



明内

集漢穀城刻石字



236



△童子拜觀音

原始佛學經典《阿含經》

王振復

《阿含經》，印度原始佛學的基本經典、佛學史上的煌煌巨著。近人梁啟超評論說：『阿含』為最初成立之經典，以公開的形式結集，最為可信。以此之故，雖不敢謂佛說盡於『阿含』，然『阿含』必為佛說極重之一部分無疑^①。此說不為過譽。《阿含經》在佛教史與學術史上具有崇高的地位。

「五佰結集」與《阿含經》的形成

阿含，梵文Agamsutra，亦譯作阿鉢、阿含暮、阿笈摩。意譯「法歸」、「無比法」。《長阿含經序》謂「萬法所歸趣也」。《翻譯名義集》四：「法之最上者也」。亦意為「教」、「傳」即「傳承的教說」或「集結教說的經典」。《一切經音義》二十四：「展轉傳來以法相教授也」。《阿含經》是印度原始佛教匯集的重要典籍。《瑜伽師地論》卷八十五：「師弟展轉，傳來於今，由此道理，是故說名阿

笈摩」。

佛學界一般認為，此經基本內容在印度佛教第一次結集（五佰結集）時已被確定，至部派佛教形成前後被系統整理，約公元前一世紀寫成文本。

原來佛陀釋迦在世時，祇是口頭上向其弟子和信眾宣說佛法，未能編著經籍。據呂澂《印度佛學源流略講》引《大唐內典錄》卷四、前齊《善見律毗婆沙》有關資料考證，佛陀圓寂於公元前四八六年。是年二月十五日平旦，佛於俱尸那入滅。其遺體火化後，佛陀大弟子大迦葉默自思惟，恐佛陀之真實言教為那些偽造的假學所惑亂，覺宜集法藏，使佛法住世，利益眾。乃請阿闍世王為檀越，於王舍城之畢波羅窟，自六月二十七日開始結集。因印度佛教史上這第一次結集的參加者為五佰阿羅漢（arhants，學行最優功德圓滿的比丘），故名為「五佰結集」。這次結集由大迦葉主持。被稱為「多聞第一」的佛弟子阿難隨從佛陀二十五年、

又長於記憶，由他回憶、誦出佛陀所說之法，經大會批准其轉述正確無誤，是為經藏。又由優婆離憶誦佛教戒律供大會審定，是為律藏。

這些經、律，當時自然無法見諸於文字，仍按慣例，通過師徒口傳方式流傳於後世。為求便於記憶傳誦，據《法華經·方便品》，將自古相傳的佛經按類分為九種，稱為「九分教」或「九部經」：

- 一、修多羅（契經），簡短的散文體經文；
- 二、祇夜（重頌、應頌），頌體經文；
- 三、伽陀（諷頌，孤起頌），偈體有韻的經文；
- 四、因緣（尼陀耶），關於佛說因緣的經文；
- 五、阿波陀那（譬喻），經中的譬喻部分；
- 六、如是語，（本事、伊帝曰多伽），佛說弟子過去因緣的經文；

- 七、本生（闍陀伽），佛說佛陀過去因緣的經文；
 - 八、未曾有（希法，阿浮陀達磨），佛顯現種種神通的經文；
 - 九、論議（優婆提舍），議論和問答諸法玄義的經文。
- 此則所謂小乘九部。

後來在這「九部經」基礎上，發展為「十二部經」，即在「九部經」基礎上增加了三部：

- 十、授記（和伽羅那），佛給弟子預言未來修行果位的經文；
- 十一、優陀那（無問自說），無人發問，佛自說之經文；
- 十二、方廣（毗佛那），佛說方正廣大教義之經文。

這所謂「十二部經」之說在諸多佛教典籍中所載不同，這裏採用《大智度論》卷三十三的見解。《大智度論》是大乘之作，但這裏沿用了小乘教的觀點。

這種「九部經」、「十二部經」的說法、材料，也為今人任繼愈

目錄 期六三二第

明內

來稿

原始佛學經典《阿含經》……………王振復……3

王永元「評印順法師《心經講記》」

讀後……………釋昭慧……9

法海拾貝

關於佛教研究的幾個問題……………蔡惠明……12

筆譚

優婆塞戒經研習之六

談如何作一個真正的菩薩……………智銘……17

來稿

《辨中邊論》述義……………濟羣……20

「無量壽經」的翻譯、會集和注釋……………申寶林……24

道安法師為

中國佛教事業所作的偉大貢獻……………楊作舟……27

畧談三十七道品……………繼禪……30

《淨土宗直說法要》……………仁濟……38

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……42

畫頁

封面：青銅鍍金千手觀音菩薩像（中國明代）

面裏：童子拜觀音

底裏：紫竹觀音

封底：送子觀音

主編《中國佛教史》所引用。

佛學界有學人認為，由阿難、優婆離所憶誦，為「五百結集」所審定的經、律，「所集者則此諸阿含是也」②、此說似欠妥當。因為在「五百結集」上佛所說之法雖被誦，仍以口頭形式流傳於世、並未以文字符號形式固定下來，前述所謂「九部經」僅僅是《阿含經》的一個雛型，不等於《阿含經》本身。據後來如覺音曾經解釋，現存「九部經」只是此經的一部分。因此，很可能「五百結集」的直接成果是「九部經」以口頭承傳於世，爾後重新編著為「阿含」。不過仍須指出，《阿含經》的基本精神是最接近於佛陀所說之法的。一般認為，《阿含經》編成於公元前四、三世紀。佛教部派出現之前後，離佛陀圓寂一百餘年。

《阿含經》的基本教義

《阿含經》有南傳、北傳之分別。南傳巴利文經藏有《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》和《小部》凡五部；北傳佛教有《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》與《增一阿含經》凡四部，其內容與南傳《阿含經》前四部大體相應。

為何北傳「阿含」如此題名？佛教史上有云，時阿難說經無量，恐往後難持難誦不可憶，慮其散漫無序，故以「叢書」格式總持之。《增一阿含序品》曰：

契經今當分四段，先名「增一」二名「中」三名曰「長」

多瓔珞，「雜」經在後為四分。《分別功德論》上卷云：

分四段者，文義混雜，宜當以事理相從，大小相次……以一為本次至十、一二三，隨事增上，故名「增一」。「中」者，不大不小，不長不短，事處中適也。

「長」者，說久遠事，歷劫不絕。「雜」者，諸經斷結，難

誦難憶，事多雜碎，喜令人忘。

《彌沙塞五分律》說得明白：

迦葉問一切修多羅已。僧中唱言，此是長經，今集為一部，名「長阿含」。此是不長不短，今集為一部，名「中阿含」。此是為優婆塞優婆夷天子天女說，今集為一部，名「雜阿含」。此是從一法增至十一法，今集為一部，名「增一阿含」。

梁啟超氏認為《法華玄義》所言「增一，明人天因果；『中』，明真寂深義；『雜』明諸禪定；『長』破外道」，「此說不免杜撰」③。竊以為然也。當時佛教初弘，「四阿含」雖將佛說加以編纂，恐未必如此條分縷析耳。「阿含」四分的編纂標準，主要是依篇幅長短來分類。當然這種分類，有時也照顧到經文的內容，如《長阿含經》中的《沙門果經》確是斥破外道的，卻不能說全經都是這一主題。同樣，《雜阿含經》中也確有關於止觀的內容，卻不能由此以偏概全。

「五百結集」佛弟子所憶誦的佛說內容，決定了以「九分教」即「九部經」為其雛型的《阿含經》之基本內容。關於佛弟子所演誦的內容是否包括論藏，正如英國著名佛教學者渥德爾所言，「意見很不一致」。他認為從後來部派佛教上座部和大眾部的有關記載來看，都未提到論藏（阿毗達磨）曾經在「五百結集」時被憶誦過，「既然這兩大宗派的一致性可以確定現存最古老的經典傳統，那麼看起來當初祇有兩個藏（指經藏和律藏——引者）。又說，部派佛教一切有部和法藏部有關於當初「毗奈耶讓阿難像背誦經藏一樣的背誦阿毗達磨」的記載，雪山部也曾提及阿毗達磨這一藏，「但未說明是誰背誦的」。由此得出結論：「不管本母或阿毗達磨在第一次結集中是否真的演誦過，一切早期部派都具有阿毗達磨這一個第三藏」④。這一結論有點模稜兩可。我國佛教學者

呂澂則說得十分肯定：「結集的內容，傳說有經、有律，甚至還有阿毗達磨。有經律是可能的，有阿毗達磨，就根本不可信」⑤。

筆者以為，既然論藏即阿毗達磨作為佛教中獨立的一藏，是對佛說的系統闡釋與發明，那麼，在《阿含經》成型之原始，即「五佰結集」佛弟子所憶誦的佛所說一切法本身，除了經、律兩部分，自然頗難包括成型的論藏在內。然而，這並不等於說此時沒有任何論藏的經義因素。正如渥德爾所言，第一次結集佛弟子對佛說的憶誦實際是「演誦」。這種演誦，一方面要求準確無誤，處處忠於佛陀原說；另一方面又難以絕然排除佛弟子對佛說有屬於萌芽狀態的闡解。而且，佛陀本人也應有對自己所說法的若幹論釋，這必然導致《阿含經》成型之初，已潛存論藏的萌芽因子。前文已經論及，「九部經」中已有「論議」（優婆提舍）即議論和問答諸法玄義的經文存在。該「論議」，亦稱「論」，丁福和氏有言，「佛自論議問答而辨理也，而佛弟子論佛語、議法相，與佛相應者。亦名優婆提舍。三藏中之阿毗達磨藏Abhidharma是也」⑥。當然，不能將「九部經」中的這種「論議」等同於論藏，但至少由此可以說明，《阿含經》成型之初，已存論藏之胚因。

《阿含經》是弘傳印度原始佛教基本教義的重要經典。

一、弘揚了四聖諦、八正道說：

四聖諦者，苦、集、滅、道之謂也。亦即苦諦、集諦、滅諦、道諦。按佛家之言，「諦」即真理。佛陀認為，人生及世俗世界的一切，本性都是「苦」。《雜集論》卷六：「謂有情生及生所依處，即有情世間，器世界如其次第若生、若生處、俱說名苦諦」。苦必有因，其因「業」和「惑」，此即集諦。《俱舍論》卷二十二：「一切三界煩惱及業皆名集諦」。有苦因此須斷滅，這是滅

諦。它反映了佛教要求通過修持而達到的最高目的，亦即根絕「集諦」所包括的「業」、「惑」，達到涅槃這一佛教的最高理想境界。而要達到這一理想境界，必須要有途徑和方法，這便是道諦。佛教的主要修習方法是八正道，《雜集論》卷五有云，「由此道故，知善、斷集、證滅、修道，是略說道諦相」四聖諦說在《阿含經》之《聖諦經》裏亦被闡述。

八正道，佛教三十七道品之一類，包括彼此相聯係的八種通向涅槃境界的修習途徑和方法。據《中阿含經》卷七、卷五十六記載，此為釋迦佛在鹿野苑初轉法輪向五弟子所弘揚的教義：(1)、正見，對教四聖諦等的正確見解；(2)、正思維，對佛教教義的正確思維；(3)、正語，修持口業，所語必符佛理；(4)、正業，身業必須清淨；(5)、正命，生活戒律符合佛教儀規；(6)、正精進，不斷勇於修持涅槃之道法；(7)、正念，不斷思念四聖諦等真理、思念出家修道以培植慧根；(8)、正定，禪定靜慮，心專注於一境，由迷轉悟。《雜阿含經》指出，與八正道相反的是「邪見」、「邪思」、「邪語」之類的八邪道，必破斥邪惡、以「正」為利劍，依佛而行，使戒者發慧，定慧雙修。《中阿含經》將八正道歸併為相統一的戒定慧三個主目，八正道是由戒、定而生慧的佛修方法論。

四聖諦與八正道說的內在聯係在《雜阿含經》卷十五裏記述較多。該經有云，佛陀曾於鹿野苑向原先跟其一起修持苦行的侍者憍陳如等五比丘，宣說自己悟徹的四聖諦、八正道教義，從不同層次加以啟悟，此即佛陀所言的「三轉十二行」。佛陀首次將四聖諦即苦集滅道的要義宣示給五比丘，此為一轉（示轉）。復次，又指明佛教修行（實行八正道）時應取何種態度，要求知其苦諦：「苦聖諦智，當復知」；斷其集諦：「苦集聖諦，已知當斷」；證其滅諦：「苦集滅，此苦滅聖諦，已知當作證」；修其道諦：「復以此苦滅道蹟聖諦，已知當修」，此為二轉（勸轉）。又次，宣說修持結果和四種逐層深入的認識境界：「此苦聖諦，已知，知已

出」；「此苦集聖諦，已知已斷出」；「苦滅聖諦，已知已作證出」；「苦滅道蹟聖諦，已知已修出」。相應的便有眼（觀見）、智（決斷）、明（理解）、覺（覺悟）四種境界，此為三轉（證轉）。佛陀說：「諸比丘，我於此四聖諦三轉十二行，不生眼、智、明、覺者，我總不得於諸天魔梵、沙門、婆羅門、聞法眾中得出得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提」。而在此關於四諦的證悟中，處處強調「當正思維」。

二、宣說了十二因緣論：

《阿含經》中關於十二因緣論有豐富的論述。這是四聖諦之一的集諦的理論展開，也與其餘三諦苦、滅、道相聯繫，內蘊着輪迴說的思相因素。

《中阿含經》卷四十七：

云何比丘知因緣？

世尊答曰：阿難，若有比丘見因緣及從因緣起知如真，因此有彼，無此無彼，此生彼生，此滅彼滅。謂緣無明有行，乃至緣生有老死；若無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅。

生命何起？痛苦何由？痴愚何解？命運何定？歸宿何在？這一系列人生問題都由佛陀深思索過。佛陀認為：諸行無常，諸法無我，一切流轉無住，一切都由因緣和合而成，都成於因果聯繫，人之生命、命運、人生均為有因必果，有果必因，自因自果，自求解脫。十二因緣論將人生概括為因緣相續的十二個環節，亦稱「十二有支」，即：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。關於十二因緣的具體內容與環境相續的內在聯繫，《雜阿含經》卷十二有充足的解釋。

這便是，無明緣行。無明指人的愚痴未悟狀態，行指意志妄

為。是說妄行緣於無知。「痴闇無明大冥，是名無明」。

行緣識。識者，托胎時之心識。心識驅動，向與意志相應處投生。由引業力，識相續流，如火焰行，往彼彼趣，憑附中有，馳赴所生，結生有身。「云何為識？謂六識身」。

識緣名色。名，心；色，身。指母胎中的身心由此得以發育。「云何名？謂四無色陰」。「云何色？謂四大」。

名色緣六處。六處，亦稱六入，指眼耳鼻舌身意五種外在感官和內在之心等，即六根。「謂六內入處：眼入處，耳入處，鼻入處，舌入處，身入處，意入處」。指胎兒由身心混沌狀態轉生為不同認識器官，相當於人之將生。

六處緣觸。觸者，觸覺。幼兒降生，和環境相觸。「謂六觸身：眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身」。《俱舍論》卷九亦云：「次與境台便有識生」。

觸緣受。受，感受。「謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受」。指人之童年，年事漸長，感覺良多。

受緣愛。愛，貪欲。「謂三愛：欲愛、色愛、無色愛」。為人生之青年階段由感受而妄生貪愛。

愛緣取。取，追執。貪愛導致狂熱追求執取，為人生成年階段。「云何為取？四取：欲取、見取（指執着於迷痴）、戒取（指執着於非佛教的信條儀規）、我取（指執着於個人偏見）」。

取緣有。有，業。「云何為有？三有：欲有、色有、無色有」。由執取過烈，必遭後世相報。

有緣生。生，來世之生。「云何為生？若彼彼眾，彼彼身種類生，超越和合出生，得陰，得界，得入處，得命根，是名為生」。此生之「有」產生後世之果報，決定來世。

生緣老死。「發白露頂，皮緩根熱，支弱背癯，垂頭呻吟」是名為老；「身環壽盡，火離身滅」，是名為死。以生為緣，必然老死。

《阿含經》十二因緣論以為人生現象的原驅力和人生痛苦的總根源是「無明」。故通過佛教修習、斷除無明，也就斬斷十二因緣之鍊，超越生死，進入無死無生的涅槃之境。正如《雜阿含經》卷十二所言：「若無明離欲而生明，彼誰生死？老死屬誰者？老死則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法」。

三、奠定了三法印的佛法基礎：

三法印這一佛學基本理論，給定了三種印證究竟是否真正佛教的尺度標準或標幟。三法印說的基本教義為：(一)諸行無常。一切事物因緣和合而起，故永恒流遷無住，變化無常，念念生滅；(二)諸法無我。既然一切事物現象皆因緣和合、流轉恒變，那麼，必然沒有獨立實體、實相與主宰者；(三)寂靜涅槃。指熄滅生死、輪迴而後獲得的一種精神境界、佛教修習所要達到的最高理想。《大乘起信論》云：「以無明滅故，心無有起；以無起故，境界隨滅；以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃」。

這種三法印說，早在《阿含經》中已奠定了理論之基。《雜阿含經》卷十：「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅」《增一阿含經》卷十八在三法印基礎上加上「一切諸行苦」成為四法印說：「今有四本末（法印異譯），如來之所說。云何為四：一切諸行無常，是謂初法本末，……一切諸行苦，是謂第二法本末，……一切諸行無我，是謂第三法本末，……涅槃為永寂，是謂第四法本末」。

與三法印說密切相關的是《阿含經》所提出的五蘊說。印度原始佛教破斥婆羅門教的梵天創世論而標舉包括色、受、想、行、識的五蘊論，以色指地水火風「四大」及其所造之無生命物質，由色和其餘屬於精神性的四蘊構成一切生命體，這五種因素按一定因緣因果處於永恒的聚合、分解之歷程中，故諸行無常、諸法無我，而欲脫離五蘊因果之輪迴，惟有寂滅涅槃之塗。《雜阿含經》

卷一說：「當觀諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內若外，若粗若細，若好若丑，若遠若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，色愛即除；色愛即除，心善解脫。如是觀受、想、行、識，若過去，若未來，若現在，……彼一切悉皆無常」。五蘊既無常，何得追尋執取，必斷除對人生與世俗事物一切貪愛欲念，才能抵達涅槃境界，這便是《雜阿含經》卷三所言「不樂於色、不贊嘆色，不取於色、不著於色……則於色不樂……心得解脫」。

《阿含經》之東漸

《阿含經》之東漸，是一個被漢譯、介紹的過程。由於此經篇幅浩繁，開始最早流傳於中土的是屬於小乘教經典《阿含經》的單品。東漢時最早傳譯的《四十二章經》輯錄了《阿含經》的一些基本內容。東漢末年，安世高譯出不少四部阿含中的「小經」。如：屬於《長阿含經》者，有《人本欲生經》、《長阿含十報法經》、《尸迦羅越六方禮經》；屬於《中阿含經》者，有《四諦經》、《本相倚致經》、《是法非法經》；屬於《雜阿含經》者，有《五陰譬喻經》、《七處三觀經》、《八正道經》；屬於《增一阿含經》者，有《婆羅門避死經》、《阿那邠邸化七子經》等。三國吳友謙、西晉時的竺法護等也譯有許多「阿含」單品經。又，西晉時的法立曾於洛陽譯出《恒水經》、《頂生王故事經》、《求欲經》、《苦陰因果經》、《數經》等凡七卷，均出自「中阿含」；又譯《波斯匿王太后崩塵土空經》、《鵝岷髻經》（以上屬「增一阿含」）；《難提釋經》、《相應相可經》（以上屬「雜阿含」）以及屬於《長阿含經》的八卷本《樓炭經》。又有西域僧竺曇無蘭於東晉孝武帝太元六年至太元二十年共十五年間在建康莊嚴寺譯經凡六十一部。其中「增一阿含」：《四泥犁經》、《玉耶經》、《不黎先尼十夢經》；「中阿含」：《鐵城泥犁經》、《泥犁經》；「雜阿含」：《水沫所漂經》、《戒德香經》以及「長阿含」的

王永元「評印順法師《心經講記》」讀後

釋昭慧

王永元先生著「評印順法師《心經講記》」一文，刊在《內明》第二三四期（頁三一—五）。有人從香港寄給我，想聽聽我的意見。我讀完之後，對王先生開口「天台」閉口「天台」的忠誠，頗為感動。但是對他因印公不遵台教而釋《心經》，於是斥其為「謬」，則不敢苟同。專從王先生本文來說：

一、印公《心經講記》將人生諸苦分作三類，這只是將聖說「八苦」加以歸類而已。這是從表象的層次分析「苦」。若再分析到深層，則「苦」因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。（見印公著《成佛之道》頁三五二）。這不過是一般佛學通識而已，王先生實不必以為印公不懂，而作「其實何嘗如此？人生諸苦，乃因不悟解諸法空性所致」之論。《大智度論》說：「先分別諸法，後談畢竟空。」說法要留意次第的，《講記》是「講」給一般人去理解，而不是說給人去猜的。

《講記》說解苦方法有二：第一是治標。「充實自己，增加反抗力量，使苦痛在自己心中沖淡，不生劇烈的反應。」王先生謂：「此一方法，誠令人不解。苦痛已生，如何反抗？若如此

言，則刀劍鑽身，水火逼體，但須增加反抗，便得解脫乎？真謬言也。」這番「不解」之詞，才真是「謬」呢！氣功師及高明的武者，「充實自己，增加反抗力量」而令刀劍無傷於身的經驗沒聽說過嗎？「充實自己」的游泳常識，並透過鍛練以「增加」浮出水面的「力量」而不畏「水逼體」之泳者沒見過嗎？童叢跳神，還可以上刀梯或蹈火呢！沒人把這叫做「解脫」，但他們比凡人更有本事「解除」刀兵水火之苦，則是事實。再者，各種心理痛楚，可以用「充實自己」的方式填補，可以靠時間來療傷止痛以「沖淡」之，這些，連心理學家和婚姻諮詢家都知道，何以閣下如此「不解」？而生理疾病，也有許多是透過運動、飲食或藥劑，「充實自己」的體能，或「增加」免疫「抗」體的「力量」而消解的。這些健康常識，如果閣下都「不解」，則是誰之「謬」？豈不昭然若揭？

第二方法為治本之道：「消失苦痛的根源。」印公說：「我們要消除苦痛，非先從內心上的愛欲和知見改造不可。」這話無法挑理了。所以王先生只好用「稍似近理」應付一下。但他緊接著又把「改造」二字拿來數落一番，認為「二惑當「破除」而非「改造」。其

實初學若不先從心理和行為「改造」一番，又從何「破除」起？看來三學內容及其次第，王先生還有待「充實」。至於其「破見思」……非般若之正義」云云，更屬蛇足。蓋此處但說「除苦」之道，請問見思惑除後，可還有「苦」？王先生說印公「深經淺釋」，其實《心經講記》釋「般若正義」「深義」之處多矣！但印公還重視淺深次第，王先生卻不分層次，顧左右而言他，把無關「除苦」主題的事東拉西扯一番，還說印公在「以世智為般若」。

談到「世智」與「般若」，我們倒要問問：難道「般若之正義」不須經加行位之「世智」而可驟得？難道王先生的「性空」、「見思」、「分段」、「變易」之類術語都是與「世智」無關的「般若正義」？別忘了：真正的「般若」或「第一義空」，是「言語路絕，心行處滅」的，凡有言說，都還在「世智」上打轉而不脫「戲論」！若無淺深次第，口口聲聲的「性空」、「般若」也不能稍有裨益於「愛欲」和「知見」的破除，就更別說什麼「變易生死」了！

所以王先生因印公釋苦及苦滅之道而作的「何嘗如此」、「深經淺釋」之議，可說是把人家正打地基的工程拿來嘲笑一番，而妄自構畫摩天大樓頂層的藍圖。

二、王先生因《講記》以三法印貫通一實相印，乃斷定這是「以聲聞三法印釋般若第一空義」。其實以此責備印公，不如以此責備龍樹——而他是王先生再三稱道之《中論》的作者。

龍樹在《大智度論》卷二二（大正二五·二二二中、下），即點出三法印即一實相理：

「摩訶衍中說諸法不生不滅，一相，所謂無相。此中云何說一切有為作法無常名為法印？二法云何不相違？答曰：觀無常即是觀空因緣。……無生無滅及生滅其實是一，說有廣略。」

然則作者侈談「第一空義」，把《講記》的「要了解空」，須從

「諸行無常」等三方面去理解之說，妄責為「謬」，實不啻是責龍樹以妄謬。如此則廣引「謬」人之《中論》以自圓其說，豈不是自打耳光？

其次，作者又將印公釋「諸法無我」的「因緣假合」義拿來數落一番說：「《中論》中明白顯示因緣無性，故無因緣。」不客氣說一句：這簡直是大邪見！這是「撥無因果」的「惡取空者」，正是《中論》所要摧破的邪執之一。故《中論》卷二（大正三〇·一八下）偈云：

「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化。」

以王先生解「空」的程度，不落入虛無主義已夠幸運的了，還談什麼「般若之正義」呢？

作者又引了一連串《中論》破四緣之偈。那些偈頌，可不是王先生所說的「因緣無性，故無因緣」，王先生的詮釋，正暴露其不解「般若的正義」。《大智度論》卷三二（大正二五·二九六下）云：

「般若波羅蜜於一切法無所捨，無所破。……佛說有四緣，但以少智之人，著於四緣而生邪論，為破著故，說言諸法實空無所破。」

然則《中論》所破者，為執四緣實有自性之知見。但徵諸講記，從無一言說到「因緣生法」是實有自性的，反而明確地說道：

「此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，……還滅門中的清淨法也是緣起的。……緣起性空，此無明滅到老死滅，當然也是空無自性了。」（頁二〇〇—二〇一）

請問：這叫做「執因緣生一切法」嗎？這「有違於《中論》之所謂嗎？這「實是邪執無疑」嗎？

三、王先生因《講記》依五蘊之我法因緣生而明空，於是又責

其「堅執有因緣條件」，說他「不達第一義空」。這和前陳過失如出一轍，都是把別人的言說叫做「堅執」，而自己卻說個不停！其「果若是空，因必非實」，本與般若正義不相違失，但加上「故知無果，亦無因也」，就不但是「蛇足」，而簡直是大邪見！《中論》所謂「諸佛所不化」者，正是此輩！「因必非實」，但如幻因果又何必撥無？「無果」「無因」的「邪執」比那「實有因果」的邪執更糟糕——請記住這個「般若正義」！

而《講記》釋「色不異空，空不異色」二語云：「不異，即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。」王先生謂「此語令人無從索解」，其實「異」、「離」二字可以互訓，這是中文基本常識，作者竟會「無從索解」，才真「令人無從索解」呢！而「色離於空，色即不成」，這不過是《中論》卷四「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」（大正三〇・三三上）的註脚而已；「空離於色，空義不顯」，這也是《中論》卷四「若不依俗諦，不得第一義」（大正三〇・三三上）的註脚。王先生「無從索解」，豈不正表示其對中觀論義之隔閡嗎？然則到底是誰「不達第一義空」？王先生何不靜心思量！

我看王先生聲聲斥「謬」，主要還是因為印公認為三觀三諦不符合般若經義，並認為那種將《心經》判為「即空即假即中的圓教了義」的說法，是「照著自己的情見而妄說」，激起了天台徒裔王先生的護法熱忱。但是請王先生平平氣，好好想想：

1.《心經》之中，可有哪一字哪一句透露你那「即一而三，即三而一，三三一三，不可思議」的「天台心髓」呢？

2.你說「一切大乘經論，皆明斯旨」，是否太想當然耳了呢？想通了這些，你就不會再「有疑」於《講記》，而責之以「謬」了！

[編者按：有關印順法師《心經講記》，本刊歡迎來稿討論，但為使討論不致糾纏，謹訂截稿日期為十一月底。]

（上接第8頁「原始佛學經典《阿含經》」）
《寂志果經》。

東晉十六國至南北朝初年，東來的印度及西域譯家全文譯出整部《阿含經》，包括：

《長阿含經》二十二卷，凡三十部經。譯者罽賓沙門佛陀耶舍憶誦，涼州沙門竺佛譯作漢文，道含筆錄，譯於長安。該經篇幅長，有斥破外道之內容。

《中阿含經》六十卷，凡二百二十二部經。東晉隆安元年至二年由僧伽羅叉憶誦、僧伽提婆譯出，道慈筆錄，譯於建康。該經篇幅中等，宣說原始佛教基本教義相對集中。

《雜阿含經》五十卷，凡一千三百六十二部經。南朝宋初，印度僧伽求那跋陀羅來華，於建康口授，寶雲漢譯，慧觀筆記。該經單品篇幅短小，大多為數百字，有的甚至僅十幾字，二三十字。內容有把根據不同對象宣說佛學教義的經文編纂在一起的傾向。

《增一阿含經》五十一卷，僧伽提婆在東晉隆安元年譯於建康，道祖筆錄，共收四百七十四部經。因經文按法數（將佛法按義分類，冠以一、二、三等序數字，如三寶、四諦、五蘊、六處等）順序從一法序增到十法、十一法，依次編纂、故名。

（完）

註：

①②③梁啟超《中國佛教研究史》第二九〇頁、二七一頁、二七三頁。

④〔英〕渥德爾《印度佛教史》第一八四頁。

⑤呂澂《印度佛學源流略講》第一六頁。

⑥丁福保《佛學大辭典》第一三二一頁。



關於佛教研究的幾個問題

一、學點歷史，應用辯證的方法

近幾年來，筆者在美國羅無居士指導下，進行原始佛教與『雜阿含經』的研究，寫了一些習作文稿，在國內外佛教刊物發表，介紹原始佛教與根本法義。在海外，對原始佛教與『雜阿含經』，原是司空見慣，習以為常，沒有引起什麼反應。但在國內，却激起軒然大波，受到種種指責。我們提倡各宗並弘，歡迎學術上的爭鳴，所謂理愈辯愈明，但反對「文革」式的扣大帽子，以氣勢壓人。由於眾所周知的原因，內地佛教在「十年浩劫」中受到嚴重沖擊，頻臨滅絕。以後撥亂反正，重新落實宗教信仰自由政策，獲得復蘇，但在佛學研究領域中，無論在人才、信息、成果等方面，都出現了斷層，與國外比較，顯得落後，必須急起直追迎頭趕上，而不能滿足於現狀，夜郎自大。例如我國是流行北傳大乘佛教的國家，當印度佛教東傳時，因為缺少「阿含經」

及大乘經集成的資料，廣面接觸佛法之際，正好是大乘經發揚的時代，因而隋代智者大師、唐代賢首大師將「阿含」判為「藏教」、「小教」，致使此後千二百多年間，中國佛教徒很少重視「阿含經」。這一影響還波及到日本，他們也從來不注重「阿含」經教。但在十九世紀末葉，日本留學歐洲的學者接觸到南傳巴利語佛教聖典——五部尼柯耶，對照北傳漢譯的四「阿含」，以及近代歐洲學者從印度、中亞等地古手抄經本與出土文物，綜合宗教、語言、文獻、考古等學研究，認識到四部「阿含」及五部尼柯耶為原始佛教及部派佛教時代公認的佛教聖典，是佛陀根本思想以及言行的最早記錄。經重新勘定，漢譯四「阿含」的價值和重要性比較巴利語本五部尼柯耶有過之無不及。因為漢譯四「阿含」，不是一人傳譯的，出自不同部派，如「雜阿含經」出自化地部，「增一阿含經」屬一切有部，並以大眾部本修補。「中阿含經」也為有部所傳，「長阿含經」依法藏部本。研究起來雖沒

蔡惠明

有巴利語本便利，但也就因為如此，對於組織的次第，經文的具缺，文句的出入，在比較研究上，不同部派的聖典，各有它獨到的參考價值。南北傳「阿含」的對比研究，向前有助於了解根本佛教和原始佛教，向後有利於認識已分化的部派佛教，以及已演變的大乘佛教。台灣印順導師對「阿含經」的研究，已取得豐碩的成果。而已故的能海上師更推崇「阿含」為根本乘，作了「增一阿含經」和「雜阿含經」學習筆記。可見過去天台、賢首二大師對「阿含」判為「藏教」、「小教」有其歷史局限性，不能引以為準，要按照實事求是、依法不依人的原則進行重新評價，不應因循守舊，錯再錯下去。還有國內某些學者，以「大乘佛教」護法自封，祭起「順者昌，逆者亡」的法寶，着重經院式研究，不求全面理解精神實質，這也是必須糾正的，例如對提倡「人間佛教」，把它說成是只講人天乘，否定出世法，抹煞了佛法究竟的目的。禪宗六祖慧能的偈言明確指出：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如覓兔角」。人乘法是五乘法的基礎，學佛的最高追求是成佛，這是毋庸置疑的。但如果連「人」也未做好，却侈談見性成佛，確屬不可理解，也是不可能的。「增一阿含經·等見品」說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」說明佛是人間的正覺者，不在天上。佛是人，不是神。「中阿含經」也指出：「諸惡莫作，諸善奉行」是修學佛法，淨化身、口、意三業的開端，佛出人間，並在人間成道，為什麼不可以提倡「人間佛教」呢？完整地說，應當是：做好「人」是基礎，再順序而進，達到成佛為究竟。

從事佛學研究，應當學點歷史，應用辯證的方法。要從印度佛教史、中國佛教史以及世界佛教史中找出客觀的規律、演變的過程並從中總結經驗，汲取成功的、失敗的正反兩方面的教訓。不可張冠李戴，或生搬硬套。例如具有中國民族特色的佛教八宗

，與印度佛教是有區別的，但却有淵源關係，不能說毫無聯繫。各宗都以自宗為圓教，至高無上，並貶低其他宗派。就如大乘毘婆沙興起後，將它以前的部派佛教稱為小乘佛教，含有貶意，當然部派佛教是不會接受的，以後在文獻上應用開了，大家看慣了，也就習以為常。但不能因此得到結論：小乘終是偏狹的，只有大乘是圓頓的。佛陀說法是觀機施教，對不同對象、於不同場合，講不同的法，由於弟子們理解的不同，產生了各種紛歧和矛盾，以致出現分裂，這種分裂延續較長的一段時間。印度大乘佛教形成後，繼續出現一批闡發大乘思想的經典，在理論上發揮了空、中道、實相、六度等學說，對教義有所發展。其中主要的有無住涅槃、緣起性空和法相唯識說。佛教傳入我國，經過高僧們的努力，教義有許多創新，主要有三諦圓融、一念三千以及頓悟、十玄、六相和三觀等。如果把中國佛教各宗獨有的教義去評論南傳上座部佛教，或日本、朝鮮、越南佛教的教義，那就會發生隔靴抓癢，甚至格格不入的情況。同時，在分析研究中，必須應用辯證的方法。恩格斯也曾說過：「自然辯證法是釋迦牟尼所特有的。」佛教哲學蘊藏着極深的智慧，它對宇宙人生的觀察，對人類理性的反省，對概念的分析，有着深刻獨到的見解。印度因明學隨着佛教東流而傳入我國，對提高我國思想界的理論思維能力具有重大的作用。自唐玄奘大師提倡新因明並詮釋了大量因明經論之後，對因明的研究，出現了空前的盛況。但國內一些學者還不習慣用辯證法看問題，順口開河地妄論是非，如北京「法音」一九八九年第五期登載「論開悟」一文中有這樣的一段：

「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唯一的途徑，極倡其所謂回到佛教原始面

目的說教，其實不過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，並不懂什麼是佛法！」

這裏沒有一句以理服人的話，只是氣勢滔滔地訓人。在釋尊菩提樹下成道、涅槃到當來下生彌勒菩薩在龍華三會成佛這一歷史時期中，釋尊是自覺、覺他、覺行圓滿成就一切智的佛陀，不會有人超過他，這是應當肯定的。原始佛教以四諦為核心，緣起為總法則，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，從正道修行得到解脫。聖道的內容，主要要有七類，總名三十七道品，其中根本的是八正道，這是三乘所共依。『大智度論』卷十九說：「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「大腦蛻化，企圖把歷史前進車輪向後拉，並不懂什麼是佛法」呢？顯然這位「學者」「一葉障目，不見泰山，兩耳塞豆，不聞雷」，主觀地得出錯誤的結論。至於引進西方先進技術、科學研究成果、整套管理經驗，對國家建設是有利的，對佛學研究亦應擺脫「關門主義」的影響，不能籠統地指責為「跟西洋學者之尾巴而已」。

中國高僧在實現佛教中國化的過程中，與天竺及西域僧人通力合作，沒有發生過「排外」現象，這個歷史傳統應當繼承和發揚！

二、根本法義被逐漸改變

在佛陀時代的各教派中，緣起論是佛教特有的。佛經中說緣起，可以概括為四個重點：

(一) 無造物主，就是否定有創造宇宙萬物的主宰，認為任

何一個因都是因生的，任何一個緣都是緣起的，因又有因，緣又有緣，從時間方面說：無始無終；從空間方面說，無邊無際。佛教不承認有人格化的造物主，也否認宇宙本體人格化的存在。

(二) 無我，就是認為世界一切事物皆無獨立的實體。

(三) 無常，就是說一切事物都受到時空條件的制約而變動不居。

(四) 因果相續，就是說因緣所生的一切法（事物或現象）固然是生滅無常的，但又是相續不斷的，如流水一般，前前逝去，後後生起，因因果果，沒有間斷。這是從豎的方面而言；從橫的方面說，因果關係固然複雜，但其間又法則井然，一絲不亂。一類的因，產生一類的果，如種瓜得瓜，種豆得豆。因與果相符，果與因相順。

總起來看，四個論點實際上只是兩個論點——無常和無我，加上「一切皆苦」，三者合稱「三相」，又稱「三法印」。以後於「三相」外，加入「涅槃寂靜」，稱為「四法印」。後來又因無我、無常中已包括苦，把苦去掉，成為諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印。三法印正是緣起支作基礎而發展的。緣起支包括兩個方面：來與去。來是指苦的產生，去是指還滅趨向涅槃。釋尊常說，懂得了緣起說，就懂得了「法」，可見緣起說是佛教的最高原理，而三法印是緣起說的體現，不論南傳北傳、大乘小乘，都是通用的。現在有人竟把「三法印」稱為「聲聞法」，提倡所謂「常、樂、我、淨」，在意義上恰恰相反。溯其原因，起始於一切有部。有部認為一切法通過時間三相，法的形狀改變，但體（自性）不變，強調物質的體，在過去、未來、現在都不

變動。這種說法一開始就把「無常」的理論從深處否定了，同時在最後超越佛陀的十四無記（其中有一條世間是有常還是無常？）大談其形而上的論調。同時「我」的理論也告復活，有部居然承認有一種「假我」的存在，到了犢子部就公然主張有一不滅的輪迴主體（補特迦羅）了。三法印就剩一個「涅槃寂靜」未受破壞。大乘空宗創始人龍樹針對有部的「三世實有」、「法體恆有」，以「空」總破。他的方法有二種：一是「中觀論」的辯證法，將自性論抹除；一是「大智度論」的直觀，直接洞觀諸法如幻如化，一切歸於空。他的遣除境相不但否定有形的外色，甚至是空間、運動、時間皆成如幻如化，最後連空也空，一切歸於滅絕。『中觀論』開宗明義就提出：「不生亦不滅，不斷亦不常，不一亦不異，不來也不去」的八不思想，他既否定實存的辯證，但又肯定生滅的存在（假有）。在『般若經』後，如來藏經典出現了，引人注目的是『大涅槃經』竟把三法印全否定了，把「無我」、「無常」、「苦」說成常、樂、我、淨。如經載：

「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。

我者，名為如來。……常者，如來法身。樂者，即是涅槃。」

以後又出現了唯識學派，獨標心識不滅，轉識成智，化為四智。其實識仍然是然，智仍然是識。從原始佛教觀點來看，釋尊一再提出識無常，告誡弟子們不要執識為我，執識為常，它是苦的根本，違反「無我」、「無常」，但唯識學還是保留心、識，形成一套富於禪定實踐的理論。可見印度佛教史已記錄了否定三法印的逐漸演變，使之離開了佛陀本懷。大乘佛教傳入我國後，又出現了與印度佛教的不同思想風貌。中國佛教受儒、道兩家的

心本淨論、本體論的影響，建立了獨特的思想體系。最有代表性的是『大乘起信論』，它主要把大乘如來藏思想與唯識說結合為一；闡明「一心」、「二門」、「三大」的佛教理論，「四信」、「五行」的修持方法。既沒有『涅槃經』、『楞伽經』那樣的相當「梵我」的色彩，又全然把真如看成是和萬物合光同塵的自然本體，具有中國民族特色。『起信論』雖也談如來藏，卻沒有如來藏類的神我理論，它把如來藏等同真如，視為宇宙本體，一面是染，一面是淨。它的體大、相大、用大與『法華』的體淨、跡用，都闡述本體的不滅，並廣為宣說。不二法門也被解釋成復歸於「一」，但「一」却不能被遣除，它成了大乘學說的一個包袱，竟被引以為傲，可見中國大乘佛教的某些教義已與根本佛教的教義隔行如隔山，涇渭分明，其痕跡隱然可尋。

三、恢復人間佛陀的形象

原始佛教經典記載，釋尊行止，一如常人。『雜阿含經』中雖稍微有些神化，但還是顯示佛也有老、病、寂滅等通常現象。在早期經藏和律藏中，記載釋尊家世和出家經過的有『長阿含經』中的『大本經』等；記述初轉法輪情況的有『雜阿含經』中的『轉法輪經』等；敘述教化活動的有『摩訶僧祇律』、『四分律』、『五分律』等以及『阿含經』中諸小經；記載釋尊晚年生活的有『長阿含經』中的『游行經』（異譯『佛般泥洹經』）、『大般涅槃經』、『般泥洹經』，以及『根本說一切有部毗奈耶雜事』等。後來出現『本生』一類的經典，把佛陀的前生稱為「菩薩」（這是最早有關於菩薩的定義，而本生故事的描述，以寓言形式出現，還沒有直接渲染和神化佛陀。到了部派佛教時期，佛和菩薩的概念就不一樣了。在『異部宗輪論』中，佛陀被描述成「佛所說話都是無上聖道」、「如來身沒有邊際」、「壽命沒有窮

畫」；菩薩是「從母親的右腋出生」、「菩薩願意往生三惡道去利益衆生」，把佛陀提高到「梵天」地位，但仍暗示只屬於佛陀本人而已。大乘佛教把「神化」一再提升，使他成爲一個理想化的崇拜對象。這是違反原始佛教根本精神的，因爲佛教否認有至高無上的「神」，認爲事物是處在無始終、無邊無際的因果網絡之中。因此，在西方學術中有人認爲佛教是唯一的「無神論」的宗教。這種看法，似乎不易理解，但佛教教義確實如此。筆者在一九九一年四月，總第三十八期「台州佛教」月刊上發表「恢復佛教的純正」一文，主張恢復人間佛陀的形象，不要把佛神化，不要把教理玄化，却受到一些人的指責。他們認爲這是「誹謗大乘，斷佛慧命」的「邪見」。「台州佛教」編輯部爲此發表「佛法是圓融的」評論代爲辯解，說明我們提出恢復佛教的純正，是指佛教在長期流傳中失真，清除混進的塵垢，目的是弘揚真正的大乘精神，怎能扣「誹謗大乘，斷佛慧命」的帽子？新加坡佛教總會副主席、光明山普覺寺住持演培老法師就曾著有「人間佛陀」一書，呼籲恢復人間佛陀的形象。最後他引印順導師在「佛在人間」一文中的一段話：

「佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解在人間的確實性，建立起人間正見的佛陀觀。佛是卽人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世（不在天上）的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。在大乘佛教的發展中，如果說有依人乘而發趣的大乘，有依天乘而發趣的大乘。那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界綫。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信衆們！不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。請你熟

誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：『諸佛世間，皆出人間，不在天上成佛也。』」

四、努力進促南北傳、大小乘融合

大乘佛教的護法們貶稱小乘爲灰身滅智、焦芽敗種，却不能容忍南傳上座部聲稱「大乘非佛說」，這是有欠公平的。法法平等，各宗各派應當互相尊重，交流融合。如「法華經」就強調佛以一乘（大乘）爲衆生說法，方便說二、說三，貶斥聲聞乘爲羊鹿之車，甚至指是焦芽敗種。在該經中又使佛陀重新爲舍利弗、大迦葉、大迦旃延等授記成佛，這樣就把佛果和阿羅漢果分開了。這在根本佛教義上認爲佛與阿羅漢解脫相同，但果德不同有所區別，貶低了阿羅漢，使中國佛教徒看不起阿羅漢。實際上阿羅漢已超凡入聖，天台教義謂相當與七地菩薩，與凡夫相比，差距甚遠，有什麼理由看不起聲聞聖人呢？如來藏經系的經典更從梵我一如升華到佛陀變成創造者，使佛陀背離人間佛陀形象，與此相應，同樣令大乘佛教喪失其人間性。

爲了活躍和深化佛教研究，必須堅持「佛法是一味法」的原則，撤除人爲的藩籬，擴大南傳和北傳佛教間的交流，取長補短，共同提高。大小乘佛教也應互相尊重，攜手合作，不要自揚抑他，而應共同作出融合的努力。筆者曾撰文記述弘一大師的摯友夏丐尊老居士於一九四四年參加「南傳大藏經」的翻譯工作，他就是希望填補缺譯的空白，以與北傳藏經滙合，使如來一代時教圓滿無缺。由於當時因緣不具足，「南傳大藏經」僅譯了一小部份而中輟，我們應該繼承夏老的未竟遺志，圓滿他的願望。妥善解決佛教研究中存在的一些問題，海內外佛教徒團結一致，迎接佛教復興新高潮的到來，是時候了。

優婆塞戒經研習之六



談如何作一個真正的菩薩

智 銘

佛弟子要做一個真正的菩薩，必須具備二個要件，第一是修菩提以成就大智慧；第二是奉持佛戒，具足清淨。所以佛陀說：

「善男子！求大智慧，故名菩薩。欲知一切法真實故、大莊嚴故、心堅固故、多度衆生故、不惜身命故，是名菩薩修行大乘。」

善男子！菩薩有二種：一者、退轉；二者、不退。已修三十二相業者，名不退轉；若未能修，是名退轉。

復有二種：一者、出家；二者、在家。出家菩薩奉持八重，具足清淨，是名不退；在家菩薩，奉持六重，具足清淨，亦名不退。」

這一段話是說明菩薩求智與求戒，若菩薩沒有大智慧，不能名之爲菩薩；若菩薩不守戒律，身心未具足清淨，也不能名之爲菩薩。

所謂「大智慧」者，就是大覺之智。佛弟子的智慧可以分爲三種：

一是聲聞緣覺乘人所具有的一切智：凡具一切智者，能知一切法的總相，這總相就是空相，也就是智道了一切法的本體皆空。

二是菩薩乘人所具有的道種智：凡具有道種智者，不但能知一切法的總相，同時還知一切法的種種差別相。

三是一切佛所具有的一切種智：凡具有一切種智者，能通達總相、別相，而且能化道斷惑，智慧圓融。

菩薩所求的大智慧，不僅是一切智，也不僅是道種智，而是希望求得諸佛的一切種智，達到智慧圓融的境界而後止。

菩薩爲什麼要求得這樣的大智慧呢？是因爲菩薩發了大菩提心，要行大乘。

所謂「大乘」者，這是對「小乘」而說的，所謂「乘」就是運載的意思，例如小車只能載小東西，所以稱之為「小乘」；而大車可以載大東西，所以稱之為「大乘」。佛陀將修聲聞、緣覺，只求自度的佛弟子，稱之為「小乘」，而將菩薩除了自度以外，還要度脫一切眾生，所以稱之為「大乘」。所以大乘人必須求大智，如「法華經」，譬喻品中說：

「若有眾生，從佛世尊，聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏、愍念安樂無量眾生，利益天、人、度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘故，名為摩訶薩。」

由此可知，菩薩必須修具大智慧。菩薩之所以要修具大智慧者，是因為菩薩的任重道遠。菩薩爲了要完成自己的重責大任，佛陀認爲必須具備下列的條件：

一是、「欲知一切法真實故」：這裏所謂的「一切法真實」者，是指世間無論是「事」與「物」，其本體即是空。萬法同具這一空相，這空相就是萬法的實相，菩薩必須知道一切法的這一真實相。如「般若心經」上說：

「舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」

菩薩知道了這一切法的真實相是空以後，即不生執着。不生執着，才能由諸法中解脫，自己解脫以後，才可以解脫眾生，所以菩薩的第一個條件就是「知一切法真實」。

二是、「大莊嚴故」：菩薩必須修具莊嚴，莊嚴分爲二種。其一是智慧莊嚴，也就是前面所說的求得大智慧，菩薩因爲要度眾生，非修具智慧來莊嚴自身不可，若菩薩本身不具智慧莊嚴，

如何去度眾生。其二是福德莊嚴，就是菩薩必須要修具無量福德，而福德的成就，是由修具功德而來，不修功德那來福德，修功德的最好方法，就是勤修布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五度。修具了這五度，功德成就，福德也相對成就了。菩薩修具了智慧、又修具了福德，以此二大修爲來莊嚴自己，才能被稱之爲「大莊嚴」，若只修具二莊嚴中的一種，仍不能稱之爲「大莊嚴」。

三是、「心堅固故」：所謂「心堅固」者，就是菩薩修道、度惑之心堅定、固守不喻，若菩薩求大智慧，今天求，明天不求了；修福德，今天修，明天不修了；度眾生，今天度，明天不度了，這樣就是心不堅固。菩薩修一切功德之心必須不變不動，勇往直前，堅定不拔，如大樹之根，堅固於地，不爲大風所動所變一樣。

四是、「多度眾生故」：度眾生是菩薩的大願。如四宏誓中的第一宏願，就是「無邊眾生誓願度」。眾生何以是無邊的？因爲宇宙無邊，在這無邊的宇宙中，有無量的佛土，無量佛土中有無量眾生。這些的眾生都有待菩薩去度化。所以菩薩必須多度眾生。菩薩度眾生必須具備二個要件，其一是精進：菩薩度眾生必須精進不已，不可以今天度眾生，明天休息不度。其二是平等：菩薩等視眾生，一體相度，沒有分別心，不但是天道、人道眾生要度，即是地獄、餓鬼、畜生道眾生也要度；不但自己的親人要度，即使原是仇家、怨敵、惡人也要度。以這樣的精神去度眾生，無邊眾生才有被度盡的可能。

五是、「不惜身命故」：所謂不惜身者，就是菩薩爲度眾生，要有不怕犧牲的精神。如地藏菩薩爲度脫地獄眾生而入地獄，並發願「地獄不空，誓不成佛」。但地獄眾生無量，地藏菩薩雖

分身無數，也不能度盡，所以地藏菩薩始終不能成佛而成為一闍提菩薩。凡是修菩薩道的佛弟子，都應具有地藏菩薩的這種犧牲精神，現在將菩薩不惜身命的狀況分別說明於下：

一是、菩薩為度眾生而受身：菩薩以個人的功德，本可以入住涅槃或成佛道，尤其是如觀世音、大勢至、文殊、地藏等等的等覺菩薩為然，但他們不入涅槃也不成佛，為度眾生而一再受身，示現世間度眾生。每一次受身，就要經過一次生死，這就是菩薩不惜身命。

二是、菩薩為度眾生，能施頭、目、腦、髓、生命，只要於眾生有益，菩薩自身所有的一切都可施捨，譬如釋迦牟尼佛在因地行菩薩道時，也曾割肉療鷹，投身飼虎，這就是菩薩的不惜身命。

菩薩連身命都不惜，至於以資財行布施，那就更無所惜了，這種「不惜」的心願，即是捨無量心的最高表現，菩薩唯其能捨，才能度化眾生。

凡是能具以上五條件者，就可以名之為大乘菩薩行大乘行了。但是每一位發菩提心修菩薩道的佛弟子，都能始終一貫，不變初衷嗎？這倒也不然，中途退轉的也有，所以佛陀將菩薩分為二大類：

一是退轉菩薩：所謂「退轉」者，是退失所已修證的果位。有些的菩薩原已發菩提心，行菩薩道，得菩薩果位，但由於在度眾生時，深感任務艱巨，眾生冥頑難化，所以灰心喪志，乃由大乘轉小乘，灰身滅智，成為一個自了的小乘人。有些的菩薩，已修具了阿耨多羅三藐三菩提的境界，但由於一時的惡因緣而由阿

耨多羅三藐三菩提智退失下來。凡是不再長進的菩薩，即名之為退轉菩薩。

二是不退菩薩：凡是修具了三十二相業者，就是不退轉菩薩。所謂「三十二相」者，就是三十二大人相，能具三十二相的人只有二種，如其是在家人，必為轉輪聖王；如其是出家人，那就是無上正覺，也就是佛了。現在將三十二相列述於下：

一者足安平相

二者足下千輻輪相

三者手指纖長相

四者手足柔軟相

五者手足縵網相

六者足跟滿相

七者足趺高好相

八者腨如鹿王相

九者手過膝相

十者馬陰藏相

十一者身縱廣相

十二者毛孔生青色相

十三者身毛上靡相

十四者身金色相

十五者常光一丈相

十六者皮膚細滑相

十七者七處平滿相

十八者兩腿滿相

十九者身如獅子相

二十者身端直相

二十一者肩圓滿相

二十二者四十齒相

二十三齒白齊密相

二十四者四牙白淨相

二十五者頰車如獅子相

二十六者咽中津液得上味相

二十七者廣長舌相

（下轉第37頁）

障。最後以煩惱障、所知障二種攝諸障盡，長行又以廣大等十一種障概括諸障。唯識家通常說到障，只說二障，或依十一地說十一種障，這裏卻從三乘境界施設種種障，令人大開視野，在實踐上有着非常重要的意義。

第三辨真實品：依三性觀察諸法，辨真實相，說十種真實：

一·相本真實，三自性。二·相真實，於三自性相如實了知，遠離增益損減二邊之見。三·無倒真實，依三性辨苦、空、無常、無我，如實觀察，顯真實相。四·因果真實，依三性辨四諦因果，顯其真實。五·粗細真實，依三性顯二諦真實。六·極成真實，依三性辨世間極成真實和道理極成真實。七·淨行真實，依圓成實性辨淨所行二種真實。八·攝受真實，依三性辨五法真實。九·差別真實，依三性辨七真如。十·善巧真實，依三性辨蘊等十種，於此十法方便善巧，便能破除由蘊等十法所起的十種我見。最後歸納真實為二類：根本真實為能顯真實，餘九真實為所顯真實。佛法的修證是以正見為首，正見者，見真實相也。如何認識諸法真實相呢？本論告訴我們了當從三性中去觀察。

第四修對治品：辨三乘行者修習的基本法門三十七道品（四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道）。論中說明了這些法門的安立及修習。又從三個方面：一·聲聞獨覺以自相續身為境界而修對治，菩薩以自他相續身為境界而修對治；二·聲聞獨覺於身等境以無常等行相思維而修對治，菩薩於身等境以無所得行相思維而修對治；三·聲聞獨覺修念住等但為身等速得離系，菩薩修念住則不為身等速得離系，但為證得無住涅槃。由此顯示了三乘行者雖同修三十七菩提分法，但實質上却有很大的區別。

第五辨修分位品：說明三乘行者發心修行過程中所經過的位

次，論中根據修治差別分十八位：一·因位，二·入位，三·加行位，四·果位，五·有所作位，六·無所作位，七·殊勝位，八·有上位，九·無上位，十·勝解行位，十一·證入位，十二·出離位，十三·受記位，十四·辨說位，十五·灌頂位，十六·證得位，十七·勝利位，十八·成所作位。此十八位又以淨位、淨不淨位、淨位的三種攝之，最後歸納為堪能等十位。在佛法中，說到修證位次，一般都是大小乘分開來說，以顯示聲聞乘與菩薩乘的不同，而本論却三乘綜合說明，反映了初期瑜伽大乘的特色。

第六得果品：辨世出世間果報，先總說五果：異熟果、增上果、等流果、士用果、離系果。再依修道過程略說餘果差別十種：後後果、最初果、數習果、究竟果、隨順果、障滅果、離系果、殊勝果、有上果、無上果。這十種果也是通約三乘修證而論的。

第七辨無上乘品：從正行無上、所緣無上、修證無上的三個方面顯大乘殊勝。正行無上有六種（最勝正行、作意正行、隨法正行、離二邊正行、差別正行、無差別正行），所緣無上辨十二種（安立施設所緣、法界所緣、所立所緣、能立所緣、任持所緣、印持所緣、內持所緣、通達所緣、增廣所緣、分證所緣、等運所緣、最勝所緣），修證無上總有十種（種姓修證、信解修證、發心修證、正行修正、入離生修證、成熟有情修證、淨土修證、得不退地授記修證、佛地修證、示現菩提修證）。寫到這裏，使我連想起唯識家的另外一部論典，《攝大乘論》，這部論由十種殊勝構成的，也是反映大乘殊勝於小乘，為什麼唯識論師們要做如此的強調呢？我想可能因為瑜伽唯識思想是建立在三乘共法的基础上，但它又有自身的特色，為了使學者們認識到這一點，所以在初期唯識論典中，總要顯示大乘的殊勝。

《辨中邊論》作為初期瑜伽論典，它首先關心的是諸法真實

相，即空有問題，所以歐陽漸居士在《瑜伽師地論叙》中，稱此論以中道為宗。諸法的空有是大乘佛教討論的核心，大乘般若經典以一切法無自性空及緣起假有，展示了自己的觀點。瑜伽經論又怎麼認為呢？《瑜伽師地論》立二種自性：一、假說自性，二、離言自性。假說自性是世間共了的色、香、聲、味、觸等一切法，依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性，於假言自性的一切法，離實有及非有所顯的，就是離言自性，這是真實有的。如以假說自性為真實自性那是妄執，如說沒有真實的離言自性，則是惡趣空了。假說自性是空，離言自性是有，這就近乎二諦立教了。①

本論則依三性有無顯示唯識中道，如論中說：

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有

此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。②

這就是唯識家著名的中道偈。虛妄分別有，是說依他起的能取所取分別相是有的；於此二都無，二指二取執，即遍計所執的我法相是空的；此中唯有空，空是空性，即圓成實相，透過依他起相所顯，這是真實有的；於彼亦有此，即於二空性中亦有虛妄分別。第二頌是對前頌內容的總結，在一切法中，由有空性（圓成實相）、虛妄分別（依他起相），故說非空；由無所取能取二執性（遍計所執），故說非不空。有者，有依他起相及圓成實相，由依他起相的虛妄分別識，盡管在勝義中非真實有，但布客觀上還不能說沒有，因為有情依虛妄分別識起煩惱造業，流轉生死，修行者只有減去此妄識才能解脫；圓成實相更是法爾如是，真實不虛。無者，即遍計所執相，此相但是有情主觀錯誤妄執，其實沒

有，如實認識了三性的有無，就能妙契中道。

同論《真實義品》又用三性全面考察諸法，顯真實義，如辨無倒真實中：

論曰：無常三者：一無性無常，謂遍計所執，此常無故；二生滅無常，謂依他起，有起滅故；三垢淨無常，謂圓成實，位轉變故。苦三種者：一所取苦，謂遍計所執，是補特伽羅執所取故；二事相苦，謂依他起，三苦相故；三和合苦，謂圓成實，苦相合故。空有三者：一無性空，謂遍計所執，此無理趣可說為有，由此非有說為空故；二異性空，謂依他起，如妄所執不如是有，非一切性皆無故；三自性空，謂圓成實，二空所顯為自性故。③

本論對於二諦、四諦、七真如、四種真實、五法等，也像辨無倒真實一樣，一一都用三性考察，說明了三性貫穿一切佛法，一切法都可以用三性觀察，顯真實義。

其次要談的是諸法唯識。在唯識理論的發展過程中，有一能變和三能變的兩個階段：一、能變唯以一切種子心識為能變體，如《解深密經》建立一切種子心識為根本；一方面現起有色諸根及所依執受，相名分別言說戲論習氣執受；另一方面，阿陀那識為依止為建立故，六識身轉④。彌勒的另一部論典《大乘莊嚴經論頌》和無著的《攝大乘論》，基本上都是這種思想。從一本識轉起色心諸法，奠定了初期的唯識思想體系；三能變是見於世親論典《唯識三十論》，論中以阿賴耶識為初能變，末那識為第二能變，前六識為第三能變，顯示了八識都是能變⑤，是唯識學成熟時期的思想。

一能變與三能變反映了唯識學在前後兩個不同時期的思想特色，但這兩種思想我們却可以在《辨中邊論》中同時看到，真諦譯《中邊分別論》頌文曰：「塵根我及識，本識生似彼。」這內容與玄奘譯的：「識生變似義，有情我及了。」還大體相近，可是二家所譯長行釋文則大不一樣了。真諦譯的長行論文說：

似塵者，謂本識顯現相似色等。似根者，謂識似五根於自他相續中顯現，似我者，謂意識與我見無明等相應故，似識者，謂六種識。本識者，阿賴耶識，生似彼者，謂似塵等四物。⑥

這是一本識為因，現起所取的根塵相識，及能取的我識和前六識的見識，是一本識為能變的一能變思想。

再看看奘譯世親所造論文，論曰：

變似義者，謂色等諸境性現。變似有情者，謂似自他身五相性現。變似我者，謂染末那與我痴等相應故，變似了者，謂餘六識了相粗故。……所取義等四境無故，能取諸識亦非實有。⑦

對於這段論文，我們再結合一下慈恩的《辨中邊論述記》來理解，意思就很清楚了。似義似有情是本識所變所緣境，似我是未那所變所緣境，似了則是前六識所變所緣境，這顯顯然是三能變思想，與《成唯識論》是同一路子的。

關於《辨中邊論》注釋，從現有資料可以了解到的，最早有安慧為世親的《辨中邊論》作過複注，西藏大藏經中有該注的全譯，法國的列維教授在尼泊爾發現了《安慧釋疏》的梵文斷片，此疏烈維教授委託日本的山口益博士校訂，一九三四年刊行，是了解《辨中邊論》及安慧思想的重要資料。其次是真諦譯出《中邊分別

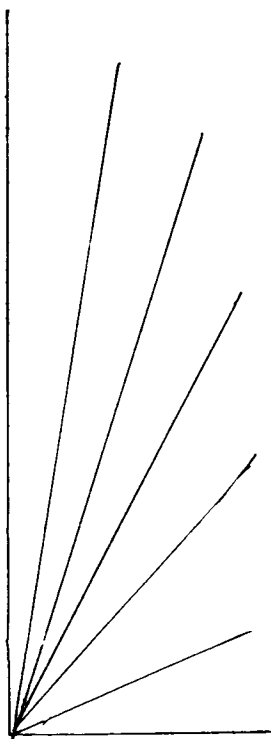
論》後，自撰論疏三卷，反映了真諦所理解的瑜伽唯識思想。

在漢地，此論注釋最著名的是慈恩的《辨中邊論述記》，《述記》二字說明此書是慈恩親承玄奘所述而記的，並非自身著作，其內容多半是奘公從印度聽聞得來的，不乏重要見解，另外《述記》在解釋頌文、釋文之時，屢屢駁斥真諦譯的《中邊分別論》之說，以顯唯識正宗思想。近代則有太虛大師《辨中邊論頌釋》簡明扼要。通俗易懂，可以作為學習本論的入門方便。

(完)

注釋：

- ①《瑜伽師地論、真實義品》卷三十六
- ②《辨中邊論、相品》卷上(大正三十一、四六四中)
- ③《辨中邊論、辨真實品》卷中(大正三十一、四六九中)
- ④《解深密經、心意識相品》卷一
- ⑤《唯識三十論》(大正三十一、六〇—六十一頁)
- ⑥《中邊分別論》(大正三十一、四五一中)
- ⑦《辨中邊論》卷上(大正三十一、四六四下)



『無量壽經』的翻譯、會集和注釋

申寶林

淨土三經之一的「無量壽經」，為淨土羣經的綱要，來我國最早。晉朝慧遠大師在廬山東林寺首創淨土道場，即稟本經。當時「觀無量壽佛經」及「阿彌陀經」尚未來華。按本經自漢至宋，共有十二種譯本，據「開元釋教錄」資料：

一、「無量壽經」二卷，漢安息國沙門安世高譯。

二、「無量清淨平等覺經」二卷，曹魏沙門帛延譯於洛陽白馬寺。

三、「無量壽經」二卷，晉沙門曇摩羅多（晉言沙據）譯。

四、「無量壽至真等正覺經」二卷，一名「樂佛土樂經」，一名「極樂佛土經」，東晉西域沙門竺法力譯。

五、「新無量壽經」二卷，東晉迦羅衛羅國沙門佛陀跋陀羅（晉言覺賢）譯於道場寺。

六、「新無量壽經」二卷，宋涼州沙門寶雲譯於道場寺。

七、「新無量壽經」二卷，宋罽賓國沙門曇摩羅密多（宋言法秀）譯。

此七種譯本，俱已失傳。存世只有五種譯本：

一、「無量清淨平等覺經」，後漢月氏沙門支婁迦讖譯於洛陽（簡稱漢譯）。

二、「佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經」，一名「無量壽經」，一名「阿彌陀經」，吳月氏優婆塞支謙字恭明譯（簡稱吳譯）。

三、「無量壽經」，曹魏印度沙門康僧鎧譯於洛陽白馬寺（簡稱魏譯）。

四、「無量壽如來會」，唐南印度三聖菩提留支譯。此本出

「寶積經」（簡稱唐譯）。

五、「佛說大乘無量壽莊嚴經」，宋西門沙門法賢譯（簡稱宋譯）。

世稱「十二代譯」，實則為八代十二譯，計漢二、吳一、曹魏二、西晉一、東晉二、劉宋二、唐一、趙宋一。因譯時分在八代，其譯本則為十二種也。為什麼在諸經中「無量壽經」傳譯最盛？古大德評為：「以此經道理幽邃，出世正意利益無邊，利益最上之故。」

按存世五種譯本，差異較為顯著，不似「阿彌陀經」的兩種譯本和「金剛經」的六種譯本，只是文字之詳畧有異，內容實是相同，而此「無量壽經」各譯，不但文字詳畧差別懸殊，內容深廣亦復有異。例如彌陀因地大願，漢吳兩譯為二十四願，宋譯為三十六願，魏唐兩譯則為四十八願。而願的內容，各譯亦復不同。四十八願中最重要者為蓮花化生與國無婦女兩願，而漢吳本有之，曹魏本所無，可見出入之巨。本經闡揚者少，實由無完本故。

由於初心學者遍讀為難，故南宋王日休（龍舒）、清朝彭二林（紹升）、魏默深（承貫）等淨宗大德發心會集。然而難免抄前著後，未順譯法，凌亂乖舛，不合圓旨，或率自增文之弊。清末民初，山東鄆城夏蓮居居士為慧明老法師弟子，悲智雙運，圓融顯密禪淨於一心，為免此經後世因襲，甚至篡改經文，防微杜漸，絕此罪源。為宏揚此淨宗第一之經，放下萬緣，閉關三載，重新會集，分為四十八章，均根據經文，不妄增一字。當時國內佛教界有南梅（江西南昌梅光義）北夏之譽。梅對夏老所會集之「佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經」稱贊為：「文約義豐，詞

暢理圓，集漢、吳、魏、唐、宋五種原譯本之大成，誠古今盡善盡美之本。」律宋大德慈舟法師曾為此經科判，並開講此經於濟南淨居寺，聽眾贊嘆，盛況空前。嗣後青島湛山寺印經處印行流通，深受佛教四眾弟子歡迎。

考「無量壽經」（俗稱大本）與「阿彌陀經」（俗稱小本）為同部，均以持名念佛，求生極樂為歸趣。而前者對用功方法、極樂依正等敘述更為詳盡。以「發菩提心，一向專會」為綱，必須具足「不懷疑、不夾染、不間斷」三要素。依此專修則往生安養，一個不漏。如果染修，恐萬人中只二三人而已！不但如此，雖以念佛為正行，而「淨業三福」亦須切實實行：一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業；二者受持三皈，具足眾戒，不犯威儀；三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。

關於本經的注釋，五譯之中，魏譯比較完備。依「魏譯」作注疏的唯隋京師淨影寺沙門慧遠撰「無量壽經義疏」六卷，世稱慧遠疏，及唐嘉祥寺吉撰同名「義疏」，世稱嘉祥疏共兩種，遠不及小本「阿彌陀經」注疏之多。

古新羅國（今朝鮮），沙門憬興著「無量壽經義述文贊」三卷，世稱憬興疏，又該國黃龍寺沙門元曉撰「無量壽經宗要」一卷，世稱海東疏。「游心安樂道」一卷，亦元曉師撰，惜早已失傳。

夏蓮居居士生前有願，冀將本經注釋。其弟子北京黃念祖居士，曾隨侍夏師二十載，佛學淵博，修持功力亦深，發宏誓願，為經注介。雖年逾古稀，百折不撓，決志完成先師未了之願，閉門謝客數年，著成「大乘無量壽經解」，計三十餘萬言。一九八

六年出版後，不脛而走。此解共三卷，文字流暢，而不繁冗。義理周圓而不艱澀，正如作者在前言中說：「夾淨宗之法，在於不離佛法而行世法，不廢世法而證佛法。因持名之法最爲方便，何待遁入山林，隨時可念，不勞閉關宴坐，但發廣大覺心，一向專念名號，下至一念十念，亦得往生，不誤世間工作，依舊頓脫生死，既能自覺覺他，廣度衆生於未來，亦復自他俱利，造福社會於當世，是故經云：「當來之世，經道滅盡，我以慈悲哀愍，特留此經止住百歲，其有衆生值斯經者，隨意所願，皆可得度。」良以此經不但爲淨土羣經之綱要，一大聖教之指歸，實亦爲此界他方，現在未來一切有情離苦得樂，究竟菩提之法要。」

又本經對世道人心，大有裨益。如經云：「佛所行處，天下和順，日月清明，風雨以時，滅曆不起，國豐民安，兵戈無用，崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，民無冤枉，強不凌弱，各得其所。」若人人皆依之立身處世，國富民安，世界和平，必然可期。

淨土教典自我國東傳日本後，彼國崇信淨土者盛極一時，遠遠超過我國，從「無量壽經」注解之盛，可資證明。根據黃著「大乘無量壽經解」資料，日本的「無量壽經」注釋，就所知者已有二十餘種，計有：

- 一、「無量壽佛贊鈔」一卷，興福寺善珠作。
- 二、「無量壽經述義」三卷，最澄集。
- 三、「無量壽經私記」一卷，智景作。
- 四、「無量壽經義苑」七卷，紀州總持寺高楚作。
- 五、「無量壽經畧箋」八卷，享保五年洛東禪林寺院溪作。

六、「無量壽經鈔」七卷，望西樓了惠作。

七、「無量壽經直談要注記」二十四卷，永享四年增上寺西譽作。

- 八、「無量壽經見聞」七卷，良榮作。
 - 九、「無量壽經科玄概」一卷，小倉西吟作。
 - 十、「無量壽經會疏」十卷，越前勝授寺峻諦作。
 - 十一、「無量壽經開義」六卷，平安西福寺惠空作。
 - 十二、「無量壽經貫思義」三卷，藝州理圓作。
 - 十三、「無量壽經顯宗疏」十七卷，江州性海無涯作。
 - 十四、「無量壽經要解」三卷，法霖作。
 - 十五、「無量壽經講錄」十卷，紀州磯肋安樂寺南麟作。
 - 十六、「無量壽經梵响記」六卷，靈風作。
 - 十七、「無量壽經眼髓」十一卷，攝州定安坊月溪作。
 - 十八、「無量壽經義記」三卷，^堺聖華蘭庵惠然作。
 - 十九、「無量壽經海諦記」廿卷，攝州小曾稱審榮泰岩作。
 - 二十、「無量壽經永安錄」十三卷，藝報專坊慧雲作。
 - 二十一、「無量壽經甄解」十八卷，道隱作。
 - 二十二、「無量壽經合贊」四卷，觀徹作。
- 對於大經校會本注釋的有清初彭際清「無量壽經起信論」三卷。清末丁福保「無量壽經」。

道安法師爲中國佛教事業所作的偉大貢獻

楊作舟

道安是東晉時代傑出的佛教學者。他生於西晉懷帝永嘉六年（312）。原籍河北扶柳縣，幼時父母早喪，受外兄孔氏撫養，七歲讀書，十五歲就精通五經文義，轉而學習佛法。十八歲出家，因形貌黑醜，其師不甚喜歡，使他在田間工作，他毫無怨色。幾年後，才求師給佛經閱讀，由於他的記憶力非常驚人，引起他師的重視，就送他去受戒，並允許他游訪參學。約在二十四歲時，在鄴都（今河南臨漳縣境，後越石勒建都於此）遇佛圖澄，澄觀其氣度非凡，對其他僧徒說，此人有遠識，你們所不及也。安即師事佛圖澄。

道安在鄴都隨佛圖澄十餘年，常替其師講說，解答理論難題，贏得「漆道人、驚四鄰」的美譽。至澄師寂後離開鄴都，游訪到山西護澤（今臨汾縣境）去住，此地既偏僻，又安靜，可避兵亂。繼有竺法濟、竺僧輔、竺道護等先後遠集，共同研究安世高所譯禪觀方面的《陰持入經》、《道地經》和《大十二門經》，並作了注解。

道安在護澤住不久，又和同學法汰至飛龍山（今河北涿鹿縣

境）與早年的道友僧光相見。他已放棄了「格義」學說，就和僧光互相研討禪定。《高僧傳、僧光傳》說，「安曰：先舊格義，於理多違。光曰，且當分析逍遙，何容是非先後。安曰：弘贊教理，宜令允愜，法鼓竟鳴，何先何後？」這說明僧光的思想比較保守，認爲格義是先達所傳之法，只可應用，不必再問是非。道安則不以爲然，他認爲弘揚教理，首先要求正確，先達不先達的問題，可以不必理會。這大概就是佛圖澄所說的遠識，也可以從而想見道安的氣概和風度。

《高僧傳》載，石虎死後，石遵繼位，曾派中使請道安返鄴都住華林園，並廣修寺舍。因石遵被殺，道安又於混亂中率衆去牽口山（山西境內）一帶和法汰弘化，並在太行山建立寺塔。當時社會紊亂，人民痛苦至極，而道安率衆行道精進不懈，在他的身上和道場裡面，人們可以得到精神上的慰藉和寄托。這時安已名聞各地，慧遠即由洛陽前往參見，從他落髮出家。後來道安復回鄴都住受都寺，時年已四十五歲。至後燕，慕容儁繼稱帝後，他又率衆去山西王屋女林山，不久又渡黃河到河南陸渾縣，時襄陽名流習鑿齒聞道安高名，致書請南下弘法，他和同學弟子們走到新

野。他爲廣布教化，命同學法汰率弟子四十餘人去揚州，又命同學法和去四川，他自己率弟子慧遠等四百餘人到襄陽，先住白馬寺，後創建檀溪寺，建塔五層，起房四百。襄陽當時尚屬東晉，社會比較安定，道安在那裏居住十五年，得到充分發展佛教事業的機會。

據《出三藏記集》卷十五說，初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通；每至講說，唯叙大意，轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠；其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》諸經，並尋文比句，爲起盡之義，及析疑、甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡玄旨；條貫既序，文理愈通，經義克明，自安始也。這是考校譯本，注譯經文方面的事業。

同書卷二云，邇及桓靈，經來稍廣，安請胡佛之儔，支謙嚴調之屬，翻譯轉梵，萬里一契，離文合義，炳煥相接矣。法輪屬心，莫或條叙，爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月。妙典可證，實賴伊人。著有《衆經目錄》五卷，這是創製經錄的事業。中國佛教有了這樣的注疏和經錄，才能承先啓後，循序發展。否則雜染無章，即使後來有像鳩摩羅什那樣的大譯師，像僧肇那樣的大學者，恐怕也會受到障礙的。

道安在襄陽，除了從事佛學研究與著述外，每年還講兩次《放光般若經》。《高僧傳》說：「四方之士，竟往師之」。可見當時法席之盛，因此就不能不制僧規。《高僧傳》卷五本傳云：

安既得爲物宗，學兼三藏，所制僧尼規範，佛法憲章，條爲三例：一曰行香定座上經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時之法；三曰布薩差使悔過等法。安師所制定的這些規範，在當時有良好的效果。如《高僧傳》所載，習鑿齒致謝安書中有云：

來此見道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目；無重威大勢可以整羣小之參

差；而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃吾由來所未見。這說明道安的風範對當時佛教界影響之大，所以天下寺舍，遂則而從之。前秦苻堅曾遣使贈送外國金箔倚像莊嚴檀溪寺。東晉孝武帝曾下詔書表彰道安，並令當地官府給予優遇。

東晉孝武帝太元四年（379），苻堅發兵攻佔襄陽，道安和習鑿齒皆被延致。苻堅曰：「吾南伐得一人半，蓋謂道安一人，習半人也。」堅既得道安，無比器重，既迎請住五重寺（在漢長安城內），建立道場，翻譯佛經。道安時事已六十七，他在長安的七八年中，除領導幾千人經常向其講說之外，主要是組織翻譯事業。史載，長安譯經事業始于法護，盛于道安。如曇摩難提譯《中阿含經》、《增一阿含經》、《三法度論》，鳩摩羅跋提譯《毗曇心論》、《四阿鈐暮抄》，僧伽提婆譯《阿毘曇八犍度論》，曇摩鞞譯《摩訶鉢羅密經抄》，耶舍譯《鼻奈耶》，他親和竺法念、道整、法和等參與翻譯工作，對譯文不確之處加以考正或勸令重譯。他在《摩訶鉢羅密抄序》上所說的翻譯有五失本，三不易，都是他的傑出創見，爲後來的譯經工作指出了正確的道路。

據《高僧傳》卷五說，魏晉沙門依師爲姓，姓各不同，僧俗難分。道安認爲「大師之本，莫尊釋迦」。沙門之姓，應爲釋氏，從此沙門之名一律冠以釋字，相沿至今，成爲定論，這是道安一種別出新裁的貢獻。

道安的治學方法和學說，例如上面所引的「起盡之義」，其實就是所說的科判。良賁《仁王經疏》說：「昔有晉朝道安法師，科判諸經以爲三分：序分、正宗分、流通分。」道安用科判的方法把佛經的內容分章分節標列清楚，研究起來就容易抓住它的中心環節；同時再用「析疑」、「甄解」的方法，對於每一個名詞或每一種句義加以分析推詳，自然「文理會通，經義克明」。

此外道安在搜求經本，考校異同方面也盡了最大的努力，如《漸備經十住明並書叙》說：

……《漸備經》恨不得上一卷，冀因緣冥中之助，忽復得之。……《小品》上兩卷，若有可尋之階，亦勸以爲意。……《首楞嚴》、《須賴》，並皆與《漸備》俱至。涼州道人慧常，歲在壬申，于內苑寺寫此經，以酉年因寄，至子年四月二十三日達襄陽。……說明道安在收集和運用資料方面的精心與認真。他以這樣的治學方法進行研究和著作，養成樸實嚴緊的學風，開創了純正的佛學研究。因此他的學說在當時起着中流砥柱作用。元康《肇論疏》說：「安法師立義以性空爲宗，作性空論：什法師立義以實相爲宗，作實性論，是謂命宗爲。」又僧睿《毗摩羅詰提經義疏序》說：「自慧風東扇，法言流咏以來，雖日講肄，格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。」對安師的學說備加頌揚，確是函蓋相稱的。

關於道安的學說，還可以以戒定慧三個方面來說。在戒律方面，當時雖然戒本未備，廣律也只有竺佛念譯的《鼻奈耶》十卷，他認爲戒是斷三惡道的利劍，無論在家出家都應以戒爲基礎。

道安的親教師佛圖澄的神變系出于禪修，道安自始就注重禪定止觀，是受佛圖澄的影響。他在《人本欲生經注》中，意謂禪修達於高深境界，「雷霆不能駭其念，火焦不能不能傷其慮」，並能發生種種神變，但它並不是禪修的真正目的。禪修在於契入「無本」、「無爲」而開物成務。開物是天下兼忘我，成務是無事而不適（《道地經本》）。這就是要以禪修所得到的境界中，使人忘我，盡性而造成世界的安樂，不僅僅是追求個人精神上的享受。《大十二門經序》說：「明乎匪禪無以統乎無方而不留，匪定無以周乎萬形而不碍，禪定不愆，于神變乎何有也。」這就是習鑿齒致謝安書，稱贊道安法師，「無變化技術可以惑常人之耳目。」其中意味深長是可以理解的。

又佛圖澄的教理以般若爲宗，道安自始就重視《般若經》的研究。他認爲研究般若經典不能單用「考文」、「察句」的方法，而披

開繁復的文句，體會它的精神實質（《道行經序》）。有了這樣的體會，才能把第一義諦與世俗諦不一不異，不即不離的義理表現在行動上。

《合放光光贊略解序》（譯意）說：沒有智慧則無往而不生窒碍，終日所言皆不合理，所以成爲八萬四千小塵勞門。有了智慧則無往而不發生良好的作用，終日所言皆合于理，故爲「萬四千波羅密」。所謂執大淨而萬行正，就是這個道理。我們所說的「學足下足皆道場」，或者「頭頭是道」，也不外乎這個道理。戒定慧三學是成佛的梯階，道安都有卓越的見解。

道安的博學多才、通經明理，文學素養，更爲傑出，當時長安衣冠子弟多往請教，社會名流莫不推崇，有「學不師安，義不中難」之說。可以說他的一言一行在當時都起着典範作用，並爲後來佛法的弘傳建立了良好的基礎，中國佛教信徒永遠懷念着他。

道安於苻秦建元二十一年（東晉孝武帝太元十年385）圓寂於長安五重寺，終年七十四歲。他的著作現存的僅有《人本欲生經注》等經、論、序二十五卷、篇，可惜遺失的著作還很多。

道安法師是中國佛教史上的一位傑出的學者，是四大譯師之一，中國翻譯史上亦有其名。梁啟超先生曾評價道安，假使我佛教失一道安，能否蔚爲大國，吾蓋不敢說也。佛教之有道安，殆如歷朝創業期得以良相，然後開國規模具也。

《戶縣地名志》說，前秦建元十五年（385）襄陽習鑿齒與釋道安入秦後，曾寓居戶縣，後其寓處陸續居住農民成村，故以習之名命爲鑿齒村。村西三里有道安墓，村西北有道安寺，文革被毀，現又修葺。明、清時代戶縣行政區劃有道安里之設稱，含有戶縣人民對道安法師作爲紀念的意義。

（完）



略談二十七道品

- 一、四念處
- 身念處——觀身不淨
 - 受念處——觀受是苦
 - 心念處——觀心無常
 - 法念處——觀法無我

重修智慧

- 二、四正勤
- 已生惡、令斷滅。
 - 未生惡、令不生。
 - 未生善、令生起。
 - 已生善、令增長。

重修精進

- 三、四神足
- 欲神足
 - 勤神足
 - 心神足
 - 觀神足

重修禪定

- 四、五根
- 信根
 - 進根
 - 念根
 - 定根
 - 慧根

此五慧根能生聖道

- 五、五力
- 信力
 - 進力
 - 念力
 - 定力
 - 慧力

此五慧力能入聖道

- 六、七菩提分（七覺支）
- 擇法菩提分
 - 精進菩提分
 - 喜菩提分
 - 輕安菩提分
 - 念菩提分
 - 定菩提分
 - 行捨菩提分

由凡夫從迷而入悟，由未覺而成覺，修此七覺支。

繼禪

七、八正道

正見——見四諦理，正確認識宇宙人生的真相，走向正道。

正思惟——思四諦理，斷滅惡的欲念，生起正當的欲念。

（又名正欲）

正語——常攝口善業戒，說出和善真誠的語言。

正業——常攝身善業戒，努力做自己正當的行為。

正命——以正業維持生命，不做不道德的職業來玷污聖潔生命。

正精進——一心專精，不間斷向善的方面去努力。（又名正勤）

正念——憶念正道，精進正業，不使思想行為有錯誤。

正定——身心清淨，入無漏定。

略譯：

釋迦牟尼佛，先為五比丘說四諦法，從道諦中又開示了三十種修習聖道的妙法。

一、四念處

念為能念之智，處為所念之境，換句話說：即是能觀之智、所觀之境，以智慧來觀察境界。故曰念處，舊名四念處，新云四念住，小乘行人於五停心觀之後再進一步修四念處，五停心能止住行人的散亂心，是為奢摩他。依四念處就能修發行人的觀慧，名為毘婆舍那。

（1）身念處：觀身不淨，因為我們的身體是由四大組合而成的幻化身，不可以常住在世間中，終有一天要壞滅。四大地、水、火、風。同時這個身子的內外皆是積惡的東西，一天二十四個小

時中，時時都穢垢不盡，所以害得我們受諸苦惱。《涅槃經》云：「人身有三十六種不淨之物，凡夫在二十四小時中都有三十六種不淨之物充滿，可以分為三類：一、外相十二種，髮、毛、爪、齒、眵、淚、涎、唾、尿、溺、垢、汗，二、身器十二種：皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、肪、膏、腦、膜、髓，三、內含十二種：肝、胆、腸、胃、脾、腎、心、肺、心臟、臟、赤痰、白痰。此物是父母所生之不淨之身，污穢充滿，沒有一處是清淨的，既然是不淨，就不可貪愛他。如果一起貪愛之心，不就把你那純潔可愛的心靈就變為污穢的心靈了嗎？所以佛陀告訴我們。『一切有為法如幻如化。』不可取，不可貪。金剛經云：『一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。』這就證明了不僅人是假和合而生，世間上所有的萬事萬物都是暫時的，沒有長久的生存下去，因緣成熟了同樣要壞滅。佛在世時常說：『一切事物，皆是因緣和合而生，因緣和合而滅。』有的人看到這幾句話，可能要說：事物才是因緣和合而生，因緣和合而滅，人就不是因緣和合而生下來的呀？吾說：『人也是同樣的，為什麼？因為人也是由多種因緣所組合而成，大部分人都知道，母親一人能夠生小孩嗎？或者說父親一人能生小孩嗎？都不可能，一定要二人交會，才能有第三者，那這不是因緣關係嗎？所以說，世間上無一物不是因緣所生。因此，佛說色身是臭皮囊、糞尿桶，不可有貪愛。如果一生貪愛就被他所纏縛而沉輪苦海，受種種苦報，人人都很明白：我們從娘肚皮出生來以後，要受盡無量無邊的苦。如三苦、八苦等等，無量的諸苦，都是由色身所造。這就是說：『自作自受』的報應所顯現的。如：我打你一拳，你就一定要還我一拳。假如我不打你，你就不會打我。所以說：還是自己所受的種種煩惱苦報，都是自己在多生多劫所招來的。不是別人給我們煩惱和苦。既然知道一切苦惱都是自己招的，那就不能去貪受自己和別人的識身，特別在男女愛情之間，就要更加謹慎，不

可因女色而障礙修行。看世界上有多少人因女色而遭受各種各樣的災難。有許多青年人因貪女色而導至砍頭。歷史有很多英雄貪色，使人民和國家遭受苦難。從而國家因貪色而遭受到滅亡。因他爲了愛好欲樂，就不顧國家和人民的利益，只是自己盡情享受。故使戰爭失敗。戰爭失敗之後，那國家和人民的財產，生命就很危險。因此國家就慢慢走向滅亡的可能。俗語有一句話，「英雄難過美人關」這就證明了人的欲心是很重，一不注意，就會走向難以解脫的途中，所以佛告訴我們，人生活在世間中，能夠自利利他，爲人類作出師表，做一個有利於社會和人民的優秀佛子。要做優秀佛子，那就要持好戒律，依佛的言教去踏踏實實修習身心，不要貪染世間中的財、色、名、食、睡。要除去這些必須在修行中，觀身不淨，觀破身子之後。自然不去貪染那些女色，知道色身是臭皮囊，不可貪，不可受。都是靠不住的東西。那在修行中，就能專心致致用功修行。

(2)受念處：受：接受、領納。因爲世界上一切物都是因緣和合而成的，也沒有可以給我們享受而又永在的東西。所有的萬事萬物，根據環境和條件而生成的。並不是生而不滅。還是有生的，就必然有滅。有生有滅的東西，也不能去貪染。一起貪心，就會追求某種事物，爲了要把事物追到手中歸於己有，有了此心，必然要做出種種善惡的事來。如：我們建造幾間房子，爲了要把房子建好，就一定要到有木材，有磚瓦的地方購買，購買之後，又要去尋找車輛運回來，運回之後，還要請木匠泥匠來建房子，未建之前，又要計劃怎樣建。建什麼樣的。或者平房、二層、三層、八層乃至十層。都要有一定計劃的安排，除此之外，就要具備種種建房工具，沒有這些東西，又要去買，如果有，又要去檢查一下是不是壞了，壞了的工具，就要修理等等。有了工作，那一天到晚就忙得不得了。如果不建房子，就不會這樣累也不會那麼操心。這就是受招來的苦果，這種苦，佛就稱爲是善

苦。那世間上還有多少苦中苦的果報，也是不可言說。這種果報，是苦上加苦。爲什麼？因爲世人不知，故認爲苦中有樂，這種看法最爲愚笨。如：有些人在日常生活中，總認爲財色是每個人天然本有，不可缺少，不然就會失去靈魂，有了這種執着之心，然後引起重重災難，及至砍頭的場合，試看社會上有多少盜竊犯，殺人犯，他們都是因錢財而引起後果，就拿盜竊犯來說，他們爲了使自己的生活更美妙，更快樂，就去偷不義之財。看見別人有錢、有糧，家庭生活又過得很好，於是生起邪念，想盡辦法去偷別人或國家的錢財。因要滿足自己的欲望，還殺害人命，爲了使陰謀得成，採取極端惡劣的手段去偷盜，他一去偷，就被人發現，或抓住，在這種情況下，雙方就有一番惡鬥，經過一番惡鬥，罪犯肯定能佔上風。因爲他在未作賊之前有所防備，那肯定會隨身帶上殺人凶器，有了凶器可以將對方殺害，或者傷害對方。這種行動一顯露就變爲罪犯。那就受到法律制裁，受到審判，于此同時，國家爲了保護人民的生命安全，依法律裁決。你看：這就是最初一念不謹慎，腦子中只有偷竊的念頭在旋轉，而忘了後果遭遇究竟會怎樣，他可能沒有想過，只有偷東西的計謀，只是想盡一切辦法，能拿到別人的或國家的錢財歸爲自己所，就是好的，就算有本事、有聰明。其實這種人最愚笨而又無知，這也就是貪多的結果，即是受：由於過份貪作一切物，最後就受法律的審判。所以我們要避免這些災難，要時時警策自己，不讓身口意三業作出不利於大眾的事情來。因此：佛陀叫我們在修行中要以四念處爲住，身心就不會像猿猴得樹一樣，身心也能慢慢清淨下來。

(3)心念處：心者指妄心，此心念念生滅。不會常住的，故稱爲妄心。此心主要是表現在眼、耳、鼻、舌、身之中，時時都在這五個地方顯現。如：眼睛看見好吃的東西，意識中就生起要吃的念頭來。看到好看，或者不好看，他就生起歡喜心和厭離心，

對自己所見所聞的六塵境界，起分別心。這樣東西我愛它，那樣東西不好看，不漂亮，我不要它。有了這種念頭在腦海中，就自然要去攀緣，一攀緣不是歡喜，就是瞋恨，因為你要某一種東西，很順利就得到，而且又沒有費多少力氣就歸為己有，那當然是歡喜。假如要某一件東西，就偏偏要不到，而且爲了得到某件東西，已經花費了很多錢財和心血，可是就要不到，或者說：已經被別人先拿去了，那不但痛苦和傷心，相反的還會恨透某一個人。如果跟一個相遇不會打架，肯定要爭吵一番嘴，一打架、或爭吵，就會引起別人心情不舒暢，感到很難受，同時自己就感到更加煩惱、愁悶。這種心情出現，吃飯也無味，睡覺也睡不着，總是覺得不舒服。這種由於心無常的作用，使你圍繞着他轉，他要你生氣，你就生氣，要你作善作惡也是這個心所以。佛說：「觀心無常，能觀破一切言行舉動，都是假的。因一時不知，而生起種種煩惱，那麼以後就不會被心所轉，能自作主張。也就名爲轉迷爲悟，那在修行不會被心識所擾亂，能安心修學佛法。」

(4) 法念處：指世間所有的事物，皆稱爲法。法者法則、軌範、軌生物解，指無量義，此法是指世界上一切法，因一切法皆是因緣所生法、有變滅的，不可常住。也就不可執着，有執着之義，稱爲我執、法執。有我、法二執。就會有所貪着，貪着心起，自己的本具之性被它所迷，那就失本來面目。本性被迷失了之後，被它所縛，一纏縛之，就得不到解脫。就要沉輪生死苦海之中受諸惱。如：牛被牧童縛之樹上，不但沒有青草吃，而且不得自由。故一切有爲法皆是虛妄不實，不實者就不能執。凡有所執着，皆是墮落之因。

二、四正勤

一、已生惡，令斷滅；二、未生惡，令不生；三、未生善，

令生起；四、已生善，令增長。

一、已生惡，令斷滅：謂身口意三業在五欲塵境中生起各種攀緣之心，使身心在塵境之中，生愛染之心，我們日常生活中，順意之境，則生歡喜心，逆境則起瞋恨心。而前者爲善，後者爲惡，惡者速令消滅。如何對治，則用身、心、法或觀十二因緣，方能調伏。

二、未生惡，令不生：謂身心於色、聲、香、味、觸、法中，能生愛念者。故未起動者（即是未動妄念）不令惡令生起，用五停心或四念處對治也，使善心生也。

三、未生善，令生起：謂身口於欲境起諸邪之際，即以善法調治故。速生善念，於心相應故。如：以念佛號收攝妄心，不令散失故。使身心無妄念之起滅，則心中佛號明了，心自然清淨故。

四、已生善，令增長：謂心居善念之際，則常觀、反省，以佛名號爲所觀之境，用能念之智照觀所觀境之，謂心安住於善法之中，無生邪念之隙，則能觀、所觀之境融合一體，所謂，能觀者，即心；所觀者，則佛之名號，故一切妄念息滅，妄念滅者，稱之爲善。

故四正勤，又名四意斷，亦名四正斷、四正勝。能斷懈怠，故名四正斷。勤策身語意業爲最殊勝，謂破邪法，行中道理，故名正勤。俱舍論曰：「何故說勤名爲正斷，於正修中慢慢懈怠，乃勤之力，最爲殊勝也。」

三、四神足

一、如意足，又名爲神足。則三十七道品中之修、四正勤之行法。此四種禪定、幫助四念處修眞智實慧。謂四正勤修精進。

精進者，智慧亦多，且定力尚弱，故用四禪定以攝心故。則定慧均等平行者，即能如願得之禪定、智慧，故名：如意足。亦云：神足或禪定。如者謂易得道之果，乃是六通中之身如意通。神者不可測之義；通者無礙之義。三乘之聖者，得神妙不可測，無礙自在之六種智慧：一、天眼通；二、天耳通；三、他心通；四、宿命通；五、神足通；六、漏盡通。此六神通。此六神通皆由禪定之所生果。足者是所生之義，如身依足方而行之。但此六通，也依此四定而生起也，故定為足。另有一種說法。神者靈妙之德行也，故此定能生靈妙的果德所依，故稱之為足，智度論云：「問曰：四念處、四正勤中有定，何以故，不名如意足也。答曰：彼有定精進智慧力多定力尚弱，不得如意之心願，故以四種定為主，即欲為主而得定，思惟為主而得定。」故四如意之說甚多，不可一一舉例。又智度論云：「列欲精進心思惟。」為修得之定，輔行七、列欲、精進一心、思惟則是一體。而俱舍論則列欲、勤、心觀又四教義，則列：欲、念、心、慧。」則俱舍光記曰：「此四者以加行而立名。加行：煥頂忍世第一四法。一、欲神足：於加行生起此定。依欲之力故定能引發而起。二、勤神足：於加行位中勤修此定。依勤之力故，即用定引發而起。三、心神足：於加行位一心專注，依心之力，故定可發起此定力。四、觀神足：於加行中雖有多種法，則四法資益最為殊勝，故從此四法而立。俱舍論云：「何緣於定立神足名：種種靈妙德所依止故。神謂受用種種神之境。分一為多，多而為一，乃至廣說足謂欲等。即三摩地故。此中佛說定的果名神。欲等所生，等持名定。」

四、五 根

一、信根；二、進根；三、念根；四、定根；五、慧根；根

者能生之義，增長義故，草木之根，皆有增長之能力，則生杆枝，故信根等之根。謂強力也，而信能生諸善法之力量。則名為信根，又人性有生善作惡之力故，則為根性。俱舍論曰：「根者何義也，最勝自在光顯，名之為根。」則根為增上義也。大乘義章曰：「能生者名根。」故俱舍論曰：「於清淨法中，信等五根有增長之用。所以者何，由此努力可伏諸煩惱，引聖道故。」

一、信根：謂深信三寶之四諦法，是真實不虛也。可解脫生死輪回六道。重三寶故精修四諦法無礙故。即証清淨涅槃。二、精進根：又名勤根，謂勇猛之，修習一切善法，斷一切煩惱故，得菩提之果。三、念根：謂念正法，修習四攝（四攝者：一、布施；二、愛語；三、利行；四、同事）六度為菩提之行也。（六度：一、布施；二、持戒；三、忍辱；四、精進；五、禪定；六、般若）以圓成佛果，憶念善根增長故，願斷見思二惑，速令消滅也。（見惑；思惑又云：見愛、見修。小乘俱舍立八十八使，大乘唯識立百十二，八十八者於貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒取見之十惑，名本惑；小乘於貪瞋癡慢通於見修二斷，疑於五見、唯見斷也……思惑：小乘有十，大乘有十六。以後釋）此二惑斷故。則令正法久住於世。四、定根：收攝心故，謂心止境一處不令散失，常以清淨之法而修習身心，故心自然寂靜於心源之，故煩惱魔障不能侵也，則心修練自性也，則本性真如顯現。故定者是靜慮也。靜寂諸煩惱。慮者：慮濁水而變之清淨水。五慧根：謂自性智慧，非邪智、邪慧也，此慧能思惟佛法之真理，取本具之智，反照本有之理，令諸煩惱悉皆除滅，使無明惑變為菩提本，則把能觀智和所觀境融合一體，照了諸法皆空，平等不二，即福德、智慧俱增也。故五根能破無明、塵沙之粗細煩惱故。除滅菩提道之障礙，捨去我法二執，得菩提妙果。

五、五力

一、信力；二、進力；三、念力；四、定力；五、慧力。

力者：謂之能力或士力。此力即修行之力，菩提道之力也。因修道之人，易被五欲塵境而纏縛之。（五欲：色、聲、香、味、觸），此五塵能染污本有的真如妙性故名爲塵，亦稱之魔力，此魔力能奔之而墮落也。流轉生死也是五欲之纏，故衆生不得解脫之日。謂之衆生從多生多劫因貪、瞋一癡等煩惱，愛染五欲的緣故。故魔力甚強，爲有佛子具有修習之力能拒絕也，則用此五力而降伏之。（即信、精進、勤念、定、慧）。在行道之際，使五力之增長，能治五障之努力。

一、信力：謂信之堅固，令信增長故，依正信念破除一切邪念，使正信生起，修諸善法。深信佛法僧三寶之力故，依法修習身心，斷滅一切顛倒邪念。

二、進力：謂勇猛之力，不懈怠故，此力有避邪顯正之能力也，使身心不放逸故，精進力速增，則無懈怠之念，此力能鞭策身心放逸。若身心懈怠放逸之際，則觀五停心、十二因緣發動身心之勤修也。如：在觀身不淨之時，身心感到疲倦，且無力進之，則放棄修觀之念，另生一種修習方法。如：念佛雖然是修行，但也會影響道業，則皆不成功也，因不專心於一處，則各種法門同修，故難以解脫也。

三、念力：謂念念不忘。不滅斷故，謂修行專心至致也，不令妄念隨心所欲，能念念不忘。如：參禪以一句話頭爲正念，不念起直至明心見性。換句話說，悟明心地，則以念念相應故，煩惱方可頓斷。謂邪念俱寂，即正信生起，則正念精進勇猛，一切魔障不可侵，故心道相應。如：乳合水體具一也。

四、定力：謂靜慮清淨爲義，不動爲義。謂精進之心，不放逸能定於一境之，則心不散亂故，無明恩亂想之念，則以禪定之

智反照五欲塵境。不令身心奔馳於色、聲、香、味、觸之五欲。用能觀智照破諸法皆空，令心定於淨境之中，進入清淨而又常照之定，破除諸邪妄之念。

五、慧力：謂自性真如之慧，此慧不用修，不用求自有也，因衆生迷故不可顯現，則諸佛悟徹此心，隨時影現妙真如性，即慧性。故諸佛運用自如智慧，照耀諸法實相皆是虛妄不實故，了知一切如夢幻泡影，不是究竟真常之物。而平等對待不可分別故，故此之平等之心皆由慧力之用。謂能破三界之內諸惑，謂貪瞋癡等五欲塵境，以及財色名食睡等等惑也，諸惑以破，能入聖道之境。

六、七菩提分

七菩提分又名七覺支。俱舍論曰：「謂之七等覺支。在三十七道品中，是第六覺。覺者覺察之義，有覺了義故。是使定慧雙修也，而均平等故名等覺。覺悟之法分七種，故名七支。

一、擇法覺支，謂智慧簡擇於心相應之法而修也，也可簡擇諸法的真偽，若能辨別真偽，則不易走向邪道。對一切法能如實簡擇別，不受法之束縛也，即解脫塵勞煩惱故，謂了知諸法是因緣和合而生，故不被所迷之，即解脫法之縛也，無法縛則無執法之，法執無則我執亦無也無我愛、我有、我取等邪見，故名擇法覺支。

二、精進覺支：謂知一切法皆是由生滅變異而成，有生住變異者，則不可常住也。不常住者則包括成住壞空。生滅者則假相，不可依靠則不可取。故智者則以精進勇猛之心離諸邪念，進入精進梵行、行難之法，發無上修眞如自性無有退轉之妄念故，故名精進。

三、喜覺支：喜者則歡喜、愛染也。謂心不退轉自然喜修善

法，對佛法之奧妙自喜去探討，一但把法探討出奧妙的真相自然喜修，則心入於清淨之境，能依法修行真至悟明心地，明白諸法事理之眞想，故稱之爲明心見性。

四、輕安覺支：謂身心愉快，因如實了解諸法實相是虛假不實之體，則無染着之心，無染心則輕安自在，無有罣礙則無喜怒哀樂之心，喜怒哀樂也是有爲法。故天台止觀曰：「除去覺支分，即輕安菩提，斷身心之粗重也，使其輕利安適。故名輕安覺支。」

五、念覺支：謂其明記念念相繼不減斷故，則常記定慧不忘也。使其相等即均勻，此則以禪定之智，觀察一切法同一體性，無有高下皆是平等。不令輕利安適之心無所動搖，心不動者，則自然發本有之無漏之智。能覺察能念之心，於所念之境從何而起，則是念觀也。故名念覺支。

六、定覺支：謂靜慮或正定，則依無漏之智反光回照。覺知諸法是變滅無常，則其心常住禪定之中，照了諸法不起妄動之，故自有之清淨智慧常照海內衆生之煩惱業障，皆由幻心所造，無有體性。故六祖大師云：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡，心忘罪滅兩俱空，是則名爲眞懺悔。」此就證明衆生之罪不實也，知不實則無執着之，故名定。那自然住於禪定之中無有散亂也。故稱爲定覺支。

七、捨覺支：捨者捨離、遠離，謂所修之善法而不執着之，不執者則無住之。假如有執則名障道法，故行者不可執之。要捨離也，知道心皆是妄執，妄執捨去則心坦平懷，無攀緣之憶，乃至回憶等想皆不應有。有此心者則名魔障所侵也，故要有恒心捨離愛喜之心也。方可成就道業，此行是行蘊中所攝的捨之心所。故名爲行捨法。若有行者修此七法，心則浮動不於道相應者，可以除去捨、念、定之三覺支攝之。若心沉沒時，可用擇法、精進、喜三覺支起動也。念覺支則常常憶定慧不可退轉。除念以外

其六支，可隨行人的需要而用之。修此七事可得無學果。天台止觀曰：「心浮動時，除覺除身口之粗，以捨覺捨觀智，以定心入禪。若心沉時，用精進、擇法、喜起動，念則通緣兩處也。」

七、八正道

一正見；二、正思惟；三、正語；四、正業；五、正命；六、正精進；七、正念；八、正定。

八正道：俱舍論云：「八聖道，聖者正也，其道離偏邪，故曰正道。又名聖者之道，謂之聖道。正者對偏邪而言，無偏邪則無正之。道者佛道、修道、證道皆名爲道。」

一、正見：謂知見正確，非邪知邪見也，謂佛道而證取涅槃，見其法理無偏偽之，明白苦、集、滅道之眞理，以無漏之智認識宇宙人生眞理，從而正趣軌道（即佛法軌道）以正知正見精修身口意三業，非邪道能成也，故名正見。

二、正思惟：謂對世界一切法進行仔細考慮，知世法無永久之，終要壞滅則捨離也。而見四諦、十二因緣、四念處等法能解脫生死輪回，故以正確之思惟，如何修證涅槃道。斷滅諸欲念，因而生起正當之念，尋找解脫之路，即依四諦理而起修，則證涅槃果。

三、正語：從眞智實慧修習口業也，不作一切非理之語言，對待道友、同門不出粗惡語相答之，則說種種和善語言於其相答，眞誠而有理待之，非惡言而出之。在道業上依佛法如實修行，佛法謂之正，而外道之語謂不正。因佛法可令其解脫生死。而外道語則修善而已。不可脫離苦海。故常以善語修練身心，不依語而活命也，故名正語。

四、正業：謂正當之事、非邪業，故依善業而尋求解脫。如：出家人以修道爲正業，不依算命、卜卦而生活，則老實修諸

善法爲業，不做非理之事。能夠在修行之途，常念佛重恩攝住惡行，行一切正當之行業。即五戒十善爲業。以無漏之慧除之身之邪業地，故名正業。

五、正命：謂清淨之身而活法身慧命。故身口意三業，於正法離五種邪法。（一、詐現異相；二、自說功能；三、占相吉凶；四、高聲現威；五、說所得利以動人心），以正當的事業來維持法身慧命，決不以算命來維持生命，也不做不道德的職業來沾污聖潔之慧命也，故名正業。

六、正精進：謂身心不懈怠，勇猛精進勤修道業，則心專修不減斷勤奮上進之心也，則念念不忘道業堪成，而無私心雜念顯露，則一心專精善法，勤修身口意三業之惡不令生起，以四攝六度爲對治之方，用四諦、十二因緣、四正勤爲入門要道也。常修戒定慧來息滅貪瞋癡之毒，不斷沿着善法去修、去証。努力斷除煩惱妄想，早日成就菩提果覺。有行持只有勇猛之念，力求解脫之願，無別之妄念所起。故名精進。

七、正念：謂之念念不忘，則憶念正道精進正業故。使煩惱成菩提、生死證涅槃之念。則精進道業故。念無明斷念菩提生，念生死苦則速得解脫也。正念如來名、清淨諸罪愆，此念則爲精進，精進者得解脫，解脫故爲之正也。

八、正定：禪定、定力、防止散亂、以法定心也。謂精進而起正。正者身心自然清淨無染故。清淨不染則不動搖。不動搖者故爲定。此定皆是由以上七法所修而得之。此定即如來之定，則本有之定，諸佛伏諸煩惱，則常住禪定。衆生迷失執着我法二執，則受諸煩惱縛之，則沉輪愛河六道輪回，故此定是修行者伏諸煩惱所得也，煩惱滅盡則身心清淨。「心淨則佛土淨。」此是維摩經曰：「得之禪定，則智慧生，則以智慧力照破歷劫之罪，則入無漏定得解脫也。」

《完》

（上接第19頁「談如何作一個真正的菩薩」）

二十八者梵音深遠相

二十九者眼色如紺青相

三十者眼睫如牛王相

三十一者眉間白毫相

三十二者頂成肉髻相

凡是修具了以上三十二相者，已成就爲大覺的佛位，當然是不退轉菩薩了。

若以身份來說，菩薩又可分爲出家菩薩與在家菩薩二種，這是以剃除鬚髮捨家而現出僧相、並奉持八重戒者，爲出家菩薩；而未剃除鬚髮，也未捨家但奉持六重戒者，名爲在家菩薩。

出家菩薩所應奉持的八戒，依「大智度論」第十三卷及現行「毘尼日用切要」，是指下列八種行爲不可犯，即一者不殺生，二者不偷盜，三者不淫，四者不妄語，五者不飲酒，六者不坐高廣大牀，七者不著華璫珞、不香塗身、不着香薰衣，八者不歌舞倡伎、不往觀聽。以上這八戒，出家菩薩必須遵守，使自我身心具足清淨。至於在家菩薩所應奉持的六重戒，依觀行「在家菩薩戒本」上所列爲：一者戒殺，二者戒盜，三者戒妄語，四者戒邪淫，五者戒說四象過，六者戒酤酒。以上這六重戒，在家菩薩必須遵守，使自我身心具足清淨。不論是出家與在家菩薩，凡能持戒清淨者，就是不退轉菩薩，若犯戒而身心不淨者，就是退轉菩薩了。

由以上的說明看，佛陀對佛弟子要發願修大乘行而成爲一位菩薩，要求是很嚴格的。佛弟子既發菩提心，修菩薩道、度化衆生，就要立志作一個真正的不退轉菩薩，而不是中途而發的退轉菩薩。

《淨土宗直說法要》

淨土法門，其大無外，如天普覆，似地同擎。上之，則學覺菩薩不能超出其外；下之，則逆惡罪人亦可預入其中，誠可謂三世諸佛之總持法門，一代時教之特別妙道也。但以法門，而不知佛力、自力大小難易，豈可以語言文字形容哉？以一切法門，依戒定慧力，修到業盡情空地位，方有了生死分，而業盡情空談何容易？文殊、普賢兩大菩薩尚頻頻發願，願生極樂；龍樹大菩薩，復再四倡導念佛法門；親證法華三昧，終歸淨土；賢首四祖，著述四百餘卷，還期安養。而此淨土法門、自古迄今，著述甚多，各闡其美，未可勝數，若欲求其最圓頓直捷、簡便易修，而含義無盡，深奧莫測，三根普被、利鈍全收者，莫過於《楞嚴經》，大勢至菩薩念佛圓通章也。此經文簡義，事理雙彰，實為念佛法門之最妙開示。印光大師，尤為注重，或書寫經文，或贊頌聖德。故末學會仗佛慈力，酬宏法三宿願，願粗淺之體會供祖師大德長老、同學前，敢請斧正。

一、念佛法門，明其師承；經云：「我憶往昔恒河沙劫，有佛出世名無量光，十二如來相續一劫，其最後劫佛名超日月光，彼佛教念佛三昧」。由經中知，超日月光佛乃大勢至菩薩學修念佛三

昧之師也。按《無量壽經》，稱阿彌陀佛亦號無量光佛、無碍光佛、超日月光佛。以光明立名，分十二號，阿彌陀佛第一名，具十二光明；十二光明，全歸阿彌陀佛一名，包含無遺，何以故，梵語阿彌陀佛，此云無量光。佛證果覺，圓滿廣大，無法不包，故能包含無遺。何以故；而大勢至菩薩本為阿彌陀佛因中之子，故能修學阿彌陀佛念佛三昧，紹隆阿彌陀佛淨土法門。本經開宗明義，即向釋迦如來世尊及諸大菩薩以慈悲心，述出自己因地發心修行之因緣與證得念佛三根之由。唯此法門圓頓直捷，簡便易修，勝起一切法門。菩薩既如此慈悲，降臨娑婆世界，殷勤開導愚迷衆生，普令深入，我等今得值遇，應生起難遭想，恭敬想，努力受持此殊勝之法門也！

仁
滌

又，楞嚴會上，釋迦牟尼佛如來世尊命文殊師利菩薩決擇圓通，文殊菩薩選耳根圓通，此乃對當機之阿難一向多聞而發。若對人說法，何以故？時過境遷了也！當今末法衆生，智淺根鈍，法微世惡，何能倚自力而圓悟自性，斷惑證真，了生脫死，超凡入聖。是故世尊於大集經中三千年前早經道破：末法億億人修行，罕有一人得道，惟有念佛法門，得度生死彼岸。此念佛法門，上上根莫能諱其闢，下下根亦能臻其域。若按體理而言，九界衆生

皆在阿彌陀佛果覺心中，而阿彌陀佛亦盡在九界衆生自性之內；若據事相而証，九界衆生都有賢愚之別，而且佛性則歸其一。九品蓮台有高低之分，成佛則一。等覺菩薩，悉皆念佛，願欲往生西方極樂世界國土，若能念佛者，亦可帶業往生。故知念佛法門不可思議。此不可思議念佛法門，以阿彌陀佛金口所宣說，以大勢至菩薩親身所證，足證此念佛真實不虛，豈少疑埃！

然則，何爲「念佛三昧」耶？淨土宗初祖慧遠大師云：「念佛三昧者何？思專想寂之謂也」。思專、則志一不分；想寂，則氣虛神朗。氣虛則智悟其照；神朗，則無幽不察。其二，及自然之言符，會一而用也。又諸三昧，其名甚衆，功高易進，念佛爲先。清明自然，元音叩心，滯情融朗，非天下之妙，寂照同時，非三昧而何？

云何修持、爲衆明示

經云：譬如有人，一專爲憶，一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見，二人相憶，二憶相深，如是乃至從生至生，同於形影，不相棄異。十方如來憐念衆生，如母憶子、若子逃逝，雖憶何爲，子若憶母，如母憶時、母子歷生不相違遠。即只念佛三昧是阿彌陀佛而親口所宣，大勢至菩薩親身而證，則當渴求殊勝法門，明其云何修持。一喻，喻世有人相憶。若甲常憶而乙常專忘，則即使甲憶之深，如見如逢，視同路人，當面錯過。此喻未信佛者。即或偶而過寺遇僧，進寺見佛，亦視同陌路之人，土偶之像，何曾有半點恭敬心，難遭想了豈不當面錯過？設得有緣相見，初同泛交，此雖然信佛，而心不真，但身隨大衆繞佛，心遂妄念紛飛，終不能與佛相應，極言佛以無緣大慈，同體大悲，愍念一切衆生，欲令一切衆生開悟入佛知見而共入毗盧性海。若衆生心亦同佛憶衆生而憶佛，則世世值佛，同不相棄異矣！此即念

佛三昧也！衆生在這娑婆世界裡，五濁惡世，三界火宅、三惡道中，頭出頭後，苦口婆心，皈依三寶，發菩提心，求生淨土。吾等生死具縛凡夫，即受三界衆苦之逼迫，緣何不求佛慈悲而望出離此苦也！故大勢至菩薩開示，應以子憶母之情深憶阿彌陀佛如來，如心相念，念念不忘，亦有念佛三昧得成呀！經：「我本因地，以念佛心入無生忍。今於世間，攝念佛人，歸於淨土。」

大勢至菩薩的法語乃與大慈悲而現身而爲說法，極言惟依念佛法門，即可證得無生法忍，得證無生法忍已，則菩薩大願可成。菩薩如是言，如是作、如是成，今於娑婆世界一切衆生前作一示範，令一切衆生皆生依此念佛法門而成就菩提大願大力也。基於末法時代，衆生根淺業重，依念佛法門的力量，現生成辦得入無生法忍甚難。故阿彌陀佛如來興無盡的大示願，以方便力，救度衆生；設九品蓮台，接上中下人。凡能皈依三寶者，嚴守淨戒，深信切願、實行念佛法門者；凡能依淨土法門去修行者，老實念佛，（發菩提心，廣行十善等等）必能往生西方。西方即生安養，則仗佛力，得不退轉，即生即可成佛的大事，況得念佛三昧也？據此義，亦可謂，即生可成辦證得無生法忍也！行者當知，衆生與佛性本無差別，只因爲執着妄想而迷之別，凡聖本來同一體，那裡又有人我之執呢？又無生法忍乃是成菩提大願之根本。「入無生忍」則觸事成迷，自顧不暇，何能上求佛道，下化衆生耶？況望其成就大業，以念佛三昧故，常不離母，得沐佛恩含養，漸次長大，能得無生法忍，方可有獨立生存之能，至此方可稱心以度生，當信念佛法門不可思議，極應發願往生西方，則菩提大願一生可以成就，來去自邀，自恃所學法門甚深，聰明反被聰明誤，離母他去，溝邊跌失，則悔之晚矣！

佛昔本誓，攝心念佛歸與淨土：《無量壽經》云：「設我得佛，十方衆生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五逆，誹謗正法」又云：「設我得佛十方衆生，聞我名

者，繫念我國，植衆德本至心回向，欲生我國不果遂者，不取正覺。《阿彌陀經》云：「若有善男子，善女人，聞說阿彌陀佛，勢持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂世界國土。」此是阿彌陀佛的大雄大力大慈大悲的願力，希望六道衆生都能離苦得樂，末法衆生，應該修念佛法門爲力當，一生即得不退地，直至成佛。在佛前自發誓願，吾等念佛行人，若不至誠心，念報佛恩，念報十方一切三寶之恩，老實念佛，自己本性是清淨，何勞向外求乎？

開示念佛

經云：「若衆生心憶佛念佛，現前當來必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣，此則名曰，香光莊嚴」。念佛三昧能令衆生速得見佛。無論何種，皆以持念佛號之功用深淺，而顯其差別《如來不思議境界經》云：「詣精舍中觀佛形象，金色莊嚴，或心所樂，尊重之處，生大淨心。想佛形象，作彼如來，眞實之身，恭敬尊重，如現前見，上下諦觀，一心不亂，……如是審復，想見成已，……一心勤修，滿三七日，若福德者，即見如來，現在其前。其有先世造罪孽障，不得見者，若能一心，精進不退，更無異想，還復得見」。如昔淨宗初祖廬山慧遠大師，於定中三度見佛。又三祖，四祖修十六妙觀，常於定中見佛，聞佛說法。又昔智者大師是開天台宗的祖師，修法華三昧，一日定中，忽然親見靈山一會，儼然未散。以上皆是見佛，古時現生親見佛身者甚多，當來見佛者，指臨終見佛往生者，念佛之人，臨命終時，見佛來接，往生西方，七寶池中蓮華化生。衆古迄今，比比皆是，此種見佛，是眞見佛，《無量壽經》

所述。此皆依一生念佛的功夫力，深信、願切、行實所致。

至於一得到念佛三昧，即得見佛，見一佛、即見十方三世一切諸佛，以「十方如來，同其法身，一心一智慧，力無畏亦然」故。如是念佛，品位甚高。乃不可執著「見佛」。以執著心本爲生死心，念佛、見本性佛爲了生死，「因地不眞，果招紆曲」念若執著，若生取著，多成魔事，故宜深戒。衆生迷了自性，以無明蔽故，起貪瞋痴心。也有八萬四千煩惱，沉淪生死苦海，永無出期。佛以無緣大慈，同體大悲，俯就機宜，曲垂方便，廣說八萬四千法門，示以歸一路，皆令衆生修戒定慧三漏學、斷貪瞋痴，了幻妄之生死，証眞常自性。但衆生根機有利鈍，此乃依通途之教理修行，仗自身之戒定慧力，斷盡煩惱，談何容易？

云何念佛能「都攝六根」耶？

印光法師云：都攝六根者，即是念佛之心專注於佛號，即攝六根；口須念得清清楚楚，即攝舌根；耳須聽得清清楚楚，即攝耳根；此三根攝於佛號，則眼決不會亂視。念佛時眼宜垂帘，不可睜大，眼既攝矣，鼻也不亂嗅，則鼻亦攝矣，身須恭敬，則身亦攝。六根既攝而不散，則心不妄念，唯佛是念，方爲淨念。六根不攝，雖則念佛，心中仍然妄想紛飛，難得利益。若能常得淨念相續，以念佛時，身口音皆攝於佛號故。則能「都攝六根」。世出世間。

助緣往生 出生死法

佛說的修行出生死法，有很多方便法門，但其中只有念佛求生淨土，最爲直捷簡要。佛經裡說：「若淨佛土，當淨其心。」現在修行淨業，必須以淨心爲本，要淨自心，第一先要戒根清淨。

因爲身三、口四、意三，這十惡業，是三惡道的基因。

持戒先須三業清淨，三業清淨了，那心也自然清淨了。爲什麼呢？如果身不殺、盜、淫、身業就清淨了；口不妄言、綺語、兩舌、惡口、口業也清淨了；意不貪、瞋、痴、就意業清淨了。這樣，十惡永斷，三業冰清玉潔，心地不就清淨了嗎？在這清淨的心中，要厭惡娑婆世界的苦，發願往生極樂世界，樹立念佛的正行。念佛要爲生死心切，先斷一般不必要的外緣俗務，單提一念，以一句「阿彌陀佛」爲命根，念念不忘，心心不斷，十二時中，行住坐臥，飲食起居，酬酢應對，動靜閑忙，於一切時中，不昏亂，置心一處，並沒有其他的想念。這樣用心，久久純熟，以至夢中也不忘失。做到寤寐一如，使功夫綿綿密密，打成一片，這正是得力的時候了，若是念至一心不亂，那末，臨命終時，淨土境界現前，自然不會被生死所拘留，就感阿彌陀佛放光接引，這就是往生西方極樂世界的效驗了。

我們在日常生活中，所有起的動念，都是妄想。那是生死的根本，所以招來惡果；現在把妄想心，轉爲念佛，那就念念成爲淨土的因，所以是樂果，若是念佛心心不斷，妄想消滅，心光發露，智慧現前，這就是成爲佛的法身了。因此，奉勸念佛的人，第一要爲生死心切，要在生死根上念念斬斷。如若能下堅強決心，那還生死不了呢？古人云：「目前都是生死事，目前了得生死空」。如果念念真切，而不出生死苦海的話，諸佛菩薩成爲妄語者了。

佛說：「一切世間人們爲善作惡所得的因果報應，就像如影隨形一樣，絲毫不會有差異的。」可是世間人不信，說是虛妄的教。孔子也有「安命」的說法。相信他的，往往加以推崇，但只求福利，聽到的心生歡喜，聽到災患就心生厭惡，還以爲這命是天安排的：這是最愚痴的。要知道，死和生就像晝夜一樣；三世輪回就像昨日和今天所發生的事情一樣，若是所做的是完美的話，

就能在今天產生更美好的成果；人生一世，「正報」壽命的長短，依據，都是前世所定，今生所受用，所謂「欲知前世因，今生受者是，欲知未來果，今生作者是」。我們如果能聽信佛陀的教法，佛陀提倡因果真理，而勞心苦慮，甚至對人妄積恩怨呢？假使是一個明智的人能够相信因果報應，就不必計較了，只要今生現前所有，盡自己的力量，來種未來的福田，這是真正的有大智慧的人呀！

持名念佛，必須信真誠、願切實，行純一。先須放下胡思亂想的一切雜念，然後單提正念，將四字名號牢牢記在心中，不必長時用高聲，高聲恐傷元氣，引起喉痛，等疾病。只要在昏昏欲睡時，用高聲以破昏沉就是了。也不必長用低聲，低聲恐易昏沉。總之，要自己審察，好好調節。當思慮起時，總覺得心不歸一。這時應吸來正念，默默持去，從口中念出，耳裏收來，這叫做口耳相傳。最易入手，也最純熟，久久自然成爲念佛三昧了。《文殊菩薩說摩訶般若經》說：「像人們學射箭一樣，學習久了，自然巧妙。到後來，雖然不十分用心，也能箭箭中的。」單提正念，久久純熟。不想成念佛三昧，三昧也會自然現前了。

各位長老，諸大善知識，如果那裏有不合之處，敬請多多指教，下面讓我作一首詩作結尾吧！六祖大師云：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」。

七寶莊嚴七寶林，彌陀觀音與勢至。
無邊殊勝西方境，祇在當人一念心。
百歲光陰能幾何，勸君回頭念彌陀。
莫貪五濁娑婆界，極樂蓮邦勝得多。

(完)

虛雲老和尚諱和



虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

他感到有一種無形的奇妙的力量進入了他的心中，使他微微震顫，使他平靜舒暢，使他全身的「氣」都輕輕反應。他感到腦後閃閃着金色光環，心中大放光明，於是他知道是文殊菩薩已經默許他了。

「可是前途機緣在何處呢？」他仍然不知！「相信菩薩自有安排罷？是的，我不應懷疑！」

八月十七日，慈禧太后與一行抵達太原，以巡撫公署權作行宮，德清也跟着留駐了。此時岑春煊屬下諜報傳來軍情：八國聯軍萬餘人已經南下攻陷保定，正在向石家莊推進之中。

岑春煊奏曰：「洋人顯然意在迫襲聖駕，今幸有五台山天

險暫時阻擋，洋人一時未能追來，但此地不宜久留，為安全計，請皇太后與皇上儘速西奔長安吧！」

於是御駕與護衛，遷迤再向西南，沿着汾水趕路。這一條路徑，當年德清從河南往五台山朝聖曾經走過的，如今向迴異，舊地重遊，看那山川景物依然無改，但是人事更加變動了，此時新遭兵燹戰禍，義和團潰衆與董福祥敗兵先在此一帶大肆擄掠殺戮姦淫，繼之以奇旱地裂，遍地焦土，稼穡不生，鄉村十室九空，走得動的人早已逃難往他鄉去了，剩下那些走不動的老弱傷殘，奄奄一息，留下挨日子等死罷了。

行列走了兩三百里路，找不到半點食物，所經的村落都已被焚毀，處處都是饑饉將斃的病弱之人，躺在地面，腹脹如鼓骨瘦如柴，睜着無神的枯眼望着御駕和軍隊，有些還能遞伸皮

包骨的手，向行列乞求食物，大多數都是已經不省人事昏迷了，那些野狗成羣結隊來噬吃饑民，那些滿地遍野的屍骸惡臭冲天，這景象和當年德清路過所見又有什麼不同啊？饑荒！中國人民幾千年來就都在饑荒之中掙扎！永遠都在饑餓邊緣上！可悲的中華民族啊！

德清不禁又再流淚滿面了，他在馬背上含淚望着這遍地餓骨，他毫無能力去幫助他們，他心中十分痛苦，如果他能夠救活一個垂死的饑民也好，他情願把自己的乾糧分出，他情願自己餓死來救活別人，那怕只是一個！尤其是那些可憐的小孩子！多麼悲慘的人生啊！小小生命並不選擇到這個痛苦災難的世界來，他們生出來就受盡了戰禍饑饉的折磨，終於在血淚中含着悽慘苦恨嘆氣，他們的皮包骨的肢體和肋骨，被野狗噬嚼……這就是中國人民的命運麼？看那淮水滿河的腫臭的浮屍！看那遍野的餓屍骸吧！

德清但願自己能代替他們而死去，只要能救活一個孩子也好，不管那孩子是什麼人，可是德清連自己也沒有半點糧食，他自己也在飢餓之中呀！他和這幾千軍人都在飢餓之中，他們已經兩三天沒有糧食了，他們忍着飢餓拚命趕路逃向西安，馬不停蹄，連太后和皇帝也都兩天未曾吃到任何食物了。

太后用袖掩面，不忍多看這一路的餓殍慘象，她也淌淚了：「到今日我才知道老百姓這麼淒慘！」她說：「我們一向是太奢侈了！」

天氣炎熱，太陽晒得行列人人口渴，兵馬都到淮水河邊去飲水，德清看見河面飄浮着數不清的浮腫惡臭死屍，有些給江水推到岸邊來，屍身上撲滿成千成萬的蒼蠅，長着白蛆，惡臭

侵人，那河水渾濁污穢，怎能飲用呢？

「別喝這河水呀！」德清和尚對兵將們叫道：「河水恐有屍毒呢！」

士兵們那管什麼屍毒不屍毒？他們又飢餓又口渴，再拖下去，他們也敢吃人肉了。他們只揚趕水面，使浮屍飄開一點，然後就掬取河水而狂飲了，人和馬匹都在河邊飲用着浮屍邊緣的河水。

李蓮英也取了一壺河水來給太后與皇帝。

皇帝說：「這水怎能喝哪？」

太后悲哀地說：「想不到有今天這樣的日子哪。」

隊伍來到平陽縣（臨汾）地面，天色已晚，就在一處村莊歇宿了，這村內還有幾座土房未毀，有幾個鄉民住着，把房子騰出來給太后與皇帝住了，王公大臣與德清等人都只能露宿在外面，鄉民煮芋葉和薯葉一大鍋來獻給太后，跪在地面叩頭說：

「什麼糧食都沒有了，就只有這些薯葉，皇太后恕罪吧！」

太后淌下眼淚，歎息道：「爲了我們，又把你們的糧食吃掉了，我心已不安，怎麼還會怪罪你們呢？今日有薯葉吃，已經萬幸了，真難爲了你們。」

皇帝與皇后都已餓透了，吃着薯葉，又沒有鹽，沒有油，只是水煮薯葉。皇帝說：「原來薯葉這麼可口呀！將來回北京可得叫人多弄些來吃了！」

他說着，那眼淚就流了下來，皇后也飲泣。

太后嘆道：「你們生活在深宮中，天天山珍海味，還嫌這樣不好吃那樣不好吃，現在可知道老百姓吃的是什麼過日子的事了！」

在門外侍候的諸王聞言無不默然，德清和尚心中說：「善哉善哉！但願太后皇上和這些王公大臣從此都知道體諒子民的疾苦、貧窮和飢餓，今後也稍為知道愛惜民命了罷！」

92

慈禧太后與皇帝在岑春煊部隊騎兵擁護之下，西出潼關，終於到達了西安。德清和尚也就舊地重遊，太后等駐驛於巡撫署院，德清與諸親王居於臥龍寺，兵馬也都分據了寺院，此時難民逃入西安甚多，散兵亦多，向來寧靜整潔的古都西安已經變成一片混亂了。

太后剛到達，就收到北京總稅務司赫德拍來的急電，說十一國公使要求清廷派出慶王與李鴻章作為全權談判代表，不接受其他人選。

太后嘆息道：「亡國之君，竟連派遣談和使臣都無權選擇了！好吧！你們拍電給廣州李鴻章，叫他北上抵京，與慶親王突動兩人全權談判，准其有便宜行事之權。」

在北京的日軍司令官福島安正少將派出日軍一隊，令漢正白旗青將申烏珍導行，前往宣化府迎接慶親王返京，李鴻章也從廣州乘俄國輪船於八月十七日趕抵天津。其時，聯軍統帥瓦

德西中將往青島及上海渡假，聞訊亦趕回北京出席會談。大家曾一度訛傳瓦德西是在聯軍佔北京後兩月才到任。其實是往上海渡假後趕回北京之行所引起之誤傳而已。瓦德西曾經指揮八國聯軍進攻津京，從第一日起就已經佔駐六宮了，德皇威廉大帝野心極大，怎會拖到戰後才派出統帥到中國呢？

正當李鴻章首程北上的海行途中，俄皇尼古拉下令俄軍開入東三省，佔領了黑龍江與吉林，黑龍江將軍壽山兵敗自殺，吉林將軍長順投降。俄軍於是長驅直入，攻佔瀋陽，迫使盛京將軍增祺簽訂「奉天交地暫約」承認俄國「代管」奉天。

李鴻章於光緒二十二年出使聖彼得堡祝賀俄皇登機之時，簽下了「中俄密約」，所謂共同防日，同意俄人在東三省築鐵路及派兵船駛入中國所有口岸。李鴻章當時自誇：「今後至少可保二十年無事矣！」

前後僅五年，俄人已侵東三省！

八國聯軍此時在保定捕拿排洋的大臣，擅于槍決。瓦德西在北京堅持清廷必須首先同意懲兇誅殺端親王，毓賢，董福祥等禍首，作為先決條件，電報傳到西安，太后感到為難。

慶親王與李鴻章與十一國公使及八國聯軍將領開始談判，在所謂「懲兇」的先決條件上，彼此倘於僵局。

此時在西安的皇室，暫時得以苟安，靜待和談消息。太后嘆道：「這一次還不知要喪權辱國到什麼田地呢？」

時值閏八月，天氣酷熱，山西，河南，陝西，甘肅……：諸省都發生大旱，地面龜裂，五穀不生。同時又出現蝗災，各地人民無以為生，紛紛逃入帝都西安，街邊路旁，都睡滿

了難民，西安之混亂，與日俱增，漸漸也有些像北京的樣子了。

岑春煊將情形奏聞太后，並請旨賑濟難民。

太后嘆息道：「國家不幸，多災多難，兵禍未完，又有天災飢饉，賑民自然是該辦的事，你們酌情辦理吧！」

春煊領旨出來，巡視全城各處，又找德清和尚說：「我奉諭要賑災民，少不得也要勞你出力發動西安全城佛寺僧尼幫忙呢！」

德清欣然道：「自當効勞！臥龍寺東霞老和尚也正和我說着想開辦施粥厨呢！只是寺裡糧食將盡，無法可想。」

岑春煊說：「糧食自然由朝廷想法子，你們只要出力就好了。」

正在籌辦施粥，那邊外城傳來了一陣狂喊大嘩：「蝗蟲來了！蝗蟲來了！」

德清上馬隨着岑春煊到城牆上一看，只見西南天空出現一團一團的黑雲，向着西安飛馳而來，瞬息之間，那黑雲已經飛到面前，原來都是蝗蟲蚱蜢，數量不知有幾億幾兆？遮天蔽日，落滿了一地，撞入侵舍，城牆外的成千成萬難民一路奔逃呼號，那蝗羣鋪滿了地面，成爲活的蠕動的地氈波浪，所過之處，草木無不吃光，樹木成爲秃枝，本來已是枯死大半的田中小米高梁，也都被蝗蟲波浪在片刻之間嚼食清光了，露出了一帶乾裂的土地。

德清等人在城牆上也被大群的蝗蟲襲擊了，蝗蟲好像無數

飛石般射向他們身上，德清被迫用僧袍抱頭奔逃，一路跑向城樓，不知踐踏了多少蝗蟲！在那成千成萬的蝗蟲暴風雨點中，也顧不得什麼傷害生命之戒了。那地面全鋪滿了的都是密密的蠕動跳動的巨大蝗蟲，比沙石還多，簡直是無處可插足，踐踏下去，好像踏着無窮的芋筴和豌豆，德清有生以來，從未碰到過這樣的事，那些驟雨般的蝗蟲，擊打得全身都痛，他抱頭奔跑，給蝗蟲滑倒了幾次，爬起來再跑，一身一袍都是蝗蟲，狼狽極了！

好不容易跑進了城樓，衆人關上樓門，抖下了蝗蟲，那些蟲腿上的硬刺已經把衆人都刮得皮破血流了。

「好險！」德清說：「好險啊！想不到蝗蟲爲災竟然這麼厲害，這裏近人煙，尚且如此，那些稼穡田園，還不知變成什麼樣子呢！」

那蝗蟲之群，足足飛了大半個時辰才過得完，城樓上也都滿樓是蹦蹦跳跳的蝗蟲了，城牆外面的飢餓難民數萬人此時鼓噪着，拾取那地上的蝗蟲，撕掉甲翅，活活就咬嚼吃下肚子去了。

「可憐哪！」德清和尚嘆息道：「這些災民餓成這麼樣呀！該開了城門讓他們進來領粥領糧才行。」

岑春煊搖頭道：「不能開城門，一開，幾十萬災民都衝進城內來了，搶糧劫掠，那還得了？」

德清說：「我們怎忍讓他們在城外餓死呢？」

岑春煊道：「西安城內存糧也極有限，新任糧道吳永和我派去的兵馬往湖北收糧又未回，我們自己也還不知能支持多久

呢！若開門放這幾十萬災民進城，必會造成大亂，大家同歸於盡而已，更別說驚了太后和皇上了，北京亂民就是前車之鑑，如今我奉旨鎮守西安保駕，我斷不放半個災民進城的了。」

「那麼我們預定要設粥廚，也得在各城門外設一處吧。」德清說。

「看存糧多少再說罷，岑春煊說：『我是打算先在城內各寺院門外施粥給已在城內災民，等解糧來到再圖對城外施粥了。』」

德清和尚嘆道：「大人確有不得已之苦衷，我也明白，我們也只好盡力而為，救得一命算一命吧，」

臥龍寺前面山門外，搭起施粥廚來了，東霞老和尚與德清，還有全寺兩百餘僧衆，每日輪流煮粥施粥，那些災民老幼扶拐而來，個個都餓得像骷髏骨，人人手捧一碗，可是和城外的災民一比，這些人又幸運得多了，至少他們每人還可獲得一碗稀粥支持殘生，可是城外的災民呢？他們起先日夜撞打城門叫喊，西安的城門都是鐵鑄的巨大厚門，城牆又高達百尺，都是巨大的麻石為磚，災民那裏攻打得動分毫？

他們叫喊攻了幾天，漸漸都餓得不支了，紛紛倒了下去。此時蝗蟲也被拾吃乾淨了，草根也都挖吃殆盡了，那數十萬災民倒臥在原野，奄奄一息，任由猛烈的大太陽曝曬，有些災民支持不住，餓死了，那些未死的災民就一擁而上，割取死者的肉來吃。起先只是局部的現象，過了幾天，餓死的人更多，而割吃死屍的人也越來越多了。

這天德清正在忙着施粥，聽見人們傳說着：「城外災民爭吃死屍了！」

德清大吃一驚，趕到城頭上眺望，岑春煊也正在城上巡視，對德清說：「真不得了！法師你看，城外的災民已經餓到爭吃死屍血肉了！」

岑春煊把望遠鏡遞給德清，這時，數百禿頭兀鷹在城外野地上空盤旋，眈眈虎視着原野上的僵臥災民，有些鷹羣急不及待災民斷氣，就成羣降落去啄噬其肉了，那慘叫淒厲之聲，到處不絕。

（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
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 Phuphar 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, 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香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司
電話：五·七·一六五四

贈閱

佛元二五三五年十一月一日出版
公元一九九一年十一月一日出版



觀音大士慈號圓通十二願誓弘深苦海度迷津救苦尋聲無刹不現身
佛弟子汪衣哲愿拜寫百幅觀音中子四月十二畫沐欲繪第十幅可以自觀音





△送子觀音