

内 明

集漢穀城刻石字





△日本製青銅鍍金觀音菩薩立像

 文華瑞	 形獅	 文錢	 福五	 童廣五	 文函五	 倫程	 恭聖五	 萬天	 壽商		
 字奇	 文氣紅	 文鼎鐘	 文龍雙	 文聖香	 文龍雙	 文篆萬	 香卿	 香卿	 香聖鸞		
 文古棠	 敬之王	 文爪龍	 福雙	 文龍玉	福 東 慧 增 長		 文龍十	恭 賀 新 禧			
 簡洋	 文編古	 虞東	 福金	 文笏玉			 文波			 于柏	
 形象	 文古	 書龍	 書墳	 文聖華			 文壽萬			 文聖泰	 福天
 文龍高	 文古	 簡玉	 書俱許	 文殿奴			 書結金			 文斗玉	 文爪虎
 符刻	 文聖香	 文聖香	 書金	 文美芝	 字福古	 文絡櫻	 書龜	 針慈	 章天洞		
 祥金	 文聖香	 文聖香	 文殿側	 福史	 書萬	 文瑞圭	 尾鳳	 文雲無	 文香流		
 文戲石	 文斗魁	 符華玉	 文古侯	 白龍	 書座	 篆香	 文霞飛	 文樂慶	 文益華		
 書德古	 書雙	 福百	 福大	 福萬	 篆戲易	 呂文	 篆慶	 文庭海	 篆年萬		

內明雜誌社全人和南

中國近代佛教史上的五次大爭辯(上)

內明雜誌社全人味南

傅教石

佛教自印度傳來中國後，經過魏晉南北朝時期的弘揚，隋唐時發展到了極盛，形成了各個不同的宗派。宋明以後則趨向衰落，原來盛極一時、佛學思想較為豐富的法相宗，簡直被人遺忘了。但到了近代卻又出現新的轉機，呈現出復興的跡象。一時間，佛教文化獲得了迅速的發展，諸如刻經處的普遍建立，大藏經的刻印事業先後興起；佛學院的普遍創辦，培養出一大批的新型僧才；佛學刊物的普遍發行，發表了大量的佛學研究論文。特別是佛學研究的風氣大開，不僅一些高僧大德和知名居士紛紛著書立說，出版佛學專著和撰寫佛學論文，而且有些思想家、革命家和哲學家也都對佛學發生興趣。他們有以佛學作為思想武器，藉以培養革命的無私無畏精神；有的利用佛學的思想資料，作為建立自己思想體系的理論來源；有的運用佛學思想，以改良社會，改進國民道德。正是在這種形勢下，大量的佛學著作和學術論文被出版、發表。據統計，民國以後出版的佛學專著不下數百種，佛教學術論文則有數千篇（一九八〇年台灣出版了《現代佛教學術叢書刊》共一百冊，撰輯自一九一一—一九七八年間發表的佛教學術論文共一千七百七十六篇）。一些佛教學者各自在著述中宣傳自己的觀點。因此，在佛學界出現了百家爭鳴的局面。通

過對佛學上一些重大問題的爭論，進一步推動了近代佛教思想的發展。

近代佛教史上爭論的問題是很多的，其中比較大的論爭有以下五次：

一、《大乘起信論》真偽辨

《大乘起信論》相傳為印度馬鳴所撰，梁真諦和唐實叉難陀先後譯，通稱為梁譯本和唐譯本。但此論究竟是否馬鳴所撰，真諦所譯，很早就有人提出懷疑。隋代法經編撰的《法經錄》，將此論編入衆論疑惑部，並附註語說：「人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑。」繼而唐初（公元六一八年頃）有均正著《四論玄義》，其中第五卷說：「《起信》是虜魯人作，借馬鳴菩薩名。」在第十卷中又說：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造；北地諸論師云：非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之，故尋翻經目錄中無有也，未知定是否？」可見《起信論》的來歷早就被人認為有問題。

在近代，日本學者對《大乘起信論》的作者、譯者提出了不同看法。早在一九〇六年，就有舟橋水載認為《起信論》是中國撰

述。一九一〇年，又有松本文三郎撰文說《起信論》非馬鳴作，亦非真諦譯，但卻為印度人之作。當時這些議論，尚未引起人們的注意，因此並未開展爭論。到了一九一九年，望月信亨重提此事，認為《起信論》是中國人撰述的，不是印度的作品，從而引起了日本其他學者的注意，開始進行辯論。首先有羽溪了諦撰文反對此說，後有村上專精支持望月信亨之說。隨後還有常盤大定加入爭論，撰文將望月信亨主張《起信論》為中國人所作的理論根據一一加以駁斥。當時望月信亨並沒有回答。可是到了一九二二年，望月信亨把自己的論文編印成冊，題名《起信論研究》，而常盤大定卻沒有將自己的論文編印出來。因此，從表面上看，似乎是望月信亨之說佔了上風。特別是望月信亨在《起信論研究》的「自序」中，提到了常盤大定的議論不值一駁等等，人們就以爲望月信亨之說已成了定論。但是到了一九二六年，松本文三郎重提舊說，挑起爭論，在報刊上發表了《關於起信爲中國撰述之說》一文，批評了望月信亨的觀點，認為望月信亨之說沒有觸及到根本問題。他堅決主張《起信論》是印度人的撰述，理由有二：一、認為不論是否是馬鳴所撰、真諦所譯，此論在隋代以前就有了，這一點應該承認。二、認為唐代實又難陀重譯此論，這也不能不承認。但是，關於第二點理由，當時就有不同的看法。有人認為，實又難陀翻譯的梵本，實際上就是玄奘選譯爲梵文的那一本，所以仍然是名爲真諦所譯實即中國撰述的那一本。而松本文三郎則堅決否認此事，認為玄奘將《起信論》轉譯爲梵文的事根本不可靠。他指出：玄奘去印度時，所帶經典不多，一路上損失殆盡。沒有底本，單靠背誦是不可能的。而且這樣重大的事情，《大慈恩寺三藏法師傳》裏未見記載，故可疑。同時，他還認為，玄奘和實又難陀，是兩位大譯經家。假如玄奘確實曾將《起信論》轉譯爲梵文，而實又難陀又將它再譯過來，那應該是梁譯、唐譯一模一樣，但實際上兩個譯本出入很大。因此，松本文三郎認為，實

內明

目錄 第三二九期

來稿	中國近代佛教史上的五次大爭辯（上）……………傳教石……4
四眾堂	讀印順大師《心經講記》兼與王元老居士商榷……………鑒天……12
來稿	從《大乘玄論》看三論宗之佛性主張……………李雪濤……23
淨土宗文獻方隅錄	南宋宗曉的《樂邦文類》與《樂邦遺稿》……………陳士強……32
筆譚	優婆塞戒經研習之九談衆生發菩提心之因……………智銘……37
來稿	敬一齋漫錄
素食譜中含慈心……………劉繼漢……40	
佛教文藝	虛雲和尚（續）……………馮馮……42
畫頁	封面：日本製青銅地藏菩薩半跏像 面裏：日本製青銅鍍金觀音菩薩立像 底裏：日本製青銅文殊菩薩坐像 封底：日本製青銅鍍金千手觀音菩薩立像

又難陀翻譯所依據的，可能是從于闐（今新疆和田一帶）攜來的另一梵本。而且，《開元釋教錄》的《實叉難陀傳》中曾提及此事，這是鐵的事實，誰也否認不了。松本文三郎即以此理由反對望月信亨之說。望月信亨隨即就這一點進行反駁。他認為《開元釋教錄》的《實叉難陀傳》，實際上是抄法藏所作的《華嚴經（晉譯）傳記》。

而《華嚴經傳記》只是概括地說實叉難陀譯經十九部，沒有提到《起信論》之名。因為實叉難陀所譯之經，經過唐代戰亂，散失甚多。後人爲了湊足十九部之數，才把《起信論》也算了進去。所以把《開元釋教錄》中的《實叉難陀傳》作爲根據，理由是不充分的。同時，望月信亨還指出，實叉難陀譯經時，法藏也曾參加。如果實叉難陀確實譯過此論，法藏應該知道。但在他的《起信論義記》中，隻字未提唐譯《起信論》之事，這也可疑。望月以此反駁了松本，松本文三郎沒有答覆。但卻有林屋友次郎其人，發表了一些見解，痛斥了望月信亨一通。望月信亨認爲這是「狂論」，未予答覆。一九二八年，又有鈴木宗忠發表了《就有關起信成立的史料》一文。他根據自己的看法，將以往的爭論材料，分成三類：一是真諦譯肯定說（承認作者是馬鳴，譯者是真諦）；二是真諦譯否定說（承認作者是馬鳴，譯者則不是真諦）；三是馬鳴作否定說（實即中國撰述說）。他對此進行分析研究，認爲第一類說法材料不可靠，不外是疑目、偽序。對第二類說法，他認爲材料還是靠得住的，不是真諦所譯，但卻應該是馬鳴所作。對第三類說法他不贊成。在他看來，否定馬鳴所作的根據是《四論玄義》，而現存本《四論玄義》中無此文，故否定馬鳴所作之說不可信，應該是印度馬鳴的著作。這種見解，在日本學術界有一定影響。近代日本學術界在談到《起信論》時，基本上傾向於這種見解。如宇井百壽、宮本正尊等在講授《印度佛教史》時，都認爲此論是印度大乘晚期的代表論書。其他如龍山京正的《印度佛教史》，渡邊照宏的《佛教之步》等，也都主張此說。直至現在，日本學者大都仍然認爲

《起信論》是印度撰述，只是以爲撰出的時代應在無著、世親之後，作者當然也不再歸之馬鳴其人了。至於一般佛教史的著述，大都將《起信論》列入印度晚期大乘的典籍一類，也很少有人提出異議。

在中國近代，最先議論《大乘起信論》的是歐陽竟無太炎等。歐陽竟無在《抉擇五法談正智》一文中，對於馬鳴在《起信論》中所主張的「眞如緣起」說，認爲是「立說粗疏，遠遜後世」。旋有太虛作《佛法總抉擇談》，兼亦談及《起信論》，不同意歐陽竟無的觀點。但他們二人的議論，沒有涉及到《起信論》的眞僞問題。一九一五年，章太炎撰《大乘起信論辯》，主張此論不是僞作，而確實是印度馬鳴所撰。他認爲，法經的《衆經目錄》以《起信論》入疑惑部，「此但疑其譯人，非是疑其本論」。他還舉出費長房的《歷代三寶記》作證明，認爲此「足以破斯疑」。而且「其後實叉難陀復有新譯，則本論非僞，又可證知」。他也不同意有人把《起信論》說成是「必當在龍樹以後」，認爲《起信論》是在龍樹以前所出。（見《太炎文錄》初編《別錄》卷三）他的這些議論，當時也未引起人們多大的注意。

直到一九二二年前後，日本學者關於《起信論》眞僞問題的爭辯，逐漸傳來我國，隨即引起一部分學者的興趣。首先是梁啟超，他對望月信亨等人的觀點非常贊同。一九二二年，他撰寫了《大乘起信論考證》一文，對此論的作者，譯者及成書年代等等，均作了詳細的考證。其中雖大部分引用了望月信亨的材料，但也有他自己的觀點。他認爲，《起信論》的作者既非馬鳴，譯者亦非真諦；它不是一部印度的撰述，而是陳梁間中國人的著作。並且肯定它是中國人一本最了不起的佛學創作。文章發表後，當即受到一部分人的反對。其時有非心作《評大乘起信論考證》一文，針對梁啟超的觀點，逐條加以辯駁。他認爲《起信論》確實是印度馬鳴的著作。在他看來，「馬鳴時（佛滅五、六百年間）應有《起信

論》之發生，且必馬鳴時乃有《起信論》之發生」。一九二三年，有王恩洋作《起信論料簡》，用唯識思想評述《起信論》。認為《起信論》不僅不是馬鳴的東西，而且不是佛教的東西，是附法外道的。他說：「自來相似正教諸偽經論雖無量種，而流行最廣、立意最乖者，《大乘起信論》一書為最」。又說：「斯論之作，固出於梁陳小兒」。從根本上將《起信論》加以否定了。他這種徹底否定《起信論》的觀點，更加引起一部分人的反感，由此招來了許多非難。先有陳維東作《料簡起信論料簡》，針對王恩洋的論點，進行批駁。他認為《起信論》是佛教大乘論，它和《成唯識論》等一樣，都是「契法性理，符緣生相」的。他批判王恩洋否定《起信論》是「不信大乘佛法，誘起信大乘論」，猶如「小乘及外道」一樣。同時還有唐大圓，也針對王恩洋的《起信論料簡》，作《起信論解惑》一文，主張此論為印度馬鳴所作。他除了針對王恩洋的觀點進行一一批評外，對於有關《起信論》非馬鳴造、非真諦譯，而是中國人的撰述等等的考證，不屑一顧。認為考證只就歷史說馬鳴無其人與《起信》偽作，不過經生考據氣習，如往日張五民等疑《法華》已亡說，稍解佛理者，一笑置之而已」。稍後，又有常惺作《大乘起信論料簡駁議》，認為《起信論》乃至極大乘，與唯識所詮，原自不同，故不能「以唯識家眼光」來「評判一切」。他即以這種觀點批評王恩洋對《起信論》的非難。以上這些有關《大乘起信論》真偽問題爭論的文章，於一九二三年由武昌印經處蒐集集成冊，題為《大乘起信論研究》，書前有太虛的《大乘起信論研究序》，後面還有會覺作了《大乘起信論研究書後》。其間尚有王恩洋的《起信論唯識釋質疑》和唐大圓的《真如正詮》、《起信論料簡之忠告》等，亦談到《起信論》的真偽以及義理的正謬等。此後，談《起信論》真偽問題的，尚有宋培的《起信論料簡駁議》。他除了批評王恩洋在《大乘起信論料簡》一文中的論點外，還指責王恩洋「善於吹毛求疵。無奈不識疵，以非疵為疵，徒費心機。」又說：「其不知求人

之疵，正是示己之疵也。」太虛在他的《再議印度之佛教》一文中，也再次肯定《起信論》是真諦所譯、馬鳴所造。他主張《起信論》是龍樹以前的作品，但也不否認在龍樹以前《起信論》的思想並沒有起很大的影響。他認為，大概馬鳴造《起信論》以後，因為法不當機，即暫為藏諸名山，以待來日。當時雖沒有得到弘揚，但卻不能說沒有造。他還試圖會通《起信論》與唯識論的矛盾，認為《起信論》所說的很好，唯識宗所講的也不錯。

關於《大乘起信論》的真偽問題，後來還繼續有所爭論。在五十年代，比較有代表性的是呂澂的《起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討》和印順的《起信評議》。呂澂在他的論文中，將《起信論》的內容與魏譯《楞伽經》作了對比，指出兩者之間在義理上有雷同之處。不僅是「魏譯《楞伽》有異解或錯解的地方，《起信》也跟着有異解或錯解」，並且將錯就錯，加以引申發揮，自成其說。因此他斷定《起信》這部書絕不是從梵本譯出，而只是依據魏譯《楞伽》而寫作的」。對於撰述的年代，他認為魏譯《楞伽》是在公元五一三年譯出的，所以《起信》成書年代的最上限不能早於公元五一三年。又從前學者的著述引用到《起信》的，以慧遠的《大乘義章》為始（這依據可信的資料而言）。《義章》為何時所撰，今無可考。所以《起信》的成書年代最下限暫定為慧遠去世之年，即公元五九二年。至於唐譯《起信論》，他認為「根本不是翻譯，很可能是禪宗內部智詵一系由於主張的不同，需要有一種新本的說法來作為其理論依據。因為，雖然《開元錄》卷九記載實又難陀譯經十九部，列入《大乘起信論》二卷，但據法藏《華嚴經傳記》卷一，只云難陀譯經十九部，不云譯論，《開元錄》所載只是出之推測，不足為據」。同時，「法藏所著各書引到《起信》處，皆用舊本之文。他是參與難陀譯事的，如難陀真正重新譯了《起信》，他豈有不知、不引，甚至不一提及（如法藏注舊本《起信》即未提到新譯一字）？這也可以旁證新本《起信》之並非翻譯而只是禪家對於

舊本的改作」。印順在《起信評議》一文中，沒有正面談到《起信論》是否是馬鳴所造、真諦所譯的問題，只是客觀地介紹了他人有關這一問題的爭論。但他認為，「印度傳來的不一定都是好的」，「中國人作的不一定就錯」。在他看來，「印度譯來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂而無章的」。同時「印度也有不少託名聖賢的作品，即使翻譯過來，並不能保證它的正確」。而「佛教傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考，深刻的體念，寫出來的作品，也可以是很好的」。他的結論是：「《起信》有它自己的價值。這不能和鑑別古董一樣，不是某時某人的作品，就認為不值錢」。從這些言論來看，似乎他也是同意《起信論》是中國人撰述的這一觀點的。但他又主張《起信論》是佛教的東西，不過是屬於「真諦唯心」，與「虛妄唯識」的立場有所不同而已。

總起來說，中國學者關於《起信論》真偽之辨，基本上是二類說法：一是馬鳴作、真諦譯肯定說（承認作者是馬鳴，譯者是真諦）；二是馬鳴作、真諦譯否定說（否認作者是馬鳴，譯者是真諦，認為是中國人的撰述）。在第二類裏面又有二種情況，一種主張是中國人的撰述，且認為是中印兩國佛教文化交融的產物，是中國佛教發展到最高階段的標誌；另一種主張則不僅否定是印度人的撰述，而且認為不是佛教的東西，而是附法外道的東西。目前我國學者對於《起信論》的真偽問題，還沒有得到統一的想法。大多數佛教界人士仍然把它看作是印度馬鳴所撰、真諦所譯的大乘佛學論書，而且把它當成信仰大乘佛教的入門書而勤加修習。大多數學術界人士和一部分佛教界人士，則認為《起信論》應該是中國人的著作，這並不影響它在中國佛教史上的地位與作用。因為古代中國一些較大的佛教宗派，在形成和發展過程中，都曾受到《起信論》的影響，今後它將仍然在佛教發展過程中起一定的影響作用。

二、《六祖壇經》真偽辨

《六祖壇經》自流行千餘年來，一直被公認為是慧能所說、法海所記。但在近代，關於《壇經》的作者是誰，卻引起了一場近四十年來連續不斷的、熱烈的爭論。首先提出這一問題的是胡適。他從敦煌文獻中發現了慧能的《壇經》及其弟子神會的語錄，即於一九二九年，先後撰有《荷澤大師神會傳》、《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》、《壇經考之二——記北宋本的六祖壇經》等，認為《壇經》的作者不是慧能而是神會。他根據敦煌寫本《壇經》（他認為此是《壇經》最古之本）中的一段「懸記」（慧能臨終時的預言），即「吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合轉。……」肯定《壇經》「其書成於神會或神會一派的手筆」。在他看來，這一段「懸記」，是「作者捏造的」，據此即「可以考知《壇經》的來歷」，可以證明「《壇經》是出於神會或神會一派的手筆」。為此，他在寫到「神會與《六祖壇經》」時，曾反覆提出：「後世所奉為禪宗唯一經典的《六祖壇經》，是神會的傑作」。《壇經》最古本中的一段「懸記」，是證明「此經是神會或神會一派所作的鐵證」。「至少《壇經》的重要部分是神會作的。如果不是神會作的，便是神會的弟子採取他的語錄裏的材料作成的」。因為《壇經》中確有很精到的部分，不是門下小師所能造作的」。而且，《壇經》中有許多部分和新發現的《神會語錄》完全相同，他認為「這是最重要的證據」。胡適的這一觀點出來後，立即遭到大多數學者的反對和批評。在中國，最早對胡適觀點提出批評的是錢穆。他在一九四五年發表《神會與壇經》一文，對胡適提出的關於《壇經》的作者是神會而不是慧能的幾個重要「證據」，一一加以駁斥。他說：「胡先生不僅認為《六祖壇經》的重要部分是神會作的，仰且認為《壇經》論的思想，亦即是神會的思想，故謂神會乃『新禪學

的建立者」。又說：「凡言禪皆本曹溪，其實皆本於荷澤。」這個斷案，實在很大膽，可惜沒證據」。他在文章中指出：「胡先生所謂『更無可疑的』、『最顯明的』、『很顯明的』幾條證據，其實都靠不住」。即使是《壇經》中有許多部分和新發現的《神會語錄》完全相同「這一『最重要的證據』，也靠不住。因為『兩書內容相同，苟非其他證據，本來無法確定誰抄誰』。更何況『將《神會語錄》與《壇經》通體比較，尤有大不同處』。因此，他仍主張《壇經》是慧能的作品。一九六九年，他又作《讀六祖壇經》、《六祖壇經大義——慧能真修真悟的故事》等文，仍主張《壇經》為慧能所作。後有楊鴻飛撰《關於六祖壇經》一文，反對錢穆的見解，並對其論點進行批評。他認為，錢穆所說的慧能，「應該是後世所謂『南禪』之人格化了的慧能，至少也是所謂《祖壇經》中表現的慧能，而不是當時歷史性上一位真實的慧能。它是離開了真實慧能去世後二十餘年，才被神會假托他的權威，編造出來或是塑造出來的」。他同意胡適的觀點，並加以補充。認為《六祖壇經》的作者，本來胡適博士在《荷澤大師神會傳》第六「神會與六祖壇經」的一節中，已經明確地說過，「又在《神會和尚遺集序》中也說過」。但因為「胡適博士只舉了一部分的理由」，「還不夠充分」，所以他又「申述」了五條理由，以「證明《壇經》的確為神會所作」。此後，錢穆又撰《略述有關六祖壇經之真偽問題》一文，反駁楊鴻飛的觀點，「堅信《壇經》確是代表六祖思想，乃由其上座弟子法海所編集」。當然，他並不否認，《壇經》中有神會或神會之徒所竄入」。隨着，楊鴻飛又先後撰《壇經之真偽問題「讀後」》和《再論壇經問題「讀後」》，錢穆也作《再論關於壇經真偽問題》，兩人進行反覆辯論，各自堅持自己的主張，誰也沒有說服誰。澹思在他的《慧能與壇經》一文中指出：關於《壇經》真偽問題的討論，楊鴻飛是「順胡適博士的考證路子」，錢穆「則順思想的解釋法」，「好像公說公有理，婆說婆有理，兩者又都有其道理似

的」。他對於這場辯論的態度是：「既不走胡適先生的路子，也不是附和錢先生的說法」。他舉出了日本學者對於這一問題的討論，認為他們「大都花了很大的工夫，不是單憑己見或想像而立論的。他們既重視考據，也重視思想，決不疏忽那一邊。而在這些專家、學者中，幾乎有一個共同一致的看法，那就是不完全附和胡適先生的意見，他們決不想像《壇經》完全出於神會之手。他們只認為敦煌本的《壇經》，必經過神會或神會一系的人的改竄，改竄當然不是作者，或《壇經》的原型」。從這裏可以看出，他的觀點是《壇經》的作者是慧能，但一定經過神會或神會一系人的改竄。蔡念生作《談六祖壇經真偽問題》，也不同意楊鴻飛的觀點，認為「這一部《六祖壇經》，應該是六祖示寂後，由弟子們包括神會在內，各舉平日所聞師說，彙纂成書」。因此，不能「認為全部《壇經》都是神會偽造」。批駁胡適關於《壇經》作者是神會而不是慧能這種觀點最有力的是印順。他以純學術的立場，於一九七一年撰寫了《神會與壇經——評禪宗史的一個重要問題》一文，對胡適關於《壇經》的作者是神會所提出的論點和證據，也用考據的方法，一一加以反駁。最後「總結的宣告：一、《壇經》決非神會或神會門下所造。二、神會門下補充了一部分——《壇經》傳宗」。他儘管不同意胡適的觀點，但對胡適在禪宗史研究上的貢獻卻並不一筆抹煞。他說：胡適「作出神會造《壇經》的結論」，「是不足取的，但在禪宗史的研究上，仍舊是有貢獻的」。在他看來，「任何大學者，也可能有錯誤的。在研究的立場，即使是錯誤的，能引出問題或搜集資料，對後來的研究者，也還是有所幫助的」。呂澂在他所著《中國佛學源流略講》一書中，也主張《壇經》為慧能所作，後人在內容上有所增加。他說：「《壇經》中確有慧能的思想，但是哪些是慧能的，哪些是後人的，從《壇經》本身已經很難難一一區別出來了。」現在，中國佛教學者對《壇經》真偽問題的爭論還在繼續，但基本一致的看法，都認為《壇經》代表

了慧能的思想，作者是慧能，不過其中有後人增益的部分。

在日本學者中，關於《壇經》的真偽問題亦有過爭論。早在一九三五年，宇井伯壽著《第二禪宗史研究》，就不同意胡適的觀點，認為《壇經》的作者是慧能。一九六四年，關口真大撰《禪宗思想史》，認為《壇經》代表了神會的思想。一九六七年，柳田聖山作《初期禪宗史之研究》，提出了一個與眾不同的新觀點，認為《壇經》中的「無相戒」、「般若三昧」、「七佛二十九祖說」等，是牛頭頭宗六祖慧忠所說，鶴林法海所記，神會晚年把它引入自宗，由門下完成。其他尚有山崎宏、入矢義高、鈴木大拙等也曾參加這一爭論，提出自己的見解。

關於《六祖壇經》真偽問題的爭論，其實際意義遠遠超出了《壇經》的作者慧能還是神會這一問題本身。它涉及到了《壇經》的歷史、版本以及慧能 and 神會的生平，同時還深入探討了《壇經》的內容、教義等問題。由於這場討論，引起了人們對《壇經》的重視，促進了人們對禪宗史的研究，其意義十分重大。

三、《四十二章經》真偽辨

《四十二章經》，相傳為中國第一部漢譯佛經。但由於在中國文獻中對此經的傳譯、名稱及性質等記載多不相同，因而引起近代中外學者的長期爭論。在日本，早就有人對此經提出懷疑。境野黃洋在其所著《中國佛教史綱》裏，認為現今流行的《四十二章經》，是華人偽造，不是梵文漢譯。但法國學者伯希和在其《牟子考》一文中說：「《四十二章經》語在一六六年襄楷上疏初見引之。顧襄楷為山東人，當時佛教得由江蘇傳佈山東，而江蘇佛教之流行，六五年時，及二世紀下半葉中，皆有確證。則《四十二章經》似為揚子江下游教派譯品」。似乎他是主張此經為漢代翻譯的作品，不是中國人的偽作。在近代中國，最早對此經提出疑問的是梁超啓。他在《四十二章經辯偽》一文中，舉出隋費長房《歷代

三寶記》中的引文：「舊錄云：『本是外國經鈔，元出大部，撮要引俗，似此《孝經》十八重。……』」他認為，這裏已把此經的性質

說得最明瞭不過了，「蓋並非根據梵文原本比照翻譯，實撮取羣經精要，摹仿此土《孝經》、《老子》，別撰成篇；實言之，則乃撰本而非譯本也」。他的最後結論是：「此書必為中國人作而非譯自印度，作者必為南人而非北人」。其年代，最早不過吳，最晚不過東晉，而其與漢明無關係，則可斷言也」。他的這些說法，得到一部分學者的贊同。黃讖華在他的《中國佛教史》中，也明確指出此經為中國人自造。呂澂也主張此經不是最初傳來的經，更不是真接的譯本，而是一種經抄。他在《四十二章經抄出的年代》和後來撰者的《中國佛學源流略講》一書中，都堅持這一觀點。他說：「《四十二章經》之為經抄，並非印度現成的結構，而是從一種漢譯《法句經》隨意抄了出來，所以顯得那樣凌亂、疏漏，毫無印度著述所常有的精嚴風格（這像《瑜伽師地論》卷十八、十九所收《法句經》二十八頌節本，便是結構整然迥不相同）。他把《四十二章經》和《法句經》加以對照，發現有二十八章內容基本相同，「佔全經的三分之二」。不過在抄的時候，「做了一些修辭功夫」。他還認為，此經抄自《法句經》，是抄的三國時支謙所譯的本子之前的。一個舊譯本。至於抄出的年代，他「認定此經是東晉初抄出的。其理由：一、此經最初見於東晉成帝時的《支敏度錄》，所以它應出在此錄之前。二、在惠帝時，道佛爭論，王浮著有《老子化胡經》，說佛教是假造諸經，但未提到《四十二章經》的名字，可見當時尚無此經，否則王浮決不會目睹這一所謂初傳佛典而不加以攻擊。」因此，他斷定：「此經抄出的年限，最早不能超過《化胡經》，最晚不能晚於《支敏度錄》。惠帝末年（公元三〇六年，成帝末年為公元三四二年，大約就產於此三十年之間）。其後有題名為逸所撰的《四十二章經年代新考》一文，也認為此經是從大部頭譯本中抄出的。文中將《四十二章經》中摘出的三十節與《法句

經》作了對照，肯定《四十二章經》的主要文句有四分之三和各種譯本的《法句經》相符。因此認為此經「大體上是從《法句經》——更精密些說是附有緣起和解說的《法句經》——抄了出來」的。同時還認為，舊譯《法句經》有廣、中、略三種本子，其中廣本和中本，是經過法救改訂了的。《四十二章經》則是從法救的改訂本《法句經》中抄出的。他的結論是：「從改訂本《法句經》鈔出的《四十二章經》絕不會在漢明帝時候就有，這是可以確定的一點」。他還認為，從《四十二章經》的「結構參差不齊，又有幾處顯然為譯文輾轉所生的錯誤，其為中國人從大部譯本所鈔出無疑」，肯定不會是「印度原有的抄本」。至於《四十二章經》的年代，他的結論是：「《四十二章經》是東晉末（西元四〇〇——）開始存在於漢譯《法句經》的鈔本裏的，到了劉宋泰始初年（西元四六五）為着充實漢明帝求佛法傳說的內容，才被入從《法句經》鈔本裏分了它出來，單獨流行」。湯用彤在他的《四十二章經》考證一文中，則反對這些說法，認為此經不是偽書。他針對梁超啟所說《四十二章經》是偽書的論點，一一進行了駁斥。首先，他認為「《四十二章經》出世甚早」。費長房《歷代三寶記》所引舊錄，也只是說「經係『外國經鈔』」，可見非「中土編撰」。所以「不得因其類似《考經》，而謂為中國所撰」。他還明確指出，「自東漢時，本經之已出世，蓋無可疑」。所以不是偽作。其次，他指出，此經譯本有二：「一者漢代所譯，一者吳支謙所出」。「漢譯文句，想極樸實。而支謙所譯，『則文義允正，亂句可觀。』」因此，他認為「譯出既不只一次，則其源出西土，非中華所造，蓋瞭然矣」。第三，他認為「此經歷經改竄，其大乘教理，與梁氏所指之老莊玄學，乃後世所妄增，非唐以前之舊文」。他還進一步指出，「《四十二章經》現今流行之本，原為禪宗人所偽造」。所以他又說：「此本既非其真，則據此而言《四十二章經》為魏晉人偽作，必不可也」。胡適在他的《四十二章經考》裏，也同意湯用彤的看法，「不懷疑《四十二章

經》有漢譯本，也不懷疑現存之本為支謙改譯本」。所以認為不是中國人所偽造。陳垣在給胡適關於討論《四十二章經》的信中說：「後漢有譯經，可信。後漢有《四十二章經》譯本，亦或可信。現存之《四十二章經》為漢譯，則絕對不可信」。「襄楷所引為漢譯佚經，可信。襄楷所引為漢譯之《四十二章經》，亦或可信。襄楷所引為即現存之《四十二章經》，則絕對不可信」。他的結論是，現存漢譯諸經，包括《四十二章經》在內，「皆不能信為漢時所譯撰」。劉宗果在其所撰《四十二章經考證》裏，也認為此經出世甚早，是早期梵本譯成，不是後人偽造。他說：「中國所流行之《四十二章經》，原出於各部小乘經典中，義理率真，文句樸實，可是歷經後人改變，滲透了大乘圓義和老莊玄理，同時，文句也改得引俗流暢。所以說本經為後人改變失真則可，如果說是後人偽造則不可」。印順撰有《漢明帝與四十二章經》，其中說到：「古代的《四十二章經》，曾有二譯：一、漢譯，桓帝時的襄楷，獻帝時的《牟子》，都曾引用過，辭句比現存本要古拙一點」。二、吳支謙譯，《別錄》說它「文義允正，辭句可觀」。現存的宋藏本，就是這第二譯」。他認為，一般流通的《四十二章經》，是宋守遂所傳的，已有了「經過禪宗大德糅合了禪家的辭句」。但不能因此說《四十二章經》是偽經。他相信漢「明帝召見攝摩騰，摩騰奉上《四十二章經》與佛像」的傳說，認為《四十二章經》是經西域傳來的印度佛經，不是中國人偽造的。這場爭論，至今尚未取得一致的意思。一九八七年出版的《中國大百科全書·哲學卷》，肯定此經是中國所譯最早的佛教經典。一九八八年出版的《中國大百科全書·宗教卷》，認為此經早在東晉延熹九年（一六六）襄楷上書桓帝時即曾引用，後三國時《法句經序》和東晉郗景興的《奉法要》也都曾引此經。而高麗本《四十二章經》，文字質樸，內容雖然簡單，但條理清晰，自成體系，可見原本當來自印度。

（未完）



讀印順大師《心經講記》

兼與王永元老居士商榷

黎天

(一)

在近代高僧中，我最為推重太虛大師。大師一生，智慧、慈悲，處處可見出他深具大菩薩的德相。而最令我傾心服膺的是大師契於佛陀的本懷和時代的特點，提出「人間佛教」的思想。惜大師示寂過早，未能把他的理想全面推衍、宏佈。風雲變換，因緣離合，餘生之年，很少見有闡發大師的學術思想，提倡大師菩薩道精神的。後在一次偶然的機會，得知當今佛學泰斗印順大師繼承虛大師的精神，坐獅子座，暢演大義，弘法利生，令人贊嘆，令人鼓舞。

我之對印公起敬仰心，是因拜讀了他的《我之宗教觀》一書（收在《妙雲集》下編之六）中的幾篇文章所致。由此我確認，虛、印兩大師乃真正是中國佛教的高僧，兩位大師對時代的悲情，對

中國文化的同情，對佛教命運的關切——對整個人類所抱的菩薩心腸，和在大節大義面前厲然挺立，毫不含糊的態度，可稱得上是悲智雙運，智勇具足的典範。兩大師的人格精神，堪為學佛學聖者的楷模，我等後生的依止。並確信，今後佛教之發展，惟有依大師開出的方向發展，纔有發揚光大的可能，纔能對人類、對文化有積極的貢獻。

我也有幸，蒙道友關心，輾轉設法，為我請得一套印公的《妙雲集》，使我能時時研習請益。印公論佛法，深入淺出，通俗易懂，不喜作那些半文不白，不古不今的文章；大師說理，喜從大處着眼，契合時代，抉掠梳理，步步深入。通觀印公的文章，平實中肯，沒有有那些虛語、高語、警人之語，但讀後卻令人心誠口服。即使你不完全同意其中的一些說法。然總叫你感到有所得，有所啟發。這一切的一切，都是基於印公對佛理有透徹的悟解，對時代和人生有真切的感受和認識。

當然，對於印公的理論，我並非全部的接受，對印公有些提法，我甚至會提出完全相反的意見來，這自然不是我有甚麼更高明的見解。私忖，其中有的是由於認識理解的層度，因我沒印公這般的學養。不過，隨着時間的推移，這種差距是會逐漸消除的。還有一些完全是理解認識的角度問題，這可能是一輩子也不會改變的。見仁見智，也是正常的事。對於我，固然不會轉易地、不負責任地更改自己的看法，但也不會一味地否定他人（並非因為對方是名人，而標示自己的殊勝、正確。總之，對於印公，我始終是懷着十分的尊敬的。

前不久，我去拜望一位老居士，他一見到我即示我以第二三四期《內明》，翻開第一頁，指着一篇題為《評印順法師〈心經講記〉》的文章問，這篇王永元居士的文章你看過了嗎？他數印老的《心經講記》基本予以了否定。這位老居士知道我看了一些印公的書，偶而也會寫幾篇淺近的介紹佛理的文章，從他的語氣中我聽出他想促動我提一些個人的看法，並用文字表述出來。我接過刊物，匆匆地瀏覽一遍王居士的大作，覺得文章有些欠妥，但未敢輕率地作評論，就說待回去慢慢斟酌。沒幾天，我也收到了《內明》贈刊，又仔細地釋讀了「王文」，發現了不少問題。

印順大師的《心經講記》我原是讀過的，並沒有感到有甚麼不合佛理處。王老居士見識獨特，竟能挑出如許多的不是來，令人驚嘆。於是我取出印公的原作，對照「王文」詳細地通讀一遍。結果，我還是認為印公的「講記」是契合佛義的，而王老居士的批評卻不甚妥當，不夠公允，而語氣也較過分。故我覺得很有必要為印公的「講記」一辯。我不敢肯定一己之見完全正確，完全符合「講記」的原意。然真理愈辯愈明，反正任何事，凡一落文字都是可爭議的。我願意把個人的一些看法表述出來，以求得諸方善知識的指教。下面先談我對《心經講記》的認識。

(二)

印順大師《心經講記》的全文叫《般若波羅密多心經講記》，一九四七年夏天在奉化雪竇寺開講，由弟子續明法師記錄，收在《妙靈集》上編之一《般若經講記》一書中。

1 佛教的根本目的

佛教因衆生而有，佛法之開演全在於衆生苦難的解脫，「佛教就是要對這現實世間的苦難，予以徹底的解決」。印公說，波羅密多，即是「度一切苦厄」，「能除一切苦」。波羅密多，梵語的音譯，意是究竟，到彼岸，度無極。佛之說法，一方面向衆生揭示究竟的理體，此「究竟」即今人所喜用的「終極價值」，印公在「講記」中稱作「最高真理」；另一方面，佛陀又廣開各種踐行的法門，指點衆生通往最高真理的途徑。

「佛法有他的目的，和達到此目的的方法」，而從佛陀的本懷看，更重在方法的指導上。究竟是一，本不可用任何言說來詮示，所謂「道可道，而非常道」（老子語）是也。而方法，卻只是一種方便，方便有多門，關鍵在於對機、合用。方法乃因人而設，應機而開，衆生根性不一，大千世界的衆生相千姿百態，方法當然是越多越好，所謂「條條道路通長安」是也。佛菩薩慈悲，自然要廣開方便法門，來濟世度生了。此其一。其二，不假方便，難達究竟。目標雖明，倘無具體可依之而行的方法，全是空談妄說。度無極也好，證體也罷，關鍵在度或證上。證（度）是行爲的，空談無用。佛法是具體而微的，使人有路可循，有法可依。這一點，正顯出佛陀慈悲利生的本懷，廣大甚深的菩提心。所以印順大師說：「佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地」。這是佛教的根本精神。也是我們後人學習佛法

所應持的基本立場。達此，始可談「波羅蜜多」。按照印公的解釋，波羅蜜多乃具有動與靜兩個方面，所謂動的，即「能解除這人生苦痛的方法」，靜的，即「依照佛法中的方法做到苦痛的解除」。根據我的理解，印公也是把重心放在「解除苦痛的意義上」的。印公在「講記」中雖然沒有如此明確的指出，但通觀全文即能十分清楚地見出印公對這一點是十分強調的。另印公在《金剛經講記》中解釋「波羅蜜」時就曾說：「到彼岸，是說修學而能從此到彼，不是說已經到了。所以，重在從此到彼的行法，凡由之而出生死到菩提的，都可以稱為波羅蜜」。（《般若經講記》第十二頁）這是大師說法的核心、要旨。《心經講記》即以此為脈絡，貫串始終。明曉這點，始能全面把握整篇「講記」的精神，不至於偏離印公的願意。

世間的一切宗教，「莫不是為解除人生痛苦而產生的」。所不同的是各對苦的認識理解和對治方法不一。佛教對苦的問題有極透徹的認識，故而分析是十分詳盡，對苦的根治方法也是相當全面又徹底的。對於苦的問題主要從三個方面來討論，一是苦的形式（種類），二是苦的根源（起因），三是苦的對治（解除）。

2 苦的形態

「苦是一種感受」。如果說得簡略些、概括些，衆生的一切苦相，無非都是妄想煩惱，心有執著，心有分別的表現。其根本就在不明究竟，不悟性空緣起之理而有。要想徹底的度苦，就像印公所說的，「必須體驗空性，了知一切法空，生死間的苦痛繫縛，纔能徹底解除」。如印證以佛經則是《心經》中「無苦集滅道」諸語。這樣的解說固然干脆爽快，但並不一定能為一般對佛法認識尚淺的人所理解，也就是說，難以使大多數人受益。《心經》是佛法的精要，它言簡意賅，統攝佛理，具有提綱挈領的作用。印公慈悲，為使世人能更加全面地把握佛法，遂細加展開，予以具

體的闡說，且盡量用為今人所熟悉和通用的字句來表達。

佛教說衆生的苦相，以「四聖諦」中所列的「八苦」為典型。而對於苦的感受，離不開「生理」和「心理」兩個方面。大師將佛法「八苦」結合生理與心理的現象加以分類成三：「一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛」。印公這樣的概括分類，自有他的深意。

一切有為法，都是緣起相待的。「講記」所列「苦」的三大類，已把根、識、境三個方面結合一起而論。這既契合佛理，又說得比較具體，使人容易理解和接受。有些學人談到「苦」，喜歡用一個「心」字來替代具體的分析，或簡單地說皆是「無明」所致為完事。這對大多數聽衆或讀者來說就欠系統，有失弘法講經的意義了。大師並非不知「心」的奧妙，但也更懂權巧、方便的重要。

說法的對家是聽衆，說法更不是為了顯示自己的高明。對於衆生的攝引要有耐心，要循序漸進地加以引導，這纔是真正的般若。佛陀一生的說法也大都是由小向大，開權顯實，注重於應機應時的方便。印公繼承了虛大師人間佛教的思想，人間佛教的理想契合大乘佛教的精神。印公極明佛教所討論的「度一切苦厄」，「是著重在自我身心的改善與解放」，但這不等於說可以忽視社會環境的作用，人與外界關係的改善。「人不能脫離社會自存」，所以印公從「我與物」、「我與他」、「我與身心」來論說苦的現象，這就把人的視野和襟胸都打開了。

事實也是如此，人不是孤單地存在着，心也不是孤單地存在着。心識的活動是以根（生理）、境（環境）的存在為條件的。佛是究竟圓滿的，而非偏證偏得。佛有三身——法身、報身、化身，證聖果者必須是身、心與國土都得到轉換、提昇和莊嚴。當然，從實踐修行的實際際出發，應該，也是必然要有重心，講基礎的。印公說：「除苦必須解除苦痛的根源。致苦的原因，自然

是很複雜，但主要是源於我們的內心上的錯誤，及由於內心錯誤而引生行為的錯誤」。至此，印公很自然地討論的範圍集中到人生問題的核心——「心」上來了。

3 苦的根源

世間一切的學問，無疑是以「心」的學問為最高。但同時心的問題最難講得透，講得好。心的問題是無窮竟的，而大多數學人不是論之過簡，使人無從着力，就是失之於繁瑣，叫人不得要領。所以印公說：「世間一般的學術，對此心苦簡直是沒法解除的，只有學習佛法纔可以得到解除」。佛法本不偏於心也不偏於物，但佛教關於心的理論無疑是佛法中最精彩的部分，由此可知「佛法的重心所在」。而印公對眾生苦痛的根源，也是從「發動的意識」——內心上作出分析的。

印順大師認為，眾生的生死流轉，煩惱苦逼，「都是因心的錯誤指導行為而引生的」。心本不可限量，一念善則善，一念惡即惡，佛教常說「心淨則一切淨」。但真正要實踐起來卻並非那麼簡單，還必須作具體的分析。印公說：「內心的錯誤，可分二種：一、欲，二、見」。

欲就是欲望，它與一般的希望、願望或理想不同，是一種非理性的「情意」。照印公的話說，「欲以追求為義，追求不得其正，這纔成為慾望」，欲而不正，所以「也可名為惡欲」。這種不合理、不正當的貪欲，主要就是一味向外地對名聞利養的追求。我們說心不可限量，欲望有一時的滿足，而無永遠的滿足，故而印公說貪愛（欲）之心「如膠漆一樣，一經染着，則糾纏不清，不免要受他的牽制，不得自在」。同時各種爭搶鬥奪，小自家庭內兄弟父子間的爭利，大至國與國之間的戰爭，不斷地發生，「造成了充滿苦痛的人間」。

見是成見、偏見，屬放思想方面，知識方面的。世間的知識

雖然不是「毫無補於人生」，但它有根本性的不足，就是以我是為是，我非為非。由於對事物認識的不同，而有各種的爭執、衝突，造成了「家庭、社會、國家、世界的不安定」——這種現象，尤其是現在這個時代，更屬顯而易見」。正是愈演愈烈。同時，世人的知識，又每每與「私欲相結合」，以知識來幫助欲望的滿足，從而造成了「知識越廣，欲望越大，欲望越大，苦痛越多」。這種惡性循環的現象，世間的苦痛，有增無已。慈悲如印公者，自然要發出痛心的感嘆：「我們不但是欲望的奴隸，還是思想的奴隸呢」！通過這樣的反復解說，給人的影響是相當深刻的，使人不由得生起警覺心，並反觀自己、省察自己，檢點自己——檢查自己內心是否有這些「錯誤」存在。然而，說法者還沒有把世間苦痛的最終根源點出來，沒有將最後關節點破——這正顯出說法者的水平。好像戰場上殲敵一樣，先把對方困住，然後逐漸縮小包圍圈，最後把敵人一下子殲滅。隨着經文的展開，印公終於指出一切苦痛的總因是眾生沒有「了知一切法空」，有頑固的「我執」存在，一切的苦難，都根源於「眾生把自己看成有實體性而起」。

印公這樣步步深入，循序而進的演說，不僅僅是一種說法的技巧，更主要是適合於一般學佛者修行過程。佛法的實踐是由一步一步的境界遞進趨上的。當然，這也是符合佛法的基本原理的。《雜阿含經》上說：「先知法住，後知涅槃」。法住是十二真如之一，意謂真如之理遍住於一切諸法中住；涅槃是「離諸煩惱」、「離諸有者」（《涅槃經》），《圓覺經》也說：「以因緣俱滅，故心相皆盡，名得涅槃」。印公在《性空學探源》中這樣闡述「法住」與「涅槃」的關係：「先有通達緣起法相的法住智，然後纔證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反覺到無足輕重，這是大大的錯誤！」（《妙雲集》中編之四，頁八）印公這一論說是深刻的，是有所指而發的。

4 苦的解除

除苦必須「找到苦的根源」，必須知道「苦痛的原因」，而後「纔能用適當的方法來防止他消滅他」。世間任何事的成就都有一個起始，有個過程。更何況大乘佛教不但要得到個已的解脫自在，證真成聖，還要「解除一切衆生的苦痛」，莊嚴國土，使整個人類，整個社會的問題都得到解決，自是不能臘等，甚或惟有高談闊論，而無具體實施的方法。這就是「波羅蜜多」。照印公的解釋：「凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱作波羅蜜多，這就是中文『度』（到彼岸的意思）」。

佛教非唯心，但其對於「心」無疑是比較注重的。佛教認為，一切人生的問題、社會的問題，都是由「心」的發意動念，「指導行爲而引生的」。這一點無有大小乘之分。所以印順大師明確教示我人「要消除苦痛，非先從內心上的愛欲和知見改造起不可」。而作為虛大師的繼承者，印公的視野和關懷自然不會局限於一己個人的解脫，他提出應先從「解除自己身心上的煩惱矛盾下手」，希望世人能從「行爲的改善」，而達到「人我關係的改善」，再進至整個社會「完成徹底的更高的和平與自由」。印公認為，人類社會如果不在「人類充分覺悟，提高人格，發展德性」的根本上着眼，「任何控制自然、人羣的辦法，是不會收到預期效果的」。甚至愈逐愈迷，愈治愈亂，「像現代的科學，對於近代人類不能不說厥功甚偉，然因沒有善於運用，利器殺人的副作用，就隨之生起，甚至引起世界文明被毀滅的危險」。因此印公強調，「我們要『度一切苦厄』，應首先對自己予以改造，唯有這樣，纔說合理的根本的解除人世間的苦痛」。

虛大師曾提出過這樣的名句：「仰止唯佛陀，完成在人格」。印公的理論，完全繼承了虛大師的思想而發展。而像兩位大師的

精神，絕非侈談空理，貌似高深玄妙者可比；更非那些口說大乘之理，卻無大乘之心、之行者可以隨意的妄測、批評的。兩大師乃近代以來少有的眞菩薩，他們之論佛法，都是契於實際，有益於人生、社會問題的切實解決而發的。方法有適應性，不能泛泛而談。芸芸衆生，耽著私欲，執守「我」字，要使之超生脫死，轉凡入聖，非在一朝一夕之間。必須善於引導，要有下手處，方便攝引，趣入究竟。印公非不知究竟，也非不說究竟，（詳後）「講記」一文之妙，即在於由近趨遠，自低向高，從俗諦導入眞諦。

然而，讀者不要以為，印公這種方便只是在枝葉上下功夫，印公是由實相慧——「能眞知諸法眞理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜」，而生出方便智——「能正見世間的一切」。「佛法就是以般若智從根本上解除人們苦痛的」。整篇「講記」，印公或依俗諦而論，或即眞諦而談，無不是基於佛法的根本，以「般若波羅蜜」，而顯「究竟波羅蜜」。印公論到世人內心上愛欲和知見的錯誤之根本，即是佛所說的，常人最難破除的我、法二執。

我執和法執，既是一切苦痛煩惱的根本，也是入究竟、證菩提的障礙。印公認為，在此二執中，我執「更爲重要」，「尤爲根本」。所以「佛法首先教人除卻我執，我執沒有了，即能契合於緣起的正理，符合於羣衆的正義，行爲自然合理了」。按照印公所論，眞能徹了無我之理，破盡我執者，必能了達性空緣起。這就是說，我執與法執有甚切之關聯。。有些學人過於執著大小乘之分，認為這類法是佛陀爲小乘根器所開，那些法是爲大乘菩薩而說。實不知佛法唯有一味，一與三之分也好，大與小之別也好，都是因衆生而有，並非佛法之本身。印公說：「佛世，弟子們根利慧深，佛爲他們說無我，弟子們即能了達無我性空。後人不解佛意，於是聽說無我，轉執法有；爲了對治他，所以大乘經特詳法空」。這是約教上說。如從行上論，佛教也是以破我執爲重要。印公說，學人了知「佛法中的最高眞理，應遍觀一切法空」。

但博觀必須反約，要在妄執根本、生死根本的我執中，深觀而徹底通達無。這根本的我執破除了，其他的一切錯誤也就可以破除以及漸漸破除了。修學佛法，應先從捨離我執——悟入即空的無我入手。

空，作為佛教的最高真理，不是說說「一切皆空」、「諸法性空」、「當體即空」等之類的「空」話就能把握、契入的。它需要真修，需要實證。《心經》第一句就是說觀自在菩薩由破我執而證空——「照見五蘊皆空」，而「度一切苦厄」。勿庸置疑，印公之說，完全是符合經義，契合大乘佛法甚深之妙理，也是符合佛法實踐之進路的。

5 何謂般若智慧

破我、法二執，度一切苦厄，證眞悟道，全由般若智慧的妙用。提起般若，凡稍知佛法者都會說，般若是諸佛之母，是一切佛道的根本。的確，佛曾多次強調世間一切善業，乃至一切出世法，皆從般若智慧而生。《大智度論》也說：「般若波羅密是諸佛母。諸佛以法爲師。法者，即是般若波羅蜜」。但是，學人眞正地去理解實行起來，往往還是會出現這樣那樣的偏失。印公把常人這類「誤解」歸納爲二種：一是「以爲佛法所指的智慧是特殊的，有了這特殊的智慧，其他的世俗智慧就可以不要了，這種人忽略了遍學一切法門的經訓」。二是「一些人以爲世俗的知識，不可厚非，應當去學，可是學而不返，忘記了佛法持重的智慧是甚麼了」。

佛法是融貫之法，般若是圓滿之智。前一種「誤解」，只看到佛教超越、出世一面，而不懂得還有內在、達俗的融通；把佛法與世間法，空與有分成兩橛，隔裂對立起來。如有人對「空」的理解，一味強調空中無一法可得，卻忽略了空同時也無一法可離。後一種「誤解」，主要是把生死法與出生死法混同了起來，沉迷於

現象，不能在現實中超越出來，即俗而達眞。我讀到印公這段文字時，結合具體的分析和觀察，發現佛教界所存在的以前一種居多；至於後一種現象，往往出現在那些視佛教爲一種工具，以達到個人私欲之滿足的「佛教徒」身上。這後一個問題的原因，是因爲佛教無論是受到怎樣的摧殘，它在世人的心目中依然是崇高而值得信仰的，是可抵制魔道的正道；而一些權勢者看到佛教有可利用的價值，也予以形式上的支持。於是，有人就誤以方便爲究竟，甚至借佛教的名義以行私作惡，自欺而欺人。但無論如何，都是由於無明遮障，般若不顯，缺乏智慧之故。

關於般若在佛法中的地位和性質，佛學界向無一致的認識，印公對之的解釋是比較全面的。依佛法的内容而論，般若實相般若，觀照般若，文學般若三種。當然這也是一種方便說法。龍樹菩薩說：「般若是一法，隨機而異彌」。出於分析、闡釋的需要，而有般若之名、之義的產生。般若作爲佛教所稱的一種殊勝、最高的智慧，可從觀照慧與實相相應慧兩方面去理解。照印公在《金剛經講記》中解釋，這「觀慧與實相相應慧」有「證眞實以脫生死」和「導萬行以入智海」二義。前者「是三乘般若所共的」，後者「是菩薩般若的不共妙用」。而一些學人把般若看作僅是大乘不共法，實在有失偏頗。

6 證眞與達俗，內在而超越

般若證眞，即是悟徹佛法的畢竟空義；導萬行，就是達俗，不斷一切世間法。從般若的妙用說，證眞與導行本是統一的，不可分隔切斷。佛法的中道實證，是空有不二，無有偏執的。印公在闡釋《心經》中「是故空中無色，無受想行識」一句經文時說：「此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。佛法的中道實證，可說是內在的超越——證眞，這當然即是超越的內在——達俗」。證眞在於度苦，達俗

方能濟世。「覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路」。依世尊創教的本意，自度度人，自利而利他，乃每個佛弟子的本份。從理論上講，偏空偏有皆非究竟，應「從相待假名的空有相即」，而說「冥契畢竟寂滅的絕待空性」。從實踐角度論，即依緣起而觀空，觀空不壞緣起，「在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起」。印公指出，惟有這般的觀察、體驗，「生死間的苦痛繫縛，纔能徹底解除」。

說般若智慧證真悟空，並非指世間真有那麼個「空」存在着。印公明示：「世間的事物，語言思想都不能表現出他的自身，何況即一切法而起一切法的空性呢？空性亦不過假名而已」。名字是不得已而用之，既然要說法，當不可離文字相，但既說是「相」，就只能有表「性」之方便，而不能視作「性」本身。有些學佛者，一論到「空」，就高談第一義空，不思議空，畢竟空，而把一切現象有，乃至因緣法則都排斥在外，以為世間惟有「空」是真實的，還自許是「大乘」，是「圓教」。實則，如此執實於「空」，早已落「相」了。印公說得好：「中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的……這用世間任何名字來顯示，都是不恰當的」，只不過用「空」來表示「還近似些」罷了，但仍「不免被人誤解」，即「空」也不能等同究竟。故而印公再三強調要有真切的觀察、體驗：要以般若來照攝一切。如此，方能免於墮落空見、斷見，方能入世濟度衆生，而不偏入厭離世間，只求一己解脫的小乘境界。

從大乘佛法的成就說，證真與達俗，本是在一次完成，非從兩條途徑而入。「佛法是貫徹現象與本體」的，大乘佛法的修證，「即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己」。印公認為這種修行體驗，與小乘那種偏於「超越」的「走入厭離世間的道路」不同，

而「不妨說是『內在』的」。其特點是：「一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；一方面要能貫徹現象而無礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。」

因果與緣起，是遍存一切的法則，「佛法就是依因果法則說明一切的」，一切皆空，也「不是破壞因緣生法」。因緣假合故無性，無自性故空。豈能以此而否定緣起法則的存在。如把因緣空故，當作即無因緣，這在邏輯上都通不過。印公說：「空從具體的有上顯出，有在無性的空上成立」。緣起甚深，不要以為一說第一空義，緣起法則就應該否定，因果規律可以不講，並以此來證「空」的「第一」。其實，凡夫知見者還不能夠洞徹此究竟呢！「唯有依於般若慧」，纔能生「正確的知見」，「了達諸法的因果事理」，究明世間一切的現象。《心經》上說：「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」。色固不能礙空，空也不可壞色。只有在通達世間諸法的基礎上，始可談般若波羅蜜。印公說：「最高的智慧，是要在因果現事的關係中，深入的去體驗著偏而必然的最高真理」。如此，方不至於使般若成為一種懸設；方能起般若之妙用而策導萬行。正是「不離開因果事物而有空」，所以「空」——「實相印貫通諸行無常、諸法無我，涅槃寂靜的三法印」。

究竟的佛法是融貫的，而不偏於一途。同時其理論能指導實踐，實踐又能實證理論。「能所不可得」，印公說「能證智與所證理，也畢竟空寂」。把佛法的理論與實踐統一了起來。如作進一步的闡述即是：「從理論上說，以一切法本不可得，說明蘊等所以是空；從修證上說，即以無所得慧所以能達到一切法性空」。

佛法的融貫，不以空寂與現象視作對立，能把世出世間打成一片。按照印公的判釋，大小乘之別不在於常人所共知的一法印與三法印之別，關鍵在於對空的體悟之深淺上分出，在發心的大小上分出。而這兩者又是連在一起的，印公說：「若處處以自我為

前提，則若痛因之而起；若達法性空——無我，則苦痛自息。菩薩的大悲心，也是從此而生，以能了知一切法都是關係的存在，救人即是自救，完成他人即是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。有此空有不一，我人無別的境界，即可擔負如來的家業，以出世的精神作入世之事業，始可談大乘菩薩道。用印公的話說，即是「內在的超越」，「超越的內在」，「佛法的中道實證」。

(三)

關於印公的《心經講記》，筆者所費的筆墨可以說已經不少了，雖不敢自許已把「講記」的本旨全部抉發出來，但自信還不至於偏離印公的基本思想，大致上把「講記」的基本內容都介紹出來了。讀者通過上文的介紹，如再對照王永居士《評印順法師〈心經講記〉》一文，即可發現王居士對印公的批評是站不住腳的，甚至有些論據完全是出於王居士一己的武斷，妄加硬按在印公身上的。下面我就擇「王文」中比較突出的幾個問題略作評述。

印公在《心經講記》中有「我們要消除苦痛，非從內心上的愛欲和知見改造不可」一語，此本無不妥。唯識言轉識成智，禪家主張變生死為涅槃，轉煩惱為菩提，如此等等，大致都是這個意思。印公說得更加明白通俗，應該說更容易理解。但王居士卻批評說：「愛欲知見，相當於見思二惑。如是二惑，當破除令盡，何謂「改造」！刻人類不能為梅壇，飾野狐不能為獅象，何「改造」之有；故亦謬言也」。照王居士的意思，「改造」是不夠徹底的，唯用「破除」方妥。好像印公對「二惑」還有保留，於佛法中斷惑證真的最基本道理都不理解。在此也不必引正面的例子來說明這個問題，我懂得抄《辭海》「改造」一詞的釋文來解答「王文」的責難。《辭海》釋「改造」有二義：「①另制；重制。《詩·鄭風·緇衣》：『緇衣之好兮，敝，予又改造兮。』引申為從根本上改變舊

的，建立新的」；「②另外選擇」。可見「改造」是徹底的，不知王居士對「改造」一詞是怎樣理解的。

印公說：「佛經以名句文身而立，而名句文身是依聲假立」。這就是我們平常說的「文字般若」。印公又說：「文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如離卻文字，即凡聖永隔！」（見《金剛經講記》）由文字般若而入實相般若，講經說法，撰字用詞當然應該慎重、貼切，但不能執著於文字相，咬文嚼字，更不可賣弄文字知識，做文字遊戲。印公在解釋《心經》「色不異空，空不異色」一語說：「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」。色空相即不離，而非二體，凡稍知般若學者都明此義。印公之解釋完全依於常識，而表達的方法也是十分傳統的。但「王文」先批評說「此語令人無從索解。夫不異者，乃無二相之義……何謂「不離」也！此語倒真令人無從索解了。「不離」、「無差別」正是表「無二相」義。文字的功能在於達意，「王文」挑剔，自己反落於文字相了。

在「王文」中，反復強調「第一義空」、「異竟空」，實際上其本身對般若空義的理解是欠全面的。「王文」說：「般若所明，乃第一義空。第一空義中，無生滅法可得」。並認為：「諸行無常」，是生滅法，何能藉此悟入第一義空。甚至主張畢竟空中無因緣可說，「因緣空故，即無因緣」，意謂大乘空義不講緣法。然而，佛法中離一切的「空」是不存在的。不要以為把「空」說成超於一切，高於一切就算「第一義空」了。因緣生法，一切皆空，但不等於說緣起法則亦是虛妄不存在。緣起法為一切佛法所依，是佛法與「外道」相區別的根本，否定緣起，即是毀法謗佛。不能執實於因緣生法，與由觀一切法如幻而悟空是兩事，這是個最基本的邏輯常識。龍樹菩薩在《大智度論》中十分明確地指出，空既「破一切法」，又「緣一切法，空空但緣空」（見卷三十一）。不要把這個「緣」字看得那麼可怕，無此「緣」，一切佛道皆不能成哩！

印公說：「佛法的目的，在轉迷啟悟，轉雜還淨」。（《性空學探源》頁二，《妙雲集》中編之四）這個「轉」是在「迷」上轉，「染」上轉。學道者常說「借假修真」，如不達一切生滅法如幻，何以悟第一義空。《金剛經》說：「一切有爲法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀！」《心經》第一句即言「照見五蘊皆空」，無論是從理論上講，還是就實踐而論，究竟之空理，都是由如幻緣合的生滅法中而悟入的。對此印公解說得十分清楚：「從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。從深入法性的空理說，這空理——空性，也必須在具體法相上去顯示它。聲聞乘經說的「諸行空、常空、我空、我所空」，不各是從具體的「行」（有爲法）而顯示其空的嗎？就是大乘經，如《般若心經》的「照見五蘊皆空」，也是從具體的五蘊法上照見其空。在行爲上說，要離邊邪，就必須拿正確的行爲來代替，不是甚麼都不做就算了事。要解脫生死，必須先首信、戒、聞、施等善行做方便，也不是甚麼都不要。所以無論是理解、是行爲，從有以達空，是必然的過程」。（同上頁）應該說，世間一切之成就，都是有所依藉的。孔子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（《論語·里仁篇》）我想，一切的關鍵不在於「法」，而在於學人的「觀」。就佛法言，如能做到像印公在《心經講記》中所說的：「菩薩了法性空，知一切法如幻，能不爲我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。（重點號乃引者所加）般若智慧，第一義空都可由此而立。

印公認爲，一實相印貫通於三法印。這又是王居士取以否定《心經講記》的一個重要依據。「王文」認爲，「大乘一法印，與聲聞三法印迥異，不可以之爲比類也」。大乘一實相印，小乘三法印，這在漢地佛教中已成爲極普通的常識，但這並非是佛教界的共識。如在南傳佛教中，即不承認這種大小乘的分別。關於大小乘的問題，應該做大文章的，本文不打算作過多的討論。要說明

的是，印公認爲大小乘之分並不在一實相成立三印上，主張三法印即通於一實相印。印公這一思想是一貫的，在理論也是能自圓其說，並有充分的理論根據。這，在印公的許多著作中都有十分透徹的論述，本文限於篇幅，不能詳加引說。只能略作介紹。

印公在《大乘空義》一文中論一實相印與三法印之間的關係和性質說：「從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體，而得「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」——「三法印」。但這決非三條不同的真理，而只是唯一絕待的真理，被稱爲「一實相印」——法性空寂的不同說明。三印就是一印，一印就是三印。所以，如依此而修觀，那末觀諸法無我，是「空解脫門」，觀涅槃寂靜，是「無相解脫門」；觀諸行無常，是「無願（作）解脫門」。三法印是法性空寂的不同表現，三解脫門也是「同緣實相」，同歸於法空寂滅」。（《佛法是救世之光》頁八三，《妙雲集》下編之十一）但《阿含經》與聲學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。好像是大乘、小乘截然不同」。（《佛法概論·三大理性的統一》，《妙雲集》中編之二）爲甚麼有此歷史事實的發生呢？印公有明釋：「佛爲弟子說法，多說衆生由五衆和合成；此五衆，一切是無常生滅不安隱法，所以色非我非我所，受、想、行、識也非我非我所。無常故無我的教授，利根者當下能依無我無我所，徹見涅槃寂滅。既離我執，也不會再取法相及非法相。佛滅後，有的不能從無常無我中得畢竟空，轉而執我無法有。對此執法衆生，不得不廣顯法空。而或者又撥無我法的緣起，或取執空性爲實有離言自性。這都是守指忘月，辜負佛恩！」（《金剛經講記》頁五三）

那麼大小乘的區別有沒有呢？有的。印公在《心經講記》中有言：「因爲度苦·除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在，這被稱爲小乘。大乘也是希求度苦除苦的，但他更是肯定的，側重於離苦當

下的大解脫自由；又由推己及人了知一切衆生的苦痛也與我無異，於是企圖解除一切衆生苦痛以完成自己的，這就是大乘」。在此我們不必作是非的取捨，但大乘與小乘「本不是絕對對立的」。三法印也是佛說，「諸法一實相」，一法印與世間任何都不相排斥對立，世間諸法都能在第一空義下得到安頓，何況佛法。難道一法印與三法印不能相融貫嗎？「從人生正覺中去解除苦痛，大小乘並無不同」。「王文」隨意貶低三法印，把三法印與一實相印看作「迥異」而不能共存，這無論從哪個角度講都是錯誤的。

「王文」再有對《心經講記》作出否定的，是印公對天台宗「一心三觀」說的批評。印公對天臺的評價極高，予以充分的肯定，在《中國佛教之特色》一文中，印公說天臺「教觀並重，而抹戒律，弘淨土，深廣而兼存平易，純手其為中國佛教之特色」其「予佛法以發揚、整理、通變，誠先來所未有」（《佛法是救世之光》頁一二一——一二二）但印公對天臺也並非全都是盲目的肯定，在一些具體的理論問題上，還是有他自己的看法的。如相對於印度佛教的原典，印公認為天臺就比三論走得遠些，印公說：「三論學者重中論，只談二諦，比較上要接近龍樹學。天臺的離妄顯真近三論，統合一切之空有無礙，是更與真常雜糅的」（《中觀論頌講記》頁四一，《妙雲集》上編之五）此說完全符合於事實，也早已為大多數學人所接受。至於說佛法是契機的，天臺對於龍樹學說的發展，有其充分的理由和必要，卻是另一個問題。

又關於天臺的「三智義」，印公認為：「天臺宗引《智度論》說：『三智一心中得』，依此說一切智、道種智、一切種智的三智，一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。考《智度論》卷二十七原文，不是三智一心中得，是『一切智一心中得』。『道智是行相』，以道智得一切智一切種智，所以智論的『一切智』，指二智而非三智」（《中觀今論》頁二三四，《妙雲集》中編之二）這

本是個理論問題，見仁見智，盡可探討。如當代大儒牟宗三先生認為，天臺宗「三智義」確乎依於《智度論》，印公之批評不妥。（見牟著《佛性與般若》第一章第二節，臺灣學生書局民國七十一年修訂三版）如按「王文」的邏輯，「此義天臺聖祖所說」，不得妄加評判，那麼，三法印乃佛說，更不可隨意貶斥，但王居士對三法印之輕視是十分明顯的，這又怎麼解釋呢！其實，對於臺宗的一些理論，古來不少的聖者都有不同的看法，最典型的如賢宗祖師對臺宗的許多理論存有分歧。大家都是「聖祖」，你的取從在哪一方呢！佛法是一味，後世之學人，依乎佛法的根本，而出於各自體會和悟解，對佛理作出不同的判釋和闡發，這是不能避免之事，也是極自然而合乎情理的。如果大家都守着陳說，而不敢越雷池於半步的話，那麼佛教還有甚麼發展可言。

論到印公對有些學者認為《心經》中「色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色，是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義」。這一判釋的批評，印公的理由是充足的。依印公的看法：「假定真是如此，那經文應結論說：是故即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無色想行識」。確是如此，經文選用的是否定詞。接着，印公進一步解釋：「當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的」。最後，印公從佛法實踐，修證的進路上闡明此理由：「菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地纔能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻想不現。所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空……空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識」。佛法是實證的，佛說一切，都是由實踐悟證為背景，並以指導世人的實踐為根本目的的。佛法可以作為一種理論

而成立，也可以從理論上作疏解演述，但這已是第二性了，且不能脫離、有違實修的基礎。千百年來，《心經》受廣大信眾所尊奉，主要不在於其理論的玄奧，而是對學人的實踐具有極有效的指導意義。故印公謂經文所示之實踐路向，是「佛門中道實證的坦途」。

最後再想談一個學風問題，坦率地說，當我第一次在道友處瀏覽「王文」時，給我的感受，首先不是該文在論理上的偏頗，而是作者在向對方責難時所選用的那些過於肯定的全稱性判斷詞，使人覺得草率而武斷。如說得再直些，「王文」對《心經講記》的批評，不少地方純粹是牽強附會，硬裝樺頭。其文風有欠「慈悲」，非我輩學佛學聖者所應有。下面試舉幾條實例說明。

「王文」批評印公「謂般若唯破見思惑，猶未免深經淺釋了」。然查「講記」全文，印公並無「般若唯破見思惑」這類的全稱判詞。般若若能破見思二惑，但般若之妙用遠遠超乎於此，這本為稍具佛學知識者所皆知，何有印公不知此一般之理。事實上，「講記」中只有唯般若能破盡見思惑之意，而「無般若唯破見思惑」之文，這一前後顛倒，含義截然不同，想王居士決不會無此最起碼的語文知識。說到般若之妙用，「講記」介紹得非常全面，引數例為證：「般若——實相慧，即能真知諸法真理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜」；「依般若慧體驗真理，根除內心中的錯誤，導發正確的行為，則煩惱可除，生死可解。論到內心中的錯誤根本——略可分為二類：一、我執，二、法執」；「菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」……菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行……即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。般若能破法執，了知一切法如幻，證中道實相，得究竟涅槃，不知王居士還嫌此太「淺」而不夠「深」否？

「王文」多次指責「講記」輯「因緣條件為實有」，果真如此嗎？

還是讓事實來說明。我們知道「五蘊法是有情組織的原素」，如「能於此五類法洞見其空，即是見到一切法空」。印公明示：「五蘊中的自我固不可得，五蘊法的自身也不可得」。又說：「凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了」。印公慈悲，其說法論理，極其詳盡透徹，說「空」也不像有些學人那樣籠統論之。而空本就是在具體的有上顯出，空有無二相，這一點「王文」也是同意的。印公曾多次強調，空「不是破壞因緣生法」。佛法的中道實證，決不是偏於一途，而是融攝、貫通空有的。印公多說因緣法則，但從未執條件為實有之說，「王文」的批評可謂不着邊際了。我只知佛教中有對否定緣起，不講因果者的痛斥，卻沒有見過指責說緣起法則為「邪執」的，「王文」真是奇文了！

世尊原有四依四不依的遺教，任何問題，凡有「相」者，皆可討論，這對促進佛教的發展是有益的。但討論必須依於事實，要以誠肯、善意的態度進行，如「王文」對「講記」所指出的問題，其實印公在通篇的「講記」中都有論及，明文如此，不知王居士為何視而不見。如王居士未通讀過全文，而妄加評論，這是輕率，不負責任的；如是擇其一點，不及其餘，則未免失之厚道，這就是不足取了。指出這一點後，本文也就此結束了。

(完)

從《大乘玄論》看三論宗之佛性主張

李雪濤

三論宗之集大成者吉藏大師非常重視佛性學說，在他的著作中論及佛性處頗多，如《淨名玄論》卷一、《十二門論疏》卷上、《勝鬘經寶窟》卷下、《法華玄論》卷一等等論疏中均有對佛性的闡述，但這些論述都沒有其《大乘玄論》卷三「佛性義」來的具體、集中，下面我們就以《大乘玄論》為例，具體看看三論宗的佛性主張。

一

《大乘玄論》凡五卷，唐吉藏撰^①。此論共八章，即：第一二諦義十重（卷一），第二八不義六重（卷二），第三佛性義十門，第四一乘義三門，第五涅槃義三門（以上卷三），第六二智義十二門（卷四），第七教迹義三門，第八論迹義五門（以上卷五）。吉藏於卷四「二智義廿二門」初云：「然昔在江南著《法華玄論》……^②」可知此論作於長安。吉藏《百論疏》、《十二門論疏》作於大業四年（

公元六〇四年），疏中云《玄義》已入大科，蓋指此論也。是故此論當作於仁壽、大業之間。

《大乘玄論》卷三所述佛性義有十門，曰：一大意門，二明異釋門，三尋經門，四簡正因門，五釋名門，六本有始有門，七內外有無門，八見性門，九會教門，十料簡門。

二

佛性，中文佛性一詞乃梵漢並譯也。佛指覺悟，性意不變，因此又譯作覺性、如來性等等，一般用來說明眾生覺悟之因、衆生成佛之可能性。佛性一名在各部佛典中稱謂不一，吉藏指出：

經中有明佛性、法性、眞如、實際等，並是佛性之異名，何以知之？《涅槃經》自說，佛性有種種名，於一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞嚴三昧、師子吼

三昧。故知大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於《涅槃經》中名為佛性，則於《華嚴》名為法界，於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心，《楞伽》名為八識，《首楞嚴經》名首楞嚴三昧，《法華》名為一道一乘，《大品》名般若法性，《維摩》名為無住實際。如是等名，皆是佛性之異名。故經云：無名相法，假名相說。於一法中，說無量名。於一名中，說無量門。以是義故，名義雖異，理實無二③。

從以上的引文中我們可以看出，吉藏所謂「法性」、「眞如」、「實際」等為佛性之異名，這是沿襲了《涅槃經》的說法④。

由語言學語義的分析我們可以知道沒有兩個涵義完全相同的詞，同樣，儘管佛性有種種異名，但每一個不同的名稱其所指的側重點均不相同，吉藏也指出：

平等大道，為諸衆生覺悟之性，名為佛性。義隱生死，名如來藏。融諸識性，究竟清淨，名為自性清淨心。為諸法體性，名為法性。妙實不二，故名為眞如。盡原之實，故名為實際。理絕動靜，名為三昧。理無所知，無所不知，名為般若。善惡平等，妙運不二，名為一乘。理用圓寂，名為涅槃⑤。

儘管自《涅槃經》傳入我國以來，佛性問題在佛教學者乃至當時崇尚心性說的知識界進行過廣泛地討論，一時成為南北朝顯學，但由於佛性一名既可指「心性本淨」的成佛之心，亦可指使心能夠發生作用之條件，即「待緣而起」。諸緣中最重要的是「境界緣」（所緣），換言之，單有心而無境界（緣）也還不能發生作用。既然要有境為條件纔能構成「佛性」，所以又把佛性的重要放在境界上。再加上《涅槃經》的傳入在時間上拖得很長，而這期間中國僧衆不可能去了解印度社會情況前後之變化，對於佛性的研究既有從心的方面理解，亦有從法的方面認識，並且各派宗師都能從容地從經中找到各自的依據，致使佛性學說總也未有一個統一的

解釋⑥。

到了吉藏時代，他將諸家對佛性的不同解釋作了總結，並進行了評判，加上他自己所贊同的中道佛性說共十二家。此外均正（慧均，因他曾作過僧正故稱作均正）所著《大乘四論玄義》卷七「佛性義」，也述及了當時各家對佛性的不同見解，共計十三家⑦。《大乘玄論》卷三只是羅列出了十一家佛性學說，並對之進行了評破，但未指出每一學說的代表人物。均正《大乘四論玄義》大都指出了代表學派及人物。下面我們以《大乘玄論》為主線，參照着《大乘四論玄義》來看看吉藏所論之十一家正因佛性說：

第一家，以衆生為正因佛性。此乃自衆生因地觀之佛性，謂衆生具有成佛體性之可能。此論代表人物是莊嚴僧旻、招提白瑤。

第二家，以六法為正因佛性。《涅槃經》云：不即六法，不離六法。六法即是五陰及假人也，亦即衆生。其代表人物為定林僧柔及開善智藏。

第三家，以心為正因佛性。以心識異乎木石無情之物。這是智藏的說法。

第四家，以冥傳不朽為正因佛性。因為神識有冥傳不朽之性。代表者乃法安。

第五家，以避苦求樂為正因佛性。《涅槃經》云：若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。所指即是識神在流轉過程中有避苦求樂之功用。法雲為此派之代表。

第六家，以眞神為正因佛性。若無眞神（指識神之本體），那得成眞佛？代表人物曰梁武帝蕭衍。

第七家，以阿黎耶識（阿賴耶識）自性清淨心為正因佛性。這是後來的地論師和攝論師提出的

第八家，以當果為正因佛性。亦即當果之理也，是有感於衆生將來可以成佛而發的。道生持此說。

第九家，以得佛之理為正因佛性。是說一切衆生本有得佛之理，

以瑤法師及慧令為代表。

第十家，以真諦為正因佛性。寶亮為其代表。第十一家，以第一義空為正因佛性。這是北方大乘涅槃師及真諦法師的見解。

第十二家，以中道為佛性。這是河西道朗的看法，最中吉藏的意，實際上這也正是吉藏佛性學說的師承所在。

接下來，吉藏又把上述包括涅槃師、成實師及地論師在內的十一家佛性義（以中道為佛性之十二家除外）分為三種類型（三意）：第一種是第一、二兩家，由於這兩家不出假實二義，其佛性義都是指人而言的。第二種是第三家至第七家共五家，雖復體用真偽不同，並以心識為正因也。第三種是第八家至第十一家凡家，並以理（境）為正因者。在三論大師吉藏看來，不論是以假實，還是以心識，或是以理境為正因佛性都是不正確的，只有對佛性義予以別的詮釋——以中道為佛性，纔可將之納入只破不立的中觀思想體系當中去。何以在假實、心識或理境意義上的佛性義在經文中全能找到根據？這是佛陀以有情眾生根機各不相同而施的方便法門，方便有多門、歸元無二途。吉藏引經文對上述十一家佛性學說之評破幾近苛求，從論理學上講並無任何道理^⑧，但這之中自有其道理所在。吉藏依三論宗無所得的方法論為出發點，不把佛性作為一個不變的實體來理解。儘管上述的十一家佛性說在《涅槃經》都可以找到根據，但那只是佛說法化導眾生的方法形式，如果執著於諸如假實、心識或理境意義上的佛性，那便是墮於有所得見，是必須加以破斥的。

三

吉藏對佛性作中道義解是有其師承的，他自己深信他對中道佛性的闡釋是最符合《涅槃經》原意的。

《大般涅槃經》的漢譯本有三個：一是曇無讖譯本《大般涅槃經》，四〇卷，在玄始十年，即劉宋武帝永初二年（公元四二一

年）譯成於北涼，世稱北本。其次為法顯、覺賢譯本，名曰《大般泥洹經》這是法顯自印度求法後帶回來的《大般涅槃經》的基本部分（全部二萬五千頌中的初分四千頌），於晉義熙十三年十月至十四年正月（四一七年—四一八年）譯出。後宋慧嚴、慧觀、謝靈運等依法顯本，又加之品目，改成三十六卷，世稱南本涅槃經^⑨。

到了吉藏所處的隋代，涅槃、地論、攝論等的傳習日廣，吉藏本人非常重視對《涅槃經》之研習，他現存的著作中就有《涅槃經遊意》^⑩。湯用彤先生在《隋唐佛教史稿》中指出：

吉藏之學，申二諦中道，而以中道為佛性。前者出於其師法朗，後者用河西道朗義^⑪。

吉藏之三論學統，除了繼承了關中攝論之三論學之外，同時也承襲了河西道朗涅槃學之佛性義。據《高僧傳》「曇無讖傳」載：

時沙門慧嵩、道朗獨步河西，值其（指曇無讖）宣出經藏，深相推重。……識臨機釋滯、清辯若流，兼富於文藻，辭製華密。嵩、朗更請廣出諸經^⑫。

可見道朗嘗居曇無讖門下。《出三藏記集》並收有道朗「大涅槃經序」，其涅槃學說是同曇無讖一脉相承的^⑬。吉藏在《大乘玄論》卷三「異釋」中出十一家佛性義後也說：

但河西道朗法師與曇無讖法師共翻《涅槃經》，親承三藏，作《涅槃義疏》，釋佛性義，正以中道為佛性。爾後諸師皆依朗法師義疏，得講涅槃，乃至釋佛性義。師心自作，各執異解，悉皆以涅槃所破之義，以為正解，豈非是經中所喻解眾之殊哉？雖不離象，無有一人得象者也。是故應須破洗^⑭。

因此，在吉藏看來河西道朗以中道為佛性乃是對《涅槃經》佛性義之正解，他將時人對《涅槃經》佛性義理解之乖謬比作盲人摸象，各執異解，悉皆以涅槃所破之義為正解，是故應須破洗，從而將《涅槃經》之佛性觀巧妙地納入了中觀佛教破而不立的體系之中，

這樣，吉藏不僅繼承了《涅槃經》之佛性說，又貫徹了三論宗歸於無礙的方法論，這不能說不是吉藏的一大貢獻。

四

吉藏之所以能將涅槃佛性義納入中觀佛教之體系中，也是因為《涅槃經》本身也特別重視中道佛性的緣故。《涅槃經》在論及佛性時曰：

善男子！汝問云何爲佛性者，諦聽諦聽，吾當爲汝分別解說。善男子！佛性者名第一義空，第一義空名爲智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道，乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者名爲佛性。以是義故，佛性常恆，無有變易，無明覆故，令諸衆生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空；不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性^⑮。

當然，《涅槃經》中的佛性說絕不限中道佛性說一種，但吉藏以爲只有中道佛性最符合三論宗之方法論，也最符合涅槃學之真實義。吉藏在《大乘玄論》中引了上述《涅槃經·師子吼菩薩品》之中道佛性義一段，並給予了說明：

故師子吼菩薩問言：云何爲佛性？以何義故名爲佛性？如是凡有五問佛性，如來次第答。答：第一問言，善男子，汝問云何爲佛性者，善男子，佛性者，名第一義空。第一義空，名爲智慧，斯則一往第一義空以爲佛性。又言，第一義空，名爲智慧，豈不異由來義耶？今只說境爲智，說智爲境。復云所言空者，不見空與不空。對此爲言，亦應云所言智者，不見智與不智，即不見空除空，不見不空除不空，除

智又除不智，遠離二邊，名聖中道。又言，如是二見，不名中道，無常無斷，乃名中道。此豈非以中道爲佛性耶？是以除不空則離常邊，又除於空即離斷邊，不見智與不智，義亦如是。故以中道爲佛性。是以文云，佛性者，即是三菩提中道種子也。是故今明第一義空，名爲佛性。不見空與不空，不見智與不智，無常無斷，名爲中道。只以此爲中道佛性也。若以此足前十一師，則成第十二解。然若識正道，知道無有一，豈復有二釋於其間哉？而言第一義空爲佛性者，非是由來所辨第一義空，彼明第一義空，但境而非智，斯是偏道。今言智慧，亦非由來所明之智慧，彼明智慧，但智而非境，斯亦是偏道義，非謂中道也。但中道義難識，具如二諦中辨，非中非邊，不住中邊，中邊平等，假名爲中。若了如是中道，則識佛性。若了今之佛性，亦識彼之中道。若了中道，即了第一義空。若了第一義空，即了智慧。了智慧，即了金光明諸佛行處。若了金光明諸佛行處，則了此經。云光明者，名爲智慧。若了智慧，即了佛性。若了佛性，即了涅槃也^⑯。

這非中非邊、不住中邊、中邊平等的中道就是佛性，吉藏在《中觀論疏·涅槃品第二十五》之末曰：

橫絕百非，豎起四句，名爲諸法實相，即是中道，亦名涅槃者，以超四句，絕百非，即是累無不寂。德無不圓。累無不寂，不可爲有；德無不圓，不可爲無。非有非無，則是中道。中道之法，名爲涅槃。又，德無不圓，名爲不空；累無不寂，稱之爲空，即是智見空以及不空，亦名佛性。以衆生橫起百非，豎生四見，隱覆實相，故名爲佛性。若如百非本空，四句常寂，即佛性顯，稱爲法身，《楞伽經》出法身五名，謂眞如、法性、實際、法界、法身^⑰。

前面已經提到過，在吉藏以前或和他同時代的佛教學者大都

在假實、心識、理境意義上對佛性作解釋，從本質上說這有主觀和客觀兩個方面，即由心識及外境上講佛性之區別，佛性被理解成衆生所內在具有的成佛之可能性。由於佛性妙覺之體爲客塵煩惱所覆蔽，衆生而流轉生死，反之如拂除此客塵煩惱，則湛然寂靜，必然在將來某一時刻證悟得到，這樣以來佛性便作爲衆生主觀上已經具備的可能性的客體存在着，其結果是分別佛性與煩惱，由此力圖達到被認爲超出和沒有煩惱的佛性。也正因爲有了這區分，人們也就必然被這種分別本身所束縛，從而使之客體化、對象化，想實現這一可能性之衆生與欲實現之目標之間便存在着一種二重分化，主體與客體、自我與自然被分化。吉藏充分認識到了這一點，也正因爲如此，他根本不對佛性作對象化、概念化之劃分，還之以本來面目，這本身纔是真正意義上的佛性義。

吉藏之論佛性，除了使用只否定而不肯定，即唯破不立，在否定中顯示真理，所謂破邪即是顯正，在破邪之外不另行顯正這方法之外，尚有雙遣雙非——對互相矛盾的一對概念同時加以否定的方法。下面我們來具體看一下吉藏在破「正因」時是如何使用這一方法的：

問：破他可爾，今時何者爲正因耶？答：一往對他，則須併反。彼悉言有，今則皆無；彼以衆生爲正因，今以非衆生爲正因；彼以六法爲正因，今以非六法爲正因；乃至以眞諦爲正因，今以非眞諦爲正因；若以俗諦爲正因，今以非俗諦爲正因，故云非眞非俗中道，爲正因佛性也。以藥治病，則須此說。對他雖爾，又須橫堅論之。故此非衆生義，有淺有深，橫論爲藥，則如向辨。豎則望道，只非衆生等，即是正因。若言是是非是，亦何者非衆生而說衆生乎？但非衆生而說衆生，此之衆生，豈可言其是有？豈可言其是無？豈可言其是亦有亦無，非有非無耶？若識此衆生者，何爲問非正

因，乃至六法眞諦，義亦如此。若徹了深悟，此則正因佛性，義已具足。前是橫論一重，此復是豎論一重，便成兩重論正因義也^⑮。

在這裏，如果僅用豎的方法，那麼就不可立名了，因此吉藏又出橫論一重，這是佛於言忘慮絕、非空非有而爲衆生所設之方便法門。可見吉藏把三論宗的方法論非常成功地運用到他的佛性學說上來了。

吉藏之所以用三論宗的中道學說來處理佛性義，自有其特殊重要之意義，廖明活在《吉祥吉藏學說》一書中指出：

《涅槃經》立論不預設一超越分解，其所談的佛性並非一超越心體，故與中觀系佛教那不在存有論問題上取任何固定立場的精神無衝突。但當佛性被認作爲指衆生的自性清淨心，並成爲如來藏緣起說的存有論架構中的觀念時，其意義便非常不同了。吉藏佛性說的基本路線，乃在扭轉其時日益嚴重的，對佛性作實體式理解之趨向，並以恢復涅槃經的佛性古義爲標榜^⑯。

此言得之。中道佛性永遠不可能爲理性所規定，永遠也不會被客體化、概念化、對象化，中道——這一言忘慮絕的假名是不可知、不可名、不可概念化的，這差不多是對佛性最好的表達。因爲一旦人們對佛性加以對象化、概念化，使之分別於其他事物，那麼人們就必然會被這樣的佛性概念所限制，同時人們也只能由對象化、概念化意義上對佛性作理解，而不是按照其本來面目即佛性中的「如」來理解之。我們按照概念來區分諸事物，把一切意義均集中在我們身上，從而自身爲分別之物所限制，這才是真正意義上的迷惑。因此，中道佛性完全不是概念化、對象化的，而是一種辯證的超越，只有洞悉了迷惑與清淨都一樣是迷妄，即超越了迷惑與清淨，纔算真正認識到了佛性。

吉藏在批判了以「因」、「果」義釋佛性的三家學說（第一，佛

性兩字，皆是果名；第二，釋佛性者，皆是因名；第三，佛是果名，性是因名）之後感慨道：

故經云：凡有二者，皆是邪見。故知一切諸師，不知佛性，各執一邊，是非諍論，失佛性也。若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性^{②0}。

如果把佛性依附在因果義上，那麼就將佛性義看成是固定的、靜態的了，跟三論宗的方法論是背道而馳的，也同《涅槃經》的佛性義是相悖的。吉藏對《涅槃經》所提出的五種佛性說（因佛性、因佛性、果佛性、果佛性以及非因非果佛性）的闡釋，也是基於同樣的道理，因此他對「非因非果佛性，倍加贊賞是不足為奇的：

然此四種兩因果（五種佛性中「非因非果佛性」除外），並皆是傍，不得名正。非因非果，乃名正因。不因故有二因，不果故有二果，所以此因是不因，此果是不果，故非因非果，乃名為正。然非因非果，自可名正。但其在因故名正，其果則呼為正果。然此正義，終不復可定言，故或時呼為道，或時呼為中，或時呼為正因。若齊言而取，終亦不得。何者？言其正也，果自不正，因亦非正，亦非是非因非果，亦不非是非因非果也。問：若爾是何？答：此中無是，故當有以超然悟言解之旨，點此悟心，以為正因，付此觀心，非言可述。故迦葉每歎不可思議也^{②1}。

因為如果把佛性界定於因、因因、果、果果義之中，那就立即給了它一個定義，因而給它一種限制。吉藏對佛性義的闡釋，依其歸於無碍的方法論，通過徹底否定實體性思維，僅在對由否定而描述的言忘慮絕說些甚麼，即啟發其性質的某些方面，也只限於此吧！

五

由上述十一家佛性義中竺道生從當果上講佛性，亦即從將來可以成佛這一點上說眾生具有佛性，從而引發了各家對佛性「本有」、「始有」問題之探究。本有說主張一切眾生，本自覺悟，不假造作，終必成佛；始有說則以為清淨佛果，由妙因生，眾生覺性，待緣始起，破障開悟，當來成佛。我們可以看得出來，本有是說佛性乃眾生本來已具足的，而始有者却主張佛性於眾生是先天完全沒有、後天始成的，從而「本有」、「始有」成了兩個對立的學說。吉藏在《大乘玄論》卷三「本有始有」一節用《涅槃經》中的譬喻更清楚地說明了「本有」、「始有」義：

一云：眾生佛性，譬如暗室瓶瓮，力士額珠，貧女寶藏，雪山甜藥，本自有之，非適今也。……二云：佛果從妙因生，責驢馬道，不責駒道也。（賣馬的價錢不應當將以後可能下駒的價錢也算在內。）……故知佛性是始有^{②2}。

吉藏鈇對執本有而非始有者，及執始有而非本有者的論說，以歸於無礙、不作任何定見之立場予以批難：

若言理性（即本覺）本有非始。行性（即始覺）始有非本者，更執成病。聖教非藥，而世間淺識之人，但見其語，定以為是，以成迷執也。今一家相傳，明佛性義，非有非無，非本非始，亦非當現。故經云：但以世俗文字數故，說有三世，非謂菩提有去來今，以非本非始故，有因緣故，亦可得說故。如《涅槃經》明佛性本有，如貧女寶藏。而諸眾生執教成病，故下文即明始有，故知佛性非本非始，但為眾生說言本始也^{②3}。

吉藏在以三論宗方法論而提出非有非無、非本非始為其佛性學說之宗義的同時，並不否認《涅槃經》中佛為引導眾生而設的方便法門。因此他接下來說：

問：若言佛性非本非始者，以何義故說本始？答：至論佛性，理實非本非始，但如來方便，為破眾生無常病故，說言一切眾生佛性，本來自有。以是因緣，得成佛道。但眾生無方便故，執言佛性，性現相常樂，是故如來為破眾生現相病故，隱本明始。至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始。為破本始，故假言非本非始，若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性²⁴。

本始說乃佛為對治眾生的偏執而設的方便法門，這便似以指指月，眾生卻執著於指。本有、始有都是讓眾生對修成正果樹立起信心來，從理論上推定將來可以成佛，但眾生卻執著這本始佛性說，故吉藏須批難之，以恢復《涅槃經》佛性根本義：不但非是本始，亦非是非本非始——中道佛性義。因為一旦眾生執著於某種意義上的佛性，就意味着將之實體化，而吉藏卻以其中道佛性義擺脫了眾生對一切的執著，從而消除了存在和非存在的實體化觀念。

六

《涅槃經》中「一切眾生悉有佛性」的目的在於說明眾生如若矢志向道，必當有成佛的一日。吉藏在《大乘玄論》中所列舉之十一家不同佛性義，儘管可以將之分為假實、心識以及理境三類，但它們均是以眾生可以成佛而異於無情之物如草木瓦石永不成佛作為出發點而談論的。吉藏在《大乘玄論》卷三「辨內外有無」中，第一次對木悉有佛性予以了闡述，從而開禪宗「青春翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」之先河。且看吉藏的論述：

問：眾生無佛性，草木有佛性，昔來未曾聞，為有經文？為當自作？若眾生無佛性，眾生不成佛；若草木有佛性，草木乃成佛。此是小事，不可輕言，令人警怪也。答：……《涅槃·哀歎品》中，有失珠得珠喻，以喻眾生迷故

失無佛性，悟故得有佛性。故云：一闡提無佛性，殺亦無罪也。又呵二乘人如焦種，永絕其根。如根敗之士，豈非是明凡聖無佛性耶？眾生尚無佛性，何況草木？以此證知不但草木無佛性，眾生亦無佛性也。又《華嚴》明善財童子見彌勒樓觀，即得無量法門，豈非是觀物見性，即得得無量三昧？又《大集經》云：諸佛菩薩，觀一切諸法，無非是菩提。此明迷佛性故，為生死萬法，悟即是菩提。故肇法師云：道遠乎哉，即物而真！聖遠乎哉，悟即是神也。若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性？又《涅槃》云：一切諸法中，悉有安樂性，亦是經文。《唯識論》云：唯識無境界。明山河草木，皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法，依正不二，以依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性，以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相，故理實無有成不成相，無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛²⁵。

從上述吉藏的引文中，我們可以看出，吉藏是以依正不二說眾生有佛性，進而說草木有佛性，亦即草木與眾生互為依正，不可強以眾生為正，草木為依，反之亦同樣不可。眾生、草木皆應一如無二觀之矣。此乃通門明義。

吉藏同樣意識到了這樣以來他的草木有佛性與常識所言無情之物未有覺悟之心相互矛盾，於是他接下來又通過別門進行了論述：

若論別門者，則不得然，何以故？明眾生有心迷，故得有覺悟之理，草木無心，故不迷，寧得有覺悟之義？喻如夢覺，不夢則不覺。以是義故，云眾生有佛性，故成佛；草木無佛性，故不成佛也²⁶。

「明眾生有心迷」是因為只有人（狹義的眾生概念）具有自我意識，能夠透過外部世界來觀察自己。草木瓦石等無情之物能順乎自

然，如其本色地生存，因為它們沒有自我意識，因此根本談不上甚麼覺悟之義。

吉藏在一節末尾處得出結論曰：

有則俱有，無則俱無，亦有亦無，非有非無，此之四句，皆悉並聽觀心也。至於佛性，非有非無，非理內非理外，是故若得悟，有無內外，平等無二，始可名為正因佛性也^{②⑦}。

這也正是吉藏論述草木悉有佛性的目的所在，實際上有佛性，無佛性只是方便說法。明白了這一層，也就不難理解吉藏為甚麼總是用歸於無礙的方法論來講解佛性了。

一切衆生皆具有清淨成佛之本心（佛性），但這清淨之心卻被依外界因緣所起的迷惑之塵所覆蓋。衆生總以為自己處於迷惑狀態，因此把清淨心（佛性）當作目標，千方百計以種種手段去除迷惑以得清淨心，而這便是將佛性作為一種為了超出現時迷惑狀態之目標，豈不知這佛性就在迷惑心當中。如是將迷惑、佛性相分離，本身纔是絕對意義上的迷惑。如果能徹底洞悉這一點，也就能參透迷惑與佛性分別之真正根源了，這也便是吉藏中道佛性義的真正義所在吧！

（完）

注釋：

①《大乘玄論》收入《大正藏》卷四五，及《續藏》第壹輯第貳編第二套第四冊。

②《大正藏》卷四五，頁四九上。

③《大正藏》卷四五，頁四一下。

④後面吉藏佛性學說之傳承一節，對此還要作專門介紹。

⑤《大正藏》卷四五，頁四一下——頁四二上。

⑥關於這一點，讀者請參閱呂澂《中國佛學源流略講》，頁一九——二〇。

⑦均正《大乘四論玄義》現只有殘本（欠卷一、三與四），收入《續藏》第壹輯第七十四套第一冊。

⑧讀者若要詳細瞭解此點請參閱廖明活《嘉祥吉藏學說》「吉藏的佛性觀」一章之第二節：吉藏對成實師正因佛性義的評破；第三節：吉藏對地論師佛性義的評破。以及賴永海《中國佛性論》「本有與始有」一章之第三節二：中道佛性與非本非始。此不贅述。

⑨這三種《涅槃經》譯本均收入《大正藏》卷一一。參看湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊第十六章之「涅槃部經之翻譯」，「涅槃大本之修改」兩節；呂澂《中國佛學源流略講》第六講「南北各家師說（上）」；《中國佛教》第三輯「中國佛教經籍」高觀如居士所撰之《大般涅槃經》條。

⑩收入《大正藏》卷三八及《續藏》第壹輯第五十六套第二冊。

⑪湯用彤《隋唐佛教史稿》頁一二四。

⑫《大正藏》卷五〇，頁三三六上。

⑬《大正藏》卷五五，頁五九中下。

⑭《大正藏》卷四五，頁三五下。

⑮《大正藏》卷一二，頁五二三中（《北本涅槃經》卷二十七「師子吼菩薩品第十一」）。

⑯《大正藏》卷四五，頁三七中下。

⑰《大正藏》卷四二，頁一六〇上。

⑱《大正藏》卷四五，頁三七上。

⑲《嘉祥吉藏學說》頁二二七——二二八。

- ⑳《大正藏》卷四五，頁三八下。
- ㉑《大正藏》卷四五，頁三九上。
- ㉒《大正藏》卷四五，頁三九上。
- ㉓《大正藏》卷四五，頁三九中下。
- ㉔《大正藏》卷四五，頁三九下。
- ㉕《大正藏》卷四五，頁四〇中下。
- ㉖《大正藏》卷四五，頁四〇下。
- ㉗《大正藏》卷四五，頁四一上中。

主要參考書目：

1. 呂澂《中國佛學源流略講》中華書局(北京)一九七九年八月版。
2. 廖明活《嘉祥古藏學說》台灣學生書屋(台北)一九八五年十月版。
3. 阿部正雄《禪與西方思想》(Masao Abe: ZEN AND WEST-ERN THOUGHT)王書泉 張汝倫譯 上海譯文出版社一九八九年二月版。
4. 賴永海《中國佛性論》上海人民出版社一九八八年四月版。
5. 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下冊 中華書局(北京)一九八三年三月版。
6. 湯用彤《隋唐佛教史稿》中華書局(北京)一九八二年八月版。
7. 黃儼華《中國佛教史》商務印書館 一九四〇年版。
8. 中國佛教協會《中國佛教》第一輯—第四輯 知識出版社(上海)一九八〇年四月—一九八九年五月版。
9. 周叔迦《周叔迦佛學論著集》上、下冊 中華書局(北京)一九九一年一月版。

(上接第36頁「淨土宗文獻方隅錄」)

宗，遂將念佛為著相者。殊不知《勝天般若》有所謂「以無所念而修念佛」，是豈有著相之病乎？謹和一頌，以破其惑云：念佛人多成佛多，誰云歲久卻成魔？清珠濁水喻親切，喚不回頭爭奈何」。(卷上，第二三七頁下)

上文中的「評龍牙禪師頌」是作者宗曉加的標題；「傳燈錄」紀龍牙遁禪師頌曰「一段摘自《傳燈錄》；多見禪人常舉此頌一段為宗曉的評語。

「修一切善法迴向西方，龍舒(指王日休《龍舒淨土文》曰：供佛齋僧，造塔建寺，念誦禮懺，孝養父母，兄友弟恭，宗族之間無不和睦，鄉黨鄰里恩禮相與。事君則赤心為國，為官則仁慈利民，為長則善以安眾，為下則勤以事上。或指教愚迷，或扶助孤弱，或救人急難，或惠施貧窮，或造橋砌井，或施食散藥，或減已奉養以利人，或臨財饒人以自省，或教人為善，或護善止惡。但隨所作世、出世間一切善事，不拘小大多少，止以一錢與人，或以一水止渴，至於毫芒之善，並須起念云：願此善緣，迴向西方，念心不斷，必生上品也」。(卷下，第二四八下)

上文中的「修一切善法迴向西方」，是宗曉據事添立的標題；「龍舒曰」以下均為轉錄文字。

《樂邦遺稿》也保存了今已散逸的一些著作的片段或序記，如文法師的《淨行法門序》等，有些資料還可以補《樂邦文類》之不足，故雖然它們類不分，內容較雜，但仍不失為研究淨土宗的有用的資料書。

(完)

淨土宗文獻方隅錄

南宋宗曉的《樂邦文類》與《樂邦遺稿》

陳士強

北宋以後，淨土信仰不僅深深地扎根於民間，成為流播最廣的佛教修持法門，而且滲入諸宗，變為天台宗、禪宗、律宗、華嚴宗人兼弘的教說。無論是倡導止觀雙修的，還是主張性相圓融的，或是儒佛合流的，在談到死後的歸宿時，莫不以往生西方極樂淨土為最大的心願。由此而引出了許許多多的淨土文，如禮贊偈、懺願禮、發願文、自信錄、往生傳、念佛疏、正念訣、安養賦、《觀經》頌、淨土詠、三昧詩，以及其他各種經注、論疏、序跋、記傳、碑銘、詩詞、偈頌、雜文等。體裁之廣泛，內容之富瞻，令人目不暇接。從而構成了獨特的淨土文化。

南宋中時，天台宗知禮系廣智（尚賢）的傳人四明宗曉（一一五一—一二二四，字達先，自號石藝，浙江寧波人），在編撰《金光明經照解》、《寶雲振祖集》、《三教出興頌注》、《施食通覽》、《法華經顯應錄》（以上見存）、《諸祖贊》、《儒釋孝紀》、《明良崇釋志》、《明教編》、《修懺要旨箋注》（以上已佚）等之外，還編集了兩部著名的淨土類文獻的總集——《樂邦文類》和《樂邦遺稿》。凡

是研究淨土宗思想文化的，都無一例外地要讀這兩部書。本文所要介紹的便是它們。

先談《樂邦文類》。

《樂邦文類》，凡五卷，編於南宋慶元庚申（六年，公元一二〇〇年）。書首有明吏部尚書海虞嚴訥的《樂邦文類序》；南宋六年（一二〇〇）敷文閣學士汪大猷的《樂邦文類序》；宗曉的《序》。書末有同年南湖柏庭善月的《後序》。

汪大猷在《序》中說：

「比丘宗曉，留心教典，類成此書。其大藏經論，古今儒釋所著，無非西方淨土教門。或闡揚奧義，以警未達；或明示顯應，以誘方來。至於長行短偈、片言只語，無一不備。其善用身心可尚矣。」（《大正藏》第四十七卷，第一四八頁下。以下同本）

宗曉在《序》中說：

「茲社（指白蓮社，即淨土宗）之興，專以彌陀為主，諸經爲司南。自晉唐以來，高僧巨儒或有著述，贊美斯事。雖其間說義有淺深，屬辭有工拙，譬如萬派東流，同歸泡海，使夫飲用者咸沾一味焉。宗曉侵尋晚景，悟世非堅深，仰高宗皇帝（指趙構）道參天地，德邁羲軒，猶乃宣揚聖教，啓迪羣蒙。況愚忝簪僧倫，敢忘思修之路乎？由是囊括諸經，網羅衆制，伏而讀之。……遂於假日，即其所得，次而編之。始於經咒，終乎詩詞，凡十有四門，終二百二十餘首，析爲五卷，目曰《樂邦文類》。蓋仿儒家柳宗直《西漢文類》之作也。其有集之不盡，當有與吾同志者續焉」。（第一四九頁中、下）

《樂邦文類》是宗曉依仿儒家柳宗直《西漢文類》的體例編就的。書名中的「樂邦」，指的是西方極樂世界，是淨土信仰者平日口念阿彌陀佛的名號（「南無阿彌陀佛」），以冀死後往生的境界。「文類」，意指文獻的類編。全書共分經、咒、論、序跋、文、贊、記碑、傳、雜文、賦銘、偈、頌、詩、詞十四門，收各種文述二百四十七篇（也稱「首」，此據卷目統計，作者自序稱「總二百二十餘首」，未盡全數）。有些文述的末尾還有宗曉的附語。各卷收錄的情況是：

卷一：三門。(1)經。摘錄《法華經》、《悲華經》、《無量壽經》、《首楞嚴經》、《鼓音王經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》等經中有關淨土的論述四十六處。(2)咒。摘錄《無量壽修觀行供養儀軌》、《烏瑟賦沙最勝總持經》、《不空羅索神變真言經》、《彌陀不思議神力傳》中有關淨土的咒語十道。(3)論。摘錄《無量壽論》、《毗婆沙論》、《大智度論》、《大乘起信論》、《思惟要略法》中關於淨土的論述六處。此卷的起首有專談淨土的十六種經論傳集（如

《佛說無量清淨平等覺經》，終《集諸經禮懺儀》的介紹；卷末有「阿彌陀佛尊號」。

卷二：三門。(1)序跋。凡三十二家。主要有：廬山慧遠《念佛三昧詩序》、天台智顗《觀無量壽佛注疏序》、慈恩窺基《阿彌陀經通贊疏序》、慈雲遵式《往生西方略傳序》、飛山戒珠《淨土往生傳敘》、草堂飛錫《念佛三昧寶王論序》、圓澄義和《華嚴念佛三昧無盡燈序》、大智元照《淨業禮懺儀序》、提刑楊杰《直指淨土決疑集序》、侍郎王古《淨土寶珠集序》、吳興元穎《淨土警策序》、無功王闡《淨土自信序》、獨醒居士林鎬《明師勝地論跋》、待制陳瓘《寶域易記錄序》、府判方棨《稱贊淨土海衆詩序》等。(2)文。凡十三家。主要有：禮部柳子厚《柳宗元》、《東海若》、僧錄贊寧《結集法社文》、慈覺宗蹟《蓮華勝會錄文》、證通師友《西資社同誓文》等。(3)贊。凡十七首。主要有：翰林李白《金銀泥畫淨土變相贊》、侍郎白居易《綉阿彌陀佛贊》、蘇軾《畫阿彌陀像贊》、楊杰《安樂國贊三十章》等。

卷三：二門。(1)記碑。凡十九首。主要有：柳子厚《龍興寺修淨土院記》、林淹清哲《延慶重修淨土院記》、給事程俱《靈山安養庵記》、總管張倫《高宗皇帝御書蓮社記》、牧庵法忠《南岳山彌陀塔記》、法眞守一《澄江淨土道場記》、司封鍾離松《寶積院蓮社畫壁記》等。(2)傳。凡十四傳。主要有：《東晉蓮社始祖遠（慧遠）法師傳》、《歷代蓮社繼祖五法師（善導、法照、少康、省常、宗蹟）傳》、《後魏壁谷神鸞（曇鸞）法師傳》、《大宋永明智覺（延壽）禪師傳》、《大宋無爲子楊提刑（楊杰）傳》、《大宋龍舒居士王虛中（王日休）傳》等。

卷四：一門。收雜文三十三首。主要有：智顗《維摩疏示四種佛國》、延壽《萬善同歸集揀示西方》、孤山智圓《西資鈔揀示偏贊西方》、淨覺仁岳《義學編論席解紛》、圓辯道琛《唯心淨土說》、桐江擇瑛《辨橫豎二出》、遵式《晨朝十念法》、《念佛方

法》、山堂彥倫《念佛修心術》、司諫江公望《念佛方便文》、京師比丘善導《臨濟正念訣》等。

卷五：五門。(1)賦銘。各一家。有延壽《神棲安養賦》(附吳越王錢俶《進安養賦奉制文》)、遵式《日觀銘》。(2)偈凡六家。主要有：蘇軾《畫阿彌陀佛像偈》、遵式《釋華嚴賢首贊佛偈》、妙行法怡《姚行婆日輪見佛偈》等。(3)頌。凡二十家。主要有：廬庵有嚴《十六觀頌》、元照《勸修淨業頌》、草庵道因《念佛心要頌》、法鏡若愚《頌淨土並辭世》等。(4)詩。凡二十二家。主要有：晉瑯琊王喬之《念佛三昧詩》、白居易《東林寺臨水坐》、東溪祖可《廬山十八賢》、祠部張景脩《湖州覺海彌陀閣》、西湖居士李濟《淨土詠史》等。(5)詞。凡十家。主要有：幻住居士任彪《擬淵明歸去來》、北山可旻《贊淨土漁家傲》、白雲淨圓《望江南》等。

《樂邦文類》為研究自晉至宋淨土宗的歷史、人物、述作、教說、儀式、文學、藝術，提供了極為豐富的資料。

如淨土宗和天台、華嚴、禪等宗派不同，它所尊立的歷代祖師，是根據其人在弘揚淨土法門中的業績確定的，互相之間並沒有師資傳授關係(晚近的祖師才有)。因此，淨土宗的祖統說一直到宋代才出現，而最早的提出者當推宗曉。宗曉在《樂邦文類》卷三收錄了他自己撰作的《蓮社始祖廬山遠法師傳》和《蓮社繼祖五大法師傳》，以廬山慧遠為蓮社(即淨土宗)始祖，善導、法照、少康、省常、宗蹟為五位繼祖，這便是最早的淨土宗六祖之說。這中間，省常、宗蹟都是北宋人，他們的主要事迹是：

「省常師者。大宋淳化中，師往錢唐(塘)南昭慶院，專修淨業，潔淨行社。王文正公(旦)——原注)為社首，翰林承旨宋(白)——原注)撰碑，翰林學士蘇(易簡)——原注)作《淨行品序》，壯元孫(何)——原注)題社客於碑陽，亦系以記。孤士夫預會，皆稱淨行社弟子。社友八十比丘、一千大眾。孤

山圓公(指智圓)作《師(指省常)行業記》並《蓮社碑》」。(第一九三頁中、下)

「宗蹟師者。師賜號慈覺。元祐中，住真州長蘆寺。宗說俱通，篤勤化物，有《葦江集》行於世，內列種種佛事，靡不運其慈念。蓋師自他俱利，願力洪深，故能遠紹佛化也如此。人或不知，返(反)嫌忤怛，悲夫！師居長蘆，海眾雲臻。爰念無常之火，四面俱焚，豈可安然坐而待盡，乃遵廬阜(廬山)之規，建立蓮華勝會，普勸修行念佛三昧。其法，日念阿彌陀佛，或百千聲，乃至萬聲，廻願往生西方淨土，各於日下，以十字記之」。(第一九三頁下)

以後，志磐於南宋末年撰《佛祖統紀》，立慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常為蓮社七祖(內增承遠、延壽，刪宗蹟)；悟開於清道光(一八二一—一八五〇)年間，撰《蓮宗正傳》，在《佛祖統紀》的基礎上，增立祿宏、智旭、實賢、際醒為八祖至十一祖，都是《樂邦文類》所立淨土宗祖統的變異和補續。又如宋代淨土信仰深入到社會各個階層，王公名儒和天台、華嚴、律、禪各宗弟子都同修淨業，結社念佛之風盛行，著述頗豐。《樂邦文類》卷二和卷四在序跋和雜文中，對其中的一批著述作了介紹或摘錄。這中間有今已不見傳本的北宋元照的《淨業禮懺儀》、王古的《直指淨土決疑集》、《淨土寶珠集》與他的《新修往生傳》或是同一書)、元穎的《淨土警策》、陳瑾的《寶城易記錄》、南宋義和的《華嚴念佛三昧無盡燈》、王闡的《淨土自信錄》、子光的《明師勝地論》等。至於賴它而得保存的文章則更是層出不窮。這對於推考佛教佚書的內容提供了重要的依據。

關於《華嚴念佛三昧無盡燈》，義和說：

「義和晚年退席平江能仁(院)，遍搜淨土傳錄與諸論

贊，未嘗有華嚴圓融念佛法門。蓋巴歌和衆，雪曲應稀，無是道者。嗚呼！不思議法門散乎大經與疏記之中，無聞於世。離此別求，何異北轅而之楚耶？於是備錄法門，著爲一編，使見聞者不動步而歸淨土，安俟階梯？非思量而證彌陀，豈存言念？」（卷二，義和《華嚴念佛三昧無盡燈序》，第一七〇頁上）

關於《直指淨土決疑集》，楊杰說：

「直指淨土決疑集」者，吾友王古敏中之所編也。博采教典，該括古今，開釋疑情，徑超信地。其載聖賢之旨，在淨土諸書最爲詳要。蓋安養國之鄉（向）導也。」（同卷《直指淨土決疑集序》，第一七二頁中）

關於子光的《明師勝地論》，宗曉在林鎬《明師勝地論跋》的附語中說：

「乾道中，婺之蘭溪釋子光，道號雲水，少習台教，厥後南詢，得法於大慧杲（宗杲），晚住莆田福清，作依托《明師勝地論》三卷，行於世。其大概謂佛法高妙，若增上勝緣，唯明師勝地爲堪依托。蓋凡學道者貴見性，見性貴修習。見勝未明，必務求師；修習未成，必務於地。得其師則模範正，得其地則心迹安。一曰人間中國聖賢所居，二曰兜率陀天彌勒說法，三曰西方淨土彌陀闡化。是三處皆名勝地，並得依托修行。至中下兩卷，則專明西方法門，勸人修習。」（同卷，第一七四頁中、下）

再如《樂邦文類》輯錄的各種淨土文，有不少是當時的名作，對當世與後世，本國與海外產生過重大的影響。卷四收載的桐江擇英的《辨橫豎二出》和遵式的《晨朝十念法》就是其中的二篇。前者以「橫出」比喻修持淨土法門，以「豎出」比喻修持其他法門，被

認爲是日本淨土真宗創始人親鸞在《教行信證文類》中提出的「二雙四重」教判的基礎（見日本《大藏經索引·收錄典籍解題》）；後者創導清晨十念法，被認爲與唐飛錫的《念佛三昧寶王論》、北宗江公望的《念佛方便文》第齊名，是有代表性的念佛方法（見宗曉在卷四《念佛方便文》之後加的附語）。

《辨橫豎二出》說：

「豎出者，聲聞修四諦，緣覺修十二因緣，菩薩修六度萬行。此涉地位，譬如及第，須自有才學，又如歷任轉官，須有功效；橫出者，念佛求生淨土。譬如蔭敘，功由祖父他力，不問學業有無，又如覃恩普轉，功由國王，不論歷任淺深。於橫出中，有定散二善，故善導和尚立專雜二修。雜修者，謂散漫修諸善業，廻向莊嚴也；專修者，身須專禮阿彌陀佛，不雜餘禮。口須專稱阿彌陀佛，不稱餘號，不誦餘經咒。意須專想阿彌陀佛，不修餘觀。若專修者，十即十生，自即百生；若雜修者，百中或得一兩人生，千中或得三五人生。」（卷四，第二一〇頁上、中）

《清晨十念法》說：

「修淨業者，須每日清晨服飾已後，面西正立合掌，連聲稱阿彌陀佛。盡氣爲一念，如是十氣名爲十念，但隨氣長短，不限佛數。惟長惟久，氣極爲度。其佛聲不高不低，不緩不急，調停得中。如此十氣連續不斷，意在令心不散，專精爲功故。名此爲十念者，顯是藉氣束心也。盡此一生，不得一日暫廢。唯將不廢，自要其心，必生彼國。」（同卷，第二一〇頁中）

此外，《樂邦文類》卷三在記碑門中對淨土院、彌陀閣、彌陀塔、彌陀像、蓮社畫壁等的記述，卷五在賦銘、偈、頌、詩、詞

諸門中對眾家作品的輯錄，也是研究淨土宗建築、雕塑、藝術、美學和文學的瑰寶。

次述《樂邦遺稿》。

《樂邦遺稿》，凡二卷，編於南宋嘉泰四年（一二〇四）。書首有宗曉的《序》（凡兩段，一段為原序，一段為後來的題識），說：

「愚挺志於淨業，誓欲均被有情，同歸實界，故讀集《樂邦文類》行於世。外餘片文只義，暨隨所見聞可益扶淨業者，續又紀為《樂邦遺稿》。蓋仿儒家典籍拾遺之說也。或辭之繁苒，則略筆綱要，雖曰未備，庶少暨見焉。甲子春旦振筆故序」。

「宗曉編次《樂邦》前後兩書，隨事標題盡之矣。靜而思之，此書（指《樂邦遺稿》）專導羣生歸於淨土，亦可目為《樂邦歸志》。蓋惟人人本有唯心樂國，何籍劬勞，肯緊修證？嗟乎！枉入諸趣，久而忘返，昔人興的。請看路傍埋朽骨，其中多有未歸人是此也。茲幸佛祖開辟，橫截要津，故今得以挽撫，毗贊助發人之信心。俾夫踴躍其修者，則明了歸途，不躊躇於生死兩岐之間，誠要道也。又名《歸志》，良在斯矣」。（《大正藏》第四十七卷，第二三一頁中、下。以下同本）

《樂邦遺稿》是宗曉於《樂邦文類》編成後四年，將自己搜集到的未編入前書的一些資料匯編在一起的著作。它是前書的續編或「拾遺」，書名中的「遺稿」，不是像人們通常使用的那樣，指某人死後遺留下來的文稿，而是指散逸於《樂邦文類》之外的、或《樂邦文類》收之未盡的文稿。由於此書專導羣生歸於淨土，即偏重於勸誘眾生的信淨土法門，故作者認為也可以稱為《樂邦歸志》。全書共收文一百二十六篇，其中大多數是淨土類文述中的

片段，也有一些是全文。為提示內容，作者隨事立題，對所錄的文段一一加了標題，而將原來的書名或篇名置於所錄文字的起首；也有些文段仍以原來的篇名為標題。所錄文述的末尾間有作者加的附語。

卷上：始《淨飯王與七萬釋種皆生淨土》（摘自《大寶積經》第七十六卷），終《道門成仙不出輪迴》（摘自壽禪師《安養賦注》），凡六十篇。主要有《念佛名者必成三昧》（摘自《寶王論》）、《文法師淨行法門序》、《楊無為（楊杰）題淨土懺法》、《陳了翁（陳瑾）談唯心淨土》、《廬山蓮社圖紀》、《淨土有三十種利益》（摘自《羣疑論》）、《淨土十疑論跋》（飛山戒珠述）、《評龍牙禪師頌》（宗曉撰）、《評晁太傅（晁迥）以淨土為小乘》（宗曉撰）、《辨心淨則國土淨》（宋曉撰等）。

卷下：始《釋不可以少善根得生彼國》（摘自慈恩窺基《彌陀通贊鈔》），終《龍門蓮社詩並序》（吳克已撰），凡六十六篇。主要有：《海慧禪師示心淨土淨》（摘自《傳燈錄》）、《大智（元照）禪師示事理不二》（摘自《淨土集序》）、《生死本無隨妄而有》（摘自孤山智圓《閑居編》）、《王朝散勸修西方文》（摘自王古《淨土寶珠集》）、《衲僧願為崔氏作子》（摘自《王堂閑話》）、《岐王得愛敬寺僧為子》（摘自《廣異志》）、《通紀諸公前人後報》（摘自李昌齡《樂善集》）、《一念在淨土必定得生》（摘自《龍舒淨土文》）等。

《樂邦遺稿》所錄的文述，既有勸修淨業的論述和事例，也有作者對不信淨土之教的議論的評析。其例如下：

「評龍牙（指居遁）禪師頌《傳燈錄》紀龍牙禪師頌曰：成佛人稀念佛多，念來歲久卻成魔。君今欲得自成佛，無念之心不校多。」

多見禪人常舉此頌，以障念佛之人。蓋彼專以空寂為

優婆塞戒經研習之九



談衆生發菩提心之因

智 銘

在現象界所能見或者是所能感觸到的事物，都有其一定的因果關係。而每一事物之因最爲重要，佛陀也最爲重視。衆生之所以發菩提心，自然更是有因。個因不是一個，而是有多個的差別，那末，衆生發菩提心之因是什麼，善生不知道，所以他請問佛陀說：

「世尊！彼六師等不說因果，如來今所說因，有二種：一者、生因；二者、了因。如佛初說發菩提心，爲是生因？是了因耶？」

善生聽了佛陀的演說衆生發菩提心因緣以後，認爲六師外道的說法是無因果。其實，六師外道並不是無因果，而是昧於因果，也就是佛陀在前面說的，外道將果說爲因，將因說爲果；或說因即是果，果即是因。所以發生了顛倒的現象，而如來所說因果，才是正說因果。善生所了解如來所說的因，有生因、了因二種，但不知佛陀所說衆生發菩提心的因，是生因呢？還是了因呢？

所謂「生因」者，是說能生果之因，因爲這因有能生的作用，所以叫「生因」，例如有草木的種子，才能生草木，所以種子

是生因，而草木是所生之果。

所謂「了因」者，就是能將果顯明者，就是了因，如燈能照物，燈只能將被照之物一一明了而顯現出來而已，但該物是早已存在的，燈照不照，不妨礙它的存在與否，只是有燈相照，物即顯了，無燈相照，物即隱匿而不現，但物始終存在。所以燈之照物，是了因。

現在佛陀說了衆生發菩提心的多種因緣以後，善生所不明白的是，這些發菩提心的因，是無中生有的生因呢？還是本已存在的了因呢？所以才再請佛陀開示。佛陀說：

「善男子！我爲衆生，或說一因，或說二因，或說三因，或說四因，或說五因，或說六、七至十二因。言一因者：即生因也。言二因者：生因、了因。言三因者：煩惱、業、器。言四因者：所謂四大。言五因者：未來五支。言六因者：如契經中所說六因。言七因者：如法華說。言八因者：現在八支。言九因者：如大城經說。言十因者：如爲摩男優婆塞說。十一因者：如智所說。十二因者：如十二因緣。」

善男子！一切有漏法，無量無邊因；一切無漏法，無量無邊因。有智之人欲盡知故，發菩提心，是故如來名一切智。」

世間的法，無論其為有漏法，無漏法，都有多重的因，也有多重的果，衆生發菩提心，當然也有多重因，並不是只有生因，或者只有了因。佛陀在回答善生的這段話中，具體地列出了十二因。佛陀將每一因都自我加以解說：

一因者：即是生因，其意義前面已說明過了。

二因者：即生因與了因，這二因的意義前面也說明過了。

「三因者：是煩惱、業、器」：「煩惱」是苦的根本，有煩惱才有苦，衆生不能忍受苦，思有以解脫之道，認為發菩提心即是脫苦的方法，所以「煩惱」成為發菩提心之一因。「業」者，是由煩惱的聚集而成的，例如貪色欲而有煩惱，煩惱集而成業。有業即有苦，衆生為脫苦而發菩提心，所以「業」也成為發菩提心之因。

「器」者就是根器也叫根性，造什麼樣的業，即成什麼樣的器。凡修善業，成就了善根器，就會發菩提心；若修惡業，成就的是惡根器，具惡根器的衆生，不容易發菩提心，如「法華經」提婆品中說：「女身垢穢，非是法器。」由此可見，凡作惡業，成就垢穢根器者，不能發菩提心。所以善根器即成為發菩提心之因。

「四因者，所為四大」：所謂「四大」者，就是地、水、火、風。衆生的「身」與「心」都是藉四大而成器，身是外器，而心是內器，有了這內外器，才能發菩提心，若沒有這四大所成的內外器，就不可能發菩提心，所以四大即成為發菩提心之因。也有人將四因說為因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣為四因，這說法與佛說有別，所以我們仍以佛說的地、水、火、風為發菩提心

之四較正確。

「五因者，未來五支」：這未來五支，就是指十二因緣中的愛、取、有、生、老死等這五因緣，這五因緣是現世所造之業果，成為未來生、老死的因。衆生循這五因而發菩提心。所以這五因緣即成為衆生發菩提心之因。

「六因者，如契經中所說六因」：所謂「契經」者，這是一個普通的經題名字，凡佛所說的經，都可以說是「契經」，因為佛所說的經，無不上契諸佛之理，下契衆生之機，所以才名之為契經。如外道所說的法，既不契佛理，又不契衆生之機，所以不能稱之為契經。契經中所說的六因，在大小乘經典中都如此說：那就是一者能作因，二者俱有因，三者同類因，四者相應因，五者遍行因，六者異熟因。這六因者，是指一切有為法之出生，必有這六因。發菩提心是有為法之一，所以這六因也成為發菩提心之因。

「七因者，如法華說」：「法華經」中並無有發菩提心七因的具體說法，但該經中有「十如」的說法，所以有些佛學者，認為「優婆塞戒經」上所說的七因，就是「法華經」所說「十如」的前七如，即：一者如是相，二者如是性，三者如是體，四者如是力，五者如是作，六者如是因，七者如是緣。「法華經」認為一切的法，都具有這「十如」，而前面的七如，即成為衆生發菩提心之七因。

「八因者，現在八支」：這「現在八支」者，是指十二因緣法中現世生命成就的八大因緣，那就是識、名色、六入、觸、受、愛、取、有。因為有這八因緣，才能成就為一有作有為的衆生，所以這八支，即成為衆生發菩提心之因。

「言九因者，如大城經說」、「言十因者，如為摩男優婆塞

說」：這二句中所說的「大城經」、「摩男優婆塞」經，現在的藏經中無，可能是尚未譯出，也可能是譯出後散佚。太虛大師認為有待考證。所以「大城經」所說的九因，「摩男優婆塞經」所說的十因是什麼，也有待考證。唯「十因」在「瑜伽論」第五卷中有列，那就是：一者隨說因，二者待觀因，三者牽引因，四者生起因，五者攝受因，六者引發因，七者定異因，八者同事因，九者相違因，十者不相違因。但這十因是否就是「摩男優婆塞」經中所說的發菩提心十因，也有待考證。

「十一因者，如智印說」：據太虛大師說：漢文「智印經」中的十一因不可考，但其中有說七因發菩提心。七因者即：一者如佛菩薩發菩提心，二者正法將滅為護持故發菩提心，三者見諸眾生受苦所逼，起大悲念發菩提心。四者菩薩教餘眾生發菩提心，五者布施發心，六者因他發菩提心而發心，七者見如來相好莊嚴與聞佛教而發心。漢譯的「智印經」中為什麼只列這七因呢？或者是將十因簡為七音吧！而「優婆塞戒經」則未予簡畧，所以二經所說發菩提心因有多、有少的差別。是否如此，也有待考證。

十二因者，如十二因緣：所謂十二因緣者，即：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等十二因相緣而發菩提心，所以名為十二因發菩提心。

佛陀將發菩提心之因，由一個而至十二因，都以列舉的方法，一一列舉了出來，只有其中的九因、十因，僅列其所出的「大城經」、「摩男優婆塞經」，但二經不可考；又十一因中所列「智印經」中，僅有七因發菩提心。為什麼會有如此的不同說法呢？因為佛經的譯出，因譯者不同，譯出的年代不同，藏經收錄的疏漏等等因素，都可能產生錯誤。無論佛陀如何不厭其煩地列述

了多少發菩提心之因，但仍不能盡說，所以又告訴善生道：

「善男子！一切有漏法，無量無邊因；一切無漏法，無量無邊因，有智之人，欲盡知故，發菩提心，是故如來名一切智。」

「一切有漏法，無量無邊因」者：「有漏」就是「煩惱」的別稱，凡是含有煩惱的事物，都名之為「有漏法」，世間事無一沒有煩惱，所以世間事盡為有漏法，每一有漏都有其因或無量因。例如一男一女之結為夫妻，這只是一個有漏法，但促成他們二人結為夫妻之因，則不知有多少。因此，世間有無量的有漏法，就有無量，無邊的因。

「一切無漏法，無量無邊因」者，「無漏」是對「有漏」而說的，凡是離煩惱的出世間事物，盡為無漏法。佛法都是出世的無漏法，但每一無漏法之因，也是無量無邊的，例如一位菩薩之由有漏眾生起修，經無量劫而成就菩薩果，他成就菩薩之因，就無量無邊了。

總之，一切的「法」，無論其為有漏、無漏，都有無量、無邊因，「發菩提心」這一法，當然也有無量無邊因，上面佛陀所列的一因至十二因，只是畧舉而已。

「有智之人欲盡知故，發菩提心，是故如來名一切智。」：這裏所說的「有智之人」不是指有漏眾生的有漏俗智，而是指已發菩提心，修無漏出世法的無漏智，唯有無漏智，才能盡知一切法，如果欲盡知「發菩提心」之因，非具有無漏的一切智不可。但世間人誰具有這一切智呢？唯有如來一人，所以如來名為一切智，也就是說：凡具一切智者即是如來。這句話是佛陀告訴善生：要想盡知發菩提心有多少因，非要修具一切智成就如來果不可，否則無法盡知無量、無邊發菩提心之因的。

素食譜中含慈心

劉繼漢

前不久接「香港佛教圖書館」館長何公澤霖居士賜閱的由「台灣佛陀教育基金會」編著的「營養素食譜」一書，心生忭欣，無限歡喜；此不僅因「素食譜」印刷精良，菜餚廣博，實為廣大素食者一本難得的珍籍；更因其每一菜譜名文辭高雅，內涵深邃，發人慧思，使人於飲食中得法益也。

素食之益，不待贅言，已越來越為世界各方人士所認識，並有越來越多的人開始素食；當然，其中大多數人僅從飲食衛生或醫療價值上來考慮。但作為佛教徒或其它宗教信奉者對素食則有更深一層的認識。即常養慈心，增植善根。印公光法師說過：「諸惡業中唯殺最重，普天之下，殆無不造殺業之人。即畢生不會殺生，而日日食肉，即日日殺生。以非殺決無有肉故。以屠者獵者漁者，皆為供給食肉者之所需，而代為之殺。然則食肉吃素一關，實為吾人昇沈，天下治亂之本，非細故也。其有自愛身，兼愛普天人民，欲令長壽安樂，不罹意外災禍者，當以戒殺吃素，為挽回天災人禍之第一妙法。」所以說發心吃素者，即發心戒殺，發心戒殺即常養慈心，而心為意念所系，意念清淨，心常安樂，意念不淨，心豈能安樂乎。故我常常想，素食之風不知肇於何時，傳統的素食菜譜不知創於何人。是寺僧耶，是商賈耶？為何歷來素食菜譜中多含葷性之詞，如素鷄、素烤鴨、素火腿之類；又為何素齋宴上將多種菜餚花色做成「全鷄」、「整鴨」、「全魚」式樣。若是商賈為牟利創此名目，造此花樣倒亦有情可原；

但作為佛弟子，或一些大寺廟中的營業齋堂中設此名目，造此花樣，就應靜思反省了。我今既已發心吃素，應斷往昔種種惡業，擯棄過去諸多邪念；每念及往昔吃葷時所食諸多衆生肉即是在吃前世父母，兄弟姊妹，妻子兒女之肉，應常發悲痛心，常生大慚愧心，而今我常隨佛學，吃齋念佛，就是改惡從善，重新作人，豈能與往昔惡業藕斷絲連，念念不忘乎？我嘴裏吃着素齋而常常聯想着葷性，心豈能淨乎？我手中挾着素食，而眼見刀俎橫加於「鷄」、「鴨」、「魚」、「肉」形體上亂斬亂戮，心豈能慈乎？這倒使我想起了弘一大師於民國十八年（一九二九年）四月給夏丐尊居士信中所說的話：「丐尊居士：前奉上二片，想已收到。銅模已試寫三十頁，費盡心力，務求其大小勻稱，但其結果，仍未能滿意。現由余詳細思維，此事只可中止。其原因如下：（一）此事向無有創辦者，想必有困難之處，余試之，果然困難。因字之大小與筆畫之粗細，及結構之或長，或方或扁，皆難一律。今余書寫之字，依整張之紙看之，似甚整齊，但若折開，以異部之字數紙（如口、尸、亻、冫、儿等）拼集作為一行觀之，則弱點畢露，甚為難看。余曾屢次試驗，極為掃興，故擬中止。（二）去年應允此事之時，未經詳細考慮，今既書寫之時，乃知其中有種種之字，為出家人書寫不甚合宜者；如「刀部」中殘酷凶惡之字甚多，又「女部」中更不堪言，「尸部」中更有極穢之字，余殊不願執筆書寫。此為第二之原因（此原因甚重要）。（三

」……。」每讀此信，思緒萬千；弘公作爲一代聖人，他老的嘉行懿德，非我輩所能企及，但作爲一代師表，他老的嚴以律己的精神，及時時反省的態度却是我們應永追不捨的。當他老發現受委所寫銅模字樣中有悖戒律者，有違自己清淨本意者，即斷然拒絕，不講情面，更何況其它事乎！唯有這樣一絲不苟的精神，才能常隨佛學，只有如此嚴以律己的態度，才能道心不退。由此而想到素食譜名中時時有靈性之字樣，菜餚中常常現動物之形態，作爲一個清淨佛子，豈能視曰無睹，甚至在嬉笑中大吃之，其意能慈乎？其心能清淨乎？此乃我久懷之悲思也。

記得幼時常隨先父慧林公赴宴會友。父摯中有叫王如弟者，長於先父，父以二哥稱之，我尊爲王伯伯，聽父親說，王伯伯年青時曾爲幫會頭領，在滬上極有勢力；他雖爲粗人，但極講忠義。與父親相識後，對父親的道德學問極爲讚賞，凡父親所說的，他都言聽計從。後經父親開導皈依圓瑛師公座下，從此悟入佛門，茹素念佛，極爲虔敬。後在滬上山海關路開了一爿豆腐作坊，常以豆製品供養圓明講堂。記得每隔幾天就要打電話給父親，約父親去喝鮮豆漿，並常以豆製品饋贈父親。有一次父親應邀赴約，來了很多人。席間多以各種豆製品作菜餚，呈各種葷腥食物式樣；王伯伯時時向父親挾菜並戲謔地說：「吃火腿」，「吃白斬雞」，「吃烤鴨」。父親總一笑應之。飯後，父親對王伯伯說：「嘴裏吃着素，心中想着葷，心不淨啊！學佛人最忌口是心非。」王伯伯滿臉慚色，連說：「罪過，罪過，」並對父親說：「你重新給素菜起名，我今後開素菜館，全用你開的菜譜名。」後因種種原因未克實現，但此乃我最早懂得素菜譜中含慈心的道理，此雖乃四十多年以前事，但我始終未能忘也。

今見澤霖公所賜「營養素食譜」一書，心中豁然開朗，悲思幾消矣！當然，書後五個菜譜仍襲用舊稱，如（一）干貝扒雙球

，（二）紅油素肚丁，（三）豆苗炒鱸糊，（四）生菜鵪鬆，（五）素火腿。此乃美中不足之處。屬白玉微瑕；但在衆多素食譜中，此冊仍不失爲一本珍藉。僅食譜前蓮池大師「戒殺文」，「救世單方」，印光大師「放生十大功德」，吳富熹「素食十大益處」等諸文就足以發人慧思，啓迪初學或未學佛之人增長善心，常隨佛學；即使對不信教或反對信教者，亦能起一定震攝之效。因人皆有愛惜己命之本能，曉之食肉之害，豈有不怕之理。足徵編者之良苦用心也。此功德決不唐捐。隨之而展現者，皆是色彩精美之菜餚圖片，無不使人賞心悅目；確使人大開眼界。對那些始終認爲素食範圍狹小，素食花色單調的人，不能不說使他們耳目一新。尤其使人讚嘆者，每一道菜譜的名稱猶如一句詩；若將菜餚圖片視爲一幅畫的話，那每一道菜譜與之相配，真可謂詩畫合璧了。其中包含着深厚的中國傳統文化，蘊藏着中華民族的光輝和文明。更可貴者，有些菜譜盡藏菩提智慧，僅從字裏行間就使人生歡喜心，從而增長慧根。如「菩提香捲」、「碧波蓮花」、「靈芝康寧」、「仙島金菇」、「靈谷珍饈」、「慈雲海會」、「蒲團生蓮」、「優曇華湯」、「寶池十景」、「蓮池花開」、「拈花微笑」。無不字字呈吉祥，句句含菩提，實在是妙不可言；真可謂心懷大千慈悲，普潤一切衆生啊！

古人云：「文章須自出機杼，成一家風骨。」意謂作文章應自己出新意，形成獨特的風格。亦就是說，寫文章貴在創新，切不可人云亦云，落前人窠臼。這使我想到，弘揚佛法亦切不可人云亦云，落前人窠臼，就如「營養素食譜」，不落前人窠臼，自出機杼，自勝於前人一籌。我們應以佛說爲圭臬，決不討好時尚，更不可慘入非佛說的成份，辯清真偽，區分邪正，事事處處體現佛菩薩的無上清涼，無上大悲的品質和精神，以此品質和精神去感化，渲染人間，使人間變得一片祥和，歲歲平安！

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

六十張手繪圖

馮馮

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

太后又說：「現在就算傾甘陝之兵，又何濟於事呢？唉！李鴻章呀！李鴻章！你昔年平定洪楊與捻匪，何等英雄？想不到你如今晚年如此懦弱，事事對洋人屈膝！把關外拱送給了俄國，山東送了給德國，台灣送了給日本，安南送給法國……如今就要連我也給他出賣了！可是我現在又怎麼辦呢？我怎能處死宗室？」

軍機大臣環跪在墀下，不斷叩頭，御史葛寶華奏曰：「皇太后！宗室固然重要，社稷更重要！今日若不忍痛毒死噬臂，壯士斷臂，來日洋人聯軍攻入西安，禍忠臣矣！」

象大臣也都異口同聲奏請太后痛下決心。

太后掩面道：「你們都這樣作主了，我一個人拗得了你們

麼？你們愛聽洋人話要殺誰就殺吧！我也無法管了！」

軍機大臣象人於是擬了旨，請皇帝批了，降旨賜端王與莊王自盡及處決支持義和團的諸大臣，其中已病死的剛毅等人則梟奪原官。

莊王奉旨自盡，臨死前大叫道：「太后！你殺了我戴助，你縱容洋人入侵！我死不足惜，只恨未能殺盡洋人！我一死，大清天下也就快完了！太后！你也別想活得長啦！」

西安數十萬人民無不憤怒，洶湧到行宮前面大喊：「爲何殺死抗洋的忠臣？」

岑春煊奉命派軍來驅散群衆，西安人民在軍士槍口監視之下，眼巴巴地看着毓賢，英年……等等抗洋大臣被斬首，血濺

市口，看得人人落淚！

「罷咧！誰還去替國家効命抵抗外侮？」人們嘆息着：「生而不幸爲中國人哪！」

朝廷倒不敢殺董福祥，只將他革職留任了事。因爲董福祥在西北擁有巨大回族兵馬，若殺了他，勢必迫使回族造反。

北京各國公使與瓦德西總算滿意，然後才提出賠款要求，決定要求清廷賠償四萬萬五千萬兩，分三十八年付清，合計本息一共九萬萬八千二百二十三萬八千一百五十兩！

另外，要求禁止各國輪運軍火入中國，拆毀大沽至北京間的炮台及防禦堡壘，各國可自由駐兵天津、北京，北京劃出使館區，由各國使館及派兵管理。各省各地官府如有傷害外國人員即須法辦，李鴻章完全同意簽了約！

條件之苛，爲歷次不平等條約之冠。中國已經完全失去主權與國防！淪爲列強的次殖民地！

在「辛丑條約」的奇恥大辱之中，慈禧太后還駕北京了，鄭州途中傳來電報：「李鴻章病歿！」

與慶王爺一同簽了辛丑條約給列強之後不久，李鴻章就病逝了。

太后聞報，流淚道：「李鴻章！你若是早死二十年，大清江山還不致這樣給你斷送給了洋人啊！」

可是官樣文章仍要做的，太后召見軍機，令其擬定撫恤的諭旨：「大學士一等肅毅直隸總督李鴻章，器識湛深，才猷宏遠，由翰林倡率淮軍，戡平髮搶諸匪，厥功至偉……。」

文本說：「大學士爲全權大臣，與各國訂立和約，悉合機宜，方冀大局全安，遽聞溘逝，震悼良深！今着先行加恩照大學士例賜卹，賞給陀羅經披，派恭親王溥偉前往奠祭，諡曰文忠，追贈太傅……。」

太后回鑾，大清帝國已經夕陽西下。虛雲和尚在終南山都聽到了。

終南山內，修道的釋道之士很多，虛雲和尚住處雖僻，漸也被附近的幾位和尚知道了，其中青山和尚是湖南人，更時常來探望這位老同鄉。另外住在破石山的本昌，住關帝廟的法蓮，五華洞的道明，老茅蓬的妙園，後山的修園，也都來探望。可是沒有人知道他就是大名鼎鼎的國師德清和尚，人人都只知他是獅子岩種菜的虛雲老和尚。

這些訪客來了總不免要談及外面的大事，他們帶來辛丑條約的消息，大家都嗟歎不已，都說：「再這樣下去，洋人瓜分中國之日已經不遠了，中國人怕不都做了亡國奴麼？」

虎雲和尚浩然長歎：「國家興亡，匹夫有責，我們身爲出家人，年齡又老了，躲在這終南山中修真，沒有盡到半點佛菩薩大慈大悲濟度的宏願；白白的眼看外面兆民災難痛苦，思之多麼慚愧！」

青山老和尚說：「可是我們這些老人出山又能做什麼呢？難道去參加革命黨麼？」

道明法師說：「青老快別說這些無君無父的話了，幸虧這兒深山沒外人聽見。」

妙圓說：「在這兒講講不妨，聽說一個革命黨叫什麼孫逸

仙的、在日本結交了好多日本朝野人士，要運用日本人的力量來中國搞革命呢！還傳說他跟三合會哥老會的弟兄也都聯上了，打算推翻大清朝呢！前些時還傳說他等要拉攏李鴻章，大概是李鴻章沒理他，這些革命黨去年庚子年趁着北京有八國聯軍之亂，就在南方乘虛攻打惠州，十月底佔了惠州一帶沿海，也有日本人在內助陣的，後來日本政府再由伊藤博文執政，禁止日本人支持中國革命黨，台灣的日本總督 玉源太郎停止補給武器，革命黨兵敗，孫某逃往日本去了，革命黨史聖如在廣州圖炸總督德壽也失手被擒斬首了。」

修圓說：「我們躲在深山，那知外面有這許多大事？」

道明說：「看來這大清皇朝真是氣數將盡了，將來還不知變成什麼樣子呢？」

虛雲說：「大變動總是不能免的了，不過大概也還有幾年吧？」

青山老和尚說：「假如真的會換朝代，那就好了，等到有真命天子出世，把洋人都趕跑，老百姓也不會再受罪了，我們佛教也不會再被洋兵來燒毀寺廟了。」

虛雲默然不語，衆僧見他如此，都覺詫異，青山問道：「虛雲師，看你神態戚然，莫非你另有所見麼？」

虛雲搖頭，強笑道：「我那裏有所見？只不過是感概中國兆民的悲慘痛苦命運罷了，中國人民，幾千年來，世世代代都在苦難憂患之中掙扎，不是天災就是人災，饑荒，旱災，水災，蝗災，瘟疫。外人侵畧屠殺，也還不及中國人自己屠殺自己同胞多哪！洋人毀我中華文化宗教，也還不及中國人自己毀滅文化的徹底哪！洋人是一下子毀滅不了中國文化的，將來中國

人自己毀滅文化，剷除傳統，掃除佛教道教儒學，乃至於連中國文學都要毀棄，這種日子有的是哪！」

青山老和尚駭然道：「虛雲師如何這樣危言聳聽？」

虛雲說：「此非危言聳聽，試觀今日情勢，洋人此次八國聯軍挾其新式槍炮之利與新式戰術，一舉攻陷北京，迫令大清朝廷簽訂辱國最慘之庚子條約，洋人非惟已擊潰大清帝國，亦已完全擊潰了中國人之自尊心，從今以後，中國人勢必變為自卑自棄之民族，唯以西洋為尊貴，西洋為上，崇洋媚外，爭學西洋，既學其科學，亦學其糟粕，將以洋人為語言而棄自己民族之文學，起居衣食衣飾無不洋化，以洋化為榮，以自民之文化傳統為恥，不出五十年，中國人自己就將盡廢中國文化傳統了，連中國文字都想改為西化拼音呢，更不要說想要剷除中國佛教倫理思想了，你們以為洋人是毀滅中國文化宗教之主敵麼？非也！外人只是嚆矢而已！真正的大敵乃是中國人自己啊！」

在虛雲心中，他確實已能看見未來的種種巨大變動片段，好像浮光掠影，在他心頭掠過，他看見未來，可是他又不願再對人顯露他的神通，他躲到終南山來，還不是為了要避免驚世駭俗嗎？他並不想用超自然的神通作為傳播佛理的工具，不幸的世人只知膜拜神通而不肯多學佛理，這是他所引為憾事的。

「當然，」他補充地說：「這些都只不過是我的推測而已，未來的事，誰能逆料？」

虛雲的話不能算是過份的悲觀，事實上，這個五六千年悠久文化的文明古國，一向自視為世界的中心，一向自傲為世界

上最文明最先進的民族，已經被八國聯軍辛丑條約全部徹底摧毀了民族自尊心與自信了。崇洋的觀念像山洪般淹沒了中國！強烈的自卑感像瘟疫般傳染了每一個中國人，由仇外而轉變為崇洋與媚外，中國人在心理上已經自我降格為落後的民族了，中國人已經崇拜洋人又接受白種人是超級種族的錯覺了，中國的傳統文化宗教，開始崩潰着。

虛雲和尚隱居於終南山修靜，他是永遠逃避世俗麼？不是的，他自感定力不足，他自感必須再閉關三數年，然後再下山，到那時他都望將有更佳更堅強的智慧與定力來宏揚佛教濟度衆生。可是他此時沒有說明的必要，青山和尚等人都不知他的用心，他們尊重他的隱退。

虛雲和尚此時已經六十二歲了，他從庚子年秋後十月入山修靜閉關，住在茅蓬，渡過了一個冰雪冬天，又到了辛丑年冬天，他沒有離開深山一步。青山和尚等也逐漸較少來訪了，只在夏天來過，告訴他黃山寺的法忍老和尚到了陝西翠微山結庵，帶來六十餘僧人，却因土人與之爭執山地水田而興訟，法忍長老敗訴。

虛雲也沒去看法忍，因為他已改了名，若去見了法忍長老，衆僧難免又傳出他就是大名鼎鼎的德清。這時候，陝西誰不知道在長安祈雪消災的德清國師？身份一暴露，他就別想安靜閉關了。

光緒二十七年辛丑又歲盡，終南山羣峯積雪，嚴寒徹骨，虛雲獨坐於茅蓬之內，感覺到無比清淨光明。這一天，他掘開積雪，掘了些自種的芋頭，洗淨放在瓦釜中煮着，底下燒着枯枝柴火，火光跳躍，鍋中水仍未沸，他就在火前跏趺而坐，等待芋熟。

他不知不覺地進入了定中，一切都不聞了，他不知道時間在悄悄進行，他甚至不感覺到自己的存在。

光緒二十八年壬寅正月降臨了，世俗忙於奔走拜年，山中修行的和尚們也不能免俗，正月初七，大雪已晴，陽光初現，積雪已硬，羣僧結伴而行，遍訪山中各處寺院與庵蓬賀歲，走到了後山，青山老和尚說：「這裏去獅子岩不遠，我們久不見虛雲出山，我們何不去看看他呢？」

衆僧都說：「正該前往。」

一位剛來終南山未久的復成和尚說：「這位虛雲却是何人？」

青山說：「他是湖南人，與我同鄉，但他從不提家鄉事，我等亦不知他的來歷。」

道明說：「虛雲獨居岩頂茅蓬修靜，極少出山。」

本昌和尚說：「虛雲不大講話，偶然也談談聽他所講世局未來，他似有點道行。」

也是新來的月霞和尚與了塵說：「虛雲多大年紀？形貌如何？」

本昌說：「大約六十歲，個子高瘦。」

月霞說：「他來自何處？」

本昌說：「他從不提，無人知他來歷。」

月霞說：「此人如此神秘，正宜一會。」

衆僧登上獅子岩，來到茅蓬前只見大雪堆壓在蓬頂，積雪兩尺，蓬外雪地上有老虎足跡。

「不好了！」青山老法師大驚：「老虎吃掉他啦！」象人都大驚，叫了起來：「糟了！」

「怪不得好久沒見他，」道明說：「怪不得！」

月霞和尚較為沉着，他說：「我們先別慌亂，看這老虎足跡，踏遍了棚外，却不見有進入棚內之痕跡，又不見有血跡，或者老虎並未進棚傷害虛雲呢！」

復成說：「對了！虎若傷他，必會啣拖出來，雪地上也必有血跡，現在不見血跡，料牠尚未傷人，我們何不進棚去一看呢？」

象人慌忙推開虛掩草門，進入草棚內，赫然看到一人背向門而坐，面對灶釜，灶火早已息滅，釜中了無熱氣。

「啊！在這裏了！」青山和尚歡欣叫道：「他沒事！」

象人都定了心，說道：「好險好險！」

道明就叫：「虛雲師！我們向你拜年來了！」

那坐着的人毫無反應，象僧又吃一大驚：「莫非坐化了？」

青山上前試觸鼻孔下氣息，說道：「不妨事！他是入定了！並非化去，我們不可驚了他，且敲磬石，使他慢慢醒來。」

道明輕敲磬石，象僧趺坐護法，在磬聲中，只見那虛雲和尚漸漸醒過來了，他漸睜雙目，漸漸恢復知覺。

「好了好了！」青山說：「他醒過來了！」

虛雲逐漸看清楚了環坐的諸僧，他慌忙合十下拜：「列位甚麼時候來的呀？我怎麼都聽不見，有失迎迓！」

青山笑道：「我們來到，看到蓬外滿地老虎足跡，以為你被老虎吃掉呢，慌忙進蓬看你，門又沒門好，虛掩着，我們進來，看見你在定中，這才放心了。」

「啊！」虛雲笑道：「原來如此！門外有虎跡嗎？一定是老虎來過了，我一點也不知道。」

（未完）

出版人 內明雜誌社
發行人 釋敏智
編輯人 釋金山
余又凌

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

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

台北 士林區天母東路47號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

贈閱

佛元二五三五年二月一日出版
公元一九九二年



△日本製青銅文殊菩薩坐像

▷ 日本製青銅鍍金千手觀音菩薩立像



◁ 日本製青銅地藏菩薩半跏像