



明内

集漢穀城刻石字



276

蓮宗三祖頌
 般舟苦行世難堪
 絕根泥土作所餐
 常持經要佛名號
 徧書蓮卷巖石間
 念佛三教特別法
 未嘗以心令心安
 天子聞名南嚮禮
 故得逆風回海傳

印光大師撰



唐蓮宗三祖南岳般舟承遠大師

蓮宗三祖承遠大師



太虛

《中國佛教的復興》第二章

(Holmes Welch)

霍姆斯·維慈著

魏東譯

王雷泉校

在中國現代佛教史中，太虛被公認為舉足輕重的人物。但他的重要性表現在甚麼地方呢？終其一生的大部份時間，他只是一个小群特立獨行者的領袖。他的思想和行爲，直至他逝世之前，對僧伽和居士中的大部份人都影響甚微；縱然有所影響，亦爲共產黨的勝利所完全吞沒。太虛的重要性主要體現在他的象徵意義：爲現代化問題提供了一種答案，以及中國佛教徒面對西方的一種極端的回應方式。

對太虛的美德和缺點，要作出一個不偏不倚的評價并非易事。顯然，他異常聰慧，具有人格的魅力和無窮的熱情。另一方面，他具有一種運籌帷幄、推進運動的資質，尤其是在自我地位

的提高上。他的嚴重失誤，似乎在於并未深入考慮：如果按照他所建議的方式進行改革，中國佛教是否仍然算是佛教，甚至是否還算是中國的佛教？太虛已經出現於前兩章的許多事件中，但現在我們要回溯到他的早年，重新回顧一下由他擔任主角的那些事件。

在進佔金山失敗之後，太虛發覺自己同僧團中許多長輩及同齡人關係不佳。從一九一四年十月開始，他在佛教聖地普陀山進行了為期三年的閉關^①。有人認為他是爲了反省所犯的過失。但他畢竟在那裏潛心閱藏，作爲一名學者和教師，他所取得的成就大多可歸因於這一時期的研究。雖在閉關，他還是保持著同外界的聯繫。一九一五年通過的《管理寺廟條例》，促使他形成自己控制和改革寺廟的方案，即《整理僧伽制度論》^②。這是他第一次全面論述這一問題，並在以後幾十年中時時縈繞於心，從一九一五年到一九四七年，他又寫了本書的另外七個版本，每個版本相對以前都代表著一種演進^③。但這些方案從未付諸實踐，它們大而無當，使人難以認真對待。太虛像一個小孩給玩具士兵排陣一樣，將僧伽分爲不同的專業部門。例如，根據他後期制定的一個計劃，中國應當有一萬學僧，按其學習年份的長短，將擁有四個不同的修學等級。最高一級是八百名具有相當於博士學位的僧人，他們每人都必須學習過若干年。兩萬五千名僧人將從事慈濟事業（其中九千名傳佈佛法，七千名開辦醫院、孤兒院等等）。最後，一小部份老年僧人將開辦六十個宗教修行中心（修林），其中可以容納一千名僧人修禪或念佛^④。但這僅僅包括了中國五十萬僧人中的三萬六千名，至於其他僧人應當如何則不甚了了。可能太虛希望他們中的許多人能摘掉逃避手工勞動和服兵役的帽子，據他看來這兩種工作都適合於僧人。當僧伽隊伍減少到只有

內明

目錄

譯著

太虛——

《中國佛教的復興》第三章……王雷泉…… 3

專論

佛陀的教育方法與理想……明源…… 18

佛教醫方明研究（上）……陽力…… 21

特稿

禪光佛影——論王維的佛禪詩……王壽雲…… 28

陳海量居士及其詩作……鄭頌英…… 33

法海拾貝

〔雜阿含經〕研習

『雜阿含經』論增上慧學……蔡惠明…… 38

畫頁

封面：北京妙應寺白塔

面裡：蓮宗三祖承遠大師

底裡：阿氏多尊者

封底：元·中峰明本國師手扎

學僧和職僧時，就不會存在專門為死人舉行宗教儀式的人員。但這種意見在太虛的思想中還無足輕重，因為他只是在當時才反對這些儀式。確實，他有時似乎對僧侶生活本身持有嚴重的懷疑態度⑤。

他早期的一個計劃是在首都建立一個全國佛教中心，包含有一座寺廟、一所大學、一所圖書館和一座博物館。在博物館中將收藏所有的佛教畫像，這樣在其他的建築物中就可以不放置佛像。偶像崇拜只能作為「對於大眾中較為脆弱者的一種變通」而存在，可以讓他們在為其保留的省或地區一級的寺廟或傳教所進行活動。從他所說如果「能夠從國外籌集到款項」，將建造這一全國性的佛教中心來看，他肯定已經意識到，這一計劃在中國佛教圈內很難獲得支持⑥。

太虛重建僧伽的主要目的之一，是使它獲得一個更高的社會地位。「僧人大多是宗教遁世者」，他說，「對於社會和國家事務毫無興趣，因而亦為政府和統治階級所輕視」⑦。在一九一八年夏天，他開始了為糾正這一缺陷而進行的一系列措施的第一步。在同章炳麟和王一亭商討之後，他在上海創辦了「覺社」，其目的是作為從事出版並最終達到僧伽改革的一個跳板⑧。臨近年終，它已經開始出版《整理僧伽制度論》（從一九一五年以來，該書還只是停留於手稿上），以及最初的季刊《覺社叢書》。在一九一九年年末，太虛決定將總部從上海移到杭州，他的一名追隨者在那裏剛買了一所西湖旁的小廟淨梵院。與此同時，他將季刊改為月刊，首次出版於一九二〇年陰曆的元月，並用一個新的刊名：《海潮音》（海潮的聲音，即佛陀的聲音）。這是民國時期發行的歷時最長的佛教期刊，直到本書寫作的一九六七年，它仍然在出版。

到一九二二年，太虛又前進了一大步，他在武昌創辦了一所佛學院，從學院畢業的學僧即可作為其改革的代理人。對於那時以後建立的許多佛學院，它所產生的影響與日俱增（見第六章）。

一九二三年，他開始建立一系列「世界佛教組織」中的第一個，這一行動有助於他成為海外最為知名的中國僧人。但這一系列組織好景不長，當時的影響也不是很大。然而，這些組織所體現出來的世界性觀念，引起了中國佛教徒的注意，並在某種程度上間接導向了現存的主要世界性組織。

世界性組織

太虛首次與國際社會的接觸，並不像他的僧制改革一樣，存有一個核心計劃。事實上，這種接觸的發生更像是出於偶然。一九二二年，他的一名俗家弟子嚴少孚訪問了江西省牯嶺附近的廬山。在十五個世紀以前，慧遠在廬山發起了對阿彌陀佛的信仰，並建立了一種嚴格的寺院生活模式。現在，這些寺廟多已成為廢墟。從整個江西來看，佛教尚處於低潮之中。而牯嶺是當時外國人流行的避暑勝地，其中包括許多外國傳教士。

嚴少孚決定恢復這一古老的佛教中心，在大林寺遺跡附近，購地建起一所小型木式房屋作為講堂。翌年（一九二三），他同太虛一同回到這裏，使太虛能夠利用這一講堂開設暑期講座。在其他一些弟子的陪同下，他們在七月十日來到了廬山。稍後幾

天，嚴少孚掛起一塊用中英文書寫的牌子：「World Buddhist Federation——世界佛教聯合會」，這顯然是出於嚴本人的意思。此後不久，大谷大學的稻田圓成教授，於武漢訪問太虛未遇，特轉道前來廬山。在促使佛法向歐美傳播上，他們討論了中國和日本進行合作的可能性。稻田一直等到七月二十三日講習班開始，并作了一次演講之後才離去^⑨。

從那時起直到八月十一日圓滿，每天都由訪問學者（如N.L. 萊克爾特）或弟子們（如超一）發表一到二次的講演，但大多數仍由太虛自己來講諸如「佛法與科學」和「佛法與哲學」的講題。加上附近避暑的外國人，聽眾逐漸擴大到一百人左右，其中包括日本駐九江領事江戶，他受此牌子吸引，每天都來聽講。太虛在講座結束後，到九江訪問了他。太虛向江戶指出，除了稻田和他之外，尚無其他日本人參與，日本能否使用其庚子賠款在明年派一些代表來？江戶答應向東京提出建議，這促使太虛向本國政府申請准許在一九二四年舉辦首屆「世界佛教聯合會」。

兩國政府都同意了請求。會議於一九二四年七月十三日到十五日在廬山召開，這在中國還是首次。其中中方代表有十位，他們大多是同太虛接近的僧人。日方代表是法相宗管長佐伯定胤大僧正、東京帝國大學印度哲學教授木村泰賢，以及在一九〇四年幫助中國僧人抵抗佔產活動的水野梅曉，此次由他出任翻譯^⑩。同前一年一樣，一些渡假的外國人也參加了。

會議的中心議題是商討中日之間交換佛學教授和學生，同緬甸和泰國上乘部佛教的聯合，以及同所有地方的佛教徒更為廣泛的聯合，首先在中國，然後在亞洲，最後在全世界。會議在結束時擬出了一份公告，并制定出一份章程^⑪，總部的地址選在武漢，同時還確定了會費，選出了聯合會的成員和領導人。其中最

引人注目的，可能是會議決定下一年將在東京召開另一次會議。這一決定確實是實現了。在一九二五年九月，日本擔任了「東亞佛教大會」的東道主，對於該次大會的論述將在第九章進行。雖在廬山沒有聚會，太虛當年還是去了那裏，但僅僅是建立了一個佛學和英語的夏季學習班，其目的是培養四名僧人，為寰游歐美佈教之預備。一九二六年五月，他最後一次回廬山，收集書物，僅停留了一餐飯的時間。^⑫此時，「世界佛教聯合會」已成明日黃花。

因此，「世界佛教聯合會」僅僅活躍了兩個夏天。它幾乎是一次如陳榮捷所稱的「年度」事件^⑬，它也並不真像太虛傳記作者所稱的，「世界佛教運動，於是開始。」在那些參加者中，《太虛年譜》告訴我們，有「英、德、芬、法而自承為佛教徒者數人（中有艾香德）」^⑭。艾香德同挪威路德教的傳教者萊克爾特沒什麼兩樣，而後者在對一九二三年那次會議的記述中寫道，他作了一次有關《約翰福音》的首次演講^⑮。也許他選擇這一章太恰當了（它的中文有一種佛教的味道）。傳記中還提到諸如俄國人、緬甸人以及美國代表等其他地方的人^⑯，但他們對本國佛教的代表程度似乎同萊克爾特之代表挪威佛教徒的程度亦無二致。（難道我們還認為傳記中所提到的那些人仍是「來自芬蘭的代表」嗎？）唯一可以確認為本國代表的，看來是那位日本人了。

曾經出版過一本關於中國佛教論著的勒基納德·托斯頓（Reginald Johnston）^⑰被選入了一九二四年「世界佛教聯合會」的理事會，但他本人很難說是一名佛教徒。事實上，他曾經拒絕參加一九二三年的會議，當時拒絕與會的還有梁啟超，他後來也被列入理事會名單——也許當時他未曾注意到這是一種榮

譽。我們幾乎可以肯定，另外三名理事會的成員（諦閑、印光和歐陽竟無）并未授權使用其名字，因為他們同太虛的關係都不佳。

要之，「世界佛教聯合會」無論是代表佛教還是代表世界，都顯得短暫了點，它實際上是一次太虛同日本人之間的會議。但對太虛的事業來說，這卻是向前邁出的重要一步，因為它顯示出太虛已經學會如何在紙上創建組織，以及如何從全球的角度進行思考，它也可以讓我們更深入地了解他的動機。這一點他曾在會議中向萊克爾特解釋道：「他們許多人（指基督徒）所接觸到的僅僅是一些愚昧無德的游僧，以為所有的佛教徒都是這種類型的，我們所投身於中的只是愚昧的迷信，根本算不上對宗教的探索。我們召開這次會議的活動，就是向你們說明這不是事實。」萊克爾特評論道：「太虛的聲音和他那燃燒著的眼睛，都反映出一種內心深深的痛苦和悲哀，其他參加會議的佛教徒也同樣，他們都談到了這個問題。」^⑮

部份出於這種「痛苦和悲哀」，太虛繼續在創建一系列「世界性」的組織。早在一九二三年廬山的講座正在進行之時，他已經決定將北京的「佛化新青年會」更名。在七月二十九日，它改名為「世界佛化新青年會」，它還是與原來一樣的組織，不過是增加了一些希望和茶杯而已^⑯。並且在一九二四年，「世界佛教女子聯合會」也「在籌建中」^⑰，然而除此之外，我們沒有任何有關它的消息。

一九二五年四月六日，根據上一年夏天所制定的「世界佛教聯合會」的章程，太虛建立了一個中國分會，稱為「中華佛教聯合會」，其總部設在北京廣濟寺。直接目的在於那年秋天在東京召開的東亞佛教大會，即為了使與會成員更為言正名順地代表所

有的中國佛教徒^⑱。他們還為每個省份和地區的分支制定了詳盡的細則，據報導，成立了湖南、河南、浙江、四川四個分會。但在東亞會議結束之後，「中華佛教聯合會」也就烟消雲散了^⑲。大概在這個時候，太虛決定北京的「世界佛化新青年會」應當組織一支世界宣傳隊，先在中國弘法，然後再到歐美弘法。他們向所有的大寺廟都發出了電報，電報由太虛及其他人簽署，呼籲支持這一計劃。這件事毫無結果^⑳，這可能是由於擔任各大寺院住持的長老僧同太虛之間的對立所造成的。另外，太虛在一九二七年建立的「全亞佛化教育社」，似乎也沒有任何結果^㉑。

當太虛參加一九二五年的東亞佛教大會時，他的景仰者水野梅曉在一篇文章中寫道，他與太虛相識不過十有餘年，但「日本佛教徒於法師，得一新同事，及將來發揮東方文化於世界好伴侶。……希兩國佛教徒，皆以法師為中心」^㉒。在這次會議上，德國駐日大使索爾夫（Von Solf）邀請他去德國講學，這進一步促進了太虛的國際抱負。在當時的中國，外國的東西具有很高聲望，這讓太虛想到，使自己觀點在國內被接納的最佳途徑是：首先使它被國外所接受。

在一九二八年六月同蔣介石會面不久後，他游歷世界的計劃得到了官方的支持。他和兩位居士在八月十一日離開上海，在隨後將近九個月的時間中，他們到過法、英、德、美、日等國。他確實出盡風頭，不僅在於他是走在西方城市大街上的第一個佛教僧人，而且在於他被中國大使館視為來訪的教界領袖，因而他所訪問的歐洲佛教團體、甚至他所建立的新組織都得到了足夠的捐款。例如，在巴黎，他拿出5000法郎來建立世界佛學苑，旨在統一佛法與科學，並以此作為在全世界傳教的基地。他幫助建立了巴黎分部，並以它作為「歐洲總部」。他還利用一些原已存在

的組織建立了其他分部，如南京、新加坡、倫敦和柏林等。他提出了一個200,000英鎊的預算，其中絕大多數的錢需要在國內獲得。所有這些行動都給他的新追隨者以很深的印象，馬奇（A.C. March）後來談到：「太虛是一位非常實際的人。他絕對不是一位幻想者……既然現在中國已經肯定是在把佛教建成一個世界性的宗教，那麼我們可以期望還會有更偉大的成果出現²⁶。」

但是這些成果並沒有出現。後來成為「佛教友誼會」的巴黎分部，不久就脫離了太虛，並且其他一些分部（如倫敦佛教會）重新成為獨立的組織。更為嚴重的可能是這樣一種事實，即太虛已經無法贏得精英知識份子的尊敬，尤其是在法國。雖然他的傳記作者提到了那些歡迎他演講的評論²⁷，但當時住在巴黎的一位中國人提供了一種不同的說法。

據他所言，太虛的到來是由「東方文化學會」的臘爾華（Louis Laloy）和法蘭西學院的希爾筏勒肥（Sylvain Lévi）教授公佈的，後者并邀請太虛在東方博物院演講。雖然巴黎的中國團體（它覺得自己的威望尚在未卜中）已對太虛作出了請求，但太虛還是決定作即席演講。他拒絕為翻譯提供一份提綱，這樣他所能找到的唯一翻譯是一位中國學生，他對佛教所知甚少乃至一無所知。最為要命的是，他不願意接受這樣的觀念，即巴黎的聽眾可能比中國的聽眾更為挑剔且所知更多。面對東方博物院中坐滿的聽眾，他作了一次散漫無涯的、業餘性質的講演，內容是關於佛學、科學和馬克思主義之間的相似性，這絕對無法被稱為是一次成功的講座。臘爾華後來對那位中國人說：「我們弄錯了」，並且希爾筏勒肥詢問中國駐巴黎公使，是否他無法安排一位更好的中國佛教代表到法國來。待太虛第二次演講時，大廳中幾乎空無一人。

這一記述，雖與太虛追隨者們所稱訪問獲得極大成功的描述不符，但卻得到一本雜誌的證實，這本雜誌正是邀請太虛演講的那個團體出版的：

我們很感激開始這一運動的這位中國僧人，同時我們也關切地注意到，也許他同法國聽眾之間存在著某種誤解。……他局限於向（歐洲人）展示他對西方的哲學和科學都較為熟悉……佛教同科學之間契合無間。或許他的論點對於西方化，亦即美國化的亞洲人具有很強的說服力，然而至少近四十年來，科學同宗教之間的鬥爭在歐洲已不再引起任何人的興趣。簡而言之，對於我們來說，太虛上人並沒有考慮到他所要為之弘法的國家之精神水平，……給予太虛上人如此熱烈歡迎的法國東方學學者，對於轉向佛教卻沒有表示出哪怕是絲毫的興趣²⁸。

即便是他在巴黎的主要追隨者龍舒貝勒，在回顧他的這次講演時顯得十分不快。第二年，太虛收到她的一封信，信中寫道：「如果我能有幸再次歡迎您到來的話，請務必帶一位精通佛教且能正確運用法語和英語的中國人——我們所希望聆教的大多數內容，都由於翻譯者對佛教的無知（而無法獲得）……我們的政策是只出版受過絕對良好教育的佛教徒所寫的課本或著作，因為在國外存在著過多的、不精確的想法」²⁹。

在英國和美國（他曾在耶魯、芝加哥、哈脫福特宗教研究基金會以及伯克萊宗教學院作過講座），他的聽眾對他所要講的內容似乎并不那麼挑剔，並且對他那富有魅力的風度、引人注目的稱呼（尊敬的住持太虛上人）以及華貴雍容的外表（演講時他身著紅色法衣并配戴著法師標志）更感興趣³⁰。太虛告訴他們，他

此行西方的目的，「是爲了告知西方，中國佛教的復興」^{③①}。

受到同西方接觸的鼓舞，太虛在一九二九年五月回到中國後，立即著手建立中國分部，這是在巴黎所開始的宏大計劃的一部份。在武昌，同武昌佛學院毗連的有一所可能收藏十萬冊書籍的圖書館，他把它改名爲「世界佛學苑圖書館」^{③②}。後來他決定將他的其他佛學院都變爲該學苑的一部份，并且每一分支專門研究某一語種。例如，廈門的閩南佛學院將專門學習日語，北平的柏林佛學院將專門學習英語，重慶的漢藏教理院將專門學習藏文。「世界佛學苑」的總部（當時它是唯一不存在的部分），它設在南京的佛國寺，一九三一年由太虛擔任住持，但最後這一任命由於資金的缺乏而無法實現。無論是社會，還是中國佛教會（上海，1929），都沒有給他們提供支持，并且太虛同後者還存在著嚴重的不和。資金的缺乏很快迫使他的一些佛學院關閉。其他的一些佛學院依舊像原來一樣運行，雖說有時太虛還稱它爲世界佛學苑的分部，但正如他的一位弟子所說的，這不過是「想象中的」^{③③}。

一九三五年，太虛的全球計劃獲得了新的動力，這時他遇見了正在中國訪問的錫蘭的納羅達（Venerable Narada）。兩人達成共識，認爲中國僧人應當到錫蘭學習上座部佛教。一九三六年五名僧人去了錫蘭，在到達之後他們接受了上座部佛教戒規，并且開始學習巴利語、英語和上座部教義。但不久他們就四散還俗了，因此這一計劃並沒有產生什麼結果，其實這一計劃最早是由太虛的老師楊文會在四十年前提出的。

一九三九年，在籌劃國際組織的努力進一步受挫之後^{③④}，太虛開始了一次新的旅行，這一次是擔任中國佛教訪問團的團長。訪問團由政府資助，因爲其部份目的在於獲取對中國抗日戰爭的

支持。它在一九三九年九月離開重慶，一九四〇年五月返回，期間訪問了緬甸、錫蘭、印度和馬來亞。錫蘭的一位接待者後來回憶說，數千人參加了太虛在島上的巡迴演講。他闡述了教義，介紹了中國佛教，并且呼籲中國佛教徒和僧伽羅佛教徒之間的合作（但據這位人士說，他并未呼籲對抗日戰爭的支持）。他不吃肉食，因而給人一種苦行僧的印象；同時他過午不食，這表現了他對上座部佛教戒律的尊敬，這些戒律他都努力去遵守。法舫法師爲他將漢語翻譯成英語，馬拉拉克博士（G.P. Malalasekera）將英語再翻譯成僧伽羅語。

作爲這次訪問的一個成果，法舫被邀請在錫蘭大學擔任大乘佛教的講席。他是一位出色的教師，曾經在太虛創辦的多所佛學院中任教近二十年。但他的英語水平還不足以讓他在國外有效地教學。可能是懷著培養年青人的愿望，在一九四五年他帶來兩名以上的中國僧人。但學習數年之後，他們中的兩人還了俗并返回中國，法舫自己於一九五一年在錫蘭去世。從表面上看，太虛在海外的努力似乎收效甚微。

然而透過這些表面現象，太虛也確實取得了一些收穫。在一九四〇年的旅程中，他曾私下同馬拉拉克博士談過建立世界佛教組織的必要性。他們都認爲這必須等到世界大戰結束之後，因爲大戰阻礙了交通和資金的籌集。太虛在一九四七年的去世，看來成了這個世界佛教組織的終結。然而在一九五〇年，第一個真正的世界佛教組織——「世界佛教徒聯誼會」，由馬拉拉克博士建立起來了，他說建立這一組織是「因爲太虛鼓勵我這樣做」。這樣，發起一個全球性佛教組織的理想，從一八九三年達磨波羅開始，然後再由楊文會到太虛，繼而到馬拉拉克博士，經過半個多世紀，最終又回到錫蘭，在那裏得到實現。

國內的組織

太虛的許多努力，雖然在教育和新聞方面是卓有成效和持之以恆的，但他在籌劃中國佛教徒組織時，同他試圖發起世界佛教徒組織一樣，幾乎遭受到同樣的挫折。我們已經提到過「菩提學會」、「佛化新青年會」、「中華佛教聯合會」（北京，1925），以及「中國佛教教育聯合會」，所有這些在二十年代初、中期都消失了。

一九二八年六月，太虛決定重新進行嘗試。六月二十三日，他去看望了浙江同鄉蔣介石，要求建立一個能夠聯合出家人和居士的團體。蔣讓他下去會見一些政府官員，他向這些官員講述了建立一個全國性「佛教會」的詳盡計劃。這些官員告訴他，現在還不是提倡宗教的時機（二十年代初期興起的反宗教運動當時正方興未艾），并建議他成立一個「佛學會」。「學」意味著把佛教作為一種哲學來研究，而不是作為一種宗教來實行。

因受到這些約束，太虛於一九二八年七月二十八日在南京成立了「中國佛學會」的準備委員會。其目的在於作為一個能夠聯合所有中國佛教徒的新組織的模型^{③5}。同十年以前的「菩提學會」一樣，它是作為探討改革的入口。雖然它在一九二九年九月二十九日正式成立，然而卻更像是一種「周末沙龍」，十幾名成員每周在南京萬壽寺聚會一次，聆聽太虛講解佛經，如太虛不在，講座則由其他人接替。有時，參加的聽眾中還會有幾十名非會員。在抗日戰爭期間，這一組織轉移到重慶，在那裏它每周日在長安寺舉辦講座。

「中國佛學會」規模甚小，且不能產生預期效果，但太虛所擔任的會長這一職務卻可以使他獲益不少。自此以後，他沒有再

成立其他國內組織，轉為控制「中國佛教會」（上海，1929），在一九四五年，他最終實現了這一目標。

太虛與科學

太虛建立組織的努力，所賴以支撐的支柱之一，就是佛教與科學的相容性。早在他事業開展之初，他就意識到科學是未來的潮流。作為一名佛教徒，他是如何找到一種途徑去駕馭它呢？他從未受過科學的訓練：事實上他幾乎沒有受過任何正規的教育（我們也不應當忘記，他之所以出家，是因為他希望獲得超自然的神通）。但他不久就確定，科學也應當能夠作為佛教的伙伴，而不是作為一種陪襯。因而他說，天文學證明了佛經上所說的「虛空無盡，世界無量，萬物緣起，如因陀羅網」，以及「世界處於風輪之上，風輪懸浮於巨大的空輪之中」。生物學也證明了佛經上所說的「一滴水中，有八萬四千有情」，在他後來在南京透過楊文會的顯微鏡觀察到這一現象之前的許多年，他就已經懂得了這一點。對於進化論，是佛經首先揭示的，「所有的生物都由物質細胞核的聚集而來」以及「生命源於微生物的細胞」。

但是他相信，科學是知識的較次要的分支：「科學方法只能夠證實佛教道理；它們永遠不能超越它」。「佛教……認為科學還沒有更深入地探索自然之謎，如果它進一步的話，佛教的道理將會更加明顯。佛法所包含的關於宇宙真正本質的真理，將會極大地幫助科學，并能達到科學同佛教的統一。」「天文學、物理學、數學、化學、自然歷史等等，都可以由佛教來解釋，這對科

學家們將會有很大啓發，并且科學和佛教的統一正是我們最期望的」^{③⑥}。

在太虛看來，佛教與科學共同的形而上基礎，是主張萬法唯識的法相哲學。太虛在他的佛學院中講授這一問題，并寫有許多論著進行論述，它們引起了人們廣泛的興趣。他的崇拜者們稱他達到一種重要的重新詮釋，即在實際上綜合了法相哲學、阿毗達磨哲學以及天台唯心論。他自己聲稱這一理論「可以用現代觀點來闡釋，運用了現代科學，又與愛因斯坦的相對論一致」^{③⑦}。

在佛教與科學之間尋找共同基礎的企圖，並沒有什麼新鮮之處。以前曾有人嘗試過，將來還會有人去做——甚至有時得出讓人可笑的結果^{③⑧}。如果太虛不是希望達成一種思想體系甚至是組織上的統一的話，那麼太虛經常表示出來的實現佛教與科學統一的希望會創造一個奇跡，這正同他希望實現中國佛教和其他地區的佛教統一一樣。因為他也相信佛教同孫中山三民主義的政治理論是相同的（「佛教是三民主義的最終目標，三民主義是佛教應用於現實之中」）^{③⑨}，所以他似乎希望實現一種從未有過的更為廣泛的綜合。

太虛的方法

不管太虛的目的是什麼，太虛總是採取一種發起人的方式，他充分意識到讓有錢有勢者擔任主辦者的重要性。其中一位主辦者曾經告訴我，當太虛請他出任一個較大規模的佛教社團的領導時，他成為太虛的俗家弟子才僅僅一年，對佛教還沒有很好的了

解，但他有一個較高的政府職位。如他所言：「太虛認為我出任主席最為合適，因為那時佛教組織需要的是有名望的支持者，我尊敬他，所以接受了。當其他成員得知太虛因我的職位而看中我時，他們都一致投票選了我。」

太虛花了許多時間，利用旅行和通信與這樣的支持者保持聯繫，往往能達到良好的效果。例如，在一九二二年，他派了一些學僧去四川。通過他在當地的支持者，安排了一次由當地官員參加的正式歡迎儀式，他們的到來成了報上的頭條新聞，很多人聆聽了他們的公開演講。他們運用太虛傳授的方法，在一開始就承認佛教「在外表上已經存在著許多迷信」，許多僧人都懶惰而且無知等等。如此一來，他們解除了聽眾的戒備心理，然後就宣揚僧伽的改革，即「按照現代哲學的方法」修改佛教教義，并且利用佛教來「提高人們的道德水平，改善社會條件」。換言之，他們試圖告訴人們，佛教同當時席捲中國的新思想是合拍的。他們的行動取得了很大成功，許多從前對宗教沒有興趣的工商業者和專業人員，轉而成為他們傳教的支持者，并開始每天修習禪定。他們還成立了一個青年佛教聯合會^{④①}。應當說，許多皈依者是很愿意看到有一個這樣的中國宗教團體，同基督教一樣具有活力和現代氣息。

毋庸置疑，太虛意識到了同基督教進行有力競爭的重要性，哪怕這意味著使用他們的方法來完成。例如，在漢口臨街的寺廟，晚上敞開大門，行人可看到一尊用電燈泡裝飾得明亮耀眼的阿彌陀佛塑像。喇叭裏傳出的音樂，不斷地邀請人們入寺。一俟大廳人滿，就有人開始講解淨土教義，隨後由太虛的追隨者作一些簡短的、證實性的介紹。大廳頂部有一個裝有舍利靈骨的盒子，在前面儀式結束後，由聽眾們瞻禮。舍利函周圍燈火輝煌，

且為鏡子環繞，這樣幾乎每人都能看到它那奇跡般的光芒^④。太虛以淨土教義作為講法的中心，「因為這是這些無知的人們唯一所能理解的」——雖然在附近的佛學院中，他鼓勵學生們掌握深奧的法相哲學教義。根據上述描述，萊克爾特得出結論：「用這種方法，佛教可以同基督教競爭，基督教在中國的長足進展，尤其得益於這種街道小教堂的傳道熱情。太虛事實上罕用信仰和崇拜的方式，他認為使用這種方法是一種接引大眾的方便法門」^{④2}。

對於知識分子，太虛則談論佛教與哲學、佛教與科學、佛教與經濟學、佛教與社會改革。聽過他在武昌中華大學及成都華西聯大演講的人回憶說，聽一位佛教僧人演講，尤其是在一所基督教的校園內，這種新鮮感引起了學生們的興趣。「他使學生們聽得出神，」一位傳教士對我說。他濃重的浙江口音很難使大家都能聽懂，所以他的隨行人員一般都在事先分發一些油印的介紹，隨行人員的高效率也是他的長處之一。

有時太虛也會失算，險些在他試圖駕馭的新潮中翻船。在武昌佛學院，他將一些左翼期刊擺在閱覽室，鼓勵學僧們閱讀。一九二二年，學僧中的一部份人開始建立愛國小組，他們在晚上溜出學院去參加政治會議，并且不久這種熱情就超過了學習的熱情。一天晚上在他們住所的搜查發現了「革命文件」和「黃色圖片」（據這一資料，他們已經習慣於在政治會議結束之後逛妓院），九名學生被開除。一九二三年春季，佛學院被政府包圍并遭到搜查。一些學生作為顛覆分子被逮捕，據說由於太虛的影響才使他們未被砍頭。後來，在廈門的佛學院中，又有十五名學生因製造「嚴重混亂」而被開除^{④3}。毫不奇怪，僧團中的保守份子并不願意讓他們的弟子跟隨太虛學習而成爲「新僧」。他們開始

建立自己的佛學院，其原因之一就是讓他們的弟子也有個學習的地方^{④4}。

太虛之所以如此起勁地在海外獲取威望，部份原因在於他在國內不過是一名毫無聲望的預言家。例如，在他一九二八至一九二九年的旅行中，他說到自己在二十年以前曾努力同達磨波羅羅進行合作，并且吹噓說，就在他到歐洲之前，他還組織了一次會議使最近中國的辟佛運動得以控制^{④5}。事實上，曾同達磨波羅羅進行聯繫的是楊文會，并且太虛所謂最近組織的會議不過是一次佛學會的準備會議，它對辟佛運動根本毫無影響。他還告訴歐洲的聽衆，在中國革命之後，「佛教在中國的進程已經停止，直到幾年前我重新興起了這一運動」^{④6}。這種誇張同某些易受影響的外國人授予太虛的部份頭銜一樣荒謬可笑，例如，「太虛大住持，中國佛教的教皇」等等^{④7}。

因爲「中國佛學會」和「中國佛教會」名稱十分相似，它們的名稱常常被譯成相同的英文，并且建立的年份也相同^{④8}，圈外人往往把太虛當作是後者而非前者的負責人，也就是說，他們認為太虛在負責中國主要的佛教組織。對於這一誤解，太虛幾乎未做什麼努力去糾正。例如，在一九四二年，他利用自己與外交部的聯繫，使自己列入《中國年鑒》，這本書把他作爲「the Chinese Buddhist Association」（意即中國佛教會）的負責人，并認爲他「爲喚醒民衆的國家意識作出了突出貢獻。」很少有讀者會意識到這只是一個微不足道的組織，而不是一個全國性的組織^{④9}。一九五〇年，法舫在世界佛教徒聯誼會的開幕式上，談到太虛從一九二八年直至他一九四七年逝世一直擔任這一全國性組織的領導，在其中的大部份時間中，他實際上不過是與之一直相爭的「領導」而已^{⑤0}。

然而，如果我們把太虛完全當作是一位厚顏無恥的自我吹噓者，那麼就錯了。在他看來，他的「吹噓」是服務於他的事業的，因而是正確的。例如，我曾經問過他的弟子，為什麼他總是稱他的組織為「世界這個」或「世界那個」的，他們告訴我，這樣命名并非意在撐起什麼世界佛教徒的門面，而僅僅是表達一種他們能夠在將來團結起來的願望^⑤。在國外見過太虛的人並沒有覺得他咄咄逼人或是自命不凡，而是恰恰相反。在世界旅行中，他的一位英國東道主在回憶時稱他是「和藹的……非常安靜，并且笑起來十分可愛」。他在法國碰到的一位婦女則說，他是「極為出色的，并且極具風度，人們真的可以感覺到他的那種聖潔。」在錫蘭，一位著名的居士還記得「他是那麼聖潔，看起來是那麼神聖。」聖潔，柔順并且充滿活力（「他充滿了活力」），是他給外國人印象最深的一些品質。雖然存在語言障礙（他不懂任何外國語言），但他們都認為他具有吸引人的個性。

然而，在中國遇見太虛的外國人，尤其是他們同那裏的其他僧人也有聯繫的話，似乎并不能形成一個較好的印象。例如，布洛菲爾德贊賞太虛作為一個組織者所表現出來的精力，但他並不贊同太虛那種熱衷於同科學相攀緣、與基督教相競爭，以及將現代化置於宗教實踐之前的作風。「他具有廣博學識和一定的智慧，但絕對沒有人認為，至少他自己不認為，他是一位聖人或者是一位精神上的悟道者」^⑥。一位在上海經常遇見太虛的歐洲佛教徒，曾更為刻薄地評論說：「他是一個具有一種使自己顯得更為重要的天賦的人。」

正是這種天賦，最讓他的中國追隨者們感到滿意。他們對太虛在全世界的開拓、他的制度性改革的建立、他的佛學院和期刊，他對科學的深入了解以及他最終在組織上控制中國佛教的這

種成功感到驕傲，但最關鍵的，還是他們對他的地位感到驕傲。「他為知識份子所承認，並為全世界佛教徒所了解。」從某種意義上來說，在全國復興的過程中，他領導了宗教這一部份，并且當時也確有這種需要。

雖然其追隨者中包括極為能幹的僧人和相當有影響的居士，但他們在佛教界內充其量不過是很微小的一部份。絕大多數佛教徒對他有一種又愛又恨的感覺。他們樂於看到自己當中的一員變得如此出名，并且他們也承認他的某些觀點的價值，但是他卻同他們觀念中僧人應當具有的形象不相符合。對於他們來說，太虛似乎在談論佛教而非在實踐佛教。他們最尊敬的僧人——虛雲、印光、諦閑、弘一、來果、倓虛等——都是一些以踐行為本的人物，他們都超脫世俗而非在其中鑽營地位，他們都希望恢復佛教的原本狀況，而非使它成為某種新事物。大多數佛教徒擔心，假如佛教真的變為太虛所建議的那種新模樣，那它也就不再是佛教了^⑦。

注釋：

①閉關，見拙著《Practice》，pp.321-332（中譯本有《近代中國的佛教制度》，收入華宇出版社《世界佛學名著譯叢》第

82-83冊。——譯注)。

②《整理僧伽制度論》，初版於1919年，後收入《全書》（見注③）。

③見《太虛大師全書》（香港，1953），第九編，第一分。

④雖在數字上有些出入，這一計劃似乎是1930年和1935年準備的早期計劃的最後版本。見太虛的弟子法舫的《中國佛教的現狀》（《日華佛教研究會年報第一年》，京都，1936年，第38-45頁）。

⑤在1924年，後又在1928年，他曾考慮過還俗。有一次，他認為「使在家而有益於佛教，則在家。」見印順：《太虛大師年譜》，第247-248頁。另一次，他還曾勸人不要出家，甚至說居士比僧人更易求悟。見朱友漁：《中國佛教新趨勢》，第510頁。

⑥這一計劃刊登在《海潮音》第一卷（1920）上，轉引自朱友漁：《中國佛教新趨勢》，第506頁。

⑦《敬告亞洲佛教徒》，《青年東方》，一卷六期，第179-180頁，（1925.9.8）。

⑧「覺社」意趣規定會員實習修行，他們應當遵守一定的規定，在冬天舉行佛七、禪七修行，在佛誕日放生等。見Frank Millican, 《T'ai hsu and Modern Buddhism》，《Chinese Recorder》，54.6:329-330, 1923.6. 朱友漁：《中國佛教新趨勢》，第504-505頁。太虛的傳記作者揭示了覺社的真正目的，太虛和他的朋友們「惟鑒歐戰未已，議先成立佛教團體，漸圖進行（即重組僧伽），覺社乃緣此產生。覺社初期事業，定為：出版專著，編發叢刊，演講佛學，實習修行。」印順：《太虛大師年譜》，第94-95頁。

這與在北平和上海建立的「菩提學會」沒有關係（見本書英文版第179頁）。米利肯還談及由太虛在1918年在上海成立的佛學會，它是與「覺社」不相隸屬的一個團體，似乎在1923年還在活動。關於此，我還沒有發現任何有關的中文資料。

⑨關於「世界佛教聯合會」的論述主要見諸以下資料：印順：《太虛大師年譜》，第158-162, 176-178, 217頁；水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第90-95頁；《Eastern Buddhist》，3.2:190（1924.7-9）；Karl Ludwig Reichelt, 《A Conference of Chinese Buddhist Leaders》，《Chinese Recorder》，54.11:667-669（1923.9）。

⑩稻田圓成教授原來也被推荐參加日本佛教徒聯合會的代表團，但他當時正忙於編輯《大正藏》。

⑪水野給出了章程的文本，并說此為現存章程的修訂版。他把1924年稱作是會議的第三年，意思是太虛的講座是從1922年開始的，對於這一說法我無法証實。見水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第93-94頁。

⑫印順：《太虛大師年譜》，第199, 217頁。

⑬陳榮捷：《Religious Trends in Modern China》，p.58。

⑭印順：《太虛大師年譜》，第160, 178。

⑮Reichelt：《A Conference of Chinese Buddhist Leaders》，《Chinese Recorder》，54.11:668. 印順（《太虛大師年譜》，第160）記述他在1924年參加了會議。或許他在兩年中都參加了，這可能有助於解釋兩份論述之間的差異。

⑯《中國佛教會》，第1-2頁；水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第94-95頁。

①7 《Buddhist China》(London, 1913)。

①8 Reichelt·《A Conference of Chinese Buddhist Leaders》，pp.669。斜體部份是萊克爾特的記述，可以參較John Blofeld·《The Wheel of Life》(London, 1959)，pp.179。

①9 見本書英文版第27-28頁及第四章注③5。

②0 Pratt·《The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage》(紐約，1928年)，pp.387。

②1 印順在《太虛大師年譜》第194-195頁中有明確記述。

②2 水野梅曉·《支那佛教近世史》，第66-67頁·《支那佛教現狀》，第72-87頁。這裏在年代上面有點問題。根據第二份資料，至少有一處分會(湖南)在1924年廬山會議之前建立。如果是這樣的話，除非它是從更早的一個組織遺留下來的，否則其總部的目的不可能僅僅是使它對東京會議代表的派遣合法化，因為東京會議當時尚未被提出。據另一份資料，分會包括湖北，而不是湖南，總部設在武漢，而不是北京(見牧田諦亮·《中國近世佛教史研究》，第264頁。)。可能在1925年4月6日正式成立後，總部才遷往北京。

②3 水野梅曉·《支那佛教現狀》(東京，1926)，第97-98頁。

②4 當它改名為「中華佛化教育社」之後，它就放棄了原先的國際目標。有一段時間，它成了《海潮音》和《心燈》的編輯部。見印順·《太虛大師年譜》，第215、217頁。

②5 印順·《太虛大師年譜》，第208-209頁。

②6 《Buddhism in England》，3.7.162 (1921.1)。

②7 印順·《太虛大師年譜》，第266頁。

②8 這是從一篇對太虛演講的評論文章《Lectures in Buddh-

ism》(Paris, 1928)中摘錄的，它發表於《Bulletin de L'Association française Les amis de l'orient》，no.7，pp.93-94。由希爾筏勒肥任副會長的這一組織，同法中協會聯合，於10月14日在東方博物院邀請太虛講演，題目是《佛學之源流及其新運動》，刊於《Lectures in Buddhism》，pp.15-29。

②9 《Chinese Buddhist》，1.4:156-158 (1931.1)。這封信的日期是1929年11月11日。

從太虛世界之行的不同評述中得出一個統一的說法并非易事。困難之一在於他的傳記作者僅給出了太虛所接觸的人與組織的漢語音譯。因此，龍舒貝勒顯然就是Grace Constant Lounsberry，但葛拉乃是否就是愛爾蘭文藝評論家Barnett Conlan，則不甚明了，據說從太虛的訪問一開始，此人就引起了龍舒貝勒的注意，見《Maha Bodhi》，73.3:4:83-84 (1965.3.4)。由於Conlan充任太虛佛學演講的繙譯(從法語到英語)，他也許就是那位為太虛《講演集》撰序的神祕的「昆侖」，在太虛傳記中，他的名字叫擺乃能(見印順·《太虛大師年譜》，第267頁)。

我在中文資料上也存在著疑問，這可見諸以下事實：太虛講演是10月14日在「東方博物院」開始的，「世界佛學苑」的成立大會在10月20日進行，參加者包括希爾筏勒肥(Sylvain Levi)和臘爾華(Laloy)教授，見印順·《太虛大師年譜》，第267、269頁。但太虛似乎僅是重演不經本人許可而借用名人之名的慣伎。文中并未提到希爾筏勒肥和臘爾華確切到場。前引的那篇評論文章的作者，很可能就是希爾筏勒肥本人，談到發起者名單：「提到了一些東方學專家的名字，其中出席者和他們所希望參加的人，不無混淆在一起。」巴黎分部的成立大會於1929年1

月3日舉行（當時太虛尚在柏林），許多不同的團體都參加了：「Humphreys夫婦、胡詠麟先生、太虛此行的第一位歐洲皈依弟子并擬赴華研習佛法的卜麗都Mile Politour女士、俄國漢學家Kniazeff先生、法國詩人和作家Mon. de Maratray及Mon. deMalan。」（《Maha Bodhi》，37.3:157，1929.3）。卜麗都確為太虛的第一位歐洲皈依弟子（曾於9月28日造寓相訪），她後來顯然未去中國。但「靈智學會」的十五位到二十位成員還是每周或隔周在龍舒貝勒女士的家中聚會，成為法國主要的佛教團體。

③⑩據《Buddhism in England》，3.7:127（1929.1），「他們兩位很榮幸地充任了繙譯。」

③⑪《Maha Bodhi》，37.1:46-47，1929.1。

③⑫根據一些資料表表明，圖書館和佛學院一起組成「世界佛學苑圖書館」，見葦舫，《現代中國佛教》，《天心月刊》，1939.9，第148頁。中文中的十萬卷，可能相當於西文中的一萬冊或還更少些。

③⑬出處同上，參較印順：《太虛大師年譜》，第321頁；法舫：《中國佛教的現狀》，第10頁以下。當1950年，太虛的弟子法舫代表中國出席「世界佛教徒聯誼會」第一次會議時，他把自己的單位列為「世界佛學苑·武昌」，於是這一想像中存在的組織又多活了二十年。

③⑭例如，在1937年3月，他在上海西本愿寺同日本佛教徒一起，試圖建立「佛教徒國際和平會」——一個在當時前景暗淡的聯合體。

③⑮印順：《太虛大師年譜》，第257頁。

③⑯太虛《佛學講演集》，pp.38，43-45。參看Yu-yue Tsu

《Trendsof Thought and Religion in China》，The New Orient（Chicago，1933），pp.322-323。他從太虛《廬山學》中引用了其類似的觀點。在此他指出佛教提供了科學所無法提供的內容，「對宇宙真實的直接洞察，一種無法藉助於任何邏輯、類比或科學假設，只有靠自身獲得的直覺體驗。」

③⑰陳榮捷：《Religious Trends in Modern China》，pp.124-125。至於太虛對法相哲學的闡述，這一問題超出了本書的範圍。參見上書，pp.118-126。

③⑱1945年，天童寺的一位前任住持，在闡述佛教與科學的關係時，對一學生說：「我們現在所居住的豈不是太空時代？二十年以後，科學家將會訪問其他星球，他們如何同那裏的人交談呢？顯然必得使用梵語（天人的語言），我們就得教他們這種語言。所以，你們要把梵語學得好一點。」我們還可以看到一個更離奇的例子，即朱寶昌的《唯識新解》（《燕京學報》，第23期，1938.6），他居然把唯識宗的一些概念與懷德海（Alfred North Whitehead）哲學進行比較。

③⑲見太虛《佛法大意》，F.R.Millican繙譯，載《Chinese Recorder》65.11:690（1934.12）。

④⑰所有這些記述都是成都「基督教女青年會」負責人提供給普拉特的，見Pratt：《The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage》，pp.383-384。

④⑱關於舍利函，參見拙著《Practice》，p.345（中譯本有《近代中國的佛教制度》，收入華宇出版社《世界佛學名著譯叢》第82-83冊。——譯注）

④⑲Reichelt：《The Transformed Abbot》（London，1954），pp.80-81。

④3 太虛的佛學院所遇麻煩的資料出處同上，pp.91-93，97。萊克爾特顯然從一位轉向基督教的佛教徒妙寂那裏得到這一消息。這裏的時間還存在著疑問（例如，廈門南普陀寺的佛學院，直到1925年才開辦），某些染觸（如逛妓院）也許是踵事增華的花邊新聞。不過，這些事實的存在，一般還是準確的。

④4 韋舫：《現代中國佛教》，《天心月刊》，1939.9，第147頁。

④5 《Maha Bodhi》，37.1:46-47，1929.1。

④6 《Buddhism in England》，3.6:129-130（1928.12）。

④7 Payne：《Forever China》（New York，1945），p.274。

④8 「中國佛學會」的準備委員會在1928年7月28日成立，但它的正式成立會議在1929年9月29日舉行。見印順：《太虛大師年譜》，第257、299頁。

④9 《中國年鑒》，1942-1943（無日期），p.63。太虛也利用這一機會為自己的期刊《海潮音》大作宣傳，說它「是中國所有佛教出版物中唯一最具影響力的刊物」。如果我們把它對非佛教徒的影響也考慮進去的話，這一特點也許恰如其分，但這種評價並非經常閱讀的讀者無從了解其他大量的佛教期刊，而這一部份期刊對於虔誠和保守的佛教徒來說，則比引導改革的《海潮音》更為流行。後期的《中國年鑒》聲稱「中國佛學會」的成員在遷往重慶之前已達9,000人，即使在這之後，亦有2,000人，其中包括四川、浙江、福建、江蘇，以及上海的十二個分支的成員。見《China Handbook—1937-1943》，（New York，1943），pp. 843 和《China Handbook—1945》，（New York，1947），p.600。這些數字同當時這一組織的一位著名成

員所提供的消息相矛盾。可能太虛通過囊括其他組織的成員，尤其是「中國佛教總會」（上海，1929）的分支，在玩一種「數字的遊戲」。

⑤0 法舫的報告謬誤百出：「1912年，『中國佛教總會』在南京[錯]由著名的詩僧八指頭陀寄禪成立。他的弟子太虛於1915年[錯]在南京附近的著名禪寺金山寺成立了『佛教協進會』，在那裏他進行許多改革，訓練年青僧人深入研究教義，並走向外界[錯]……『中國佛教總會』逐漸掌握了所有的寺廟，並對它們的收益和日常維護進行管理[錯]。在太虛於1928年當選為會長時[錯]，他認識到……在日本侵略期間，『中國佛教總會』在太虛的指導下[錯]，將注意力集中於慈濟事業上……在戰爭後期，太虛再一次[錯]當選為『中國佛教總會』會長，但不幸於1947年去世」（《在世界佛教徒聯誼會開幕會議上的報告》，科倫坡，無日期）。并參看第二章注③8。與太虛的門徒作出如此大言相比，他的歐洲追隨者所謂「在民國初年，二十三歲的太虛建立了『中國佛教會』，總部設在南京，分支機構遍及許多大城市」，那就是可以原諒的了，因為很明顯，他們是從太虛本人獲得這一觀點的（見太虛《佛學講演集》，p.12）。

⑤1 水野給出了一個略有不同的解釋，他曾同太虛合作建立「世界佛教聯合會」。水野認為，對中國人來說，「世界」意即「中國」，因為中國包含了不同的民族和來自不同地區的人（這一解釋讓人想起普天之下莫非王土的「中國」舊概念）。參見水野梅曉：《支那佛教現狀》（東京，1926），第88頁。

⑤2 Tohn Blofeld：《The Wheel of Life》，p.180。

⑤3 例如，可參看1935年6月16日戴季陶致太虛的一封信，見《戴季陶先生文選》，第1245-1246頁。



佛陀的教育方法與理想

明源

佛陀被稱為偉大的教育家，他的教育方法無處不放射出慈悲與智慧的光芒，其中最突出的教育方法大致有如下三方面：

一、有教無類，誨人不倦

「如來大悲心無有限量，欲令愚夫了知真理，故起大悲心」（大乘菩薩經），佛陀的教育是以慈悲為出發點的。佛陀的全平等無緣，所以他在教學上能發出無限的教育愛，真正做到有教無類，誨人不倦。

大寶積經和法句譬喻經分別記載了佛陀為八歲聰慧女童及八十歲愚頑老翁說法的經過；玉耶女經與金剛般若波羅密多經分別記載了佛陀感化無禮潑婦及教導智慧弟子的事蹟；大般涅槃經卷下記載了佛陀圓寂前盡心教誨外道而使其頓悟證果的故事；在善生經中，佛陀指出師長的責任：一者順法調御，二者誨其未聞，

三者隨其所問令善解義，四者示其善友，五者盡以所知誨授不吝。

由上可見，「佛陀對於所有眾生一視同仁，沒有分別心，絕不因對方出身的貴賤而有偏心，他的慈光普照萬物，不求恩報，眾生有惡，悉能忍受，終不於比而捨誓願」。（分別見大智度論和華嚴經）

二、因材施教，因病予藥

佛陀證得無上正等正覺後，他的身、口、意皆與真理契合，皆能本着智慧自然度化眾生，因而他的教育方法極其靈活，沒有固定的模式，真正做到了因材施教，因病予藥。

大方頂王經和雜阿含經卷十五描寫佛陀能善知眾病真情及病

源，善知對症施治及杜絕復發的法藥而被稱為「大德醫王」；教乘法數卷七記載佛陀有七無礙辯：即捷辯、迅辯、應辯、無疏謬辯、無斷盡辯、多豐意味辯和最上妙辯。佛陀回答問題的方式靈活對機，分為定答、分別答、反詰答和置答等（詳見楞伽經及大智度論卅五）。

佛陀的演說極其精彩，能使聽眾受益無窮，并因不同的根器而有不同的領悟，各自覺得如服甘露。大智度論及法界次第初門等經書有詳細描述。

佛陀不但演說精彩，而且善於身教，佛陀的音容舉止安祥莊嚴，蘊含着融融智慧，而使人悟道，許多人因為看見佛陀親切的面容和身上的光明或聞到佛陀身上的芳香而生起信心。網明菩薩經中有許多記載。

佛陀善用通俗易懂的方式，深入淺出，將自己親證的智慧結晶濃縮成最生動優美的詩偈、譬喻傳授給弟子。如百喻經中記載佛陀一連舉用了九十八個精彩的譬喻，各經書中的詩偈更是數不勝數，對於一些無法用言詞辯論完全解說的觀點。佛陀則用沉默或實際行動去引導，拈花微笑的教育方法，實在是出神入化，微妙難盡。

由上可見，佛陀的教育方法隨緣、隨機、隨時、隨地，巧妙靈活。「隨眾生之所宜，而說種種無量法，皆令歡喜，快得善利……」（妙法蓮華經）

三、重視宗教體驗——修習禪定

人類的心識形態及思維方法有許多缺陷，是障礙成佛的主要因素：一、人類的思想方式是累積有限的：在一個時間內只能思

想一件事物；二、人類的思維方式是矛盾顛倒的：理智與感情、眼識與意識互相矛盾顛倒，使可憐的人類嘗盡辛酸；三、人類的思維方式是虛弱執實的：八識各自為政，各行其是，均為執實。根治這些障礙成佛的思維病態，佛陀提出了種種修持方法，其中最為重要的教導即為「定」「慧」或「止」「觀」的學問。佛陀教導我們只有通過禪定才能洞見本性而獲圓滿之智（見大乘理趣六波羅蜜多經卷八），佛陀本人便是常處定中，如如不動的。

什麼是禪定？遺教經上說：若攝心者，則心有定，心有定固，能知萬象生滅之法。用現代的語言說：禪定是一種特殊的心理生理狀態。在這種狀態下，心理方面的顯著現象，是心注一境，無波動式妄念起伏的現象，生理方面的顯著現象，是呼吸作用、血液循環和心臟跳動的緩慢、微細，以至於絕對的停止。從現代醫學的角度來看，禪定可以穩定腦電波、心電圖、降低血壓、緩慢心跳和血液循環等，解除人們身心的束縛和疲勞，治療身上的疾病和痛苦，使潛在活力得以充分的發揮。

禪定並非佛教所特有，印度教及中國的道教也有甚深的禪定。但佛教卻是尤為重視禪定的修習，各種法門雖看似千差萬別，但無不因定生慧，關於禪定與智慧的書籍更是汗牛充棟，具體修習方法大致有如下幾種：

一、依調身調息而修定：如小止觀中有數息入定的方法，俱舍論和大智度論卷四十八有因注意自己身體的姿式而入定的方法；二、依念誦而修定：念佛王三昧論有隨着呼吸專心念佛號而入定的方法，悲華經則記載走路時專心念佛也可以入定，依念誦而修定是穩妥的修定方法；三、依觀想而修定：觀無量壽經描述了十六種觀想的方法，密宗的壇城觀、本尊觀，都是屬於這種方

法；四、依心性而修定：是一切禪定修持中，最高深、最難同時也是最容易的法門。以上方法均不可截然分開。

禪定的境界是在修行過程中逐漸改變的，分為許多階段，對於修定過程中出現的種種現象，楞嚴經有詳細剖析。得定以後，人們原有的思維缺陷會漸次消除，至於引發神通之類尚只是小受用，修行人如依藉定力與願力，必能因定生慧，逐漸證得無分別智，真正掌握圓融美滿的生活藝術，獲得身心的徹底自由。

佛陀的教育理想是要使人人成佛，這又可以分為幾個層次來闡明：

一、使未入佛門者想入佛門：佛常觀察衆生的性向，度化有緣弟子，並給無緣的人種下智慧種子，不論貧富、貴賤、高下、利鈍，佛皆以自己的智慧和言行使他們對佛教生起信心。

二、使已入佛門者生起正信：在佛陀住世傳法之中，不管外道邪說如何干擾和僧團內部如何分裂，佛陀皆以他的慈悲智慧維持正法住世。

三、使已生正信者精進修持而得成就：於修持中出現的種種問題佛陀以循循教導，如在阿難受摩登女誘惑時，佛為阿難和各弟子演說楞嚴經。

總之，佛陀的教育理想是要使人人成為和自己一樣至善至美的佛陀。更具體地說：就是要我們正確了解人生，面對現實，去除我執、貪欲，使我們的身心獲得最大的自由，進而拯救苦難的衆生，使整個世界變成人間淨土。

由上我們可以初步了解佛陀教義的博大精深，關於他驚人的教育成就在此不再詳談。我們應該珍惜佛陀傳給我們的教導方法，加倍努力，開顯我們本具的佛性。使人人完成理智、情感、能力之最圓滿境地的人格。

（上接第32頁「論王維的佛禪詩」）

這是一首字字入禪的作品，詩的首聯寫詩人「不知」而訪，適見詩人之洒脫不羈，行不數里便入雲霧繚繞之境，詩文點出香積寺之深藏幽邃；次聯寫古木參天的叢林中，杳無人跡，忽然飄來一陣隱隱鐘聲，使得本已寂靜的山林又蒙上一層迷惘，神秘的色彩，越發顯得安謐；三聯仍着意刻畫環境之幽冷，其中「咽危石」使人如目睹親聞泉水之艱難流淌和幽咽之聲。「冷青松」更給幽靜之松林塗抹上一層冷淡之餘暉，末聯詩人借用「佛法制毒龍」的典故透露詩人參禪之情景。此詩從表面上看是一次探訪香積寺的雲游，實際上是一次求法參禪的過程。

四、結論

縱觀詩佛王維的佛禪詩和其人生的經歷，可以說王維不但是我國一位傑出的詩人，也是唐宋時期的虔誠禪門信徒之一，因此，他的山水詩融進禪學的思想，達到「詩中有畫，畫中有詩」的境界。所以，王維的佛禪詩，是我國古典抒情詩歌發展的一個新的階段，它追求虛靜幽寂的情趣，開拓出一種新的境界，這些都是他通過禪宗的直覺觀照，沉思默想等思維方式，以及禪學的自我解脫思想浸染的結果，並且在詩中表現出他自己特有的「詩中有畫」「畫中有詩」的藝術境界，反映了禪學那種「自性清淨」的美學思想，追求寧靜、和諧、澹泊、清遠的審美境界。表現出佛教的佛禪詩的沖淡和諧的意境，其藝術境界完美而生動，思想內涵豐富而深邃。因此，詩佛王維的佛禪詩是我國古典抒情詩在藝術花苑中的一顆鮮艷的奇葩，是我國傳統文化寶庫中的一份珍貴的遺產。



佛教醫方明研究(上)

陽力

佛學號稱五明之學，即語言文學之聲明，工藝學說之工巧

明，醫藥學說之醫方明，論理學說之因明，宗教實踐學之內明。

此五學者，幾乎囊括世間一切學說，亦是古印度沙門所必修的課程，其學說博大精深，淵旨難測，了無盡窮，故佛教才能在歷經滄桑而不毀，迄今巍然屹立。近年來，隨着東方文化的弘播，研究佛學者愈來愈多，並逐漸向高級知識層及上層建築滲透。然而觀諸多學者，多是偏向於聲明及因明方面的涉獵，在工巧明及醫方明方面著述較少，這不能不說是一種遺憾。在五明當中，佛教醫方明實際上佔有極為重要的地位，它不僅繼承了古印度的樸素哲理和原始醫學，更復經中土的傳承加之歷代大德的不斷完善演變，已形成了一套獨特的醫療理論體系，與中西醫相比，可說是有過而無不及，惜後人極少重視挖掘和整理，使這一罕世瑰寶隱藏在三藏十二部中，不被人們窺及，令人嘆息。後學一年輕晚輩，不敢妄自舞筆弄文，只能將平素瀏覽內典之心得體會，略加整理，報告於後，期冀能起拋磚引玉之效，促成十方同仁大德共

同來挖掘整理之。

上篇（病理篇）

一、因緣學說與陰陽根本律

什麼是因緣？佛學辭典云：因，是指主要的原因，如種子。緣是指次要的原因，如水土陽光。由此因緣相生，便生出穀米來。因緣學說，是佛教的根本思想，亦是佛教的核心學說，其在理論上有一套周密完善的邏輯系統。它認為，法界萬物之生起，無不由因緣和合而成，緣合則生，緣散則空，這是誰也否定不了的事實，故佛教以一「緣」字為立教之基礎。有因則能生果，有果則能招因，因果相循，周而復始，依着自己特有的軌道而育造萬物。

宇宙萬物，雖然至廣至方，綜錯複雜，但細細觀來，又無一

不能離開因緣二字，不論是物還是衆生，必需有適當的因，佐以適當的緣，才能夠生於種種不同的形態，出現在種種不同的時間和空間裏。萬法的存在，亦不離因緣，不管是心法還是色法，都不能離開這個範疇。一旦這些必要的因素消失，那麼萬法亦同歸湮滅。因此，宇宙間萬法之生滅，沒有不受因緣限制的，它們互相依存，互相發展，在一定條件下還能相互轉化。沒有一法能先一切其它法之立而獨立，也沒有一法能後一切其它法之滅而獨留。這一觀點，與中國醫學中的「孤陰不生，獨陽不長」十分相似，於後面再論述之。

具體分類來說，宇宙萬法，可由四緣具備而生起，此四緣者即因緣、次第緣、所緣緣和增上緣。

因緣，就是真如萬法的種子，種子能起現行，現行反過來又熏習種子。它們互爲因果，令宇宙萬法能夠出現，由於現行本身又成爲未來現行的種子，因此，種子與現行，其實非一非異，不可分割。種子是一切萬法之因，這種萬法成立的主因就叫因緣。萬法生起的時候，亦有次第生滅的特性，前念能導致後念的生起若是前念不滅，後念便不能生起，若沒有這種條件，縱有因緣，萬法亦不能成立，這種必要的條件，就是所謂次第緣。有了因緣與次第緣，沒有適當的外緣引發，種子亦不能現行，猶如植物缺少陽光雨露，雖有變異成長的能力，但不能出現生機，這種爲種子所攀附的緣，即是所緣緣。具備了三種緣之後，萬法仍不能圓融，仍需要一種增強它攀附外緣的力量，這種緣即是增上緣。具足了四緣，則萬法具焉。這就是佛教的因緣學。在中國醫學理論體系中，這種緣同樣具足，只是轉換成另一種名稱罷了，道學家稱它爲陰陽。

陰陽學說是中國古代的樸素哲學，也是囊括宇宙萬

法的一門學科，它最初的涵義是很樸素的，只是指日光的向背，後來引申爲氣候的寒熱，方位之上下左右，運動和靜止。古代思想家看到一切事物均有正反兩方面，就用陰陽來概括它，並認爲陰陽的對立和消長是宇宙的基本規律。故《易經》云：「一陰一陽之謂道。」

陰陽學說認爲：陰和陽是一切事物內部所固有的，宇宙間一切事物的發生、發展、變化都是陰陽對立統一矛盾運動的結果，故《素問·陰陽應象大論》：「陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也。」精煉地概括了宇宙萬物不離陰陽之根本規律。

陰和陽，代表着相互對立的、又相互關聯的事物屬性。《素問·陰陽應象大論》云：「天地者，萬物之上下也；陰陽者，血氣之男女也；左右者，陰陽之道路也；水火者，陰陽之徵兆也；陰陽者，萬物之始也。」一般地說，凡是運動的、外向的、上升的、溫暖的、明亮的都屬於陽，靜止的、內守的、下降的、寒冷的、晦暗的都是屬於陰。故《素問·陰陽離合論》云：「陰陽者，數之可十，推之可百；數之可千，推之可萬；萬之大不可勝數，然其要一也。」

它的根本規律，總的來說，可以概括爲四個方面，一、陰陽的對立制約，二、陰陽的互根互用，三、陰陽的消長平衡，四、陰陽的相互轉化。

陰陽的對立與制約，就是陰陽的對立而又統一的矛盾，以維護宇宙萬物的平衡。如白天與黑夜，躁動與寧靜。陰陽的互根互用，即是陰陽兩種屬性各自依賴對方而以存活。所謂孤陰不立，獨陽不長，二者之間缺一不可，與佛教的因緣學說十分相似。陰陽的消長平衡，就是事物絕對與相對運動規律的揭示，也就是說

事物在運動中包含着相對的靜止，相對的靜止之中又包涵着絕對的運動。陰陽的相互轉化，亦就是因果關係，造業即造因，有因才有果，在一定的條件下，果又反過來變成因，再促成果的生長，共同維護着宇宙萬法的發展變化。

陰陽學說與緣起學說都是樸素的，是先哲智慧的結晶，常言云：大道相通，萬法歸一。細細看來，緣起學說與陰陽學說，二者之間，又是何其的相似！

二、四大與五行

四大，即地大、水大、火大、風大，四種物質屬性，它是構成宇宙萬法的根本物質。因它們周遍一切色法，所以叫做大。又能生出一切色法，故又稱為種。以屬性而言，地以堅硬為性，屬地大。水以潮濕為性，屬水大。火以溫暖為性，屬火大。風以流動為性，屬風大。佛教認為：此四種物質乃是構成宇宙萬法的根本要素，一切皆由四大和合而成，四大一旦分散，則萬法歸於壞滅，故云四大本空。以人體而言，毛髮爪牙、皮肉筋骨為堅硬性的地大，唾涕膿血、痰淚便利是潮濕性的水大，溫度暖氣是溫暖性的火大，一呼一吸是流動性的風大。以五臟而言，脾主肌肉為堅硬性的地大，腎主水為潮濕性的水大，肺司呼吸為流動性的風大，心肝主火為溫暖性的火大。四大種物質，基本上是處於有規律的運動之中，按照各自的屬性維持着人體生理平衡，互相制約和互相消長，一旦失去平衡，則機體即發生病變，四大缺一，則成空壞滅，生命即告滅亡。故四大學說在於臨牀診斷方面亦有着巨大貢獻，《法苑珠林》云：「夫三界遐曠，六道繁興，莫不皆依四大相資，五根成體。聚則為身，散則歸空。然風火性殊，地水質易，各稱其分，皆欲求實。求實之理，既難所以調和之乖為

易。忽一大不調，四大皆損。如地大增，則形體黧黑，肌肉青瘀，症瘕結聚，如鐵如石。若地大損，則四肢損弱，或失半體，或偏枯殘廢，或毀明失聰。若水大增，則肌肉虛滿，體無華色，舉身萎黃，神顏怛喪，手腳潰腫，膀胱脹急。若水大損，則瘦削骨立，筋現昧沉，唇舌乾燥，耳鼻焦乾，五臟內煎，津液外竭，六腑沉耗，不能自立。若火大增，則舉體煩燥，焦熱如燒，癰癤疽腫，瘡痍潰爛，膿血流溢，臭穢竟充。若火大損，則四肢羸瘠，臟腑如冰，焦滿凝寒，口若含霜，夏暑重裘未嘗溫慰，食不消化，恆常嘔逆。若風大增，則氣滿胸塞，腑胸痞膈，手足緩弱，四體疼痛。若風大損，則身形羸瘠，氣裁如線，動轉疲乏，引息如抽，咳唼噫噦，咽舌難急，腹壓背輻，心內若冰，頸筋喉脈盡作鼓脹，如是種種皆是四大乍增乍損，致有痼疾。既一大纓羸，則三大皆苦，展轉皆病，俱生煎惱。四大交反，良由苦報。」

《佛說醫經》亦云：「人身中本有四病，一地二水，三風四火，風增氣起，火增熱起，水增寒起，地增力盛，本從四病起四百四病。故土屬身，水屬口，火屬眼，風屬耳。」以現代中醫學的理論體系觀點來看，佛教對四大的分類和劃分，是十分精確而科學的。

在中國醫學理論體系中，除把構成宇宙萬法物質分成陰陽兩大類外，還將其劃分成五種物質，即金、木、水、火、土。五行學說，就是論述這五種物質的一門學科，它與佛教的四大學說十分相似，都是以最樸素的、最基本的元素來概括萬法的起源。

五行者，金、木、水、火、土是也，乃是指事物的運動屬性，亦是構成萬法的最基本物質，故五行在最原始階段被稱為「五材」。《左傳》：「天生五材，民并用之，廢一不可。」

《尚書》在演繹五材中說得最為明瞭，「水火者，百姓之所飲食也；金木者，百姓之所興作也；土者，萬物之所生也。」《國語·鄭語》：「故先王以土與金、木、水、火雜，以成百物。」這種原始樸素的五種物質屬性，經過後世的逐漸演變，遂將五行學說用來闡述事物之間的聯繫。它認為：任何事物都不是孤立的、靜止的，而是在不斷的相生相剋地運動着的，并在運動中維護着事物的平衡。這即是五行學說的基本涵義，因五行學說過於精深和弘博，本文不想以太多的篇幅來論述，茲就以人體生理病理方面來略述之。

（一）、五行學說的基本特性

五行的特性，是古人在長期的生活和生產實踐中，對金、木、水、火、土五種物質進行抽象而逐漸形成的理論概念，用以分析各種事物的五行屬性和研究事物之間互相聯繫的基本法則。如木曰曲直，泛指具有升發、條達舒暢等作用 and 性質的物質。火曰炎上，指具有溫熱、升騰作用的物質。土爰稼穡，指具有生化、承載受納作用的物質。金曰從革，指具有清潔、肅降收斂等作用的物質。水曰潤下，指具有寒涼、滋潤、向下運動的事物。以地球而言，日出東方，具有升發特性，故屬木。南方炎熱，有炎上特性，故屬火。日落於西，與金的肅降相似，故屬金。北方寒冷，與水的特性相符，故屬水……。以人體而言，肝主升而屬於木，心陽主溫煦而屬於火。脾主運化而屬於土，肺主降而屬於金，腎主水而屬於水。

（二）、五行的相生相剋

五行學說并不是孤立靜止地將事物歸屬於五行，而是以五行

之間的相生相剋聯繫來探索和闡釋事物之間的相互聯繫，其主要表現在事物之間的相生相剋律。相生，是指這一事物對另一事物有促進、助長和資生的作用。相剋，是指這一事物對另一事物的生長和功能具有制約的作用。兩者之間相依共存，共同維護着事物的平衡，若一方太過，事物即遭破壞。以人體而言，相生相剋之間一旦失去平衡，生理即會發生病變，機理即失去平衡，它們的次序是：

木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。（相生）

木剋土，土剋水，水剋火，火剋金，金剋木。（相剋）

這樣以次相生，以次相剋，如環無端，生化不息。故《類經圖翼》云：「造化之機，不可無生，亦不可無制。無生則發育無由，無制則亢而為害。」

三、業力學說與病因病機

病因，即引發疾病的原因。病機，即疾病發生、發展與變化的機理。中國醫學及佛教醫學都有一個明確的認識。即人體各臟腑與外界環境之間，既統一又對立，它們在不斷地產生矛盾又解決矛盾的過程中，共同維護體態的變化與平衡，從而保持人體的正常生理活動。當這種動態平衡因某種原因遭到破壞、而又不能立即自行調節而恢復時，人體就會發生病變。《法苑珠林》云：「夫人有四肢五臟，一覺一寐，呼吸吐納，精氣往來而為榮，衛彰而為氣色，發而為聲音。此人之常數也，天人亦所同也，及其失也，蒸則生熱，否則生寒，結而為瘤贅，陷而為癰疽，奔而為之惛，竭而為之焦……。」中國醫學在疾病的分類方面認為：引起生理心理的病變原因是多種多樣的，諸如氣候的異常、疫癘的傳染、精神的刺激、飲食與勞逸、持重努傷、跌仆金刀外傷以及

蟲獸所傷等等。總的概括起來可分為六淫、七情及外傷三類。

六淫 即風寒暑濕燥火等六種外感病邪的統稱。此六種自然界氣候，在正常情況下是萬物生長的條件，對於人體是無害的。故《素問·寶命全形論》說：「人以天地之氣生，四時之法成。」即是說人依靠天地之氣和水谷之氣而生存，亦遵循四時生長收藏的規律而發育，所以，在正常情況下，它不會使人致病。但當這六種自然界氣候發生太過或不及，以及反常時，人體正氣不足，抵抗能力降低，六氣就能成為誘發疾病的因素。是故稱為六淫，又稱為六邪。

七情 指人體喜怒哀樂憂思恐七種情志變化，是機體的精神狀態，在正常情況下，一般不會使人致病，只有在突然的、強烈的、或長期持久的情志刺激，超過了人體本身的正常生理活動範圍，使人體氣機紊亂，臟腑陰陽失調，才會導致疾病的發生。由於它是導致內傷病的主要原因，故又稱為「內傷七情」。

佛教醫學在病因的分類方面有所不同，它包括三個方面，即生理的和心理的以及因果循環報應所致的。超出了中西醫學的疾病分類範疇，茲詳列如下：

佛教醫學認為：得病有十因緣，一、久坐不臥，二、食無節，三、憂愁，四、疲極，五、淫洩，六、嗔恚，七、忍大便，八、忍小便，九、制下風，十、制上風。此十因緣者在正常情況下共同維護着體態平衡，然一旦太過或不及，就會引發人體疾患。其中疲極、忍二便、制二風是屬於生理上的，憂愁、嗔恚是屬於心理上的。食無節及淫洩是屬於飲食及房務所傷的。真正最具有佛教醫學特色的是業報致病及禪病。

業報致病的機理，即是佛教的萬有因果律，正如古德所云：法界萬事，不出因果。此因果二字，含攝法界，囊括宇宙人生，

包羅萬象，無有遺漏。吾人所有的一切思想行為，無時不是在造業，舉心動念，亦是造業，只是善惡之分而已。所造善惡之業，皆留種子於心識之中，產生一種牽引力，如影隨形地隨着生死輪轉，在未來適當的時間和環境裏，帶來適當的果報，是故《維摩經》云：「是身如影，從業緣生。」

業力有一種特性，就是在未為衆生帶來果報之前，絕不會消失。若一時尚未遇緣生報，則便生生世世，存在衆生心識之中，伺機而動。其力量百千世而不失。所以業報是絕難逃脫的，它貫穿過去世、現在世、未來世，故又有現報、生報和後報三世果報之說，現報者，謂今生造業，今生受報。生報者，今生造業，來生受報。後報者，謂今生所造之善惡業力及因果緣，今生難以成熟現報，則將延至後世，及至極為久遠始受其報。故佛經云：「欲知前世因，今日受者是。欲知未來果，今日作者是。」又云「善男子，端正從忍辱中來。富貴者從布施中來，貧窮者從慳貪中來，位高者從禮拜中來。下賤者從驕慢中來。瘡癰者從誹謗中來，長壽者從慈悲中來，短命者從殺生中來，諸根不具備者從破戒中來，六根具足者從持戒中來。」

造成業力的條件有哪些呢？就是貪、嗔、痴三毒。衆生的業若是由貪、嗔、痴而起，那麼不論他在哪裏輪迴受生，這些業都跟隨着他，在適當的時間和空間裏成熟結果。這種業力所致的病症，在臨床上很難有具體的特徵和病例，可說是四百四病皆可由業力所起。如《雜寶積經》云：「若殺罪業，是肝病，飲酒罪業是心口病，淫洩罪業是腎耳病，妄語罪業是脾舌病，偷盜罪業是肺鼻病，毀五戒罪業，則有五臟五病……。」又《梁皇寶懺》：「遮佛光明得今生醜陋病，惡口謗人，今生得口舌瘡癰病，鞭撻衆生，今生得惡瘡癰腫病……。」在臨床治療上亦需特

殊手段，一般藥石效甚微，或初治甚易，久之則輾轉纏綿，針砭乏效，最終沉痾難起，病入膏肓。

禪病，在佛教醫學中佔有極為重要的比例也可說是佛教醫學的特色所在，誘發禪病的根源亦是貪嗔痴三毒太過熾盛，導致無明遮染，執幻為真。或外感風寒，或繫心太過，或懈怠放逸，或引導不正，或長坐不臥，這些都是直接誘發禪病的原因。其臨牀表現有多種多樣，一般以精神錯亂者居多，或乍寒乍熱，或喜怒無常，或昏鈍掉舉，氣機壅滯以及偏痺失枯等。《大乘起信論》云：「或現惡形；以怖其心。或示美色；以違其意。或現天形，或菩薩形，乃至佛形，相好莊嚴。」或數嗔數喜，或多悲多愛，或恆樂昏昧，或久不睡眠，或身嬰疹疾，或情多疑惑，或溺情從好，或自覺得好飲食，不飢不渴。」在臨床治療上一般採取信仰療法或以禪治禪，讓患者了解萬法唯心，了無實相的道理，即可滅除幻視幻聽及自我的誑惑。所謂心滅則種種法滅。除去禪之惑亂，即可證入無相無念之境界。是故《增一阿含經》云：「如是指丘，亦有三大患，一貪欲、二嗔恚、三愚痴，然有三良藥可治，若貪欲起時，以不淨往治及思惟不淨道。若嗔恚大患者，以慈心往治及思惟慈心道。若愚痴大患者，以智慧往治及因緣所起道……。」具體治療禪病的手法多矣！《治禪病秘要法》中盡有所述，今不詳叙。

四、心力探源與防治原則

心是什麼？心就是人體的思維活動。心力，就是人體的意念能力。此心與醫學上所指的心不同，醫學上所指的心是心臟，是一個具有造血功能和輸血功能的器官，它由心房和心室所組成。而佛教所指的心是泛指整個思維系統和潛意識系統。

佛教認為：萬法為心所生，心與物之間是一個有機的整體，皆曰真如。因心為萬法之本，能生一切諸法，故佛教亦稱為心地法門。特別是禪宗，注重於心的修持，故又叫心宗。

心性學的概念，包括心、意、識三個方面，心，梵語是質多，集起為義，指阿賴耶識所含藏積集的善惡種子。識，梵語是毗若南，主要的意義是為別為性，是指依意根生起的前六識，即眼耳鼻舌身意。意，即第七末那識，華譯為意，思量之義。恆審思量第八阿賴耶識為我，有思考、辨別、判斷、分析、綜合等作用。唯識學將人的心識分為八識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶識。再將這八識各具不同的功能而分為四類，即眼耳鼻舌身識為一類，意識為一類，末那識與阿賴耶識又為一類。前五識是心理知覺的，第六識是思維與統覺，第七末那識是自我本能識，第八阿賴耶識是心識全體的自我本能潛意識，亦是種子識。它是生起現行的能力，是前七識的 근본識。將第八阿賴耶識與前六識聯繫起來的是第七末那識，末那識是生命俱生本能意識，它恆審思量內執阿賴耶識見分為我，同時又是六識之根。前六識是顯意識，是依據根本識而起現行之用，它是屬於理性思維機能，受第七末那識的指揮和控制。佛教所說的心，就是指隱藏着如來的阿賴耶識，是眾生的供應者和塑造者。但是，它的本質與萬法不起相對，無分你我，因此，只由有主觀作用的意識熏習，從而作出相應的世間活動。此心能與一切眾生、一切凡夫、菩薩、佛陀相通，平等無異，合成一體，同住於終極的真如本體之內。不論眾生的意與識因業力輪轉起甚麼變異，心的本質力量，恆古不變，所以佛教的根本修行就是「轉識成智」。

以上是粗略的心性學概念，因為這個課題一旦研究起來，非

三言兩語所能道得清楚，故可暫且擱在一邊。

現在來探討心力（意念力）的問題，在諸多的力學概念中，如動力、牽引力、摩擦力、阻力……等等。都作為一種力而被人們所承認，而意念是否也是一種力呢？一般來說，回答是否定的，因為缺少有力的實驗室數據，再說，意念僅僅作為一種思維活動而已，與力學似乎毫無關聯。但是不管否定也好，肯定也好，意念畢竟作為一種力而存在於法界之中。即通俗所說的意念力是也。

學過物理的人大概還記得這樣一個公式， $W=Fs$ ， W 代表功率， F 表示力， s 表示距離。也就是說物體在一定力的作用下，會發生位移或形變，這種現象在日常生活中隨處可見。但在意念力的範疇裏，又怎樣使它表現出來呢？

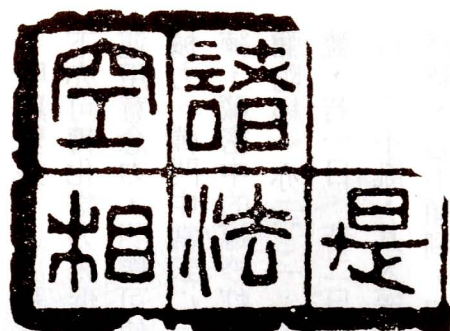
我們不妨來做這樣一個實驗：兩手合十，以手腕上兩條橫紋為基準，比較一下兩手的長短。然後伸出左掌、直而不僵，平放向上均可，再施加意念，想着伸出的這只手變長，意念越強烈越好，默念長、長、長。這樣想一至三分鐘，在默念的過程中體會有一種潛在內力向上推的感覺。然後再兩手進行比較，結果伸出的手明顯變長，這就是意念的作用。由此可見，意念，在一定條件下亦可轉化為力來促成物體的變化。高級氣功師在發放外氣時，運用意念力，明顯可使萬分之一的天平指針擺動，測出意念的機械力。禪門中常云：「全憑心意用功夫」就是指意念力的強化訓練，藏密中的臨終虹化、三昧真火等亦是心意修持的結果。《阿彌陀經》亦云：「……善男子、善女人，聞是阿彌陀佛執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛及諸聖眾現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土……。」由此可

見，意念力之大，匪夷所思。

了解了意念力的理論和心物原理，對佛教醫方明在臨床指導上有什麼作用呢？我們知道治療一切疾病，不外乎防治兩個方面。防是指預防，就是在疾病尚未發生時，做好預防工作，以防止疾患的發生。是防患於未然的積極思想。《素問·四氣調神大論》云：「聖人不治已病治未病，不治已亂治未亂。夫病已成而後藥之，亂已成而後治之，譬如渴而鑿井，鬥而鑄錐，不亦晚乎。」治，是指治療手段，是疾病已發生後的一種補救措施。反過來說，治亦是防，是預防疾病的進一步深入發展惡化。在這方面，佛教醫方明是有卓越見地的，特別是在心性疾病方面，佛教的預防觀可謂是高明而獨特的，它認為：心性疾病的發生，都是由於凡夫無明，妄自執着四大，指虛為實，貪嗔痴三毒纏繞的結果。如能注心法界，了解萬法皆空的真諦，則疾患自不會發生。永嘉大師曾云：「放四大、莫把着，寂滅性中隨飲啄。」即此義也。《維摩經》亦云：「何為病本，所謂攀緣，固執緣故，有所得則有所病。若欲求無所得心，須斷攀緣，不生執著，最為緊要。」在這裏強調了心意的重要性。現代科學研究表明，若人在全身放鬆，意念力集中在一點的平衡狀態下則人體生物場加強，氣血營衛得到循環改善，可抵制外邪的侵襲而保持身體機理的平衡。在流行病疫地區，醫生每天接觸大量的病人而不會被傳染，就是因為醫生在深入病區時，生起大慈悲心，解救民衆於水火，正是因為在這種意念力的促使下，加強了人體本身的生物場，使病邪不能侵入，保證了自己的身體健康，這些都是意念力的結果。

以上只能談心力與防治關係的一個概模，關於意念力與治療關係，我們將放到下篇再敘。

（未完待續）



禪光佛影

論王維的佛禪詩

王壽雲

詩佛王維的山水詩，融禪於詩，達到「詩中有畫，畫中有詩」的意境，是我國唐宋時期的佛禪詩奠基人之一。

一、詩佛王維生平

王維（701-761），字摩詰，其名和字都取自佛教漢譯大乘經典《維摩詰經》中的主角維摩詰居士。原籍太原祁州（今山西省祁縣），父親為汾州司馬，母親崔氏，冊封「博陵縣君」，是一位虔誠的佛教信徒。崔氏隨丈夫遷居蒲州（今山西省永濟縣），唐中宗長安元年（701）於蒲州河東生出王維，遂為蒲州人。這時期，是佛教在唐代的一個鼎盛時期，特別是「不立文字，教外別傳」的禪宗，堪稱為中國佛教的黃金時代。

王維從小生長在一個清寒的家庭中，父親早喪，而其母博陵崔氏是一位溫良恭儉，摒絕世俗嗜欲，偏勤齋戒，緇衣素食的虔誠佛教信徒，奉佛三十餘年，師事大照禪師數十年，大照禪師為普寂的諡號，出北宋神秀門下。其弟王縉也好佛「不如葷血」。這些對王維以後的那種「出世」思想頗有一定影響。

青少年時期，王維是在一個佛化的家庭之中薰陶、耳濡目染、沐浴在佛光之下成長起來的，自幼就隨母吃齋奉佛，坐禪誦經，通曉音律，善於寫作，「九歲知屬辭」，十五歲就顯出了他詩歌創作的才華。

唐開元九年（721），時二十一歲，王維中進士，調大樂丞而進入仕途，不久坐累謫濟州（今山東省茌平縣西南）司倉參軍，在濟州生活了五年，於開元十三年（725）底大赦，又返回長安（今陝西西安），並隱居在中岳嵩山，開始接近佛教，博覽佛經，精進佛道。

開元二十二年（735），時三十四歲，張九齡執政，王維被擢升為右拾遺，三十七歲時，為監察御史，後被李林甫誣詔，終於在開元二十五年（738）被貶為荊州（治所在今湖北江陵縣）長史。王維由於屢次被貶，於是就皈依了佛門，開始過着亦官亦隱的生活，寫詩作畫，寄情於大自然的山林之中，沉樂在禪樂中。

天寶十四年（755）十一月，王維任給事中，值安史之亂，

安祿山、史思明攻陷兩京時，不及扈駕逃出，被叛軍所俘虜，服藥下痢，僞稱瘡病，被拘於菩提寺中，後送至洛陽（河南省內）。拘於菩提寺，好友裴迪曾去看他，說逆賊等在凝碧池上作音樂供奉，乃成凝碧詩一章，寄其感慨，《菩提寺禁裴迪來相看說逆賊等碧池上作音樂供奉人等舉聲便一時淚下私成口號誦示裴迪》一詩曰：「萬戶傷心生野烟，百官何日再朝天，秋槐葉落空宮裏，凝碧池頭奏管弦。」

後來亂平，肅宗以其的詩減罪，其弟王縉子願削自己的官爵為王維贖罪。因此，在官位上也數年擢升，左遷太子允累官尚書右丞，所以世稱王右丞。然遭此變故，在精神上終是一種打擊，他對失身於賊，不能死固，常耿耿在念，以致愧疚之。王維曾請求出家，未獲准。因此將母親崔氏在蘭田縣輞川別業奉佛三十餘年的草堂，獻出作為「清源寺」為其母祈禱冥福。另在終南山附近闢了一處瓜園。

王維至中年三十歲以後，其妻病故，以後他一直未再娶，孤處一室，禁肉食，絕彩衣，居室中僅有茶璫、茶臼、經案、繩床，此外一無所有，完全過着禪僧的生活，每當退朝之後，焚香獨坐，以禪為樂，平生與佛門僧侶、信佛居士交往酬贈最多，大約在四十歲左右的時候，王維為侍御使出使南陽，途中遇到慧能的弟子神會禪師，神會所宣揚的南宗心要，遂為其著《六祖碑銘》，全文皆用佛語綴成，從這裏，可見其對佛教研究造詣之深，為人所尊。

其一生仰慕《維摩詰經》中的大乘菩薩維摩詰居士的德高道隆，智慧如海，辯才無礙，被經中的維摩詰居士所感動，誓愿以維摩詰居士為榜樣，學習他的德行，因此題己名為維，字摩詰，亦稱王摩詰。這對他後來成為一個多才多藝的詩人畫家，是分不

開的。他博學多才，精通佛理，如法修行，并以詩文的形式來闡述佛理，讚美佛教。所以，後人尊他為「詩佛」，也不愧為是中國式的「維摩詰居士」的這個榮譽稱呼。佛經中的維摩詰居士，是當時印度毗舍離國的在家佛門居士，那麼，王維可以堪稱為中國的第二個維摩詰居士。

他「晚年唯好靜」、「焚香獨坐，以禪誦為事」，又說他「在京師，日飯數十名僧，以談玄為樂」，到臨終之時「與平生親故作別，多敦勵朋友奉佛修心之言。」到了上元二年（761），一日，王維忽索筆作書，與親朋訣別，安坐而逝，年壽六十一歲，葬于清源寺西（即輞川別業旁）。

二、融禪入詩

在現存四百多首的王維詩文中，他大量引用、發揮了佛學觀點，所用典故多來自《維摩詰經》、《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》等佛經，特別是《維摩詰經》，在王維的哲學、美學思想和藝術中，打下了鮮明的烙印，另外，王維對禪宗的「對境無心」、「無住為本」的思想，運用到生活中，以此態度對待人世的一切，使他對宇宙人生都保持着一種任運自在的恬淡心境，並將這種心境融入進自己的詩歌之中，其詩題材豐富多采，其內涵都廣容禪的意境和風格，這種清遠閑靜的禪詩，處處顯得樸實，真純的神韻，響逸的情調，在文字之外，別有使人會心之處，並且還閃耀出一種似有若無的禪光佛影。

王維的詩體屬于田園派的自然詩，內容取材于山水景色，大都是一個個獨立封閉的世間「空山、翠竹、日色、青松、蓮花、鳥鳴、流水、鐘聲……」風格淡雅恬靜，樸實自然，一切都是那

樣的圓滿自在、和諧空靈、其意象的空間是有限的，但包含着無限的意蘊，時間也並不明顯，似乎象徵着「真如」的永恆。因此，人們讀誦這些充滿着濃厚禪趣的小詩，會別有一番清遠閑禪的禪味，寓有禪理。而王維的繪畫藝術，則是一種寄興寫情的山水畫，達到那種詩中有畫，畫中有詩的境界，寓有禪師們那種悟禪的境界。山水、樹、石、人物等，都是隨筆點染，意思簡單，表現不費裝飾的畫風，如果沒有禪的境地，永遠不可能有那種清逸的意境，這些可以說，是將佛學思想直接和山水聯繫起來，說明了佛教哲學包羅萬象，這是佛學與詩畫的結合和統一，融洽了藝術。

從現有于世的王維詩畫中，可見其藝術修養之高，造詣之深，劉熙載在《藝概》卷二，《詩概》中說：「王摩詰詩好處在無世俗之病。世俗之病，如恃才驕學、做身分、好攀引，皆是。」王維不僅是唐代著名的詩人，也是我國古代著名的畫家、書法家和音樂家。擅長寫詩，工於草隸，精通音樂，同時又是我國寫意水墨畫的開拓者，不愧是我國古代的一位才華出眾的傑出詩人和藝術家的佛門居士。因此，對於王維的禪詩，僅按照一般的山水詩去理解，去處理是不夠的，必須從佛教的影響方面去考慮這些作品，深入探索作品本身的客觀包含的思想內容，情趣格調，基於這一思想，我們將選擇數首的王維禪詩，從佛學的角度試析，以饗讀者諸君的禪味法喜。有人以為：王維的詩不依禪理去體悟其詩中的禪境，則無法品賞其詩的神韻妙境了。

三、佛禪詩淺析

王維的佛禪詩，是融禪入詩，詩以簡煉的筆調，勾畫出一幅

令人流連忘返的景色，將禪的空靈情趣融進了他的山水詩，使詩達到禪所具有的那種情逸的意境。現在筆者根據前人研究王維詩文的成果，以及自己對王維佛禪詩從藝術審美及佛教禪理進行探索後的一些體會，就《鹿柴》、《辛夷塢》、《竹里館》、《烏鳴澗》、《山居秋暝》、《木蘭柴》、《終南別業》、《過香積寺》等八首詩，從禪文化審美藝術的角度加以淺析和闡述。

鹿柴

空山不見人，但聞人語響；

返景入深林，復照青苔上。

詩人寫這首《鹿柴》時，已是晚年，對佛教已有進一步體會，因此，在詩文的筆墨之外，寓有禪意。詩以遠處的微響的人語聲，襯托着空山幽谷的寂靜，密林裏漏下一線落日的返照。然而詩人體會到一種幽靜空靈的境界，那微弱的光灑在碧綠的蘚苔上，顯得多麼冷清！青苔對這陽光並不陌生，黎明時分，亭午時分，都會受過它的照射，現在到了黃昏時分，它又照來了。然而這次復返，它的亮度、熱度和色調，都發生了變化，詩人在這青苔返照時，使他從這種境界想到大千世界就是這樣不知不覺地生滅，生滅地無有常住，以一瞬為永恆，將生命熔入了這刹那的終古，一滴萬川，有限無限的境界中。我們從這裏可以看見詩人超脫塵世立於禪之三時境界的身影。

禪宗的行持重視「返照」（回光返照）的功夫，「返景入深林，復照青苔上」一句，其所用的畫面也使人聯想到禪宗的教義。而詩中所體現的清靜虛空的心境，更是禪宗所提倡的。

辛夷塢

木末芙蓉花，山中發紅萼；

澗戶寂無人，紛紛開且落。

這是一首著名的田園詩，出自《輞川集》第十八首。「辛夷」即木筆樹，辛夷塢，因塢中有辛夷花故名。這首詩是詩人王維因花悟道，物我兩忘的禪詩。詩文意理淺近單純，其內容敘述：在辛夷塢這個幽深的山谷裏，辛夷花自開自落，自然平常。

辛夷花在詩人的筆下，是他內在精神的外射，是一棵人格的理想之花，然而它又是一棵與眾不同的花。詩分兩部分，第一部分是「木末芙蓉花，山中發紅萼」是一幅生機勃勃，花朵爛漫的景象，第二部分是另一幅「澗戶寂無人，紛紛開且落」的情況，辛夷花又在紛紛凋零，這是何等的灑脫。

詩文在敘述這個絕無人跡的地方，辛夷花正默默地開放，又默默地凋零。既沒有人對它們讚美，也不需要人們對它們的凋零一灑同情之淚。它們得之於自然，又回歸於自然，沒有追求，沒有哀樂，聽不到心靈的一絲震顫，幾乎連時空的界線都已泯滅了，這樣的一種靜謐空靈，可以說是前無古人的。在這個境界中，天與人、物與我、情與景、觀照者與觀照的對象，完全渾然一體，達到「一即一切，一切即一」的境界。

《辛夷塢》的詩境意趣之美，可以從詩中體會，然而意境之外的禪趣則更濃。花開花落的自然現象，引不起詩人的任何哀樂，他既不執着於空，又不執着於有，這正是禪的「任運自在」的體現。我們從「紛紛」兩字中，可以看出此生彼死，亦生亦死，不生不死（滅）的「禪」境界。這在詩人的心中悠然生起的，然而在他的眼裏，乃至整個人生宇宙，不正是像辛夷花一樣，在剎那剎那的生滅之中的，所謂因果相續，無始無終，自由自在演化着。「不生不滅，如來異名。」（《楞嚴經》），王

維因花悟道，似乎從辛夷花的花開花落中，親切地看到了佛性真如的永恆存在的。

竹里館

獨坐幽篁里，彈琴復長嘯；

深林人不知，明月來相照。

這首詩是說明詩人與空寂為伴的空寂之心，詩文寫出有聲有色、有動有靜、亦虛亦實的美麗自然景物，達到佛教那種「禪境」的空寂。

詩人獨自在這幽深寧靜的竹林裏，彈琴長嘯，這是一個與世隔絕的地方，沒有其它的聲音，也沒有人知道詩人的存在。此時此刻，只有與詩人為伴的明月懸空浩照。從此反襯詩人那時內心趨於空寂的自然景物。

這是一首描寫景物的寂滅空靈的詩文，其寓意幽深，意境寧靜安祥，淡泊空遠，禪機悟境流露於字裏行間，是王維禪理詩的佳作。

鳥鳴澗

人閑桂花落，夜靜春山空；

月出驚山鳥，時鳴春澗中。

這首詩說明心外一如的靜寂境界，此詩禪味極濃厚，用筆疏淡而傳出含蓄豐蘊的詩情畫意，詩中的背景雖然在「人間」，當清淨的心靈，與自然境地融合為一時，卻能從中體達到禪理那種「不生不滅」的實相，來解脫人世間的煩惱。詩中寂靜的空山，它並不受世間的干擾，花落、夜靜、山空、無聲的月光驚鳴了山鳥，然而山鳥的鳴叫，卻又給山中帶來了更幽靜的寂靜，這是一個無聲中顫動，寂中回旋的世界。

從這裏，我們可以看到詩人的禪境詩，已達到「意」與「境」的融合爲一，它只有通過禪的體驗才能加以表現，也只有人在與自然的水乳交融中，才能獲得渾然一體的程度。因此，王維的藝術成就，是令人驚心動魄的。因此明胡應麟說：此詩「讀之身世兩忘，萬念俱寂」

山居秋暝

空山新雨後，天氣晚來秋。
明月松間照，清泉石上流。
竹喧歸浣女，蓮動下漁舟；
隨意春芳歇，王孫自可留。

這首詩，詩人通過「空山新雨後」的景色，細心觀察，描繪了大自然美麗和可受可留，浸透了詩人的濃厚的感情，流溢出生動而豐富的思想，同時也體現了詩人的藝術魅力和禪境。

從禪學來看，詩的上聯、次聯，表現一種真空的境界，所謂一切皆歸於寂靜的空靈意境，三聯末聯，則描繪一種「即空即有，非空非有」的中道境界，使一切趨於完美和諧。

木蘭柴

秋山斂餘照，飛鳥逐前侶；
彩翠時分明，夕嵐無處所。

這是一首禪境詩，全詩的着眼點在於飛鳥的「彩翠時分明」的一句上，在這一刹那之中，它雖然有即將無的殘照，以及似有似無的夕嵐，不僅將這閃光的一刹那，烘托得分外鮮明，使讀者體會禪趣的含寓。同樣，全詩也賦予了「秋山斂餘照」的許許多多，說不清的意味。

終南別業

中歲頗好道，晚家南山陲；
興來每獨往，勝事空自知。
行到水窮處，坐看雲起時；
偶然值林叟，談笑無還期。

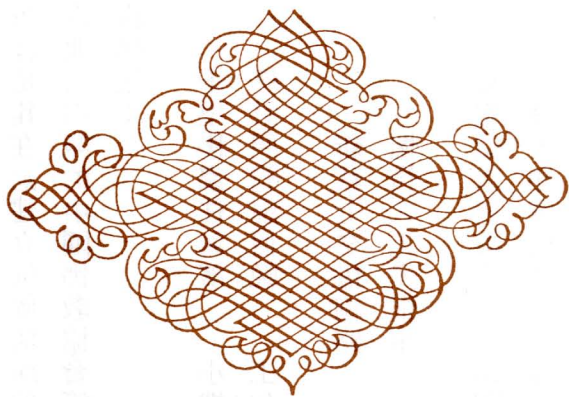
這首詩以自在安閑的筆調表達了詩人在游覽大自然的山水，與山中野老親切交流的情景，詩中那種隨遇而安，寄興於大自然，不起世慮的超然意境，這種意境是出自禪宗「任性」、「無住」之旨。全詩都是托物寄情，通過交往相融，從中體會到佛理。

首聯是寫詩人自己中年以後，即歷世好道，到了晚年更隱居輞川，優游山水；次聯寫詩人一個人獨自寄興游覽的閑情逸致；三聯，是全詩的點睛處，寫詩人自己游覽漫無目的，隨意而行，充滿無限的禪趣，全句闡明了「一即一切」、「一切即一」的事無礙的法界之理。其「行到水窮處」句，則表示一切皆歸源於一（絕對的自性），而「坐看雲起時」則表示絕對自性展現一切現象，觀照一切的情境。末聯是與林中叟親切交流的情況。詩的後二聯是「行雲流水」、「任其自然」的禪意所在。總之，此詩通過描寫田園生活，含蓄曲隱地表達了禪學人生的哲理，說明和表達了禪具有的「空寂、靜閑」的境界。

過香積寺

不知香積寺，數里入雲峰；
古木無人徑，深山何處鐘？
泉聲咽危石，日色冷青松；
薄暮空潭曲，安禪制毒龍。

（下轉第20頁）



陳海量居士及其詩作

鄭頌英

畢生盡瘁於佛教弘法事業，經過二十五年艱險坎坷的陳海量居士，雖已名聞國內外佛教界，但他的生平及其「窮而後工」在縲絏中慷慨蒼涼的詩作，則佛教同仁知之者尚稀。本文之作，筆者誠有責無旁貸者矣。

陳海量居士名立鰲，初自號及用作筆名者為拜善，及其辭離大法輪書局，到上海市佛教青年會內創辦大雄書局以後，一直是以海量為名的。浙江天台縣人，生於一九〇九年農曆十一月初一日。自幼勤奮好學，善詩文。初在當地機關任會計等工作。抗戰前，弘一法師在慈溪五磊山說法，前去皈依執弟子禮隨從修學，從此深研教理，勇猛精進，以身許法，以苦為師。約在一九三八年應上海大法輪書局陳無我居士之邀，辭離家鄉赴上海協助編輯『覺有情』半月刊。其時他和無我居士相依如父子師徒，無我居

士主持出版和主編之外，所有營業、記賬、出納、校對、寄發等一應事務，皆海量居士一肩荷担，夜以繼日，不辭勞瘁！而待遇菲薄，家實仍在梓里。所以他在遇難前的詩只有身世、結禱、懷家、携家來滬等的若干首，而離騷哀怨的詩情雅雜，則多在遇難以後。所以『孤雁吟』上、中、下篇各七絕十首，上、中篇是一九五五年前在滬之作，下篇以後的詩則都是遠戍後之筆了。今選『孤雁吟』中十首作為他前期詩的代表作：

天台城外芳草萋 石橋烟柳過清溪
西茅五里松風道 處處枝頭鳥亂啼

繞宅青松茅氏村 竹籬老屋矮柴門
春來小院梅花放 疏影清香供釋尊

茅家有女名婉辛 皓齒明眸綽約身
舉止端莊言語寡 三生石上結喜姻

長齋奉佛從夫婿 脂粉香脂不上嶺
爲愛霞崖立雪處 故移寒舍入深山

佛隴凌雲高萬丈 百拜舍利同瞻仰
採花獻佛折芙蓉 白玉瓶裝虔供養

華翰忽忽海上來 殷殷招我于山隈
娥眉聞訊容顏減 此日離家何日回

以上六首是其家世、聯姻、遷家山居、佛化家庭、到上海工作一段的記叙，已見詩才不凡了。到一九四九年，上海佛青遷至武勝路一五三號新址後，我們集資請海量居士出來辦大雄書局。約又二年後，他才携眷來滬居於淮海中路佛青的舊址內。下面的四首是其在滬建立伉儷情深的佛化家庭，到一九五五年八月出席在北京召開的中國佛教協會第二屆代表會議，孰知去而不返的一段情景：

千里移家住滬濱 小樓裁剪舊翻新
停針問我歸何晚 工作今朝可苦辛

新秋七夕梧桐路 挽手乘涼踏月行
惋惜人天多恨事 蓮池並蒂訂來生

長空似水夜雲清 小閣秋燈無限情
伴誦不知香已燼 打窗落葉透秋聲

收拾行裝去北京 門前相送暗然行
豈知別易歸非易 惆悵南飛孤雁聲

抗日戰爭的後期，被尊爲淨土十三祖的印光大師在靈岩山寺端坐生西後，全國的哀悼詩文集編成『印光永師永思集』，亦出於他的手筆，並有懷印光大師詩云：

河山破碎恨何之 劫火餘生哭導師

野渡蒼茫沉落日 法門寥寂想遺規

吳宮衰草千秋夢 毘舍雙林七象悲

淒絕香光人去後 空留明月照豐碑

其後，他法緣最深的弘一大師圓寂時，又編集了『弘一大師永懷錄』。

在一九四九——一九五五短短六年的大雄書局裏，他還擔任佛青的理事兼弘法部副主任；書局經營各種佛教經典和書刊、圖像，弘法利生，不遺餘力，而實際工作者只有他和謝勝法居士（也是弘一大師弟子和最極崇敬者）兩人。著作出版了『在家學佛要典』、『建設佛化家庭』、『可許則許』、『知己知彼』、『解惑顯真』、『禪淨生活』、『釋迦牟尼佛的道理』、『學佛的女郎』……，其書暢銷於國內外，在港、台、南洋各地多有翻印流通者。

一九五五年八月，中國佛教協會第二屆代表會議，方子藩、鄭頌英、李行孝、陳海量居士四人作爲上海佛青的代表同車赴京參加會議。在左的路綫下，就在九月五日的歸程中，車到上海

眞如時，鄭、李、陳三人即被逮捕，上海佛青亦隨即結束了。至一九五八年八月下旬，我們三人同庭宣判反革命罪，並赴青海服刑改造，雖同在海南塘格木農場，而分隔甚遠。海量居士的『觀海樓詩存』，就在這個青海草原二十年囚衣生涯中的寫作爲其主要部份的。這部份的詩篇也是他文藝才華的精萃吧！選錄如下：

懷弘一大師

南國傳燈法乳恩 三衣一鉢仰師門

斜風斜雨梅山寺 坐聽吾師話釋尊

懷陳無我居士

無情歲月如流水 十載投荒別我師

安得東歸黃歇浦 登門却話別離時

西寧遇李行孝居士又言別 六首

萍踪已是三年別 邂逅驚看兩鬢霜

誰識飄零青海客 靈山受囑異尋常

家住滬西中一村 孟嘗慷慨客盈門

非緣彈鋏延佳士 爲報如來說法恩

貝葉同翻歇浦濱 十年香火禮能仁

終朝爲法忘辛苦 湖海相逢有幾人

天南地北同行脚 去住如今難再約

忽憶江灣夜月明 一肩行李辭吳越

此別深知不再逢 飄流湖海各西東
因緣聚散原如幻 踪跡何妨任轉蓬

收拾行裝起五更 西寧小住望南行
秋山客路飄黃葉 斜照重添握別情

懷鄭頌英居士 六首

病榻殘燈夜雨聲 殷勤寄語慰離情
可堪往事重追憶 月下同車上北京

碧雲寺裏共徘徊 花徑無人長綠苔
五百聖僧無一語 鷓鴣飛上石蓮台

縲紲度生思紫柏 臨刑入定仰憨山
負經入獄尋常事 跌坐南樓學掩關

文章經綸鄭居士 海上當年懸法幢
燈下談經千指繞 夜深歸去帶寒霜

身世誰憐李卓吾 焚書一帙獄燈孤
子規啼血三更冷 覺道原來一字無

同是如來座下人 千錘百煉不嫌頻
苦修合是吾儕事 六代傳燈付負薪

河口道中懷徐恒志居士

百城烟水萬重山 西出蘭州第一關
何日重逢訴一語 故人無恙得生還

懷孫常權居士（天台同鄉）

白雲紅樹半山村 覺道與誰可共論
十五年來嗟死別 七千里外愧生存
赤城舊事傳衣鉢 黃卷論文入佛門
含笑預期歸淨域 荒郊何必再招魂

雜感 二首錄一

豈怨遭遇豈怨人 只生歡喜不生嗔
世尊有語深須記 如是緣從如是因

感懷入獄十週年

十年去住非由己 零落風塵總不愁
貝葉翻來成獨笑 曇花謝去肯添憂
棲遲破衲千山外 踪跡浮雲萬里遊
日暮草原啼鳥盡 黃河空自向東流

天台山水名著海內，故鄉久別每爲神馳，得遜璋書因成七律：

北湖疏柳拂微風 映日霞崖分外紅
華頂歸雲橫嶺上 清溪落雁隱葦叢
瀾迴雙澗泉聲遠 夕照寒岩峯影重
多謝故人遙念我 何時看瀑石橋東

思親 二首錄一

千尺丹崖駐紫霞 至今遊子未還家
傷心黃土瘞親骨 十度天涯見落花

他也結識不少日本佛教界朋友，在聽到中日邦交恢復時，他喜形於色，賦七律以慶賀：

東望瀛洲結恩頻 同文原是一家人
鑑真東渡情何切 空海西行澤尚新
風藻有緣懷異代 櫻花無恙結芳鄰
相思畢竟重相見 攜手東風萬象春

在六十年代初的三年自然災害中，我們在青海頭的改造隊伍，真是一日幾次埋芳草！海老在他「北荒草」的七律三闕中，既哀怨，又慷慨，可爲這一時期的代表作吧。我們三人都不埋八纍纍荒塚中，相繼生還，足見三寶加持不虛矣！

一、

楚辭哀怨百千章 朔漠飄零野草荒
蕭寺未聞歸紫柏 人間何處覓馮唐
豈嫌破笠遮衰鬢 未必囚衣便斷腸
夜雨西羌寒入夢 孤燈心事半疏茫

二、

燒殘野火吞聲哭 白骨叢中找姓名
雪夜揮戈斑虎窟 霜天荷戟法王城
當年湖海真誠跡 此日烟霞悟晚晴
白草西風斜照裏 何人驛路問前程

三、

廿年去住非由己 零落風塵是野流
貝葉翻來開宇宙 蒲團冷坐謝春秋

樓遲破衲千山外 踪跡浮雲萬里遊

照顧現前無一念 有何歡喜有何愁

我是在一九六三年春提前釋放回上海的，到一九八一年徹底平反；而他們兩位都在一九八〇年前後才獲准以探親假回來的。我本人有這樣的一段親身經歷，深感三寶加持之真實不虛！當一九五五年八月我們赴京開會時，我在佛青恭請海燈法師講授穢跡金剛法，法會還沒有圓滿，一天，講經畢，向法師辭行。法師好像早知全過程而已作好準備似的，即探懷拿出一塊銅牌說：這就是穢跡金剛像，我加持過五十萬穢跡金剛咒的，今以加持你，要帶在身上勿離開。那時作爲全國代表赴京開會，誰會料知去得歸不得呢？事後方感悟法師的高明！因而也體會到是定業之所致，不生怨尤，隨緣消舊業，攝心常潛修。海量居士在那個時期的兩種實踐是令人敬佩的：在服刑期間，每月有兩天改善生活吃葷菜，並且只有葷食，你如不吃，就得挨餓一天，他寧挨餓而堅持素食！他還誠摯善巧地以佛法教化於人，就連一個管教他的隊長也被勸化信佛了。囚衣說法度生，真是千古奇聞！

他於一九七九年冬返滬。一九八〇年十月在紀念轉逢長老年誕辰一律：

書劍飄零別雪峯 三生石上忽相逢
不因舒指見明月 豈得低頭拜大雄
南渡浮杯千島遠 西行飛錫萬山東
瀟瀟風雨苦菲盡 誰擊人間夜半鐘

越南吳庭艷集團迫害佛教，廣德和尚在西貢焚身抗議，新華社無線電傳真，見其端坐烈燄中，拭汗自如而示寂。詩以讚

仰：

捐軀烈火緣何事 粉骨碎身報世尊
百萬人天齊下淚 道風千載撼乾坤

一九八一年，他被選爲第四屆上海市佛教協會理事。一九八二年，當我們在十年浩劫經書盡付劫灰之後，發起廣印經書時，他有贈詩鼓勵：

贈頌英兄以仲敬仰

鐵肩荷担佛家業 海內更無第二人
獨轉法輪甘盡瘁 從今大地又回春

此詩過於誇獎，實不敢當！特以風雨同舟之摯友生西前之題贈，復以他東歸之後所作不多，仍錄以存念云。

一九八一年秋，趙樸老邀他到北京中國佛教圖書文物館工作，任職僅數月，因病回家休養，抱病中還受旅美華僑金玉堂居士之委托，編輯『美東佛教總會成立二十週年特刊』寄贈國內外。一九八二年農曆二月二十日在滬病逝，臨終安詳念佛，現諸瑞相，成就淨業西歸，有往生記傳世。終年七十四歲，有二子一女，無垢、無憂、無瑕，皆虔誠奉佛，無忝佛化家庭矣！

海量居士常誦金剛經、普賢行願品、淨行品，能背誦如流，並倡導以此三經定爲日課，其心行廣大而能安忍苦行，殆得力於此乎！居常一句佛號執持不忘，常在里弄街道上念佛經行而氓人流車流紛紜之相。他倡導在家居士用功，宜取動中修；若取靜境，則無能安心得定處矣。此是經驗談，甚可回味。哲人逝矣，紀此菩薩行，永放菩提之光！



「雜阿含經」研習

『雜阿含經』論增上慧學

蔡惠明

一、什麼是增上慧學？

慧學又稱增上慧學，亦即智慧。慧就是有厭、無欲、見眞。摺除一切欲望和煩惱，專思四諦、十二因緣，以窺見法，獲得智慧與解脫。「唯識論」卷九載：「云何爲慧？於所觀性，簡擇爲性，斷疑爲業，謂觀得失俱非境中，由慧推求，得決定故。」就是指分別事理決斷疑難的作用、通達事理的作用。智與慧雖爲同名，然二者實際上相對。智指達於有爲的事相，而慧則指達於無爲的空理。梵文 Prajna 音譯般若，意譯「智慧」，佛教用來指如實了解一切事物的智慧，爲表示它和一般智慧的不同，所以採用音譯。大乘佛教稱之爲「諸佛之母」。戒定慧三學是學佛者必須修持的三種基本學業，它概括了佛教全部教義，也包含了六度、三十七菩提分等各種修行法門。三學中以慧學最重要，戒和定都是求得慧的手段，只有獲得慧，具一切智，才能達到最終解脫的涅槃境界。

「雜阿含經」第六四六經載：「世尊告五比丘：『有五根。何等爲五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。信根者，當知是四不壞淨。精進根者，當知是四正斷。念根者，當知是四念處。定根者，當知是四禪，慧根者，當知是四聖諦。』」又第六六六經載：「世尊告諸比丘：『有三力：信力、念力、慧力。何等爲信力？謂聖弟子於世來所，入於淨信，根本堅固，諸天魔、梵、沙門、婆羅門，及諸同法所不能壞，是名信力。何等爲精進力？謂修四正斷。何等爲慧力？謂四聖諦。』」又第八二一經載：「爾時世尊告諸比丘：『過二百五十戒，隨處半月來，說波羅提木叉修多羅。若彼善男子，自隨意所欲而學者，我爲說三學。若學此三學，則攝受一切學戒。何等爲三？謂增上戒學、增上意學、增上慧學。何等爲增上戒學？是比丘重於戒，戒增上；不重於定，定不增上；不重於慧，慧不增上。於彼彼分細微戒，乃至於受持學戒。如是知、如是見、斷三結，謂身見、戒取、

疑。貪、恚、癡、疑，成一種子道；彼地未等正覺者，名斯陀含；彼地未等覺者，名七有；彼地未等覺者，名隨法行；彼地未等覺者，名隨信行，是名增上戒學。何等爲增上慧學？是比丘重於戒，戒增上；重於定，定增上；不重於慧，慧不增上。於彼彼分細微戒學，乃至受持學戒。如是知，如是見，斷五下分結，謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。斷除五下分結，能得中般涅槃；彼地未等覺者，得生般涅槃；彼地未等覺者，得無行般涅槃；彼地未等覺者，得有行般涅槃；彼地未等覺者，得上流般涅槃，是名增上慧學。何等爲增上慧學？是比丘重於戒，戒增上，重於定，定增上，重於慧，慧增上。如是知，如是見，欲有漏心解脫，有有漏心解脫，無明有漏心解脫，解脫知見，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，是名增上慧學。」不僅五根、三力中，以慧爲究竟，而且戒爲菩提的根本，由戒生定，因定發慧，具足增上慧學，才能達到解脫。

印順法師在「佛法概論」第十八章「戒定慧的考察」第三節談到「慧」時說：「無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧爲方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。『雜阿含經』第八四三經曾說四預流支：『親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向。』這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。然從師而起三慧的修學程序，可能發生流弊，所以釋尊又說四依：『依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識。』作爲修學的依準。一、親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免屢雜異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證可信。善知識應該親近，而不足爲佛法真偽的標準，這惟有依法不依人。……從師多聞正法，要從語言文字中，體會

語文的實義。如果重文輕義，執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語。」經上說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞」（『雜阿含經』第二十六經）。……義理有隨真理法相說，有曲就有情根性說，這即是了義與不了義，勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說，作爲思考的標準，就不免顛倒。所以說：『依了義不依不了義。』……法次法向是修慧。依取向分別的妄識，無論如何也不能得解脫，不能引發無漏正智，所以說「依智不依識」。應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。佛法以正覺解脫爲目標。而這必依聞、思、修三慧而達到，聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣重視釋尊的指示！」

關於慧與覺證，印順法師在該書同章同節解釋道：「在家出家的聖弟子，依八正道修行，確有如實的悟證境地，這是經中隨處可見的。到此，淨化自心功夫，才達到實現。怎樣的觀慧才能引發如實覺呢？方便是非常衆多的，或說四念處——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我；或說四諦觀；或說緣起的生起還滅觀。但達到根本處，切近實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。這是三法印的觀門：依無常成無願門，依無我成空門，依涅槃成無相門。等到由此而知法入法，即無二無別。如前三大理性的統一中說：法性是空寂而緣起有的，從緣起的生滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。所以四諦觀、緣起觀，或側重緣起流轉而觀不淨、苦、無常、無我，都是契入法性空的方便。由於適應時機，根治對於物欲、色欲的繫著，所以說苦觀、不淨觀，却不能依苦而起無量三昧，或偏於不淨觀，會造成嚴重的錯誤，佛世即有比丘厭身而自殺的（見『雜阿含經』第三百十一經）。

佛爲此而教令修安般，這那裏是佛法觀慧的常道！」

中國禪宗南宗的修證雖從無念着手，但他們的禪法重在「但行直心，不着法相，」所以成爲一行（一類行相的）三昧，並不限於靜坐一途，却在一切時中，行住坐臥，道法流通。而且定慧雙行，如燈發光，事成一體。這與北宗教人靜坐看心、看淨、不動、不起完全不同。神秀門下普寂等，更將這些修法機械地說成「凝心入定」、「住心看淨」、「起心外照」、「攝心內證」，以爲那樣將心分成兩截，再也不會契心自性而發生智慧的。現在看來，這種觀點是偏頗的。南宗禪法的根本精神貫串着無相、無住，又特別提出般若行，在「大般若經」裏發揮無相、無住意義最透徹的「金剛般若經」，恰恰給南宗很好的根據。因此，慧能一再說聽聞「金剛經」言下便悟。他從經文「應無所住而生其心」「中悟出定慧等學微旨，「無所住」指「定」，「生其心」即「慧」，他的禪法就是以定慧爲本，一切思想皆從此義引伸擴充而來。他在「壇經」中又說：「若欲入甚深法界入般若三昧者，直須修般若行，但持『金剛般若經』一卷，即得見性入般若三昧。」這樣，便將自初祖菩提達摩以來一直用「楞伽經」印心之說，代代相傳至五祖弘忍輕輕地換過了。

二、「於諸善法，無信心者，是則退減。」

「雜阿含經」第四百九十七經載：「佛問舍利弗：『何等像類比丘，聞汝舉罪，而不瞋恨？』舍利弗白佛言：『世尊！若有比丘不諂曲、不幻僞、不欺誑，有信、慚、愧、精勤、正念、正定、智慧、不慢緩、不捨遠離、深敬戒律、顧沙門行、尊崇涅槃、爲法出家、不爲性命，如是比丘，聞我舉罪，歡喜頂受，如飲甘露。譬如刹利、婆羅門女，浴沐清淨，得好妙華，愛樂頂

戴，以冠其首。如是比丘不諂曲、不幻僞、不欺誑，正信、慚、愧、精勤、正念、正定、智慧、不慢緩、心存遠離，深敬戒律，顧沙門行，勤修自省，爲法出家，志在涅槃，如是比丘，聞我舉罪，歡喜頂受，如飲甘露。』佛告舍利弗：『若彼比丘，諂曲、幻僞、欺誑、不信，無慚、無愧、懈怠，失念，不定、惡慧、慢緩、違於遠離，不敬戒律，不顧沙門行，不求涅槃，爲命出家，如是比丘，不應教授與共言語。所以者何？此等比丘，破梵行故。若彼比丘不諂曲、不幻僞、不欺誑，信心、慚、愧、精勤、正念，正定、智慧、不慢緩、心存遠離，深敬戒律，顧沙門行，志崇涅槃，爲法出家，如是比丘，應當教授。所以者何？如是比丘，能修梵行，能自建立故。』佛敎僧團是重素質的，對惡慧比丘，不應教授與共語。只有嚴肅紀律，才能深敬戒律，得正定慧。

「雜阿含經」第一一三九經載：「尊者摩訶迦葉白佛言：『世尊！今諸比丘，難可爲說法，若說法者，當有比丘不忍、不喜。』佛告迦葉：『汝見何等因緣，而作是說？』摩訶迦葉白佛言：『世尊！若有比丘，於諸法無信敬心，若聞說法，彼則退沒。若惡智人，於諸善法無精進、慚愧、智慧，聞說法者，彼則退沒。若人貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑惑、身行傲慢、憤恨、失念、不定、無智，聞說法者，彼則退沒。世尊！如是比諸惡人者尚不能令住善法，況復增進！當知是輩，隨其日夜，善法退減，不能增長。世尊，若有士夫，於諸善法，信心清淨，是則不退。於諸善法，精進、慚愧、智慧，是則不退。不貪、不恚、睡眠、掉悔、疑惑，是則不退。身不弊暴，心不染污，不憤、不恨，定心、正念、智慧，是則不退。如是人者，於諸善法日夜增長，況復心住！此人日夜常求勝進，終不退減。』佛告迦葉：『如是，於諸善法無信心者，是則退減。亦如迦葉次第廣

說。」

「雜阿含經」第一二七四經中佛印證了拘迦那婆天女所說偈言：「如是，如是，如汝所說。其心不爲惡，及身、口，世間五欲悉虛僞，正智、正繫念，不習近衆苦，非義和合者。」釋尊經常教導：「有罪當懺悔，懺悔即清淨。」因爲一時過失，成爲進修德行的大障礙，不能得定，不能發慧，如引發定慧，必是邪定、惡慧。佛法的懺悔制，於大眾前痛切懺悔，可回復清淨。禪定必須離欲。「雜阿含經」第一二八六經中佛爲天子說偈言：「非世間衆事，是則爲之欲，心法馳覺想，是名士夫欲。世間種種事，常在於世間，智慧修禪思，愛欲永潛伏。信爲士夫伴，不信則不度，信增其名稱，命終得生天。於身虛空想，名色不堅固，不着名色者，遠離於積聚。觀此真實義，如解脫哀愍，由斯智慧故，世稱歎供養。能斷衆雜相，超絕生死流，超度諸流已，是名爲比丘。」佛法的修定離欲，重於內心煩惱的調伏，並非拒絕世間一切。否則守護根門，遠離五欲，就落於外道作爲。佛法常說依定發慧，所以修定不必是極深的，能專致一心，端正思惟就可以了。因此不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相應「電光喻定」的，都可以引發勝義慧，離煩惱而得解脫。如「雜阿含經」第一二二二經中所述的「慧解脫阿羅漢」，雖不得禪定，但對於生死的解脫已切實做到。否則定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，就對佛法愈不相適應。至於神通，是禪定的副產品。「慧解脫阿羅漢」雖究竟解脫，仍沒有神通。而外道依禪定得神通，可有天眼、天耳、神足、他心、宿命等五通，即超常人的特異功能。佛法所重的是「漏盡通」，就是自覺煩惱的清淨。佛弟子能深入禪定的，即有五通，但佛不許他們利用神通傳教，更禁止利用神通招搖名利。如有虛僞顯示，犯大妄語戒，驅逐出僧團！所以八正道以正見爲爲先導，正定爲目的。邪定出惡慧，

這就是方向性的根本錯誤！

三、慧的種類和修習

「雜阿含經」第七八五經中世尊爲諸比丘說八正道，最後指出：

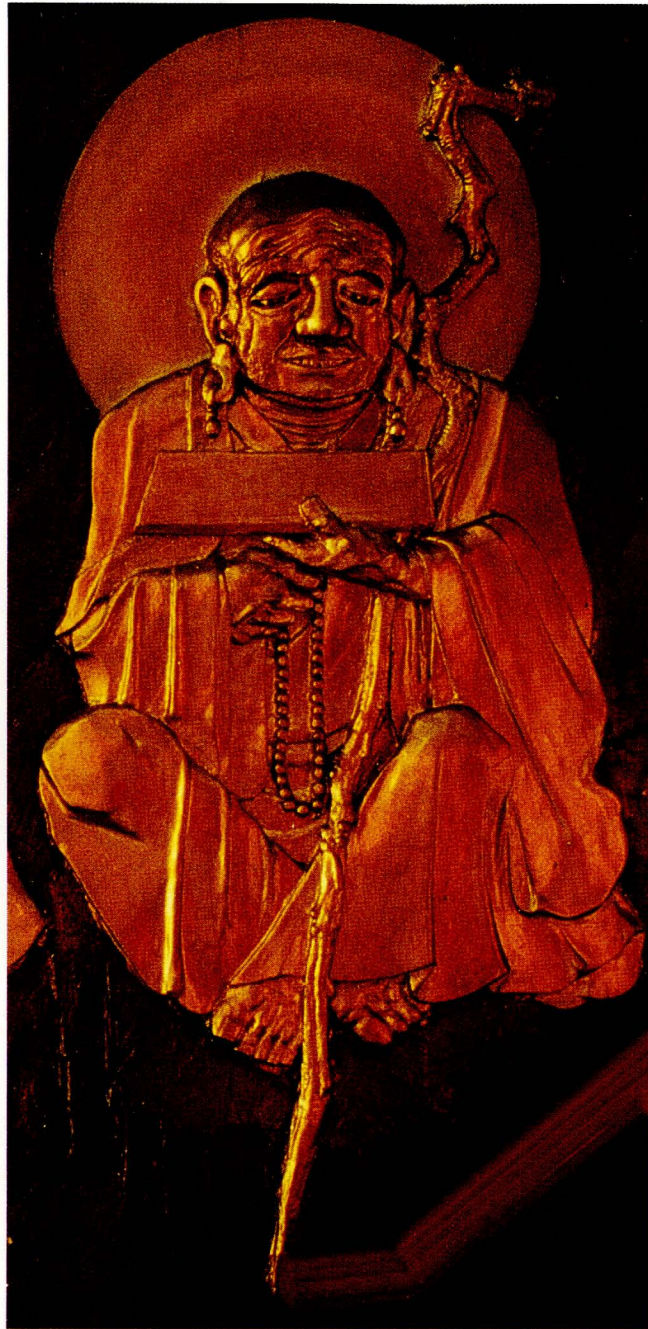
「何等爲正定？正定有二種。有正定，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正定，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等爲正定、世、俗，有漏、有趣，轉向善趣？若心不亂、不動、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定、世、俗、有漏、有取，轉向善趣。何等爲正定是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應心法住，不亂、不散、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」這裏提出慧有世間慧、出世間慧和有漏慧、無漏慧的分別。兩者之間，以出世間慧與無漏慧爲究竟。

「雜阿含經」第九三四經載：「釋氏摩訶男來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：『世尊，如我解佛所說，正受故解脫，非不正受。云何世尊！爲先正受而後解脫耶？爲先解脫而後正受耶？爲正受、解脫，不前不後一時俱生耶？』爾時，世尊默然而住。如是摩訶男第二、第三問，佛亦再三默然住。爾時，尊者阿難住於佛後，執扇扇佛。作是念：釋氏摩訶男以此深義問世尊：世尊病差未久，我今當說餘事以引於彼。語摩訶男：『學人亦有戒，無學人亦有戒；學人有三昧，無學人亦有三昧；學人有慧，無學人亦有慧；學人有解脫，無學人亦有解脫。』（摩訶男請述其詳），尊者阿難語摩訶男：『此聖弟子住於戒，波羅提木叉律儀，威儀行處，受持學戒。受持學戒俱足已。離欲，惡不善

法，乃至第四禪具足住。如三昧具足已，此苦聖諦如實知，此苦集如實知，此苦滅如實知，此苦滅道跡如實知。如是知，如是見已，五下分結已斷、已知，謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。此五下分結斷，於彼受生，得般涅槃阿那含，不復還生此世。彼當爾時，或就學戒、學三昧、學慧、學解脫。復於餘時，盡諸有漏、無漏解脫，慧解脫，自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。彼當爾時，成就無學戒、無學三昧、無學慧、無學解脫。如是摩訶男！是名世尊所說學戒、學三昧、學慧、學解脫，無學戒、無學三昧、無學慧、無學解脫。」這是第三種學人慧與無學人慧的不同。至於無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便，上文已經介紹，如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。

應當如何修習慧？首先應認識「法」是緣起假名而本來空寂的，但由於人類無始以來的愚昧，總是內見我相，外取境相，不知空無自性，而客觀確實如此。由此成我、我所、我愛、法愛，我執、法執，我見、法見。必須從智慧的觀察中否定這些，才能證見法性，離戲論纏縛而得解脫。「雜阿含經」第二十三經說，必須「於此識身及外境一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫着。」第二七二經則指出，必須「不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過。……作是知已，於諸世間則無所取，無所取者，自覺涅槃。」第三十七經則謂要不住四識住：「於色中識住，攀緣識，喜貪潤澤，生長增廣；於受、想、行中識住，攀緣受、想、行，貪喜潤澤，生長增廣。比丘！識於中若來、若去、若住、若沒、若生長增廣。比丘！若離色、受、想、行，識有若來、若去、若住、若生者，彼但有言數，問已不知，增益生癡，以非境界故。色界離貪，離貪已，於色封滯意縛斷；於色封滯意縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣。受、

想、行界離貪，離貪已，於行封滯意生縛斷；於行封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，彼識無所住，不復生長增廣。不生長故不作行，不作行已住，住已知足，知足已解脫。解脫已，於諸世間都無所取、無所著，無所取、無所著已，自覺涅槃，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我說彼識不至東、西、南、北、四維、上、下，無所至處，惟見法，欲入涅槃、寂滅、清涼、清淨、真愛。」由慧觀而契入法性，不是取相分別識的觀察，是從無自性分別而到達離一切取相戲論的。如有一絲相可取，即不入法性。因此如中道的德行，從離惡行善方面說，這是要擇善而處的。但從離相證覺來說，如取著善行，以為有善可行，有我能行，就成為如實覺的障礙，大乘稱之為「順道法愛。」佛在「中阿含經」中說：「如於地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所，彼計地是神已，即不知地。……於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所，彼計一切神已，便不知一切。」「雜阿含經」第九二六經中世尊告說陀迦延：「當修真實禪，莫習強良禪。如強良馬，繫槽檣上，彼馬不念我所應作，所不應作，但念穀草。如是丈夫，於貪欲纏多所修習故，彼以貪欲心，思惟，於出離道不如實知，心常馳騁，隨貪欲纏而求正受。瞋恚、睡眠、掉悔、疑多修習故，於出離道不如實知。以疑蓋思惟而求正受。……（勝義空觀是：）於地想能伏地想，於水、火、風想無量空入處想、識入處想、無所有入處、非想非非想入處想，此世他世，日月，見聞覺識，若得若求，若覺若觀，悉伏彼想。比丘如是禪者，不依地、水、風、火，乃至不依覺觀而修禪。」這是無所住的勝義空觀。迦旃延修這樣的禪觀，由於佛陀的教化，明確緣起假有性空的中道而來（見「雜阿含經」第三〇一經），這是慧證法性的不二門。大小乘是殊途同歸的。



阿氏多尊者

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 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.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三八年三月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong

中峰明本國師手札
聖僧出石見嫌先民
猶未盡氣事信雲錦年
指江石為著數說云微也
石石田波莊二維多件云掛
石石石石石石石石石石
以指書無端云錦
雲錦書云云云云云云
田田田田田田田田田田

中峰明本國師手札
指石上錦心云云