



明内

集漢穀城刻石字





△青銅鍍金兩胎毘沙門天像



漢傳佛教目錄學小史

陳士強

(一)

佛教目錄，又稱「佛經目錄」、「衆經目錄」、「一切經目錄」，指的是用來記載佛典的名稱、卷帙、譯撰者和有關事項的一類佛教典籍。內容包括：佛典的名目部卷；譯撰的時間、地點和人物；著錄狀況；繁略異同；存佚；偽妄；經旨大意；以及有關的表詔序記等。

佛教目錄的種類很多。有單記一個人譯經的譯經錄；有校錄一個寺院收藏的佛經的寺藏錄；有編錄一個地區流傳的佛經的區域經錄；有專錄一個朝代或紹緒先前的某一部佛經目錄的斷代錄；有匯載歷代譯經和著述的通錄；有連綴歷代佛經翻譯家小傳而成的圖紀；有作為誦持和抄寫正本的入藏錄；有叙列入藏錄子目卷次的廣品歷章；有排比漢文與藏文佛典的對勘目錄；有撮舉佛經大意的解題目錄；有叙列求法所獲經本的藏經目錄；有作雕

印大藏經之用的版本目錄；有匯集某一佛教宗派典籍的教典目錄；還有作為官私藏書目錄一部份的釋氏類書目等等。

佛教目錄綱記衆經，剖析源流，使佛典有據，治學有徑，在佛教經典史上居有極其重要的地位。

(二)

佛教目錄產生於西晉。在此之前，佛家相傳有過四部經錄：

一、《古錄》一卷，似是秦時釋利防等所賈來經目錄；二、《舊錄》一卷，「似是前漢劉向搜集藏書所見經錄」；三、《漢時佛經目錄》一卷，「似是迦葉摩騰創譯《四十二章經》，因即撰錄」；四、《朱士行漢錄》一卷，說是曹魏沙門朱士行所撰（以上見《歷代三寶紀》卷十五）。但是，徵之史志，這些著作全無實據，均是南北朝時期的偽作。

西晉武帝時，通曉西域三十六國文字的竺法護，攜帶大量梵本佛經，從敦煌來到長安。他先後翻譯了一百五十四部佛經，據《出三藏記集》卷二。成為自佛經漢譯以來，迄當時為止譯經最多的一個人。大約在晉懷帝永嘉(307—312)末年，他編撰了《衆經錄目》一卷(見《歷代三寶紀》卷六，已佚)，用來記錄自己翻譯的經典，從而產生了由佛教學者撰作的第一部佛經目錄。竺法護的助手，優婆塞即「居士」聶道真，在竺法護死後獨自譯經，也編撰《衆經錄目》一卷(同上，已佚)，以記錄竺法護和他自己的譯本為主，兼記東漢支謙、西晉竺叔蘭等的譯籍。這樣，在僅記個人譯本的專錄的基礎上，又產生了匯載不同年代各個譯師的譯經情況的通錄。

東晉初年，成帝世的豫章沙門支敏度，總校群經，合古今目錄為一家，撰成了《經論都錄》和《別錄》各一卷(見《歷代三寶紀》卷七和卷十五，已佚)。前者是自東漢以來各代譯經的總目錄，收有東漢支謙、安世高、西晉竺法護、支法度等人的譯籍，並且續補了東晉的譯籍，較為流行(見《高僧傳》卷四)；後者或是這些譯籍的分類目錄，也許因編得不盡得法，不大為人所重視。

與支敏度撰錄的同時或者稍後的一些時間裏，北方十六國中曾出現了「似是趙時」所撰的《趙錄》一卷(見《歷代三寶紀》卷十五，已佚)。斯錄最初也許是用來記錄石趙統治地流行的佛典的，由於後人的增益，所以從現存經錄對它的轉注來看，所記實止於晉宋之際。

東晉中葉，常山扶柳沙門道安率弟子南下襄陽，在那裏搜校群經，注釋經文，制定僧尼規範，開展弘法活動。由於以往的經錄往往祇注意記錄佛經的名稱，不注意記錄譯經的時間、地點、譯經者和新舊譯，故時間一長，經典的來歷和真偽就分辨不清了。於是，他總集名目，標列譯人，銓品新舊，創制體例，於孝

內明

第二期目錄

專論

漢傳佛教目錄學小史……………陳士強…3

三法印非法印……………黃兆榮…9

建立阿陀那識與末那……………單培根…13

特稿

論唐代士大夫奉佛的原因……………湛如…16

近代上海的

佛教慈善事業及其社會作用……………傅敦石…25

古破山寺記……………張培之…31

法海拾貝

讀「評印順法師『心經講記』」……………蔡惠明…32

四眾堂

重申般若空義……………王永元…38

筆譚

優婆塞戒經研習之十一

談修悲心的重要……………智銘…40

畫頁

封面：青銅鍍金大日如來坐像

面裏：青銅鍍金兩胎沙毘門天像

底裏：青銅鍍金地藏菩薩半跏像

封底：阿彌陀佛三尊來迎圖

武帝寧康二年(374)，編撰了一部歷史性的佛經目錄類著作——《綜理衆經目錄》一卷(見《出三藏記集》卷五等)。這部著作臚舉每個譯師的譯本，而開「經論錄」；編列失去譯人姓名及翻譯年代的譯本(即「失譯」)，而開「失譯經錄」(一般的失譯經)、「涼土異經錄」、「關中異經錄」(區域性的失譯經)和「古異經錄」(出經年代較早的失譯經)；鑒別疑偽，而開「疑經錄」；收集漢地佛教撰述，而開「注經錄及雜經誌錄」。它門類齊整，考訂謹嚴，凡入錄的經典無論殘缺，均經作者一一過目。雖然原書已佚，但它的主要內容通過梁僧祐的《出三藏記集》而得以保存，對後世佛經目錄的撰作發生了深遠的影響。爲此，後人公推道安爲中國佛教目錄學的實際奠基人和開創者。

東晉末年，南北方出現的佛經目錄，基本上是由道安的弟子或再傳弟子編集的。在《綜理衆經目錄》撰成後五年，即太元四年(379)，符秦兵陷襄陽，道安被送往長安，留在北方。而他的弟子慧遠率徒南行，徙居廬山。慧遠有感於江東一帶禪法無聞，律藏殘闕，於是派弟子法淨、法領等踰越沙雪，遠求衆經，曠歲方返(見《高僧傳》卷六)。在隋代以前已佚的佛經目錄中，有《廬山錄》一卷(見《歷代三寶記》卷十五)，也許就是法淨等帶回的梵本佛經目錄。慧遠的弟子道流又創撰《衆經錄》四卷，下分《魏世經錄目》、《吳世經錄目》、《晉世雜錄》、《河西經錄目》四部，各一卷(見《大唐內典錄》卷十)。由於道流未就而卒，此書是由他的同學竺道祖完成的，故又稱《竺道祖錄》(已佚)。

在北方，道安的另一個弟子僧叡，在道安死後繼續留在長安。姚秦時，譯經大師鳩摩羅什入關，他相助譯經，深受贊賞。弘始(399-415)末年，他以記載符秦和姚秦二代的譯經爲主，兼及北涼等，編成了《二秦衆經目錄》一卷(見《歷代三寶記》卷八)，後佚。

南北朝時期，由於各種文本的佛經繼續而至，譯事活躍，注述日多，寫經與藏經之風盛行，佛教目錄學十分發達，曾先後出現了十多種佛經目錄。其中有：

「未詳作者，似宋時述」的《衆經別錄》二卷(見《歷代三寶記》卷十五)。全書分爲十錄。上卷三錄，分別爲：大乘經錄、三乘通教錄、三乘中大乘錄；下卷七錄，分別爲：小乘經錄、篇目本闕(錄)、大小乘不判錄、疑經錄、律錄、數錄、論錄。共收佛典一千八百九部二千五百九十六卷；劉宋末年，莊嚴寺沙門曇宗撰的《經目》(卷數不詳，見《高僧傳》卷七)。

南齊莊嚴寺沙門道慧撰的《宋齊錄》一卷(同上)，專錄東晉末年至南齊初年的譯經，而以劉宋一代爲主，沙門王宗於齊武帝永明(483-493)年間撰的《衆經目錄》二卷(見《歷代三寶記》卷十一)，通錄齊代以前的各朝譯本；湘宮寺沙門弘充於同時撰的《釋弘充錄》(原名不詳)一卷(見《歷代三寶記》卷十五，下同)，或錄本寺的藏經。

梁代，有安樂寺沙門僧紹於天監十四年(515)奉敕編撰的《華林佛殿衆經目錄》四卷，它是專記華林佛殿收藏的佛經的，但分類則是根據僧祐的《出三藏記集》(今存，下詳)而來的；莊嚴寺寶唱在僧紹錄的基礎上，於天監十七年(518)奉敕撰的《梁世衆經目錄》四卷。卷一爲大乘，下分：有譯人多卷、無譯人多卷、有譯人一卷、無譯人一卷四類。卷二爲小乘，也依大乘分爲四類。卷三下分：先異譯經、禪經、戒律、疑經、注經、數論、義記七類。卷四下分：隨事別名、隨事共名、譬喻、佛名、神咒五類。總計二十類，共收佛典一千四百三十三部三千七百四十一卷；僧祐的弟子正度，可能爲記錄建初寺經藏而撰的《釋正度錄》(原名不詳)一卷。

北魏，有沙門菩提流支爲記錄自己所譯的經論而撰的《譯衆經論目錄》一卷；洛陽清信士(即「居士」)李廓於永熙(532-534)

年間奉敕撰的《魏世衆經錄目》一卷。它下分：大乘經目錄、大乘論目錄、大乘經子注目錄、大乘未譯經論目錄、小乘經律目錄、小乘論目錄、有目未得注目錄、非真經目錄、非真論目錄、全非經愚人妄稱經目錄十類，共收真偽經律論四百二十七部二十五十三卷。

北齊，昭玄統（又稱「沙門統」）法上於武平（570—575）年間撰的《齊世衆經目錄》一卷。全書分爲：雜藏錄、修多羅（經）錄、毗尼（律）錄、阿毗曇（論）錄、別錄、衆經鈔錄、集錄、人作錄八類，共收真偽經律論七百八十七部二千三百三十四卷，法上的同學道憑撰的《釋道憑錄》（原名不詳）一卷。

此外，還有撰於始興（今廣東韶關），但通錄東漢至南齊譯本的《始興錄》（又稱《南錄》），以及《岑號錄》、《王車騎錄》《一乘寺藏衆經目錄》等。

隋初，曾出現了相州大慈寺沙門靈裕撰的《譯經錄》一卷，和「似是總合諸家，未詳作者」的《衆經都錄》八卷。

上述佛經目錄，在隋代費長房撰《歷代三寶紀》時就已亡佚。近人在敦煌遺書中曾發現被費長房列入佚著之中的那部「未詳作者，似宋時述」的《衆經別錄》的上卷的殘片，由於它的撰作年代尚不能最後確定，故根據學術界比較一致的看法，現存的佛經目錄以梁代僧祐的《出三藏記集》爲最早。

（三）

今存的漢傳佛教目錄學著作主要有二十五部三百二十九卷。上起梁代，下迄明代。包括兩大類別：

甲、綜集佛典名目部卷及有關事項的佛經目錄。屬於這一類

的典籍共有二十部二百二十二卷。

其中，梁僧祐《出三藏記集》十五卷，除記載各代的譯典以外，還收有經序、僧傳；隋費長房《歷代三寶紀》十五卷，除經目以外，還載有佛教大事年表；隋法經等《衆經目錄》七卷、彥琮等《衆經目錄》五卷、唐靜泰《大唐東京大敬愛寺一切經論目》五卷、明佺等《大周刊定衆經目錄》十五卷，都是對佛典進行綜合性分類的佛經目錄，它們均無歷史記載各個朝代譯經狀況的斷代目錄（簡稱「代錄」）。

唐道宣《大唐內典錄》十卷，門類較爲齊備；唐智昇《開元釋教錄》二十卷，考訂詳悉，類例明審，是歷代佛經目錄中編得最好的一部著作，而他的《開元釋教錄略出》四卷，乃是《開錄》的入藏錄，唐玄逸《大唐開元釋教廣品歷章》三十卷（已殘缺）則是《開元錄》入藏經的子目卷次的詳細目錄；唐靖邁《古今譯經圖紀》四卷和智昇《讀古今譯經圖紀》一卷，是從爲歷代譯經家畫像配寫的題記演化而來的，在佛經目錄中別具一格；智昇《續大唐內典錄》一卷已失原貌；唐圓照《大唐貞元續開元釋教錄》三卷和《貞元新定釋教目錄》三十卷，在經目之外，還載有表狀詔制；南唐恒安《大唐保大乙巳歲續貞元釋教錄》一卷的主體，是圓照《貞元錄》的入藏錄；北宋趙安仁等《大中祥符法寶錄》二十二卷（已殘缺）和呂夷簡等《景祐新修法寶錄》二十一卷（已殘缺），都是用來記載當時譯經的斷代錄，而惟淨等《天聖釋教總錄》三卷（已殘缺）則是通記北宋以前入藏經和北宋以來新譯的通錄；元慶吉祥等《至元法寶勘同總錄》十卷，是一部漢文佛典和藏文佛典的對勘目錄。

乙、鈎玄提要的解題目錄。上一類著作着重記述佛典傳譯的歷史、譯撰者的事跡和佛典的門類等；而這一類的著作着重對已經分類成型的佛典進行解說，或者增收佛典，重新分類，然後予

以解說，實際上它們是有內容介紹的佛經目錄。屬於這一類典籍共有五部一百零七卷。

其中，北宋惟白的《大藏經綱目指要錄》八卷，對見錄的每一部典籍的每一卷內容都有介紹；王古的《大藏聖教法寶標目》十卷，則偏重於經旨大意的撮述；明寂曉的《大明釋教匯門義門》四十一卷，時引經疏序跋以代解題，而《大明釋教匯門標目》四卷乃是它的節略本；智旭的《閱藏知津》四十四卷，不僅解題詳悉，而且分類別具特色，在佛教解題目錄中，它的影響最大。

(四)

有關中國佛教經籍的名目部卷，除見錄佛教目錄學專著以外，還見錄於以下幾類典籍：

甲、日本和高麗（今朝鮮）編撰的佛經目錄。

在日本方面，用來記錄日僧入唐求法，所獲顯密教經律論、儀軌、章疏、傳記、碑銘、詩文、雜述以及圖像、道具等的經目，主要有：

最澄的《傳教大師將來台州錄》、《將來越州錄》各一卷；空海的《御請來目錄》一卷；常曉的《常曉和尚請來目錄》一卷；圓仁的《日本國承和五年入唐求法目錄》、《慈覺大師在唐送進錄》、《入唐新求聖教目錄》各一卷；惠運的《惠運禪師將來教法目錄》、《惠運律師書目錄》各一卷；圓珍的《智證大師請來目錄》一卷；宗叡的《新書寫請來法門等目錄》一卷。

以上述「入唐八大家」所撰求法目錄為基礎而撰成的密教經典以及華嚴、天台、三論、法相、律等五宗章疏（兼收日本撰述），有安然的《請阿闍黎真言密教部類總錄》二卷、圓超的

《華嚴宗章疏并因明錄》、玄日的《天台宗章疏》、安遠的《三論宗章疏》、平祚的《法相宗章疏》、藏俊的《注進法相宗章疏》、榮穩的《律宗章疏》各一卷。集上述各錄之大成的，則有永超的《東域傳燈目錄》一卷。

在高麗方面，有入宋求法回國後，將散逸於藏外的高麗、宋、遼、日本的各種章疏義章，編成一書的義天的《新編諸宗教藏總錄》三卷。

以上各書均用漢文寫成，今載於《大正藏》第五十五卷。其中保存了大量不見於中國佛教目錄著錄、或國內早已失傳的譯本和撰述，值得重視。

乙、歷代官私刊刻的《大藏經》目錄。

自宋太祖開寶四年（971），敕高品、張從信到益州（今四川成都）雕刻中國第一部《大藏經》以來，迄近代為止，先後出現了二十多種官私刊刻的漢文《大藏經》版本，作為各自收錄情況的記載，便是它們的目錄。

這主要有：

南宋的《安吉州思溪法寶資福禪寺大藏經目錄》（此藏稱為《思溪藏》）、《資福藏》、《宋藏》）、《平江府磧砂延聖院新雕藏經律論等目錄》（此藏稱為《磧砂藏》）；

金代的《解州天寧寺大藏經目錄》（此藏稱為《趙城藏》、《金藏》，是目前正在刊印中的《中華大藏經》的底本）；

元代的《杭州路餘杭縣白雲宗南山大普寧寺大藏經目錄》（此藏稱為《普寧藏》、《元藏》）；

明代的《大明三藏聖教南藏目錄》（此藏稱為《永樂南藏》、《明南藏》，是《洪武南藏》的重刻本，但在編次上略有變動）、《大明三藏聖教北藏目錄》（此藏稱為《永樂北藏》、

《明北藏》、《明藏》，目錄採用南北藏對勘的方式編成，并附有明萬歷十二年編入的《續入藏經》的目錄和南藏有、北藏缺的《續傳燈錄》等四書的目錄）、《嘉興楞嚴寺刻方冊藏經目錄》（又名《藏版經直畫一目錄》，此藏稱為《嘉興藏》）、《徑山藏》，下分《正藏》、《續藏》、《又續藏》三部分，其中《正藏》部分全依《明北藏》刊刻）；

清代的《大清三藏聖教目錄》（此藏稱為《龍藏》、《乾隆版大藏經》、《清藏》）；

近代的《頻伽精舍校刊大藏經總目》（此藏稱為《頻伽藏》，以日本《弘教藏》為底本，略作刪選刊刻）；

高麗的《大藏目錄》（此藏稱為《高麗藏》、《麗藏》）；

日本東京弘教書院的《大日本校訂縮刻大藏經目錄》（又名《大日本校訂大藏經目錄》，此藏稱為《縮刷藏》、《弘教藏》）、京都藏經書院的《大日本校訂藏經目錄》（此藏為《正藏經》）和《大日本續藏經目錄》（此藏稱為《正續藏經》）、大正一切經刊行會的《大正新修大藏經總目錄》（此藏稱為《大正藏》）等。

上述各版《大藏經》目錄，除《趙城藏》、《頻伽藏》目錄以外，其餘的均見載於日本編的《法寶總目錄》第一、二冊。

丙、史志書目。

佛教典籍作為整個社會流通并為人所收藏的圖書中的一個門類，除見錄於由佛教學者專門編撰的佛經目錄以外，還見錄於自西晉秘書監荀勗撰《晉中經簿》首次收錄佛經（見《廣弘明集》卷三《古今書最》）以來的官私編撰的數十種圖書目錄。

其中，屬於正史的，有：《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《宋史·藝文志》、《明史·藝

文志》等；

屬於典志體史書的，有：南宋鄭樵《通志·藝文略》、元馬端臨《文獻通考·經籍考》等；

屬於官修書目的，有：北宋王堯臣等編的《崇文總目》、清紀昀等編的《四庫全書總目》（又稱《四庫全書總目提要》）等；

屬於私修書目的，有：南宋晁公武《郡齋讀書志》、尤袤《遂初堂書目》、陳振孫《直齋書錄解題》、明晁瑬《寶文堂書目》、陳第《世善堂書目》（收入清鮑以文《知不足齋叢書》）、高儒《百川書志》、徐燊《紅雨樓家藏書目》、焦竑《國史經籍志》、祁承燾《澹生堂藏書目錄》、清錢曾《述古堂書目》、黃虞稷《千頃堂書目》、王聞遠《孝慈堂書目》等。

以上各書保存了許多未見於佛教史籍記載的佛教著述，其中，《崇文總目》、《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》、《四庫全書總目提要》等還備有內容提要，頗有參考價值。

近人編撰的佛教目錄類著作，主要有：呂澂的《新編漢文大藏經目錄》（齊魯書社1980年版）；洪業等的《佛藏子目引得》（上海古籍出版社1986年版）；日本的《大正新修大藏經勘同目錄》和《大藏經索引》；陳垣《中國佛教史籍概論》（中華書局1962年版）；蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》（台灣新文豐出版公司1983年版）等。

（完）

阿含經義

三法印非法印

——論三法印與四聖諦之關係，並介紹闍陀經

黃兆榮

一般人都認為「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。」這三個原理是檢定某說是否符合佛說的標準，其地位之神聖，等同佛的印鑒，所以稱之為三法印。

「行」是行相，即遷流變易的現象。凡因緣法皆有行相，凡有行相者皆是因緣法。所以這裏是以「行」字作為因緣法的代名詞。「諸法」也是指因緣法。「無我」是指沒有一個恆久不變的主體。「涅槃」是滅除煩惱之後的境界。三法印的意思是：一切因緣法是無常變易的；一切因緣法是沒有一個永恆不滅的主體的；存在着一個人人可以自證的、無煩無惱的、寂靜清涼的理想境界，稱為涅槃。

在《阿含經》裏，見不到有「三法印」這個名詞。《雜阿含經》雖然有一篇《聖法印見清淨經》（大正藏八〇經），但所述的法印卻是用来印證修行程度的，與三法印之用於檢定真假佛法的旨趣不同。《阿含經》中似乎沒有人，包括了佛和他的弟子，曾經把三法

印的三句特別加以重視地聯起來，給予神聖的地位而用作判別聖法的標準。這三句聯在一起地出現者有《增一阿含經》卷十八的四本末，以及《雜阿含經》的《闍陀經》（大正藏二六三經）。

在《增一阿含經》裏，尊者舍利弗即將般涅槃，各比丘很難過。舍利弗勸大家不要悲苦，因為世間是無常、生滅的因緣法世間，不要執著，應該放下。舍利弗又說：佛法有四本末：「一切諸行無常；一切諸行苦；一切諸行無我；涅槃為永寂。」舍利弗般涅槃後，世尊也說四句偈：「一切行無常，生者當有死，不生復不滅，此滅最第一。」其意與四本末相同。無常、苦、無我、涅槃是四個佛法中之重要基本概念，所以稱為四本末。但是，單純這四個概念是不足以包羅佛法的全體內容的。所以，稱四本末為四法印是不恰當的。尊者舍利弗說四本末的目的並非要以此四句作為檢查佛法之真偽的標準，而是要勸告比丘捨離苦的世間，趨向於涅槃彼岸。

《雜阿含經》中的《闍陀經》的內容大意如下(原文見附錄)：

當世尊入滅後不久，有一位比丘闍陀長老由於沒有了導師而感到失落，到處請其餘的比丘為他說法。也許是佛於入滅前為他們說法，也許是某尊者於佛入滅後為他們說法，其內容大概與舍利弗尊者入滅前所講的四本末同，因而使諸比丘對這幾句話印象猶新，所以當闍陀來請說法時，各人都異口同聲地說：「色、受、想、行、識無常；一切行無常；一切法無我；涅槃寂滅」。上述幾句，正是三法印的內容，也許是三法印的出處。闍陀聞這幾句話之後，產生了很多的疑惑：如果一切都是空的、一切都是無的、一切都不可得的，那麼，既然無我，何處有個我去追求知法、見法？還有沒有必要去追求知法、見法呢？最後，他決定就這些問題前往請教阿難尊者。(按：關於阿含經中的無我問題，筆者將另文討論。)

阿難尊者對闍陀說：「世俗之人，有兩類偏見執著：有人執著世間是真實的有、有人執著世間是空虛的無。為什麼有人執著世間為實有呢？因為他們把所見的事物都誤作恆久的存在，卻忽略了它們的無常變易性。佛法中說『諸行無常；諸法無我』的目的，就是要破除這類執有的偏見。如果能夠做到對外界一切事物不愛樂、不追求、不執著為己所擁有；又對自己的色、受、想、行、識五陰和合體不計是我或我所擁有的體；放得下了，苦因緣法生時，讓它自生；苦因緣法滅時，讓它自滅，不必去計較，對於這些道理，能清楚明白而無疑問，徹底了解而不困惑，無須他人解釋而自能體會知曉，達到這樣的正確態度和見解，便為正見。」

另一類人，因見世間事物的無常變滅而起另一類的偏執：他們認為世間一切事物都是空無所有的。也有些學佛人，聞「諸行

無常、諸法無我」而生執著，認為一切皆無，墮入於執空、執無的偏見中。其實世間也不是什麼都沒有的。世間因緣法雖然都是無常的，但是，它的變易是有其變化的軌跡的，是有一定的道理可依循的。如果能夠客觀地切切實實地去觀察了解，什麼因什麼緣能令這個世間生起，便不會固執地說世間是沒有的。如果能夠客觀地切切實實地去觀察了解，什麼因什麼緣能使這個世間消滅，便不會固執地說世間是實有的。如果離開這兩種偏執而說中道的。中道是指正確地理解因緣法的變化所依循的軌跡和道理。什麼是正確的道理？就是此有故彼有，此生故彼生的道理；此無故彼無，此滅故彼滅的道理。例如：有無明，自會有行；有行，自會有識……乃至有生，自會有老、病、死、憂、悲、惱、苦等；無明滅，則行滅；行滅則識滅……乃至生滅則老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。明白了這些因緣法之間的互相牽連的因果變化關係，便不再會執著於有，也不再執著於無，這樣的見解，便為中道。」

闍陀長老聽了尊者阿難的解釋之後，對因緣法有了個正確而完整的認識，得法眼淨。

以上是《闍陀經》的內容大意。為什麼闍陀聞諸比丘說法之後益增疑惑？因為無常、無我不是因緣法的唯一性質。因緣法是具有兩大特點的：

(一)無常、無我。這是苦聖諦所要闡發的義理。

(二)依一定的執跡和道理而變化的。即是因果定律。這是集聖諦所要闡發的義理。

三法印所述的只有其(一)而不及其(二)，就像跛子一般，少了一條腿，如何能自在走路？闍陀聞跛子法印又怎能貫通法理？阿難尊者為之補足缺乏部份，即是跛子得回失腿，當然能法理貫通，知法、見法，得法眼淨。

佛說法四十幾年，所講的內容離不開四聖諦。四聖諦是佛法的總綱。六波羅密多即是道聖諦；第一義諦即是滅聖諦；世俗諦即是苦、集二諦。三法印中之「諸行無常，諸法無我」是苦諦；「涅槃寂靜」是滅諦。所以三法印不包括集諦與道諦。例如：十善業、十惡業、十二因緣、輪迴等集諦的道理不在無常、無我的概念中。八正道中之正志、正語、正業、正命、正方便等修法也與無常、無我拉不上任何的關係。很多佛法都在三法印之外。阿難尊者為闍陀所說的法，正是三法印所無的集諦道理，使他對佛法的理論體系有了個較完整的認識。

一些道理的陳述，若以之用作法印，便應具備下列的特性：

- (一) 代表性
- (二) 概括性
- (三) 界定性
- (四) 簡潔性

三法印的無常、無我、涅槃等概念，確實是具代表性的佛法概念。但是，三法印不包含全部佛法的内容，即不具概括性與界定性。無常與無我兩印實際上一分為二的印，是重覆了的印。無常與無我是一種現象的兩種概念。無我是無常的直接結果，所以無我與無常等義。在《阿含經》裏，佛常常說：「無常故苦、無我。」因此，無常印與無我印是重覆的印，失諸簡潔的原則。譬如某商號在其發票上蓋章以示對該發票的認可，印了「某記」章之後，猶覺不定，再加蓋「某記雜貨店」章，仍不放心，又蓋上「某記罐頭油糧柴米食物用品店」章，多蓋幾個章，只增加了煩複，卻沒有任何的意義。有些人也學這間寶號，在三法印之外，加蓋苦印、空印等，乃至滿紙都是印，使人眼花瞭亂！雖然，無常、苦、空、無我、無我所等皆是佛法中的重要概念，但是，如果每個重要概念都刻一個印，那麼，滿屋子都是法印，多至不可勝數了。

勝數了。

無常、無我，是對治有執的方便法門。但是，並非人人合用。三法印不應用作法印，尤其對初學佛者為然，因為容易產生誤解，以為佛法盡在三法印中。也有些一知半解者執三法印為依據以為十二因緣、十善業、輪迴等學說非佛說。更有些為闍陀長老般聞三法印後產生空執而懷恐懼心。若問什麼是真的佛法印，則四聖諦才是真正正的法印。四聖諦即是四印。此四印簡潔，沒有重覆。四印之內，皆是佛法；四印以外，即非佛法。四聖諦是佛法之大綱，為何要捨四諦而取三法印呢？豈非捨本而逐末？

(完)

附錄：《雜阿含經之闍陀經》

(二六二)

如是我聞：

一時，有眾多上座比丘住波羅柁國仙人住處鹿野苑中，佛般泥洹未久。

時，長老闍陀晨朝著衣持鉢，入波羅柁城乞食。食已，還攝衣鉢，洗足已，持戶鉤，從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處請諸比丘言：「當教授我，為我說法，令我知法、見法，我當如法知、如法觀。」

時，諸比丘語闍陀言：「色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」

闍陀語諸比丘言：「我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」闍陀復言：「然我不喜聞：一切諸行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是見是名見法？」第二、第三亦如是說。

闍陀復言：「是中誰復有力堪能爲我說法，令我知法、見法？」復作是念：「尊者阿難今在拘睢彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉識知，彼必堪能爲我說法，令我知法、見法。」

時，闍陀過此夜已，晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已，還攝舉臥具；攝臥具已，持衣鉢詣拘睢彌國。漸漸遊行到拘睢彌國，攝舉衣鉢，洗足已，詣尊者阿難所，共相問訊已，却坐一面。

時，闍陀語尊者阿難言：「一時，諸上座比丘住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。時，我晨朝著衣持鉢入波羅捺城乞食。食已，還攝衣鉢，洗足已，持戶鈎，從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處見諸比丘，而請之言：『當教授我，爲我說法，令我知法、見法。』時，諸比丘爲我說法言：『色無常、受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。』我爾時語諸比丘言：『我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞：一切諸行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是見是名見法？』我爾時作是念：『是中誰復有力堪能爲我說法，令我知法、見法？』我時復作是念：『尊者阿難今在拘睢彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉識知，彼必堪能爲我說法，令我知法、見法。』善哉！尊者阿難今當爲我說法，令我知法、見法。」

時，尊者阿難語闍陀言：「善哉！闍陀！我意大喜！我慶仁者能於梵行人前，無所覆藏，破虛僞刺。闍陀！愚癡凡夫所不能解色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當爲汝說！」

時，闍陀作是念：我今歡喜得勝妙心、得踊悅心，我今堪能受勝妙法。

爾時，阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，……乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，……乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。』」

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。爾時，闍陀比丘見法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法，得無所畏，恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是。如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空、皆寂、悉不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃，心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。」

時，阿難語闍陀言：「汝今得大善利，於甚深佛法中，得聖慧眼。」

時，二正士展轉隨喜，從座而起，各還本處。



建立阿陀那識與末那

單培根

我，怎樣可以善巧說明呢？解深密經心意識相品即是爲此而建，說：

於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情衆中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中最初一切種子心識成熟，輾轉和合，增長廣大，依二執受，一者有色諸根及所依執受，二者相名分別言說戲論習氣執受。有色界中，具二執受。無色界中，不具二種。

一般人認爲一個人從生至死是一個我，這身體是我，這心思是我，或者說身體心思是我所。許多人認爲死後斷滅了，這是我而斷。許多相信有前世後世的，認爲前生今生後生是一個我，於是名之爲靈魂，或名之爲神我，這是我而常。但是這樣一個實我是找不到的，祇是想像吧了。此身心之外，別無其他。佛分析有情的身心爲五蘊，說五蘊和合，假名爲我，此中空無有我，五蘊各各亦非是我。而且若要說有實我，生死輪迴反而講不通了。如成唯識論說：若無實我，誰能造業誰受果耶？所執實我，既無變易，猶如虛空，如何可能造業受果？若有變易，應是無常。又說：我若實無，誰於生死輪迴諸趣？誰復厭苦求趣涅槃？所執實我，既無生滅，如何可說生死輪迴？常如虛空，非苦所惱，何爲厭捨求趣涅槃？實我是不可能有的。以實我若有，何可斷滅？實我是常則前後同一，何有造業受果生死輪迴之異，也談不到修行脫苦了。故斷既不可，常亦不能。生死輪迴，假似有

一切有情，六趣輪迴，生而終死，死而復生，此事實情況，應當如何正確理解呢？在六趣中一個有情生趣，必有一個身分。其初得身分，有四種不同狀況，或是卵生，或是胎生，或是濕生，或是化生。雖有四種生況不同，有情的身，都是五蘊和合體。其所以和合五蘊而作爲一個體的身，必有一中心之組織者，爲其主體。此主體應是心識，心識有此功能，此功能即名之爲種

子。心識無始以來，積集有一切種子。其中某一種子，遇緣成熟了，開始組織一新生命。就胎生而言，最初是一滴，由小而大，由微不至，攝取積集，輾轉和合，逐漸增長廣大。在母腹中，自結胎經十月而產生，為一獨立的生命體。識之所執取納受的，有二，一是色法，二是心法。色法是眼耳鼻舌身淨色根，以及地水火風色香味觸的身體。心法即無始以來，依緣依他起而起遍計所執，相名分別的言說戲論習氣。此二種執受，在欲界色界二有色界中是具有的。若在無色界中，無有色法生起了。

經說：

此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。

心識既組織一新生命身，即於此身隨逐而不離，執持而不捨。因此此心識為阿陀那識。阿陀那者，執持義。即由此執持之力，而生命延續。由此心識執受身之旺盛衰落，生命亦由少壯而老死。心識既執持此身，攝受此身為其所有，以之為家宅，心識藏隱安居於其中，身心渾為一體，身安而心亦安，身危而心亦危，生則共存，散亦相離，生死攸關了。故又名之為阿賴耶識，阿賴耶者，藏義。心識雖藏於身中，而不是與外界隔絕，對於世間的色聲香味觸種種境界，仍舊不斷地攝取積集，更益增長種子，以後逢緣，又不斷的生起，此心之所以為心，心者，積集義，集起義。一生命告終，又得一生命，生死死生，輪迴不已，即由於此。

解深密經所講的，是人生觀問題，說明生命流轉的情況。他次第安排阿陀那識等三個名稱，先後相承，以明其義。而取阿陀那識之名為主，以其義為執持生命故。後來唯識學說，發展到世

界觀問題的說明，於是以此識與世間一切法建立相互因果的關係，用能藏所藏為說，豐富了阿賴耶識的含義。同時又分出了末那識，把阿賴耶識作為我愛執藏，是末那我愛之所執。阿賴耶識既賦與新的充實的重要的意義，也就提昇為主名，阿陀那識退作副名了。

解深密經說：

阿陀那識為依止為建立故，六識身轉，謂眼識，耳鼻舌身意識。

經中沒有提到末那識。心意識相品是要說明生死輪迴的相。生死輪迴是以五蘊為體，求其作為主體的，應是識蘊。識蘊自來祇分六識，用六識以說明生死輪迴，總是不夠圓滿。解深密經此品分析出一作為種子的識，即此識取得生命，執持生命，名之為阿陀那識，與六識共為七種識，以阿陀那識為本識，六識為轉識。這樣對於生死輪迴相可以作充分說明了，尚不需要談到末那識。

我們要求生死輪迴的根源，找到他以求解脫生死輪迴的痛苦，這用六識加阿陀那識尚不能作出清楚圓滿的說明，這就有分析出另一個識的必要了。

生死的根源，釋迦覺悟到是由於我見，我見是錯誤的，認識我見錯誤的是無我慧。無我見才能出生死輪迴。我們無始以來生死不斷，即由於無始以來未斷我見。這我見和那種識相應而起呢？不可能是五識，因為五識斷斷續續，多有不起的時候。我見不是在意識嗎？是，意識非但我見，而且有強烈的我見。然意識也有不起的時候，如昏迷了，熟睡無夢了，這時我見在那裡呢？不應當沒有深細的永恆的我見仍在。那末，這我見和那個識

相應呢？阿陀那識是永恆不斷的，說和阿陀那識相應不是可以嗎？阿陀那識的意義是執持。執持生命是執持，執持我見也是執持。的確，這永恆深細的我見從來也沒有和阿陀那識相離過，阿陀那的名義也似是兩方可通的，直諦不是以阿陀那識作為第七識之名嗎？但是，我們要作分析的說明，這可困難了。此識又名阿賴耶識，解深密經的阿賴耶識名義，祇是於身攝受藏隱同安危義。解深密經主要說明生命之從過去到現在，我們把問題放在說明從現在到後世，那末，應當放開看到此識和世間一切雜染法的關係，於是有受熏持種之說，充實豐富阿賴耶識的意義。阿賴耶識既是受熏持種，決定是非善非惡的無記性，不應當和我見相應而成有覆性，因為有覆性不能受熏持種的。所以應當進一步深入的分析，再分析出一個有覆無記性識，不能受熏持種的，而可和我見相應的識。

佛說十八界中有眼界，為意識之根。我們意識的生起，總是帶着一個我見，以我為出發點。這和我見相應的識，可即是此眼界了。心意識三原是名之差別，然三名之義也有別，心是積集義，意是思量義，識是了別義，因此也可以作專用。以識作為六識的專稱，以心作為阿賴耶識的專稱，都很恰當。意呢？意是思量義，無始以來，唯我見從未斷過，這是最顯著最堅固的思量了，和我見相應的識，名之為意，也是最恰當的了。

我見是錯誤的，末那識的所緣是甚麼呢？應當是阿賴耶識了，以阿賴耶識為本質境。阿賴耶識猶如瀑流，非常非斷，非常非斷故非我。而以非常非斷故，似常似一，似常似一故似我。末那識以此為所緣的本質境，與無明慧相應錯誤地認為是常一的個體，執之為我，生起我見，而阿陀那識成為我愛執藏了。即以我愛執藏故，名之為阿賴耶識。凡夫眾生雖聞佛聖教說無我，在意識中厭逆我見，而末那識依然執着我見。攝大乘論說：雖於此正

法信解無我者厭逆我見，然於藏識我愛隨轉。末那識要託阿賴耶識為所緣本質，現起影像，故末那識與阿賴耶識從來不相離，二者似一。然其所現起之影像，非阿陀那識原來的面目，因為非我作為我了，故不能是一而是二。

阿賴耶識和末那識是一向不相離的，故有時可不分別說，在解深密經心意識品，即祇建立阿陀那識。而言其轉起六識，這裡不應該沒有末那識在其中。解深密經的阿陀那識，可以作為是七八兩識未分時之名。此七八兩識未分之識，眾生是以之為我的。心意識品最後說一偈曰：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。眾生未聞阿陀那識名之前，已執着我。今聞此名，正好逗合其無明我見之心理，更加分別執以為我了。所以經中提出警誡，不要執為我。

作為生死輪迴之識是阿賴耶識，阿賴耶識是被動的。其主動的力，由於我愛。有我愛故，一生命既滅，又取一新生命，生生由此不絕。生命是五蘊和合體，這和合體的形狀有種種不同，其所受苦樂亦大有差異。此所以各別不同的緣故，又是由於另外一種業力的關係了。

我們既明白了生死輪迴的情況，要改變苦樂的狀態，應從業上着力，作善業得樂執，作惡業得苦執，這是業執的自然因果律。如果我們要出離生死輪迴，不復苦樂循環無已，這唯有把我見破除，才能不受後有。怎樣破我見？用智慧觀照，知道我是沒有的。

這樣，生死輪迴的根源找到了，是末那識妄執我見，使阿陀那識隨着業力，執取生命。欲解脫生死輪迴的痛苦也有辦法了，是用無我慧知無我。

（完）

論唐代士大夫奉佛的原因

一、前言

佛教發展到唐代，異軍突起，蔚為大觀，繼隋代創立天台宗、三論宗、三階教以後，其它諸宗也鱗次櫛比，應運而生。可謂無山不寺，無處不僧。尤其在貞觀至開元期間唐王朝社會繁榮，經濟發達，政治穩定，學術爭鳴。佛教在此時也極中天之盛，對社會生活的影響相當廣泛。上至帝王貴族紛紛禮敬三寶，庶民百姓更是信奉虔誠。佛教已成為中國文化的有機組成部份，與儒家、道教呈鼎足之勢。雖不是國教，但實際上許多大德被尊為國師，在朝野中佔有舉足輕重的地位。一時高僧輩出，經典翻譯被唐王朝視為國家的文化事業。此時的士大夫多數染指其間，涉足佛教，與義學沙門，山林耆宿交往十分頻繁，無論是參與譯經，撰寫義疏，或朝夕問道，詩賦問答等等，都構成了唐代社會生活的重要內容。也可以說與佛教的關係千絲萬縷，士大夫奉佛

之多，虔誠之篤，在中國歷史上屬於罕見。這對佛教在上層社會的傳播與推廣，提高佛教的地位，都有其深遠意義。本文的撰寫，根據《全唐文》《全唐詩》等史料，對士大夫奉佛的原因進行綜合性的分析，尚祈斧正！

二、士大夫崇佛之風

(一)、蕭瑀奉佛

佛教在唐初深得士大夫的欣賞，他們與沙門談玄說妙已成為一時的風雅之事。反佛的也不乏其人，如傅奕曾建議唐高祖廢除佛教，在朝野上下產生了強烈反響。法琳挺身而出，著文辯論，崇佛的士大夫紛紛參與。其中蕭瑀就是個代表。其人「專心釋氏，嘗修梵行，每見沙門大德，嘗與之論難及空苦，思之所涉，必詣微旨」^①。曾請求太宗允許其出家，「太宗謂曰：甚知公素

愛桑門，今者不能違意」^②。唐高祖組織群臣討論傳奕關於廢除佛教的奏疏，蕭瑀強烈反對，與之抗禮，並說「佛，聖人也。奕爲此議，非聖人者無法，請置嚴刑」。傳奕反駁說：「蕭瑀非出於桑門，乃遵無父之教。臣聞非孝者無親，其瑀之謂矣！」蕭瑀不能回答，但合掌曰：「地獄所設，正爲是人」^③。唐太宗曾經賜給他繡佛像一軀，佛像身旁繡有蕭瑀禮佛的形狀，還賜給他一部王褒書寫的《大品般若經》及袈裟一領。蕭瑀的家族中將近二十人出家，據《續高僧傳》卷38所載，有僧慧詮、智證等人。蕭瑀爲《法華經》撰疏，採集十多家注解，經常邀請京師的名僧加以討論。他的哥哥蕭瑒，一生誦讀《法華經》一萬多遍，抄寫千部，家族中無論尊卑貴賤，皆能成誦。道宣評論說：「蕭氏一門，可謂天下楷模矣」^④。

（二）、摩詰居士

王維(701—761)字摩詰，早年奉佛，他在《大荐福寺大德道光禪師塔銘》說：「維十年座下，俯伏受教」^⑤。道光禪師於開元二十七年(739)示寂，那麼他師事道光應在開元十七年前後。他母親崔氏是佛教徒，「師事大照禪師三十餘歲，褐衣蔬食，持戒安禪，樂住山林，志求寂靜」^⑥。王維信佛，除家庭環境影響，與社會環境，個人經歷也有直接關係。開元天寶年間，正是禪宗大盛的時候，起初是北宗佔主導地位。神秀初到長安，「王公以下，京邑士庶，竟至禮謁，望塵拜伏，日有萬計」。圓寂以後，「歧王範，燕國公張說，徵士盧鴻，各爲碑誄。服師喪者，名士達官，不可勝紀」^⑦。神秀弟子義福於「開元十一年，從駕往東都，經蒲虢二洲，刺史及官吏、士女，皆齋幡花迎之。所在途路充塞，禮拜紛紛，瞻望無厭」。「深得兵部侍郎張均，太尉房琯，禮部侍郎韋陟所信重」^⑧。神秀的另一個弟子普寂於都城居止，「王公大人，競來禮謁」^⑨。到開元二十二年，神會在滑

台大雲寺設無遮大會，立南宗頓教宗旨，在他的推動下，南宗成爲主流。王維一生習禪，與南北宗的禪師交往甚密。其人才華橫溢，在官場屢遭坎坷，壯志難酬，在朝政日非的環境下，他逐漸消磨了早年的積極用世之志。以「亦官亦隱」的辦法在官僚社會中求生存，到佛教中尋找自我解脫。用他自己的話說是「人生幾許傷心事，不向空門何處銷」^⑩。他隱居終南山，與道友裴迪等廣交沙門，讀佛經，悟禪理，朝夕問道。「安史之亂」起，他被叛軍所拘，繫於洛陽，迫以偽職，兩京收復後，又責授太子中允。經過這個大動亂，自身倍受屈辱，又看到朝廷綱紀紊亂，不思振作，一再表示要禮佛報恩^⑪，「苦行齋心」^⑫。希望避開人世紛爭，安樂固位。他「在京師，日飯十數名僧，以談玄爲樂，齋中無所有，唯茶瑞藥白，經案繩床而已。退朝之後，焚香獨坐，以禪誦爲事」^⑬。又經營輞川別墅，優游度日，談禪賦詩，以至終老。王維信仰的是禪宗，他的許多詩文都留有禪宗的痕跡。不僅對佛學理論有深厚素養，還是一個虔誠的宗教實踐家。他把生活體驗與禪宗思想相印證，做出自己的理解。同時他又是一位譽滿文壇的詩人，寫過許多傳誦千古的詩篇。還能將佛學思想，結合切身的親切感受表現出來，從而在詩歌創作上作出了新的開拓，在唐代詩苑中獨創一家。王維是禪宗信徒，《六祖壇經》的「自性不染着」、「心但無不淨」的觀點對他影響尤深，王維主張「自性內照」，強調以內心的解脫來克服現實苦難。以一念心淨對待外境，萬法平等，自然一切都與我無涉，都是寧靜的。王維善於在詩中表現一種「空」「寂」「閒」的境界，特別是描摹大自然的靜態美，抒發出人們在觀賞自然的物我兩忘的感受。他寫的田園詩，不同於陶潛詩的渾樸自然。另有一種寧謐閒適的格調。如《渭川田家》^⑭《淇上即事田園》^⑮，《終南別業》^⑯等都由「空、寂、閒」的境界引發的禪悅，即由於悟得禪趣而體驗到的那種內心怡悅的心情，物我兩忘的境界。禪宗思想

對形成王維詩獨特的藝術風格也起了一定作用。詩中的「澄澹精致」「渾厚閒雅」的藝術特色得力於他的禪學修養。王維還寫有《爲舜閣黎謝御題大通大照和尚塔額表》¹⁷，大通是神秀諡號，大照是普寂諡號。他有《謁璇上人並序》，璇上人即道璇，與一行同出於普寂門下，王維的《大唐大安國寺故大德淨覺師碑銘》¹⁸中的淨覺，曾就學於五祖弘忍弟子玄蹟。撰寫《六祖能禪師碑銘》，這是最早傳述六祖思想的可靠文獻¹⁹。同時王維寫了許多與佛教相關的詩文資料，分別載在《全唐文》《全唐詩》中。在《舊唐書》卷190《王維傳》中還說：他妻死後，不再娶，三十年獨居一室。臨終之際，他給平生親故寫信「多敦厲朋友奉佛修心之旨。」

（三）、柳宗元與佛教

柳宗元(773—819)與韓愈齊名，是著名的散文家和詩人，也是唐代古文運動的領導人之一。信仰佛教，學習天台，佛教史書《佛祖統記》把他列到湛然門下，爲護法中堅。他在《送巽上人赴中丞叔父召序》中說：「吾自幼好佛，求其道，積三十年」²⁰。在《永州龍興寺西軒記》上又說：「余知釋氏之道且久」²¹。柳宗元信佛與環境也有關係。他少年時隨父親柳鎮去任職洪洲(今江西南昌)，馬祖道一正在那裡傳法，受到江西觀察使李兼的禮重。李兼是柳鎮的上司，常去聽道一開示。他的岳父楊憑也信佛，曾對如海禪師執弟子禮，²²柳宗元在長安作官時，正逢朝野奉佛空氣正濃。德宗李適崇信佛教，對佛法的弘揚推波助瀾。柳宗元本人也與文暢、靈澈等出入官場，文壇的僧侶有密切往還。他對晉宋以來謝安、王羲之、習鑿齒、謝靈運、鮑照等人與名僧友道琳、道安、慧遠、慧休交游的故事，也頌揚社會上那些「服勤聖人之教，尊孔浮屠之事」²³的人物。

「永貞革新」失敗，柳宗元被貶南荒永州。此時他正壯志凌

雲，一腔熱血，原以爲能在官場上大顯身手。如今卻宦海沉浮。剛到永州，寄居龍興寺，沙門重巽，對他多有關照。兩人相處甚好。這在《巽上人以竹間自采新茶見贈酬之以詩》²⁴，《巽公院五咏》²⁵等作品裡有所反映！人世間的滄桑，加上環境的影響，柳宗元信佛之心愈加彌篤。這個時期他寫了不少宣揚佛教的詩文，其中包括一些釋教碑。在《全唐文》保存了很多佛教的塔銘、碑志以及序文等。這與他交結僧侶，在佛教界有較高聲望有關，包括《曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑》這樣重要的佛學著作。柳宗元是典型的中國官僚士大夫，他相信佛教在很大程度上是基於對佛教教義的理解，他談到自己對佛教的認識說：「世之言者罕能通其說，於零陵，吾獨有得焉」！這是表明在佛學義理上的收獲。然而經國濟民一直是他的理想。所以在柳州時仍兢兢業業，盡心吏治。同時也把佛家觀念納入儒家理論體系。在如何使儒釋合一的問題上，他說：「拍則泥乎物，誕則離乎真」²⁶。前者批評了絕對的排佛者，認爲他們沒有認識到佛學的思辯性及其精神作用，後者譏笑盲目的崇信者。他認爲這兩種對待佛教的態度都是不正確的。他批評韓愈是「忿其外而遺其中，是知石而不知韞玉也」²⁷。那麼柳宗元獨得之玉是甚麼呢？他在《送元十八山人南游序》中說：「余觀老子，亦孔氏之遺流也，不得以相抗，又況楊墨申韓，刑名縱橫之說，其迭相訾毀，抵牾而不合者，可勝言耶？然皆有以佐世。太史公沒，其後有釋氏，固學者之所以怪駭舛逆，其尤者也」²⁸。他認爲老子、孔子以及楊墨申韓，刑名縱橫，皆有補於世，並不相矛盾，不同之處則仁者見仁而已。至於佛教，由於其在各家之後，所以才尤其被世人看作異端。但是佛教並不完全與儒家相違背，「通而同之，搜擇融液，與道大適，咸伸其所長，而黜其奇邪，要之與孔子同道……」（同上）。他又在《送僧浩初序》中說：「浮屠誠有不可斥者，往往與《易》《論語》合。誠樂之，其性情爽然，不與孔異道」²⁹。

柳宗元認為儒釋相同方面有如下幾點。

首先在倫理觀方面，他強調佛教是主孝敬的。在《送濬上人歸淮南觀省序》中說：「金仙氏之道，蓋本於孝敬而後積以衆德，歸於空無」^③。稱揚孝僧元嵩，並提出佛經有《大報恩》十篇等宣揚孝道的經典。這樣在倫理上將儒釋調合起來了。

其次在人性論方面，他把佛家的心性學說與儒家性善論相溝通。在《曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑》中說：「……其教人，始以性善，終以性善，不假耘鋤，本其靜矣」^④！孟子講性善，是說人人原來都有「惻隱之心」，「着惡之心」。而《壇經》上的「自性本自清淨」的觀念，柳宗元認為二者有異曲同工之妙。最後，柳宗元還把儒家的禮義，與佛教的戒律等同起來。他在《南岳大明寺律和尚碑》中說：「儒以禮立仁義，無之則壞，佛以律持定慧，去之則喪，是故離禮於仁義者不可言儒，異律於定慧者不可與言佛」^⑤！這是強調二者都有規範人群的意義。

柳宗元的這種思想傾向，實際上是佛教思想進一步與中國學術融合表現。佛教思想在柳宗元的創作中留有相當大的影響，佛教碑文，祀祠廟、贈僧侶的文章在他的文集中佔有相當比重，一百四十多首詩中與僧侶酬答的近二十首。他所撰寫的釋教碑是研究中唐佛教史的珍貴資料。

（四）、白居易的佛教信仰

柳宗元是從理論方面來認識與接受佛教教義，那麼白居易則是按他自己對佛教的理解，來確立一種理想的人生態度和生活方式。他在《刑部尚書致仕》一詩中說：「唯是名衡人不會，毗耶長者白尚書」^⑥。維摩詰成了他人生的典範。對維摩詰這種居士思想加以實踐，並用詩文宣揚。他本人成了文人居士的典型，對以後士大夫間居士佛教的發展起了一定的推動作用。白居易

(772—846)字樂天，晚號香山居士，居洛陽龍門香山，與僧如滿等交游作詩參禪。他是一代詩壇宗主，以寫諷喻詩和《新樂府》知名朝野，成為中唐詩歌的代表人物。他早年即習佛。貞元十五年二十八歲，由宣城北歸洛陽以後，即師事洛陽聖善寺凝公。貞元十九年，凝公圓寂。次年，白居易為紀念他而作《八漸偈說》其中說：「居易常求心要於師，師賜我八言焉，曰觀、曰覺、曰定、曰慧、曰明、曰通，曰捨，曰濟，由是入於耳，貫於心，達於性，於茲三、四年矣」^⑦。在給《答戶部崔郎書》中說：「頃與閣下在禁中曰，每視草之暇，臣床接枕，言不及他，常以南宗心互相誘導……」^⑧。他還師事過馬祖道一法嗣惟寬。在《傳法堂碑》裡，他記述自己四次向惟寬問道，這種早年棲心釋梵，對他的一生影響甚大。

唐王朝自「安史之亂」後，朝政混亂。內有宦官專權，外有強藩割據，統治者不思振作，傾害賢能，士大夫階層在這樣的黑暗政治下，要謀身自保，又要尋求精神安慰，佛教就成了出路。特別是長慶之後，朝廷內部黨爭加劇。白居易更看到現實中矛盾百出，危機四伏，世路倚伏，他感到無力挽狂瀾於既倒，只求能保位容身。他一方面在政治上走向消極，只求獨善；另一方面又精求處世之道，在朋黨之中圓滑應處。他對於佛教各宗採取通融態度。早年習禪，晚年又歸心淨土，同時也是統合儒釋。曾撰寫過《三教論衡》的文章，字裡行間流露於調合三家的思想。他作為一個富貴閒人，把佛教生活當作一種消遣，追求「足適」、「身適」、「心適」的三適，信佛參禪是達到這「三適」的一個手段。他在《香山寺二絕》中描寫自己的生活「空門寂靜老夫閒，伴鳥隨雲往復還，家醞滿瓶書滿架，半移生計入香山」^⑨。所謂「不學空門法，老病何由了」。參禪悟道使他心泰神寧，這樣佛教信仰幫助他創造一種消閒的生活方式。這是中國知識分子對佛教的獨創的認識結果。據《全唐文》中資料記載，白居易

「通學小中大乘法」。遍覽佛教經籍，並且十分嫻熟。在《蘇州重玄寺法華院石壁經碑文》³⁸中即有所體現。

唐代士大夫崇佛非常普遍，形成一種社會風氣，這股思潮與唐王朝相始終，在一社會風氣的制約下，程度不同地受到佛教的影響。如陳子昂(661—702)、張說(667—730)、李邕(701—762)、杜甫(712—770)等人均有崇佛的作品傳世。

三、佛教義學的高度發展和各宗派的形成

中國人經過漢魏六朝五、六百年對佛教的理解消化，在中國的思想土壤上，發展了具有中國特色的佛教。到唐初，在南北朝大量傳譯經典的基礎上，玄奘又整理、重譯了般若系經典，系統傳譯了瑜伽行派的經典，原典譯介已經齊備。在此基礎上，宗派紛呈，各宗派都有各自的立宗典據，傳承系統和理論體系。佛學素以重思辨稱世。天台、慈恩、華嚴、禪宗等，在理論上對宇宙、自然、社會、人生的問題提出不少新觀點。而在論理的細密、邏輯的嚴謹以及表達方法等方面，又都提供了不少遠超出中國固有學術的內容。而對比之下，自漢代以後，佔據思想文化統治地位的正統儒學拘泥於章句，在理論上已經僵化，提不出甚麼重要的新課題。相反，佛教各宗派的龐大的理論體系，精妙嚴密的義理，就吸引了困於儒家章句而不得出路的文人。士大夫研習佛學蔚然成風，與各宗派義學大師進行廣泛交流，佛學精深的義理已逐漸被他們所接受、掌握並融入意識之中。這樣他們身上所表現的佛教影響，就不只是掇拾故事，玩賞概念。而能在宇宙觀、人生觀、認識論等方面對佛教義理加以理解與發揮。如王維對南宗的研究頗有造詣。古文家梁肅本身就是天台義學大師，甚至如韓愈等人，在思想上也難免受佛教的影響。士大夫從小讀儒

家經典，接受了孟子關於「人之患在好為人師」的教誨。士大夫在佛門大德的交游中，往往謙虛有餘，認為自己不行，自覺地將自己置於被教誨開導的地位，在佛教氣氛的熏染下，士大夫的好佛是顯而易見的。

四、統治者大力提倡佛教

唐代在社會上形成崇佛風氣，與統治者的提倡息息相關。唐王朝的帝王除武宗外，紛紛禮敬僧佛，支持佛教。尤其是在貞觀至開元年間為甚。唐太宗在有關詔書中稱菩薩戒弟子表示「惟以丹誠，皈依三寶」³⁹。又詔於當年起兵打天下的主要戰場各建一寺，設齋行道。見隋末戰亂之佛教受到打擊，寺宇破敗，僧徒凋喪，「良用慨然」。因而下詔度僧於天下，還專門下敕頒行《佛遺教經》，敕文說「大道將隱，微言且絕，永懷聖教，用思宏闡」⁴⁰。顯然是以持法君王自任。玄奘自印度歸來，他如獲至寶隆重奉迎，置之左右，且夕談論不倦，又親為玄奘所譯諸經造《大唐三藏聖教序》，贊揚「佛道崇虛，乘幽控寂。弘濟萬品，典御十方」⁴¹。在他繼位初年，屢次下詔揀括僧徒，「務使法門精整」⁴²。都表現了強烈的護法熱情。而武則天有世代信佛的傳統，恰好《大雲經》中有女王之文，可利用作為革命登基的輿論。個人的信仰和政治的需要相結合，她詔令佛教地位在道教之上，一改太宗以來的道先佛後政策。頒《大雲經》於天下，命每州置大雲寺一所，優禮高僧名德，一時宗派相繼在此時成立，使佛教迅速發展。中宗、睿宗時期的佛教政策一如既往。到唐玄宗時，配合其政治改革，佛教政策也出現了重大變化。採納了宰相姚崇的建議，採取了各種措施，加強對教團和寺院的管理，恢復道先佛後的作法。然而對開元三大士善無畏、金剛智、不空優禮

有加，引入內殿講論，尊不空為國師。勅天下建立龍興、開元二寺。肅宗在靈武時期對密宗大師不空奉表問起居，陳克服之策^⑫。代宗時大臣王縉、元載等崇佛極甚，盛陳因果。代宗更信奉彌篤，沙門自由出入宮庭，官為臨卿，勢傾王公。每當吐蕃內侵，則在內道場令僧誦《護國仁王經》乞福祐。唐順宗做太子時，結交澄觀，恩加禮接^⑬。與沙門瑞甫「親之如昆弟，相與臥起，恩禮時隆」^⑭。王叔文、柳宗元、劉禹錫在順宗李誦支持下，搞政治革新，柳、劉都是佛教徒。而在唐代帝王中祇有武宗反佛最力，政策粗暴。它邈似繼承發揚太宗、玄宗的釐革佛教精神，實際上完全偏離了太宗以來的佛教政策。因而這種野蠻的措施只能得呈一時，根本不能行之久遠。宣宗一即位下詔復佛，各地紛紛造寺，「斤斧之聲，不絕天下」^⑮。

在帝王提倡佛教的情況下，士大夫即上行下效，奉佛熱誠，染指其間，撰寫文章，調合政教。如李師政說：「佛之為教也，勸臣以忠，勸子以孝，勸國以治，勸家以合，弘善示天堂之樂，懲非顯地獄之苦」^⑯。劉禹錫說：「（釋教）陰助教化，總持人天，所謂生成之外，別有陶冶刑政不及」^⑰。李節也著文支持唐宣宗重興釋氏，稱頌佛教有「扶世助化之大益」^⑱。為了適應帝王王奉佛的需要，士大夫學習佛學，結交法侶，盡量在信仰上與統治者協調一致。如武則天頒《大雲經》於天下，為自己以周代唐製造神化輿論，士大夫則接二連三的撰寫文章與其呼應。賈膺福寫道：「如來應身，俯授一生之記，《大雲》發其遐慶，《寶雨》兆其殊禎」^⑲。李嶠寫道：「藏象秘錄，禎符郁乎《大雲》，發跡乘時，靈應開於《寶雨》，受先佛之付囑，荷遺黎之負擔」^⑳。更有王璇以逐臣獲用，遂為義王邀媚於佛氏。「造石龕阿彌陀像一尊，祝愿武則天聖壽無疆」^㉑。唐代皇帝染疾，百官需去佛寺齋僧祈福^㉒。皇帝作孟蘭盆會，大臣立班奉迎導從^㉓。皇帝在內道場請沙門念護國仁王經退敵，朝官應命出席^㉔。

一尊佛相鑄成，皇帝應率百官參拜^㉕。名僧示寂，皇帝也大多要公卿擬謚，撰碑銘、立傳^㉖。朝廷多次設立規模宏大的譯場，聚集中外名僧翻譯經典，並詔令宰相或大臣參與監護、潤文和定稿工作^㉗。

唐代皇帝經常在宮庭召集儒、釋、道上層人士，辨論一些重大問題，每次論議，幾乎百官均需出席聽講^㉘。唐代皇帝還常派遣大臣迎諸名僧赴京，如開元三年（715），唐玄宗命禮部郎中張洽去當陽山徵召僧一行。皇帝在宮廷聽高僧說法，大臣是不可或缺的侍從^㉙。統治者在制定有關佛教的某些政策時，常常向士大夫諮詢。如武德年間唐高祖令朝臣討論傳奕的《請廢佛表》。唐德宗讓百官討論李叔明提出的沙汰僧尼案等。一些皇帝要寫有關佛教文章，大臣往往奉命代筆。貞觀初年，唐太宗在戰地建寺，命岑文本、褚遂良、許敬宗、李百藥、虞世南等撰寫碑銘^㉚。總之，當時的士大夫在崇佛日盛的環境裡，受到佛教的影響而傾心佛道是可以想見的。

五、佛教環境的影響

唐代士大夫喜游佛寺，日久時長，目染耳濡，於潛移默化中而信仰佛教。這主要由於以下原因形成的。

（一）、佛寺清幽，是士大夫攬勝、讀書、卜居之地

中國封建時代的士大夫，及至學業甫就，年及弱冠，往往出門遠游名山勝地，唐代此風尤盛。而唐代佛寺，一般座落在風景如畫的名山勝地。如長安南郊，在終南山群峰綠波起伏的丘原間，散布着香積、興教、章敬、華嚴等十餘座金碧輝煌的佛寺。進京應試的書生無不來寺觀光。而王維、宋之問、牛僧孺、岑

參、裴度等人則在這裡營建別墅，與僧人朝夕相處。加上寺院環境幽美，有的還有「書生淵藪」之譽，不少沙門兼通儒術，一些士大夫如閻際、薛據在終南山豐德寺讀書^⑤。李紳、李膺在無錫慧山寺讀書，李嶸在常州善權寺讀書，李端「少時居廬山，依皎然讀書，意況清虛，酷慕禪侶」^⑥。顏真卿、與段亮、韋桓尼、賈錡、楊鸞憩於西林寺^⑦。杜甫說：「老夫貪佛堂，隨意宿僧房」^⑧。包括貧寒的儒生在佛寺寄宿，一面讀書，一面做點雜活。

（二）、綜合藝術館

佛寺的建築雄偉，佛像雕塑千姿百態，壁畫琳琅滿目，書法精品，金石碑銘，文人賦詩，帝王御額。艷麗的牡丹，乃至俗講等等，對士大夫來說，朝禮游覽寺院可以受到多種藝術享受。唐代閻立本在荊州某所作醉道士圖，吳道子在洛陽天宮寺所作的神鬼變相^⑨。皆為繪畫史上的名作。文人學士在寺院粉壁上題詠寄情，這些題詠中，不但有李、杜、元、白、劉、柳等文壇巨匠的翰苑佳篇，其他墨客騷人也在飽覽佛寺風光之餘，不免要吟詠一番的癖好。還有一些士大夫喜歡在佛寺切磋詩文，聽僧講經，談論佛理。如王璘和李群玉萍水相逢於岳麓寺，互相聯句，並「訊之他事」^⑩。薛欽緒與魏知古、崔璩聽《涅槃經》於大雲寺。《新唐書·藝文志》所錄《栖賢法集》一書是僧惠明與鄭愚、趙璘討論佛學之書。元和年間，長安章敬寺聚集名僧甚多，「朝寮進士，日來參問」^⑪。

（三）、失意潦倒、歸向佛門

士大夫平時留意佛典，常去佛寺，與僧來往頻繁，遇天災人禍，仕途坎坷，失意潦倒，家道淪落，或年老多病，很客易受佛教宣揚的人生皆苦，四大非有的思想影響。在唐代，由於遭到排

擠、貶謫，人生多難而信佛的士大夫很多。如「初唐四傑」的駱賓王，參與徐敬業起兵反武則天，兵敗後入靈隱寺為僧。官至中書侍郎顯職的徐安貞，「天寶後，以李林甫之故，避罪衡山岳寺」^⑫。「天寶後，詩人多為憂苦流寓之思，及寄興於江湖僧寺」^⑬。參加「永貞革新」而被斥逐的劉禹錫說：「策名二十年，存慮而無一得，然後知世所謂道，無非畏途，唯出世間法，可盡心爾」^⑭。一生不如意的徐凝說：「浮生不定若蓬飄，林下真僧偶見招，覺後始得身是夢，更聞寒雨滴芭蕉」^⑮。在唐代還有一些士大夫，因多病、年老和家庭變故而信佛。如太歷才子李端多病隱居草堂寺。韋應物以病辭官，寓居善福寺二年，後又住永定寺，「齋心屏除人事，平日則鮮食寡欲，所居必焚香掃座而坐，冥心象外」^⑯。李商隱、李源皆因家庭原因而奉佛。仕途坎坷，又年老而信佛要以香山居士為典型。

六、博學多才的沙門的媒介作用

唐代有很多僧人，具有詩歌創作，評論、書法、美術、音樂、天文等等多方面的知識技能。唐代的文化生活。主要是作詩。在這樣的風氣之下，詩僧輩出，群星燦爛。詩僧中靈一、靈澈、皎然、清塞、無可、虛中、齊己、貫休八人馳名詩壇。還有惟審、文益、可止、廣宣等人也見重當時。這些詩僧在和士大夫的交往中成為媒介，加深了士大夫對佛教的理解和崇奉。劉禹錫在《澈上人文集》裡說：「世之言詩僧多出江左。靈一導其源，護國襲之，清江揚其波，法振沿之如么弦孤韻，警入人耳……獨吳興畫公能備衆體，畫公後，澈公承之」^⑰。而皎然受到士大夫的廣泛尊敬，「凡所游歷，京師則公相敦重，諸郡則邦伯所欽。莫非始以詩句牽勸，令入佛智。」即「行化之意，本在乎茲」^⑱。靈一「西游京師，名振輦下」。一生賦詩二千首^⑲。貫休有

詩匠之號。僧尙顏認為「詩爲儒者禪」⁷⁶。在佛教和詩歌雙峰並峙的唐代，詩僧成爲溝通士大夫和佛教關係的橋樑。由於詩僧所寫之詩的題材廣泛，一些作品與士大夫的詩異曲同工之妙。精於律詩的沙門玄晏，甚爲劉長卿稱賞。「每有賦詠，輒爲工文者之所吟諷。當時名士共營草堂，約爲塵外之侶」⁷⁷。在唐代的詩人中，楊炯、駱賓王、陳子昂、宋之問、沈佺期、韋應物、王維、王昌齡、孟浩然、李白、杜甫、岑參、孟郊、元稹、白居易、韓愈、柳宗元、劉禹錫、李商隱、李頎、賈島、皇甫曙、李端、李益、盧綸、盧仝，錢起，還有晚唐的李紳、杜荀鶴、皮日休、韋莊、司空圖等，都與沙門交情甚密，他們寫了大量吟詠佛寺，闡述佛理，與僧相酬的詩篇很多。僅白居易所作這類詩，就有一百五十首左右。

唐代的沙門學通內外的人不少，如知玄「研習外典，經籍百家之言無不該綜」⁷⁸。澄觀「翻習經傳子史」⁷⁹。以文章馳名社會並與士大夫作文墨之交的也很多。僧靈一「文章遍墨卿」⁸⁰。僧曇一與賀知章等「爲儒釋之游，莫逆之交，其導世皆先之以文行，弘之以戒定」⁸¹。擅長琴棋書畫的沙門同樣很多。唐人贊頌琴棋僧詩不少，如李白有《聽蜀僧濤彈琴》⁸²，李賀有《聽穎師彈琴歌》⁸³。唐代書法興盛，會各種書體的沙門到處可見，貫休「工篆隸」⁸⁴。懷素的草書，「江嶺之間，其名大著」⁸⁵。唐初號稱三大書法名家之一虞世南，「本師於釋智永」⁸⁶。

七、儒釋相通

從佛教方面看，初唐興起到中晚唐全盛的禪宗，可視爲士大夫的佛教，它把佛教的心性論與中國知識份子的人生理想，處世態度結合起來，創造出全然不同於印度佛教面貌的理論。從儒家方面講，佛教義學給儒家章句之學以巨大沖擊，但也提供了不少

可資借鑒的資料。中唐學術產生了一個重大轉變，就是儒家在理論上由天人關係轉變到討論心性，方法上由章句箋疏到空言說經，一家獨斷，正是吸取了佛家理論與方法。中唐儒學有兩個大的成就，一個是啖助、趙匡、陸質的新《春秋學》。一個是韓愈、李翱的講道統「倡復性」。前者講大中之道，深受天台宗中道觀的啓示，後者他們講復人生本具的清明之性，是把儒家的「正心誠意」與「禪宗一念淨心」相統一。實爲理學的先驅。特別是大乘佛教的居士思想發展爲禪宗通達自由、游戲三昧的人生態度，調合了世間與出世間的矛盾，給中國文人開創了一個理想的精神世界。中國文人特別是當他們陷身社會糾紛中不能解脫或個人理想不得實現時更爲痛苦。而禪宗把這個問題解決了。所以唐代很多人習禪。正因爲儒釋相通，所以有些仕途失意的儒生轉入佛門，有些想入仕僧徒，還俗應試。今日的士大夫，明天可以變爲沙門，昨天的道人，今天又可以轉化爲士大夫，這種社會現象在唐代屢見不鮮。禪師遺則，曾是善詩文經史書法的儒家子，後落髮爲僧。曇一幼習《詩》《禮》後從善無畏受苦薩戒。真亮「家訓儒雅」……「於智休師下披染服」⁸⁷。而賈島原爲沙門，號無本，韓愈賞識其詩，授以文法，遂「去浮屠，舉進士」⁸⁸。成爲以「奇苑」爲特色的韓派著名詩人。還有很多沙門出身衣冠世族，官宦之家，書香門第，他們自幼受的是傳統儒家的熏陶，愛的是詩文山水，追求自由自在。因此他們剃度後與士大夫交游極其方便自然。

八、結束語

綜上所述，唐代士大夫奉佛的原因是多方面的，無論是佛教環境的影響，還是主觀需要，使他們紛紛從不同的社會背景歸依佛教，聆聽沙門的開導，或悟道參禪，成爲一時的風尚。也是唐

代社會生活中的普遍現象。士大夫的奉佛有力地推動了佛教的發展，對南宗走向全盛起了不可估計的作用。（完）

注釋：

- ①②《舊唐書》卷六十三《蕭瑀傳》
- ③《舊唐書》卷七十九《傳奕傳》
- ④《續高僧傳》卷二十八《慧詮傳》
- ⑤⑥《全唐文》卷三百二十七
- ⑦《宋高僧傳》卷八
- ⑧⑨《宋高僧傳》卷九
- ⑩《全唐詩》卷一百二十八
- ⑪《全唐文》卷三百二十四《謝除太子中允表》
- ⑫《全唐文》卷三百二十四《賁躬荐弟表》
- ⑬《舊唐書》卷一百九十《王維傳》
- ⑭《全唐詩》（上海古籍版）P287
- ⑮《全唐詩》（上海古籍版）P294
- ⑯《王右丞集箋注》卷三
- ⑰《全唐文》卷三百二十四
- ⑱⑲《全唐文》卷三百二十七
- ⑳《全唐文》卷五百七十九
- ㉑《全唐文》卷五百八十七
- ㉒《全唐文》卷五百八十一
- ㉓《全唐文》卷五百七十九《送文暢上文登五台遂游河朔序》
- ㉔《全唐詩》（上海古籍版）P869
- ㉕《全唐詩》P875
- ㉖《全唐文》卷五百九十七
- ㉗《全唐文》卷五百八十七《龍安海禪師碑》
- ㉘②③③《全唐文》卷八百七十九《送僧浩初序》
- ③①《全唐文》卷五百八十
- ③②③③《全唐文》卷五百八十七
- ③④《白氏長慶集》卷三十九
- ③⑤《全唐文》卷六百七十七
- ③⑥《全唐文》卷六百七十五
- ③⑦《全唐詩》（上海古籍版）P1147
- ③⑧《全唐文》卷八
- ③⑨《全唐文》卷九
- ④①《大唐三藏法師傳》
- ④②《全唐文》卷五
- ④③《宋高僧傳》卷一《不空傳》
- ④④《宋高僧傳》卷五《澄觀傳》
- ④⑤《宋高僧傳》卷六《端甫傳》
- ④⑥《全唐文》卷七百九十四
- ④⑦《佛祖歷代通載》卷十一
- ④⑧《全唐文》卷六百一十
- ④⑨《全唐文》卷七百八十八
- ④⑩《全唐文》卷五百二十九《大雲寺碑》
- ⑤①《全唐文》卷二百四十八《宣州大雲寺碑》
- ⑤②《全唐文》卷二百五十九《石龕阿彌陀佛像銘並序》
- ⑤③《舊唐書》卷十《肅宗記》
- ⑤④《佛祖統記》卷四十一
- ⑤⑤《資治通鑑》卷二百二十三
- ⑤⑥《佛祖統記》卷四十一
- ⑤⑦《舊唐書》卷一百九十一《玄奘傳》
- ⑤⑧《集古今佛道論衡》《南部新書》丁
- ⑤⑨《佛祖歷代通載》卷十四
- ⑥①《唐會要》卷四十八

（下轉第37頁）

近代上海的佛教慈善事業及其社會作用

傳教石

佛教開始在上海地區的傳播，時間較早。相傳在三國吳赤烏年間（二三八——二五〇），上海地區就有龍華寺和靜安寺的建立。到了南朝梁代，上海已有了不少寺廟。唐代，佛教在上海的

流傳更廣、寺塔更多。但是，上海地區的佛教，既沒有像天台、曹溪那樣，形成一獨立的宗派；也沒有像五台、峨眉、普陀、九華那樣成為佛教聖地。它只是在民間廣為流傳，出現的名僧不是很多，能撰述佛教著作、弘揚佛教義理的也較少。在中國佛教史藉中，很少見到有關上海佛教發展情況的記載。因此，上海地區的佛教，在中國佛教史上，始終不佔什麼重要地位。但是，從一八四〇年鴉片戰爭以後，特別是辛亥革命以後，上海佛教得到了全面大發展，不僅寺廟林立、佛教徒衆多，而且大批著名佛教學者，雲集上海，講經說法，舉辦佛教文化事業，著書立說，開展佛學思想研究。除此以外，上海的佛教團體以及佛教界人士，還舉辦了不少社會慈善事業，其內容包括對孤兒的教養，為貧病者治病，對貧民、難民的救濟，舉辦火葬場、公墓以及戒殺放生等

等。這裡僅對近代上海比較著名的佛教慈善團體及其所辦事業，作一簡要的概述。

一、上海佛教慈幼院。這是上海佛教團體創辦最早的一個慈善團體。一九三三年二月由上海市佛教會創辦。院址設在閘北共和新路寶蓮寺內。發起人為關綱之居士。他熱心社會慈善事業。因鑒於當時社會上無父無母、無衣無食的孤兒甚多，乃在上海市佛教會的領導下，開辦上海佛教慈幼院，收養孤兒，施以教育，既使他們免受凍餒之苦，又培養他們成為有用之才。當時曾得到印光法師的熱情贊助，並作頌贊歎。一九三三年二月六日，該院正式宣告成立，舉行開學典禮。時招收院生三十七人。同時公推關綱之任院長，王一亭任董事長，李經緯任教育主任，鄒慤心為訓育主任。（《佛學半月刊》第四九期）入院的學生，既學習文化，又參加一定的勞動。通過一定時期的培養，使他們都能成為自食其力的勞動者。其後，每年都招收一些新生，由此漸感人多

屋少，乃集資添建新屋多間。一九三五年四月，該院舉行慶祝兒童節，由院生表演游藝節目，並放映電影。附近兒童前往觀看者，多達二百餘人。（同上第一〇一期）不久，該院又組織童子服務團，由導師帶領，逐日出發到附近掃除街道，使之氣象一新，受到社會各界的歡迎。（同上第一〇四期）一九三五年六月，又開辦民衆識字學校一所，推舉曾逸公爲負責人，招收附近失學兒童和青少年入學。（同上二〇五期）

二、中國保護動物會。一九三四年正式成立。初由上海佛教界人士葉恭綽、王一亭、關絅之、黃涵之、施省之、朱石僧、李經緯、沈彬翰等二十三人發起，設籌備處於閘北新民路世界佛教居士林內。一九三三年五月，召開了第一次發起人大會，決定將會址設在雲南中路三五號仁濟堂內。同時發表《中國保護動物會宣言》，指出當時國家多故，農村破產，都市蕭條，經濟垂竭，彌補爲難，國計民生，不堪設想。認爲倘能保護動物，各戢貪饕，不特有益衛生，實於國家、社會、經濟三方獲益。爲此，特發起成立中國保護動物會。這次大會後，各籌備委員即分頭進行工作，諸如會章的起草、會員的徵求、工作的安排等等。經過一段時間的籌備，於一九三四年二月廿五日舉行成立大會，通過了會章，選出了理事及各組負責人。根據簡章規定，該會以仿照各國保護動物會之辦法，阻止虐待或殘殺各種動物爲宗旨，不涉各教教義。其時規模初具，會員達三百餘人。是年十月，該會舉行動物節宣傳大會，並於《佛學半月刊》發行《特刊》。當時決定，要廣徵會員，廣設分會，以增力量，而利宣傳。同時設立放生部，舉辦放生事宜。一九三五年十月，該會又在《佛學半月刊》發行《世界動物節暨徵求會員宣傳大會特刊》，撰文宣傳保護動物。其時，在陝西西安成立了中國保護動物分會，北京、長沙、蘇州、如皋、東台等地則先後成立了分會的籌備處。爲了廣泛宣傳該會的宗旨，又特地在《新聞日報》上刊行《護生專

刊》。同時還籌設了動物治療所和組織動物掩埋隊等。（關絅之：《過去一年間會務簡述》，《佛學半月刊》第一一三期）爲了使該會的活動有充裕的經費，當時上海佛教界著名人士圓瑛、興慈、趙樸初、王一亭、丁福保、黃涵之、狄平之、關絅之、蔣維喬等，特地發起成立勸募放生宏法基金會。這個基金會，以放生及弘揚佛法爲宗旨，以募足十萬元經費爲滿額。此項基金，由上海佛學書局代收和保管，以後按年由書局提出利息一分，交給中國保護動物會，專作辦理放生事業之用。（《勸募放生宏法基金簡章》，《佛學半月刊》第一一四期）此後，由於基金充沛，中國保護動物會的放生事業愈辦愈興旺。一九三七年秋，曾在吳淞楊行鎮，建築放生園一座，佔地二、三十畝，作爲該會放生的專門場所。

三、上海佛教公墓。一九三五年十月創設。位於寶山縣真大路四號。辦事處設在上海雲南中路三十五號仁濟堂內。時有上海著名佛教界人士圓瑛、遠塵、可禪、容虛、屈映光、關絅之、潘時中、沈彬翰、李證性、陳立賢等十人，鑒於佛教同仁捨報後，應有一個共同的安身之處，以期仗佛光明，早登極樂世界，故發起創設佛教第一公墓。（《佛學半月刊》第一二一期）當時決定籌募基金二萬元，由以上十位發起人平均認足。同時推舉圓瑛爲董事長，遠塵、屈映光爲副董事長，李經緯爲經理，陳立賢爲副經理，潘時中爲董事會秘書，其他四人爲董事及監察。其後即在《佛學半月刊》上連續刊登《爲創設佛教公墓謹啓同仁書》，募集資金（同上第一二二、一二四期）未幾，即將募得基金購到真大路公墓基地八十餘畝，並隨即繪製圖樣，訂立章程，向上級管理機關註冊立案。旋又在墓地上、栽花植樹，並大興土木，進行基本建設。經過八個月的苦心經營，終于建成了一座黃色燦爛的古宮式殿宇建築，有山門、鐘鼓樓、辦公室、陳列室、寄柩所、祭堂、念佛堂等。大門口還建有七如來幢一座。其他各處還建有

茅亭數座，掘有放生池及堆砌的假山石等。在山門牌樓正中懸有朱漆金字「佛教第一公墓」六個大字，為林森所題。規模初具後，即售出了一半以上的墓穴。正擬進一步加緊建築，補購墓地，適逢日寇逼境，戰火蔓延，致使預計建設中的大禮堂、紀念廳、地藏殿、殯舍、火葬場、如意寮等工程，均告停頓。抗戰期間，佛教公墓由沈彬翰代理維持。由於經費困難，管理人員大都離散，經營慘淡，勉強維持而已。抗戰勝利後，有關人員重行集合，即對佛教公墓進行改組，推舉屈映光擔任董事長兼總經理，遠塵、沈彬翰任副董事長。本擬重整組織，加強發展，終因經濟困難，未能如願。建國後由李經緯任經理，勉強維持了一段時間。

四、上海佛化醫院。一九三六年十二月建立。創辦人為陳其昌。他精通醫學，曾辦有觀音救苦會及《大生報》。因得到上海佛教界人士印光、圓瑛、李觀丹、江易園、聶雲台等人的贊助，決定成立佛化醫院，以供養僧人、優待居士、救濟貧病、普利大眾為宗旨。院址設在霞飛路（今淮海中路）金神父路口樂善堂舊址。一九三六年十二月十六日開幕，聘請姚心源為名譽院長。當時院內設有內、外、婦、眼、喉、肺癆、戒烟、針灸、按摩等九科。每日上午八時至下午六時全天應診。前來就診者絡繹不絕。由於該院實行慈悲救苦精神，所以無論門診、出診，概不規定診金，只收取掛號費以補助開支。（同上第一四二期）

五、慈聯救濟戰區難民委員會。一九三七年八月建立。早在一九三六年西安事變後，上海各慈善團體負責人黃涵之、屈映光（兩人均為上海的知名佛教居士）等人組織成立上海慈善團體聯合救濟會（簡稱慈聯會）。推舉許世英為主任，黃涵之、屈映光為副主任。會址設在雲南中路三十五號仁濟堂。其時，趙樸初居士任中國佛教會主任秘書，在慈聯會成立後，被推選為常務委員，駐會辦公，具體負責該會的救濟工作。一九三七年「七七」

事變後，國民黨上海市社會局派了一些人到慈聯會工作。「八一三」上海戰事爆發，慈聯會工作人員看到難民遍地，即組織十輛卡車運送難胞，並設法安置。但在第二天，大世界上空落下炸彈，國民黨上海市社會局派到慈聯會的工作人員，驚惶失措，紛紛逃跑，置廣大難胞於不顧。趙樸初居士等在人力不足、人心不定的情況下，臨危不亂，立即採取緊急措施，一夜之間，設立了十幾個臨時收容所，暫時把難民安頓下來。八月十五日，慈聯會負責人黃涵之、屈映光等都來到仁濟堂，對於國民黨對慈聯會撒手不管，非常氣憤。於是召集上海佛教界知名人士趙樸初、關綱之等及各界人士，進行討論。經過商議，決定在慈聯會下面增設一個救濟戰區難民委員會，以佛教界為主。當時推定屈映光為主任，黃涵之為副主任。下設收容、給養、總務、遣送、醫務五股。趙樸初居士任收容股主任，負責所有收容事宜。在他的努力下，當時所有市民包括工人、文藝界、教育界、工商界、宗教界都很關心流離失所的難民，他們出錢出力，捐獻衣物，從各方面支持救濟戰區難民委員會的工作。一九三八年，屈映光離開上海，慈聯會救濟戰區難民委員會的工作，主要由黃涵之負責，而難民的收容工作，則主要是趙樸初居士在奔走。在黃涵之、趙樸初等人的努力下，該會先後設立了五十多個收容所，收容難民數十萬，除供給衣食、醫藥外，並進行救亡教育，動員青壯年參加抗戰。該會的這一工作，得到社會上各方面的一致好評。後來，該會還負擔中國佛教會在上海組織的僧侶救護隊的一切費用及物資。

六、佛教醫院。一九三七年十一月成立。時有中國佛教會鑒於當時上海時疫流行，貧病者求醫無門，特設立佛教時疫醫院（簡稱佛教醫院），以救濟貧病。院址設在牛莊路七六四號。院長為正道法師。該院成立後即開始應診，每日上午八至十二時，下午一至六時，施診給藥。重病者則隨到隨診，並視病狀之程度

若何，得醫師許可，可以住院治療，供給飲食，一概免費，不取分文。（《佛學半月刊》一六一期）在不到一年的時間裏，施診給藥的病人達到八千餘人。一九三八年八月四日，佛教醫院假上海功德林素菜社招待新聞界，由院長正道法師報告該院成立後的辦理經過、現在狀況及將來發展計劃。目的是因為經費困難，希望社會各方面給予捐助，以便繼續施診給藥。（同上一六三期）

七、上海佛教同仁會，一九三九年成立。該會由胡松年、樂慧斌等發起，得印光法師贊助。當時推定範成爲董事長，胡松年爲總務主任。會所設在上海赫德路（今常德路）四一八號佛教淨業社法寶館。根據《簡章》規定，該會「以體佛慈悲，學行施度，絕不參與政治工作爲宗旨」。一開始所辦事業有二，即酌量補助來滬貧窮僧尼和支持有志弘法的僧尼學佛經費。（同上二〇一期）其後則辦理施粥票、施棉衣、施診給藥及臨時災賑等。一九四四年改組後。另選興慈法師爲會長、范古農居士爲副會長，胡松年繼任總務主任。

佛教同仁會歷年所辦慈善事業、在社會上影響巨大，其重要者略有八項：

（一）辦理施粥票。該會自一九四〇年二月起，即辦有施粥處。其辦法是籌募經費，即印就粥票（票面開始爲五分、六分，後物價飛漲，不斷有所調整，一九四三年爲一元五角，最後爲每張中儲券一五〇元），向各界善士勸募認購。同時又特約全市熱心善舉的粥店，作爲施粥的供應點。全市貧民或流落街頭者，由該會發給粥票（亦可由施主向該會購買粥票後，直接施給貧民本人），然後持票到特約的粥店吃白粥一碗。此舉創行後，全市貧民受惠非淺。前後五年，得免費吃粥的貧民，總數達千餘萬人。後因物價飛漲，不得已於一九四五年停辦。

（二）賑濟災區難民。一九四〇年，皖南各縣發大旱災，災民流離失所，情況悲慘。該會有鑒於此，即籌募經費，由董事長

範成法師率西競、白聖、寬明等，攜帶大量賑款，於一九四一年二月，前往皖南災區施賑。先後三個月，共用去賑款六、七萬元。範成等放賑時，看到該地區疫病流行，缺乏藥品，即返滬籌募，然後運往皖南災區，進行救濟。

（三）對本市火災區居民進行臨時救濟。一九四〇年以來，本市滬西等地棚戶區多次發生火災，該會一一予以救濟。如法華東鎮陸家路棚戶區，白日起火，多數貧民均外出營生，回來時住宅已成灰燼。於是天寒露宿，苦不堪言。該會即施放食糧粥票，並製發棉被六十餘條，以濟眉急。一九四二年冬，滬西金家巷棚戶區又不慎失火，燒毀棚屋甚多，無家可歸的難民達百餘戶，計三百餘口。該會當即發給粥票，予以臨時救濟。旋又設法募款，爲搭瓦頂竹屋一二五間給予居住，該地區即命名爲同仁邨。當金家巷房屋尚未全部搭好之際，其後邊上天殞儀館東隅又失火，燒毀五、六十家，該會又給予糧食棉衣，先行濟急。一九四三年，滬西餘姚路牛奶棚西首棚戶區又發生火災，災況較金家巷尤甚，被災難民四、五百戶，男女老幼總數達一千餘人。該會仍照金家巷災區救濟辦法，發動大規模勸募，所得款項，即就該處建瓦頂竹屋二五〇間，並設立義務小學一所，招收四個年級學生共一百餘人，使之免費就讀。直至一九四六年，因經費不足，義務小學才被迫停辦。

（四）收容外地來滬難民。一九四五年抗戰勝利後，該會在金家巷設立蘇北孤老院，收容難民七十餘人。又在徐鎮路之西方寺，收容難民十餘人。其費用均由該會負責。後因糧食不繼，該會乃向聯合救濟總署上海分署申請救濟。經查明核准，自一九四五年十一月起，至一九四七年五月止，聯總上海分署按月發給米、麵、衣、布等物品，從不間斷。一九四六年冬，聯總上海分署還委托該會代辦施粥三月，每日領粥難民，多達五百餘名，並施棉衣三百套之多。後聯總上海分署辦理結束，難民的食糧又發

生困難，只得向社會各方進行勸募。

(五)對日軍封鎖區難民進行救濟。日軍侵佔上海後，常封鎖某一地區多日，一切交通斷絕，以致常有難民餓斃。一九四一年八月，上海市難民被日軍封鎖七晝夜，滬上慈善團體備糧前往救濟，均遭拒絕。佛教同仁會想盡一切辦法，向日憲兵交涉，經一再要求，始允許送乾糧入區。於是各界人士紛紛募集饅頭、大餅、麵包、餅乾等一切乾糧，交該會集中送往南市分發賑濟，一日之間，即有四五卡車之多。每日受賑者達七、八千人。直至封鎖解除，尚有餘款三千餘元，繼續救濟南市難民。

(六)每年冬季施送棉衣，該會從一九四〇年起，即於每年冬季施送寒衣，均多至千套。一九四六年，蘇北災情嚴重，經該地人士之請求，商得施主之同意，當即撥出寒衣二四〇套，轉至該地施放。第二年又撥出寒衣五〇套，施送給蘇北災民。

(七)設立施診所。該會自成立後，即辦有佛教施診所，為貧病者施醫給藥。一九四一年七月，又在南市另設佛教施診所，全日施醫給藥，常年無間。一九四三年起，再在金家巷設立施診所，每年夏季開辦，聘內外科醫師四人，施診給藥，每日就診者，平均一五〇人以上，迄秋末結束。其他如救急藥品、時效丹方等等，均長期施送，不收分文。

(八)開闢放生園。該會於一九四四年冬，即於會內設立放生園，收容鷄、鴨、鵝、兔。後因來數較多，棚小不敷容納，擠在一起，常易患病，以致死亡，殊負放生之善意。該會乃於一九四五年，成立第二放生園於浦東楊思橋之海會寺後院內。該園面積闊大，棚窠寬暢。至一九四八年，該園已收容有鷄百餘隻，鴨二〇餘隻、鵝三〇隻、豬一頭、牛兩頭，每月所需食糧約十餘石。其後又擬於滬西徐鎮路再建第三放生園一處。後因經費沒有落實，未能成為事實。(胡松年：《上海佛教同仁會近年工作報告》，《弘化月刊》第八三期)

此外，該會還曾救濟杭州各寺廟年老及貧困之僧尼。從一九四三年起，前後三年總共支出救濟費數千萬元，均由該會向海上各界勸募。

八、上海佛教火葬場。一九四一年二月創建。場址在南市康衢路新橋路東首。上海佛教界人士，為了使佛教徒在逝世後有一個專門的火化場所，乃決定擇地建立佛教火葬場一處。經過一般時期的籌備，於一九四一年二月二十三日舉行落成典禮。是日到有各廟住持及四眾弟子百餘人。同日舉行茶毗，焚尸二具。該處建有火窖三隻，與龕棺柩，均可焚化。設備先進，手續簡便。為方便死者家屬聯繫火葬事宜，特於法藏寺設立佛教火葬場接洽處。(《佛學半月刊》第二二五期)

此外，上海海會寺方丈慧開曾於一九五〇年創建了海會火葬場一處。一九五三年後，因營業清淡，難以維持，由上海市佛教協會經手交給市民政局接管。

九、佛光療養院。一九四三年八月正式成立。院址在馬斯南路一二三號。先是上海佛教界人士鑒於上海的醫院，由各國教會辦理者居多，唯獨完善的佛教醫院尚不可多得，乃決定捐資創辦佛光療養院一所，以弘揚佛法、救濟疾苦為宗旨。一九四三年八月一日正式開幕，公推李思浩為董事長，吳蘊齋、諸文綺為副董事長，方公溥為名譽院長，馬問我為院長，於分正、嚴克紹為副院長，丁福保、謝利恆、蔣志新為醫藥顧問。該院設備完密，中西各科，應有盡有。上午門診，施診給藥。凡遇必需療養之癥，確係赤貧，得捐款人及慈善團體之保送，可以免費住院療養。由於地處清幽，風景明朗，花園優美，空氣充足，加上院內附設安心念佛堂、飭終助念團及佛光圖書館等，既是天然療養之勝地，也是身心並治的特有醫院。

一九四三年冬，該院院長馬問我醫師，因鑒於市民生活日高，滬上各醫師出診費昂貴，大都需百元左右，一般貧苦病家，

每因限於經濟，坐延病機，甚至不救。及決定於佛光療養院門診部以外，另行創設義務出診部，免費服務。凡八區居民，確實貧病，可於每日上午向該院掛號處登記，該院即指派專科醫師前往治療，不收診金。（《佛學半月刊》第二八二、二八六、二八九期）

近代上海的佛教慈善團體及其事業，除了上面所說的以外，尚有一些辦理時間較短、影響亦較小的，其中如：

一、佛教慈悲會。一九二六年成立。它以慈悲為念，仁德為心為宗旨，以救災恤難、和解紛爭為任務。總會設在上海玉佛寺內。它成立以後，曾開展過一些慈善救濟活動。

二、僧辦感化院。一九二八年成立。由上海市內各寺院發起組織，並得到各居士的贊助。它以收容無業貧民，施以佛法感化，俾知為人之本分，並教授淺近文字、算術及工作技能，以資維持生計為宗旨。院址設在龍華寺內。

院內組織分設總務、工作、感化三部。當時確定暫收藝徒二百人。該院成立後，曾辦理了一段時間。

三、蘇北災區救濟傷亡委員會。一九四六年成立。由上海市佛教會、紅卍字會等共同發起組織。推李天眞為主任委員，止方、範成、朱警辭為副主任委員。內分掩埋、醫藥二組。當時蘇北災荒嚴重，時疫流行，患病、傷亡者甚眾。該會成立後，即派員到災區，對貧病者進行救濟、治療，對死亡者負責掩埋。災區群眾，獲益良多。

四、佛教平民診療所。一九四七年十月二十二日正式開幕。由上海市佛教分會與靜安寺合辦。自開幕以來，一般平民前往就診者亦很多。

五、蘇北邳縣急賑委員會。一九四八年春成立。時蘇北邳縣發生特大災荒，哀鴻遍野。該會成立後，即推舉屈映光、黃涵之為正副主任委員，寶存我、胡松年、海山、忠實、皖峰等為查放

委員，攜帶款項，前往災區調查、發放，賑濟災民。

六、慈光施診所。一九四九年成立。由法藏寺創辦。聘有中西醫師四人，常駐寺中為貧病者施診給藥。

此外，還有一些佛教慈善團體，如上海佛教保嬰院，負責人李恩浩；淨業孤兒教養院，負責人閻蘭亭、趙樸初；上海佛教救寒會，負責人張詠裳、鐘伯廉。這些慈善團體成立後，在收養嬰兒、孤兒和救濟貧窮等方面，都做了一些工作。但由於資料不全，只知其名，已不詳其創辦年月和活動情況。

近代上海佛教界所舉辦的這些公益慈善事業，在苦難深重的舊上海，當然不可能從根本上改變廣大勞動人民的悲慘命運。但是，對於那無家可歸、處於水深火熱之中的貧病者來說，這些慈善事業，或多或少可以給他們帶來一些暫時的利益和好處。例如，上海佛教界人士所參加組織的慈聯會，在「八一三」事變後，以佛教界為主成立了一個救濟戰區難民委員會，先分設了五〇多個難民收容所，收容難民數十萬。對於這些難民，除供給衣食、醫藥外，還向他們進行救亡教育，動員青壯年難民參加抗戰，從而增強了抗日力量。又如上海佛教同仁會，所舉辦的佛教慈善事業，有辦理施粥票、賑濟災區難民、救濟本市火災區居民、收容外地來滬難民、救濟日軍封鎖區難民、施送棉衣和施診給藥等，受益的貧病者、難民和災民，數以千萬計。這些都表明，近代上海佛教界所辦一些慈善事業，在一定程度上，確實給那些於水深火熱的貧病者、災民和難民，帶來一些好處，從而在社會上起到一定的積極作用。同時，由於這些公益慈善事業，都是在佛教教義「積極救世」、「利樂有情」和「諸惡莫作、眾善奉行」等思想指導下進行的，所以它在淨化廣大佛教徒的心靈、轉變社會的不良風氣等方面，亦起有一定的積極作用。

（完）

古破山寺記

張培之

清晨入古寺，初日照高林，曲徑通幽處，禪房花木深，山光悅鳥性，潭影空人心，萬籟此皆寂，惟聞鐘磬聲。

唐高僧常建題破山寺後禪院詩

古破山寺，現稱興福寺，在上海之西一百公里處，如從蘇州北去，常熟破山寺，祇五十公里，古時虞仲治此，亦稱海隅，有隅山，即今之虞山。山長只十八華里，周圍四十里，山高一百六十丈。故之糧倉，故名常熟縣，與太倉等都在長江三角洲上。仲雍周章並葬在此山。此處又爲孔子唯一南方學生言子故鄉，市內有言子墓。物阜民豐，人傑地靈，人才輩出。

破山寺，現改名興福寺，現在住持爲妙生法師，在虞山北麓下，離縣城甚近，交通甚便。破山寺建於北齊始興五年，（約在公元前四七九年）係彬州刺史常熟人倪德光舍宅改建。初名「大慈寺」。梁大同五年，改名爲「興福寺」。唐咸通三年改名「破山寺」。幾經兵燹，都由寺僧募力重修，歷代亦各有修建。現爲江蘇省常熟市首屈一指名刹，僅存的齊、梁古寺，距今已約一千五百餘年矣！

寺內原有：空心亭、君子泉、印心石屋、救虎閣、通幽軒、

日照亭、興福石等名勝古跡。寺前山門外有破龍澗，水自上瀉下，流水潺潺。上有石橋兩座並唐幢兩座，刻有「尊勝陀羅尼經」，破山清曉，則爲虞山十八景之一，十年動亂又遭破壞，現都次第修復。

現在寺前新建牌坊一座，題爲「興福禪寺」，背鐫「齊梁古刹」四字，此處又稱頭山門，不遠處即四位高僧石塔，四高僧者；唐代之懷述、常建，宋之彥偁、晤思，均是石磚塔墓。在此再步行半華里即抵禪寺，山門前古唐幢已無存，但古松參天，令人心曠神怡。山門上刻有「毗尼法界」四大金字。進入山門有「般若」與「菩提」兩門通往園林。彌陀殿上新塑「彌陀」、「韋陀」及四大金剛像。兩廊客堂與第三進後殿都已先後修復，又加建了「念佛堂」與「方丈室」，後面又修復了「米碑亭」。宋代米芾字元章所書，唐，常建詩在此。（唐詩三百首中七律詩中亦載之）。救虎閣在念佛堂對面，出門可至「空心亭」，寺左一帶粉牆，門上隸書「祇園」兩大字，古色古香。進門有蓮花池，夏日綠荷白蓮菡萏花開，清香撲鼻。過去此池中所產「無尻螺」與「綠毛龜」茲已不存，再行進去便是「空心亭」，取常建詩「潭影空人心」句，亭後即爲「君子泉」。寺前「破龍澗」泉水流至此泉，此處有石台、石櫓，古色古香，花木叢間洗盡塵勞。



讀「評印順法師『心經講記』」

一、一段奇妙的因緣

印順導師的『般若波羅蜜多心經講記』是在民國三十六年夏於浙江奉化雪竇寺所講，後收入『妙雲集』上編之一，距今已有半個世紀，一直受到推崇，並無異議。今年九月，『內明』第二三四期刊出「評印順法師『心經講記』」一文後，引起海內外佛教善信的注意。我曾詢問本文作者，可他怎麼也想不起會向『內明』投過稿，問我索閱所刊之文，並聲明說：「幾年前某老曾托審看印師的『妙雲集』，閱後寫了感想，作為內部交流之用，並請某老指教。豈知某老誤會了，竟未細讀全文內容，套上信封就付郵。」此事使他很尷尬，問能否給『內明』主編寫一「聲明」，以表達這是他不成熟的意見，無意公開發表。我勸他不必為此不安，因學術上提倡爭鳴，各抒所見，是正常的。既然登了，聽

聽反應，也是可以的。他是我所敬仰的前輩之一，儘管我們在佛學研究上存在不同看法，但我們還是求同存異，互相尊重。我編輯的『上海佛教』雙月刊，以「各宗並弘，在教言教」為宗旨，他是編委，發表過不少有水平的佳作。他又是大乘學者，精通台、賢，對我從事原始佛教和『阿含經』的研究很不理解，希望我不要走「回頭路」。我感謝他對晚輩的愛護，並解釋說，提倡原始聖典的研究，正是要貫徹印順導師所倡導的「會通『阿含』、弘揚大乘」，並非走「回頭路」。因此我們誰也不會說服誰，仍然各行其是。在讀「評印順法師『心經講記』」後，我就自己的感想，寫了「關於佛教研究的幾個問題」一文在二三期本刊發表，不指名也不針對性地敘談個人的看法。今拜讀昭慧法師的辯正論文及編者按，想再趁此機緣，補充陳述管見，拋磚引玉，敬請海內外善知識指教。

蔡惠明

二、從龍樹、提婆學說說起

評本文作者提出「講記」以三法印貫徹一實相印，斷定這是「以聲聞三法印釋般若第一空義」。認為這與「大乘空義」相違的。我們不妨探索一下大乘空宗創始人龍樹、提婆的學說和思想，弄清來龍去脈：

龍樹、提婆所組織的大乘學說體系可從深、廣兩方面來看。先從「廣」的方面看，他們首先抓住了佛學的根本問題，即究竟的境界問題。龍樹認為最究竟的境界應以菩提為目標，當時部派佛學則多偏重解脫，如「異部宗輪論」說三乘的不同在於解脫的不同，並辨稱解脫之道有同與不同。大乘則重於菩提、智慧。佛陀意譯為「覺者」，已含有菩提的意義在內。然而將菩提當作佛體，在部派時代大都不能同意。如上座部的「論事」就反對這種提法。當時贊成此觀點的是屬大眾部的北道部，後來發展接近大乘。龍樹抓住這一根點，把它組成大乘學說體系。「般若經」中說菩提，就列舉「一切智」、「道相智」、「一切相智」等三方面。其中「一切智」是部派佛學的最高智慧。「道相智」包括大小乘道在內。「一切相智」則非但知道一切法的共相，而且知道一切法的自相。從以上三相來解釋菩提，是較部派佛學圓滿了。還有被部派佛學公認的實、捨、寂、智四處，慈、悲、喜、捨四無量心，龍樹也納入在「菩提資糧論」中，而且講得很深。如四無量中的「捨」，部派的解釋是捨棄一切和沒有執着，龍樹則認為是「入甚深法界，滅離諸分別，悉無有功用，諸處自然捨，」說得更廣了。

從深度方面看，龍樹依據「寶積經」講了「中道觀」，它比空觀更進一層，以此作為根本方法論，對部派偏執一邊的說法給

予批評。在「中論」第二十四品「觀四諦品」中提出了「三是偈」，就是：

「象因緣生法，我說即是空。亦為是假名，亦是中道義。」

我國天台宗對頌中的「空、假、中」特別注意，稱為「三諦偈」。龍樹立此偈原意也是批評部派佛學的偏見的。佛教的根本原理是緣起說，但各部派對緣起的解釋不盡相同，如有部主張「一切有」，就以緣起為根據，提出六因、四緣，結果把凡是從因緣生的法都說成實有。龍樹的「三是偈」就在破「實有」。指出緣起法有兩個方面：一、是無自性，即空（「我說即是空」）。二、諸法是一種「假名」（「亦為是假名」）。兩者是相互聯繫的。由於它無自性才是假設，因為是假設才是空，這就是既不著有（實有），也不著空（虛無的空）的「中道觀」。可見中觀思想是從緣起空思想發展起來的。

綜上所述，龍樹講的「空」，是「假、空、中」的統一，與部派把「空」看成極端而發展到「零」或「否定」截然不同。它包括空的三重意義：一、空的本身，二、空的因緣，三、空的意義。在「中論」中，龍樹又說：

「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。」

如果不先了解空的本身是什麼，又不知道為什麼講空？更不了解空的實際應用和意義所在，那就自生煩惱了。

龍樹的主要思想主要集中表現在「中論」提出的「八不緣起」和「實相涅槃」兩個方面。「八不緣起」屬於「境」的部份，

「實相涅槃」則為「行」、「果」部份。所以本文作者說：「『中論』中明白顯示因緣無性，故無因緣，何得執因緣生一切法也。」「顯然是曲解「八不緣起」和「實相涅槃」，對「緣起性空」的道理，似未生圓解。

其次，龍樹認為釋尊提出的緣起說是全面的，他不單純說有或無，而是有無的統一。如從因果關係上說有無，就能推出生滅、常斷、一異、來去等現象，這些都是從時空上因果相應而說的，但真正的緣起說，對八個方面都不能執着，執着了就等於戲論。在龍樹看來，緣起論上單純執着生滅等是不正確的，所以是戲論，而佛陀所說的緣起，是超出戲論，消滅戲論，也可說是寂滅狀態。戲論是一個譬喻，在印度把人們認識上的概念也看成是名言，名言有有用的、無用的，無用或不正確的名言就是戲論。第一義空是離文字言說的，凡有言說，都是戲論，評文作者說了他的圓教第一義空，「非是凡夫所見的虛空，亦非外道所執之斷空，亦非二乘所證之偏空。」一法不立中，萬德圓彰，萬德圓彰中，一法不立，此正是第一義空。並指責印順導師「全不達此義，不亦謬乎！」氣勢洶洶的訓人的樣子，實質上是未得謂得，色厲內荏！

提婆繼承和發展了龍樹學說。龍樹主張「破邪顯正」，提婆則認為「破而不立」。在「中論·觀五陰品」中最後二頌說：

「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」含義比較隱晦。提婆在「四百論」有兩個頌，却把破空的原則表達出來，頌文是：

「一法若有體，諸法亦復然。一切法本無，因緣悉皆空。」接着又說：

「真實觀一法，諸法不二相。諦了是空已，則見一切空。」

說明如真實地觀一切法空或有，其餘的也不會例外（不二相），正因為如果真實地了解空，那麼必然一切皆空。評文在說「不達第一義空」時，大兜圈子，卻沒有說出所以然。看來還須重新學習提婆的這二首頌。

另外，提婆還發展了龍樹的二諦說。龍樹認為，對佛陀說法要分別看待，有時佛以世俗諦說，有時是以勝義諦說。有人提問：既然以勝義諦為真實，何必還要世諦呢？在「中論」中頌說：「若不依俗諦，不得第一義。」世諦所理解的道理就是常識，用語言文字表達，所以又稱俗諦。而第一義諦只能憑現觀得到，但要別人了解它「因指見月」，就離不開語言文字的俗諦，也就是「三是偈」中提到的「假名」。「假名」即言說施設，與俗諦相應。「我說即是空」就顯示第一義諦。龍樹的中道觀就含有不偏於俗、不偏於真，統一二諦的意義。提婆則在龍樹的空（法本性）、不空（假名）之外，還提出了「實有」和「假有」的說法。他在「廣百論·教誡弟子品」中有頌說：

「諸世間可說，皆是假非真；離世俗名言，乃是真非假。」可見印順導師所說原是一種方便，而評文反斥為妄，倒是顛倒見了。

三、關於「以世智為般若」

大乘思想的源流，可從歷史根源和社會根源兩方面來分析。

從歷史根源看，它是從部派佛學發展而來，各部派對它都有不同程度的影响，其中大眾部的幾派影響較為突出。當然這並非說由部派轉化為大乘，而是說大乘吸收了各部派的特長，得到獨立發展。從社會根源看，大乘思想發生並流行在案達羅和笈多兩王朝也不是偶然的。當時兩王朝已達到政治上的統一，但佛教內部矛盾重重，必須適應新的形勢，朝統一方發展，於是出現了新興的大乘。一般認為，般若類大乘經最先出現，這是因為：

一、「般若經」內容主要講法無自性，不可執着，也就是「法空」。部派中有部學說認為佛說法都有自性，都是實在，走向極端，因而出現「緣起性空」思想加以破斥。

二、很多大乘聖典如「法華」、「華嚴」的主要思想都是以般若為基礎，因此由般若經先行。

三、大乘流行前，諸經按內容和分類有九分教或十二分教，其中有「方廣」，是指它說理方正、範圍廣濶。唐玄奘編譯「大般若經」，有十六會。前五會是根本般若經，文字雖有廣畧，但內容却相似。以後各會稱雜類，謂雜般若經。即第六會勝天王般若，第七會曼殊室利般若，第八會那伽室利般若，第九會金剛般若，第十會理趣般若，第十一至十六會分別說六度般若。依「現觀莊嚴論」說：「前五會是專談從發菩提心直到成佛階位與觀行。」第六會勝天王別說他初發心修行的自證境界。第七、八兩會則特明般若的「無所得」的宗趣。第九會金剛般若專述見道與究竟道的無分別智的無相境界。第十理智般若專述佛智境。這樣十六會般若依行位判，前五會是談從初發心到最後成佛的全部境、行、果，第六會是遍說初發心資糧道的般若，第七、八會文殊和那伽則是遍談加行道。第九會金剛般若遍談見道，第十會理趣般若

專說佛果。第十一至十六會則為專述修道般若。其中「雜類般若」的內容很不相同，如我國佛弟子極為熟悉的「金剛經」，在十六會中，份量最小，只三百頌，可看作般若的一個畧本，因為根本般若的重要思想它都有了。據無著、世親分析，認為經中二十七個主題實際包括了全部般若的主要思想。它的形式，較大品、小品，更接近於九分教和十二分教，以及後來的「阿含」形式。例如此經一開始就講釋尊住王舍城，僧團有比丘千二百五十人，並敘述講道的過程等，這些都是原始經典形式，而根本般若（小品）却講比丘五千人，並說他們都具有種種功德成就，同後來大乘經的誇張說法相類似。說明「金剛經」的般若形式，比「小品」還要早些。其次，南傳學者覺音，在解釋十二分教中的「方廣」時說，「方廣」是問答體，在一個問題得到圓滿解答後，繼續追究，步步深入，他還舉巴利文的五部為證。對照「金剛經」的體裁，也是一個問題結束後，接着提出第二個問題，一直到二十七處為止。又「金剛經」的問題是由須菩提提出的，他是佛的十大弟子之一，號「解空第一」，得了無諍三昧。

通過「金剛經」的二十七個主題，更易掌握般若的要點。認識般若思想不外乎說明諸法「性空幻有」的道理。「性空」是講佛說一切法即一切現象都沒有實在的自性；但空非虛無，法雖自性空，假有的現象還是有的，所以稱為「幻有」。幻有含有二重意思：一、幻有並非無有，是相對於實有說它不是實在的；二、幻有非憑空觀，它的產生是有因緣的。所以般若思想是由一對範疇性空、幻有構成的，不能執着某一個方面。應當指出：上座部在講人空外也講法空，不過他們的性空進一層發展就成了方廣，趨向極端，連幻有也否定了，龍樹破斥它為「惡趣空」。這

種否定一切的「惡趣空」與般若性空說是本質不同的。「金剛經」最後歸結爲一偈，說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」被稱爲全經的精髓。可見般若思想反對有部認爲一切法都有自性的極端態度，主張佛說法不是實有，而是幻有。佛法並非實有，只是我們概念上對它分類而成的假有。套用「金剛經」的公式，即：「佛說般若，即非般若，是名般若。」（概念的假名）。關於般若這詞，是梵文 Prajñā 的音譯，一譯「波若」，意譯智慧。佛教用來指如實了解的一切智慧。爲表示它和一般智慧不同，所以用音譯，大乘佛教稱之爲「諸佛之母」。印順導師爲接引初機，在講記中對般若作了深入淺出的解釋，用心良苦。惜評文作者把闡述般若意義擱置一邊，籠統地給扣上「以世智爲般若」的帽子，正是欲蓋彌彰，強詞奪理。請詳讀一下印順導師「金剛般若波羅蜜經講記」，就不致會如此「畫虎不成，反類其犬」了。

四、三法印是依緣起支作基礎而發展的

關於「以聲聞三法印爲般若」一段，這也是評文作者所設的「帽子」用以扣人的。拙作「關於佛教研究幾個問題」中第二節「根本法義被逐步改變」中指出：

「三法印正是緣起支作基礎而發展的。緣起支包括兩個方面：來與去。來是指苦的產生，去是指還滅趨向涅槃。釋尊常說，懂得緣起說就懂得了「法」，可見緣起說是佛教的最高原理。而三法印是緣起說的體現，不論南傳、北傳、大乘、小乘都是通用的。現在有人竟把「三法印」稱爲「聲聞法」，提倡所謂「常、樂、我、淨」，在意義上恰恰相反。溯其原因，起始於有部。有部認爲一切法通過時間三相，法的形狀改變，但體（自性）不變

，強調物質的體，在過去、未來、現在都不變動。這種說法一開始就把「無常」的理論從深處否定了，同時在最後超越佛陀十四無記（其中有一條世間是有常還是無常？）大談其形而上的論調。同時「我」的理論也告復活，有部居然承認有一個「假我」的存在，到了犢子部就公然主張有一不滅的輪迴主體（補特迦羅）了，三法印就剩一個「涅槃寂靜」未受破壞。大乘空宗的創始人龍樹針對有部的「三世實有」、「法體恒有」，以空總破。他的方法有二種：一是「中觀論」的辯證法，將自性論抹除；一是「大智度論」的直觀，直接洞觀諸法如幻如化，一切歸於空。他的遣除境相不但否定有形的外色，甚至是空間、運動、時間皆成如幻如化，最後連空也空，一切歸於滅絕。「法印亦譯法本、本末、優檀那等。法指佛法，印喻世俗印璽，意爲能印證真偽的佛法之印。佛教認爲，凡符合法印的是佛法，違反法印的則非佛法。三法印不但見於早期的小乘經、律、論，也見於大乘經論。「雜阿含經」卷十作「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」「大智度論」卷二十二載：「法印有三種，一者一切有爲法，念念生滅皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。」「法印經」則別說三解脫門：空解脫門、無相解脫門、無願解脫門爲三法印。「法華玄義」卷八上說：「諸小乘經，若有無常、無我、涅槃三印印之，即是佛說，修之得道；無三法印即是魔說。大乘經但有一法印，謂諸法實相，名了義經，能得大道；若無實相印，是魔所說。」智顗在「法華玄義」卷八中，列舉實相的十二異名，即妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空、佛性、如來藏中實理心、非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅。指出一實相印可總攝緣起、無常、無我、寂滅等。未見破斥所謂「聲聞三法印」。評文作者硬說印順導師說「宇宙人生真理要從三法印去了解

「是以聲聞三法印釋般若第一空義」，「不亦謬乎。」這種「想當然」的推理犯了主觀臆斷的錯誤。因為即使是天台宗智者大師也沒有否定三法印或後來發展的四法印、五法印，貶稱為「小乘法」。他不過以一實相印總攝。而評文作者還盛氣凌人地說：「聲聞三法印中之涅槃，不過身智永滅，不復更受三界生死，名為寂靜。『般若經』中所說涅槃，雖云三乘共證，其實香象渡河，永異兔馬。大乘涅槃，得法身、般若、解脫三德，具常、樂、我、淨四德，豈遠同於灰身滅智，聲聞所證的涅槃乎！」一副傲骨看不起阿羅漢的樣子，其實是夜郎自大，可憐得很！阿羅漢一譯「殺賊」，殺煩惱賊的意思。二譯「應供」，這亦是如來十號之一，當受人天供養的意思。『雜阿含經』說阿羅漢與如來果德不同，但解脫相同。三譯「不生」，意即永入涅槃，不再受生死果報，即如『雜阿含經』稱：「所作已作，不受後有。」中國佛教徒長期以來貶低阿羅漢，這是不應該的。實際上阿羅漢畢竟是超脫生死輪迴的聖人，即使依天台教義而言，亦相當於七住階位的菩薩，而我們還是在生死流轉中的凡夫，有什麼理由看不起聲聞聖人呢？

「瑜伽菩薩戒」中有這樣的一條：小乘學人誹謗大乘，是為犯戒；同樣，大乘學人誹謗小乘，也為犯戒。」這體現了法法平等，無有高下的精神。我們主張南傳上座部佛教應承認大乘是佛說，而北傳大乘佛教應停止對小乘的攻擊，貫徹互相尊重，廣泛交流，取長補短，共同提高的原則。評文作者對印順導師的不敬，橫一個「謬論」，豎一個「邪妄」，應當認識過錯，自己發露懺悔。藥無貴賤，治病的是良藥；法無高下，契機的是妙法。信仰是自由的，但同時應當尊重別人的信仰。佛教四家要團結一致，興利除弊，滌瑕蕩垢，促使佛日增輝，法輪常轉，功德無量！

（上接第24頁「論唐代士大夫奉佛的原因」）

- ⑥1 《唐詩紀事》卷二十六《閻防》
- ⑥2 《唐才子傳》卷四《李端》
- ⑥3 《顏魯公文集》卷六
- ⑥4 《杜工部集》卷十一
- ⑥5 《獨異志》卷中
- ⑥6 《唐摭言》卷十三
- ⑥7 《宋高僧傳》卷十《懷暉傳》
- ⑥8 《唐詩詔事》卷二十五《徐安貞》
- ⑥9 《新唐書》卷三十五《五行志》
- ⑦0 《劉夢得文集》卷七
- ⑦1 《唐詩紀事》卷五十二《徐凝》
- ⑦2 《唐才子傳》卷四《韋應物》
- ⑦3 《全唐文》卷六百零五
- ⑦4 《宋高僧傳》卷二十五
- ⑦5 《宋高僧傳》卷七十三
- ⑦6 《全唐詩》卷八百四十八
- ⑦7 《宋高僧傳》卷二十九《玄晏傳》
- ⑦8 《宋高僧傳》卷六《知玄傳》
- ⑦9 《宋高僧傳》卷五《澄觀傳》
- ⑧0 《唐詩紀事》卷四十七《哭靈一上人》
- ⑧1 《佛祖歷代通載》卷十四
- ⑧2 《李白全集》卷二十四
- ⑧3 《李長吉歌詩》外集
- ⑧4 《唐詩紀事》卷七十五《貫休》
- ⑧5 《顏魯公文集》卷五
- ⑧6 《隋唐嘉話》卷中
- ⑧7 《宋高僧傳》卷十一《真亮傳》
- ⑧8 《唐才子傳》卷六《賈島》

聖

重申般若空義

王永元

空者，言不可得也。何法不可得？言色、心、有爲、無爲一切諸法，皆不可得也。何謂不可得，言一切諸法，性相空寂，不可見，不可取，故曰不可得也。

疑曰：現見一切諸法，陳於我前，可見可聞，可覺可知，何故言不可得也？

解曰：現見諸法，陳於我前，可見可聞，可覺可知，似是實有。其實皆於衆生妄心中現。安心若息，諸法皆亡。譬如病目見空花，眠心現夢境。病目既愈，空花自滅，眠心若寤，夢境全銷，故言不可得也。

疑曰：現見諸法，分明是有，豈若夢境，迷離恍惚。二事不同，胡可相比。

疑曰：現見諸法，家人同見。而夢中境界，唯我獨見，他人不見。故不可以之爲喻也。

解曰：現見諸法，是我安心所現，亦是家人安心所現。我與家人安心畧同，故所現亦畧同。而夢中境界，唯我一人獨作，故他人不見也。

疑曰：空花夢境，雖由安心所現，而亦實有是物，何謂不可得也？

解曰：空中之花，病目謂有，夢中境界，眠心謂實。凡夫見

妄，謂有是物，聖人見真，則無所見。今言不可得者，據聖人所見也。

疑曰：聖人所見，言不可得，凡夫所見，則爲可得。何以知聖人所見，定是真實，而凡夫所見，定是虛妄也？

解曰：凡夫以妄心見，名爲顛倒，聖人以正智見，名不顛倒。今依聖人正智所見，故言不可得也。

疑曰：一切諸法，本不可得，而凡夫虛妄，見爲實有耶？抑一切諸法，實爲可得，聖人以修道力故，令其銷亡，故不可得耶？

解曰：一切諸法，本不可得，而凡夫虛妄，見爲可得。聖人以修道力故，息滅妄心，不見一切法。非謂實有諸法，而聖人以修道力，令其銷亡也。

疑曰：若不見一切法，即是聖人者，無想外道、無所有處，皆不見一切法，皆應是聖人，何以斥之爲凡夫外道也？

解曰：無想定者，但抑令心不起，不悟諸法本空，故不斷煩惱，爲外道定也。無所有處定者，謂繫心於無所有處，心與無所有法相應，亦不悟諸法本空，故不斷煩惱，爲凡夫定也。若悟諸法本空，則成聖人，而不復爲凡夫外道矣。

疑曰：若一切法皆不可得，豈不陷於斷滅空耶？

解曰：若悟一切法皆不可得，則能斷煩惱，見真空法界。眞

空法界中，具足一切真實功德。故不陷於斷滅空也。

疑曰：悟一切法不可得故，則見真空法界。以是故知，眞空法界中，一切法皆不可得。何以却言，具足一切真實功德耶？

解曰：眞空法界中，一切法不可得，言無凡夫虛妄之法也。以無虛妄法故，諸佛菩薩真實功德，徹底彰顯。譬如雲開月現，塵淨鏡明。如是功德，本自具足。因修道力故，今得彰顯，非以修道力故，令其生起也。

疑曰：諸佛菩薩真實功德，可得聞歟？

解曰：諸佛菩薩徹證眞空法界，爲度衆生故，於眞空中，分身塵刹，垂形九界，非身現身，非土現土，利濟衆生，永無止息，是則名爲真實功德也。一切衆生，亦復具足如是功德。但以妄心所覆，不見眞空法界，如是功德，不得彰顯。由是輪迴六趣，沉溺三有，枉受衆苦，無有出期。今示般若空義，無非欲令衆生悟解諸法本空。悟法空故，則能息滅妄心；妄心息故，則見眞空法界；見眞空法界故，本具功德，即得彰顯。一切賢聖，由迷返悟，從凡入聖，遵此道也。經云：「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」即此義也。

畧解十疑，以明空義。而實衆生疑問無量，解釋亦應隨之無量。但恐閱者嫌其繁冗，且止於此。

此義昔已闡述，今復重說，故言「重申」也。



優婆塞戒經研習之十一

談修悲心的重要

智銘

佛法中的「悲」與「大悲」，意義有些不同，佛陀對善生作了如下幾種的界說：

第一：「善男子！未得道時，作如是觀，是名為悲；若得道已，即名大悲。何以故，未得道時，雖作是觀，觀皆有邊，衆生亦爾；既得道已，觀及衆生，皆悉無邊。是故得名為大悲也。」

「未得道時，作如是觀，是名為悲」者，是什麼觀呢？就是作前章說的三十六種生悲之觀，如「見一切衆生，沉沒生死苦惱大海，為欲拔濟」，這就是「作如是觀」，作這觀時，只是生悲心而後發菩提心而已，並沒有得道。得什麼道呢？那就是得菩提道。因為那時的菩薩，雖有見衆沉沒生死苦惱大海而想要拔濟之悲心，但由於未得菩提道，智慧有限，因此他的作觀也有限，所以他的「觀皆有邊」，所拔濟的衆生也有限，所以所度的衆生也有邊。

「既得道已，觀及衆生，皆悉無邊」者，所既得之道，就是

得菩提道。這菩提道是什麼呢？那就是證得人空與我空；生空與法空之理的智慧。在未證得這智慧之前，菩薩尚有怨親的心理分別，親者先度，怨者後度，甚至不度。但一旦成就了人我皆空之智以後，怨親平等，一體相度，這時候的菩薩智慧無邊，被度的衆生也無邊。在未得道，被度衆生有邊之時，菩薩所生之心是「悲心」，一旦得道以後，智慧無邊、被度的衆生無邊。這時的菩薩所生之心，即是「大悲心」了。

第二：「未得道時，悲心動轉，是故名悲；既得道已，無有動轉，故名大悲。」

「未得道時，悲心動轉」者，是說菩薩未成就菩提道以前，只發了菩提心，這剛發的菩提心不堅固，所以容易動轉。如遇衆生冥頑難化而起退心，甚至厭惡、瞋恚之心，這些的心一起，菩提心動轉，就不再熱心地度衆生了，所以一時的菩提心度衆生，只能稱之為「悲」；但一旦得菩提道以後，成就了生、法二空之智，拔濟衆生之心，永不退轉，更無厭心及瞋恚心，所有衆生，等視而拔濟之，使出生死苦惱大海，這就可以名之為「大悲」。

了。

第三：「未得道時，未能救濟諸衆生故，故名爲悲；既得道已，能大救濟，故名大悲。」

「未得道時，未能救濟諸衆生故」者，這是因爲這時的菩薩所成就的智慧有邊，所以力量有限，所救濟的衆生少，所以是「悲」；一旦成就了大智慧，具有了大力量，就能大救衆生，所以成爲「大悲」。這好比一個未成年的小孩只能挑三十斤，而一位成年的大力士，就可以挑一百斤，這道理是一樣的。

第四：「未得道時，不共慧行，是故名悲；既得道已，與慧共行，故名大悲。」

「未得道時，不共慧行」者，是說：未成就菩提道之前的菩薩，智慧尚未成就，其所救濟衆生之行，只是一時的憐愍心所衝動，感性的成份居多，智性的成份居少，所以是「不共慧行」，因此只能稱之爲「悲」。

「既得道已，與慧共行」者，是說：菩薩已成就了人我、生法皆空的智慧，以這智慧去救濟衆生，其所行已無感性，而是智性，所以是「與慧共行」，其行即名之爲「大悲」。

佛陀將「悲」與「大悲」的意義，以未得道與得道、不共慧行與共慧行的四層意義加以界說。雖然修「悲」的功德不如修「大悲」的功德大，但「悲」是救濟衆生的起點，不可以忽視，所以佛陀又告訴善生說：

「善男子！智者修悲，雖未能斷衆生苦惱，已有無量大利益事。善男子！六波羅蜜皆以悲心而作生因。」

「智者修悲」者，是指菩薩生悲心時的智慧。這時候的菩薩尚未成就菩提道，他的智慧是那裏來的呢？那是前世、今世修善根功德而來的。有了這善根功德，一遇有衆生處於急難之時，就會生悲而想要去幫助他、救拔他。因此只要是能生悲心的人，都可以名之爲「智者」。

「雖未能斷衆生苦，已有無量大利益」者，是因爲初發悲心的菩薩，智慧尚有邊、有限，所以只能減輕衆生之苦，而不能盡斷衆生苦。例如有多人落水，前往援救的人游泳技術不甚精湛，每次只能救一人出水；但有游泳技術精湛的人，却能救所有落水者出水。技術不良的人雖然只能救一人出水，對被救的衆生來說，已是無量大利益了。所以智慧有邊的菩薩救衆生，不是不爲也，是力不足也。但他的悲心是值得敬重的。對衆生來說，菩薩生悲是無量大利益事。

「六波羅蜜皆以悲心而作生因」者：六波羅蜜是指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧而言。這又稱之爲六度。菩薩修這六度，若不以悲心作基礎，那末所修的六度是不會有成就的。例如修布施度，一定要行無相行布施，才是真修布施，被施的衆生才會得到無量利益。若菩薩以住相行布施，布施以後要求被施的衆生知恩圖報，衆生就無利益可得，反而增加了他的身心負擔的痛苦，菩薩的修布施，也就無悲可言了。所以修布施度，一定要以「悲」爲生因。

修忍辱度時，也要以「悲」爲生因，所謂忍辱者，就是忍受一切的生苦與法苦，這二種苦來臨的時候，菩薩一定要能忍辱，菩薩之所以能忍辱，是以「悲」爲生因，若菩薩無「悲」，什麼苦都不能忍受。以「生忍」來說，對一切衆生要不瞋不惱，縱使衆生以種種的方法來逼害我，我要認爲逼我的衆生因前世的惡業

使他喪失智慧，善惡不分，以至對我逼害，他的行為至堪憐愍，因而予以忍辱而不加瞋恚，更不加報復，菩薩之所以能忍，是因為以悲為生因也。至於「法忍」者，是指外界所生的一切苦惱，如天災人禍、飢寒、生老病死等等的苦，都要能忍受。要觀想：我今日之所以有這些苦，是前世所造的業力使然，為求來世免於這些苦，除了忍受這些苦以外，還要為受同樣苦的眾生脫苦，菩薩之能修忍，都是以「悲」為生因。

修持戒度時，也要以「悲」為生因，「戒」的目的是戒除一切的惡，生一切的善。自己戒惡生善，得以自度尚不為足，希望一切眾生都能持戒，除惡生善，同時度脫。菩薩能有這種心懷，是因為以「悲」為生因的原故，所以修持戒應以「悲」為生因。

修「精進」度時，也要以「悲」為生因，菩薩要能脫苦得樂，無論修布施、持戒、忍辱、禪定、智慧，都要以精進為基礎，無精進以為原動力，其他五度將半途而廢。但自己精進修六度以求自度是不夠的，必須航導一切眾生同時精進，共修六度而度脫，這才是功德成就。這就是以「悲」為生因的原故，才能有這樣的大心。

修「禪定」度時，也要以「悲」為生因，「禪定」的目的，是息諸妄惑攀緣，以脫結縛，並生智慧以求解脫。自己解脫了應不為足，希望一切眾生同入禪定之中，成就智慧，同得解脫。菩薩能有這種心懷，是以「悲」為生因之故。

修「般若」度時，也要以「悲」為生因：「般若」者就是智慧，菩薩要想能真正解脫，非成就智慧不可。諸佛之所以能成佛，是因為已成就了般若，由般若而成佛，所以般若是諸佛之母，諸佛由般若生。菩薩自成智慧、自成佛道是不夠的，要所有眾生同圓種智，同證菩提，同成佛果，同求解脫，這才是功德圓滿。

所以修般若若是以「悲」為生因。

由以上的說明，知道「悲」是六波羅蜜的共同生因，是不可不重視的，菩薩要得道，成就阿耨多羅三藐三菩提，必須依照自己的業力因緣，按部就班地修學菩提道，先由悲心起修，而至大悲心成就，大悲心成就，即是佛道成就，故「觀無量壽經」上說：「佛心者大慈悲心是」，大慈悲心是由「悲心」修成的，所以菩薩修悲非常重要。

稿 約

- ㊦ 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- ㊦ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ㊦ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ㊦ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ㊦ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ㊦ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ㊦ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ㊦ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- ㊦ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ㊦ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ㊦ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。
- ㊦ 地址請寄香港新界屯門青山道廿二咪藍地妙法寺



△青銅鍍金地藏菩薩半跏像

社督發編助承
長印行輯編印
釋敏智
釋洗塵
釋金山
釋余又凌
釋素聞
文采印刷公司

內明雜誌社Nei Ming Magazing Society
香港新界屯門藍地妙法寺
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.
佛元二五三六
公元一九九二年五月一日出版

贈閱

◁阿彌陀佛三尊來迎圖



◁青銅鍍金大日如來坐像