙萬有可分析為三性，即遍計執性、依他起性和圓成實性。他主張戒、定、慧三學，勤修六波羅密，把證悟的階段分為十信、十住、十行、十向、十地、等覺、妙覺五十二階位，最後達到「無住處涅槃」的境界。他的胞弟世親午夜聽無著誦「十地經」後感到其法深妙，發心弘揚唯識論。在「唯識二十論」、「唯識三十頌」中，充份闡明「識生似外境現」的思想，認為外境

本來就不存在，由於識生起的作用轉變為心的對象，如同病目見空華。世親的繼承者有親勝和火辨兩家，較親勝稍後發揮親勝學說的德慧和安慧，他們被稱為無相唯識派。世親的另一繼承者是陳那，他是後期瑜伽行派的先驅。陳那的後繼人有護法和法稱，護法發展了世親和陳那的唯識學說，法稱則發揮了陳那的因明學說。瑜伽行派提出「萬法唯識」、「三界唯心」的理論，他們把識分為三類，而將第八阿賴耶識看作是世界（現行）的根源（種子），個人所認識的一切現象都是由阿賴耶識所派生的（種子生現行），所以名之為「所知依」。瑜伽行派的根本論書是「瑜伽師地論」，簡稱「瑜伽論」，傳為古印度彌勒口述，無著記錄。瑜伽師地，意為瑜伽師修行所歷的境界（十七地），因此亦稱「十七地論」。唐玄奘譯，一百卷。全論分五部份：一、本地分（一至五十卷）。將瑜伽禪觀境界或階段分為十七地，即五識身相應地、意地、有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地、三摩嚧多地、非三摩嚧多地、有心地、無心地、聞所成地、思所成地、修所成地、聲聞地、獨覺地、菩薩地、有餘依地、無餘依地。二、攝決擇分（五十至八十卷），論述十七地的深隱要義。三、攝釋分（八十一至八十二卷）。釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」的說法和儀則。初明說法應知的五分，次明解經的六義。四、攝異門分（八十三至八十四卷），釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」所有諸法的名義和差別。五、攝事分（八十五至一百卷），釋十七地有關三藏，特別是「雜阿含經」等眾多要義。初明契經事，次明調伏事，後明本母事。五分中以本地分為重點，後四分主要是解釋其中的義理。

大乘與興起並盛行後把部派佛教貶稱為小乘，當然部派佛教是不會接受這一貶稱的。因為「小」的梵文 *hina* 音譯「醜那」，含有卑劣、下賤和道德上屬於「惡行」的意思。這樣就形成大小

乘的對立，終致分道揚鑣。不過，後來文獻上應用開了，大家看慣了，也就習以為常。現在用「小乘」一詞，並非含有貶意，僅表明這樣一個事實；在大乘學說流行以後，部派佛學還在繼續，不過因受大乘影響，學說內容有所改變，而進入了一個新的發展階段，即小乘階段（這名稱在北傳佛教因沿習已久，約定俗成。但南傳上座部佛教從未承認）。這個階段延續的時間相當長，可說與大乘佛學相終始。當時小乘發展了好幾派，主要有：說一切有部、經量部、正量部等。他們流行於中印度、西北印度一帶；正量部還流行於西印度。由於白匈奴的入侵，佛教受到嚴重破壞。佛教典籍如法滅的「蓮華兩經」、玄奘的「大唐西域記」等對此都有記載。至於上座部已從印度本土移往斯里蘭卡，大眾部因它的學說接近大乘，大乘學說一流行，這兩部亦就不受人注意了。本文所指的小乘，是沿襲習慣上的稱呼，也就是大乘成立後把它以前的佛教統稱小乘，請讀者注意和理解。

二、大乘學者多來自小乘

從史料記載看，大乘學者多來自小乘。如中觀派奠基人龍樹，亦譯龍勝或龍猛，他初從迦毘摩羅學小乘三藏，後來改學大乘經典，深達奧義，繼馬鳴之後，傳播大乘。龍樹的主要著作「大智度論」中，大小乘交涉歷歷可見：一、「大智度論」體裁為解佛語，解佛語的不為毗曇必為毘勒。毘勒雖失傳，但可從「成實論」中見它的雛形。訶梨跋摩著「成實論」就是依據小乘宗義以明空，而以滅空心為究竟，即空空解脫門，其解法相也不主一家，但於有部多致破斥。如諍四大實有、心所實有、不相應實有等，皆反對毗曇。二、此論性質本非毗曇，當時大乘尚無獨立的毘曇，其分別法相所取自必取於小乘，據現代佛學家呂澂考證，論中於小乘毘曇引文不下五十多處。三、大乘與小乘對舉，境界界

三法法皆對。四、小乘中也說大乘，慈以樂與眾生故，「增一阿含經」中說有五功德，而論中卷二十提到菩薩處眾行三十二種惡，漸漸增廣轉成大悲。五、大乘不離小乘，如三十七道品、三昧皆聲聞法，菩薩用三十七品到涅槃城，用三三昧入城三門，而以四禪、四空、四無量、八背捨、八勝處、九次第定、十一處處試心知柔軟自在，隨後能入。六、般若必以空為用。龍樹講空，有三種意義：①空的本身；②空的因緣；③空的意義（空義既作境界、對象解；又作用處、意義解。）空的實際應用就在於有空才能有種種實際設施，如四諦、四果、四向、三寶等。如果沒有空，一切法都有決定的自性，那就無法作這些安排。七、同一事有二種意義。如論中卷十八說：「無所得有二種，一所求不如意名無所得；二實相無決定名無所得」。八、備舉兩端。如論中「說菩薩行有兩種：一者觀一切法自性本空；二者從不捨離一切眾生」。已故支那內學院院長歐陽竟無居士稱贊「大智度論」的論述具有樸實的辯證法因素。

瑜伽行派的創建人無著和世親兄弟都是先宗小乘，改學大乘的學者。據記載，無著曾得賓頭盧尊者傳以小乘空觀，頗得長進，後在定中用神通力上升兜率天，得彌勒菩薩為他講解大乘空觀，並傳「十七地經」，就是「瑜伽師地論」。該論「攝事分」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、入出息念、學、證、淨等相應；又依八眾說眾相應。……即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩。」

「即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。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。「小乘各派均宗「阿含」，小乘律、論也都引述或闡發「阿含」的內容，而「瑜伽師地論」對「阿含」的重視和引述，更顯得突出，可見其淵源關係。佛說法時並無大小乘之分，所以劃為大小，只是大乘形成後相對而言吧了！

世親較無著小十歲，篤信小乘，精通十八部經義，善於妙解小乘學說。在無著病危時，召弟去為他講「瑜伽師地論」，勸導改學大乘。世親有所省悟，表示願割舌頭以贖毀謗大乘之罪。無著語重心長地說：「你既知毀謗大乘是由舌所造，就仍用這舌宣揚大乘吧！」世親早年在說一切有部出家，後接受當時新的佛教學說，思想已經起了變化，從「俱舍論」中可以看到大小乘交涉。此論是他在克什米爾和犍陀羅，為信眾講「大毘婆娑論」，每日講完一段，即概括其義作一頌，全論講圓滿後，成六百頌，即「俱舍論本頌」。以後他續作長行注釋，合稱「俱舍論」。此論以「雜阿毘曇心論」為基礎，廣泛吸取「發智論」、「識身足論」、「法蘊足論」以及「大毘婆娑論」的要義，並參考當時的經量部學說，不拘成說，根據自己的觀點，把有部的全部教義加以概括歸納而成。

「俱舍論」本頌結構同「雜阿毘曇心論」一樣，貫穿有部學說「以四諦為綱」的傳統精神，但對「雜阿毘曇心論」已加改造，有所增刪，並重新組織。它講四諦，別具特點。世親在注釋時又加了「破我執」一品，與本頌無關，全體九品結構，體現了「諸法無我」的根本主張，而有部是以「我空法有」為它的思想基礎的。此論在印度風行後，引起迦濕彌羅有部學人的激烈反對，由象賢等歷十二年寫成二萬五千頌的「俱舍電論」即「順正理論

「以破「俱舍論」，被稱為有部新說。象賢曾致書世親，說明自己的觀點，不久就去世。世親看了認為「理雖不足，辭乃有餘」，可為闡發有部正宗效力，不妨並存，就給它改名「順正理論」傳了下來。其實此論對「俱舍論」並非完全抹煞，只是將「意朋經部」和批評「婆娑」的地方有些反駁，而且駁得相當徹底。當時世親已在晚年，他又改學大乘，對小乘內部是非問題不再關心，因此並未辯駁。到了他的弟子安慧、陳那等，在注解「俱舍論」時，還是對「順正理論」進行破斥的。由此可見，大乘和小乘、小乘內部之間的論爭在相當長時間內持續不斷，由於歷史和地區的種種因素，大乘得到發展，直至最後與密教相結合。小乘各部經過經量部轉為瑜伽行派，大眾部轉為中觀派，這種轉變，僅僅表明歷史的進程，不能以為「優勝劣敗」的根據而沾沾自喜，以為「嘆大褒圓、彈偏斥小」理所當然，因為佛法本來是一味法。

三、互相尊重取長補短共同提高

近代學者認為，佛教思想史的分期，大致可分兩大類：一、佛陀時代稱為基礎的佛教；二、佛陀以後的稱為發展的佛教。基礎的佛教，即原始佛教，是佛陀創教和他弟子相繼傳承時期的佛教，約為公元前六世紀至前五世紀。發展的佛教則又分為第一期小乘部派佛教和第二期大乘宗派佛教。一般說來，小乘的思想，着重於出家僧團在注解釋義方面的努力。大乘思想則重於佛陀本懷在精神方面的發揮。但不論小乘和大乘，它們的淵源都不出乎原始佛教思想的延伸。我們如不追本溯源，探索和理解原始佛教佛陀的本懷，而只從表面上看小乘部派佛教和大乘宗派佛教，往往會誤解佛教的實質，甚致對浩瀚的三藏聖典感到無所適從或不知從何入手。因為發展佛教中或多或少摻雜了歷代古德的思想以

及各個時代背景、地區的風俗習慣、傳統文化等不同因素。只有研究原始佛教才能真正了解佛教的根本精神，順藤摸瓜，弄清大小乘各派思想的來龍去脈。提倡回歸佛陀時代的教法，旨在恢復佛教的純正，糾正小乘不承認大乘是佛所說，而大乘將佛神化、導致神佛不分的流弊。我們真誠地希望南北交流、大小融合、互相尊重、求同存異、取長補短、共同提高。

我在一九八九年九月出版的香港「菩提」月刊第四十三期發表「不要誹謗原始佛教」一文，針對北京「法音」八九年第五期「論開悟」文中的一段：

「小乘直到現在還不承認大乘。他們認為大乘是世尊涅槃以後出現的違背世尊本意的說法，只有小乘的教義教規才真正有資格被稱為佛的教法。現在有許多佛教研究者，也有不少人認為從小乘經典入手是研究佛教的唯一正確途徑，極倡其所謂回到佛教之原始本面目去之說教，其實不過是跟着西洋學者之尾巴而已！我們是以發展觀點看問題，我們認為這些人是有些大腦蛻化，企圖把歷史前進的車輪向後拉，並不懂什麼叫佛法！」

誠然，歷史是向前發展的，後一個歷史時期較前一個歷史時期進步，這是客觀的規律，毋庸置疑。但在同一個歷史時期會出現反覆，這也是不可避免的。從釋尊降生、成道、涅槃到當來下生的彌勒菩薩在龍華三會成佛這一歷史時期中，釋尊已自覺、覺他、覺行圓滿，成就一切智，不會有人超過他，這也是應當肯定的。原始教法以四諦為核心，緣起為最基本法則，佛經所說的法義都是從這個源泉中流出來的。學佛是從現實人生着手的正道，從正道修行中得到解脫。聖道的內容，主要有七類，總名為三十七道品，其中根本的是八正道，這是三乘所共依，「大智度論」卷十九指出：「佛說四念處乃至八正道是摩訶衍，三藏中亦不說

三十七道品獨是小乘法。」提倡回歸佛陀時代教法，發揚根本法義，研究「阿含」經教，怎麼會是「大腦蛻化，企圖把歷史前進的車輪向後拉，並不懂什麼是佛法呢？」所謂「一葉障目，不見泰山；兩耳塞豆，不聞雷聲。」對「論開悟」作者的怪論，我們是不能同意的。至於引進西方先進技術、科學成果、管理經驗等對祖國建設是有利的，不能像文革時期「懷疑一切、否定一切」，「洋為中用」、「去蕪存菁」地接受西洋學者佛學研究的成果，也不一定是「跟西洋學者之尾巴而已！」中國高僧在促使印度佛教中國化的過程中，與天竺和西域僧人通力合作，沒有發生過「排外」現象，為什麼我們要夜郎自大、固步自封，不去吸收西方學者對佛學研究的先進經驗呢？羅無虛居士最近從美國回滬探親，在上海佛教居士林講了四次原始佛教，接觸了不同信仰層次的在家兩家，深有感概地說：內在佛教較國外落後幾十年，就是因為像此文作者「大腦有點蛻化」，滿足於自揚抑他、順口開河地誹謗原始佛教。

在「論開悟」文中還看不起阿羅漢，說他們尚未斷盡煩惱，屬小乘種，這實在是罪過。據天台宗教義，阿羅漢相當於七地菩薩的階位已超脫流轉，不受後有，是超凡入聖的聖人，比起我們具縛凡夫，是高超得多了。佛的十號中有應供，梵文音譯阿羅漢，從這一意義上說，佛與阿羅漢解脫相同，但果德不同。佛具十智力，而阿羅漢只具五學力。我國是流行北傳大乘佛教的國家，歷代高僧為弘傳大乘教義作出了不可磨滅的貢獻，但對南傳上座部佛教的研究無疑是偏狹的，有些課題甚至是空白的。既然都是佛陀的教法，就要本着互相尊重、求同存異、取長補短，共同提高的願望進行交流和合作，不要關門拒人，唯我獨佛。大乘不離小乘，小乘要重視大乘，因勢利導，可取所需。世界佛教需要團結，團結就是力量，佛法一定能恢復純正，得到大大復興！

從中國佛教的興衰論

論太虛大師佛教革命的意趣

悲 昇

太虛大師，法名唯心，俗名呂滄森，浙江崇德縣人，生於一八九〇年，殆於一九四七年。中國近代佛教史上的革新者，一位使中國乃至世界佛教起到歷史性轉折，重新邁上坦途的佛教偉人。

宋明，是中國新舊文化的過渡時期，亦是釋道儒三教合一的嚆矢。同時，也是宋明理學發展的最高峯期。其間外道邪象亦相繼崛起，固有文化的沖擊，異道的排擠，加上僧衆對社會的迂回逃避，使得佛教發展前景由鼎盛時期滑向衰落，日現肅條，一不振。

佛教源於印度，中興於東土。所闡揚倡導的皆是大乘佛教思想，主張出世入世，自他雙利。但是，朔尋歷朝歷代，真正能夠暢佛本懷，使佛法深入社會民間，履行諸佛菩薩「我不入地獄，誰入地獄。」度生恒願的高僧大德，實在少見鮮聞。兩晉、南北朝、隋唐，一度被稱為中國佛教史上的黃金時代。佛教發展，如雨後春筍。而且一些宗門耆宿倍受帝王寵護，甚至官袍加身，位居極尊。帝王的護持，達官顯貴的信奉，使得僧人地位顯赫，衣資豐富。從而萌生了自命清高，不可一世。養成了坐以待食，不勞不作等陋習，致使一些信仰與非信仰的民衆，對出家人的勢力

深懷畏懼，至於親近或信仰，一則不敢問津，二則望塵莫及，使佛教脫離了民衆。

另一方面，爲數衆多的僧人，或不喜名利、或憤世嫉俗、或好晏坐，則遷居深山、古刹，隱居潛修。過着了在世人看來；悲觀厭世，消極逃避等與世隔絕的生活，紅牆碧瓦，成了僧俗的界牆。彼此各懷謹慎，不敢跨越雷池，使佛法脫離了社會，思想日趨僵化。

清末民初，戰禍頻繁，烽煙四起。導致一些叢林古刹寺傾僧無，爲一些刁民外道所乘。在中裝僧扮道，幹盡損人利己，危害人羣的勾當。不明真相的民衆將一切罪過傾諸佛教，對僧人深惡痛絕。令純潔的僧團，清淨梵行的出家僧衆蒙受了莫大的不白之冤。究其原因，亦起自僧人遠離了社會人羣，再加上當時佛教內部的三濫，「濫傳戒、濫剃度、濫住持」。使得本已不成體統的佛教更趨腐化。

國家的內憂外患，新舊思想的強烈鬥爭，洋教洋文化的輪進，迫使一些仁人志士四處奔走，通過各種渠道，尋求救國安民的真理。太虛大師欣逢此際，深感救國興教勢在必行，遂於一九一

一八年偕同章太炎等護法人士，創「覺社叢刊」，邁開了佛教革命的第一步。

覺社在宣言中指出：「值此國家內憂外患之秋，唯有大乘的佛教精神，才能担負起改造世界，挽救中華之歷史使命。」從而將隱沒了數百年的佛教，引上了現實社會，使大乘佛教出世入世、利益人羣的精神得到了淋漓盡致地發揮。使佛教與人生，世法出世法再溶一爐。茲就幾個方面來說明太虛大師佛教革命對後世佛教發展的影響。

教理革命：清水流淌千里，會因外緣的染着而成渾濁。那麼，佛教在經歷數千年傳承後，受本土固有文化影響，地方風俗感染，亦難免陳腐糟粕充塞其中。再加上譯解不同，領畧差異。外道邪教理論亦摻雜其中，佛教已是五花八門，令學者信者真偽難辨，莫衷一是。教理革命，旨在却弊揚正，將教內陳腐糟粕，邪知邪見一并鏟除，恢復如來本地風光。將新的佛教論理，通過種種方式，灌輸到社會各階層，俾學者信者真正達到現前身心受益，未來得到解脫，令佛教呈現出一個嶄新面目，以示世人，清洗佛教所蒙受的冤辱。

倡導辦學院：社會上，新舊文化抵觸激烈。而教內新老易承亦迫在眉睫。老的畢竟老了，他們不唯不能接受新事物（指佛教革命），而且也不能適應時代的嬗變。一味的循規蹈矩，固步自封，恪守舊禮，對佛教發展形成了巨大阻碍。要想續佛慧命，推行革新，就必須造就一批年輕有為的僧伽，遂創辦閩南佛學院、武昌佛學院、漢藏教理院，為佛教造就了大批新人。從而使萎靡了數百年的中國佛教重現新機，更為佛教以後的發展埋下了正因，播下了良種。

教制革命：馬祖創叢林，旨在令僧家行止有歸。百丈立清規，旨在規範學人遠離過非，懷佩正道。然而，中國佛教自宋朝至

晚清已是規廢律無，僧人各自為是，互相攻擊，弊端競起。大有不可收拾的狀況，大師所作「整理僧伽制度」，對當時佛教可謂久旱逢甘露。「整理僧伽制度」包括了整飭規制，潔化僧團以及成立「佛教正信會」兩方面。目的在於使僧俗協手，共御外道邪家，共匡聖教。大師對於當時「佛教正信會」所提要求所付重任，也是值得今天每一個社會佛教組織乃至信眾所借鏡與效法的。其中講到：「杜異道之凌亂，持正信之繫統。廣佛教之徒眾，大佛化之事業。互相資助以收研究切蹉發揚光大之益，擁衛僧儀，護持佛宇，輔進淨德，屏弊凶邪。和光同塵，遍住於種種流俗之內。宣傳正法，講演真理，以醒世人之迷夢而滅人世之惡業。合羣策之力，籍眾擎之勢，以之體正覺之慈悲，行大士之方便，世間現苦，廣為救濟。」由此可見，教制革命，不唯當時，就是今天，也是勢在必行的。

主張宗派平等：佛教傳入中國，始有各宗各派產生。其後各家弟子本自家為最徹、最真、最圓，廣立門牆，各舒己見。使得本出一源，應屬一體的佛教異端紛呈，紛爭時起。對於佛教的發展，形成了一股龐大的阻力。大師於一九二三年作「大乘宗圖解」，主張佛法平等，無有高下，呼籲各宗敞開心懷，互取彼長，以充己短。廣昌宗風，續佛燈明。闡述釋迦如來，為適應眾生根機而立下八萬四千法門，但決不是說眾生修持最終會有八萬四千所歸宿。所謂方便有多門，歸圓無二路。修持上雖有遲頓之別，殊勝之差，然最終無不趨向圓滿。即所謂恒沙妙德，總出心源。百千法門，指歸方寸。從觀今之佛教，亦是門戶之別甚重。子孫寺院，非己不納，同出釋源，反分彼此，值得每一位大德掩卷深思。

人類，是在不斷發展與演變中求生存，自然界發展的客觀規律亦是如此。而佛教更有必要在其發展過程中破舊納新，求適應求生存，並且在現實社會中起到它應有的作用。



素食漫談

申寶林

筆者常遇到一些對佛教有好感的人說：「信佛不難，就是吃素困難。」有人認為素食營養不夠，影響身體；有的表示在外工作以及交際應酬不便等等。其實吃素並沒有特別困難。筆者素食已五十多年，體會到信佛以後能否素食，在於有無信心與決心。素食營養決不比葷食差，這在『素食與健康』等書中，有詳盡的科學分析與比較，不再累述，請有志素食者廣泛閱讀便知。綜觀古往今來，佛教徒素食者較一般葷食者疾病少，壽命長。

佛教的戒殺生，不食肉，主要是從慈悲心出發，因一切有靈知動物，都有佛性，將來都能成佛。依因果輪迴說，牠們可能是我的過去父母親屬，因此佛弟子應該逐步從不殺生，不食肉進而放生才是。

開始素食的人，確有一些具體困難，如在一般公共食堂，大多葷菜或葷夾素，即是蔬菜也用葷油煮炒，在此情況下，只能吃

肉邊菜。又外出辦事，難覓素食，也只能方便吃些肉邊菜，但心中應生慚愧心，懺悔心。在交際應酬中，凡事開頭難，你吃素習慣了，別人即使辦葷菜筵席，請你參加宴會，也會為你準備一些素菜。信仰自由，沒有什麼難為情的。

又曾聽到一些佛教信徒不吃素的原因，如：「某宗不主張素食」、「釋迦佛沒有規定佛弟子不吃肉」、「戒殺主要是不殺生」、「心好何必吃素」，甚至有人說：「不吃肉沒有力氣」等等，這些言論和指導思想都是對佛教經典的閱讀和對持戒的認識不足。當然佛教並沒有規定必須素食後才能學佛，但必須逐步減少肉食，如持六齋、十齋過渡到長齋，不能以種種借口貪享口腹，而長期吃眾生肉。

身為佛子，必行佛事。佛陀要我們具足慈悲喜捨四無量心，難行能行，難忍能忍，如果連最起碼的要求——吃素，都不能實

行，還談什麼發菩提心，廣度衆生呢！所謂某宗不倡素食，只是少數地區蔬菜稀少，不得不暫且權宜。佛方便制定「三淨肉」（不見殺、不聞殺、不爲己殺），這是不得已的事。我國廣大地區都有蔬菜，爲什麼偏要強調不必素食呢？物我一體，吃衆生肉已違背慈悲心，還有什麼「心好」可言呢！宋朝大文學家陸游詩云：「血肉淋漓味足珍，一般痛苦怨難伸，設身處地捫心想，誰肯將刀割自身。」又願云禪師詩云：「我肉衆生肉，形殊體不殊，原同佛性種，祇是別形軀，苦惱從他受，肥甘爲我需，莫教閻君斷，自揣應如何！」

釋迦世尊在臨涅槃前所講的「大涅槃經」，對弟子能否肉食，作過詳盡指示；在該經「四相品」中，佛云：「我見不食肉者，有大功德，從今日始，不聽（許）聲聞弟子食肉。夫食肉者，斷大慈種」。迦葉問佛：「何故先聽食三種淨肉？」佛告迦葉：「是因事漸次而制，當知即是現斷肉義。」佛又說：「其食肉者，若行若住，若坐若臥，一切衆生聞其肉氣，悉生恐怖，生畏死想，水陸空行有命之類，悉捨之走，咸言此人是我等怨，是故菩薩不應食肉。」

爾時迦葉復白佛言：「世尊，諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷因他而活，若乞食時，得染肉食，云何得食，應清淨法？」佛告迦葉：「當以水洗，會與肉別，然後乃食，若其食器爲肉所污，但使無味，聽用無罪；若見食中多有肉者，則不應受，一切現肉，悉不應食，食者得罪。我從今日，制諸弟子不得復食一切肉也。」

佛陀對弟子們必須斷肉食的指示，不是講得一清二楚嗎，有

何根據謂佛沒有規定要斷肉食呢？

我認爲初信佛者，在家庭中先從不殺活動物做起，逐步少吃肉類，時刻想到一切衆生都是貪生怕死，看到禽畜被宰殺時慘狀，生起惻隱之心，日久會自然而然實行素食。從因果報應來說，戒殺放生，必獲少病長壽。

至於吃素的人是否會沒有力氣，試看駿馬、大象、牛、騾等大動物，吃的是青草飼料，力氣不知勝人多少倍。還有人說：「農曆正月初一吃素一天，等於吃素一年。」這是不合邏輯的，只能說吃素一天，是一天的功德，却不能抵銷三百六十四天葷食之過。諸如此類的言論，莫非爲貪口腹而做擋箭牌！

歷史上梁武帝素有菩薩皇帝之稱，向以「佛法寄囑人王」爲信念，以在俗弟子之身，而呼吁國內僧尼須斷酒肉，同時也是見及出家衆的行狀，其不及外道或不及在家衆的情況，批評他們的不法與違律，所以撰「斷酒肉文」以警衆。

「觀無量壽經」中指出：「修淨業者，欲生彼國西方極樂世界，當修淨業三福。」其中就有「慈心不殺」等善業。故明代蓮池大師，近代印光大師等均力主戒殺放生，在他們的著作中千般叮囑，萬般教誡。已故著名漫畫家豐子愷居士曾作「護生畫集」數百幅，由弘一大師等大德長者配合每幅圖畫題辭，至今反復閱讀，他們愛護物命的悲心，躍然紙上，對學佛多年尚未斷肉食者能不生起慚愧心，懺悔心哉！

此文雖屬老生常談，唯願未素食者，如佛所說，當肉食時，如食子肉，從茲誓願素食，學菩薩行，行菩薩道，早證菩提，則不負我饒舌之意，是所至禱。

南山宗主——釋道宣

(596-667)

楊作舟

道宣，原籍丹徒，一云京兆（陝西長安）人。出生於隋開皇十六年（五九六），俗姓錢，父錢申曾任陳吏部尚書，母姚氏系大家閨秀，他幼小時即受家庭教育之熏陶，九歲即能作賦。由於隋朝大興佛教，他十六歲便捨俗從長安日嚴寺慧願出家，二十歲在禪定寺依智首律師受戒，即在其門下聽受律學。智首是當時的律學大家，鈔疏山積，學徒雲湧，道宣在智首門下受教，奠定了他一生的律學基礎。

道宣在受智首教導以外，還跋涉山川四方參學，自稱「居無常師，追千里如咫尺；如法是務，跨關河如一葦；周游晉魏，披閱累於初聞；願步江淮，緣構影於道聽。遂以立年（三十）方尋鉛墨，律儀博要，行事謀猷，圖傳顯於時心，鈔疏開於有識；或注或解，引用寄於前經，時抑時揚，專門在於成務」（見「關中創立戒壇圖經序」）。說明他在三十歲以前是用咨廣學，三十歲

以後便從事於各項著述。

唐太宗武德七年（六二四）道宣往終南山，棲居於仿掌谷修習定慧，因缺水有清泉湧出，稱白泉寺（即後來之淨業寺）。他即在寺焚功德香，行般舟定，修法九十日夜，不坐不臥，道行清高，靈感殊多（其修法石洞尚存）。他並在此整理十年來的律學心得，於武德九年撰成「四分律刪繁補缺行事鈔」三卷，闡發了他為律學開宗的見解。接着撰制「四分律拾毘尼義鈔」三卷。貞觀四年到十一年間又往諸方參學，廣求諸律異傳，到魏郡訪法勵法師，請決疑滯。又入今山西沁縣綿上鎮山中撰「四分律刪補隨機羯磨」一卷、「疏」二卷，隨後又撰「四分律比丘含注戒本」一卷，「疏」三卷。在隰州益祠谷撰「釋門亡物輕重儀」二卷，「尼注戒本」一卷。貞觀十六年（六四二）仍入終南山居豐德寺（距白泉寺不遠），至十九年撰成「比丘尼鈔」三卷。時玄奘三

藏已由西域回國，他於同年六月被征召至弘福寺譯場，任綴文大德，參與譯事。翌年又返豐德寺將所撰「羯磨」及「疏」均有增廣。永徽二年九月增訂「含注戒本」和「疏」，於是他所開啓的南山宗義五大部疏，鈔至此完備。至顯慶二年又撰成「釋門章服儀」一卷，三年六月奉詔爲京內新建西明寺上座。龍朔元年又撰「釋門歸敬儀」一卷。「長安志」載，麟德二年（六六五）詔終南山道宣律師在清官精舍（即今淨業寺）創立戒壇，依他所制的儀規爲諸州沙門二十餘人傳授具戒。同年他撰有「關中創立戒壇圖經」一卷，「律相感通傳」一卷，「釋門正行懺悔儀」二卷，「教誡新學比丘行護律儀」一卷，「淨心誠觀法」二卷等。

綜觀以上所撰疏、鈔、儀等論著，說明他在佛學上的成就，主要是對「四分律」的開宗弘化，以及綜括諸部，會通大小的創見。他對律學的整理，隨其樂欲，成立己宗，竟探大眾之文，用集一家之典，成爲世稱「南山宗」的一大律學體系。

道宣除在律學研究上所作的功績，他在佛教文史學上也有很大的貢獻。他由貞觀十九年到麟德二年（六四五—六六五）期間，先後撰成「續高僧傳」三十卷，「釋迦方志」二卷，「佛化東漸圖贊」一卷，「集古今佛道論衡」四卷，「大唐內典錄」十卷，「廣弘明集」三十卷，「東夏三寶感通記」三卷，「釋迦畧譜」一卷，「勝跡現在圖贊」一卷，「法門義記」若干卷等。唐智昇稱他「外博九流，內精三學，戒香芬潔，定水澄奇，存護法城，著述無輟」。這種評論是極爲允當的。

道宣一生研究著述，弘傳律學數十年，大多時間住在淨業寺，由於他精持戒律，常感天人送供，寺後西北附近有靜修茅屋舊址，即當日「紵麻蘭若」，及天人送供台尚在。其它天神靈感事

例頗多，宣師曾集爲「天人感通錄」傳世。

道宣生平，「三衣皆紵，一食唯菽，行則杖策，坐不依床。」其戒行精嚴，盛名遠播，天人感應，佛界稀有。乾封二年（六六七）十月三日示寂，壽七十二，僧臘五十二，~~宅~~於壇谷石室，後建舍利塔於淨業寺外峯頂上，建衣鉢塔於谷外靈感寺（兩塔具存）。高宗詔天下寺院圖形塑像，以爲典型。穆宗制贊曰：「代有覺人，爲如來使，龍魔歸降，獄神奉祀，聲飛五天，辭驚萬古，金烏西沉，佛日東舉，稽首皈依，肇律宗主。」其真容畫像，千餘年來，幾經復繪，至今尚有一軸畫像懸存於淨業寺。

中國佛教各宗，向以律宗爲基礎，故「十宗畧說」，「八宗綱要」，佛教各宗派源流等，均以律宗爲首列。律是經、律、論三藏之一；從教義上說，戒是戒、定、慧三學之首。道宣律師在論律中指出：「戒本防非，諒符身口，定惟靜亂，誠約心源；慧取閑邪，信明殄感。」故凡學佛者戒爲首要。經云：「佛滅度後，以戒爲師，若無戒律，便無佛教。」他在律學研究上所取得的卓越成就，值得當今學人欽仰和學習，並應作感恩想。

中國佛教律宗是以道宣律師爲開祖，以淨業寺爲祖庭，因寺在終南山，後人即稱他所弘傳的「四分律」學爲「南山宗」，並稱他爲南山律師。他的門下有受法傳教弟子千人，特有的有大慈、文綱等，文綱和他的弟子道岸相繼弘傳其遺教，中宗曾賜墨敕，朝野崇奉，咸通十年敕諡曰澄照，塔曰淨光。

南山律在宋元時代雖被漠視，明末清初又有大德弘揚。近代律學泰斗弘一大師稱「南山律依『四分律』而成，能適合我國僧衆之根器」，故至今出家僧徒仍以「四分律」學爲行持之楷模。

才學豈真快樂？

釋德清

吾自學佛習禪以來，越來越感覺到生活中有許多迷惑，從前總是沒有認識到。譬喻此文所述就是如此。現在社會上，相信有許多人已能體悟到「財」多不一定其生活就是真正幸福、充實、快樂的。因為隨着社會經濟的發展，人們大多已從過去的貧困中解脫出來，已深知只有金錢是不夠的，還相應地需要用知識來充實自己。所以現今社會上相應地出現了各種名目凡多的培訓班、夜大等知識的傳播機構，担任着此等重任。人們由原來的物質生活慢慢地向精神生活過渡。這從社會上人們知識面的逐漸廣闊可以得到證明。同時，相應的一個問題又產生了，即是人們又一下子偏頗於此道之上，並以此來顯示自己才學的高深，風度之不凡，以為知識豐富了，就能得到「真快樂」了。所以都由原來對金錢的窮迫改變為對知識的渴求。這一現象從表面上來看，是非常好的，無懈可擊的。但讓我們再來細細地看一看，這樣做是否就可以得到真正的快樂呢？

其實不然，用佛語來講：「是不究竟的。」因為真正內心的快樂，不是用某種有相的東西可以換來的。大家都知道這樣一個事實，即人的欲望是無法滿足的。就拿小孩來說吧，當他什麼玩具都沒有時，你給他一輛小汽車，他便就會很高興了，但過不了幾天，他可能又會想要一架小飛機了，孩子們都如此，何況吾等有複雜思維之成人呢？那麼什麼是內心的「真快樂」呢？其實是不管在什麼景況下，都能使自己保持內心的充實、安逸、無煩惱。這是心性的功夫，此功夫只有通過長期的學佛習禪後才能得到。因為我們沒有悟道之人的心靈，就象鏡子上沾滿了灰塵一樣，使人照了而又看不清其本來面目，這只有通過用功將灰塵擦去後，才能使它照見萬物，看清本我，才不至於被外界的境像所左右，才能使自己常處於超然狀態之中，這樣方可使自己得到真正的快樂。

（下轉第13頁）

虛雲老和尚遺相



六十餘年持戒圖

馬

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

軍士們一陣蜂擁上前，把轎夫隨從都嚇得跑開，象兵拉開轎門，喝道：「狗入的毛子！滾出來！」

「你們敢怎麼樣？」克林德冷靜地問：「我是德皇陛下公使！持有你們皇帝特頒手諭通行證！」

「跟他嚕嗦什麼？」軍士們喊道：「抓他出來！拿他做人質，拿去換出二師兄！」

象人上前去抓捉公使，那譯員見勢頭不妙，慌忙跳出轎外溜走了，公使突然從口袋中拔出手槍，向象清兵發射。

象軍士都是有洋槍的，也受過新式訓練，迅速閃開，立即開槍，彈烟消失之後，只見克林德已經身中數十彈，倒在血泊之中了。

象軍士一陣狂喊歡呼：「太后萬歲！皇上萬歲！」「狗毛子死了！」「殺掉老毛子了！」

消息傳報到朝廷總理各國事務衙門與軍機處，群臣無不震駭。

慶親王急得拍桌頓足叫道：「糟了！糟了！這一來，弄到各國聯軍攻打京畿了！怎麼辦？怎麼辦？端王爺！你怎麼縱的屬下這樣子呢？」

端親王冷笑道：「慶王爺！德國公使並不是我殺的，你跟我要什麼賬！」

慶王說：「不是跟你算賬呀！王爺，這一下，太后面前，你自己去應對罷！」

端王冷笑道：「只怕太后聽見還特別歡喜哩！太后痛恨洋人久矣！」

慶王說：「哎呀！我豈不知？但是，殺多少洋人也不能殺到人家公使呀！這一下災禍大透了！你不是辦洋務，你不知我難做！」

端王大聲說：「有什麼難做？你們辦洋務的人，總是怕洋人，見到洋人就恨不得長出尾巴來搖，巴結唯恐不及！如今殺了洋使，也正好叫你們都抬起頭來，跟洋人打交道，沒別的，你怯他就欺，你兇他就怯了！」

「正是！」大學士剛毅說：「殺一兩個洋鬼子算什麼大事？值得這般慌張？不日還要把各國使館洋人都掃滅乾淨，把洋兵都殺盡呢！現在殺一個小小德國公使，有什麼要緊？」

大學士徐桐與崇綺等死硬派都鼓掌，說道：「殺得好！殺得好！我們也受洋人欺負得夠了！從今起，我國也該振作自強了！理應再多殺洋人，吐氣揚眉！」

外面，義和團聞得端王屬下神機營軍士殺了德國公使，又聞端王等王公重臣非但不緝兇反而讚賞有加，義和團象無不歡呼，高喊着：「殺毛子！殺絕洋鬼子！」「太后萬歲！」

一群又一群義和團，成千成千地衝向東交民巷，點起火把，先向台基廠頭胡同奧國公使館發出攻擊，他們射出火箭，燒着了公使館。董福祥屬下的軍隊又趕到，用洋槍向公使館掃射，奧國使館守軍只有幾百人，不支敗退，保着公使與眷屬退入東交民巷內部。各國聯軍守軍慌忙迎住，接入柵內，彼時巷口已設了防禦工事，柵堡土壘，皆有洋軍守護。

義和團與董福祥部隊「甘軍」，團團圍困住東交民巷，水

洩不通。董福祥親臨指揮，傲然地宣稱：「洋人已如甕中之鼃！我們不必攻他，就包圍他，也叫他都餓死了！」

同時，天津的義和團也攻入了英租界，大肆屠殺洋人與教民，不分男女老幼，一律殺死，縱火焚燒，大火熊熊，燒平了租界。

各國公使館發出最緊急電報求救，於是八國聯軍攻陷大沽炮台。另一批聯軍已抵北京城外兼程趕來救援東交民巷。

各國公使此時聯合同向清廷發出最後通牒，在五月二十四日這天，強硬要求慈禧太后退位歸政德宗，廢除大阿哥——太后在光緒二十五年因欲廢德宗而預立端王之子溥儀為大阿哥繼承穆宗——並且要求清廷立即向各國投降道歉及賠款，並須由各國指揮清軍剿滅拳衆，由各國派官指揮清兵，各國共同監管大清稅收，控制支出……。

端王等將各國聯合外交照會譯文呈稟，太后氣得全身發抖，臉色鐵青，她極力控制着激動，故作冷靜地說：

「洋人各國聯名照會，端王爺唸過了，你們都聽到了？你們說，該怎麼辦？」

衆大臣都不敢作聲。

「說呀！」太后叱道：「平時你們議論挺多！如今國難當頭，洋人無禮到如此地步，洋人聯軍兵臨城下，怎麼你們反倒學起謙讓來呢？」

慶親王奏道：「今日之事，皆因義和團兄弟妄殺洋人公使而起，禍延朝廷。爲今之計，惟有處治亂民，緝捕兇犯正法，向各國使館道歉賠款，方可免八國聯軍入寇之災。」

大臣袁昶亦奏曰：「當前急務，厥唯處治亂民，將兇手交與德日使館處置，修書致歉，以平各國之憤，而阻八國聯軍之

攻。一方面急電各省即速調兵入京。……」

端王高聲叫道：「老佛爺！大局今天壞到如此，皆因事事遷就洋人，縱容得洋人得寸進尺而窺侵皇都！今日之事，豈可再向洋人退讓？難道又再割地求和？台灣、安南、高麗、琉球均已被列強佔去，山東與沿海各省已成洋兵天下，我大清自祖宗開基以來，子孫不肖，臣僚養奸，弄到今日，國破家亡，何以對祖宗於地下？事到今日，還有人敢倡言向洋人投降！試問還有何地可割？民窮財盡，還有何稅收可充賠款？」

剛毅奏道：「皇太后聖明，今日之事，已非求和便可寧人息事，若再屈辱求和，勢將更加助長列強各國加速瓜分大清天下而已！我今唯有與洋人決一死戰！方為上策！」

崇厚奏曰：「皇太后！如今確實並無別路可走！若不與洋人死戰一拼，即須接受洋人所提苛刻條件，然則將置太后於何地？兵將錢糧均須交與洋人管轄，又置我大清國家主權於何地？若如此求和，豈立非亡國？與其投降亦亡，徒負恥辱，不如決一死戰而亡，尚留朝廷體面與民族正氣！」

皇親崇綺叩頭出血，哭奏：「皇太后！事到今日，無論戰和，洋人都要滅我大清了，老臣冒死，叩請太后乾綱獨斷！下詔對洋人宣戰！天詔一下，則天下義民景從，以義民數百萬之衆，加上虎衛軍神機營之精兵萬人，豈不能滅盡八國聯軍三千之衆？洋兵重洋遠來，師老遼遠，縱持武器精良，畢竟是寡不敵衆，只須太后降了懿旨，天下忠義之士無不風起雲湧，殺盡洋兵洋人矣！即如老臣亦願効死！若不能手刃洋人而死，亦斷不容洋兵凌辱而苟生！」

主和派的大臣袁昶奏曰：「太后聖明，我朝已無可戰之兵！無糧無餉，所謂虎衛神機精兵，所謂武衛四軍，上下貪污舞

弊，暮氣已深，惟知劫掠百姓，一無戰鬥之力，豈可倚賴為守城之衛？所謂義民之義和團，無非烏合之衆，妄言忠義，實為亂民流寇，妖言有法術，實乃掩眼之戲法，臨陣一聞洋槍，立即潰敗，豈可仗為守土？太后聖明，今日若宣戰，勢將遭到洋兵蹂躪京畿，驚擾六宮及太后與皇上聖駕，洋兵攻入皇城，玉石俱焚，亡國之痛，不堪設想矣！縱能收拾殘局，更不知須割地賠款幾十倍也！乞太后再深思之！」

端王怒叱曰：「袁昶出言無狀！太后！袁昶實乃賣國奸賊！」

大臣聯元、徐用儀，戶部尚書玉山，吏部侍郎許景澄等滿漢大臣，紛紛搶出班外跪奏：「太后聖明！太常寺卿袁昶之言，句句發自肺腑！今日我朝確已無力抗洋人之兵，唯有委屈求全，以保實力徐圖他日復興而已！」

端王叱曰：「你等枉食朝廷之祿俸，國家有難，你等不以死赴義，反來為虎作倀？」

主戰主和兩派，在御前爭吵不休，太后只是默然靜聽。正在議論間，軍機處有急電進呈：「八國政府已協議飭令聯軍在必要時進攻北京皇城！」又報：「八國聯軍已開抵前門外。」

太后默然良久，殿中鴉雀無聲，羣臣都如木雕泥塑，只見燭影搖動，太后眼中溢出淚珠。

崇綺等大臣伏地失聲飲泣。

太后終於長嘆一聲說道：「諸位大臣，今日之事縱我不宣戰，洋人亦要進攻京畿滅我大清天下！亡國就在眼前，我若投降給洋人，拱手送出江山給洋人，我有何面目見列祖列宗？我若任由洋人主宰魚肉百姓，我將何以對萬民子孫？諸公今天都

親眼見到了，並不是我獨斷好戰！如今洋人欺凌我朝至此，等於已經先對我大清宣戰！我何嘗不知道武衛四軍不足倚賴，我又何嘗不知道義和團乃烏合之衆，所謂神術實乃自欺欺人！豈可倚之爲長城？豈可倚之殺洋人？但我若不宣戰，又何以對國人兆民呢？諸公！我們都已是釜中之魚，檻中之獸，無論如何委屈受辱向洋人求和，亦斷無苟全之理！諸公！我們唯一拚殘生，作困獸之鬥！與洋人死拚到底！縱是敗亡，也不甘心束手自縛做亡國之奴！諸公務須明白我的苦心，我是被迫宣戰，我是不甘洋人奴役凌辱而宣戰！如果世界還有公理，應該持平論正，知道我大清帝國是爲了自衛而宣戰啊！諸公！我甘冒天下千手所指，如今，我決定了！寧爲玉碎！不爲瓦全！」

太后一邊說，一邊淌下淚水來了，字字沉痛，句句錐心，羣臣無不感動，伏地痛哭失聲。

御前大臣領班慶親王本來反對宣戰，至是也感動得流淚，跪奏：「皇太后！臣等願同心保國與洋人死戰，寧死不受洋人欺辱！」

「好！」太后流淚道：「你去寫旨來看吧！」

兵部尚書徐用儀哭着諫奏：「太后！切切不可對洋人宣戰！」

內閣大學士聯元叩頭哭諫：「太后！請收回成命！」

戶部尚書立山叩頭至流血，大哭叫道：「太后！臣寧死不忍受命！」

「大胆！」端王叱喝：「你等怎敢在慈聖座下放肆？」

吏部侍郎許景澄跪着膝行而前，奏道：「太后聖明！攻殺外國使臣，對外國列強宣戰，勢必招至各國聯軍陷我宗社生靈

，伏維太后僅慎考慮，應先平定亂民向洋人致歉！」

太常寺正卿袁昶高聲叫道：「拳民不可恃，官軍不可用！拳民攻打東交民巷，被洋人炮火殺得屍骸遍地，足證拳民妖言邪術不靈，當前八國聯軍兵臨城下，攻破皇都在即，到時玉石俱焚，悔之晚矣！伏維太后收回宣戰成命！」

端王喝道：「此等數人，大胆已極，竟敢違抗太后懿旨！在此妄言倡導賣國！無君無父！臣請慈聖准予收押此五人審訊治以叛國之罪！」

太后也深恨五臣忤旨，但她也不便一下就將五臣治罪，正在爲難沉吟未即答覆，陡聞外面遙遠傳來萬衆吶喊之聲。她就先問：

「外面吵鬧喧嘩什麼？」

「回皇太后！」值殿官伏奏：「是義和團拳民，有十萬之衆，與虎衛軍軍士數千人在宮牆外面，高呼要見皇太后，請求准他們死戰殺盡洋兵洋人！」

「好！」太后說：「傳令出去，叫他們不得喧嘩！」

外面軍士與義和團却不聽殿官命令，反而更加鼓噪，殿官奔回奏聞：「拳民與軍士口口聲聲定要朝見太后！宮門禁軍阻擋不住，已經進了宮門到內城來了！」

「太后！」慶王忙說：「請即起駕一避！」

「不！」慈禧太后莊嚴地說：「他們要見我，他們口口聲聲說要殺洋人，足見民心可恃！我要出去見他們！」

慶王大驚，諫道：「皇太后不可冒險！」

太后不理勸告，命人擺駕，出到太和殿前玉石階台上，只見數萬拳民與官兵混成一片，已經像潮水一般，衝了進來，淹

沒了玉石露台丹陛最低一層的石階上。

慈禧太后一出現在丹陛頂層，拳民與軍士們一見就都跪了下來。這時候，太和殿頂上的雙層黃金色琉璃瓦映着日光，金光閃閃，八十四根巨柱撐着的太和殿更顯得雄偉豪華，三層玉石雕欄巍然莊嚴，千百株龍頭玉欄後面，慈禧太后君臨着，丹陛下跪滿了幾萬人。

「太后萬歲！萬萬歲！」羣衆歡呼。

「你們要什麼？」太后威嚴地問：「爲什麼無端闖進宮禁重地？」

「太后！」羣衆叫道：「我們要殺盡洋兵洋人！我們要報仇雪恨！」

有些羣衆哭泣着，淚流滿面叫喊：「太后！我們不願做亡國奴！我們要殺盡洋鬼子！我們要跟洋鬼子死拚！同歸於盡！」

「宣戰！宣戰吧！太后！」羣衆青年哭泣着呼喊：「我們寧願戰死，也不願做亡國奴！」

「宣戰！宣戰！」

太后感動得淚水淌流下來了，她對侍立於身邊的諸王說：「義和團的法術神拳縱不可信不可持，難道他們的忠勇愛國之心也不可持麼？天下民心如此，都要爲國而死，我怎能向洋人求和？」

她激動地向羣衆高叫：「你們忠義可嘉，倘使全中國人人都像你們這樣忠義勇敢，還怕什麼洋兵呢？我答應你們！宣戰！我們一同誓死抵抗洋人！」

羣衆狂喜歡呼，十多萬人聲震山河。

「萬歲！太后萬歲！皇上萬歲！」「宣戰！宣戰！殺盡洋人！保衛大清帝國！」

羣衆又喊：「先死掉內奸！」「殺掉投降派袁昶等五人！」

軍士們厲聲叫喊：「太后！不殺袁昶五人，無以平衆憤定軍心！」

太后只得說：「我都依你們就是了！」

（未完）

出版人 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
 編輯人 釋敏智
 發行人 釋洗塵
 總經銷 余金山
 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 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司
 新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
 菲律賓 信願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會談祥法師
 The Buddhist Association of Canada, 100 Southill
 Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B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

佛元二五三五年四月一日出版

每冊定價港幣十元



▲日本南北朝時代鍍金十一面觀音菩薩懸佛



▲ 日本南北朝時代青銅不動明王像