



明内



△敦煌莫高窟窟內壁畫佈局（西魏）



佛說教法結集的歷史

陳士強

公元前六世紀，是人類思想史上一個輝煌的世紀。差不多在古代文明發祥地的各個國家，都湧現了一批才思敏捷，富有創見的思想家，他們或聚徒講學，或周游各地，隨時準備給任何樂於聆教的人以政治、宗教、哲學和道德上的教誨。在古希臘，泰勒斯創立了米利都學派，畢達哥拉斯創立了畢達哥拉斯學派，色諾分尼創立了埃利亞學派，赫拉克利特創立了愛非斯學派；在中國，老子創立了道家學派，孔子創立了儒家學派，孫武編纂了兵家的代表作《孫子兵法》，子產和鄧析分別為以後形成的法家和名家作了理論上的探索；在印度則出現了佛教和其他一些學派。

公元前三五〇年，三十五歲的迦毗羅衛國王子悉達多·喬答摩在經歷了六年的修行之後，終於在菩提伽耶一棵畢鉢樹下大徹大悟，證得無上菩提（智慧），從此，他從一名修行者而成就為佛。

釋迦牟尼覺悟成道之後，形成了自己獨特的觀察和分析事物，特別是人生現象的思維方式，這便是觀念形態的佛教；而當他在波羅奈斯城外的鹿野苑，初次向原先的隨從阿若憍陳如等五人宣說自己證悟的「四諦」、「八正道」等內容，並使他們皈依而成

為弟子時，便開始了佛教的傳播，誕生了佛教的組織形式——僧伽，從而形成物化形態的佛教。

釋迦牟尼創立佛教之後，一直在恒河中游一帶從事傳教活動。東到瞻波，西到拘睢彌，南到王舍城，北到迦毗羅衛，到過留下了他游化的足跡。其中居留時間最長的是摩揭陀國的王舍城和拘薩羅國的舍衛城。王舍城外的竹林精舍、耆闍崛山，舍衛城外的祇園精舍、鹿母講堂，以及吠舍離城外的庵沒羅園，拘睢彌城外的瞿師羅園等，都是釋迦牟尼講述佛法的重要場所。

釋迦牟尼傳教的方式是因機施設，不拘一格。他以聽聞者易懂的俗語（即方言，偶爾也用規範化的書面語「雅語」即梵語），溫和平易的語調，融合各個領域極為豐富的文化知識的睿智，偈頌、譬喻、敷演、議論、問答等形式，在不同的場合，針對不同的對象，宣說不同的內容。他既談論佛教的義理、名相（名詞術語）、修持和戒齋，也談論世人關心的功德和善行，勸誘止惡揚善。他身體力行地倡導「眾生平等」，上至國王、大臣、婆羅門，下至農夫、商人、手工業者、漁民、奴隸、妓女和盜賊，一律同等看待，慈悲施化，並且在僧團內部實行民主的羯磨制度。所有這些，促進了佛教在社會上的廣泛傳播。

釋迦牟尼前後行化達四十五年之久。公元前四八六年農曆二月十五日，他在率領弟子們從吠舍離出發，向北游化的途中，示寂於北末羅國拘尸那迦城附近的娑羅林，終年八十歲。

由於釋迦牟尼在世的時候，佛教尚沒有成文的經典，佛陀的言教是通過聽聞者的口口相傳而得到流播的。爲了使佛陀的一代教法能夠長久地保存和流傳下去，並以此來指導失去導師之後的僧團的活動，就在釋迦牟尼滅後不久，佛教僧團便開始了引人矚目的編集佛典的工作。

最初的佛教經典是以「結集」的方式，即舉行僧衆大會（確切地說是比丘大會），由一人背誦佛陀生前的教說，經集體審核後確定下來的方式產生的。其結果是形成了最初的經藏、律藏，以後又產生了論藏，從而構成了世代相沿的佛典體系的主要框架——三藏。佛教史上公認的結集凡有四次，其中前兩次是在僧團尚未發生根本分裂以前的原始佛教期舉行的，後兩次是在僧團發生根本分裂以後的部派佛教期舉行的。

第一次結集

第一次結集，又稱「王舍城結集」，相傳，是在釋迦牟尼去世的當年雨季，在王舍城外毗婆羅山的七葉窟舉行的。參加結集的是以釋迦牟尼的大弟子迦葉爲首的五百比丘。

釋迦牟尼入滅的時候，身邊只有阿難等少數弟子。時在外地的迦葉等人聞訊趕去，參加了遺體火化儀式。對於佛陀的逝世，絕大多數的佛弟子悲痛萬分，但也有少數懈怠比丘感到快慰。他們說：佛陀在世時，經常說，應該怎樣做，不應該怎樣做，如今我等擺脫了約束，從此可以任意所爲了。聽到這種議論，迦葉十分生氣，由此萌發了結集佛陀遺教，據教理僧的念頭。他的想法得到了衆多佛弟子的贊同。於是商量在即將到來的夏安居期間，在七葉窟前舉行結集大會。作爲支持，摩揭陀國的阿闍世王特地

內明

目錄

特稿	筆譚	特稿
佛說教法結集的歷史……………陳士強…3	優婆塞戒經研習之十 談菩薩爲什麼修悲心……………智銘…27	中國近代佛教中的 倫理思想（上）……………高振農…8
中國近代佛教中的 倫理思想（上）……………高振農…8	佛法與科學，因緣法與四聖諦……………黃兆榮…17	佛教的頭陀苦行法……………濟群…21
佛法與科學，因緣法與四聖諦……………黃兆榮…17	持松與密教……………靜華…37	佛教文藝
佛教的頭陀苦行法……………濟群…21	中國近代佛教史上的 五次大爭辯（下）……………傅教石…33	虛雲和尚（續）……………馮馮…42
持松與密教……………靜華…37	畫頁	
中國近代佛教史上的 五次大爭辯（下）……………傅教石…33	封面：敦煌莫高窟壁畫菩薩（唐）	
持松與密教……………靜華…37	面裏：敦煌莫高窟窟內壁畫佈局（西魏）	
中國近代佛教史上的 五次大爭辯（下）……………傅教石…33	底裏：敦煌莫高窟中心彩塑柱（北周）	
持松與密教……………靜華…37	封底：敦煌莫高窟外貌	

在窟前營建了精舍，以供與會者居住，並提供了所需的食物和生活用品。

這次結集是在迦葉的主持下，從六月下旬開始的，至九月下旬結束，歷時三個月。會上，先由優波離誦出律藏，次由阿難誦出經藏（此據《摩訶僧祇律》卷三十一、《五分律》卷三十、《善見律毗婆沙》卷一。另有一些佛典，如《十誦律》卷六十、《四分律》卷五十四、《大智度論》卷二等認為，會上，還由阿難誦出了阿毗曇藏，即論藏）。在唱誦每一部經典時，誦持者必須逐一回答迦葉有關佛陀說法的地點、對象、緣由等方面的提問，然後誦出佛陀在那次說法時所說的內容，在得到與會者一致認同之後，方為定本。原始佛經的開卷語「如是我聞」，意思是「我親自聽到佛這樣說」，便是由此而來的。不過，由於古印度一直盛行以記誦口述的方式傳授聖典，佛教也不例外。誦出的律本和經本並沒有當即記錄成文，成文的佛經相傳是在公元前一世紀左右才有的，因此，當時形成的是經過核准的口語佛經，而不是文字佛經（或稱書面佛經）。

另外，《大唐西域記》卷九等還提到，沒有應邀參加五百人結集的人，在離七葉窟不遠的地方，同時也舉行了一次結集，稱為「大眾部結集」，以別於迦葉的「上座部結集」。說在第一次結集時就存在一些不同意見是可能的，因為《五分律》、《四分律》等都提到有個名叫富蘭那（又作「富婁那」）的長老從南方趕來，與迦葉討論經與律，提出他親自聽到的一些律文也應受持。但說當時已明顯地分裂為兩大派，並同時舉行了兩次結集，這當是部派佛教興起後的說法，殆非史實。

第二次結集

第二次結集，又稱「吠舍離城結集」，相傳是在佛滅後一百年（一說「一百一十年」）於吠舍離城舉行。參加結集的是以耶舍為首

的七百比丘。

耶舍是中印度拘薩羅國的佛教長老。有一次，他乞食游方，來到跋耆國的首都吠舍離城。城北彌猴池邊的樹林中有一處有名的佛教勝地——重閣講堂，佛陀生前曾居此傳教佈道。耶舍到達的那一天，正值寺院舉行布薩活動，寺僧用銅鉢盛水，放在堂宇前，喚請前來觀覽禮瞻的信眾施以金錢，多少不論，以供寺院購買所需物品。耶舍認為，這是「非法求施」，有違戒律。因此，不僅勸說寺僧不要這樣做，而且向俗人宣說非法求施的罪過，要他們不施錢。此事激起了當地跋耆族比丘的憤怒，他們責令耶舍悔過，并向信眾公開認錯，然而耶舍仍然堅持自己的觀點，結果被擯出僧團。

耶舍離開吠舍離以後，前往（或遣使前往）吠舍離以西的一些國家，如中印度的秣菟羅國、韓若國、波理夜咀羅國、拘睢彌國、西印度的阿槃提國等，尋求各地僧團的支持。這些西方僧團的長老均贊同耶舍的觀點，相約同赴吠舍離，裁決此事。與此同時，吠舍離的比丘也到東方一帶活動，謀求支持。於是，以耶舍為代表的西方僧團和以跋耆比丘為代表的東方僧團，總計七百比丘，匯集於吠舍離，討論包括乞錢在內的跋耆比丘施行的「十事」是否符合戒律的問題。這「十事」是：

- (1) 角鹽淨，即允許用角器貯藏食鹽。
- (2) 二指淨，即允許在中午日影偏西二指時仍可進食。
- (3) 他聚落淨，即允許午飯後到別的聚落再進食。
- (4) 住處淨，即允許同一住地的僧人參加不同地點的布薩。
- (5) 贊同淨，即允許在有人缺席的情況下，議事並作出決定，然後再征求缺席的意見。

- (6) 所習淨，即允許按僧團的先例行事。
- (7) 不攪搖淨，即允許飲用未經攪拌去脂的牛乳。
- (8) 飲閣樓伽淨，即允許飲用未發酵的椰子汁。

(9)無緣坐具淨，即允許使用不縫貼邊、大小不一的坐具。
(10)金銀淨，即允許接受施捨的金銀。

由於參加集會的人數過多，雙方各執已見，爭論不休，討論難以取得實質性的進展。因此，經雙方商定，各推派四位有威望的上座為代表，組成最高的仲裁委員會，在婆利迦園開會，對「十事」逐一加以審查。據上座部律典記載，經過辯論，東方僧團的代表被西方僧團的代表所說服，一致通過了關於「十事非法」，即違背戒律，應當禁止的決定，並將它們寫進律文。相傳，為統一認識，在對「十事」作出裁定之後，與會的比丘還重新會誦了經藏和律藏。這次結集歷時八個月而告結束。

而據大眾部律典所說，第二次結集所討論的是「五淨法」，即五種允許做的事情和行為，並且肯定可以乞求金銀錢幣。這未必是事實。

第三次結集

第三次結集，又稱「華氏城結集」，相傳是在佛滅後二百三十六年於華氏城（又稱「波吒利弗城」、「波吒釐子城」、「巴連弗邑」、「香花宮城」等）舉行。參加結集的是以目犍連子帝須為首的一千比丘。

據南傳佛教說，第二次結集以後，跋耆比丘因為對大會通過的將「十事」斷為非法的決議不滿，另外舉行了一次結集。在這次結集中，他們更改了三藏的一些內容，以適應自己的觀點，而且增加了一些新的經典。從此，統一的佛教僧團發生分裂，形成上座部和大眾部兩大派系。

而據北傳佛教說，僧團的分裂是佛滅後一百年左右的大天提出的「五事」引起的。這「五事」是：(1)阿羅漢仍不能擺脫情欲，會因夢中魔女的引誘而遺精。(2)阿羅漢仍會不知道自己已達到的果位。(3)阿羅漢對教理仍有疑惑不解之處。(4)阿羅漢的修行仍需他

人指點。(5)阿羅漢仍有痛苦的感覺，通過發出「苦哉」之聲來幫助實理解脫（見《大毗婆沙論》卷九十九）。此後，大眾部和上座部又發生枝末分裂，即內部因師承、見解、區域、語言等方面的差異發生再分裂，至公元前一世紀中葉，先後形成了十八個部派，略稱「十八部」。其中屬於大眾部系統的有：一說部、說出世部、鷄胤部、多聞部、說假部、制多山部、西山住部、北山住部，總計八部；屬於上座部系統的有：說一切有部、犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部、化地部、法藏部、飲光部、經量部，總計十部。若將根本上座部（又稱「雪山部」、「分別說部」）和根本大眾部計算在內的話，又稱「二十部」（以上見《異部宗輪論》等）。

第三次結集便是在佛教發生根本分裂一百多年以後進行的。

有關華氏城結集的情況，出自南傳佛教史書《島史》、《大史》、《善見律毗婆沙》（古印度覺音撰的《律藏疏》的抄本）所傳，而為北傳佛教史書所闕載。據南傳佛教說，孔雀王朝的第三代君主阿育王皈依佛教以後，在鷄園寺舉行了七年的布薩，每天供養的僧人達數萬人之多。大批外道為謀求衣食，混迹其中，造成僧團內部人員的穢雜和無休止的紛爭。為此，阿育王於即位的第七年，從阿呼山請來了目犍連子帝須，着手對僧團進行清理。嗣後，由帝須主持，在僧眾中選出的通達三藏的一千比丘參加，於華氏城舉行了歷時九個月的第三次結集。會上重新結集了三藏，並且由帝須編纂了《論事》一書。這部用巴利文寫成的論書記述了部派佛教內部的各種論爭，以及帝須一派批駁的二百多種觀點。由於帝須屬於上座部分別說部中化地部，因此，這次結集也被認為是分別說部或化地部的結集。

第四次結集

對於第四次結集，南傳佛教和北傳佛教的記載各不相同，很

難作出統一的解釋。南傳佛教所說的第四次結集，指的是公元前一世紀中葉，於斯里蘭卡瑪杜勒的光明寺（又譯「阿盧寺」、「灰寺」）舉行的結集，參加結集的是以坤德帝沙長老為首的大寺派的五百比丘；而北傳佛教其實沒有第四次結集的提法，因為它們沒有南傳佛教所說的第三次結集（即華氏城結集），因此，它們把自己系統所傳的佛滅後四百年於迦濕彌羅舉行的結集稱為第三次結集（《大唐西域記》卷三等記載了有關迦濕彌羅結集的情況，但沒有明確它是第幾次結集。而一些藏傳佛教史書，如布頓的《佛教史大寶藏論》、多罗那他的《印度佛教史》等明確將迦濕彌羅結集稱為「第三次結集」，並認為具體的結集地點是迦濕彌羅的恭巴寺或耳嚴林寺）。相傳，參加結集的是以世友為首的上座部中的說一切有部的五百比丘。由於華氏城結集是有文獻傳今的確鑿的歷史事實，因此，近代佛教學者將時間上排在華氏城結集之後的光明寺結集和迦濕彌羅結集並稱為第四次結集。

據南傳佛教說，公元前一世紀末葉，斯里蘭卡經歷了一場大的動蕩。剛即位的伐多伽摩尼王被反叛者推翻而逃亡外地，泰米爾人又從南印度侵入這個島國，再加上連年的特大乾旱，莊稼顆粒無收，成千上萬的老百姓連同僧尼死於戰亂和饑荒。許多人被迫冒險渡海去印度，以求生存。原有的寺廟大多荒廢。據傳，當時全島能夠背誦經藏中的《義釋》（《經集》的注釋）的只有一個比丘，而那個比丘又是一個淫亂放蕩的人。歷來靠口頭傳授、記憶保存的佛經面臨着失傳的危險。

同時，在大動蕩以前，斯里蘭卡流傳的是以大寺為中心的小乘上座部佛教，而在平息了歷時十四年的戰亂，伐多伽摩尼王重新執掌政權之後，他為了報答摩訶帝沙長老在自己流亡期間曾經給予過的幫助，特地為長老興建了無畏山寺。無畏山寺逐漸成了與大寺相對立的兼習大乘和小乘的一派僧徒的活動中心。大寺派長老為了保存口口相傳的三藏，避免被得到國王支持的無畏山寺

派改竄，於是在偏遠的瑪杜勒光明寺舉行了第四次結集。參加結集的五百比丘集體唱誦了律藏、經藏和論藏，並將審核通過的全部三藏，第一次用巴利文刻寫在棕櫚葉（又稱「貝葉」）上，裝訂成冊（此為貝葉經），從而實現了從口語佛經到書面佛經的歷史性轉折。

而據北傳佛教說，佛滅後四百年，大月氏貴霜王朝的迦膩色迦王統治了西北印度。迦膩色迦王是繼阿育王之後出現的又一位有名的護法君主。他定都犍陀羅國的布路沙布邏城（今巴基斯坦白沙瓦），在那裏營造了被稱為「西域浮圖」（佛塔），最為第一的雀離浮圖，並與佛教大德脇比丘、馬鳴、眾護、世友等結為密友。佛像的雕刻就是從他治世的時候開始的。迦膩色迦王在政務之暇，還閱讀佛經，每天請一位高僧入宮說法。由於這些僧人分屬不同的派系，所持的見解也不同，致使他產生了不少疑惑而不能釋解。於是，他採納脇比丘的意見，在全國選拔了五百比丘，讓他們在世友的主持下，於迦濕彌羅舉行結集，以統一經典和思想。會上，各造十萬頌，疏釋經律論三藏。著名的《大毗婆沙論》就是在這次結集中產生的。由於迦膩色迦王在諸多部派中獨尊說一切有部，因此，他支持的這次結集，實際上也是說一切有部的結集。

其他

除第四次結集以外，由泰國伐奈那親王於1293年撰著的《結集史》還提到了第五次至第九次結集，其中第五次至第七次結集仍在斯里蘭卡舉行，第八次和第九次結集在泰國舉行。據考證，書中提到的第五次結集其實就是斯里蘭卡光明寺舉行的那次結集（即通常說的第四次結集），至於此後的那幾次結集，均未得到泰國以外的其他南傳佛教國家的公認。

（完）

中國近代佛教中的倫理思想(上)

高振農

佛教的倫理思想和道德觀念，是佛教教義中的重要組成部分。這是因為佛教的倫理思想和道德觀念，主要體現在佛教的清規和戒律之中，而戒律是全部佛教教義經、律、論三個組成部分之一。在我國，除了專弘戒律的律宗以外，其他各宗派，可以說無一不嚴守戒律。因此，接受不接受佛教的倫理思想和道德觀念，遵守不遵守佛教的戒律，乃是區別是不是佛教徒的重要標準。佛教倫理思想常用的基本概念有善與惡、染與淨、正與邪、迷與悟等等。其基本道德規範是五戒、十善，它是佛教清規戒律的重要內容。五戒，是佛教對信徒提出的基本道德要求，其內容是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。十善即十善業，它由五戒擴充而來，即除五戒中的前四戒外，增加不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見。與此相反即是十惡業。佛教的最高道德思想是「涅槃」，它是一種斷滅煩惱、沒有生死的永恆寂滅狀態。其道德基礎是「信」，認為只有無條件信奉佛教教義及其道德規範才是「善」。其道德原則以「慈悲為本」。大乘佛教道德把修行「六度」(布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧)看成是從生死此岸到達涅槃彼岸的六種方法或途徑，並以此作為衡量信徒善惡的標準。理想佛教道德的體現者是「菩薩」(「覺有情」)，

他能普度衆生，具有「大慈大悲、救苦救難」的品質。

以上是佛教倫理思想和道德觀念的基本內容，為佛教徒所信奉奉行。近代以來，佛教的倫理思想和道德觀念，仍然是以此為基本內容，但是，隨着社會的發展和時代的進步，佛教在倫理思想和道德觀念方面，除了繼承並發揚其原有的五戒、十善等大慈大悲、救苦救難的精神外，還特別強調了其中的某些內容，也提出了一些新的佛教倫理道德概念。其中比較重要的有「諸惡莫作，衆善奉行」(一切惡事都不要做，一切善事都要行)、「自利利他」(修行不僅是要使自己得到利益，還要給一切衆生以利益)、「愛國愛教」(佛教徒既要愛自己的祖國，也要愛自己信仰的佛教)、「人間佛教」(重視人間利益，用佛法精神去改造社會的佛教)、「莊嚴國土、利樂有情」(依據佛教教義，把最美好的東西和無量功德裝飾諸佛國土，給一切有情衆生以利益和快樂)等等。

在以上這些倫理思想和道德觀念的支配下，近代佛教界舉辦了一系列的慈善事業和社會福利事業，如舉辦孤兒院、慈幼院、佛教醫院、難民收容所以及各種各樣的慈善救濟團體等。特別是在抗日戰爭時期，一些佛教徒在「愛國愛教」、「諸惡莫作、衆善奉行」、「大慈大悲、救苦救難」等佛教倫理思想的指導下，組

織了僧侶救護隊，救護前線傷病員和難民；成立了佛教掩埋隊，掩埋為國犧牲的戰士。某些慈善救濟團體所辦的難民收容所，除供給膳宿、治療疾病外，還進行抗日救亡的愛國教育，使得一部分難民投身到抗日救亡運動的前列。

近代佛教倫理思想和道德觀念是比較豐富的，有許多高僧和佛教居士發揮了這方面的思想，有的並身體力行，以佛教的倫理思想和道德原則指導着自己的修行實踐。其中比較著名的有：

弘一（一八八〇—一九四二）法師，他的倫理思想是嚴守戒律，提倡念佛愛國。他在出家後，即認為佛教教義的精華在於戒律，因此大力弘揚南山律宗，研究律學。自己平時粗衣淡食，儉樸生活，專以利人為樂事。特別是把弘揚佛教與抗日救國結合起來，提出「念佛不忘救國，救國不忘念佛」的主張。他的這一倫理思想，在當時佛教界影響很大。

冶開（一八五二—一九二二）法師，他的佛教倫理思想是主張佛道不向外求，專究根本，主張《壇經》的直揭本原之旨。亦就是要想成佛，只要求得自己的內心的覺悟即可，不必去誦經念佛，向外追求。他認為根本既深，一切幻化都能消滅。但在修行實踐中，仍以「自利利他」、「利樂有情」、「大慈大悲」的佛教倫理道德精神為準則。他熱心舉辦社會福利事業，曾不辭勞苦，募集巨款，親赴北方災區放賑，活人無算。他捐資支持修建橫跨大運河的大石橋——政和橋，方便行人；他與常州著名人士錢振煌合辦平價售米，貼錢賠本，減輕羣衆負擔；還舉辦天寧寺義務小學，為貧窮兒童入學提供方便。總之，一切有利於羣衆的事，他都樂意去做。

宗仰（一八六五—一九二二）法師，他的佛教倫理思想以「愛國愛教」為重點。他在出家後，仍常與旅滬志士章太炎、蔡元培、鄒容等人往還，共商救國之策。又與維新派人士康有為、梁啟超等人交往，贊成他們的變法活動。同時主編《蘇報》，倡言革

命。一九〇三年《蘇報》案發生後，章太炎、鄒容被捕入獄，曾不顧個人安危，留滬多方營救，不成，遂離滬去日本暫避。在日本和孫中山一見如故，孫中山特闢樓下一室讓其居住。後孫中山離日赴檀香山，又慨然贈予二百元以壯行。未幾，加入同盟會，決意參加革命。一九一三年宋教仁被刺身亡後，他曾作《宋教仁憤言》和《討袁篇》，堅決主張討袁。所有這一切，都是在他的愛國愛教的倫理思想指導下進行的。

虛雲（一八四〇—一九五九）大師，他的佛教倫理思想是提倡戒學，以「諸惡莫作，眾善奉行」為修行的指南，以「護國護教，普度眾生」為修行的目的。他一生提倡戒學，認為無論禪、淨、密、教，各個法門都要以持戒為根本。如不持戒，不論修學甚麼，都是外道；不論如何修法，都不能成佛。因此，他所住持的寺院，都是年年說戒，月月誦戒，從不稍懈。他先後撰有《傳戒緣起》、《外來者不得參加之原因》、《開自誓受戒方便》、《戒法戒體戒行戒相》、《大小乘戒之同異》、《三皈五戒》、《十戒、具戒、三聚戒》等文，闡述了戒學方面的一些根本問題，發展了戒學的某些內容。他曾說：佛法以「明心見性」、「諸惡莫作，眾善奉行」為最恰當。因為「諸惡莫作，眾善奉行」，乃三世諸佛攝化眾生之道軌，其基本要旨在於「自淨其意」。只有「明心見性」的人，才能真正做到「諸惡莫作，眾善奉行」。他還常說，佛教的慈悲教義，就是和平兩字的具體說明，因此，保衛世界和平，是我們佛教徒應盡的責任。這是人間佛教思想的充分體現。他還指出：廣大眾生「只因無量劫來，妄相執着，習氣深重，以致釋尊說法有四十九年，談經約三百餘會。但這些法門最大的目的，無非是治療眾生不同的貪、瞋、癡、慢等的習氣毛病。若能遠離這些，你即是佛，那有眾生的差別呢？古人說，『方便有多門，歸元無二路』，也是這個道理。」（《在祝願世界和平法會上的開示》）這是說眾生平等，無論採用那一種修行方法，都可以獲得利益。

印光（一八六一—一九四〇）大師，以弘揚往生西方極樂世界的淨土宗而聞名於世。但他也提倡佛法不離世間法。其倫理思想是融會儒佛，援儒入佛。平時他常以孔孟的人倫道德及念佛教人，認為佛教包括了世間、出世間一切諸法，故應於父言慈，於子言孝，兄弟恭，夫婦順，主仁僕忠，人無論貴賤，都要各盡人道之分。他維護法門，不遺餘力，恆以敦倫盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，衆善奉行，眞爲生死，發菩提心，深信因果，持齋念佛等語，教導弟子們，要他們不標新，不炫奇。這裏完全搬用了儒家三綱五常的封建倫理道德觀念，來作爲佛教倫理思想的內容。

興慈（一八八一—一九五〇）法師，他的佛教倫理思想是以「自利利他」爲宗旨，以「愛國愛教」爲準則，本着「大慈大悲」的精神，一生弘揚佛法不輟。他除了到處修建寺廟，以供僧衆修行外，曾於一九三八年在上海與佛教界同道共同發起成立佛教同仁會，任會長。這一佛教慈善團體，重點是對難民、災民進行救濟。該會除賑濟災區難民、對本市火災區居民進行臨時救濟、收容外地來滬難民、對日軍封鎖區難民進行救濟、設立診所爲貧病者施醫給藥外，還辦理施粥會，五年中受益貧民、難民達千餘萬人。一九四五年抗戰勝利後，他滿懷激情寫下了《鑼鼓聲中慶祝勝利》一文，對日寇及漢奸的暴行進行了揭露，對勝利後的和平進行了歌頌。文中說：「慨自民國二十六年（一九三七）以來，寇氛肆虐，到處荼毒生靈，如同兒戲。軍事甫過，地方喘息未定，又復厲行種種苛政，榨取脂膏。在此期中，君子道消，小人道長，偏有不逞之徒爲利祿所餌，不惜日供丑類驅使，因之水益其深，火益其熱，增加民生痛苦。」如今「抗戰勝利，和平實現，不但中國抵於安寧，即寰球諸國無不抵於安寧，懿歟休哉！所謂四海昇平，普天同慶，今其時矣。」其愛國愛和平的倫理思想，躍然紙上。此外，他還在法藏寺創辦慈光施診所等，以救濟貧民

爲宗旨，聘請中西醫，施診給藥，爲病人服務。這是他「大慈大悲」的佛教倫理思想的充分體現。

應慈（一八七三—一九六五）法師，他的佛教倫理思想以「愛國愛教」最爲突出。抗日戰爭時期，他在南京、上海等地弘法，敵僞曾幾次要他出面主持法會，他均以民族氣節爲重，斷然拒絕，高風亮節，爲世稱頌。在一九四三年出版的僧侶抗戰工作史《奮迅集》再版序言中，他說：「當八·一三抗戰軍興，凡我中華志士，莫不奮臂揮戈，拱衛祖國，敵愾同仇，人懷雪恥之心，士無反顧之戀。斯時也，我佛教明眼知識，曾有僧侶救護隊之組織焉。旨在救世扶傷，實弘救世救人之大願。」又說：「佛教徒當國家清平之時，自應隱逸清修，一旦有事，仍當作獅子吼奮迅以赴。」這是他救國愛民的佛教倫理思想的表達。應慈法師還主張佛法不離世間，巧把塵勞爲佛事。他說：「當知佛陀住世間，說出世間法，所以世、出世間一貫而已矣。道不遠人，人自遠之。若識得世間一切法，如夢如幻，了了分明，便可在塵勞作佛事，居火宅爲道場，豈可埋沒己靈，虛生浪死？」（《致弟子慧明居士書》）在他的佛教倫理思想中，也常融儒入佛，以佛釋儒。他說：「道德、仁義、禮樂、刑政八者，皆不外乎一心之妙用。此何謂也？曰：非心通則不存乎仁，非心平則不行乎義，非心中則不立乎禮，非心和則不調乎樂，非心直則不公平乎刑，非心明則不善乎政。心明而政善，心直而刑公，心和而樂調，心中而禮立，心平而義行，心慈而仁存，心正而德修，心通而道達。」（同上）又教導弟子們，做人要以正心誠意、致知格物爲修身之本，本立而道生。修行人要格去一切物情，覺破一切迷惑，離念除妄，才能不動心；不動才能定，定而生慧，覺已覺人，才是學佛之道。又說：修行人應該盡此業報身，上求下化，念念不忘發菩提心，願爲一切衆生受苦，而心無疲厭，常行精進，始爲佛陀眞正弟子。從這裏可以清楚地看到他融會儒佛的倫理思想。

常惺（一八九六—一九三九）法師，除了主張平等研習各宗學理，實現大乘救世化，不尚教內門庭之爭外，其佛教倫理思想主要是主張改革佛教。他認為，作為一個現代僧人，生活行為要保守，要舊，要道德化；思想觀念要進步、要新、要學術化。這就是說，作為一個僧人，在生活、修行實踐等方面要遵守佛教的清規戒律，一舉一動都要符合佛教原有倫理道德，但在發揚佛教思想時，要適應時代進步的要求，要研究佛學，要敢於創新。這一倫理思想，在當時有一定影響，但也受到一些守舊派僧人的反對。

曼殊（一八八四—一九一八）法師，他的佛教倫理思想和道德觀念與一般的僧侶有所不同。他出家後不守清規戒律，常穿着僧裝而食肉喝酒，甚至混跡於脂粉場中，世人稱之謂「非僧非俗」、「亦僧亦俗」。這顯然是受到佛教後期禪宗「飲酒食肉不礙菩提」等思想的影響。但是，他的愛國思想卻非常突出。他曾撰寫《女傑郭耳縵》和《嗚呼廣東人》等小品文，痛斥那些不要自己祖宗，而以別人的祖宗為祖宗的崇洋媚外思想；揭露那些仗着自己是英、法等國奴隸，以欺壓自己祖國神聖的子孫的西崽洋奴嘴臉。他還用滿懷國民孤憤的激情，寫下了不少反抗清朝統治的愛國詩篇。因此，他所任職的《民國日日報》也遭到清政府的查封。這些都可以說是他佛教倫理思想中愛國思想的表現。

敬安（一八五一—一九一三）法師，他的倫理思想也主要表現在「愛國愛教」方面。他一生為保護佛教寺產而奔走，直至逝世。早在一九一二年，中華佛教總會成立，他被推舉為會長，曾親赴南京，面謁孫中山，以中華佛教總會名義，向臨時政府請願，要求保護寺產。未幾，臨時政府遷往北京，他又應湘僧之請，約集各省僧界代表入京請願。到達北京後，未達目的即逝世於法源寺。生平以詩結交海內賢豪，頗有名望。特別是常用詩來宣揚他的「愛國愛教」的佛教倫理思想。其著名的愛國詩篇有「我雖學佛

未忘世」，「國仇未報老僧羞」等句，因而時稱「愛國詩僧」。

巨贊（一九〇八—一九八四）法師，他的佛教倫理思想是主張佛教徒愛國，把「莊嚴國土」看作是佛教的精華所在。認為沒有祖國的獨立和自由，也就沒有佛教的一切。抗日戰爭爆發後，他就在湖南參加抗日活動。一九三九年在南岳發起組織「佛教抗戰協會」、「南岳佛道教救難協會」和「佛教青年服務團」等，從事抗日救亡運動。後又去長沙與徐特立等共討抗日事宜。一九四一年創辦並親自主編《獅子吼》月刊，以弘揚佛教教義為掩護，從事抗日宣傳。以後到桂平西山寺任住持，仍一面弘揚佛教，一面從事抗日活動。此外，他還提倡佛教農禪並重的優良傳統，認為禪宗提出的「一日不作，一日不食」的原則，是每個佛教徒都應該遵守的。為此，他曾發動並組織佛教徒參加勞動生產，邊修行、邊勞動。

靜權（一八八一—一九六〇）法師，他的佛教倫理思想也以「愛國愛教」為重點。在愛教方面，他認為弘揚佛教教義和培養青年學僧是每一個佛教徒應盡的職責。為此，他一生講經說法四十年，培養青年僧人無數。平時以利生為業，弘法是務，任緣應化，居無定處，四海為家。抗戰期間，他應邀到各地寺廟和佛教居士團體說法，在講經時以佛教教義開導佛教徒熱愛祖國，參加抗戰。許多佛教徒聽了他的宣傳，都投身到抗日前線和各種抗日救亡團體，為抗日救亡事業貢獻了自己的力量。直至五十年代初，他在宣講經義時，仍要求佛教信徒熱愛祖國，保衛世界和平，發揚佛教的優良傳統。

大醒（一九〇〇—一九五二）法師，他的佛教倫理思想是在「愛國愛教」思想指導下，特別重視提倡「人間佛教」。他長期追隨太虛法師，宣揚佛教改革。在他主編《海潮音》雜誌期間，大力鼓吹「人間佛教」思想，要求僧侶多注意現實問題，勿糾纏於死後問題的探討。在他的主持下，一九三四年《海潮音》月刊特刊出「人

間佛教號」專輯，發表了太虛、法舫、張汝釗等人所撰關於人間佛教的論文十八篇，在全國佛教界引起了強烈的反響。後到江蘇淮陰，住持覺津寺，發行《覺律月刊》，繼續宣傳人間佛教的思想。當時佛教界把他看成是太虛人間佛教思想的追隨者和支持者。抗戰期間，大力提倡「愛國愛教」，撰文宣揚僧侶應積極護國護教。曾主持蘇北七縣僧眾救護訓練班，護教衛國，受到各界好評。

唐大圓（？—一九四三）居士，他的佛教思想以「莊嚴國土，利樂有情」為最突出。他曾於《海潮音》雜誌發表《青年學佛行要》三十八條，認為青年學佛行菩薩道者，應修行六度、四攝法，以種種方便度一切眾生出苦海，不應該厭棄娑婆淨土（現實世界），求生西方淨土。在他看來，現前之東方淨土，已勝過西方淨土萬萬倍，此土修行一日，勝過西方專修一劫，若捨此而他求，乃是倒行逆施。這是「莊嚴國土，利樂有情」的佛教倫理思想的最好體現，也是「人間佛教」思想的進一步發揮。

以上是近代一些僧人、居士對佛教倫理思想所作的闡述和發揮，同時也是他們依據自己所體會到的佛教倫理思想所進行的一些活動的記述。縱觀近代，對佛教倫理思想和道德觀念在理論上闡述較詳，並在佛教界有重大影響的有呂澂、太虛和圓瑛。

一、呂澂的佛教倫理思想

呂澂（一八九六—一九八九），字秋逸，亦作秋一、鷲子。江蘇丹陽人。早年於鎮江中學畢業後，即考入常州高等實業學校農科一年後進入民國大學經濟系學習。後民國大學停辦，遂於一九一四年至南京金陵刻經處隨歐陽竟無學佛學，時年十九歲。約一年後，赴日本留學，專攻美術。一九一六年回國，被劉海粟聘為上海美術專科學校教務長，時僅二十一歲。一九一八年應其師歐

陽竟無之請，到金陵刻經處佛學研究部協助做籌建支那內學院的工作。從此以後，他悉廢原有舊學，專志投身於佛學研究，幾十年如一日，從未停輟。一九二二年支那內學院成立後，先後任教務長、院長等職。他在院內先是協助歐陽竟無辦理法相大學和輯印《藏要》三輯。歐陽竟無逝世後，則繼承其遺志，續辦內學院蜀院於四川江津，聚眾講授佛學、研究佛學。其間曾為華西大學中國文化研究所編寫《漢藏佛教關係史料集》。他精通英、日、梵、巴（巴利文）、藏等多種文字，對印度佛學、中國漢地佛學和西藏佛學都有深刻的研究。他以佛學為科學研究對象，在研究方法上極力探索，勇於創新，終於闡出了一條新的道路。他把世界各國的佛教，無論是古代的，還是近代的，都當作一個整體，系統地加以考察、比較，從中找出其異同之點，糾正其錯訛之處，尋求其發展和演變的規律。他利用梵文、藏文和巴利文等資料，對勘漢譯佛典，從中鑒別真偽，考訂異亂，糾正錯訛，補正缺失，做到了「治梵、巴、漢、藏於一爐」，從而解決了歷史上遺留下來的許多疑難問題。因此，他在整理、研究中取得了豐碩的成果，攀登了近代佛學研究的高峯。

呂澂長期追隨歐陽竟無，既是學生，又是助手。因此，其佛學研究基本上繼承了歐陽竟無的傳統，但有所發展，有所創新。他善於批判地吸取古今中外佛學研究的成果，既不盲目崇信外國的一套，也不墨守中國學者的成規。他有目的有選擇地利用國內外一切研究成果，特別是近代日本佛教學者的研究成果，作為思想資料，建立起自己的新的佛學體系。一生著作甚多，其中主要佛學著作有《聲明略》、《佛典泛論》、《印度佛教史略》、《西藏佛學原論》、《因明綱要》、《佛教研究法》、《中國佛學源流略講》、《印度佛學源流略講》、《新編漢文大藏經目錄》、《因明入正理論講解》等。其重要的佛教倫理思想，集中反映在他的《佛法與世間》和《佛性義》、《種姓義》等講演和論文中。

(一)佛法主要解決人生問題

佛教的教法，一般稱之為涅槃之法，也叫出世間法。佛教徒修習佛法，為的是出離世間，擺脫流轉生死之苦，求得涅槃解脫之道。呂澂則提出佛法不離世間的主張，認為佛法主要是解決人生問題。他在一九四五年於內學院蜀院第六次院友會上，作了《佛法與世間》的重要講演，從三個方面系統地提出了「佛法不離世間」的思想。以表明他對大乘佛學的基本看法。

首先，他從佛法對世間的解釋入手，認為「佛法之解釋世間，凡有三類，即行、有情、器三世間，總之，不外乎全體有情生存之一切。」在他看來，佛學中講世間與涅槃是「平等」的。因此，他對龍樹在《中論》裏所說的「世間與涅槃無有少分別」和「涅槃與世間亦無少分別」進行了解釋。認為這並不是在世間實際之外別有涅槃，兩者等量齊觀，而是「世間之實際即是涅槃際」。

其次，他闡述了佛法對世間所起的作用問題，認為佛法對於世間所起的功用，可以用「出世」二字表之。但「出世」之「出」，不是「棄絕」，而是「遠離」，是「乃俱而不染，即相涉而又不相應」的意思。他用蓮花作比喻，認為佛法之與世間，猶如蓮之出於淤泥，「乃見其遠離」。如果蓮花與淤泥完全脫離，只是放在清水中或虛空中，則其無法吸收滋養必不能生存。所以「佛法之應世，乃在起出世之用」。其首要精神，「不外指示有情生存無倒趨向（所謂乘風破浪有所趨向，直達彼岸的意思）而已」。從這一點出發，他認為佛法主要是解決人生問題，並不是在人生問題之外另去解決甚麼問題。而在人生問題方面也並非僅僅是生死問題而已。意思是說，佛法所要解決的人生問題，除了生死問題（即超脫生死）之外，還有一個如何提高人們的覺悟以及如何改善人們生存的環境等等問題。總之，他認為佛法的「出世」觀，就是要解決人世間一切尚未解決的問題，而不是完全脫離世間。

第三，他認為佛法之所以能對世間起一定的作用，其切實根

據在於有情本身。因為人類為了生存，都有一種生活向上的欲望，「進而有常樂我淨之要求，更進而有自在解脫之要求」，此即人類「生存之向善意欲」。因此，「佛法利益有情，即根據向善意欲而引導之，示以無倒之常樂我淨四德」，最後並使之「超乎四德，以泯合於實際」。由此他得出結論是「佛法施設，根據有情生存向善之意欲，非破壞世間，乃真以實際安立世間也」。

呂澂的「佛法不離世間」的理論，是他佛教倫理思想的一個重要組成部分，也是「人間佛教」思想的充分體現。這種思想提倡佛法要為現實的社會服務，去創造人間的樂園，這一點在今天仍有一定的實際意義。

(二)人人都有成佛的本性，人人都可能成佛

人是不是人人都有成佛的本性，是不是人人都可以成佛，這是中國佛教中長期來有所爭論的一個佛教倫理問題。最早談到這一問題的是《大涅槃經》，其中提到「佛身是常，佛性是我，一切衆生（除去一闍提外）皆有佛性。」這是說，一切衆生都是有佛性的，但有一種人即一闍提，因為斷絕一切善根，畢竟不能成佛。後有道士（？：四三四）其人，他對《涅槃經》進行了研究。他根據全經的基本精神進行推論，認為「一闍提」既是有情，就終究有成佛的可能，不過由於經文傳來得不完全，所以未見其究竟。因此，他認定一闍提也有佛性，也能成佛。這一觀點，雖遭到當時一些佛教學者的反對，但當後來大本《涅槃經》流傳以後，果然證實了道生的說法。從此一切衆生，包括一闍提在內，都有佛性，都能成佛的說法，遂為大家所接受。到了唐代，玄奘傳瑜伽行派學說，建立法相宗，仍堅持「五種姓」說，認為有一種種姓即一闍提不能成佛。呂澂是傳承玄奘之學的，但對於這一佛教倫理問題，卻有其獨到的見解。這些見解集中反映在他所撰的《佛性義》和《種姓義》兩篇短文中。

「佛性」是佛學倫理中的一個重要概念，它原指佛陀的本性，後發展為成佛的可能性。呂澂在《佛性義》一文中對此作了發揮。

他說：「佛性」之「性」字，可以自體、自性解之。乃成佛之實，佛之自性」。又說：「性」字亦可作「因」義解，是佛之所從出者」。他指出：「佛性一義，對學佛人，可謂原始要終之義」。因為「無論大小乘經，皆以種種異門解說義」。而佛性的「性」，「即提示第一義空，亦名勝義空」，乃「不偏一邊而為非空非不空之中道」。是「空之究竟」，即「畢竟空」。這種「佛性」，要在有情（眾生）身上才能顯現，那些無情之物如草木瓦石等是沒有佛性的。所以佛性「屬當於心」，如「眾生尋常之心」。不過眾生之心有深淺。「佛法名此深心為阿賴耶識」。這是一般眾生所不可能了解的，「一旦外緣引發」，「則內因即可沛發而能自覺」，從而「厭離流轉苦而欣樂涅槃滅」，此時即佛性因義顯露」。正因為「深心乃有佛性因用」，故說「佛性之屬當於心」，即「眾生尋常之心」。佛性在染淨、善惡方面屬於「善淨」，「且屬於自性善淨（指眾生有此心即有此性），而非分位善淨（非先染後淨）。自性善淨，所以「眾生趨向善淨、乃當然必然之勢」。依此標準，「謂有此心，即有此佛性，眾生於流轉一旦自覺，即趨向善淨而不可已」。雖一闡提，已斷善根，也具有佛性。佛性之頓悟和漸悟，要看法相是「共相」還是「自相」來判別。「依法共相言，則有『頓』義」；若依「自相，但可『漸』見」。一切眾生皆有佛性，因此，「無一眾生不成佛者，佛之圓滿見性，乃由漸而積致之」。意思是「頓悟」也是由「漸悟」發展而來的。（以上引文見拙著：《介紹呂澂先生兩篇重要佛學論文》，本刊二一九期）

「種姓」也是佛學倫理中的重要概念，原指「族姓」，佛教用以指眾生先天具有的成佛之本性。呂澂在《種姓義》一文中對此作了闡述。他指出：「佛法中種姓之說，乃據有情自性（性質）、勝解、行為、成就各別不同而言」。但歷來對此有不同理解。玄奘

所傳慈恩（法相）一宗，堅持「五種姓」說，其後亦引起紛爭。玄奘譯場中的靈潤，曾舉《舊譯十四義》，反對玄奘五種姓說，主張「一切眾生皆有佛性，皆可成佛」。「神泰著論斥之，法寶作《一乘佛性究竟論》救其說，而謂一乘佛性為究竟，三乘五姓不究竟」。「窺基弟子慧沼復作《能顯中邊慧日論》以破法寶」。這場爭論，最後結果已不詳。呂澂根據多年研究，不同意玄奘五種姓說中一闡提不能成佛性的主張。他對種姓的含義，從種姓的依據、法體、成就三方面作了解釋。

關於種姓的依據，他說：「種姓」一名，意指族姓。「佛法用此字，本以表示一種趣善之因」，所謂「趣善」，指「不但能得功德，且能度脫」；所謂「因」，即具有「趣向解脫之因相」。而所謂「解脫」，乃「在於聖種姓之證得（即見佛性）」。「楞伽經》把五種姓說為五現觀種姓，即：「聲聞乘現觀種姓、獨覺乘現觀種姓、如來乘現觀種姓、不定乘現觀種姓、無現觀種姓」。這都是「依能證聖性」而說的。這裏「乘」示宗趣，「現觀」即能證，種姓之義即由能趣能證而得安立。但所趣所證的聖種姓（佛性）是一，故此一切有情無不平等」。根據這一理解，「種姓由能趣能證雖有五種差別，而所趣所證畢竟是一，並非多向。非但三乘一趣，即以此一趣為標準而立無性」。意謂無現觀種姓（即無性種姓）與其他種姓同一歸趣，正是根據這一標準才建立起無性種姓的。

關於種姓之法體，他根據《大智度論》、《辨中邊論》等說法，認為「種姓法體，即三乘菩提種子。而此等種子，即在一一切種子識中」。一切種是指第八賴耶中計執、妄執習氣。「種姓即是一切種中之三菩提種，而一切種是有漏，則三菩提種應於有漏中求之」，故「依有漏種之勢力強弱，而安立種姓差別」。意思是說，種姓之所以有五種不同，是因為有漏種的勢力有強有弱的緣故。關於種姓之成就，他認為，種姓雖有「三乘」與「無姓」之異，然非絕對決定，而當視其成就程度言之」。在三乘中達到甚

麼成就是不決定的，如三乘有「退不退」和「迴不迴」二層含義：「小乘以世第一法爲不退。羅漢亦有退義，但不退向凡夫」；「小乘迴大，有初果能迴，有四果始迴」。這些都是「無決定」的意思。不僅三乘的成就不一定，「無性種姓」的成就亦不一定。如《楞伽經》說，有一種「捨善根無姓」，「由佛加持，乃可重植善根，是由善境善友爲之增上也。故善根繼續，內因外緣，關涉極巨。」他學例說：「如西方極樂世界，由佛等善友增上外」，還有「善境」爲之增上，如「林聲鳥語，皆示無常苦空妙音」，衆生處於此「善境」中，就會生起「善念」，這就是「重植善根」。所以，種姓之成就，「三乘性不定，有性、無性亦不定」。

呂澂認爲，「種姓」與「佛性」，含義相通，「種姓」之「姓」與「佛性」之「性」基本上是一個意思。佛教主張一切衆生皆有佛性，只是在「見性」程度上有所差異而已。所以他說：「依佛性而有五姓，依一乘而開三乘。相待相成，固不能拘泥定說也。」呂澂關於「佛性」和「種姓」的解釋，是根據「一切衆生皆有佛性，人人都可以成佛」的理論來立說的。雖然他也談五種姓，卻認爲「無性種姓」，（一闡提）與三乘種姓「同一歸趣」，也可以成佛。在這一點上他沒有同意玄奘主張的一闡提畢竟不能成佛的「五種姓」說。他的所謂「不能拘泥定說」，實際上就是指不拘泥於玄奘所說。因此，他關於「佛性」和「種姓」的佛教倫理思想，是對玄奘「五種姓」的佛教倫理思想的進一步發展。

二、太虛的佛教倫理思想

太虛（一八九〇，亦作一八八九—一九四七），俗姓呂，乳名淦森。出家後法名唯心，別號悲華。原籍浙江崇德（今併入桐鄉），生於海寧長安鎮。清光緒三十年（一九〇四）於蘇州平望小九華寺出家，禮士達上人爲師。後往寧波天童寺依寄禪和尚受具

足戒。一九〇七年，經華山、棲雲等介紹，得讀康有爲、梁啟超及章太炎、鄒容等人的書，嚮往革命。一九〇八年，在南京金陵刻經處「祇桓精舍」從楊文會學習佛學。翌年，隨寄禪參加江蘇省僧教育會。一九一一年，任廣州白雲山雙溪寺住持。時聯絡革命黨朱執信等人，從事秘密活動。因作詩憑吊黃花崗死難先烈，爲官方追捕，遂離粵至滬。一九一二年，與同學仁山等在南京創設中國佛教協會。後該會併入以寄禪爲會長的中華佛教總會，他被推爲該會會刊《佛教月報》總編輯。寄禪逝世後，佛教界在上海靜安寺舉行追悼大會，他在會上提出教理革命、教制革命和教產革命的口號。此後又撰文宣傳佛教改革運動，提倡建立新的僧伽制度。一九一七年，應請至臺灣弘揚佛法，又漫遊日本各地，考察佛教。一九一八年，與陳元白、章太炎等在上海組織覺社，出版《覺社叢刊》（後改名《海潮音》月刊）。一九二二年，在湖北創辦武昌佛學院，招收青年學僧，培植佛學人才。一九二四年，在廬山發起召開世界佛教聯合會，目的在於用佛教思想調和東西方文化，以擴大佛教精神於世界。一九二五年冬，率領中國佛教代表團出席在日本東京召開的「東亞佛教大會」，並考察日本佛教。其間，應日本各佛教團體和佛教大學的邀請，前往講演中國佛學，主要有《人生問題之解決》等等。同時還與參加會議的代表討論如何實現佛教社會化及開展佛學研究等。一九二七年，應請至福建廈門任南普陀寺住持兼閩南佛學院院長。一九二八年，在南京創設中國佛學會。是年秋天，出國訪問，歷遊英、法、德、比、美諸國，弘揚佛教。同時與英、法等國佛教學者共同發起在巴黎籌組世界佛學苑。這是中國僧人第一次去歐美傳播中國佛教，在世界影響極大。回國後先在武昌成立世界佛學苑籌備處（一說曾在南京籌備成立世界佛學苑總苑），同時設立世界佛學苑圖書館。時將北京的柏林教理院列爲世界佛學苑的華英文系；將閩南佛學院列爲世界佛學苑的華日文史系。後來又將一九三一年在重慶

北碚縉雲寺創辦的漢藏教理院列為世界佛學苑的華藏文系。又派遣學僧赴藏修學，赴印度、錫蘭（今斯里蘭卡）留學，從事巴利文、梵文經典的學習和研究。抗戰期間，發起組織青年護國團和僧侶救護隊等。一九三九年秋，任中國佛教訪問團團長赴南方佛教國家訪問，宣傳中國抗日救國國策。抗戰勝利後，任中國佛教整理委員會常委，在鎮江焦山籌設會務人員訓練班，對中國佛教進行整頓。一九四七年病逝於上海玉佛寺。著作甚多，後人編有《太虛大師全書》，共收著作、文章、書信等一四四八篇，約七〇〇餘萬言。其中《中華民國國民道德與佛教》、《菩薩的人生觀與公民道德》、《集團的惡止善行》、《轉凡小舊道德為菩薩新道德》、《人性可善可惡》、《佛教的人生觀》、《佛學的人生觀》、《佛教與人生》、《眞常之人生》、《佛法救世主義》、《建設人間淨土論》、《怎樣來建設人間佛教》、《人生佛教》等等論著，比較全面、系統地闡發了佛教的倫理思想和道德觀念。

（一）關於佛教道德及其作用

佛教道德的主要範疇是五戒十善等，這在前面已經有所論述。而「十善」中已經包括了「五戒」的內容在內。太虛認為，「佛教的人生道德的標準，便是十善」。他對「十善」從「消極」和「積極」兩方面進行了闡述。他說：「十善從消極的方面說：一、不殘酷殺害生命，二、不偷盜他人的財物，三、不邪淫別人的妻女；這是從身體行為動作上說的。還有在口頭言語上的，則有四種：一、不說謊話，二、不綺語，三、不兩邊搬嘴播弄是非，四、不惡口罵人。在意識上，則有三種：一、不起非分的貪求，要達到一種目的，必須擇正當的手段與方法；二、對一切人和一切事不起瞋恨心，其反面即是慈悲和平；三、對於一切學問，須以廣大的智慧求充分的了解，不局於一隅，自作愚癡。這是從消極邊說，若從積極邊說，則此十善即是仁、義、禮、智、信的五常；

不殘殺即仁愛；不偷盜即義利；不邪淫即是禮；不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口的四種即是信；意識上的不貪、不瞋、不癡的三種就是智。」在太虛看來，「佛教的十善道德，就是儒家的五倫道德，而且是更加周密詳盡的。」（《佛學之人生道德》，《海潮音》十七卷三期）這是一種融會儒佛的倫理思想和道德觀念。

太虛還對佛教道德的十善中之「善」字作了詳盡的解釋。他說：「此善字，便是佛教依之發揮人生道德的根據」。他說：「此善字，便是佛教依之發揮人生道德的根據」。但佛教所說的善，究竟到如何程度才算是善呢？他認為「簡單點說，我們平常在行坐語默、出入往還之間，凡是起一念行一事，於自、施他有利而無害、有益而無損，不但現在如此，即未來也是如此，在現未二個時代上，都合乎自他兩利的原則，這便是對於善字所下的定義，也是佛教說一切道德的基礎。」（同上）這裏明確地指出，佛教的「善」就是「自利、利他」。他又說：「人生的所謂善，是能够使本身的性質成為純粹優美，同時還能領導大眾，為大眾解除痛苦，使大家安寧利樂，這就叫做『善』。與此相反的，就叫『不善』。」（《人生進善之階段》，《海潮音》十六卷十二期）這也是把「自利、利他」作為「善」的內容。太虛還說，「凡做一切事業，都要自利利他」。這就是佛教道德的行為。他還進一步指出：「從自他兩利的道德的標準上，依於佛典說明道德的行為，則凡一切行為是害他的即是兩害，一切行為是利他的即是兩利。故佛教的道德行為，以不害他為消極的道德，以能利他為積極的道德，這就是佛教人生道德的結論。」（《佛學之人生道德》，《海潮音》十七卷三期）這是說，根據佛教教義來說明佛教道德行為，凡是害人即是害己，凡是利他即是利人。所以害他即是「兩害」，利他即是「兩利」。而「五戒」、「十善」的佛教道德範疇，都可以用「自利利他」的善行來概括。

（未完）

佛法與科學，因緣法與四聖諦

阿含經義概說

黃兆榮

大多數宗教都相信神控制人的命運，可是佛教與科學家卻相信宇宙是因緣法的世界。

一件事的出現、生成、存在、以至毀滅，如果由眾多的因素和條件所決定的，這件事物便稱為因緣法。因是最重要的因素，緣是附帶條件，法是事物。例如一瓶汽水的產生是有因有緣的：老闆的投資、化學師的配方、工程師所設計的機器、廠房、原料、工人、消費者等同時配合，汽水才能產生出來，缺一不可。這瓶汽水的保存是有因有緣的：不要放在日晒雨淋的露天；不要放在高溫的火旁；不要置於易跌的險處。這瓶汽水要變壞是有因有緣的：遇到了高溫儲存便會變壞；放得日子久了品質會變壞；長期被陽光照射也會變壞。這瓶汽水的毀滅也是有因有緣的：或被入摔破；或被入喝掉；或被入遺棄在垃圾堆中。汽水是有因有緣生、有因有緣滅的，所以是因緣法。人也是個因緣法；必須由

父母所生；有正常健全的身、心；有足夠的空氣、飲食；有衣服保暖蔽體；無有疾病侵害；不遇到嚴重意外等無數大大小小的條件配合才能生存在世上。人要死亡也是有因有緣的：只要缺了上述任何一個條件，或老病、或意外等，人便會死亡消滅。因此，人要生存，是一件極為艱難的事，必須要無數有利條件同時出現才可生；人要死亡，是一件非常容易的事，只須有任何一個壞因素出現，便足死亡。所以人是有因有緣生、有因有緣滅的因緣法。因緣法都是無常生滅的，是以又名生滅法。

然而，這宇宙的一切法，是否清一色地全部都是因緣法呢？例如：虛空不是因緣法。無論經過了多長的日子、經歷了多大的變動，虛空依然還是原來的虛空，毫不改變。不是因緣法之法，我們稱它做「無為法」。無為法是不生不滅、不增不減、永恒不變的。除了虛空之外，還有真常之理、普遍性原理、因果定律等也

是無爲法。幾何學上的畢氏定理說：「凡直角三角形，其斜邊之平方等於其餘二邊之平方和。」這個定理，恒久而真，是無爲法。「凡人會死這句話雖然大家都不願意相信是事實，但畢竟還是常真，所以也是無爲法。」

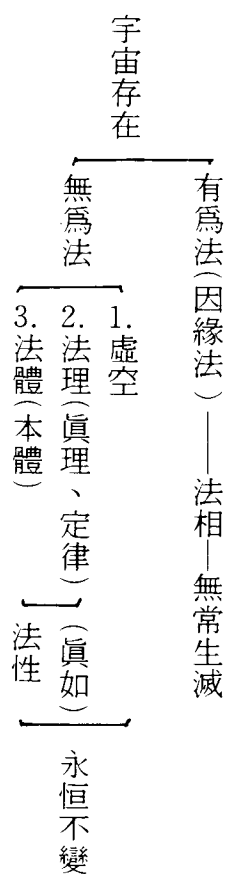
在物理學上，一個物體的質量乘以它的運動速度名爲該物體的動量。動量是方向性的。把動量相加時必須按照向量加法的原則去加。有一條動量守恒定律說：「在一個孤立的體系內，所有的物體總和是個常數。」也即是說該體系的總動量是個恒常不變的量。這不變的總動量是個無爲法。在這體系內，各別動量可視作由總動量化生出來的分動量。總動量是個不生不滅、不增不減、如如不動、無有分別的無爲法，而其他化生的各別分動量則是變化萬端、生生滅滅、增增減減的因緣法。我們稱總動量是分動量的本體，分動量是本體所起的用。本體是永恒不變的無爲法，起用是無常生滅的因緣法。無常的用不會包容著不變的體；不變的體也不會含藏著生滅的用。生滅之用即使消滅了，它的本體還是如如不動，沒有改變。（這個概念非常重要，是理解阿含經的鑰匙，筆者將會寫若干篇文討論阿含經義。）本體無性，不露其爲動量之形蹟，而其起用則能顯現動量之特徵，所以本體不是從直接測量觀察所得，而是由各別起用推算出來的。（體系內的一份子不可能直接測得總動量，體外雖然可以測量總動量，但因此而使體系不再是孤立體，其總動量受干擾變成更大的體系的分動量了。）

動量不是我們五官所能覺知的。若非物理學，我們不知有動量。在我們而言，它是個抽象的量，此抽象的存在，卻還有更抽象的本體。可是，在物理學的立場看，這些都不是抽象物，而是實實在在的可測量的存在。

在物理學上，還有其他的守恒定律，例如質能守恒律，或有些是未被發現的守恒律。這些守恒律，顯示了宇宙恒量的存在。這些恒量，表徵了宇宙萬有的本體。

虛空、真理、本體三類無爲法各有其不同的作用：虛空含容因緣法；真理軌範因緣法；本體化生因緣法。

宇宙間的一切法，可以簡單地分類表列如下：



原始佛教的根本精神是科學精神：重視實踐、實證。世尊從修行、覺悟而至說法，其程序與科學家的研究、證明乃至教授學生的程序如出一轍，完全一致的。

在科學研究方面，科學家面對著一種待研究的對象，首先深入觀察，多方面收集資料，加以整理，成爲對該現象的初步描述。然後設計實驗以探討該現象的變化規則，因果關係，不變的恒量等。再把實驗的結果整理成爲一套完整的理論。釋迦牟尼佛在未成正覺之前，面對人生的苦惱，他首先深入觀察這些苦的現象，經過細心的觀察、思惟分析之後，明白了苦的現象是因緣法的必然結果。因爲世間是因緣法的世間，人是色、受、想、行、識五類因緣法的組合。因緣法是無常、生滅、不永恒、不可得的，所以使執取的人帶來痛苦。這些由因和緣所決定的東西，

不受我所支配、控制，所以它們非但我，甚至也不是屬於我的東西。這個道理，佛稱之爲苦聖諦。簡而言之，苦聖諦是由直接觀察因緣法的現象而得的結論，是對因緣法現象的描述。人如果明白了自己所追求的東西是虛幻不實在的，便可減輕很多不必要的苦惱。爲了更澈底地解決苦的問題，這位悉達多太子繼續努力修行，結果得到大澈大悟因緣法背後的理和體。這部份悟得的內容便是集聖諦和滅聖諦。在集聖諦裡，佛悟得苦因緣法生滅的因由。因緣法雖然無常生滅，可是佛發現了它的生滅是有因有緣、依因果原則而生滅的。衆生輪迴的原因，簡而言之，就是無明所蓋，愛結所繫。無明和愛是輪迴的兩大因素。無明即是愚痴、無知。無明掩蓋了眼睛，看不見自己應走的路向；而貪愛是一根無形的繩子，把衆生繫縛在所愛的東西上，使他永遠圍繞著這枝無形的柱旋轉不休，不得自由。每個衆生都在劃圈子，把自己困在裡面。這圈子就是每個人的世間，所以每個人有不同的世間。更詳細地說，衆生依十二因緣法則而輪迴。此十二種苦因緣法：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老病死等不斷地重覆出現，互爲因果，相輔相成，連環掛鉤，循環不息，一般人都以爲輪迴是指人死後的再生投胎，（其實，輪迴的真正意義是繞圈子。）再生投胎固然是輪迴，但輪迴不一定須要再生投胎。只要有無明和貪愛，則分分秒秒都在繞圈子，都是在輪迴。也有人把十二因緣法解作三世二重因果，而謂無明、行是過去世的因，識、名色、六入、觸、受是現世所受的果，愛、取、有是現世所作的因，生、老病死是未來世所受的果。用這樣的方式解釋十二因緣是有不妥當的，因爲十二因緣法是個普遍性原理，目的在解釋十二種苦因緣法之間的關係，這些關係，沒有時間的限制，不包括時間的序列，不論時間之短長，由一刹那頃，以至一世、三世、無量劫數，它們之間的關係還是維持不變，「此法常住、法住法界」，這個永恒的道理、永遠留在因緣法

之中。若解作三世二重因果，則是把時間規定了，是把特例取代了普遍原理，失去了原意。

很多人講因緣法強調了無常、無我。似乎無常是因緣法的唯一特點。無常固然是因緣法的大特點，可是不應該忽略了因緣法的另一大特點：因果律。世尊在阿含經裡不斷重覆地說著有因有緣生法，有因有緣滅法的話。有些外道講無因無緣的無因果論而被世尊所駁斥。有因有緣衆生輪迴，有因有緣衆生脫輪迴，也有因有緣能令生活在世間少煩惱、多快樂。人除非脫離了因緣法，否則便應該重視因果律。對於因緣法，吾人應採取中道的態度：苦聖諦解釋了因緣法的無常，虛幻不實，所以吾人不應執著其爲實有；集聖諦解釋了因緣法有因果律，因果律是真實不虛的，吾人不應把它看作無。能對因緣法不執於有、無，是名中道。善的行爲，有善的後果，惡的行爲有惡的後果。所以吾人生活在世間，除了不執著於法之外，更應多行善、不作惡、行慈悲道，肯定會帶來歡樂多、煩惱少的人生。

在滅聖諦方面，世尊親證了不生不滅的本體，肯定了本體的存在，此生命的本體，名爲如來。（佛又名如來，生命本體也稱如來，又名佛聖）如來的狀態名爲滅界，或稱涅槃。這個如來，是人人可以親證的，所以在阿含經裡，世尊鼓勵他的弟子應要自知、自證。由於如來是個如來不動的本體，用思惟考慮，或用語言文字都不能把捉得到的，只有靠體證才能認識它，吾人的思惟分別、語言文字都是由認識因緣法的差別相而建立起來的施設，不能與如來本體相應，所謂「言語道斷，心行處滅」，只有「如人飲水，冷暖自知」的自證境界。

五陰等因緣法只是法的相狀的呈現，是虛妄不實的，只有法

的理和體才是生命的實在。世尊澈悟了因緣法之後，想把這些真理傳給一切衆生，並教導衆生怎樣去實證這個眞如（包括法的理和體）。

佛要教授學生，首先編他的教材。佛編教材的方式很類似於科學家編教材法。科學家教學生時，首先對某現象作有系統的描述、介紹，然後講述現象背後的理論部份，包括定理和現象的本質等等，最後是要學生做實驗證明理論的正確性。

佛所編的教材分爲四部份：苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦，令學生依次修習，不可顛倒先後次序。

在苦聖諦裡，佛着令學生深入觀察五陰等苦因緣法的生滅現象，必須「如實正觀」，即是切切實實地、客觀地、根據事實正確地去觀察因緣法。觀察的結果是因緣法的無常、苦、空、非我。這部份是對因緣法的現象的初步認識。

在集聖諦裡，佛對學生解釋了因緣法的理論部份，即因緣法的生滅原理。

在滅聖諦裡，佛對學生講述如來本體的存在性，可證性，並鼓勵學生親自去證此本體。

在道聖諦裡，佛施設了一些實踐修行的方法，着學生依法實行，便可証得眞如。這些方法可以總結爲八項，稱爲八正道。(一)由聞佛說法之後，深入思惟分析，以至澈底明白，吸收成爲自己的知見，是爲正見。(二)正志(正思惟)，(三)正語，(四)正業。以上三項是以正見爲指導，使意業、口業和身業納於正軌、去惡行善，務令三業清淨。(五)正方便(正精進)是要使三業非但不許行錯、並且更要精勤努力，令行爲的質素不斷向善的方向提高，淨化愈來愈澈底，人格愈來愈圓滿。爲什麼要這樣辛勤地淨化身心呢？譬

如我們拿顯微鏡看微生物，如果鏡頭有一點塵埃、一滴油漬，便不能看見鏡下的微物，必須把鏡頭抹得乾淨，才能清楚得見。我們如果身心充滿塵埃，如何得證眞如？(六)正命：不因爲謀求生活而幹不正當的職業。不正當的職業可使三業不淨，影響修行。(七)正念：以正見觀照身、受、心、法四方面的因緣生滅，由此而空我執、法執，不空對因緣法的執著不可能證眞如。這是修觀法。(八)正定：修行坐禪，從初禪、二禪、三禪乃至四禪。這是修止法。止、觀配合而修，自然能證眞如。

四聖諦是佛爲度衆生而編的教材，學時應依次序而修習。有些人講原始佛教時只提無常、苦、空、無我。事實上這只是停留在苦聖諦的階段，未及其餘各諦。又有人謂佛覺悟的是因緣法的無常、苦、空、無我，這也是不正確的。因爲因緣法的無常、苦、空、無我的現象，是直接觀察因緣法可得，非關悟而後知，道理本來很平常，但佛以前卻無人提及，人總是不願意平心靜氣地及客觀地承認這個無常的事實。至於佛所悟的是什麼？就是因緣法背後的理和體，即是集聖諦與滅聖諦的內容。現簡單地總括四聖諦與因緣法的關係如下：

苦聖諦：對因緣法的法相的描述。

集聖諦：對因緣法的法理的討論。

滅聖諦：述因緣法的本體的存在及可證。

道聖諦：施設實踐的方法以證理和體。

因緣法的現象是虛妄不實的，只有法理和法體才是宇宙萬物的眞實。科學家與佛教徒可說是同路人，他們抱著相同的目標，都是致力於尋求宇宙之常數，萬法之定則。從森羅萬象的變化中尋找那不變的常。所以佛法與科學，是有互相參照的價值的。

(完)



佛教的頭陀苦行法

濟羣

佛教在人們心目中，一般都會覺得是一種既不主張苦行也不

同情縱欲的中道教，說到苦行大概多數人都會認為是外道修行法，其實，佛教也強調苦行，不信你打開三藏典籍，就會發現在衆多的經論中，都有關於頭陀行的介紹。也許有人會提出這樣的疑問：歷史車輪已經滾到九十年代，在人類這樣進步時期，科學文明的發達，物質生活的豐富，都已達到驚人的程度，還提出頭陀行，豈不過時了嗎？的確，站在時代的思潮上去看，頭陀行確實是過時了，但我們學佛的目的爲甚麼？答案是了生死，而作爲了生死的相應生活方式，修習頭陀行永遠都是不會過時的。我經常這麼想：佛法分正法、像法、末法，正法時代得道者多，像法末法成道者少，爲甚麼？對於這個問題，原來我百思不解，後來歷代高僧傳記讀多了，才發現，古人重視的是修道，今人重視的是享受；古人能吃苦，今人不能吃苦。因此，我覺得修習頭陀

行，在佛法的修證上是非常有意義的。

頭陀行是佛陀最早爲弟子們制訂的生活規範。在僧團成立之初，五比丘向佛陀提出，我們應該穿何衣？吃何食？住何處？佛陀當時的回答是：糞掃衣、常乞食、樹下坐。儘管佛陀後來又開許了三衣、百一、長衣、僧食、受請食、聚落住、僧伽藍住等種種方便。但僧尼受具戒時，總要受四依法（四依是頭陀行），以顯示頭陀行的重要。又《增一阿含經》說：其有毀讚十二頭陀，一行者，則爲毀讚於我，我常讚此法，由此住世故，我法久住於世。《雜阿含經》記載：如來移身分座給迦葉，又手授僧伽黎易迦葉所著大衣，於大眾中稱讚頭陀大行。說明了佛陀對頭陀行的重視和提倡。

在佛教中頭陀行既然有着這麼重要的地位，身爲佛子的我們，自然有必要了解或實踐，所以筆者撰述此文，以餉同道。

一、頭陀的含義

頭陀，西域又作杜荼、杜多，漢澤抖擻、抖擻、洮汰、浣洗等。《行事鈔·頭陀行儀篇》說：

《善見》云：頭陀者，漢言抖擻。謂抖擻煩惱，離諸滯者。《聖善住天子經》云：頭陀者，抖擻貪欲、嗔恚、愚痴，三界、六入、一一別論。

《鈔》引《善見》、《聖善住天子經》譯頭陀為抖擻。抖擻有振作、振動、乃至向外倒出的意思，因此，抖擻是一種智慧的表现，也可以說就是智慧，依靠這種智慧，能抖擻衣食住的貪者，以及貪嗔痴煩惱等。《大乘義章》十五說：

頭陀胡語，此方正翻名為抖擻，此離著行，從喻名之。

如衣抖擻能去塵垢，修習此行，能捨貪著，故曰抖擻。

頭陀譯作抖擻，這是從譬喻而言，通常我們衣服上有了塵垢，經過抖擻就會乾淨，同樣我們有了貪著，有了煩惱，修習頭陀行之後，就能遠離。另外《玄應音義》、《瑜伽倫記》以為頭陀正音是杜多，譯曰洮汰、譯曰浣洗等，都很清楚的說明了頭陀一詞的含義，也就是頭陀行的目的，在於遠離貪著，在於斷除煩惱。

二、頭陀行者的衣服

明確了頭陀的含義，進一步需要說明的就是十二頭陀法，律中從衣食住及威儀四個方面闡述。衣是衣服，僧尼的衣服，除了三衣之外，根據實際需要，佛陀還為比丘開許了帽子、鞋子、腰帶、面巾等，一件兩件乃至多件，這在律中稱為百一、長衣。但修頭陀行者只許有衲衣和三衣。

衲衣即糞掃衣，由世人所棄的零碎布帛縫綴成的。《十住毘

婆沙論·解頭陀品》說：

糞掃衣有十利：一不以衣故與在家者和合，二不以衣故現乞衣相，三亦不方便說得衣相，四不以衣故四方求索，五若不得衣亦不憂，六得亦不喜，七賊物易得無有過失，八不過順受四衣法，九入在粗衣數中，十不為人所貪著。

糞掃衣好處很多，容易得到，麻煩少，不會引起貪著。從修道角度來看，這些方面的確很有幫助的。

三衣為三種衣：一梵語僧伽黎，漢譯集碎衣，從用則名入王宮、聚落衣，是入王宮或聚落時穿的。這有三品不同：九條、十一條、十三條為下品；十五條、十七條、十九條為中品；二十一條、二十三條、二十五條為上品。下品二長一短，中品三長一短，上品四長一短。二梵語郁多羅僧，漢譯中偕衣，從用名入眾衣，集體活動時穿的，其形狀七條二十一隔，二長一短。三梵語安陀會，漢譯下衣，從用名院內道行雜作衣，是走路或者幹活時穿的，其形狀五條十隔，一長一短。

佛世僧伽衣服的來源有二種：一者糞掃衣，二者居士施衣。三衣是在佛陀允許接受居士施衣之後規定的，之所以但制三衣，依《十住毘婆沙論·解頭陀品》說：

但三衣亦有十利：一於三衣外無求受疲苦，二無有守護疲苦，三所畜物少，四唯身所著為足，五細戒行，六行事無累，七身體輕便，八隨順阿練若處住，九處處所住無有顧惜，十隨順道行。

僧伽衣服除了糞掃衣，就是從居士乞得。衣服少，可以減少乞求的麻煩；佛世僧尼大多過着行雲野鶴似的生活，衣服少，行為方便；尤其在修道上，衣服少，貪著也少，與道相應，這也可見但畜三衣的好處了。

三、頭陀行者的飲食

佛經說：一切有情皆依食住。中國古書中認為：民以食爲天。食是人們的基本需求，正因爲如此，當人們面對美味飲食時，往往容易貪著。佛陀有鑒於此，在僧團成立之初，提倡乞食，隨後僧團壯大了，僧尼多起來了，爲了適應不同根基的需要，才又有僧食、受請食。但乞食始終是佛陀所提倡了，所以在頭陀行中對飲食的規定有乞食，以及不作餘食法、一坐食、一揣食。

乞食法：乞食是當時印度出家修道之士的普遍現象，印度民俗宗教信仰濃厚，沙門乞食倍受尊重。僧團初成立時，佛陀覺得這種做法，很有利於修道，因此也提倡乞食。乞食方式依《四分律》說：

蘭若比丘入村乞食者，清旦淨浣手，至衣袈邊，一手舉衣，一手挽取抖擻，著七條已，揲大衣著肩上，若鉢囊中，執打露杖在道行，當思惟善法。若見人，先問訊言：善來。若近聚落，便著大衣。至於村門，應看巷相，空處相，第一門相，第七門相，右手持杖，左手持鉢，道側而行，次第乞食。若俗人送食，不得迎取，除喚來，往取，不得強取，應知當得立待，得食已，乃至出村安鉢著地，揲僧伽黎如前進否，至阿蘭若處，方共食之。

這段文字給我們勾畫出一幅很形象的沙門乞食圖。一個住在阿蘭若處的比丘，清早披著袈裟，一鉢一杖，具足威儀，端心正念，次第乞食。而乞食不得超過七家，乞到之後，回到阿蘭若處再吃。

沙門從乞食爲正命，乞食的好處，依《十住毘婆沙論》、解頭陀品》說：

見有十利盡形乞食者：一所用活命自屬不屬他，二衆生施我食者令住三寶，然後當食，三若有施我食者當生悲心，我當勤行精進，令住善布施作已乃食，四隨順佛教行故，五易滿易養，六行破憍慢法，七無見頂善根，八見我乞食餘有修善法者亦當效我，九不與男女大小有諸因緣事，十次第乞食故於衆生中生平等心即種助一切種智。

乞食可以讓衆生種植福田，培養自己的慈悲心、平等心，降伏自己的憍慢，收到自利利他的效果。

乞食制度在中國古來一直沒有很好的實行過，當然這與中國國情是有關係的，不行乞食法，勢必要考慮衣食的來源，爲衣食奔忙，這就產生了一些邪命現象，正如靈芝大師在《資持記》中說：

嗟乎末法，五濁益深，我慢自高，略無正信，而乃奔馳世路，請謁門徒，折腰於村叟之前，諂笑於閭閻之下，或躬爲商賈，或親執耕助，畢世營生，終身不足，自甘下劣，孰畏勤勞，可謂世間愚人之所輕慢，寧知清淨之妙術，自在解脫之法門。

靈芝大師所痛斥的時弊，也正是現在存在的現象，當然，這些都是因爲漢地沒有實行乞食制度的結果。

不作餘食法：根據律中規定，僧尼先食正食已，日未中前，如果還想食，作餘食法已，還可以再食，但修頭陀行者，日中正食只允許食一次。《大智度論》說：

由求小食中食後食，則失半日之功，佛法爲行道故，不爲益身，如養馬養豬等多食無度，浪費時間，妨礙道業。養馬養豬者，養馬圖力，養豬圖食，出家行道不圖色力，所以出家人不能像豬馬似的飽食無度。

一坐食：一坐食是在一坐處吃飽為止，但受一食，不同不受餘食法，猶受小食。受一坐食法有十利。如《十住毘婆沙論》、解頭陀品》說：

一坐食亦有十利：一無有求第二食疲苦，二於所受輕少，三無有所用疲苦，四食前無疲苦，五盡在細行食法，六食消後食，七少妨患，八少疾病，九身體輕便，十身快樂。

受一坐食法，不必數數乞求於他，少食不會引起疾病，少食身體輕便、快樂。

一揣食、是規定盡一鉢之食，由數受貪心則多，所以限在一鉢之內，吃飽而已。需要注意的是，受不作餘食法，一坐食、或一揣食者，都是爲了對治貪心，所以食時要節量。如《大智度論》說：

云何受節量食，若餐噉無度，增身睡重，常貪樂爲腹無厭，知是過已，見節量功德。我從今日，斷不貪恣，籌量所食，不恣於腹，多食增羸，知而不樂，除貪滅病，斷諸懈怠，善人所行等。

食要節量，由食多了昏睡，不能修道，食多了腸胃不適，引起疾病，所以，節量而食。

四、頭陀行者的住處

與衣食同樣重要的是住處，凡夫的特點是心隨境轉，不能自己，所以選擇住處環境，對於修道的能否成就，至關重要。僧尼的住處，佛世有兩類：一是僧伽藍摩，一是阿蘭若處。僧伽藍摩，漢譯衆園，是衆僧共住的園林，阿蘭若處，漢譯寂靜處、或閑靜處。修習頭陀行者只能住在阿蘭若處，以及屬於阿蘭若處的塚間、樹下、露地、隨坐的五處。

阿蘭若處：相對聚落村莊而言，指郊外山林曠野之中，雜音

不到的處所。《智論》說離村最近三里，能遠益善。《四分》說：去村五白弓。按一弓長四肘，一肘長一尺八寸，一弓長七尺二寸，一百弓爲七十二丈，五百弓計三百六十丈。六尺爲步，六十丈爲百步，三百六十丈爲六百步，即二里也。薩婆多部律說：一村一拘盧舍，一拘盧舍爲一鼓聲，也就是說鐘鼓聲聞不到的地方。所以阿蘭若處是清靜的處所。

塚間坐：又稱死人間坐，印土有林葬的習俗，山林曠野之中隨處可見死屍，與死屍同住一起有益於道念增長。所以《十住毘婆沙論》、解頭陀品》說：

死人間住亦有十利：一常得無常想，二常得死想，三常得不淨想，四常得一切世間不可樂想，五常得遠離一切所愛人，六常得悲心，七遠離戲調，八心常厭離，九勤得精進，十能除怖畏。

凡夫有四種顛倒：無常執常，不淨執淨，無我執我，以苦爲樂，所以佛陀遺教比丘，依四念處住：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。通常人們住在舒適的環境裏，但憑觀想的力量修四念住總覺得困難，倘若能住在塚間，面對死屍，自然會容易許多。

樹下坐：樹下與佛教關係密切，教主釋迦牟尼的出生、修行、成道、涅槃，都在樹下。我們身爲佛子，當隨佛學，因此樹下坐也成了頭陀之一。特別需要說明的是，樹下坐在修道上有許多利益，如《十住毘婆沙論》、解頭陀品》說：

樹下坐亦有十利：一無有求房舍疲苦，二無有求坐卧具疲苦，三無有所愛疲苦，四無有受用疲苦，五無處名字，六無斗諍事，七隨順四依法，八少而易得無過，九隨順修道，十無衆鬧行。

樹下到處都有，大樹底下好乘涼，避雨，樹下坐可以避免乞求房

舍的麻煩，樹下空氣好，有利於修道。

露地坐，比起樹下坐更為艱苦是露地坐，大樹的垂蔭，就像半座房子，樹下陰涼，鳥語花香，往往也會使人貪著，這就有必要受露地坐。露地上空蕩蕩的，一無所有，容易證入空定，當然露地坐必須是沒有下雨的時候，倘若下雨天氣，就得移到山洞或屋下了。露地坐的意義，依《十住毘婆沙論、解頭陀品》說：

空地坐亦有十利：一不求樹下，二遠離我所有，三無有諍訟，四若餘去無所顧惜，五少戲調，六能忍風雨熱蚊蟲毒蟲等，七不為音聲刺激所刺，八不令眾生嗔恨，九自亦無愁恨，十無眾鬧行處。

空地坐能磨煉意志，空地坐無所依賴，自然不會有甚麼可貪著，但空地坐太堅苦了，不是非常意志者所能辦到。

隨坐，就是不擇樹下露地，隨處而坐，不樂人所貪，不惱他令避。隨坐利益依《十住毘婆沙論、解頭陀品》說：

隨敷坐亦有十利：一無求好精舍住疲苦，二無求好坐臥具疲苦，三不惱上坐，四不令下座愁惱，五少欲，六少事，七趣得而用，八少用則少務，九不起諍訟因緣，十不奪他人受用。

隨坐與露地坐、樹下坐、塚間坐一樣，不必向施主乞求精舍，不給僧團增加任何麻煩，不會引起任何得失是非，隨遇而安，無掛無礙，但要做到是不容易的。

五、頭陀行者的威儀

威儀有行住坐卧四種，作為修頭陀行者要常坐不卧。坐是修道的一種最佳方式，佛教中有著名的七支坐法，據佛經上記載：七支坐法早已失傳，有五百羅漢，修持多年，始終不能入定，後來在雪山深處，發現一羣猴子，利用這種方法坐禪，他們照樣學

習，便由此證得阿羅漢果。這傳說近乎神話，但卻能說明坐的修道意義，所以薩婆多部律中說：三乘聖人皆以此坐而悟道。

坐是精進相，坐是一種修道表現，佛陀在許多經律中，總是勉勵弟子們少卧多坐，如《四分律》記載：有蘭若比丘數好卧具安眠，佛言不應爾，應初夜後夜，警意思惟，所為出家，為存出要。又《大智度論》說：

身四威儀坐為第一，食易消化，氣息調利，求道者大事未辦，煩惱賊常伺其便，不宜安卧，若欲睡時，脇不著席。四威儀中坐最殊勝，坐有利於消化，調和氣息，道業未成者是應該多坐少睡的。《十住毘婆沙論、解頭陀品》說：

常坐亦有十利：一不貪身樂，二不貪睡眠樂，三不貪卧具樂，四無卧時脇著席苦，五不隨身欲，六易得坐禪，七易讀誦經，八少睡眠，九身輕易起，十求坐卧具衣服心薄。

坐可以改變人們愛睡的懶惰習性，坐，卧具簡單，坐有利於誦經參禪，與道相應，所以佛陀要求頭陀比丘要常坐。

六、頭陀行的受法和捨法

佛陀提倡頭陀行法門，受具戒中受四依法，但頭陀行並不是每一位出家人都要修的，比如戒律中對衣服的規定，最早為糞掃衣，隨後制三衣，之後又開許百一、長衣，良由眾生根機不一，報體強弱不同，佛陀才有種種不同的方便，但有些根機利的，報體強壯的，如大迦葉尊者之流，終身堅持頭陀苦行，為僧團樹立簡樸的楷模。因此，在十二頭陀行法中，你自覺受持了那一行法，則必須實行那一行法，假如沒有受持，則可以不修頭陀行了。

頭陀行受持後，在沒有捨去之前是不能違犯的，如《五分律》說：

若不捨十二頭陀法，在人間受請，一一吉羅，若不能者

皆應捨頭陀法。

這裏約飲食說的，頭陀行者在飲食上，只能乞食，倘若接受人間受請，就要犯突吉羅。不能堅持頭陀行，可以對一位比丘，捨去頭陀法。

又發心持頭陀法，而自己有意違犯，頭陀法也會自然失去。比如接受居士施衣，持糞掃衣法就失去；畜長衣，持三衣法就失去；受請，持乞食法就失去；作餘食法，持不作餘食法就失去；再食，持一搏食法就失去；聚落住，持蘭若法就失去；覆處住，持露地法就失去；貪樂住處，持隨坐法就失去；寢卧，持常坐法就失去。

七、一些古德修頭陀行的例子

上來依次介紹了十二種頭陀行，有人看了之後，也許會覺得頭陀行只能在印度實行，中國的環境是不適合的，這種理由不能說沒有道理，但是我們翻開高僧傳記，却不乏頭陀行的例子，這裡我想引幾則，供大家參考。

唐朝玄朗禪師，常行頭陀，住在溪澗岩石之傍，號左溪尊者。四十多年用一條尼師壇，始終不換，除了看經，不輕易燃燭；非覲聖容，絕不妄行一步。由於他的道德感化，洗鉢時衆猿爭捧，誦經時羣鳥交翔，刺史王容屢次請師入城供養，他總以疾病爲借口，推辭不去。

唐朝通慧禪師，三十歲出家，不畜糧食，飢則吃草果，渴則飲水，樹下住，終日禪思，經過五年，因木頭打到土塊上，塊破形銷，廓然大悟。晚年一裙一衲，一雙麻鞋穿二十年，布衲縫縫補補，冬夏不易。

唐朝智則禪師，雍州長安人，性格落魄不羈，總是披着破衲，裙子垂到膝上，房間僅有單床、瓦鉢、木匙，房門從不關閉。有僧以爲狂，師感嘆說：出家遠離世俗了，不修道業，專爲

衣食奔忙，浪費時間，擾亂內心寧靜，如果這不是狂，還有甚麼樣算狂呢？

唐朝慧熙禪師，一個人住在岩洞裏，不接受居士供養的房舍，日中一食，坐墊周圍都是灰塵雜草。衣服敝陋，僅能避免風寒，冬天穿一陣，夏天就掛到壁上。有仰慕大名來參訪者，多日才能見能。

宋朝道法禪師，燉煌人，專精禪思。後雲遊成都，受王休之費鑑之邀請，主持興樂、香積二寺，領衆有方，嚴以律已，不受別請，不預僧食。乞到的飲食減施蟲鳥，夜晚脫衣露坐，以飼蚊蚋。後入定見彌勒佛膺中放光，照燭三惡道，於是更加精進，常坐不卧，元徽二年，在定中入滅。

宋朝慈受深禪師，在一次小參開示說：出家人要忘名利，甘淡泊，世間心輕微，道念自然濃厚。區擔和尚一生拾橡栗爲食，永嘉大師不喫鋤下菜，高僧惠休三十年著一鞋，遇到軟地就赤腳。你們現在種種受用，未飢而食，未寒而衣，未垢而浴，未睡而眠，道業沒有成就，煩惱依然存在，如何消化的了啊！

以上幾則都是引自《緇門崇行錄》，看了這些古德的高風亮節，不禁停筆凝思：古德之所以能夠在道業上取得那樣高的成就，這與其修頭陀行，摒去物質享受是有絕對關係的；反觀今人，拼命追求物質享受，在生活上的確跟上時代了，但道業卻是零，可見欲樂與法樂是不能兩全其美的。

今天我們撰寫頭陀行的文章，並不是要求所有的人都去修習，這是不可能的，因爲既使在佛世，修習頭陀行也是少部分人的事。但是作爲一個沙門，絕對不能忘記自己的本色，頭陀行就是告訴我們，出家人在生活上應該簡樸清心寡慾，少慾知足，如此才能與道業相應，否則一味貪圖物質生活，心不向道，與世俗人又有何區別呢？

(完)

優婆塞戒經研習之十



談菩薩為什麼修悲心

智 銘

菩薩發菩提心有很多的因緣，那些因緣之中，或者有生因，也或者有了因。佛陀告訴善生：菩薩的悲心就是生因，佛陀說：

「善男子！一切衆生發菩提心，或有生因、或有了因、或有生因、了因。汝今當知：夫生因者，即是大悲，因是悲故，便能發心，是故悲心爲生因也。」

這一段話，是說明發菩提心的因緣很多，而在諸多因緣之中，大悲心是最重要的生因。因爲先有大悲心，才會發菩提心，若無大悲心的衆生，是不會發菩提心的。

衆生發大悲心的對象，可以分爲自他二種。對自己來說，自己亦屬衆生數，具有衆生一切的苦惱，由於自己對己身的苦惱體驗最深、最真切，所以對自性衆生大悲心，希望將自己從苦惱中解脫出來，因此生大悲心，由這大悲心而發菩提心。

但是有些的衆生，對自身的苦惱一時尚未覺察到，可是對其他的衆生所有的苦惱先察覺了，爲了憐愍有苦的衆生而生大悲心

，有了大悲心而發菩提心予以度化。

凡是只對自己生大悲心，發菩提心者，只是一位小乘人；對他衆生生大悲心，發菩提心者，就是大乘人了，也就是菩薩了。但世間的人，對自己無悲心，對大眾無悲心者很多很多，由於大家都缺乏大悲心，所以這世間的人才會彼此相侵相害，而不是彼此相憐相悲。因此爲衆生修悲心是佛弟子最重要的事，但如何修悲心呢？是大家所要知道的大事，故善生請問佛陀：

「世尊！云何而得修於悲心？」

善生的這一句話，可以說是代表所有的大乘佛弟子們而問的。佛陀是位大悲者，有問必有答，佛陀對這樣的大問題，說明衆生修大悲心有三十五種生因：

第一：「智者深見一切衆生沉沒生死苦惱大海，爲欲拔濟，是故生悲。」

菩薩發菩提心的第一悲心，是因爲菩薩以他的智慧深深地看見一切衆生沉沒在生死苦惱大海之中而不能自拔，菩薩有力量予

以拔濟，所以生大悲心而發菩提心。菩薩的這個悲心是由菩薩的智慧所見而生的，由於有智慧之見，才能深見衆生沉沒生死苦海，若無智慧的人，就根本不會覺得衆生有什麼苦惱。所以智慧生大悲、大悲發菩提。

第二：「又見衆生未有十力、四無所畏、大悲、三念，我當云何令彼具足，是故生悲。」

衆生沉沒於生死苦惱大海中不能自拔者，是因為衆生沒有具足下列四事：

一者、未具十力：十力者即：一是知覺處非處智力。二是知三世業報智力。三是知諸禪解脫三昧智力。四是知諸根勝劣智力。五是知種種解智力。六是知種種界智力。七是知一切至所道智力。八是知天眼無碍智力。九是知宿命無漏智力。十是知永斷習氣智力。

二者、未具四無所畏，四無所畏者，有佛的四無所畏與菩薩的四無所畏。佛的四無所畏者：一是一切智無所畏，二是漏盡所畏，三是說障道無所畏，四是說盡苦道無所畏。

至於菩薩的四無所畏者，即：一是總持不忘說法無畏，二是盡知法藥及知衆生根、欲、性、心說法無所畏，三是善能問答、說法無畏，四是能斷物疑，說法無畏。

三者、未具大悲：大悲者就是拔一切衆生苦，一般衆生自身的苦尚不知拔，又如何具有拔衆生苦。

四者、未具三念：三念分二種，一是念佛、念法、念僧。二是三念住，即第一念經：衆生信佛，佛亦不生喜心，常安住正念正智，第二念住：衆生不信佛，佛亦不生憂惱，常安住於正念正

智，第三念住：同時一類信、一類不信，佛知之亦不生歡喜心與憂慮，常安住於正念正智。

另外還有四念處觀，即一是身念處：觀身不淨，二是受念處、觀受爲苦。三是心念處，觀心無常，四是法念處，觀法無我。

以上各念如能具足，都可以生大悲心，不具足，就不能生大悲心。菩薩念衆生未具足以上的十力、四無所畏、大悲、三念，所以沉沒於生死苦惱之中而不能自拔，爲了拔濟衆生具有這些條件，所以生大悲心。

第三、「又見衆生，雖多怨毒，亦作親想，是故生悲。」

「又見衆生，雖多怨毒」者，衆生因未修具智慧，所以愚癡，因此多怨、多毒。菩薩以平等心，等視一切衆生如一子想。所以衆生對自己雖多怨多毒，但仍如自己一子似地作想，由於心無分別，所以生大悲心而予度化。

第四、「又見衆生，違於正路，無有示導，是故生悲。」

「正路」者就是向道之路，也就是八正道，由於衆生迷於這八正道而向邪道前進，沒有人給他們作正確的指示航導，菩薩爲恐衆生在迷路上迷失，所以生大悲心度化。

第五：「又見衆生，臥五欲泥而不能出，猶故放逸，是故生悲。」

「臥五欲泥而不能出」者，「五欲泥」是指色、聲、香、味、觸，一切衆生無不樂於在這五欲泥中打滾，不是不能出，而是不願出，更是樂此不疲，所以是「猶故放逸」。衆生越放逸自我

，在五欲泥中就越陷越深，菩薩為憐愍眾生愚癡，所以生大悲心予以拔濟。

第六：「又見眾生常為財物、妻子纏縛，不能捨離，是故生悲。」

眾生有貪心，所以為財物所纏縛；眾生有慾心，所以為妻子纏縛，一旦被財、慾所縛的人，會越縛越緊，不能解脫，菩薩為憐愍眾生，故生悲心予以度化。

第七：「又見眾生，以色命故，而生憍慢，是故生悲。」

「色」是指身強體壯而言；「命」是指年輕貌美而言，一般眾生凡見自己身強體壯，年輕貌美，無不生憍慢心，殊不知身強體壯、年輕貌美都是無常法，隨時間而流逝。菩薩為憐愍眾生而生大悲心予以度化。

第八：「又見眾生，為惡知識之所誑惑，故生親想，如六師等，是故生悲。」

「惡知識」者，是指外道勸誘眾生信其所說之人而言，惡知識能言善道，常以邪道迷惑眾生，眾生一旦被惑，回頭不易，如六師外道將因說為果、將果說為因，或說因即是果、果即是因，顛倒迷惑眾生，菩薩為憐愍眾生被惑，故生悲心予以度化。

第九：「又見眾生墮生有界，受諸苦惱，猶故樂著，是故生悲。」

「有界」者，就是生死界，這生死界本來是假有的，不是實有的，但眾生却執假為實而一味追求，所以受諸苦惱，凡執着越

深者，墮落亦深，如天執欲深，所以墮為人，人執欲深，即墮為畜生、餓鬼、地獄，所以苦惱隨所墮入的界而加深，但眾生愚癡，以苦為樂，菩薩憐愍故生悲心予以度化。

第十：「又見眾生，造身、口、意不善業，多受苦果猶故樂著，是故生悲。」

眾生之所以墮落，是由於造不善業，此不善業出於眾生身、口、意，所以成為三業不善，不善業是墮落的種子，是受苦之因。眾生受此苦果而反以為樂，菩薩憐愍故生悲心予以度化。

第十一：「又見眾生，渴求五欲，如渴飲鹹水，是故生悲。」

「五欲」就是色、聲、香、味、觸，這五欲是有害的，可是眾生却渴求不已，這種渴求，如同口渴的人渴那鹹水一樣，不但不能止渴，反而更渴更渴，菩薩憐愍故生悲心予以度化。

第十二：「又見眾生雖欲求樂，不造樂因；雖不樂苦，喜造苦因，欲受天樂，不具足戒，是故生悲。」

「求樂，不造樂因」者，什麼是眾生之樂，唯有修學佛道，但是修學佛道造樂因的人少；「不樂苦，喜造苦因」者，什麼是苦，生死為大苦，但眾生却追求五欲而造生死苦因。「欲受天樂，不具足戒」者，「天樂」就是天上的欲樂，生天者須成就善業，成就善業的方法莫過於具足戒，戒殺、盜、淫、妄、酒者即善業成就，可生天享樂。可是眾生樂著殺、盜、淫、妄、酒；菩薩憐愍故生悲心予以度化。

第十三：「又見眾生，於無我我所，生我我想，是故生悲」

。」

「無我所」者，就是這世間是無常的，因為無常，所以無我，因為無我，所以也無我所，可是衆生執無我爲我，執無我所爲我所，菩薩憐愍故生悲心予以度化。

第十四：「又見衆生無定有性，流轉五有，是故生悲。」

「無定有性」者，是衆生不修禪定，不由禪定中觀想這世間無常，無常故無有，但衆生無定中執無爲有，所謂「有」者，是指三有、四有乃至二十九有而言。「三有」就是指三界，也就是指生死之境界，所以三有者即是三界之生死也，第一是欲有，即欲界生死。第二是色有，即色界生死。第三是無色有，即無色界生死。由於衆生執着這些「有」成性，所以生死不斷。由於執着三有，所以流轉五有，「五有」者：卽一是生有，二是本有，三是死有，四是中有，五是當有。這五有就是流轉生死了。菩薩憐愍故生悲心予以度化。

第十五：「又見衆生，畏生老死，而更造作生老死業，是故生悲。」

「畏生老死」者，是對生、老、病、死有恐怖之心，雖然如此，却仍造作生、老、病、死的苦業，這就是顛倒，菩薩憐愍衆生顛倒而生大悲心予以度化。

第十六：「又見衆生，受身心苦，而更造業，是故生悲。」

「身心苦」者，就是衆生的行爲，明知有害於身心，却仍爲之，如衆生明知貪、瞋、癡有害身心，却貪、瞋、癡不斷，這也是顛倒，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第十七：「又見衆生，愛別離苦而不斷愛，是故生悲。」

「愛別離苦」者，是八苦之一，此愛包括了情愛與信愛，凡是愛都是苦因，所以佛陀教衆生斷愛，斷愛即可斷苦，然衆生不斷愛，反而造愛，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第十八：「又見衆生處無明闇，不知熾然智慧燈明，是故生悲。」

「處無明闇」者，是衆生貪、瞋、癡三毒不斷，所以成無明業，無明業能闇蔽自己如熾然燈明似的靈明覺性，而不能自知，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第十九：「又見衆生，爲煩惱火之所燒然，而不能求三昧定水，是故生悲。」

「煩惱火」者，是欲心所起，因爲衆生心中多欲，所以成火，燃燒自己的身心，苦不堪言，此種由欲所生的煩惱火，唯有三昧定水可以澆息。「三昧」者，就是息慮凝心，使心定於一處而不動，所以是定，而心中動蕩不定的欲火煩惱，唯有用這三昧定水可以澆息，可是衆生不知用此自性本具的三昧定水去澆息欲火煩惱，所以愚癡，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十：「又見衆生，爲五欲樂，造無量惡，是故生悲。」

「五欲樂」者，就是色、聲、香、味、觸的五欲之樂，這種樂是俗樂，是假樂，樂而後卽是苦，如飲酒有一時之樂，但酒後則身心皆苦，衆生明知五欲是苦非樂，却沉沒於五欲之中，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十一：「又見衆生，知五欲苦，求之不息，譬如飢者食

於毒飯，是故生悲。」

「知五欲爲苦，求之不息」者，是指那些對生命意義，人生價值知道是苦的人，而又知道苦又是由於追求五欲所造成的，可是却於五欲，如飢如渴，明知五欲是毒飯，却飢不擇食而吞食，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十二：「又見衆生，處在惡世，遭值虐王，多受苦惱，猶故放逸，是故生悲。」

「處生惡世，遭值虐王」者，這是比喻之詞，這虐王非他，就是自己的心，人生的一切苦樂，無不是由這心王所造成的，這心王使自己受了無量的苦惱，却仍自我放逸而不知精進於道業的修習，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十三：「又見衆生，流轉八苦，不知斷除如是苦因，是故生悲。」

「流轉八苦」者，是指生、老、病、死、求不得、愛別離、五陰熾盛、怨憎會等八苦而言，衆生明知人生有這八苦，不知斷除，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十四：「又見衆生飢渴、寒熱，不得自在，是故生悲。」

「衆生飢渴」者，是五欲的貪取，「衆生寒熱」者，是受五欲的煎熬而生八苦，既有八苦而不能斷，所以身心不得自由自在，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十五：「又見衆生，毀犯禁戒，當受地獄，餓鬼、畜生，是故生悲。」

「毀犯禁戒」者，是指佛戒而言，佛制的禁戒以不殺、盜、淫、妄、酒五者爲五大根本戒，令衆生不可犯，但衆生無有不犯者，凡犯此禁戒者，將受地獄、餓鬼、畜生三鬼道之報，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十六：「又見衆生，色力、壽命、安隱、辯才不得自在，是故生悲。」

「色力、壽命」是指身體的機能，在隨時間的流逝而退化，自己的生命也隨時間流逝而一天一天地縮短，衆生却一無阻止的自在力；「安隱、辯才」者，是指衆生的能力，衆生沒有能力使自己安隱下來，也沒有能力去向無常哭訴，只是一任無常的擺佈而無自救之道，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十七：「又見衆生，諸根不具，是故生悲。」

「諸根不具」者，是指衆生的眼、耳、鼻、舌、身、意六根不具，有的盲眼、或聾耳、失聞、身體殘缺，沒有意識，這些的衆生是最痛苦者，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十八：「又見衆生，生於邊地，不修善法，是故生悲。」

「生於邊地」者，是指有些衆生，因宿業而生於無佛又無佛法的地方，這有二處，一是閻浮提州的邊隅；二是極樂淨土中的邊地。凡生邊地衆生，須受無量現生死苦，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第二十九：「又見衆生，處飢饉世，身體羸瘦，互相劫奪，是故生悲。」

「飢饉世」者，是處身於水災、旱災等災害的世度內，受飢饉無食之苦，以至骨瘦如柴，爲了求生而相互劫奪，無羞恥憐愍心，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第三十：「又見衆生，處刀兵劫，更相殘害，惡心增盛，當受無量苦報之果，是故生悲。」

「處刀兵劫」者，是指戰爭不斷，互相殘殺，惡心增盛，毫無同情憐愍心的時代內，兵荒馬亂，衆生受盡顛沛流漓的無量苦報，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第三十一：「又見衆生，值佛出世，聞說甘露淨法，不能受持，是故生悲。」

「佛世難值，佛法難聞」，可是有些衆生，生當佛陀出世，又親聞佛陀說甘露似的淨法，由於愚癡而不能受持，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第三十二：「又見衆生，信邪惡友，終不追從善知識教，是故生悲。」

「信邪惡友」者，是信服邪惡之友的蠱惑，而與之爲非作歹，雖然遇到大善知識，亦不追隨順從地受教，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第三十三：「又見衆生，多有財寶，不能捨施，是故生悲。」

「多有財寶」者，是指金銀財寶而言，有財而不知布施，種植福德，修得智慧，是最愚癡之人，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第三十四：「又見衆生，耕田種作；商賈販賣，一切皆苦是

故悲。」

「耕田種作」、「商賈販賣」二事，都是爲了謀生，有些衆生忙碌終生，難得溫飽，常在飢寒交迫之中，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

第三十五：「又見衆生，父母、兄弟、妻子、奴婢、眷屬、宗室、不相愛念，是故生悲。」

衆生之所以能成爲父母、兄弟乃至宗室，都是前世同修善業因緣的結果，此世既爲親族，更應造更大善業因緣，以成爲淨土眷屬才是。可是衆生却不相愛念，不珍惜善緣，菩薩憐愍而生悲心予以度化。

以上是佛陀舉出菩薩修悲心的三十五種生因，用來答覆善生之間，最後，佛陀再舉一則菩薩修悲心的生因說：

「善男子！有智之人，應觀非想非非想處所有定樂，如地獄苦，一切衆生等共有之，是故生悲。」

「非想非非想處所有定樂」者，是說禪行者修得了非想非非想處定，這境界已至無色界的第四天，這是所有天中最勝的天，生於此天者，能享受至極靜妙之樂。無智之人修到這非想非非想處之樂以後，就住在此樂之中不再昇進；但是有智之人，却視這非想非非想之樂有如「地獄之苦」，這苦與其他一切衆生的苦無有分別，所以雖修到了非想非非想處，將來樂盡仍要墮於地獄之中受苦，因爲這時的禪者並未脫去輪迴之道，仍在輪迴之中。所以凡樂住非想非非想處者，仍舊是愚癡衆生，菩薩憐愍而生悲心予以度化，直至度脫生死輪迴而後已。所以衆生之苦無邊，菩薩的悲心無量。是以，菩薩之所以修悲心，是因爲衆生有苦，若衆生無苦，菩薩亦無需修悲了。

中國近代佛教史上的五次大爭辯(下)

四、《牟子理惑論》真偽辨

關於《牟子理惑論》的真偽問題，中國古代學者早就有人提出過疑問。明末的胡應麟在其所著的《四部正訛》裏就曾指出，撰《理惑論》的牟子不是牟融。據他說，牟融是明帝以前的人（這是胡應麟搞錯了），那時尚無佛教傳入，不可能在書中大談佛教問題。因此，此書是偽書。他還推測說，這可能是佛教徒根據《隋書》「因儒家有《牟子》，偽撰此論以左右浮屠」。但他又說「讀其文雖猥淺，而詞頗近東京」。古代的東京即指洛陽，也就是後漢的國都。這是說，他還是相信《牟子理惑論》是後漢人所作。此後到了清代的嘉慶、道光年間，有孫星衍編《平津館叢書》，把《牟子理惑論》也收了進去。他的學生洪頤煊爲之作序，說《牟子》即牟融撰是不可信的。他在序文中說：「《後漢書·牟融傳》：融，代趙熹爲太尉，建初四年薨。是書自序云：靈帝崩後，天下擾亂。則相距已百餘年，《牟子》非融作明矣。」但牟子博究竟是何許人也，又不可考，所以乾脆不題作者的名字。其所以要收入《平津館叢書》，據說是因爲其文「近於漢魏」的緣故。

到了近代，國內外都有一些學者對《牟子理惑論》的真偽問題提出不同的看法。

在日本，對於《牟子理惑論》真偽問題的論爭是很熱烈的。最

傳教石

初有山內習卿在他所著的《支那佛教史研究》一書中，根據中國明清人的說法，認爲《牟子理惑論》是真的。繼之，有常盤大定，他在《支那的佛教和儒教道教》中則認爲《牟子理惑論》是假的，是宋朝治城寺的僧侶慧通假托牟子而撰的偽作。接着，有福井康順反駁了常盤大定之說而對《牟子理惑論》加以肯定。他在《牟子的研究》一文中，對牟子偽作說作了系統的批判。他指出：「以《牟子爲慧通作品》之說的論據，主要是因爲《牟子》的字句和慧通的《駁夷夏論》頗爲一致。」因而認爲《牟子》是慧通偽造的。但是他認爲，「兩本書的字句一致，這在中國的文獻上並不是稀有的。因此，以那爲重點的說法，是不易被人贊同的。」他的結論是：「總而言之，所謂的《牟子》，是在南方交州叫牟融的學者在三世紀中期所作的。若說到內容，可說主要是論及儒佛老三教的優劣，尤其是提倡佛教爲最優秀的；而且舊本好像是二卷本，現在的一卷本是所說的略本」。在此之後，有松本文三郎反過來駁斥了福井康順之說，對《牟子理惑論》重新加以否定。他在《牟子理惑論之述作年代考》中，舉出了四項證明，認爲《牟子理惑論》當爲東晉以後之製作，不容或疑。他還將《牟子》與惠通《駁夷夏論》本文相比較，確認「前者抄襲後者」。而且通過對「袁粲、惠通、陸澄之關係」分析，「可知《牟子》製作爲宋末齊初，公元四七四——四

九三年之二十年中」。松本文三郎的這種觀點，並未使福井康順信服，相反，他又撰《牟子的研究補述》一支，回答松本文三郎的批評。他說：「認為《牟子》是對《夷夏論》而寫的，即很明顯地駁斥《牟子》是《夷夏論》以後的東西的推論，是難以令人誠服的。另一方面，如鄙論所說的，在《牟子》裏面完全找不到對抗《夷夏論》的抗辯及造作，論者對此解釋沒有立下明確的論辯。鄙論因而相信在這論點方面，以上所謂宋齊間偽作說的問題無法成立」。他還是堅持《牟子理惑論》是公元三世紀時的牟融所作，不是一部偽書。

在西方，法國學者對此亦有爭論。先有馬司帛洛的《漢明帝感夢遣使事考證》，其中議論過《牟子理惑論》，認為該書成於公元二二五年以後，是偽書。而伯希和在其《牟子考》一文中，則認為《牟子理惑論》是公元二世紀末年之撰述，是真的，不是偽作。

在近代中國，先有梁超啓，作《牟子理惑論辯偽》，否定牟子真有其人。他說：「後漢初之牟融，絕未嘗著《理惑論》，而後漢末並無牟融其人者，則可斷言也」。他認為此書為後世偽造，批評它內容既偽，文字也壞。說：「此書文體，一望而知為兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作，漢賢絕無此手筆；稍明文章流別者，自能辨之」。此說一出，就遭到一些學者的反對。首先提出不同意見的是同叔迦。他於一九三〇年將梁超啓的《牟子理惑論辯偽》和自己的《商榷》等文匯集而成篇，題曰《牟子叢殘》。他認為，《牟子理惑論》是漢獻帝時逸民牟融的著作，在「漢人所著典籍之論及佛道者，唯此篇耳，不可以不傳」。肯定此書不是偽作。他在《商榷》中，對梁超啓舉出的證明《牟子理惑論》是偽書的四條理由，一一加以駁斥。最後指出：《理惑論》一文中，「多引儒書以證佛理，要以曉諭世俗者，不得不然耳」。其後有胡適，也同意周叔迦之說，反對梁超啓的觀點，認為《牟子理惑論》不是偽書。他在一九三一年的《與周叔迦論牟子書》中說：「任公的《辯偽》，

未免太粗心，殊為賢者之累。如云此書「一望而知為兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作」，這真是冤枉之至了！《理惑論》文字甚明暢謹嚴，時時作有韻之文，也都沒有俗氣。此書在漢魏之間可算是好文字，任公大概先存偽書之見，不肯細讀耳」。至一九三六年，又有余嘉錫參加這場論爭。他撰有《牟子理惑論檢討》一文，對《理惑論》加以充分肯定。他說：「始吾讀《弘明集》中《牟子理惑論》，愛其文章有東京矩矱，不落晉宋以下。觀其比物連類，繁稱博引，意存諷諭，詞協宮商，其源蓋出於枚乘《七發》，楊雄《解嘲》，但宏肆壯麗不及耳」。他同意周叔迦、胡適的觀點，佩服他們「考證之精」，認為「胡元瑞、梁任公之所疑皆非也」。湯用彤撰《漢魏兩晉南北朝佛教史》，也肯定該書不是偽書。他說：「《牟子》之真偽東西方學者所聚訟。茲細繹之，疑為偽書者，所持理由，多不確實。而其序文所載史事，不但與史書符合，且可補正史之闕」。他的結論是：「《理惑論》三十七章，誠佛教之要籍」，亦「為中國佛教史上重要之一頁」。一九四八年，周一良撰《牟子理惑論時代考》，提出了另一種看法，認為《理惑論》「原來或是道家著作」。「後來佛教徒因為書中提到佛，於是就原書大加竄亂，改頭換面，變成宣揚佛法的書」。他承認這說法僅是一種假設，但卻認為「至少《理惑論》所記漢明求法傳說不能像以前所想的那樣早，是可以斷言」的。一九六三年，有李世傑在《臺灣佛教》上發表《牟子的理惑論》一文，認為「本論的著作年代，學者各有見解」，「各有其論據」。因此，它「一面似是漢代之著作，一面又似是東晉時代之作，各有其可能」。最後，他只是「暫維持古來之說，以本論為漢代之作。一九七九年，呂澂撰《中國佛學源流略講》，認為《理惑論》「應該屬於偽書」。他經過細緻考證後，得出結論說：「總之，作者決非漢末時人，當時佛家的學說不會有書內記載的情況。此書應該出於《四十二章經》之後，陸澄集《法論》之前，約當晉宋之間。」

五、佛滅年代考辨

歷史上的佛陀，究竟於何時入滅的，國內外近代佛教學者，作了較為詳盡的考證和熱烈的爭辯。由於佛教史料記載不一，加上南傳佛教和北傳佛教各有自己心目中的佛陀，因此千百年來，關於佛滅的年代，一直是眾說紛紜，莫衷一是。有人作了統計，共有六十種不同的說法，其中西藏地方就有十四種說法。現在實際上在通用的年代主要有這樣幾種：一是南方各國（斯里蘭卡、緬甸、泰國、老撾、柬埔寨等國）的公元前五四四年說；二是我國蒙藏地區格魯派佛教的公元前九六一年說。此外，中國內地還通用過一種公元前一〇二七年說。各國學者對佛滅年代的傳說作了考訂，結論也頗不一致。西方學者對此的說法有十多種，可以作為代表的有六說：最早的是蓋格爾和佛里特的公元前四八三年說。此外還有俄甸堡的公元前四八〇年說；馬克斯·繆勒的公元前四七七年說；李黎的公元前四七〇年說；李斯大衛士的公元前四一二年說；最遲的是寇恩和韋斯特加德的公元前三七〇年說。以上這些說法，大都是依據南方佛教所傳而推定的。日本佛教學者對佛滅年代也有種種不同的異說，其中較有代表性的有高楠順次郎的公元前四八六年說；村上專精、井上哲次郎和望月信亨的公元前四八五年說；姉崎正治的公元前四三〇年——四二〇年說；宇井伯壽的公元前三八六年說；小野玄妙的公元前三八四年、中村元的公元前二八六年說等。在這些說法中，宇井伯壽的說法最有權威性，他用這一年代編寫了《印度哲學史》。宇井伯壽是在他的《佛滅年代論》中提出這一年代的。他的論文，共分九章，約七萬餘言。這是根據北方佛教所傳的資料進行研究推論出來的。他以阿育王年代為本，上推距佛滅度之年。以阿育王即位於公元前二七一年，再加上阿育王即位之年是當佛滅後一六六年。這樣，「佛滅是二七一再加一一六年，即為紀元前三八六

年。佛陀之壽是八十歲，因此佛陀在世的年代就是紀元前四六六——三八六年。」這一說法雖然在日本影響很大，但中國學者卻對此提出了種種批評。

在近代中國，關於佛滅年代的考辨，首先是由佛教學者呂澂提出來的。他在一九二三年編製《印度佛教史略表》，依據《眾聖點記》所傳之佛滅年代合以近人常用之西洋史旁證，斷定本年應為佛歷之二千四百八十八年，從而推定佛滅年代為公元前四八六年。此說出來後，引起了一些人的反對。因為呂澂的佛滅年代為公元前四八六年說提出之時，全國縉素正在大作佛誕二千九百五十年之慶祝，兩者相差之數，有四百六十二年。最早提出批評意見的是唐慧瑞。他撰有《評呂澂印度佛教史略表之佛誕年代》一文，認為呂澂提出這一論點的主要依據是《眾聖點記》和西洋史之旁證，而此二者都「不足為據」。他所主張的「理想的佛誕年代，本年應不出二七五〇至二九五〇之二百年間」。但是，他又認為，「我國唐代以來，既久信二九五〇之假說」，也就沒有「另取其他假說以代之之必要」了。針對這一批評，呂澂又撰《佛曆年代辯證》一文，以「辨《眾聖點記》所傳佛滅年代之可信」和「辨佛滅後九百年之世親應在鳩摩羅什以後」兩題，重申自己的觀點，認為「對勘《眾聖點記》所傳佛滅年代，當西紀前四百八十六年」。又因為他以《眾聖點記》為比較確實之依據，所以「在未得強力之反證以前」，始終相信本年「當為佛曆二千四百八十八年，而絕非二千九百五十年」。在此後一段時間裏，關於佛滅年代，仍繼續有所爭議。張慧西曾撰《佛與孔子並世考》一文，認為「佛生為西紀前五百五十七年，當周靈王十五年甲辰；入滅於四百七十八年，當周敬王四十二年癸亥。此蓋本於佛陀迦耶碑文，並參以中西史事，時代頗為吻合，故較之諸家之說，尤為確實可信」。似乎他是相信佛滅於公元前四七八年的。法周於一九三七年作《佛般涅槃年月考》，他在列舉中外歷年關於佛陀生滅年代六種說法之

後，提出了自己的推算方法。他認為佛入滅之年，當在阿闍世王即位後之數年間。其最後結論是：「佛陀之入滅，西元前四八三年」。慧雲在他的《近代學者佛教紀年研究之介紹》一文中，介紹了各家佛滅年代之說。但他相信日本學者望月亭信亭的佛滅年代，認為是公元前四八五年。林子青於一九五〇年撰《佛教紀元決擇論》，指出「自古以來，佛滅年代之異說，至少有五十二種，其最舊者與最新者兩極端之差，竟達二千零五十四年」。他舉出其中「最重要者九種，論述而決擇之」。接着，他「綜考南方佛教所傳（西紀前五八九——五四三年），與近代歐洲學者所研究者（西紀前四八八——三七〇年）及北方佛教所傳之《眾聖點記》所傳（西紀前四八五年）之年代，比較而決擇之」，最後「以《眾聖點記》之說而求統一」。他以佛壽為八十歲，當一九五〇年時，佛誕紀元為二五一五年。以此推算，他是相信佛滅年代為公元前四八五說的。印順先後撰有《論佛滅年代》和《佛滅紀年抉擇談》，對佛滅年代提出了自己的看法。他認為，「佛滅以來的年代，雖傳說有七十多種，然不出兩大類：一、古典的傳述，最有歷史價值，可以根據它而論斷出比較確實的年代。二、廣大的傳說，曾經在長時期中，為多數的信徒所尊重與信用」。他在論述、對比了這些傳述、傳說之後，認為「佛滅百十六年，阿育王自立；百二十年，育王行灌頂禮，這不但「持之有故，言之成理」，可說各方面都能吻合」。因此，「如考定佛元，在現階段，這是唯一可用的傳說」。由此而推得的佛滅年代，他認為是「西元前三九〇年」。大風撰有《宇井佛滅年代論的批判》一文，對日本學者宇井伯壽提出的佛滅年代為公元前三八六年之說，進行系統的批判。他認為「宇井博士的《佛滅年代論》，是建立在北傳百年說和歐洲學者推算的阿育王灌頂年代的基礎上而作的結論」。但「由於他自訂的『四個條件』的局限，無視錫蘭傳說的歷史價值，予以全部揚棄，而採取了北傳的百年之說」。他指出，這是一種「很主觀的規

限」，因此不能得出切合實際的結論。最後，他根據梁超啓在《佛學研究十八篇》中的推算，認為佛滅年代應為公元前四八五年。

佛滅年代經過數十年的討論，無論是學術界還是佛教界都沒有能取得一致的意見。即使是同一南傳佛教的國家，對於佛滅年代的意見也不統一。一九五四年，在緬甸召開了世界佛教徒友誼會第三屆大會。到會的代表曾通過了佛滅於公元前五四四年說，並決定一九五六年為佛滅二千五百年。因此，在一九五六年，印度、錫蘭（今斯里蘭卡）、緬甸等國就舉行了佛涅槃二千五百年的盛大法會。但泰國的佛教界卻沒有理會世界佛教徒友誼會第三屆大會的決議，而於一九五七年舉行了自己信奉的佛滅二千五百年大會，而且還邀請佛教國家派代表參加。柬埔寨也於一九五七年舉行了釋迦牟尼涅槃二千五百周年紀念，中國佛教協會曾組織代表團前往參加。現在中國學術界也沒有一個統一的佛滅年代的說法，但大多數學者採用呂澂的公元前四八六年說。日本佛教學者在「一九三四年舉行佛誕二五〇〇紀念時，即採用此說。印度學者在編寫《印度人民的歷史與文化》一書時，也採用此說作為佛滅的蓋然性年代。中國佛教協會會長趙樸初在他所撰的《佛教常識答問》一書中，對於佛涅槃年代的說法也是：「一般公認的年代是公元前四八六年，與南傳佛曆相差五十九年」。一九八八年出版的《中國大百科全書·宗教卷》在釋迦牟尼條論及佛滅年代時，也把公元前四八六年說成是中國近代學者公認的年代，而為日本、印度等國的佛教學者所採用。

關於佛滅年代的論爭，具有十分重要的意義。通過數十年的討論，把一位二千五百多年前誕生在藍毗尼園的悉達多太子，從掩沒在創造性的文字中挖掘出來，使他成為一個歷史性的佛陀，成為一個確確實實的人，從而研究他，學習他。這可以說是近代佛學研究的一大貢獻，一大成就。因為歷史的佛陀，遠比人格化的佛陀，更加偉大，更加值得人們的尊敬。

（完）



持松與密教

靜華

一、持松的生平及其著作

持松是中國現代佛教史上的一位難得的高僧，他的佛學造詣及其道行在諸多的出家人中都堪稱上乘。

持松，法名密林。一八九四年出生于湖北省荊門縣沙洋鎮一個世代書香的家庭。其父緒炳，人稱南坪先生。持松幼承庭訓，接受傳統的儒家教育，學習《四書》、《五經》等。

兩年後，清政府廢除科舉，創辦西式學堂。父親便讓持松改學醫術，然其志不在此，遂轉攻經史小學。

一九〇七年，父親不幸辭世，未幾，小弟又夭亡。母親經此打擊，大病經年，幾瀕於危。家境日見困頓，持松不得已而輟學。

一九一〇年秋，襄水泛濫，淹沒大片村莊、田舍。持松隨母和弟弟逃難，到舅舅家去投親。舅氏三兄弟均無子，僅有一女，年齡與他相仿，遂議招娶為婿。念及慈父見背，又遭洪水之險，持松感到人生無常，「畏死之心，解脫之念，不禁油然而生」^①。于是，下決心投奔鐵牛寺出家。

受具後第三年，持松到武漢歸元寺，聽講《楞嚴經》，覺得不能理解。因此，他趕赴上海，投考佛教華嚴大學^②，被錄取。此後三年，他始較有系統地接觸大小乘經論，為日後的弘法事業，奠定了良好的基礎。

二十四歲時，因月霞圓寂，持松受其命，繼任江蘇常熟興福寺方丈職務。任職期間，為寺裏還清欠債，贖回寺廟財產，對該寺的建設貢獻頗巨。同時，他還會同有關人士續辦華嚴預備學校（後改為法界學院），培育僧才。

一九二一年，應太虛之邀，赴杭城淨慈寺講解《八識規矩頌》。次年夏，又至武漢宣講《攝大乘論》和《觀所緣緣論》。此後，復杖錫安慶迎江寺，為佛教學院的學僧授《十二門論》。

是年冬，辭去住持職務，東渡日本學習密法。

在紀伊高野山修學兩年，得古義真言宗六十四世傳法阿闍黎位。旋因學費告罄，遂提前回國。

一九二四年，持松開始弘揚密法，講經、傳戒、灌頂，幾無虛日。

次年春，持松隨太虛赴東京，出席東亞佛教大會。與會期間，得與日本著名佛教學者渡邊海旭、木村泰賢、高楠順次郎、河口海慧等人會面，並就許多佛學問題進行了討論、交流。會後，又至新潟縣，學習新義真言宗，得四十九世大僧正位。這是持松第二次東渡日本。

持松第三次赴日本，時在一九二六年。至京都學習「台密」。卒業後，又到高野山，依金山穆韶受三寶院安祥寺各流傳授及其口訣，被授予五十一世阿闍黎位。同時，補習梵文法。

回國不久，持松又赴遼寧作「仁王法會」。期間，張學良將軍

及省長翟熙人曾進入壇場護摩受戒^③。以後數年，持松於滬、寧、杭等地講經、傳戒、修法，受其灌頂者達幾萬人。

一九三七年開始，持松塾居滬上聖仙寺，專心從事佛學著述。

十年後的一九四七年，上海靜安寺恢復十方叢林制度，持松被公推為首任主持，兼任靜安寺佛學院院長。

一九五三年，持松在靜安寺內建立了密宗（眞言宗）壇場。這在中國漢族地區自五代以來尚屬首次。

一九五六年，持松擔任上海佛教協會會長。數年內，他先後至尼泊爾、緬甸、越南、柬埔寨、日本、印度尼西亞等國弘法，爲中外佛教文化的交流作出了貢獻。

一九六六年，「文革」開始，持松受到沖擊，如是數載。

一九七二年，在修法禮請其師金山穆韶時，持松作偈曰：

我生已盡，所作已辦；梵行已立，不受後有。同年中秋，持松因病住院。有作：

壬子年中秋夜，陰霾雨傾。住院同室病友均爲中秋夜無明月，慨嘆不已。忽而三昧現前，定境希有。先見紅光，後現白光；遍空光明，澈照十方；滿月皎潔，星光點點。出定之後，定境不變。遂吟：

滿月皓空，星光互攝。入我我入，性空法寂。^④不日，持松安詳而逝。享年七十九，戒腊六十三。

持松一生，學通顯、密，弘宗演教，不遺餘力。其著述尤勤，達三十種之多（尚不包括發表在報刊上的文章）。現著錄如後：

《攝大乘論義論》，十卷。

《釋迦如來一代論》，一卷。

《觀所緣緣論講要》，一卷。

《住心品纂注》。

《菩提心論纂注》。

《金剛頂大教王經疏》。

《蘇悉地羯羅經略疏》。

《隨行一尊供養私論注》。

《三陀羅釋》。

《胎藏界行法論》。

《護摩行法論》。

《施諸餓鬼食法注》。

《眞言宗朝暮行法》。

《梵語千字文》。

《梵語雜名》。

《梵文心經異譯本》。

《師奘文鈔》。

《密宗手印集》。

《理趣經釋》。

《四度加行口訣》。

《悉曇入門》。

《仁王經闡秘》，四卷。

《因明入正理論易解》，一卷。

《三昧耶戒義釋》，一卷。

《勝鬘經淺注》，二卷。

《華嚴宗教義始末論》，六卷。

《密教通關》，四卷。

《心經闡秘》，一卷。

《十二門論淺注》（未出版）。

二、密教的特徵及其傳承系統

密教是印度佛教中最後興起的一個派別。一般認爲，形成於

七世紀中葉，亦即其根本經典《大日經》和《金剛頂經》成立之後。它主要吸取當時中觀學派和瑜伽行派的教義作為自己的理論基礎。在宗教實踐上則借用婆羅門教和其它宗教的一些儀式規範，融合佛教本身的特點，形成一套高度組織化的咒術、本尊崇拜等複雜的儀式系統。宣物「即身成佛」可以通過口誦真言、手結契印和心作觀想這「三密相應」來實現。修法時則需建立Mandala（曼荼羅），供養佛菩薩諸本尊，以配合「三密伽行」儀式的進行。其根本經典是《大日經》和《金剛頂經》。《大日經》敘述大日如來在金剛法界宮，為金剛薩埵說一切眾生本有的清淨菩提心，所擁有的本有本覺之曼荼羅，同時宣講悟入清淨菩提的身、口、意三密的方便法門。並以「菩提心為因，大悲為根本，方便為究竟」為中心，進行實際觀察，証知，以成無上菩提之果。《金剛頂經》較《大日經》晚出，主要吸取瑜伽行派的「轉識成智」思想，宣揚「五佛顯五智」說，即東方阿閼如來的大圓鏡智，南方寶生如來的平等性智，西方無量壽如來的妙觀察智，北方不空成就如來的所作智和中央大日如來顯現的法體性智。除法體性智外，其餘四智均由唯識所轉。《金剛頂經》出現之後，密教遂有金剛界、胎藏界兩大傳承系統。金、胎兩部均以大日如來為最高教主（對於大日、釋迦二者是否同體的問題，東、台密有不同的爭論），以傳誦口頭真言作為傳法的依據。從古到今，一以貫之。

佛教各個宗派都非常重視傳承，密教尤其如此，所謂「密語真言」，講究單個密傳，而且要求非常嚴格，非器不傳，寧缺勿濫。因此，密教時有待機而傳的說法。比如大日如來將密法傳於金剛薩埵，金剛薩埵經幾百年後，始傳于龍猛^⑤。又如持松恪守密教傳統，因無合適繼承人選，決不濫予非器，故作《密教通關》一書以明志^⑥。正因為如此，密教雖幾經挫折（印度有異教入侵毀佛，中國有唐武宗「會昌法難」），仍能擇地而傳，由印度而中國，而日本，終至發揚光大，蔚成日本佛教界廣大之宗派，呈蓬

勃之勢，方興未艾。

金剛薩埵是密教金剛界、胎藏界兩部大法的首位繼承者。他實際就是顯教中的普賢菩薩，密教中稱金剛薩埵，他傳法於龍猛，始為第三祖。

龍猛即龍樹。出生於南天竺的婆羅門家庭。原為婆羅門著名學者，後皈依佛教，成為印度大乘空宗的創始人。他學識淵博，善於辯才，著作很多，有「千部論主」之稱。漢譯本主要有《中論》、《十二門論》、《大智度論》、《十住毗婆娑論》等二十多部。藏文中則保存有龍樹的大量著作（近人法尊所譯之《七十空性論》即其一例），其中解釋密教的著作就達五十一種之多^⑦。由於龍樹對佛教理論與實踐所作的巨大成就，所以，除了密教之外，他還被推為三論、天台、禪宗等八宗之祖^⑧。目前，國內對龍樹密教著作的研究幾乎是一片空白。

龍樹傳密法於龍智。龍智之後，金鋼智受承其學，成為新一代的密教祖師。

金鋼智的生活年代約在八世紀左右，生于南天竺，幼時出家，少年習「因明」，二十受具，後學大小乘律。年三十一，以龍智修習密法。唐朝開元七年（公元七一九年）偕弟子不空來華，在長安建立曼荼羅道場，並譯出《金剛頂理趣經》、《毗盧遮那三摩地法》等密教經典儀軌多部，現存二十九部。

與金鋼智差不多同來的，除不空外，還有善無畏。他與一行合作譯出《大日經》，一行作《大日經疏》，對後世影響很大。善無畏、金鋼智和不空三人同為我國唐代密宗的創立者，史稱「開元三大士」。

金鋼智臨終時，曾囑咐不空往天竺修學大法。不空不負重望，在天竺稟受兩部大法，復入唐傳法，聲譽日隆，並譯《金剛頂經》、《仁王護國般若波羅蜜多經》等大乘及密教經典七十七部、一百二十餘卷。著名弟子有六人，金閣含光、新羅惠超、青

龍惠果、崇福惠朗、保壽元曉、覺超。其中惠果傳承其法。

惠果(公元七五二——八〇五)，俗姓馬。京兆萬年(今陝西西安附近)人。九歲習佛經，年十七入內道場，後從不空修習密法。大曆八年(七七三)正式出家受戒。又從善無畏弟子玄超受胎藏界密法，從不空受金剛界密法，將二者融會貫通，建立了「金胎不二」的思想。常住青龍寺，向各國入唐求法僧傳授密宗教義。先後給新羅惠日、悟真授胎藏、金剛二界及蘇悉地等密法。貞元二十年(八〇四)傳金剛界、胎藏界二部大法於日本僧人空海。後空海將此宗傳至日本，形成日本真言宗，史稱「東密」。

空海(公元七七四——八三五)，密號「遍照金剛」。贊岐(今香川縣)人。十五歲入平安(今京都)學習儒學，後信奉佛教。延曆二十三年(八〇四)與最澄等入唐求法，遍訪各地高僧，後以長安青龍壽惠果密法嫡傳。回國後奉詔弘傳密教，受賜平安寺和紀伊高野山為傳教「根本道場」。密教迅速傳遍各地。因空海所傳密教以東寺為中心，故名「東密」。空海圓寂後，天皇追賜「弘法大師」諡號。所著密教著作主要有《辨顯密二教論》、《十住心論》、《秘藏寶朗》、《付法傳》等。入室弟子有果隣、真濟、道雄、圓明、實慧、真稚、真如、泰范、智泉、忠延，世稱十哲。但續慧命、延法嗣者，唯實慧、真稚二杰而已。然而，二人中又僅真稚為諸流根本。因此，若說延法脈者，即真稚二人，亦無不可。至於其他支流，此不多及。

從真稚至金山穆韶阿闍黎共五十四世，全為日本僧人。第六十四世為中國僧人密林，即持松。這是高野山中院流的傳法系統，此屬古義真言宗一派。

另外，還有三寶院流和傳法院流兩個傳承系統，但同屬高野山一系。

最澄(公元七六七——八二二)是與空海同年入唐求法的日本僧人。他從天台宗九祖湛然的門徒道邃、行滿受天台教義，後上天

台山受牛頭禪傳授，並從順曉等人受傳密教。回國後，於高雄寺設灌頂台弘揚密教，創立日本天台宗。後經圓仁、圓珍二人竭力弘傳，始成與東密旗鼓相當的密教大宗，史稱「台密」。這也是密教發展史上值得注意的方面。

三、持松與密教之關係

持松最初接觸密教著作是在一九二一年。從此，他便與密教結下了不解之緣。

是年，他擔任常熟興福寺方丈，準備繼承月霞遺志，專弘華嚴宗。於是，集中精力，專攻華嚴大藏。同時，他又感到要窮究華嚴教義，務須先通曉瑜伽密部，因此，始閱讀《法輪寶懺》。然而，盡管他俗學充實，顯學頗厚，但其中的瑜伽密義仍令他難以索解。而且，中國漢族地區的密宗傳至惠果之後，即遭唐武宗滅佛，後又經五代戰亂，漸成廣陵絕響，至此歷逾千載，已無可問津者。所幸的是，惠果在世時，有日本僧人空海應時入唐，學得金、胎兩部大法，佩經東歸，大弘密法於被邦，歷久不衰。於是，持松決意負笈東瀛，挽學千載絕學，復興中國漢地密宗。這年冬天，他自費度海，來到日本真言宗根本道場高野山，禮天德院六十三世阿闍黎金山穆韶為師，投花得不動明王為本尊，始學修密法。

持松天資聰穎，學習刻苦，深得穆韶器重。在短短的兩年時間裏，他不但精通了日文，還受到古義真言宗中院流一派傳授，穆韶上師賜予他灌頂號「入入金剛」，並授予六十四世灌頂傳法阿闍黎位。

回國後，持松即在武漢洪山寶通寺開始弘揚密法。蕭珩珊居士出資巨萬，幫助他在寺內建立法界宮、瑜祇堂，並購買壇場法器，繪製諸尊曼荼羅，準備將洪山作為復興密教的根本道場。兩

年中，日日講經、傳戒，受具灌頂者達數萬人，盛況空前。

為更好地弘揚密教，一九二五年持松趁出席東亞佛教大會之便，來到日本新瀉縣，從權田雷斧大僧正，接受新義真言宗各流灌頂，得四十九世大僧正位。此後，轉赴京都比叡山延歷寺學習台密儀軌。卒業後，再度來高野山依穆韶上師受三寶院安祥寺各流傳授及其口決，復得五十一世阿闍黎。穆韶還特地將珍藏多年的金、胎兩幅大曼荼羅相贈以作永久的紀念。

持松回到滬上，得知洪山寶通寺毀於兵燹，不勝慨嘆，遂定居上海，且將壇場暫時安置在一位姓韓的居士家裏，取名「瑜伽精舍」。一面講經、傳戒、灌頂，一面積極籌備，擇地設立壇場。時朱子橋居士等發願恢復西安大興善寺的密宗古道場，函電請持松就任住持職，適逢漢口發大水，道路受阻，因緣不備，遂不果行。

一九五三年，持松終於在滬上千年古刹靜安古寺正式建立了密宗壇場，多年宿願得以實現。此距離他第一次從日本學成歸來，前後已近三十年，誠屬不易。他的另一個心願是孳孳擇器，尋找合適的傳法人，無奈瀉瓶會人，材難與嘆，一直未能如願。持松曾賦詩一首表達他的感嘆之情。詩曰：

掛錫何當有立錫，衲衣鉢袋自相隨。

唯思法乳恩難報，一卷真言却付誰？⑨

為使鐵塔正脈不致中斷，持松「唯冀以著述利方來」，因此，「條纂事類，江輯羣言，征法苑之典據，擇宗趣之異同；品驚邪正，辨別真偽；審宗派之源流，溯興替之沿革；名相繁糅，則臚為圖表，音訓混淆，則注以梵書；剖析義例，標章十門」⑩，寫成《密教通關》一書以行世。在該書中，持松將密教與顯教作了比較，指出密教所行的經典依據，以及許多密宗大師對經典的理解和發揮。同時闡明安心觀道、修行斷惑的理論和方法，而對各種成就次第都作了分析，指明了傳法灌頂的先後次序，然後旁征博

引，辨明密教源流，最後以略詮法義作結。對其中的許多問題，持松並沒有僅僅停留在敘述介紹上，而是在廣泛搜集材料、細心研讀經典的基礎上，加以融會貫通，提出自己的獨立見解。比如，對於不空，在金鋼智歿後，回天竺向誰學習密法的問題，日本空海認為是龍智，中國飛錫，趙遷則認為是普賢，持松綜合幾家觀點後認為「普賢或為龍智之德，非有二人也」⑪。即其一例。綜上述，持松為恢復中國漢地密教，先後三次東渡日本，兩登高野山，朝夕聞修，得東密一系心傳，兼及台密義理儀規，携金、胎兩部大法歸來，先建壇場於洪山，再興密法於滬上，復興了自五代以來失傳千載的密教，受其灌頂者達數萬之眾，堪稱密教大德，為中國密教歷史寫下了新的一頁。

(完)

注釋

① 持松：《自傳》載一九四一年二月一日第二十三期《覺有情》。

② 同①

③ 同①

④ 此偈據持松俗家弟子楊毓華（法名：超晔）在紀念持松誕辰九十五周年法會上的講話。

⑤ 持松：《密教通關·宗派源流》。一九三九年印行本。

⑥ 持松：《密教通關·總叙》。

⑦ 呂澂：《印度佛學源流略講》第一〇一頁《龍樹的學說》。

⑧ 其餘四宗為：淨土宗、華嚴宗、律宗和龍樹宗。

⑨ 該詩題於持松「鐵塔真傳」彩照上。此照現存於上海靜安寺「持松法師紀念室」。

⑩ 持松：《密教通關·序》。

⑪ 同⑤。

虛雲老和尚遺相



六十張三刀斧頭

瑪瑪

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

「這老虎好像沒進來過呢？」道明說：「大門又沒門，它也不進來，你真危險哪！」

虛雲笑道：「大概是我又老又瘦，瘦得沒有人味了，老虎也覺得我不中吃吧！」

衆僧大笑不已，青山笑道：「虛雲師，你這樣坐定，好像化去一般，難怪老虎不吃你了，老虎也會吃新鮮的呢！」

衆僧又大笑，本昌說：「今天我們趁着天晴雪堅，結伴週遊拜年，也來看看你，向你賀歲呢！」

「怎麼？拜什麼年？」虛雲訝然道：「今天不是臘月廿一？怎麼你們來拜年呢？」

本昌說：「你記錯了吧？今天怎是臘月廿一？」

虛雲說：「怎麼今天不是廿一？不信我拿黃曆給你看，我早起剛看了黃曆，劃掉日子，然後就煮芋頭，坐着等煮熟，沒想到入了定，也沒多久，就聽見磬聲醒來了！」

衆僧笑道：「你沒弄錯吧？」

虛雲說：「怎會弄錯？我芋頭還沒吃呢！這時多半燒熟了，既然你們來了，就出來大家都吃一點吧！我還沒吃午飯呢，你們大概也餓了吧？」

「待我來看，」復成和尚過去揭開鍋蓋：「看你燒的芋頭一定是燒焦糊了吧？哎呀！」他突然大叫了起來：「你燒的什麼芋頭呀？都長了霉啦！」

「什麼？」虛雲驚訝得很，家人也都驚詫，都過來驗看，可不是那釜中的芋頭全都長了灰白灰白的霉菌了？霉已經高達一寸多了。

家人大驚，紛紛說：「這山中大雪嚴寒，那裏這麼容易長霉菌？至少也須十多天才會長霉呀！」

復成和尚說：「虛雲師，你真的不知今天是新年初七了麼？」

虛雲說：「怎麼會是正月初七呢？今天明明是臘月廿一啊！」

復成說：「那麼你真的是入定至少半個多月了！」

衆僧駭異不置，都說：「入定半月，這功力真不得了哪！那老虎來到棚外又不侵入傷害，分明就是來護法的了！虛雲師，你的道行真不小呀！」

本昌又說：「原來這深山隱藏着你這樣的神僧！來來來！我給你們引見，這兩位是新來結蓬的月霞師和了塵師。」

月霞與了塵這時看清楚了虛雲面貌，月霞就叫了起來：「德清師！原來是你呀！你怎麼改了名呢？好幾年不見啦！」

了塵說：「原來是德清師！九華山翠峯一別九年，原來你躲在這裏呀！」

虛雲也認出了他們，歡喜道：「原來是月霞師和了塵師！真是久違了！」

月霞說：「多年不見，不知你消息，誰知你躲在這裏？」

虛雲笑道：「這裏且置，如何是那裏？」

月霞說：「你且休講這些口頭禪語！快告訴我們爲什麼改了名呢？我們在長安之時聽說你大顯神通，祈雪消災，太后聖眷方隆，突然你又失了踪不知去向，這是什麼緣故呢？」

青山寺衆僧都驚異叫了起來：「啊！原來虛雲就是鼎鼎大名的神僧國師德清和尚呀！我們真是有眼不識泰山了！怪不得，原來是你呀！別人誰有這功力入定半月，又得老虎護法？」

虛雲慌忙謙謝：「豈敢豈敢！我偶然睡着而已，老虎也嫌我不中吃罷了，那有什麼道行，列位休得過獎了，我今名虛雲，尚祈列位勿對外界宣揚以往黯號，免生煩擾清修。」

衆僧大笑，青山說：「虛雲師！只怕都由不得你呢！我們不對外面說，也終歸有人知道的。」

虛雲笑道：「看來不行點賄賂是不行了，讓我來重新煮些芋頭請列位吧！」

青山笑道：「你想用芋頭塞住我們嘴吧呀？我們芋頭是一定要吃的，可是嘴是封不住的呀！你是白費心機了！」

衆人哈哈大笑，大家一起採芋煮熟，飽餐一頓，十分快樂。

幾日之後，終南山的僧俗紛紛都到獅子岩來拜神僧德清虛雲了，青山說得對，終歸會傳出去的，虛雲從此休想得過清淨日子了。

那登岩來朝拜的人，絡繹不絕，一傳十，十傳百，不數日

間，陝西無人不知德清神僧改名虛雲，躲在終南山獅子岩，成千成千的人不遠千里而來拜，來問休咎，來求治病。

虛雲不勝其煩，嘆道：「名之爲害，一至於此！」

他厭煩這些虛榮，他厭煩這些酬答，他悄悄地走了。

肩負背囊，他又再向萬里無寸草之地而去了！

95

虛雲和尚獨自來到了太白山，住在一處岩洞之中，自以爲可避煩擾矣，怎知才安靜坐了三天，洞外就有人叫道：「虛雲師！虛雲師！」

虛雲十分詫異，這太白山怎會有人知道他的名字呢？莫非是鬼魅？他暗自付道：「管他是誰，且不去理他，就當沒聽見吧！」

洞外又叫：「虛雲師！虛雲師！」

虛雲心想：「這坐禪真個坐出魔來了，好好的聽見人喊我！更不要理他，看他怎樣？」

只聽那人越喊越近，竟喊進洞內來了，這岩洞本不甚大，不到幾聲，已見那石鏡乳後出現一個人影。

虛雲心想：「這可不作怪？非但音魔來，連視魔也來了，更休理他，索性閉目唸咒便了。」

那人來到石前，翻身就拜：「虛雲師，我找得你好苦！好

不容易才見着了，你老却怎不理我？」

虛雲睜目視之，分明是一個實質的和尙，那是什麼幻影？

「你是誰？」

「虛老！」那人拜畢起身笑道：「你怎不認得我？我是獅子岩前岩茅蓬的戒塵呀！」

虛雲看清楚，失聲叫道：「哎呀！原來是你！戒塵師，你却怎知跟得我來此？」

戒塵笑這：「虛老，你有你的神通，我也有我的千里眼呀！」

虛雲說：「你果然看見我？」

戒塵笑道：「方才是說笑話罷了！我那有什麼千里眼？事情簡單——那天晚上，你老偷偷開溜，自以爲神不知鬼不覺，那知你經過我茅蓬前面，我已經看到，我看你行走方向，料你必是逃來太白山，我一向敬仰你老，早想追隨，故此收拾了行裝，尾隨在你後面，遙遙跟踪而至，相隔不過三幾重山頭，有什麼難跟？來到太白山下，不見你踪跡，問了山中的修道之士，有人看見你老走上這半山來了，我就循路而至，岩洞多，我逐洞訪問，找了三天才找上門來。」

虛雲大笑：「原來如此！怎麼你跟在我後面，我一些也不知覺呢？」

戒塵笑道：「我若讓你老看見我，你老會准許我跟上來麼？」

虛雲說：「你既來了，我也不能攔你，你就住下罷，只是

我要跟你相約一事，不許對人提我名號，免生煩擾。」

戒塵笑道：「都答應你老就是了。」

虛雲和尚想得倒好，怎知才住了不到半月，又有數不清的僧俗登山到岩洞來拜他了。原來戒塵一路打聽虛雲踪跡，早已在附近漸漸傳了開去，人人都傳說神僧德清虛雲來了，衆人久仰其名，都爭來膜拜。

虛雲對戒塵說：「你看，都是你帶來的麻煩，如今此地也住不得了！我們走罷！」

戒塵說：「又再走向何方？務須帶我同去！」

虛雲說：「若不帶你同行，你又要跟踪打聽我行踪，結果又弄得再生煩擾！也罷，你我一同行走罷！我感覺我未來宏法事業因緣是在西南，亦曾立願要重修雲南鷄足山道場，我意由此入川，再參峨嵋山金頂佛光普賢菩薩，然後入雲南鷄足山，你是否願同去呢？」

戒塵欣然說：「那怕萬里迢遙，也要追侍你老！」

「那麼明早拂曉就起行罷。」虛雲說：「我何必再在此混充活菩薩騙人香火供養？」

於是兩人天未亮就起行了，等到大眾數百僧俗來到岩洞參拜，只見洞內空無一人，虛雲與戒塵早已越過山頭，走向四川途中了。

虛雲是舊地重遊，路途熟悉，帶着戒塵，一路經過劍門關入川，到了成都，住寺小憩，然後重登峨嵋山，參拜了普賢菩薩與金頂佛光，然後下山，經過俗傳爲普賢洗象之池，大峨寺

，長老坪，毗盧殿，峨嵋縣城，峽江縣，到了一處銀村，流沙河江邊，又逢洪水氾漲，狂流滾滾，江面遼闊，江岸離崖，陡斜險削，無楫可渡。

虛雲嘆息道：「前次我來四川入藏，亦遇到洪水，今次來川又遇洪潦，我與洪水特別有緣哪！」

戒塵說：「這裡連渡船也見不到，如何可過江？不如改道而行找尋渡頭罷？」

虛雲說：「我們仍宜在此處等候，相信此處必有渡船，不用他往，我們何不靜坐以待呢？」

戒塵笑道：「人家是守株待兔，我們是守河待船！」

虛雲說：「守河待船，講得真有禪機！衆生若肯守河待船，終必獲得慈航普渡，可惜衆生大多數只願守株待兔而不守河待船呢！」

戒塵說：「虛老，你真曠達！我在此等得心焦，你還講禪話哪！」

虛雲說：「就是要你心焦，才講禪話，若不心焦，何必講禪呢？」

兩僧在河邊石堆上趺坐起來，碎石雜亂尖利，戒塵坐得不是很舒服，不時東張西望看看有無渡船到來。虛雲却若無其事，坐得平平穩穩，毫不焦急，兩人從早上坐到中午，才見有鄉人來到。

戒塵忙打聽有無渡船，鄉人說：「渡船是從上村開過來的，每天正午對開一趟，我等都是來趕渡的。」

鄉人越來越多，不久果然有一艘小小木船從上游而至。船小人多，眾人爭先登船，早已把船擠滿了，兩僧是出家人，怎會與人爭先？直到眾人皆登船，他兩才敢啓步。

戒塵要扶虛雲上船，虛雲說：「你不用扶我，你先上，我把行李遞給你。」虛雲把行李遞給船邊的戒塵，正要踏上去，突然那河水猛力冲船，把繫索冲斷了，船身急急向外蕩去。虛雲慌忙攀住船舷，也來不及上船，船身已經被激流冲到外面去了，虛雲的身子陷在洪水中浸着，給船拖着。

戒塵驚慌萬分，叫喊：「虛老！虛老！」伸手彎身來拖救，也只抓得住虛雲的右手手腕，這時船身已經隨之傾斜搖動了。

虛雲忙喊道：「不要拉不要拉！船小人多，你一拉動船就翻了！寧願我沉也不能叫全船人落水。」

戒塵哭道：「那怎麼辦？」

虛雲說：「不要慌，我就這樣扳住船舷就行！」

虛雲手攀船舷，身浸洪水之中，被渡船拖着，順流而下，隨波逐流，驚險萬狀。虛雲心中倒也不甚驚恐，他記得從前墮水長江的往事，那一次不是也安然渡過嗎？他知道此時他斷不可掙扎登船，否則就會全船二三十人都同歸於盡，他寧願自己浸在洪水中，萬一被洪水冲去，犧牲自己也就算了，斷不可使這一船人都翻船溺死啊！

他在水中虔誠禱念觀音菩薩，他念着大悲咒，他的心毫不紊亂。戒塵在船上哭泣着，找出一段繩子來縛拖虛雲的兩手以助其力。虛雲久經患難，他並不驚慌，他也不埋怨命運，這些災難，在他看來，實乃對於道心的鍛煉考驗。

「別哭！」虛雲對戒塵說：「你該爲我歡喜才是哩！」

戒塵緊拉繩子，流淚道：「我怎麼反該歡喜？」

「災難就是鍛練啊！」虛雲說：「我災難特多，豈非我的幸運麼？多少修行人求也求不到呀！煩惱即菩提，災難即福祇呀！」

（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 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narih St., Manila, Philippines.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
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

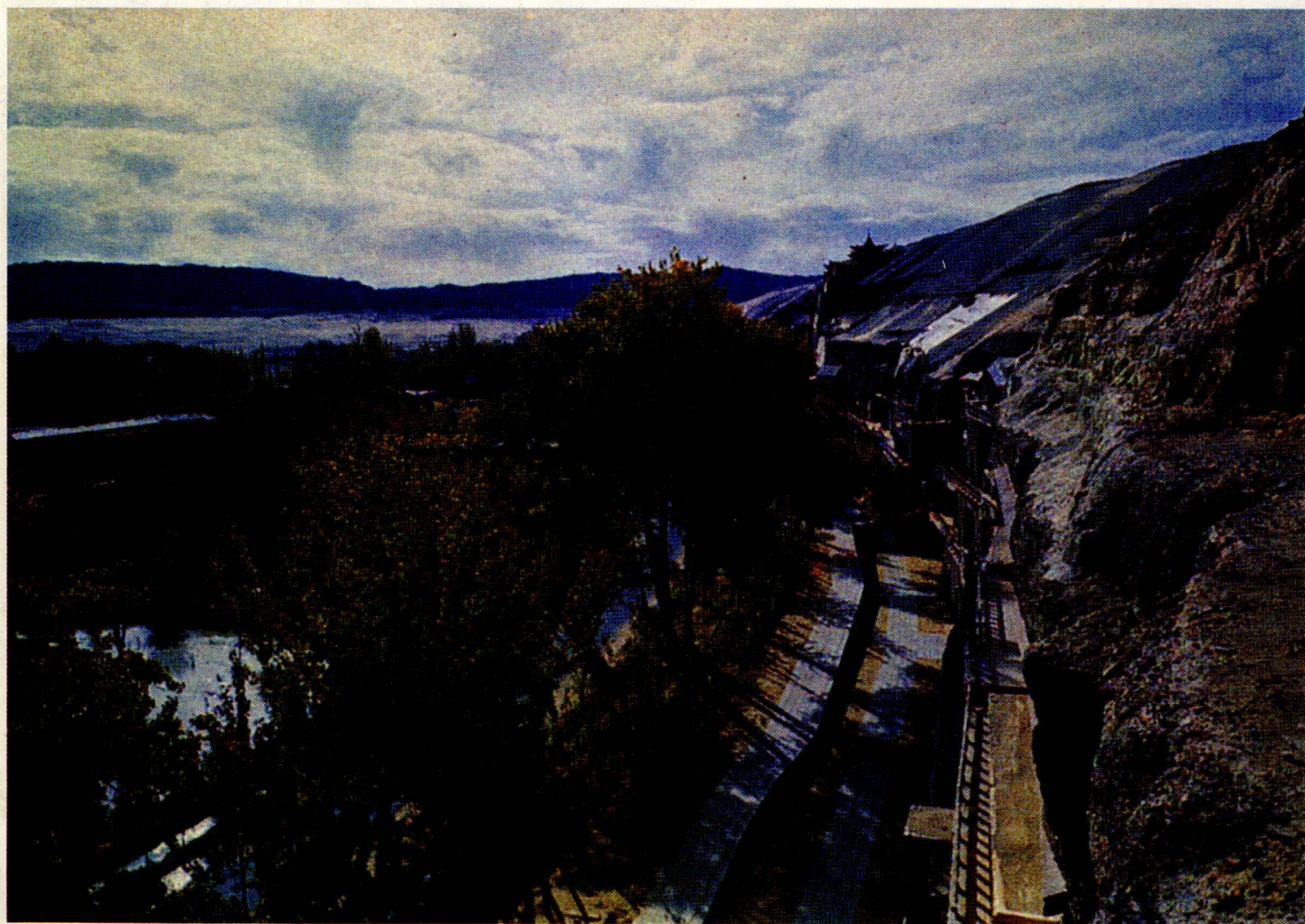
承印者：文采印刷公司
電話：五·七一一六五四

贈閱

佛元二五三六年三月一日出版
公元一九九二年



△敦煌莫高窟中心彩塑柱（北周）



△敦煌莫高窟外貌