《法鼓全集光碟版》第一輯 第一冊

《明末佛教研究》

自序

一九七五年春，我在東京立正大學通過的博士論文，題為「明末中國佛教の研究」，實則明末佛教的範圍很廣，那是宋以後中國佛教史上的一個大有為的階段，我的主題研究，僅以明末四大師中最後的一位，蕅益智旭為中心，故在提出學位論文之後，即想著手對於明末的佛教，做廣泛而深入的繼續研究。

在我的學位論文問世之前，學界對於明末的佛教，尚是一塊等待開發的處女地，嗣後不久，美國州立賓州大學的徐頌鵬博士，提出的學位論文是明末的憨山德清。一九七九年由賓州大學出版了*A Buddhist Leader in Ming China: The life andthought of Han-shan Te-ching*；美國哥倫比亞大學的于君方博士，撰成的學位論文是研究明末的蓮池大師雲棲袾宏，一九八一年由哥倫比亞大學出版了*The Renewalof Buddhism in China Chu-hung and the Late Ming Synthesis*。去（一九八六）年的美國哈佛大學，也有一位美國學者，以紫柏大師為主題研究，通過了博士學位，唯尚未見出版；本（一九八七）年春臺灣中華佛學研究所的釋果祥，也由東初出版社（法鼓文化前身）出版了一冊《紫柏大師研究》。另有一位苦學勤讀，正在充實學力中的臺大歷史研究所研究生——江燦騰先生，也以明末佛教為其主攻的領域，在國內發表了數篇論文。尚有大陸學者郭朋，於一九八一年以通史體裁寫成《明清佛教》，次年由福建人民出版社出版；日本學者荒木見悟，一九七九年出版《佛教と陽明學》，一九八四年出版《陽明學の開展と佛教》等。可見學術界對於明末佛教的研究，在短短十二年來，已成了國內外及東西方學者間的熱門課題。

明末佛教，在中國近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下啟清民，由宗派分張，而匯為全面的統一，不僅對教內主張「性相融會」、「禪教合一」以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。諸家所傳的佛教本出同源，漸漸流佈而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面。到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否一源，臺賢可否合流，儒釋道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。是故明末諸大師在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。

本書所收四篇稿件，是對明末的居士佛教、禪、淨、唯識，作了全面性的調查研究，所用的工力和時間，相當可觀，對於資料的蒐集、分類、研判，多半是在精讀多讀的方式下產生。我的目的，僅在為後賢提供可用的資料及其線索，至於進一步的研究，不論是消融或創發，仍有待諸後賢的努力。當然，假如我有時間，還會從其他主題，例如就律、密、臺、賢等的範疇，對明末的佛教，繼續寫下去。

一九八七年七月二十日序於臺北北投農禪寺

第一章 明末的禪宗人物及其特色

第一節 緒言

佛教本以實踐為主，理論的思想，乃是為了實踐的目的。所以，佛教雖有浩瀚的教典，都是為了如何實踐佛的教法而出現。所謂佛教的實踐方法，大別不出三類：一是持戒，二是習定，三是修慧。可是，此三者，以戒為基礎，慧為目的，定為發慧的主要條件。自印度以至中國，乃至目前的佛教所到之處，無一不是基於這三項原則(註一)，否則，雖名為佛教，卻不是佛教的本色了。

因此，佛教雖從思想的角度及教團的形態而言，分有南傳與北傳，北傳又分為顯教與密教，顯教又分為禪及教，教又分派，禪也分派。他們的主要修行方法，仍皆以戒定慧的三無漏學為依準。而且，自古以來，「從禪出教」(註二)，「藉教悟宗」(註三)，是相互為用的。唯有真的實踐，始能產生真智慧，而為大眾說出究竟清淨的不思議法，也唯有依靠正確的教義指導，始能實踐正法，而明其自心見其本性。因此，中國禪宗，雖以「不立文字」為其特色，它所留下的禪籍，反而是中國佛教的諸宗派中最豐富的一流。從禪宗史上看，凡是一流的禪士輩出的時代，幾乎也是禪宗典籍的豐收之際，尤其到了明末的中國，禪僧及禪宗的居士們，凡是傑出而有影響力者，幾乎都有相當分量及數量的著述，流傳於後世。最難得的是，他們不僅重視禪宗的語錄及史書的創作和編撰，而且從事禪宗以外的經律論的註釋疏解。所以我們若將明末視為中國佛教復興的時代，亦不為過。

所謂明末，主要是指明神宗的萬曆年間（西元一五七三—一六一九年），可是，有些人生於萬曆之前，活躍於萬曆初年，有些人生在萬曆年間，活躍於萬曆年間，有些人生於萬曆末期，卻活躍於萬曆之後。明朝亡於西元一六六〇年，而本文研究的人物，以其生歿年代的起歿計算，則自西元一五〇〇至一七〇二年，最遲的時代雖及清代，仍是生於萬曆年代的人。

禪宗重視修證經驗，其所證經驗的真偽及深淺，縱然已有自信，仍得經過先進禪德的勘驗與印可。凡是有能力印證他人的人，必是自己也曾接受過上一代禪德的印可。為人印證者，通常即是指導你修行的人，也可能僅在一面之間，便承認了你的修證工夫。不論如何，你受了何人的印可，便算接受了他的傳承，而成為他下面的另一代傳人，稱為法嗣。

由於傳承的關係，代表了法統的延續，也證明了修證經驗的可靠性；所以自宋朝的《景德傳燈錄》(註四)之後，有《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》、《五燈會元》等諸書(註五)，記述禪宗諸家的系譜，經元朝，迄明初，又出了《續傳燈錄》及《增集續傳燈錄》(註六)。正如明初玄極的〈續傳燈錄序〉所敘述的史實一樣：「吳僧道原，於宋景德間（西元一〇〇四年），修《傳燈錄》三十卷，真宗特命翰林學士楊億等，裁正而序之，目卅《景德傳燈錄》，自是禪宗寖盛，相傳得法者益繁衍。（宋）仁宗天聖中（西元一〇二三—一〇三一年），則有駙馬都尉李遵勗，著《廣燈錄》。建中靖國初（西元一一〇一年），則有佛國白禪師，為《續燈錄》。淳熙十年（西元一一八三年），淨慈明禪師，纂《聯燈會要》。嘉泰中（西元一二〇一—一二〇四年），雷菴受禪師述《普燈錄》。宋季（紹定間，西元一二二八—一二三三年）靈隱大川濟公，以前五燈為書頗繁，迺為粹成《五燈會元》。」(註七)

以上序中所敘六種燈錄，除了《廣燈錄》之外，餘均被收在《大正藏》及《卍續藏》的史傳部。然後，經過一百六十年，至明初（西元一四〇一年），玄極輯出《續傳燈錄》，又過一百九十年，至明末的萬曆二十三年（西元一五九五年），瞿汝稷集《指月錄》。西元一六三一年，有《教外別傳》、《禪燈世譜》、《居士分燈錄》。西元一六三二年至一六五三年間，有《佛祖綱目》、《五燈會元續略》、《繼燈錄》、《五燈嚴統》，及《續燈存稿》等諸書(註八)，相繼問世。明末僅僅六十年間，竟比任何一個時期所出的燈錄更多，而且此一趨勢，延續到清之乾隆時代的西元一七九四年時，又繼續出現了《續指月錄》、《錦江禪燈》、《五燈全書》、《正源略集》、《揯黑豆集》等諸書(註九)。在明末及清的二百年間，如果不是禪者中的人才輩出，豈會產生如此多的燈錄？如果不是禪者們重視法系的傳承，豈會有人屢屢編集燈錄？那些禪者中的傑出者，不僅在修證的禪境上各有其突破處，在文字經教的修養上，多半也有相當的造詣。故自西元一五九五至一六五三年的五十八個年頭之間，新出現的禪宗典籍，包括禪史、語錄、禪書的輯集、編撰、註解等，共有五十種

計三百八十六卷，動員了三十六位僧侶及十位居士，平均不到十四個月即有一種新的禪籍面世(註一〇)。

在明末禪宗的人物方面的考察，主要是根據明末及清初的諸種燈錄，最好的第一手資料，當然是明末禪僧及居士們為我們留下的傳記、塔銘、行狀，相信這些文獻也正是諸種燈錄的原始資料，可是，除了傑出的僧侶，願意留下自傳或傳記資料，而由後人加以刊行或刻碑之外，多半禪者的事蹟是不被後世所知的。所以諸種燈錄所錄的禪者，能有生歿年月可考，且有特殊的新觀念、新公案被記述者，那是不多的，故有好多禪者僅在燈錄的目錄中，見到他們的名字列於某派某世的傳承之下，卻不見有其事蹟及語錄、公案等備載於燈錄的內容之內。唯對研究者而言，仍是有其方便，至少可藉以瞭解活躍在當時的禪宗人物，到底有多少。雖僅被列名的人，也該都是有力於當時的禪者，否則，在百萬計的一般禪者之中，豈有多少僥倖而於燈錄中列名的人。

本文依據成於西元一六四二至一七九四年之間的九種燈錄及傳略集的資料，取其有名又有事蹟記錄者，整理成表(註一一)。此表所記內容，凡一百七十九個年頭，一百一十七人，其中僅有六位是居士，且無一人是女尼。但是我們可以判斷，由於那些燈錄的編集者，均有他們宗派法系及傳承的觀點，對於人物的取捨，也都有他們主觀的尺度。也可以說，正由於受了宗派立場的限制，被選錄的對象，就難免沒有厚此而薄彼的情形。故若僅就上舉的九種燈錄的資料所見者，尚無法說明明末禪宗的盛況。也可以說，明末禪宗之豐富，不是燈錄內容所能全部介紹，燈錄僅照傳統的模式，著重禪者們的參學過程及語錄公案的編採。至於明末禪者們的禪思想及禪學以外的著述，則非燈錄的分內事了。因此，雖然在《續燈存稿》、《續指月錄》、《續燈正統》、《正源略集》(註一二)等諸書中，將正統的禪者以外，附錄了「未詳法嗣」者及「諸尊宿」的事蹟，作為補救，但也只限於被正統禪宗學者視為與禪宗相關者，始被錄入。其他曾與明末諸尊宿如雲棲袾宏（西元一五三五—一六一五年）、達觀真可（西元一五四三—一六〇三年）、憨山德清（西元一五四六—一六二三年）等人相關的僧俗弟子，均未列入，甚至與以上三人被後世並稱為明末四位大師之一的藕益智旭（西元一五九九—一六五五年），在諸燈錄之中，竟未見其名字。可能後人將他視為淨土宗或天臺宗的派下，故意捨棄。另在《居士傳》內所列明末的諸居士中(註一三)，有十一位是以禪行為其修持法門的，然為諸燈錄所收者，僅得其中的一位(註一四)。足徵諸燈錄的編集者們，均把法脈系統的門戶守得很嚴。

事實上，禪宗的重視傳承，本來是為了防止濫冒，所以要由傳承明確的明師，給予勘驗及印可之後，始得成為正統正式的禪法的繼續傳授印證者。但是，經過南宋末期、元朝及明初，一度衰微之後的禪宗，能夠把握佛法命脈的真修真悟的禪者，便寥寥無幾(註一五)，往往是上一輩的禪者們，為了維繫禪宗寺院在形式上的世代相承，不致因了缺乏真正明眼人的接掌門戶，便趨於滅亡的厄運起見，對於尚未明眼的弟子，只要稍具才華，勉強能負起寺院的管理之責者，也就給予傳法的印可了。此種印可，被禪宗的門內人，評為「冬瓜印子」。也就是說，這種印可的證明，不是蓋上了皇家的玉璽，也不是蓋的金屬或石刻的正式印章，而是蓋的臨時用冬瓜肉偽造的印章。印章既是假的，用此印章印可的證明書，當然沒有實質上的意義。故到明末之際，禪者們尋求明師印可者，固然不少，有足夠能力自度度人的傑出僧侶，則未必將聞名於當時的禪匠看作尋求印可的對象；或者由於機緣不成熟，不是碰不到面，就是碰到了面也不能發生傳承的關係。比如藕益智旭，曾經參謁曹洞宗青原之下三十五世的無異元來（西元一五七五—一六三〇年），盤桓了一百十日，不但未嗣其法，反而因之而「盡譙宗門近時流弊，乃決意宏律」了(註一六)。但這並非表示看不起元來，元來倒是極受藕益尊崇的一位禪者(註一七)。

事實上，不重視派系法統的師師相承，可說是明末佛教的一大潮流，藕益智旭，不僅未求任何禪者的印可，甚至極端反對法派承襲的陋習(註一八)。此外如雲棲袾宏，雖曾參訪臨濟宗南嶽之下三十三世的禪匠笑巖德寶（西元一五一二—一五八一年），憨山德清除了也曾參訪德寶之外，還參訪過臨濟宗南嶽之下三十二世的雲谷法會（西元一五〇〇—一五七九年），卻都沒有建立法統傳承的關係。最足注意的是，因為曹洞宗青原之下三十五世的傳承者湛然圓澄（西元一五六一—一六二六年），也對求人印可之事，抱著可有可無的態度，而謂：「本分自心，如能得悟，豈有更欲求人證許，方乃消疑耳。」(註一九)

也許正由於明末曹洞宗的圓澄不堅決強調印可傳承的重要性，在臨濟宗南嶽之下二十六世的費隱通容（西元一五九三—一六六一年）所撰《五燈嚴統》凡例中，否定了他的法統(註二〇)，問題當然不是這樣簡單，容在後面詳論。

從明末禪者們所留下的作述看來，臨濟宗的諸人，比較保守陳規，曹洞宗的諸人及法嗣不詳的諸尊宿，則比較能著重實際情況的效用適應。對於禪宗弊端的自我檢討，對修行工夫重視鍛鍊的方法，也以此曹洞宗下及諸尊宿較為積極。至於臨濟下的漢月法藏（西元一五七三—一六三五年），雖屬臨濟宗南嶽之下三十五世密雲圓悟（西元一五六六—一六四二年）的法嗣，因他乃以自力參破，而得悟透，見解便比較獨立，作《五宗原》一書暢論其說，但卻引發了密雲圓悟的反對，編述了《闢妄救略說》一書(註二一)。漢月法藏的法孫，晦山戒顯（西元一六一〇—一六七二年）承其遺風，撰有《禪門鍛鍊說》一書，傳於世。此種敢於自我檢討並重視修證方法的風氣，也可算是明末禪宗的一大特色。

此外，明末的禪者之中，既有不少勇於檢討、重視實際、思想獨立的人物，他們在自修及勸人修行的觀念上，也有活用的方便，雖皆以禪悟的目標為指歸，也不排拒念佛、持咒等的雜行。

註解

註一、中國禪宗的實踐，重在實際的生活，重在人格及內心的鍛鍊，不重禪定的習得，但 在生活的精進實踐中斷絕向內向外的攀緣心時，智慧之光芒，自然現前，所以較為 活潑。然於省悟之後，依舊要求踏實的定力，來增長智慧的力量。

註二、印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》六一四—六一五頁（一九六八年六月臺北慧日講堂出版）。

註三、印順法師《中國禪宗史》三七—七一頁（一九七一年六月臺北慧日講堂出版）。

註四、《景德傳燈錄》三十卷，宋之道原，纂成於西元一〇〇四年，現存於《大正藏》五一 冊。

註五、

（一）《建中靖國續燈錄》三十卷，宋之惟白集。

（二）《聯燈會要》三十一卷，宋之悟明集。

（三）《嘉泰普燈錄》三十卷，宋之正受編。

（四）《五燈會元》二十卷，宋之普濟集，以上現均存於《卍續藏》之史傳部。

註六、

（一）明初之玄極所輯《續傳燈錄》三十六卷，序於西元一四〇一年，存於《大正藏》五一冊及《卍續藏》一四二冊。

（二）明初之文琇所集《增集續傳燈錄》六卷，存於《卍續藏》一四二冊。

註七、《卍續藏》一四二．二一三頁。

註八、明末諸種燈錄資料，請參閱本章第四節所附「明末禪籍一覽表」的「明末諸家禪宗史傳」表。

註九、以上諸書的資料，請參閱本章第二節所附「明末禪宗人物資料表」。

註十、參看本章第四節的「明末禪籍一覽表」。

註一一、參看本章第二節所附「明末禪宗人物資料表」。

註一二、

（一）《續燈存稿》卷一二，有〈未詳法嗣〉編，錄有明末禪僧六人。

（二）《續指月錄》卷二〇，有〈尊宿集〉，錄選明末禪者十八人，其中有一位比丘尼、兩位居士。

（三）《續燈正統》卷四一，有〈未詳法嗣〉編，及卷四二的〈補遺〉編，錄明末禪僧十三人。

（四）《正源略集》卷八，有〈附諸尊宿〉編，錄明末禪者十四人，其中兩人是居士。

註一三、《居士傳》共五十六卷，彭際清編成於西元一七七五年，現存於《卍續藏》一四九冊。明末的十一位居士資料，參閱本書第四章〈明末的居士佛教〉一文。

註一四、此一人是黃元公，為《五燈全書》卷六二及《正源略集》卷八所收，說他是曹洞宗無明慧經（西元一五四八—一六一八年）的法嗣，但在《居士傳》中，他也與臨濟宗的密雲圓悟（西元一五六六—一六四二年）及費隱通容（西元一五九三—一六六一年）有關。

註一五、宋末未出人，元朝僅出曹洞宗的萬松行秀，臨濟宗的雪巖祖欽、高峯原妙、中峯明本。漢月法藏的《濟宗頌語》有云：「高峯、中峯以下，屢遭亂世，其間諸家傳法弟子，給侍不久，宗旨漸疏。」（《卍續藏》一一四．二一三頁）

註一六、《靈峯宗論》卷首，「八不道人傳」。

註一七、《靈峯宗論》卷一〇，智旭（西元一五九九—一六五五年）作〈曹溪（西元一二六三—一三二三年）行呈無異禪師有序〉之中，有稱元來乃是一位「以禪治惑，一律扶衰」的人物。

註一八、參看《靈峯宗論》卷五的〈法派稱呼辯〉及卷五的〈儒釋宗傳竊議〉二文。

註一九、湛然圓澄著《宗門或問》（《卍續藏》一二六．三二二頁）。

註二〇、參看《卍續藏》一三九．七頁。

註二一、以上二書現存於《卍續藏》一一四冊。

第二節 明末禪者的資料考察

資料的考察，分成兩個方向：一是依據明末禪者們自己留下的作述，探究其內容序跋及附錄的塔銘傳記，而得知他們的行實及思想。二是根據諸種燈錄所載、世代相承的禪史資料。若以重點性及重要性而言，第一類的資料，極為可貴；若以普遍性及系統性而言，第二類的資料，殊足參考。本文的重心，應該是第一類，本文的範圍，亦宜顧及第二類。

現在先將第二類的資料，整理成表，庶能一覽便知明末禪宗人物的大勢。

從以下表列的資料，可以發現幾個特徵：1.諸燈錄對於禪宗人物的取捨，雖各有其不同的標準，若遇重要的人物，則為諸燈錄所共認。2.《南宋元明禪林僧寶傳》，及《揩黑豆集》是選錄禪林的重要人物；《錦江禪燈》是選錄四川一地的禪林人物。3.《續燈存稿》、《續指月錄》、《續燈正統》的選錄尺度較寬，收錄的人數較多；《五燈嚴統》的選錄尺度，較為嚴格；《五燈全書》較略於前而較詳於後。4.各家對於人物所屬的宗派及世代，大致相同而略有先後的出入。5.《揩黑豆集》對人物時代的次序，往往顛倒。

（一）明末禪宗人物資料表

人物					書名及其作成或製序年代										諸人籍貫
人名	在世年代	宗派及世代			嗣法之師	續燈存稿1642	五燈嚴統1650	南宋元明禪林寶傳1667年以前	續指月錄1670	錦江禪燈1686	續燈正統1691	五燈全書1693	正源略集1785年以後	揯黑豆集1794	
		臨濟(南嶽下)	曹洞(青原下)	未詳											
絕學明聰	?-1572	32			本瑞	卷10	卷23		卷15		卷30	卷60		卷3	邵武
漢陽古巖		"			"	"			"		"			"	漢陽府
大休實	1514-1588	"			"	"			"		"	"		"	新鄭
大覺圓		"			智素	"	"		"		"	"		卷4	漢川
雲谷法會	1500-1579	"			道濟	"	"		"		"	"			嘉善
東谿方澤		"			"	"	"		"		"	"			嘉善
浮峯普恩		"			法聚	"			"		"	"			山陰
無趣如空	1491-1580	"			曉	"	"	卷14	"		"	"		"	嘉興
養庵廣心	1547-1627			尊宿	不明	卷12			卷20		卷30		卷8		上饒
天真道覺		32			淨琴	"	卷23		"		"	卷60			建寧府
無礙明理		"			寬						"	"			汾州
彭州寶池		"			鑑隨					卷9					西鄉縣
了凡剛	1550-1612	"			"					"					邛州
笑巖德寶	1512-1581	33			明聰	卷10	卷24	卷14	卷16		"	"		卷3	金臺
廬山大安	1510-1579	"			古巖						"				襄陽
龍樹寶應		"			洪	"	"		"		"	"			太原府
五臺楚峯		"			"	"	"		"		"				太原府
玉堂和尚		"			"	"	"		"		"	"			不明
古湛性冲	1540-1611	"			如空	"	"		"		"	"		卷5	蘇州秀水
曷山智秀	1588-1657-?	"			廣心						"				饒州樂邑

古卓性虛	?-1615	"			明理				"						嘉興
少室常潤	?-1585		33		忠書	卷11			卷18		卷37	卷61			南昌進賢
廩山常忠	1534-1588		"		"	"			"		"	"			建昌府
鵲山圓佐	?-1585		"		"				"		"				順德府
興國如進			33		忠書				卷18		卷37				大名府
龍岡如遷	1538-1598		"		"				"		"				懷慶府
古風通玄			"		"				"						河南鄴下
大覺方念	1547-1617		34		常潤	卷11	卷25		卷20		"	卷62	卷3	卷3	順天府
無言正道	?-1590-?		"		"	"			"		"	"			河南府
實相善真			"		"						"				保寧府
無明慧經	1548-1618		"		常忠	"		卷15	"		卷38	"	"	"	撫州崇仁
智空了睿	1540-1624		"		常潤				"						內丘
鰲谷銀妙			"		"				"						邯鄲
無疑真信			"		"				"						蓬山皇親
于鍾英			"		"				"						河南鄴下
幻有正傳	1549-1614	34			德寶	卷10	卷24	卷14	卷17		卷31	卷64		卷4	溧陽
靈谷曇芝		"			"	"	"		"		"	"			江寧府
三際廣通		"			"	"	"		"		"	"			太原
幻也佛慧	1536-1626	"			"	"		"	"		"	"		"	會稽
南明慧廣	?-1620	"			性冲				"			"			海寧
正宗悟		34			德寶	"			卷17		"				鳳陽
高菴傑		"			"				"						京兆
天常經		"			"				"						天臺
素菴智		"			"				"						武林
密雲圓悟	1566-1642	35			正傳		卷24	卷15	卷18					卷5	常州宜興
天隱圓修	1575-1635	"			"		"	"	"		卷31			"	常州宜興
雪嶠圓信	1571-1647	"			"	卷10		"	"		"			"	鄞縣
抱朴大蓮	?-1629	"			"	"	"		"		"			"	臨安
鴛湖妙用	1587-1642	"			慧廣	"					"				海寧
五峯如學	?-1633	36			圓悟	"	"		卷19		"	卷65			臨潼

漢月法藏	1573-1635	"			"	"	"		"		卷32	"			梁溪(無錫)
破山海明	1597-1667	"			"		"		"	卷9	"	"		卷6	西蜀
費隱通容	1592-1660	"			"		"		"		"	"			閩之福清
石車通乘	1593-1638	"			"		"		"		"	"			金華
朝宗通忍	?-1648	"			"		"		"		"	卷66			毗陵(常州)
萬如通微	?-1657	"			"		"				"	"			嘉禾
山翁道忞	1593-1672	36			圓悟		卷24		卷19		卷33	卷66		卷6	潮州
石奇通雲	1593-1662	"			"		"		"		"	"			浙江婁東
牧雲通門	?-1671	"			"		"		"		"	卷67		"	常熟
浮石通賢	1592-1667	"			"		"		"		"	"			蘇州平湖
林野通奇	1595-1652	"			"		"		"		"	"			蜀之合州
黃介子		"			"				"		"				毗陵澄江
林皋本豫	?-1646	"			圓修		"				卷34	"	卷2	"	江蘇崑山
玉林通琇	1614-1675	"			"		"		"		"	卷68	"	"	杭州
箬菴通問	1604-1655	"			"		"		"		"	"	"	"	吳江
山茨通際	1571-1608	"			"		"		"		"	"	"	"	邗之通州
松際通授	1593-1642	"			"				"		"	"	"	"	浙之烏程
衡石悟鈞	1613-1646	"			妙用				"		"	"			錢塘
介菴悟進	1612-1673	"			"				"		"	"			嘉興
一初悟元	1615-1678	"			"						"	"			嘉興
唯一潤	?-1647	"			圓信						"		"	"	浙之梅東
徹崖宏歇	1611-1657	"			"								"		楚黃
形山宏淳	1599-1674	36			圓信								卷2		楚安
山鳴弘璐		"	35		"								"		
湛然圓澄	1561-1626		"		方念		卷25	卷15				卷65	卷3	卷4	會稽
心悅慧喜	1564-1639		"		正道	卷11					卷38	"			金臺
無異元來	1575-1630		"		慧經	"		"			"	"	"		廬州舒城
晦臺元鏡	1577-1630		"		"	"					"	"	"	"	建寧建陽
見如元謐	1579-1649		"		"	"					"	"	"		建昌南城
永覺元賢	1578-1657		"		"	"					"	"	"	"	建陽
黃元公	?-1645		36		"	"					"	"	卷8		江西
指南明徹			"		圓		"				卷39	"			金華

					澄										
麥浪明懷	?-1620-?		"		"		"				"	""	卷3		越之山陰
石雨明方	1593-1648		"		"		"				"	"	"	卷5	嘉興
三宜明盂	1598-1665		"		"		"				"	"	"	"	錢塘武林
爾密明澓	1591-1643		"		"		"				"	卷63	"		會稽
具足明有			"		"						"	"	"		會稽
瑞白明雪	1584-1641		"		"		"				"	"	"		桐城
柳浈居士			36		圓澄		卷25				卷39	卷63			山陰
葉曇茂			"		"						"	"		卷5	南昌
雪關智閻	1585-1637		"		元來						卷40	"	卷3		廣信上饒
嵩乳道密	1588-1658		"		"						"	"	"		泗州
宗寶道獨	1599-1660		"		"						"	"	"		廣州
竹山道嚴	1602-1661		"		"						"	"			西川
古航道舟	1585-1655		"		"						"	"			泉州
雪磵道奉	1591-1669		"		"						"	"			建陽
星朗雄	1597-1673		"		"						"	"			閩漳龍溪
余大成			"		"							"	卷8	"	桐城
覺浪道盛	1592-1659		"		元鏡						"	"	卷3	"	建寧浦城
為霖道霈	1615-1702		"		元賢						"	"	"		建安
涵宇海寬			"		慧喜						"	"			直隸
別山性在	?-1651-?		"		"							"			順天豐潤
雲棲袾宏	1535-1615			尊宿	不明								卷8		杭州仁和
達觀真可	1543-1603			"	"	卷12			卷20		卷41		"		江蘇句曲
無念深有				尊宿	不明	"			"		卷41		卷8		黃州麻城
儀峯方彖	?-1592-?			"	"	卷12			卷20		卷42		"		達州
聞谷廣印	1566-1636			"	"	"			"		"		"		杭州
無學幻				"	"				"				"		
憨山德清	1546-1623			"	"				"		卷41		"		安徽全椒
顓愚觀衡	1579-1648			"	"	"					"		"		順天
元白可				"	"								"		
大辯道焜				"	"								"		
見月讀體	1601-1679			"	"								"		滇南(雲南)
徧融真圓	1506-1584			未詳	"					卷9	"				西蜀嘗山

戲蘆澄心	?-1604			"	"						"				潮州海陽
古雪真喆		36		"	"						卷42				甌寧
吹萬廣真	?-1618-1639			"	"			卷15							西蜀
總計	1.臨濟宗自南嶽下三十二世至三十六世五代計六十人 2.曹洞宗自青原下三十三世至三十六世四代計四十二人 3.法嗣未詳之尊宿十五人 4.以諸人生滅年代計係自西元一五〇〇年至一七〇二年 5.凡收一百一十七人 (中有六位居士)歷明末及清共二百零二年			本書共12卷，現存《卍續藏》145冊，通問編集	本書共28卷，現存《卍續藏》139冊，通容集	本書共15卷，現存《卍續藏》139冊，自融集	本書共21卷，現存《卍續藏》143冊，聶先集	本書共20卷，現存《卍續藏》145冊，通醉輯	本書共42卷，現存《卍續藏》144冊，性統編集	本書共120卷，現存《卍續藏》140,141,142冊，超永編	本書共16卷，原缺第一卷，現存《卍續藏》145冊，際源及了貞輯	本書共9卷，現存《卍續藏》145冊，心圓及火蓮拈集	

第三節 明末禪者的出生地域及重要人物

從「明末禪宗人物資料表」中，可以瞭解明末禪者們的出生地的分布狀況，也可以明白地指出了那一些是極端傑出而化度力強大的人物。第一點依據諸人的籍貫所在，第二點則依據諸人的法嗣多寡。且讓我們進一步，再製兩表如下：

（一）明末禪者的地理分布表

省別	人數	人名
浙江	31	雲谷法會、東谿方澤、無趣如空、養菴廣心、古卓性虛、幻也佛慧、南明慧廣、天常經、素菴智、雪嶠圓信、抱朴大蓮、鴛湖妙用、石車通乘、石奇通雲、玉林通琇、松際通授、衡石悟鈞、介菴悟進、一初悟元、唯一潤、湛然圓澄、指南明徹、麥浪明懷、石雨明方、三宜明盂、爾密明澓、具足明有、柳浪居士、雲棲袾宏、聞谷廣印、浮峯普恩
江蘇	14	古湛性冲、幻有正傳、靈谷曇芝、密雲圓悟、天隱圓修、漢月法藏、朝宗通忍、牧雲通門、浮石通賢、黃介子、林皋本豫、箬菴通問、山茨通際、達觀真可
四川	12	彭州寶池、了凡剛、廩山常忠、實相善真、破山海明、林野通奇、見如元謐、竹山道嚴、儀峯方彖、吹萬廣真、無疑真信、徧融真圓
福建	11	絕學明聰、天真道覺、費隱通容、晦臺元鏡、永覺元賢、古航道舟、雪磵道奉、星朗雄、覺浪道盛、為霖道霈、古雪真喆
河北	11	笑巖德寶、鵲山圓佐、興國如進、大覺方念、智空了睿、鰲谷銀妙、高菴傑、心悅慧喜、涵宇海寬、別山性在、顓愚觀衡
安徽	6	正宗悟、無異元來、瑞白明雪、嵩乳道密、余大成、憨山德清
江西	6	曷山智秀、少室常潤、無明慧經、黃元公、葉曇茂、雪關智閫

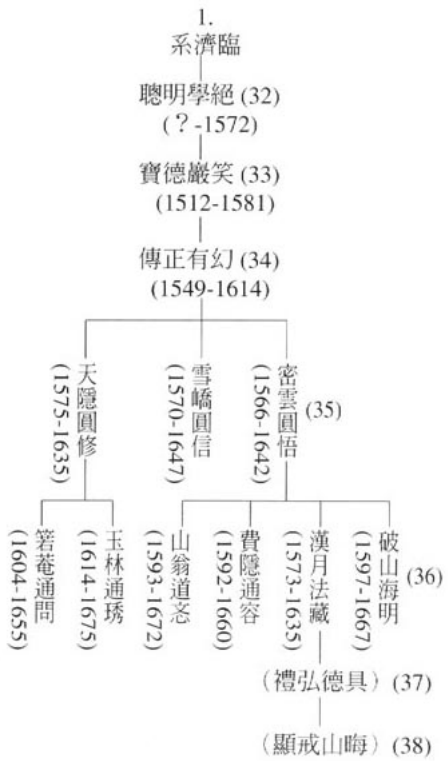
河南	5	大休實、龍岡如遷、古風通玄、無言正道、于鍾英
湖北	4	大覺圓、漢陽古巖、無念深有、廬山大安
山西	4	無礙明理、龍樹寶應、五臺楚峯、三際廣通
廣東	3	山翁道忞、宗寶道獨、戲蘆澄心
湖南	1	萬如通微
陝西	1	五峯如學
雲南	1	見月讀體
不明	7	玉堂和尚、徹崖宏歇、形山宏淖、山鳴弘璐、無學幻、元白可、大辯道焜（《正源略集》云：宏歇楚黃人，宏淖楚安人，此二地名考察無著）
合計	117人	

以上的地理分布，是依據「明末禪宗人物資料表」所標，原始資料則為諸家燈錄及其他的傳記，原標均係明末的地名，各資料間，亦偶有出入之處，筆者經斟酌研判而作成選定，查對《中國地名大辭典》及《讀史方輿紀要》之索引，標示出現代所屬的省名，且將北京的列入河北省，南京的列入江蘇省，製成一表。

由表中的省別歸類統計顯示，明末的禪者，竟有七十三人出生於中國東南部的江蘇、浙江、福建、安徽、江西、湖北、湖南之七省，而以浙江居首。華北部二十人，分別出生於河北、河南、山西。西北部僅陝西一人。西南部以四川居首，佔十二人，廣東、雲南各佔一人。大師級的人物，出於浙江、江蘇、福建、安徽、江西、河北等六省，明末的禪者們，也即以此六省作為行化的國土。何以東南諸省，得天獨厚？此與政治文化的重心，向東南移動，有大關係。

上面的「明末禪宗人物資料表」，也很清楚地告訴了我們，明末的一百一十七人之中，有多少位是受諸燈錄所共同收錄的，又有多少位的嗣法弟子是較多的，在他們的嗣法弟子之中，又有多少位是非常傑出的。我們再從明末清初的其他禪籍之中，也可旁證那些位明末的禪僧是有力於其當時並且影響及於後世的。為求更加清楚起見，另立一表如下：

（二）明末傑出禪僧世系表



嗣法未詳諸尊宿：1)徧融真圓（1506-1584）

2)雲棲株宏（1535-1615）

3)達觀真可（1543-1603）

4)憨山德清（1546-1623）

5)聞谷廣印（1566-1636）

以上三系之中，除了具德弘禮及晦山戒顯兩人，用(　)符號，表示出於資料表的一百一十七人之外的附錄，其餘皆從資料表所錄的一百一十七人之中選出。共計三十三人，其中也不都是大師級的高僧，有的人是因在他們的弟子或孫弟子中，出現了偉大的高僧，故在溯及大師們的世系時，便得介紹他們，有的人則因他們留下了語錄等的文獻，所以被列入表中。不過不論如何，能被列人這三十三人之中的禪僧，無不具有代表性的意義。對於這些人物的事蹟和思想，將在稍後討論。

第四節 明末禪籍和禪者作述

在前面已說過，明末的禪者之中，有好多兼具文字的高深修養，不僅編撰禪籍，而且有不少禪者，留下了許多禪籍以外的文化遺產。當然，多數的禪者不會從事研究蒐羅等的文字工作，有些從事於禪籍的編修撰寫者，又不一定是被禪宗系統的傳承者視為嫡裔。因此，我們要將明末寫成的禪籍，和明末禪者們的作述，分作兩個主題來討論：一是明末作成的禪籍，二是明末禪者的作述。明

末撰集而成的禪籍，自西元一五九五年（明萬曆二十三年）至一六六二年（明亡後一年），經六十八個年頭，完成四類不同的書籍，現將其資料，分類整理成表如下：

（一）明末禪籍一覽表

1註、述、著、編、撰、集、輯

書名	卷數	年代	作者	性質	現存《卍續藏經》
禪關策進	1	1600	袾宏	輯	一一四冊
宗門玄鑑圖	1	1607	虛一	撰	一一二冊
博山參禪警語	2	1611	成正	集	一一二冊
永嘉禪宗集註	2	1622	傳燈	編註	一一一冊
五宗原附臨濟宗頌語	1	1628	法藏	著	一一四冊
溈山警策註	1	1634	大香	註	一一四冊
禪林寶訓音義	1	1635	大建	較	一一三冊
闢妄救略說	10	1638	圓悟、真啟	編著	一一四冊
叢林兩序須知	1	1639	通容	述	一一二冊
禪林疏語考證	4	1644-1657	元賢	集	一一二冊
溈山警策句釋記	2	1660	弘贊	註	一一一冊
禪門鍛鍊說	1	1661	戒顯	著	一一二冊
慨古錄	1	不明	圓澄	著	一一四冊
祖庭鉗鎚錄附宗門雜錄	2	不明	通容	著	一一四冊
千松筆記	1	不明	大韶	著	一一四冊
十牛圖頌	1	不明	胡文煥	著	一一三冊
普明禪師牧牛圖頌附諸大禪師和頌	1	1662	如念空	集	一一三冊
小計 17種	33卷		17人		

2明末編集之古德語錄

書名	卷數	年代	作者	性質	現存《卍續藏經》
溈山靈祐禪師語錄	1	不明	圓信、郭凝之	編集	一一九冊
仰山慧寂禪師語錄	1	"	" "	"	"
洞山良价禪師語錄	1	"	" "	"	"
曹山本寂禪師語錄	1	"	" "	"	"
大法眼文益禪師語錄	1	"	" "	"	"
雪峯義存禪師語錄	2	1639	林弘衍	編次	"

小計	6種	7卷		3人		

3明末諸禪師語錄

書名	卷數	年代	作者	性質	現存《卍續藏》
雲谷和尚語錄	2	不明	宗敬、道傑、惟能、宗會、祖祿	編	一二七冊
紫柏尊者全集	30	不明	德清	閱	一二六、一二七冊
紫柏尊者別集	4	不明	錢牧齋	纂閱	一二七冊
憨山大師夢遊集	55	不明	福善、通炯	日錄、編輯	一二七冊
無明慧經禪師語錄	4	1616	元賢	重編	一二五冊
湛然圓澄禪師語錄附宗門或問一卷	8	不明	明凡	錄	一二六冊
無異元來禪師廣錄	35	1643	弘瀚、弘裕	彙編、同集	一二五冊
晦臺元鏡禪師語錄	1	1636	道盛	集	一二五冊
永覺元賢禪師廣錄	30	1657	道霈	重編	一二五冊
見如元謐禪師語錄	1	1638	道璞	集	一二五冊
宗寶道獨禪師語錄	6	1620	今釋	重編	一二六冊
麥浪懷禪師宗門設難	1		許元釗	錄	一二七冊
小計 12種	177卷		18人		

4明末諸家禪宗史傳

書名	卷數	年代	作者	性質	現存《卍續藏》
指月錄	32	1595	瞿汝稷	集	一四三冊
八十八祖道影傳贊	4	1620	德清	述	一四七冊
建州弘釋錄	2	1629	元賢	集	一四七冊
教外別傳	16	1631	黎眉	集	一四四冊
禪燈世譜	9	1631	道忞、吳侗	編修、輯	一四七冊
居士分燈錄	3	1631	朱時恩	輯	一四七冊
佛祖綱目	42	1632	朱時恩	著	一四六冊
續燈存稿	12	1642	通問、施沛	編定、彙集	一四五冊
五燈會元續略	8	1645	淨柱	輯	一三八冊
繼燈錄	7	1650	元賢	輯	一四七冊
五燈嚴統	25	1653	通容	集	一三九冊

五燈嚴統解惑編		1	1653	通容	述	一三九冊
皇明名僧錄		1	不明	袾宏	輯	一四四冊
先覺宗乘		5	不明	圓信、郭凝之	較定、彙編	一四八冊
先覺集		2	不明	陶明濬	輯	一四八冊
小計	15種	169卷		15人		
總計	50種	386卷	僧35人，俗11人，合計46人			

由以上四表的四十六位作者的名字考察，屬於本章「明末禪宗人物資料表」 所收的，僅得十二人，其餘僧俗三十四人，除戒顯(註一)、淨柱(註二)二人之 外，均未見於諸燈錄中明末清初階段的資料。現將諸燈錄中列名及無名者，分別介紹如下：

（1）列名於諸燈錄的禪籍作者：雲棲袾宏、密雲圓悟、雪嶠圓信、湛然圓澄、憨山德清、費隱通容、漢月法藏、山翁道忞、箬菴通問、永覺元賢、為霖道霈、覺浪道盛、晦山戒顯、遠門淨柱。

（2）未列名於諸燈錄的禪籍作者：虛一、成正、傳燈、大香、大建、真啟、弘贊、大韶、宗敬、道傑、惟能、宗會、祖祿、福善、通炯、明凡、弘瀚、弘裕、道璞、今釋、如念空、胡文煥、郭凝之、林弘衍、錢牧齋、許元釗、瞿汝稷、黎眉、朱時恩、陶明濬、施沛、吳侗。

在上述的兩個名單中，前一項的十四位禪僧，均可找到關於他們的或多或少的傳記資料。後一項的三十二人之中，僅僅傳燈、弘贊、錢牧齋、瞿汝稷之四人，另有資料可考。從資料所見，傳燈是明末天臺學派的巨匠，弘贊的戒律學註釋很多，錢牧齋的《楞嚴經疏解蒙鈔》多達二十八卷，瞿汝稷《居士傳》卷四四介紹得相當詳細(註三)。

可見明末的禪籍，未必就是出於禪者之手，禪籍的作者，多半是禪門的子孫，但也有其他宗派的人，或者是不屬於任何宗派的人，只是不為弘揚佛法，為了保全史料的流傳。

另外，被諸燈錄的作者，視為禪者的人物，不論他們的嗣法系統是否明確，既有禪門的作略，便算作禪門的禪者。可是，他們的興趣範圍，有些人則不僅是活動於禪宗的園地，所以也有不少禪宗以外的著述。未被視為禪者而有禪籍傳世者，則不算是禪者。

又有曾經留下語錄，並被編集成書，收於《卍續藏》中的明末諸禪者如：法會、達觀、德清、慧經、圓澄、元來、元賢、元鏡、元謐、道獨、明懷等諸人之中，也有幾人留下了不少禪宗以外的其他作述。

依據如上的標準，得稱作明末的禪者，且有禪宗以外的作述傳世者，則有十一位，六十五種書。他們是：(1)袾宏十八種，(2)真可六種，(3)德清十五種，(4)圓澄五種，(5)元賢六種，(6)法藏四種，(7)觀衡三種，(8)道霈五種，(9)通容一種，(10)今釋一種，(11)戒顯一種。其中以法嗣未詳的袾宏、真可、德清、觀衡等四人，佔了全著作量的三分之二，共達四十二種。其次是曹洞宗的圓澄、元賢、道霈、今釋等四人，合計十五種。臨濟宗的通容、法藏、戒顯等三人，僅得六種。從此著作數量的統計，可以明白明末禪宗，雖然戶門的保持緊嚴，派系傳承之爭激烈，人才則多出於被視為系外的諸師。臨濟宗的法藏，於身後被其法師圓悟痛斥，可能不僅為了法藏的《五宗原》一書。此外法藏尚著有關於瑜伽施食及弘戒法儀的各兩種書，顯示他除了禪之外，也重於密教法門及戒法的弘揚。此與當時臨濟宗的諸師相較，是頗為不同的。

禪籍之外的禪者著作，究竟是些什麼性質，不妨以統計方式列表顯示如下：

（二）明末禪者禪籍以外作述種類資料表

書籍	人物													現存
作述類別	數種	卷數	尊宿				曹洞宗				臨濟宗			《卍續藏》冊數
			袾宏	真可	德清	觀衡	圓澄	元賢	道霈	今釋	通容	法藏	戒顯	
《華嚴經》類	2	81	1		1									一三四冊，一二～一四冊
《法華經》類	3	9			2		1							四九冊、五〇冊
《圓覺經》類	1	2			1									一六冊
《楞嚴經》類	7	34	1		3	1	1	1						一九冊、二二冊、二三冊
《楞伽經》類	2	9			2									二五冊、二六冊
《涅槃經》類	1	36					1							五九冊
《金剛經》類	4	4		1		1		1						三九冊
《心經》類	9	9		4	1	1		1	1		1			四一冊、四二冊
《佛遺教經》類	1	1							1					五九冊
《四十二章經》類	1	1							1					五九冊
《阿彌陀經》類	3	6	3											三三冊
《仁王般若經》類	1	3							1					四〇冊
《金剛三昧經》類	1	4					1							五五冊
《思益梵天經》類	1	4					1							二三冊
《大乘起信論》類	1	2			1									七二冊
《百法明門論》類	1	1			1									七六冊
《八識規矩頌》類	2	2		1	1									九八冊
淨土．願文．放生	6	16	5					1						一〇八冊、一三五冊
梵網菩薩戒類	4	11	3							1				五九冊、九五冊
僧律類	4	10						2				2		三六冊、一〇六冊、一〇七冊
高僧事略類	1	1	1											一三四冊
緇門崇行錄	1	1	1											一四八冊
《溈山警策》	1	1							1					五九冊
瑜伽施食類	4	5	2									2		一〇四冊
水陸儀軌類	1	6	1											一二九冊
《肇論》	1	6												九六冊
因果報應類	1	4											1	一四九冊
共計**27**類	65種	269卷	18種42卷	6種6卷	15種123卷	3種12卷	5種46卷	6種21卷	5種7	1種1卷	1種1卷	4種6卷	1種4卷	
			尊宿				曹洞系				臨濟系			

中國禪宗史上的禪者之中，雖也有不少人是博通經教的，但是，能夠留下語錄及書簡等短篇文集之外，還有經論註釋及系統性著作者，實不多，像天臺智顗、清涼澄觀、圭峯宗密、永明延壽之流，固不多見，即如永嘉玄覺、佛果圜悟、大慧宗杲之流亦不多見。然而，能為後世學者作借鏡者，就是需要這一類的人。由於禪者的生活，重在實際，不重理論，主張簡樸，不事文飾，主張直截了當，不喜轉彎抹角的邏輯形式，所謂不立文字，所謂竹杖芒鞋孤僧萬里，切實把住心關，牢牢看住話頭，就夠了。至於經教的討究、文字的運用，非在不得已時，用作接眾的方便之外，禪者們是不屑去做尋章摘句等工作的。因此，到了明末之際，禪者之中，竟有如許人物，留下了如許多的禪宗以外的作述，不能不算是稀有的現象。涉及的經律論三藏教典，涵蓋了空有性相諸系，乃至也旁及密乘，重視大小戒律，袾宏強調「崇行」，弘贊推行《淪山警策》，圓澄撰《慨古錄》，在在顯示著明末的禪者們，已不是僅以話頭公案及機鋒對答為滿足而在把佛法恢復到戒、定、慧三學兼顧的本來面貌。

雖然，明末禪者的作述家中，仍以不自限於一門一戶的所謂「尊宿」們的著述量為多，然在曹洞宗的圓澄，著有五種四十六卷，涉及的範圍有《法華經》、《涅槃經》、《楞嚴經》、《思益經》、《金剛三昧經》等五種經典，已不是一位尋常禪師的心量。元賢以經、律、淨土並重，禪者重教扶律並且勸修淨土業，也可說明了當時禪風的一斑。臨濟宗雖僅得法藏、通容、戒顯三人，著述量也不多，但他們注意到了戒律的弘揚、密法施食的儀軌、因果報應的事蹟等。可見當時的中國禪宗，已受蒙藏喇嘛教的重大影響，所以也採取密法施食的儀軌，同時當時的禪者，大多失於浮誇，若不強調戒律的生活，便會失去了僧人之所以為僧人的形象(註四)。

註解

註一、《正源略集》卷九，收有晦山戒顯的資料（《卍續藏》一四五．四〇二頁）。

註二、《正源略集》卷七（《卍續藏》一四五．三七七頁）。

註三、

（一）無盡傳燈（西元一五五四—一六二七年）的資料見於《法華經持驗記》卷下（《卍續藏》一三四．四七四頁）、《淨土聖賢錄》卷五（《卍續藏》一三五．一 四九—一五〇頁），他是天臺宗的學者，亦以永嘉玄覺先學天臺，故為《永嘉 集》作註。

（二）在犙弘贊（西元一六一一—一六八一—？年）的傳記資料不詳，僅知他除了《淪山警策句釋記》之外，尚作有《梵網菩薩戒略疏》八卷、《四分戒本如釋》十二卷、《式叉摩那尼戒本》一卷、《四分律名義標釋》四十卷（以上均見於《卍續藏》）。可知其為律宗學者。

（三）錢牧齋（西元一五八二—一六六二年）字謙益，未見於明末的《居士傳》，見於《明史》卷三〇八列傳一九六〈奸臣列傳〉周延儒及溫體仁條下。其著作甚多，請參考聖嚴的日文論文《明末中國佛教 研究》七八頁。

（四）瞿汝稷，參考《居士傳》卷四四（《卍續藏》一四九．九五七頁）。

註四、明末禪者的流弊，參閱拙論《明末中國佛教 研究》六八—六九頁。

第五節 明末禪者的傳記資料

要想明瞭明末的禪者，僅從他們所留下的一些語錄片段之中考察，是不夠的，應該查考他們的傳記資料。本章第一節所提供的「明末禪宗人物資料表」，是依據撰成於西元一六四二年至一七九四

年之間的九種燈錄類書籍，顯然那些已經不是第一手的傳記資料。可是，如今尚能求得其第一手傳記資料的禪者，已經不多。根據筆者手邊所得，可見者有十六位，包括了他們的傳、行實、行狀、塔銘序、行業記等，現以表格方式，介紹如下：

（一）明末禪者原始傳記資料表

編號	人名	年代	資料名稱	作者	現存
1	雲谷法會	1500-1579	雲谷先大師傳	憨山德澄	《憨山大師夢遊集》(略稱《夢遊集》)卷三〇，《卍續藏》一二七．六三三～六三四頁
2	廩山常忠	1534-1588	常忠禪師傳	覺浪道盛	《卍續藏》一二五．八九～九一頁
3	雲棲袾宏	1535-1615	1.雲棲塔銘	憨山德清	《夢遊集》卷二七，《卍續藏》一二七．五九六～六〇〇頁
			2.雲棲塔銘	吳應賓	《雲棲法彙》卷末
			3.雲棲行略	廣潤	《雲棲法彙》卷末
4	達觀真可	1543-1603	1.紫柏真可傳	陸符	《紫柏尊者別集》附錄，《卍續藏》一二七．一四五～一五〇頁
			2.可禪師塔銘	憨山德清	《夢遊集》卷二七，《卍續藏》一二七．五九〇～五九六頁
5	憨山德清	1546-1623	1.憨山大師傳	陸夢龍	《夢遊集》卷五五，《卍續藏》一二七．九八九～九九三頁
			2.自敘年譜	福善、通炯	《夢遊集》卷五三，《卍續藏》一二七．九四六～九七七頁
			3.憨山大師塔銘	吳應賓	《夢遊集》卷五五，《卍續藏》一二七．九七八～九八五頁
			4.憨山大師塔銘	錢謙益	《夢遊集》卷五五，《卍續藏》一二七．九八五～九八九頁
6	無明慧經	1548-1618	1.無明經禪師塔銘	憨山德清	《夢遊集》卷二八，《卍續藏》一二七．六〇二～六〇六頁
			2.無明和尚行業記	永覺元賢	《永覺元賢禪師廣錄》卷一五，《卍續藏》一二五．五七五～五七八頁
			3.鶴林記	同上	同上五七八～五七九頁
7	湛然圓澄	1516-1626	1.澄禪師塔銘	陳懿典	《湛然圓澄禪師語錄》卷八，《卍續藏》一二六．三〇九～三一〇頁
			2.澄禪師塔銘	陶奭齡	同上三一一～三一三頁
			3.澄禪師行狀	丁元公	同上三一三～三一六頁
8	聞谷廣印	1566-1636	塔銘序	永覺元賢	《永覺元賢禪師廣錄》卷一八，《卍續藏》一二五．六〇九～六一二頁
9	無異元來	1575-1630	1.博山和尚傳	劉日杲	《無異元來禪師廣錄》卷三五，《卍續藏》一二五．三八八～三九二頁
			2.塔銘并序	吳應賓	同上三九二～三九七頁
			3.衣鉢塔銘有序	永覺元賢	《永覺元賢禪師廣錄》卷一八，《卍續

					藏》一二五．六一二～六一五頁
10	晦臺元鏡	1577-1630	塔銘并序	黃端伯(元公)	《晦臺元鏡禪師語錄》卷末，《卍續藏》一二五．八六～八九頁
11	永覺元賢	1578-1657	1.元賢禪師行業曲記	林之蕃	《永覺元賢禪師廣錄》卷三〇，《卍續藏》一二五．七八三～七八八頁
			2.永覺老人傳	潘晉臺	同上七八八～七九二頁
12	見如元謐	1579-1649	行實	鄧來沙	《見如元謐禪師語錄》卷末，《卍續藏》一二五．一〇五～一〇八頁
13	顓愚觀衡	1579-1648	1.爪髮衣鉢塔誌銘	蔣益智旭	《靈峯宗論》卷八
			2.祭文	同上	同上
14	宗寶道獨	1599-1660	1.長慶老和尚行狀	函	《宗寶道獨禪師語錄》卷六，《卍續藏》一二六．一六九～一七一頁
			2.獨和尚塔銘	錢謙益	同上一七一～一七三頁
15	為霖道霈	1615-1702	旅泊幻蹟	自撰	《為霖道霈禪師還山錄》卷四，《卍續藏》一二五．九七四～九七九頁
16	晦山戒顯	?-1644-1671-?			參考其所著《現果隨錄》，《卍續藏》一四九冊

以上十六人的傳記資料，已經相當不少，其中有九人都有二種以上的資料，袾宏、德清、慧經、圓澄、元來，均有三種以上，尤其是德清，除了自敍年譜，尚有陸夢龍作傳、吳應賓及錢謙益作塔銘，所以他的資料最豐富。

從這些文字的作者而言，不是佛門的尊宿大老，即是公門的高官名士。出於憨山德清之手者有四篇，永覺元賢也有四篇，吳應賓為其中三人作塔銘，錢牧齋謙益居士，為其中二人作行業記或塔銘。可見此四位作者，對明末佛教的史料提供方面，有很大貢獻。明末禪者替他人寫作傳記及塔銘最多的，也是憨山德清，在他的《憨山大師夢遊集》（略稱《夢遊集》）中，所收的僧俗塔銘，達三卷二十二人，傳記一卷七人。每一篇傳記資料，都說明著某一個人；每一個人的傳記資料，都說明著他所代表的時代形態。所以，這些資料，可以當作史料看，也可當作思想及修持的方法，來給後人參考，對後人產生見賢思齊的鼓勵及引導的作用。

在以上所舉十六人的資料中，使我們知道，其中至少有三位，是考過功名上過榜的所謂士子出身，那就是雲棲袾宏(註一)、永覺元賢(註二)、晦山戒顯(註三)。憨山德清雖未赴試，而他自八歲起即讀詩書，至十九歲時，他的「同會諸友，皆取捷」，亦有人勸其赴試者，他卻即在那年「決志做出世事，即請祖翁披剃」，做參究工夫的和尚去了(註四)。達觀真可於出家前的十七歲時，亦曾有「願立功名」之志(註五)。晦臺元鏡的塔銘中也說他於七歲時，即習詩書，並且「慕姚江良知之學」(註六)。無明慧經的行業記中說，他是九歲即入鄉校，至十八 歲「棄筆硯，欲卜隱」，結果便走上了出家的路(註七)。

我們必須明白，中國雖是文明古國，在西元十六世紀的明末時代，讀書並不 是全民都可做得到的事，更可說只有有志於功名的人，才可能有十年寒窗的讀書 生活。然在資料中告訴了我們，明末的禪僧之中，竟有許多飽讀詩書的人。也可 以說，明末禪宗的隆盛，與當時禪僧的教育程度，有密切的關係。

註解

註一、依據他的兩篇塔銘及一篇行略，都說他：「年十七，補邑庠，試屢冠諸生，以學行 重於一時，於科第猶掇之也。」（見《雲棲法彙》）末卷）

註二、林之蕃的《永覺賢公大和尚行業曲記》云：「師初名懋德字闇修，為邑名諸生，嗜 周、程、張、朱之學。」（《卍續藏》一二五·七八四頁）

註三、戒顯於其所著的《現果隨錄》卷一有云：「戒顯卅：公係余諸生時業師也。」（《卍 續藏》一四九．四九九頁）

註四、見於《憨山老人自敍年譜實錄》卷上（《卍續藏》一二七．九四七—九四九頁）。

註五、《卍續藏》一二七．一四五頁。

註六、《卍續藏》一二五．八七頁。

註七、《卍續藏》一二五．五七五頁。

第六節 明末禪者的法派諍議

明末的禪者之中，重視法派傳承的，是屬於臨濟派下密雲圓悟一系。從漢月法藏的《五宗原》序，知道當時有人「抹殺五家宗旨，單傳釋迦拈花一事，謂之直提向上」(註一)。所以法藏作《五宗原》以證明五家宗旨，均符於威音佛以來的法印。法藏的嗣法師密雲圓悟，見到法藏的五家宗旨，是建立在沒有典據可考的威音佛的一「○」相，認為「佛法的大意，豈不為漢月法藏所混滅」(註二)，因此而作《闢妄救略說》十卷，找出世代親承的法脈，把禪宗單傳嫡承化，自過去七佛、西天二十八祖、東土六祖、南嶽懷讓下三十四世，計印度、中國共六十七人(註三)，最後一人便是密雲圓悟。嗣後，有其弟子費隱通容撰《五燈嚴統》，目的也在於清理門戶，整頓法派的混亂(註四)，杜絕假冒，所謂遙嗣、私淑、自悟等的流弊。到了法藏的弟子靈巖弘儲，又編《南嶽單傳記》，每世僅錄一人，至他本人則稱「第六十九祖衡州南嶽般若寺退翁弘儲禪師」(註五)。這種態度有好的一面，也有不良的一面。好是好在師師相承，心心相印，防止「承虛接響」的偽妄之徒，假佛法之名，行魔業之實。不良的則在為了爭執法派的旁嫡，可能自我尊大而蔑視其他，將自以為不是正統主流之內的人，一律視作歧出的旁派。至於自認為是嫡派傳人的人，他們的修證經驗又可靠到高深到什麼程度？也是不能沒有疑問的。在代代傳承的過程中，只要有一人以佛法做了人情，為了維持門庭，或熱鬧門庭，輕許了乃至僅僅一個人的話，以後的傳人，便成以盲引盲。因此，明末之世，對於法派的看法，分成了堅持和開明的兩個陣容。

現在且將筆者所見明末禪者們，對於法派的看法，分作臨濟宗、曹洞宗、尊宿的三類，舉例介紹如下。

（一）臨濟宗徒的意見

1漢月法藏的意見（出於《五宗原》）

（1）評「密傳宗旨」云：「卅昔時有燒香煉頂，密傳宗旨者，大慧一榜揭出，以破狐技。……若夫法法自明，心心相印者，豈若室中密授之死法子耶？蓋傳宗旨者，不悟宗旨者也。」（《卍續藏》一一四·二○一頁）

（2）承認「古今相印」云：「今古心心，如覿面相印。復檢其法嗣，未有續之者，因願遙嗣其宗旨。而現在（臨濟）法脈，則傳笑巖之後焉。」（《卍續藏》一一四·二○五頁）

（3）評「旁岐之說」云：「明初幾希殘燼，至於關嶺，而及笑巖，其徒廣通公者，自因不識正宗，妄以蠡測，乃序《笑巖集》，遂云：『曹溪之下，厥旁岐縱橫肆出。厥奇名異相，涯岸各封，以羅天下學者。』因誣其師，為削去臨濟，不欲承嗣。將謂截枝泝流，以復本原，另出名目卅『曹溪正脈』，其說一唱，人人喜于省力易了，遂使比年已來，天下稱善知識者，競以抹殺宗旨為真悟。」（《卍續藏》一一四·二一三頁）

2費飲通容的意見(出於《五燈嚴統》凡例)

（1）主張「面稟親承」云：「從上佛祖相傳，靡不面稟親承，必有源流表信。厥後五宗蔚起，千枝競秀，而師承的據，奕葉昭彰，夫是之謂統也。統屬道脈收關，豈容纖毫假借。」（《卍續藏》一三九·五頁）

（2）不許「私心遙續」云：「唯是當機契證，親承記莂者，方譜傳燈。若去聖時遙，從其語句觸發者，斷不容以私心遙續。玄策云：『威音以後，無師自悟，盡屬天然外道。』故永嘉已徹，猶參叩於曹溪；覺範既悟，必受印於真淨。良以師承之不可已也。如薦福古，去雲門百有餘載，而妄稱其嗣，寂音呵之。近世雪嶠信，倣其陋轍，亦嗣雲門，是以私意為師承，而天下後世，將焉據乎？……故以兩家，並列於未詳法嗣。」（《卍續藏》一三九·六頁）

（3）不許「代付代證」云：「近見《五燈續略》，以普明用，嗣興善廣。殊不知興善未嘗得法於車溪，而普明何由得法於興善乎？蓋因車溪逝世，衲衣為古卓所藏，而卓代付於興善。居無何，善故而衣亦不傳，置諸施菴久矣。嗣後普明持衣至金粟，求密老人代付。老人云：『與麼，則吾宗掃地矣！』明復持歸，乃請石雨代證。嗚呼！代付者果屬作家，何不當機面印？既非具眼，又不知安所取重耶？」（《卍續藏》一三九．六一七頁）

（4）許曹洞宗為「世系相承」而非「宗眼相印」云：「曹洞宗派，考諸世譜，止於青原下十六世天童淨耳。……然天童下至大覺，姓氏猶存者，以其（天童下）十八世後，有崛起之賢，俾曹洞一宗，絕而復續。則此一十八世，雖非宗眼相印，實為世系相承，故削其機語，以嚴佛法之防，姑存其人，以紀世系所自爾。」（《卍續藏》一三九·七頁）

（5）檢校曹洞宗明末之傳承云：「近代尊宿，崛起洞宗，如壽昌（慧）經、雲門（圓）澄，固是明眼作家。第壽昌之嗣廩山（常忠），雲門之嗣大覺（方念），似覺未妥；廩山從事異教，曾自壽昌親聞，暨薙髮後，未聞參悟也；即大覺亦傳帕之儔耳。二老傑出宗匠，何曾得法于本師。……若有可據，當時二老，必為拈出，何當時無聞而今日始見耶？」「壽昌法嗣，僅者博山元來，如元鏡、元謐、元賢等，未承付囑，諸方共聞。」（《卍續藏》一三九·七頁）

以上所舉臨濟宗的兩人所見，法藏與通容，頗有出入，此兩人雖都是圓悟的嗣法弟子，解見則不盡同。法藏反對密傳密授的死法子，主張「法法自明」與「心心相印」，這是對於形式主義者的攻擊。他也認可古今遙嗣，不一定要師師對面相印，所以也不贊成將法嗣不明或斷而復續者視為旁岐。至於通容，則對「面稟親承」的原則，把守得非常牢固，這也正是密雲圓悟編撰《闢妄救略說》的態度。通容也不許今古遙嗣之說，故對他的長輩雪嶠圓信，私意師承雲門之法，視為「陋轍」。此即為明末禪宗鬧成軒然大波的所謂「濟雲鬮諍」(註六)。他也不允許代他人付法傳衣，有人找到圓悟，圓悟峻然拒絕，後來找到圓澄的弟子石雨明方，便代做了這樁事，因此連同明方的是否真明眼人，也被通容否定了。根據通容的查考，曹洞宗到了青原下第十六世的天童如淨（西元一一六三—一二二八年），便中絕了，所以在西元十三世紀往後的曹洞宗，雖然仍在傳承，卻不是實質的「宗眼相印」，僅是形式的「世系相承」。因此也連帶著論及明末曹洞宗的禪者，在通容看來，無明慧經及雲門圓澄二大老，雖是「明眼作家」，他們兩人的兩位本師，則頗有議論之點。再及慧經門下，有四位法嗣，並且均有語錄傳世，但從通容所得資料看來，只有元來一人，承受了付囑。

若從法藏的觀點而論，曹洞宗的代代相承，固有其問題，臨濟宗也未嘗沒有同樣的問題，否則他便不致於作《五宗原》。若從圓悟及通容的觀點而言，他宗絕嗣乃為史實，臨濟本宗則從未發生過法脈中斷的現象。這是公平和可能的嗎？所謂「臨濟兒孫滿天下」，是不是代表著此宗的永遠性呢？

（二）曹洞宗徒的意見

1湛然圓澄的意見（出於《宗門或問》）

（1）悟後不一定求人印證：「本分自心，如能得悟，豈有更欲求人證許方乃消疑耳。如玄沙出嶺參禪，偶傷足指，作念云：是身無我，痛從何來，是身是苦，畢竟無生，休休。遂回雪峯，峯問卅：『備閣黎何不遍參去？』沙答卅：『達摩不來東土，二祖不往西天。』峯然其語，不聞玄沙欲求人印證也。寶壽隔江見歸宗，宗以扇招之，壽則橫趨而去，宗復召之，壽竟不回顧。寶壽胡不過江求證。……大丈夫漢當自強其道，豈愁無人印證，況祖師機緣、語錄、備載方冊，皆可鏡心。」（《卍續藏》一二六·三二二頁）

（2）無師不妨修證：「彼時有師，不求印證者固非也，此時無師而必欲學（求）者，亦非也。空劫無佛可也，末法無師亦可也。」「如獲真正悟明，然後考諸方冊，了了無疑，如鏡照鏡，似心合心，豈有不知其時者哉。」（《卍續藏》一二六·三二二—三二三頁）

2無異元來的意見（出於《無異元來禪師廣錄》卷二三）

（1）曹洞宗與臨濟宗此傳彼絕：「洞山五傳至大陽玄，玄寄直裰皮履於遠公處，而得投子青，青得芙蓉楷，楷得丹霞淳，淳得長蘆了，了得天童玨，玨得雪竇鑑，乃至（明朝）國初，萬松秀，雪庭裕，展轉相傳，至我壽昌先和尚，實曹洞正傳，其源深流遠如此。臨濟至風穴，將墜於地，而得首山念，念得汾陽昭，昭得石霜圓，中興於世。至（明朝）國初，天如則，楚石琦，光明炬赫，至於天奇絕。」（《卍續藏》一二五．二八七頁）

（2）嗣絕道真無傷大法：「蓋宗乘中事，貴在心髓相符，不獨在門庭相紹，故論其絕者，五宗皆絕，論其存者，五宗皆存。果得其人，則見知聞知，先後一揆，絕何嘗絕。苟非其人，則乳添水而味薄，烏三寫而成馬，存豈真存。……所以寧不得人，勿授非器。不得人者，嗣雖絕而道真，自無傷於大法。授非器者，名雖傳而實偽，欺於心，欺於佛，欺於天下。一盲引眾盲，相牽入火坑。」（《卍續藏》一二五·二八七—二八八頁）

依據圓澄的看法，若是真參實悟者，有師印證固好，無師印證亦無妨證悟，因為證悟是自家心中事，如果真悟，有師印證或無師印證，都是一樣，何況從上的諸祖，留有機緣語錄，載於禪籍，可以用來自鏡其心，若能有如鏡照鏡的光明透徹之感，即似此心合於古代祖師之心了。這種見解，實即承認可以今古遙嗣的。此在臨濟宗的圓悟及通容師徒的看法，是絕不許可的。

至於元來的看法，明言臨濟法嗣，至風穴，將墜於地，至於天奇便中絕了。一如通容說曹洞宗傳至如淨便止的論調相同，而其自宗曹洞法脈，直至他自己，乃是源深流遠的正傳。洞濟兩宗的彼此輕重，於此可見一斑。唯其主張，若不得人，寧可絕嗣，保其道真而法純。不當為了門庭熱鬧而把冬瓜印子送人情，那是自欺欺人的事，也是製造以一盲引眾盲的大壞事。

（三）尊宿的意見

1達觀真可嗣德不嗣法

真可在其〈祭法通寺徧融老師文〉中，敘述他參徧融，問答機緣的經過，但他卻說：「出世法中，有戒嗣焉，有法嗣焉。予於徧老之門，未敢言嗣。若所謂德，則此老啟迪不淺，焉敢忘之。」（《卍續藏》一二六·八八八頁）

2憨山德清的意見

（1）評臨濟法系：「臨濟一派，流布寰區，至宋大慧，中興其道，及（明朝）國初，楚石無念諸大老，後傳至弘正末，有濟關主，其門人為先師雲谷和尚，典則尚存。五十年來，師絃絕響，近則蒲團未穩，正眼未明，遂妄自尊稱『臨濟幾十幾代』。於戲，邪魔亂法，可不悲乎？予以（達觀）師之見地，誠可遠追臨濟，上接大慧，以前無師派，未敢妄推。」（〈達觀可禪師塔銘〉，《卍續藏》一二七·五九五頁）

（2）評禪道下衰與法系蔑如：「傳燈所載諸祖法系，惟以心印相傳，原不以假名為實法也。嗟乎！禪道下衰，真源漸昧。自達摩西來，六傳曹溪，一法不立。及五宗分派，蓋以門庭設施不同，而宗旨不異。及宋而元，燈燈相續，至我明國初，尚存典型，此後宗門法系蔑如也。以無明眼宗匠故耳。其海內列剎如雲，在在僧徒，皆卅本出某宗某宗，但以字派為嫡，而未聞以心印心。」（〈焦山法系序〉，《卍續藏》一二七·五〇一頁）又云：「自後禪林日衰，師資口耳。天下叢林，但於開山之祖原系某宗下，各尊為鼻祖。以五家獨臨濟道遍天下，故海內梵剎多推之，特世諦流布，其來尚矣。」（〈續華岳寺法派系序〉，《卍續藏》一二七·五〇〇頁）

3滿益智旭的意見

（1）評法名及法派：「出世至親莫如法道，法道本離名相，豈以名字為派哉？」「憍陳如、大迦葉、目犍連等，皆俗氏也。阿難陀、莎伽陀、阿那律等，皆俗名也。出家證果，當時咸以此稱之，後世亦以此傳之。然則，別命法名，已非律制矣，況法派乎？」（《靈峯宗論》卷五之三〈法派稱呼辯〉）

（2）道不可傳，但可見知聞知：「謂之卅見知聞知則可，謂以是相傳，可乎哉？」「或卅：佛祖之道，必師資授受，方有的據，否則法嗣未詳，終難取信。無名子應之卅……今之雖乏師承，能自契合佛祖心印者，亦奚不然？……且子又不聞：有師資具足，皆不足齒及乎？」（《靈峯宗論》卷五之三〈儒釋宗傳竊議〉）

以上三家，滿益智旭雖未被禪宗視為禪者，但他對於禪宗所爭執的法系問題，既有他的看法，就應該一併介紹出來。

達觀真可有他在禪境上的證悟經驗，並且以徧融為其老師，有過機緣的對話。但他卻抱著「嗣德不嗣法」的態度。他未必反對嗣法的觀點，只是他並不重視嗣法的形式。

憨山德清在原則上承認法系的作用，並且他也以作為雲谷法會的弟子自居(註七)，卻不以臨濟法派的傳承者自許。而且抨擊明末臨濟宗人，在蒲團未坐穩、正眼尚未明時，便妄自亂稱臨濟宗的幾

十幾代了。那不是由以心印心的師資相承，而是由於所住寺院的開山祖師隸屬何宗何派，該寺住眾也就成了何宗何派，那不是流傳佛法，而是當作世法來子孫相接的。

滿益智旭不僅不贊成傳法之說，也不贊成法名及法派的形式。並且有與元來的主張相同之處，那便是「見知聞知」，而不必有師師相傳的形式。同時他看到的明末禪者之中，竟然有不少人雖然禪的師資具足，在心行方面，還有不足齒及者。相反地，有些法嗣未詳的人，倒是契合佛祖之心的。故在以上介紹的三系七個人之中，以智旭所持反對法系觀念的態度，最為堅固。

註解

註一、《卍續藏》一一四．二〇一頁。

註二、《卍續藏》一一四．二一九頁。

註三、印度的第二十八祖，即是中國禪宗的初祖菩提達摩，所以只有六十七世。關於二十 八祖之說，在歷史的考證上，頗有討論的餘地。參考忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷二八三—二九三頁。

註四、

（一）《五燈嚴統》吳曹勳序云：「禪有禪統，即宗分五派，無非紹震旦之初燈，然不面證，一堂未許稱傳衣之法嗣，乃有承虛接響。偶以私淑，因而暗易呂嬴。甚者竊玉操戈，漫拾唾餘，幾至叛同楊墨。」（《卍續藏》一三九．一頁）

（二）《五燈嚴統》韋成賢序云：「粵聞宗法之傳，旁門歧路，在所必嚴。旁歧一出，不惟冒假遙嗣，成竊玉假雞之謬。……不知宗法，有源有委，有支嫡。……若云無師自悟，此更妄中之妄。」（《卍續藏》一三九．一一二頁）

註五、《卍續藏》一四六．九五〇頁。《南嶽單傳記》一卷收於《卍續藏》一四六．八九三—九五二頁。

註六、滿益智旭於「復錢牧齋」的書簡中說：「濟、雲門諍，不啻小兒戲。」（《靈峯宗論》卷五之二）

註七、德清對法會的師資關係，有兩處表現：

（一）〈達觀可禪師塔銘〉中有云：「先師雲谷和尚」句（《夢遊集》卷二七，《卍續藏》一二．五九五頁）。

（二）《夢遊集》卷三〇有篇〈雲谷先大師傳〉（《卍續藏》一二七．六三三頁）。

第七節 明末禪者的修證經驗

禪宗脫胎於印度佛教的瑜伽師，瑜伽師重視禪觀的修行，禪宗則重視自心光明的開發，兩者都是著眼於自內證的經驗，則為共同的原則。如果脫離了修證經驗，而談法脈的傳承，便是笑話了。中國禪宗，目的不在於定或通的修得，而在智慧的顯現，至於如何達成此一目的，那便是禪宗的修證方法，有關修證方法的問題，留到下節討論，現在先介紹明末禪者們的修證經驗。

禪者的修證經驗，便是「省」及「悟」的過程及其現象。禪宗的公案，大多即是敍述歷代禪師們自己省悟以及省悟其弟子的事例。每一位禪者從修行中得到較深較大的省悟經驗之後，便是另一個新公案的出現。不過在諸燈錄類的禪籍之中，不一定每一位被列名的禪者，都會留下可資傳誦的公案，多半是千篇一律地公式化了、概念化了，毫無特殊性及新鮮感。即以本文所舉明末清初的一百一十七位禪者而言，能有修證經驗的資料可據者，實在有限。今再從有限的資料中，選取具有代表性的幾位大德，作為本節的內容。

當然，明末之際，禪宗的人才輩出，堪稱為中國近世佛教的中興時代，那也決計不僅由於明末禪僧的教育程度較深，或文化水準較高，實則是由於他們之中的傑出人物，都有相當深厚的宗教經驗或省悟的境界，所以既能弘化於當時，也能影響及後世。現在利用若干篇幅，依據傳記資料，將明末傑出禪者的省悟經過，以他們的年代先後為序，介紹如下：

（一）臨濟宗禪的省悟

年代	人名	省悟經過	資料
1500-1579	法會	師往參叩(法舟道濟)禪師，呈其所修。舟卅：「學道必以悟心為主。」師悲仰請益。舟授以念佛審實話頭，直令重下疑情。師依教日夜參究，寢食俱廢。一日受食，食盡亦不自知，碗忽墮地，猛然有省，恍如夢覺。復請益舟，乃蒙印可。閱《宗鏡錄》，大悟唯心之旨，從此一切經教，及諸祖公案，了然如覩家中故物。	《夢遊集》卷三，《卍續藏》一二七．六三二頁
1512-1581	德寶	謁無聞（明）聰，舉從前所見，皆印可之。忽碓房杵聲，即舉以驗。師隨答之。聞卅：「汝之所得正矣。」翌旦入室，倏問：「上座許多絡索，向甚處去？」師擬對，聞笑卅：「鷂子已過新羅國。」遂問：「十聖三賢，已全聖智，如何道不明斯旨？」聞厲聲卅：「十聖三賢爾已知，如何是斯旨？速道。」師下語不契。一日洗菜，忽一莖菜墮	《五燈嚴統》卷二四，《卍續藏》一三九．一〇一一頁
1512-1581	德寶	水，逐水圜轉，捉不著，師有省，喜躍攜籃歸。聞見問卅：「是甚麼？」師卅：「一籃菜。」卅：「何不別道一句？」師卅：「請和尚別問來。」……聞問：「人人有箇本來父母，子之父母今在何處？」師卅：「一火焚之。」卅：「怎麼則子無父母耶？」師卅：「有則有，只是佛眼覷不見。」卅：「子還見麼？」師卅：「若見則非真父母。」卅：「善哉。」師呈偈卅：「本來真父母，歷劫不曾離；起坐承他力，寒溫亦共知。相逢不相見，相見不相識；為問今何在，分明舉似師。」聞卅：「如是！如是！」	
1549-1614	正傳	十九歲荊州顯親寺祝髮。嘗燃頂發願卅：「若不見性明心，誓不將身倒席。」一夕聞燈花爆聲，有省。參笑巖（德寶），方具述所以，巖忽趯出隻鞋卅：「向這裏道一句看。」師茫然。通夕不寐，明晨猶佇立簷下。巖見喚師，師回顧，巖翹足作修羅障日月勢，師豁然。	同上條一〇一四～一〇一五頁
1566-1642	圓悟	生而凝穆，長事耕穫，見柴堆突露面前，有省。二十九歲，安置家室，依龍池（正傳）祝髮。喜兀坐，二六時中，看得心境兩立，與古人天地同根、萬物一體話頭，未能契合。因請益池，池卅：「汝若到這田地，便乃放身倒臥。」師益昏惑。一日過銅棺山，豁然大悟。	同上條一〇一六頁
		叩（正傳），傳瞪目直視，雜以詢罵，慚悶成病，二七日，汗下乃蘇。服勞四載，始納僧服，掩關千日，矢明此事。傳屢加勘驗，終不許可。師亦自審，一似有物，昭昭靈靈，卒未泯懷。如是六載，秋日過銅棺山，豁然大悟。忽覺情與無情，煥然等現，大端說似人不得。正大地平沈境界，從前礙膺，渙然冰釋。	《揯黑豆集》卷五，《卍續藏》一四五．九一三頁

1575-1635	圓修	依龍池剃染，參「父母未生前」話，偶展《楞嚴》，見佛咄阿難，「此非汝心處」，有所證入。後閱古今因緣，一一透露。至僧問乾峯「十方薄伽梵」話，未免疑滯，力參兩載，忽聞驢鳴，大徹。偈卅：「忽聞驢子叫，驚起當人笑；萬別與千差，非聲非色鬧。」	《五燈嚴統》卷二四，《卍續藏》一三九．一〇一八～一〇一九頁
1573-1635	法藏	二十九歲讀高峯語錄，有疑，歷十餘秋，聞折竹聲，忽然大徹。	同上條一〇二〇頁
		余自力參於折竹聲中，得個前後際斷，頓見青州布衫意旨，便能棒棒見血，箭箭中的。復參睡中主，了得高峯枕落、雪嵓古柏，千古同心。因知道無終窮，力參不已，閉關日夕究其不可究處，所以深入濟	《五宗原》，《卍續藏》一一四．二一四頁
		上堂奧，旁及四家，兼之旁出諸禪，得大慧所謂「禪備眾體之妙」。	
1614-1675	通琇	參天隱修和尚於磬山，命充侍司，隨堂坐香。一夕未開靜，即進方丈。修見云：「今日香完何早？」師云：「自是我不去坐香。」修云：「見甚道理不去坐？」師云：「即今亦無不坐。」修驀拈案上『石屋錄』問云：「者個是甚麼？」師云：「請和尚道。」修云：「你不道教老僧道。」師云：「情知和尚不敢道。」修云：「『石屋錄』為甚麼不敢道」師云：「隨他去也。」修云：「賊誣老僧。」師者裏透不過，直得大淚如雨，一晚不交睫，立修單側，竟忘入寮，至五鼓，修呼云：「不用急，我為你舉則古話：當初有個龐居士，初見人時，也似你一般，孤孤迥迥，開口便問人：『不與萬法為侶者是誰？』馬祖當時為甚踏向前一步云：『待得一口吸盡西江水，即與汝道。』」師云：「某有一頌。」修云：「汝頌云何？」師呈頌云：「不侶萬法的為誰？誰亦不立始親渠。有意馳求轉睽隔，無心識得不相違。修云：「不問你不侶萬法，要你會一口吸盡西江水。」師於言下大悟。	《揞黑豆集》卷六，《卍續藏》一四五．九四一～九四二頁

（二）曹洞宗禪者的省悟

年代	人名	省悟經過	資料
1548-1618	慧經	嘗疑《金剛經》四句偈，一日見〈傅大士頌〉卅：『若論四句偈，應當不離身。』忽覺身心蕩然，因述偈，有「本來無一字，徧界放光明」之句。後益披尋梵典，默符心得，自謂泰然矣。一日與諸兄弟，論《金剛經》義甚快，廩山聞之卅：「宗眼不明，非為究竟。」師遽問：「如何是宗眼？」山拂衣而起。心甚疑之。繼得《五燈會元》讀之，見諸祖悟門，茫然自失，思前所得，總皆不似。乃請益於山，山卅：「老僧實不知，汝但自看取。」由是愈增迷悶，晝夜兀兀然，若無聞見者，眾咸謂師患癡矣。凡閱八月，一日，見（閱）僧問興善（惟）寬（禪師）卅：「如何是道？」寬卅：「大好山。」疑情益急，忽豁然朗悟，如夢初醒。信口占偈卅：「欲參無上菩提道，急急疏通大好山；知道始知山不好，翻身跳出祖師關。」入方丈，通所悟。山卅：「悟即不無，卻要受用得著，不然，恐祇是汞銀禪也。」時年二十有四。	〈無明和尚行業記〉出於《永覺元賢禪師廣錄》卷一五，《卍續藏》一二五．五七五頁
		時年二十有四，一日閱《大藏》，至〈宗眼品〉，始知有教外別傳之旨，至於五宗差別，竊疑之。迷悶八閱月，若無聞見，時以為患癡，久之有省，於是切有參究志，遂辭廩山，欲隱遁，乃訪峨峯，見其林壑幽邃，誅茅以居，誓不發	〈無明經禪師塔銘〉出於《夢遊

		明大事，決不下此山，居三年，無人知者。因閱《傳燈》，見僧問興善：「如何是道？」善卅：「大好山。」師罔措，疑情頓發，日夜提撕，至忘寢食。一日因搬石，堅不可舉，極力推之，豁然大悟。……因呈廩山，山知為法器。師生而孱弱，若不勝衣，及住山，極力砥礪，躬自耕作，鑿石開田，不憚勞苦，不事形骸。……影不出山者，二十有四年如一日也。	集》卷二七，《卍續藏》一二七．六〇三頁
1516-1626	圓澄	隨訪隱峯師，隱器之，對眾云：「此子可參禪。」師遂求示，隱卅：「行、住、坐、臥，但參念佛的是誰？」三日夜有省，知法不假他求，趨似隱，隱卅：「似則也似，是則未是，且一切處疑嘿著。」是年二十矣。壬午，往天荒山妙峯和尚處剃染，懇求要訣，峯唯指念佛。冬無複裀，而通宵參究，未嘗就枕。三年充圊頭，行難行苦行。乙酉，葉家山聞二僧論傅大士〈法身偈〉，便能記持經書，解一切道理。往北塔寺，不納，遂居荒廟中，五日不粒，坐參不倦。詣雲棲，求蓮池大師授具，還訪南宗師，入門便問卅：「海底泥牛啣月走，是	〈湛然澄禪師行狀〉出於《湛然圓澄禪師語錄》卷八，《卍續藏》一二六．三一三～三一四頁
		甚麼意？」宗一喝，師不能答，遂憤然卅：「不悟不休。」即於天妃宮掩關三年，不發一語，偶閱語錄，至雪竇與僧論「柏樹子」話，有行者頌卅：「一兔橫身當古路，蒼鷹才見便生擒；後來獵犬無靈性，空向枯樁舊處尋。」師便能轉機著語。又因燈滅，隔窗取火，有省。隨頌一首令呈南，南卅：「我道他是個人，猶作如是去就耶！」復令請益，南卅：「不思善，不思惡，正怎麼參。」（又掩關寶林寺三年）師一日憶乾峯和尚「舉一不得舉二」話，遂豁然無疑。頌卅：「舉一舉二別端倪，個裡元無是與非；雪曲調高人會少，獨許韶陽和得齊。二老何曾動舌，諸方浪自攢眉；擬議鷂過新羅，刻舟求劍元迷。」又頌「雲門十五日」話卅：「日日犯土黃，日日是好日；鐵蒺藜兮無孔笛，分付禪和莫近前；擬議須教性命失。」從此于「海底泥牛」話，及諸諝訛公案，一切了了，出語皆脫窠臼不存軌則矣。啟關參錦堂和尚，錦大嘗卅：「宗門寥落極矣，再振之者，非子而誰？」時戊子歲也。又二年，一夜，靜坐凝寂，忽若虛空霹靂，聲震大地，須臾而甦，遍體汗釋，如脫重擔，此庚寅七月二十一日也，時師已三十矣。性根洞朗，言語契機。於諸佛事，不思議應；於諸經旨，玄會徹微。	
1575-1630	元來	求智者「旋陀羅尼」落處，觀心靈坐，身土湛如，不知其顙之為[口*替]膚者（蚊蚋集軀，如唼槁木）酒也。如是五年，永嘉空相應法，暖相現前。……而師更念：船子在藥山之門，何以二十年始得瞥地疑情頓發，七聖皆迷，兀兀騰騰，五十旬有半而於趙州有佛無佛之機緣，如釋重負。謁壽昌於寶方，多乎呈簡，曾不得其一頷。居再閱月，形色枯瘁，望之似木雞矣。從赴玉山，揚抶洞宗，時得印可。昌問：「佛印偈云：『蟻子解尋腥處走，青蠅偏向臭邊飛』，君耶臣耶？」師云：「臣邊事。」昌呵之卅：「大有人笑汝在！」師卅：「前何以是，今何以非？」昌云：「一非一切非矣。」既達（玉山），辟人端居，食頃，聞護法神倒地，不覺心開。呈偈云：「玉山誘一言，心灰語路絕。幾多玄解會，如沸湯澆雪。沒巴鼻金針，好因緣時節。梅蘂綻枯枝，桃花開九月。觸目如休辨別，急水灘頭拋探篙，溺殺無數英雄客。」昌卅：「一到多門又到門。」蓋解心絕矣，而命根未斷。別居宗乘堂，又五十旬有半（朝夕不寐，一日如廁），睹登樹人而悟，乃徹源底也。趣謁寶方（壽昌），入門便拜，昌問：「近日如何？」師卅：「有個活路，不許人知。」昌云：「因甚不許人知？」師卅：	〈無異大師塔銘并序〉出於《無異元來禪師廣錄》卷三五，《卍續藏》一二五．三九二～三九三頁（）括弧中語字，係參考同書所載《博山和尚傳》補入者
		「不知不知。」昌舉「燒菴趕僧」話，問：「婆子作麼生手眼？」師卅：「黃金增色爾。」又舉僧問玄則禪師「龍吟霧起，虎嘯風生」公案，命頌之。師援筆立就卅：「殺活爭雄各有奇，模糊肉眼曷能知；吐光不遂時流意，依舊春風	

		逐馬蹄。」昌笑云：「子今日始知吾不汝欺也。」師問：「向後還有事也無？」昌云：「老僧只知穿衣喫飯。」（時師方二十七歲）	

（三）尊宿們的省悟

年代	人名	省悟經過	資料
1535-1615	袾宏	單瓢隻杖遊諸方，徧參知識，北遊五臺，感文殊放光。至伏牛，隨眾煉魔。入京師，參徧融、笑巖二大老，皆有開發。過東昌，忽有悟，作偈卅：「二十年前事可疑，三千里外遇何奇；焚香擲戟渾如夢，魔佛空爭是與非。」	〈雲棲蓮池大師塔銘〉德清作。出於《夢遊集》卷二七
		師示悟中迷，勤求無上，述古德利行因緣，助發禪喜，命卅：《禪關策進》，抱以行寢而消歸念佛一心。坐鍊伏牛，愛樂勤勇，而不釋	〈蓮池大師塔銘并序〉吳應賓作。出於《雲棲法彙》末卷
		然。入辨（宜為徧）融、笑巖之室，猶之不釋然。僑寓東昌，而悟中之迷若掃，乃有頌卅：「二十年前事可疑三千里外遇何奇；焚香擲戟渾如夢，魔佛空爭是與非。」乘悟併消，歸無所得。猶之不釋然也。寓越中禪期者五，了不知鄰單諱字。棲真之塢，懸釜而炊，鳴泉夜和，乃至絕糧七日，晏如也。	
1543-1603	真可	辭（剃度師）明覺，包腰參訪。聞僧誦〈張拙秀才偈〉至「斷除妄想重增病，趣向真如亦是邪」，卅：「何不云：方病無、不是邪？」僧哂之。師大疑，到處書二語於壁，迷悶至頭面俱腫。一日齋次，忽悟，頭面立消。卅：「使我在臨濟、德山座下，一掌便醒。」自是氣宇凌鑠諸方矣。……已而遊五臺，至峭壁空巖，有老宿孤坐，師作禮問：「一念未生時如何？」宿豎一指。又問：「既生後如何？」宿屐兩手。師於言下領旨。尋跡之，失其處。至京師，參徧融大老，融問：「何來？」卅：「貫通經旨，代佛揚化。」融卅：「能清淨說法乎？」卅：「至今不染一塵。」融命師解直裰施旁僧，攬其裏卅：「脫卻一層還一層也。」師笑頷之，遂留。	陸符作〈紫柏真可傳〉出於《紫柏尊者別集附錄》，《卍續藏》一二七．一四五～一四六頁
1546-1623	德清	年十九……專意參究一事，未得其要，乃專心念佛，日夜不斷，未幾，一夕夢中見阿彌陀佛現身立於空中。……無極大師講《華嚴玄談》，隨聽講至十玄門，海印森羅常住處，恍然了悟，法界圓融無盡之旨。年二十……雲谷大師建禪期，開示審實念佛公案。從此參究，一念不移，三月之內，如在夢中，了不見有大眾，亦不知有日用事。一念不移，三月之內，如在夢中，了不見有大眾，亦不知有日用事。……離禪座時，即行市中，如不見一人。年三十……於三月三日，於北臺雪堆中撥出老屋數椽以居之。獨住此，單提一念，人來不語，目之而已，久之視人如杌，直至一字不識之地。……溪上有獨木橋，予日日坐立其上，初則水聲宛然，久之動念即聞，不動即不聞。一日坐橋上，忽然忘身。則音聲寂然，自此眾響皆寂。……一日粥罷經行，忽立定，不見身心，唯一大光明藏，圓滿湛寂，如大圓鏡，山河大地，影現其中，及覺則朗然，自覓身心，了不可得。即說偈卅：「瞥然一念狂心歇，內外根塵俱洞徹；翻身觸破太虛空，萬象森羅從起滅。」自此內外湛然，無復音聲色相為障礙，從前疑會，當下頓消。及視釜，已生塵矣。以獨一無侶，故不知久近耳。三十一歲……發悟後，無人請益，乃展《楞伽》印證。……閉門強臥，初甚不能，久之	〈憨山老人自序年譜〉卷上出於《夢遊集》卷五三，《卍續藏》一二七．九四九～九六一頁節錄原文
		坐忘如睡，童子敲門不開，椎之不應，胡公歸，……疾取擊子耳邊鳴數十聲，	

		予始微微醒覺，開眼視之，則不知身在何處也。公卅：「我行，師即閉門坐，今五日矣。」予卅：「不知也，第一息耳。」言畢默坐諦觀，竟不知此是何所，亦不知從何入來，及回觀山中，及一往行腳，一一皆夢中事耳，求之而不得，則向之徧空擾擾者，如雨散雲收，長空若洗，皆寂然了無影像矣。心空境寂，其樂無喻。三十三歲…夢見清涼大師，開示初入法界圓融觀境。又夢入彌勒樓閣，聞說：「分別是識，無分別是智。」（又夢入梵僧所引浴室，加持灌頂。）四十一歲……自辛巳（三十六歲）以來，率多勞動，未得寧止，故多疲倦，至今（海印寺）禪室初就，始得安居，身心放下，其樂無喻。一夕靜坐夜起，見海湛空澄，雪月交光，忽然，身心世界，當下平沈，如空華影落，洞然一大光明藏，了無一物。即說偈卅：「海湛空澄雪月光，此中凡聖絕行藏；金剛眼突空華落，大地都歸寂滅場。」即歸室中，取《楞嚴》印證，開卷即見：「汝身汝心，外及山河虛空大地，咸是妙明真心中物。」則全經觀境，了然心目。	

以上所提供的資料，臨濟宗雖有七人，資料卻不多。多係粗枝大葉地描述，但也說出了他們如何省悟的事實。曹洞宗三人的資料，出於他們的傳略、行狀、塔銘，較為豐富詳明。三位尊宿，則更詳盡，特別是憨山德清，由於有其《自序年譜》可據，讀來猶如現代銀幕的景觀，生動、活潑，充滿了真實感的撼人力量。姑且不論憨山大師的悟境究竟有多深，對於一位禪者的定境、悟境的敍述，能有如此的細微而明朗者，在中國禪宗史上，當可推為第一。

從本文所舉一百一十七位禪者之中，僅僅選錄了如上的十三位，理由是不僅因為這十三位，是明末佛教中大師級的人物，也因為他們的省悟過程比較明顯，而且具有攝人心神的力量。

依照以上所舉的十三位禪者的省悟經驗看來，可以得到如下十點共通性的結論：

1禪者必須真修、苦行、死心塌地、勇往直前，始有省悟的可能。

2禪者必須付出累年累月的長期努力的代價，始有達成目的的指望。

3禪者必須先起大疑情，然後才能用得上參究工夫的力量。

4禪者不限身體狀況的強弱，但是多半的得力時期，是在二十歲至四十歲的二十年間，尤其是二十歲至三十歲的十年期中，是特別重要的黃金時代。

5明末的禪宗，雖分作臨濟、曹洞、尊宿的三流，實則所用的方法，大同小異之處則為臨濟宗徒，喜以震威而喝及拂衣而去來接人和被人接（註），這種公式化的方法，用多了究竟有多大意義，值得懷疑。曹洞宗徒，雖也偶爾使用君臣王位來勘驗學者，實際上並未把界限與臨濟等他宗劃分開來。尊宿們並非不參訪善知識，也不是不想求人印證，只是不重視形式上的法系派別的傳承，遇到境界現前而又無人可資印證時，他們便以經典或禪籍中的諸祖機緣語錄，作為佐證。

6禪者的省悟成就，必須依靠各自堅毅不絕地苦參，也需要藉著經教及祖師們的古則，作為引發疑情的工具。

7禪者發悟之後，對於一切經教所說，即感同自家原有的東西。

8禪者的經驗，通常分作兩種層次：第一層次是「省」，是到了彷彿知道而實際尚未知道的程度。第二層次是「悟」，悟又有未徹底的悟及徹底的悟。唯有徹悟之後，始夠資格「只知穿衣喫飯」，而去出世坐堂開法，代佛揚化。

9禪者不一定進入定境，但在疑情成團而渾然不知所以之際，即與定相通。憨山德清的例子，則一定不知久近，或一定五日，明末的禪者中，僅他一人如此。

10真有徹悟經驗之後，始能具足堅定的信心，始能心常明淨，不受境染，不隨境轉，心中常無物，所以能包容萬物。

註解

註　、見於《五燈嚴統》卷二四「密雲圓悟」條：一日侍次，池問：「忽有人問汝，如何抵 對？」師豎拳。池卅：「老僧不知者個是甚麼意思？」師卅：「莫道和尚不曉，三世諸 佛也不曉得。」池卅：「汝又作麼生？」師便喝，池卅：「三喝、四喝後如何？」師即 連喝而退。池卅：「宛有古人之作。」師復喝。又一日，池陞座，舉拂問卅：「諸方還 有這個麼？」師震一喝，池卅：「好一喝。」師連喝兩喝，歸位。池顧師卅：「再喝一 喝看。」師即出法堂（《卍續藏》三九．一〇一六頁）。 同書同卷「天隱圓修」條：一日侍次，問：「歷歷孤明時如何？」池卅：「待汝到這田 地，與汝道。」師便喝。池卅：「汝還起緣心麼？」師拂袖而退（《卍續藏》一三九．一 〇一九頁）。

第八節 明末禪者重視鍛鍊的方法

自古禪宗祖師，無不重視對於下一代的接引，但在唐宋之際，禪門的教育， 不若一般書院私塾，師與弟子間未必日日有所授受，並且在許多的弟子之中，能 被接納成為宗門接棒人的，實在不易。因為禪是心法，若不以心印心，自明其 心，縱然接受千年的知識教育，於事亦無可助。可是，祖師們確有他們各人的接引手段，而且手段越高明的祖師，成就的宗匠也越多。所以大禪師們，也都以成就後起之秀，為他們報答佛恩的天職。例如靈源惟深禪師主張：「今之學者，未脫生死，病在甚麼處？病在偷心未死耳。然非其罪，為師者之罪也。」又云：「古之學者，言下脫生死，效在甚麼處？效在偷心已死，然非學者自能爾，實為師者，鉗鎚妙密也。」（《卍續藏》一一四．七四五頁）

此中所謂「偷心」，便是計較心、分別心、攀緣心、執著心，也就是生死心，死去生死心，始能脫生死。禪門的目的即在教人如何脫離生死。如何脫法，便是為師者的手段所在。在禪宗史上，馬祖道一有入室弟子一百三十九人，大慧宗杲有七十五人，宗杲的法師圜悟克勤，有三十人。這些都是由於大宗師們知道活用方法，使人很快徹悟的高明手段。

明末的禪者們，也多重視鍊人的方法。輯錄或撰集成書者，有四種：

（一）雲棲袾宏的《禪關策進》，共分二集，前集節錄三十九則祖師的法語，及二十四則祖師們的苦功；後集輯錄諸經引證四十七則，目的在於取法佛祖的修證實例及訓示，好使學禪者有所依循。正如其在自序中說：「人之為道也，有迷悟，於是大知識關吏，不得不時其啟閉，慎其鎖鑰，嚴其勘覈。……予初出家，得一帙於坊間，卅：《禪門佛祖綱目》，中所載，多古尊宿自敍其參學時，始之難入，中之做工夫，經歷勞苦，次第與終之廓爾神悟。心愛之慕之，願學焉。既爾此書於他處，更不再見，乃續閱五燈諸語錄雜傳，無論緇素，但實參實悟者，併入前帙，刪繁取要，彙之成編，易名卅《禪關策進》。」（《卍續藏》一一四．六九八頁）

此書功能，利於無師自修，雖不得明師的鍛鍊，亦能於讀此書後，發憤圖強。所以蓮池袾宏亦於初出家時，見到此書的前身《禪門佛祖綱目》之後，即有「願學」之心。此書內容，的確精彩，特別是前集的三十九則法語，頗有撼人心腑的力量。

（二）費隱通容的《祖庭鉗鎚錄》，共上下兩卷，收錄了唐宋四十九家共五十一個例子，是以古人如何接人、如何使人開悟的種種手段。例如臨濟義玄如何在黃檗希運會下三度

被打，德山宣鑑如何在龍潭座下大悟等。此書與《禪關策進》的性質迥異，此書是介紹師家如何接人，希望已經出世開法的禪匠們，將之視為鍊人的藍本。所以臨濟宗下的禪者，特別重視師資相承的親面授受。用棒用喝用機鋒，亦皆遵循古範。這一本書除了蒐羅集中了散見於《傳燈錄》中的重要案例之外，並在每案之末附上評語，但也無甚新的發明，唯其重視古範的運用，亦必有其效果可觀，所以在明末臨濟宗的禪匠，如密雲圓悟，接法弟子之多，是當時的第一位，所住道場有龍池、通玄、金粟、黃檗、育王、天童等六處，每處禪眾，動輒上千上萬，法緣之盛，也堪稱為當時的第一人了。

在中國禪宗史上，馬祖的得法弟子之眾，固為首屈一指，但其留下的案例記載，並不很多。大慧宗杲，一生所接入室弟子之多，算是禪宗史上的第二位，他卻為後世留下了數十卷的語錄；所以在通容的此書之中，大慧一人的，即錄了三則，並在其卷下的第一例「懶菴鼎需禪師」條下附上如下的評語，來稱頌大慧宗杲的大將手段：「大慧鉗鎚爐，高出諸方，故相從者多，而得法者亦盛，于長樂洋嶼菴，僅五十日，打發十一人開悟，懶菴亦是其數。且懶菴已出頭為人，尚訐其平日珍重得力處，排為邪解，使他氣宇索然，向咽喉一拶，直得頂門開眼，此非大慧孰能歟？」（《卍續藏》一一四．七五八頁）

（三）晦山戒顯的《禪門鍛鍊說》，此人的全名是「住雲居晦山僧東吳願雲戒顯」，他所寫此書，是模仿《孫子兵法》的架構及氣勢，所以也是十三章，目的在於效法兵家用兵的原理原則，來將普通的禪眾，在接受過鍛鍊之後，便成為大開心眼悟門的禪師。正如他在此書的自序中說：「鍛禪說而擬之孫武子，何也？以正治國，以奇用兵，柱下之言確矣。佛法中，據位者，治叢林如治國，用機法以鍛禪眾如用兵。奇正相因，不易之道也。拈華一著，兵法之祖，西天四七（二十八位祖師）、東土二三（六位祖師），雖顯理致，暗合孫吳。至馬駒蹴踏，如光弼軍，壁壘一變。嗣後黃檗、臨濟、睦州、雲門、汾陽、慈明、東山、圓悟諸老，虛實殺活，純用兵機，逮乎妙喜（大慧宗杲），專握竹篦，大肆奇兵，得人最盛。」「因思人根，無論利鈍，苟得鍛法，皆可省悟。以人多執死法，不垂手險崖，雖有人材，多悲鈍置。遂不敢秘，著為鍛禪之說。」「依此兵符，勤加操練，必然省悟多人，出大法將。」（《卍續藏》一一二．九八五頁）

此書不是被初學者當作無師自通的參考之用，是給住持禪林的方丈長老們編寫的一冊鍛禪計畫書，所以此書的次第十三章，首章即要求長老，必須堅誓忍苦，長老不怕辛苦，不惜勞累，是鍛禪的第一條件。此下依次的章目是：辨器授話、入室搜刮、落堂開導、垂手鍛鍊、機權策發、寄巧回換、斬關開眼、研究綱宗、精嚴操履、磨治學業、簡練才能、謹嚴付授。也就是作為叢林住持的人，有責任將所有的禪眾，用不同的方式，使他們成為佛教的有用之才。以此書與《祖庭鉗鎚錄》比較，當然是此書的氣勢澎湃，而且從理論上說，它是有層次、先後及細則說明的，應該是一部受叢林長老們重視的好書。

（四）無異元來的《博山參禪警語》，元來的全名，應該是「博山無異大艱元來」，博山是其所住道場名。此書共分五章，專對參禪者的困難處發言，故與前面的三書相比，又是不同。禪者使用方法時，必有困難，如何解除參禪過程中可能發生的種種困難，便是此書的目的，而且是過來的明眼人語、經驗之談，正如劉崇慶為此書所寫的序中說：「博山大師，乘悲願力，來作大醫王，用一味伽陀，遍療狂狷業病。故有示禪病警語五章，直捷簡當，把參禪骨髓中病，都說透過。其開示做工夫語，最為喫緊，真是禪門一種切要新書。」（《卍續藏》一一二．九四六頁）又說：「博山大師，自來參究此道，極是融通，凡有言句，皆中肯綮，非故為高妙玄著之談，使人不知，乃平日親證實履境界，見到、說到、行到、用到，其義理精明，辯才無礙，所以快說禪病，如握秦宮玉鏡，照見群僚肝膽，一毫隱諱不得。」（同上）

此中所言「禪病」，即是參禪者所遇到的種種困難，此書不僅說出病情，主要在於因病處方，對症下藥。過去的禪籍中，重心在於如何導人開悟，最多提及在開悟之前的痛苦經驗，至於如何排除參禪的各種障礙，則甚少正面論列，而此《博山參禪警語》的特色，便是運用簡明的語句，平實剴切地為禪者們排除參禪道上的身心障緣。其一共五章的章目，即是：示初心者做工夫、評古德垂示、示疑情發不起者、示疑情已發起者、示參公案。對於初心參禪者而言，不論其有明師指導或無明師指導，凡是參禪用工夫的人，此書都有用處。所以此書不是為明眼的過來人備，乃為初心者寫，亦可作已為禪師的人們用來助人修行的參考。

（五）憨山德清示人修行方法：憨山大師所涉的範圍極廣，但他出於禪而亦匯歸於禪，他將一切的世出世間法，均歸於禪法。在佛法中的修行方法很多，但他將參禪、念佛、持咒，均當作禪法，所以他的修行法門，以參禪為主，亦以教人念佛持咒為其方便。從他的《夢遊集》中，至少可看到如下的七篇文字，是關於教人如何修行的。

1〈答鄭崑巖中丞〉法語，示人如何參禪，非常中肯切實，他說：「所言修者，只是隨順自心，淨除妄想習氣影子，於此用力，故謂之修。若一念妄想頓歇，徹見自心本來圓滿光明廣大，清淨本然，了無一物，名之卅悟。」「如今做工夫，先要剗去知解，目的只在一念上做。」「至若藏識中習氣愛根種子，堅固深潛，話頭用力不得處，觀心照不及處，自己下手不得，須禮佛、誦經、懺悔。又要密持咒心，仗佛密印以消除之。」此文中略示五個參禪的原則：不得貪求玄妙，不得將心待悟，不得希求妙果，不可自生疑慮，決定深信自心是佛。（《夢遊集》卷二，《卍續藏》一二七．二二二—二二六頁）

2〈示參禪切要〉（《夢遊集》卷六，《卍續藏》一一七．二八三—二八五頁）

3〈示念佛參禪切要〉（《夢遊集》卷九，《卍續藏》一二七．三二五—三二六頁）

4〈答德王問〉—示修淨土法門（《夢遊集》卷一〇，《卍續藏》一二七．三四一—三四六頁）

5〈示優婆塞結念佛社〉（《夢遊集》卷二，《卍續藏》一二七．二三三—二三四頁）

6〈示念佛切要〉（《夢遊集》卷七，《卍續藏》一二七．二九七—二九八頁）

7〈示玄機參禪人〉—示如何持咒（《夢遊集》卷八，《卍續藏》一二七．三一三—三一四頁）

其他散見於憨山德清諸著述文字中，有關教人如何修持者，不勝枚舉。

（六）湛然圓澄的《宗門或問》，圓澄的全銜應該是「會稽雲門顯聖寺散木禪師湛然圓澄」，他在出家之初，目不識丁，後來不僅成為一代宗匠，而且還留下了不少的著述。《宗門或問》一書，不僅是為了說明修行的方法，乃為疏導禪門中的許多似是而非的觀念而作。比如論及念佛、看教、持咒、參禪的同異，而稱：「念佛者念此心也，看教者看此心也，持咒者護此心也，參禪者參此心也。」(註一)對於參禪者則說：「古人云：欲參禪者，須發三種大心，必獲妙悟，成就不疑。三種者何？一者發大信心，二者發大勇猛不退心，三者發大疑情。」(註二)並就此三心，詳加說明。又對根利及根鈍的問題提出解答：「謂古人根利機熟者，何以趙州八十年行腳，長慶七破蒲團，香林四十年不雜用心，靈雲三十年方能了悟？從上尊宿，皆是艱難而得，子今用功幾年，而云根鈍機淺，蓋不之學耳。」(註三)

他又為了糾正一些人的錯誤觀念，認為禪者修行，必須離群獨居，不事人間的服務，始克有大成就，所以又舉出如下的例子云：

「虛空洞豁，不礙萬象發揮，日明夜暗，草生木長，雲行鳥飛，豈有虛空同其生滅哉？是以楊岐總十載院事，起臨濟正宗。百丈不作不食，為萬年龜鑑。溈山典座，賭淨瓶于眾中。雪峯飯頭，悟妙道於鰲山。雲峯化主，桶脫于後架。石鞏獵戶，弓箭折于菴前。丹霞天然穎悟，而三年曹廠。六祖肉身菩薩，而八月碓坊。古人皆以事理兼修，豈一向避喧求靜者耶？」

「子如肯信，不必他餘，但向一機一語思解不行處，著實參叩，行也如是，坐也如是，著衣吃飯亦如是，阿屎放尿亦如是，迎賓待客亦如是，語默動靜亦如是，乃至日如是夜如是，月如是年如是，參來參去，驀忽地腳根斷線，八字打開，則知從前奇言妙句，檢點將來，是什麼干屎橛、破草鞋！古人云：『絕後再甦，方始欺君不得。』其言可信也。」（《宗門或問》，《卍續藏》一二六．三四五—三四六頁）

此書所舉參禪者宜發的「三種大心」，以及「著實參叩」的態度，即是修行的指導，至於舉例鼓勵長期修行及為大眾的事服務，也為一般貪求快速及避喧求靜的禪者們，作了迎頭棒喝。

以上所舉六人，是在明末禪者之中，對於鍛鍊禪眾及指導禪眾修行，著有專書或留有單篇專文者，其他如紫柏、真可等諸師的法語(註四)、語錄之中，亦能零星見到類似的文字。此也正是禪宗語錄的主要內容所在，故不能形成特色。而明末禪者的特色之一，則為由於重視方法，各家競相撰集專書，且是如此的豐富，乃為中國禪史上從未有過的盛況。

註解

註一、《宗門或問》（《卍續藏》一二六．三一八頁）。

註二、同上（同上三四四頁）。

註三、同上（同上三四五頁）。

註四、例如《紫柏尊者全集》卷二的法語中有云：「凡煉心者，必以話頭為椎輪，然而有有 心話頭，有無心話頭。有心話頭則初機精進者；無心話頭則無功任運者。」（《卍續藏》 一二六．六八〇頁）又說靜坐分有下劣、平等、增上的三等，亦即對於禪及禪定的新分類（《卍續藏》一二六．六八六頁）。

第九節 結語

本文到此，應該結束了，雖然，明末的禪者，尚有念佛思想或禪淨合流的問題，以及在教理上的立足點的問題等，此當容在另外的專題研究中，加以論列。本文的目的，僅在提供明末禪宗的主要形象。至於更深入的專題研究，尚待進一步地個案討論。

（一九八二年十一月至一九八三年七月十四日稿成於紐約禪中心）

第二章 明末的淨土教人物及其思想

第一節 緒言

若以修行淨土法門為宗旨，或以求生佛國淨土為宗旨，當然可稱淨土之教為淨土宗。若以祖祖相傳，以心傳心的法門為標準，如《楞伽經》所謂「法語心為宗」，則淨土一門，宜稱為教而不得名之為宗了。因為淨土法門的提倡者和修證者，不重師承，不須印證，後世雖有中國淨土諸祖的次第排列，考其實際，前後諸祖之間，並無師資承襲的關係，思想系統也互有出入。所以雖由日本凝然大師（西元一二四〇—一三二一年）撰《八宗綱要》，列舉日本佛教的大小乘八宗，淨土亦未入其數。然在日本，凡成一派，即名一宗，淨土法門之被稱為淨土宗，是始於日本。在中國則自南宋宗曉的《樂邦文類》、志磐的《佛祖統紀》，以迄清代悟開的《蓮宗九祖傳》，皆稱「蓮社」或「蓮宗」諸祖。民初開始，受日本影響，才出現了「淨土宗」的名稱。若以晉之慧遠大師建蓮社，以及西方淨土之九品蓮花化生，作為依據，稱為「蓮宗」，較為貼切。淨土宗則宜涵蓋唯心淨土、人間淨土、天國淨土、諸佛淨土了。本文採用「淨土教」一詞，是為通俗，亦因中國淨土教的內容，可由他力的彌陀淨土，會通自力的唯心淨土。明末諸家，也都以致力於唯心淨土的闡發，作為淨土思想的極則。

念佛法門，本係禪觀行的一支，所以在中國早期弘揚淨土教的大師，如東晉的廬山慧遠（西元三三四—四一六年），主張念佛三昧定的實踐，於阿彌陀佛像前，作專思寂想、智寂一致的修法。北魏的曇鸞則以「眾生是不生不滅義」，又說：「明彼淨土，是阿彌陀如來，清淨本願，無生之生也。」然其雖以無生為生，又依「清淨本願」而展開了他力救濟的淨土思想之強調。嗣後，即以曇鸞的淨土思想為主流，而有道綽、善導、懷感、慈愍、法照等諸師的弘通，將凡夫願生之有相淨土，與無生無相的理體，結合並行，從有相的實踐，求生淨土，達於無念離相，莊嚴法身。道綽繼承曇鸞的主張，又倡導名號度生、臨終十念往生淨土之說，雖一生造惡，若得臨終念佛十稱，亦能往生淨土。此乃由於周武法難（西元五七四年）而使他產生了「末法約時被機觀」的思想，切望以淨土法門，攝化末世的造惡眾生。

至開元年間，慈愍（西元六八〇—七四八年）主張五會念佛；天臺宗系的飛錫主張三世佛通念說。法照主張高聲念佛，大行及道鏡等主張信心念佛，傳說是智者大師所著的《五方便念佛門》，提出五種念佛法門：1.稱名往生念佛三昧門，2.觀想滅罪念佛三昧門，3.諸境唯心念佛三昧門，4.心境俱離念佛三昧門，5.性起圓通念佛三昧門。以深淺次第，說明念佛法門。少康也從事於高聲念佛的實踐與闡揚。唐末宋初的永明延壽（西元九〇四—九五七年）繼承慈愍、飛錫等的主張，唱出了事理雙修、禪淨一致的淨土教。

進入宋代，即有以天臺宗學者為中心出現了禪、淨、律兼重並顧的淨土教，以知禮（西元九六〇—一〇二八年）、遵式（西元九六四—一〇三二年）、智圓（西元九七六—一〇二二年）為其代表人物。加上元照、戒度、宗賾、王日休、宗曉等人，他們的共通點是一同站在無相離念、生即無生的立場，而亦皆以有事相的念佛願生為其實踐的著力處。到了元代，天如惟則，撰《淨土或問》，強調禪淨雙修，普度著《廬山蓮宗寶鑑》，高揚天臺、禪、淨的一致。到了明末，雲棲袾宏，依《文殊說般若經》，用華嚴教判，弘揚禪淨一致的體究念佛說；藕益智旭，依《念佛三昧寶王論》，用天臺教判，弘揚現前一念相應說的稱名念佛三昧。另有天臺系的傳燈，高揚生即無生的性具念佛說；華嚴學者袁宏道，鼓吹一心法的淨土說等。以上敘其大概，以下則就明末的淨土教，加以論列。

第二節 明末的淨土教人物

（一）明末淨土教人物表

身分	姓名	依據資料										其他
		年代或關係	《往生淨土集》成立年代：**1584**		《居士傳》成立年代：**1775**		《淨土聖賢錄》成立年代：**1783**		《西方合論》成立年代：清		《新續高僧傳四集》成立年代：**1923**	
僧侶	寶珠	不詳	卷上				卷5		卷上			
〃	本明	〃	卷中				〃					
〃	真清象先	寶珠弟子					〃					
〃	雲谷法會	1500-1579										《憨山大師夢遊集》
〃	無塵明證	1544-1593					〃				卷43	
〃	無瑕明玉	1524-1595					〃				卷44	
僧侶	靜明真定	無塵弟子					卷5				卷43	
〃	青真	?-1593							卷上			
〃	大方如遷	1538-1598									〃	
〃	通天廣徹	不詳									〃	
〃	覺體	〃									〃	
〃	真貴	無瑕弟子									卷44	
〃	瑞光法祥	?-1610					〃				〃	專志念佛以豆記數
〃	雲棲袾宏	1535-1615					〃		〃		卷43	
〃	實相	?-1623							〃			
〃	了然	不詳									卷44	
〃	無瑕海玉	1522-1623									〃	
〃	廣寄寓安	?-1621									〃	
〃	寶相	廣奇弟子										
〃	墨浪	〃									〃	
〃	大賢如榮	1522-1581					〃					
〃	法原如清	?-1583					〃					
僧侶	安廬廣製	雲棲弟子					卷5					
〃	慧廣真緣	?-1594					〃					得念佛三昧焚身供養
〃	傳記	?-1613					〃				卷44	修法藏三昧懺
〃	憨山德清	1546-1623					〃					取自《夢遊集》
〃	無盡傳燈	1554-1627					〃				〃	
〃	古松	?-1624					〃				〃	
〃	法雨仲光	?-1636					〃					
〃	金童廟僧	不詳					〃				〃	
〃	海寶	〃					〃		卷上		〃	神異僧
〃	萬安大雲	雲棲弟子					〃				〃	
〃	無名僧	?-1650-?					〃				〃	神異僧
〃	北禪大慧	漢月之友										《阿彌陀經已決》作者
〃	達觀真可	1543-1603										《紫柏尊者全集》

"	無明慧經	1548-1618						《無明慧經禪師語錄》
"	湛然圓澄	1561-1626						《湛然圓澄禪師語錄》
"	博山元來	1575-1630						《無異元來禪師廣錄》
僧侶	永覺元賢	1578-1657						《永覺元賢禪師廣錄》
"	雪嶠圓信	1571-1647					卷44	
"	無易太守	?-1651					"	
"	毒鼓	不詳					"	
"	如然本實	1561-1635					"	
"	白雲圓彩	不詳					"	專修念佛三昧
"	雲峯	不詳					"	
"	道樞	?-1656			卷6	卷上		
"	寶峯如意	不詳					"	
"	向和尚	"					"	
"	參哲寂照	"					"	
"	去息居溟	?-1670					"	
"	妙圓如會	1578-1648			"			
"	溍益智旭	1595-1653			"	"		《靈峯宗論》作者
"	古德	雲棲弟子						《阿彌陀經疏鈔演義》註者
"	正寂	傳燈弟子						《淨土生無生論》註者
僧侶	玄顯	傳燈弟子						《淨土生無生論》註者
"	受教	傳燈法孫						《淨土生無生論親聞記》作
"	沖符大勍	?-1649			卷6			
"	新伊大真	1580-1650			"			
"	崇文	?-1658			"			
"	具宗	?-1659			"			
"	見月讀體	1610-1679			"			
"	林谷	不詳			"			
"	萬緣	?-1663			"			
"	與樂勝慈	1604-1663			"			
"	堅密成時	?-1678			"			
尼僧	太素袾錦	1548-1614			"			雲棲俗時室
"	廣覺	太素弟子			"			
"	廣貴	雲棲弟子						《蓮邦詩選》編者
居士	王道安	"		卷38				
"	嚴敏卿	"		卷40				
居士	陸與繩	紫柏弟子		卷40				
"	嚴澂	嚴敏卿子		"	卷7			
"	楊邦華	萬歷諸生		卷41				
"	戈以安	雲棲弟子	卷中	"		卷下		
"	孫叔子	"	"	"		"		

"	朱綱	不詳	"	"	"	"		
"	郭大林	"	"	"		"		
"	劉通志	"	"	"		"		
"	郝熙載	?-1611	"	"		"		
"	戴百戶	不詳				"		
"	杜居士	"	"	"				
"	華居士	"	"			"		
"	吳大恩	"	"	"				
"	蓮華太公	"				"		
"	吳用卿	"	"	"				
"	李卓吾	1527-1602		卷43				《淨土決》作者
居士	管志道	1536-1608		卷44				
"	淥田一念	不詳						《西方直指》作者
"	張愛	萬歷中官		卷41				
"	唐體如	1545-1604	卷中	"				修念佛三昧
"	楊嘉禕	1583-1605	"			卷下		
"	陳廷裸	?-1588		卷42	卷7			
"	虞長孺	雲棲弟子		"	"			
"	顧清甫	不詳	"	"	卷8	"		《夢遊集》
"	周廷璋	"			"			《金剛靈驗錄》
"	朱元正	"		"	"	"		
"	陳見山	不詳			"			
"	蔡槐廷	雲棲弟子		卷42	卷7			專修念佛三昧
"	張守約	不詳			卷8			
"	黃平倩	雲棲弟子		"				
"	唐廷任	"				"		
"	莊復真	"		"	"			《淨土資糧全集》編者
居士	鮑性泉	雲棲弟子		卷42	卷8			
"	莊平叔	?-1624		"				
"	唐宜之	雲棲弟子		"	卷7	卷下		
"	陶周望	?-1609		"				
"	袁宗道	宏道之兄		卷46				《西方合論》
"	袁宏道	1568-1610		"	卷7			《西方合論》作者
"	袁中道	宏道之弟		卷42				《西方合論》
"	沈稚威	?-1611			卷8			
"	王孟夙	雲棲弟子		卷48				修念佛三昧
"	丁劍虹	?-1645		"	卷7	"		
"	朱白民	雲棲弟子		"	卷8			修念佛三昧
"	黃元孚	"		"				《夢遊集》
"	聞子與	?-1615		"	"			

"	黃子羽	不詳		"	卷7			《現果隨錄》
"	吳瞻樓	"		"	卷8			《現果隨錄》
"	金光前	"			卷7			
居士	王先民	一雨弟子		卷48	卷8			
"	陳用拙			"	"			
"	駱見於	不詳		"				
"	張次民				"			
"	程季清	?-1651		"				《靈峯宗論》
"	張明教	不詳						《西方合論標註》作者
"	馬邦良	紫柏弟子						
"	于媼	不詳	卷中	卷50				
"	方氏	"						
"	張母	"						
"	孫氏母	"						
"	朱氏	"						
"	徐氏	"						
"	黃母李氏	"		卷51				
			21人	44人	59人	23人	32人	13人
總計	1.僧侶65人 2.尼僧3人 3.居士57人 4.婦女7人 共132人		說明	1.明末淨土教人物的取材史傳，僅得如上四種被收於《卍續藏》中。 2.《新續高僧傳四集》，不在藏經中，本表僅取其〈淨讀篇〉。 3.有淨土著述而未被收入如上資料的人物，則引用其所著作或語錄來補充。				

淨土教在中國，雖早於禪宗的出現，但其不重視師承的印證，也沒有師承法統的形式要求，所以並無日本式的宗派及祖師的例子。因此，類似禪宗《傳燈錄》的資料，不會在淨土宗的文獻中看到。中國淨土史傳類的著述，被收入《大正藏》及《卍續藏》的，共計十一種三十三卷，比起禪宗的史傳類書，不啻小巫見大巫。明末清初，淨土幾乎已成為諸宗共通的歸趣，所以即有九種之多，而其中具有明末淨土教歷史人物的考察價值者，僅得三種(註一)。本表所用的《居士傳》(註二)雖在《卍續藏》中，但非淨土專書，另外的《新續高僧傳四集》(註三)，則為近代人的作品。

由上表所列資料，看到了一百三十二位與淨土教有關的明末人士，可以作為進一步研究的參考。從這些資料之中，可以找到線索，明末的僧俗兩界，對於淨土教所持的態度是什麼？那些人士是這個時代之中弘揚淨土教的主流？

由中國淨土教的歷史背景而言，雖然源遠流長，但在此一長流(註四)之中，能在思想觀念上居於主導地位的，總是多數人之中的少數人。從資料中見出人數的多寡，代表著這個時代中一般傾向的盛衰。明末佛教，諸宗競盛，而淨土人才之多，僅次於禪，然其流行則較諸禪宗，更為普及。尤其雲棲袾宏，既是禪門的重鎮，更是淨土諸將中的元帥。他以禪的觀念及方法，用來弘揚淨土，使禪者歸向淨土，也使修行淨土者，得到禪修的實益。在上表之中，可以看到許多人是雲棲的弟子，其實那些人，多半是由於接觸到了雲棲或讀了他關於淨土法門的著述之後，始歸向淨土的。他對於士人階級的知識分子，特具接引方便(註五)，此於整個社會風氣之改變，有著決定性的力量。此一力量一直維繫到清末民初的印光大師，也以念佛法門，勸導一般的居士。

明末的淨土人物，乃係來自各宗各派，例如無盡傳燈，是天臺學者。見月讀體，是律宗的傳人(註六)。雲棲袾宏援用華嚴五教判，藕益智旭則據天臺四教判，袁宏道是以華嚴的氣魄來宏讚淨土。其餘多係出於禪門，唯其禪者之有淨土傾向者，除了不屬於任何宗派的尊宿(註七)之外，多屬曹洞派(註八)，臨濟一系的禪家門戶，依然守得很緊。

另有值得注意的，竟有好多位，於明末之際，留下了淨土著述的人物，卻未能被收入淨土史傳之中，例如《淨土決》的作者李卓吾、《西方直指》的作者淶田一念居士、《阿彌陀經疏鈔演義》的作者古德、《阿彌陀經已決》的作者北禪大慧、《淨土生無生論註》的作者正寂和玄賾、《淨土生無生論親聞記》的作者受教、《西方合論標註》的作者張明教、《蓮邦詩選》的編者廣貴等人，其中有的是由於不被承認為淨土教的聖賢者，如李卓吾(註九)，有的則可能是無法找得他們的傳記資料。其實只要有著述留傳，都宜於淨土教的史傳書中，記下一筆，乃至僅僅頭二十字，因於類如《淨土聖賢錄》所收範圍極廣，許多被收者，也僅泛泛數十字而已，例如上表中的「朱綱」其人，各書皆收，然都語焉不詳。這也許古人著書取材，目的在於鼓舞讀者生信，不在史料的保留所致。

註解

註一、

（一）雲棲袾宏（西元一五三五—一六一五年）的《往生淨土集》三卷，《卍續藏》一三五冊。

（二）彭希涑（西元一七六〇—一七九三年）的《淨土聖賢錄》九卷，《卍續藏》一 三五冊。

（三）瑞璋的《西舫彙征》二卷，《卍續藏》一三五冊。

註二、《居士傳》五十六卷，《卍續藏》一四九冊，其編者彭際清（西元一七四〇—一七九六年），即是《淨土聖賢錄》編者之叔父。

註三、《新續高僧傳集》六十五卷，喻昧菴居士受北京法源寺道階長老之囑，輯集自宋以迄清末的高僧傳記資料，分作：譯經、義解、習禪、明律、護法、靈感、遺身、淨讀、興福、雜識，共十篇。西元一九二三年（癸亥）初刊於北京，西元一九六七年臺灣琉璃經房影印流通。

註四、自吳之支謙，於黃初二年（西元二二三年）譯出第一種淨土聖典《大阿彌陀經》二卷之後，陸續地翻譯及弘揚，雖然從未離開《阿彌陀經》或《無量壽經》及《觀無量壽佛經》的中心，但卻也有了許多不同的角度，給予疏釋。

註五、參考拙作〈明末的居士佛教〉（本書第四章），文中列舉親近僧侶的明末居士之中，有記載的，達二十四位之多，實則不止此數。

註六、參考：1.見月讀體的《一夢漫言》（香港佛經流通處藏版）。2.聖嚴著《戒律學綱要》二一頁。

註七、如雲棲袾宏、憨山德清、達觀真可等，均被諸家燈錄列為不屬臨濟或曹洞派下的尊宿。參考聖嚴作〈明末的禪宗人物及其特色〉（本書第一章）。

註八、例如無明慧經、湛然圓澄、博山元來、永覺元賢等，均係曹洞派下的龍象。

註九、對李卓吾其人，歷來有許多議論，雲棲袾宏於其《竹窗三筆》中，兩番評及他。彭際清於其《居士傳》卷四三之末，也有評論。總之，他不是聖賢形態的人物。

第三節 明末的淨土教著述

如前所述，淨土教在中國，雖有悠久的歷史，並受普遍的奉行，但在藏經中保存下來的著述數量，遠不及禪宗之豐富。依據《大正藏》及《卍續藏》所收的淨土專書，經統計結果：自魏迄明朝末葉，淨土書籍的撰述者，共得四十九位；撰成的淨土教的經疏著作，共得七十七種一百七十三卷，然卻少有超過十卷以上大部頭作品，不像禪宗，動不動就是十卷、二十卷乃至三十卷、五十卷的氣派，淨土教確實相形見絀。其原因可能有二：1.淨土教重在實際的信行，雖有予以理論疏解的，目的仍在以淨土的信仰作為修行的依歸，並未形成如天臺、華嚴那種思想的系統化。實際上，淨土是佛法諸乘所同求，亦為大乘各宗所共信，大家已將淨土經典，納入各家判攝的範圍。2.淨土教既是三根普被，智、愚、賢、不肖兼收，所以沒有像禪宗那樣，嚴守門戶，清理世譜，以證明其出身之不是濫冒，乃為直承西天佛祖，以心傳心的直裔或嫡傳。淨土教則不須追根溯源，寫出像天臺宗的《佛祖統記》，或禪宗的各種燈錄。

明朝，自太祖洪武即位（西元一三六八年）至南明永明王亡國（西元一六六一年）的二百九十四年之間，在中國思想史上，佔有何等地位，且不去管它，對佛教文化的推展，則為一個再生的階段。經元朝蒙古族統治八十多年之後，漢民族的佛教文化，一度衰微至於谷底，明朝開始，政府對佛教未必扶持，然到明末（萬曆前後至永曆滅亡）的百年之間，單是淨土教的專書，即有二十四種。現在列表介紹如下：

（一）明末淨土教著述表

類別	書名	卷數	作成年代	編撰者	現存
經疏	觀無量壽佛經圖頌	1	不詳	無盡傳燈	《卍續藏》三三冊
	阿彌陀經疏鈔	4	"	雲棲袾宏	"
	阿彌陀經疏鈔事義	1	"	"	"
	阿彌陀經疏鈔問辯	1	"	"	"
經疏	阿彌陀經疏鈔演義	4	"	古德法師	"
	阿彌陀經已決	1	1642	北禪大慧	"
	阿彌陀經略解圓中鈔	2	1621	無盡傳燈	《卍續藏》九一冊
	阿彌陀經要解	1	1653	滿益智旭	(1)《大正藏》四七冊 (2)《卍續藏》一〇八冊
撰述及編著	淨土決	1	"	李卓君	《卍續藏》一〇八冊
	答淨土四十八問	1	1584	雲棲袾宏	"
	淨土疑辯	1	不詳	"	(1)《大正藏》四七冊 (2)《卍續藏》一〇八冊
	西方願文解	1	"	"	《卍續藏》一〇八冊
	西方直指	3	1606	一念居士	"
	淨土生無生論	1	1603	無盡傳燈	(1)《大正藏》四七冊 (2)《卍續藏》一〇八冊
	幽溪無盡法師淨土法語	1	不詳	正知較定	《卍續藏》一〇八冊
	西方合論	10	1599	袁宏道	(1)《大正藏》四七冊 (2)《卍續藏》一〇八冊
	西方合論標註	10	1620	張明教	《卍續藏》一〇八冊
	淨土生無生論註	1	1612	正寂、玄賾	《卍續藏》一〇九冊
	淨土生無生論親聞記	2	1626	受教	"

撰述及編著	淨慈要語		2	1634	永覺元賢	《卍續藏》一〇八冊
	蓮邦詩選		1	不詳	廣貴	《卍續藏》一一〇冊
	淨土資糧全集		8	1594	莊廣還	《卍續藏》一〇八冊
	淨土十要	1.阿彌陀經要解	10	1655選定 1668重刻	滿益智旭 選定 成時評註	"
		2.往生淨土懺願儀				
		3.往生淨土決疑行願二門				
		4.淨土十疑論				
		5.念佛三昧寶王論				
		6.淨土或問				
		7.寶王三昧念佛直指				
		8.西齋淨土詩				
		9.淨土生無生論				
		10.西方合論				
史傳	往生集		3	1583	雲棲袾宏	《卍續藏》一三五冊
統計	1.經疏類 8種15卷 2.撰述編著類 15種53卷 3.史傳類 1種3卷 4.註解撰述者 16人		共計24種71卷			

從上表所示，可以得幾點消息：

第一，依照全數的淨土著述及作者人數之比例，明末是一個不尋常的時期。這十六位撰述者的時間，也相當接近。其中以李卓吾（西元一五二七—一六〇二年）出世最早，成時重刻《淨土十要》的時代（西元一六六八年）最晚。由於李氏專志於禪，推測他寫《淨土決》，當在晚年，故距成時的時代不過六、七十年，在此期間讓三百多年後的我們，仍能見到有二十四種七十一卷的淨土典籍，是出於他們十六人的手筆。不要忘了，自魏之曇鸞（西元四七六—五五〇年）撰寫《略論安樂淨土義》，到明末的成時評點《淨土十要》，已歷一千一百多年。雖在古代由於傳抄不便，許多書籍，已被時間湮沒，明末的著作，已有印刷的便利，流傳較為容易，然其成績之可觀，當無疑問。

第二，自隋之吉藏、慧遠、智顗等三位大師開始，迄於宋代，即陸續有人對《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》分別加以疏釋弘揚，故被並稱為「淨土三經」。可是一到明朝，除了無盡傳燈撰有一卷《觀無量壽佛經圖頌》之外，便見大家熱衷於《阿彌陀經》的註解，從上表所列，即有五位。本來，淨土法門，也是屬於觀行的一類，由於《觀無量壽佛經》的落日觀、水觀、冰觀，乃至佛像觀、佛身觀、眉間白毫相觀等的西方淨土依正莊嚴觀，很不容易讓一般的人修成，倒是《阿彌陀經》所示稱佛名號的修行法，不問根器，人人皆宜，特別由於《阿彌陀經》宣示的稱佛名號，至於「一心不亂」，即得往生極樂國土的號召，也投合了修持禪定者的胃口。明末之際，禪風盛行於僧界，也盛行於居士界(註一)，故以「一心不亂」的念佛方法，攝受禪客，歸向淨土。

第三，在十六位明末淨土教典的作者之中，竟有五位是居士。在此之前一千多年的淨土教理史上，雖有不少居士參與其間，但其能有整部著述留傳於藏經中的，僅得宋朝的龍舒居士王日休一人而已。自明末起，此一風氣漸開，繼之以清朝，乃至民國時代，居士的淨土著述，特別是淨土史傳如彭希涑編成《淨土聖賢錄》九卷、陳本仁撰述《種蓮集》一卷、胡珽編成《淨土聖賢錄續編》四卷、《居士傳》固由彭際清居士編成，連民國初年編成的《續高僧傳四集》，也出於居士喻昧菴之手。此一由居士熱心完成的著述之多，在明末的禪宗，更加可觀(註二)。

第四，表中所列《蓮邦詩選》的編者，於題下自稱「雲棲會下妙意菴廣貴」，不知是何許人，有詩才，在《蓮邦詩選》內，妙意的淨土詩，也被選入了四十九首(註三)。

第五，《大正藏》及《卍續藏》中所收，標明是明朝的淨土教典籍者，除了上表所列者之外，尚有如下的七種：

1.《阿彌陀經略解》一卷大佑述《卍續藏》三三冊

2.《寶王三昧念佛直指》二卷妙叶集《卍續藏》一〇八冊

3.《淨土指歸集》二卷大佑集《卍續藏》一〇八冊

4.《淨土簡要錄》一卷道衍編《卍續藏》一〇八冊

5.《歸元直指集》二卷宗本集《卍續藏》一〇八冊

6.《西齋淨土詩》二卷梵琦著《卍續藏》一〇八冊

7.《諸上善人詠》一卷道衍撰《卍續藏》一三五冊

以上七種著述的作者，共計五人，蘧菴大佑（西元一三二四—一四〇七年）、道衍（即是明太宗的輔臣姚廣孝）、楚石梵琦（西元一二九六—一三七〇年），都是明初的人，妙叶撰成《寶王三昧念佛直指》於洪武乙亥年（西元一三九五年），也是明初人物。唯有宗本一人，發生了一些時代位置上的問題。

依據《卍續藏》一〇八冊的目錄所示：「《歸元直指集》二卷，明宗本集。」鹿園居士萬表所撰〈歸元直指序〉的年代，是很含糊地寫著「隆慶　年次四月佛降生日」。「隆慶」是明穆宗（西元一五六七—一五七二年）的年號，該算是明末了。序中也對宗本其人，作了介紹說：「延慶一元宗本禪師，幼習儒，長從釋，悟徹性宗，專修淨土。」(註四)

可是在淨土人的史傳資料中，沒有發現明末延慶寺的「一元宗本禪師」，倒發現了宋朝的「圓照宗本禪師」(註五)。在有關圓照宗本的資料中，又未發現撰有《歸元直指》的記載。也許正由於如此，又加上萬表的序末綴有「隆慶」年號，《卍續藏》的編者們，便將之標為明代的人物了。

李卓吾的《淨土決》，對於宗本禪師的《歸元直指集》，極為欣賞。可見不論宗本是宋人或明人，《歸元直指集》的出現，當在李氏的《淨土決》之先。李氏已是明末早朝人物，宗本的時代，當然更早，所以本文將之列入明末之前的著述。

註解

註一、

（一）澡田一念居士的《西方直指》序有云：「或卅方今禪毒大發，波及吾儒，汝不衛儒，直搗禪巢，誠急，則治標之奇策也。」（《卍續藏》一〇八．六一七頁下）

（二）《明史》卷二二一，「耿定向傳」有云：「士大夫好禪者，往往從贄（李卓吾）遊。」

註二、參考聖嚴作〈明末的居士佛教〉（本書第四章）。

註三、依據古愚居士為《蓮邦詩選》所撰的序中說：「明萬曆間，雲棲妙意菴廣貴，輯古今尊宿，讚西方、勸念佛、懷淨土、願往生之偈，分類撰成蓮華世界詩一局。」又云：「淨願社玄顯長老，拾遺增錄一百餘首，改其籤卅《蓮邦詩選》，囑余弁卷。」（《卍續藏》一一〇冊）

註四、《卍續藏》一〇八．二二一頁上。

註五、

（一）道衍的《諸上善人詠》第五十條，說圓照宗本是天衣義懷的弟子，於宋哲宗元符二年（西元一〇九九年）。（《卍續藏》一三五．一〇五頁上）。

（二）袾宏的《往生集》卷上，也錄有「圓照宗本禪師」事蹟（《卍續藏》一三五．一四八頁上—下）。

（三）彭希涑的《淨土聖賢錄》卷三（《卍續藏》一三五．二五四頁下—二五五頁上）。

（四）喻昧菴的《新續高僧傳四集》卷四一。

第四節 明末淨土教文獻的立場

若就文獻的角度而言，應當包括如前所舉淨土教的專書，以及明末諸師著述之中，所有涉及淨土問題的單篇和片段。唯於本節只介紹專書，其餘留待另節敘述。

現在根據前節表中排列者，另作次第，分別介紹：

（一）《觀無量壽佛經圖頌》：此書作者幽溪尊者無盡傳燈（西元一五五四—一六二七年），是明末天臺學派的一代宗師。而天臺智者大師（西元五三八—五九七年），重視禪觀，在其《摩訶止觀》中所述四種三昧的常坐及常行二種，與淨土修法相當密切，所以他對淨土教的著述，有：1.《淨土十疑論》一卷，2.《阿彌陀經義記》一卷，3.《觀無量壽佛經疏》一卷，4.《般舟證相行法》一卷（闕），5.《五方便念佛門》一卷。雖然，近代以來，有些日本學者，懷疑這些著述之是否出於智者大師的真撰或後人的偽托，論議紛紜(註一)，於中國佛教史上，則從未有人提出異議。宋之四明尊者知禮（西元九六〇—一〇二八年），即依智者的《觀無量壽佛經疏》而撰《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》(註二)，祖述天臺宗的淨土學。無盡傳燈，既傳天臺學，故撰《觀無量壽佛經圖頌》，以利行人，依其頌文，修習該經所示的十六種觀法。

（二）《阿彌陀經略解圓中鈔》：如前所舉，天臺學派重視淨土教的弘揚，乃為不爭之論。智者大師也留下了一卷《阿彌陀經義記》，至宋代，天臺宗山外派學者孤山智圓（西元九七六—一〇二二年），也撰有一卷《阿彌陀經疏》(註三)，明初的蘧菴大佑（西元一三三四—一四〇七年），視其教判立場，亦係天臺宗人，依五重玄義，準孤山判攝，撰《阿彌陀經略解》一卷(註四)。無盡傳燈，讚歎此書有云：「解略不令其智退，理深不令其義闕。以略探廣，從容中道，余於吳門蘧菴大師《略解》見矣。」（《阿彌陀經略解圓中鈔》自序，參見《卍續藏》九一·七六四頁上—下）

由於《阿彌陀經略解》太好了，故依之而撰《阿彌陀經略解圓中鈔》。也就是說，以《阿彌陀經略解》所述的內容，發揮圓滿中道的圓教淨土，這是對於經中所示「一心不亂」義，給予的評價。如其自序中說：「今之為鈔，而特（題）為「圓中」者，意以極樂依正為妙有，一心持名為真空。微真空而莫能證於極樂之妙有；微妙有而莫顯於此心之真空。……合是二者而行之，則圓中圓滿，非但中之道成。是故命為鈔焉。意欲讀是（阿彌陀）經而修行者，顧名思義，誠宜一心不亂，而萬慮皆忘，則真空之理彰；七日持名，念念相續，則妙有之理顯。行成而見佛，心淨而華開。娑婆之印壞而極樂之文成。印壞所以空其情，是之謂真空；文成所以立其法，是之為妙有。」（《卍續藏》九一·七六四頁上—下）

他將西方極樂世界及彼土彌陀等眾，釋為妙有，正以其有，所以此土眾生，有佛的名號可持，有佛的國土可求往生。他又將此土眾生的持名念佛，釋為真空，正以用綿綿不絕的念佛方法，達成一心不亂、萬慮皆忘的程度，心中空無一物，始能顯現極樂，本是真空。娑婆世界是假有，極樂世界則為妙有而實真空。如此，乃是一行三昧，或名念佛三昧的修成。以天臺學的三諦三觀而言，《阿彌陀經》的淨土行，是即空即假中的「圓中」，不是空假中的「但中」。

（三）《淨土生無生論》：在明末之際，「唯心淨土，自（本）性彌陀」的思想，非常流行，此可在當時諸家作述之中，俯拾即是，那是禪宗的論調，所謂「明心見性」，是明自己原有的清淨心，見自己本具的佛性。《維摩經》所說的「隨其心淨，則佛土淨」，《華嚴經》的「應觀法界性，一切唯心造」，是唯心淨土及自性彌陀的依據。《淨土生無生論》的理論，則早已見於雲鸞的《往生論註》卷下，可知淨土與禪，同出一源。

此「生無生」三字，有兩重意義：

1若能明白，心土相即、生佛不二之理，往生淨土，是生自己心中之淨土；得見彌陀，是見自性本具之彌陀。所以往生等於無生。

2依照一般佛法，所謂三祇修福慧、百劫成相好的難行道，人從初發心而至成佛，不僅時間遙遠，也沒有把握在五濁惡世的生死輪迴之中，經常親近三寶和修持佛性。唯有仗彌陀願力，只要生到彼國，即不退墮，直到親證無生法忍，得心自在及色自在，然後倒駕慈航，普度眾生。著眼在於往生淨土，獲得無生法忍的果德成就。

無盡傳燈，是天臺學者，偏重於觀行的理觀，故其著眼，在於第一重義。他以十門分析，以其「性具」理論的發揮，完成生即無生的觀點，頗有說服力。因此據其弟子正知，為此書寫的跋文，有如下的記述：「幽溪大師，以性具圓理，闡淨土法門，著為《生無生論》。初開演於新昌石城寺，每一登座，天樂盈空，大眾同聞，事非虛誑。誠五濁之大津梁，登九蓮之勝方便也。」（《卍續藏》一〇八．八五七頁下）

此書尚有其弟子正寂與玄賾的《淨土生無生論註》，孫弟子受教的《淨土生無生論親聞記》，都是很好的註解，利於讀者對《淨土生無生論》的瞭解。他們是在無盡大師座下，親聞過不知多少次的聽眾，對於筆記的整理，便完成了他們的作述。但是正寂在其註的序則說：「慮科文異帙，不便披尋，頃因會次，謬註數言，聊資初學。一往而視，似乎虛尚多駢，然所引悉經疏成言，未嘗妄加己意。」（《卍續藏》一〇九．一頁上）受教在其序中，則承認：「非但數聽數承，兼復屢請屢問、隨聞隨記，散葉盈函。」（《卍續藏》一〇九．三五頁上）

（四）〈幽溪無盡法師淨土法語〉：這是一篇開示的記錄，從其文字結構和內容怪異的情形看出，是由其弟子正知整理而成，可能無盡本人未曾過目。其前半部，明唯心淨土與本性彌陀。示念佛方法，須得輕其愛、一其念、杜其境、忽其情。理路清晰，當係無盡所述。後半部則有好幾個觀點，與無盡的其他作述相違背。例如：1.此文主張「觀想」修法，是觀佛的丈六金身(註五)，其《觀無量壽佛經圖頌》則說，當觀眉間白毫為宜，觀相太難故(註六)。2.此文主張「凡行、住、睡臥，則一心稱名，凡趺坐時，則心心作觀。行倦則趺坐以觀佛，坐出則經行以稱名。」(註七)乃是稱名與觀相，交互並修。《阿彌陀經略解圓中鈔》卻是不許將持名與觀佛相好，雜附並用的(註八)。3.此文列淨土行門為正行與助行，助行分作世間行與出世行(註九)。《阿彌陀經略解圓中鈔》依《觀無量壽佛經》的三福業為助行，未將助行再分世間與出世間行(註十)。

（五）《阿彌陀經疏鈔》：這是雲棲袾宏蓮池大師（西元一五三五—一六一五年） 畢生的兩大鉅著之一，另外一部是《梵網經心地品菩薩戒義疏發隱》，略稱《菩薩 戒疏發隱》或《戒疏發隱》共計五卷，外加《誦戒儀式》、《發隱事義》、《發隱問 辯》(註一一)。《阿彌陀經疏鈔》的形式和《戒疏發隱》不同，《戒疏發隱》是依據智者大師的《梵網菩薩戒經義疏》(註一二)，《阿彌陀經疏鈔》則係雲棲仿清涼的《華嚴疏鈔》而自疏自鈔——「疏」是提綱，「鈔」是解釋。雲棲一生，可以從他的著述而判明，共有三大事業：1.提倡律儀生活，所以他有菩薩戒、具戒、尼戒、沙彌戒的著述(註一三)。2.弘揚淨土法門，所以他有《阿彌陀經疏鈔》等七種關於淨土的著述(註一四)。3.正視禪法的功能及其實力，所以他有《禪關策進》的編集(註一五)。他是以戒律生活為修行的基礎，以禪法為修行生活的功能，以淨土為修行生活的指歸。

他對《阿彌陀經疏鈔》的撰作，用力極多，用心極深，指望也極高。由於此書，未見序跋，故亦不知撰成的年代，然於雲棲的其他文獻中，屢次提到此書，可知其成書，當不是晚年。從書中自述，亦能概見其撰作的動機，他說：「慨（《阿彌陀經》的）古疏，尠見其全，惟數解僅行於世。辭雖切而太簡，理雖露而不彰。……既竭心思，總收部類五經，直指《文殊》一行，而復會歸玄旨，則分入《雜華》。貫穿諸門，則博綜群典，無一不消歸自己。」（《卍續藏》三三．三三七頁）

雲棲由於《阿彌陀經》的古疏太少，並且簡而不彰，所以發心依據彌陀淨土的「部類五經」(註一六)為疏釋的資料，又以提倡《文殊說般若經》專稱名號的一行三昧，為其目的。同時以華嚴性海為根本。至於徵引其他諸書，不過是為了顯示淨土教的博大精深。本書引用大小乘佛經約三十種、論典四種、中國先賢的著述十七種。用得比較多的，則為《大阿彌陀經》、《文殊說般若經》、《楞嚴經》、《觀無量壽佛經》、《華嚴經》、《大乘起信論》、《大智度論》、智者大師《十疑論》、天如《淨土或問》等。也可以說，雲棲的淨土思想，便是環繞著這些經論在發揮。

本書以《大乘起信論》的真如一心，及《華嚴經》的清淨唯心，作為「一心不亂」說之思想的基盤，以《文殊說般若經》的一行三昧，作為修行持名念佛的有力旁證。以華嚴教判的方式，判《阿彌陀經》正屬大乘頓教，故與禪宗並駕齊驅，兼帶終教，因其屬於法性宗系；分屬圓教，若得理一心，即入毘盧性海。雲棲對於「持名念佛」及「一心不亂」，均分事理二釋，乃為此書發揮最多的一大特色。

（六）《阿彌陀經疏事義》：此書是雲棲對於《阿彌陀經疏鈔》中的特定名詞用語，唯恐讀者不解其出典或涵義，故予以逐條解釋，未涉教理思想的問題。

（七）《阿彌陀經疏鈔問辯》：這是由於《阿彌陀經疏鈔》問世之後，產生了許多的回響，固然有不少人，因看了此書而對彌陀淨土，發起信心，如風吹草偃，也有不少已有立場的人，對之持有批判指摘的態度。不論正反，從各種角度的反應，可以明白，此書給予當時的佛教界，是一部極具震撼力的著作。《阿彌陀經疏鈔問辯》即是雲棲對於那些人士的質難或疑問，提出進一步的解答。此書以問答、續問答、答問的三類，共收四十五則。許多問題，在當時提出的人，也許重要，現在看來則無甚意義，而且詞意晦澀不清。能夠觸及雲棲思想核心的不多，如持名念佛、參究念佛、上智人念佛及中下根器者念佛、參禪與念佛等，倒是值得一讀。

雲棲重視史料的蒐集整理，對於禪宗，他撰有一卷《皇明名僧錄》。為淨土教則編有一部《往生集》，他將傳有往生事蹟，而載於內外百家之書的資料，隨見隨記，日積成編，共一百六十六條，始自廬山慧遠，迄於明末，選擇相當嚴格，故其自稱，此僅佔其已得資料的十分之一。用以考驗古今，作為修行淨業者的左券。

（八）《阿彌陀經疏鈔演義》：此書四卷，是雲棲門人古德大賢法師，依據雲棲的《阿彌陀經疏鈔》，所作的演義，也就是把原作更加深入淺出，務使讀者既明其精義，又不覺

得困難。正如清高宗乾隆十七年（西元一七五二年）沙門惟誠寫的重刻序中所說：「蓮池大士疏注於前，古德大師演義於後，其宣明妙義，更為親切。」(註一七)

此書作者未有序跋，作者古德法師的傳記資料亦不詳，唯從滿益智旭的《靈峯宗論》所見，他是袾宏的弟子，雲棲西逝後，古德即在雲棲寺主持法席，並且為人證明授戒(註一八)。《雲棲法彙》卷末，附有「原本較閱弟子姓名」的緇眾中第十二人，是「古德大賢」。此外不詳。

（九）《答淨土四十八問》：此為雲棲蓮池大師，因有虞德園居士，起大悲心，代百千眾生，提出六十八個問題，乃為智者《十疑論》及天如《淨土或問》之所未曾發明者，請雲棲一一隨繩解紛。指出世人往往執理廢事，而妄稱「心淨國土淨」。又指明何謂念佛人的幻境、魔境、正境。應當事懺與理觀並修。又示修持不淨觀與白骨觀，不是往生淨土正因。念佛一門，即禪即教，似易而實亦難。

（一〇）〈淨土疑辯〉：這是一篇短文，也是雲棲有關淨土著述之被收入《大正藏》的唯一的一種。此文主要是針對當時空談禪理的禪門人物而發，所以主張即事而覓理，不得以說「無相話」而為自鳴高超，當自驗仍是凡夫，所以淨穢判然。如果憎愛之情尚在，豈可高談實無佛國可以往生？

（一一）〈西方願文解〉：這是雲棲自撰〈願文〉，並自作解釋的一篇短文。佛教的發願，與神教的祈禱，形式類似，而實質迥異。祈禱純求他力，發願主在自力，即是發菩提心的一種方式。極樂教主，因地發願而成就淨土的依正功德，求生淨土者，以信、願、行，如鼎三足，所以起信之後，必須發願。宋朝的宗賾禪師，撰有〈念佛迴向發願文〉，天臺宗的慈雲遵式，也有〈念佛懺悔發願文〉(註三三)。雲棲的願文，非供他個人使用，乃在便利所有的淨業行人，文詞簡鍊明白，語語願修淨土之因，句句願得往生淨土。被收於《淨土資糧全集》卷三，也被清朝的沙彌實賢作註，流傳至為廣泛。

（一二）《阿彌陀經已決》：作者江蘇蘇州北禪寺沙門大慧，傳記不詳。北禪寺，在明初原為天臺宗道場(註二〇)。然從《阿彌陀經已決》的內容判斷，他是一位禪僧。漢月三峯法藏（西元一五七三—一六三五年）的弟子弘證槃談，為《阿彌陀經已決》作序，則說：「北禪老尊宿，與余前三峯先師，最為機契，盡其堂奧，積稔溫研。先師去後，酧唱者稀，養道歇心，安身於無量壽中。……縱自性天，注淨土已決一帙，蓮宗心髓，敲出殆盡。從古迨今，若疏與鈔，不下數十家，要且難駕其上者。非但祇園激揚共轍，即少林單傳，亦同風而無異。……」（《卍續藏》三三．七一三頁上）

大慧與三峯法藏，最為契機，立足自然是禪。他以「無量」與「一念」，闡述流轉與還滅義。又以微塵攝剎土、剎土含微塵，說明唯有不會實理者，才需要求往生淨土，若已悟了真如根本，所謂淨土，原在任何一微塵中。所以《阿彌陀經》所稱的不可思議，即與事事無礙之理相應。於此又見到他用了《大乘起信論》及《華嚴經》的立場了。

（一三）《阿彌陀經要解》：此為滿益大師的名著之一，明代淨土教著述之被收入《大正藏》的僅五種(註二一)，尤其《阿彌陀經》疏解之被收入的，僅此《阿彌陀經要解》一種。直至現代，此書仍受重視和流通。作者以天臺的五重玄義，釋本經玄談，以「現前一念心」的天臺學說「妄心觀」，釋「不亂」的「一心」，此與華嚴立場的「清淨心觀」迥異。若能執持阿彌陀佛名號，即是至圓至頓，橫談八教，豎徹五時。不必更涉觀想、參究等行(註二二)。此復異於天臺家重視觀想，也異於雲棲提倡的參究念佛。滿益撰述本書的起緣，則如他於本書文前的提示：「淨土三經，並行於世，而古人獨以《阿彌陀經》，別為日課。豈非有見於持名一法，普被

三根，攝事理以無遺，統宗教而無外，尤不可思議也哉！古來註疏，代不乏人，世遠就湮，所存無幾。雲棲和尚，著為《疏鈔》，廣大精微；幽谿師伯，述《圓中鈔》，高深洪博，蓋如日月中天，有目皆覩。特以文富義繁，邊涯莫測，或致初機淺識，信願難階。故復弗揣庸愚，再述《要解》。不敢與二翁競異，亦不敢與二翁強同。譬如側看成峯，橫看成嶺，縱皆不盡廬山真境，要不失為各各親見廬山而已。（《大正藏》三七．三六三頁下—三六四頁上）

不知從何時開始，寺院日課，以《阿彌陀經》為五堂功課之一(註二三)，宋以前不會如此，大概是迄於明末，已經形成了禪淨合流之風，所以各寺漸漸趨於統一，採用五堂功課，《阿彌陀經》列為每日必誦。在明以前，不論律寺、講寺，至少禪寺不會以此為日課的。

重視《阿彌陀經》，已如前述，是由於持名念佛的一心不亂，與一行三昧同，也可以補救禪宗偏失。故到明代，諸師競相提揚。每一位疏者、鈔者、解者，都是基於為使淨土教的普及化而秉筆為文。後來者，總又以為前人所作未必夠好，見到簡略的覺得未曾舒暢，見到詳細的又覺得太過繁雜，所以不得不另寫一書。其實，此固由於時代的要求變了，更由於各自思想的角度和深度不一，以及救度眾生之悲心不能自已。

（一四）《淨慈要語》：此書作者是曹洞宗的禪師，他是無明慧經的弟子永覺元賢，他有許多著作，除了此書，尚有《永覺元賢禪師廣錄》三十卷，以及有關《楞嚴經》、《金剛經》、僧律類的作品。此書分作上下二卷，稱為「淨、慈」二門，淨為念佛，慈為戒殺放生。他以眾生的本然之心，廓然常淨，迷此本然，即為眾生。根受境染，起惑造業，沈淪五濁，若求治染還淨，則以念佛，最為切要。以其修持最易、入道最穩、收功最速，莫如淨土一門。但他主張：「眾生心淨，則生淨土；心濁則生濁土。」(註二四)全篇以「信」、「行」、「願」三個主題為綱要，終以參禪與念佛之配合說明為結束。

（一五）《蓮邦詩選》：是雲棲會下的廣貴所輯，淨土教本以聲色為誘導眾生之方便，詩是一種美詞美音的結構，古來聖哲以詩弘法的最佳例子，是印度馬鳴菩薩的《佛所行讚》(註二五)。其他諸大乘經，多半也是（散文）長行及（韻文）偈頌並用。廣貴乃一有心人，所輯的時代自周（印度）迄明，計六十三人，有關歌詠淨土依正的詩作，彙成一冊，意採極樂的莊嚴美妙，普及分享有緣之人。

（一六）《淨土決》：此是明末的怪傑李卓吾所寫，稱他怪傑，因其身世壯美而又淒迷，論其才智，儒學與佛學，皆能當得起一時俊彥。然而，他雖是陽明學派的再傳佼佼者，《明儒學案》中，不見他的地位。他有功名，並曾官至知府，《明史》列傳，僅於「耿定向傳」中，以一百零二字，附帶提及。他努力弘揚禪法，嗣後成立的各種燈錄，均未將他列入。他撰述《淨土決》，為彌陀淨土鼓吹，卻未見容於《淨土聖賢錄》。縱然滿益大師的《論語點睛》(註二六)引用李氏的《四書評眼》為解，雲棲大師卻在《竹窗三筆》中，有兩則評論李卓吾的文字。清代《居士傳》的作者彭際清，對李氏也有評論(註二七)。

於《淨土決》中，他自用三種不同的稱謂：1.「引」文以「溫陵李卓吾卅」開頭。2.正文以「溫陵禪師卅」發端。3.初段正文後評案則以「卓吾和尚卅」起始。是俗是僧，亦僧亦俗。據此可以想見，李氏性格與心態之多元化，或多層面化之一般了。

《淨土決》的形式，也很特別，以致《卍續藏》的編者，弄不清其內容的目次，應該如何編出。胡亂地給予標目，竟與內容風馬牛不相及(註二八)。今依據其內容，排列其目次如下：

1.淨土決前引（卓吾自撰）

2.一心三觀（卓吾自撰）

附：卓吾評案

3.延壽禪師勸修淨業（錄自永明延壽《萬善同歸集》）

附：卓吾評案

4.行腳求師（錄自宗本禪師《歸元直指集》）

5.宗本問答（同上）

6.三大聖人現身勸修淨土

7.經論指歸淨土

8.祖師指歸西方

附：卓吾評案三則

9.西方五請（卓吾自撰）：(1)西方說，(2)念佛真義，(3)答西方問，(4)與關僧如正書，(5)念佛八偈

以上九項中的1.、2.、9.之三項，是李氏自撰，五則評案，也出於李氏手筆。其餘諸項，皆係錄自前人的著述，6.、7.、8.之三項，雖未註明，錄自何書，主要仍是出於《歸元直指集》，只是未必依照原著次第。欲見李氏的淨土思想，當自其自撰的諸文以及評案之中窺知。

李氏特別欣賞宗本禪師主張的：「念佛法門，人皆可行。」不論何時，不拘方法(註二九)，李氏的讚詞是：「此宗本一元師之書也，本欲人專修淨土，故作是書。所以詳引曲證，發明示人者，至矣盡矣。其間真實簡便，尤諸師諸說之所未顯。一謂念佛初不問是何人。則凡以平生惡業太多自諉而不肯念佛者，謬矣。二謂念佛初不管是何時。則凡以年老及臨命終自推託，而不肯念佛者，謬矣。三謂念佛初不拘是何方法。則凡立為一定規程，使千人同一律，千古同一樣，使人有所妨礙，而不能周遍大地者，謬矣。」（《卍續藏》一〇八·三七八頁上）

李氏重視實際、簡便、活用，這也正是禪者的精神。不過他畢竟仍是儒生，他以孔子「吾十有五而志於學」，改為「十有五歲，便欲志道」，此道即是死生之前的「本自無生」。所以「朝聞道，夕死可矣」的「死」，即是不再輪迴於六趣的意思(註三〇)。對於這樣的解釋法，正統儒家學者固不會同意，站在佛教的立場，也是不能苟同的。儒者的道是倫理的和邏輯的，佛家的道則是實證的。

（一七）《西方合論》：此書是袁宏道中郎居士所撰，氣勢磅礴，涵蓋廣大，乃明末淨土諸書中，最具氣魄的一種。以華嚴的境量和架構，分為十章，每章盡可能列出十目，用示十十無盡，圓融周遍的內容。本書蒐集引用的經論及祖師先賢的著述，非常廣泛，期將淨土法門，塑造出純圓極圓的形象。他將一心不亂的念佛三昧，入於一切不可思議法門，以淨土法門，含攝五教，通貫六階。評雲棲判《阿彌陀經》分屬圓教之說，而他以五義說明《阿彌陀經》歸攝圓極教。亦評天臺大師的心佛皆屬妄境說(註三一)。袁宏道與雲棲，同以華嚴教判，疏釋淨土教，而袁氏坐落於華嚴，雲棲則運用華嚴而立足於禪，故自不同。天臺與華嚴，立場不一，觀點自殊。所以本書所用名數法相，與一般淨土教迥異，使讀者頗有新鮮感。縱觀此書內容，並無太多淨土思想的突破處，除了在理觀上加深加廣，開拓了淨土法門的視界之外，對於實際修行生活的指點及方法的改革，未見新貌。正由於作者重視形式的雄偉壯觀，

使淨土教有氣象萬千之勢，故有些敍述及組織，乃屬於不切實際的鋪張。為了維持他把淨土教的《阿彌陀經》置於「圓極」的地位，也不得不對華嚴宗的李通玄長者（西元六三五—七三〇年）批評一番(註三二)。

雖其自稱，由於取讀龍樹、天臺、長者、永明等諸論，而深信淨土。並對天親、智者、海東（元曉《阿彌陀經疏》）、越溪（不詳）等有讚歎，尤其於雲棲的《阿彌陀經疏鈔》，讚美備至(註三三)。然他仍有其自己的立場。把《阿彌陀經》舉揚為圓極教者，乃是以袁氏為始，可為本書的一大特色。

根據袁氏之兄袁宗道伯修居士為《西方合論》撰序，敍述宏道居士，自少即「少志參禪，根性猛利，十年之內，洞有所入，機鋒迅利，語言圓轉。……下筆千言，不踏祖師語句，直從胸臆流出……。」(註三四)可徵袁氏乃一領悟力極高的人，在禪修方面是得過力的，然其是否徹悟，則是問題了。禪者如果流於此端，而以為深悟，實則與魔為鄰矣！好在他嗣後轉而信仰淨土，並竭力弘揚，殊為可喜。而本書的型態，即是一位從其禪悟而流露的著述。

蕅益大師給《西方合論》的評價甚高。在其《淨土十要》卷一〇所寫〈評點西方合論序〉中有云：「袁中郎少年穎悟，坐斷一時禪宿舌頭，不知者，以為慧業文人也。後復入（華嚴）法界，歸心樂國，述為《西方合論》十卷，字字從真實悟門流出，絕無一字蹈襲，又無一字杜撰。雖臺宗堂奧，尚未詣極，而透徹禪機，融貫方山（李通玄）、清涼教理無餘矣。」（《卍續藏》一〇八·八六三頁下）

蕅益大師對袁氏此書，除了不肯定他對天臺思想採取不接納的態度之外，可謂盡善盡美了。這也由於蕅益本人的修學過程，亦係先禪後淨，並以淨土信仰，為其最後歸宿。同時也將念佛法門，置於至圓至頓的地位，彼此呼應，引為同志。

本書撰成二十一年後，即有張明教居士的《西方合論標註》刊行。張氏傳記不詳，僅由「喝石老人如奇」所寫的〈西方合論標註跋〉之中。略知《西方合論標註》之完成及其出版的一些經過。茲錄之如下：「往予攜郢中張明教（五教—原為細字註），參訪袁中郎先生，一日出《西方合論》相視，予驚歎其禪土合源，超絕樂邦諸典，從中有未甚瞭解者，隨請質先生，命明教標註其首。及持歸南中，每欲梓以度世而未就也。歲己未（西元一六一九年），海虞文學瞿元初（純仁——原為細字註）終後，遺法財見施，予即就其靈前，許刻經十卷，薦為往生。……」（《卍續藏》一〇八·一〇〇〇頁上）。

所謂「標註」，是對文意不顯，或用字太簡之處，隨文略予註釋，或標於眉端，或註於字旁。既然也是原作者自己的解釋與申述，並未另有新義，只是令讀者易於理解。

（一八）《西方直指》：作者滌田一念居士，不知何許人也。因有「管志道子登甫」，於萬曆丙午年（西元一六〇六年）為其作「題」(註三五)，可知一念居士是明末一位士人的法號或齋名吧。又從作者自序的開端，即說：「袁居士撰《西方合論》，為參禪未悟者告，余又撰《西方直指》，為未聞西方者告。」(註三六)得悉此書成於《西方合論》之後。同時由其自序內容，知其為儒生，而且對於儒者之中的邪士狂徒，乘機冒詐，逃匿於禪，匪唯累儒，亦且累禪的時風，口誅筆伐，深惡痛絕。他為闢禪病禪毒，而作《西方直指》，闡揚中峯明本禪師所說：「禪者淨土之禪，淨土者禪之淨土。」並說：「他道修行，如蟻子上高山；念佛往生，似風帆張於順水。」

讀此書內容，並無全體組織，其體裁類似李卓吾的《淨土決》，有抄錄，有摘要，有自撰，分目標列，集為一書，類為筆記性質，不是系統的撰作。多半是錄自

有關彌陀淨土的諸經，以及自天臺到明末為止的諸賢弘揚淨土的文獻。深為奇怪者，作者錄用雲棲袾宏蓮池大師的文獻之處，稱雲棲為「沈蓮池」(註三七)。雲棲俗姓沈氏，出家後法名袾宏，法號蓮池，若以其所居道場代諱，通稱雲棲蓮池大師，袁宏道在《西方合論》，一次稱他為「老宿」，另一次稱他為「雲棲和尚」(註三八)。這位一念居士對於其餘諸師賢德，均用尊稱，獨對雲棲稱為「沈蓮池」。從其所錄文獻，又無法看出輕視雲棲之意，所以這位一念居士的心態，值得玩味。

此書的特色，是廣泛地摘錄古來闡揚淨土及指導修行方法的片段，沒有教判的門戶之見。只是鼓勵未聞淨土者，急速修行淨土法門，並告訴他們如何修行。

（一九）《淨土資糧全集》：本書編輯者，莊復真的法名「廣還」，是雲棲的在家弟子。從本書的自序得知，莊氏少承儒業，旋以母病而學醫，到四十歲時，或儒或醫，均未使他落實，故又棄而習道，煉仙結果，幾成奇疾。終於受人指點，歸投雲棲座下，雲棲示以：「見性其體也，度生其用也。文殊謂修行莫如念佛，正今日之急務，子其勉之。」也就是教他用《文殊說般若經》的念佛三昧法，努力修行，他回家後，便日課「阿彌陀佛」五萬聲，以九十日為期，念不到半期，使「此心寂然，恍若有得」。以為如此下去，見性不難，又將何以度生？這一啟發使他廣閱淨土經論，掇其要語，分門六類，成為六卷：1.以往生定其趨，2.以起信迴其向，3.以誓願決其志，4.以齋戒成其德，5.以日課達其材，6.以兼禪詣其極。書成送請雲棲審閱，且獲得雲棲賜「序」(註三九)。

從形式上看，這是一部類書，但卻迥異於宋朝宗曉的《樂邦文類》（西元一二〇〇年編成）。因為此書編集的目的，不在保存散在各處的淨土文獻，而是有助於人們的修行淨土法門。又以莊氏係雲棲門下，雖在書中，以「考證」及「謹按」的方式，附以己意，主要立場，則不出雲棲淨土的風範。故也可說，從本書的取材內容，即能更詳細地見到雲棲大師，對於修行淨土法門的要求及規範。最足令人注目的，本書雲棲為「蓮池禪師」，最後部分，名為「淨土兼禪章」。將禪與淨土，合而為一，此乃由於雲棲是以禪師身分弘揚淨土。

從修持方法而言，起信心、發誓願、持齋戒、持名、觀想、持誦、參究等，全部包括。屬於禪修念佛的有四法：1.攝心念佛，2.數息念佛，3.參究念佛，4.實相念佛。由此可以明白，雲棲淨土法門，雖重視持名念佛，然也兼顧其他。實則，若從《雲棲法彙》的內容，去理解雲棲，他所關心和提倡的修行方法，應當還有「水陸」、「施食」、「放生」。若據湛然圓澄（西元一五六一—一六二六年）的《宗門或問》所見的雲棲風格，不僅致力於禪淨二門，乃是曲盡萬途(註四〇)。通經、重律、著論，禪、淨、咒、施兼弘。是一位大通家。

（二〇）《淨土十要》：此書全名是《靈峯蕅益大師選定淨土十要》，係由蕅益選定，其弟子成時編序且予以評點節略。成時在其序中稱此為：「淨土諸書，唯此諸要，盡善盡美。」(註四一)視此十要的作者，是隋之天臺智顗（西元五三八—五九七年），唐之紫閣飛錫（西元七四一—七七八年），宋之慈雲遵式（西元九六四—一〇三二年），元之師子林天如惟則，明之鄞江妙叶、西齋楚石梵琦（西元一二九六—一三七〇年）、幽谿無盡傳燈（西元一五五四—一六二七年）、袁宏道（西元一五六八—一六一〇年），加上蕅益智旭（西元一五九九—一六五五年），一共九人，從學派或宗派分，智顗、飛錫、遵式、妙叶、傳燈、智旭之六人，都屬天臺學系。惟則、梵奇屬於禪系，袁宏道是華嚴禪。智旭選上《西方合論》，著眼不在華嚴而在由禪的基礎而轉入淨土。可知此《淨土十要》，重心在天臺的淨土兼收禪的淨土。雖然近世日本學者，懷疑《淨土十疑論》非智顗作(註四二)，在中國則從未有過疑問。

可是為何不選智顗的《觀無量壽佛經疏》及四明知禮（西元九六〇—一〇二八年）的《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》？特別是雲棲袾宏的《阿彌陀經疏鈔》，在明末清初，是一部流通最廣、傳誦最多、影響力最大的著作，為何也被棄於《淨土十要》之外？無他，智旭主張持名念佛，不勸人觀想、觀像，也不贊成參究念佛(註四三)。而《觀無量壽佛經疏》、《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》是依《觀無量壽佛經》十六觀作疏解，《阿彌陀經疏鈔》則主張參究或體究之說(註四四)。

綜合以上諸書的立場，可以略窺明末淨土教思潮之梗概。

大體言之，明末諸家淨土之說，多半將唐宋諸家對於淨土教地位之判定，作了翻案文章，雲棲批評李通玄、延壽、智圓，袁宏道也批評智者、李通玄、袾宏，都是為了前人未將淨土法門置於圓實教，而是權頓教。傳燈主張淨土為「圓中」，智旭亦以「至圓至頓」，視淨土教。這可說是明末淨土教的大局。其餘則係為了補救一般禪士空腹高心的狂妄不實之偏弊，是以競相著書立說，形成一大潮流。

註解

註一、

（一）參考山口光圓著《天臺淨土教史》七七—九一頁。

（二）《佛書解說大辭典》卷二，二〇〇頁四—二〇一頁三。

（三）石田充之著《淨土教理史》八九頁。

註二、

（一）智者大師《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》三七冊，《續藏》三二冊。

（二）四明尊者知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》三七冊，《卍續藏》三二 冊。

註三、孤山智圓《阿彌陀經疏》，《大正藏》三七冊，《卍續藏》三三冊。

註四、《阿彌陀經略解》釋題即云：「釋此經題，五重玄義準孤山法師以西土果人為名方 等，實相為體，信願淨業為宗。」（《卍續藏》三三．三〇八頁下）

註五、《卍續藏》一〇八．八六一頁上。

註六、《卍續藏》三三．一〇五頁上。

註七、《卍續藏》一〇八．八六一頁上。

註八、《卍續藏》九一．八二三頁。

註九、《卍續藏》一〇八．八六一頁下。

註一〇、《卍續藏》九一．八一六頁下。

註一一、此數種書，均收於《卍續藏》五九冊。也被編入《雲棲法彙》的第一部類。

註一二、智顗說、灌頂記《梵網菩薩戒經義疏》二卷，此書在中國流傳甚廣，但其內容形式及思想體系，與智者大師其他著述不一致，例如：1.文前玄談，不用一貫的五重玄義，而用三重玄義。2.第

二出體章所述菩薩戒體，定為性無作之假色，也與智者另一名著《摩訶止觀》所說的「心法戒體」不同。由於有類似問題，故被學者們疑為不是智者的作品（《佛書解說大辭典》九卷三八六頁）。《菩薩戒疏》今被收於：1.《大正藏》四〇冊 2.《卍續藏》五九冊。

註一三、參見《雲棲法彙》的「輯古」部。

註一四、參見《雲棲法彙》的「釋經」、「輯古」的兩個部類所收各文獻。

註一五、《禪關策進》一卷，收於：1.《雲棲法彙》「輯古」部，2.《大正藏》四八冊，3.《卍續藏》一一四冊。

註一六、雲棲所謂的「部類五經」，是他對於彌陀淨土聖典的分類法，「部」即《阿彌陀經》的同部，而有詳略不同的譯本，又有宋代的龍舒居士王日休，綜合後漢、曹魏、吳、趙宋的四種譯本，糅成一部二卷的《大阿彌陀經》，加上羅什三藏譯出的小本《阿彌陀經》，合稱為一部二種經。至於「類」係與彌陀淨土經典的同類經典，共有《觀無量壽佛經》、《鼓音王經》、《後出阿彌陀偈經》的三種經。以上五經，現均存於《大正藏》一二冊。

註一七、《卍續藏》三三．七一二頁上。

註一八、參閱拙著日文本《明末中國佛教　研究》八三—八四頁。

註一九、收於《樂邦文類》卷二，《大正藏》四七．一七八頁下。

註二〇、《阿彌陀經略解序》有云：「師字蘧菴，大佑其諱也。為蘇州北禪天臺講寺住持。」（《卍續藏》九一．七六四頁下）

註二一、

（一）收於《大正藏》三七冊者一種，即是《阿彌陀經要解》一卷。

（二）收於《大正藏》四七冊者四種，即是妙叶的《寶王三昧念佛直指》二卷，傳燈的《淨土生無生論》一卷，袁宏道的《西方合論》十卷，袾宏的《淨土疑辨》一卷。

註二二、《阿彌陀經要解．勸立行章》（《大正藏》三七．三七一頁下）。

註二三、「五堂功課」是指早殿兩堂：1.〈楞嚴咒〉、《心經》，為一堂；2.〈大悲咒〉、十小咒、《心經》，又為一堂。加上晚殿三堂：3.《阿彌陀經》、讚佛、念佛為一堂；4.禮拜八十八佛、誦大懺悔文，又是一堂；5.蒙山施食，則為第五堂（參考周叔迦作《法苑談叢》中的〈佛教的儀式〉章，見於《南洋佛教》月刊一八五期）。

註二四、永覺元賢云：「淨土者何？謂太虛空中，國土森列，有淨有穢。眾生心淨，則生淨土；心濁則生濁土。生濁土則障累日深，善法難成；生淨土則障累日蠲，善法易就。故學道之士，必須揀其淨穢。即淨土之中，亦有種種差別，其最為殊勝者，則西方極樂世界也。」（《卍續藏》一〇八．一〇〇三頁）

註二五、《佛所行讚》五卷，原文為韻文（《大正藏》四冊）。

註二六、臺灣臺北佛教書局印行《蕅益大師全集》一九冊「雜著」類《四書蕅益解》。

註二七、有關對於李卓吾的記述及評論，就手頭資料所及，摘錄如下：

（一）二十五史《明史》卷二二一，「耿定向傳」有云：「（耿氏）嘗招晉江李贄于黃安，後漸惡之。贄亦屢短定向。士大夫好禪者，往往從贄遊。贄小有才，機辨，定向不能勝也。贄為姚安

知府，一旦自去其髮，冠服坐堂，皇上官勒令解任。居黃安，日引士人講學，雜以婦女。專崇釋氏，卑侮孔孟。後北遊通州，為給事中張問達所劾，逮死獄中。」

（二）雲棲袾宏的《竹窗三筆·李卓吾》有云：「卓吾超逸之才，豪雄之氣，吾重之。然可重在此，可惜亦在此。夫人具如是才氣，而不以聖言為量，常道為憑，鎮之以厚德，持之以小心。則必好為驚世矯俗之論以自媮快。……乃至以秦皇之暴虐為第一君，以馮道之失節為大豪傑。……噫！《大學》言：好人之所惡，惡人之所好，災必逮夫身。卓吾之謂也，惜哉！」（《雲棲法彙》「手著」類）

（三）《居士傳》卷四三，著者彭際清以「知歸子」為名，評論李氏云：「予始觀卓吾居士論古之書，駭其言、迹其行，動為世詬病，以為居士實自取之也。既而讀居士論學書，服之。嗚呼！若居士者，可謂知本者與。居士既出家，不受戒，無何，又反冠服。其戲耶？其有激而為此耶？則予不足以知之矣。」（《卍續藏》一四九·九五〇頁上）

（四）《紫柏老人全集》卷二一，亦有「（李）卓吾（耿）天臺」一文（《卍續藏》一二六．一〇〇二頁）。

（五）《永覺元賢禪師廣錄》卷二九，亦評卓吾以王龍溪及羅近溪多用禪語而「可當別傳之旨」，為不當（《卍續藏》一二五．七六三頁下）。

註二八、參看《卍續藏》一〇八．三五七頁下。

註二九、

（一）《歸元直指》卷上云：「此法不揀賢愚，不擇貴賤，不在貧富，不分男女，不問老幼，不拘僧俗，不論久近，皆可念佛。念佛規則，亦以不拘，或高聲念、低聲念、流水念、頂禮念、攝心念、參究念、觀想念、輪珠念、行道念、住立念、靜坐念、側臥念、默念、明念、千念、萬念，皆同一念。唯要決定，信心求生淨土。果能如是行持，何用別尋知識。可謂行船盡在把梢人，達者同登安養國。」（《卍續藏》一〇八．二三〇頁下）

（二）同書又云：「所以修者不難，亦不妨一切俗事、在官者不妨職業、在士者不妨修讀、在商賈不妨販賣、在農夫不妨耕種、在婦人不妨女工、在公門不妨事上、在僧徒不妨參禪，凡一切所為，皆不相妨。或在晨昏禮念，或在忙裡偷閑，每日或念千聲百聲，或念三五百聲，或念十聲。唯要回向發願，願往生西方。誠能如是，決定往生矣。」（《卍續藏》一〇八．二三一頁上—下）

註三〇、參閱李氏《淨土決》的「西方五請」第三篇〈答西方問〉（《卍續藏》一〇八．三八一頁上）。

註三一、

（一）評雲棲分圓之說者，見於《大正藏》四七．四〇〇頁上—中

（二）評天臺者見於《大正藏》四七．四〇一頁上

註三二、《西方合論》卷八，論及西方淨土是權是實的問題，不贊成李長者主張「西方淨土，是權非實」的說法。故袁氏反駁云：「若約真論，則華藏世界，亦是權立，何獨西方。……若言實，則是（李）長者誑凡滅聖，犯大妄語。」袁氏以為，既是圓極不可思議，理應權實不二，「豈有權實」之別（《大正藏》四七．四一三頁下）。

註三三、

（一）《西方合論》卷首，袁宏道自撰〈西方合論引〉，有云：「禮誦之暇，取龍樹、天臺、長者、永明等論，細心披讀，忽爾疑豁。既深信淨土……。」（《大正藏》四七．三八八頁中）

（二）《西方合論》第十釋異門有云：「夫西方大旨，經中自明；淨土要門，諸論具釋。如天親、智者、海東、越溪等，皆抉發幽微，舉揚宗趣。近則雲棲和尚，所著小本疏鈔，條分類析，精宏淵博，真照夜途之長炬，截苦海之輕舟。」(《大正藏》四七．四一七頁上)

註三四、《大正藏》四七．三八七頁下。

註三五、《西方直指》卷末，〈題西方直指〉（《卍續藏》一〇八．六四八頁）。

註三六、《西方直指》卷首，〈西方直指序〉（《卍續藏》一〇八．六一七頁上）。

註三七、

（一）《西方直指》卷上，錄出雲棲的〈淨土願文〉之下，註明「沈蓮池撰」（《卍續藏》一〇八．六一九頁上）。

（二）同書卷中，錄出「祖師指歸」項下，對雲棲文獻，開頭寫道：「沈蓮池云」（《卍續藏》一〇八．六三八頁下）。

註三八、

（一）《西方合論》卷四（《大正藏》四七．四〇〇頁上。

（二）《西方合論》卷一〇（《大正藏》四七．四一七頁上）。

註三九、

（一）詳細資料，參考莊氏〈自序〉，撰於萬曆庚子年（西元一六〇〇年）（《卍續藏》一〇八．四二九頁上—下）。

（二）雲棲為《淨土資糧全集》撰序於萬曆甲午年（西元一五九四年）（《卍續藏》一〇八．四二七頁下）。

註四〇、《湛然禪師宗門或問》（《卍續藏》一二六．三二八頁上—下）。

註四一、《卍續藏》一〇八．六五二頁上。

註四二、參考山口光圓著《天臺淨土教史》八三—八六頁。

註四三、同前註二二。

註四四、《阿彌陀經疏鈔》卷三，將持名念佛，分作事持與理持。所謂理持，即是：「體究 念佛，與前代尊宿教人舉話頭、下疑情，意極相似。」（《卍續藏》三三．四四一 頁）

第五節 明末淨土教的其他文獻

此所謂「其他文獻」，是指以上所列專書之外的單篇文章，或片段文字之有關於淨土者。上節所列二十四種專書的著述者，計十六位，在此十六位著述者之中，也有好多位留下了不少其他單篇的淨土教文獻。何況此外尚有更多淨土教文獻，散見於其他人的其他著述之中。本節僅就其較為重要而具有研究價值者，列表介紹如下：

（一）明末淨土教關係單篇文獻表

作者	文獻題名	出處	現存
	勸修淨土代言	1.附於《往生集》 2.《雲棲法彙》「輯古」類	1.《卍續藏》一三五．一八三頁下～一八四頁下 2.《雲棲法彙》
	佛示念佛十種功種	同右 同右	1.《卍續藏》一三五．一八四頁下～一八五頁上 2.《雲棲法彙》
雲棲袾宏 **(1535-1615)**	普勸為人必修淨土	1.附於《往生集》 2.《雲棲法彙》「輯古」類	1.《卍續藏》一三五．一八二頁下～一八三頁下 2.《雲棲法彙》
	談宗	《竹窗隨筆》	《雲棲法彙》「手著」類
	念佛	同右	同右
	妙宗鈔	同右	同右
	念佛不專一	同右	同右
	(評)念佛鏡	《竹窗二筆》	同右
	參究念佛	同右	同右
	淨土難信之法（一）	同右	同右
	淨土難信之法（二）	同右	同右
	淨土難信之法（三）	同右	同右
	念佛不礙參禪	同右	同右
	得悟人正宜往生淨土	同右	同右
	淨土不可無言	同右	同右
	隨處淨土	同右	同右
	晝夜彌陀十萬聲	《竹窗三筆》	《雲棲法彙》「手著」類
	禪宗淨土速遲	同右	同右
	淨土壽終	同右	同右
	龍舒往生	同右	同右
	五經口訣	同右	同右
	(評斥)念荳佛	同右	同右
	念佛人惟一心不亂	同右	同右
	西方十萬八千	《正訛集》	同右
	佛說無量壽經跋	《山房雜錄》	同右
	書淨土會語後	同右	同右
	骷髏圖說	《山房雜錄》（二）	同右
	勸修作福念佛圖說	同右	同右
	答蘇州曹魯川邑令	遺稿（一）(書簡)	同右
	蔑視西方(評鮑氏)	《竹窗三筆》	同右
小計	30篇		
	念佛求生淨土之義	《紫柏老人全集》卷2	《卍續藏》一二六．六七六頁
達觀真可	念佛豈勝參禪看教	《紫柏老人全集》卷3	《卍續藏》一二六．六九二頁下

(1543-1603)	示念佛	同右卷8	同右七六八頁
	示眾念佛	同右	同右
	豆佛禪師起龕偈	同右卷19	同右九七六頁
	豆佛禪師懸真偈	同右	同右
	豆佛禪師停龕偈	同右	同右
	豆佛禪師撒沙藏龕偈	同右	同右
	淨土偈	同右卷20	同右九九〇頁上
	韋提觀境	《紫柏尊者別集》卷1	《卍續藏》一二七．一〇二頁上
小計	10篇		
憨山德清 (1546-1623)	示優婆塞結社念佛	《夢遊集》卷2	同右二三四頁
	示參禪念佛法	同右卷5	同右二七五頁下～二七六頁上
	示念佛切要	《夢遊集》卷7	同右二九七頁下～二九八頁上
	示印西淨公專修淨土	同右卷8	同右三一九頁下～三二〇頁下
	示修淨土法門	同右卷9	同右三二四頁下～三二五頁下
	示念佛參禪切要	同右卷9	同右三二五頁下～三二六頁下
	答德王問淨土法門	《夢遊集》卷10	《卍續藏》一二七．三四五頁下～三四六頁下
	答僧海印禪淨雙修二問	同右卷11	同右三四七頁下～三四八頁上
	結社念佛修四十八願同生淨土文	同右卷40	同右八〇七頁
小計	9篇		
無明慧經 (1548-1618)	念佛法要(歌)	《無明慧經禪師語錄》卷4	《卍續藏》一二五．六四頁上～下
小計	1篇		
湛然圓澄 (1561-1626)	阿彌陀佛在拂子頭上（一）	《湛然圓澄禪師語錄》卷2	《卍續藏》一二六．一九二頁下～一九三頁上
	阿彌陀佛在拂子頭上（二）	同右	同右一九三頁下～一九四頁上
	西方事有理無	同右卷7	同右二五六頁上
	念佛實能往生西方	《湛然禪師語錄》卷7	《卍續藏》一二六．二五七頁上～下
	淨土偈(七首)	同右卷8	同右二九四頁
	百行無如念佛好(歌)	同右	同右二九四頁～二九五頁
	念佛往生為勝方便	《湛然禪師宗門或問》	同右三二五頁下～三二六頁上
	淨土非祇西方	同右	同右三一六頁
	盲師無聞一概示人念佛	同右	同右三二七頁上
	雲棲必不皆以念佛勸人	同右	同右三二七頁下～三二八頁下
	念佛免罪是免未來生死	同右	同右三二八頁下～三二九頁上
	悟心之士念不念佛無定	同右	同右三三二頁上～下
	永明禪淨四料簡非指達磨心印	同右	同右三三四頁上～下
	念佛是為究心破惑除賊	同右	同右三四八頁下

小計	14篇		
無異元來 **(1575-1630)**	雲棲禪淨一束(參究念佛)	《無異元來禪師廣錄》卷8	《卍續藏》一二五．一七七頁下
	示無踰禪人參念佛是誰	同右卷15	同右二一九頁上
	淨土偈(一百八首「淨心即是西方土」)	《無異元來禪師廣錄》卷20	《卍續藏》一二五．二五九頁下～二六五頁下
	淨土品(宗教答響一)	同右卷21	同右二六七頁上～二六八頁下
	豎出三界與橫出三界(宗教答響四)	同右卷24	同右二九五頁下
	阿彌陀經分屬圓教(宗教答響四)	同右	同右二九六頁上
	《華嚴合論》淨土權實(宗教答響四)	同右	同右二九六頁上
	雲棲體究非是參究(宗教答響四)	同右	同右二九七頁下
	持名念佛勝於憶佛念佛(宗教答響四)	同右	同右二九七頁下
	答卓發之問雲棲《彌陀疏鈔》質疑（二十三條）	同右	同右二九五頁上～三〇三頁上
	念佛文(為雲棲一門禪人說)	《無異元來禪師廣錄》卷32	《卍續藏》一二五．三六九頁下～三七〇頁上
小計	11篇		
永覺元賢 **(1578-1657)**	淨土四經合刻序	《永覺元賢禪師廣錄》卷13	同右五五〇頁下～五五二頁上
	示修淨業(詩四首)	同右卷23	同右六四八頁下～六四九頁上
	念佛偈(四首)	同右	同右六五四頁下～六五五頁上
	參禪與淨土無優劣(三則)	同右卷29	同右七七〇頁上～下
小計	4篇		
蕅益智旭 **(1599-1655)**	四十八願(智旭自撰)	《靈峯宗論》卷1之1	臺灣佛教書局彙印本《蕅益大師全集》第十六冊統一頁號一〇二四一～一〇二五〇頁
	結壇念佛回向文	同右卷1之2	同右十六冊統一頁號一〇二八七～一〇二九一頁
	禮淨土懺文（一）	同右	同右一〇三〇二～一〇三〇三頁
	禮淨土懺文（二）	同右	同右一〇三一一～一〇三一三頁
蕅益智旭 **(1599-1655)**	論念佛工夫(示法源)	《靈峯宗論》卷2之1	臺灣佛教書局彙印本《蕅益大師全集》第十六冊統一頁號一〇三八六頁
	絕待妙法(示王心葵)	同右	同右一〇三九八頁
	念佛三要(示宋養蓮)	同右卷2之3	同右一〇四六一頁
	捨淨土無好方便(示陸喻蓮)	同右	同右一〇四六二頁
	持名第一(示方爾階)	同右	同右一〇四七〇頁
	答卓左車(發之)《彌陀疏	同右卷3之1	同右一〇六〇三～一〇六二六頁

	鈔》三十二問								
	禪須淨，淨不須禪(答印生)	同右					同右一〇六二八頁		
	事一心與理一心不亂	同右					同右一〇六五三頁		
	念佛三昧不勞參究(答卓左車)	同右卷4之1					同右第十七冊一〇八〇四頁		
	示念佛法門	同右					同右一〇八〇五～一〇八〇八頁		
	示念佛三昧	同右					同右一〇八〇八～一〇八一二頁		
	念佛三昧說	《靈峯宗論》卷4之2					臺灣佛教書局彙印本《蕅益大師全集》第十七冊一〇八三七～一〇八三九頁		
	求生淨土訣(孕蓮說)	同右					同右一〇八三九～一〇八四一頁		
	持名念佛歷九品淨土說	同右					同右一〇八五六～一〇八五九頁		
	何謂事一心與理一心	同右卷4之3					同右一〇八九二頁		
	淨土著述之要者	同右卷5之1					同右一〇九五〇～一〇九五一頁		
	妙宗鈔與西方合論	同右					同右一〇九五七頁		
	參究念佛論	同右卷5之3					同右一一〇〇一～一一〇一〇頁		
	念佛即禪觀論	同右					同右一一〇一四～一一〇一七頁		
	刻淨土懺序	同右卷6之1					同右一一〇八〇～一一〇八一頁		
	刻寶王三昧念佛直指序	同右					同右一一〇八二～一一〇八四頁		
	修淨土懺並放生社序	同右					同右一一〇八九～一一〇九四頁		
	勸念豆兒佛序	同右卷6之3					同右一一一六九～一一一七三頁		
	西方合論敍	同右卷6之4					同右一一一九四～一一一九六頁		
	重刻寶王三昧念佛直指序	同右					同右一一二〇一～一一二〇二頁		
	贈鄭宗德念佛序	同右					同右一一二〇四～一一二〇六頁		
	刻校正大阿彌陀經後序	《靈峯宗論》卷6之4					臺灣佛教書局彙印本《蕅益大師》全集第十七冊一一二一三～一一二一四頁		
	合刻彌陀金剛二經序	同右					同右一一二一四頁		
	鮑性泉天樂鳴空集序	同右					同右一一二一六～一一二一八頁		
	阿彌陀經要解自跋	同右卷7之1					同右第十八冊一一二七六頁		
	化念阿彌陀佛同生淨土疏	同右卷7之3					同右一一三三二～一一三三七頁		
	淨然沙彌化念佛疏	同右卷7之4					同右一一三六〇～一一三六二頁		
	忍草沙彌化念佛疏	同右					同右一一三六二～一一三六四頁		
	念荳兒佛疏	同右					同右一一三七六～一一三七八頁		
	自像贊(摘錄)	同右卷9之4					同右一一六二六～一一六三七頁		
	淨土偈(十四首)	同右卷10之1					同右一一六四九頁～一一六五二頁		
	大病初起求生淨土	同右卷10之4					同右一一七六三頁～一一七六四頁		
小計	41篇								
總計	一、人數8位	袾宏	真可	德清	慧經	圓澄	元來	元賢	智旭
	二、文獻120篇	30	10	9	1	14	11	4	41

以上所列文獻，共計八人一百二十篇，係從各自的文集、語錄、廣錄之中錄出，由於有些文獻，本無標題，故依其內容所示，代為標出，多數則原來已有標題，故一仍其舊。選出的標準，是以整篇記述或討論西方淨土者為對象，若其文中僅有數語涉及者，則未予列出。

從以上表中各人留下關於淨土教文獻之多寡，可以顯示他們對於闡揚淨土教之熱心的程度，以及嗣後對中國淨土教信仰之貢獻的大小。其中以雲棲袾宏及藕益智旭二人，致力最多，給後來中國佛教界的影響也最大。但是他們二人之間的淨土思想，頗有出入。至於其他六人，乃係由於當時淨土教的風氣瀰漫，不得不予正視接納，尤其相傳是永明所主張的禪淨四料簡(註)，為淨土諸家，奉為無上準則，明末諸師，大多數亦無敢對此採否定態度。然在真正的禪者立場，這是麻煩事，如果接受了這一意識型態，便等於數典忘祖，否定了禪的功能，那還要留著禪宗之名何用？所以有些明末禪者，在此大潮流中，不便拒絕淨土，然亦提出了對禪宗功用與淨土功用對比承認的看法。這也就是除了像袾宏、智旭那種亟力弘揚淨土教的人士之外，尚有若干禪者，不能忽視淨土，而撰作了關於淨土的文獻。

有一樁事，對淨土教勢力的抬頭，起了決定性的影響，那便是明末致大力於淨土教的諸大師，如袾宏、智旭、袁宏道等，不僅都有儒家、道家學問的基礎，又是佛門的大通家，也是禪門的行家，通教理，知禪病，而導歸淨土。因為禪有其優點，亦有其弱點，本是大補藥，對於若干乃至多數不受大補的人，反而成了劇毒。故有雲棲、智旭，特別是雲棲那樣具大福德的大師，登高一呼，大家也就不能充耳不聞了。這也是造成明末淨土教文獻之豐收的一大原因。

由於各人均有自己的學問基礎和修證經驗的立場，雖大家都講淨土教，畢竟各自的出發點不同，所見也自互異。淨土念佛，看來簡單，由因人而異的角度或立場，寫出來的淨土思想便變成不簡單了。這便是本文願意廣蒐資料，介紹給讀者的理由。

註解

註　、永明延壽的禪淨四料簡是：「有禪無淨土，十人九錯路；無禪有淨土，十人九得度；有 禪有淨土，猶如帶角虎；無禪無淨土，鐵床並銅柱。」在明末已傳誦極廣，而且字句形 式也有不同。唯查檢永明現存的著述中，未見有此料簡記錄，想係宋以後由禪歸淨的淨 土諸師，即已有此信仰的傾向。

第六節 淨土教的反對論者

此所謂反對論者，是指一些明末的僧侶或居士，站在禪宗的立場，或其他如《華嚴經》、《楞嚴經》的角度，給宣揚淨土教的大師們，提出了不同的看法。當然，這些反對論的資料，也在明末淨土教關係的諸文獻中發現，故其雖為反對論，正好給予弘揚淨土教者的大好機會，作了更進一步的辨正疏導，多半反對論的提出者，結果竟被說服而成了淨土教的信從者及擁護者。現在依照資料出現的先後，逐一介紹如下：

（一）雲棲袾宏《往生集》自序所見者：「客有過我者，閱《往生集》未數傳，勃然卅：『淨土唯心，心外無土。往生淨土，寓言也。』」（《卍續藏》一三五．一二六頁下）

「唯心淨土」，源出《維摩經》，禪宗《六祖壇經》亦有此一傾向，故禪宗不信心外有西方淨土，此在《六祖壇經》亦有明示。然此乃就徹悟者言。未悟的人，既有妄心，便不能死後無生；既不能生死自主，又不能不再受生，西方淨土，總比三塗惡趣要好得多了。此一觀點在雲棲，乃是一個小問題，輕而易舉便解決了。

（二）雲棲袾宏〈蔑視西方〉一文所見：文中說有「居士鮑姓者，日誦《法華》、《楞嚴》，久之知解通利，遂作〈西方論答客問〉共三篇」。

第一篇，肯定西方實有，分作三等：

1.文殊、普賢、馬鳴、龍樹，諸菩薩所生之西方。

2.慧遠、永明等諸善知識，及蘇子瞻、楊次公等諸賢，所生之西方。

3.凡庸、惡人、畜生等所生之西方。

第二、三兩篇，謂「一心不亂」之意，非指「執持名號、念念專注」之謂。如謂「一心不亂」，即是持名念佛，那麼持名念佛者，人數之多有如雲布，鮑氏親見如此者數人，晝夜念佛，又經幾位老善知識勘驗，後來都入了魔，不可救助。故所謂「一心」，乃是各人本有之心，本自具足、靈妙。所以若依持名為「一心」的方法來修，必入魔道。鮑氏又說：「佛剎無盡，若專教人求生一剎，其餘佛剎，豈不冷靜哉？」（以上資料出自《雲棲法彙》「手著」篇《竹窗三筆》）

類此的論難，可以見出這位鮑居士，對於佛法僅屬一知半解，對於淨土著述根本尚未入門，所以難題相當膚淺。西方淨土，依經早分三輩或九品(註一)，鮑氏另作三分，毫無意義。「一心不亂」明明是《阿彌陀經》宣稱的：「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。」怎可說非指「執持名號，念念專注」。鮑氏至少是見過《阿彌陀經》的，他的著眼點是人皆本具的真心。不過雲棲解釋「一心」，分作事與理的兩路：事一心是念念專注，理一心便是人皆本具的靈妙真心了。

至於念佛入魔，實則若無明師指導，修任何觀行，都有發生身心障礙的可能，除了散心念佛，不會有問題，如修念佛三昧法，又挾雜著許多境相的觀想，入魔是有可能。然其若修他法，也會一樣。此時的鮑氏，大概尚未知道何謂修行方法。若說大家都生西方佛土，他方佛土便會冷靜，那是更見幼稚了，根本尚未知道佛土的性質和層次為何。

結果，這位鮑居士反而成了雲棲的弟子，他的全名是鮑性泉，撰有《天樂鳴空集》，蕅益為之作序。

（三）雲棲《遺稿》中的〈答蘇州曹魯川邑令〉所見：此人係研究華嚴的老居士，他是讀了雲棲的《彌陀疏鈔》有感而發。他見雲棲以《阿彌陀經》一經而攬佛陀全部教說；又以持名一法而括一切修行方法；以彌陀一聖而廢《法華經》中的其他十五王子；又以《阿彌陀經》與《華嚴經》相濫而稱為分圓。曹氏以為：向一般大眾，宣淨土教，遇到利根人，當說上乘法。曹氏列舉惠能、誌公、齊己等禪宗祖師，掃蕩淨土往生之說。並指出：念佛求生淨土者，於修行的境界，仍屬有分別的妄心層次。我求往生，有淨土可生，乃能所分明、自他歷然、生滅宛然、欣厭紛然。所以念佛求生者多如牛毛，真實得以往生者少如麟角。同時指出：他所遇見的雲棲會下的門人，只知津津於九品往生，若與少少涉及上乘，便駭心瞠目，或更笑之。故謂雲棲教人，只作閭巷的齋公齋婆舉止，而不具大人作略。（以上資料見於《雲棲法彙》「遺稿」〔一〕篇「書簡」〔一〕類）

曹氏兩番來書，雲棲也二度致答。從其提出的論點而言，曹氏是一位通曉佛法的人，所見也頗有分量。雲棲當然不會因此而放棄己說，辯論之中，還極懷信心地，勸曹氏早日回心，歸向極樂。雲棲辯稱，他雖崇尚淨土，實則與曹氏相同，心寄華嚴。所不同者曹氏以李通玄的《華嚴合論》為最善，雲棲卻受清涼《華嚴經疏鈔》影響。雲棲也未將《阿彌陀經》與《華嚴經》並列為圓極教，只是說《阿彌陀經》分屬圓教。說華嚴該包淨土，淨土亦通華嚴，並行不相悖。至於禪宗祖師語句如保誌公所說「智者知心是佛，愚人樂往西方」等，只是直下為人解黏去縛，若作實法意會，便是

死在古人句下了。又於修行淨土者，固然能所分明，人若未得無生法忍，必有能生所生，若實尚在有生階段，而云無生，便同斷滅見的外道。其實，曹氏述往生淨土的心理現象或心理狀態，雲棲則以修證的果位作答，自是不夠力量。以後，曹氏究竟有沒有皈信淨土，不得而知。

（四）袁宗道〈西方合論敍〉所見：記述有一位禪者，到袁氏的府上訪禪，見到桌上有一部袁宏道的《西方合論》，翻閱而未終卷，便提出了他對淨土教的看法。他以為淨土法門，原來用以接引中下根機的人，因為中下根機者的智慧輕微而業力深重，故藉憶佛念佛，往生淨土。如石附舟，得到彼岸。至於上根之人，洞了本源，即心是佛，即心是淨土，何假外求。於實際理中，才說成佛，已是廢話，何處尚有穢土與淨土之分，及捨此生彼之事。《西方合論》主張，悟與未悟，都宜修行淨土，豈非無事生事。（以上資料見《大正藏》四七．三八五頁下）

此君並未否定淨土法門的價值，他的論點是唯有中下根人，才需要淨土法門，上根之人自有上乘法，那便是頓悟本源自性的禪法。可謂理直氣壯。問題即出於此，人皆有不服輸的好高騖遠之心，除了少數自卑感重而缺乏自信的懦者，多半具有小聰明者，誰不希望以上根或利根者自居？以小聰明為有悟性，以偶爾的靈感為悟境，便形成了以凡濫聖、以理論廢事修的大毛病。因此，袁宗道列舉禪者的病態心理，歷數禪者的虛浮不實。並且介紹《西方合論》的著者，乃弟袁宏道主張的：「悟不修行，必墮魔境。」「又思行門端的，莫如念佛。」(註二)

淨土法門曲為中下之說，本亦不是禪宗論調，宋以前的禪者，或者可說是華嚴合禪之後的禪者之中，始有少數人提倡念佛求生淨土。何況唐之《華嚴合論》主張「一乘一大道，非樂生淨土菩薩境界」，也即是說：淨土乃三乘法中的菩薩行門。即如永明延壽，他被視為禪淨雙修的鼻祖，他卻將淨土法門分作：1.「定心」修的「定與觀」，2.「專心」修的「但念名號」。「定心」修者，上品上生；「專心」修者，僅成末品(註三)。由於定與觀屬於禪觀行，而與禪宗混合相稱，結果以為上根人宜修禪，中下宜念佛。其實早期的中國禪門，未見有根機利鈍之說的問題，只有接引方法的權宜。令某些人學禪，又令某些人念佛的事，原非禪者的見解。

（五）《永覺元賢禪師廣錄》卷一三所見：元賢禪師撰有一部《淨慈要語》，他是一位重視淨土法門的禪師，因此有人，曾以禪宗的立場，提出四點詰難：

1心量本周，渺無邊際。淨土教人，專心一土，而自局限，可知是偏而不圓。

2 《金剛經》說：「凡所有相，皆是虛妄。」淨土教人，貪影響之外境，以為淨土，乃是幻而非實。

3厭惡穢土，欣求淨土，足徵分別之心未忘。

4捨自心佛，往從他佛，可見狂走之情未歇。

以此四點驗之，可以證明：念佛一法，乃為接引中下根人的方便巧設，正同黃葉止兒啼，化城納權小。

元賢的解答，則謂「專念一佛」是工夫，心量周遍是本體，不得拘泥本體而懷疑工夫。「凡所有相，皆是虛妄」，乃空宗破相之談，豈不聞「一色一香，無非中道」嗎？另外須知：人若已徹悟到家，自可沒有穢淨捨取的分別之心，普通人厭穢欣淨，乃是正在路上趕回家去，總不能責怪窮途客漢，為何不在家中坐享其樂吧！至於捨自從他，固然不對，如今念佛一門，以心念佛，全佛是心；以佛攝心，即心是佛，原無內外之分，豈有捨從之異。（以上資料見於《卍續藏》一二五·五五一頁）

解答得相當巧妙，可是，禪宗講究不存偷心，不將心求悟，亦不將心待悟，始為正確用工夫的態度。念佛目的為求生西方，雖說「以心念佛，全佛是心」，理可通而事實有捨從之情。一定要將此問題湊合溝通，的確不易。

註解

註一、《無量壽經》分為上中下三輩，《觀無量壽佛經》分為九品（參考《華岡佛學學報》六期拙作）。

註二、見〈西方合論敍〉（《大正藏》四七．三八七頁下—三八八頁上）。

註三、《華嚴合論》及永明延壽對淨土行的論述，見於雲棲《彌陀疏鈔》卷三的引述及評破（《卍續藏》三三．四四九頁）。

第七節 明末淨土教的修證方法

此所謂修證方法，是指明末淨土教的大德們究竟以何自修自證，又以何方式教他人實際修行？由於各自的背景不同，先入為主以及對於佛法的體驗不同，便形成了各人的自信。以此自信以為是正確的觀念，加上淨土教的教義配合，便構成了形形色色的淨土教思想。雖同名之卅弘揚淨土法門，其實各有千秋，這對於沒有辨別能力的人而言，的確會因此而無所適從，對於作為研究的內容而言，倒頗有目不暇給的豐收之感。現在且以各別的個人為單元，作各別的個案介紹如下：

（一）雲棲袾宏的修證方法

1雲棲個人的修證

他是一位著重實際的修行者。我們可從兩處，見到他晚年時的自我表白。

（1）〈勸修淨土代言〉一文的開端，即說：「袾宏下劣凡夫，安分守愚，平生所務，惟是南無阿彌陀佛六字。今老矣！儻有問者，必以此答。」（見《往生集》附錄，《卍續藏》一三五．一八三頁）

（2）〈大師自責篇〉中所見，雲棲的內心世界，相當地沈重，並且憂惶不已。其自驗於身、口、意三業之中，身業僅守其大者，口業則未能不作世諦雜談、無知臆說、觸忤時賢、惱辱卑幼，意業尤甚，貪欲、瞋嫉、愚癡等念，或乍滅而倏生，或似無而實有，或任運而忘禁、或力制而彌強。因此，他自知是一位具縛凡夫，去道遼遠。所以終日竟夜，慚愧憂惶，行住坐臥，如在荊棘。若卅見道已徹，無所藉於師友，則吾豈敢。（以上資料見《雲棲法彙》「遺稿」〔三〕之補遺）

這位禪淨兼修、宗教並通的一代大師，心境竟然如此沈重，對於未知修行為何物的人們，可能無法瞭解，若由曾下過修行苦功的人看來，這種現象正是有大修行的表徵，雖然這種例子不容易從禪者的傳記中多見，倒是與天臺的慧思禪師等的風範(註一)相似。可是禪宗的《六祖壇經》中，也說了「常自見己過，與道即相當」的話。修行者經常明白自己在做什麼，便是正念分明，縱有三業犯過，那是無始以來的積習使然，若不住於定中，三業不能無過，卻能歷歷自明，這絕不是等閒工夫。所不同者，《六祖壇經》又說：「邪來

煩惱至，正來煩惱除。」「淨心在妄中，但正無三障。」所以禪者知過而不致憂惶。這是宗教家與禪修者的不同之處，淨土教的功能中有類於一般宗教之點。從這一點看，雲棲確是一位禪者之中的宗教家。

2雲棲主張的淨土法門

淨土法門的往生西方淨土的條件：(1)依據《觀無量壽佛經》，有二個：第一當修三福，第二當修十六種觀想法。基以人天道德的生活為基礎，加上修持特定的禪觀，以及發願往生極樂。(2)依據《無量壽經》，也有二類：第一蓮花化生者，需要發菩提心、專念無量壽佛、願生彼國，為共同要求。以修行的勤惰多少而分三輩：下輩者，若能一向專意乃至十念念佛，也能往生彼國。第二是有疑不決，修諸功德，願生彼國者，則為邊地胎生。(3)依據《阿彌陀經》，則云：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」又云：「若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，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，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」(註二)

由於《無量壽經》及《阿彌陀經》，同說念佛法門，雲棲稱此二經為同「部」。雲棲的主張，也以此二經為重心，不贊成觀想法，並且以為「三福」(註三)是人天行的少福德，二乘人不發菩提心是少善根。而說：「欲生彼國，須多福多善，今持名，乃善中之善，福中之福。正所謂發菩提心而生彼國之因緣也。」(註四)也就是說，只要念佛，便萬善具足、萬行兼收了。

因為雲棲主張，念佛一門，有四大方便(註五)。念佛是捷徑中之捷徑(註六)。所以他反對孤山智圓（西元九七六—一〇二二年）所說，《觀無量壽佛經》是「定善」，《阿彌陀經》是「散善」之論。雲棲以為《觀無量壽佛經》修行，是「一心作觀」，《阿彌陀經》修行，是「一心稱名」。兩者同依一心，何有出入(註七)。

雲棲將《阿彌陀經》中「一心不亂」的「一心」二字，解釋為：「不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念。」「念而無念，是名一心。」「一心不亂，不異一念不生，焉得非頓。」(註八)

此之「一心」念佛，是指「持名」的功能，執持「阿彌陀佛」的名號，持之得法便得「一心」。雲棲徵引智者《觀音義疏》的論點說：一心稱名，有事一理，存念觀音，無有間斷，名「事一心」，此心與空慧相應，名「理一心」(註九)。

「一心」既由持名而得，雲棲又將持名，分作「事持」與「理持」。事持，得生下品，理持又有深淺，可與《觀無量壽佛經》的三觀修法，冥契不二，不愁品位不高(註一〇)。雲棲又說，念佛有二種，念佛心性者為「理」，念佛身名者為「事」。理念見真佛，事念見應佛(註一一)。

如何使用持名方法？雲棲也有說明：(1)事持，必須憶念無間；(2)理持，則須體究無間。

所謂「事持」，但持「阿彌陀佛」洪名，又可分為：(1)出聲稱念的「明持」。(2)無聲密念的「暗持」。(3)微動唇舌念的「半明半暗持」，亦如咒家的「金剛持」。(4)記數或不記數持。

所謂「理持」，稱作「體究念佛」，與禪宗教人舉話頭、下疑情相似。聞佛名號，不唯憶念，即於能念所念的念上反觀，體察究審，窮其根源，體究之極，便能獲自本心。此「理持」法，不專事相，屬慧門攝，兼得定故(註一二)。

雲棲將念佛法門的(1)稱名、(2)觀像、(3)觀想、(4)實相之四種之中，只取稱名與實相，不許觀像及觀想的色像(註一三)。並且即以稱名念佛而直貫實相念佛，由事一心而達理一心。此乃受了《文殊說般若經》所闡念佛三昧法的影響，也可以說：雲棲依據《文殊說般若經》，而貫攝淨土教的念佛

法門。主張事理兼顧，由事入理，理通於事。因此他說：古人所謂將理觀及持名分開，以為「愚人求淨業」者，乃由於未明事一心與理一心的道理之故(註一四)。

古來對於西方淨土之屬於三身四土中的那一土，頗有議論。在雲棲則以為：事持理持，事一心理一心，既各有深淺，最高與真佛同土，最低與化佛同國。輕易地把這個爭論解決了。而且也把禪與淨土之異的問題解決了。是故雲棲教人，多以念佛三昧相示。他本人雖然重視福業如布施、持戒、放生、度眾等行，然其畢竟主張：但持阿彌陀佛名號，便是多善根、多福德，是定中之定(註一五)。此固然高舉了持名念佛的法門，又何以兼顧多數無法修得念佛三昧的人？對於有時間、有財力、有體力、有心力的人，能夠修成念佛三昧，固然太好；於一般俗務纏身的人，或身心病弱的人，便不容易了。同時雲棲依據經文，主張念至一心不亂，命終始得往生淨土，若於臨終不得一心，不生彼國(註一六)。一般而言，得定者生禪天，上品生者固須定慧雙運。要求一般的念佛者，必須具備定功，亦殊不易。若不拘泥於「一心」，但要求不受俗情世累所動的「不亂」，以及「不」起淫、怒、癡等的「顛倒心」，便可往生彼國的下品，當較合理也，否則何得名為殊勝方便的念佛法門？

（二）無盡傳燈的修證方法

無盡大師是站在天臺宗的立場，但也有他自己的發明。他的傳記資料太少，著述雖多，卻不易發現述及他自己的事。對他個人的修證經驗，只好擱置，現在從他的著述所見，有關如何修行淨土法門者，介紹如次。

無盡認為，於此像法及末法之世，眾生根器譾劣，自力參悟者，有的是修而不悟，有的雖悟而不精，內照似脫，對境尚迷。何況菩薩有隔陰之昏，初果有入胎之昧。所以諸佛菩薩，曲垂方便，有仗他力之法門，此則當以極樂世界念佛一門為究竟(註一七)。

又舉楊傑序智者大師《淨土十疑論》有云：「愛不重不生娑婆，念不一不生極樂」之句，主張念佛宜一其心，懇切持名，專志不亂為原則。念佛而不能一其心者，係由於情愛所牽。愛輕則念一，念一則愛必輕。只要有一念之不一，臨終必為此不一之一念所累。欲輕其愛，必杜其境，所謂杜境，乃是「即境以了其虛，會本以空其末」。萬法本自不有，有者是情，情在物在，情空物空，而本性自現，則成唯心淨土與本性彌陀(註一八)。欲一其念，宜有三法並行，便是《阿彌陀經》宣示的：1.信有彌陀淨土，2.執持名號，3.發願往生(註一九)。且不論信與願，無盡如何說明修行持名念佛的方法，是我們急想知道的。

無盡引用智者《觀無量壽佛經疏》及四明《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，說明「行」分正助二門：1.三福淨業，是助行。2.持名、發願、迴向，便是「多善根、多福德」的正行，即是往生淨土的正因。正行的要求，是達於「一心不亂」(註二〇)。一心分事理二部。「事一心」者，無分散意，念念無間，念力勇猛，能排雜念。「理一心」者，了達能念之心，及所念之佛，皆無自性，雖本來空寂而感應道交，空、假、中，三諦圓融，不可思議。然而理一心，必須先假持名的事中一心，以為基礎。理中一心，不過是用解力融通，使之不滯於事相，以為殊勝之因。如果忽略事一心，豈能成就一念，又豈有伏惑之功(註二一)。

念佛之人，如何能生淨土？無盡以為：「一心不亂，則惑道伏；淨業成就，則業道清。」「臨終在定之心，即是淨土受生之心。」(註二二)

無盡又依天臺的三諦三觀，論一心不亂；以四料簡，論持名與一心；以方等教義，釋藏、通、別、圓的一心與持名；又以法華圓教義，分釋四教的一心義。圓人一心持名之時，既是事一心，也是理一心，更是事理相即之一心(註二三)。於是，凡夫當下現前求生淨土的念佛之心——至微至劣的介爾之心，即此心便是十萬億國土外的極樂世界，極樂國土即是此介爾之心(註二四)。彌陀即是我心，我心即是彌陀(註二五)。念佛之時，此介爾之心，舉體與三種佛身及四種淨土相同，但隨功行的淺深，而成品位之高下(註二六)。因此，即今念佛之心，便是當來花池受生時心，只要發心念佛，極

樂寶池已萌蓮種。若能精進不退，蓮花日益生長，隨其功德大小，亦成大小不同之蓮花。如果懈怠退悔，蓮花日漸萎頓。若能悔悟自新，蓮花又復鮮麗(註二七)。

無盡以為，臨終「在定」的一心，便是淨土受生之心。此一見解與雲棲同。然在無盡的《觀無量壽佛經圖頌》的「下品下生頌」，有云：「是人苦迫不遑念，復勸高聲稱佛名。高聲稱念盡一氣，具足十念稱佛名。念念滅除多劫罪，即乘佛力生淨土。」(註二八)臨終之際，痛苦煎迫，若能高聲念佛，連續盡十口氣，即得往生淨土，係據《觀無量壽佛經》原文「如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」，即得下品下生之旨。《觀無量壽佛經》未要求「定心」，只要求「至心」。無盡大師也未否定，縱然未得三昧定心，只要至心，具足十念，也有下品往生的保障。此與雲棲堅持「一心」往生者，略有不同。

（三）蕅益智旭的修證方法

1蕅益個人的修證

關於蕅益大師在修行及其證驗方面的情況，筆者曾於《明末中國佛教　研究》一書中，以第三章全章共計一百頁的篇幅，予以分析介紹，他一生中使用過的修行方法，實在不少，例如寫願文、禮懺、持咒、刺血、燒臂燃頂，而以參禪為始，歸宿則是淨土。他的悟性特別強，故在二十歲時，因詮《論語》而悟；二十四歲，因坐禪而悟；三十九歲，因著書而悟。但他與淨土教念佛修行的因緣也很早。二十二歲時，即有「專志念佛」的心跡。到二十八歲，掩關期間，生了一場大病，驗知平日以為得力處，分毫都用不著，故以參禪工夫，求生淨土。三十一歲，拜見無異元來禪師，乃知末世的禪門流弊，便棄禪修淨了。四十七歲時，則自稱「念念求西方」。晚年時，曾三次提到「下品蓮生」的願望。因為他是一位罪惡感極重的大師，故其自驗，只夠受佛「接向下品蓮花安置」的條件。（以上資料，參看拙著《明末中國佛教　研究》二七四至二七八頁）

蕅益只求下品蓮生的心態，一般人也是無法理解的。他是弘揚念佛法門的一代大師，專志於淨土三十多年，結果只求下品，對於一般世俗間人，又如何敢望彌陀接引？此可能有如下的幾點原因：

（1）天臺宗人，自南嶽慧思開始，即善於檢查自己的心行，修行者的罪障感，是從內外的困擾而來。修行越努力，困擾越現得多，此本係通常現象，所謂道高魔更高。

（2）蕅益有過坐禪的悟境，卻於大病之時用不上力，自覺功力太差。實則，悟境表示慧深，病障象徵福薄，果報如此。

（3）當時蕅益所見佛教界的病態，極為嚴重而普遍(註二九)，所以自我要求的心行標準太高。

（4）最大的原因，是他從十二歲起，由於受了儒者的影響，曾經「誓滅釋老」，作闢佛論數十篇。至十七歲，讀雲棲的《自知錄》及《竹窗隨筆》二書，始幡然改信佛法，因此一生都有謗法罪的心理負擔(註三〇)，甚至自稱：「旭十二、三時，因任（孔、顏之聖）道而謗三寶，此應墮無間，彌陀四十八願所不收。」(註三一)此所謂菩薩畏因，愚人畏果。能有如此檢點，正顯出他的道心高超。

2蕅益主張的淨土法門

蕅益於其《阿彌陀經要解》序論中說：「一切方便中，求其至直捷、至圓頓者，莫若念佛求生淨土。又於一切念佛法門之中，求其至簡易、至穩當者，莫若信、願、專持名號。」(註三二)又於「法語」中說：「超生脫死，捨淨土一門，決無直捷橫超方便。而生淨土，捨念佛一法，決無萬修萬去工夫。」(註三三)此處所言淨土法門，自然是指往生西方阿彌陀佛極樂國土的修行方法。此種方法，以念佛為要門。念佛之法，則有多種，蕅益為之列出三類(註三四)：

（1）唯念他佛：即是憶念彌陀的果德莊嚴，專心注意。憶念之法，又可分為五種：①憶名號，②想相好，③緣四十八願的往昔洪因，④思力無畏等現在勝德，⑤觀正報或依報。不論憶念那一種，念時貴在歷歷分明，一心不亂，則三昧成功，徑登淨域。

（2）念自佛：即是觀此極微弱極陋劣的介爾現前一念之心，無體無性，橫遍豎窮。具足百界千如種種性相，與三世佛，平等無二。觀至功深力到，圓伏五住，淨於六根，豁破無明，頓入祕藏，即與禪宗諸祖相等。

（3）俱念自他佛：此即了知，心、佛、眾生，三無差別，托彼彌陀果土之依正，顯我自心之理智。由我心性本具不可思議功德，諸佛果中亦具不可思議威力，彼此感應道交，自他不隔，極果圓因，稱理映發。此乃禪淨雙修，所謂「有禪有淨土，猶如帶角虎」，便是指的這一類的圓人念佛而言。

以上的分類法，蕅益自稱，是依據《文殊說般若經》、《般舟三昧經》、《觀無量壽佛經》所示(註三五)。可是，蕅益自己既認為所有的念佛法門之中，又以持名念佛，至簡易、至穩當，故撰《阿彌陀經要解》，大力闡揚持名勝義。而說：「惟此持名一法，收機最廣，下手最易。可謂方便中之第一方便，了義中無上了義。」(註三六)。

《阿彌陀經》有云：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」蕅益的《阿彌陀經要解》說：「菩提正道，名為善根，即是親因。種種助道，施戒禪等，名為福德，即是助緣。」又說：「唯以信、願、執持名號，則於一一聲中，皆悉具多善根福德。」(註三七)此說與雲棲相同，持名一法，即含正助二行。

持名念佛，也分「事持」及「理持」。所謂「事持」，即是雖已信有西方阿彌陀佛，尚未達到《觀無量壽佛經》所言「是心作佛，是心是佛」的境域者，由於決志求生，如子憶母，無時暫忘。所謂「理持」，即是信彼西方阿彌陀佛，是我心具，是我心造。即以自心所具所造之洪名，作為繫心之境，令不暫忘(註三八)。

由持名工夫，達成「一心不亂」的目的，即得往生彼國，這是《阿彌陀經》的根本要旨。蕅益《阿彌陀經要解》，也分「一心」成「事理」二門。所謂「事一心」，不論事持或理持，持至伏除煩惱，乃至見思先盡，皆名「事一心」。至此，不為見思所亂，感變化身佛及諸聖眾，現在其前。其心不復再起三界的三有顛倒，即得往生同居及方便的兩種極樂淨土。所謂「理一心」，不論事持或理持，持至心開，見本性佛，皆名「理一心」。至此，不為空有等的二邊之見所亂，感受用身佛及諸聖眾，現在其前。其心不復再起生死涅槃等的二見顛倒，即得往生實報和寂光的兩種極樂淨土(註三九)。

又以持名念佛的功力淺深，配合九品蓮生。他說：①深信願切，念佛時心多散亂者，下品下生。②深信願切，念佛時散亂漸少者，下品中生。③深信願切，念佛時便不散亂者，下品上生。④念到事一心不亂，不貪、瞋、癡者，中三品生。⑤念到事一心不亂，任運先斷見思塵沙，亦能伏無明者，上三品生(註四〇)。

又以持名念佛的斷惑多少，配合四種淨土往生。他說：①信願持名，消伏業障，帶惑往生者，生凡聖同居淨土。②信願持名，見思斷盡，而往生者，生方便有餘土。③信願持名，豁破一分無明，而往生者，生實報莊嚴土。④信願持名，到究竟處，無明斷盡，而往生者，生常寂光淨土。若達當下即是寂光，便是往即非往，生即無生，無生而生(註四一)。

雖然如上所說，念佛時心多散亂，只要深信願切，亦得往下品下生。《阿彌陀經要解》以《阿彌陀經》，置重一心不亂，故亦不得不說：「悠悠散善，難敵無始積罪」，所以「不定往生」，唯其散心稱名，「亦必除罪」，由於「一稱佛名，便為成佛種子，猶如金剛，終不可壞」(註四二)。《觀無量壽佛經》的九品往生，和《阿彌陀經》的一心不亂往生之間，頗有出入。著重於他力而言，能夠有心往生，未得定力，應可往生下品。若著重自力，則定力雖不是往生之正因，若能加上定力而又信願往生者，更為正確可靠。若據《觀無量壽佛經》所說的下品下生，似乎不須非得一心。

3蕅益反對「參究念佛」

前節已經提及，蕅益智旭不贊成「參究念佛」之說，那是為了什麼？此係從雲棲及蕅益兩人，對於「事持」、「理持」的兩辭，所持不同的觀點而來。雲棲以禪者的立場，弘揚淨土，重視定慧均等的修持法，故將事持釋為但持彌陀名號，不作觀想。將理持的程度提至事持之上，除了持名，尚得提起內觀內審的「體究」之法，究此能念的我及所念的佛之本體是什麼？用此方法，既屬淨土行者的持名，又似禪者參話頭。目的在於肯定禪法的功能，攝收禪者，歸向淨土，稱為禪淨雙修。

至於蕅益所說的事持，是指在理路的信念上，尚未到達「是心作佛，是心是佛」的程度者，以為我能念佛，念的是自心之外的西方阿彌陀佛，所以如迷失的幼兒，憶念母親，呼喚母親，等待母親來迎救援。理持則此念佛之人，已知能念的此心，及所念的彼佛，本是同體，只是尚未現證同體的經驗，所以假佛的名號，繫念不已。雖只是繫念佛號，卻已心繫於佛、心向於佛、心應於佛。若此念佛之心不亂不散、不改不變，此心即是佛心佛土，所以不必另用參究的方法了。這一點，我們必須先從天臺宗的理事觀中瞭解，例如無盡傳燈的《阿彌陀經略解圓中鈔》所述：「理中一心，要須先假持事中一心，以為其本。理中（一心），不過用解力而融之通之，使無滯事相，以為殊勝之因。」(註四三)可知天臺學者的「理」，不是方法的經驗，而是知解力。禪宗講求悟境，天臺重視斷惑，悟境是可以用話頭等方法突現的，斷惑則是逐步完成的。天臺的圓教中人，是信念的理解與佛一體，不是實際地經驗到與佛一體。所以只要深信，此一現前的介爾一念，與三世諸佛，無二無別，再假以事修，便是全性起修、全修在性。念佛法門，除了事持，當然不用什麼其他的方法了。

有關蕅益反對參究念佛之說的文獻，試舉如下：

（1）〈參究念佛論〉有云：「顧念佛一行，乃有多塗，《小經》重持名，《楞嚴》但憶念，《觀經》主於觀境，《大集》觀佛實相。後世智徹禪師，復開參究一路。雲棲大師，極力主張淨土，亦不廢其說。但法門雖異，同以淨土為歸，獨參究之說，既與禪宗相濫，不無淆譌可商。……古人本意，原欲攝禪歸淨，於禪宗開此權機。令人錯會，多至捨淨從禪，於淨宗飜成破法，全乖淨業正因。……然淨土之禪，本不須參究，但一心不亂即靜，名號歷然即慮。……故知參究念佛之說，是權非實，是助非正，雖不可廢，尤不可執。」（《靈峯宗論》卷五之三）

（2）〈梵室偶談〉第四十七則云：「雲棲大師，發揮念佛法門卅：有事一心不亂，理一心不亂。說者謂持名號，是事一心；參『誰』字，是理一心。亦何譌也！夫事一心者，歷歷分明，不昏不散是也。理一心者，默契無生，洞明自性是也。是參時話頭純熟，猶屬事門；念時心佛兩忘，即歸理域。安得事獨指念，理獨指參也。又參『誰』字，謂之究理則可，謂理一心不可。然非其人，即究理亦未可輕易，何以故？事有挾理之功，理無隻立之能。幸審思之。」（《靈峯宗論》卷四之三）

（3）《阿彌陀經要解》有云：「阿彌陀佛，是萬德洪名，以名可德，罄無不盡。故即以執持名號而為正行，不必更涉觀想、參究等行。」（《大正藏》三七．三七一頁下）

文中所見，「參究念佛」的方法，是元朝的智徹禪師所發明，《卍續藏》一一三冊，收有「西蜀野衲智徹述」的《禪宗決疑集》一卷。他也不是專以「參究念佛」教人，他說：「或有參無字者，

或有參本來面目者，或有參究念佛者。公案雖異，疑究是同。」(註四四)而智徹禪師本人在俗時，專心念佛，出家後則由其師雲峯和尚教參「萬法歸一，一歸何處」公案(註四五)。

蕅益批評雲棲不廢參究念佛之說，其實雲棲《阿彌陀經疏鈔》所用是「體究念佛」，未用參究念佛之名，參究是問出「念佛的是誰」，體究則審查能念的心與所念的佛，本原之體是什麼？性質類似而方法稍異，所以無異元來也特為此點，替雲棲提出辯正(註四六)。正由於無異禪師的淨土思想，是受雲棲的影響。故主張「若得心淨即得國土淨」，此係禪者的立場，本係《維摩經》的思想，所以寫了一百零八首的〈淨土偈〉，每首均以「淨心即是西方土」開頭(註四七)。蕅益見了，不以為然，作出〈淨土偈〉十四首，每首皆以「西方即是唯心土」開始。蕅益的意見是：「淨心即是西方土」，以因攝果，若讀者不達，即成以理奪事，而有破法之危。若謂「西方即是唯心土」，是以果明因，俾以事扶理，補偏救弊(註四八)。詳細考察蕅益的「唯心」，乃是天臺家所說即妄即真的現前一念心，是即空、即假、即中的圓中之心，即此凡夫當下的念佛心。所以此間的凡夫，雖還不曾往生西方，而彼西方即在此凡夫當下的一念心中。是以蕅益非常愛用永明延壽所說的話：「以一念相應即一念佛，一日相應一日佛。」或：「一念相應即一念佛，念念相應即念念佛。」(註四九)此所謂「一念」，絕對是指凡夫當下的妄念心。這一思想的源頭，是天臺學的「一念三千」論，以及「性具」說。無盡傳燈的《阿彌陀經略解圓中鈔》也說，非天臺之性量、性體、性具，不可以明「唯心淨土，本性彌陀」之妙法(註五〇)。雲棲是以華嚴之禪為立場而弘揚淨土，蕅益是傾向於天臺的無盡而宣念佛法門。南與妄心之諍，也在明末的淨土教思想方面扮演了重要角色。

註解

註一、南嶽慧思（西元五一五—五七七年）撰有〈立誓願文〉有云：「慧思自量，愚無道 德，不肯隨勅，方便捨避。」又云：「若不自證，何能度人。」又云：「不得他心 智，不應說法。」又云：「我今入山修習苦行，懺悔破戒障道重罪。」（《大正藏》 四六．七八七頁中、七九一頁下）

註二、此三經所說的條件，參閱拙作〈淨土思想之考察〉刊於《華岡佛學學報》第六期。

註三、《觀無量壽佛經》的「三福業」，是：1.孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。2.受持三皈，具足眾戒，不犯威儀。3.發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者（《大正藏》一二．三四一頁下）。

註四、《阿彌陀經疏鈔》卷三（《卍續藏》三三．四三六—四三七頁）。

註五、見《阿彌陀經疏鈔》卷一，所謂四大方便：1.不值佛世，得常見佛。2.不斷惑業，得出輪迴。3.不修餘行，得波羅密。4.不經多劫，得疾解脫（《卍續藏》三三．三四一頁）。

註六、《阿彌陀經疏鈔》卷一（《卍續藏》三三．三四七頁）。

註七、同上（同上三五一頁）。

註八、同上（同上三四九頁）。

註九、

（一）《觀音義疏》卷上有謂「經云：一心稱名，有事有理。」（《大正藏》三四．九二三頁上）

（二）《阿彌陀經疏鈔》卷一（《卍續藏》三三．三五一頁）。

註一〇、《阿彌陀經疏鈔》卷一（《卍續藏》三三．三五二頁）。

註一一、《答淨土四十八問》之第三十七條（《卍續藏》一〇八．三九五頁）。

註一二、《阿彌陀經疏鈔》卷三（《卍續藏》三三．四四一—四四二頁、四四五頁）。

註一三、同上（同上四四二頁）。

註一四、同上（同上四四九頁）。

註一五、同上（同上四四八頁）。

註一六、同上卷四（同上四五九頁）。

註一七、《幽溪無盡法師淨土法語》（《卍續藏》一〇八．八五八頁）。

註一八、同上（同上八五八頁—八五九頁）。

註一九、

（一）《幽溪無盡法師淨土法語》謂：一念之道有三：信、願、行。行分正助，正行又分兩門，一者稱名，二者觀想（《卍續藏》一〇八．八六〇頁）。

（二）《阿彌陀經略解圓中鈔》則謂三福業為助行，持名為正行（《卍續藏》九一．八一六頁）。

註二〇、《阿彌陀經略解圓中鈔》（《卍續藏》九一．八一六頁）。

註二一、同上（同上八一八頁）。

註二二、同上（同上七八九頁）。

註二三、同上（同上八一九頁—八二〇頁）。

註二四、《淨土生無生論》第三「心土相即門」（《大正藏》四七．三八二頁中）。

註二五、同上第四「生佛不二門」（同上三八二頁下）。

註二六、同上第五「法界為念門」（同上三八二頁下）。

註二七、同上第十「現未互在門」（同上三八四頁上）。

註二八、《卍續藏》三三．一〇八頁下—一〇九頁上。

註二九、明末的宗師、法師、律師，均在做不切實際的假修行工作，與佛法宗旨，背道而馳（參閱拙著《明末中國佛教　研究》六七—七〇頁）。

註三〇、《明末中國佛教　研究》一八二頁。

註三一、「與了因及一切緇素書」（《靈峯宗論》卷五之二）。

註三二、《大正藏》三七．三六三頁下。

註三三、《靈峯宗論》卷二之三，「示陸喻蓮」法語。

註三四、

（一）《靈峯宗論》卷七之四，「淨然沙彌化念佛疏」。

（二）《阿彌陀經要解》亦云：「淨土要行，千差萬別，如觀像、觀想、禮拜、供養、五悔、六念等。」（《大正藏》三七．三六五頁上）

註三五、《靈峯宗論》卷五之三，「念佛即禪觀論」。

註三六、《大正藏》三七．三六五頁上。

註三七、《大正藏》三七．三七一頁上。

註三八、同上三七一頁中。

註三九、同上三七一頁中—下。

註四〇、「持名念佛歷九品淨四土說」（《靈峯宗論》卷四之二）。

註四一、同上。

註四二、《大正藏》三七．三七二頁上。

註四三、《卍續藏》九一．八一八頁下。

註四四、《卍續藏》一一三．九八三頁上。

註四五、《卍續藏》一一三．九七〇頁下。

註四六、《無異元來禪師廣錄》卷二四（《卍續藏》一二五．二九七頁下）。

註四七、同上卷二〇（《卍續藏》一二五．二五九頁）。

註四八、《靈峯宗論》卷一〇之一。

註四九、

（一）〈贈鄭宗德念佛序〉（《靈峯宗論》卷六之四）。

（二）《阿彌陀經要解》（《大正藏》三七．三七一頁下）。

註五〇、《卍續藏》九一．七六八頁。

第八節 明末禪者的淨土思想

明末淨土教的著述雖多，能夠自成一家，有其獨特體系的，則不出如上節所舉的三人。居士之中的一念居士及莊廣還，未見其有新見解。袁宏道的《西方合論》，組織的形式雖新穎，並無新發明。倒是李卓吾的《淨土決》，提出了他對念佛法門的看法。明末禪師之中的達觀真可、憨山德清、壽昌無明、湛然圓澄、博山元來、永覺元賢等人，多少均有若干對於淨土教的見解。現在分別介紹如下：

（一）李卓吾的淨土思想

李氏的〈西方篇〉說：佛的不壞真身，即在各自的當人，西方極樂世界，總不離乎日用。又說佛為憐憫眾生，開方便門，而說念佛之法，隨其念力深淺，以生九品蓮上，縱不成佛，亦得善果。（資料依據《淨土決》，《卍續藏》一〇八．三七九頁）

李氏說到念佛的方法，可參考他的〈念佛真義篇〉，他說：「念佛者，非口念之念，乃心念之念也。心之所念者，想之所注也，志之所趨也，愛之所鍾也，情之所繫也，思之所極而謀之所必得也。……期而至，望而企，日夜不休，鮮不副其念者，則心念之者確也。雖或雜以他事，然終不足以易其正念，則念佛者可知矣。……則雖不念一聲佛，固終日念佛也。若或將信將疑，未知的有西方與否，則雖念佛以為功課，千聲以為法則，亦徒勞耳。」（《淨土決》，《卍續藏》一〇八．三八〇頁上及下）

李氏以為念佛在心憶，不在口唱，理論正確，而且是與《楞嚴經．大勢至菩薩念佛圓通章》所宣「憶佛念佛，現前當來，必定見佛」相同。然此對於有時間做禪觀工夫的人，可以做到，對於一般經常為生活奔忙的人，談何容易！

（二）達觀真可的淨土思想

達觀真可紫柏大師的立場，是一位十足的禪者，他以為：「心淨佛土淨，心穢此土穢。淨穢既在心，如何別尋理。……此觀若透徹，眾罪自消滅。」同時也對一般以為淨土容易而參禪困難的觀念，提出糾正說：「以為念佛求生淨土，易而不難，比之參禪看教，唯此著子，最為穩當。……（實則）吾聞古德有言：『若人臨終之際，有芥子許情識，念娑婆世，斷不能生淨土。』若全淨心生者，心既全淨，何往而非淨土，奚用淨土為？如是，以為念佛一著子，能勝參禪看教，豈非大錯。」（《紫柏尊者全集》卷三，《卍續藏》一二六．六九二頁）

這種批評，不能說不正確，淨土諸師，多主張臨終一心不亂，始得往生彼國，與另一種主張「十念往生」之說相悖。若謂求生極樂一如禪者之心淨國土淨，那又何用淨土念佛？不過達觀並非反對念佛，他也對念佛方法，提供了高見：「汝自今而後，直須睡夢中，念佛不斷，方有出苦分，若睡夢中不能念佛，忘記了，一開眼時，痛哭起來，直向佛前叩頭流血，或念千聲，或念萬聲，盡自家力量便罷。如此做了二、三十番，自然大昏睡中，佛即不斷矣。……夢中念得佛底人，臨死自然不亂也。」（《紫柏尊者全集》卷八，《卍續藏》一二六．七六八頁）

如此的逼迫念佛，對於專心修持般舟三昧，或念佛三昧的人，的確可以適用，對於尚有事務纏身的人，便不尋常了。一味緊急，使得萬中念佛，可能不是淨境，而是由於神經過度緊張，所發生的虛幻夢想。如果體力心力都正常健康，加上生活在全部的修行狀態中，類此的逼迫念佛，也近似參話頭的初步功效了。達觀也主張念佛工夫的勘驗：「念佛法門，最為簡便，都無定志，所以百千人念佛，無有一兩人成就者。……然念佛心真不真，勘驗關頭，直在歡喜、煩惱，兩處取證，其真假之心，歷然可辨。大抵真心念佛底人，於懼喜煩惱中，必然念念不間斷。是以煩惱也動他不得，歡喜也動他不得。煩惱、歡喜，既不能動，死生境上，自然不驚怖。」（《紫柏尊者全集》卷八，《卍續藏》一二六．七六八頁）

勘驗念佛工夫的深淺，用以判斷臨終能否往生的情況，實在很好，但此仍是禪家的方式，不過是以禪的立場，將淨土念佛，作為禪修的方法之一而已。

（三）憨山德清的淨土思想

憨山也是禪者立場的淨土論者，他說：「今所念之佛，即自性彌陀，所求淨土，即惟心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉。……。」所以道：「心淨則國土淨。」(註一)但他也認為：「佛說修行，出生死法，方便多門，惟念佛求生淨土，最為要捷。」(註二)他主張念佛的要領，在於：「先斷外緣，單提一念，以一句阿彌陀佛為命根，念念不忘，心心不斷。……動靜閒忙，於一切時中，不愚不昧。……久久純熟，乃至夢中，並不忘失。則工夫綿密，打成一片，是為得力時也。若念至一心不亂，臨命終時，淨土境界現前。」(註三)可見憨山念佛法門，即是禪觀法

門，所以他主張：念佛加上觀想，最稱穩當，故以念佛、觀想為正行，發願為助因，持戒為基本(註四)。此與一般淨土教家如雲棲及藕益所見者不同。

（四）壽昌無明的淨土思想

壽昌有一篇〈念佛法要〉，他也是把念佛當作鍊心的禪觀方法之一。他說：「淨心念佛淨心聽，心即佛兮佛即心。」又說：「念即佛，佛即念。」「切心念佛狂心歇，歇卻狂心佛現前。」「念佛心，須猛究，直下念中追本有，非因念佛得成佛，佛性亙然常不朽。」(註五)在他的這篇文獻中，沒有一字涉及求生西方的意向，只是純粹的憶佛念佛的方法，並且主張參究工夫。

（五）湛然圓澄的淨土思想

湛然又號散木道人，既然是禪者本色，對於念佛一途，自然不會認為是唯一最好的法門。在他的法語中說：「阿彌陀佛，在山僧拂子頭上，現普覆法界身。……舒金色兜羅棉手，接引眾生，同歸淨土。」(註六)又說：「念佛惟憑彼佛提攜，全叨願力，參禪克究真心，只是自因。求人求己，優劣可見。」(註七)又說：「諸經皆指淨土者，大意不過讚持經之勝報，感生淨土而已。」(註八)

更有一段，批評無聞之師教人念佛的文字：「近來法門浸敝，多出聽響之流。入耳出口，只欲人前裝大模樣，衒惑于人，不知自己全然缺於師法，今日出家，明日收徒，經教有所未聞，知識未能親近，外假威儀，內心如墨。凡弟子有問，則答卅：『念佛千了百了。』不知是何道理。」（《湛然禪師宗門或問》，《卍續藏》一二六．三二七頁上）

他把念佛法門視作不及參禪，求人不如求己，自力勝於他力。並以一般無知僧人，濫為人師，胸無點墨的啞羊之流，正好利用念佛法門裝點門面唬人。同時他也不以為雲棲真的唯以淨土法門接人，認為雲棲「曲盡萬途，豈止（禪淨）二門」，並說不要見到雲棲寺的「僧眾濟濟，佛聲浩浩」，就以為雲棲袾宏專揚淨土了(註九)。

（六）博山元來的淨土思想

博山是壽昌無明慧經的弟子，又是雲棲門下鵝湖心公的戒弟子，每以「雲棲師翁」稱雲棲。他的淨土思想，頗受雲棲影響。他撰寫〈淨土偈〉一百零八首，文前序稱：「雲棲師翁將一句彌陀，簧鼓天下，人競謂古彌陀再世。」(註一〇)此與前項湛然所見迥異。他又說：「我雲棲師翁，將禪淨二途，縛作一束，教人單提一句﹁念佛是誰？﹂……此﹁誰﹂字不明，不必瞻前顧後，只須努力，頓發疑情。……不破疑團誓不休。」(註一一)這是為雲棲的「體究念佛」之法作了說明，是禪觀或參話頭式的淨土法門。因此他不主張禪淨彼此揚抑(註一二)。又以他自身的經驗，自他在慧經門下，授記印可之後，「三十年間，有唱無和」。故知禪宗心法，事出非常。而「功高易進，無如淨土」(註一三)。由此可知，為何藕益智旭，於三十一歲那年，一見無異元來之後，反而放棄了參禪，而一心皈命於淨土(註一四)的原因了。

（七）永覺元賢的淨土思想

在明末諸師之中，稍長於藕益，乃是一位晚出的禪師，從他的著述中可以見到，他處理禪淨二流優劣抑揚的問題時，頗富於理性。

他以為禪與淨，參禪與念佛的二門，均為應機而設的方便。對宜修淨土者，念佛勝於參禪；對宜修禪法者，參禪勝於淨土。不可死執一邊(註一五)。

他又以為，參禪與求生淨土，不可平行並修。他說：「參禪之功，只貴併心一路，若念分兩頭，百無成就。若參禪人，有一念待悟心，便為大障；有一念恐不悟心，便為大障；有一念要即悟心，亦為大障；況欣慕淨土諸樂事乎？況慮不悟時不生淨土乎？已悟後不生淨土乎？盡屬偷心，急加剿絕可也。但於正修之外，一切禮佛、念佛等，隨緣兼帶，任運不廢，如尋常穿衣喫飯焉。則淨土乃不兼而兼矣。」（《永覺元賢禪師廣錄》卷二九，《卍續藏》一二五．七七〇頁）

大抵修念佛法門的人，憶佛念佛，求生淨土，求見阿彌陀佛，是信願行的三要則，若以參禪的要則而言，厭此欣彼，便是偷心，何況憂慮能不能往生淨土。但是，念佛一法，對於適宜者而言，確係一種殊勝方便。所以永覺也提供了念佛方法的四要則(註一六)：

1念佛要純一，出息還顧入息，淨心相繼障雲開，摩著生前自家鼻。

2念佛要心勤，懈怠從來長妄情。

3念佛要志堅，滴水須知石也穿。

4念佛要端正，端正方能成正信。

從這四要則看，純係禪觀行的要求，沒有求生西方淨土的色彩。他只是把念佛的方法，用之於禪者的需要。因此，永覺對於相傳甚廣的所謂永明禪淨四料簡(註一七)，也提出了新看法，他以為那只是「抑揚讚歎，勸歸念佛」的方便，實則：「有禪而習氣尚重者，固有陰境可虞，然其功在平日，常加提醒，使佛知見不昧而已，非以靠著淨土也。念佛而得見彌陀，誠不愁開悟，然未見之前，豈無陰境可虞哉？蓋正見未開，則陰境不破，陰境不破，則業障難脫。」(註一八)他將禪淨的優劣對比之下，開出不分軒輊高下的見解，所以他是禪師，接納念佛法門，又將念佛法門收歸禪者所用。這種態度，既不同於湛然圓澄的禪之淨土，也頗異於雲棲袾宏的禪與淨土匯流。所以他也提倡念佛，而念佛只是參禪的另一種方式。在他的《淨慈要語》中，指出淨土念佛的「正行」是：1.觀想，2.持名。心浮氣躁者，不宜修觀想法，持名法則是簡易直捷，三根普利。而持名又分事持及理持，事持是專志一慮，念「阿彌陀佛」四字洪名，念至淨念相繼，自得心開，便成理持。理持亦可採用參究念佛法，直將「阿彌陀佛」四字，當作一個話題，二六時中，直下提撕，不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念，前後際斷，一念不生，不涉階梯，超登佛地(註一九)。以此可知，不論事持或理持，目的都與禪悟相同。有些人可由事持入手，漸漸功深，亦同理持。有些人，直接從理持入手，達成頓超目的。

（一九八五年元月三十一日脫稿於紐約禪中心歷時三個月）

註解

註一、《夢遊集》卷二（《卍續藏》一二七．二三四頁下）。

註二、同上卷九（同上三二四頁下）。

註三、同上卷九（同上三二五頁上）。

註四、同上。

註五、《無明慧經禪師語錄》卷四（《卍續藏》一二五．六四頁）。

註六、《湛然圓澄禪師語錄》卷二（《卍續藏》一二六．一九三頁下—一九四頁上）。

註七、《湛然禪師宗門或問》（《卍續藏》一二六．三二五頁下）。

註八、同上（同上三二六頁上）。

註九、同上（同上三二八頁上—下）。

註一〇、《無異元來禪師廣錄》卷二〇（《卍續藏》一二五．二五九頁）。

註一一、同上卷八（同上一七七頁）。

註一二、同上卷二一（同上二六七頁下）。

註一三、同上卷三二（同上三七〇頁上）。

註一四、拙著《明末中國佛教　研究》一八三—一八四頁。

註一五、《永覺元賢禪師廣錄》卷二九（《卍續藏》一二五．七七〇頁）。

註一六、同上卷二二（《卍續藏》一二五．六五四頁）。

註一七、參看本章第五節之註。

註一八、《永覺元賢禪師廣錄》卷二九（《卍續藏》七七〇頁下）。

註一九、《淨慈要語》（《卍續藏》一〇八．一〇〇五頁）。

第三章 明末的唯識學者及其思想

第一節 緒言

印度的大乘佛教，共有三大流，即是中觀（空）、如來藏、唯識的三系。其源頭，當然都與早期的佛經有關。佛教的根本思想是緣生觀或緣起論，緣起與緣滅是分不開的，說到緣起，必也連帶著緣滅。故如《雜阿含經》所說：「此有故彼有，此起故彼起。」(註一)又說：「此無故彼無，此滅故彼滅。」(註二)世間一切現象，無一不在緣生緣滅的軌則之中。凡由因緣生起的，亦必仍由因緣而消失，此一現象的消失，必然引發其他現象的生起，所以不論是心理、生理、物理的，不論是抽象或具體的，乃至也不用分別形而下的現象界或形而上的理念界，無不如此。沒有永恆的現象，沒有不變的真理，它的定律，便是緣生無自性，故稱為空。此空乃是不執有也不著空的空，故稱中道或中觀。

佛教的緣起論，主要是在說明人生生命的現象，宇宙是人生所處的環境，對於環境的感受是由於有了人生而產生的，人生的問題解決了，宇宙的問題便會跟著解決。人生的發生與繼續，是從無明開始，也由無明繼續，有無明即會造作善業與惡業，有業行，即構成稱為識的生命之流的主體，此識雖因人的繼續造業而經常不斷地在變更內容和性質，但它確是主導著生命活動的唯一中心，如果不知修行而離開無明，便會執著身心和世界，便是苦海中的凡夫。所以《雜阿含經》中說：「緣無明行，乃至純大苦聚集。」(註三)如果依照佛法修行而斷除了無明，便會從身心世界的執著得到解脫，便是親證涅槃的聖者，所以《雜阿含經》中說：「無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」(註四)由業而構成識，識是構成人生和宇宙的原因，所以發展成唯識思想(註五)。

此無明既可以由於修道而被消滅，無明消滅之後，識也同時消滅，當識消滅之後，生命是否不再繼續了？此在小乘佛教的立場，認為證得阿羅漢果之後的聖者，絕不可能再來世受生，可是證得阿

羅漢果的聖者，並不會立即離開世間，甚至更活躍地從事教化的工作。可見識滅之後並不等於生命的終結，乃是從執著苦惱的生命進化為解脫、安樂的生命，由不淨的心，變成了清淨的心。因此到了大眾部便主張「心性本淨」(註六)之說，心的本性，即是識的本性，心有不淨與淨的兩面，由於無明的煩惱惑染，心便成為不淨，名為八識，無明的煩惱惑染消滅之後，心便成為清淨，唯有清淨才是心的本性。嗣後，即由於心有此本性而名為如來藏，也可稱它為佛性、法性、法界、真如、法身等。

因此，這三系的大乘佛教之間，雖有究竟法和方便法的諍議，卻均被認為是正統的佛教。佛教傳入中國的過程，相當長久，也相當複雜，除了印度晚期大乘密教之外，經過九百年的迻譯，已將大小乘各派的教典，大致都譯成了漢文。空宗的四部論，由鳩摩羅什譯出。唯識學派分為兩流：一者由真諦(Paramartha)譯出，將識分為染污的八識及清淨的第九識，故從如來藏系的立場而言，唯識思想是能與如來藏的思想混融；一者則由玄奘譯出，只有第八識，不許第九識。至於如來藏系教典的傳譯，時代極長，人數極多。因為除了如來藏的專書(註七)之外，凡為天臺、華嚴、禪、淨土等諸宗學者，所依的經論中，多少皆含有如來藏思想的色彩，例如天臺宗主張「性具」(註八)，華嚴宗主張「性起」(註九)，禪宗主張「見性成佛」(註一〇)淨土宗主張「一心」(註一一)，均與清淨的如來藏心有關。

當然，這三系的大乘佛教思想，既是同出一源，也必有其相互影響的作用，到了中國，空宗與唯識，未能持久發展。天臺接受空義，畢竟是以禪觀及性具為主。華嚴接受唯識，畢竟是以淨心的性起為主，故又可稱為淨心緣起的唯心論。華嚴的唯心是指的真心。如以《大乘起信論》為主的諸家，所稱的唯心，是指如來藏緣起的真妄和合心，畢竟不同於以虛妄心為阿賴耶識緣起的唯識思想。但在中國各宗之中，均用了空思想及唯識思想(註一二)，因為空是根本佛法中的緣起觀，唯識是說明根本佛法中的業感緣起的。

唯識思想在中國，主要是指玄奘（西元六〇二—六六四年）譯出了彌勒、無著、世親的諸書，特別是護法系統的成唯識諸論，由窺基（西元六三二—六八二年）一一加以註釋，完成了中國唯識學的體系(註一三)，基師傳弟子慧沼（西元六五一—七一四年），稍後又有智周（西元六六八—七二三年），均對中國唯識學的建立與弘揚，有大貢獻，所以後人以窺基的《成唯識論述記》為中心，又將窺基的《成唯識論掌中樞要》、慧沼的《成唯識論了義燈》、智周的《成唯識論演祕》，合稱為「唯識三箇疏」，是研究唯識不可缺少的依據。

以後，直到明末時代為止的大約八百年間，除了在華嚴宗四祖澄觀（西元七三八—八三九年）的《華嚴經疏鈔》，以及華嚴思想的擁護者永明延壽（西元九〇四—九七五年）的《宗鏡緣》之中，引用的唯識思想之外，僅見到元人雲峯的《唯識開蒙問答》二卷(註一四)。故到明代，已無人研究唯識，甚至被視為唯識要典的唐代《成唯識論述記》及「唯識三箇疏」，既未編入藏經，也不流傳於當時的中國，即使有心研究唯識，也均無門可入。幸有魯菴普泰法師，於明武宗正德年間（西元一五〇六—一五二一年），從一位無名老翁處，以月餘的時間，盡傳其唯識學之後(註一五)，便為《八識規矩頌》及《百法明門論》作註。即此二書，推動了明末諸家研究並弘揚唯識學的熱潮。

以年代的先後次序，他們的名字是普泰、真界、正誨、真可、德清、廣承、明昱、通潤、王肯堂、大真、大惠、廣益、智旭、王夫之等，均有唯識的著述傳至現代，單從人數而言，明末的唯識風潮，遠盛於唐代。此一風氣的形成，可能與禪宗的式微及其自覺有關，自唐宋以下的禪宗，多以不立文字、輕忽義學為風尚，以致形成沒有指標也沒有規式的盲修瞎煉，甚至徒逞口舌之能，模擬祖師的作略，自心一團漆黑，卻偽造公案、訶佛罵祖。所以有心振興法運的大師們，揭出了「禪教一致」的主張，而此思潮的源頭，則為永明延壽的《宗鏡錄》。延壽以禪宗法眼的身分，接受華嚴思想，融會性相，統攝禪教，集各宗之說，撰成《宗鏡錄》百卷，對於明末佛教，影響極大。他在〈宗鏡錄序〉中說：「剔禪宗之骨髓，標教網之紀綱。」又說：「性相二門，是自心之體用。」(註一六)

因此，明末的唯識思想，雖係傳自玄奘所譯諸論，但確已非窺基時代的面貌，一則古疏失傳，無以為考，再則時代佛教的要求，不同於窺基的思想，窺基建立的是以唯識的一家之說來闡明全體的

佛法，明末的諸家，則是以唯識教義來溝通全體佛教而補時代需求之不足。故在元代的雲峯，明末的真可、德清、智旭等諸師的唯識著述之中，都很明顯的，說是為了禪的修行而來學習唯識，並以唯識配合著禪宗的觀念作解釋。可見，明末的唯識學是偏重於實用的。在唯識諸書之中，明末諸家所註釋的，是《成唯識論》、《唯識三十論》、《百法明門論》、《觀所緣緣論》、《八識規矩頌》，以及方法論書《因明入正理論》。

此下，對明末的唯識學風，從其學者、著作思想等各方面，作較為詳細的介紹和分析。

註解

註一、《雜阿含經》卷一二（《大正藏》二．八五頁下）。

註二、《雜阿含經》卷一二云：「謂此無故，六識身無，六觸身、六受身、六想身、六思身 無。此無故，無有當來生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。」（《大正藏》二．八四頁中）

註三、另參考印順法師的《性空學探源》第二章〈阿含之空〉。一九五〇年初版，一九七三 年重版，編入《妙雲集》中編第四冊。

註四、《雜阿含經》卷一二（《大正藏》二．八五頁中）。

註五、另參考印順法師的《唯識學探源》上編〈原始佛教的唯識思想〉。一九四四年初版，一九七〇年重版，編入《妙雲集》中編第三冊。

註六、《異部宗輪論》介紹大眾部及其分支中的一說部、說出世部、雞胤部的四部的共同觀點內，曾說到：「心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。」（《大正藏》四九．一五頁下）

註七、聖嚴的《世界佛教通史》上冊一七一頁所舉，有：《如來藏經》、《不增不減經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《無上依經》、《大乘涅槃經》、《解深密經》、《入楞伽經》，以及未曾譯成漢文的《大乘阿毘達磨經》等。論書則有：《佛性論》、《寶性論》、《大乘起信論》。《楞嚴經》、《圓覺經》亦可列入。

註八、天臺宗圓教的立場，以為真如的理性，本來具足迷悟諸法，稱為理具；又因為真如有隨染緣的可能，故也本來同時具足一切法相，稱為事造。故在眾生的一念妄心之中，也即具足凡聖諸法。因為妄心無自性，以理性為性，故名性具。

註九、法藏的《華嚴探玄記》卷一六，釋本經〈寶王如來性起品〉時，有云：「初分相者，性有三種，謂理、行、果。起亦有三，初謂理待，了因顯現，名起；二行性，由待聞薰資發，生果名起；三果性起者，謂此果性，更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時，合為果性，應機化用，名之為起。是故三位，各性各起，故云性起。」又說：「染淨等法，雖同依真，但違順異故，染屬無明，淨歸性起。問：染非性起，應離於真？答：以違真故，不得離真。」又說：「以染不離真體，故說眾生即如等也。……若約留惑而有淨用，亦入性起收。問：眾生及煩惱，皆是性起不？答：皆是。」又說：「此圓教中，盧舍那果法，該眾生界，是故眾生身中，亦有果相，若不爾者，則但是性而無起義。」故知性起是華嚴宗圓教立場看一切染淨凡聖諸法，無一不從性起，性即真理，又名為如（《大正藏》三五．四〇五頁上—下）。

註一〇、「見性成佛」一語，見於《六祖壇經》的〈機緣品〉，介紹大通和尚所示的意見謂：「汝之本性，猶如虛空，了無一物可見，是名正見；無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨，覺體圓明，即名見性成佛，亦名如來知見。」六祖惠能對於大通和尚的批評是：「彼師所說，猶存知見，故令汝未了。」存有知見，所以未得究竟，「見性成佛」這樁事的本身仍是有的，在六

祖之前已有人用，六祖之後仍有人用，所以此語已成為禪宗標誌。此「性」，即是佛性、真如、一真法界。

註一一、雲棲袾宏的《阿彌陀經疏鈔》卷三云：「一心不亂，亦有事理。」又云：「執持名號，還歸一心，即理一心。」（《卍續藏》三三．四四一頁下—四四二頁上）

註一二、

（一）天臺宗講的空假中的三觀，以空為基礎。如來藏系統的諸家，稱真空妙有。故但講空時，即被視為方便說。

（二）參考法舫法師的《唯識史觀及其哲學》第三章。香港大乘法寶出版社，一九六〇年。

註一三、由窺基大師註釋的則為：《成唯識論》、《百法明門論》、《唯識三十論》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《阿毘達磨集論》、《辨中邊論》、《觀所緣緣論》、《顯揚聖教論》、《異部宗輪論》，以及《因明入正理論》。而基師的全部著述，共有四十一種一百六十六卷，範圍極廣，然以唯識為主。

註一四、收於《卍續藏》九八．四一五—五一二頁。

註一五、王肯堂序《成唯識論集解》（《卍續藏》八一．三〇三頁上）。

註一六、

（一）《大正藏》四八．四一六頁下。

（二）中國大乘佛教之中，雖三系皆備，通常卻以法相宗稱唯識，以法性宗稱三論宗以外的其餘諸家。

第二節 明末的唯識學者

明末的唯識學者，無不出身於禪宗，但是也有以弘揚唯識為其專職的人，可惜其中的若干位，已無傳記資料可考，現依據喻昧菴編《新續高僧傳四集》（以下略稱《新續僧傳》）以及《卍續藏》所收有關唯識著述的資料所見者，為主要根據，介紹如下：

（一）魯菴普泰：不知何許人也，據他所作《八識規矩補註》的自序所述：「龍華金碧峯，圓通常無塵」，聽說他完成了該書，便「過舍索稿，板行之」。作序的年代是明武宗正德辛未年（西元一五一一年），書於大興隆官舍(註一)。他另外一部《百法明門論解》，自序亦於同一年作成。

又據王肯堂為通潤的《成唯識論集解》寫的序中說：「余聞紫柏大師言，相宗絕傳久矣。魯菴泰法師，行腳避雨止一人家簷下，聞其內說法聲，聽之則相宗也。亟入見，乃一翁為一嫗說。師遂拜請教，因留月餘，盡傳其學而去。疑翁嫗非凡人，蓋聖人應化而現者。」(註二)由於不知普泰的學統淵源，所以有此傳說。頗與無著菩薩夜請彌勒菩薩下來說法，誦出《十地經》，唯無著得近彌勒，餘人但得遙聞的傳說相似。不過在普泰的前述自序中，也提到了他曾目睹古人的好多關於唯識的註釋，只是：「為註之人，不書其名，往往皆抄錄之本。」可知他對唯識，早就留心。又知在他的時代，唯識學也能受到若干人的歡迎，所以當他的《八識規矩補註》一脫稿，便被人求去出版了。

（二）紹覺廣承（西元？—一六〇六—？年）：他對明末唯識學的推動，有極大的功績，他的門下，出了好幾位重視唯識且有著述傳世的弟子。根據《成唯識論音響補遺科》卷首，董漠策寫於清聖祖康熙戊午年（西元一六七八年）的序文說：「古杭紹覺老人，乃雲棲蓮大師嫡裔也。」(註三)可見他是雲棲袾宏（西元一五三五—一六一五年）的弟子。又在顧若群為《成唯識論自考錄》所寫的序中，也早提到：「於唯識之旨，當於此事，不得不推我雲棲座下，紹覺法師，而靈源獨得其傳。」(註四)此序寫於明莊烈帝崇禎元年（西元一六二八年），寫此序時，紹覺法師已「歿又幾二十年」(註五)，可見紹覺歿於明神宗萬曆三十年代（西元一六〇八年之前）。除了靈源大惠，尚有新伊大真、辨音大基、玄箸、一相等人，都是他門下的唯識學者。他的第三代，則有《成唯識論音響補遺》的作者苕聖智素，此時已入清代。

另在《新續僧傳》卷六的「圓瓏傳」中，有如此的記載：「釋圓瓏，字大覺，姓鄭氏，武林人也，往來無極講席間，與雪浪、度門，相友善，而紹覺承，執弟子禮唯謹。……嘗讀《宗鏡》有省，與其徒承，手錄百卷，示鄰居士虞長孺卅：吾得掃除宗鏡堂，為壽師役，足可無憾。」(註六)

以此可知，廣承也是圓瓏的弟子，圓瓏又是無極的學生，無極（西元一三三三—一四〇六年）是明初的高僧，常講《華嚴經》及《法華經》諸經。廣承又因其師囑其與師共錄《宗鏡錄》百卷，其師又與重視唯識的雪浪洪恩及度門正誨相友善，所以他之弘揚唯識，乃是意料中事了。

又在《新續僧傳》卷七「大惠傳」中提及：「時蓮居紹覺，從雲棲分席土橋，惠以白衣參叩，問《觀經》上品上生章，夙通頓發，慨然遂稟歸戒，詢及法要，覺為首舉臺相二宗，惠即銳心研習，多所詮解，覺深器之。」(註七)

從這段資料，得知廣承親近的大善知識，至少有兩位，一是雲棲袾宏，一是土橋圓瓏，他所教授弟子的，則以彌陀淨土及天臺、法相的三宗為範圍。

又從《卍續藏》六一冊收有《毘尼珍敬錄》一書二卷，據其卷首的序中敘述：「雲棲大師發天臺之隱，扶律輔教，為萬世規第，亟於《梵網》而未遑《四分》，……蓮居紹公，精徹臺宗，取《四分》，手自輯錄，以就茲篇，真妙補祖闕而善繼師志者。公往而其書塵襲已十餘年，近冢嗣新師，始托素師訂定。」(註八)此段文字不僅承認了廣承是雲棲的弟子，而且克紹箕裘，不但精於天臺，尤其長於四分律學。不過，他的《毘尼珍敬錄》，要待他的弟子新伊大真，請智旭素華代為訂定並作了戒相攝頌之後，始在教界流通。一如他的《成唯識論音義》，並未完稿，待其弟子辨音大基作疏之後，方能流通。

（三）度門正誨（西元？—一五八九—？年）：關於此人資料極少，從前舉《新續僧傳》的「圓瓏傳」所見，他是與雪浪洪恩同時，可能也曾往來於無極的講席。從其《八識規矩略說》的自序，劈頭便引《華嚴經》的「心、佛、眾生三無差別」，而云：「移塵沙劫於食頃，布華藏於毛端」的思想看來，他與《華嚴經》、《楞嚴經》的背景有密切關係。又到唯識學：「自奘而後，亦有釋其文而明也者，顧非所明而明之，彌不明也。我朝正德間，有大法師泰公，起而明之，於是探玄之士，始有明其明者。」可知他對唯識的先輩古德，奘師之後，只推普泰。此序寫於萬曆己丑年（西元一五八九年），地點是在衡陽華藥山大藏閣。說明他曾駐錫湖南，但卻不知他是何許人氏。又從浙江檇李的一心居士朱衷純於萬曆癸巳年（西元一五九三年）所寫〈八識規矩略說跋〉中，見到如此敘述：「幸有度門禪師，戒景夜淨，空華曉揚，思風發于清襟，言泉流於玄吻，飲靈三藏，倫采群宗。」可知他既精於義學的思辨，又是一位戒行高潔的禪師。

（四）真界幻居：根據王肯堂的記述，金陵攝山的素菴法師，有法嗣名幻齋，嘗講因明，是故紫柏大師令其為王肯堂等講解；又在紫柏大師弟子密藏禪師僧舍，見到幻居法師的《因明入正理論解》較幻齋所講者明晰(註九)。疑此二人，同出於素菴之門下，同時也曾親近紫柏大師。又從真界《因明入正理論解》的自跋中，自述其「嘗掩關閱《起信論疏》，至因明三支比量之說，若蚊蚋嚙巨石，毫無所入」。後於掛錫海虞的中峯，聽說有三懷座主在金陵瓦官寺，講因明，前往請益，又至燕山，親近玉菴座主，學因明論解(註一〇)。

然於《新續僧傳》卷六，則有如下的記載：「真界字幻居，檇李人，亦來吳中，棲止南屏松壽堂，註解《金剛經》，視古今百家註無當旨者，獨會祖意而為之註，直指人心而不襲舊語。……註成，六夢居士序之，去隱西溪，無何端坐而化。」(註一一)

真界乃是一位禪者，故以自己的修證體驗來註《金剛經》，可惜此註未被收入藏經，他以閱《大乘起信論》至因明的方法論而發心研究因明，於西元一五八九年完成《因明入正理論解》，後來於西元一五九九年完成了：1.《大乘起信論纂註》二卷，2.《楞嚴經纂註》十卷，3.《物不遷論辯解》一卷(註一二)。可徵其非專以唯識為研究對象的學者。

（五）高原明昱：此人事蹟不詳，但從被收於《卍續藏》的八種他所寫的唯識詮釋書，知道他是明末專志於研究法相及弘揚唯識的人，似乎他也很少與當時的諸大師來往，他的諸種著述的撰成，大概是在西元一六〇〇年至一六一二年之間，他與紹覺廣承、雲棲袾宏、紫柏真可、憨山德清等同一時輩，故在他的《成唯識論俗詮》完成之後，雲棲大師也是捐資助刻者之一(註一三)。也許他的思想是以相宗為本位的緣故(註一四)，當時諸師之中甚少有人於著述間提及此人，唯識學者之中，亦僅王肯堂的文字中見到明昱的名字，在明昱的作述之中，也絕無僅有地提及王肯堂，而此兩人在見解上仍大有出入(註一五)。有關明昱的事蹟，僅見於江寧寶林居士顧起元為《成唯識論俗詮》所寫的序中提到：「今何幸有高原昱公，開此線徑，使人人涉羊腸之詰曲，頑履康壯哉！公起自潼川，掛錫吳越，清跡絕俗，靈悟鮮倫。……以宇泰先生之請，詮釋此論。」(註一六)

《成唯識論俗詮》既成，自序則寫於「南屏松壽堂」，自稱為「西蜀輔慈沙門」。此書是由王肯堂請這位來自西蜀的義學僧，以一年的時間，在為「東禪」及「南屏」兩處的學者演講之下完成。而此「松壽堂」，也正是真界幻居於「吳中棲止」時的同一道場。《新續僧傳》「圓瓏傳」說：圓瓏始將《宗鏡錄》傳寫於吳，吳中士人多喜讀之，當時「妙峯並駐南屏，與筠泉蓮為友，皆遠嗣永明壽」。可徵吳中的松壽堂，是當時佛教界的緇素人文的薈萃之所，以《宗鏡錄》為研究的中心，而對唯識的興趣亦濃，廣承亦可能隨圓瓏到過南屏，明昱與當時的僧界，亦非沒有來往，然其《成唯識論俗詮》問世之際，請了八人寫序，竟無一位僧人與焉。居士中的王肯堂（西元？—一六一三—？年）、顧起元（西元一五六五—一六二八年）、黃汝亨（西元一五五八—一六二六年）、吳用先等，均係名公巨卿。智旭是明末諸師中唯識的後起之秀，而且也是吳人，在其作述中，雖曾一度提到《成唯識論俗詮》的書名，卻未見其述及明昱的人名(註一七)。

（六）達觀真可（西元一五四三—一六〇三年）：自號紫柏，為明末四大師之一，在《新續僧傳》卷七，有其傳記，更早則有其私淑弟子角東陸符所撰的傳記，尤為詳細，作為《紫柏尊者別集》的附錄，被收於《卍續藏》一二七冊(註一八)。於其傳記中有關唯識法相的記述，僅得「因遊匡山，深究相宗精義」之句，那時他才二十多歲，已在開悟之後。

在王肯堂的作述中，則有三次提到紫柏大師與唯識法相的關係：

1.「余聞紫柏大師言，相宗絕傳久矣。」(註一九)

2.「余始聞唯識宗旨於紫柏大師，授以此論，命之熟究。」(註二〇)

3.「余與董玄宰，侍紫柏大師於金陵之攝山中，日相與縱談無生，且謂枯坐默照為邪禪，非深汎教海不可。一日於素菴法師閣上，得一小梵冊，有喜色，手授余二人冊：『若欲深汎教海，則此其舟航維楫乎。』觀之則《因明入正理論》也。」(註二一)

紫柏大師以一位傑出的禪僧而重視義學，並著眼於唯識的存續問題，勸囑王肯堂等熟究《成唯識論》，又將因明喻為深汎教海的舟航。他自己也寫了一卷《八識規矩頌解》以及一篇短文〈唯識略解〉。他強調：「有志於出世而荷擔道法，若性、若相、若禪宗，敢不竭誠而留神（於唯識之書）哉？」(註二二)

（七）一雨通潤（西元一五六五—一六二四年）：他是明末佛教界的一位極有成就的著述家，他的著作被收入《卍續藏》的即有六種(註二三)，無怪乎他對唯識的研究，極富心得。當王肯堂聽說有巢松及緣督諸師，結侶於焦山，遍檢《大藏經》，將譯《成唯識論》，便派人迎到家裡，二師雖先後到了，對於為作補疏的事，則皆以非得請到通潤不可(註二四)。通潤的唯識學淵，則如王肯堂為《成唯識論集解》作的序中所說：「雪浪法師，即魯菴之孫也，緣督又雪浪之孫，而一雨、巢松二師，皆得法雪浪，稱高弟子。」(註二五)

通潤是雪浪的法子，亦即是魯菴的法重孫。雪浪洪恩在明末佛教界，也是一大重鎮，《新續僧傳》卷七有他的傳。智旭推崇他，稱為「慈恩再來」(註二六)。雖然他的著述被流傳下來的不多(註二七)，可是明昱及智旭註的《相宗八要》的八種唯識學的書目，即是根據洪恩從《大藏經》之中錄出來的(註二八)。從《新續僧傳》所載，得知洪恩是無極的學生，善講《楞嚴經》、《圓覺經》、《般若經》。因而他的法子通潤，也自號為「二楞菴」，註釋《楞嚴經》及《楞伽經》二經，以會通性相二宗為其宗旨(註二九)。

（八）憨山德清（西元一五四六—一六二三年）：也是明末四大師之一，他有《憨山老人自序年譜實錄》二卷，收於《憨山大師夢遊集》卷五三及五四，是故他的傳記資料，是明末諸高僧中最完整的一位。他是一位有修有證的禪僧，也是一位重視義學並且有大量著述傳世的高僧。他與相宗有關的著述，僅是《百法明門論論義》及《八識規矩通說》的兩種各一卷，被收入《卍續藏》。他曾親近無極、徧融諸師，與雪浪、紫柏為善友。在其生命史上與相宗最有關的，是三十三歲那年，進入彌勒樓閣的一個夢境，由於在夢中聽了彌勒菩薩對他講說：「分別是識，無分別是智。依識染，依智淨。染有生死，淨無諸佛。……。」及覺，恍然言猶在耳也。自此識智之分，了然心目矣(註三〇)。他從自內證的經驗，明瞭智與識的不同，他的相宗註釋，也是以修行的立場為其著眼。例如他在《八識規矩通說》的文前說：此書乃「為一大藏教之關鑰，不唯講者不明，難通教綱；即參禪之士若不明此，亦不知自心起滅頭數」(註三一)。同書之末，他又表明：「正要因此（《通說》使學者）悟心，不是專為分別名相也。」在他晚年，手批其侍者廣益纂釋的《百法明門論》時，則說：「此《百法論》，以門稱者，乃入大乘之門，是知此乃性相二宗之關要。凡義學者，未有不明此法而能窮諸法門者。」(註三二)可知他將《百法明門論》，視為性相二宗的入門書，而鼓勵弟子們學習它。據《憨山老人自序年譜實錄》稱，他到七十一歲那年，因澹居鎧公請益性相宗旨，故依《大乘起信論》會通《百法明門論》。他本身不是相宗的唯識學者，已很明顯。

（九）靈源大惠（西元一五六四—一六三六年）：他自稱「蓮居弟子」，足徵他對於紹覺廣承的崇敬。《新續僧傳》卷七有他的傳記，同時在「雲棲學菩薩戒弟子大瓚顧若群」為《成唯識論自考錄》所寫的序中，也作了若干介紹：「當今此（唯識學的）事，不

得不推我雲棲座下，紹覺法師，而靈源獨得其傳。靈源師者，勾餘仕族，年未壯室，以優婆塞，入土橋覺師二十年，口輪未嘗停傳，源師入耳輒服膺，朝往暮歸，中途尋記其師說，必如昔人所稱，分水瀉瓶而後已，故師歿又幾二十年，其所傳習，獨不謬海昌。」(註三三)

又從《新續僧傳》得知，大惠出家時，已五十七歲，然在白衣時代，早以士人身分，親近善知識，受廣承的十年薰沐之後，嘗於京師慈慧寺聞其開山比丘愚菴真貴(註三四)，講八識標指，而微參疑義，為貴師歎服，故邀其登座，以未出家為辭，強而後可，所宣皆是蓮居廣承的唯識宗旨。出家受具之後，因辨音大基於補充廣承的《唯識論》之疏，刻板於海昌，大惠以為廣承之旨頗有出入，故撰《成唯識論自考錄》問世，同門的新伊、古德、金臺、元著（玄箸）諸上座，讀畢咸謂：「儼若蓮居講筵未散。」(註三五)

（一〇）新伊大真（西元一五八〇—一六五〇年）：與大惠同門。《新續僧傳》未見其傳。可是在他同時代的滿益智旭，對他備極稱讚，見於《靈峯宗論》卷八者，特為大真所寫的文章，即有五篇之多，說他年十五從廣承為沙彌，習師所演教法，夜以繼日，慈恩、臺岳宗旨，每多遊刃而心益虛。後繼廣承而主持蓮居，力弘紹覺之道，著《成唯識論遺音合響》，兼授金剛寶戒，而教觀並舉(註三六)。他不是專弘唯識的學者，卻是唯識學的探究者。又如旭師所說：「師童真入道，為紹公長子，性相二宗，無不克受其傳，服習毘尼，視紹公尤加焉。」(註三七)可知大真對於天臺智顗、南嶽慧思、唯識、戒律，都很重視。他著有一部《成唯識論遺音合響》，此書是繼紹覺廣承未完的《成唯識論音義》而作，正如大基之作《海昌疏》。只是《海昌疏》遭大惠批評而未流傳，《成唯識論遺音合響》則由大真的弟子苔聖智素，合輯為《成唯識論音響補遺》，現被收入《卍續藏》。智旭給大真的《成唯識論遺音合響》，所作評價極高：「有紹覺承師，具無師智，聞而知之，述為《音義》八卷，一簣功虧，忽爾西邁。於是及門高士，各出手眼，如辨音基師之《疏》，靈源惠師之《自考錄》，亦既各竭精思、殫才力，然皆升堂有餘，入室未足，故使學斯宗者，無由詣極。惟新伊真師，紹師嫡胤，執侍最久，聞熏獨深，遂能繼志述事。」(註三八)

紹師門下，人才出眾，有成就於唯識學的而著書立說者，即有三家，智旭獨推大真方為「嫡胤」、為「長子」，其中原因，乃在於思想的投契吧！

（一一）王肯堂（西元？—一六一三—？年）：自號樵子，字宇泰，江蘇人，萬曆年間（西元一五七三—一六一九年）進士，倭寇犯朝鮮，疏陳十議，後被任命為南京行人司副，最後任官為福建參政。好讀書，尤精於醫，所著《證治準繩》，該博精粹，世所競傳。晚年學佛，而「以老病一措大，博得會禪之名滿天下(註三九)」。以學禪而與董玄宰等，同去親近紫柏大師，也許紫柏大師見他博學深思，精於考究分析，故以熟究唯識相囑。因此使他接觸到了當時有志於唯識的諸僧，例如：

1.聞巢松及緣督諸師，結侶於焦山，研究《成唯識論》，肯堂移書招之，二師各出其所標點之本，互相印證，肯堂因此而有正誤標義之刻，四方學者，始有此論可究。

2.聞王太吉言，相宗之精，無如高原法師者，《觀所緣緣論釋》，曾不可以句，而師釋之如指諸掌，則其他可知也。時東禪無主，肯堂遂虛席以延明昱，師率徒至，因囑其略釋此論(註四〇)。

3.由巢松及緣督二師之推薦，肯堂遣使迎一雨通潤，令為《成唯識論》作補疏，通潤當時雖以他事所羈未至，約十年後，緣督已作古，肯堂亦老病，通潤的《成唯識論集解》則完成了(註四一)。

4.因親近紫柏大師囑究因明而向幻齋學。訪真可的弟子密藏道開，得幻居的因明解。又在何矩所齋中，讀到師子窩鎮澄法師(註四二)的因明解。又於萬曆壬子年（西元一二一六年）夏，請蘊璞法師結制於肯堂的拙隱園中，撰出因明解(註四三)。

他由於紫柏大師囑其留神唯識及因明，所以認識了雪浪及紫柏兩系的唯識學者，也促成了明昱、通潤、蘊璞等人，寫出了唯識及因明的註釋。最後，因他自己無法全部認同諸師的論點(註四四)，故於西元一六一二及一六一三年，完成了《因明入正理論集解》及《成唯識論證義》二書。

（一二）虛中廣益：他是憨山大師晚年的弟子，教以研究唯識的下手處，後來稟承大師的指示，作成《八識規矩纂釋》及《百法明門論纂釋》兩書，均經大師手批，當時（西元一六二二年）大師已是七十七歲。於德清的《憨山老人自序年譜實錄》中見到，在他六十七歲，為弟子講《大乘起信論》及《八識規矩頌》，述《百法直解》。七十四歲又講一次《成唯識論》，可知廣益是他晚年的弟子，到了七十五歲那年春天，廣益請大師重述《大乘起信論直解》及《圓覺經直解》等(註四五)。在嶺南仲安劉起相為《百法明門論纂釋》所寫的序文中，也說廣益是德清座下諸上足之中，年紀最小的一位(註四六)。

（一三）滿益智旭（西元一五九九—一六五五年）：早年的智旭，人稱素華，年齡小於廣益，依德清的弟子雪嶺為剃度師，被公認為明末四大師之中的最後一位，他的傳記資料相當豐富，見於《靈峯宗論》的「八不道人傳」，《新續僧傳》的「智旭傳」，弘一演音編訂的「滿益大師年譜」等，均係研究智旭傳記的資料(註四七)。

智旭是明末佛教界的大著作家，總計寫了五十一種不同的專作，共有二百二十八卷之多。有關唯識的著述，即達九種十八卷，堪與另一位明末的唯識大家高原明昱，互為伯仲。明昱除了專攻唯識之外，並未留下任何其他著作，智旭則縱橫教海，舉凡天臺、法相、戒律、淨土、禪，無不著有專書遺世。所以他也不是以繼承相宗的陳說為宗旨的人，倒是站在性宗的立場，作著會相歸性、相為性用的努力。從智旭的作述之中，提到明末唯識研究的動態者，有三處：

1.〈重刻成唯識論自考錄序〉有云：「萬曆初年，紫柏大師接寂音之道，盛讚此宗。爰有《俗詮》、《證義》、《集解》諸書，而紹法師《音義》為長，《音義》未全故不流通，基法主續補成《疏》，亦頗簡要，惠法主謂《疏》多譌，復出此《自考錄》。」(註四八)

2.〈成唯識論遺音合響序〉有云：「有紹覺承師，具無師智，聞而知之。」(註四九)

3.〈成唯識論觀心法要緣起〉有云：「紹覺法師為之『音義』，一雨法師為之『集解』，宇泰居士為之『證義』，無不殫精竭思，極深研幾。然教道已明，觀道未顯。嗣有新伊法師為之『合響』，力陳五觀，冠冕諸家。」(註五〇)

從以上的敘述，可知智旭對於明末唯識學者的態度，推重紹覺廣承的一系。由紫柏大師的盛讚，引出《成唯識論俗詮》、《成唯識論證義》、《成唯識論集解》，此三人均在廣承的系統之外，唯有廣承的《成唯識論音義》、大惠的《成唯識論自考錄》、大真的《成唯識論遺音合響》，受到智旭的稱讚。特別是大真的《成唯識論遺音合響》，以「觀道」為主眼，所以歎為「冠冕諸家」。而智旭自己之註解唯識，「不敢更衍繁文，祇圖直明心觀」，他以重視實修的立場，他不作繁複的徵引，也不細究外道的計執，使讀者將文字句句消歸自己。他雖是模擬天臺家註釋經論，而稱「觀心」，但他「以此論成立唯識道理，即是觀心法門，不同法華別立觀心釋也」(註五一)。故將他的註解稱為《成唯識論觀心法要》，在所有的唯識註釋書中，這是非常特別的一部。

智旭另有《相宗八要直解》，書目的選定，是根據雪浪洪恩所指定，已如前述。「直解」二字，則是受了憨山德清的影響。德清嘗有《百法直解》(註五二)及《八識規矩直解》，然未見入藏，推想在智旭時代，已只知其名而未見其書，所以因襲「直解」，否則他豈敢採用與德清著作的同一書名？

（一四）王夫之（西元一六一九—一六九二年）：字而農，號船山，湖南衡陽人，崇禎年間（西元一六二八—一六四三年）舉於鄉，瞿式耜薦於桂王，授行人，不久歸居衡陽之石船山。先後有張獻忠及吳三桂，逼請其出山，均未赴命。夫之論學，以漢儒為門戶，以宋五子(註五三)為堂奧，尤其服膺張載而力闢陽明致良知之說。他的佛學淵源不明，然而筆者最近由一位韓國的法師處，見到一冊木刻本的《相宗絡索》題謂「衡陽王夫之譔」，計二十五紙，共列二十九個唯識學的名相，作簡明介紹，未雜性相融會的觀念，亦未見以儒釋佛或以佛釋儒的論調。其目的顯然僅在明瞭相宗的名相，未有其他企圖。

綜合以上的分析介紹，對於明末諸家的唯識學者，及其系統關係，可以列表說明如下：

註解

註一、《卍續藏》九八．五一三頁。

註二、《卍續藏》八一．三〇三頁上。

註三、《卍續藏》八二．七〇九頁。

註四、《卍續藏》八二．九一—九二頁。

註五、同上九二頁。

註六、《新續高僧傳第四集》（以下略稱《新續僧傳》）卷六．九—一〇頁。此書係為喻昧菴 編，臺灣瑠璃經房一九六七年重版。

註七、同上卷七．六頁。

註八、《卍續藏》六一．五五九頁上。

註九、《卍續藏》八九．一〇五頁上。

註一〇、《卍續藏》八七．一〇三頁下。

註一一、《新續僧傳》卷六，「圓瓏傳」。

註一二、

（一）現被收於《卍續藏》七一冊。

（二）現被收於《卍續藏》九〇冊。

（三）現被收於《卍續藏》九七冊。

註一三、《卍續藏》八一．六頁上。

註一四、《成唯識論俗詮》自序云：「成立宗因，精研相性，導引多方，終歸唯識，漸亡百計，始悟玄猷，即彰五位，使知趨進。」（《卍續藏》八一．七頁上）

註一五、

（一）王肯堂序《成唯識論俗詮》（《卍續藏》八一．三頁）。

（二）明昱自序《成唯識論俗詮》（《卍續藏》八一．七頁）。

（三）《成唯識論證義》王肯堂自序云：「《俗詮》之作，吾嘗預商訂焉，及其刻，則從與不從，蓋參半焉。」（《卍續藏》八一．六四六頁下）

註一六、《卍續藏》八一．一頁上。

註一七、

（一）《成唯識論觀心法要》首卷（《卍續藏》八二．三九三頁上）。

（二）〈重刻成唯識論自考錄序〉（《靈峯宗論》卷六之三）。

註一八、

（一）〈別集附錄〉撰於紫柏大師寂後三十二年，即是西元一六三五年。

（二）《新續僧傳》撰於西元一五二三年。

註一九、《成唯識論集解》序（《卍續藏》八一．三〇三頁上）。

註二〇、《成唯識論俗詮》序（《卍續藏》八一．二頁下）。

註二一、《因明入正理論集解》自序（《卍續藏》八七．一〇五頁）。

註二二、〈唯識略解〉（《卍續藏》九八．五八一頁上）。

註二三、

（一）《圓覺經近釋》六卷（《卍續藏》一六冊）。

（二）《楞嚴經合轍》十卷（《卍續藏》二二冊）。

（三）《楞伽經合轍》八卷（《卍續藏》二六冊）。

（四）《法華經大窾》八卷（《卍續藏》五〇冊）。

（五）《起信論續疏》二卷（《卍續藏》七二冊）。

（六）《成唯識論集解》十卷（《卍續藏》八一冊）。

註二四、王肯堂作《成唯識論集解》序（《卍續藏》八一．三〇三頁下）。

註二五、《卍續藏》八一．三〇四頁上。

註二六、《靈峯宗論》卷五之三，二四頁。

註二七、《卍續藏》僅收洪恩的著述《般若心經註》一種（《卍續藏》四一冊）。

註二八、玉溪菩提菴聖行〈敍高原大師相宗八要解〉云：「余因憶昔白下雪浪恩公，演說宗教，特從《大藏》中錄出八種示人。」（《卍續藏》九八．六八五頁上）

註二九、見《卍續藏》一六冊及三六冊。

註三〇、《夢遊集》卷五三，《憨山老人自序年譜實錄》卷下（《卍續藏》一二七．九五八頁上）。

註三一、《卍續藏》九八．五八三頁上。

註三二、《卍續藏》七六．八六〇頁上。

註三三、《卍續藏》八二．九二頁上。

註三四、真貴作有《仁王經科疏科文》、《仁王經科疏懸談》等，收於《卍續藏》九四冊，自稱為「賜紫玉環比丘蜀東普真實」，又稱「嗣賢首宗第二十五代」（《卍續藏》九四．八五七頁）。另著有《楞伽經》、《唯識論》、《藥師經》、《圓覺經》等註（《卍續藏》九四．一〇七三頁）。

註三五、《新續僧傳》卷七，六頁B。

註三六、《靈峯宗論》卷八之一。

註三七、《靈峯宗論》卷八之二。

註三八、智旭著〈成唯識論遺音合響序〉（《靈峯宗論》卷六之三）。

註三九、《成唯識論證義》自序（《卍續藏》八一．六四六頁下）。

註四〇、以上兩則取自《成唯識論俗詮》之王肯堂序（《卍續藏》八一．二頁下—三頁上）。

註四一、《成唯識論集解》之王肯堂序。

註四二、《新續僧傳》卷七有「鎮澄傳」，曾與憨山、妙峯結隱五臺，有《因明入正理論》、《大乘起信論》、《永嘉集》諸解行於世，萬曆丁巳（西元一六一七年）寂，世壽七十有一。

註四三、《因明入正理論集解》王自序（《卍續藏》八七．一〇五頁）。

註四四、《成唯識論證義》自序云：「《俗詮》之作，吾嘗預商訂焉，及其刻，則從與不從，蓋參半也。《集解》之見，與吾合處為多，而不合處亦時有之。吾見之未定者，不敢不捨己而從，而吾見之已定者，亦不敢以苟同也，此《證義》之所以刻也。」（《卍續藏》八一．六四六頁下）

註四五、《夢遊集》卷五四（《卍續藏》一二七冊）。

註四六、《卍續藏》七六．八六〇頁下。

註四七、參考聖嚴著日文本《明末中國佛教　研究》一三二—一四〇頁。

註四八、《靈峯宗論》卷六之三。

註四九、見本節註三八。

註五〇、《卍續藏》八二．三九三頁上。

註五一、《成唯識論觀心法要．緣起》（《卍續藏》八二．三九三—四頁）。

註五二、

（一）《夢遊集》卷五四，有〈述百法直解〉（《卍續藏》一二七冊）。

（二）憨山老人手批《百法明門論纂釋》，有「則取直解」句（《卍續藏》七六．八六〇頁上）。

（三）憨山老人手批《八識規矩頌纂釋》，有「參以直解」句（《卍續藏》九八．五九三頁上）。

註五三、周敦頤、程頤、程灝、張載、朱熹等五人，合稱為宋之五子。

第三節 明末的唯識著述

在明代後半期的一百五十年間，能有如此緇素大德，重視唯識以及因明方法論的研究，於中國佛教史上，實在算得輝煌的時代。可是近代研究唯識的學者們，甚少注意到明末的唯識著作，甚至根本是故意忽略了他們努力的成果，唯一例外是太虛大師（西元一八八九—一九四七年），他把中國的大乘佛教分成三大系：1.法性空慧宗，2.法相唯識宗，3.法界圓覺宗。他以法界圓覺宗為立場，統攝一切佛法，所謂法界圓覺，是從《圓覺經》、《楞嚴經》、《大乘起信論》為依據而構成的圓融思想(註一)。因此，太虛大師也提倡唯識法相，他的態度，是與明末諸家相應的。

現在，且來考察一下，明末諸師研究唯識學的依據，是些什麼經論？

（一）明末時代，唯識章疏均已散失：研究唯識學，必須有資料根據，否則便是師心自用、向壁虛構，正如王肯堂說：「性宗理圓，作聰明註釋，亦無大礙；相宗理方，一字出入，便謬以千里矣。」(註二)他又說：「故學道者不明唯識之旨，則雖聰明辨才，籠蓋一世，而終不免為儱侗真如、顢頇佛性。」(註三)唯識是極注重方法論的分析哲學，所以極其重視研究的資料。但在明末時代，唯識學上最重要的幾部章疏，已在中國失傳了。例如：

1.王肯堂序《成唯識論俗詮》時說：「自基師以來，有《疏》有《鈔》之外，又有《掌中樞要》、《唯識鏡》等著述，不知何緣，不入藏中。宋南渡後，禪宗盛極，空談者多，實踐者少，排擯義學，輕蔑相宗，前舉諸典，漸以散失。」(註四)

2.王肯堂《成唯識論證義》自序又云：「《唯識證義》為何而作也？為慈恩之《疏》亡失無存，學唯識者倀倀乎莫知所從而作也。」又說：「吾猶冀古疏之萬一復出云爾。」(註五)

3.大真作〈重刻唯識開蒙跋語〉有「時運遷訛，古疏湮沒」之句(註六)。

4.智旭序重刻《成唯識論自考錄》有「惜慈恩沒，疏復失傳」(註七)之句。他又於《成唯識論觀心法要．緣起》中說：「慨自古疏失傳，人師異解，文義尚訛，理觀奚賴。」(註八)

以上所說的古疏，究竟是指那幾部書而言？依據日本的資料所記，除了以窺基的《成唯識論述記》二十卷是相宗著作的肝要之外，另有：(1)窺基的《成唯識論掌中樞要》四卷，(2)慧沼的《成唯識論了義燈》十三卷，(3)智周的《成唯識論演祕》十四卷，合稱為「唯識三箇疏」，東京中山書房出版的《會本成唯識論》，即是以《成唯識論述記》及「唯識三箇疏」，會集刊行的一部書。這幾部書未入《宋藏》、《明藏》，乃至《磧砂藏》，而已編入日本《大正藏》四三冊。王肯堂所說的「有《疏》有《鈔》」，是不錯的，窺基除了《成唯識論述記》之外，尚有《成唯識論別抄》十卷，現僅其中的一、五、九、十的四卷，存於《卍續藏》七七冊之中。至於《唯識鏡》究係何書，現仍不知道。

（二）明末唯識學者所用的參考資料：唐代的唯識疏鈔，究於何時在中國湮沒？不能確知，至少，唐末五代之世，《宗鏡錄》編成之時，那些書籍尚在中國流傳。此後由於何種

因素，突然不見了，則亦不能確知。致使明末的學者們無從探索唐代的唯識之學了。是則，明末的唯識學者們，所依據的線索，就非常貧乏了。

1.王肯堂的《成唯識論證義》自序云：「取《大藏》中大小乘經論，及《華嚴疏鈔》、《宗鏡錄》諸典，正釋唯識之文，以證唯識之義。」所以他不敢自信他的《成唯識論證義》沒有與慈恩之疏牴牾之處，故不稱「補疏」而名「證義」(註九)。

2.王肯堂序《成唯識論俗詮》云：「然《開蒙》之作，出於元人，爾時慈恩疏鈔，似猶在也。……（如今）求古疏鈔，已不可得，後閱《開蒙》，及檢《宗鏡》、《華嚴疏鈔》，遇談此論處，輒錄之簡端，於是漸有一隙之明。」

3.(1)智旭的《成唯識論觀心法要．緣起》云：「賴有《開蒙問答》，梗概僅存，《大鈔》、《宗鏡》，援引可據，而溯流窮源，則《瑜伽》、《顯揚》諸論。」(註一〇)(2)智旭序重刻《成唯識論自考錄》又云：「僅散現《大鈔》、《宗鏡》及《開蒙》二卷，稍存線索。」(註一一)(3)智旭序《成唯識論遺音合響》亦云：「依《開蒙》為指南，搜《宗鏡》、《大鈔》為證據，溯源《瑜伽》、《顯揚》諸論而成《合響》。」(註一二)

4.通潤的《成唯識論集解》自序云：「後披《宗鏡》，始得斬其疑關，抽其暗鑰。從是遍探《楞伽》、《深密》等經，《瑜伽》、《顯揚》、《廣百》、《雜集》、《俱舍》、《因明》等論，及《大經疏鈔》。其中凡與此論相應者輒手錄之。」(註一三)

5.唯識學的方法論書《因明入正理論》，也有窺基、慧沼、智周等的唐代古疏，現被編入《大正藏》四四冊及《卍續藏》八六冊。可惜在明末之世，卻與唯識古疏一樣地亡失了。例如：

（1）王肯堂的《因明入正理論集解》自序云：「僉卅：此論自奘師以來，稱最奧難曉，況古疏鈔亡失，講下又無傳派，今欲臆決良難。」又云：當時有鎮澄及蘊璞等人的《解》，以之與「龍樹論與清涼、永明所引《因明疏鈔》語，參互考訂，則所牴牾，亦復有之。」所以他自己的《因明入正理論集解》，是將古疏鈔之被「散見於諸處，收合餘燼，猶足發明」，而寫成的(註一四)。

（2）真界的《因明入正理論解》自序，也是他先向金陵的三懷座主請益，又去諮詢燕山的王菴座主，「兼之摭《清涼疏鈔》、《宗鏡》諸書，集為此解。」(註一五)

（3）武林大善為明昱的《因明入正理論直疏》作的序中說：「自奘師始譯，永明繼陳，漸爾鮮聞，邈焉垂絕。」(註一六)

從以上所引諸文，可以明白明末諸家唯識學者，殊足敬佩讚歎。他們不像窺基時代之尚有梵文原典可資參考，並且直接參加過奘師的譯場，論旨文義較易掌握，而明末諸師，僅憑滿腔悲願，參考蒐索散見於少數典籍中的引文，便從事於註釋的工作，特別像王肯堂的態度非常謹嚴，絕不作臆測方式的所謂聰明解釋。而他們的主要依據，僅是元人雲峯的《唯識開蒙問答》二卷，五代永明的《宗鏡錄》百卷，唐代清涼國師澄觀的《華嚴經疏鈔》八十卷，以及《楞伽經》、《解深密經》等經，《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》等論。

（三）不重資料而重實用：正由於能被採用的資料不足，德清與智旭等人，便捨繁從簡，捨文義而重觀行了。例如：

1.德清的《八識規矩通說》，文前有云：「但窺基舊解，以論釋之，學者難明，故但執相，不能會歸唯心之旨。」所以德清「以此方文勢，消歸於頌，使學者一覽了然易

見。而參禪之士，不假廣涉教義，即此可以印心，以證悟入之淺深。至於日用，見聞覺知，亦能洞察生滅心數」(註一七)。

2.智旭的《成唯識論觀心法要》，凡例有云：「諸家著述，貴在引證以明可據，未免文義雜糅，不便初機。今領會諸家之旨，自抒淺顯之文，不令句讀艱澀。」又云：「西域外道，實繁有徒，故破之不得不詳，今彼黨既無，何勞細究？不過借彼我法二執以為言端，破之以顯二空真理而已心法。」更云：「文字為觀照之門，若不句句消歸自己，說食數寶，究竟何益？故標題卅：觀要。」(註一八)

若從唯識的研究態度而言，德清與智旭的方式是不當的，因他們未見印度唯識學的依據，也不能導使讀者們對印度的唯識學得到正確的認識。若從唯識學的創始目的而言，他們又是對的，因為唯識導源於瑜伽行者，通過定境的認識，對於心及心所法等分析檢查，以確定修行者的功力深淺。

凡是一門知識或學問，演變成繁複的思辨而與實際的生活產生脫節現象時，便會呆滯，或受淘汰。唯識學在印度，曾於西元四至七世紀之間大行其道，想必與修證經驗是相互為用的；到了中國，僅是奘師、基師等的時代，如曇花一現，即歸沈寂。民初數十年中，以唯識注重方法，為迎合西方的新科學風潮，又受到不少學者的發掘，不久仍歸於消沈。大概是與學理及實用之間有著若干距離的關係所致。

因此，站在純粹唯識學的立場，德清與智旭的作風是應該受批評的，站在唯識出於瑜伽，目的在於修證的觀點而言，不論法相唯識能否與真常的唯心完全配合，像德清、智旭、太虛等的新嘗試，應該是值得鼓勵的。

（四）明末唯識著作一覽表：法相唯識學所依的典籍，雖有六部經典及十一部論典，然在中國唯識學的本身，所重視者則為《成唯識論》、《三十唯識頌》、《二十唯識頌》、《百法明門論》、《觀所緣緣論》、《八識規矩頌》、《因明入正理論》。明末諸師，便沿襲著這樣的路線而寫作。

原書名	註釋書名	卷數	著作者	作成年代	現存處所
成唯識論	成唯識論俗詮	10卷	明昱	1611	《卍續藏》八一冊
	成唯識論集解	10卷	通潤	1611	"
	成唯識論證義	10卷	王肯堂	1613	"
	成唯識論音義	8卷	廣承	不明	未傳
	成唯識論自考錄	10卷	大惠	1626	《卍續藏》八二冊
	成唯識論遺音合響	10卷	大真	1642	"
	成唯識論觀心法要	10卷	智旭	1647	"
	成唯識論音響補遺	10卷	智素	不明	《卍續藏》八二冊《卍續藏》八三冊
唯識三十論	唯識三十論約意	1卷	明昱	1602頃	《卍續藏》八三冊
	唯識三十論直解	1卷	智旭	1647	"
百法明門論	百法明門論解	2卷	普泰	1511	《卍續藏》四四冊《卍續藏》七六冊
	百法明門論贅言	1卷	明昱	不明	《卍續藏》七六冊
	百法明門論論義	1卷	德清	1612	《卍續藏》七六冊
	百法明門論纂釋	1卷	廣益	1622	"
	百法明門論直解	1卷	智旭	1647	"

觀所緣緣論	觀所緣緣論會釋	1卷	明昱	不明	《卍續藏》八三冊
	觀所緣緣論直解	1卷	智旭	1647	"
觀所緣緣論釋	觀所緣緣論釋記附問答釋疑	1卷	明昱	不明	"
	觀所緣緣論釋直解	1卷	智旭	1647	"
因明入正理論	因明入正理論解	1卷	真界	1589	《卍續藏》八七冊
	因明入正理論集解	1卷	王肯堂	1612	"
	因明入正理論直疏	1卷	明昱	1612	"
	因明入正理論直解	1卷	智旭	1647	"
	因明論解	1卷	王菴	不明	未入藏
	因明解	1卷	鎮澄	不明	"
	因明論解	1卷	蘊璞	不明	"
奘師真唯識量	三支比量義鈔	1卷	明昱	不明	《卍續藏》八七冊
	唐奘師真唯識量略解	1卷	智旭	1647	"
八識規矩頌	八識規矩補註	2卷	普泰	1511	《卍續藏》八九冊
	八識規矩略說	1卷	正誨	1589	"
	八識規矩補註證義	1卷	明昱	1609	"
	八識規矩頌解	1卷	真可	不明	"
	八識規矩通說	1卷	德清	1612	"
	八識規矩纂釋	1卷	廣益	1622	"
	八識規矩直解	1卷	智旭	1647	"
統計	8種	35種	107卷	17人	1511-1647	

其中的《成唯識論音義》未完成，《成唯識論遺音合響》現不單行，然此二 書，可從《成唯識論音響補遺》之中看到其梗概。另有三種未入藏的因明註解， 也未見流傳。縱然如此，尚有三十種書計八十六卷的唯識著作，人數之眾多，著 作量之豐富如此，後之佛教學者豈能不加以認真的研究。

註解

註一、

（一）《大乘起信論》說：「心真如即是一法界大總相法門體。」以心本性，是不生不滅相，一切諸法皆由妄念而有差別(《大正藏》三二·五八四頁下)。

（二）《圓覺經》說：「無上法王，有大陀羅尼門，名為圓覺，流出一切清淨真如菩提涅槃及波羅蜜。」（《大正藏》一七．九一三頁中）

（三）《楞嚴經》卷三說：「本如來藏常住妙明，不動周圓。」（《大正藏》一九·一一四頁上）。卷四又說：「富樓那，汝以色空相傾相奪，於如來藏，而如來藏隨為色空，周遍法界。」（《大正藏》一九·一二〇頁下—一二一頁上）

註二、王肯堂序《成唯識論集解》（《卍續藏》八一·三〇二頁下）。

註三、王肯堂《成唯識論證義》自序（《卍續藏》八一·六四六頁上）。

註四、《卍續藏》八一·二頁下。

註五、《卍續藏》八一·六四五頁上。

註六、《卍續藏》九八·四一五頁上。

註七、《靈峯宗論》卷六之三，一七頁。

註八、《卍續藏》八二·三九二頁上。

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第一輯 第一冊
《明末佛教研究》
自序
第一章 明末的禪宗人物及其特色
第一節 緒言
註解
第二節 明末禪者的資料考察
（一）明末禪宗人物資料表
第三節 明末禪者的出生地域及重要人物
（一）明末禪者的地理分布表
（二）明末傑出禪僧世系表
第四節 明末禪籍和禪者作述
（一）明末禪籍一覽表
1註、述、著、編、撰、集、輯
2明末編集之古德語錄
3明末諸禪師語錄
4明末諸家禪宗史傳
（二）明末禪者禪籍以外作述種類資料表
註解
第五節 明末禪者的傳記資料
（一）明末禪者原始傳記資料表
註解
第六節 明末禪者的法派諍議
（一）臨濟宗徒的意見
1漢月法藏的意見（出於《五宗原》）
2費飲通容的意見(出於《五燈嚴統》凡例)
（二）曹洞宗徒的意見

1湛然圓澄的意見（出於《宗門或問》）
2無異元來的意見（出於《無異元來禪師廣錄》卷二三）
（三）尊宿的意見
1達觀真可嗣德不嗣法
2憨山德清的意見
3藕益智旭的意見
註解
第七節 明末禪者的修證經驗
（一）臨濟宗禪的省悟
（二）曹洞宗禪者的省悟
（三）尊宿們的省悟
註解
第八節 明末禪者重視鍛鍊的方法
註解
第九節 結語
第二章 明末的淨土教人物及其思想
第一節 緒言
第二節 明末的淨土教人物
（一）明末淨土教人物表
註解
第三節 明末的淨土教著述
（一）明末淨土教著述表
註解
第四節 明末淨土教文獻的立場
註解
第五節 明末淨土教的其他文獻
（一）明末淨土教關係單篇文獻表
註解
第六節 淨土教的反對論者

註解
第七節 明末淨土教的修證方法
（一）雲棲袾宏的修證方法
1雲棲個人的修證
2雲棲主張的淨土法門
（二）無盡傳燈的修證方法
（三）蕅益智旭的修證方法
1蕅益個人的修證
2蕅益主張的淨土法門
3蕅益反對「參究念佛」
註解
第八節 明末禪者的淨土思想
（一）李卓吾的淨土思想
（二）達觀真可的淨土思想
（三）憨山德清的淨土思想
（四）壽昌無明的淨土思想
（五）湛然圓澄的淨土思想
（六）博山元來的淨土思想
（七）永覺元賢的淨土思想
註解
第三章 明末的唯識學者及其思想
第一節 緒言
註解
第二節 明末的唯識學者
註解
第三節 明末的唯識著述
註解
第四節 明末的唯識思想
註解
第五節 性相融會的佛教思潮

註解
第六節 結論
第四章 明末的居士佛教
第一節 緒言
註解
第二節 明末居士的地理分布表
註解
第三節 明末居士的功名地位表
第四節 明末居士與僧侶關係統計表
第五節 明末居士與明代理學家的關係
註解
第六節 明末居士的修行分類
第七節 明末居士所依用的經論疏鈔等佛教文獻
第八節 明末居士遭受政治迫害及與流賊相抗
註解
第九節 明末居士的佛教著作
註解
第十節 後記
明末佛教研究索引
一劃
二劃
三劃
四劃
五劃
六劃
七劃
八劃
九劃
十劃
十一劃

十二劃
十三劃
十四劃
十五劃
十六劃
十七劃
十八劃
十九劃
二十劃
二十一劃
二十二劃
二十三劃
二十五劃

《大乘止觀法門之研究》

前言

當我剛把碩士論文，向學校提出之後，便接到東老人的來信，要我把論文抄一份寄回臺灣，送請樂觀老法師在《海潮音》發表，這當然是我應做而想做的事，同時也感激東老人對我留日以來的關心如此。

其實，我在留日以來的二十個月之中，要想寫出如何精彩的論文，殊不容易。因在第一年中，僅在對於日本語文上，已花了很多精力，另外又得趕學校的碩士課程，忙著趕完兩年之中必須修完的功課，還得抽時間寫些報導日本佛教現況的文字，寄回國內及香港發表。但當第一年的緊張過程剛結束，第二年一開始，就要準備學位論文的撰寫了，近世以來的日本論文，完全學西洋方法，學會了很省力，但在從未用過這種方法的人，相當吃力，於是到處找資料，到處拜訪請教有關的名學者，加緊閱讀，加緊查檢各種工具書。不用諱言，直到現在，對於日文參考書，仍得勤於查字典辭書，始能完全讀通。在此期間，我曾兩度去成田山的圖書館，找明治時代以迄二次大戰之後的日本舊雜誌，至於東京都內的佛教學關係大學如東大、東洋、立正、大正、駒澤各圖書館自不用說了。可憂的是近代日本學者之中，對於《大乘止觀法門》這部書的專家，簡直沒有一個，我的校長，也是我的指導教授坂本幸男博士，他是正在拿這部書作教本，向我們碩士及博士班講授的，當他知道我選擇了這個論題之時，甚至也勸我另選一個題目。後來他看了我送的兩種書，才對我放了心。但我訪問另外幾位名學者時，收穫均不太理想，例如大正大學的關口真大博士，乃是研究天臺止觀的權威學者，但他對於我寫的《大乘止觀》，也是愛莫能助。另外一位已逾八十高齡的二宮守人先生，他是天臺宗的勸學，然他對於天臺以前的本書，也僅對我作了幾點原則性的啟示。

但是，經過六個月的努力，不論寫得夠不夠分量，總算寫成了兩百數十張原稿的論文。而且大膽地直接用日文寫出來。當然，僅以十多個月的語文訓練之後，要想把它寫得優美，根本不可能，甚至在遣用動詞及形容詞的變化之時，往往也要鬧出笑話來。所以當我初稿寫完後，即有一位駒澤大學的佐藤達玄教授，為我做了潤色的工作，佐藤先生也僅四十六歲，和我之間，互為師友，是我留日以來，最好的日本朋友之一。最後，又有熱心的大正大學的牛場真玄先生，為我作更進一步的文字修正。可惜牛場先生為我修正時，我的論文清稿已向學校提呈出去了。然他是日文法的專家，故在他所修正的原稿上，使我看了之後的日文修養，又向前邁進了一大步。

說起以上幾位日本教授，真是感念無已，他們對於我的論文的關心，好像就是他們自己的事那樣，不但見面時問我，甚至常用電話問我。他們對我的關切，更使我不敢自棄，結果，文章雖然不能真正算是我個人的，論文的內容、資料，是我找來組織成的，文中的思想和考察，也是我自己的。故當坂本博士及副指導教授野村耀昌博士，看完我的初稿時，就使我得了幾句聽來很悅耳的話。

不用說，日本教授對一個外國比丘說幾句鼓勵的話，不足為奇，我也不以為這篇長達八萬字左右的論文，是一篇夠上國際水準的東西，但是敝帚自珍，且為向資助我留日費用以及關心我的師友們，表示謝意，還是把它譯成了中文，向諸高賢請教。

至於我為什麼要選擇這個論題？因為我是中國沙門，我的目標仍為中國佛教的前途。誰都知道，我國佛教，一向注重學行兼顧或悲智雙運，以實踐佛陀的根本教義或菩薩精神的自利利他法門，古來宗匠，無一不是沿著這條路線在走，東老人也嘗以寧做宗教家而勿做研究宗教的學者期勉。而在今天的日本，就是把佛陀的教義當作了學術化，把《大藏經》看作研究用的資料，所謂學以致用，他們僅把自己的研究考證的論文，作為謀取職業地位以及生活之資的工具，並非拿來作為自己修證的指針。實則，若不實修實證，根本談不上對於佛法的理解，這一點在日本的現代學者們也不否認。因為實際的生活環境，迫使他們無法如實修證，所以近世的日本學者之中，僅有資料排比、文字考校、系統整理和歷史觀點的核對，卻沒有一個是偉大的思想家，更沒有一位偉大崇高的宗教家。例如東京帝國大學的中村元博士，在現前的日本佛教學界，已沒有比他出版著作更多的人了，但在日本學術界僅以「資料的寶庫」來讚美他，而非大宗教家，此與中國佛教及儒家正統的學者們比較，未免不夠深度或厚度了。

因此，《大乘止觀法門》這部書，在日本雖無專門研究它的學者，卻有零星的考證文字發表於戰前的一些佛教刊物，他們從文字及浮面的思想架構看這本書，以致懷疑非出於慧思禪師的述作。但是經我的研究之後，這部書確是慧思禪師晚年集其畢生思想的大成之作。在其由教義的疏導而進入教儀的實修之諄諄善誘下，能使一個凡人，深入法海，親證法性。所以當我研究了它之後，既可向學校的要求繳卷，又可作為自己自修方便的依準。同時，此書在我國教界，弘揚的人也很少，藉此機緣，向國內教界，借花獻佛，期收拋磚引玉之效。

一九七一年佛誕日於東京斗室

第一章 《大乘止觀法門》的組織 及其內容

第一節 本書的組織

《大乘止觀法門》，略稱為《大乘止觀》（以下簡稱本書），是以闡述大乘止觀之法為主的一部論書（註一）。本書是以如來藏緣起思想為基礎，除了以論述心意識論中的真妄和合的本識為其中心體系之外，另外刻意說到以染淨二性為中心的 一個體系。並且以此兩個體系，互為表裡，而在後者之中，常常表露出性惡思想 的傾向。最後以三性及三無性思想之展開，達到「除妄成真」與「全真起妄」的 目的。

說到本書的組織，共分三大科目，即是略標大綱、廣作分別、歷事指點。這 與一般經論之以序分、正宗分、流通分的形式，大致相同。所以本書的中心內 容，在於廣作分別一科。其中又分作「五番建立」，以說明大乘止觀法門。

所謂五番建立，便是：止觀依止、止觀境界、止觀體狀、止觀斷得、止觀作用。現在逐條說明如下：

第一，止觀依止者，即是說，若修止觀法門，便先依止「一心」。本書所舉一心的別名有好多，例如自性清淨心、真如、佛性、如來藏、法界、法性等都是，這也正是所謂「真常唯心論」的基本立場了（註二）。在本書之中，特別又將佛性分解為「如如佛」及「智慧佛」，用以說明「迷真起妄」及「返妄歸真」之「覺」與「不覺」的道理。這種理論觀點，大致是受了《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）所說三細六麤之要義的影響而來。

其次，止觀依止的「淨心」體狀，又有三種差別：一謂此心是第一義諦的真如心，從本以來，即離一切名相，一切能緣能說的諸分別法。二謂此心雖離一切分別及境界之相，而與彼之諸相法不一不異。三舉空與不空二種如來藏義，以廣辨「真如」之義。

所謂「空如來藏」，即是此一心性，雖能緣起生死、涅槃及違、順等法之建立，而復同時心體平等，妙絕染淨之相，心性既寂，故名「空如來藏」，但此並不是說心體之空無所有，所以其次又說到「不空如來藏」。乃以此心具有染淨二法，故名不空。所謂淨法，是指具足無漏性功德法以及出障離塵的淨法；所謂染法，是指出障聖人為能方便度化眾生，故具染性，眾生未出生死，乃具染事。復以如來藏體之一異而辨其實有，其中又舉出圓融無礙及差別、因果法身之名別、在障出障之義殊、事用相攝之相狀、治惑受報之不同、共相識與不共相識之相異等六種理由，來證明如來藏體之實有。

如果加以考察，此一理論的根據，無非是以《起信論》的立場為立場的。所以本書也經常引用《起信論》作為其立論的註腳（註三）。在說明不空如來藏的項目之中，本書有如下的一段文字：「如來之藏，從本已來，俱時具有染淨二性，以具染性故，能現一切眾生等染事，故以此藏為在障本住法身，亦名佛性。復具淨性故，能現

一切諸佛等淨德。故以此藏為出障法身，亦名性淨法身，亦名性淨涅槃也。」（註四）

此中所說「如來之藏，從本已來，俱時具有染淨二性」的論點，乃是由來所謂「性惡論」問題上的最足注目之處，因為這是佛教史上最初出現的性惡論思想。因此推定，天臺智顗的性具思想，也是受了此一性染說的啟示而成立（註五）。

再說，何以要依止「一心」而修大乘止觀？因為此心既是一切世出世法的根本，若捨此根本，即無從修習。至於修習大乘止觀的下手處，又得從一心分別出現的意識上用工夫。

第二，止觀境界者，即以真實性、依他性及分別性，作為大乘止觀的所觀境。其中以出障真如及佛之淨德，名為真實性；在障之真如與染和合而成的阿梨耶識，名為依他性；六七二識的妄想分別，名為分別性。又因本書所說的三自性，各各具有清淨及染濁的兩面作用，故與唯識論所說的三自性，略有不同，本書的三性既具染淨兩面的功能，所以泛通十法界，唯識論的三性則唯侷凡夫。同時，本書的立場，是基於一個清淨心或真如心，從而說明三自性的內容，因此，也與唯識論的立場不盡相同了。例如本書卷三說：「無垢真實性者，體顯離障為義，即是體也。清淨依他性者，能隨熏力，淨德差別，起現為事，即是相也。清淨分別性者，對緣施設為能，即是用也。」（註六）

這種論點，一看可知，是引用了《起信論》中所說體、相、用三大的各相（註七）。但是，若將本書和唯識論對此三性所明之定義，作一比較，便可明白兩者之間，並不完全相同，因為我們發現本書卷三，對此觀點，有如下的申論：「所言一切凡聖唯以一心為體者，此心就體相論之，有其二種：一者真如平等心，此是體也，即是一切凡聖平等共相法身。二者阿梨耶識，即是相也，就此阿梨耶識中，復有二種，一者清淨分依他性，亦名清淨和合識，即是一切聖人體也；二者染濁分依他性，亦名染濁和合識，即是一切眾生體也。此二種依他性，雖有用別，而體融一味，唯是一真如平等心也。」（註八）

這種說法，大致是根據大乘論學者們所說阿梨耶識分有解性及染污之兩面功能而來。不僅如此，其他如本書所揭的種子說及三性說的理論，均係受了《攝大乘論》的影響而來（註九）。因此，本書的目的，在於指導行者如何修持大乘止觀法門，以及說明大乘止觀法門的偉大作用，在斷惑證真，本書的理論基礎，則在運用了《起信論》的如來藏緣起或真如緣起，以及《攝大乘論》的三自性三無性說。本來，《起信論》屬於唯心系統的重要論書，《攝大乘論》屬唯識系統的重要論書，兩者並不能夠結合，但以本書著述者的智慧運用，卻把唯心系統《起信論》的真如緣起作為修行大乘止觀法門的依止心，藉此強固的唯一清淨心為所依止，起修大乘止觀法門；同時再引用《攝大乘論》的三自性觀法，作為修習大乘止觀法門的手段，至於唯心、唯識的問題，不是本書所要推敲的焦點，所以不致發生矛盾及不調和的現象。

第三，止觀體狀者，即是修習大乘止觀法門的入門步驟。其分二門：一約染濁的三性而說，二約清淨的三性作釋。在此二門之中，又各各分為分別性、依他性、真實性，一一詳述由觀入止，及從止起觀的過程。此與前番「止觀境界」的內容所不同者，「止觀境界」項中，是以三性來表現出「唯一真如心」的存在。此番的「止觀體狀」項中，是說明如何由三性而入三無性的方法，也就是轉「分別性」成「無相性」，轉「依他性」為「無生性」，轉「真實性」作「無性性」。入於三無性時，即是止行成就，安住常寂之境，再由止起觀，即於定中，興起三業大用，救濟世間，化現十方。

第四，止觀斷得者，即是說明修習大乘止觀法門之後，逐步斷除惑障，逐步獲得實益。此也依據三性次第，首先約分別性，次約依他性，後約真實性的止觀修習，而得各各層次中的斷惑證真的成果。事實上，能夠滅除惑障，當下便得法樂之益，所以本書也就詳於斷障的分析，而略於得益的說明。

第五，止觀作用者，即是說明大乘止觀法門修到有成就時，所產生的功用。假如止行成就，即能體證淨心的理融無二之實相法性，與一切眾生，圓同一相之身。三寶於是混爾無三，二諦自此莽然不二，用無用相，動無動相，因為一切法本來平等，法爾如是。若得觀行成就，即因淨心體顯，而使法界無礙之三業大用，自然出生，一切染淨之大能，即得興起，作大供養，滿無邊剎土，奉獻三寶，惠施四生，及以吸風藏火，放光動地，引短促長，五通示現，三輪顯化。所以，凡能依據本書所示方便，依教奉行，即能一口吸盡法海之水。

最後的「歷事指點」即是將吾人的日常生活，禮佛、吃飯、飲水，乃至大小便利等的活動，全部納入修行大乘止觀法門的軌跡之中，各各分為止觀二門，勸令奉行，此也正是後來中國禪宗所說，擔柴搬水、吃喝拉撒，無不是禪的思想源流之一。

因此，《大乘止觀》一書，既是天臺教學以及性具思想的濫觴，也是禪宗思想的先鋒。所以這是出自中國人之手的最早一部綜合性的佛學鉅著。可惜在我國佛教史上，重視這部鉅著的人，並不太多。

註解

註一、蕅益大師的《大乘止觀釋要》卷四說：「但達依止一心而修，即名大乘止觀；不達依止一心而修，乃成小乘止觀。」（《卍續藏》九八．四六八頁D）

註二、印順法師的《印度之佛教》第十五章參考。

拙著《印度佛教史》第九章第三節。

註三、在《大乘止觀》一書之中，已經判明確定了的，引用《起信論》作為論證的，達八次之多，而在「不空如來藏」的一節之內，即引了三次。

註四、本書卷二，《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正》）四六．六四七頁下。

註五、安藤俊雄氏的《天臺學根本思想とその展開》一六九—一七○頁。

《望月佛教大辭典》三二七○頁中。

註六、《大正》四六．六五六頁中。

註七、《大正》三二．五七五頁下。

註八、《大正》四六．六五二頁中。

《望月佛教大辭典》三二七○頁中—下。

註九、《望月佛教大辭典》三二七○頁下。

第二節 本書徵引的經論詳考

關於本書之中，引用各種經論作旁證的次數，已被明瞭的共計五十多處，其中尚有不少地方，不知出於何典，且待再加尋檢，現在暫作如下的逐條標列，以使學者得其大要。

凡例：本文所舉各條，均標明出於何典，在《大正》的那一卷，那一頁的那一欄，以便查檢。同時，於每條之下分列如次的四個項目，研判引舉。

(A)項標明本書中的位置。

(B)項標明被引原典的名稱及其位置所在。

(C)項係與所引原典文字有出入的場合，即將原典的相似之內容抄示出來。

(D)項是摘要。

(1)《起信論》言：「一切諸法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。」

(A)《大正》四六．六四二頁中。

(B)《大乘起信論》（陳真諦三藏譯本），《大正》三二．五七六頁上，少一「諸」字。

(2)經言：「一切無涅槃，無有涅槃佛，無有佛涅槃；遠離覺所覺；若有若無有。是二悉俱離。」

(A)《大正》四六．六四二頁中。

(B)此為《楞伽阿跋多羅寶經》卷一之偈，《大正》一六．四八○頁中。

(C)《楞伽經》共有四譯，但初譯已不存，今之三譯，與本書所引之偈相當者，現將其三種譯本所出，分列如次：

(a)《楞伽阿跋多羅寶經》（求那跋陀羅譯）卷一之偈，與本書所引者一致。

(b)《入楞伽經》（菩提流支譯）卷一，《大正》一六．五一九頁上：

「佛不入不滅，涅槃亦不住；
離覺所覺法，有無二俱離。」

(c)《大乘入楞伽經》（實叉難陀譯）卷一，《大正》一六．五九○頁下：

「佛不住涅槃，涅槃不住佛；
遠離覺所覺，若有若非有。」

(3)經言：「於緣中癡。」

(A)《大正》四六．六四二頁下。

(B)舊譯《六十卷華嚴經》（東晉佛馱跋陀羅譯。《華嚴經》共有三譯，此為最早，次為唐之實叉難陀譯出的八十卷，後為唐之般若譯出的四十卷。然本書著述者，未及見到二、三兩譯）〈十地品〉第六現前地，《大正》九．五五八頁下。

(C)原典文句為：「又無明有二種作，一者緣中癡，二者為行作因。」

(D)若與《八十華嚴》及《四十華嚴》的譯文對勘，則不相同，然以本書成立的年代考察，寧依《六十華嚴》為妥。另參閱異譯《華嚴經》之《大正》一○．一九四頁上及同卷五五三頁上。

(4)經言：「其地壞者，彼亦隨壞。」

(A)《大正》四六．六四三頁中。

(B)《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經．一乘章》（求那跋陀羅譯），《大正》一二．二二○頁中。

(C)所謂「地」者，即是無明住地。原典為：「若地壞者，彼亦隨壞。」

(5)經偈云：「心佛及眾生，是三無差別。」

(A)《大正》四六．六四三頁下。

(B)舊譯《六十卷華嚴經．夜摩天宮菩薩說偈品》的偈子。《大正》九．四六五頁下。

(C)此偈縱然與《八十華嚴》的譯文對比，意思也無相異之處。可參閱《大正》一○．一○二頁上。

(6)經言：「明與無明，其性無二，無二之性，即是實性也。」

(A)《大正》四六．六四四頁上。

(B)原典不明。

(C)但在《諸法無行經》卷上（《大正》一五．七五一頁上），有類似的經句：「明無明一相，知是為世尊。」

(7)經言：「生死依如來藏，即是法身藏也。」

(A)《大正》四六．六四四頁中。

(B)《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經．自性清淨章》第十三。《大正》一二．二二二頁中。

(C)該經原文為：「世尊，生死者依如來藏。……世尊，如來藏者是法界藏，法身藏。」

(8)經云：「如來藏者，是善不善因。」

(A)《大正》四六．六四四頁中。

(B)《楞伽阿跋多羅寶經》卷四。《大正》一六．五一○頁中。

(C)原典為：「如來之藏，是善不善因。」

(D)《入楞伽經》（《大正》一六．五五六頁中）則全同於四卷本的《楞伽經》，而在《大乘入楞伽經》，乃謂「如來藏是善不善因」（《大正》一六．六一九頁下）。本書引文，不云「如來之藏」而說「如來藏者」，意義應同於唐實叉難陀所譯的「如來藏是善不善

因」，但以本書作者的年代而言，不該見到唐譯本的《大乘入楞伽經》，或慧思禪師另有梵本的依據嗎?

(9)又復經言：「心性是一，云何能生種種果報。」

(A)《大正》四六．六四四頁中。

(B)晉譯《六十卷華嚴經．菩薩明難品》。《大正》九．四二七頁上。

(C)此與《八十華嚴》相勘，在《大正》一○．六六頁上是如此的：「心性是一，云何見有種種差別。」

(10)又復經言：「諸佛正遍知海，從心想而生也。」

(A)《大正》四六．六四四頁中。

(B)典出《觀無量壽經》。《大正》一二．三四三頁上。少一個「而」字。

(11)故云：「言語道斷，心行處滅。」

(A)《大正》四六．六四四頁下。

(B)晉譯《六十卷華嚴經．如來光明覺品》。《大正》九．四二四頁下。

(C)原文為：「言語道斷行處滅。」少一個「心」字。

(D)《六十華嚴》卷一一，是「究竟三世，皆悉無性，言語道斷。」《大正》九．四六九頁上。但是本書引用的「言語道斷，心行處滅」之句，確與《瓔珞本業經》所引《華嚴經》經句相同。

(12)經言：「流轉即生死，不轉是涅槃，生死及涅槃，二俱不可得。」

(A)《大正》四六．六四五頁中。

(B)原典似出於晉譯《六十卷華嚴經．菩薩雲集妙勝殿上說偈品》，《大正》九．四四三頁下。原文為：「流轉則生死，非轉是涅槃，生死及涅槃，二皆不可得。」

(13)又復經言：「五陰如幻，乃至大般涅槃如幻，若有法過涅槃者，我亦說彼如幻。」

(A)《大正》四六．六四五頁中。

(B)出典不明，但般若系列有不少類似的經句，例如：《放光般若》卷六〈如幻品〉，《摩訶般若波羅蜜》卷八〈幻聽品〉，《小品般若》卷

二〈釋提桓因品〉等。

(14)又復經言：「一切無涅槃，無有涅槃佛，無有佛涅槃。」

(A)《大正》四六．六四五頁中。

(B)出典同第二條。

(15)「如《起信論》廣明也。」

(A)《大正》四六．六四六頁上。

(B)此係指的《大乘起信論》（真諦譯）的釋義二所明。《大正》三二．五七九頁上，有如下的一段文字：「從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙不離、不斷、不異，不思議佛法，乃至滿足，無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」

(C)本書未引全文，僅徵其大意。

(16)論言：「若眾生無佛性者，設使修道，亦不成佛。」

(A)《大正》四六．六四六頁中。

(B)出典未詳。

(17)經云：「心性是一，云何能生種種果報。」

(A)《大正》四六．六四六頁中。

(B)出典考證同第九條。

(18)又復經言：「即是法身，流轉五道，說名眾生。」

(A)《大正》四六．六四六頁中。

(B)出典未詳。

(C)《佛說不增不減經》中，有類似的經文。《大正》一六．四六七頁中，有如下的一段：「舍利佛，即此法身，過於恒沙，無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生。」因此，假如除了菩提流支所譯的《不增不減經》之外，沒有其他經典作依據的話，就是慧思禪師，將此經文引用大意而成了。

(19)經言：「清淨法中，不見一法增」，「煩惱法中，不見一法減。」

(A)《大正》四六．六四六頁下。

(B)出典不明。

(20)「如似窮子，實從父生，父實追念，但以癡故，不知己從父生，復不知父意，雖在父舍，不認其父，名之為違。復為父誘說，經歷多年，乃知己從父生，復知父意，乃認家業，受父教勅，名之為順。」

(A)《大正》四六．六四七頁中。

(B)此係取自《妙法蓮華經．信解品》的長者窮子之喻。《大正》九．一六頁中ㄧ一七頁中。

(C)取意引用，而非照文抄錄。

(21)《起信論》言：「因熏習鏡，謂如實不空，一切世間境界，悉於中現，不出、不入、不失、不壞，常住一心，以一切法即真實性故。」

(A)《大正》四六．六四七頁中。

(B)《大乘起信論》（真諦譯）。《大正》三二．五七六頁下。

(22)經言：「心佛及眾生，是三無差別。」

(A)《大正》四六．六四八頁中。

(B)出典與第五條同。

(23)經言：「譬如明淨鏡，隨對面像現，各各不相知，業性亦如是。」

(A)《大正》四六．六四八頁下。

(B)晉譯《六十卷華嚴經．菩薩明難品》。《大正》九．四二七頁下。

(C)《六十華嚴》的原文是：「猶如明淨鏡，隨其面像現，內外無所有，業性亦如是。」

(D)唐譯《八十華嚴》則與《六十華嚴》稍有出入，而更近似本書的引文，即在《大正》一○．六七頁上云：「譬如淨明鏡，隨其所對質，現像各不同，業性亦如是。」但以本書出現的年代而言，應依《六十華嚴》為其引文的出典，更為妥當。

(24)又復長行問云：「心性是一者，此據法性體融說為一也。云何能生種種果報者，謂不解無差別之差別，故言云何能生種種果報也。」

(A)《大正》四六．六四八頁下。

(B)出典參同第九條。

(25)論言：「三者用大，能生世間出世間善惡因果故。」

(A)《大正》四六．六四八頁下。

(B)《大乘起信論》（真諦譯）。《大正》三二．五七五頁下。

(C)此謂「善惡因果」，但在《起信論》原文：「三者用大，能生一切世間出世間善因果故」，僅一「善」字，而本書引徵時，加了一個「惡」字，此與本書的性染說的立場，似有關係。唐之賢首國師的《起信論義記》中，也沒有「惡」之一字。

(D)了然的《宗圓記》卷四，《卍續藏》九八．四一一頁 C 說：「今更下重說四，初法體相用者，名出起信，於生滅門，明此三大，今辨本識，故說此三。但彼相大，在淨在性，用大非惡在善，故立義中云：一者體大，謂一切真如平等，不增不減故。二者相大，謂如來藏具足性功德故。三者用大，謂能生一切世間出世間善因果故。今文不局，相通性事染淨，用通善惡果因，其不同意，如辨不空藏中已明。」

(26)經言：「一切諸佛法身，唯是一法身者。」

(A)《大正》四六．六四八頁下。

(B)晉譯《六十卷華嚴經．菩薩明難品》。《大正》九．四二九頁中，原文為：「一切諸佛身，唯是一法身。」

(27)修多羅證：「即此法身，流轉五道，說名眾生，反流盡源，說名為佛。」

(A)《大正》四六．六四八頁下。

(B)出典不明，但是前兩句可參同第十八條。

(C)後兩句似出《不增不減經》的大意引用。如《大正》一六．四六七頁中有云：「舍利弗，即此法身，厭離世間，生死苦惱，棄捨一切諸有欲求，行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。」

(28)論云：「平等真法界，佛不度眾生。」

(A)《大正》四六．六四九頁上。

(B)典據未詳。

(29)經云：「而常修淨土，教化諸眾生。」

(A)《大正》四六．六四九頁上。

(B)《維摩詰所說經．佛道品》，原文為：「而常修淨土，教化於群生。」《大正》一四．五五○頁上。

(30)故云：「佛性大王，非造作法。」

(A)《大正》四六．六四九頁中。

(B)出典不詳。

(31)經云：「一一塵中，顯現十方，一切佛土。」

(A)《大正》四六．六五○頁上。

(B)出典不詳。

(C)此似與《華嚴經．離世間品》的思想類同。

(32)又云：「三世一切劫，解之即一念。」

(A)《大正》四六．六五○頁上。

(B)出典未詳。

(C)同第三十一條。而晉譯《六十華嚴．普賢菩薩行品》也有類似的經偈：「無量無數劫，解之即一念。」

(33)又復經言：「過去是未來，未來是現在。」

(A)《大正》四六．六五○頁上。

(B)出典不詳。

(C)雖不知其出典何自，觀其思想，似與《華嚴經》之教理，有密切的關係。晉譯《六十華嚴．普賢菩薩行品》有：「過去是未來，未來是過去。」及《八十華嚴．普賢行品》亦有：「過去中未來，未來中現在」的經句。

(34)經言：「但治其病，而不除法。」

(A)《大正》四六．六五一頁中。

(B)《維摩詰所說經．文殊師利問疾品》，原文為：「但除其病而不除法。」《大正》一四．五四五頁上。

(35)經言：「由共相身故，一切諸佛，畢竟不成佛也。」

(A)《大正》四六．六五一頁下。

(B)出典不詳。

(36)「如《法華》中所明，無量分身釋迦，俱現於世。」

(A)《大正》四六．六五二頁上。

(B)係取意於《妙法蓮華經．從地踊出品》。《大正》九．三九頁下。

(37)又復經言：「一切諸佛身，唯是一法身。」

(A)《大正》四六．六五二頁上。

(B)參同第二十六條。

(38)「若諸眾生法身，不反流盡源，即是佛法身者。」

(A)《大正》四六．六五二頁上。

(B)義同第二十七條的後一半。

(39)「又復善財童子，自見遍十方佛前，悉有己身，爾時豈有多心為體耶。」

(A)《大正》四六．六五二頁上。

(B)此雖不是整段的文字抄引，但很明顯，係指的《華嚴經．入法界品》中的內容。參看《大正》九．七八一頁中，「自見己身在諸佛所」。

(40)「但除其病而不除法。」

(A)《大正》四六．六五三頁中。

(B)參同第三十四條。

(41)論言：「以依本覺故有不覺，依不覺故而有妄心，能知名義，為說本覺。故得始覺即同本覺，如實不有始覺之異也。」

(A)《大正》四六．六五三頁下。

(B)《大乘起信論》（真諦譯）。《大正》三二．五七六頁中ㄧ下。

(C)《起信論》的原文是：「始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故，名究意覺。（中略）若得無念者，則知心相，

生住異滅，以無念等故，而實無有始覺之異。」

(42)論云：「不生不滅與生滅和合，說名阿梨耶識。」

(A)《大正》四六．六五三頁下。

(B)《大乘起信論》（真諦譯）。《大正》三二．五七六頁中。

(C)原典的文句是：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」

(43)論云：「以種子時阿梨耶識與一切法作根本種子故。」

(A)《大正》四六．六五三頁下。

(B)出典未詳。

(C)此在真諦三藏譯的《起信論》及《攝大乘論》中，均未見到。

(44)經云：「自性清淨心」，復言：「彼心為煩惱所染。」

(A)《大正》四六．六五三頁下。

(B)見於《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經．自性清淨章》。《大正》一二．二二二頁下。

(C)原典為：「謂自性清淨心，難可了知，彼心為煩惱所染，亦難了知。」

(45)論云：「阿梨耶識有二分，一者覺，二者不覺。」

(A)《大正》四六．六五三頁下。

(B)《大乘起信論》（真諦譯）。《大正》三二．五七六頁中。

(C)原典為：「名為阿梨耶識，此識有二種義，能攝一切法、生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。」

(46)論言：「心真如者，離心緣相。」

(A)《大正》四六．六五四頁下。

(B)參同第一條。

(47)又復經言：「非識所能識，亦非心境界。」

(A)《大正》四六．六五四頁下。

(B)晉譯《六十卷華嚴經．菩薩明難品》。《大正》九．四三○頁上。

(48)經言：「一切法如幻。」

(A)《大正》四六．六五八頁中。

(B)《楞伽阿跋多羅寶經》卷一。《大正》一六．四八○頁上。

(C)這句經文，雖有《入楞伽經》（《大正》一六．五一九頁上）以及《大乘入楞伽經》（《大正》一六．五九○頁下）中，均有出現，但以譯出的時間和本書成立的時代來考察，宜指四卷本的《楞伽阿跋多羅寶經》為其根據。然在《大乘止觀述記》二○六頁，則說：「是故下引《如來藏經》為證。」頗有疑問。此書有關引文出典的指認，往往錯誤，例如該書七四頁說列於本文的第十二條，是出於《楞嚴經》偈，其實《楞嚴經》係由唐朝的般剌密帝譯於唐中宗神龍元年（西元七○五年），和慧思禪師的年代（西元五一五─五七七年）相比，遲了一百數十年，豈會引用得到？這也許是執筆的誤聞而非出於諦閑大師的親口。

(49)經言：「是身如夢，為虛妄見。」

(A)《大正》四六．六五八頁下。

(B)《維摩詰所說經．方便品》。《大正》一四．五三九頁中。

(50)佛言：「文殊法常爾，法王唯一法，一切無礙人，一道出生死。一切諸佛身，唯是一法身。」

(A)《大正》四六．六五九頁中─下。

(B)出處同第二十六條。

(51)經言：「菩薩若知，諸佛所有功德，即是己功德者，是為奇特之法。」

(A)《大正》四六．六五九頁下。

(B)似出於《華嚴經．離世間品》。

(C)《大乘止觀述記》二二一頁：「是故下引《華嚴經》，證明其義。」

(52)經言：「與一切菩薩，同一善根藏。」

(A)《大正》四六．六五九頁下。

(B)似出於《華嚴經．離世間品》。

(C)《大乘止觀述記》二二一頁說：「《華嚴．離世間品》言，於一切善根，生自善根想，乃至於一切如來，生無二想。」

(53)「即如窮子，不知父是己父，財是己財，故二十餘年，受貧窮苦，止宿草庵。」

(A)《大正》四六．六五九頁下。

(B)參同第二十條。

(54)經言：「心造諸如來。」

(A)《大正》四六．六六二頁下。

(B)出典同第五條。《大正》九．四六六頁上。

(55)經言：「聲聞曲見。」

(A)《大正》四六．六六二頁下。

(B)出典不詳。

(56)經言：「是人行邪道，不能見如來。」

(A)《大正》四六．六六二頁下。

(B)見於《金剛般若波羅蜜經》之偈。

(A)鳩摩羅什譯本。《大正》八．七五二頁上。

(b)菩提流支譯本。《大正》八．七五六頁中。

(57)經言：「供養於十方，無量億如來，諸佛及己身，無有分別相。」

(A)《大正》四六．六六三頁中。

(B)《維摩詰所說經．佛道品》。《大正》一四．五四九頁下。

(58)經言：「以一食施一切，供養諸佛，及諸賢聖，然後可食。」

(A)《大正》四六．六六三頁下。

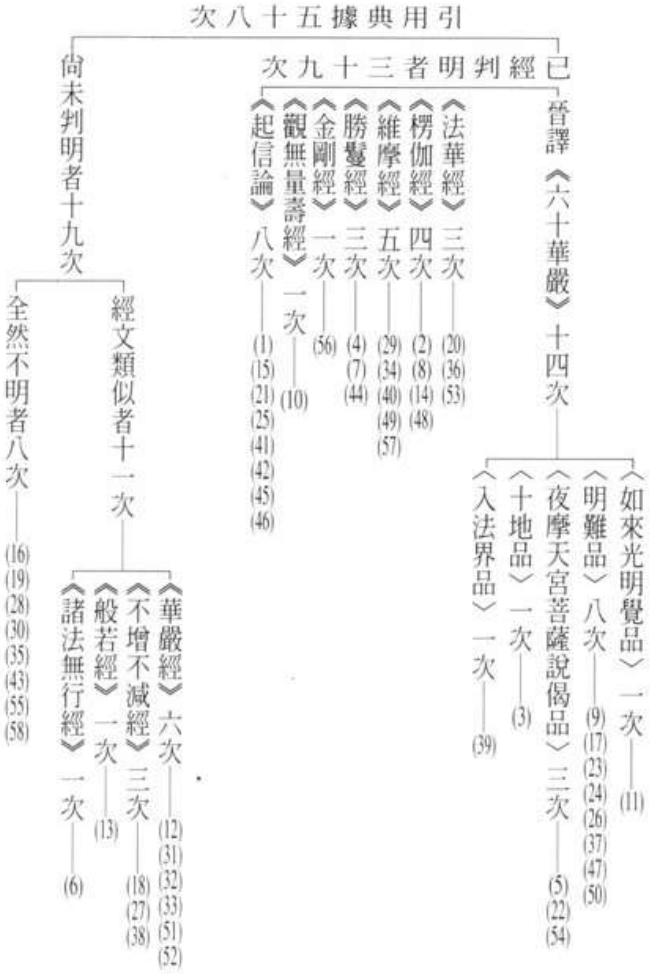
(B)出典未明。

現在將本書中引用典據的次數與各章出現之多少，列表如下：



由此可以明白，本書作述者於理論基礎的說明時，極其用力，先打好理論的底子之後，再導入大乘止觀法門的實際修持。我們若想理解慧思禪師述說本書之時的理論基礎，究竟立足於什麼立場，便當考察其所引論證之出於那些經論了，不妨再將其所引各種典據的經教及條數，列表如次頁。

從本書所引經論次數之多少而言，則以《華嚴經》佔第一位，其次為《起信論》，再次為《維摩經》及《楞伽經》，又次為《法華經》及《勝鬘經》。《華嚴經》與賢首宗唯識宗有關聯，《起信論》則與天臺宗、賢首宗、禪宗有關聯，《楞伽經》、《維摩經》及《金剛經》與禪宗有殊緣，《法華經》則為天臺宗的根本教典。而南嶽大師本人，則為禪師，又是天臺智者大師的法脈源流，由此可以想見，南嶽大師對於中國佛教的源頭開發，以及本書思想的形成，實應被尊為中國一大前所未見的功臣。



第三節 本書的表解說明

表解係用作理解本書的分科內容，在研究時及講解時，頗有必要，但其並非論文的表現。表解大抵按原文簡化，便於講解時的眉目分明。

三大科目	略標大綱（序分）	初番問答	泛標正法	
		二番問答	標宗大乘	
		三番問答	標示止觀	
	廣作分別（正宗分）	重問		
		詳答	許說	

			立科	五番建立	止觀依止（一）
					止觀境界（二）
					止觀體狀（三）
					止觀斷得（四）
					止觀作用（五）
	歷事指點（流通分）	禮佛時止觀	觀門	實事觀	
				假想觀	佛身觀
					供具觀
			止門	皆是一心作，不取於心相。	
			雙行		
		食時止觀	觀門	普供觀	轉粗作妙觀
					轉少為多觀
				除貪觀	
			止門		
		便利時止觀	正明	觀門	
				止門	
			釋疑	正釋所疑	
				例通諸法	

（一）明止觀依止	何所依止	依止一心修止觀	出眾名	自性清淨心	
				真如	
				佛性	
				法身	
				如來藏	
				法界	
				法性	
			釋名義（甲）		
			辨體狀（乙）		
	何故依止	正明	修必依本	此心是一切法根本故。	
			全性起修	修止令心體離相	自利。
				修觀令心用繁	利他。

				興	
		釋疑	顯現繁興，非即流浪，但除情執之病，不除大用之法，熾然六道，權限無間，違用顯現，而復畢道清淨不為世染，智慧照明，具足諸佛功德，順用顯現。		
	以何依止	依止體狀	以意識依止此心，修行止觀。		
			止行體狀	正明	一切諸法自性寂掙，本來無相，有即非有，唯一真心，知此則意識即息，並轉本識為無分別智。
				釋疑	上來言淨心及真心是體，今言本識及阿朵耶識、和合識、種子識、果報識是相，七識六識等是用。
			觀行體狀	雖知一切法畢竟無相，復即知性依熏起，顯現諸法，不無虛明。但諸凡惑，無明覆意識故，不知諸法唯是心作，以不知故，流轉生死受種種苦。	
		破小乘人執	正破	二乘不知有。	
				淨心依止。	
			釋疑	二乘自不知本識。	
				非不假淨心而修。	
		破大乘人執	破名言	但用淨心修止觀。不藉意識者，不得寂照之用。要為意識轉成之無塵智熏無明滅，方得念息。	
			破暗證（丙）		

（甲）釋淨心名義	釋自性清淨心	此心無始以來，雖為無明染法所覆，而性淨無改。	
		既無無明染法與之相應，故名性淨。	
		中實本覺，故名為心。	
	釋真如	一切諸法，依此心有，望於諸法，法悉虛妄，故目之為真。	
		虛法生時此心不生，諸法滅時此心不滅，故名之為真。	
		三世諸佛及以眾生，同以此一淨心為體，凡聖有差別異相，此心無異無相，故名之為如。	
		一切法真實如是唯是一心，故名此一心為真如。	
	釋佛性（見表※）		

<table>
<tr><td rowspan="11"></td><td rowspan="5">釋性身</td><td colspan="6">法以功能為義，身以依止為義。</td></tr>
<tr><td colspan="6">此心體有隨染之用，故為一切染法之所熏習，能攝持熏習之氣，能依熏顯現染法，此心能持二種功能及所持所現二種染法，與心不一不異，故名此心為法身。</td></tr>
<tr><td colspan="6">能持之功能與所持之氣和合，名為子時阿梨耶識。</td></tr>
<tr><td colspan="6">依熏現法之能與所持之氣和合，名為果報阿梨耶識。</td></tr>
<tr><td>阿梨耶識</td><td>染分</td><td>業與果報之相</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td></td><td>淨分</td><td>心性及能熏淨法</td><td colspan="3">此心性為業果染事所依，故言：「生死依如來藏即是法身藏」。</td></tr>
<tr><td colspan="6">此心體為無量染法所覆，即復具足無量無漏功德法，能依熏顯現諸淨功德之用，故名此心為法身。</td></tr>
<tr><td rowspan="8">釋如來藏</td><td rowspan="3">能藏</td><td>如來果德法身</td><td>染淨二性</td><td rowspan="3">無礙</td><td>能藏</td><td>藏。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">眾生性德淨心</td><td rowspan="2">染淨二事</td><td>藏體平等</td><td>如。</td></tr>
<tr><td>平等緣起</td><td>來。</td></tr>
<tr><td rowspan="3">所藏</td><td colspan="3">真心為無明[穀-禾+卵]藏所覆藏故</td><td>藏。</td></tr>
<tr><td colspan="3">藏體無異無相</td><td>如。</td></tr>
<tr><td colspan="3">體備染淨二用</td><td>來。</td></tr>
<tr><td rowspan="4">能生</td><td colspan="3">此心體具染淨二性之用，依染淨二種熏力，能生世出世間法</td><td>是。</td></tr>
<tr><td colspan="3">善不善因</td><td>藏。</td></tr>
<tr><td colspan="3">染淨平等</td><td>如。</td></tr>
<tr><td colspan="3">能生染淨</td><td>來。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">釋法界</td><td>法</td><td>法爾</td><td colspan="3" rowspan="2">以此心體法爾具足一切諸法，故言法界。</td></tr>
<tr><td>界</td><td>性別</td></tr>
<tr><td rowspan="2">釋法性</td><td colspan="4">以此淨心有差別之性，故能諸法作體</td><td>不變隨緣。</td></tr>
<tr><td colspan="4">諸法之相自有生滅，故名虛妄，此心真實，不改不滅，故名法性</td><td>隨緣不變。</td></tr>
<tr><td>實際、實相等</td><td colspan="5">真實無際
實無妄相</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
</table>

※釋佛性	略釋	佛名為覺，性名為心，以此淨心之體非是不覺，故說為覺心。				
	廣辨	約不覺辨	直明心非不覺	不覺即是無明住地。		
				眾生成佛時無明自滅，淨心自在，故知淨心非是不覺。		
				不覺滅故方證淨心，將知淨心非不覺也。		
			雙顯二佛性義	心體平等非覺非不覺，為明如如佛故，擬對說為覺也		偏就心體平等說同。
				此心體具	無師智	三智性，故以此心為覺性。
					自然智	
					無礙智	
				本覺之義是用	在凡名三智性、佛性，出障名智慧、佛。	
				心體平等主義	是體	凡聖無二，名如如佛。
		約覺辨	辨智慧佛性（見表卍）			
			辨報應佛性	淨心自體具足福德之性及巧用之性，復為淨業所熏出生報、應二佛。		
			辨出障佛性	不覺滅故，以心為覺，動義息故，說心不動；虛相泯故，言心無相。此就對治出障心體以論於覺。		
			辨平等佛性	淨心本無不覺，說為本覺，本無動變，說為本寂，本無虛相，說為心本平等。此就凡聖不二以明心體為如如佛。		
	釋疑	釋執性廢修疑	若就心體平等，即無修與不修，亦無覺與不覺，亦無眾生諸佛與此心體有異。			
			心性緣起法界法門法爾不壞常平等常差別。常差別故流轉五道說名眾生，反流盡源，說名為佛。常平等故無佛無眾生。			
			為緣起義故眾生須修道。			
		釋本有不覺疑	證者無有不覺，未證者不名為覺，故知心體本無不覺。心體平等無凡無聖，故說本無不覺，不無心性緣起，故有滅有證，有凡有聖。但證以順用入體，即無不覺，故得驗知心體本無不覺。			
		釋自然因緣疑	此心在染之時，本具福智二種之性，不少一法，與佛無異，但為無明染法所覆故，不得顯用。後得福智二種淨業所熏故，染法都盡。顯彼二性令成事用，所謂相好、依報、一切智等。			
		釋無明心性疑	問曰：「心顯成智即以心為佛性，心起不覺			

			亦應以心為無明性。」	
			答曰：「若就法性之義論之，亦得為無明性也。」	

卍辨智慧佛性	雙許二義	智慧佛者具有二義	覺於淨心	雖言二義體無別也。		
			淨心自覺			
	迷真起妄成不覺義	明二熏	一切諸佛本在凡時心依熏變，不覺自動，顯現虛狀五陰塵。			
			亦名	似識（六七識）	五陰之受、想、行、識。	
				似色	五陰之色陰。	
				似塵		
			由此似識念念起時，即不了知似色等法但是心作，妄執虛相以為實事。妄執之時即還熏淨心。			
		出名相	似識不了	果時無明	是也。	
				迷境無明		
			似識妄執	即是	即是	子時無明。
				妄想		
				所執		住地無明。
				妄境		
			妄想熏心即是業識。			
			妄境熏心，令心成似塵種子	此二種子名虛狀種子。		
			似識熏心，令心成似識種子			
		明互依	果時無明等要俱時和合故能熏也。			
			若無似識即無果時無明	四種俱時和合，方現虛狀之果。		
			若無無明即無妄想，若無妄想即不成妄境			
			以不相離故，以虛狀種子依子時無明住故，虛狀種子不能獨現果故。			
			若無子時無，即無業識；若無業識，虛狀種子不能顯現成果。			
			是故虛狀果中還具似識似塵、虛妄無明妄執。故云不覺動現虛狀。			
		結流轉	果子相生，無始流轉，名為眾生。			

<table>
<tr><td rowspan="10">返妄歸真具二覺義</td><td rowspan="6">能覺淨心義</td><td>覺</td><td colspan="2">遇善友，聞說諸法皆一心作，似有實無。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">觀行覺</td><td colspan="2">聞法已，隨順修行。</td></tr>
<tr><td colspan="2">漸知諸法皆從心作，唯虛無實。</td></tr>
<tr><td colspan="3">相似覺（見表）</td></tr>
<tr><td>心真覺</td><td colspan="2">自迷事無明滅後，業識及住地無明漸薄故，所起虛狀果報亦轉輕妙。似識轉轉明利，似色等復不令意識生迷，無塵智倍明，無明妄想極薄。還復熏心，復令住地無明業識習氣，漸欲向盡，無塵之智為倍明了。如是念念轉轉熏習，無明住地垂盡，無塵之智知彼虛狀果報，體性非有，本不生今不滅，唯一心，心外無法故，此即金剛無礙智也。</td></tr>
<tr><td>究竟覺</td><td colspan="2">無礙智成已，即復熏心，心為明智熏故，一念無明習氣滅。無明盡，業識染法種子習氣亦隨壞。</td></tr>
<tr><td rowspan="4">淨心自覺義</td><td colspan="3">種子習氣壞故，虛狀永泯，心體寂照名為體證真如。</td></tr>
<tr><td colspan="3">以無異法為能證故，即是寂照。</td></tr>
<tr><td colspan="3">無能證所證之別故，名為無分別智。</td></tr>
<tr><td colspan="3">智是心用，心是智體，體用一法，自性無二，故名自性體證。</td></tr>
<tr><td rowspan="4">舉喻結成</td><td colspan="4">如似水靜內照，照潤義殊，而常湛一，照潤潤照故，心亦如是。寂照義分，而體融無二，照寂寂照故。</td></tr>
<tr><td>寂照</td><td>順用→體自照，名為淨心自覺</td><td rowspan="2">二義一體，以無分別智為覺也。</td></tr>
<tr><td>照寂</td><td>順體→照自體，名為覺於淨心</td></tr>
<tr><td colspan="4">淨心從本已來具此無分別智性，不增不減，故以淨心為佛性也。</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="4">相似覺</td><td>正明覺於通惑</td><td colspan="3">若解諸法皆從心作，唯虛無實，果時無明即滅，不執虛狀為實，是妄想及妄境滅也，爾時意識轉名無塵智，知無實塵故。</td></tr>
<tr><td rowspan="3">兼明漸除別惑</td><td>出別惑之相</td><td colspan="2">果時迷事無明滅息，無明住地亦少分除也，但相微難彰，故不說住地分滅心。今且約迷事無明滅後，以說住地漸滅因由。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">明漸除之</td><td>因末驗本</td><td>果時迷事無明滅息，無明住地亦少分除也，但相微難彰，故不說住地分滅也。今且約迷事無明滅後，以說住地漸滅因由。</td></tr>
<tr><td></td><td></td></tr>
</table>

		由	正明滅由	以二義故住地無明業識等微薄： ①知境虛智熏心故，令舊無明住地習氣及業識等漸除也，智性能治無明故。 ②細無明虛執及虛境熏心，雖更起無明住地等，即復輕弱，不同前迷境等所熏起者，以能熏微細故。
				以此義故，住地無明業識等漸已損滅也。
			例前結後	如迷事無明滅後，無明住地即分滅。
				以其分分滅故，所起智慧分分增明，故得果時迷事無明滅也。

（乙）淨心體狀	舉離相以明淨心	正明淨心離相	此心即是第一義諦真如心，自性圓融體備大用。但自覺聖智所知非情量能測，「言語道斷心行處滅」。
			唯可說其所離之相，反相滅相而自契焉。
			此心從本已來離一切相，離一切四句法，乃至非一切可說可念等法，亦非不可說不可念法。
			但知所有可說可念，不可說不可念等法悉非淨心，但是淨心所現虛相。
			所有能緣能說者，但是虛妄不實。淨心既是實法，故不以緣慮所知也。
			有能緣所緣者，但為己家淨心為無始妄想所熏故，不能自知己性，即妄生分別。所取之相正是識相，非淨心也。
		巧示順入方便	若知一切妄念分別，體是淨心。當觀一切諸法，一切緣念，有即非有，故名隨順。久久修習（止觀），若離分別即名得入，即是離相體證真如也。
	舉不一不異以論法性	淨心離一切分別及境界之相，然此諸相不異淨心。	
		此心體雖復平等而即本具染淨二用。	
		心體染用依無始無明妄想熏習顯現，此染相無體，唯是淨心，故說不異。	
		淨心之體，但依熏力所現虛相差別不同，然此虛相，有生有滅，淨心之體常無生滅，常恆不變，故言不一。	
	舉二種如來藏以辨真如	空如來藏（子）	
		不空如來藏	明具染淨二法以明不空（丑）。
			明藏體一異以釋實有（寅）。

（子）	正	何故名空，以此心性雖復緣起建立生死、涅盤、違順等法，而復心體平等妙

<table>
<tr><td rowspan="15">空如來藏</td><td>明空義</td><td colspan="4">絕染淨之相，所起染淨等法，亦復性自非有，但以染淨二業幻力所熏，故似染似淨二法現也。</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">心性既寂，是故心體空淨，名心為空如來藏，非謂空無心體。</td></tr>
<tr><td rowspan="13">問答遣疑</td><td rowspan="2">遣眾生現有疑</td><td colspan="3">諸佛體證淨心，可謂常用常寂，有即非有，眾生未證理體現有六道之殊，云何無耶?</td></tr>
<tr><td colspan="3">真智寂照，常用即常寂，說之為空，況迷闇妄見，何得不有，有即非有?</td></tr>
<tr><td rowspan="3">遣何因迷妄疑</td><td colspan="3">既言非有何得有此迷妄?</td></tr>
<tr><td colspan="3">既得非有而妄見有，何為不得無迷而橫起迷?</td></tr>
<tr><td colspan="3">如眼因翳而見空花，然清淨眼中本無空花。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">遣無明有體疑</td><td colspan="3">無明既是染因，云何無耶?</td></tr>
<tr><td colspan="3">子果二種無明，本無自體，但由熏習因緣，故有迷用，以心往攝，用即非有，唯是一心。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">遣能熏為體疑</td><td colspan="3">熏習因緣故有迷用，應以能熏之法作無明之體。能熏雖能熏他令起而即念念自滅，何得即作所起體耶?</td></tr>
<tr><td colspan="3">過去無明但能熏起後念無明，不得自體不滅即作後念無明也。</td></tr>
<tr><td rowspan="4">遣因果一異疑</td><td rowspan="2">不一不異</td><td>果時無明與妄想為一為異?</td><td rowspan="2">不一不異。</td></tr>
<tr><td>子時無明與業識為一為異?</td></tr>
<tr><td>子時無明與業識</td><td colspan="2">淨心不覺故動，無不覺即不動；若無無明即無業識，又復動與不覺和合俱起，不可分別，故子時無明與業識不異也。</td></tr>
<tr><td>果時無明與妄想</td><td colspan="2">不覺自是迷暗之義，過去果時無明熏起，故即以彼果時無明為因，動者自有變異之義，由妄想所熏起，故即以彼妄想為因也，是故子時無明與業識不一也。
從子時無明生果時無明，即以子時無明為因，妄想從業識起，以業識為因，故無明妄想不一。
若無無明即無妄想，若無妄想亦無無明，二法和合俱起，不可分別，是故不異。</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="3">（丑）明具足染淨二法以明不空</td><td rowspan="3">明淨法不空</td><td>具足無漏性功德法</td><td colspan="2">此淨心雖平等一味，體無差別，而復具有過恆沙數無漏性功德法─自性有大智慧光明，真實識知，常樂我淨等義，唯是一心具有，故名不空。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">具足出障淨法</td><td rowspan="2">果性唯心所具</td><td>此淨心體具性淨功德，故能攝淨業熏習之力，由熏力故德用顯現。</td></tr>
<tr><td>以因地加行般若智業，熏於三種智性，令起用顯現，即是如來藏果德種大智慧也。</td></tr>
</table>

				因地五波羅蜜等一切種行，熏於相好之性，令起用顯現，即是如來相好報也。	
				果德之法雖有別相，而體是一心，體具此德故名不空，非就心體義明不空，心體平等非空不空故。	
			能熏亦唯心所具	能熏之法，悉是一心所作。	
				所聞教法悉是諸佛菩薩心作，諸佛菩薩眾生心是一，故教法即不在心外。以此教熏心解性，性依教熏，以起解用，故解復是心作也。	
				以解熏心行性，性依解熏以起行用，故行復是心作也。	
				以行熏心果性，性依行熏起於果德，故果復是一心作也。	
				以是義故，心體在凡之時，本具解行果之性，未為諸佛真如用法所熏，故解等未顯用也，若本無解等之性者，設復熏之，德用終不顯現也。	
				以是義故，淨心之體本具因行果德性也。	
	明染法不空	具足染性	正明	此心雖復等離相，而復具足一切染性，能生生死，能作生死。	
			釋疑	釋性不可轉	心體若唯具染性者，不可得轉凡成聖，既並具染淨二性，何為不轉凡成聖耶。
				釋兩性相違	一一眾生心體，一一諸佛心體，本具二性。以染業熏染性故，生死之相顯，以淨業熏淨性故，涅槃之用現。
					一一眾生心體依熏作生死時，而不妨體有淨性之能，一一諸佛心體依熏作涅槃時，而不妨體有染性之用。
					但依熏力起用，先後不俱，以染熏習故稱曰轉凡，淨業起故說為成聖。
				釋兩業起滅	得諸佛真如用義熏心故，淨業得起。淨能除染故，染業即滅。

				釋性不相除	染業雖依心性而起，而常違心，淨業亦依心性而起，常順心也。
					違有滅離之義，故為淨除，順有相資之能，故能除染。
				釋互論相違	淨業順心故，心體淨性即為順本。
					染業違心故，心體染性即為違本。
					若偏論心體，即違順平等。
					順本起淨，即順淨心不二之體，故有相資之能，違本起染，便違真如平等之理，故有滅離之義也。
				釋本末同滅	違本雖起違末，但是理用，故與順一味，即不可除。違末雖依違本，但是事用，即有別義，是故可滅。
					但是事用，即有別義，是故可滅。
					故云法爾具足二性不可破壞也。
					不知自己及諸境界，從心而起，亦不知淨心具染淨二性而無異相，以稱理而知故，名為順。
				釋相違不熏	無明染法，無別有體，故不離淨心，雖復相違而得相熏。如木出火炎，炎違木體而上騰，以無別體，不離木故，還燒於木。
		具足染事	心體之染性為染業熏故，成無明住地及一切染法種子，依種子現果報，此無明及業果，即是染事。		
			然此無明住地及種子果報等雖有相別顯現，說之為事，而悉一心為體，悉不在心外，故復以此心為不空也。		

（寅）明藏體一異以釋實有	明圓融無礙法界門（A）
	明因果法身名列之義（B）
	明真體在障出障之義（C）
	明事用相攝之相（D）
	明治惑受報不同之義（E）
	明共相識不共相識（F）

<table>
<tr><td rowspan="13">（A）明圓融無礙法界門</td><td>真明法界一體</td><td colspan="4">問曰：「不空如來藏者，為一一眾生各有一如來藏，為一切眾生一切諸佛，唯共一如來藏耶？」</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">答曰：「一切眾生一切諸佛，唯共一如來藏也。」</td></tr>
<tr><td rowspan="11">具明染淨性事</td><td rowspan="3">標章</td><td colspan="3">所言藏體具包染淨者，為俱時具，為始終具耶?</td></tr>
<tr><td>有其二種</td><td>性染性淨
事染事淨</td><td>如上已明。</td></tr>
<tr><td colspan="3">若據性染性淨即無始以來俱時具有。</td></tr>
<tr><td colspan="4">若據事染事淨，即有二差別。</td></tr>
<tr><td rowspan="7">釋示</td><td rowspan="3">性染性淨俱時具有</td><td colspan="2">如來藏體具足一切眾生之性，各各差別不同，所謂六道四生，一切世間染法，及三乘因果一切出世淨法，一一眾生性中悉具不少也。</td></tr>
<tr><td colspan="2">以是義故，如來之藏從本已來，俱時具有染淨二性。</td></tr>
<tr><td colspan="2">具染性故，能現一切眾生等染事。</td></tr>
<tr><td rowspan="4">事染事淨有二差別</td><td colspan="2">具淨性故，能現一切諸佛等淨德。</td></tr>
<tr><td>一時俱具二事</td><td>一一眾生但以造業不同，故熏種子性成種子用，亦即有別，種子用別故，一時之中受報不同。</td></tr>
<tr><td>始終方具二事</td><td>有成佛者，有成二乘果者，有入三塗者，有生天人中者。以此論之，如來藏心之內俱時得具染淨二事。</td></tr>
<tr><td>但因緣之法無定，一一凡聖無始已來具經諸趣無數迴返。後遇善友教修出離及得三乘道果，以此論之，一一眾生始終乃具染淨二事。</td></tr>
<tr><td>以一眾生受一一趣中一一身時，亦無餘身報，受世間報時，不得有出世果，故一眾生不得俱時具染淨二事，始終方具二事也，一切眾生亦如是。</td></tr>
<tr><td>正明無礙圓融</td><td>法</td><td>明無差別而</td><td colspan="2">藏體平等實無差別，即是空如來藏。</td></tr>
</table>

		說	差別之理	藏體復有不可思議用故，具足一切法性，有其差別，即是不空如來藏，無差別之差別也。
				如來藏是真實法，圓融無二故。
			全理成事	是故如來之藏全體是一眾生一毛孔性，全體是一眾生一切毛孔性，一切所有世間一一法性。
				如一眾生世間法性，一切眾生所有世間一一法性，一切諸佛所有出世間一一法性，是如來藏全體也。
			全事攝理	故舉一眾生毛孔性，即攝一切眾生所有世間法性，及攝一切諸佛所有出世間法性。
				舉其餘一切世間一一法性亦即攝一切法性。
				舉出世間所有一一法性亦即攝一切法性。
			全事攝事	如舉一毛孔事，即攝一切世出世事；如舉一毛孔事，即攝一切事，舉其餘世山世間一切所有隨一一事，即攝一切世出世事。
				一切世出世間事，即以彼世出世間性為體故。是故世出世間事即是圓融相攝無礙也。
			差即無差	「心佛及眾生是三無差別」。
				一切諸佛一切眾生，同一淨心如來之藏，不相妨礙。
		喻說		
		引證	晉譯《六十華嚴》：「譬如明淨鏡，隨對面像現，各各不相知，業性亦如是。」	
			明淨鏡喻淨心體，隨對喻淨心體具一切法性，能受一切熏習，隨熏別現報不同。面喻染淨二業。像現喻心體染淨二性，依熏力故現染淨二報，各各不相知喻淨心與業果報各不相知也，業為染淨二業。	
			《起信論》：「三者用大，能生世間出世間善惡因果故。」	
			經言：「一切諸佛法身，唯是一法身者。」證知一切諸佛同一真心為體，一切諸佛法身是一故，一切眾生及與諸佛即同一法身也。	

（B）因果法身名別之義	正明	以事約體說此二名	以事約體說二法身名者，法身雖一，所現之相，凡聖不同，說言諸佛法身眾生法身之異。	
			以此無二之體，收彼所現之事，彼事亦即平等凡聖一味也。	

		約事辨性以性約體	約事辨性，以性約體，說有凡聖法身之異名者，以此真心能現淨德故，即知真心本具淨性也。復以真心能現染事故，即知真心本具染性也。
			以本具染性故，說名眾生法身；以本具淨性故，說名諸佛法身，以此義故，有凡聖法身之異名。
			依平等義故道一切凡聖同一法身。
			依性別義故道一一凡一一聖各別法身。
	釋疑	染淨二性非以習成	如來之藏乃是理體用不改之性，非習成之染淨二性也。
			佛性即是淨性，不可造作，染性與彼同體，是法界法爾，亦不可習成。
		能生生死悉有佛性	若言如來藏體具染性，能生生死者，以明法性能生諸法之義。若言眾生身中有佛性者，此明體為相隱之語。
			如來藏性，能生生死，眾生身中悉有佛性，義不相妨。
		性染生死與 在障佛性	真如出障名性淨涅槃，在障應名性染生死，何得稱為佛性耶?
			在纏之實，雖體具染性，能建生死之用，而即體具淨性，畢竟有出障之能，故稱佛性。
			單彰性淨之涅槃，為欲起彼事淨之泥洹，便隱性染輪迴，冀得廢斯事染之生死。
			是故在障出障法身，俱隱性染之名，有垢無垢真如，並彰性淨之號。

（C）真體在障出障之義	正明	體性本融	若論心體平等，實無障與不障，不論垢與不垢，若就染淨二性，亦復體融一味，不相妨礙。
		約用差別	就染性依熏起故，有障垢之名，以染業熏於真心，性依熏力起種種染用，以違隱真如心為在障法身，亦名有垢真如。
			若以淨業熏於真心，性依熏力，起種種淨用，能除染用之垢，即說此順用之照，為圓覺大智，此淨用不離真體故名真心，為出障法身，亦名無垢真如。
		用不違體	此有垢無垢，在障出障之別，但約染淨之用說，非是真心之體有此垢與不垢，障與不障。
	釋疑	一、問曰：「違用既論為垢障，違性應說為礙染？」	
		答曰：「具是障性垢性，亦得名為性障性垢，此蓋平等之差別，圓融之能所。然即唯一真心，勿謂相礙不融也。」	
		二、問曰：「既言有平等之差別能所，亦應有自體在障出障耶？」	
		答曰：「據染性而說，無一淨性而非染，即是自體為能障、所障、在	

				障，就淨性而論，無一染性而非淨，即是自體為能除、所除、出障。」
				染以淨為體，淨以染為體，一味平等，無有差別之相，此是法界法門常同常別之義。

（D）事用相攝之相	以理曲明	正明相攝	相攝	若偏就妄執之事，即一向不融，若據心性緣起依持之用，即可得相攝。
				所謂一切眾生悉於一佛身中起業招報；一切諸佛復在一眾生毛孔中修行成道。此即凡聖多少以相攝，十方世界內纖塵而不迮，三世時勢入促念而能容，此即長短大小相收。
				一切對法及不對法，起必依心，心體既融，相亦無礙。
			相即	非但一念與三世等，亦可一念即是三世時勢；非但一塵共十方齊，亦可一塵即是十方世界。
				以一切法唯一心故，別（一切法）之外無別心；心具眾用，一心是別，常同常異。
		兼破餘疑	破凡聖不同疑	聖人即能以自攝他、以大為小、促長演短、合多離一，何故凡夫不得？
				凡聖理實圓融，但聖人稱理施作，所以皆成，凡夫性執乖旨，是故不得。
			破聖無別相疑	聖人得理，便應不見別相，何得以彼小事以包納大法？
				若據第一義諦，真如平等實無差別，不妨即寂緣起世諦不壞而有別相。
			破世諦差別疑	若約真諦本無眾相，故不論攝與不攝，若據世諦彼此差別，故不可大小相收。
				若二諦一向異體，可如來難，今既以體作用名為世諦，用全是體名為

				真諦，寧不相攝?
			破世諦攝事疑	體用無二，只可二諦相攝，何得世諦還攝世事?
				以世諦之中一一事相，即是真諦全體，故云體用無二，若真諦攝世諦中一切事相，即世諦中一一事相亦攝世諦中一切事相。
			破濫同神我疑	外道所計（神我），心外有法，大小遠近、三世六道、歷然是實，實事之相異神我，神我之相異實事。
				設使即事計我，我與事一，但彼執事為實，彼此不融。
				佛法之內即不如是，一切法悉是心作，但以心性緣起，不無相別，而唯一心為體。
	以事巧示	示大小相攝相即	憶想身上一小毛孔	心想所作，毛孔與城大小不異
			憶想作一大城廣數十里	
		示時勢相攝相即	夢中經歷十年五歲時節事，而覺已始知經食頃，以一食之頃經多年之事。據覺論夢，夢裡時長便則不實，據夢論覺，覺時食頃，亦則為虛。	
			若以一心望彼，長短俱無，本來平等，故得相攝。	

（E）治惑受報不同之義	正明	能治所治治惑不同	能治之法為能治之所滅。
			事法有成有敗，故此生彼滅，性義無始並具，又復體融無二，故不可一滅一存也。
			眾生未修治道之前，雙有能治所治之性，但所治染法之性依熏起用，能治淨法之性未有熏力故無用也。
			若修道之後，亦並具能治所治之性，但能治之性依熏力故，分分起於淨用，所治染性無所熏力，染用分分損減。
		六道受身果報不同	眾生但可具有無始六道種子在於心中，隨一道種子偏強偏熟者，先受果報，隨是一報之中，不妨自雜受苦樂之事，要不得令一眾生俱受六道之身。
			菩薩若作自在用時，以悲願力，一時於六道中受無量身教化眾生。
	釋	釋凡聖同	不由以一心為體故，便不得受眾多

<table>
<tr><td rowspan="5">疑</td><td rowspan="2">時受報疑</td><td colspan="4">身。</td></tr>
<tr><td colspan="4">不由以一心為體故，要須一時受眾多身。</td></tr>
<tr><td rowspan="3">釋凡聖同時治惑疑</td><td colspan="4">不由以一心為體故，染淨二事相除。</td></tr>
<tr><td colspan="4">不由以一心為體故，染淨二法不得相除。</td></tr>
<tr><td colspan="4">不由別心為體故，凡聖二事不得相除。</td></tr>
<tr><td rowspan="12">破執</td><td rowspan="8">破正計</td><td>約共相法身</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">直破</td><td colspan="3">若一切凡聖不同一真心為體者，即無共相（無相之相）平等法身。</td></tr>
<tr><td colspan="3">是故經言：「由共相身故一切諸佛畢竟不成佛也。（佛與眾生是共相身故，一眾生未成佛，即法身未清淨故）。」</td></tr>
<tr><td rowspan="5">事例破</td><td rowspan="4">多身無二心</td><td>引釋迦果人多身破</td><td rowspan="4">現多身無二心。
此一心得現多身。
一切諸佛身，唯是一法身。</td></tr>
<tr><td>引善財因人多身破</td></tr>
<tr><td>引凡夫夢中多身破</td></tr>
<tr><td>引菩薩悲願多身破</td></tr>
<tr><td>染淨無二心</td><td colspan="2">人唯一心而得俱有染淨二法。</td></tr>
<tr><td rowspan="4">破轉計</td><td rowspan="3">正破</td><td colspan="3">一心之中具有一切凡聖，一一凡聖各各先後隨自種子強者受報，不得一人俱受六道之身。</td></tr>
<tr><td colspan="3">一心之中一時具有凡聖不相除滅。</td></tr>
<tr><td colspan="3">一切凡聖雖同一心，不妨一一凡聖各自修智自斷其惑。</td></tr>
<tr><td>結成</td><td colspan="3">智慧分起，能分除惑，智慧滿足，除惑皆盡，不由一心不容染淨二法而斷惑也。</td></tr>
<tr><td colspan="4">真心能與一切凡聖為體，心體具一切法性，如即時世間出世間事得成立者皆由心性有此理也。若無此道理者終不可成。</td></tr>
</table>

（Ｆ）共相識不共相識	總明	真如平等心為體	此體即是一切凡聖平等共相法身。
		阿梨耶識為相	清淨分依他性，亦名清淨和合識，為一切聖人之體。
			染濁分依他性，亦名染濁和合識，為一切眾生之體。
	別解	解共相識	所謂外諸法，五塵器世界等，一切凡聖同受用者，是共相識相也。
			一切眾生同修淨業得一淨土。
		解不共相識	謂一一凡聖內身別報是也，一一凡聖造業不同熏於真心，顯現別報，各各不同，自他兩別。
		解共中不共	如餓鬼等與人同造共業故同得器世界，即是共相。復以彼等別業尤重，至彼河邊，則見為火不是水。
		解不共中共	由眷屬知識乃至時頃同處、同語、同知、同解，或暫相見，皆由過去造相見知等業熏心共相性故，心緣熏力顯現如此相見相知等事，即不共中共也。
	結示		

（丙）破暗證	問	我今不觀境界，不念名義，證心寂慮，泯然絕相豈非心體寂照真如三昧?				
	答	約證破	標徵			
			逐破	破自證	直破	
					破轉計	破作意
						破自止
						破能知
						破自知
						破七識能見
					結破	
				破他證	正破	
					轉破	
				破證他	明他不易證	
					明心不證他	
					明他不相止	
					明嫌非方便	

		約修破	正破	
			判簡	

（二）明止觀境界	三自性法	總明三性	出障真如	真實性
			及佛淨德	
			真妄和合	依他性
			阿梨耶識	
			六識七識	分別性
			妄想分別	
		別明三性	別明	別辨真實性（丁）
				別辨依他性（戊）
				別辨分別性（己）
			合辨（庚）	

（丁）辨別真實性	標章			
	各釋	釋有垢淨心	眾生之體實	依熏變現故有垢。
			事染之本性	能熏之垢本空故為淨。
		淨無垢淨心	諸佛之體性	淨熏滿故，事淨德顯故稱無垢。
			淨德之本實	雖從熏顯，性淨之用非增故心淨。
	合結	依熏約用故，有有垢無垢之殊	平等實性	真實性
		就體談真，本無無染有染之異	大總法門	

（戊）辨別依他性	淨分依他性	正釋	但得無漏淨法所熏事染之功盡名為清淨		三身淨土自利利他。
			復依彼淨業所熏性淨之用顯故名依他性		
		料	約性染	正明染性有用	現同六道，示有三毒權受苦報生

		簡	義對簡		死。
				釋其名清淨分	佛望於眾生此德為清淨。
				釋其名分別性	此德依悲願起為依他性，若對緣施化即名分別性。
			對真實性料簡	無垢真實性顯體離障	體也。
				清淨依他性能隨熏力淨德現起	相也。
				清淨分別性對緣施設為能	用也。
	染分依他性	正釋	但為分別性中無明染法所熏，依之變現虛狀等法，流轉生死、輪迴六道。		
		料簡	正簡	雖未為無漏熏故淨不現，但為諸佛同體智力所護念故，遇善知識漸發道心。	
			釋疑	無始以來造業差別，輕重不同，先後不一。	
				罪垢輕者蒙佛智力，罪垢重者有力不蒙。	

（己）辨別真實性	清淨分別性	即彼清淨依他性中所有利他之德，對彼內證無分別智故名分別，所謂一切種智，能知世諦種種差別，一切眾生心心數法，示現五通三輪之相，應化四生六道之形。		
	染濁分別性	正釋	即彼染濁依他性中虛狀法內有於似色、似識、似塵等法，即妄分別執虛為實，如此執時，念念熏心，還成依他性，於上還執，復成分別性。	
		料簡	依他性法	心性依熏起故，但是心相，體虛無實。
			分別性法	以無明故，不知依他之法是虛，妄執為實。

（庚）合辨	約一心辨	就心體平等名真實性。	
		心體依隨染淨二法名依他性。	
		心體所現虛相果報名分別性。	
	約依他辨	依他性中分為三性	淨分在染名真實性。
			不淨分之染法習氣種子虛相是分別性。
			二性和合即是依他性。

	釋六識疑	五識見五塵時，各與意識俱時而起。
		大乘中不明五意識與六識別，但能分別者悉名意識。

（三）止觀體狀	就染濁三性以明止觀體狀	各釋	約分別性以明止觀體狀（A）。		
			約分別性以明止觀體狀（B）。		
			約分別性以明止觀體狀（C）。		
		通簡	正簡示	①止觀功能②四重深義③修有次第④妄執須除。	
			約幻喻	①喻觀門②喻三性三無性止門③止觀合辨。	
			約夢喻	以夢喻顯三性三無性。	
	就清淨三性以明止觀體狀	各釋	明分別性中止觀體狀。		
			明依他性中止觀體狀。		
			明真實性中止觀體狀。		
		通簡	簡寂用之相	約以修顯性。	
				約稱性起修。	
			簡生佛之名。		
			簡同異之義。		
			簡自他修益	明益。	
				釋疑。	
			簡佛德虛實	示德相	約修正簡。
				簡虛實	約性例簡。
			簡常住生滅。		

（A）約分別性以明止觀體狀	從觀入止	明觀	觀五陰六塵但是意識，有果時無明，故不知是虛，執虛為實，起惑造業。
		明止	觀諸法是心相虛狀，復觀此能觀之心念亦無實，執心止息即從觀入止。
	從止復觀		以知諸法無實故反觀本自謂實時但是無明妄想，即名從止起觀，由此入依他性觀。

（B）約依他性以顯止觀體狀	從觀入止	明觀	因前分別性中止行知一切是虛，五陰六塵等法悉皆心作，體是虛。
		明止	所見虛法唯心所現本無滅，如是緣心遣心，執相之念滅而入止。
	從止復觀		即知諸法有即非有。
			復知不妨非有而有。
			由止徑入真實性觀。

（C）對真實性以示止觀體狀	第一重: 從觀入止明無性性	為無分別依他性故，即以無為心抑別有淨心耶？作止念時名為觀。空其偏空之性，遣其執無之性為止，即名無性（偏空）性（真實）。
	第二重: 從觀入止明無真性	觀於淨心，為可見不可見，可念不可念耶？作止分別時即名觀。覓心之心體唯是淨心，以妄想習氣故自生分別，而淨心之體常無分別，作止解者，為隨順真如，名為止門。
	第三重: 止觀明根本真如三昧	久久修習無明妄想習氣盡故，念即自息，證真如為止。
		復以觀門方便及悲願熏習力故，即於定中興起大用，即是真如用義為止起觀。
	第四重: 止觀明止觀雙行	從真如大用，熾然分別而常體寂。
		雖常體寂而即緣起分別。

（D）止觀斷得	標科					
	各釋	約分別性	觀行斷得	正明	能除妄想上迷妄（執迷以為非迷）識知此心虛妄	除障
					除止迷妄之障堪能進修止行。	
				喻顯	如人不知東而反執東為西，即有執非為是之過失，因他語而知執東為西是妄，即得改正順倒，捨離執著。	
				法合	雖未證知諸法是虛，但能知境虛是無明執實是妄想，即常不信己執而堪修止行。	
			止行斷得	依前觀行作方便，知諸法本來無實，		除障。

<table>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td colspan="3">能除果時無明及以妄想，貪瞋漸薄，不為業繫，解苦無苦</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td colspan="3">能成就依他性中觀行，無塵智用隨心行故</td><td>得益。</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>約依他性</td><td>觀行斷得</td><td colspan="3">此觀門與分別性中止門不異，彼緣虛之遣即此依他性中觀門，依此堪能進修止門而分成如幻等三昧。</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td>止行斷得</td><td>正明</td><td colspan="2">依前觀門作方便，知虛相有即非有，滅虛相之執故名止。能除果時無明及以妄想，漸薄無明住地。</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td>料簡</td><td colspan="2">成就（完成）如幻等三昧，無生智用現前，成就真實性中觀行。</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>約真實性</td><td>觀行斷得</td><td>正明</td><td colspan="2">依他性中止門必緣一切法唯心所作，體是一心。</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td colspan="2">得滅虛相之執，而此觀門能知諸法唯一心之體，彼止若成，此觀即就。</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td colspan="2">彼以滅相為宗，以此立心為旨，故異。</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td>料簡</td><td>唯心所作</td><td>依一心起於諸法，非有即有</td><td>從體起相證也。</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td>唯是一心</td><td>知彼所起之相，有即非有</td><td>滅相入實證也。</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td>止行斷得</td><td colspan="3">念動息滅即為止，能滅無明住地及以妄想</td><td>除障。</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td colspan="3">大覺現前，具足佛力</td><td>得益。</td></tr>
<tr><td></td><td>總辨</td><td>除障之義</td><td colspan="5">除障之時非如小乘所謂智解與惑用敵對相除，以解惑之前後不相見故，乃為解惑念念迭興之時，解用漸漸熏心，增益解性之力，以成解用種子，即能熏彼惑染種子分分損減，惑用漸弱，即是除也。</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>熏心之由</td><td colspan="5">一切解惑之用皆依一心而起，解惑之用悉不離心，起用之時即是熏心。</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>地位之相</td><td>三性止觀地位不定</td><td>就一相言</td><td>十解</td><td>分別性中止行成。</td><td></td></tr>
</table>

					十迴向	依他性中止行成。
					佛果滿足	真實性中止行成。
				更一解	地前	分別性中止行成。
					地上	依他性中止行成。
					佛地	真實性中止行成。
				又復	地前	隨分具三性止行。
					地上	亦具三性止行。
					佛果	三性止行究竟滿足。
				又復	位位行行俱行三止	明昧有殊託法無別。
					凡夫始發心亦俱行	
					三止	
		結略總明	三性止行成故離凡夫行			除障。
			三性觀行成故離聲聞行			
			三性止行成故得寂滅樂			得益。
			三性觀行成故得緣起作用			

（五）止觀作用	正明偈頌結	備顯作用	剋證全體大用	止行成故，體證淨心理融無二之性，用無用相，動無動相。
				觀行成故淨心體顯法界無礙之用，自然出生一切染淨之能。
			雙遮雙照	止行成故，其心平等不住生死。 觀行成故，德用緣起不入涅槃。
				止行成故，住大涅槃。 觀行成故，處於生死。
			離過具德	止行成故，不為世染。 觀行成故，不為寂滯。

					止行成故，即用而常寂。 觀行成故，即寂而常用。
			融即離微		止行成故，知生死即是涅槃。 觀行成故，知流轉即是生死。
					止行成故，知生死及涅槃二俱不可得。 觀行成故，知流轉是生死，不轉是涅槃。
		重明所依	菩薩依他性道理故，能即寂興用。		
			復	觀	依分別性觀門故，知一切眾生受大苦惱。
					依依他性觀門故，從心出生攝化之用。
					依真實性觀門故，知一切眾生與之同體。
				止	依分別性止門故，知一切眾生可除染得淨。
					依依他性止門故，不見能度所度之相。
					依真實性止門故，自身他身本來常住大般涅槃。
		再示方便	初行菩薩欲有所作，先須發願次入止、入觀，然後隨心所作即成。		
			久行菩薩，但發意欲作，隨念即成。		
			諸佛如來，不緣而照，不慮而知，不發意而事自成。		

第二章 《大乘止觀法門》的真偽及其作者

第一節 南嶽慧思禪師及其著述

關於《大乘止觀》這部論書的作者，自古以來，諸說紛紜而無定論。對於本書加以解釋的，則有宋代的了然、明末的智旭，以及近代的諦閑等諸人，他們一如大多數的中國高僧的態度，對於先賢古德所留下的遺著，不輕易地作反面的推測，所以，他們都是站在天臺宗學者的立場，將本書用天臺宗的正統思想，加以疏說，故誰也都未曾懷疑本書之出於慧思禪師的說法有什麼問題。

但是，不論是肯定或否定本書之出於慧思禪師之說的觀點，均應先來對於慧思禪師的生平及其所持的思想背景，作一較為清晰的考察和認識。所以，且讓我們從各種史傳資料中，把關於慧思禪師的重要記載，作一介紹與分析。

慧思禪師的俗家姓李，於北魏延昌四年（西元五一五年），也就是梁武帝天監十四年的十一月十一日，生於大魏國南豫州汝陽郡武津縣（註一），相當於現代的河南省汝寧的上蔡縣之東。自幼皈佛樂法，信仰誠篤，並曾夢見普賢菩薩，乘白象王，現於其前，摩其頭頂。從此，在他頂門之上，即有肉髻瑞相隆起（註二）。

因此，到了北魏孝莊帝永安二年（西元五二九年），當他十五歲時，即行出家受具足戒，此後的五年之間，專誦《法華經》及諸大乘經典（註三），精進於學行二道。然在二十歲那年，即是東魏孝靜帝天平元年（西元五三四年），因讀妙《勝定經》而有所感，遂常經行於林野，遍訪禪德，好於禪修（註四）。因此「復更發心，求善知識，值慧文禪師，稟受禪法」（註五）。此處所謂的禪法的稟受，乃是指的觀心之法。自此，聽講、參禪，晝夜研磨，不敢懈怠。慧思禪師因此得力而開悟，此在《佛祖統紀》卷六，有如下的記載：「晝則驅馳僧事，夜則坐禪達旦。始三七日，初發少靜，觀見一生善惡業相。轉復勇猛，禪障忽起，四肢緩弱，身不隨心，即自觀察：我今病者，皆從業生，業由心起，本無外境，反見心源，業非可得。遂動八觸（註六），發根本禪，因見三生行道之迹。夏竟受歲，將欲上堂，乃感歎曰：『昔佛在世，九旬究滿證道者多，吾今虛受法歲，內愧深矣。』將放身倚壁，豁然大悟法華三昧。自是之後，所未聞經，不疑自解。」（註七）

這是慧思禪師在修道過程中的主要得力處，由於他有了這種深厚的宗教經驗之後，便展開了他在此後的行化工作，且能經得起屢次三番的打擊與阻撓。

例如，在東魏武定六年（西元五四八年），慧思禪師三十四歲那一年，在河南的兗州，因與大眾議論，而為惡比丘所毒，垂死而復活。這是他所遭遇的第一次法難。從此之後的慧思禪師，幾乎終其一生，經常是處於接受迫害的環境之下。又如到了北齊天保四年（西元五五三年），慧思禪師三十九歲之時，在郢州地方，受到惡眾的毒殺，他有三位弟子，即因此而死，師亦負了重傷（註八）。再到天保七年（西元五五六年），禪師四十二歲之際，於光州城西的觀邑寺，重講摩訶衍義之時，受到惡論師的惱亂（註九）。第二年，禪師四十三歲，為南定州的刺史，講摩訶衍義，又遭到惡論師們的惡心惱亂，施以種種惡毒手段，斷絕檀越的飲食供養，經歷五十日間，唯遣弟子化得，以濟身命（註一○）。

對於一位行道的沙門，為了自己的悲願而受到如此種種的酷毒的迫害，在當時的諸禪師中，恐怕是僅其一人而已，即在整個的中國佛教史上，像這樣的實例，也不是尋常之事。

那麼，慧思禪師，他為什麼會經常處於被迫害的狀態之下的呢？這是一個重要的問題。僅從慧思禪師的傳記資料中看，對此並無明確的敍述，不過可以確定一點，那就是他的發自悟境的言論，與一般人所持的思想觀念和生活方式，有所抵觸。也就是說，他對佛法的理解態度，比之於當時其他的論師們，頗有特異之處，或優勝之處，所以不能見容於當時的佛教界的同道之間。這一事實，可以找出如下的三種記載，作為依據。

（一）《續高僧傳》卷一七：「自江東佛法，弘重義門。至於禪法，蓋蔑如也。而思慨斯南服，定慧雙開。晝談理義，夜便思擇。」（註一一）這段文字，在《天臺九祖傳》及《法華經顯應錄》等書中，也曾引用。

（二）同為《續高僧傳》卷一七中，尚有一段值得注目的文字：「乃以大小乘中，定慧等法，敷揚引喻，用攝自他，眾雜精麁，是非由起。怨嫉鴆毒，毒所不傷；異道興謀，謀不為害。乃顧徒屬曰：大聖在世，不免流言，況吾無德，豈逃此責，責是宿作，時來須受。」（註一二）此段文意在《景德傳燈錄》以及《天臺九祖傳》中，也有引用。

（三）《神僧傳》卷四，又有如此的記載：「自思南度，定慧雙舉，道風既盛，名稱普聞。俄有道士，生妬害心，密告陳主，誣師乃北僧，受齊國券。」（註一三）

由於以上所錄三段文字看來，不難瞭解慧思禪師當時的環境，是一個僅重義理之學的局面，一旦遇到慧思禪師這樣一位行解並重、定慧雙舉的大德出世，固然能為真正的佛法開出新的氣象，卻為當時的流俗比丘之所不容。像這樣的比丘，可說歷代都有，他們也懂佛理，並且能夠聚眾講授，如不是遇到傑出的善知識出世，他們的確也是能為佛教撐持門面的師匠，可惜他們有學問而無行持，更無實證工夫，所以滿心仍是人我利害的觀念，一旦遇到和他們的私利衝突的境界出現時，他們便無法把握自己，便會以嫉妒或怨毒之心，加害於人，甚至以間諜的罪名，來誣栽於人，置人於死地而始甘心！

可見，慧思禪師之屢遭迫害，主因當在於知見的、或思想的、或風格的不同於流俗的比丘及論師們，但也夾雜著名聞利養的感情問題在內（註一四）。大善知識雖無爭取名聞利養之意，但必實至而名歸；又所謂樹大招風，名大招妒，釋尊在世，尚所不免，何況慧思禪師？因此他也毫無怨尤，並且以為那是他自己宿業所感。這種光明美善的心地，正好說明了他的人格和他的立場，的確是與佛法完全相應的。

由蒙受迫害而使慧思禪師產生的另一思想的反映，便是「佛法將滅」的末法觀念的強調。此有如下的數種資料可作根據！

（一）《續高僧傳》卷一七：「然我佛法，不久應滅。」（註一五）

（二）《立誓願文》之中則稱：「我慧思即是末法八十二年，太歲在乙未，十一月十一日，於大魏國南豫州汝陽郡武津縣生。」（註一六）

像這種末法思想以及進入了末法時期的警覺，並且為之宣揚者，在中國的南北朝時代，特別是在慧思以前的中國佛教史上，幾乎是未嘗發現的事。因此，慧思之在中國佛教的思想史上，也可稱作末法觀的先驅者了。又因為《立誓願文》作於慧思禪師四十四歲之際，正好是在他遭受了現有文字可考的最後一次法難的第二年。由此可見，他的對於末法時期的警覺，的確是從屢次受同道迫害的體驗之中感受出來的。

佛法將滅，但他仍為佛法的存留於人間而作最大的努力。就在撰作《立誓願文》的同一年，他也造了金字《法華經》及金字《大品般若經》。例如在《立誓願文》中作了如下的敍述：「我於彼時，起大悲心，念眾惡論師，即發誓願，作如是言：誓造金字《摩訶般若》及諸大乘王瑠璃寶函，奉盛經卷。」（註一七）

又於《續高僧傳》卷一七，有謂：「又以道俗福施，造金字《般若》二十七卷，金字《法華》，琉璃寶函，莊嚴炫曜。」（註一八）

這所謂「金字」《般若》及「金字」《法華》，一般是指以金泥所寫之經典，故比其他以墨書寫的經典寶貴得多，通常被視為稀世之寶，故其被流傳於後世的可能，要比墨寫的經典大得多。慧思禪師的護持佛法之心，堪稱良苦！此與稍後的《房山石經》的盛舉，故亦頗有啟發或先導的功用。

然而，在遭受了屢次三番的迫害之後的慧思，一方面警覺到末法景象已經降臨人間，一方面也警覺到生命的短促、世相的危脆，既不能大展度眾救世的悲願，便退而興起了厭離世俗、棲隱山林、獨自修證的意念。此亦正是中國正統思想的形態之一，那就是所謂：「達則兼善天下，窮則獨善其身。」此在《立誓願文》裡面，有如下的敍述：「應常念本願，捨諸有為事，名聞及利養，乃至惡弟子，內外悉應捨。」（註一九）「若不自證，何能度人？先學已證，然後得行，自求道果。」（註二〇）「欲安眾生先自安，己身有縛，能解他縛，無有是處。」（註二一）「不得他心智，不應說法。」（註二二）

從這些自我表白的意念看來，慧思禪師雖受中國正統儒家思想的感染，但他畢竟不是儒家學者，而是標準的佛家高僧，故在不能伸展自己的濟世悲願之際，絕不怨天尤人，反而向內自責，認為是自己的福德不夠，是他自己的濟世資糧不足。同時也使他覺察到，在末法時代，弘通佛法的工作，至為艱難，若不先自具備了解脫的能力，要想協助他人解脫是不可能的。但是，要他獨自逃避，也非他的本意，故盼得了他心智後，再為眾生說法。此與小乘人的心量，自又不得同日而語了。

至於佛法的修持法門，不出戒定慧的三無漏學。然後通常著手工夫，不論念佛、讀誦、禮拜、經行、沈思、默禱、靜坐、冥想、觀照、參究等等的得力之處，又無不屬於禪觀或禪定的同體異名。慧思禪師主唱「定慧雙舉」、「晝談理義」，是屬於慧業；「夜便思擇」，是屬於定業。在他四十歲之後，極力闡揚定業的禪觀之學，目的正是為了自修，也為了勸人修行。甚至可說，他把對於慧業的功力，也是藉著禪觀之學的闡揚而表露出來。所以他是一位禪師——定慧雙開的禪師，而非僅玩紙面工夫及口頭工夫的論師，也非只顧盲坐瞎參的禪師可比。

慧思禪師對禪觀之學的觀點，由其所撰的《諸法無諍三昧法門》卷上，可以看到如下的開示：「復次，如《勝定經》中所說：若復有人，不須禪定，身不證法，散心讀誦十二部經，卷卷側滿十方世界，皆闇誦通利。復大精進恒河沙劫，講說是經，不如一念思惟入定。何以故？但使發心，欲坐禪者，雖未得禪定，已勝十方一切論師。」（註二三）

這是他對禪定之修持的讚揚，實則，縱觀他的一生，也以禪觀之行持與弘揚，為其徹始徹終的思想中心。特別根據他所著《法華經安樂行義》可以明白，在「有相行」及「無相行」的兩者之中，以「無相行」為畢竟究極之禪觀的根本。同時，慧思禪師之遭受屢次的迫害，與他所弘禪風之異於當時一般的小乘禪者，亦為原因之一。

另一個佐證，便是天臺智者大師的《摩訶止觀》卷一之上，說明了他傳承了慧思禪師的漸次、不定、圓頓的三種止觀（註二四）。此所謂的圓頓止觀，便是不共於三乘的大乘止觀，此後也為中國的禪宗思想開了先河。故在《續高僧傳》卷一七「慧思傳」中稱：「思慨斯南服，定慧雙開，晝談理義，夜便思擇。故所發言，無非致遠便驗。因定發慧，此旨不虛。南北禪宗，罕不承緒。」（註二五）

這是道宣律師（西元五六九—六六七年），將慧思禪師的追述，所稱的「南北禪宗」，可能即是指的禪宗五祖門下的南北兩系，南方的惠能（西元六三八—七一三年）系和北方的神秀（卒於西元七○六年，傳稱百餘歲）系。道宣律師與中國禪宗南北二系的創始者，為同時代的人，所言當不至有誤。

但是慧思禪師既為中國禪宗的先聲，更是中國天臺宗的源流，因為天臺大師於《修習止觀坐禪法要》之〈序文〉中自稱其：「天臺大師靈山親承，承止觀也；大蘇妙悟，悟止觀也。」（註二六）

這是說智者大師在光州的大蘇山，追隨慧思禪師之際，慧思禪師為其開示普賢道場，為說《法華經》的四安樂行，智者大師便於此山修行法華三昧，始經三晚，誦《法華經》至〈藥王菩薩本事品〉，心緣苦行而至「是真精進」之句下，解悟便發，在此悟境之中，見到他與慧思禪師曾在靈鷲山的七寶淨土，同聽佛陀說法的景象。佛陀當時所說示者止觀法門，他在大蘇山的慧思座下所悟者，也是止觀法門。由此可知慧思本人著重禪觀法門，傳給他的弟子們如智者大師的，也以禪觀為主。再說天臺承受的圓頓止觀，則相當於後來禪宗的頓悟之說，此可從慧思禪師所說的圓頓之義，得到解答，例於：

（一）《法華經安樂行義》中說：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道。」（註二七）

（二）《諸法無諍三昧法門》中說：「妙法華會，但說一乘頓中極頓，諸佛智慧。」（註二八）

（三）《受菩薩戒儀》中說：「皆順正法，治生產業，悉入圓宗。」（註二九）

從《受菩薩戒儀》中所謂的：「皆順正法，治生產業，悉入圓宗」的意趣，可以明白慧思禪師是把日常生活，全部納入法門之內的，換言之，因為日常的行持，其自體皆能隨順於正法者，便被包融於圓宗的大理念之中（註三○）。因此，由慧思禪師「曲授心要」而被記錄成書的《大乘止觀》，也就是圓頓止觀了。故在《大乘止觀》的末章之中，也將禮佛、飲食，乃至大小便利等的日常生活，運用作為實踐止觀法門的方式。

我們再來介紹南嶽大師的生平及其著作。

他在三十四歲那年，在河南的兗州，為惡比丘所毒害，稍後至北齊的天保元年（西元五五○年），被送歸鄴都（現在的河南省臨漳縣境），嗣後決意南行，捨眾弟子，渡淮河。天保四年，至郢州（現在的湖北省鍾祥縣境），為刺史劉懷寶開講筵，再度受到惡眾的毒害。天保五年，至光州（現在的河南省涉川縣）之開岳寺，為刺史等講《摩訶般若波羅蜜經》。那年他初度南遊，欲入南嶽的衡山，但為兵亂所阻而未果。翌年天保六年，師四十一歲，入光州的大蘇山（現在的大別山山脈之一個支脈，名為英山）。天保七年，於光州城西之觀邑寺，再講摩訶衍義之際，又受到惡論師的毒害。八年，師四十三歲，於南定州，受刺史之請，重講摩訶衍義一遍，復遭惡論師的迫害。九年，歸大蘇山，合得諸方求造經者諸比丘僧，於光城縣的齊光寺，造金字《大品般若經》及《法華經》。並且自作《立誓願文》一篇，以明其心志。由此願文的內容可知，當時的慧思禪師，聲望遠聞，從學之徒雲集。但所謂樹大招風，名大招嫉，妒其德望而妄加謗難是非的事件，也多了起來。

陳之光大二年（西元五六八年），師五十四歲的六月二十一日（註三一），初入南嶽衡山，感悟了三生行道的跡象。於是講筵益盛，所受道士等的謗難，也與日俱增。但他能在陳宣帝的外護之下，專修法華及般若三昧，終得六根清淨位。關於這點，《佛祖統紀》卷六，有如下的一段記載：「顗師問：『所證是十地耶？』曰：『吾一生望入銅輪（圓十住），以領徒太早，損己益他，但居鐵輪耳（師獲六根清淨，即是圓十信，別三十心，《華嚴》梵行、《瓔珞》鐵輪位也）。』」（註三二）

又在《法華傳記》中發現：「復悟法華三昧，大乘法門，境界明了，位至六根淨。」（註三三）

陳宣帝為表對於慧思禪師的優遇，特稱其為「大禪師」、「思大和尚」、「思禪師」之德號，即是根據以此。他在南嶽，一住就是十年，直到太建九年（西元五七七年），均在禪觀之靜思之中度過。他也就在那年的六月二十二日（註三四），以六十三歲的世壽入寂。他的弟子很多，著名者則有為首的智顗、僧照、大善、慧成、慧超、慧耀、慧涌、慧威、智璪、慧命、玄光、慧璀，以及靈辯等諸龍象。

再講南嶽大師的著作，有文史可查的，有如下的多種記載：

（一）道宣撰《大唐內典錄》卷五（註三五）稱，共有八部十卷：

1.《四十二字門》二卷。

2.《無諍門》二卷。

3.《隨自意三昧》一卷。

4.《次第禪要》一卷。

5.《釋論玄門》一卷。

6.《三智觀門》一卷。

7.《安樂行法》一卷。

8.《弘誓願文》一卷。（「弘」字當係「立」字誤）

（二）《佛祖統紀》卷六（註三六）稱，共有九部十二卷，比《大唐內典錄》多了一部二卷的《大乘止觀》。

（三）日本傳教大師最澄（西元七六七—八二二年）的《臺州錄》（註三七）中，則說南嶽大師作有《發願文》、《安樂行》之外，尚有《受菩薩戒文》一卷。

（四）日本慈覺大師圓仁（西元七九一—八六三年）的《求法目錄》（註三八）則謂南嶽有《四十二字開義》、《無諍三昧》、《隨自意三昧》等。

（五）道宣的《續高僧傳》（註三九）卷一七，謂有七部九卷：

1.《四十二字門》二卷。

2.《無諍行門》二卷。

3.《釋論玄》一卷。

4.《隨自意》一卷。

5.《安樂行》一卷。

6.《次第禪要》一卷。

7.《三智觀門》一卷。

《續高僧傳》與《大唐內典錄》，同為道宣一人所撰，也有詳略不同，《續高僧傳》比《大唐內典錄》少列了一種《立誓願文》。

（六）《景德傳燈錄》卷二七的「南嶽傳」（註四○）中則謂有《四十二字門》及《無諍行門》各二卷，《釋論玄》、《隨自意》、《安樂行》、《次第禪要》、《三智觀門》者五部各一卷。合為七部九卷。

（七）島地大等氏的《天臺教學史》（註四一），除了以上所舉的以外，又加上《大乘入道章》一部二卷。其排列次序為：

1.《大乘止觀法門》二卷。

2.《四十二字門觀》二卷。

3.《安樂行義》一卷。

4.《立誓願文》一卷。

5.《諸法無諍三昧法門》二卷。

6.《三智觀門》一卷。

7.《次第禪要》一卷。

8.《釋論玄》一卷。

9.《受菩薩戒文》一卷。（「文」字當係「儀」字誤）

10.《大乘入道章》二卷。

11.《隨自意三昧》一卷。

共計十一部十五卷，但是，現存者僅得其中的《立誓願文》、《諸法無諍三昧法門》、《安樂行義》、《大乘止觀法門》、《隨自意三昧》、《受菩薩戒儀》等六部八卷。但在大日本校訂大藏經《縮藏》陽帙第四卷，以及《大正》卷四六，均只收入其中的《大乘止觀法門》、《法華經安樂行義》、《諸法無諍三昧法門》、《南嶽思大禪師立誓願文》共四部六卷。因此若要研究現存的南嶽大師資料很少。正由於根據僅存的少數資料，來查考南嶽大師的著作，便發生了思想基礎上的不調和現象，特別對於《大乘止觀》這部書的作者問題，異論紛紜，迄今未能解決。此到後面再作詳細的探討吧。

註解

註一、慧思禪師的《立誓願文》。《大正》四六．七八七頁上。

註二、志磐撰《佛祖統紀》卷六。《大正》四九．一七九頁上。

註三、《立誓願文》。《大正》四六．七八七頁上。

註四、《佛祖統紀》卷六。《大正》四九．一七九頁上。

註五、唐湛然的《止觀輔行傳弘決》卷一之一。《大正》四六．一四九頁上。

註六、重、輕、冷、熱、澀、滑、軟、粗，稱為八觸。

註七、《大正》四九．一七九頁上—中。《續高僧傳》卷一七，《大正》五○．五六三頁上參考。

註八、《立誓願文》。《大正》四六．七八七頁中。

註九、同右，《大正》四六．七八七頁中。

註一○、同右，《大正》四六．七八七頁下。

註一一、《大正》五○·五六三頁下ー五六四頁上。

註一二、同右，五六三頁上。

註一三、《大正》五○．九七六頁上。

註一四、日人平了照氏的《南嶽慧思傳について》。《山家學報》新一卷一號。

註一五、《大正》五○．五六三頁上。

註一六、《大正》四六．七八七頁上。

註一七、《大正》四六．七八七頁中。

註一八、《大正》五○．五六三頁上ー中。

註一九、《大正》四六．七九二頁上。

註二○、《大正》四六．七八七頁上。

註二一、《大正》四六．七九一頁下。

註二二、《大正》四六．七八七頁中。

註二三、《大正》四六．六二九頁中。

註二四、《大正》四六．一頁下。

註二五、同註二，《大正》五○．五六四頁上。

註二六、《大正》四六．四六二頁上。

註二七、《大正》四六．六九七頁下。

註二八、《大正》四六．六三五頁中。

註二九、《受菩薩戒儀》。《卍續藏》一○五．四頁D。

註三○、大州圓領氏的《南嶽慧思》。《東洋大學論纂》一，昭和十六年十二月出版。

註三一、慧思禪師入南嶽的年代，諸說不一，可舉者有如下七類：

（一）陳之光大二年六月二十二日說者為《續高僧傳》、《天臺九祖傳》、《高僧摘要》、《大乘止觀宗圓記》卷一。

（二）陳之光大二年六月說者為《佛祖綱目》。

（三）陳之光大二年說者為《釋門正統》、《佛祖統紀》、《法華經持驗記》。

（四）陳之光大二年六月二十三日說者為《佛祖歷代通載》。

（五）陳之光大元年說者為《釋氏稽古略》。

（六）陳之光大元年六月二十三日說者為《景德傳燈錄》。

（七）陳之光大六年六月二十三日說者為《指月錄》。唯其不論於何年進住南嶽，慧思禪師於南嶽住了十年，則為古來之定說，因此，若以慧思禪師的入寂年時而言，乃是太建九年（西元五七七年），以此年代向上逆推十年，便是陳之光大二年（西元五六八年），為入南嶽的正確記載了。光大元年及光大六年之說，當係誤傳之筆。

註三二、《大正》四九．一八○頁中。

註三三、《大正》五一．五九頁中。

註三四、慧思禪師入寂的年代，也有三說：

（一）陳之太建九年六月二十二日說者為《續高僧傳》、《弘贊法華傳》、《景德傳燈錄》、《天臺九祖傳》、《釋門正統》、《佛祖統紀》、《佛祖歷代通載》、《新 科六學僧傳》、《釋氏稽古略》、《指月錄》、《高僧摘要》、《大乘止觀宗圓記》卷一等。

（二）陳之太建九年六月說者為《佛祖綱目》、《法華經持驗記》。

（三）陳之太建九年說者則為《法華經顯應錄》。

註三五、《大正》五五．二八三頁下。

註三六、《大正》四九．一八○頁下。

註三七、日本傳教大師最澄《將來目錄》中之《臺州錄》一卷。《大正》五五．一○五六頁。

註三八、日本圓仁於日本國承和五年（西元八三八年，也就是我國唐朝文宗開成三年）之《入唐求法目錄》。

註三九、《大正》五○．五六四頁上。

註四○、《大正》五一．四三一頁下。

註四一、《現代佛教名著全集》九·二五二頁下。

第二節 《大乘止觀》真偽問題的有關資料

《大乘止觀》之為慧思撰述說的真偽問題的最先作有力的提出者，是於日本鎌倉時代（西元一一九二—一三三三年）之初，由一位名叫寶地房證真的天臺學者，在他撰作《天臺三大部私記》之際，涉及《大乘止觀》這部書時，便舉出了許多理由，懷疑現存文的《大乘止觀》，不像是出於南嶽大師的作品。雖然在這以前，或在這以後，也有許多議論，但以證真的觀點最具代表性。

若以傳統的觀念或說法，本論是出於天臺宗的第三祖南嶽大師的「曲授心要」，被編入現行《大正》卷四六的，也是這部論書（註一）。現傳本書的流傳，則始於由日本送返中國之時，這是由於唐末五代的兵亂相繼，本書即與許多其他的佛典，便在中國散佚，卻在海外的日本等地，還被保留著很多珍本，本書可能是其中之一。到了趙宋之際，戰亂已過，國家平靜之後，有四明知禮（西元九六○—一○二八年）出而再興中國的天臺宗風，故在南宋咸平三年（西元一○○○年），日僧寂照（惠心僧都源信的弟子），將本書送到了中國的浙江省奉化地方，登鄮嶺之靈山，解篋出卷於遵式（武林天竺寺的慈雲懺主，西元九六○—一○三二年）之前（註二），當時的遵式，對於本書嘉許不已，且為製序，又藉朱公崟的助力，將本書模板，廣為流佈。此為本書在中國再度流通的開始，在此之前，初度流通的文書記載，則不易求得了。

在此之後，經過一百餘年，到了南宋宣和三年（西元一一二一年），智涌了然（西元一○七七—一一四一年）（註三），為本書撰寫《大乘止觀法門宗圓記》（以下略稱《宗圓記》）五卷；又過五百多年，到了明末時代的藕益智旭（西元一五九九—一六五五年）（註四），撰有《大乘止觀法門釋要》（以下略稱《釋要》）四卷。再過二百六十八年，到了民國的癸亥（西元一九二三年）之夏，寧波觀宗寺的諦閑，述作了《大乘止觀述記》（以下略稱《述記》）二十卷。以上三位大師，均以真摯和虔誠的態度，抱著弘揚本書的志願，來為本書作釋，因此，本書之在中國佛教界，自始即未懷疑它不是出於南嶽的作品。

現在，再就有關本書流傳的各種史料，加以論述如下：

（一）本書在中國的流傳

1寂照（又稱寂昭）之來華與遵式的流佈

據說，日僧寂照，於咸平年間（西元九九八—一○○三年），將本書還傳至中國，在此以前，有關本書在中國流佈的資料，迄今尚未發現過。至於寂照來華的事實，以及本書從那以後又在中國流佈的消息，可從如下的資料中得知詳情：

(1)根據遵式為本書所製的序文——〈南嶽禪師大乘止觀原序〉曰：「噫！斯文也，歲月遼遠，因韜晦於海外；道將復行也，果咸平三祀，日本國圓通大師寂照，錫背扶桑，杯汎諸夏，既登鄮嶺，解篋出卷。天竺沙門遵式，首而得之；度支外郎朱公頔，冠首序，出俸錢，模板，廣而行之。」（註五）

(2)朱頔為本書作的序文所記，亦與遵式的序文相似，他說：「嗟夫！斯教雖大顯示啟來者，而人世未之普見。流于海外，逮五百年。咸平中，日本國僧寂照，以斯教，航海而來，復歸聖朝。」（註六）

(3)以上二種，戴於智旭的《釋要》之首，智旭本人，亦信此說為實，故在他自著《釋要》的本文中，也有這樣的記述：「今試細讀，實為圓三止觀總綱，文不繁而義已備，獨慈雲懺主五百年後，序而行之，迄今又將五百餘年。」（註七）又說：「按此法門，唐末流散海外，有宋咸平三年，日本國寂炤，持此本至四明，慈雲師得之，為作序流通云。」（註八）

以上三人的意見雖同，但是，朱頔謂：「流于海外，逮五百年」；智旭則稱：「唐末流散海外」。若據前者所言，自南嶽大師之後，本書即流於海外，而未傳於中國本土了。《佛祖統紀》則與後者之說相當．在其《山家教典志》卷二五之中，所標「南嶽《大乘止觀》二卷」項下，有如下的一段記述：「唐末教典，流散海外，本朝咸平三年，日本國寂照，持此本至四明，慈雲得之，為作序云。初卷開止觀之解，次卷示止觀之行。」（註九）

由此看來，宋之咸平三年（西元一○○○年）或咸平中，因為日本僧人寂照之來華，而得到本書如慈雲懺主遵式那樣的人，並未對其是否出自南嶽所著的真偽問題，發生任何懷疑，唯以歡欣之情，為之製序，並請朱頔，為之出資刊出。

2本書的三種註釋書

(1)《宗圓記》五卷，收於《卍續藏》九八冊，宋代的了然所述。這是將《大乘止觀》，視為南嶽大師親撰，並以圓教的觀點，來作註解的一部書。不但未對撰者的問題置疑，且係以其極為虔敬的態度，作了細密的疏釋。他

是採用逐字逐句的全文解釋的方式，然而，通覽其全書，約可舉出如次的三項特色：

①所釋文旨，力求與天臺智顗的止觀會同來看。故在其敍述撰著《宗圓記》的十種因緣之第一條，便說：「欲會天臺所說止觀與師不殊故」（註一○）。他確信本書是南嶽所撰，又在重視傳統相承的信念下，也確認天臺止觀的源頭，便是南嶽的本書。例如他為南嶽讀《法華經》十如是文所作的辯護（註一一）；又以天臺的一念三千，意想本於南嶽（註一二）；另說本書的止觀體性之三性，和天臺的《摩訶止觀》之〈正修章〉同一意趣（註一三）。並且論及南嶽止觀與天臺止觀之同異（註一四）；一性與三千性相，是異名同體（註一五）；南嶽的《大乘止觀》，乃屬於天臺止觀中的圓頓止觀（註一六）。縱覽《宗圓記》全書，幾乎處處瀰漫了這種意願的傾向。

②精簡本書中所用名相義理之與《起信論》及唯識等所用之異同點。《大乘止觀》採用的法相，類同並出於《起信論》及唯識論等者不少，了然對於這些，為了自他之立義不同，避免自宗與他宗混同起見，作了苦心的簡別。例如將一心與真如（註一七）；業識、轉識、現識、虛狀等（註一八）；二種如來藏，如實空和如實不空（註一九）；體、相、用之三大（註二○）等，與《起信論》所作之對比。又以三性之名義（註二一），轉識得智之意義（註二二）等，和唯識比較，而作的同異公辨。

③詳細判析與本書文字相關的名相教義。了然不僅條釋正面的文意，並且對於關聯的名相教義，提出種種的問題，加以申論解釋。這在《宗圓記》卷首所標多達五張紙四百三十多項的「條箇」之中可見，他在撰著這種疏釋書時，對於天臺教學中的許多問題，提出了他自己的見地（註二三）。

(2)《釋要》四卷，現收於《卍續藏》九八冊，明代的智旭所撰。在對於本書撰者的問題上，智旭也和了然相同，毫未置疑，並且也是全部依照著天臺教義的觀點，予以解釋的。他一開始，以能起所起等八門十六雙義，解釋「大乘止觀法門」六個字的題義，很巧妙地以此點示出了本書的要旨，為讀者簡略地提供了全書的綱領。這部《釋要》，係以適當的科判，分析論文，顯彰文意。大體上說，智旭的見解，乃以本書和天臺止觀，是站在「名異義同」的立場，故將本書的一心，視為真如心，即是現前一念的妄心。以本書中止觀境界的三性，來會通《摩訶止觀》的十境（註二四）；或以《摩訶止觀》的十乘，來配合《大乘止觀》全書的綱領（註二五）。又對本書所用阿梨耶識、覺不覺、如來藏之名義，以及三性三無性等的名義，均依《起信論》和唯識論等作解釋，最後即達成了與天臺之本義相融合的目的，使得本書成為天臺化的止觀法門，同時肯定了它的價值。比起了然的《宗圓記》，智旭的《釋要》，稍嫌簡單了一點，但對初心入門者

而言，想要求知《大乘止觀》之大綱的話，那又寧可捨彼而取此了（註二六）。

(3)《述記》二十卷，民國增修《大藏經》會校印，浙江省觀宗寺諦閑說，德明、聖性、聖心筆記，江妙煦勝觀居士「演述」並製序，民國癸亥（西元一九二三年）夏，經歷八個年頭而完成，根據其序文所稱：「教傳震旦，去聖時遠，障深莫辨夫津涯，慧淺罕窺其宗趣」，「於是南嶽大師《大乘止觀》，慨焉有作。」可知此書的態度，也和《宗圓記》及《釋要》相同，視本書為南嶽的親撰，而以天臺智顗的教學思想，加以註釋。例如他以天臺的三止三觀及三諦說，解釋本書的止觀法門（註二七）；又將天臺的四教判，來配合本書的圓融義（註二八）；以天臺的百界千如及一念三千，來解釋本書的性染與性淨之俱時具有義（註二九）；更以為本書的三性三無性，乃與天臺的三智三諦是同義異名（註三○）。此書比之以《宗圓記》及《釋要》，有兩個特點：一是夾釋夾議，並加附註，讀來要比較容易明瞭；二是強調極樂淨土的欣求（註三一）。唯其對於考證事例，稍感疏略。

3見於僧傳及經錄的有關資料

在僧傳之中，對於本書的揭載，僅見於志磐的《佛祖統紀》，此書撰成於南宋度宗咸淳五年（西元一二六九年），乃在寂照來華之後的二百七十年了。至於其他各種的南嶽傳記之中，例如道宣的《續高僧傳》卷一七、《大唐內典錄》卷五，以及《景德傳燈錄》卷二七等，均未提及《大乘止觀》這部書。《佛祖統紀》的「慧思傳」（註三二），主要是根據《續高僧傳》的資料所寫成，只是插入了「《大乘止觀》二卷」的記述（註三三）。不過，從「唐末教典流散海外」，而考察遵式的序文所說：「斯文也，歲月遼遠，因韜晦於海外」（註三四），以及朱頔所說的：「流于海外，逮五百年」（註三五）等之文獻，可知本書之在中國的散佚（註三六），是在有名的唐末五代之際了。尤其從遵式及朱頔之未提及本書在其時代之前的流傳情況，更可確證。但在本書出現之後，以迄唐末之世的數百年間，為何也沒有關於本書的文獻可稽呢？此到後面，再予分析。

在經錄之中，載有本書者，則有《大明三藏聖教北藏目錄》一五三五一一途；《大明三藏聖教目錄》一五二七一一踐；《大清三藏聖教目錄》一四七六一一轂等。此等經錄，均係出於寂照攜帶本書來華之後的事了。在《卍續藏》所收智旭撰《釋要》之卷頭，除了附錄了遵式及朱頔的序文，尚有居士單照於乾隆五十四年（西元一七八九年）寫的重刊序文，以及於道光六年（西元一八二六年）比丘尼悟德圓通所寫的校正補刻序文（註三七）。此兩序文，雖可使讀者明白，到了晚清之際，尚有僧俗，弘傳本書，於思想的考察，則無關宏旨。

（二）本書在日本的有關記載

1奈良朝古文書

本書究於何時傳入日本，無法明瞭，但從已知為奈良中期之古文書的現存者中，對於本書的記述，毋寧是日本，而且是中日兩國的最古資料，現在，依其年代的順序，分條說明其出現於古文書的年代如下：

(1)天平十九年八月及十一月（唐玄宗天寶六年，西元七五七年）條下（註三八）：「十七日充紙曰張，十一月廿日充六十張（正用五十四，六張者自先欠）。以上《止觀法門》一卷料。」

(2)天平勝寶三年五月廿五日（唐玄宗天寶十年，西元七五一年）條下（註三九）：「《大乘止觀論》一部二卷，遷禪師述。用紙七十張，一卷顗禪師（註四○），一卷曲授禪師述（註四一）。」

(3)天平勝寶五年五月七日（唐玄宗天寶十二年，西元七五三年）條下（註四二）：「又《大乘止觀法門》，南嶽思禪師授以明心道。五十四張。」

(4)又有一條的年月不詳，而其亦有如下的記載（註四三）：「《大乘止觀法門》一卷，南嶽思禪師曲授以明心要。五十四紙。」

以上四例，可注意者，乃其所述的作者，卻有三說：(3)及(4)條，大致相同；(1)條未說作者何人；(2)條則謂「遷」及「顗」兩禪師，各述一卷。這是相當使人困惑的事了。

2智證大師圓珍（西元八一四─八九一年）之所引

除了奈良朝古文書之為記載本書最古的文件之外，對於現行本書文字之引用得最早的人，當推圓珍所撰的《法華論記》了，該卷四（註四四）之引文均與現行本的本書一致。

3惠心僧都源信（西元九四二─一○一七年）之所引

源信即是將本書送返中華的寂照之師，他所寫的〈法華辨體〉一文，雖係短篇，對於本書的引用，前後竟有五次之多，而達五百餘字。遣用文字雖有多少出入，大體要領一致（註四五）。

4理法房珍海（西元一○九二─一一五二年）的敍述

珍海所著的《三論玄疏文義要》卷五（註四六），以「性染有無事」為題，敍述本書的「染性本具」說，其原文如下：「有《大乘止觀》兩軸，是南岳思禪師作，又有本題下云，曇遷法師制云云，彼云法性本非染淨，而須有染性，能生染用，亦有淨性，能起淨用也云云。今謂此言，有甚意趣，謂真如本性，雖非染淨，而能緣起染淨兩用。其淨用之性，說為淨性，非性是淨；其染亦爾，染之性故，說為染性，非性是染，此是非染，縱為染。末代淺學，執此為極，甚可悲愍！甚可悲愍！當知性惡是人推，盡非經論中之所說也。」

在佛教學中，性染思想，乃是本書的創說，亦為天臺性惡思想的根源，此待第三章的第四節中，再作申論。

5寶地房證真（平安之末─鎌倉初期）之考察

證真大概是西元一千二百年頃的人物，關於他的生死年月，尚無定說，生地亦不詳。據說他閱《大藏經》，先後達十六遍，乃是比叡山的一位大學者（註四七）。他所著的天臺《三大部私記》，皆為其後日本天臺學者視為研修的指南，故從享保（西元一七一六─一七三六年）以來，證真已被山家（叡山）學者，尊稱為中古之哲匠。對於本書的是否出於南嶽的真偽問題，在日本的天臺家學者之中，即是證真的《三大部私記》，首開發難的端緒。主要者有如下的兩端：

(1)在《玄義私記》卷五（註四八），有這樣的一段問答：

「問：《大乘止觀》云：一念創始發修之時，無明住地即分滅也（註四九），故所起智慧，分分增明，故得果時無明滅也（註五○）。彼文意云，通惑斷時，別惑亦斷，但相微難知，而實斷也。」

「答：或指伏名斷。又彼文恐非南嶽所出，文勢不似大師筆故，義勢不似餘部故。及《景德傳燈錄》二十七「南嶽傳」中（中略）不云《大乘止觀》也。」

「問：若爾，何故和漢諸師，皆云大師所出？」

「答：未知所由。」

(2)又在《摩訶止觀私記》卷八（註五一），也有如下的一段文字：「彼文未必同今宗義，一者法性生一切法，今家判屬別教自生句也。二云由一心故，大小相入，此同仁王私記所引他義。三云大菩薩留煩惱。四者南嶽諸

傳，不舉此文。五者文藝不似餘部故。六者本題下注云曇遷撰，或本云遙惻撰。故未必定南嶽說，然山王院法華論記等，並云南嶽也。」

此外，引用本書者，尚有三處（註五二），雖未論及真偽問題，卻在引文之前，加上了「《大乘止觀，未知彼宗意」的說明。

6日蓮（西元一二二二—一二八二年）之引述

鎌倉中期的日蓮，由其全書之中，發現了他曾兩度引用本書，他雖未作任何批評，但其對於《大乘止觀釋》（恐係指的《宗圓記》）以及遵式為本書所作序文的引用，在本書的流傳史上，也是不可忽視的事。現在將其分別抄錄如下：

(1)《當體義鈔》（註五三）中說：「但真如妙理，有染淨二法，云事證文雖多之。《華嚴》云，心佛及眾生，是三無差別文，與《法華經》諸法實相文，不可過也。南嶽大師云，心體具足染淨二法，而無異相，一味平等云云。又明鏡譬真實一二也。委如《大乘止觀釋》。」

(2)《顯佛未來記》（註五四）中說：「漢土《大藏經》中，小乘經一向無之，大乘經多分失之，自日本寂照等少少渡之，雖然無傳持人，猶如木石，帶持衣鉢。故遵式云，始自兩傳，猶月之生，今復自東返，猶日之昇等云云。」

日蓮的漢文文章，很不易讀，今讀其第二例，更知他抱有極濃厚的民族情感。

7貞舜（西元一三三四—一四二二年）的記述

在貞舜所著的《七帖見聞》卷一中，標著「大乘止觀南嶽御釋歟事」之下，有如次的一段記述：「《大乘止觀》南嶽御釋歟事？答：或日記云，大華嚴寺曇法師述云云。既依《起信論》，而彼論時代隋前後，非南嶽所覽。又《傳燈錄》舉南嶽釋中，不出《大乘止觀》。又了然法師《宗圓記》，南嶽釋有《無諍三昧》，恐是《大乘止觀》歟云云。而《大乘止觀》、《無諍三昧》共，日本有之，非同本云云。但《大乘止觀．序》，南嶽釋云云。又三河入道寂照，入唐歸朝時，《大乘止觀》隨身，南嶽釋披露可尋之也。」（註五五）

這是繼證真的《三大部私記》之後，日本學者之第二人，對於本書之真偽，產生懷疑者。當然，貞舜的此一考察，乃是相當粗率的。例如寂照來華，當我宋世，宜稱「入宋」，他卻說成了「入唐」。

8其他

除了以上所述的重要資料之外，和本書有關的日本記述，尚有好多。

(1)《東域傳燈目錄》（註五六），載有：「《大乘止觀》一卷，曇遷撰，未詳真偽。」又在《諸宗章疏錄》（註五七）第一，也有同樣的記述。

(2)《大乘止觀見聞》一卷，泉尊記，貞和五年（西元一三四九年）寫，京都妙法院存。

(3)《大乘止觀釋要雜套》二卷，寫本，大正大學藏，一三三．六七。

(4)《大乘止觀頌講義》一卷，存於佛教通俗講義之中，釋清潭述，明治三十八年（西元一九○五年）刊，大谷大學藏，餘洋六○九。

(5)《大乘止觀頌註》一卷，此係德川幕府時代，日人妙立慈山（西元一六三七—一六九○年），對本書正宗分末尾的頌文，作的註釋。刊於元祿四年（西元一六九一年），現在三處備存：①龍谷大學二六五一．一，②大谷大學餘大二六○七，③立正大學Ａ一二．四○三。

(6)《大乘止觀真偽》一卷，豪實記，寫本，現存於比叡山的無動寺。

(7)除此之外：①光謙（西元一六五四—一七三九年）曾於其所著的《止觀開講要議》中，對本書引用了兩個問答；②普寂（西元一七○七—一七八一年）在其《起信論義記要決》、《止觀復真鈔》、《集註詮要》的三書之一，把本書列為偽書。

(8)明治以後，日本佛教學界，對於本書所作的議論者，大約有如下的十一篇文字可查：

①天納中海氏的〈大乘止觀法門の真偽に就て〉，《四明餘霞》第二六二號，明治四十年十月十日。

②大野法道博士的〈南嶽慧思の學風〉，《佛教學雜誌》一卷三號，大正九年。

③村上專精博士的〈大乘止觀法門の作者に就て〉，《佛教學雜誌》一卷一號，大正九年。

④望月信亨博士的〈大乘止觀法門〉，《佛教大辭典》，四卷三二七○頁。

⑤布施浩岳博士的〈南嶽大師と天臺學〉，《宗教研究》三卷五號，大正十五年。

⑥平了照博士的〈南嶽大師の著書の真偽〉，《山家學報》新一卷四號，昭和六年。

⑦高橋勇夫氏的〈大乘止觀法門の撰者に就て〉，《佛教研究》六卷四條，昭和十七年十至十二月號。

⑧高橋勇夫氏的〈大乘止觀法門の內容に關する研究〉，《東洋大學論纂》二號，昭和十七年。

⑨安藤俊雄博士的《天臺學——根本思想とその展開》一七○頁。

⑩坂本幸男博士的〈性起思想と惡に就て〉，《印度學佛教學》五卷二號。

⑪關口真大博士的《天臺止觀の研究》九二頁及一二七頁、一三四頁。

註解

註一、《大正》四六，《縮藏》陽四，《卍續藏》三二．九頁。

註二、依據《釋門正統》、契嵩所撰之《行業記》，以及《鐔津文集》卷一五。並參照陳垣氏的《釋氏疑年錄》二○四頁。

註三、根據《釋門正統》，參照《釋氏疑年錄》二五五頁。

註四、依據《新續高僧傳》卷九、《靈峯宗論》卷首自傳、《釋氏疑年錄》四○七頁。

註五、《大正》四六．六四一頁下；《卍續藏》九八·四三七頁D—四三八頁A。

註六、《大正》四六．六四一頁上；《卍續藏》九八·四三七頁B。

註七、《卍續藏》九八．四三八頁A〈大乘止觀釋要自序〉。

註八、《卍續藏》九八．四四○頁B。

註九、《佛祖統紀》卷二五，《大正》四九．二五八頁上。

註一○、《卍續藏》九八．三五九頁D。

註一一、同右，三八六頁C。

註一二、同右，三八八頁A。

註一三、同右，四一六頁D。

註一四、同右，四二一頁D。

註一五、同右，四二二頁B。

註一六、同右，四二五頁A。

註一七、同右，三六二頁B。

註一八、同右，三六四頁B─C。

註一九、同右，三七八頁C。

註二○、同右，四一一頁C。

註二一、同右，四二○頁A。

註二二、同右，四二九頁A─C。

註二三、《佛書解說大辭典》第七卷三○五頁C─D參照。

註二四、《卍續藏》九八．四四一頁C、四六八頁A。

註二五、同右，四七五頁A。

註二六、《佛書解說大辭典》第七卷三○四頁A─B參照。

註二七、《大乘止觀述記》一七頁。

註二八、同右，六六頁。

註二九、同右，九六─九七頁。

註三○、同右，二○七頁。

註三一、同右，一三九頁等。

註三二、《佛祖統紀》卷六，《大正》四九．一八○頁下。

註三三、同註九。

註三四、同註五。

註三五、同註六。

註三六、島地大等氏的《天臺教學史》第三編第一章第一節（《現代佛教名著全集》九·二八九頁上）中說：「從來之諸宗，悉皆絕跡，經疏零落，幾至全部煙滅。」

註三七、《卍續藏》九八．四三七頁A。

註三八、《大日本古文書》九．一四頁；東洋文庫刊行石田茂作之《奈良朝佛教研究》附錄；《奈良朝現在一切經疏目錄》二六一九號，至於此目錄所載的「天平十八」實係「天平十九」之誤。

註三九、《大日本古文書》一一．五六六頁；《奈良朝現在一切經疏目錄》二六三六號。

註四○、在《奈良朝現在一切經疏目錄》二六三三號項下，有「顗禪師」三字。

註四一、「曲授禪師」的「曲授」二字，與現行本書卷首之「南嶽思大禪師曲授心要」的「曲授」二字相同，值得注意。

註四二、《大日本古文書》一二．五二五頁：《奈良朝現在一切經疏目錄》中缺此記載。此項文書在《正倉院文書》，寫為《奉寫章疏集傳目錄》。

註四三、《大日本古文書》八．五二六頁；《奈良朝現在一切經疏目錄》二六二○號，雖其年代不詳，卻以其類推而被收於「天平十六年十二月廿四日」的條目之次條。

註四四、《智證大師全集》一．一二四頁；《日本大藏經》的〈諸大乘論章疏〉一．一四一頁。

註四五、《惠心僧都全集》三．二七五—二八○頁。

註四六、《大正》七○．二八○頁中。

註四七、天納中海氏「大乘止觀法門の真偽に就て」，《四明餘霞》二六二號六頁（明治四十年十月十日）。

註四八、《大日本佛教全書》中的《三大部私記》二○七頁。

註四九、本書卷一，《大正》四六．六四三頁中。

註五○、本書卷一：「得果時迷事無明滅也」。《大正》四六．六四三頁中。

註五一、《大日本佛教全書》的《三大部私記》五四一頁。

註五二、《玄義私記》五末二十三丁、三十丁、《止觀私記》五末三丁。

註五三、《日蓮聖人遺文》昭和定本一．七五八頁。

註五四、同右，七四一頁。

註五五、村上專精氏的「大乘止觀法門の作者に就て」，《佛教學雜誌》一卷一號（大正九年六月十日）參照。

註五六、日本永超所集，卷一，《大正》五五．一一四五ー一一六四頁。

註五七、日本謙順所撰，三卷，現存於《大日本佛教全書》的《佛教書籍目錄》第一。

第三節 本書真偽問題之研究

如上節所舉，有關本書作者的傳述，以及真偽問題的討論者很多，但是，因其傳述不一，甚至最先提出真偽疑問的證真，也未敢作論斷。到了明治之後，雖有若干學者，為此問題，爭持很久，迄今仍未有人提出決定性的證據，來證實本書之真或偽。實際上，無論本書是否出於南嶽慧思的親撰，價值之偉大，依然絲毫不受影響，我們可從中日兩國學者之重視本書的事實，得到明證；尤其在日本，本書的真偽問題係日人提出，他們重視本書並引用本書的歷代學者，卻又超過了中國。在上節，僅是例舉資料；在本節，我們再就資料，加以考察。

（一）慧思撰述說的檢討

1.有的學者以為，《大乘止觀》，雖非《起信論》的釋論，運用《起信論》來說明作者特有的思想之處，卻確實不少，可是《起信論》的譯者真諦，乃係慧思同一時代的人，慧思不可能見到《起信論》，以此推論，本書之謂出於南嶽慧思者，當屬一種誤信的傳說（註一）。

2.寶地房證真以為：「彼文恐非南嶽所出，文勢不似大師筆故，義勢不似餘部故；又《景德傳燈錄》二十七『南嶽傳』中（中略）不云《大乘止觀》也。」

另外有人，更有如下的幾點疑問（註二）：

(1)根據南嶽的《立誓願文》來看，慧思乃是一位《法華經》和《般若經》的信仰者；若照他《隨自意三昧》等的思想路線，他之站在《般若經》的立場，是無可置疑的。可是，若從般若思想來看本書《大乘止觀》，毋寧要說是採納了《華嚴經》的意趣，較為正確。這一點，恐怕就是證真所說的「義勢不似餘部」的理由了。

(2)慧思嘗師事慧文，他們兩人，同為龍樹的崇拜者，因此，也同為龍樹佛教學的宣傳者。可是，本書的立場，並不與龍樹系的思想相容，倒與無著系的淵源有關，例如運用分別性等三性說之法相，來說明大乘止觀的體狀，又採用《起信論》的論旨，作為理念的基礎，以說明止觀之所依止。

(3)天臺大師，重視「金口相承」與「今師相承」，所謂「金口相承」，主要在於教相，「今師相承」則屬於觀門方便，此一觀門，當係相承於南嶽，故在《摩訶止觀》中，也說到「天臺傳南嶽三種止觀」的事。然而本書之中，並沒有發現所謂「三種止觀」的說法，更可注意者，在所有現存的南嶽著作中，也都未見三種止觀的名目。

(4)主唱「今師相承」的天臺智顗，在其著作之中，和他由於灌頂章安的錄記之中，以及荊溪湛然的述作之中，竟然均未舉示《大乘止觀》的內容，甚至連本書的書名，也未提示過。又可注意者，南嶽現存之著作而未見於天臺等著述中的，並不僅是《大乘止觀》。

(5)考察本書以外的南嶽著作，例如《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》，以及《次第禪門》等書，僅用了「禪定」及「三昧」等的名相，未嘗用過「止觀」的名稱。

(6)在《隨自意三昧》之中，乃以第八識為純淨的真識，第七識為純智的解識，前六識為煩惱妄想。這是當時盛行於北魏方面的地論宗的意趣。但是，本書對於心意識的觀念，則取《起信論》的立場，以第八阿梨耶識為真妄和合識，以第七識為我執識，此與當時地論宗的說法是不相容，倒是與攝論宗所說者相類似。若此兩書同為南嶽所作，何以會有不同的立場。

(7)南嶽曾經師事北齊慧文（註三），慧文是由讀龍樹《中觀論》的〈四諦品〉偈：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」，而得恍然大悟的人。所以，南嶽與北齊，也都是宗仰龍樹的人，亦以弘通龍樹的實相論為主。例如南嶽的《隨自意三昧》及《諸法無諍三昧法門》等，均係依據實相論而作的東西。可是本書，乃係依據馬鳴的《起信論》，即是一種緣起論的立場者。這一點，可能便是證真所指「文勢不似大師筆故」的理由了。

3.尚有學者以為（註四）：閱讀本書之時，偶爾可以發現其文章有若干澀滯之處。並且以為，本書之中，帶有和臭的文句者，最足注目的，即是本書開卷之處本文之前的一段長達六十五字的按語（註五），以此亦可推及其他了。

同時，在貞舜的《七帖見聞》之中說：「或記云大華嚴寺曇法師述」云云。即依《起信論》，而彼論時代，隋前後，「非南嶽所覽」。另有永超

的《東域傳燈目錄》卷下，提及「《大乘止觀》一卷，曇遷述，未詳真偽」。這是說，本書非出南嶽慧思，乃是出於曇遷之手。然而，曇遷是北地攝論宗的始祖，唯有住於禪定寺等的記載，尚未從其史傳之中，見過他曾住過大華嚴寺的文獻，何況《東域傳燈目錄》中，另也有著「《大乘止觀》一卷，南嶽思撰」的記載。

至於南嶽是否能有見到《起信論》的可能，待下一段中再推考。如果僅以此點疑竇，而否定本書是由中國傳至日本的史實，甚至以為是出於日本學者的偽作，那是不足取信的事。

但是，卻有日本學者，從天臺教學史的考察上，認為由天臺始唱，經唐之荊溪為之敷演，及於宋之知禮將之再興，便在六識之上，成立了始覺的法門；日本方面，則經傳教、慈覺、智證、安然等人，在比叡山興起的日本天臺宗，即在九識的建立之上，成立了本覺的法門。本書思想，則與之相當，故而推想是成立於日本平安時代（西元七八二—一一九七年）的中期，是出之於比叡山的學僧之手（註六）。其實，這是不堪一擊的一種假想，因為本書之在日本出現，早在奈良時代（西元七○八—七八一年）的古文書中，已經有了記載，何至於反而到了平安時才被日僧偽造出來！

（二）慧思真撰說的論定

1.如前述貞舜的《七帖見聞》，以及其他的資料（註七），以《起信論》的譯出年代作考察，來否定本書之為南嶽慧思的撰述，根據論者的反駁（註八），已將此一觀點推翻。

(1)《歷代三寶紀》卷一一之太清四年（西元五五○年）說。

(2)《開元釋教錄》第六的承聖二年（西元五五三年）說。

(3)揚州僧智愷的《起信論序》之承聖三年（西元五五四年）說。

在此三說之中，最遲的一種為梁之承聖三年。南嶽慧思於北齊天保六年（西元五五五年），入光州之大蘇山，可見尚在他入大蘇山前之一年，乃至四年，《起信論》已被譯成了漢文。縱然以承聖三年為準，距離南嶽入寂的陳宣帝太建九年（西元五七七年），尚有二十三年或二十四年。所以，如說由於真諦與南嶽同時，便無法見到真諦所譯的《起信論》，在年代上的推論是站不住腳的了（註九）。

2.寶地房證真的《三大部私記》所指出的疑竇，共有六點，加以概括，則不出如下的四點：(1)與天臺宗的宗義不符合；(2)在南嶽的各種傳記中，未見列舉本書之題名；(3)本書的文勢與南嶽的其餘各書不相類似；(4)在所傳的資料中，或謂本書是曇遷所撰，或稱是遙惻撰，事實上當然也有說是

南嶽撰的。因此，證真本人，也只是疑而不決罷了！但這四點，可以包括前述的諸難。

現在，且對這四點的疑難，逐條批判如下：

(1)所謂與天臺宗的宗義不符合，便懷疑本書之非南嶽所作，這是一種倒果為因的推論法，不合邏輯的原則。須知，天臺宗的創始者，不是南嶽，而是南嶽的弟子天臺智顗，南嶽的思想之一部分，固被智顗所承受，並將南嶽視為天臺思想的主要源流。但是，南嶽慧思撰述本書，當在他的晚年，也就是在智顗於大蘇山親近慧思而已由大蘇山去了金陵之後，述南嶽始撰本書，比起《諸法無諍三昧法門》的撰作年代，本書之撰成，要遲一些。可是，從智顗雖未從南嶽親承本書的思想，在智顗的思想中，承受本書的理念之處卻有很多，此且留到後面第三及第四章中，詳作研討。

我們怎麼知道本書是南嶽的晚年作品？因在章安所寫的《智者大師別傳》之中，曾說到南嶽慧思授智者大師以「四安樂行」，這是智顗在大蘇山親近南嶽之際。又在南嶽的《法華經安樂行義》之中，說到了如《隨自意三昧》中說（註一○），可見《隨自意三昧》的撰作時間，要早於《法華經安樂行義》，《法華經安樂行義》則在智顗參於大蘇山的時代完成；另一篇《立誓願文》，也是始於大蘇山時期。至於《諸法無諍三昧法門》二卷，撰作的確實年代不詳，諸種南嶽傳記之中，卻多有列舉其題名者，在南嶽自己的其他諸作中，則未自舉其名，故有類於《大乘止觀》，但其用三昧之名為題，又類於《隨自意三昧》。以此推想，此文早於《大乘止觀》而遲於《法華經安樂行義》。再看《大乘止觀》的文字組織及思想體系，比起前述各種，均要整然而嚴密得多，加之在智顗的述作之中，也未見到此書之名。因而相信，乃係出於南嶽晚年的傑作了。

(2)因在南嶽諸傳記中，多未列舉本書之名，故而懷疑本書之非出於南嶽所作，這也未必能夠視為確論。我們從現存於藏經中的《大乘止觀》，標為「曲授心要」看來，可知本書不是撰述之作，而是一種口傳的或口述的作品，在唐之道宣時代（西元五九六─六六七年），可能尚未成為一部書的型態，故在道宣寫作《續高僧傳》（成於貞觀十九年，西元六四五年）及《大唐內典錄》（成於麟德元年，西元六六四年）之際，或者雖已成書，而尚流傳不廣，以致被道宣律師之所漏列。灌頂章安大師（西元五六一─六三二年）是天臺三大部的功臣，他的時代與道宣相當而略早，在他所整理出來天臺三大部中，未曾標示出本書之名，也就不足為奇了。

本書之在唐代，未能廣被流行的另一重要原因，可能在於玄奘憎惡舊譯經典所致。因為本書的成立年代，是在真諦譯出《起信論》及《攝大乘論》之後，又在玄奘自印度回國之前，本書之中，引用《起

信論》與假借《攝大乘論》之處甚多，可是，一到玄奘回國（貞觀十九年）之後，即令教界「不許講舊所翻經」（註一一）。由此推想，本書是在《起信論》譯出而已流行之後，在玄奘回國之前的階段中，可能已由成立而被流傳，但到貞觀十九年後，由於玄奘的請求，不許再講舊所翻經，《起信論》及《攝大乘論》，正好屬於舊翻之列，以此舊翻之論書為基礎的中國著作如本書者，也可能受到了流通的禁止，道宣的《續高僧傳》正好也是完成於玄奘回國之年，《大唐內典錄》則更在其後十九年始成。

(3)本書的文勢與南嶽其餘各書不相類似，這也是事實，和《隨自意三昧》、《法華經安樂行義》、《諸法無諍三昧法門》等比照之下，本書確實不同。因為前者是站在龍樹實相論系統的立場，後者則為站在馬鳴緣起論系統的立場。然而，我們不妨作更進一步的研討，由於慧思著作之殘留於世者，為數不多，可能尚有若干部書的思想系統，和實相論相違而與緣起論相應者。因為實相論系統的印度著述，譯成漢文的時代較早，所以慧思的早期或前半期思想，是沿著北齊慧文的路線在走。當他後半期生命歷程中，因由真諦三藏譯出了《起信論》及《攝大乘論》和《攝大乘論釋》，便使他接觸到了新思想的啟示。前半期的他是依據《般若經》而有《隨自意三昧》及《諸法無諍三昧法門》兩種三昧的撰述；後半期則依據《起信論》及《華嚴經》而有本書之述說，以《起信論》為骨架而開示了一心三觀的止觀法門。由其前後所依經論之不同，義理及其文勢，自亦不能無異了。

再就上述不同的思想，加以考察，我們應當從認識論的觀點上推論。在佛教中的認識論，一般地說，可分成二種：一是凡夫的認識，二是佛陀的認識。我們凡夫乃至菩薩的認識，是相對的，是可因了環境及所受的教育和努力與否，而有改變的，因其尚未透得絕對的價值理念，所以是相對的；唯有佛陀，已經實證諸法實相，故為絕對的認識。南嶽大師之尚未成佛，乃是無可置疑的，因其自稱：「吾一生望入銅輪，以領徒太早，損己益他，但居鐵輪耳。」（註一二）故其前後思想系統之變遷，不足為異；況其基本之力行思想未變，由禪定三昧而進入止觀法門，說法不同，實際則是一樣東西。

同時，在佛教史上，一師的撰述而有義勢之互異者，亦不乏先例。比如印度的馬鳴，他為闡揚大乘之真如緣起論而著有《起信論》，又以《無我義經》論述了空無相的思想。再看龍樹的撰述，他以《十二門論》等宣說消極的實相論，又以《大智度論》等宣說積極的實相論（註一三）；他以《中觀論》、《十二門論》、《七十空性論》為主，來「破小揚大」，又以《迴諍論》、《六十頌如理論》、《廣破經廣破論》為主，來論破外道；他以《大智度論》來高揚般若性空的思想，又在《十住毘婆沙論》之中，鼓吹了他力的淨土思想（註一四）。另看世親的撰述，他被稱為千部論主，然卻分別站於大乘及小

乘的兩種立場，在大乘方面，又分別為《法華經》、《般若經》、《華嚴經》、《涅槃經》、《維摩經》、《阿彌陀經》等經作註釋，尤其著力於阿梨耶識思想和如來藏思想，所以他的撰述，極為複雜（註一五）。因此，到了世親的四大弟子，便各傳一系了：安慧（西元四七○—五五○年）傳其毘曇學；陳那（西元四○○—四八○年）傳其唯識及因明；德光傳其小乘有部之律學；解脫軍（Aryavimuktisena）傳其般若學（註一六）。

我們以馬鳴、龍樹、世親之撰述態度，來比論南嶽慧思的思想之前後異趣，則很容易相信《大乘止觀》是出於南嶽的真傳了。

(4)由於有些資料中，曾說到曇遷撰述《大乘止觀》，遂有以為現存的本書為曇遷的作品（註一七）。但這同樣也是問題，因在《續高僧傳》卷一八的「曇遷傳」中（註一八），亦未見其列出《大乘止觀》之書名。

既然有此傳說，不妨把與本書真偽問題有重大關聯的真諦、慧思、曇遷等三人的住世年代，對照列表如次：

真諦三藏：西元四九九—五六九年

南嶽慧思：西元五一五—五七七年

曇遷法師：西元五四二—六○七年

從日本方面對於本書傳流史的考察，謂是出於曇遷者，綜合起來則有如下的六起：

①《奈良朝古文書》「天平勝寶三年五月廿五日」條下（註一九）說：「遷禪師述」。

②圓超（西元？—九一四年）撰《華嚴宗章疏并因明錄》（註二○）中說到：「《大乘止觀》一卷，曇遷述」。

③永超（西元？—一○九四年）撰《東域傳燈目錄》卷下中說到：「《大乘止觀》一卷曇遷撰，未詳真偽。」（註二一）

④珍海（西元？—一一五二年）撰《三論玄疏文義要》卷五（註二二）中說到：「有《大乘止觀》兩軸，是南嶽思禪師作，又有本題下云曇遷法師制。」

⑤證真的《止觀私記》卷八中有說到：「或本題下注云曇遷撰。」

⑥舜貞（西元一三三四—一四二二年）的《七帖見聞》一本七○頁右云：「或日記云，大華嚴寺曇法師述云云。」

若從這六起資料的年代上考察，此種述的根由，始於《奈良朝古文書》，此下諸人，不過是以訛傳訛而已。至於最早之人，怎會將本書誤傳成為曇遷所撰的呢？那亦並非全無原因，因為南嶽的寂年，僅比真諦的寂年晚了八年，在一般人的想像中，南嶽接受真諦的譯作而發為自己的論書者，比較沒有可能（實則並非不可能，已如前述），何況在南嶽傳記中，也未提及他與《起信論》和《攝大乘論》的關係。再說「曇遷傳」中，雖亦未曾列出本書之名，但其思想路線，頗與本書的立場類似，比如本書引用的《華嚴經》、《起信論》、《楞伽經》，尤其是《攝大乘論》，乃是曇遷於北地專門弘揚的大法，此在他的傳記中，有著明白的記載（註二三）；同時，當曇遷於二十一歲（西元五六二年）出家之時，《起信論》已被譯出了九年以上。根據這一判斷或猜想，便將本書誤傳為出於曇遷之手了。實則一書而於兩地被傳為兩師所出者，也不乏其他的例子，比如《瑜伽師地論》，在漢譯是彌勒造的，在藏譯則謂為無著造的，誰是誰非，頗難論斷。

不過，我是主張本書出於南嶽的真撰，但卻未必是由南嶽親筆寫成，已如前述，是屬於口述的論書，故與他親筆所寫的東西，在文字上也有出入。我們知道，天臺智者，固有其親撰的作品，他的主要的天臺三大部，卻是由他口述而為其弟子灌頂寫成的，故我相信，《大乘止觀》不是南嶽親撰，只是由其口述口傳，到他的弟子，甚或是再傳弟子之時，始被寫成。因在慧思禪師的三種傳記之中，均說到「口授」的事：

1. 《續高僧傳》卷一七：「凡所著作，口授成章，無所刪改。」（註二四）

2. 《景德傳燈錄》卷二七：「凡有著述，皆口授，無所刪改。」（註二五）

3. 《佛祖統紀》卷六：「所著述，多口授，門人筆成章句。」（註二六）

因此，除了南嶽本人的思想有前後期之分，在他弟子筆錄的文字方面，也可因了人的不同而有不同，縱為一人筆錄，也可能有青年時代與晚年時代的不同（註二七）。《續高僧傳》與《景德傳燈錄》，均謂「無所刪改」，諒係指的文章義理，一如佛陀說法，也是口授成章，後經弟子結集，便成經典。又如孔子的《論語》，亦係口授成章，而為門人記錄成篇者。如要說成記錄後的文字與口授時的口語之間，一字不易者，是不可能的。當然，我僅作論斷，尚無法也不必作為本書真偽的最後定論。

註解

註一、布施浩嶽博士的《南嶽大師と天臺學》所引者，《宗教研究》新三卷五號（大正十五年九月一日）。

註二、《佛教學雜誌》一卷一號（大正九年）。

註三、《四明餘霞》第二六二號六一七頁（明治四十年十月十日）。

註四、《佛教學雜誌》一卷一號三頁。

註五、《大正》四六．六四一頁下，有這樣的一段小字註明：「行者若欲修之，當於下止觀體狀文中學，若有所疑不決，然後遍讀當有斷疑之處也。又此所明悉依經論，其中多有經文論偈，不得不淨御之，恐招無敬之罪。」此段文字，以我看來，的確不像中國人所為，更非南嶽所說，乃係日本學人在寂照入宋之前，為了尊崇起見而作的按語。

註六、《佛教學雜誌》一卷一號四頁。

註七、《佛書解說大辭典》七卷三○四頁。

註八、《宗教研究》新三卷五號。

註九、同右。

註一○、《大正》四六．七○○頁下。

註一一、《續高僧傳》卷二五「法沖傳」。《大正》五○．六六六頁下。

註一二、參同本章第一節註三二。

註一三、釋聖嚴的《印度佛教史》第九章第一節。

註一四、《十住毘婆沙論》卷五〈易行品〉。《大正》二六．四○頁下一四五頁上。

註一五、釋聖嚴的《印度佛教史》第十章第二節。

註一六、釋聖嚴的《西藏佛教史》第二章第一節。

註一七、《佛教研究》六卷四號六九一七○頁（昭和十七年十月至十二月）。

註一八、《大正》五○．五七四頁中。

註一九、參看本章第二節二目一項(2)條。

註二○、《大正》五五．一一三四頁中。

註二一、參同本章第二節註五五。

註二二、《大正》七○．二八○頁中。

註二三、《大正》五○．五七二頁上—中、五七四頁中。

註二四、《大正》五○．五六四頁上。

註二五、《大正》五一．四三一頁下。

註二六、《大正》四九．一八○頁下。

註二七、《四明餘霞》二六二號九頁。

第三章 《大乘止觀法門》的基本思想

第一節 本書的如來藏思想

梵語tathāgata-garbha意為「如來之藏」，即是被隱覆於一切眾生的貪瞋煩惱中的自性清淨的如來法身。

（一）本書有關如來藏思想的依據

在大乘經論之中，有關如來藏思想的敍述者頗多，現舉其中重要的，有如下的數種：

1. 《如來藏經》云：「我以佛眼觀一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。」（註一）

2. 《涅槃經》卷八云：「我者，即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義；如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。」（註二）

3. 《勝鬘經．法身章》云：「如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。」（註三）

4. 在《如來藏經》中，又舉九喻以說明如來之義，謂如來法身，雖覆於煩惱，而其自性清淨，絲毫不為煩惱所染。又如《法華經》卷二〈信解品〉的長者窮子喻，以及卷四之〈五百弟子受記品〉，所揭的衣內明珠喻等，均係譬顯如來藏思想（註四）。

5.又在《勝鬘經》的〈空義隱覆真實章〉中所說的如來藏，有空與不空二種差別：「世尊，如來藏智是如來空智。世尊，如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，本所不見，本所不得。（中略）世尊，空如來藏，若離、若脫、若異，一切煩惱藏；世尊，不空如來藏，過於恒沙，不離、不脫、不異，不思議佛法。」（註五）這是說，如來藏與煩惱之間的關係，若將之區別而言，則為如來藏中，空去一切煩惱，名為空如來藏；如來藏又具足過於恆河沙數的不可思議佛法，與之不離、不脫、不異，名為不空如來藏。

6.另在《起信論》之中，將真如分為如實空及如實不空之二義。真如不與一切的染法相應，離一切差別之相，是謂如實空；真如常恆不變，淨法滿足，是謂如實不空（註六），此與《勝鬘經》所說的如來藏之空及不空，大略一致。

7.《勝鬘經．法身章》又說了在纏與出纏的兩種如來藏：「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。」（註七）

8.《起信論》對於覺之體相，以四大鏡作喻中的「如實空鏡」（即是空如來藏）及「因熏習鏡」（即是不空如來藏），便是說的在纏之如來藏；「法出離鏡」及「緣熏習鏡」，乃是說的出纏之如來藏（註八）。此與《勝鬘經》的觀點，也是一致的。

從以上所舉八例，已使我們略知如來藏的梗概，至於本書所述的如來藏之名目，則謂：「此心即是自性淨清心，又名真如，亦名佛性，復名法身，又稱如來藏，亦號法界，復名法性。」（註九）

也就是說，在《大乘止觀》的立場，如來藏的異名，可有無量無邊。例如，在真常唯心系的大乘經論之中，尚有圓覺、空性、實相、實際、菩薩心、大涅槃、常住真心等，均可列於如來藏的異名同義之內。此亦即是被本書名為「大乘」的「一心」。

再來探究如來藏之教義，乃係基於Garbha-upaniṣad的胎藏說，將之與《舍利弗阿毘曇論》卷二七〈緒分假心品〉等所說的心性本淨說，組織之後完成的。我們從西晉時代的竺法護，便提出了《如來藏經》的初譯來看，可知此一教義之在印度，成立得相當地早。此後譯成漢文的《法華經》、《涅槃經》、《勝鬘經》、《楞伽經》等諸大乘經，以及《佛性論》、《究竟一乘寶性論》、《起信論》等諸大乘論書，也是敷衍此一教義；對於中觀和瑜伽的兩大學派而言，並在印度自成一個學派系統，而且是一個有力的大乘佛教系統。至於《大乘止觀》的理論基礎，便在這些經驗之中，引用了不少（註一○）。

如上面所述，如來藏，亦名真如，在《攝大乘論》，稱為法界真如，此一法界真如，具有遍行等十種相，是為由初地至十地的所證之法。在《起信論》，以真如為眾生心的實體，謂：「一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說假名無實，但隨妄念不可得

故。言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言。此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故，當知一切法不可說不可念故，名為真如。」（註一一）這個真如，乃是離言的法體，既離言說之相，亦離心緣之相，唯是根本無分別智所證境界，而且此所謂真如這個名詞之成為語言，也是為了遮遣世間虛妄名言而假立的東西，究其實際，乃是無言可立的。既立言說，《起信論》便依於言說而將真如分別成為如實空及如實不空二義：真如理體，離絕妄念，畢竟空寂，故名如實空；自體儼然，具足無漏性功德法，故名如實不空（註一二）。這便是所謂的依言真如了。

根據真諦譯的《攝大乘論釋》卷一四則云：「此無垢清淨真如是常住法，諸佛以此為身故，諸佛身常住，由此身常住；依此身有眾德故，眾德亦常住。此常住，以真實性為相。」（註一三）《起信論》對此則謂：「若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生，住正定故。」（註一四）

由這些論據看來，如來藏的確就是自性清淨的法身、法爾、法性、法界、真如等的異名同義。在本書中的「依止一心以修止觀」（註一五）者，這個「一心」（eka-citta），即是絕待無二的心性，也是萬有的根本原理，稱為真如，稱為如來藏。此在本書之中，有如下的一段說明：「云何名為真如？答曰：一切諸法，依此心有，以心為體。」又說：「以不生不滅，不增不減，故名之為真。三世諸佛及以眾生，同以此一淨心為體；凡聖諸法，自有差別異相，而此真心，無異無相，故名之為如。」更說：「又真如者，以一切法真實如是，唯是一心，故名此一心以為真如。」（註一六）

本書又引《起信論》作為論證：「一切諸法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。」（註一七）

這一段《起信論》句，我們已在前面的註一一中見過，以此可知本書與《起信論》的如來藏思想，關係何等密切。本書又說：「此心體雖為無量染法所覆，即復具足過恒河沙數無漏性功德法。」（註一八）此一觀點，又與前面註一及註四的《如來藏經》所示者一致（註一九）。

（二）本書有關如來藏的問題

根據上述，本書的基本立場，乃是立足於如來藏緣起的基礎之上。近世以來，特別在日本的佛教學界，對於如來藏思想的研究成果，已可謂相當豐富，與如來藏有關的大乘經論相當多，若以類型來加以考察，可有十五種或十七種之多（註二〇）。現在暫且列舉與本書最有關係的六種經論之內容所示者，列表如次頁（註二一）。

作為本書的最重要的基礎論典，當然是表中的《起信論》，有關《起信論》的撰者問題（註二二），在日本、在中國的近世佛教學術界，議論頗多，迄今尚未得一定論。不過，可以確定，《起信論》乃受了《入楞伽經》的很多影響（註二三），它也

像《楞伽經》那樣，顯示著將如來藏與阿梨耶識思想，結合為一的傾向（註二四）。這一點，且留到下一節中，再加說明。本書對於如來藏的思想，是站在怎樣的角度上來處理的呢？這便是以下所要討論的問題。

經論名 內容	《如來藏經》	《勝鬘經》	《攝大乘論釋》	《佛性論》	《入楞伽經》	《大乘信論》
皆有如來藏	*			*		
心性本淨、客塵煩惱		*	*	*	*	
空不空之如來藏		*		*		
如來藏之染淨依持		*	*	*	*	
如來藏之三義				*		
如來藏與阿梨耶識			*	*	*	*
如來藏與心識說					*	*

1如來藏的三義

本書卷一，有這樣的一段問答（註二五）：

「問曰：云何復名此心為如來藏？」

「答曰：有三義，一者能藏名藏，二者所藏名藏，三者能生名藏。所言能藏者，復有二種，一者如來果德法身，二者眾生性德淨心，並能包含染淨二性及染淨二事，無所妨礙，故言能藏名藏；藏體平等，名之為如，平等緣起，目之為來，此即是能藏名如來藏也。第二所藏名藏者，即此真心而為無明[穀-禾+卵]藏所覆藏，故名為所藏也；藏體無異無相，名之為如，體備染淨二用，目之為來，故言所藏名藏也。第三能生名藏者，如女胎藏能生於子，此心亦爾，體具染淨二性之用，故依染淨二種熏力，能生世間出世間法也。是故經云（註二六）：『如來藏者，是善不善因。』又復經言（註二七）：『心性是一，云何能生種種果報。』又復經言（註二八）：『諸佛正遍知海，從心想而生也。』故染淨平等，名之為如，能生染淨，目之為來，故言能生名如來藏也。」

像這樣的能藏、所藏、能生之如來藏三義之說，與一般所稱例如《佛性論》所言的能攝、所攝、隱覆之如來藏三義之說，似乎有些區別了。因為在《佛性論》卷二〈如來藏品〉之中，以如如智，稱如如境，不違二空，一切眾生，悉皆被攝藏於如來智內，是為所攝藏義；如來常住不變，眾生為煩惱隱覆而不能見，是為隱覆藏義；果地之無量功德，皆為本有之性德，悉為眾生之所攝藏，是為能攝藏義（註二九）。

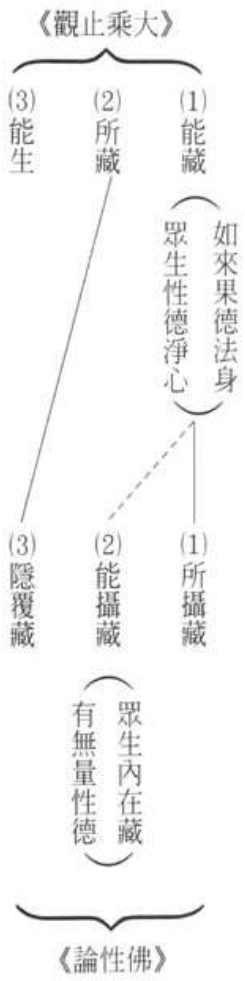
進一步而言，再將本書的如來藏三義，與《佛性論》的如來藏三義，作一較為詳細的比較如下：

(1)本書的所藏，與《佛性論》的隱覆藏，兩者的名目雖異，實則都是站在如來藏的立場，以說明為無明所覆藏為宗旨，彼此約略一致。

(2)本書的能藏，與《佛性論》的所攝藏之內容，大略也是相同，本書說其能包「染淨二性及染淨二事」，《佛性論》則將「眾生攝於如來智中」。《佛性論》是約眾生而立名，本書則約如來藏而立名。

(3)本書立能生以闡明如來藏緣起，對此，《佛性論》則以說明眾生攝藏有果地無量功德的性德，而立能攝藏。因此，其中也攝有能藏之義了。

為了明瞭起見，不妨將本書和《佛性論》所持如來藏三義的同異之點，列表對照如下：



在此三義之中，《大乘止觀》的能生藏和《佛性論》的三義之任何一個，都不能相當。可是，在本書之中的能生藏，它的作者對它用力最多，如前面所引，特別舉了三種經語，用作論據的證明。

因此，本書的如來藏三義，毋寧是作者慧思禪師，在其參考經義論證之後，另行整理出來的一個新觀念，名之謂能生藏。因為無法從其他經論中，找到本書所用三種藏的名目，內容雖略與《佛性論》相近，但是像能生藏這個名目的出現，便可理解到慧思禪師並未以任何一經或一論的範型為滿足，他是站在如來藏的立場，綜理各家之言，作了新的調整。除了能所二藏之義，係取自《佛性論》的如來藏之三義之外，更進一步，又加上了能生之義，這是值得注目的一項新的考察。

同時，本書與《起信論》的關係相當密切，所以又依《起信論》以說明一切生滅之根源，《起信論》有云：「依如來藏故有生滅心。」（註三○）此在本書能生藏條下所舉經證之中，也說明了這一如來藏緣起的旨趣；在《起信論》中接著上文，連下來的是：「不生不滅與生滅和合，非一非異，說名阿梨耶識。」（註三一）也被本書

之所引用（註三二），故這亦即本書對於如來藏緣起所站的根本立場，以此真妄和合的「本識」作為中心，來展開本書所持的心意識論的體系。

2兩種如來藏

上面是就如來藏的三義，說明了如來藏之作為一心的三個異名異義。現在再就如來藏所依的一心之體狀，離相和不一不異相俱，以說明空和不空的兩種如來藏。此一如來藏的空義及不空，在《勝鬘經》的〈空義隱覆真實章〉卷九中，有如下的說法：「世尊，有二種如來藏空智。世尊，空如來藏，若離、若脫、若異，一切煩惱藏。世尊，不空如來藏，過於恒沙，不離、不脫、不異，不思議佛法。」（註三三）

根據此作考察，如來藏之分作空及不空的兩種，乃是基於《勝鬘經》的理論而來。我們又在吉藏的《勝鬘寶窟》（註三四）中見到，如來藏有能藏與所藏的二面，能藏者是虛妄煩惱，所藏者是真實的佛。因此，空如來藏含有煩惱之空無的意味，不空如來藏則係對於佛性而言，具有一切功德的意味。此外，尚有其他的各種的解釋法，這些也是從佛性和煩惱的關係上，來對如來藏思想所作的一種考察。至於繼承《勝鬘經》所提出的空及不空兩種如來藏思想的，則尚有《究竟一乘寶性論》（註三五）和《大乘法界無差別論》（註三六），此二論書乃是照著《勝鬘經》所說的原樣接受下來的。

但是，本書雖也承受了《勝鬘經》的二種如來藏思想，卻與《究竟一乘寶性論》及《大乘法界無差別論》不同，乃在接受《勝鬘經》的思想之外，又採用《起信論》所持如實空與如實不空的理論，來說明如來藏之空與不空（註三七）。例如本書說到空如來藏時，乃謂：「心體平等，妙絕染淨之相，非直心體自性平等所起，染淨等法亦復性自非有。」（註三八）

這是將平等之心體，總括起來，歸結於空的一種說法。在《起信論》中，以四大鏡喻，辨明體相之時，則謂：「一者，如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。」（註三九）

此處所謂的「遠離一切心境界相」，與本書所謂的「妙絕染淨之相」，涵義了無二致。但這僅是敍述了如來藏的空義之一面，至於如來藏的重點，實在是以不空之義為其中心的；因為，闡述空義即無言可說，為達空義，必須要從不空義下手。所謂不空，便是在纏的法身。故在本書談到不空之時，即具染淨二法，淨法方面，便是無漏性功德、出障淨德。所謂無漏功德者，便有如下的說明（註四○）：「即此淨心，雖平等一味，體無差別，而復具有過恒沙數無漏性功德法。所謂自性，有大智慧光明義故，真實識知義故，常樂我淨義故，如是等無量無邊性淨之法，唯是一心具有，如《起信論》廣明也。」（註四一）

這段文字，由「所謂自性」以下，均係引用的《起信論》。當在說明如來藏中所具的出障淨德之時，本書則謂：「由熏力故，德用顯現。」（註四二）也就是說，在

阿梨耶識，如其不具此種出障淨德或解性功能，便不可能有成佛的希望，這是觸及如來藏之轉凡成聖的問題了。

本書以不空如來藏「具染淨二法」（註四三），具淨法是說明一心的超越性，具染法是從內在論述一心的涵容性。換言之，如來藏在纏，即具染法，亦即如來藏的本質具有染法，它的內在的全體，便是《起信論》所說的「眾生心」。由此發足，作為其背景的，始為空、始為具淨法。在本書所論的染法之中，又分攝染性及染事（註四四），此所謂染性，毋寧是現實的在纏如來藏之所應有的。至於阿梨耶識的不覺分，即是染事，則在《起信論》的四大鏡喻之第二，有如下的一段文字（註四五）：「二者因熏習鏡，謂如實不空，一切世間境界，悉於中現，不出、不入、不失、不壞，常住一心，以一切法即真實性故。」

由此可見，本書採用了《勝鬘經》的空及不空的如來藏思想，也參用了《起信論》的如實空及如實不空的觀念，可是在不空的內容之中，將染法分攝染性及染事，又是本書的獨到見地。《起信論》雖是本書的根據，《起信論》卻未述及染性，而僅及於染事的「一切世間境界」。

註解

註一、《大正》一六·四五七頁中ー下。

註二、《大正》一二．六四八頁中。

註三、《大正》一二．二二一頁下。

註四、《如來藏經》，《大正》一六．四六一ー四六四頁。

《法華經》，《大正》九．一二ー一九、二九頁。

勝又俊教博士著《佛教における心識說の研究》六○四頁。《望月佛教大辭典》四一四三頁中ー下。

註五、《大正》一二．二二一頁下。

註六、《大正》三二．五七六頁上ー中。

註七、《大正》一二．二二一頁中。

註八、《大正》三二．五七六頁下。

註九、《大正》四六．六四二頁上。

註一○、拙論《大乘止觀法門之研究》第一章第二節〈本書徵引的經論詳考〉（《海潮音》五 二卷一月號）參照。

註一一、《大正》三二．五七六頁上。

註一二、同註六。

註一三、《大正》三一．二六二頁上。

註一四、《大正》三二．五八三頁上。

註一五、《大正》四六．六四二頁上。

註一六、《大正》四六．六四二頁中。

註一七、《大正》三二．五七六頁上，《大正》四六．六四二頁中。

註一八、《大正》四六．六四四頁中。

註一九、參照註一及註四。

註二○、勝又俊教博士著《佛教における心識說の研究》六○○頁。

註二一、參考同右。

註二二、常盤大定氏著《支那佛教の研究》第二說：「關於這一問題，有古三家新五家」之說。該書二七一三○頁參考。

註二三、參考同右的四九一五四頁；望月信亨氏著《大乘起信論の研究》二八一三四頁。常盤大定氏說：「我是印度撰述論者，至少也是印度人所撰述的。（中略）回溯印度，與《奧義書》的關係，以及和《楞伽》、《勝鬘》、《四十華嚴》之諸經，《佛性》、《寶性》、《攝論》諸論，不無關係。」（同書三○一三一頁）

註二四、藤堂恭俊氏的《如來藏の識說的理解》中說：「《勝鬘經》是第二期大乘經典，它已將如來藏思想發達至於極點，《楞伽經》是第三期大乘經典，它便展開了如來藏思想的識說。」（《印度學佛教學研究》第二卷第一號一五一頁下，昭和二十八年九月）小川弘貫氏的《楞伽經に於ける如來藏思想》中說：「就一般而言，如來藏思想大要可以如下的三個階段、梯次表現出來：1.宣說如來藏的經典群起（《如來藏經》、《不增不減經》等）。2.將第一階段的經典群，整理組織而成立了發揚如來藏書群起（《佛性論》、《寶性論》等）。3.再將如來藏思想與阿梨耶識思想，結合起來的經論群起（《楞伽經》、《起信論》）等。」（《印度學佛教學研究》第九卷第一號二一三頁。昭和三十六年一月）

註二五、《大正》四六．六四四頁中。

註二六、此係指的《楞伽經》。《大正》一六．五一○頁中。

註二七、此係指的六十卷本。《華嚴經．菩薩明難品》。《大正》九．四二七頁上。

註二八、此係指的《觀無量壽經》。《大正》一二．三四三頁上。

註二九、《佛性論》卷二〈如來藏品〉。《大正》三一．七九五頁下─七九六頁上。

註三○、《大正》三二．五七六頁中。

註三一、同右。

註三二、《大正》四六．六五三頁下。

註三三、《大正》一二．二二一頁下。

註三四、《大正》三七．七三頁上。

註三五、《大正》三一．八四○頁上，《寶性論》卷四中說：「《勝鬘經》言：世尊，有二種如來藏空智。世尊，空如來藏，若離、若脫、若異，一切煩惱藏；世尊，不空如來藏，過於恒沙，不離、不脫、不異，不思異議佛法故。」

註三六、《大正》三一．八九三頁中，《大乘法界無差別論》中說：「復次，如說有二種如來藏空智，何等為二？所謂空如來藏，一切煩惱若離若脫智；不空如來藏，過恒河沙不思議諸佛法不離不脫智。」

註三七、參照註五。

註三八、《大正》四六．六四五頁中。

註三九、參照註六。《大正》三二．五七六頁下。

註四○、《大正》四六．六四六頁上。

註四一、《大正》三二．五七九頁上，《起信論》的原文是：「從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙，不離、不斷、不異，不思議佛法，乃至滿足，無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」

註四二、《大正》四六．六四六頁上。

註四三、同右。

註四四、《大正》四六．六四六頁中，《大乘止觀》卷一云：「次明具足染法者，就中復有二種差別，一明具足染性，二明具足染事。初明具足染性者，此心雖復平等離相，而復具足一切染法之性，能生生死，能作生死。」

《大正》四六．六四七頁中，《大乘止觀》卷二云：「次明心體具足染事者，即彼染性為染業熏，故成無明住地及一切染法種子，依此種子現種種果報，此無明及與業果，即是染事也。」

註四五、《起信論》，《大正》三二．五七六頁下。《大乘止觀》所引，《大正》四六．六四七頁中。

第二節 本書的心意識論

（一）心意識是什麼?

心意識，即是心、意、識三者的合併稱呼。心的梵語名為質多(citta)，意的梵語名為末那（manas），識的梵語名為界若南（vijñāna），所謂心意識，乃是中國照其涵義譯出的名稱。實則僅是根據同一心體，由於能緣境的不同，而分別給予三種意義不同的名稱。

至於心意識的出典，也有種種說法。

小乘教的《大毘婆沙論》卷七二中僅說：「諸契經中，說心意識。」（註一）

小乘教的《俱舍論》卷四則謂：「然心心所，於契經中，隨義建立，種種名想，今當辯此名義差別。頌曰：心意識體一，心心所有依，有緣有行相，相應義有五。」（註二）

由此「心意識體一」的見地看來，在小乘的說一切有部認為，心意識三者，不過是異名而同體的一件事物。然而，在大乘教中，卻以為不但名稱各異，其體亦各不同，心是指的第八阿賴耶識，意是指的第七末那識，識則為前六識的眼、耳、鼻、舌、身、意。此在《瑜伽師地論》卷六三說：「此中諸識，皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名心，何以故，由此識能集聚一切法種子故，於一切時，緣執受境，緣不可知一類器境。末那名意，於一切時，執我我所及我慢等，思量為性。餘識名識，謂於境界，了別為相。」（註三）

又在《成唯識論》卷五中說：「薄伽梵處處經中說心意識三種別義。集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義，雖通八識，而隨勝顯。第八名心，集諸法種起諸法故；第七名意，緣藏識等，恒審思量為我等故；餘六名識，於六別境，麁動間斷，了別轉故。」（註四）

以這唯識學系的兩部大論書的見解，均將心意識三者，依其所顯功能的特長不同，而加區別為不同的三類。也就是說，因阿賴耶識的集聚或集起義勝，故名為心；因末那識的思想或思量義勝，故名為意；因前六識的了別義勝，故名為識。

另在《起信論》中，也將心意識三者個別闡述，它以心為阿梨耶識（與別處譯為阿賴耶識同），意為五意，識為前六識，現在引其原文如次：「生滅因緣者，所謂眾生依心意識轉故。此義云何？以依阿梨耶識，說有無明。不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續，故說為意。此意復有五種名。（中略）復次言意識者，即此相續識，依諸凡夫，取著轉深，計我我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名為意識，亦名分離識，又復說名分別事識。」（註五）

此種見地，大致與《瑜伽師地論》等所說無異，所不同的是將「意」分出五種名目，稱為五意識，乃是《起信論》的特異之處。

再來考察心意識的名稱及其差別。阿賴耶識的梵語是ālaya，在漢文經論的譯名，尚有阿梨耶、阿羅耶、阿黎耶、阿剌耶等同音異字；有的略稱為賴耶或梨耶。它是八識之一，又是九識之一。它的意譯名稱，則有：無沒、藏、家，或為果報識、本識、宅識、第八識等等（註六）。

在《起信論》中，將阿梨耶識，作為真妄和合之識，含有覺與不覺的二重意義，亦即是把「心」分作「心真如」與「心生滅」之兩面。以心真如視作唯一的真心，亦謂之為自性清淨心；心生滅是依如來藏而有的生滅之心。而此兩者，依舊是不生不滅與生滅和合，乃是非一非異的東西，此一真妄和合識，《起信論》即名之為阿梨耶識。

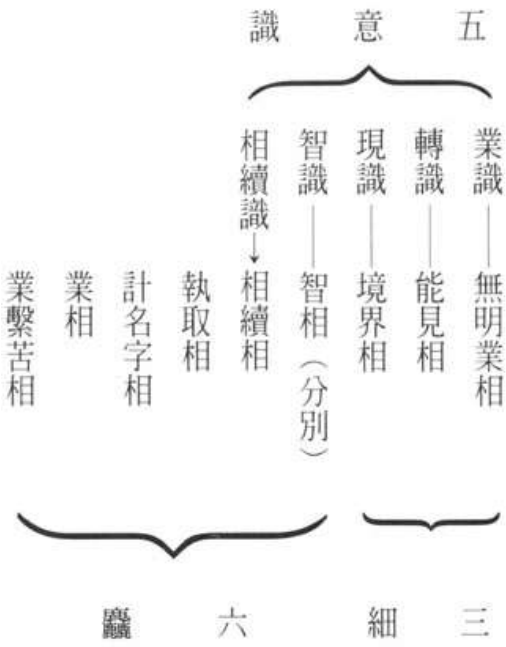
將不生不滅的如來藏，和生滅的七識心，融合而成非一非異的狀態，復名之為阿梨耶識的思想，乃是對唯識系的阿賴耶識思想，作了調和的工作。《起信論》即依據這麼一個真妄和合的心，來說明意及意識的生起（註七）。

因此，這種觀點的心意識論，即是說，依心而生意，依意而生意識的思想，和那些多識論者所見的心（賴耶）、意（末那）、意識（前六識）的想法，便完全是另外的一個思想系統了。

這與舊譯的《楞伽經》所說：「阿賴耶為依，故有末那轉，依止心及意，餘轉識得生」的觀點，倒是吻合的。

至於《起信論》所謂的「意」，即是依無明力而不覺心動的業識，由於不覺心動，即起能見之相，名為轉識；能現一切境界，名為現識；分別染淨諸法，名為智識；以念相應不斷並住持過去無量世等善惡之業令皆不斷，名為相續識。把「意」的功能分作五類，稱為五意識。而且，五意識又是配合著《起信論》所特有的「三細」及「六麤」來講的，比起《瑜伽師地論》及唯識等論書中，對於意的解釋法，根本不能同日而語。所以這是《起信論》的獨特見解。所謂三細六麤與五意識的關係位置，可用表解對照如下。

此處所謂的三細六麤，是指由根本不覺，生起三種細微相，再由緣境而生起六種麤顯相，乃是《起信論》對心相分析的假名標立。



再回到《起信論》所立五意識之下的意識，也叫作相續識，又名為分別事識。此處的相續識，和五意之中最後的那個相續識，是同一個心相，要不外乎指的六識而言。

（二）本書的心意識論與三細六麤的關係

因為本書的心意識思想，與《起信論》所持者極為接近，所以不厭其煩地首先介紹了《起信論》。本書在心意識論方面，乃是基於如來藏緣起的思想，以真妄和合的本識為中心，展開其所要表現的理論體系。本書既與《起信論》的如來藏思想有關，當其涉及心意識論之時，更是以《起信論》的三細六麤，作了發展的基礎。現在且讓我們，對於本書的有關內容，加以檢討如下：

《大乘止觀》卷一云：「心依熏變，不覺自動，顯現虛狀。虛狀者，即是凡夫五陰及以六塵，亦名似識、似色、似塵也。似識者，即六七識也。」（註八）

《釋要》卷一云：「不覺念起，妄為明覺，此明覺者，即是無明，無明一動，三細六粗遂具，名為顯現虛狀。（中略）似者，一心所現，虛妄影狀，無實體故。（中略）識即前六識及第七識，此七皆無別體，依心而起，如水起波故也。」（註九）

此種理論，即是《起信論》所說，以依阿梨耶識而有無明之意。因不覺起，遂有（業識）、能見（轉識）、能現（現識）、能取境界（智識），乃至起念相續（相續

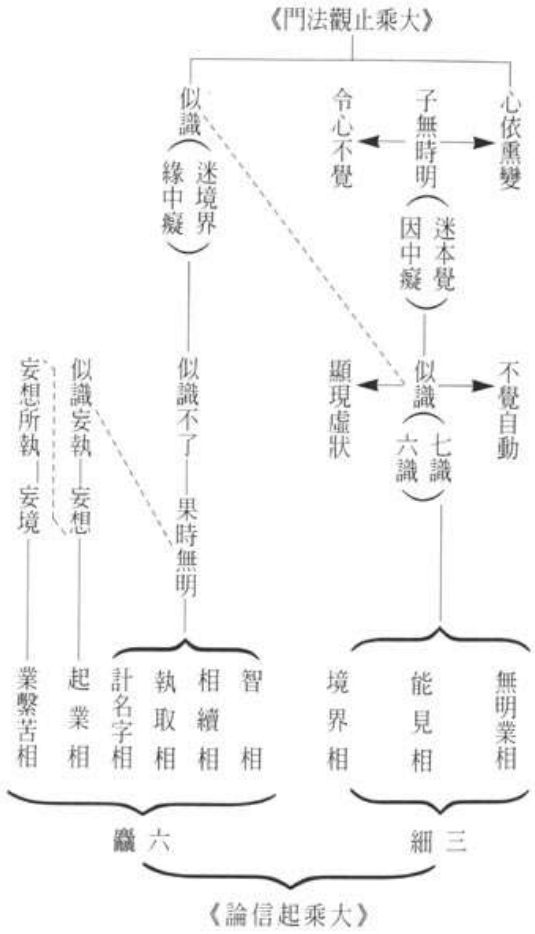
識），即由三細而及於六麤了。心依熏變的「熏」字，即是指的無明，因無明而不覺自動，「不覺自動」即是指的三種微細心相；由三細故而使虛狀顯現，「虛狀」即是六種麤顯的心相。本書的此一理論基礎之取自《起信論》，乃是極為明顯的事了。

《大乘止觀》又說：「然似識不了之義，即是果時無明，亦名迷境無明。是故經言：『於緣中癡故』。似識妄執之義，即是妄想所執之境，即成妄境界也。以果時無明熏心故，令心不覺，即是子時無明，亦名住地無明也。」（註一○）

《宗圓記》卷一云：「云緣中癡者，對因中癡而得此名。以述本覺，無明為因，而生三細，即因中癡也。以迷境界為緣，而生六麤，即緣中癡也。」（註一一）

《述記》云：「不覺自動，顯現虛狀，此即《起信論》依不覺生三種細相之義也。蓋不覺即是根本無明。（中略）又曰因中癡（原註：無明為三毒中之癡），本書名為子時無明，住地無明。」（註一二）又云：「後半明由三細而有六粗之生起，即是子無明起現行而成果無明。」（註一三）更謂：「此中似識不了，似識妄執，賅括《起信論》之智、相續、執取、計名字、起業，五種粗相，妄境界即第六粗，業繫苦相也。」（註一四）

本書在中國，僅有如上所舉的《宗圓記》、《釋要》、《述記》的三種註釋，而此三種，對於本書論及心意識的問題之時，幾乎一致地採用《起信論》的三細六麤之說，加以疏釋。我們自亦相信，這種觀點，並無可議之處。現在為了求其更為明顯起見，再把本書的心意識觀，和《起信論》的三細六麤說，加以整理配合，製成表解，對照如下表。



上表所示者，是說，由於子時無明的令心不覺或心依無明所熏而變動，心即產生似識的不覺自動而顯現的六七識的虛狀；此一似識的虛狀顯現之時，即成為迷於境界的果時無明；由此果時無明的似識不了，即起妄想執著，再因妄想而執妄境，便使眾生沈淪生死，無以自拔了。這是本書的觀點，但其卻是基於《起信論》的三細六麤，演化而成。若說得更加明白一些，我們皆知小乘教說有十二因緣的生死觀和還滅觀；那麼，不論是《起信論》的三細六麤，或本書的心意識論，皆為大乘教的生滅觀了。除此而外，本書的心意識思想，也連帶著和《起信論》的一心二門之說相關。

（三）本書的心意識論與一心二門的關係

本書的心意識論，在前面已經說過，乃是以真妄和合的「本識」為中心（註一五）而作申論的，但其除此體系之外，又以染淨二性為中心而構成了另一個體系。在後一體系中，常常表現出性惡的思想來，這是值得特別注意的一點。也就是說，本書

在處理《起信論》的一心二門思想之時，另外又自行創出性染的觀念來。現在且就本書的有關內容，引錄之後再行研討。

《大乘止觀》卷二云：「所言一切凡聖唯以一心為體者，此心就體相論之，有其二種：一者真如平等心，此是體也，即是一切凡聖平等共相法身。二者阿梨耶識，即是相也。就此阿梨耶識中復有二種，一者清淨分依他性，亦名清淨和合識，即是一切聖人體也；二者染濁分依他性，亦名染濁和合識，即是一切眾生體也。」（註一六）

《釋要》卷三云：「真如平等心體，即所謂一心真如門也，乃全相之體，非於阿黎耶識相外別有體也。阿黎耶識相即所謂一生心滅門也，乃全體之相，非於真如平等心體外別有相也。清淨分依他性，即所謂生滅門中覺義也；染濁分依他性，即所謂生滅門中不覺義也。」（註一七）

《大乘止觀》卷三又說：「真心是體，本識是相，六七等識是用。如似水為體，流為相，波為用，類此可知。是故論云（註一八）：『不生不滅與生滅和合，說名阿梨耶識』，即本識也，以與生死作本故名為本。」（註一九）

由此所錄《大乘止觀》的兩段文字看來，再將《釋要》中以《起信論》的一心二門與之配合解釋，又以《起信論》中阿梨耶識的覺與不覺之二義，來配合本書染淨二分的依他性作一考察，不論其是否恰如《釋要》的作者智旭（西元一五九九—一六五五年）的所見，但在本書所稱的「一切凡聖唯以一心為體」。這個真常的唯一的心體，與《起信論》的一心二門之「一心」，涵義並無二致；至於所稱心之體相分為真如平等的心體和阿梨耶識的心相，又與《起信論》的真如門及生滅門吻合；所不同者，本書在生滅門的阿梨耶識之內又分出作為聖人之體的清淨和合識，以及作為眾生之體的染濁和合識，乃是《起信論》中之所未明的，若以《起信論》的覺與不覺之二義，配合本書的染淨兩種依他性來講，雖無不通之理，但總尚有未妥：一則《起信論》中，並未涉及性的染淨問題；二則《起信論》中所言的覺，乃是法界一相的如來平等法身，所言的不覺是依本覺而有，本覺是對始覺義說，依不覺故說有始覺（註二○）。此與本書所言的阿梨耶識的清淨及染濁之二分依他性，實在並不完全相同。不過我們確可肯定，本書採用了《起信論》的一心二門思想作範型，又加上了作者自身的悟發創獲之見。

再說本書所謂的「真心是體」，以此一「體」字來配合一心的「心」字，毋寧要說，它與《攝大乘論》的九識說是一致的。那麼《起信論》所稱的「本覺」，在真諦三藏則為第九阿摩羅識的「能緣」；不覺無明，便是第八阿賴耶識的內容了。至於《起信論》的心體，乃是綜合了真諦三藏所謂的八九識的內容而成。因此，我們若說本書的立場是繼承著《起信論》的體系，仍不為錯（註二一）。至於《起信論》所持的一心之體，在其離相的說明之中，有著明確的敘述（註二二）。

在作為心意識論之中心時的阿梨耶識，可謂即是對於現實的差別界的說明而言。在《攝大乘論》之中，對此的說明是依於三性而設有一個「以金藏土」的譬喻；因為本書的理論基礎，與《攝大乘論》也有很淵源，不妨將此譬喻，照錄如下：「譬如於金藏土中，見有三法，一地界、二金、三土。於地界中，土非有而顯現，金實有不顯

現，此土若以火燒鍊，土則不現，金相自現。此地界土顯現時，由虛妄相顯現；金顯現時，由真實相顯現。是故地界有二分。如此本識未為無分別智火所燒鍊時，此識由虛妄分別性顯現，不由真實性顯現；若為無分別智火所燒鍊時，此識由成就真實性顯現，不由虛妄分別性顯現。」（註二三）

此中所稱的「本識」，即是阿賴耶識，現實的差別界，便是由於此一本識的虛妄分別性顯現而來，亦即本書所稱的「虛狀」之顯現，乃至此處的「本識」一詞，也為本書所用（註二四）。但是，本書同時也採用了《起信論》的立場，說了這樣的一句話：「在障之真與染和合名阿梨耶識」（註二五），來說明其接受真妄和合識的態度。而且還說：「此能持之功能與所持之氣和合故，名為子時阿梨耶識也。依熏現法之能，與所現之相和合故，名為果報阿梨耶識。此二識，體一用異也。」（註二六）

這是將作阿梨耶識分子時（因中）的及果報（顯現）的二分來講。此在《宗圓記》的看法是唯因配果（註二七），《釋要》則配以種子與現行（註二八）。實則兩者均不一定妥當。倒不如說，子時的阿梨耶識，相當於《攝大乘論》所說本識之三相（註二九）中的自相，即是後世稱為新譯的「種子生種子」，來得更為貼切；至於果報阿梨耶識，持有因相及果相，含有種子生現行，同時也含有現行熏種子的意思。

而此阿梨耶識的染淨二分（註三○）或覺不覺的二分（註三一）之中，稱為覺的淨分是解性（註三二），不覺的染分即是無明（註三三）。此等如何現出生滅世界，又如何斷惑證真，則可於染淨二性的名義解明中得到消息。正如上面所說的那樣，本書是立足於如來藏緣起的基礎上，而於阿梨耶識建立見相二分，但其並非意味著即與三性之說有何關聯，因為，對於唯識而論，毋寧說本書是站在唯心的立場。

再說本書對於第七識所持的看法，已經明白地說過：「六七等識是用」（註三四），又說：「以七識是我執識故，不能見心本寂」（註三五），把第七識視作「我執識」之外，本書之中便未再對第七識作過任何論列了。因此，在本書之中，作為修行的意識，實則是以第六意識為中心的。

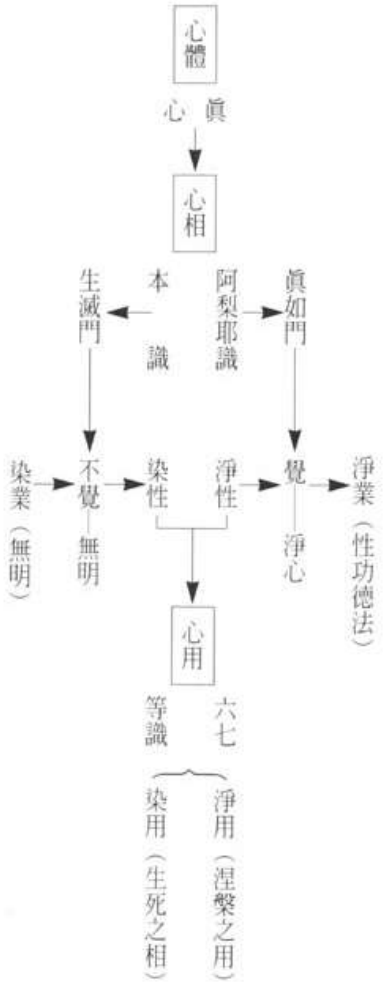
例如本書卷三說：「以意識依止此心修行止觀也。」又云：「以意識知名義故。」（註三六）此一能知名義的意識，自然是第六識而不是第七的「我執識」了。

此在《宗圓記》卷四也說：「意識有起觀之功也。」（註三七）能起觀者，必然是第六識。故在《述記》之中，說得更為詳細：「八個識中，力用之大，必推六七二識。然而第七末那但能恒常審量，妄執我見；惟有第六意識，既明且利，無境不能緣，無事不能作。（中略）故意識若轉，末那亦隨之而轉。（中略）意識若轉，諸識隨轉。所以修行止觀，必從意識下手者此也。」（註三八）

本書以如上所述的心意識為背景的條件下，又時而提到：「此心體雖復平等，而即本具染淨二用。」（註三九）也就是說，在此平等的心體之中，直接具有染淨二性。

因此，本書的心意識，若與一般比較起來，在骨子裡，乃是將重心置於染淨問題這一方面的。此可用次頁的圖表，把它顯示出來。

現在，我們再就此圖所示為中心，對於流轉與還滅之二門，說明一下。此中的心體，法界法爾，具有染淨二性，無始本有的無明，本來無體而不離淨心，由其熏於染性而成為無明住地及一切染法，以至顯現種種果報於此現實世界。



本來，諸佛與眾生，同一如來藏，以聞慧而由意識知曉諸佛真如之用的名義，來熏於心體之淨性（與解性梨耶之義相同），顯其力用之時，本來雖具染性，由於法界法爾，染用與心相違，故有滅離之義；淨用與心相順，故有相資之效。是以，當在以真如用義，熏於心體之淨性，即能滅卻染用，一旦生死之染用滅除，涅槃之淨用，即行顯現了。

我們僅從文相上看，仍會誤以為此處所說的染淨二性的思想，只不過與《起信論》的覺與不覺之說相當，與所謂天臺的性惡思想拉不上關係。實則「留惑」的思想，已經深入其體系之中了，因為當在淨用完成之後，只說滅息染用而未說滅除染

性，染性乃是約淨用成就之後的聖位上說的，並非由染業而生，乃是由願力而生的；為了救濟眾生，必須要仗染性，方便示現種種果報於此現實世界。

如其不然，本書便與其始終主張的如來藏緣起思想相違；在其心意識論方面，也與阿梨耶識的內容背離，事實上這是根本不可能的。須知，當說無明熏於染性之時，意思即是無明熏心而生不覺之義，這一染性本具的觀念，切勿誤以為是依於染性而受無明之熏。因此本書所謂：「彼染性為染業熏故，（中略）現種種果報」（註四○）的「染性」二字，應當改作「淨心」，或解為「淨心」才對。因為本書的染性，若在轉依以前，義與染分的梨耶相同；若在轉依以後，則全同於留惑的意思。此在本書自身，也如此的表明：「是故諸大菩薩，留隨眠惑，在於心中。」（註四一）特別在以清淨分依他性，配之於依轉依後的染性所生之大用來看，更可明瞭此中的消息了。

註解

註一、《大正》二七．三七一頁上。

註二、《大正》二九．二一頁下。

註三、《大正》三○．六五一頁中。

註四、《大正》三一．二四頁下。

註五、《大正》三二．五七七頁中。

註六、《望月佛教大辭典》一‧一○○頁中參考。

註七、《大正》三二．五七六頁上ー中。

註八、《大正》四六．六四二頁下。

註九、《卍續藏》九八．四四三頁C。

註一○、《大正》四六．六四二頁。

註一一、《卍續藏》九八．三六五頁A。

註一二、《述記》（諦閑說）三二頁，又以小字註云：「子時無明與下文果時無明，此二名本於天親菩薩《十地經論》」。

註一三、同右，三四頁。

註一四、同右，三五頁。

註一五、《大正》四六．六五三頁下云：「本識是相，（中略）又復經云：『自性清淨心』，復言：『彼心為煩惱所染』。此明真心雖復體具淨性，而復體具染性故。」

註一六、《大正》四六．六五二頁中一下。

註一七、《釋要》智旭著，《卍續藏》九八．四六○頁B。

註一八、《起信論》云：「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。」《大正》三二．五七六頁中。

註一九、《大乘止觀》，《大正》四六．六五三頁下。

註二○、《起信論》，《大正》三二．五七六頁中。

註二一、《望月佛教大辭典》一．一○二頁下一一○三頁上「阿賴耶識」條參考。

註二二、《大正》三二．五七六頁上。

註二三、《大正》三一．一二一頁上。

註二四、同註一六。

註二五、《大正》四六．六五五頁下。

註二六、《大正》四六．六四四頁上一中。

註二七、《卍續藏》九八．三六六頁A、B。

註二八、同右，五．四四七頁A。

註二九、《攝大乘論》宇井伯壽校訂本一二頁云：「一立自相，二立因相，三立果相。立自相者，依一切不淨品法習氣為彼得生，攝持種子作器，是名自相；立因相者，此一切種子識為生不淨品法，恆起為因，是名因相；立果相者，此識因種種不淨品法無始習氣，方乃得生，是名果相。」

註三○、《大正》四六．六四四頁中，《大乘止觀》卷一云：「此阿梨耶中即有二分，一者染分，即是業與果報之相；二者淨分，即是心性及能熏淨法。」

註三一、《大正》四六．六五三頁下，《大乘止觀》卷三云：「是故論云：『阿黎耶識有二分，一者覺，二者不覺』，覺即是淨心，不覺即是無明，此二和合，說為本識。」

註三二、《大正》四六．六五三頁下，《大乘止觀》卷三云：「聞此說已，方便修習，知法本寂，唯是一心，然此意識如此解時，念念熏於本識，增益解性之力。」

註三三、《大正》四六．六五三頁下，《大乘止觀》卷三云：「不覺即是無明。」

註三四、同註二○。

註三五、《大正》四六．六五五頁上。

註三六、《大正》四六．六五三頁中。

註三七、《卍續藏》九八．四一○頁B。

註三八、《述記》一四七頁。

註三九、《大正》四六．六四五頁上。

註四○、《大正》四六．六四七頁中。

註四一、《大正》四六．六五二頁上。

第三節 本書的三性三無性

（一）何謂三性三無性?

一般所謂三性者，是根據唯識論，約有無假實，而將一切法的性相，作三種之分類。那就是一者遍計所執性（parikalpita-svabhāva），二者依他起性（para-tantra-svabhāva），三者圓成實性（pariniṣpanna-svabhāva）。三性又被稱為三自性、三性相、三種自性和三相等。略稱則可簡為遍依圓之三性。

至於三性的譯名，諸經論中，各有不同，現將主要的十部經論，所譯名稱之同異，表示為如下的七類：


1.
《解深密經》第二
《瑜伽師地論》十七義
《攝大乘論》本卷中
遍計所執相
依他起相
圓成實相
2.《深密解脫經》第二
虛妄分別相
因緣相
第一義相
3.梁譯《攝大乘論》卷上等
依他性相
分別性相
眞實性相
4.魏譯《攝大乘論》卷上
他性
妄分別性
成就性
5.《攝大乘論釋論》卷四
依他相
分別相
成就相
6.《大乘莊嚴經論》第四
《佛性論》第二等
分別性
依他性
眞實性



再說所謂三無性（trividhā niḥsvabhāvatā）者，是對三性而立的三種無性，具體地稱為三種無自性性，或為三無自性，三種無性的內容，即是就遍計執、依他起、圓成實而論其各各沒有自性自義。各別稱為相無性（lakṣaṅā-niḥsvabhāvatā）、生無性（utpatti-niḥsvabhāvatā）、勝義無性（paramārtha-niḥsvabhāvatā）。

依照《成唯識論》卷九說：「即依此三性，立彼三無性。故佛密意說，一切法無性，初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」（註一）

此中所謂「密意」者，顯非了義可比；後之二性，體雖非有，而在愚夫，妄執之為我法的自性，故名之為遍計所執。為除此妄執，佛陀世尊，始對此等有及無，總說無性之義。故對三性而立三無性。初依遍計所執而立「相無性」，一切眾生以妄心向因緣生之事物，計度有我有法之我法相，名為「遍計所執性」；此遍計所執性之法，如認繩而浮現蛇之幻相，實則蛇相本非有，故名「相無性」。次依「依他」而立「生無性」，以一切諸法，不關於本來妄心，由因緣相和合而生者，謂之依他性；此依他起性之法為因緣生，因緣生無實性，恰如繩之因緣生，無繩之實體，故名「生無性」。三依「圓成實」而立「勝義無性」，以真如為圓為常，為一切有為法之實性，故謂之圓成實性；離此圓成實性，一切有無之諸相，名為「勝義無性」；勝義者，名於圓成實性，以圓成實性為絕待之法，故不帶任何之相，如麻中既無蛇相，亦無繩相。

要而言之，此一思想，分有兩個系統：一是基於《解深密經》及《瑜伽師地論》的，另一是基於《大乘阿毘達磨經》、《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》的。宇井伯壽在對《攝大乘論》三性說的看法，認為與基於《解深密經》及《瑜伽師地論》的三性說是不同的。他的理由是，《攝大乘論》的依他性，是染污分與清淨分之和合而成的染污清淨分，有染淨，亦有非染非淨、有與無具，更為非有似有者。此中的染污分顯現之場合是分別性，此一場合，既非染污清淨分的依他性，亦非清淨分的真實性。相反地，依他性的清淨分顯現之時，同樣也既不是染污清淨分的依他性，亦不是染污分之分別性，而是真實性。像這樣的三性說，乃是根源於《大乘阿毘達磨經》、《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》的系統而來者（註二）。

我國的印順法師也說：「本論的體系，與《中邊》、《莊嚴》可說是全同的。」（《攝大乘論講記》二二五頁）

本書之中，說有三性三無性，所以我們先要介紹三性三無性的定義和源流。又因本書中的三性三無性說的理論基礎，是採取《攝大乘論》的觀點，我們既知《攝大乘論》三性思想源流系統，下面要繼續介紹了《攝大乘論》三性說，然後再來論究本書的三性說，始可脈絡一貫，知其終始。

（二）《攝大乘論》的三性說

從本書的組織及內容上看，非常明顯地，它不是《起信論》或《攝大乘論》的釋論，正像在其〈序分〉中所說的一樣，這是一部獨立性的論書（註三）。然在本書所謂五番建立的第一「止觀依止」章，是依如來藏緣起以說明依持修行止觀的一心；在其第二「止觀境界」章，便採用了三性的理論來加以說明，如前所說，此三性的理論乃是依據《攝大乘論》所持的立場。因此，即有一個很大的問題產生了，本書既以《起信論》的如來藏緣起之唯心論觀點，與《攝大乘論》的唯識論觀點，怎麼能夠調和？在同一部論書像《大乘止觀》這樣一部名著之中，絕不可能同時採用兩種相互抵觸的論點，所以必須仍以如來藏緣起說的《起信論》立場，來理解《攝大乘論》，以求一貫本書的中心思想。其實，前面已經介紹了宇井伯壽及印順法師的看法，《攝大乘論》的三性說，不能用《解深密經》及《瑜伽師地論》系的思想作解釋，故與唯識系的看法，不盡相同。又在宇井氏的《印度哲學研究》卷六內，有如下的說明：「總之，此等攝論論師，是以《攝大乘論》和《起信論》視為一致，至少也解釋為《攝大乘論》與如來藏緣起之間，並無殊異。」（註四）

印順法師也說：「攝論派說是真妄和合的賴耶，與奘傳的唯識不同。」（《攝大乘論講記》一九五頁）

正由於此，接著又產生了一個更為重大的問題，那就是引起近代的日本學者，懷疑本書的撰著者，不是南嶽慧思，而是與曇遷（西元五四二—六○七年）當時一般攝論師的立場相當，特別從曇遷的思想路線考察，最有可能即是本書的撰著者（註

五）。關於這個問題，筆者乃係持的相反意見，仍以出自慧思禪師的真撰，已在《大乘止觀法門之研究》第二章第三節第二目中，作了推斷。

現在，我們開始討論《攝大乘論》的三性說，亦即是三相說，即所謂依他性相、分別性相、真實性相。但在《攝大乘論》的三種譯本之間，對於三性的譯名，則頗有不同：

1.佛陀扇多譯為：他性相、妄想分別相、成就相。（註六）

2.真諦譯為：依他性相、分別性相、真實性相。（註七）

3.玄奘譯為：依他起相、遍計所執相、圓成實相。（註八）

至於此三性或三相的梵文原意，則為：

1.paratantra乃係「依於他」的形容詞，亦可用作名詞「依他」。所以，譯作「依他」者最適切。

2.parikalpita，義為「被妄分別」或使妄分別，譯作妄想分別是適當的；假如譯成分別，亦即妄想分別的意思，也是正確的。

3.pariniṣpanna，義為「終了發現」，或為「使完全」，可為形容詞，亦可為名詞；因之，譯為「成就」及譯為「圓成」，都是適切的譯名。若譯為「真實」則稍偏於義譯，因為「使完全」也即有「成真實」的意義，所以亦不為錯（註九）。正由於如此，宇井伯壽對於《攝大乘論》的校訂以及研究，都是以真諦的譯本為主，因為真諦所譯最近梵文原義。

介紹了三性的譯名及原義之後，再來看看三性的涵義是什麼。當然，此處是以《攝大乘論》的真諦譯本作依據。

先說依他性，《攝大乘論》卷中云：「若唯識，似塵顯現依止，說名依他性。云何成依他？何因緣說名依他？從自熏習種子生故，繫屬因緣不得自在，若生無有功能過一剎那得自住故，說名依他。」（註一○）

這是說，最初「唯識」，本來無塵，由於此識產生變異，始有「似塵」的顯現，成為「似塵顯現」的「依止」，所以名為依他起性。是依似塵之「他」所依止而起者。如是識中本來有塵，便不成為似塵，也不成為依他（客塵、似塵）而起了。又問：怎麼成為依他？為什麼稱為依他呢？是從「自」類的「熏習種子」而生故；又是被「因緣」之所「繫屬」而生故，「不得自在」，因此依他起性的東西，「若」其「生」起的剎那，剎那即滅，決定「無有功能過於剎那」而「得自」然安「住」的。所以成為依他，也名為依他了。再說，此處所言「唯識」的「識」之產生變異，與真諦所譯「亂識」的定義相當，以生變異而成為似義顯現的依止之時，即含有此一亂識的體相和功能在內，所以名為依他性。

次說分別性，《攝大乘論》卷中說：「若分別性依他，實無所有，似塵顯現。云何成分別？何因緣說名分別、無量相貌，意識分別，顛倒生因故成分別，無有自相，唯見分別故，說名分別。」（註一一）

這是說，「分別性」是依「依他性」而起，「實」體乃是一「無所有」，不過是「似塵顯現」而已。也即是說，既係依止依他性而有，那裡還有一個分別性呢？故在「無所有」之中，並沒有分別性這樣東西，因係似塵顯現，故名分別。此處亦設兩問：怎麼成為分別？因何說名分別？接著便說，由於「無量」的種種行「相」之「貌」，便有無量行相之貌的「意識」，能夠「分別」一切境界。而此無量相貌的分別是「顛倒生因」的，所以沒有「自相」可言；它是意識分別所取的所分別，所以僅是亂識顛倒生起的所緣相；它是能分別的所緣，是分別心所分別的，所以叫作分別性。似塵顯現的亂相自體，是毫「無」「自相」可求的，「唯」有「分別」的亂識為它的自性，離開名言之識，即不復存在。它是分別所現的，所以「名」為「分別」。

再說真實性，《攝大乘論》卷中云：「若真實性分別性永無所有為相，云何成真實？何因緣說名真實？由如無不如故成真實，由成就清淨境界，由一切善法中最勝於勝義成就故，說名真實。」（註一二）

這是說「真實性」在依他性中，是「永無」成為「分別性」之一分的可能，分別性以「永無所有為相」之故，所有無相，即謂之「真實」而不是非真實。又問：「何因緣說名真實？」根據真諦譯世親釋，是將該段文字，組織成為三義一結，所謂三義之第一，即是「由無不如」之義者，乃以不相違之義而顯「真實」，此在世間，如真實之友。第二「由」於「成就清淨境界」者，即以無顛倒義而顯真實之謂，由於境界無顛倒之下，得說四種清淨（註一三），此在世間，如真實之物。第三「由」於「在一切善法中最勝」者，是以無分別義而顯真實之謂，此在世間，如真實之行。此「不相違」、「無顛倒」、「無分別」的三義，於「勝義」不壞失故，所以「說名真實」。

總之，仗因（種子）依緣而生起之者，即名「依他」；依識而識被所緣，顯現之者，名為「分別」；顯露真如法性者，稱為「真實」（註一四）。不過，《攝大乘論》中的三性說，目的在於說明由唯識相而進入唯識性的發展過程，亦即從三性而進展至三無性。正如該論卷中所說：「菩薩由入似義顯現意言分別相故，得入分別性；由入唯識義故，得入依他性。及云何得入真實性？若捨唯識想已，是時意言分別，先所聞法熏習種類。菩薩已了別伏滅塵想，似一切義顯現，無復生緣故不得生，是故似、唯識、意言分別，亦不得生。由此義故，菩薩唯住無分別。一切義名中，由無分別智，得證得住真如法界；是時菩薩，平等平等，能緣所緣無分別智生，由此義故，菩薩得入真實性。」（註一五）

此處的「真實性」，乃是指明為「真如法界」的真常心，所以必然能與《大乘止觀》的思想相為呼應的。並且即以此為基礎而用三無性來說明止觀境界，復以三無性來說明止觀體狀。下面就讓我們來對本書的三性說作一番研討。

（三）本書以如來藏為中心的三性說

本書依於一心而展開三自性，即是以三性說來說明止觀的境相，又依所觀之境，作為觀行的入門。這是依於《攝大乘論》的阿梨耶識成立的三性。《攝大乘論》與護法之後的新義唯識不同，它屬於古義唯識，玄奘所傳者，即為新義的唯識，真諦所傳譯的《三無性論》，也屬於古義唯識。至於本書，便是繼承《攝大乘論》的三性三無性思想的系統；同時，在前面已經介紹過，當時的攝論宗師，「是以《攝大乘論》和《起信論》視為一致」的。因此，不妨將這三種論書的共通點，舉其兩對四例對照如下：

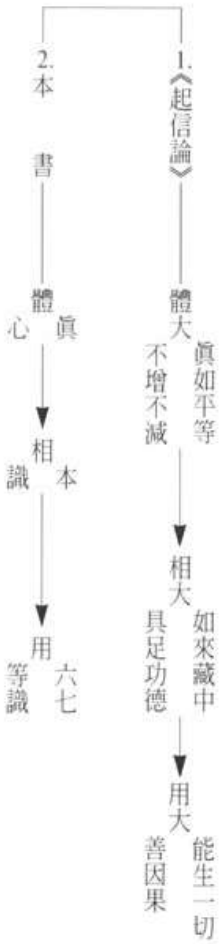
1. 《大乘止觀》卷三云：「真心是體，本識是相，六七等識是用。」（註一六）

2. 《起信論》云：「一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間出世間善因果故。」（註一七）

1. 《大乘止觀》卷三云：「所言總名三性者，謂出障真如及佛淨德，悉名真實性；在障之真與染和合，名阿梨耶識，此即是依他性；六識七識妄想分別，悉名分別性。」（註一八）

2. 《攝大乘論》卷上云：「依他性相者，本識為種子，虛妄分別所攝諸識差別，……是名依他性相。分別性相者，實無有塵，唯有識體顯現為塵，是名分別性相。真實性相者，是依他性，由此塵相，永無所有，此實不無，是名真實性相。」（註一九）

由此可知，本書的所謂體相用，是根源於《起信論》，所不同者，《起信論》是就清淨位的聖者而言，只講淨的體相用，本書由於富有性染思想，所以包攝凡聖染淨，而將一心及八個識，分別名為體相用的。至於三性的思想，本書當然是採取了《攝大乘論》的立場，但其標名，也有不同之處。試立二表，將其顯現出來：


1.《起信論》
體大 眞如平等 不增不減
相大 如來藏中 具足功德
用大 能生一切 善因果
2.本書
體 眞心
相 本識
用 六七等識



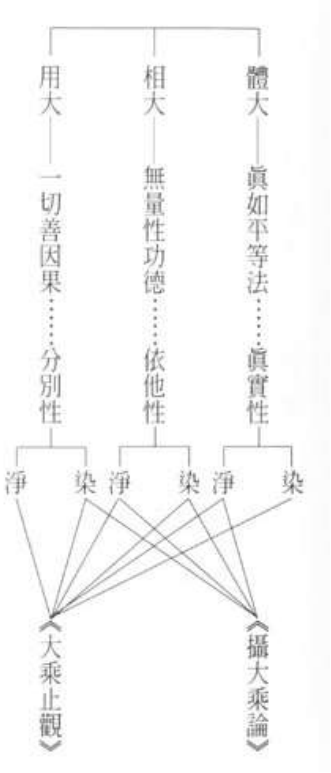
我們由這兩對四例看來，對於作為體大的真實性的真如心，三書所說是一致的。到了依他性的本識上面，本書便脫離了《起信論》之相大所持的觀點，而採用了《攝大乘論》所持本識的思想，說為真妄和合的阿梨耶識，而不是《起信論》所說的如來藏具足的無量性功德了。再說《起信論》的用大，是指清淨功德所權現的世出世間的善因果法，與《攝大乘論》所說由識體顯現的塵相之分別性相，並不相同，本書接受了《攝大乘論》所持的識體顯現，而說的分別性，便是六識七識的妄想分別，此妄想分別，當然也與《起信論》所持用大的內容不同，善因果法集亦是妄想分別，但其並非出之於妄想分別。

現在，我們再以《起信論》的「三大」為中心，就以上三書所持的論點，作更深一層的考察。先說《起信論》的體大，即是摩訶衍的自體，即是萬有本體的真如實在，宇宙間的森羅萬象，無不皆以此真如為其本體（註二○）。《攝大乘論》的真實性相，已如前述，在依他性中的分別性之塵相，已全無所有，它之被稱為真實性相，乃表其實際尚有，所以名為真實性（註二一）；此與《起信論》所持萬有的本體，意義全同。本書的真實性之「出障真如及佛淨德」，和《起信論》體大的「一切法真如平等，不增減故」的內容，也全然相通。

次說《起信論》的相大，即是摩訶衍的形態，即是指的基於法身如來藏的無量無邊的功德相，這是無限的真實相，因為凡是顯現現實界的諸法，均非絕對，均非無限，且其亦非功德及真實的體相，例如說山之大及海之大，無一不是有限的大，畢竟不過是虛假不實之相（註二二）。《攝大乘論》的依他性相，除指「本識」之外，並無別的東西，唯其由此本識，顯現十一識（註二三），此十一識，為虛妄分別之所攝，以唯識為體而顯現非有虛妄之塵，這一顯現的依止，便是依他性相；顯現的依止，捨本識而外，別無可依，因而，作為顯現塵相之所依止的本識，便被名為依他性相了（註二四）。此處真諦譯的「本識」，在玄奘譯的《攝大乘論》中，名為「阿賴耶識」（註二五），與本書《大乘止觀》，將「在障之真與染和合名阿梨耶識」的依他性，同樣是指的真妄和合的第八識。此與《起信論》所說相大的無限無量的功德來比較，其內容顯然是不同了。

再說《起信論》的用大，這是摩訶衍的動態，也即是從真如法身的體大，顯現而生的世出世間的一切善因果法；因為在現象界而言，無非由於無明熏習之所發現者，例如關於看、關於聞等，無一不成為煩惱之因而生惡因惡果。但是，真如法身是善法之本，是功德之源，顯現於現象界的善因善果，也就無一不是由於這個真如法身內發的動態了（註二六）。至於《攝大乘論》的分別性相，實際上也不是有塵，僅是唯識體顯現為塵而已；所謂非有塵者，例如無我一樣，是指所取之實體全無，僅以唯識本體，但亦不是以識為分別性相（註二七）。《攝大乘論》於此處所謂的「顯現」，和《大乘止觀》所謂的「六識七識妄想分別」的「分別性」，是指的同一樣東西，和《起信論》之現於現象界的善因善果，大致也是相通。

所不同者，《起信論》的體相用三大，是約真、約淨、約功德、約善因果而論的；本書的三性，皆具有染淨二分的性能；而於《攝大乘論》的立場，三性之中，唯有依他性「為染污清淨分」，此外的真實性為清淨分，分別性為染污分（註二八）。這為三種論書之間，最為明顯的差異點，此亦可用表示如次：



本書雖然未以作為哲學理論和其宗教實踐的止觀，來廣泛地論及三性三無性，但其確已將其論述的三性三無性，視作達成止觀法門之修行的究極方便。因此，在本書之中，說明止觀體狀之時，便是說明如何由三性而進入三無性的階層。

這在本書卷三，即有如次的敍述：「三性得入三無性，入三無性者，謂除分別性入無相性，除依他性入無生性，除真實性入無性性。」（註二九）

再看蕅益智旭大師的《釋要》卷四，對此所作的解釋說：「觀門成立三性緣起者，謂觀五陰六塵等法本虛，但是妄想執實，即能成立分別性緣起。（中略）次觀五陰六塵等法，悉皆心作，其體是虛，即能成立依他性緣起。（中略）次觀一切諸法。本來惟心，心外無法，不將二無以為心相，即能成立真實性緣起。（中略）止門除滅三性入三無性者，謂疆觀諸法，唯是心相，虛狀無實；復觀能觀之心，亦無實念。繇此執心止息，故名除分別性入無相性。次觀虛法，唯心所現，有即非有，無生無滅。繇此虛相執滅，故名除依他性入無生性。次觀淨心，圓離四句，不屬有無。亦非可緣可念，故名除真實性入無性性也。」（註三○）

蕅益大師的這段解釋，已把本書的止觀行法，用三性進入三無性的過程次第，說得相當明白了。主要的意思，是以三性為觀行，又以三無性為止行。

然與《攝大乘論》所不同者，在《攝大乘論》，僅以三性三無性為唯識觀；在本書的止觀工夫，由於是交替並進的，所以形成為四個層次的四重止觀，僅以三性三無

性，作為四重止觀中的第一及第二重止觀，除此之外，尚有根本真如三昧的第三重止觀，以及止觀雙現的第四重止觀（註三一）。這一點，也是本書的特色之一。

現在且將本書的止觀法門和三性三無性之關係，列表如下：

在此表中，由三性進入三無性時，竟然成了五個無性，這便是為了顯明止觀的層次，而將第三個「無性性」再予以劃分。「無無性」是「無性性」的異名，意義相同。又為顯示即偽是真，息異執以辨寂滅起見，又將「無無性」名為「無真性」。其實，名雖不同、層次不同，內容則仍同是一個由真實性而來的性無性而已。

註解

註一、《成唯識論》卷九．一頁。《大正》三一．四七頁下─四八頁上。

註二、宇井伯壽博士《攝大乘論研究》三八六頁。

註三、《大乘止觀》卷一，《大正》四六．六四二頁云：「今且依經論，為子略說大乘止觀二門。」

註四、宇井伯壽博士《印度哲學研究》卷六．五三○頁。

註五、《佛教研究》六卷四號七一頁，高橋勇夫氏〈大乘止觀法門の撰者に就て〉（昭和十七年）。

註六、《大正》三一．一○○頁下、一○一頁下─一○二頁上。

註七、《大正》三一．一一八頁上、一一九頁中─下。

註八、《大正》三一．一三七頁下、一三九頁上─中。

註九、宇井伯壽博士《攝大乘論研究》三八二─三八五頁參考。

註一○、《大正》三一．一一九頁中。

註一一、《大正》三一．一一九頁中。

註一二、《大正》三一．一一九頁中─下。

註一三、《大正》三一．一二○頁下，《攝大乘論》卷中云：「此性四種清淨法者，一，此法本來自性清淨，謂如如空，實際無相，真實法界。二，無垢清淨，謂此法出離一切客塵障垢。三，至得道清淨，謂一切助道法及諸波羅蜜等。四，道生境界清淨，謂正說大乘法。」

註一四、印順法師《攝大乘論講記》二三七頁說：「這三性的名義，撮要說來，仗因（種子）托緣而有的，名依他起；為識所緣，依識而現的叫遍計執。法性所顯的是圓成實。」

註一五、《大正》三一．一二三頁中。

註一六、《大正》四六．六五三頁下。

註一七、《大正》三二．五七五頁下。

註一八、《大正》四六．六五五頁下。

註一九、《大正》三一．一一八頁上ㄧ中。

註二○、望月信亨博士《大乘起信論之研究》三五九頁參考。

註二一、宇井伯壽博士《攝大乘論研究》三九二ㄧ三九三頁參考。

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第一輯 第二冊
《大乘止觀法門之研究》
前言
第一章 《大乘止觀法門》的組織 及其內容
第一節 本書的組織
註解
第二節 本書徵引的經論詳考
第三節 本書的表解說明
第二章 《大乘止觀法門》的真偽及其作者
第一節 南嶽慧思禪師及其著述
註解
第二節 《大乘止觀》真偽問題的有關資料
（一）本書在中國的流傳
1寂照（又稱寂昭）之來華與遵式的流佈
2本書的三種註釋書
3見於僧傳及經錄的有關資料
（二）本書在日本的有關記載
1奈良朝古文書
2智證大師圓珍（西元八一四—八九一年）之所引
3惠心僧都源信（西元九四二—一〇一七年）之所引
4理法房珍海（西元一〇九二—一一五二年）的敍述
5寶地房證真（平安之末—鎌倉初期）之考察
6日蓮（西元一二二二—一二八二年）之引述
7貞舜（西元一三三四—一四二二年）的記述
8其他
註解
第三節 本書真偽問題之研究

（一）慧思撰述說的檢討
（二）慧思真撰說的論定
註解
第三章 《大乘止觀法門》的基本思想
第一節 本書的如來藏思想
（一）本書有關如來藏思想的依據
（二）本書有關如來藏的問題
1如來藏的三義
2兩種如來藏
註解
第二節 本書的心意識論
（一）心意識是什麼？
（二）本書的心意識論與三細六麤的關係
（三）本書的心意識論與一心二門的關係
註解
第三節 本書的三性三無性
（一）何謂三性三無性？
（二）《攝大乘論》的三性說
（三）本書以如來藏為中心的三性說
註解
第四節 本書的性染說與天臺智顗的性惡論
（一）對於心性染淨說的考察
（二）天臺思想中的性具說與性惡說
（三）天臺的性惡思想與本書性染說的關係
註解

《法鼓全集光碟版》第一輯 第三冊

《戒律學綱要》

序

竺摩長老

佛法在印度，早由空有兩大思潮的激揚，而演成大乘性相的兩大派系。傳來中國，到了黃金時代的隋唐，大小乘十宗的旗幟，也已很鮮明地豎立起來。各宗派的創立者雖從修證佛法的境界各自發揮其心得，持之有故，言之成理，建立其不同的宗派。可是回到修持上來，則不歸於戒律，即歸於禪觀或淨土；而修禪觀或淨土行者，仍不能離開戒律，以戒律為修習一切善法的基礎。那麼，不論出家或在家佛徒，對於戒律都是一樣的需要，因全部佛法都是建築在戒律之上的。所謂：「一切眾律中，戒經為最上；佛法三藏教，毘奈耶為首。」這是為佛徒的鐵律，誰也不能否認的。《四十二章經》則說：「佛子離吾數千里，憶念吾戒，必證道果；在吾左右，雖常見吾，不順吾戒，終不得道。」有志修學佛法而於戒行有虧的，讀到佛陀這些教誡的經文，不能不毛骨悚然而思有以匡正了。

佛律雖很謹嚴，條文也很繁瑣，但在今日真能「嚴淨毘尼，研究律藏」的人，又有幾多呢？不特束置高閣無人過問，就是能談戒律的人也必定是很有勇氣的，沒有勇氣就不敢談了。這原因或在戒律的性質太嚴肅，末世業障深重，持之不易，索性不持了，談也無益，索性不談了。近世佛門的大心之士，有鑑乎此種衰頹而散漫無章的情形，有發心出來提倡振興律學，也有認為律學有重新估價的需要。根據律部中的「因時制宜，因地制宜」的理由，主張適宜時地環境的需求，可行者行，不可行或行不通的，不妨捨棄。其實這種思想也不始於今日，遠在二千五百年前，在阿難陀和大迦葉領導的教團中，早已發生爭論了。阿難在第一次結集經典後曾說：「佛將入滅時曾告我，大眾若欲棄小小戒，可隨意棄。」當時迦葉板起面孔反對道：「佛所未制，今不別制，佛所已制，不可少改。」據律部記載，當時還有一愚癡比丘說：「那老頭（佛）去世甚好！他在世時常拿戒律約束我們，這件不許做，那件不准行，如今我們可以極自由地為所欲為了！」迦葉聽了覺得痛心，也因此而發起結集律藏。

本來戒法為四眾弟子的金科玉律，應守應行，理所當然，那有討價還價的餘地？所謂「毘尼久住，正法久住」；可是在事實上，又有不然，不但在佛滅後的初期，諸大羅漢之間為了戒律的可捨與不捨問題，發生歧見，弄到教團的不協調；就是在佛陀時代，不是已有「六群比丘」及比丘尼出現了嗎？難道那時毘尼不住世嗎？不是正法住世時代嗎？這或者由於眾生的慧根深淺與向道之心有無而所使然：其慧根深而向道心堅切的，即能嚴持戒律；其慧根淺而向道心薄弱的，自然難得清淨了。或者以戒律太嚴肅，條文又繁瑣，使人望之生畏，感到不易堅持，或堅持亦難到底，無形中便鬆弛了。

佛曆二五〇五年春，我在星洲方便禁足期間，在《無盡燈》上讀到聖嚴法師作的〈受戒學戒與持戒〉及〈戒律的傳承與弘揚〉，覺其慧解敏穎，文筆犀利，所言切中時弊，深為感動。當時曾以《燈》刊讀者的名義略致薄敬。在那文末談到弘一律師嘗自檢驗，認為自己非但不夠比丘的資格，也不夠沙彌的資格，甚至連一個五戒滿分優婆塞的資格亦不夠。一個聞名持戒的律師，還不敢以滿分五戒淨人自居，可知戒條是如何地謹嚴難守了。明朝的紫柏大師，脇不著席四十餘年，猶以未能持微細戒，終不敢為人授沙彌戒和比丘戒，到不得已時也只為人授五戒。蓮池大師嘗自稱為「菩薩弟子」或「沙門」，不敢以比丘自居。藕益大師閱過律藏之後作「退戒緣起」，認為一向所受的戒不合法，沒有做比丘資格，自稱「菩薩沙彌」，太虛大師亦有「比丘不是佛未成，但願稱我為菩薩」。從古今高賢的謹嚴處，知戒律是如何的嚴格，不易如法受持，但亦不能因持得不夠圓滿就不持，應量力求受，不逾繩墨，才不負弘揚戒律者的用心！

自來在佛門中提倡戒律的人，以上座碩德為多，青年人來談戒律的倒不多見。今作者聖嚴法師，年輕志高，學富力強，從研究戒律而弘揚戒律，欲以戒律精神振興佛教，這不能不使人敬佩！他曾說過，寫作本書是受了藕益大師與弘一大師的影響很多，但沒有全部走他們的路線，甚至也沒有全部站在南山宗的立場。可知他對戒律，是另有新的看法。看他的志趣，似走在弘一律師與太虛大師之間，而更接近後者的意趣。在生活上著重戒律的根本精神，不拘滯於條文的呆板死守，在思想上接通佛陀的根本教義，活用於時代的文化領域。這意趣正是時代的產物，把它盡量表達出來，培養佛教的時代精神，使每一個懷有整理僧制職志的新時代佛教青年，思想都能夠走向這一路線，匯成一條佛教新時代的文化洪流，那麼一切佛教的垃圾就不怕沖不開。他對晚近的教內同道，還曾慨然的說：「若標榜持戒，便成了孤獨古怪；若標榜學教，便成了放浪形骸；若標榜學禪與密，便成了神鬼模樣。」這也是一針見血之論，對於患了嚴重痲痺症的現代佛教內部，是不無晨鐘暮鼓的作用。他對佛教現狀既有如此深的瞭解與抱負，自然對振興律學另有最應時的立場與看法，而寫出來成為文字，自然也不同凡響了。

作者再次來書問序於我，並提示本書的宗要是：「為了實際的要求，本書的內容既是通俗性的，也是研究性的，尤其是實用性的。所以除了具足戒及式叉戒之外，其餘各戒均錄有受戒儀軌，並且盡量介紹最切實、最簡明、最能適應於普遍要求的受戒儀軌。至於介紹各戒的性質、意義、淵源、作用以及為何受戒、如何受戒、受戒之後又如何，那自是本書應負的責任了。所以讀了本書之後，對於戒律當

可得到一個具體的印象。」從這些話裡，可以看出本書的內容與價值。全書約有十九萬字，把七眾弟子個別的戒法描繪出來，雖然有他自己的見解，但每篇都是有所根據的。比如比丘、比丘尼戒，是本弘一律師之意而寫的，菩薩戒是綜合《瓔珞經》、《梵網經》、《瑜伽論》、《持地經》等經，及《梵網經》、《瑜伽論》各名家注疏的重要內容而寫的。我還認為本書的好處是引經據典，把七眾弟子的戒法，做簡明而有系統的敍述，使讀者得到不少的便利和切合實用。時丁末世，人性疏懶，已很少有人能向《大藏經》中去翻閱長篇累牘的眾多律部，因此身為七眾弟子的很多，真能瞭解七眾律儀皮毛的已很少，更談不到去做深刻的研究分析與敍述。那麼本書正適合現時的七眾佛徒的需要，若能人手一編，時加玩味，便知道自己學佛所應做的是些什麼事，同時也不負寫作者的一番美意。在律制鬆弛，佛法衰頹的今日，律學已成了冷門的學問，少人問津；而作者既專志攻修，又勤於寫作，所寫的又是熱情奔放，審理明晰，文筆通暢，適合一般口味的文章，求之於現代青年法師，真是異軍突起，希有難得。

作者又曾在來信中，慨嘆自己不夠資格來談戒律，來寫戒律；就是我，更不敢也不配為這部神聖的律書作序，所以延擱到一年多也不想動筆。但感於作者的智慧與熱誠，屢屢來函說明他寫本書一氣呵成，不曾間斷，完全因第一篇緒論發表在《燈》刊得到我的鼓勵所致，因此使我對本書的完成，雖沒有居功之心，卻有歡喜之情，不能不寫這一篇不像樣的序文，來做隨喜功德的讚歎了！

佛紀二五〇八年十月三十日竺摩寫於檳城正慧講堂

自序

我能夠再度出家，是在重重的困難之下達成的，這要感激我現在的剃度恩師東公老人，他全心全力地幫助了我，也成就了我；而我能在從軍十年之後，仍然念念不忘出家身分的恢復，這要感激南亭長老，他自始至終地愛護著我，也鼓勵著我。

正因為深深地感到，這一出家因緣的難能可貴，所以立志要做一個最低限度的清淨佛子；至於清淨的工夫，除了學戒持戒，就沒有更好的方法，因為戒律是佛子生活中唯一的防腐劑。這是我學習戒律的動機。

本書的完成，我要感謝現居南洋的竺摩老人，他給了我很大的鼓勵：當我在南洋《無盡燈》發表了本書的緒論之後，便接到他老轉來的十元美金，並說將為那篇文章單印流通；接著又得到更進一步的慨諾，他說當我寫成戒律學的專著之時，若無出版的能力，他願資助印費。

這是多麼可貴的鼓勵！於是，我就一直研究下來，也一直寫了下來。

同時，這也是我的嘗試。因為，戒律是一門枯燥而又繁瑣的學問，以致近世以來，成了佛教的冷門，縱然有人研究，也多不脫古氣，多是照著古調再彈，致令一般的人，不得其門而入，甚至妄加批評。因此，我要試用淺顯的文字，將戒律的內容，配上若干時代的觀念，以比較通俗的姿態，來跟大家見面。我是試著做復活戒律的工作，而不是食古不化的說教。

當然，我的目的，雖求通俗，但在盡可能不使讀者厭煩的情形下，仍將戒律學上各種主要的問題，做了應做的介紹與疏導。所以，本書也徵引了各部律典及古德注疏的重要資料，並且盡量註明出處，以便讀者做進一步的研究參考；唯恐讀者對於書中所引原文以及若干專有名詞的隔閡不解，故也適度地採用夾註說明。

為了實際的要求，以及本書的篇幅所限，本書除了三皈、五戒、八戒、十戒等篇，寫得堪稱詳細，至於具足戒及菩薩戒，只是做了綱要性的介紹，這也就是本書書名的緣由；雖然如此，具足戒及菩薩戒，已經佔了本書篇幅的五分之二以上。所以，看了本書之後，對於戒律學的知識，當可有一個具體的印象。

本書的性質，是通俗的，是研究的，更是實用的。除了式叉摩尼戒及具足戒之外，其餘各戒，本書均錄有受戒的儀軌，並且是介紹最切實、最簡明、最能適應於普遍要求的受戒儀軌。至於各種戒律的淵源、性質、意義、作用，以及為何要受戒？如何來受戒？受戒之後又如何？那當更是本書應負的責任了。因此，本書的對象，既是已經受了各種戒法的佛子，也是那些準備要受各種戒法的讀者。

從大體上說，本書受有藕益及弘一兩位大師的影響很多，但並沒有全走他們的路線，乃至也沒有完全站在南山宗的立場。因為從戒律學的本質上看，它是屬於整個佛教的，它該是全體佛子共同遵守的軌範，而不僅是某一宗派的專利品。

雖然，本書有我個人的觀點，但我所談的問題，無不力求客觀，無不力求這些觀點是屬於讀者的要求，故也敢說，本書的內容，事事都有它的根據。

不過，由於我的學程還淺，本書的貢獻，自也有限。本書的出版，如果尚有一些價值，那當歸功於三寶的恩德，以及師友的鼓勵；如有不良的後果，均該歸咎於著者的粗疏。倘蒙指教，感激不已。

竺摩老人抱病為本書撰序，星雲法師的佛教文化服務處斥資為本書印行初版，十三年後天華公司為之重排新版，在此一併致其無上的謝意。

聖嚴佛曆二五〇九年元月二十五日序於朝元寺關房，一九七八年三月一日再版識於北投

第一篇 緒論

第一章 受戒學戒與持戒

第一節 受戒

《華嚴經》說：「戒是無上菩提本。」（《大正藏》九．四三三頁中）因此，佛教的根本精神，即在於戒律的尊嚴，即在於佛教弟子們對於戒律的尊重與遵守；所以，凡為佛子，不論在家，或者出家，一進佛門的第一件大事，便是受戒。否則，即使自稱信佛學佛，也是不為佛教之所承認的。換句話說，那是一個門外漢。

佛教的戒律，因為佛子身分的不同以及等級的差別，所以也分有如下的各種名稱：

（一）在家戒，共有四種：

1.三皈戒。

2.五戒。

3.八關戒齋。

4.菩薩戒。

（二）出家戒，共有五種：

1.沙彌及沙彌尼戒。

2.式叉摩尼戒。

3.比丘尼戒。

4.比丘戒。

5.菩薩戒。

在這裡，有三點要說明的。

有人以為，三皈不是戒，五戒以上才是戒。其實，三皈也是戒，因為戒是禁止的意思，三皈之後，也有三種禁止：

第一，皈依佛，盡形壽不皈依天魔外道。

第二，皈依法，盡形壽不皈依外道邪說。

第三，皈依僧，盡形壽不皈依外道徒眾。

所以，皈依三寶的本身，就含有一種戒的特質了。

其次，在家人的八關戒齋，即是出家沙彌及沙彌尼所受十戒的上來九戒。由此關口通向出家之道，關閉死生之門，所以稱為八關。另加午後不食，稱之為齋，合起來，便是八關戒齋。

再說，菩薩戒，在中國的近世，通行《梵網戒本》，此一戒本，可以通於四聖六凡（地獄道不能受戒，但也有人以為或可受戒）的一切眾生，所以也不分在家的或出家的。近年，臺灣傳授菩薩戒，僧俗分開，出家人受梵網戒，在家人受《優婆塞戒經》的六重二十八輕戒。其實，這是尚有討論餘地的；因為《優婆塞戒經》中，明明告訴我們，六重二十八輕戒，乃是菩薩戒的根本，並非即是菩薩戒。

照理說，菩薩戒不論在家或出家，都是平等的。

不過，佛法雖講平等，乃是講性體上的平等——立足點上的平等，不是講事相上的平等——沒有老少，沒有尊卑，沒有前後的平等；佛說人皆可以成佛，因為人皆本具佛性，眾生不是諸佛，因其佛性未顯。故在佛教的戒律上，也是有等級和層次的，從三皈五戒，級級增加，層層上升，以三皈為基礎，菩薩比丘為具足，受了三皈戒的人，自然不能等同菩薩比丘戒的戒行，卻沒有一個菩薩比丘是不受三皈戒的。以此可知，三皈僅是引導入門的方便，菩薩比丘才是進入佛門的最後身分。三世諸佛在人間成佛，也都現的比丘相，因此，凡是受了三皈戒的人，應該繼續發心，求受五戒，受了五戒的人，應該再進一步，求受菩薩戒，受了在家菩薩戒的人，如果發心出家，自是功德無量，倘若無法擺脫世緣，無法披剃出家者，也該受持八關戒齋，為生死的牢獄打開一條出離的道路，切不要以為信了佛，皈依了三寶，就是佛子身分的「所作已辦」了。

第二節 學戒

受戒，固然不能沒有受戒的儀式，或在師僧之前，發殷重懇切之心而感發戒體，納受戒體，或在佛菩薩形像前，禮拜懺悔，見到好相，如見光見華，見佛菩薩前來摩頂，而得受戒。但是，受戒者，只是一個佛子身分及其階段層次的開始，絕對不是其身分階段的完成，所以在受戒之後，必須學戒。四弘誓願的「法門無量誓願學」，是什麼法門呢？無非是學佛所學，行佛所行，以期證佛所證。佛教的戒律，便是教人學佛所學，行佛所行，而至證佛所證的廣大法門。也許有人不解，戒之為物，是在防非止惡，亦如社會的規約及國家的法律一樣；戒是禁止，禁止佛子不得作惡，但是佛教的戒條有限，最少的只有三條，最多的比丘尼戒，也只三百四十八條，那裡能夠統攝一切法門呢？其實，佛教的戒律，禁止作惡，也禁止不作善。當作要作，稱為作持，如果當作而不作，便是犯戒；不當作的不可作，稱為止持，如果不當作而去作，便是犯戒。一般的人，對於佛戒的認識，只知有其消極一

面的防非止惡，卻未看到尚有積極一面的眾善奉行。故《瑜伽菩薩戒本》中的四重四十三輕，一共四十七條，除了四條根本戒外，其餘四十三條，竟可以三十二條攝入六度項下，十一條攝入四攝項下；也可以說，六度四攝，統攝了《瑜伽菩薩戒本》，前四重戒雖未分別攝入，但是輕戒皆由重戒的根本中開出；輕戒是重戒的分支，重戒是輕戒的根本。至於六度四攝，便是大乘菩薩的利他行善之門了；如再推廣，六度涵蓋萬行，萬行則可演化成為無量法門了。至於《瑜伽菩薩戒本》，出於《瑜伽師地論》（又稱《瑜伽論》）中。

五戒是佛戒之中最簡單的項目，但也是一切佛戒的根本，故稱五戒為根本戒。無論是八戒十戒，比丘比丘尼戒，乃至菩薩戒，無有一種戒不是根據五戒引生的，也沒有不將五戒列為重戒的。所以一切戒中，以五戒最重要，五戒學不好，一切戒都將無從著手；五戒持得清淨，其他的戒，也就容易持了。

看起來，殺、盜、淫、妄、酒的五條戒，是最普通最簡單的事，但要仔細研究了五戒的內容之後，便知道並不如一般人所見到的那麼簡單和輕鬆的事了。弘一大師是近世的高僧，並以學律持律聞名，但他自驗，他非但不夠比丘的資格，也不夠沙彌的資格，甚至還不夠一個五戒滿分的優婆塞的資格。我們試想，一位持律謹嚴的高僧，竟還不敢以滿分的五戒淨人自詡，降至一般而下的人們，誰還敢以五戒清淨自居呢？在此，必須明白，弘一大師的自驗，絕對不是因他破了根本大戒，而是說五戒的微細部分，無法顧得周全的意思。以此可見五戒的重要性及其嚴重性了，因為五戒是眾戒的根本，眾戒多由五戒開出，眾戒稍有缺失，五戒即非絕對的清淨了。這一點，希望受了戒的人，切實注意，不要心高意狂，以為自己已是清淨佛子了。但是，受戒而不學戒，那就不會知道戒律的嚴正和神聖。

第三節 持戒

不過，受戒和學戒的目的，是在持戒，如果受而不學，那是懈怠愚癡；如果學而不持，那是說食數寶。佛陀制戒，是要佛子去遵行踐履的，不是僅讓佛弟子們增長見聞，充實話柄，而去批評這個和尚犯戒，那個尼眾不規矩的。這也正是今日的佛門，最感痛心的事！佛門醜事，多半是由佛子傳播出來，而且添油加醋，越傳越不像話，你說我的醜事，我揭你的瘡疤，唯恐說得不狠，唯恐揭得不深，到最後，使人聽來，簡直就沒有一個是比較清淨的佛弟子了。這不但毀了佛子自身的名譽，也破了許多善信者的信心，尤其糟糕的，乃是損壞了三寶的尊嚴。

如果所有的佛弟子，人人都能學戒持戒，犯戒的人，固然少了，對於犯戒者的妄加批評，亂施攻擊，也不會有了。因為一個真正持戒的人，他是不希望自己犯戒的，如果見他人犯戒，他只有向那個犯戒的人當面勸告，乃至殷勤三諫，經過三番勸諫，聽者固善，假若不聽，在此羯磨作法——僧團會議制度無法遵行的情形下，只好內心為他悲痛，否則的話，可在布薩誦戒之時，為之舉罪，由大眾秉公處斷。絕不可以隨見隨說，見人便說，不分場合，不拘時間，也不管對方聽者的身分。要

不然，他說他人犯戒，如果說的是真話，他自己便犯了「說四眾過」戒；如果所說不實，更加犯了「妄語戒」；如果被說者是出家人，他則犯了「毀謗三寶戒」；這三條戒，都是菩薩的重戒，無論在家出家，都是犯的波羅夷罪。波羅夷罪是現在失去戒體，死後當墮地獄的大罪，若犯一條，墮地獄的時間是他化自在天壽十六千歲，相當於人間的九十二萬一千六百萬年。所以一個持戒謹嚴的人，絕不會輕易說他人犯戒，如果常常說他人犯戒的人，他自己首先就是一個常常犯戒的人。

在這裡，尚有一點，必須注意：前面說過，佛門的戒律是有層次階段的，所以在身分上說，也有嚴格的區別。在羯磨法中的規定，佛子犯戒，如不自行發露（以其犯戒類別的輕重，或在一位、二位、三位清淨比丘前發露懺悔，或在大眾僧前發露懺悔），見他犯戒的人，應該勸他發露懺悔，要是三諫不聽，便在大眾於羯磨之際，為之舉罪，使得大眾以會議方式來處罰他。但是舉罪也有層次類別的限制：比丘可舉七眾過，比丘尼則除比丘外可舉六眾過；出家眾可舉在家眾之過，在家眾不得舉出家眾之過。絕對不可隨便舉他人之罪過，這不是佛制袒護比丘，而是因為比丘可以研究一切戒律，可以教誡一切人，餘眾則不能。比丘尼不得研究比丘戒，怎會知道比丘犯了什麼戒？至於在家二眾，不許聽誦大戒，怎會明白大律的內容，而來指責出家人犯了什麼戒？再說出家人有出家人的僧團規制，出家人犯戒，自有僧團的制裁，在家人豈得越階犯上，而來冒瀆舉罪？同時，一個未通大律，未能對於大律的開、遮、持、犯，有其通體認識的在家人，即使舉了出家人的罪，也是每舉不中的，所以出家人如果犯戒，在家眾不唯不得舉罪，即或勸諫的資格，也是成問題的。

第四節 以戒為師

如果人人持戒，佛教必然興盛。但是，提倡律制的尊嚴，在中國的佛教社會中，殊為困難。前面說到僧團的羯磨法，本來是對佛門弟子自清自檢的最好辦法，奈何中國的佛教，一盤散沙；大陸時代的中國佛教，大叢林下有其清規的制裁，犯了重規，即予遣單；但因叢林各自為政，一般的小廟，更是不受任何上級教會的轄制，所以一處遣單，他處皆可掛單，一處犯了重規，也可到處再犯重規，故對犯戒的問題，也就不太重視了。同時叢林的遣單，往往出於少數執事僧的權力，也不是從大眾僧的羯磨法中產生的效果，故也難免沒有出於少數人的恩怨關係者。不像僧團制度的根本精神，僧團的決議，即代表十方大眾的決議，如果犯了重戒，僧團制裁之後，即等於接受了十方大眾僧的制裁，一處滅擯，即處處不許容身，因為處處僧房，皆在僧團之中，一個理想的僧團，等於一個無限大的共和政府，但此共和政府，不必定有固定的元首和行政的首都，凡是依照戒律，羯磨作法之後，即可得到十方大眾僧的印可。佛滅度後，佛子以戒為師，戒為佛制，尊重戒律，即是尊重佛陀；凡為佛子，自皆尊重戒律。所以只要一犯根本大戒，勢必捨戒還俗，這是佛制的根本精神，但願我們能來恢復此一根本精神，否則的話，光是批評他人犯戒，犯戒的人也就越來越多了！

我們唯有以戒為師，才能自己持戒，並也能夠協助他人持戒與保護他人持戒。否則，多數的人不持戒，持戒的人反將失去了應得的保障，那真是所謂「法弱魔強」了！

第二章 戒律的傳承與弘揚

第一節 為什麼要有戒律

有關戒律的概念，我們已在上一章講過了，有關戒律的脈絡，便是本章的主題。因為，凡是一種學問及其所賦的使命，唯有從它的來龍去脈的過程中，可以看出它的精神，可以確定它的未來的展望。

俗話說：「鋼刀雖利，不斬無罪之人。」國家的法律，對於守法的公民，根本是不起作用的。但要維護守法者的安全和利益，又不得不有法律的設置，因為社會之中及人類之間的害群之馬，並非絕對的沒有。同時守法與犯法的善惡界線，也僅在於一念的相差，為了警策大家，不要闖過這一十字路口的紅燈，所以要有法律；為了保護大家，不因一念之差而造成千古之恨，所以要有法律。

佛教之有戒律，也是如此。佛陀成道以後的最初數年之中，根本沒有戒律，因為初期的佛弟子們，都以好心出家，他們的根器也特別深厚，往往聽到佛陀的開示以後，即使僅是三言兩語的點化，便會立即證入聖位聖果。小乘初果斷邪淫，三果斷一切淫；初果耕地，蟲離四寸，至於偷盜和妄語，當然不會再有。所以佛時初期的僧團，用不著制定戒律來約束大家，大家也就本來清淨的。直到佛陀成道以後的第五年，才有比丘由於俗家母親的逼迫，與其原來的太太犯了淫戒。佛教的戒律，也就從此陸續制定起來。這是為了維護僧團的清淨莊嚴，也是為了保護比丘們的戒體不失。

雖然，佛教的戒律很多，但皆不離五戒的基本原則，一切戒都由五戒中分支開出，一切戒的目的，也都為了保護五戒的清淨。五戒是做人的根本道德，也是倫理的基本德目，五戒的究竟處，卻又是了生脫死的正因。我們學佛的宗旨，是在了生脫死，五戒而能持得絕對清淨，離佛國的淨土，也就不遠了；因為比丘戒是通向涅槃的橋樑，比丘戒卻又是由五戒昇華的境界。

戒的功能是在斷絕生死道中的業緣業因。如說：「欲知過去世，今世受的是，欲知未來世，今世作的是。」要是我們不造生死之因，即使不想離開生死，生死之中也不會找到我們的踪跡了。

所以戒律的制度，不是佛陀對於佛弟子們的一種束縛，實是佛子的解脫道，也是僧團的防腐劑。佛子若無戒律作為生活規範的依準，了生脫死是不容易的；僧團

如無戒律作為統攝教化的綱領，佛教的狀態，不唯一盤散沙，也將烏煙瘴氣！

因此，佛在臨將入滅之時，示意後世的佛子，應當以戒為師。正像一個國家，元首可以死，死了一個元首，再選第二、第三，乃至一百、一千個元首。只要國家的憲法存在，大家依法而行，這一國家的政制政體，也將不動不搖，並且達於永久。佛教只要戒律存在，佛教的弟子及其僧團的本質，也必能夠與世長存了。

第二節 戒律的傳流

所謂「忠言逆耳，良藥苦口」。凡是一種約束性的規定，雖然多能使人按步向上，但是這一向上而至最上的境界，即使人人嚮往，卻也未必真的能使人人皆去拾級而上，因為向上走去，固有一個可愛的境界正在等待人間的每一個人，然在未曾到達之先，首先必須付出登高攀爬的代價，這一代價是非常辛苦艱難的。再看一個滑雪的人，從高處向下，直溜急滑，該是多麼的輕鬆呀！所以登高向上，雖有美麗的遠景，卻要吃苦在先；下溜滑落，雖有隕命的危險，當下畢竟是輕鬆的。

因此，當佛滅度之後，佛弟子中，就有一個愚癡的比丘跋難陀，感到非常高興。他說：「那個老頭子去得正好，他在世時，規定我們這樣必須做，那樣不准做。如今他去了，我們可以自由了。」（《長阿含經·遊行經》，《大正藏》一．二八頁下）這話傳到迦葉尊者的耳中，感到非常悲痛。他想：如果真的如此，佛教的精神及其救世的工作，豈不因了佛陀的入滅而隨著結束了嗎？同時，佛在入滅之際的最後說法，一開頭就說：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶；當知此則是汝等大師。」（《遺教經》，《大正藏》一二．一一一〇頁下）於是決心召集當時的大弟子們，編集律藏。

那是釋迦世尊入滅以後的第一個結夏安居，也是在七葉窟舉行的第一次經律的結集；參加的人數，據說是整整的五百位，都是大阿羅漢。當阿難尊者誦完經藏之後，即由優波離尊者誦出律藏，由大眾印證通過之後，最初的律部便告完成。但在那時的結集，似乎尚沒有做成文字的記錄，只是統一由口誦心記而已。

就這樣傳流下來，因為佛教散佈的範圍擴大了，印度的種族和語言又是非常的複雜，同時最遺憾的是，當佛滅度後，由於部分的長老比丘，並沒有受到摩訶迦葉的邀請，所以也沒參加七葉窟的第一次結集；從此以後的佛教，雖在長老比丘們的領導之下，過著與佛在世時相差不多的僧團生活，但已經失去了領導的中心，未能產生一個統一的，如共和政府式的機構，而僅能各化一方，各自為政。時間長了，由於地理環境的不同，由於彼此之間的隔閡，大家對於佛陀的教義，也就產生了若干不同的見解。這種不同的見解，便造成了部派分張的結果，那是佛滅之後一百年至三、四百年間的事。佛滅百年後在吠舍離的第二次結集，就是部派分張顯明的開始。所以，對於戒律的傳流，也由於部派的分裂，而成了部派的戒律，各部有各部自己所傳的戒律，至於初次結集的律藏，現在已無從見到它的本來面目，不過，現在所傳的各部律藏，無論南傳錫蘭巴利文系的《善見律毘婆沙》（又稱《善見

律》）也好，北傳譯成藏文的有部律及漢文系的四部廣律也好，雖然各有若干小節的取捨與詳略的出入，但其根本精神及其根本原則，仍是大體一致的。所以律藏的存在是無可懷疑的事實，並且也被近世學者，公認為最能保留原始佛教真面目的聖典之一。即使這些律部的分別出現，已是佛滅百年之後的事了。

據向來的傳說，律藏初次結集之後，即由迦葉尊者傳阿難尊者，再傳末田地、舍那波提、優婆崛多等五傳，在優婆崛多以下，有五位弟子，由於各自對於律藏內容的取捨不同，律藏便分成了五部：

（一）曇無德部——《四分律》。

（二）薩婆多部——《十誦律》。

（三）迦葉遺部——《解脫戒本經》。

（四）彌沙塞部——《五分律》。

（五）婆粗富羅部——（未傳）。

五部分派說，是根據《大方等大集經》卷二二〈虛空目分·初聲聞品〉而來，但在該經之中，雖標五部，卻是說了六部的名目，第六部是摩訶僧祇部。（《大正藏》一三．一五九頁上—中）。據傳說，這是佛陀預記的事，佛陀早就料到律藏的傳承會分派的，這在《舍利弗問經》中，也有類似預記的記載而分為八派（《大正藏》二四．九〇〇頁下）。但據史實的考覈，部派佛教的分張，在佛滅後百年至三百年期間，可謂盛極一時，由上座部與大眾部的根本派別之下，又各分出許多部派，一般的傳說大約分有十八部，本末合起計算，則有二十部之多。現在綜合南北傳所傳的資料，所謂十八部，未必真有那十八部的全部史實，也未必僅有十八部，因為部派之下又分部派，分了再分，到最後，有些部派的隸屬系統，現在竟已無從查明；比如北道派，就是這樣的例子。據《大智度論》卷六三說，當時教團分為五百部（《大正藏》二五．五〇三頁下），這也未必是事實。然據近人的研究，部派佛教的名目，多到約有四十多種（見《海潮音》四五卷一、二月合刊）。照理說，每一個部派均有各自應誦的律本，但從事實上看，能有律本傳誦的卻很少。有律本譯成漢文的，只有五個部派，現在且將之分系列表如下：



因為《根本說一切有部律》，同樣出於薩婆多部，所以有人說應是《十誦律》的別譯（如太虛大師），也有人說是新薩婆多部，唯其與《十誦律》同部而所傳時地不同，當無疑問；又因飲光部只譯出戒本而未譯出廣律，所以，雖有六部，在中國通稱為四律。四律與五論齊名：《毘尼母論》（即《毘尼母經》）、《摩得勒伽論》（即《薩婆多部毘尼摩得勒伽》），此二論是宗本新薩婆多部律而解釋的，《善見論》（即《善見律毘婆沙》，這是解釋《四分律》的）、《薩婆多論》（即《薩婆多毘尼毘 婆沙》，這是解釋《十誦律》的）、《明了論》（這是上座部系犢子部下正量部的佛 陀多羅阿那含法師，依據正量部律所造，它的本律中國未傳），合稱為漢文律藏的 四律五論。正因如此，在現行的世界佛教中，漢文系的律藏也是最豐富的一系。

從上表看出，上座部佔了絕大多數，大眾部僅僅一部律而已（《摩訶僧祇律》又稱《僧祇律》，應屬大眾部），事實上這是非常可惜的事，大眾部的發展，雖然引出了大乘佛教，大眾部的典集——律與論，所傳的卻是太少了。

第三節 律部傳來中國的歷史

中國之有戒律，始於三國時代，曹魏廢帝嘉平二年（西元二五〇年），由中天竺曇摩迦羅，在洛陽白馬寺譯出《僧祇戒心》及《四分羯磨》。

其餘律部譯出的時間如下：

（一）《十誦律》—— 姚秦弘始六年至八年（西元四〇四—四〇六年），由鳩摩羅什法師譯出，共五十八卷，又由卑摩羅叉改為六十一卷。

（二）《四分律》—— 姚秦弘始十二年至十五年（西元四一〇—四一三年），由佛陀耶舍共竺佛念譯出，共六十卷。

（三）《僧祇律》—— 東晉義熙十四年（西元四一八年），由佛陀跋陀羅共法顯譯出，共四十卷。

（四）《五分律》—— 劉宋景平元年（西元四二三年），由佛陀什共智勝譯出，共三十卷。

（五）《解脫戒本經》—— 元魏時，由般若流支譯出，共一卷，其時約在西元五三八至五四四年之間。

（六）《根本說一切有部律》—— 唐朝武則天久視元年至睿宗景雲二年（西元七〇〇—七一一年）之間，由義淨三藏譯出，共十八種，一百九十八卷。

以其譯出的地點及盛行的時間上說，《十誦律》雖是姚秦時在關中（陝西）譯出，到六朝時則盛行於長江下游的地區；《四分律》的譯出地點也在關中，它的譯出時間比《十誦律》只遲了七年，但到隋朝才有人弘揚，到了唐初才由道宣律師的大力弘揚，而成為中國律宗的唯一法脈；《僧祇律》的譯出時間，比《四分律》晚了五年，它是在建康（南京）的道場寺譯成，六朝時在北方稍有弘揚；《五分律》比《僧祇律》又晚出了五年，它在建業（也是南京）龍光寺譯出之後，則殊少有人弘揚；《解脫戒本經》比《五分律》晚出了一百多年，它的內容與《十誦律戒本》相同，故也無可為說；《根本說一切有部律》（又稱《有部律》）的譯出，比《五分律》遲了將近三百年，正好是在南山道宣律師（隋文帝開皇十六年至唐高宗乾封二年，西元五九六—六六七年）以後的四、五十年之間，當時的律宗，正是《四分律》的鼎盛時期，所以義淨三藏，雖然遍精《有部律》，奈何孤掌難鳴。依照律的內容而言，《有部律》為最多，也最豐富，可惜直到現在，還不曾有人繼起為之弘揚過哩！

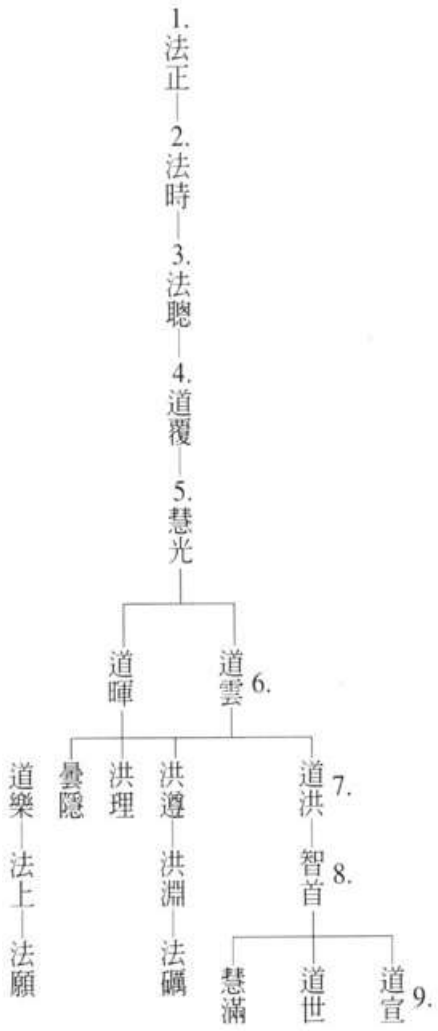
第四節 戒律在中國的弘揚

佛陀的教法是平均發展的，戒、定、慧的三無漏學，就是這一平均發展的基礎，也是這一平均發展的中心工作，如鼎三足，缺一不可。但在佛陀的弟子，即使是佛陀當時的弟子，對這平均發展的工作，就不能勝任了；所以諸大弟子，各有所長，各成第一。但是，戒律又是三學的基礎，不持戒，解脫道的嚮往，便成妄想；所以戒是任何一個弟子都要持的，不過研究的心得是有深淺的，故以優波離尊者為持戒第一。

正因這一趨勢，到了中國，就有不學戒的比丘出現，並將學戒的比丘，特別立為「律宗」的名目，這是中國佛教的不幸！

上面說過，中國之有戒律，早在三國時代，中國之有中國的比丘，也在三國時代。當時由於《僧祇戒心》及《四分羯磨》的譯出，即請梵僧，立羯磨法，傳授比丘戒。但因戒經大部分未到，故也無從弘揚，直到《十誦律》譯出後約五十年後的劉宋時代，才有人弘揚；在宋齊之際，也有人弘揚《僧祇律》；一到隋唐以後，由於《四分律》的勢力抬頭，而達於登峯造極之時，中國境內也就只有《四分律》一部，獨樹其幟了。

《四分律》在中國的弘揚，是起於元魏孝文帝時的北臺法聰律師，以下有道覆、慧光；慧光的弟子有道雲、道暉；道暉的弟子有洪理、曇隱；道雲及道暉的弟子洪遵；與曇隱並稱的有道樂；道樂的弟子法上；法上的弟子法願。再有道雲的弟子道洪；道洪之下有智首；智首之下道世、道宣、慧滿。這些大德，人人皆著有律疏或律鈔。到了道宣律師，《四分律》的弘揚，便到了登峯造極；道宣律師對於律書著述的成就，也已到了空前的階段。他以化教與制教，別攝一代時教，又以三教判攝化教；以性空（攝一切小乘法）、相空（攝一切淺教大乘）、唯識圓教（攝一切深教大乘），三教攝盡大小乘法；又於制教分為三宗：實法宗（依薩婆多部明受——戒體為色法）、假名宗（曇無德部依《成實論》明受——戒體為非色非心）、圓教宗（道宣律師自明受——戒體為識藏熏種）。以道宣律師佛學大通家的資具，又以他唯識學的態度，精治《四分律》，融通大小乘，以為四分律義，通於大乘佛法。因為曾有這樣一位思想卓越，行持謹嚴，著述豐富的偉大律師，弘揚了《四分律》的精義，從此也就奠定了中國律統的基礎，那就是《四分律》的一脈相傳。但據靈芝元照律師（西元一〇四八—一一一六年）的意見，道宣律師已是第九祖了，他們的系表如下：



這一表系，是根據近人續明法師《戒學述要》的資料所列，但他們的系統，未必就是如此的呆板，比如《唐高僧傳》卷二一「慧光傳」中，將洪理與道雲、道暉並稱：「雲公頭，暉公尾，洪理中間著」（《大正藏》五〇．六〇八頁上）；又於同卷「曇隱傳」中稱曇隱：「遂為（惠）光部之大弟子也」；又說到洪理著鈔兩卷：「後為沙門智首開散詞義，雅張綱目，合成四卷。」（《大正藏》五〇．六〇八頁下）這些都是他們在系統上錯綜複雜的關係。道樂的名字，見於「曇隱傳」的附錄，只說：「時有持律沙門道樂者，行解相兼，物望同美。」又說：「故鄴中語卅：『律宗明略，唯有隱樂。』」（《大正藏》五〇．六〇八頁下）至於道樂是出自何人門下，僧傳未有明載。上面列表，僅是大概而已。

《四分律》，在道宣律師的同時，共有三派，那就是：

（一）南山道宣。

（二）相部法礪。

（三）東塔懷素。

法礪律師，出於洪淵的門下，道宣曾求學於法礪的門下，懷素則曾求學於法礪及道宣的門下，但因他們的見解不同，所以分為三派。他們主要不同處是根據問題：

道宣依於大乘的唯識。

法礪依於小乘的成實。

懷素依於小乘的俱舍。

他們三派，各有很多的弟子，也各有很多的著述，但以南山一宗最極殊勝，尤其南山律，通於大小乘，特別受到大乘根器的中國人所歡迎，所以歷久不衰，降至南宋，才算告一段落。

道宣律師有名的弟子，有：大慈、文綱、名恪、周秀、靈崿、融濟，及新羅的智仁等。弘景、道岸、懷素，也是道宣的受戒弟子。

文綱的弟子有道岸、准南等。

道岸的弟子有行超、玄儼等。

但在律統的系列上，是以周秀為南山的第二祖，他們的系統是這樣的：

周秀以下有道恆—省躬—慧正—玄暢—元表—守言—元解—法榮—處恆—擇悟—允堪—擇其—元照—智交（或立道標）—准一—法政—法久—妙蓮—行居等，共為二十一祖。再往以下，就入元朝，律宗衰廢，傳承不明了。

這是南山律宗的一脈相傳，到元解之後，即入宋代；到元照之際，已是南宋時期了。自道宣以下，解南山律者，共有六十餘家，撰述達數千卷之多，其中以錢塘靈芝寺的元照律師，最為大盛。但是南山一宗傳到靈芝元照時，又分成兩派了：

（一）錢塘昭慶寺的允堪。

（二）錢塘靈芝寺的元照。

這兩派，以靈芝的影響最大。

到了元代蒙人入主中國以後，中國的佛教，已經到了強弩之末的時期，律宗更是寂寞得可憐了；通《四分律》的，可記者僅是京城大普慶寺的法聞而已。同時由於南宋以後的禪宗，曾經一度盛行，故對唐宋之間的諸家律學撰述，既然無人問津，也就散失殆盡。

到了明朝末葉，弘律的大德，又相繼而起，比如蓮池、藕益、弘贊、元賢等，均有律學的著述存世；約與蓮池大師同時的，另有如馨古心律師，專弘戒法，如馨的門下有性相、永海、寂光、澄芳、性祇等；在寂光（三昧）律師以下，著名的弟子有香雪及見月（讀體）二人。

但自香雪及見月之後，清朝二百幾十年，律宗的門庭，除了徒有其表的傳戒燒疤、跪拜起立等形式之外，已經沒有真正弘律的人了！晚近則有弘一、慈舟兩位大師弘律而已！（燒疤是晚近中國佛教的陋習，與受戒根本沒有關係，請注意！）

事實上，自南宋之後，由於律書的散失不見，明末諸大德雖想弘律，仍是續接不上古德的典型或氣運，更加說不上媲美於唐宋的成就了。說來，我們是很幸運的，因為，以前散失的律書，日本多還保存著哩！今後，當有一番新的弘律的氣象出現了，但願真能出現這一弘律氣象。

第五節 弘揚戒律的困難

弘揚戒律，我們雖希望它能夠出現新的氣象，然從歷史上看，卻是不太樂觀的；因為，一部中國佛教史，關於弘揚戒律的記載，在比例上的分量是那樣的輕。

我們檢討一下，戒律既為佛法的根本，為什麼在中國的佛教圈中，對它不感興趣？本來，戒律之在佛教，亦如法律之在國家，一個國家，如果廢棄法律的效用，這一國家的社會，將會發生不堪想像的恐怖與黑暗；佛教如無戒律的維繫，佛子的墮落與僧團的腐敗，也是意料中事。中國佛教雖不如律而行，仍能延續至今者，因為佛教的經論之中，處處都有戒律的強調，比如《大智度論》、《瑜伽師地論》、《大涅槃經》、《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》、《遺教經》等等。所以中國佛教雖不嚴於律制的遵守，但卻沒有違背戒律的重要原則，這是值得慶幸的事。但也正因中國佛教未能確切的如律而行，所以中國佛教的狀態，也在每下愈況之中。本來，佛教的根本精神是依法不依人的，只要依照律制而行，佛法自可歷久常新。然在中國的佛教，歷代以來，往往是依人不依法的，如能出現幾位大祖師，大家都向祖師看齊，以祖師作為佛教的中心，向祖師團結，佛教便興；如果數十年乃至數百年間，沒有一個祖師出現，佛教也就跟著衰微下去！佛教本以佛法為中心，中國的佛教，卻以祖師為重心，所以佛教史上的局面，總是起落盛衰不定，無法求得永久的平穩。

我們如要挽救這一缺失，唯有從建立戒律制度上著手，但是中國佛教的環境及其背景，對於弘揚戒律，卻有太多困難，過去如此，今後還是如此。現在分析如下：

（一）律本太多，綜合不易：傳來中國的戒律，共有四律五論之多，其中各部廣律的制戒因緣以及戒相條文，相差不了多少，但其律論對於條文的解釋，各彰本部的宗義，互異的就多了；有的要求很嚴，有

的要求頗輕，如果逐部看了之後，即使自以為是，也無法肯定已經是到什麼程度。因此，南山道宣律師，沒有見過新譯《有部律》的律文，他的好多觀點是相左於新譯《有部律》的。《有部律》雖後出，但以義淨三藏留學印度二十多年，遍考當時的印度律制，並作《南海寄歸內法傳》以用說明，他的觀點可能要比南山較為正確，唯其如今若以《有部律》而謗南山，又覺得尚有未可。再如明末清初的蕅益、見月諸師，因其未能遍獲南山以下的唐宋律著，雖然宗依南山，仍然未能盡合南山的觀點。今人如要治律弘律，首先必須衝破此一難關。

（二）戒相繁複，不易明記：大家知道，佛法之中，以唯識宗的名相最多，最難一一明記，殊不知律宗也有如此的困難存在。大家知道戒律最少的是五條——五戒，最多的是三百四十八條——比丘尼戒。但此僅是條文而已，正像一個僅僅熟背憲法條文的人，並不即能成為憲法學專家。因為差不多在每一條的戒相之中，都有開、遮、持、犯的分別；同時，開、遮、持、犯，各各亦皆有輕重等級；同樣犯一條戒，由於動機、方法、結果等的不同，犯罪的輕重，及懺罪的方式，也隨著不同。戒律的條文固然是戒，凡不在條文中而仍違反了佛法原則的，也都算是犯戒。犯的是什麼戒？應當怎麼辦？這些都該瞭如指掌，始得稱為通曉戒律。尤其是一個比丘，不以知曉比丘戒的犯相輕重及懺悔方式就算了事，還應通曉大小乘的一切戒律，才算是明白戒律。所以研究戒律，首先必須付出耐心和苦心，從枯燥的戒相名目之中，培養出持戒的精神與弘戒的悲願來。

（三）學戒弘戒，必須持戒：一個學戒弘戒的人，雖然不必事事如律而行，最少該是個戒律的忠實信徒，他雖未必持律謹嚴，至少是個嚮往著如律而行的人。否則他的弘律事業，也就難收到理想的效果了。

學禪的可以不拘小節，學律的事事都得謹慎。學教講經的法師，可以大座說法，可以廣收徒眾，可以名利雙收；持戒弘戒的律師，沒有大規模的僧團，講戒不必登大座，或有大叢林下，卻又未必歡迎你去講戒，學戒持戒的人，絕對不敢濫收徒眾，否則即是犯戒。因此，若要立志弘戒，必須先要準備甘於寂寞。當然，如能弘戒成功，影響所及，風吹草偃之時，這些問題，也就不成問題了。但是身為一個弘戒的人，他的生活必定要比一般比丘更為刻苦，他的資身用物，不敢過好，也不敢過多，否則便是犯戒。是以，如想發心弘戒，首先要有不怕吃苦的精神。

（四）中國環境，不崇律制：因為中國的佛教，尤其是南宋以來，根本喪失了崇尚律制的習慣，所以我們要在這不崇尚律制的環境下去弘揚戒律將會有很大的障礙，因為多數人不崇尚律制，也就討厭崇尚律

制的人，唯恐會以律制的理由去約束他們或抨擊他們，使得他們無法安心。我曾聽人說過，因為弘一大師弘律，所以很多地方就不太歡迎他，甚至有人把他看成怪物。其實，大家都是怪物而不自知，反把非怪物者當成了怪物。試問出家的比丘，不過比丘的生活，不以為怪，反將一個過比丘生活的比丘，看成怪物，豈不怪得出奇！但是，無論如何說法，在此不崇尚律制的環境中，固有弘揚戒律的自由，也有反對弘揚戒律的自由！不便明謗，卻不能取消他人不予合作的自由！是故明末的蕅益弘戒，數講數停，最多的聽眾，也不出十餘人；近代的弘一弘戒，起初數度不如願，後來即以「不立名目，不收經費，不集多眾，不定地址」為其弘律的方案。

（五）律文刻板，時代變更：戒律的條文是死的，社會的演變是活的。要以死板板的條文，硬生生地加在每一時代的每一個佛弟子頭上，實在是一件困難的事，也是一件不合理的事。但在佛陀入滅之後，迦葉尊者曾經提出這樣的原則：「佛所不制，不應妄制，若已制，不得有違。」（《大正藏》二二．一九一頁中）因此，歷代的許多大德，都不敢賦戒律予靈活適應的生命，而以印度人的觀念來規範中國人，以隋唐時代的觀念來規範現代人，寧可讓戒律廢棄一邊，也不願使其作時代潮流的適應。所以很多人以為持戒乃是迂腐落伍的行為。事實上，如果真的全部遵照條文而行，確也有一些問題。因為《五分律》卷二二中有如此的說明：「佛言……雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」（《大正藏》二二．一五三頁上）可知佛的戒律，並不刻板，只要不違背律制的原則，即可隨方應用，自也可以隨著時代的潮流而應用，唯其如何隨方隨時應用者，必須熟習戒律之後，方可靈活圓融，方可不違律制的原則。時代有新舊，律制的精神則是歷久而常新的，不能泥古不化，更不能因噎廢食。但此卻是弘揚戒律的一大暗礁！

以上五點，都是戒律不弘的主要因素，可是我們不能因了困難、因了障礙，便將弘揚戒律的任務停頓下來。有了困難，便應找出困難的原因所在，既然找出了困難的原因所在，就該設法解決，當克服的克服，當疏導的疏導，以期群策群力，弘揚戒律。

第六節 培養學律的風氣

要想今後的中國佛教，有穩定性，有組織體，有團結力，必須積極於律制的推行；要想中國的僧團，有統一性，有制裁權，有活動力，必須推行律制的教育；要想佛教徒們，層層相因，彼此節制，保持身心的清淨，達於離欲之境，必須教育大家，使得人人受戒學戒並且持戒。

弘揚戒律的工作，立基於大家的受戒學戒與持戒之上。不先受戒，則不能學戒；若不學戒持戒，也就無戒可弘。所以佛制規定，新出家的比丘，最初五夏，必先依止學律；若不能夠知解戒律的持犯輕重，便不得離師，便不許為人之師。

目前，要想學律，困難還是很多的，除了沒有理想的道場供人學習，也沒有充分的律書供人閱讀，有許多的律疏律鈔，多在《卍續藏經》之中，因為國內沒有翻印《卍續藏經》，也未能使那些律書單印流通，要想借閱也是不太容易辦到。

案：《卍續藏經》，已於一九七一年臺港佛界合作翻印完畢）

根據弘一大師的意見，認為能將他所編的《四分律比丘戒相表記》，及道宣律師的《四分律含注戒本》與《四分律刪補隨機羯磨》，一共三部書研究完畢，便可了知一個律學的大綱。但那僅僅是《四分律》而已，其他各部，仍然無從瞭解。

因此，我總覺得，我們還缺少一部戒律學的入門書籍，所謂入門書籍，那該是一般性的，通俗性的，同時也應該是時代性的與實用性的；這是我寫本書的動機。可惜，我的才淺力絀，尤其我也不是能將戒律精神從我的生活中全部表達出來的人，寫來總是力不從心；何況我所讀的律典，也是極其有限。所以，本書雖然名為《戒律學綱要》，實則，僅是我在兩年多中學習戒律的一點心得而已。

第二篇 信佛學佛的開始－皈依三寶

第一章 三寶及皈依

第一節 為何要皈依三寶

我們相信，在所有的佛教徒中，大部分是沒有皈依過的；因為，皈依了三寶的人，固然會燒香拜佛，但會燒香拜佛的人，則未必已曾受過三皈的儀式。雖然未曾皈依三寶，他們卻依然自稱是佛教的信徒，我們自也不必否認他們的信仰。

有人主張：信佛只要心誠，何必一定要皈依？這種觀念，乍聽似有道理，實則不合要求。比如學生求學，首先要辦註冊的手續，否則的話，校中不會有其學籍，即使勉強旁聽，也不會得到學歷的文憑。一個正常情況下的學生，必定是按照學年學程，而逐級晉升的：最初進小學，先註冊，進中學與大學，除了註冊，還得舉行考試，看其是否有此求學的能力，但是不進小學便想取得大學文憑，乃至取得博士的學位，那是不可能的。因此，如要信佛，應從皈依三寶著手，皈依三寶雖為進入

佛門的第一步，但如不走第一步，豈能走出第二、第三步來？要走第二、第三步，必定先從第一步開始。佛弟子的等第，是以所受戒別的層次而定：皈依三寶，是最先的基層；往上還有五戒、八戒、十戒、比丘比丘尼戒、菩薩戒，一切戒皆以皈依三寶為根本。皈依三寶既是入佛信佛的第一步，佛教不捨一切眾生，故對請求皈依者的尺度，放得特別寬大：六道眾生，除了地獄之中的受苦太大、太多，無暇皈依三寶之外，其餘的不論人、天、神、鬼、畜，只要發心皈依，佛教無不接受，這也正像凡是學齡已屆的兒童，不論貧富貴賤、智愚俊醜，不假入學的甄別，一律可以進入國民小學就讀。如要再進一步，就要講求資質的揀擇了。

還有人以為自己已有看經的能力，自己可以直接向佛經之中，探求他們的成佛之道，所以不必皈依，同樣可以得到學佛的受用。這在理上說，似乎可以通融，但從事相的規制上說，那就錯誤了。佛經是由佛陀所說（也有是出於佛的弟子們所說），再由佛的出家弟子們結集成編，傳之後世；如說只知佛經而忽略了說法的佛寶，以及流傳法寶的僧寶，充其量，只是皈依了法寶，這是忘恩的行為！佛教雖以法寶為主，解脫之道皆由法寶之中流出，但是法寶的產生，必須佛寶與僧寶為之完成，所以三寶是不能分開的。

如果講到制度或規式，信佛而不皈依三寶，等同一個愛好中國風土文物的外國人，跑到中國居住下來，並不申請變更其原有國籍的登記，便自稱為他是中國的國民，他或可能受到中國人的歡迎，但他終究不是中國人，他可以盡其中國國民的義務，但終不能享受中國國民的權益。同樣的，一個不受皈依而又自稱是佛教徒的人，他雖或可得到一些佛法的好處，但終不能獲得身分上的印證。這不是多餘的執著，乃是必須的手續。故在佛經中說，世人雖然行善，終不能滅除先世的惡業，若能受了三皈依戒，便能滅除先世的惡業。

受皈依，既是形式上的問題，更是心性上的問題。受皈依時，不僅口中念著，身體拜著，心裡還得想著。主要還是在於心的領受——納受三皈戒體，戒體須由已先受了三皈戒的人，師師相傳，這是法統的一脈相承，在凡夫而言，不能無師自證，所以三皈依，不得在佛菩薩像前自誓自受。由此可知，求受三皈依的莊嚴性和重要性了。

如說，不受三皈依，便想成為一個正信的佛教徒，那是不可能的事；如果只信佛法，而不禮僧寶，他根本先就違背了佛法。佛法之中，三寶不能分家，強予三寶分家，他便破壞了佛法，一個違背佛法而又破壞佛法的人，仍能得到學佛的善果，那是永遠不會有的事。否則，既然信奉三寶，何不皈依三寶呢？

另有些人，尚未信佛，但對佛教頗有好感，他們卻不願意馬上皈依三寶，他們唯恐皈依之後，會受到約束，或者皈依之後會無法擺脫，所以他們存著觀望的態度，他們把皈依的意義，看同男女之間的婚姻一樣，未到有了相當的認識之時，不敢貿然婚嫁，否則，如果彼此的性格不合，興趣不投，難免造成終身的痛苦！其實，皈依三寶、男女間的婚姻問題，完全是兩種性質的兩回事。比如我們要學任何一種技藝，無不需要投師請益，如其不然，便難成為第一流的專家。投師的好處，

是在承受老師的所學與所長，老師也是承受於老師的老師，甚至累積數百千年的經驗於老師之身，我們投師學習，也就繼承了數百千年的寶貴經驗。但是學了一種技藝之後，我們未嘗不可學而不用，即使在學習期間，感到與自己的興趣相左，也未嘗不可立即輟學；學成之後，固可不妨追隨老師以至終身，但也何嘗不能離開老師而獨立門戶？至於皈依三寶，也與投師學藝相似，要想多懂一些佛法，應從皈依三寶著手，如果僅僅觀望，終究是站在門外，想在門外多懂一些佛理，那是打妄想。佛門不是牢籠，而是解脫大道，皈依之後，如會受到約束，佛門也就不能稱為解脫之道了。佛教固然希望人人皈依三寶，並自皈依開始，一直走向成佛之道，但如由於根機的差別，不能接受佛法的勝義，不能如法遵行者，皈依之後，是許可去信其他宗教，或者不再信任何宗教；而難得的是出離佛門之後，佛教的慈悲之門，仍然永遠開著，隨時歡迎浪子的回頭。

因此，我要奉勸一切的世人，都來皈依三寶，無論你已信了佛教，或者準備來信佛教，或者站在佛教的門外觀望，乃至你已是一個其他宗教的信徒。不妨請你暫時放下你的成見或原有的信仰，試著來皈依三寶，你將必能得到實益，並也不會失去你的自由。如真的皈依三寶之後，除非有魔障遮心，否則是不會退出三寶之門。

第二節 什麼是皈依三寶

皈依兩字，從字面上解釋，皈是回轉，或是歸投，依是依靠，或是信賴，凡是回轉依靠，或歸投信賴的行為，都可稱為皈依，所以皈依兩字，也不是佛教之所專用。

小孩子，歸投向他母親的懷抱，依靠母親、信賴母親，所以能有安全之感，這一安全感的產生，便是出於皈依的力量。因此，凡是由於歸投信賴而能產生安全感的行為，均可稱之為皈依。

準此而言，兒女信賴父母、學生信賴老師、企業家信賴預算、下屬信賴長官、宿命論者信賴命運，乃至獨夫信賴武力、政客信賴謀略、貪夫信賴財產等等，皆有著或多或少的皈依的成分。換句話說：凡是由信仰而能產生力量的事理，均可列入皈依之群。是以信仰佛教，固可稱為皈依，信仰其他的宗教，乃至是妖神鬼怪的信仰、崇拜、奉祀，都可稱為皈依了。

不過，講到皈依的真義，凡是不究竟、不著實、不可靠的信賴與信仰，均不得稱為真皈依。比如有了大水災，人可攀上樹顛，爬上屋頂，走上小丘，但是水勢大了，風浪急了，水位漲了，樹會倒，屋會塌，小丘會淹沒，所以，在這樣的情況與環境下，如果附近有一座高山，大家是否應該登上高山呢？相信除非他是白癡，否則絕不會放棄此一求生的機會。因為高山所能產生的安全效果，遠非樹木、屋頂與小丘所能相比呀！

那麼，凡是能夠認清世事無常的人，能夠明白一切世相皆由對待相因而成的人，他就能夠瞭解：父母、老師、預算、長官、命運，乃至武力、謀略、財產等等，雖可產生暫時的安全效果，但終不能絕對可靠與永久可靠；父母會死、老師的知識會落伍、預算會超額、長官會調動、命運靠不住，至於武力、謀略與財產，更是如幻如煙了。今日的南面之王，可能就是明日的階下之囚；今日的百萬富翁，可能也是明日的陋巷之丐。

至於信仰其他的宗教，可以生天，但卻未必由於信仰而決定生天。比如基督教，信者可能得救，但也未必得救，上帝不寵愛的，任你信的如何懇切，也不會成為天國的選民。再說，在佛教的層次上看，佛教以外的一切宗教，即使是最高級的宗教，他們的最高理想，總不會超出生天的範圍。天在佛教之中，即使生到最上最高的天界，仍在生死輪迴之中。天上的壽命雖較人間為長，但亦有其限度，天福享盡，死後還墮，故其終非可靠的皈依之處。唯有皈依佛教，才能使人漸漸地走上離苦得樂的究竟解脫之道。佛教的總體，便是佛法僧三寶。

實際上，皈依的傾向，固應先由皈依身外的三寶開始，歸投三寶，依賴三寶的啟發與指引，走向大涅槃城的大解脫道。但當走進了涅槃（解脫）之城，自身的當下，也就是理體的三寶了。一切眾生皆有佛性，由於業障的迷惑，所以不見佛性，我們皈依三寶的目的，正是在於尋求佛性的顯現。我們本來與佛一樣，本來就與三寶同在，只緣迷失本性，流浪生死道中，不知回家之路，所以名為眾生！我們若能即日開始，回歸投向三寶的懷抱，實即浪子回頭，步返原來的老家而已。

因此，唯有走向回家的道路，才能算是真正的皈依。只可供人暫時歇腳的處所，絕對不足我人去死心塌地的皈依，否則便像騎著泥牛過河，剛下水時，或可有些安全的錯覺，一經下水，泥牛自身難保，豈能供人作為渡河的工具呢?

什麼叫作三寶？佛法僧，何得稱之為寶？這是很要緊的。一個人要想信佛，必須先來皈依三寶，但在皈依之前，又必須先要瞭解三寶的大意，否則，莫名其妙地皈依，便不得稱為真正的皈依。正像我們投考大學而在大學之中求學，如果不知那所大學的名稱是什麼，那便成為笑話。但是，我們不用諱言，今日的三寶弟子之中，接受皈依之時，未必已經明白了三寶的大意，皈依師們也未必開示過三寶的大意。說起來，這是可恥的！

三寶就是佛法僧，因為在佛法僧中，能夠產生無量的功德，發揮無盡的妙用，並且取之不盡，用之不竭，無極無限，無邊無際。世間以金銀珠寶的價值高，功用大，所以稱之為寶；佛法與僧的功德妙用，乃是通於世出世間的，所以更可稱之為寶了。由於三寶的化導，可以使人平安地在人間生活，更可使人在人間離苦得樂。所以三寶是寶，並且是超出於眾寶之上的眾寶之寶。

三寶的種類，古來有很多種的分別法，從大體上說，不外由於事相和理體的不同。現且分為兩大類：

（一）從事相上說，有住持三寶與化相三寶。

（二）從理體上說，有一體三寶與理體三寶。

未解釋三寶的種類之先，首應知道三寶的涵義：佛是覺者，自覺、覺他、覺滿；法是法則，有軌範使人理解與任持自性不失之能；僧是和合眾，於事於理和合相處。

所謂住持三寶：1.凡用玉琢、石刻、金鑄、銅燒、泥塑、木雕、油漆、墨畫、絹繡、紙繪的佛像，便是佛寶；2.凡是三藏經典，或古今大德的佛教著述，便是法寶；3.凡是剃頭染衣的比丘比丘尼，便是僧寶。因為佛陀入滅之後的佛教，端靠這一類的三寶，為之延續佛法的慧命，保持佛教的精神，傳佈佛教的教義，所以稱為住持三寶。

所謂化相三寶：1.釋迦牟尼在印度成道而至入滅的階段中，釋迦便是佛寶；2.佛陀當時向弟子們所說的種種教示，如四聖諦、八正道、十二因緣等等的道理，便是法寶；3.當時隨佛出家的凡聖弟子，便是僧寶。這是唯有佛陀住世應化之際才有的相狀，所以稱為化相三寶。

所謂一體三寶：即是佛法僧三寶之中，各各皆具三寶的功德：1.佛有覺照之能，所以是佛寶；佛能說法，於法自在，故有軌持之能，所以是法寶；佛無違諍之過，所以是僧寶。2.法的本體，具有能生諸佛之性，所以是佛寶；法的本身，就有軌持的功能，所以是法寶；法法平等，互不相妨，所以是僧寶。3.僧有觀照之智者，為佛寶；僧有軌持之用者，是法寶；僧為和合之體者，是僧寶。

所謂理體三寶：是說一切眾生，各各本具之三寶，這有兩類：1.從修證上說，凡夫皆以「惑、業、苦」而流轉生死，若能翻迷成悟，惑即成為般若，業即成為解脫，苦即成為法身；般若為佛寶，解脫為法寶，法身為僧寶。2.從理體（真如）上說，能觀之理為佛寶，所觀之事為法寶，事理一如為僧寶。

其實，三寶雖分四類，只有兩種性質：不出事理的兩面。事相的三寶，是現實的，所以也是比較易懂的。理體的三寶，是抽象的，所以不太容易懂得，除非已經開悟，已經證得了自性真如，否則總是感到陌生的，但此卻是我人的究竟皈依處。為使讀者更易瞭解起見，抄錄一段印順法師對此的解釋如下，以供參考：

「論究到真實的皈依處，是「三寶」的真實「功」德，這在古來，又有好多分別，現在略說二類：1.佛的無漏功德是佛寶：依聲聞來說，是五分法身（聖嚴案：戒、定、慧、解脫、解脫知見，為佛的五分法身）；依大乘說，是無上（四智）菩提所攝的一切無漏功德。正法或涅槃，是法寶。有學無學的無漏功德是僧寶：依聲聞說，即是四雙八輩（聖嚴案：小乘的四向四果，合稱為四雙八輩）的無漏功德；依大乘說，是菩薩，攝得聲聞、辟支佛的無漏功德。2.大乘教所說：究竟圓滿所顯的最清淨法界（攝得體相業用），是佛寶。少分顯現清淨法界的，是僧寶。遍十法界而不增不減，無二無別的法界（或名真如、實相等），是法寶。平常所說的一體三寶、理體三寶、常住三寶，都不過此一意義的不同解說。」（《成佛之道》二九頁）

我們看了這段文字，如果沒有一點佛學的基礎，還是不懂的；不過我們終究還是凡夫，能夠理解理體三寶的，當然很好，如果不能理解，那麼只信事相的三寶，信到某一階段之後，理體三寶也就自然顯現了，正像我們尚未到過太空旅行之前，對於太空的景象，任便太空人如何做詳細的報告，我們所知，總是隔閡，乃至失真的，唯有親至太空旅行一番，才能明明白白。所以，我們凡夫能信仰住持三寶，已經夠了。但是，我們應該明白：沒有住持三寶，無以顯現理體三寶；沒有理體三寶，住持三寶也無以安立；住持三寶是理體三寶的大用，理體三寶是住持三寶的全體。信仰佛教，應從信仰住持三寶開始，信仰住持三寶的目的，乃在追求理體三寶的顯現（發明）。今有在家的佛弟子，自己未證理體三寶，便以只信理體三寶為理由，而不敬住持三寶的，那是本末倒置，求升反墮的行為了！

我們凡夫所能見到的，只有事相的三寶，事相中的化相三寶，只在佛陀住世時才有，佛滅之後，僅有住持三寶。然在三寶之中，雖以佛為最尊最貴，法為最高最勝，卻以僧的地位最重最要。佛陀入滅之後，佛教的道場，要由僧寶來住持，佛教的經典，要由僧寶來保存，佛教的文化，要由僧寶來傳播，佛教的信徒，要由僧寶來接引。因此，佛陀在世時，佛教以佛為軸心，佛陀入滅後，佛教則以僧寶為重心，所以今世而言信仰佛教，應以僧寶為皈依；恭敬三寶，也應以僧寶為著眼。僧人之中，固有龍蛇混雜，我人皈依，不妨擇善而從，但於恭敬供養之心，則應一律平等。佛經中說，雖是破戒比丘，仍足為人天之師，所以不得分別高低，更不得妄加批評。

至於皈依三寶，前面說過，乃是信佛學佛的根基，但在踏上根基，走進佛門之後，並不能拋棄了根基，而是由此根基之上，逐漸升高，逐漸擴大。級級升高，層層擴大，三皈依，便是此一道業建築的磐石，所以，皈依三寶的種類，共有五等：

（一）翻邪三皈——最初進入佛門。

（二）五戒三皈——信佛之後加受五戒。

（三）八戒三皈——六齋日受持八關戒齋。

（四）十戒三皈——沙彌（尼）受十戒。

（五）具足戒三皈——比丘（尼）稟受大戒。

因為，凡是受戒，必有三皈。最初入佛，固須三皈；加受五戒、八戒、十戒，皆以三皈為得戒而納受戒體，式叉摩尼戒、比丘比丘尼戒，雖以羯磨法受戒，但在受戒之中，沒有不行三皈依的。另有受大乘菩薩戒者，在懺悔與發願之前，也必先受三皈。因此，雖說三皈不是戒，卻是一切戒之根本（其實三皈之中含有戒義）。

三皈依不但是一切戒的根本，也是佛教徒日常修持中的根本，寺院中的朝暮課誦，皆有三皈，一切佛事的終結，也都應以三皈為宗本。故在小乘佛教的地區，他們把三皈看得特別重要，以唱三皈作為行持，也以唱三皈為人祝願。

第二章 皈依三寶的方法與利益

第一節 如何皈依三寶

我們既已明白了皈依三寶的概念之後，就應該來皈依三寶了。

至於皈依三寶的儀節，在佛陀的當世，因為受皈者的根器厚，所以也用不著什麼儀節。比如釋迦世尊的第一個三皈弟子，耶輸伽的父親，在佛前如此說：「我今皈依佛、皈依法、皈依僧，唯願世尊聽為優婆塞。」這樣一說，便算受了三皈依。

照實際而言，佛在未度五比丘之前，世上還沒有比丘僧寶，佛為兩個商人及龍王授皈依，即唱三寶，要他們皈依未來僧。可知三寶是一體，皈依佛、皈依法，而不皈依僧，便不成其為皈依。

皈依三寶的詞句，實在是很簡單的，但在皈依之前最好先能念熟，向來受皈依的人，都是在皈依之時，由皈依師念一句跟一句，有的人由於皈依師口齒不清或由於自己心情緊張，皈依之後竟還不知道皈依詞的內容是什麼，按理說，那樣的皈依是不成其為皈依的。

皈依詞共為三皈三結，現在照抄如下：

我某甲（法名或本名均可），盡形壽皈依佛，盡形壽皈依法，盡形壽皈依僧。（說三遍之後）皈依佛竟，皈依法竟，皈依僧竟。（也說三遍）

前面三皈說三遍，便是三皈依戒的正授，後面的則為三皈的三結。皈依的緊要關頭，便在三說三皈的正授之時，納受三皈依的無作戒體，也就在此正授之際。最好能於正授三皈之時，作一種觀想：說第一遍三皈依文的時候，由於自己的發心功德，感得十方大地震動，並有功德之雲，從十方地面冉冉上升；說第二遍三皈依文的時候，十方湧起的功德之雲，徐徐匯集於自己的頭頂上空，結成華蓋之狀；說第三遍皈依文的時候，此一雲集的華蓋，即成漏斗之狀，緩緩下注於自己的頂門之內，遍滿於全身，並由身內擴展出去，使自己的身心，隨著功德雲的擴展瀰蓋，而充塞於十方世界——到此為止，自己納受了三皈的戒體，自己的身心，也跟戒體的功德一樣，與宇宙同等體量了。試想，如此的皈依，該是何等的神聖和莊嚴啊！

如果不能作如此的觀想，最低限度，也得將皈依詞聽得明明白白，說得清清楚楚，這是絕對不能馬虎的，所以弘一大師曾經說過一段非常懇切的話，現在抄錄如下：

「無論出家在家之人，若受三皈時，最重要點有二：第一，要注意皈依三寶是何意義。第二，當受三皈時，師父所說應當十分明白，或師父所講的話，全是文言不能瞭解，如是絕不能得三皈；或隔離太遠，聽不明白，亦不得三皈；或雖能聽到大致瞭解，其中尚有一二懷疑處，亦不得三皈。又正授之時，即是『皈依佛、皈依法、皈依僧』三說，此最要緊，應十分注意；以後之皈依佛竟、皈依法竟、皈依僧竟，是名三結，無關緊要；所以諸位發心受戒，應先了知三皈意義。又當正授時，要在『皈依佛』等三語注意，乃可得三皈。」（《律學要略》）

以此可見，三皈雖然簡單，要想如實得到三皈的戒體，卻也並不容易。我們相信，準此而論，如今有許多的三皈弟子，是沒有得到三皈的，如果自知沒有得到三皈，不妨請求各自的皈依本師或另請他人，重新增授一次。這在集體數十人或數百、數千人的大規模皈依儀式中，是最不可靠的，唯其種種善根而已。

從宗教情緒的養成和培植上說，受戒的儀式越隆重，越能激發虔誠之心，受戒的要求越嚴格，越能使人生起神聖莊嚴之感。求受三皈，本來只要請求一位皈依師，在佛前三說三結便可。為了鄭重其事起見，明末南京寶華山的見月律師，編了一部《三皈五戒正範》，那是比照菩薩戒乃至具足戒的傳授儀則編寫的，這本書直到現今，仍在流通，並且仍為大多數的皈依師們作為藍本。

在三皈正範中，共有八個項目：

（一）敷座請師——由受皈依者為師敷設法座，列供香花，燈燭整齊，再去禮請皈依師陞座。

（二）開導——開示三皈依的意義。

（三）請聖——迎請十方三寶，證明受皈，以及護法龍天，監壇護戒。

（四）懺悔——懺悔往昔業障，以求身口意的三業清淨，之後，納授無雜無染的三皈戒體。

（五）受皈——三皈三結，並發三誓。

（六）發願——發無上菩提之心，願度一切眾生。

（七）顯益勸囑——說明三皈的功德殊勝，並囑依教奉行。

（八）迴向——將此受皈的功德，迴向給一切沈溺的眾生，速脫生死，早生佛土。

說起來，受三皈依，唯有如此，才算鄭重其事而圓滿究竟。唯此三皈正範，以目前來說，也不切於實用，因為其中所用的文字，皆是文言，雖然行文典麗高雅，如果皈依師食古不化，陞座說皈依時，照本宣讀，那對受皈依的人是無法吸收的，既然無法吸收，也就不得皈依了。所以弘一大師對此，也有批評：

「寶華山見月律師所編《三皈五戒正範》，所有開示多用駢體文，聞者萬不能瞭解，等於虛文而已；最好請師譯成白話。」（《律學要略》）

若就實用而言，在三皈正範所列的八個項目之中，簡直可說是缺一不可的。比丘不得站立著為白衣說法，所以要敷座；示知三寶的意義，所以要開導；皈依師代表三寶為人授皈依，故應請聖；為求重新做人，故應懺除前愆；三皈三結與三誓，是受皈的重心，故為在所必行；三皈共分三品，發心自度度人者為上品，只顧自脫生死者為中品，只求不墮三塗而仍生在人天者為下品，所以勸導發心，也是必要的；為增精進之心與堅固之志，顯益勸囑，也是應該的；為了養成不自私的慈悲襟懷，功德迴向一切眾生，也是對的。

在此我想指出一點：原始佛教，沒有大小乘的區別，但卻偏於小乘形態的。所以在律中的三皈，非常簡單，除了三皈依詞，沒有其他。佛教到了中國，一切匯歸大乘，一切戒，都比照大乘來受持，故又另外增加好多項目，但是這種增加，都是好的，並非壞的。今日如果不以最初的三皈，為大乘行門，自也可以不用發願及迴向等項目了。

如果受了時間與環境的限制，也不妨將三皈的儀節簡化。現在，我且試擬一個簡式如下：

皈依師禮佛坐定之後，受皈依者雙膝長跪，兩手合掌，皈依師略為開示皈依三寶的意義之後，即教受皈依者念悔過偈：

「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡；
從身語意之所生，今對佛前求懺悔。」

念三遍，每遍就地一拜。接著便是三皈依的正授與三結：

「我某甲，盡形壽皈依佛，盡形壽皈依法，盡形壽皈依僧。」
念三遍，每遍就地一拜，再念：
「我某甲，皈依佛竟，寧捨身命，終不皈依天魔外道。
我某甲，皈依法竟，寧捨身命，終不皈依外道邪說。
我某甲，皈依僧竟，寧捨身命，終不皈依外道徒眾。」

念三遍，每遍就地一拜之後，教發四弘誓願：

「我某甲，眾生無邊誓願度。
我某甲，煩惱無盡誓願斷。
我某甲，法門無量誓願學。
我某甲，佛道無上誓願成。」

念三遍，每遍就地一拜。皈依師略示皈依的功德，並策勉依教奉行，即教念迴向偈：

「皈依功德殊勝行，無邊勝福皆迴向，
普願沈溺諸眾生，速往諸佛淨樂土。
十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，
摩訶般若波羅蜜。」

至此皈依功德圓滿，皈依師下座禮佛之後，受皈依者，禮謝皈依師，普通三拜，實則禮佛禮僧，但有一拜即可。

以上所擬的簡式皈依，不必唱，但能念得字字分明，使得受皈依者，能夠領受即可。

其中應該明白的，是三皈三結下面的三誓：「不皈依天魔外道」，「不皈依外道邪說」，「不皈依外道徒眾」。由此三誓的建立，三皈也就有了戒的性質和作用了。這不是佛教的排他性，而是因為外道——佛教以外的一切宗教學說，雖或有其部分的道理，但那皆是不究竟的，佛是福慧具足的大覺者，所以皈依了佛，不必再皈依天魔外道；法是一切智慧的寶藏，皈依奉行，必能離去（欲）苦而得安樂，所以不必再皈依外道的邪說；僧是最能傳授清淨之道的人天師表，所以不必再皈依外道的徒眾。此三誓的目的，是防止已經進入正道的人，再去誤入歧路而立的。至於受了三皈依之後，如果為了維護家宅、財物、國土、人民，及其生命的安全，而去祀神祭鬼與禮天拜神，只要不存皈依之心，仍可不失皈依，若存皈依之心，便失皈依。再說到戒的問題，皈依了三寶之後，的確有一些應該戒禁的事項。上品皈依者，三寶諸戒，自然具足；即使下品皈依者，也應只食五種淨肉（不疑為我殺、不見殺、不聞殺、自死、鳥獸食殘），並且不得做屠業、酒業、淫業、賭業等的作惡行業，每年的正、五、九月，每月的六齋日（初八、十四、十五、二十三，及月底最後兩日），要持戒齋。若能如此，則在當來彌勒佛的初會之中，便可得到解脫。

皈依三寶，另有一個非常要緊的觀念，必須明白：我們皈依三寶之後，即是皈依了十方三世的一切三寶，所以在迴向偈之下，有「十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜」。第一句是一切佛寶，第二句是一切僧寶，第三句是代表無上的法寶。在此三句之中，包括了理體與事相的三寶。我們現在是以事相為主，所以應該恭敬供養一切佛菩薩的聖像、一切佛教的典籍、一切佛教的出家人。不過我們的本師佛是釋迦牟尼，我們的本師僧是皈依師，為了報恩，偏重於本師佛與本師僧，也是人之常情。如若只以本師佛為佛，其他諸佛就不是佛，那是違背佛教的；同樣的，如果只敬皈依師而不敬其他的一切僧，也是不對的。正像否定了千萬樁善舉，而只肯定一樁善舉；只種一塊田，而荒蕪了千萬塊田，這不啻為愚癡的作為！

第二節 皈依三寶的好處

皈依三寶的好處，實在太多了，可以求得現世樂，可以求得後世樂，更可以由此而得到涅槃寂靜的究竟樂。綜合起來，約有八種：1.成為佛的弟子，2.是受戒的

基礎，3.減輕業障，4.能積廣大的福德，5.不墮惡趣，6.人與非人均不能嬈亂，7.一切好事都會成功，8.能成佛道。

如要分別舉例，佛經之中，實在太多，現在選擇五條，用語體文譯述於下：

（一）人若皈依三寶的話，將來所得的福報之大，大得不可窮盡。譬如有一個寶藏，全國人民，搬運七年，搬之不盡，三皈功德，比這還要大到千千萬倍。（《優婆塞戒經》，《大正藏》二四．一〇六三頁上）

（二）過去，有一位忉利天的天子，在天福享完後，身體也變得衰敗不堪，同時壽命也將在七天之終後了。他自己知道，命終之後，將在豬中投胎，所以恐慌極了，於是請教天主，但天主也沒有辦法，天主要他去向佛陀求救，佛陀教他皈依三寶，死後不唯免墮豬胎，得生人間，並逢舍利弗，請佛說法，因此而證得聖果。（《折伏羅漢經》）

（三）過去，有一位三十三天的天子，天福盡了，還有七天，就要死了，昔日的歡樂，都離開他了，美麗的天女，不再親近他了，本來是威威堂堂的相貌，現在變得毫無氣色了，他的身體，既衰弱，且垢穢不堪，兩腋之下，整日流著臭汗。他也看到，他將生到豬胎中去，因此躺在地上，哀傷、流淚、訴苦。此事給天主知道了，指示他誠心皈依三寶，教他口念：「皈依佛兩足尊，皈依法離欲尊，皈依僧眾中尊」，他便照著天主的指示，皈依了三寶。七天的本限一到，他便死了。天主為想知道，他死後究竟生到何處去了，但是以他的能力看遍了所能看到的所在，都無法看到那個天子的下落。只好去問佛陀，佛陀告訴他說：「已經由於皈依三寶的功德，轉墮為升，升到兜率陀天去了，你們天人，只能看下面，看不到上面的。」（《嗟韈曩法天子受三歸依獲免惡道經》，《大正藏》一五．一二九頁中—一三〇頁上）

（四）如果東西南北的四大部洲之中，全數都是二乘果位的聖人，有人盡形壽供養，乃至為其一一造塔，那個人的功德之大，是不可計量的，但遠不如皈依三寶功德。（《希有校量功德經》，《大正藏》一六．七八三頁下—七八五頁中）

（五）過去有一位莎斗比丘，專誦三寶之名，經過十年的歲月，便證得了初果斯陀含，如今在普香世界做辟支佛。（《木槵子經》，《大正藏》一七．七二六頁中）

從上面所舉的五例，便可知道皈依三寶是極為難得的事。同時，佛陀也曾說過，只要有人皈依三寶，便有四天王派遣三十六位善神，隨身護持，並且希望受了

三皈以後的弟子，將此三十六位善神的名字，寫下來，隨身攜帶，便可辟除邪惡，出入無畏。現在不妨將此三十六位善神的名字，照抄如下，以備行者應用：

（一）彌栗頭不羅婆（善光），主疾病。

（二）彌栗頭婆呵娑（善明），主頭痛。

（三）彌栗頭婆邏波（善力），主寒熱。

（四）彌栗頭栴陀羅（善月），主腹滿。

（五）彌栗頭陀利奢（善見），主癰腫。

（六）彌栗頭阿婁呵（善供），主癲狂。

（七）彌栗頭伽婆帝（善捨），主愚癡。

（八）彌栗頭悉坻哆（善寂），主瞋恚。

（九）彌栗頭菩提薩（善覺），主淫欲。

（一〇）彌栗頭提波羅（善天），主邪鬼。

（一一）彌栗頭呵娑帝（善住），主傷亡。

（一二）彌栗頭不若羅（善福），主塚墓。

（一三）彌栗頭苾闍伽（善術），主四方。

（一四）彌栗頭伽隸娑（善帝），主怨家。

（一五）彌栗頭羅闍遮（善主），主偷盜。

（一六）彌栗頭修乾陀（善香），主債主。

（一七）彌栗頭檀那波（善施），主劫賊。

（一八）彌栗頭支多那（善意），主疫毒。

（一九）彌栗頭羅婆那（善吉），主五瘟。

（二〇）彌栗頭鉢婆駄（善山），主蜚尸。

（二一）彌栗頭三摩陀（善調），主注連。

（二二）彌栗頭戾禘駄（善備），主注復。

（二三）彌栗頭波利陀（善敬），主相引。

（二四）彌栗頭波利那（善淨），主惡黨。

（二五）彌栗頭虔伽地（善品），主蠱毒。

（二六）彌栗頭毘梨馱（善結），主恐怖。

（二七）彌栗頭支陀那（善壽），主厄難。

（二八）彌栗頭伽林摩（善逝），主產乳。

（二九）彌栗頭阿留伽（善願），主縣官。

（三〇）彌栗頭闍利馱（善固），主口舌。

（三一）彌栗頭阿伽馱（善照），主憂惱。

（三二）彌栗頭阿訶婆（善生），主不安。

（三三）彌栗頭娑和邏（善至），主百怪。

（三四）彌栗頭波利那（善藏），主嫉妒。

（三五）彌栗頭固陀那（善音），主咒咀。

（三六）彌栗頭韋陀羅（善妙），主厭禱。

上面所抄的三十六位善神，出於《灌頂三歸五戒帶佩護身咒經》（《大正藏》二一．五〇一頁下—五〇二頁中），該經說，凡是受了三皈的人，就有四天王派遣他們來為之護持，同時，此三十六位神王，各個還有萬億恆河沙數的鬼神，為其眷屬，輪番護持受了三皈的人。如能書寫神王名字，帶在身上，那是最好。其中第二十四及第三十四的兩個音譯名字相同唯其意譯不同，當無妨礙。

不過，我們應當知道：皈依三寶，雖可求得現生的平安與快樂，皈依三寶的最終目的，乃在回到三寶的懷抱，並使自己也成為三寶——皆可以成佛，切不要自暴自棄。

第三篇 人間天上的護照－五戒十善

第一章 五戒及其內容

第一節 什麼是五戒

凡是一個有組織有理想的團體，有其組成的人員，也必有其組織的規章；組織的健全與否，但看其規章的內容而定。此一組織是否有其卓越的成績表現，也由其規章中所含的理想而定。一切的社會組織，都是依其各各的理想，而制定規章，再由規章產生力量。不過規章的能否產生力量，尚視其組成人員的能否一致對其規章的擁護與遵守。

學校有校規，政黨有黨章，學生有自治公約，訓練機構有學員守則，政黨有其黨員守則，軍人除了軍法軍紀之外，尚有軍人守則，童子軍也有童子軍的信條。再推至國際間的各種公約規章乃至聯合國的憲章，都屬同一性質的分門別類。其目的不外說明組成分子的權利義務與共同理想的追求。

但是世界上的任何公約、任何規章，不會永久存在，也不會永久不變的，唯有宗教徒的戒律是例外的。戒律的性質，雖然也跟一切社會組織的規章公約或守則相似，不過，一個宗教的能否相傳不衰，而且越傳越廣，也要看其戒律的內容而定了。有史以來的人類世界，不知已有過多少宗教，而到目前為止，世所公認的宗教，卻寥寥可數。因為戒律的功用，不唯防止信徒的腐化，更要能夠增進人類大眾乃至一切眾生的幸福，否則的話，便會受到自然的淘汰！

雖然，除了佛教之外，沒有一個其他的宗教能夠適用戒律的涵義而如佛教的內容者，我們卻又不能否認他們之有部分戒律的作用。

本來，戒律兩字是中國字，戒律兩字的意義，也是各有所指，戒是有所不為，律是有所當為；戒是不能如此，律是應當如此；戒是各人的持守，律是團體的活動。所以在梵文中，戒叫作尸羅（śīla），律叫作毘奈耶（vinaya），不過，有時也可將戒律二義通用的，故也不必硬把戒律二字的定義分割開來。

現在我們所要講的是戒字。

戒字的涵義，《說文解字》說是「警也」，是警覺的意思，不能做的、做不得的事，就不要去做，就是戒，故也實是一種道德標準的限制。比如通常說的戒賭、戒煙、戒酒等等，便是一種約束的行為。

我們既已知道戒不是佛教專有的東西，其他的宗教，同樣各有各的戒規或誡命。不過佛教的戒與其他宗教的戒是不盡相同的。

但是，我們應當明白一個原則，凡為有益於人類的任何高級宗教，它就不能違反人類的道德基準。因此所制的戒律，也不會相差太遠，雖然佛教的戒律，由於層

層的發揮，而超出一切宗教之上。

我們的五戒，是一切佛戒的基礎，但是五戒的戒目，並沒有什麼稀奇突出之處。在印度的古代，各宗教都有五戒，而且都是大體相同。即便基督教十誡的後五誡，也是如此，現在分別列舉如下：

（一）佛教的五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

（二）《摩那法典》的五戒：不殺生、不妄語、不偷盜、不非梵行（不淫）、不貪瞋。

（三）《包達耶那法典》的五戒：不殺生、不妄語、不偷盜、忍耐、不貪。

（四）《錢多佉耶奧義書》的五戒：苦行、慈善、正行、不殺生、實語。

（五）耆那教的五戒：不殺生、不偷盜、不妄語、不淫、離欲。

（六）瑜伽派的五戒：不殺生、不妄語、不偷盜、不邪淫、不貪。

（七）基督教的後五誡：勿殺、勿盜、勿淫、勿妄證、勿貪他人之所有。

由上面的比較可以知道，佛教五戒的特色是不飲酒，其他各宗教沒有戒酒的。因為佛教是重於智慧的，飲酒能使人昏迷沈醉（酒的害處，後面詳說），所以不許飲酒。至於其他各宗教所標的貪欲貪瞋，那不是行為，而是心理現象，佛教的五戒之中，實已包攝無餘（詳於後面五戒攝十善）。

還有一點，中國古來，多有人主張儒釋道三教同源之說，最早是見於後漢的《牟子理惑論》中，故將佛教的五戒，配於儒教的五常——仁、義、禮、智、信。

但是五戒與五常的配法，向來各有不同：

（一）天臺《仁王經疏》中是這樣的：不殺生配仁、不偷盜配智、不邪淫配義、不飲酒配禮、不妄語配信。（《大正藏》三三．二六〇頁下—二六一頁上）

（二）《摩訶止觀》卷六的配法又是兩樣的：不殺生配仁、不偷盜配義、不邪淫配禮、不飲酒配智、不妄語配信。（《大正藏》四六．七七頁中）

（三）通常的配法是如此的：不殺生配仁、不偷盜配義、不邪淫配禮、不妄語配信、不飲酒配智。

但此以佛教五戒配合儒教五常的方法，只能說明人間的道德標準，有一相近相接的趨勢，卻不能說是絕對貼切的。別的不說，光以不飲酒一戒而言，雖然含有禮

與智的精神，但是儒教的禮與智，絕不等於佛教的不飲酒戒，因為實際上儒教並不戒酒。

說到這裡，我們可以分辨戒的優劣高下了。以佛法看，戒有世戒與第一義戒——佛戒的不同。除了佛制的戒，一切都是世戒。佛戒之不同於世戒，乃在出發點與目的之不一。其他各宗教，守戒是為了遵循上帝或神的意志，比如基督徒奉行十誡，因其是上帝宣示的約命，如不遵守，便是違背了上帝，而致會觸怒上帝。佛教則不然，佛戒雖由佛制，但其遵守在於各人，佛陀制戒也是根據眾生的意志而來，佛陀絕不勉強任何人，守戒不是為佛而守，而是為了各人的自由意志而守。正像吃飯是各人自己的事，吃了自己飽，不吃自己餓，與他人毫無關係。不過佛陀以其大智大悲的胸懷，他雖不能代眾生吃飯，他卻會勸導愚癡挨餓的眾生去吃飯——守戒。這是佛戒與世戒的第一點不同。

一般的世戒，多半是偏於一面的。比如基督徒守誡（誡是教訓式的戒），是為求得上帝的寵愛而期於末日之後，進入上帝的天國。他們守誡的目的，不為造成人間的幸福與和樂，而是為達升天的意欲，所以是偏於形上的或所謂出世的（以佛法說，他們即使升天，也未真的出世），所以往往也會為了天國的理由而否定人間的和樂；比如宗教的戰爭，即由此而來；另有像儒教（實在是儒家而非儒教，因為儒家根本不成為宗教）對於倫理綱常的遵守，是為造成人間的幸福與和樂，但卻不作形上或出世的嚮往，所以又是偏於現實的了。唯有佛教徒的遵守佛戒，既為造福人間，也為追求出世的境界，所以佛教史上只有忍辱與犧牲的記載，不會找到戰爭或血腥的事實，這是佛戒與世戒的第二點不同。

一般的世戒，只有形式的遵守，並無戒體的納受，所以也沒有戒罪與性罪的分別，比如基督教的十誡，並不是單為基督徒而有，那是（基督教以為）上帝給予人類的制約，不論信與不信，都在其制約的範圍之內，信了的人固然要守，未信的人，也不能不守，要是不守，其罪過是同等的。佛戒則不然，佛戒是由佛制，佛弟子的受戒，須是師師相授，講求戒體的傳承與納受，唯有受了戒的人，才能將戒傳給他人，此一戒體，是直接傳自佛陀，受戒而納受戒體，便是納受佛的法身於自己的心性之中，以佛的法身接通人人本具的法身，以期引導各人自性是佛的發明或證悟。受了佛戒而再破戒，等於破了佛的法身，所以罪過很大，沒有受戒，雖然作惡，不為破戒，作惡的本身雖然即是罪過，其罪過的程度，卻沒有受戒破戒之大而且重，此乃知法犯法，罪加一等——作惡的性罪（本來是罪），加上破戒的戒罪。在佛法而言，破戒是破了佛（三世諸佛與自性是佛）的法身，所以戒罪的程度，遠比性罪為大。這是佛戒與世戒的第三點不同。

一般的世戒，只是教人戒除應戒的行為，並不能形成一套論理的體系，佛戒被列為佛教的三藏之一，與經藏論藏鼎足而立，並以專門談戒的律藏為佛法住世的樞紐，所以有其整套的體系。比如將戒的構成，分為戒法、戒體、戒行、戒相的四大科目，如缺其一，便不能稱為持戒。戒法是佛所制的法規；戒體是一線相承，師師相授的無表色法，所熏的功德；戒行是由持戒所表的行為；戒相是持戒行為的差別現象。如果不能具備這四個條件（通稱為四科），雖然不殺不盜乃至不飲酒，也只

算是守的世戒而非佛戒，守持世戒的功德是有限的。這是佛戒與世戒的第四點不同。

在此，也可順便說明，信佛何必要受戒?

已在三皈文中，說明了三皈的重要性，信佛之有皈依三寶，等如學生入學的註冊報名，但是，註冊報名，並不等於上課求學；皈依三寶之後的納受佛戒，才是成佛之道的開始邁步。皈依三寶，只是學佛成佛的準備工作而已。又因為學佛的過程是遙遠的，發心學佛的程度也有高下的，所以我人信佛而受佛戒者，也有好多層次，不過佛戒的層次雖多，均以五戒為基礎，五戒雖是佛戒的最下層次，但如起樓而不先打基腳，起樓的企圖，終究是夢想。所以有說：「五戒法是三世諸佛之父，依五戒而出生十方三世一切諸佛。」

第二節 五戒的內容

佛陀制戒的目的，是希望佛弟子們如法持戒，如法持戒的作用是為增長功德，但此功德之來，均由悲心的陶養而起。看五戒的表面，是消極的不作惡，而無積極為善的作用；事實不然，如能稍加體察，便可明白，守持五戒，實也含有無限悲心。此謂悲心，可以解作同情心的擴大，這是推己及人而及於一切眾生的同情心。因為不忍自己被人殺害，所以知道他人乃至一切眾生，都有不忍被殺被害之心，故有不殺生戒；因為不忍自己的資生財物遭人偷盜而去，所以知道他人乃至一切眾生，都有不忍被偷被盜之心，故有不偷盜戒。以下的三戒，亦可準知。因此，我們可以說，持戒的功德，固然由於信仰而來，也由於悲心的陶養而來，佛的功德最大無極，佛的悲心也是最大無極，那就是同體大悲了。

所以在佛典中，每稱五戒為五大施，持五戒而能持到徹底，絕不僅止於止惡，當能做到行善。不殺生而要護生與救生，不偷盜而要行布施。其餘三戒，亦可準知。不過五大施的本意，是在施予一切眾生的無畏懼心，由於我持殺戒，不必怕我傷害；由於我持盜戒，不必怕我偷盜；由於我持邪淫戒，不必怕我淫污其親屬；由於我持妄語戒，不必怕我欺騙；由於我持飲酒戒，不必怕我以飲酒而瘋狂。故稱五戒為五大施。

在目前的人類世界，可以說人人都是生活於恐懼之中的，除了時時擔心著第三次世界大戰的爆發，我們在報紙上，也可天天看到人間悲劇的報導，那無非是為了金錢、女人與酒的作祟，而演出了層出不窮的罪惡；那些罪惡的類別，又皆不出殺盜淫妄的範圍。因此，人類安全，雖有法律的保障，法律只能制裁於事後，卻不能防患於未然。要殺人的、要偷盜的、要姦淫的、要欺騙的，仍然我行我素。生活於現世界中的人，誰也沒有把握絕對不受殺盜淫妄等災禍的威脅。正因如此，我們要提倡五戒的受持了。如果多一人受持五戒，便為人類社會減少一分製造災禍的威脅，人人受持五戒，我們的世界，便是人間的淨土了。最要緊的，佛教的五戒，能夠擴大同情心而至一切眾生，受持了五戒，可施人類以無畏，也施一切眾生以無

畏，這是其他世戒所不及的。比如基督教的不殺，只是不殺人，而不戒殺人類之外的動物，中國儒家主張推仁及物，但卻並不戒殺其他的生物。受持佛戒的功德之大，也即在此，因為持一殺戒，便於一切眾生分上得到不殺的功德。如果人皆受持五戒，不唯人類可以和樂相處，一切眾生也可解除人為的災禍了。

五戒是一切佛戒的基礎，進入佛門之後的在家弟子，便應受持，所以通常稱之為在家戒。

五戒雖僅五條，但其細則，非常繁複，如想求得五戒清淨，即應加以研究。現在略述如下：

五戒的毀犯，皆有輕重之別，重罪不通懺悔。所以稱為不可悔，輕罪可通悔又分兩類：稱為中可悔與下可悔。根據大乘菩薩戒，雖犯重罪，如能作取相懺，在佛前禮懺，得見好相，見光見華，見佛菩薩前來摩頂，罪即悔除。但是，懺悔除罪，只是除的犯戒罪，而不是性罪，比如犯戒殺人，戒罪應墮三塗，如能取相滅罪，即可不墮三塗；然而欠人一命仍需要償，因緣成熟，必定還報，如果不入無餘涅槃，即使證到阿羅漢果，仍得還他一命，乃至殺一蟲蟻，性罪永遠不滅！盜戒也是一樣，不過盜戒的戒罪雖與殺戒一樣，盜戒的性罪，只要償清所盜之值，便可了結。

在五戒之中，殺、盜、邪淫、妄語的四戒，均有可悔與不可悔罪；飲酒一戒，雖犯均為可悔。五戒的前四戒，皆有戒罪與性罪，飲酒一戒，只有戒罪而無性罪。所以稱前四戒為性戒，飲酒戒為遮戒。性戒是在佛法與世法中皆所不許者，佛不制戒，犯了殺、盜、邪淫、妄語（欺騙）行為的本性，就是罪惡；遮戒是佛陀制來為弟子們遮止防犯性戒於未然的，所以唯有受了佛教五戒的人不得犯。

說到這裡，也許有人懷疑：不受佛戒，做了壞事，只有一重性罪，受了佛戒，反而增加一重更大的戒罪，那又何必受戒？其實，受戒是為戒除惡業，難道說受戒之後，還準備造惡嗎？即使真要造惡，也可隨時捨戒，萬一未及捨戒便造了惡業，雖將下墮三塗，但也畢竟可以成佛；如果永不受戒，也將永無成佛的可能，下了種子，因緣成熟，必有收穫。現將五戒的持犯，於以下各節分別敘明。

第三節 殺生戒

殺戒以殺人為重，殺傍生異類為輕。殺人以具足五個條件，成不可悔罪：

（一）是人——所殺者是人，而非異類傍生。

（二）人想——蓄意殺人，而非想殺異類傍生。

（三）殺心——有心殺人，而非無意誤殺或過失殺人。

（四）興方便——運用殺人的方法。

（五）前人斷命——被殺的人，斷定已死。

殺人的方法，可以層出不窮，若加類別，不外自手殺、勸人自殺、教人殺人、派人殺人等等。殺人的後果，可以有三種：1.當時殺死，犯不可悔罪，2.當時不死，以後因此而死，亦犯不可悔罪，3.當時不死，以後亦不因此而死，犯中可悔罪。所謂殺人，不限用刀用槍，凡是能夠致人於死的種種手段，都稱為殺人，都得負起殺人的罪責。

殺生的動機，不外四種，犯罪亦有差別：

（一）為殺人而作方便者（如設陷阱、置毒藥、放火、放水等等），人死，犯不可悔罪；非人（變化人）死，犯中可悔罪；畜生死，犯中可悔罪。

（二）為殺非人而作方便者，非人死，犯中可悔罪；人死與畜生死，皆犯下可悔罪。

（三）為殺畜生而作方便者，人死、非人死、畜生死，皆犯下可悔罪。

（四）作不定方便——準備遇到什麼就殺什麼者，人死犯不可悔罪，非人死犯中可悔罪，畜生死犯下可悔罪。

以上所舉四種殺生動機，皆以動機的對象邊得罪，不以被殺的對象邊得罪。比如殺人而誤殺非人是中罪，誤殺畜生，也是中罪，是從殺人的方便而得。無心殺非人與畜生，雖誤殺，亦不得罪。如果作殺人方便，未達殺人目的，也未誤殺非人與畜生，亦得中可悔罪。以此類推，作殺非人方便，作殺畜生方便，均犯下可悔罪。

佛戒殺生，故亦戒墮胎。若為殺胎兒墮胎，胎死犯不可悔罪，胎不死母死，犯中可悔罪（也從胎兒邊作殺方便而得罪），俱死不可悔，俱不死中可悔。若為殺母而墮胎者，得罪與此相反。

因為殺人人死，犯不可悔罪，殺非人非人死，犯中可悔罪，殺畜生畜生死，犯下可悔罪。故照滿益大師說：殺人作人想，不可悔，殺人作人疑，亦不可悔，殺人作非人想，中可悔；殺非人作人想，中可悔，殺非人作人疑，中可悔，殺非人做非人想，中可悔。（《卍續藏》一〇六．三七〇頁B）

殺人而殺父母、殺阿羅漢，便犯逆罪，應墮無間地獄，乃是殺戒中的極重罪。唯其亦有分別：殺父母而作父母想，犯逆罪，殺父母而作父母疑，亦犯逆罪，殺父母而作非父母想（如人自幼離開親生父母，且已不識親生父母是何人者），不犯逆罪，但犯不可悔罪。如殺非父母而作父母想（比如從小為他人帶作養子或養女，而自不知究底者），或作父母疑，皆不犯逆罪，但犯殺人不可悔罪。殺阿羅漢，亦可比照殺父母而知。唯亦有說，雖不作阿羅漢想，殺亦犯逆。

如果殺人者於殺人之後，自己先死，被殺者後死，犯可悔罪，而非不可悔罪。因為人死戒體亦捨——五戒是盡形壽受持，故其只於未死之前得殺人方便罪，不得殺人已遂罪。已死之後，既已捨戒，亦無戒罪，被殺者雖然因其殺傷而死，既然死在兇手之後，兇手便無殺人的戒罪。

殺生以心為主，無意殺者，不犯重罪；所以戲笑打人，被打者因此而死，不犯重罪，但犯可悔罪。意外的誤殺，無犯。若有誤殺的可能，而不加審慎者，誤殺他人致死，犯中可悔罪。如果為癡狂心亂、痛惱所纏，不由自主而殺人者，無犯。

於我們的日常生活中，殺非人是很少見聞的，殺人總不是尋常事，若非屠夫，也不會天天殺豬宰羊，我們最易犯的殺生戒，乃是對於蟲蟻之類的傍生動物。

有人寫信問我：住宅內如有蟲蟻，應當如何處置，打掃時，必定會傷殺一些，那樣的傷殺，算不算是破了殺生戒？或者命僕役打掃，僕役於打掃時，傷殺了蟲蟻，是否會構成教他殺生的重責？或者歸咎於蟲蟻的業報所致？這實在是個大問題，為了維護人類自身的資生財物，不得不驅除蟲蟻侵蝕，為了護持戒體的清淨，又不得故意殺傷蟲蟻。不過，有損於人的蟲蟻，是必須驅除的，驅除之時，則不得存有傷殺之心，應該小心為之，如已盡到護生的最大可能，仍有誤殺誤傷之者，應該自責於心，生悔意，發悲願，願其投生善類，願其終將成佛，庶可免以殺生之罪。這在律中是有根據的。《十誦律》卷一一，記載佛陀親自為僧伽的床褥除蟲（《大正藏》二三．七七頁下）《十誦律》卷三七，因為浴室之中，濕熱生蟲，佛說：「應蕩除令淨。」（《大正藏》二三．二七〇頁下）但是，最要緊的工作，乃在於不使住宅之中生起蟲蟻，經常保持乾燥清潔，破損了的，立即修補，牆腳壁孔，要填平塞滿，容易生蟲的所在，在尚未生蟲之先，予以消毒，防止生蟲；如在生蟲之後，為了持戒，便應小心驅除而不得使用藥物來殲滅。否則的話，殺一蟲，得一下可悔罪，殺千萬蟲，即得千萬下可悔罪！但要求得殺戒的絕對清淨者，要到小乘初果以上哩！所謂「初果耕地，蟲離四寸」。凡夫是辦不到的！

由於戒的持犯，全在於心，故對殺蟲的罪責，分別六句：有蟲有蟲想，根本小可悔罪；有蟲有蟲疑，亦犯根本小可悔罪；無蟲有蟲想，方便小可悔罪；無蟲有蟲疑，亦犯方便小可悔罪；有蟲無蟲想，無犯；無蟲無蟲想，無犯。另外，不得打人，不得打畜生乃至蟲蟻，瞋心打者皆得罪。

在此，讀者可能尚有一個疑問：即是守持殺戒，是否必須素食？依照五戒乃至比丘戒的律制，並無素食的要求。

不食魚肉，乃是大乘菩薩戒的規定，持五戒的不殺生，不得親自殺生，不得勸他或教他殺生，故自不得屠殺雞鴨魚蝦，如果買食已屠好的肉類，不在五戒的禁忌之列。當然，如能發心素食，那是更好了。素食是漢文系的大乘佛教的美德，素食乃是戒殺精神進一步的具體表現，故希望受了五戒的人，最好能夠茹素，否則自亦無妨。

第四節 偷盜戒

盜戒如果詳盡的介紹，乃是五戒之中最最繁複的一戒，我們在此，只能明其大要。

盜是偷盜，不與而取的行為，便稱為偷盜。

盜戒的毀犯，也有輕重之別，具備六個條件，便成不可悔罪：

（一）他物——他人的財物。

（二）他物想——明知是他物而非自己之物。

（三）盜心——起偷盜的念頭，亦即存有偷盜的預謀在先。

（四）興方便取——假借種種方法，達成偷盜目的。

（五）值五錢——所盜之物，價值五個錢。這是佛陀比照當時印度摩揭陀國的國法而制。國法偷盜五錢以上，即犯死罪，所以佛也制定佛子偷盜五錢以上，亦成重罪不可悔。五錢究有多少價值，殊難衡定，唯據明末讀體大師考覈，相當於三分一釐二毫銀子；又據滿益大師研究，則為八分銀子。

（六）離本處——將所盜的財物，帶離原來的位置。但此中包括移動位置、變動形狀、變更顏色等等，凡是以盜心使物主生起損失財物之想者，皆稱離本處。

不論是自身不與而取，教人不與而取，或派遣他人為自己不與而取他人的財物，皆為偷盜；獲得五錢以上的贓物者，即成不可悔罪。

如果物主不同意，不論用什麼手段，騙取、竊取、強奪、霸佔、吞沒，凡具以上所列的六個條件者，皆成重罪不可悔。除了合理的利潤（五戒優婆塞除了不得漁獵、酤酒、屠宰、販毒、走私、賣淫、賭博等的惡律儀之外，可以販賣，也可以耕作），不得謀取他人的財物。

無論是地面上、地面下、水面、水中、高處、低處、樹上、空中、動物、植物、礦物、行動中的、靜止中的一切財物，不論是國家的、私人的、佛教的，只要有其所屬的主權者，皆不得偷盜。除非是無主繫屬的糞掃物（垃圾類的拋棄物），取之無罪。試舉數例：

如果以盜心盜人，擔人置肩上，兩足離地，犯不可悔罪；盜心拐騙，使人行過兩復步，亦不可悔罪。

如果以盜心偷盜牛羊驢馬等四足動物，以繩牽引，行過四復步，即犯重罪不可悔。

水中有木栰，盜心留其一部分，使之離栰落後，值五錢即犯不可悔罪。

水中物盜心取離水面或使沈水底，值滿五錢，成不可悔罪。

空中有主的鳥，銜他人之物去，盜心期待，犯中可悔；盜心奪得值五錢，犯不可悔；若有野鳥銜物飛去，盜心期待，犯下可悔；盜心奪得，犯中可悔（此非以物得罪，而以盜心結罪）。

盜心取舍利，犯中可悔（因舍利不能以價值計算）；恭敬心取舍利者無犯（舍利在律中及《阿含經》中的原義是屍骸，今所相傳，皆以焚化屍骸所得的堅固子稱為舍利子）。

經卷法器，一切三寶用品，莊嚴財物，皆不得盜，若盜值五錢，皆犯不可悔罪。

一切稅，不得偷漏，若漏稅，值五錢成不可悔罪。其中包括各項國家法令所規定的稅捐，乃至今日的郵件，在印刷物中夾帶書信，或以印刷物達成傳遞書信的目的，或在平信之中附寄現款，皆算偷稅，皆犯盜戒，滿五錢，成不可悔罪。

弘一大師善於書法，向他求墨寶的人很多，有一次他的在家弟子寄給他一卷宣紙，請他寫字，但他寫完所要寫的字，尚有宣紙剩餘，他不知如何處理，為了不犯不與而取，他便寫信詢問那位在家弟子。從此可以見出弘一大師持戒的謹嚴了。但是生活在今日的社會裡，能夠不公開的竊盜與走私，已算好人了，至於要絕不苟取分文的非分之財者，實在很難。所以，要想守持盜戒清淨，並不容易，在十法界中，也唯有佛才是究竟持戒清淨的人，到了小乘初果，始能永斷故盜。

再說，盜戒的範圍，也包括損壞他人的財物在內，這是所謂「損人不利己」的惡作劇，如果存心使他人蒙受財物的損失，不論採用何種手段，只要造成損壞的事實，所損財物若值五錢，即得重罪不可悔。

盜戒的輕重分別是這樣的：盜值五錢或過五錢，重罪不可悔；盜不足五錢，中罪可悔；作偷盜方便而未達成偷盜目的，下罪可悔。漏稅或損壞，罪責與偷盜同科。

依佛法，不得以任何理由，如飢餓、疾病、天災人禍、孝養父母、供給妻兒等，而行偷盜，若行偷盜，一律成罪。如有困難，可以求乞，受人布施者無罪。借而不還者，犯盜罪。

但是盜戒之中，也有開緣：如作自己的所有物想而取；得到對方同意，或以情感深厚，知彼必將同意而取；暫時借用而取；以為他人之所拋棄而取；或因癡狂心亂、痛惱所纏而取者，無罪。

第五節 邪淫戒

除了夫婦之間的男女關係，一切不受國家法律或社會道德所承認的男女關係，均稱為邪淫。

《圓覺經》中說：「若諸世界，一切種性；卵生、胎生、濕生、化生，皆因婬欲而正性命。」（《大正藏》一七．九一六頁中）可知眾生的存在，皆由淫欲而來，若要凡夫眾生，皆斷淫欲，那是不可能的事；眾生修證至三果阿那含位，始得永斷淫欲；修禪定而入初禪以上，始能伏住淫欲；欲界眾生，雖至第六天，仍在淫欲中。所以淫欲的煩惱，在人類世界是很難戒絕的。佛陀設教，固然盼望一切眾生皆能離欲，但此終屬不可能的事，所以巧設方便，在家弟子，允許有其正當的夫妻生活。

事實上，人間的安立，端在男女夫妻的和合，正常的夫妻生活，不會帶來社會的悲劇；男女問題之為社會造成悲劇，都是由於不正常的男女關係而來，如果人人安於一夫一妻的家庭生活，我們的新聞媒體中，便不會發現姦殺、情殺、強姦、誘姦、和姦，以及破壞家庭等等的字眼了。為了造成人間的和樂，佛陀為在家的男女信徒，制定了邪淫戒。

邪淫戒以具備四個條件，成重罪不可悔：

（一）非夫婦——不是自己已經結婚的妻子或丈夫。

（二）有淫心——樂於行淫，如飢得食，如渴得飲。否則便應如熱鐵入體，或腐屍繫頸。

（三）是道——須於口道、小便道（陰道）、大便道行淫。

（四）事遂——造成行淫的事實。男女二根相接相入如胡麻許，即成重罪不可悔。

若五戒信士，除了妻室以外，於人女、非人女、畜生女的三處（即口道、陰道、大便道）行淫；或於人男、非人男、畜生男及黃門（閹人及陰陽二性不全人）的二處（口道與大便道）中行淫；人二形（有時變男有時成女者）、非人二形、畜生二形的三處行淫，犯重罪不可悔；兩身和合而未行淫，即行中止者，犯中可悔罪；發起淫心，而未和合者，犯下可悔罪。除女性的三處、男性的二處，於其餘部分行淫，罪皆可悔。

於熟睡中的女性三處、男性二處行淫，亦犯重罪不可悔。

於死女性的三處、死男性的二處行淫，若死屍未壞或多半未壞者，亦犯重罪不可悔；若死屍半壞、多半壞、一切壞，乃至於骨間行淫者，中罪可悔。一切方便而

未行淫者，皆犯下罪可悔。

在《優婆塞五戒相經》中說：「若優婆塞，共婬女行婬，不與直（同值）者，犯邪婬不可悔，與直無犯。」（《大正藏》二四．九四三頁上）這是說，受了五戒的在家信士，給錢嫖妓，不為犯戒。此乃由於印度是熱帶民族，對於男女關係，非常隨便。男人嫖娼妓，是普遍尋常的事，所以不禁，但在大乘菩薩戒中，若非地上的菩薩，為了攝化因緣者，不得有此行為。即在今日中國人的習俗觀念中，狎妓而淫的行為，斷非正人君子的榜樣。我們既然信佛學佛，並且受了五戒的人，自亦應該視為邪淫了。

今人為了避孕或防毒的理由，有用子宮帽及安全套的，雖然男女性器，未曾直接相觸，但其仍受行淫之樂，若與夫妻之外的男女行淫，自亦視同邪淫。律中有明文，不論無遮隔（如用子宮帽及安全套）或一方有隔，或兩方皆有隔，只要性器相入如毛頭許（亦稱胡麻許），即成重罪不可悔。不論是內中作，外邊出精，或外邊作，內中出精，一律犯重罪不可悔。

如果是在家的信女，梵語稱為優婆夷，除了自己的已婚丈夫，不得與任何男性發生肉體關係。

女人以三處（口道、陰道、大便道）受人男、非人男、畜生男、人二形、非人二形、畜生二形，及黃門行淫，而有淫樂的感受者，犯重罪不可悔；不論睡中或醒時，乃至強力所制，三處受淫，但有一念淫樂的感受者，皆成重罪不可悔；女人由於淫欲煩惱而於男性的死屍上行淫，若屍未壞或多半未壞者，重罪不可悔，半壞或多半壞者中罪可悔；女人由淫欲煩惱而利用器物入女根（陰道）中（今人所謂手淫）而受淫樂者，犯下罪可悔。

有隔與無隔，準上可知。

犯戒均在於心，如無邪淫之心，即不會主動去犯邪淫戒，萬一受到強力的逼迫，而被姦污，若於被姦之時，了無受樂之感，雖被姦污，不為破戒。這在佛陀時代，有些比丘比丘尼，已經證得阿羅漢果，或因睡熟之際，或因病苦之中，也被淫女及暴徒之所強姦，但因羅漢已經離欲，斷無受樂之理，所以並不犯戒。

因此，淫戒也有開緣：若為怨家所逼，而不受樂者，無犯。

邪淫的範圍，不唯不得與夫婦以外的男女發生曖昧關係，即使自己的夫婦，亦有限制：

佛菩薩的紀念日、每月的六齋日，不得行淫；父母的生日、親屬——父母、兄弟、姊妹等的死亡之日，不得行淫；月經期中、妊娠期中、產前產後，不得行淫；除了陰道，不得行淫；除了夜間的臥室中，不得行淫。最好還能做到：子女成年之時，即行節欲，子女婚嫁之後，即行禁欲。

因此，邪淫的罪過，分為三品：與母女姊妹父子兄弟六親行淫者，為上品罪；與夫婦之外的一切男女邪淫者，為中品罪；與自己的妻子於非時、非道行淫者，為下品罪，以此三品輕重，分別下墮三塗。

然在一切邪淫戒之中，以破淨戒人的梵行者，罪過最重。所謂淨戒人，是受了比丘、比丘尼戒、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼戒，乃至受持八關齋戒於其齋日的佛弟子。破淨戒亦稱污梵行，但須是第一次破，若雖曾受戒，已先被他人破毀，再次與之行淫者，即不成破淨戒罪，但為邪淫罪。若不受五戒而破他人淨戒，雖未受佛戒，而沒有犯戒罪，但其永不得求受一切佛戒，永被棄於佛法大海之邊外，所以稱破淨者謂之邊罪。

邪淫戒，本亦頗為繁瑣，比如不得說粗惡淫欲語，以及種種防微杜漸的細節，在此不能詳盡，但願各自攝心自重。一般而言，已婚的男女，既有夫妻的正常生活，守持邪淫戒是很容易的。

第六節 妄語戒

妄語，是虛妄不實的言語。在今天來說，我們的世界、我們的社會，確是充滿了妄語的氣氛，從個人之間，到國際之間，大家都在互相說謊，彼此欺騙，以求達到自私自利的目的。趙高指鹿為馬，是中國史上公認的妄語，今日的人間，竟然處處能夠見到趙高的同志，且其手段之高，遠在趙高之上。

在古代，妄語的散播僅在有限的範圍之中，受騙的人，不致太多，今日的人類，有報紙、電話、電報、電視等作為散播妄語的工具，只要運用得巧妙，妄語的力量，無遠弗屆，說一句謊，可以欺騙全世界的人。

遠古的妄語，僅限於語言，如今除了直接的語言，更以新興印刷術的文字作為媒介，語言說過即消失，文字不但欺騙一時一地的人，更可於時空之中做縱橫面的滲透。

我們可以斷言：打開每天的報紙，報紙中便有很多很多的妄語，從時人的談話，到商業的廣告，誰能保證它們含有幾分真實的意向？特別是記者筆下的花邊新聞，不能說其全屬捏造，最低限度有好多的情節，是出自記者先生聰明的臆想。但是，可憐的讀者，誰個不受騙！

所以，今日來提倡戒除妄語，是絕對必要的。

妄語在佛教中說，分為三大類：大妄語、小妄語、方便妄語。最重要的是犯大妄語罪。大妄語具備五個條件，即成重罪不可悔：

（一）所向是人——對人說大妄語。

（二）是人想——認定對方是人，而不是非人或畜生。

（三）有欺誑心——蓄意要使對方受欺騙。

（四）說大妄語——自己未證聖果聖法，而說已證聖果聖法，乃至實未得四禪定，而說已得，實未見天來、龍來、神來、鬼來，而說見到天來、龍來、神來、鬼來。

（五）前人領解——對方能領解所說的內容，如對方是聾人、癡人、不解語人，及向非人、畜生等說大妄語，不犯重罪。

妄語的定義是不知言知，知言不知，不見言見，見言不見，不覺言覺，覺言不覺，不聞言聞，聞言不聞。

妄語的方法是自妄語、教人妄語、遣使妄語、書面妄語、理相妄語（現異惑眾，表示已非凡夫的身行威儀，又如默認、暗示、點頭、手勢）等。

凡是存心騙人，不論利用何種方法，使得被騙的人領解之時，不管能否達到妄語的目的（如求名聞利養），即成妄語罪。

故意的互相標榜，甲說乙是聖人，乙也說甲是聖人，以期求得第三者的恭敬供養，而實則皆非聖人者，也算大妄語罪。如果不以大妄語騙人者，一切欺誑，皆屬小妄語。若為救護眾生，菩薩可作方便妄語，比如有醉漢要殺某人，實見某人而騙醉漢言未見某人者，無罪。

大妄語具足以上所舉五個條件，成重罪不可悔；雖作大妄語而言詞不清或對方不解者，中罪可悔；向天人作大妄語，天人解者，中罪可悔，不解，下罪可悔；向畜生作大妄語，下罪可悔；欲說已得阿羅漢果，錯說已得阿那含果，凡是類此心口不相應者，雖作大妄語，使人領解，皆得中罪可悔。說世間妄語誑他者，皆為可悔罪。

妄語之中，尚包括兩舌、惡口、綺語，雖犯不失戒體，但犯可悔罪。兩舌是挑撥離間、東家說西、西家說東；惡口是毀謗、攻訐、罵詈、諷刺、尖酸、刻薄語等；綺語是花言巧語、誨淫誨盜、情歌豔詞、說笑搭訕、南天北地、言不及義等言語。受了五戒的人，皆應隨時檢點，否則動輒犯過，猶不自知。

妄語之中的大妄語，除非是不知慚愧、不解因果的人才會造次，常人最易犯的是小妄語，最難戒的是綺語；犯兩舌、惡口的機會，不會太多。如有三朋四友聚集一起，興高采烈，談笑風生，保證他們犯了綺語罪了（如果他們已受五戒的話）。所以，修行人應該守口如瓶。

在家的信士信女，最應注意的，乃在評論佛弟子，尤其是出家人的操守問題。在家人不得說出家人的過惡，如其過惡屬實，亦不可見人便說；如果缺乏由見、由聞、由疑而來的確實罪證，人云亦云，或捕風捉影地說某某人犯戒者，他自己便首

先犯了無根（見、聞、疑，稱為證罪的三根）謗人罪。謗得越重，自己得罪也越重。

不過，要斷絕妄語，須證初果之後，博地凡夫，終難做到妄語戒的一向清淨，但能知所檢點，犯了小小口過，立即悔改，仍可不失為學戒的佛子。

第七節 飲酒戒

飲酒戒是佛戒的特勝，自五戒乃至大乘菩薩戒，無不戒酒；小乘的比丘，不戒肉食，但無有不戒酒的。這在中國，情況略有不同，有些吃長素的佛教徒，竟然並不戒酒，他們以為飲酒可以養生，他們抱著「飲不及亂」的觀念，貪戀杯中之物，其實這是犯戒的行為。

酒的本身，並無罪惡，所以飲酒屬於五戒之中唯一的遮戒。因為飲酒之後可能造成罪惡，為了遮止因飲酒而造成犯戒的罪惡，所以不許飲酒。飲酒雖不即是犯罪，酒卻最能使人犯罪，三杯一下肚，由於酒精的刺激，使得神經系統，興奮、膽大、衝動、盲目、失去了理智的控制，可以罵人、打人、殺人、強姦、放火。

在大小乘經律論中，無不主張戒酒，同時還流傳著這樣的故事：在迦葉波佛時，有一個五戒信士，一向持戒清淨，有一天從外回家，口渴非常，見有一碗水色的酒，放在桌上，他以為是水，一口喝下了肚，誰知酒性發作時，他便連續地犯戒了——見到鄰家的雞，走進他的屋，他便偷了殺了煮熟了吃了；鄰居的太太不見了雞，便來問他，他見鄰居太太美得很，竟予強姦了；事後把他扭上公堂，他又支吾其詞，不肯招認。他由於誤喝一碗酒，連續犯了五條戒，酒的罪惡，可謂大矣！

另有佛陀時代，有一位名叫莎伽陀的阿羅漢，他的神力，能夠降伏毒龍，後於乞食時誤受信徒以水色之酒供養，喝下肚去，竟在歸途中醉倒了。佛陀見了，便問弟子們說：「莎伽陀先能降伏毒龍，現在還能折伏一隻癩蛤蟆否？」

什麼叫作酒？《四分律》中說：「酒者，木酒（果汁酒）、粳米酒、餘米酒、大麥酒、茗有餘酒法作酒者是。」（《大正藏》二二．六七二頁上）

如何算是犯飲酒戒？《四分律》中說：「酒色、酒香、酒味，不應飲；或有酒，非酒色、酒香、酒味，不應飲。」（《大正藏》二二．六七二頁中）《十誦律》中說：「飲酢酒、甜酒、若麴、若糟、一切能醉人者，隨咽咽波逸提。」「若但作酒色，無酒香無酒味，不能醉人，飲者不犯。」（《大正藏》二三．一二一頁中）《根本薩婆多部律攝》中說：「酒變成醋，飲不醉人。」（《大正藏》二四．六〇二頁中）無犯。但是《四分律》中說：「以酒為藥，若以酒塗瘡，一切無犯。」（《大正藏》二二．六七二頁中）然此必須是醫生的處方，不得自作主張，假名以酒為藥，而享飲酒之樂。否則便是咽咽犯可悔罪。（波逸提，譯為「墮罪」）

飲酒的罪報很可怕，《四分律》中說有十過，第十過是「身壞命終，墮三惡道」（《大正藏》二二．六七二頁上）；另有三十六失（《四分律》及《分別善惡報應經》），可知酒是飲不得的。

不過，必須具足三個條件，始成可悔罪。

（一）是酒——能醉人的飲料。

（二）酒想——明知是能醉人的飲料。

（三）入口——不得一滴沾唇，入口則一咽，犯一可悔罪。

從五戒的持犯上說，飲酒一戒是最容易持的，但要永不犯飲酒戒，須到四果阿羅漢的聖位，才可辦到。

第八節 五戒配三業十善

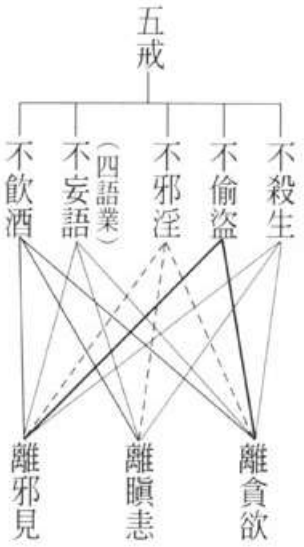
五戒的內容，講到這裡，大致已經略備。另有通常都將五戒十善分別解釋，故亦有將十善稱為十戒的，但在佛戒之中，並未把十善列為戒品。如說受十戒，一定是指的沙彌十戒，沙彌十戒的內容與十善是不盡相同的。實則十善可以包含在五戒之中的，所以五戒十善，通常是被連在一起的。修五戒十善，同得人天果報，十善實即五戒的分化，離開五戒，並不別有十善，這在經典中，有著很多的根據。

十善的內容是：不殺生、不偷盜、不邪行（亦稱邪淫，但此邪行之中，包括一切五欲之境的放逸之處，皆屬邪行）、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、離貪欲、離瞋恚、離邪見。以類別而言，十善分屬身、語、意的三業，故亦稱為十善業；持修十善之行，乃為生於善道之行，所以謂之十善業道。

前面講妄語戒時，標明妄語一戒含攝不兩舌、不惡口、不綺語的三善，可知五戒實即概括了十善的身語二業的七支善戒。至於意業所屬的離貪欲、瞋恚、邪見三支，如果不假身語二業的表現，便不成其為善惡的造作。事實上，意業的三支，乃是分由身語七支所攝受，意業支配身語二業，身語二業表現意業，意業不能不假身語二業而有所造作；身語二業，若無意業為其造作惡業的主宰，所造惡業，亦不會成為重罪，甚至根本無罪。所以，若談五戒，即已具足十善，若成十善的反面而為十惡，便是五戒的反面而為五不戒。

五戒配十善的情形，大致可以用下頁兩表說明：





以上兩表，需要稍加說明：

第一表中的飲酒戒，配合貪、瞋、邪見的三意業，似頗牽強，實則不然。依佛法說，酒有事酒與理酒之分。普通飲酒是有物質形態的事酒；因為酒的性質能夠使人昏沈糊塗而失去理智，所以凡為貪瞋愚癡的心理現象，亦皆稱為飲酒，那便是飲的無明煩惱的理酒，這要等到成佛之後，才能永不復飲。故此貪、瞋、邪見的三種意業，配為飲酒一戒，並沒有錯。

第二表以三種意業配合五戒，雖有十善之質，卻非十善的形態；因為十善的支目中並無飲酒戒。但以三種意業，配合五戒的行為造作，乃是絕對正確的。試述如下：

（一）殺生有三種：1.貪欲而殺：為貪肉食的美味，為貪因殺生販賣而得的利潤，為貪因殺生而得的代價或報酬。2.瞋恚而殺：為報仇洩憤，為惱羞成怒，為去除障礙。3.邪見而殺：為求福報，為求功德，為祈平安，為禱豐收。比如祭神祀鬼的屠殺畜類，甚有野蠻民族以獵取人頭，作為謝神的祭品者。此類殺業，皆屬邪惡知見之所促成，故稱邪見殺。

（二）偷盜有三種：1.貪欲偷盜：見利忘義，為求發財，為求享樂，為求生活得好些，為求貪心的滿足。2.瞋恚偷盜：嫉妒他人的財富，不滿他人發財，或為報復他人，而使他人遭受財物的損失，或為受了刺激，因而遷怒他人，致使偷盜以及損毀他人的財物。3.邪見偷盜：為求平安，為求願望的達成，比如我的家鄉，新婚的婦女或是久婚不孕的婦女，喜歡到寺院中偷竊出家人的鞋子以及佛前的莊嚴供具，拿回家去，壓在枕頭下面睡覺，她們以為如此作法，便會生兒子了，此可算是邪見偷盜的一種。

（三）邪淫有三種：1.貪欲邪淫：為貪淫欲的享受，不論和姦、誘姦或強姦，乃至淫業的買賣，但為貪圖淫樂而與夫婦之外的男女發生超友誼的關係者，皆是貪欲邪淫。2.瞋恚邪淫：為了怨仇而姦淫他人的母女姊妹與妻妾。記得在抗日戰爭期間，凡少數日軍下鄉，往往被中國游擊隊「吃」了，埋了，日軍察覺之後，便大肆下鄉掃蕩，見到房子就燒，見到男人就殺，見到女人，統予強姦或輪姦，姦淫之後，就是一刺刀！這就是瞋恚邪淫的一種了。3.邪見邪淫：為求功德，為求福報，為求子息，為求長生，乃至為求解脫而行邪淫者。古時有許多迷信的低級宗教，比如中國的道教，有「房中術」的說法，認為採陰可以補陽，採陽可以補陰，男女交媾是長生不老的修煉法門。印度教中也有類似的邪見，以為可在男女的淫樂之中解脫，說什麼「性命雙修」啦、「身心雙修」啦！還有一種邪見，一些婚久不孕的男女，有借胎借種的行為。其實，想從縱慾的方法中得到長生、禪定、解脫、功德、福報，乃至子息者，那是絕對荒唐的事。

（四）妄語有三種：1.貪欲妄語：為貪名聞利養，為貪酒色勢力等。2.瞋恚妄語：為使怨家受騙，為使一切惱亂於己及障礙於己的人與非人乃至畜生，受到損害，故作妄語者；因瞋而惡口與兩舌者，最為普遍。3.邪見妄語：以為說謊可以避難，罵人可以消災。比如中國鄉下人感冒之後，有用紙條寫著：「出賣重傷風，一唸就成功」的字樣，貼在路旁的樹上或牆上，那就是邪見妄語的一種了。

（五）飲酒有三種：1.貪欲飲酒：為滿口腹之欲，貪圖酒精的刺激，為求引導色欲的興奮（醇酒與美人，往往不可分）。2.瞋恚飲酒：所謂「借酒澆愁」，人在憤怒或失意之時，往往願意用酒來麻醉自己。其實，豈不聽說：「借酒澆愁愁更愁」嗎？3.邪見飲酒：為求養生，為求羽化，為求生天而飲酒者。比如一般人以為飲酒有益於健康；有人以為李太白飲酒，終成酒仙；有的低級宗教以為酒能通神，群神之中也有酒神；印度的裸體外道，甚至以為酒能幫助解脫。這些都是邪見，都是顛倒之見。別說旁的，但問讀者之中，你們見到一個面色鐵青（或面色通紅），滿眼血絲，酒臭衝人的醉漢或酒徒，會有什麼感想，以為可惡，抑是可親？

五戒配合十善，已經說明如上，明白了五戒的內容之後，我們可以介紹如何來納受五戒的戒體了。

第二章 求受五戒的方法及其功德

第一節 如何納受五戒

前面說過，受了三皈依的人，如想更進一步求得信佛學佛的實益，必須求受五戒，才算是學佛所學，行佛所行的開始，皈依三寶，僅是入門而已。如果入門以後，老是駐腳在門房的廊下，而不登堂入室，而不登樓參觀，而不更上一層，乃至登峯造極，那只能算是「玩票」式的三寶弟子（中國唱戲的有票友，雖是會唱幾折，但不專業從事，用近代語說，便是「業餘」的），因此，奉勸已經皈依了三寶的人，最好能受五戒，成為標準的在家佛子——優婆塞與優婆夷。聞說佛法，可以見道，受持五戒，可以證道，最高可證三果阿那含，進入不還位，死生淨居天，修成羅漢果。所以五戒的功能，最少可以作為人間與天上的護照，最高能夠作為超越生死大海的寶筏，既然信佛學佛，何不求受五戒？其實不受五戒而僅受三皈者，也不是真實的優婆塞（《毘尼母經》卷一：「優婆塞者，不止在三皈，更加五戒，始得名為優婆塞也。」《大正藏》二四．八〇二頁中）。

因為不知五戒的內容，雖受戒，亦不得五戒，所以首先說明五戒的意義及其內容，現在既已大略明白，自可求受五戒了。

可是，求受五戒也不簡單，根據《優婆塞戒經》的規定，需要受了三皈六個月以上，始允於考查合格之後，予傳五戒。（《大正藏》二四．一〇四九頁上）也有主張於三皈之後，須有三年或一年，最少四月，方許進受五戒的。但在佛陀時代，在家弟子信佛之後，三皈五戒，乃是接連並受的。比如佛陀最初的優婆塞弟子，是耶輸伽的父親，信佛之後便是這樣說：「我今皈依佛、皈依法、皈依僧，唯願世尊聽為優婆塞；自今已去，盡形壽不殺生，乃至不飲酒。」（《四分律》卷三二〈受戒犍度〉之二，《大正藏》二二．七八九頁下）以此可見，三皈之後，不必經過四月、六月乃至三年的時間。因此，也有人說，佛時的利根人可以如此，末法時代的鈍根人則不可如此，實際上，我們一般的狀況，並不講究這一問題。有人皈依三寶一輩子，也不求受五戒，有人剛進佛門，適巧遇到傳戒的機會，也就三皈五戒一齊受了。這在泰國，更有不同，他們的在家弟子，每逢佛日（齋日）進寺院，每次必受三皈五戒，我想那是為使戒品的堅固，絕非為了失戒而予重受的。此在中國不妨也可仿效。這與修持中的六念很有關係，念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，六念應常念，所以三皈五戒，應該經常受持。

受五戒在律中所見，均為向師自說（如耶輸伽的父親，即是一例），不由從師而受，如要成為五戒優婆塞或五戒優婆夷，向一阿闍梨一說即可，並無任何儀式的鋪張。但是中國的祖師如讀體大師，他以為：「當斯末運，迥異聖時，須假勝緣，助生正信。」（見《授三皈五戒八戒正範》）所以他也編了一部《授三皈五戒八戒正範》，直到現在仍為許多戒場的傳戒藍本。這於律法不行的近代中國佛教，不啻是一線傳承戒法的慧命。

五戒的傳授，有很多不同的說法：有的可以自說受，有的可以向非佛弟子受（如《佛說戒消災經》中，有一噉人鬼之婦，以噉人鬼說出三自皈五戒，即受持得戒），有說可以向五眾出家人前受，乃至於沒有出家人的時地，可以向白衣受五戒，有的則以為，需要儀軌，至少也得在上座比丘前受。最折衷的意見是：有上座長老比丘時，應向上座長老比丘受，否則應向一位清淨比丘受；若無清淨比丘，可向清淨比丘尼受；若無清淨比丘尼，可向清淨式叉摩尼（中國佛教已經無這一眾）受；若無清淨式叉摩尼，可向清淨沙彌受；若無清淨沙彌，可向清淨沙彌尼受；若無清淨沙彌尼，可向白衣乃至非佛弟子及傍生異趣受。如今的中國，現比丘相的，仍然大有人在，五戒自應向比丘前受了。

五戒的隨分受與全部受，也有不同的說法：《優婆塞戒經》卷三〈受戒品〉中說：「若受三皈，受持一戒，是名一分；受三皈已，受持二戒，是名少分；若受三皈，持二戒已，若破一戒，是名無分；若受三皈，受持三、四戒，是名多分；若受三皈，受持五戒，是名滿分。」（因為戒由三皈而得，故皆列舉三皈，《大正藏》二四．一〇四九頁上）這是許可五戒隨分受持的，但看各人的能力，可受幾戒即受幾戒，不要勉強受了，受後再破，罪就大了。所以說：「持二戒已，若破一戒，是名無分。」實則若持五戒，但破一戒，也算無分，如果僅持一戒，堅持不犯，尚是一分優婆塞（夷）。但在《薩婆多毘尼毘婆沙》（又稱《薩婆多論》）卷一中，卻不同意隨分受持的說法：「問卅：『凡受優婆塞戒，設不能具受五戒，若受一戒乃至四戒，受得戒不？』答卅：『不得。』『若不得者，有經說：有少分優婆塞、多分優婆塞、滿分優婆塞，此義云何？』答卅：『所以作是說者，欲明持戒功德多少，不言有如是受戒法也。』」（《大正藏》二三．五〇八頁中）事實上在各部廣律中，殊難找到五戒可以隨分受持的根據，佛時的在家弟子，凡受五戒，總是說：「自今已去，盡形壽不殺生，乃至不飲酒。」（《大正藏》二二．七八九頁下）但是隨分受持五戒的主張，卻為多數律師之所主張，近代的弘一大師亦頗堅信，他曾於《律學要略》中說：「若不能全持，或一、或二、或三、或四，皆可隨意。寧可不受，萬不可受而不持！」這也實是出於護持戒法的悲心，我們今天，也不妨採取《優婆塞戒經》的主張，俾使受戒的人對於戒法有一莊嚴肅穆之心，否則濫傳戒法，不唯不能提倡戒的精神，反將戒法送了人情，而致尊嚴掃地。據弘一大師說：「五戒中最容易持的是不邪淫、不飲酒，諸位可先受這兩條，最為穩當。」（《律學要略》）

五戒的受持時限，也有不同的說法：《授三皈五戒八戒正範》提到：「《成實論》云：五戒八戒，隨日月長短，或一年一月，乃至半日半夜。」這在廣律中也可找到根據，《十誦律》卷二五，記載這樣一個故事：有名億耳者，從大海求寶脫險

而歸，在歸途中於一夜間，宿一大樹下，窺見有床出、男人出、女人出，顏貌端正，著天寶衣冠，共相娛樂，但至夜盡天曉，即時床滅、女滅，有群狗來，噉此男子，肉盡骨在；第二夜亦復如是，億耳即予詢問，始知那個男子生時為屠夫，因日間殺生造罪，無暇行善，後由迦旃延尊者教他：「汝夜受五戒，可獲微善。」接著，億耳又於日間在一大樹下，見有床出、男人出、女人出，乃至一到夜晚，有百蟲出，噉此男子，肉盡骨在；億耳問之，始知這個男子生時邪淫他人之妻，耽樂不能自抑，後由迦旃延尊者教他：「受晝五戒，可獲微善。」（《大正藏》二三．一七八頁中—一七九頁下）

這是說明五戒可以一日受或一夜受；可以單受日間或單受夜間，只要受了，就有功德，就有善報。但在《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中則說：「若受五戒，必盡形受。」（《大正藏》二三．五〇八頁中）在《四分律》中，也主張五戒必須盡形壽——直到老死為止，一受永受。不過，有一折衷的解釋：戒有受法，也有捨法，受了再捨，捨了再受，則未嘗不可；受戒之後，必須持戒，如果捨戒，雖作惡業，亦無犯戒之罪，以前持戒的功德，仍然存在。所以我人受五戒，不妨作盡形壽想，如果不能持，隨時可以捨，可以逐條捨，也可全部捨。《薩婆多論》中說：「遇惡因緣，逼欲捨戒者，不必要從五眾邊捨，趣得一人即成。」要想捨戒，隨時找得一個解語的人，一說「我捨某戒」，即成捨戒，如於捨後，再想受戒，亦不為難，《義鈔》中說：「若自染心，將欲犯戒，寧可捨已為之，後還懺受，亦得。」以此可知，受五戒的時間長短，當不是嚴重的問題，只要明白受與捨的道理規矩就行了。

在受五戒之前，也有資格的限定：《薩婆多論》卷一中說：「凡得波羅提木叉戒者，以五道而言，唯人道得戒。」（《大正藏》二三．五〇九頁中）又說：「雖處處經中說龍受齋法，……得善心功德，不得齋也。」（《大正藏》二三．五〇九頁下）自五戒以至菩薩戒，皆稱波羅提木叉，譯義為別解脫——持一戒有一戒的解脫功德，別別持，別別解脫，故稱別解脫戒。既然除人道以外，異類眾生，皆不得戒，除人之外，自也不必受戒。可是以大乘菩薩戒而言，五道眾生，唯除地獄，受戒但解法師語者，一切得戒。這在各部律中，亦均有龍王受五戒，與天人受五戒的記載。不過，這與我們人類無關緊要。

最要緊的，在人類之中，也有不夠資格求受五戒的，那就是犯五逆罪的人，以及自破淨戒或破他淨戒的人。做五戒阿闍梨（軌範師）的人，為人授五戒之前，必須首先問清：有沒有犯過五逆？有沒有自破淨戒或破他淨戒？如果不問而授，受戒者雖求戒也不得戒。

五逆罪是：殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血。實際上，在此五逆之中，今日的俗人，只能犯到殺父與殺母的兩逆。不在佛世，所以不可能出佛身血（佛教史上僅有提婆達多一人犯了此罪）。俗人不能破僧，破僧有兩種：要有八個以上的比丘或比丘尼，始能破羯磨僧；要有九個以上的比丘，一人自稱是佛，始能破轉法輪僧；女人也不能破轉法輪僧的，因女人不能即身成佛，所以不能自稱為佛（佛教史上也僅提婆達多一人，犯了破轉法輪僧的逆罪）。時丁末法，很難有阿羅漢出世，要想得而殺之，自亦更非尋常事了。

自破淨戒與破他淨戒，倒是有可能的。受戒之後，犯了不可悔的重罪，稱為自破淨戒。他人持戒，而予初次使其破戒，稱為破他淨戒。這在上面已經說明。

照規矩，五戒八戒，皆應一一個別受，不得大眾集體一齊受，但在今世傳戒的場合，多是集體受的。究其個別受的原因，是在心不外緣，境界寧靜，戒師的開導，以及納受三皈五戒的戒體，可以一心一意，全部領會，受得上品戒體。否則，人多聲雜，心不寧靜，也不專一，那就差了，甚至不能得戒。因為戒品分三等：

（一）若於正受戒時，剛聞戒師法語，心即開通，發最上廣大之心，遍緣法界一切有情無情，悉願斷除一切罪惡，悉願修持一切善行，悉願廣度一切眾生者，得上品五戒。

（二）若於正受戒時，雖聽戒師開導，亦緣一切有情無情之境，但其願心不大，唯求自脫生死，全無度生之志者，得中品五戒。

（三）若於正受戒時，亦聽戒師開導，或以性智狹劣，或因心意散亂，故致緣境不周，但得戒相的守持，無能發揮戒體的功用者，得下品五戒。

如果心猿意馬或者聽不清戒師的言語，或者聽若罔聞，糊塗隨眾而跪拜起立者，只能種種善根，根本無戒可得。但在集體傳五戒時，如此的情形，卻大有人在。所以，如能方便做到的話，最好是個別受五戒。

根據讀體大師所編的《授三皈五戒八戒正範》，共有十項儀節，除了內容不同，方式則與授三皈儀節相似。它的十項儀節是這樣：

第一，敷座請師——由熟習儀軌的出家人為禮。

第二，戒師開導——由戒師演說五戒的意義，說明受五戒對於信佛學佛的重要性。

第三，請聖——奉請佛法賢聖僧寶，證明受戒；奉請梵釋諸天，護法神鬼，監壇護戒。

第四，懺悔——懺除無始以來的一切罪業，以求身心清淨，納受戒體，重新做人（佛也是人中成就的）。

第五，問遮難——詢問受戒者，今生以來，曾經做過佛法之所不容的大罪過否？如曾做過，即成遮障，難以受戒，故稱遮難。讀體大師列舉七條，與我前面所舉的五逆加破淨戒頗有出入：1.盜僧物，2.於六親男女中行淫，3.污破僧尼梵行，4.父病時捨去不顧，5.母病時捨去不顧，6.師長有病時捨去不顧，7.殺害發菩提心眾生。

第六，受三皈——五戒以宣讀三皈文時，即是納受戒體，三皈三結，與三皈文儀相同。

第七，宣戒相——先問受戒者，能受持幾分戒，然後宣讀五戒戒相，盡形壽不殺生，乃至不飲酒，各各答以能持或不能持。（但其科文，似專為滿分受者作。）

第八，發願——開示受戒者，發大菩提心。

第九，勸囑——勸告受戒者，既發心受戒，即應依教奉持。

第十，迴向——以此受戒功德，迴向法界眾生。

對於傳授五戒儀軌的編訂，讀體大師在其皈戒條例中，也有說明：「今此正範，當於長老比丘所受。」又因寺中長老，皆為方丈和尚，故對戒師不稱阿闍梨，而稱和尚。至於「若是長老，未曾統眾，不任方丈，或二、三同修，或獨處無侶，苟偶善信發心來求戒者，第可開導，與之受戒。發願而已，餘儀不必全用」。

從讀體大師所編儀軌的內容看，自三皈以至菩薩戒，都是採用大乘戒的規模，事實上《優婆塞戒經》中的五戒，與普通五戒是不盡相同的，這在明末的蕅益大師及近代的太虛大師，均有說明。當然，如能使得一切戒，全部匯歸大乘菩薩戒，那是最好不過的事，唯有限於根機及環境的不同者，自亦不必使得所有的人，一進佛門，就要他們人人成為實踐菩薩道之大菩薩的。

蕅益大師所彙集的受五戒法，頗為簡明實際，茲錄如下，用供參考（《卍續藏》一〇六．三五八頁D—三五九頁A）：

「我某甲，皈依佛、皈依法、皈依僧，盡形壽為一(滿)分優婆塞，如來至真等正覺是我世尊。」（三說）

「我某甲，皈依佛竟，皈依法竟，皈依僧竟，盡形壽為一(滿)分優婆塞，如來至真等正覺是我世尊。」（三說）

（若善女人，即稱優婆夷。）

「如諸佛盡壽不殺生，我某甲亦盡壽不殺生；如諸佛盡壽不偷盜，我某甲亦盡壽不偷盜；如諸佛盡壽不婬欲，我某甲亦盡壽不邪婬；如諸佛盡壽不妄語，我某甲亦盡壽不妄語；如諸佛盡壽不飲酒，我某甲亦盡壽不飲酒。」

「隨受幾戒，則語幾戒，亦不應混濫也。以此受戒功德，迴向無上菩提，四恩總報，三有齊資，普與眾生，同生淨土。」

在家人受五戒，本為極其普通的事，只要面對一位戒師（或用梵語稱為阿闍梨），即可自說而受，如果自己不懂五戒的受法及其內容者，請戒師開導，傳授（受戒詞）即可。晚近以來，大家竟把傳五戒，看成了大佛事，廣事鋪張，勞師動

眾，此雖為戒法做了莊嚴，卻將五戒的戒法壓在繁文褥節的高帽子下面透不過氣來了。

因此，我希望今後的中國佛教界，提倡普遍的傳授五戒，除了集體性的場合，不妨參考讀體大師的《授三皈五戒八戒正範》之外，其餘的則盡可能地減少麻煩。以我的看法，通常受五戒，有了如下的五項即可：

（一）請師開導五戒內容（簡明扼要），教授五戒的說詞（如已知者，此節可免）。

（二）問遮難（普通但問殺父母與破淨戒——自破破他，即可）。

（三）三皈三結（如蕅益大師所舉者）。

（四）宣讀或隨分選讀五戒的戒相（如蕅益大師所舉者）。

（五）發願迴向（通常用的迴向偈亦可，或以各人所願自白數語亦可）。

受一次五戒，最多不要超過十五分鐘，這樣清清楚楚簡簡單單的受五戒，要比擺大場面的更切實際，更容易得戒，同時，戒師也可在同一天中，為數人個別授戒，不致感到吃力。並可隨處均能為人授戒。

第二節 受持五戒的功德

佛教的究竟價值，是講三輪體空的：做事的人、所做事的本身、做事所產生的作用，全部空去，不著有無，才是學佛的最終目的。所以一切的善行，自無功德可言。但在凡夫而言，要做到這一步工夫，那是不可能的，否則他已不是凡夫了。

乘船的人，目的不在乘船，但是乘船，卻能使人達到所期待的目的地，船只是工具而已。同樣的，受五戒的人，目的不在於受戒的本身，但是受戒，卻能使人達到學佛的目的，戒只是方法而已。從世間法中說，利用工具或運用方法，必能產生正面的功利，或反面的罪過。受五戒，是行善的方法，故亦必有其應產生的功德。

修持五戒十善，若發出離心，即能因此而可證得初果乃至三果（四果者，必須出家），比如《根本說一切有部毘奈耶》卷三一所載，小路比丘以半頌說十善法，善為譬喻，半頌說猶未了，聽眾之中，即有一萬二千有情，遠離塵垢，得法眼淨，明見真諦，或得煖法，乃至或有因此出家而證阿羅漢果。（《大正藏》二三．七九八頁上）可知五戒十善，雖是學佛的起步，也可由此而能邁入聖城，了生脫死。

如果但求人天福報，或其戒力薄弱者，也可因此而不墮三塗，終將導致因緣的成熟，發出離心，越出三界。如果不能五戒全部清淨，但能堅持一戒，亦可保住人身；持戒的多少，以及戒力的強弱（係指對於可悔輕罪的持犯多寡而言），可以決

定捨此一身之後的人天境界，持五戒的最高者，可生欲界第六天，依次向下，最少仍可做一個平凡的人，如想進入色界天乃至無色界天，須修禪定，到達初禪以上，始能進入色界天。同時，色無色界，不由五戒而得，但從禪定進取，所以外道不持佛戒，如果禪定工夫夠了，也可進入初禪以上的天界。從經律中看，修人天福報的功德，多半是生到四天王天及三十三天（忉利天）。

但從佛法的觀點上說，生天遠不如生在人間為好。天上的壽命，從四天王天向上數，一天比一天長，四天王天以人間五十年為一日，平均壽命為五百歲；到達第六他化自在天，以人間一千六百年為一日，平均壽命為一萬六千歲。對於五欲的享受，也一天比一天更為殊勝，但是，天人終是要壽終的，天福也有窮盡的，到了天上，光是享福，難有求福的心情，也少求福的機會，天福盡了，命終還墮，可能不復為人，而入三塗道中。律中記載：目連尊者的在家弟子耆婆，也是當時的名醫，皈依三寶之後，免費為僧眾治病，以此功德死後生於三十三天，有一天目連尊者有一弟子病了，不知如何治療，便以神足去三十三天問耆婆，此時正逢天人各各駕車，馳往園中遊樂，誰也不睬站在一旁的目連尊者。耆婆見了，也只微一舉手，表示招呼，逕自駕車疾馳而去，目連尊者即以神力，停住耆婆的車子，並且責問他：「見了我，為何不下車敬禮？」他的回答是：「享樂要緊，不由自主。」並說：「我已算是好的，尚能舉手為禮，其餘的天人，連看都無暇看你一眼哩！」這是說，生了天，沈浸在欲樂的享受中以後，就忘了學佛修行了，也無心禮敬三寶了。

人間是苦的，但在五道之中，只有人才能夠因了受苦而行善求福，所以上面曾介紹，唯有人道受戒得戒。佛教是人間的佛教，學佛持戒，雖可報生天上，但是真正學佛的人，不要希望生天。這在《根本說一切有部毘奈耶》卷四九中，又有一個故事：有一持戒比丘，夜間坐在一張矮床上，斂身入定，定中被一條毒蛇咬著了前額，雖然中毒身死，仍未知覺，因其尚未證道，未出三界，當其出定之時，即見有五百彩女，前後圍繞，問之始知已生三十三天為天人了。並且要他去禮帝釋天主，但他未染欲樂，反以為天女惱他，故頗感困惱地說：「我只禮佛陀，不禮天帝，並願天帝能來禮敬於我。」天女告訴他說：「只有進入妙地園中出家，可以得到天帝的禮敬。」因此，他便毅然放棄天福的享受，又去過出家的生活了。這是說，有心學佛的人，不要求享天福，也不應求享天福。（《大正藏》二三．八九四頁中—下）

一切的業力，可由各人的願力來轉變，如果雖因受持五戒的功德，可以得到生天的果報，但也可以發願，願此功德還生人間，生生世世，見佛聞法，或做護持佛法的長者居士，或做弘法利生的清淨僧寶。如果沒有把握，或因志願不同，亦可願此持戒功德，迴向往生西方淨土，增長蓮臺的品位，臨命終時，佛來接引，花開見佛，得不退轉。

五戒的功德，可以因人而異，在家人能由布施求福，受五戒的功德，則又超過一切財物的布施功德之上，但願在家的信士信女，發心受五戒；受了五戒，不要求生天上，最好是乘願再來人間，否則也應往生西方淨土。

即在現生而言，持了五戒的人，可減少許多不必要的煩惱與凶險，至少不再有因了主動的殺、盜、邪淫、妄語、酗酒而來的禍害。又據經中說，每持一戒，即有五位善神，隨身保護，若持五戒，即有二十五位善神，隨身保護，能使出入起居，皆得逢凶化吉。

佛法不唯能夠使人得到永久的安樂，也能予人以現世的安樂，受持五戒，便是求取這兩種安樂之寶的敲門磚。人間佛教的理想社會——輪王政治，也以十善為其準則，五戒若能普遍推行，儒家所說的大同世界也即在眼前了。

第四篇 了生脫死的門徑－八關戒齋

第一章 八關戒齋及其內容

第一節 緒說

已經講了三皈與五戒，現在繼續再講八戒。

學佛之道，乃是逐段前進的，也是層層向上的。皈依三寶，只是信佛的初初入門，五戒十善，才是實踐學佛之道的真正開始。本來，在律典之中的佛陀時代，凡受三皈的，也必連帶著接受五戒；所以三皈五戒，從其根本要求上說是分不開的，後人之只受三皈不受五戒者，只是一種接引眾生的權宜之計而已。

受了三皈五戒，只要能夠如法奉行，絕對可保不墮三塗——畜生、餓鬼、地獄。五戒的功德，可以保住人身，乃至可以上生天道為天人。

但是，佛法的最終目的，是在教人了生脫死，三皈五戒之使眾生不墮三塗，也只是了生脫死的一種權宜之計，首先使之不往下墮，紮穩了腳根之後，再使之更上一層，而走上了生脫死的門徑。八關戒齋，便是這一了生脫死的門徑。當然，八關戒齋，僅是此一了生脫死之路的起點，只是一扇大門，只是一條路徑，進了門，上了路，還有更高更上的境界在等著我們哩！所以經中都說，持八關戒齋是眾生種的出世正因，而非出世之果。因為持五戒清淨者生天，持八戒清淨者，雖也是生天，但是，五戒生天，僅止於天，而不一定能夠了生脫死。八戒生天，雖生於天，終究必將得到了生脫死的涅槃之果。這是五戒生天與八戒生天的不同之處。

第二節 什麼是八關戒齋

戒，在佛教，從大體上分，共有兩大類別：一是漸次戒，一是頓立戒。

所謂漸次戒，是指在家的三皈五戒、出家的沙彌沙彌尼戒、比丘比丘尼戒。不受三皈五戒，不能受沙彌沙彌尼的十戒；不受沙彌沙彌尼的十戒，不得受比丘比丘尼戒；沙彌尼進入比丘尼的過程中，尚有式叉摩尼的六法，因其需要逐次上升，級級增加，故稱漸次戒。在家二眾，加上出家的五眾，共為七眾佛弟子，均以漸次戒而得名分序次。

所謂頓立戒，是指八戒與《梵網經》、《菩薩瓔珞本業經》（又稱《瓔珞經》）之菩薩戒，這兩種戒是在七眾戒之外的別解脫戒（梵語波羅提木叉），此戒與彼戒，雖然同為佛戒，但是不受三皈五戒，同樣可以直接來受八戒與菩薩戒（《瑜伽論》菩薩戒則仍為漸次戒）。

那麼，我們現在所講的八戒，既非七眾的漸次戒之一，為何要把它放在五戒之後來講呢？因為八戒之中包括了五戒的全部，又攝入了沙彌十戒的大部，為了理解上的方便，所以把它放在五戒之後，沙彌戒之前。

八關戒齋的內容是這樣的：

（一）不殺生。

（二）不偷盜。

（三）不非梵行（不淫）。

（四）不妄語。

（五）不飲酒。

（六）不著香花鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽。

（七）不坐臥高廣大床。

（八）不非時食。

我們看來，就可知道，此八戒之中，除了六、七、八的三條戒，其餘前五條戒，則與五戒相同，不過第三條的「不邪淫」，在此改為「不淫」了。

其實，這八條戒，就是沙彌十戒的前九條，除了未將第十條的「不執持生像金銀寶物」列入之外，則與沙彌戒完全一樣，只是把沙彌戒的六、七兩條，在此合為第六戒的一條了。所以，也有人將此八戒依沙彌戒分列為九條的，因為最後一條的「非時食」戒，不是戒而是齋，不非時食稱為齋，過中午不食稱為持齋（持齋絕對

不是等於吃素），過了中午而食，稱為「非時食」。八關戒齋，也就以此持齋為體為主為本為要，故而前面八條稱為戒，後面一條稱為齋。齋的意義是「清淨」，從事相上說，過中午而食者，即為雜亂不淨，所以三世諸佛，皆是過中午不食的；從根本說，身口意的三業清淨，便名為齋。

不過，八關戒齋與沙彌十戒的最大區別，是在僅於六齋日的一日一夜受持，不像沙彌戒是需要終身受持的。正因沙彌終身受十戒，故其最高可證阿羅漢果，八關戒齋一日一夜受持，雖種出世正因，也不能即身而證阿羅漢果。但是佛陀慈悲，因為世上儘管有很多人希望信佛學佛，而期走出生死之道，然由各各不同的差別因緣，使得許多的人皆無法走出這一生死之道，有的為了他們本身的職業；有的為了妻子兒女的糾纏等。所以，希望走上出世之道的人很多，能夠走上出世之道的人則很少。因此，開出一個方便法門，使那些嚮往出世生活而又無法達到目的的人，也有機會來過過出世的生活，種植出世的善根。八關戒齋，就是此一廣大的方便法門。八關戒齋，既然是沙彌十戒的前九條，故也相近於沙彌十戒的分日受持了。出世的生活，是以沙彌的生活為基礎為開始，分日受持沙彌十戒的前九戒，也就相近於出世生活的分日受持了。八關戒齋是一日一夜受持，多受一次即多一次的收益，通常是以陰曆每月的初八、十四、十五、二十三及月底最後兩天，通稱為六齋日，在此六天之中，天天受固然好，如因環境的限制，僅受五天乃至一天，也是好的。

第三節 為何要受八關戒齋

為何要受八關戒齋？大概的意思，前面已經說過，是為種植出世的善根，受持八關戒齋，雖僅一日一夜，終究必因此一功德而將得到涅槃之果！

那麼，為何八關戒齋具有如此的功德呢？

這一點，我們應注意到，八關戒齋的重心，是在設法關閉眾生的生死之門。八關戒齋的作用，是在由此關卡而走出眾生的生死之門。生死的主要關鍵，端在淫欲與飲食的二大禍源，儒家說：「食、色，性也。」依佛法的觀點來說，眾生之成為眾生的根本原因，飲食為生死的增上助緣，淫欲是生死的根本原因，一切眾生，皆因貪戀淫欲之樂，所以既助成了後代子孫的生死，自身也被生死之索所束縛纏裹！眾生之有淫欲，乃是與生俱來，淫欲之形成兩性的交接，則又必在飽暖之後，飽暖屬於衣食，食比衣更重要，有食無衣，可以飽也可以暖，有衣無食，終必飢餓而死。所以淫為生死根本，食為生死助緣，若能超越於淫欲與飲食之外，必已了生脫死——三界之中，雖至無色界的非想非非想處天，已無淫念，但仍不離識食，故仍不出生死。為了超越生死，所以戒淫，為了抑制淫欲，所以持齋。出世的生活，端從戒淫與持齋做起，飲食雖為生死的助緣，淫欲卻由飲食的滿足而起，正因如此，持齋雖非戒，卻是戒之體了。

也許讀者要懷疑：八關戒齋的內容，明明有八條或九條。為何只說淫戒與持齋才是八關戒齋的重心呢？

這要知道，八關戒齋的前五戒，除了將第三戒的「不邪淫」改為「不淫」，其餘則與五戒一樣，可見其重點是在於戒淫，故與五戒不同；至於第六條「不著香花鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽」，以及第七條「不坐臥高廣大床」，目的也是為了間接的戒淫。著花、塗油、塗香、唱歌、跳舞、彈琴、雜伎、坐寶座、臥大床，不論自己做也好，去看他人做也好，對於修道的人來說，總是不相宜的，這些都是放縱導欲的媒介，都會使人想到淫欲上乃至做到淫欲上去的東西，故其仍屬戒淫的範圍。至於第八條持齋，不用再解釋了。

正因為八關戒齋，是重在淫欲與飲食的戒除與節制，所以持了八關戒齋，就是種植了出世之因的功德。在家俗人而想種植出世之因的功德者，就該受持八關戒齋，不論你已受了三皈也好，受了五戒也好，受了菩薩戒也好，都可以也應該再來受持八關戒齋的，因為八關戒齋與三皈、五戒、菩薩戒的受持，並無衝突。這是一日一夜受，今日受了，到明日天明，就可不再受此戒齋的限制，如果下次要受，必須重新再受，這實在是非常方便而功德很大的波羅提木叉，不像五戒是終身受戒，菩薩戒是盡未來際時受持。

第四節 八關戒齋的內容

八關戒齋的內容，前面已經大略地介紹過了，現在再來稍加解釋。

一至五戒，除第三淫戒之外，完全與五戒相同，我們不再解釋，讀者可參看「人間天上的護照——五戒十善」第一章。即使淫戒一條，我在該文中，也已提到：「每月的六齋日，不得行淫。」不過，但持五戒而不持八關戒齋的人，雖說六齋日不得行淫，萬一行了夫婦的正淫，也不算犯戒。唯於《梵網經》菩薩戒輕垢第三十條，也有如此的規定：「……為白衣通致男女，交會婬色，縛著。於六齋日，年三長齋月（正月、五月、九月為長齋月），作殺生劫盜，破齋犯戒者，犯輕垢罪。」（《大正藏》二四．一〇〇七頁上—中）這是說：受了《梵網經》菩薩戒的人，也應於每月的六齋日及每年的三個長齋月中，皆不得犯殺生、偷盜、淫欲、非時食等的行為，否則便跟持八關戒齋的人一樣，成為犯戒罪！這在《梵網經》戒中，稱為「不敬好時戒」；五戒之人，不敬好時，雖非犯戒，總也不是好事，今在八戒之中，如果不敬好時，那就成為犯戒了，這是與五戒情形不同之處。同時，八戒的不淫，還有更進一層的要求，《佛說齋經》中說：「一日一夜持心如真人（如來），無婬意，不念房室，修治梵行，不為邪欲，心不貪色，如清淨戒，以一心習。」（《大正藏》一．九一一頁上）在此最要緊的，是要向佛陀看齊，雖僅一日一夜，也希望做到百歲比丘那樣的梵行清淨，身不犯淫行，口不說淫語，心不念淫意，在此一日一夜之中，完全要以出世離欲的身心來自期自處，凡是一念淫意現前，或者回憶過去的淫境，或者想像未來的淫樂，便算齋不清淨。這一要求，比起菩薩戒的「不敬好時戒」，又要嚴格得多了。但是，菩薩應持六齋，故在《優婆塞戒經》中有「持六齋戒」的規定。

現在，我們從第六戒起，分條研討如下：

第六條：不著香花鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽。

因為八關戒齋是重在教人出離世間，重在種植出世之因，所以從事相上看，是屬於自求解脫生死的小乘法門（不要輕視小乘，若無小乘行的基礎，大乘行便無從落實。自己不能生死自主，先喊：「我不入地獄，誰入地獄。」那是等同犯罪墮地獄，而非乘願救地獄了；要知道，唯有自主的能力越強大，能做到化度的範圍越深廣）。故也不要說：「為了接引眾生，一生補處的菩薩也要用花鬘瓔珞來做莊嚴。」要知接引眾生是一回事，求了生死又是一回事。

「著香花鬘」，是印度的美化裝飾品，用香花結成花冠，綴成花圈，連成花串，或用金銀寶物鑲嵌連綴而成，戴在頭上，掛在胸前，披在肩上，乃至垂吊佩飾於全身上下。如在今天來說，女人的項鍊、項圈、耳環、髮夾、飾帽、別針、手鐲、鑽戒、指環等等，男人的手錶、金戒、領帶上的飾物等等，皆屬香花鬘的同一性質，所以南傳小乘比丘與沙彌，他們的手上是不帶錶的，原因即在於此。現在各地大乘比丘出國訪問，接受歡迎，有用夏威夷式的花圈，敬獻於項間佩掛者，乃是不合要求的事。在此不著香花鬘的涵義之中，當也包括了不著華麗高貴色彩與色彩鮮豔的衣服在內，這是不能不注意的。出家人著袈裟——壞色衣，是終身的事，在家人於持八關戒齋的六齋日，衣著自也應當力求樸素為宜。這在佛陀時代，有一個例子：當時有一位非常有錢有地位的貴婦人，叫作毘舍怯母，有一次，她去拜見佛陀，直到走近祇園精舍的門口，才發覺她是盛裝出來的，一身都是珠光寶氣的花鬘瓔珞，她覺得去見佛陀是不該如此的，但又不便再退回家去卸裝，於是就將那些花鬘瓔珞卸下來，隨便向精舍裡的樹下一放，樸樸素素地去見佛陀。以此可見，弟子為了恭敬佛陀，所以不敢打扮得花枝招展去拜見，我們為了了生脫死而受八關戒齋，自是更不應該盛裝豔抹了。

「香油塗身」，本來也是印度的習俗，印度地處熱帶，皮膚需要經常潤滑，所以有錢的人，不論男女，都有塗油的習慣，有的人，每洗一次澡，便得塗一次油，故此「塗油」，也有清潔劑的成分在內；比丘比丘尼不許塗油，但遇有病，佛也准許塗油，這在律中，常可見到，用油塗腳，更是平常的事。不過，俗人，尤其是有錢的人，均用上等的香油。過出家生活的人是不可用香油塗身的。今日市場上所賣的香水、香皂、香粉、香脂、香膏、香油等等，在受八關戒齋的日子，自也一律不得使用（如果比丘比丘尼用香料塗身，那是持戒不淨的徵象）。以上兩點，男人比女人容易持，女人之愛美心理，是與生俱來的。但是，不聽說「女為悅己者容」嗎？女人美化自己的容貌，乃為求取男人的愛慕與歡心，其中富有挑逗引誘的淫意在內，所以佛陀要求，在家弟子們於受了八關戒齋的日子裡，要把這些全部放下。如說為了交際與應酬的理由而不能放下，那麼你可在沒有交際應酬的日子，再受八關戒齋，絕不可既然受了，又要去犯，受戒功德大，犯戒罪更大！所以泰國的在家人，如於六齋日（他們稱為佛日），受八關戒齋，「那是一日夜不回家的，夜間就和衣睡在佛殿的四邊。」（見淨海法師的《泰僧安居記》，《海潮音》四三卷三月號）

對於香料的運用，律中也有指示：塗在佛殿裡，塗在僧房裡，或因住處房內有臭氣，亦可燃燒各種好香來薰。如有患眼、患瘡，醫師處方，教用香料為藥，並且非以香料塗抹不能治好者，也可以用。在今天，好像已極少用香塗瘡的實例了，故也沒有開用的必要。

「歌舞倡伎」，是娛樂，以世間法來說，人之對於娛樂，是不能缺少的，人類自初民開始，便有簡單的歌唱與舞蹈，因為娛樂是調劑人類生活的一種產物，所以娛樂之於世界各民族中，自古以來，均受重視。不過娛樂的範圍很廣，娛樂的效果，也有善與不善，所以今世的社會，要提倡正當的娛樂而取締不正當的娛樂，娛樂之有益於人的身心者，為正為善，有害於人的身心者，為邪為惡。故在中國的古聖先賢，要「制禮作樂」、「禮者養也」，禮的目的，在培養中正和平的國民性，是為了發揚人性，提高人格而設。「樂者樂也，樂則安，安則久」，樂的目的，是在陶冶和樂互助的國民性，是為了上下和敬，長幼和順，族里和親而設。其實禮樂二者，相互為用，才能產生敬順和樂的效果：有樂有禮，雖樂而不流於淫亂，有禮有樂，雖禮而不滯於呆板。因此，娛樂的價值，可以達成移風易俗的目的。

既然如此，我們佛教，怎麼要教人「不歌舞倡伎」呢？其原因，是在嚮往出世，既已嚮往出世，那還有閒情逸致來享受世間的娛樂呢？出世者的態度，絕不可仍以順世的心來衡量，否則也就不成其為出世者的態度了。既求出世，不可再以廣度眾生的理由來隨順世俗，若尚未證入聖果聖位，空言隨順世俗而廣度眾生者，那你隨俗而流，順流以去，是真的；廣度眾生，則絕難做到！所以《瑜伽論》菩薩戒中，菩薩為度眾生，可開七支罪，雖犯戒而有功德，但又明文規定：「出家菩薩，為護聲聞，聖所教誡，令不壞滅。」（《大正藏》三〇．五一七頁下）《攝大乘論》則說地上的菩薩，為度眾生，可開十惡，雖犯十惡，仍多功德。《根本說一切有部毘奈耶雜事》（略稱《根本雜事》）卷三七中說，佛陀為度樂神善愛健闥婆王，也去天上親奏千弦琉璃箜篌。八關戒齋既是出世戒（本質與出家戒一樣），我們既然不是地上的聖位菩薩，為了解脫生死，持齋之日，不做歌舞倡伎，不享聲色娛樂，誰說不該？

當然，佛陀並不禁止在家弟子的歌舞倡伎，為了供養三寶，俗人可以歌舞作為奉獻，這在大小乘經典中，均有記載。唯其應以讚揚三寶的功德為先決條件，否則不得演奏於三寶之前（今人有以佛化電影、佛化歌曲、佛化戲劇來弘揚佛法者，自是不違佛制的，但是出家人絕不可參與演出）。如在寺院中由俗人演奏歌舞而屬於讚揚三寶功德的，並且專為出家人演時，佛陀是准許看的，至於到以歌舞倡伎為營業的娛樂場所去看，佛陀則絕對的禁止。我以為這有幾點理由：1.娛樂場所的歌舞，好壞不等，以娛樂為商業的人，為了「票房價值」，迎合低級趣味的色情演出，乃是極平常的事；2.娛樂場所的觀眾，男女混雜，賢愚不類；3.出家人的生活，應以攝心閑靜為職志，應以禪誦聽教為要務；4.出家人的服飾形貌與俗人殊異，易受俗人的注目，易招俗人的譏謗。有這四點理由，修道人是否應該進出於娛樂場所呢？受了八關戒齋的人，可能與第四點無關，與前三點則是有著密切關係的。但我看到淨海法師報導泰國的比丘生活，他們可以看電視，也可以聽收音機中

的歌唱，根據佛制要求，他們看的電視，應該是有關佛教化的節目，他們所聽收音機中的歌唱，也該是讚頌三寶的歌唱。泰國實情如何，我則不得而知。

關於「歌舞倡伎」的內容，《梵網經》菩薩三十三輕垢戒說：「不得聽吹貝、鼓、角、琴、瑟、箏、笛、箜篌、歌叫、伎樂之聲；不得樗蒲（賭錢）、圍碁（棋）、波羅賽戲（象棋）、彈碁（漢宮人粧奩戲）、六博（即今雙陸戲）、拍毬（球戲）、擲石、投壺（競技用，如今之鉛球、標槍、打靶等）、八道行城（西域以棋子分八路進退遊戲）、爪鏡（圓光法）、蓍草（易卜）、楊枝（樟柳神）、鉢盂（攪水碗法）、髑髏（報耳法）而作卜筮。」（以上多分參照蕅益《梵網經合註》括註，《大正藏》二四．一〇〇七頁中）

蕅益大師在《沙彌十戒威儀錄要》中又說：「唱曲吟詩，名之為歌；掉臂躑足，名之為舞；吹簫、彈琴、雙陸、圍棋、擲骰、賭錢、醫、卜、星相、投壺、射箭、馳馬、試劍等，並名倡伎。」（《卍續藏》一〇六．三四三頁B）從此可以明白，不歌舞倡伎的內容，是包括了一切的歌舞技藝與雜耍了。

「不故往觀聽」，是說只要不是存心蓄意去看去聽，如果道經其前者，不為犯戒，但也不得因為偶爾道經其前，便駐足觀聽，或隨逐觀聽——這要注意了，爭看街頭巷間的熱鬧，也是不許可的。

第七條：不坐臥高廣大床。

關於律中的「床」這樣東西，中國人可能還不大明白，床在我們是專門用來睡覺的，但在西域，床的涵義較廣，睡覺用的叫作床，起居用著坐的也叫床，床有大小及高矮不等，有的高大得需要好多人來抬，有的卑小得可用一隻手輕輕地移動。因此，有的床可以二人乃至數人坐臥兩用，有的床是只能坐不能臥的。故在佛典中的床與座，往往通用或並用的，如說「身為床座徧大千」，這是說明願心之大，載德之厚，能以一己而廣度大千眾生的意思。經中常說佛陀「敷座而坐」，但也有敷座而臥的，如《鼻奈耶》卷四中說：「時世尊四疊襞憂多僧（七條衣）敷床（座）上，僧伽黎（大衣）著頭前，右脇臥師子座，累膝互屈申腳……。」（《大正藏》二四．八六六頁上）又如西藏達賴與班禪喇嘛的「坐床大典」，實也即是「陞座大典」，所謂「金床」，也就是「寶座」。

明白了床的涵義之後，我們可以解釋高廣大床了。

蕅益大師《沙彌十戒威儀錄要》稱：「牀足但高一尺六寸，坐時腳不掛空，過此量者，即名為高；但可容身轉側，過此即名為廣。既高且廣，即名為大。」（《卍續藏》一〇六．三四三頁B）這是根據《四分律》比丘戒單隨法八十四條而來。

唯有淡泊了物質的享受，才能提高精神的領域；唯有簡單了物質的生活，才能勇猛於道業的精進。既然嚮往出世的境界，自當放下感官的貪著了。資生的用品越好越美，我們就越是會被資生的用品所役所轉，甚至愛護資生的用品要比愛護自己

的道心更為熱切；資生的用品越高貴，我們的心也就越是因了資生用品的高貴而現得高傲我慢起來，一有高傲我慢之心出現，道心也就走得無影無踪了。所以唐代悟達國師，因受沈香寶座，一念名利心起，竟遭人面瘡報。

再說，床上刻畫雕漆、綾羅綢帳、繡枕錦被等等，都算是高貴，如果再加床身寬廣高大，試問那對於一個修行的人是適合的嗎？一個人睡在這樣好而且大的床上，會有些什麼樣的心理反應，當亦可想而知了！

在家人，受了八關戒齋的日子，應該男女夫婦分床分房睡；如果家裡只有雙人床，沒有單人小床，不妨特為自己購置一張單人小床，專備六齋日臥用。否則雖受戒齋，亦不得戒齋。

出家五眾，對於這條，尚有規定，在此不舉。

第八條：不非時食。

前面已經說過，八關戒齋的過中午不食是非常要緊的一條，而且是最主要的一條。受八關戒齋而不持此「不非時食」，固然不成戒齋，出家而不持「不非時食」，便不能為俗人做八戒阿闍梨（師）；不終身持「不非時食」者，也不得為俗人做八戒阿闍梨，不得為俗人授八關戒齋，更不得做沙彌戒和尚乃至比丘戒和尚；沙彌不持「不非時食」，不得受比丘戒。這是非常嚴正的一條。

在佛陀時代的印度，外道婆羅門，均持「不非時食」，佛在《舍利佛問經》中說：「諸婆羅門，不非時食，外道梵志，亦不邪食。」（《大正藏》卷二四．九〇二頁下）中後不吃東西，身心都很輕爽。雜想妄念也會減少。

不非時食，是說過了日中之後，除了飲水，不得再吃任何食物。俗人也許不慣中後不食，到了晚上也許會飢餓難忍而反增煩惱，甚至形成胃病。這一點，我要普勸：如你萬不得已，你可以方便吃糖減餓；可以吃菓子汁，但要先用清水滴淨，並且不得吃菓子肉。如果你能忍受的話，反正一個月只有六天，為什麼不勇敢一些來忍受一下呢？如說營養不夠，那是多餘的顧慮，大陸時代的軍人，每天都是吃的兩餐，也未見餓死的。至於詳細的情形與理由，我有一篇〈佛教的飲食規制〉，可以參看。（見拙著《律制生活》）

第二章 六齋日及其戒齋清淨

第一節 什麼是六齋日

八關戒齋，是俗人在每月的六齋日受持的。前面說過，陰曆的初八、十四、十五、二十三，以及月底的最後兩日，便是六齋日。

不非時食，是印度的內外道通行的，六齋日也是印度的內外道共同守持的。在此，我們必須明白，佛法與外道，在人天法的許多觀念中，是可以相通的，外道雖不如佛法的深廣博大，外道在人天法中所見境界，有許多在佛教是可以承認的。只要是對的，外道說了正法，雖為外道所說，仍應得到尊重，如果是不對的，佛子說了邪法，雖是佛子所說，還是不能採信，這也是佛教的偉大之處。

六齋日，梵語叫作逋沙他（poṣadha）。這與佛教每半月布薩說戒的布薩，是同一義，意為「長淨」，長養善法，清淨梵行的意思。

其實比丘半月布薩說戒，與六齋日的關係很深。如《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷六：「王舍城諸外道，八日、十四日、十五日，集一處唄誦，多得利養，眷屬增長，爾時瓶沙王信佛法僧，往詣佛所……佛言聽諸比丘，八日、十四日、十五日，集一處唄誦說法。」（《大正藏》二三．六〇三頁上；印度當時將一個月分為二月，稱為白月與黑月，每月只有十五天，只有初一到十五，沒有十六到三十）至於布薩，原因亦為「王舍城諸外道梵志於月三時為集會，眾人群來周旋，共為知友，供養飲食。佛勸瓶沙王制之，有比丘對白衣說經，白衣施食比丘等者，原為月二回，次等增為六齋八齋等。」（見丁福保《佛學大辭典》八六二頁）乃至增為十齋日的。可見比丘的半月布薩一回與八戒的半月布薩三回，是同出一個原因了。

那麼，為什麼要選這六天為齋日呢？

《大般若經》卷一二：「六齋日，月八日、二十三日、十四日、二十九日、十五日、三十日，諸天眾會。」（《大正藏》八．三一〇頁下）

《四天王經》：「諸天齋日，伺人善惡，須彌山上即第二天，天帝名因，福德巍巍，典主四天，四天神王，即因四鎮王也，各理一方。常以月八日遣使者下，案行天下，伺察帝王臣民、龍、鬼、蜎飛、蚑行、蠕動之類，心念、口言、身行善惡；十四日遣太子下；十五日四王自下；二十三日使者復下；二十九日太子復下；三十日四王復自下。」（《大正藏》一五．一一八頁中）

《大智度論》卷一三：「問卅：何以故，六齋日受八戒修福德？答卅：是日惡鬼逐人，欲奪人命，疾病凶衰，令人不吉，是故劫初聖人，教人持齋修善作福，以避凶衰。」（《大正藏》二五．一六〇頁上）

關於六齋日的由來，傳說很多，各部經中，大同小異，《大智度論》所列最詳，如有興趣，可以參閱《大正藏》第二十五冊一六〇頁。

《大毘婆沙論》卷四一：「三十三天……於白黑月，每常八日、若十四日、若十五日，集善法堂，稱量世間，善惡多少。……見造善者，便擁護之；見造惡者，即共嫌毀。」（《大正藏》二七．二一一頁下）

好了，我們不再多舉了，其實，我們持戒齋的目的，不是怕天神來伺察善惡，不是怕疾病凶衰，也不是怕天神的嫌毀，而是為了種植出世之因。不過，每月之中，既有如此的六天，比較重要，所以佛陀也就選了這六天，作為八關戒齋的齋日。絕不是說，唯有此六天可作齋日，其餘日子便不可作齋日；更不是說，只此六天應該持戒齋，其餘的日子便不該作戒齋日。因為凡是受持戒齋，日日受持，日日均有功德，六齋之日僅持其中的一日，也有一日的功德。如果不持戒齋而反造惡業，六齋日作了固然得罪，平日作了，同樣也要遭報。佛陀沿用印度外道所通行的六天，來勸在家弟子們受持戒齋，也是一種權巧方便。

第二節 怎樣算是戒齋清淨

八關戒齋，看來僅僅八條，要求受持清淨，實也不太容易。身不作惡：不殺；不盜；不淫；不著香花鬘，不香油塗身，不歌舞倡伎，不故往觀聽；不坐臥高廣大床；口不作惡：不妄語，不飲酒，不非時食；只要決心來做，是可能做得到的。至於要使意不念惡，那就很難了。最難控制的是妄念的紛紛湧現，並且不絕如縷，心志稍不集中，妄念便會趁隙而入，妄念之中，有善有惡有無記，善的不妨，無記亦無多損，惡念之來，念殺生、念偷盜、念淫欲、念妄語、念飲酒，乃至念非時食，只要一念生起，不論念過去、念未來，均為齋不清淨，唯其若未涉及身口二業，仍不是破戒。

如果有人準備於明日受持八關戒齋，以為明日既不能行殺、行盜、行淫，乃至不能於非時而食了，便於今天故意放縱一番，這樣的人，明日雖能受持戒齋清淨，也是不算清淨；或有人今天受持八關戒齋清淨，卻存意明天去行殺、行盜、行淫，乃至準備非時而食者，還是不算清淨。持戒齋者，貴在心念出離世間，貴在放下五欲的束縛，如果心不清淨，便是齋不清淨，豈可懷著貪樂五欲之心，而來受持戒齋？

因此，佛在《優婆塞戒經》卷五中說：「若欲受齋，先當勅語，遮先諸惡，乃得成就；若先不遮，輒便受齋者，不名得齋。」（《大正藏》二四．一〇六三頁中）可見，受齋之先，不但先從身心清淨而做準備，更要以口宣告他人，使得他人也知道我要受持戒齋了。

如何才能做到戒齋清淨，蕅益大師於《優婆塞五戒相經箋要》的末後說：「凡齋戒日，不得鞭打眾生；不得身口作不威儀事……不得起貪欲、瞋恚、煩惱等邪覺，更須修六念。以上四禁，若有犯者，雖不破齋戒，而齋戒不清淨。」（《卍續藏》一〇六．三七五頁B）

六齋日受了八關戒齋，為防妄念叢生，為增戒齋功德，最好的方法是專持六念：

（一）念佛：佛為慈悲導師。念佛的法門，能除愚癡；念佛的實相，能除惡意；念佛的相好，能除怒習。

（二）念法：法為諸佛之母。佛所說法，無量無邊，但以三十七道品，能夠逐層而上，完成修證之功，所以應念三十七道品，其內容是：

1.四念處——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。

2.四正勤——未生惡不生、已生惡滅除、未生善令生、已生善增長。

3.四如意足——欲（慕樂修持之法）、念（一心正住其境）、精進（修習不懈）、慧（思惟心不散）。

4.五根——信（信於正道）、精進（勤求不息）、念（一心觀想）、定（一心寂定）、慧（內性自照）。

5.五力——由五根而發生五種力量，破除五障；信力遮煩惱、進力除懈怠、念力破邪想、定力破妄想、慧力破一切邪外。

6.七覺支——念（思念修諸道法，而使定慧均等）、擇法（以智簡擇法之真偽）、精進（以勇猛心離邪行、行正法）、喜（心得善法，即生歡喜）、輕安（斷除身心麤重，身心輕利安適）、定（心住一境）、行捨（捨諸妄謬、捨一切法）。

7.八正道——正見、正思惟、正語、正業、正精進、正定、正念、正命。

（三）念僧：僧是人天福田。根據《佛說齋經》的記載，此所謂念僧，是念的真實僧，或勝義僧，乃是證得四果與向四果的四雙八輩的聖僧。但凡夫比丘僧，也應恭敬供養，此處所謂念，乃是念其功德，所以要念勝義真實僧，平日依止學習，仍當以持戒有素的世俗僧為主。因為梵語僧伽saṃgha一字，意為和合眾，或者單譯為眾。印度四人以上即為眾，所以比丘比丘尼四人以上，可稱為僧伽，俗人四人以上，也可稱為僧伽，所以佛弟子共分七眾乃至九眾；所以《阿含經》有將「皈依僧」譯為「皈依眾」的，因此有人以為，既稱皈依眾，就不必一定要皈依出家人了。其實，凡立此一謬論者，已招大罪！因為佛陀從未說過皈依僧者即是皈依在家眾的，處處都說是「皈依比丘僧」。佛初成道，未度比丘，先度在家弟子，便令皈依未來比丘僧，即是最大的明證。因有人誤解了僧的定義，故此附帶說明。

（四）念天：天上長壽安樂。因為受持八關戒齋一天一夜，其功德即可感生欲界六天的果報，所以一心念念，生天的果報，長壽安樂。

（五）念戒：持戒三業清淨。八關戒齋，雖僅八條，然其戒力的範圍，亦可大至無窮無極，持一殺戒，即可於一切眾生分上得不殺的功德，餘戒亦可類推準知；八戒的究竟，亦能具攝定共戒（由定而發，又稱禪戒，由定力而自然不犯，故稱定共戒）、道共戒（證得聖果階登聖位，雖不受戒持戒，也能與戒相應而一往清淨，故稱道共戒）、三聚淨戒（攝律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒，這是大乘菩薩戒的境域了）。因為五戒是一切戒的基礎，八戒自也更是一切戒的基礎了。故其功德大小，可以隨人而異，以菩薩心持五戒，五戒即成大乘戒；為求人天福報持菩薩戒，菩薩戒也等於五戒了。

（六）念施：普濟一切貧窮。貧窮有三種：財產貧窮、修福修道的方法貧窮、做人處世的膽識貧窮。所以布施也有三種：財物布施、佛法布施、無畏布施。財物能使眾生的物質生活改善，佛法能使眾生的精神生活充足，無畏能使眾生鐵肩擔道義，擇善而從，勇猛直前。根據《大智度論》的解釋是這樣的：持戒之人不犯他人的財物，且以自己的財物施與他人，稱為財施；能為他說法，使之開悟得道，稱為法施；一切眾生皆有畏死之心，持戒之人無殺害之心，能使眾生沒有畏懼感，稱為無畏施。（《大正藏》二五．一六二頁中）

以上介紹了許多的名相，枯燥無味，對於初入佛門的人來說，的確是一件困難的事，單把六念的內容分辨清楚，已經很不容易，再要一心一意地念此六念，那就更不容易了。不過，這是修持八關戒齋法門的一種規定，如能如法做到，自是好事，萬一於一時之間用不上六念的工夫，改用持名念佛念菩薩的聖號，也可通融，比如小乘經中的念佛，那是念佛的功德相好，在彌陀宗中的念佛，卻是專心持念阿彌陀佛的聖號了。如果再有方便法門，比如持咒、誦經、禮懺，那也可以。比如《地藏菩薩本願經》中說：「若未來世眾生，於月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三、二十四、二十八、二十九日乃至三十日……能於是十齋日，對佛菩薩、諸賢聖像前，讀是（地藏）經一遍，東西南北，百由旬內，無諸災難，當此居家，若長若幼，現在未來，百千歲中，永離惡趣。」（《大正藏》一三·七八三頁中—下）我們看，十齋日是於六齋日之外，另加一日、十八日、二十四日、二十八日的四天，其餘六天即是六齋日；十齋日可讀誦《地藏經》，六齋日當亦可誦《地藏經》了。還有《藥師經》中也說：「受八分齋戒……復應念彼（藥師）如來本願功德，讀誦此（藥師）經，思惟其義，演說開示。」（《大正藏》一四．四〇六頁下）由此也可證明，受持八戒之日，不唯可以誦經——六齋日的由來，本為瓶沙王請佛於此六日說法的，已見前面徵引。

第三章 八關戒齋的條件與受法

第一節 唯有人類可受戒

《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中說：「凡得波羅提木叉戒者，以五道而言，唯人道得戒。」（《大正藏》二三．五〇九頁中）八戒也是波羅提木叉戒，故除人類而外，異類眾生，上至天人也不得戒。又說：「雖處處經中，說龍受齋法，以善心故，而受八齋，一日一夜得善心功德，不得齋也。」（《大正藏》二三．五〇九頁下）又說：「一、男，二、女，三、黃門，四、二根，四種人中，唯男、女得戒。」（《大正藏》二三．五〇九頁下）也就是說，雖在人類之中，也只有生理正常的男人與女人，才能得戒。

第二節 犯五逆破淨戒者不得戒

《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中說：「如是男女中，若殺父母、殺阿羅漢、出佛身血、破僧輪（以上為五逆）、污比丘尼、賊住（非法而住僧中者）、越濟人（為了生活非為佛法而出家者）、斷善根，如是等人，盡不得戒。」（《大正藏》二三．五〇九頁下）

《優婆塞五戒相經》中說：「犯佛弟子淨戒人者，雖無犯戒之罪，然後永不得受五戒乃至出家受具足。」（《大正藏》二四．九四三頁上）所謂「淨戒人」是指守持不淫戒的人，如果他人堅持不淫戒，初次誘逼，與其行淫，便稱破人淨戒了。比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼，以及受持八關戒齋日的優婆塞與優婆夷，均不得使之破戒，否則自己便永無求受任何佛戒的資格了。不過，通常均以破女尼的淨戒為主，破男人的淨戒，總不是尋常的。然在《十誦律》卷四〇中有這樣一段記載：「佛在舍衛國，有一婆羅門生女，面貌端正……名卅妙光……是女以先語沙門婆羅門：『共我行欲！』因緣故墮惡道，在彼國北方，生作婬龍。」（《大正藏》二三．二八七頁下—二八八頁上）這僅僅誘使沙門婆羅門與她行淫，尚未造成破他淨戒的事實，她便因此而墮淫龍了！

第三節 受持的時限

關於受持八關戒齋的時限，各經論中，所說不一。

《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中說：「問卅：『受八戒法，得二日、三日乃至十日，一時受不？』答卅：『佛本制一日一夜，不得過限。若有力能受，一日過已，次第更受，如是隨力多少，不計日數也。』」（《大正藏》二三．五〇九頁上）又：「問卅：『若欲限受晝日齋法，不受夜齋，得八齋不？若欲受夜齋，不受晝齋，得八齋不？』答卅：『不得。』所以爾者，佛本聽一日一夜齋法，以有定限，不可違也。」（《大正藏》二三．五〇九頁上—中）這是說明八戒唯有一日一夜受，不得數日連受，也不得單受白天而不受夜間，或單受夜間而不受白天。雖在

《根本說一切有部毘奈耶皮革事》中，億耳於曠野見到單受日齋與單受夜齋的果報者，但在《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中又接著解釋道：「有云：此是迦旃延欲度億耳故，作變化感悟其心，非是實事。」（《大正藏》二三．五〇九頁中）。

但在《成實論》中則說：「有人言：此法但齋一日一夜。是事不然！隨受多少戒，或可半日乃至一月，有何咎耶？」（《大正藏》三二．三〇三頁下）

《藥師經》中也說：「有能受持八分齋戒，或經一年，或復三月，受持學處。」（《大正藏》一四．四〇六頁中）又說為了供養藥師如來：「應先造立彼佛形像……七日七夜，受八分齋戒。」（《大正藏》一四．四〇六頁下）這是說八分齋戒，不一定要在六齋日受持，受持之際，可以或一年，或三月，或七日七夜，連續受持的。

不過，依照八戒的受戒文字來說，乃以「一日一夜」為準為常，為正為主，如果環境許可，最好是一日一夜受持，好在每月只有六次。如果環境不許可，或者發心連續受持，附近又沒有能為受戒之師，為免每日往返之勞，也不妨限年、限月、限數十日、限數日來受持。

第四節 求受的方式

《優婆塞戒經》卷五中說：「如是(八)戒者，不得一時二人並受。」（《大正藏》二四．一〇六三頁中）八戒只能一人一人地單獨向八戒師求受，其中的原因，根據靈芝律師的解釋是：「不得多者，恐人參混，心不專一。泛論皈戒，獨受為佳，則心不他緣，法無通濫。今多眾受，於理雖通，終成非便。」（《四分律行事鈔資持記》卷下三，《大正藏》四〇．四〇七頁下；《卍續藏》七〇．四六頁A）

《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中說：「夫受齋法，必從他受。於何人邊受？（出家）五眾邊。」（《大正藏》二三．五〇九頁上）《優婆塞戒經》卷五也說：「不得佛像邊受，要當從人。」（《大正藏》二四．一〇六三頁上—中）可見，八戒應向出家的比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼前求受。但在《成實論》及《大智度論》中，又許可自誓受。《成實論》中說：「若無人時，但心念口言：我持八戒。」（《大正藏》三二．三〇三頁下）不過自誓受也是有條件的，比如《梵網經》菩薩戒，可以自誓受，唯其應在：「若千里內無能授戒師，得佛菩薩形像前受戒，而要見好相（佛來摩頂、見光、見華，種種異相）。」（《大正藏》二四．一〇〇六頁下）如果不是沒有能授八戒的出家五眾的情形之下，當然還是向出家五眾，求受八戒的好。

受八戒，可往寺院中求受，也可在自家中請八戒師來授。藕益大師則說：「優婆塞受齋，就寺為便，優婆夷受齋，就家為便。」（《卍續藏》一〇六．三七五頁C）男人去寺院，女人則在家。但此沒有硬性規定，唯視實際情況，隨緣求受八戒就好了。

第五節 齋日的準備

八戒雖以六齋日為常經，但逢佛菩薩誕日，自己的生日，父母的死亡日，或為六親眷屬做諸功德之日，以及一切紀念、懷恩、修福、祈禱之日，均應酌情受持八戒。儒家每逢祭祀大典，也有「齋戒沐浴」的準備工夫，如《禮記．曲禮》說：「齋戒以告鬼神。」《孟子．離婁》也有：「齋戒沐浴，則可以祀上帝。」不過，儒家齋戒的意義，雖可與佛教相通，其內容則不同。

受持八戒之前，身口意三業，即應清淨下來，故於《增一阿含經》中說：「我今懺悔，不自覆藏，依戒法成其戒行，受八關如來齋法。」（《大正藏》二．六二五頁中）又如《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一：「若人欲受八齋，先恣情女色，或作音樂，或貪飲噉，種種戲笑，如是等放逸事，盡心作已而後受齋，不問中前中後，盡不得齋；若本無心受齋，而作種種放逸事，後遇善知識，即受齋者，不問中前中後，一切得齋；若欲受齋，而以事難自礙，不得自在，事難解已而受齋者，不問中前中後，一切得齋。」（《大正藏》二三．五〇九頁上）

上文所言的「中前中後」，應予說明：八關戒齋的求受時間，應以持齋日的清晨為正規，最少也該是在中午以前，今日的泰國，就是在中前受的：「每逢佛日和星期天，早晨七、八點鐘，就有很多男女佛教信徒，手裡拿著鮮花香燭，和私人簡單用的東西，陸續來到佛寺做早課與聽僧人說法……說法之前，先為信徒們說三皈五戒……信徒中也有受八關齋戒的……受五戒與受八關齋戒，是同在一起的，不過當僧人宣說到第六、七、八戒時，受五戒的人不用答『持』。」（淨海法師《泰僧安居記》，《海潮音》四三卷三月號）但如遇到逆緣阻礙，只需心念受齋，延遲到中午以後再補行求受，也是可以的。如《俱舍論》中也說：「我恆於月八日等必當受此近住律儀（即八關戒齋），若旦有礙緣，齋竟，亦得受。」（《大正藏》二九．七五頁上）。

第六節 如何納受戒體

有關八關戒齋的內容及其要求，介紹至此，大致已經完備了，現在再來介紹納受戒體的方法。

本來，三皈、五戒、八戒，說戒受戒，都是很簡單的，只要準備的工夫做夠了，受時就很容易。但在中國的大寺院中，一切講究排場，所以讀體大師，也為八戒的傳授，編了一篇〈授八戒正範〉，共分八節儀式，其綱目如下：

（一）敷座請師——由引禮師領導迎請和尚陞座。

（二）開導——略示八戒的意義及持齋的方法。

（三）請聖——迎請佛法僧及護法龍天。

（四）懺悔——懺除往昔惡業，悔斷未來惡業。

（五）受皈——以三皈納戒體。

（六）宣戒相——宣說八戒戒相條文。

（七）發願——發願以此功德，攝取一切眾生之惡，使成無上菩提，同在彌勒的龍華三會，了生死，化有情，生極樂。

（八）勸囑迴向——說明八戒的受持功德，並勸以此功德，迴向一切眾生。

此一〈授八戒正範〉，雖然很好，做起來的場面也很隆重莊嚴，但是所需時間較長，受戒之時，除了授戒師，還要引禮師，戒師若非住持方丈，行來頗為不易。

因此，弘一大師曾經根據《佛說八種長養功德經》，錄編一篇〈受八關戒齋法〉，現在照抄介紹如下：

「皈命一切佛，惟願一切佛菩薩眾，攝受於我。
我今皈命勝菩提，最上清淨佛法眾。
我發廣大菩提心，自他利益皆成就。
懺除一切不善業，隨喜無邊功德蘊。」

先當不食一日中（案即一日夜中過午不食），後修八種功德法。（以上三說）

我名某甲，唯願阿闍梨攝受於我，我從今時，發淨信心，乃至坐菩提場，成等正覺，誓皈依佛，二足勝尊；誓皈依法，離欲勝尊；誓皈依僧，調伏勝尊。如是三寶，是所皈趣。（以上三說）

我某甲淨信優婆塞（案受八戒者，正屬在家二眾，亦兼通於出家諸眾，如《藥師經》中所明。此文且據在家者言，故云優婆塞，若出家者，隨宜稱之），唯願阿闍梨，憶持護念，我從今日今時，發起淨心，乃至過是夜分，訖於明旦日初出時，於其中間，奉持八戒。所謂：1.不殺生，2.不偷盜，3.不非梵行，4.不妄語，5.不飲酒，6.不非時食，7.不花鬘莊嚴其身及歌舞戲等，8.不坐臥高廣大床。我今捨離如是等事，誓願不捨清淨，禁戒八種功德。（以上三說）

我持戒行，莊嚴其心，令心喜悅；廣修一切，相應勝行；求成佛果，究竟圓滿。（一說）

又誦伽陀頌卅：

「我發無二最上心，為諸眾生不請友。
勝菩提行善所行，成佛世間廣利益。
願我乘是善業故，此世不久成正覺。
說法饒益於世間，解脫眾生三有苦。」

以上文中的案語，均係弘一大師原文。唯其主張出家諸眾亦持八戒者，必須加以說明：根據律制要求，八戒乃是沙彌十戒的前九戒，只要受了沙彌戒，就已終身須持八戒，至於比丘戒，更不用說，已經包括了八戒，所以，出家諸眾，乃自然而然是終身受持八戒的。但是，弘一大師之所以說出家諸眾也當受八戒者，正因今世的出家諸眾，殊少依律而行。多數出家人，別說比丘戒或沙彌戒，連八戒也未能受持啊！

現在再錄《在家律要廣集》卷一中的〈受八關齋法〉如下，用供參考（《卍續藏》一〇六．三八〇頁A—B）：

先應教受三皈法：

我某甲皈依佛，皈依法，皈依僧，一日一夜為淨行優婆塞（夷），如來至真等正覺是我世尊。（三說）

我某甲皈依佛竟，皈依法竟，皈依僧竟，一日一夜為淨行優婆塞（夷），如來至真等正覺是我世尊。（三說）

次應教受戒齋法：

我某甲若身業不善，若口業不善，若意業不善：貪欲、瞋恚、愚癡故。若今世、若先世，有如是罪，今日誠心懺悔，身清淨、口清淨、心清淨，受行八戒。

如諸佛盡壽不殺生，我某甲一日一夜不殺生。
如諸佛盡壽不偷盜，我某甲一日一夜不偷盜。
如諸佛盡壽不婬欲，我某甲一日一夜不婬欲。
如諸佛盡壽不妄語，我某甲一日一夜不妄語。
如諸佛盡壽不飲酒，我某甲一日一夜不飲酒。
如諸佛盡壽不著香花鬘，不香塗身，我某甲一日一夜不著香花鬘，不香塗身。
如諸佛盡壽不歌舞倡伎，不往觀聽，我某甲一日一夜不歌舞倡伎，不往觀聽。
如諸佛盡壽不坐高廣大牀，我某甲一日一夜不坐高廣大牀。
如諸佛盡壽不非時食，我某甲一日一夜不非時食。

我今以此八關戒齋功德，四恩總報，三有齊資，普與眾生，同生淨土。（或各有願求，俱可加入迴向，但不可離於佛法）

這篇〈受八關齋法〉，似較弘一大師根據《佛說八種長養功德經》所錄編的還要簡要，三、五分鐘之內，就可把這堂受八戒的佛事做好。並且這是將八戒與一

齋，分列為九條，稱為「戒齋法」而不稱「齋戒法」。其實，用「齋戒」二字，是受儒家「齋戒以告鬼神」及「齋戒沐浴」的影響，依照八戒齋的次序言，應該稱為「戒齋」而非「齋戒」。所以筆者本篇行文均用「戒齋」，徵引他文者，則隨文而錄。或也有人以為，八戒以齋為體，稱為「齋戒」，那也不無道理。

另有此處是「如諸佛」受持戒齋，在《中阿含經·持齋經》中，則是比照「阿羅訶」受持的。

第四章 受了八關戒齋以後

第一節 捨戒

本來，八關戒齋的受持，僅僅一日一夜，故也無所謂捨戒，既然受了，就不該捨戒，也用不著捨戒的。但是為防萬一，在《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中，也有捨八戒的許可：「若受齋已，欲捨齋者，不必要從五眾而捨齋也，若欲食時，趣語一人，齋即捨。」（《大正藏》二三．五〇九頁中）也就是說：如因逆緣，或因煩惱，或以飢餓難忍時，只要向一個懂事懂語的人一說，便算捨齋。在《義鈔》中也說：「若有染心，將欲犯戒，寧可捨已為之，後還懺悔亦得。」五戒十戒同此。這是說：不能守持，應捨戒，以後要受，懺悔之後，仍得再受。

第二節 稱呼

前面說過，八戒是七眾戒之外的頓立戒，受了三皈五戒的人，可以加受一日一夜的八關戒齋，未受三皈五戒的人，同樣可以求受八關戒齋。但是，這有一個稱呼上的問題：受了三皈五戒的人，稱為優婆塞（近事男——親近三寶承事三寶）與優婆夷（近事女），加受了八戒，乃至菩薩戒者，仍然稱為優婆塞與優婆夷。如果不受三皈五戒而僅於齋日受八戒者，稱為什麼呢？《薩婆多毘尼毘婆沙》將這稱為「中間人」，也就是說，受持戒齋之日，稱為優婆塞、優婆夷，平日則不名之為優婆塞與優婆夷了。

又有將受了八戒的在家男女，稱為「近住男」與「近住女」的，這是說：八關戒齋是出世正因，出世的究竟（不是菩薩道的究竟）則是阿羅漢果，所謂「近住」，是指所住境地接近阿羅漢，或者是指親近阿羅漢而住，因其心樂於出離世間，故又較「近事」優勝了一層。《大毘婆沙論》卷一二四中說：「受八戒齋……，問何故此律儀名為近住，答近阿羅漢住，故名近住。」（《大正藏》二

七．六四八頁下）實際上也應如此，通常受八戒的人，多半是先受了三皈五戒的人，不受三皈五戒，單受八關戒齋，那是很少有的。

第三節 功德

受持八關戒齋，雖僅一日一夜，如能受持清淨，其功德之大，乃是不可限量的。

《佛說齋經》中說：「奉持八戒，習五思念（即六念），為佛法齋，與天參德，滅惡興善，後生天上，終得泥洹。」（《大正藏》一．九一一頁下）受持八戒，雖生天上，必將泥洹（即涅槃），而得了生脫死，這是多大的功德果報了！

《優婆塞戒經》卷五中說：「受八戒者，除五逆罪，餘一切罪，悉皆消滅。」又說：「若能如是清淨，受持八戒齋者，是人則得無量果報，至無上樂。」又說：「彌勒出時，百年受齋，不如我（釋尊）世一日一夜。」又說：「善男子！是八戒齋，即是莊嚴無上菩提之瓔珞也。」（《大正藏》二四．一〇六三頁中）

《阿含經》中說：「若於六齋日，奉持八戒一日一夜，福不可計。」（參照《大正藏》二．六二五頁下—六二六頁上）

《涅槃經》中記載一個廣額屠夫，於日日中，殺無量羊，後遇見舍利弗，即發心受八戒，經一日一夜，命終得生天上。（《大正藏》一二．四七九頁中）

《菩薩處胎經》中說：「八關齋者，諸佛父母。」（《大正藏》一二．一〇五二頁上）

第四節 普勸受持八關戒齋

受持八關戒齋，既有這樣大的功德，八關戒齋要求雖嚴，但也未必不能如法做到。我人學佛的目的，絕對多數是希望出離生死的，但於在家弟子，若不種下出世之因，殊難獲致出世之果。同時，受了五戒的人，再持每月六日的八戒，也不是一樁多大的難事，一月之中，僅六天不吃晚飯（過中午不食），那是容易做到的事，八戒齋中，主要是在此條不非時食的「齋」戒；這條守了，其他八戒比守五戒是困難不了多少的。所以在早期大陸時代的在家弟子，受八戒的很多，在南傳國家受八戒的則更普遍。在今日的臺灣以及海外，受八戒的風氣很低，即使有些人受，也是不夠如法。因此，我很希望提倡這一受八戒的風氣，故而不厭其煩地廣徵博引，寫了這篇文字。但願讀了這篇文字的人，能夠響應並促成這一受持的風氣。同時弘一大師也說：「若嫌每月六日太多，可減至一日或兩日，亦無不可。」（《律學要略》）

這也正如《優婆塞戒經》中所說：「如是齋者，既是易作，而能獲得無量功德；若有易作而不作者，是名放逸！」（《大正藏》二四．一〇六三頁中）

第五篇 解脫之道的基礎－沙彌十戒與式叉六法

第一章 出家與出家的目的

第一節 何謂出家

已經講了八關戒齋，現在要講沙彌十戒了。在八戒一文裡面，曾經屢次說到，八戒是出家沙彌戒的分日受持，但是八戒的受持者，是以在家人為主，所以比沙彌戒少了一條「持銀錢戒」，所以仍是在家戒的一種。真正的出家戒，是從沙彌十戒開始，沙彌不受十戒，仍不算是合格的出家人，所以沙彌十戒，才是出家戒的基礎。出家戒的目的，是在求得解脫生死的涅槃之道，三世諸佛在人間成佛，都是現的出家相，沒有不經出家而能成佛的諸佛，所以沙彌戒又是解脫之道的基礎了。

出家，並不是佛教最先發明的，更不是佛教所專有的，在釋迦世尊尚未降生以前的印度，就有很多種類的外道沙門śramaṇa，沙門是印度對於各類出家人的通稱，意思是息心或淨志。佛教創立之後，為別於外道沙門（如沙門婆羅門），故將佛教的出家人，稱為沙門釋子，意思是釋迦座下的出家弟子。

出家修行的觀念與型態，幾乎是世界各個高級宗教所通有的現象，宗教的最高目的與嚮往，無不是在求取肉慾的解脫與心靈的自在，所以宗教之為宗教，不論其手段或方法如何，它的追求，必然是出世的。正因為要求出世，禁慾主義的出家生活，乃是必然的步驟。因此，除了回教之外，東西方的各種高級宗教，多少都含有出世的色彩或禁慾的思想。

但是，出家的型態，雖為許多的宗教之所共有，由出家而得到真正解脫生死的境界，卻只有佛教。因為，出家的型態雖然相近，出家的內容則完全不同。佛教的宗教生活，是基於人性的逐級昇華，是出於理智的分段抉擇，是從佛陀親證親悟的境界中所漸次流出，既不是極端的禁慾，也不是極端的放縱，乃是本著理性的泉源，順著人性的昂揚而接通貫透出家的生活。所以佛教的出家生活，是基於人倫的關係，而做層次的昇華，由五戒、八戒的在家生活，而至沙彌十戒及比丘戒的出家

生活。五戒就是基於人間社會的倫理觀念而來。因此佛教雖願人人都來信佛學佛，但卻絕不勉強人人都來出家而人人都過出家的生活。人們是否適宜在佛教中出家，但看他是否已能接受由倫理觀念所昇華而成的戒律精神而定。這一由倫理觀念昇華而成的出家戒律，便是解脫生死的涅槃之道。這不是突然的超出生死，這是由人間倫理的人性或理性的逐級昇華而完成，所以這不是懸空的，更不是脫節的，而是基於生死之因的在家生活的昇華，最後由於蛻變而達於超脫生死的涅槃境界。這與其他的神教依靠上帝的力量來拯救的形式與觀念，是完全不同的。

第二節 出家的性質與作用

在佛教，出家人分為五種：那就是沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼。這五種，也就是五等或五類，男的受了十戒，稱為沙彌，女的受了十戒，稱為沙彌尼；男的受了出家戒的全部戒，稱為比丘，女的受了出家戒的全部戒，稱為比丘尼。式叉摩尼，是沙彌尼至比丘尼階段中的一個過程，每一個沙彌尼，必須經過兩年式叉摩尼的過程，才能受比丘尼戒而成為比丘尼，這主要是為了防止女人在俗時懷了孕來出家，才這樣規定的，因為沙彌尼的時間是不限定的，如果女人出家時已經十八歲，受了沙彌尼十戒，隨即便予受式叉摩尼法，經過兩年，沒有懷孕的現象，習慣於出家的生活，到二十歲，便可受比丘尼戒了。

出家的意義，上面已經談過，至於出家的性質，佛教分為三類：

第一，身心俱出家：身體住於山林寺院，是身出家；心裡不再戀慕世俗的五欲之樂，不計名利的得失，是心出家；身心一致，安心樂道，便是身心俱出家。這是出家的正軌，也是出家的本分。

第二，身出家心不出家：有人雖然剃了頭髮，穿了僧衣，住於寺院，不婚不嫁，或也做到潔身自愛，但他們的內心與外表，不能一致，身心矛盾，外表是出家了，內心卻渴想著五欲，他們是為了生活而出家，乃至是為了社會的聲望與地位而出家，他們對於出家的生活方式，雖然不感興趣，但為生活問題及社會關係的牽制，又不得不勉強下去。這種人是最可憐憫的，他們得不到現實生活的情趣，也得不到佛法給予的利益，他們卻能得到可怕的來世果報，因為他們對於佛教的信仰，是會有問題的，他們的出家生活也不能完整無瑕的。所以這是佛所訶責的一種，卻又是末法時代常見的一種！

第三，心出家身不出家：這是聖位菩薩，他們並不貪戀五欲之樂，為了化度眾生，卻常化現在家人的身分，蓄妻生子，如維摩詰及賢護，就是這樣的。唯其雖然居家而受用妻子，他們的心境卻是不耽不著的，無貪無欲的，清淨明潔的。不過，這絕不是一般凡夫所能做得到的，故也不是出家的通軌，不能成為出家生活的法式。

佛教之有出家的生活方式，也有多層的作用：

第一是為了生脫死的理由而有：這是重於出世精神的嚮往，而有出家生活的要求。

第二是為警世導俗的理由而有：這是針對著那些迷戀於聲色之陣、沈醉於五欲之海的人們，開出清醒解毒的法門。

第三是為佛法住世的理由而有：這是著眼於僧團的建立，以期有規律而永久地展開並繼續弘揚佛法的任務。

但是，既在佛教中出家，絕對的多數，應該並且必然要兼有三種全部的作用：對自己是求解脫生死，對他人是為警世導俗，對佛教則為住持弘揚。三者缺其一，便不能完美。出家而不自求了脫生死，那是不必出家的；出家而不警世導俗，那就有違佛法化世的精神；出家而不住持佛法，那就有負佛法的大恩。

第三節 出家的目的

在一般人的觀念中，出家與自殺的意義，幾乎是相同的；在事業上、愛情上、金錢上、名位上，受了重大的打擊，遭了不可挽回的失敗，所以心灰意冷，再也沒有勇氣面對現實，再也不想奮鬥下去之時，第一條路，最簡單，就是以自殺的方法，結束這一無可奈何的生命；第二條路，比較不簡單，但也很容易，就是遁入空門，披剃出家，青磬紅，了此殘生！

這種觀念，絕對不是佛教出家的本來面目，但也無可否認，確有如此的人物，進入佛門出家。這些人物的進入佛門，不會有大的建樹，也不致有大的破壞，然而，社會上形成對於佛門僧侶的若干歧視，則由於他們而來。

事實上，佛陀時代的出家弟子，多數是人間比丘，僅僅少數是靜居山林，專事持戒與修禪的阿蘭若比丘。所謂人間比丘，是以行化人間為要務的出家人，出家人的解脫生死，固然要修禪，修禪固可了生死，但如貪著於世間禪定的定樂，那卻反因了修習禪定而會障礙了脫生死的法門。所以佛教的出家人是以求智以自了為第一目的，以智慧去教化人間，則是第一要務。至於持戒，乃是斷絕生死之因的一種方法，但僅持戒而不厭離生死者，持戒的功德，只能得到人天的果報，而不能了脫生死；如僅自求解脫而不助人解脫者，最多成為羅漢卻不能夠成佛。佛教的修持方法，是以戒定慧的三學並重，持戒及修定的目的是求慧的產生，慧的功用，是在指導自修戒定並且度人解脫，所以三學之中缺一不可，而以慧為中心。這一點將在後面菩薩戒一文中詳細討論。

出家人放下一切，看破一切，不做是非之爭，不介人我長短，所以是難得的。然亦正因如此，便被一般人誤以為這是消極思想的表現。其實，佛教的出家人，自己放下看破，是積極的，教人放下看破，也是積極的。人間的罪惡與禍亂，豈不全由於放不下看不破的人太多而來？我們出家人，一邊教自己並教他人放下看破，同

時也教自己並教他人直下承當：名利私欲要放下看破，救人救世要直下承當，這能算是消極嗎？

所以，佛教的出家目的，為了自求解脫是其一，為了助人解脫是其二，並且是以自救救他為手段，同得解脫為目的，手段只是為求達到目的的一種方法而已。

佛教有一句古訓：「出家乃大丈夫事，非將相所能為。」若以我的解釋是這樣的：將相是豪傑的型範，大丈夫是聖賢的型範，豪傑是憑氣勢而成，聖賢則稟氣質而成，聖賢的氣質能涵容豪傑的氣勢，豪傑的氣勢中則未必就有聖賢的氣質。佛教的出家人是以佛的型範自期，佛為解脫眾生的生死之苦與解答眾生的生死之謎而出家修證，佛教的出家人的目的，在原則上，也是與佛一樣。出了俗家，離了妻子，是為走出生死之苦的苦海之家，是為協助他人乃至一切眾生，也能走出生死之苦的苦海之家。所以在佛教中出家，最好是在年輕力壯的時候；若從愛情及事業上失意敗北之後，再來出家，佛教雖不拒絕，但也並不鼓勵，並不會怎樣熱烈地歡迎他們。

第二章 沙彌戒與沙彌的類別

第一節 何謂沙彌沙彌尼

佛教的出家人共有五種，本文只能先談三種，那就是沙彌、沙彌尼、式叉摩尼。在律典中，通常稱此三種為三小眾。因為從大體上說，二十歲以前的出家男女，不得受比丘戒及比丘尼戒，雖然三小眾的年齡，並不限止在二十歲以前。因此，一則是年歲小，二則是戒的等級小，所以稱為小眾。

現在，我們先說沙彌的問題。沙彌與沙彌尼戒是相同的十條，沙彌與沙彌尼所不同的是隨大眾而學的威儀；沙彌要隨學比丘律儀，沙彌尼要隨學比丘尼律儀，比丘與比丘尼戒有部分不同的，沙彌與沙彌尼所隨學的律儀，因此也有部分不同的。但在沙彌沙彌尼的本位十戒上，則是完全相同的，只要明白了沙彌戒，也就會明白沙彌尼戒，所以我們講十戒，只講沙彌戒。

沙彌，是梵文śrāmaṇera的音譯，這在中國有新舊兩種譯法，舊譯是「息慈」，是息惡行慈的意思，新譯是「勤策」，是接受大比丘僧勤加策勵的意思；在義淨三藏的譯作中，通常又以「求寂」來稱沙彌，是求取涅槃之道與圓寂之果的意思，圓寂是圓滿寂靜，也就是究竟涅槃的解脫之道。出家是為自求解脫而又協助他人解脫，沙彌，便是出家之道的第一階層。所以一做沙彌，就被稱為「求寂」。我以為「息慈」、「勤策」、「求寂」的三種譯義，「求寂」最為恰當。不過，佛教通常稱呼在家出家的佛弟子，多以梵文的音譯為準。

沙彌尼，是「求寂女」的意思。佛經的翻譯中，多以尼（ni）音代表女性。式叉摩尼，有的譯為式叉摩那，實則仍是以尼音代表女性。我們又見到《善見律》卷二（《大正藏》二四．六八六頁上），將女夜叉，譯成「夜叉尼」的；《雜阿含經》卷四第九十九經，也將婆羅門女稱為「婆羅門尼」的，可見尼的一音，乃是佛經翻譯中用以代表女性的通稱。

第二節 沙彌十戒的內容

沙彌十戒，我們已在八戒一文中介紹了其中的九條，只有一條「執持金銀寶物戒」，尚須加以介紹。但其十戒的戒相條文，在此仍有重加列出的必要，以俾完成沙彌十戒的型態。所謂沙彌十戒，就是：

（一）不殺生。

（二）不偷盜。

（三）不非梵行（不淫）。

（四）不妄語。

（五）不飲酒。

（六）不著香花鬘，不香油塗身。

（七）不歌舞倡伎，不故往觀聽。

（八）不坐臥高廣大床。

（九）不非時食。

（一〇）不捉持生像金銀寶物。

這十條戒的內容意義，凡在八戒之中已經講過的，在此不再重講，唯其前九戒與八戒不同的是受持的時間，八戒是一日一夜受持，沙彌戒是終身受持。另有一點不同是六、七兩戒的分合互異，八戒把沙彌戒的六、七兩戒合為第六戒的一條，沙彌戒則將八戒的第六條分為六、七兩戒。

現在，我們來講沙彌戒的第十條「不捉持生像金銀寶物」。這一條，通常稱為「銀錢戒」。出家人為了破除貪心，破除人們所謂「人為財死」的習性，又所謂「人無千年之壽，但有萬年之計」，人的財富欲與儲蓄癖，可謂是與生俱來的，有了一百希望一千，有了一千希望一萬，乃至成為百萬富翁、千萬富翁，而到希望壟斷世界的經濟，整個世界，都屬於他一人所有。其實，這在工商業的資本主義社會

中是受到鼓勵的；在民生主義的大同世界中是不受歡迎的；在我們的佛教中，更是不予許可的。財富可以造福人群，是無可否認的事實，財富能夠成為人的主人，人們反成為財富的奴隸，也是不可否認的事實。財富是身外之物，這是誰都知道的，但要把財富看作身外之物來支配，那就很難做到了。所以財富是最可能役使人的一樣東西；所以佛教的出家人，是主張不蓄積財富，乃至以為捉持了財富，都是犯戒的行為。釋迦世尊看透了財富對於人們的束縛性，以及人類對於財富的佔有欲的強烈感，所以解除了出家弟子們的這一條可怕的鍊索，乃至禁止出家的弟子們捉持財富，否則的話，老是在財富的問題上動腦筋、起貪著，那還能夠「看得破、放得下」嗎？那還能夠一心一意地為道而努力嗎？

置財富於無用之地，在佛教初創的時候，的確是可以做得到的。日中一食，是從沿門托鉢而得；樹下一宿，是到處可以求得的安身之所。印度的熱帶樹，樹身高大，樹葉茂密，宿於樹下，幾乎是在天然的帳篷之內。印度的氣候是很熱的，即使最冷的冬夜，佛陀試驗，也僅需三衣就可禦寒了。同時，印度當時的風俗，死了人多半是抬入屍林（相當今日的公墓），露天放置，任其腐爛，乃至任由鳥獸食噉；死人的衣服，出家人就可撿來利用，製成所披的三衣；為死人送葬的死者家屬往往也把所穿的送葬衣（或許如今的喪服），隨著死人，棄置墓地。所以佛教比丘的糞掃衣的來源，也以「塚間衣」為主。食、住、衣的問題解決了。另有行的問題，在當時也是很簡單的，除了渡河，或許要乘船，在陸地上的象馬車乘，多是用作王家或軍隊作戰的，普通平民殊少有乘坐的機會；出外經商旅行，貨物用車，人也以步行為主，出家人則更以行腳遊化為本分，所以旅費川資也是用不著的，乃至規定「不得無病乘車」。生活在這樣環境與情形下的出家人，還有財富做什麼呢？所以，出家戒的第一特色，便是「銀錢戒」。八戒是在家弟子受持，俗人不能沒有銀錢，所以不制這一條；出家人可以做到，所以一旦出家，就要求受持這一條戒。

然而，佛教的出家人一天天地多起來了，出家人的體格有強壯的，也有羸弱的了，出家人的習性，有甘於淡泊的，也有經不起風霜雨露的，甚至還有一些貪財習氣特別重的人，沒有積蓄，便不能辦道修持了。因此，佛陀為了事實的需要，漸漸地，准許出家的僧眾，有了僧房寺舍，有了生活必需品的積蓄，也有了准許接受財富的開例。

因為貨幣這樣東西，畢竟是人類文明的產物，它可以做有無相通的媒介。施主對於出家人的供養，應該是「衣」、「食」、「臥具」、「湯藥」。但是，能施的施主之家裡，不可能就是開著布店、糧食行、家具製造廠，以及藥房的。即使開店，也不會四種俱全的；萬一俱全了，拿了物品來布施出家人，也未必就是適合需要的。因此，貨幣的接受，對於出家人而言，勢必不能絕對地禁止了。因此，為了三寶的理由，可以接受，為了他人的理由，可以接受，乃至為了自己的理由，也可接受。但在原則上，仍不許自受自蓄，所以，佛陀又為出家弟子們，制了一種說淨法。所謂說淨法，乃是另請一位俗人為淨主，凡是收受了銀錢貨幣，便說這是為那位俗人代收的，這是那位淨主的，而不是我自己的。這樣一說，便可收下了。從表面看，這個說淨法，好像是莫須有的，其實確有遵行的價值，因為出家人在本質上是絕對不受銀錢的，說淨法是一種不得已的方便，絕不可因為有了說淨法，便能貪

得無厭。說淨法可以警策出家人，不要接受太多的銀錢。如果以為有了說淨法，便可多多益善地貪求不已，那就失去說淨法的意義了。所以，出家人最好能夠不受銀錢，如果因有需要（比如儲作病時的醫藥費及日常的生活費），自然不妨以說淨法來接受銀錢。

根據律中的規定，出家人是依眾靠眾的，出家人是生活在僧團中的，出家人的生活必需品，均應由其所在的僧團——常住來供給；所以常住在寺院，可以接受銀錢，但也限制得非常嚴格。比丘不可親手捉持，沙彌或可捉持，如有五戒淨人，則應由五戒淨人負責接受並保管，乃至由普通俗人蒙起眼睛，帶了他將銀錢置放於一個指定的處所。這些種種，在今天已經無法做到的了。能不貪得無厭，已是難得，絕對不持金錢，似乎已是不可多見的事了。

現在，再把「生像金銀」四個字解釋一下。在這四個字中，主要是「生像」二字，需要解釋。歷來對此「生像」二字，有兩種解釋法：

第一，「生色者金，似色者銀」。生成的黃金，稱為生色，以銀鍍成金色的，稱為似色，似也就是像的意思。

第二，生者是生就的金銀珠玉等的寶物。像者是用金銀寶物製作成的金器、銀器，乃至珠、玉、珊瑚、瑪瑙、水晶、硨磲、瑠璃、琥珀、玳瑁、文犀、象牙之類所製成的種種寶器。

出家人，不但不可捉持金銀錢幣，一切的寶物寶器，都不可捉持，當然更不許收藏與儲積了。因為東西好了名貴了，就會對之生起貪著之心，一對外物起貪著之心，那就心隨物轉而不能運心轉物了，更不能自在解脫了。這有一個故事，可資說明：過去有一個出家人，他已看破了世事名利，獨自藏於靜處修習，既不訪客，也不接見來訪的客人，但他就是喜歡珍惜他的一隻食鉢；另一位道人知他有著這麼一個缺點，就去敲擊他的食鉢，當他聽到了人敲擊他的食鉢時，他便忙不及地從僻靜處趕了出來，就怕他的食鉢被人敲碎了。然而，那位敲鉢的道人卻教訓他了：「我知道你，一切放得下，就是一鉢放不下。」

第三節 沙彌的等位與類別

沙彌，在佛陀初期的僧團中是沒有的，沙彌在佛教中的出現，較之比丘尼的出現，早了一些，那大概是在佛陀的親生子羅[月*候]羅隨佛出家時，才開始有沙彌的。

佛教的出家人的僧團，也像是個大家庭的情形相似，出家人出了俗世的「有為家」，便進了出世的「無為家」，在這個無為而不做生死之業的家庭中，有男、有女、有老、有少、有長、有幼，融融洽洽，和樂相處。沙彌進入僧團，是為佛教的人才增添新生力量的後起之計。所以，沙彌的分子，是以兒童為主。

但是，年齡已滿二十歲的人，初入僧團，或因師資不足，或因衣鉢未備，或因其他事故而未能受持比丘戒的，仍然列於沙彌之數；另有六十歲以上、七十歲以下的老年人，來到僧團中求度出家，佛陀是准許為他們剃度的，但卻不許他們受比丘戒了，所以也被列入沙彌之數。

我們說過，沙彌的主要分子是以兒童為主，但是也有限制，兒童須在七歲以上，並且有能力為僧團大眾的曬食場上，做驅逐鳥雀、烏鴉等工作者，始可度為沙彌；所以律中規定：七歲以下有能力驅烏不應度，七歲以上無力驅烏亦不應度。律中也規定七十歲以下能自己照顧生活的，可以出家為沙彌，七十一歲以上能、不能，皆不度。

主要的原因是比丘們沒有太多的時間與精力去照顧太老與太小的弟子；太老太小的人，既無法忍耐出家人的生活，也無法自己照顧自己，所以不希望他們出家。可見佛教的僧團，是以青年為主的。

因此，沙彌的成分，共分為三個等位的兩種類別：七歲以上、十三歲以下，稱為驅烏沙彌。十四歲以上、十九歲以下，稱為應法沙彌；這是最合乎要求的沙彌年齡，因其已能順應沙彌行法而做了，所以稱為應法沙彌。二十歲以上、七十歲以下，稱為名字沙彌，二十歲至六十歲的人，本可成為比丘，唯因因緣不足，而居沙彌之位，故稱名字沙彌。這是三個等位。另有兩種類別是：剃髮染衣（改裝）而尚未受沙彌十戒的，稱為形同沙彌。形態雖同沙彌，但仍未具沙彌的資格，仍是俗人的本質，所以稱為形同沙彌。已受沙彌十戒的，稱為法同沙彌，這是真實的沙彌，這是由於沙彌戒法的受持而成的沙彌，所以稱為法同沙彌。現將沙彌的三位兩類列表如下：



第三章 沙彌投師與沙彌出家

第一節 何人能做沙彌之師

在中國，沙彌是子孫傳代的小廟上的產物，沙彌也只有小廟上的當家住持夠資格剃度。十方道場的大叢林裡，寧可收受未滿二十歲即受比丘戒的冒牌比丘，也不會容納童年剃度的沙彌；據說，這是為防偏黨鬥諍的緣故。

在佛制的僧團中，為沙彌剃度做師，乃是沒有特權階級的。沙彌在僧團中，也是到處受歡迎的，沒有子孫傳代的所謂小廟，也沒有十方道場的叢林的分別，凡是

佛教的道場，都是十方常住，出家人任到一處道場，不論大小，沒有不歡迎的道理，也沒有把你當作外人看的道理，在何處住下，就要負起護持此一道場的義務，也可享受此一道場中的所有權利。沙彌，是隨著剃度師走的，但在任一道場中住下，除了服從剃度師並服侍剃度師之外，也得接受道場執事比丘的差遣及所分配的工作。所以沙彌隨師到了任一道場住下，也是任一道場的沙彌。在佛世的僧團中，到處都有沙彌的踪跡與沙彌的活動，甚至在僧團中也不能沒有沙彌。因為有許多事，比丘不許做，沙彌則可以代做。所以沙彌在僧團中的重要性，並不因其年齡小而不受歡迎。

在修證方面，沙彌可跟比丘一樣，小小年紀，同樣可證四沙門果，所以佛陀也開示大家，不要小視年幼的出家人，並以王子雖小將能做王，毒蛇雖小能使人中毒為比喻，要大家應該尊重年小的出家人。所以沙彌在出家眾中的位次雖小，也不致受到大人的歧視。

僧中的利養，沙彌幾乎跟比丘有著同等享受的權利。比如《十誦律》卷二七中說：「沙彌若立若坐，次弟諸檀越手與布施，多少應屬沙彌。」（《大正藏》二三．一九八頁下）又說：「諸檀越不分別，與作四分，第四分與沙彌。」（《大正藏》二三．一九八頁下）又說：「安居起衣，與沙彌分；隨比丘所須物，與沙彌分；因緣衣，與沙彌分；未說非時衣，與沙彌分。」（《大正藏》二三．二〇二頁上—中）

至於何人能度沙彌出家，雖無特權階級，但有資格限制。

《大比丘三千威儀經》說：「（比丘戒）滿十歲，當得度人；若不知五法，盡命不得度人。五法者：一者廣利（比丘及尼）二部戒；二者能決弟子疑（問及所犯輕重之）罪；三者弟子（在）遠方，力能使弟子來；四者能破弟子惡邪見及教誡勿使作惡；五者若弟子病，能好看視，如父養子。」（《大正藏》二四．九一三頁下）又說：「若不知五事者，終身不得度人，度人者得突吉羅罪。」（《大正藏》二四．九一三頁下）又說：「比丘欲起沙彌，法有五事：一者當知四阿含，二者當知戒，三者當知經，四者當知有慧，五者當有德。復有五事：一者當持戒，二者當不犯戒，三者當能解經，四者當忍辱，五者當自守一切。」（《大正藏》二四．九二〇頁下）

因為沙彌戒的十戒和尚，就是剃度師；如果剃度師未還俗、未死亡，也未去遠方，具足比丘戒的戒和尚，也就是剃度師。所以剃度沙彌的資格，亦應同於為人做比丘戒和尚的資格。在《僧祇律》卷二八中，有十事規定度人的師資：「（佛說）從今日，有十法成就，聽度人出家受具足。何等十：一、持戒，二、多聞阿毘曇（論），三、多聞毘尼（律），四、學戒，五、學定，六、學慧，七、能出罪、能使人出罪，八、能看病、能使人看，九、弟子有難，能送脫難，能使人送，十、滿十歲。」又說：「下至滿（比丘戒）十歲，知（比丘比丘尼）二部律，亦得（度人出家）。」（《大正藏》二二．四五七頁下）

《善見律》說：「若不解律，但知修多羅（經）、阿毘曇（論），不得度沙彌。」（《大正藏》二四．七八六頁中）

綜合以上所舉三種律本對於師資的要求，可以得出一個結論：為人做師度沙彌，最好能夠具備《僧祇律》所舉的十德，如若不然，至少也不能缺少兩個條件：一是比丘戒臘滿足十年，二是通解二部律典。若再缺少二者之一，那就不夠資格剃度沙彌了。原因是自己不滿十夏，很難窮通律儀，若不通解律儀的行持作法，生活起居，持犯開遮，輕重等次，那又用什麼東西去教誡他的弟子呢？這在律中有個比喻：自己尚未斷乳，何以有能去餵他人之乳呢？

比丘也只能剃度沙彌，而不得剃度沙彌尼，因為佛也從未親自度過一個女人出家，佛曾親度許多的比丘，親度過兩個沙彌——難提及耶奢，但未親度一個女眾（《薩婆多論》卷二，《大正藏》二三．五一二頁中—下），這在律中有明文記載。尼眾的最初是由八敬法而出家，後來即由尼眾剃度尼眾，所以《沙彌尼離戒文》（這個離字有問題）中要說：「自非（聖）菩薩阿羅漢，不可度尼。」（《大正藏》二四．九三九頁中）女人可以在佛法中出家，但為防止漸染，杜絕譏嫌，不許比丘剃度女人出家，比丘也不得做比丘尼的和尚，只能做尼眾的羯磨阿闍梨與教誡阿闍梨。

沙彌尼應由比丘尼剃度，資格的要求，大致與比丘度沙彌者相同；所不同的，比丘尼需要戒臘滿十二年以上，才許度人出家。

第二節 剃度沙彌的規矩

無論比丘或比丘尼，除了具備上面所說的資格而外，尚須求得僧團大眾的同意，所以在律中另有一種乞度沙彌（及尼）羯磨。若要度人出家，先得向僧中求乞，如果僧團大眾以為此人已滿十夏，已有能力教誡弟子，已有足夠的力量來負擔弟子的衣食所需，便予許可，否則便不許可；僧團既不許可，那就不得度人出家了。如果僧團大眾未能集合一堂，度人的比丘（尼），應當逐房白知，使得大眾瞭解，取得大眾的同意，然後才得為人剃度。

這有兩層理由：第一，曾有比丘，自己不夠做師度人，竟然自行做師度人；度人之後，不能如法教誡，無力如法供給衣食所需，致引起外人的譏嫌，所以需要取得大眾的同意，由大眾來衡量度人者的資格。第二，曾有比丘度一個孩童出家，既未得到孩子父母的同意，也未取得僧團大眾的認可；孩子的父母進入寺院，詢問了其他的比丘，都說不知此事，未見此兒，事實上卻又被那父母發現了他們的兒子，已經剃了頭，出了家，於是譏嫌比丘們不該以有道之人而說無道的妄語。所以佛陀規定，度人出家者，必須先要求得僧團的認可。

再說度人出家的數目，也是有限制的。《毘尼母經》卷八中有這樣的規定：「受大道人具足戒已，十二月中教授一切大道人所作法竟，然後更有受具足者，當

為受；未滿十二月不得受也。沙彌受大戒已，後更得受一沙彌。」（《大正藏》二四．八四四頁中—下）這是說，十二個月之中，只能度一人出家，第一個沙彌弟子受比丘戒後的十二個月之中，也不得另度第二個沙彌出家，應在第一個沙彌受了比丘戒的十二個月之後，再度第二個沙彌。《毘尼母經》卷八中又說：「沙彌尼受戒，式叉摩尼戒二年，不得度（另一）沙彌尼，式叉摩尼受具足（比丘尼）已，得度沙彌尼。比丘尼亦如大僧（比丘）十二月中教其所應作法竟，後若有式叉摩尼欲受具足，聽與受具足。」（《大正藏》二四．八四四頁下）這是與比丘相同的，一年之中，只能為一個弟子受具足戒，但又不相同的，兩年之中，只能有一個式叉摩尼弟子，一個沙彌弟子。

在道宣律師的《四分律刪繁補闕行事鈔》（略稱《行事鈔》）卷下四之中說：「四分（律）不得（同時）畜（同蓄）二沙彌。」（《大正藏》四〇．一四九頁下）又說：「（僧）祇（律）中不得畜眾多沙彌，聽一，極至三人。」（《大正藏》四〇．一四九頁下—一五〇頁上）

這一不得同時剃度兩個沙彌出家的規定，也有兩層理由：第一，曾有一個比丘同時蓄著兩個沙彌，那兩個沙彌無知而又貪欲，以致兩人互相行淫，為了防止類似事件的發生，所以只許有一個沙彌。第二，沙彌弟子多了，剃度師的教導力及供給力，往往不能兼顧並重，沙彌弟子們，不能得到應得的供給，不能受到應受的教育，唯恐誤人子弟而又為害佛教，所以不得同時蓄有眾多的沙彌。但在律中也有開例：如果為師者的智慧高深，福力殊勝，能教能養，不妨可蓄兩個沙彌以上。

在律中又說，師分四等：第一是有法又有衣食者，第二是有法而無衣食者，第三是有衣食而無法者，第四是無法亦無衣食者。弟子的理想之師，自然是既有佛法可學又有衣食可用的大德比丘，投在這種比丘座下的弟子，那是不該離開的；如果雖有佛法可學，而無衣食受用，那也不要離開；佛法是難得的，衣食是易得的。如果僅有衣食而無佛法的比丘，那是不足為師的；至於既無佛法也無衣食的比丘，那根本不必也不可投他為師的了。

事實上，只知廣收徒眾出家，自己又不能如法教導出家弟子的人，那是有罪的。如《菩薩善戒經》卷四中說：「旃陀羅（印度在四姓以外操惡業的賤民）等，及以屠兒，雖行惡業，不能破壞如來正法，不必定墮三惡道（地獄、餓鬼、畜生）中；為師不能教訶弟子，則破佛法，必定當墮地獄之中。為名譽故，聚畜徒眾，是名邪見，名魔弟子！」（《大正藏》三〇．九八三頁上）

當然，今日的出家人，能有幾位是通曉二部律的呢？如要合乎規定，幾乎無人敢度俗人出家了。所以我有一個希望，若不能自行教育弟子，最少也要轉請他人代為教育，佛學院的出現，就是投合這一時代的要求。

第三節 沙彌出家的儀式

沙彌，需要出家，出家之後與受十戒之前，雖不是法同沙彌，已被稱為形同沙彌了。

出家，有出家的儀式。中國的小廟帶小和尚，很少舉行出家的儀式，一般的出家人，既不知道出家的儀式如何作法，也不懂得出家儀式的可貴，這是非常可惜的事！

出家之有出家的儀式，正像學校開學之有開學典禮，黨員入籍之有入黨的宣誓，乃至總統就職之有就職大典的宣誓就職。儀式雖是一種形式的表現，但卻由於形式的表現，能夠影響到心理的轉變。所以無論那一種宗教，都會有他們的儀式，乃至最原始的宗教信仰，雖然沒有宗教的倫理，他們卻把宗教的儀式，當作信仰的中心。如果專事儀式的舉行，而無宗教信仰的倫理價值，那是原始宗教，那是佛教所反對的。佛陀時代的婆羅門僧侶，便是只知繁複的宗教儀式而不知宗教理念價值的宗教道具，所以佛教反對。甚至初期的佛教，根本沒有任何的宗教儀式，但到後來，僧眾多了，儀式的要求也跟著來了，沙彌出家的剃度儀式，最早的雛型，也就是由於羅[且*候]羅出家的事實需要而來，乃至全部的戒律，也都是由於事實的需要而來。佛陀發現了一個問題，就為僧團大眾做一項規定，甚至隨著事實的發展，能將某一項規定，修正到五、六次之多，最後便成為一條戒律。

沙彌出家的儀式，在《行事鈔》卷下四中有詳細的規定，那是由道宣律師根據《四分律》、《度人經》、《善見論》等的資料編集而成。（《大正藏》四〇．一五〇頁）這一儀式的最初，是由於比丘們隨便接受沙彌出家，致使不能如法教導，被度者也就不能如理如法地生活於僧團之中，所以規定：由僧團大眾集會一起，與度人者白二羯磨，由度人者在僧團大眾之前，具儀三乞，當僧團大眾的羯磨人將此乞求度人者的意思，向大眾做一番宣布，再做兩番徵求同意的說明，此便稱為白二羯磨，如果大眾之中，沒有異議，便算默認同意，度人者便為沙彌剃度。

但是，沙彌出家，須有二師：一是剃度師，也是戒和尚；另一是教授阿闍梨。所以出家者應先禮請和尚，和尚代為禮請阿闍梨。

出家者請了二師之後，先於道場中，設兩個座位，準備給二師就座。然後便以香湯沐浴，表示除去俗人的氣味。浴罷仍著俗服，向俗家的父母尊長，一一拜辭，互跪說偈：

「流轉三界中，恩愛不能脫；
棄恩入無為，真實報恩者。」

說偈完了，便脫俗服而改著僧裝。入道場，至和尚前，胡跪合掌，和尚為說人身的毛、髮、爪、齒、皮等種種不淨之相，使之觀想，色身不淨，如幻不實。厭離生死而決志出家。接著便至阿闍梨前為之香湯灌頂，並讚：

「善哉大丈夫，能了世無常；
捨俗趣泥洹，希有難思議。」

出家者再禮十方諸佛，而自說偈：

「皈依大世尊，能度三有苦；
亦願諸眾生，普入無為樂。」

接著，阿闍梨即為剃髮。若有觀禮者，則為同誦出家偈：

「毀形守志節，割愛無所親；
棄家弘聖道，願度一切人。」

阿闍梨當於頂中，為少留幾根頭髮，然後到和尚之前胡跪，和尚執剃刀問道：「現在為汝剃去頂髮，可否？」出家者答「可爾」之後，和尚便為剃去頂髮。接著授與袈裟（無縫縵條衣），出家者應該頂戴而受，受了交還和尚，經過三次授與，和尚便替出家者著袈裟，並為說偈：

「大哉解脫服，無相福田衣；
披奉如戒行，廣度諸眾生。」

出家者著好袈裟，即行禮佛，而又遶壇三周，說自慶偈：

「遇哉值佛者，何人誰不喜？
福願與時會，我今獲法利。」

接著禮謝二師，再下座，而接受俗家六親的拜賀。

這是很簡單的儀式，如果省略不做，真是說不過去！

但在義淨三藏的《南海寄歸內法傳》卷三中，更為簡單，他說：「僧眾許已，（和尚）為請阿遮利耶（即阿闍梨），可於屏處，令剃頭人為除鬚髮，方適寒溫，教其洗浴，師乃為著下裙，方便撿（檢）察非黃門等。次與上衣，令頂戴受。著法衣已，授與鉢器，是名出家。」（《大正藏》五四．二一九頁上）這裡多了一項和尚為出家者於浴畢著下裙，就便檢查是不是正常的男子或女子，不正常者，不予剃度。

第四章 沙彌受戒及其持犯威儀

第一節 受戒的次第

沙彌出家改裝之後，就要談到受戒的問題了。沙彌戒雖以十戒為主，但卻須先受了三皈五戒，然後再受十戒。《五分律》與《十誦律》都說：先與五戒，後受十

戒。《薩婆多毘尼毘婆沙》也說：「先受五戒，以自調伏，信樂漸增，次受十戒。」（《大正藏》二三．五〇八頁上）若不受五戒，直受十戒，授戒「僧得小罪」。因為七眾戒是漸次戒，應該依次而受，不得一進佛門出家，便受沙彌十戒，這在受者的心理上，恐怕準備不及！但也有人持相反的意見，以為五戒是在家戒，何必在出家之後還要受此五戒。其實，多受一次，不是更好嗎？律中既然有此規定，為什麼要怕麻煩呢？再說，佛教的戒律，是依人間社會的倫理觀念為基礎，出家戒是倫理關係及其要求的一種昇華，若不先從五戒開始受起，那便脫節懸空了！根據弘一大師的《四分律刪補隨機羯磨隨講別錄》中說：「剃髮已，先以五戒調伏身心，久處六月，給侍眾僧，信樂漸增。……待限滿已，和僧為受十戒。」這是更加嚴格了，先受五戒，半年之後，才能受沙彌十戒哩！

然在中國，小和尚上廟出家，既然很少舉行如律的出家儀式，更少受戒的儀式，不論五戒、十戒、比丘戒、菩薩戒，全部是交給傳戒的道場去一手包辦。中國的傳戒道場，也僅是照著《傳戒正範》，呼喊、跪拜、唱念一番，在短短的數十天中，像演戲似地按著劇本做作一番，就算傳戒得戒了！傳戒道場只注意眾多戒子的跪拜唱念的整齊好看，不注意戒子們是否領略了受戒的意義，是否能夠得戒？至於戒師的資格，能否合乎律中最低的要求，那更是不加過問的了。

因為中國的剃度師不管授戒，衡之以律，剃度師不是親教師（和尚），而只相等於依止師或者是教授師。事實上，為沙彌授五戒十戒，都是很簡單的事，為什麼中國的剃度師們要放棄這一神聖的權利與義務呢？

第二節 沙彌十戒的受戒儀式

在讀體見月律師編訂的《傳戒正範》中，沙彌戒是初壇儀式的程序。因為要適用於集體傳戒，所以排場的鋪張很大，儀節也很繁複。其實，受沙彌十戒的場面是不必那麼大的。照律中所見，傳授沙彌十戒，只要一位戒和尚，一位教授師，就夠了。乃至在《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一中說：「受十戒時，和尚不現前，亦得十戒；若受十戒時，和尚死者，若聞知死，受戒不得。」（《大正藏》二三．五〇八頁下）這是告訴我們，受十戒，和尚也可不現前，若和尚已死而不知其死，受十戒者，仍可得戒。受十戒時，和尚在前，固然如法，萬一和尚他去，只要有一阿闍梨，也可受十戒。這是一樁極其簡單的佛事，晚近的中國僧人把它當作大佛事來看，真是小題大作！

在道宣律師《行事鈔》卷下四的〈沙彌別行篇〉中，對於傳授十戒儀式的編訂，也是相當簡單的，一共分為三門：1.受戒的因緣：如請得二師，出家先受三皈五戒，再問遮難（障戒之惡）。2.明戒體：以三皈，納戒體。3.明戒相：宣說沙彌十戒的條文，然後為說五德及十數，受戒儀式便告圓滿。（《大正藏》四〇．一五〇頁中—一五一頁上）如若依準大乘佛事的通例，加上發願迴向，也就行了。近人續明法師，曾照這一程序，編訂了一種受十戒儀規，簡明扼要，我以為值得介紹，值

得推行；現已收在續師所著《戒學述要》一書中，不妨參考採用。但其仍有文言的附註說明理由在內，我以為說明的文字，應在儀式之外，所以我想再予刪增簡化如下：

剃髮並已受了五戒，受戒者便在佛前，至誠懺罪：

「 往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，

從身語意之所生，今對佛前盡懺悔。」（三遍三拜）

懺罪之後，至和尚戒師前，先行禮拜，再胡跪合掌。戒師便問遮難：

「善男子！聽：今是至誠時、實語時，我今當問汝，汝當如實答。

汝不犯邊罪耶？（答）無。

汝不污比丘尼（尼則「污比丘」）耶？（答）無。

汝非賊住入道耶？（答）非。

汝不破內外道耶？（答）無。

汝非黃門耶？（答）非。

汝非弒父耶？（答）非。

汝非弒母耶？（答）非。

汝非弒阿羅漢耶？（答）非。

汝非破僧耶？（答）非。

汝非惡心出佛身血耶？（答）非。

汝非是非人耶？（答）非。

汝非畜生耶？（答）非。

汝非二形人耶？（答）非。

汝字何等？（答）某甲。

汝和尚字誰？（答）上某下某大和尚。

汝生年幾歲？（答）若干歲。

汝衣鉢具備否？（答）具。

汝父母（尼則加入「夫主」）聽汝出家否？（答）聽。

汝非負人債否？（答）非。

汝非奴否？（答）非。

汝非軍公現職之官人否？（答）非。

汝是丈夫（尼則「女人」）否？（答）是丈夫。

汝是丈夫，有白癩、癰疽、乾痟、癲狂等病（尼則加入「大、小便二道合、陰道、大小便常漏、涕唾常出」）否？（答）無。」

問完遮難，戒師應對受戒者說：

「六道眾生，多是戒障，人雖得受，若有難遮，亦不堪受。汝無遮難，定得受戒。汝當發增上心，誓度一切眾生。戒是諸善根本，能作三乘正因；戒是佛法中寶，能護持善法，令正法久住。汝當一心諦受，隨我而白：

『我某甲，皈依佛，皈依法，皈依僧；我今隨佛出家，某甲為和尚，如來至真等正覺是我世尊。』（三說三拜，便得戒）以下三結：

『我某甲，皈依佛竟，皈依法竟，皈依僧竟；我今隨佛出家已，某甲為和尚，如來至真等正覺是我世尊。』」（三說三拜）

既發戒已，即為說戒相並問答：

「 盡形壽不殺生，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不偷盜，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不得淫，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不妄語，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不飲酒，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不著香花鬘不香油塗身，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不歌舞倡伎及故往觀聽，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不坐臥高廣大床，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不非時食，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。

盡形壽不捉持生像金銀寶物，是沙彌（尼）戒，能持否？（答）能持。」

說戒相已，為說沙彌五德：

「請僧福田經云：『沙彌應知五德：一者發心出家，懷佩道故；二者毀其形好，應法服故；三者永割親愛，無適莫故；四者委棄身命，遵崇道故；五者志求大乘，為度人故。』」

「沙彌應知十數：一者一切眾生皆依飯食（破自餓外道）；二者名色（破自然外道）；三者痛痒想（破梵夫為因外道）；四者四諦（破無因果外道）；五者五陰（破神我外道）；六者六入（破一識外道）；七者七覺意（破不修外道）；八者八正道（破邪因外道）；九者九眾生居（破色無色天計涅槃外道）；十者十一切入（破色空外道）。」（此十皆係法相名數，初學者可能不易聽懂，故我以為亦可酌情不用）

最後發願迴向：

受戒功德殊勝行，無邊勝福皆迴向
普願沈溺諸眾生，速往十方淨佛剎。
十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，
摩訶般若波羅蜜。」

受戒佛事完了，受戒者禮謝二師，並接受俗親朋友及觀禮居士的頂禮慶賀。

現在需要解釋的是遮難的內容。其中的弒父、弒母、弒羅漢、破僧、出佛身血，是五逆罪，已在前面五戒中講過，不必再講；非人是鬼神的變化，畜生是龍畜的變化，二形是兼具男女兩種性器官者；自「汝字何等」以下的十一條，文義明顯，不必解釋，所應解釋的是頭上的五條。

所謂「邊罪」，是指曾經受過佛戒，不捨戒而又犯了殺人、行（邪）淫、偷盜五錢以上、妄稱自己是聖賢等的四條重戒，便被棄於佛法大海的邊外，不能再來受戒，所以稱為邊罪。所謂「污比丘尼」，是指曾經破壞清淨比丘尼的梵行戒者，這在《善見律》卷一七中有細的說明：「於（比丘尼的口中、陰道、肛門）三處行婬，皆名壞比丘尼，若摩觸比丘尼，不障出家；若以白衣服強與比丘尼著，就行婬，亦名壞比丘尼，不得出家；若比丘尼樂著白衣服，就行婬者，不障出家；若初壞者不得出家；第二壞者，不障。」（《大正藏》二四．七九二頁中）女人污壞淨比丘者，亦成戒障。所謂「賊住入道」，是指在俗之時，曾經偷聽比丘（尼）說戒、羯磨，以及冒充比丘（尼），參加僧團的法事者稱為「賊住」，不許出家。所謂「破內外道」，是指本是外道，而來佛教中求度出家，後來又去做了外道，現在再來佛教中求度出家，他的目的是在尋求佛教的缺點，蒐集佛教的資料，去做破壞佛教的工作，所以不許出家。所謂「黃門」，本是東漢宦官的宮禁職稱，佛典因而譯忽男忽女、不男不女、可男可女者為黃門，若收他們出家，置於比丘中或置於尼中都不行的，所以這些人不能出家。

受持佛戒，都有戒障，都有條件，但以比丘比丘尼的條件最嚴，要求最高，戒障最重，遮難最多。沙彌沙彌尼是作為比丘比丘尼的基礎，所以在受沙彌十戒之前，就應問這些出家的遮難。

第三節 沙彌戒的範圍與持犯

前面說過，沙彌戒雖僅十條，但於比丘（尼）的具足戒，也得隨從學習與守持。在這裡，隱有一個問題：就是沙彌未受具足戒，從何而學比丘戒？這似乎是從未有人問過的問題。小眾不得聽大眾的說戒羯磨，所以古德多認為未受具足戒者，亦不得閱讀大戒，否則便成「賊住」而障受大戒。既不得聽，也不得讀，將由何而學？也許以為可從僧團的生活中體驗而學，但那終是不成的；一般比丘，每半月聽戒一次，也得五年的時間，始能把戒律學好，何況是沙彌？所以我想，非具足者不得聽戒的原因，主要是防止因有犯戒比丘於說戒羯磨時，發露、懺悔、出罪等情，被小眾或俗人聽了而生起輕謗譏嫌的過失。至於大戒的戒相條文，至少對於沙彌是可以閱讀的，外道以及非正信的俗人，則不應使之閱讀。南傳國家的俗人可以研究大律，開例的原因，可能也是基於這一觀念。但在《僧祇律》中規定，比丘若向未具足者說五篇七聚之名，便犯越毘尼罪，這是比丘不應鼓勵小眾及俗人看律的有力根據。

不過，具足戒對於比丘比丘尼，分為五篇七聚，也就是五等罪名的七類罪行，對於沙彌沙彌尼，只有一種罪名，稱為突吉羅，犯了大戒的突吉羅罪，是突吉羅；犯了大戒的波羅夷罪，也是突吉羅。唯其犯了十戒的前四根本戒的突吉羅，應該逐出僧團，稱為「滅擯」。若犯大戒波逸提罪中的「起惡見」（謂佛說行淫欲非障道法），比丘向其三番勸諫，而仍不捨惡見者，亦予逐出僧團。若犯其餘各戒均可以突吉羅法懺除。

但據《善見律》卷一七說：「沙彌有十惡應滅擯。何者為十？殺、盜、婬、欺、飲酒、毀佛、法、僧、邪見、壞比丘尼。」（《大正藏》二四．七九二頁上）唯其犯了前九惡，若能至誠懺悔，懇切改過，仍或可受比丘戒，「壞比丘尼」者，終身不得出家。事實上，遮難中的「邊罪」，就是犯了此十惡的前四惡，這似乎是說：犯四邊罪，若能至誠懺悔懇切改過，雖犯邊罪，仍或可受比丘戒。

小眾要隨學大戒，但也不是全部隨學。義淨三藏《南海寄歸內法傳》卷三的〈受戒軌則〉中說：「但於律藏，十二無犯。」「十二者為何？一、不分別衣，二、離衣宿，三、觸火，四、足食，五、害生種，六、青草上棄不淨，七、輒上高樹，八、觸寶，九、食殘宿食，十、壞地，十一、不受食，十二、損生苗。」又說：「斯之十二，兩小非過：其正學女，後五便犯。」（《大正藏》五四．二一九頁中）

這需要略加解釋：比丘有三衣，比丘尼有五衣，所以有分別何種場合應該披著攜帶何種衣，沙彌只有兩件同樣的縵條無縫衣，一當上衣，一當下衣，而無分別；

比丘比丘尼不得離三衣而宿，主要在大衣，沙彌無大衣，所以不犯；比丘不得觸火煮食，沙彌可以觸火為病比丘煮粥乃至為大眾熱飯；比丘即使很早吃飽了正餐之後，縱然未到正午，施主仍有美食供養，肚子仍可再吃，但也不得再吃，這叫作「足食」，如果一定想吃，那就要請另一尚未足食的比丘作「餘食法」，由另一作法的比丘先吃一口，然後自己再吃，沙彌年幼，不能耐飢，所以不受足食的限制；生種是五穀及瓜果的種子，比丘不得損害，沙彌則可代大眾處理；不淨是指的大小便利及涕唾等穢物；上高樹有失威儀，這兩條是防止俗人譏嫌而制；比丘不得捉觸寶物，沙彌可代大眾捉持；曾經接觸過的食物隔夜，稱為殘食，與殘食同室而宿，稱殘宿食，比丘不得再吃，沙彌可以再吃；比丘不得掘地或教人掘地，沙彌可以為大眾為三寶而掘地；凡是食物，不經他人授予，比丘概不可吃，沙彌不受此限，並為比丘做授食人；生苗是草木之類，草木是鬼神所依，所以比丘不拔草、不伐木，沙彌則不受此限。正學女是式叉摩尼的意譯，在這十二條中，前七條不持不犯，後五條不持便犯，這是與沙彌及沙彌尼的不同之處。

第四節 沙彌及沙彌尼的威儀

關於沙彌沙彌尼的威儀，在《大正藏》中有如下的五種典籍可資研究參考：

《沙彌十戒法并威儀》（一卷）

《沙彌威儀》（一卷）

《佛說沙彌十戒儀則經》（一卷）

《沙彌尼戒經》（一卷）

《沙彌尼離戒文》（一卷）

但因這五種典籍的內容，前後重複，沒有統一的綱領，初學者很難摸著頭緒，所以有明末的蓮池大師加以整理而集出《沙彌律儀要略》一書，稍後又有弘贊為之增註；另有明末滿益大師集出《沙彌十戒威儀錄要》一書；前者詳細而後者簡明，各有可取，頗有參考讀閱的價值，現今的臺灣印經處，有單行本流通。

在《沙彌十戒法并威儀》中說：「沙彌七十二威儀，總有十四（類）事。」（《大正藏》二四．九二九頁下）在《沙彌尼離戒文》中說：「威儀七十（件）事。」（《大正藏》二四．九三八頁下）除了有關男女個別的威儀不同而外，沙彌沙彌尼的威儀，多半是相同的。

現在我願將我自己以為是重要的一些威儀，分成男女兩組，摘錄如下：

（一）沙彌威儀

1.師教沙彌法：當敬大沙門；不得呼大沙門名字；大沙門說戒經時不得盜聽；不得求大沙門長短；大沙門有誤失，不得轉向他人說；不得屏處罵大沙門；不得輕易於大沙門前戲笑，及學其語言行相；見大沙門經過，除在讀誦、飯食、工作之時，當即起立；道中大沙門相遇，應站於一側迴避；若戲笑時見大沙門，即當停止。

2.沙彌事師法：當視師如父想；當早起；欲入師戶當先三彈指。當為師準備漱洗物；當掃地灑水；當為師摺衣被，拂拭床席；師出未還，不得捨房中去；若有過，師為教誡不得還嘴辯理；當低頭受師語，並思念行之；出戶當還將門關妥。

3.沙彌白師法：除了漱口、飲水、大便、小便及在界中四十九尋（每尋八尺）內佛塔禮敬等五事之外，凡有所作，皆須向師請示稟白。

4.沙彌入眾法：當明學；當習事；當為眾人服務；當為大沙門授物；當禮佛；當禮比丘僧；當問訊上下座；當留上座坐處；不得諍坐處；不得於座上遙相呼叫及笑；不得數數起立外出；若眾中呼到自己名字，即當起應；摩摩帝（執事比丘）令有所作，當先白師。

5.沙彌作值日法：當惜眾物，不得當道中作事；作事未了，不得中途捨去；作事之際若遇師喚，當報摩摩帝；當服從摩摩帝指導教令，不得違逆。

6.沙彌入浴法：當低頭進浴室；浴室中當避上座之處；不得以水相戲互澆；不得以水澆火使滅；不得調笑；不得損壞浴室器物；不得用水太費；不得在浴池中擦用肥皂。

7.沙彌入廁法：欲大小便，當即行；行時不得左右顧視；至廁門當先三彈指，使內中人知覺，不得催促先在廁中人之出；登上廁池再行三彈指，使噉糞鬼神知避；不得低頭視察自己陰部；不得「嗯嗯」作大聲；不得唾痰污壁；不得畫壁及地；不得久留廁上；廁中逢人，不得為作禮，當避道而去；離廁時當洗手，未洗手不應持物；當以水洗大小便道，稱為洗淨，不洗淨不得禮佛；當清水漱口，不漱口不得誦經。

8.沙彌禮師法：師坐禪，不應作禮；師經行，不應作禮；師進食，不應作禮；師說經，不應作禮；與師相逢左面，不應作禮；師盥洗，不應作禮；師臥病，地污，不應作禮。

9.沙彌入白衣家法：到人家門，應自審威儀，亦不得見人而故作威儀。無男子家，不宜入門；家有佛堂，入則先禮佛；入家若坐，當先顧視：有兵器處，不應坐；有寶物處，不應坐；有婦女衣飾物之處，

不應坐；不得獨與女人於屏障處共坐共語；不故弄小兒；不多言，不戲笑；當靜默坐；當正坐；不得結拜白衣做父母姊妹。

10.沙彌入市法：當低頭直往直返；不得與女人前後互隨而行；不得左右顧視東張西望而行；不得故視女人；不得往看熱鬧。買物不得諍貴賤，不坐女人店鋪；若受欺侮，方便避之，勿從求直；若已買妥甲處貴物，乙處雖賤，亦不得再捨甲處而取乙處，致令甲處生恨。

11.沙彌入尼寺法：當有同伴共去；入寺當先禮佛；若無特備客座，不得坐；不得作不適時宜之說法；若從尼寺還，不得說彼之好醜；不得與尼書信往還；不得假借針線及互為裁作洗滌衣物。

（二）沙彌尼威儀

1.沙彌尼外出法：外出不得獨行，應與大尼或二、三尼同行；若無尼，則與清信優婆夷同行；當視足前六尺而行；不得與男子共行或同道相隨。

2.沙彌尼睡眠法：不得仰臥、伏臥、左脇臥，當右脇吉祥臥；不得袒裸、自露；不得以手置於陰部。

3.沙彌尼入白衣家法：不得至婦女房中說笑；不得至灶下坐食；不得與婢女私語；不得獨往廁所；不得與人共同登廁；不得上男廁所；不得手授男子物，當置於地（或適當之處），使之自取；不得觸弄小兒。

4.沙彌尼入浴法：不得共優婆夷露浴；不得談論洗浴事；不得與優婆夷互看共洗；不得與小兒共洗；不得取他人已洗之水洗；不得自看形體之隱處。

5.沙彌尼入僧寺法：當隨大尼或二、三人去；入寺當先白知寺僧；不得與比丘同室宿；不得與比丘共座坐；不得共比丘相形笑；不得坐臥沙彌衣被中；不得與比丘共器食；不得誤著比丘衣。

以上是沙彌及沙彌尼威儀的縮影，實則也是比丘及比丘尼威儀的縮影，沙彌尼亦應同學沙彌威儀的共通部分。在家居士六齋日，亦應學持沙彌威儀。這是應該知道的事。

今日的僧尼，除了服裝異於俗人而外，能夠不犯淫行、不吃酒肉，已算了不起的。至於真比丘行，根本已無法夢見，男女僧俗的生活界限，幾乎也蕩然無存。女尼認俗人富豪為義父母者，競以為榮，能為有錢俗人執勞者，亦以為幸。至於抱持小兒而弄者，已是司空見慣，如此的僧尼品格，焉能望其住持佛

教而振興佛教？然而，冰凍三尺，已非一日之寒，豈能僅怪今日的僧尼？這是歷史的業積啊！

第五章 式叉摩尼的種種

第一節 什麼叫作式叉摩尼

式叉摩尼是梵文śikṣamāṇā的音譯，中國有好多種譯法：式叉、式叉摩那、式叉摩那尼、式叉摩尼，都是指的一種名稱；它的意思，則有舊譯「學法女」及新譯「正學女」的兩種。

這是佛制女人出家，成為比丘尼之前的必經過程，但又是被中國佛教久已遺忘了的一種名稱。所以，晚近以來，多數的佛教徒，對於式叉摩尼的意思，已經不解，且有誤解。有人以為在寺中從小帶髮修行的女子，便是式叉摩尼。其實，那是不對的，未落髮也未改裝的女子，僅是居士女的一種。居士分為在家與在寺的男女四種：在家的男女居士，稱為近事男與近事女；在寺的男女居士，稱為近住男與近住女。所以，住於寺中帶髮修行的貞女，乃屬近住女的一種，她們是居士的四眾之一，尚未進入出家五眾身分的階段。

中國現有許多女子，住於寺院而仍帶髮俗裝者，自以為是出家人，那是她們不懂佛制所致，實則她們還是俗人的身分。南傳佛教的泰國，現在沒有出家的女性，但仍許可女人落髮披縵衣而住於寺院中修行，她們在出家人之中沒有地位，依舊是俗人的身分，但她們能夠落髮披縵衣，形相已同沙彌尼，這比中國女子住於寺院既不落髮也不改裝，卻自稱是出家人者，實在是更值得敬佩，更值得嚮往的現象。

至於式叉摩尼，乃是沙彌尼與比丘尼之間的必經過程。女子出家，若不先經沙彌尼及式叉摩尼的兩個階段，便不能進入比丘尼的地位。男子出家，只有沙彌及比丘的兩個階段；女子出家，則比男子多了式叉一階。這不是佛陀歧視女性或袒護男性，乃是由於事實的需要而增加了式叉一階。

最初的女性出家，是依據八敬法成為比丘尼的，不經沙彌尼，也沒有式叉摩尼。後來，出家的女性漸漸多了，分子複雜了，水準不一了，有些女子自己出家不久，竟又度人出家了，於是師資的問題與師資的要求發生了，所以最少要十二年的戒臘及明戒律者，始可為師度尼。

有些比丘尼度了在俗的女子出家，一出家就受比丘尼戒，就成為比丘尼，然於不多幾天之後，那些不慣出家生活的女子，竟又很快地自動還俗了，於是出家過程的限期要求也發生了，所以也要受沙彌尼戒。又有一些比丘尼度了女子出家，不知已婚未婚，不知有孕無孕，乃至求度出家的女子，自己也不知曾否受孕，當他們出

家成了比丘尼之後，竟然有人大腹便便地生下了孩子，招致俗人的譏嫌毀謗，以為比丘尼犯了淫戒。於是，佛陀不得不為女子的出家，增加了式叉摩尼一個階段。

沙彌尼的階段，是不受時間限制的，式叉摩尼的階段，則期限為兩年，以這兩年的時間，一則磨鍊女子的性情，使她們漸漸地習慣於出家的生活，二則用來觀察女子的生理，是否曾經受孕。也許有人以為用兩年的時間來觀察女子的懷孕與否，似乎太長了，其實，所謂兩年，《僧祇律》卷三九中說：「二年者二雨時。」（《大正藏》二二．五三六頁下）也就是說從今年的雨季開始，到明年的雨季終了。在中國則可解為度過兩個年節，而不必是足足的兩年，比如今年的十二月三十日到後年的正月初一日，就算是兩年了，實際上僅是一年零兩天而已，以這樣的時限來驗明女子的有孕無孕，豈不是很恰當的事嗎？當然，若以今日的科學儀器檢驗，就不必那麼長的時間了。唯其俾使女子能夠漸漸地習慣於出家生活起見，這兩年式叉摩尼的階段，還是需要的。即弘一大師在其《四分律刪補隨機羯磨隨講別錄》中說：「六法淨心，二歲淨身；前者試看大戒受緣，後者可知有胎無胎。」

第二節 式叉摩尼的年齡

關於式叉摩尼的年齡，各部廣律所載，大致相同而略有出入。

《四分律》卷四八中說：「聽童女十八者，二年中學戒，年滿二十，比丘尼僧中受大戒；若年十歲，曾出嫡者，聽二年學戒，滿十二，與受戒。」（《大正藏》二二·九二四頁上）這是說若是十八歲的未嫁女出家，受了沙彌尼十戒，便接著經過兩年式叉摩尼的階段，以便學習出家生活中的重要戒律，到了滿二十歲的時候，便可受比丘尼戒而完成女子出家的最高階段；若是十歲年齡的曾嫁少婦（印度女子發育很早，十歲左右嫁人結婚的不稀奇），同樣也只須經過兩年的式叉階段，到十二歲時，就可以受比丘尼戒而成為比丘尼了。女子比男子早熟，雖是十二、三歲的少婦，她們的體質與智能，就可跟二十多歲的成年人相等了。所以律中准許十二歲的曾嫁女受比丘尼戒，卻未見二十歲以下的男子可受比丘戒的記載。

但在《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷一八中，有著稍微不同的記載：佛言：「若曾嫁女年滿十二或十八歲者，應與二年正學法，方授近圓（比丘尼戒）。」（《大正藏》二三．一〇〇四頁下）這裡所說的「十二」，是自十二歲起，再學兩年的式叉摩尼法，到十四歲時，才可受比丘尼戒。這與《四分律》所說自十歲，經二年式叉階段，十二歲受比丘尼戒的規定，相差了兩年。究竟那一種記載比較更對，那就不得而知了。我想，在印度，用《四分律》的記載是可通的，在中國，即使用《根本說一切有部律》的記載，還嫌太早，中國女子十二歲嫁人的，終究是少見的例子。

《薩婆多論》的記載與《四分律》相同：「尼十二得（受具）者，為夫家所使，任忍眾苦。」（《大正藏》二三．五五九頁中）《毘尼母經》卷八的記載，則與《根本說一切有部律》相通：「若女人十歲，已有夫主者，度令出家受沙彌

（尼）戒，滿二年後，得與受式叉摩尼戒，復滿二年後，得受具足戒。」（《大正藏》二四．八四四頁下）

另有一個問題，律中只說了十八歲以前的曾嫁及未嫁女，若要出家，必先經過兩年式叉摩尼的階層，卻未說到二十歲以上的女子出家，應該如何？據理推測，二十歲以上至五十八歲以下的女子，若來佛教中求度出家者，都該經過兩年式叉的階段。否則，習慣與否及受孕與否的兩個問題，依然存在。

第三節 什麼是式叉摩尼法

式叉摩尼的階位，雖在沙彌及沙彌尼之上，她們的戒品，仍然是沙彌尼戒的戒體，雖然另於尼僧中白二羯磨（在尼僧團中先說明一遍，再作兩番徵求同意的宣布，稱為一白二羯磨，簡稱白二羯磨），授與六法，但卻並不別有戒體可得，所以《四分律刪補隨機羯磨疏》（簡稱《業疏》）中說：「此學法女，無戒體也；但受別教，位過沙彌。」（《卍續藏》六四．四五〇頁B）因其另受六法的緣故，所以階位高過了沙彌。在所有的戒位之中，這是最特殊的一個階位，其他戒位，均有戒體可得，唯此一階，僅得別加六法而已。這個六法，就叫作式叉摩尼法。

什麼是式叉摩尼法？式叉摩尼除了嚴持沙彌十戒，另外加上六法，那就是：

（一）與染污心男子（髮下膝上）身相觸——成年男子並知對己有染污心者。

（二）盜人四錢以下——價值四錢以下乃至一針一草。

（三）故斷畜生命——故意殺害異類眾生使之死亡者。

（四）小妄語——相反而說見、聞、覺、知者。

（五）非時食——日影過中而進食者。

（六）飲酒——乃至一滴沾唇者。

式叉摩尼犯了沙彌十戒的前四戒——四根本罪，逐出僧團——滅擯；犯了這裡所舉六法之中的任何一法，必須重新白二羯磨，重受兩年的六法。若犯其餘，但名缺行，悔改即除。

在《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷一八中，又有式叉摩尼六法與六隨法的規定，內容與《四分律》的規定，頗有不同。現在照抄如下（《大正藏》二三．一〇〇五頁上）：

六法者：

（一）不得獨在道行。

（二）不得獨渡河水。

（三）不得觸丈夫身。

（四）不得與男子同宿。

（五）不得為媒嫁事。

（六）不得覆尼重罪。

六隨法者：

（一）不得捉屬己金銀。

（二）不得剃隱處（腋下及大小便道）毛。

（三）不得墾掘生（潮濕而能生草木）地。

（四）不得故斷生草木。

（五）不得不（由人）受（自取食物）而食。

（六）不得食曾（經接）觸（之）食（物）。

在《僧祇律》卷三八中說，式叉摩尼「二歲應隨順學十八事」，既未列六法，也未列六隨法。所謂十八事者，那是：「一切比丘尼下，一切沙彌尼上飲食；於其不淨，比丘尼淨，於比丘尼不淨，於其亦不淨；得與比丘尼同室三宿，與沙彌尼亦齊（止）三宿；得與比丘尼授食，除火淨五生種已，從沙彌尼受食；（比丘尼）不得向（其）說（比丘尼的）波羅提木叉（五篇七聚戒名），從波羅夷乃至越比丘尼罪，得語言：不得婬、不得盜、不得殺人；如是比丘得教，不得聽布薩、自恣；至布薩（半月說戒）自恣（安居解夏）日，至上座前，頭面禮僧足已，作（如）是言：『我某甲清淨，憶念持。』如是三說已，[古*頁]（退後）行而去；後四波羅夷（比丘尼共有八波羅夷，較比丘更加後四波羅夷即是：1.與染心男子肩以下膝以上身相觸；2.與染心男子捉手、捉衣、入屏處、共立、共語、共行、身相倚、共期；3.知他比丘尼有重罪而為覆藏不向人語；4.順從供養被僧舉罪而不與共住之比丘），若一一犯者，應更受學法。若十九僧伽婆尸沙已下（《僧祇律》比丘尼有十九條僧殘戒，《四分律》只有十七條），一切作突吉羅悔；若破五戒，何等五：非時食、停食食（即是吃了一次又吃一次的數數吃）、受金銀及錢、飲酒、著香華，隨其犯日，從始學戒。」（《大正藏》二二．五三五頁上—中）

我們看了上面所舉三種律本，都有不同的規定。不過中國是一向弘揚《四分律》的，若以《四分律》的規定作為式叉摩尼的基本法式，自然較為適宜了；至於

其餘兩種律本的規定，也不妨參考遵行，能夠多持一些戒，總是可喜的事。可嘆的是，中國的佛教，目前沒有式叉摩尼的一階，古代是否曾經有過，我還不曾見到可靠的記載；照律制而言，女性出家，若不先經式叉摩尼的兩年，根本不能受比丘尼戒，即使受了比丘尼戒，也是不能得戒。所以我很希望今日有志有願、有守有成、有能有力的大心尼眾姊妹們，應該來為律統與律制的重振而努力一番，不要苟且偷安地永遠是不倫不類的附屬品。

式叉摩尼白二羯磨及受六法的儀式，也很簡單，因為現下的中國佛教已不遵行，故也不必錄出。如若一旦能夠遵行時，自亦不難從律本之中尋出應用的。

第四節 悔罪法

最後，介紹一下突吉羅罪的懺悔法：

突吉羅罪，共有兩種：一是故意犯，一是無心犯；所以懺法也有兩種：一是對一人懺，一是自悔責心懺。其如下表：



對人懺，應該具足威儀，向一大德，胡跪合掌，作如是白：「大德憶念。我某甲沙彌（尼），故犯某某，突吉羅罪，今向大德發露懺悔，願大德憶念，慈愍故。」受懺大德即云：「自責汝心。」答言：「爾。」

自責心懺，也應具足威儀，至佛前焚香禮拜，胡跪合掌而白：「我某甲沙彌（尼）誤犯某某，突吉羅罪，今發露懺悔，更不敢作。」也有以為責心懺悔時不必到佛前去的，隨時犯了，隨時心念悔過，也就可以了。

式叉摩尼，除犯了所加的本法，應該別行而外，其餘的過犯，也只有突吉羅的一種，懺悔方法與沙彌沙彌尼相同。

比丘不得以比丘尼為懺主而向比丘尼悔罪，比丘應向上座比丘或同學同法的清淨比丘悔罪，比丘尼則可向比丘悔罪；至於沙彌，位在比丘尼之下，理應可向比丘尼悔罪，但是，沙彌是隨比丘而住於比丘寺院，自也用不著捨近就遠地去向比丘尼悔罪。

第六篇 通向涅槃的橋樑-比丘比丘尼戒綱要

緒說

比丘戒與比丘尼戒，是佛戒之中的重要大戒，所以也是最繁複的一種佛戒，從佛法住世的角度上看，這要比菩薩戒更加重要。故在漢譯《大藏經》中，有關比丘比丘尼戒的廣本大律，即達四、五百卷，歷代祖師注疏著述，尚不包括在內。我於南下閱藏的最初兩年，也將重心注於比丘比丘尼的廣律之中，但在這本書中，我只以三萬多字的篇幅，來約略地介紹比丘比丘尼戒。因為：第一，這是一本通俗性的書，它的讀者，大部分可能是在家人，俗人未必絕對不可看比丘及比丘尼律，但亦不必向所有的俗人詳細介紹出家戒；第二，嚴格地說，在中國現代的環境下，比丘及比丘尼戒的如律得戒，而又能夠如律持戒的，那是很不容易的事。憑心而言，我自己也是未曾真得比丘戒的一個「比丘」，甚至我也不是一個如法的沙彌，僅是現出家相的優婆塞而已！縱然希望如律而行，那也困難重重。

即使如此，本篇文字的內容，我仍不鼓勵尚未具足比丘及比丘尼戒的讀者讀它；當然，我也不會強烈地反對。

我對比丘比丘尼律的研究，幾乎耗盡了我數年來的全部精力，無非是想從律中找出中國佛教衰頹的原因，並資發掘振興中國佛教的方案，所以邊讀邊錄，邊做筆記，使它們的每一個問題，歸納成一個中心，做成一篇心得，並加進自己的意見，

剖視那些問題，也正視那些已經「死」了許多世紀的問題，使它們重新復活而成為我們現實的問題。我是試著做復活律典的工作，不是做泥古不化的工作，否則也根本不用我來浪費紙墨；古來的律著，已經夠人啃的了。但我的文字，雖有自己的看法，卻不會違背律典，甚至敢說：事事都有根據，讀者可以查對。讀者讀了本篇，可以參閱拙著《律制生活》，那都是單獨對於各種重要律制問題的專題介紹。

第一章 比丘及比丘尼的起源

第一節 什麼叫作比丘比丘尼

比丘是梵文bhikṣu的音譯，主要的意思是「乞士」，上從如來乞求佛法而養育法身的慧命，下向俗人乞求衣食以存活色身的生命，所以叫作乞士。另外還有「怖魔」、「破惡」、「淨命」、「淨持戒」等意思。因為出家學佛為比丘，必將了脫生死而不再受魔業及魔境的困擾和支配了，魔王少了一個可以利用和支配的魔民，所以感到恐怖；比丘持戒能破煩惱惡業，所以是破惡；比丘不以苦力、經商、種植、賣藝、售技而謀生活，乃以清淨乞食而自活命，所以稱為淨命；比丘以盡其一生的形相壽命，堅持清淨戒律，所以稱為淨持戒。

比丘的同音異譯，尚有「比邱」、「煏芻」、「苾芻」等數種。中國的古德注疏中，有人以為「苾芻」是一種草的名稱，據傳說，此草有五種勝德：一體性柔軟，二引蔓旁布，三馨香遠聞，四能療疼痛，五不背日光。所以取為出家人的命名。其實，經晚近學者的研究，這種附會想像的解釋是不正確的。苾芻是新譯，比丘是舊譯，它的梵文原字，只有一個，並沒有什麼草名的根據。又有人說「德比孔丘，故名比丘」，那更是無稽。

比丘尼是梵文bhikṣuṇī的音譯，它的意義與比丘相同，只是以尼音表示女性；所謂比丘尼，也就是女比丘或女乞士的意思。在音的異譯方面，也另有「比邱尼」、「煏芻尼」、「苾芻尼」的數種。

在佛教之中，據說三世諸佛都有僧俗男女的七（或九）眾弟子，比丘在七眾之首，比丘尼在比丘之次，這是佛教徒中的兩種主力或基幹，佛陀在世，佛教的活動是以佛陀為中心，佛滅之後，佛教的活動便以出家人為中心，比丘尼以比丘為中心，在家弟子以出家僧團為中心，如果沒有了比丘比丘尼，佛教的住世便將失去宗教的價值，而僅剩下哲理或學說文化的價值。

第二節 比丘比丘尼的出現

在我們的世界上，無疑地，比丘及比丘尼的出現，是由兩千五百多年以前，人類之中出現了一顆光芒萬丈而又爍古照今的明星——救人救世並救一切眾生的大悲佛陀釋迦世尊。

佛教有許多的名詞，是沿用古印度原有的語彙而注於新鮮的內容，至於七眾弟子的命名，有些似乎也是採同樣的方式而來。比如《五分律》中有十一種比丘，其中的乞比丘，便不是佛教的如法比丘。不過，我們可以肯定，七眾佛子的涵義，絕不同於其他外道的徒眾，其他的外道，也未能將他們徒眾的位別層次，分得如此的細密和謹嚴。

據《五分律》卷一五中說，佛成道後，初受離謂及波利兩賈客的供食，便令此二人受二自皈：皈佛、皈法。又為斯那婆羅門的女兒須闍陀受二自皈。（《大正藏》二二．一〇三頁上—中）因為當時尚未度五比丘，尚無僧寶可作皈依。可見比丘的出現，是在優婆塞及優婆夷之後了。但是據《四分律》卷三二〈受戒犍度〉的記載，佛陀的七眾弟子，是以比丘為上首，也以比丘出現得最早，那就是在鹿野苑中初轉佛法之輪，初傳佛的聖教，度了他在出家初期中的五個侍從。這五個侍從是由淨飯王派遣來陪伴太子修行，並且服侍太子修行的。後來由於釋迦太子放棄了極端的苦行，致被五個侍從誤以為太子退了道心，所以輕視太子而背離了太子。太子成道之後，卻懷念「此五比丘，執事勞苦，不避寒暑，侍衛供養」（《大正藏》二二．七八七頁中）的情分，便首先度了他們五人。這就是最早的比丘，也就是最有名的五比丘。

至於比丘尼，在七眾佛子之中，地位雖僅次於比丘，但是比丘尼的出現，卻是很晚的事了。據說佛陀成道的那一天，也就是阿難尊者的誕生日；女人能在佛教中出家，是由於阿難尊者的同情而代為請求佛陀的恩准。那時的阿難尊者，已經出了家，成了比丘，做了佛陀的隨身侍者；成道後的佛陀說法四十九年，佛將入滅時，《根本雜事》卷三七中阿難也自稱：「我隨佛後二十餘年。」（《大正藏》二四．三九一頁下）《長阿含經》卷三則說：「得侍二十五年。」（《大正藏》一．一九頁下）《善見律》卷五，也說佛成道二十年後，才由阿難做侍者。由此推想，佛陀座下之有比丘尼的活動，至少已較五比丘的出現晚了二十多年。但在弘一大師《四分律刪補隨機羯磨隨講別錄》中記載：「如來成道十四年，姨母愛道求出家。」究竟如何，則待考證。不過，無疑的，佛陀的姨母大愛道，便是最早也是最有名的大比丘尼。據說當時跟隨大愛道一同出家的，多達五百位屬於貴族階級的釋種女人。

第三節 中國最早的比丘與比丘尼

中國人知道有佛教，史家們相信是從東漢明帝永平八年（西元六五年）開始，但在最初的二百年中，傳教的工作已很可能迅速地普及到了全國的人民，傳教的教士，則以西域來的梵僧為主。中國人信了佛教之後，雖然也有很多落髮離俗的，但是尚未見有傳戒與受戒的記載。中國人成為正式如律的比丘，是在曹魏廢帝嘉平二

年（西元二五〇年），由於中天竺的曇摩迦羅到了中國的雒陽（古代的洛陽），建立了羯磨受戒法之後的事了。

中國之有比丘尼，是在劉宋文帝元嘉七年（西元四三〇年），有罽賓國的沙門求那跋摩，到了揚州；又於元嘉十年，有僧伽跋摩到了揚州，當時正有師子國（錫蘭）先後來了兩批比丘尼，所以初建了中國尼戒的律統。可見中國的比丘尼，又較中國的比丘遲了一百八十年的歷史。唯其當時是否就是二部僧中秉受比丘尼戒，則亦很難推定。

以上的資料，出於道宣律師的《行事鈔》。（《大正藏》四〇．五一頁下）

又據近人竺摩法師的研究說：「在中國，女子出家學佛最早的，照梁朝寶暢法師所著四卷《比丘尼傳》所載，其中自晉至梁，有七十四尼入傳，而以釋淨檢為中國第一個出家的比丘尼。」（《海潮音》四三卷十月號）我們從《比丘尼傳》中可以看到，淨檢比丘尼，是在晉愍帝建興年中（西元三一三—三一六年），因「於宮城西門」一寺內聽沙門法始講經之後，便發心出家的。

但是很不理想的，中國的第一個比丘尼，就是直接在比丘僧中受了比丘尼戒，她先向西域沙門智山受十戒，然後於東晉穆帝升平元年（西元三五七年），「浮舟于泗，撿（檢）等四人，同壇上，從大僧以受具戒。」（《大正藏》五〇．九三四頁下）這一個時代，比較《行事鈔》所載的早了七十六年。她在發心出家後四十年，才受具戒，可見求戒之難。

若從高僧傳中找根據，中國高僧的歷史，又可溯上推早七十年了。因為《梁高僧傳》中的中國第一個沙門，是嚴佛調。《梁高僧傳》卷一中說：「時又有優婆塞安玄，安息國人。」「亦以漢靈之末，遊賞雒陽。」「玄與沙門嚴佛調，共出《法鏡經》。玄口譯梵文，佛調筆受。」「調本臨淮人。」（《大正藏》五〇．三二四頁中—下）

從這一史實看來，嚴佛調是中國臨淮地方的人，臨淮位於現在安徽省盱眙縣的西北；他在漢靈帝末年之際，曾與安息國的安玄居士共譯《法鏡經》，那時他的身分是沙門；漢靈帝末年，是西元一八九年，所以又比曹魏廢帝嘉平二年（西元二五〇年）早了七十年。不過嚴佛調雖是中國有史可考的第一位高僧，但他是不是中國的第一位比丘，那就不得而知了。因為《梁高僧傳》只在「支婁迦讖傳」中，僅僅提到嚴佛調幾句，只說他是沙門，未說是不是比丘。

第二章 僧尼戒律的由來及種類

第一節 戒律的由來

我們已經說過，佛教的戒律是由於事實的需要而制，比丘比丘尼戒的完成，也不是一天的事。在最初的佛教僧團中，根本沒有成文的戒律條文，所有的出家弟子，都有很深很厚的根器，往往都在佛陀三言兩語的開示之下，便能悟證聖位，低則得法眼淨，見道證初果，高則直證四果阿羅漢，所謂「初果耕地，蟲離四寸」，這是由於聖位的道力而致的道共戒。僧團之中，既多是位階聖果的聖弟子，所以在道共戒的道力之下，自然合乎戒的要求而不犯罪，既不犯罪，所以也沒有制戒的必要。

據律中的記載，舍利弗先請佛陀制戒，佛陀則說無犯不制。佛在《五分律》卷一中說：「舍利弗，我此眾淨，未有未曾有法；我此眾中，最小者得須陀洹。諸佛如來，不以未有漏法而為弟子結戒。」（《大正藏》二二．二頁上）這與菩薩戒是不同的，菩薩戒是諸佛法爾，三世諸佛一律以菩薩戒而成佛，菩薩戒不是某一尊佛所制，而是諸佛同制，本來如此。比丘戒是根據事實的需要而制，佛陀雖然知道必須要制那些戒，但他絕不預先制定，這有兩重理由：一是表示民主，二是表示尊重弟子們的人格，如果不犯便制，弟子們當然會接受，但那不是出於弟子們的意思，而是出於佛陀的強制了，犯了罪才制戒，這是出於僧團大眾的一致要求。我們在律中可以看到，佛陀從未主動地制過一條戒，都是由於有人犯了過失，遭受了外人的誹謗譏嫌，才由知足、少欲、樂頭陀、知慚愧的弟子們稟告佛陀而由佛陀制戒；為了順從大眾的要求，佛陀甚至也不惜將他已制的戒條再三地修正，這都是表現著充分的民主風範。佛陀絕不希望弟子們有過失，好心出家的弟子們，自也絕不希望僧團中有過犯，這是一種自尊心的要求。如果佛陀預先制戒，便表示看不起他的弟子們，並也看準了弟子們必將有過失出現，這對僧團大眾幾乎多了一層憂慮，甚至有尚未犯罪之先，就被加上了枷鎖的感觸，這樣的作法，無疑是侮辱了弟子們的人格；犯了過失再制戒，那是出於戒的原因而制戒，不是佛陀的強制。

佛陀制戒的精神，從表面看，是佛的意思，從實際看，乃是僧團大眾的意思，佛陀僅是制戒過程中的主持人或證明人。戒是僧團大眾的防腐劑，這一防腐劑的處方者或配方者是佛陀，要求處方或配方的，則是僧團大眾；佛陀是為僧團 大眾看病的醫生，僧團大眾是請佛陀醫病的患者。因此，如果人尚不曾患病，先就他處方配藥，他一定會罵你是在觸他的楣頭；人患了病，才給他醫療，他便感激萬分了，這是眾生所以為眾生的通常心理。

因此，我們深深地體會到，佛陀是一位多麼偉大而慈悲的大導師啊！佛陀救護眾生，用心無微不至，既尊重大眾的意思，並也處處護念到眾生的缺點。想到這裡，不禁要使我們感動得熱淚盈眶了！

除了大乘菩薩戒是諸佛相同的而外，諸佛所制的比丘比丘尼戒是不盡相同的。不過，行淫、偷盜、殺人、大妄語，這四條根本大戒，諸佛也是相同的。如《善見律毘婆沙》卷八中說：「一切諸佛，波羅夷罪無異結；四波羅夷，不增不減。」（《大正藏》二四．七二九頁中）除此之外，不唯諸佛所制不同，即使我們所見的諸部廣律所收集的，也各有多少出入了。

據《僧祇律》的記載，佛陀為比丘們制第一條戒，便是淫戒。那是：世尊於毘舍離城，成佛五年，冬分第五半月，十二日，食後，東向坐一人半影，為長老耶奢迦蘭陀子制。

第二條制的是盜戒：世尊於王舍城，成佛六年，冬分第二半月，十日，食後，東向坐兩人半影，為瓦師子長老達膩伽，因洴沙王及糞掃衣比丘制。

第三條制的是殺戒：世尊於毘舍離城，成佛六年，冬分第三半月，九日，食前，北向坐一人半影，為眾多看病比丘，因鹿杖外道制。

第四條制的是大妄語：世尊於舍衛城，成佛六年，冬分第四半月，十三日，食後，東向坐三人半影，為聚落眾多（相互妄稱是羅漢而大得信施供養）比丘及增上慢比丘制。（《大正藏》二二．五四九頁下）

在各部律中，僅《僧祇律》載明制戒的年月日時，《僧祇律》中，也僅此四條波羅夷戒，載明制戒的年月日時。但是據說，初十二年，只有犯一戒制一戒，並無再犯的人。

即使如此，我們已可明白，佛陀為比丘制戒，已是成佛之後的第五年冬季了。這也說明了佛教的僧團中，到五年以後，分子漸漸複雜了，有許多根機稍淺的人進入了比丘僧團，發生了問題，所以必須制戒防腐，到了第六年以後，問題更多了，所以在一個冬季尚不足五十天的短時間內，竟然一連制了三條重戒。於是，比丘戒的創制，可能斷斷續續地，一直到了佛陀入滅之前，才告停止。像這樣完全本著當時當地的實際情況的需要而制成的戒律，自然不能與諸佛所制的戒律完全一樣，自然也不能將此戒律條文，完全適應於各個不同時代及不同地域中的比丘生活了。所以佛在《五分律》卷二二中要說：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」（《大正藏》二二·一五三頁上）這是多麼開明的聖教啊！

至於比丘尼戒，除了為女性特制的部分之外，多數的戒相，則與比丘戒相同，比丘尼戒的出現，當然遠在比丘戒之後了。

第二節 比丘及比丘尼的身分是怎麼完成的

比丘及比丘尼，固然必須守持比丘及比丘尼戒，但是，比丘及比丘尼的身分與資格，並不是由於守持了比丘及比丘尼戒而來。在過去七佛之中的一二三佛——毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛，沒有結戒，也不說戒，他們同樣也有七眾弟子（不過佛滅之後，佛法也就消失了）；釋迦世尊成佛後的最初五年，並未制戒，卻已有了很多的比丘弟子，可知比丘及比丘尼，不是由於戒律而來，相反地，比丘及比丘尼戒，倒是由於比丘及比丘尼的需要而有。

那麼，比丘及比丘尼的身分或資格是怎麼完成的呢？這就要說到比丘及比丘尼的種類了。現在先說比丘的種類，這在各部律中，也有多少不同：

（一）《五分律》有十一種比丘：1.乞比丘；2.持壞色割截衣比丘；3.破惡比丘；4.實比丘；5.堅固比丘；6.見過比丘；7.一語受戒比丘；8.二語受戒比丘；9.三語受戒比丘；10.善來受戒比丘；11.如法白四羯磨受戒比丘。（《大正藏》二二．四頁中）

（二）《根本薩婆多部律攝》有十種近圓：1.無師，謂佛世尊；2.證智，謂五苾芻；3.問訊，謂鄔陀夷；4.皈依，謂大迦攝波（即大迦葉）；5.五人，謂是邊國律師為第五；6.十人，謂在中方；7.受敬法，謂大世主；8.遣使，謂達摩陳那；9.二眾，謂二部俱集；10.善來，謂大師親命。（《大正藏》卷二四．五九九頁上。案：其中7.8.9.三種是比丘尼受戒法，其餘七種皆為比丘受戒法）

（三）《十誦律》有十種受具足戒法：1.佛世尊，自然無師得具足戒；2.五比丘，得道即得具足戒；3.長老摩訶迦葉，自誓即得具足戒；4.蘇陀，隨順答佛論故，得具足戒；5.邊地，持律第五，得受具足戒；6.摩訶波闍波提比丘尼，受八重法，即得具足戒；7.半迦尸尼，遣使得受具足戒；8.佛命善來比丘，得具足戒；9.皈命三寶已，三唱我隨佛出家，即得具足戒；10.白四羯磨，得具足戒。（《大正藏》二三．四一〇頁上。案：其中6.7.兩種是比丘尼受戒法，其餘八種皆是比丘受戒法）

（四）《毘尼母經》有五種受具足戒法：1.善來比丘，即得受具；2.三語（即三皈），即得受具；3.白四羯磨，受戒名為受具；4.佛勅聽受具（八敬法），即得受具；5.上受具，佛在世時不受戒，直在佛邊聽法，得阿羅漢果者。（《大正》二四．八〇一中）

（五）《四分律》有八種比丘：1.名字比丘；2.相似比丘；3.自稱比丘；4.善來比丘；5.乞求比丘；6.著割截衣比丘；7.破結使比丘（煩惱斷盡，證了羅漢果）；8.受大戒白四羯磨，如法成就，得處所比丘。（《大正藏》二二．五七一頁上。案：其中唯有4.7.8.三種是真的如法比丘，其餘五種是假的非法比丘）

我們舉了五種律本的比丘種類，都有小小的出入，但可歸納為十類：無師、一語、二語、三語、破結使、自誓、善來、問訊、論答、白四羯磨（含邊方五人及中方十人僧的兩種），比丘得具足戒，大概不出這十種方法了，但是佛世通常使用的，只有善來比丘與白四羯磨比丘。其餘八種乃是局限於特殊根性的人物，比較起來，破結使比丘，要比其他七種多些，餘如無師受具足戒的只有佛陀一人，自誓受的只有大迦葉一人，問訊受的只有鄔陀夷（迦留陀夷）一人，隨順答佛論受的只有蘇陀一人。至於善來比丘，一直用到佛陀入滅，便告終止，佛滅之後，只有白四羯磨受比丘戒的一種受戒法了。在佛陀時代，善來與白四羯磨是並用並行的，但有一

個分別：佛陀親自度比丘出家的，便用善來比丘。佛陀只要說一聲：「善來比丘！」受度的人，便以自己的宿根及佛陀的威神，當下鬚髮自落，袈裟著身，鉢盂在手，儼然就像老參上座一樣的比丘威儀了。但這必須是宿根深厚，能夠當下證果的人才行。善來比丘的意思，據理而推，應該含有三層：1.你要出離生死，來得正是時機；2.你能來做比丘，真是最好的事；3.你來出家做比丘，佛教非常歡迎你。

至於在佛陀的一生中，一共度了多少「善來比丘」？佛陀初期所度的大弟子，幾乎都是善來比丘。比如阿若憍陳如等五人，滿慈子等三十人，波羅奈城善勝子，優樓頻螺迦葉及其弟子五百人，那提迦葉及其弟子三百人，伽耶迦葉及其弟子二百人，優波斯那及其弟子二百五十人，大目（犍）連及其弟子二百五十人，摩訶迦葉、闡陀、迦留陀夷、優波離，釋迦族的王室子弟五百人，跋度帝五百人，群賊五百人，長者子善來。（此一資料見於《摩訶僧祇律》，《大正藏》二二．四一二頁下）以此可見，善來比丘在當時的僧團中，是領導階層，也是主要的成分了。

白四羯磨受具足戒的比丘，那是佛陀的比丘弟子們，再度第三代的比丘出家時才有的。因為印度的地域很廣，佛的諸大弟子，已在各化一方，各方都有人求度出家，各方都將求度出家的人，跋涉了長途的旅程，送請佛陀來度感到非常麻煩，甚至在中途發生變故，所以佛陀規定比丘弟子們，也可以度人出家受具足戒；受具足戒的人，必須要在十個比丘以上的僧團中，求得一致的通過與承認，才能算是合法的比丘。所謂白四羯磨，乃是一番報告，三番徵求默認，便稱為白四羯磨。十人之中，只要有一人反對，便是僧不和合，便不成受戒羯磨，受戒者便不得比丘戒。這是一個簡單而神聖的儀式，目的是在取得僧眾的認可，而不是私下的授受。雖然如此，在佛世的僧團中受具足戒，也是平常的佛事，通常都是就著半月說戒的機會舉行，因為這是規定的集會日期。除此以外，例如安居日及自恣日等，也都是授受具足戒的好機會。比如佛在《五分律》卷一六中說：「聽我於布薩時、自恣時、僧自集時，受具足戒。」（《大正藏》二二．一一一頁下）絕不像中國的佛教，分成禪寺、講寺、律寺。唯有律寺學律持律而傳戒，禪寺及講寺，不學不持也不傳戒了！這當然有其社會背景的因素之所形成，我們不必苛責，直到今日的傳戒，卻又有些濫了！

再說比丘尼的受戒種類：

（一）《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》有五種苾芻尼：1.名字苾芻尼；2.自言苾芻尼；3.乞求苾芻尼（俗人女以乞求活命者）；4.破煩惱苾芻尼；5.白四羯磨苾芻尼。（《大正藏》二三．九一三頁上。案：4.5.兩種為合法，其餘皆為非法）

（二）《毘尼母經》卷一，比丘尼有五種受具足戒：1.隨師教而行（八敬法），名為受具；2.白四羯磨而得受具；3.遣使現前而得受具；4.善來而得受具；5.上受具（破結使）。（《大正藏》二四．八〇一頁中）

其實，這兩種律本中所列合法比丘尼，只有四類：破結使、八敬法、遣使、白四羯磨。至於善來比丘尼，若照佛陀不親自度尼的慣例（《薩婆多論》卷二，《大正藏》二三．五一二頁下），這當不是佛陀親度的，而是由大比丘尼弟子度的；然照比丘尼的出現，遠在比丘之後十四或二十多年，那時的比丘僧團已經有了白四羯磨度人出家的軌式，比丘尼當不致仍學佛度比丘的方法，而以善來度比丘尼了，所以這是尚待考證的問題。

誰是破結使比丘尼？未見明文記載；以八敬法受具足戒的比丘尼，只有大愛道等五百釋種女人；遣使受的，在佛教史上，只有達摩陳那（《根本雜事》卷三二譯為法與）或半迦尸尼一人。因她生得太美了，很多男人，聽說她出家，都想從半路上把她破了，若從尼寺親自去比丘僧寺受戒，那就不能出家了，所以佛陀特許絕世的美女出家，若防中途遭破，可以派遣代表去僧寺求取羯磨，也可得戒；其他的，都是在二部僧中白四羯磨受。所謂三部僧中受，乃是先在比丘尼十人僧中白四羯磨，稱為作本法，再往比丘十人僧中白四羯磨受戒，得戒是在比丘僧中受，若不作本法而直往比丘僧中受具足戒，可以得戒，戒師則得罪。中國的比丘尼戒，曾否建立過在二部僧中受的制度，今已無從查考，有史可稽的，都是直接在比丘僧中受；中國的戒師，雖然歷代都因授比丘尼戒而得罪，但亦甘之如飴，未能使之如法如律！

所謂受具足戒，是說接受了全部的比丘戒或比丘尼戒；全部受持之後，便可優入聖域，階登聖位，直向阿羅漢果，而至了脫生死。不像受五戒、八戒、十戒，只是戒的一部分，而未具足全部戒。但在新譯的律典中，不稱受具足戒，而稱近圓。圓是圓滿寂滅，也就是圓寂，也就是涅槃，也就是了生脫死，也就是不生不死，也就是指的阿羅漢果的境界。這個「近」字，可以當形容詞解，說是靠近在圓寂的邊緣；也可以當動詞解，說是去向圓寂的境界接近。若以比丘戒的功能來說，近圓的近字，用動詞解釋是比較恰當的。我們可以憑著比丘或比丘尼戒的受持與堅持而漸漸接近於圓寂，並也必將接近於圓寂，最後進入於圓寂。因此，比丘戒及比丘尼戒，乃是我們用來通向涅槃之境的橋樑了。圓寂本是涅槃的意思，然而，中國的凡夫僧尼死亡，也都稱為圓寂，準律而論，那是代替死人妄語！

第三章 比丘比丘尼戒的內容及其同異

第一節 止持與作持

所謂戒律，應該是兩種類別的共同稱呼。廣義地說，比丘戒也包括了比丘律；狹義地說，戒是戒，律是律；律中包含戒，戒中不含律。因為毘尼（律）藏中有波羅提木叉（別解脫戒），波羅提木叉中不能攝盡毘尼藏。

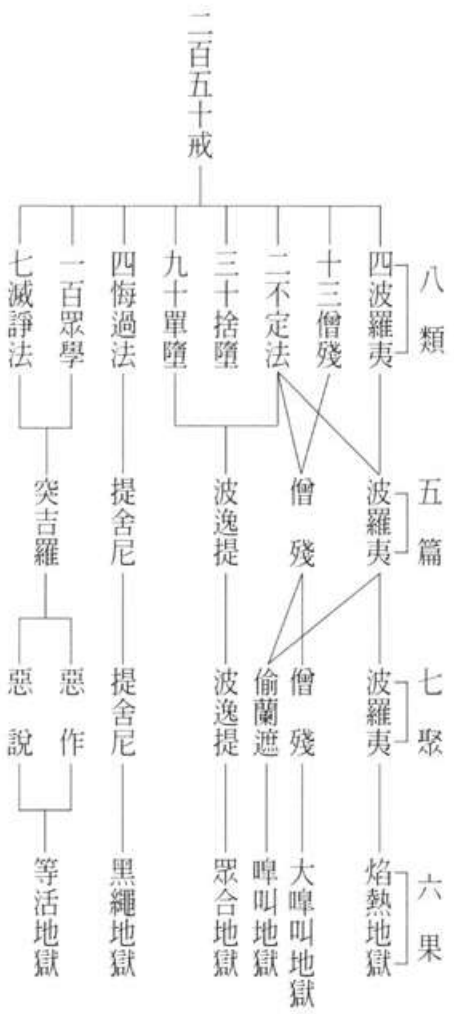
說得明顯一些，毘尼是統括止持與作持的，波羅提木叉則唯有止持。所以持律含有持戒，持戒不含有持律；因持律是僧團大眾共同的事，持戒是各個比丘個人的事。持戒稱為止持，因其不作惡；持律稱為作持，因其能成善。僧團的事應由僧團的大眾共同解決、共同推展、共同助成，所以必須和合了大眾的意見，綜合了大眾的意見來行事作法，這就是持律的精神，這就叫作作持。

在律藏之中，戒相條文的規定是戒，是止持；各種羯磨法的規定是律，是作持；律是幫助戒的推行者，律也是戒的促成者，律更是實行戒的監督者。比如人要出家持戒，必須先以羯磨法來證明並給予出家比丘的資格與身分；戒的條文如果在實行上遇到了困難，也可以用羯磨法來加以研究解決；如果發現了某一比丘或某些比丘的生活，越出了戒的範圍，便應該以羯磨法來為其舉罪、折伏、驅遣，乃至滅擯——逐出僧團之外。所以戒是比丘生活的防腐劑，律又是戒的防腐劑了。在個人的生活中，以戒為主；在僧團的生活中，以律為主。個人要求解脫生死，必須持戒；佛教要求歷久常新，必須持律。一個真正的比丘，沒有不持戒的；一個有希望的僧團，沒有不持律的。如果僧團不能持律，持戒的比丘也將得不到保障了。若照《四分律》的內容分配，比丘的二百五十戒，比丘尼的三百四十八戒，是止持；二十種犍度，是作持。前者是戒，後者是律；唯在戒中也有律，律中也有戒，此乃以其重點而作的分別。這在中國的佛教，實在是必須明白的，可惜能夠明白這層道理的人太少了！

第二節 比丘戒有多少

比丘戒的條文，在各部律中，都有出入；主要的出入是威儀戒。至於重戒與次重戒的條文，其文字雖有詳簡廣略的不同，戒目的條例，卻是大致相同，所以大致都說比丘二百五十戒。

比丘戒與比丘尼戒，通常分為五篇七聚，也就是五等罪行的七項罪名。事實上，比丘的二百五十條戒相，卻有八類條文、五等罪行、七項罪名、六種果報。現在列表如下：



因為這些都是專有名詞，需要解釋一下；又因為在這表上所列，有梵文的譯音，也有梵文的譯義，所以先要把音義介紹一下：

（一）波羅夷：梵語pārājikā，也有譯作波羅市迦，是棄（於佛法之外）罪，是斷頭罪，是不可救藥罪。

（二）僧伽婆尸沙：梵語saṃghāvaśeṣa，譯為僧殘罪，是僧團淨法中的殘傷者，唯其雖殘而尚有懺除救藥的餘地。

（三）不定：這是沒有一定犯那種罪名的罪，可能犯波羅夷，可能犯僧殘，可能犯波逸提，所以稱不定。

（四）尼薩耆波逸提：這是梵語的複合語naiḥsargika-prāyaścittika，尼薩耆是盡捨的意思，波逸提是墮的意思，合起來稱為捨墮。這是由於

取了蓄了不應取也不應蓄的東西，忘了帶上不該不帶的東西。首先將那東西捨給僧中，然後再以懺波逸提罪的方法懺罪。

（五）波逸提：是prāyaścittika的音譯，又有譯作波逸底迦及波夜提等，是墮的意思，是指墮地獄罪，因這無物可捨，所以通常稱為單墮。

（六）波羅提提舍尼：是pratideśanīya的音譯，有的譯作波羅舍尼，或簡稱提舍尼，意思是向彼悔，比丘共有四條特定的戒，犯了以後，須立即面對（彼）一人宣說悔過，所以又稱為悔過法。

（七）尸沙迦羅尼：是梵語śikṣā-karaṇiya的音譯，有的譯作式叉迦羅尼，是突吉羅的異名，這是應學或宜學的意思，所以通常稱為應當學。

（八）滅諍：在僧團之中，有了紛諍，乃至對於某一項問題，形成了兩派不同而對立的意見時，就是用滅諍法來解決。僧中的滅諍，共有七種方法；也只有滅諍法中，才有僧團羯磨的兩派制，取決多數派的意見為意見。

（九）偷蘭遮：梵語sthūlātyaya，可以譯作大障善道、大罪、麤惡、麤過等，或稱為濁重犯，主要的是由於波羅夷及僧殘罪的未遂罪中產生，但是也有獨立產生的，所以分有從（他）生偷蘭遮及獨頭偷蘭遮的兩大類別，輕重等次，則見本篇第五章。

（一〇）突吉羅：是梵語duṣkṛta的音譯，又有譯作突瑟幾里多、突膝吉栗多、獨柯多等。這裡面含有身業的惡作及口業的惡說兩種罪名，這是舉止言語上的小過小失，它的範圍是很廣的，在戒本中稱為眾學戒。

在這八類條文的十種名稱之中，波羅夷罪是無法悔除的，滅諍法的本身就是解決紛諍的一種方法。如果說戒法是解脫道的防腐劑，那麼悔法便是解脫道的清潔劑了。未曾沾污腐朽，應當防止沾污腐朽，這是戒法的功用；萬一沾污腐朽了，便應立即清潔處理，這是悔法的功用。但是不要誤會，悔法並不是萬能或全能的，悔法對於四根本戒的波羅夷罪，是愛莫能助的，悔法對於性罪（本來是罪），也是無能為力的；悔法只能悔除犯戒的戒罪或稱遮罪或稱制罪。比如殺畜生，是性罪；比丘戒中不得殺畜生，是遮罪。比丘殺一畜生，便得兩重罪；悔法只能悔除遮罪，性罪仍須償報。這好像一個政黨的黨員，同時又是政府的官員，他如果犯了國法，既要受黨紀的制裁，同時也要受國法的制裁；黨紀的制裁，不能代替國法的制裁。這與佛戒的悔法是同一個道理，所以我們絕對不可以為有了悔法，就可放心大膽地犯戒了。當然，在比丘戒中，有許多是性罪與遮罪同在的，也有些是僅只有遮罪的；有性罪的必有遮罪，有遮罪的則未必有性罪。至於那些是雙重罪的，那些是單一罪的，不是本文所能詳述。大抵犯淫、犯盜、犯殺、犯妄語、犯毀謗等戒，便含有性罪與遮罪的雙重罪，犯威儀戒，只有一種遮罪。

至於比丘戒的條數，通常說是二百五十條，《四分律》（《大正藏》二二．一〇一五頁—一〇二二頁）與《根本說一切有部律》（《大正藏》二三．六二七頁—九〇五頁），的確都是二百五十條，而且篇聚的排列也是一樣，都是：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過、一百應當學（《根本說一切有部律》的眾學法，合為四十三條，分則可成百條）、七滅諍。

但在《五分律》中，略有不同，共計二百五十九戒：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十一單墮（較《四分律》增加一條輕師戒，但其戒本中只有九十條）、四悔過、一百零八應當學、七滅諍。

《十誦律》則為二百五十七戒：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過、一百零七（戒本是一百一十三）應當學、七滅諍。

《僧祇律》則為二百一十八條：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十二單墮、四悔過、六十六應當學、七滅諍。

《解脫戒經》是：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過、九十六應當學、七滅諍，共為二百四十六戒。

至於戒本的文字，那更有互異之處了，比如《四分律》戒本，就有六種不同集法的本子。在這六種律本之中，以《五分律》的戒律最多，《僧祇律》的戒條最少。它們的差數，也多在於應當學的威儀戒中，其餘七項，出入較少。不過，除了四棄與十三殘之外，各本的條文次第，先後排列，也不一致。這該是由於各部編集者的看法不同所致。至於佛陀制戒的先後次第，除四棄法可從《僧祇律》中得到說明，其餘的何者在前制，何者在後制，如今已無從查考了，實際上這也不是重要的問題。

比丘戒究竟有多少條？這是很難解答的問題，因為律中所載，是就當時所曾發生的事實而制，有一件事便制一條戒，當在結集（編集並誦出）律藏的大會上，根據優波離尊者等所曾聽到並尚記得的戒律編集起來，便成為後世所傳成文的律藏，後來又經過部派佛教的各部分張，律藏便分成了五部，宗旨是相同的，內容卻略有取捨抉擇的不同了。總之一句話，比丘戒未必一定要有律中所備的二百五十條，但也未必僅此二百五十條，甚至可說比丘戒也是無量無數的，所以一切威儀行持，無一不可納入比丘戒的範圍之內。因此，也有將二百五十戒，含攝八萬四千細行的：以行、住、坐、臥四威儀，各含二百五十戒，成為一千戒；再循過去、未來、現在的三世，各有一千戒，成為三千戒；以三千戒各配身三業（殺、盜、淫）及口四業（妄言、綺語、兩舌、惡口），成為二萬一千戒；再配屬貪、瞋、癡及等分的四種煩惱，便成為八萬四千戒了。

這是一種數理玄學的算法，事實上雖不用此一呆板的計算方法，所能發現而可列入比丘戒的，仍然很多很多，真所謂威儀之數，量等塵沙。相反地，在此二百五十條戒中，倒有若干條是不能普遍適應於一切時地的。其實，即在大律之中，突吉羅便有很多很多，每一條戒都含有突吉羅，乃至在一戒中有好幾種突吉羅，戒本中

所舉應當學的突吉羅，不過列其大端而已，除此而外，尚未出現於律中的突吉羅罪，還是多得很哩！

第三節 比丘戒與比丘尼戒的同異

已經講了比丘戒的條數，現在再講比丘尼戒。前面已說過，比丘尼戒的大部分，是與比丘戒相同的，是援用著比丘戒的。但因女人與男人的生理與心理，是頗有不同的，故有若干條的比丘戒，不能適應於比丘尼，比丘尼也不能沒有她們特殊的規定。所以比丘與比丘尼戒，既有共同的，也有互異的。

通常說比丘尼五百戒，這是一大約的數字，其實五部律本的條文，都不夠五百戒的；但其根據實際的狀況和需要，那又何止五百戒?

《四分律》的比丘尼戒，共有三百四十八條；八棄（前四戒與比丘同）、十七殘（其中有七戒與比丘同）、三十捨墮（其中有十八戒與比丘同）、一百七十八單墮（其中有六十九戒與比丘同）、八悔過（全異比丘）、一百應當學（搖身而行及生草菜上大小便的兩戒，於比丘突吉羅，於尼波逸提，其餘全同）、七滅諍（全同比丘）。總計同於比丘者一百九十八條，異於比丘戒者一百五十條。

《根本說一切有部律》的比丘尼戒，共有三百五十四條：八棄、二十殘、三十三捨墮、一百八十單墮、十一悔過、九十五應當學、七滅諍。其與比丘戒的同異，大致與《四分律》相近而略有出入。

《五分律》的比丘尼戒，共有三百七十七條（其戒本則列三百八十一條）：八棄（前四戒同比丘）、十七殘（其中有五戒同比丘）、三十捨墮（其中有十八戒同比丘）、二百零七單墮（戒本列二百一十，其中有六十八戒同比丘）、八悔過（全異比丘）、一百應當學（大小便於生草菜上，尼為波逸提，餘皆同比丘）、七滅諍（全同比丘）。總計同於比丘戒者二百零一戒，異於比丘戒者一百七十六戒。

《十誦律》的比丘尼戒，共有三百五十四條：八棄（前四戒同比丘）、十七殘（有七戒同比丘）、三十捨墮（有十九戒同比丘）、一百七十八單墮（有七十一戒同比丘）、八悔過（全異比丘）、一百零六應當學、七滅諍。

《僧祇律》的比丘尼戒，共有二百九十條：八棄、十九殘、三十捨墮、一百四十一單墮、八悔過、七十七應當學、七滅諍。

《解脫戒經》只有一卷，有比丘戒，沒有比丘尼戒。但在所舉五種律本的尼戒之中，也以《五分律》的條數最多，《僧祇律》的條數最少。然其最多的也僅三百七十七條，所謂比丘尼五百戒，不過是大約的數字而已。

《行事鈔》卷中一，根據《明了論》說：「四萬二千福河恆流」（《大正藏》四〇．五三頁下）的意思而謂戒有四萬二千。但也有將僧尼二部整齊劃分地統計說：「比丘戒，略則二百五十，中則三千威儀、六萬細行，廣則無量；比丘尼戒三百四十八戒，中則八萬威儀、十二萬細行，廣亦無量。」這都是數理玄學性的統計法，實際上也未必如此的呆板。

比丘戒的波羅夷及僧伽婆尸沙，各部律中都同樣是四棄十三殘，比丘尼戒自僧伽婆尸沙起，各部律本，即有不同之處：《四分律》（《大正藏》二二．一〇三二頁—一〇三三頁）是十七僧殘；《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》是二十僧殘；《五分律》（《大正藏》二二．二〇七頁中—二〇八頁中）雖與《四分律》同為十七僧殘，但其內容又有互異之處；《十誦律》也是十七僧殘；《僧祇律》則為十九僧殘，這是比丘戒與比丘尼戒的不同處。

比丘戒共分五篇七聚，比丘尼戒沒有不定法，只有五篇六聚，這是二部不同處。

比丘與女人身相觸，不論大、小、死、活，不論上下部位，凡故意與之皮肉相觸者，僧殘罪；比丘尼與男子身相觸，須是成年人，明知對自己有染污心，自膝以上、目以下、腕以後，故意相觸者，波羅夷罪。這是二部不同之處。

比丘知他比丘有粗惡罪如四棄十三殘，而為他覆藏不舉其罪者，犯波逸提罪；比丘尼知他比丘尼犯波羅夷罪，不自表白，不向僧團舉罪，犯波羅夷罪。這是二部不同處。

比丘故弄陰（類於今人所說的手淫）出精者，犯僧伽婆尸沙罪；比丘尼故弄陰失精者（是指陰道內的分泌液，女子起淫念、行淫事、陰道受物觸，均有分泌現象）。《薩婆多論》卷三說女子出精沒有男子容易故犯波逸提罪（《大正藏》二三．五一九頁中）。《五分律》卷一二則說比丘尼以手拍陰者波逸提，出不淨偷蘭遮（《大正藏》二二．八七頁上）。《僧祇律》卷四〇也說比丘尼以水沖、用物入陰道、為歇欲者偷蘭遮，出精亦偷蘭遮。（《大正藏》二二．五四六頁上—中）這是二部不同之處。（注意：男子手淫過多，會成癆病及神經衰弱遺精等；女子弄陰過多，會引起白帶、子宮瘤、子宮下垂、月經失調等）

比丘吃大蒜等五辛，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

比丘以香塗摩身者，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

比丘於生草及菜上大小便利，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

比丘搖身而行者，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

類似的同異之處，尚有很多，尚有若干僧尼二部各別制的，在此不能盡舉。

比丘尼戒的最大不同之處，尚有一個八敬法。八敬法是最早出現的比丘尼法，大愛道等五百釋迦族的婦女出家，就是接受了佛制的八敬法而成為比丘尼的，後來雖然有了所謂五百條的比丘尼戒，比丘尼除了要受持五百戒，仍要受持八敬法，並以八敬法為比丘尼戒的重心戒。《四分律》稱八敬法為八不可過法，又有稱為八不可違法的。這是比丘尼所不得不持也不能不持的。現將《四分律》卷四八〈比丘尼犍度〉中所列的八不可過法，抄錄如下（《大正藏》二二．九二三頁上—中）：

（一）雖百歲比丘尼，見新受戒比丘，應起迎逆禮拜，與敷淨座請令坐。如此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

（二）比丘尼不應罵詈比丘、呵責；不應誹謗言：破戒、破見、破威儀。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

（三）比丘尼不應為比丘作舉（罪）、作憶念、作自言、不應遮他覓罪、遮說戒、遮自恣；比丘尼不應呵比丘，比丘應呵比丘尼。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

（四）式叉摩那學戒已，從比丘僧乞受大戒。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

（五）比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中半月行摩那埵（意喜或悅眾的意思）。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

（六）比丘尼半月從（比丘）僧乞教授。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

（七）比丘尼不應在無比丘處（結）夏安居。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

（八）比丘尼僧安居竟，應（往）比丘僧中求三事自恣（凡比丘僧對尼有從）見、聞、疑（三種情形下得知的罪行，均可隨意說出，策為三事自恣）。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

實際上，今日的中國比丘尼，縱然是最有道心的人，也只能受持八敬法中的兩、三條而已，其餘都是有關羯磨法或作持法的問題，根本無法如律而行了。因為八敬法在中國佛教史上，迄今尚無法找到其曾經如律實行過的確實根據！

式叉摩尼，中國似乎從未有過；半月往比丘僧中乞教授，在唐代的南山道宣律師便說：「比世中，多有行前略法，良由廣德難具。」（《大正藏》四〇．一五三頁上）尼乞比丘教授，有廣略兩種方法，廣法是受尼僧請了之後，比丘僧中須差有德上座往尼僧寺中教誡；略法是尼僧遣人來請，比丘僧中但說：「此眾中無有教誡尼者，但自謹慎莫放逸。」如此一說，尼答：「依教奉行。」就算行了略法。唐代既然未行廣法，到了宋代的靈芝元照律師則說：「今時廣略俱廢，止可聞知，用為

來習耳。」至於比丘尼應在比丘及比丘尼的二部僧中出僧殘罪，因為中國的比丘尼受具戒，一向都是直接從比丘一部僧中求，二部僧中出殘罪，當也更是見不到了。結夏安居與解夏自恣，今日的臺灣，已有大德推行，可惜的是比丘與比丘尼同在一寺安居，同在一寺作法，仍然不是律制所許可的！比丘尼不得在無比丘住處安居，但也不得與比丘同寺安居，而是於比丘近處安居，那是為了便於每半月到比丘僧中請教授人。由此檢討下來，有大心發大願的比丘尼姊妹們，會有什麼感想呢？讓它就此混下去呢？還是迎頭趕上，努力振興呢？這是與整個佛教的命脈有關，更是與尼眾姊妹們的前途有關的大事業及大問題哪！

第四章 比丘及比丘尼的重要戒

第一節 那些是重要戒

因為限於篇幅，本文未能將全部的比丘比丘尼戒，一一介紹出來，本文只能提供一個綱要，標出一個輪廓，如若有志學戒持戒的讀者，自可另看各部的大律。

佛戒，都該是重要的。但是，那些戒是比較更加重要的？弘一大師曾在他的《四分戒本隨講別錄》中，有這樣的開示：「且約最低標準而言，止持之中，四棄、十三僧殘、二不定法，悉應精持；作持之中，結僧界、受戒、懺罪、說戒、安居、自恣等，亦易行耳。」又說：「威儀中如性罪（殺畜命、妄語戒等），及此土譏嫌最甚者（飲酒、非時食，及關係尼女諸戒等）皆應持之，其餘隨力可耳。」這是非常寶貴的意見。

關於威儀戒中的殺生及小妄語戒，已在五戒一文中介紹過了；至於飲酒、非時食，及尼女等的威儀問題，我在拙著《律制生活》一書中，已寫了〈佛教的飲食規制〉及〈佛教的男女觀〉兩篇專文討論，在此不再重複。現在要介紹的，便是四棄、十三僧殘、二不定法。

第二節 四棄法

比丘及比丘尼的波羅夷法，雖有多寡的不同，但其主要是在四根本戒：

（一）淫戒，分為兩種：一是自淫他，凡有淫欲心，於男性的口道及大便道，於女性的陰道、大便道、口道，乃至於畜生及死屍多分未壞者的三道，入如毛頭許，便犯波羅夷；二是他淫自，凡為怨家及強暴所逼，或在睡眠時，他來行淫，當陽具入時、入已、出時，三時中有一念受樂之感，便犯波羅夷罪。比丘尼則改為三道主動受他行

淫，入如毛頭許即犯波羅夷；被逼強暴受人行淫，三時中有一時受樂，亦犯波羅夷。

但是淫戒波羅夷的罪業，也有輕重之分。賢首法藏大師曾於《梵網經菩薩戒本疏》中分成：約境（高下）、約心（強弱）、合辨（心境）、約數（多少）、約造趣（隱顯）、約損（自他之德）等六位，說明淫戒的輕重差別。在此且將約境一位，介紹一下，其餘當可比類而知。境有十種：1.死屍未壞，2.與鬼交通，3.畜生，4.人，5.諸親，6.姊妹（兄弟）等，7.在家二眾持五戒八戒等，8.出家二眾持大戒等，9.父母，10.聖人，如犯羅漢或羅漢尼。（《大正藏》四〇．六二一頁下）同樣是犯淫戒波羅夷，卻是前輕輕於後重；淫死屍者最輕，淫聖人者最重，這是當在受報之時，即見分曉的事！

（二）盜戒：凡知是有主之物，起盜心盜取價值五錢以上的重物，離其本來處所，即犯波羅夷罪。盜戒在四波羅夷戒中是最複雜的一戒，在各部律中均有許多的分析，特別是在《僧祇律》中，分析得尤其細密。盜戒總名「不與取」，但有自手取、看取、遣人取的不同。所取物件的種類、處所、方式，有二十六項之多：地處、地上處、乘處、擔處、空處、上處、村處、阿蘭若處、田處、處所、船處、水處；私渡關塞不輸稅、取他寄信物、水、楊枝、園中樹果草木、無足眾生、二足眾生、四足眾生、多足眾生；同財業、共要（同約）、伺候、守護、邏守要道等。

盜戒波羅夷，雖同犯不與取五錢以上，若由於物主及物體的不同，業報也各有輕重不同。比如盜富人五錢，富人不會有太多的痛苦，若盜窮人的五錢，可能就急得走投無路了！盜捨心大者與慳心重者，罪過也是不同的。

（三）殺人戒：凡是故意殺人，明知是人，殺死即犯波羅夷罪。殺人的方式則分有親自殺、教人殺、現相（比如點頭揮手示眼色等）殺、讚歎殺、遣書殺、以殺具（如設坑阱暗器等）殺、咒殺等。

殺人波羅夷，但其業報也有輕重。由於所殺之人的等位高下，能殺之心的品級強弱，及所用殺法（身、口、意業）的程度不同，業報也有輕重不同了。比如同樣的殺人，殺普通人的罪業較輕、殺了已發菩提心的人罪業就較重了，如果殺了父母師長乃至聖人，那就更重了！如以貪心殺人，罪較輕；瞋心殺人，罪較重；邪見心殺人（以為殺人能得福、能生天，或以為殺人不會有果報等），罪業就更重了。

（四）大妄語戒：以欺騙心，對解語人，妄說自己得過人之法如聖人如禪定等，辭意分明，當前的人信以為真，受其欺騙者，便犯波羅夷罪。若用文字妄語、若遣他人代自己妄語、若示相妄語，只要達成同樣的目的，即成大妄語罪。

大妄語波羅夷，罪業也有輕重。欺誑恩人及尊長者重，欺誑普通人者輕；欺誑大眾多數人者重，欺誑少數乃至一人者輕；受騙者極其痛惱者重，受騙者不太痛惱者輕。若為名利恭敬作大妄語，並反以為這是功德而常行不息者重，為避苦難迫害而作大妄語者輕。當然，波羅夷都是重戒，都是棄罪，若犯即得波羅夷，即失比丘比丘尼戒。此處所稱的輕，乃是重罪業報之中的比較輕，而不是離開重戒入於輕戒的意思。

以上四條，便是四棄法，如若犯破其中的任何一條，即被棄於佛法大海的邊外，終身不得再做比丘比丘尼。但也各有其開緣：

（一）淫戒：若睡眠無所覺知，他人來在自己身上行淫；若被逼行淫而不受樂；若一切無有淫意；若為癡狂心亂痛惱所纏者，均不算犯。

（二）盜戒：若作與己想；若作己有想；若作糞掃（拋棄）物想；若作親厚（知己而不分彼此者）想，如此不與取者，均不算犯。

（三）殺戒：若擲刀杖瓦石等器時，誤打他人而死者；若建築房舍時，誤墮木石磚瓦等，致將下面的人打死者；若好心扶持病人行坐住臥等，病人因此而死者；若無害心而致他人於死者，均不算犯。

（四）大妄語：若增上慢人（自己無心欺騙人，但由於禪定的錯覺，自以為真的證了聖人法者）；若是業報因緣，不說是由修而得者；若戲笑說；若疾疾說（他人不能理解）；若獨處說（自對自說）；若夢中說；若錯說等者，均不算犯。

第三節 十三僧殘法

所謂十三僧殘者，便是：1.故失精，2.摩觸女人，3.與女人麤語，4.歎身索供，5.作媒人，6.無（施）主僧不處分（而造）過量（超過長佛十二搩手內廣七搩手）房舍，7.有（施）主僧不處分（而造）房舍，8.無（犯戒）根（據而以犯）重（戒之罪）謗他，9.（以）假（的犯戒）根（據）謗他，10.破（和合）僧（而又）違（逆僧團之勸）諫，11.助破僧違諫，12.污（他）家（為白衣送禮等，致被僧團驅）擯（離此他去，心存不服），謗（毀僧團）違（逆）僧（團的勸）諫，13.惡性拒（絕）僧（團的忠告，並）違（逆僧團的勸）諫。

實際上，十三僧殘之中，在今日的中國佛教來說，只有摩觸女人，與女人麤語及作媒人的三戒，比較是顯著而重要的。至於故失精，是個人的事，出家人犯手淫是不可以的，但卻不致因此而招到外人的譏謗，故弄陰出精的方法雖多，但總不致明目張膽地公開弄給人家看的。同時，若不出於故意弄陰，雖失精，也不犯戒；凡夫失精是難免的，縱然欲心生起而致失精，若不出於有心使之失精者，也不犯戒。至於女子的性器分泌，情形也是一樣。至於自歎有德而索淫供，我想是絕難發生的事，因為這是顛倒之見，絕少有人敢說出口來的。至於造房舍，現在根本不可能再受此一限制了。至於無根謗與假根謗，相信是會有的，但在今日的社會裡，若沒有確切的人證與物證，殊少能夠取信於人的。至於破僧及協助破僧，在不行羯磨法的中國佛教裡，根本無從破起。至於污他家，出家人給信徒拜節送禮，在末法時代的中國，凡是一個道場的住持，已難絕對不走這樣的路了，雖當重視這一條戒，然而中國寺院的住持人，若給俗人送了禮物，又有誰會驅擯他們，命令他們離此他往呢？至於惡性不受僧諫，在不行羯磨法的環境中，自然也是用不上的。其實在十三條的僧殘法中，6.7.兩條，須以羯磨法求得僧眾同意處分；10.11.12.13.的四條，須在僧眾中三諫三番羯磨，才能成立。在不行羯磨法的環境裡，十三僧殘法，至多只能實踐七條而已。

既然如此，我們姑且僅就摩觸異性、與女人麤語、作媒人的三戒，略為介紹如下：

第四節 摩觸異性戒

摩觸女人是比丘所戒，受男人摩觸是比丘尼所戒。摩觸異性的危險性特別大，由於摩觸的感受，能使情緒興奮，能夠觸發生理的不良反應。據研究：人體最敏感的部位是嘴部、乳部、腋部、腰部、陰部；遲鈍的部位是背部；毛、髮、爪、齒，乃是最遲鈍的部位；其他如腿部、臀部、腹部、臂部、臉部等，則屬於次敏感的部位，如果是感情脆弱的女人，最敏感的部位，一旦受到異性的撫摩時，往往會興奮得失去一切反抗的能力。因為凡夫未能離欲，對於異性，總有一種與生俱來的渴慕欲，一旦彼此的肉體接觸在一起時，就有一種異樣的感受。顯然，這是屬於心理的分別作用，女人與女人相觸，感受是平常的，男人與男人相觸，感受也是平常的。如將眼睛矇起時，或在無意之中時，受到異性的摩觸而又不知是受異性摩觸之際，感受也是平常的。如果我是男人而明知對方是一個我所日夜愛慕的美女，摩觸之時的心理反應，便會特別的強烈，乃至僅僅摩觸一隻衣角，也會產生遐思綺想的；同樣的，如果我是女人而遇到私心戀慕的一個美男子，接受摩觸之時的心理反應，也會特別的強烈。

出家人禁止淫欲，禁止淫欲的目的，是為了解脫此一由於淫欲而來的長夜（久遠）生死的束縛，禁止淫欲是斷欲離欲的訓練工作，從禁止淫欲，漸漸與淫事疏遠，進一步再漸漸與淫念疏遠，最後便可遠離淫欲所構成的生死迷惘了。同時，出家人與異性相觸，縱然心無邪念，也是最易招受外人譏謗的事。

一個正在戒鴉片的人，不能讓他聞到鴉片味；一個正在戒酒的人，不能讓他嗅到酒味；一個正在戒賭的人，不能讓他進入賭場，否則是很難戒除的。同樣的，一個正在戒淫中的出家人，也是不能使他摩觸異性或受異性摩觸的，否則戒淫的工夫就可能因此而受到猛烈的考驗了；禁不起考驗的人，就可能因此而遭到破犯根本淫戒的威脅。所以，出家人的肉體與異性相摩觸的行為，雖不即是淫欲的事實，但卻由於摩觸的反應，很可能促成淫欲的事實，出家人不得摩觸異性的原因即在於此。由於女人的心志危脆，體力薄弱，不易抗拒外力的威逼與利誘，故對摩觸一戒，從嚴制定。比丘摩觸女人犯僧殘，比丘尼與男子相摩觸犯波羅夷，這不是袒護比丘而欺侮比丘尼，乃在於保護比丘尼的戒體安全，所以防止從嚴。但是，摩觸的部位，比丘尼與比丘是有出入的：比丘尼自膝以上、目以下、腕以後裸受男子觸，犯波羅夷。因為膝以上、目以下、腕以後，正是次敏感而又包括了最敏感的部位！這一部位的指定，是我參合了各種律本而組成的。因為《四分律》是自膝以上、腕以下、腕以後；《有部律》則是目以下、膝以上。《十誦律》乃說：「髮際以下、至腕、膝以上，[古*頁]衣順摩逆摩，……波羅夷。」（《大正藏》二三．三〇三頁上）《四分律》自腕以下，那就沒有包括臉部與口部，《十誦律》自髮以下，那就從額部起了，《有部律》自目以下，是比較適中的。在《善見律》卷七中對比丘的規定：「若欲心，以口與口，此不成婬相，得突吉羅罪。」但是又說：「樂受細滑，以口與口，僧伽婆尸沙。」（《大正藏》二四．七二三頁中）若準比丘尼戒，男女兩嘴，相接相吻，至少也是初篇（波羅夷）偷蘭遮（未遂）罪了。

《十誦律》卷四二，對於比丘尼受摩觸，有如下的四項說明：1.髮以上、腕以前、膝以下，卻衣受男子觸，偷蘭遮；有衣受男子觸樂者，突吉羅。2.髮以下、腕以後、膝以上，卻衣受摩觸，波羅夷；有衣受摩觸，偷蘭遮。3.比丘尼漏（淫染）心，聽漏心男子摩、抱、捺、按、拖，均犯（波羅夷）。4.面、咽、胸、脇、脊、腹、臍、大小便處、髀，乃至膝，卻衣受摩觸者，波羅夷；有衣受摩觸者，偷蘭遮。（《大正藏》二三．三〇三頁上—中）

比丘尼會議中則說：「僧祇：若比丘尼染污心，欲看男子，責心突吉羅；若眼見、聞聲，對首突吉羅；若身相向，偷蘭遮。」

對於比丘而言，《僧祇律》卷二九、三〇說：「欲心隨女人後行，步步得越毘尼罪。」；「腳蹴女人，得偷蘭遮……，瞋打婦人，得偷蘭遮。」（《大正藏》二二．四六五頁下，四六八頁下—四六九頁中）

《善見律》說：「髮髮相觸，爪爪相觸，得偷蘭遮；若相互覺知者，僧伽婆尸沙。」（《大正藏》二四．七六二頁上）

但在律中，有制也有開，並不是一觸異性就算犯重犯殘：明知是女人，以身觸身，身動而受樂，比丘犯僧殘；身動而不受樂者，犯偷蘭遮。以衣觸身，以身觸衣，身動受樂不受樂，均犯偷蘭遮。疑是女人，以身觸身偷蘭遮，以身觸衣突吉羅。

明知是成年而對自己存有染心的男子，膝以上、目以下、腕以後，以身觸身，比丘尼動身受樂，即犯波羅夷；不受樂，身動偷蘭遮。以身觸衣，以衣觸身，尼往觸男，偷蘭遮；男來觸尼，尼受樂者，偷蘭遮。疑是男人，以身觸身，偷蘭遮；以身觸衣、以衣觸身，突吉羅。

不以淫欲心，而有所取與，相觸不算犯；若相解（縛）時，相觸亦不犯；戲笑相觸不算犯；靈芝律師以為戲笑相觸，有乖威儀，應結突吉羅罪。

《十誦律》卷三中說：「若母想、姊妹想、女想，摩觸女身不犯；若救火難、水難、刀難，若墮高處、惡虫難、惡鬼難，不犯；若無染心觸不犯。」（《大正藏》二三．一五頁下）

《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷五中說：「若復苾芻尼，自有染心，共染心男子，從目已（以）下膝已（以）上，作受樂心，身相摩觸，若極摩觸，於如是事，此苾芻尼，亦得波羅市迦，不應共住。」但是又說：「若苾芻尼，無染心，男子或有染心或無染心，尼觸，防心者無犯；若尼有病，男為摩身，尼起染心，得惡作罪，無染心者無犯，及病惱所纏者無犯。」（《大正藏》二三．九三〇頁上）

《十誦律》與《有部律》，對摩觸戒的要求極寬。《根本薩婆多部律攝》卷三則說：「母女姊妹，作受樂心，觸彼身時，亦得麤罪；……若無羞慚，即得本（僧殘）罪。」（《大正藏》二四．五四一頁中）

《僧祇律》也說：「有女人落水中，作哀苦聲，求比丘救者，比丘作地想捉出不犯。」又說：「若比丘言知汝雖苦，當任宿命者無罪。」（《大正藏》二二．二六七頁中）

《十誦律》為了救人，雖有淫欲心起，仍不算犯；《僧祇律》為了防止破淫戒，雖然見死不救，仍可無罪，這是出入很大了。若以大乘精神來說，我們應該採取《十誦律》及《有部律》的觀點。但是若無必要，仍需防止從嚴。儒家主張男女之間應該「授受不親」，如今已經破產，出家男女之間，有所取與，仍宜不得過分親近，如由取與而親近，由親近而親密，由親密所產生的後果，對於出家人來說，自必不堪設想了！雖然如此，若遇病痛災難之際，佛陀也教誡男女比丘們，應該相互扶救（《有部律》卷三三，《大正藏》二三．八〇六頁上—八〇七頁中）。

這條戒是容易持的，皮肉與皮肉相觸而受樂者，比丘犯僧殘，比丘尼犯波羅夷，只要有一層衣物相隔者，便不犯本罪，但在今日的中國，也就很難說了。乘車上下及人眾擁擠的場合，出家人之要處身這種場合，自是難免的，在這種場合中，仍想絕對不與異性相觸，也是困難的，若在夏季，男人衣著單薄，女人多數袒肩露背，與出家人的皮肉相觸，確是很難避免的事。在這種情形下，若想保持內心的絕對平靜，也不是初出家的青年男女們所能普遍做得到的！我們身為中國的出家人（泰國女子避讓比丘），只能對此表示遺憾，除了各人提高警覺，不要故意去跟異性相觸之外，也沒有更好的辦法了。

第五節 麤語戒

現在再說與女人麤語戒。這條戒，犯的機會是很少的，凡有自尊心與羞恥心的出家人，便不會把麤語說出口來。同時，比丘摩觸女人是不限死活老幼或睡或覺的，這一條戒，必須是對解知語義的女人說，才成犯僧殘罪。並且，主要是說下體的二道者才犯本罪，若說身體的其他部位，僅犯偷蘭遮。然在《僧祇律》卷五中則說：若以譽、毀、語、問、求、請、睹、罵、直說等方式說淫事，以譽毀而說兩唇、兩腋、兩乳、兩脇、腹臍、兩髀、兩道等十四處，均犯僧殘罪。但是說麤語的方式，以我看來，大凡知識高的人，多用間接法及影射法；知識低的人，才用直接法及罵詈法；唯其不論用何種方式說，只要對方是女人，而且理解所說的語味者，比丘便犯僧殘罪；解義不解味，得突吉羅罪。比丘尼麤語，則犯偷蘭遮。若用文字書寫、若遣他人代語、若以姿勢及手語等，達成同一目的，即犯本罪。

從事實上說，這條戒是很容易持的，但要做到既不向女人說，也不向男人說；不向異性者說，也不向同性者說；若向同性者說麤語，一語一突吉羅罪。乃至做到律中規定的比丘不問女尼的私隱之事。

唯其亦有開緣：若為女人說不淨觀，說到人體的上下九孔常流不淨者不犯；若說戒時說到大小便道者不犯；若女人非以淫心問而說者不犯；若戲笑說、獨處說、疾疾說、夢中說、欲說此而錯說彼者，均不犯。這一戒一定要具足七個條件才犯本罪。那就是對女人、女人想、有染心、麤語、麤語想（以為是麤語）、言語了了分明，前人聽者瞭解，便犯本罪。所以我以為這是很好持的，如若不能持好這條戒，招譏招謗，也是很嚴重的問題，所以列出介紹。

第六節 作媒戒

至於作媒人戒，這在十三僧殘之中，乃是一條最繁複的僧殘戒，在《僧祇律》的僧殘戒中，也是篇幅最長的一戒。所謂作媒人，是指：「往來彼此媒嫁，持男意語女，持女意語男；若為成婦事，及為私通事，乃至須臾頃，僧伽婆尸沙。」（《卍續藏》六四．二頁B）這需要具足了六個條件，才算犯本罪：是人類的男女、以為是人類的男女、為作媒嫁事、以為是作媒嫁事、言語分明了了、接受男女任何一方的話語並作往還傳達者，便犯本罪。若缺其一，不犯本罪，僅犯偷蘭遮罪。這一戒，比丘及比丘尼，同犯僧殘罪。

《四分律疏》卷五中說：「婚嫁之禮，和合生死，正違出離。出家所為，特乖法戒。又紛務妨脩，相招譏醜，不免世呵，是以聖前為彼男女法返計謀以成謀，以成婚禮，卅媒嫁戒。」（《卍續藏》六五．二四五頁D—二四六頁A）在佛陀時代，有一位迦羅比丘，對於作媒一道，特別有方法，凡是經他作媒的，沒有不成功的。但是結婚之後男女們，如果夫婦的感情融洽，便說迦羅比丘的好話，如果夫婦不

和、家庭不睦、丈夫受到折磨、妻子受到虐待，大家便瞋罵迦羅比丘，因此招致外人的譏謗。所以佛陀制戒，出家弟子不得為俗人作媒嫁，若作媒者便犯僧殘罪。同時若為白衣帶信時，不得不看內容便予持往，防信中是男女互通媒意；亦不得為白衣作任何其他的差使往還，否則便犯突吉羅罪。

但是也有開緣：若男女先已結合，而後離別，再為勸說和合者不犯；若為父母，若為篤信優婆塞（夷），或病人，或為禁繫在監獄中者，看了書信的內容，知其不關媒嫁之事，代為持往者不犯；若為佛、法、僧、塔，若為病比丘（尼），看了書信的內容，代為持往者不犯。

關於這一條戒，近世以來，頗有研究的必要。因為宗教不能與人群大眾的日常生活脫節，否則將有被棄於人群大眾之外的可能。至於人群大眾的日常生活中，最受重視的，便是婚姻大事及生死大事。佛教的形態，一向偏重於生死的問題，乃至僅偏於度亡的問題，以致被近人羅家倫譏為「人死觀的宗教」。研究佛教的本質，絕非限於度亡，佛陀的應化人間，乃為救度活人，進而救度一切的眾生；度亡的法門，僅是附帶的而不是主要的，後世的中國佛教，竟爾本末倒置了！所以晚近數十年以來，有些佛教徒們在倡行佛化結婚的儀式了。從現實的要求上說，這是值得提倡的風氣；從原則上說，佛化結婚，並不違背佛教的精神，甚至是合乎大乘佛教的宗旨的；從觀感上說，我也贊成佛教徒的青年男女，應該舉行佛化結婚。佛化結婚是佛化家庭的基礎，也是佛化家庭的開始，有了健全的佛化家庭，才有優秀的佛化子女，有了優秀的佛化子女，才有優秀的佛教青年，有了優秀的佛教青年，佛教才會受到社會的尊崇與嚮往，才會將佛教的義理與精神，普遍的散佈到社會的每一個角落裡去，這也就是大乘佛教的宗旨。

然而，佛化結婚的儀式，也不是沒有人反對的，反對的理由是這於佛制無稽，且有違背佛制的罪嫌，因為十三僧殘的第五條，便是作媒人戒。並以為凡為男女淫事有關的一切活動，出家人都不得參與，今日的佛化婚禮中，卻以比丘為證婚人，所以認為是違背佛制的行為。

的確，佛典之中不可能讓我們找到准許比丘為人證婚的根據，也不可能讓我們找到佛化結婚的例子。

但是，我們所要研究的，是比丘為人證婚，算不算是作媒，能不能構成作媒的罪名？若以小乘律的原則而言，比丘以出離生死為主，並也以導人出離生死為教化的主要動機；婚姻是增長生死的媒介，也是促成淫行的媒介，所以應該遠離這種場合，當亦不得參與其事而成為婚姻的證明人。

比丘做了證婚人，算不算是犯戒？若想找出犯戒的條文根據，也是不可能的事，戒律中也根本沒有這條規定。因為證婚人，只是證明男女雙方的結合為夫婦，除非證婚人，兼任介紹人，才能構成「作媒人」的僧殘罪。如果男女兩方的相識，是由於比丘的介紹，只要介紹之時未存作媒之意，雙方於以後雖然結婚了，比丘也不能構成作媒的罪責。

律中有關比丘可以參與夫婦結合問題的事，只有一項：「若男女先已通，而後離別，還和合。」這不是准許比丘及比丘尼為人證婚，而是准許比丘及比丘尼為「離別」的男女，促成和好如初，使得他們的家庭，不致因了男女鬥家務鬥意氣而破裂。為人證婚一事，自也不得援引這一項的規定。

但我相信：依照比丘及比丘尼戒的幅度來衡量，為人證婚雖說不犯僧殘罪，然亦至少當犯突吉羅罪；若照大乘菩薩行的幅度來衡量，為人證婚，只要目的是善，這一證婚的手段也可變成為善。縱然為人證婚暫有罪，若此證婚的宗旨是為達成佛化社會而至普度眾生的目的，那麼，為了度眾生而自己造罪下地獄，豈不正是菩薩道的精神嗎？問題是在比丘縱然不為俗人證婚，要結婚的男女，還是照樣要結婚。

因此，我的看法是這樣的：

（一）若為急求解脫生死的出家人，不要為人證婚。

（二）若為真心實踐菩薩道的出家人，不要為人證婚。

（三）若為既畏生死的罪惡，又願佛化人間的出家人，便有一個折衷的辦法：佛化婚禮中另請俗人做證明人，比丘或比丘尼，於婚禮進行之先，為新郎新娘說法授三皈，而做皈依師。

第七節 二不定法

二不定法是兩條不能作一定判斷的比丘戒。第一條是比丘單獨與一個女人，在隱蔽覆障並可作淫欲法的處所共坐，而說非為佛法之所許說的話語；第二條是比丘單獨與一個女人，在露現而不可作淫欲法的處所共坐，並說佛法之所不許說的話語。這兩種情形如果被絕對可信（證了初果以上）的女居士發現了，她說是犯了什麼罪，就算是什麼罪；犯罪的比丘，也當坦白承認，自己犯了什麼就說犯了什麼。

在第一條中，因為是在可作淫欲法的隱蔽覆障之處，所以可能犯行淫波羅夷，可能犯摩觸僧殘，也可能犯獨與女人坐的波逸提罪，所以稱為不定法。在第二條中，因為是在不可作淫欲法的露現之處，所以可能犯摩觸僧殘及獨與女人坐的兩種罪的任何一種，所以稱為不定法。

總之一句話，出家人應該把男女界限要看得特別認真，出家人單獨與一個不同性別的人在一起，就算是不犯戒，也會招人譏嫌。正像一般青年寡婦及老處女的貞操與否，常是好事者們嚼舌的對象；僧尼的是否聖潔，也最受他人的注目。所以律中規定，比丘獨與女人坐，至少相距要兩尋（十六尺）；如若有伴者不犯。

出家戒的重心是淫戒，我所介紹的重要戒，也把重心灌注在淫戒上。十三僧殘之中，有五條是關於淫戒的，但卻分為三類：1.弄陰是自己對自己犯的，2.摩觸、

麤語、欺身是自己對他人犯的，3.作媒是自己協助他人對他人而犯。僧殘淫戒的五種行為，雖尚未曾構成自行淫欲的波羅夷罪，卻是促成淫事的有力導火線。所以，連同二不定法在內，都是根本淫戒的外圍戒，這些外圍淫戒的作用，是在保衛根本淫戒的安全。外圍淫戒所形成的，共有三道保衛根本淫戒的防線：第一道是突吉羅，第二道是波逸提，第三道是僧殘。本文所介紹的重點是側於第三道防線的僧殘戒。如若突破了第三道防線，便是直搗波羅夷戒的大本營了！當然，只要稍有道心或警惕心的出家人，他是很難連破三道防線的；然而，若在一個毫無慚愧之心的人，直搗波羅夷的大本營，那也僅是頃刻之間的事啊！

第五章 羯磨法與懺悔法

第一節 什麼是羯磨法

羯磨，是梵語karma的音譯，意譯是「業」，乃是授戒、說戒、懺罪，以及各種僧事的處理，所以又被解為「辦事」或「作事」。這是屬於作持的戒。

《行事鈔》卷上一：「《明了論》疏翻為業也；所作是業，亦翻為所作。《百論》云事也，若約義求，翻為辦事。」（《大正藏》四〇．一一頁上）

《玄應音義》卷一四：「羯磨，此譯云作法辦事。」

《慧苑音義》卷中：「羯磨，此云辦事，謂諸法事由茲成辦。」（《大正藏》五四．四四一頁中）

若以現代的術語解釋，佛教的羯磨法，便是一種特有的議事法或會議法；羯磨法在佛教中的重要性，相似中山先生的民權初步在其三民主義建設中的重要性。沒有健全的議事法，絕難產生理想的民主制度，佛教僧團之能完全合乎民主精神，便是由於羯磨法的功效。現代民主制度的內容是民治、民有、民享，佛教的羯磨法的目的，是在造成僧團生活的六種和敬，所謂六和敬，便是：身和同住、口和無諍、意和同悅、戒和同修、見和同解、利和同均。從原則上說，佛教的六和敬，是絕對民主的民主生活，這一民主精神的維持與保護，便是羯磨法的責任與功能了。

通常所說的「僧事僧斷」，也就是以僧團大眾的意見和力量，來解決僧團大眾之中的各種事業，能夠團結僧團大眾的，便是羯磨法。成就善舉，要靠羯磨法；去除惡業，也要靠羯磨法；成善去惡的主宰，雖是僧團大眾，僧團大眾之能成善去惡，仍有賴於羯磨法的促成。所以，一個沒有會議的團體，絕不是民主的團體，一個不行羯磨法的僧團，也不可能是六和敬的僧團。中國的叢林，清眾可以油瓶倒了不用扶，事事有常住上的執事們負責，這在粗看起來，是為成就清眾的專心修持；叢林的清眾是安寧的、是有福的。但從另一角度去看，一切的僧團事務，全由少數

的執事們包辦而不讓清眾參與其間，甚至僅由方丈監院的中央集權，那就不能合乎六和敬的精神了。

第二節 羯磨法有幾種

羯磨法的種類，分有三大類，一百零一種：

（一）單白羯磨，或稱白一羯磨，意思是「唱言」，這是對於不必徵求同意的事，向大眾宣告常行慣行而應行的事，唱說一遍就成。共有二十四種。

（二）白二羯磨，這是宣告一遍，再說一遍，徵求大家的同意。共有四十七種。

（三）白四羯磨，這是先作一遍宣告，再作三番宣讀，每讀一遍，即作一次徵求同意，如果一白三羯磨了，眾中默然者，便表示沒有異議，而宣布羯磨如法，議案成立，一致通過。共有三十種（種數名目請自參閱律部的羯磨）。羯磨法的精神，與現代的議會程序比較，那就顯得更為莊嚴神聖了。現代的議會提案，通常是三分之二投贊成票者，便算通過，有的則以超過半數為準，有的則以超過四分之三為準，但卻絕少有要求一致通過才算合法的。佛教的羯磨法，通常多是要求一致通過的，僧中只要一人有異議，便是僧不和合，便是羯磨不成。僅有滅諍羯磨是行黑白籌（投票）而取多數表決的。

但在羯磨法中，也有規定：凡是如法、如律的羯磨法，便不許可無理取鬧而橫加破壞。如有一人無理取鬧而破壞如法如律的羯磨法者，僧團便可對一人而作羯磨；如有四人以上的小集團取鬧而別作羯磨者，便得破羯磨僧罪。所以佛教的羯磨法是一種極其神聖而又極其周詳的議事法。如今的中國僧伽，不行羯磨法，實在是一樁最遺憾的大事！

所謂羯磨法的規定，便是用來判斷羯磨法的是否合乎要求。這個規定，是要具備四個條件，羯磨才能成立。這四個條件是：

（一）法：即是羯磨法的本身，必是出於羯磨法的種類中者。法有心念法、對首法、眾法的三類。

（二）事：或犯罪之事，或懺悔之事，或授戒之事，即是羯磨所行的事實。事有有情事、非情事、情非情合事的三類。

（三）人：舉行某種羯磨中所規定應該參與的人數，便是人。人有一人僧、二三人僧、四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧的六大類。

（四）處：舉行羯磨，必須有其處所，此一處所稱之為界。所謂界，分有作法界與自然界的兩大類。作法界又分有大界、戒場、小界的三種；自然界則分有聚落、蘭若、道行、水界的四種。作某一種類的羯磨，也各有其規定所用的界別。

這四個條件，不妨合起來舉一個例子，比如受戒：受戒的本身是一樁事，傳戒的儀式便是法，參與其事的和尚與阿闍梨便是人，受戒的戒場便是處。

以參加羯磨的人數來說，共分六類：

（一）一人：這是心念法，例如比丘心念自責，懺除誤犯突吉羅罪。事實上，這尚未入羯磨法。

（二）二人：這是對首法，一比丘對另一清淨比丘所作，例如懺除波逸提罪。嚴格地說，這也尚未入於羯磨法。

（三）四人：除了不能出僧殘罪、授戒、邊地授戒、自恣之外，一切羯磨均可以四人成就。

（四）五人：這是自恣羯磨及邊地授戒羯磨的最少限度的人數。除了不能出僧殘罪及授戒之外，一切羯磨均可以五人成就。

（五）十人：除了不能出僧殘罪，其餘一切羯磨均可成就，主要乃是授具足戒所要求的人數。

（六）二十人：這是出僧殘罪的最少限度的人數，這也是能夠成就一切羯磨的人數了。

但其參加羯磨的分子，在比丘僧中，必須是清淨的比丘，犯戒而未懺除的比丘，不能足數，也不得參與；比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼乃至一切俗人，均不能足數，也不得參加。比丘尼的羯磨，比丘也不得參加。

但是，僧尼二部，各有三種相對而作的羯磨：

（一）比丘可為尼眾作授戒羯磨、摩那埵（尼犯僧殘罪，為作隨眾意三十五事）羯磨、出（僧殘）罪羯磨。

（二）比丘尼可為比丘作不禮拜、不共語、不敬畏的三種羯磨。假若比丘無理觸惱了比丘尼，比丘尼便可用這三種羯磨法對付比丘。

所不同的，比丘為比丘尼作的三種羯磨，比丘尼是要現在比丘僧前的；比丘尼為比丘作的三種羯磨，比丘是不必現在比丘尼前的。

第三節 懺悔法

大乘戒不到佛果，不能絕對不犯，不能絕對清淨；小乘戒不到阿羅漢果，不能絕對不犯，不能絕對清淨。所以凡是佛戒，除了重罪，均有悔罪的方法。這是佛的慈悲方便，如果一切戒，只有犯法而沒有悔法，那麼，任何一個眾生也沒有學佛成佛的可能了。

懺悔兩字，天臺《摩訶止觀》卷七下的解釋是：「懺名陳露先惡，悔名改往修來。」（《大正藏》四六．九八頁上）這是把懺悔兩字拆開來解了。

實際上這與懺悔的本意是稍有出入的。因為懺悔二字乃是梵語懺摩kṣama的音義合譯，梵語懺摩，華語是悔過，譯成懺悔，既存其音，又明其義。

《金光明經文句記》卷三上：「懺悔二字，乃雙舉二音，梵語懺摩，華言悔過。」（《大正藏》三九．一一二頁中）

《四分律含注戒本疏》（又稱《南山戒疏》）卷六：「悔是此土之言，懺是西方略語，如梵本音懺摩也。」（《卍續藏》六二．二〇八頁B）

《南海寄歸內法傳》卷二：「舊云懺悔，非關說罪，何者？懺摩乃是西音，自當忍義；悔乃東夏之字，追悔為目，悔之與忍，迥不相干。」（《大正藏》五四．二一七頁下）

《根本說一切有部毘奈耶》卷一五註：「言懺摩者，此方正譯，當乞容恕、容忍、首謝義也。若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩；無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云阿鉢底提舍那（āpatti-pratideśana），阿鉢底是罪，提舍那是說，應云說罪。云懺悔者，懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。」（《大正藏》二三．七〇六頁上）

由此看來，懺悔一詞是華梵合璧的創造語了，也正像今人把英文的car譯成卡車，把card譯成卡片一樣，是中英合璧的創造語。

照原意來說，懺摩（乞容恕）與阿鉢底提舍那（說罪），不可以混合解釋，也不可以混合應用的；但在中國，已把它們兩者的界限混合在一塊了。所以說到懺罪，也含有悔罪，說到悔罪，也含有懺罪。比如作法懺、取相懺、無生懺，既可稱為三種悔法，也可稱為三種懺法。

但在律中，多用悔罪法來代表懺悔二字。

悔罪法，實際上也是羯磨法的一種。羯磨法一百零一種，扼要地區分，不出成善與去惡的二大類：比如受戒、說戒、自恣、結界、結淨地、受迦絺那衣、分臥具等等，都是成善羯磨；又如苦切、驅擯、別住、摩那埵、向白衣懺悔（比丘無理觸惱白衣，應於僧中白二羯磨，由另一比丘伴同前往白衣處懺悔）、舉罪比丘等等，都是除惡羯磨。

懺悔法共有三種而可合為兩類，列表如下：



作法懺能滅戒罪而不滅煩惱性罪；取相懺能滅煩惱性罪而不滅障礙中道觀的 無明；無生懺則能滅無始的無明。所謂作法懺，便是本文所要介紹的比丘及比丘 尼的悔罪法，是依照規定的作法而說罪悔罪；所謂取相懺，即如《梵網經》菩薩 戒本所說的：「應教懺悔，在佛菩薩形像前，日夜六時誦十重四十八輕戒，若 （懇切）到禮三世千佛，得見好相，好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁下）這兩種悔罪法，都是用事相來達成悔罪的目的，所以稱為事懺。所謂無生懺，是正心端坐，默觀萬法空如，而又即真即俗，中道現前，開佛眼而破無明；這一懺法，若能修成，最少已到初地以上的境界了。所以取相懺已難觀其成效，無生懺是更難觀其成效了。

取相懺與無生懺是化教的通懺法，是通用於大小乘的，也通用於僧俗眾的；作法懺是制教的懺法，是限於小乘的，是主於僧尼而副及俗人的。若僅依化教的懺法懺罪，雖滅性罪而戒罪仍在；若僅依制教的懺法懺罪，現前的戒罪雖滅，而無始以來的業道性罪仍在。所以最好能夠將取相、作法、無生的三種懺法相互並用。現在我們要談的是作法懺，這也是最容易得到成效的一種懺罪法。現在就來介紹作法懺。

比丘及比丘尼戒，共有六等罪名，因為波羅夷罪不能以作法懺來悔除，所以能悔的罪名只有五種，悔罪的方式也只有五種，但卻不是一種罪名就對一種悔罪的方式，其中有的一種罪名用一種方式悔除，有的一種罪名，要用兩種乃至五種方式來悔除。現在列表如下頁。

波羅夷罪，本來只有犯法而無悔法，但是初次犯了根本淫戒，立即發露，向僧團立即自首自白而痛切反悔的人，雖失比丘戒，亦失比丘身，仍許不予滅擯，在二十人僧中求悔之後，便給予三十五事終身受持，成為與學比丘（《十誦律》稱為與學沙彌），終身在一切清淨比丘之下，在一切沙彌之上，終身失去一切僧權，不得參加任何羯磨法，終身為大眾比丘承事服役作苦行。



僧殘罪是可以悔除的，但須在二十清淨比丘僧中出罪；比丘尼則須在尼僧及 比丘僧各二十人的二部僧中出罪。比丘犯僧殘，如果覆藏一日，就要作六夜摩那埵羯磨，行別住法，在此期間剝奪一切僧權，隨順大眾，服役大眾，行三十五事。六夜完畢，即於二十清淨比丘僧中出僧殘罪而仍成為清淨比丘。比丘尼犯僧殘，一律先作半月摩那埵，然後逐一向二部僧中各二十人前出罪；這是為了半月一布薩的便利，不到半月，不便往比丘僧中求悔出罪，所以一律半月摩那埵。

照這樣的規定，今時的中國，既已不行羯磨法，犯了僧殘罪，也就無從懺除了？這倒不能一概而論。《根本薩婆多部律攝》卷四說：「有六種人，犯眾教（即僧殘）罪，對一苾芻說除其罪，得名清淨：何謂為六：一者遍持蘇呾羅（經）藏；二者遍持毘奈耶（律）藏；三者遍持摩咥里迦（論）藏；四者性極羞愧，若說其罪，懷慚致死；五者眾中最老上座；六者大福德人。」（《大正藏》二四．五五〇頁上）

《行事鈔》卷下四，說有六種人犯僧殘，可以心念悔：

一者，上座犯僧殘，諸人生慢，佛言：「若一心生念：『從今日，更不作』，即得清淨。」

二者，大德多知識（此一知識不是學問，乃是他所識知的僧俗師友）。

三者，多慚愧，若遣行（二十僧中出罪）者，寧反（捨）戒。

四者，病重不能胡跪，無力能懺。

五者，住處不滿二十（清淨比丘），道路（他往時）遇賊（害而）死。

六者，眾不清淨，往至他方（求清淨眾悔罪），道路遇賊（害而）死。

（此六種人）佛說：「一心生念，如法懺悔，是人清淨，得生天上。」（《大正藏》四〇．一五六頁下）

如今的中國出家人，如果是二十人以上的團體生活，最好能以羯磨法來悔除僧殘罪；如果人數不足，無法如律舉行羯磨，那也只好利用對一人悔法或者以心念法來悔除僧殘罪了。實際上中國僧尼早已不知用羯磨法來悔罪的事了！

偷蘭遮，乃是最複雜的一種罪名。

《行事鈔》卷中一：「偷蘭（遮）一聚，罪通正從，體兼輕重；律列七聚，六聚並含偷蘭。」（《大正藏》四〇．四七頁下）也就是說，偷蘭遮分為正與從的兩門，正的叫作獨頭偷蘭遮，從的叫作從生偷蘭遮。獨頭是單獨成立的，從生是附屬於其他六聚而成立的；其他六聚的未遂罪，都叫作從生偷蘭遮。七聚之中除了二不定法不定犯罪而沒有偷蘭，其他六聚均有偷蘭。但是，正的有重也有輕，從的同樣有重也有輕。從生偷蘭遮，雖然遍及六聚，唯其主要還是初篇的波羅夷及第二篇的僧殘。但是，不論正從，均可分為上、中、下的三品。現在將其正從三品的對悔人數，列表如下：



這一張表，是我參考了好幾種律本，自行標列的，是否正確，尚待質諸高明。因為諸部律中，對於許多問題，均有不同的角度，殊難求得完全一致。

從生偷蘭遮的品位分法，是根據未遂罪的程度而定：比如行淫是要兩身相交，才成初篇波羅夷罪；若起身準備行淫而即停止，便是初篇遠方便，便是下品罪；若已捉摩對方的手，準備解衣行淫而即停止，便是初篇次方便，便是中品罪；若已脫去內衣，兩身相擁，男根將入女根而尚未入之時即行停止，便是初篇近方便，便是上品罪。第二篇僧殘未遂罪的上、中、下三品，當可比類而知，在此不再舉例。

至於自性正罪的偷蘭遮或獨頭偷蘭遮，也分上、中、下三品，它們的內容是這樣的：

上品獨頭：盜四錢，殺非人（神鬼等的變化人）、盜非人五錢以上的重物、於非道（除了陰道，於大便道、口中及人體其他部位）行淫等。

中品獨頭：破羯磨僧、盜三錢以下、摩觸二形人及黃門、與女人的髮爪相觸、與女人一有衣一無衣相觸、為他出不淨（手淫）等。

下品獨頭：蓄用人髮、剃（腋下及大小便）三處毛，以酥油等潤滑劑灌陰部、露身行、蓄木石鉢、著外道衣等。

懺悔波逸提罪，通常對一位清淨比丘（尼）說罪悔過，隨犯可以隨悔，若不方便，則待半月說戒時悔。

悔過法是隨犯隨悔的，對一人一說，便可悔除。

突吉羅的悔罪法，與波逸提相同，若是誤犯突吉羅，自責心念，痛切悔改，罪便除滅。

另有一項最要緊的規定，那就是比丘與比丘尼不得相互悔說各自所犯的罪惡。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三二：「佛言：苾芻不應向苾芻尼邊說罪，宜於清淨苾芻見解同者，發露說罪。」（《大正藏》二四．三六四頁下）又說：「苾芻尼不應向苾芻邊發露，宜於清淨苾芻尼邊說罪。」（《大正藏》二四．三六五頁上）至於比丘尼犯僧殘應在二部僧中出罪者，在比丘僧前僅是出罪而不是發露說罪。

各種的羯磨法與各種的悔罪法，均有一定的儀式及其一定的白詞，本書限於篇幅，不能一一備錄。

在此，且將由犯戒而墮獄的類別及其年數抄錄如下：

（一）波羅夷罪：墮焰熱地獄九十二萬萬一千六百萬年。

（二）僧殘罪：墮大嗥叫地獄二十三萬零四百萬年。

（三）偷蘭遮罪：墮嗥叫地獄五萬七千六百萬年。

（四）波逸提罪：墮眾合地獄一萬四千四百萬年。

（五）提舍尼（悔過法）罪：墮黑繩地獄三千六百萬年。

（六）突吉羅罪：墮等活地獄九百萬年。

當然，這一墮獄的類別是一定的，墮獄的年限是不會一定的，這裡所錄的年數，也僅是一個大概而已。因為同樣的一種罪名，就有很多種罪業的等次，比如偷蘭遮分有上、中、下三品，悔罪法有五種方式，如果不悔，所感罪報的年數，當然也不會一致的。

本文到此，已經寫完，讀者如願深入，當請自研諸部的廣律。如不研究廣律，我想介紹四本律書：蕅益大師的《重治毘尼事義集要》，弘一大師的《四分律比丘

戒相表記》，勝雨比丘尼的《四分律比丘尼戒相表記》，佛瑩比丘尼的《四分比丘尼戒本註解》。比丘最好四種全看，比丘尼則看後面兩種，至少要看最後一種。因為佛瑩尼本是學醫藥的，對於尼眾的生理衛生方面略有所指導，佛教的尼眾姊妹們，如果是童貞出家的，對於生理衛生方面的問題，大多莫名其妙，有了疾病，也是羞於就醫，所以，我是主張出家人要懂生理衛生學的，男女都應該懂，生理問題不是祕密，唯有以為生理構造是祕密的人，才更對生理問題感到迷人的誘惑，而致成病，乃至造成罪惡；因此，這是一部可看的書，雖其對於律的要求是從嚴處著眼。

第七篇 三世諸佛的搖籃-菩薩戒綱要

第一章 菩薩的層次與境界

第一節 何謂菩薩

我們通常都可聽到「菩薩」的稱號，乃至也可以將「菩薩」二字作為恭維他人的美譽。所以，菩薩一詞對於一般人的印象，既是崇高偉大的，也是平易近人的，既是神聖莫測的，也是簡單普通的。其實，能夠真正瞭解菩薩的層次及其境界的人，並不太多，尤其是從未聽過佛法的人們，認為凡是泥塑木雕或石刻彩畫的一切神像鬼像，都是叫作菩薩，那更是屬於莫知所以的觀念了。

菩薩，原是印度梵文bodhi-sattva的音譯，全譯是「菩提薩埵」，意譯是「覺有情」，覺是覺悟、覺了、覺知、覺見的意思；有情是眾生，眾生是眾緣和合而生的意思；也是眾多生命的意思。但是，眾緣和合的眾多生命之中，有的是有情愛及情性的動物，有的是沒有情愛及情性的植物乃至礦物等等，此處所說的眾生，是指有情愛及情性的生命，所以稱為有情。將「覺有情」三個字的兩個單語組合起來，含有兩重的四層意思：一重是發心上求無上覺（佛）道的有情眾生，並也發心啟化一切有情眾生皆得無上覺（佛）道；一重是自己已經悟見了覺（佛）的本性，同時也要使得一切有情眾生都能悟見各自本具的覺（佛）性。合攏來說，便是上求佛道以自覺，下化眾生以覺他，這就是「菩薩」的意思。

我們信佛學佛的目的，是希望我們自己也成為佛。但是佛的境界，是至高無上，至妙至好，至大至剛，至圓至明，至實至真的；成佛之道的行程，也是非常艱鉅而且遙遠的。一個人從最初開始信佛學佛，要經三祇百劫的時間過程，才能達到成佛的目的。世間沒有廉價的珍寶，越是稀有難得的東西，越是價值高貴；成佛也

是一樣，佛雖是難成的，終究是能成的，不過應該付出努力的代價。這個代價，就是上求佛道下化眾生的菩薩行或菩薩道。不斷地洗刷自己從無始以來就沾污了自性覺（佛）體的煩惱無明，也不斷地幫助他人（眾生）洗刷從無始以來就沾污了自性覺（佛）體的煩惱無明；自己洗刷煩惱無明，可以增長智慧，用以自照，也用以照人，協助他人洗刷煩惱無明，可以增長自己的福德，用以自利，也用以利人。這就是智慧與福德雙修雙成的菩薩之道，也就是逐段前進逐層向上的成佛之道。

菩薩，是由於實踐了成佛之道而得名；成佛，是由於實踐了菩薩之行而得果；菩薩道是成佛的正因，成佛是菩薩道的結果；要成佛，必先行菩薩道，行了菩薩道，必定會成佛。

第二節 菩薩的階位

正因為成佛之因的菩薩道，是漫長而遙遠的，所以佛經中將之分為許多的階段與層次。

菩薩階位的分別法，依照天臺宗的判別，共有「藏」、「通」、「別」、「圓」的四種分類。藏教的菩薩是屬於小根小器的一類，是不分階位的，若要論其位次，只能就其修證的程度，與小乘階位相比而已。第一阿僧祇劫，乃在小乘凡夫位的五停心、別相念、總相念的階段；第二阿僧祇劫，相當於小乘賢位的暖位；第三阿僧祇劫滿，相似於小乘的頂位，過了三大阿僧祇劫，才是修三十二種大人相因的階段，進而由忍位入世第一位，便是成佛了；這是凡夫及小乘人所見的丈六金身的人間佛。這與小乘不同者，乃在其修行過程中不斷煩惱而修六度，小乘聖者是斷煩惱而不修六度的，所以是大乘菩薩，而非小乘的凡夫與聖者了。

通教的菩薩，是通於三乘根器的一類，乃以十地的階段，概括三乘的層次。初地是初信的凡夫，二地是賢者，四地與小乘的初果聖人相齊，五地同小乘二果，六地同小乘三果，七地同小乘四果阿羅漢，八地同小乘辟支迦佛位，九地從空出假，獲得法眼而習氣將盡，所以稱為菩薩地，第十便是佛地了。七地以前與三乘共通，八地與辟支迦佛共通。此三乘雖然各各不同，但卻有著很多的共通特性：通觀無生，同證無學，同出分段（三界）生死，同入涅槃（不生死）的化城，所以稱為通教。

別教的菩薩，是專攝界外根器的一類；根器不一，故稱為別教，共分五十二個階位，這是通常所熟稱的分位法，也是我們較為詳細介紹的一種分位法。

圓教的菩薩，與別教不同者，別教是次第漸修的，圓教則是一心圓具的。所謂：以圓聞圓修而修於圓行。別教的位次是個別的，是要逐級修證的，圓教雖然也有凡夫賢聖的差別等次，但那是能夠位位相融，階階相攝的。圓教的凡夫（外凡五品）位，便可稱之為佛，那叫作觀行即佛；賢者（內凡十信）位，稱為相似即佛；聖者（十住）位，稱為名字即佛；經過十行、十迴向、十地、等覺而至妙覺位時，

才是究竟即佛。圓教的初信，便可稱為成佛，但那僅是知道自己的本性是佛，而不是究竟圓滿的佛。

第三節 五十二等的菩薩層次

現在，我們再來介紹五十二個階位的菩薩。在大乘菩薩戒經之中，說到菩薩階層的，只有《梵網經》及《瓔珞經》；《梵網經》上卷以習種性、長養性與性種性、不可壞性、道種性、正法性，來說明十住、十行、十迴向、十地、佛地的階層次第；並以「十發趣、十長養、十金剛、十地」，來表達十住、十行、十迴向、十地的賢聖功能作用。但是，《梵網經》的文字晦澀，極不易解，並且有人以為《梵網經》上卷是出於後人的偽託，不足採信（此到後面再詳說），所以我們還是根據《瓔珞經》來介紹。

《華嚴經》中的菩薩，共分有五十二個階位，實際上，能夠稱為賢與聖的，只有四十二個階位，又因最後一個階位是佛位，所以賢聖階位的菩薩，只有四十一個，加上十個階位的凡夫（假名）菩薩，便是五十一個階位。

《瓔珞經》也將十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺的六大段落，分成為習種性、性種性、道種性、聖種性、等覺性、妙覺性的六個性位，這與《梵網經》大致相似，而稍有不同。唯識家於十迴向後加入四個加行位，又成為五十六了，通常均以《華嚴經》分法為主。

我們學佛的過程，稱為三祇種福慧，百劫修相好。這是從進入賢位十住算起的，在賢位之前的凡夫階段的十信心位，還不包括在內。據《瓔珞經》說：「佛子，修行是（十）心，若經一劫、二劫、三劫，乃得入初住位中。」（《大正藏》二四．一〇一一頁）這是說，從最初發起信佛學佛之心，繼續不斷地修學，要經過一至三劫，才有進入賢者初住菩薩階位的希望。但是，《大乘起信論》則說：「修行信心，經一萬劫。」（《大正藏》三二．五八〇頁中）也就是說：從初發心，到信心功德成就而進入初住位者，需要經過十千大劫的時間哩！這比《瓔珞經》所說的，多得太多。不過這有一個解釋：凡夫的心志是不堅不實的，所以即在短短一生的數十年之中，也難做到徹底的信心不退。凡夫的身心活動，總是善惡雜陳，信疑參半的，何況我們在生死之海的大洪流中，載浮載沈，忽上忽下地輪迴不已呢？今生信佛學佛，如若願力不堅固，信心不落實，行為不清淨，念頭不正確，來生便很難再信佛法了。但是，既曾種過信佛的因子，過了相當時間，又必將再度顯現，再度信佛學佛。好像在渾水缸裡扔一粒有色的細石子，再用棍棒拌攪，那粒有色的細石子必然會常常現出水面，又常常混沒在水中，並且是顯現水面上的機會少，而混沒在水中的機會多，除非把它取出水來，才會一顯永顯。凡夫的信佛學佛，情形也是如此的。因為人的信心與願力，各有強弱不同，人的行為與念頭，也各有差別不等，所以學佛的時間過程，也當各有長短不同的差異了。所謂十千大劫或一二三劫，那也只是一個大約的時間單位。如果信心堅定，願力堅固，可能在一二三劫之

內，乃至不需一二三劫，就可進入初住的賢位，所以圓教有上根人於一生即入初住位（相等於藏教的佛位）的說法。相反地，如果信心薄弱，願力危脆，根器下劣者，即使過了十千大劫，也未必能夠進入初住的階位。

現在，且將六大段落的五十二個階位，分述如下：

（一）十信位：所謂十信，又叫作十信心，就是：1.信心，2.念心，3.精進心，4.慧心，5.定心，6.不退心，7.迴向心，8.護法心，9.戒心，10.願心。

在此十個階位的漸次進升之中，調伏三界的見思二惑，見惑是一切的妄見，如我見與邊見等；思惑是一切的煩惱，如貪瞋癡的迷情等。在此十信位中，雖不能把見思二惑斷除乾淨，但要把它們調理治伏，不使繼續為患。否則的話，永不能入賢位，永受三界的煩惱困縛，永遠沈淪於三界生死的大漩渦中。

（二）十住位：所謂十住，又叫作十住心，就是：1.發心住，2.治地心住，3.修行心住，4.生貴心住，5.方便具足心住，6.正心住，7.不退心住，8.童真心住，9.法王子心住，.灌頂心住。

在此十住位中，初住斷除三界內的見惑，第七住斷除三界內的思惑，到此，不再為那貪瞋癡的煩惱所迷惑了，所以不再繼續增加生死的業力，而證入（階）位不退的境域。八住以上，斷除三界之內的塵沙，調伏三界之外的塵沙。所謂塵沙，乃是天臺宗所立「見思」、「塵沙」、「無明」的三惑之一。見思惑，障礙我人的涅槃之道而致沈淪生死；塵沙，則障礙我人化度眾生的菩提之道而致不能成佛。此所謂塵沙，也相似唯識宗所稱的所知障。由於所知有障，而不能通達多如塵沙之數的度生法門，所以稱為塵沙。

於此十位中，是以「從假入空」的觀想法，得見真諦之理而開慧眼，成一切智。了知一切諸法，皆是寂滅一相的空智，稱為一切智。寂滅空如，便是萬法的實相，所以稱為真諦之理。

（三）十行位：所謂十行，又叫作十行心，就是：1.歡喜心行，2.饒益心行，3.無瞋恨心行，4.無盡心行，5.離癡亂心行，6.善現心行，7.無著心行，8.尊重心行，9.善法心行，.真實心行。

在此十行位中，漸斷界外塵沙，以「從空入假」的觀想法，見俗諦之理，而開法眼，成道種智。道種智又稱為道種慧，道亦可以解作法門，法門有無量，道也有無量，通達無量之道的智慧，稱為道種智。以真諦而言，諸法的實相是空如寂滅的，但要體會諸法實相，必須要假俗入真；因為眾生的存在，是存在於虛妄幻有的假相或俗諦之中，如要自救出離、救度眾生，那又需要從實相的真諦上

迴轉到幻妄的俗諦中來，利用那通達了無量法門的智慧，來自救救人，便是「從空入假」，便是「見俗諦之理」。前所謂「慧眼」，是指見到「真諦之理」，是知諸法實相的智慧；此所謂「法眼」，是指得到「俗諦之理」，是通達救度法門的智慧。

（四）十迴向位：又叫作十迴向心，就是：1.救護一切眾生離眾生相迴向心，2.不壞迴向心，3.等一切佛迴向心，4.至一切處迴向心，5.無盡功德藏迴向心，6.隨順平等善根迴向心，7.隨順等觀一切眾生迴向心，8.如相迴向心，9.無縛解脫迴向心，10.法界無量迴向心。

在此十迴向心的十個階位之中，調伏無明，修習中觀。所謂「無明」，前面說過，這也是天臺宗所立的三惑之一，見思惑障礙涅槃之道，塵沙惑障礙菩提之道，無明惑則障礙中觀之道。不真不俗，即真即假；見真諦的寂滅實相，但不呆滯於寂滅的一念上；見俗諦虛幻，所以隨順化導而不與俗情同流合污，這就是中觀的道理。無明是一種微細的煩惱，斷去一分無明，即可證得一分中觀的道理。十迴向位，只是調伏無明，初地以上，才能漸斷無明，無明分分斷除，聖位也地地高升，直至等覺菩薩，斷盡最後一分無明，便入佛地，成等正覺。所以在十迴向位，尚未證得中道觀，僅因調伏無明而修習中觀。不過，自第八住至十迴向圓滿，已是修行道上三不退位的第二不退了，此稱為行不退。也就是說，所證的解脫之道，已與第一義諦的中道合一相應而行了。

至於退與不退的問題，《瓔珞經》有這樣的說明：「若一劫、二劫乃至十劫，修行十信，得入十住，是人爾時從初一住至第六住中，若修（六度之一的）第六般若波羅蜜，正觀現前，復值諸佛菩薩善知識所護故，出到第七住，常住不退。」又說：「若不值善知識者，若一劫、二劫乃至十劫，退菩提心。……其中值惡因緣故，退入凡夫不善惡中，不名習種性人。退入外道，若一劫、若十劫，乃至千劫，作大邪見及五逆，無惡不造，是為退相。」（《大正藏》二四．一〇一四頁中—下）以此可見，菩薩修行，須以般若（智慧）為主，不修般若，便不能入第七住位；不入七住，即難保不退，如若一退，雖到六住，仍可能要作惡千劫而不知回頭了！

（五）十地：所謂十地，地是能生能載的意思，能生無量功德的無量法門，能載無量眾生至究竟佛地。地地能生，地地能載，一地比一地廣大，一地比一地高深，直至究竟佛地，便是等虛空，遍法界，廣大而無邊際，高深而無極限了。十地的名稱是：

1.歡喜地，2.離垢地，3.發光地，4.焰慧地，5.難勝地，6.現前地，7.遠行地，8.不動地，9.善慧地，10.法雲地。

從初住至十迴向，一共三十個階位，乃是菩薩的賢者位，通常簡稱為三賢位。十迴向的最後一念，首先破一分無明，便入初地。十迴向位修習中道觀，以中道觀破一分無明，便顯一分三德，而證第三不退，稱為念不退，開佛眼，成一切種智。初地以上，便是聖位菩薩了。

聖位與賢位的分別，乃在中道觀的修證與否；只要中道觀修成一分，便破一分無明；破一分無明，便顯一分三德；破除無明及顯現三德的智慧，便稱為佛眼。此所謂佛眼，實即指的體證不真不俗與即假即真的智慧而已。能夠體證了真俗圓融的道理，便是開了佛眼，但此絕非止於口頭說說，一定要徹心徹性地親證之後，才能算數。能夠知道一切法一切相，空如寂滅，又能知道一切法一切相的種種分類差別，能夠如此地空有雙照，真俗圓融的智慧，便稱為一切種智。其實，中道觀也好，佛眼也好，一切種智也好，都是指的一樣東西，那就是能破無明能顯三德的智慧而已。無明不破，三德不顯；顯了三德，才入聖域的階位。所謂三德，乃是大涅槃的祕密藏，那就是：體證了佛性本體，稱為法身德；如實明了覺知一切的法相，稱為般若德；遠離一切繫縛而得大自在，稱為解脫德。所以，初地以前的菩薩生死，是由業力決定的，不得自主的；初地以上的聖位菩薩生死，是由自己的願力決定的，能夠自由作主的。所謂念不退，是指了知生死本際，涅槃本際，煩惱本際，菩提本際；生死涅槃，煩惱菩提，不一不異，念念能與佛智相應的意思。所以，菩薩到了初地以上，便能自由化現，雖是菩薩，而能分身百界，以佛的姿態出現，教化有緣的眾生。但要究竟成佛，尚須地地破除無明，地地分證中道，地地增顯三德，地地開一分佛眼。到了第十法雲地，再破一分無明，便進入一生補處的等覺階位；所謂等覺，乃是相等於佛而又略微不同於佛的意思。到了等覺位的菩薩，除了佛陀，無人能夠測知等覺與佛的不同之處。

所謂一生補處的生字，是指尚有一分變易生死未了的意思。凡夫與賢位的菩薩，有出胎入腹而又老病死亡的生死，稱為分段生死；已了分段生死的聖位菩薩，自初地（《瓔珞經》謂自八地）以上脫離三界的分段生死，他們每破一分無明，每更向上一層，也是稱為生死，那是叫作變易生死（《大正藏》二四．一〇一六頁下）；僅餘一分無明，僅須更上一階的等覺菩薩，便稱為一生補處。但也可以解作：尚有一次八相成道中由兜率天下來人間，投胎、住胎、出世、出家、成道、說法、涅槃之後，不再受生的意思。

以上是對於菩薩階位的約略介紹，若要細論，則每一個階位，均有不同的意義，為了篇幅所限，只能介紹到此了。

第四節 階位層次的表解

為了便利讀者的記憶，不妨將菩薩階位的劫數、層次及世間的果報，分列二表，以供參考（見三三〇、三三一兩頁）。

關於成佛時間的算法，在佛典中有許多種，所列表一，乃是筆者根據多種的資料參考，綜合而成，正確與否，尚待高明者的印證。

劫，是梵語劫婆kalpa的簡稱，通常是印度用作計算時間單位的，所以對於劫的應用，非常廣泛。劫的涵義也有短有長，不過一般的解釋是這樣的：人壽自八萬四千歲，百年減一歲，漸減至人壽十歲，再由十歲，百年增一歲，漸又增至人壽八萬四千歲，如此一減一增的時間過程，稱為一小劫；二十小劫為一中劫，四個中劫為一大劫。通常在經中所稱若干劫者，便是指的大劫。所謂阿僧祇，乃是梵語asaṃkhya無央數的意思，這是印度大數字名稱的一種，若要問一阿僧祇究竟有多少？勉強可以說：以萬萬為一億，以萬億為一兆，一阿僧祇的時間，約為一千萬萬萬萬萬萬萬萬兆劫。這是個很長很長的時間。然據《瓔珞經》的算法，又是不同的，在此不再列舉。

以五十二個階位來配三祇百劫，也有多種說法：有的是以時間劃分的，乃至把十信位也劃入第一阿僧祇劫之中，到十地便是三阿僧祇劫滿，再以百劫修三十二相八十種好；這個百劫是否即在等覺位中，也無明確說明，據理而推，應該是在等覺位中了。有的則以供養諸佛的數字而來劃分的。如智者大師，根據《大智度論》、《俱舍論》、《大毘婆沙論》等之說：值七萬五千佛是初阿僧祇劫，又值七萬六千佛是二阿僧祇，再值七萬七千佛是第三阿僧祇劫滿，三祇完成，六度修畢，再經百劫，修相好因，相好修滿，便成佛果；但據《賢愚經》說：初阿僧祇劫供養八萬八千諸佛，中阿僧祇劫供養九萬九千諸佛，後阿僧祇劫供養十萬諸佛（《大正藏》四．三七七頁中）。

事實上，時間劫數的長短與供養諸佛的多少，都是根據各人的根器深淺及努力的程度而定，如果根器深厚而又努力不懈，三大阿僧祇劫，可能是不會如此長久的，如果根器淺薄而又放逸懈怠，三大阿僧祇劫，可能就比上面所說的更長久了；至於供養諸佛的多少，道理也是一樣，如能虔誠供養，生死不渝，終身以赴，那麼供養一佛的功德也就很大很大了，如果懈懈怠怠，粗心大意，偶爾供養，一生之中，難得供養三次、兩次，那麼，雖供千佛萬佛，功德還是不多。所以，我們學佛，不必估計時間長短，但問自己盡心與否？據說釋迦世尊與彌勒菩薩是同時發心的，因為釋迦精進而超前成佛，彌勒懈怠以致落後了行程，就是明顯的例證。又如佛在法華會上，為諸大弟子授成佛之記：摩訶迦葉要奉覲三百萬億佛後成佛，須菩提要奉覲三百萬億那由他佛後成佛，迦旃延要供養二萬八千億佛後成佛，目犍連要供奉二百萬億八千諸佛然後成佛。其中所供諸佛數字，也是各各不同。

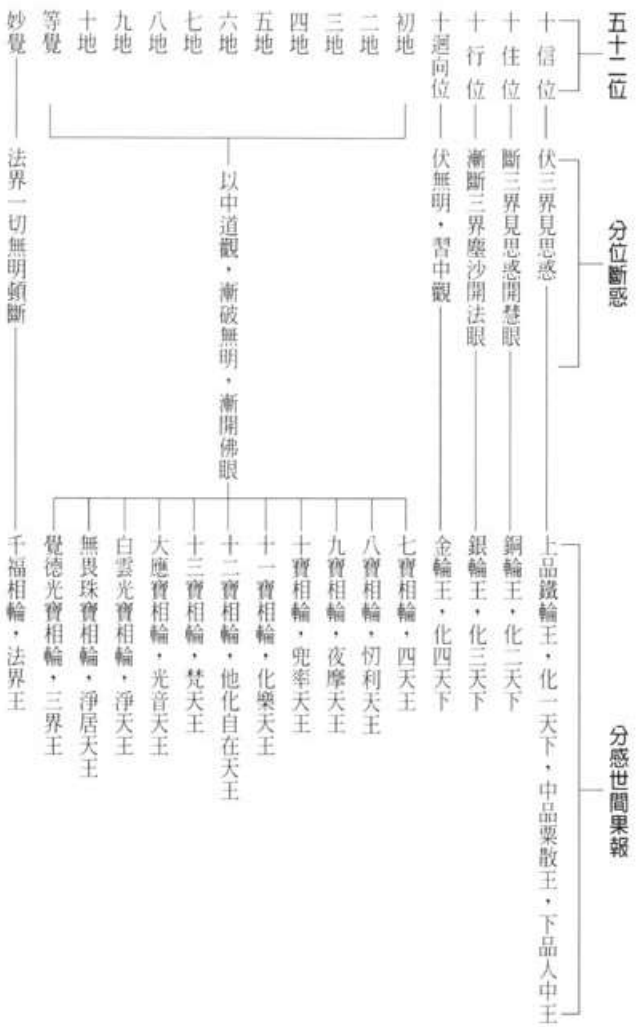
菩薩，本來是出世而不離世的，為斷煩惱，所以要出世，為度眾生，所以要住世；菩薩既在世間，自應各以其福德而感得世間的果報。不過，這僅是菩薩應得的

世間果報，而不等於非要得這世間果報不可，因為菩薩的階位越高，所能化現的範圍與品類則可越多越廣，越是高廣，也越能低下。如等覺菩薩，可感三界之王，也可化三塗之王；到地獄餓鬼中則為鬼王，到畜生中則為獸王，人中為人王，乃至化為三界之王。故也不能肯定地說那一階位的菩薩，一定要感得那一等級的世間果報。唯其果報的等級，每一階位，都有一個最高的限度，表中所列，乃是各個階位果報的最高限度而已。這一點，我們是必須明白的。同時，我們從分位斷惑的程度上，也可以自己衡量一下，自己的修持工夫，究竟已到了什麼階位？不要忘記，調伏見思二惑，（雖有而）不受偏見我見等所迷惑，亦（雖有而）不為貪瞋癡等所轉動，尚不過在十信位中的凡夫階段而已呢！今有一些自以為開悟見道入賢出聖的人，相信他們多數的多數，是禁不起考驗的。

（一）菩薩層次及其修行的時間表



（二）菩薩斷惑及世間果報表



第五節 菩薩行當如何

被人稱為菩薩，很容易，自己要被稱為菩薩，也容易，但要真正的做到菩薩的行為，那就難了。菩薩雖分凡夫與賢聖，不必要求初發心的菩薩做得跟聖位的菩薩一樣。然而，菩薩行的目標是統一的，菩薩道的希望是相同的，我們雖尚未曾抵達目標，卻不能沒有希望。因此，我把《菩薩內戒經》中的一段文字用語體文節譯如下，以資參考：

菩薩道是很難的，我（佛）以許多身體的許多生命來為救濟眾生而犧牲，毫無一點愛惜的心理。

作為一個菩薩，既然不能作惡造罪，但為救度眾生，也絕不怕為救眾生而自己作惡造罪。

宿世的業報臨頭了，或者冤家債主光臨了，菩薩是只有歡迎歡喜而不恐懼害怕的。因為那可以將罪業的帳目早日清理呀！

作為一個菩薩，受持佛法，就要完全如法；受了佛戒，就要如律清淨。

菩薩要以堅決的信心，才能畢竟成佛；要能博學內外各種知識，才能順化廣大的眾生；要以慈憫的心懷，柔軟的言語，去接近眾生，不可反而中傷他人。

菩薩雖不妨與妻子共同生活，但要如同防止冤家一樣地謹防她來破壞自己的道念；雖然謹防妻子如養冤家，但終不得以冤家的態度對待妻子，仍須經常愛護體惜她的情意。

菩薩應視女人如虎狼如毒蛇，但也並不畏懼愛欲的破壞與搖動，因為菩薩的清淨心地，如同蓮花，雖生於污泥而不沾污泥。菩薩是離欲捨欲的，雖為度生而入於愛欲陣中，卻不會因此而被愛欲之所沾污。

菩薩獨身居於深山之中不會感到恐懼；雖然共妻子生活在家庭之間，也像是獨處於深山之中。經常是在怡然安定的心境之下，沒有痛苦與歡樂的思想分別。

作為一個真正的菩薩，應該能夠入水不沈，入火不燒，有人要腦袋，就給他腦袋，有人要眼珠，就給他眼珠，有人要鼻子，就給他鼻子，有人要耳朵，就給他耳朵；即使投身餵虎，也不吝惜身命。唯有如此，才是大士菩薩的尊貴功德。

以上所節譯的經文，可能未曾把原意譯得妥貼，讀者如有可能，可以自尋原本經文對照，該經載於《大正藏》第二十四冊一〇三一至一〇三二頁。再說此中所述的菩薩，多分是指聖位，而非凡夫所能做得到的。事實上如《瓔珞經》所說，十信位的凡夫是名字菩薩或假名菩薩，到了初地，才能紹繼菩薩位而成為真正的菩薩。但是既願成佛，就該希聖希賢，而期終將做到聖位的程度了。

第二章 菩薩戒的內容與分別

第一節 何謂菩薩戒

我們明白了菩薩的意義之後，就應該接著討論菩薩戒的問題了，因為菩薩之所以稱為菩薩，並不是平空而來的，絕不可自己以為是菩薩，他就是菩薩了。菩薩之名，是由佛法而來，如要成為菩薩，自然要來求之於佛法。簡單的說：菩薩是由於受了菩薩戒而來。又因諸佛均由於受持菩薩戒而成佛，所以菩薩戒是養育三世諸佛的搖籃。

那麼，什麼叫作菩薩戒呢？菩薩所受的戒，稱為菩薩戒；要做菩薩，必須先受菩薩戒。如《梵網經》中所說，菩薩戒「是諸佛之本源，菩薩之根本；是大眾諸佛子之根本」。（《大正藏》二四．一〇〇四頁中）不行菩薩道，雖信佛而永不能成佛；要行菩薩道，須受菩薩戒，所以菩薩戒是一切諸佛之能成佛的根本原因，也是菩薩之所以成為菩薩的根本所在。佛子一詞在大小乘典籍中的解釋很多，根據大乘經論，以為必須是菩薩，始可因其有了成佛的種子而稱為佛子。比如《楞伽經》以八地菩薩名為最勝子，《佛性論》以初地菩薩名佛子，《瓔珞經》等則以十住菩薩名為佛子，《梵網經》則以凡是發菩提心受菩薩戒者，皆稱為佛子；根據小乘如《四分律》的觀點，以為凡是進入佛法大海，縱然是小乘，乃至僅受小乘的三皈五戒，便是佛子。我們可以看出，大乘是以成佛的種子為佛子，小乘是以佛的弟子為佛子。如今所講的大乘菩薩戒，所謂「佛子之根本」，當然是指成佛種子的根本了。

《梵網經》又說：「一切有心者，皆應攝佛戒，眾生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已，真是諸佛子。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁上）菩薩戒是一切諸佛成佛的根本原因，所以從因位上說，稱為菩薩戒，從果位上說，便稱為佛戒。故在《梵網經》輕戒第四十一條中又稱菩薩戒為「千佛大戒」。意思是說：過去莊嚴劫中的千佛是由於受持菩薩戒而成佛，現在賢劫中的千佛，也是由於受持菩薩戒而成佛，未來星宿劫中的千佛，同樣是要受持菩薩戒才能成佛。乃至推及過去三世三劫的千佛，未來三世三劫的千佛，過去無量三世三劫的千佛，未來無量三世三劫的千佛——總之，一切眾生，一切菩薩，一切諸佛，無一不是由於受持菩薩戒而得成佛。由此可知，菩薩戒的功能之大，是大得不可思議的了。

第二節 菩薩戒的內容

菩薩戒的可尊可貴，乃是由於涵蓋而又超勝了一切戒的緣故。菩薩戒是優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼等七眾戒之外的波羅提木叉（別解脫戒），菩薩的身分，可在七眾之中，也可在七眾之外，優婆塞優婆夷可受菩薩戒，乃至比丘比丘尼也可受菩薩戒，這是存在於七眾之中的加受菩薩戒。依《梵網經》說：「但解法師語，盡受得戒。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁中）畜生乃至（神鬼的）變化人，都有資格受菩薩戒而稱為菩薩；這是七眾以外的單受菩薩戒。這些單受的菩薩，在發心的程度上說，雖然超過了小乘的七眾，但他們在七眾之中沒有地位，也不能站在七眾之前。因為佛制的次序，是以七眾為準，而不以菩薩為準。

菩薩戒的內容，是三聚淨戒。所謂三聚淨戒，一共只有三句話，但卻包括了自度度人及上求下化的所有法門。這三句話是這樣的：

（一）持一切淨戒，無一淨戒不持。

（二）修一切善法，無一善法不修。

（三）度一切眾生，無一眾生不度。

在經中稱這三聚淨戒為：第一攝律儀戒，第二攝善法戒，第三饒益有情戒。所謂三聚淨戒，就是聚集了持律儀、修善法、度眾生的三大門類的一切佛法，作為禁戒來持守。在小乘七眾戒中，作惡是有罪的，不去積極地修善卻不會有罪；殺生是有罪的，不去積極地救生，卻不會有罪。所以小乘戒只能做到積極地去惡消極地修善，積極地戒殺消極地救生；菩薩戒則既要積極地去惡修善，也要積極地戒殺救生，把不修善與不救生，同樣列為禁戒的範圍。因此，菩薩戒是涵蓋了七眾戒，而又超勝了七眾戒。

三聚淨戒的內容，可以說是無所不含無所不包的：攝律儀戒，涵容了大小乘的一切戒律、威儀；攝善法戒，包羅了八萬四千出離法門；饒益有情戒，概括了慈、悲、喜、捨，廣度一切眾生的弘願與精神。

所以，三聚淨戒，也總持了四弘誓願的精神！



菩薩戒的內容，是三聚淨戒；三聚淨戒的精神，則無善不舉，無德不備，無法不包，無大不及，無微不至，而又無遠不屆與無功不成的學佛法門。

第三節 菩薩戒的種類

菩薩戒既是七眾戒之外的別解脫戒，所以，受了七眾戒固可增受菩薩戒，不曾受過七眾戒，乃至不夠資格受持七眾戒的，也能受持菩薩戒。所以菩薩戒的性質，也相似於八戒，八戒也是七眾戒之外的一種別解脫戒。這在八戒一文中，已經說過了。

但是，菩薩戒中，有的相似於八戒，所以也是頓立戒，有的則不同於八戒，而為相似於七眾戒的漸次戒。因此菩薩戒的種類，大體應該分為兩種性質：一種是頓

立而可單受的菩薩戒，一種是漸次而須先受三皈五戒等之後再受的菩薩戒。

自古迄今，藏經之中已收並已譯成漢文而受重視研究的菩薩戒本或菩薩戒經，共有如下的六種：

（一）《菩薩瓔珞本業經》

（二）《梵網經》菩薩戒本

（三）《瑜伽論》菩薩戒本

（四）《菩薩地持經》戒本

（五）《菩薩善戒經》戒本

（六）《優婆塞戒經》戒本

若以頓漸二類來分，《瓔珞經》與《梵網經》是屬於頓立的一類。《瓔珞經》卷下說：「始行菩薩，若信男若信女中，諸根不具、黃門、婬男、婬女、奴婢、變化人，受得戒。」（《大正藏》二四．一〇二〇頁中）可見，不限於人類，均可受菩薩戒的。《梵網經》卷下也說：「若受佛戒者，國王、王子、百官、宰相、比丘、比丘尼、十八梵天、六欲天子、庶民、黃門、婬男、婬女、奴婢、八部鬼神、金剛神、畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁中）而沒有說不受七眾戒，便不得菩薩戒；只要聽懂菩薩法師所講菩薩戒法的語言及內容者，即使從未接觸過佛法，也可以受戒得戒。所以說這是頓立的。

其餘的《瑜伽論》、《地持經》、《善戒經》、《優婆塞戒經》的四種戒經，是屬於漸次戒的。其實這四種的本來梵本，只有兩種典籍。《瑜伽論》、《地持經》、《善戒經》，同屬於《瑜伽師地論·菩薩地品》的同本異譯，所以是同一型範，只要舉其一種，便可概約三種了。如《善戒經》卷四中說：「菩薩摩訶薩，若欲受持菩薩戒者，先當淨心受七種戒。」（《大正藏》三〇．九八二頁下）這是明白地說明了，菩薩戒是不得單受或頓受的，應該先受了七眾的七種戒全部、少部分或一部分的一眾戒之後，才可求受菩薩戒。

至於《優婆塞戒經》的菩薩戒，根本就是在家的大乘戒而非即是菩薩戒，這也是所有大乘戒中最難受得的一種漸次戒。受戒以前，先要次第供養父母、師長、妻子、善知識、奴婢、出家道人。並問九種遮難：家屬不聽、欠他人債、身心有病、污淨梵行、作五逆罪、盜法賊住、性別難辨、殺道心人、眾前妄語等，若犯其一，便不能受戒。在受其六重二十八輕的菩薩戒之先，必須先行三皈五戒；雖受五戒，亦須經過六個月的察看，再於二十比丘僧中以羯磨法秉受；可見這不是不分品類便可受得的菩薩戒了。為什麼要如此的嚴格呢？該經卷三〈受戒品〉中有這樣的說明：「是戒能為沙彌十戒、大比丘戒，及菩薩戒，乃至阿耨多羅三藐三菩提，而作根本。至心受持優婆塞戒，則能獲得如是等戒無量利益。」（《大正藏》二四．一

〇四七頁下—一〇四八頁上）這是說：優婆塞戒的本身，是沙彌、比丘、菩薩戒的根本，受了優婆塞戒，才能獲得沙彌、比丘、菩薩戒的無量利益。

說到出家戒與在家戒的問題，我們也須加以分別說明。根據菩薩戒的精神而言，凡是菩薩，都該斷除淫欲，雖或方便度眾而可有其淫欲的行為，但卻不得存有淫念。小乘重在戒行，菩薩重在戒心。聖位的在家菩薩是為悲心度生而不妨行淫，絕不同於凡夫是以貪戀淫樂而行淫。所以菩薩戒的根本精神是斷淫的，既然斷淫，在家出家的分別，也僅是化現的形相不同而已。但在六種菩薩戒本之中，由於個別所對機宜的不同，故有在家出家及偏輕偏重的分別。

出家與在家的分別，是以淫戒為準。《瓔珞經》的淫戒是「不得故婬」（《大正藏》二四．一〇二一頁上）；《梵網經》的淫戒也是「不得故婬」（《大正藏》二四．一〇〇四頁中）；《瑜伽論》戒本則說「出家菩薩……不應行非梵行」，在家菩薩「見有女色，現無繫屬，習婬欲法，繼心菩薩，求非梵行」，「若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根」，「住慈愍心，行非梵行」（《大正藏》三〇．五一七頁下）；《地持經》戒本的輕戒雖與《瑜伽論》戒本的戒目相同，唯獨未列方便開犯身口七支（殺、盜、淫、妄語、兩舌、惡口、綺語）的性戒條文，所以視同唯遮不開；《善戒經》戒本的輕戒中列有「入白衣舍不能說法戒」、「與比丘尼同道行戒」、「蓄白衣物戒」、「床高過八指戒」（《大正藏》三〇．一〇一五頁下—一〇一七頁下）等，都屬出家戒行；《優婆塞戒經》的重戒戒「邪婬」，輕戒戒「非處非時行欲」（《大正藏》二四．一〇四九頁中—一〇五〇頁上）。

從這些條文的列舉之中，我們可以大概地分別出來：《瓔珞經》與《梵網經》是斷淫而不是絕無淫行，是以出家為主而又略兼在家心行的；《瑜伽論》是在家與出家兼容的；《地持經》與《善戒經》是出家的；《優婆塞戒經》是在家的。

現在，且將這六種戒本的性質，以頓立與漸次，出家與在家，列表如下：



在此，我要再加說明，菩薩戒的根本精神是絕對戒淫，故也是絕對離俗的，但卻並不妨礙現有妻子而行梵行，所以可現在家形相。優婆塞戒，乃是菩薩戒的根本，而非即是菩薩戒，唯因亦屬大乘戒，即受大乘戒而行六度者，故也可以稱為在家菩薩，這是必須明白的。

又據靈芝律師的分類：「然菩薩戒凡有兩宗：一者華嚴部，二者法華部。」（《芝苑遺編》卷中，《卍續藏》一〇五．二六八頁C）他以《梵網經》通頓漸二門，屬華嚴部；《善戒經》漸次受，屬法華部。筆者所列一表，乃也只就其大體分列而已。

第四節 菩薩戒的由來

說到菩薩戒的由來，可以分為三類：《瓔珞經》及《梵網經》為一類；《瑜伽論》、《地持經》、《善戒經》為一類；《優婆塞戒經》獨成一類。現分述如下：

第一，瓔珞梵網類：有人以為《梵網經》屬於華嚴部，佛初成正覺，即於妙光堂，誦出《梵網經》。太賢《梵網經古迹記》說：「妙光堂者，即華嚴云普光堂也，因佛放光而立名也，在摩伽陀國，寂滅道場界，去菩提樹三里也。」（《大正藏》四〇．六九九頁中）可知梵網戒是在頻婆沙羅王治下的摩伽陀國境內，距離佛成道之座的菩提樹只有三里之遠。《瓔珞經》的說法緣起，也是在「一時佛重遊於泙沙（頻婆沙羅）王國，道場樹下，成正覺處，復坐如故」，「復放四十二光」（《大正藏》二四．一〇一〇頁中），放光之後，便說出五十二位的菩薩境界，接著於下卷便說受十無盡戒的受戒方法。《梵網經》的說出，在時間上雖早於《瓔珞經》，說出的地點及說出前的放光，則頗相似。《梵網經》也是先放光明，次說菩薩的階位，再於下卷說出十重四十八輕的戒相條文。所不同者，《瓔珞經》沒有輕戒，《梵網經》則沒有受戒的方法。但是，《瓔珞經》與《梵網經》，相同之處太多。

梵網戒經是所有菩薩戒經在中國流通得最廣的一種，但對《梵網經》的真偽問題，那也是自古已然，由來已久的事了；諸家舊時的經錄，都將《梵網經》列入疑品。據〈梵網經序〉中說：「此經本有一百十二卷，六十一品。」（《大正藏》二四．九九七頁上）法藏大師的《梵網經菩薩戒本疏》卷一則說：「若論具本，什公相傳，云西域有十萬頌，六十一品，具翻應成三百卷。」（《大正藏》四〇．六〇五頁上）因為《梵網經》的大部未曾傳來，中國的《梵網經》上下二卷，是由羅什三藏，口中誦出全部《梵網經》中的第十品，叫作〈菩薩心地法門品〉（略稱〈心地品〉），但因上卷的文字，很難解釋，前後序文亦有可疑，戒相條文也很難解，致被學者疑為中國人的偽造，不過這恰是一部很受歡迎的菩薩戒經，所以歷代多有諍論。晚近的太虛大師也有〈梵網經與千鉢經抉隱〉一文，他以為《梵網經》上卷所說的十發趣、十長養、十金剛、十地的文字，與《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》（略稱《千鉢經》）之第七卷半到第九卷，所說十發趣等四十心位，文字加詳，而義旨全同《梵網經．心地品》上卷。並說：「所謂一百二十卷的《梵網經》，或《千鉢經》，亦為《梵網》六十二品中之若干品。……其文既有《千鉢經》可證，必有梵文根據，而疑偽之見可祛。」這是主張真實非偽的見解。但是近人續明法師的意見，又是另有看法的。他說：「由於序與後記之文，雷同影附之迹甚多，不似出於肇公之手，故有人既疑經非羅什譯，又疑序非僧肇作，由疑序而更疑經！」又說：「《梵網經》上卷，按之文字，與羅什所譯諸書不合，復查與唐譯《千鉢大教主經》中之一段文義相同，但以缺乏兩經以外之證據，故難遽下任何論斷。」（詳見《戒學述要》）根據續明法師的考證，他認為《梵網經》的序文及後記是有問題的，上卷的經文也不是羅什三藏所譯的，並比照小乘律形式的推斷，以為《梵網經》必定也有大本的根據，同時以為梵網戒的十重四十八輕，並非如相傳所說那樣是出於「〈心地品〉的一品」，而是由大本的各品之中摘取出來的。這一發明，非常可貴。

但我希望也來補充一點意見：在前面說過，《梵網經》與《瓔珞經》的相同之處很多，它們同是頓立戒，同是在摩伽陀國菩提道場附近，於一時說出；同是說了相同的十條重戒。那麼，我們也不妨相信：「一卷譯本的《梵網經》，是由羅什法師誦譯而出，二卷本的《梵網經》，則是由於受了《瓔珞經》形式的影響，而被附加了一卷上卷。又因《梵網經》下卷之中，對四十位賢聖菩薩的總稱為十發趣、十長養、十金剛、十地，所以用《千鉢經》的一部分作為《梵網經》的上卷。」不過，這也是有問題的，二卷本的《梵網經》，在費長房的《歷代三寶紀》（隋文帝開皇十七年〔西元五九七年〕）就有了，《千鉢經》則為唐代的不空三藏譯出，這在時間上是倒置了，也許《千鉢經》或同一性質的梵本早已到了中國？

另外，續明法師以為梵網戒可能由大本的各品之中摘出，這是聲聞戒的常例。但我們看到大乘戒的《優婆塞戒經》中，六重戒及二十八輕戒，都是集中在〈受戒品〉的一品之中，可見大乘律與聲聞律的形式是有不同的。所以這尚是個有待研究的問題。同時，《瓔珞經》的十條重戒，也是集中說的，不是分別解釋的。

但是任便如何，菩薩戒的存在性與真實性，那是不能否定的。菩薩戒在西域，也是早在流行的。如法藏的《梵網經菩薩戒本疏》中說：「又聞西國，諸小乘寺，以賓頭盧為上座，諸大乘寺，以文殊師利為上座，令眾同持菩薩戒，羯磨說戒，皆作菩薩法事，律藏常誦不絕。」（《大正藏》四〇．六〇五頁中）

第二，瑜伽類：瑜伽類中包括了《瑜伽論》、《地持經》、《善戒經》的三種。這三種戒本，同是出於《瑜伽師地論》的同本異譯，也許由於譯者的看法不同，或者所見的梵本不同，所以有了詳細與簡略、偏重與偏輕的不同。不過，這一類系的來歷是無可懷疑的。瑜伽類與瓔珞梵網類的最大不同處，是在戒經的緣起與組成。《瓔珞經》、《梵網經》是由佛陀親口於一時之間說出，瑜伽類的瑜伽戒本之末則說：「如是所起諸事，菩薩學處（戒），佛於彼彼素怛纜（經）中隨機散說，謂依律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒；今於此菩薩藏摩怛理迦（論），綜集而說。」（《大正藏》三〇．五二一頁上）換言之，瑜伽類是由彌勒菩薩根據佛陀在各經散說而有關戒律的部分，收集編輯而成。所以同為佛說的菩薩戒，前者是直接形成，後者是間接編成的，這是成因上的不相同處。不過，仍皆不失為佛所說的菩薩戒。

第三，優婆塞戒類：這是由於善生長者的求佛問法，而由佛陀親口說出的，共有七卷二十八品，是為投合在家人乃至當時外道的根器而說的。這是一部很好的經典，從一個初信的俗人，直至成佛的歷程，都有詳細的指引，但從受戒得戒的因緣上說，這是最最難受難得的一種大乘戒。

第三章 菩薩戒的重戒與輕戒

第一節 何謂重戒與輕戒

所謂重戒與輕戒的分別，是在「根本」及「種類」的不同，或是「性罪」與「遮罪」的不同。一切戒的根本，稱為根本戒。比如殺、盜、淫、妄，便是一切戒的根本；從每一種根本中所產生的同類小戒，稱為種類戒。比如打傷眾生，是殺戒的種類；損他人財物是盜戒的種類；摩觸異性是淫戒的種類；無意味話是妄語戒的種類；雖犯類似殺盜淫妄而未達到殺盜淫妄已遂罪的程度，便稱為種類戒。

所謂性罪與遮罪，是從犯罪的果報上說的：比如殺、盜、淫、妄，不論受戒不受戒，凡是造成事實，便是一種罪惡，未來必定受報。因其本性就是罪行，就是業報的正因，所以稱為性罪。又如不以最大的努力去救護眾生，不受菩薩戒者，不算犯戒，不會有罪；受了菩薩戒者，由於戒中規定（稱為遮止）不以最大努力救護眾生，便有罪，所以稱為遮罪。再如不受菩薩戒者，不學大乘經律並無罪過，受了菩薩戒的人，便不能不學大乘經律了，是遮止你不得不如此者，所以稱為遮戒。

受戒持戒的功德是很大很大的，受戒而不持戒，罪過也是很大的。有賞有罰，乃是必然的道理。受持一戒有一戒的功德，犯破一戒也有犯破一戒的罪過，受持重戒的功德大，犯破重戒的罪過也大。所以我們在受戒的前後，一定要把輕重戒的內容，認識明瞭。

至於輕重戒的名稱，各種戒本有各種不同的稱呼。

以重戒來說，《瓔珞經》稱十條重戒為「十不可悔」，《梵網經》稱為「波羅夷」，《瑜伽論》戒本稱為「他勝處」，《優婆塞戒經》稱六條重戒為「六重法」。

以輕戒來說，《梵網經》稱為「輕垢」，《地持經》名之為「突吉羅」，《瑜伽論》翻為「惡作」，稱為「違越」，《優婆塞戒經》稱為「失意罪」。

這都是根據戒罪的功用及其罪性的分量而立的名稱；名稱雖異，所指則一。《瓔珞經》說：「十重有犯無悔」；犯了輕戒，「得使悔過，對首悔滅」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）。

犯了十重戒沒有懺悔除罪的方法，所以稱為不可悔；犯了重戒等於人斷了頭，不能再以任何的佛法之藥來救治，所以稱為斷頭罪，波羅夷就是斷頭的梵文音譯；犯了重戒，即被他來的外在的敵對的魔法戰勝，所以稱為他勝處。犯輕戒是較重戒為輕的罪業之垢，所以稱為輕垢；突吉羅是梵文音譯，意思是惡作或是惡說；犯輕戒乃是違背並且越出了修持者的心行範圍，所以稱為違越；犯輕戒者，乃是妄念所作，違背了修持者受戒時的意願，所以稱為失意。

第二節 重戒的內容

從本質或原則上說，大小乘的根本戒是相同的；從幅度或作用上說，大小乘的根本戒是有差別的。

小乘聲聞的四大根本戒是殺、盜、淫、妄。大乘菩薩的十大重戒，包含了殺、盜、淫、妄，而又超勝了淫、盜、殺、妄。這是大小乘的同異之處，出發點是相同的，效用上是不同的。

在大乘菩薩戒的六種戒本中，對於重戒條目的舉例與排列，也是各有差別的。

《瓔珞經》與《梵網經》，是相同的十條，《瑜伽論》戒本四條，《地持經》四條，《善戒經》八條，《優婆塞戒經》六條。但其不論四條、六條、八條，均在十條的範圍之內。現將六種戒本的重戒戒目，列表對照如下頁。

六種菩薩戒本重戒戒目對照表

瓔珞經戒本		梵網經戒本		瑜伽菩薩戒本		菩薩地持經戒本		菩薩善戒經戒本		優婆塞戒經戒本	
條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目
一	殺戒	一	殺戒					一	殺戒	一	殺戒
二	故妄語戒	二	盜戒					二	盜戒	二	盜戒
三	故淫戒	三	淫戒					三	淫戒	三	大妄語戒
四	故盜戒	四	妄語戒					四	妄語戒	四	邪淫戒
五	酤酒戒	五	酤酒戒							五	酤酒戒
六	說四眾過戒	六	說四眾過戒							六	說四眾過戒
七	故慳戒	七	自讚毀他戒	一	自讚毀他戒	一	自讚毀他戒	五	自讚毀他戒		
八	故瞋戒	八	故慳戒	二	故慳戒	二	慳惜戒	六	貪惜不施戒		
九	自讚毀他戒	九	故瞋戒	三	故瞋戒	三	瞋恚戒	七	瞋恨不息戒		
一〇	謗三寶戒	一〇	謗三寶戒	四	謗菩薩藏戒	四	謗菩薩藏戒	八	謗菩薩藏戒		

菩薩戒重戒的內容，便是三聚淨戒的攝律儀戒，雖然僅列十條，實則已經包括了一切的律儀戒。

以下我們是以《梵網經》菩薩戒本為主要的介紹對象，從梵網戒的介紹中，也會研究到其他各種菩薩戒本。

菩薩戒的十條重戒，乃分屬於身、口、意的三類。在小乘戒中，身口犯戒有罪，心意犯戒無罪，心意犯戒也不成其為犯戒，所以既不以意業為輕戒，更不以意業為重戒；但在大乘戒中，不唯心意違犯了有罪，甚至會列為重罪。

事實上，身口二業的成為罪行，主要是由於意業的策畫預謀與操縱，由意業的發動而成為身口二業者，有惡的，有善的，也有不惡不善的。現在的戒中所戒者，乃是屬於惡的意業，那就是最有名也最可怕的三毒——貪、瞋、癡。菩薩戒的十重，可概括為三業；三業可以歸納為一個意業所統治的三毒。這是以十重戒的重心來分別的。如若詳細分析，每一戒中，都含有三業的成分。

現在為使便於明瞭，就其大概分隸，列如下表：

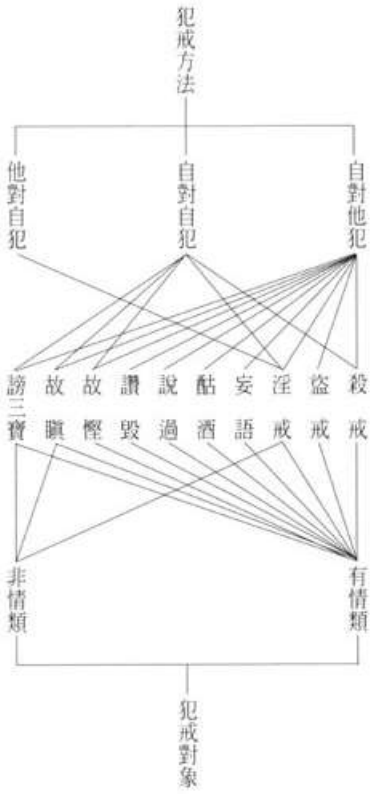


從這一個表上看來，菩薩戒有十條重戒的產生，只是為了一個原因，那就是要對付意業作惡，調伏三毒為害。我們眾生之所以沈淪於六道的生死之海，迷夢於漫漫的長夜之境，也不過是由於意業不善而致三毒為患呀！

十條重戒的犯戒方法，分為三類：有的是自己對他而犯，有的是自己對自己而犯，有的則是他人對自己而犯。

十條重戒的犯戒對象，分為二類：一是有情類，二是非情類。

根據犯破十條重戒的方法及對象，也可列表說明如下：



這一個表，需要再加舉例說明。

本來，犯戒得罪，都是由於使得其他眾生受到了損害或煩惱而來，所以，在十條重戒的主要犯戒方法是自對他犯的。但是，也有五條是可以自己對自己犯的，比如自己殺自己便犯殺戒；有的人體軟如棉（如賣藝者），能將自己的生殖器插置自己的口中取樂，便犯淫戒；慳、瞋、謗的三條，比類可知。他對自犯者，只有淫戒一條，比如持戒的人遭受他人強迫淫姦，入時、入已、出時，只要生起並感受一念淫樂之心，便算犯戒。

至於犯戒的對象，本來是以有情的眾生為得罪的主要對象，但有三條，也或可能從非情的事物上得罪，比如姦淫未壞的屍體。既是屍體，已屬沒有覺知的非情物

體，但仍可以從未壞的屍體上達到行淫洩慾的目的；所以是從非情物上得犯淫戒的重罪。瞋、謗二條，可以類推。

不過，對於重戒條文的解釋，因為沒有大本的《梵網經》作為根據，自古以來的各家注疏，也多不能獲致統一的觀念。從大體上說，各家的梵網注疏，分為新舊兩派；舊疏以天臺智者大師的《菩薩戒義疏》為主，唐代的明曠，明末的蓮池、滿益、弘贊等注，皆屬舊疏一系。新疏則以賢首法藏大師的《梵網經菩薩戒本疏》為首，唐代的義寂法師《菩薩戒本疏》、太賢《梵網經古迹記》為新疏系。舊疏與新疏的最大不同點，是在對於十條重戒條文的判別；舊疏大體是比照聲聞戒立論的，以為十條戒的條文中所指者，有重也有輕；舉輕而況重，比如殺人犯重，殺異類眾生犯輕。盜五錢以上犯重，盜五錢以下犯輕。大妄語犯重，小妄語則為輕罪。但以新疏而言，以為菩薩之重，重於聲聞，所以「乃至有命者，不得故殺」；「乃至鬼神有主劫賊物，一切財物，一針一草，不得故盜」；「乃至見言不見，不見言見，身心妄語」，若犯者均得波羅夷罪。

唯以通常而言，多以舊疏為準。因為《瑜伽論》戒本開有七支性罪，《文殊問經》則以凡起殺、盜、淫、妄的心念，便犯菩薩波羅夷罪；一反一正，那都是就聖位菩薩說的，至於初發心的菩薩，絕難做到如此程度的。要不然，菩薩犯重戒的機會實在太多了。但亦應以新疏的觀點作為警惕，因為我們直到今天為止，還沒有一人確切瞭解梵網戒的條文所指，究屬何種的意境。

至於各種菩薩戒的重戒條數，為何有多有少？這在法藏大師的《梵網經菩薩戒本疏》中，有這樣的說明。現用語體文，譯介如下（《大正藏》四〇．六〇九頁中—下）：

在此《梵網經》中，因為是就七眾弟子共通受持而說的緣故，所以具體地說了十條重戒。《善生經》（即《優婆塞戒經》）是特別為在家的二眾弟子所說，所以將十重之中的前六條列為重戒，又因為在家人對於酤酒給人及說四眾過失的罪行罪過特別容易犯到，所以在四根本重戒之外，又增加了這麼兩條而成為六條重戒；十重之中的後面四條，在家人的犯罪率比較輕微，所以不制為在家之重戒。但是，後面四條，對於出家人，罪過偏重，第五六兩條，對於出家人則不太嚴重，所以《地持經》（及《瑜伽論》）戒本，只列後面四條為重戒。

又因十條重戒之中，前面四條，於大小乘都是重戒；第五、第六兩條，於在家出家，都是重戒；後面四條，只有菩薩，才成重戒。

這是法藏大師的解釋，但我覺得尚有一點補充的意見：因為《瓔珞經》與《梵網經》都是屬於頓立戒，所以除了菩薩的特別戒目，尚應列入七眾共通的根本或基礎戒目，所以成為十戒。《瑜伽論》、《地持經》，是漸次戒，是已經受過了七眾基礎的共通戒，所以只標菩薩特重的後四戒就夠了。

至於《優婆塞戒經》，雖也屬於漸次戒，但其已曾明白地標示：「是戒能為沙彌十戒、大比丘戒，及菩薩戒，乃至阿耨多羅三藐三菩提，而作根本。」（《大正

藏》二四．一〇四七頁下）因為這是一切戒法的根本，所以要列前四根本戒，又因為是大乘戒，所以要增加五、六兩條為重戒。說來也巧，《優婆塞戒經》的六重，加上瑜伽本的四重，恰好是《瓔珞經》及《梵網經》的十條重戒。

至於《善戒經》的重戒，是前四條加後四條，成為八條，也許正如法藏大師所說「第五、六兩條，對出家人則不太嚴重」，所以《瑜伽論》、《地持經》、《善戒經》的三種戒本均未列入。但是，《善戒經》何以又將前四條列入而成為八條，則不得而知，也許這是由於翻譯者的意思吧?

第三節 輕戒的內容

菩薩的輕戒內容，也就是三聚淨戒的攝善法戒及饒益有情戒。這也是從大體上分的，若以細論，不管重戒、輕戒，每一戒都可能並攝三聚淨戒的成分。

根據義寂法師的《菩薩戒本疏》說：「（瓔珞）經說，攝律儀戒，所謂十波羅夷；攝善法戒，所謂八萬四千法門；攝眾生戒，所謂慈悲喜捨。」又說：「（梵網）四十八（輕）中，前三十戒，多為攝善，後十八戒，多為利生也。」又說：「《地持》四十四（實則四十三）輕戒中，前三十三，亦為攝善，後十一戒為利生。」（《大正藏》四〇．六七〇頁上）這也是從大體上分的。因為菩薩戒，尤其《梵網經》菩薩戒的條文，非常特別，在重戒中有輕戒的成分，在輕戒中也有重戒的成分，乃至在一條戒的條文中也包括了好多種並不連貫的意思，所以一定要如何地區別分類，那是很難的事。

根據法藏大師的研究，梵網戒經輕中帶重及一中含多的，現在列舉如下（《大正藏》四〇．六三四頁下）：

（一）輕中帶重的有六條:

1.第十一條，通國（及殺生）入軍，戒中含有輕重兩條：為人作差使送信，所以犯輕；因此而致兩軍相殺，所以犯殺重。

2.第十四條，放火損燒，戒中含有輕重兩條：焚燒是犯輕戒；損他財物則為犯盜重。

3.第十七條，依官強乞，戒中含有輕重兩條：依仗官勢所以犯輕；強取他人財物，所以犯盜重。

4.第二十五條，為主失儀，戒中含有輕重兩條：為主而失禮儀所以犯輕；損失三寶財物，所以犯盜重。

5.第三十條，違禁行非，戒中含有輕重兩條：詐現親附之相，所以犯輕；自身毀謗三寶，所以犯重。

6.第三十二條，畜（同蓄）作非法，戒中含有輕重兩條：畜（同蓄）用輕秤小斗，所以犯輕；取人財物等，便犯盜重。

（二）一中含多的有十條：

1第十二條，販賣，戒中有三條：（1)賣良人，（2）賣奴畜，（3）賣棺木等。

2第二十條，不能救生，戒中有兩條：（1）救生免殺，（2)亡日講法以救亡者之苦。

3.第二十三條，輕新求學，戒中有兩條：（1）受戒儀式，（2）法師依恃自解經律大乘，並與國王等為善友而不答新學菩薩之問。

4第二十九條，惡伎損生，戒中有六條：（1）賣男女色，（2）自手作食，自磨自舂，（3）占相解夢，（4）咒術工巧，（5）調鷹方法，（6）和合毒藥。

5.第三十條，違禁行非，戒中有四條：（1）密謗三寶，（2）為人媒婚，（3）每月六齋日及每年三個長齋月殺生，（4）心（想）及偷盜。

6.第三十二條，畜作非法，戒中有六條：（1）畜刀箭等，（2）輕秤小斗，（3）因勢取物，（4）害心繫縛，（5）破壞成功，養貓狸豬狗。

7.第三十三條，觀聽作惡，戒中有五條：（1）不得看鬪，（2）不得故聽音樂等聲，（3）不得嬉戲，（4）不得作卜，（5）不得作賊人之使者。

8.第三十七條，故入難處，戒中有三條：（1）頭陀，（2）布薩，（3）坐夏及冬令如法，不入難處等。

9.第三十九條，應講不講，戒中有兩條：（1）教化他人建立塔寺僧房等，（2）教於災難之時，講說大乘經律。

10.第四十條，受戒非儀，戒中有兩條：（1）受戒威儀，（2）僧不禮俗。

我們從這輕中帶重及一中含多的兩大門類的十六條之中，就可知道，《梵網經》輕戒雖僅條列四十八項，實則共有七十九戒。請數一數看：六條帶重，成為十二；十條含多，成為三十五；三十二條，單獨成立。總加起來，豈非七十九戒了嗎？若再加上重戒十條，則成了八十九條《梵網經》的輕重戒相。

輕戒究竟有幾條，根據法藏大師所說，則有下列十種不同的內容（《大正藏》四〇．六三四頁中）：

1.《瑜伽論》有四十四戒。

2.《地持經》、《善戒經》二經雖稍有增減，但仍大同《瑜伽論》。

3.《菩薩內戒經》有四十二戒。

4.《善生經》，除六重之外，別有二十八戒。

5.《方等經》，除了二十四種戒之外，另有二十五種制不應作。

6.《梵網經》，大數有四十八戒。

7.若細尋《梵網經》輕戒文字的內容，或有一戒中有多種戒，總論則將近百種了。

8.如以《梵網經》之引文「八萬威儀品中說」，則有八萬種戒了。

9.如照梁朝的《攝論》引《毘奈耶瞿沙羅經》所說，則菩薩戒有十萬種差別。

10.如照《大智度論》所說，略有八萬，廣有塵沙等數。

另外，又見到《藥師經》中說：「菩薩四百戒」（《大正藏》一四．四〇七頁上）的句子，但未見其列出四百戒的條目。

實際上，菩薩戒的內容是包羅一切的，是不能以條文數字來標列的，若有可資標立的範圍，便成了有限，便不能稱性如理；菩薩戒的內容，應該是無極無限的，所以《大智度論》要說：廣有塵沙等數，便是這個道理。各種戒經中所列的條文，只是就其粗者、要者、顯者，舉其大端而已。所以我們也不必僅僅計較於條文的內容及其多少的問題而研究了。但此條文，確是初發心菩薩的心行依準，故也不得忽略，不得不學。為了便於讀者參考，現將五種戒本的輕戒戒目，列表對照如下：

五種戒本輕戒戒目對照表

梵網經戒本		瑜伽菩薩戒本		菩薩地持經戒本		菩薩善戒經戒本		優婆塞戒經戒本	
條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目
一	輕慢師長戒	一	慳心不供三寶戒	一	地持經的輕戒，也是四十三條，除其文字譯法有多少詳簡之異而外，所有內容的	一	不供塔像經卷戒	一	不供養父母師長戒
二	飲酒戒	二	貪名利戒			二	貪著利養戒	二	耽樂飲酒戒
三	食肉戒	三	不敬有德同法戒			三	不敬宿德同學戒	三	不瞻病苦戒
四	食五辛戒	四	不應供受襯戒			四	不漸次受戒戒	四	見乞不與戒

五	不舉教懺戒	五	不受重寶施戒		條目次第，均與瑜伽戒本相同。	五	不受檀越供施戒	五	不承迎禮拜尊長戒
六	不敬請法戒	六	障法施戒			六	入白衣舍不能說法戒	六	見他毀戒心生憍慢戒
七	不聽經律戒	七	障無畏施戒			七	不受重寶施戒	七	不持六齋戒
八	背正向邪戒	八	與聲聞共學戒	二	地持經中所不同於瑜伽戒本者，乃為在第九與第十條之間，未列因為利他的方便，菩薩可開身口七支性罪的條文。	八	輕慢障法施戒	八	不往聽法戒
九	不瞻病苦戒	九	與聲聞不共學戒			九	障無畏施戒	九	受僧用物戒
一〇	畜諸殺具戒		(此戒以內含開七			一〇	為他乞衣自著戒	一〇	飲有蟲水戒
一一	通國入軍戒		支性罪文)			一一	不受貴價衣戒	一一	險難獨行戒
一二	傷慈販賣戒	一〇	昧邪命法戒			一二	默認是賢聖戒	一二	獨宿尼寺戒
一三	無根謗人戒	一一	掉動遊戲戒			一三	非法戲笑不呵戒	一三	為財打人戒
一四	放火損燒戒	一二	倒說菩薩法戒			一四	妄稱菩薩不樂涅槃	一四	以殘食施四眾戒
一五	法化違宗戒	一三	不護雪譏謗戒				不畏煩惱戒	一五	蓄貓狸戒
一六	惜法規利戒	一四	行楚罰戒			一五	不護雪譏謗戒	一六	蓄獸不淨施戒
一七	依官強乞戒	一五	報復戒			一六	不謙不歸謝戒	一七	不蓄三衣鉢杖戒
一八	無知為師戒	一六	不悔謝戒			一七	懷瞋不捨戒	一八	作田不求淨水陸種
一九	鬥謗欺賢戒	一七	不受懺戒			一八	與比丘尼同道行戒		處戒
二〇	不能救生戒	一八	懷忿不捨戒			一九	不從非親里尼受食戒	一九	販賣斗秤不平戒
二一	無慈酬怨戒	一九	染心御眾戒			二〇	染心御眾戒	二〇	非處非時行欲戒
二二	慢人輕法戒	二〇	非時睡眠戒			二一	非時睡眠戒	二一	商賈不輸官稅戒
二三	輕新求學戒	二一	虛談棄時戒			二二	虛談棄時戒	二二	犯國制戒
二四	背大向小戒	二二	惰慢不求禪法戒			二三	慢心不問師受教戒	二三	得新食不先供三寶戒
二五	為主失儀戒	二三	不除五蓋定障戒			二四	不對治欲心戒	二四	僧不聽輒自說法戒

梵網經戒本		瑜伽菩薩戒本		菩薩地持經戒本		菩薩善戒經戒本		優婆塞戒經戒本	
條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目
二六	待賓乖式戒	二四	貪味靜慮戒			二五	不學聲聞法戒	二五	在五眾前行戒
二七	受別請戒	二五	不學小乘法戒			二六	棄大向小戒	二六	僧食不公分戒
二八	故別請僧戒	二六	棄大向小戒			二七	捨內學外戒（專習	二七	養蠶戒
二九	惡伎損生戒	二七	捨內學外戒				外書戒）	二八	行路見病捨去戒
三〇	違禁行非戒	二八	專習異論戒			二八	不信深法戒		
三一	見厄不救戒	二九	不信深法戒			二九	瞋慢讚毀戒		
三二	畜作非法戒	三〇	愛恚讚毀戒			三〇	不往聽法戒		
三三	觀聽作惡戒	三一	憍慢不聽正法戒			三一	輕毀法師戒		
三四	堅持守心戒	三二	輕毀法師戒			三二	不為助伴戒		
三五	不發大願戒	三三	不為助伴戒			三三	辱打法師戒		

三六	不自作誓戒	三四	不往事病戒			三四	不隨眾生心戒
三七	故入難處戒	三五	不為宣說障愛語戒			三五	不瞻事病人戒
三八	眾坐乖儀戒	三六	有恩不報戒			三六	不呵勸惡人戒
三九	應講不講戒	三七	患難不慰戒			三七	畜白衣物戒
四〇	受戒非儀戒	三八	希求不給戒			三八	金銀器受食戒
四一	無德詐師戒	三九	攝眾不施戒			三九	受恩不念戒
四二	非處說戒戒	四〇	不隨有情心轉戒			四〇	有恩不報戒
四三	故毀禁戒戒	四一	不隨喜讚揚戒			四一	患難不慰戒
四四	不敬經律戒	四二	不隨行威折戒			四二	畜眾不施四事戒
四五	不化眾生戒	四三	不隨現神力折攝戒			四三	不隨喜讚揚戒
四六	說法乖儀戒					四四	床高過八指戒
四七	非法立制戒					四五	不隨行威折戒
四八	自壞內法戒					四六	不隨現神力折攝戒

瑜伽、地持、善戒的三種戒本，乃是瑜伽部中同式原本的三種漢譯，所以地持與瑜伽的戒目，幾完全相同。善戒則與瑜伽大致相同而略有出入。善戒本的四、六、一〇、一一、一二、一四、一八、一九、三三、三六、三七、四四等十二條是異於瑜伽本的，但在瑜伽本中的八、九、二四、三八的四條又異於善戒本的。還有，瑜伽本的一五與一七兩條，善戒本則合為一七的一條；瑜伽的二七與二八兩條，善戒則合為二七的一條。除善戒的條目，係由筆者依經義分別標名而外，梵網、瑜伽、優婆塞戒則為古德所標，唯其各人標目，亦有少許出入，所以本表是綜合各家的標目並查尋其經義而作成的。六種戒本中瓔珞沒有輕戒條文，所以缺列。

第四章 菩薩戒的授受與條件

第一節 最早的菩薩戒法

《梵網經》，據說是因盧舍那佛為妙海王子，受菩薩戒法而來。這是最早的菩薩受戒法。我們人間有此戒本，是由舍那菩薩修行此戒而成佛之後，在蓮華臺藏世界之中，為了利樂一切眾生的緣故，所以自己把戒本誦出來，傳授給化身佛，在地球出現的釋迦世尊，便是舍那的千百億個化身佛之一，由化身佛各就機宜，而為我們這個世界的眾生，方便誦出來的。

在印度的菩薩受戒，始於何時？如何受法？已經無法查考，據說釋迦傳彌勒，再傳二十餘菩薩，次第相傳，而由羅什法師傳來中國。在中國的菩薩戒傳授法，共

有兩條主流。

第一條主流是鳩摩羅什的《梵網經》菩薩戒，但只誦出兩卷（？），當時即有沙門慧融、道祥等八百餘人，請羅什法師受菩薩戒。此經是羅什所譯經論中的最後誦出，而由慧融等為之筆受，並不像其他經論的翻譯是「手持梵卷」而口譯經文的。正因未有梵本而只是由羅什口誦，弟子筆受的緣故，致使後人疑為偽出的經本。此經誦出後尚未及修訂潤色與弘揚，羅什三藏就去世了，當時授菩薩戒儀軌的全貌，早已散佚不傳，故也很難詳考。

關於《梵網經》的大本未能來到中國，歷代還相傳著這樣的一個故事：據說真諦三藏，從印度來中國之時，本來也帶了一部《梵網經》大本的梵文本，可是在南海上船的時候，船身就像超載過重而要沈沒，船上將其他的東西搬下去，船身還是要沈，最後只有將梵網菩薩律本搬下船去，船身才能浮起前進，因此真諦三藏便慨歎著說：「菩薩戒律，漢土無緣，深可悲矣！」這也是有關梵網戒本的問題之一，究竟如何，則不得而知。

不過，梵網菩薩戒的原本受法，好像是一位傳一位的，所以只說釋迦傳阿逸多（彌勒），再傳二十餘菩薩，次第相傳，而由羅什法師傳來中國。這與慧融、道祥等八百餘人，同時向羅什法師求受菩薩戒，似乎是不同的。然亦不能斷定，所稱「阿逸多再傳二十餘菩薩」、「而由羅什法師傳來中國」，也可能是指的相傳了二十餘代吧？

第二條主流是曇無讖三藏所傳譯的《菩薩戒本經》，這也出於瑜伽部，因為這一菩薩戒本經的內容，法藏大師說：「今別行地持戒本，首安皈命偈者是也。」（《大正藏》四〇．六〇五頁中）

這也有一個故事，法藏大師《梵網經菩薩戒本疏》卷一中是這樣敍述的：「曇無讖三藏於西涼洲有沙門法進等，求讖受菩薩戒，并請翻戒本。讖卅：『此國人等，性多狡猾，又無剛節，豈有堪為菩薩道器？』遂不與授。進等苦請不獲，遂於佛像前立誓，邀期苦節求戒，七日纔滿，夢見彌勒，親與授戒，并授戒本，並皆誦得，後覺已見讖，讖覩其相異，乃喟然歎卅：『漢土亦有人矣！』即與譯出戒本一卷，與進夢誦，文義扶同。」（《大正藏》四〇．六〇五頁上—中）

但在《梁高僧傳》卷二的「曇無讖傳」中，所述與此略異，現在照抄如下，用資參考：「初，讖在姑臧，有張掖沙門道進，欲從讖受菩薩戒，讖云：『且悔過！』乃竭誠七日七夜，至第八日，詣讖求受，讖忽大怒。進更思惟：『但是我業障未消耳。』乃戮力三年，且禪且定，即於定中，見釋迦文佛與諸大士，授己戒法。其夕，同止十餘人，皆感夢如進所見。進欲詣讖說之，未至數十步，讖驚起，唱言：『善哉！善哉！已感戒矣。吾當更為汝作證。』次第於佛像前為說戒相。」（《大正藏》五〇．三三六頁下）

《梁高僧傳》所述雖與法藏大師所述者略有差異，但有一樁事實是可以證明的，那就是曇無讖曾為漢土沙門受菩薩戒者作為證師。

曇無讖的這一支流，後來曾在中國流行很廣，所以，《梁高僧傳》卷二接著又說：「時沙門道朗，振譽關西，當進感戒之夕，朗亦通夢，乃自卑戒臘，求為法弟。於是，從進受者，千有餘人。傳授此法，迄至于今，皆讖之餘則。（《大正藏》五〇．三三六頁下—三三七頁上）

因此，在智者大師的《菩薩戒義疏》中，所舉受戒法為《梵網經》、《地持經》、《高昌》、《瓔珞經》、《新撰》、《制旨》（《大正藏》四〇．五六八頁上），這受戒法的六種本子之中，就有兩種是與曇無讖三藏有關的。一是地持本受戒法，一是高昌本受戒法。《地持經》是曇無讖所譯，高昌本則出於道進派下的高昌人僧遵；尚有南朝宋文帝元嘉末葉，有玄暢法師，宣授菩薩戒法，大略與高昌本相似，稱為暢法師本。由此可見，曇無讖三藏所傳的一支菩薩戒法，在中國的力量是非常盛大的。

說到曇無讖《地持經》，又可使我們追溯到《地持經》及其戒法的來歷問題，據智者大師的《菩薩戒義疏》所述，是這樣的：「《地持經》相傳是彌勒說，原本是燈明佛說，蓮華藏菩薩受持，次第三十餘菩薩傳化，後有伊波勒菩薩，應迹託化，傳來此土。然《地持》是曇無讖所譯，疑讖即是伊波勒，（該《地持經》）第四戒品出受戒法。」（《大正藏》四〇．五六八頁上）

這與前面說瑜伽戒本是用彌勒菩薩編集佛所散說於經中者所成，似略有出入。但是，《瑜伽論》、《地持經》同出一源，是沒有問題的；曇無讖是在中國傳授地持一系菩薩戒法的第一位高僧，是沒有問題的；曇無讖系的菩薩戒在中國所形成的盛大力量，也是沒有問題的。

總之，羅什三藏所傳的《梵網經》菩薩戒與曇無讖三藏所傳的《地持經》菩薩戒，不但是中國的兩大主流，在印度也是兩大主流：《梵網經》是自彌勒傳了二十餘菩薩而到中國，《地持經》是自蓮華藏菩薩次第三十餘菩薩傳化而到中國。這不是自始即為兩大主流的明證嗎？但是到了後代的中國，菩薩戒的受戒法，便由瓔珞、梵網、瑜伽的三系而會歸糅合，成為一種合璧式的受戒法了，比如明末讀體見月律師所編的菩薩戒傳戒正範，便是采擷諸書而成的一種。

第二節 求受菩薩戒的條件

因為菩薩戒有頓立與漸次的不同，又有在家與出家的不同，對於求受菩薩戒的條件，也就各有寬嚴的不同了，但有兩個主要的條件是必須具備的，那就是：

第一要有感戒之善。

第二要無障戒之惡。

所謂感戒之善，分為兩種：一是菩薩種姓，二是發菩提願。

所謂菩薩種姓，是指大乘的根性而言，如《地持經》所說：「非種性人，無種性故，雖復發心勤精進，必不究竟阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》三〇．八八八頁上）也就是說：沒有大乘根性的人，雖然能夠發心求受菩薩戒，仍然不能如實實踐菩薩之道的。捨己為人，忘我而利人，便是菩薩根性的菩薩精神，如果沒有這一精神，終究無法達到成佛的目的。

所謂發菩提心或稱發菩薩心，如今佛門中無論使人做什麼，都要說「請你發發心」，這雖並不算錯，卻把發心二字濫用過度了。再說，發心二字是不別善惡的，願作善，固然是發心；想造惡，也算是發心。其實，發菩提願的本意，是指努力精進為善去惡的意志，有了大乘的根性，若無堅強的志願，來促成這一大乘根性的圓滿究竟，雖有大乘根性，也是沒有用處。正像一塊上好的材料，可以做成上等的家具，如果不去加工製作，再好的材料，終也僅是材料而已。所以《地持經》中要說：「若有菩薩種性，而不發心，不修行方便，不能疾成阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》三〇．八八八頁上）

根據義寂法師的《菩薩戒本疏》而言，感戒之善的內容，另有一種具足三緣而成的規定，即是勝種姓、勝期願、勝行心。勝種姓同於菩薩種姓，勝期願同於發菩提願，勝行心則包括十種要求（《大正藏》四〇．六五六頁中—下）：

（一）於無上菩提能生深心。

（二）能盡壽離惡知識近善知識。

（三）能盡壽悔過、隨喜、勸請（佛法）、迴向（眾生）、增長佛道。

（四）能盡壽隨其力能供養三寶。

（五）能盡壽讀誦書寫方等正典，為人解說。

（六）能於孤獨窮苦，若犯王罪，隨力救護，乃至一念生悲心。

（七）能盡壽捨於懈怠，發起精進，勤求佛道。

（八）於五塵中，生煩惱時，能尋制伏。

（九）若於無上菩提生厭退心，於小法中生貪著時，尋除滅。

（十）能捨於一切所有，不惜身命。

勝姓、勝願、勝心的三項，配合堪任、加行、大菩提，即稱為菩薩三持，現將感戒之善的內容，列表如下：



不過，在通常的情形下，在受戒之先的乞戒之時，菩薩法師僅問兩句：「汝是菩薩否？」「汝已發菩提心未？」這也就是探問菩薩種姓及發菩提願的必經手續，至於勝行心中的十種要求是很少問到的。但是，衡之於理，求受菩薩戒者，應該自誓具備這勝行心中的十種要求。

正因為受戒之先，要有感戒之善，事實上，未曾學佛的眾生，並不會知道什麼叫作感戒之善。但以《梵網經》及《瓔珞經》而言，能解法師語的眾生均受得戒。所以《梵網經》輕戒第四十五條要說：「若佛子，常起大悲心，若入一切城邑、舍宅，見一切眾生」，「應心念口言：汝是畜生，發菩提心。而菩薩入一切處，山林川野，皆使一切眾生發菩提心。」（《大正藏》二四、一〇〇九頁上）這就是為使一切眾生皆能知道感戒之善的教化工作。《瓔珞經》卷下也說：「若有人欲來受者，菩薩法師先為解說讀誦，使其人心開意解，生樂著心，然後為受。」

根據如此說法，我們在傳菩薩戒之前，那是必須先講菩薩戒的，否則，感戒之善未明未具，如何能夠得戒？今日的傳戒法師，僅迷信燒疤即是感戒之善，可謂不幸！

「感戒之善」，如同可染的布料，必先有了可染的性質（根性）及其須染的要求（發心），才能把顏色染上布去。

現在再講第二個主要的條件：「要無障戒之惡」。什麼叫作障戒之惡？所謂障，便是煩惱障、業障、報障，這是障礙眾生了生脫死行菩薩道的三大障礙。

在菩薩戒的受戒法中，只問七逆（較障比丘的五逆，多了殺和尚與殺阿闍梨的二逆），七逆屬於業障，凡是犯了七種逆罪之中的任何一種者，便不能受菩薩戒，這是主要的障戒之惡。

其實，三障之中，障障都可能成為菩薩的戒障。現將三障障戒的情形，根據義寂的《菩薩戒本疏》所述者，分別介紹如下：

第一，煩惱障有四種（《大正藏》四〇．六五六頁下）：

（一）放逸：放逸成性，暫時難改，所以不能受戒。

（二）愚癡：自不善巧，並且依附惡友者，根本不想受戒。

（三）受他束縛：為尊長、丈夫、主人、王、賊、怨家等所拘束者，身心不能自由，所以不能受戒。

（四）生活窮困：時時為了生活擔憂，所以無暇想到受戒。

第二，業障有二種（《大正藏》四〇．六五七頁上）：

（一）七逆：所謂七逆，便是《梵網經》所說的七遮：出佛身血、殺父、殺母、殺和尚、殺阿闍梨、破羯磨僧及轉法輪僧、殺聖人（小乘羅漢，大乘初地以上菩薩）。

（二）十重：便是《瓔珞經》及《梵網經》所列的十條重戒。

第三，報障有四種（《大正藏》四〇．六五七頁中）：

（一）地獄。

（二）餓鬼。

（三）畜生中不解法師語者。

（四）北俱盧洲及稟性頑劣、不信因果、意志薄弱的人。

關於這三障的意思，尚須加以說明。煩惱障雖然可能有四種障礙受戒，但在遮難條文中並未列入。義寂法師對此的解釋是這樣的：「不決定故，非如七遮，定不

得戒。」（《大正藏》四〇．六五六頁下—六五七頁上）也就是說，煩惱之障可能障戒，但卻不是絕對障戒。

業障之中的七逆罪是不通懺悔的，犯了七逆之罪，不論悔與不悔，今生都不能得戒。如《梵網經》輕戒四十一條所說：「若現身有七遮（逆），師不應與受戒」。輕戒四十條也說：「菩薩法師不得與七逆人現身受戒。」又說：「若具七逆，即現身不得戒。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁下）

事實上，七逆罪不是人人可犯得到的。生在佛滅之後無從出佛身血；除了受過沙彌戒以上的出家人，沒有和尚可殺（但在印度外道也有和尚、和尚尼）；從未皈依佛教的俗人，沒有闍梨可殺；在家人不夠資格破僧；除了比丘，無人能破轉法輪僧；比丘尼只能破羯磨僧，不能破轉法輪僧。殺聖人的機會很不容易。今世最主要的是殺父、殺母的二逆，出家人則加上殺和尚與闍梨，成為四逆，乃屬主要。但為遵制，問時仍應七逆並問。

至於犯了十重戒，能不能再行受戒，據義寂法師的《菩薩戒本疏》，共有四種不同的說法（《大正藏》四〇．六五七頁上—中）：

（一）十重之中的前四條是根本性罪，破則如犯七逆，悔與不悔，現身皆不得戒；其餘六條，若能悔過，便不障戒。

（二）如《梵網經》輕戒四十條中說：「若有犯十（重）戒者，應教懺悔」，「乃至一年，要見好相。好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁下）滅罪之後，可以重受。

（三）犯前四重，悔過須見好相，便得再受，不見好相者，不得再受；犯後六重，即使不悔，仍可重受而再得戒。

（四）犯十重者，不悔皆是戒障，悔則皆得再受。

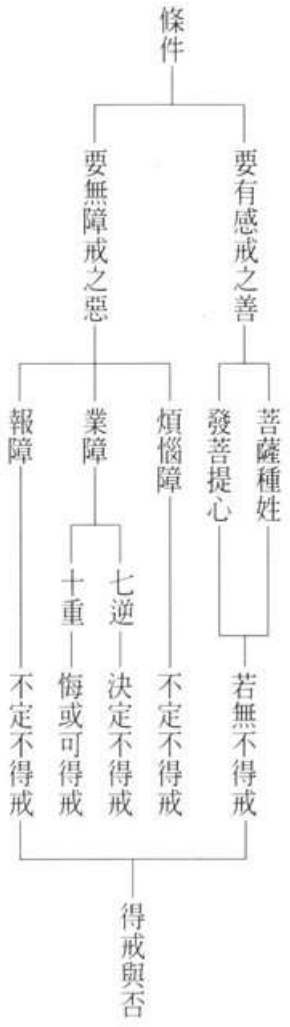
但在《瓔珞經》中卻說：「十重有犯無悔，得使重受戒。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）這是說：犯了十重是沒有悔過之法的，但卻犯戒失戒，仍可於失戒之後，重新受戒。

至於報障，在受戒法中，也未列入遮難項下。同時，《瓔珞經》說：「六道眾生受得戒，但解語，得戒不失。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）《梵網經》也說：「畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁中）這是說：但能聽懂法師說法的語言意思者，一切眾生，皆可受戒得戒。實際上，就在「解法師語」一個問題上難倒了許多的眾生，由於業報而墮地獄餓鬼道中的眾生，接受痛苦還來不及，自難有聽法的機會和能力，至於畜生利根而解語者，不是沒有，但總稀少有限；北洲的人，根本不信佛法；我們這個世界的人類之中，也有許多不敢信佛或不願信佛的人。這都屬於與生俱來的果報障礙。然而，畜

生中有解語的眾生，地獄中有罪輕的眾生，鬼道中也有有福的眾生；這些眾生，都是能夠受菩薩戒的，所以報障一門，對於受菩薩戒來說，也不是決定不能得戒的。但是我們應該知道，這是戒障的一門。

「障戒之惡」，如同抗藥性極強的病菌，若有此類病菌存在於人體之內，吃藥進補，都是無法生效無法受補的。七逆罪的性質，大概可用今日醫藥界最感頭痛的癌菌來相比吧?

現在再將求受菩薩戒的主要條件列表如下:



第三節 菩薩戒的師資問題

因為菩薩戒本有好多種，所以，師資的問題也各有不同。其中以《瓔珞經》的要求最寬：「其師者，夫婦六親，得互為師授。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）也就是說：凡是受了菩薩戒的人，不論僧俗，即使在自家的夫妻及六親之間，也可以互相授受菩薩戒法。然據義寂法師的解釋，則說：「在家戒或可如經，出家五眾，必須具德。」（《大正藏》四〇．六五九頁上）

《優婆塞戒經》的要求很嚴：「滿六月日，親近承事出家智者，智者復應至心觀其身四威儀（行、住、坐、臥），若知是人，能如教作，過六月已，和合眾僧，滿二十人，作白羯磨。」（《大正藏》二四．一〇四九頁上）才能為授大乘五戒及六重二十八輕的菩薩戒。

羅什所傳的梵網受法則說，為師必是出家菩薩，具足五德（《大正藏》四〇．五六八頁上）：

（一）堅持淨戒。

（二）（戒）年滿十臘。

（三）善解律藏。

（四）妙通禪思。

（五）慧藏窮玄。

又說另有四德者：

（一）同法菩薩——表示不是學小乘者。

（二）已發大願——表示不是未發菩提心者。

（三）有智有力——表示對於經律的文義，能解能持者。

（四）於語表義，能授能開——表示能以言語明辨，說法授人，使人心開而會解者。

在《地持經》中，則說：必須戒德嚴明，善解三藏，堪能使他發起敬信之心者，方可向其求受菩薩戒。（《大正藏》四〇．五六八頁上）

在《善戒經》中則更有細密的要求：「若不信者，不應從受；慳者，貪者，不知足者，破戒、污戒、不敬重戒、喜貪瞋者，無忍辱者，不能為他遮罪咎者，懈怠、懶惰、貪受世樂、樂說世事、乃至不能一念之頃念於三寶，疑網、癡闇、不能

讀誦菩薩法藏、菩薩摩夷及生誹謗，如是之人，不應從受。」（《大正藏》三〇．一〇一四頁下）

以此可見，要做一個如法的菩薩戒師，實在很不容易！

至於作為一個菩薩法師的態度，在《梵網經》中，尚有要求：

（一）輕戒二十二條：「若法師，自倚解經律、大乘學戒，與國王、太子、百官以為善友，而新學菩薩來問，若經義律義，輕心、惡心、慢心，不一一好答問者，犯輕垢罪。」（《大正藏》二四．一〇〇六頁下）

（二）輕戒四十條：「與人受戒時，不得簡擇，一切國王、王子、大臣、百官、比丘、比丘尼、信男、信女、婬男、婬女、十八梵天、六欲天子、無根（沒有生殖器者）、二根、黃門（性器官男女難辨或喪失功能者）、奴婢、一切鬼神，盡得受戒。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁中）

（三）輕戒四十一條：「教誡師於是（菩薩戒）法中，一一好解。若不解大乘經律（的）若輕若重，是非之相，不解第一義諦、習種性、長養性、不可壞性、道種性、正法性，其中多少，觀行出入，十禪支，一切行法，一一不得此法中意。而菩薩為利養故，為名聞故，惡求多求，貪利弟子，而詐現解一切經律；為供養故，是自欺詐，亦欺詐他人。故與人受戒者，犯輕垢罪。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁下—一〇〇九頁上）

（四）輕戒四十六條：「法師比丘不得地立為四眾說法。若說法時，法師高座，香花供養，四眾聽者下坐。」（《大正藏》二四．一〇〇九頁中）

另有一個問題，也是直到如今尚待研究的問題，那就是授戒的戒師，究竟該有幾位？

在《地持經》及《瓔珞經》中，都說只有一位戒師。

在《梵網經》輕戒第四十一條卻說：「見欲受戒人，應教請二師：和上（同和尚）、阿闍梨。二師應問言……。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁下）可見應該有二位法師，但在《梵網經》受戒法中，也只有一師。蕅益大師《毘尼後集問辯》中有這樣的說明：「若准經文，似須二師，然《瓔珞》《地持》，並止一師。又《梵網》受法，傳自什師，載於義疏，亦止一師。所云請二師者，恐即是請佛菩薩耳。所云應如法供養二師，及弒二師成逆，則偏指比丘戒等二師亦可。」（《卍續藏》一〇六．四六〇頁D）蕅益大師的這一意見是根據智者大師的《菩薩戒義疏》而來的，但是智者大師對此尚有疑問，他說：「文又云：『二師應問言：汝有七遮罪

否？』似非指佛。」（《大正藏》四〇．五六七頁下）這在蕅益大師未有解說，直到現在，仍未得到明解！

依照菩薩受戒法的內容來看，菩薩戒的和尚是本師佛，在地球上說，釋迦佛之後，彌勒佛之前，釋迦便是我們的本師佛，所以釋迦就是菩薩戒的得戒和尚，文殊菩薩為羯磨師，彌勒菩薩為教授師，一切如來為尊證，一切菩薩摩訶薩為同學。至於菩薩法師，僅負教誡、啟發及旁證的職責，所以《梵網經》輕戒四十一條稱菩薩法師為「教誡師」，在《優婆塞戒經》等則稱戒師為「智者」，曇無讖為道進傳菩薩戒，也只是「作證」而已。

至於「二師應問言」的「二師」，究作何解，我想只有一種可能，那就是或由於傳抄過程中造成的錯誤，或可能是那一位抄經者把「法師」錯寫成了「二師」。除此以外，便無法找到更為恰當的理由來解釋這「二師」兩字的意義所指了。

但是，對於「二師」兩字，各家注疏，都有寶貴的意見：

（一）法藏大師說：「此有二義：一謂於人中請此二師，受菩薩戒，如受沙彌十戒法；二遙請本師釋迦佛等為和上（同和尚），親請傳戒師為闍梨。」法藏大師接著又引列論證說：「《善戒經》云：『師有二種，一是不可見，謂佛菩薩僧是；二可見，謂戒師是。』從是二師得菩薩戒。又《普賢觀經》請三師（《大正藏》為「請五師」，當誤）者，於不可見師中請也。瑜伽等中請一師者，唯望可見師說也。」（《大正藏》四〇．六五二頁下）

（二）義寂法師說：「謂與他人作受戒師，應正制和上（同和尚），始終親教是和上故……又須一人作羯磨師故，更教令請一人為阿闍梨……義同聲聞沙彌受法。」（《大正藏》四〇．六八五頁下）

（三）太賢《梵網經古迹記》中說：「應教請二師者，和上（同和尚）是得戒之本，阿闍梨耶得戒因緣故；《普賢觀經》請三師者，生慇重故；喻（瑜）伽唯請一師者，一人能作多事義故。」（《大正藏》四〇．七一六頁中）

實際上，各位古德所見，各有可貴之處，然對「二師應問言」一句，皆未抓到癢處，不論可見不可見的戒師，此「二師應問言」，必須是現前受戒時的現前師，絕不能牽扯到不可見的佛菩薩身上去，也不可聯想到親教和尚及羯磨闍梨身上去。單以菩薩而說，除了教誡法師是現前受戒時在場的，和尚佛及菩薩闍梨是不可見的，但也沒有另以比丘法師來代替佛及菩薩為和尚與闍梨的必要，且也是代不得的。

第五章 菩薩戒的秉受方法

第一節 秉受菩薩戒的種類

根據《瓔珞經》卷下說：「受戒有三種受：一者諸佛菩薩現在前受，得真實上品戒；二者諸佛菩薩滅度後，千里內有先受戒菩薩者，請為法師教授我戒，我先禮足，應如是語：『請大尊者為師，授與我戒。』其弟子得正法戒，是中品戒；三，佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前，胡跪合掌，自誓受戒……是下品戒。」（《大正藏》二四．一〇二〇頁下）

根據《梵網經》輕戒二十三條則說：「佛滅度後，欲以好心受菩薩戒時，於佛菩薩形像前自誓受戒，當七日佛前懺悔，得見好相，便得戒，若不得好相，應二七三七乃至一年，要得好相，得好相已，便得佛菩薩形像前受戒，若不得好相，雖佛像前受戒不得戒；若現前先受菩薩戒法師前受戒時，不須要見好相，何以故？以是法師，師師相授故，……以生重心故，便得戒；若千里內無能授戒師，得佛菩薩形像前受戒而要見好相。」（《大正藏》二四．一〇〇六頁下）

綜合《瓔珞經》與《梵網經》所說，觀點大同而有小異。《瓔珞經》列舉三種受戒法：從佛現前受為上品；佛後從師受為中品；無師自誓受為下品。《梵網經》雖未提及在佛現前受，但已明白表示在「佛滅度後」有師前受及自誓受的兩種，實則也暗示了在佛現前受的一種方法，這與《瓔珞經》是相同的；但在《瓔珞經》自誓受的項下，並未說明需要見好相（佛來摩頂、見光見華），《梵網經》則一再地指出需要見到好相，方能自誓受戒而得戒，否則便不得戒。

這也是歷來古德們所感到頗費索解的問題之一。但是，自誓受戒，究竟要不要取得好相，明末的蕅益大師在《毘尼後集問辯》中，有一折衷的解釋，他說：「今人求戒，大須自審，果能念念與悲智相應，上荷正法，下憫含生，便可直遵《瓔珞》、《地持》，設不遇師，亦得自受；如或雖希佛道，悲智未深，則須秉持《梵網》法門，千里無師，必求好相；更或現有明師，心存憍慢，不從求受，別向像求，斯則（《瓔珞》、《梵網》）兩經咸所不聽，五悔終不成功。」（《卍續藏》一〇六．四六〇頁C）

根據智者大師的《菩薩戒義疏》，把受戒的方法，分為三類（《大正藏》四〇．五六七頁下）：

第一，對諸佛受戒，此有二種：

（一）真佛：如妙海王子從盧舍那佛受菩薩戒。

（二）像佛：金、銅、木、石、泥、畫等像，千里內無師，許向佛像求得好相自誓受。

第二，對聖人受戒，此亦有二種：

（一）真聖：十地菩薩及等覺大士，現前之時，可對之為緣，故宜發戒。

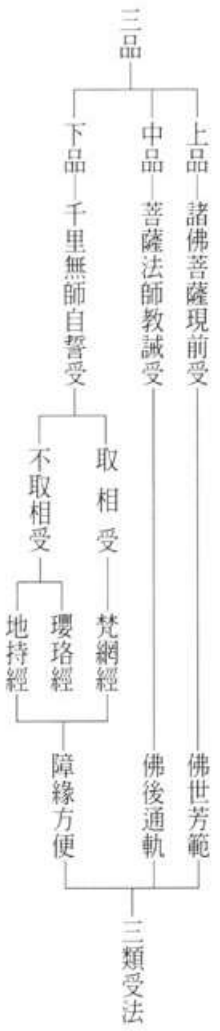
（二）像聖：即菩薩形像，如果單以菩薩形像，恐會成為遊慢之過。《地持經》則單說佛像，未說菩薩像，《梵網經》、《瓔珞經》中說佛菩薩者，是佛邊有菩薩的意思。

第三，對凡夫法師受戒。

佛滅度後，如要求受菩薩戒，雖有從師及自誓的兩種法門，實則是以從師受戒為正為本，自誓受戒，乃是不得已時的一種方便法門。

如果目空一切，以為無人夠格作為自己的戒師而自誓於佛菩薩像前受，那是很難得戒的。

現將秉受菩薩戒的種類，列表如下：



另有，菩薩戒也可以跟五戒一樣，可以全部受，也可以隨分受。這是出於《瓔珞經》卷下所說：「有受一分戒，名一分菩薩，乃至二分、三分、四分，十分，名具足受戒。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）這在太賢《梵網經古迹記》卷下，有著較為詳細的說明：「一分受：隨其受者，意樂所堪，或受一戒，或多，皆得成戒，名為菩薩。不同聲聞，必總受持，若其一分，不名比丘，謂令現身得阿羅漢，圓滿軌則，建立學處，十戒、具戒，各必總受。……菩薩不爾，隨分戒故，謂凡必無現身成佛，要經無數大劫修故。……雖但解語，唯受一戒，猶勝二乘一切功德。羅漢功德，但為自身，於有情界，無有恩分；菩薩一戒，為度一切，無一眾生不荷恩故。」（《大正藏》四〇．七〇〇頁中）這對於隨分受持菩薩戒的道理，說得已夠明白了。菩薩戒的功德是從一切眾生身上得的，比如持一殺戒，便於一切眾生分中皆能得一不殺的功德，所以功德大；小乘戒只為自身不受生死而戒造作生死之因的種種過惡，單為自己了生死著想，非為度生著想，所以功德小。成佛是多生多劫的大事偉業，菩薩道是成佛之因，所以菩薩不求即生成佛，隨分受戒沒有關係；

羅漢是可以即生修證的，所以不可隨分受戒。當然，菩薩戒是歡迎眾生去作滿分受的，所謂滿分受，便是總受三聚淨戒的一切戒法。

第二節 自誓受戒法

弘一大師的《菩薩戒受隨綱要表》中說：「自誓受戒文，見《瑜伽師地論》。《梵網》須見好相；若依《占察經本業經》及《瑜伽論》，則可直受。」關於取相不取相的問題，已在上節討論。

自誓受戒，究竟如何受法？現在且將弘一大師依經錄出的「菩薩瓔珞經自誓受菩薩五重戒法」一種，照抄如下，用供參考：

初、禮敬三寶

一心敬禮，過去世盡過去際，一切佛。
一心敬禮，未來世盡未來際，一切佛。
一心敬禮，現在世盡現在際，一切佛。
一心敬禮，過去世盡過去際，一切法。
一心敬禮，未來世盡未來際，一切法。
一心敬禮，現在世盡現在際，一切法。
一心敬禮，過去世盡過去際，一切僧。
一心敬禮，未來世盡未來際，一切僧。
一心敬禮，現在世盡現在際，一切僧。

二、受四依

從今時，盡未來際身，皈依佛，皈依法，皈依賢聖僧，皈依法戒。（三說）

三、悔罪

若現在，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。
若未來，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。
若過去，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。
如是悔過已，三業清淨，如淨琉璃，內外明照。

（案此亦應三說）（發四弘誓願）

四、自誓受戒

我某甲（名字），白十方佛，及大地菩薩等，我學菩薩五重戒。（三說）

五、說戒相

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故殺生。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故妄語。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故婬。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故盜。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故酤酒。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

六、歎戒德

受戒已，過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛。（迴向）

弘一大師這一自誓受戒法，可能是參考蕅益大師依照《梵網經》、《瓔珞經》、《地持經》等經重定的受菩薩戒法而來，因這兩種受戒法的編訂方式，大致相同。唯其詳略各異，且弘一大師乃以《瓔珞經》的內容為主的。

第三節 依師受戒法

依菩薩法師受菩薩戒的儀軌，自羅什三藏及曇無讖三藏以來，各家參合編訂的，不下十數種之多。智者大師的《菩薩戒義疏》中，就已列舉了《梵網經》、《地持經》、《高昌》、《瓔珞經》、《新撰》、《制旨》的六種，且有玄暢法師本，尚未列入六種之中。此後又有義寂法師、靈芝律師、見月律師、蕅益大師等，均有編訂，直至目前，又有近人續明法師編訂了一種。續明法師非常推尊蕅益大師的受戒法，他說：「授菩薩戒儀規，歷代編訂而見行於今日者，有十數種之多。大抵均宗本《瓔珞經》、《梵網經》、瑜伽戒品及古高昌本糅會而成……天臺菩薩戒疏，出一十二門，湛然大師有〈授菩薩戒儀〉，次第全同，文句稍異。蕅益大師有〈重訂授菩薩戒法〉，載於《律要後集》，堪稱『詳簡適中』；唯流行不普，甚少見聞。」（見《戒學述要》）

但據弘一大師的《菩薩戒受隨綱要表》中說：「諸師所立儀軌不同，宋靈芝律師所撰，最為美備，載《芝苑遺編》中。」

筆者不比古德及時賢們更為高明，故也不敢再為編訂一種新的菩薩受戒法。雖然以其需要而論，文言文的受戒法，都不合於今人來運用，因為文言文的內容，在受戒之時不容易一聽就懂，既不易一聽就懂，受戒也就不能得戒了。但我還是不敢貿然下筆，從事語體文受戒儀軌的編訂。因此，只好為讀者們介紹幾種受人推崇的受戒法，以供參考及運用。

（一）傳授菩薩戒正範

這是由明末見月律師所編訂，他說這是「《菩薩瓔珞本業經》及彌勒菩薩所說菩薩戒羯磨文中俱明，故今會合加儀，遵行有據」的。唯其行文多且長，乃是一種適用於大場面中集體受戒的儀軌，這也是近世流通最廣的一種。因其文義太長，在此只能錄其門類如下（《卍續藏》一〇七．五五頁C—六一頁D）：

第一，明敷座結壇法

第二，明請師入壇法

第三，明禮敬三寶法

第四，明正請師法

第五，明開導戒法

第六，明請聖法

第七，受四不壞信

第八，懺悔過法

第九，明發願法

第十，明發戒體法

第十一，明宣戒相法

第十二，結讚迴向

（二）授大乘菩薩戒儀

這就是被弘一大師讚為「最為美備」的一種，這是靈芝律師元照所撰的一種，被收集於《芝苑遺編》卷中（《卍續藏》一〇五．二六八頁B—二七四頁A）。在受戒儀軌之前，約有二千字的說明，分別開示菩薩戒的由來及其種類，並說明戒法、戒體、戒行、戒相的意義。至於受戒儀軌的篇幅，除了未將四十八輕的戒相列入，不比《傳戒正範》為少，但其除將十重條文列出而外，輕戒只略說三條——一是飲酒戒，二是食眾生肉戒，三是食五辛戒。這也可見靈芝律師，特別重視這三條有關吃的輕戒的緣故。

以我看來，靈芝律師編訂的這一儀軌的內容，的確是非常「美備」的，文字簡鍊，內容充實，幾乎把菩薩戒的各種要義儀節都包羅在裡面了。這與《傳戒正範》的大不同處，是在場面的鋪設，既可用作多人同時秉受，也可用作單為一人秉受；還有，對於戒師的人數，也只主張「今但請闍梨授戒師耳」（《卍續藏》一〇五．二六九頁D）的一位，《傳戒正範》，則與受比丘戒相同，須請三師登壇，正中是菩薩戒法師，兩旁是二位闍梨，這是根據《普賢觀經》而來。所以靈芝律師的儀軌，比較沒有那麼大的排場；還有一點不同的，《傳戒正範》列為十二門，靈芝律師只列十門。因其篇幅太多，這裡也只能介紹十門的綱目了（《卍續藏》一〇五．二六九頁C—D）：

第一，求師授法

第二，請聖證明

第三，歸佛求加

第四，策導勸信

第五，露過求悔

第六，請師乞戒

第七，立誓問遮

第八，加法納體

第九，說相示誡

第十，歎德發願

（三）重定授菩薩戒法

這是蕅益大師編訂的，內容簡單而扼要，可惜殊少流通，更少有人應用，故願將其全文抄錄如下（《卍續藏》一〇六．四五四頁A—四五五頁B），以廣宣傳，並

願有人採用。這對於今日的時代社會而言，節省時間而又能夠如法受戒，是非常可貴的事。以下是其原文，夾註號內是儀軌的說明，無夾註號的是儀軌的白詞。原本沒有夾註號，是用小字加註，現在為了排版方便，所以酌為改用夾註，希諸讀者明鑒！

（若諸菩薩，欲學菩薩三聚淨戒，或是在家，或是出家，先於無上菩提，發弘願已，審求功德具足，有智有力，菩薩法師，先禮雙足，偏袒右肩，膝輪據地，合掌恭敬，作如是請：）

大德憶念，我某甲，於大德所，乞受一切菩薩淨戒，惟願須臾，不辭勞倦，哀愍聽授。（如是三說）

（既請師已，乃往像前燒香致敬，或復清眾為舉香讚，香讚既畢，一心恭敬，向十方三寶，翹勤禮拜：）

一心頂禮，過去世盡過去際，一切諸佛。
一心頂禮，未來世盡未來際，一切諸佛。
一心頂禮，現在世盡現在際，一切諸佛。
一心頂禮，過去世盡過去際，一切尊法。
一心頂禮，未來世盡未來際，一切尊法。
一心頂禮，現在世盡現在際，一切尊法。
一心頂禮，過去世盡過去際，一切賢聖。
一心頂禮，未來世盡未來際，一切賢聖。
一心頂禮，現在世盡現在際，一切賢聖。

（各一禮已，次復謙下恭敬，膝輪著地，對佛像前，合掌請師：）

惟願大德哀愍，授我菩薩淨戒。

（請已，專念一境，長養淨心，作是思惟：我今不久當得無盡無量無上功德藏。爾時戒師應問言：）

善男子聽！汝是菩薩否？（答言）是。

發菩提願未？（答言）已發。

善男子聽！汝等今者，欲於我所，受諸菩薩一切學處，受諸菩薩一切淨戒。謂攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。如是學處，如是淨戒，過去一切菩薩已具，未來一切菩薩當具，普於十方現在一切菩薩今具。於是學處，於是淨戒，過去一切菩薩已學，未來一切菩薩當學，普於十方現在一切菩薩今學。汝能受否？（答言）能受。

（如是三問答已，次應語言：）

佛子！應受四不壞信：

（此下皈依、悔過、發願三節，皆應自說，如或不能，師應教授：）

從今時，盡未來際身，皈依佛、皈依法、皈依賢聖僧、皈依正法戒。（如是三說）

佛子！次應悔三世罪：

若過去，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。

若現在，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。

若未來，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。（如是三說）

佛子！如是悔過已，三業清淨，如淨瑠璃，內外明照。

次應發四弘誓願：

眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。（如是三說）

佛子！既發弘誓願竟，我當為汝啟白三寶，證明受戒。汝應一心善聽，作意諦思。當知初番白竟，十方世界，妙善戒法，由心業力，悉皆震動；二番白竟，十方世界，妙善戒法，如雲如蓋，覆汝頂上；三番白竟，十方世界，妙善戒法，從汝頂門，流入身心，充滿正報，盡未來際，永為佛種。此是無作戒體，無漏色法，由汝增上善心之所感得，是故汝應至誠頂受。

（爾時受戒者，胡跪如故，戒師起座，對佛像前，普於十方現在三寶，恭敬供養，頂禮合掌，作如是白：）

仰啟十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩，今於此中，現有某甲菩薩，於我某甲菩薩所，乃至三說，受菩薩戒，我為作證。惟願十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩，第一真聖，於現不現，一切時處，一切有情，皆現覺者，於此某甲受戒菩薩，亦為作證。（如是三說）

（次應復座，為說十重戒相，勸持。）

善男子聽！菩薩有十無盡戒，若有犯者，非菩薩行，失四十二賢聖法。汝應諦受：

從今身至佛身，於其中間，不得故殺生，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故偷盜，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故婬欲，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故妄語，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故酤酒，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故說在家出家菩薩罪過，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故自讚毀他，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故慳，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故瞋，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故謗三寶藏，能持否？（答言）能。

佛子！受十無盡戒已，其受者過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛。當知如是菩薩所受淨戒，於餘一切所受淨戒，最勝無上，無量無邊大功德藏之所隨逐，第一最上善心意樂之所發起，普能除滅於一切有情一切種惡行。一切別解脫律儀，於此菩薩律儀戒，百分不及一，千分不及一，數分、計分、算分、喻分，乃至鄔波尼殺曇分（此譯近少，謂微塵，是色之近少分也），亦不及一，攝受一切大功德故。

（受授菩薩俱起，頂禮十方三寶。清眾同稱：）

受戒功德殊勝行，無邊勝福皆迴向；普願沈溺諸眾生，速往無量光佛剎；十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。

（禮三寶畢，受戒菩薩次應禮謝戒師，及諸大眾，恭敬而退。）

跋語：

竊觀比丘受戒，律有定式，五部雖殊，大同小異，故應專遵《四分》，削後竄之繁文。菩薩受法，經論各異，《梵網》、《瓔珞》、《地持》、《善戒》，以及《心地觀》等，被機既別，詳略互殊。是以制旨教行等，各抒己意，增設科條，雖辭美意詳，並殫其致，然或義因文隱，反不若經論之痛快直捷。今《梵網》受法，已失其傳，僅存影略，惟《地持》、《瓔珞》，的可依承。敬酌三家，會成一式，庶俾詳簡適中，而授者受者，皆得明白簡易，以免紊雜之過耳。

——以上是蕅益大師重定受法的全文，因我覺得這是所有古德所編菩薩受戒儀軌中最切乎要求的一種，所以不厭其煩地全部抄錄於此。同時，為了明白其編訂的出發點與目的起見，故將其文後的跋語，也一併抄錄下來，用饗讀者。

最後，我要介紹近人續明法師所編訂的一種，它也簡單扼要。蕅益大師的，尚有一點缺憾，就是未列「問遮難」一門，僅有感戒之善而不問障戒之惡，除非事先已經告知戒師，未犯七逆之罪，否則是不可以的。然在續明法師所編訂的受戒法之中，共分十二門，「問遮」，便是其中的一門，這是可取的。

第六章 受了菩薩戒之後

第一節 菩薩戒的持犯與得失

既然受了菩薩戒，就該明白持犯與得失的問題了。菩薩戒與聲聞（小乘）戒的最大不同處，有兩點：一是持戒的對象，二是受持的時間。

前面已經約略說過，菩薩雖持一戒，要比小乘持具足戒的功德更大，因為菩薩戒的每一戒都是「無盡戒」；持一戒，即在一切眾生分上得到持戒功德，眾生之數無量，持戒的功德也就無盡了，所以受持菩薩戒的功德之大，大得無法比喻。所以《瓔珞經》卷下說：「法師能於一切國土中，教化一人出家受菩薩戒者，是法師其福勝造八萬四千塔。」又說：「其受戒者，入諸佛界菩薩數中，超過三劫生死之苦。」又說：「有而犯者，勝無不犯；有犯名菩薩，無犯名外道。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）

可知，教化他人出家受菩薩戒的功德是很大的，自己受菩薩戒的功德，那就更大了。有人以為受戒固然功德很大，犯戒的罪過也是很大，唯恐受了戒不能堅持不犯，所以沒有勇氣受戒，但在這裡卻明白地告訴你：「有而犯者，勝無不犯。」為什麼呢？這就是菩薩戒的功德作用了，因為持戒是對一切眾生持的，所以在一切眾生中有功德，犯戒則絕不可能對一切眾生而犯。比如犯殺生戒，即使天天殺，時時殺，也不可能殺盡一切眾生；殺一眾生，僅於一個眾生身上得罪，殺生有罪，卻沒有在一切眾生身上得罪。所以又說：「有犯名菩薩，無犯名外道。」所以又稱菩薩戒為「四十二賢聖法」，四十二個階位的菩薩（三十賢位加十二聖位），是由於受持了菩薩戒而得。所以《華嚴經》要說：「戒是無上菩提本。」（《大正藏》九．四三三頁中）《梵網經》要說：「微塵菩薩眾，由是成正覺。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁上）

第二個問題，便是受持的時間。小乘戒有五種因緣捨失戒體：1.命終，2.二形（男女根變性），3.斷善根，4.作法（對解語之同法比丘，乃至一個俗人宣布捨戒），5.犯重（犯四根本戒）。但在菩薩是不同的，菩薩戒不是「盡形壽」受持，而是「盡未來際」受持，所以命終不捨戒，菩薩不拒性別與變性之人，所以二形不失戒。菩薩戒只有在兩種情形下失戒：一是犯了重戒，二是故意捨去大菩提心。犯重戒有兩種：一是破重戒，是以上品煩惱纏犯（如故意殺人）；二是污重戒，是以

中品煩惱纏犯（如過失殺人，不加注意而誤殺人）。破重戒者，便失菩薩戒，污重戒者，尚可依法悔過。所謂上品煩惱纏犯，《瑜伽論》中有這樣的說明：「若諸菩薩，毀犯四種他勝處法，數數現行，都無慚愧，深生愛樂，見是功德，當知說名上品纏犯。」（《大正藏》三〇．五一五頁下）故捨大菩提心，即是對人宣布不做菩薩了，或者不相信有菩薩行了，或者以為大乘不如小乘好而不學大乘法了，乃至不信佛法而信外道了，這都成為捨菩薩戒的因緣。

《優婆塞戒經》卷七則說：「捨戒有六：一者斷善根時，二者得（男、女）二根時，三者捨壽命時，四者受惡戒（如發誓做職業兇手）時，五者捨戒時，六者捨欲界身時。」（《大正藏》二四．一〇七一頁中）但是我們已經說過，優婆塞戒，不能算即是菩薩戒，所以它有獨特的說法。

事實上，《瓔珞經》又說菩薩戒是「有犯不失」的；菩薩戒一經受得之後，從生至生，直至成佛，都是永遠隨逐的，因為戒體是一種無形狀無表象的無漏色法（物質體），當它一經薰上了我們的本性理體之後，只有被遮沒的可能，卻沒有失落的可能了。所謂犯了重戒失戒，那只是因受惡法陰影的遮沒而失去了戒體的功能，並不即是戒體從我們的本性理體上失落，這是應當明白的。所以《梵網經》許可犯了十重的人，於佛像前懺悔過惡而取相重受；《瓔珞經》則直言：「十重有犯無悔，得使重受戒。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）《瑜伽論》也是直說：「以上品纏違犯如上他勝處法，失戒律儀，應當更受。」（《大正藏》三〇．五二一頁上）此所以「重受」或「更受」，乃是以外在的佛菩薩（他）力，來引發先前曾薰受的戒體，使之恢復其戒力功能而已。

正因為菩薩戒是盡未來際受持的，轉生之後，多數的眾生，雖已不再記憶曾經受戒，雖其功能或已隱沒，但其戒體仍然存在性體之中，所以仍可遇緣而「增受戒」，如果轉生無緣再受，乃至也不記憶曾經已受，這一戒體的功能，必將仍有顯現的機會，所謂善根，這也正是善根的一種。

然《瓔珞經》又說：「一切菩薩，凡聖戒，盡心為體，是故心亦盡戒亦盡，心無盡故，戒亦無盡。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）有人見此，便以為戒體是心法（精神），而非色法（物質）。事實不然，所謂心盡與無盡，是指菩提心而言，捨菩提心，便是心盡，戒體功能亦盡，發大菩提心，便是心無盡，戒體功能亦無盡。故我以為，破重戒者戒體受到遮沒，捨菩提願者，才是將戒體的無漏色法洗失。

第二節 菩薩的悔過法

犯了重戒，《瓔珞經》說「有犯無悔」，是無可悔過的。《梵網經》輕戒四十一條則說：「若有犯十戒者，應教懺悔；在佛菩薩形像前，日夜六時，誦十重四十八輕戒，苦到禮三世千佛，得見好相。若一七日，二三七日，乃至一年，要見好

相。好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。」至於犯了輕戒，則說：「若犯四十八輕戒者，對首懺罪滅。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁下）

悔重戒的方法，只見於如此的一種；悔輕戒，《梵網經》只說「對首懺」，《瓔珞經》也只說「得使悔過對首悔滅」（《大正藏》二四．一〇二一頁中），至於如何來作對首懺悔？在《瑜伽論》菩薩戒本條文之後，有這樣的說明（《大正藏》三〇．五二一頁上—中）：

「設有違犯，即應如法疾疾悔除，令得還淨。」

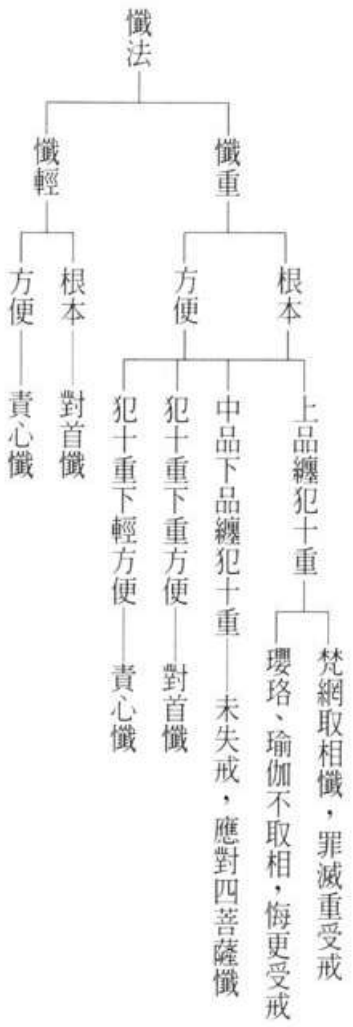
「又此菩薩，一切違犯，當知皆是惡作所攝，應向有力，於語表義，能覺能受，小乘大乘，補特伽羅，發露悔滅。」

「若中品纏違犯如上他勝處法，應對於三補特伽羅，或過是數。應如發露除惡作法，先當稱述所犯事名，應作是說：『長老專志，或言大德，我如是名，違越菩薩毘奈耶法，如所稱事，犯惡作罪。』餘如苾芻發露悔滅惡作罪法，應如是說。」

「若下品纏違犯如上他勝處法，及餘違犯，應對於一補特伽羅發露。悔法當知如前。」

「若無隨順補特伽羅可對發露悔除所犯，爾時菩薩以淨意樂，起自誓心：我當決定，防護當來，終不重犯。如是於犯，還出還淨。」

根據如此說明，又據弘一大師《菩薩戒受隨綱要表》所列，菩薩悔過法，可以列表如下：



不論重戒輕戒，犯戒均有根本與方便兩罪的不同，根本是已遂罪，方便是準備或進行犯戒而未完成犯戒的事實。悔罪的對象，最好是同法的淨菩薩眾，若無菩薩，對小乘比丘悔亦可。懺法分為三類：一是對四人（《瑜伽論》戒本說三人）或四人以上懺；二是對一人懺；三是自己責備自心懺。不過對四人及對一人懺的白詞相同。所以懺詞分為二種：一是對人白懺；二是自己獨白懺。現在舉例如下：

第一，對人懺法

懺時應修威儀，長跪合掌，對受懺者白：「諸大德一心念（對首懺則不用諸字），我某甲故□□□，犯波羅夷罪，今向大德發露懺悔，更不敢作，願大德憶念我。」（三說）

懺悔主或受懺者呵責云：「自責汝心，生厭離。」

懺者答云：「爾！」

第二，責心懺法

懺者應修威儀，心生慚愧，對自獨白：「我某甲，故□□□，犯波羅夷輕方便（或輕垢罪），我今自責心悔過。」（一說）

本來，若有犯戒，應該隨犯隨悔，如果事忙，或者人數不足，則應於每半月說戒布薩之前，必須悔淨。否則，有犯不淨，而聽說戒，便成覆藏罪。《善戒經》說：「若比丘犯波夜提罪，不慚愧不生悔，聽菩薩戒者，得偷羅遮罪；若比丘犯偷羅遮罪，不慚愧不生悔，聽菩薩戒者，得僧伽婆尸沙罪；若比丘犯僧伽婆尸沙罪，不慚愧不生悔，聽菩薩戒者，得波羅夷罪。」（《大正藏》三〇．一〇一五頁中—下）這是菩薩覆藏，重於本罪的緣故；這又是菩薩戒重於聲聞戒的一例。這也是受了菩薩戒的人，不可不知的一件事。

第三節 菩薩的說戒布薩

明末弘贊律師認為菩薩無羯磨法，於其《梵網經菩薩戒略疏》卷八中說：「受菩薩戒時，亦無羯磨，惟對佛菩薩像前三白，即是羯磨。」又說：「今不云說戒羯磨，而云說戒布薩。」又說：「一未受心地大戒，二曾受已犯。犯有二種：一犯十重，未曾得見好相，二犯輕垢，未曾對首懺悔，俱不聽共作布薩。」（《卍續藏》六〇．四五九頁D）

羯磨法是聲聞僧所獨有的一種議事法，也是住持佛法住世的一種僧團軌則。菩薩有化世的責任，有護持佛法的責任，而較少主持佛教的責任；如果是菩薩比丘，仍以比丘身分住持佛教而不是以菩薩身分住持佛教。

布薩是梵語的音譯，是清淨三業與長養功德的意思；又說是「淨住」的意思。半月一次的說戒，是大小乘一樣的，小乘稱為羯磨，大乘稱為布薩。

《梵網經》說：「佛告諸菩薩言：我今半月半月自誦諸佛法戒，汝等一切發心菩薩亦誦。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁上—中）又說：「若受菩薩戒，不誦此戒者，非菩薩，非佛種子。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁中）《梵網經》輕戒第三十七條也說：「若布薩日，新學菩薩，半月半月布薩，誦十重四十八輕戒時，於諸佛菩薩形像前，一人布薩，即一人誦，若二人、三人至百千人，亦一人誦。誦者高座，聽者下坐。」（《大正藏》二四·一〇〇八頁上）輕戒三十八條又說：「應如法次第坐，先受戒者在前坐，後受戒者在後坐。」（《大正藏》二四．一〇〇八頁中）

這是說：新學菩薩，需要半月布薩，以便懺罪而清淨三業，以便誦戒而長養功德。但對誦戒一事，不限半月一次，而是可以日日誦，乃至時時誦的，最少不得少過半月一誦，如若不誦者，那就「非菩薩，非佛種子」了。

至於菩薩戒的布薩法，大致與聲聞的說戒羯磨相同，如果人多，則由當值的打板集眾，再由維那浴籌、行籌點清人數；再遣未發菩薩心未受菩薩戒者出去；再請上座上香就坐；再問有犯無犯及有悔無悔；再請眾中善通而音聲好者陞高座而誦。詳細儀節，可以參考明曠《天臺菩薩戒疏》卷下所列的布薩法（《大正藏》四〇．五九六頁中—五九七頁下）。如果是一人單誦，出家菩薩，應披九條、七條、五條袈裟的三衣，在佛前上香禮拜後，面佛跪誦，或者坐誦，這是很容易做到的事。

對於菩薩比丘及在家菩薩的誦戒問題，義寂《菩薩戒本疏》中有這樣的說明：「菩薩僧尼，至半月，應兩邊布薩，誦大小二本，不者輕垢。在家菩薩，若家內有淨室，半月應自誦，若無者，由旬內（二十至三十華里）寺舍作菩薩布薩，則應往聽，都不者輕垢。若自家諠迫及由旬內無菩薩（布薩）會集者，不犯也。」（《大正藏》四〇．六八三頁中）

本文寫到此處，已算是結束了。由於才短力絀，雖然寫了四萬餘字，仍未能把菩薩戒的內容，和盤托獻於讀者之前。唯於讀者讀了本文之後，對於菩薩戒，當可有一梗概的印象了。

附註：中國歷代研究菩薩戒的注疏，多以《梵網經》戒本為主，現存於《大正藏》及《卍續藏》中的《梵網經》注疏，約有二十種，讀者如有興趣，可以根據本文的脈絡所指，自行研讀。

筆者於本文所引各家之語，有引號「　」的引文是原文，無引號引文是由筆者的引述。用夾註號（　）的是筆者所加的解釋。順此附識。

~ 全書完 ~

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第一輯 第三冊
《戒律學綱要》
序
自序
第一篇 緒論
第一章 受戒學戒與持戒
第一節 受戒
第二節 學戒
第三節 持戒
第四節 以戒為師
第二章 戒律的傳承與弘揚
第一節 為什麼要有戒律
第二節 戒律的傳流
第三節 律部傳來中國的歷史
第四節 戒律在中國的弘揚
第五節 弘揚戒律的困難
第六節 培養學律的風氣
第二篇 信佛學佛的開始- 皈依三寶
第一章 三寶及皈依
第一節 為何要皈依三寶
第二節 什麼是皈依三寶
第二章 皈依三寶的方法與利益
第一節 如何皈依三寶
第二節 皈依三寶的好處
第三篇 人間天上的護照- 五戒十善
第一章 五戒及其內容
第一節 什麼是五戒

第二節 五戒的內容
第三節 殺生戒
第四節 偷盜戒
第五節 邪淫戒
第六節 妄語戒
第七節 飲酒戒
第八節 五戒配三業十善
第二章 求受五戒的方法及其功德
第一節 如何納受五戒
第二節 受持五戒的功德
第四篇 了生脫死的門徑- 八關戒齋
第一章 八關戒齋及其內容
第一節 緒說
第二節 什麼是八關戒齋
第三節 為何要受八關戒齋
第四節 八關戒齋的內容
第二章 六齋日及其戒齋清淨
第一節 什麼是六齋日
第二節 怎樣算是戒齋清淨
第三章 八關戒齋的條件與受法
第一節 唯有人類可受戒
第二節 犯五逆破淨戒者不得戒
第三節 受持的時限
第四節 求受的方式
第五節 齋日的準備
第六節 如何納受戒體
第四章 受了八關戒齋以後
第一節 捨戒
第二節 稱呼
第三節 功德

第四節 普勸受持八關戒齋
第五篇 解脫之道的基礎- 沙彌十戒與式叉六法
第一章 出家與出家的目的
第一節 何謂出家
第二節 出家的性質與作用
第三節 出家的目的
第二章 沙彌戒與沙彌的類別
第一節 何謂沙彌沙彌尼
第二節 沙彌十戒的內容
第三節 沙彌的等位與類別
第三章 沙彌投師與沙彌出家
第一節 何人能做沙彌之師
第二節 剃度沙彌的規矩
第三節 沙彌出家的儀式
第四章 沙彌受戒及其持犯威儀
第一節 受戒的次第
第二節 沙彌十戒的受戒儀式
第三節 沙彌戒的範圍與持犯
第四節 沙彌及沙彌尼的威儀
第五章 式叉摩尼的種種
第一節 什麼叫作式叉摩尼
第二節 式叉摩尼的年齡
第三節 什麼是式叉摩尼法
第四節 悔罪法
第六篇 通向涅槃的橋樑-比丘比丘尼戒綱要
緒說
第一章 比丘及比丘尼的起源
第一節 什麼叫作比丘比丘尼
第二節 比丘比丘尼的出現
第三節 中國最早的比丘與比丘尼

第二章 僧尼戒律的由來及種類
第一節 戒律的由來
第二節 比丘及比丘尼的身分是怎麼完成的
第三章 比丘比丘尼戒的內容及其同異
第一節 止持與作持
第二節 比丘戒有多少
第三節 比丘戒與比丘尼戒的同異
第四章 比丘及比丘尼的重要戒
第一節 那些是重要戒
第二節 四棄法
第三節 十三僧殘法
第四節 摩觸異性戒
第五節 麤語戒
第六節 作媒戒
第七節 二不定法
第五章 羯磨法與懺悔法
第一節 什麼是羯磨法
第二節 羯磨法有幾種
第三節 懺悔法
第七篇 三世諸佛的搖籃-菩薩戒綱要
第一章 菩薩的層次與境界
第一節 何謂菩薩
第二節 菩薩的階位
第三節 五十二等的菩薩層次
第四節 階位層次的表解
第五節 菩薩行當如何
第二章 菩薩戒的內容與分別
第一節 何謂菩薩戒
第二節 菩薩戒的內容
第三節 菩薩戒的種類

第四節 菩薩戒的由來
第三章 菩薩戒的重戒與輕戒
第一節 何謂重戒與輕戒
第二節 重戒的內容
第三節 輕戒的內容
第四章 菩薩戒的授受與條件
第一節 最早的菩薩戒法
第二節 求受菩薩戒的條件
第三節 菩薩戒的師資問題
第五章 菩薩戒的秉受方法
第一節 秉受菩薩戒的種類
第二節 自誓受戒法
第三節 依師受戒法
（一）傳授菩薩戒正範
（二）授大乘菩薩戒儀
（三）重定授菩薩戒法
第六章 受了菩薩戒之後
第一節 菩薩戒的持犯與得失
第二節 菩薩的悔過法
第三節 菩薩的說戒布薩

《法鼓全集光碟版》第一輯 第四冊

《比較宗教學》

自序

比較宗教學（Comparative Study of Religion）這門學問，不但在我國感到年輕，即在西洋也不古老。

因於十七世紀的時代，西歐方面的思想家們，得到了自由批評宗教問題的機會，故有一位英國的海白特（Herbert 西元一五八一～一六四八年），在他寫的《縉紳的宗教》(Ancient Religion of the Gentiles)一書中，對於西方傳統的一神教，開始做了比較的研究和批判。但卻直到十九世紀，才有人將這門學問大大地發達起來。

近世以來，關於宗教問題的書籍，已經越來越多。但在我們國內，要想求得一冊比較可取的入門書，也不容易。所以我在研究佛學之餘，特別留心比較宗教學的問題，並且計畫編寫一部這樣的書。

到了一九六六年秋天，我的書還沒有著手編寫，高雄的壽山佛學院竟為我開了「比較宗教學」的課。此後經過半年多的時間，便使我完成了本書初稿。

正由於這門學問在我們這裡非常年輕，所以本書的問世，只希望擔負啟蒙的任務。我是站在人類學、社會學、歷史和哲學的觀點上，由人類的原始信仰，至世界性的各大宗教，予以客觀的討論和通俗的介紹。

為便利讀者檢查本書的各項重要資料起見，特為編成「主要名詞索引」，附於書後。它的編列原則，是以具有較大的參考價值者為主。

一九六八年四月聖嚴寫於臺北市

第一章 原始宗教

第一節 緒言

何謂比較宗教學

比較宗教學的內容，便是將各宗教的教主、教理、教儀、教史，做比較的研究和客觀的介紹。它可有兩種方式：一是舉出各個不同的專題做綜合性的研討；二是將各宗教單獨的分章介紹。不過，由古到今的各類宗教之間，性質頗有不同，採用第一方式寫來吃力，但又未必討好，所以本書是用的第二方式。

宗教學（Science of Religion），在我們中國來說，算是一門新知識，雖在傳統的文獻中保有很多關於這方面的資料，至於用科學方法及歷史角度來做專門論列的工作，到了近世才有少數人的著作出現，主要這還是受了西方學者的影響。在西方，過去所論的宗教，僅僅局限於基督教的範圍。近世以來始利用東方人的文獻，做廣泛的研究和比較，他們以考古學及語言學，對各民族的各宗教努力研究的成果，便是比較宗教學的誕生。

因此，宗教可能有迷信色彩，比較宗教學卻是一門人文科學及社會科學，它是從歷史的事實中求真理，又從彼此的同異中找問題，再以心理的分析來解答問題。所以，這門學問，能夠幫助我們回憶人類的過去，又能指導我們來做正確的信仰選擇。

現代人中的知識分子，當然不乏宗教信徒，但也確有很多人並不喜歡宗教。實際上，人類的文化，無一不是從宗教中來；今人的日常生活，縱然沒有宗教心理的感受，卻又很難脫下宗教現象的遺形。

因為，世界上最古、最偉大的文學作品，例如希臘的荷馬史詩、印度的《吠陀》文學、中國的《易經》、希伯來的《舊約》，無一不是宗教的產物；古代偉大的建築藝術，那便是各宗教的神殿；最早、最偉大的雕刻及壁畫，沒有不是宗教的遺產；近代的化學，淵源於古宗教的鍊金術，中國稱為丹鼎；近代的天文學，則是脫胎於宗教信仰的星象崇拜。

再說，現代人的各種典禮儀式，從總統就職宣誓到個人的結婚宣誓，從對國旗致敬到人與人間的鞠躬握手，由軍中的禮炮到舉手敬禮，由運動會場的聖火到新娘出閣的禮服，及社交場中的威儀禮節，凡此種種，無一不是古代宗教的恩賜。雖然多數已經過簡化及改良，但其並未與我們的祖先脫離關係，例如鞠躬與跪拜之間，僅是五十步與百步之差而已。

宗教學的範圍

宗教一詞，未見於中國的古典，它是日本學者對於英文「利雷敬」（religion）一字的意譯；我國接受西洋文化的輸入，初期借助於日本為橋樑的很多，故對宗教一詞，也就接受下來。宗教的定義很難確定，中國《易經》的〈繫辭〉所說「神道設教」之意，或近似之。

因此，宗教兩字用於佛教，殊不恰當，因為，佛教從來未將宗教兩字連起來用過。若以禪宗的立場，無言之教謂之宗，假言明宗謂之教，這與利雷敬的涵義，完全不同。

其實，西洋的基督教，也不以利雷敬自居，因為根據宗教一詞的原義，乃是指原始人類的多神崇拜或自然崇拜，基督教卻是進化以後的人類信仰。

但是，人類的信仰，均有一個共同的原則，也就是說，不論是原始宗教或進化的信仰，求取安慰乃是彼此一樣的。所以，從高級宗教的立場而言，雖皆不欲自命為宗教，從宗教學家的研究態度而言，仍將一切安慰的信仰，統入於宗教的範圍之內。

可見，宗教學的範圍，是有廣狹的，各宗教學家的看法，也不能一致。單就對於各高級宗教的研究而言，它便成了比較宗教學；其實比較宗教學即是宗教學的同一個主題。我們看，馬克斯彌勒（Max Müller）認為，宗教學的內容，有比較神學（Comparative Theology）及理論神學（Theoretical Theology）的兩類；喬爾丹（Jordan）則以為，宗教學應包括各宗教的教史、各宗教的比較論、各宗教的哲學等三項。

因此，本書稱為比較宗教學，實則就是宗教學。所不同的，我們將從最原始的人類信仰介紹起。

宗教的分類法

宗教既有原始的和進化的不同，近世即有很多學者，基於歷史進化論的觀點，說出各各不同的分類方法。現據日人比屋根安定的《世界宗教史》所載的資料，迻譯並條列如下：

（一）泰婁氏（E. B. Tylor）分為五類：原始的自然崇拜、生氣說（Animism）、國民的多神教、儀式的宗教、普遍的宗教。

（二）李憂氏也分為五類：自然的宗教、生氣說及庶物崇拜、國家的神話、律法的宗教、最高的宗教。

（三）赫格爾氏分為三階：自然的宗教、靈的個性之宗教、絕對的宗教。

（四）哈爾脫門氏分為二大類：自然教、超自然教。

（五）比屋根安定氏分為三大類：自然的宗教、倫理的宗教、普遍的宗教。

又將「自然的宗教」分為原始的自然教及多神教。

所謂原始的自然教，又可分為物心未分期及物心二元期。物心未分期，即是指的生氣說；物心二元期又可分為自然崇拜、庶物崇拜、精靈崇拜、圖騰（Totem）崇拜。

又將「倫理的宗教」分為律法教及倫理教。印度的婆羅門教及初期的猶太教，屬於律法教；阿拉伯的回教、波斯的祆教以及先知時代的猶太教，則屬於倫理教。至於「普遍的宗教」即是沒有種族界限的世界化的全民宗教，迄今僅能舉出佛教及基督教屬之。

為便於學者記憶，現將比屋根氏的分類法列表如下：



第二節 原始宗教的形態

宗教的定義

大致說，有所宗而以為教者，即為宗教。如此說來，一切學術的學派，均可列於宗教的名下，乃至反宗教的唯物主義者，也在宗教的定義之內。通常所稱的宗教之義，則未必如此。

根據比屋根氏的《世界宗教史》說，要為宗教求一簡單的定義，頗不容易。宗教的產生，是導因於心理的或經驗的事實。此事實表現在人類的歷史過程中，它便形成為人間的或社會的宗教意識。所以，從來研究宗教史的人，首先要著眼於心理事實所構成的宗教意識；這一宗教意識的變遷，便是宗教思想的進化。

宗教意識，乃是出於廣泛而又複雜的人心之要求，由此抽象的概念的宗教意識，表現於人間的實際生活，便成為宗教的事實，那就是藝術的、道德的、經濟的人間生活之價值要素。

宗教的定義雖不易標立，但也有好多學者為它下過界說，其中最常被採用的是泰婁氏及佛雷則氏（I. G. Frazer）之說。泰婁氏說，宗教最小限度的定義是「精靈的存在物的信仰」。此說雖把宗教的態度及宗教的對象提出，卻未說到宗教的行為（儀式）。同時，精靈崇拜也僅是原始宗教之一種，未能概括全部的宗教信仰。

佛雷則氏說，宗教是「對於統馭自然及人類生活的超人的權威（powers）之和解的手續」。此說改進了上說的缺點，但仍不夠完美。

馬列氏（R.R. Marett）以為宗教的對象，最好是用「神聖的」（The Sacred）一語來說明。此語範圍很廣，能將所有超人的及非超人的，精靈或非精靈的，宗教的或魔術的，都包含在內。因為，「神聖」含有禁忌的、神異的、祕密的、有能力的，及權威的、靈活的、古舊的等意義。

所以，有人以為，最簡單的宗教定義，當推馬列氏的「神聖的」之說。

宗教的由來

自有人類以來，即有宗教信仰的要求。人類為何有此要求？一般學者多以為是起源於人恐怖的心理。此說最初見於羅馬的柳克理細阿（Lucretius）所謂的「恐懼造成最初的神」。其餘如英國哲學家湯馬斯霍布士（Thomas Hobbes 西元一五八八～一六七九年）所謂的「畏懼不可見的事物，乃宗教之自然種子」。休謨（David Hume 西元一七一一～一七七六年）也同意此說。

由於對外力不可捉摸的破壞性而產生恐怖，由於恐怖的情緒，便設想有某種或多種大力而不可見的東西在掌握人類，或給人類懲罰，以至造成人類的災難。有些先知者即設想其為可以用虔敬及祭祀等方法來求之寬免。以人類的心理衡量這種大力者，這種大力者也就成了擬人的、通於人情的，將人與人間的酬答恩謝及求情，一轉而成為對於不可知的大勢力者乞求及酬謝，便是宗教的信念和宗教的儀式了。

不過，原始人類對於一部分由精靈所造成的恐怖，也有用平等對待的締約，甚且有用高壓的威嚇手段來降伏的，原始民族中的巫師術士之流，便有這種方法。

吉丁斯氏（Giddings）以為宗教起源於「大可怖物」（Great Dreadful），而最初的宗教觀念，只是一團不清楚的觀念，後來逐漸分化明晰；原始人起初只信「大可怖物」，後來才化為具體的精靈等的崇拜。

馬克斯彌勒以為宗教起源於「無限的觀念」（Perception of the Infinite），這種觀念是由於人類對付四周的環境而生。自然的勢力，非人的能力所可比擬，所以產生「無限」的觀念，而對它崇拜。

泰婁氏以為人類最初的信仰對象是精靈，精靈便是「生氣」或靈魂。萬物皆有精靈，自然界的一切奇異現象，都是精靈所作成的。

馬列氏改進泰婁氏之說而提出「生氣遍在主義」（Animatism）或稱「先生氣主義」（Pre-Animism），以為在信仰精靈以前，還有一個只信一種超人的神祕力的時代，例如美拉尼西亞人所謂的「馬那」（Mana），便是這種遍在於宇宙間的超人的神祕的力。

自然崇拜

原始人類的知識未開，對於自然界的變化運行，莫知所以，自覺非常渺小，而自然界的力量卻是偉大莫測。由此力量的崇拜，便產生了種種擬人的自然神：近山的視山之巍巍而出山神，近海的視水之浩瀚而出水神；無山無水處出地神，多風之處出風神。總之，自然神的出現，必與其地理環境有關。

在自然神之中，最為原始人類所信仰的，有如下幾種：

（一）地的崇拜：在原始人看大地，乃是一個生物——土壤是大地之皮肉，岩石是大地之骨骼，河流是大地之血脈，空氣是大地之呼吸。因為大地能夠生養萬物，就有了「地母」（Earth Mother）之名。有了母親，必有父親，便聯想到地上之天，稱為天父（Heaven Father）。地母生養萬物是由於天父的恩澤，這在中國便是乾坤、陰陽的信仰，乃是原始人的基本觀念。這一觀念是擬人的神話，所以，天地陰陽的大道理，都是由人類的男女生殖的觀念而比擬產生。在希臘、羅馬、印度等地的民族，有一種奇特的宗教信仰，即是「生殖器崇拜」（Phallic Worship），以形像男女生殖器的天然石塊，供於殿中，給人禮拜。據我對於《易經．繫辭》的研究，中國古聖所倡的乾坤、陰陽的神道設教，實在也是生殖器崇拜的亞流（參見拙著《印度佛教史》第十二章）。就以中國字的「祖」字而言，右邊的「且」字便是男性生殖器的象形，所以，祖者即是男性生殖器崇拜（示）的演化；因為這是將天地做了擬人構想的必然結果。以男女生殖器象徵天父及地母，所以，生殖器崇拜的本身，不唯毫無猥褻之意，倒有著非常莊嚴的道理在。

（二）水的崇拜：水是一切生物不可缺的東西，但它也能氾濫成災，吞噬生物。所以每被原始人類視為神聖和神祕。聖泉、神井、聖水，各處都有。婆羅門教以恆河之水為聖水，耶穌在約旦河畔受洗禮，均與水的崇拜有淵源。埃及的尼羅河、英國的泰晤士河，都有父親的稱呼，在藝術上則被雕刻為人形。西非洲的巫師祭海神；古希臘人和羅馬人，投生物於海中祭海神；古秘魯人呼海為「海母親」（Mother Sea），當作食物的供給者而崇拜之。

（三）石與山的崇拜：石的形狀，往往有形似動、植諸物者，本係自然界偶然形成，或為古人製成的石器之遺存，原始人類則視之為神物或聖跡。這種信仰，遍及全世界，乃至後期的高級宗教，如回教之視麥加（Mecca）城的黑石（Black Stone）為聖物而去朝拜。古代的希臘、羅馬、猶太、墨西哥及其他民族的歷史，都記載有石的信仰。西元前二百年頃，羅馬人曾虔誠地歡迎由小亞細亞來的一塊小而粗的黑石，以為是「聖母西比利（Mother Goddess Cybele）」。這在中國也不是沒有，這種黑石大約與隕星及火山岩有關。至於山的崇拜，中國古代最大的祭典，由皇帝親祀於泰山；猶太人摩西，在西奈山（Sinai）見到耶和華（Yahweh）；印度人甚至把喜馬拉雅山視為世界的軸心。羅馬人的朱彼得（Jupiter），北歐人的奧丁（Odin），都在山上。中國人嘗有「山中方七日，世上數千年」的傳說，每以雲深不知處的山中，為神仙所在。

（四）火的崇拜：原始人不會生火，天然發生的火，如雷火、火山等均是可怖的，能吞噬一切生物的。偶爾發現森林的野火之後，殘留著香噴噴的獸類屍體，便以為火是能夠吃東西的活物，是神，拜火的信仰就因此產生。馬來人不敢跨過爐火；印度的托達斯人（Todas）燃燈時要對之禮拜；佛經中的佛陀的大弟子迦葉三兄弟，本為事火外道；古希臘人，每家必守一長明的火，以祀火爐女神；羅馬人也這樣做；秘魯人以女子看護神火，稱為「太陽之妻」（Wives of the Sun）；印度《吠陀》中的火神阿耆尼（Agini）為最高的神，婆羅門種姓的印度人也不敢用口氣吹滅火；猶太教的耶和華，與火神也有關聯。

（五）日月星的崇拜：晝夜的交替變化，最令原始的人類驚異。人類對於黑暗的恐怖，可謂與生俱來。黑夜中阻止了人類的活動，卻又幫助許多生物的活動，所以視之為神祕。有了光明，人類就有了幫助。光明是恩物，所以對白天的太陽，夜晚的月亮和星象，加以崇拜。大不列顛曾植有大石柱以祀太陽，又有祭壇以祀月神。但是，在旱燥的地方太陽則成為可怖之物，居民只崇拜月神，例如中非洲人怕見太陽升起而僅崇拜月神。古代以色列人每見新月，便舉烽火於山頭，傳播這個喜信。太陽的崇拜也很普遍，日本的大和民族，自以為是來自太陽神，迄今仍以太陽作為其國家的象徵；古秘魯人也信他們的王是太陽之子；古波斯的故事中有日神蜜德羅（Mithra）；希臘的日神為希利奧斯（Helios）；羅馬的日神為所耳（Sol）；埃及的日神為拉哈（Rah）；

印度《吠陀》中的日神是蘇爾耶Sūrya）。星的崇拜，在世界各地也很普遍。最初的天文學家，即是一些富有宗教色彩的星象家，他們能由星象的運行，預言人之吉凶及年歲之豐欠，時節之好壞，命運之通塞。中國道家的拜斗，即是星斗崇拜。在古迦勒底人及希伯來人之中，也將占星術與星的崇拜合為一起，星被視為神靈所在處。耶穌出生時，即有星象指示波斯博士的傳說。隕星在各處多被目為災禍的前兆；非洲黑人以為隕星是已故的神巫回來作祟。

動物崇拜

此處所說的動物，即是英文的animal，並不包括人類在內。原始人類對於強大的動物產生畏懼感，對於更能適應於自然環境的動物又產生神異感。人類有許多地方及不上動物，所以引起崇拜動物的信念。

各民族所奉的神靈，常因環境而異；動物崇拜的種類，也因地方而不同。北方民族的狼與熊，南方民族的獅、象、虎、鱷魚等，每成為崇拜的對象。

古埃及所拜的動物很多，例如牛、蛇、貓、鷹、鱷魚等等。印度人對於各種鳥獸乃至爬蟲，都加以崇拜，牛、蛇、鷹、猿，則受最高禮敬；尤其是牡牛，被視為特別神聖的動物。有些中國人視無鱗的魚為不祥的物，視黑魚為七星魚而禁止食用。美洲的印第安人敬奉熊、野牛、野兔、狼及幾種鳥。墨西哥人視梟為惡靈；中國人對貓頭鷹的看法也很惡劣。非洲的馬達加斯加人敬奉鱷魚。中國內地崇拜狐狸、黃鼠狼的風俗也很普遍。

動物崇拜之中，莫如蛇的崇拜最為常見。《舊約．創世記》中以蛇為人類第一號敵人。所羅門王智慧過人，但他有四事不解，其中之一便是蛇之爬行於石上。在印第安人的大科達族及蕭尼族，蛇和精靈是同一個名辭。馬拉巴人（Marabar）的屋中，均另設一小房作為蛇居；臺灣的排灣族也有這種風俗，以為蛇是祖先的化身。在馬來西亞的檳城邦，有一座蛇廟，許多看來有毒的毒蛇，竟然不會噬人。北美洲的奧日貝人（Ojibways）和則洛基人（Cherokees）以響尾蛇為神。秘魯人崇拜蝮蛇。古希臘及羅馬，將蛇奉為醫藥之神。現代崇拜蛇的風俗，仍可見於世界的許多地方。蛇在中國，也嘗被視為神物，例如《史記．漢高祖本紀》，劉邦之母夢與神（蛟）交於大澤之陂而生。劉邦斬蛇，則謂白帝子化為蛇，被赤帝子所斬。在漢文的傳說中，尚有許多蟒神的故事。

植物崇拜

植物（plant）的春發、夏長、秋凋、冬藏，生命力的表現與對氣候的適應，使得原始人類以為它們也是有精靈做主宰的，也有著與人類相同的感情意志。有些含有特殊液汁的植物，能使人麻醉和中毒，故也特為人所敬畏，例如印度的酒神蘇摩（Soma），本為一種蔓草之名，此草可製酒，用酒祀神，蘇摩即成了神的名。

莊嚴偉大而年代久遠的樹木，常被人類視為神聖而予以擬人化。樹神或神樹，在世界的許多地方均可發現。對樹的崇拜可以治病，樹木能與人說話，乃至化為人形與人戀愛結婚。在傳說中，也有活人變化成為樹木的。

印第安人中的奧日貝族，不喜砍伐方在生長的樹木；奧科（Oko）的土人不敢用某幾種樹木做獨木舟；暹羅人在伐答健木（Takhien）以前，必用餅和米來祭祀。在佛教的律藏中，比丘伐木之前，應先向樹木乞施，乃是起源於印度的古俗。

有些原始人類，自信為植物的後裔。在墨西哥的歷史上，有一位君主，傳說是兩株樹木的後裔。有些大神被供奉的偶像，均做樹木形，例如墨西哥的陶大（Tota）、羅馬的橡樹神、希臘的戴奧尼修

斯（Dionysus）即是。《舊約》的〈創世記〉說，人類之有生命和智慧，是因為亞當、夏娃吃了生命和智慧樹的果子，這個神話是起源於巴比倫。

英文的寺廟（Temple）一語的原意是樹木，因為原始人類即以森林作為廟宇來祀神。在波斯有些神樹上面，掛了衣服破布和法物等；德國、美國均有神林（Sacred groves）。剛果的黑人，崇拜一種名為彌耳倫（Mirrone）的樹木。在臺灣的阿里山，也有一株神木。在尼加拉瓜，不但崇拜大樹，玉蜀黍和豆類，也被崇拜。

根據佛教的看法，一切鬼神，多是依草附木而住；草木之有靈驗，不是草木的本身，而是由於依附著草木的鬼神。所以佛教雖也承認諸神的存在，卻與庶物崇拜的原始宗教不同，正信的佛教徒，也不崇拜諸神。

圖騰崇拜

圖騰（Totem）是原始宗教的形態之一，它的意思，佛雷則氏說：「圖騰是某一種類的自然物，野蠻人以為其物的每一個，都與他們有密切而特殊的關係，因而加以迷信的崇敬。」

賴納赤氏（Reinach）更具體的說：「圖騰是指一氏族人所奉為祖先及保護者、團結的徽號之某種動物、植物，或無生物。」

圖騰崇拜的近世遺跡，仍盛行於北美的印第安人及澳洲的土人中。「totem」一語，原出於美洲奧日貝印第安人的土語。澳洲的「科旁」（kobong）一語，也與圖騰同義。

當作圖騰之物雖無限制，實際上則以動植物為多，例如澳洲的東南部土人的五百個圖騰中，非動植物的僅四十個，此四十個為雲、雨、霜、霞、日、月、風、秋、夏、冬、星、雷、火、煙、水、海等。

圖騰是指全種類，如以袋鼠為圖騰，便指袋鼠全部，而不是指單一的某一隻。若以某物為圖騰，通常便不敢殺害其物，亦不食用其物。只有在特殊情形下，如舉行宗教儀式，或其為危險的動物，或除圖騰之物別無食物時，方宰食之。日本有個北方民族，迄今仍有以屠熊為莊嚴的宗教儀式。

原始人類以宰食圖騰為神聖的宗教儀式，基督教迄今猶以吃耶穌的血與肉為禮敬的聖餐，其與圖騰崇拜的關係，非常的明顯。不過自族的圖騰也當繁殖培養，以供別族的食用，兩族交互食其對方的圖騰，則不禁止。

除了美洲、澳洲之外，其他地方也有圖騰崇拜的遺痕，例如南非洲的貝川那人（Bechuanas），分為鱷族人、魚族人、猴族人、水牛族人、象族人、豪豬族人、獅族人、藤族人等。中國人的十二個生肖，均為動物，乃係淵源中亞民族的信仰，其亦是圖騰的陳跡。

秘魯的印第安人，多自信是出自動物的祖先；印度的孔特人（Khonds），也以動物為族名，分為熊部落、梟部落、鹿部落等。中國的猺族奉狗為祖先；突厥自認是狼種。均為圖騰的流類。

靈物崇拜

靈物崇拜，也是庶物崇拜之一，其對象為瑣屑的無生物，例如小石、樹幹，或者一頂舊帽、一塊破布等，只要看見它的人直覺它是有靈的，便對之祭祀和祈禱，有驗則受酬謝，否則常被捨棄或毀壞。

有一個黑人（尼格羅人），曾對靈物崇拜做過這樣的自述：「我們中的任何人，若要做什麼事件，必先找一個神靈來幫佐他。跑出門外最先看見的東西，便可以當作我們的神」，「以後便每日供獻它新鮮的犧牲。如果不靈，便把它送還原處」。

靈物雖受崇拜，如果不能使人如願時，常被請求者虐待，甚至搥擊摧毀；黑人們即常如此。

偶像崇拜

偶像崇拜，也是原始宗教的形態之一種，可能是由靈物崇拜的進化。以雕刻或塑造各種所崇拜的物之形像，作為崇拜的對象。有極大威力的神，常有巨大的偶像，以人身而飾以獅子的頭、鹿的腿、鳥的翅。有把偶像當作神靈的本身，有的只把偶像當作神靈之寄處。野蠻人大都即信偶像為神靈之本身，其性質即類似靈物崇拜。

偶像崇拜在後期的猶太教、基督教、回教，都被禁止。初期的佛教也不崇拜偶像。

偶像受信者崇拜，有時也會受到信者的責罰。黑人得不到幸運時，便打他所奉的偶像；中國人在天旱時，往往把神像抬到露天讓它曬太陽；印度婆羅門僧侶在人民供獻不豐時，常用鐵鍊把偶像的手足鎖起。

生人崇拜

即是將某一活著的人，當神靈崇拜。

在紐西蘭曾有一個酋長叫作賀格（Hougi），自稱為神；近年倒臺的迦納總理恩克魯馬，自稱為救世主；社會島（Society Island）的一個名王塔馬托（Tamatoa），被人民奉為神靈；大溪地（Tahiti）土人的王及后，被人民尊奉為神；日本的天皇，過去也曾被日本人民視為神明；白種人初到野蠻人的社會時，往往也被視為神靈。布須曼的黑人，即以為白人是神的子孫；剛果人視巫覡為地神，巫覡的領袖為全地的神。

這種生人崇拜，是由庶物崇拜進化而來。庶物可被視為神靈，生人之中的特殊人物，自亦可被視為神靈了。耶穌自稱是神的兒子，也是神的道成肉身。中國的以及許多外國的政治上或宗教上的領袖，自詡為天子或神子的，實在太多。

鬼魂崇拜

原始人類，以為一切物皆有精靈或生氣，人類亦然。因此人死之後，以為人的生氣活力仍在，那就化為鬼魂。又在睡眠之時，肉體停止活動，卻有夢境出現，推知人除肉體之外，尚有靈魂（soul）。人類死後的靈魂，便是鬼魂（Ghost）。

在許多土語中的「靈魂」一詞，多是用的陰影一類的字義。靈魂是人的影子，鬼魂出現也是他們生前的陰影。有些野蠻人即用木偶寫上某仇人的名，或用紙剪個人影寫上仇人的名，再施咒術，使仇人遭災乃至死亡。

人皆存有希望自身永生的心理，肉體必死，靈魂仍在，但這已是原始宗教進了一步的安慰之一。

人類由於肉體的拘限，活動的範圍很小，死後的鬼魂質輕量微，所以自由得多，因此而有若干小神通，這是引起鬼魂崇拜的因素。人類喜歡崇拜大力的人及物，而予以神化，人類中的英雄豪傑，

當其死後，往往也成為鬼魂崇拜的對象。在羅馬天主教及回教中，崇奉他們已死的聖徒。羅馬每一個天主教堂的祭壇下，都須埋有聖徒的遺骸遺物。我國則有孔廟、關帝廟、媽祖廟等，也均是鬼魂崇拜的一型。

祖先崇拜

祖先崇拜，是鬼魂崇拜的同一性質，且是鬼魂崇拜中最盛的一種。信者以為，人對其子孫的關係密切，雖在死後，仍於冥中看顧察視其子孫的行為，或加保佑，或予懲罰。這是祖先崇拜的起因。中國人特尚敬祖，儒家說是為了飲水思源的孝思，因為孔子不談生前死後的事，有無鬼魂，孔子不願研究。其實，殷人尚鬼，並以「人歸為鬼」，乃是鬼魂崇拜而倡祖先崇拜的佐證，這雖與孝思有關，但非純屬孝思。

在印度《吠陀》中的耶摩神（Yama），即是人類的第一死者，也是人類的第一祖先，嗣後轉成為專門司理鬼事的閻羅王。此亦即為祖先崇拜的一種。

性力崇拜

在前面已說到生殖器崇拜，那是天父及地母的象徵物。進一層的野蠻人，由於對人類生命力的讚歎，遂將男根及女竅看作生命的本源，乃產生對於性的崇拜。所以，比屋根氏說：「性崇拜，殆為宗教進化的必然過程。」性崇拜的另一因素，是由於古代種族與種族間的鬥爭，引起勝敗優劣，是人數多寡的結果。所以祈禱人口的繁殖，其祭祀的對象即為性神，女竅即成為擬人化的性神的表象。其祭事，即是行的男女交歡。

因此，在古時的巴比侖、希臘、迦太基、義大利等處，盛行「神聖的賣淫」（Sacred Prostitution），雖被後來基督教的《舊約》斥為「大淫婦」，在當時則並不以為是邪惡的淫亂。其賣淫者均為受到特別崇拜的女宗教師，「受教」的男人，也成她們宗教的擁護者。

在印度教中有稱為「性力派」的，以崇拜濕婆神之妻杜爾嘉女神為主。後來的密教受了此派的影響，而倡金剛乘的無上瑜伽，修「佛母觀」，行男女事。西藏紅教喇嘛之墮落，在於此；元朝喇嘛之醜惡，在於此；被日本學者稱為左道密教者，在於此；被英國學者稱為「怛特羅」（Tantra）宗者，也在於此。

今日的臺灣，尚有自稱密乘的上師宣稱：「眾生由此而來，仍應向此而修。」能不悲乎！

第三節 原始宗教的儀式

宗教儀式及祭司

人類對於所信的神靈，都是擬人化的，故其事神的儀式亦是運用人對人的禮貌為主。祭神的原因，不外是請求、酬謝及平怒，其方式，初期是以獻供犧牲為主，漸漸地，即有讚神的歌、娛神的舞、獻供的次序及動作之規定。所以，初期的宗教儀式，凡人皆可為之，後因儀式日益繁複，不得不由專人來從事職業的祭司工作了。

祭司本與凡人平等，後因享用祀神的犧供為生活，又成為人神之間的媒介，故設想他們是更加接近於神靈，更加受到神靈的眷顧，就變得與常人不同而神聖化起來。此在印度的祭司階級婆羅門之成為特權種姓，在《舊約》中的祭司們之享有特權，均可說明之。

咒術的產生

咒術與宗教同源，是對於超自然力的仰求而來。它的歷史很古，也很普遍，自原始宗教至高級宗教都有之。

咒的本義是祝禱或祈願，所以，凡為祝禱祈願的用語，均有咒語之涵義。一句簡單的口語，用之於向神靈祝禱時，即有咒的功能。某幾句話具有特別的效驗，便成為公共傳播的咒語。今日的基督教雖無密咒，他們卻規定有許多的祈禱詞，其作用正與咒語相同。

咒語的祕密化，有兩種原因：一是外來語的譯音不譯義；二是其本身原為某種語意的簡化，所以不易理解。誦咒之不必理解其所誦之涵義，也有兩種原因：一是神咒多由神靈的啟示，作為它與誦者之間的聯絡信號，信號的本身是不必有何種意義的；二是誦咒者之所以產生神驗，乃是出於個人的心力集中。所謂感應，必須誠心；若務於咒語義理的思辨，心力便不易集中了。

咒語用之於事實，即稱為咒術，它是人類心理的一種反射作用的結晶物。由於有著某種請求而向神靈說出某種禱詞，此種請求之心，如果特別強烈或持之於長時的希望，便可能在夢中，或在神意恍惚之際，得到某些或某一神靈的顯現，啟示某種新的神咒。這在常人亦可偶爾發生，在專門修持的咒術師，則較常人發生的機會更多，以心理學來分析，這是可以明白的。

咒術之使用，亦可因人而異，新手或在散心中使用時，必無效驗。故在密宗的瑜伽行者，特重三業相應。所以，咒之效驗，今日已可用科學的方法來說明，已不是完全的神祕問題。

誕生到死亡的儀式

原始人類，對於人之誕生，當作超自然力的一種作為，故有宗教儀式的舉行：或濺水於嬰兒之身以示潔淨，或至其家族所敬奉的聖所求神賜嬰兒之名，或植紀念之樹以卜嬰兒之命運。

嬰兒成長入於青年期時，要舉行種族的或宗教團體的「入團式」。入團式因各地風俗而有差異，但均極其嚴肅，有的甚至近於殘酷。入團之前通常有一段鍛鍊身心的時日，例如齋戒、斷食、苦待肉體、冥想等等。但此儀式，以行之於男性為主，對女性而言，這是男人的特權，也是神聖的祕密。

結婚，乃為人類延續的主要關鍵，故亦有其應行的宗教儀式。原始人的結婚式之中，有一種古怪的「初夜權」（Jus Primas Noctis）風俗。魏士特馬克以為這種風俗或者是由於「處女血恐怖」，故希望由宗教人物或顯要人物先予祓除之。一般行之於原始社會的婚禮，是新郎新娘所屬的圖騰或表徵祖先的種族的物，握之宣誓，或對之禮拜。基督教以《新約》、《舊約》作為婚禮的聖證，實即由此而來。

原始種族在平時也有宗教儀式，他們重視清淨齋潔，禁忌污穢，並以沐浴、灌水、斷食、咒文、供犧等為其宗教行為。自知身體之有污穢而感知精神之不淨，不淨即是罪惡，於是利用犧供來負擔自己的罪惡，代為贖罪，即恢復清淨。耶穌的贖罪思想，即是淵源於此。（請參閱拙著《基督教之研究》第三章第三節及第四章第二節）

死亡是人生的終結。在原始種族看來，死是另一生的開始，以為死者仍得永生於另一世界。故在人死之時，誦咒術祓其亡靈，在死人的墓中埋有各式的器具以供養死者，使得死者快樂地生活在另一境界。

原始人的宗教儀式，包括了人的一生的重大生活；迄今的基督教，仍有這一作用。佛教畢竟是超宗教的宗教，在佛典中未嘗規定生養婚喪的儀式作法，甚至可說佛教是反對宗教儀式的理性宗教。晚世中國佛教之大半流於薦亡超度，初係學自道教的齋醮科儀，元朝之後，則受西藏密教喇嘛的影響。

宗教的犧牲

犧牲（Sacrifice）是人類用物供來敬神謝神以及和解神之憤恨的媒介物。做犧供的東西，通常是照各人的能力，選取最好的果實、最美的花卉、最肥的家畜。有時則請神靈和人類同吃一頓；神靈吸其蒸氣中的供物元素，人則吃其供物的實質。但在初期人類的供物，以為神靈確實把它吃去，所以把犧牲完全丟棄，如祭河神，即擲河內，後來才改進觀念，祭畢的供物，由人類食用。

吃供神的犧牲，形成風俗之後，有些地方即將吃犧牲的本身，為做宗教崇拜的必行儀式，例如在印度，每至祭畢，祭司即把犧牲分給人民。這種分得的犧牲，也受珍視為神聖，而立即吃完。

又有一種奇特的風俗，先將某種犧牲崇拜為神靈，然後竟被宰食，並信此神聖的性質，能影響於吃它的人。所以，被原始人崇拜的動物，不論其自死或被殺，常被崇拜它的人所吃。此一信念也被運用到人類，紐西蘭土人的大酋，在戰死後，常被敵人分吃而希望獲得他的勇氣和智慧。

另有以為犧牲了最親愛的人，更能得到神的保佑或平怒，例如《舊約》中的亞伯拉罕要宰自己的兒子獻祭耶和華；耶弗他真的殺了親生的女兒給耶和華做燔祭。

說到人體犧牲（Human Sacrifice）即是殺人祭神的風俗，在很多地方的很多時代，都曾有過。有的殺人祭路，有的殺人祭橋，有的殺人祭某一大建築物的基腳。前幾年的臺灣，尚謠傳有某一家大工廠在開爐之日，用一個男孩祭煙囪，雖其後來查無實據，卻說明了我國確有這種風俗流行過。在歷史上也可找到，例如宋襄公用鄫子於次睢之社，華元殺楚使釁鼓。

在羅馬的歷史上，殺人祭神的事屢見不鮮：凱撒曾用兩個士兵祭神；奧古斯都曾以一個女子為犧牲；其後的圖拉真及君士坦丁諸帝時，皆曾有過，直至西元九十五年方被禁止。這在古時的墨西哥特別盛行，據馬克斯彌勒的統計，每年在墨西哥廟宇內殺來祭神的約有二千五百人，其中有一年多至十萬人。在印度也有，以西元一八六五至一八六六年為最盛；現雖禁止，仍以麵粉、漿糊、泥土捏成人形，砍頭祭神。

在古墨西哥的土人，尚有一個吃人肉的例：每年行大祭一次於所奉的神之前，其前一年必選一美秀青年充當次年的犧牲。在一年中這青年被崇拜為神，供奉甚盛，人民見他，必俯伏為禮，並順從他一切要求。最後一月，撥有四個美女為其夫人。最後一日乃把他排在莊嚴的行列之首，進入廟內，經過許多儀式和禮敬後，即把他宰殺祭神，他的肉則由祭司和尊長們分割去吃掉。

由此種原始宗教的人體犧牲，視犧牲的人為神，分吃被犧牲者的肉，可以證明耶穌理論的出處，即是原始宗教。耶穌自稱是神的道成肉身，耶穌犧牲在十字架上，是為了祭神以代人類贖罪。信仰耶穌的人，為了獲得耶穌的聖靈，所以要吃聖餐——食其肉且飲其血。（本節的重要參考書為林惠祥的《文化人類學》）

第二章 未開化民族的宗教

第一節 神教的分類

誰是未開化者

未開化，就是尚未接受近代文明的開發，本章所舉，則包括有保存著原始風氣的現代各民族，他們進到近世紀以來，卻仍保留著先民的習俗、信仰，及生活型態與思想觀念的全部或一部，但這種情況已在漸漸改變之中。本章所據參考資料，或與目前的實際有了距離，則亦無關宏旨。

其實，已開化民族中，仍保有未開化民族的宗教意識者，依舊不少。這種原始宗教的信念，一直影響著人們的生活，所以近世宗教的進步，遙遠地落在科學的進步之後。近世宗教之有若干進步，實際上是受了科學的影響而進步，因為宗教的本質有它的固定性。例如原始宗教即信大勢力者為神靈的抽象，到了基督教，仍以所信奉的上帝為無上的權威者。如果將這觀念修正，他們的信仰便立即落空。這一點，佛教是全然不同的，佛教一開始就以緣生法，否定了神的權威。因此，若講宗教的進步，佛教在二千五百年前的創始之際，就已進步到了現代的階段。至於後期佛教之受外道的影響而又接受了若干原始宗教的東西，那當又作別論。

多神教

多神教（Polytheism），已比原始人類的雜亂信仰有了程度上的昇華，已將混雜無秩序的信仰，變為有系統的對各種較大之神靈的信仰，以這些較大的神靈，各自統治宇宙的一部分。例如風雨雷電氣候的神、森林江河海洋的神、戰爭疾病死亡冥界的神，每一類均有一大神，一大神統領其自類的許多群神。佛教的八部神王，原出於印度的外道而為佛教所吸收，本也是多神的性質。例如八部之中的「乾闥婆」（Gandharva），即是《吠陀經》的低級群神之一類。

在埃及，各區域都有其特別的神。希伯來人的耶和華，原是古以色列民族所奉諸神中之一個神，摩西參考了巴比倫的一神教，才把他塑成唯一的神。羅馬的神很多，故有一座萬神廟。中國的道教，事實上也是多神的宗教。

多神教所奉的神，多數是人形的神。這種「人神同形主義」（Anthropomorphism），出現於較高文化的社會中。在希臘，神和人的形貌相同，且也有人的欲望和人的劣性，乃至與人戀愛，爭風吃醋；在中國的神話傳說中，人們對於神仙的情感，不是敬畏，而是愛慕。把美女比作天仙，天仙下凡與人戀愛生子。人們渴慕能與神仙結為夫妻，神仙是人形，也是由人修成的。

依佛教的看法，多神教的神，皆是欲界的神，是地居天的神。除了他們的色身較凡人微妙，壽命較凡人為長，福報較凡人為大，其餘的生活習性，實無異凡人。例如在荷馬史詩及印度《大戰詩》中的神，都是神人同形。他們具人形，有重量，可加以枷鎖，能感覺身體之痛苦，受傷時雖無血液而有神液流出。雖不需照常人那樣的進餐，卻會吃犧牲。他們在心理方面，也有恐懼、怨恨、妒嫉、虛榮，乃至比人類更強；他們不是全知全能，有時也會憂愁失望；他們的社會也常發生戰爭，有勝有敗。故以佛教衡量，多神教的最高境界，相當於欲界的第二天，即忉利天或三十三天。

二神教

二神教（Dualism）是有些民族把宇宙間的權威者，分為兩類的特性而來，認為天地之間的不可測的大力者，不外乎慈悲的及兇狠的兩大神靈，由這兩大神靈統制著宇宙和人類。

一個神居於風平浪靜、清明晴朗的地方，他有慈悲的心腸，專做救濟苦難、施人恩惠的事。一個神居於風雲莫測之處，性格兇暴，專做害人的事。例如他使海水暴漲，狂風大作，天地晦暗，能使氣候大寒大熱，降下瘟疫、洪水、猛獸、雷擊、地震等等的災禍。

慈悲的大神，專用善良、溫和、可愛的精靈為其助手；兇暴的大神，專用殘酷、暴戾的精靈為其助手。因此，這種二神教，實是多神教的另一內容，只是把眾神分為善惡二類，各用一位大神來統治許多的小神，不稱小神為神而稱精靈，乃是原始宗教生氣說的進步。此與原始的部落組織有關：一個部落只有一個最有能力的人做酋長，其餘的人均不得享有酋長之名；兩個部落方有兩個酋長。

有很多宗教，都有二神教的特徵。

（一）古埃及：善神為奧息里斯（Osiris），惡神為沙特（Sat）。人民很怕惡神，對之供獻時的犧牲，往往多於善神。

（二）馬達加斯加：善神為占和爾（Zamhor），惡神為尼殃（Nyang）。

（三）斯堪地那維亞：有光明之神巴杜兒（Baldur），黑暗之神羅歧（Loki）。

（四）古印度：有晝間之神因陀羅（Indra）與夜間及邪惡之神韋陀羅（Vritra）的競爭。

（五）古波斯的祆教：以光明之神阿訶羅莫他（Ahura Mazda 或稱奧姆斯達Ormuzd），永遠和黑暗之神安格拉馬伊尼亞（Angra Mainya 或稱阿劣曼Ahriman）鬥爭。當猶太人於西元前第六世紀時，被巴比侖人流放在美索不達米亞之際，接觸到了波斯的祆教，便採納了惡魔的信仰。

（六）猶太教：猶太教是基督教的前身。一般以為猶太教及基督教均是一神教，其實不然。猶太教本是多神信仰而由摩西改為一神崇拜，到了與祆教接觸之後，又成了二神教。他們的民族保護神是耶和華。破壞耶和華計畫的惡神是撒旦（Satan）。此撒旦的觀念是採自祆教的阿劣曼，他的名則取自古埃及的沙特（Sat）。迄至基督教，雖已自命為超越的一神教，實則仍是一神分裂的二神教。撒旦與耶和華處於敵對的立場，分別統治著善惡兩個世界。自摩西時代乃至到王國時代的猶太教，以耶和華兼有善惡兩種性格。至先知時代以後，便將惡的性格分給了撒旦的名下。

一神教

一神教（Monotheism）即是唯一神教。一般均以為一神教是高級宗教。例如基督教及回教等，他們只信一個神是宇宙的主。

然而，在原始民族中，已有了一神教的信仰。例如波里尼西亞人，即信一神教。他們說：「達亞羅亞（Taaroa）是他的名」；「他獨自存在而成為宇宙」；「他創造了這堅硬石頭的世界，這世界便為他的妻，是萬物的基礎，產生了地與海。」

在耶穌紀元前一千四百年，埃及有個聖潔的王叫作亞克那頓（Akhnaton），創立了一個教派，只奉日神亞頓（Aton）為唯一的神，並向百姓宣說，亞頓是他們在天的父親，是仁愛與和平的主宰。此神無偶像，其象徵物為太陽盤（Sun Disc），但也並不崇拜此象徵物。可惜因為亞克那頓酷愛和平而痛惡戰爭，所以失了他的國家，他的教派也就因此消失。

基督教與回教是公認的一神教，此二教均與猶太教有深厚的淵源。回教兼受基督教及猶太教的恩賜而成立。基督教受猶太教的遺產而革新。猶太教則受古巴比侖及古埃及的刺激而形成。在摩西（西元前一千五百年）之前，巴比侖（現在的伊拉克）已有了一神信仰，已有了一部二百八十五條律法的《漢摩拉比法典》，這使摩西完成了一神耶和華的崇拜及十誡的規定。到了西元前第六世紀以後，《舊約》的故事陸續編寫出來，其中的許多觀念，都是採自古巴比侖、埃及、波斯宗教的材料。例如創世神話、方舟神話、魔鬼神話、不拜偶像、一神信仰等等，無一不是來自其他的宗教。幸運的是，猶太教乃至基督教及回教的教會組織及思想控制，較任何原始宗教都嚴密，所以他們的國家可以亡，信仰卻傳流到今。至於其他如巴比侖、埃及的古宗教，就老早滅亡了。

基督教自以為是高級的一神教，實則，從其一元論的二分法來看（神造萬物，是一元論；善惡絕對，是二分法），既可稱為一神教（一神一元創造宇宙），又可稱為二神教（信有義神及魔神），更可稱為多神教（耶和華天父的國中有許多天使，撒旦的治下有許多魔鬼）。

根據基督徒李杕的《天神譜》：「天神分九品：至愛者、普智者、上座者、統權者、異力者、大能者、宰制者、宗使者、奉使者。九品合為三軍：至愛、普智、上座為上軍；統權、異力、大能為中軍；宰制、宗使、奉使為下軍。品越在前，則稟性越美，膺寵越隆。合九品三軍則有總領天神，即彌額爾是。」這九品天神，亦即安琪兒（Angel），亦即上帝之使者。其中的「奉使」者，即守護世人的天神。據說一人即有一神守護。又在基督徒的心目中，凡是反基督及不信基督的人，都是魔鬼或魔鬼的使者。可知，中國人所謂的「漫天神鬼」，在基督教同樣也可適用！如說基督教確係一神教，用此衡量中國的道教，也可算為一神教。道教雖形成多神崇拜，但最初最高則為元始天尊。

基督教是一神、二神、多神？站在任一角度，均可拉得上關係，因為它是以原始宗教的本質，套上了哲學的外衣，才化為高級的普遍宗教。但在希伯來人的構想中，把他們說成是「超神」的宗教。認為上帝創造宇宙、主宰萬物，宇宙萬物為上帝所有，上帝卻不屬於宇宙萬物的同一性質，而是超然在宇宙萬物之外。這是解說不通的神話，故到保羅加入基督教之後，才用希臘哲學家斯多噶派的泛神論，補充了希伯來宗教超神論的缺陷。

泛神教

泛神論（Pantheism）是哲學名詞，在宗教上則稱為泛神教或萬有神教。古來有一些大哲學家，往往兼有虔敬的宗教信仰，但其信仰對象未必是隨俗的迷信，乃依其哲學思想而構成宗教信仰，是基於理性的考察而求為情意的寄託，泛神教大致由此而來。所謂泛神教或萬有神教，即是「神即世界」之教說。以神與自然是同一物，「獲罪於天無所禱」（孔子語），「神是遍在的全體，無反對者」（十六世紀義大利哲學家白魯諾之語），「神即自然」（十七世紀荷蘭哲學家斯賓諾莎之語）。此皆為泛神教觀的代表者。泛神教的信仰者，只求自己順從於神（自然），敬神而愛人，但不求神來給予賞賜。所以泛神教者，也多是最可敬的人道主義者，他們沒有狂熱的情緒，不會盲目的叫喚救世主，也不致恐懼末日的降臨。例如斯賓諾莎即以為人應敬神，但卻不能以敬神作為求神來愛人的條件。因為宇宙全體即神，人也是神的屬性之一部分，除了使自己完成神性之外，別無一個另外的神可求。

可見，泛神教與超神教的觀點恰好相反。超神教以為神在宇宙之外；泛神教則將神與自然同視，神含在宇宙之內，神即是宇宙。超神教以神有人格性，泛神教則否認有人格的神。

交換神教

交換神教（Kathenotheism），有譯作交替神教或交代神教，亦可目為單一神教的一種。這是在多神教中的一個特徵，即於多神信仰之多神中，有一位至尊的主神，餘神皆為主神的從屬，對餘諸

神，不必列為必須崇拜的對象。在多神中單奉主神者，便是單一神教。

如果在多神之中，選一神作為崇拜的對象，此神即被視為至尊的主神。到了另一時地的另一因緣而選另一位神來崇拜，同樣亦視為至尊的主神，而將先前所奉的一神淡忘者，這便是交換神教。

交換神教一詞，是由馬克斯彌勒首創，施之於印度《吠陀經》信仰者的。因為在《吠陀經》中對諸神所用的讚歌，輒以最上最大最高最好的詞句來稱頌，似乎每一位大神，均是宇宙的主神。這在馬克斯彌勒之外的宗教學家，也以單一神教稱呼之。

無神教

無神教（Atheism），在哲學上稱為無神論。對於基督徒而言，「無神論者」一語，不但指的唯物主義者，乃是泛指一切不信耶穌基督的人。泛神論者固被視為無神論，在馬丁路德（Martin Luther 西元一四八三～一五四六年）及喀爾文約翰（Calvin John 西元一五〇九～一五六四年）的宗教改革時代，舊教徒也喊他們是無神論者。不管你信有神及無神，凡是異教（Heathenism），便是無神論者。因為他們獨斷專橫，只以他們的神是唯一的神，其他人的神便不是神。縱然新教徒也信耶穌基督，因其反對羅馬的加特力（Catholic 即天主教）教會，所以也被羅馬舊教視為是無神。

但在哲學家的幅度上，無神論是指的唯物主義、進化論、不可知論、理性主義，以及現在盛行於美國的實存主義者、經驗主義者，他們專從事實的考察推論，以科學方法說明宇宙和人生，不採信神話的傳說。

至於宗教上的無神教，只有印度產生了兩個，那就是佛教和耆那教。此所謂無神，是指否認有宇宙的主宰神或人格的大神。佛教和耆那教同樣地否認婆羅門教《吠陀經》的神聖地位，及其創造並主宰宇宙的神，但卻不是唯物主義的斷滅論者。因為此二宗教，同樣也承認了許多的神靈（不過不是創造主而是眾生之別型）。

但此二教卻有不同的論點。耆那教對宇宙的看法，是「命」（精神）及「非命」（物質）的二元論者。他們對精神而言，是站在「生氣說」的立場，視「命」為常住的靈魂，以苦行的修持乃使常住的靈魂生天為解脫。若不修道，靈魂固不滅，但不得生天解脫。佛教則站在緣生性空的立場，主張無我，否認有個常住的靈魂。佛教的緣生論，認為宇宙是眾生共同的業力所感，眾多的因緣所成，所以不信有專制魔王式的創造神。眾生的本體是業所薰識，識是業的染成體，行業是剎那增減的，本體之識，也就跟著變動不已，所以沒有一個常住不變的靈魂。但在未曾以道力（八正道）斷絕（解脫）業之源流時，不論善業惡業，均須在生死流轉中感受果報。因此，佛教主張無神無我，但仍強調三世因果，故非唯物論者可及。佛教以緣生論觀察宇宙萬有的生住異滅，頗合於今日實證主義之科學的原則，故亦迥非耆那教的二元論可比。

若從宗教的實質而言，一切神教無非原始宗教及原始宗教的流類，他們都是在未開化者的基礎上耕耘出來的。無神的耆那教，也未擺脫原始宗教「生氣說」的意識；生氣說即是精靈崇拜之一種。不論耆那教的教義，是否有近於佛教之處，它的宗教意識，卻仍淪落在心物二元期的原始宗教的狀態。

第二節 未開化者的迷信

魔術

未開化者的迷信方式很多，大致可彙為：魔術、禁忌、占卜、祈禱、巫覡，及神話的傳誦。

魔術（magic）即是法術，或稱方術、術數，這是原始宗教社會通行的一種迷信方式。

魔術的根據是兩條定律：

（一）類似律（Law of Similarity）或象徵律（Symbolism）：由此而生的稱為「模仿的魔術」（Imitative Magic）。此律有兩條細則：1.同類相生（Like Causes Like），即是說，類似的事物，能引起真的事物，只要模仿真的事物，便能得到真的結果。例如雕塑一個偶人，把它當作仇敵，用針刺它的雙目，或刺它的心，刺它的腦門，那個仇敵也真會瞎眼、心痛、頭痛。若將偶人倒置或埋葬，仇敵也真會倒運或死亡。有用紙剪成人形，寫上仇敵的名字，也有同樣的結果發生。2.同類相治（Like Cures Like），即是說，相類似的假事物，能制止真的事物，故利用凶物可以辟除邪怪。例如中國人在門框上，置一個老虎頭的木雕物，貼門神像，端午節用昌蒲當作斬妖劍插在屋簷下，黑狗血能辟邪等皆是。

（二）接觸律（Law of Contact），或稱傳染律（Law of Contagion），由此而生的稱為「傳染的魔術」（Cantagious Magic）。也有兩條細則：1.凡由一全體分開的各部分，仍於暗中互相感應。例如髮及爪甲雖已離身，若對之作法，仍能影響到其所離開的那個人身。2.凡曾一度接觸過的兩物之間，即有神祕的關係。例如人身穿過的衣服，雖已離身，若對之施術，仍能影響到那個曾經穿它之人的身體。

「模仿的魔術」最普遍，它通行於古今的許多民族中：1.北美印第安人，若要加害某敵人，便在沙灰或泥土上畫一個人形，或假定某件東西為敵人的身體，然後用尖銳之物刺傷它乃至砍殺它。2.馬來人則將所要加害者的指甲、頭髮、眉毛、唾沫等物，各備一雙，以代表那人全身的各部分，然後一一安上蜂蠟做成的偶像，每晚把蠟像在燈上烘烤，並誦咒語：「我所烘烤的不是蠟啊，我所烘烤的是某某人的心肝和脾臟啊！」如法做了七晚，即把蠟像燒掉，那個使施術的敵人也就因而亡故。3.我國民間故事中也有，例如《封神傳》裡的姜子牙拜死趙公明；《楊文廣平南蠻十八洞》裡的金精娘娘射草人；現在的我國民間，尚有用紙人寫了人名八字來施術的。4.在漢朝武帝時有「女巫往來宮中，教美人度厄，埋木人祭祀；會帝病，江充言疾在巫蠱。」（《漢書》）

「傳染的魔術」也有許多民族施行，例如：1.毛利人以為取得仇敵的髮爪唾液等埋在土內，其人必死。2.務都（Voodoo）的神巫嘗對白人說：「我若得到你的一根睫毛或一片斑屑，你的生命便在我手裡。」3.我國民間，有人若被人嚇出了病，便索取那嚇人者的一截褲帶頭，泡湯一吃就好；若有青年男女因單戀而成重病，相信索取對方的一、兩根體毛，泡湯一吃就好。4.在維多利亞的俄佐巴律部落的神巫，能夠烘烤一個人的氈衣而使物主生病。5.普魯士人的舊俗，將竊賊遺下的衣物痛打一頓，賊雖未被捉到，卻自然會生病。

因此，未開化民族中，常將自己的指甲、頭髮、牙齒收藏起來，唯恐被仇人拿去施術；嬰兒出生後的臍帶和胞衣，也慎重地處理，唯恐影響到嬰兒及產母的命運及壽數。有的人的衣帽也小心地放妥，唯恐被人踐踏或跨越而倒楣。

禁忌

禁忌（Taboo）是魔術的一種。不過，魔術是採積極攻略的方式；禁忌是採消極防止的方式。魔術是為要達到某種結果；禁忌是為要避免某種結果的發生。

禁忌在各未開化民族中，流行很廣，大致可分數類：

（一）飲食的禁忌：澳洲土人不敢吃作為自己圖騰的動物，因信與之有血緣關係。塔斯馬尼亞島人不敢吃一種小袋鼠及有鱗的魚。我國民間有人不敢吃無鱗的魚。印度教徒不敢吃牛肉。回教徒不敢吃豬肉。基督教的美以美會不吃動物的肉；但他們不是如佛教的素食是為慈悲眾生，乃是出於禁忌的迷信。又如馬達加斯加島人，不敢吃箭豬，恐怕傳染了膽小的毛病；不敢吃牛的膝，恐怕膝會變成牛的一樣，不善於跑路。

（二）作業的禁忌：新幾內亞的土人，編網未畢時不敢出屋，不敢與婦女有性行為，乃至飲食也限由男人供給。食時手指不敢觸及食物，不敢多食，不敢高聲說話；他們狩獵時，領頭的人不敢沐浴，不敢睡眠，不敢說話。發令時使用擬勢。他們出獵用的小艇不得和別個相觸。臺灣過去的原住民，出草砍人頭時，家中的火不得熄滅，家人不敢借物與人，不敢說鄙猥的話。我國有航船的船家，吃飯不得稱飯（翻），進城不得稱城（沈）。在澳洲及玻里尼西亞的婦女，不得和男人一起進食。在新赫布來島不得看見初成丁而未洗浴的人。安哥拉（Angora）人，以為有女人在場，鑄鐵必定不成。西非洲女人不得看男人飲食，不得見祖宗的像，製油時不得被人看見。印度的阿薩姆人（Assam），在出戰前不敢和婦女同床，也不敢吃女人所煮的食物。在今日的臺灣尚有人在買獎券的前後，不敢讓女理髮師剃頭。

（三）數字的禁忌：西洋人往往逢到星期五及十三號，不敢出門。星期五恰恰是十三號，更使他們困惱。乃至門牌十三號的房屋無人敢承租；旅館十三號的房間無人敢住。這都是因為耶穌的最後晚餐的傳說而起。

此外尚有妊娠期間的禁忌，例如臺灣民間有孕婦的人家，不敢隨便在家屋四周掘土。有生產的禁忌，例如肖什麼動物的嬰兒，在月子內不得見到肖相剋動物者的外人。有結婚的禁忌，例如八字不合的，雖然雙方同意，也不敢結為夫妻。

占卜

占卜（Divination）也是魔術的一個分枝，大抵是根據象徵的原理，以期發現所要知道的事物的徵兆。這在原始民族中極為盛行。我國於光緒二十五年（西元一八九九年）在河南安陽縣發掘出來的甲骨文字，乃是刻在龜甲及獸骨上用來占卜用的祝禱詞。那是殷代的都城舊址，故被稱為殷墟。由甲骨文考知，殷人凡為國家大事，都要先行龜卜。

婆羅洲的海地押克人（Sea Dyaks），凡是造屋或耕種，都要卜問七種「預言的鳥」，其有猜詳的方法，鳥聲的前後左右有分別。我國內地有用鳥來銜牌算命的方法；過去臺灣原住民出外砍取人頭時，也要聽一種鳥名「絲主絲里」（Sitsusiri）的叫聲，以驗凶吉，如叫聲悲慘，便不敢向前。

占卜的方法，主要者有四類：

（一）猜詳偶發的事件：凡意外偶發的現象，均可視為預兆，應用象徵的原理，以猜詳其結果。此有四類：1.無生物的偶然異狀。例如兵器折斷，大纛倒地。2.動物異常的舉動。例如狗子夜號，母雞啼曉，戰馬悲鳴，老鼠群遷。3.人類自己偶發反常的動作。例如食時筷箸落地，碗盞打破，無故跌跤，突然心悸、肉跳、眼跳。4.反常的自然現象。例如桃花在夏天開放，六月裡天下雪，十二月的雷雨，以及陡發的怪風，日蝕與月蝕，海嘯與地震。

（二）猜詳夢中所見：詳夢的風俗，行於各處的未開化民族，因為夢中的特殊事物，極富於預兆性質，所以我國古代曾經特設有詳夢的官。相傳佛教初傳中國，即是由於漢明帝「夜夢金人，頂有圓光，飛行殿庭」，詳夢的大臣告知「西方有神，其號卅佛」，始遣使向西域求法。

（三）觀察星象變動：此即是原始民族的天文學，在西洋的古代稱為占星術（Astrology），在我國古代為星命家。以星象的明暗，星位的移動，隕星、彗星的出現等，為占卜時令及人物的禍福凶吉。此術較為複雜，故於蠻族中不甚發達。

（四）用人為的方法：此在未開化民族常用，文明的民族也不能免。例如用一個錢轉起再躺平，以錢的正反面來猜詳運氣的好壞。西非洲的土人，滿握一把堅果，然後任它墜下，再看墜下的是奇數或偶數，來猜定吉凶。也有用動物的生理構造，以驗吉凶的。在巴比侖的一本古書中說：「如能懂得動物肝臟上面的紋樣，便可曉得神的意見；能曉得神的意見，便曉得未來的事情。」在《雲南通志》中說：「玀猓人取雛雞雄者，生刳兩髀束之，細剖其皮，骨有細竅，刺以竹簽，相多寡向背順逆之形，以占吉凶。」有很多民族用獸類的肩胛骨占卜，把骨放在火上烘，然後看其裂紋，以猜詳未來之事；我國殷代也用龜甲烘出裂紋以為占卜，其法載於《史記．龜策列傳》。我在大陸曾見有人能在點燃後的香頭煙路中，占卜吉凶；有人能以熔錫倒在冷水中凝結後顯出的紋理上，看到所要占卜的事物；有人能以一把竹筷直立水中，以占卜吉凶；我國有起課、打卦之術，也是占卜的一門。

祈禱

祈禱（Prayer）是人類在無可求願之時的一種本能。人在危險之際及絕望之時，即盼望能有奇蹟出現。人在有了語言之後，最初的祈禱詞，大概是呼叫：「媽呀，來救助我啊！」直到現代的文明人，如尚無任何宗教信仰，遇到危難之時，也會祈禱「父母的在天之靈冥中保佑」。

原始人類所想像的神靈，雖是可怕之物，為了乞憐神靈不要加害他們，仍會從內心發出訴願的祈禱。例如在《舊約》初期猶太教的耶和華是可怖的神靈，教徒卻要對他祈禱；不論祈禱是否生效，百次之中只要一、二次生效，就要大大的感恩。迄今的基督教，仍極重視祈禱，例如〈聖號經〉、〈聖三光榮經〉、〈天主經〉、〈信經〉、〈信德經〉、〈望德經〉、〈痛悔經〉、〈飯前經〉、〈飯後經〉等，都是一些重要而簡短的祈禱詞。甚至可說，除了祈禱，基督教便無靈修，這乃是原始宗教的特色之一。

低等的祈禱，大都是為了肉體生存的需要。例如北美印第安人，求他們的神「俄康達」（Wohkonda），保佑他們擄得野馬或殺死敵人；非洲黃金海岸（Gold Coast）的黑人，求神賜他們多量的米、芋、薯、黃金。

高等的祈禱，則為滿足精神方面的需要。例如請求神靈消人自己的罪愆，增加善行的鼓舞。

用祈禱的方法，達到占卜目的者，有所謂「求夢」，在神靈之前祈禱，請在夢中告訴他們所要知道的事物。這在好多地方有專供「求夢」的房舍，例如臺灣北部的仙公廟，就有專供人去求夢的房間。

在民國十六年（西元一九二七年）三月二十一日上海《申報》，刊出一條社會新聞，大意是說當時的上海，盛行一種叫作「花會」的賭博，共有三十六門，極難押中，若中，可獲賞數十倍。有一姓曹的少婦，丈夫出外經商，她先小試花會，有輸也有贏，後來便傾全部家產押上，輸個精光。有位老婦人告訴她「殺一生物以祈夢，可以靈驗」。她初殺貓，祈之果驗。她正想另外再殺一貓而不易找到，適巧她三歲的獨生子因失果而號泣，她一念忿起，便用菜刀砍下了兒子的頭，她不悲悔，倒是興沖沖地把兒頭包藏於枕邊，焚香默祝，託兒示夢，禱畢就寢，夢見其兒持首哀號，忽而化成一隻大鼠。這少婦醒來，知道兒子示夢她押「鼠」門。第二天想盡一切辦法，籌得三百多元，全投鼠門，果然押中，贏了五千多元。錢是到手了，獨生子卻死了，丈夫也回家了，終被其夫逐出門，自縊而死！

巫覡

在原始民族中，有一些自稱能通神祕之奧的人，有能力對付在冥冥中的可怖的東西。這種人的名稱很多，因地而異。例如巫（Witch）、覡（Wizard）、禁厭師（Sorcerer）、醫巫（Medicine man），或稱僧侶（Priest），或稱術士（Magician）；西伯利亞和北亞洲及阿拉斯加等地，則稱之為薩滿（shaman）。但其性質類同。

巫覡們常自稱能呼風喚雨，能使人生病及病癒，能預知吉凶，能變化自身為動植物等，能與神靈接觸或邀神靈附身，能用符咒法物等遣使神鬼，能魘魅別人，使人生病和死亡。故在野蠻人社會中，巫覡幾乎被視為萬能的生活支配者。

巫覡的產生，大抵是由一些曾在夢中或病中有了神祕經驗的人充任，也有是自幼承老巫覡的訓練而成。他們確有一些神祕效驗，在中國內地，有所謂童子（男巫）及師娘（女巫）。我親眼見過好幾位，他們並無一定的師承，往往是一個正常人，突然病了一場，就有神靈附體，自稱是某神要借他在世上行道幾年，或要他終身成為神巫，他就變為神人之間的媒介了。他們能看病處方，本人原不識醫理及藥名，竟在神附於身之時，說出醫理，開出藥方，病人服了也真除病；他們能預告吉凶，能為你找來亡靈和你對話，能「走陰差」到陰間查探你家亡靈的下落。在臺灣流行的扶乩及乩童，大陸也有，且也確有若干程度的靈驗。那些降下乩壇的神，每皆先自通名報姓，什麼觀音大士、關公、張飛、李白，乃至《西遊記》中的孫悟空、豬八戒，《封神傳》中的各路神仙，都會出現。其實，這些附身或降乩的神，都是依草附木的小小鬼神。這些鬼神，遍處都有，只是借了著名之神的名，揚他們的威風而已。所以他們的靈驗是有的，但在時間上不會久，在空間上不會大。不信其有，固不可，若堅信其可靠，那就大可不必了。

巫覡在基督教社會中是不被寬容的。歐洲人凡是提起巫覡，便聯想到「妖術」（Witchcraft）。基督教仇視一切異端，故將一切的罪惡，例如自然現象的變怪，天災人禍，乃至頭痛、心痛等小毛病，也都說成是巫覡們施的妖術。在基督教社會中，巫覡是魔的異名。他們的童話故事中，說到巫字，必然是可怖的精靈之類的妖怪。因此，焚死巫覡乃是他們唯恐做之不及的事。雖然《舊約》中的許多「先知」乃至《新約》中的耶穌，也類於巫覡一型的人物，但他們對於異端的武覡，特別是窮苦而有一些神祕經驗的老婦，甚至凡是面皮多皺、唇上生毛、眼睛歪斜、姿勢蹣跚、聲音尖銳，加之獨居寂處的婦人，都在基督教會的焚燒之列！不過，近代一個多世紀以來，各國的法律，已不容許基督教徒用私刑焚斃巫覡。巫覡在歐美，也不再被視為可怖之物了。基督的神之權威，已因人間的法律而退讓到天國去了。

神話

神話（Myth）的意思是迷信或無稽之談。它是由於人類對實在的事物，所產生之幻想的故事。例如野蠻人看見火焰飛舞，便以為它是活物；聽到山谷的回響，便以為有怪物在山內作聲；聞到雷聲，便以為天神的車輪在空中轟轉，或以為是有天神擎著大錘捶擊。

神話的大部分和宗教的迷信有關，因為神話和儀式，同為宗教的工具。沒有神話，原始宗教的信仰便無依靠，因為神話能替各種信仰，尋出解釋的理由來，並構成一個系統，以滿足原始人類求知的願望。雖然用科學的角度觀察神話，只能產生研究其發生的背景之興味，不能引生信仰；但在原始人，凡可解釋的，即可引生信仰的情愫。

神話，可分兩大主題說明之：

（一）神話的性質：據林惠祥先生說：凡神話有特性六點：

1.傳襲的：它們發生於很古的「神話時代」，其後傳久了，以至於忘了它們的起源為何。

2.敍述的：像歷史或故事一樣，用來敍述一件事情的始末。

3.實在的：在民間，神話是被信為確實的記事。

4.說明性的：神話的發生，是為要說明宇宙間各種事物的起因與性質。

5.人格化的：神話中的主人翁，不論是神靈或動植物，都是擬人的，其心理及行為，都像人類一樣。

6.野蠻性的：神話是原始心理的產物，以文明人來觀察它，常有不合理處，然其乃為原始社會生活的反映，不是無理的。

（二）神話的分類：分類的標準很多，參考海思丁（Hastings）以內容為標準，分為十二類：

1.定期的自然變遷及季候：有些神話的發生，是要說明晝夜的交替及季節的變換。例如日月星的神話，司年、司季候神的神話。

2.自然物的神話：例如說明動物、植物、無生物等的形狀及性質的神話。在神話中常把自然物擬人化而構成一個故事，當作人類一樣。

3.反常的自然現象：例如地震，常被猜為地下有某種動物作祟。風有風伯、雨有雨師，洪水神話更是很多原始民族所有，日月蝕的神話也很普遍。

4.宇宙的起源：這又稱作開闢神話，也幾乎是各民族皆有。例如中國有盤古開天地，以色列有耶和華的創造宇宙。通常是以為由一個或幾個神或人，把原為混沌狀態的宇宙，給開創了天和地、人及萬物。

5.神的起源：野蠻人中，以為神和人一樣，也有誕生、家族、先世、一生事蹟、成神的原因等。這在中國的《山海經》、荷馬的史詩、印度的《大戰詩》都有這類神話。

6.人類及動物的起源：這類神話常與宇宙起源神話相連，宇宙是由神造，人是神的子孫。

7.變化：傳說人類與動物或他物互相變化。例如某處石頭原是人而化為石；某處的湖原為某人的宅，由某原因而成為湖；某種鳥原是人，由某緣故而化成鳥；某人行善放生鳥或獸等，牠們就化為人形來救他的命，或做他的妻；某種花草或樹木原為人，由於某緣故而化成了植物。

8.死後的存在及冥界：此由鬼魂崇拜中發生。例如基督教的煉獄，道教的地府，印度教的耶摩界，佛教的十殿閻君及地獄。這些境界，乃由神祕經驗中發現。不論其真實的程度如何，出於神祕經驗的傳說，自以神話視之。

9.妖怪：妖怪神話，大都是由動植物等的崇拜而發生。這種神話的主角，都是兇狠暴惡的，常與正直的神戰爭。

10.英雄、家族、民族的神話：這是各家族、各民族推溯自族的來源而起。各族自以為最初的祖先，都是神祕性的英雄。

11.社會制度及各種發明的神話：各民族的社會制度及風俗儀式，常溯源於神靈的意旨；各種發明，也都是神化了的英雄人物所為。例如我國的神農氏、有巢氏、燧人氏；又所謂三百六十行，行行都有其神祕化了的祖師爺。

12.歷史事件的神話：歷史的事實，相傳久了常被摻入神祕色彩。歷史學者無從考察其原委，便被搜入史書。例如中國周朝以前的歷史中，就有不少的神話；在猶太人的古史《舊約》中，幾乎以神話淹沒了史實；在印度的古代，也以神話當作歷史。（以上的分類法是參考林惠祥及海思丁的著作，解釋說明是由作者自行編寫的）

迷信神祕的解釋

神祕在英文是Mysticism，可以釋作「神契」；它的重要涵義是「我與非我之契合」。若用Mystery（神祕）一字，就沒有如此恰當，因為此處的神祕，是指的人於宗教信仰中，得來的神祕經驗。

對於宗教的神祕經驗，近世以來已有宗教心理學家，從事科學方法的研究解釋，是由心理分析，說明神祕經驗。所以在宗教心理學家的研判之下，所謂神祕經驗，已無何神祕可言。甚至主張：有神契經驗，卻不能作為斷定即有上帝存在之證據；古代西洋教會中有守道貞女，自以為是上帝之妻，故有邂逅耶穌，與之擁抱的親驗，但也不得謂為耶穌肉體之復生。此等乃是以「不在為實在」（Sense of reality of absence）的心理錯覺。

魔術或法術，係由宗教動作而來，它的效驗是或然性的，不可能是必然性的。不過職業的法術師施術時，或然率較一般人為高。這是心力運用得純熟之故。

禁忌，完全是出於偶然的事故。例如有人早上出門時聽到烏鴉當頭叫，出門後即遇到意外，此後就以為烏鴉叫是凶險的預兆，凡有烏鴉叫，便不敢出門了。

占卜，也與法術相似，有或然性而未必有必然性的效驗。

祈禱的效驗是發於祈禱者的精誠。祈禱靈驗之效果如何？乃視思考精到之程度而定。這還是自身的心力對於外物的感應而來。所以經常祈禱的人，比起不大祈禱的人，容易得到宗教經驗。

巫覡之中固有偽裝著騙人的，但也確有許多巫士巫女，連他們自己也確信真有其神其事的。這在宗教心理學家的考察，認為是一種催眠作用：當他們情緒及肉體經過一陣震顫、興奮、血管放大、血液循環加速之後，便進入催眠狀態，在此忘我狀態下的心不由己的語言，便以為神靈附身的語言而非他們自己的語言了。因此，學者認為：這是他們自欺欺人的一種生理病態加上心理病態的綜合現象。因為人體的化學要素的變化，能引起心理的變化。所以近世的西洋有一種名叫Mescal的藥草及Hasheesh的藥品，人服了之後，即可產生解脫煩惱、羽化登仙的感覺；現在美國的ＬＳＤ，也同樣有效。

研究這種神祕現象的另一派學者，八十多年前（西元一八八二年），英國倫敦成立有一個「心靈研究學會」（Society for Psychical Research）。西元一八八五年，美國也相繼成立，不久在巴黎也成立了國際心靈學會。他們都是研究所謂「第六感覺」的，著重於「靈魂不滅」及「心靈感應」之兩大問題的探討，蒐集了許多的資料，也做了許多的實驗。在美國的研究者，如今稱之為「副心理學」（Parapsychology），已於一九二七年以來，在杜克大學設立副心理學研究中心。他們做了「心靈感應」、「心靈動力」、「預覺」的實驗。凡是心意集中的被實驗者，「或然率」則較高。這也說明了佛教所說「定心能發神通」的原則是合乎科學觀點的。

不過，站在佛教的立場，除了接受用科學方法分析神祕經驗的心理因素之外，同時也不否認自然界確有神靈的存在及活動。唯以佛教並不重視他們的存在與活動，所以正信的佛教徒也不許迷信這

些神祕現象。科學方法雖可設法解釋宗教的心理現象，卻仍有許多的宗教現象為科學所不能解釋。例如法術之中的水遁、土遁，在道教稱為「行蹻」、「變化」等的神祕性，今日心理學的程度尚未能窺其堂奧哩！因為人類的心理活動，固然是神祕經驗的一大要素，除此之外，必另有客觀的神靈之作用。想藉科學方法，徹底否定神鬼或研究神鬼現象之為無稽，是不可能的事。

第三章 古代民族的宗教

我們若要確切瞭解近代各大宗教的內涵，必須先來發掘古代民族的宗教狀況。因為近代的高級宗教，即是循著人類歷史的發展而成長，來得並非偶然。所謂天降聖書或神啟的律法，我們寧信其為信仰及心理上的事實，而非人類文化之開展的事實。

本章所要介紹的宗教，是已經沒落了的古代民族的信仰，是在許多古代民族中，選取了幾個具有代表性的民族，作為樣本。這些古代事物之能進入今人的知識範圍，乃是近世許多的專家學者，主要是考古學的研判中獲得。

第一節 巴比侖的宗教

巴比侖的環境和時代

此所謂的巴比侖，即是今日的伊拉克及敍利亞（Syria）境內，她的古代文化之發達，是由發源於亞美尼亞（Armenia）眾山中的幼發拉底河（Euphrats）及底格里斯河（Tigris）所賜。此兩河流初出山時，方向相反，繼而平行，終又併在一起，流入波斯海灣（Persian Gulf）。在這兩河之間的肥沃平原，歷史上稱為美索不達米亞（Mesopotamia）。就在這肥沃的平原上，產生了古代民族的文化。

美索不達米亞是個富庶而宜於農耕的地區，卻不是可以防守外敵外侵的環境，因此而有外敵自東、西、北，各方面攻入。所以，城市此起彼落，民族你來我往，語言相互摻合，王國也興興滅滅。

最早在那裡留下值得吾人注意之文化的，是蘇美連人（Sumerians），他們在西元前四千年或者更早，便已知道利用銅器。他們的文字，是用一種鑿子般的東西，刻在石頭及泥板上的，一直被稱為楔形文字（Cuneiform）。今日吾人所知有關美索不達米亞的歷史，多半也是從那些刻在泥板上的楔形文字中發現出來的。約在西元前二千八百七十年，自西方來的閃族人（Semites），也在那裡建立了帝國。

這個地區之被稱為巴比侖，是因底格里斯河的南部有一座城，叫作巴比侖（Babylon）。所以又稱那個地方為巴比侖尼亞（Babylonia）。

巴比侖曾產生了一位名王，叫作漢摩拉比（Hammurabi），征服了其他民族，將他的版圖自波斯海灣沿底格里斯河與幼發拉底河向北擴充。這位名王，大約是西元前二千年時代的人。他給歷史上留下的最珍貴偉大的文化遺產，是刻在一塊方形石頭上的法典，那就是有名的《漢摩拉比法典》，一共二百八十五條。例如商業、婚姻、工資、謀殺、盜竊、債務等的事項，都有了法律的規定。由此法典對於人民生活之各方面的保障，所以商業繁榮，文化發達。

宗教的歷程

巴比侖人的宗教信仰，最早是屬於精靈崇拜：認為自然界充滿了精靈，自然界的一切現象，皆出於精靈所為。但他們相信，誦了咒文，可以役使精靈，所以盛行咒術及護符。

精靈崇拜的時代之後，他們即以動物的形貌來表現諸神的姿態。例如生翼的牡牛，或以人形戴上鷲鳥的頭，都是他們的神像，這被稱為神形獸視的時代。接著又有半人半獸的時代、天象神化的時代等等。

他們對於信仰的變遷，固然是由於文化的漸次進步，同時也因為各外來民族所帶去的各種信仰，在那裡匯合融化的結果。例如他們在西元前三千二百年至二千八百年時，諸市均已有了特有的保護神的固定，實源於諸民族不同的信仰所賜。

主要的神

巴比侖的宗教，所信的神靈極多，本地的神，加上外來民族的神。如今且僅介紹其主要的十五位神名如下：

（一）亞諾（Aun）：這是天神，他與地之神英里爾（Inlil）及地下之水神雅（Ea），是三位一體（Trinity），即是三神合一（Three Gods in One）的，他是三神的主位神。所以此神被認為是諸神之父，也是諸神之王，是處理萬事的無上之神。

（二）英里爾（Inlil）：即是地神，關於此神的事，在巴比侖的洪水神話及讚歌之中，可以發現。他是三位一體的第二位。

（三）雅（Ea）：此即三位一體的第三位，是水神，所以祭祀他的地點，是在幼發拉底河及底格里斯河的河口地方。此神與人的關係密切，因此又被當作智慧之神、河泉之靈力來崇拜。

（四）新（Sin）：這是月神，他又是巴比侖宗教中另一個三位一體神的主神；同時又被視作慈悲之神及啟示之神而加以崇拜。《舊約》的西奈山（Sinai）的名，即根據此神之名而來。《舊約》中的耶和華，在西奈山降靈，與此月神崇拜有淵源。

（五）息摩息（Schamasch）：這是日神，是第二個三位一體之神的一位。他是月神新的兒子，又被視為光之神和獎善懲惡之神，所以又是司法神。在《漢摩拉比法典》開始之前，傳說凡是法律，皆為此神所制。此神同時又被視為啟示之神，所以受到占卜者的特別崇敬。

（六）伊息塔爾（Ischtar）：這是巴比侖諸神之中最流行的女神，本為地方性的神，後來普及各地，她與金星崇拜有關。從多方推察，她原是農作之女神，所以又被視為愛護自然界的生命之神；在神話中又被列為性慾之神；亞述利亞的諸王，又把此神崇為戰爭及狩獵之神；在讚歌中發現，此神乃是幫助人類的慈悲之神，她是為人類除病，並赦人之罪的善神。她的性格如此之廣泛，所以受到普遍的崇敬。

（七）摩爾達（Marduk）：這是巴比侖城的守護神，春分時節祭祀此神，因他本來是表示生命與光的春之日神。他能祓病，並富於智慧。在星象中與木星有關。他的別名叫作貝爾（Bel），即是「主」的意思，故在讚歌中，被視為最高的神或諸神之王。

（八）奈婆（Nabu）：這是帕息巴市（Borsippa）的守護神，他司理命運的報告、書記、藝術、植物的繁榮。在星象中，初與木星有關，後與水星有關。

（九）尼尼波（Ninib）：這是地神英里爾的長男，他是治病、護田之神。亞述利亞人則以為他是戰爭及狩獵的神。初與火星有關，後則與土星有關。

（一〇）奈格爾（Nergal）：這是高德市（Kutha）的守護神，被視為冥府女神。她在巴比倫宗教中，佔有特殊的地位。因在另一方面，又被視為熱病之神、戰爭及狩獵之神、司理農作豐收的慈悲之神。她與盛暑的太陽及土星、火星有關。

（一一）納斯庫（Nusku）：這是尼坡魯市的神，是月神新的兒子，是光明之神，是勸善罰惡的神，他與弦月有關。

（一二）基比爾（Gibil）：這是火神，司理鍛冶及神供。

（一三）拉夢（Ramman）：這神又名阿大的（Adad），他是暴風及雷雨之神，也是降雨施惠之神。

（一四）達摩茲（Tammuz）：這是守護植物的神，春天草木萌芽，盛暑草木枯萎，是此神的表徵。在神話的傳說中，此神是女神伊息塔爾的情人或丈夫。

（一五）阿息息爾（Aschschur）：這是亞述利亞人的最高神，是戰勝之神，故到後來奪取了摩爾達的地位而代之。

巴比倫的神話

巴比倫的神話很多，例如《舊約．創世記》中創造天地的神話和洪水神話，即是巴比倫神話的複述。另有伊息塔爾的戀愛神話，基爾加彌息（Gilgamesch）的英雄冒險神話等，現僅錄兩節如下：

（一）創造神話：這個神話是在楔形文字記載的斷碑上發現。可能是由春之神話的敷演而成，是描寫巴比倫人與雲、霧、雨等戰鬥獲勝而見到了太陽的故事。

據說，最先是水神泰阿摩（Tiamat），率領他的眷屬統治著世界，無有能夠反抗他的。神界的眾神就開了一次會議，決定推請春之神摩爾達為元帥，向水神泰阿摩決一死戰。天神亞諾、地神英里爾、地下之神雅，也將各自的權力委於摩爾達。摩爾達即用風袋保護身體，手揮三叉戟，突破水神之口，並將風力吹入，破裂了水神巨大的身體，即以其一半造成為天，另一半造成了地。

（二）伊息塔爾的戀愛神話：女神伊息塔爾，當其戀人植物之神達摩茲死的時候，她就降來下界，以救戀人的命，而求生命之泉。當她下界時，要經過七重門，每一門要脫下一件衣服，終於把身子脫光而成為裸體，因此被冥府女神關進了牢獄。然而，地上的生物因了達摩茲之死而皆失去了生命，所以諸神同時遣使下界，請把女神伊息塔爾免罪釋放，讓她求到生命之泉，救活她的戀人。

很顯然的，這是一個季節的神話，在於解釋自然物何以在冬天枯死之後，又能於春天生長的原因。伊息塔爾之被視為性慾之神，也就是因她能助她的戀人植物之神生養萬物之故。到了《舊約》中，就將這神話演為天使墮落的神話。

巴比倫的宗教生活

宗教生活可分數點，述之如下：

（一）神人關係：人對於神正像臣民之對於專制的君王，要抱有絕對服從的態度。人唯有默默地跪於諸神之前，謙遜地感激神的賜予；對於神的忿怒，有頗深刻的畏怖之念。人唯自覺自己的罪惡，而哀求神的恩寵。這對後來《舊約聖經》的啟發作用很大，對於耶和華的信仰，大致也是如此的。

（二）未來思想：死了的人，到下界去，住於洞穴中，不見日光，那裡充滿了塵土，死者即以泥濘為食糧。下界之道是在地下的西方，共有七門。死者之命運，但視其現世的生活及後人對死者的追弔之如何而定；然其不再復活為人，故亦沒有輪迴的意思。統治下界的王，是叫作愛里息基迦（Erischkigal）的女神，在其屬下，又有好多分擔各項職司的女神。

（三）神殿建設：巴比侖的神殿很多，各市均有守護之神的神殿，另有許多與其守護神有關係的各種神殿。其神殿建築，大致是在其境內有一個大廣場，殿前有一前庭，正殿是其聖所，安置偶像，正殿之前有一座大房子，正殿之旁的建築物是庫藏、記錄所、祭司們所住的房間。在神殿境內附設有學校，教育年輕子弟讀書識字，乃至訓練他們成為祭司。

（四）祭司階段：祭司分有：1.獻供物者，2.誦讚歌者，3.祓惡靈者，4.判斷吉凶者等的好多階級。他們在巴比侖的社會中很有權力，且佔很高的地位。其有特殊的，即是女教士制度，他們稱女性的祭司為「神之妹」，又叫作「聖女」。本書第一章所說「神聖的賣淫」者，就是她們。

（五）祭祀儀式：他們各神廟有各種不同的祭日，最重要的是新年祭。祭祀春日之神摩爾達，是在春分之際尼桑（Nisan）月的第一日行祭。又將每月的七日、十四日、二十一日、二十八日，稱為大凶日，在此四日之中，人民停止工作。後來以色列人的每七天有一個安息日的思想，即是淵源於此。咒術、占卜、詳夢、星相等術，也很盛行。供神的物品中，凡是動物即以其後右腳焚給神享受，剩下的便歸祭司受領，這到《舊約》中，摩西也學了類似的規定。

第二節 埃及的宗教

古埃及

埃及（Egypt）與巴比侖一樣，也是世界偉大的文明古國。據古代史的權威學者邁葉爾（Edward Meyer）說：埃及曆的制定，早在西元前四千二百四十一年。又據希臘大歷史家希羅多德（Herodotus）說：埃及的文明是由於尼羅河（Nile）所賜。

又有人說：埃及是尼羅河的女兒。尼羅河是一條從南到北的大河，發源於東非洲的高地。每年的大雨洗刷高地的泥土，急流下注，直到尼羅河的水位升高二十五呎至三十呎，掩蓋兩岸的河谷。水勢消退之後，便留下一層薄薄的黑色淤泥，造成一個從十哩到三十哩寬的肥沃的農作地帶。這種黑泥，極富生產力，所以尼羅河流域與幼發拉底河流域，在古代世界有穀倉之稱。

在這樣的環境下，產生高度的文化，自是不足為奇。他們最早的文字記錄，常被學者假定在西元前三千五百年，也許還更早些。那是一種象形文字（Hieroglyphic）。

由於相信死後的境界，所以要費極大的工夫來保存遺體，製成香屍，稱為木乃伊（Mummy）。國王們（或稱法老們 Pharaohs），更建築巨大而華貴的墳墓來保藏他們的遺體。這在西元前三千年第四朝的諸法老時代為最盛。當時最流行的墓式是石頭砌成的大金字塔，其中最大的一個，高約二百呎，塔基佔地三十英畝，常被稱為「大金字塔」（Great Pyramid），直到今天尚被公認是世界奇觀之一。

古代社會

由於防禦外敵的襲擊，古埃及的社會制度發達極早。他們的祖先最初處於部落割據的狀態，後來漸次統一，分為南北兩個王國。到西元前三千四百年時，南王國的梅尼斯王（Menes）將南北統一成為一個王國，建都於孟斐斯（Memphis），這就是馬尼德（Manetho）王朝的始祖。此被史家稱為舊王國。推究此一王國的起始，則早在西元前五千六百年至三百年時，距今已近八千年了。這個舊王國到西元前二千一百六十年時滅亡，由阿米寧哈脫一世（Amenemhat I），建立中王國，都於底比斯（Thebes）。到了西元前二千年時，有來自敍利亞方面的外敵入侵，造成數百年的混亂局面。至西元前一千五百八十年，始由阿哈米斯（Ahmes）奮起，擊退外敵，建都於底比斯，稱為新王國。到了西元前五百二十五年，終為波斯（Persia）所滅。

在舊王國的時代，他們的社會是由貴族階級的地主、下層階級的農民（戰俘、奴隸），以及中間階級的一般人而組成。

中王國末期之世，除了王族及奴隸之外，又有祭司、武士、平民的階級。其中以祭司的地位最高；國內有二分之一的土地為祭司所有，並享有免稅的特權，因此而與王族的勢力時常發生摩擦。祭司之有如此高的地位和勢力，因為他們是國內第一等的知識階級，他們是學者、預言家、醫師、裁判官、政治家、建築家，他們直接為國王的輔佐，為國家處理極其廣泛的事務。所以，祭司們一面佐助國政，一面服勤於神廟，同時又擔任學校的教師，普及知識於國民。我們看到《舊約》中的摩西的才能，實在就是埃及祭司那樣的人物。

神的信仰

在部落時代，各部落均有其所信的神，乃是由於圖騰崇拜而來的祖神或家族神。圖騰之物，往往是動物，故其神與禽獸的關係，非常密切。例如底比斯地方的神阿明（Amen）是牡羊形，孟斐斯地方的神匹達（Ptah）是牡牛形，黑里奧帕里斯（Heliopolis）地方的神阿托姆（Atum）是獅子形。

到了南北兩王國對立的時代，歐姆婆斯（Ombos）地方的沙特（Sat）是南王國的神，比提脫（Bedet）地方的霍魯斯（Horus）是北王國的神。由於兩國對立，在故事中此二神也常有衝突。後來竟將沙特視為惡神。

舊王國時代，因其都於孟斐斯，所以專祭匹達神。不過已往的匹達是牡牛形，此時已轉為人的姿態。然在另一方面，又表現了半人半獸的神靈信仰。

在舊王國的第五王朝，係出於祭司翁（On）的世家，他們將獅子形的阿托姆神視為太陽神。除此之外，他們尚信奉好多的神。又從此一時代的國王墳墓的銘文發現，他們相信王死之後，即成為奧息里斯（Osiris）神。此神的性質，約與巴比倫神話中的植物神達摩茲類似；同時，他們以為凡人死後即降至下界，國王死後即成為神，進入天上的樂園。故後來又將奧息里斯視為善神，而與沙特相對。

到了中王國時代，因其都於底比斯地方，所以崇拜這地方的阿明神，並使他成為一般人崇拜的神。因為中王國的埃及人，受到外敵侵凌達數百年之久，所以產生了一種類似後來以色列人的彌賽

亞（Messiah）思想，渴望有一位大力的王來拯救他們。相反地，我們也可以說，以色列人的彌賽亞思想，恐係淵源於此，也說不定。

西元前一千四百年時，有一位叫作亞克那頓的國王創立了一神教，只奉亞頓一神。因受到保守主義的祭司們反對而遷都，但當此王死後，他的宗教也歸滅亡。

總之，古埃及的神，最先是動物神的信仰，把狒狒、獅子、貓、牛、豺、鷹、鱷、羊、蛙等，都當作神來崇拜。有的動物是屠宰了當作供神的物，所以視為神聖；有的動物則被視為神殿的守護者，所以認為神聖。進而由動物神進入擬人化的過渡階段，即出現半人半獸形的神。例如創造神庫奴姆，戴著牡羊的頭；巴斯太托神，戴貓的頭；托烏斯神，戴紅鶴的頭；敏志神，戴鷹的頭。但到後來，牡牛形的匹達神成了人形，牡羊形的阿明神也成了人形，奧息里斯神也是人形。由此可以見出進化的歷程。

埃及的神靈，有產自本地的，也有來自非洲、亞洲、巴比侖的神，所以非常複雜。

神殿及祭司

古代埃及的神殿，並不完全相同，大致是在神殿中置一密室，安置偶像。密室之前為連柱堂，祭壇即設於連柱堂前方。神殿周圍有用牆圍成的大廣庭苑，苑內另有小房，收藏祭物並供祭司使用。神殿的財產極多，全國七分之一的土地為其所有，有一個時代，神殿的奴隸達十萬七千人，大小家畜達四十二萬之數。

祭司每晨為神殿開門、焚香、清飾神像、供養花果飲食，並誦一定的祭詞。諸神各有各的大祭日，每逢祭日，祭司用船形的櫃安置神像，抬在肩上，排成一個大行列，訪問其他的神殿。祭日的神殿，滿飾草花，供物山積。在祭儀之中，祭司串演神話中的角色，並與信徒共同演出，以娛神靈。

來世思想

埃及人相信人死之後可以復甦，復甦的死人生活，與現世的生活一樣。所以人死之後要用陶器及石器裝了食物和水陪葬，並以家具、武器、化妝品、泥製的屋子及船、石和土製的人等，和死人埋在一起，以供死人在另一世界之用。因此而建築堅固偉大的墓（如金字塔），因此而用香料製成永不腐爛的木乃伊。祭司要為木乃伊的耳目口鼻誦咒文，使得死者的官能到復甦時再使用。

起初，埃及人相信復甦的死人是生活在墓中，後來則相信死者將移居到遙遠的境界中去生活。因此而產生了「西方淨土」的觀念，並將奧息里斯神視為西方淨土的神。人在死後，亡魂即到天上，在奧息里斯神之前，接受數十位列席的法官審判，用天秤載之，以斷其善惡。審判結果，若受有罪的宣告，即被大怪獸吞食。罪有兩類：1.對神的非禮、掠取神的財物；2.對人的殺害、偷盜、姦淫、誹謗。因此，人在下葬之際，隨著屍體帶有一份「死者之書」（Book of the Dead），寫著類似如下的句子：「我沒有使人們鬧過饑荒。」「我沒有傷害過任何僕役及他的主人。」「我沒有搶奪過死者殉葬的食物。」

這「死者之書」，是為求得神聖或裁判死者的法官之恩赦，是為表明自己無罪。死者之書當中，除了類似的自白外，尚有符咒，有頌讚奧息里斯神的詩篇，有指引亡魂通過關卡的方法。我們另當明白的是，基督教末日審判的思想，此處已經有了先驅。

第三節 以色列民族的宗教

希伯來人

現存的世界各大宗教中，以回教最年輕。要知回教，當先瞭解基督教；要知基督教，當先瞭解猶太教；要知猶太教，當先瞭解希伯來人（Hebrews）的宗教；要知希伯來人的宗教，當先瞭解巴比倫和埃及的宗教。這都有著血統因果關係。巴比倫與埃及，已經介紹，現在介紹希伯來人的宗教。

希伯來人與以色列人同為猶太人的名稱。根據《舊約》記載，耶和華為亞伯拉罕（Abraham）的孫子雅各（Jacob）取名為以色列。所以希伯來人自稱為「以色列的子民」（Children of Israel），或稱以色列人。

以色列這個民族，最先是從那裡來的？史家頗難查考。大概是在今之敍利亞地方的閃族（Semitic Race）的一個分支。他們曾經做過巴比倫、埃及、亞述利亞人的順民，卻是玩著打家劫舍的把戲。後來由於饑荒的緣故，不知在那個世紀中，從阿拉伯沙漠遷往埃及，做了法老們好多個世紀的奴隸。最後又進入亞洲西部的肥沃平原，那個叫作巴勒斯坦（Palestine）地方，才有了自己最起碼的文化。

巴勒斯坦的閃族

巴勒斯坦的東面是阿拉伯沙漠，西面是地中海，南面是西奈半島，北面是黎巴嫩山（Lebanon）。它的面積東西約三十里，南北約八十里，由於地勢特別，氣候頗多變化。以色列人就在這塊小小的地方成長起來。在此以前，他們處於荒古的狀態下，逐水草、藉遊牧為生，居無定所，流浪散處。

原始民族的宗教信仰非常單純，他們除了考慮自身的安全以及自家族人的安全而外，不會想到其他家族的人也希望得到安全。所以，閃族的人，由於各個部落分散在各地，各部落均有他們各自的家族保護神。後來，其中有一支閃族人在摩西的領導下，實力強大，所以把他們自族的保護神耶和華的勢力也擴大了，並強調唯有他們以色列人的神，才是獨一無二的神。但此神的性質，仍是其民族神，而非其他民族共同的神；因為他們相信，唯有以色列人，才是神的選民。

根據謝扶雅的《宗教哲學》第二章說：「希伯來民族，移住埃及之先，本由四酋族合組而成，其中兩族卅野牛族（Leah），卅牝羊族（Pechel），顯係最原始宗教時代之圖騰制度……至摩西領該族出埃及而赴迦南之際（西元前一三二〇年），開宗教的新局面。」

因此，希伯來宗教乃由原始的圖騰崇拜，進化為多神崇拜，再演成為一神崇拜，是很明顯的。

希伯來宗教與猶太教

一般的宗教學者，未嘗把希伯來宗教與猶太教（Judaism）區分，往往一說到希伯來宗教或猶太教時，就意味著是同一個宗教的兩個名稱。其實，它們是有不同的。希伯來宗教，始於摩西時代。到西元前五八六年，希伯來人（所謂亞伯拉罕的子孫）被巴比倫人流放到美索不達米亞之時，他們已經失去了自己領土的樂園而亡了國，已經離開了巴勒斯坦的耶路撒冷，而被他們自己的保護神所不喜。真的希伯來宗教，也就在那個時候壽終正寢。

至於猶太教，是在希伯來人漸漸地又從被流放區域允許回到了巴勒斯坦之後的事。當西元前四四四年，尼西米（Nehemiah）做耶路撒冷的省長時，率領祭司及文士，大會以色列人，宣讀摩西律法（見《舊約．尼西米記》第八章），人民一致宣誓遵守，此即為猶太教呱呱墜地的第一聲。

但是，以色列人的宗教，雖可分期研究，卻有其一貫的思想原則；若要介紹其內容，仍以打通了希伯來及猶太之間的界限為宜。所以，有關以色列人的宗教內容，將在第七章介紹猶太教時再做論述。

第四節 古希臘的宗教

希臘及其人種

相傳希臘人自稱是「赫倫人」（Hellenes），此字意為赫倫之子；稱其國家則為「赫勒斯」（Hellas），意為赫倫人之地。赫倫（Hellen）是希臘人傳奇式的王，他有似亞伯拉罕之與猶太人的關係，希臘人把赫倫當作他們的始祖。

但是，要說明希臘人究竟是什麼人？是一件頗不容易的事，因為她是一個混合的種族。從他們的宗教、語文、膚色來判斷，卻與印度人及波斯人極相近，所以很多學者假定希臘人是雅利安人。這一個民族，不唯是在希臘半島，在西元前一千二百年至一千年之間，即渡過愛琴海，散布到特洛伊（Troy）以及小亞細亞一帶。西元前七百五十年至五百五十年之間，又殖民到了黑海海岸、地中海以南的非洲海岸，與希臘半島之西如今之義大利、法蘭西、西班牙等處。這是一個非常活躍的民族，所以可以把他們分作三分：1.北方種族（Nordics），2.阿爾賓斯種族（Alpines），3.地中海種族（Mediterraneans）。據研究，希臘人也不是希臘半島的土著。在他們未到以前，已有一個叫作匹拉斯基（Pelasgi）的民族住在那裡，那是體短、色黑、頭骨長、瘦弱而胸部狹小的民族。

當希臘人來到之後，次第征服了愛琴海（Mare Aegean）諸島以及小亞細亞沿岸諸地之後，希臘人遂造成了愛琴海的文化，此乃是受了埃及的文化和美索不達米亞（巴比侖）的文化之影響而成長的。例如埃及人的象形文字，巴比侖人的楔形文字，閃族人的字母系統，均給希臘人學習選擇而做了改良，因此而成了世界史上極其優秀的民族。例如近代西方的藝術、哲學、文學、科學等各方面的啟蒙，無一不是拜希臘文化之賜。

祖先崇拜

希臘人的宗教信仰極其複雜，如果未曾研究她的古代社會形態，根本難以理解其信仰複雜的原因。

根據十九世紀法國的大歷史家古朗士（N.D. Fustel de Coulanges）所著《希臘羅馬古代社會史》一書中說：羅馬人即是希臘人的殖民，希臘人確與印度的雅利安人同一血統。從印度的《吠陀》經典以及婆羅門的《摩那法典》（Manou）的內容，對照希臘古代的社會制度及信仰，類似之處頗多。雖然，《吠陀》及《摩那法典》是在印度的產物，但仍可以看到其最原始的痕跡之彼此相通。希臘雅利安人與印度雅利安人的社會發展，由家族的祖先崇拜，即開始有宗教的信仰，是一致的。祖先崇拜的方式是守一家火，以使家火不熄為子孫的職責；守火即是奉祖，火即是祖神的表徵。發展至後來，印度的婆羅門要事火、祭火，希臘人則家有家火，居里有居里之火，部落有部落之火，邦有邦之火。以常燃的火為他們同一家人乃至同一邦人全體的共同之祖。祖先是善鬼，也即是保護庇佑其子孫的神。所以將所守之火稱為聖火。迄今運動大會之有傳聖火的儀式，即是由此傳統的信仰而

來。因為奧林匹克（Olympic）競技會，原是希臘每四年一次的宗教大典，其最早記錄是在西元前七七六年。

聖火

希臘人及羅馬人的屋內皆有一個祭臺，臺上常有燃著的煤及炭，屋主人有使此火日夜不熄的宗教職責——此火若熄，其家人必有不幸；只在某一家族絕嗣之時，其火方熄。這與中國人的煙火不熄，以說明子孫綿延的意思相同。

因為希臘人相信人死之後，仍有鬼魂與活著的家人同在，所以把死人葬在家裡，或葬在家的附近，一方面享受子孫的火祀，一方面保佑子孫的幸福。如果沒有子孫火祀的鬼，就變成厲鬼，變成遊魂。所以希臘人特別重視家族的延續及繁榮。這與中國所說的「不孝有三，無後為大」（孟子語）正同。因此，在古希臘的宗教及法律，嚴禁男子不婚，並且強迫少年結婚。有一位雅典的演說家說：「沒有一個人，在他臨危的時候，不顧自己而使其家無後人，因如是則無人祭祀他。」在印度的婆羅門教，也有「婦人既娶八年而無子者，其夫須出之而另娶」的宗教教條；有兩位斯巴達（Sparta）的王，因無子而被迫出妻；在羅馬有一位大族的人，因婦無子而與之離婚，他雖愛妻極深，也無法挽救，為的是他娶她之目的是在給他生兒子。這在中國人，也有無子而娶二房三房的。不過中國人不禁男子多妻，所以沒有出妻的必要；希臘人的宗教卻是不許多妻的。

由於聖火的祭祀，各家的祖神是絕對排外的；各家的聖火均藏在不使外人看到之處，祀火不許外人參加，否則此家便有災禍。因此，希臘及羅馬人之對於男女婚嫁的宗教儀節也極繁複：女孩子先是父母家的人，也祀父母家的聖火，由父母家的神做保護。當她要出嫁之時，必須行宗教儀式，宣布脫離這個家的聖火及神的做保護，再蒙上面紗，穿戴白色的宗教儀服及冕，坐上向敵人宣戰及媾和時所用的名叫「黑侯」（Heraldus）的車，伴送者唱宗教的歌曲。到了男家的門前，女子要假裝不肯進門，新郎假裝劫持進門，以表示不是她自己要進入這個家，而是被迫進入的，希望這家的家神原諒她。接著又進行一個極嚴肅的宗教儀式：男女站於祭臺之前，使新娘見過家神（中國古代也有廟見之禮），用浸過聖火之炭的水浸洗她，又用她的手觸聖火；繼之向家神禱告後，新夫婦遂分吃一塊點心，一塊麵包及水果。以表示這個女子已成了這個家的一分子，與新夫同信一個宗教，同受一家之神的保佑。

由此可見，今日的新式婚禮之由來，基督教之洗禮之由來，實皆淵源於雅利安民族的古宗教之信仰。

各家有一祭臺，有一聖火，有一宗教的信仰。家家如此，所以他們的信仰很複雜。但是，年代久了，家族繁了，有的一家竟達數千人，同祀一個聖火，這就成了居里的聖火。由居里再發展，幾個居里共同祀一個部落的聖火。最後，築成了城作為祀聖火的神殿，那就是邦的聖火。然而，各家、各居里、各部落、各邦雖有共同的聖火及祖神，仍有各自的小團體的聖火及祖神。於是，一個小孩的出生，有其必行的宗教儀式。羅馬在第九日，希臘在第十日，印度在第十或十二日，其父聚集家族全體，請來證人，舉行祭祀，使小孩初見家神，成為這家神保佑的人。數年以後再行祭祀，進入居里，進入部落。十六歲至十八歲時，另行祭祀，要求入邦，從此以後，他才成為公民而信邦的宗教。

希臘的城邦很多，各邦均有各邦的聖火及保護神，始終未能產生為全民共同信仰的統一的宗教。不過，聖火的性質，到城邦時代，與初期的略有不同。因為希臘人除了信仰祖神之外，尚信仰另外一類的自然神，並且均有偶像。偶像即供在祭臺的聖火之旁，附屬於祖神而保佑各家的家族。然到後來，自然神的偶像被供在神殿的中央，聖火變成了祭神時用來燒犧供的祭臺而被置於神殿之前，他們的祖神變成為他們祭祀偶像時的媒介了。但這並不表示希臘人放棄了祖神崇拜。在大祭日，推派各小家族的代表們，群集於神殿之前，共同分吃由祭臺上燒出來的犧供之時，他們就有同一血統、同一祖先、同心一德的神聖之感。所以古希臘人，凡有大事必禱於神：出征時必先集合由大將

祭禱（中國的《左傳》也有「治兵於廟」之句），出征時必載著邦神及邦的聖火（中國《禮記》也有「出征必載主」之句）。可見希臘人的宗教信仰雖複雜，但也不是無理的，因此祖神與自然神混合信仰而不相妨。

自然神的信仰

不論是東方人或西方人，一說到希臘的神，往往會想到荷馬的兩大史詩——《伊利亞特》（Iliad）及《奧德賽》（Odyssey）。第二種我國商務印書館有漢譯本，在美國則均曾攝製了電影，也在臺灣放映過。據說荷馬是西元前九世紀的人，胡適之卻說：這是一位箭垛式的人物，因為那樣兩部均達二十四卷之多的偉大史詩，絕非他一人所能完成。但在這兩大史詩中，既敍述了歷史，也介紹了神話。例如他把宙斯、雅典娜、希拉、普西頓、阿弗羅底特等等的男女神祇，描繪得淋漓盡致，而使我們稍有西洋文學知識的人，對這些神祇異常熟悉，乃是荷馬所賜。這些神，便是自然界的神，便是奧林帕斯山（Olympus）的群神。

然而，若要為希臘的群神各各找出固定的屬性，那就異常的困難。因為各邦有各邦的神；各邦的神，往往可能用同一個名，兩個同名之神的性格，卻各異其趣，乃至是站在敵對的立場。而且，同一個神，由於時代的變遷及環境的轉移，也會一再地變換他的性格。例如從部落時代進入城邦時代以後，便在原來的神的屬性中，加進新的觀念而改變了原來的屬性。

這種自然神的信仰，可能與祖神的信仰同時產生。祖神信仰是對已死之人的崇拜；自然神的信仰是對自然現象之要求解釋及妥協而起。實際，即是生氣說的分類崇拜，生氣在人為靈魂，死而成為祖神；生氣在自然為精靈，昇華而為群神。但其不論祖神或自然神，皆為活人心理的反射作用。所以希臘的神，因為是擬人的，故其也有人類的弱點或劣性：殺、盜、淫、妄，樣樣都來；貪、瞋、癡、慢，色色俱全。雅利安人畢竟與其他的民族不同，在他們的神祇之中，不會找到一個東方型的道貌岸然的神，他們都像粗獷活潑而健美的人。

主要的神

希臘的自然神是很多的，在此僅能列舉其主要的十二位神如下：

（一）宙斯（Zeus）：這是希臘諸神中最大的神，被詩人荷馬稱為「諸神及人類的父」。他能使雲興起，供給一切生命的飲料，所以又是雨神。他住於空中，又住於為雲層密集的高山之頂。因此，奧林帕斯山是此神特有的住處。

根據烏西尼爾（Usener）的《神名考》（Götternamen）所說：宙斯神的職掌極廣。例如所有的家族、居里、國邦，均在他的掌握中；他保護越境出國的旅行者；他是最高的救主兼滅罪者；他是使男女結為夫婦並守血統的關係者；他司理生死，衡量黃金，決定武士的命運；他守護國境，王權及其象徵物也是由他而出；他監視人間的盟約而為忠實與信譽之源；若正義受到蹂躪時，他即使之恢復；他嚴懲不公平的審判，同時也監視犯罪者的服刑。

（二）赫潘斯托斯（Hophaestus）：此為電光神，是宙斯之子，宙斯發怒時即把其子擲於地上。考此神之本義，據說原係火神，後來認為他是司理鍛冶之神，是鍛冶者的祖先及其保護者。當希臘之雅典（Athena）為金屬工業的中心之際，此神受到該一城邦人民非常高的崇拜。

（三）雅典娜（Athena）：這是由宙斯頭上裂出來的女神。當她從宙斯的腦袋裡裂出來時，便是全副武裝的，所以她是戰神。當時的雅典城剛完成，她和她的叔父海神普西頓競

爭而獲勝利，就做了雅典的保護神。並用她的名，命名這個城。但她又是智慧女神及紡織術的保護者。因她是雅典的保護神，當雅典成為文化的中心時，雅典娜也成了希臘人所共通崇拜的神了。若考察此神的原義，實是暴風神，由烏雲（宙斯）而裂出暴風，勢力威猛，故成為戰神。

（四）阿波羅（Apollo）：希臘人在太陽上升及下山之時，祈禱太陽神赫里奧斯（Helios）。此神是無物可遮的，故在正式的契約之時，常以此神作證。後來卻在阿波羅的名下，成為全希臘重要的神。他是光神，他日日為人類帶來幸福，幫助病者，並在黑夜的危險中保護人類；又為航海者驅除暴風。此神又是預言的神、詩歌的神、音樂的神，以及守護青年的神。他擁有非常英俊的姿容，具有男性美的一切條件，是美男子的標準典型，可是他在神話中的戀愛卻是個失敗者：當他追求河神之女黛弗妮（Daphne）的時候，黛弗妮卻被她的父親畢尼厄斯（Peneus）河神變成了一棵月桂樹。阿波羅為了愛她，就說：「以後凡是在詩歌和音樂比賽中的優勝者，都要戴上用妳的葉子編成的花冠。」這也就是英國宮廷有「桂冠詩人」的遠因。

（五）赫爾蜜斯（Hermes）：這是牧羊神，又是宙斯之子，是天使。在以家畜為人們財產的時代，他被當作福神崇拜。此神又是旅行者之神，後來又成為守護死者之魂的神。此外，他又是商人、演說家、市場的保護神。

（六）普西頓（Poseidon）：這是宙斯的兄弟，是泉神、川神、湖神。先被塞莎利亞（Thessalia）及阿爾加地亞（Arcadia）兩個地方祭祀，後來受到全希臘的祭祀而成為海神。

（七）阿弗羅底特（Aphrodite）：此神的出生有兩種說法：1.是天神宙斯和濕氣女神黛奧妮之女，2.生自希臘塞莎利亞島附近的浪花中，由風神吹送到塞浦路斯島。在希臘諸神之中，以阿迪米斯神為洪荒的自然界的代表。以阿弗羅底特神為生物界繁茂之代表。對自然界，她是豐穰之神；對人生界，她是戀愛女神。此神能給戀愛者美麗及魅力，所以又是美之女神。她的兒子艾羅斯（Eros），即是愛慾。

（八）阿迪米斯（Artemis）：這是阿波羅神之妹，宙斯之女，是月之女神。此神表達處女的純潔和嚴正。她又是狩獵之神，又是誕生之神，又是關係婦女生活之神。然此神的偶像，帶有陰鬱的姿勢，故亦是夜之黑暗的女神。

（九）希拉（Hera）：這是天后，是宙斯之妻。此兩神的結婚，即是天地的結合。希拉又是結婚女神，所以她是守護已嫁女人的女神。但她非常傲慢，在神話中她的氣量狹小，稍受侮辱，就覺得仇深如海，一定要報復到底。她又是個善妒的女神，她的丈夫宙斯是個好色之徒，曾和許多女神及女人發生關係，並生了好多私生子女。每次被希拉發現之後，總要大發雷霆，而且要用各種方法去陷害她丈夫的情婦及私生子。

（一〇）艾利斯（Ares）：此為宙斯之子，是軍陣之神，好戰，常率領殺伐的神靈，降臨於戰場，招募戰士而給予勇氣。

（一一）黑地斯（Hades）：這是宙斯的兄弟，是陰間之神，是閻王。但他見了宙斯之姊迪米特女神的女兒潘塞弗妮（Persephone），便被愛神的箭射中了心，把潘塞弗妮抱上車子，向地獄飛奔而去，做了他的王后。

（一二）迪米特（Demeter）：這是宙斯之姊，是閻王的岳母，是掌管農業的女神。因她的女兒被閻王搶去了地獄，她便使大地終年荒蕪。後來潘塞弗妮在一年中的一半在丈夫那裡，一半在母親那裡——當女兒在迪米特身邊的半年，大地就恢復生產，開花結果，那便是春夏兩季；另半年女兒在地獄裡，草木便要凋謝，那便是秋冬兩季。

自然界的神，均由對自然界的現象之幻想而產生。所以為了配合自然現象的解釋，各神的倫理觀念，就不能比照現代人的角度來衡量了。

如今，希臘古代的多神教，早已被基督教所消滅；現在希臘人則是信仰基督教的東方正教。但在希臘民間，只不過以基督教的聖徒為他們的保護神，聖母瑪利亞也不過是保護神之一。所以有些無知識的希臘人，往往跪在自家這一街的瑪利亞像前，辱罵那一街人所供的瑪利亞像。可見在他們的意識中，基督教也不過是古希臘之邦神或家神信仰的不同名稱而已。

第五節 古羅馬的宗教

羅馬人

根據傳說，羅馬是由一隻母狼乳養大的孿生兄弟羅牟拉斯（Romulus）和利牟斯（Remus）所建，那是在西元前七百五十三年。但此不為近代史家採信。

約在西元前一千年時，義大利住著一種混血民族，他們以農牧為生，文化不高。然而在拉丁姆（Latium）地方的臺伯（Tiber）河畔，住著一個名叫拉丁（Latin）的族派，後來大大地繁榮；拉丁語文及羅馬法律，終於自他們所建的羅馬城而普及於世界。

另有一些人好像是從小亞細亞來的，在歷史上被稱為伊突斯干人（Etruscans）。在很古的時候，他們便與希臘人通商。他們的文字，是假借希臘文的字母；也使用希臘人的甲冑以及希臘人的戰鬥方法，乃至模仿希臘人的油畫及雕刻。凡此種種，又由他們而轉傳於羅馬。

在伊突斯干人來到義大利不久，希臘人的殖民者，也跟踪而至。到西元前三百年左右，希臘人在義大利所建的諸城，似乎都比拉丁人建的羅馬城更有希望。但到後來，羅馬終於征服了伊突斯干人和希臘人的諸城。可是，在文化上說，羅馬仍是希臘人的俘虜，因為羅馬文化的要素，大多淵源於希臘。

羅馬人的信仰

我們在上節已說到，羅馬的古代社會與希臘人相似。最初的宗教信仰，是以各家為一獨立的宗教，以祭祀祖神的爐火為主。同時也在每家之中，各家均奉有自己的自然神的偶像，與祖神同來保護各自的家及家族。每一個家庭就是各家的神廟，就在家裡奉祀鬼神。國家是家族的擴大，所以也有全體國民共同的神及神廟。

所以，據美國的歷史學家桑代克（Dr. Lynn Thorndike）在他的《世界史綱》中說：「古代羅馬宗教，似乎是一種極粗野、極幼稚的宗教。」又說：「羅馬宗教雖高於拜物教，然迄未超越低級程度的萬有有生論。主要的事情，即在反覆歌誦某種巫術上的語句及名詞，或舉行與爐火、門戶、門檻有關的儀式，以期保護家族生命及家宅之平安；或舉行農事的巫術以保其五穀豐登；或舉行公共祭典以維持國家興盛。」

因此，女巫在希臘及羅馬非常盛行，不論公私大小的疑難之事，均要求得巫者轉達的神意，才算最後的決定。基督教《舊約．出埃及記》第二十二章第十八節所說：「行邪術的女人，不可容她存活。」就是為了消滅這一類的多神教及多神教的女先知或女巫，故當基督教成為羅馬的國教之後，那些古宗教的女先知（預言家）們，就沒有活命的機會了！

羅馬的神

羅馬的神也很複雜，除了祖神，還有自然神。自然神也分有本地產生的及外國輸入的兩大類：

（一）羅馬本地的自然神：羅馬人的自然崇拜，仍為精靈崇拜的一種，認為自然界中處處有各各的神靈，把那些與他們的實際生活有直接關係和福利的神，就加以崇拜。例如莎托令奴斯（Saturninus）是播種之神，克利斯（Ceres）是穀物成長之神，康蘇斯（Consus）是收穫之神，息爾凡奴斯（Silvanus）是森林之神，派里斯（Pales）是牧場之神，梵爾托奴斯（Volturnus）是河神，摩脫爾摩吐托（Mater Matuta）是生產之神，拉寧托（Lalenta）是死神。諸神之中最大的神是朱彼得（Jupiter），這是降送雨水和日光之天神。

（二）由外國移入的神：這是外來的神祇。例如塞比爾神（Cybele）來自小亞細亞，伊息斯神（Isis）自埃及傳入。外國神的主要的輸入國，乃是希臘。因為羅馬是希臘文化的俘虜，希臘的信仰，羅馬人也照樣接受過來。據《愛納曲》的傳說，特洛伊城的王子愛納（Enée）遷移到義大利去的原因，就是奉了特洛伊城的神之命令，將神自特洛伊城，渡海至拉丁，建立新城。這是可信的，因為當時的希臘人對於神命是唯謹唯從的。不過，希臘的神到了羅馬之後，多改變了他們的名，現將其主要者，列表對照見九六頁。

政教合一

羅馬人和希臘人一樣的崇拜祖神，羅馬人說：「鬼是可怕的神，他可以降懲罰於人，他監視家中一切的舉動。」又說：「祖先是養我們的神；他們賜飲食給我們，還指揮我們的靈魂。」因此而產生墳墓宗教，因此而將死了的英雄，當作偉大的神，把各邦的建城者視作偉大的神，把在歷史上略有影響的古人當作偉大的神。到後來，羅馬帝國成立，羅馬的皇帝也就成了活生生的神，稱為「皇帝神」（Divi Imperatores）。

在希臘及羅馬的社會裡，由於祖神崇拜的祭祀，家庭的主人便是一家人的主教，是領導一家人祀神的人。各級團體的首領，也就是各該團體在宗教方面的主教。他們雖另有職業的女巫及教士，但凡是宗教的大典，主祭者則必定是各各的首領。如果召集各方首領在一個城邦共同的神廟前會議，便是主教大會。當羅馬皇帝被視為神之後，皇帝既是政治首領，也是宗教首領。可見後來基督教的教皇、主教、教士的制度，原來是羅馬古教的遺產。基督教消滅了羅馬教，卻仍接受了羅馬教的制度。

法律與宗教

我們知道，羅馬人是以法律的精神著稱於世，乃至成了後來世界各國法治精神的先導；但是很少人知道，羅馬的法律與宗教是不可分的。

法律與宗教，在羅馬史上是同時開始的。他們的「民法」（Jus Civile）是市民與市民間正當關係的維繫；他們的「神法」（Jus Divinum）是羅馬人與神之間正當關係的維繫。例如對於宗教上的一切徵兆、預示、儀式等，皆須加以嚴格的遵守實踐。因此，羅馬人的宗教固然粗陋，卻能證實他們有堅強的法律意識，以及對於形式、契約、習慣的重視。由於這個基礎，他們的精神用在民法上，也能如同遵守神法那樣的堅固。

到後來，羅馬人與其他文化如基督教發生關係，乃至他們的宗教被基督教所吞沒，他們不得不漸漸地放棄了古宗教的信仰。但是，他們的法律精神及內容，卻因吸收了新的營養而得以繼續改革發展下去。

性質	天神 眾神之主	天后 宙斯之妻	海神	愛神	戰神	閻王	農神	天使	智慧神 戰神	月神 狩獵神	閻王之妻
羅馬名	朱彼得 Jupiter	邱儂 Juno	奈伯君 Neptune	維納斯 Venus	馬斯 Mars	普羅脫 Pluto	賽麗斯 Ceres	茂格雷 Mercury	蜜娜娃 Minerva	黛安娜 Diana	普洛色賓娜 proserpina
希臘名	宙斯 Zeus	希拉 Hera	普西頓 Poseidon	阿弗羅底特 Aphrodite	艾利斯 Ares	黑地斯 Hades	迪米特 Demeter	赫爾蜜斯 Hermes	雅典娜 Athena	阿迪米斯 Artemis	潘塞弗妮 Persephon

第四章 印度的宗教

第一節 印度的環境及其民族

緒言

印度是一個不重視歷史的民族，她卻又是一個包羅萬象的文明古國：她有世界各國不同的人種，她有五千年以上的文化傳統，更有東西方由古到今的各型哲學思想，和各類的宗教信仰。因此，要研究印度文化，既覺得支離駁雜，也感到豐實博大。

本章的標題所指，應該是由古到今的印度各宗教；然而，限於本書的篇幅，只好做濃縮和重點的介紹，將著重於印度的傳統宗教，也就是雅利安民族的婆羅門教。印度文化的開展，主要是婆羅門教的幾部聖典。《吠陀》（Veda）是一切根源的根源，故用三分之一的篇幅來介紹它；其次出現的有《梵書》（Brāhmaṇa）、《奧義書》(Upaniṣad）、《經書》（Sūtda）；再次是兩大史詩的鼓盪而有改革的印度教。佛教是印度文化的一大主流，除以另章介紹之外，它與婆羅門教及印度教的相互關涉之處，本章也將指出。

印度宗教的分期

根據日本比屋根安定的《世界宗教史》印度宗教的歷史過程，大致可分如下的七個時期：

第一期為神話時代：西元前一千五百年至一千年間之時，是將自然現象做神格化的時代，此以《梨俱吠陀》為代表。

第二期為婆羅門教時代：西元前一千年至五百年間，有專職於宗教事業的婆羅門族，從事於《夜柔吠陀》及諸種《梵書》的著作，並將宗教的祭儀做了條理的組織；《奧義書》也在此時發生，對於宇宙的問題，做了哲學的解釋。

第三期為印度哲學興起時代：西元前五百年至二百五十年間，在保守派方面，有《經書》的編成；在神話方面有毘紐笯及濕婆的崇拜；在哲學方面有《新奧義書》的編出；其他尚有主張物心二元論的數論派，說禪觀之法的瑜伽派，倡物理原子論的勝論派，站在論理學立場的正理派；在宗教方面，則有反婆羅門教的教團蠭起，佛教與耆那教即是其代表。

第四期為佛教興隆時代：西元前二百五十年至西元後五百年間，佛陀的人格及其教義，由於印度史上最偉大的明君——阿育王的外護而流傳至四方，使佛教成為世界史上第一個世界性的宗教。

第五期為婆羅門教復興時代：西元五百年至一千年，婆羅門教成為諸種印度民間的普遍信仰，此即為印度教的產生。

第六期為印度教分派時代：例如，毘紐笯派、濕婆派、性力派、信念派、薩烏拉派的分別獨立。又由於回教之入侵，而有綜合了印回二教所產生的錫克教。

第七期為宗教混合時代：西元一千五百年至現代，由於基督教的入侵，造成混合的局面。

以上七期，大致上本章的重點是放在前面的三期及第六期；有關佛教部分，另在第十章中介紹。

印度的環境

印度位於山海之間：自西北至東北，由興都庫斯山、喜馬拉雅山、喀喇崑崙山為屏障；東南為孟加拉灣，西南為阿拉伯海，南為科末林岬及印度洋。自南向北看，與中國及阿富汗相接，乃是大陸國家；自西向南看，與錫蘭島對望，卻是一個半島。

向來介紹印度的地形，皆稱為一個大三角形，北方廣闊而南方尖狹。德國的梵文學家多伊森氏（Paul Deusen 西元一八四五～？年），著眼於印度文化史的遷移，而以印度是個四方形：由興都庫斯山為頂端，畫一線至印度河出口處，又畫一線至恆河出口處，再自印度河口及恆河口各畫一線至科末林岬，即成了一個不等邊的四方形。若就其文化史的過程而言，又可將此四方形再割為三個三角形：先由印度河出口處畫一線至恆河出口處，再由興都庫斯山垂一直線至兩河之間的橫線。如此，則西北為第一個三角形，是印度河流域及拘羅平原（Kuruksetra）的婆羅門教發源地；東北為第二個三角形，是恆河流域的佛教發源地；南方為第三個三角形，是德干高原的土民族文化的發展地。印度文化的開展，即是順著這三個區域的次第而出現。

本章第四節以前的內容，將以日本學者高楠順次郎及木村泰賢合著的《印度哲學宗教史》為主要的參考書。現據該書緒論，略介上述的三個區域的大要如下：

第一個三角形區：此即由於印度河的灌溉而造成的肥沃土地，氣候溫和而適合於農牧。印度河發源於中國的西藏，沿印度西境而下，兩岸匯引許多河流而入阿拉伯海。印度國名實由此河而來。由北方初到的移民見此河水，聲勢雄大，故稱信度（Sindhu水或海的意思）。此在古代波斯語中讀作Hindhu，後與希臘語化合而稱為印度。在中國史書中的「身毒」、「賢豆」、「印度」，皆為此字各方語音的轉譯，本為古代波斯人呼其對岸地方的稱呼，希臘人也因襲而利用它。但在印度人自己，原來未嘗自稱為印度，而是以「閻浮提」（Jambu-dvipa）或「婆羅多」（Bhārata）稱全印度的。

第二個三角形區：此為恆河平原，由此向南，漸入熱帶。然除東北境的雪山之外，地勢開闊，沃野千里，均適合於農作。但由於水旱時至，人民多樂於悄退山林，靜默沈思，對宗教的發展極為有利。此一區域的文明，是拜恆河（Gaṅgā競伽河）所賜，其價值尤勝於印度河。若無恆河上游的最大支流閻牟那河（Yamuna），婆羅門教也不會以拘羅平原為其文化的中心（中國）；若無恆河中游摩揭陀國一帶地方，佛教文化也不會發生，佛教的「中國」（Madhyadeśa）也不會出現。

第三個三角形區：此為頻闍耶山（Vindhya）以南的半島地方，大部為山嶽的高原，僅於兩邊海岸處有平地。因此住於山間的諸民族，由於交通不便而各自開發其獨特的文明。加之此一區域屬於熱帶，隱遁山林者，可藉天然的果實維生，實為沈思默想者的好環境。故也產生了具有特色的一般文明和偉大思想。

印度的民族

印度的人種很多，現在我們要介紹的是雅利安人。但在雅利安人進入印度以前，已經有了先到該地的達羅維荼（Dravidian）等的人種，後來南印度的文化，即是這一等的人種所創。

雅利安人的最早發源地究在何處？尚不得知。但據近世學者的想像，他們曾在中央亞細亞一帶過團體生活，其後分向東方及西方移動。當西元前三、四千年以前，有一支西向歐洲移民，此即為後代大部分歐洲人的祖先；又有一支東向波斯及印度移民，其到波斯者成為伊朗人種，到印度者成為雅利安人種。合起來則總稱為印度歐羅巴人種。追溯其根本及分支的時代，則可分為印度歐羅巴共住時代，和印度伊朗共住時代，簡稱之則為印歐時代及印伊時代。

這是從比較語言學、比較神話學、人類學、考古學等的考察而證明出來的結果。

第二節 吠陀時代的宗教

四《吠陀》

《吠陀》是印度宗教的原始聖典，尤其是《梨俱吠陀》，乃是世界最古的詩篇，比諸中國的《詩經》及希臘的荷馬史詩，它是早得多了。

《吠陀》共有四種：

（一）《梨俱吠陀》（*Rg-veda*）：是祈請者所用。它的編成年代，約在西元前一千五百年，其中的大部分是印度雅利安詩人，居住於東迦布爾地方及五河地方時，對大自然歌出的詩句。它保有印度歐羅巴共住時代及印度伊朗共住時代的人類思想。所以這書在研究宗教學及神話學上，被視為不可缺少的珍貴資料。

（二）《莎摩吠陀》（*Sāma-veda*）：歌詠者所用。

（三）《夜柔吠陀》（*Yajur-veda*）：祭供者所用。

（四）《阿闥婆吠陀》（*Atharva-veda*）：祈禱者所用。

實際上，此四《吠陀》的內容，皆是以祭祀為中心。不過，早期的《吠陀》聖歌，均為詩人所撰。後來的《吠陀》祭儀，則為職業的僧侶增補。然在四《吠陀》中各有特色：例如，《梨俱吠陀》代表古代雅利安民族之上流思想家（詩人）的信仰；《阿闥婆吠陀》，是詩人們故意繼承下流社會如達羅維荼族的信仰，加入向來上流的哲學思想而大成的。《阿闥婆吠陀》主要是重視咒法，重視招福及禳災之超自然力的信仰，故富於民間迷信的色彩；這在其他三種《吠陀》是沒有的。

《吠陀》神話

此所謂的《吠陀》神話，是指《梨俱吠陀》中所說的神話。若作《吠陀》神話的研究，則當另以《夜柔》及《阿闥婆》二吠陀作為補遺的參考。

《吠陀》神界的要素，兼備萬有的全體：在天界有日、月、星、辰之神；在空界有風、雨、雷、電之神；在地界有山、河、草、木之神，以及人間的諸種事象，乃至和人為敵的動物，皆在《吠陀》神話之列。但因雅利安族的進入印度，分有先後，到了印度又因地理的殊隔，以致各自發展其宗教的信仰。例如《梨俱吠陀》中就有「五種族」（Pãnca jana）的名。種族之內又分部屬，部屬之內再分聚落，每聚落有好多個家庭。各家的家長，既是家業的中心，也是宗教的祭祀人，這與希臘和羅馬相似。所以各地對神祇的崇拜，便不能統一。在甲地的人，特別重視甲神；乙地的人，又特別重視乙神。因此，吠陀時代的雅利安人，同時信仰著很多的神；但在諸神之間，並沒有聯絡的系統可尋。一個人可以信仰所有的諸神，然當他們在對其中的某一神崇拜時，皆可用光明、智慧、威力、慈悲等語讚頌之；皆可用最上、最大、最美等語形容之。他們是崇拜多神的；但在崇拜某一神時，即將某一神視作宇宙的主宰。

由於上述的原因，有人將之稱為「單一神教」，即是在多神之中，只崇拜某一個神的宗教。馬克斯彌勒則將之稱為「交換神教」，即是在多神之中，主神的主體經常交換的宗教。

《吠陀》神話中的神，分有界別。《梨俱吠陀》分為三界：1.天界（Div），2.空界（Antarikṣa），3.地界（Pṛthivi）。有時又將天、空、地界各分為二界而成六界。到《阿闥婆吠陀》，在三界之上立一光界而為四界。又有將天、空、地三界各分為三界而成九界；但其皆以天、空、地三界為基礎。現在即以三界的次第，將《梨俱吠陀》的諸神之重要者，介紹如下：

天界的神

在《梨俱吠陀》及《阿闥婆吠陀》，常常說到三十三天，又稱三界各十一天。到佛教則以欲界第二天的忉利天稱為三十三天，說在忉利天即須彌山的頂上，有三十三個宮殿，故名三十三天。《吠陀》則以三界為三十三天。驟觀之，似有三十三個神格，實則此三十三之數字，在印度只是一個泛數，而非表示神之定數者。

現在介紹主要的天神：

（一）特尤斯（Dyaus）：這在《吠陀》的諸神中，是最有原始形跡的一個神，約在印歐共住時代已有了他，故與希臘的宙斯（Zeus）、羅馬的朱彼得（Jupiter）為同一語。是由「發光」（dyu）之語根而成之神名，乃由光明而神化的。對於地母而言，此神被稱為天父。此神又被想像作牛的形狀，稱之為牡牛，故與稱降雨之雲為牡牛者有關。

（二）婆樓那（Varuna）：這是《吠陀》神界最有力的神，被信為非常有威信的司法神，起源甚古，與祆教的阿訶羅莫他（Ahura Mazdah）的性質相似，故知至遲是印伊共住時代的產物。這是由「包容」（var）之語根而來，是蒼空自身的神化。故他以天為座，以阿耆尼（火神）為面，以蘇爾耶（太陽女神）為眼，以窪尤（風神）為呼吸，著金色之衣。故為宇宙之大王，為規律之保護者。此神為古印度在道德上理想的最高表現者。到了佛陀時代，由於眾多新興的小國分裂，彼此爭戰，遂有霸主思想產生，欲以道德及威信而將印度統一，那就是轉輪王（Cakravartin）之理想。到了阿育王世，也就真的實現了此一理想。推究此一輪王思想之根由，實即是以司法神婆樓那的性質，移於武神因陀羅，而在地上的人間出現者。

（三）蜜多羅（Mitra）：此神與祆教的蜜德羅（Mithra）相當，是「友人」之意。是表示太陽之（晝間）恩惠方面的神。

（四）蘇爾耶（Sūrya）：這是代表太陽之具體的女神。相當於希臘的赫里奧斯（Helios）。

（五）沙維特（Savitṛ）：這是代表太陽之活動方面的神。此神似為印度的特產。他使人人由睡眠中起來，能使神與人不死，能驅除惡鬼魔物及惡夢，並導死者之靈升天。

（六）布咸（Pūṣan）：這是表示太陽在養物方面的神。又為引道神、牧畜之保護神。能為旅行者驅除猛獸賊盜，能導死者之靈達於天國。

（七）毘紐笯（Vaishṇava）：此神到了後來的印度教中，與濕婆神同等地位（又譯作維修那或毘濕紐）；但在《梨俱吠陀》中的地位並不高。其特質為三步可以跨越全世界，故為太陽出於東、達於中、再沒於西的神格化者。

（八）阿提緻（Āditi）：此為女神，她的功德在於給人類以無縛的自由。此女神所生的各神，稱為阿提底耶（Āditya）。

（九）烏舍（Uṣas）：此為黎明之女神，是《吠陀》神中最美的女神，性格與希臘女神雅典娜有相似處。這是天父特尤斯之女，是夜之女神拉脫麗（Rātri）之妹，是日神蘇爾耶之母。其年紀雖已很老，但日日新生，永如少女。

（一〇）阿須雲（Aśvin）：此為耦生神，能給老男人以妻，能給老女人以夫，給盲目者以眼，給折脛者以腳。此神對人類做廣泛的救濟，有人漂流於黑暗的海洋，手攀木片而念此神，即得大船來救。故被視為海路之神及醫藥之神。

空界的神

現再介紹主要的空界之神：

（一）因陀羅（Indra）：這是《吠陀》神界最雄大、最威武、最被重視的印度國民的保護神。是由印伊時代傳來，在祆教視此為惡神。至佛教則視為忉利天的天主釋提桓因（Śakra-devānām-indra），為皈依佛教的神。在後來的印度教又視為喜見城（Sudarśana）之主，為永受崇拜的豪華奢侈的最高地位的天部。此神乃為雷霆的神格化者，他的母親是「牡牛」（gṛṣṭi 雲），裂破其母之脇而生，生後即為一個勇者，跳舞震動天地，手中常執金剛杵（vajra）為武器，故又名為金剛手。佛世的印度，產生轉輪王思想。佛傳的作者多以為佛陀若不出家成佛，必為轉輪聖王。輪王思想是由婆樓那及因陀羅兩個神格的化合而成，所以，因陀羅既是裂破其母之脇而生，亦附會佛陀是由摩耶夫人的右脇降生。其實，根據《異部宗輪論》等考察，以佛由右脇而生之說，僅是大眾部的主張，在有部的《施設論》中，便未說到此事。大眾部總喜歡把人間的佛陀，描繪成為理想化的佛陀。雷神因陀羅裂破其母親雲之脇而生，是不難解釋的；佛教的大眾部主張：「一切菩薩，從母胎出，皆從右脇生。」（《異部宗輪論》），就未免是附會神話而生的神話了。更可笑的是中國的道教，受了佛經的影響，也來東施效顰一番，說他們的老子也是破其母親的左脇而生的。因陀羅神給佛教的影響，可謂極多。又如印度後期大乘密教的本尊，稱為金剛薩埵或金剛手，本尊佛現出忿怒相，手執金剛杵以為降魔器，這不就是由於因陀羅神的觀念而來的嗎？

（二）羅特羅（Rudra）：此神自《梨俱吠陀》經《夜柔吠陀》至《阿闥婆吠陀》而逐漸發達，到了後來的印度教，即變成為濕婆神（śāiva）。此神怒時，每以其霹靂之矢，普殺人畜以及損傷草木。此神的天然基礎，則與山嵐有關，也有學者以為與瘴癘之氣、雷電之力有關。

（三）馬爾殊（Maruts）：此為暴風的神格化，通常成為一群（Gana-Śardha），其數或謂二十一，或謂百八十，以羅特羅為父。牡牛（雲）為母。

（四）窪尤（Vāyn）：此為風之神格化者，其行速為諸神之第一，是雷神因陀羅的同盟。

（五）巴爾加魯耶（Parjanya）：此為雲的神格化，是降雨之神。

地界的神

再把地界的主要諸神介紹如下：

（一）阿耆尼（Agni）：此為火之神格化者，因火有不可思議之力，未開化的人類即以神格視之，乃為祭壇之神。與希臘羅馬的聖火，有類似處。

（二）祈禱主（Bṛhaspati）：此亦為地上的祭壇之神。

（三）蘇摩（Soma）：此為酒神。是從印伊時代繼承而來的神。他的功能與阿耆尼有相似處，即是自身為神，同時又是神人之間的媒介。蘇摩本為草名，後因用此草製酒祭神，故轉為酒神之名。在《梨俱吠陀》中，有蘇摩與太陽女神蘇爾耶結婚的神話。以日月相對的聯想，到了《阿闥婆吠陀》以後，便將蘇摩與月同視了。因為蘇摩草莖之名為安休（Aṁśu），與「月光」同名；又因蘇摩草液之名為英獨（indu），有「月」的意思。所以就把酒神轉成為月神了。

（四）薩羅婆伐底（Sarasvati）：此為以上的三大祭壇之神之外的地界最著名的神，是河川女神。此究為河精或為河的自身，不能明瞭。《梨俱吠陀》以此神能除人之穢，並給人以富，且給人之勇敢及子孫。到梵書時代，此神又兼為「語」（Vāe）神。後來的梵天之妻、吉祥天女、辯才天，亦皆為此神發展於人格方面的結果。

動物神與植物神等

除了如上的三界之神，尚有許多的神。動物之中，崇拜馬神，牽引三界諸神之車的，大抵是馬神。其次為牛神，《梨俱吠陀》以天父特尤斯是牡牛形，《阿闥婆吠陀》呼牡牛為因陀羅，《夜柔吠陀》稱牡牛為「不可殺者」（Aghnya）。後來的印度教即以牡牛為毘紐笈的化身而加以崇拜。最初只是將天空的雲層形容為牡牛而想像為神的形狀，後來竟以真牛為神的表徵了。此外有野羊（aja）、犬、野豬、鳥、蛇等的動物神。蛇神崇拜則與後來龍的信仰有關。

植物神之中，有蘇摩草，有藥草奧薩提（Oṣadhi），有大樹為森林之主，有森林全體之女神。

庶物神之中，有祭柱、祭筵、搗蘇摩之石、犁頭、犁；有戰時用的甲、胄、弓、矢等神。

更有微妙的，竟以某些語句的本身，也當作神來崇拜。例如豐滿、神靈、死、信心、信仰、愛、貧乏、滅亡等語。在《阿闥婆吠陀》中，皆呼之為神，而向之祈禱。此與咒術有關。

魔神

魔神又另成一系，其主要者有三類：

（一）阿修羅（Asura）：此本與波斯教的最高神阿訶羅（Ahura）同語，但在《吠陀》神界，漸變成為惡神。《吠陀》中的阿修羅，初為稱有力諸神如蜜多羅、婆樓那、阿耆尼、因陀羅等之號，以表示諸神之有可畏的魔力者。後來由於罪惡觀的進步，便以魔力成為魔神之特性，終於成為獨立的神格。《阿闥婆吠陀》及《夜柔吠陀》，以阿修羅為一魔群，全然與天神反對。到了奧義書時代，遂發展以蘇羅（Sura）為天，以阿修羅為非天之說。

（二）羅剎（Rakshasa）：此為惡鬼的一種，始於《梨俱吠陀》，至《阿闥婆吠陀》而越盛。阿修羅與天為敵，羅剎則與人為敵，化作種種形相來害人。例如犬狀、禿鷲狀、梟狀，以及化作人的兄弟、愛人、丈夫之形，來接近之而加害之。這也是一魔群，他們又常隨飲食而進入人腹，吃人內部之肉而使人發病。

（三）畢舍遮（Piśāca）：此為無人祭祀的幽鬼群。在《梨俱吠陀》中只見一處，《阿闥婆吠陀》及《夜柔吠陀》中則屢見之。一名為餐屍者（Kravyād），他們與人們的祖先為敵，餓鬼之名稱，殆為由此而來。

以上三種魔鬼，在佛經中屢見不鮮，可見《吠陀》諸神給佛教攝受的程度之深了。佛教為了攝化傳統的人群，所以也方便接納傳統信仰中的諸神，置於外護的地位。

低級群神

這是小神，是天空地神之外的別屬群神，主要者有如下數類：

（一）梨布斯（Ṛbhus）：此為由人而成的巧匠神。他們本來不是神，因蒙諸神之寵而上天，因努力而達於神位，得以不死。

（二）乾闥婆（Gandharva）：此與祆教的乾闥列瓦（Gandharewa）為同語，起源於印伊時代。《梨俱吠陀》對此神兼用單複兩數，《夜柔吠陀》謂此神有二十七，《阿闥婆吠陀》謂有六千三百三十三。有說此神住在天上，有說常與水中的天女阿布沙羅斯同住於水中。有說此神是半獸半人狀，《百段梵書》則說此神頗美。此神好女色，除以天女阿布沙羅斯為其戀人外，《梨俱吠陀》謂未嫁的處女皆屬於乾闥婆。佛教及印度教以乾闥婆為天音樂神，在《吠陀》中尚無此說。

（三）阿布沙羅斯（Apsaras）：此為水中的天女，雖常住於河沿，卻時遊於榕樹及菩提樹等的大木之下。在樹下吹笛、跳舞、歌唱。又好賭博而使賭博者好運。此為乾闥婆之妻，但亦與人間的男子有關係。曾與世人鋪爾拿發斯（Purū-ravas）同居四年而生下了詩人發息西陀（Vasiṣṭha）。然此女神善於惑亂人心，世人亦對之有幾分畏懼。

神與人的關係

在猶太教，以神為主（lord），人為僕，神人之間是主奴關係，所以人當絕對地服從神命。在《吠陀》中的神人關係，大體上是親族關係。印歐時代的雅利安人，已稱天為父，至吠陀時代，遂常以我等之父（Pitānaḥ）一語呼神。猶太教雖也在〈以賽亞書〉第六十四章第七節中呼神為「我父」，但此種例子很少。到了基督教，才常用天父呼上帝。

《吠陀》以人類皆為神之子孫。例如生界的祖先摩[少/兔]（Manu）及先界之人的祖先耶摩（Yama）及耶彌（Yami），為人間最初之兄妹，是最先的死者，同為遍照神（Vivasvat）的子女。人類的祖先是摩[少/兔]，摩[少/兔]是由遍照神與工巧神之女沙羅尼尤（Saranyū）所生，人類也即是

神的子孫。可知《吠陀》的宗教思想，遠較猶太教靈妙得多。同時，在人類本皆具有神性的前提下，後來即與「一切眾生皆有佛性」的偉大思想，先後接通。

《吠陀》的實際生活

此所謂實際生活，是指人神交接的生活，人要與神交接，便得借用如下的幾種方法：

（一）祭典：原始人類為了買取神的歡心而賜予恩惠，必有祈禱及供物的祭典。在《梨俱吠陀》時代，尚沒有神殿，祭典多在各自的家中舉行，祭場的中心是火爐，火爐旁邊設一用草蓆蓋起的祭壇，作為神座及供養之所，但無偶像。祭典時則讚美和祈禱於祭壇，以供物投於火中，相信神即攝取其氣。動物的犧牲，通常是用牛、馬、羊、野羊。太古時代似曾用人來作犧牲的，後來改進了。例如《百段梵書》中說：「其初原以人為犧牲；其精逃去而入於馬，更以馬為犧牲；其精逃去而入於牛，次經羊、野羊，而入於地，由地引出而得米麥；於是爾後，捧米麥以代人。」由此也可以看出，自太古之蠻風而漸次進入文明的歷程了。然到後期的印度教性力派，又恢復了以人作犧牲的祭典。

（二）咒法：印度的咒法，起源於《夜柔吠陀》。祭典為表面的行事，咒法乃是內面的行事。咒法以行於下等社會為主。《阿闥婆吠陀》中的咒法基礎有兩個思想：1.信一定咒文之自身有神祕之力；2.信表徵能代表實在之物。也就是說：誦一定的成句而利用表徵的物，其力即能策動一切的神靈。咒法的種類則可分為四項：1.息災，2.咒詛，3.開運，4.幻術。

人死之後的命運

許多學者以為印度的宗教是厭世主義的，其實在吠陀時代的雅利安人，卻是抱的現實主義及樂天主義的態度，對於死後的未來是不大考慮的。但皆深信其人雖死，死後尚有一種個人人格的存在，類似後世俗稱的靈魂之說。在《阿闥婆吠陀》，說明此死後之靈，住於天、空、地之三界。其所理想之地，即是生於死國之王的耶摩天國。《梨俱吠陀》中說：凡是對神行苦行的聖者、戰場喪生的勇士、不惜財物而作供祀的人，皆入此天國。

在此天國，有無限的光明，有急流的水，稱為最高的光明界，人間所見的星宿，即是入此國之聖者的光明。一般亡者住入這個天界，一切願望皆可遂心：無衰老、無病痛、身相具足、無有富貴與貧賤的差別，與聖者同享一樣的安樂。天國有音樂歌唱，有父母妻子團聚之樂，有百味飲食自然湧出而蓄之於池，有如意牛使人滿足一切的欲望。諸神在此以耶摩為中心，在菩提樹下大開宴會。

耶摩與地獄

耶摩的字義有二：一為俱生，一為嚮導。由後者之意至後世即化為制御惡人的神，最初住於最高的天上，故必與太陽神話有關。《梨俱吠陀》說亡者至天界，第一當面謁耶摩及婆樓那，至《阿闥婆吠陀》，即對耶摩有了恐怖思想。說耶摩司理死亡，並且有死後的裁判權。到了佛教時代，又將此神一分為二：天上為耶摩天，地下為地獄的閻羅王。

在梨俱吠陀時代，是否已經有了地獄（Nārakaloka）思想？學者之間頗有爭論：西方學者有以為在《奧義書》以前，印度沒有地獄思想；有的以為善有善報，惡也必有惡報。據日本的高楠順次郎及木村泰賢的意見說：「以予觀之，《梨俱吠陀》之讚歌，皆隱惡而揚善，捨黑暗而言光明。地獄

之說雖不現於表面，但不可即判定為無此思想；雖不完全，亦未嘗無萌芽之可見。」例如《吠陀》中所說的「深處」、「無底之黑暗」、「無底之淵」、「地之下室」、「地之下底」、「最低之黑暗」等。不過，詳言地獄的苦患，置罪人於天秤以定罪的輕重等之思想，是起於梵書時代了。耶摩成為閻羅大王以做地獄之主的思想，乃是起於史詩時代。

第三節 梵書及奧義書時代的宗教

《梵書》的時代

《梵書》的年代中，包含了《夜柔吠陀》。約為西元前一千年至五、六百年之間，此為雅利安人由五河地方移住於拘羅地方時代。這是思想沈滯而宗教保守的時期。宗教家們專以傳教為宗旨，抑制進步思想，自閉於傳統的儀式生活之中。所以，《梵書》的主要成就，即是婆羅門教的三大綱領：《吠陀》天啟主義、祭祀萬能主義、婆羅門至上主義。《梵書》的性質，不過是在發揮《夜柔吠陀》的特質。對四《吠陀》中關聯於祭典的事項，一一附於因緣、故事、來歷。即以散文解釋《吠陀》中供祭者所用的讚歌。

若要作一個比喻，那麼，四《吠陀》相當於佛教的經典，《梵書》則相當於佛教學者根據經典而撰之論部。所以，《梵書》也就是附屬於四《吠陀》本典的神學書。

現存的《梵書》只有十四、五部。屬於《梨俱吠陀》的有兩部；屬於《莎摩吠陀》的有九部；屬於《夜柔吠陀》的分為《白夜柔吠陀》（《百段梵書》）及《黑夜柔吠陀》。《黑夜柔吠陀》所屬的又分為四部；屬於《阿闥婆吠陀》的有一部。

《梵書》時時說神話，述故事，論瑣細的儀禮，傍及宇宙的本源，故其內容很雜。

《梵書》的神話

此時期將古代重要的自然神，漸失其自然色彩而隸屬新起的抽象（原理）神之下，又將古代不顯著的下級神的地位抬高，同樣隸屬於抽象神之下。

此期的諸神，皆帶有人格的色彩，品格則頗下落。在故事中，司法神婆樓那為了捕食幼童，竟向阿耆尼及因陀羅行賄；阿耆尼本為清淨的神，竟與其師婆樓那的妻子犯姦淫。

《梵書》中的洪水神話，與猶太教的挪亞洪水神話極相似。說有一個遍照神之子叫作摩[少/兔]的人，因為在洗身時在水中得到一條小魚。魚說：「救我，我亦當救你。」摩[少/兔]便蓄魚於瓶，繼置於池，再放入大海。臨別時，魚說：「今夏有大洪水來，將滅一切有情，我將救你，你當做船待我至。」夏天果然大水，魚來將船縛於角，引往北方的高山。待水退後，摩[少/兔]即徐徐下山。因為生物皆已淹死了，摩[少/兔]為了再得子孫，便行祭祀及苦行達一年，忽在水中生出一個婦人，對他說：「我即幸福也，因為你的祭祀，故得子孫及家畜，其身幸福。」因此，後世的人類，都是摩[少/兔]的子孫了。

輪迴說及業說的起源

輪迴（saṃsāra）是流轉的意思，此在印度是由奧義書時代以下的共通思想。大體言之，梨俱吠陀時代並未見有輪迴思想，據學者的考察，此一思想起於梵書時代，而圓熟於奧義書時代。因在《梵書》中雖說到輪迴問題，只是片段的。故關於輪迴境界的種類、業的賞罰期間、靈魂往返的狀況，及與輪迴說不可分離的解脫問題，皆不明瞭，到了《奧義書》，始將此等問題補充起來。所謂解脫（Mokṣa）、涅槃（Nirvāna）、不死（Amṛta）、無上界（Niḥśreyasas），皆為欲脫離此輪迴之境而達於永久不動的狀態。所以輪迴之說與解脫思想是不可分離的。

輪迴之說的起源

以革爾拜氏（Garba）繼承格夫氏（Gaugh）之意見，謂係由原始的土人信仰，移於雅利安人的。因為此一思想在雅利安人的同一血脈的歐羅巴人並未產生，其他各地也未產生，獨產於印度。

至於業說，學者以為也是起源於下層信仰，業的思想起於《阿闥婆吠陀》。《阿闥婆吠陀》認為人之有意或無意而犯罪，必有相當的罰，故有除罪的咒文。因此，罪這樣東西，就像是一種物質（如佛教說一切有部主張的無表色），甚至罪也可以使他人感染而犯罪。更進一步說，一切的善惡之業，必有各各個人應負的責任。此責任感之及於過去現在未來的三世，便是業說的成立。然而，《阿闥婆吠陀》，乃為印度社會下層信仰的代表，其中混入有不少土著的信仰，故對業說的根源，或即本於土人的信仰，亦未可知。到了佛教，即以佛的智慧，對輪迴及業，作了淨化並肯定的界說。

《奧義書》

《奧義書》的梵語為優鉢尼沙曇（Upaniṣad），為肝膽相照的對坐之意，其目的在於教人以不知的祕密教義。此係由於時代思潮的影響，祭祀至上的思想已不能滿足當時智者的要求，於是將祭祀的說明（如《梵書》）降為第二位，將哲理的考察成為第一位，此即《奧義書》的任務。

《奧義書》是承《梵書》而來，是《梵書》的一部分，它的本身並不是獨立的文書。因在各《梵書》的最後部分，通例皆稱為《阿蘭若書》（Āraṇyaka《森林書》）之章，即由網羅《梵書》前部分中深入於哲學方面的思想而成。《奧義書》實即屬於《森林書》的最後部分。因此，《奧義書》的最古部分，大約出於西元前七百年至五百年代。

多伊森氏將此與希伯來的宗教作比較，謂《奧義書》以前的文書如《舊約》，《奧義書》如《新約》。《新約》脫化了《舊約》的律法精神而向倫理方面發展；《奧義書》則脫化了《梵書》的祭式味道而向哲學方面發展。

《奧義書》的分類及譯本

在原則上，《奧義書》的總數應與《梵書》相同。《吠陀》的各支學派，當各有一本。但到後世，有的已湮沒，又有的是後人擬作，所以無從確知其總數了。巴特氏（Barth）說有二百五十種，韋柏氏（Weber）說有二百三十五種，此外又有近世新發現的。因此，研究《奧義書》時，必須分為兩條線索：

（一）《古奧義書》：此係隸屬於《梨俱吠陀》、《莎摩吠陀》、《夜柔吠陀》，現存者有十一種。因其屬於較古的支派，故稱為古，又稱為正系。

（二）《新奧義書》：此係隸屬於《阿闥婆吠陀》，年代較晚，故稱為新，可疑者多，故又稱為旁系。此皆個人或小團體所行的學說，不是繼承《梵書》而來的產物；只是為了推尊此等學說為神聖，所以用了《奧義書》之名，實則與《阿闥婆吠陀》自身，也無直接的關係。除了《古奧義書》的十一種之外，餘皆屬於此系。故在研究正統《奧義書》上，此亦無大價值，其特色則為帶了學派的色彩，主張組織的教義。

印度可稱為「奧義書全集」的有兩種：1.集五十二種而成的，為《烏普賴克特集》（*Oupnek'nat*）；2.集一百零八種而成的，為《慕庫地克集》（*Muktika*）。

《奧義書》譯本之完善者，有四種：

（一）叔本華門派的多伊森氏之《六十優鉢尼沙曇》之德文譯本。

（二）馬克斯彌勒的《東方聖書》中的英文譯本。

（三）美國的漢米氏（Robert Ernst Hume）譯有*The Thirteen Principal Upanishads*.

（四）日本由高楠順次郎監修，翻譯《慕庫地克集》的全部，即是一百零八種的全集，共分九卷。

《奧義書》之能受到世界學者的重視，乃是它的哲學的價值。在《奧義書》中，可以見出與柏拉圖、斯賓諾莎、康德等相為呼應的思想。無怪乎叔本華要說：「余得是書，生前可以安慰，死後亦可以安慰」了。

《奧義書》的宗教思想

印度的思想，宗教與哲學是不能分的。《奧義書》的內容，可分作本體論、現象論、終局論的三部分。本體論及現象論是純哲學問題。所謂本體，即是宇宙的原理。《奧義書》以「自我」（Ātman）作為此一原理。據《布利哈德奧義書》四．四，五稱：「此我，實彼梵也。」梵即是宇宙的本體。實在之梵，顯現於世，即為現象論。《奧義書》說梵之成為現象者，共有三態：

（一）世界的支配神：此稱為梵天（Brahman）或自在天（Īśvara）之人格神。相當於柏拉圖所說的造化神。

（二）物器世界：此即有情輪迴的舞臺。在空間的位置上，分為天、空、地之三界；在時間的過程上，有「劫說」（Kalpa vāda）。謂世界於某時期依「梵」而發展，經過一定的時間之後，再歸入於「梵」，世界常以同樣的情形而循環不已。

（三）有情的成立：據《奧義書》的思想，有情的範圍極廣，上自天人（Deva），下至植物皆是；然其經常考察的中心是人類。有情的種類有四：1.胎生，2.卵生，3.濕生，4.芽生。

以上的梵之三態，除了支配神的觀念之外，幾乎多為佛教所吸收，加以改良之後，成為佛教的觀念。

輪迴與解脫

輪迴思想起於梵書時代，成熟於奧義書時代。根據業說而以為有情本體之我是常住；由此常住之我，因其行為的餘勢（業力）而連貫過去、現在、未來的三世，三世因果的觀念，也就隨著成立。

由三世因果而發動常住之我的輪迴流轉。

在《奧義書》中，有情輪迴的範圍也很廣，包括天、人、鬼神及一般生類，乃至遍及植物在內。

《奧義書》的最終目的在於解脫。這個解脫，在於離去一切假現的繫縛而安於本性的梵，不在於嚮往從來未有的天國，是在發現有情本具的真性。從《奧義書》的立場看，一切現象界的經驗和知識，均與解脫的工夫無助；解脫是在離言語、絕思慮後的智慧（Vidyā）。凡為宗教上的祭祀及世間的道德，乃是相對的善行，不是解脫的正道，僅為助成解脫的初步或輔業。因此，《奧義書》中所謂的「知梵拜梵」，不是世間所稱的知和拜，實與佛教禪宗的「大悟徹底」相同。

解脫的境界，也絕不是躐等的工夫。在達此境界之前，必須經過相當順序的修行。故將人生過程分為四個時期：

（一）青年期的獨身研究生活：入師門學《吠陀》及祭法。

（二）治理家庭的生活：結婚生子，供神祀祖。

（三）森林苦修的生活：中年過後，修道習定。

（四）隱者羽士的生活：晚年時期，雲遊弘化。

修行解脫道的方法，即是禪定、瑜伽。將身心結合於一處，離動住靜而做內觀，此為《奧義書》中期以後的重要修行法：即在遠離人跡的林間、河邊、洞穴等處，端坐調息，將心集於一境，念「梵」之表徵「唵」（oṁ）字密語，達於恍惚的狀態，便以為近於「梵」我的真性了。

第四節 經書及學派時代的宗教

《經書》

《經書》的梵語叫作修多羅（Sūtra）。係由「織」（siv）字而來，意為在用簡單的語句，總括教義之大綱，好像以線穿花或穿珠那樣。

《經書》的年代，馬克斯彌勒說：大約自西元前六世紀至西元前二世紀之間。其內容雖混有古書中所沒有的信仰及思想，但在大體上仍為祖述梵書時代的制度及儀式。故其雖為學派時代的產物，仍是形成廣義的《吠陀》之一部分。《奧義書》是《吠陀》理想方面的發展；《經書》則是《吠陀》婆羅門教實際方面的記述。所以，若不研究《經書》，便不能完全瞭解婆羅門教。

《經書》屬於《吠陀》的，又被稱為《劫波經》（Kalpa Sūtra），是由三類合成。所謂三類，即是：

（一）《法經》（Dharma Sūtra）：蒐集四姓的義務、社會的法規、日常生活的規定而成。

（二）《天啟經》（Śruti Sūtra）：說明祭官所司的大祭。

（三）《家庭經》（Gṛhya）：說明家庭中，由家長所司祭的儀式。

合以上三經，便完成了婆羅門教實際方面的說明。

四姓

四姓即是婆羅門教的階級制度。四姓的淵源是在《梨俱吠陀》的〈原人歌〉，謂由原人（梵）的頭生婆羅門，由肩生王族，由腿生吠舍，由足生首陀羅；經夜柔吠陀至梵書時代，四姓即成為社會的制度。但在《梵書》及《經書》中，對於婆羅門的要求也很高。例如祭典中若有一個婆羅門有罪即不成就；作為婆羅門的資格，必須音聲好，形相正，年老有知識，道德而有善行；若不學《吠陀》也不教《吠陀》，便等於首陀羅。

婆羅門有六項職責：1.學習《吠陀》；2.為自己司祭；3.為他人司祭；4.教授《吠陀》；5.自行施捨；6.接受布施。

剎帝利王族的職責，在於用武器保護有情之財產，並且施行善政。政治是以人民為本位，稅收用作保護人民，給俸官吏，供養沙門，保護殘廢，養戰死者之遺族；僅以其餘，用作國王宮廷的開支。

吠舍即是百姓，其職責在於農、商、牧畜等。要納稅金，要供養婆羅門。

以上三姓有信仰宗教及死後生天的權利，故稱再生族；首陀羅沒有信仰宗教的權利，故稱一生族。首陀羅是奴隸階級，毫無公民的權益。據《法經》中規定，此一種姓，唯一職責是在以勞動來服事以上的三姓，不許經營獨立的生活。乃為宗教所不救的賤民。

婦女與婚姻

婦女在梨俱吠陀時代，有與男人相同的地位，並且很可能行的是一夫一妻制。到了夜柔吠陀時代，婦女地位下降，以「女子為不信」、「女子為污濁」，但仍不失太古之美風，夫婦同住，同司祭場的重要儀式。至經書時代，婦女地位僅是男子的附屬，喪失獨立的權利，如同中國古代的「三從」之風；且在《法經》中公認多妻主義：1.婆羅門種姓可有三妻，娶本姓一個，剎帝利姓及吠舍姓的各一個。2.剎帝利種姓可有二妻，娶本姓及吠舍姓各一個。3.吠舍種姓及首陀羅種姓，各娶本姓的一個。婦女的地位，全與首陀羅相彷彿，規定殺死婦人之罪與殺死首陀羅的罪相同。因為男子結婚是求子嗣，「婚後十年不孕，或二十年只生女孩，或十五年生子皆不育，則當出其妻」（《包達耶那法典》二．二，四，六）。

但是，《法經》對婦女也有寬大的地方，《科多馬法典》中說：「若女子已達妙齡，其父不為其定配偶者，經三月後，女子得自從其意擇夫。」這是自由的婚姻。

《包達耶那法典》對於婦女的貞操尺度也很寬大：「婦女有特有之拂穢法，每月之經水，能去其自犯之罪。」即是說：妻女與他人通姦，只要沒有因此受孕，便算無罪。

對於寡婦的要求也不嚴格，《科多馬法典》及《包達耶那法典》均說：於丈夫死後的一年之間，要斷酒、肉、蜜、鹽等物，伏於土室。一年後若欲求子，可與亡夫的兄弟或親族，生兩個兒子。《科多馬法典》又說：若丈夫他往，過六年而仍無音訊者，其妻與他人通姦，無罪。

生活即是祭祀

根據《經書》的規定，人之一生，不過是依照祭祀的預定次第而行的歷程而已。每日有每日的祭祀，每月有新月及滿月祭，每年有例行的年祭，其間又有種種臨時祭，又有數年一次的祭，一生之中又有數次特定的祭。婆羅門教的三大綱領之一，即是「祭祀萬能主義」，離開祭祀，他們就無生活可言了！但要給它分類來說，可分作家庭祭及天啟祭的兩大類：

在家庭祭之中，包括從人之托胎而至下葬的儀式，試舉如下：

（一）受胎禮：夫婦婚後，欲懷孕而行的祭。

（二）成男禮：懷孕三月，希望生男孩而行的祭。

（三）分髮禮：成男禮後一個月行之。

（四）出胎禮：臨盆時，生產時，生下後，斷臍帶時，由父母共行之。

（五）命名禮：一般在生後十日行之。

（六）出遊禮：初出門時，為生後四月行之，與父母外遊。

（七）養哺禮：初進食物時，為生後六個月行之。

（八）結髮禮：嬰兒終期入童子期時行之。

（九）薙髮禮：剃除頭髮的四邊，表示童子期終入成年期時行之。

（一〇）入法禮：此為人生四個時期的第一期開始——婆羅門八歲至十六歲，剎帝利十一歲至二十二歲，吠舍十二歲至二十四歲之間為入法時期。若此時期中不行入法禮，即失去宗教的權利，也失去再生族的特權。

（一一）歸家禮：由師家學成返其自家之前所行之禮。

（一二）結婚禮：歸家後，行人生在家的大禮。

此外要行新滿月祭，要行好幾個月的定期祭，要行祖先祭。

對於死人的葬法，分有火葬、水葬、埋葬、投棄、曝棄等五種。

又由專門的祭官所司的天啟祭祀。家庭祭是以家長為司祭者，天啟祭的司祭者是專門的祭官；家庭祭只用一火，天啟祭則用家主火、供養火、祖先祭火的三火。

在天啟祭中又分為供養祭及蘇摩祭。

（一）供養祭：此包括有置火祭、火祭、新滿月祭、祖先奉餅祭、初穗祭、四月祭、供獸祭等。

（二）蘇摩祭：凡供養祭以外的大祭，皆稱為蘇摩祭。例如力飲祭、即位禮、馬祠、奉乳茶、火壇祭、人祠、一切祠等。其中的馬祠，是婆羅門教的大祭，若有野心的國王，想要征服四方，便行此祭。先選取一匹供作犧牲的馬，洗淨作法後，派貴族少年武士，放馬於東、南、西、北方各一年，任由馬的心意到各鄰國的領土上吃草。馬所經之國，該國若自知無力抵抗放馬之國者，即當以精兵加入衛馬的隊伍，以示承認了馬祠之國的宗主權，否則即以兵力相抗，發生戰爭。至於人祠，太古時可能曾用人作犧牲的。但到梵書時代，已改用米麥等物代替了。所謂一切祠，是將財產、妻子、眷屬等奉施於神及人，自己隱居於山中的祭祠。事實上，凡為隱遁之士，多作一切祠的祭式。

學派的興起及其開展

在《奧義書》的終期，由於內外雙重的原因，開出非婆羅門主義的好多學派。此等學派思想的興起，由內觀之，固以《奧義書》為其原動力，但也因了潛伏在民間的信仰之抬頭；由外觀之，乃因隨著各地方而生出的種種思潮之獨立而成。

據多伊森氏等的研究，當時繼《新奧義書》而開出的學派，可分為五大潮流：1.純吠檀多主義；2.瑜伽主義；3.濕婆主義；4.毘紐笯主義；5.遁世主義。其中的濕婆主義及毘紐笯主義，是在《古奧義書》之外發展而迎合有神思想的學派。在此五大潮流之外，尚有佛教、耆那教、正理派等，與《新奧義書》的思想也無甚聯絡。

在原始的佛教聖典中，對於佛世的時代思想雖曾詳述，對於當時的大思潮卻未提到，乃至連《奧義書》的名字也未發現；但研究《古奧義書》的年代，確在佛世之前。即使為中國及日本佛教學者認定較佛教為早的幾個學派，例如數論派、勝論派、正理派等，在原始佛教的史料中，亦難證明它們的存在。這是頗難解釋的問題。

學派時代之初的四大思潮

事實上，在佛世前後，也即是學派時代之初的二、三百年之間，印度思想極為混亂，大致可分為四大流派：

（一）正統的婆羅門教：婆羅門教在此期間，一面遭受學派分化的氣運所逼，一面則促成其在對抗新教派的必要上，編成了幾部有組織的宗教書，例如《家庭經》、《天啟經》、《法經》，即是此時的產物。

（二）習俗信仰的有神思想：有神的潮流之中，具有代表性的文書，便是《摩訶婆羅多》（*Mahābharata*《大戰書》），特別是《大戰書》中的《薄伽梵歌》（*Bhagavad-gītā*），為此思潮的頂點。在此時期，將吠陀時代的神做了改變。例如把雷神因陀羅變為帝釋天（Śakra-devānām-indra），變為勇武而多妻妾享受的天神；酒神蘇摩變成了月神。又增加了吠陀時代所未有的神。例如財富之神毘沙門天，女神吉祥天。此時的中心神格有三位：1.毘紐笯（Vaiṣṇava），即是那羅延（Nārāyaṇa），2.濕婆（Śaiva），即是大自在天（Maheśvara），3.中性之梵及男性化的梵天（Brahmā）。在此三神之中，尤其崇拜毘紐笯及濕婆二神；在梵書時代，原以那羅延天、摩醯首羅天（大自在天的音譯）、梵天，是一體三身的造物主。

（三）哲學的潮流：以上所舉《新奧義書》開出的五大潮流行於此時；六派哲學中的數論派、瑜伽派、勝論派、尼夜耶派的興起，也在此時。

（四）反《吠陀》的沙門團：由佛典中知道，這些反對婆羅門主義的教派，是活躍在恆河東岸及下游的摩揭陀國一帶。佛經中常見的六師外道，就是指的這些教派，分別主張現世主義、唯物主義、快樂主義、苦行主義。不過，婆羅門教固有足以反對之處，六師外道的極端反對婆羅門教，也未必就是眾生之福，遂有釋迦世尊起而宣揚中道主義的佛教。

學派時代的共通思想

從出發點上說，一切學派無不以離苦而得解脫為目的。解脫的中心，即是由「我」之生命的問題而發展出來。

對於器世間（物質的宇宙）的看法，自《推提利耶奧義書》（《古奧義書》之一種）以來，認為組成器世間的元素有五種：地、水、火、風、空。除空之外的「四大」說，乃諸派共通的見解。

就世界的種類及形狀而言，《推提利耶奧義書》即說：宇宙上下皆圍以水，其中有三界，三界之旁有日月等的守護神。學派時代仍保存此三界的名而加以各種說明，佛教也不例外。

世界的中心何在？據《大戰書》中說：世界如一蓮花，中心有高達天界的迷盧山，梵天座於山上而造作萬有。佛教的學者，則以須彌山（Sumeru 須彌盧，妙高山）為世界的中心。山在八海之中，四方有四洲，日月旁繞須彌山，人類住於東、南、西、北的四洲之上。須彌山實即是由於學派時代的印度人，對於地理考察所產生的神話解說。因為印度的北方有喜馬拉雅山，他們即以為是世界的中心。又因印度的地理是個大半島形，海洋的水將它三面包圍，所以認為世界是在水中。又因印度位在喜馬拉雅山之南，他們便以南洲自居，而自稱印度為南閻浮提。其實，這種地理知識是很幼稚的，唯在當時的人類，也只能作如此的半神話解釋。

在時間的看法上，《摩那法典》（婆羅門教的法律書，成於學派時代）及《大戰書》，將人間的一個循環，由道德及壽命的關係而分為四期，稱為：1.四點，人壽四百歲；2.三點，人壽三百歲；3.二點，人壽二百歲；4.一點，人壽一百歲；每期時間的延續，依四點的次序為四千年、三千年、二千年、一千年；如此循環四千回，即相當於梵神的一日。梵神睡了，世界便破壞。再等同樣的時間，梵神醒來，世界又成立。佛教的學者，則將之分為：成、住、壞、空的四劫。以四劫為一大劫，即一個循環，觀念雖略異外道，但也大同於外道。因為這種時空組織的思想，是完成於部派佛教時代，所以我稱為佛教學者的意見，而不稱為佛的知見。

兩大史詩

我們知道，當雅利安人進到印度之後，征服了先住的土著民族，為了保持雅利安人既得的優越權益，所以創始了階級制度。因為當時的雅利安人，是以祭司為社會的領導階層，便唱出了一個神話：「梵天口中生婆羅門（祭司），肩膀生剎帝利（武士），腿部生吠舍（平民），腳上生首陀羅（賤民）。」故在《吠陀》文學中，均以婆羅門階級為最高。

但在雅利安人移住到恆河流域之後，與土著達羅維荼族的文化接觸交流之下，便對《吠陀》思想產生了審查的態度，他們是將剎帝利階級提高至婆羅門以上，至少是看為平等。於是，就產生了兩部以王者武士階級為中心的史詩，那便是《摩訶婆羅多》及《羅摩耶那》（Rāmāyaṇa）。這兩部書是接受《吠陀》思想的根柢加上民間信仰的素材，鎔鑄起來，用敍事詩的體裁，敍述了古代印度的社會狀態。正如兩大史詩的英譯者洛美斯達德（Romesh C. Dutt）所說：「兩大史詩顯示給我們以古印度所存在的文明與文化、政治與社會生活、宗教與思想的最明瞭而生動的圖畫。」它是代表當時王者武士們的思想模式，也代表了當時印度一般宗教信仰的傾向。而此時代正好是佛陀化世的前後。

《摩訶婆羅多》譯為《大戰詩》或《大戰書》，照字意解應是「大印度」。摩訶是大，婆羅多則為印度人自稱他們的全境。這是世界第一長詩，共十八卷十萬頌二十萬行；若把希臘的兩部史詩《伊利亞特》與《奧德賽》合併起來，也不過《摩訶婆羅多》的七分之一。全書故事是以階級歧視而引起：有兩位武藝相埒的英雄迦那和有修，本為同母所生。迦那為車夫的兒子，有修則為國王的兒子。在一次比武大會上，迦那因為是車夫的兒子而被拒絕比賽，有修則順利地取得了冠軍；又一次在女主角德珞帕娣的選婿大會上，迦那雖有合格的絕技，德珞帕娣竟當場宣布不願嫁給這樣一個車夫的兒子，結果又是有修中選。因此而使兩位親兄弟成為生死怨家，興起了一場動員全印度大小數十國的大戰。在拘羅地方大戰十八天的結果，迦那仍死於有修之手。

大戰發生的時期，據歐洲的東方學者麥克唐納（Prof. Mac Donell）等說：是在西元前一千年頃。有些印度學者，則謂在西元前一千三百年左右。傳說此書的作者是廣博尊者，口口相傳而到最

後，始用梵文記錄。實則此書是經過長時間及很多人的努力而完成。在西元前五世紀時，可能尚是一些口唱的短歌，多半是不連貫的戰歌或戰史。到西元前三百年左右，才由僧侶們把各自所信的諸神及神話插進去，用以抬高其宗教的地位。到西元三百五十年為止時，已在詩中加進道德的教訓，使之成為雅俗共賞而獲得「第五吠陀」的美稱。書中的可利休那（Krishna）智慧卓越，有人把他比作《三國演義》中的諸葛亮，因此也被印度教視為毘紐笯的化身。

《羅摩耶那》譯作《羅摩所行傳》，共有七卷二萬四千頌四萬八千行。此書的基礎早於《摩訶婆羅多》。在西元前五百年時，已完成了簡單的故事，但到亞歷山大於西元前三二六年攻略印度後，此書仍在增加之中。

這是敍述憍薩羅國羅摩王子的一生行事：他為遵守父王諾言而放逐於南印度森林中十四年，忠心的妻子息妲隨行，卻被錫蘭國王誘拐而去，因而引起戰爭。後得猴神哈紐曼的幫助，渡海攻陷錫蘭而救回息妲。此在佛教文獻中也有消息。例如巴利文《十車王生經》及漢文《十奢王緣》中，同樣記載著羅摩放逐的故事；又在漢文佛典《未名王生經》中，說有一位國王被逐，王妃被邪龍搶去海島，因得小猴之助而負石填海，天藥治病，屠龍得妃。這兩種記載，可說是《羅摩耶那》最初的本事。

可利休那與羅摩，同被印度教視為毘紐笯的化身；但可利休那的教訓和靈異，究不如羅摩人格的故事感人之深。所以迄今在印度民間，羅摩崇拜的勢力大於可利休那。印度政府也每年要主持羅摩節的典禮。（本目內容多半採自糜文開的《印度兩大史詩》）

第五節 印度教的內容

印度教的歷史

印度教（Hinduism），即是新的婆羅門教，在佛陀時代的前後，由於新興思想及民間信仰的刺激，有神派的婆羅門教，即漸變而成了印度教。

印度教的歷史，大致可以分作六個時期：

第一期：自西元前二世紀至西元後二世紀之間，是有神論復興轉機的時代。此係由於《羅摩所行傳》及《大戰書》的兩大史詩的力量，將梵天、毘紐笯、濕婆的地位提高。又有《奧義書》將梵我與濕婆、神與英雄可利休那，視為一體，樹立了唯一絕對人格神的崇拜。

第二期：西元二百年至五百年時，有毘紐笯派、濕婆派、梵天派等的產生。由佛教方面的資料，知道毘紐笯派及濕婆派，在龍樹時代（西元一五〇～二五〇年）已經出現，因在《中論》及提婆的《百論》中，已提到了這兩派的信仰。

第三期：西元五百五十年至九百年間，由商羯羅阿闍梨，自吠檀多派的哲學基礎上，大成了印度教；濕婆派及毘紐笯派在此期間極盛。從《大唐西域記》中知道，玄奘留印期間，印度諸國多有信奉大自在天及那羅延天；唐玄宗開元年間（西元七一三～七四一年）來華的金剛智及不空所傳的密教，亦有降伏大自在天之說。濕婆派的異流鑠乞多派（Śākta）的女神崇拜，也在此期中興起。

第四期：西元九百年至一千三百年頃，為怛密耳（Tamil）宗教詩人歌詠其宗教信仰中心的時期。

第五期：回教影響印度教的時代。

第六期：西元一千八百年之後，基督教影響印度教的時代。

本書不能將印度教的各派各期，詳細介紹，只能將印度教與佛教先後互關以及重要的部分，作扼要的說明。以下所用的參考資料，則係取自姉崎正治的《印度宗教史》，坂井尚夫的《印度之宗教》，糜文開的《印度歷史故事》及《印度兩大史詩》。

印度教的三位大神

印度教是《吠陀》信仰的革新，也是婆羅門教的復活。因在阿育王時代之前，佛教的崛起，取代了婆羅門教的地位。此後，婆羅門教吸收了佛教的優點，以及民間信仰的要素，便起而復興成為印度教。

取自佛教的有哲學理論、宗教儀節、寺院建築、聖像雕刻和繪畫，以及聖跡的巡禮及培植。此在佛教以前的婆羅門教，特別是藝術方面，非常貧乏。

取自民間信仰的，則為《羅摩所行傳》及《大戰書》中的英雄人物，被印度教融和成為神的化身而加以崇拜。由於民間英雄崇拜及佛教化身觀念的輸入婆羅門教，結果便出現了一神而現三身的信仰，將婆羅門教的梵天，演為三種身分：

（一）婆羅摩（梵天）為宇宙的創造神。

（二）毘紐笯（那羅延天）為宇宙的保護神。

（三）濕婆（大自在天）為宇宙的破壞神。

此三大神的性能各異，本體則一，是由一元之本體而作三種不同的顯現。吠陀時代以來的諸神，均降為三位大神的下屬。這種三位一體的信仰，略似基督教的聖靈、聖子、聖父；梵天居於聖父的位置，毘紐笯與濕婆居於聖靈的位置，化現的英雄人物居於聖子的位置。但到後來，印度教徒對於毘紐笯及濕婆起了個別獨立的崇拜，印度教也就因此分派再分派。

梵天，本為古來印度的最高神。到了印度教，又對他構成了新神話，將他置於宇宙的中心位上，而把另外二神當作人格崇拜的對象。加上民間英雄崇拜的故事，此二神的神話也就越來越與人間接近。由於英雄的戀愛故事，故也構成了神之配偶的女神崇拜。《羅摩所行傳》中的羅摩，《摩訶婆羅多》中的可利休那，既被視為保護神毘紐笯的化身，書中的女主角息妲和薩維德麗，黛瑪英娣和德珞帕娣，自然也成了被崇拜的女神。由於兩大史詩均極重視夫婦的愛情，婦人的忠貞和賢淑，青年男女的相愛。例如牧童可利休那與少女相戀，羅摩與息妲的蜜月，或則悱惻動人，或則風光旖麗，都是一種戀世思想的表達。故在此後的印度教各派，固仍有修苦行的人，多半教派的教師卻是有家有室的人。

這種化身的思想，原出於佛教。佛的「本生譚」中，說他在往昔生中行菩薩道時，曾現種種身分及種種類形，此為印度教吸取之後，即有毘紐笯化種種身的傳說。例如《大戰書》卷一四，便說曾化野豬、人獅子、倭子、魚、羅摩、可利休那。其他地方的記載，乃至連佛陀也被說成了毘紐笯的化身之一，佛像也成了被他們崇拜的對象。因此，佛教中慈悲、寬容、平等的觀念，也被印度教吸收過去，終使佛教混入印度教中而消失。

《富蘭那》文學及印度教的諸神

印度教的教理及神話，自佛教之後，即漸次形成。至西元二、三世紀之際，即有新的聖典編成，稱為《富蘭那》（Puraṇa）文學，係由二大史詩的神話、印度教的法典以及其他的傳說與習慣的總合與大成。它的內容在四世紀的一位學者，將之分為五部：

（一）世界創造之宇宙論（Sarga）。

（二）世界之維持、破壞，及其年代（Prati-sarga）。

（三）諸神及教主之系統（Vaṁsa）。

（四）摩拏之歷代（Manvantara）。

（五）日、月兩個種族之歷史及其子孫（Vaṁsanucarita）。

現在的《富蘭那》已經後世改竄不少，故其只就關於梵天、毘紐笯、濕婆三神的記載而分作三類。

在《富蘭那》中，以為世界之創造，是由於梵天或毘紐笯受了婆藪天（Vasudeva）的迷妄，故造出梵天的世界，並使其子七人為教主，主持人類的繁殖和世界的成壞。這個世界的中心是須彌盧山。在我們所住的閻浮提波（Jamabu-dvipa）的周圍，尚有八山相隔，外面又有鹽海、糖海。這個宇宙便是以這樣的七陸七海圍繞而成。往空中數，有七層天，最上一層毘孔陀天（Vaikuntha），為宇宙保護神毘紐笯的居處；往下有七層地下世界。地下世界之下，則為二十一個地獄。

天上有無數的神，或做人形，或做禽獸形，步行於空中，各以各的果報而享天樂。他們多手多腕，有身體但沒有陰影。他們的眼睛永遠不瞬，天衣花鬘，華麗而永不衰壞。能以一身而作種種形態的自在變化。

天上諸神的最高地位，是喜見城主因陀羅，又名帝釋天，與他的妻子因陀羅尼（Indrani）共住於最上天宮。柱楹均係珠玉鏤成，七寶行樹連接成林，微妙音樂及美好飲食充盈其間，萬千美女以及緊那羅（Kiṃnara）、乾闥婆、迦樓羅（Garuḍa）等天神圍繞。

緊那羅是人身馬首的天部，能歌，乃為天上的歌神。女的稱為緊那羅女（Kiṃnarī），在佛典中說她們極美。

乾闥婆也是音樂神，是天上的樂手。能嗅香、善奏樂、精舞伎。其妻阿布沙羅斯（天女），美而善舞。

迦樓羅是半人半鳥的神，通稱金翅鳥。常受因陀羅及毘紐笯的役使，飛行各處，與敵戰鬥，殺龍是他的特技。同時又能吹笛，常在空中奏樂。

另有龍王（Nāgarājaḥ）、龍女（Nagakanya）住於地下之龍宮。德叉迦（Takṣaka）龍王及和修吉（Vāsuki）龍王，是龍王中的大龍王。龍是半人半蛇的神，其宮殿稱為薄迦伐帝（Bhogavati），處於海中之下界。龍王舍夏是支撐宇宙的神，又是毘紐笯的侍從，共有千頭；同時又以五頭的龍表徵濕婆而加以崇拜。

尚有夜叉（Yaksha），是人形的空行神，雖其有時對人不利，但卻經常是人類的保護者。女的稱為夜叉尼（Yakshani）。

此外有常與天神作戰的阿修羅，與人為敵的羅剎、畢舍遮，此皆屬於惡神、惡鬼、幽鬼之類。

從以上諸神看來，大致仍是吠陀時期的產物，不過加入了民間信仰及佛教的成分。這些神鬼均被佛教承認，大都成為佛教的護法神；一轉又被印度教吸取，成了毘紐笯及濕婆的天部。

商羯羅與印度教

印度教的圖謀復興，固然為時很早，印度教的思想統一及獨立分派，則有待於商羯羅（西元七〇〇～七五〇年）的出世。商羯羅阿闍梨之前，雖已有了《富蘭那書》及《薄伽梵歌》，前者重於宗教信仰，後者重於宗教哲學，但其仍為混亂駁雜的局面。歷千年之後，始由商羯羅將之組織統一。當他死時，他對印度教的貢獻之大，卻可與亞歷山大對希臘王業的功勳相比。他首先站在吠檀多派知識宗教的立場，註釋了許多的古代哲學書。以他自己的意見，主張用印度傳統的婆羅門哲學為主幹，總合印度的一切哲學。因其吸收佛教的思想極多，故在後世的學者，把他稱為「偽裝佛教」。但他這種吸收新知而匯集印度哲學之大成的胸襟，立時風靡了全印度的思想界。他又親自遊歷四方，教化人民。同時派遣英俊弟子多人，多赴各地，他們均以奔放的熱情及滔滔的辯才，高倡破邪顯正。他們選擇的主要對手，便是已在走向下坡的佛教。商羯羅嘗至藩伽羅找佛教辯，竟無一人是他敵手。因此而有二十五寺被焚掠，五百比丘受迫改宗。他們對於上流社會，是用哲學思想來說服，對下層社會，則用通俗信仰來教化。

當商羯羅去世之前，已在印度四方創立了四座大修道院，死時即指派其高弟分別主持。可是，凡事無常，當印度教統一之後，接著來的便是派系的分裂，但他仍為諸派的共祖。後來的毘紐笯派，把他祀為毘紐笯的化身，濕婆派又視他為濕婆的化身。當時的佛教，正在鬧了自家門內的思想糾紛之後，中觀派與瑜伽派諍論，中觀派中也分作兩系來互諍。但到此時，人才凋零，已無一位大師。真是鷸蚌相爭，漁翁得利，結果是印度教大獲全勝。

印度教的支派分裂，是從西元第九世紀開始。同由商羯羅的及門弟子開出的，據說有濕婆派（Śaiva）、毘紐笯派（Vaishṇava）、性力派（Śākta）、伽那鉢提派（Gāṇapatya）、太陽派（Sāura）、波輸鉢多派（Pāśupata）。分派的原因，係由於崇拜對象的不同而起。因為印度教的源頭是婆羅門教，那是交換神教，可以隨崇拜時的不同對象，而予此對象以最高神的地位。到了印度教中，則以唯一絕對的最上之神以外，容許另有各種性格的大神存在。如前面所舉的三位大神，本係一體的三相，後來卻把他們分開，各派僅拜其中的一位。

最初出現的分派，主要是毘紐笯派及濕婆派。從形式上看，有兩種不同點：1.是額前的記號：濕婆派用白色畫三條橫線；毘紐笯派則用紅、黃、白三色畫三條縱線。2.是持用的數珠：濕婆派係用堅果做菱形的數珠三十二粒；毘紐笯派則用木質的數珠一百零八粒（後來傳入佛教的念珠也用此數，值得留意）。

再從意趣上看，濕婆是威嚴破壞之神，所以有時用死人骨骼做數珠，以三叉之槍作表記，以男性生殖器憐伽（Liṅga）為其表象。濕婆的偶像也極恐怖森嚴，又用牡牛表徵其威力。因此，這派的修行者，重視冥想、禁慾、苦行，與古婆羅門教的厭世派相當。至於毘紐笯乃是人情之神，富有溫和快活的風趣，故以英雄羅摩及可利休那之像為其偶像。此派信徒，多屬戀世，故有流於肉慾放逸的頹風，但他卻為一般人民所支持。此派的僧侶多有家室，一如世間的俗人。

濕婆派

濕婆神在吠陀時代，乃是空界的群神之一，名為羅特羅。由於他有忿怒殺傷之威力，故到印度教中，就成了宇宙的破壞神，與破壞相對者，他又是再生之神。所以，此神的性格很複雜，大抵可分如下的五類：

（一）一切眾生的破壞者：當一劫終期，他便殺盡一切眾生，乃至梵天與毘紐笯，然後用火燒毀。他將天神的骸骨纏於頸間，把餘灰塗上他的身體。因此，濕婆派的信徒，也均用灰塗身，作為崇拜的表徵之一。

（二）再造者：他在破滅之後，又常加惠眾生，給予再造及守護。在此種觀念的崇拜下，多半是用男性生殖器憐伽為其表徵。

（三）苦行者的模範：因其有沈思冥想及苦行禁慾的性格，所以又被稱為大苦行者（Mahā-Tapāh）。修持者以坐於榕樹下，裸體、塗灰、冥想作為崇拜的表徵。所以濕婆派的厭世傾向與毘紐笈派的戀世傾向，適巧相反。

（四）一切聖知之泉源：因其禁慾冥想，所以是學者及思想家的模範。

（五）歡樂的神：有時濕婆又與其妻同住山中，狩獵、飲酒、有扈從的小神圍繞，並與其妻共舞嬉樂。由於這一性格，後來產生了女神崇拜。因為濕婆與妻擁抱交合，本係用以表徵再生的威力，也就是天地造化合一而使萬物得以生生不息之意，但到後來卻演為用性交作為崇拜的儀式了！

由於濕婆的性格複雜，故其名稱也極多，據說共有千八個異名。例如大自在天、大天、火神、施惠、母、父、眾生現出者、一切構成者、寂滅、造歲者、大幻、夜行者、馬面、大怒、根本、畸形等等。

由濕婆派分出的，又有好多派，主要者有復認派、波輸鉢多派、水銀派。

復認派（Pratyabhijñā），是絕對的唯心論者，以為世界係因迷妄而成，世界及眾生均屬於唯一的大自在天，所以是濕婆之奴。站在人的立場，視一切萬物，亦不出乎自己心中的觀念之外。吾人認識萬物，亦即是大自在天之觀念藉吾人自己的觀念而重新認識，所以稱為復認。因為吾人與濕婆同一體，亦能同其觀念來認識事物。由此恩寵，故知自己的神，即存乎自己之中；所以，離去迷妄，即可回復神力而得解脫。所謂解脫，乃是完全地與大自在天成為同一的實在。

波輸鉢多派（Pāśupata），此在漢譯佛典中稱為牛主外道，或獸主外道。在商羯羅之前的世親菩薩的著作中，即已見到此名。此派以為世界及人類之存在，是受苦界的繫縛，若盼解脫此苦，首先要靠智力和思想之與濕婆神結合，由之進入停止一切的活動，擺除一切的苦惱，與絕對的宇宙原理合而為一，便是解脫之境。若想解脫，需要依止師，修戒行，常遠不淨，除迷誤，常冥想濕婆；一日三次舉行沙浴，坐於燒熱的沙上；奉供物，誦經文，巡禮聖地；以歌讚、欠身、振顫、跛行等動作向神獻媚；乞食、破衣、粗食，嚴厲地自制克己。可見此亦苦行的一派。

水銀派（Raseśvara），此與中國道教的丹鼎派類似，是以鍊金術而使肉體不壞不死，故以健身養生為目的。此派的不死之法，是用雲母及水銀配製混合，由其質的變化而生不思議的神力。他們認為水銀與雲母的配合，即是濕婆與女神威力的合一，所以能藉此種神化的精力而使服食的人從必死達於不死，並且得大自在，飛行無礙，徹見宇宙原理，遠離一切苦厄，解脫一切繫縛，獲致永恆的幸福。這是求取現世幸福的一派，所以也是由苦行派過渡到性力派的中間派。

女神崇拜

濕婆神是破壞者，也是再生者與繁殖者。原是一種宇宙觀的理論或解釋，所以初期的濕婆派是屬於知識階層的宗教。後來與民間信仰結合，既有求取現世幸福的教派出現，也就自然地引生了肉慾放縱的信仰。認為濕婆也是幸福及財富的來源，他能賜人以子女，並使家畜繁殖。又從生殖的威力，轉移到女神崇拜。濕婆與妻交抱，本來表示宇宙的合一而生萬物，後來卻將生殖的威力轉變為濕婆之妻的表徵，以為生育之力，是出於女性的特長。

女神崇拜既由濕婆的派生，女神的性格也與濕婆相同，她有威烈和溫和的兩種面貌。在威烈方面，她是死亡女神。名叫卡利（Kāli），黑面、亂髮、獠牙咧嘴、提劍殺人、用血潤喉、以枯骨環

頸。故在祭祀之時，常以血食供奉。虎血可獲女神百年的滿足，人血可買女神千年的滿足。在過去常用活人作犧牲，後為英國的殖民政府禁絕。

此一女神的另一個名稱叫作杜爾嘉（Durgā 意為難近母）。全身金色，共有十手，各持兵器，追殺惡魔。據考察此一女神，本為住於頻闍耶山中的處女神，是水牛魔（Mahisa）的殺戮者，喜酒肉、好犧供。到了《摩訶婆羅多》中，把她寫為英雄可利休那的戀人。這個原始山地人民的處女神，由於和可利休那神話的結合，便一變而成了濕婆之妻，又改換一個名字，叫作烏摩（Uma）。

這有一個生動的神話：天上諸神被水牛魔阿修羅打敗驅逐，去向梵天求救，梵天要諸神去找濕婆的兒子。當時的濕婆卻還沒有結婚，獨在山中靜修，正好山神派他的女兒烏摩在做濕婆的侍者，諸神就派愛神（Kamadeva）去用法術使這兩神相愛，結果就使他們二神成了一對夫婦，並且生了二男二女。戰神迦帝凱約（Kartikega）和智慧神迦藍司（Ganesh）是他們的兒子；文藝女神娑羅掃阿帝（Sarasuati）和吉祥女神拉克辛蜜（Lakshmi）是他們的女兒。烏摩帶了她的兒子戰神，出陣連戰三日三夜，最後戰勝了騎在水牛背上的阿修羅。

印度教本以牡牛是濕婆的表徵，但在每年祭祀杜爾嘉女神的連續十天之中，每天必殺水牛奉祀，把殺水牛作為殺敗魔神阿修羅的象徵。

但在另一方面，這位配偶女神，又是溫和柔情的。她與濕婆恩愛歡樂地住在山中，度著享受五欲的夫妻生活，因此，她又叫作愛慾女神（Kāmeśvari）；她也是貞潔的清淨女神（Vimalā）。另外尚有很多的名，例如大智女神、生育女神、大母神、戀愛女神、行法修驗女神等等，總數約有一千個。

這個女神既有愛慾及生育等方面的威力，乃至宇宙間的任何威力無不集其一身，所以此派信徒即對女神產生至尊無上的信念。萬物均由女性而生，萬物無不含於女性之中。結果，便是性力的崇拜。

性力派

性力從何而來？初為生殖器崇拜。此在印度《吠陀經》中尚未發現，或係出於非雅利安人的土著之間。亦有人說是由外來民族的輸入，唯其在印度文獻之中出現，乃為《富蘭那》聖書。

將宇宙的破壞及再生，以濕婆及其妻作為表徵。又用男性生殖器憐伽（Liṅga）及女性生殖器優尼（yoni），象徵男女二神。即以男女陰陽的崇拜，作為信仰破壞力與再造力的對象。

本來，僅對生殖器的崇拜，不致激起放逸的淫風，因在後來又產生了一種理論，認為人體機能，有無數的脈管，共分六大部分，分屬六個中心輪（cakra），各輪均如蓮花狀，由上而下分六個位置。最下部最重要，那便是生殖器，稱為木拉陀羅（Mūlādhāra）輪。即以此輪而修（男女）相應（瑜伽）之術，可將此一相應產生的力，由最下輪而升至最上輪。上下之輪相通相接，便可產生超自然的奇蹟。（此可注意者，中國亦有一派術士，把修定運氣稱為轉法輪，氣脈接通稱為破關，也同於此了。）

於是，由女神的性格，導向女性的生殖器；又把女性生殖器，視作修行瑜伽術的曼怛囉（Mudrā 印契）。現將性力派的祭祀儀節，略述如下：

（一）神殿禮拜：對女神供獻穀物、家畜，乃至以人為犧牲。

（二）輪坐禮拜：以同等數目的男女各半，進入密室，在夜間圍繞一個作為本尊（女神）象徵的裸體女人而坐，唱五摩字真言，即是酒（Madya）、肉（Māṃsa）、魚（Matsya）、印契（Mudrā）、穀粒（Maithuna）。

（三）行悉檀：悉檀（Siddhaṃ），是成就的意思，即以修瑜伽術而獲成就。

（四）最上祕密法：依照怛特羅（Tantra）儀軌，接受教師指導，行男女祕密之術。

這四個階段，主要是在吃了魚肉喝了酒，各就「印契」而行交接。這樣的集會，他們稱為聖輪（Śri-cakra）會。性力之名，即是由其聖輪會的重心，在於最上祕密法。

祕密法與咒印

性力派發展後，印度晚期佛教的祕密乘，也就接受了它的理論。故在尼泊爾及西藏的喇嘛教，也有無上瑜伽法，並將無上瑜伽的經典儀軌，也稱為怛特羅。

所謂怛特羅，乃為性力派聖書的總稱，通常所用者六十四種，共計則有一百九十二種。以內容的性質而言，可分四類：1.教義的理論；2.瑜伽；3.建立神殿及神像的規定；4.宗教儀軌的行法。大多是記載女神與濕婆的對話，並非全部是講的最上祕密。因為其中有數種怛特羅，名為瑜摩拉（Yamaa），有「雙」字的意味，而且此也正是性力派的特徵，那即是指的男女二神的擁抱之狀。於是，密教無上瑜伽部的「上樂輪」，便名之為怛特羅。

性力派尚有一項特徵，也為佛教的密乘接受或相近，那便是咒印。其內容可分六點：1.咒文（Mantra），是指某些不必解釋其義理而專供念誦的文句。2.咒字（Bija），是指以某些個字，代表某些個神，例如「唵」字代表宇宙神的三位一元。其他各神均有特定的字，誦每一咒字即能借得某一神的神力。3.咒符（Yantra），是以種種符號代表種種神，用血書寫的符號所得的神力最大。4.咒札（Kavaca），在石片、木板或紙上記下咒文、咒字、咒符，隨身攜帶，有避凶趨吉的功用。5.咒念（Nyasa），口誦咒文之時，用指摩觸身體各部，便可獲致神力加持。6.印契（Mudra），是用手指所作各種姿勢表達各種神意，其目的是在求取相應。口誦咒、心觀字、手結印，便是三密相應。故將最上祕密的相應，也視為印契之一，而且是大印契。

可見性力派的信仰，有取於婆羅門教的咒法巫術；最上祕密，則又類於中國道教的房中術或御女術。此為尼泊爾及西藏的喇嘛教所吸收。但是，喇嘛教畢竟是以佛法為中心的。欲知喇嘛教的教理及教儀，則請參閱另一拙著《西藏佛教史》。本書限於篇幅，已不能介紹了。

印度教的思想家

在商羯羅之後，到了西元十二世紀，毘紐笈派出了一位羅摩那耆（Rāmānuja），主張限制的一元論，與商羯羅的思想抗衡。十三世紀時，又有摩陀婆（Madhva）主張人神二元論，開出摩陀婆派。十四世紀則有羅摩難陀（Rāmānanda）出世，他以史詩中的英雄羅摩為毘紐笈的十大化身之一，故以羅摩為崇拜的對象，並且主張四姓平等，向賤民階級傳佈他的信仰。至十五世紀，又有基於羅摩難陀的立場，採納回教的優長，開出一個改進派，後在此派之下，便出現了印回雜的錫克教（Sikha）。

這種貴賤平等的思想，原出於佛教，此時再度興起，影響很大，故在十五世紀的難提夫（Nāmdev）以及十七世紀的吐迦龍（Tukārām），均係賤民出身的宗教家。他們兩位排斥偶像崇拜，主張道德生活，誠心皈依毘紐笈。這又是接受了回教影響的思想。

自十九世紀以下，由於西方殖民主義的國家，為印度帶進了基督教信仰，基督教未能吞滅印度教，卻使印度教的內部又起了一次改革性的變化。例如朗摩罕拉（Rām Mohan Roy）所創的婆羅門薩摩傑（Brāhma-Sāmāj），以及陀耶難陀薩羅斯薄底（Dayānanda Sarasvati）所創的雅利安薩摩傑

（Ārya-Sāmāj），都是受了基督教的刺激，起而鼓吹復古思想；主張站於《吠陀》的立場，強固純印度傳統宗教的信仰。

第五章 中國的宗教

第一節 中國民族及其宗教的起源

中華民族

現在的中華民族，是包括了漢、滿、蒙、回、藏等種族而成。從人種學的觀點來說，這些都是蒙古種系的黃種人，故可以說：今日的中華各民族，原來就是同一種族的各支分系。根據中國古史記載的傳說，中華各民族，也都是炎帝及黃帝的後代。

不過，在中華諸民族中，以居留於黃河流域的漢族，發展最盛，文化最高，開化最早。所以，往昔提起中國人，即會與大漢民族連在一塊。中國的歷史文化不自漢朝開始，何以自稱中國人為漢族？那是因為秦漢時代的中國武力最強，版圖最大，最先接觸到外來如西域及印度的文化，並將中國的勢力向外延伸。所以外國人最早知有中國者，是秦始皇時代，故稱中國為「秦」，用羅馬字拼音，便是CHIN。西洋似有一個慣例，每喜歡在許多地名的末尾，加一個A字的「阿」音以表示地方之意。因而中國的西洋名稱就成了「秦那CHINA」，日本人則稱我們為「支那」。也許中國人以為秦始皇行暴政，並且國祚短暫，漢朝武帝國力極盛，崇尚儒學，推行仁政，國祚長久，所以寧願自稱漢民族，而不願自稱秦民族。

那麼，漢族最先是來自何地？西洋學者間有種種之異說，據李學曾的《亞洲種族地理》，總集之分為十說：1.巴比侖，2.中亞，3.于闐，4.甘肅，5.印度支那半島，6.土著，7.美洲，8.埃及，9.印度，10.土耳其。

各家學者所見不一，但也均有若干立論的根據。不過其中多少亦含有地域及宗教上的主觀色彩。例如有的西方人或基督教、猶太教、回教的信徒，他們相信上帝造人的一元共祖的說法，所以總希望設法證實中國人也和他們的祖先是在同一個地區發源的。

根據錢穆的《國史大綱》，以北京人的發現及爪哇猿人的對照，便以為西洋人所持中國人來自西方的臆測是可以不攻自破的。以爪哇猿人及北京人齒骨及頭骨的性質解剖，唯與東亞的蒙古種人及北方的中國人相類似。爪哇猿人距今已五十萬年，北京人的牙骨可能已是百萬年前的遺物。

至於歐洲所見最早的克魯麥囊人，距今不過四萬年至二萬五千年之間。依基督教的《舊約》，上帝創造宇宙及亞當和夏娃的時代，據奧古斯丁的推算，尚不到六千多年而已！克倫威爾時代的天主教士Usher說：是造於西元前四〇〇四年十月二十八日星期五那天。

然而，太古人類的史跡難求，中國人的祖先究竟來自何地？尚待學者們的繼續求證。若從人類學及比較宗教學的立場推想，不論任何民族，他們均有共通的特質，畢竟人類的思想是大致相似的。正所謂：「人同此心，心同此理」，自會產生類似的現象了。

上古的宗教信仰

中國人的上古祖先的信仰，與其他民族的原始人類，沒有什麼不同之處，也是圖騰崇拜及庶物崇拜的信仰者。

先說中國人的圖騰崇拜：例如伏羲氏所本以畫八卦的《河圖》，夏禹所本以作九疇的《洛書》，說是出於龍馬及靈龜，而且古代的三皇五帝等的形像及感生的傳說，大多與庶物有關。傳說伏羲氏是蛇身人首；「摶黃土為人」，「鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極」的女媧氏，也是蛇身人首；神農氏則為牛首。伏羲氏由其母感虹迴繞而生，神農氏由其母感龍首而生，黃帝由其母感大電繞北斗樞星而生，少昊氏由其母感太白之精而生，堯由其母感赤龍而生，契由其母感吞燕卵而生。《詩經》亦說：「天命玄鳥，降而生商。」孔子由其母夢黑帝（水星）而生，乃至漢高祖劉邦，也是由其母夢與蛟龍合而生。這些均可說明是圖騰崇拜或圖騰觀念的遺產。

尚有個人的生肖，中國人以鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、犬、豬等十二種動物，作為生年的所屬。這雖由天干地支的大道理而來，但也不難推想到此十二地支的原始信仰，即是圖騰崇拜。

再說庶物崇拜，試舉如下：

（一）日、月的崇拜：因為天無形體，故以日為百神之王，配之以月。如說：「祭日於壇（春分），祭月於坎（秋分）；祭日於東（外祭），祭月於西（內祭）。」（《禮記．祭義篇》）。可見祭日、配月是三代（夏、商、周）通行的信仰。

（二）星辰的崇拜：漢字中凡是關於崇拜或祭祀的字，都從「示」，此即「崇拜在上的日、月、星三光」的意思，「二」是上字，「川」是代表日、月、星三光。故於《周禮．春官．大宗伯》之中說：「以實柴祀日、月、星、辰。」由對星辰的崇拜，即認為世間的人均與天上的星宿有關。致到晉代葛洪的《抱朴子》中要說：「《玉鈐》云：『主命原由人之吉凶』。制在結胎受氣之日，皆上得列宿之精。其值聖宿則聖，值賢宿則賢，值文宿則文，值武宿則武，值貴宿則貴，值富宿則富，值賤宿則賤，值貧宿則貧，值壽宿則壽，值仙宿則仙。」（內篇卷一二）中國的星命之學，排八字算流年，即由星宿崇拜而來；中國人將定命論稱為宿命論，也是由此而來。

（三）自然氣象的崇拜：在古書中對同一神也有不同的名，例如《周禮．大宗伯》的「飌師雨師」，〈洪範〉之注則謂：「箕星好風，畢星好雨。」〈天問〉中的雨神叫作萍翳，〈離騷〉及〈遠遊〉中的風神叫作飛廉及風伯。另有在〈離騷〉中的雲師及雷師叫作豐隆。在《周禮．春官》中，又有暑神及寒神的季候崇拜。

（四）自然山水的崇拜：《周禮．小宗伯》說：「兆山川丘陵墳衍，各因其方。」「兆」是築壇以祭祀的名稱。《尚書》中說虞舜：「望於山水，遍於群神。」《禮記．祭法》中也以山林川谷丘陵，是人民取給財用之地，故列為祀典。〈九歌〉中以山鬼稱山神。水神之名很多，〈遠遊〉中稱為海若，〈九歌〉及〈天問〉中稱為河伯，〈九章〉中稱為陽侯，又有〈遠遊〉中稱為馮夷。

（五）社稷的崇拜：社稷是土穀之神，社是從土地產生農業稼穡的職能而來，所以自天子以至庶民，皆各有其大小尊卑不同的社。在民間以二十五家建立一社，百家為里社，二千五百家為州社；並以最適宜其土質之樹，種於各社之旁，當作社神崇拜。如《論語》中說：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」這種社的性質，有點像希臘及羅馬的聖火。稷是穀神，以稷為五穀中主宰的代表。社稷是由自然力的崇拜而起。民以社土為居住，又以食穀為生活，故到後來的政治上，把社稷的祭祀看得極重要，它關係著國家（領土主權）的存亡，故將其祭壇設在王宮之右，與宗廟相對。

開闢神話

中西各民族，多有各自關於開天闢地的神話。希伯來人說是上帝創造天地，中國古籍中雖沒有這類具體的描寫，但自春秋戰國以迄魏晉時代，就成立了許多神話。盤古開天地的神話之摻入古史，則始於三國時代。《太平御覽》所引徐整的《三五曆記》及梁代任昉的《述異記》，均說到盤古的神話。《三五曆記》說：「盤古在天地之中。」《述異記》說：「盤古在天地之先而為天地萬物之祖。」

《三五曆記》說：「天地混沌如雞子，盤古生其中萬八千歲。天地開闢，清陽為天，濁陰為地；盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極厚，盤古極長。」（《太平御覽》卷二）

《述異記》的開頭說：「昔盤古氏之死也，頭為四岳，目為日月，脂膏為江海，毛髮為草木。秦漢間俗說：盤古氏頭為東岳，腹為中岳，左臂為南岳，右臂為北岳，足為西岳。先儒說：盤古泣為江河，氣為風，聲為雷，目瞳為電。古說：盤古氏喜為晴，怒為陰。」

這是把宇宙間的自然現象，用神話來解釋的一種記述。據學者考察，《後漢書．南蠻傳》中說：南蠻之祖，名叫槃瓠，或者是把南蠻的開闢神話，轉變成為中國人共同的神話，因在廣西的南海有盤古墓，桂林又有盤古祠（並見《述異記》），盤古大概就是槃瓠的變音吧！

盤古開了天地，又有「女媧摶黃土為人」之說（《太平御覽》人事部所引風俗通之語），這幾乎與《舊約．創世記》所說的神話相同。女媧氏是古代帝王，是神聖的女王。有關女媧的神話，則頗有矛盾之處，因她姓風，與伏羲氏同一宗族，而又成為伏羲氏的王后。後來繼伏羲氏而治天下，為第一位中國的女王，可見在她之前已有了人類。至於她的「鍊五色石」的神話，據張其昀的《中華五千年史》第一冊四頁的解釋，是「表示新石器時代的情況，那時期石器已經高度磨鍊」，「五色石則表示石器種類繁多，藉以適應各種不同用途的需要。」如此解釋古代神話，確是史家的責任所在。

巫覡與巫術的信仰

巫覡之在原始民族中，乃是通行的信仰。巫覡是代人祈禱神明降福的人，是人神之間的媒介者，與古代猶太教的祭司如摩西，乃至諸先知一樣。中國古代，曾經特為宗教信仰設兩種官職：一叫「祝」，一叫「史」，巫覡便是祝的一類。《國語．楚語》中的觀射父說：「古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男卅覡，在女卅巫。」可見古代巫覡的資格，也是很不容易的。

《說文解字》中則說：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。」中國上古的巫祝，大抵是以女人充任，若男子為覡，也要男著女裝。後來傳到新羅去，凡為覡的男人，都著女裝。例如他們信奉的「花郎」，都是選取貴族中美秀的少年擔任。由韓國傳至日本，日本迄今仍有以男著女裝而行祭禮、作歌舞的宗教儀式。

巫術是由巫覡而來。中國的巫術，實在太多。王治心的《中國宗教思想史大綱》第一章中說：「我們一讀中國的古籍，無論是經、子、史，無一不有關於巫術的色彩。《易》的陰陽，《書》的五行，《禮》的明堂，《詩》的五際，以及二十四史中的五行、方技、術數，子集中的鬼神因果，尤其是漢代的讖緯，與漢以後的佛道諸籍，莫不充滿著許多神奇怪誕的巫術。」因為巫術的範圍非常複雜：「大概史籍中所列關於祭祀的明堂、合宮、封禪、祠祀，及兵家的權謀、形勢、陰陽、技巧，術數的天文、曆譜、蓍龜、五行、雜占、形方，方技的醫經、醫方、房中、神仙……等等，都可以包括在內。」

陰陽五行八卦

中國的巫術，主要是由陰陽及五行演化而成。陰陽源出於《易經》，五行本出自〈洪範〉。《易經》的陰陽及〈洪範〉的五行，原意是推究宇宙原理的解釋。戰國時的陰陽家，也是一種學術的研究者。五行的金、木、水、火、土，乃是對宇宙元素的分析，正像印度以地、水、火、風的四大為宇宙的根本原因一樣。但在宗教方面，始終是以陰陽五行為巫術的根本。到了秦漢時代，特別是董仲舒著的《春秋繁露》，以儒者的身分，提倡陰陽五行的迷信，推行求雨止雨的巫術。所以，漢代的儒家思想之因雜以迷信，與孔子的「不語怪力亂神」，罕言「性與天道」，是很有距離的。無怪乎章太炎要說：「夫仲舒之託於孔子，猶宮崇、張道陵之託於老聃。」（章氏叢書《太炎文錄》二）

本來，伏羲氏用陰陽的道理，畫出八卦，乃是人類最初對於自然現象記錄的象徵性的符號。初由對於男女生殖器的崇拜，而想到用「⚊」爻代表男性生殖器，用「⚋」爻代表女性生殖器，再用陰陽而配合為天地的觀念，由天地所生的各種自然現象，即以男女陰陽兩性的兩種符號，變更排列來表示，那就稱為八卦。八卦含有八個元素的自然現象，現以圖表如下：



若以五行、方位、天干、日期和八卦配合起來，可用下列一表說明之：

五行	方位	八卦干支及日期
木	東	☰乾（甲、十五日） ☷坤（乙、廿九日）
火	南	☶艮（丙、廿三日） ☱兌（丁、初八日）
土	中	☵坎（戊） ☲離（己）
金	西	☳震（庚、初三日） ☴巽（辛、十六日）
水	北	☰乾（壬） ☷坤（癸）

其意是說，乾為甲，坤為乙；乾坤或甲乙屬 東方，也屬於木。甲乙木，丙丁火，戊己土，庚 辛金，壬癸水。如此配合照算。再加上年、月、 時的各各所屬，就可以去做算命排八字的交易 了。可見，八卦的變化運用，真是能夠「通神」。

至於八卦的位置圖，現依宋朝邵雍畫的「八 卦圖」，仿製如下：



由此八卦重疊演化，即成為六十四卦，以 乾、坤二卦居首，其餘六十二卦皆是乾、坤二卦 所化生；六十四卦的每卦上下有六列，每列皆名之為爻，共計三百八十四爻，每一爻均有其意義，即構

成為象數的數理玄學，而作為巫術用的卜兆。孔子贊《易經》時，稱此為「以通神明之德」。故到秦始皇焚書坑儒，《易經》便被列為卜筮之書而免於火。因此，《易經》的陰陽，既是中國哲學思想的根本，也是中國巫術的淵源。

第二節 三代至秦漢的宗教信仰

神鬼的崇拜

這裡首要說明，中國的歷史，傳說已有五千年，這是從伏羲氏畫八卦之時開始算起的。如果自盤古開天地的神話算起，尚有天皇、地皇、人皇，合計約四十餘萬年，稱為三皇時代；伏羲氏起，經神農氏、黃帝、堯、舜，稱為五帝時代；往下的夏禹、殷商、姬周，稱為三代時期。至於中國的信史，應該是從商朝甚至更後自周朝開始，史家也把商以前稱為遠古時期。商以前的歷史僅是傳說，傳說未必不實，但卻未免失實。因為傳說多出於神話，神話固有其產生的背景，若全信神話，則又大可不必。但在中國人向來的信念中，三代的思想是一切模範的模範，所以我們介紹中國的宗教，也自三代開始為準。

中國三代以下的宗教，有一個特色，便是自然神及祖宗神的二元崇拜。有人將之稱為二神教，這與古希臘的宗教，似有相近之處。希臘人除了自然神，尚有代表祖神的聖火；中國的社稷崇拜，與聖火類似，中國的祖先崇拜，實由社稷演化而來。社稷本為土神及穀神，但到後來，即以炎帝的十一世孫，「共工氏」之子，「句龍」食於社而為后土，又以「帝嚳」之子，周朝的祖先「棄」，配於稷。由崇奉土穀之神而演為崇奉祖宗之神，乃是非常明顯的事。另一面，因以有德者於死後，配享於社稷，後世的城隍土地，也是從社稷崇拜的分張而來。

自然之神，是天神地祇，祖先之神，便是鬼。在印度宗教及基督教，對於鬼的觀念都不太好。印度宗教以鬼道眾生稱無祀的幽鬼，基督教則稱為魔鬼，這都是祟禍人類的東西。但在古代的中國人，對鬼卻很親切，《說文解字》中說：「人所歸為鬼。」釋言則謂：「鬼之為言歸也。」〈禮運〉也說：「魂氣歸於天，形魄歸於地」者為鬼。可見古人深信，人死皆為鬼，視死如歸，做鬼並不可怕，只是從人世轉往另一個鬼的社會而已。並且相信，人鬼之間尚可交往，做了鬼尚有機會對人間的怨家報仇，也有機會對人間的恩人報恩。所以，中國人的祭祖祀鬼之成為根深柢固的傳統風俗，不是偶然的。

天神與地神

在自然神中，分為天神和地示，現在逐一介紹：

（一）天神：天神之中，以昊天上帝為最尊，其次有五行配合五方而成為如下的五帝：

1.東方的蒼帝，主木，名叫靈威仰。

2.南方的赤帝，主火，名叫赤熛怒。

3.中央的黃帝，主土，名叫含樞紐。

4.西方的白帝，主金，名叫白招拒。

5.北方的黑帝，主水，名叫叶光紀。

昊天上帝為天神中的至尊者，五帝皆為他而服役。人間的君王，即是由昊天上帝派遣五帝的化身，分別擔任。例如漢高祖斬蛇起義，嫗哭卅：「吾子白帝子，今為赤帝子所斬。」明明是說劉邦是赤帝的化身了。中國的君王之稱為天子，道理也在於此。

（二）地神：地神被稱為「地示」，社稷、五嶽、山林、川澤、四方百物之神，均屬於地示。因對於祖先的崇拜，故在地示之中，也都是由人死後而成。例如句龍與棄，配於社稷；湘水之神為湘夫人，或為堯之二女，娥皇及女英；《抱朴子》說：馮夷渡河淹死而封為河伯。

祭祀的階級性

中國的古代社會，也與希臘、羅馬類似，是政教合一的～一家一社，乃至一國的主權者，便是祭祀的主持人。君王便是教皇，一國之主的重要職務，便是軍事及祭祀。因為主權者的權力範圍有大小，祭祀的舉行也就有其隸屬性及階級性。現錄《禮記．祭法》中的兩段話來說明它：

（一）「埋少牢於泰昭，祭時也。相近於坎壇，祭寒暑也。王宮，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎壇，祭四方也。山林、川谷、丘陵，能出雲、為風雨、見怪物，皆卅神。有天下者（君王）祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。」

（二）「王為群姓立七祀：卅司命，卅中霤，卅國門，卅國行，卅泰厲，卅戶，卅灶，王自為立七祀。諸侯為國立五祀：卅司命，卅中霤，卅國門，卅國行，卅公厲，諸侯自為立五祀。大夫立三祀：卅族厲，卅門，卅行。適士立二祀：卅門，卅行。庶士庶人立一祀，或立戶，或立灶。」

也就是說：君王有七類祭祀，老百姓僅有一種祭祀，這是除了祭祖之外對自然神祭祀的階級性規定。天子是天下人的教皇，是祭祀百神的總主持人，庶民只是一家之內有主權，所以僅可祭祀戶神或灶神了。在君王的七祀中除了司命及泰厲二祀，又被稱為五祀。

天子最大祭祀是「封禪」。古代凡遇易姓改朝而王天下的時候，必行封禪大典。在泰山上築壇祭天，叫作封，在梁父（泰山下的小山）除地祭地，叫作禪；若把國柄讓給賢能的異姓之人，稱為禪位。封禪即是唯有天子可行的祭天祀地的典禮。

在《禮記》中另有一篇〈明堂位〉：明堂在古代極其重要，它是帝王行政、祭祀、教育的中心，是行政之所，拜天之所，祭祖之所，推行教育之所。明堂的用途很多，名稱也很多，蔡邕曾經說：「取其宗祀之貌則卅清廟，取其正室之貌則卅太廟，取其尊崇則卅太室，取其堂則卅明堂，取其四門則卅太學，取其四面周水圜如璧則卅辟雍；異名而同事，其實一也。」

祖宗的崇拜

祀的起源很早，《紀年》及《博物志》中說：「黃帝崩，其臣左徹，取衣冠几杖而廟祀之。」（見《澤史》卷五所引）可見黃帝之世即有祀祖之風了。

不過，祖宗的祭祀，古代不是因了血統的關係，而是「祖有功，宗有德」，以有功於人的先賢為祖，以有德的先賢為後人之宗；祖是祭祀，宗是宗則。例如《禮記．祭法》中說：「有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。」這個祖宗不是血統上的親屬，但到夏朝，就變成血統的了：「夏后氏禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹。」這是由於自公天下而轉為家天下的不同。

由崇拜祖宗，一轉便產生了鬼的崇拜，所以殷商時代的政治，竟以鬼神的意志為依據；又由於奉鬼而極端相信人死必為鬼。故到春秋以後，漸行厚葬之風。宋文公、魯季平子，皆行厚葬。秦始皇的陵墓，莊嚴雄偉。至漢代的帝王及王侯，亦各於墓之建築極其奢侈。不僅建築莊麗的墳墓給死鬼享受，至春秋以後，竟用活人殉葬以期給侍死鬼。秦穆公之薨，殉死者達一百七十人之多。此一惡習，直至明代帝王尚有行之者，最後由明英宗把它廢除。

古代中國的祭祖方式也很特別，凡祭祖皆「立尸」。所謂立尸，是以孫子代表已死的祖父，坐於祭桌的正位，由活的兒子祭奠，敬供、禮拜，孫子受供受禮，享受祭食。立孫子以代已死的祖父，便稱為立尸。存心上是父祭祖，實際上是老子供兒子。立尸的意義在教孝，教育兒子，如何給生者敬養，為死者追遠之理。但此立尸之風，到了秦漢時代即已廢除，代之而興的是立「木主」。

《史記．周本記》所載：「周武王為文王木主，戴以伐紂。」此是刻一文王的木雕像，以代表文王，正像今日用的遺像一般；這可能就是木主的起源。不過，後人用木牌寫上死者的稱謂姓名的木主，已和雕像不同了。照木主的本義來說，今人有了遺相（像），就不必另寫木牌位或紙牌位了。

中國人祭祀祖宗，皆不免要點香燭，焚紙錢。據考證祭祀的用燭，在《周禮》中即有了「司烜氏掌共祭祀之明燭」的記載。祭典焚香，在古書未見，乃係由佛教傳入的。紙錢則起源不早，唐朝的太常博士王嶼說：「漢以來，喪葬瘞錢，後世以紙寓錢為鬼事。」所以，有人說此風起於魏晉，有人說是起於唐朝。

香燭紙錢，今之一般人以為是信仰佛教的標誌，其實，在此三事中，佛教只用香之一事。佛教雖主張以燈明供佛，卻未言蠟燭，而稱油燈。至於紙錢，根本是佛教反對的東西。因為佛教不以為人死皆為鬼，為鬼也不能用貨幣。

孔子主張：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」這是配合了中國古來祀祖之風俗而提倡的孝道精神，但是孔子本人，未嘗真的相信人死為鬼。

宗教思想的變遷

中國古代的宗教，在周代是個轉捩點。西周之世是因襲的，當時所信的天或上帝，幾乎與《舊約》中的耶和華相似，要「敬天之怒」、「畏天之威」，要「小心翼翼」去「昭事上帝」（《書經》）。「上帝監民，罔有馨德，刑發聞惟腥。」又說：「天亦哀於四方民。」（《呂刑》）這明明是說天是一個人格神，是賞善罰惡的主宰，他雖有怒有威，但仍是個「哀」「民」之苦疾的慈和之神。又如武王伐紂的牧野誓師時即說：「今予發惟恭行天之罰」，眾人也以「上帝臨汝，無貳爾心」來鼓勵周武王（《書經》）。這明明是希伯來式的超神觀念的敍述。

無怪乎自明朝天主教到了中國之後，教士們花了很大的精力來研究中國古書中的上帝，並證明中國的上帝與天主教的上帝是一樣的了；其實，天主教信的上帝是《新約》中的「愛」及「義」的耶穌，而不是《舊約》中那個「怒」及「威」的耶和華。至於儒家孔孟的上帝，那就和天主教的上帝更加拉不上關係了。因自東周以後，中國的宗教思想，有了大變動，現在分述如下：

（一）道家的思想：古代的天是有意志的，是能賞善罰惡的；道家的老子和莊子，卻把此「天」的理念化為無意志的「道」。道是宇宙的本體，即是「自然」。老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」乃是機械的宇宙觀。這個道與向來的昊天上帝的性能是風馬牛不相及的。莊子也說：「天道運而無所積，故萬物成」，意思正與老子同。老子又說：「天下萬物生於有，有生於無」，「天法道，道法自然。」自然是「無」，「無」的性質即是宇宙的本體。莊子說：「道無不在，在螻蟻，在稊稗，在瓦甓，在屎溺。」道存於萬物之中，遍一切萬物無不是道，這實在是泛神論或萬有神教的思想。

（二）儒家的思想：孔孟的思想，雖然不信昊天上帝的實在，雖然也是泛神論者，卻與老莊又有不同。老莊著重於宇宙的本體，孔孟注力於宇宙的現象；老莊從本體的遍在而無意志，來否定超越的人格神，孔孟從現象的觀察而置鬼神於不顧。例如孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語》卷七）孔子不以向天禱告是有用的；孔子視天為宇宙的原理，原理是無意志的，向之祈禱何益？故他又說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」天是無意志、無情感的宇宙原理，天就表現在四時百物之中。但是孔子不願否定神鬼，只是教人從實際生活中去體驗是否真有神鬼？他在本質上是泛神論者，在態度上是存疑的不可知論者。他自己不信有神鬼，但也無從果斷神鬼之不存在。在理念上他不承認神鬼，但他覺得神鬼的信仰也確實有用。《說苑辯物》中有這樣一段記載：「子貢問孔子：『死人有知無知也？』孔子答：『吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬祀也。』又向子路說：『欲知死人有知無知，死徐自知之，未為晚也。』」因此，孔子才主張：「祭如在，祭神如神在。」祭祀是必要的，雖不一定有神鬼在，就當它真有神鬼在那裡享祀吧！

（三）漢儒的思想：老莊及孔孟雖皆不主張信仰神鬼的存在，但在春秋以前陰陽家很盛，專言術數鬼神。因此，到秦漢之際，巫術盛行，方士（巫覡陰陽的苗裔）充斥。秦始皇及漢武帝，都向方士求取長生不老之藥。因此，引用巫術融合儒學，便成了漢儒的特色。王治心的《中國宗教思想史大綱》中說：「漢武崇尚儒學，立五經博士，而京房（人名）《易》（經）的重災異，孟喜（人名）《易》（經）的說卦氣，鄭玄（人名）註經，都取其說。」又說：「那些學者也是猜透了帝王（迷信）的祕密，假託五行陰陽的說素，創造出什麼讖緯之學來。董仲舒實是這種迷信開創的先鋒，他所著的《春秋繁露》，是提倡五行陰陽的迷信，並且用這種迷信來解釋《春秋》。」

又據宋佩韋的《東漢宗教史》說：「讖緯雖有不同，而同是淵源於古代陰陽家，同是儒家與方士混合的產品，是毫無疑義的。它的起源，大概在秦漢之際。到了西漢哀平年間（西元前六～西元五年），因儒教與方士的混合，『不知誰作』的緯書，乃得託諸孔子而風行於世。然而稍為縝密地說，讖緯的極盛，還在東漢。」到了西漢末年，讖緯已深入人心，狡黠者便多藉以為自己的護符；如王莽、光武帝，均如此。

讖緯有別：「讖」是對於凶吉事故的預言；「緯」是經的別支，共有《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《孝經》、《春秋》等七緯，是用巫術思想來註釋這七部經書的東西，故被指為漢代學者的迷信產物。

第三節 道教的出現

道教的起源

中國古代沒有真正的宗教，僅有原始的信仰；中國唯一的宗教，便是後來成立的道教。因此，本章在介紹了如上兩節的內容以後，即來介紹道教。雖然在中國流傳的宗教尚有佛教、回教、基督教、摩尼教等，因這些都是外來的宗教，當另外用篇幅來介紹它們。至於儒教，本不成其為宗教，漢儒及宋儒的思想中，雖有迷信的宗教色彩，他們也只是將孔孟儒學附會了原始的巫覡方術而成，故也不能構成為宗教的要素。

道教的成立雖晚，它的起源卻很早，因為道教的本質即是方士巫術的迷信，最初與老莊的思想也沒有關係。行巫術的人，稱為方士；方士便是道士的先驅。秦始皇及漢武帝崇信方士，方士的踪跡就繁盛於秦漢時代。方士均以長生之術誘惑人君。長生不老的神仙之說，則在戰國之初已經出現。屈原的〈遠遊〉中即說：「貴真人之休德，羨往世之登仙，與化去而不見兮，名聲著而日延。」在

《漢書．藝文志》所載的書目中，「神仙家」即有十家共二百零五卷。戰國時代的齊威宣王、燕昭王，皆信神仙之說。《史記．封禪書》，記有好幾個方士之名，但又說：「而燕齊海上之方士，傳其術不能通」，「自威宣、燕昭使人入海，求蓬萊、方丈、瀛洲，此三神山，其傳在勃海中，去人不遠」。可是，雖說有人到過這三個神山，真的派人去求，又找不到了。秦始皇遣方士徐福選童男女五百入海求三山不死之藥，竟是一去不返。海中仙藥難求，方士們又想出燒煉金丹服食而可長生不死的話來。漢武帝尊信方士少君，少君教他學黃帝，行封禪之祀，即可不死。少君又說海上有仙名安期生，武帝即遣人入海去找，以便學習化丹砂為黃金之術。漢成帝（西元前三二～七年）時的大儒劉向，也就學起燒煉之術來了。王莽既是「符命」（讖緯之一類）的利用者，也是方士的信徒，希望成仙。漢光武帝則相信讖緯，他是利用「劉秀當為天子」的讖文而正位。

前漢時代方士盛行，方術風靡。到了後漢時代，更加熱烈，但已漸漸地與道教合併起來。老子之被信為宗教的神，可能是始於後漢。因為桓帝於延熹八年（西元一六五年）親祭老子，楚王英也奉佛兼奉黃老。老子被崇為神，也是方士以方術附會了老子《道德經》而來。方士之被改稱道士，也在後漢時代。桓譚的《新論》，尚稱王莽時的道士西門君惠為方士。《後漢書》中雖已說到「道士」之名，但到三國時代，方士仍極活躍。例如東阿王作的《辯道論》中說到，曹操羅致了好多方士的情形：「世有方士，吾王悉所招致。甘陵有甘始，廬江有左慈，陽城有郤儉；始能行氣引導，慈曉房中之術，儉善辟穀，悉號三百歲。」這在魏文帝作的《典論》中，也有說到。

道教本由方士的術數而來，故在《淵鑑類函》的道部之中，崔元山作的〈瀨鄉記〉說：「老子為十三聖師，養性得仙，各自有法，凡三十六。」所謂三十六法，實即是將秦漢各種方術的彙集而成。

太平道

道教的初出，是後漢順帝時的太平道。據《後漢書．襄楷傳》中說：「初順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介，青首朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行為宗，而多巫覡雜語。有司奏：『崇所上妖妄不經』，乃收藏之，後張角頗有其書焉。」《太平清領書》可能是于吉所造，在葛洪的《神仙傳》也說琅邪宮嵩（「宮嵩」為「宮崇」之誤），師事仙人于吉，漢元帝（西元前四八～三三年）時宮嵩隨于吉於曲陽泉上，遇天仙，授于吉青縑朱字《太平經》十部。在玄嶷的《甄正論》中則說：「又有《太平經》一百八十卷，是蜀人于吉所造。此人善避形跡，不苦錄佛經，多說帝王理國之法，陰陽生化等事。」可知《太平清領書》即是《太平經》的異本。于吉後為東吳的孫策所殺，《太平經》雖不受後代的道教如何著重視，它卻是道教最早的一部經典，比起《道德經》及《南華經》之受道教重用者，尚要早些。道教的尸解說、身中諸神說、功過說、辟穀說等，在《太平經》中都已有了。

張角主張太平道，即是由於《太平經》而起。據《後漢書．皇甫嵩傳》中說：張角自稱為大賢良師，奉事黃老之道，畜養弟子，以符水咒說治病，病者頗多因此而癒，所以信仰的人漸多。十餘年間，徒眾竟達數十萬人，於是野心勃勃地宣稱：「蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉。」他連結了青、徐、幽、冀、荊、揚、兗、豫等八州之人，置立三十六方（方等於將軍之號），皆以黃巾著頭為「黃天當立」的標幟。一時諸方俱起，殺人祠天，燔燒官府，劫掠聚落城邑，時人稱為黃巾，或稱蛾賊。後來黃巾之亂雖平，太平道仍在江南流行，那便是于吉之功。後世稱道士為黃冠，實亦由於張角的黃巾賊造反而來。

天師道

道教之起初，均為教匪。太平道的張角是如此，張道陵的天師道，亦復如此。

張道陵本叫張陵，道字是後人附加的。他生於後漢桓帝時代，據說是張良的第八世孫。遊於太學，博通五經，晚年學長生之術，入鵠鳴山，著《道書二十四篇》，引誘人民。入門信仰者，皆出五斗米，故稱五斗米道，又被稱為米賊。

張陵死後，其子張衡、其孫張魯，三世修張陵之術。據《三國志．張魯傳》中說：「魯遂據漢中，以鬼道教民，自號師君。其來學道者，初皆名鬼卒，受本道已信，號祭酒，各領部眾，多者為治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。」

此處所說的張魯「以鬼道教民」，應有解釋：鬼道起於殷商，昌於陰陽家，又得墨子的「明鬼」而大張。據章太炎說張陵、張魯之論：「乃古之巫師，近於墨翟，既非老莊，並非神仙之術也。」又說：「墨子之傳，絕於後漢，其兼愛、尚同、天志之說、守城之技、經說之辯，皆亡矣。而明鬼獨率循勿替，漢、晉、後趙道士，皆其流也。」因有墨氏源流的學術思想，以致王羲之父子及殷仲堪之輩，皆為知古通文的學者，仍受天師道的愚惑。（見章氏叢書《檢論》卷三）

天師道與太平道也有其相似之點：1.張角有黃巾之亂，張魯割據漢中，則被曹操收服，至晉孝武帝（西元三七三～三九六年）時，又有米賊信徒孫恩之亂。2.《太平經》禁酒，五斗米的天師道也禁酒。3.《太平經》主張不犯時令，五斗米道也主張不違自然之時代，例如於春夏時節禁止殺戮。4.《太平經》主張於各地設三丈四方之家屋，五斗米道亦於各地設義舍施米肉（這一點對貧民救濟的工作，目的不論，方法非常正確）。

當時因為天下大亂，民不聊生，天師道及太平道能夠禁酒、春夏戒殺、撫養流民，無怪乎一呼百應，信者風從了。張魯以後雖降於曹操，他的天師道卻能行於全國，原因即在於它對當時亂世之民，確有需要。

張道陵是第一代天師，至張魯之子張盛，移於江西的龍虎山，升壇授籙而延續迄今，乃為天師道一貫相承的道統。現在遷來臺灣的天師張恩溥，是張道陵的六十三代孫子，一九六三年由內政部因其年事已高而無子嗣，對他要領養子作嗣一事，做過縝密考慮。並且知道由內政部每年支給張天師的津貼費新臺幣四萬八千元。據悉，孔子、孟子、曾子的後嗣，政府也照樣發給津貼，可見政府是如何地重視他們的道統了。

天師道是居家納室的一派，到南宋時的全真派，才是出家的道教。天師的傳家三寶，則為劍、印、都功籙。天師往往又被稱為真人。因在明太祖接見四十二代天師之時，即以「至尊者天，天豈有師？遂易號稱大真人」（《玉壺遐覽》）。但是，天師及真人之名，最早是見於《莊子》。

老莊與道教的關係

老子《道德經》之被道教利用，始於張道陵。據日本學者小柳司氣太的《道教概說》中說：「張道陵之五斗米道，是一種教匪，其利用老子的理由，乃以老子書中的虛無主義、社會主義，來籠絡不平之徒；又依兩漢方士所創的怪力亂神之說而更加附會。且老子的文體，奇古簡奧，極難理解，反而能夠增加信仰，又因往往有押韻，便於讀誦。老子書中，亦有道德的要素，所謂『天網恢恢，疏而不漏』，乃為一般人所恐懼。」又說：「漢末至晉朝，黃老之學大行於世，故道教徒就以此等之學，更加誇張，以煽動愚民。」「此等黃老崇拜之徒（指士大夫階級的人），皆以超然高舉為主，標榜獨善主義，所以留意於長生不死羽化登仙之方，是當然的了。」

雖然章太炎說張陵、張魯之輩「既非老莊，並非神仙之術」，老莊與神仙之術，又確是教匪與道家結合後的道教所取以自肥的營養。先說老子，因其思想與《易經》相合，他說的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，一即是《易經》八卦中的「⚊」，二是八卦中的「⚋」，三是「☰」。也就是說：一是陽，二是陰，三是陰陽和合，所以生萬物。陰陽術數既為道教的源頭，老子既同有這種思想，道教就把那位做過周朝守藏史的老聃，一變之下變成了一位神道。何況老子也說到：

「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。」又說：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。」這種論調在道士看來，又與陰陽家所希望的「長生久視之道」息息相通了。

由於這個原因，神仙之術便油然而生。本來，孟子主張盡性知命，主張順性和安命，不主張用人為的力量勉強改造性命的際運，應當「修身以俟命」，因為這是不可抗拒的。道教可不同，他們以為性與命是可以改造的，若能性命雙修，是可以長生不死的。這就正好投到了當時王者及士大夫階級的所好。在獨善主義的要求下，道士們就以方術的角度來解釋老子，附會莊子。例如《河上公註老子》二卷（此書據唐朝劉子元說，是出於魏晉道士之假託），多涉及吐納導引之術。莊子中也有：「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申」之語（〈刻意篇〉）。老子的本意是否即如道教的附會，實在大有問題。《莊子》中的描述，乃屬於寓言性或象徵性的，不是寫實性的，則可斷言。

魏伯陽與《參同契》

日人小柳司氣太說：「魏伯陽與葛洪，為製仙藥集大成之人。此兩人對於神仙術之研究，演成方法及根據，且斷言其可能，遂成道教之學理的基礎。」（《道教概說》第二篇第一章）

在魏伯陽與葛洪之前，乃至在道教未產生之前，可能是秦始皇時代，即已有了煉養服食之說，對於賦予學理的說明，則以魏、葛二人為首功。

魏伯陽在正史中無傳，大概是後魏與西晉之間的人。據葛洪《神仙傳》說：「魏伯陽，上虞人。貫通詩律，文辭贍博，修真養志。約《周易》作《參同契》。桓帝時以授同郡淳于叔通。」說他活動於漢桓帝時代，則未必可信。他的《參同契》，亦不見於《隋書．經籍志》。至《舊唐書．經籍志》，始入於五行家中。在道藏目錄舉有十種，最著於世的則為五代彭曉的《周易參同契真義》三卷，宋代朱熹的《周易參同契考異》一卷。

《參同契》的內容，是假借爻象以論作丹之意。易有「納甲」之法，相傳始於京房，是以月的晦朔弦望象卦體，而以月的出沒方位納之。《參同契》多借納甲之法，以說明坎離水火龍虎鉛汞之要，又以陰陽五行昏旦時刻為進退持行之候。此書的最終目的是在延命長壽，所以順乎天（自然）的原則而煉丹。丹分內外兩類，書中對外丹之術有這樣的記載：「巨勝尚延年，還丹可入口，金性不敗朽，故為萬物寶，術士服食之，壽命得長久。」對內丹之方，又有如此的說法：「二氣玄且遠，感化尚相通，何況近存身，切在於心胸；陰陽配日月，水火為效徵，耳目口三寶，固塞勿發揚。」此所謂外丹，是燒丹砂鉛汞為黃金。內丹則是將陰陽的原理用之於人身，如果調和得法，即可與天地同壽。稱此調和返元之氣為真仙丹，或金丹。致有房中派以腎水稱鉛汞，御女術為陰陽調和，以女人為鼎爐，並且解釋黃帝以九鼎昇天，是交了九個女人的結果。

葛洪與《抱朴子》

葛洪是丹陽句容人，其父曾做過晉朝邵陵地方的太守。葛洪則於十三歲時即成孤兒，唯其仍知苦讀，卒以儒學知名。因愛神仙之學，曾入鄭隱之門，又登鮑玄之室，並且做了鮑玄的女婿。鄭鮑兩人，乃是當代有數的方士。可是葛洪也在晉朝做過好幾任官。當他晚年，聽說交阯出丹砂，故向朝廷請求要去句漏地方做縣令，但他到了廣州以後，竟被刺史鄧嶽留住，不得已而往羅浮山煉丹，可惜金丹尚未煉成，他已死了，享年六十一歲，時在晉成帝咸和年間（西元三二六～三三四年）。

葛洪所著的《抱朴子》，計有內外兩篇，係以自號名書。此外尚著有《喪服變除》一卷，《神仙傳》十卷，《肘後方》六卷，《神仙藥方》一卷。他的主要成就是在《抱朴子》，外篇是評論時政之得失及人事之臧否，不過一介文士的姿態，沒有獨特的思想，只是當時的清談風氣熾盛，他則站在反對的立場。至於內篇，據他自己說：「其內篇，言神仙、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、禳

邪、卻禍之事。」（見外篇）他的理論是以「道」為宇宙的本體，修道可以與天地同壽。引證古今事例，主張神仙的存在。修道的要訣在於內保精氣、外服金丹，所以詳載煉丹的方法；又說明成仙之法除了煉養，尚須積善正行，故而非辛苦勤勉，難得仙術。金丹一派的理論，至此乃集大成，道教在哲學及倫理學上的基礎，到此方告確立。

寇謙之與天師道

道教的最大目的是求長生不死，所謂外丹、內丹、吐納、房中等術，都是為了不死為求成仙。可是，古來道士，又有何人真的不死？倒有好多帝王及士人為了服食金丹而中毒死亡的史實。世間那有不死的人和令人不死的藥物呢？因此，道教內部就起了變化，寇謙之便是在此變化中的大功臣。

據《魏書．釋老志》中說：「（北魏）世祖（太武帝）時，道士寇謙之，少修張魯之術，服食餌藥，歷年無效。」因此入嵩山修道達十年，至北魏明元帝神瑞二年（西元四一五年），造出《雲中首誦新科誡》二十卷，託稱是太上老君賞識他修道熱心，賜了他這部「自天地開闢以來不傳於世」的仙書，並給他授了「天師之位」。又於泰常八年（西元四二三年），假稱「牧土上師」李譜文賜授他「天中三真太文錄」，凡六十餘卷，號卅《錄圖真經》。

至於《雲中首誦新科誡》，明朝的邱瓊山說此書「即後世齋醮科儀所由起」。小柳司氣太則謂：「此說殊誤。因為謙之的教理，是包括其以前的齋醮科儀等，而補綴大成之，更垂之於後世的。」（《道教概說》第二篇第二章）。為了什麼而有齋醮科儀的出現？《魏書．釋老志》記有李譜文對寇謙之如此說明：「地上生民，末劫垂及，其中行教甚難，但令男女，立壇宇，朝夕禮拜，若家有嚴君，功及上世。」

從上舉事實看來，值得注意的有三點：1.向來的丹鼎之術，不能達成長生的目的，所以要改用齋醮科儀的誦經禮拜來爭取信徒。2.天師道的正脈，本來行於南方，以江西龍虎山張盛所傳的為嫡傳；此時處身北方的寇謙之，卻希望奪取這個道統而自稱天師。3.自古以來，中國即有宗教的種種祭儀規則，寇謙之為了適應新的要求，起而發揚，編成齋醮科儀，集其大成，其中也有佛教的成分。

在此之際，尚有好多道士，模仿佛經，大事偽造道教的經典及文書。在南方的道教學者，以陸修靜及陶宏景最有名。陸修靜死於劉宋蒼梧王元徽五年（西元四七七年），陶宏景死於蕭梁武帝大同二年（西元五三六年）。

可謂因果循環，道教竊取了好多佛教的東西，充實他們的道藏內容，佛教也反轉來向道教學習。相傳《梁皇寶懺》、《水陸儀軌》，均創於梁武帝世（西元五〇二～五四九年），距離寇謙之出《雲中首誦新科誡》已近百年，無疑是受了道教的影響；後來僧尼做佛事，也寫表章文疏，宣讀焚化，則亦取乎符籙派道士的作風。雖然佛教的密教也特重儀軌，密教儀軌的輸入，卻已是晚唐時代了。

這是題外話，但與寇謙之有關。此人也是一位佛教的仇視者，他以偽造的道書奏於北魏太武帝，得到宰相崔浩的內應，寇謙之的天師道便成了北魏的國教，並且藉此得寵機會大排佛教，造成了中國佛教史上三武滅佛的第一次空前的法難。摧毀佛寺及佛經像，坑殺僧人。但在兩年之後，寇謙之死了（西元四四八年，太平真君九年）。再兩年，崔浩也因事伏誅。至西元四五二年三月，太武帝駕崩，長生的願望皆成了泡影！

茅山與武當山

道教有好多派，天師道之內，分有張道陵派及寇謙之派，又分有丹鼎派及符籙派；天師道之外，尚有葛洪及陶宏景。茅山派的道教，就是天師道之外的另一派系，它與陶宏景有關。宏景曾立館茅山，自號華陽隱居。但是茅山之得名，是由三茅君而來。《梁書．陶宏景傳》中說：「昔漢有咸陽

三茅君得道，來掌此山，故謂之茅山。」據《史記秦始皇本紀集解》所引「太原真人茅盈內紀」來考察，三茅君是秦末漢初時人，遠在張道陵之前。茅山在葛洪的家鄉，江蘇省丹陽的句容，他們崇奉三茅君，茅山的道士不結婚，故與天師道士不同。

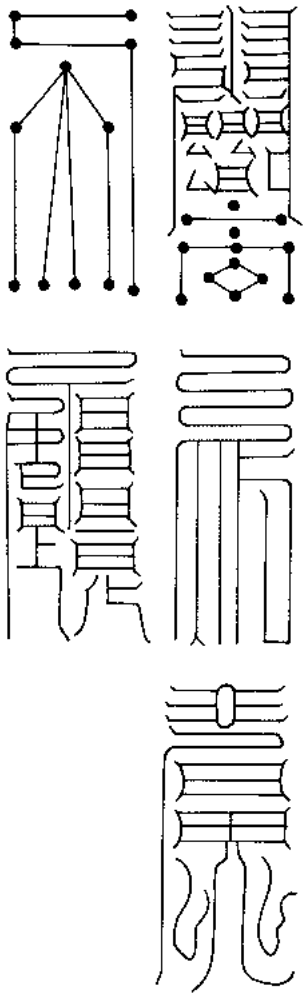
出家道士的另有一派是武當道。武當山在湖北省，奉真武玄天上帝為主，以煉丹驅邪為其本領。明朝的張三丰，便是此派的丹士。南宋時代北方的王[土/口/(吉*吉)]，創立全真派的道教，也奉真武玄天上帝，也不結婚，與武當道不無淵源。

第四節 道教的修煉方法

符籙的使用

講到道教的符籙，引起我對佛教密宗與之對比的興趣。例如密宗有瑜伽法，道教有導引術；密宗有無上瑜伽的大樂法，道教有性命兼修的房中術；密宗有曼荼羅（Mandala），「真靈位業圖」即為道教的曼荼羅；密宗信仰行者可獲即身成佛，道教主張肉身能致白日昇仙；密宗盛行咒語咒字咒印，道教使用咒術符籙。

所謂咒字，亦云字種。密宗以觀梵字為修瑜伽法門之一，例如觀（唵嚂）二字為「清淨無染，離諸塵垢」的表徵；觀（吽）為「出生、擁護、除災、降伏」的表徵。道教使用的符籙很多，現在例舉《抱朴子》內篇所載的五個「老君入山符」，其畫法如下：



這種符的原理，與密宗的字種及印度牌的咒符相同，至其涵義，只有發明它們的人才能知道解釋。再說籙的性質，與符相當。所以《隋書．經籍志》中說：「其受道之法，初受五千文籙，次受三洞籙，次受洞玄籙，次受上清籙。籙皆素書，紀諸天曹官屬佐吏之名，有多少，又有諸符錯在其間。文章詭怪，世所不識。」符籙所載，乃是神祇的名字及代表各神祇的表徵，當然不是一般人所能識別的了。正同用中國字寫出一大堆外國的地名和人名，要是無人說明，中國人同樣是不知究底。

上節中曾說到佛教僧尼做佛事中，所寫表章文疏，宣讀焚化，是取自道教的符籙派，因為這些名堂是道教的特長。例如《隋書．經籍志》中說：「又有諸消災度厄之法，依陰陽五行數術，推人年命書之，如章表之儀，並且贄幣，燒香陳讀，云奏上天曹，請為除厄，謂之上章。夜中於星辰之下，陳設酒脯餅餌幣物，歷祀天皇太一，祀五星列宿，為書如上章之儀以奏之，名之為醮。」

晚期的印度密宗，是以佛教基礎而披上了印度外道的迷信之衣；流於民間的中國佛教，是以佛事之名而戴了道教的迷信之帽。外道的本質，不論中外，有其相同之處。印度教與道教，相同之處正多，以致直到近世，凡學密宗的佛教徒，對於道教的方術，也有相當的興趣。站在比較宗教學的立場，這是不得不辨的。

道教的神

道教是一個很矛盾的宗教，站在「性命雙修」的丹鼎派的理論上，他們主張完全依靠自力的修煉，而使肉身不死，羽化登仙；站在符籙齋醮的感通神鬼的觀點上，他們又主張依靠他力的救濟。老莊的哲學思想是屬於泛神論的；丹鼎派的道士思想是屬於唯物論的（他們主張以肉體成仙，改變肉體的質能，即可超凡昇仙，除了肉體，並無另外的精神，所以是唯物論者）；符籙派的道士思想是屬於多神信仰的。若以元始天尊為天地之精氣，萬物之元始而言，又是一神論者了。因此，道教是一個觀念複雜的宗教。

道教既然信神，我們就必須加以介紹，因為它對道教的修煉很有關聯。從大致上說：符籙派的神是指身體之外的天神仙鬼，丹鼎派則以人的身體為一宇宙的縮形，故在身體之中，各部門均遍布著天神仙鬼。

身外的神

活動於人身之外的道教之神很多，現在舉其重要者如下：

（一）元始天尊：此又稱為玉皇上帝，是天地未分時的一元之精氣，天地既分後的萬物之元始。住於大羅天上，化身於三清：1.無形天尊（天寶君）住於清微天的玉清宮；2.無始天尊（靈寶君）住於禹餘天的上清宮；3.梵形天尊（神寶君）住於大赤天的太清宮。此實學自佛經所載大梵天、梵輔天、梵眾天的三神及大自在天的化身。

（二）老君：《神仙傳》所載，此是由玄妙玉女感流星入腹，懷胎八十一年而破左脇降於李樹之下，故姓李，生而白首，故稱老子。乃是元始天尊的化身。

（三）玄天上帝：即是北斗星。是天界之主，住於北極，又名太一。主人壽命，故求壽者皆拜北斗。北極星的最初四星名為魁星，為舉子所崇奉，大同於文昌帝君。

（四）文昌帝君：是文藝之神，為學校所崇祀。

（五）城隍：此由《周禮》的水庸所變化，水為隍，庸為城。吳國大帝赤烏年間（西元二三八～二五〇年）特別崇祀之，而遍於全國，乃以對地方有功的死鬼為其神體。

（六）酆都神：酆都在四川酆都縣的大石巖下，這是道教學了佛教的地獄思想而成立的陰府。共有十殿，陰司居之而審判死人之罪，有一百三十八所地獄。北太帝君或北陰大帝，亦為此神之名。

（七）三官：為天地水之三官。始於張道陵佈教之時，早於元始天尊的崇奉。至北魏時，以三官配三元：上元天官生於正月十五日，中元地官生於七月十五日，下元水官生於十月十五日。監督人之善惡，今稱之為三官大帝。

（八）東嶽大帝：即是泰山之神，古來傳說執掌人的生死，為天帝之孫，又名泰山府君。

（九）其他的小神：尚有灶君、財神、開路神、門神（初唐名將秦叔寶與尉遲恭）、關聖帝君等等。

（一〇）八仙：八仙是我國家喻戶曉的八位吉神，故也常在繪畫及戲劇故事中出現。但從歷史上看，八仙之間相互的關聯並不多：1.鐵拐李，有說是北宋徽宗（西元一一〇一～一一二五年）時的劉跛子，實則此仙時代難考，據《潛確類書》說他姓李，一日赴老君之約，遺魄遊魂而去，七日後回來時，他的肉身已被徒弟火化，乃借一餓莩之屍還魂，所以形貌奇醜。2.鍾離權，此仙自漢代，經唐代至宋代，均有人見之，不知是三人抑係一人。3.呂洞賓，此仙的事蹟最多，本為唐代進士，乃是禮部侍郎

呂潤之後，先學仙術，後入佛門，又是南宋全真教的祖師。4.韓湘子，這是唐朝韓愈的姪兒，本是一位精明的園藝家，他能使牡丹花變出青、紫、黃、赤等各種顏色來。5.藍采和，此仙從漢朝鍾離權得度，本是一個戲班的班主，隨鍾離權學道三十年後再回戲班，他的妻子及同業們都老了，他卻丰姿如昔，面容姣好。6.曹國舅，是宋朝丞相曹彬之子，相傳又是皇太后的弟弟曹佾。7.何仙姑，是宋仁宗（西元一〇二三～一〇六三年）時永州地方的道姑（《宋史》）；有說是零陵人（《集仙傳》）；有說是廣州增城何秦之女，於唐朝中宗景龍年（西元七〇七～七〇九年）中白日飛昇（《續通考》）。8.張果老，張果老是唐朝開元（西元七一三～七四一年）中人，隱於中條山，曾被唐玄宗徵為銀青光祿大夫。可見八仙之間除了鍾離權度脫藍采和之外，其他各仙，並無什麼關聯。繪畫及戲劇故事中把他們湊在一塊，只是為了尋熱鬧和求吉利而已。

若據葛洪的《枕中書》，陶宏景的《真靈位業圖》，所說神仙尚多，且多以歷史人物如漢高祖、漢光武、周靈王、張衡、赤松子、孔丘、孫權等為神。

身內的神

把外在的諸神，引入個人的身體各部而做主宰，這是道教的特色。

《太平經》中說：「善自持養之，可得壽老，不善養身，為諸神所咎。神叛人去，自安得善乎？……為善，神自知之；惡，神亦自知之。非為他神，乃身中神也。」身中自有神，故稱修身之道謂「養神」。凡是天地之神，皆存吾人之身中。此一觀念，與佛教所說：「心佛及眾生，是三無差別」的思想，略有關涉。

《老子中經》裡面說：上上太一，正在人頭上；無極太上元君，也在人頭上；東王父，在頭上頂巔；西王母，在人右目之中；太陰玄光玉女，正在脾上；赤子，當胃管中。主宰身中的神，共有萬二千位。最奇怪的，尚有如此的記載：「丹田者，人之根也，精神之所藏也，五氣之元也。男子以藏精，女子以藏月水，主生子，合和陰陽之門戶也。在臍下三寸，附著脊膂兩腎根也。神姓孔名丘字仲尼。」孔老夫子竟然成了道教的腎臟之神。

從道書中看道教的神，也像其他原始民族的神祇一樣，神與神間沒有系統、沒有組織，只是把天地人鬼的神祇，混雜羅列而已。

道教的修仙方法，除了上舉符籙、科教（禮誦）等他力之外，尚有服食、導引、房中等自力之術，現在介紹其大概如下：

金丹與藥餌

《抱朴子．至理篇》說：「服藥雖為長生之本，若能兼行氣者，其益甚速。若不能得藥，但行氣而盡其理者，亦得數百歲。」此所謂行氣，便是呼吸吐納之術。文意是說：若得不到長生之藥可服，單修呼吸吐納之術而成功者，也可活到幾百歲。可知服藥尚不如行氣為佳。

道教的服食，最好是服金丹，其次服藥品，再次服氣。修道之士，不宜服五穀，故凡入道修煉，首應辟穀（不食五穀），據道書中說：「神仙以辟穀為下，然卻粒則無滓濁，無滓濁則不漏，由此亦可入道。」可知辟穀之術，僅是入道之準備工夫。

《抱朴子》內篇中曾說到服食仙方的等次：「仙藥之上者丹砂，次則黃金，次則白銀，次則諸芝，次則五玉，次則雲母，次則明珠，次則雄黃，次則石中黃子，次則石桂，次則石英，次則石

腦，次則石硫黃，次則石飴，次則曾青，次則松柏脂、茯苓、地黃、麥門冬、木巨勝、重樓、黃連、石韋、楮實……」。其中多半是礦物，少數是植物，有的可以食，有的根本不可食。所以方士們要神乎其神地主張用爐鼎來燒煉，希望從化學變化中產生奇蹟。《抱朴子》中也詳載了燒丹的方法，在其〈仙藥篇〉中說：「草木（之藥）延年而已，非長生之藥可知也。未得作丹，且可服之以自搘持耳。」植物之藥可以除病延年，非金丹可比，如果未得金丹之時，植物之藥，當然不妨服食。

金丹的效力如何呢？《抱朴子．金丹篇》說：「小丹之下者，猶自遠勝草木之上者也。凡草木燒之即燼，而丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂，其去凡草亦遠矣。」又說：「夫五穀猶能活人，人得之則生，人絕之則死，又況於上品之神藥，其益人豈不萬倍於五穀耶？夫金丹之為物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火，百鍊不消；埋之，畢天不朽。服此二藥，鍊人身體，故能令人不老不死。」又說：「按《黃帝九鼎神丹經》卅：『黃帝服之，遂以昇仙。』又云：雖呼吸導引及服草木之藥，可得延年，不免於死也。服神丹，令人壽無窮已，與天地相畢，乘雲駕龍，上下太清。」

葛洪是金丹派的方士，所以特別鼓吹金丹的神效，他在〈金丹篇〉中把它分為九種：

（一）丹華：用雄黃水、汞、戎鹽、鹵鹹、礬石、牡礪、赤石脂、滑石、胡粉，各數十斤，火之三十六日成，服之七日仙。

（二）神符：服之百日仙，行度水火，百病皆癒。

（三）神丹：服一刀圭，百日仙；與六畜吞之亦終不死。

（四）還丹：服一刀圭，百日仙；有朱鳥鳳凰翔覆其上，並有玉女至傍。

（五）餌丹：服之三十日仙；有鬼神來侍，玉女至前。

（六）煉丹：服之十日仙；若以汞合而火之即成黃金。

（七）柔丹：服一刀圭，百日仙。

（八）伏丹：服之即日仙。

（九）寒丹：服一刀圭，百日仙；有仙童仙女來侍，飛行輕舉，不用羽翼。「凡此九丹，得一便仙，不在悉作之。」

《抱朴子》引「老子訣言」說：「子不得還丹金液，虛自苦耳。」「丹砂燒之成水銀，積變又還丹砂。」還丹之名，即由於此。九還丹又名九鼎丹，在此之上，尚有「太清神丹，難於九鼎，然是白日昇天之法也。」又有「九轉丹」，以丹砂燒成水銀，積變還成丹砂，是為一轉丹，服之三年得仙；如是轉變九次，稱為九轉丹，服之三日得仙。

可謂洋洋大觀，然而，傅緯平的《中國道教史》第九章中說：「魏晉南北朝士大夫，以服石為時尚，死者纍纍，而不知悔。其後則唐帝之服金丹而死者，亦相繼焉。」可舉者有唐朝太宗、高宗、憲宗、敬宗、武宗，皆因服此丹藥而喪命。

行氣與導引

吐納之術，稱為行氣。行氣分有兩類：

（一）服食天地之氣：《莊子．逍遙遊》說：「乘天地之正，而御六氣之辯。」莊子的六氣，不知何指？《李注莊子》，即解為：「平旦為朝霞，日中為正陽，日入為飛泉，

夜半為沆瀣，天玄，地黃，為六氣。」即是天地日月之氣，服食日精月華而成仙的意思。

（二）服食自身之氣：此即胎息之術。《抱朴子．釋滯篇》說：「得胎息者，能不以鼻口噓吸，如在胞胎之中，則道成矣。初學行炁（同氣字），鼻中引炁而閉之，陰以心數至一百二十，乃以口吐之，及引之，皆不欲令自耳聞其炁出入之聲，常令入多出少，以鴻毛著鼻口之上吐炁，而鴻毛不動為候也。」

行氣之術的效力也是奇大的，《抱朴子．至理篇》中說：「知之者，可以入大疫之中，與病人同床而己不染；又以群從行，數十人皆使無所畏；此是氣可以禳天災也。或有邪魅山精，侵犯人家……以氣禁之，皆即絕。……入山林多溪毒蝮虵之地，……以氣禁之，能辟方數十里上伴侶，皆使炁（無）為害者。……以炁禁金瘡，血即登止，又能續骨連筋。以炁禁白刃，則可蹈之不傷，刺之不入。若人為虵虺所中，以炁禁之，則立愈。」

行氣的理由，《抱朴子》說：「夫人在氣中，氣在人中，自天地至於萬物，無不須氣以生者也。善行氣者，內以養身，外以卻惡。」又說：「知龜鶴之遐壽，故效其導引以增年。」龜及鶴能知導引吐納之法，所以得活長壽。

修煉行氣，與佛教密宗的修持也有相通處。例如西藏喇嘛有一種「吐木」法：「修煉了吐木，你就具有內在熱量。這內熱存在於精神系統中心，猶之乎電流存在於電瓶內。……內熱發自兩股之間生殖器下的會陰處。我在冬天的冰雪裡，光著身子在深山之巔坐著，可替一隊人馬二十多條潮濕了的毛毯烘乾；他們把濕毯子放在我的背上，不到一分鐘，跟火爐上烘乾的一樣。」（陳澄之譯《西藏見聞錄》第十六節「一位大喇嘛的自述」）

行氣與導引相通，但作法不同，導引是一種健身的方法。據宋朝張君房的《雲笈七籤》卷三二，詳載導引方法，如說：「清旦未起，啄齒二七，閉目握固（屈大拇指於四小指下把之），漱漏唾三咽氣，尋閉而不息（不呼吸），自極。」「一卅精，二卅唾，三卅淚，四卅涕，五卅汗，六卅溺，皆所以損人也。……人能終日不涕唾，隨有漱漏，咽之，若恆含棗核咽之，令人愛氣生津液，此大要也。」「摩手令熱，以摩面，從上至下，去邪氣，令人面上有光彩。又法，摩手令熱，摩身體，從上至下，名卅乾浴，令人勝風寒、時氣熱、頭痛，百病皆除。夜欲臥時，常以兩手揩摩身體，名卅乾浴，辟風邪。」諸如此類者很多。

可知導引之術，即是調息、咽唾、按摩、柔軟操等的健身法。誠如《別旨》所說：「夫導引療未患之疾，通不和之氣。動之則百開氣暢，閉之則三宮血凝。實養生之大律，祛疾之玄術矣。」

道教注重長生，要達不死之目的，固然絕不可能，研究養身的方法，卻是值得尊重的。

房中術的內容

房中術，又名御女術或御婦人術，即是以男女性交達成養身的目的。此在西漢之末，頗為盛行。《漢書．藝文志》在「方伎略」的項下，載有房中八家的書目，共一百一十六卷，多半以「陰道」命名。例如《容成陰道》、《務成子陰道》、《堯舜陰道》等，此既見錄於《漢書》，起源當也不遲了。只是此房中八家之書，早已失傳了。

《漢書．藝文志》說：「房中者，情性之極，至道之際，是以先王制外樂以禁內情，而為之節文。」可見房中術的本身，並不是以享受淫樂為著眼的。

《抱朴子．至理篇》說：「然行氣宜知房中之術，所以爾者，不知陰陽之術，屢為勞損，則行炁難得力也。」同書〈微旨篇〉又說：「凡服藥千種，三牲之養，而不知房中之術，亦無所益也。」

房中術究竟如何修法？這是道教的祕密法，必須師承密授，無從見之於文字的。所以《抱朴子．釋滯篇》說：「房中之法十餘家，或以補救傷損，或以攻治眾病，或以採陰益陽，或以增年益壽，其大要在於還精補腦一事耳。此法乃真人口口相傳，本不書也。雖服名藥而復不知此要，亦不得長生也。」可見道教重視此術的程度，要比行氣、服藥更高。不知房中術，行氣不得力，服名藥不能長生，但是，葛洪也不主張僅靠房中術成仙，故在同篇又說：「一途之道士，或欲專攻交接之術，以規神仙，而不作金丹之大藥，此愚之甚矣。」

房中術的功效，有人以為可以致神仙，可以移災解罪，乃至升高官發大財，但是葛洪並不信此，他說：「其理自有極，安能致神仙及卻禍致福乎？人不可以陰陽不交，坐致疾患。若乃縱情恣欲，不能節宣，則伐年命。善其術者，則能卻走馬（不出精）以補腦，還陰丹以朱腸，采玉液於金池，引三五於華梁，令人老有美色，終其所稟之天年。而俗人聞黃帝以千二百女昇天，便謂黃帝單以此事致長生，而不知黃帝於荊山之下，鼎湖之上飛，九丹成乃乘龍登天也。黃帝自可有千二百女耳，而非單行之所由也。」

黃帝以修房中術達一千二百個女子，兼以服九丹之力，所以乘龍昇了天。此一傳說，當係方士的假託，並且假黃帝之名偽造了好多道書。所以道教自稱為黃老之教，信奉黃老，則始於漢桓帝（西元一四七～一六七年）時，可見黃帝昇天的傳說，出現更在此時之前了。但在《紀年》及《博物志》中，卻說「黃帝崩」，而未說昇天。

葛洪是金丹派的方士，他對房中術，則說：「余實復未盡其訣矣！」（內篇卷八）。但他又宣稱：「大都其要法，御女多多益善；如不知其道，一兩人足以速死爾。彭祖之法，最其要者，其他經，多煩勞難行，而其為益不必如其書。人少有能為之者，口訣亦有數千言耳，不知者，雖服百藥，猶不能得長生也。」（內篇卷六）。由此可見，房中術，頗不簡單，它要將數千言的口訣，配合了行氣之法，以及四時百藥的用法，然後才能「御女多多益善」，才能「卻走馬（不出精）以補腦」。至於能不能長生不死？那根本是自欺欺人的謊言。

其實，葛洪說；「人不可以陰陽不交，坐致疾患。」「善其術者……終其所稟之天年。」這也不是真理，因為熟知其術的道士們，並沒有一個從古到今地活下來。東西方各宗教的出家人，自古以來體健而長壽的，卻可數之不盡了。一般人，固須男女婚配，如果不婚不嫁，卻又未必「坐致疾患」，尤其是虔誠聖潔的僧尼們。

修煉的成果

神仙之道是以保存現在的身體以永遠，以肉體及精神的愉快自由為理想，無論是用齋醮符籙與外丹內丹，目的均在於此。但是，自古以來修了道教方術的人，不知凡幾，真的達成其願望者，卻未見一人。不過，他們確有若干的成果可觀，例如「行蹻」、「變化」等術，我們則不必否定其實有。

什麼是「行蹻」？《抱朴子．雜應篇》中說：「若能乘蹻者，可以周流天下，不拘山河。凡乘蹻道，有三法：一卅龍蹻，二卅虎蹻，三卅鹿盧蹻。或服符精思，若欲行千里，則以一時思之，若晝夜十二時思之，則可以一日一夕行萬二千里，亦不能過此。」

什麼是「變化」？是變化形體，使之成為異人異物。《抱朴子．遐覽篇》所引：「其法用藥用符，乃能令人，飛行上下，隱淪無方。含笑即為婦人，蹙面即為老翁，踞地即為小兒，執杖即成林木，種物即生瓜果可食，畫地為河，撮壤成山，坐致行廚（飲食自來），興雲起火，無所不作也。」《抱朴子．雜應篇》又說：「鄭君（葛洪之師）云：服大隱符十日，欲隱則左轉，欲見則右回也。……或可為小兒，或可為老翁，或可為鳥，或可為獸，或可為草，或可為木，或可為六畜。或依木成木，依石成石，依水成水，依火成火。此所謂移形易貌，不能都隱者也。」因此而有五遁之法，依於金、木、水、火、土之任何一物，皆可遁形而去。這種魔術，雖也神祕，但是並不稀

罕，用藥、用符、用咒、用心力（定心能發神通），均可辦得到的。近世世界享名的大魔術師，和印度的瑜伽術師，均有若干變化的能力。

古來道士，能夠變化隱遁者，固然是有，但也不是尋常的事，能夠隱遁避世的，就美其名卅「白日飛昇」；不能隱遁而老病死去的，道書中又製造出一種美名，稱為「尸解」；或因刀兵而死的道士，另外再造一個美名，叫作「兵解」。雖然《集仙錄》中也有說明：「形如生人者，尸解也，……有死而更生者，有未斂而失尸者，有髮脫而形飛者，皆尸解也。白日解者為上，夜半解者為下。」

道教為何如此的重視肉身的永存，因為道教有唯物論者的思想，除了肉體，沒有精神。《酉陽雜俎》中說：「三魂營骨，七魄衛肉。」道教認為人的精神是三魂七魄，實際上三魂七魄僅是骨肉之身的異名，依舊是唯物思想。

第五節 道教的經典和派別

老子的神話

佛教來華之前，中國有哲學系統的道家一派，有陰陽術數的方士一流，但還未將道家與方士混合而成道教。佛教自兩漢之間輸入之後，道教也由教匪混合方士及道家而成立。但是，黃老之學的成為宗教的信仰，至少要比佛教的輸入晚了一個世紀。佛教來華為漢明帝永平十年（西元六七年），已為近世史家所公認。張道陵生於漢桓帝時，桓帝延熹八年（西元一六五年）始有以黃老為崇奉對象的歷史記載（《後漢書》卷七及三二）。在此之前，黃帝是屬於方士傳說中的遠祖，老子是哲學範圍內的先哲，未嘗把二者聯合起來當作宗教的神道。

凡是高級的宗教，必須具備三個要素：1.教主，2.教義，3.教團。這在佛教，當釋迦成道之後不久，便已完成，稱之為佛、法、僧的三寶。道教有鑑於此，首先拉出一位老子做教主，雖然老子有好幾位，例如尚有老成子、老萊子等。《道德經》究係何人所作，至今仍是一個未解的謎。道教徒便以李耳做了教主。到了六朝時代，又偽造出種種老子化身的神話，例如王圻的《續文獻通考》所載：「葛稚川卅：老子無世不出，數易姓名，出於黃帝時，號廣成子；周文王時，號燮邑子，為守藏史；武王時，號育成子，為柱下史；康王時，號郭叔子；漢初為黃石公；漢文時，號何上公。」後來又有《老子八十一化經》；更有老子一炁化三清之說。老子成了元始天尊的應現，是太上老君，是玄元皇帝，唐玄宗（西元七一二～七五五年）時又將之封為玉皇大帝。老子的身分，越變越崇高得神乎其神了。其實，這也是學自佛教的，佛教以為釋迦牟尼是化身佛，釋迦的清淨報身，是在色究竟天的盧舍那佛。道教便說老子是住於大羅天的元始天尊的化身了，甚至晉朝的道士王浮等，反而編出一套謊言，寫成《老子化胡經》，說釋迦牟尼佛，也為老子所化，真是可笑！

道經與佛經

有了教主，同時也需要教義，於是，大批的經典出世了。偽造經典是一件苦事，有思想有文才的道士們，究竟不多，多數的道士就拿佛經做藍本，略微更動一些章節和名詞，佛經就成了道經。例如〈真步虛品偈〉的「有見過去尊，自然成真道，色身如金山，端巖其微妙，如淨瑠璃中，內現元始尊，聖尊在大眾，敷衍化迷強。」此節完全是抄擬佛教《法華經》的：「又見諸如來，自然成佛道，身色如金山，端坐甚微妙，如淨瑠璃中，內現真金像，世尊在大眾，敷衍深法意。」

乃至道經的經目，也擬佛經來命題。例如道藏目錄中的《高上玉皇本行集經》、《太上老君父母恩重經》；在法琳法師的《破邪論》中所舉的《道士法輪經》、《智慧觀身大戒經》、《老子大權菩薩經》、《靈寶法輪經》等皆是。如果以比較語言學的角度來讀道藏，道藏之中來自佛教梵文轉譯的東西，實在多得不勝枚舉。

道藏與釋藏

偽造的道書多了，便效佛教而成立道藏。佛教在北宋以前尚無整套雕版印刷的《大藏經》，但有單行流傳的各類典籍，可是，三藏十二部的內容及名目，佛教是由來已久的。佛教的經錄，早在晉代便已編出。因此道教成立道藏，也就效法佛藏的分類法，佛藏分經、律、論三藏，性質的分類則有十二分教或稱十二部：長行、重頌、授記、孤頌、無問自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、未曾有、論議。道藏則名之為三寶三洞十二部，據小柳司氣太《道教概說》第三篇第二章的介紹如下：

道教的經典，多為「天啟」。住於三天之三君，各啟示三經：

玉清宮之天寶君，啟示洞真部，教化大乘者。

上清宮之靈寶君，啟示洞元部，教化中乘者。

太清宮之神寶君，啟示洞神部，教化下乘者。

三經即為三藏，每藏各分十二部：本文（說第一原理）、神符（護符）、玉訣（祕訣）、靈圖（鬼神像）、譜錄（教法沿革）、戒律（修道之律規）、威儀（齋醮儀式）、方法（拘制魂魄之術）、眾術（煉丹）、紀傳（老子等的傳記）、讚頌（偈頌）、表奏（奏上鬼神的祈願文）。

依道教自稱，他們的三洞十二部經，都是元始天尊所化三清的三君啟示，往往都是從天而降，及神仙親授的。但據佛教的北魏學者甄鸞法師的《笑道論》第三十一，則證明《靈寶經》是張道陵所作，《上清經》為葛玄所作，《三皇經》為鮑靜所作。又據唐朝玄嶷法師的《甄正論》說：洞真部多為葛玄、陸修靜、顧歡等所作，洞神一部為張道陵所作。道世法師的《法苑珠林》卷六九，列舉漢之王褒作《洞玄經》，張道陵作《靈寶經》，吳之葛洪作《上清經》，晉之王浮作《老子化胡經》，鮑靜作《三皇經》，齊之陳顯明作《六十四真步虛品》，梁之陶宏景作《太清經》及眾醮儀，隋之輔惠祥作《長安經》。

由此可知道教的道藏，乃集作偽模擬的大成。

道藏的編纂

照道教的說法，道藏起始甚早，例如《漢書．藝文志》所列的目錄中，道家者流三十七家九百九十三篇，房中者流八家百八十六卷，神仙者流十家二百零五卷。此三流之書，除已失佚之外，均為後世道書之所必收。實則此三流不是道教的神學書，而是哲學書及方術書。

但是到了《隋書．經籍志》中，道書就多了，計有經戒三百零一部九百零八卷，餌服四十六部一百六十七卷，房中十三部三十八卷，符籙十七部一百零三卷。共為三百七十七部一千二百一十六卷，道藏也就出現於世了。

宋朝鄭樵的《通志．藝文略》中，將道書詳細分二十五類：老子、莊子、諸子、陰符經、黃庭經、參同契、日錄、傳、記、論、書、經、科儀、符籙、吐納、胎息、內視、道引、辟穀、內丹、

外丹、金石藥、服餌、房中、修養。此二十五類共計一千三百二十三部三千七百零六卷。

北宋第一次開版印刷的佛教《大藏經》，稱為《開寶藏》，共為四百八十函一千零七十六部五千零四十八卷。宋世的道藏部數已超過當時的佛藏，卷數也快趕上了，可見道教有意要和佛教一爭長短。那兒來的這些道書？濫竽充數的實在不少，例如張君房的《雲笈七籤》中說：雖是《明使摩尼經》，也被收入了道藏。

正因為道藏係由道士們的拉雜模擬的偽造，到了元朝憲宗時代（西元一二五一～一二五九年），除了《道德經》之外，全部道藏皆被焚燬。起因是道教受元帝的優遇，並命道教管理「天下應有的出家人」，道士要僧人迎拜，並通管僧尼，同時又「毀夫子廟，毀佛像，佔梵剎四百八十二所」。這是由於全真派的丘長春受到元太祖成吉思汗（西元一二〇六～一二二七年）的敬信，所以道徒專橫跋扈，但到憲宗時，丘長春死了，僧道屢辯於帝前，道士每皆詞屈，故有祁真人志誠、李真人德和、杜真人福春等人照實自供：「據道藏經內，除老子《道德經》外，俱係後人捏合不實文字，情願盡行燒毀了，俺也乾淨。」（見《至元辯偽錄》）

現行的道藏，是明朝萬曆年間（西元一七五三～一六一九年）重修的，刊於北平白雲觀。明代的白雲觀道士白雲霽，為道藏目錄作的詳註，已載清代的《四庫全書》。所列諸書，多係摭拾以增加其卷數。晚近由白雲觀交給上海涵芬樓影印的道藏，已多至五千五百冊五千四百八十五卷，比開寶版的佛教藏經，還多出四百三十七卷。既經元朝焚燬了一次，又從那裡來的這許多道書？自然是廣事摭拾收羅而來。例如《漢書．藝文志》中除上述三家之外的名家、法家、墨家、兵家、農家，以及占星、陰陽、五行、雜占卜、醫經、醫方等凡百數術方技之書，皆被收盡，乃至佛祖傳真、聖賢貫脈等佛教及儒家的書，也成了道藏的內容。

不過，道教始終遜佛教一籌，日本在大正年間的《新脩大藏經》正續兩編，包括佛書已達三千零五十三部一萬一千九百七十卷了，而且多數的中國著作尚不在內。

道教的戒律及倫理

道教和佛教的密宗一樣，絕對主張師師相傳，極端不許無師自通，這是最大的戒律。《太上太宵琅書》說：「天地布氣，師教之真，真仙登聖，非師不成。心不可師，師心必敗。」

道教有一百八十戒，說是老君授給《太平經》的偽著者于吉，戒的內容，大要與《太上感應篇》所列的大同小異。《太上感應篇》是承《抱朴子》並吸收了佛教及儒家的思想而編成，故亦為晚近數百年來儒釋道三家共同接受。明代袁了凡的「功過格」，即是受了《太上感應篇》的啟示而訂定。

道教的基本思想，主張人力可以勝天，所以藉養煉而改造性命，而長生不死；但也覺得凡夫是受神明監視，所以要行善止惡而求神明的保佑。《抱朴子．對俗篇》說：「行惡，大者司命奪紀，小者奪算。」又說：「人欲地仙，當立三百善，欲天仙，當立千二百善。」同書〈微旨篇〉說：「大者奪紀，紀者三百日也；小者奪算，算者三日也。」這是行惡而為神明奪去壽命之日數的意思。行善是什麼呢？同篇則說：「慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲；樂人之吉，愍人之苦，賙人之急，救人之窮；手不傷生，口不勸禍；見人之得如己得，見人之失如己失；不自貴，不自譽，不嫉妒勝己，不妄諂陰賊。如此乃為有德，受福於天。」這是兼採了佛教及儒家的倫理思想而成的。葛洪雖強調以丹鼎求長生，如果煉丹不成，等而下之，則以行善止惡的道德生活，來免除夭損之禍。

到了宋朝的《雲笈七籤》，列出道教的五戒十善，乃係受佛教的五戒十善的思想影響而成。其五戒是：1.不殺生，2.不嗜酒，3.不口是心非，4.不偷盜，5.不淫色（佛教則以殺生、盜竊、邪淫、妄語、飲酒為五戒，乃全同）。其十善是：1.孝順父母；2.忠事君師；3.慈心萬物；4.忍性容非；5.諫

諍蠲惡；6.損己救窮；7.放生養物；種諸果林；8.道邊舍井，種樹立橋；9.為人興利除害，教化未悟；10.讀三寶經律，恆奉香花供養。

全真教

道教是混合陰陽術數及老莊思想而成立，當它吸收了儒家思想，尤其是佛教思想之後，一當時機成熟，便形成分裂，南宋時代成立於河北遼金治下的全真教，即是一例。那是新道教或北宗派，張天師則為南宗派，全真教的實力後來竟在天師派之上。全真教的創始人王[土/口/(吉*吉)]（號重陽子），四十八歲遇呂洞賓的化身而得仙術。他以《孝經》、《道德經》、《般若心經》教人。弟子有譚處端等七人，而以丘處機（長春子）最能光大其教。後來以北平的白雲觀為全真派的大本山，名為道教的叢林，制度全仿佛教的大叢林；他們的生活公約也叫作「清規」，內容大致也與叢林清規相似，共為二十三條。例如用有「開靜」、「安單」、「遷單」、「鉗捶」、「出坡」、「叢林」、「常住」、「十方」、「檀信」等名詞，都是佛門的常用語。

因此，元朝的全真教雖曾一度侵凌佛教，到了明朝之後，釋道已不分家，也不再相互排擠，道士可以到佛寺中去掛單，可以隨同僧人一齊上殿過堂和禮佛誦經。同時也把天師派的在家道徒，貶稱為「火居道士」，自稱出家的道士為「全真」，因而得到全真派的派名。

晚近的道教，只剩下了以齋醮符籙來應付民間的迷信，雖然道教的歷史及其內容多涉作偽與荒誕，但在醫藥衛生方面，道教給予我們的貢獻確實可觀，對民間勸善方面，也有其相當的功績。所以我們在研究道教之餘，仍不得不以尊重的態度來看待它。

第六章 少數人的宗教

本章所稱的少數人，與一般國家所稱少數民族的意義相同。世界性的宗教，稱為大宗教，例如：佛教、基督教、回教。雖非世界性但有很多信徒的宗教，稱為多數人的宗教，例如：印度教、道教。信仰的人數不多但尚沒有滅亡的宗教，便是本章所稱少數人的宗教，此有很多，例如：日本的神道教、韓國的太乙教、越南的高臺教、中國新成立的軒轅教，乃至猶太教也屬這一類型。本書除將猶太教另章介紹外，僅選取印度的耆那教與錫克教，波斯的祆教，中國的理教做代表，因為這幾個宗教比較重要。

第一節 耆那教

耆那教的出現

印度的宗教思想，在西元前第六、第七世紀之間，由於恆河流域新興民族的王者階級之保護，自由進步的風氣盛行，這一風氣的出現，乃在對於婆羅門《吠陀》宗教的革命。於是，以祭祀為主的婆羅門教，一時失去了民眾的信心。代之而起的，分為兩大流：1.在思想的原則上，仍舊尊崇《吠陀》聖典的，有六派哲學的漸次發展。2.在宗教的信仰上，完全反對婆羅門教《吠陀》神學的，有六師外道的興起，此又可稱為反《吠陀》的沙門團。站在佛教的立場，耆那教即是六師外道之中的一種；站在整個印度文化的立場，佛教則是反《吠陀》的沙門團之一種。

耆那教的教主，今日已被公認是摩訶毘盧（Mahāvira）。事實上，依照耆那教的經典所傳，摩訶毘盧乃是第二十四祖。初祖是勒裟拔提婆（Rishabhadeva）；但從初祖到二十二祖均為史前人物，年代難明。二十三祖名叫波爾斯伐那多（Pārśva-nātha），約為西元前第八、第九世紀的人物，乃係剎帝利武士階級，曾棄家修道於婆羅奈斯（Vārāṇasī）之林中。入定八十四日，成道後雲遊宣化，為時七十年。凡其弟子，均須遵守：1.不殺生，2.不說謊，3.不偷盜，4.不聚財。教徒可以結婚。

二十四祖摩訶毘盧（義為大雄），本名伐彈摩那（Vardhamāna），其父悉達爾德爾多（Siddharthartha），是武士階級的王者。伐彈摩那生於崗陀羅摩（Kundagrama 今之比哈省）。及長，即與耶素陀（Yashoda）公主結婚。到三十歲時，即出家修道。在外餐風宿露，戴月披星，苦行修禪，經十三年，乃獲覺悟，而成為「耆那」（Jina），成為全知、全能、全福的聖者。Jina一字在語源學上，乃為戰勝者或征服者的意思。因為它是一種剛毅勇敢的宗教，亦是自力自助的宗教。他們著重於默念聖哲而自淨其心，篤信道德律之因果，而不信上帝能夠赦罪。稱信徒初名為「解脫者」，後稱為耆那（Jaina）。摩訶毘盧的時代，約與佛教的教主釋迦牟尼（Śākyamuni）同時而略早。宣揚他的教義有三十年之久，七十二歲時，逝於王舍城（Rājagṛha）附近的波婆（Pāvā）。佛經中所稱的尼乾子外道，就是他了。

耆那教的教理

從哲學的本體論上說，耆那教頗與佛教不同。佛教主張「諸行無常」，認為世間的任何事物，毫無真實的常法可言，皆為隨時間而生起的異滅之相。耆那教則將本體分成兩種特性：一為「本質的特性」（Essential Substance），一為「附帶的特性」（Accidental Substance）。附帶的特性發生作用，則去來無定，彼此變更；本質的特性乃是本體的繼續存在，為永恆不滅的常法。佛教不以為有永恆不滅的靈魂，耆那教則堅信靈魂的永恆。故以佛教的見地，耆那教乃是「常見論者」。

耆那教把本體的延伸，又分為兩類現象；也就是說：本體是由兩大現象的擴展而顯現，那就是「命」（jīva），及「非命」（ajīva），也就是精神的及物質的兩種。「命」即是生命體，即是靈魂的別名。靈魂又分為解脫的及非解脫的兩類。非解脫的靈魂又分為靜止的及活動的兩類。

活動的生命體又分為四類：1.具有觸、味兩種根識的，如介殼、蝸牛等。2.具有觸、味、香三種根識的，如螞蟻、水蛭等。3.具有觸、香、味、色四種根識的，如蚊、蚋、蜂等。4.具有觸、色、聲、香、味五種根識的，如人類及高等動物。至於靜止的生命體的肉體很單純，僅有觸的意識而已。所謂「非命」，它的內容是佔有空間的事物，例如：法、非法、虛空，以及物質。物質又分兩類：1.地、水、風、火的混合物，2.地、水、風、火的原子。

耆那教對於靈魂的概念，則以為靈魂居於不同的肉體中，是由於過去所作業的傾向與影響。靈魂沒有一定的形狀，乃依肉體的形狀而定。靈魂雖是無形，卻不是無限，乃隨同所附的肉體而擴展。靈魂雖佔有空間，但只是在空間的不同部分有所出現，並非像物質一樣地佔有位置。所以，靈魂是瀰漫於空間，一個靈魂並不妨礙另一個靈魂同時出現在同一個空間位置。

耆那教以為，靈魂本屬於完善的，並具有無限的能力，所以仍可能獲得無限的智識、無限的能力、無限的信解、無限的歡愉。得到此等無限的條件，便是使得靈魂的本身要除去一切的障礙。此所謂障礙，即是由前世所造的業，而受到了現世肉體物質的束縛。故其深信：我人的身體，雖由父母所生，然而我人出生的環境、體質、膚色、容貌、體形、夭壽等等，則為前世的業因所感。因此，耆那教將靈魂的束縛，分為兩項：1.靈魂被業力所牽，名為「內在的束縛」；2.靈魂與事物發生了關係，名為「物質的束縛」。

如何能將束縛和障礙的靈魂得到解脫？有兩個步驟：1.「制御」（Saṃvara），即是不使新的事物繼續注入靈魂中去。2.「寂靜」（nirjara），即是將已與靈魂混合在一起的事物排除出來。其實踐的方法，則為正信、正知、正行，合稱之為三寶（Tri-ratna）。

耆那教的道德律

此所謂的道德律，即是正信、正知、正行的三寶，由此三寶，可成為耆那。

（一）正信（Samyag-darsana）：此即我人對於真理所持的尊敬態度。但是，耆那教並不要求其信徒，盲目地信賴其聖者的遺訓。故其聖人牟尼伯陀羅（Manibhadra）曾說：「我並不偏信於摩訶毘盧，亦不反對伽毘羅（Kapila）及其他學人。不論何人之教理，只要其合乎理性，我皆接受之。」這與佛教主張的「依法不依人」，可謂相同。

（二）正知（Samyag-jnana）：對大覺大悟者生起了正確的信仰，再研究大覺大悟者的教理，即是得到正知。但在學者的自內親證的正知，乃在於如實的認知「自我」。這要實踐了正行，才可使「自我」從「非自我」中解放出來。

（三）正行（Samyag-caritra）：人們如欲不使新業發生，並使舊業根絕，那就應該依據耆那教理，實踐七條善行：1.遵守五誓。2.慎言行，授施捨，戒殺護生。3.思想言行，要有自制的工夫。4.行十善——寬恕、直爽、真實、謙遜、克己、犧牲、清淨、無欲、苦行、獨身。5.禪修。6.克服由飢渴冷熱而起之苦惱。7.達到平和、真純、無欲及至善的行為。依之而行，即可獲得四種完善：1.無涯的知識，2.無限的信仰，3.無量的力能，4.無盡的歡愉。

五誓的內容

耆那教雖有七條善行，但也不是一致主張人人皆須有七條。有些耆那學者以為如能實踐五誓即可。所謂五誓略介如下：

（一）不殺生：依照摩訶毘盧的看法，認為有情眾生固然有靈魂，即使植物、礦物、風火等，也有靈魂。並認為一切眾生，皆具有同樣的力能，眾生的存在也是基於互惠互助的原則，所以嚴禁殺生及不傷害萬物。今日印度的耆那教徒，即有在鼻孔上覆一塊四方白布，以免因呼吸而傷害到空氣中的小蟲。但對初信該教的人，則往往勸其先由勿傷害具有兩種根識以上的生命開始。

（二）不妄語：說話要真實，並要能使人悅耳而生善念；應制伏貪、瞋、癡三毒；應制戲謔的言辭。

（三）不偷盜：他人的財產，猶如他人的生命，劫奪他人賴以活命的財產，無異劫奪他人的生命。

（四）不邪淫：此可解釋為守獨身。耆那教學者更有認為不但對性慾應節制，縱然是淫念也須停止，甚至凡是容許他人生起邪淫的言行者，亦在禁止之列。

（五）不執著：應捨棄對於外境任何事物所生的依戀心。此即是束縛之靈魂求得解放的工夫。

無神的宗教觀

無神論的宗教，只有印度出現了佛教及耆那教。宗教而站在無神論的立場，殊為不易。耆那教之無神論，其理由如下：

（一）神或上帝，我人無從認知：人們之說有上帝的存在，乃是由於推論而來。例如每一件事物，即是一種產品。產品乃由生產的人所造作。因此，視世界也是一種產品，所以世界也必有一製造的神或上帝。實際上我們並不能證明世界是一種產品，世界雖具有組合的原理，好像是產品，組合世界的元素卻是永恆的存在，並非是一種產品。同時，任何產品的製成，必由製造者的手足將產品製成，神或上帝既屬無形，無形的神怎麼能使物質造成世界？

（二）宇宙的創造神，根本不存在：1.假若神是萬能的，那麼，一切物體均為神的創造。可是，我人日常所見的事物，均為人造的而非神造的。2.一神教者認為神只許有一個，如果由許多的神，依照各自的計畫創造宇宙，宇宙即不能和諧。此說也非真理，例如蟻塚及蜂巢的建築，即是群體的創造成果。3.一神教者以為神是永恆而完善的，也有矛盾之處。所謂完善，是除去了不完善而來，神若從未有過不完善時，則稱神為完善，乃幾近戲論了。

因此，耆那教否認有世界創造神的存在，他們以大覺大悟的完善人格，代取了神教的上帝而向之祈禱，以求指示迷津而已。實際上，世界的神教者，自原始人類的信仰而至一神信仰，他們所信的神，無一不是推想及擬人化的產物。並且也與社會制度有關。不統一的社會，有不統一的許多神；君權無上的社會，即會產生君臨式的一神信仰。理性的宗教，即對神的存在加以邏輯的考察，故有佛教及耆那教起而否定了專斷性的一神信仰。

耆那教的分派與佛教

耆那教在尼乾陀若提子（Nirgrantha-jñātaputra），即摩訶毘盧的時期，已成立了教團，擁有沙門一萬四千，比丘尼三萬六千。大弟子有十一人，其中二人於摩訶毘盧死後，繼續弘揚並發展此派的教勢。二百年後，在旃陀羅笈多王時，北方摩揭陀的教徒與南方迦爾奈多的教徒，在思想上發生了爭議。南方的屬於保守派，遵行摩訶毘盧的遺教，主張極端的苦行，稱為「裸體派」（Digambaras）。他們認為瑜伽苦行的人，應捨棄一切，即使衣褲，亦須捨棄。此派對於婦女的解脫，認為須轉男身之後始得。北方的比較進步，雖亦接受二十四祖的教理，卻以二十三祖波爾斯伐那多的見地為準，他們比較寬宏而能容納眾見。身穿白衣，稱為「白衣派」（Śvetāmbaras）。此派認為婦女亦可即身解脫。

白衣派的耆那教徒，實是受了佛教的影響。佛教不主張極端的苦行，佛教認為男人、女人出家者，均有即身證得離欲阿羅漢的可能。在家學佛的男女居士，均有即身證得第三果的可能。因此耆那教徒的白衣派在不知不覺中接受了佛教的義理，他們也對佛陀及佛的聖弟子們崇拜，一如崇拜他們的耆那及其聖弟子們。崇拜耆那的聖地，也崇拜佛陀的遺跡。甚至把其教主的一生傳記也盡量地寫得和佛陀的傳記相似。後來印度教有了女神崇拜，耆那教受其影響，也推出了一位叫作夏薩那提（Śāsanadevi）的命令女神，加以崇拜。

耆那教與佛教的相同之處很多，例如：同樣是無神論者，同樣信因果律及業力，同樣追求解脫，同樣以為道德的生活是解脫的階梯，同樣否定《吠陀》的神聖性，同樣不信祭祀。兩教不同之處也多，例如：佛教主張諸行無常，耆那教主張宇宙的本體是永恆的；佛教主張諸法無我，耆那教主張靈魂是永恆的常我；佛教主張眾生之中唯有情有神識，耆那教主張有情無情的一切物均有靈魂；佛教主張有情的神識乃是業熏成為種子的假名，並無不變的本體，耆那教主張靈魂是永恆的本體，業的造作是附屬於靈魂而牽引受報。

耆那教散布在今日的印度北部，信仰者尚有數百萬之眾，且多為工商界的人士，極為富有，所立寺廟、學校、醫院，多很莊嚴堂皇。

第二節 錫克教

錫克教的教主

錫克教（Sikhism）是印度晚出的小宗教，但在今日，信徒尚有六百萬以上，比起耆那教的人數，它是略佔優勢了。此教散居於西北印度的旁遮普省，以前僑居於上海的印度巡捕（俗稱紅頭阿三），大都就是錫克教徒，他們在上海也有兩座寺院。

錫克教的教主名叫難能（Nānak），西元一四六九年生於印度旁遮普省的拉和縣塔爾華堤村，父親是武士階級，現在已將該村改名為難能村，他死於西元一五三八年。由於他的母親信仰宗教極其虔誠，故在幼年時代，就受到深厚的宗教教育。據說難能七歲信仰宗教，九歲即能讀通波斯文的經典。後來錫克教的經典，大多由波斯經典的脫胎，許多的教訓，則為他自己的經驗。傳說他在九歲時，即向婆羅門教徒講道。

他的父親在政治上很有地位，並且使他得到一份很好的職位，在拉河省督的幕府中充當文案。但他對於名利心很淡，他所關切的是宗教，因此離家修道；唯其對於當時的各宗教均不滿意，所以立志改革宗教。他在最初修道期間，頗有耆那教的苦行作風。他出身於印度教家庭，又常接觸到回教中人，印、回二教常有衝突，他便主張在宗教的領域上，並無印度教與回教的分別。他堅信一神教，主張真純的內在信仰，反對偶像的崇拜。因此他有一偈（依周祥光《印度通史》一八一頁所譯）：

「上帝只有一，其名卅真理；
或名創造神，或謂精神晶；
不懼與不害，亦無時空限；
既是無生品，永久長存在。」

他雲遊各地，行遍印度各城，到過錫蘭和喜馬拉雅山，更到過回教的聖地麥加。他以堅定不拔的信心，忍受了各種的痛苦，向眾人諄諄勸告，所以有很多的印度教徒及回教徒，變成了他的信徒。他所最注重的，就是承認上帝為萬能的神，是最大的權威者。

難能死後，他的信徒遂創為錫克教。錫克（Sikha）為弟子的意思，由弟子所成立，並奉難能為其教主，嗣後也分了派；有的以難能為神道之一而加以崇拜；有的雖不以他是神，但也對他極其尊敬。前者近於印度教的信仰，後者近於回教徒對穆罕默德的看法。

錫克教的演變

難能臨終之時，曾提名其弟子奧伽特（Angad）為他的繼承人，成為錫克教的第二祖。他的信徒在奧伽特的領導下，成立了錫克教的獨立團體，以古魯（Guru）之名尊稱歷代的祖師，由祖師統率教團。

難能的遺作，即為錫克教的教義。到了十六世紀之末，由第五位古魯，阿爾求恩（Arjun）編集，而為根本經典，稱為《格蘭經》（Granth）。至第十位古魯，又第二次編集此教的經典，稱為《古爾蒙開》（Gurmukhi 意為師之金口）。此教經典為詩歌體，其中的大意，都是形容上帝的默示

和對人們的勸戒，其性質類似《舊約》中的詩篇。錫克教徒極其敬重他們的經典，然而，至少有百分之九十的信徒，只知把經典當作偶像崇拜而不研究它的內容，這種精神正與回教徒之對於《古蘭經》的態度相似，雖不拜偶像，卻把經典取代偶像的地位而加以崇拜。

第三祖是阿摩爾陀斯（Amar Das）。他使錫克教正式成為一個有其自己之思想及習俗的社團。

第四祖是羅摩陀斯（Ram Das 西元一五七四～一五八一年）。他在旁遮普的阿姆梨多沙地方，確立了錫克教的本部區。

第五祖是羅摩陀斯的幼子阿爾求恩（Arjun 西元一五八一～一六〇六年）。此人智勇兼備，富於組織天才。因在第四祖時代，即對軍事深有興趣，使錫克教的本區，儼然成為一個軍團組織，並改古魯為世襲制。到了第五祖時代，錫克教的教區，在政治、軍事、經濟上已形成一個王國的局勢。正因如此，便引起了印度的回教皇帝迦亨基（Jahangir）的猜疑，乃無緣無故地把他處死。

軍事化的結果

可是，錫克教的精神大致是從回教學來的，所以它的信徒們具有狂熱的信仰，也有勇悍的行動，何況他們本已組織嚴密，武力強盛。故當第五祖一死，激起了全體教徒的奮死反抗。因此而使宗教的信仰，變成了軍事的戰鬥。到了第十位古魯各文迪（Govind），為了報復殺父之仇，乃立誓要滅回教的帝國，唯以實力而言，這是不可能的。於是入山修煉，期能得到神通，並祀女神杜爾嘉，求神助力。對於教徒則施以軍訓，將全體教徒名為獅子（singh），皆蓄長髮並佩以劍，與回教徒做長期的周旋戰鬥。又重編經典，使原先平和色彩的根本經典，化為鼓舞慷慨悲憤的諸種規律，規定教徒的生活起居，養成狂熱勇猛的風氣。本來是信仰上帝萬能的宗教，到此已變成迷信祖師古魯的意志的狂熱之徒。此一形勢，也使回教的王朝頭痛，雖然流了很多信仰者的鮮血，錫克教仍如野火燒不盡的春草。等到回教的王朝在印度覆亡，錫克教的軍隊曾一度大張其勢。後來英國的東印度公司，在印度做了帝國主義者所做的事，錫克教才又放下武器，再度成為一個宗教的團體。因此，有人以為，錫克教的作風實無異是印度土產的回教。它的本質，的確是由「可蘭奉獻，否則刀劍」的回教而來，無怪它會走上軍事狂熱的路上去了。

第三節 祆教

波斯的宗教

本節所講的祆教，即是波斯的宗教。古代的波斯，即是現代的伊朗。在前面講過，波斯的伊朗人，原與印度的雅利安人是同一血統。雅利安人進入印度，發展出《吠陀》的婆羅門教，伊朗人留在波斯的，則出現了祆教。但由於兩個宗教是出於同一民族的分張，所以兩教之中所持的宗教信仰及其所信的神祇，也有好多是出於相同的淵源。

但是，由於波斯的天然環境，促使波斯的宗教形成一種特色，那就是善惡二元論的宗教，即是第二章所說的二神教。因為波斯的民族，具有快活的氣質及勇健的人生觀。然其生活於高原地帶，農地的耕作不易，卻又必須要與大自然的力量戰鬥，克服寒暑的氣候，乃成了他們日常的生活。於是，將此來自大自然的敵人認作可惡的力量，唯其雖有可見及不可見的惡敵和人作對，人們卻不該對此世界失望。因為除了惡敵，必然尚有保護人們的善的力量。終究，邪不敵正，善的力量必定可以征服惡的力量。所以，波斯人在如此的情況之下，一方面毫不氣餒地與可惡的力量戰鬥，一方面

又祈禱善的力量保護，把世界視作善與惡的戰場，亦即是光明與黑暗的戰場。由於這種信仰的基礎，開出波斯的文化、政治與宗教，乃是著重於現世生活的，是戰鬥態度的。

因此，在政治方面，西元前五百五十年左右，波斯出了一位雄才大略的國王，叫作居魯士（Cyrus 有譯古列斯）。至西元前五百三十九年，又使巴比倫成為波斯的附庸，也成了巴比倫霸業的繼承者，征服了全部的小亞細亞。在宗教方面，即產生了善惡二元論的祆教。

拜火教與祆教

印度歐羅巴民族對於火的奉祀，幾乎是一致的，不過希臘與羅馬的祀火，是當作祖神崇拜的；印度雅利安人的祀火，是對火神阿耆尼的崇拜。它的職能，是在施恩於眾，拔苦予樂；波斯的火神阿脫爾（Ātur），職能是在滌妄焚垢。

我國稱拜火教者即為祆教。例如《唐書．西域傳》說：「西域諸胡事火祆者。」《酉陽雜俎》也說：「德建國烏滸河中，有火祆祠。」這似乎是說拜火教就是祆教，其實拜火教與祆教是有區別的。

在祆教之前的古波斯人，以火神阿脫爾是主神阿訶羅莫他的兒子，嘗與惡神阿劣曼的部下叫作阿斯赫大訶迦（Azhidahaka 毒蛇之義）的戰爭，火神阿脫爾即用他的火光誅殺毒蛇；此是以毒蛇代表罪垢和黑暗，以火代表潔淨和光明的象徵而起。這個觀念，到了西元前第六世紀時，因為以色列人做了巴比倫人的附庸，又做了波斯的附庸，以色列人嘗被巴比倫人集體放逐到美索不達米亞，接觸到了波斯的宗教，又被好心的波斯大王居魯士釋放，回到巴勒斯坦時，以色列人就接受了波斯宗教二神信仰的要素，把他們原先的耶和華上帝屬性中的暴惡面，分裂出了一個魔神撒旦，波斯惡神阿劣曼的部下是毒蛇，以色列的《舊約》中也就將撒旦寫成是一條蛇。關於此點，待到第七章中再加說明。

至於祆教之被認為即是拜火教，也非無因。祆教產於波斯，故對火的奉祀，仍不放棄；但在祆教的祀火，僅是枝末的祭式，已非主要的教義。

祆教的教主

祆教的教主叫作瑣羅亞斯德（Zarathustra）。所以，此教既被稱為莫他教（Mazdeism），又被稱為瑣羅亞斯德（Zoroastrianism）。瑣羅亞斯德約生於西元前六百六十年，據傳說：他是由一個十五歲的童貞女所生（此為耶穌由童貞女生子的先例）。他在童年時代即已非常聰慧，並且宅心仁慈，愛護一切動物而不加傷害。三十歲開始傳道，信仰最高的主神阿訶羅莫他；莫他教之名，即由此神之名而來，此為清潔高尚的正義善神。崇信此神的瑣羅亞斯德，他自信也能自身達到聖潔的地步。他自稱是阿訶羅莫他的使者，神派他來向世人傳道，勸世人悔改。他願犧牲其一身的幸福，而為阿訶羅莫他神的使命來努力工作。他勸人勿飲酒、勿邪行、勿欺誑，而以真理清潔為其教旨。

瑣羅亞斯德是個誠實而剛直的人，敢以直言，不畏權勢，以致大家都對他抱著敬而遠之的態度。據說：他努力傳道十年，僅只得到一個信徒。但他並不灰心，終於受到了波斯國王及貴族大臣的信仰。他娶了波斯大臣的女兒為妻，他的女兒也嫁給了波斯的首相。他的宗教，即成了波斯的國教。因他娶了兩個妾，卻造成了與後來的回教一樣的多妻主義。又因他所信的主神贊成以武力鬥倒惡神，所以也激勵了波斯帝國的成長。

祆教的神

祆教的主神阿訶羅莫他，據祆教的經典《阿吠陀》（Avesta）之釋義稱，阿訶羅（Ahura）是「主」的意思，莫他（Mazda）是「智慧」或「賢」的意思。在瑣羅亞斯德以前的波斯人，已經把阿訶羅莫他當作善之神來崇祀，但是除了崇祀此一善神，同時還崇拜日月星辰、靈鬼牡牛之類的神，所以尚是多神教的性質。

到了瑣羅亞斯德，即完成了二元論的宗教信仰，他站在善的立場，崇奉主神阿訶羅莫他，又依阿訶羅莫他的啟示而與惡神阿劣曼鬥爭。阿劣曼經常驅使惡魔，誘惑人間，陷人以罪孽，給人以困惱。因而，主神阿訶羅莫他，即命其部屬征討諸魔，爭戰不已。兩陣相戰，各有勝負。所以人間的年景，也有豐凶的差異，但到最後，惡神必將敗北。故凡人當修德積善，誠心禮敬阿訶羅莫他，邀其福佑，以避惡神。

可見，祆教雖被列為二神教，其所事奉禮敬的，仍為一個主神阿訶羅莫他。

分期與分派

根據祆教的看法，將此世界的全部歷史定為一萬二千年，分作四個時期，每一期均為三千年。

（一）第一期的三千年中，為主神阿訶羅莫他的精神創造期。所造的物雖有感觸的知覺，卻處於不動的狀態。

（二）第二期的三千年中，為主神阿訶羅莫他的物質創造時代。在此期中，惡神阿劣曼的擾亂作用，也開始生起。

（三）第三期的三千年中，為善惡兩神的意志在此世界發生衝突的時代。瑣羅亞斯德即生於此期的末葉，奉善神之命而創立真的宗教——祆教。

（四）第四期的三千年中，為祆教支配世界的時代。最後，善惡兩神大會戰，惡神及其眷屬皆被消滅。

這種分期法是信仰的，當不是史實的，正如其他各宗教一樣。

波斯地處高原，水不易得，凡事多仰於火。也許有如西藏地方，有因缺水，乃至沐浴也用烤火來代替，所以火有潔淨與滌垢的作用。主神阿訶羅莫他常使火神征討惡魔，故成拜火教；主神之下另有一位太陽神密德羅（Mithra），太陽與火，同為光明清潔的象徵物，所以又有了太陽教（Mithraism）；善神是光明的代表，惡神是黑暗的代表，因此又有了明暗教（Manicheism）。主神住於天上，祀神乃對天祀，故被中國人稱為「示天」的祆教。太陽教在波斯的薩薩尼王朝（Sassanid 西元二二六～六五一年）時代稍前，曾傳播於羅馬帝國，一度成為基督教最危險的勁敵。明暗教創於薩薩尼王朝的初期，傳入羅馬，西元十二世紀，明暗教在中古時代的歐洲復活，而成為基督教的一個異端。

祆教傳入中國，據姚寬的《西溪叢語》所載：「唐貞觀五年（西元六三一年），有傳法穆護何祿，將祆教詣闕聞奏。勅令長安崇化坊立祆寺，號大秦寺，又名波斯寺。」宋朝志磐法師的《佛祖統紀》中也說：「太宗時，波斯穆護，進火祆教，勅建大寺。」但到唐武宗會昌五年（西元八四五年）滅除佛法之時，祆教同遭池魚之殃，從此遂在中國絕跡。

最小的宗教

祆教興起於波斯，可是波斯的祆教，幾乎已被後到的回教消滅，如今大概已不出十萬人口的教徒，可算是今日世界有名宗教之中的最小一個了。回教消滅祆教之際，其中的一部分教徒逃亡到了印度，總算倖免於難，保存了它的活標本，現在大半散居於孟買，被稱為帕栖人（Parsees）。不過，他們的人數雖少，對信仰大都極其熱誠，注重禮拜禱告，很能勤儉耐勞，崇尚自由意志，能夠樂觀進取。所以他們在印度諸民族中，可算是富裕、仁慈、有教養，且能善待婦女的人。

祆教產於東方，故也有東方宗教的特性，那就是不用武力或政治力量來做傳教的工具。當居魯士王征服了巴比侖的時候，不但不以他們作為國教的祆教信仰隨著政權向外推展，相反地倒是釋放了被巴比侖政權放逐出來的以色列人，並資助他們重建耶路撒冷的聖城。

第四節 中國的理教

祕密社會的宗教

在未談理教之先，需要談一下祕密社會的宗教，因為這是明末清季的中國宗教的一個大勢。明朝末年，滿清入關，入主中華，明末的遺民無不憤慨，既在政治及武力上無法達成反清復明的願望，便由愛國志士轉入地下，組織祕密社會，保養忠誠之心，以待時機的來臨。

但是，政治色彩的任何活動，均為當時的環境所不許可，於是藉著宗教之名以保存發展他們的實力，發展成為各種的祕密社會。歷史最久的一種，即是「白蓮會」。相傳此會起於元朝的韓山童，後來也稱為「白蓮教」。韓山童圖謀反元復宋，到了清朝高宗乾隆年間（西元一七三六～一七九五年），則有該教首領劉松及其徒眾，一再謀叛清廷。白蓮會之外，尚有各支派，例如「順刀會」、「虎尾鞭」、「義和拳」、「八卦教」等。八卦教中又分「大乘教」、「金丹八卦教」、「義和門」、「如意門」、「離卦教」、「坎卦教」等。餘如「義和團」（又稱大刀會）、「小刀會」、「理教」等，都是白蓮會的分支。

白蓮會係以念佛的名義為掩護，實際是在教忠、教孝，以圖推翻異族的統治。白蓮會的各分支，均以儒道釋三教同源的見地來作為宗教的信仰。起初均為政治的企圖，到了理教便漸漸變為宗教的一型。理教本出於道教，但據清德宗光緒九年（西元一八八三年），御史李璲的一個奏章中說到：「理門以戒人吸煙及飲酒為名，互相傳引，人數眾多，聞係白蓮教變相，教首在天津，請飭密拿。」以此可見，理教與白蓮教的運動，也有淵源。

除了白蓮會的主分支之外，尚有「天地會」、或名「三合會」、「三點會」、「洪門會」，此會的分支則有「清水會」、「匕首會」、「雙刀會」。另有一種「哥老會」，或稱「哥弟會」，分有青幫、紅幫，又有黑幫、白幫。

這些祕密社會，到了清末民初，有部分併入孫中山先生的興中會；有部分流為上海等地的聞人賢達；有部分成為地痞流氓；有部分則淨化而為宗教的形態，理教即其一例。

理教的教主

理教稱他們的教主為教宗，為祖師。那就是生於明末熹宗天啟元年（西元一六二一年）正月十三日的楊萊如，名宰，字廷賢，簡稱之楊祖。他是山東即墨人，是明莊烈帝崇禎十六年（西元一六四三年）的進士。明崇禎十七年，吳三桂引清兵入關，清帝順治登基，詔告天下，凡為明朝的遺臣逸

士，進朝加封。楊祖雖亦被詔，但卻堅不做貳臣，拒不出為仕。以孝母終養為志，以度人救世為願。可見，楊祖乃一明末遺臣，與白蓮會等祕密社會中人的性質相同。

從宗教的立場而言，楊萊如出身於道教的全真派下，是丘長春所傳龍門派中的人物。所以理教的目的，是求「了凡」而生於道教所說的「大羅天」。我們又知道，全真派的創祖王重陽，是以道教的立場而兼採儒釋教義的。所以理教的楊祖，即託言於清世祖順治三年（西元一六四六年）三月初三日，因在其母的廬墓守孝，感得觀世音菩薩化現一位老人前來度化，並授與《真理法經》，命他普度世人。理教因此即以觀音菩薩作為他們的信仰中心，稱之為「聖宗古佛」。但在三年喪服滿後，楊祖並未立即傳教，而是到河北的岐山瀾水洞，隱居潛修。到了清聖祖康熙四十年（西元一七〇一年），八十一歲時，始下山雲遊，廣結善緣。以他所採的藥物，製成「茶膏」，作為普勸戒煙、戒酒用的良劑。清高宗乾隆十八年二月初八日，以一百三十三歲的高齡，逝於河北的岐山。

楊祖的繼承人是尹祖，被稱為尹老先師，名岩生，字重山，號來鳳，乾隆初年生於天津科牛村。乾隆二十八年二月一日，接受了岐山楊祖所遣使者毛來遲送到的「法寶文牒」。乾隆三十年四月八日，首在天津永豐屯創立理教公所，尹祖自撰一聯：「公陳道義參佛理，所納心猿蕩凡塵」，以此說明他的宗教信仰是道釋雜陳。尤其是在清仁宗嘉慶十一年（西元一八〇六年）十二月初一日，臨欲命終之時，他對弟子們說：「眾師弟，余本月初八日，大數屆滿，要回大羅天，侍奉佛祖。」這是更加明顯，是用道教的底子，假借佛教的觀音，乃把觀音佛祖，送到道教的大羅天上去了！然而，如果不明理教的底蘊，一進理教的公所（教堂），你會以為是佛教的道場。因為理教公所正殿是供的聖宗古佛（過去正法明如來），又稱金身老佛爺，那就是觀音像；前殿供有彌勒像及韋陀像，很像是佛寺的山門；楊祖及尹祖的偶像則設在公所的樓上。

理教的教義及教儀

理教在義理上面，沒有什麼發揮；因其行法方便，道理單純，故在民間發展頗速，主要是在教忠教孝，教做一個平實的人，崇尚五倫，實踐八德，而且要恪守五戒：1.不邪淫，2.不竊盜，3.不吸煙，4.不欺妄，5.不飲酒。五戒之中，特別注意戒煙及戒酒，並且製成戒煙歌及戒酒歌，說明煙酒危害人生的道理。故從建立人間安樂的功用上說，理教是值得推行的。所以到民國以後，理教的活動已由祕密社會成為受國法保護的宗教社團之一，而且由國內發展到了東南亞各地。政府來臺之後，理教也在一九五一年開始傳教。臺北的理教公所，原來也就是佛寺。

若想知道理教的教理，那就請看理教的經典，它們是：《無字真經》、《在理真經》、《忠經》、《孝經》、《黃庭經》、《道德經》、《觀音經》、《心經》、《金剛經》。正好是儒、道、佛三教並收的陣容，與全真教初期所用的經典，幾無二致。

我們從楊萊如所造的《在理真經》，可以看出理教的內容，現在抄錄如下：

「靜守持念觀自身，耳目隨心聽潮音。
四海澄清光明現，當人居在五行中。
蓮臺上面持真語，法輪常轉運乾坤。
普照世境隨心變，貫滿崑崙三界明。
一切萬物俱有性，氣是玄妙性中根。
內裡陰陽誰識破，識破還是養性人。
大道不離方寸地，如若外尋枉勞神。
人能省悟師傳理，晝夜辛勤念在心。」

因此，理教在修持工夫上，也是儒、釋、道雜行。他們循著儒家的入世規範，守五倫、踐八德，止於至善；同時參學佛法，修煉道術，為出世的行程。此稱之為性命雙修。

從理教的齋期及法會，也可看出是道、釋雜糅的信仰者。他們的齋期，分為兩大類：

（一）六大齋期：1.正月十三日，楊祖誕辰。2.二月十九日，聖宗古佛顯化菩薩身聖誕。3.四月初八日，尹祖創立理教公所紀念日。4.六月十九日，聖宗古佛顯化菩薩身授記紀念日。5.九月十九日，聖宗古佛顯化菩薩身得道紀念日。6.十二月初八日，尹老先師了凡成真忌辰。

（二）三小齋期：1.正月初一日，向佛祖朝聖拜年。2.三月初三日，聖宗古佛首度楊祖受理紀念日。3.八月十五日，幫陪監護師陞座度道紀念日。

理教每年有三次法會，乃是道教的產物：1.正月十五日，上元法會，上燈祈禱。2.七月十五日，中元法會，放河燈，追度無祀亡靈。3.十月十五日，下元法會，祭祀祖先。

理教的教制

據傳說，楊萊如在生之日，即已建立了理教的人事制度。他於岐山瀾水洞，自任總領正為提點大法師，對弟子毛來遲等，點放成為各座法師：1.領正為傳教大法師，2.幫正法師為襄理領正傳教，3.幫陪監護各座為上座法師，4.護法為守壇，5.另有看山、管理教產、總承辦、承辦、攬眾、催眾、辦道等的職位。

這些職稱，直到來臺復教，仍是如此。現任的總領正是趙理明。總領正有權提名點放他的繼承人，以及點放理教的各級職位，所以稱為提點大法師。

因此，理教的教團，即有兩類分子：一種是普通的信徒，一種是受職的教士。他們稱信徒為「信士」。受職的教士則有兩種稱呼：總領正、領正、幫正、幫陪，均稱為「法師」；護法、看山等人，稱為「理士」。理士的稱呼，亦得通用於法師。

信士們入教，稱為「在理」，必須經過引見、虔求及保證的手續；經過數月時間的「隨理」：每逢初一、十五及齋期到理公所，熟習教規之後，始許受理。信士受理之後，除了戒煙、戒酒及於朔望齋期，到公所參佛求願外，日常生活，不受教規拘束。理士的日常生活，也可隨緣合俗。

儒、釋、道三教同源之說，最早見於漢末牟子的《理惑論》。至南宋的河北，出現了新的道教全真派，乃是三教同源論的具體化。到了理教，雖自道教的全真派中蛻化出來，卻不再以道教自居。從外貌上看，且有傾向佛教的色彩，此為三教同源論的獨立化。這種趨勢，說明了中國文化精神的涵容性及消融力。正如佛經中說：大海不拒百川，始能成其廣大。最可貴的，中國這個大海，不論你是什麼品種的文化之魚，進入中國的文化之海，雖被容受，卻又無虞被人消滅。例如理教的成分，識者一看便知。

因此，理教這種東湊西湊的宗教形態，雖然未必理想，他們對於化世導俗的努力，還是值得鼓勵。

第七章 猶太教

第一節 摩西及士師時代的猶太教

猶太教的成長

本書的第三章第三節之中，已經大略介紹了猶太教的起源，便是希伯來宗教或以色列宗教。可是，若要介紹猶太教，必須仍要從希伯來宗教說起。因為現在的猶太教是從希伯來宗教的基礎上，經過歷代先知的改進而成長的。

猶太教的最初背景，乃是閃族的多神教，他們的遠祖亞伯拉罕，可能是閃族的一個分支，以遊牧為生。據說亞伯拉罕是一個富有的族長，他有幾千頭羊，並且雇用了三百個以上的大人和孩子，來看管他的羊群。亞伯拉罕要到地中海附近的敵人的領土內去攻佔新牧地之時，就將這批雇傭組成了一支小小的私人軍隊，可見他的實力。

亞伯拉罕之成為猶太教徒的遠祖，因為是摩西利用了亞伯拉罕這一家族的保護神耶和華。猶太教乃至基督教及回教徒，均說耶和華是創造宇宙的獨一無二的神；其實，不但在亞伯拉罕的時代是多神信仰的局面，到了摩西時代，以色列民族的各支，也尚各有各的保護神。

亞伯拉罕，乃是摩西所需要的人，在事實上，僅係傳說的人物，未必真有其人。摩西之需要亞伯拉罕，是因為傳說亞伯拉罕始終只信他自族的保護神耶和華。他雖常常犯錯，常常要做些無賴漢所做的壞事，可是他對耶和華的信仰，信為獨一的上帝，所以便因信心而稱為義，而成為耶和華的選民。其實，應該說成亞伯拉罕選定了耶和華做他自族的神，不是耶和華選中了亞伯拉罕。

然而，一神信仰的宗教，既由摩西利用了亞伯拉罕而成立，亞伯拉罕縱然不是歷史人物，卻也成了一神教徒的遠祖。但摩西雖然鼓吹耶和華成為獨一的至高的神，卻並沒有否認尚有其他神道的存在；只是不許他自己的民族，信仰外邦人的神而已。直到先知時代，阿摩司（Amos）等諸先知出現以後，才絕對否認耶和華以外尚有別的神。所以，猶太教的一神觀念，到了此時才算完成。

初期的猶太教

猶太教的成熟，從時間上劃分，可以分作七個時期：1.摩西時代，2.士師時代，3.王國時代，4.被放逐到美索不達米亞的時代，5.重回故鄉時代，6.希臘統治時代，7.耶穌降生以後的時代。

初期的猶太教，當指摩西時代及士師時代。

摩西的年代，迄今論者尚無定論，一般基督徒相信是在西元前一千五百年；一般史家，有的以為西元前一千三百二十年；有的以為西元前一千二百年。當摩西出生的時代，他的民族已在埃及王法老的治下，做了好幾世紀的奴隸，做著苦力維生。但也有許多經商的猶太人，仍然住在城市中。埃及人在商業上不是猶太人的對手，就懷著妒嫉心向法老控告，希望把全體的猶太人消滅。法老就下令，凡是猶太人生的男孩子，立即殺死。恰巧，摩西就在此時出生。他的母親便編了一隻籃子，用泥土黏成不漏水的小船，把他裝在裡面，放到尼羅河裡，由他漂浮出去。

幸運的小小摩西，竟被蘆葦阻住，適巧埃及王的公主來到那兒游泳，發現了這個可愛的嬰兒，就抱回宮去，把他撫養長大。無疑地，摩西的童年及少年時代，是享受了王家的生活，也接受了宮廷的教育。但是公主為他所雇的奶媽，正好是他的生母。所以他自知是猶太人，並且為著埃及人壓迫他的猶太同胞而忿忿不平。當他有一天見到一個埃及人毆打一個猶太老人的時候，他就上去把那個埃及人摔死，此事被法老知道後，摩西便成了要拿辦絞刑的通緝犯。

於是，摩西走上了亡命之途，他通過紅海周圍的沙漠，在一個遊牧部落中停留下來，就在那裡結了婚。但他畢竟是受過良好教育而且是野心勃勃的青年，當然不甘長久寂寞的。最好的出頭機會，便是領導他自己的民族，掀起獨立運動的狂潮。

摩西的宗教運動

摩西在逃亡期間，有過許多幻想。在他強烈的熱望之中，自信是從荊火中聽到了耶和華上帝的言語，使他要承當自己民族的救主，使他回到埃及去，要把猶太民族經歷西奈（Sinai）沙漠，帶出埃及的範圍。

摩西大膽地回到埃及時，適巧那位要處他絞刑的法老已死，繼位的法老不再追究摩西殺害埃及人的案子。他就向自己的民族進行遊說，並向法老要求讓猶太人和平地遷出埃及，可惜，他的族人對他的願望殊少感到興趣。法老為了自己的利益，也不肯讓奴隸們平白地離去。

摩西在處處碰壁的情形之下，耶和華就助了他一臂之力，他吩咐摩西去警告法老，如果不聽猶太上帝的話，可怕的災禍就要降臨了。當法老再度拒絕摩西先前的要求時，摩西的哥哥亞倫即用他的杖伸到尼羅河，河中的水就變紅了，人民不能飲用了。接著，第二次的災禍是青蛙為患。又一次災禍是蠅子密集飛舞，全國疫癘猖獗。再來一次災禍，埃及人所有的牲畜，完全害了一種奇怪的瘟疫。尚有接二連三的災禍：所有的男女，都長了可怕的瘡；雷電燒燬了儲藏的亞麻及穀倉；蝗蟲吃光了埃及的大小樹木；可怖的飛砂從沙漠中吹來，整整三天，漫天蔽日，全國陷於一片漆黑；住在尼羅河流域的每家的長子，又全都死亡。

最後，法老才來哀求摩西，請他把他的民族盡速地帶走，因為他駭怕還有另外的什麼災禍降臨。

摩西順利地帶著猶太人的十二個支族，到達紅海邊上。他吩咐海水分開，讓他的民族像通過陸上壕溝似地，從海水讓開的夾弄間，從容地走向對岸的荒漠。想不到，耶和華忽又使埃及的法老反悔，率了大軍追到，他也不知死活地從海水的夾弄間趕來，結果是被一陣排山似的海浪捲倒，全軍葬身於海水之中！

以上這段經過，被《舊約》的作者，渲染得有聲有色，將一個摩西描寫成了大魔術師，活像是中國《封神榜》中的人物。把一個耶和華，說成了偏私、小器、心腸狠毒，很像中國古傳說中的兇神惡煞。不過，在此誇張的傳說之中，確有一樁事實，那就是摩西領導著他的民族出了埃及。

出了埃及，問題尚未解決，因為他們是生活在沙漠中了，比做埃及人的奴隸之時，還要艱難困苦得多。

西奈山的神

摩西要做猶太民族出埃及後的領袖，實在不易。因為：第一，猶太人一開始就不很歡迎摩西的計畫；第二，雖然同是亞伯拉罕的子孫，卻有十二個分支。最糟糕的，這十二個分支，並不全是耶和華的信徒，所以時時引起異見紛紛的麻煩。特別是埋怨弄不到吃的喝的，各部族的領袖常去找摩西要吃的要喝的，否則他們就說：「就讓我們回到埃及去！」「就讓我們回到尼羅河邊的老家去！」總算猶太人命不該絕，使他們發現了一種叫作嗎哪的菌類，又發現了一處泉水。當然，摩西不會不利用這個機會宣傳的，說這是耶和華的所賜。對於野蠻而無知的群眾，利用神祕的迷信來做號召，確是最最有效的方法。摩西就是如此這般地把他的民族帶著跑出了沙漠，進行到了西奈山（又名何烈山 Hored Mt.）周圍的山脈地帶。此時的摩西，深切地感到，除非能使他的部下全部信仰了獨一的神，除非統一了宗教的信仰，否則就不可能達到他一元領導的目的。正好，現在他所見到的西奈山，本由巴比倫的月之女神新（Sin）而來的，如照西奈（Sinai）一字的組合而言，那是月神「新」住的地名。新在巴比倫的神祇中，是與日神及另一神構成三位一體中的主神。於是，摩西的靈感一動，就登上西奈山的頂巔，一去便是四十晝夜。下山的時候，手中多了兩塊石板，後來知道，那上面刻有十條律法，就是摩西十誡（The Ten Commandments）。

摩西滿懷希望大家能夠信仰共同的一個神，大家團結在一神耶和華的名下。但他下山一看，使他失望了。他的部下，竟將婦女們的金銀首飾，鑄成了一個金牛犢，把它當作上帝來崇拜。摩西在盛怒之下，把手中的兩塊石板摔破了，也把那隻金牛犢搗個粉碎！在這事件之際，十二個支族之中，只有利未（Levites）一族的人，站在摩西的一邊。不過，摩西應變神速，他竟以毫不容情的手段，整肅了這次叛變事件中的人們，一下子殺了三千個腦袋。

摩西十誡

摩西上西奈山，雖是祈求月神，但他不能用巴比倫人的神名，必須仍用他祖先亞伯拉罕的保護神耶和華的名。第一次上西奈山，雖已得到了結論，卻未能實行。為了樹立耶和華在人們心中的威信，他便假託奉了耶和華的命，再度登上了西奈山。當他回來的時候，兩眼閃射著威嚴逼人的光芒，重新帶來了兩塊石板，上面刻著的內容和第一次的完全一樣，它就是耶和華賜給摩西作為猶太人必應遵守的誡條：

（一）不可敬奉別的神，除了耶和華。

（二）不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形像。

（三）不可妄稱耶和華上帝的名。

（四）應當工作六日，但第七日應守為禮拜的安息日。

（五）當孝敬父母。

（六）不可殺人。

（七）不可姦淫人妻，她們不可偷戀人夫。

（八）不可偷竊。

（九）不可做假見證，陷害鄰人。

（一〇）不可貪慕鄰人的房屋、奴隸、牛驢，以及一切屬於鄰人的東西。

這就是有名的摩西十誡。當時的猶太人尚沒有自己的文字，除了摩西之外，絕對多數的猶太人尚是野蠻的奴隸文盲。摩西大概是用學自埃及宮中的象形文字，把十誡刻在石板上的。對於猶太人民，正因為這是看不懂的「天書」，摩西就更加為之加上一層神祕的氣氛，把兩塊石板用木櫃裝了起來，放在活動的教堂帳幕之中，稱為約櫃（Ark of the Covenant），當作耶和華來崇拜。並且恐嚇大家，說是除了祭司之外，不得接觸它，否則就要被神擊殺。

據《舊約》的記載，摩西十誡是由耶和華賜給摩西作為猶太人的行為守則。其實，摩西上西奈山住了四十晝夜，在沈思默想中，或可能真的得到了一些神祕的宗教經驗。但是，考察十誡的內容，卻無什麼新鮮之處。在西元前一千四百年時，埃及就有一位叫作亞克那頓的國王，創立了一神教，奉亞頓為唯一的神，並叫百姓不要做亞頓的偶像，乃至象徵此神的「太陽盤」，也不被崇拜。安息日（Sabbath）這個字，乃是借自巴比倫的（參看本書第三章第一節之末目及第八章第三節第五目），在古埃及的宗教信仰中，認為犯了殺人、偷盜、姦淫、誹謗之罪的人，死後即被大怪獸吞食。在古巴比倫的宗教信仰中，人對於神，正像臣民對於專制的君王，要抱有絕對服從的態度。巴比倫在西元前二千年時，有一位漢摩拉比王，他創立了一部計有二百八十五條的法典，對商業、婚姻、工資、謀殺、盜竊、債物等的事項，做了法律的規定和保障。又在漢摩拉比的碑文中，首句便說：「當天神亞諾及貝爾，授余以治理蘇美連及阿卡地亞之權。」同時在其所定的法典卷首，即作圖以日神息摩息授法律與漢摩拉比之狀。此均可與摩西受自耶和華的十誡，對照一下。

因為這些事，都出在摩西之前，以摩西所受的宮廷教育而言，自然是老早知道的了。他僅是把它們簡單地列成十條，以適應對於民智未開的猶太人的統制。前四條是宗教的，後六條是倫理的。如果把前四條擱置一邊，後六條實可作為一切人們的做人基準。猶太教之優良性，與其說是十誡的功能，倒不如說是後六誡的功能。可惜，他們卻被准許偷盜、殺害、姦淫、欺騙他族的人。

士師時代

有了十誡及作為活動教堂的帳幕之後，就產生了管理帳幕的祭司。因為摩西要酬謝利未族人在金牛犢謀叛事件時的對他效忠，所以選他們做了這行優厚而且為世襲的差使。摩西本人則成了猶太人的無冕之王，並向大眾宣布：無論何時，上帝要有命令賜給他們，唯有他摩西才可去晤見耶和華。他成了上帝的代表，以後基督教會主張，若不經由教會便不能得救的思想，此時已經開始了。像這樣重要和崇高的地位，摩西便規定，在他死後，這項權職要傳給他的哥哥亞倫，然後再傳給亞倫的子子孫孫。

接著，摩西帶領著殘存的七千男女和孩子們，在沙漠中前進，向新的故鄉迦南地（Land of Canaan 後稱為巴勒斯坦Palestine）出發。在途中，因摩西喪妻而續娶了一個異國婦人為妻，受到亞倫的嫉妒，摩西就剝奪了先前給他的一切權威。臨死之時，改以一個勇敢熱心的青年約書亞（Joshua），做了他的繼承人。

當他們接近迦南地的時候，卻被對方的強大的實力和盛怒的士氣嚇退。甚至有人主張寧願再回到埃及去過奴隸生活。終於，又使他們在沙漠中流浪了四十年。摩西也在孤獨中老死，無人知道他是死在何處。

摩西死後，繼續領導猶太人攻略迦南地的人物，便是約書亞。約書亞本是摩西的副官，現在升任到原先摩西的職位，他是勇敢而細心的領袖人物，他對一切事情，均把計畫考慮得非常審慎。

在亞洲西部的平原，後來叫作巴勒斯坦的地方，在此數千年前，就已有了住定的居民。現在猶太人要奪取它，縱然捏造一個口實，說那地方本是方舟神話的主角挪亞的孫子迦南所居的地方，所以稱為迦南地，是猶太祖先的故鄉，所以有理由去「收復」它。但是僅靠這支流亡隊伍，要強行征服那兒先住的民族，就不得不做許多艱苦的戰爭。所幸先住各民族未能團結合作來一致對抗猶太人，於是各個擊破，把他們殺的殺，罰的罰，做了猶太人的奴隸，使約書亞達成了摩西的願望，有了屬於自己的一小片領土。

駐進迦南地之後，約書亞在和平中死了。猶太各支族對摩西那種極權專制的統治感到厭惡！所以唯恐再出一個摩西那樣的領袖，於是決定不再任命約書亞的後繼者。他們以為，此後不再進行侵略戰，僅有一位祭司長引用耶和華的律法作為生活的依準指導就夠了。但是猶太人的國家新近成立，四周都是敵人，若沒有一個領袖，它就不能存在。然而，猶太人的各分支，實在不喜歡由某一支派的人來做統治各支的國王，在事實的需要下，他們就默認了一個領袖的權力，他們稱之為「士師」，以士師作為幾個半獨立的猶太支族所結合的聯盟裡的首腦或統帥。但是，後來仍從士師的職位上產生了猶太王國。

第一個士師，叫作俄陀聶（Othniel）。他是因為指揮部下攻取了巨人國安那金（Anakin）的首都基列西弗城（Kirjath-Sepher）而揚名。

第二個士師，叫作以笏（Ehud）。因在俄陀聶死後，猶太又被摩押人、亞捫人、亞瑪力人結成的聯盟打敗，做了二十年摩押王伊磯倫（Eglon）的奴隸，以笏暗殺了伊磯倫，成了民族英雄，就被選為士師。

此後，士師們很快地依次遞嬗著。他們個個都是性格強烈的人。他們的時間，全消磨在邊境與異教徒的作戰中。戰爭多很慘酷，殺來殺去，越殺越劇烈，甚至婦女也被徵召參戰。和猶太人對陣

的，就是和猶太人互相爭奪地中海海岸的菲利士人，這不是閃族人，而是克里特族（Cretans）人，猶太人往往是打了敗仗。

以笏以後的士師尚有：珊迦、底波拉（女）、基甸、陀拉、睚珥、耶弗他、參孫（Samson 這是一個魯莽的大力士，他的故事在《舊約》中寫得很出色，可是這也是採自古巴比侖的傳說）、以利（Eli）、撒母耳（Samuel）。從撒母耳之後，猶太教便進入王國時代了。

第二節 王國時代的猶太教

王國時代

撒母耳順應人民的希望——當然是耶和華的指示，宣布在他之後，猶太民族將步入新境界，不再選出士師，而要產生國王了。在他未死之前，就著手尋找未來的國王，結果在基比亞村（Gibeah），找到了一個叫作掃羅（Saul）的孩子，給他用膏油沐頭（即是彌賽亞），在撒母耳的教導下，掃羅終於成了猶太人的王。

掃羅做王之後，因在一次戰爭中，戰敗了亞瑪力人的亞甲王（Agag），未將擄獲的畜群照規矩交給祭司，特別是未照猶太的律法將全體俘虜處死，赦免了亞甲王的生命，所以觸怒了他的老師撒母耳。撒母耳就開始另找一個掃羅王的候補者，接著，有人告訴他，在伯利恆有一個名叫大衛（David）的牧羊青年，因為他的勇敢，在他的村中很有些聲望：他曾打死了一頭獅子和熊，救了他的羊；他會彈豎琴，又能歌唱（《舊約》中的詩篇，據說不少是出於他的作品）。適巧菲利士人又捲土重來，他們這次的頭兒是一個叫作歌利亞（Goliath）的巨人，身體有屋子那麼大，帶著七尺長的劍，猶太人無人能夠對付他。掃羅王被巨人威脅得一籌莫展，憂愁終日！於是把大衛請來唱歌給掃羅散心。大衛完成了為王散心的任務，同時也完成了打敗巨人的任務，他用投石器，飛出一塊小石子，恰巧打中歌利亞的眼中，歌利亞馬上昏倒在地，大衛就用巨人的長劍割下了巨人的頭。巨人一死，菲利士人便紛紛自逃，大衛就成了國家的救星。

接著，大衛雖然做了掃羅的女婿，卻不為掃羅見容，所以逃到沙漠中，住在山洞裡。大衛在沒有接受王位的時日中，也做了好多土匪頭兒所做的把戲。當年老的掃羅在與菲利士人的作戰中，自殺身死之後，差不多在四十年中，大衛就一直做著猶太人的大部分地方的王。

大衛王

大衛王在猶太教中是一位偉大的名王，他的詩篇被奉為宗教的聖詩。他把國都遷到由非洲至美索不達米亞的交通孔道上——耶路撒冷，在新都建築了他自己的宮殿。接著又籌建一個神殿，把神的約櫃從示羅地方，迎到耶路撒冷，放進新的神殿的法幕裡。並且強制全國拜神的人們，都到耶路撒冷，不許別處另設神殿。

但是，飽暖思淫欲，偉大的聖王，照樣也做最壞的壞人所做的壞事！有一天晚上，他在宮殿屋頂上乘涼，望見遠處有個美婦人在沐浴，他便為之心動！打聽之下，知道是他部將烏利亞（Uriah）的妻子。他便把烏利亞送上戰場一個危險的陣地中，結果正如大衛所盼望的一樣，烏利亞死於敵人的刀下，大衛就娶了他的妻子拔示巴（Bathsheba）。對這件壞事，大衛王被先知拿單（Nathan）訓了一頓，他才覺得悔憾。大衛是經常後悔的，當然，耶和華上帝也是特別優待他的；當他犯罪而又懊悔之後，一會兒，上帝就寬恕他不再使他受罰了！

因此，威爾斯（H.G.Wells）對他的看法是：「大衛之事蹟，暗殺、屠戮層出不窮，讀之頗似野蠻酋長之記載。」（《世界史綱》The Outline of History）

為了一時的高興，大衛王又將繼承權給了他與拔示巴所生的兒子所羅門（Solomon），而將正當的繼位人，押沙龍（Absalom）和亞多尼雅（Adonijah）兩個大的兒子，放在一邊。押沙龍即起謀叛父王而死去，亞多尼雅一度發動革命，終於向所羅門投降。但是，押沙龍的死亡，使大衛王痛悔終身。大衛王可說是在罪惡與光榮偉大之中，過完了他的一生。

所羅門王

再說到輝煌燦爛的所羅門王的時代來臨，這是一個智慧、富裕、好大喜功、驕奢淫逸的猶太國王。他每天桌上的菜單是：細麵三十斤，粗麵六十斤，肥牛十頭，草場的牛二十頭，羊一百隻，還有鹿、羚羊、麅子、肥禽等，真不知道他有一個多大的胃！《舊約》中的偉人，多妻已成慣例，所以，所羅門王娶了許許多多的妻妾，「有妃七百，都是公主，還有嬪三百。」相加正好是一千個！其中不乏是娶自鄰國的外邦，有埃及人、摩押人、赫人、以東人、亞捫人、菲尼西亞人。為了博得寵妃的歡心，所羅門王曾允許諸妃在宮中建她們自己的小廟，照她們祖國的信仰去崇拜她們自己的神。這本是一種值得讚美的宗教寬容，但在狂熱的猶太教的教士看來，他們的王是違背耶和華的意旨了，應該受罰了。可是，受罰的人不是所羅門，竟是他們國家的全民，做了代罪的羔羊，這是耶和華在《舊約》中用了又用的律法。這種律法的尺度，是否合理合情？那當然不是教外人士所能理解的了！

不過，所羅門雖不熱衷於宗教生活的實踐，為了滿足他的虛榮心，他在宗教建築的事業上卻花了很大的心血。他花了二十年的時間，造完自己的宮殿，再用二十年的時間，造起一座神殿。雖然那座神殿僅有二十糾畢脫（Cubit 約三十五呎）寬、六十糾畢脫（約一百零五呎）長，大概像今日的鄉村教堂那般大小，但他卻由菲尼西亞等外國，請來很多的石匠、木匠、鍛冶匠，費了十萬八千「兩」（Taleut 是古代貨幣重量的單位）的金子，和一百零一萬七千「兩」銀子，全部用石建造。並且用香柏木加以裝飾。琢石和鋸木的工作，都在離建築地很遠的地方，當時的盛況不難想見。所需的金子、寶石、貴重的木材等，是用借自菲尼西亞西蘭王（Hiram 即是當時的西頓〔Sidon〕城的王）的船隻，經歷了地中海岸的所有港口，一直遠至西班牙去採購而來。猶太人主要的輸出品是人民用血汗耕種起來的穀物。

所以，英國的大歷史家威爾斯要說：「至於所羅門的智慧及其治國才能，讀者只須一展《聖經》，即知所羅門只不過為商業王西蘭遠大計畫之副助者。至於其國，則只腓尼基與埃及兩強間之抵押品耳。……於其己國之民，則苛斂暴制，使不堪命。」（《世界史綱》第十九章第二節）

最後，所羅門王壽終正寢，他的國土也就隨之分裂。

南北朝時代

所羅門王約死於西元前九四〇至九三〇年之間。當他一死，繼位人是所羅門王和亞捫婦人拿瑪（Naamah）所生的兒子羅波安（Rehoboam），是個愚魯無智而又褊狹的人物。加上南方亞果（Achor）山谷的猶太兩個支族，與北方的十個猶太支族之間，好久以來就有著不愉快的事。所以在羅波安即位不久，那是所羅門王死後的五年，北方就脫離了南方原來的政府而獨立，羅波安僅做了南方兩個支族的王。南方稱為猶大國，北方稱為以色列國。據說：以色列人是雅各（亞伯拉罕之子）的嫡傳後裔，猶大人是經過雅各第四子與亞杜蘭村的土著婦人而傳下來的。統治北方以色列國的人，乃是所羅門的一個臣屬尼八（Nebat）的兒子耶勞波安（Jeroboam），原是在神殿上做工的工頭。

可是南北朝分裂之後，兩個小國就不能保衛自己的國境而去抵抗強有力的鄰國了。南北朝對峙了兩個世紀之後，由於亞述王撒幔以色（Shalmaneser）的努力，竟把北方的以色列滅了，並把總計二萬七千二百八十戶約十萬之眾的以色列人放逐到外國去，這批人的後代終於消失了踪影！無疑是被外國人同化而不見了。

再過半個世紀，南方的猶大國也被巴比侖的迦勒底人滅亡。但是猶大國的兩個支族要比以色列的十個支族幸運得多，他們雖被放逐到了美索不達米亞平原，卻仍保持著自己的血統和宗教。當西元前五三八年，信仰祆教的波斯國王居魯士取代了巴比侖迦勒底人的霸業，第二年就放猶太人回到巴勒斯坦故鄉，並助他們重建聖城耶路撒冷。

第三節 先知時代的猶太教

先知時代

我們以上所講的南北朝時代，實即是先知時代的初期。現在所說的先知時代，是從王國分裂之後一直延續到耶穌降生，在這將近一千年的歷史中，先知輩出，人才很多，越在亂世，猶太人的先知越是活躍。本來，自從亞伯拉罕、摩西、大衛、耶穌，一直數到回教的穆罕默德，都是先知。因為其他先知沒有像這些大先知那樣，另有什麼上帝的選民、祭司長、士師、國王、救主、神的使者等等頭銜，所以單稱為先知，另有頭銜的先知就稱頭銜。現在我們要說這時代中的先知，多係巫覡學者，或苦行僧之流的人物，所以獨名為先知時代。

先知，就是預言家，是猶太民族精神的指導者，其中不乏大詩人及思想家（就是沒有一個是歷史家，他們盡說神話而不探究歷史）、雄辯家（他們勇敢地為自己所見的來辯護）。他們的心量褊狹固執，絕對不容忍與他們不同觀點的意見，寧可為了固執的意見而願犧牲一切！這種精神，使得猶太民族保守而頑強，國家可以滅亡，他們的民族觀念及宗教信仰，卻是牢不可破。

先知們往往自稱與耶和華談話，耶和華常藉先知們的嘴來發布命令或透露未來的消息。當然，真正的先知，雖可能是狂熱信仰的精神分裂症患者，卻不會是妄語騙詐的無賴。因為這些人物喜歡沈思默想，勤於禮拜祈禱，熟習猶太民族的宗教傳說、法律、儀則，故對若干事物的觀察和推測，要比常人來得敏感，預料某些未發事件的或然率，也可能要比常人為高。唯其像《舊約》中的先知以西結（Ezekiel），《新約》中的使徒約翰，他們那種漫天神話的描寫就不足重視了。

鬥垮太陽神

在北朝以色列國，由巴沙（Baasha）做王的時候，一共二十九年的過程中，把大部分的時間都用在和先知耶戶（Jehu）的爭論中。那不是因為巴沙是謀殺了國王而自做國王（這種情形在他們已司空見慣了），乃是為了國內不斷地有人禮拜異教偶像的緣故：有些是拜太陽神巴勒（Baal），有些是拜金牛犢。巴沙不能順從狂妄猶太教徒的要求把異教撲滅，先知耶戶便在盛怒之餘，預言了種種可怖的災難，將要降臨巴沙的王朝，以處罰他對耶和華權威的漠視。預言真的靈驗，他的兒子繼位後就被部將謀殺！其實這是因果循環，巴沙弒君篡位，他人就來殺他的兒子而為王。

當亞哈（Ahab）做以色列王的時候，大權落在他妻子耶洗別（Jezebel）的手中。她是菲尼西亞西頓城的公主，是太陽神巴勒的信徒。她就在宮中建了一座太陽神廟，並且強迫全體國民改信太陽神，否則就被處死或放逐。照例，又出了一位先知來救以色列人，那就是以利亞（Elijah）。以利亞生來是個保守者，他毫無推理、毫無論爭、毫無疑問地，狂熱地忠於對耶和華的擁護。他英勇、刻

苦、不貪財富名位；尤其難得的，《舊約》中把他描繪成為一個神出鬼沒、呼神引火的大魔術師——他有若干超於常人的宗教經驗，是有可能的。是否真有如此的精彩，我們也不必認真去查究，反正他是藉著耶和華的協助，鬥垮了太陽神巴勒，並且把全國一共四百五十名奉巴勒神的祭司殺得精光！

屠殺與滅亡

以利亞的繼承人是以利沙先知（Elisha），以利沙也學會了以利亞的各項魔術：他能使戲罵他禿頭的頑童們，被兩隻熊吃掉；能用一句話命令河流停止；能使鐵浮於水面；能為人醫病；能在眾人之前潛形隱身。以利沙是狂熱而褊狹的猶太教徒，他在信仰上毫不容情地主張流血。《舊約》中的耶戶就是他的理想的執行者。耶戶發動大革命時，殺光了以色列的王族：猶大王族的四十二個王子，也都丟了腦袋；殘餘的巴勒（太陽）教祭司及信徒，也被殺一個斬草除根。耶戶做了以色列的王，以利沙就感謝耶和華，讚頌耶和華的全面勝利。可惜經此大屠殺之後，軍中的高級軍官被殺了百分之八十（原先的王族），而且又仇視一切不信耶和華的外幫人，於是國家的危急又出現了。

先知阿摩司（Amos）與何士亞（Hosea）等，也覺得先前的大屠殺是遺憾的事。這時到了西元前第八世紀，先知阿摩司、何士亞、以賽亞（Isaiah），修正了先前的觀念。他們能說能寫，因在此時他們已從鄰國巴比倫人那裡學到了文字的書法，開始蒐集以往的傳說故事，記錄先知們的嘉言懿行，以便流傳千古。

但是，以色列被她東面的鄰國亞述滅亡了！

以色列亡後半世紀，猶大國也跟著跨臺。但在當時的先知耶利米（Jeremiah）還說：只要他肯死守聖城耶路撒冷，耶和華是一定會幫助他們的。事實上，他的國家卻在西元前五八七年亡了。好在他們的征服者巴比倫的迦勒底人尼布甲尼撒第二（Nebuchadnezzar II, the Chaldean），那是有高度文化的王，所以饒了耶利米的命，而且待之以極大的敬意，不像猶太人對付異教徒，動不動就是揮刀！耶利米在與他的人民一同逃亡到東方去的途中，於西元前五八六年死在埃及，這似乎說明了他的上帝耶和華是站在他敵人的一邊了！

從流放到還鄉

不論如何，作為一個猶太教徒，絕對不會埋怨耶和華的處置。雖然他們成了亡國之民，並且成了放逐者，他們只願反省以往一切的過失，認為是他們自己違背了耶和華的意志，所以是咎由自取。故當他們過著放逐生活的期間，益發成為誠摯而熱情的耶和華的崇拜者了。

猶太人被巴比倫人放逐在美索不達米亞的鄉村之間，生活過得很好。不像先前的以色列人，被流徙出國，就在巴比倫的鄰人中間，完全被同化而消失不見。猶太人雖到了巴比倫，但仍許可他們集住在一塊兒，准許有自己的領袖和宗教的信仰及祭司。他們享有雇用僕役及奴隸的權利，他們除了不能隨意行動之外，完全是自由的，生活上要比住在迦南地時有著更富裕的享受。可惜他們的宗教信仰使他們害著懷鄉病，總覺得迦南地才是他們的樂園，由於犯了罪，所以失去了他們祖先傳下的樂園！

流放生活中，雖然期待有個「突變」的機會來臨，雖仍回憶著先知耶利米對這世界的咒罵，但在耶利米死後，並沒有適當的人來補充，因為他們的局面又有了變動。

此時，他們有了自己的文字；雖然希伯來文的文法條例是很幼稚的，但他們已不用僅靠先知的口來傳佈上帝的話了。他們能用文字把往昔的東西加以整理，並制定了法典化的神法和民法。

從此繼起的先知，已由從事實際行動的行令者，變成老死於書城中的哲人了。他們深思冥想，同時，先知們也變成了「拉比」（Rabbi 夫子或祭司）。他們的工作是解釋、註疏、說明、訓詁。此期最出色的先知是以西結，他曾見過耶利米。他的作風呆板而有點神經質。他往往從人為的興奮中引入真實的恍惚之境，而且見到奇異的景象，聽到神祕的聲音。他幻想建立一個絕對神權的神政政制的國家，希望恢復摩西時代的祭司權力。

在此之後，又出現了一位能夠詳夢測字的先知但以理（Daniel）。他預言了新巴比倫迦勒底人的王朝沒落。果然，西元前五三八年，波斯國王居魯士，攻陷了巴比倫城。第二年，猶太人就獲得了回鄉的機會。因為居魯士對於宗教的態度是寬容的，任何種族均可信其各自的宗教，也可嫌惡波斯的上帝，更可自由建造各自的神殿。對於猶太人，居魯士特別寬大，鼓勵他們重建耶路撒冷及神殿。並勅令國庫，將巴比倫時代的尼布甲尼撒王所奪來的一切金銀器皿，全部發還。

帶領他們還鄉的是所羅巴伯（Zerubbabel）。過了好久，在先知哈該（Haggai）的責斥下，他才把耶路撒冷從廢墟中重建落成。但是，此時的猶太，仍是波斯帝國的一塊附庸地而已。先知以西結所預言的猶太人的幸福及其神政的理想，並未能夠實現。

第四節 希臘及羅馬時代的猶太教

希臘統治的時代

當猶太人還鄉之後，正在努力建設並追求以西結的理想之際，時局卻又有了變化，因為，希臘人的文明震動了世界。

希臘人不是猶太人的同一種族，但在亞伯拉罕趕著羊群尋找新牧地的時候，希臘軍的前衛也正在奧林帕斯山（Olympus Mt.）探險了。希臘的文明進步很快，但當他們征服了愛琴海上的群島之後，並不打算插足於亞洲。

然而，當波斯帝國的居魯士王死後八年，大流士（Darius）即位，便於西元前四九二年揮軍渡過了赫雷斯蓬特（Hellespont），征服了推萊斯（Thrace）；但在亞索士山（Athos Mt.），波斯遠征軍遭了慘敗。兩年之後，波斯軍自希臘撤退到馬勒頓（Marathon）紮住了營。此後又兩度進軍，甚至焚劫了希臘的名城雅典。不過，最後的勝利者，卻是屬於希臘人。

在這次勝利後的希臘，在僅僅一個世紀之間，他們產生了比過去二十個世紀之間世界歷史上所出現的還要更多的科學家、雕刻家、數學家、哲學家、醫師、詩人、劇作家、建築家、雄辯家、政治家和立法家。

於是，到了一個世紀之後，一個馬其頓（Macedonia）的叫作亞歷山大（Alexander）的青年，因他受了希臘最好學校的希臘教育，要把希臘文明推展給全人類，所以打敗了波斯軍的殘部，殺了波斯帝國的末代王。於西元前三三六年，開始了他的帝業。雖然希臘人把他當作異國人，他自己卻以作為希臘的擁護者自誓。

亞歷山大的帝業雖僅十三年，卻征服了從埃及的尼羅河直到印度的印度河的全境。猶太人雖然藉著耶和華的火劍的保護，仍為亞歷山大的軍隊克服。

亞歷山大死後，他的帝國遂被他的部將割據瓜分。此後的一百年間，那些部將的後裔們不斷地相互爭鬥，猶太也就因此而換了好幾次統治者。到了西元前第二世紀時，猶太國變為敍利亞的賽路西得（Seleucids）王朝的領土之一。這一王朝的第八代王安蒂考斯．愛辟芬史（Antiochus Epiphanes），幼年時曾被送至羅馬做人質達十五年之久。由於希臘文化在羅馬的盛行，也使他成了

希臘文化的熱切的崇拜者。當他登位之後，即推行希臘化，並下令廢止猶太教的儀式，革除對於耶和華的獻祭，焚禁關於猶太教律法的書籍，摧毀了耶和華的神殿。又在那兒建起崇拜宙斯神像的殿，並且大量地用猶太人最忌諱的豬肉作為犧供。

猶太人之中當然尚有偉人，一位老祭司馬太提司（Mattathiss）主張寧可不守耶和華的律法條文而求生存。所以，安蒂考斯的部下，第一次在安息日不戰而拿下了耶路撒冷，第二次仍於安息日去打馬太提司的軍隊時，卻吃了敗仗。馬太提司老死之後，他的第三個兒子猶達．瑪喀比（Judas Maccabee），創造了游擊戰術，神出鬼沒，聲東擊西，經過幾年的努力，耶路撒冷又被光復了。猶達死了，安蒂考斯也死了，猶太國總算在被「保護」的狀態了，被承認為一個獨立的王國，建立了神政的政體，由瑪喀比家族作為祭司長兼全國的行政元首「總督」。

三個猶太教派

由於希臘羅馬文明的影響，神政政體終究無法推行。到了耶穌降生前一世紀，猶太人竟然因此而分裂為三派：

（一）法利賽人（Pharisees）：此派是狂熱地遵守猶太教律法條文的一群。他們必須做的事很少，卻有很多不可做的事；他們憎恨一切外國的事物，禁忌一切的改革。故在《新約》中的耶穌提出了法利賽人的「七禍」。

（二）撒都西人（Sadducees）：此派的人，一方面忠實於耶和華的禮拜，同時也承認外國學者（希臘及羅馬人）所說的話的確有其道理。他們熱中於政治，所以當耶穌傳道時，他們害怕耶穌在政治上惹起麻煩，也贊成了定耶穌的死罪。

（三）愛散尼人（Essenes）：這是絕對的厭世及逃世者。他們遁隱於荒野，每天以部分時間去耕作，以取給自己最低限度的食物。他們不進城市，更不與政治生活接觸，有類於印度苦行僧的生活。

以上三派的勢力，法利賽人最大，愛散尼派人數最少。

就在此三派對立的狀態下，瑪喀比這一家族曾竭盡了最大的智能，卻未用上王的稱號，經過約有一百年之久；但到亞里斯多柏拉（Aristobulus）時，為了要用王的稱號問題，而與法利賽人衝突。他死之後，這個國家內的宗教派別之間，又有著一連串的糾紛。

猶太國內正在鬧著同室操戈的時候，羅馬人的將軍就來到了。當龐貝（Pompey）向東征服了阿拉伯人之後，回來經過猶太國，羅馬軍隊就像潮水般地攻向猶太的衛城。攻陷之後，據說一共有一萬二千以上的猶太士兵被屠殺！那是西元前六十三年六月間的事。

事後，龐貝便將向他靠攏的猶太人赫爾嘉納（Hyrcanus），放回耶路撒冷去做祭司長。

西元前四十八年，凱撒（Caesar）擊敗龐貝之後，凱撒又改命向他投靠的晏特派（Antipater）做了猶太國（其實只是羅馬的一個行省）的王。晏特派以猶太人的身分做了羅馬的公民，及羅馬將軍的傀儡，所以他在法利賽人看來，是個外奴、是個叛徒，說他無權來登大衛王的王座。因此，當耶穌降生時，正好是晏特派的兒子希律（Herod）王在位，聽說耶穌是大衛的後裔，所以要下令殺死小小的耶穌，耶穌倖免於難，卻連累了伯利恆及其四境兩歲以內的男孩全遭了殃。

耶穌以後的猶太教及其神學

羅馬的無冕王凱撒將軍遇刺之後，繼起的是屋大維（Octavius），他的徽號是奧古斯都（Augustus），意為尊嚴顯赫，也是一位羅馬的無冕之王。耶穌降生時，就是奧古斯都在位之際。他的繼承人，依次是提比留（Tiberius）、該猶（Caius）、革老丟（Claudius）、尼祿（Nero）。這四個人，都是羅馬史上的暴君。後面三人是繼起於一年之內（西元六八～六九年），也在一年之內滅亡：該猶被謀殺，革老丟被毒死，尼祿是自殺。

接著是從外省來羅馬的惠斯巴西安（Vespasian），此人在位之時，無意繼續炫耀尼祿那種奢靡的生活，對於羅馬屬下的各行省也極為寬大。可是，適在此時，猶太人發動了叛變，於是派遣其子泰塔斯（Titus），率兵攻陷了耶路撒冷。據說，在此役之中，猶太人被處死者約十萬人，被賣作奴隸者九萬七千人。

從此之後，由於環境及時代思潮的影響，尤其因基督教的崛興，猶太國家又幾度被滅，猶太教徒雖仍不放棄獨立運動的努力，卻更重視猶太教在神學方面的發展，於是學人輩出，遂在其宗教哲學即神學上，隱然有兩個潮流出現：

（一）加巴拉（Cabala）派學者：此為傳說的神祕思想者，大抵是以東方神話及希臘思想的結合而成。加巴拉是傳說之意，即是授自亞當的傳說。此派的著書有兩種：一為《創造篇》（Sepher Jezirah），一為《光耀篇》（Sepher Sohar）。猶太人傳說《創造篇》是亞伯拉罕所作或雅各所作，據學者考察，實為西元第九世紀中葉的作品。《光耀篇》則成於十三世紀之初，是由於反對美蒙（Maimun）哲學而起。大致言之，此派主張：神是無涯、無終、無意欲、無目的、無動作的。由無限之神而流出者謂之「道」（Adam Kadmon）。道的屬性，可次第分成四界：1.超越界（Azila），2.精神界（Beriah），3.靈魂界（Jerirah），4.物質界（Asijjah）。此派同時又主張輪迴說。此派學說乃是雜取畢達哥拉斯說、斐論說、新柏拉圖派之說、諾斯士派之說，以及波斯教的思想糅合而成的。

（二）美蒙（Maimun）派學者：美蒙有兩人，同為猶太人，一個生於西班牙，他的年代是西元一一三五至一二〇四年；一個生於德國，他的年代是西元一七五三至一八〇〇年。現在我們說的是生於西班牙的美蒙，幼年因為教禍而隨父避徙各處，後定居於埃及。他深研希伯來法典，又從回教教師學習數理、天文、醫術，雖奉回教而傾心於猶太教。其主要著作《希伯來法典後篇》、《巨靈掌》、《迷途指南》，其頗應用亞里斯多德的思想，而作為猶太教義的組織體系。此派注重學理的研究，廣泛地援用柏拉圖及亞里斯多德的思想，以為猶太教作辯護。此派的先驅為薩德亞（Saadja）及大衛．平．穆爾望（David Ben Merwan）。十一世紀有格畢羅爾（Gebiral）及約瑟夫（Bahja Ben Joseph），十二世紀中葉有大衛．房．吐利道（David Von Toledo），集其大成者便是美蒙。美蒙之學全宗亞里斯多德，只是創造之說異於亞氏。他說世界的形及質，均是從無中造出。神是絕言無相的，不可以名也不可以思的。所以吾人於神，無所能知，所能知者僅有一語，即「神的本性不可知」。

到此時，猶太教的神，早已不是摩西乃至耶穌時代的神了，已是哲學的本體論的神了。到了近世的猶太教學者，多欲採用合理主義以中興猶太教，大抵是取「靈魂可以永生」、「人性可以完滿」的二義。此既可以稱為宗教，實也可以稱為哲學了。其情形已超越基督教神學的神的獨斷性，而有類於耆那教的觀點——靈魂永生及人皆可達於完滿的程度了。

第五節 猶太教的神話

猶太教的聖典

要介紹猶太教的神話，先應明白猶太教的聖典，若包括其各種法典及神學書，數量是很可觀的。其神話的根源，則為一部《舊約》，所以我們僅就《舊約》這部聖典來談談：

《舊約聖經》無疑地是經過漫長的歲月，記載了漫長歲月中猶太教的想像、傳說和歷史。可惜那些《舊約》的寫著者，沒有一位是有歷史頭腦的人，以致把神話傳說當作歷史的事實。也設法用神話來解釋他們所不明白的傳說和事物，乃至把真正的歷史事實所發生的年代和人名，也弄得顛三倒四。所以，要用歷史的角度來看《舊約》的記載，是件苦事。因為《舊約》的編輯，也不是照著歷史的過程為順序的。

根據基督教及猶太教徒說：《舊約》頭上的五篇，即是最早成篇的，是摩西手作的，故稱為「摩西五書」，那就是：〈創世記〉、〈出埃及記〉、〈利未記〉、〈民數記〉、〈申命記〉。實際上，除了摩西十誡，摩西並未寫出什麼書來，根據學者的考察，摩西五書均為後人根據傳說而追寫的，其中尤以〈創世記〉的年代最晚。又據威爾斯的《世界史綱》第十九章第三節中說：「創世及洪水的故事，摩西及參孫故事的大部分，多由巴比侖採入。當他們回至耶路撒冷時，唯（《舊約》的）前五經已有了成書。」可徵摩西並未寫出摩西五書，而此五書中的故事，也多半採自巴比侖人的傳說。

因此，《舊約》中的許多記載，縱然標明是某先知的時代，由某先知所寫，包括大衛王及所羅門王的詩歌在內，都是極不可靠。例如〈以賽亞書〉，共計六十六章，而那後面的二十七章，其所用的語言和不同的文體，極為明白地是在以賽亞之後的幾個世紀才寫成。〈以賽亞書〉中的重要預言，正好就發生在那幾個世紀之中，這是歷史的追記。神祕而謂為預言，不過是出於猶太教徒乃至基督教徒的信仰心而已。

另有〈但以理書〉，記載了好多使猶太教及基督教徒看來極其欣喜的故事，但據學者研究結果，此書成於西元前一六七至一六五年之間，距離但以理的時代，已有四個世紀。但以理的出世稍晚於以賽亞，是巴比侖的尼布甲尼撒王同時的人。據巴比侖方面的資料，此王在西元前五六一年平和地死去，非如〈但以理書〉捏稱他因拜偶像而慘死。

猶太教到了西元前第八世紀時，才從巴比侖人那裡學到了文字的書寫法，才開始蒐集以往的故事、傳說及法律，用極幼稚的文法記錄下來，那就是希伯來文的聖書。據房龍（Van Loon）說：這種文字的文法簡陋，例如動詞的時制，完了形與不完形之間，並無清晰的差別；同一個動詞，既可表示已發生的事件，也可表示將發生的事件。因此，希伯來文的聖典內容，直到現在尚無人敢說絕對完全地解釋得恰到好處。不過，這種文字用來記載事實雖有困難，用來寫詩歌倒是很好的；詩歌可因讀者的心境而隨心意會。所以，《舊約》中的詩篇，是著名的優美的文學作品。

最先的《舊約》，並無成冊的書，到了西元前五三七年，猶太人自流放地返回巴勒斯坦之後，那些猶太人的小村子小神殿中，都藏有他們所喜歡及敬重的記載，謄錄在獸皮或埃及出產的紙草上。它們的內容不盡相同，唯其都是有關他們這個民族的宗教和傳說的東西。像這樣的記錄，差不多經過了千把年的謄錄、增補、傳抄，其數量實在太多了。直到西元後第四世紀，才由基督教的君士坦丁的大主教——約翰．吉利索斯頓（John Chrysotstom），把那些散於各處的小集子蒐來加以審查編輯，總集成為一部《聖經》（Bible）。

猶太教的神之演化

猶太教的神，雖然始終稱為耶和華，但耶和華的性質卻是隨著時代環境的不同變了又變，由多神中的一神，變為亞伯拉罕的唯一的神，一直變到耶穌以後迄至近世的哲學觀念的神，其步驟大致經歷如下：

（一）家族的神：亞伯拉罕至摩西時代。

（二）民族的神：摩西至士師時代。

（三）護國的神：士師至王國時代。

（四）世界獨一的神：王國至先知時代。

（五）世界原理的哲學觀念的神：耶穌降生至近代。

耶穌則以神為人類的父，因而開出基督教，此當到下章再說。耶穌的身分及其教說，則始終不為猶太教所接受。故當基督教盛行之後，猶太教曾經屢屢遭受到大屠殺的厄運！

耶和華的性質分析

耶和華（Java, Jehovah, Yahweh）一意，有人以為是由阿拉伯語中的「吹」之意而來，它含有颶風神的意思。又有人說是由希伯來語「降」之意而來，它含有雷神的意思。更有以為是由印度婆羅門教的天父特尤斯而來。特尤斯為牡牛，埃及尼羅河流域盛行牛神的崇拜，摩西的哥哥亞倫也鑄造了金牛犢，當作以色列的神來崇拜。這些乃是耶和華之起源於圖騰崇拜的佐證。

耶和華常從雷火中、大風中顯現，可知其必與颶風神及雷神有關。又有，摩西以及其後的先知，要到西奈山去見耶和華，西奈山本為月神「新」的所在，可知耶和華又與月神有緣。摩西領導他的民族出了埃及，將入迦南地（巴勒斯坦）時，因毒蛇為患，而鑄了一條火蛇像懸掛起來。蛇神崇拜，本極普遍，蛇之為害人類，也是神的意志之一。所以，蛇神也是耶和華的屬性之一。因為一神信仰者，不承認除了耶和華之外，尚有別的神的意志。

當猶太人被放逐之後，接觸了巴比侖的宗教，就學到了神造宇宙的神話及洪水神話；接觸到了波斯的宗教，就學到了二神信仰的觀念。

波斯人以火神阿脫爾是主神（善神）阿訶羅莫他的兒子，嘗奉命與惡神阿劣曼的部屬阿斯赫大訶迦毒蛇戰爭，火神即用他的火光誅殺毒蛇。

波斯人以火代表光明、潔淨的善；以毒蛇代表黑暗、罪垢之惡，乃是善惡二元論的宗教信仰。

猶太教受了波斯教的啟示，便將耶和華的特性亦分為二：善的一面仍屬於耶和華，惡的一面則從耶和華的名下分給了撒旦（Satan）的名下。Satan一字，是由埃及沙特（Sat）神轉變而來，《舊約》中以蛇為罪惡的代表，則由波斯教而來。於是，蛇或撒旦，就成了原為耶和華的另一面屬性的代表。

三個重要神話

神話，乃為各宗教之所不能避免，並且都是先有信仰而後產生神話，為使信仰求得一種解釋，便由擬人的想像而構造出各種的神話。猶太教的許多神話，多是為了說明某些事實，《舊約》中的好多記載於那些先知名下的所謂「預言」，也多是出於後世猶太教徒的附會補充。因為若非如此，就不能證明或使人相信耶和華的權威、公義及慈愛了。當然，那些為之附會補充的人，也不是有意的捏造妄語，他們那種狂熱的宗教信仰，促使他們深信必須如此才符合耶和華的原則。不過，猶太教重要的神話發生得頗晚，而且多是來自外邦人的要素。現舉三則如下：

（一）創造神話：上帝從空虛混沌的黑暗中，行於水面上，要有光，就有了光，光與黑暗分開，就成了晝夜，這是創世的第一日。第二日造了空氣。第三日造了地、地上的青草、菜蔬、樹木。第四日造了太陽和月亮分管晝夜，又造眾星擺列在天空。第五日造

了飛鳥和魚類。第六日造了牲畜、昆蟲、野獸，又照上帝自己的形像造人，造男造女，來管理海裡、空中、地上的東西。第七日，造物工作便完成了，上帝安息了。上帝賜福給第七日，所以定為聖日。最初被造的男人，是用地上的塵土造的，名叫亞當（Adam）。又取下男人的一條肋骨，造成一個女人，由亞當給她取名叫作夏娃（Eve）。後因女人夏娃聽了蛇的話，吃了伊甸園中生命樹和分別善惡樹的果子，違背了上帝的約，就犯了罪，被上帝逐出了那個樂園，承受生活的苦難，乃至到永遠的子孫，都要如此。

這個神話，顯然是當猶太教接觸到了巴比倫宗教之後才產生的，而且是在被放逐流亡的時代產生的。巴比倫早就有了創造神話；安息日原是巴比倫的字；巴比倫人的始祖叫作亞當米（Ademi），猶太人即以亞當為初祖。猶太人失去自己的祖國巴勒斯坦之後，認為這是由於祖先犯了罪而受上帝的懲罰，所以推想人類之有苦難的生活，也必是由於最早的祖先犯了罪，上帝才使他們的子子孫孫永遠受苦，這就叫作「原罪」。但是猶太教的這個神話的創造者，就沒有想到：仁慈的上帝，萬能的上帝，為什麼沒有預料到造了人，人就要犯罪？既然已知道人的祖先所犯的罪，要遺傳給他的子孫萬代，為什麼還要繼續不斷地造出更多更多的人來受苦？如說這是為了要顯現出上帝有權威來救拔人類和處罰人類的光榮，那麼這個上帝是何其顯得無聊而殘忍！要從無中造出人來讓上帝表現權威的大能，讓人一出生就加上了「罪」的枷鎖，這個上帝的仁慈又在何處呢？當然，這個神話是猶太人在放逐期間，為了追求安慰他們亡國之恨的方法，借了巴比倫的舊傳說而編造出來的，我們大可不必用邏輯學來給它求證了。

（二）挪亞的方舟神話：上帝造了人來管世界，男人加上女人，又生出了更多的男人和女人。最初的一對男女造出不久，就犯了上帝的禁令而被罰受苦，後來的人類也照樣的犯了更多的罪。上帝照自己的形像造人，並用他的氣一吹就成了活人；可惜上帝卻故意忘了把他自己的靈性中善的成分也放進人的身上。人是越造越多了，罪惡也越來越不像話了，於是上帝就用洪水來將世界上的一切生物全部淹死。當時只有一個叫作挪亞的人，是個義人。上帝就對挪亞說：「凡有血氣的人，他的盡頭已經來到我的面前，因為地上充滿了強暴，我要把他們和地一齊毀滅，你要用歌斐木（柏樹）造一隻方舟。」此舟之長三百肘，寬五十肘，高三十肘，共分上下二層。要挪亞造好之後，即和妻子及他三個兒、三個媳婦，共計八人進入方舟，並且帶了有血肉的活物及昆蟲，每樣一公一母（〈創世記〉第六章謂一公一母，第七章一變又謂七公七母）。洪水就來了，那是一連下了四十晝夜的雨，就把全部的生物淹死了！洪水退後，全世界只留下挪亞一家八口子人了，自此以後的人類，都是挪亞的後裔。

耶和華為何要滅掉一切生物？他說：「我要將所造的人和走獸並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅，因為我造他們後悔了。」上帝也有後悔的事，豈非玩笑！上帝因了人類作惡而要滅去一切所造的生物，義人挪亞是唯一的例外。水中魚類的命運，神話中未曾提到，大概也是因義而沒被滅掉？誰都知道，洪水是淹不死魚類的。其實，人類造惡，滅掉人類就得啦，何必又要拿走獸、昆蟲、飛鳥來跟人類「陪斬」株連呢？其實，這個洪水神話，也是從巴比倫的神話中學來的，乃至是向印度學來的，這太古洪荒時代對於洪水為患的一種神話傳說而已。

根據近代的發掘，已發現了巴比倫人的創造史及洪水史，它的年代，乃在猶太人被放逐歸國之前，但這些素材，恰好就是《舊約．創世記》的前十章的內容。這個洪水故事的發生，在古代流傳甚廣，或係是新石器時代，地中海流域氾濫的回憶。（威爾斯《世界史綱》第十九章第一節）

（三）變亂口音的神話：洪水之後，人口又很快地繁殖起來，那時大家的口音語言都是一樣的。他們往東方遷移到一片平原——係指美索不達米亞，就要在那裡共同協力建造一座城和一座高塔，塔頂通天，作為眾人集合聚會的目標。但是上帝很不高興他們這般

做，因為要是這般地放任他們下去，以後他們所要做的事，就沒有不成就的了。上帝就下來，把他們的口音變亂，使他們從那裡分散到全地上。

這個神話，粗看似乎是上帝嫉妒人類的同心協力，上帝不願見到一個和平統一的人類社會出現，上帝不希望人類有屬於自己的創造意志和能力，所以他要從中破壞。其實，此一神話的背景，是當猶太人由關門自大的時代被外族征服而流放到異邦之後，接觸到了許多外邦人和外邦人所用的語言，他們為了對此問題求取答案，只好編出一個如此的神話來了。如果不編造這個神話，那麼，猶太人是亞伯拉罕的子孫，許多外邦人又是從那裡來的呢？怎會有不同的言語的呢？

在《舊約》中，像類似的神話還有好多，若用邏輯的、科學的、倫理的觀點來解釋它們，一定會使我們感到失望！若根據猶太人的心理背景、歷史背景及社會背景來分析它們，那就可以迎刃而解了。

以上所舉三則神話，出於《舊約．創世記》的第一章至第十一章。我要重複一句：〈創世記〉是摩西五書中最晚出的一書，以上三則神話，則為〈創世記〉中最後出現的部分。

第八章 基督教

第一節 基督教的開始

耶穌的時代背景

有關基督教的本質及其教勢的發展，我已寫了一書，叫作《基督教之研究》，讀者不妨參閱。現在本書中寫到基督教時，又不得不再從另一個角度把它的過程介紹出來。如此，則雖將我寫的兩書並讀，也不致有重複的感覺了。

基督教始於耶穌的開創。耶穌生於巴勒斯坦的猶太（Judaea），位於地中海東岸的山岳地帶，本為希伯來人的發祥地。這是猶太教的故鄉，耶穌就在猶太教的宗教生活及宗教教育中長大成人。據傳說：耶穌的父親約瑟雖是個木匠，卻是大衛王的後裔。因此，在血統上說，耶穌是大衛王的後代。奇怪的是聖經《新約》的作者們為了附和《舊約．以賽亞書》第七章第十四節的預言：「必有童女懷孕生子」，來救濟猶太人，所以福音書中又把耶穌的母親瑪利亞，說成是個未出嫁即懷孕的童女。不過耶穌是出生於父母經過伯利恆城（Bethlehem）旅次之中的一個馬房裡，以後則將大部分的時間消磨在拿撒勒（Nazareth）及加利利（Galilee）的兩城之間。

耶穌出身的那個猶太民族，我們在上一章已經說過，乃是一個自尊自大、頑強保守而又值得同情的民族。他們在王國時代之後，先知們雖然自信猶太人的上帝必將拯救他們，他們的實際狀況卻是江河日下。原因是猶太國為一走廊地帶，其西為地中海，東為阿拉伯沙漠，北通敍利亞、亞述、巴比倫，南至埃及。所以當埃及與北方的任何民族發生戰爭，猶太是必經的通道。當北方各族要對付埃及時，也必先取得猶太。因此，猶太這塊地方曾為埃及人、亞述人、巴比倫人、波斯人、馬其頓人、希臘人與羅馬人輪番征服。

耶穌出生的時代，猶太國雖有一個自治的政府，允許有他們自己的國王，也有他們自己的宗教信仰和宗教機構；但其實際的統治權，卻操之於羅馬政府派去的總督之手，猶太乃是羅馬的一個行省而已。於是他們日夜祈禱，祈禱預言中的屬於自己的領袖（彌賽亞Messiah 救世主），來將他們從外邦人的統治下解放出來。故當西元第二十七年，施洗約翰（John the Baptist）在約旦河下游之猶太出現傳道之時，就有人以為他是彌賽亞，但為他本人堅決否定。不久，約翰遇難，受他施洗的耶穌，即趁勢而起，原先是約翰的徒眾，多半也成了耶穌的擁護者。

耶穌約生於西元前五年或六年，有關他的事蹟，記載相當缺乏，最好的資料是福音書，也僅記述一些神話傳說。我們僅能知道，當他十二歲那年，曾隨父母往耶路撒冷的神殿，並與拉比（夫子們）問答宗教的問題。他的父親約瑟，即死於耶穌十二歲之後。他的母親瑪利亞，則是一個多產的婦人，在生了耶穌之後，又生了四個弟弟和幾個妹妹。當他的父親死後，有人說他一直是做著他父親的木工行業，直到三十歲時才開始傳道，往來於加利利、猶太及其附近的地區。

猶太人的性格，幾乎是一般地倔強和自信。上章說到此時的猶太教有三派，而以法利賽派的實力最大也最保守，耶穌看不慣法利賽人的形式主義及偽善的作風，所以毫不容情地攻擊他們。猶太人本來希望耶穌是他們期待中的民族救主，耶穌卻宣說他的國不在地上而在天上。因此惱怒了保守的猶太人，故在傳道三年之後，即以違反猶太教的罪名被捕。當猶太人把他交給羅馬總督彼拉多（Pilate）的時候，又被誣控為蔑視羅馬並企圖自立為猶太人的王。終於，在猶太人的殷切要求之下，彼拉多遂於西元二十九或三十年，把耶穌判處死刑。那是猶太聖曆正月十四日的「逾越節」（Passover 此為猶太人紀念其祖先出埃及的節期）是星期五，在一座可以俯瞰耶路撒冷城的小山上（髑髏地），與兩個強盜，同時被釘死於十字架上。

耶穌的復活

根據《新約》的記載，當耶穌被釘十字架上死去之後，他的門徒也因此失了希望，四處星散，甚至有人對耶穌失去了信仰。但是，奇蹟出現了，被釘十字架以後的第三天，那個星期日，耶穌復活了。此後達四十天之久，經常與他的門徒集在一塊，最後帶著他的肉身升向天國。由於耶穌的復活，門徒又再度燃起了對他的狂熱的信心。

耶穌是否復活了？這是一個大問題，因為：

（一）耶穌死後，門徒們並未立即展開繼續其遺志而來傳道的工作。門徒傳道是在耶穌死後四、五年（西元三十四年）才開始的。不過，在婦女信徒以及少數門徒，由於對耶穌的人格懷念不已，在神思恍惚之間，幻覺耶穌的重現，這是很可能的。

（二）另有人主張，耶穌被釘十字架，並未真的釘死，這在回教徒是尤其深信的。例如去（一九六七）年去世的時子周先生說：「請容我先根據《古蘭經》說明，然後再引據《新約》來說明。《古蘭經》第四章一百五十七節說：『他們說：我們已殺馬爾焉（即瑪利亞）之子埋希哈爾撒（即耶穌），安拉（上帝）的使者，他們原未殺死他，亦未使他在十字架上死去，只是他們看著是如此。那些因此爭議的人，不過是懷疑而已，他們對此不知真情，不過是依循揣測，他們實在未曾殺死他』。……現在再由《新約》的四福音裡，看到耶穌未死在十字架上：1.由午正到申初，時間太短，不致氣絕（〈馬太福音〉第二十七章第四十五、四十九節，〈馬可福音〉第十五章第二十五節，〈約翰福音〉第十九章第十四節）；2.左右兩犯同時被掛均未死，因此可以斷定耶穌亦未死；3.該兩犯腿被打折方死去，唯耶穌未被打（〈約翰福音〉第十九章第三十二、三十三節）；4.耶穌之肋被兵用槍刺之，血即流出，更足以證明耶穌未死，死即不能出血；5.彼拉多係監視行刑的人，亦詫異耶穌死得太快，因時間太短（〈馬可福音〉第十五章第四十四節）；6.其他兩犯死後，以土埋之，不能復活，唯耶穌係由其門徒名約瑟者領去，置於山洞（〈馬可福音〉第十五章第四十九節）；7.第三日

墓門之石已移動，屍體已失（〈馬可福音〉第十九章第四節）；8.後來其母見之不相識，竟認為是園丁，其必改裝易服毫無疑義（〈約翰福音〉第二十章第十五節）；9.若是肉體升天，便不需要這樣的改裝；10.門徒驗耶穌的手，探耶穌的肋，確定為耶穌的肉體（〈約翰福音〉第二十章第二十五、二十八節）；11.耶穌覺餓索食，如係靈魂，當不需要食物（〈路加福音〉第二十四章第三十九、四十三節）；12.耶穌約其門徒到加利利密會，如係升天，毋庸祕密，且不必須到加利利始能升天，或係潛往他地佈道亦未可知（〈馬太福音〉第二十八章第十節）」。以上這段論列，引自時氏的《伊斯蘭教義續五十講》第三十八講。

（三）耶穌很可能在被釘十字架後佯裝死亡，此後即潛往外地佈道。並很可能到了印度，最後也就死於印度，因在印度有耶穌的墳墓，在英國人沙姆所著的《耶穌歿於何處》一書中，對此提出好多考證；尼赫魯的《世界歷史一瞬》一書中，也有類似的說法。

總之，耶穌的復活及其肉體升天的傳說確是宗教信仰的產物，而不是歷史上的事實。

耶穌的人格及其教訓

不論如何，耶穌之成為基督教的創始祖，確有他異乎常人的感召力。當他快要被難之前，雖然充滿著狂熱的魔性而與人性脫節，但在傳道的初期，實是一位可敬可愛的宗教師。他歡喜花，歡喜兒童，酷愛人們的友情，看到貧窮痛苦的人，每每激發極深的同情心，他對流浪者關心，對下賤者體恤，對有惡疾者親近，這些無人照拂的人，均能從耶穌之處，獲得安慰、鼓勵和救助。尤其他那強烈的宗教信念和宗教人格，往往能夠使人產生神祕的感應。例如一些神智不清的人以及由於神經系統失常的患者，一見到耶穌，就能完成精神治療的效應。

但到傳道的後期，由於有人認為他是基督（Christ），他也自信真的是上帝的獨生子。這個觀念一產生，耶穌的人性的可愛處，就立即下降，他就變得冷酷而嚴肅，認為他是天上的，人間的一切，都不是他所喜歡的。特別是在受到舊環境的反對和壓迫之後，耶穌的激憤之情，便將他自己先前所建立的人格燒毀。正如《華嚴經》所說：「一念瞋心起，百萬障門開。」所幸的，耶穌的受難竟來得如此的快速，致使門徒們對他初期的人格感到無限的懷念，又對他後期的人格感到不可捉摸的敬畏。這兩種情愫的相加，即匯為一股促使基督教成長和發展的雄大力量。假如耶穌終身不被難，或者再遲三十年被難的話，照他的性格的發展，很可能被人目為狂人而不予重視了。當然，像他那樣的作風，處身於那樣的社會，遭受迫害是不能免的。

初期的耶穌，的確可愛，作為人間和樂的準則來說，耶穌有好多的教訓是值得讚歎的。他因出身寒微，所以特別感到下層社會的疾苦，特別厭惡上層社會的虛情假意和裝腔作勢。故他特別鼓勵人們的公正、仁愛、守本分。他以為人們除了敬愛上帝以外，最大的責任是愛人如己。並在他的金律（Golden Rule）中說：「施之於人的事，必須是你歡喜人們施之於你的。」在耶穌看來，上帝是人類的父，人類是天使的墮落，天使是上帝的兒子，所以人類都是上帝的子女，並且也包括他耶穌在內。他曾用「我們的父」來向上帝祈禱。父親愛子女是天性，上帝愛世人，當然也是真理了。像這樣的教訓，實在很好。

可是，當耶穌以彌賽亞與基督自居之後，問題就不同了。他要門徒厭棄人間的一切而去追隨他，並且背起各自的十字架（殉道）。他厭惡富貴的人，認為富人升天要比駱駝穿過針孔還要困難。他的天國的人民，乃是兒童和窮人。他自己是神的獨生子，不，他就是上帝的道成肉身。他之降世，即是表示上帝的恩典，由他代替人類贖罪，人類才有得救的可能。可是人類的得救與否？仍得看你是否相信耶穌即是基督。又由於上帝對人類有絕對的取捨生殺的權威，故在他的信徒之中，究竟誰能被寵得救升天，尚須取決於上帝的權威。如果不被選中，雖做了他的信徒，還是不能得救。

因此，問題越來越多，此後的基督的各派各期的神學，便是為了這許多問題的要求解答而產生。

第二節 基督教的聖典及其教會

《舊約》與《新約》

現在談起基督教的聖典，就是指的《舊約》（Old Testament）及《新約》（New Testament）。《舊約》是猶太教的遺產，卻是由基督教所編成。猶太教雖重視基督教所編集的《舊約》，他們卻並不即以基督教編集的《舊約》作為其聖書的命名。猶太教的聖書叫作《托拉》（Torah 卷帙之意）。關於《舊約》，已在上章說過。但是，《舊約》既為猶太教的遺產，何以又成為基督教的《聖經》？因為耶穌本人是出身於猶太教的信仰，耶穌本人並不反對猶太教，這在〈馬太福音〉第五章第十七及十八節中已經說得非常的明白：「莫揣想我來毀壞律法和先知，我來非為毀壞，特來成全。」所以，凡是《舊約》中有關宗教來源及宗教信條的部分，耶穌也都隨時加以運用而重現於福音書中。例如一神的信仰、摩西十誡的遵守，以及諸先知們的律法，耶穌幾乎都想接受。所以，如果沒有《舊約》作為立腳的基礎，基督教的信仰便成了空中的樓閣，無所依傍。

可知，耶穌並不反對猶太教，如果不是保羅（Paul）在後來加入了基督教，基督教也僅是猶太教的一個支派而已。耶穌及其當時的多數門徒，並未脫離猶太教的氣質。耶穌反對的是保守頑固而不切實際的猶太教徒。例如舉出法利賽人的七禍，是對教派的作風的指控，而非對猶太教根本教義的責難。

耶穌以上帝視作人類的父，在觀念上，的確把上帝在《舊約》中的性質做了一番改良。《舊約》中的上帝是威嚴性的，耶穌希望的上帝是慈愛性的。不過，稱上帝為父，在《舊約》中早已有了先例；當耶穌本身以上帝的化身自居之後，上帝的性格卻又恢復了《舊約》中的原形。

再說到《新約》的成分，它共計二十七篇，記載耶穌生平言行的有四種福音，記載使徒行誼的有一篇〈使徒行傳〉。此外所收的書翰，大多出於保羅的手筆，以及使徒雅各、彼得、約翰、猶大的書翰。如果以各篇成立的年代來說，乃是保羅寫的各篇出現最早。保羅大約在西元五十年至六十二年之間，完成了這些屬於基督教最早的文獻。四福音可能是西元第二世紀及第三世紀之間的產品，雖然四福音中確實記有耶穌當時的若干資料，但從基督教的重量來看，與其說四福音是根本聖書，倒不如說使徒尤其是保羅的書信才是基督教義的源頭。因為耶穌在世時，並未留下片紙隻字。耶穌本人也不是一個思想家，他的言談完全是出於直覺的所謂「啟示」，毫無思辨的體系可循。故在福音書中，我們可以看到好多耶穌言論的自相矛盾之處。例如他以上帝自居，但到十字架上受刑時，又喊出：「我的上帝，我的上帝，為什麼離棄我。」（〈馬可福音〉第十五章第三十四節）可能是因為他在痛苦非常之際，又遭受到好多人對他辱罵，在激憤之餘，竟忘了他先前的身分，而把上帝與他分了家。

初期的基督徒

基督教（Christian）這個名稱，最早是在西元第四十二年，於敍利亞的安提阿喀城（Antioch）首先使用。安提阿喀城的人本是用此名稱來譏諷耶穌教徒的，正像後來的清教徒（Puritan）的名稱，乃是英國國教會的人給予另一批新教人士的譏笑一樣。

在耶穌時代，雖然感化了好多婦女、小孩、病患者、貧苦者，以及漁夫小民等等，但是真正被耶穌特別選上的門徒（Disciples），只有十二人：那就是西門彼得（Simon Peter）、安得烈

（Andrew）、西庇太的兒子雅各（James, the Son of Zebedee）、約翰（John）、腓力（Philip）、巴多羅買（Bartholomew）、多馬（Thomas）、稅吏馬太（Matthew, the taxgatherer）、亞勒腓的兒子雅各（James, the Son of Alphaeus）、達太（Thaddaeus）、奮銳黨的西門（Simon the Zealot）、以色加略人猶大（Judas Iscariot）。在這十二位門徒之中的猶大，後來竟以三十塊錢，把他們的老師耶穌出賣給了猶太人的祭司長，耶穌因而被捕遇難。後來猶大也自己把自己吊死。門徒們在耶穌死後，便另舉馬泰亞斯（Matthias）補足了十二門徒之數。

耶穌選擇門徒的尺度很緊，現舉他對門徒選拔的幾項要求如下：

（一）耶穌說：「若有人來就我，而不應該恨惡他的父母、妻子、兒女、兄弟、姊妹，和自己的生命，那就不能做我的門徒。」（〈路加福音〉第十四章第二十六節）

（二）耶穌說：「凡不背負自己的十字架而來隨從我後的人，就不能做我的一個門徒。」（〈路加福音〉第十四章第二十七節）又說：「若人願跟隨我，他當捨己，日進一日，背負其十字架以跟隨我。」（〈路加福音〉第九章第二十三節）

（三）耶穌對一個要求先回去埋葬了父親，再來跟隨他的人說：「任憑死人去埋葬他們自己的死人，你只管去傳揚上帝國的道。」（〈路加福音〉第九章第六十節）

（四）有人對耶穌說：「主！我必跟隨你，唯讓我先辭別我的家人。」耶穌卻說：「凡手扶著犁而又觀其後者，不配進上帝的國。」（〈路加福音〉第九章第六十一至六十二節）

由此可見，作為一個門徒是多麼的不容易，必須拋下了世俗、家庭、個人的一切，才可作為耶穌的門徒。

十二個門徒，在耶穌被難之後，大都負起了宣揚福音的責任，那就改稱為使徒（Apostles）。天主教譯為宗徒，成為初期基督教會的柱石。

使徒保羅的傳教

使徒們雖是耶穌的信徒，但他們開始傳教時，仍不出猶太人的範圍。猶太人雖有少數因此而皈信了基督教，絕對的多數仍是仇視基督教。使徒們既在猶太國內到處碰壁，就向羅馬政權境內的外邦發展。他們最初的對象，還是向僑居在外邦的猶太人宣傳。可是猶太人的性格是倔強到底的，雖在外邦地區做僑民，他們同樣地反對基督教。

使徒們對猶太的同胞無計可施的時候，才想到不妨也把基督的福音施之於外邦人（Gentiles），這項工作的最大功臣，便是使徒保羅。

保羅加入教會是在耶穌死後，大約是西元三十五年。他本是猶太人，屬於以色列的便雅憫支派（The Tribe of Benjamin），生於羅馬基利家省（Cilicia）的首府大素（Tarsus）。他具有羅馬公民的權利，因有羅馬及猶太的雙重國籍，也受到了猶太和羅馬兩國的特別教育。他的居住地又有充分研習希臘學說的機會，所以他一身而兼備猶太的宗教、羅馬的政治、希臘的哲學，他有三方面的學問素養。

我們知道，耶穌在世之時，經其嚴格選擇出來的十二個門徒之中，文化水準實在很低很低！最有學問的馬太，也不過是一名稅吏。如今來了這麼一位人才，對基督教實在太重要了。他以信仰猶太教的虔敬來信基督教，以羅馬政治的長才來從事基督教會的建立與擴展，尤其又以他希臘哲學的思想方法來開創了基督教神學的解釋。所以，《新約》總共二十七篇，署名為保羅所寫的書信

（Epistles）竟達十三篇，尚有一篇也在疑似之間。後來基督教的神學，也就一直以保羅的意見為正統的根據。

保羅本名掃羅（Saul），本來是站在猶太教的立場，要借政治的權力來撲滅基督教的。後來卻為基督徒的殉道精神所感動，使他皈信了基督教，轉而成為一個狂熱的基督徒。竭盡智能，受盡折磨，為基督教的信仰而奔走宣揚。以他所具的文化根基作資本，凡是羅馬統轄的各都會，例如大馬士革（Damascus）、賽浦路斯（Cyprus）、帕弗（Paphos）、旁非利亞（Pamphylia）、彼西底（Pisidia）、呂高尼（Lycaonion）、加拉太（Galatia）、弗呂家（Phrygia）、敘利亞（Syria）、基利家（Cilicia）、馬其頓（Macedonia）、雅典（Athens）、亞該亞（Achaea）等省，無不有他的足跡。甚至他在西元五十八年寫信告訴羅馬人說，他盼望至羅馬帝都為羅馬人說教，並計畫向西發展，以西班牙為目的。可見保羅在信仰基督教後的二十餘年之間，如何努力地將基督教向外邦人宣揚。因此他也有了一個賜號，被稱為「外邦人的使徒」（Apostle to the Gentiles）。但到西元六十二年，他到了羅馬，為羅馬皇帝尼祿處死，成了為他的信仰而死的「殉道者」（Martyr）。

初期的教會

耶穌遇難，門徒星散，但當耶穌復活的消息傳出之後，又見政府不再追究耶穌的餘黨之時，除了猶大之外的十一個門徒，就在馬可約翰（Mark John）的家裡聚集起來。加上耶穌的家屬以及虔敬的婦女，總計有一百二十名。並由西門彼得提議，以馬泰亞斯補足十二門徒之數，最初教會的事務，就歸他們十二人主持。

就在那時之後，他們和神團契（Fellowship）有一種來自虔敬心理的神祕經驗，覺得他們都被聖靈充滿。他們和神團契，也連帶到人與人的團契。例如：「信徒集合一團，凡物公用，他們變賣他們的產業與貨物，照各人的需用分給各人，日日一體的恆切的在聖殿中，並在他們自己家中聚集擘餅，用歡喜和純潔的心用飯，讚美神並受百姓的敬禮。在其間，主將得救的人，天天加給他們的團體。」（〈使徒行傳〉第二章第十四至十七節）這是教會生活的起始，也是基督教社會主義實施的起始。這一制度是由猶太教愛散尼派的生活而來，愛散尼派則與印度的宗教生活有淵源。

教徒多了，傳教的區域大了，這種團契生活的組織，除了耶路撒冷的，尚有外邦的。外邦的教會大多由保羅促成，耶路撒冷的教會也常受外邦教會的物質支助。使徒每到一地，有了若干信徒，即成立一個聚會所。當他們離去之時，便把它交給當地的信徒負責而繼續發展。經費概由當地的信徒負擔，使徒只管向前開創，沒有牽累，且能得到各已設教會的後援。所以，這種教會發展迅速。

因為財產共有，故有一些敗類，即來藉過團契生活而坐享其成，寄生於教會。於是，保羅就提出警告說：「人若不願工作，他就不當吃飯。」（〈帖後〉第三章第十節）保羅為了推行他這主張，所以他自己「也未嘗白食，倒是辛勤勞碌，晝夜工作，免得他人受累。」唯其如此，始可命令他人「要安靜做工，吃自己的飯。」（〈帖後〉第三章第六至十二節）這倒很像中國禪宗的百丈懷海所主張的農禪生活了。印度佛教的比丘生活是不得販賣耕作的，那是學自婆羅門的僧侶生活，也是佛世各沙門團的通例。但是到了中國禪宗興起之時，若不自食其力，那便無以為生。為了適應環境，須有各自賴以維生的方法。

教會發展的因素

教會發展迅速，共有五個有力的因素：

（一）猶太民族自從受到外邦人的統治以來，散居外地者很多，正像現在的猶太人一樣。不過，猶太人雖散處各地，卻要回到耶路撒冷來守節。耶穌的使徒們在那時代，傳道的精神特別昂揚，充分利用猶太人原有的講道所「會堂」（Synagogue）。他們每逢市

鎮，總是先進猶太人的會堂（十多年來臺灣的基督徒，也有跑到佛教的寺院中傳教的，就是學的此時使徒的作風）。猶太人的會堂拒絕被他們利用時，他們就往其他的公共場所對大眾宣講。猶太人之中必有部分因此改變了信仰，這些改宗的人返回僑居地時，就把基督教帶向了外邦的新據點。

（二）基督教出現時，正逢羅馬帝國初成之年，全國和平統一。許多小國的國界被打破，許多民族的舊習俗被解放，各民族的宗教均受寬容保護。故對新起的基督教，政府以為是猶太教的一支而予以自由宣傳。因此，各民族雖有反對基督教的主張，也不能任意攻擊和阻止。基督教即趁勢在羅馬帝國的各地，積極地展開傳教的活動。

（三）自亞歷山大（Alexander the Great 西元前三五六～三二三年）大力推行希臘文化以來，印度北部及黑海沿岸等處，希臘語成了國際通用語言。這使使徒們到各處傳教時減少了語言上的困難。並用希臘文字寫成書信，送給各處不同方域及不同民族的信徒看，以此成為永久的宣傳品，即是後來的《新約》。

（四）羅馬帝國的初期，容受各民族的一切宗教，並立有萬神廟，但羅馬政府頗有統一宗教信仰的企圖，故令各屬邦廟宇皆須供奉皇帝像，期以皇帝神作為宗教統一的中心。基督徒以為羅馬皇帝不是神，不願敬拜，致被控為對皇帝與國家的叛逆，因而遭遇不斷的迫害。但是經過一、二百年後，基督教越受迫害，越加旺盛。到西元三一一年，皇帝伽俐略（Galerius），下令停止對基督教的一切迫害，並且給予「寬容」（toleration）。繼起的君士坦丁（Constantine）於西元三一二年爭取帝位，西元三一三年即頒布有名的《米蘭詔書》（Edict of Milan），使基督教在歷史上開始受到政府的公認。羅馬帝國最初忽視基督教的力量，繼而壓制基督教的發展，最後卻以基督教作為統一全國信仰的國教，固是基督徒的努力所致，也是羅馬政府的企圖轉了方向所成。有人把君士坦丁之擁護基督教與印度阿育王（As、oka）之擁護佛教相比擬。其實，阿育王是純由於佛教正法的感召，毫無政治作用的；君士坦丁則是為了博取基督徒的歡心以遂其爭得帝位的企圖。因為當時的基督教勢力已是既成的事實，他是順水推舟而已。所以他在擁護基督教之時，並未成為基督徒。到了西元三三七年，當他臨終的時候，才接受洗禮，加入基督教。

（五）羅馬境內各民族的宗教，均為古老形態的，迷信的色彩極其濃厚，經不起哲理的考察。耶穌之前的希臘哲學，如蘇格拉底（Socrates 西元前四六九～三九九年）、柏拉圖（Plato 西元前四二七～三四七年）的思想，正好已把舊宗教的信仰做了哲學上的攻破。此時的希臘文化正為羅馬各屬邦所學習研究，基督教的使徒及其下的教父們，即繼希臘哲學的餘緒而採擷利用，取其可通於基督教思想的，以壯大助長基督教在學理方面的依傍。尤其在羅馬時代，希臘哲學已失去了先前的創發精神，在保守苟延的狀態下，各末派之間越是互相爭辯，空談真理，越是顯得哲學在倫理實踐方面的虛弱無力。此時有基督教出而鼓吹一神的恩典、他力的救濟，反而能夠得到同情。

教會的成長

在使徒時代之初，教會沒有嚴格的組織，結果：「有說希利尼話的猶太人向希伯來人（純種的本土猶太人）發怨言，因為在天天的供給上忽略了他們的寡婦。」於是十二使徒就從他們的眾門徒中間，「選出七個有好名聲、被聖靈充滿、智慧充足的人」，辦理其團契生活的供給之事（〈使徒行傳〉第六章第一至三節）。這是教會職司或教會行政制度的開始。

自此之後，教會逐漸擴張，事務日益繁複，教會所需的「執事」（Deacon），也就日漸加多，保羅即為之安上職銜。例如在其達〈哥林多前書〉時，有使徒、先知（Prophet）、教師（Teacher）、行異能者（Worker of Miracle）、醫病者（Healer）、幫助人者（Helper）、理事

（Administrator）、方言家等。在〈以弗所書〉，又於先知和教師中間，加了傳福音者（Evangelists）、牧師（Shepherd）。到了〈提摩太前書〉及〈提多書〉時，已反覆說明監督（Bishop）、長老（Presbyter）和各執事等人的資格了：這是西元第一世紀的教會職稱。

到了第二世紀，由於教會的分支日多，又不能不發展成為較大的組織，故產生了管理幾個教區的主教（Bishop）。到了第三世紀，又出現了管理幾個主教區的大主教（Archbishop）。好多大主教之中的權力、位望、德能，則不無差異，而以安提阿喀（Syrian Antioch）、亞歷山卓（Alexandria）、羅馬（Rome）之三城的文化重鎮的大主教為較大。到了西元三八一年的君士坦丁主教會議以君士坦丁城為新都。西元四五一年的喀西但（Chalsedon）主教會議以耶路撒冷為教會的發源地。因此合上前面三城，共有五處的大主教，被公認為與別的大主教不同的教長（Patriarch），統理全羅馬的教政。

西元三九二年，羅馬皇帝替歐豆書第一（Theodosius I）明令以基督教為國教之後，即刺激著教會也要求有個大一統的組織。於是，由於使徒彼得（Peter），是在羅馬城殉道（據說迄今彼得的頭仍葬於羅馬的聖彼得大教堂中）。據說彼得曾在羅馬當過監督，後來羅馬的教長在其餘四位教長中，即自稱是繼使徒彼得的地位而應居於各教長之首。經過一個世紀的爭議，約在西元五百年左右，遂稱羅馬城的教長為教皇（Pope）。

其實，基督教的行政制度，完全是採用羅馬古教的本質，尤其到了以教皇兼任國王，主教有權統治教民的時候，便是政教合一的神政政治。

教會的分裂

由於神學家奧古斯丁（Augustine 西元三五四～四三〇年）的鼓吹除了教會沒有得救之道，教會地位應在國家之上。後來遂有以教會為國上的國，以教皇為王上之王的局面出現。

教會置於國家之上，本是一種神聖的表示。但當教會干預世俗政治並利用世俗政治以自肥自大的時候，教會便不能不向世俗的腐化中墮落。凡是政治人物的一切可能犯的罪惡，基督教會的教皇教士也無一不犯！所以，教會在中世紀造成的種種罪惡，也是罄竹難書。

不過，教會政治化之後，固然壟斷了西方人的文化思想和宗教信仰，造成思想史上的專橫與空白。但對由北方入侵之野蠻民族的感化，也不無功勞。同時，教會為了利用希臘哲學的方法及理念以保護基督教的信仰，故賴教會的蒐集儲存，希臘文化始得以遺留，而為文藝復興保養了元氣。

然而，羅馬教會政治化之後，由於地域及思想上的紛歧，便不得不有派系的分裂。首先，在君士坦丁城方面的教長，與在羅馬城方面的教長發生意見上的不和。因為接近西方的羅馬教會，日與政治結合，混入了政治宗教的塵世腐化；接近東方的君士坦丁教會，仍與希臘哲學為伍，變成了學究宗教的迂闊不經。這是由於教會趨向羅馬化及希臘化的必然結果。

於是，羅馬教長，自以為繼承使徒彼得之後的教會首席領袖而稱為教皇，並要求君士坦丁的教長服從，君士坦丁的教長偏偏不服從以羅馬教長為首的決議。羅馬教長又對君士坦丁教會所立八十五條政治條例，僅認可了其中的五十條。因此，到了西元一〇五四年，東西兩個教會就分了家。在羅馬的教會，稱為羅馬教會（Roman Catholic Church）或天主教、公教（Catholic 日本譯為加特力教）；在東方的教會，稱為希臘教會（Greek Church）、希臘正教會（Orthodox Greek Church）或東正教。

到了馬丁路德（Martin Luther 西元一四八三～一五四六年）出現，又於西元一五一七年十月，從羅馬教中分裂出了一派新教，稱為復元教（Protestants）或稱更正教、耶穌教。在中國則習慣以天主教稱羅馬教，以基督教及耶穌教稱新教。新教之從羅馬教中分裂出，乃是由於羅馬教會的專橫跋扈、恐怖黑暗、腐化頹敗。不過。分裂出的新教，同樣也為西洋史上留下了血腥的污跡。新教與舊

教，名稱不同，本質無異，所以有不滿新教的人，又從新教之中，再三再四的分裂，以致迄今新教的教派之多，多達好幾百種。好在近世以來，各國多已實行政教分隔制度，基督教會雖能影響政府，卻已不能專橫政治了。並在各國的憲法之中，多有明文規定，人民有自由信仰各人所喜歡的宗教的權利，也有不信仰宗教的自由。所以今日的基督教會的各派之間，已不敢有像幾個世紀以前那樣，彼此迫害、互相屠殺的事件了。

第三節 基督教的神學

哲學與神學之間

基督教的神學，從其歷史上的發展而言，可分為四個階段：1.使徒時代，係指第一世紀以保羅為代表的神學。2.教父（Church Fathers）時代，係指第二世紀至六、七世紀之間以奧古斯丁為代表的神學。3.經院（School）時代，係指第九世紀至十五世紀之間以阿奎那多瑪（Thomas Aquinas 西元一二二五或一二二六～一二七四年）為代表的神學。4.近代神學，係指文藝復興之後為了抗拒與迎合近代哲學科學而出現的教會思想。唯以近代的神學，除了有鑑於經院及其以前基督教哲學之不合乎理性，不得已而將神學劃為自然的（Natural）與啟示的（Revealed）兩部分而外，並無新奇可取之處。所以本書僅以介紹前三期的大要為原則。

所謂基督教的神學，就是利用哲學的思辨方法及理念，來為基督教的一神信仰，求得學理上的根據。基督教的信仰，本來極其幼稚，它與原始宗教的本質，僅是五十步與百步之差。從人類學的觀點來看基督教的根本思想，實與各原始民族的宗教相同，並且也即是從原始民族中發展出來。這在本書的前數章中已經分別論列。然而，許多原始宗教，多已沒落消亡，或在苟延殘喘。唯獨基督教能夠歷久不衰，原因即在於基督教能夠及時吸收外邦的、時代的新思想。它為了適應環境並達到征服異己的目的：若能用破壞的手段完成任務，即行毫不容情的毒辣摧毀；若在無法破壞時，即用懷柔政策來研究之、吸收之，終於融化而吞蝕之。基督教從使徒時代以來，從來未嘗忽略以鬥爭為求存的唯一原則。故對異己者的動向，特別敏感而時時求變，求將異己者變為他們自己而後已。所以，基督教有吞滅其他宗教文化的潛力，卻不易像其他原始宗教那樣地任由時代和環境來將之淘汰。

基督教的警覺心很高，它像百戰沙場的老兵一樣，雖時時準備出槍射擊敵人，卻也不忘時時照顧自己的安全，並能學習敵人的特技來彌補自己的缺點。基督教之有神學，便是因其適時學得了外邦人的哲學的優點而成。事實上，若離了希臘的哲學，根本沒有基督教的神學可言。

神學的源頭

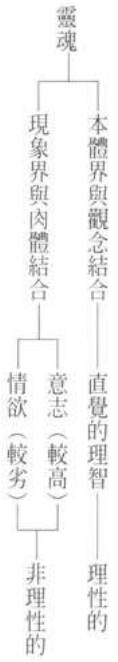
基督教的初期，在使徒們傳道時代，由於羅馬國力的伸張，也鼓勵了他們的野心。羅馬征服了希臘文化的版圖，卻在文化上反做了希臘的俘虜。如今基督教的使徒們則雄心萬丈，要想用基督教來取代希臘文化的地位而成為羅馬帝國的指導者。因為當時羅馬治下的大都會，例如安提阿喀、別迦摩（Pergamum）、大素、亞歷山卓、羅馬等城市，都是希臘文化的中心區及希臘哲學的學府，使徒們就不得不披上希臘哲學的外衣，來向大眾傳播耶穌的福音。

故在《新約》中，使徒保羅所寫的各篇書信，無名氏的〈希伯來書〉，標名路加及使徒約翰的著作等，無一不帶上了希臘哲學的色彩。在《新約》中也只有〈猶大書〉（Judas, the Brother of James）、〈雅各書〉（James, the Brother of Jesus Christ）、〈使徒行傳〉、〈馬太福音〉以及〈彼得前書〉等少數幾篇，是純粹猶太化的基督教著作而已。

當然，基督徒不會引火自焚，他們對於希臘哲學的吸取，是有選擇的。影響基督教的希臘哲學，初為斯多噶派（Stoicism）、柏拉圖派（Platonism）、新畢達哥拉派（New Pythagoreanism）、猶太腓羅（Philo Judaeus）。到了中古時代，又採用了亞里斯多德（Aristotle）的哲學。

現將此五派哲學之有被基督教所利用的價值者，分別介紹如下：

（一）柏拉圖派：柏氏之說可足資基督教教父的利用者有二：1.觀念論——本體論，柏氏以世界分為二：一是觀念的，一是感官的。觀念世界即是宇宙本體；感官世界是神依照觀念世界從「無」創造的現象。所以觀念世界是永恆的存在，是不變的真實；感官世界是暫有的，是不斷變化的。基督教則以上帝為永恆的真理，現象世界是由上帝創造的。2.人生觀——靈魂論，柏氏以人生也有兩個世界：一面以直覺的理智參加本體世界，一面則以知覺和欲望參加現象世界。使人參加這兩種世界的活動者，就是靈魂。靈魂之屬於本體世界而和觀念結合的，即為直覺的理智。靈魂之在現象世界而和肉體結合的，即為意志和情欲（意志較情欲為高貴）。直覺的理智是理性的，意志和情欲是非理性的。這是柏拉圖的靈魂三分法（Threefold Division of the Soul）如表：



基督教也以人分為三部分：靈（Spirit）、魂（Soul）、身體。靈為與神契合的良知；魂為具有活力的生命之源；身體為一切的欲求與嗜好。唯靈可以永存不朽。柏氏以人生受肉體拘限而不自由，唯有靈魂脫離肉體之後，始有無限的真知。這個人生觀已由保羅用於基督教中（見〈哥林多前書〉第十三章第九至十二節），以死為解脫，對死抱樂觀，所以真正的基督徒，不唯不怕死，而且希望死得早些。

（二）斯多噶派：此派在保羅的家鄉大素，有一著名的學舍。保羅自幼學習了此派學理，然後用於基督教的解釋。保羅以宇宙是普及的世界的存在之「理」。吾人在其中生活、運動、存留；以神為超乎眾人之上、貫乎眾人之中，也住在眾人之內的，萬有都是本於他、倚賴他、歸於他。這顯然是保羅用斯多噶派的泛神論來補充希伯來的超神論的

說法。斯多噶派原主張神是存在於物質各分子的中間，萬物皆寓有神，神包羅萬物而並無獨立的格位，乃是普及的存在；希伯來的神則是不在宇宙萬物之中的超宇宙萬物的存在，而創造宇宙萬物。一是泛神論，一是超神論，保羅則引泛神論入基督教，而仍以為神是超人的，有獨立格位的。

斯多噶派又主張，神既是普及的存在，宇宙間一切現象的變化過程，均為神的本質的必然發現，所以主張宇宙之中有定命之說。這又給基督教的預定說（Predestination）找到了最好的理由——上帝意志造宇宙，上帝有權威決定一切，人力是無法變更上帝的意志的。人之得救，是神的恩典；若不得救，也無權埋怨神的不公平。神在造物之先已有決定，故也無所謂公平不公平。正像吾人自己賺來的錢，吾人有權自由支配，用掉那一個錢或留下那一個錢，無論那一個錢的本身是無權干涉的。

（三）新畢達哥拉派：畢達哥拉是古希臘的一個宗教改革家。這派哲學是以「數」為基本觀念，以萬有皆由「數」而生成。數有奇偶，致由數生成的萬有皆有彼此對峙之勢。至於新畢達哥拉派，是以畢達哥拉的「數即神」的觀念，說神只有一位。但在神之下尚有許多依數而分的等級的神，以及在神和人中許多的居間者。這給予基督教教父哲學，尤其是教父中的智慧派（Gnosticism）影響很大，智慧派以為神和人中有好多居間者，他們為要和神親近，故拜那些居間的天使。

（四）猶太腓羅：猶太腓羅（西元前二五～西元五四年）雖是猶太教徒，但其學說卻為希臘哲學（猶太的）到基督教的前導。腓羅的哲學可分作兩方面來說：1.他的宇宙觀是以猶太教思想為根據，並摻雜柏拉圖的超神論，以世界為耶和華所造。耶和華是無形無像的，是自有永恆的靈，他不直接創造世界，是用間接的能力（Potency）。能力的統一就是「道」（Logos）。「道」的原意是話語。世界是藉神的話語而創造。宇宙的管理、運動、存在，也是「道」所支持的作用。2.他的人生觀也以猶太教為本，摻有柏拉圖和畢達哥拉的二元論，以及亞里斯多德和斯多噶派的階級說明。他以為人從神的「道」而有靈魂。由於不順神的理智，墮於體質之內，而和感覺結合，被禁於肉體的牢獄。若要恢復靈魂的自由，就在求得肉體之物欲的解脫。他一面主張人要克苦自制其私情惡意，一面又主張人要信仰神力相助，和神契合。靈魂本出於神力，復返於神則靠自力修行（斯多噶派的精神）和信仰神助（猶太教精神）。

（五）亞里斯多德：在經院哲學的第一期以前的基督教神學，是以柏拉圖的思想為主流。經院哲學的第二期，始於西元十三世紀，則以亞里斯多德為主流了。這是由於自由思想的漸漸抬頭，有人提出了好多使教會難以解答的問題。例如：神之創世是否預知？假若預知，則預知了而又不得不去創造，神的自由何在？倘若不預知，那麼神之無所不知又做何解？創世之前神在何處？神不能在天上，因為天也是神所創造。倘若人無「原罪」，可以不朽嗎？如果那樣，人如何生殖？於是，讓基督教的學者向亞里斯多德發出了求援的呼號。起先的教會是歧視亞里斯多德的，到了西元一二五〇年以後，竟又宣布凡是反對亞里斯多德的即是異端了。原來，亞里斯多德主張神存在於宇宙之外；同時，教會對於自然科學的興起也日益窮於應付，而亞里斯多德卻是一位邏輯學家、物理學家、形上學家、道德家。所以，教會利用亞里斯多德，一方面抗拒泛神思想，一方面解答「自然」的問題。

其實，照英國近代哲人羅素的看法，亞里斯多德的神學，未必全合於基督教的觀念。亞氏的上帝是沒有基督教中主宰之屬性的，上帝是不知有我們人世之存在的；上帝是因被愛而產生運動，所以生物皆知有上帝。所以亞氏正和斯賓諾莎一樣，以為人應該愛上帝而上帝無法來愛人。（羅素著《西方哲學史》第一卷第十九章）

教父哲學的異說紛紜

所謂「教父哲學」（Patristitc Philosophy），是指基督教組織教理時代的學說。在第一世紀的使徒們，雖已利用希臘哲學來解釋耶穌的教義，但尚是片段的、無系統的。到了第二世紀之後，凡是對教會教義上著有功績的教士，稱為教父。他們的學說已有組織條理，並以此期的組織教理時代而對稱經院哲學為證明教理時代。

教父時代的神學家頗多，正統的問答派，則以克勒門（Clemens of Alexandria 西元一五〇～二一三？年）及其弟子婀利振（Arigen 西元一八五～二五四年）開其端，而至奧古斯丁（Augustine 西元三五四～四三〇年）集其大成。

實際上，教父時代的神學家分為三大派：

（一）智慧派（Gnosticism）：此派不但注重希臘哲學，並且染有波斯思想，其主要人物有薩土泥路（Saturninus）、卡帕拉第斯（Corporates 西元一三〇年左右）、巴綏利斯（Basilides 西元一三〇年左右）、瑪西安（Marcion 西元一四〇年左右）、法魯第奴其（Valeutinus 西元一六〇年左右）、巴德桑斯（Bardesanes 西元一五五～二二五年）。他們想把基督教作為一種歷史哲學來敍述，使信仰與知識結合。他們以為世界最初有善靈與惡質的對敵，最高的神為原善，他不時射出屬靈的活物叫作「安」（Aeon），最後射出軟弱而具有陰性的一個，以其無力自存而落到惡的質內而化為一個混沌的局面。由此局面而生的一個大匠，即是耶和華。由耶和華創造世界，靈墮落到質內，即世界有罪惡的起點；人若脫離體質，便可復歸於善靈。基督救人，就是他能賜人智慧，令人知道如何脫離肉體（質）的轄制。人皆軟弱而不能從靈與質戰、善與惡戰、光明與黑暗戰、精神與肉體戰之中獲得勝利，只有耶穌是人類發展的最高點而完善無缺。故他們不以耶和華為最高的神，也不是天父，而是由最高神射出之靈與質混合的一個大匠，叫作迪茂其（Demiurge）。因此，他們以為最高神是與凡塵隔絕的，神人交往則藉居間的許多天使之力。所以，天使成了他們敬拜的對象。為了使靈戰勝於質，他們又用各種方法來苦待肉體，例如禁戒食物和婚嫁等。

（二）辯護派（Apologists）：此派是絕對的擁護基督教義的學者，一面對教外人士辯證基督教是合理的宗教；一面對教內人士保守基督教的真理而攻擊異端。智慧派的領袖即被此派視為魔鬼的兒子。對教外說教的教父之著名者有阿里梯斯（Aristides 西元一、二世紀間人）、遮斯丁（Justin 西元一〇〇～一六六年）、阿綏拿哥拉斯（Athenagoras 西元？～一八〇年）、特仙（Tatian 遮斯丁之徒）；對教內異端攻擊的教父之著名者有哀利紐（Irenaeus 西元？～二〇二年）、特特連（Tetullian 西元一六〇～二二〇年）、希帕利脫（Hippolytus 哀利紐之門人）等。此派尤以遮斯丁為最傑出，他以為基督教是世界唯一的真哲學，它包括人們一切研求而來的真理。凡真理則皆是「道」的啟示，「道」成了肉身，就是耶穌基督「住在吾人中間，充充滿滿的有恩典，有真理」（借用使徒約翰之說）。然而，「道」在太初就有了的，並已給了歷代聖賢如畢達哥拉、蘇格拉底、柏拉圖等以真理的啟示。故在耶穌以前，世上已表現了真理。不過，除了耶穌，其他聖賢所得的啟示皆不完全，也不永恆，必待「道成肉身」的神的兒子耶穌基督來臨，啟示就完全了。吾人之得救，故也必得倚賴耶穌。此派主張，假若哲學與信仰衝突，則寧捨知識而取信仰。正如特特連所說：「我所以信仰，即因其無條理。」此派因而極力擁護《使徒信經》（Apostles Creed）之要道——信神為創造主、全能的父；信耶穌基督是神的獨生子，為人類的救主，由童女生，被釘十字架，已復活，將再來；信聖靈永生。

（三）問答派（Catechists）：由於左傾的智慧派及右傾的辯護派之衝突，在盛行折衷主義的亞歷山卓城，即出現了調和兩派意見的問答派，那就是該城一所基督教學院，出了兩位著名的院長克勒門及其弟子婀利振。

克勒門的傳世著作有《忠告希臘人書》及《教育者師說》等。他以希臘哲學比作野橄欖枝，將之與《聖經》真理的根相接，必有美果結出。他以為神雖超絕於凡塵，但是人類仍可與之接近。他是偏愛柏拉圖及斯多噶派哲學的人，故以為人有住在觀念世界的靈魂。靈魂和身體的聯絡是自然的事，說不上墮落的話。不過人類在生活上確有罪惡，故要靠耶穌基督以得救。

婀利振的西文名字又有Origen或Origenes，他是繼克勒門之神學而大成者。他的思想係受柏拉圖、腓羅、新畢達哥拉派的影響。他的著作相傳大小有六千餘卷，而以經二十七年的時光所改訂的《舊約》最有名，稱為《黑薩舖拿》（Hexapla）。六行刊本：是用希伯來、希臘、亞居拉（Aguila）、色抹曲斯（Symmachus）、七十士（Septuagint）、提阿多仙（Theodotion）等六種文字並行書寫的本子。他另有一部《神道總論》（The Introduction of Theology），為一系統的神學書。他於三方面來看《聖經》——有三種義理：1.屬文字的，2.屬心理的，3.屬性靈的；文字顯而易見，心理則當用想像，性靈的多賴靈修的工夫方可領悟，此三種當以性靈的解釋最高貴。他以神為獨立的永存、全能的創造者。神用以創造世界的為「道」。神與萬物並無個體的直接關係，神唯與「道」有聯絡。「道」非由於創造，乃由神的意志生出。因此，神和道為父與子，又由道而生出聖靈（Holy Spirit）。於是，聖父（神）、聖子（道）、聖靈（普及於教徒心中者）的三位之間，有其從屬關係而非平等的。世界為神的自由意志所創，世人皆有自由意志，奈其濫用自由意志而犯罪墮落，耶穌（即是道）便照神的意志來為人類贖罪而做犧牲，所以，信仰耶穌的就可得救。

教義神學的三大論爭

此所謂的教義神學，是教父時代的基督教哲學。他們論爭紛起，息爭的方法是召開主教會議。第一次全國性的主教會議，是由君士坦 丁大帝支持在小亞細亞（今之土耳其）的尼西亞城召開，故稱「尼西亞會議」（Council of Nicaea 西元三〇五年）。照例，凡是與保羅以來的正統思想相異的見解，均在各次的主教會議中被斥為異端。對那些異端思想的論爭，約可綜為三大綱領：

（一）神性論（Theological）：基督教的上帝觀，是以「三位一體說」（Trinity）為正論，即是以聖父、聖子、聖靈為同體、同質、同性、同權。到教父時代，解釋者頗眾，例如婀利振、阿他那修（Athanasius 西元？～三七三年）、以及神格唯一論（Monarchianism）、阿利烏（Arius）等各說互異。到尼西亞會議中，始公決以阿他那修之說為正，並指斥阿利烏之說為異端。阿利烏懷疑基督的神性與上帝的唯一性，他以為子（耶穌）是由父（神）造，聖靈又由子（耶穌）造，三位之間各有等第而非同一；阿他那修卻認此說不合《聖經》所載，而主張子與父為平等一體之說。繼而又於喀西但會議（Council of Chalsedon 西元四五一年）及塔利都會議（Council of Toledo 西元五八九年），決定了聖靈也和聖父、聖子同一，就成了基督教的正統信仰。

（二）基督論（Christological）：智慧派中有人以耶穌是神而幻為人；有人則以為耶穌為一普通的人，唯於受洗時得神體從天下降以附其身，阿利烏之說與此相 同；阿他那修則以耶穌為神而具有人體人性；聶斯托留亞（Nestorius）主張耶穌有兩個身，一是神身，一為人身，故他反對稱瑪利亞為上帝之母，因為她只是耶穌的人身之母，耶穌的神身即是上帝，上帝豈尚有母？又有歐推契（Eutyches）主張耶穌基督的一身神與人之二性合一，人性即融神性之中，故耶穌的體質也異於常人。異說太多了，遂在君士坦丁會議（Council of Constantinople 西元三八一年）否決了幻體說及附體說，以弗所會議（Council of Ephesus 西元四三一年）否決了聶斯托留亞的二性分離說，喀西但會議又推翻了歐推契的一性融合說，而定耶穌基督是真神，也是真人，具合理的形

態和心靈；按其神性則與上帝同質，按其人性則與人類同質，凡事皆和人同，只是無罪。

（三）人性論（Anthropological）：關於人的性質，也有好多爭執。奧古斯丁以為人自始祖亞當犯罪以來，即有原罪的遺傳至子孫萬代，人在罪中沒有抗拒之力，也無自救之能，幸賴神遣耶穌基督來代人類贖罪並賜予信心，始得脫罪。當時的隱士皮拉古（Pelagius），主張人類始祖犯罪當與後人無關，人之犯罪或行善，皆由自己意志決定，得救是在於有堅強行善的意志，照著耶穌的榜樣而行，耶穌也僅以作為行善的榜樣救人，而非為人贖罪。所以，即使沒有耶穌，人靠自己也能自救，雖無聖靈相助，人也能夠行善。但在西元四三一年在以弗所召開的 主教會議中，公決皮拉古之說為異端，而以奧古斯丁之說為正說。

以上所舉的許多被斥為異端的教父之中，有兩位極可注意的人物：一是阿利烏，他的思想形成為「阿利烏主義」（Arianism），雖被尼西亞會議所排斥，卻仍極為盛行了好幾百年，特別是在羅馬帝國的東部，並且獲得君士坦丁的嗣子君士坦丟斯（Constantius）的正式支持，一時間幾乎要將此派成為羅馬的國教。北方蠻族入侵羅馬之初，也多是接受此派的感化而入教，後來始漸漸地因天主教的團結對抗而失勢。

另一位是聶斯托留亞，他的主張雖於西元四三一年在以弗所召開的主教會議中遭受排斥，後來卻盛行於敍利亞和波斯等國。在唐朝太宗貞觀九年（西元六三五年）傳來中國的景教，便是此派的支流。到了西元十六世紀，又由西班牙及葡萄牙的教士，將此派的信仰傳去了印度。

奧古斯丁

教義神學由婀利振（西元一八五～二五四年）開端，至奧古斯丁（西元三五四～四三〇年）集其成。奧古斯丁是非洲人，他一方面是哲學家，一方面是宗教家，他的哲學思想和他的宗教信仰卻經常發生衝突而自相矛盾。他的名著有《懺悔錄》（Confessions）和《上帝城》（City of God）。他以智慧與上帝同視，有了智慧即有了上帝，真哲學即真宗教。但是信仰卻在理智之先，凡事先信 了再去理解它。他主張萬物是由神創造而非由神流出，但他又覺得神仍受「絕對之善」的支配，這就是他的矛盾。他以為上帝是永恆的，在上帝來說，無所謂前，無所謂後，唯有永恆的現在。當他造出世界的同時，也就創了時間，但他覺得此理仍有未通，所以只好祈禱上帝：「主啊！我向你坦白，究竟什麼是時間，我現在還是一無所知。」又說：「我的靈魂，想知道這個最惱人的謎。」他的宗教信仰使他的哲學思想落在惶惑不知所以的陷阱中，真可謂天真極了。

奧古斯丁以為上帝是永恆的、受福的，但是，地獄和撒旦雖亦永恆，卻不受福。他又以為天使有好的、也有不好的；世界的年齡尚不到六千年；上帝創造宇宙之以六日完成，第七日休息，是因六是完數（其實，安息日起源於巴比倫，世界許多民族也均有安息日，而且各各不同，基督教是星期日，猶太教是星期六，希臘是星期一，波斯是星期二，亞述是星期三，埃及是星期四，土耳其是星期五。一週之中日日均有民族過安息日，這可能與太陽系的七大行星的崇拜有關）。

奧氏以為，自亞當夏娃墮落人間之後，世界乃分為兩個永久的城市：一受上帝統治；一受魔鬼騷擾。人類由於原罪而永受天譴，致於永恆的死，但因上帝的恩惠，乃遣子降臨代為贖罪而救了許多人；教會代表上帝，如不屬於教會的人，必將永受苦難而不得救。世界既分有永久的上帝城及魔王城，所以上帝也將人類 分為特選的及不可救的兩類；人之被選，乃出於上帝的恩惠，不是因為做好人而升天堂。受洗加入教會，即有得救的希望；若未受洗而死的人，雖為初生的嬰兒，都要打入地獄。

這是很難理解的主張，無怪乎羅素在他的《西方哲學史》第二卷第四章中要說：「試想一下，未受洗禮的嬰兒，也要受到譴罰」，「真正相信初生的嬰兒，就是撒旦的肢體。在中古時代的教會中，有許多最獰惡的事，追本溯源，是應由奧氏這一沈鬱悽慘、人人有罪的觀念，來負其責任的。」

羅素又說：「真正使得奧古斯丁感到頭痛的，只有一個理智上的難關。」「如果原始罪是承繼自亞當，有如聖保羅之所說，則靈魂也和身體一樣，一定是由父母傳遞出來，因為罪是屬於靈魂的，不是屬於身體的。這個難關他也看見了。但他說：《聖經》於此，既無一言，則關於此事，要達到一個公平的見解，實非拯救之所必須。所以他就將之留下來不解決它了。」（同上引）

修道主義者

約在第四世紀之初，基督教的修道運動（Monastic Movement）同時起於埃及和敍利亞。它有兩種形式：一為索居的隱士，一為寺院的僧侶（Monks），這是受了東方宗教生活形態的影響而來。

第一名隱士是聖安東尼（St. Anthony），約在西元二五〇年生於埃及，西元二七〇年開始隱密了十五年，以後則到沙漠中又隱了二十年，約在西元三〇五年才出來宣講並鼓勵隱士生活。他極端地實行節飲、節食、節睡，但他說常有惡魔以淫欲的景色干擾他。當他去世之時，鄰近埃及的沙漠西拜德（Thebaid）便充滿了隱士了。

聖濟朗（St. Jerome）也是一位隱士，西元三四五年生於阿奎里亞（Aquileia）不遠的一個小鎮。先在阿奎里亞修苦行，後到沙漠中隱居。據說：「在沙漠中時，他過的是深自悔恨的生活，熱淚盈眶，喃喃自語，有時又間以精神上的狂歡大樂。而憶起羅馬的日子時，內心又不免有點搖搖欲動。」（見《西方哲學史》第二卷第三章所引）

在濟朗的信徒之中，有兩位出色的女性，那就是寡婦寶拉（Paula）和她的女兒尤斯妥倩（Eustochium）。他曾寫信勸尤斯妥倩守童貞，並指導她如何克制性慾的煩惱。照他說：修女是基督的新娘（此可能與印度教中傳說未嫁的處女均屬乾闥婆神有關），他說：「你可讓你閨房的祕密來防衛你；你可讓新郎在你的內部與你遊戲。你祈禱嗎？你可以對新郎說話。你讀書嗎？新郎對你說話。你入睡的時候，他會來在你後面，將他的手插入門眼中，你的心便會為他所動了；於是，你會醒來起身說道：『我實在厭倦愛情了。』他便答覆你說：『圍著花園，是我的 姊妹、我的伴侶；這是關閉的泉水、封住的水源。』」這是一種移情作用的觀想法，觀想成功，確也有用。所以此後有些虔敬的貞女，竟在觀想中，幻覺到耶穌的肉身真的來擁抱她們了。

說到性慾問題，奧古斯丁也有一個不合情理的主張，他以為婚姻中的性交，如果本意是在生產子女，則不為有罪。但是要做到無淫思而只是性器官服從意志來操作，正像用手做工時，是將手運動而無邪念一樣。他以為亞當夏娃在未犯罪前，若性交，亦可無淫思，性交之中之所以有淫念，正所以懲罰亞當的罪過。這是說，未墮落的天使，為了生子女，可以有淫行，但卻無淫念。這種說法是可能的嗎？

再說基督教的寺院僧侶，實在也是學自東方宗教的。雖然耶穌曾說不結婚「不是人人能領略的，唯有蒙受恩賜的人才能領略。」（〈馬太福音〉第十九章第十至十一節），保羅則說：「沒有結婚的人，顧慮主的利益，努力使主喜悅；結婚的人應該顧慮世上的利益，努力使妻子喜樂，他的心就分散了。」（〈哥林多前書〉第七章第三十二至三十五節），但未規定教士獨身，到了西元四百年左右，教會始規定教士不結婚。耶穌固未結過婚，他的十二門徒之中，確知未結過婚的，僅有約翰一人而已，聖彼得就是結過婚的。

至於基督教的第一所寺院，是由另一位埃及人柏柯美亞（Pachominus），約在西元三一五年所建立，院中僧侶過共同生活，沒有個人的私產和私食，並且一同舉行宗教的儀式。其院設於尼羅河

中一島上，大可容下數千人。又有巴錫爾（Basil）繼之而建於東方者，名聞亦著。院眾定時祈禱，並課以勞作、嚴持戒律；大體以無所有、貞潔、從順之三事為主。

在西方的修道主義者中，最著名的是班尼狄教社的創始人聖班尼狄（St. Benedictine），他約生於西元四八〇年。十二歲時即遁居於一個山洞中住下三年。約在西元五二〇年，創建了著名的加西諾山修道院（Monastery of Monte Cassino），並擬訂了班尼狄規約。

住在修道院中的男者名為摩那丘斯（Monachus），女者名為衲那（Nona），猶如佛教寺院的比丘及比丘尼。他們除行通常的宗教儀式之外，唯以祈禱、冥想、手藝或耕墾等，為其日常生活。修道院圍以墻垣如城廓，使院眾不與塵世通往。後來則將其宗旨一變，謂不宜以自修為滿足，更須以己之所得，感化他人。由此而盡力於傳道及慈善、教育事業，遍設學校、醫院。歐洲中古的經院哲學及其文化之推行，亦即由此修道院的基礎之上開出來的。

第四節 中古以下的基督教

中古時代

中古時代（Middle Ages）這個名詞，在西洋史上有好多不同的說法。大致說：自西元四七六年西羅馬政府覆亡至文藝復興時代的千餘年之間，稱為中古時代。另有從西元六百年至一千年之間，為歐洲中古的「黑暗時代」（The Dark Ages）；從西元九世紀至十五世紀之間，為基督教中古哲學即經院哲學的時代；從黑暗時代之末期到西元十四世紀之間，為歐洲中古文明的「封建時代」（Feudal times）。總之，此所謂歐洲的中古時代，是一段不景氣的歲月，北方蠻族的入侵，十字軍的東征，教會對異端的討伐。教會在此期間權力高升，獨攬了宗教信仰及文化教育，在在說明基督教在此時代是扮演著極重要的角色。

基督教會在中古時代，雖為西洋文化保存了一線等待再興的生機，但也阻礙了新文明的產生。在此期間，西洋文化的變遷是向下而不是向上，西元一千年，可以作為西歐文明降至最低的一年，所以稱為黑暗時代。因為羅馬時代的公立學校都已關閉了，文學、科學、美術，沒有任何傑作可言。

中古的封建制度，是由貴族武士因保護領下的人民抵禦外來的武力劫掠而自然形成，所以有似古印度的剎帝利階級。封土的領有者名為領主（Lord），有時也稱 主君（Liegelord）或藩主（Suzerain），土地的執有者稱為附庸（Vassal）。領主與附庸皆出身貴族，都是戰鬥人員，分有公、侯、伯、男等階級，這些貴族之下各養有一批名為騎士的戰士。土地的耕作者有自由農及農奴，自由農有自由使用某些土地之權及自由去留之權，但為數較農奴為少。農奴的身體不屬於領主，但屬於土地，因他們沒有領主的許可，不得離開土地，領主卻不能出賣他們的身體。

中古教會的權力既高，區域的主教或修院的院主也就封建化了。很多主教的封建權力的性質及其封土的面積之廣，都無異於貴族，而且是大貴族。雖受教會的禁令，他們不得自己攜帶武器，但卻常常派遣附庸作戰。一區的主教，無異是藩主，因此，為了權職的爭取，教會之內的人事制度即受到弄權者的操縱，教士的私生活也腐敗荒淫到極點。西元第十世紀的上半期，羅馬有兩個有名的婦人——狄奧多拉（Theodora）和她的女兒瑪洛西亞（Morazia），操縱教會的聖職達數十年。當時的教皇約翰十世，為狄奧多拉的姘夫，以她之力而為教皇；約翰十一世教皇則為瑪洛西亞與另一教皇所生的私生子；約翰十二世教皇，又是瑪洛西亞之孫。其他各重要行省或主教轄區的教會聖職，亦復如此。竟有以五歲的兒童繼任大主教之位者，二十歲以下的少年被任為大主教或主教者，則比比皆是了。

教會教育

中古時代的教會及修道院，均有龐大的地產及農奴（Serfs or Villeins），所以，為了培植更多為教會工作的人才，並為慈善的出發點，附設學校乃極普遍。不過，教會及修道院只辦高級學校，初級教育則由世俗人士去辦。在沒有學校的農村中，則由教區的神父或鄰近寺院的修士修女，將宗教教義以及教徒應盡的本分，口授給他們。很多貧窮而有特別天分的男孩，常由當地神父施以單獨教育，然後送入教會或修道院的高級學校就讀。因此，中古時代的許多大學者、大政治家、大作家，乃至教皇，多是由貧寒子弟出身的。

教會教育的結果，便造成了教士（Clerks）人數的激增，因為許身教會而受教會辦的高等教育，是平民青年擠入上流社會中去的唯一途徑。特別有一項法令鼓勵了青年們蜂擁地進入大學之門，那就是中古時代以大學為教會的組織之一。教會不受國法的制限，大學生也不受普通法庭的裁判，即教會法庭亦無權管轄，而由大學自組法庭，審理其民事案件。何況大學出身的人，不論是否真的去做教會的神父（事實上很多人受完大學教育之後並不做神父），但皆被教會列入教職的一類而稱為「教士」，不受國家的任何管束，不納捐稅，除了教會法庭之外，也不受任何法庭的審訊。因此到了亨利三世時代的牛津大學的三萬學生之中，大多數是無業流氓，以學校為護符，專做嫖賭、爭吵、行竊的勾當了。

教會及修道院的教育雖如此的興隆，但在文化思想上卻無何進步，而且是扼 殺了文化思想的進步，原因是基督教的目的是，為培養教會的宗教人才，所以他們的教育方法是填鴨式的，不是啟發式的，大多數學生不能自備書本，僅能聽講及記筆記。中古的神學家們雖也研究問題，但其僅用演繹法的推論，而不採分析的法則。他們無論研究什麼問題，在未研究之先，早就有了結論，是根據結論而把問題的資料擺進那個結論的型範內去。當然，他們是為宗教信仰及為維護他們的宗教信仰的不受外力破壞而做學問，所以，他們是先從宗教的信仰上取得了結論，然後再來研究問題的。所以基督教的神學是一堆舊絲廢麻纏成的東西，是為無事而忙的東西。它本身沒有任何新內容，也不會開出任何新鮮的花朵。直到現在，凡是基督教學者的作品，仍多未脫這種先有結論後解問題的型式，乃至未來，也不可能有多大的改觀，否則，他們勢必脫離基督教而另覓枝棲。

煩瑣哲學

煩瑣哲學（Scholasticism）即是經院哲學。天主教人士不喜用煩瑣之名，稱之為士林派哲學。實則，拉丁語的「Schole」一字，是學校的意思。中古時代教會及修道院附設學校，一切學問為教會所壟斷，學者皆須集於修院以研究學問，故以「經院學者」（Schoolmen）呼之。經院學者的神學，皆因轉著大圈子用哲學解釋基督教義，迂曲而繁碎，所以被史家稱為煩瑣哲學。

一言以蔽之，中古的西方哲學，只為「謀天啟與人智的調和而已」。史家通稱 教父哲學為組織教理的時代；煩瑣哲學為證明教義的時代。從其過程演化上說，自第九世紀至十五世紀的六百年間，煩瑣哲學可分作四期：

（一）準備期：此為第九至十一世紀間，著名的學者有給爾貝（Gerbert）、貝倫伽（Berengerius）、朗布蘭克（Lanbranc）等。

（二）發展期：此為第十二世紀，有名的學者有安瑟倫（Ansehlm 西元一〇三三～一一〇九年）、倫巴（Lombard）、洛色林（Roscellinus 西元？～一一二二年）等。安瑟倫倡導實在論（Realism Medieval），謂宇宙本來實在，即離去吾人觀念，萬有依然存在。洛色林倡導唯名論（Nominalism），主張宇宙萬象，生自吾人之心，吾人認識神的創造成果，所以神亦不是抽象的。

（三）鼎盛期：此為第十三世紀，此期之盛，多係受了阿拉伯學者的影響，中古東方的回教國家及西班牙的回教朝廷，累世獎勵學術，他們的學者，多譯亞里斯多德之著作，並加以訓註，應用亞氏思想組成宗教哲學。當這些書籍傳到西歐，被基督教學者得到後，竟是他們正要找求來作為替神學辯護的利器。於是，教會學者相率捨去柏拉圖而宗亞里斯多德了。在此期間，最有名的神學家則有大亞勒伯圖（Albertus Magnus）及其弟子阿奎那多瑪與鄧斯各脫斯（Duns Scotus），其門下各成宗派，稱為多瑪派及斯各脫斯派。此二人被稱為「半唯實論的逍遙主 義」（Semi-Realistic Peripateticism）。

多瑪於西元一二六一年著有一部《神學總論》（Summa Theologiae），天主教至今仍把它作為神學課本。多瑪以為宇宙實體分作二類：一為實在的實體，二是抽象或消極意義的實體。實在的實體又分為二：一是單純的、常德的，此即是神；二是形式與質料相合而成的，此即是萬物。神為形式的形式，故無生滅；神為真理，故神常存。亞里斯多德所謂的潛在之與實在，多瑪即比作自然之與神恩，常人之與教徒，國家之與教會，帝王之與教皇，哲學之與神學的二分法了。這些二分法中，前者只是手段，後者才是目的。多瑪以為上帝雖不被動，但祈禱還是有用，這真令人覺得莫名其妙！上帝既不被動，向他祈禱又有何用？多瑪以為靈魂並不是以人的精液而傳遞，而是在各人各各為上帝重造出來的，這也使人難懂難解，譬如一個人不是由正式婚姻關係而生的，似乎要使上帝來做通姦的助手了！如果靈魂不是傳遞的而是重造的，它怎麼又會承襲亞當所犯的罪呢？上帝為何又要不斷地造出新的靈魂來使之受罪呢？

（四）衰頹期：此為第十四、十五世紀，衰頹之因有三：1.威廉．屋肯（William Occam 西元一〇七〇～一一二一年）的絕對實在論抬頭。屋肯以為物之本身，終不可認識，所認識者僅其名目。故宗教之信仰不能以理性認識之。因 而，合理的神學，不可能成立。哲學與神學、信仰與知識、國家與教會，應該分作兩回事來討論。於是學問獨立，研究自由，損壞了神學。2.神祕主義（Mysticism）的興起。這種主義重情感而斥究理，此在教會中由來已久，到十四、十五世紀又分正統派及自由派。正統派雖重視神祕經驗，但尚不敢公然背離教會的宗義；自由派則已不理教會的宗義，全憑自己胸臆的宗教經驗，標新立異，並捨拉丁文而改用各國國語著作。此對煩瑣哲學之衰，影響很大。3.研究自然哲學的風氣漸開。教會神學是經不起用自然哲學來衡量的，可是十三世紀中的羅哲．培根（Roger Bacon）開其端，以為人知有三種：一是從權威（如上帝有權威）出者，二是由推理（演繹）出者，三是實證得者。此乃是一切觀察的最後斷案。由培根而繼起的學者不絕，同時，阿拉伯學者在自然科學、哲學方面的成就，也使歐洲學者促起其研究自然的興趣，雖有教會的迫害壓制，也如弦上之箭，已不得不發了。

近世的基督教

經院哲學的末期，正統的神學衰落，自由思想抬頭，神祕主義興起。於是，在世學方面有西歐的文藝復興（Renaissance），而產生與天主教之神國希望相悖的人道主義（Humanism）；在宗教方面有反對羅馬教會的宗教改革，而產生了復元教。復元教被天主教貶稱為裂教或誓反教，它與羅馬教會的本 質相同而形式觀念稍異。例如：1.羅馬教以教皇為真理的標準；復元教則以《聖經》為定理。2.羅馬教以教會職員及古代聖徒，是一般信徒與神交通的中間人；復元教則以一般信徒皆可直接敬神。3.羅馬教以人之得救，須遵行教會的許多規例；復元教則以人之得救，唯在信仰耶穌。

由此可見，從宗教的歷程上說，羅馬教尚未脫離原始宗教以祭司為中心的型態；復元教雖稱恢復到耶穌的本意，實則是受了時代思潮的刺激而產生的修正宗教。可惜，當此自然哲學昌明的時代來臨，凡是有神論的宗教，均感有千頭萬緒的問題日益困擾了它們。多神教固落於無可理喻的迷信之譏，一神教同樣也有此路不通的根本危機。基督教會不得已而只好承認，神學應該分為「自然的」

及「啟示的」兩部分。實則，自然的神學根本不是基督教的財產，而是哲學家的業績。唯有啟示的神學才是基督教的遺產。前者是理性的學問，後者是（不必用理性來衡量的）情感的信仰。理性的學問和情感的信仰分家，基督教只剩下了情感的信仰而與理性的分析離了婚，這正是基督教的「病灶」。

為了挽救這種危機，近代的基督教學者，已在從多方面來求變通。例如對於中國儒家思想的鑽研融會，對於佛教思想的探究吸收，對於近代各家哲學的學習模仿，對於科學精神的容忍接納，在在都表現出基督教之不願就此滅亡的熱望。 不論基督教的本質能否接通時代的新思潮，他們確實是在朝著這一方向努力，至少，由基督教會培養出來的很多人才，能夠使人產生一種基督教並不落伍的感覺。

為了保持基督教會的繼續發展，他們時時注意客觀環境的變化，他們除了自我整頓改革其教律之外，教會中的有識之士，均將大部分的時間用之於一般的學藝上面，以對人群的服務來作為吸收信徒的手段。神職人員在大學及中學裡教書，教的雖不是神學，卻能收到間接傳教的功效。教會盡量地辦一般教育的學校，利用課外活動，來吸收信徒。這都是中古時代的遺風，所不同者，中古時代僅僅教授神學，現在是以教授一般的知識為主。

正因為基督教的教育普及，他們能夠培養出很多人才。雖然基督教的神學，經不起理性的考察，但既接受了教會的培育，豈能不感恩圖報！尤其是先入為主的心理，也能使許多人進入教會之後，便對它深信不疑，至少也不忍反唇相譏，這是他們傳教方法的最大成功。所以，近代世界各國的大政治家、大教育家、大實業家之中，不乏是基督教的信徒。

第九章 回教

第一節 回教的起源

回教的名稱

回教，又稱回回教，這是中國人給它的名稱。回教傳入中國的年代有兩說：一為唐太宗貞觀二年，即西元六二八年，此說見於威爾斯的《世界史綱》第三十章末節；一為唐高宗永徽二年，即西元六五一年，此說見於《舊唐書．高宗本紀》。因為是由回紇傳中國，故稱回教。回紇本為匈奴的苗裔，後魏時稱為高車，或稱袁紇、烏護、烏紇，隋時稱韋紇。本屬突厥人所管，到了中國的唐代，叛離了突厥而始稱回紇，遂散居於今之新疆省東南部。宋、元時代併於蒙古，號為維吾爾。

又因為與回紇同一宗教信仰的諸國，被稱為回回國，所以將其宗教稱為回回教。古代回教諸國，在今之小亞細亞土耳其一帶，即是花剌子模之地。

事實上，回教在世界通用的名稱，叫作穆罕默德教（Mohammedanism），這是由於回教係穆罕默德所創。但在回教徒們，並不喜歡用穆罕默德作為他們宗教的 命名，他們自以為是伊斯蘭教（Islam），這在他們以為是所奉的唯一神阿拉（Allah）規定的名稱。伊斯蘭的意思是服從，即是服從上帝阿拉的宗教。因此，穆罕默德教或伊斯蘭教，這兩個名稱均為世界所通用。

除此之外，中國尚有把回教稱為清真教，這倒是回教徒們非常歡迎的名稱。他們以為：清是清潔，清潔肉體，也清潔靈魂；真是信真主阿拉，求阿拉規定的真理，講阿拉規定的真話，辦阿拉規

定的真事。回教徒無一事物可不奉阿拉之名而得成就。故當他們「順教」時，必須誦念清真言三語：「我證萬物非主，唯有真主，穆罕默德是主的欽差。」所以又自號為清真教，建寺則名清真寺。

回教的發源地

回教的發源地是阿拉伯半島，其中包括廣袤的沙漠，唯有西南濱海一帶，是一條算得上肥沃的土地。所以若就阿拉伯與其鄰近的地域比較，它是荒蕪的不毛之地。因為自然環境的影響及限制，大多數的所謂貝督英（Bedouin）族的阿拉伯人，是以遊牧為生，到處漂流，以搶劫及畜牧為業。他們的生活雖有點像土耳其斯坦（Turkestan）及亞洲其他部分的蒙古遊牧民族，但他們不是蒙古種人，而是與猶太人同一血統的閃族人。所以他們的語文，也是閃族的分支，與希伯來語文同一系統。故在回教出現之後，也以猶太教的祖先亞伯拉罕為阿拉伯人的祖先。所以，這個民族住於阿拉伯半島，到了穆罕默德出生時， 仍像猶太人未去埃及之前一樣，他們的社會分有好多等級，且有許多惡習，例如蓄奴、多妻、淫亂、野蠻，色色俱全。貝督英阿拉伯人，為著要增加他們那不固定的畜牧收入，常去搶劫附近的農村，或襲擊商隊，或受雇於貪饞的商人與野心的酋長去作戰。假如接連有幾個五穀不登、牧草枯黃的季節，他們必然從阿拉伯向敍利亞、埃及、美索不達米亞一帶遷移。

阿拉伯人

在基督教時代的最初幾個世紀，另外一些定處而居的阿拉伯人，也沒有較高的文化。他們雖有語文，卻沒有文學；他們雖有詩歌，那些詩歌的作者卻都是目不識丁。詩歌的流傳，均賴以口傳口。據說竟有人能夠琅琅地背誦出二千九百首回教以前的歌行來；通常詩體是單韻腳的歌行，每首長短在二十五行與一百行之間。這種歌行把他們自己描寫成兇猛魯莽、但也慷慨好交遊而輕生死重承諾的綠林豪客。在文藝方面，除了少數的美術技藝，以及純商業性的一點文字之外，沒有文化可言。

阿拉伯人兇猛而缺少團結，雖在基督教初期幾個世紀中，曾好幾次侵入羅馬帝國的好幾個行省，羅馬行省的人民也時常殲滅他們幾個小隊或將他們俘獲；但在回教出現之後，到了西元七世紀時，阿拉伯人即因回教的信仰而團結，不特是精神的團結，也是武力的團結。他們不僅侵略與搶劫，並且佔領了羅馬帝國的一 大片土地，建立了一個半政治半宗教的國家。

在回教之前，曾經有埃及、波斯、馬其頓、羅馬、敍利亞、君士坦丁堡，以及最後又為波斯之諸國，先後在名義上作為阿拉伯人的上國。阿拉伯人則未嘗建立自己的國家，僅僅是部落分居的社會。各部落均有他們各自的宗教信仰，信仰不同的神。信神的觀念及祭儀，皆同於其他的原始民族。麥加卡巴中的黑石，則為阿拉伯人三百個族的小神的保護者。穆罕默德信奉的上帝阿拉，自稱是宇宙唯一的神，是亞伯拉罕所奉的神，其實僅是阿拉伯人所奉多神之中的一個神。正像耶和華雖被猶太人奉為唯一的保護神，實則是猶太部落所信多神之中的一個神而已。阿拉之信仰，到了穆罕默德，即主張是各部落共同的唯一神。此一唯一神教的觀念，則來自猶太教和基督教。因為穆罕默德少年時代即往返於阿拉伯鄰近的基督教及猶太教盛行的國家，他頗留心於宗教，因為基督教及猶太教的信仰，尚有一套理論可說，不像阿拉伯的原始宗教沒有理論根據。但他又不便把他原來所奉的阿拉放棄，於是，用阿拉之名，接上基督教及猶太教的信仰，便成了回教。

第二節 回教的教主

穆罕默德的出生地

穆罕默德的生年不可確考，史家各有不同的主張，多數 人則以為是在西元五百七十年，生於阿拉伯半島的麥加城，屬於阿拉伯的古來氏族。

據回教的傳說，麥加的開發極早，因為麥加人是閃族的一個酋長亞伯拉罕的後裔。亞伯拉罕在埃及的時候，因他的妻子多年無子而另娶了一個姨太太，生下一個兒子叫作以撒，不久，他的原配妻子也生了一子，叫作雅各。後來，雅各做了猶太人的共祖，稱為以色列；以撒即成了阿拉伯人的共祖，回教稱其為以斯馬依。

以撒曾經差一點被他的父親，拿來殺了當作祭祀耶和華的犧牲。以後又因受其父親原配妻子的嫉妒，便被亞伯拉罕在開發新牧區的時候，帶到了麥加。他們父子倆就在那裡建了一個宗教信仰的皈依處，叫作卡巴（Kaaba 意為方）的天房。是一座方形的石屋，後來即成為阿拉伯全境人民的宗教聖地。朝拜的主要對象，便是放在這方形石屋中的一塊黑色小石頭。事實上，這是回教沿襲了猶太教神話的傳說。因在穆罕默德之前，麥加一直是多神教徒的聖地，後來回教興起，就說那個天房原是亞伯拉罕一神信仰的根據，依舊利用它來作為回教的聖地。並將此一聖地的信仰者，變成了穆罕默德的信徒，穆氏也將天房中所供多神之間的主神阿拉，作為回教的唯一神。

麥加在阿拉伯半島有其優越的地位，它是商隊前往也曼、西蘭、敍利亞、奈至德等地的必經孔道，並且鄰近世界貿易樞紐的紅海。麥加位處山區，它之能夠繁榮而成為阿拉伯的古代重鎮，就是因為做了商隊來往的中途站。初非由於天房的神聖而繁榮，後來商隊來往歇腳於此，也在這裡交易買賣，敬神、許願、還願也必於商隊經過的旺季時達於高潮。這種商隊的集會，後來即演為定期的朝聖。定期朝聖的風俗，在回教之先的阿拉伯人已經盛行，這與其他地區原始宗教的廟會並無二致。到了回教開創，不但接受了多神教的天房，接受了天房中的主神阿拉，也接受了原先定期朝聖的風俗，甚至同樣地接受了對於天房中那塊黑色石頭的崇拜。

婚前的穆罕默德

穆罕默德這個名字，據說是他祖父給他取的，意為受讚頌，一生下來就受讚頌，可謂神矣！不過，穆罕默德確係靠祖父的眷愛而成長，因他尚在母腹之中，父親已經去世，僅為他母子留下五隻駱駝、一群小羊和一個婢女的遺產而已。

穆罕默德的幼年和童年，在他乳母的家鄉，住了五個年頭，那是充滿了神祕和迷信的沙漠邊緣地帶，種下了後來他為宗教狂熱的運動之因。穆氏尚在孩提時代，他的生母也死了，他就成了沒有父母的孤兒，在其祖父的遺命下，把他交給 他的伯父撫養。到十二歲，即隨同他伯父的商隊通過沙漠，到了敍利亞。敍利亞是基督教的重鎮之一，所以使他正式接觸到了基督教的神父，雖在當時的阿拉伯人之中，有人對基督教的教士存有戒懼之心。但在這次到了敍利亞之後，對於穆氏的前途影響極大。他見到了沙漠中的海市蜃樓，見到了天空星象的變幻，參觀了幾個歷史性的名城，聽到有關沙漠中的好多故事，又遇到了基督教的學者，知道了《聖經》的故事，以及波斯的歷史、祆教的教理。有了這些見聞，促使他運用自己的頭腦，做了一點沈思默想的思惟工夫。這種敍述，當然是穆氏傳記的作家們的筆觸；一個十二歲的孩子，能有如此驚人的感受力，真是天縱之才！這與耶穌十二歲時隨同父母去耶路撒冷的傳說，不妨對比著看，是無獨有偶，抑係抄襲古說，我們且不追究。但是，穆罕默德接受宗教思想之早，乃不容置疑。因為即在當時的麥加城中，穆罕默德也能接觸到好多善於辭令的演說家，其中便有猶太人，也有基督徒和多神教徒，彼此滔滔不絕，互相攻訐，各持一說而各不相讓。在穆氏的看法，猶太教和基督教的道理，要比阿拉伯人的多神信仰高出一籌。這也確是事實，故當他自己創立回教的時候，就選擇了猶太教和基督教作為他信仰的基礎。

穆氏十五歲時，阿拉伯人之間，一連發生了四年的內戰。他參加這一場戰 役，使他學到荷槍持刀射箭殺伐的事。此一戰役的經驗，使他後來領導他的信徒與異教作戰時，得到很多的便利。

內戰結束時，穆氏已經二十來歲。他在童年期間，曾以牧羊為務，終日與羊群為伍，正像猶太人的先知亞伯拉罕、摩西、大衛王一樣。當過牧童的人，如果他是能夠從幻想中找樂趣的話，空閒的時間實在太多，他可以終日自我陶醉在美妙的幻境之中。所以穆罕默德在做牧童時期，常在耳中充滿了音樂聲，直覺告訴他那種音樂是來自天上。因此，一般人常見他單獨地靜坐在一處，凝神傾聽，通宵達旦。

穆罕默德的婚姻生活

穆罕默德出身孤苦，所以目不識丁，僅有少許的商業經驗及宗教知識。他身體纖弱而富於神經質，但他面目姣好，是個俊美而有潔癖的男子漢，而且性情懇摯，極為忠誠。由於這些因素，使他成為大宗教家。在尚未成為宗教家之前，首先成了富孀克地徹（Kadija）的贅婿，正因為做了克地徹的贅夫，才更促成了他的宗教事業。

當穆氏二十五歲的那年，做了富孀克地徹的雇工，替她趕著駝群，押運貨物去敍利亞出售。他以忠誠不欺的態度，完滿地達成了任務。這個忠誠的態度加上他俊美的面貌，使他得到了寡婦克地徹的眷顧。也許穆罕默德另有意圖，否則他 不可能答允這樁婚事。因為他才是二十五歲的青年男子，克地徹已是四十歲或更老的中年婦人了。很明顯的，克地徹愛的固是穆罕默德的人，穆罕默德乃是愛上了克地徹的財富。

這樣的婚姻生活絕對不會美滿，故當他成為克地徹的贅婿之後，即深受婦家中人的不喜。同時由於年齡懸殊，當克地徹在生之日，穆罕默德也無法求得肉體方面的彌補，他便把一股子積壓的憂鬱，移情於宗教的信仰。他經常徹夜的祈禱和做長時間的冥想，每年齋月，便一個人跑到山洞中去，靜坐默思。但在他四十歲之前，似尚為一保守古教的信仰者。這在他以「阿布德美尼夫」（Abd Manif 意為麥加之神美尼夫的僕人），作為他兒子的命名可知。不過，他這種異常的生活，使他在心理上產生了異常的結果。到四十歲時的一天，在山洞中突然間聽到了有什麼神靈和他講話的聲音，要他作為阿拉降諭給人間的使者，要他將阿拉對他說的話轉告給人間。從此之後，穆氏一祈禱，神便降臨。在穆氏死後，徒眾把他一生之中宣稱是阿拉所說的話，編集起來成為一本書，那就是回教的聖典《古蘭經》（*Koran*）。

其實，若從近代心理分析學的角度，來看穆罕默德的所謂阿拉降示，既不是真有一個阿拉來和他說話，也不是他故意的說謊騙人，乃是精神分裂症的一種。 老妻少夫的婚姻生活，加上入贅夫婿的自卑心理，肉體上和精神上受到雙重壓抑，在一個神經質的人，發生精神分裂症，乃是不足為奇的。所謂精神分裂，就是將自我的人格，一分為二：一個屬於原來型，一個則化為對立型。當對立的人格出現時，就覺得是來自客觀的一個人格和原來的自我相對而立；當對立的人格潛伏時，就恢復原來型的性格。這種精神分裂症的患者本人，絕不懷疑和他相對而立的那個人格，並非來自他的身心之外。所以穆罕默德的傳說《古蘭經》，從實際上說，固然就是穆氏本人的思想表現，但在穆氏的心中，也的確信為那是阿拉給他降下的聖訓。

由精神分裂症的患者創立新的宗教，在中國也有實例：那就是清朝太平天國的首領洪秀全。洪秀全在考科舉的試場中，屢屢落榜之後，就生了一場大病。因在生病之前，閱讀了有關基督教的宣傳品，他在病中就見到了天父上帝和天兄耶穌，他自己就以上帝的次子自居，因此性格一變，即掀起了洪楊之亂的狂潮。

由精神分裂症所創立的宗教，在他們的存心上是仁慈的，在對異己者的態度上又必是殘暴的。回教的精神如此，太平天國的精神也是如此。太平天國若非後來內部發生權力的鬥爭而告滅亡，當可與穆罕默德的回教一較雄長。

穆罕默德之為精神病患者，久為西方學者所公認。因他那個原來型的人格， 常和對立型的人格戰鬥，常由對立型的人格糾正他原來型的人格，卻無法消滅那個原來型的人格。故當他在五十歲，

他的老妻克地徹一死，他的政治權力也日漸擴張之後，就在肉慾方面得到了放任的機會，連續娶了好多少姬美妾，日以女色自娛。雖然回教徒為他們的教主在這方面做有如此的辯護：穆聖後來娶的十幾個妻妾，有的是因他部下的武士戰死了，為了保護部下的遺孀，才娶為穆聖自己的妻妾；有的是為了政治的聯盟；有的是為了後嗣的原因。其實這是極不合理的一種多妻主義的說詞。

英國的大歷史家威爾斯，對這問題的看法是這樣的：「克地徹死時，他五十歲，前此似過一夫一妻的生活，為誠實的丈夫；此後則縱情於婦女，與多數年老人之趨向相似矣！」又說：「他在克地徹死後，續娶二妻，其一為年少的阿業沙（Ayesha），得寵而極有權勢。嗣後，他又納妻妾多人於其宮中。因而引起煩擾與混亂，縱有阿拉的默示替他洗刷，然仍為其信徒大費周章來代他說明和辯白。……又如穆罕默德嫁其姪女才妮布（Zainib）給他的義子（原為奴隸）才德（Zeid），候才德遂其所欲後，乃自娶之，此事頗為其國人所非議。……其妻之中，有一猶太女人，名薩斐伊雅（Safiyya）者，結婚之晚即她丈夫被穆罕默德所敗而戮之時，蓋晚間穆罕默德檢閱諸女囚而悅之，故攜歸他的幕中也。」無怪乎威爾斯要對穆氏做 如此的評論了：「世之作者，因其創一大宗教也，遂以此任情縱欲、變態無恆之教主為大聖，而躋於耶穌、瞿曇與摩尼之列。實則彼顯係一較為凡庸之人，狂傲而自私，暴虐而欺己。吾人於此，殊不能如回教徒然，曲為辯護，使之另具面目，以失此歷史之平衡也。」（《世界史綱》第三十一章第三節）

穆罕默德的宗教生活

穆罕默德在五十歲以前，由於婚姻生活的不美滿，便移情於宗教生活的實踐，曾經連續好幾年，每逢齋月，就獨自帶了簡單的行裝到山洞裡去做沈思的清修。這種工夫，相當於佛教所說的禪定。這使他得到了異常的宗教經驗，在他的心理上，堅定了宗教的信念。到了四十歲那年，他在山洞及沙漠中，竟然度過了六個月的光陰。在這六個月中，他在半恍惚的狀態下，感到有一種使命要他去完成，那就是傳播他的宗教。

他既有如此的嚮往，有一天他在洞裡休息，恍惚間看到一位天使迎面而來，要他「奉造物主之名誦讀」造物主降下的《古蘭經》。穆氏就跟著誦讀，在他誦讀之時，天使就不見了。這是穆氏精神分裂症的開始。但當到恢復神志的時候，竟又對方才發生的事感到恐懼，甚至把他嚇得不敢再在山洞裡待下去而逃回了家。得到他的老妻克地徹的安慰，說他遇到的確是聖人的象徵，並說像他這樣的人足以擔當宣導真主之命，這才使他緊張的心情平靜下來，並且感到十分疲倦地大睡 了一覺。這一覺，與穆氏的前途關係極大，他在睡眠飽足之後的心理狀態，又起了變化。與一般的神巫沒有兩樣，他的全身顫動，呼吸緊促，額前的汗有如白豆顆顆滾下。他在此時便從床上突然站起，靜聽天使向他宣讀經文，再用他的嘴誦讀出來。這樣異象的出現，從宗教的立場看，有兩種因素所促成：一是精神分裂的自我催眠；一是外在的某種鬼神趁其病態的發作之際附上人身。一般的巫師大抵皆是如此的。

克地徹對於穆氏的宗教而言，貢獻實在很大。首先使他因不滿於家庭生活而注力於宗教生活的實踐，當他有了一點因修禪定而得的宗教經驗時，克地徹又安慰他並討好他，說他的確遇到了聖人並足以為造物主傳教，這無疑是給穆氏要為宗教而獻身的一服興奮劑。當穆氏第一次誦出他的《古蘭經》（現編於《古蘭經》第七十四章第一至七節）時，克地徹為討丈夫的歡心，首先就宣布信仰回教而成為她丈夫的第一個信徒。這對於穆氏傳教事業的精神鼓勵，實在太大了。我們已知穆氏是個孤兒，克地徹是個富有的寡婦，故當穆氏要以宗教作為他的終身事業之時，克地徹在經濟方面也幫了他極大的忙。

穆氏在初期的傳教活動非常辛苦，阻力很大，收效很少，信之者僅為妻子克地徹、義子阿利（Ali）、奴隸才德、至友阿布伯克（Abu Bekr）等一小群人而已。 但是，他的宗教經驗使他永不退心，阻力越大，越能使他提起傳教的精神。漸漸地，信徒的人數日有增加，自稱他們的宗教信仰為伊斯蘭，自稱他們這些教徒為穆斯林（Moslems 意為歸順真主的人），或穆斯里民（Muslimin）。

穆罕默德的傳教生活

最初的回教，僅是一個祕密的小團體，它的分子不過是穆氏自己的一些親戚和朋友。數年之後因有了外人加入，穆罕默德就把他的宗教事業從祕密而變為公開，採取摩西及耶穌的方式，向麥加城的人宣傳。往往走到人多的地方大聲疾呼，引人注意，再宣告他的使命。但他除了自命為新出的先知之外，較之猶太教，在教義上毫無新見，故而他所表示的，只是攻擊阿拉伯人的多神信仰及偶像崇拜。這一點，直到今日的回教徒們，仍然不遺餘力地在做。例如一位熊振宗先生，他寫了一本《穆罕默德傳》（中華文化出版事業社出版），對於偶像的攻擊，毫不放鬆。可惜他是生在現代的中國，所以不知當時阿拉伯人所說的偶像是指的什麼？他凡是說到偶像的迷信，便用佛像或佛的字眼來代替，甚至把亞伯拉罕的父親說成是「以製造佛像為業」（二八頁）。其實亞伯拉罕的時代，距離佛教的出現，要早出一千五、六百年。熊先生只顧以佛像當作多神教的偶像來攻擊，卻因此告訴了讀者，他的宗教知識及歷史知識竟是如此的淺薄。

再說穆罕默德的傳教活動，雖有好多人成了他的信徒，但在麥加城內的大多 數人，依舊要保守他們古老的信仰而與穆氏站在敵對的立場。他們雖用不合作政策來孤立回教徒，卻未像羅馬政府對初期基督徒那樣地屠殺迫害。所以，穆罕默德仍可利用阿拉伯人的禁月，宣傳回教（回曆九、十、十二、正月的四個月為禁月，當時風俗在禁月中，各族間的仇恨都要暫時停止，不得械鬥，要和平相處）。

穆氏在麥加傳教期間，那是他五十一歲的那一年，一方面受到舊勢力的抵抗，一方面卻更加地使他振奮了宗教的狂熱。他宣布了他在一夜之間，由麥加至耶路撒冷往返了一趟（若以當時的交通狀況，兩地往返，需兩個月的旅程）。並且宣說：他在夜遊到耶路撒冷後，即上昇天上，經歷了七層天堂，覲見了真主阿拉，接受了阿拉的訓示。在一部《言行錄》中，把穆氏這次登天的事蹟，描繪得有色有聲。關於這個故事，從科學的立場看，固可斥為無稽的神話，但從宗教經驗的立場看，自有其異常的心理背景可資解釋，特別是一個神經質的人，在不平穩的激情的心理因素下，做個把神乎其神的夢，那是不足為奇的。可是，由於這個故事的流傳，猶太人的耶路撒冷從此也被回教徒視作聖城了。直到近世，回教徒與猶太教徒仍為了對於耶路撒冷的互相爭奪，成為阿猶諸國戰禍不絕的根源。宗教為人間帶來戰爭，乃是一神教，不，那是由希伯來宗教相傳下來的最大的不幸！

穆罕默德夜遊耶路撒冷及昇天見主的故事傳開之後，他的傳教事業，一度降於低潮，甚至有些回教徒也認為他在妖言惑眾而叛離了他。但他絕不因此灰心，他始終覺得真主阿拉永遠不會離棄他，並且在任何時地都會幫助他。於是，穆氏的活動宣講，更加地積極。

積極宣傳回教而攻擊偶像崇拜的結果，終於引起了保守派麥加人的仇恨，並且籌謀以斬草除根的方式，來對付穆罕默德。可是，阿拉伯人從來不知團結是什麼，也不知保密是什麼，所以，當他們尚在議論紛紛地計畫之時，穆罕默德早已得到了情報。因為回教的信仰，有其中心的教主及其共守的教條，信徒均向教主團結並以教條為歸依，所以指揮靈活，聯絡迅速。穆氏就暗示他的徒眾們，以化整為零的行動，由麥加城分批遷往另一個阿拉伯的城市麥地那（Medina）。當他自己逃出麥加的時候，風聲已經很緊了。

穆罕默德的成功

這次由麥加到麥地那的遷移過程，被穆氏傳記的作者們渲染得高潮頻起，使讀者讀來有驚奇不已之感。這個行動，被回教稱為黑蚩拉（Hegira），即是出亡或出奔的意思。這個行動實在也是穆氏個人及其宗教事業的轉捩點，因為，麥加城的人多保守古教的信仰，麥地那的人則處於敵對地位而多信猶太教。接著，麥地那人接受了回教的信仰，並以穆罕默德為他們的政治及宗教 的領袖。最初建

成了回教政權，並以此城作為發展回教的基礎。故此對於回教的歷史而言，極其重要，回教也以穆氏逃亡至麥地那的那年（西元六二二年），定為回教紀元的第一年。

從此，穆罕默德便走上了成功之路。他以他的宗教，在麥地那建立一個強固的政府，他像《舊約》中的摩西一樣，也頒布了一些法律，利用神權的手段來統治人民；他建立了一支具有宗教狂熱情緒的軍隊，用這支軍隊來維持麥地那的秩序，並用它來對付異教，特別是猶太教的僑民的反叛，和驅逐來自沙漠的野蠻的貝督英人的襲擊。

穆罕默德為了供給經費的支出，便吸收了許多貝督英人，加入他的軍隊，讓他們去攻打搶劫一般不屬於他們同一宗教信仰的人民，和從其他地方經過麥地那的商隊。甚至破壞阿拉伯宗教同盟的舊俗，於神聖和平的拉哈伯（Rahab）月，穆氏也指使武裝徒眾襲擊麥加的商隊，並殺死了一人。不過，這種搶劫行動的結果，使回教徒們因此致富而增加了吸收新來教徒的誘惑力，同時也因此而使穆罕默德的名聲和威望，傳佈於阿拉伯全境。

在麥地那打下了強固的軍事和政治基礎之後，穆氏便於西元六三〇年率領教徒，進攻麥加城。在軍事的刀劍脅迫之下，保守的不團結的阿拉伯人，終於在西 元六三二年向武力投降，接受了伊斯蘭教《古蘭經》的信仰。穆氏也就死在他們打進麥加城的那年，僅六十二歲。他的宗教，則在他「以劍傳道」的遺訓之下，迅速地發展開來，終於成為世界性的大宗教之一。

穆氏在擴張權力之時，被威爾斯描寫為：「時有戰爭、詭計及殘殺等事。」又說：「其為人也，好用手腕，欺詐而殘忍，於必要時亦願遷就……彼為領袖時，幾無精神上事業之可言。」（《世界史綱》第三十一章第三節）

第三節 回教的教理

一神主義

《古蘭經》第十一章第十三節說：「你們在阿拉以外無友，且不復獲得相助。」回教相信，只有他們所信的阿拉，是唯一的真主，是宇宙的創造者，是公道的主持者。阿拉是全知、全能，也有大仁、大慈。阿拉以外，別無善神。所以回教極端仇視多神教，把無神的佛教也視為多神教。猶太教及基督教的神，是回教的基礎，所以不加反對，只是不承認基督教三位一體的信仰。回教徒不能接受耶穌是神的道成肉身之說，僅承認耶穌是以色列人的先知，正像亞伯拉罕、摩西、大衛王等被回教視為先知一樣。上帝經過舊時的歷代先知而顯示給以色列人，最後選擇了穆罕默德作為他的傳言者，傳警告、報喜訊給全世界的人。 因此，穆氏雖然也僅是先知之一，卻是真主最後、最大的使者；回教雖然接受摩西十誡及耶穌的福音，但是被穆氏吸收的成分卻以另一種姿態出現在《古蘭經》中。所以，在原則上回教不反對猶太教及基督教，在實際上回教只信仰穆罕默德的上帝阿拉，只接受穆罕默德傳出的聖經《古蘭經》。

未來思想

《古蘭經》第三十九章第六十八節說：「號筒吹起，除去阿拉所意欲的人以外，所有在天與地的人，都昏暈過去。而後另吹一次，看哪！他們站立起來等候。」這裡是說，凡不是回教徒，均不為阿拉所意欲，均屬於罪人，均將在末日來臨時，聽到號筒聲，即站起來等候真主阿拉的審判。審判的結果，非常簡單：「一部分是在天國，一部分是在烈火。」（《古蘭經》第四十二章第七節）又說：「凡是作惡，且被罪惡包圍的人，均是永居火獄的。」（《古蘭經》第二章第八十一節）

在回教，善與惡的標準，但看你是否接受了《古蘭經》的信仰。因為《古蘭經》所示的，都是教你如何順從真主阿拉，如何守齋，如何修善的；你如不能接受，或僅接受其中的一部分又另外接受其他一種或多種的道德律，回教也要把你視作惡人。例如《古蘭經》第二章第十一及十二節說：「有時候，人對他們說：『你們不要在地面上造惡。』他們就說：『我們只是調解的。』須知他們均是造惡 的，但是不自覺悟。」根據回教徒時子周對這兩節涵義的解釋是：「是與非的中間，善與惡的中間，沒有路線可走，一個人不能又事奉阿拉，又聯繫魔鬼，所以真主說那些自稱調解的人均是造惡的。」（《伊斯蘭教義續五十講》五二頁）回教之仇視異己者，因為那是《古蘭經》所規定的，如說：「的確，一般不信，和死時尚未皈信的人，他們定遭阿拉和眾天使與世人的詛咒。」（第二章第一六一節）又說：「如果他們信如你們所信的，他們就得正道了。若是他們不肯，他們就是反抗中。阿拉將替你對付他們。」（第二章第一三七節）但是，穆氏的一神信仰並不堅定，例如威爾斯說：「有一次他進入卡巴神殿前，宣言麥加之諸男女神祇，亦可謂為實在者，此等神祇或與諸聖同類，介於真主與人類之間，有調停的能力。」（《世界史綱》第三十一章第二節）

回教的天堂

回教的天堂，實在就是人間社會的理想化，而且理想化的程度也不高。因為當時的阿拉伯人，以美女及美酒的享受為理想；穆罕默德的晚年，也以眾多的美女自娛，故在回教的天堂中，美女、美酒是二大特色。穆氏自行多妻主義，就在《古蘭經》中規定：「若是你們恐怕對於孤兒不公平，你們就娶於你們合宜的婦女兩個、三個、四個。」（第四章第三節）說出了他要多妻的道理，穆氏本人就是孤兒。因此，凡是信仰回教的人，「他們在天園中有清潔的配偶，永 居在那裡。」（第二章第二十五節）又說：「對阿拉敬畏的人，在主處可獲有河流的天園，住在那裡，且有清潔的侶伴，和阿拉的喜愛。阿拉是看得見眾僕的。」（第三章第十五節）從這經文中，可知回教的天堂是有夫妻生活的。在那裡，人神之間是主奴關係，這與猶太教、基督教的觀念並無二致。

基督教的天堂，可從約翰的〈啟示錄〉中見到非常詳細；回教的各種「言行錄」及其他回教的傳說中，則把穆罕默德在夜遊耶路撒冷昇天時所見的景象，羅列得也很詳細。

天分七層，第一層天純白如銀，掛著金光燦爛的星宿，許多天使守護森嚴，以防魔鬼撒旦的闖入。在這層天裡，穆罕默德遇見了人類之祖亞當。在其他各層天裡，又遇見了挪亞、亞倫、摩西、亞伯拉罕、大衛王、所羅門王等《舊約》中的先知。又看見「阿至洛依」天使，這是取人之命的天使，人類死期來到，即由他把靈魂取去，他的身大無朋，兩眼的距離即有七千日的路程那樣遠，心頗慈善，每見人類犯罪，即落淚如雨。又見執行刑罰的天使，火質銅面，常坐於火焰之上。又見一天使，半面是火，半面是冰雪，周圍有許多天使環繞，大家不斷地讚頌真主。第七層天裡，是正義者的歸宿處，見一位天使，身大過於地球，有七萬個頭，每頭七萬張口，每口七萬條舌，每舌說七萬國語言，每國有七萬種方 言，均在讚念真主。

這種情景，實是繼承猶太教、基督教、波斯教、阿拉伯原始宗教的各種傳說而來，沒有什麼稀奇之處。穆氏昇天時，又見到各種刑罰。穆氏說：他在火獄裡看見許多人，有的像駱駝之蹄，手取火塊，吞入復屙出，這是吞滅孤兒財產者的刑罰；有的人肚腹很大，踏火而行，這是重利剝削者的報應；有人置鮮美的肥肉不吃，卻寧取臭爛的腐肉而啖，這是對於不親自己的妻室反去迷戀非法的婦女者的懲治。有的婦人兩乳懸空而掛，這是不守婦道的淫蕩者所受。

穆氏在天上見到了真主阿拉，有億萬天使向主膜拜，屏聲息氣，嚴肅致敬。在此，穆氏接受了真主的訓示，要每日五十次對主禮拜。後來大概覺得每天做五十次禮拜太麻煩了，穆氏就自動地改變為每天五次。

近代的回教學者如時子周，受了其他高級宗教的影響，不相信回教的天堂是物質建設的處所，而是純精神的理念，《古蘭經》對天堂的描寫，是比喻而非記實，並以為《古蘭經》中說到天堂的僅兩處，天堂中沒有美女和酒，其他用天園的字眼時，才有美女和酒。其實，這種希望是很好的，可

惜，《古蘭經》中的天園即是天堂之園，例如第十八章第一〇七及一〇八節說：「的確，皈信並做善事的人，天堂之園是對他們的款待，永居在那裡，不欲遷移。」所以，回教的天堂， 在道德律的理想境上，並不如何高尚。若與印度的宗教比較，約和《梨俱吠陀》時代的天堂相類。天分七層之說，則與印度教《富蘭那》聖典所載相同，此係七大星辰崇拜的演化，與一週七日而有七個安息日的基礎正同。

鼓勵戰鬥的宗教

回教是以劍傳道的宗教，從麥地那建立了基地之後，穆罕默德即主張用武力來解決問題。《古蘭經》第四十九章第九節說：「設有兩夥穆氏（回教徒）起衝突，你們應從中和解；如果一方壓迫一方，你們就對那施行壓迫的人，武力從事，至他們依從主的命令為止。」這是在他們自己之間使用武力。

對於外人，則鼓勵回教徒把力量使用在勝利之前的戰鬥上面。《古蘭經》第五十七章第十節說：「天地的產業都歸阿拉執掌，你們為什麼不使用在阿拉的道上？在勝利之前，使用而且戰鬥的人，和其他的人便不同等，這般人在階級上比那在此以後使用而且戰鬥的人們更偉大。」這是教他們在戰鬥來臨時，應當爭先獻出所有的一切。

因此，回教徒與人作戰時，無不奮勇當先，並且不敢退後。《古蘭經》第八章第十五節中說：「眾皈信的人哪！你們遇見不信的人前來作戰的時候，不得轉過背去，是日，除了為戰術或歸隊而外，凡是掉過背去的人，定遭受阿拉的惱恨，他的居處是火獄，這歸所太惡了。」如果敵人後退，《古蘭經》第四章第一〇四節 則說：「你們追擊敵人，不要放鬆，若是你們受痛苦，敵人亦如你們一樣受痛苦；可是，你們能向阿拉希望他們所未有的希望，阿拉是深知的、明哲的。」這裡所說的「向阿拉的希望」，就是回教徒因「戰於阿拉之道」，必得真主的援助，即或因戰而死，亦必有昇到永久愉快的天園的希望。

回教徒相信凡是不信回教的人，阿拉都要懲罰他們，並把他們交給回教徒的手上。所以，殺死不願接受回教信仰的人，不但無罪，倒是受阿拉喜歡且其必定有所賞賜。因此，《古蘭經》中有好多倫理的格言訓示和規定，回教徒們未必全部瞭解，更說不上全部遵行。但有一樁事穆罕默德的信徒們，卻是認真地做到了，那就是以劍傳道的狂熱行動。

殺人可以昇天，退後必遭真主惱恨，誰敢臨陣逃脫呢？誰敢不以全力搏殺呢？回教之所以成為強大的宗教，原因即在於武力的征服。

《古蘭經》

《古蘭經》是真主透過使者穆罕默德的傳言而降於人間，好似中國道教的經典，多託名太上老君或玉皇上帝所降。但它與道教經典的不同者，道經往往是由道教學者偽造了整部的書，在傳出之際，即稱此書是某人在某地遇到了某仙或某神交下；回教的《古蘭經》，則是由穆罕默德花了二十三年的時間，取材於猶太教及基督教的傳說，用他自己的觀念予與融貫之後，逐節逐句，斷斷續續地宣說出來。也許因為穆氏是個目不識丁的文盲，無能寫出整部的書來，故在他四十歲起，直到逝世之前的八十一天，費了二十三年的時間，說出了他的宗教思想。正因為前後相距的時間太長，思想也不能連貫，凡有自相矛盾之處，便以後說訂正前說。

《古蘭經》究竟有多少章節，乃是一個問題？有說是三十卷、一百一十四章、六千二百四十七節，有說是六千六百六十六節。本來沒有定型的《古蘭經》，只有流傳於信徒之間的穆罕默德的好多種言行錄，那是被穆氏的門徒用椰葉或鹿胛骨記下來的，漫無次序可言。到了穆氏故後，阿布伯克於回教紀元十三年（西元六三四年），才把這些散亂的言行錄蒐集整理之。到西元六五二年，又

由奧馬爾（Omar）改纂而大成之。以曾經隨侍穆罕默德的才德董理其役，以散文間有韻文而成其書，文字優美，足為阿拉伯的範文。後人以為穆氏不識字，由穆氏說出的《古蘭經》的文字竟有如此之美，證明是阿拉的創作，而非穆氏的私意。實則，現存的《古蘭經》，意思是穆氏說的，文字是他人代寫的。縱然，那是穆氏的作品，也非什麼神奇。據近人程光裕的《西南亞史》第八章第十五註說：「阿拉伯語甚簡潔，字句明白有力……今流傳的最古詩篇，似作於穆罕默德前百年中，當時詩人雖未識字，然出口成章，結構巧妙。」此可與本章第一節第三目所載對照著 看。

古蘭有譯為可蘭，英文及法文叫作Coran或Al-Coran，德文寫作Koran，阿拉伯語叫作Qu'ran或Qoron，原係書籍或讀本的泛稱，後來轉變為穆罕默德言行錄的專稱，為誦讀之義，又轉為天啟之義。所以，現存的《古蘭經》合訂本，固然是穆氏死後所集成，但當穆氏初將其中的內容傳出一小部分，而被信徒記錄成為單本的小冊之時，《古蘭經》之名，即已行於麥加及阿拉伯的其他各處的信徒之間。例如在穆氏傳教不久，即有法圖美及她的丈夫沙而德，接受一個回教徒向其夫婦倆教授誦讀《古蘭經》的冊本（熊振宗著《穆罕默德傳》一一六頁）。可是，今日的回教徒為了否認穆氏傳教的方式是一手拿《古蘭經》、一手握刀劍的史實，而說穆氏時代尚沒有《古蘭經》，那裡會有一手拿《古蘭經》、一手握刀劍的可能？（見《香港人生雜誌》某期孫繩武先生大作）一時我也被他說動而信以為實，如今再對回教做了進一步的研究之後，始知我是誤信了。

《古蘭經》編成後約二百年間，註釋家輩出，唯其中的泰拔利（Tabari）以敍述事實為主，查摩謝利（Zamahschari）以詮解文法為主，這兩種最為著名。如今，阿拉伯的勢力落後，但是回教的實力仍不弱，他們即以擁有《古蘭經》及穆罕默德的傳記作為向世界文化誇耀的資本，他們離了《古蘭經》就不能生活。

《古蘭經》中的言辭，是否出於穆氏所說，學者多所爭論，然而威爾斯說：「此等言辭或不若耶穌所言之高尚神聖，然因此而遺一公平處世之遺訓於世界，中含寬大之精神，合乎人道而又易於實踐。」（《世界史綱》第三十一章第四節）但這些遺訓與穆氏當權時期的所作所為是幾乎相反的。好在回教徒崇拜的對象是《古蘭經》與阿拉，而非穆氏。

再說，《古蘭經》的言辭，均有它的時代背景，未嘗顧到千百年後的環境，時代既然不同，適應性自然受到限制。例如天分七層的記載，便使今日的回教徒困惑不解；天堂有美女和酒的記載，也使今日的回教徒所不喜。於是就有人提出，在讀《古蘭經》時「必須拋開當年的背景，而要用它衡量判斷現在的各事與個人的行為，使經上的教訓，與世事的表現、個人的行為，聯絡到一起。」（時子周著《伊斯蘭教義續五十講》八二頁）這是明智的想法，可惜，拋開當時的背景而衡斷現在的事物，豈非張冠李戴？豈非移花接木？那與穆氏的本意還有什麼相干？當然，能有這種見解的人，確是可佩的回教徒（時子周是《國語古蘭經》的譯者）。更可惜的，絕對多數的回教徒，卻僅知道把《古蘭經》當作偶像來崇拜，並不知道經中的教訓是什麼，更說不上照著實行。不過，凡為回教徒，多能明白《古蘭經》的三大要旨：1.信一真神，2.穆罕默德是神所使命的預言者（先知），3.嚴格 遵守宿命之說。

第四節 回教的教儀及傳佈

回教徒的生活實踐

回教徒的宗教生活，主要有五項，現在分述如下：

（一）拜功：每天按時，禮拜五次：1.在黎明及日出之前，舉行「晨禮」。2.上午十二點半至下午三點半之間，舉行「晌禮」。3.下午四點以後至落日前一個半小時之間，舉行

「晡禮」。4.日落之後，立刻舉行「昏禮」。5.夜間任何時間，均可舉行一次「宵禮」。

除了每日的五次個人單行的禮拜，尚有規定在清真寺內由「阿洪」（Imām領導禮拜的人）領導的「集合禮拜」，那是指的：1.每星期五舉行的「主瑪」（Jum'ah）拜，2.每天的「天命拜」，3.開齋節和忠孝（犧牲）節的集合禮拜，4.齋月內的集合禮拜，5.殯禮的集合禮拜。

每種禮拜均有其固定的儀式和誦詞。

（二）課功（布施）：每年施捨出資財的四十分之一，作為濟貧之用，稱為「澤卡特」（Zakāt）。在每年的齋月完了或開齋節那一天繳納；回教徒又可為他們自己及他們的孩子，付出每年每人四磅半到五磅小麥或相當價值的錢，稱為「費特 爾捐」（Sadaqa-Tul-Fitr）。這些捐款是用在貧困的回教徒身上，以及用在教務的行政工作和軍事費用上。

（三）齋功：每年回曆的九月，要齋戒一個月。據回教徒自稱，回教的齋戒是要以此改進人類道德上、精神上的情況；齋戒的目的，在使人學習如何不犯過，所以不僅禁食，而是禁種種罪過（《國語古蘭經》第一八四註）。他們的封齋是自每日的黎明時分至晚間，白天禁食，黑夜可以飲食。在齋月的夜裡，仍可與妻室接近，並說：「她們是你們的衣服，你們是她們的衣服。」（《古蘭經》第二章第一八七節）封齋的目的，不是斷食、斷淫、斷財，而是訓練他們不要貪食、縱慾、貪財（時子周《伊斯蘭教義續五十講》一九頁）。

（四）念真主：公開宣布：「萬物非主，唯有真主，穆罕默德是主的欽差。」

（五）朝覲：如果環境許可，一生之中至少應到麥加的天房朝覲一次，一般稱為朝聖。

以上是作為一個回教徒的五大責任。此外，尚須遵守四誡：1.不為不名譽的事，2.不吃豬肉、不飲酒，3.不放高利貸，4.不違抗真主阿拉之命。

回教徒的信德

回教徒要守七項信德，類似耶教的〈信經〉，用中文唸出時，即是：「我信真主，信他的天仙、天經、列聖（先知）、後世，善惡都定自真主， 死後復活。」現在分別介紹如下：

（一）信真主：真主阿拉是獨一的、一位一體的。他創造與調養宇宙，他是全能、全知、最慈、最善的，他是無始無終的，憐憫人與萬物的，他不是被產亦不產生。

（二）信天仙：所有的天仙，是在阿拉命令下的妙體，是精神的被造體，是聽命於造物主的僕從。他們不飲食，也不睡眠，他們的數目是多得數不清的。此所謂的天仙，即是天使。但是回教以為天仙與先知同一般的穆斯林一樣是真主的僕人，所以不拜天仙，不拜先知，唯拜真主。

（三）信天經：這是回教的聖經。原則上，他們信摩西的經、大衛與所羅門的詩篇、耶穌的《新約》、穆罕默德的《古蘭經》；實際上，他們以為《古蘭經》已代替了這些經，所以只信《古蘭經》就好。他們以為，一部《古蘭經》已經包攝了這世界及人類的一切動態，它是宗教的、社會的、政治的、家事的、經濟的、軍事的，它是一切的指南。其實，除了神話的、專橫的迷信色彩，《古蘭經》中確有不少值得推行的格言。如說它已包括了一切學問的指南，那只是回教徒的自誇而已。

（四）信先知：先知即是預言家。回教既以猶太教及基督教的傳說為基準，所 以也信《舊約》及《新約》的二十多位先知，例如亞當、亞伯拉罕、亞倫、約伯、摩西、大衛、所羅門、耶穌等人。因為《古蘭經》第四十七章第七十八節曾說：「我（主）曾在你（穆氏）以前派遣過使者，有的我曾告訴你他們的略歷的，有的是未曾有告訴你的。」這一點使得回教徒的排他性要比基督教為之減少，使他們後來在宗教上不再強迫被征服的人民改信回教。目前的回教國家，已能反而保護異端如猶太教、基督教，乃至佛教。當然他們依舊堅決相信，唯有穆罕默德，才是先知之中最成功、最偉大的一位。

（五）信後世。

（六）信人之禍福遭遇，都是真主創造時所決定，這就是宿命論。

（七）信死後復活，接受最後的審判。

回教的禁戒

《古蘭經》第五章第九十節說：「眾皈信的人哪！酒、賭、立起之石（拜偶像）及籤，只是污穢，是魔鬼的作為，你們要躲避它，你們就可以成功。」在這之中，特別是酒，被回教所嚴禁，乃至飲用少量的甜酒、黑啤酒、葡萄酒、啤酒，也不許可，任何含有酒精的飲料，都以為是不清潔的。這與在他們的天園中有酒，適巧相違。

與飲酒並列的禁戒是猜忌、怨恨、說謊、憎惡、荒淫等，認為這些都是促使 人類犯罪的根源。

回教徒吃豬肉，乃是最大的禁忌；其實，若照《古蘭經》的經文是：「他只是對你們禁食自死的、血、豬肉，與宰時不以阿拉之名高呼的。」（第二章第一七三節）以及：「對你們列為禁食的，是自死的、血、豬肉、未經朗誦阿拉的尊名宰死的，以及絞死的、打死的、摔死的、碰死的、野獸食賸餘的，你們宰的不在禁例。」（第五章第三節）根據回教徒的解釋，這些禁例，是為了衛生的理由，別無神祕可言。又據一般學者的研究，認為阿拉伯的環境，養豬不易，為了經濟的理由，所以禁吃豬肉，回教徒卻大事渲染吃豬肉是如何如何的不衛生。不論如何，回教不吃豬肉的理由，不若佛教之為慈悲眾生而不殺生，回教乃是純為他們本身的利害關係。

回教的傳佈

西元六三二年穆罕默德逝世之後，他的信徒們創立了一個叫作「哈里發」（Khaliff 意為穆罕默德的繼承人與代表）的制度，經常選舉繼任者以充任此職。他們以神權政治為政府的型式。

哈里發採取了如下的方法，以獲得阿拉伯諸族對他們的效忠：1.凡有侵略阿拉伯本部回教徒的，必予以懲罰。2.組織遠征軍，專事劫掠敍利亞、美索不達米亞、埃及一帶的非回教徒。3.阿拉伯人因哈里發而學得了團結與集團的行動。4.他 們與較開化的民族如羅馬人及波斯人作戰，因此而滿足了他們獲取財富的欲望。

西元六三五年，回教徒佔領了大馬士革；第二年，羅馬皇帝的一支軍隊又敗於他們之手；西元六三八年，耶路撒冷降於回教徒；兩年之後，羅馬帝國在敍利亞的最後要塞乍利亞也被攻陷。

於是，北路攻佔了亞美尼利，南路攻入了埃及，西元六四六年取得了亞歷山卓。

又從埃及向西發展，經過的黎波里（Tripoli）、突尼斯（Tunis）、阿爾及利亞（Algeria）、摩洛哥（Morocco），使羅馬在北非的統治權又告壽終，並使柏柏人（Berber）及摩爾族人（Moors）成了回教徒。

另一支軍隊，於西元六三七年侵入波斯王國，在喀德西亞（Kedessia）獲得一次決定性的勝利，征服了底格里斯及幼發拉底兩河的流域，進而打入波斯本土，結束了波斯的薩薩尼王朝，成了波斯的主人。

西元七一一年，柏柏人與摩爾人在阿拉伯人的率領下，渡過直布羅陀海峽，不久整個西班牙半島，除了西北角的山區，全部落於回教徒之手，此後西班牙成為回教國家，達八百年之久。

當時，他們又越過庇里牛斯山，進攻法蘭西，但在西元七三二年，與信仰基 督教的法蘭克領袖查理大帝（Charles Martel）遭遇戰而失敗，自此便使回教勢力止步於庇里牛斯山以南。

至於在東方，則征服中央亞細亞，直入印度及中國。在不到三百年中，使印度尼西亞人口的百分之九十成了穆民；又使百分之百的馬來亞人信仰了《古蘭經》；在西元一五二七年以前的菲律賓，也有百分之八十的人接受了阿拉的信仰，後來由於西班牙的征服，又使菲律賓成了天主教國家。

第五節 中國的回教

回教初傳中國

回教輸入中國，分有水陸兩路，水路是由阿拉伯海，越印度洋，繞馬來半島，經南中國海而至廣州，並在廣州建了中國第一座回寺。近人蔣君章在他〈我對於回教的認識〉一文中說：此在隋文帝開皇七年（西元五八七年）。實則那年的穆罕默德才十八歲，所以很不可信。

陸路是由阿拉伯半島，經波斯及中亞，越蔥嶺，入西域，循天山南路及甘肅河西走廊，於晚唐之世到長安首都。我們知道，穆罕默德逝於西元六三二年，他的年代正值我國初唐盛世，當時的西域諸國，尚有信奉佛教。所以，西域回族之改信伊斯蘭教，為時很晚。據《宋史》所載：宋神宗熙寧元年（西元一〇六八 年）：「回鶻入貢，求買金字《大般若經》，以墨本賜之。」足徵此時的回族尚是佛教信徒。

新疆省或西域，它有阿爾泰山聳於北，崑崙山峙於南，中為天山，東西橫貫。最早的西域佛教，多在天山之南，如龜茲、于闐等國。而回族又名回紇，原為西突厥的管屬，位居天山之北，故受佛化較遲，其受回化則更晚。

洪滌塵的《新疆史地大綱》七一頁也說：「唐末，天山南路佛教漸衰，回教遂乘之布滿其地。」實則，唐末之際，回族尚未信奉回教，回教之得名，更在其後數百年。

蔣君章於同上所引一文中說：「至回回教一名詞正式引用，則始於定州禮拜寺至正八年（西元一三四八年）碑。至正為元順帝年號，可知回教名稱之成立，尚在元朝的末年也。」

回教在中國的流傳

回教現為世界三大宗教之一，由於它的教義簡單，易於實行，同時著重於現實生活的追求，它雖嚮往天國，天國也不過是世俗的美化，所以很能適應一般戀世者的要求。同時不拜偶像，沒有無謂

的儀式鋪張，故也適合邊疆民族的樸質之風。這是回教能在中國久傳不衰的主要原因之一。

雖在清朝屢起回亂，但在中國的回教徒，畢竟尚未以大規模的武力來作為傳 教的手段；倒是為了適應中國固有文化，大大地鼓吹儒回思想的溝通，並且幫著儒家來抨擊佛老。這是原因之二。

回教之得名是在元末，元朝對於被稱為「色目人」的回族，也特別眷顧。降及明代，朱元璋所用的開國大將，例如常遇春、胡大海、沐英、藍玉等，也都是回教徒。因此，起初在邊疆的這個阿拉伯人的宗教，漸漸地遍及中國全境了。這是原因之三。

再有一件趣事，即是邊疆回民之姓馬的很多，考其原因，明朝將穆罕默德之名，譯成「馬木特」，同時，穆氏的信徒又稱為「穆民」，往往要在自己的本名上，加一個「馬木特」某某，結果，好多回教徒就變成姓馬的了。

事實上，現在的回教，已非狹義的種族，它在起初並非先由回族信仰，來中國後雖以回族的信仰為主，再後又遍及於漢、滿、蒙等各個民族。據民國三十三年（西元一九四四年）國民政府主計處統計局正式發表回民的數字，是四千八百一十萬四千二百四十人，相當於當時全國人口的十分之一，除未曾包括臺灣省之外，大陸各省無處沒有回民的踪跡。以東北、西北、河南、河北地區的散布最密。他們的團結力堅強，由於回教的信仰，使他們絕不與外教人通婚，非回教徒要娶回女或將女兒嫁給回男，必須入了回教才可；回人的兒女，也就生來是回教 徒；他們出外，不宿外教人家，不吃外教人的飲食，所以自成一大社會，回民的數目，也就有增無已。不過晚近以來，民智日漸開放，回民之脫教改宗者，固不乏其人，對生活的隔離，也沒有那麼嚴正了。

回教的宗派

考察回教的歷史，西元六六一年以後，穆罕默德的正統，即因大食帝國內亂而告中絕。當穆罕默德的女婿阿立（Ali）當選為第四任哈里發，不久即因奧瑪耶族叛變而被刺身死。接著是由奧瑪耶族的俄斯曼（Othman）自任哈里發，建奧瑪耶朝，回教正統便斷於阿立的遇刺。

奧瑪耶朝創立時，由穆氏叔父阿拔斯（Abbas）的子孫，以呼羅珊（Khorasan）為根據地，別創阿拔斯派，色尚黑。在中國史上謂之黑衣大食，或謂黑山宗，俗稱黑帽回。有好幾個種族信奉這一派，例如維吾爾族，即屬於這一系統。

奧瑪耶朝被阿拔斯朝於西元七五〇年毀滅之後，奧瑪耶族的後裔，出奔埃及，再至西班牙，建立西大食帝國，色尚白。在中國史上謂之白衣大食，或謂白山宗，俗稱白帽回。

再說穆氏的女婿阿立遇刺後，他的後裔逃往波斯，為紀念穆氏之女阿立之妻法提瑪（Fatima），另創了法提瑪派，色尚綠。在中國史上謂之綠衣大食。西元第十世紀，至埃及，開創了法提瑪朝。

至於我國新疆的回教，自始即分有黑白兩系，而且不一其族。所以用回教之名，實在並不正確。西方人稱他們為穆罕默德，倒較合理，可是回教徒又不樂意接受。如稱他們為伊斯蘭教，他們才高興。

中國回教的流派

在中國的回教，除了黑白二派原來局限於新疆一地之外，尚有舊派和新派之分。大致上說，黃河、長江、珠江三個流域的各省，全屬於舊派；西北邊疆的，則屬於新派。

舊派回教大約佔有回民全數的百分之六十，他們大多能夠入鄉隨俗，可以接受居住地的若干習尚，也沒有總的全體組織機構及總主教之類的領導人物。各禮拜寺或清真寺的負責人，稱為阿洪，又通稱為教長，也就是教師。作為一方教民在組織及領導上的核心人物。此一職務係由各該禮拜寺的如董事會等核心組織所選聘而產生，以同教派的「品學優良」的穆民為選聘之對象，任期一年或連任數年，並無年限的約束。

新派回教，實由於反對舊派的隨方隨俗而起，他們指責舊派有違真主所降《古蘭經》的訓示，所以提倡尊經護教，並且創立一種「門官」（主教）制度。這以陝西及甘肅為中心，門派很多，最主要的有四派：

（一）哲合勒耶派：意為明揚正道。創於西元十世紀後半期。此派「門官」為 終身職，且為世襲子孫制度。

（二）虎飛耶派：意為暗藏機密。創立時期約與前派相同。初由花寺大爺為主教，此人死後即改共管而廢主教。

（三）哈狄勒耶派：意為出家修身。此派的主教以出家為必要條件，凡教民子嗣多者，可送一子出家，或自願出家修行，研究教義。這與穆罕默德多妻主義的遺教是完全相違，它的成立很晚，約在西元十九世紀初期，相當清朝宣宗道光年間（西元一八二一～一八五〇年）。

（四）庫布勒耶派：意為存心養性。也是於道光年間創立。

不過，回教雖有好多的教派，終究他們教理的深度有限，不論它是什麼派，對於教理的發揮，都談不上，何況其保守性也很強固。最開明的回教徒，充其量是將《古蘭經》由阿拉伯文譯成其他的語文來使用讀誦而已。但他們總覺得唯有阿拉伯語文，才是真主阿拉所喜歡的神聖性的語文；正像猶太教徒以為只有希伯來語文，才是耶和華的語文一樣。顯然地，這在佛教是不同的，佛教徒相信佛能以一種聲音，同時說出各國不同的方言，當然也能領解一切不同的語文了；而且佛在世時，就明白宣布，比丘們可以隨各人的方言誦戒。

第十章 佛教

第一節 佛陀的時代背景

佛陀以前的印度

佛陀出生以前的印度社會及其宗教思想，大致已在第四章中做了介紹。印度文化的成長，一般學者以為是從西元前三千年至一千五百年開始，在此以前，屬於印度伊朗民族共住時代，以及印度歐羅巴民族共住時代的文化，而非印度獨立的個別文化。

佛陀生於西元前五百年代，在佛前的一千年中，學者們把它大約分為三期：第一期是製作《梨俱吠陀》的神話時代，第二期是製作《梵書》的宗教時代，第三期是製作《奧義書》的哲學時代。佛陀出世之際，正是《奧義書》的時代，因為摩揭陀國一帶的王者剎帝利階級的權力高升，同時厭倦

了婆羅門僧侶階級的祭祀生活，所以自由思想得到王者的保護，因而啟發了更多新興的哲學思想和宗教思想。

六派哲學與六師外道

在佛陀時代的前後，印度有一輩人對於傳統的婆羅門 教的神話及宗教，感到不能滿足他們的要求，甚至感到可惡，所以發展成為兩股潮流：一是沿著《吠陀》的本質，向哲學方面開拓，那就有了六派哲學的先後成立；一是站在與《吠陀》思想相對的立場，向宗教方面開拓，那就出現了六師外道。前者是婆羅門教的哲學化，後者是反對婆羅門教的沙門團。

所謂六派哲學，就是弭曼差派（Mīmāṃsā）、吠檀多派（Vedānta）、勝論派（Vaiśeṣika）、正理派（Nyāya）、數論派（Sāṃkhya）、瑜伽派（Yoga）。

所謂六師外道，就是不蘭迦葉（Pūraṇa Kassapa）、末伽梨瞿舍利（Makkhali Gosāla）、阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita Keśakambala）、婆浮陀伽旃那（PakudhaKaccāyana）、散若夷毘羅梨沸（Sañjaya Belaṭṭhiputta）、尼乾陀若提子（Niganṭha Nātaputta）。

他們的思想各異其趣，特別是六師外道，既是站在與《吠陀》思想反對的立場，所以自由地發展成為唯物論、宿命論、實在論、懷疑論、無神論等等。六師之中最最傑出的，要推尼乾陀若提子，他就是耆那教的教主。

這些自由思想的沙門團，與婆羅門教的最大不同處有兩點：從宇宙的本體上說，婆羅門教以為是由於梵天神的變化而來；自由思想的沙門團則以為是由多數的元素而成立。從修行的方法上說，婆羅門教主張以修定為原則；自由思想的沙 門團卻以苦行為原則。

當時的思想界極為複雜，從佛經中看到，有所謂外道六十二見的記載，也就是說，綜合當時各派哲學和宗教的思想，可以分為六十二種不同的見解。

恆河流域的文明

印度的文明是由北向南發展的，早期到達印度的達羅維荼人，初也是在印度河流域安居，當雅利安人由北方侵入印度後，就把先到的達羅維荼人征服了，未被征服的達羅維荼人即向恆河流域遷徙。

雅利安人進入印度，也分為好幾個時代的好幾批，當後到的雅利安人到達印度時，先到的便向南移動。到了恆河流域，即與達羅維荼人通婚而成了新興的民族。他們仍以雅利安人自居，卻已不是純種的雅利安人了。當這批混血的新興民族出現時，對於已遷到南印度的達羅維荼人而言，他們是雅利安人；對於尚在西北方的雅利安人而言，又不把他們看作與雅利安人同等的民族，甚至有些歧視。

由這新興民族的發展，最大的特色是王者武士階級的抬頭。武士階級紛紛割據，所以在佛經上見到有十六大國相互對立的局面出現。他們的血統成分，多半仍是雅利安。雅利安的文明也確實高於達羅維荼人，但是兩種文明的相接，必然產生第三種文明。所以，恆河流域的民族，是基於婆羅門教的《吠陀》文化為立場而產生的進步文化，這是借異民族的文明來對婆羅門傳統文明加以再認識而得 的結果。因此，留在拘羅平原的傳統的婆羅門教徒，既對恆河流域的新文明感到不以為然，卻又在無形中接受了這股新文明的進步思想的影響。《奧義書》以後的婆羅門教的哲學，即是如此而來的。佛教以後的婆羅門教之復興，就是由於吸收了佛教的優點，變成了它們的養料。佛教的出現，便是恆河流域新文明的最高的代表。

佛陀的出現

佛陀（Buddha）是覺者的意思，是自覺、覺他、究竟圓滿的意思。西元前第五、第六世紀時的印度，思想混亂，各說紛紜，唯物唯神，苦行樂行，傳統的與反傳統的，各各走向極端的偏激。這種現象實在不是人類之福，因此而有佛陀的應現，倡出了苦樂中道的教化。

佛陀就是佛教的教主，他約生於西元前五六〇年至四八〇年，這是根據南方所傳《善見律眾聖點記》的說法；近世日本學者宇井伯壽的《印度哲學研究》中，則推定佛陀的年代是西元前四六六年至三八六年，此說頗受一般學者的重視。

「佛陀」是在他成道以後所用的聖德尊稱。他姓喬答摩或譯為瞿曇（Gautama），這是釋迦族（Śākya）的一支，父名淨飯王（Śuddhodana），母名摩耶夫人（Māyā），生於喜馬拉雅山麓的一個小國，名叫悉達多（Siddhārtha 意為一切 義成）。

在當時的釋迦族共分為十個小城邦，再從這十個城邦之中選出一位最有勢力的城主，作為他們對外交涉的領袖，迦毘羅衛城（Kapila-Vastu）的淨飯王就是他們當時的領袖。釋迦族既不是純粹的雅利安人，也不是達羅維荼人，他們乃是新興民族的一支，所以對於釋迦族之外的民族也互不通婚。佛陀的生母及姨母是天臂城（Devadaha）的公主，佛陀的妃子也是天臂城的公主，天臂城則同樣是屬於釋迦族的另一個小城邦。

佛陀的祖國迦毘羅衛城，現屬於尼泊爾境內的畢柏羅婆（Pīprāvā）地方，即在北緯二十八度三十七分、東經八十三度八分之處。在當時來說並不是一個強國，所以常受鄰邦憍薩羅國的侵陵，最後也被憍薩羅國所滅亡；但她卻為全世界的人類貢獻了一位最最偉大的導師，那就是佛教的教主釋迦牟尼。

第二節 佛陀及其教團

出家以前的菩薩

尚未成佛的佛，稱為菩薩。佛是佛陀的簡稱。菩薩是菩提薩埵（Bodhisattva）的簡稱，譯為覺有情，也就是覺悟世間一切眾生之苦而發悲願來度脫一切眾生之苦的人。菩薩的福德和智慧達到圓滿的境地，便是佛陀。

釋迦菩薩初生之時，即能自行七步，並舉右手，而稱：「我於天人之中，最尊最勝。」但在說完此話之後，仍同平常的嬰兒一樣，既不能行走也不會說話了。

菩薩出生七天，他的母親摩耶夫人即因病去世，此後即由同時嫁給淨飯王的摩耶之姊，也就是菩薩的姨母摩訶婆闍波提夫人（Mahāprajāpatī），撫養悉達多王子，以至長大成人。

悉達多王子的幼年、童年、少年乃至青年時代，受有良好完美的貴族教育，享有富麗豪華的宮廷生活；但他畢竟不是為了人間的欲樂與富貴而來，乃是為了教化人間而來。所以當他到十四歲的時候，在一次出城郊遊的路途中，使他見到了人間現象的另一面，那些在王宮裡從來沒有的慘狀，病苦的人、老苦的人、死亡的人，使他驚心動魄，使他油然生起哀憐之心。當他知道人皆不能免於病老與死亡，乃至連他自己也不能免的時候，要求解脫並希望也給一切眾生找到一種解脫方法的心，便啟迪了出家修道的動機。

雖然，當他成年的時候，父王便為他選聘了耶輸陀羅（Yaśodharā）為妃子，並生了一子名叫羅睺羅（Rāhula）。但到二十九歲的那年，釋迦菩薩終於在一天夜裡，離開了他的宮室、妃子和愛子，悄悄地喚醒了馭者車匿（Chanda），牽來了 馬，踰城而出。

由苦行至成道

釋迦菩薩與車匿同行竟夜，到天明之時，已經出了國境，就在羅摩村（Rāmagrāma）的沙河之畔，下馬拔劍，削髮卸裝，遂將馬和劍交給車匿歸謝父王。道逢窮人，便將脫下的王子服飾，和窮人換來一身破舊的壞色衣，現了乞士沙門（Śramaṇa）相，達成了離俗出家的願望。

菩薩出家後的行旅方向，是由北而南，先到毘舍離城（Vaiśali），又到摩揭陀國的國都王舍城（Rājagrha）外由頻闍耶山（Vindhya）伸入孟加拉的小山支中。先後向阿羅邏迦藍（Ārāḍā-Kālāma）及鬱陀迦羅摩子（Udraka-rāma-putrā）仙人處，求學解脫之法。此二人為數論派教祖迦毘羅（Kapila）仙之徒，在理論上倡說「神我自性對立的一元論」，在方法上主張以修定為究竟。這對於釋迦菩薩的智慧來說，實在不能感到以此為滿足，所以告別他去。

在當時的印度宗教界，風行修定主義及苦行主義，以此而得到的神祕經驗，是一般宗教家的目的，最高的定境是非想非非想，釋迦菩薩已經輕易地學成了。但他仍不以為解脫境，所以便與五位由他父王派來照應他的侍者，進入苦行林中，與那些外道的苦行沙門為伍。在那裡一住就是六年，絕食苦行而名聞遐邇。然此苦行結果，使他體瘦骨立如同枯柴，仍未見到成道的消息，始知光用苦行， 不是辦法，於是毅然放棄了苦行。這在他的五位侍者看來，就感到非常的驚異了！他們那裡能知道人須身強腦壯而後才有發明真智的可能呢？所以悵然地離棄了釋迦菩薩，相率前往婆羅奈斯（Vārāṇasī）城的鹿野苑（Mṛgadāva 現名 Sārnāth）去了。

五位侍者離去之後，釋迦菩薩的情形，正如威爾斯所說的：「爾時瞿曇，孑然顧影，為前途光明而戰，歷史上最幽獨孤寂之人也。」（《世界史綱》第二十五章第一節）

事實上，唯有如此，才是菩薩成道的最好機緣。他到一株高大的畢鉢羅樹（Pippala）之下，跏趺而坐，端身正念，發大誓言：「我今若不證無上大菩提，寧可碎此身，終不起此座。」果然，在十二月八日的拂曉時分，初見明星，即大徹大悟了——覺悟了宇宙人生的奧祕，也得到了解救眾生之眾苦的方法。

從此瞿曇悉達多，便由菩薩的階位進入了究竟的佛位而自稱為佛陀。印度每以牟尼（Muni）尊稱證得了寂默之法的聖者。釋迦族出生的聖者，便被稱為釋迦牟尼。因為他是世間最尊並為世間所尊的聖者，所以又被稱為世尊，加上佛的族名，便是釋迦世尊，簡稱則為釋尊。因為佛在畢鉢羅樹下成道證等正覺（即是菩提），為了紀念佛陀，便將此樹改名為菩提樹了。

佛陀的一生

佛陀成道那年，他已三十五歲，成道之後，他本人固然已經證得了解脫之樂，在他的內心，已經清淨明澈得不再有一絲的煩惱苦痛。但他尚有更大的責任，那就是使得一切的眾生（主要是人），都能和他一樣地證得解脫之樂。眾生如何解脫？必須要將解脫的方法，來向世間做廣大和深入的宣揚。為了宣揚這種方法，成道以後的佛陀就要苦口婆心地到處奔波了。直到八十歲入滅之時，還在向弟子們諄諄告誡，說出了最後的遺教。

佛的最初說法，稱為初轉法輪，是在成道之後的第一個雨季，為了酬謝五位侍者陪伴他苦行六年的情義，所以先向西走，到婆羅奈斯城的鹿野苑去度他們，將他在菩提樹下所證得的四聖諦、十二因緣、八正道、三法印宣說出來。那年的雨季終了，即有了六十位弟子，這些人的根器都很深厚，

所以在短短三個月的雨季安居期中，就已領悟了佛陀的教法。雨期終了，佛陀就要他們各各分散到各地去傳佈佛法。佛陀自己也離開鹿野苑，再回到摩揭陀國，化度了三個拜火的外道，那就是優婁頻羅（Uruvilvā）、那提（Nadī）、伽耶（Gayā）等迦葉（Kāśyapa）三兄弟，他們三人共有弟子千人，也都皈依了佛教。

當佛陀度了五位侍者之時，即已有了教主、教義、教團，此在佛教稱為佛、法、僧三寶。教主是創教的人，教義是由教主宣說的救世方法，教團是修學佛法 者所組成的社會。對佛教徒來說，三寶是不能分離的。所以，信仰佛教便稱為皈依三寶。因為佛是開示教義（法）的人，信佛是為了求法，求法必須要向教團（僧）中去求。同時，當你修學佛法之時，你也成了教團的一分子。

到了佛陀成道後第六年時，有名的大弟子例如舍利弗（Śāriputra）、大目犍連（Mahā-maudgalyāyana）、大迦葉（Mahā-kāśyapa）、羅睺羅、難陀、阿難陀等，都已加入了佛陀的出家教團。王舍城的頻婆沙羅王（Bimbisāra）及迦蘭陀居士（Kalanda），舍衛城（Śrāvastī）的須達多居士（Sudatta），迦毘羅衛城的淨飯王等，也均成了佛陀的在家弟子。

成道第六年以後的佛陀，究竟於那一年在那一地說了那些法？度了那些人？已經無法詳考。從現有的資料中，僅能知道他歷年的雨安居處。所謂雨安居，是每年夏天雨季來臨時，因為不便外出遊化，所以安居於一處，集體修學。

佛陀辛勞一生，化度弟子，不知凡幾，就其範圍而言，包括了中印的恆河流域一帶。但到晚年，卻發生了幾樁很不愉快的事：1.他的祖國迦毘羅衛城被舍衛城主所滅。2.他的堂弟也是他的弟子提婆達多反叛了他。3.王舍城的在家弟子頻婆沙羅王被王子幽禁而死。雖其結果，舍衛城又為王舍城所滅，提婆達多亦死於非命，王舍城的新王也皈依了佛陀。但是，這些現象在在說明了眾生業力的因果報 應，佛陀看在眼裡，疼在心裡，可憐愚癡的眾生，無非是在自作自受！弟子們雖希望佛陀繼續住世教化，可是佛陀的色身已經衰邁，化緣已盡，佛陀要入滅了。

入滅之前，佛陀由王舍城北的靈鷲山，經毘舍離城向北，雖以老病之身，仍不放棄每一個沿途教化的機會，終於到了一個邊地小國的拘尸那羅城（Kuśinagara），就在那個城外的娑羅樹（śāla）林之中，度了最後一個弟子，向弟子們做了最後的咐囑叮嚀。

釋尊的一生，不論處於任何環境之下，總是慈悲寬大，總是以深邃的智慧化人，總是以偉大的人格感人；他沒有說過一句出之於激情的話語，也從沒有一個訴之於感情的動作。比起其他各宗教的教主，釋迦牟尼確是一位最能表達人類之莊嚴的大師，也是最能發揚人性之光輝的大師了。不像一神教中的人，強調神的權威，埋沒人類的莊嚴，發展神權的迷信，抹煞人性的光輝。

佛陀的教團

佛教的教團，即是教徒的社會，稱為僧伽（Saṃgha）。它的命意含有出家與在家的七類分子，不過這七類分子是有高低等次的。

當五位侍者得度之時，即有了比丘；佛的姨母摩訶婆闍波提夫人出家時，便有了比丘尼；由於佛的親子少年羅睺羅的出家，就有了沙彌；由於未成年的女子出家，即增加了沙彌尼；由於曾經結婚的女子出家，但她們又不知是否已經有 孕，出家之後做了比丘尼時，竟有嬰兒臨盆，以致招來俗人的誹謗，為了驗其有孕無孕，故設一個察看的過程，名為式叉摩尼。再加在家的男弟子稱為優婆塞，在家的女弟子稱為優婆夷，合為七眾弟子，總名之為僧伽，僧伽即是和合的大眾之意。依其等次來分，則以比丘為最尊，乃是教團的中心。他們的次第是：1.比丘（Bhikṣu），2.比丘尼（Bhikṣunī），3.式叉摩尼（Śikṣamāṇā），4.沙彌（Śrāmaṇera），5.沙彌尼（Śrāmaṇerikā），6.優婆塞（Upāsaka），7.優婆夷（Upāsikā）。

這七眾佛弟子的分類，都是由於所受戒法的多少和深淺而來，最高是出家的比丘戒，最低是在家的五戒。殺、盜、淫、妄、酒的五戒是一切戒的基礎，比丘戒二百五十條，也是從五戒的開展而來。中國人通稱佛教的出家男眾為和尚；其實，在印度，和尚即是傳授學問的老師，並非佛教的專有名詞，也非僅指出家身分的老師。另有沙門一詞，乃是印度對於出家人的通稱，也非佛教所專有。只有比丘，才是佛教出家男眾的專稱。因此，今日的日本，在家化的職業佛教徒，雖非出家的比丘，同樣也可稱為和尚。

從佛教的戒律精神上看，有其優點，也有其缺點。佛教戒律，本為佛陀根據當時徒眾的生活問題，而制的各種規定，目的是在防止教團的腐化，這是其優點。可是，更進一步，對於教徒的統攝和全面的組織，卻不能從戒律之中開展出 來。佛陀主張平等，以佛看眾生，眾生的本性也與佛陀平等，所以他未嘗以教團的領袖自居，故說：「我不攝僧」，又說：「我也在僧中」，正由於這種平等而自由精神的發展，慢慢地就失去了教團的中心，不能產生統一的教會，也不能發揮集中的力量，更不能完成良好而持久的制度。佛教的制度應從戒律之中產出，佛教的戒律卻不曾產生出可久可大的制度，這可說是一大缺點。

但是也有利弊互見之處，正因為佛教沒有嚴正的教會組織，所以它的適應性很強，沒有教會無妨，只要有一個信徒，不論他在什麼環境之下，佛教均能存在。這與西方宗教之靠教會的制度與組織的推動，恰巧相反。

第三節 佛陀的教義

原始佛教

佛的教義，從印度佛教上看，可分四大階段：1.佛陀時代稱為原始佛教；2.佛滅後五百年內稱為部派的小乘佛教；3.佛滅五百年至一千年，是空有對峙的大乘佛教；4.佛滅千年以下，是以密教為主的大乘佛教。

若從地域的分布上說，又可分為南傳的小乘佛教、北傳的大乘佛教。南傳以錫蘭為中心，北傳又分中國本土為中心的顯教大乘及西藏為中心的密教大乘。

但是一切的佛教派別，追根溯源，無非出於佛陀時代的原始佛教。以教理的 發展來說，現在錫蘭系的南傳佛教，是屬於小乘部派的一個支流；中國佛教主要是得之於北傳西域的大乘佛教。中國實是佛教的第二祖國，空、有兩流的大乘佛教乃至後期大乘密教，均在中國會合。小乘的教典，中國也譯得不少。所以佛教教義到了中國，受了中國固有文化的影響，也創立了許多宗派，發明了好多學說。因此，中國的佛教與印度的佛教是不盡相同的。再由中國傳到高麗和日本，日本也發展出了與中國佛教不相同的形態。這就是佛教之有高度適應性與持久性的原因了。佛教同出於一個源頭，而有枝末分張的不同。因此，我們研究佛教，應先把握它的源頭的根本，才不致於誤會佛教。

原始佛教的教義，所含固然博大，條理卻很簡樸。因為佛陀反對婆羅門教的形式主義，所以沒有祭儀的鋪張。佛陀教化的對象是人間的大眾，所以不做形而上的哲理的玄談。佛陀僅以他所悟得而實際經驗到了的道理告訴大家，使大家知道現實的生活，無非是苦果的接受和苦因的造作。大家知道了這種苦的現象之後，接著就告訴你如何從現實的生活之中，改善你的前途，如何實踐解脫此一苦的生活的方法。

佛陀救世的方法，簡樸明瞭，切實了當，他不賣弄玄虛，尤其不喜迷信神祕。他不用高倡天堂和上帝，只要求大家站在人的本位上，從你實際的生活經驗 中，達成解脫的目的。他所宣揚的基本教義，便是基於這一精神而來的四聖諦、十二因緣、三法印、八正道。現在約略地加以介紹。

四聖諦

佛陀成道之後，最初在鹿野苑向五比丘說法，即是說的由他親自證悟的四聖諦法。佛法之不同於印度古宗教及其當時各派思想的特色，即是四聖諦法，通常稱此為「三轉四諦法輪」。諦是真諦，即是究竟真理。輪是一種戰鬥用的兵器，藉以象徵佛法的力量可以摧破一切的邪知邪見。所謂四聖諦，即是苦、集、滅、道。何謂三轉四諦法輪？即是：

（一）示轉：說明苦、集、滅、道的定義。苦諦的內容，即是整個人生的現象，人在一生之中，苦多樂少，縱然有樂，樂的終了，依然是苦。大致上分有八種苦：生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五蘊熾盛（身心的煩惱）。集諦是苦的原因，造作生死之業，成為未來生死的原因，即是集起現在的因，將受未來的苦；現在所受種種的苦，即是由於以前集起（造作）的業因所致。滅諦是滅除苦的根源，即是明白了集諦的道理，斷絕了苦的根本，那就進入了解脫的境界，稱為寂滅，稱為涅槃。道諦即是滅苦的方法，那就是八正道的修行法，行八種正覺之道，進入涅槃的解脫之城。

（二）勸轉：即已明白了四聖諦的定義，佛陀接著勸告五比丘對四聖諦的實 踐：苦諦應當了知，集諦應當速斷，滅諦應當證驗，道諦應當修行。

（三）證轉：佛陀現身說法，告知五比丘，他已了知苦諦，他已斷除了集諦，他已親證了滅諦，他已修畢了道諦。在此需要解釋一句，即是滅諦的親證是寂滅或涅槃之意，請勿誤會涅槃即是死亡，涅槃乃是滅除了煩惱之苦，心境超越於煩惱而不受物境所動亂的意思。所以佛陀三十五歲成道時，就已親證了涅槃。嗣後廣度眾生，跋涉教化，直到八十歲時才捨棄他的肉身而入滅度。

十二因緣

因緣法的緣起觀，乃是佛陀獨發的宇宙創造論。除了唯物論者，一切的神教信仰者，無不假託宇宙是來自神的開闢、變現、創造。無神論的佛教，則不承認有什麼宇宙的創造神或主宰神。佛陀觀察宇宙的根源，乃是由於宇宙之中一切眾生共同所造的業力所成，造了相同的業，感受相同的環境；造了不同的業，感受差別的際遇。物質世間是由於眾生世間的業力而出現，所以是眾多眾生所造眾多業力的結果，不是另有一個什麼大力的神創造了這個宇宙；宇宙的創造者，即是一切的眾生。因此，眾生也能改造自己的環境，轉變煩惱生死的穢土成為清淨解脫的淨土。但是，淨土並非離開穢土的宇宙而另有天地；只要心地清淨了，當下的國土就是淨土。所以信佛學佛的工夫，要從自己的內心做起，不是乞憐於渺茫不可接觸的天國上帝。自心的清淨不染，便是解脫境界，便是出離 生死而入涅槃。

那麼，眾生之成為眾生，又是怎麼來的？

佛教不講究最初的來源問題，也不說明最終的境界狀態。佛陀教化的目的：不是在使人們滿足哲學及科學上的興趣，而在指出了苦惱的現象及苦惱的根源之後，告訴你如何解脫苦惱；當你解脫苦惱之時，佛陀的任務即已完成。因為縱然告訴了你最初是怎麼來的？與你實際的苦惱毫無幫助；當你尚未親證涅槃之時，縱然告訴了你涅槃的境界，你還是莫名其妙。所謂如人飲水，冷暖自知，當你親證解脫之後，一切問題均可迎刃而解。與其如神教的假想亂說，不如乾脆不說，這確是佛陀智慧的過人之處。

眾生之為眾生，是由十二因緣而成。十二因緣即是四聖諦中的苦諦和集諦的分張與連續。由十二種因緣而連續成為眾生生死的三世流轉。現舉它們的名目及次第如下：

（一）無明：即是貪瞋癡等的煩惱心、惑亂心。

（二）行：即是前生由於無明之惑而造的善惡諸業。

（三）識：即是所造種種的善惡之業，匯集成為托胎投生的生命主體；但這不是一般人所說的固定性的靈魂，佛教也不承認眾生有固定不變的靈魂之說。

（四）名色：即是托胎後的身心狀態。

（五）六入：即是胎兒的眼、耳、鼻、舌、身、意。

（六）觸：即是出胎後自己的眼、耳、鼻、舌、身，與外在的色、聲、香、味、觸，相互接觸。

（七）受：即是由接觸外境所感受到的苦及樂的心境。

（八）愛：即是由厭苦喜樂而貪染五欲諸事的心行。

（九）取：即是因了欲愛而對貪染諸境所起的取著心。

（一〇）有：即是由於今生造作了善惡之業，便有了未來受生受死的果報之因。

（一一）生：即是由今生的業，感受到來生的五蘊之身。

（一二）老死：來生既有五蘊之身，必將老病而死亡。

以這十二因緣，連貫成三世因果，表明苦諦與集諦，說明了凡夫眾生的生死循環，若不解脫，永遠都是在十二因緣的範圍之內。所以十二因緣或苦集二諦，乃是生死法；三法印和滅道二諦，才是出世的解脫法。

以十二因緣配合苦集二諦與三世過程是這樣的：無明與行，屬於過去世的二種因，是集諦；識、名色、六入、觸、受，是現在世的五種果，是苦諦；愛、取、有，是現在世的三種因，也是集諦；生、老死，是未來世的二種果，也是苦 諦。過去種的業因，是現在所感受的苦果的根源；現在世中一邊接受苦果的報應，一邊又在造作新的業因，而將於未來世中接受苦果的報應這就是三世輪迴，因果循環，苦集連綿，生死不已的道理。

三法印

由十二因緣而說明宇宙人生的生滅現象。宇宙人生的生滅現象既由因緣的連續和假合而成，它必然不是真實或究竟的，要勘破這個虛妄不實的生滅現象，最好的方法就是三法印。

印是證明印可的意思。用三句話或三個標準來衡量一切的道理，便稱為三法印。合乎這三個標準的，即是佛陀的思想，否則便不是佛陀的思想。以三法印，印一切法，不論是否出於佛的親口所說，不違三法印的，便是佛法。

三法印，即是：1.諸行無常，2.諸法無我，3.涅槃寂靜。這是從因緣和合的宇宙觀，而得的結論。

所謂諸行，是指一切的現象，一切現象均由眾多眾生的業力所感，眾多的因緣所成。也就是說：一切現象的存在，是存在於許許多多的關係之間，由關係的聚集而出現生存的現象；由關係的解散而又出現消亡的現象。宇宙間永遠是許許多多關係演出及位置變換的舞臺。因其關係位置永遠都在變換不已，所以一切現象，都是無常的。

所謂諸法，是指一切的事物和因事物而產生的觀念。前面所說的諸行，主要指的是：色、受、想、行、識的五蘊。色蘊包含一切的物質世界；受、想、行、識四蘊，包含一切的觀念世界。五蘊實則是總括了凡夫世間的一切現象。五蘊的現象既是無常的，那麼，凡夫平時所以為我及我所有的物質和精神、身體和心想之中，實在沒有一個「我」字可求了。物質的元素，剎那剎那都在變動它們的位置和成分；精神的心想，也在念念不停地變更它的所緣的對象和能緣的素質。佛教不以為人有固定不變的靈魂，就由此緣生的道理而來。因為前念的心和後念的心，它所含的素質即已不同。由於念念不同，所以才有上升和下墮的可能。因為五蘊無常，所以身外之物固然不屬於我，個人的身體也不是真實不變的我，乃至主宰此一生命的心識之中，也不可能找到一個永恆不變的我。既已明白了諸法無我的道理，那就不該再為「自私」去做奴才；一切的煩惱，卻是因了不能打破「自私」的迷惑而惹起。如能不做「自私」之「我」的奴才，那他立即就是解脫。

所謂涅槃寂靜，即是指的解脫境界。一般人誤以佛教的無我觀是消極厭世的，佛教的涅槃說是逃避現實的。其實，佛教的無我，旨在否定「我」的功利觀念，並沒有否定「我」的責任觀念；因此，佛教的涅槃，旨在解脫「我」的煩惱，而非放棄「我」的責任。所以，涅槃的性質分為有餘涅槃、無餘涅槃、無住 處涅槃。解脫了煩惱的人，即入於有餘涅槃，餘者尚餘有業報之身；解脫了煩惱的人，捨去業報之身，稱為無餘涅槃；解脫了煩惱的人，雖已捨去業報之身，再以悲願之力，自由地受身捨身，出生入死，廣度眾生，入涅槃而不固定於寂靜的狀態，稱為無住處涅槃。可見，佛教的目的是在積極地化世，是在深入而普遍地面對現實。

八正道

佛世的印度，宗教思想複雜而且混亂，有的主張樂天，有的主張苦行；佛陀應現，則倡不苦不樂的中道主義。此所謂的八正道，即是佛陀所倡中道主義的生活標準。由此八正道的實踐，便可從現實生活之中，達成解脫的目的；解脫之道的實踐，不是教人逃避現實的生活，乃是教人面對現實生活而予以改良和淨化。八正道即是四聖諦中的道諦，即是由凡夫而成為聖人的方法，即是由煩惱生死而走向清淨解脫的道路，所以稱為正道，又叫作聖道。

八正道的名目，也有它一定的次第，現在介紹如下：

（一）正見：即是正確的見解。信佛學佛的人，首先要具備正見。如何稱為正見？應以三法印來鑑定，合以無常、無我、涅槃的見解，便是正見，否則就是邪見。

（二）正思惟：有了正見，再對此正見的內容深思熟慮維繫不懈。這也就是 「意」業工夫的實踐。

（三）正語：這是根據意業的正思惟，表達於「口」業的實踐。也就是不得妄言、綺語、兩舌、惡口；而且要做善言愛語，隱惡揚善，隨喜讚歎。

（四）正業：這是根據意業的正思惟，表達於「身」業的實踐。也就是不得造作殺生、偷盜、邪淫、用麻醉物等的惡業。同時要行放生、布施、清淨、智慧等的善業。

（五）正命：這是正當的謀生方法。信佛學佛的人，不得以江湖術數等危害社會福利與眾生性命的伎倆，來謀取不義之財。應當從事士、農、工、商等的正當職業。這條含有身、口二業，若能做到，包括前面的正思惟、正語、正業，即是「身、口、意」的三業清淨了。三業若能絕對清淨，即是解脫的境界。

（六）正精進：凡夫無法一下子就做到三業的絕對清淨，所以要策勵自己：已作之惡立即斷除，未作之惡不令再作；已作之善更進一步，未作之善立即去作。這就叫作正精進。

（七）正念：策勵精進而住於正見，常念正見而精進不已。即是攝心制心的工夫，也是修習正定的前方便。

（八）正定：正定的定，可以譯作三昧。即是循著前面七個階段來修持，可以 進入四禪，保持心境的統一，達於空如的實在，便是涅槃的解脫之境。所以，正定的內容，即是正見的完成；正見的實證，即是正定工夫。

實際上，佛教修行方法雖稱廣大無邊，約而言之，仍不出乎八正道的演繹。八正道中含有五戒十善，其分配如表：



由八正道，又能歸納為戒、定、慧的三無漏學，其對照如表：



八正道中含有大乘佛教的四攝法，其分配如表：



八正道合為戒定慧，戒定慧又可演為大乘的六度法門如下表：



由六度而演為八萬四千法門，實則仍不出於八正道的推展擴大。八正道是四 諦中的道諦，由修道諦而入滅諦，即是解脫的涅槃。因此，若從佛法的開展面 看，實在是無窮無極；若就佛法的原則上看，不過是四聖諦法。佛以四聖諦法， 含攝了一切的世出世法。佛陀在鹿野苑初度五比丘，即是轉的四諦法輪，佛陀的 最後遺教，還是不出四諦法輪的範圍。

第四節 從小乘到大乘的印度佛教

佛教的分裂

在佛陀入滅以前，佛法是一味的，四聖諦或戒、定、慧，是平等發展的。到了佛陀入滅以後，由於弟子們的個性及其所處環境與時代背景的不同，而出現了偏重與偏輕的現象。

佛陀入滅之後，共有四次的結集大會。所謂結集，就是對於流傳中的佛法，以會議方式加以審查和編訂，通稱之為三藏結集。

三藏的結集，實際上即是佛教分裂的起因與結果。第一次結集，是由佛的及門弟子迦葉尊者召開。迦葉是佛陀座下苦行第一的頭陀，所以這次由他召開的結集大會的分子，可以說僅是苦行派或近於苦行派的五百位比丘，尚有好多與迦葉氣質不同的佛的及門弟子，則未被邀請參加。因此而留下了自由派及保守派的問題。迦葉重苦行，重禪定，拘泥於戒律的條文，認為佛所未制的不得再制，佛所已制的不得捨棄。由此即引出了第二次結集。

第二次結集，是為了戒律條文的細節問題。自由派主張順應實際的生活，在飲食、衣著、住處、金銀等細節上，不必呆板地死守條文。保守派卻堅決反對自由派的主張。所以雙方勞師動眾，召集了七百位比丘，開了第二次結集大會。這 次結集的內容，僅為十條細節的戒律問題的審查，結果保守派獲勝，而稱為十事非法。但是自由派的思潮，卻是越來越盛，於是，在無形中就分裂為兩部。

保守派重於禪定與戒律，以老年的上座為主幹，所以稱為上座部；自由派重於智慧，以年輕的大眾為主幹，所以稱為大眾部。

第三次結集，是在佛教名王，也是印度史上唯一統一了全印而實行仁政的阿育王時代。這次是為了大眾部有一位名叫大天的思想家，提出了五點開明的見解，而遭上座部學者的劇烈攻擊，同在阿育王所建的雞園寺內，兩部學者形同水火。因此而請了一位折衷派的學者目犍連子帝須，集會審查。從資料中看，這次集會雖然暫做調停，但也並未達成統一的願望，倒是因此而形成了兩大流的三大系：原來的上座部與大眾部，為兩大流，上座部之下有一派傾向於大眾部思想的折衷派，自成為分別說系。現在南傳錫蘭、緬甸、泰國等地的佛教，即屬於分別說系的一支；原來的上座部，則在西印與北印發展成為說一切有部；大眾部在南印度漸次發展成為般若觀的大乘佛教；受般若觀大乘影響的說一切有部的基礎上，又發展出了唯識觀的大乘佛教。

尚有第四次結集，這是在佛滅四百年時，起於北印迦膩色迦王治下的迦濕彌羅。因為當時佛教的學派繁多，據說共有二十個部派。上座部與大眾部之下，各 各分出好多派，由於相互影響，所以分了又分，同在說一切有部之下，也有幾種不同的學派。這次結集，就是想達成思想協調的目的。結集的成果，就是一部二百卷的《大毘婆沙論》。

小乘佛教

所謂小乘佛教。即是佛滅之後分裂出來的部派（學派）佛教。這是在大乘佛教興起之後，大乘學者給部派學者一種輕藐的稱呼，說他們是只顧自利而不行利他工作的自私者。乘是乘用交通工具，也可解為交通工具的本身。大乘學者認為自利利他，廣度眾生者，就是修的菩薩行。菩薩行既能自求解脫，也要度人解脫，所以菩薩行的本身就是航出生死大海的一艘大船，所以稱為大乘。認為部派學者的思想，偏重於自度而不輕言廣度眾生，所以被稱為小乘。但在部派佛教的本身，他們固然不喜接受小乘的頭銜，事實上他們的思想境域雖不及大乘佛教的開闊，部派佛教也未必僅是自利的，否則他們的傳教事業，勢必停頓而歸於滅亡。因此，在佛教學中，寧以部派佛教的名目來稱呼小乘佛教，則較相宜。

所謂部派，即是由於學者們對佛法所採觀點的不同而出現了各種學派。主要的學派，即是前面所說的兩大流與三大系。三大系是由上座部及大眾部的兩部而來，從思想的分判來說，大眾部與上座部下說一切有部的兩者最為明顯。追尋其 源流，以修道論而言：上座部重禪定、重戒律；大眾部重智慧、重實用，這是由於三無漏學的偏重偏輕而分為兩流。以認識論而言：大眾部根據緣起觀而立論，觀緣起而知現象皆空，所以重智慧的啟發和生活的實用；說一切有部根據無常、無我觀而立論，要想在無常、無我觀的境界上恆久不變，那要靠修持的工夫的達成，所以持戒習定而至三業清淨，乃是必行的步驟。緣起觀是觀一切現象的成因，無常無我觀是由觀察到了一切現象均不出乎因緣聚散的原理而得的結果。大眾部與上座部各執其一端，故分成兩流，這在原始佛教時代卻是一味一體的。

由小乘而大乘

小乘佛教及大乘佛教，都是從原始佛教中流出。我一向以為，由成人而至解脫，是佛教基本要求；由個人解脫而求得眾生大家解脫，乃是佛陀化世的本懷。修五戒、十善而成為一個美好的人格；修四聖諦、八正道而解脫生死；修六度、四攝而廣度眾生，這就是成佛的階梯。

佛陀的宗旨，是希望一切眾生皆能成佛；但是，成佛的工夫，要靠長時間的修行。所以眾生學佛，自可各有進程，從修五戒、十善，漸次進步而修六度、四攝。

因此，近代的太虛大師，將佛法分為五乘的三類，所謂五乘，即是：人乘、天乘、聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘。所謂三類，即是：五乘共法，三乘共法，大乘 不共法。也就是說：五戒、十善，是做人的準則，是生天的資本，也是求解脫、求成佛的必修課程；四聖諦、八正道，是聲聞、獨覺、菩薩，共同必修的課程；六度、四攝，則為菩薩獨修的課程。把五等的佛法，歸為三類，故稱為五乘共行的、（除人乘及天乘而）三乘共行的、大乘不（與其他四乘）共行的。

教人成為一個好人，乃是一般倫理的共同要求；教人求生天國，乃是一般宗教的共同希望。所以也受佛教的重視，並且列為基本的修養，所以稱為五乘共法。教人超越人天而入於涅槃，乃是佛教的特色。修證涅槃境的，有三等人：一是由於聽聞佛的聲音言教而修成的人，稱為聲聞；二是生於沒有佛法可聞的時地，憑他們自己的宿根而獨自對於宇宙現象觀察悟徹的人，稱為獨覺；三是以弘誓大願，生生世世，自度度人的人，稱為菩薩。人天二乘，不能解脫生死；聲聞與獨覺二乘，雖已解脫而尚沒有成佛；菩薩是雖能解脫生死而不願拋棄尚在生死中的受苦眾生，唯有解脫了生死而仍自由往返於生死之中救度眾生的菩薩，才能畢竟成佛。

因此，人天乘法，雖受佛教的重視，卻不是佛教的重點；聲聞、獨覺的解脫生死，雖是佛教的重點，卻尚不是佛教的目的；唯有菩薩的自他兼濟而尤重於利他的成佛法門，才是佛教的目的。所以，一般大乘教徒所指的小乘，便是聲聞與 獨覺，通常合稱之為「二乘人」。為別於聲聞、獨覺二者的小乘，菩薩因而被稱為大乘。由此可見，菩薩精神是偉大積極而入世者的表徵，也唯有菩薩行的大乘法，才是佛陀化世的本懷。也可見出，中國民間誤以一切牛鬼蛇神的偶像，都用菩薩的稱呼，無異是給菩薩兩字的最大誤解了。

但是，佛陀的本懷雖是菩薩的大乘行，然於《阿含經》中看到，在佛陀時代並沒有太多的菩薩。菩薩的精神，雖在佛陀及其許多大弟子的言行中表露出來，被稱為菩薩的人卻僅有兩位：一是釋迦世尊尚未成道之時，稱為釋迦菩薩；二是佛陀座下的一位比丘，佛陀預記他在此後將來人間成佛，那是彌勒菩薩。至於大乘經中的菩薩，例如文殊、善財、寶積、維摩詰、賢護等，雖不載於阿含原始聖典，卻也確有其人。只因數次結集佛法的中心人物，都是比丘僧團的聲聞眾，偏重於解脫道的精神，未將適用於在家弟子的大乘教法收入，所以佛滅之後的五百年間，佛教的發展，乃形成小乘的勢態。大乘思潮則在默默中流行，有的是單獨流行；但其主要的思想仍附於聲聞僧團的發展，漸次由小乘部派的內容，而成為大乘的先驅。

思想的演進

由小乘入大乘的思想遞演，其間關係非常密切。例如原始佛教所講生命的主體，是第六意識，在小乘的部派時代，則由第六意識的功能中，分 出了另一種名目，大眾部稱為「根本識」，上座部下的犢子部稱為「非即非離蘊我」，由犢子部分出的正量部稱為「果報識」，分別說系的化地部稱為「窮生死蘊」，說一切有部之下的經量部稱為「細意識」或「一味蘊」。這些名目的功用，到了大乘佛教，就成了第七末那識及第八阿賴耶識。

由原始佛教的四聖諦，分成有為法及無為法的兩大綱。苦、集、道三諦，屬於現象界的有為法；滅諦則為本體界的無為法。對現象而言，大眾部主張「現在有體，過未無體」。也就是說：過去的成績，已集於現在的一點；未來的發展，也從現在的一點中延伸。所以只有現在的價值，因為過去的已經過去，未來的尚未出現。說一切有部主張「三世實有，法體恆有」。也就是說：過去的時間雖已不存在，過去的價值依然存在；未來的時間雖尚未來，現在的價值之中，卻已蘊含了發展出未來的因素。所以，一切現象的價值，從過程上看是實有，從其所能產生的影響上看是恆有的。對本體而言，說一切有部主張無為法只是三個，它們是寂靜不動的，是有為法的終局而非源頭。有為法的現象界是由本來染污的心性所生起，修道而入涅槃，便是無為法的境域。大眾部的無為法有九個，它們是自由而活潑，既是有為法的終局，也可以是有為法的源頭。因為大眾部主張心性本淨，本淨的心性即是無為法，由於客觀的煩惱雜染，才使本淨的心性變為不淨。

因此，基於心性本來不淨之說，而著重於現象的分析，仔細地考察現象，予以對治，始能由不淨而成為清淨，由有為法而入無為法。由此分析考察，後來即發展成為唯識法相的大乘教義。基於心性本來清淨之說，而著重於本體的發揮。深入地考察本體，現象乃是本體所流出。由此演繹，後來即成為真如緣起、如來藏緣起及法界緣起的大乘教義。所謂一切眾生皆有佛性，所謂如來藏中藏如來，所謂心、佛、眾生三無差別等的思想，均由心性本淨的觀念而來。

大乘佛教的主流

從體上說，大乘佛教與小乘佛教的關係，猶如學生與老師的關係；沒有小乘佛教，大乘佛教雖然別有接自佛陀本懷的源流，卻也無從生根立足；大乘的思想固要借助小乘思想的培育，大乘的弘揚也有待於小乘僧團的努力。縱然大乘經典如《維摩經》、《勝鬘經》之鼓吹在家菩薩的偉大卓越，真正對於大乘佛教的建樹者，卻都是出身於聲聞教團的出家菩薩。例如馬鳴、龍樹、提婆、彌勒、無著、世親，無一不是現的聲聞形態的比丘大德。

大乘佛教的教義博大高明，實非短短的篇幅所能介紹。就其粗枝大葉而言，可以分為三大主流：

（一）般若中觀系：此系源出於原始佛教的緣起觀，經大眾部的孕育，至龍樹菩薩而集大成。《阿含經》中說：「此有故彼有，此無故彼無。」「此生故彼生，此滅故彼滅。」這就是講的緣起緣滅的道理。緣生之法，無非假相，故到龍樹的《中觀論》中，就說：「眾因緣生法，我說即是無。」《般若經》是闡揚空義的大乘經典，此所說的空，不是對有而說的虛無之空，乃是捨有而不離有，乃是非空非有的中道觀，所以稱為般若學的中觀系。此系以龍樹及提婆為代表人物。龍樹大約是西元一五〇至二五〇年間的人，提婆大約是西元一七〇至二七〇年間的人。在此二人之前，初期的大乘經典，如般若、華嚴、法華、淨土聖典等，已經成立。在此二人以後，繼起發展此一系統的大師，又有佛護與清辨等人。往後，中觀學者便融於密教之中而在印度消失。

（二）瑜伽唯識系：瑜伽是禪定的工夫，根源於原始佛教，經過上座部小乘佛教的推演，在西北印度最為盛行，由瑜伽行而得的宗教經驗，稱為瑜伽師的法門。此系所重的一部《瑜伽師地論》，即是瑜伽行者得自宗教修持的自內證，所以託稱由無著菩薩親從彌勒聽聞而傳之於世。實則，此一彌勒既非佛世的彌勒，也非來自天上的彌勒，而是在無著稍前大約西元三〇〇年左右的歷史人物。

至於唯識，就是追尋現象界的根由，無非出於染污的心性——第八識所變現。心性本來不淨的思想見於說一切有部，第八識的先驅思想，則已見於部派之中。唯識學派對於現象界的研究分析，分為色法、心法、心所有法、不相應行 法。這是從原始佛教的五蘊無常觀，經過小乘佛教的推演，至無著與世親而集其大成。無著大約是西元三一〇至三九〇年間的人，世親大約是西元三二〇至四〇〇年間的人。在龍樹以後，著以前，中期的大乘經典，如《涅槃經》、《勝鬘經》、《解深密經》、《入楞伽經》等，也已成立。世親以後，繼起的大師，則有陳那、護法、安慧等人。到了西元第七世紀以後，中觀系及瑜伽系皆因密教的盛行，而入於密教之流。

（三）淨心緣起系：這是根據心性本淨的大眾部思想而來，有泛神論的色素。這在佛陀時代的原始聖典中，已有線索可尋。唯因為佛陀的宗旨，唯在使人達成解脫的目的，對於本體論及現象論等的哲學問題，佛陀並不重視。但是，由小乘佛教到大乘佛教所產生的哲學方法的解釋觀點，雖然未必出於佛說，只要合乎三法印的原則，縱然是從外教方面吸收來的東西，同樣也是佛法。

淨心緣起的內容，包括有真如緣起觀、如來藏緣起觀、法界緣起觀。《大乘起信論》，即是此一系統的主要論書；大乘的密教，即是此一主流之發展的最高代表。最

初由心性本淨而謂眾生本具佛性，然在大乘的顯教尚須於長時間修持菩薩道，始能成全佛性。到了大乘的密教，便倡即身成佛之說，主張以觀想自己與佛合一，觀想成功，也就成佛了。

以上三大主流的分劃，近世的中國佛教界，頗有論諍，太虛大師標名為：1.法性空慧宗，2.法相唯識宗，3.法界圓覺宗。印順法師別有看法，他標名為：1.性空唯名論，2.虛妄唯識論，3.真常唯心論。我是根據大乘思想的源流，參考太虛及印順二師的見解，做了如上的分類介紹。

佛教在印度的滅亡

印度的後期大乘佛教，即是密教。自西元第七世紀，密教漸漸盛行。顯教重於教理的探索，密教重於教儀的遵行，誦陀羅尼真言咒語，築壇供養諸尊，結手印以示諸尊的本誓，建立曼荼羅以配置佛、菩薩、諸天的諸尊。所謂密教，乃是只可心會身行而不可用言語道說的最高原理。密教不是人間成佛的釋尊所傳。釋尊是化身佛，他的報身在色究竟天，稱為大日如來。密教即由報身佛所說的無上祕密大法，勝過化身佛所說的顯教佛法。由於各部密乘的部主本尊均有眷屬，所以把外道的諸天鬼神都納入了密教的護法系統。

密教的開祖是龍猛（Nāgārjuna），直接傳承自本尊金剛薩埵。密教譯成漢文的有兩部重要聖典，一部是《大日如來經》，約在西元第七世紀中葉，成立於西南印度；另一部是《金剛頂經》，是在西元第七世紀末葉，成立於東南印度。由於波羅王朝的崇信保護，密教在印度開出了全盛的花朵。自西元七五〇年至一一九九年之間，這就是印度佛教的最後一景。

因為，在印度教中有一派的杜爾嘉女神崇拜，曾經一度極為盛行。後期的密教中，有些部派為了迎合時流，也接受了這個性力派的觀念和行法，將男女交接的肉慾主義賦予理論，加以實踐，稱性交謂之大樂，將行淫稱為無上瑜伽。因此全失原始佛教的聖潔與樸實。

學者稱此肉慾主義之前的密教為右道密教，稱此肉慾主義的密教為左道密教。因為印度教性力派的文獻稱作怛特羅（Tantra），無上瑜伽的密典也稱為怛特羅，所以英國學者便將左道密教名為怛特羅乘。

由於晚期密教的腐敗，加上回教徒的入侵印度，佛教在印度便接受了滅亡的命運。西元一二〇三年，回軍燒燬了建於第八世紀的密教根本道場超岩寺（Vikramaśila），並且殺光了印度諸地的佛教僧尼之時，印度佛教便告終結。

菩薩及其他

佛教是無神論者，因其不信有一個宇宙的創造神及主宰神。但在最初與佛教接觸的人，往往又會將佛教當作偶像崇拜的多神信仰。例如馬可波羅在他的遊記中，就把佛教稱作迷信的偶像教徒。原因是在佛教除了佛陀之外，尚崇拜菩薩，也承認許多的神鬼。

本來，菩薩是指尚未成佛之前的釋迦太子悉達多。當釋尊成佛之後，他自己是佛，也承認一切人均有成佛的可能。所以，菩薩這個稱號，可以用於一切誓願 成佛的人。凡是繼續指向其成佛的理想而努力的人，均得稱為菩薩。

作為一個菩薩的條件，主要是修六度法門，但其也因修為的深淺不等而有層級的分限。從最初發心，到成等正覺，高下懸殊。若能到達徹悟宇宙本體是一種空如的實在之際，便是聖位的菩薩了。

因此，菩薩的理念，對於大乘佛教具有極重要的意義。大乘的理想是藉菩薩行的精神而表現，菩薩不以自求解脫苦痛為目的，故亦不以涅槃為終局，乃在生生世世與眾生做伴侶，救濟眾生，並使眾生皆成佛道。於是，人人皆得成為菩薩。菩薩可有各種不同的身分，出家沙門或在家信徒，只要善盡人的義務，同時實踐成佛的理想，他就可稱菩薩。

菩薩既是成佛的基礎，又是以救濟眾生為己任的人，所以民間對「萬家生佛」的菩薩，備極敬仰。佛教則以菩薩為佛教徒的榜樣或模範來尊崇。於是，即將成佛的大菩薩，例如觀音、地藏、文殊、彌勒等，便成了佛教徒崇拜的第二層對象。甚至覺得菩薩的靈應，常在人間的日常生活中出現，要比寂靜入滅了的佛陀，更加親切貼己。

佛教本不崇拜偶像，佛滅之後，尤其當希臘人來到印度而受佛教的化導之時，總覺得空無依傍，所以仿照希臘人的神像，雕刻了佛像。往後，一些特受崇 仰的大菩薩們，也被雕刻了偶像。從此，佛教就有了偶像崇拜的色彩，唯其對偶像致敬之時，並不會以為那便是佛菩薩的本身，只是藉此作為象徵，一如國民對國旗的致敬，國旗乃係國家的象徵而已。

僅僅自求解脫的小乘聖人，稱為羅漢。這些羅漢解脫之後，自然也將捨小入大而成菩薩。

至於神鬼，佛教把他們列為眾生的一種類別，既不視其為聖，也不崇拜他們。相反地，佛教徒誦經念佛的功能之一，便是為了對群神說法，給鬼類開導，使他們也能得到佛教的利益，避惡向善，乃至解脫。

佛教的文獻

佛教的研究工作者，主要是對佛教文獻的整理與判析。一般人之誤解佛教為迷信，原因即在未能涉獵佛教的文獻。

通常是以三藏十二部來稱佛教全部文獻，三藏是指：

（一）經藏：由佛菩薩及羅漢弟子們所說的法義，編集起來的類書稱為經藏。

（二）律藏：由佛對弟子們的生活規定，制定章則條文的稱為戒，記載制戒原委及經過情形的稱為律。

（三）論藏：對於各種法義的解釋及辯論，稱為論藏。

比之於基督教，經藏相當福音書的性質，論藏相當神學書的性質，律藏則無 相當之書，或者稍類於猶太教的律法、印度教的法典。其內容的程度則無法比擬。

所謂十二部，是指佛典所用的十二類體裁：1.長行（散文），2.重頌，3.授記，4.孤頌，5.無問自說，6.因緣，7.譬喻，8.本生（佛的過去生中事），9.本事（佛弟子過去生中事），10.方廣（大乘廣大經義），11.未曾有（神變不思議書），12.論議（辯論問答）。故其非指十二種經書。佛典是隨著時代而日漸增多，歷代佛教名著入藏，藏經便越來越多。日本《大正新脩大藏經》，正編五十五冊，收有九千餘卷。多數中國人的佛教著作尚不包括在內。另有譯成西藏文及巴利文的許多典籍，中國尚付闕如。

第五節 隋唐以前的中國佛教

佛教的傳入

佛教初傳中國，究竟始於何時，史家眾說紛紜。近代人的看法，大致是以後漢明帝永平十年（西元六七年），遣使迎取迦葉摩騰與竺法蘭至長安為始。那時譯出了《四十二章經》，藏於國家圖書館的石室之中。但據近代學者的考證，現存的《四十二章經》並非出於漢人手筆。然由史料中看，後漢桓帝延熹年間（西元一五八～一六六年），楚王劉英，崇奉黃老與浮屠之教，桓帝宮中亦 建黃老與浮屠之祠。到了後漢獻帝之世（西元一八九～二二〇年），有笮融建佛堂，親自率眾修持誦經法會。以此可見，佛教傳入中國之有信史可查的，至遲是在桓帝時代；但是，早在秦始皇時代（西元前二二一～二一〇年），即已有了佛教傳來中國的消息。

其實，佛教來華的情形是漸次進入的，大概先由來往於西域的商人，在有意無意間帶來一些佛教的事物；這在秦始皇時代，可能已經開始。至於中國人之信仰佛教，大概是到後漢時代才開始。

中國之有佛經，有信史可考的，是在後漢桓帝時（西元一四七～一六七年），由安息國來華的安世高及由大月氏來華的支婁迦讖，開始譯出。到後漢之末，又有竺朔佛、安玄、支曜、康巨、康孟詳、竺大力，自西域相繼而來，從事佛典的翻譯。這些翻經師的姓氏，均係中國人根據他們祖國的國名而安上的，安息國的人姓安，大月氏（音支）的人姓支，天竺（印度）的人姓竺，康居國的人姓康；乃至初期的中國僧人，也隨西域來華的老師而姓。在此初期的諸譯師中，安世高譯出三十四部四十卷，多為小乘經典，支婁迦讖譯出十三部十七卷，多為大乘經典，這是中國初期佛教的兩大譯師。

支婁迦讖所出的《般若經》，特別受到中國人的注意。當時的中國，老莊的虛 無主義非常盛行，般若的空義雖不即是虛無，卻能利用老莊的思想做基礎而與中國的思想界相互溝通。

三國時代的佛教

三國時代（西元二二一年以後）的佛教，以北方的魏國及南方的吳國為流行地，有關蜀國的佛教史料則很少。魏廢帝之嘉平年中（西元二四九～二五三年），中天竺的曇摩迦羅到洛陽，譯出《僧祇戒心》，並請梵僧立羯磨法受戒，此為中國之有戒律及受戒之始。嘉平之末，又有康僧鎧譯出《郁伽長者經》。甘露年中（西元二五六～二五九年），帛延譯出《無量清淨平等覺經》。一般人以為此經是支婁迦讖所譯，這是淨土信仰流入中國的表徵。當時有位值得注意的人物是支謙居士。支謙的祖父是歸化中國的大月氏人，支謙雖生於中國，卻能博通六國語文，他就學於支婁迦讖的弟子支亮，合稱之謂三支。支謙於漢末由魏避亂到了吳國，被孫權禮為博士，潛心譯經，計出《大明度經》、《維摩經》、《阿彌陀經》等大小乘經三十部共四十卷。

在吳國的吳大帝赤烏十年（西元二四七年），生於交阯的康僧會來到吳都建業，感得佛舍利而使孫權為建佛寺，號為建初寺。此為吳國有佛寺之始。康僧會譯有《六度集經》等，並為譯出的經典作釋，因此而使江南的佛教，臻於興隆。稍後，支謙亦由魏至吳，譯出大量的佛經。

三國時代，僅於五十年之間，從佛教的發展上說，尚是啟蒙階段，故在思想的建樹上，可述者不多。所足注意者，由於朱士行（西元二〇二～二八二年）的講解《般若經》，每以老莊思想來說明般若的空理，所以頗受當時思想界的歡迎。同時，三國時代正在崇尚清談之風，有名的竹林七賢即活動於那時，他們主張虛無放縱，隱遁林下，嗷嘯不羈。佛教的般若性空之學，被接通了老莊的虛無主義，故亦為之相得益彰。

到了兩晉時代，佛學與老莊的關係越密，佛教徒積極運用老莊以釋佛經的結果，便形成了「格義佛教」，其實這與佛法的本義，未必相投。

對於中國佛教的建立，晉代有幾位傑出的人才，一是有語言天才並被尊稱為敦煌菩薩的竺法護來華，他譯出了《般若經》、《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》等經，約一百五十部三百卷。這

對佛教文化的貢獻，實在太大。另一位是佛圖澄來華，他本人是位神異超卓的神僧，又由他對於世出世法的淵博，受業弟子幾達萬人。他的門下弟子，便給中國佛教的義學，開了光輝的先風，其中特別是道安的成就最為殊勝。

道安與慧遠

道安（西元三一二～三八五年）是中國佛教史上第一位大思想家。他不通梵文，但他利用譯出的佛經，加以條理的注釋，乃是第一位注經家。 以前的人對佛經雖有講釋，但均未有體系。所以他於中國後世佛教的發展影響很大。

道安初居襄陽，於十五年間講說不輟，聲望遠播。致有北方的前秦王苻堅（西元三五七～三八四年），以十萬人攻取襄陽，迎取了一個半人，那就是彌天釋道安及四海習鑿齒，前者為一人，後者算半人。

道安編集譯經目錄，為僧尼制定行儀，統一僧尼的姓氏，一律為「釋」氏，使佛教完成組織化的教團。在思想方面偏重般若學，理想上則以願生兜率淨土為依歸。重於生活的實踐及思想的啟發，所以道俗風從，望聞西域。

道安的弟子很多，而以廬山的慧遠（西元三三四～四一六年）最著。慧遠受學般若於安公之門，後興禪法於江西的廬山，並以西方淨土為其指歸，創結白蓮社，修持念佛法門。他在廬山三十多年，未嘗一度下山，自律極嚴而又誨人不倦。他雖不曾下山，卻對佛教文化的發揚抱有極高的熱忱。他遣弟子赴西域求梵經，又迎佛陀跋陀羅至山中，並助其譯經、講演及著述。

在印度，宗教師的尊嚴超過剎帝利的王者階級，所以佛僧不禮敬王臣，乃有明文。到了中國，此制行之殊非容易，第一位積極倡導「沙門不敬王者論」的，便是慧遠。當時由於庾冰於東晉成帝咸康六年（西元三四〇年）主張沙門應敬拜 王者，而有此一論諍。

法顯與鳩摩羅什

東晉之世，除了道安及慧遠，尚有法顯（西元三三五～四一七年）之西行求法。西行求法的漢人始於朱士行，國人求法而對中國文化有大貢獻的，則以法顯為第一人。他除了譯經，並為我們留下了一部被世界史學家們珍為瓌寶的《佛國記》。

但是，中國翻譯史上的第一重鎮，卻要首推鳩摩羅什（西元三四四～四一三年）。這是由道安的建議，苻堅派呂光帶了大軍征服龜茲（今之新疆庫車），而把羅什迎來中國。

他到長安之際，苻堅已亡，後秦的姚興代起。姚秦也極崇佛，羅什於十二年間，譯出了七十四部三百八十四卷佛典，其中包括《般若經》、《維摩經》、《法華經》、《無量壽經》、《大智度論》、《中論》、《十二門論》、《百論》、《成實論》等。由他所譯的經論性質而言，他是偏重於龍樹般若系的介紹。羅什所譯的文字，簡明俐落，誦之琅琅上口，所以迄今的佛經誦本，也多採羅什所譯。

他的門下，號稱三千，中有四聖十哲，而與孔子媲美。因之由他門下即有三論、成實、涅槃等學派的產生。僧肇、僧叡、道生、道融，即其最傑出的弟子，所謂「關內四聖」。

南北朝時代

東晉滅亡，繼之而起的王朝，在南方有宋、齊、梁、陳，在北方有魏統一五胡。魏再分裂東西兩半，東魏之下為北齊，西魏之下為北周，最後由隋而統一南北。約歷一百六十年間。南朝的帝王多信佛教並予保護；北朝則曾有魏太武帝及北周武帝的崇道毀佛運動之發生；唯其毀佛時間，均不太長久，所以復興的機運，反使北朝留下了偉大的佛教石刻藝術，如洛陽龍門的石窟，即其一例。

同時，北方佛教譯經事業及弘化工作，也不乏其人。北魏宣武帝永平元年（西元五〇八年），印度的勒那摩提及菩提流支等來華，譯出的主要佛典為《十地經論》（略稱《十地論》），並且大事弘講，因此而產生了地論宗的學派。到菩提流支的弟子道寵，勒那摩提的弟子慧光，又將地論宗分為南北二派，道寵為北道派，慧光為南道派。

在南朝方面，歷朝信佛，特別是梁代，尤其隆盛。

宋代的佛教以《涅槃經》的研究最盛。此時有道生的頓悟成佛說，又有慧觀的頓、漸、不定說。因此而有慧觀開創中國佛教教相判釋的先驅，將種種教典，由雜然無序而加以整頓為體系化、組織化。這對後來的各宗教判，影響很大。

經齊而至梁武帝即位（西元五〇二年），佛法隆極一時。梁武帝自己信奉佛法而研究佛法，並講說佛法，乃至三度捨身出家。相傳中國禪宗的初祖菩提達摩（西元？～五三五年），即於梁武帝時自印度來華。及陳代興，又有印度來華的真諦三藏（西元四九九～五六九年），翻譯及著述，約達八十多部三百卷。因此，羅什、真諦，加上唐之玄奘（西元六〇二～六六四年）、不空（西元七〇五～七七四年），並稱為四大翻譯家。

宗派的興起

中國佛教的經典，由於西域及印度高僧大量、陸續的翻譯，漸漸多了起來。佛典在西域乃至追溯到印度，就已有了學派之間的互相出入，到了中國自亦難免宗派的分張。

宗派的成因是由於各個不同的環境、時代、人物的因素。所以，受了當地、當時及當事人的識見，便對一味的釋迦遺教，做了不同角度與不同方式的容受及再發明。這也是自由思想的、進步思想的、民主思想的必然結果。

在隋唐以前，北中國有人依小乘的《阿毘曇心論》而成立毘曇宗，依大乘的《十地論》而有地論宗，依大乘的《攝大乘論》而有攝論宗。在南中國，有人依大乘的《中論》、《百論》、《十二門論》而有三論宗，依小乘的《成實論》而有成實宗，依大乘的《涅槃經》而有涅槃宗。但是，到了隋唐時代，由於新興宗派的茁起，以上各宗，除了三論宗之外，均為新的宗派所融攝而失去了獨立的精神。實 則，在隋唐以前的中國佛教，僅有研究性的學統，尚無分河飲水的門派。故有人研究《十地論》，同樣也研究其他的經論，不自局限於一經一論的範圍。各經是佛陀為了適應不同根機的聽眾而做不同角度的闡說開演。論是菩薩們根據各自的所學所證的心得而做成。所以彼此立場的互有出入，那是意料中事。學者專究每一經或一論，他就成了每經、每論的專家。但是專家卻又未必即是開創門派的祖師，這是隋唐以前的大致情形。

到了隋唐時代，中國本位的佛教抬頭，此乃為了適應中國本土的固有文化，故有純中國的佛教宗派出現。例如天臺、三論、華嚴、唯識、南山（律）、淨土、禪、密等各宗，相繼出現。這就是有名的隋唐大乘八宗。其中尤以天臺、華嚴、禪宗，根本就是中國化的佛教，所以也最受中國人的歡迎；三論、唯識與律宗，因其印度的色彩濃厚，故在中國就不能做長久性及普遍性的弘揚了。

第六節 隋唐八大宗

天臺與三論

天臺宗以《法華經》為中心，以《大智度論》、《涅槃經》、《般若經》等做依傍，宗本中國傳統的「大一統」思想，將大小乘一切經教做了「矛盾的統一」。

天臺的得名，是由於智顗（西元五三八～五九七年）住於天臺山，智顗所創的宗派，便稱為天臺宗。他曾應晉王楊廣（後之隋煬帝）召為授菩薩戒，被晉王尊稱為智者大師，後來即以此號及天臺大師之名通行於世。

智者大師被譽為東土小釋迦，他有卓越的宗教經驗，更有淵博的學識基礎。他自成一個體系的佛學思想，組織精微，又富說服性及感化性。所以他對中國佛教的貢獻之大，在這一方面，堪稱獨步古今而無與倫匹。

智者大師的學說既是思辨的，也是實踐的。他對《法華經》的講述，由其弟子灌頂輯錄而成的有「天臺三大部」：《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》。止觀即是佛教的實踐方法。他以五時八教的教相，判釋釋尊的一代時教。所謂五時，是將釋尊一生說法分成五個時期，說出五類經典，此有一偈：「阿含十二方等八，二十二年般若談，法華、涅槃共八年，華嚴最初三七日。」這是說，初時二十一天說《華嚴經》，其次十二年中說《阿含經》，第三時期八年中說方等經典，第四時期二十二年中說般若經典，第五時期最後八年說《法華經》與《涅槃經》。所謂釋尊說法四十九年，談經三百餘會的過程，就做了如上的分配。

其實，五時的分判是由於四教的要求而出。所謂四教就是藏、通、別、圓。將四教分隸於說法的儀式及教法的深淺，便成了化儀四教及化法四教，共為八 教。把全部大小乘經分成四等，以藏教最淺，以圓教最深最高。高深的《法華經》包攝了一切教義，所以稱為圓教，所以《法華經》是經中之王。智者大師就以《法華經》來大一統整個的佛法。

再說三論宗，南北朝時，即有僧肇等的三論學者，到了智者大師同時，又有吉藏（西元五四九～六二三年）出現，他住於嘉祥寺，故號嘉祥大師。他著有《三論玄義》及《大乘玄論》等書，發揚三論宗教。此亦多少受了中國文化的影響而產生，因於印度未嘗有此宗名，而嘉祥思想之中，亦不乏中國色彩。此宗以不立一切法為主旨，破邪即表顯正，所以唯破不立，基於諸法緣生即是性空的道理，不假空有，中道是從，掃盡諸妄執見，便顯諸法本性。

吉藏大師也有教判方法，稱為二藏與三輪。小乘的聲聞藏與大乘的菩薩藏，是為二藏。他以《華嚴經》及《法華經》的地位最高，故稱《華嚴經》為根本法輪。自《華嚴經》到《法華經》之間的一切大小乘經典，稱為枝末法輪。稱《法華經》為攝末歸本法輪，是為三輪。這種分類教判的看法是否恰當，自然尚有討論的餘地，因諸宗各自站一崗位，多少均含有褒自貶他的意味。佛陀設教本係一味，當初似未有高下之判。此實由佛教思想史的發展而出現的差別之爭。

華嚴宗

隋朝祚短，統一不到三十年，即亡於唐。初唐最盛的兩大新宗，一 是玄奘所傳的法相宗，一是賢首（西元六四三～七一二年）大成的華嚴宗。

賢首本名法藏，他先參與于闐三藏實叉難陀（西元六五二～七一〇年）的華嚴譯場，這是《華嚴經》第二譯本，稱為新譯。譯成，即奉勅開講，先後達三十多遍，並著有《華嚴探玄記》，以及《五教章》等一百餘卷。因與天臺大師並稱為兩大哲人，尊為賢首大師。

天臺宗主張諸法實相，華嚴宗則倡說唯心緣起。唯心，也即是一心，或真心。認為差別的諸法，不外乎一心的實相所現，這是絕對的唯心論。不論宇宙的現象或本體，無不由此一心出，亦無不還此一心中。

在教判上，立五教十宗。所謂五教，即是小、始、終、頓、圓。此實與天臺的四教無多差別，僅將天臺的別圓二教，化成終頓圓三教；甚至可說，頓圓二教的性質，不出天臺圓教的範圍。天臺以法華的位置最高，賢首則以華嚴高出一切之上。十宗是將五教內容的廣說，分大小乘的性質，共有十種類別。賢首以圓教攝盡大小乘一切法，因為差別的諸法，不離一心的實相，所以在現象有差別，於本體則統一。若以圓教的立場看，一切差別並不存在，故說事無礙、理無礙，理事無礙、事事無礙。既云事事無礙，故在華嚴法界（宇宙）觀中，乃是重重無盡（無始無終、無邊無涯）的境界。此所謂事，即是宇宙現象；理，即是宇宙本體。

賢首的弟子，有清涼澄觀（西元七三八～八三九年）。澄觀又傳宗密（西元七八〇～八四一年）。在學統上說，他們是一脈相承，在思想上卻又有各自的創獲。此宗到了唐武宗會昌五年（西元八四五年）滅佛之後，即趨於衰弱不振，但仍不絕如縷。

唯識宗

唯識宗又名法相宗，此係玄奘所傳，但由他的弟子窺基（西元六三二～六八二年）的條理組織而大成。

玄奘是中國譯經史上第三位譯經大家；以成績而言，卻是第一位大譯經家。以中國譯經史乃至翻譯史而言，他是空前的，雖不敢說是絕後，但是迄今尚未能有一人可望奘師的項背。

玄奘三藏留印十七年，回國後譯出《大般若經》六百卷，以及《瑜伽師地論》、《大毘婆沙論》、《成唯識論》、《俱舍論》等大部頭的經論，總共七十多部一千三百餘卷。他是譯經史上的一個里程碑，在他以前的稱為舊譯，在他以後的稱為新譯。他使中國的佛教文化達於頂峯狀態，他手著的《大唐西域記》，與法顯的《佛國記》，以及此後義淨的《南海寄歸內法傳》，同為研究東方史學上的珍貴文獻。

唯識宗的宗義所本，號稱六經十一論，實則是以《成唯識論》為中心，這是玄奘三藏接受窺基的建議，站在印度護法論師的立場，兼採其他九家之說，糅譯 而成。印度的唯識學系，是由世親菩薩的《唯識三十頌》為源頭，對此三十頌而作的釋論，連護法在內，共有十家。奘師在印度留學的老師戒賢，乃是護法的傳人。所以，《成唯識論》的主要立場，是護法系的唯識思想。

大成中國唯識學的，是玄奘的弟子窺基大師。他不但開講《成唯識論》，並作有《成唯識論述記》、《成唯識論樞要》等書，號稱百本論主，可見其著述之宏富，非同尋常了。他以《大乘法苑義林章》及《成唯識論述記》兩書，奠定法相唯識宗的基礎。又因窺基大師住於慈恩寺，號為慈恩大師，唯識宗也就另名為慈恩宗了。

法相唯識是一體兩面，由識所現的一切世出世法，總名為法相，故又名法相宗；一切法相，無非唯識所現，所以稱為唯識宗。《成唯識論》主要是講八個識的能變與所變。吾人生命的主體，不是固定的靈魂，而是變動不已的識。識有八個：眼、耳、鼻、舌、身、意、第七末那、第八阿賴耶。生命現象的表達是靠前六識，善惡業的出納經理是第七識，善惡業的倉庫則是第八識；第八識是生命的根源。在凡夫，是虛妄染污的，稱為識；至成佛，是真實清淨的，稱為智。如要轉識成智超凡入聖，便得修行五重唯識觀：前四重是觀唯識相，第五重是觀唯識性。相是虛妄的，性是真實的，此觀修成，便是轉識成智的工夫。

此宗的思想綿密，非有高深的哲學修養，不足登其堂奧，故於窺基之後，雖有智周繼起弘揚，不久即告衰落了。

律與淨土

在佛滅度以後的印度，在部派佛教的時代，差不多各派均有其傳誦的律藏。這些律藏的原本如是相同的，但此原本今已經不傳，所傳的僅是各部派的律藏，那是多少已加入了各派自己的色彩，譯成漢文的，即有五個部派六種不同的戒律。此所謂不同，是指各部的取捨及釋義，而非根本的條文。我國的律宗，不過是根據曇無德部的《四分律》而開出。

在唐代，研究《四分律》的，分有三派：

（一）法礪（西元五六九～六三五年）系統的相部宗。

（二）懷素（西元六二五～六九八年）系統的東塔宗。

（三）道宣（西元五九六～六六七年）系統的南山宗。

其中以道宣律師的一系最有內容，後來所說中國佛教的律宗，也即是南山宗；其餘兩系均未見發揚。此亦有其原因，因為道宣律師乃是唐初有數的大學者之一，他除對於《四分律》的闡揚，著有「南山三大部」之外，同時也是一位唯識學者，尤其是一位偉大的佛教史學權威。

南山律宗之較受中國人的歡迎，除了道宣的博學，尚有另一原因：中國文化 的心胸開闊，拒小不拒大，所以小乘佛教在中國始終推展不開。《四分律》原係小乘教，道宣則以唯識學的觀點解釋《四分律》，認為《四分律》並不限於小乘，而是通於大乘的。因此，此宗的宗脈，相續迄於南宋之際，始告中絕。

再說淨土宗，早在梁武帝世的曇鸞（西元四七六～五四二年），嘗被武帝敬為肉身苦薩。後遇菩提流支，授予淨土法門，是為淨宗之始。到了唐代，又有道綽（西元五六二～六四五年），繼承曇鸞的思想，講《無量壽經》達二百遍，每日稱念彌陀佛號七萬聲，盛弘淨土。至道綽的弟子善導（西元六一三～六八一年），即大成淨土宗，他以長安為弘化中心，皈依者道俗雲集。因為天臺及華嚴等理論的佛教，對一般群眾無法契機；淨土的信仰，只要學會稱名念佛，便得信仰的受用，所以極受民間歡迎。

善導的主要著作是《觀無量壽經疏》，鼓勵末世造惡的凡夫，但能皈心淨土，念佛求生極樂，必可如願往生。後代以為稱名念佛起於廬山慧遠，實則慧遠的念佛是念佛的相好、佛的法門、佛的實相。

因此，淨土宗老早就有了分流：第一是慧遠流，第二是善導流，第三是慈愍流。

慈愍三藏名為慧日（西元六八〇～七四八年），他曾留學印度十三年，回國後即傳念佛往生之說，他的思想大致與善導相同。

淨土宗的主要典籍是三經一論：《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》，以及世親所造的《無量壽經論》（即《往生論》）。

禪宗與密宗

禪宗始於梁武帝時菩提達摩的來華，因武帝不投禪機，所以達摩入嵩山面壁。但是禪法之東來，應該始於後漢時的安世高譯出的禪經，不過那是小乘禪，大乘禪則始於佛陀跋陀羅（東晉羅什時自印度到長安）譯出的《達磨多羅禪經》。

現在我們所知的菩提達摩，他的主張是二入與四行。所謂二入：是指入禪的門徑可有兩條，一是由理而入，二是由行而入。理入是擺卻一切妄想計執，達於實證「真性」的一體無二之境，面壁作觀的修行法；便是訓練自心凝注一境，不作自他之想，不見凡聖差別，入於寂然無為的狀態。所謂行入，便是四行：1.報冤行，2.隨緣行，3.無所求行，4.稱法行；此乃從生活中求體驗的四種觀想工夫。

達摩系的禪學，經過慧可（西元四八七～五九三年）、僧璨、道信（西元五八〇～六五一年）、弘忍（西元六〇一～六七四年）而發揚光大。其他各宗，大抵是以首都為弘化中心，禪宗則以山林為修道根據。

自五祖弘忍以下，傳出惠能（西元六三八～七一三年）及神秀（西元？～七 〇六年）二人，分裂為南頓、北漸二派。北方的神秀，活動於洛陽及長安一帶；南方的惠能，化導於廣東、廣西等地。他們兩人均為弘忍的大弟子，都是禪宗第六代的身分。但到後來，由於惠能系的思想，契合中國文化的本質，在南方的弘傳，特別繁盛；神秀一系，未數傳即歸於絕。所以佛教史上只承認惠能是衣鉢真傳的禪宗六祖。

禪宗主張不立文字，直指心源，雖在不得已時也要假於言說，然那僅是標月之指、求魚之筌，行者不當以指為月、抱筌作魚，道理盡在不言不語之中。心源無色無相，不落言詮。一切的教理語文，是思辨的東西，不是當下的本體；頓悟的禪，乃是直覺的、會心的實證，如人飲水，冷暖自知。禪境，唯有親驗，才能領會其中滋味，無法用任何符號來表達它的。

這是活潑、生動、簡樸、實在、自由的一種宗教信仰，所以它能在中國盛行千百年，而不受政治成敗及社會治亂的影響。在惠能大師門下，出有南嶽懷讓（西元六七七～七四四年）及青原行思（西元六六〇～七四〇年）兩大高足，又分張為兩大禪統。南嶽之下，出百丈懷海（西元七二〇～八-四年），制定《百丈清規》，開了叢林農禪的先河。唐末會昌法難及後周世宗的破佛，各宗均遭摧殘幾盡之後，獨禪宗仍能藉山林而繁興不替。故於唐末五代之際，禪宗大盛而分為五 門，那就是臨濟、曹洞、溈仰、雲門、法眼。

最後介紹密宗。以上諸宗，均係中國僧人所開，唯獨密宗，乃為印度來華的僧人所創。在唐玄宗開元年間（西元七一三～七四一年），有印度的善無畏（西元六三七～七三五年）、金剛智（西元六七一～七四一年），以及金剛智的弟子不空三藏（西元七〇五～七七四年）來華，合稱為開元三大士。尤其是不空三藏，譯出了一百一十部一百四十三卷的密教經典。善無畏譯出《大日經》及《蘇悉地經》等，傳授胎藏界曼荼羅。金剛智傳授金剛界曼荼羅。不空譯出《金剛頂經》，加上《大日經》及《蘇悉地經》，完成了密典三大部。故在開元天寶之間（西元七一三～七五五年），密宗盛極一時；但至武宗滅佛之後，此宗在中國就一蹶不振了。

當以上的隋唐大乘八宗相繼成立之後，以前的毘曇宗、俱舍宗、攝論宗，均附於唯識宗而流傳；涅槃宗寓於天臺宗；地論宗歸入華嚴宗；成實宗依附三論宗。因此，大小各宗開合的結果，僅成為大乘八宗了。

第七節 發展的趨勢

各宗的盛衰

唐朝經過二百九十年而亡，其下則為後梁、後唐、後晉、後漢、後周，約五十年間，稱為五代，以下便入宋朝。

中國佛教史上，將北魏太武帝、北周武帝、唐武宗、後周世宗的破佛運動，稱為三武一宗的法難。在後周世宗破佛不久，即為宋太祖起而修建佛寺、保護佛教。宋太宗太平興國五年（西元九八〇年），又有印度的法天、天息災、施護等來華譯經；自太祖開寶四年（西元九七一年）起至太宗太平興國八年（西元九八三年）止，中國的第一部雕版《大藏經》五千零四十八卷，刊行完竣。

至於教學方面，各宗之中可述者有禪宗、天臺、華嚴、律宗。到了元朝，由於朝廷崇信喇嘛教，各宗遂趨於衰途。

天臺宗有山家與山外之諍，兩派學者輩出。

華嚴宗在此時代再興，但與儒學思想交涉，吸收了儒家的若干成分。

律宗出有允堪（西元一〇〇五～一〇六一年）及其法孫元照（西元一〇四八～一一一六年），尤以元照靈芝律師（西元一〇四八～一一一六年）最為傑出。

禪宗，由五門而開出七派，稱為五家七宗，即是由臨濟宗的義玄（西元？～八六七年）一系，又出了黃龍慧南（西元一〇〇二～一〇六九年）及楊岐方會（西元九九六～一〇四九年），分別稱為黃龍派與楊岐派。楊岐第三代為圜悟克勤（西元一〇六三～一一三五年），著有《碧巖錄》。

此時期中，曹洞宗有天童正覺（西元一〇九一～一一五七年）及萬松行秀（西元一一六六～一二四六年），倡導「默照禪」；雲門宗有雪竇重顯（西元九八〇～一〇五二年）及其弟子大慧宗杲（西元一〇八九～一一六三年），倡導「看話禪」；法眼宗有永明延壽（西元九〇四～九七五年），主張禪淨雙修。

禪宗本以不立文字做標榜，為了方便接眾，不免有開示的法語。在此時期，禪門大德的法語，多被記錄成書，稱為語錄。率真的語錄文體，竟為中國文學史上帶來了文體的革新運動。同時，由於禪宗思想的清新悅心，所以又啟蒙了宋明儒家思想的再造，那就是宋明的理學。

佛教與儒道的交涉

當三國及南北朝時代，佛教利用老莊學說以解釋佛經；到了宋代，儒者周茂叔（西元一〇一六～一〇七三年）作《太極圖說》，基於《易經》之語而說明宇宙生成的過程，但他的思想是受了《大乘起信論》的影響。程明道（西元一〇三二～一〇八五年）及程伊川（西元一〇三三～一一〇七年）所創的易經哲學，特別是伊川，接受華嚴的影響至深。集周程之學而大成的朱熹（西元一一三〇～一二〇〇年），同樣受了華嚴的啟發。明代的王陽明（西元一四七三～一五二九年），同樣是受了佛教（尤其是禪宗）的影響。結果，他們接受了佛教，又攻擊佛教，效仿禪宗又攻擊禪宗，所以近人批評他們是「坐在禪床上罵禪」。

南宋河北的新道教全真教的興起，主要也是受了佛教的影響。在佛教史上，雖與道教的關係常常不甚愉快，但多係站在民族自尊心的立場，所表現的排外事件；此與儒家的韓愈、歐陽修、朱熹等人所表現的心態，完全相同。終究，學術文化乃天下的公器，不論是明取或暗吸，儒道二家實際上均對佛教做了價值上的肯定。同樣的，佛教自輸入之初，就已設法投合中國文化的型範；天臺、華嚴、禪，在印度是找不到它們的。當然，它們的根源基礎是產生於印度，卻是經過中國化了的宗教。因此，到了明代，儒釋道三教同源之說，便自然地成熟了。

三教當然各有其分際，所謂同源之說，不過看出中國文化的容受性罷了。所以到了近世，由於歐美新知的輸入，又把此一三教同源的觀點推翻。但是，佛教文化已促成了中國文化的壯大，已成了中國文化的一大主流，乃是不爭之論。

佛教國際大勢

佛教發源於印度，未幾即因阿育王（西元前二七二年即位）的護法，派遣高僧及正法大官做國際的宣化；南方至錫蘭島；北方至敍利亞；西方遠達埃及等地。此後，南方的由於文化環境單純，未有太多的變化；西、北方則由於希臘等其他文化的感染，佛教也就由單純而至於繁複。

事實上，國際的佛教分成南傳巴利文系、北傳梵文系，均是發展的佛教。佛滅百年之後，小乘的部派漸次分張，由小乘的分張到大乘的綜合，綜合為空有兩 系，這是印度境內北傳的發展。大乘是發展佛教，小乘也是發展佛教，均為原始佛教的發展成果。

南傳的範圍，以錫蘭為中心，今日的緬甸、泰國、高棉、寮國、越南之一部，以及中國雲南邊境的擺夷族，均屬這一系統，一向被稱為小乘佛教。北傳的是通過西域的橋樑，以中國為中心，今日的韓國、日本、越南之大部，均屬這一系統；直接由印度傳入而略與中國有點淵源的西藏佛教，乃是北傳的另一系統，其範圍則以西藏為中心，延伸至蘇俄境內的貝爾加河，至西伯利亞，至尼泊爾、不丹，至新疆、蒙古、滿洲，元朝時代則遍及中國大陸。這兩大北傳系統，均為大乘佛教。今日全世界的佛教徒約為六億人口，佔世界三大宗教的第二位，少於基督教的九億人口，多於回教的四億人口。至於世界各國的佛教內容，已非本書所能介紹，可請參閱本人所編的《印度佛教史》、《西藏佛教史》及《日韓佛教史》等書。

近百年以來，由於交通發達，彼此接觸頻繁，所以佛教已在走向大小乘統一化的途徑。大乘佛教圈中以日本為中心，他們在明治維新之後，從各地學會了梵文、巴利文、藏文，並且利用歐洲的語文及新的治學方法，將各系的佛典，做了細密的比較研究和整理發掘的工作。現在日本的佛教，有短期大學二十九所，大 學十六所，大學附設的研究所有八所。單是第二次大戰結束以來，所授專門研究佛學的博士學位的人數，已超過了一百大關。他們在美洲各地的傳教工作，也有了輝煌的成果。

小乘佛教圈中，以錫蘭為中心，他們出了不少人才，他們給印度佛教做了反哺，同時也接通了走向歐美弘法的路；泰國的佛教，現在是南傳國家中最盛的一支，他們有兩所佛教大學。

我們中國，現在尚未創辦起一所佛教大學！實在說，自清末以來，國家多難，佛教也受到多方面的摧殘，所以元氣大傷，立於今日的世界佛教之林，頗有衰退落伍之感。因此，民國初年以來，即有太虛大師倡導革新運動，由於應興應革之事太多，所以迄今尚未達成預期的目的。但是，一般有識的佛子，無不在努力於革新的事業，所以近年來派有好多僧尼，赴日本及泰國留學，國內也辦了很多佛學院和宣傳用的刊物。到一九六七年十月為止，臺灣的各大專院校中，也有了二十一所的同學，成立了二十三個佛學研究社，它們包括臺大、師大、政大、成功、東吳、中興、輔仁等各著名校院。

從這些跡象，都已顯示了佛教在國際間，正在面對著新時代的新現實，加緊腳步，做著適應與復興的努力。

比較宗教學索引

一劃

一元 p.42, p.138, p.151, p.152, p.154, p.188, p.242, p.371

一切祠 p.128, p.129

一味蘊 p.395
一神主義 p.343
一神教 p.38, p.40, p.41, p.42, p.43, p.45, p.75, p.217, p.220, p.238, p.244, p.324, p.329, p.340, p.375
一體三身 p.30
一炁化三清 p.202

二劃

二元論 p.47, p.98, p.152, p.223, p.224, p.226, p.270, p.303
二分法 p.42, p.322
二乘人 p.394
二神教 p.42, p.164, p.223, p.227
二十一地獄 p.140
七條善行 p.215
七眾 p.376
七陸七海 p.140
七項信德 p.354
七禍 p.262, p.284
七層天 p.140, p.346
九丹 p.198
九鼎 p.181, p.193, p.194
九還丹 p.194
九疇 p.155
人文科學 p.12
人祠 p.128, p.129
人神同形主義 p.38
人道主義 p.44, p.323
人體犧牲 p.35, p.36
入楞伽經 p.398
入團式 p.33
八仙 p.189, p.190
八正道 p.47, p.373, p.379, p.385, p.387, p.388, p.392, p.393
八卦 p.155, p.160, p.161, p.162, p.163, p.179
八宗 p.411, p.421
八部神王 p.38
十二生肖 p.26
十二因緣 p.373, p.379, p.380, p.381, p.382, p.383

十二門徒 p.286, p.289, p.315
十二門論 p.408, p.410
十地經論 p.409
十車王生經 p.135
十事非法 p.390
十奢王緣 p.135
十善 p.208, p.215, p.387, p.392, p.393

三劃

三十三天 p.39, p.104, p.105
三山不死之藥 p.173
三五曆記 p.158
三元 p.189
三世因果 p.47, p.122, p.382
三世流轉 p.381
三光 p.156
三位 p.130, p.151, p.308
三位一體 p.66, p.67, p.138, p.242, p.309, p.343
三官 p.189
三武一宗 p.422
三法印 p.373, p.379, p.382, p.383, p.385, p.398
三界 p.104, p.105, p.110, p.114, p.121, p.131
三皇經 p.204
三乘共法 p.392
三教同源 p.230, p.236, p.424
三清 p.188, p.204
三無漏學 p.387, p.388, p.392
三業 p.33, p.386, p.392
三魂七魄 p.201
三論玄義 p.413
三國演義 p.135
三國志．張魯傳 p.176
三論宗 p.410, p.413, p.421
三輪 p.413
三藏十二部 p.203, p.402
三寶 p.178, p.181, p.208, p.214, p.373, p.374
三寶三洞十二部 p.203
上帝 p.37, p.43, p.61, p.113, p.158, p.164, p.169, p.170, p.212, p.216, p.217, p.220, p.221, p.222, p.225, p.238, p.240, p.242, p.243,

p.245, p.246, p.250, p.254, p.257, p.258, p.259, p.271, p.272, p.273, p.274, p.275, p.277, p.279, p.281, p.282, p.327, p.329, p.335, p.343, p.344, p.380
上帝造人 p.154
上座部 p.390, p.391, p.392, p.395, p.397
上清經 p.204
上樂輪 p.151
于吉 p.175, p.176, p.207
士師 p.237, p.238, p.245, p.247, p.248, p.254, p.269
大日如來經 p.399
大日經 p.421
大主教 p.269, p.294, p.318
大目犍連 p.374
大自在天 p.130, p.136, p.137, p.138, p.145, p.146, p.188
大金字塔 p.73
大迦葉 p.374
大利烏 p.309, p.311
大乘不共法 p.392
大乘玄論 p.413
大乘佛教 p.377, p.378, p.387, p.390, p.391, p.392, p.395, p.396, p.398, p.399, p.401, p.425
大乘法苑義林章 p.416
大乘起信論 p.398, p.423
大衛王 p.250, p.251, p.276, p.343, p.346
大明度經 p.405
大衛．平．穆爾望 p.265
大衛．房．吐利道 p.265
大唐西域記 p.136, p.415
大般若經 p.360, p.415
大屠殺 p.256, p.257, p.269
大眾部 p.108, p.390, p.391, p.392, p.395, p.396, p.398
大智度論 p.408, p.411
大戰書 p.130, p.131, p.132, p.133, p.136, p.137, p.139
大戰詩 p.39, p.59, p.133
大藏經 p.203, p.205, p.206, p.403, p.422
大羅天 p.188, p.202, p.231, p.232
大毘婆沙論 p.391, p.415

女先知 p.93
女巫 p.49, p.56, p.93, p.95
女英 p.165
女神 p.21, p.67, p.68, p.69, p.70, p.71, p.88, p.89, p.90, p.105, p.106, p.107, p.109, p.110, p.112, p.130, p.138, p.146, p.147, p.148, p.149, p.150, p.218, p.222, p.242
女神崇拜 p.137, p.138, p.145, p.146, p.147, p.218, p.400
女媧氏 p.155, p.159
小柳司氣太 p.178, p.180, p.183, p.203
小乘佛教 p.377, p.391, p.392, p.396, p.397, p.398, p.418, p.425, p.426
尸解 p.175, p.200, p.201
山海經 p.59
工巧神 p.113

四劃

方士 p.172, p.173, p.174, p.181, p.193, p.198, p.201
方舟神話 p.246, p.273
方廣 p.403
分別說系 p.390
孔子 p.170, p.171
孔特人 p.27
世界史綱 p.92, p.252, p.267, p.337, p.345
世界宗教史 p.98
世界歷史一瞬 p.281
毛來遲 p.232, p.235
五教意 p.414
五摩字真言 p.150
五行 p.160, p.164, p.180
五斗米道 p.176, p.177, p.178
五戒十善 p.208, p.387
五戒 p.233, p.376
五誓 p.215
五大責任 p.354
五蘊 p.384
五乘 p.392
五乘共法 p.392
五時八教 p.412

五教十宗 p.414
五家七宗 p.422
比提脫 p.74
不蘭迦葉 p.366
不空 p.410, p.421
中古時代 p.228, p.300, p.313, p.317, p.318, p.319, p.320, p.325
中國宗教思想史大綱 p.160, p.171
中國道教史 p.194
中華五千年史 p.159
中道主義 p.131, p.385
中論 p.136, p.408, p.410
中觀 p.143, p.396, p.397, p.398
丹鼎 p.12, p.146, p.183, p.184, p.187, p.188, p.208
尹老先師 p.232, p.234
元始天尊 p.43, p.187, p.188, p.189, p.202, p.204
元照 p.422
允堪 p.422
內丹 p.181, p.182, p.199, p.205
六十二見 p.367
六度 p.388, p.392, p.393, p.401
六度集經 p.405
六派哲學 p.131, p.211, p.365, p.366
六師外道 p.131, p.211, p.365, p.366
化身 p.23, p.110, p.135, p.138, p.139, p.143, p.152, p.165, p.188, p.202, p.208, p.284, p.399
卡利 p.147
匹拉斯基 p.81
匹達神 p.74, p.76
天女 p.109, p.112, p.141
天文學 p.12, p.22, p.53
天父 p.19, p.20, p.30, p.42, p.105, p.107, p.110, p.113, p.270, p.335
天主 p.107
天主教 p.29, p.45, p.154, p.170, p.287, p.296, p.297, p.311, p.320, p.322, p.323, p.359
天主經 p.54
天后 p.90, p.96
天使 p.70, p.89, p.96, p.282, p.302, p.306, p.312, p.315, p.337, p.338, p.345, p.346, p.347,

p.355
天房 p.330, p.331, p.354
天師 p.177, p.178, p.183, p.208, p.209
天師道 p.176, p.177, p.178, p.182, p.183, p.184
天息災 p.422
天神 p.43, p.58, p.66, p.69, p.89, p.94, p.96, p.105, p.111, p.130, p.141, p.144, p.164, p.188, p.245
天宮 p.140
天神譜 p.43
天國 p.57, p.106, p.114, p.115, p.122, p.279, p.283, p.344, p.360, p.380, p.393
天堂 p.340, p.345, p.346
天啟祭 p.127, p.128
天啟經 p.124, p.130
天童正覺 p.422
天園 p.345, p.346, p.347, p.349, p.356
天臂城 p.369
天臺宗 p.411, p.422
太虛 p.399
太上太宵琅書 p.207
太上感應篇 p.207
太平御覽 p.158
太上老君父母恩重經 p.203
太平經 p.175, p.177, p.191, p.207
太清經 p.204
太陽派 p.143
太陽神 p.22, p.75, p.88, p.96, p.115, p.228, p.255, p.256
太陽教 p.228
太陽盤 p.41
巴比侖 p.25, p.30, p.38, p.40, p.42, p.53, p.64, p.65, p.66, p.67, p.68, p.69, p.70, p.71, p.72, p.75, p.76, p.78, p.80, p.81, p.154, p.224, p.225, p.229, p.242, p.243, p.244, p.245, p.248, p.253, p.254, p.257, p.258, p.259, p.267, p.268, p.270, p.272, p.273, p.274, p.277, p.312
巴杜兒 p.40
巴沙 p.255
巴特氏 p.120
巴勒 p.255, p.256

巴勒斯坦 p.78, p.80, p.225, p.246, p.254, p.268, p.270, p.272, p.276
巴斯太托 p.76
巴爾加魯耶 p.109
心性 p.395, p.396, p.397, p.398
心經 p.233
心靈研究學會 p.62
支亮 p.405
支婁迦讖 p.404, p.405
支謙 p.405
支曜 p.404
文化人類學 p.36
文昌帝君 p.188
文藝女神 p.148
日神 p.22, p.41, p.67, p.68, p.107, p.242, p.245
月神 p.22, p.67, p.68, p.96, p.109, p.130, p.242, p.270
木乃伊 p.72, p.77
木主 p.168
木村泰賢 p.100, p.115
木拉陀羅 p.149
比屋根安定氏 p.14, p.16
比較宗教學 p.11, p.12, p.13, p.14, p.155, p.187
比較神學 p.14
水神 p.66, p.67, p.69, p.157
水銀派 p.145
火居道士 p.209
火神 p.21, p.145, p.224, p.225, p.228, p.270
牛主外道 p.146
牛神 p.110, p.270
王治心 p.160, p.171
王舍城 p.212, p.371, p.374, p.375
王重陽 p.231
王浮 p.202, p.204
王莽 p.172, p.174
王陽明 p.423
王褒 p.204
王嶼 p.169
王[土/口/(吉*吉)] p.185, p.208

五劃

主教 p.95, p.269, p.294
主教大會 p.95
民法 p.95
丘處機 p.208
丘長春 p.206, p.231
以色列 p.22, p.225, p.229, p.237, p.238, p.253, p.255, p.256, p.257, p.258, p.270, p.288, p.330, p.343
以西結 p.255, p.258, p.259
以笏 p.247, p.248
以利亞 p.256
以利沙 p.256
以撒 p.330
以賽亞 p.257, p.267, p.268, p.276
加特力教 p.45, p.296
加巴拉派 p.264
加利利 p.277, p.278
北道派 p.409
占卜 p.53, p.54, p.62, p.206
占和爾 p.40
占星術 p.22, p.53
可蘭 p.223, p.351
可利休那 p.130, p.134, p.135, p.138, p.139
司法神 p.67, p.105, p.117
古迦勒底人 p.22
古爾蒙開 p.221
古朗士 p.82
古魯 p.221, p.222
古魯各文迪 p.222
古奧義書 p.120, p.129, p.131
古蘭經 p.221, p.279, p.334, p.335, p.337, p.338, p.343, p.344, p.345, p.347, p.348, p.349, p.350, p.351, p.352, p.354, p.355, p.356, p.357, p.359, p.363, p.364
右道密教 p.400
右脇降生 p.108
左脇而生 p.108
左道密教 p.31, p.400
左傳 p.85
史記．封禪書 p.173
史記．周本記 p.168

史記．龜策列傳 p.53
史記秦始皇本記集解 p.185
句龍 p.164, p.165
四十二章經 p.403
四大 p.131, p.161
四大翻譯家 p.410
四吠陀 p.102, p.103, p.116
四姓 p.124, p.152
四洲 p.132
四庫全書 p.206
四聖諦 p.373, p.379, p.381, p.385, p.388, p.389, p.392, p.393, p.395
四福音 p.280, p.285
四種完善 p.215
四攝 p.387, p.388, p.392, p.393
外丹 p.181, p.182, p.199, p.205
尼八 p.253
尼殃 p.40
尼格羅人 p.27
尼祿 p.264, p.289
尼乾陀若提子 p.217, p.366
尼布甲尼撒王 p.259, p.268
尼尼波 p.68
尼夜耶派 p.131
尼赫魯 p.281
巨靈掌 p.265
布施 p.353, p.388
布咸 p.106
布利哈德奧義書 p.121
弘忍 p.419, p.420
本生 p.403
本生譚 p.139
本事 p.403
未曾有 p.203, p.403
未名王生經 p.135
末伽梨瞿舍利 p.366
末日審判 p.77
正見 p.385, p.386, p.387
正思惟 p.385, p.387
正命 p.386, p.387, p.388

正定 p.386, p.387
正念 p.386, p.387
正理派 p.366
正業 p.386, p.388
正精進 p.386, p.387
正語 p.386, p.387, p.388
包達耶那法典 p.126
幼發拉底河 p.64, p.65, p.67, p.358
永明延壽 p.423
玄元皇帝 p.202
玄天上帝 p.185, p.188
玄奘 p.410
玄嶷 p.175, p.204
玉皇大帝 p.202
王壺遐覽 p.178
生人崇拜 p.28
生死法 p.382
生氣遍在主義 p.18
生氣說 p.14, p.15, p.40, p.46, p.47, p.86
生產之神 p.93
生殖器崇拜 p.19, p.20, p.30, p.148
白山宗 p.362
白衣派 p.218
白衣大食 p.362
白帽回 p.362
白雲觀 p.206, p.208
白蓮社 p.407
白蓮會 p.230, p.231
目犍連子帝須 p.390
立尸 p.168

六劃

乩壇 p.56
交換神教 p.44, p.45
伏羲氏 p.155, p.159, p.161, p.163
任昉 p.158
光耀篇 p.264
先生氣主義 p.18
先知 p.15, p.17, p.41, p.159, p.237, p.238, p.250, p.254, p.255, p.256, p.257, p.258, p.259,

p.267, p.269, p.270, p.271, p.277, p.284, p.294
全真派 p.178, p.206, p.208, p.209, p.231, p.236
共工氏 p.164
印度佛教史 p.19, p.425
印度河 p.261, p.367
印度哲學研究 p.368
印度教 p.31, p.50, p.60, p.97, p.99, p.106, p.107, p.108, p.110, p.112, p.114, p.135, p.136, p.137, p.138, p.139, p.142, p.143, p.144, p.148, p.151, p.152, p.187, p.210, p.218, p.220, p.314, p.348, p.400, p.403
印度通史 p.220
印度歷史故事 p.137
印度宗教史 p.137
印度之宗教 p.137
印度兩大史詩 p.135, p.137
印度哲學 p.98
印契 p.149, p.150, p.151
印順 p.399
吉丁斯氏 p.18
吉利索斯頓 p.269
吉祥女神 p.148
吉祥天女 p.109
吉藏 p.413
同事 p.388
同類相生 p.48
同類相治 p.48
吐木 p.195
吐迦龍 p.152
吐納 p.179, p.182, p.192, p.194, p.195, p.205
因陀羅 p.40, p.106, p.107, p.108, p.110, p.111, p.117, p.130, p.140, p.141
因陀羅尼 p.140
因緣 p.46, p.116, p.203, p.381, p.383, p.392, p.397, p.403
地母 p.19, p.20, p.30
地神 p.19, p.28
地獄 p.60, p.312, p.313
在理真經 p.233
多妻主義 p.336, p.345, p.364

多伊森 p.99, p.119, p.120, p.129
多神教 p.14, p.15, p.38, p.39, p.40, p.42, p.44, p.237, p.324, p.330, p.331, p.332, p.339, p.343
宇井伯壽 p.368
安世高 p.404, p.419
安玄 p.404
安休 p.109
安期生 p.174
安那金 p.247
安哥拉 p.51
安息日 p.243, p.244, p.261, p.272, p.312, p.348
安得烈 p.286
安提阿喀城 p.285
安格拉馬伊尼亞 p.40
安琪兒 p.43
安蒂考斯．愛辟芬史 p.261
安慧 p.398
成吉思汗 p.206
成唯識論 p.415, p.416
成唯識論述記 p.416
成唯識論樞要 p.416
成實論 p.408, p.410
托烏斯 p.76
托達斯人 p.21
有為法 p.395, p.396
有修 p.134
有情 p.117, p.121, p.122, p.125, p.215, p.218, p.369
朱士行 p.406
朱元璋 p.361
朱彼得 p.21, p.96, p.105
朱熹 p.180, p.423, p.424
牟子 p.235
牟尼 p.372
牟尼伯陀羅 p.214
百丈懷海 p.291, p.420
百本論主 p.416
百論 p.136, p.408, p.410
老子 p.108, p.170, p.174, p.178
老子八十一化經 p.202

老君 p.182, p.185, p.188, p.189, p.202, p.207, p.349
老子．中經 p.191
老子化胡經 p.202, p.204
老子大權菩薩經 p.203
自然神 p.19
自然崇拜 p.13, p.14, p.15, p.19
自在天 p.121
至元辯偽錄 p.206
色目人 p.361
行氣 p.174, p.191, p.192, p.194, p.195, p.196, p.197, p.199
行蹻 p.63, p.199
西方淨土 p.407
西南亞史 p.350
西溪叢語 p.228
西奈山 p.21, p.242, p.243, p.244, p.270
西門 p.286
西頓 p.252, p.255
西藏見聞錄 p.196
西藏佛教史 p.425
艾利斯 p.90, p.96
艾羅斯 p.89
牝羊族 p.79
死神 p.93
死亡女神 p.147
死者之書 p.77
伊息塔爾 p.67, p.70
伊斯蘭教 p.327, p.343, p.359
伊斯蘭教義續五十講 p.280, p.352, p.354
伊突斯干人 p.92
伊利亞特 p.86, p.134
伐彈摩那 p.121
托拉 p.284

七劃

佛性 p.113, p.396, p.398
佛陀 p.21, p.98, p.105, p.107, p.108, p.136, p.139, p.218, p.365, p.368, p.369, p.372, p.373, p.374, p.375, p.376, p.377, p.378, p.379, p.380, p.381, p.383, p.385, p.388,

p.389, p.392, p.394, p.396, p.398, p.400, p.411, p.413
佛陀跋陀羅 p.407, p.419
佛國記 p.408, p.415
佛教 p.13, p.15, p.19, p.25, p.28, p.34, p.37, p.38, p.39, p.46, p.47, p.50, p.52, p.60, p.63, p.97, p.98, p.99, p.100, p.101, p.104, p.107, p.108, p.111, p.112, p.115, p.116, p.118, p.119, p.122, p.123, p.129, p.130, p.131, p.132, p.135, p.136, p.137, p.138, p.139, p.142, p.143, p.144, p.150, p.151, p.152, p.168, p.169, p.173, p.183, p.184, p.185, p.187, p.189, p.191, p.201, p.202, p.203, p.204, p.205, p.206, p.207, p.208, p.210, p.211, p.212, p.214, p.216, p.217, p.218, p.232, p.236, p.291, p.292, p.324, p.339, p.343, p.356, p.357, p.359, p.360, p.364, p.365, p.368, p.369, p.373, p.374, p.375, p.376, p.377, p.378, p.380, p.381, p.384, p.385, p.387, p.389, p.390, p.391, p.392, p.393, p.394, p.395, p.396, p.397, p.398, p.399, p.400, p.401, p.402, p.403, p.404, p.405, p.406, p.407, p.409, p.410, p.411, p.412, p.413, p.415, p.417, p.418, p.420, p.422, p.423, p.424, p.425, p.426
佛經 p.21, p.108, p.111, p.131, p.184, p.188, p.202, p.203, p.212, p.236, p.367, p.404, p.405, p.406, p.407, p.408, p.423
佛雷則氏 p.16, p.17, p.25
佛祖統記 p.228
佛圖澄 p.406
何士亞 p.257
何仙姑 p.190
何烈山 p.242
何秦 p.190
何祿 p.228
伽那鉢提派 p.143
伽耶 p.373
伽毘羅 p.214
但以理 p.259, p.268
伯利恆 p.249, p.263, p.276
克利持族 p.248
克倫威爾 p.154
兵解 p.200

利牟斯 p.91
利行 p.388
利雷敬 p.13
劫波經 p.124
劫說 p.121
呂光 p.408
君士坦丁 p.36, p.269, p.292, p.293, p.294, p.296, p.308, p.310, p.311, p.329
吠舍 p.124, p.125, p.126, p.127, p.133
吠陀 p.12, p.21, p.22, p.30, p.82, p.123, p.125, p.130, p.133, p.211, p.218, p.223, , p.366
吠陀天啟主義 p.116
吠檀多主義 p.129
妖術 p.57
孝經 p.233
巫術 p.93, p.151, p.159, p.160, p.161, p.163, p.171, p.172, p.173
巫覡 p.28, p.47, p.159, p.160, p.171, p.173, p.175, p.254
希伯來人 p.22, p.38, p.43, p.78, p.158, p.276, p.293
希伯來文 p.258, p.268
希伯來法典後篇註解 p.265
希利奧斯 p.22
希拉 p.86, p.90, p.96
希臘人 p.20, p.21, p.80, p.81, p.82, p.83, p.85, p.88, p.91, p.92, p.94, p.100, p.164, p.260, p.401
希臘正教 p.296
希臘教會 p.296
希臘哲學 p.43, p.288, p.293, p.296, p.299, p.300, p.303, p.304, p.305, p.307
希臘羅馬古代社會史 p.82
庇里牛斯山 p.358, p.359
志磐 p.229
忍辱 p.388
戒律 p.204, p.207, p.316, p.376, p.377, p.389, p.390, p.392, p.405, p.417
李憂氏 p.14
李譜文 p.183
李杕 p.43
李璲 p.230
李學曾 p.154

杜克大學 p.63
杜爾嘉女神 p.31, p.148
沙姆 p.281
沙門 p.125, p.217, p.371, p.376, p.401, p.407
沙門團 p.131, p.211, p.291, p.366
沙特 p.40, p.41, p.74, p.75, p.271
沙維特 p.106
沙羅尼尤 p.113
沐英 p.361
牡牛 p.23, p.66, p.74, p.76, p.105, p.107, p.108, p.227
言行錄 p.340, p.346, p.350, p.351
貝川那人 p.26
貝爾 p.68, p.245
貝爾加河 p.425
身外的神 p.188
身內的神 p.190
身毒 p.100
車匿 p.370, p.371
那提 p.373
那羅延天 p.130, p.136, p.138
坂井尚夫 p.137
肘後方 p.182
呂洞賓 p.190
酉陽雜俎 p.201, p.224
別旨 p.196

八劃

亞甲王 p.249
亞多尼雅 p.250, p.251
亞伯拉罕 p.35, p.78, p.80, p.237, p.238, p.241, p.243, p.253, p.254, p.260, p.264, p.269, p.275, p.327, p.329, p.330, p.333, p.339, p.343, p.346, p.356
亞克那頓 p.41, p.42, p.75, p.244
亞里斯多柏拉 p.262
亞里斯多德 p.265, p.300, p.303, p.304, p.321, p.322
亞哈 p.255
亞洲種族地理 p.154
亞美尼利 p.358

亞倫 p.240, p.246, p.270, p.356
亞索士山 p.260
亞當 p.25, p.154, p.264, p.272, p.310, p.312, p.313, p.315, p.322, p.346, p.356
亞當米 p.272
亞頓 p.41, p.75, p.244
亞歷山大 p.135, p.142, p.260, p.261, p.292
亞歷山卓 p.294, p.299, p.307
亞諾 p.66, p.69, p.245
供養祭 p.128
來世思想 p.76
叔本華 p.120, p.121
咒印 p.150, p.151, p.185
咒法 p.103, p.114
咒術 p.29, p.32, p.33, p.34, p.66, p.71, p.110
咒語 p.32, p.49, p.185, p.399
呼羅珊 p.362
和尚 p.376
和修吉龍王 p.141
周易 p.180
周易參同契考異 p.180
周易參同契真義 p.180
周祥光 p.220
周禮 p.156, p.157, p.168, p.188
夜叉 p.141
夜柔吠陀 p.98, p.102, p.108, p.110, p.111, p.112, p.114, p.116, p.120, p.124, p.125
奈伯君 p.96
奈婆 p.68
姉崎正治 p.137
孟喜 p.171
孟斐斯 p.73, p.74
孤頌 p.203, p.403
宗派 p.321, p.362, p.378, p.410, , p.412
宗密 p.415
宗教心理學 p.61, p.62
宗教定義 p.17
宗教哲學 p.79, p.142, p.264, p.321
宗教起源 p.18
宗教意識 p.16, p.37, p.47
宗教儀式 p.26, p.31, p.33, p.34, p.84, p.85, p.160,

p.316
宗教學 p.11, p.13, p.14, p.79, p.102
宙斯 p.86, p.87, p.88, p.89, p.90, p.96, p.105, p.261
屈原 p.173
居魯士 p.253, p.259, p.260
底格里斯河 p.64, p.65, p.67
彼拉多 p.278, p.280
忠經 p.233
念真主 p.354
性力派 p.31, p.99, p.114, p.143, p.146, p.148, p.149, p.150, p.151, p.400
性力崇拜 p.30
性空唯名論 p.399
怛特羅 p.31, p.150, p.151, p.400
怛密耳 p.137
房中術 p.151, p.185, p.197, p.198, p.199
房龍 p.268
所耳 p.22
所羅巴伯 p.259
所羅門 p.250, p.251, p.252, p.253, p.355, p.356
所羅門王 p.23, p.251, p.252, p.253, p.267, p.346
拉比 p.258, p.278
拉克辛蜜 p.148
拉哈 p.22
拉脫麗 p.107
拉寧托 p.93
拉夢 p.69
拔示巴 p.250
押沙龍 p.250, p.251
抱朴子 p.156, p.165, p.181, p.182, p.185, p.191, p.192, p.194, p.195, p.197, p.200, p.207
拘尸那羅 p.375
拘羅 p.100, p.101, p.116, p.134, p.368
易經 p.12, p.13, p.19, p.160, p.163, p.179, p.423
明使摩尼經 p.205
明堂 p.160, p.167
明暗教 p.228
昊天上帝 p.164, p.165, p.170
服食 p.146, p.173, p.180, p.181, p.182, p.191, p.192, p.194, p.195

枕中書 p.190
東正教 p.296
東塔宗 p.417
東漢宗教史 p.172
東嶽大帝 p.189
果報識 p.395
林惠祥 p.36, p.58, p.61
武當山 p.184, p.185
河神 p.35, p.88, p.89, p.93
河川女神 p.109
河圖 p.155
波里尼西亞 p.41
波斯 p.15, p.22, p.25, p.40, p.42, p.64, p.65, p.81, p.100, p.101, p.110, p.210, p.219, p.223, p.224, p.225, p.226, p.228, p.253, p.259, p.260, p.270, p.271, p.277, p.311, p.312, p.329, p.332, p.347, p.358, p.359, p.362
波爾斯伐那多 p.211, p.218
波婆 p.212
波輸鉢多派 p.143, p.145, p.146
法天 p.422
法利賽人 p.262, p.263, p.278, p.284
法性空慧宗 p.399
法界圓覺宗 p.399
法相宗 p.414, p.415, p.416
法相唯識宗 p.399, p.416
法苑珠林 p.204
法提瑪 p.362
法琳法師 p.203
法華 p.397, , p.414
法華文句 p.412
法華玄義 p.412
法華經 p.203, p.406, p.408, p.411, p.412, p.413
法經 p.124, p.125, p.126, p.130
法礪 p.417
法蘭西 p.81, p.358
法蘭克 p.359
泛神論 p.43, p.45, p.170, p.171, p.187, p.301, p.302, p.398
牧羊神 p.89

牧場之神 p.93
社會科學 p.12
社稷 p.157, p.164, p.165
空界之神 p.107
竺大力 p.404
竺法蘭 p.403
竺法護 p.406
竺朔佛 p.404
舍利弗 p.374
舍衛城 p.374
虎飛耶派 p.364
初夜權 p.33
邵雍 p.162
邱儂 p.96
邱瓊山 p.183
金丹 p.173, p.181, p.182, p.191, p.192, p.193, p.194, p.198, p.230
金牛犢 p.242, p.243, p.245, p.255, p.270
金字塔 p.77
金律 p.282
金剛手 p.107, p.108
金剛頂經 p.399, p.421
金剛智 p.137, p.421
金剛經 p.233
金剛薩埵 p.108, p.399
金翅鳥 p.141
長安經 p.204
長行 p.203, p.403
門官 p.363
陀耶難陀薩羅斯薄底 p.152
阿卡地亞 p.245
阿布伯克 p.338, p.350
阿布沙羅斯 p.112, p.141
阿弗羅底特 p.86, p.89, p.96
阿立 p.362
阿劣曼 p.40, p.41, p.225, p.226, p.270
阿托姆 p.74, p.75
阿至洛依 p.346
阿利烏 p.309, p.311
阿吠陀 p.226

阿含經 p.394, p.396, p.412
阿育王 p.98, p.106, p.137, p.292, p.390, p.424
阿姆梨多沙 p.221
阿拉 p.327, p.329, p.330, p.331, p.334, p.335, p.336, p.340, p.341, p.343, p.344, p.345, p.346, p.347, p.348, p.349, p.350, p.352, p.354, p.355, p.357, p.364
阿拉伯人 p.263, p.327, p.328, p.329, p.330, p.331, p.332, p.339, p.340, p.341, p.342, p.345, p.357, p.358, p.361
阿拉伯語 p.269, p.350, p.351, p.364
阿拔斯 p.362
阿明 p.74, p.75, p.76
阿波羅 p.88, p.89, p.96
阿奎那多瑪 p.298, p.321
阿洪 p.353, p.363
阿迪米斯 p.89, p.96
阿修羅 p.110, p.111, p.141, p.147, p.148
阿息息爾 p.69
阿耆尼 p.21, p.105, p.109, p.111, p.117, p.224
阿耆多翅舍欽婆羅 p.366
阿脫爾 p.224, p.225, p.270
阿提緻 p.106
阿斯赫大訶迦 p.225, p.270
阿訶羅 p.110, p.226
阿訶羅莫他 p.224, p.225, p.226, p.227, p.228
阿須雲 p.107
阿爾求恩 p.221
阿爾賓斯 p.81
阿摩司 p.238, p.257
阿摩爾陀斯 p.221
阿賴耶識 p.395
阿彌陀經 p.405, p.419
阿薩姆人 p.51
阿羅邏迦藍 p.371
阿難陀 p.374
阿蘭若書 p.119
阿毘曇心論 p.410
阿闍婆吠陀 p.103, p.104, p.108, p.109, p.110, p.111, p.112, p.114, p.115, p.116, p.118, p.120
青原行思 p.420

非即非離蘊我 p.395
非婆羅門主義 p.129
使徒 p.285, p.287, p.288, p.289, p.290, p.298, p.299, p.307
帕栖 p.229
兩大史詩 p.86, p.133

九劃

信念派 p.99
信度 p.100
信經 p.54, p.307, p.354
信德經 p.54
俄佐巴律部落 p.49
俄康達 p.54
俄陀聶 p.247
俄斯曼 p.362
剎帝利 p.125, p.126, p.127, p.133, p.211, p.317, p.365, p.407
則洛基人 p.23
南山三大部 p.417
南山宗 p.417
南海寄歸內法傳 p.415
南華經 p.175
南道派 p.409
南閻浮提 p.132
南嶽懷讓 p.420
哈狄勒耶派 p.364
哈里發 p.357, p.362
哈紐曼 p.135
哈該 p.259
哈爾脫門氏 p.14
威爾斯 p.250, p.252, p.267, p.274, p.326, p.336, p.343, p.345, p.352, p.372
封神傳 p.49, p.56
封建 p.319
封禪 p.160, p.166, p.167, p.173
屋大維 p.263
帝釋天 p.130, p.140
帝嚳 p.164
幽鬼 p.111, p.141

弭曼差派 p.366
律宗 p.411, p.417, p.422
恆河 p.20, p.99, p.100, p.101, p.131, p.133, p.210, p.367, p.368, p.374
拜火教 p.224, p.225, p.228
拜功 p.353
持戒 p.388, p.392
施洗約翰 p.277
施設論 p.108
施護 p.422
春秋繁露 p.161, p.172
星斗崇拜 p.22
星宿 p.114, p.156, p.346
星象 p.12, p.21, p.22, p.53, p.68, p.332
查理大帝 p.359
柏拉圖 p.121, p.265, p.293, p.300, p.303, p.306, p.307, p.308, p.321
柏拉圖派 p.300
柳克理細阿 p.17
洪水神話 p.59, p.67, p.69, p.117, p.270, p.274
洪滌塵 p.360
派里斯 p.93
洛美斯達德 p.133
洛書 p.155
皇帝神 p.94
相部宗 p.417
看話禪 p.423
祆教 p.40, p.41, p.223, p.224, p.225, p.226, p.227, p.228, p.229, p.332
祈禱 p.27, p.30, p.32, p.47, p.54, p.62, p.88, p.103, p.110, p.113, p.159, p.171, p.217, p.224, , p.255, p.277, p.282, p.312, p.314, p.316, p.322, p.334
祈禱主 p.109
科多馬法典 p.126
科旁 p.26
紀年 p.167, p.198
約書亞 p.246, p.247
約瑟 p.276, p.278, p.280
約瑟夫 p.265
約櫃 p.244, p.250

美拉尼西亞 p.18
美索不達米亞 p.40, p.65, p.80, p.81, p.225, p.238, p.250, p.253, p.258, p.274, p.328, p.357
美蒙派 p.265
耶戶 p.255, p.256
耶弗 p.35
耶利米 p.257, p.258
耶和華 p.21, p.35, p.38, p.41, p.42, p.54, p.59, p.67, p.70, p.78, p.79, p.237, p.238, p.240, p.241, p.242, p.243, p.244, p.245, p.247, p.248, p.250, p.251, p.255, p.256, p.257, p.261, p.262, p.269, p.270, p.271, p.274, p.303, p.305, p.306, p.329, p.330, p.364
耶洗別 p.255
耶勞波安 p.253
耶路撒冷 p.229, p.250, p.254, p.257, p.259, p.261, p.263, p.264, p.267, p.278, p.290, p.291, p.294, p.332, p.340, p.341, p.346, p.358
耶摩神 p.30
耶穌 p.20, p.22, p.26, p.28, p.34, p.36, p.41, p.45, , p.51, p.57, p.61, p.170, p.238, p.254, p.262, p.263, p.264, p.266, p.269, p.276, p.277, p.278, p.279, p.280, p.281, p.282, p.283, p.284, p.285, p.286, p.287, p.288, p.289, p.291, p.293, p.297, p.299, p.304, p.306, p.307, p.308, p.309, p.310, p.315, p.324, p.332, p.335, p.337, p.339, p.343, p.344, p.355, p.356
耶輪陀羅 p.370
耶彌 p.113
胡大海 p.361
茅山 p.184, p.185
苦行 p.46, p.211, p.215, p.218, p.220, p.254, p.262, p.314, p.367, p.368, p.371, p.372, p.373, p.385, p.389
茂格雷 p.96
英里爾 p.66, p.67, p.68, p.69
述異記 p.158, p.159
迦亨基 p.222
迦南地 p.246, , p.258, p.270
迦帝凱約 p.148
迦勒底 p.22
迦毘羅仙 p.371
迦毘羅衛 p.369, p.374

迦葉 p.21, p.373, p.389, p.403
迦爾奈多 p.217
迦樓羅 p.141
迦濕彌羅 p.390
迦藍司 p.148
迦蘭陀 p.374
迪米特 p.90, p.96
重頌 p.203, p.403
革老丟 p.264
革爾拜氏 p.118
韋陀羅 p.40
韋柏氏 p.120
首陀羅 p.124, p.125, p.126, p.133
郁伽長者經 p.405
後漢書．襄楷傳 p.175
後漢書．南蠻傳 p.158
後漢書．黃甫嵩傳 p.175
城隍 p.164, p.188
毘孔陀天 p.140
毘沙門天 p.130
毘舍離 p.371, p.375
毘紐笯 p.98, p.106, p.110, p.129, p.130, p.135, p.136, p.138, p.139, p.140, p.141, p.142, p.144, p.152
毘紐笯派 p.99, p.136, p.143, p.145, p.151
苻堅 p.407, p.408
香港人生雜誌 p.351

十劃

修女 p.314, p.319
修道主義者 p.313, p.316
修道院 p.143, p.316, p.318, p.319, p.320
原始佛教 p.130, p.377, p.378, p.392, p.394, p.395, p.396, p.397, p.398, p.400, p.425
原罪 p.272, p.304, p.310, p.312
哲合勒耶派 p.363
埃及 p.20, p.22, p.23, p.38, p.40, p.41, p.42, p.72, p.73, p.74, p.75, p.76, p.77, p.78, p.79, p.81, p.93, p.94, p.154, p.328, p.329, p.330, p.357, p.358, p.362, p.424
夏娃 p.25, p.154, p.272, p.312, p.315

娑羅掃阿帝 p.148
娑羅樹 p.375
娥皇 p.165
孫中山 p.231
孫繩武 p.351
孫權 p.405
家庭祭 p.127, p.128
家庭經 p.124, p.130
庫奴姆 p.76
庫布勒耶派 p.364
徐整 p.158
恩克魯馬 p.28
息摩息 p.245
息爾凡奴斯 p.93
息妲 p.138
拿瑪 p.253
拿撒勒 p.277
挪亞 p.117, p.246, p.273, p.274, p.346
旁遮普 p.219, p.221
時子周 p.279, p.345, p.347, p.352, p.354
時氏 p.280
晏特派 p.263
朗摩罕拉 p.152
桓譚 p.174
根本識 p.395
桑代克 p.92
格畢羅爾 p.265
格夫氏 p.118
格蘭經 p.221
格義佛教 p.406
泰拔利 p.351
泰阿摩 p.69
泰婁氏 p.14, p.16, p.18
泰塔斯 p.264
涅槃 p.118, p.379, p.380, p.381, p.383, p.384, p.385, p.387, p.388, p.393, p.395, , p.401, , p.408, p.421
涅槃經 p.398, p.406, p.409, p.410, p.411, p.412
烏西尼爾 p.87
烏利亞 p.250
烏舍 p.107

烏普賴克特 p.120
烏摩 p.147, p.148
特尤斯 p.105, p.107, p.110
真人 p.178, p.197, p.206, p.310
真主 p.327, p.337, p.339, p.340, p.341, p.343, p.344, p.345, p.346, p.347, p.349, p.354, p.355, p.356, p.363, p.364
真常唯心論 p.399
真理法經 p.231
真諦 p.379, p.410
真靈位業圖 p.185, p.190
破邪論 p.203
祖先 p.12, p.23, p.25, p.27, p.29, p.30, p.33, p.60, p.73, p.82, p.85, p.88, p.94, p.101, p.111, p.113, p.128, p.154, p.155, p.164, p.165, p.234, p.243, p.246, p.258, p.272, p.278, p.327
祖宗 p.51, p.163, p.164, p.167, p.168
祖神 p.74, p.82, p.83, p.85, p.86, p.87, p.92, p.93, p.94, p.164, p.224
神仙 p.21, p.38, p.56, p.160, p.173, p.176, p.177, p.178, p.179, p.181, p.182, , p.190, p.192, p.198, p.199, p.204, p.205
神仙傳 p.175, p.180, p.182, p.188
神仙藥方 p.182
神名考 p.87
神巫 p.22, p.49, p.56, p.338
神秀 p.419, p.420
神性論 p.309
神法 p.95, p.258
神契 p.61
神政 p.259, p.262, p.295
神祕經驗 p.56, p.57, p.60, p.61, p.63, p.289, p.323, p.371
神殿 p.12, p.250, p.252, p.253, p.259, p.261, p.268, p.278, p.345
神聖的賣淫 p.30, p.71
神話 p.14, p.38, p.42, p.43, p.46, p.47, p.57, p.58, p.59, p.60
神道設教 p.13, p.19
神學 p.14, p.116, p.205, p.211, p.263, p.264, p.266, p.283, p.288, p.295, p.297, p.298, p.299, p.303, p.304, p.305, p.307, p.308,

p.311, p.320, p.321, p.322, p.323, p.324, p.325, p.402
笑道論 p.204
純吠檀多主義 p.129
納甲 p.180
納斯庫 p.68
耆那 p.211, p.212, , p.214, p.215, , p.218,
耆那教 p.46, p.47, p.98, p.129, p.210, p.211, p.212, p.213, p.214, p.215, p.216, p.217, p.218, p.219, p.220, p.266, p.366
般若 p.390, p.396, p.397, p.406, p.407, p.408, p.412, p.415
般若心經 p.208
般若經 p.397, p.404, p.406, p.408, p.411, p.412
迷途指南 p.265
迷盧山 p.131
酒神 p.24, p.109, p.130
閃族 p.65, p.78, p.79, p.81, p.237, p.248, p.327, p.330
馬丁路德 p.45, , p.297
馬木特 p.361
馬列氏 p.17, p.18
馬克斯彌勒 p.14, p.18, p.36, p.45
馬那 p.18
馬祠 p.128
馬太提司 p.261
馬其頓 p.260, p.277, p.289, p.329
馬拉巴人 p.23
馬泰亞斯 p.286, p.289
馬神 p.110
馬勒頓 p.260
馬斯 p.96
馬達加斯加 p.23, p.40, p.50
馬爾焉 p.279
馬爾珠 p.108
高上玉皇本行集經 p.203
高楠順次郎 p.100, p.115, p.121
高德市 p.68
秦叔寶 p.189
夏薩那提 p.218
旃陀羅笈多王 p.217

埋希哈爾撒 p.279
哲合勒耶派 p.363
特洛伊 p.81
家火 p.82
冥府女神 p.68
桂冠詩人 p.89
鬼 p.25, p.94, p.164, p.167, p.168,
鬼魂 p.29, p.30, p.60, p.83

十一劃

乾闥婆 p.38, p.314
乾闥列瓦 p.112
偶像 p.24, p.27, p.28, p.42, p.49, p.220, p.221, p.339, p.352, p.356, p.360, p.394, p.400, p.401, p.402
偶像崇拜 p.27, p.28, p.152, p.221, p.339, p.341, p.400, p.402
副心理學 p.63
勒那摩提 p.409
動物神 p.75, p.110
動物崇拜 p.22, p.23
商羯羅 p.136, p.142, p.143, p.146, p.151, p.152
問答派 p.305, p.307
唯心論 p.414
唯物主義 p.16, p.45, p.46, p.131
唯物論 p.47, p.187, p.201, p.366, p.380
唯識 p.390, p.396, p.397, p.411, p.416, p.417, p.418
唯識宗 p.415, p.416, p.421
國史大綱 p.154
國語古蘭經 p.352, p.354
基比爾 p.68
基督 p.43, p.45, p.46, p.239, , p.281, p.283, , p.289, p.291, p.292, p.293, p.300, p.305, p.307, , p.310, , p.314, , p.332, p.340
基督教 p.11, p.13, p.15, p.26, p.28, p.30, p.32, p.34, p.37, p.40, p.41, p.42, p.43, p.50, p.54, p.57, p.60, p.77, p.78, p.84, p.91, p.93, p.95, p.99, p.113, p.137, p.138, p.152, p.154, p.164, p.173, p.210, p.228, p.237, p.246, p.264, p.266, p.267, p.268, p.269, p.276, p.281, p.282, p.283, p.284, p.285,

p.287, p.288, p.289, p.290, p.291, p.292, p.293, p.295, p.296, p.297, p.298, p.299, p.300, p.301, p.302, p.303, p.304, p.305, p.306, p.307, p.308, p.309, p.312, p.313, p.315, p.316, p.317, p.320, p.321, p.323, p.324, p.325, p.328, p.329, p.332, p.335, p.343, p.344, p.346, p.347, p.349, p.355, p.356, p.358, p.402, p.425

基督教之研究 p.34, p.276

基督論 p.309

基爾加彌息 p.69

基列西弗城 p.247

婚禮 p.33, p.34, p.84, p.128

婆浮陀伽旃那 p.366

婆樓那 p.105, p.106, p.107, p.111, p.115, p.117

婆羅多 p.100

婆羅摩 p.138

婆羅奈斯 p.211, p.372, p.373

婆羅門 p.21, p.28, p.32, p.116, p.133, p.127, p.223, p.270, p.291, p.365, , p.367

婆羅門教 p.15, p.20, p.46, p.83, p.97, p.98, p.100, p.101, p.116, p.124, p.127, p.128, p.130, p.131, p.132, p.136, p.137, p.138, p.143, p.144, p.151, p.211, p.365, p.366, p.367, p.368, p.378

婆羅門至上主義 p.116

婆藪天 p.140

寇謙之 p.182, p.183, p.184

密宗 p.33, p.185, p.186, p.187, p.195, p.207, p.419, p.421

密教 p.31, p.34, p.108, p.137, p.150, p.184, p.377, p.378, p.397, p.398, p.399, p.400, p.421

密德羅 p.228

尉遲恭 p.189

崔浩 p.184

崗陀羅摩 p.211

常遇春 p.361

康巨 p.404

康孟詳 p.404

康僧鎧 p.405

庶物崇拜 p.14, p.15, p.25, p.27, p.28, p.155, p.156

庶物神 p.110

庾冰 p.407
張角 p.175, p.177
張魯 p.176, p.177, p.182
張恩溥 p.177
張君房 p.196
張其昀 p.159
張果老 p.190
張盛 p.177, p.183
張道陵 p.161, p.176, p.177, p.178, p.184, p.185, p.189, p.201, p.204
張衡 p.176, p.190
悉達多 p.368, p.370, p.372, p.400
悉達爾德爾多 p.211
接觸律 p.48
掃羅 p.248, p.249, p.288
推萊斯 p.260
授記 p.234, p.403
救世主 p.28, p.44, p.277
教士 p.71, p.95, p.235, p.332
教父 p.293, p.297, p.302, p.308, p.309, p.311
教父哲學 p.302, p.304, p.321
教宗 p.231
教長 p.294, p.295, p.296, p.363
教皇 p.95, p.165, p.295, p.296, p.318, p.319, p.322, p.324
教會 p.42, p.45, p.61, p.246, p.283, p.285, p.288, p.289, p.290, p.291, p.293, p.294, p.295, p.296, p.297, p.298, p.303, p.304, p.312, p.313, p.315, p.317, p.318, p.319, p.320, p.321, p.322, p.323, p.324, p.325, p.377
教會分裂 p.295
教會教育 p.318, p.319
教會職稱 p.294
教團 p.98, p.201, p.217, p.221, p.235, p.369, p.373, p.374, p.375, p.376, p.377, p.396, p.407
啟示錄 p.346
敏志 p.76
曹操 p.174, p.177
曹國舅 p.190
望德經 p.54
梵天 p.121, p.130, p.132, p.133, p.136, p.138,

p.140, p.144, p.147, p.148, p.188, p.366
梵天之妻 p.109
梵天派 p.136
梵形天尊 p.188
梵書 p.97, p.98, p.109, p.116, p.117, p.118, p.119, p.120, p.122, p.124, p.129, p.130, p.365
梵眾天 p.188
梵輔天 p.188
梵爾托奴斯 p.93
棄 p.164
清真教 p.327
清涼澄觀 p.415
清規 p.208, p.209
淵鑑類函 p.174
淨土宗 p.418, p.419
淨飯王 p.368, p.369, p.370, p.374
理教 p.210, p.229, p.230, p.231, p.232, p.233, p.234, p.235, p.236
理惑論 p.235
理論神學 p.14
畢舍遮 p.111, p.141
畢達哥拉斯 p.265
畢鉢羅樹 p.372
畢拍羅婆 p.369
異部宗輪論 p.108
祭司 p.71, p.72, p.74, p.75, p.76, p.77, p.80, p.133, p.159, p.244, p.245, , p.249, , p.256, p.258, p.259, p.261, , p.324
祭典 p.20, p.93, p.113, p.114, p.116, p.124, p.168
祭祀 p.17, p.24, p.27, p.30, p.49, p.67, p.68, p.71, p.83, p.85, p.89, p.92, p.94, p.103, p.111, p.117, p.119, p.122, p.126, , p.147, p.148, p.149, p.156, p.157, p.160, p.165, p.166, p.167, p.168, p.171, p.218, p.234, p.330, p.365
祭祀萬能主義 p.116, p.127
祭儀 p.76, p.98, p.103, p.183, p.329, p.378
祭壇之神 p.109
符籙 p.184, p.185, p.186, p.18, p.188, p.191, p.199, p.205, p.209
符命 p.174

細意識 p.395
習鑿齒 p.407
莎托令奴斯 p.93
莎摩呿陀 p.102, , p.120
莫他教 p.225
莊子 p.170, p.178, p.179, p.180, p.194, p.205
荷馬史詩 p.12, p.39, p.102
部派佛教 p.132, p.391, p.417
野牛族 p.79
陪葬 p.77
陳那 p.398
陳澄之 p.196
陳顯明 p.204
陸修靜 p.183, p.204
陰陽 p.19, p.149, p.160, p.161, p.163, p.171, p.172, p.175, , p.179, p.181, p.187, p.191, p.197, p.198, p.199, p.201, p.206, p.208
陰陽家 p.161, p.171, p.172, p.176, p.179
陶大 p.24
陶宏景 p.184, p.190, p.204
雪竇重顯 p.423
章太炎 p.161, p.176, p.178
鹿野苑 p.372, p.373, p.379, p.388
麥加 p.20, p.220, p.329, p.330, p.331, p.332, p.334, p.339, p.340, p.341, p.342, p.343, p.345, p.351, p.354
麥地那 p.341, p.342, p.348
麥克唐納 p.134
梨布斯 p.112
梨俱呿陀 p.98, , p.102, , p.103, , p.104, , p.106, p.108, p.109, p.110, p.111, p.112, p.114, p.116, p.120, p.124, p.348, , p.365
處女神 p.147
曼怛囉 p.149
曼荼羅 p.185
參同契 p.180, p.181, p.205
通志．藝文略 p.205
勒裘拔提婆 p.211
梁書．陶宏景傳 p.184

十二劃

凱撒 p.36, p.263
創造 p.140, , p.380
創造神 p.46, , p.76, p.138, p.217, p.220, , p.380, p.400
創造神話 p.69, p.271, p.272
創造篇 p.264
勝論派 p.98, p.130, p.131, p.366, p.188, p.191, p.199, p.205, p.209
勝鬘經 p.396, p.398
博物志 p.167, p.198
傅緯平 p.194
喀爾文 p.45
喀德西亞 p.358
喜見城 p.107, p.140
喪服變除 p.181
單一神教 p.45, p.104
喬答摩 p.368
喬爾丹 p.14
報冤行 p.419
富蘭那 p.139, p.140, p.149, p.348
富蘭那文學 p.139
富蘭那書 p.142
復元教 p.297, p.323, p.324
復活 p.70, p.137, p.228, p.279, p.280, p.281, p.289, p.307, p.355, p.356
復認派 p.145
惡神 p.40, p.41, p.74, p.107, p.111, p.141, p.224, p.226, p.227, p.228, p.270
惡鬼 p.106, p.111, p.141
惠斯巴西安 p.264
提比留 p.264
提利耶奧義書 p.131
提婆 p.136, p.396, p.397
提婆達多 p.374
散若夷毘羅梨沸 p.366
斯多噶派 p.43, p.300, p.301, p.302, p.303, p.307
斯巴達 p.83
斯賓諾莎 p.44, p.121, p.304
普西頓 p.86, p.88, p.89, p.96
普洛色賓娜 p.96
普羅脫 p.96

景教 p.311
智周 p.417
智者 p.412, p.413
智慧 p.122, p.226, p.311, p.369, p.371, p.375, p.381, p.386, p.388, p.390, p.392
智慧女神 p.88
智慧派 p.302, p.305, p.306, p.307, p.309
智慧神 p.96, p.148
智慧觀身大戒經 p.203
朝覲 p.354
森林之神 p.93
森林書 p.119
植物神 p.75, p.110
植物崇拜 p.24
湯馬斯霍布士 p.17
無上界 p.118
無上瑜伽 p.31, p.150, p.151, p.185, p.400
無字真經 p.233
無形天尊 p.188
無始天尊 p.188
無所求行 p.419
無為法 p.395, p.396
無神教 p.45, p.46
無神論 p.45, p.46, p.216, p.218, p.366, p.380, p.400
無問自說 p.403
無量清淨平等覺經 p.405
無量壽經 p.408, p.418, p.419
無量壽經論 p.419
猶大國 p.253
猶太教 p.15, p.21, p.28, p.40, p.41, p.42, p.54, p.78, p.79, p.80, p.113, p.117, p.159, p.210, p.237, p.238, p.245, p.248, p.250, p.251, p.254, p.255, p.256, p.257, p.259, p.261, p.262, p.263, p.264, p.265, p.266, p.267, p.268, p.269, p.271, p.272, p.276, p.278, p.283, p.284, p.288, p.290, p.291, p.302, p.303, p.312, p.327, p.329, p.330, p.332, p.339, p.340, p.341, p.342, p.343, p.344, p.346, p.347, p.349, p.355, p.356, p.364, p.403
猶達．瑪喀比 p.261

猶太腓羅 p.300, p.302
發息西陀 p.112
程伊川 p.423
程明道 p.423
童貞女生子 p.225
答健木 p.24
結婚女神 p.90
結集大會 p.389
絲主絲里 p.52
惠能 p.419, p.420
善見律眾聖點記 p.368
善神 p.40, p.68, p.75, p.226, p.227, p.228, , p.343
善鬼 p.82
善無畏 p.421
善導 p.418, p.419
善導流 p.418
菩提 p.372
菩提達摩 p.410, p.419
菩薩 p.369, p.370, p.371, p.372, p.391, p.392, p.393, p.394, p.396, p.397, , p.398, p.399, p.400, p.401, p.402, p.406, p.411, p.412, p.413, p.416
華嚴宗 p.413, p.414, p.421, p.422
華嚴探玄記 p.414
華嚴經 p.282, p.406, p.412, p.413, p.414
菲尼西亞西頓城 p.255
菲利士 p.248, p.249
虛妄唯識論 p.399
象徵律 p.47
費特爾捐 p.353
賀格 p.28
超岩寺 p.400
超神論 p.43, p.301, p.302, p.303
開元三大士 p.421
開闢神話 p.59, p.158, p.159
隋書．經籍志 p.180, p.186, p.187, p.205
雅 p.66, p.67, p.69
雅各 p.78, p.253, p.264, p.285, p.286, p.330
雅利安人 p.81, p.82, p.87, p.101, p.102, p.104, p.112, p.114, p.116, p.118, p.133, p.149, p.223,

p.224, p.367, p.369
雅典娜 p.86, p.88, p.96, p.107
集仙錄 p.201
雲中首誦新科誡 p.182, p.183, p.184
雲南通志 p.53
雲笈七籤 p.196, p.205, p.208
須達多 p.374
須彌山 p.104, p.132
須彌廬山 p.140
飯前經 p.54
飯後經 p.54
黃巾賊 p.176
黃金海岸 p.54
黃帝 p.153, p.155, p.163, p.165, p.167, p.173, p.181, p.193, p.198, p.201, p.202
黃庭經 p.205, p.233
黃龍慧南 p.422
黑山宗 p.362
黑石 p.20, p.329
黑地斯 p.90, p.96
黑衣大食 p.362
黑侯 p.84
黑蚩拉 p.341
黑帽回 p.362
黑暗時代 p.317

十三劃

傳染律 p.48
塞比爾 p.94
塞浦路斯島 p.89
塞莎利亞 p.89
塔馬托 p.28
塔斯馬尼亞島人 p.50
塔爾華堤村 p.219
奧日貝人 p.23
奧古斯丁 p.154, p.295, p.297, p.305, p.310, p.311, p.312, p.313, p.315
奧丁 p.10
奧古斯都 p.36, p.263, p.264
奧伽特 p.221

奧姆斯達 p.40
奧帕里斯 p.74
奧林匹克 p.82
奧林帕斯山 p.86, p.87, p.260
奧科 p.24
奧息里斯 p.40, p.75, p.76, p.77
奧義書 p.97, p.98, p.111, p.115, p.116, p.117, p.118, p.119, p.120, p.121, p.122, p.123, p.124, p.129, p.136
奧瑪耶族 p.362
奧德賽 p.86, p.134
奧薩提 p.110
慈恩寺 p.416
慈愍流 p.418
愛散尼人 p.262
愛語 p.386, p.388
愛納 p.94
愛納曲 p.94
愛里息基迦 p.71
愛慾女神 p.148
新 p.67, p.68, p.242, p.250, p.270
新約 p.34, p.57, p.119, p.170, p.255, p.262, p.276, p.279, p.280, p.283, p.285, p.288, p.292, p.299, p.355, p.356
新教 p.45, p.130
新奧義書 p.98, p.120, p.129, p.131
新論 p.174
新畢達哥拉派 p.300, p.302, p.308
新疆史地大綱 p.360
業力 p.46, p.122, p.214, p.218, p.374, p.380, p.383
業說 p.117, p.118, p.122
楊文廣平南蠻十八洞 p.49
楊萊如 p.231, p.233, p.235
楊廣 p.412
楊岐方會 p.422
煩瑣哲學 p.320, p.321, p.323
瑜伽 p.33, , p.123, , p.149, p.150, p.185, p.200, p.217, , p.397, p.398,
瑜伽主義 p.129
瑜伽派 p.98, p.131, p.143, p.366

瑜伽師地論 p.397, p.415
瑜摩拉 p.150
禁忌 p.17, p.34, p.47, p.50, p.51, p.62, p.262, p.357
禁戒 p.306, p.356
萬有神教 p.44, p.170
萬松行秀 p.422
經書 p.97, p.98, p.123, p.124, p.125, p.126, p.172, p.403
經院哲學 p.303, p.305, p.316, p.317, p.320, p.323
聖三光榮經 p.54
聖水 p.20
聖火 p.12, p.82, p.83, p.84, p.85, p.109, p.157, p.164
聖母西比利 p.20
聖宗古佛 p.232, p.234, p.235
聖號經 p.54
聖輪會 p.150
聖餐 p.26, p.36
葬法 p.128
葛玄 p.204
葛洪 p.156, p.175, p.180, p.181, p.184, p.185, p.190, p.193, p.198, p.199, p.200, p.204, p.208
董仲舒 p.161, p.172
解脫 p.118, p.122, p.123, p.131, p.212, p.214, p.218, p.301, p.303, p.370, p.371, p.373, p.378, p.379, p.380, p.381, p.382, p.384, p.385, p.386, p.387, p.388, p.391, p.392, p.393, p.394, p.398, p.401, p.402
解脫法 p.382
該猶 p.264
詳夢 p.52, p.71, p.259
辟穀 p.174, p.175, p.192, p.205
道士 p.173, p.174, p.176, p.179, p.182, p.183, p.184, p.185, p.187, p.198, p.199, p.200, , p.202, p.206, p.209
道士法輪經 p.203
道世 p.204
道生 p.408, p.409
道安 p.406, p.407, p.408
道成肉身 p.36, p.283, p.307, p.343

道信 p.419
道宣 p.417, p.418
道家 p.22, p.170, p.179, p.201, p.205
道教 p.34, p.38, p.43, p.60, p.63, p.108, p.146, p.151, p.172, p.173, p.174, p.175, p.176, p.178, p.179, p.180, p.182, p.183, p.184, p.185, , p.187, p.188, p.189, p.191, p.192, p.197, p.198, p.199, p.201, p.202, p.203, p.204, p.205, p.206, p.207, p.208, p.209, , p.230, p.231, p.232, p.236, p.349, p.424
道教概說 p.178, p.180, p.183, p.203
道經 p.202, p.203, p.349
道綽 p.418
道德經 p.174, p.175, p.178, p.202, p.206, p.208, p.233
道融 p.408
道藏 p.180, p.184, p.203, p.205, p.206
道寵 p.409
達太 p.286
達亞羅亞 p.41
達摩茲 p.69, p.70, p.75
達羅維荼人 p.367, p.369
達磨多羅禪經 p.419
遍照神 p.113, p.117
逾越節 p.278
遁世主義 p.129
電光神 p.87
電霆神 p.107
農業女神 p.67, p.90
鳩摩羅什 p.408
裸體派 p.217
詩歌神 p.88
預言神 p.88

十四劃

僧伽 p.375, p.376
僧祇戒心 p.405
僧肇 p.408, p.413
僧璨 p.419
僧叡 p.408
嘉祥 p.413

嘉祥寺 p.413
團契 p.289, p.290, p.294
圖拉真 p.36
圖騰 p.15, p.25, p.26, p.27, p.33, p.50, p.74, p.79, p.155
圖騰崇拜 p.25, p.26, p.74, p.79, p.155, p.156, p.270
歌利亞 p.249
歌神 p.141
漢米氏 p.121
漢書．藝文志 p.173, p.197, p.205, p.206
漢摩拉比法典 p.42, p.65, p.67
熊振宗 p.339, p.351
瑣羅亞斯德 p.225, p.226, p.227
瑪利亞 p.91, p.276, p.278, p.279, p.310
瑪喀比 p.261, p.262
甄正論 p.175, p.204
甄鸞 p.204
福音書 p.276, p.278, p.284, p.285, p.402
福神 p.89
稱法行 p.419
窪尤 p.105, p.108
精進 p.386, p.388
精靈崇拜 p.15, p.16, p.47, p.66, p.93
緊那羅 p.141
緊那羅女 p.141
維多利亞 p.49
維吾爾 p.326, p.362
維納斯 p.96
維摩經 p.396, p.405, p.408
蜜多羅 p.106, p.111
蜜娜娃 p.96
蜜德羅 p.22, p.106
語言學 p.11, p.102, p.203
語神 p.109
說文解字 p.160, p.164
說苑辯物 p.171
赫里奧斯 p.88, p.106
赫倫 p.80
赫格爾氏 p.14
赫勒斯 p.80

赫雷斯蓬特 p.260
赫爾嘉納 p.263
赫爾蜜斯 p.89, p.96
赫潘斯托斯 p.87
趙理明 p.235
輔惠祥 p.204
遠遊 p.157, p.173

十五劃

餌藥 p.182
劉向 p.174
劉秀 p.174
劉松 p.230
劉英 p.403
德珞帕娣 p.134, p.138
慧日 p.418
慧光 p.409
慧可 p.419
慧遠 p.406, p.407, p.408, p.418
慧遠流 p.418
慕庫地克 p.120, p.121
憐伽 p.144, p.149
摩西 p.21, p.38, p.41, p.42, p.72, p.74, p.79, p.80, p.159, p.237, p.238, p.239, p.240, p.241, p.242, p.243, p.244, p.245, p.246, p.247, p.254, p.259, p.266, p.267, p.269, p.270, p.333, p.339, p.342, p.343, p.346, p.355, p.356
摩西十誡 p.242, p.243, p.244, p.267, p.284, p.344
摩西五書 p.267, p.275
摩[少/兔] p.113, p.117
摩那法典 p.82, p.132
摩脫爾摩吐托 p.93
摩揭陀國 p.101, p.131, p.365, p.371, p.373
摩耶 p.108, p.370
摩訶毘盧 p.211, p.214, p.215, p.217
摩訶止觀 p.412
摩訶婆羅多 p.130, p.133, p.134, p.135, p.138, p.147
摩訶婆闍波提 p.375
摩押王磯倫 p.247
摩爾達 p.68, p.69, p.71

摩醯首羅天 p.130
撒旦 p.41, p.42, p.225, p.271, p.312, p.313, p.346
撒母耳 p.248, p.249
撒都西人 p.262
撒幔以色 p.253
數珠 p.143, p.144
數論派 p.98, p.129, p.131, p.366, p.371
暴風神 p.88
歐姆婆斯 p.74
歐陽修 p.424
潛確類書 p.189
潘塞弗妮 p.90, p.96
盤古氏 p.158
憍薩羅國 p.135, p.369
墳墓宗教 p.94
窮生死蘊 p.395
緣生論 p.46, p.47
緣起觀 p.380, p.392, p.396, p.398
蔡邕 p.167
課功 p.353
論語 p.157, p.171
論議 p.203, p.403
賢豆 p.100
賢首 p.414, p.415
輪迴 p.71, p.117, p.118, p.119, p.121, p.122, p.265, p.383
鄭玄 p.171
鄭樵 p.205
鄭隱 p.181
鋪爾拿發斯 p.112

十六劃

餓鬼 p.111
墨子 p.176
儒家 p.30, p.161, p.170, p.172, p.207, p.208, p.234, p.324, p.361, p.422, p.423, p.424
器世間 p.131
導引 p.179, p.185, p.191, p.193, p.194, p.195, p.196

戰神 p.88, p.96, p.148
戰鬥的宗教 p.348
曇摩迦羅 p.405
曇鸞 p.418
樹神 p.24
橡樹神 p.24
澤卡特 p.353
澤史 p.167
穆罕默德 p.221, p.254, p.326, p.327, p.329, p.330, p.331, p.332, p.333, p.334, p.335, p.336, p.337, p.339, p.340, p.341, p.342, p.343, p.344, p.345, p.346, p.349, p.350, p.351, p.352, p.354, p.355, p.356, p.357, p.359, p.361, p.362, p.363, p.364
穆斯里民 p.339
穆斯林 p.339, p.355
隨緣行 p.419
賴納赤氏 p.25
窺基 p.415, p.416, p.417
錢穆 p.154
錫克教 p.99, p.152, p.210, p.219, p.221, p.222, p.223
錄圖真經 p.183
閻浮提 p.100
閻浮提波 p.140
閻羅王 p.30, p.115
霍魯斯 p.74
頻婆沙羅王 p.374
頻闍耶山 p.101, p.147, p.371
鮑玄 p.181
鮑靜 p.204
默照禪 p.423
龍 p.110, p.141
龍王舍夏 p.141
龍猛 p.399
龍樹 p.136, p.396, p.397, p.398, p.408

十七劃

優尼 p.149
優婁頻羅 p.373
優鉢尼沙曇 p.119

彌勒 p.124, p.394, p.396, p.397, p.401
彌賽亞 p.75, p.248, p.277, p.283
戴奧尼修斯 p.24
濕氣女神 p.89
濕婆 p.31, p.98, p.106, p.108, p.129, p.130, p.136, p.138, p.140, p.141, p.142, p.144, p.145, p.146, p.147, p.148, p.149, p.150
濕婆之妻 p.147
濕婆派 p.99, p.136, p.137, p.143, p.144, p.145, p.147
齋醮科儀 p.34, p.183
齋功 p.354
禪宗 p.13, p.123, p.291, p.410, p.411, p.419, p.420, p.422, p.423
禪定 p.337, p.338, p.388, p.389, p.390, p.392, p.397
糜文開 p.135, p.137
薄伽伐帝 p.141
薄伽梵歌 p.130, p.142
謝扶雅 p.79
賽路西得 p.261
賽麗斯 p.96
鍊金術 p.12, p.146
鍾離權 p.190
韓山童 p.230
韓湘子 p.190
韓愈 p.190, p.424
颶風神 p.270
黛弗妮 p.88
黛安娜 p.96
黛奧妮 p.89
黛瑪英娣 p.138

十八劃

禮記 p.85, p.156, p.157, p.166, p.167
禮運 p.164
聶斯托留亞 p.310, p.311
舊約 p.12, p.23, p.24, p.30, p.32, p.34, p.35, p.42, p.54, p.57, p.61, p.67, p.69, p.70, p.72, p.74, p.78, p.80, p.93, p.119, p.154, p.159, p.169, p.170, p.221, p.225, p.241,

p.244, p.248, p.249, p.251, p.255, p.256, p.266, p.267, p.268, p.271, p.274, p.275, p.276, p.283, p.284, p.308, p.342, p.346, p.356
舊唐書．經籍志 p.180
舊教 p.45, p.46, p.297
薩烏拉派 p.99
薩維德麗 p.138
薩德亞 p.265
薩摩傑 p.152
薩薩尼王 p.228, p.358
薩羅婆伐底 p.109
藍玉 p.361
藍采和 p.190
瞿曇 p.337, p.368, p.372
轉法輪 p.149, p.373
轉輪王 p.107
醫藥之神 p.23, p.107
魏士特馬克 p.33
魏伯陽 p.180
魏書．釋老志 p.182

十九劃

龐貝 p.263
懷素 p.417
瀨鄉記 p.174
犢子部 p.395
羅什 p.408, p.410, p.419
羅歧 p.40
羅波安 p.253
羅剎 p.111, p.141
羅特羅 p.108, p.144
羅馬人 p.20, p.21, p.82, p.83, p.91, p.92, p.93, p.94, p.95, p.262, p.263, p.277, p.289, p.358
羅馬帝國 p.94, p.228, p.291, p.292, p.299, p.311, p.328, p.358
羅馬教會 p.296, p.297, p.323
羅摩 p.135, p.138, p.139, p.144, p.152
羅摩那耆 p.151
羅摩所行傳 p.135, p.136, p.137, p.138

羅摩陀斯 p.221
羅摩耶那 p.133, p.135
羅摩難陀 p.152
羅牟拉斯 p.91
羅睺羅 p.370, p.374, p.375
藩伽羅 p.142
識 p.381, p.382, p.384, p.416
譚處端 p.208
難陀 p.374
難能 p.220
難提夫 p.152
類似律 p.47

二十劃

競伽河 p.101
蘇美連人 p.65, p.245
蘇悉經地 p.421
蘇爾耶 p.22, p.105, p.106, p.107, p.109
蘇摩 p.24, p.109, p.110, p.130
蘇摩祭 p.128
蘇羅 p.111
譬喻 p.203, p.403
釋迦牟尼 p.202, p.212, p.369, p.372, p.375
釋迦族 p.368, p.369, p.372
釋提桓因 p.107
釋道安 p.407

二十一劃

攝大乘論 p.410
犧牲 p.27, p.31, p.34, p.35, p.36, p.39, p.40, p.113, p.114, p.128, p.129, p.147, p.149, p.330
續文獻通考 p.202
護法 p.398
辯才天 p.109
辯道論 p.174
辯護派 p.306, p.307
酆都神 p.189
鐵拐李 p.189
顧歡 p.204

魔神 p.42, p.110, p.111, p.148, p.225
魔鬼 p.42, p.43, p.111, p.164, p.306, p.312, p.345, p.346, p.356
魔術 p.17, p.47, p.48, p.49, p.50, p.51, p.61, p.200, p.241, p.256

二十二劃

贖罪 p.34, p.36, p.283, p.308, p.310, p.312

二十三劃

戀愛女神 p.89, p.148
變化 p.63, p.182, p.193, p.199
鑠乞多派 p.137

二十四劃

讖緯 p.160, p.172, p.174
靈物崇拜 p.27, p.28
靈魂 p.18, p.29, p.46, p.63, p.87, p.94, p.114, p.118, p.212, p.213, p.214, p.215, p.216, p.218, p.265, p.266, p.280, p.300, p.301, p.303, p.307, p.312, p.313, p.322, p.327, p.346, p.381, p.384, p.416
靈寶法輪經 p.203
靈寶經 p.204
靈鷲山 p.375

二十五劃

觀音經 p.233
觀無量壽經 p.419
觀無量壽經疏 p.418

二十九劃

鬱陀迦羅摩子 p.371

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第一輯 第四冊
- 《比較宗教學》
- 自序
- 第一章 原始宗教
  - 第一節 緒言
    - 何謂比較宗教學
    - 宗教學的範圍
    - 宗教的分類法
  - 第二節 原始宗教的形態
    - 宗教的定義
    - 宗教的由來
    - 自然崇拜
    - 動物崇拜
    - 植物崇拜
    - 圖騰崇拜
    - 靈物崇拜
    - 偶像崇拜
    - 生人崇拜
    - 鬼魂崇拜
    - 祖先崇拜
    - 性力崇拜
  - 第三節 原始宗教的儀式
    - 宗教儀式及祭司
    - 咒術的產生
    - 誕生到死亡的儀式
    - 宗教的犧牲
- 第二章 未開化民族的宗教

第一節 神教的分類
誰是未開化者
多神教
二神教
一神教
泛神教
交換神教
無神教
第二節 未開化者的迷信
魔術
禁忌
占卜
祈禱
巫覡
神話
迷信神祕的解釋
第三章 古代民族的宗教
第一節 巴比侖的宗教
巴比侖的環境和時代
宗教的歷程
主要的神
巴比侖的神話
巴比侖的宗教生活
第二節 埃及的宗教
古埃及
古代社會
神的信仰
神殿及祭司
來世思想
第三節 以色列民族的宗教

希伯來人
巴勒斯坦的閃族
希伯來宗教與猶太教
第四節 古希臘的宗教
希臘及其人種
祖先崇拜
聖火
自然神的信仰
主要的神
第五節 古羅馬的宗教
羅馬人
羅馬人的信仰
羅馬的神
政教合一
法律與宗教
第四章 印度的宗教
第一節 印度的環境及其民族
緒言
印度宗教的分期
印度的環境
印度的民族
第二節 吠陀時代的宗教
四《吠陀》
《吠陀》神話
天界的神
空界的神
地界的神
動物神與植物神等
魔神
低級群神

神與人的關係
《吠陀》的實際生活
人死之後的命運
耶摩與地獄
第三節 梵書及奧義書時代的宗教
《梵書》的時代
《梵書》的神話
輪迴說及業說的起源
輪迴之說的起源
《奧義書》
《奧義書》的分類及譯本
《奧義書》的宗教思想
輪迴與解脫
第四節 經書及學派時代的宗教
《經書》
四姓
婦女與婚姻
生活即是祭祀
學派的興起及其開展
學派時代之初的四大思潮
學派時代的共通思想
兩大史詩
第五節 印度教的內容
印度教的歷史
印度教的三位大神
《富蘭那》文學及印度教的諸神
商羯羅與印度教
濕婆派
女神崇拜
性力派

秘密法與咒印
印度教的思想家
第五章 中國的宗教
第一節 中國民族及其宗教的起源
中華民族
上古的宗教信仰
開闢神話
巫覡與巫術的信仰
陰陽五行八卦
第二節 三代至秦漢的宗教信仰
神鬼的崇拜
天神與地神
祭祀的階級性
祖宗的崇拜
宗教思想的變遷
第三節 道教的出現
道教的起源
太平道
天師道
老莊與道教的關係
魏伯陽與《參同契》
葛洪與《抱朴子》
寇謙之與天師道
茅山與武當山
第四節 道教的修煉方法
符籙的使用
道教的神
身外的神
身內的神
金丹與藥餌

行氣與導引
房中術的內容
修煉的成果
第五節 道教的經典和派別
老子的神話
道經與佛經
道藏與釋藏
道藏的編纂
道教的戒律及倫理
全真教
第六章 少數人的宗教
第一節 耆那教
耆那教的出現
耆那教的教理
耆那教的道德律
五誓的內容
無神的宗教觀
耆那教的分派與佛教
第二節 錫克教
錫克教的教主
錫克教的演變
軍事化的結果
第三節 祆教
波斯的宗教
拜火教與祆教
祆教的教主
祆教的神
分期與分派
最小的宗教
第四節 中國的理教

祕密社會的宗教
理教的教主
理教的教義及教儀
理教的教制
第七章 猶太教
第一節 摩西及士師時代的猶太教
猶太教的成長
初期的猶太教
摩西的宗教運動
西奈山的神
摩西十誡
士師時代
第二節 王國時代的猶太教
王國時代
大衛王
所羅門王
南北朝時代
第三節 先知時代的猶太教
先知時代
鬥垮太陽神
屠殺與滅亡
從流放到還鄉
第四節 希臘及羅馬時代的猶太教
希臘統治的時代
三個猶太教派
耶穌以後的猶太教及其神學
第五節 猶太教的神話
猶太教的聖典
猶太教的神之演化
耶和華的性質分析

三個重要神話
第八章 基督教
第一節 基督教的開始
耶穌的時代背景
耶穌的復活
耶穌的人格及其教訓
第二節 基督教的聖典及其教會
《舊約》與《新約》
初期的基督徒
使徒保羅的傳教
初期的教會
教會發展的因素
教會的成長
教會的分裂
第三節 基督教的神學
哲學與神學之間
神學的源頭
教父哲學的異說紛紜
教義神學的三大論爭
奧古斯丁
修道主義者
第四節 中古以下的基督教
中古時代
教會教育
煩瑣哲學
近世的基督教
第九章 回教
第一節 回教的起源
回教的名稱
回教的發源地

阿拉伯人
第二節 回教的教主
穆罕默德的出生地
婚前的穆罕默德
穆罕默德的婚姻生活
穆罕默德的宗教生活
穆罕默德的傳教生活
穆罕默德的成功
第三節 回教的教理
一神主義
未來思想
回教的天堂
鼓勵戰鬥的宗教
《古蘭經》
第四節 回教的教儀及傳佈
回教徒的生活實踐
回教徒的信德
回教的禁戒
回教的傳佈
第五節 中國的回教
回教初傳中國
回教在中國的流傳
回教的宗派
中國回教的流派
第十章 佛教
第一節 佛陀的時代背景
佛陀以前的印度
六派哲學與六師外道
恆河流域的文明
佛陀的出現

第二節 佛陀及其教團
出家以前的菩薩
由苦行至成道
佛陀的一生
佛陀的教團
第三節 佛陀的教義
原始佛教
四聖諦
十二因緣
三法印
八正道
第四節 從小乘到大乘的印度佛教
佛教的分裂
小乘佛教
由小乘而大乘
思想的演進
大乘佛教的主流
佛教在印度的滅亡
菩薩及其他
佛教的文獻
第五節 隋唐以前的中國佛教
佛教的傳入
三國時代的佛教
道安與慧遠
法顯與鳩摩羅什
南北朝時代
宗派的興起
第六節 隋唐八大宗
天臺與三論
華嚴宗

唯識宗
律與淨土
禪宗與密宗
第七節 發展的趨勢
各宗的盛衰
佛教與儒道的交涉
佛教國際大勢
比較宗教學索引
一劃
二劃
三劃
四劃
五劃
六劃
七劃
八劃
九劃
十劃
十一劃
十二劃
十三劃
十四劃
十五劃
十六劃
十七劃
十八劃
十九劃
二十劃
二十一劃
二十二劃

二十三劃
二十四劃
二十五劃
二十九劃

《基督教之研究》

自序

由於基督教徒的攻佛破佛，叫陣挑戰，才使我對基督教發生了研究的興趣，結果，使我寫成了本書。所以，本書的功臣，應該是攻擊佛教的基督徒。

我為寫作本書，特別精讀了五十多種有關的中西著作。我的態度，是以西方學者的見解介紹西方人信仰的宗教，是用基督教正統的素材說明基督教內容的真貌；同時也對佛教與基督教之間的若干重要問題，做了客觀和理性的疏導。我不想宣傳基督教，也無意攻擊基督教，只是平心靜氣地加以分析研究，用歷史的角度，考察基督教。本書的初稿，曾經在《海潮音》、《覺世》、《香港佛教》三家刊物，分別刊載，經過時間，達兩年之久，承蒙許多讀者，給了我很多的讚譽，鼓勵我早日單印流通，以期對於當代宗教之病的狂瀾，有所挽救和補益。

當我寫作之時，並未準備出書，所以分為〈基督教與佛教之間〉、〈基督教的神之研究〉、〈偉大的基督教〉，一共三個主題，在三家刊物發表。現在編印成書，除將主題題名更動，又加列節目與子目，好讓讀者看來，一目瞭然。同時在內容方面，也做了很多的濃縮與補充，故與發表之時已有不同了。

再版自序

基督教的歷史雖晚於佛教，然以流傳地域之廣，信徒人數之眾，確佔現存世界各大宗教之中的首位，如其沒有一定的價值，豈能歷久不衰。歐洲史上雖曾由於基督教教會的跋扈橫行，出現過黑暗的恐怖時代；相反地，倘若不是基督教的《舊約》倡導十誡，以及《新約》所示的金律，歐洲社會便沒有道德生活的依準可循。故從歐美文化史的觀點，既可發現基督教的褊狹，也可肯定基督教的貢獻。

雖然〈路加福音〉第六章第三十七節說：「你們不要論斷人，就不被論斷；你們不要定人的罪，就不被定罪；你們要饒恕人，就必蒙饒恕。」可是中國基督徒中的若干人士，依舊喜歡針對著佛教，做多樣性的論斷與抨擊，甚至到佛寺中散發傳單，也有基督徒發出中國全面基督化的論調。其實這些人，既無誠意理解佛教，也未真正理解基督教，僅憑狂熱的信心，形成一股排他揚己的氣焰而已。

由於此種現象的推動，使我對於基督教產生了研究的興趣，結果寫成了本書，也寫成了另一本交給臺灣中華書局出版的《比較宗教學》，希望對於《新約》、《舊約》的品味，以及對於基督教教會史和教理思想史的探索，來認識基督教。

佛教傳自印度，在中國約兩千年的佛教史上，也曾受到儒道二家的排斥。身為佛教徒的人，不論是依據佛法的融合精神，或是依據自身的歷史體驗，尤其是順應今日思想開放的時代潮流，均宜有容受異己的雅量。而且他山之石，可以攻錯，由於基督教的東來，也為佛教帶來了新的考驗，所以本書的撰寫，希望對於任何立場的讀者，都能提供若干利益。

本書的主題部分，寫成於一九六六年，初版於一九六七年；附錄部分初版於一九五六年，可見是我二十多年前乃至三十多年前的早期作品，當時我的年事尚輕，行文的詞鋒比較銳利，今天如果要我再寫一本類似的書，已是不可能了。本書曾由佛教文化服務處及東初出版社先後出版，今由久大文化徵詢再版，這是對我個人生命的回顧，也為本書的生命，帶進了另一個新的歷程，因此，補述所感如上，用以為序。

一九八七年八月三日序於臺北北投中華佛學研究所

第一章 今日的基督教與佛教

首先要說明，本書所稱的基督教，是指英文Christianity，即是信奉耶穌基督的宗教，所以它是舊教天主教（Catholic）及新教（Protestantism）的總稱。

我國在習慣上把舊教稱為天主教，把新教獨佔了基督教之名，這在天主教是 不願同意的。因此要說明本書的標題，對信奉耶穌基督的新舊各派，沒有厚此薄 彼之意。

不過，本書在《新約》、《舊約》及有關的資料譯語上，採用了新教的用語， 比如舊教稱宗徒保祿，新教則稱使徒保羅，本書便採用了後者，因為新教的用 語，在中國比較普遍之故。

第一節 時代的宗教之病

（一）一元論的二分法

宗教的目的，只要它是值得一部分人去信仰的高級宗教，大致總不會否認他 們的信仰，是為求得現實（罪惡）的解脫，進而進入一個不受罪惡（佛教稱為業力）束縛的境界，這是什麼？這就是從現象汨入於本體，從矛盾進入於統一的要求；雖然一般的宗教徒，尚不能理解到這一層道理，但這道理卻是明顯地擺在大家的面前。

問題是在，對於一個宗教的信仰，能否確切把握使人進入絕對的統一？如果要講統一，那在泛神論或萬有神論的哲學，似乎也可達到這一境地，那就是「物我同化」或「以小我化入於大我」，便完成了進入統一狀態的目的；可是，那雖完成了整體，卻否定了個體。

基督教，對於進入統一這一點，似乎很難找得有力的根據。首先，他們將創造宇宙的上帝，置於宇宙之外，作為宇宙形成的「第一因」，上帝不受他造，唯有上帝能造萬物，因此，上帝與宇宙——時空之間的萬事萬物，乃是永遠對立的，永遠是主觀與客觀的關係。從這一點可以明白：基督徒何以稱耶和華上帝為「主」而自稱為「僕」了！這在印順法師稱他們為「主奴關係」，還被一位牧師極不樂意地抗辯了一次，其實那又何必？基督教的理念就是這樣的嘛！否則他們勢必要否認上帝是自有永恆的了！從這「外宇宙」的上帝觀的原則下，演化出來的基督教義，便是順理成章的「一元論的二分法」，一元是上帝造萬物，二分法是：上帝跟宇宙是對立的；上帝與子民是對立的；天堂與地獄是對立的；信徒與異教徒是對立的；選民與落選者是對立的；善（天使）與惡（魔鬼）是對立的。根據基督教的理論，他們似乎從未打算要把這種對立的局面徹底改善。耶穌雖曾說過：「一個人若有一百隻羊，一隻走迷了路，你們的意思如何？他豈不撇下這九十九隻，往山裡去找那隻迷路的羊嗎？」（〈馬太福音〉第十八章第十二節）這意思是要更加愛護那些尚在罪惡中的人，使他脫離罪惡；可是，後世的基督教徒們又運用了這一段話：「叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」（〈約翰福音〉第三章第十六節）因此，他們想盡了方法，要使一切的人，全部納之於基督教的信仰之下，並且要使一切的文化全部變成基督教的文化。凡是不信基督教的人，縱然他在倫理（道德）的基礎上無懈可擊，也要使他變成基督的信徒而後甘心，否則便是異端，便是妖巫，便要把他們送上柴火堆，活活地燒死。今日雖已無能實施這樣的酷刑了，但是英國的白特倫．羅素先生還要說：「若他們今日還是像昔日一樣的獨斷，他們會仍然覺得有理由去把異教徒燒死在柴堆上。」（羅素氏著《不可知論者是什麼》）

（二）如此的神愛世人

以往，我總覺得不解，基督徒們傳道的時候，總是那般地緊抓一個「神愛世人」的觀念，他們平常也的確能夠表現出「愛」的力量和態度；然而一涉及「異教」信仰的問題時，他們就完全不同了。他們看到了一個異教徒的笑話或醜聞，似乎比自己進了天堂還要開心。我總是想不通基督教的「博愛」，竟會如此地使我莫測高深！

如今呢，我已「悟」了，因在幾年之前，由於我也認真地研究了幾年的基督教之後，對於基督教的種種，已經不再那樣地「莫測高深」了，當我見到新舊二派的基督徒們的種種離奇的作風，也就不以為奇了。比如輔仁大學的杜而未神父，在課堂上由於有個學生（並非佛教徒）不同意他對佛教的武斷批評，他便「拍」的一

聲，打了那個學生一巴掌，把「全班同學都嚇呆了，完全震驚於這突如其來的掌聲，和那位同學嘴角淌下的鮮血」，《文星雜誌》七九期還特別為此刊了一篇專訪。又有一位周幼偉神父在天主教的《現代學人》雜誌上說，天主教在中國傳教的目的，是要將中國文化完全基督教化，無怪乎他在跟輔大學生講墨子的時候，要把「禍祟」念成「禍崇」，把「士賈倍徙」念成「士假信徒」了。杜而未神父在他們的《恆毅》雜誌上，硬要從語源學中東扯西拉地把佛教說成是月神宗教；但他卻從來不肯向印度的文化、宗教、哲學的史料中去下工夫。又有一位龔天民牧師，受他教會的扶持去日本的佛教大學及大谷大學讀了幾年佛教的書，便大寫他的「研究報告」，當然，他是真的用了幾年工夫的，他那樣的「報告」，絕不是一般的基督徒們所能寫得出來；可惜的是，他是為了自己的飯碗問題，所寫的佛學報告，總覺得他是左右為難，兩面不討好，他既想寫出佛教學的真內容，又怕讓他的教會看了不滿意，所以他只好採取「掘」與「埋」的手法，先把佛教學「掘」起，跟著又把它「埋」掉，可惜他「埋」的很拙劣。如果說個比喻：好像一個幫工的窮孩子，被他的主人授意去偷窺一個富家的金銀珠寶，這些金銀珠寶，的確是讓他窺到了一個外貌，可惜這些寶物不能歸他自己或他的主人所有，沒有辦法，只好在上面撒一泡尿，回頭就向他的主人報告說：「那些東西沒什麼了不起，雖然是寶貝，但卻有著一股尿的臭氣。」

像這種情形，我已看得很多了，但總以為那是可以原諒的宗教之病：第一，基督徒也是凡夫，豈能沒有「我執」？乃至基督教的耶和華上帝的「我執」，似乎比一般凡夫來得更明顯，這在〈創世記〉、〈出埃及記〉、〈利未記〉、〈民數記〉等各篇中表現得最為淋漓盡致！縱然到了《新約》四福音中的耶穌基督，這個「我執」的心理狀態，還是非常的強烈，所以值得諒解和同情，正像我們要諒解和同情我們自己的同道一樣。第二，基督教的原則或本質，就是一個獨斷式的宗教，就是一個一元論的二分法的宗教，別說他們對於異教不能容忍，就是對於門內的兄弟（新舊各派）之間，同樣不能容忍；縱然是上帝對於子民，同為他所創造的子民，同為信了他的子民，同為被他召去了的子民，還不能得到同樣的待遇，而要說：「因為被召的人多，選上的人少。」（〈馬太福音〉第二十章第十六節）當然，這在基督徒是從來不希望讓人家提起的事。所以我們應該諒解他們，並給予充分的同情，不必生此閒氣。

（三）宗教的寬容

誠然，容忍或寬容，也是基督教的基本觀念：「那時彼得進前來，對耶穌說：主啊！我弟兄得罪我，我當饒恕他幾次呢？到七次可以嗎？耶穌說：我對你說，不是到七次，乃是到七十個七次。」（〈馬太福音〉第十八章第二十一、二十二節）可惜的是這個饒怒弟兄七十個七次的教訓，僅在信了「上帝的兒女之間」局部地遵行，乃至同為上帝的信徒，乃要鬥爭屠殺。不過，到了近世以來，「信仰宗教自

由」已成了各文明國憲法的基本精神之一，在西方國家，排斥異教或迫害異教的罪行，已不復聞，尤其在美國，各宗教的信仰，根本受著同等的重視。我曾接觸過的美國軍人和平民，儘管彼此之間的信仰不同，他們卻不會硬向你傳教；他們對於佛教雖未必希望信仰，但卻很感興趣，他們之中凡是階級較高的或知識較深的，甚至坦白地告訴我：「我什麼教會都不信，我只信上帝。」別以為上帝就是耶和華，那才不是，他見我拜佛，也說是拜上帝（God），可知他們是接近於「宗教一元論」的信仰者，因為今日的美國，實際上是在推展著一種「靈的多元主義」（Spiritual Pluralism）的信仰，因為他們相信：「不論它在什麼地方與什麼時候，不論它叫什麼名字，玫瑰花總是一樣的香。」這是什麼？這就是佛教所說的「方便有多門，歸元無二路」，也是中國儒家所說的「道並行而不悖」的思想。所以，近代的英國大哲人羅素及美國大哲人白璧德，對於東方哲學均有著極高敬意，他們對於佛教的敬意，遠在於基督教的情感之上，甚至有人要說：「最瞭解共產主義的人，才最瞭解天主教，所以……羅素先生，可算是其中之一。」（《文星雜誌》七九期）

也許有人以為近代西方所倡行的宗教容忍精神，是根源於《新約》而來，其實錯了。這一寬容精神，是希臘的哲學激發了文藝復興，並由歷代的革命志士們用鮮血換來的；美國的早期白人，就是因了宗教的迫害，而逃到新大陸去拓荒的。可知今日美國的宗教寬容精神，有著他們個別的歷史背景；也許正因為如此，故在隔了一條太平洋的我們這裡的基督徒身上，就缺少這一精神的修養了。因此，羅素先生要說：「現代的基督教徒，視寬容精神為基本教風；事實上，它是一種心氣的產物，那個容人懷疑與詰問絕對真實的心氣。我相信，無論何人，若其不偏不倚的去考察過去的歷史，便將匯歸於這樣的結論：基督教所引起之苦難，較其所防止者為多。」（羅素氏著《不可知論者是什麼》）如果可能的話，讀者們不妨另找羅素的一部《西方哲學史》來看一遍，那將更可瞭解羅素先生的觀點。

（四）愛你的敵人

有人，尤其是基督徒們以為，歷史上教會所造成的災難，是出於教會的人謀不臧，不是基督教本身的污點；但是若能從基督教的本質去看，便可看出這是不攻自破的辯護。雖然耶穌曾說：「你們的仇敵要愛他，恨你們的要待他好。」（〈路加福音〉第六章第二十七節）但是耶穌又說了這樣的話：「凡遵行神旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了。」（〈馬可福音〉第三章第三十五節）這話未必是壞話，如今也有人把它解釋為服從真理便是遵行上帝的旨意；然而，當基督徒們參照《舊約》來用的時候，這就變得可怕了！這點不妨請參閱印順法師的〈上帝愛世人〉（《海潮音》卷四四七期）。因此，基督徒的「愛敵人」，在個人與個人之間，或是可能表現的；若一涉及集團對集團之間，那就無法保持「愛」的氣度了。

他們喜歡把不信基督的人看成魔鬼，他們喜歡運用〈馬可福音〉第三章第三十五節，把不信基督的人看成不是他們的弟兄姊妹：第一步，他們想盡方法要使你去

信；如你不信，第二步便跟你站在敵對的立場，縱然你是一個好人，他們仍會確信你是不得救的，你是非下煉獄不可的。因為他們有個不可破的觀念，認為你有罪，你有屬於人類的第一對祖先亞當和夏娃吃了禁果所遺傳下來的罪。試想想看，他們那些「得救」了的人，怎能和你們這班罪人論交情呢？可是，如果反省一下，他們自己也承認自己尚是罪人，如果不被上帝選上，到頭來——末日審判時，他們還不同樣要跟不信基督的人一樣！請記住：「被召的人多，選上的人少」！

當然，我不是一個反基督的人，我能承認並願接受《新約》、《舊約》中的若干觀念和教訓；雖然我不能接受也不能同意基督教的根本原則。如果基督徒們能夠放棄了那個原則——獨斷性的一元論二分法，基督教的信仰，那是不用批評的，那對人類的影響，將會一改羅素先生所見的歷史，將只有帶來光明而不會引起苦難。我想，我這看法，尚稱公平；因為，這也正是今日的時代所要求的精神。

第二節 今日的宗教之路

（一）死了一次的上帝

雖然，「上帝」之在西方，到了文藝復興之後，由於人們的思想，從中古教會的控制下獲得了自由。大家都不能依賴教會的嚼哺，而可運用各自的頭腦，來思 索一切的問題，所以帶來了科學的飛速進步，使得許多過去都要乞靈於上帝的問 題，皆可由人為的力量來解答；並且也從人為力量的擴充再擴充，逼得上帝退回 了天國，拆穿了《聖經》中的許多神話的謎底，因此，「上帝已經死了」的呼 聲，隨著傳遍了西方。

因此，西方的社會人心，又落入空虛徬徨的歧途，失去了心靈的寄託。不論 如何，基督教會尚能在上帝的名義下，推行有限度的愛；「上帝不能死」的要 求，又跟著來了，這就是今日西方世界所要求的上帝；但他已跟文藝復興之前的 上帝，在作用上或尚略同，在觀念上則已大不相同。今日西方的上帝，絕不是 《新約》、《舊約》中的原貌，甚至也不是今日在東方傳教的教士們所能認識；他雖是從《新約》、《舊約》中流出來的，但他已被近世的觀念，改變了他的性能，在教會中的上帝，不但跟科學分了家，也跟哲學分了家。今日西方上層人士（是指思想的，不是職位的）所要求的上帝卻又跟教會分了家，教會之中縱然有許多是非常可敬的人，卻未必就是認識了上帝的人；真正認識上帝或真正希望接近上帝的人，未必就是教會中的人，甚至是厭惡教會的人。但是，不論他在教會之中或在教會之外，如果他是相信上帝的話，那又無不重視《新約》、《舊約》；因為《新約》、《舊約》的記載，雖有許多的不可取處，然在《新約》、《舊約》中，確也有其若干倫理方面的功能。

若要說一個比喻，今日西方上層人士心目中的上帝，像一副吊掛在兩棵大樹蔭下的涼床，一頭繫在哲學的樹幹上，另一頭繫在科學的樹幹上，上帝聯繫在哲學與科學的中間，他本身不是哲學也不是科學，卻不使他違背哲學與科學的原則；他能供給現實的人生，躺在他的懷中，得著心靈的慰藉，正像在大熱天裡，讓你躺在大樹蔭下的涼床上，吹風納涼一樣。像這樣的上帝觀，對於大多數的東方人而言，尚未懂得，當然也不易諒解，對於在中國的傳教士——牧師及神父，當然也很陌生。

事實上，今日西方有句口號：「二十世紀是實存主義的時代」，今日的美國，實存主義已抓住了多數大學青年及知識分子的心，他們根本不再進教堂，對於上帝，乃是採取否定的態度。

（二）競技場中的選手

我始終相信，打倒他人，並不等於成全自己，吃掉他人，自己的體重也不等於兩人體重的相加；唯有扶助他人，才是真正的成全了自己，唯有救活了他人，才能發揮互助合作的兩人相加的功能。所以，我以為宗教間的相互排斥，乃是愚蠢的行為。事實上，除了自己甘願倒下，誰也不可能打倒誰的，否則，即或一時被人打倒，也將再度站立起來。

所以，今日的基督徒們，如果尚有一些遠見，應該盡其最大的努力，宣揚基督的「愛」，不要再把佛教當成了眼中釘；佛教不是基督教的敵人而是朋友。佛教僅是在宗教競技場中一員優秀的選手，是以發揮自己的力量為目的，不以埋葬異教為目的。佛教也不會搶走基督教的信徒，除非出於基督徒的自覺而來皈依佛教；佛教徒永遠也不會走進基督教堂去拉信徒。當然，如果要消滅佛教而使這個世界全面的基督化，那就無話可說。可是我要再三的提醒基督徒——那些盲目而狂熱的基督徒，獨斷性的宗教策略，早已遭受到歷史的唾棄。

不錯，佛教也在追求一個佛化人間的社會，佛教也在做著宣揚佛化的工作，但在本質上，跟基督教卻有所不同。佛教不以為唯有佛陀說出的才是佛法；佛教承認凡是合乎佛法原則的一切言行，都是佛法；佛陀只是覺悟了佛法，並沒有創造佛法。所以，在佛世的時候，佛嘗採用印度原有宗教觀念的合理部分，作為佛的教訓；佛滅之後，仍有歷代的僧俗弟子繼續不斷地發掘佛法的寶藏，佛教絕不以為非佛說的即完全不是佛法。因此，佛教絕不希望在打倒了一切異己之後才算實現全面的佛化；佛教卻希望運用影響力使得相背者變成相順，使得相順者變成相近，使得相近者變成相同。所以，佛教從不會想到要打倒異教，但卻主張感化異教，比如蓮華生大師到西藏之後，即將西藏的外道「棒教」（Bon-po）化成了佛教的密教。佛教希望利用種種方法來瞭解他人，並使他人來瞭解佛教；瞭解並不等於歸順，最低限度，總可得到若干程度的諒解；諒解彼此的目標雖不盡相同，但在以倫理為基礎的觀點上，必有可通之處。

（三）研究宗教的態度

所以，站在佛教的立場，絕不否定基督教的應有價值。基督教的教化，如果除開它的專斷的唯神觀之外，在倫理的施設方面，佛教是不妨有條件地承認其相當於人乘及天乘的範圍。但願基督教徒們也能學到這樣的態度：強調其倫理方面的，弱化其神化方面的，以俾共同來為人天的福祉而努力。如果有一天，只剩下倫理的基督教，不見了神話的基督教，那才真正是人間的福音，也即是今日的宗教應走之路。

然而，中國的基督教士們，是怎樣的態度呢？我可借用唐君毅先生的一段話，提供他們參考：「在此（香港）之教會與教徒的服務精神，固中國內地所不及，而賴傳教或教會關係來謀生求職的路道，亦特別多，因而使人很難分辨，誰是真正的信徒，誰只是吃教的人。而在宗教徒的相互鬥爭方面，則此地有專收和尚的基督教學院。有專以說服異教徒為己任的牧師或神父；而在此地傳教的西方教士與中國教士，卻很少能瞭解中國文化的。有的傳教士明白的說：中國大陸之被共黨征服，即中國人不信耶穌之故；中國人現在只有向耶穌懺悔，才能得救。……基督教傳入中國後，未聞有一基督教的大思想家，能本基督教觀點，去討論一切人生文化問題。」（《民主評論》卷七二二期〈宗教信仰與現代中國文化〉）

唐君毅先生的這段話，我相信是公正而中肯的，不知基督教的人士們能否省察一下？特別是後面幾句，更該加圈加點！

第三節 香港道風山與「佛教學研究」

（一）基督教的傳教精神

十六世紀以來，大批西方的教士們，抱著探險家的精神，向非洲和亞洲等各地出發，深入每一個角落去宣傳他們由天國帶來的福音。那種不怕艱苦不懼困難的傳教精神，正是基督教的美德之一，也是自從「使徒」傳教以來的傳統美德。

可是很不幸的，文藝復興之前的基督教會，甚至要以迫害自然科學的發明者來維持《聖經》的威嚴，晚近以來，基督教的傳教士們，竟又要藉著自然科學的文明，達成他們傳教的目的。比如基督教在中國的第三期創始人利瑪竇就是藉著萬國輿圖、自鳴鐘、雅琴等作為禮物而覲見了明朝神宗皇帝。利瑪竇對於中國的最大貢獻之一，就是介紹科學。正如王治心先生所說：「明末清初之交，天主教士所以能取得朝廷的信任，而有公開傳道的機會，都是由於他們努力於科學和藝術的介紹。……那些教士不過欲用學術來做傳道的工具，想不到卻因此下了中西學術溝通的種籽。他們在介紹這些學術以外，並且親身幫助明、清兩朝鑄造鎗砲，這原是與

基督教宗旨根本違反的，但是卻因此反而予基督教以良好的機會，不可謂非絕大的僥倖。」（《中國宗教思想史大綱》一八九頁）羅如望與湯瑪諾二人曾為明熹宗對付滿州勢力及白蓮教作亂而鑄造戰砲，湯若望與羅雅各曾為明毅宗製造大砲，南懷仁曾為清聖祖製造鐵砲。雖在他們的《聖經》裡說：「不可殺人，又說凡殺人的，難免受審判。」（〈馬太福音〉第五章第二十一節）；「凡動刀的，必死在刀下。」（〈馬太福音〉第二十六章第五十二節）但是，這些教士們卻如此做了，也許在他們的理由是對的；只要目的是善，惡的手段也可變成為善，為使全中國的億萬人「得救」，協助中國的君主鑄大砲，當然也是可以同情的事了。同時，耶穌也曾如此說過：「人到我這裡來，若不愛我勝過愛自己的父母、妻子、兒女、弟兄、姊妹，和自己的性命，就不能做我的門徒。」（〈路加福音〉第十四章第二十六節）這是一種徹底否定自私「小我」的大醒覺了，為上帝的博愛，應當否定人間的私愛。耶穌又說：「凡不背著自己十字架跟從我的，也不能做我的門徒。」（〈路加福音〉第十四章第二十七節）不過，這是教訓基督徒們犧牲自我的，至於能不能也將此一要求送給非基督徒，「上帝」應該知道！但我不忍相信那也是上帝意志的一部分，正如：「耶和華說：我要將所造的人和走獸，並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅。」（〈創世記〉第六章第七節）然而，基督教是最難研究的宗教，基督教的本質何在，甚至連耶穌自己也很難捉摸；耶穌一邊宣揚寬恕的愛，但在他的血液裡，同時也流著濃厚的不容忍異端的獨斷思想，比如他說：「除非經由我，沒有人能到父（上帝）那裡。」因此便說：「信子（耶穌）的人有永生，不信子的人得不著永生，神的震怒常在他身上。」（〈約翰福音〉第三章第三十六節）於是又說：「你們若不信我是基督，必要死在罪中。」（〈約翰福音〉第八章第二十四節）所以，基督徒以為「異教徒」是千該萬死的心理是不足為奇的。

（二）傳教方法與物質文明

實際上，近代的中國，能夠接觸到近代的物質文明的賜予，除了「感謝」西方列強帝國的兵艦大砲，也要「感謝」那些乘在砲彈頭上冒險飛來的傳教士們，他們甚至把西方的恩物，帶進了中國的每一個角落；遺憾的是中國的人民不太懂得上帝式的愛，所以，接受了教士們帶來的現代文明，卻沒有打內心起去領受神的洗禮。正像蔣夢麟先生所說的一段話：「傳教士們不顧艱難險阻，瘴癘瘟疫，甚至生命危險，遍歷窮鄉僻壤，去拯救不相信上帝的中國人的靈魂。他們足跡所至，隨身攜帶的煤油、洋布、鐘錶、肥皂等等也就到了內地。一般老百姓似乎對這些東西比對福音更感興趣。……傳教士原來的目的是傳佈耶穌基督的福音，結果卻無意中為洋貨開拓了市場。」（《西潮》中文本二六頁）

這對於基督教的傳教士們，是值得同情的，像他們那種為傳教而奉獻出一切的冒險精神，在晚近數百年來的中國佛教徒中，已不多見，所以我也極其敬佩他們。但是，他們無法達成預期的效果，難道說真是中國的人民與「博愛」的「福音」無

緣嗎？或者是中國的人民野蠻落伍到連非洲的黑人還不如嗎？如果真做如此的推論，那你是錯到宇宙的邊緣去了！

那是說：中國跟非洲不一樣，中國已經有了五千年的屬於自己的文化背景，一切的思想、風俗、信仰，都已有了自己的一套，硬要將另外一種迥然不同的信仰，一下子注射進來，自然就會產生抗衡的作用。如果基督教的傳教士們，也能像佛教初傳中國時期的僧人一樣，設法瞭解中國文化，迎合中國文化，進而發展成了中國形態的宗教信仰，那就會受到中國人的歡迎了。然而，雖從明朝的利瑪竇開始，到民國的馬相伯先生，以及以前燕京大學的幾位神學教授，都曾注意到讚揚儒家，並承認基督教徒在中國必須中國化。可是，「中國化」三個字說來容易，做來是多麼的不容易！所謂「化」，必須要使兩股不同的文化產生化合的作用，使化合成為一股新的文化，正像隋唐時代的佛教，天臺、華嚴、禪宗，那才是真正的中國化的宗教。不知是基督教的本質中無能開出新的花朵呢？抑是基督教中沒有這麼一位偉大的人才？所以直到如今，若從唐太宗時傳來的景教算起，基督教在中國業已有了一千三百年的歷史，竟尚未見有一位基督教本位的思想家在中國出現。有些外國來的傳教士，僅以學會了中國方言，穿上了中國的長衫，其實那是中國化得何等的膚淺！像這樣膚淺的傳教士們，要想使得中國全部基督化，是否顯得幼稚了些？

（三）對佛教工作的基督教士

同樣的，要想使得佛教轉變成為基督教，也必須先從根本的思想基礎下工夫；否則，僅僅引誘了幾個根本不知佛教內容為何物的佛教徒去投向基督教，那豈算是基督教征服了佛教？

的確，基督教在中國，總是做些皮相的工作，對中國佛教，也是做的皮相的工作。大約是二十多年前，有一位外國牧師，突然注意到了中國的和尚們，他要對這些和尚做些「牧」與「救」的工作了。首先，他來接近佛教，他住進了佛教大寺院，跟和尚們過著同樣的生活，上殿、過堂、出坡、參禪。中國的佛教徒，對於外國人的歡迎，正像所有的中國人一樣，並且把他當作居士，最低限度，他的樣子是敬仰佛教的。

誰知道，這位牧師是來「盜寶」的，當他看多了學多了的時候，他的「基督教叢林」，也在香港出現了，那就是「道風山」。他為此事，的確是挖空了心思，想盡了方法，以期投人所好，而收容之、改造之。道風山的由來，據佛教界的傳聞就是如此。（是否有誤，尚請龔牧師指教，因我沒有進過那一所「羊欄」）

只是那位牧師，僅僅收聽了中國舊式佛教之音的最末一個音符，他沒有學到佛教的精髓，所以，當大陸的叢林佛教接近瓦解之際，道風山的確收到了幾隻無知的「羊」。據說那幾隻「羊」也沒有全部安頓下來，有的見情形不對，早已闖「欄」而去，至於到今天，根本不再有和尚進去。為什麼呢？因為他們對時代的觀察上，

根本是患了深度的近視，認為那樣的方式就是中國佛教的本質，其實，他們何嘗明白了佛教！

總算那位外國牧師的心血沒有白費，至少，今天已有一位龔天民接下了他的「一棒」，繼續向著佛教「進軍」。龔牧師是不是道風山「變性」教徒，我不知道，但從他們的文字中透露，他跟道風山的一派，有著很好的友誼，因為他「早歲在香港道風山基督教培靈學院研究基督教」（《佛教學研究》吳恩溥序）。龔牧師是不是從小曾吃過「小和尚」的飯，我也不知道，但他是「出身佛教家庭，對佛教學夙具興趣」（同書吳恩溥序）。又說：「龔天民牧師，幼即潛心佛學」（同書吳明節序）。看來，龔牧師若非當過小和尚，倒是一位生來的佛學天才。我也慶幸佛教裡曾經有過這麼一位小天才，否則基督徒中能進佛教大學的，還有誰呢？但我確信，他雖出身於佛教，當他尚是佛教徒的時候，他對佛教學的內容，根本還一無所知，要不然他又何必再去日本的佛教大學裡做五年的「工作」之後，才能寫出一份「研究報告」——《佛教學研究》。同時，在他這冊長達近十萬字的「研究報告」中，除了翻譯、抄襲中日文著作之外，對於原本的大部頭佛典，連引用的能力都沒有。

龔天民來到臺灣之後的數年以來，寫了很多關於佛教的文章，出了好幾冊專門對付佛教的書；這當然是他的教會扶植他去讀佛教大學及大學院的目的，但他學的是一套，寫的則是另一套。《佛教學研究》乃是他此類著作的代表性的第一種，那裡面把佛教破壞歪曲得如何，到下一章中告訴你罷！

第二章 牧師及神父的「佛教學」

第一節 佛教的無神論是什麼?

（一）無神與有神的佛教

佛教是無神論的宗教，這在略具哲學知識的人，都能指出佛教的無神是「無」的什麼「神」。那是由於佛陀悟得了萬法因緣生、萬法因緣滅的道理之後，否定了梵天創造萬物的觀念，那就是否定有一個「外宇宙」或「內宇宙」的「萬能」的「全知」的創造神或主宰神。對基督教而言，佛教只承認耶穌也許是菩薩的化身，但不承認他們的耶和華上帝是「自有永恆的」，這就是佛教的無神論。如果一定要佛教承認耶穌是神的化身——「道成肉身」，那也可以，佛教可以承認耶穌是天神的化身，但是這絕不是外宇宙的「第一因」的主宰神或創造神，而是天界的一個眾生。佛教所否定的神，和所承認的神，根本是兩回事；佛教所承認的神，不過是六

道眾生之一，有鬼中的神、畜中的神、天上的神（此請參閱拙著《學佛知津》的〈神鬼的種類〉），雖然他們的福報大些，威力猛些，但仍是眾生。這在基督教看來，是「魔鬼」而不是「神」。

佛教對於鬼神的承認，是承認眾生類別的存在，不是承認神對我們有「權威」；縱然承認神對人間禍福的參與，也是出於各人善惡行為的感召。所以，佛教的無神與有神，此神不是彼神，不能張冠李戴。

然而，自命為研究佛教出身的龔天民，硬是把它炒在一隻碗裡咀嚼它們了（《佛教學研究》二六、二八、四二、七〇、九八、一七四頁）。他一而再地強調佛教信仰的矛盾，認為佛教既主張無神，又要相信神鬼的存在。不過，他有一個最大的目的，那就是抓住這個「無神」作為把柄。第一，否定佛陀的宗教性；第二，否定佛教信仰的價值性；第三，肯定佛教內在的矛盾性。在他以為，佛教既主張無神，佛陀當然不是神而僅是一個人；既然同樣是個人，他就不可能產生神的作用；既無神的作用，也就沒有了宗教的作用（基督徒始終不會承認除了神還有別的可信仰，乃至以為釋迦、蘇格拉底、孔子等人，也不過是些「假先知」而已，末日來到時，他們是要被扔到火湖中永遠受刑的）。因為佛教無神，禮佛敬佛，就等於自討苦吃。因為佛不是神，那裡還有靈感可言？既無靈感而又禮敬，豈不矛盾？他雖沒有明白地分條標出，但在該書的態度，已經非常明白。

（二）神通的問題

龔牧師的這套邏輯，可謂「高明」極了，但我真不明白，他既研究佛教，為什麼不以佛教的理論來看佛教，而要用他的基督教的偏見來衡量佛教？也許這是出於他不得已的職業上的苦衷罷？所以，基於他的立場，又把佛教所說的神通問題，也「輕而易舉」地否定了，他說：「筆者以為六神通的思想乃釋迦以後的東西，因為佛陀本人根本否認神蹟的奇事。如佛陀真的說過這些道理，那可能僅是一種譬喻而已。」（四五頁）

其實，在原始佛典中，說到神通的太多，佛雖不許弟子們無故現神通，卻常令弟子們適時現神通。

在基督徒的觀念中，「宗教經驗」的所謂「神契」，只許基督教有，別的宗教便不准有。如果要請基督徒們舉出神祕效驗來看，他們便說耶穌曾有許多的神蹟，耶穌以後就沒有了。於是，又會引用耶穌的話告訴你：「這世代是一個邪惡的世代，他們求看神蹟，除了約拿的神蹟以外，再沒有神蹟給他們看。」（〈路加福音〉第十一章第二十九節）這真是一個滑稽的方法。

事實上，如果龔牧師真的研究了佛教或真的研究了印度的宗教，或者真的研究了宗教這一門學問，他就不致毫無根據地否定了佛教的神通的真實性。因為神通是

從禪定的修得（如人），或由果報的生得（如天、神、鬼）。天、神、鬼是生來就有神通的，人則賴於禪定的工夫而得，這在世間各宗教，凡是持久做了祈禱、禮拜、稱念、經行、靜坐等的工夫之後，往往多少會得到若干宗教經驗——超常的經驗。佛教承認外道凡夫能得前五通，唯有出世聖人得第六通。佛教雖不承認基督教的上帝是創造神，但不否定他們真有一個所信的天神。四福音中所載耶穌的各項神蹟，佛教在原則上也能夠承認。不知龔牧師是根據什麼（自然是偏見），要否定佛教的宗教經驗——神通。其實，這種武斷的手法，又是何等的笨拙，真像自己把眼睛蒙住了，撞上了人家，反而指摘人家都是盲目的傢伙。

（三）神識的問題

我們再說到無神的問題。佛教的無神，並未否定眾生的神識——生命主體的存在，從最下等的至最高級的，凡是有情的眾生，都是一樣。其實基督教不承認生死輪迴之說，但也並不否定「靈魂」這樣東西。因為上天堂下地獄，都還要派到「靈魂」的用途。那麼，佛教的「神識」之說，原則上與基督教相近，不過佛教的神識是能因了善惡業力增長與消滅而使他在六道之中上下浮沈，一旦業障消盡，便是超凡入聖，脫離了生死的束縛。生死業力的束縛越輕，他的靈智越明，一旦脫離了生死，他的靈智——能力所達的範圍，也就廣大、高深而不同凡響。所以，佛教的無神論，絕不能張冠李戴地把它解釋成為「斷滅論」。禮敬佛菩薩之能夠有感應，就是由於佛菩薩的悲願力是超越生死界的，充遍宇宙界的，瀰漫眾生界的。這在《地藏經》、《藥師經》及《法華經》的〈普門品〉等，介紹得非常明白，所以有「千處祈求千處應」、「千江水映千江月」的功能，這跟佛教的無神論，根本是風馬牛不相及的事。

龔牧師的用心良苦，值得同情，奈何他白費了心血，如果他真的是基督徒，他是在「不做假見證」的一條誡上跌倒了。因他看了這幾年的佛書，不至於連這點分別也摸不清的。所以我盼望他能及時再站起來，不要一直在這條誡上跌倒下去，否則，基督教相信：「在一條上跌倒，就等於全部跌倒」的！但我多麼地希望龔牧師能進入天堂，與上帝「一同做王一千年」。（〈啟示錄〉第二十章第四節）

龔牧師，經常用「筆者以為」四字來發表他的高論，但又不能拿出證據來。他是根據些什麼樣的資料，出於那些典籍，用什麼樣的參證方法而得到他的結論？似乎他就跟他所信的上帝一樣，自信、自負，他有這樣論斷的「權威」。

龔牧師挖空了心思，要把佛陀變成普通的人、變成一個哲學家，而不是宗教信仰的對象。他說佛陀之受「崇拜者予以神格化」是在佛陀死去以後的事（二四頁）。這一點，似乎被他說對了，因為佛陀根本否定創造神，當然也不欲說他自己是神的兒子——道成肉身，也不是神的代言人——先知，佛陀乃是人間的大覺者；佛陀不是民族的保護神（如耶和華是猶太族的保護神），佛陀也不將自己神祕化

（如耶穌說他是神之子又是神的本身——矛盾的聖父、聖子、聖靈的三位一體論，是耶教永遠解釋不清的問題），佛陀卻是人天的大導師，他雖不能改變眾生的業報，但卻能夠教導眾生自己改變業報。所以佛教在原則上是以佛說的法——離苦得樂解脫生死的方法，為最重要。但是，法由佛悟、佛說，而再由僧傳流。因此，佛、法、僧，稱為三寶。三寶就是佛教的信仰中心，人之恭敬供養三寶，是出於感恩的心情，並不是要求三寶來代替自己「贖罪」。這是屬於自力的信仰。

（四）自力信仰與他力接引

自力的信仰，必須仰賴他力——佛菩薩願力的接引，正像溺水者與救溺者的關係一樣，如果兩者之間的溺水者是存心自殺，救溺者縱然把他救起，他終究還是要自殺。如果溺者拼命呼救，但無善泳的人救他，他也必將淹死。因此，佛教對於佛力加被的信念，在佛陀的當世，就已流行。學者均承認《阿含經》聖典是佛教保存原始教訓最近逼真的聖典，然在《阿含經》中的佛力加被的信念，就有好多的記載：向佛走去一步，也有無量功德（《雜阿含經》卷二二第五九二經）；承事禮佛有五種功德（《增一阿含經》卷二四〈善聚品〉之三）；被迫供佛也能六十劫不墮惡趣（《增一阿含經》卷二七〈邪聚品〉之七）；供佛可以禳除疫癘（《增一阿含經》卷三二〈力品〉之二）；念三寶可以除恐怖（《雜阿含經》卷三五第九八〇經及九八一經，《增壹阿含經》卷一四〈高幢品〉之一）。有一位婆羅門女經常向著佛所住的方向合掌念佛（《雜阿含經》卷四二第一一五八經），又有規定六念——佛、法、僧、戒、施、諸天等（《雜阿含經》卷三三第九三一經），再有加上念休息、安般、身非常、死，而成為修十念的（《增一阿含經》卷一〈十念品〉）。佛命弟子們供養舍利弗及目犍連的舍利（《增一阿含經》卷一八〈四意斷品〉之九）。

從這些證據上看，對佛陀的他力加被的信念，能夠說是在佛滅之後才形成的嗎？

其實，像這種宗教信念的問題，以一個反宗教的唯物論者來否定，那是可以同情的；以一個神教徒來否定它，就顯得不夠聰明了。因為佛陀究竟尚是歷史上的事實，耶教的上帝，到底該用什麼樣的方法來證明「神」的確是「全知全能」的「萬王之王」呢？只顧否定佛教，就不自己反照一下，那豈不是應了耶穌說的話嗎：「你們這瞎眼領路的，蠓蟲你們就濾出來，駱駝你們倒吞下去。」（〈馬太福音〉第二十三章第二十四節）當然囉，龔牧師在日本已經找到了這樣的根據：「漢譯之四《阿含經》，並非就是釋迦所說的教法。」（三四頁）

第二節 大小乘佛經都是非佛說的嗎？

龔天民以為佛經不是佛說的，佛經都是佛滅之後的產物，大乘經非佛說，小乘經也非佛說，佛教的典籍是偽造的，不是真的。

這是龔牧師研究佛教學的又一傑作，而且沾沾自喜，他認為，這一下可把佛教完全否定了。因為佛教信仰，佛教的經典卻不是出於佛說，中國的和尚硬把偽經當真經，硬是執迷不悟！唯有他是在日本「研究」到了佛經非佛說的「心得」。於是，他便一次又一次地把「偽經」、「偽書」的問題，出現在他的「研究」之中（三二、三三、三四、三五、三六、四六、四七、六九、七三、七四、七五、八二、八八、一〇三、一〇八、一三四、一三七頁）。

（一）大乘非佛說的嗎?

在龔牧師的想像中，發現了佛經不是佛說，該是佛教垮臺的信號了。事實上，他又估計錯了。因為「大乘非佛說」或「大乘是魔說」的口號，初是出於佛教的內部——小乘教的態度，而且為時已經久遠。中國佛教對此早已知道，但卻絲毫不受影響。縱然今日的日本，主張大乘非佛說乃至小乘《阿含經》也是非佛說的人，並不即是外道，倒是佛教徒的研究結果。但是，這在基督徒是不易瞭解的。佛教徒何以要跟自己的信仰過不去，要揭穿自己的底牌！龔牧師說：「大多日本僧侶都是『大乘非佛說』的信徒。」（三六頁）事實上，在我們中國，也有許多人是「大乘非佛說」的信徒。只要他是尊重歷史知識的人，只要他是瞭解佛教思想發展變遷的人，他都會承認這是歷史的事實。《阿含經》非佛說，在中國雖未見有文字做明確的檢討，但在《海潮音》刊出的文章之中，也常常透露出這樣的消息，連我本人，也早就相信佛經並非全由佛說。因為佛經的內容，是由五種身分說的：佛說、佛弟子說、天仙說、神鬼說、變化說，這在佛經中表現得清清楚楚，龔牧師也引徵了善導大師的話說明了這一點（六九—七〇頁）。

佛教是崇尚理性的宗教，對宗教的信仰，絕不希望你來盲目接受，黑的就是黑的，白的就是白的，如果不分青紅皂白的一味信仰下去，那便是迷信。因此，日本也好，中國也好，雖知「大乘非佛說」是事實，日本及中國的佛教徒，卻都是大乘佛教的信徒，而且對於大乘的教義，堅信不移，發揚光大，這是什麼道理？龔牧師可能感到迷惑了。

問題是龔牧師只強調「非佛說」之一面，而不明白「是佛法」的另一面。佛教主張「依法不依人」的精神，基督徒們永遠無從想像。佛教相信：非佛說的未必就不是佛法（如弟子等說的），佛法也未必全由佛的口舌來說（如佛的放光、神變、舉手、投足、看護病人等）。因此，佛的生活、佛的言教，以及經過了佛所印可的弟子們的對話，也都成了佛法，這在律部及阿含部中，隨處可以見到。

（二）大小乘經是佛說的

從大體上說，《阿含經》的教訓，都還保持住接近原始狀態的面貌，但因初期的佛經，多靠口頭傳誦，直到佛滅之後數百年間，才有記錄成文的經典出現。故在師師相傳的過程中，誤傳及失傳的可能是不容懷疑；有的竟把佛滅之後的事也記錄在《阿含經》中，經文開頭仍舊按上「聞如是」的形式，這當不是阿難尊者的口氣。比如《雜阿含經》卷二五第六四〇經所預記的四惡王的事蹟，乃出於阿育王之前的希臘軍人入侵印度的前後，是在佛滅數十至數百年之間，而非經說的一千歲。這分明不是佛說，而是後人附加。至於《雜阿含經》中的〈阿育王傳〉，早經考證，不是原本《雜阿含經》中所有，而是後人插進去的。像如此的經文，當然不是佛說，我們自是欣然承認。但從大體上說，《阿含經》——尤其《雜阿含經》是最可信的佛典，至於一定要把它認為是百分之百的佛口親說，相信是沒有那樣的必要。因為，《阿含經》中，有許多是由弟子們所說的，以及佛世社會僧團生活的記載。為什麼一定要認為佛的口說才是佛法呢？所以，我認為日本學者的認「真」精神是可佩的；他們以歷史進化論的方法研究的成果，也是可敬的。至於龔牧師以為不是佛口親說就不是佛法而是「偽經」，都是他的故意歪曲。

再說到大乘的經典，無疑的，大乘經典成為文字的流傳，乃是佛滅之後五百年的事。那麼，我該是不信大乘佛經的了？那又適巧相反，我是特別重視崇敬大乘經的，我在掩關期間日誦《華嚴經》，並拜《法華經》，這在基督徒是不會瞭解的。

這要討論到大乘經的形式問題和內容問題。從大乘經的形式上說，毫無疑問是印度佛教第二期（第二個五百年）的產品，但是，產在第二期的作品，未必就是第二期時代的元素。正像用今天的語體文寫出周秦的故事，總不能說語體文是現代的，周秦的故事也是現代人的捏造呀！所以，大乘經典的原始資料出於佛陀本懷，那是不用懷疑的。大乘經典的流傳，初期也必是由師師相傳而來，甚至有些定力很高的佛世弟子，在山中一坐數百年，然後再遇到人去求法時，便把他所知的經典傳誦出來。傳說，龍樹入雪山，從老比丘得大乘經，就可說明這一點。

當然，印度第一期（佛後初五百年）的佛教勢力，都在小乘僧團的掌握之下，自由思想並且鼓吹在家菩薩精神的大乘經，不會受到小乘僧團的歡迎。所以近代的太虛大師把它稱為「小行大隱」的時期。大乘經典可能就因此而隱於僧團之外的在家人的口頭傳流。凡是口傳的，絕不能保持原始的面貌，大乘經的內容裡，含有後人的加入及時代思想的成分，當也不必置疑。但是，若要因此而說大乘不可信，那就大錯而特錯，試問：當母親生下你時的你，跟現在的你，仍是一人呢？還是另一人呢？是相同呢？還是不相同呢？你的母親愛護你是愛護的那一個你呢？如果沒有神經錯亂，當然會說：小孩的你和長大的你，都是你母親生下的你，不過長大的你是更堅強、更有智慧、更有作用了；然而，你的血統，絕不會因你長大而就變成另外一個人的。

大乘佛教的可敬可愛，就在它的成長與成熟，所以比小乘的更加可敬可愛。特別經龍樹、無著以及中國歷代諸大師的光大再光大，充實再充實，直到今天乃至永遠的未來，還要繼續光大和充實下去，這就是大乘佛教的精神，這就是「大乘非佛說」的另一面。

（三）是佛說與非佛說

是佛說與非佛說，不是佛教注重的問題；佛教注重的是：是不是合乎佛法的原則？只要合乎佛法，是不是佛說，又有什麼要緊。佛法不是因為佛說而從佛口創造出來，佛法是豎窮三際橫遍十方的，只要能發現它，它就是佛法。佛陀鼓勵弟子們說法（《雜阿含經》卷三八第一〇六九經、卷四一第一一三八經；《增一阿含經》卷二三、卷一〇等），弟子們說法，並不就是背誦佛語；若把各人真實悟得的說出，也就是佛法。所以佛陀嘗說：「我已說之法如爪上塵，未說之法如大地土。」可見，佛教自佛開始，就把佛說與非佛說的問題解決了。如今龔牧師想利用這個問題來否定佛教，豈不白費！他以為這是佛教的弱點，殊不知，這倒是佛教的堅強處；佛教並不將這問題當作城堡來守，他卻費盡了全力攻它，豈不可笑！

關於大乘佛說非佛說的問題，印順法師很有見地，讀者不妨參看一九五〇年十二月正聞學社出版的《大乘是佛說論》一書，那是專題研究，本文不過是針對龔牧師的意見略予疏導而已。

事實上，一書或一思想的價值，絕不能以「偶像」的觀念來判斷它。如要探究宇宙人生的根本所在，那是不妨把一切分別知見的葛藤，一刀揮斷的，中國的禪宗，就有如此的氣魄。佛也好，魔也好，一切都是凡夫的分別知見。當然，我們剛才是從歷史線索上說明佛經的價值與立場，是世間的俗諦而非究竟真理的第一義諦。

若要談到「偽書」，如根據龔牧師的尺度來衡量，世上的偽書可就多了，比如中國的老子《道德經》、希臘的荷馬史詩，乃至英國的莎士比亞的著作，都有問題。因為它們的著作者的身世都很難查考。事實上，儘管著作者的歷史身分有問題，對那些作品的價值，仍然無損分毫。

然而，世界上最可議論的偽書，龔牧師絕不會想到，那倒是基督教的《聖經》。

第三節 佛教的因果律就是定命論嗎?

不論是誰，如果真的研究了佛教，並且懂得了佛教（不一定信仰了佛教），那麼，他對佛教所主張的因果律，便不致於歪曲成了定命論或宿命論。

因為，佛教的因果是通貫過去、現在、未來的，稱為三世因果。從現在世看過去世，過去世有許許多多；從現在世看未來世，未來世有許許多多。如果不出生死，永遠在三世因果的範圍之中。

因與果的關係，正像果木與果實一樣，在結果的時候，已完成了未來種子的因，在下種的時候，已經有了結果的因。我們眾生，一邊在感受果報，同時也在製造業因；業因的果，是在未來的感報，但是，「未來」並不非要等到死了再來，只要從「現在」的一念滑過，便是「未來」的現前。

因此，佛教的三世因果，分過去三世、未來三世，從時間上說，現生也有三世，生命生活，剎那變易，剎那均在做著三世的交替。

所以，佛教主張，過去的業，必定要受報。但在受報之前及受報之時，仍可用新造的業因，去改變原有業報的成分。正像一缸牛奶，經過加工，便可製成為酪；相反地，如將一缸牛奶任意棄之不管，甚至放些毒素進去，那就要臭壞而不能食用了。牛奶的本身沒有增減，只因後來所給予的待遇不同，其結果也就完全不同。

過去的因，加上現在的因，便是當下的果；現在的因，加上未來的因，便是未來的果。不斷地行善，就能使果報不斷地改變品質；不斷地作惡，也能使果報不斷地改善品質，這就是佛教的因果律。所以有人稱之為命運的努力論。鼓勵人人積極地改革自己的命運、改善自己的環境，這便是佛教因果律的目的。

然而不幸得很，那位自以為是「研究」佛教學的龔天民，偏偏要說：「這個前生造業，今世受報的思想，不但阻礙了印度文明的向上，亦延長了中國和日本兩地封建制度的根基。皇帝大臣、富豪劣紳都以為是前生善業所致，今世理應獨裁專制，享福快樂。娼妓乞丐、販夫走卒都被信是前世惡業所致，今世活該吃苦受罪。努力上進有什麼用處呢？」（二九頁）

龔天民硬是把佛教的因果律說成了膚淺的定命論，如果他沒有看過佛書，這是可以原諒的，但他既然是「研究」過佛教的人，這就使人匪夷所思了！

實際上，對歷史文化，龔牧師除了故意裝作懂得「封建制度」是根基於佛教因果業報的思想而外，連「封建制度」這名詞他也沒有弄清。因為，中國的封建制度，始於黃帝，成於周朝，到了秦始皇時，便設郡縣而廢了封建，漢初雖欲封建，然至景帝之後，便已名存實亡，結束了中國的封建制度。所以胡適也說：「封建制度早已在二千年前崩壞了。」（《胡適論學近著》四四二頁）也許龔牧師記錯了歷史，佛教傳入中國，竟是在中國廢除封建制度以後的一、二百年！反看歐洲中古時代的封建制度卻與基督教會狼狽為奸！

再說，「專制獨裁」，好像也不是中國和日本的特產，基督教的教區，乃至連教會的領袖也實行「專制獨裁」，弄得民不聊生，不知那個罪過，是否也跟佛教的因果業報思想有關？

第四節 佛教有了「新戒觀」嗎?

（一）成善止惡的佛教

在我們佛教，「戒」是一種成善止惡的生活規範。不過，佛教既有大小乘的區別，佛戒也有小乘與大乘的差異。然而，小乘戒是大乘戒的基礎，大乘戒是小乘戒的昇拔。所以，不會有人犯了小乘戒而仍可守持大乘戒的。因為小乘戒的範圍是「諸惡莫作」，大乘戒則要另外加上「眾善奉行」。小乘如果不行善，只要守住了六根，便算持戒；大乘則不護六根是犯戒，不度眾生也是犯戒。所以大乘戒的內容是：

1.攝律儀戒——誓持一切淨戒，無一淨戒不持。

2.攝善法戒——誓修一切善法，無一善法不修。

3.攝眾生戒——誓度一切眾生，無一眾生不度。

這是大乘戒的三大綱領，稱為「三聚淨戒」，也就是三大類的清淨大戒。小乘戒僅是大乘戒中的一類「攝律儀戒」。所以大乘戒的精神，要比小乘戒偉大得多。

總之，佛教的戒律，不論小乘戒也好，大乘戒也好，它的目的，是基於出離生死的要求。自求出離（如小乘），自求出離並令他人出離（如大乘）。所以，持戒的本質是自求離欲清淨，並令他人離欲清淨。絕不會有假借持戒之名，反遂縱欲之實的道理，否則那就不是佛教。

可見，遺憾的很，龔牧師就是一位極盡斷章取義並歪曲事實之能事的基督徒。

（二）故意歪曲的誣控

龔天民引用了印順法師《佛法概論》中的幾句話，說是佛教的「新戒觀」，並且大肆渲染，他說：「但想不到如印順法師所說的，居然還有另種解釋戒律的新道理（不單他一人如此看法，許多中國僧侶也有此主張——此係龔氏原案），致令有些或者可以亂用假借慈悲的名義放縱私慾，殺人放火，奸淫偷盜，無所不為！」同時他更借題發揮，說第二次大戰中，日本軍人百分之九十五以上在名義上都是佛教居士，許多和尚都參加戰爭，將中國人殺得血流成河，橫屍遍野。他又舉了一個日本和尚結婚、吃肉、開酒吧，又有一個日本和尚因疑惑妻子與另一僧侶犯奸淫而將她活活殺死。龔牧師以為這都是佛教「新戒觀」下所產生的結果。（六三—六四頁）

我們看了龔牧師的抨擊文字，真有「夾七纏八、不知所云」之感。

現在我們先來考察所謂印順法師的「新戒觀」是什麼？《佛法概論》第二四七頁至二五一頁，介紹大乘菩薩的六度。六度之中的第二「戒度」，他先說如何如何

的要「不」——不得殺、盜、淫、妄。但是他說：「從大智的契合真理，大悲的隨順世間來說，戒律絕非消極的『不』，『不』不可以了事；必須慈悲方便的能殺、能盜、能淫、能妄，才能完滿的實現。」接著敍述，殘害人類的人可以殺，是殺少數而救多數；寧使自己殺人墮地獄，也不忍他人因殺了許多人而墮地獄。如遇有人非法掠奪，菩薩不妨反將奪取，歸還被奪者。為了使他人不受非法的殺害、掠奪、奸淫、欺誑，如非妄語不可時，即不妨妄語。又說：「使他離惡向善，也不妨以悲憫心而與他好合。總之，不得殺、盜、淫、妄，為佛法極嚴格的戒條。甚至說：一念盜心即犯盜戒，一念淫心即犯淫戒，謹嚴到起心動念處。然而為了慈悲的救護，菩薩可以不問所受的戒而殺、盜、淫、妄。」

我們看了如上的說明，是不是能夠看出印順法師是主張「放縱私慾、殺人放火、奸淫偷盜、無所不為」的人呢？中國的歷史上，由佛教僧侶所造成的人類災難，是不是可以找到？那是史實俱在，不容龔牧師歪曲，也不用我多說。至於因了基督教而給人類歷史造成的災難，龔牧師也該坦白承認才對。

印順法師所說的大乘戒，已經非常明白，能殺、能盜、能淫、能妄語，是抱著「入地獄」的犧牲精神去做的，自私的人怎樣也做不到。正像耶穌釘上十字架，那是為了忠於他自己的理想而犧牲——他們說是代人類贖罪。其實耶穌的死，比起蘇格拉底的死，並不更加偉大；但他總算也是一位可敬的殉道者，雖在臨死之時他要埋怨上帝離棄了他。

印順法師沒有說明他的「戒觀」的根據，所以被龔天民誣上一個「新」字。其實一點也不新，在《瑜伽師地論·菩薩戒本》的輕戒第九條之下，就有明文規定：菩薩為了救護眾生的理由，可開七支性罪（殺生、不與取、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語）。但在邪淫條下說明：「出家菩薩，為護聲聞，聖所教誡，令不壞滅，一切不應行非梵行。」（《大正藏》三〇．五一七頁下）同時在〈菩薩戒本〉中，也常說到「若為住持如來聖教」、「若護僧制」，均可不必行，或不得行。小乘聲聞重在護身，大乘菩薩重在護心。

所以印順法師也說到：「一念盜心即犯盜戒，一念淫心即犯淫戒。」不以瞋心殺人，不以貪心奪取，不以欲心行淫，不以癡心妄語，純以慈濟悲憫之心救護有情眾生，便不算犯戒。

（三）挑撥仇恨的宣傳

龔牧師為要達成挑撥仇恨的目的，硬把第二次世界大戰期中，日本人屠殺中國人的事，牽到佛教中來。

不錯，日本的佛教徒很多。日本的「武士道」精神，也有著若干佛教的色彩。日本近哲鈴木大拙也說：日本軍人的勇敢不畏死，與佛教有關（《中國佛教史論

集》二四八頁所引）。據部分西洋人的研究，也說：「日本原為受禪宗哲學影響最普遍的國家，其武士道精神，係以禪理脫胎而來。」（一九五六年三月二十六日《中央日報》東京專訊）蔣夢麟也曾這樣說：「中日戰爭期間，幾乎所有日本士兵身上都帶著佛教或神道的護身符。」（《西潮》一八〇頁）當然囉，這對於龔牧師是最感興趣的事了，因為他說：「日本人在第二次世界大戰中，在亞洲各地的那種如瘋如狂的殺人不眨眼的精神，實導源於武士道而來。想不到中世紀的武家頭目居然利用了禪宗，騙使這些武士為自己拚命而死，還說是什麼超越生死呢！」（一六〇頁）

但是，我們先要明白日本的武士道是什麼？再探究武士道的殺人精神是否跟佛教有關？「武士道」是因日本古代有一種武士階級——職業的軍人所應遵守的美德，以勵忠節、尊名譽為信條。至王朝時代，因重文輕武而武士道一度衰落，到了源賴朝（西元一一八六年）開府於鎌倉起，日本政權落入武人手中，武士道又復抬頭，並且提倡簡易、樸實、廉恥諸美德。至明治維新（西元一八六七年即位）之後，對武士道精神提倡尤力。故而歷次對外戰爭的勝利，日本人常歸功於國民的武士道精神。

源賴朝開府之年，相當中國的南宋孝宗淳熙十三年（西元一一八六年），那時中國的禪宗，已經流進了日本。日本禪宗的臨濟之祖榮西禪師，就是活動在那個時代，並且得到將軍源賴家的崇信，源賴朝所提倡的「簡易、樸實」，正是禪宗的精神。「廉恥」是中國的儒家精神，古代的武士信條「勵忠節、尊名譽」，是日本自己的精神糅和著中國的儒家精神，所以，武士道的精神，確與禪宗有關，卻不是純禪宗的精神，套一句流行語，那是一個混血兒。

說到武士道對外殺人好戰的問題，應該先去明白日本民族文化的特質。誰都知道，在二次大戰之前，縱然是他們的歷史教科書中，也強調著日本開國的神話。他們確信（迷信）大和民族——日本史上的「原日本人」（Proto Japanese），是出於天神的後裔。他們的統治階級，把這種信念利用得非常成功，他們相信他們日本人是世界上最優秀的一支民族。他們也相信天神的照顧永遠是在日本民族的一邊。後來佛教成了日本民間的普遍信仰之後，也就巧妙地假借運用，認為佛菩薩也是站在日本人的一邊。因此，日本的軍人每遇戰爭，總以為天神與菩薩是和他們同在，所以勇氣倍增。這跟西方的以色列人，以為耶和華是他們列祖列宗以來的保護神的信念，可謂非常的相近。真是東方與西方，彼此彼此。

佛教的禪宗，僅為武士的生活下了一服清潔劑，神道的迷信，才是激發武士好戰的興奮劑。這從日本歷史及文化源流上考察之後，已經可以明白。否則，禪宗產生在中國，中國的本土為什麼就沒有發展成為武士道的精神呢？

所以，不知歷史文化的背景，硬把日本發動大戰的罪責加在佛教的頭上，那是有欠公道的，好在龔天民也說到「利用了禪宗」的字眼。被利用是真的，說是佛教幫助日本人殺了中國人，那就是故意栽誣了。

要不然，我也要問：義大利的墨索里尼，德國的希特勒，法西斯或納粹，都發動在耶教的牧區，都是耶穌的信徒。他們驅使人民發動了世界大戰，這個罪責，是否也該加到耶穌的頭上去呢？相信龔牧師是不會願意這麼說的，是嗎？

因此，蔣夢麟也說：「使日本人變為好戰民族的另一重要因素，是他們的一種錯誤信念，他們認為日本是個神聖的國家，係神所締造，而且應該根據神的意志行事，並且征服世界。這種心理是由軍閥御用的歷史家，歪曲史實所造成的。」（《西潮》一八〇頁）

（四）日本和尚不是比丘

再說到日本和尚結婚、吃肉、開酒吧，乃至疑妻不貞而將妻子殺死的事，這是社會問題。如果以為這就是佛教的精神，那麼，我也可以舉出好些神父及牧師等的花邊新聞來的；但那終究是少數的反常現象。凡夫，誰能擔保無過？據我所見有關教士的醜聞就有好多，但我們不該把它當作是代表著耶教的精神；何況日本的「和尚」也不是比丘，他們也根本不以為自己是出家的比丘，而是住廟的在家居士。但是龔牧師也知道俗稱和尚是指的比丘（七六頁），所以他們的性質，跟基督教的牧師相似。日本的佛教教士，娶妻、食肉，也有他們的歷史背景，那是出於政權的壓力所形成，不是佛制的本色。這在龔牧師這樣讀了幾年日本佛教大學的人，應該懂得日本的歷史，不應該再拿它來當作箭靶攻擊，為什麼還要把這個問題大肆渲染而以為是佛教僧侶的榜樣？同時他以為「中國僧侶聽了恐怕要驚為海外奇談了！」（六五頁）事實上，中國僧侶留學日本的，比龔牧師早得太多，中國僧侶知道日本佛教的，也比龔牧師知道得更多。他的「野人頭」豈不是賣錯了時機？

當然，他的主要目的，是為了討好他所屬的教會，所以他的那本《佛教學研究》，主要是給基督徒看的。可惜因他的過分忠於教會，竟又不太忠於學術的態度了！

第五節 清理幾個問題

《佛教學研究》一書的問題是很多的，除了並案處理了以上幾個大問題，還有若干小問題。有些小問題，我不想置評，因為我本無意對這本書置評，否則所費篇幅太多。如果龔天民因此而以為我無能置評，那是他太看得起他自己了。對我而言，龔天民確是一個對手，不過是一個格外值得同情的對手。除非他放棄宗教的偏見，並且繼續認真地向學問中痛下幾年苦工夫，他將來縱然「著作

等身」，也不可能在學術思想界受到重視。當然，我是多麼地希望他能成為中國基督教的奧古斯丁、阿奎那、許萊馬赫、哈哪克、布特曼，或別的什麼馬太和新的齊諾芬。若想「革命」呢，那便是馬丁路德或喀爾文。

現在要清理的是下面的幾個小問題：

（一）觀世音菩薩誰說是女性

龔牧師根據梵文文法的組織，說明梵文「在名詞、代名詞和形容詞中，各有性、數、格的區別。」順便舉出「Avaloki tesvara 觀世音菩薩一名詞在原文是男性。也許因為它是慈悲的象徵，以後逐漸轉變成女性了」（七九頁）。事實上，中國佛典中的觀世音菩薩，是跟文殊、普賢、彌勒、地藏、大勢至等大菩薩是同樣的性別。在《法華經．普門品》的觀世音菩薩三十二身之中，雖有女身，但那是應化身的一部分。觀音的報身是一生補處的等覺菩薩。色界的天人已沒有男女差別，出世的大菩薩，怎麼會是女性？龔天民是從民間的小說故事中，採證觀世音菩薩「以後逐漸轉變為女性了」。可見他讀的佛典之少。

（二）漢譯的經典文義不通嗎？

龔天民在日本學了一些梵文的基本知識，因為他「所畢業的佛教大學則將梵文列為必修科。」（七九頁）於是批評佛經漢譯的意義，並不正確，甚至使人「鬧出許多笑話」。「Bodhi-Sattva中文譯作『覺有情』、『菩薩』或『菩提薩埵』，但按原文可譯作『修道者』……Bhiksu中文音譯成『比丘』（俗稱和尚）。但如能譯作『乞食者』才符合原文意義。再如Acarya一字，中文譯成阿闍梨。但按原文不如譯成『軌範師』來得有意義。」（七六頁），「例如Prajñā-Pāramitā Hr.daya-Sūtram一長句，中文譯成﹁般若波羅蜜多心經﹂。如按照原文……意義看來，此經名不如譯成『智度提要經』或『智度綱要經』等來得符合原文。」（八〇頁）

其實，這又證明龔天民所讀的佛典之少。他有所不知，佛經漢譯的音義，有它的規則所在。他以為用音譯，或各人的譯得不同，就認為譯得不符原文。

要知道，玄奘三藏等的梵、漢文的程度，絕對不致連龔天民的這點知識也及不上的。玄奘對於譯音不譯義的文句，他有五個原則，稱為「五不翻」（《翻譯名義》卷一）。那就是：1.祕密不翻（如咒——咒非無義而是不用譯義，正如基督教用的Amen相似，心到神至就好。龔牧師譏評《心經》的咒語——八〇頁，那麼基督教用的阿門，為什麼就不譏評一下呢），2.含多義不翻（如薄伽梵一語），3.此土無名不翻（如閻浮樹），4.順於古例不翻（如阿耨菩提），5.生善不翻（如般若——其實般若可譯為智慧，但他並不等於俗稱的智慧，為令人生敬，故音譯為般若。我又要試問：Jesus Christ，為什麼不譯作「救濟塗膏者」呢？難道也是沒有譯妥）。

事實上，關於漢譯的梵音梵義，中國佛教中有專門研究論例的著作。比如玄應的《一切經音義》、慧苑的《華嚴音義》、慧琳的《一切經音義》等書。佛經中譯音不譯義的文句，根據近人周法高先生的研究，他說：「其條例相當嚴密。後人據此種華梵對音，除可以還原梵文原名外，更可以考見當時之音韻。西方漢學大師如伯希和、馬伯樂、高本漢等皆曾利用華梵對音，以考明古音。」（《佛教東傳對中國音韻學之影響》）

梵文漢譯之中，有先後譯法不同的，那是由於印度或西域的方言互異所致。同為梵文，所傳地區的不同，也會影響致音義的轉誤。比如「和尚」一詞，在印度俗稱博士為「烏邪」，到了于闐則轉成「和社」或「和闍」（Khosha），到了中國便譯成「和尚」了（《南海寄歸內法傳》及祕藏記本）。關於梵文音義的誤訛，玄奘的《大唐西域記》及義淨的《南海寄歸內法傳》等，也曾提出許多考訂。絕不像龔天民所以為的那樣幼稚可笑。

因為，凡是能懂佛典的佛教徒，對於音譯的文句，也無有不知其義的，並且能知它們的原義有幾種，漢譯有幾種。像龔天民所舉的幾個文句的音義，對我而言，可說早已如數家珍，所以「鬧出許多笑話」的，似乎是龔牧師的「夫子自道」，一知半解，強小知以為大智，反以大智者們是愚癡，豈不好笑！如果我的看法不錯，龔天民的梵文程度，當還無力獨任迻譯經論的工作。

（三）佛教的亡靈追善是不可能的嗎?

龔牧師不知是引徵了什麼典籍而說：「稍有佛學智識的僧侶大都解釋成『此非亡靈追善，乃是藉此安慰尚活著的死者親友』云云。」（九八頁）又說：「如果人做了惡業死去以後，居然能以金錢請僧尼超度，那麼，釋迦牟尼所講的道理全部都被打倒了！」（九九頁）「這是因為佛教乃是徹頭徹尾的無神無鬼論者。」（九八頁）

佛教是不是「徹頭徹尾的無神無鬼論者」？我在前面已經有了疏導。「無神論」——不承認神造萬物，是佛教的基本主張；「無鬼論」的根據何在？就要麻煩龔牧師借他的上帝之力來給佛經重新編造一番了。因為，天、人、阿修羅（神）、鬼、傍生（畜）、地獄，乃是佛教的六道輪迴說的根據，怎麼佛教突然變成「無鬼論」了呢？真是精彩的魔術！

我對佛教的僧尼靠經懺為生活的流弊惡習，早有評論，所以不必辯護。我對有僧侶說追善薦亡是安慰「活著的死者親友」，也不想置評，因為龔牧師沒有指出是那些僧侶說的。或者是像《新約》、《舊約》中的「先知」一樣，是「上帝借著」龔牧師的話說的。

薦亡思想，的確不是佛教的主要思想。但在經律中記載，勸令死者的家屬親友，將死人的財物布施貧窮，供養三寶，用增死者的福業，趨生善道。至於誦經，並不專為薦亡，乃為用作修持，以此修持的功德迴向亡者的福業增長。關於這個問題，請參閱拙著《正信的佛教》第二十及二十一篇，以及《學佛知津》的〈為什麼要做佛事？〉。

如果以為佛教的薦亡無用，基督教的「追思禮拜」又有什麼用？（根據耶教唯信者或可得救的現論。「追思」的確無用）要曉得，宗教的信念，在這方面是相通的。雖然彼此對此信念的解釋不同，又何妨各備一格，並行不悖？我知道，龔牧師的用心良苦，他是要把佛教變成僅是一種學派，而不是宗教，使大家不要以佛教當作宗教來信仰。轉而投向「神」的「權威」之下。但他是多麼的天真！要明白，佛教雖不即是宗教，佛教卻確有宗教的內容。

（四）眾生有沒有佛性

說到佛性，道風山的基督徒，一向主張佛性與上帝是「十分類似」的（一一一頁），六、七年前他們的《景風》雜誌，就曾對此做過闡述。但是，我已為此寫了一篇〈論佛教與基督教的同異〉，把它駁了回去，所以我不想再說什麼。

龔牧師不信眾生皆有佛性，他把眾生有佛性，解成「一隻臭蟲能成佛，一隻猛虎也有佛性，佛與萬物不可區別。」（一一二頁）又說：「如果佛教徒真的以為人和其他禽獸無甚分別，那麼佛教中的所謂某某高僧或某某大德還有什麼價值可言嗎？」（一一三頁）

這個問題，在基督徒看佛教，永遠都做如此的結論，也人人都做如此的結論。因為神教徒們迷信神造人類來管理一切生物，神造萬物是供人享用。如果神教徒們不敢反叛《舊約》的創造神話，他們永遠不敢承認人與動物在本體上的平等性。

他們以為臭蟲可惡而卑微，猛虎殘暴而兇狠，所以不可能與人平等。人，永遠要把其他動物當作沒有「靈」的東西看，永遠不能進入上帝的內面去，所以不承認眾生皆有佛性。

事實上，世上的一切動物，連人在內，從各各的本位上說，根本都是一樣。虎為飢餓而吃人，說牠可惡，人為了飢餓而吃雞鴨豬羊，何嘗是善？如說人是應該如此的，虎又何嘗不是應該如此？因為求生存的理由，彼此一樣。如說人有「靈」而動物無「靈」，然而，演電影的狗明星、馬明星、鳥明星、猩猩明星，牠們的機靈不會亞於一般的人，這又怎麼解釋？否則基督教的「靈」，人類也該沒有——上帝吹了一口氣，所以人有靈，那根本是神話，耶教徒則深信不疑。所以，我曾想到一個名詞：「基督教是內分裂的唯神論」。因他們由人向上看是唯神的，由人向下看

是唯物的，通體的宇宙觀又是唯神的，宇宙的生命觀是對立的，生命的道德觀永遠是矛盾的，一切竟又是唯神安排的。

基督教的觀念，類似婆羅門教的階級，所不同的，基督教以為動物不能進天國，婆羅門教以為賤民不能生梵天。其實，《舊約》中的異民族，都不是耶和華所要拯救的人！

佛教的眾生皆有佛性的思想，確含有若干泛神哲學的思想。然而，泛神哲學中的神，是一個混合融和的狀態。那個神普於一切，而不愛護一切。所以斯賓諾莎的哲學，人應愛神，卻不能要求神來愛人。佛性不然，佛性是遍在於一切的本性，人要覺悟之後，始能認知佛性並與佛性相通消息。如不覺悟，雖有佛性，也等於尚未開採的礦藏。覺悟之後，稱為見性。見了性的眾生，能與遍在的佛性相通消息；那是找到了自己，但卻並未將自己失落，所以跟泛神哲學是不相同的。

佛性的平等，也只是基本理體的平等；眾生的基本理體一律平等。但是，正像人權的平等，只是人與人的基本權利平等，不是把人的俊醜、高矮、男女、老幼、智慧、良莠等分別一律剷平，否則就是假平等而不是真平等。真平等是立足點上的平等，不是沒有上下尊卑賢愚不肖之分的平等，而是基於同樣立足點上而可自由發展的平等。

佛教的眾生皆有佛性，是從基本上著眼，不是從發展上著眼。佛教主張一切眾生皆有佛性，並沒有說眾生就是究竟的佛。眾生皆可成佛，是要使眾生逐級上升之後成佛。由下級的轉生為高級的，一一向上，再由人間的人身而進入解脫，達於成佛。

龔天民信基督教，我不反對，他研究佛教，我很歡迎，但他歪曲佛教，則感到遺憾！佛教的思想非常精密，對於一個基本的立論，經過數千年的組織闡揚，絕不會是信口開河的亂說一通。憑龔牧師的這些偏見，充其量只能使他自己高興而已。他又說：「也沒聽說有比丘來對螞蟻蒼蠅或樹木花草開過佈教大會。」（一一七頁）然而，他就不知道「生公說法，頑石點頭」的記載。

（五）中國的佛教全被否定了嗎?

龔牧師對於中國的佛教，已經盡了「否定」的能事。他以時代佛教的研究精神，否定了中國的傳統佛教；以神鬼信仰的指責，否定了密宗；以誦經拜懺的生活形態，否定了中國的僧侶；以學術的研究發明，否定了淨土宗；以淨土宗的立場，否定了禪宗；以大乘非佛說，否定了大乘佛教；以阿含非佛說，否定了小乘佛教。這在他的「研究」的「導言」之中，就已告訴了讀者。有了這一連串的「否定」的「成績」，無怪乎他要洋洋得意了。

對於大小乘非佛說的問題，我在前面已經說明。中國的佛教在研究方面落在日本之後，我是承認，但不等於中國無人研究，更不等於中國的佛教就沒有價值。密宗是否毫無信仰的價值，沒有真的研究過密宗的人，根本無資格評論。專以誦經拜懺為生活的僧侶問題，我希望佛教徒們警覺起來。從淨土三經的成立史實的考察，我尊重學術上的發明；但如說是淨土宗就因此而不足信仰，那是太武斷的。淨土的信仰，也不即等於彌陀淨土。太虛大師曾說：「淨土是大小共被。」只要是佛教，無不信有淨土的設施。在中國佛教史上，歷代各宗的大師們，幾乎均有他們的淨土觀及淨土的分類法；縱然是禪宗的六祖大師也主張有彌陀，雖然是唯心淨土、自性彌陀。

阿彌陀佛的信仰，至少在龍樹大師以前，已在印度流行，所以《華嚴經》中說到阿彌陀佛。龍樹大師造的《十住毘婆沙論》，也特別在第五卷〈易行品〉中以三十二行偈，讚歎彌陀淨土；他雖普讚十方佛，但卻特別讚歎彌陀佛。

事實上，不論彌陀淨土如何解釋，修持淨土法門的宗教經驗之多，恐怕無有一宗比得上的。感應靈異的事實，不容我們否定它的宗教價值。如果說是迷信，淨土宗卻確有它的理論根據；至少，念佛能得三昧，三昧可感神異。許多淨土宗的經驗，在基督教中根本無法找到相等的效應。如說阿彌陀佛不曾在我們這個世界的歷史上出現，就不足信仰，耶和華的身世，豈不更加渺茫？當然，信仰阿彌陀佛的信念，跟史實的考察可以不相衝突，一是宗教的，一是學術的。學術的探究總屬形而下的有限，宗教的理境乃是形而上的無限，所以，信仰彌陀淨土之有，但也不必反對人家說彌陀史實之無。

龔天民引了一位禪僧的話，說虛雲和尚反對《印光大師文鈔》，反對口念佛號（一四八頁）。我不知虛雲和尚曾否真的如此說過，但是，自從永明延壽禪師以下的禪僧，多念阿彌陀佛，禪淨雙修，乃是北宋以後的佛教風尚。偏重與偏輕，自所難免。不過那位文字被引的禪僧，說話欠考慮，說什麼「淨宗人雖多，成功的卻很少，禪宗人少而得益頗多呢」。龔牧師善於斷章取義，曲解文義，更是一等。他把《阿彌陀經》的：「舍利弗！當知我於五濁惡世，行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難。」解釋為：「換言之，釋迦行了念佛而才成道的。」（一四七頁）他故意要把連貫著的上面一句忽略，因為上一句是：「釋迦牟尼佛能為甚難希有之事，能於娑婆國土，五濁惡世：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生說是一切世間難信之法。」《阿彌陀經》是說釋尊向一切世間說此淨土的難信之法，是行的難事；何曾說釋尊自己是由念佛而成道的呢？

龔牧師又引用了印光大師的話批評禪宗（一五八—一五九頁），印光大師高揚淨土是事實，若如龔牧師說的：「禪宗的冤家對頭，可說便是同為佛門弟子的淨土教徒了。」那就錯了。印光大師寫信給高邵麟居士，雖說：「凡禪宗典章概勿研

究，以禪宗意在言外，若按文解義，則錯會佛法，以善因而招惡果。」這是說禪宗的文字，都是言外之音，如不能深契禪理的人，往往錯會了文中之義，所以不要研究它。因此印光大師與陳錫周的信中便說：「而末世之中人根陋劣，知識鮮少，（於禪宗）悟者尚難其人，何況實證。」這幾句話，均被龔牧師引上了，然而從那兒看出印光大師在否定禪宗來了？只怪龔天民自己把它們歪曲錯會了！

龔牧師又說：「由於禪宗太注重坐禪的活動，故此歐美的不少學者以為禪宗道場只是一種修心養性的團體罷了。」（一五八頁）這又被他說反了。禪宗「修心養性」是對的，不過禪宗的本質，跟坐禪是兩回事。中國的禪宗要求，是重在悟性，而不重坐禪，日常生活，挑水擔柴，吃飯睏覺，都是禪宗的用工夫處。稍知禪宗意趣的人即能道出這樣的看法。

總之，龔牧師是從日本佛教的一些近代著作中，得到了一些佛學的知識，又在中國的佛教近人著作中找了一些片斷，戴上一付彩色（神）的眼鏡，加上他的歪曲技巧，就寫成了這麼一本《佛教學研究》。我還能對這麼一本書說些什麼呢？總算我沒有涵養，已為此書做了如上的一些疏導。

（六）後記

本章在《海潮音》刊出時的題目是「龔天民牧師送給佛教的『研究』」，現因加了後面有關杜而未的一節，所以更改了它的名。

龔天民在一九六三年，僅僅知道我已見到了他為破佛而寫的書，他就感到「快樂」（《基督教研究》季刊一卷二期），同時巴望我能重視他的「傑作」而予反駁。

基督徒們似乎都是如此的，一九六二年，天主教的杜而未，寫了一連串的破佛文章在他們的《恆毅》雜誌上發表，因不見佛教的反應，便著文挑戰，要「佛教徒們寫寫吧！」耶和華在無聊時，專找仇敵並製造出仇敵來讓他自己攻擊消遣（如《舊約》所記載的），基督教士們可謂是耶和華的忠實信徒了。

然而，當本書在《海潮音》僅刊到兩期，龔天民就急著向我恫嚇了，他說：如果我再寫下去，就有基督徒要用我過去批評佛教的文章做資料，來揭佛教的「內幕」了（《天僑週刊》二〇八期）。實際上我的文章既是公開發表的，豈能稱為「內幕」？當我連載到第二次時，他又沈不住氣了。他說他「都看到了，等全部登完後，有空時一定答覆。」（《天僑週刊》二一五期）但是，當本章駁斥他的部分全部刊畢時，他卻花槍一掉：「現在本人已經決定，從今天起，凡佛教徒對本人文章的任何反駁攻擊，將一概置之不理，不予答覆一字。」無理可辯了，他便搬出了：「好在我國憲法第十一條明文規定：人民有言論、講學、著作及出版之自由。」（《天僑週刊》二二六期）他以破壞佛教為憲法所賦予的「自由」，卻以佛

教徒對他的申辯為「逼迫」（《答妙貞十問》二版自序）。基督教士的態度如此，本不足為奇，如果我們研究了基督教的本質為何物之後，就不難理解他們何以會有如此的態度了，這正是本書希望約略告訴你一點的消息。

因為龔牧師沒有對本章提出異議，我仍有權處置我自己的作品，故在本書出版時，已有若干刪改和濃縮；同時，為了表明本章所引龔某文字的出處，均用頁碼標明《佛教學研究》那本書的頁數。

第六節 天主教的月神杜而未

（一）佛教絕不是月神話

這一節，在初稿本書時，沒有計畫列入，本書初稿完成時，杜而未的《揭示佛經原義》尚未出版，而他第一本反佛教的月神書《佛教原義發明》以及在天主教《恆毅》雜誌上發表的月神文字，已有印順法師在《海潮音》四四卷三及四期上，以「東方淨土發微」為題，做了一萬三、四千字的反駁，列舉佛教的虛空喻，從正面否定杜說。杜而未所用的語源學，僅能說明語義的因時而變化，即使「涅槃」之語源，與月亮有關，亦不足以為佛說之涅槃為月亮。那是一篇很有分量的論著。此外也有明本扁舟法師，在《中國佛教》雜誌上做了「反駁」。

總之，杜而未神父是用語源學及神話學的知識，加上他的天主教教士所特有的偏見，把佛教羅織成為「月神話」。他既不以佛教為宗教，也不以佛教為可資信賴的哲學，他的目的是很明白的。可惜他要一手遮掩了天下學者的耳目，該是想得多麼的順利！

因此，當我在《海潮音》月刊連載了本書的前半部時，就有人希望我對《揭示佛經原義》這本書，也說幾句話，所以在計畫出版之前，臨時加插了這一節。

杜而未這個人，已在這本書第一章第一節中做了介紹，所以他是一位已經「出名」的天主教士。

（二）月神的迷宮與魔術

至於我稱杜而未為月神，是有根據的，因為他是月神的專家，幾乎也像是月神的化身，他所發表的文章，也多是談月神，可謂物以類聚，也可謂不甘孤獨，所以站在他月神的立場，總希望他所見到的都是他自己的族類，至少也希望人家都能類似他的族類。杜而未雖然以信仰基督耶穌的天主為職業，他的腦海裡卻裝滿了月神的影子及月神的「崇拜」，他把中國的道教化為月神，把龍化為月神，把印度的宗

教化為月神，把東方的許多傳說及記載化為月神，當然，佛教也就順理成章地被他化為月神了。

杜而未是值得基督徒們「佩服」的，他所讀的書，要比龔天民多上好幾倍，此所以他比龔天民更值得基督徒的佩服。但是非常的可惜，杜而未的虛心，卻比龔天民還少了好幾倍，所以他的文章比龔天民的更加使人啼笑皆非。

杜而未是一位標準的蛀書蟲；不過比蛀書蟲多了一項善於曲解的技能，他的曲解技能，比起龔天民，又要高明一些，至少，他能抄摘大堆大堆的資料，然後分類歸納，像百衲衣似地連在一塊，把它們變化成為他所希望的月神。他不是消化資料，是將資料投進他預先布置好了的那個月神格局的「迷宮」，所以他的這種手法，頓能使人產生「好像正是如此」的錯覺，如果沒有研究過佛教的人，見到他所「採徵」的那許多資料，就會容易被他的迷宮所迷，而會以為佛教是「月神話的演義」了。所以杜而未不愧是教授「人類文化史」，也是創造「人類文化史」（掌摑學生）的一位天主教的教士。

我說杜神父布置的「迷宮」，也是有根據的，那就是他先對月亮的陰、明、晦、圓、缺、光、出、沒、上弦、下弦、朔望、質量、顏色、形狀、季候、巡循、方位、時日的數字、字根字義的演化，種種有關月亮的傳說和神話，蒐集起來，擺出月神話的格局，織成一幅迷宮式的網，凡是與這些月的因素相似或接近的東西，都被杜而未用這座迷宮來一網打盡，最妙的是他想像力的「驚人」，如果實在與這些月的因素拉不上關係時，他就玩弄玄學了，擺出了推論的姿態，推演再推演，間接又間接地把它們拉向月神杜而未，使之變為月神的一部分。如果推演的方法也用不上時，他就自我安慰地自圓其說：「可以互混，是神話之常事。」（《揭示佛經原義》一二頁）；「年代久遠，神話不能無紊亂之處」（一七頁）；「解釋時年數只差一年時，如八十與七十九、三十五與三十六，皆可通融。」（一八頁）類此者尚多。杜而未最高明的手法是玩弄數字的魔術，數字的魔力也的確大極，加減乘除，左右逢源，從許多的數字中，找出需要的一個數字，實在很容易，何況還可用算術級數及幾何級數來製造數字。因此，杜神父從佛經的原始資料中，抄下了大堆大堆的數字，分別塞進他預先已經得到了的答案中去。這幾乎是基督徒的通病，他們所謂研究外教，不是先有問題，而是先有答案；他們的所謂研究，只是找著資料去填充他們預先就有了的答案，他們先已布置好了式式樣樣自以為是的答案，得到資料，還愁沒有地方塞嗎？縱然塞不上去，他們也要設法「削足適履」。

（三）不是原義的原義

杜而未神父從沒有想到，他對佛經讀的似多，抄的也似多；但他並不理解佛教，而且故意曲解佛經，比如他說：「如《阿含》、《華嚴》，有如是廣長的篇幅，很古的人類是作不出來的。」從佛經的成立史上考察，他這話只說對了一半，

《華嚴經》的成立，可能是經過較長時間的逐漸增加，至於《阿含經》，《阿含經》分四種，成立的時代也有先後，《阿含經》，根本也不是「廣長的篇幅」，而是經叢或類書的性質，是將許多的短篇記錄彙集，特別是《雜阿含經》，它的成立，也絕不如杜而未所說的：「最早的經典也是滅度後數百年才著成的。」（一七頁）《阿含經》亦是編成而不是著成，初編時的內容也許與我們現存的內容有若干增減出入，但是《阿含經》的成立，不像四福音那樣，由四個人著成，這從印度思想史的進化上可以得到實證。杜神父昧於思想史的考證，一味要把佛教變成月神話，他是夠大膽的，卻是很荒謬的。他一口肯定：「印度人沒有對於古代歷史的記載，後人怎能知道呢？」（一七頁）但他有所不知，近世以來，已從考古學、語言比較學、音韻比較學、宗教文學、民俗文學、歷史文學、外人記載等的資料中，找出了印度宗教哲學史的演變過程，雖然尚不十分明瞭，但對印度佛教的大致演變，均已找出了證據，在這方面的研究，歐洲學者開了頭，日本學者也早已跟進。不幸的是杜神父他太喜歡月神話了，所以他是寧願關起他天主堂的大門來閉門製造「月神話」，既不參考前人已經得到的研究成果，也不做實地實物的虛心考察。不錯，他也引用了法國人及德國人的著作，然而，那些外國學者，所犯的毛病正與杜而未相同：先有了答案，再來找資料的。我想，他們必定也是基督徒，而且比起杜神父更夠「資格」！

杜神父不解佛學名詞的涵義，卻硬要牽強到月神上去，比如佛教所說「五陰」，明明是指的：色、受、想、行、識，這可以解作「五蘊」，是構成眾生世界的五大要素；然而杜而未一定要說「陰為月」（三〇頁），他把五陰的陰當作陰陽的陰了。類此解釋尚多，豈不教人啼笑皆非！

（四）如月豈能即是月

誠然，佛經中用到「月」字的地方，不是沒有，但那均係一種譬喻，一種形容，而不即是月神話，例如佛說佛陀是蘇摩（杜著一再提到他），蘇摩原是一種草名，蘇摩可做酒，所以本是酒神及草神，後因蘇摩之液Indu有月字的涵義，到了後期的《阿闥婆吠陀》中蘇摩就成了月神，佛意是以月表清涼明淨；佛經中以日月並用的形容詞也極多，佛的德號也尚有很多，自稱如月就是月，那僅是杜而未在「神」的降靈之下所得到的啟示而已。例如他舉出《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》一卷：「佛在樹下，大眾圍遶，端嚴而住，如星中月，處淨虛空。」（二二頁）；又引《大方廣如來不思議境界經》一卷：「如來於此，端嚴而坐，大眾環饒，如星中月。」杜氏便說：「說如星中月，尚有古傳真象，實在以佛陀如月。」（二二頁）又引《涅槃經》：「而諸眾生皆謂（皆謂！）如來實般涅槃譬如月沒。」杜而未接著肯定：「要重視當時大家的意思，大家『皆謂……』。大家代表的是古傳」；「見得月沒即涅槃，明若觀火。」（一三一頁）。這很荒唐，以「如月」作喻，就肯定是月嗎？

總之，杜神父彷彿是月神的化身，而且是受了「神」的「天啟」，他要把佛教說成：「受月神話支配而不自知。」（一三〇—一三一頁）並說：「神話包括了佛教，滲透了佛教，沒有神話即沒有佛教。」（四頁）用他編成的那張月神的魔網，變魔術似地把網口撒向佛教，縱然那張魔網那麼小，漏洞又那麼多，但他自以為：「本書的系統要義已為定論，因證據太多也太自然了。」（〈序〉）這是自圓其說的自我陶醉。

我們承認，凡是宗教，無不雜有神話，尤其是傳流越久，所附的神話也越多；但是，從神話的內容，尚可探究到產生該一神話的歷史背景，何況佛經的出現，以及佛經的內容，並非全屬神話的演義。事實上，有許多神話，站在宗教經驗的立場是可以解釋的，也可以接受和承認其實有的，宗教自與科學不同。所以，我們不必否認佛教採用了若干流傳於古代印度的共同傳說；但是，佛教僅是隨俗採用，卻不重視這些，因為，佛陀的人格及其思想的突出，乃有歷史遺跡可考的。如果抹煞了歷史的遺跡以及佛陀的真實性，而一味歪曲解釋成為僅是月神話的演義，那麼，若不是惡意的羅織，便只有基督徒對付異教的存心才會如此。

杜而未果真是以發明學術的心地來發明佛教是月神話的嗎？他說：「尊重佛教」，又說：「更尊重真理」（一八頁）。「真理」兩字在基督徒的習慣用法是指的耶穌天主，服從天主就是「更尊重真理」，天主是誰呢？他是神。基於自己所信的神為立場，而去羅織佛教成為月神——佛教不過信仰月神！如果說它是公義的話，那實在僅僅說明了基督徒對付異端的「公義」。所以我也不想為此多費紙墨。

（五）神教徒的神話

杜而未裝了人類學者的外表，不用人類學的知識來考察一下耶和華的由來，卻以天主教士的存心，專做攻破「異教」的工作。如果他能用同等的精力與存心，研究他自己的神，實在更加有效可觀。

因為，一神教是由多神教蛻化而來，既是神教，豈能與諸神無涉？不過這是基督徒們不願想也不敢想的，事實上卻有許多的資料可供採證。杜而未既是「神」父，並製造了許多月神話，何不也抽空查一查你家那個「神」的家譜呢？

一神教是多神教的蛻化，泛神論是一神教的理性化，無神的佛教是泛神論的積極化。所以，佛教縱然是由神話而來，與神話的距離，至少已較基督教升了兩階。杜神父何以厚此而薄彼，捨己而從他，把自家的那一大套神話裝上了神學的金，化成了十字架及聖母瑪利亞，高高地供在天主堂的山壁上，卻處心積慮地到佛經裡面造出月神話來！

再說一個歷史悠久的佛教，既如杜而未所說，佛教徒自己是「受月神話支配而不自知」的，又說佛教「最早的經典也是（佛）滅度後數百年才著成的」。可是杜

而未在大小乘佛經中所要找的月神話資料，竟又是左右逢源，俯拾即是，而且以為那些歷代「著成」佛經的人，偏偏會想盡方法，要把內容配合到月神話上去。如果這不是杜而未一手編導的魔術，又用什麼話來解釋這樣的安排是可能的呢？

杜神父其人，比較起來總算是好的，至少他比那些不動頭腦就一口認定佛教是害人的邪教的基督徒來，該是高明得多了！雖然，在歐洲，自叔本華以來，許多研究梵文、巴利文及漢文、藏文佛典的學者們，所持的研究態度，完全與杜而未不同；誰是為學術的發明而研究佛教，誰是為「神」的使命而破壞佛教，豈非「明若觀火」。

（六）後記

當本節文字在《覺世》旬刊三一五號刊出之後的十七天，杜而未即在他們一九六六年二月二十七日出版的《善導週刊》上刊出了一篇千把字的文字，說我不敢深入他所製造的神話內容。其實，我已把他的底牌揭穿，指出了他的手法及目的，還要我如何的深入？他想也把我引入他所布設的迷宮，到他的迷宮裡和他較量，他的如意算盤，卻是打錯了對象。

龔天民本來也不同意杜而未把佛教羅織成為月神話的（見其〈致扁舟法師函〉），後來竟向杜而未送秋波了（見《天僑週刊》），杜而未得著之後，也給龔天民捧了場，硬說我在評龔天民時失敗了。實際上，他們越是硬拉關係，越加表示了色厲而內荏的虛怯之相。

第三章 基督教的「神」之研究

宗教無不有神話的流傳，理性的宗教，借神話作為傳道的通俗媒介，次級的神教，便即以神話的本身，作為信仰的標榜。

因此，我們要知道基督教，就該先來知道基督教的神話；雖然基督教的神學家們，想盡了方法，把他們的神解釋成為外宇宙的唯一真理，而與一般的神分家。實際上，那僅是他們利用了希臘哲學之後的一種辯解，卻跟史實無關。

第一節 誰是耶和華

（一）《舊約》的成立

我們要想介紹基督教，不能不先談猶太教，儘管後來的基督徒，大大地屠殺猶太人，猶太人，卻是基督教的根源。

你所知道的，基督教有一部《聖經》（Bible），雖然Bible這個名是相當的新，它到西元第四世紀時，才由君士坦丁的大主教約翰吉利索斯頓（John Chrysotstom）創造的，而且僅指《舊約》而言的。

這部《舊約》，你可能以為它是老早就有的，但要比起世界其他的古典來，它是太晚太晚了。在西元前兩千年，巴比倫就有了一部《漢摩拉比法典》，西元前三千年，印度就有了《梨俱吠陀》。至於說到《舊約》產生的年代，那倒是個大問題了，因為它是來得如此的緩慢而複雜。大概地說，摩西時代（西元前約一千幾百年），尚沒有一個人聽到過有關《聖經》中現在這樣妙的故事；如果一定要說，摩西曾對《聖經》有過貢獻，那麼，就是他在西奈山（Sinai）上計畫了四十天，所得到的結論，為猶太民族擬了十條法規，用兩塊石版刻好後，帶下山來，那時猶太人尚無文字，摩西大概是用他在埃及宮中學來的象形文字吧？因為那些做久了奴隸的猶太人不認識它們，所以又用木櫃把兩塊石版裝了起來。

但你不要以為摩西是偉大的立法家，告訴你吧，他僅是個狂熱的民族主義者，他尚沒有創製法律的天才。他在埃及宮中被埃及公主自小拾去撫養成人的時期內，必定見到了那部共有二百八十五條的《漢摩拉比法典》，在裡面抄了幾條，加上埃及與巴比倫的傳說，便成了十誡。（請參閱拙著《比較宗教學》）

（二）摩西禱月

說到西奈山，我要請臺灣天主教的神父杜而未注意，Sinai這個字，是根據巴比倫的月之女神Sin而取名的，所以，摩西上西奈山，《舊約》的作者說他是跟那個看不見的可怖的耶和華講話；其實，他是在求月神的啟示，啟示他究竟該從《漢摩拉比法典》中，抄下那幾條又加進那幾條，來作為控制人民的教條。並說在摩西上山的期間，有一片厚厚的雲幕，蔽住了山的面目，這是表示月亮陰影面的神祕莫測；同時，上山四十天，便與月亮的運行週期有關聯了。這個西奈山的神話，唯有用月亮來解釋才較合適，否則，耶和華與摩西談話，何至於猶豫不決地為十條法律而談上四十天？又何必安排到西奈山上去呢？何以又會有厚雲遮蔽？

說穿了，很單純，杜而未為把佛教羅織成為月神話，他就說月神話佔據了人類半個世界，可是很光榮地，耶和華的出生地正巧是在這半個世界之內哩！亞洲西部的那個小小的塞米族（Semitic race）部落，真正與這半個世界是不能無關的。

（三）耶和華的語源考證

對了，要論基督教，絕不能忽略了耶和華（Java, Jehovah, Yahweh），我寫下三個耶和華的洋文名字，懂得語源學的基督教士，一定是明白的。因為，耶和華的

身世很複雜，跟他「血統」有關的神之「祖」，就有好多個。在基督教教會人士的解釋，它是由希伯來語「在」的動詞而轉，轉了兩轉，便被解釋成為「創造者」了。他們說這一語意解釋，開始在出埃及時或者更古；其實一直到了猶太王國分裂之後，他們尚無自己的文字，創造神的觀念之確定，更是晚在被巴比侖人流放之後。所以，有人從比較中考察，認為耶和華本由阿拉伯語中的「吹」之意而來，它含有颶風神的意思，這是可能的，西奈沙漠中常有颶風，而且一些先知們往往是在颶風之際「聽」到了耶和華的聲音（如以利亞）。又有人研究，耶和華是由希伯來語「降」之意而來，它含有雷神的意思，這也可能，耶和華「降臨」的時候，往往是在火中、烈焰中、巨大的聲音中。更有人主張，耶和華的語源，是來自印度。同時，在《舊約》中所稱的上帝之名，尚有El Elohim, El Shaddai，它們的本義和起源，也有好多解釋。

因此，我們可以確定，現在所稱的耶和華，乃是古代猶太民族多神信仰的綜合化。

雖然，基督教以為，耶和華這個神是自有永恆的。但據《舊約》所提供的資料，在摩西之前的猶太民族，尚是雜亂的多神信仰者，充其量，耶和華是這支民族所信諸神中之一個神而已，因為，耶和華僅是亞伯拉罕這一家族所奉的保護神，每一家族亦各有每一家族的保護神。至於各家族各有一個保護神的起源，那便是圖騰（Totem or Toodaim）的崇拜，圖騰崇拜的方式雖各地有所不同，卻是各民族宗教的發展通途。再考察耶和華的語源，它與圖騰，也僅百步與五十步之差。

所以，一神教之出現，若謂與多神的崇拜無涉，那僅說明基督教的自我高興而已。

月神話，僅是耶和華這個神的成分之一，因為耶和華這個神，在《舊約》中一出現，便具有極強烈的侵略性，他見到什麼神，就吃掉什麼神，正像老虎一樣，見到別的動物，牠就吞吃下去而營養牠自己，那些所謂先知們，便替耶和華做了侵略其他神的工具。

耶和華本是假想的一個名字符號，在此符號下所藏的「魂」，便是自摩西以後的歷代先知們，摩西不過是起了帶頭作用的一個耶和華的「魂」。所以他把西奈山的月神也變成了耶和華。

以前，我看西奈山在《舊約》中的那幅景象，有烈焰，有雷火，有烏雲，推測它與火山神話有關；現在用杜而未的看法，根據它的語源來解釋，確定它是月神話，當是可信的了。我們再說到《聖經》的問題上去吧。

（四）《舊約》的歷史價值

原來的《聖經》，沒有成本整冊的書，不過，在西元前五三七年以後，那位仁慈的波斯王居魯士，讓猶太人自由地還鄉，重建猶太故鄉耶路撒冷神殿之後，在猶太人——那個後來被希臘人改稱作猶第亞省的小村子、小神廟裡，都藏著他們所喜歡和敬重的記載，謄錄在獸皮或埃及出產的紙草上（Papyrus 這是尼羅河三角洲的一種植物，取葉交叉加壓，乾了即可用烏賊魚的墨汁在上面寫字，今日英文的Paper一字，即由此而來），他們蒐集的內容，不盡相同，唯其都是有關猶太民族的傳說，這些傳說的態度，正像所有的「愛國」歷史家的態度一樣，把他們自己的民族，說成如何如何的悠久、勇敢、優秀、偉大，所以，在那些記載中，究竟有多少是猶太民族所曾經發生過的事實，簡直無法想像。曾有一位偉大的歷史家希羅多德（Herodotus），他想盡辦法，實地探察，希望得到猶太人所傳說的古代史實，但他是完全失望了。

說一個例子吧，當所羅門王要在現今的耶路撒冷，造一座非常了不起而卻小得像近代鄉村教堂那麼大的神殿時，猶太人自己卻只會經商及農牧，所需的石匠、木匠、鍛冶匠，均要從菲尼西亞（Phoenicia）那個距今三千年前世界上最大的商業中心花錢請來，但是，《舊約》的作者，卻又憑空構想挪亞在洪水時代，就會造出那麼了不起的方舟了（其實，洪水神話是偷了巴比侖人的傳說）。同一個例子，《舊約》的作者，那位〈列王記〉的無名作者，誇稱那座神殿所費的金子有十萬八千兩（Taleut），銀子一百零一萬七千兩，但據研究，那等於當時世界全部金量的十五倍。你說，《舊約》的內容是何等地荒誕吧！

當然，就在那些記載中，也記錄了猶太人的宗教儀節的各種律法，那許多使外邦人聽來，覺得好古怪的名堂，卻是猶太人看得比生命還重的神約及預言。因為，猶太民族永遠是一個神權中心的社會，直到如今的基督教，依然落伍在時代觀念的背後老遠老遠……，保守著神權至上的信仰。

然而，像那樣的記錄，太多太多了，到了西元第四世紀，才由約翰吉利索斯頓，把這樣的小集子，總集起來，稱它為《聖經》，而這部總集的內容，差不多花了千把年的時間，以及好多先知的創作才完成的。然而，因為那些編寫者，或創作者，均是狂熱的信仰者而不是歷史家，以致把時間和空間的觀念弄得很模糊。所以，歷史家們研究猶太歷史，只取他們尚未與高度文化民族接觸以前的《舊約》部分，作為聊勝於無的參考，一到猶太人被巴比侖人流放以後的猶太歷史，就寧願採取文明國家的正史而不聽信《舊約》了。因此，歷史家們以為《舊約》的後面二十篇是沒有歷史意義的（前面的僅是聊勝於無），可見《舊約》聖經是如何的「聖」法了！

第二節 耶和華與撒旦

（一）耶和華是印度神

也許你要問：「神造宇宙的故事是何時產生的呢？」真抱歉，如果我照歷史的真實情形告訴你，那麼，我是挨定基督徒的罵了。

因為，耶和華這個神，本來很不出名，直到摩西時，摩西的哥哥亞侖，還把尼羅河流域所崇拜的牛神，用婦女的金器物，鑄成了一尊牛像，當作以色列的神來崇拜。說真的，牛神話確也是耶和華的成分之一。這條牛，來自印度的雅利安民族，在《梨俱吠陀》中，稱他們的天父（Dyauspitar）為牡牛（卷一·一六〇、一六三頁），又把降甘雨的雲，稱為牡牛，稱雨為牛乳（雲為牛，耶和華不是常從雲中發聲嗎）；那個稱為天父的神，名叫特尤斯（Dyaus），並在用天地（Dyavaprthivii）之合成語下讚美他。如果再拿耶和華的語音來研究一下，就很有趣了：耶和華的Java與特尤斯（Dyaus）的Dyava，發音是相近的，乃至可說是相等的或相同的。可見，耶和華與印度的牛，關係相當的密切了。可見，亞侖鑄了牛的偶像來當以色列的神來膜拜，並沒有錯到那裡去，摩西何苦如此的認不清，為了此事，一怒之下，就整肅屠殺了三千人！

再用耶和華的語音，跟印度另一個神來對比研究，也是一樁有趣的事。那就是在《吠陀經》中的耶摩（Yama），耶摩是天神，後來轉為人類的第一死者，他在天上。《梨俱吠陀》相傳，人死之後，至天上第一面謁的就是耶摩及司法神婆樓那，後來到了《阿闥婆吠陀》中，則說耶摩執掌死亡，同時更有對人死後的審判權。那麼，耶和華Yahweh的發音音節，與耶摩Yama是很相同的，乃至兩者的權職也是差不多的。

我們知道，印度《吠陀經》中的神，常常變換他們彼此間的屬性及地位，所以天父特尤斯與死神耶摩是可以交換的。

因此，基督教的耶和華，原是印度的神，在理論上是非常自然的。

因此，我們確信，猶太人的一神信仰的歷史，絕不會在摩西之前；現在的基督徒們，總以為他們只有一個神，實際上，猶太人的祖先——塞米族，就曾經同時膜拜過好幾個神，正和被他們鄙視的外邦人一樣，對好幾個神，膜拜了無數個年代，而且他們家中均供有偶像（例如〈創世記〉第三十一章第十九節）。

（二）創世記的因素

要講創造神話，就要說到《舊約》的〈創世記〉。因為〈創世記〉編在〈出埃及記〉之前，你就可能以為它出現得很早，事實上，它是來得相當晚的。

你不知道，猶太這個自誇、褊窄、保守的民族，它的文明，要比埃及與巴比侖，落後了三千來年。在西元前三千五百年，或者還要早些，埃及人便有了文字的

記錄，蘇美人（Sumerians）就是那個後來出了一位漢摩拉比王的巴比倫人，他們之有文字的記錄之早，也不比埃及人為遲。至於我們所要介紹的猶太人，直到西元前七、八世紀時，才從巴比倫人那兒學到了文字的書法，然後才開始一點、半點地蒐集往昔傳下來的，那些想像多於事實的故事，慢慢地用文字記錄在獸皮或紙草兒上，那就是前面說的小村子、小神廟中那些小集子的開始草稿了；那也就是被稱為希伯來文的聖典了。恐怕你尚不清楚，所謂希伯來文，乃是一種極其幼稚的文字，如果你沒有測字先生像先知但以理那般的想像力，你就很難希望懂得它所表達的真正意思是什麼。至於今日的《聖經》譯本，便是從那猜謎一樣的方式中，所得到的成果，以致直到今日，許多被稱為研究《聖經》的基督教士們，還在為著許多解不通的《聖經》之結，而在亂解一通。其實，何必解它，就是那些原文的作者，也未必懂得他們筆下所寫的是什麼哪！

那麼，怎麼會寫〈創世記〉的呢？告訴你吧，直到西元前五百多年，那時的猶太人已經成了沒有祖國的流放者，雖然他們的主人巴比倫王尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar），對待他們非常寬大，沒有宗教迫害，也沒有職業上的歧視，特別是在居留地的美索布達米亞，無論商業、文化及物質的條件，比起他們原先的祖國，要進步可愛得多。可是，猶太民族是個妄自尊大而又自我陶醉的民族，在他們的心中，總以為是受了外國人的壓迫，回想起祖國的一切，便像是失去了的樂園，怎麼會把「樂園」失去的呢？不用說，虔誠的耶和華的信徒們，就會埋怨他們自己沒有遵守神的律法而犯了罪，所以受到了失去樂園的懲罰，這是第一個因素。同時，當他們淪落異鄉的時候，往往會有孤苦伶仃的感觸，覺得身世茫茫，不知何去何從，想到出路問題，就會想到來源問題：「我們是從那兒來的呢？」常常有人這樣問起，這是第二個因素。有了這兩個因素，猶太人的先知們，當然有事情好做了。

可不是嗎？一切的榮耀與權威，都該歸於他們這個唯一優秀民族的獨一無二的神，創造天地萬物及人的榮耀，當然也就「順理成章」無可假借地歸於耶和華了。恰巧巴比倫人原有一個由神創造宇宙的神話，因此，就運用他們的想像，抄寫出了這麼一篇〈創世記〉的妙文。

其實，由神造化的神話，幾乎在每一個民族的原始傳說中都有，我們何必責備猶太人？唯有以今日的時代文明，而仍拉人信仰這種無稽的神話者，那就顯得可笑了。

後代的猶太人，高喊耶和華是他們列宗列祖的神，這是可以解釋的，直到今天的黃皮膚的東方人，也在高喊耶和華是他們列祖列宗的神，那就不知胡底了！

（三）摩西與蛇

實際上，縱然是猶太人，他們的列祖列宗，也未必就只信耶和華一個神，這在前面已經說到。猶太的一神信仰是從摩西開始，然而，摩西本人的心中，也還存著多神的崇拜，摩西崇拜月神，已無疑問，值得基督徒們驚奇的，摩西還崇拜蛇神。《舊約》告訴我們，當摩西率領著他的民族——僅僅殘存的七千男女和小孩的群眾，從埃及逃亡，經過沙漠，向迦南地進行，快要接近迦南地的時候，卻被當地的許多蛇所困惱，摩西就鑄了一個很大的銅蛇像（《聖經》稱火蛇像；火，與耶和華的態度是有關的，因為耶和華所做的事，《舊約》記載中，往往不是殺人，就是放火），他將這條蛇像，掛在人人都能見得到的高桿上，這麼一來，蛇群就不找他們的麻煩了。《舊約》中沒有說摩西膜拜蛇像，這是因為十誡的第二條，不准許那位執筆的無名作者照實地寫出來。實則摩西既將蛇像高高地掛起，不膜拜又做什麼？正像今日的天主教徒，把聖母瑪利亞像高高地供在山壁上，不跪下向她祈禱又做什麼呢？

然而，善於經商的猶太人，畢竟是富於想像力的。到了〈創世記〉作者的手上，就把摩西的那條蛇，變成了使他們失去樂園的主角。可不是？摩西帶著他們的先民，叫著回到祖先地方去的口號，向迦南地民族進行侵略戰的時候（只有「上帝」知道摩西這支民族的祖宗，是迦南地的原始居民），蛇卻要和他們擾亂，以致摩西又吃了敗仗，逼著他們退到沙漠裡過了四十年的流浪生活，不是壞蛋是什麼？於是，配上創造神話，加進這個蛇神話，就成了夏娃受了蛇的唆使，吃了智慧的果，跟她的丈夫亞當同時犯了耶和華的禁令，所以被趕出了快樂的伊甸園，並使他們的子子孫孫也永遠吃苦了。這條蛇，主宰了人類（猶太人）的命運，牠的權威之大，幾乎要與耶和華相等了。不過，真奇怪，《舊約》中有著許多的記載，主張人類犯了罪，是可以用牛、羊等的犧牲來贖的，這到下面再討論。

（四）蛇神話與撒旦

說到蛇神話，你可能要聯想到基督教的撒旦（Satan），因為基督教把那條蛇稱作撒旦，然而撒旦的出現，在猶太民族是很晚的事了。猶太人是一個既硬又彆扭的民族，他們的頭腦，比生鐵還硬，所以，除了相信耶和華，不會有別的好想，他們從摩西以後的歷代先知們，已把他們訓練得與眾不同，使他們對異己者兇狠如虎，對耶和華（命運）的安排則馴順如羊，交了好運，便感謝神的恩賜，遇到不幸，便責備自己沒有守好神的約命。神的安排，不論怎樣，總是不會錯的，所以也想不到魔鬼上去，如果另外信有什麼魔鬼，豈不是成了多神或二神的信仰？

直到猶太人被巴比倫人流放到美索布達米亞，西元前五三八年，波斯王居魯士，打敗了巴比倫，使得猶太人也有移居到波斯去的機會，他們在波斯，就接觸到了另外的一個高級宗教，但在猶太人的心目中，凡是外邦人及外邦人的宗教，無一不是野蠻而下流的。事實上波斯人和移民到印度去的雅利安人是同一血統，也跟如今許多的西方人（印度歐羅巴民族），是同一血統的。那時候打仗是靠文明的優劣

而決定勝負，絕不像猶太民族光靠耶和華來安排一切——在安息日有敵人來攻城，也就因為守神約，每每都是不戰而降——他們如此地聽信耶和華，耶和華卻不能用神力來保護他們。巴比侖人打敗亞述帝國，波斯人又打垮巴比侖帝國，當時波斯文明之高，可以想見。文明與宗教也有密切的關係，波斯的祆教，思想源流與印度婆羅門教是一條線上下來的。在西元前約一千年，由左羅阿斯脫（Zarathustra）創立的祆教，認為人生是一種善與惡的永遠不絕的鬥爭，善的智慧之主奧母知達（Ormuzd），和惡的愚昧之主阿劣曼（Ahriman）永在戰爭之中。猶太人就在這種教義的啟示下，接受了一種幽靈的信仰，用幽靈代表惡，用耶和華代表善，幽靈常與耶和華作對，耶和華便以幽靈為仇敵，於是他們給這幽靈安上了一個撒旦的名。從此，猶太人便將過去屬於耶和華的榮耀及權威的另一半，分給了撒旦的名下。所以，有人確定，撒旦降臨人間的時代，是在西元前三三一年。你看啦，這個基督教的魔鬼，來得好遲啊！

（五）撒旦即是上帝

但是，魔鬼是來協助猶太教的，更是趕在耶穌之前來扶持基督教的，千萬不要相信撒旦是耶和華的仇敵，但他確是人間大眾的禍根！

因此，你不要誤會基督教真的不崇拜撒旦，事實上，撒旦是耶和華的保護神；中國人寫的神怪小說裡，每寫到無法交代的時候，飄飄然就有神仙來湊數了；在基督教的神學裡，亦正相同，每遇到無法解答的問題時，便請出撒旦來救助了；他們以為，上帝大過撒旦，撒旦卻經常來破壞上帝的計畫，上帝能夠主宰一切，撒旦卻橫行無忌。總之，撒旦搗亂時，萬能的上帝便成了無能的昏君，只好乾瞪著眼，借個藉口下臺階：「好傢伙！你別神氣，現在我不多跟你囉嚇，等到末日之後，讓我來收拾你！」說完話，耶和華就躲進烏雲裡睡覺去了，那些神學家們，也就開心地笑了。就讓撒旦去作亂罷，反正有一個最後的審判在等撒旦去受審哩！至於到末日之後又是誰勝誰敗，反正僅有「上帝」知道。因此，史學家桑戴克（Lynn Thorndike）要說：「撒旦常替神學家們做『代罪的羔羊』，舉凡他們所無法另予解釋的事情，一股腦兒都由他擔當了。」（《世界史綱》第十七章）

所以，撒旦是耶和華（神）的保護神；所以，撒旦也是基督教神學中的活命湯。

所以，基督教的神學家，嘴上雖以撒旦為仇敵，內心倒是歡迎乃至崇拜撒旦的。撒旦在神學中的地位之重要，甚至比耶和華還要重要。因此，神學家們有時對於撒旦和上帝之間的界限也弄不清了，比如偉大的神學家奧古斯丁，他就把撒旦比喻成為「修辭學中的反襯法」，撒旦對於人間的建設，還是有用。這明明是說撒旦是神的另一名稱了。

的確，我們從《新約》、《舊約》中看，從基督教的教會歷史（事實史而非指的由教會編成的教會史）上看，如果願意花一點心力去考察一番的話，你就會被耶和華和撒旦這兩個名字迷住；你就會覺得，不知他們兩位大員之中，誰才更夠資格稱之為魔或稱之為神。那麼，我告訴你吧，撒旦本來就是由耶和華的屬性中分出來的另一半，他們兩位，乃是一體的兩面，二而一，一而二，難兄難弟，所以也不必去多費心力分別的啦！

因此，基督教在原則上既崇拜神，也崇拜魔。至於「仇敵」兩字，那不過是用來對付異己者的一個藉口而已！

第三節 多神結合的一神教

（一）牛神話與贖罪觀

月神話化為耶和華，蛇神話化為撒旦，牛、羊等的犧牲化為耶穌的贖罪，耶穌的出現則為月神話及牛神話等的結合，結合它的人便是摩西，結合後的神便歸附於耶和華的名。

耶穌自以作為代人類贖罪的羔羊，而給耶和華做獻祭的犧牲，他以為犧牲之後即回歸到耶和華的天國，他把這種代人類贖罪的行為叫作真理，但在這「真理」的背後，尚有一條牛做陰影。牛子應歸向牛父，歸向的方法便是利用獻祭，藉祭之力而使這對神性的父子交接。耶和華之子是耶穌，牛之子應是小牛，《舊約》中的獻祭，也以牛為重要的祭品，但在耶穌的想法羊比牛溫馴，耶穌總算是愛好和平的羊，所以人子（The Son of Man 這是耶穌的自稱）就以羔羊的身分回到耶和華那兒去了。因此，在耶穌的心目中，羊神話比牛神話更可愛。

如此，就可得著一個完美的結論：神愛世人，所以造了世人；神喜歡世人，所以又用魔鬼的面目來害人；神救濟世人，因而再派子耶穌來代世人向他自己贖罪；神基於愛的「真理」，便從無中變有，從有中製造罪惡，從對罪惡的救濟而現出神的「愛」。於是乎，耶和華這個偉大的神，就一手導演了正反兩個角色，演出了這一幕精彩的人間悲劇，他就因為導演有功，而向他所造出的世人，領取「榮耀」的金像獎，這就是基督神話的最高功能了！

耶穌贖罪觀的由來及其結果，到下一章中還要講。

實際上，耶穌的殉難，稱為贖罪，倒不如稱為獻祭，不過，根據《舊約》的思想，獻祭的功能確是為了贖罪。

（二）用人做燔祭

向耶和華贖罪，通常是用畜牲，但是像耶穌這樣，用人來獻祭，則更是耶和華所希望的事，所以，用人獻祭，在耶和華的面前，耶穌尚不能得到第一獎，但幾乎得到了最佳精神獎。如果你備有《聖經》的話，請你自己去查閱，在此，略提兩個章目：〈創世記〉第二十二章，耶和華命令他的第一個選民亞伯拉罕，將他的兒子以撒，作為犧牲，向上帝用火焚祭。那個專用詐術騙人的亞伯拉罕，真的就把以撒帶到山上，預備用刀像宰羊似的宰他的兒子了，臨要下刀時，耶和華的使者，從天上呼叫他停止，說這只是神試驗亞伯拉罕對神的忠心。現在證明他對神絕對忠心，不必殺以撒了。這時亞伯拉罕看到有一隻公羊兩角扣在稠密的小樹中，於是他就取了那隻公羊來做燔祭，代替他的兒子。

到了〈士師記〉第十一章，那個大大地殺敗了亞捫人，又大大地屠殺了同族以法連人四萬名的士師耶弗他，他先向耶和華許了願：「你若將亞捫人交在我手中，我從亞捫人那裡平平安安回來的時候，無論什麼人，先從我家門出來迎接我，就必歸你，我也必將他獻上為燔祭。」耶和華真的喜歡有人用活人殺了祭他！所以，真的讓耶弗他打敗了亞捫人。但是，當耶弗他回家時，第一個見到的竟是他那唯一的女兒，歡喜地跳躍著來迎接她的父親，耶弗他有些猶豫起來，但他畢竟是領導猶太人打慣了侵略戰的總司令，殺的人太多了，所以他沒有像亞伯拉罕那樣的軟弱，他是當真拿他的獨生女在耶和華的祭壇上宰了，而且用火燒了。

另有好幾個例子，就讓基督徒自己去找罷。

（三）耶和華的神格分析

再說到摩西，為什麼愛上了月神又崇拜著蛇神？雖然他假裝著反對牛神。要知道，一個從埃及的奴隸生活中逃亡出來的民族，在經常颳著颶風的沙漠中，過了四十年漫長的流浪生活，白天的日子，冒著太陽和風沙而流汗工作，那種滋味之苦，是可以想得到的；一到晚上，月白風清，涼爽宜人，仰望著高掛在山巔的一輪明月，自然就會產生一種莊嚴神聖的嚮往之情。西奈山的名字，就是如此的出現了，由於那座山是沙漠中的主峯，因此，連帶那個沙漠也沾到了月神的光榮，也被稱作Sinai了；同時，白晝的沙漠是可厭的，月光下的沙漠，卻是最最迷人的，如果你有猶太人的想像經驗，到了那種景色之中，也會覺得自己是住在月宮裡的嫦娥仙子了。據林惠祥著《文化人類學》第五篇第二章中說：「在旱燥的地方，太陽成為可畏的物；居民只崇拜月神，因為在夜間月亮底下，才有露水下降以滋潤人畜，並使人畜得以行動。……初生的月亮，在很多地方都受歡迎，如古以色列人，每見新月，便舉烽火於山頭，以傳播這種可喜的消息。」這是耶和華與月神話的又一證據。

至於蛇，林惠祥著《文化人類學》第五篇第三章中說：「古代的蛇崇拜，又曾行於埃及、印度、菲尼基、巴比侖等處。」在當時穴居野處於沙漠中的猶太人，對

於蛇困擾人畜的安全，必然會引起一種恐懼的神祕的心理，埃及人既崇拜蛇，摩西在不得已時，也就在半推半就的情形下把牠視為耶和華的權威之一了。直到現在，尚有天主教徒在遇到「魔鬼」困擾時，也用「異教」的偶像來驅除，淵源亦在於此，因為他們始終弄不清楚「天主」與「撒旦」之間的界限何在！

牛，牛的用途太多，從游牧民族到農業社會，牛是財富，也是勞動力，尤其是人類的糧食。人吃牛肉，人就推想到神可能也喜歡吃牛肉，於是，牛便成了祭神的主要犧牲品；由於崇拜神，就連帶祭神的犧牲物也神化了起來，凡對文化人類學稍有涉獵的人，都能知道這是原始人類宗教信仰的共通現象。埃及人崇拜牛神，做過埃及人好幾百年奴隸的猶太人，自然也不會不崇拜牛神，所以，牛神的確也是猶太諸神中的一個神；摩西不喜歡用牛神及牛神的形像，因為他要利用那個充滿了忿怒的耶和華的名，以便於鎮壓整肅那些一開始就想反叛他的猶太人。

說到祭神的犧牲物的神化，可以證明基督教雖脫下了多神信仰的外衣，卻保存著原始宗教的本質。據林惠祥著《文化人類學》第五篇第十章說：在古墨西哥的土人，每年選出準備做犧牲的青年一人，這一青年在未犧牲前，即被人們崇拜為一個神，人民看見他時，必俯伏為禮；但到經過祭神儀式，把他殺了，他的肉，則由祭師和尊長割去分吃。以人祭神，人即被視為神，神在獻祭之後，即被信仰者分割而食，那麼，基督教的神聖的「聖餐禮」，以及耶穌之所以自許為神，並被信他的人視之為神，就可得到最原始的答案了。耶穌自視為對神的犧牲，所以也自視為神，結果也真的做了犧牲物，犧牲物的身體，應分給信徒們吃，所以基督徒要吃喝象徵性的耶穌的肉與血（現在通常用餅及酒代替），這能使他們得到由神而來的靈。

（四）耶和華的權威

不過不論如何，一神教雖老早發源自古巴比侖和古埃及，雖其與中央極權的專制君主政治有關，一神教之繼續發展，則是摩西居其首功。摩西能從埃及法老（Pharaoh）的統治下，把那批並不喜歡受摩西領導的猶太人帶了出來，是因他「塑」成了耶和華這麼一個動不動就要殺人的神，因此奠定了一神教的發展基礎。

因為，耶和華的特性，正和摩西一樣，極端地仇恨外國人，也極端地仇恨異己者，一動怒，便會翦滅許許多多的人，用現代語來表達，便是恐怖的鎮壓及思想的控制。摩西利用了耶和華的名，激發了猶太人的對外仇恨而對內自大的心。因為，據說耶和華本來就是他們祖先亞伯拉罕曾經拜過的神，又是被他的不肖子孫淡忘了的神，那實在也確是名不見經傳的一個小小的神，經過摩西的改造，他就變成猶太民族的保護神了。

總算摩西的機會湊巧，並且他也似乎在那裡學會了幾套魔法。當摩西正為猶太民族向埃及法老爭取自由獨立的時候，而又遭到再三的拒絕，這時，埃及境內卻發生了災難：旱災、蟲災、瘟疫、風災、水災，摩西就趁機宣傳，說這是耶和華為了

要讓猶太民族離開埃及，並說這些災禍來自耶和華的安排。最可笑的，耶和華為了要顯示他的大能，竟故意地再三、再四地使得法老的心硬，而反悔他屢次的承諾，好讓耶和華接二連三地來大大地打殺埃及人。

不過，這種誇大的描述，你不必信其為真，我且舉一個例子：在〈但以理書〉之中，敍述一位叫作尼布甲尼撒的巴比倫王，說他因為不信耶和華，竟爾造了一座高九十呎闊九呎的大偶像來崇拜，並且命令他治下的臣民全部崇拜這大偶像。到了王的晚年，耶和華就給他顏色看了——使他變成了一頭野獸的樣子，用四手四腳走來走去，並且學著牛的叫聲，後來就悲慘地死在田裡，臨死時也還像老牛吃草的那個樣子。這個故事，在基督徒看來是很痛快的，可惜，我們從巴比倫方面所得到足夠的史料，證明尼布甲尼撒王是在西元前五六一年平安地死去的，而且〈但以理書〉的作者，是距故事發生後三九四至三九六年才動筆寫〈但以理書〉的，時間僅隔四個世紀，〈但以理書〉的內容就變成如此的荒誕不經，至於距離故事一千年才寫出的〈出埃及記〉，它的真實性的程度，當可不言而知了。

總之，耶和華的信徒，不愁沒有為耶和華臉上貼金的機會。

第四節 級級爬升的上帝觀

（一）升了五級的上帝

摩西改良了耶和華，不，應該說是吹大了耶和華，因為耶和華的本質，直到如今，還是那個樣子，並沒有良好起來。

不過，摩西已使亞伯拉罕的耶和華，在「權威」的範圍上，已經升高了一級。並在此後，又升了好幾級。

現在的基督教，已把耶和華裝上了「神學」的金，而且似乎定了形，所以他們就閉著心眼向你宣稱，耶和華是自有永恆的上帝。其實呢，到耶穌的時代，耶和華這個神，已經被人給他升了五級：



基督教的上帝觀，從家長時代到耶穌時代，已經升了五級。不過，站在佛教的立場，未必要否定耶和華的神性。因為，依我們的看法，從《舊約》到《新約》的那些先知或聖徒，包括耶穌在內，如果他們的宗教經驗屬實，如果他們在良知上的確「見」到過「耶和華」，我們也不必說他們是無稽的謊言；在精神緊張、情緒興奮、意念游離的狀態下，從心理上浮起某些景象的幻影或幻覺，乃是可能的。因此，隨著時代的變遷及人智的開發，歷代先知或聖徒們所「見」的耶和華，本質固然不變，他的「塊頭」，卻是日漸膨脹起來了。

進一步說，歷代的先知或聖徒，如果的確見到了神，我們也不妨姑且承認基督教真的有神；但是他們所見的神，絕不是同一個神，僅僅是被安上了同一個耶和華的名而已。比如神有魔神、鬼神、畜神、天神、空神、地神等等，在此各類的每一類神中，尚各有無量無數的神，佛教稱他們為眾生，所以，正信的三寶弟子，也不崇拜這些神類的眾生。耶和華之能跟著時代而級級爬升，就表明他是在一神之名內的多神信仰了。除了如此解釋，就無法說明級級爬升而又尚是一神的難題了。

（二）五個階級的時代背景

以上五個階級的上帝觀，出於袁定安先生的《基督教概論》。唯其對於這五個階級，我們必須解釋和分析一下。

1.家長時代：是指亞伯拉罕以後的一段時期。據說亞伯拉罕是西元前約二千年左右的人，但從史實而論，未必真有其人，因為那只不過是摩西需要的人，摩西要借亞伯拉罕的名，創造一個叫作耶和華的神，如果不說那是他們列祖列宗的神，怎能使他的民族憑空起信呢？充其量，亞伯拉罕是猶太民族尚在小小部落各自散處時代的一個族長或酋長身分的象徵。耶和華，不過就是那些家族或部落神的一個影子而已。

2.摩西時代：我們已經說過了，摩西是希望藉著耶和華的名，來結合生活在埃及的各支派的猶太人，成為一個集體的民族。在摩西之前，有許許多多的猶太人，尚不知道有一個叫作耶和華的神，經過摩西的硬性宣揚，耶和華就成了猶太各支派共同的神了。

3.士師時代：士師是摩西死了以後開始的制度，因為猶太人的十二支派，一派不服一派的管轄，他們不願意從某一派中推出一個人來，作為他們共同的王。但是，摩西死了，猶太人尚未進入他們的目的地迦南，在那個時代，若有兩個不同意見的民族緊鄰而住，你不打人家，人家也會來打你，何況猶太人在四十年前，就跟迦南人結了仇打了仗，現在猶太人又要積極地打進迦南去。於是，蛇無頭不行，他們就在變通辦法下，推出了一個帶領作戰的總司令，這就是擁有一個古怪名目的士師了。士師利用耶和華的名，代表本國對外國的作戰，所以耶和華便成了他們的護國神。

4.王國時代：這是指的自掃羅王，經大衛王，至所羅門王以後的時期。實際上，此時的耶和華，尚沒有世界神的資格，不過，藉著那位好大喜功的所羅門王的力量，為了要向世界各地收購他建造神殿所需的金銀珍寶，猶太人已在向海外通商了。

5.先知時代：先知，是指一些帶有神祕性的預言家而言，這樣的人物，他們的性質，與被他們用火刑燒死及指罵的女巫或巫覡（witch）沒有什麼不同；如有不同，便是有沒有信仰耶和華。先知們往往自稱與耶和華談話，耶和華常常藉著他們的嘴，來發布命令或透露消息。所以，被稱為先知的人，無一不是耶和華的狂熱信仰者。我們在前面已說過，人在精神緊張、情緒興奮、意念游離的狀態下，產生一些幻象或幻覺的經驗是可能的，雖然，像《舊約》的以西結和《新約》的約翰，他們那種神話連天的描述，已是跡同瘋癲了。然而，像這樣的人，喜歡沈思默想，勤於禮拜祈禱，熟習他們民族宗教的各種傳統、法律、儀節，乃至可在前輩的先知那裡，學到一些魔術（witchcraft），比如以利亞這個人，常常神出鬼沒，若非《舊約》的作者說謊，他必定是學過隱身術的。所以，像這樣的人，對於某些事物的觀察和推測，要比常人來得敏感。這就是使他們成為先知的因素了。

（三）預言和權威

說到先知，我們就很容易地聯想到《舊約》中的預言。因為矛盾的基督教的教士們，一方面強調他們是崇奉《新約》，而避免和人家討論《舊約》中的許多不人道、非理性、虛妄、殘暴的問題；同時又要藉著《舊約》中的預言，來證實上帝的「權威」，他們以預言成為歷史的事實，來肯定他們的上帝是獨一無二的、全能的，神是真實的。

其實，如果說凡有預言之能的人，即是受了耶和華的「權威」之命，那麼，在猶太教及基督教之外的其他地區，也有預言的人及預言的記載，他們卻不信奉耶和華，乃至根本沒有聽過耶和華的名字。

說穿了很單純，凡是善於沈思默想並且熟悉史事的人，對於若干事象的觀察和預測，比諸一般的人來得敏感，是可能的；一些宗教狂熱的人，在心理上，往往也會浮起神意或神命的幻影。將此兩者連在一起，便成了「神啟」的預言了。

然而，若從歷史痕跡及其慣例的考察，許多類似的預言之記載，大多是出於事實發生之後，由那些好事者的傳說、誇大，再被套上神話的色彩，附益到已在流行的故事上去，便成了神乎其神的預言。《新約》、《舊約》中的許多預言及神跡的記載，絕大部分就是這樣來的；少部分則是出諸於後人的附會，它的原義，未必即如後來的基督教士那樣的解釋。所以有許多預言，永遠也不能兌現。

我們明白了《新約》、《舊約》的成立過程、時代背景、社會心理、民族意識，那就可以用科學的方法來分析基督教所重視的預言問題了。能夠分析的，它就不是神的「權威」；「權威」兩字，僅是基督教會在不能面對現實辯解時的一種獨斷的遁詞，在理性的宗教及時代的觀念中，「權威」是不存在的。事實上，近世以來的基督教的「上帝的權威」，已在加緊腳步對科學及民主的躍進而向後連續的退讓。

（四）先知時代與彌賽亞

這裡所講的先知時代，大概是指猶太王國分裂成為兩半以後的後期，直到耶穌出現為止。

我們知道，所羅門王大約死於西元前九四〇至九三〇年間，當他死了五年，猶太王國就分裂成了兩半。北方成立了以色列國，南方成立了猶大國，在猶太民族的十二個支派之中，北方的以色列國統領了十支，南方的猶大國則由所羅門王的兒子統領了兩支。這兩個同為猶太人血統的仇敵國家，對峙了兩個世紀，北方的以色列國首先滅亡，那是亞述王提革拉．毘列色（Tiglath Pileser），和他的繼承人撒幔以色（Shalmaneser）的努力竟一舉而把以色列國總共二萬七千八十戶約十萬之眾的猶太人，放逐到外國去了，留下的一部分猶太人，後來跟外國殖民去的移民混合起

來，變成了撒瑪利亞人。到了波斯的居魯士王於西元前五三七年准許放逐的猶太人返回原先的猶太王國，也就是那個巴勒斯坦的地方時，這十個支族的後裔，連一個影子也不見了；無疑地，他們是被外國人同化了、消滅了。

再過一個半世紀，南方的猶大國也被巴比侖的迦勒底人尼布甲尼撒王滅亡了；但很幸運的，這兩個支派，雖然被巴比侖人放逐出境，卻保守住了他們自己的血統和宗教信仰，並且一直綿延迄今。往後，猶太人的統治者，便是巴比侖人、波斯人、馬其頓人、羅馬人了。所謂先知時代，就是指的猶太人失去了自己的主權而受制於外國帝王勢力之下的時代，未必一定要等到兩個分裂的小國全部傾覆之後。在這期間的先知很多，比如以賽亞、耶利米、但以理、以西結、彌迦等都是。

到了這時候的猶太先知們明白了：耶和華並沒有把他們國家的榮耀保住。可是，忠實於耶和華的先知們，認為這是耶和華給他們的懲罰，不久的將來，在他們這支優秀的民族之中，就要由神的出現而來拯救他們，而來統治世界了，比如〈以賽亞書〉第四十章第三至四節，以及〈彌迦書〉第五章第二節，就是在這種心理狀態下，寫出來的。世界性的救主耶和華，也就如此地出現在他們的想望中了。

猶太人在失去了國家主權及其領土的完整之際，還要以為他們自己是世界最了不起的民族，還要以為他們那個偉大的神，必將征服全世界的人類，這實在就是那些猶太先知，表示了要對全人類報仇的願望。現在的基督教會，把〈以賽亞書〉說成上帝將要為全人類的幸福而建設一個理想的世界；其實，你只要研究一下，那便完全不同，因為〈以賽亞書〉第四十章第三至四節，是說明要把整個的世界削平填滿，以做成耶和華的道路，它這削平填滿，用字上是具象的物質世界，實則卻是表徵著要削平阻礙耶和華之道的異己者或外國人，是表徵著要填滿耶和華權威至無限無際，以顯現他的「榮耀」之無敵不摧無遠弗屆，所以「凡有血氣的，必一同看見」，看見什麼？是看見耶和華的權威來對付一切阻礙他榮耀的一切「有血氣的」。我這樣解釋，絕對是正確的，請看〈彌迦書〉第五章第二節，說是「牧養我以色列民」的「君王」要從伯利恆出來，這個君王雖征服世界，但卻僅是牧養以色列（猶太）的民。你說他是何等的「偉大」！

到了耶穌的出現，猶太人真的以為他是來統治世界的以色列人的王了。可是，這個沒有誰給他塗膏的彌賽亞（參看下一章），在羅馬政權的統治下，怎樣也不可能成為征服世界之君王的。因此，猶太人又來了一個自我安慰，把耶和華再升一級，說他是人類的父了。這個「父」的態度如何？留到下一章中再告訴你吧！

（五）《舊約》的結論

《舊約》，據基督教說，那是一部人類的成長史；其實，只要你不是沒有讀過一、兩本有關世界文化的歷史書，你就不會真的如此可笑地跟著他們說「是」。

事實上，除了《舊約》而外，根本找不到半點猶太這個幼稚民族的上古記錄，就連一點遺跡也沒有，你說怪不！

猶太人有幸有了這麼一部《舊約》的文獻，而值得他們誇耀；也正因為有了一部《舊約》而使他們的祖先蒙羞！

如果我是基督徒或猶太人的話，我就寧願相信《舊約》是出於一些好事者憑空想像的臆造。因為，在那裡面告訴了我們：猶太這個民族，竟是這般地喜歡鬥爭與屠殺，由族內的內訌與整肅，到向外的侵略與奴役，再內訌、整肅，再侵略、奴役，形成一個循環不絕的連鎖交接，直到他們的民族瓦解時為止。至於耶和華這個神，竟是如此的殘酷不仁，他命令猶太人攻擊外邦人，指導猶太人整肅猶太人，又運用外邦人來懲罰猶太人。如此這般的鬥爭，往往是從門內殺到門外，從族內殺到族外，滅門、滅族、滅城的大屠殺！在《舊約》中，縱然是那些被耶和華祝福的人，那些被他們的後人讚美敬仰的人，卻又無一不做那些人間最壞的壞事。

因此，站在我們佛教徒的立場，也不忍心相信它是歷史的真相。

其實，今日的基督教會，也不喜歡向你介紹或討論《舊約》的問題，如果介紹，那必是經過註釋粉飾的再製品了。

如說《舊約》也有可愛之處，那麼，除了想像文學性的〈約伯書〉、格言性的〈詩篇〉及〈箴言〉、憂鬱性的〈傳道書〉，以及那篇並非宗教性的戀愛詩〈雅歌〉，另有帶有人情味的短篇小說〈路得記〉，在這數篇雜書之中，可以找到倫理的及文學的若干價值而外，其他的就很難說出《舊約》的可愛處了。那篇〈約伯書〉，也為基督教帶來麻煩，據近人陳鼓應，於一九六六年六月一日商務印書館《出版月刊》十三期，以〈約伯——最早的存在主義者〉為題，說它乃是反抗耶和華的詩。

當然，假如你是虔誠的基督徒，《舊約》再不可愛，我也盼望你能把它從頭到尾地多讀幾遍；如果你順著讀下去而不是照著教會教你的抽著或選著讀，它一定能給你重大的「啟示」。

基督徒們不必懷疑本章的資料根據，我除對《舊約》的研究，尚參考了好幾種史書及哲學書，主要的歷史考證，是採用了近代的大歷史家，一位歸化美國的荷蘭人——房龍（Hendrick William Van Loon 西元一八八二—一九四四年）著的《聖經的故事》。

第四章 基督教的「偉大」在那裡

基督教，不論你從什麼樣的角度去看它，它總是夠偉大的，因為，基督教相信：「天國是努力進入的，努力的人，就得著了。」（〈馬太福音〉第十一章第十二節）

但是，佛教徒也好，基督徒也好，真的瞭解基督教之「偉大」的，在比率上，均屬少數。不管相信它是背面的偉大或正面的偉大，究竟它是偉大在什麼上面呢？如果僅從浮面上看，羅馬的聖彼得大教堂偉大，但那是建築藝術而不是基督教的內容；或有人說，基督的新舊兩教已擁有八億五千萬信徒，所以偉大，實則那是他們一千九百多年以來，從「努力」中所得的收穫，也不是基督教的內容。基督教是否偉大，必須要從它的歷史中去求證，才能得到正確的答案。

歷史的資料是公開的，所以，我有權利探索基督教歷史的事實，並且把它介紹出來。

我既詬病基督教士對於佛教的蓄意歪曲，「己所不欲，勿施於人」，所以我想用平實通俗而力求客觀的筆觸，寫出基督教的一個輪廓如下。

第一節 耶穌的出現

（一）從《舊約》到《新約》

要介紹耶穌基督，便不能不介紹《新約全書》。

應該告訴你，「約」是什麼意思？在上一章中已經介紹了《舊約全書》，在那裡面曾說到摩西十誡（The Ten Commandments）：摩西把十誡刻在兩塊石版上，從西奈山帶下來，作為耶和華與猶太人（就是以色列人）立約的憑據；此所謂約，是指神的命令，而不是神人之間彼此同意的契約。因那石版上的文字，除了摩西之外，他人是看不懂的，也是看不得的，摩西就用櫃子把它藏了起來，這就是有名的「約櫃」（The Ark of Covenant）了。以約櫃代表耶和華，違約的猶太人固然有禍，除了受到神命的祭司，猶太人連碰到約櫃的也會立即死亡。這一神話，到了耶穌的心中，就成了「除非經由我，沒有人能到父（上帝）那裡。」後來的基督教會，便說：「教會是唯一的得救之門。」這是他們一貫的信念：神權至上，祭司階級至尊。不過今日的新教，已把這層由神話織成的面紗，揭去了一半：神權依舊至上，祭司（教士）則未必至尊了。

耶穌之前是《舊約》。耶穌出世之後，他和他的門徒，又說了一大堆的天國及耶和華的神話，因其是耶穌（他說他就是神的道成肉身）對於他的門徒的新規定（如四福音），以及門徒對於耶穌新規定的再解釋（如使徒書信），所以稱為《新約》。

可是你千萬不要上當，以為現在的《新約全書》，就是耶穌和他的門徒言行的原始記錄。正如房龍所說：「正如〈但以理書〉和大衛的〈詩篇〉以及《舊約》聖

經中其他各書那樣，福音書也是虛構的名稱。」

在耶穌死後的第一、二世紀之間，耶穌的信徒，老是受著羅馬帝國的政治迫害，他們僅能私下傳教，他們所用的〈耶穌生平〉或〈使徒行傳〉之類的宣傳品，是從那些曾經見過或聽說過耶穌及其門徒的人——那些並無多少知識的老公公、老婆婆的口頭，蒐集謄錄，謄錄又謄錄，傳抄再傳抄。越到後來，有關的傳說也就越多越複雜，直至失去了其內容的真面目的痕跡為止。

到了西元第三世紀，不再有人迫害基督教了，而且基督教反過來迫害異教了，所以，有些聰明的教士們，集合起來，蒐集那些混亂而龐雜的記錄，經過詳細的排比審查，以不損害他們的信仰為原則，刪削了大部分，保留了其中的小部分。

可是，留下的這小部分，仍為基督教的內部帶來了數百年的爭論，開了一次又一次的主教會議，直到耶穌死後的七百年代，才有了為東西方一切基督教會一致採用的《新約全書》，這就是我們所見到的那個面貌了。因此，今日的《新約》，與其說是耶穌及其門徒的，倒不如說是出自後世教會的，更切乎實際。

（二）耶穌出生

耶穌是誰？不用說，他就是那個拿撒勒或伯利恆地方的一個叫作約瑟的木匠，和他年輕而尚未婚的妻子瑪利亞，所生的一個兒子。

這個孩子的出生，那是在西元前的幾年，不能確定有幾年，大概是四年或六年，也許是五年吧？

當時的猶太王國，在名義上是獨立的，實際上卻是羅馬的附庸國，不，它是羅馬的一個省而已。它的統治者，是由於勾結了羅馬而打垮了猶太人自己所選擇的大衛王的後裔，才登上了猶太君王的寶座，他是希律王（Herod）的父親晏特派（Antipater），因此，希律王雖然也是猶太人，卻被猶太人看作假洋鬼子；希律王雖是猶太國的王，卻是羅馬人的兒皇帝。尤其他不是大衛王的後裔，他就時刻提防有人謀奪他的王位。到了希律王晚年，迷信猜忌，疑神疑鬼，更加嚴重。

就在這時候，有一個木匠和他的妻子，從鄉下因事來到伯利恆，借宿在一所馬房裡，生下了一個男孩，那個木匠，據說是大衛王的後裔。

木匠和他的妻子正在伯利恆撫養著他們那個孩子的時候，街上出現了一個波斯的商隊，打那裡經過，那些商人的駱駝，以及富麗服裝和燦爛的裹頭巾，吸引了滿街的猶太人出來觀看，木匠和他抱著嬰兒的妻子，也是觀看的人眾之一。波斯商人見到這個美麗的少婦，抱著一個可愛的嬰兒，便停下駱駝，逗弄那個可愛的嬰兒，離開的時候，又送了一些小禮物給那個漂亮的母親。這是很平常的事，但在很少見世面的猶太人看來，就很稀奇了，原因是那是一個波斯的商隊，給了他們新奇的感

觸，因而多了一個茶餘飯後的談話資料。這個資料一直傳了約二百年，到了〈馬太福音〉的作者筆下，就神話起來：「耶穌生在猶太的伯利恆，有幾個博士從東方來到耶路撒冷說：『那生下來做猶太人之王的在那裡？我們在東方看見他的星，特來拜他。』……在東方所看見的那星，忽然在他們前頭行，直行到了小孩子的地方，就在上頭停住了。……進了房子，看見小孩子和他母親瑪利亞，就俯伏拜那小孩子；揭開寶盒，拿黃金、乳香、沒藥為禮物獻給他。」（〈馬太福音〉第二章第一、二、九、十一節）

〈馬太福音〉的作者，故意製造緊張的戲劇氣氛，而說那幾個東方來的博士，先被希律王召去，希律王託他們去查訪後再回稟，說他自己也要去「拜」那小孩。可是希律王竟會如此的笨，沒有派個密探跟著博士們去查訪，以致讓那個孩子在被捕殺之前漏了網？

事實上呢，根據希律王下令，凡伯利恆所有兩歲以內的孩子一律殺死的記載判斷，這個謠言的故事的流傳，已在耶穌生後大約兩年，才被傳到希律王的耳中。

當希律王聽說有個波斯商隊，在伯利恆對一個嬰兒發生了逗弄和送禮物的事，他就覺得不自在起來，他以為大概是什麼先知之流的人物，來向大衛王的後裔，付託什麼消息和任務了。說實在話，猶太人曾受波斯人統治，波斯人的文明，早已使猶太人感到神祕，這是一個原因。

真是無巧不成書，當那個木匠的小孩，被帶到耶路撒冷的神殿，獻祭謝神之時，又被一男一女的兩個老年人看到了，正像所有的老人一樣，見到這樣可愛的小孩，便以最好的話來祝福他和讚美他，自然，這個故事，到了〈路加福音〉的作者筆下，也大大地神話起來。（〈路加福音〉第二章第十五至三十五節，請讀者自己查閱吧！）

這兩個謠傳，大概都被希律王聽到了，這本來是平常的事，但傳到多疑的老希律的耳中，卻覺得事態嚴重了。於是，他便下了一道捕殺小孩的命令，伯利恆城裡並四境所有的兩歲以內的男孩，就因此遭了殺劫。

但是，已有許多的父母，預先從好心的官吏及朋友方面，得到了警報，帶著孩子逃出了伯利恆的範圍，耶穌便是其中的幸運者之一。福音的作者，為了附和《舊約．創世記》故事中的亞伯拉罕與約瑟，均到了埃及，便把耶穌的這次逃難，也寫到遙遠的埃及去了；其實，離了伯利恆及其四境，就安全了，何以要逃得這樣的遠？

（三）救世主與神之子

後來，這個小木匠的名字，也有點特別，本鄉人稱他為約書亞（Joshua）。然而，約書亞在摩西時，是一個驍勇悍戰的青年，而且，當摩西喪妻而續娶了一個異

國婦人為亞侖所不滿，摩西就改變了最先要把領導權傳給亞侖及亞侖的子子孫孫的主張，而選中了約書亞，約書亞就繼承摩西未完成的事業，帶著猶太民族向迦南人進行了一連串的侵略戰，終於把迦南的各城邦屠殺的屠殺，未殺的就做了猶太人的奴隸，猶太人就此佔領了亞洲西部那塊肥沃的平原。直到西元前五八六年，他們又被巴比侖人趕走為止。

現在這位木匠之子約書亞，以後在他鄰國的希臘人，卻喚他叫作耶穌（Jesus），耶穌即是由約書亞一語而來，即是「神」與「救濟」二語（Jehoschua）連合起來的縮音；耶穌童年及少年時代的名字，現在無人知道，因為，將神與救濟二語合起來稱呼他的第一個人，乃是耶穌死了之後好幾年才皈依基督教的那個使徒保羅，如果說，當他一生下來，就被稱為耶穌基督，那便未免太是神乎其神的神話了。告訴你吧，「神之子」的說法，老早就被西洋學者們推翻了的，並且以為那是騙子的騙術。假如當真一生下來就被稱為救世主，他就不能繼續活下去，他也不能在家裡的父母弟妹之間待下去；事實上他是在他家可能一直做著木工，以幫助父母維持家計，直到遇見了施洗約翰（John the Baptist）才離家出走。

基督，是希臘語之Xpu，乃係譯自希伯來語之彌賽亞（Messiah）轉而成為希臘語之Xpoo's（Chritos）是「塗膏」的意思，轉而成為「受膏者」，德譯Christus，英譯及法譯則為Christ，中文便譯成「基督」。因為，古代的希伯來人，凡是國王、祭司、預言者，均須舉行塗膏禮以示他們的身分與眾不同，這與印度的灌頂禮，或一般的加冕及受階禮相似。故在古希伯來的Messiah一語，並不是指的耶穌，後來用「受膏者」一語，以表示他負荷有神的使命者，推而論之，即含有救濟者的意思了；再一轉，「基督」也好，「彌賽亞」也好，竟放棄了它的原義，而是僅指那個生在伯利恆或稱拿撒勒的木匠之子的代用語了。

這就是我們所要知道的「主」了。

至於耶穌降生的神話——他是不是由上帝和未出嫁的瑪利亞所生？這是基督教堅持信仰的，也是他們的外邦人所極端懷疑的。不過，根據猶太教對於希伯來原文的解釋，以為那個預言是說：「一個青年女人應懷胎」，而不是童貞女生子。

不過，正如尼采在他的《宗教生活》中所說：「這點，人們不能批評太苛，因為全古代中，皆為上帝的兒子們所充斥。」的確，古代的傳說中，由人母與神父交配而生的故事太多；在中國，到了《史記》上的漢高祖劉邦，還說他是因他的母親：「嘗息大澤之陂，夢與神遇，是時雷電晦冥。」劉邦的母親，就因此懷孕而生下了劉邦。如果我們可信《史記》為真，自亦不妨可信《新約》為真；類此的東西方的古代神話實在太多，耶穌有幸，獨被他的信徒們信以為真罷了。

其實，若一定要說耶穌是他母親跟上帝的聖靈懷孕而生，便與他父親約瑟木匠的血緣無干（〈馬太福音〉第一章第十八、十九節），那麼耶穌就不能算是大衛王的後裔了。

可是，心理矛盾的〈馬太福音〉的作者，一開頭就把耶穌的家世系譜寫了出來，從亞伯拉罕，一直數到大衛王，再往下數到耶穌的父親約瑟，使耶穌跟猶太人的名王大衛，拉上了血統關係（〈馬太福音〉第一章第一至十六節）。如果說耶穌係大衛王的後裔，那麼，耶穌就不是神之子，同樣也是「罪人」了。這也是基督教在教理上的一個死結。

（四）歷史上的耶穌

、

耶穌其人，現在雖已是全世界聞名的歷史人物，但在他的當時，乃至當他逝世了半個世紀，知道有耶穌的人卻很少，當時的歷史家們，也沒有把耶穌看作是歷史的人物。在西元八〇年時，猶太的大作家約瑟夫斯（Josephus），出版了一部猶太的詳細歷史，其中說到了施洗約翰的事蹟，卻沒有一字提起耶穌這個人。另有一位與這差不多同時代的羅馬歷史家耶斯塔史（Justus），顯然也沒有聽說過耶穌是誰的故事。也許是耶穌的生平太簡單了？簡單得連他十二歲以後到三十歲時的生活，也無人知道；也許又因為他的群眾，都是一些貧困的婦女、小孩及單純的漁夫和旅館的掌櫃等等。

我們現在要知道耶穌，只有向四福音中去找，那是四個不同的作者所寫的耶穌傳記。雖然，四福音的出現，是根據西元後第二世紀所流行的材料編輯而成——基督徒們深信那是耶穌當代門徒的著作，但在歷史的考察上，無法立足。（以上的資料出於房龍著《聖經的故事》第二十章）

從四福音中看來，耶穌的確是位從小就很聰明的人，雖然他並未受到良好的學校教育，尤其像希臘式的教育，他是受不到的；但他對於家庭的及宗教的教育，似乎是個天賦特高的兒童，當他在十二歲的時候，隨同父母上耶路撒冷守節，就能對於那些著名的「拉比」（Rabbi 為希伯來文，原為奴僕對主人的稱呼，後來轉為稱呼師尊或夫子）的言論，向來為大眾視為權威及神聖者，他竟能夠提出一些不同的看法，和他們辯難，使得廣博老成的拉比，也不能不驚奇讚歎（〈路加福音〉第二章第四十六、四十七節）。可見他在童年時期就對猶太教典及宗教的問題有了若干的認識和思考。

當然，耶穌的事蹟，從十二歲之後，直到他大約有三十歲了，遇到比他不過大了一歲的施洗者約翰時的階段之中，始終諱莫如深，似乎他不願說，因此也就誰也無法知道；縱然當耶穌上了十字架後，他的胞弟雅各和他的生母瑪利亞還健在人

間，並且拿了香膏，要去耶穌的墓中塗抹耶穌的身體（〈馬可福音〉第十六章第一節）。福音的作者，如果真是耶穌當時的門徒，何以連對這一點訪問的工作也懶得去做呢？事實上，那幾位福音的作者，絕不會是故意要把這一段資料放棄，以致湮沒了將近十八年之長的一段耶穌傳記。

不過，耶穌之為歷史上確有其事的人物，我們不必否定；他對當時猶太教的形式主義，不表同情，並且有他自己的看法，我們也不必存疑。至於他是不是神的兒子，那當是另一個問題——事實上也不是問題，西洋有很多的考古學家、人類學家、語言學家，早就得到結論：耶穌不過是一個先知型的人。

當然，耶穌不是一個平庸的人，他是一個頭腦敏捷、情感豐富、意志倔強的人，像他這樣的人，來演反傳統的歷史角色，的確相當地適合。也許由於他自己有一套想法；也許因為家庭太窮，弟弟妹妹又多，所以，直到大約三十歲時，他尚沒有結婚。當他見了他的表兄施洗約翰，那種在南方沙漠中培養成的苦行僧的氣質，比起傳統猶太教徒法利賽人的作風，大不相同，因此使他感到一股新奇的刺激。所以他就在約旦河邊向約翰受了洗，耶穌的意思是想跟這位表兄學到一些什麼的，但是，約翰知道這位表弟的思想不凡，自負過人，所以還不太樂意給耶穌施洗，並說：「我當受你的洗。」（〈馬太福音〉第三章第十四節）但是，這句話對於耶穌事業的影響太大了，當耶穌自己在曠野做了一番沈思默想的工夫之後，便使他有了積極的打算。

不過，我要告訴你，後來的基督徒們，喜歡牽強附會地說，施洗約翰是來為耶穌的降臨而做準備的；其實，約翰根本沒有這樣的意思，約翰所演的角色，跟《舊約》先知時代的任何一個先知沒有什麼兩樣，他是為了救世主的降臨——末日，而來勸人悔改的。但到約翰一死，耶穌的自負，使得耶穌利用了約翰的群眾，助長了耶穌的神祕性及吸引力。因為，當時的猶太人，天天渴望著他們的彌賽亞，來將他們從外邦人的統治下拯救出來，希望施洗約翰就是那個人，至少希望他是能夠神出鬼沒的先知以利亞的再來，但卻全被約翰否認了。耶穌可算他的機會湊巧，就利用了大家的這個希望，扮演了這麼一個角色。

至於耶穌為何要演這個角色？因為，當時的猶太教，對耶穌來說，並不反對它的教義，只是反對它的教儀，那些保守得近乎愚蠢的教儀，使猶太教僅存有形式的外表，而沒有內在的精神，耶穌卻是主張宗教精神的實踐，反對虛有其表的外貌。

但是，這種形式的猶太教徒，跟政治非常的密切，耶穌既反對形式的宗教，也攻擊腐敗的政客，特別是他們當時的國王腓力希律（Philip Herod），就是那個老希律的繼承者，有很多的猶太人都不喜歡他。耶穌如此勇敢地做了他們採取行動的代表，他們就敏感地想像到耶穌大概就是來拯救猶太民族的彌賽亞了。尤其重要

的，腓力希律這個王，正是間接地促使施洗約翰被砍下腦袋的人，所以，約翰的信徒，很自然地就成了擁護耶穌的群眾。

（五）猶太教的三個教派

說到耶穌時代的猶太教，我們應把時間上溯個把世紀。大約在西元前百年光景，猶太教由於受了外國如波斯、印度、希臘、羅馬等文化的影響刺激，他們內部的意見，便分裂成了三派：

1.法利賽人（Pharisees）：他們的特別處，就是狂熱地遵守律法的文字，他們背熟了認為是出於摩西的書籍，幾乎每個字對於他們全有暗示的性能。他們很少必須做的事，卻有很多不可做的事。他們泥於古書文字（《舊約》原稿）的解釋、訓註、闡述、補訂。他們憎恨一切外國的事物，妒嫉一切的改革。耶穌的死，就是由於法利賽人的堅決主張，撒都西人也做了幫嘴和詆毀耶穌的罪人。

2.撒都西人（Sadducees）：這一派的猶太人要比法利賽人寬大得多，但他們是冷漠的寬大。他們一方面忠實於耶和華的禮拜，同時也承認外國學者所宣傳的那些道理委實有著高貴的意義。因為他們願意比法利賽人有更多的機會和外國人接觸。法利賽人的一切純法律的想法，在撒都西人看來，乃是徒然浪費了精力和時間而已。他們漸漸地專心致志於政治，他們害怕耶穌的思想在政治上所引起的結果，所以也贊成定耶穌的死罪。

3.愛散尼派（Essenes）：他們或被稱為「神聖的人們」。他們是絕對的厭世者及逃世者，他們遁入了荒野，他們把自己超立在人間之上，聚集了志同道合的人，便自成為小小的團體，團體中沒有私人的財產，除了隨身的衣服、臥具、食器之外，他們沒有一件可以稱作是自己的東西。他們每天以部分的時間去勞作耕種，以取給自己最低限度的食物供應。他們不進城市，不經商，更不與政治生活接觸，這與印度的宗教生活是有淵源的。

在這三派之中，愛散尼派人數最少，法利賽派人數最多，勢力最大；法利賽人乃是猶太教的正統宗派，也就是保守派。

因此，我們看到耶穌要攻擊的猶太教徒，往往是選中了法利賽人，這以〈馬太福音〉（第二十三章第一至七節）的指摘可做代表，並且舉出了法利賽人的七禍（〈馬太福音〉第十五章第一至九節），主要的是說他們為了名利而不是為了上帝的工作，是虛偽的做作而不是真理的實踐；斥責他們不虔敬，斥責他們是瞎眼的領導人，斥責他們簡直沒有宗教的信仰和品德，連思想也沒有。他們僅是假借行善而來沽名釣譽，而來聚斂財物。

雖然，有一本法利賽人的拼湊著作The Book of Enoch之中，有關倫理上的格言，也正是基督教設教的特色之處，可是，猶太教形態不如時代的理想，想也必

是事實。

（六）基督教的成立與保羅

所以，耶穌在形態上反對猶太教，在教義上仍是正統的猶太教徒，甚至要明白地宣說：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」（〈馬太福音〉第五章第十七節）可見他是願做一個猶太教的改革者（縱然他自以為是彌賽亞，彌賽亞還是來自猶太教的），而非作為一個新宗教的創始者。

因此，耶穌也經常採用《舊約》中的話來做他自己的倚託。而且耶穌的胞弟雅各，就是一個猶太教氣質很濃的基督徒，他在較保守的基督徒群中，也很受擁護，致到馬丁路德，還對〈雅各書〉被收入《新約全書》，而表示異議。

可見，如果不是保羅在耶穌死後加入了基督教，耶穌的事業，也只是猶太教的一個支派而已，正像其他的三個猶太教派一樣。

於是，如說基督教是由保羅而成立，也不為過，試看收入《新約全書》的二十七篇文字之中，保羅的著作，就佔了十二篇，另有一篇尚在疑似之中。

事實上，基督教的思想，也不是以四福音為主，而是以使徒的著作為準，從奧古斯丁，到馬丁路德，到現在的教會思想，也都是照著保羅所畫出的路線在走。這是研究基督教者應加注意的事。

第二節 耶穌的思想

（一）福音書中的耶穌

四福音是耶穌的行誼錄，四福音卻不能代表耶穌行誼的真貌。因在四福音中，僅僅記載了耶穌出生前後的一點神話傳說，加上耶穌三十至三十三歲之間的一點經過，而其也被神話的色彩所包圍。

特別是在耶穌當時的門徒之中，能把事實經過，做成備忘錄的，可說沒有一個。至於瞭解耶穌思想的人，那就更加難找。耶穌的群眾，文化水準很低，耶穌選擇門徒的條件，又嚴格得達於極端。在許多人之中，僅被他選上了十二人；如照耶穌的要求來考選今日的基督徒，今日的基督教會，早該自動的解散了。所以，耶穌經常用譬喻傳福音，群眾們卻不懂他所說的是什麼，縱然他會給親信的門徒，重將譬喻解釋一遍，門徒之中仍然要誤解他的意思。

同時，福音成為定式的記載時，早已將耶穌的故事，渲染得走了樣。耶穌生時的親信門徒，尚且不易瞭解耶穌的思想，何況是一、二百年之後的福音作者？福音

書不能自圓其說的矛盾處，也就是因此形成的。

因此，四福音不能代表耶穌的思想精神，當無疑問。

不過，我們若想要知道耶穌的一個概念，仍得從四福音中去尋找蛛絲馬跡，因為除此之外，沒有更好的資料可求。所以，四福音雖不能代表耶穌的思想精神，它卻仍是記載耶穌生平唯一的最古著作。

（二）基督的真理

耶穌的宗教思想，是主張愛的實踐——神意的實踐。他是實踐家而非理論家，他說：「字句是叫人死，精意是叫人活。」（〈哥林多後書〉第三章第六節）所以他的教訓，沒有系統條理，甚至前後矛盾，因他不重視咬文嚼字，而特重於真理的啟示。所以他說：「你們若常常遵守我的道，……必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」（〈約翰福音〉第八章第三十一、三十二節）但我們必須明白，基督教所講的「真理」，不是推論的邏輯學的發明，而是直覺的宗教信念，信神「充充滿滿有恩典」，藉著神的恩典而得救，並且以實踐神的意志而救人，這就是真理。耶穌強調一個「信」字；由信而產生「望」——不致滅亡反得永生；望神有「愛」——將獨生子賜給人類而代人類贖罪。這是基督教的基本思想，也是《新約全書》的精義所在。「信」、「望」、「愛」三個字，就說明了耶穌思想。所以基督教特別重視〈約翰福音〉第三章第十六節，因為那是他們全部思想的靈魂：「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡反得永生。」

由於要實踐上帝的愛，所以反對猶太教的教條主義——律法的呆板遵守；耶穌是以真理為主，為了真理，縱然違背了傳統，他也在所不惜，並且樂此不倦。耶穌之後的基督徒們，反而拘滯於《新約》的文句的爭論，實在不是耶穌的本意。

基於真理的原則，根據耶穌的主張，幾乎要仇視現實人間的一切傳統，因為，這些都不能合乎真理的要求。他要以愛來改造這個人間的社會，所以他要說：「你們不要想我來是叫地上太平，我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵，因為我來，是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏。」（〈馬太福音〉第十章第三十四、三十五節）因為「人的仇敵，就是自己家裡的人。」（第三十六節）所以「愛父母過於愛我的，不配做我的門徒，愛兒女過於愛我的，不配做我的門徒。」（第三十七節）

（三）剛強的愛

耶穌的本質，並不是一個反道德或反倫理的人，他何以會說出這樣的話來？他是以「真理」為第一；而且以為他自己就代表了真理並做真理的標本，所以愛他的人就是愛真理，家人眷屬的愛是私愛，所以不應將私愛高過真理的愛。當然，以上四節話，說明了耶穌對於為要推行真理而表現的愛，是剛強而非柔和的，這是希伯

來宗教的一貫精神。以至在〈約翰書〉中，約翰的愛，也是有條件的，那是為了真理而愛。並不像一般人誤以基督教的「博愛」為泛愛，它的條件是信了它的才愛，不信它的便不值得接受它的愛。這是從摩西以來的傳統思想。比如摩西禁止他的信徒以高利貸獲利，但對他們的外邦人是不受此限的，從外邦人處取得越多越好，因為耶和華不喜歡外邦人。

不幸的是，正由於這一剛強的有條件的為「真理」的愛，也就導致了基督教的許多不人道的行為，比如說：不在教會中的就不得救。因此，為了愛人，為了使人服從「真理」而得救，不惜以屠殺來解決問題。

當然，耶穌的思想，的確是具有革命性的，比如猶太教的律法中，沒有規定積極性的善行，而是繁瑣的生活規定。最顯著的，猶太教沒有布施貧窮的規定，耶穌就積極地主張濟貧，並且教人在「施捨的時候，不要叫左手知道右手所做的。要叫你施捨的事行在暗中，你父在暗中察看，必然報答你。」（〈馬太福音〉第六章第三、四節）並說：「倚靠錢財的人進神的國，是何等的難哪，駱駝穿過鍼的眼，比財主進神的國還容易呢。」（〈馬可福音〉第十章第二十四、二十五節）

耶穌時代的政治環境很惡劣，統治者的面目可憎。耶穌卻主張：「誰願為首，就必做眾人的僕人。」（〈馬可福音〉第十章第四十四節）現代政治中，以官吏稱為人民的公僕，可說與此有關。

可是，這一公僕的觀念，只對世俗的領袖有效，一涉及耶穌自己的問題，就不同了。他說：「你們要紀念我從前對你們所說的話：『僕人不能大於主人。』他們若逼迫了我，也要逼迫你們。」（〈約翰福音〉第十五章第二十節）耶穌雖然為大，但他不是公僕，而是「主」，因為他是「人子」。所以，耶穌雖曾主張解放奴僕，認為奴僕也同樣是亞伯拉罕的苗裔，所以應該讓其在安息日從奴位上得自由（〈路加福音〉第十三章第十至十七節）。到了保羅的時候，也勸人對奴僕要以兄弟的情分看待（〈腓利門書〉）。

但是，神人之間，永遠是主僕關係。以致到了中古時代，教會取代了神的地位，就立出了許多的對待關係，羅素稱它為二元論：教士與凡人是二元；拉丁族與條頓族是二元；天國與塵世是二元；教皇（Pope）與人皇（Emperor）是二元。一切都是主僕的關係。

此所謂二元，實則就是一元論中的二分法。

（四）統一人類的信仰

猶太教的宗教觀，直到現在，仍未完全脫離民族神的範圍，把異民族看成不可救的一群。然而，耶穌卻喊出了這樣的呼聲：「我另外有羊（人），不是這圈裡的

（猶太），我必須領牠們來，牠們也要聽我的聲音（服從信仰），並且要合成一群，歸一個牧人了（基督化世界）。」（〈約翰福音〉第十章第十六節）

近人將此解釋為耶穌的宗教平等的世界大同主義，可說是正確的，雖然耶穌本人未能實現此一理想之少分，但到了保羅入教之後，這一理想就開始實行了。

然而，這也為基督教帶來了惡名，這使基督徒們相信，基督教必定可以征服全人類的信仰，尤其耶穌曾經如此地激勵著門徒說：「信的人必有神蹟隨著他們，就是奉我的名趕鬼，說新方言，手能拿蛇，若喝了什麼毒物，也必不受害。」（〈馬可福音〉第十六章第十七、十八節）後世的基督徒們相信，凡是為傳教而去外國歷盡艱危，也均有神蹟的隨身保障。所以，基督徒的傳教精神的狂熱，不是偶然的。這種信念，到了羅馬帝國幾乎想席捲全世界的時候，基督教會的「天主教」，也自信以為必可征服世界了。從這一信念而導致的屠殺（屠殺猶太人、回教徒、異端）及戰爭（如十字軍及三十年戰爭），若要寫一部基督教的詳細迫害史，寫上數千萬字也寫不完，真是血淋淋的教訓。然而，那些教會的領袖們，直到現在，仍在努力於基督化世界的工作；排斥異端，不容忍異教，也是因此而來。事實上，大同的世界，又何妨小異？否則，「歸一個牧人」的理想，只有待諸於世界末日以後再去追求的夢境了！

我們理解了耶穌的思想，主要在於「真理」——信、望、愛的追求與實踐之後，就不難明白基督教的根本意趣或根本精神了。

（五）贖罪思想

耶穌的思想，並沒有深奧的學問，耶教卻能吸收部分深奧的學問為其所用，例如神學，耶穌並不曾主張什麼神學，神學卻為耶穌的信念，築成了一道道的萬里長城；耶穌並不鼓勵信徒們思想神學的問題，竟有許多的人要為神學而做爭論與辯護。耶穌並沒有高深的學問，許多的學問家卻願歸向基督教。這從表面看來是難解的，若從耶穌的言行上考察，也就並不難解了。

比如保羅，他本是一個反基督的學者，後來竟又成了被迫害的使徒。

那麼，基督教怎麼會使人們起信的呢？無他，那是由於耶穌的犧牲精神的鼓舞。那種近乎瘋狂的鼓舞人去為「真理」而犧牲的精神，他自己就率先做了犧牲的榜樣。所以凡是受到他所鼓舞的人，往往也能不顧一切地去犧牲。為一種理想而死得有聲有色，總是一樁動人心弦的事！

耶穌是承襲了猶太教《舊約》中的一個觀念——犧牲。不過，《舊約》是認為人類有了罪，就得做贖罪祭（Atoning offering）和贖愆祭（Trespass offering），那是利用活物做犧牲品，先將自己的手，按在犧牲品的頭上，自己承認有罪，然後

將自己的罪，交給被犧牲的牛或羊，由牛、羊擔負其罪，並代其受刑，交由祭司，向神獻上，如此一來，自己的罪就沒有了。

這一種代罪贖愆的祭奠，耶穌必定見過及聽過，到了耶穌的心中，就起了聯想的作用，認為人的罪既可贖，必定仍要用人來贖。神既喜歡人們用畜牲的血來祭，必定更喜歡用人的血來祭（如本書第二章第三節所舉的例子）。如果用有智慧並且懂得神意的人來祭神，神必更加的歡喜；要是用無罪的神的兒子來祭神，那必可得到神的無上歡心了。

既然有人需要一個救世主，既然有人以為耶穌是上帝的兒子，他自己也有這樣的自信，正像中國古代的皇帝們，無一不以「真命天子」自居。

凡人皆因祖先亞當和夏娃的犯罪，所以也都遺傳了祖先所犯的「原罪」。耶穌是他母親跟上帝的聖靈懷孕所生，他的父親是神，神是無罪的，所以耶穌也是無罪的，因為耶穌不是人而是神之子，這是基督教的主張。

《舊約》中以畜牲祭神，既可被認為代替某一人的某一種過咎而贖罪；《舊約》中用普通的人祭神，既可被認為代替某些個人及某一集團而做酬謝。那麼，若用無罪的耶穌來祭神，當可代替全人類來向上帝贖罪了。

（六）原罪與贖罪

顯然，這種理論是極端矛盾的。例如耶穌之父是神，耶穌之母則仍是人。如果一定要說耶穌是由人母及神父而生，必定也遺傳了二分之一的人類祖先的原罪，耶穌何能無罪？因為這在基督教的理論站不住腳，基督徒之中唯恐人家說耶穌也是二分之一的罪人，所以天主教會，就把耶穌之母也神化了起來而稱為聖母，並立偶像對她崇拜。事實上，耶穌之母固由於生了一位歷史上的大宗教家，而顯出她是一位偉大的母性。可是，瑪利亞這個婦人，卻不是專門為了生產耶穌而來人間，她在生了耶穌之後，又跟他的丈夫約瑟生了四個兒子——雅各、約西、西門、猶大以及幾個女兒。所以，瑪利亞也是人，當無疑問。如說人皆有罪，耶穌也必不能獨免。

再說，當耶穌上了十字架，死了，既是代替全人類贖罪的義行，那麼，自從耶穌死後，全人類就不該再有一個罪人了，那就不必再分信不信上帝基督，也不用再分選民及落選者，當也不會有末日的審判了。否則，耶穌的贖罪，代價何在？人類的命運豈不仍與耶穌未死之前相同？可是，耶穌的教訓，依然盼望人類自行悔改，否則就不能得救；縱然悔改了的，依然是個罪人。若不為上帝寵愛，悔改的行為，並不能代表得救的依據。難道說耶穌之死，是代人類贖回祖先所犯的原罪，耶穌復活之後，贖罪的代價也就不存在了嗎？其實，所謂人類有遺傳原罪的觀念，就是一個矛盾重重的問題；耶穌的肉身復活，也是一個無從理喻的神話傳說。

所以，耶穌本身的有罪無罪？是人是神？贖罪邏輯的能否成立？永遠是基督教神學中纏繞不清的問題。頭腦單純的人，一旦被基督教的神學纏上幾纏，就迷失了自主的方向。因此，如果你先沒有足夠的哲學基礎及思辨能力，而去研究基督教，則以不鑽進神學的牛角中去為佳，利用一部《新約》、《舊約》的樸素資料就夠了。原因是神學的本身，不是耶穌的思想；神學只是後來的基督徒們，借了外邦人的哲學架構，給耶穌思想打起的牆。

可是，耶穌是一個直覺主義的人物，他對一個觀念產生之後，即以為是真理，他從來不考慮邏輯的問題。

於是，耶穌既然有了這樣直覺的感觸，他就相信他的這一想法是合乎真理的：唯有以自我為他人代罪的行為，才是最高的真理。所以，當他的環境對他越形不利的時候，他就越希望自己真的成為代罪的羊；因為自殺不能算是祭神，所以他是盼望有人對他下刀。當有人把他送上當時通用的刑具十字架上，便成全了他要為人類代罪的理想，他有這樣的存心，有了為「真理」而犧牲自己的存心和行為，就很自然地感動了許多許多的人。

這種天真的聯想，和悲壯的犧牲，不論它的本質如何，但禁不起理性的考察，乃是很顯然的。他的行動，卻又是最能引人同情的；雖然真的上了十字架時，他也感到後悔。

（七）背負十字架

因此，耶穌也同樣把他的想法，要求他的門徒：「凡不背著自己十字架跟從我的，也不能做我的門徒。」（〈路加福音〉第十四章第二十七節）又說：「若有人要跟從我，就當捨己，天天背起他的十字架來跟從我。」（〈路加福音〉第九章第二十三節）又說：「凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命。」（〈馬可福音〉第八章第三十五節）在這三節話中，耶穌已以「真理」自居了。服從他就等於服從「真理」，服從真理的人，就當捨己而作為祭神的犧牲；犧牲不是死亡，乃是成義——回到「父」那裡去，永生在上帝的天堂裡。所以，初期的基督徒是不怕死的，並以死亡為快樂；故當環境對他們的迫害越嚴重，他們的從容赴死的情緒也就越昂揚。保羅的皈信基督教，就是受了這一精神的感動；許多的學問家，也都在這一點受到了感動。這鼓勵的效應很大，能使許多的人產生信心，以為基督的信仰，必定有著什麼神聖的力量。其實，如果你願把贖罪觀的根源找到了，再細細地想一想，那倒反而覺得是很可憐憫的事了！

主要的是耶穌誤把他自己當作了神的兒子。這請與本書第三章有關神話考證的部分，參照著讀。

（八）由神性到魔性

本來，耶穌尚無意以基督自居，後來由於他的門徒西門彼得，認為他是基督，認為他是永生上帝的兒子。當時他還不敢明白地承認，經過考慮，他就以基督自居了（〈馬太福音〉第十六章第十五至十七節）。

這樣一來，耶穌就開始神祕化了。「主耶穌」的名稱，也就因此而產生，耶穌的傳教工作，也就更加積極了。

一方面，藉天國的理由，教他的信徒們忍辱、節儉、誠實、施捨。天國的福音，無疑就是社會主義的建立，讓他們把自己的財產拿來與貧乏的鄰人共同享受。另一方面，積極地鼓舞他們為天國的福音而從容赴死的犧牲精神。

但是，神祕性的耶穌一出現，他就變得不怎麼可愛了，他要大家都信他確是救世主基督，並且不許有人懷疑，所以他要說：「信子的人有永生；不信子的人得不著永生，神的震怒常在他身上。」（〈約翰福音〉第三章第三十六節）又說：「你們是從下頭來的，我是從上頭來的，你們是屬這世界的，我不是屬這世界的。所以我對你們說，你們要死在罪中，你們若不信我是基督，必要死在罪中。」（〈約翰福音〉第八章第二十三至二十四節）因此，他便說出了一個末日的安排，希望大家早日信從他，否則他是不再來了（〈馬太福音〉第二十三章第三十九節）；如果要來，那就是末日到了。末日來臨，人子到了門口，那時：「挪亞的日子怎樣，人子降臨也要怎樣，當洪水以前的日子，人照常吃喝嫁娶，直到挪亞進方舟的那日，不知不覺洪水來了，把他們全都沖去；人子降臨，也要這樣。那時，兩個人在田裡，取去一個、撇下一個，兩個女人推磨，取去一個、撇下一個。」（〈馬太福音〉第二十四章第三十七至四十一節）

這是說明人皆有罪，若不信耶穌是基督的人，必死在罪裡，並且有上帝的震怒加在他的身上。上帝的震怒是什麼？那就是人禍天災，末日是人禍天災的總結算。

本來，這還不會促成基督教的魔性的發作，然而，耶穌的思想是剛性的，神祕的身分感，更使他變成信仰的獨斷者，人類的罪惡感，尤其使他以為是無上的權威者，他是如此的合於真理，人類是如此的不合於真理。所以，人類不可能藉著自己的力量而成聖，除非由於神的恩寵而赦免。所以，「選民」的取捨，他有權決定，罪人的處置，他也有權決定，因為他本人就是神的「道成肉身」。

因此，當基督教正被迫害的時期，信徒多能從容赴死，當基督教有了實權之時，基督徒們又成了迫害異端的能手。在基督教的立場來說，遭受迫害與迫害異己，無一不合乎耶穌的旨趣——受迫害是成義的機會，迫害他人是救人的美舉，同樣是為了天國的福音！

第三節 基督教的演變

（一）耶穌的神蹟

基督教徒們，往往喜歡引述福音書的神異記載，來作為耶穌確是救主的「見證」。

例如潔淨了患大痲瘋的人，又治癒了癱瘓的人、發高熱的人、血漏病的人、將斷氣的人、瞎子、瘋子、啞巴等；又能使海中的暴風平靜，在海面上行走；又能將七個餅和幾條小魚，除了婦女、孩子，給四千人吃飽，以五個餅及兩條魚，給五千個男人吃飽，而且每次都還剩下了碎餅、碎魚十二籃筐；有一次參加迦拏地方婚禮，變水成為酒。

這些神異的傳說，在基督教以為是無上的資本。其實，如果看一遍佛教的律部及史傳部，神異之多，俯拾即是。除了佛陀的神異，佛弟子中的神異記載，也是太多太多了。中國佛教史上有一部《神僧傳》，就是專收這類神異僧人的事蹟的。如果說：有了耶穌這樣的神異，證明他就是救主，那麼佛教史上的「救主」，實在太多了。

正像房龍先生所說：「在中國、在波斯、在印度、在埃及，凡是我們所到的地方，我們到處都遇見超自然的功績底記載，這些功績是遙遠國土中原始居民所共有的東西。」又說：「但我們許多人，都以為耶穌給予世界的影響，是可驚地深刻而且難以說明。」又說：「在這點上，也許我們是全然錯誤的。」（《聖經的故事》第二十三章）

神異的問題，從歷史家的角度上看，它是不存在的，正像房龍所說：「人們總是喜歡將超人的力量和他們自己所崇拜的人物聯繫起來。」又說：「隨著時代的遷易，同一類的奇蹟就不斷地添入於原來的故事中，那是極其自然的事。」（同上所引）

照這看法，耶穌的神蹟乃至《舊約》的神蹟之記載，與其說是確有其事的，實不如說是傳說如此的，因為從事這些神蹟記載的執筆人，無有一個是這些神蹟的目擊者。

若從宗教家的角度看神異問題，則凡是在禪定上有了相當工夫的人，他們的身心之異於常人，乃是不必否定的，佛教稱此為神通。但在佛教的宗旨上說，雖承認修定者可以得神通，卻不以神通之神奇為聖事，因為佛教以為凡夫均有求得神通的機會及可能。

同時，神異的形成，也不一定均須經過禪定的修持，利用咒法術數，同樣可得奇蹟。《歷代三寶紀》卷九，即有一個例子：菩提流支三藏法師，有一天「操柳枝聊撾井口，密心誦呪，饒始數遍，泉遂涌上，平至井脣，三藏師即以鉢盂酌用。傍

僧見之，並歎稱聖，法師乃卅：『斯是術法，外國共行，此方不習，乃言 是聖，懼惑世人，因爾雜法，悉祕不為。』」（《大正藏》四九．八六頁中）

可見，佛教既不以神通所現的神異為聖事，更不以咒語術數的雜法所現者為聖事。

我們以此兩個觀點來考察基督教所傳的耶穌神蹟，可謂兼而有之。一部分是由福音作者根據傳聞的渲染而來，一部分是耶穌可能有點小神通，也可能耶穌在何處學了一點術數雜法。

所以，我們不必全然否定福音書的耶穌神蹟，也不以為有了神蹟的人，就是神的「道成肉身」。否則，那僅是基督徒的自我安慰的獨斷解釋而已。

（二）福音書的成書年代

耶穌是神，但他畢竟死了；耶穌的復活，也僅是神話的傳說，而不是歷史的事實。所以耶穌死後，便給他的門徒的心上，罩下了末日的恐怖，因為耶穌曾說過：「僕人不能大於主人。」所以，耶穌一死，門徒也都準備著死，並且相信人類自己的罪，必招致上帝的震怒，末日的降臨，便是人類罪惡的總結。

因此，耶穌的門徒，誰也沒有想到，他們在耶穌死後應該為耶穌做些什麼？因為末日將到，替耶穌編集一些備忘錄之類的紀念物，實在沒有用處。

然而，地球在繼續轉動不已，末日的景象，並沒有立即來臨，於是，日子久了，對耶穌的懷念快要淡忘了，在門徒之中的忠實者，就擔心起來，就開始一點半點地，把他們及她們所見所聞有關耶穌的印象，做成了零零碎碎的備忘錄，並且相互傳誦。就這樣，有關耶穌的傳說，便越來越多，但仍沒有系統的條理。大概傳誦了一、兩百年，就有些人想要把這些傳聞整理選擇和編輯一下了，他們各人都依據自己的趣味和能力，用他們主耶穌的話來重述了他們主的苦痛和勝利。那就是現在被標名為〈馬太福音〉、〈馬可福音〉、〈路加福音〉、〈約翰福音〉的四福音了。這是從其文學上的特點考察出來，它們是第二世紀的作品，而且，〈馬可福音〉的作者，可能還是〈馬太福音〉和〈約翰福音〉的後代子孫。

這似乎是個祕密，其實是公開的。

我是根據房龍《聖經的故事》第二十章的資料寫出了這段介紹。

（三）聖保羅

因此，要找基督教的新思想及其闡釋辯護的依據，四福音無濟於事。基督教的完成者，其實是保羅，他是真的脫盡了猶太教氣質的一個新生基督徒的典型。我們

看《新約全書》第五篇的〈使徒行傳〉，一共二十八章，竟用了十六章來講述保羅的生涯和事業。可見他對基督教的重要。

在前面說過，耶穌的門徒之中，真有學問的，根本沒有一個。到了保羅，這才使耶穌的言行，找到哲學上的依附及辯解。保羅具有羅馬、猶太、希臘三個地區的學問，他所居的便當——大數，乃是羅馬最著名的文化區域之一。當時的大數，就有一個屬於斯多噶派的著名學舍，這是西元前二九四年由希臘人齊諾所創立的學派。保羅自小學得了這派的哲學思想，皈信基督教之後，他就用斯多噶派的泛神論來補充希伯來的超神論（超宇宙的一神論），這是基督教宇宙觀的希臘哲學化。保羅又用柏拉圖的人生觀來疏解基督教的人生觀。這些在保羅書信中均已表現出來。

因此，耶穌死後，基督教接受了希臘哲學化，它的成分，分有柏拉圖派、斯多噶派、新畢達哥拉斯派、猶太腓羅等的哲學思想。凡是可資借用的，他們就盡量地移花接木。

（四）三個學派

由於基督教的希臘哲學化，也就漸次形成了內部思想紛歧。紛歧的結果，約可分為三派：

1.智慧派：這一派的思想，後來被認為是異端，所以從西元第一世紀至第五世紀以後，就不再存在了。他們否認耶和華是基督教的神，因為《舊約》的耶和華，要希伯來（猶太）人滅絕一切迦南人，那太殘忍，所以也否認並反對《舊約》的一切道理。《新約》中凡是引用《舊約》的句子，也被全部刪去。他們主張神與人的合作，以靈與質交戰，特別採用各種方法以苦待肉體。

2.辯護派：這一派是基督教本位者，一面維護保守，一面攻擊異端。這一派的人，大都對希臘哲學受過相當的訓練。他們把智慧派視為魔鬼的兒子，因為他們信仰自第二世紀以來就成立了基督教的「要道」。那要道就是：信神為創造主，是全能的父；耶穌是神的獨生子，為人類的救主，由童女生，被釘十字架，已復活，將再來；並信聖靈永生。這「要道」，迄今仍未稍微改變其分毫，那就是他們所謂的〈信經〉。他們也相信「道」不因耶穌降世而才有，乃是自太初就有了，不過，歷代的先知只能藉真理的啟示而得「道」之少分，所以人類的理性不可靠，必須靠基督的力量，人們才能夠得救。

3.問答派：這是調和派，因為智慧派左傾，辯護派右傾，這一派做了兩派的中間人。這派有兩位代表人物：一是革利免，一是阿利金。革利免將希臘哲學比作一株野橄欖枝，將其與《聖經》的真理之根相接，必有美果結出，他本人是柏拉圖派和斯多噶派。阿利金是新柏拉圖派，這是一位大著作家，相傳他的大小著作有六千餘卷。當然，冒他名的也在所難免。阿利金從三方面看《聖經》，第一層是

文字的瞭解，第二層是對文中所存心理的推測，第三層是依靈修的祈禱，求得神的默感，而以第三層的工夫最為吃緊。

基督教的教義，可說是到阿利金（Arigen 西元一八五—二五四年）時，才有了哲學運用的穩定性，到了奧古斯丁（Augustine 西元三五四—四三〇年），便算集其哲學用於神學辯解的大成。

雖然，如房龍所說：「一切論爭，再沒有比神學問題那樣更無用、更無益。」（《聖經的故事》第二十章）但是，神學在於基督教，確是非常嚴正的問題。如果不將《新約》、《舊約》的神話借來哲學的外衣套上，使你鑽在裡面，蒙起頭來，覺得神乎其神，基督教的信仰，豈能維持?

然而，神學是出於基督徒們的想像和附會，所以，彼此就有了矛盾。

（五）主教會議

為了解決他們內部的爭論問題，自君士坦丁大帝以基督教為羅馬國教之後，都是以主教會議的召集來表決，第一次大會是在奈西亞城召開，那是西元三〇五年，出席的主教約有三百人。以後就經常用這方法解決紛爭。

他們，對於立教三位一體說（Trinity），爭論不休。

他們，對於基督的神性與人性說，爭論不休。

他們，對於耶穌的屬性說，爭論不休。

當然，他們的大會能把這些爭論表決；反傳統的觀念，照例是遭受大會的否決，保持住耶穌，不，是保羅的一貫信念。

值得我們注意的，有一件趣事，那就是有一位名叫皮拉古（Pelagius）的基督教隱士，竟然敢主張：人類的始祖犯罪，與後人無關；人犯罪與行善，皆由自己的意志決定，得救即在我們堅強行善的意志，照著耶穌為人的榜樣而行，因為耶穌並非為人類贖罪，而是以其榜樣救人。而且，他主張即使沒有耶穌，我們靠著自己也能得救，行善，雖無聖靈相助，也能得到。

毫無疑問，這種自力解脫的論調，不會得到傳統基督徒的支持，所以在西元四三一年召開的以弗所會（Council of Ephesus）中，把他否決了。

（六）神學家奧古斯丁

奧古斯丁的神學，不用說，他是根據《新約》而來的，他為了維護《新約》而著了一系列的神學書，所以自他之後，教會的言論，已成定局，雖然為了追問「神何故成為人」的問題，又開出了中古的經院哲學（Scholasticism）。天主教自稱其

中古哲學為「士林派」，學者間卻用「煩瑣哲學」來稱呼它，因它除了兜著哲學的圈子，來襯托其「神」的存在，別無價值可言。

奧古斯丁是怎樣的人呢？據說他有點像托爾斯泰的晚年，他的思想和情緒中，充滿了罪惡感。雖然，托爾斯泰是以不能代替人們解決苦難而引為不人道的自咎，乃是一位崇高的人道主義者，並不如奧古斯丁是因為狂熱的宗教情緒在他的脈管裡沸騰。所以，奧古斯丁的生活，便成為嚴肅而冷酷，他的神學，也就因此而變成不近人情。以致羅素要說：中古教會的獰惡，奧古斯丁的罪惡觀念的鼓吹，要負很大的責任。

不過，奧古斯丁的早年生活，並不如何地神聖，他在十六歲的時候，就愛上了一個情婦，愛了她好多年，她為他生了一個兒子。後來，為了要跟另一個女子結婚，所以和那個情婦分了手。當然，他是一個聰明的人，在他十九歲時，就已精通了修辭學，乃由西塞羅的著作而想到了哲學。

在奧古斯丁的著述中，最好的作品是《懺悔錄》的第十一卷The eleventh book of the *Confessions*，因為我們沒有太多的篇幅，所以不討論它。他答辯異端攻擊的一部好書是*The City of God*。

不過，神學終究是不能解辯所有《聖經》留下的困難，奧古斯丁自也不能例外。比如他說：「我的靈魂，想知道這個最惱人的謎。」於是他便祈禱上帝：「主呀！我向你坦白，究竟什麼是時間，我現在還是一無所知。」（以上有關奧古斯丁的資料，採自羅素《西方哲學史》）

從哲學的觀點上說，奧古斯丁是新柏拉圖派。

（七）糾纏不清的神學

基督教的神學，從歷史上考察，也可算得多彩多姿，他們，前面已說的不算，由奧古斯丁往後數起的代表人物，就有新柏拉圖學說，阿奎那多瑪（Thomas Aquinas 西元一二二七—一二七四年）的亞里斯多德學說，許萊馬赫的浪漫主義，哈那克的自由主義，提黎許、布特曼的存在主義等等。總之，基督教是善於調遣並利用「奴婢」的（他們把哲學看作神學的奴婢），然而，他們僅能附會利用，並把哲學弄得顛三倒四，卻不能在思想境界上，真的有所創發，並且也不能清楚地指明一條路來。所以考夫曼（Walter Kaufman）要說：「當考慮基督教義的時候，人們很容易迷失在那些他人引伸出來或附會於它的多變的思想方式之中——從新柏拉圖……。」（《文星》九二期）

不論怎樣，他們的哲學或神學的目的，無非是想證明《聖經》是對的；縱然有錯，也是對的，因為那不是《聖經》有錯，而只怪你沒有信「耶穌是基督」，沒有

信「上帝愛世人」，沒有信「神充充滿滿有恩典」。所以，你不必研究神學，「信」了就包括了全部的神學；不信而去研究神學，實在是椿頭昏腦脹的苦事！

然而，不能說出一個名堂，就拉你去納頭信仰，豈不怕人指為迷信！所以，縱然糾纏不清，他們還是要煩瑣地糾纏下去。

比如阿奎那多瑪，以為靈魂不是以人的精液而傳遞，而是在各人來說，是重新造出來的。這種說法，羅素以為確有難通之處，譬如一個人不是由正式婚姻生出來的，這似乎要使上帝作為通姦的助手了；又如果靈魂不是傳遞而是重新造出來的，那又怎樣來承襲亞當所犯的罪呢？既然各人的靈魂，均由新造，造出來就要承襲始祖的罪責，上帝豈不是太不仁慈了嗎？繼續不斷地造出許多靈魂來，使他們變成了罪犯！當然，這在奧古斯丁的辯解，認為上帝預先知道惡魔的罪過，但於改良整個宇宙，他們也有用處，正像修辭學中之有反襯法。這能算是理由嗎？根本是強詞的詭辯。

類此糾纏不清的神學問題，可謂很多，本書限於篇幅，不多列舉，同時，那對於我們的實際，確是毫無用處的。

第四節 基督教的教會

（一）最初的基督教會

耶穌這個人，可說是無拘無束的人，他不用文字的思想，不用思想的邏輯，也不用組織的教團。從〈馬可福音〉看，他到處都以治病趕鬼，吸引了許多老弱婦孺的群眾。對這些群眾，也唯有一些簡單的譬喻說些小故事，群眾也很少人聽懂他譬喻的真義是指的什麼？他對群眾的感化力，是在於他給群眾的同情，並用他的感應力為群眾治病。

但是，耶穌沒有想到宗教的儀式，也沒有想到教會的組織，甚至有反儀式反組織的思想。

大概是在耶穌死後幾年，據說是西元三十五年，那時離耶穌被釘死，已有近十年了（耶穌生於西元前大約四年至六年或五年以上），耶穌的幾位常隨的門徒，想到了要為耶穌做點什麼了。那就是使徒傳道的開始。

教會的成立，是由保羅開始。保羅這個人，我們已經說過，是一位了不起的人物，他給基督教注入的生命力，可謂震古鑠今。

保羅一邊為耶穌的言行闡釋宣揚，一邊則到處傳道。他的傳道區域，遍及羅馬帝國的各都會，如大馬色居比路、帕弗、旁非利亞、彼西底、呂高尼、加拉太、弗

呂加、敍利亞、基利家亞西亞馬其頓、雅典亞該亞等各省，無不有其足跡。甚至向西發展，要以西班牙為目的。在他皈依基督教後的二十多年之中，他的足跡所至，隨處設立教會，並且實行團契的生活——各教會有無相共，互助合作，以推行其公產公用的理想。雖然，這一共產型的團契生活，由於後來分子的良莠不齊而沒有貫徹到底，但其教會的基礎則已建立了。

保羅對於日漸複雜的教會分子，也深惡痛絕，那些藉信教而賴教會生活的人，保羅便主張：「若有人不肯做工，就不可吃飯。」（〈帖撒羅尼迦後書〉第三章第十節）

因此，基督教會以耶路撒冷為基地，向安提阿，而一直開展出去。使徒們也用外國方言，向外邦人傳福音。尤其他們已能使用希臘語文傳教，藉此語文為媒介，教會的力量便迅速地遍及希臘文化所及的方域。

初期的基督教，由於它是反對猶太教的，是反對多神教及偶像崇拜的，又是反對政府的，並且態度堅定，情緒狂熱，赴湯蹈火，在所不辭。所以它的處境是「四面楚歌」。猶太教要迫害他們，外邦的群神教要迫害他們，人們多以基督徒為大逆不道者視之，逼得基督教的傳流，只得在地下的墓穴中祕密進行。

（二）從受迫害者而成為迫害者

西元六十四年，遇上羅馬大火，尼祿王為了推卸罪責，便嫁禍於大家所不喜歡的基督徒，說是基督徒放的火。因此大舉進行搜尋迫害，把基督教徒投入惡獸欄、浸油點天燈、釘上十字架，殉難者不計其數，使徒彼得及保羅，據說也是死於此次的迫害。

自尼祿王之後，羅馬政府很想統一宗教的信仰，但卻未考慮基督教，所以頗有把基督徒撲滅的決心。因為當時的基督徒雖不殺人放火，由基督徒而引起的麻煩卻很多。所以造成了基督教教會史上的羅馬帝國十次大迫害（實則僅有九次，因為第十次僅欲迫害而未見諸實行）。

然而，我在前面說過，初期的基督徒是不怕死的，並且以赴死為成義；何況無理而殘暴的大肆迫害，也適足以引發更多人民對基督徒的同情。因此，基督教的勢力，正是「野火燒不盡，春風吹又生」，並且越來越壯大，竟把羅馬的統治者驚醒了。

所以，到了西元三一二年，當君士坦丁大帝打敗了東部羅馬，使羅馬統一而爭取帝位的時候，他就想到了基督教的力量，所以藉著他的士兵多信基督教為理由，而於西元三一三年頒布了他有名的「米蘭詔書」，第一次使得基督教成為受政府所公認並護持的宗教。

雖然，君士坦丁本人，到了西元三三七年臨終時才公開皈依基督教而受洗禮，但他對於基督教的護持發展，已盡了最大的努力。以十字架作為他的旗幟的標誌，規定屬下接受基督教的信仰，支持召開了第一次主教大會，以期將教會內部團結起來，再使全國人民向教會團結。他的這一套策略的運用，對他的安內攘外的政治功能，確有很大的幫助。於是，政府與教會相得而益彰。

君士坦丁自己也躬親講道，散發《聖經》，勸人信從，並將各古教的廟宇，給基督教會做講道所，但也沒有完全撲滅古教的信徒。他在政治方面則極力走上基督教化，依照基督教義，廢止格鬥戲（人與人鬥、人與獸鬥以娛樂觀眾的戲，那是殘忍的戲）、廢止十字架刑、禁殺奴僕，並獎勵人民釋放奴僕。

但是到了君士坦丁的兒子，君士坦丟斯第二（Constantius II），情形就不同了。因他過分擁護基督教，竟效法以前迫害基督徒的手段，去迫害羅馬古教，於是，基督教徒們在各地將異教的廟宇搗毀，強迫人去信仰皈依基督教會。

這也是因果循環，到了君士坦丟斯第二的堂弟朱利安（Julian）嗣皇帝位後，為報父兄皆被害於基督徒手的不共戴天之仇，又反對基督教而立意復興古教。不過這是信奉羅馬古教的最後一位皇帝，自此以後的諸皇帝，無不信仰基督教，且有一個叫作替歐豆書第一的皇帝（Theodosius I），於西元三八二年嚴禁基督徒背教，違者處死，並且重演搗毀古教的廟宇及神像的故事。

到了替歐豆書第二位皇帝，強迫人民入教受洗（西元四四〇年）。到了遮司替念（Justinian），將雅典大學的學舍封閉（西元五二九年），並命令政府人員及全國人民，一律受洗入基督教。

到了西元第九世紀時，古教異端，便在羅馬帝國的版圖內，完全滅絕！

很明顯的，基督教最初反政治，並遭政府的迫害，但到了西元第四世紀的四〇年代以後，正如朱利安臨死前所說的一句話：「加利利人哪，你終究得勝了。」（加利利人是猶太人輕藐耶穌的稱呼）基督教終於征服了政治，跟政治的權力結了婚，並把政治當成了工具。

（三）教皇制度

宗教的信仰越受政權的重視，宗教的勢力也就越大，宗教領袖的地位也就越高，而且，神權的政治理想，早就是《舊約》的中心觀念。

因此，約在西元五百年左右，羅馬基督教會的教長，便成了教皇（Pope）。

因為奧古斯丁等根據《舊約．以西結書》的鼓吹，世界除教會之外，別無得救之道。所以教會應在國家之上。於是，教會成了國上的國，教皇成了皇上的皇，也

就是太國與太上皇了。

到西元七五五年後，羅馬教皇便兼了義大利的國王，直到西元一八七〇年才結束了這樣的局面。

因此，教皇在加冕時，共有三頂王冠：一為國王冠，一為教皇冠，一為萬王之王冠（代表基督，基督自稱是萬王之王）。

然而，教會既從天國降到了俗世，俗人的毛病也就難免不在基督教士的道袍之下，繁殖滋長了。

（四）教會分裂

正因為政治的權力進入了羅馬教皇的掌握，在君士坦丁堡方面的教會大主教，就覺得不以為然了。東方的大主教跟西方的教皇，原來是隸屬性的。但從西元第八世紀開始，彼此的思想距離，就越來越遠：一者傾向於塵世的權力，一者保持住宗教的本位。在羅馬方面的，因為羅馬人以政治見長，教會當然也學得了政治的手法。在君士坦丁堡方面的，接近東方，仍以希臘的哲學見長。

東西兩個教會，爭來爭去，終於在西元一〇五四年，分道揚鑣，各不相屬，西方的就是今日的天主教會，東方的就是今日的東正教會。前者又稱為羅馬教會，後者又稱為希臘教會。

到此為止，基督教會已經分裂為二。跟耶穌希望的「合成一群，歸從一牧」，正好相反。

（五）恐怖的中古時代

現在，我們已講到西方的中古時代，所謂中古，大約是指的自西元十一世紀至十四世紀的階段。

說到中古時代，大家總要想到基督教教會的黑暗恐怖。但是，基督教會也有其善的一面，比如由於基督教的信仰，感化了侵入的蠻族日爾曼人。中古騎士的氣質，也是由於基督教的陶養，並使中歐與西歐的一切家庭，處於同樣的社會生活之中。基督教會也辦了不少的慈善事業，教會的寺院也非常的好客，歐洲民風的淳厚，迄今仍可見到，這些都是基督教會的功績。

雖然，教會對於異端的處置，是非常的嚴酷，比如教皇貴勾利第九（Gregory IX 西元一二二七—一二四一年），於西元一二三五年設立宗教裁判所，又稱為「斷獄司」（Inquisition），用嚴刑審訊異教徒或異端。

其實，用酷刑對付異教徒的，也不自中古開始，比如被基督教尊為聖徒的賽里爾（Cyril），他是狂熱的基督徒，約在西元四一二年至四四四年之間，他被任命為亞歷山卓的監督，他就利用監督的地位，煽動對於居住在該地的猶太人，做大規模的屠殺。使他被稱為聖徒的，則是由於另一項功績；他對一個名叫希柏夏（Hypatia）的女子，利用了酷刑；她是一個篤守新柏拉圖哲學的女子，跟當時的教會思想不合，所以賽里爾把她逮去，由車上拖下來，剝到一絲不掛，拖到教堂，被一群狂徒，用手屠戮，她的肉，是用尖利的蠔殼由她的骨上刮下，她震顫著四肢，被送到焰火之中。從此以後，亞歷山卓那個地方，就不再有哲學家來騷擾它了（取材於《西方哲學史》第二卷第一篇第五章）。這真是令人心悸肉顫的酷刑！

有一位教皇，那是英諾生三世（Innocent III 西元一一九八—一二一六年），羅 素對他有如此的評語：「他是個精明厲害的政客」、「可惜者，乃缺乏基督教徒之謙恭耳！」（《西方哲學史》第二卷第一篇第十二章）他在就職的時候，以萬王之王自居，他說：「看呀！今天我們將你們置於國家之上，要提起就提起，要放下就放下，要毀滅就毀滅，要撤銷就撤銷，要建樹就建樹。」他後來也真的如此做了。

當時有兩個被視為邪教的異端，亞爾比教派（Albigense）及發爾多教派（Waldenses）事實上他們也是基督教徒。英諾生三世便向他的附庸發出命令，對他們做十字軍式的討伐，此事見於西元一二〇九年。

（六）十字軍東征

說起十字軍東征嘛，這本來是給回教徒一些顏色看的，因為回教徒佔領了他們兩教共同的聖城耶路撒冷。

在西元一〇九五年，教皇烏爾班二世，呼籲基督徒團結起來，向回教徒進行聖戰，一〇九六年，戰爭開始。這在表面上是對付回教徒，骨子裡則另有作用。羅素說：教皇藉此宣傳而增加權力，同時可以藉機對猶太教徒強迫領洗、大肆屠殺、劫掠財產。第一次十字軍，在日爾曼對於猶太人，有大規模的屠殺。第三次十字軍，則在英倫，信基督教的皇帝約克，對於猶太人屠殺之多而慘，令人不堪聞問。第四次由英諾生三世教皇發動的十字軍很好，沒有殺到聖城去，僅是轉到君士坦丁堡去，殺了無數平民，搶了可搶的財貨就滿載而返，因為那是他們分了手的朋友。

十字軍東征，自西元一〇九六年至一二七〇年，共一百七十四年之間，發動了七次，雖對東西文化的交流上有些貢獻，然於宗教的精神及其威信而言，可謂一敗塗地。因為除了屠殺猶太人、屠殺回教徒，以及屠殺無辜的平民之外，基督教會並未藉著萬王之王的神威而使他們得到便宜。

（七）腐敗的羅馬教會

說到基督教的威信和神聖，自西元第八世紀之後，真是不堪一提。因為在神聖的羅馬教會之中，到處都是腐蝕教會的細菌，比如到了西元第十世紀，教會已不再是教徒的教會，已是「強盜、娼妓和私生子」（《基督教概論》第三章）魚肉教民的工具；因為，在那個年代之中，教皇的權力已為貴族所控制，當時的實力人物是元老院議員西奧菲拉，因此他的女兒羅沙便成了教皇的實際控制者。這個女人，後人把她看作妓女，因為她公開地嫁了好幾任丈夫，她的不落籍的情人，則更無法統計其數字，其中就有一個她的情人交了好運，她把他升為教皇，那就是塞查斯二世（Sergius II 西元九〇四—九一一年）。她和塞查斯二世生的兒子也繼任為教皇，那就是約翰十一世（西元九三一—九三六年）。她的孫子，在十六歲時就當了教皇，那就是約翰十二世（西元九五五—九六四年）。

因此，到了西元十一世紀的教會，要求改革了。改革家所反對的，是教會教士的兩大罪行：一是鬻賣聖職，一是蓄養情人；一是財，一是色，教士的生活腐敗如此，還有什麼話說！但也怪不得他們，教士的職位是用錢買來的，當然也要用同樣的方法出售個人職權以內的職位了；教士既不能公開結婚，有了財勢，除了蓄養情婦，還有什麼比這更加美妙的享受呢？所以也是值得同情的！至於聖潔的宗教情操，以及修靈的精神生活，跟這些比較起來已經不算重要。

就以英諾生三世來說：他是一個偉大的教皇，他在三十七歲時，就繼承他的叔父而登了位，有人說：以他的才幹，「不但指揮教會的行政，並且指揮全世界的行政」而無愧（《人類的解放》第七章）。他所欠缺的，也許正是身為一個教皇所該有的一些什麼，但他本人覺得，已經不少什麼，如果嫌少，那大概是尚未征服全世界。至於宗教的氣質，那已用不著了，因為教皇的權威，就已代表了萬王之王，你要萬王之王還增加一些什麼呢？就不怕「震怒在你的身上」嗎？

說起震怒，至少，這位仁慈的萬王之王，尚沒有能把這世界提前毀滅，所以仍該感恩。

（八）對付異端的方法

但在中古時代的基督徒看來，起於波斯的一個新宗教——摩尼教徒，是應該反對的。因為摩尼（Mani）所主張的那一套禁欲克己的思想，流傳在民間，對於富足奢華的基督教士生活很不投機。所以，最好的方法，是用「信奉邪教」的罪名，來得簡明而有力。那位厄克巴塔那的先知，那位將佛教、基督教、太陽教、猶太教混合一體的先知摩尼，就是這樣在基督教士們的審判下，將他帶到城牆上處以磔刑，並將他的屍體剝了皮，陳於城門口，以儆效尤。

然而，摩尼教的陰魂不散，竟然到處闖禍，因此也造成了許多人的冤死，並且使得基督教的內部也遭了殃。比如普立息立安（Priscillian）是西班牙的主教，便受火刑而死，他的罪狀就是被控有摩尼教的傾向。

同時，各區的教民，對於教會也時有反抗，那些反抗的首魁，處死是理所當然。那些教民，卻完全表現了耶穌的精神，若被宣告死刑，他們反覺得歡欣，就像羔羊一般地柔順，連忙跑到火刑的綁柱上去受刑。也正像初期的基督徒一樣，燒死了一個，往往又來了十個，或更多的人。

這時候，有許多真想奉行基督教義的人們（前面說到的那兩個教派），不滿羅馬教會，英諾生三世教皇便鼓動了一部分正式的十字軍，前往征討。

因此，滿足了野心貪暴的十字軍，卻犧牲了許多人的生命。被十字軍絞死、焚死、溺死、斬首、分屍的男女婦孺，以各城市的大小，多者兩萬人，少者兩千人。

當然，人被殺光了，財物總不能任其拋棄，十字軍將財物帶走，當然不能算是劫掠。因為這是奉了萬王之王的命令而行，何況翦除「邪教」，是千該萬該的事呢！

可是，這些「邪教」的殘餘，竟躲在深山中潛伏流傳了三百年，終於，那些「邪教」的教義，又被馬丁路德說了出來，結果便攻垮了神聖的羅馬教皇。

（九）宗教裁判所

除此以外，對付異端的方法，那就是西元一二三五年成立的斷獄司，又譯作「宗教裁判所」，如今已經不用，我也不忍再把那些血淋淋的案件，詳細地介紹出來。我只能借房龍的幾句話來介紹：「我們的印象總是：哈瓦那（Havana）的黑暗地牢，里斯本（Lisbon）的苦刑室，克拉科（Cracow）博物院中鏽著的大鑊與燒紅的鐐銬，黃色的頭巾與黑色的面罩，一個國王露著下顎，睨視著一長排的老年男女，掛在示眾架上慢慢地搖擺。」因此房龍又發表感嘆說：「但結果，我們所有的恐怖情感，仍足使我們極力贊成那些主張一切祕密法庭，都是無可容忍的罪惡，不應再許其存在於文明社會中的人士。」（《人類的解放》第七章）且有一個叫作派拉摩（Paramo）的裁判官說：此種宗教裁判所的制度，是始於亞當夏娃被逐出樂園之時。以此作為設立宗教裁判所「神聖」根據，可謂荒誕之極了。

奇怪的是，當沒有「邪教徒」可整的時候，他們竟會製造出「邪教徒」來。但是，宗教裁判所確實沒有冤枉殺死一個人，因為那些人都是自己情願死於火刑的，那些犯了莫須有的罪名的人，不願慢慢地死於地牢之中，所以總是「如實」供認與他們完全無涉的種種罪狀，以求一下子燒死。

就這樣，經過五百多年之久，世界各地——當然是指基督教的世界，有數十萬的無辜人民，或只因鄰居的傳說，就被半夜裡從床上捕去，喪失了他們所有的一切。

第五節 基督教的革新

（一）宗教改革與馬丁路德

基督教會，既然到了如此地步，革新的要求，自然是越來越強烈了。不過，在教會的恐怖高壓之下，誰又敢於出這個鋒頭呢?

教會，一方面用鐵腕壓制人民，一方面又用捐稅滿足錢包，巧立名目，廣事搜刮，例如糧稅、花捐、贖罪票、禧年捐等等。

於是，人民不滿教會的情緒，慢慢地，在做星星之火式的燃燒了。然而，謀求革新，談何容易！

所以，反對者如波希米亞（Bohemia）的胡司約翰（Huss John 西元一三六九—一四一五年），義大利的撒弗那拉（Savonarola 西元一四五二—一四九八年），為謀改革而遭火刑燒死。英國的威克里夫（Wicliffe 西元一三三〇—一三八四年），雖未遭火刑，但在他死後的屍骨，仍被從墓中挖出，焚燒了投於河中。

好在，這時的經院哲學中，唯名論抬頭，神祕派興起，重視個體價值，主張獨到個人的靈修，對於教會的服從，已較淡漠。

於是，馬丁路德（Martin Luther 西元一四八三—一五四九年）應運而生。

馬丁路德確是一個偉大的人物，因他小時不過是德國薩克森省厄斯本城的一個貧窮的礦工之子，所以他曾行乞於市而以賣唱來補助學費，後來得到一個富婦的憐助，使他完成了大學的教育。

中古的經院哲學，約分三大派：實在論、唯名論、概念論。但也絕不是真的實在論，否則便成泛神論；也不是真的唯名論，否則便會與獨斷性的基督教義衝突；所以概念論做了這兩者之間的調和。

馬丁路德由於生活上的刺激，使他進了修道院，他所佩服的是唯名論，這給 他自由思考方面有所啟示，進而使他對於教會感到厭惡。尤其當他在一所小小的 韋吞堡大學裡當了教授，他所教的是〈詩篇〉、〈羅馬人書〉、〈加拉太書〉。因此保羅的思想也給了他的靈感，那就是〈羅馬人書〉中的一句話：「義人必因信得生。」（〈羅馬人書〉第一章第十七節）這是說：不必藉著教會，只要信，即可得救，人人均有可能接近上帝，人人均能自己閱讀《聖經》並理解《聖經》。

也真該有事情發生了，正好特色烈（Tetzel）奉教皇利歐第十（Leo X）之命，為建造羅馬的聖彼得大教堂而籌款，到德國推銷贖罪票，並說：不論犯了何罪，均可以買票來贖，而人人都是犯了罪的罪人。

特色烈行進韋吞堡，路德便公布了有名的九十五條，指摘贖罪票的非法，並 說唯有信仰耶穌基督的贖罪之功而痛悔前非者，可得赦免。那是西元一五一七年 十月三十一日的事。

這一公布，可謂大快人心，但也立即招來了教皇的訓諭，限他在六十日內悔 過歸誠，他卻把那份訓旨當眾焚化了。在那樣的環境裡，憑一個小小的修士，做 了那樣的事，能說不偉大嗎?

（二）馬丁路德其人

若從歷史上看，馬丁路德並沒有什麼了不起，那是因為普遍有著如此的要求，特別是歐洲各小國王公貴族的渴望。所以，當他登高一舉之下，雖然教皇的手諭滿天飛舞，要開除這個叛徒，要處罰那個異端，大勢卻已不能挽回了。路德雖被革除了教籍與國籍，但他仍有地方可住。日爾曼的很多人民，包括王公貴族以及部分僧侶都同情他。因而，他這一來，不但在德國，且在法國、匈牙利、瑞典、丹麥、挪威等地，也都受了很大的影響。他也因此而成了著名的人物。

平心而言，那些日爾曼人、芬蘭人、丹麥人、瑞典人、法蘭西人、英吉利人、北歐人，那些人的統治階級，在太上皇及太上國——羅馬神聖皇帝及教皇權威的高壓下，過了忍氣吞聲的數百年，誰個不希望從那無形而實有的牢獄中得到解放呢?

因此，新教的改革，造成燎原的野火，實際的因素，毋寧是政治的而不是神學的。

若從神學而論，新教沒有什麼新鮮可說。如說有的話，那就是把《新約》、《舊約》向大家公開了，否則，今天的我，是不可能理解基督教的；另一點嘛，就是教士們從修道院走向了塵世，光明正大地投進了女人的懷抱。除此以外，馬丁路德派的教徒，迄今仍與天主教的一切相同，思想也沒有兩樣。

這兩點，也正是天主教最愛攻擊他的把柄，罵他違反了天主的本意，讓任何人自由地註解 《聖經》；又罵他私德不修，引誘了一個修女跟他結婚。雖然新教徒為他辯護，說他不是因為女人而叛教，因為結婚是在他叛教之後的第六年。不過，馬丁路德的結婚，卻是為了堵塞他人的嘴，因為他坦白地承認：「人家誹謗我，說我和加大利娜來往，所以我索性和她結婚，塞住他們的嘴巴。」（Enders V-197）

又因為路德不贊成禁欲，所以批評禁欲僧侶的自我折磨是蠢驢，他說：「其實，補救這種誘惑很容易，只要多搭幾個女人，多玩幾個小姑娘，就好了。」（Tischreden IV.n.5097）於是，有人說他曾和好多個修女發生過曖昧的關係。

這些，也無非是在相互攻擊時所引用的資料而已，事實上，教士有情婦，在中古以前，已是公開的祕密，何必指摘路德太甚? 雖然，在中古時代，另有部分苦行

的托鉢僧人，有點像東方的沙門生活。

再說到新教，在當時，除了丹麥、瑞典、挪威是屬於路德派，同時在另外的邦國響應者，則屬於瑞士派。

（三）瑞士派的喀爾文

瑞士派的首領是瑞英烈（Zwingli 西元一四八四—一五三一年）和約翰喀爾文（ John Calvin 西元一五〇九—一五六四年）。

路德派與瑞士派，原則上相同，不同的是對聖餐的解釋，以及於教會行政的設施。然而，這兩個新的教派，只是拆毀了羅馬教會所造成的「監牢」，又將那些拆下來的舊東西，分別拿來建成了兩所新的「監牢」。他們對於政治，同樣都有濃厚的興趣。

當他們尚未成事的時候，他們總以「祈求信仰自由的神聖權利」，作為號召宣傳及收攬人心的武器。一旦成功之後，他們又會毫不容情地使用鐵腕來對付異端。但其所謂異端或邪教者，不過是一種藉口，事實上那也是耶穌的信徒，只是思想上比保守者更加高明罷了。但是，偉大的馬丁路德，怎能容忍下去？他也用火刑燒死他的反對黨——洗禮反對黨（Anabaptists）。雖然路德曾經說過「焚殺邪教徒是違犯聖靈」的話，然而關係到他自身利益的時候，他又顧不得那許多了。

瑞士派，真正發生大作用的是喀爾文（有人譯作賈爾文或喀勒芬或加爾文，他的英文名也可有Joannes Caluinus, Jean Caivini, John Calvin的三種拼法），在基督教會史上，這也是位雄才大略的偉人。他不過是逃亡流浪到瑞士日內瓦城的一個帶病的學者，他繼承了瑞英烈，竟然佔據了小小的日內瓦城，成了那裡的無冕王，舉兵對抗神聖的羅馬教皇。那時，他也許還不曾想到，竟會有許多的人擁護了他的教派，雖然那些擁護他的人，是為了自身的利益，或者是些趁火打劫之徒。但他終於把他的勢力，從日內瓦推展到英格蘭、蘇格蘭、某雷非（Moravia）以及全歐，此正所謂「時勢造英雄」。

許多人，認為法國人是愛好自由的民族，事實上，這一次的宗教對敵的雙方主將，一個就是法國人喀爾文，對方的羅耀拉（Ignatius Loyola 西元一四九一—一五六六年），他是西班牙人。前者要建立新宗教的「新天國」（New Zion），後者擁護教皇，立誓要率領上帝的新軍，肅清世界上邪教徒的餘孽。

幸虧有了喀爾文那樣出色的人物，破壞了羅耀拉的計畫，否則十六世紀的黑暗恐怖，還要不堪設想。

然而，喀爾文的城府很深，他的學養很高，他在未被除出舊教的教籍以前，已經有了許多的著作。

喀爾文的人格雖高，自持自律，不貪錢財，自奉儉樸，這是他的成功處，也是他的可議處。因為，他口頭信仰耶穌基督，心中卻活著摩西的耶和華。他對屬下人民的管理、訓練、控制，對敵人的陰謀策略，完全是用的〈出埃及記〉及〈申命記〉的手法。他的性格也完全傾向於《舊約》中的耶和華，嚴密地組織他的人民，制定嚴峻的法令來約束他的人民，闡揚仇恨哲學來使他的人民轉恨遷怒於他的敵人。所以，他使人民失去了一切的自由，人民仍能自願服從他的一切措施；他使日內瓦城全國皆兵，而又毋須設有多少軍營。每逢戰事來臨，全民又無不應召赴敵。他冷酷毒辣，毫不容情，翦除異己，獵捕「邪教」，鎮壓人民，他有一個執法如山的「法庭」，那就是恐怖慘烈的「城市宗教裁判所」。

如果我們要在近代的現實世界中，抽取喀爾文那樣的樣品，大概只有少數的幾個一些獨裁政權，可以跟他相比高下。

以這樣的英雄來對抗腐敗的舊教，自然是旗鼓相當了。

（四）三十年戰爭以後的基督教

正因為新教出現以後，宗教的不寬容精神，較舊時有過之而無不及，再加上了各國之間政治及經濟的因素，便導發了三十年戰爭。

所謂三十年戰爭，這是歷史上最殘酷、最具毀滅性的一場戰爭。由於新舊兩教的各個國家，結合成為兩個敵對的聯盟，把整個的歐洲，都捲入了這場戰爭的漩渦。它始於西元一六一八年，終於西元一六四八年。彼此攻來打去，雙方各有勝負；打得久了，最後使舊教的羅馬皇帝及其盟國吃了敗仗，並且覺得無力繼續打下去時，才雙方協議，簽訂了有名的「威斯特發里亞和約」，結束了這場惡夢似的宗教戰爭。在那和約中，承認了喀爾文派與路德派的宗教地位，可與舊教相等。你看，信仰宗教自由的權利，在羅馬的舊教看來，是多麼的不合「真理」啊！這場戰爭中，行數十里而「不見一人、不見一牛、不見一麻雀」者，景象之慘，可以想見了。

舊教與新教，天主教（Catholic）與基督教（Protestantism），從此就有了合法的區別。

從此，北歐及西歐的小國王公們，便解脫了太上國及太上皇的高壓統治。

從此，歐洲的北半部信了新教；羅馬的天主教，損失太大，它只保有了歐洲的中部及南半部，而且政治問題還不包括在內。

自此以後，基督教已由原來的兩派，分裂成了三大派，它們的傳播區域範圍大致如下：

1.天主教的區域：義大利、西班牙、葡萄牙、法蘭西、比利時、瑞士的森林區、日爾曼南部、愛爾蘭、波蘭、立陶宛、捷克斯拉夫、匈牙利的大部分、南斯拉夫北部、南美洲、中美洲、墨西哥、西印度群島的一部、奎北克，以及菲律賓島。

2.東正教的區域：東歐的俄羅斯、羅馬尼亞、巴爾幹半島各國、希臘。

3.新教的區域：日爾曼的中部與北部、斯堪地那維亞、芬蘭、愛沙尼亞、拉特維亞、荷蘭、瑞士之大部分、英格蘭、蘇格蘭、美國、加拿大之大部分、南非洲、澳洲。近世紀以來新教與天主教在亞洲各地，發展也很積極，世界上唯一沒有基督教徒的國家是阿富汗。

最足注意的，這三派的基督教徒，雖然各有主張，但仍有其最大的共同點，就是無不遵守《新約》、《舊約》，無不尊信耶穌，無不重視初期基督教的各種傳統。所以，他們處於回教徒及佛教徒的世界中時，他們的目標是一致的，他們的信念也是相同的。別以為他們在門內鬥爭，對基督教之外的異教，仍是步伐整齊、口號相呼的一群。因為，基督教畢竟就是基督教，至於分派，不過是內部的傾軋而已。

因此，新教真比舊教好嗎？這是未必見得的事，因為，新教並未拋下舊教的基本原則，所以，房龍要說：「照實說來，新教從這世界上攜去了許多善良的、高貴的、美麗的東西，也帶來了很多褊狹的、可痛的、兇惡的東西。」（《人類的解放》第十二章）

不過，新教的出現，的確給近代的西方，帶來了光明；唯其不是直接的，而是間接的，因為，從此以後，教會不能有絕對的權力，來控制一切人民的言行了，自由思想的抬頭，便造成了西方的現代文明。所以，由於路德及喀爾文的出現，也引出了更多的新的路德與新的喀爾文，但這絕不是路德及喀爾文所希望的現象，雖然這種現象確是因了路德及喀爾文的宗教革命而出現。

第六節 近代的基督教

（一）耶穌會士與天主教

自從三十年戰爭結束之後，基督教就發展成了現在的狀態，舊教變了，新教也變了。

羅馬舊教的變，是由耶穌會的會士的竭力擁護，也由於他們的內部起了激勵的清潔作用。

自從十六世紀以後，教皇的人選，極其慎重，雖然除了義大利人之外，無一外邦有資格坐上教皇的寶座，但在選舉之時，已很慎重，唯有威望最高的候選主教，才有被考慮的希望。

耶穌會（Society of Jesns）的創始人，在前面已說到，那是羅耀拉，他在法國受了大學教育，但當他在西班牙軍中時，則由於一顆法軍的砲彈命中，使他的一隻腳負了傷。他在西元一五〇四年和六個同志，宣誓成立了耶穌會，也有人說是創立於西元一五三四年，因為喀爾文與舊教分裂，也就是西元一五三四年。那時，羅耀拉跟他的同志，在法國首都之上的蒙馬特耳（Montmarter）山上，宣讀了他的莊嚴的誓詞，這誓詞，後來就成為耶穌會的憲法。

凡是加入耶穌會的，必先起誓、守童身、安貧苦、克私欲、多默想、唯教皇之命是從。跟新教做死敵。

像這樣的誓約，正是當時的天主教所最需要的，他是給舊教救了命。

耶穌會士，不但在羅馬各地宣傳，同時也到了東方，唯其傳教的策略，稍有改變，在用不上武力及政治的地方，他們就用知識和科學技能，加上辦學校及醫院。明末清初來中國的有名的幾位教士，就是這樣的人選。

因此，在十六世紀後半期的天主教，已漸漸改革，並且出了幾位很有威望的教皇，有名的特林特教會議（西元一五四五—一五六三年），一連開了十八年，決定了許多的方案及措施。當然，在此會議的結果，對於異端的處置，並未稍有寬容，否則，此後的宗教裁判所就用不著，三十年戰爭及宗教迫害的屠殺也不會有了。

（二）亨利八世與英國國教

新教的分裂，是從路德與喀爾文起頭；但是，英國的國王亨利八世，也是十六世紀中的一個新教領袖。亨利八世的成為新教領袖，說來非常滑稽，他不是為了信仰，也不是同情新教，卻是為了要跟他寡嫂——那個比他大四歲的西班牙公主凱塞琳皇后離婚，而想另和一個叫安尼鮑琳的宮女結婚，就是後來伊莉莎白一世女王的母親；但是，天主教會是不許離婚的，因為耶穌曾說：「夫妻不再是兩個人，乃是一體的了，所以神配合的人不可分開。」（〈馬太福音〉第十九章第六節）因此，為了達成他的目的，便藉機反抗羅馬派在英國的主教，並且不再承認羅馬教會的權威；但他本人反對路德的新教，故在西元一五三四年，亨利第八促使英國議會通過了「最高權力法案」，根據這個法案，英國的國王，從此就成了兼掌國教教會最高權力的英吉利教會元首。然而，這位英吉利教會的元首，後來做了些什麼呢？當他的第二任皇后，那個原是宮女出身的安尼鮑琳失寵時，便把她送上了斷頭臺，接著第三任、第四任、第五任的皇后，也都使她們丟了腦袋，唯有第六任皇后，總算比亨利八世活得久些；也許第一任皇后是當時歐洲的強國西班牙的公主，所以撿到一條小命，並促成了基督教的一個新教教派的誕生。

可見亨利八世的新教，完全是出自自私，毫無宗教的意義可言。不過，到了他的兒子愛德華六世以及女兒伊莉莎白一世的手上，英國的教會，便與羅馬教會在儀

節及義理上有了若干的變動，這就是現在流行於英國及世界各地的聖公會了。

（三）宗教迫害與清教徒

說起聖公會，又要提到宗教的迫害。亨利八世在位時，不惜用火來焚死路德派的新教徒，又用刀來砍殺天主教徒，他也因此而成了英國史上的暴君。當亨利八世死了，他的兒子愛德華六世也死了，他的大女兒——第一任皇后凱塞琳的女兒——瑪麗女王即位以後，她的外婆家西班牙，是天主教國家，她的丈夫正好就是當時的西班牙王腓力二世，腓力二世又是個最具狂熱的天主教擁護人，他用盡一切可能的方法，不僅在自己的國土中，同時還在其他各處保證天主教的推行與勝利。有了這麼一位「好」丈夫的瑪麗女王，也就用她父親及丈夫所用的手段來對付英吉利教和喀爾文派的新教徒，大肆屠殺之後，天主教又在英國重建起來，她也因此而有了一個「血腥的瑪麗」（Bloody Mary）之臭名。

在腓力二世的時代，西班牙、葡萄牙、義大利三個國家的國王，同時以強制的手段，迫使他們的人民全部為天主教徒，不然即用宗教裁判所審訊，分別處以死刑或監禁。截至西元一八〇九年止，根據很保守的估計，僅在西班牙一處，被宗教裁判所活焚者即達三萬二千人之譜！

可是當瑪麗女王的異母妹妹，就是那個死於斷頭臺上的宮女所生的伊莉莎白一世，繼承英國王位之後，天主教又遭了殃，腓力二世不惜派遣一支強大的「無敵艦隊」（Armada）去進攻英國，企圖用武力來實現他擁護並推展天主教的願望，結果他是吃了一次大敗仗。

當伊莉莎白一世之時，恢復了英吉利教會，再以嚴峻的法令來撲滅天主教，並且設法使那些由英吉利教會分離的各派就範。所謂分離派（Dissenters），也就是被稱為清教徒（Puritan）的新興教派，也就是指桂格派、長老派等而言。

這些清教徒，後來曾為英國帶來了政治革命，可惜，當查理二世王政復辟之時（西元一六六〇年），又將英吉利教會成為國教，再度迫害了清教徒。清教徒們因而相率逃亡到荷蘭，其中一部分，便越過大西洋，亡命到了北美洲的新大陸，從事拓荒殖民的努力，第一批前往美洲所乘的那艘船，便是有名的「五月花號」（Mayflower）。

說起來既覺得辛酸也應該欣慰，今日能有強大的美國，她的先民竟是一批宗教迫害下的亡命之徒。那麼，宗教的迫害，是禍抑是福呢？

對了，所謂清教徒，是什麼意思呢？

清教徒是英國國教以外新教的總稱，他們反對亨利八世所成立的國教。瑪麗女王在位時，他們逃居歐洲大陸，其中多數化為喀爾文派；到了伊莉莎白一世在位

時，他們又回到英國，因為英吉利教會在制度上，與舊教天主教教會沒有多大的區別（直到今天的聖公會仍與舊教教制大多相同）。因此，國教會由大監督派克（Parker）釐訂的禮拜方式及諸條規，便不為那些分離派的牧師們接受。這些分離派，雖被稱為新教教派，實際上是近乎瘋狂的極端的復古派，他們反對國立教會，反對教皇、主教、教士的各級制度，反對繁複的宗教儀禮，反對教堂中的聖像、蠟炬、彩繪玻璃、祭壇，反對主教及教士們穿著特殊的服裝，反對宗教藝術，曾一再地搗毀了聖賢的雕像及彩繪的玻璃，他們廢除了節期與假日，乃至戲院戲劇，也在他們的反對之列。他們堅持要擯除一切人為的制度，而遵從清純（Pure）的神言。於是，國教會的人就用清教徒的名字來嘲笑他們，後來清教徒便從宗教的革命，鬧到政治的革命。

在西元一六四二至一六四九年，英國的內戰，便是清教徒擊敗了英國國王查理一世，並把他送上了斷頭臺，清教徒就宣稱從此不再要國王，同時公布英國為共和國。可是好景不常，到西元一六六〇年，王政復辟，清教徒的厄運也就跟著到來了。

（四）不准離婚的天主教規

因為說到亨利八世的離婚，順便一提天主教的這條禁令。天主教徒不准離婚，從原則上說是可取的，實際上是有點違反人性的，那些主持教會的主教們，也許因其自己沒有配偶，所以不會想到強迫怨偶共處的痛苦。雖然，天主教由於這條禁令，吸引了不知多少癡情相愛的男女，成了天主教徒，以他們天真的想法，結婚之前，接受天主教的洗禮，就表示了永遠相愛絕不離婚的誠意。事實呢？萬一到了不能忍受共同生活的時候，天主教徒就真的絕不離婚嗎？歷史上的不多提，未出新聞的不管他，小小的人物不說他，在一九六六年二月上旬的各報新聞中，都刊載了一位天主教徒的有名人物離了婚，那就是美國前總統甘迺迪的妹妹，那位嫁給了電影明星的總統之妹，她雖因他哥哥而有名，這次離婚更加使她有名，連羅馬教皇保祿六世也知道她離了婚。

我不知天主教會如何處置她，大概至多是開除她的教籍罷？如說脫離天主教會就等於叛逆了上帝，上帝的叛逆者可多著哩！何必是因了離婚？但是我們站在人道的立場，應該同情那些怨偶的分離——如果確實無法使他們重歸舊好的話。

（五）天主教的許多會派

雖然天主教到目前為止，也有許多的會派，但它們不是由於宗教的歧見而分裂，乃是由於為了維持對外的傳教事業，而成立了各種社團名目，來籌募各式基金，推展教務。所以它們仍都是羅馬教會的教徒。

比如日爾曼的方濟沙法略善會（Franz-Xaver-Verein）創於西元一八四一年，聖嬰會（Society of Holy Childhood）創於西元一八四三年，在法國的鮑羅梅善會（Borromaus-Verein）創於西元一八四五年，拉斐爾善會（Raphaelsverein）創於西元一八七一年，格雷斯學會（The Gorresgesellschaft）創於西元一八七六年。這些都是慈善性質的社團組織，目的在達成對外傳教的任務。

來至東方傳教的天主教士，分有聖三會士、方濟會士、道明會士、耶穌會士、奧斯定會士、遣使會士、巴黎外方傳教會士、米蘭外方傳教會士、聖母聖心會、白領修士會、聖言會、仁愛修女會、義大利的嘉諾沙修女會、貧寒修女會等等，其中以方濟會及耶穌會的成績最高，特別是耶穌會士。這些天主教會的會派教士及修女，在職稱及傳教的方法上也各有特長，唯其均係天主教而已。

在清朝世宗雍正四年（西元一七二六年），在中國即有天主教徒三十萬人，到了民國二十九年（西元一九四〇年），則達三百一十八萬三千人。天主教在臺灣，一九五三年，僅有二萬五千零七十五人，共有一百六十四位神父（司鐸），到了一九六五年冬天，天主教徒竟已有二十八萬三千餘人，司鐸及修女的總數，也達一千四百多位，十二年中，增加了十一倍，可謂神速了。這也可見臺灣的人心，是在反常地想著什麼了！

我說臺灣人心的反常，是從比較中得來的結論。就拿日本來說，日本是亞洲國家中接受中國文化感染最深的國家，也是亞洲國家中接受西洋現代文明最早且最卓越的國家；可是日本今日的總人口為八千八百二十八萬，在那裡的天主教徒的人數，卻只有約三十一萬，幾乎和臺灣相差不多，臺灣則很快地即將趕上這個數字，臺灣的全人口卻僅有日本的八分之一。可見今日在臺灣的人心，是在反常地想些什麼！如果說這是民族文化及民族精神退化的徵象，是有理由的，如果說這是追求現代文明及時代精神的徵象，實在解釋不通，因為日本是一個很好的例子。致使西方的教士要失望地說：「日本仍是傳教園地最貧瘠的土地之一。」（《天主教史》五九八頁）那麼，我們在臺灣的同胞們到底在追求著什麼呢?

（六）紛紛獨立的新教教派

新教的教派，和舊教的會派，在性質上是不同的：舊教是統一的，新教是分裂的；但在今日的臺灣，已有一個基督教聯合會的組織，協調著彼此的矛盾，向共同的「異端」進軍。

主要的新教教派，大致有如下的數種：

桂格會（Quakers），或譯成貴格會、公誼會（Friends）、朋友會等。它的創始人是喬治福克斯（George Fox）。

長老會（Presbyterian）：是由反對英吉利教會，而採用喀爾文的長老制度而起，主張以牧師長老執事人等，自行其政，稱為長老制度。此本為清教徒的一派。

浸禮會（Baptists Church）：此派的特點有二：一以為小兒不得受洗，因其不能自主信神。二根據歷史的事實，反對洗禮，而主張浸禮。此派出現於西元一五二三年的瑞士。

美以美會（The Methodist Episcopal Church）：這是由美索得斯宗（Methodist）自英國母會分出，而成立於美國的支派。美索得斯宗在中文譯名，另有循道會、監理會，又因它是約翰衛司理（John Wesley 西元一七〇三—一七九一年）的領導而成立，故又被稱為衛司理會，比如蔣夫人宋美齡女士早年畢業於美國麻薩諸塞州的教會大學，叫作衛司理學院，就是紀念這位創始人的。衛司理本人，對神學的葛藤並不重視，他寧置重於實際的生活，他說：宗教的唯一之道，是在改悔而信福音，唯用愛為得其完全。美國的美以美會，則於西元一七六〇年愛爾蘭人移居紐約時為始。除了美以美會，同出於美索得斯宗的支派，尚有美普會、福一美會、黑人美會、合同美以美會等。

公理會（Congregationalist Church）：此派與長老會同為十七世紀初，英國教會的分離派之一的清教徒。

基督教科學派：此派是由瑪利倍克愛狄女士（西元一八二一—一九一〇年）創立，他們相信以精神信仰，治療各種疾病，他們的教士，也多是不懂醫藥的「醫生」。自稱為科學派，其實是很不科學的精神治療派。

門徒派：這是由長老會分離出來的，成立於十九世紀，但它是綜合了好多人及好多新教教派的因素而成立的。

耶和華見證派：由查理斯塔直羅素（Charles Taze Russell），於西元一八八四年在美國成立。

摩門派：由美國人約瑟夫斯密士於西元一八三〇年成立。教友派：十七世紀中，在英國成立。

安息日復臨會：十九世紀中成立。此派嚴守安息日不工作之規定。

路德教會（Lutheran Church）：這本來是羅馬教會給馬丁路德派的輕蔑之稱，後來便成了這一出現最早規模也最大的新教教派的名稱，通稱為福音路德教會，或單稱為福音教會（Evangelical-union）。

敬虔派（Pietism）：又被稱為信念派，是由於反對路德派而起的一個新宗派；而那個衛司理所創的美索得斯宗，原亦是此派的旁支餘緒。

基督教青年會：由喬治威廉（George William 西元一八二〇—一九〇五年），創於西元一八八四年。

聖書會：專為印刷《聖經》，及翻譯《聖經》成為上千種的語文，它每年印發的整本及小本《聖經》為全世界出版物中數量最多的一種。

主日學校：由英國羅伯拉克（Robert Rackes 西元一七三四—一八一一年）所創，西元一八〇八年全英成立聯合會，西元一九〇七年（清德宗光緒三十三年）傳來中國。此派是星期日的兒童基督教神學校。

新教多到兩、三百種，我僅數了如上比較主要的幾種。到一九六五年底為止的臺灣，則有美、英、加拿大、北歐、西德等國家，共六十多個教會，派來六百多位博士，中國籍的尚不在其內。總共已有教徒三十萬。

（七）自由解釋《聖經》

新教，本來是因自由解釋《聖經》而起，於是，為了句把、兩句的見解不同，動輒便成立一派，自成一個範圍，把異己者排在他們的圈外。原因是《聖經》的話，往往自相矛盾，使人捉摸不定，所以有人要說：「在《新約》之中到處可以看到，耶穌避免做直陳的說明，寧可用寓言和誇張的比喻。有些比喻的模糊使得福音教徒們，簡直沒有一種一致的解釋，更不用說後來的神學家了。基督徒們對於山上寶訓裡的誇張說法，它真正的意義是什麼，也沒有一致的看法。……在具體的道德問題上，耶穌的話可以被而且曾經被各種主張的人所引用。」（《文星雜誌》九二期〈一個異教徒的信仰〉）

不過，從自由思想的立足點上說，新教的態度，要比天主教開明可取。天主教以教會代表上帝，以教皇代表教會，以教士代表教皇；教徒沒有自由解釋《聖經》的權利，乃至閱讀《聖經》也是教士的特權。不過請勿誤會天主教不能自由地解釋《聖經》，唯其是由教皇或教士集體通過的自由解釋，這種自由要比新教的自由更徹底，為了傳教策略的配合需要，羅馬教會可以任意地改變《聖經》的意義。教士成為特權階級，教會成為中央集權，許多的制度及教條，都是出於教會教士的增訂，而不是由於《聖經》的規定，羅馬教會卻會把它們假託成為聖靈的意思。這也正是新教徒所反對的焦點。

新教徒，至少已可不受思想上的一元領導。縱然不是羅馬教會御用的神學家，新教徒也可以自由地各自思想聖靈的問題；任何一個肯思想聖靈問題的新教徒，均可另外創立一個教派。也正因為如此，天主教雖已承認了新教各派的地 位，卻不承認新教各派是進入天國的得救之門；在新教徒各派之間，也無一不以為唯有自己的教派，才是真正理解了聖靈的教派。

因此，不論它是舊教或新教，所謂《聖經》聖靈的問題，無一不是出於人為的想像和造作。

正由於大家自由地解釋《聖經》，到現在為止，基督教已變了三大變。

第一變，脫離了猶太教；第二變，分成了東正教及羅馬教；第三變，從羅馬教內分裂出了許許多多的誓反教（這是舊教對各新教教派的稱呼）。

唯其雖經三變，基督教還是基督教，它的本質，既未多也未少，對內對外，依然是兩副全然不同的面貌。「上帝愛世人」，仍不過是愛了極少數為「上帝」特別眷顧的「選民」，不信者不得救，信了基督教的，也很少有希望被救。許多許多的人們，卻被那個「愛」字迷住，不曾想到基督式的愛的裡面含有很多的不愛。如果想到了「上帝」很可能不會把他們自己選上，那就只好自哀自怨自己的祖上亞當夏娃缺了德犯了罪，所以也累他的子子孫孫生活在永不可得救的罪惡之中，而等接受「末日的審判」了！

第七節 基督教的問題

（一）迎拒之間的中國人

在我們中國，對基督教的問題，始終未曾引起人們真正的深入及研究的興趣。

當我們閉關自守的時代，一味地瞧不起洋鬼子或者仇視洋鬼子，洋鬼子的基督教，也就被一再地排斥（例如義和團之亂）。至於為何要排斥，卻沒有一點可資立足的理性根據，因當時的中國人，根本不想瞭解他們。

到了近數十年來的中國人，尤其是最近十多年來的臺灣，許多的施設，幾乎都在為了迎接西方現代文明的移植而努力，於是，基督教在臺灣迅速發展，也進入了空前的黃金歲月。然而，現在絕對多數信仰基督教的中國人，仍同過去要排斥基督教的中國人一樣，一樣是由於風氣的影響，並不是真的瞭解了基督教。因為，現在的中國人已無暇考慮到宗教信仰和理性根據的問題了，西洋來的東西，樣樣都好，西洋人的宗教，還有不好的嗎？

因此，有一位西洋的教士很欣慰地說：「十六世紀以後，教會因殖民政策而獲益，當殖民政府關懷她的靈牧的工作時，她很感激他們。但是殖民政策結束時，教會沒有受損，只受到一些間接的影響而已。」（徵祥出版社的《天主教史》六〇六頁）

當基督教向東方開發「牧區」的初期，是藏在歐洲帝國主義兵甲之下的武士，到了殖民政策失敗之後，基督教又變成了與帝國主義無干的傳道者，藉著文明國家

應當保障人民的信仰宗教自由的理由，他們便順順利利的留了下來。因為現代的基督教會，雖仍慣於利用政治的勢力，但卻無法證明它本身即是政治的勢力，因此也沒有人願意提出政治的理由驅逐基督教，何況基督教為了吸收更多的信徒，他們也確實做了好多使你看來很好的社會福利事業。

（二）西方人的宗教信仰

一般的東方人，總以為所有的西方人，都是基督教的信徒，總以為基督教的思想，跟西方的現代思潮沒有抵觸；所以，有些人也覺得作為一個文明的現代人，接受了基督教的信仰，才更像一個時髦的現代人。

其實，這也是大大的錯覺，大大的誤解，因為，一部西方的思想解放史，明白地告訴了我們，基督教會與自由思想之間的鬥爭，基督教與科學發明之間的恩怨。基督會與任何一種教會之外的思想，起初接觸時，均是處於誓不兩立的狀態，使出種種的壓力來排斥、禁止、迫害，最後若見到大勢已成定局，教會就會見風轉舵，他們自己也跟著高唱思想自由，也鼓勵研究科學，但他們是利用「自由思想」的口號及科學研究的成績，來掩護基督教義的不自由及反科學，並將這種口號及成績，作為對外宣傳的工具。實際上，他們所喊的口號及所研究的科學，與他們所信仰的宗教教義，並沒有絲毫關係的。最滑稽的，在歐洲有若干世紀，人民沒有思想自由，要想有自由思想及研究某種學問的人，往往就得逃進基督教的修道院去，利用教士的身分做招牌，而供自己研究學問。因為教會太可怕，唯有自己也成為了教士，才有有限度的自由思想可言。但你不要誤會是教會放任你自由思想，教會乃是要你研究它，而設法破壞它；如果破壞不了，便要你設法轉變它成為教會的「奴婢」，受教會所利用。由基督教會的教士們，窮年累月，為無事而忙的「神學」，就是如此這般地，有增無已地出產了，人家是為人類解決實際問題而思想，他們則為保衛神的權威而用腦，神的權威要人來為它做保護，可稱諷刺之極！

（三）基督徒與改變信仰

也許你要懷疑，懷疑基督教會既然反自由反科學，那麼，當教士們接觸了自由思想或研究了科學問題之後，豈能繼續地信仰基督教呢？是的，這是非常微妙的問題。不過，這不是不能解釋的問題。在中古時代，即使你想對良心負責而不信仰教會，教會的權威卻使你沒有自由選擇的餘地，例如哥白尼及伽利略的故事，幾乎已經是盡人皆知的了。至於到了文藝復興之後，教會的權威雖然尚在，上帝的手掌卻已縮小了很多很多，所以，有些對良心負責的教徒，宣布脫離天主教（加特力教）會，乃至現在的基督徒可以自由脫離任何一個新教會，但他們確實需要宗教的信仰，而又未能接受及理解到更理想的宗教，於是便用他們的良心來自由解釋《聖經》，以彌補他們在精神上的空虛感，這就是新教派逐漸增加的原因。

另有多數的基督徒，入教受洗，是受了環境的影響或出於偶然的機會。比如出於教會的鼓勵，比如教會學校出身的人士，當他們信教時，並未意識到教義教史的問題；但是當他們一旦成為基督徒之後，日後縱然理解了教義及教史，也會很自然地照著教會所編定的那一套解釋方式為基督教辯解了。這是一個心理學上的問題，一個先入為主的印象或觀念的問題，一個不承認自己搞錯了的面子問題，因為，對於一般人來說，要想改掉一個習慣的動作尚不容易，何況要改掉一個先入為主的觀念？至於傳教士的態度，則是職業上的問題，不是知見上的問題。同樣的，凡是受教會培植成才的人，在情感上也使他們不敢起而反叛教會，同時，在現在一窩蜂崇洋的社會裡，信仰基督教不唯不致受到歧視，並且可以藉教徒之名而得到若干因教會教友而來的現實上的方便，又何樂而不為呢？

因此，若非大智大勇，要他從良心的自覺，毅然脫離基督教徒的身分，並轉而皈依另外一個宗教的信仰，實在很不容易。

只有一個可能，那就是社會的風氣轉移，並有了更多更多的學者，認真地研究了宗教的問題，使得國人普遍地理解到宗教問題的嚴肅性，那麼，基督教的「黃金時代」，就會很快地在我們這裡結束。代之而起的，必將是理性化的宗教而不是權威化的宗教，必將是與人間交融的宗教而不是神人對立的宗教，必然是以人間為中心的宗教而不是以天國為中心的宗教。

（四）宗教學家

研究宗教的宗教學家，在歐洲，在美洲，已有很多人為此努力了好幾個世紀。在從前的歐洲，談起宗教，必是指的基督教，談起宗教哲學，必是指的基督教神學。近世的歐美，有了專門的宗教哲學家，那是由黑格爾開始，是以道德的意義來批判歷史的宗教，而不即是基督教的神學了。又有專門的宗教學家，他們廣泛地研究一切的宗教，運用他們廣博的語言學知識，考察了東方許多的宗教，馬克斯彌勒（Max Muller 西元一八二三—一九〇〇年），就是其中卓越的一位，法國的勒南（Renan 西元一八二三—一八九二年），也是一位了不起的宗教學家，他主張以古談說（Legends,Legendary-narratives）來解釋基督教的福音書，臺灣商務印書館有雷崧生譯出勒南著的《耶穌傳》。斯脫勞斯（Strauss）則以神話來解釋福音書，稱之為神話說（Mythical theory），他著有《基督傳》及《基督教信仰論》，詳細地說明了他的態度。勒南也是贊成斯脫勞斯這種態度的，他的「古談說」，即是由神話修正而成。向來的「正統派」教會人士，極力信仰《聖經》的神話為真理；許多「合理派」的學者，又極力以科學方法找出根據來證明《聖經》神話的虛偽。他們這些宗教學家，則是站在兩者之間，認為《聖經》的神話，雖然非歷史的事實，乃係心理的事實；雖不以為耶穌即是神，然而以為應有一人格作為中心信仰。這些宗教學家，雖被正統的教會人士群起而攻，但他們站在人類心理上對宗教信仰的要求寄託，仍然重視，所以他們依然承認基督教的價值。

很明顯的，那些宗教學家所承認的基督教，是他們良知判斷所產生的宗教信仰，是給予人類心理的一種安慰價值；絕不是教會所代表的基督教，也不是一般人所想像的福音書，他們也絕不承認所謂「教會是唯一的得救之門」。

（五）反基督的西方學者

合理派所見的基督教，乃是從歷史的追查及科學的考察而得的結果，基督教本身是反歷史反科學的，所以他們不以為基督教有存在價值，這有許多的西方學者為代表，例如不可知論（Agnosticism）、無神論（Atheism）、實在論（Realism）、進化論（Evolution theory）、唯心論（Idealism）、孔德的實證論（Positivism），及目前盛行於美國的存在主義（Existentialism）等等的倡導者及他們的信徒，可以說無一不是基督教的敵人。若要列出他們的名單，隨手寫來，也可寫滿好幾張紙。唯有那些自以為是傳統正派的，實際是由教會御用的神學家，以及一些受了教會培植而又沒有自由思考的膽量及能力的學者，才永遠甘作教會的「奴僕」。

我現在且舉兩個例子：

十八世紀的法國哲學家伏爾泰（Voltaire 西元一六九四—一七七八年），他對基督教做了三點證明工作：1.以為一個全能的上帝，天地的創造者，特地選中猶太人那個遊牧的亞伯拉罕部落作為他的特選民族，是最荒謬的思想。2.這個民族的歷史《聖經》充滿著不可信的、淫猥的、矛盾的事實，他為此事曾頗費心血地寫了一部《聖經廣註》，把經文重新校訂，加上了無數的按語。3.數世紀以來，教派之間為了幾個字而互相殘殺，是發瘋的、無聊的行為。另一位德國的大思想家兼文學家尼采（F. Nietzsche 西元一八四四—一九〇〇年），他對基督教說了許多使教會人士聽來怒髮衝冠的話。在此僅能抄錄其《宗教生活》中的兩段，用饗讀者：「倘我們在某星期日早上，聽到教堂的古鐘盪響，便不免撫心自問：這真可能嗎？這紀念一個兩千年前被釘十字架的猶太人，因為他自稱上帝的兒子。這道理沒有證明——基督在我們時代裡，一定是從極悠遠底的古代侵來的古董，而凡人猶相信其道理者——普通凡人對於稱謂的檢驗，非常嚴格的——也許正是這流傳的最古之一。一個天神，與塵世的婦人生子；一個智者，叫人停止工作，拋棄法庭，卻要注意當前世界末日的徵象；一種公道，要將無罪者代作犧牲；一個說教者，叫他的徒眾飲他自己的血，對於奇蹟的祈求；侮瀆天神的罪，卻因一個天神而得懺悔；要恐懼一個來世，死便是那世界的門；十字架的形象要當一個時代的象徵，那時代據說是忘掉了十字架的使命及其譏訶的——這一切，看去是多麼鬼怪陰森，好像出自往古底過去墟墓似的！人還能相信，這還能有人相信嗎？」

尼采這一段話，說得夠辛辣的，但是，其中所說的，都是基督教教義的問題，如果你是基督徒，或者你對基督教曾經用過一點研究的工夫，當可一目瞭然，否則

你可能還不大懂得他在說些什麼。我可告訴你，尼采大致是對準了基督教的〈信經〉的內容而說的，〈信經〉是什麼？留到下一章的第三節中，再向你介紹罷。

尼采很不滿意基督教的反智識及反科學的宗教精神，他在《宗教生活》的結尾時便說：「智識、科學——只要有這麼一種——因論理的學習與思想的訓練而高過旁人，這在佛門中也一樣的看作神聖之標誌，而在基督教世界裡，這些德性是被視為非神聖之標誌，是要被排斥、被毀滅的。」

（六）西方人信教的原因

也許你又要問：西方既然有那麼多的大思想家反對基督教，何以基督教依舊為西方普遍地信奉著呢？

是的，這個問題問得很中肯，我應該向你解釋。

這當分作三方來刺透它：

第一，在我們的上一個世紀，的確已經由西方人宣布了上帝的死刑，不幸地，到了我們這個世紀，西方的社會人心又落入空虛徬徨的歧途，失去了心靈的寄託，所以西方人又覺得上帝還是死不得，以期利用上帝天國的迷信，來對抗唯物共產的迷信。這實在是以毒攻毒，以救一時之急的措施。

第二，現在的基督教之在西方的社會裡，已由一千幾百年來的鎮壓、灌輸、薰陶，使得它變成了日常生活中的風俗習慣，從嬰兒的出生、成人的結婚，以至臨終的死亡，都希望有一種什麼儀禮上的表示，以作為慶賀、隆重、追思的表徵，基督教為此而編定的儀式，已被西方人用了一千幾百年，一時間尚未找到其他的方式來取代它，所以，縱然是個對基督教義毫無興趣的人，逢到這種場合，還是不能免俗。如說這些不能免俗的人就是熱中於基督教信仰的人，那就大錯特錯了。

同時，現代西方的各種宗教集會，乃是社交的活動。

曾有一位美國朋友來訪我，我問他對宗教的看法如何？他回答得很妙，他說他崇仰中國的禪宗，不過宗教的習俗在美國是一種生活而未必即等於信仰，他的生活環境是基督教的，為了生活的方便，也可以說他是一個基督徒。如果表明他是佛教徒，勢必要使他的社交生活的範圍，縮小很多，因為佛教在他們那裡，雖已受到許多學者的重視，且有了許多著名的大學開了佛學的課程，但在比例上說，佛教徒的人數，尚是很少。我又在一九六五年十二月二十三日的《中央日報》副刊上，讀到歐陽子女士的〈中國女人看美國女人〉一文中，說她應邀參加奧斯汀城一個教會主辦的婦女座談會，會中大家談的多半是宗教的問題和《聖經》的故事。但到會後一同進午餐時，話題完全不同了，有一個銀髮斑白的寡婦，邊吃邊談她的困難，她的困難是要找一個有錢的丈夫，另一個擔任座談會中《聖經》教師的婦人就說：「可

惜有錢的人討得到年輕的太太。」於是兩人一起搖頭。我們由這故事，也可明白西方人的宗教集會，與其說是宗教性的，不如說是社交性的。大家利用這種機會，碰碰頭，談談自己心中的事，至於「天國」的事，不過是一個假借而已。

第三，現在的西方教會，做的已不是吸收信徒的工作，而是西方人在利用教會的體系，做公共關係及世俗事務的工作。至於現在西方人心中的上帝，與其說是教會所規定的那個上帝，倒不如說是指的各人自己的良心，許多的人，一年之中難得上一次教堂，也根本不相信教會裡的那個上帝，但在為了要表白他忠實不欺的信譽之時，也會向人家說：「我對上帝立誓。」其實他所指的上帝，即是他的良心，並不是良心之外，另有個上帝。這和我們中國人筆下的上帝和口頭的天理良心，乃是同一個東西，但卻不是基督教的。

（七）從研究中認識基督教

我們知道，基督教總是「偉大的」，它能利用各種的機會和面貌，來延續它的生命，擴展它的勢力。它在傳播的時候，在一個新開闢的「牧區」內，絕不輕易暴露它的個性，它會使你相信它是為了基督的博愛而來幫助你的，到了一旦大勢在握之時，如果是僅有一個教派的話，你就得小心你的良心，要為教會所沒收了。

當然，依照事實的發展，專斷的、唯一的教會，當不會順利地再現於未來的世界，比如今日美國教會，它是專斷不起來的，因其教會的派系太多了，所以就互相牽制住了。

但是也難確定，萬一有一天，有一個天主教國家，那個國家在國際上的地位，正像今天美國這樣的強大，或者更加強大，她出了一位美其名卅終身職的總統，那位總統恰巧又成了天主教的教皇，那麼，問題就非常地不簡單了。不過，你不用恐怖，在我們所能預見到的將來，尚看不出有這樣的一天要來臨。雖然越南吳廷琰的政權，曾經演習了一次，然而他是失敗了！畢竟，人類的歷史是進化的。

相反的，一旦獨裁專制的政權從我們的世界上消失，並有另一種理性的宗教信仰，為人類普遍地接受了，到那時候，如他不是考古學家或歷史學家而仍談論基督教的話，一定是把基督教的故事，當作天方夜譚來欣賞了。

可是，當基督教正在此間度著蜜月的今天，我們應當嚴正地把它當作時代的「顯學」來研討。不論是正面的或反面的，既不應該盲目地排斥，也不應該盲目地附和。

我寫本章的目的，是用歷史的材料及事實的分析，來給我們的時代社會做疏導。我既不要攻擊基督教，也不想宣傳基督教。因為佛教徒的多數並未研究基督教，所以平實地介紹給大家參考；基督教徒之瞭解基督教者，也是很少很少，縱然他們讀過教會史，卻無從明白真實的基督教。

我曾讀過好幾種教會史，不論舊教、新教，無一沒有偏見，他們把光明面過分的誇張，把罪惡面過分的隱瞞，乃至文過飾非，推諉應負的責任，並把自己由迫害者說成受迫害者。

第五章 基督教與佛教的影響及價值

第一節 基督教與印度文化

基督徒很少願意承認，基督教中混有若干印度文化的色彩，事實上，又究竟如何呢？

基督教是猶太教的革新教，猶太教是民族宗教，到了耶穌，就把猶太教的民族神向全人類公開，變成了世界性的宗教。雖然，目前的猶太教，在對內教養扶助，對外寬容忍讓的態度，比基督教可愛可取得多。

但是耶穌怎麼有這樣的啟示？不用說，在基督徒的信念中，這是屬於神的意志。事實上，我們應當考察耶穌所生的時代，以及那個時代中耶穌所生存的地理環境，在宗教思想上，可能會受到什麼樣的影響或暗示？否則，耶穌的宗教運動，難道真是天上掉下來的？

（一）印度聖典與《舊約》的內容

我們先把眼光投向印度，印度這支民族——雅利安人，原是由中央亞細亞族遷移而去，據印度近代學人子羅克（B. G. Tilak）的判斷，當在西元前四千年左右，中央亞細亞的這個民族，不知為了什麼，向東南遷徙，越過印度庫斯山脈，便分為兩部，一部繼續向東南而到達伽布爾及印度河上游，後來就成為印度的主人，另一部則轉往西南而進入波斯。這是一個線索。

我們再往後看，釋迦世尊在印度建立了佛教，佛教之前的印度雅利安民族，早已有了婆羅門教，所謂婆羅門教，實則就是雅利安的民族宗教，所以他們的宗教，也不許異民族信仰，異民族——比如印度的土著，在婆羅門教看來是不能得救的，也是無權信仰宗教的，這個觀念與猶太教的信仰，非常的相近。所以，考察印度早期的聖典，如《梨俱吠陀》的風俗，粗獷而有原始美的情調，跟《舊約》的性質，也有相似之點。這是第二個線索。

我們再看，救世主的降臨問題。在希伯來民族，他們受著異民族的壓迫侵擾之時，常常渴望有一位屬於他們自己的王，來拯救他們與保護他們，那個王，最好不過的，當然是他們所信仰的神的降生人間，這是一種精神的寄託。

這一民族，既可敬尤可憐，他們一開始就很有自信，但也一開始就受到強國的壓抑。他們有史蹟可考的，初期的屬於塞米族，他們居於由許多低山及巖谷形成的地帶，那裡的樹木很少，泥土是給太陽烤乾了，他們則選擇一些小湖與溪澗附近落腳，靠游牧而生活，常常也做一些綠林好漢所做的把戲，互相攻打，彼此劫掠。那個地方，古代有過許多的名字，現在，大家管它叫作敍利亞。

但是，那個叫作塞米族的游牧部落，在地理上恰巧被夾在埃及與巴比侖、亞述利亞之間，當時的埃及、巴比侖、亞述利亞，均已有了商品的出產與溝通，塞米族的安居地帶，便成了他們通商往返的走廊，因在文化、政治及武力方面，塞米族人是比不上他們的，所以也就含含糊糊地承認了埃及、巴比侖，或亞述利亞的各個帝王，並且在表面上非常謙卑地承認自己是那些外國帝王的順民。他們後來不知在那個世紀，便從這阿拉伯沙漠遷出，曾住埃及，又走入了亞洲西部的肥沃平原。但是，自卑感和自尊心，始終熾燃著他們那仇恨報復的情緒，這在《舊約》之中可看得出來，因此而相信他們的神，一定會來拯救他們。摩西把他們從埃及的寄居生活下帶了出來，但總還沒有使他們也有一日作為世界的領導民族，他們卻自信是最優秀的民族，因為耶和華跟他們同在。所以，渴望有個屬於他們自己的萬王之王。

於是在《舊約．以賽亞書》第四十章中就出現了他們所希望的「安慰的話」說：「有人聲喊著說：在曠野預備耶和華的路，在沙漠地修平我們上帝的道，一切山窪都要填滿，大小山崗都要削平，高高低低的要改為平坦，崎崎嶇嶇的必成為平原。耶和華的榮耀必然顯現，凡有血氣的，必一同看見，因為這是耶和華親口說的。」（〈以賽亞書〉第四十章第三、五節）這也說明了他們的上帝會來改造這個世界，到了〈彌迦書〉第五章第二節，就更明顯了：「伯利恆以法他啊！你在猶大諸城中為小，將來必有一位從你那裡出來，在以色列中為我做掌權的。」於是，耶穌的出現，便被認為就是他們的「王」了。只是耶穌的出生，並沒有見到耶和華的榮耀顯現，山窪沒有因此填滿，山崗沒有因此削平，高低未曾變成平坦，崎嶇也沒有成為平原，我們的世界，仍和耶穌未生之前差不多，所不同的是因為耶穌的宗教而為人類增加了恩恩怨怨。

我們看了〈以賽亞書〉第四十章第三及四節的記載，很容易想到印度民族，也有類似的傳說，那就是轉輪聖王的應現，雖然轉輪聖王的出世，並不限於一個時代的某一個，但是輪王治世的時候，也是：「諸山河石壁皆自消滅，四大海水各據一方，時閻浮地極為平整，如鏡清明；……人心平均皆同一意，相見歡悅善言相向，言辭一類無有差別……人民大小皆同一類……彼時男女之類，意欲大小便，地自然開，事訖之後，地復還合。爾時閻浮地內，自然生粳米，亦無皮裹，極為香美，食無患苦。所謂金、銀、珍寶、車磲、瑪瑙、真珠、琥珀，各散在地無人省錄……。」（《增一阿含經》卷四四〈十不善品〉第四八第三經）這是將來彌勒佛

出世時的輪王建設，比起〈以賽亞書〉的理想，有過之而無不及。這是第三個線索。

（二）約翰及耶穌的印度氣質

我們再看《新約》記載的施洗約翰：「約翰穿駱駝毛的衣服，腰束皮帶，吃的是蝗蟲野蜜。」（〈馬可福音〉第一章第六節）「約翰來了，在曠野施洗，傳悔改的洗禮，使罪得赦。」（〈馬可福音〉第一章第四節）

我們知道，猶太教的大禮是割禮（割包皮），洗禮不是古禮，洗禮的根源，倒可以在印度找到，在佛的時代，就有人勸佛受洗。說是經過「聖水」一洗，罪業就完全洗脫而可生天了（如《增一阿含經．利養品》），這跟約翰的施洗而「使罪得赦」，幾乎一樣；但是，罪業在於心造，洗澡不過能使身淨，兩者不相應，所以是無謂的迷信，佛陀把那外道說服了。至於約翰的那種生活，也頗類似印度的苦行外道。約翰竟又是耶穌的施洗者，耶穌得自約翰的影響很深。

我們再看耶穌出生之後，為免被希律王殺死，所以他的父母把他帶到埃及去避難。（〈馬太福音〉第二章第十三、十四節），等希律王死了，才又到加利利去住（〈馬太福音〉第二章第十九至二十二節）。此後，耶穌在十二歲時露了一次面，直到約三十歲時才出來傳道，其餘的時間就不知他到那兒去了，〈路加福音〉第一章第八十節，僅做了如此的交代：「那孩子漸漸長大，心靈強健，住在曠野，直到他顯明在以色列人面前的日子。」至於這個「曠野」在何處呢？是阿拉伯沙漠還是別處！在佛經中，「曠野」是一個城的名稱。

（三）從阿育王到基督教

我們又知道，印度的佛教，當在孔雀王朝阿育王的時代（接位於西元前二七二年），近代發現他的勒令的刻文中，知道他曾經派遣「正法大官」至敍利亞、埃及、馬其頓、克萊奈、愛毘勞斯（這是希臘五王國），以政治力量推行佛化的國際和平運動。從晚近的考古發掘之中，證明在佛元千年（西元七世紀）頃，波斯猶有佛教的僧侶。而耶穌的環境，就在這希臘五王國的範圍之內，在耶穌的時代，那兒早已有了佛教的流傳，並且也該有了印度其他教派如苦行道的踪跡。正如印順法師所說：「希臘五國，乃耶、回發祥之地；彼二之自猶太教而演化為世界宗教，不應忽略佛教深大之影響，尤以基督教為甚，不特博愛、和平，即耶穌及彼得等之獨身，亦染有濃厚之佛教色彩也。」（《印度之佛教》第五章第三節九三—九四頁）這是耶穌交涉的重要線索。

以上所舉各點，是從歷史上大略地考察出來，我們不必確認施洗約翰及耶穌基督，完全接受了佛教及印度其他教派的思想，至少，他們也不能否認曾經受了印度

宗教思想的鼓勵。縱然這種鼓勵是間接的，乃至他們自己也沒有覺察到的。因為耶穌本人既未受到像樣的教育，也不可能成為明顯的「印度文化之友」。

雅利安族既能移民到波斯（今之伊朗），當然也有可能繼續向西而到敍利亞，接觸到了塞米族。對於游牧民族而言，這不是稀奇的事。

印度《梨俱吠陀》的成立，約在西元前三千年左右，比摩西早了一千五百年，根據《舊約》的推算，上帝創世到現在，尚不過六千多年，比《梨俱吠陀》的時代只早了一千年左右，除了內容的比較，在年代的比較上也頗有趣味。

阿育王既曾派遣佛教的僧人到埃及、敍利亞、馬其頓等地去傳佈佛教，印度跟希臘地區的交通往返，文化交流，卻不是以此為始，早在西元前三二六年，亞歷山大攻取印度西北部的時候，就已開始。尤其在佛滅七十一年時，敍利亞王塞留克斯，在印度為阿育王的祖父旃陀羅掘多王擊敗而媾和，而派其部將馬伽斯登尼斯（Megasthenes）出使印度，駐節首都華氏城（Pāṭaliputra 波吒釐子），自西元前三〇二至二九八年，住了五年，返國後寫了一部《使印筆記》，記錄其在印度的見聞，這是外國人知道印度文明的最古記載。此後，印度接受了外來的希臘文化，及至後來也接觸到了猶太教、基督教文化，最後還接受了回教的信仰；至於埃及、敍利亞、馬其頓等地，也吸收了印度的文化。這在雙方的古籍之中，均可找到彼此影響的蛛絲馬跡了。

因此，到了耶穌的時候，既傳說在襁褓中即曾到過埃及，埃及在以色列的西南鄰，敍利亞在以色列的東北鄰，佛教早已傳至這兩區域。那麼，耶穌有沒有接受真正的佛教教義，是一個問題，耶穌是不是間接地聽到過有關佛教的教義，則又是一個問題。然而，在耶穌出世以前的二、三百年時，敍利亞人，已經有了在印度見聞的著作，乃是事實，同時，佛陀把解脫之門，早已向全人類大開，早已使宗教的觀念衝破了民族優越感的藩籬，到了耶穌的時候，也將猶太教的民族神耶和華，向「世人」公開了。在這之間，究竟是誰學了誰呢？

（四）波斯王與猶太人

其實，基督教在西元前五百多年，就已接觸到並也接收了東方的祆教，那是在西元前五三八年，由於雅利安種族的波斯王居魯士，攻陷了巴比倫城，讓猶太人有了向東看文明的機會，這在本書第三章第二節中已經講到一些。至於《舊約》聖經的絕大部分，便是在那以後才記錄成文。比如但以理是西元前六世紀的人，《舊約》第二十七篇（共三十九篇），雖然託名為〈但以理書〉，它的被人寫成現在這樣神話多於事實的記載，卻是晚在西元前一六七年至一六五年之間了，一個故事在迷信誇大的猶太人之間傳流講述了四百年來，尚存有多少真實性？已可想見了。

當然，我無意要說基督是脫胎於佛教，因它並不像佛教，佛教也不會因此而感到榮耀，我只是從歷史文化的線索上，找出一些比較推近的根據，以資說明佛教與基督教的交涉關係。只是彼此的發展，由於社會背景的互異而有所不同，佛教是超越了印度古宗教，同時也否定了神教的基本信念——神造萬物。耶穌是脫胎於猶太教，膨脹了耶和華，但卻沒有超越出神教的基本信念，乃至把他自己也變成了神格的人。但這神格人的問題，也給近二千年來的基督徒們傷透了腦筋，耶穌是神還是人？始終是神學上的一個難解的結。

（五）誰是外邦人

至於到了耶穌死了以後的基督教，跟印度宗教色彩相似的，也有很多。比如第五世紀的隱士皮拉古（Pelagius），以為人類犯罪應由各自承當，不會因了始祖亞當的犯罪而有原罪，耶穌也不能代人贖罪，耶穌只是作為救人的榜樣。這個思想在基督教的發展史上非常地特別，可惜被主教會議斥為異端邪說。

又有基督教的修道主義的形成，及禁欲思想的成長，均跟「外邦人」的批評及加入教會有關，雖然耶穌曾主張：「有為天國的緣故自閹的」；「當復活的時候，人也不娶，也不嫁，乃像天上的使者一樣。」（〈馬太福音〉第十九章第十二節，第二十二章第三十節）保羅也說：「我對著沒有嫁娶的和寡婦說，若他們常像我就好。」（〈哥林多前書〉第七章第八節）但是教士不許結婚，是受外邦人的影響，到了西元第三世紀之初才規定的。那麼，「外邦人」又是誰呢？

至於基督教的修道主義，是始於西元二七〇年，有位叫作安多紐的隱士，捨棄了一切而獨自隱居，他以為邪魔常用各種方法來苦害他，他總是禁食，祈禱不止，用克制肉體的方法與上帝親近。後來效仿他的人多了，漸漸也有了修道的集團。但這種方法，也是學自「異教」的，比如改善修道主義的帕科繆，他在西元三一五至三二〇年間，在埃及南部創立了第一所基督教修道院，然而他本來是一個異教徒。

所以，基督教的本質不變，但它能夠接受並利用外邦人的長處，正像《舊約》時代利用搶劫自外邦人的布，搭起他們奉神的幕。至於那些長處之中，有多少是來自外邦人的？冷眼旁觀，也許在外邦人看來，比他們自己更加明白。修道及禁欲，不過是一例。

本來，一種文化吸收另一種文化，乃是不足為奇的事，比如我們的佛教，在龍樹時代的大轉變，佛教的思想發展，也以印度的西北方更為顯著，這都說明了佛教已經受到了外來文化的刺激，最著名的犍陀羅佛教美術，那就是外來文化的影響所形成，我們佛教徒也不隱諱這種歷史的事實。

（六）這是他們的策略

基督教呢？他們是接受你、征服你、再消滅你。這在天主教表現得最徹底，他們慣用政治及武力；近代，他們加用策略與技術，比如他們對待中國的民間，准許供奉祖宗牌位，對佛教徒也用代亡魂祈禱超度的方法，對於中國的學者，承認儒家的上帝。然而，正像他們接受各式各樣的哲學及宗教一樣，是以「奴婢」的眼光來看待的。他們的警覺心很高，羅馬教廷，設有「非宗教問題秘書處」等的專門機構，凡有一種非天主或反天主的思想出現，他們就會立刻指定專人從事研究，以期達到轉變之而克服之的目的，他來接近你，乃至幫助你，而批判你。他們尚未瞭解你之前，即已有了現成的結論，所謂「研究」，僅是手段而已。所以，當你真的成了天主教的信徒之時，什麼祖宗牌位、儒家的上帝、哲學的觀念等等，便都是不合要求的「魔鬼」了。他們用懷柔的爭取、軟化的進攻、迂迴的否定。因此，在傳教的策略運用上，天主教比新教更具有壓倒性的威脅，天主教對「外邦人」的「異教」，固然如此，對於新教，也採同樣的方法，比如一九六六年春季，臺北出現了天主教與各新教教派共同禮拜祈禱的運動，便是由於羅馬教廷的號召，可是，有許多教派的新教教士卻聯合起來，反對新舊聯合祈禱的運動，這是為了什麼？請聰明的讀者，參罷！因為，天主教的態度有了改變，從前是用的十字軍，現代是派遣的「聖誕老人」，你能說對聖誕老人也不歡迎嗎？

不過，請不要誤會，以為基督教的新教各派是弱者，他們新也好，舊也好，本質卻是一樣的，都在積極地為了「神愛世人」而工作，新教與舊教鬥爭，新教各派間鬥爭（如果留心報紙，資料很多），更向佛教鬥爭，所以，香港有「道風山」，臺灣有龔天民，他們僅屬於信義會的一派，其工作的熱烈，已經可觀，以「研究」佛教，弱化佛教，而期消滅佛教。在一九六五年冬季，曾有一個外國教會，給臺灣分會的電報中，責斥臺灣的教士們，未能在其限期以內，把臺灣人口的百分之五十變為基督徒而埋怨呢！因為該一外國教會花了大量的資金，到目前為止的臺灣，竟然尚有佛教等的其他宗教在大肆活動——這一資料，係由政府的有關部門所透露，相信它是可靠的。

第二節 基督教與中國佛教

（一）唐朝的景教

我們知道，中國之有基督教，僅比佛教的輸入晚了六百年，那就是唐太宗貞觀九年（西元六三五年），大秦（波斯）景教的傳入。為何稱基督教為「景教」？據〈景教碑〉說：「功用昭彰，強稱景教。」（《大正藏》五四．一二八九頁中）乃是照明黑暗之功用，所以稱為景教。

說起景教的歷史，應該上溯二百年，在西元四三一年的以弗所主教會議中，曾對一位教士納斯透留（Nestorius）的主張予以譴責，並公決以為異端，而把他逮捕

了流放到阿兒美尼亞去，他的書也全被焚棄，他相信耶穌本身兼具有神性及人性的兩種位格，這種「二性分離」的說法，無異是否定了耶穌是神之子的觀念，所以不合教會傳統的真解。然而，這一主張，竟能盛行於敍利亞及波斯等地。不論怎麼說，景教確是基督教的一支。那麼，景教與佛教之間又有什麼交涉呢?

從景教對待佛教的態度上說，可以稱得上是溫和而虛心的一派。

因為唐代是佛教鼎盛的時代，景教初來中國，它的用語及標誌，也盡量模仿佛教，從其〈景教碑〉及〈三威蒙度讚〉（《大正藏》五四．一二八八—一二九〇頁）中的文字，可以見到許多的佛教名詞，如「慈航」、「真寂」、「僧」、「大師」、「大聖」、「慈父」、「妙身」、「應身」、「法王」、「寺」、「功德」、「大施主」、「普度」、「阿羅訶」、「大德」等類；〈景教碑〉上也刻有蓮花。故也可說：景教乃是佛化的基督教。

最有趣的，那位〈景教碑〉的作者名字，固然佛化了，他叫作「景淨」而不叫什麼保羅、彼得、約翰。尤其有趣的，這位「大秦寺僧」的教士，竟然還大膽地翻譯佛經，不過譯得很不像話。《貞元釋教錄》中有這樣的記載：「大秦寺波斯僧景淨，依胡本《六波羅蜜經》，譯成七卷。……景淨不識梵文，復未明釋教，……察其所譯，理昧詞疏。且夫釋氏伽藍，大秦僧寺，居止既別，行法全乖，景淨應傳彌尸訶教（案：彌尸訶的原文是Messiah——現代譯為彌賽亞，即是救世主基督的意思），沙門釋子，弘闡佛經，欲使教法區分，人無濫涉。」（《大正藏》五五．八九二頁上）

當時因為般若三藏初來華，不懂波斯語，也未解漢語，由於他人之勸請，而與景淨合譯了一部《大乘理趣六波羅蜜多經》，共為十卷而僅譯七卷。他們兩人，彼此不能理解對方的語文，竟然譯起經來，自然是要鬧笑話了，故在譯成之後，獻於朝廷，唐德宗見了，不許流行，因其「雖稱傳譯，未獲半珠；圖竊虛名，匪為福利。」（《大正藏》五五．八九二頁上）原來是景淨想藉此沽名，怪不得德宗皇帝要下如上的詔諭了。不過這也說明了，當時的基督教士，是與佛教友好的。

但是景教在中國流傳了二百一十年，到唐武宗會昌五年（西元八四五年），就被消滅了。

（二）元朝的也里可溫教

往後，基督教又在元朝大興特興，那就是「也里可溫教」，由於蒙古人的征伐歐洲，故與歐洲的基督教國家發生了關係，基督教士也跟著蒙古人的鐵騎，到了中國內地，再度復興起來，元世祖入主中華，基督教便以蒙古語「也里可溫」之名，在中國傳佈。也里可溫的意思是福分人、有緣人、奉福音的人。

根據清朝洪鈞的《元史譯文證補》中的〈元世各教名考〉說：「也里可溫元之為天主教，有鎮江北固山下殘碑可證；自唐朝時景教入中國，支裔流傳，歷久未

絕，……也里可溫，當即景教之餘緒。」

從這段文字看來，也里可溫教即是景教的支裔而傳至蒙古的，但它加入了新自歐洲傳來的成分，當無可疑。因為元世祖的母親別吉太后可能是基督徒，所以當馬可波羅覲見元世祖後，世祖便命他帶信給教皇，且請派道行高深的教士十人來華（見《馬可波羅遊記》）。因此而為也里可溫教形成了舊有的和新來的兩派。後來彼此攻擊，自相傾軋，跟隨元朝的蒙古勢力而興，也隨著蒙古王朝的滅亡而滅亡。

但是，當也里可溫教日正方中之際，從《至順鎮江志》的記載中看，單鎮江一區，一百六十七戶中即有一戶也里可溫，六十三人之中即有一人是也里可溫；唯其比較今日的臺灣，平均二十人之中即有一人是基督教徒（包括新舊兩教），那就算不了什麼。

也里可溫教與佛教的關係如何呢?

最有名的是於元世祖至元十六年（西元一二七九年），也里可溫教徒馬薛里吉思，做了鎮江的達魯花赤，建立十字寺於西津岡頭（是金山地），到至元二十七年，又仗勢將晉朝建武時代建立的佛教道場金山寺，收為十字寺的下院；但到了元仁宗時，又以朝廷玉旨，把十字寺改為金山寺的下院了，並由趙孟頫奉旨為此撰碑。這也可謂因果報應了。

（三）明朝的天主教

元朝的也里可溫教滅亡之後，到了明朝，過了兩百年，基督教又捲土重來，那是利瑪竇與勞吉耳，在明神宗萬曆十年（西元一五八二年）來到中國。利瑪竇是一位了不起的基督徒，他是耶穌會的天主教徒，他有良好的科學知能，因此而為中國帶來了西方科學的啟蒙。到了清聖祖時，又由於教會內部發生派別鬥爭，便將在中國傳流了一百九十五年的耶穌會解散了。

至於耶穌會的基督教與佛教的關係，我們看到有普潤的誅左集、密雲的辨天三說、圓悟的辨天說、黃貞的不忍不言等。在蓮池大師的《竹窗三筆》中，也有〈天說〉三篇，他說：「一老宿言：『有異域人為天主之教者，子何不辯？』予以為教人敬天，善事也，奚辯焉？老宿卅：『彼欲以此移風易俗，而兼之毀佛謗法，賢士良友多信奉者故也。』因出其書示予，乃略辯其一二。」可知蓮池大師並不反對天主教敬天，並且也見到了天主教的宣傳品，只是天主教徒「毀佛謗法」，所以略說了幾點。

由於天主教的仇視佛教，且有見於文告的，如山西絳縣雷翀的告示，題名「尊尊天祛邪」說：「佛道二教，使人不尊天而尊己，西儒修身事天，愛人如己。」他把佛道二教看作邪教，因此也有佛教徒如黃貞等把天主教說成邪教了，結合了傳統

的儒家勢力，遂形成了非教的風潮；真是非常的不幸，如果天主教徒能容忍一些，這是不會發生的。

（四）清朝的太平天國

耶穌會在中國滅亡之後三十四年，英國的馬禮遜，又於清朝仁宗嘉慶十二年（西元一八〇七年）到了中國，傳入了基督教的新教。

馬禮遜的基督教，後來對中國的影響極大，最大的是太平天國的形成。由於洪秀全四次府試（考舉人），均名落孫山；本想求功名，以舉子業邀富貴，他考了四次的府試，卻次次失敗，他就想造反了，在盛怒之下，擲書於地，而說：「且待我來開科取士可也。」

適巧當洪秀全於清宣宗道光十六年（西元一八三六年）第二次到廣州應考，他從考場下來時，在街上遇到了一中一西兩個傳教士，講道並送書，洪秀全也得到了一套，那就是馬禮遜派的第一位中國牧師梁發所編的九本小冊子，名叫《勸世良言》。同時因為考試失敗，傷心過度而害了一場精神病，在病中自覺到升了天，見到了一個金髮黑袍的老人，命他除妖魔，驅邪神，並戒其勿妄殺兄弟姊妹；又見一中年人自稱為長兄，教他遨遊四方，教他追尋妖魔邪神，並且助他誅滅。當他第四次趕應府試失敗，心灰意懶之下，詳讀先前所得的《勸世良言》。於是，牽強附會，便以為他往年病中所見的老人即是耶教的天父，中年人兄長即是耶穌，因此，他就開始成了自成的基督徒，自施洗禮，並除去他所執教的私塾中的孔子牌位，又回家燬了所有的偶像及祖先的神位，並且積極傳道，勸人信教，儼然是一個信仰狂熱的基督徒了。

初期的洪秀全，到底是秀才出身，曾讀過中國的古書，所以他的天道教義，尚能參合中國的經史典籍，提倡倫理道德、闢除迷信、崇拜一神、去惡行善，堪稱是中西合璧的新宗教信仰。

但是洪秀全由於一度的精神病經驗，使他變得自負，自以為天父天兄交代了他的任務，又加上厭惡滿清統治中國並受壓迫的民族意識，他的弟弟洪仁玕也向他說：「獨恨中國無人，盡為韃妖奴隸所惑，以中國十八省之大，受制滿州狗之三省，以五百萬之華人，受制於數百萬之韃妖，誠足為恥為辱之甚者。」

因此，經過六年的醞釀，終於在道光三十年（西元一八五〇年），混合了民族的、政治的、宗教的意識，集合了狂熱的信徒，激起了作亂的怒潮，在廣西桂平的金田山區起事了。第二年即清文宗咸豐元年（西元一八五一年），便成立了太平天國，洪秀全自稱天王。咸豐二年（西元一八五二年），北入湖南又進湖北，破了漢陽、漢口、武昌。咸豐三年（西元一八五三年）二月，就佔領了南京，節節勝利，真是勢如破竹。

本來，洪秀全的拜上帝會所謂的妖，是指偶像邪神，至此，凡是與太平軍不合作的一切人員、書籍、制度等，都成了妖的代名詞，所以太平軍所到之處，對政府及宗教的異端則燒殺無遺。

遭受破壞最大的是佛教，太平天國自咸豐元年至同治三年（西元一八六四年）洪秀全自殺身死的十五年之間，太平軍的蹂躪，遍及十八省，例如廣西、湖南、江西、湖北、江蘇、安徽、浙江、福建、廣東、河南、山東、山西、甘肅、四川、雲南、貴州等；破城六百餘座，如漢口、南京、鎮江、揚州、安慶、九江、蘇州、常州、無錫、杭州、寧波等；死人數千萬，佛教也因此大遭其殃。中國領土被佔了三分之二，東南景象已是滿目瘡痍！可是，太平軍既然殺了和尚，又偽裝和尚，當他們經過湖南及湖北之時，到處焚燬廟宇寺觀之後竟派了勇悍戰士三千人偽裝成和尚，先到南京的各寺院掛單，等太平軍攻打南京城時，這三千個假和尚便在城內趁機放火接應。從這偽裝和尚的數字判斷，太平軍經過湖南、湖北的期間，至少也殺了三千個真的和尚。（以上資料係採自國防研究院印行的《清史》及《高中歷史》的太平天國部分）

著名的佛教道場，如鎮江的金山寺及北固山、西天目山的禪源寺、寧波天童山的弘法禪寺、天臺山的國清寺、杭州的海潮寺、江西的雲居山、南京的獅子嶺、福建的鼓山等是比較知名而被焚毀的。其實，除了鎮江的焦山，由於了禪禪師的冒死往太平軍中陳說利害而倖免於劫之外，凡是太平軍過境駐足之處，寺宇無不被燬，直到民國以後，尚有各省的舊時名剎，未曾恢復的，所以自太平天國之亂以後，中國禪宗一枝獨秀的臨濟宗，也就一蹶不振了。中國的佛教，自南宋以來，就已走向下坡，經此洪楊之亂的法難摧毀，便更加衰微了！

在中國佛教史上，曾經有過三武一宗的法難，然而北魏太武帝時，地僅限於北方，為時不過六年；北周武帝時，地僅限於關隴（陝西及甘肅兩省），為時不過三年；唐武宗時，尚許於長安及洛陽各存四寺，地方諸州各存一寺，上寺留僧二十人、中寺十人、下寺五人，為時僅僅一年；後周世宗時，地域雖較大，但在群雄割據之下，尤其南方的吳越王極力保護佛教，周世宗的破佛令也只禁止私度僧尼，勅廢無勅額的寺院，並未將佛教一律毀滅，且其為時五年之後，即到了宋太祖興隆佛教的時代，尚有周世宗時應毀而未毀的寺廟。因此，三武一宗是道教加給佛教的法難，太平天國是基督教加給佛教的法難，太平天國的蹂躪燒殺之廣而且久，則比三武一宗尤其具有毀滅性。故在太平天國之後，明末紫柏大師的方冊藏經版，即蕩然無存，海內人士欲求一冊單行的經典已不可得了。

洪楊之亂的太平天國，一開始就喊除妖、除迷信，他們實則一開始就帶有妖言惑眾的氣質（精神病患者洪秀全自認是耶穌之弟，又說什麼上帝降託楊秀清之身，耶穌降託蕭朝貴之身），也一開始就開口上帝閉口天國地推行迷信的愚民教育，最後也因假藉天父降詔而使楊秀清反逆洪秀全，終至內訌而告滅亡。

洪楊的拜上帝會，雖不即是馬禮遜傳來的基督教，卻是由於馬禮遜所傳的基督教而形成，本質可說沒有不同。

（五）民國以來的基督教

到了民國以後，在「五四」運動的浪潮聲波之餘，學術界高唱民主與科學的口號，對宗教信仰，多半抱持懷疑的態度，卻有許多的知識分子認真地研究佛學，佛學的精深博大，使他們崇敬不已；至於基督教，由於其教理的不能自圓其說，已被看成外國來的洋迷信，連研究的興趣都沒有。

然而，仍有若干軍政大員的基督徒，仗著他們的權勢，利用時機，摧毀佛教。比如有「倒戈將軍」之稱的馮玉祥，他是一位基督徒，在民國十七年（西元一九二八年）春天，就在他的勢力範圍的河南省開封及信陽，實施毀佛政策，沒收寺產，驅逐僧伽。馮玉祥的部將韓復榘，也受了影響在山東省驅逐僧尼。

同在民國十七年，馮玉祥的部屬基督徒薛篤弼主內政部期間，有「廟產興學促進會」的成立。各地紛紛非法拘捕僧人，乃至有被非法監禁至死，藉口沒收寺產，興辦學校。鬧了三年，雖未成為政府的正式政令，它的影響卻至為深遠，直到政府遷臺灣十六年後，在一九六五年十月一日，尚有行政院的第一組祕書余茂阱，對中國佛教會的理事長說：「過去在大陸，有若干寺廟改為學校，並不為過。」又說：「軍隊佔用寺廟，係通常之事。」（《覺世旬刊》三〇四號）

晚近以來的基督徒中，也有極崇仰佛教的，比如張純一先生，便是主張「佛化基督教」的基督徒。

近十多年來，基督教的發展非常迅速，且以佛教徒為其主要工作的對象，雖未發生過迫害的案件，但在文字及口頭上的攻擊毀謗，已很普遍。佛教徒為了護持正法，也在做著義正詞嚴的辯駁。

宗教的論爭，難免不涉及感情用事。實際上，凡是存心曲解和毀謗的文章，就已不足重視，何況夾雜了旺盛的感情用事？然而，宣傳的力量，不可忽視，你有聽過「曾參殺人」的故事吧？

第三節 基督教與佛教的宗教價值

（一）宗教價值的衡量

宗教的價值，應由兩方面來衡量：一是信仰所產生的精神寄託，一是信仰所賴以成立的理論基礎。如果僅就精神寄託的價值來說，信仰宗教實即是自我安慰感的昇華，可以不藉理論的基礎而得到宗教的安慰，這是神教所特別強調的；信到篤實

真誠時，就會得著信的效果。其實，信是自己信，信的力量仍由自己所發出，至於他力的「神」或佛菩薩的感應接引之說，站在宗教的立場，絕不應該否定，但這他力的感應，必須先出於自力的要求。

人在宇宙間，不是孤立的，我們的神識依附我們的身體，我們的身體依附於大地，大地依附於太空，太空依附於宇宙，這是一個大實在、大依靠。從精神方面而言，我們自己依附於家庭，家庭依附於社會、國家，乃至世界，也是一個大實在和大依靠。那麼，我的信仰心，就沒有東西可資依附了嗎？下愚者依附上智，上智者依附神明，神明依附宇宙的自然律，自然律是什麼？在佛教說是「法」。法是自然存在的，不由造作的。完全順應於法，便不違法，既不違法，就能不受法束縛，不受束縛，便是解脫，解脫了的人，便是聖人，聖人的存在，是存在於宇宙、自由於宇宙、充塞於宇宙，而又超越於宇宙的大人格。所以聖人的感應力是無所不遍的，只要我們以合乎「法」的心去求合乎「法」的事，必然能有感應，這在現代名詞稱為宗教經驗。

（二）宗教信仰與宗教效驗

因此，信仰有沒有效驗，乃在於人生局部的能不能合於「法」的要求；信仰的能不能解脫，乃在於人生全部的是否已經合於「法」的要求。

放下物欲私情，當下便合於自然律的法，所以求得信仰效驗並不困難；如要一次放下、永久放下，那就要看你的工夫如何以及方法如何了，所以求得解脫的境界並不容易。

一個宗教的好或不好，不必從其現狀上去過分責難，但問它是否能使人得到信仰的安慰以及信仰效果，如果可以達到這個要求，那麼，毫無疑問，它是值得信仰的。當然，一個好的宗教，也必有其好的外形，所謂存乎內而形乎外。雖然由於人為的不臧，也能使得珍寶蒙於糞土。

其次考察一個宗教的是否能夠使人解脫，那就要看它的方法如何了。信仰力是暫時的、斷續的，一時信一時有用，一時不在信的念頭上，一時就不起作用。唯有轉變此一信仰力的功能，保持住經常不絕，那才算是解脫工夫的著了力。怎樣達到如此的境地，那就是修持的工夫。

這種工夫在基督教也有說到，那就是他們所稱的「靈修」，靈修的主要工夫是祈禱和默想，這種工夫幾乎跟印度的其他宗教類似，所以，我相信基督教的靈修工夫得了力，他們會有若干禪定境界，以及由禪定而生的少許神通作用，這在他們稱為「神蹟」。

然而，在佛教的修定方法很多，小乘七賢位的五停心觀，就是修定的入門方法，所以修定是修學佛法的一種基本工夫。

可是，定的工夫有大小，境界有高下，佛教的九次第定，就說明了這一事實，九次第定的最高定——滅受想定，才是真的解脫或永久解脫，其餘八種，都還是暫時的解脫；其實並沒有解脫，不過是相等於信力作用的延長擴大，卻不是絕對延長與絕對擴大。

如何求得滅受想定的境界，那就要看你對「法」的原理有沒有徹底辨明。法的原理是「此有故彼有，此生故彼生」，「此無故彼無，此滅故彼滅」（《雜阿含經》句）。這是什麼意思？無他，「緣生」而已。法無實體，「緣」聚則有，「緣」散則無。這就是萬法緣生而本性空寂的道理。

緣生的法，是空如的「實在」，「實在」，乃是無法可求的境界。

看到了法的原理，就能把人我、心物、內外、善惡等等一切相對矛盾的偏見，一掃而光。到了沒有一絲偏見可資我們的憑藉與取捨之時，這樣的心境，當下便是解脫。

所以，佛世的羅漢之中，有些人是未曾經過修定的工夫，一聽佛陀說法，他們就當下見道——明辨了解脫之道，而證道——親自實證了解脫之道。因此，解脫的主要問題，是在能否明辨宇宙的自然律——法。

當然，佛教講究根性，根性是指由過去世中帶來的基礎。唯有打有深厚基礎的人，才可一下子見道、證道，否則的話，修持的工夫是非常的要緊。注意！佛教的證道是指親自證實而入於解脫之境；耶教也說證道，卻是指他們的生活經歷的說明，所以兩者的內容截然不同。

（三）成佛與生天

佛教的修持工夫，是戒、定、慧的三聯鎖，稱為三無漏學。由戒、定、慧的修為與恆持，來克服貪、瞋、癡的身心煩惱。修定的必先持戒，否則便會落於魔境的邪定，於己於人，有害無益。佛教戒律，主要是不殺生、不邪淫、不偷盜、不妄語（欺騙）、不飲酒的五項。由定的工夫，能啟發智慧，這與沈思默想有相通處。再由智慧的引導，進入無漏的解脫境界。有關佛教的戒與定，不妨參閱拙著《戒律學綱要》及《怎樣修持解脫道》，這兩書是比較通俗的。

這是說的解脫道，如要成佛，尚要修行菩薩道。菩薩道是自救救人，也就是以解脫的究竟為目的，以更深廣的入世為手段，這是基於解脫的要求來做利他的工作。從事布施、救濟、社會福利，並以說法教化，提高人類的道德，促進世界的和平，便是利他的工作。利他的工作配合了解脫道來實行，是菩薩；如果僅做利他的慈濟事業而不配合戒、定、慧的解脫工夫，那便是人天福業，來生為富貴的人或生到欲界的天堂享樂。在佛教，每說「功不唐捐」，凡做好的工作，修善的事業，有怎樣的努力，必定也有怎樣的成果。回過頭來再談基督教。

基督教在本質上與佛教不同，佛教的「法」是指的自然律，基督教的自然律是「神」，神雖可以說成真理，神的本身卻是人格的萬能者。佛教的「法」的本身，則是空如的實在，既不被造、也不造物，佛教看此萬物現象的存在是幻有暫有的，是由於眾生的業感所成、業識所現的，不承認是由於萬能上帝的創造所賜。基督教上帝的「權威」、「大能」，在佛教已將其分配於每一個眾生來分別負擔、共同承受、相互影響的集體「創造」了。

因此，佛教可將諸法的本相看成空如的實在，可以對之不起偏執分別之見；基督教則必須對此造物的人格的神，存一依賴，無論如何也放不下的，否則，基督教的信仰所寄，便將兜底破產。

佛教在解脫工夫的方法上，有理論、有步驟、有層次、有目標。信仰力、禪定力，不過是解脫工夫的入門方法，最後則須放下了信仰，也放下了禪定，才是真正的解脫。

基督教的工夫，初則是信仰力的啟發，繼則是禪定力的探求，禪定是什麼？他們並不知道，但他們卻認為由於那種神祕經驗的媒介而能認識或親近到他們的神。其實，他們自以為認識或親近的神，往往還不是定境的神通而是心底妄想所幻起的一片幻影。以此幻影為神蹟，在佛教的工夫上說，那是認賊作父的「魔境」。也許有人真的由定力而感見了神明（天神、空神、地神），但在宇宙律中，不可能有一個人格的創造神。

因此，信仰基督教的功能，如果多做社會福利的慈濟事業，在佛教看來，那也的確是求生天國的最佳途徑。可是佛教的目的不在求生天國，所以，想藉基督教的信仰而使人解脫一切的苦惱，乃是不可能的事。

是以，佛教能夠承認，信仰基督教，的確有其可得的宗教價值。雖其曾經留下的歷史，有很多的污點，那當又是另外一面的問題。基督教若能革除那一面（魔性的），增長這一面（人性的），當可為我們人類帶來光明而給「上帝」顯出榮耀。

（四）諒解與仇恨

在宗教理念的標立上，在人生宇宙問題的疏解上，基督教的確及不上佛教的明朗、客觀、徹底、和善，但在道德倫理的基點上和宗教信仰的安慰上，基督教與佛教，則有不少的相通之處，甚至我們也可承認基督教的那些部分——布施、忍辱、刻苦、助人、祈禱、默想等等，也是佛法，縱然那不是純粹的佛法。這個真像陸九淵的話：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。」所謂「千聖同心」、「萬法共軌」，縱然此一聖人不同彼一聖人，站在人的立場，嚮往總會有其共同之處。所以，作為一個佛教徒，他是不會敵視基督

教的，因為佛教的基本原則，連對一個微小的動物，都不敢敵視，豈會敵視基督教徒？

基督徒看我們佛教徒以及所有的非基督徒，在態度上不一定表示仇恨，並且在存心上是「愛」意的，但在原則上是敵視的：當他們處身於不如意的環境之中，處身於異教徒的環境之中，就覺得是處身在魔鬼群中了，他們相信，異教徒不一定是魔鬼，至少是受魔鬼迷失了心的一群，他們視魔鬼為仇敵，異教徒是仇敵的伴黨，如果異教徒也有一種信仰的對象，那個對象也就自然而然地形成了他們心目中的魔鬼。比如天主教的《聖號經》，它的要求，有點像佛教徒念的「南無阿彌陀佛」或者「南無救苦救難觀世音菩薩」，這在佛教是沒有仇敵觀念的，天主教則不同，且看：「以十字聖架號，天主我等主，救我等於我仇。因父、及子、及聖神之名者。亞孟。」他們是求因了十字架的神聖標記，共藉天主聖神之名而從仇敵的手中得救，他們的仇敵是誰？不用說，就是「異教徒」了。

在原則上，基督教徒服膺耶穌的話：「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。這樣就可以做你們天父的兒子，因為他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行嗎？」（〈馬太福音〉第五章第四十四至四十六節）這在基督徒們處於逆境的時地，的確能夠做到，而且極其感人；但在他們處於優勢的時地，就很自然地要使上帝的「榮耀」顯出來，將「震怒」加在異教徒的頭上了，就以一九六三年越南發生的宗教迫害為例，那位「第一夫人」叫作陳麗春的天主教徒，見到佛教的僧人因抗議迫害而用汽油自焚後，竟然毫無同情，且說：「用進口汽油吃醉和尚的烤肉」，同時主張鞭打殺戮是對付佛教的正當方法。

總之，基督教在「愛之也深，責之也切」的態度上，表現得非常的明朗。又如他們將凡是非基督教以及基督徒之中未被上帝選上的人，一律要在末日審判後擲進煉獄中去永遠受苦，這在非基督徒看來，乃是咋舌驚異的事。然而，要知道，基督教為了希望獨攬全人類的信仰，一網打盡全人類的精神依託，所以不得不如此地劃分開來，這在民智不大開明的時代中，確是非常有效的特效藥，如想僥倖地不下地獄，那就乖乖的皈依基督。《新約》的著者們沒有考慮到除了耶穌的教訓，尚有其他聖哲的智慧結晶和倫理建設，同樣也適合進入天國的要求，這是基督教的獨斷信仰的病徵，也可謂是很大的不幸。至少，佛教在這方面是寬容的，所以我希望給基督徒們疏導一下。

（五）正信與迷信

當然，若想從佛學與神學的根本問題上疏導，永遠也疏導不通，除非佛教放棄了緣生論與解脫觀，或基督教放棄了神造論與贖罪觀。

事實上，除了「神」的角度，無論從什麼角度看我們的宇宙，緣生論要比神造論更合乎科學實證的原則，從一個原子到整個宇宙，無不是聚散生滅，變換運動的緣生規律。雖然從現在的解釋中，佛教主張「業感緣起」或「賴耶緣起」等，也是不可見的形而上的問題，也是「唯證乃知」的宗教實證問題；但它們是由各個眾生分別負擔了基督教的上帝的功能，無疑地，這也更合乎民主平等的原則。

所以，要求佛教放棄緣生論的宇宙觀，那是很不理智的事，至於基督教能不能接受緣生論？在其神學的基礎上，根本是不能考慮的，否則，勢必把自從耶穌、保羅、奧古斯丁、阿奎那等以來所建的神學堡壘，完全拆除了！再從人生問題的觀點上說，佛教的解脫觀是基於自我人格的昇華超脫，基督教的贖罪觀是藉著神的恩典而赦免。解脫道，只要工夫到了，那是可以兌現的；縱然不能即生兌現，努力於人格的建設與超拔，總比一味乞靈不可知的上帝來赦免實在得多，何況贖罪觀的邏輯問題，永遠都是神學上的一個死結。

然而，基督教的〈信經〉中，就是特別強調：「我信全能者天主聖父，化成天地」，「我信罪之赦」。若要否定他們的〈信經〉，那也等於否定了他們的信仰！

於是，我仍覺得，基督教與佛教之間，既然無法拉成一家人，最好的辦法，唯有彼此尊重、相互諒解。雖然，我們的諒解是著重於社會改革及倫理觀念的相通處，唯有重視共通點的發展，始能達成諒解的目的。

因此，我要請求那些基督徒的狂熱分子，不要再把佛教當作敵人，最低限度，佛教並不如基督徒所想像的那樣，是「為害人類社會的迷信」，佛教徒也不如基督徒們所以為的那樣「罪惡」。如果光說佛教的都是迷信，為什麼，就不自己檢討一下，基督教是否更加更加地迷信？如果說迷信的定義是「盲從的信仰」，那麼，基督教實在當之無愧。實際上，基督教所指佛教的迷信，根本不是指佛教本身，而是附從佛教而存在的多神信仰，那些多神信仰者把佛菩薩也看作神明之一而加以崇拜，因此而使正信的佛教蒙塵！基督徒們就抓起這些塵土當作是佛教的根本。至於佛教的本來面目，如有興趣，不妨參閱一本拙著《正信的佛教》，我在那本書中，解答了七十個看來淺顯而實際重要的問題。

如果說唯有純理性的信仰才不是迷信，那麼，就以基督教的〈信經〉來說，究竟是情意的服從，還是理性的考察？

（六）基督教的〈信經〉

最困難的問題，在於基督教必須建立並牢固他們自己的信仰，基督教信仰的本質，便無法使他們承認其他宗教的信仰價值，否則便對基督的信仰基礎，發生動搖。記得一九五九年八月一日，《中央日報》刊出了一篇董顯光的演講稿〈假如我是一個傳教士〉。他就說：「我要在每一個場合告訴眾人〈信經〉的內容，我將一

遍又一遍地默讀。」同時他反對那些人說：「耶穌不是上帝的兒子，只是一個人，一個社會改革者，一位先哲。……基督教義中所應側重的，應該是其屬靈的和倫理的一面。」董顯光為何要反對如此的觀念呢？他說：「我恐怕這種現代主義的觀點，將使基督教義貶為人生的倫理法則。我是一個基要主義者，相信《聖經》的真實性，相信《聖經》所載的奇蹟，相信耶穌為童貞所生，相信他的肉身復活和升天。倘使將這些去掉，基督教義將所存無幾，不復能再傳流千年，如果仍能存在的話，也將如同儒教一樣，其教義雖受人敬重，但其創始者已不為人所崇拜。」「如果一個人相信〈使徒信經〉，他一定是一個有德操的人。」

所謂〈使徒信經〉，天主教及新教的譯法雖互異，它們的原文是相同的，本書二三八頁引用的幾句是天主教的，現在再把基督新教的〈信經〉照抄如下：

「我信上帝，全能的父，創造天地的主；我信耶穌基督，上帝的獨生子，我們的主，因著聖靈成孕，從童女瑪利亞所生，在本丟彼拉多手下受難，被釘在十字架上死了、葬了、下到陰間，第三天從死裡復活，後升天，坐在無所不能的父上帝的右邊，將來要從那裡降臨，審判活人、死人；我信聖靈，一聖基督教會，聖徒相通，罪得赦免，肉身復活，並且永生，阿門。」

這〈使徒信經〉，自西元第二世紀以來，即已根據《新約》的神話而告確定，被稱為基督教的要道，並為歷代傳統的基督徒所堅持和保守，雖然耶穌死後的一百年代，即已有基督徒對耶穌即是耶和華上帝的觀念發生懷疑；然而，除了〈信經〉即無基督教的信仰可言，所以基督徒的宗教安慰之獲得，也唯賴此〈信經〉神話為真實的力量。可是，〈信經〉雖是全憑神話而成立，它卻是獨斷而唯一的，如此一來，恰好把其他的宗教信仰一律否定：不經過基督教會不能成為基督徒，不是基督徒便不能得救，不得上帝之恩救，縱然你在倫理德操上毫無瑕疵，仍然是個有罪的人。所以在基督徒的口中說出釋迦牟尼是罪人，並且當接受耶穌基督的末日審判，那是「順理成章」的事。

（七）結語

因此，要希望基督教諒解並尊重佛教的信仰價值，是不可能的，所以，我真不知應該如何下結論，這是人類的福音呢？抑是人間的不幸？基督教除了由神話組成的〈信經〉之外，它的教義便「所存無幾」，基督教卻非藉神話的信仰而來否定其他的宗教不可，這不是蠻橫強霸，又是什麼？正像耶穌所說：「為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有樑木呢？你自己眼中有樑木，怎能對你弟兄說：容我去掉你眼中的刺呢？」（〈馬太福音〉第七章第三、四節）如果正同董顯光所說：信仰神話的安慰，便可成為有德操的人，這種德操的標準，豈能不使一般的人懷疑？無怪乎教會的人，對內對外存有兩顆截然不同的心！

也許基督徒比佛教徒知道得更加清楚，近世反對基督教的，把基督教的教義教史，批判得七零八落，攻擊得體無完膚，嘲笑得醜態畢露，那並不是佛教徒，甚至也不是東方人。我曾見到好些西方人批評基督教的作品，那些作品，東方人之中也很少能夠寫得出來，那些西方人，卻都是思想深邃而享名國際的學者。

附錄 《評駁佛教與基督教的比較》

再版自序

此附錄是我於一九五六年夏秋間以十天的時間寫成。由高雄市慶芳書局於同年十一月十五日出版，寫成之際，我尚服務於駐在鳳山五塊厝的第二軍團司令部通信兵群，出版時我已調至國防部。初版僅一千冊，歷經幾番播遷，結果我自己也未能保留一冊。去（一九八二）年偶與煮雲法師談起，他說最好用登報徵求的方式，向各界公開徵求，也許可以找到。今（一九八三）年九月二十三日，突然聽到煮雲法師在電話中告知，已從他的舊書堆中發現了此書。真使我驚喜不已！

此附錄的寫作，代表著我在著作過程中的初階段，在此之前，我寫了一段時期的文藝作品，此後即開始為佛教的刊物撰稿，討論佛教及宗教的問題。到一九六七年又完成了一冊《基督教之研究》，一九六八年再寫成《比較宗教學》一書。這是我撰寫宗教書籍的過程。所以，此附錄是我有關宗教討論的第一種，也是我寫作成冊的第一本書。不論其觀點及內容為何，仍不失有其紀念的價值。

一九八三年九月二十五日夜於臺北北投農禪寺聖嚴序

一、前言

星期日，無意中在一位同事的書桌上，見到一本小冊子，標題是《駁佛教與基督教的比較》。我雖沒有讀過《佛教與基督教的比較》這本書，但是這個加上了「駁」字的標題，非常醒目，也富刺激。因此，沒有轉腳，便將它一口氣讀完。

可是這位駁文的作者，太使我失望了，其中持論的荒謬，語氣的毒辣，尤其是筆調的輕率幼稚，恐怕連駁文的作者——吳恩溥先生自己亦難否認，也許基督教的理論基礎使然罷！但我不想在這裡加以肯定。

當然，我們在那本小冊子裡，不難看出駁文作者吳先生的身分，及其生活的環境；他是靠基督教生活的基督徒，是《基督教生命雙月刊》的臺柱；因為他是基督教的宣傳者，為了在基督群眾面

前爭寵表示忠實才寫出那麼一篇東西。其實，吳先生除去盡了浪費紙墨的責任，又駁倒了一些什麼呢？要不相信，讀者們可以找到那篇駁文看看，看它是不是值得識者一笑！

我實在不想把吳恩溥先生，寫成一個不學無術的人，不過從他的大作之中，已經告訴我們，他除了看過《新約》、《舊約》，就沒有讀過其他的書籍（甚至連《新約》、《舊約》都沒有讀完）。別說中外歷史和東西方的哲學思想，即使是基督祖國的文化，也欠認識。至於《三民主義》，吳先生也許見都還沒有見過哩！否則，他絕不會曲解歷史與妄加是非的。這不是我在空口說白話，他有兩、三萬字的駁文內容擺在那裡，且等我們慢慢將它逐層分析。

為了不使吳先生替基督教過分現醜，我才決心把這篇心得似的東西寫下去，讓吳先生或有為他的宗教辯護的餘地，看看這位三十年前就讀過《儒林外史》的讀書人（五頁）能不能再來強詞奪理地自圓其說。（本書圓括弧內引頁數而不舉書名者，均係引自吳先生的大作）

二、基督徒的自白

吳先生非常喜歡說「打自己的嘴巴」這句話，在駁文中時常可以見到，但他沒有自己照照鏡子，自己究竟是個什麼樣子，真像〈馬太福音〉第七章第三節所說：「為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有樑木呢？」

他首先指摘煮雲法師的妄造是非，他說：「煮雲和尚謂：『所以耶穌說：信我的就得救，不信我的就要打入地獄。』……又說：『有一部分孤陋寡聞的人，見到《新約》上載著：耶穌以五餅三魚，便食飽了三千多人，食完了，留下的餅碎，還有十二籮筐。』又說：『或是見到耶穌把一根竹子，叫它變，它就變作一條長蟲。』這些話都是《聖經》裡所沒有的。」（四頁）並且在下面的括弧裡以一千元新臺幣為賞格，在他的前言第三頁末尾又有「茲懸賞新臺幣一千元，請煮雲和尚指出上列三段出自《聖經》何處，若無錯誤，即可領賞，謹儲金以待。」以這口氣，吳先生以為拿它來壓倒煮雲法師，已經是萬無一失的了。其實呢，讓我來分析理罷！

第一段，我們不用去翻《聖經》，就拿吳先生自己的話來奉告諸位好了，他說：「凡不信耶穌的人，必因他自己的罪孽滅亡。」（三四頁）——請讀者注意，這兩句話，與煮雲法師所引「信我的就得救，不信我的就要打入地獄」，又有多大差別，是否僅僅文字的運用不同？同時我要請問吳先生，你這話又出自何處？難道是你自己的意思？我想不會罷！要不然你該向洪秀全學著說：「上帝是我天父，耶穌是我天兄」了，否則，你就得承認是來自《聖經》，而《聖經》的記載，又是得自上帝的啟示。那麼問題就解決了，基督教愛講聖父（上帝）聖子（耶穌）聖靈（住在信徒裡面的上帝和耶穌）的三位一體，煮雲法師說：「信我就得救，不信我的就要打入地獄」是出自耶穌，也無不通之理，反正上帝、耶穌和信徒，是三位一體，是三個名目而即一個實體的東西呀！何況〈約翰福音〉第三章第十六節說：「叫一切信他的不至滅亡，反得永生。」那麼不信他的，上帝又叫他們到那裡去呢？基督教只講天堂和地獄，除了天堂的永生（？）豈不就是地獄的滅亡？

第二段，我想為了使吳先生不再大意的緣故要抄一段《聖經》了。〈馬太福音〉第十四章第十七至二十一節，有這樣的記載：「門徒說：『我們這裡只有五個餅，兩條魚。』耶穌說：『拿過來給我。』於是吩咐眾人坐在草地上，就拿著這五個餅兩條魚，望著天祝福，擘開餅遞給門徒，門徒又遞給眾人。他們都吃，並且吃飽了，把剩下的零碎收拾起來，裝滿了十二籃子。吃的人，除了婦女孩子，約有五千。」吳先生！你以為我這段經文抄對了沒有？我們再以煮雲法師所引的：「耶穌以五餅三魚，便食飽了三千多人，食完了留下的餅碎，還有十二籮筐。」和上面的福音內容比較一下、除去魚數、人數和「籃子」與「籮筐」的不同而外，情節完全一樣，實際上兩條魚和三條魚，相差僅只一個基本數字，籃子與籮筐不過容器名稱的區別，但是英文的basket這個字可以譯作籃亦可譯筐呢。自然，這是煮雲法師或在校對時的疏忽。但我們相信吳先生最不高興的，該是人數上的問題，因為煮雲法師說「食飽了三千人」而沒有福音上說：「除了婦女孩子，約有五千」來得誇大。其實像這種文字排印方面的錯誤，在吳先生的駁文中，並非沒有，如駁文十一頁，引證煮雲法師的文字：他說「仁慈在佛教的術語名慈悲。儒教所說的慈悲，相當於道教的感應，佛教的忠恕（請注意慈悲與忠恕）和基督教的博愛。」這我可以肯定說，煮雲法師絕不會將「佛教的慈悲」說成「佛教的忠恕」的，我也不希望說是吳先生故意把「忠恕」兩字送給佛教，把「慈悲」兩字硬去派給儒家的，吳先生，你說對不對？

第三段，我倒又要麻煩《聖經》來做見證了，〈出埃及記〉第七章第八、九兩節說：「耶和華曉諭摩西亞侖說：『法老若對你們說：你們行件奇事罷！你就吩咐亞侖說：把杖丟在法老面前，使杖變作蛇。』」這與煮雲法師所引「耶穌把一根竹子，叫它變，它就變作一條長蟲」又有多大差別？根據基督教三位一體的道理，上帝就是耶穌，耶穌是上帝的同體別名，摩西亞侖得到上帝的指示與權力而使杖變為蛇，還不等於耶穌叫杖變作蛇嗎？難道說耶穌時代的上帝，就不是摩西亞侖時代的上帝嗎？如果說不是一個上帝，那麼基督教就該廢除《舊約》，否則，基督教便將三位一體的理論推翻了，因為吳恩溥先生否定了耶穌所說「我與上帝原為一」的說法。說到這裡，問題又來了，《新約》、《舊約》告訴我們，《新約》以後，有耶穌基督，教徒忠於耶穌基督，所以稱為耶穌或基督，至於《舊約》時代，只有耶和華上帝，沒有耶穌基督，而《舊約》仍為基督教理的主要淵源，可見耶和華上帝，便等於耶穌基督無疑，假如吳先生認為煮雲法師把上帝說成耶穌基督是錯誤的，那麼《新約》、《舊約》就該分家了。《新約》固然是基督教，《舊約》中因為沒有耶穌基督這個名字只有耶和華上帝，《舊約》便該稱之為耶和華教了，要不然，吳先生想以一千元新臺幣的賞額，作為侮辱人家的手段，能說不是徒勞無功？

其次，吳恩溥恭維佛教說：「佛學哲理高深，這倒是事實。」（四二頁）但他又說：「因此『迷信的』佛教，將被人排出了宗教的門，不讓她繼續迷惑人，是有原因的。」（四三頁）這不是跟他自己的嘴巴鬧意見嗎？又說：「佛學雖精深，智慧的學問最多只能克制修行，不能拯救人的靈魂，她的前途，只有日加『退步，衰落』而已！」（四三頁）再看：「其實錯了，宗教完全是裡面的東西，裡面如果沒有東西，想藉著『謾罵』來發家，完全是錯了念頭。」（四一頁）請問這些話，應該用什麼方法來解釋，吳先生老是指煮雲法師的神經有毛病，那麼我說這位吳先生的頭腦可能成了問題，否則憑他一個能夠寫文章批駁人家的作者，怎麼連造句用字都會錯亂呢？既然吳先生自己說：「我雖淺陋，但《辭源》、《辭海》皆備有。」（四頁）那他何不先去查查佛學、哲理、

高深三者，和「迷信」是否有著絲毫的連帶關係；「精深」與「智慧」的學問，他的前途竟會「退步」「衰落」呢？吳先生是根據什麼進化原理？是主耶穌告訴你的？我想《辭源》和《辭海》，絕不會有著這種註解的，還有，「哲理高深的佛學」，和「如果裡面沒有東西」，是不是也能用到一塊兒呢？像這種前後自相矛盾的語法，要是出現在小學生的作文簿裡，倒還情有可原，如今由這位自稱三十年前便讀過《儒林外史》的讀書人寫出來，實在可惜！也許吳先生是用了《聖經》裡的「希臘語法」（二六頁）罷？吳先生，你說你是不是在打著自己的嘴巴？不！這應該說是你們基督徒的自白。

三、基督教的自由平等與博愛

吳恩溥先生振振有詞地說：「誰帶進自由、平等、博愛的思想，影響　國父和許多革命先烈，起來推翻中國幾千年來的專制政權，建立中華民國？」（三九頁）照這樣看來基督教倒是中華民國的開國功臣了，可惜中國近代史，沒有請吳先生來編，所以歷史上還有著偌大的錯誤！歷史告訴我們：國父的革命思想是淵源於我國的固有的道德和學術思想，並且鑑於滿清政府的腐敗，和列強的蠶食，並不是革命先烈都信了主耶穌，而由主耶穌的力量拯救中國。相反地，我們翻開歷史，自鴉片戰爭以後，中國與列強所訂不平等條約之中，倒有著好多是「准許傳教士來國傳教」的條文。列強既以派遣傳教士的要求，在不平等條約上出現，那麼基督教的進入中國，還能說是救了中國嗎？不過基督教還是有功的，因為他對中國的侵略和打擊，刺激了愛國青年的思想，才有革命先烈的揭竿而起。

至於自由、平等和博愛，我對吳先生的說法，實在不敢苟同，在他的心目中，似乎覺得這三個名詞，是創自基督教，並且以為這是他們的專利品。好罷！讓我抄幾段東西給吳先生看看。

〈民權主義〉第二講：「比方外國人說中國人是一片散沙，究竟一片散沙的意思是什麼呢？就是個個有自由，和人人有自由，人人把自己的自由擴充到很大，所以成了一片散沙。」又說：「歷代皇帝專制的目的，第一是要保守他們自己的皇位……如果人民不侵略皇位，無論他們是做什麼事，皇帝便不理會。」由此可以證明，自由這個玩意，並不是基督公司的特產，而且我還可以說它是耶穌基督的死對頭哩！在〈民權主義〉第二講中，有這樣的一段：「譬如就信仰不自由說，人民在一個什麼地方住，便強迫要信仰一種什麼宗教……歐洲人民當時受那種種不自由的痛苦，……這就是歐洲革命思潮的起源。」吳先生，你怎麼回答？你看過這部《三民主義》嗎？如果沒有，那麼馬上開始看，還不算遲；要是看過了，那你是對他肯定還是否定？同時西洋史上對文藝復興的記載，是不是也需要更正一番？因為西洋史上記著文藝復興不是基督教徒所願意的。他們是寫著要打倒基督教會的專制黑暗，要復興古羅馬與古希臘的舊文化呀！

說到西方的革命運動，其目的無非是在爭自由爭獨立，但是像法國革命的兩位先驅，伏爾泰（Voltaire）與盧梭（Rousseau）都是反基督的，致使教會將伏爾泰視如蛇蝎，盧梭雖然不是伏爾泰的一派，但是在他所著《愛彌兒》（Emile）第四卷中，以薩茹窪副主教的宣言，說明他自己的宗教觀念，他不講神的權威，只以自然和情感作為他的宗教基礎。同在法國第一次大革命以後，以

西元一七九一年發表的〈人權宣言〉之中，就有明文規定：廢除教士的特權。可見基督教對於爭取自由革命運動，是抱著什麼樣的態度了。吳先生要說自由思想來自基督教，真不知從何說起！相反地，傑弗遜說：「在一切處一切時，教士總是與自由為敵」呢！

再談平等與博愛兩個名詞，以吳恩溥的意思，這也是基督教送給中國的禮物，其實我要請問吳先生，你對中國的學術思想史研究過嗎？你究竟讀過幾本中國書呢？我想你即或看過一、兩本孔孟學說，也被你所宗的主耶穌所否定了，所以你才會那麼說。

「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」（《孟子．梁惠王》上篇）是仁道，但是「仁」算不算博愛？《書經》上說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」（〈泰誓〉中）是不是民主精神的平等觀，又〈禮運大同篇〉的：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。」夠不夠得上平等的水準？再如墨子所主張的：「視人之身若視其身。」已經打破了彼此人我的界限；比起耶和華上帝所說「信我的才得永生」，要博愛得多。孟子說：「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉。」（《孟子．梁惠王》上篇）孔子對山梁之雉「三嗅而作」，也是不主張用殘忍的手段宰殺畜牲之謂。這些精神比諸基督教的《新約》、《舊約》，以為上帝造萬物就是為了給人享用的說法，到底那個博愛？吳先生，我可以告訴你，你不要在《辭海》、《辭源》上做多少冤枉工夫，認為博愛兩個字是舶來品，請問你對於中國文化的「仁」字認識清楚了嗎？「民胞物與」，這是什麼境界，懂嗎？

因為我是站在中國人的立場說話，而且吳先生也承認「孔聖人」的，所以我這裡只和吳先生討論中國的思想。其實真要和他談起佛學來，恐怕他又要說「對於佛教盡量避免作正面的檢討」（四四頁），因為他根本不懂得佛學是什麼。正像胡適之先生說，不懂古文的人絕對不能批評古文一樣，在這一篇駁文之中，我們不難想像，吳先生雖然生吞活剝地用佛教的六道輪迴來詆毀佛教，但他只是從《辭源》、《辭海》上拾了幾個便宜名詞而已，所以是生吞活剝地牽強附會。

四、基督教的禮品

吳恩溥的不識時務與不學無術，我們從他所說的荒謬言論中隨地都可以找出來證明，他說：「當基督教進入中國以後，面臨一個百孔千瘡的舊社會……，這些舊的，已經形成了中國人的風俗、習慣、制度、生活，不但國人已經相習成俗，頑強的反對，連佛教都站在反對的地位。」（四〇頁）看他這幾句話，基督教進入中國的工作是要幹什麼呢？是要摧毀中國固有的「風俗」、「習慣」、「制度」、和「生活」，是想將東方的文明古國，來一次大翻身，使得四億五千萬的中國人，一致走向以色列教的生活路線，才算是新中國的長成嗎？我真為我們的國家慶幸，吳先生沒有抓到政權，要不然，他一定要使中國固有的「風俗」、「習慣」、「生活」、「制度」都變成基督化了，別說佛教不能生存，即使民主政黨的組織，恐怕也要受到限制，可見基督徒的野心，和羅馬教皇的專橫是一脈相承的。誰都知道，凡是一個民族的形成，必定有她的因素，〈民族主義〉第一講說：「所以能結合成種種相同民族的道理，自然不能不歸功於血統、生活、語言、宗教和風俗習慣這五種力。」可見各民族有各民族的血統、生活、語言、宗教和風俗習慣，中國之異於西方民

族，也就在於這點，如果將中國人的風俗習慣生活制度，全部猶太化，那我們還有什麼國家民族可言呢？難道吳先生真以為咱們中華民族沒出息，要來一次徹底的改造嗎？或者他的理想社會是打破了民族界限而歸天下一家嗎？可惜他們《舊約》中的上帝不會答應他有這種念頭。〈創世記〉第十一章說：「那時天下人的口音言語都是一樣。」（第一節）「耶和華降臨要看看世人所建造的城和塔，耶和華說，看哪！他們成為一樣的人民，都是一樣的言語，如今既做起這事來，以後他們所要做的事，就沒有不成就的了。我們下去，……使他們的言語彼此不通。」（第五至七節）吳先生，你是上帝的信徒還是叛徒？你要陽奉陰違的統一世界的各個民族嗎？

我真不知道，基督教徒要把中國變成怎麼樣？甚至我竟懷疑吳先生的國籍。他不知道中國本來就有自由、平等和博愛，他偏說外國人送的，中國固有的民族風俗，他卻要來一次翻新。我們的蔣總統常說：我們要向外國學習的是科學，而不是道德。請問住在香港的吳先生，你讀過蔣總統訓詞嗎？你何不買本來看看？免得你不知道當今的國策而亂說一通。

也許你還不服氣，佛教也不是中國的宗教，為什麼「連佛教都站在反對的地位」呢？我可以答覆你，中華民族本身沒有宗教，自佛教到了中國之後，佛教就是中國的宗教，因為佛教的主張很適合於中國的人情風俗生活和習慣。自漢代而隋唐，佛教已經融通了中國的文化，這就是佛教的偉大；不像耶穌基督，到一處就想征服一處，在西方可以，到東方可就吃不開了。你別以為基督教在這幾十年之中，並非沒有成績，但是除了金錢，還有什麼？然而「信主者得救」是基督精神，所以不信主的，就不得救。吳先生如果真的住在香港，那麼，你離開調景嶺該不會太遠罷？調景嶺的教會是標準的基督精神，他們以慈善機構的名義向救濟單位領了東西，便作為迫令人家信教的魚餌，不信的就別想。試問這是什麼平等博愛？關於這個公案，吳先生是否也會拿出一千元來懸賞，要筆者找證據。但我奉勸你還是拿去誘惑調景嶺的難胞罷！

五、基督教的漂亮話

「賊喊捉賊」這句話出現在吳恩溥駁文的第三八頁七行，是送給煮雲法師和整個佛教徒作為見面禮的，他的原因是佛教的煮雲法師對基督教太不客氣。這裡可以抄錄一段吳恩溥的看法，他說：「『鬼迷心竅』、『降為畜生』、『去死不遠的衰相』、『白癡』，這些話究竟是高僧說法呢？還是潑婦罵街？」（七頁）因此吳恩溥急了，他找不到更好的遁辭，便罵人家「賊喊捉賊」與「潑婦罵街」，不過吳先生，煮雲法師仍是對你們基督徒慈悲的，你看「鬼迷心竅」是鬼迷了人的心竅，「降為畜生」是說人要降為畜生，「去死不遠的衰相」那是說你們還沒有死，只是有了衰相而已，「白癡」當然還是個人。所以煮雲法師並沒有「罵街」，他只是站在救人救世的立場，對基督徒發出的警語而已。

但是吳先生，你自己有沒有打開思想的倉庫檢點一下呢？照理是「己所不欲，勿施於人」，就不該再用骯髒話來還敬了，然而並不，請你仔細看看你這冊大作的封面：一個光芒萬丈的十字架，嚇走了一對狐狸與兩條毒蛇，你說這是代表基督精神？是基督徒教人的根本態度和本來面目？十字架偉大，所以嚇走了狡猾的狐狸與可惡的毒蛇，真的嗎？如是真的，十字架本身就有問題，否則的

話，十字架為什麼不能使狐狸、毒蛇歸向，反而把牠們嚇走？從這裡證明，基督徒雖然避免人家和他討論《舊約》上的問題，但其本質仍是換湯不換藥。《舊約．出埃及記》中記載，上帝對於埃及法老（等於國王）的毒辣手段，是因埃及不拜上帝，不是以色列人。這就是說：「信我的來，不信我的便請滾開！」反對我的更該屠宰。（吳先生，你說可以從《新約》、《舊約》中找到這些實例嗎？）本來以基督徒的解釋與標榜，十字架上因為釘死過耶穌，所以十字架代表救世的象徵，其實十字架除了作為耶穌殉難的紀念物之外，它真的能夠救人嗎？要是事實，那麼，美國一年一度的狂歡節，就不會因為慶祝主耶穌，而有數以百計的美國人，死在超速汽車之中了。其實我們只要打開西洋史看看，就可知道十字架的來源，並非出自基督的發明，十字架本為西方人用的刑具，自從耶穌被釘死在十字架上以後，可笑的後世教徒，竟把它當作救人的東西來看，豈不愚昧！

不過吳恩溥先生，我們在這裡，姑且同意你們這一說法的，然而問題又來了：十字架既是為人贖罪而救人的象徵，那麼，被吳先生罵為狐狸與毒蛇的佛教徒，為什麼見了十字架就會逃走呢？從這一點不但表現了你個人修養的不夠，更說明了你們貴宗教的殘暴不仁。你在大作第四頁的一個標題是「袈裟下面的狐狸」，你罵煮雲法師不是人，所以你要請出貴教的法寶十字架來嚇走他。由此證明，你們的胸襟是何等狹窄，豈不是成了「愛之欲其生，惡之欲其死」的暴君，那能說得上博愛呢？這種把人比作畜生的手法，和佛教說「一切眾生皆有佛性」的觀點，相形之下，基督教的教理與信徒，能說是平等博愛？吳先生，我倒希望你再來一次「根據真理與事實，細心辨正」哩！（扉頁）

筆者和吳先生素昧平生，我只曉得他在「三十年前」就讀《儒林外史》了（五頁），那麼算他是個天才，一生下地，就會看書，他也該是三十出關的中年人了，也該到達退火的時候了，尤其是個主耶穌的信徒，更應該有些像個宗教家的樣子，但他卻是一個「罵街」的能手呢。請看下面的摘錄：

「連根被拔起，四腳朝天。」（前言二頁）

「可憐又復可恥！」（前言三頁）

「一味想用謊言來欺騙群眾，真是其心可鄙，其行可誅。」（前言三頁）

「狡猾的煮雲和尚，他知道這回是自掘墳墓，無法遁形。」（前言三頁）

「誠恐妖語惑眾，以致是非顛倒，眾生誤墜魔障……以免它蠱惑眾生。」（二頁）

「煮雲和尚，作賊心虛。」（二一頁）

「煮雲和尚大吹大擂，……還想盜名欺世。」（五頁）

「露出他的狐狸尾巴來。」（二一頁）

「可惜煮雲和尚，既然知道自取滅亡，自絕天下，還一方面想……掩耳盜鈴……。」（一五頁）

好了，我隨便翻了幾頁，就找出這麼多的漂亮話，我想吳恩溥的嘴皮，直到 此刻還是有大蒜味呢。因為他罵得太痛快，發洩得太過癮了，既臭又辣！

這真是想不到的事，一位中年以上的基督徒，且是站在宣傳崗位上的宗教 徒，會有這樣齷齪的唇舌。我真為他擔心，全能的上帝，竟要這種人來做他的信 徒。我在這裡寄語吳恩溥先生：你如真能上升天國，那麼請你將這張嘴巴留下，免得上帝怪你在人間大蒜吃得太多。

在吳恩溥的心目中，煮雲法師不但可殺，且已到了非殺不可的地步！可惜我還沒有看到煮雲法師的那本《佛教與基督教的比較》，但我猜想煮雲法師一定揭開了基督教的痛瘡，吳恩溥為了掩人耳目，混淆黑白，就不得不來一次「隔江罵戰」「鬧意氣，爭勝負」（二頁）。既是鬧的意氣，抱著「隔江罵戰」的心理，也就只好亂七八糟地瞎罵一陣，壯壯膽子。

吳先生：你看到這裡，不要以為我也跟你一樣，只是亂來一起，我現在要向你請教，看你究竟罵了什麼人？

六、基督教的基本教理

吳恩溥，你認為你是怎麼來的？這個世界是怎樣形成的？《聖經》上的話是不是真理？當你看了這三個問題，一定認為我幼稚好笑，連上帝造萬物的思想都沒有弄清楚。吳先生，你說是不是？但是我研究上帝造人的原理，根據《舊約．創世記》第二章說：「神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人。」（第七節）真是這樣簡單嗎？吳先生，你如對於生理學稍微有些知識，應當不能忘掉人身上還有血液和熱量，難道當初的上帝，自有他的一套化學原則，是否如今失傳了？那麼我們倒希望萬能的上帝再來一次示範哩！吳先生自己替自家捧場說：「科學家大多是基督教徒、天主教徒。」（六頁）但是生物學算不算科學？又有幾個生物學家，曾經聽信《聖經》的話，說人是上帝用地上的塵土造的？請你舉出一個名字來，我不像你說的，出一千元新臺幣，等你領賞，但你不要使我過分失望，行嗎？吳恩溥，我越看閣下的高論，越覺得替你難受，你說：「歐美是基督教國家……想要學科學，還得跑到『基督教國家』的歐美學。」粗眼看來，似乎你是說對了，但是請你讀一讀西洋史，當你尚未開始讀之先，我倒可以告訴你一些的，請你留神：

科學的萌芽，是由於英人羅哲培根（Roger Bacon）提倡了實驗方法，以求真理，而不是上帝造人的原質給了科學家的啟示。同時義人哥白尼（Copernicus）提倡地球繞太陽運行之說，又義人伽利略（Galileo）於西元一六一〇年以他所發明的望遠鏡聞名於世，而對太陽行星有了更多的發現，後來又有英人法蘭西培根（Francis Bacon）主張新哲學採用歸納法。由此可見科學的發明，並不等待《新約》、《舊約》的溫故而知新了。在這裡，吳恩溥可能又要插嘴辯護，因為哥白尼就是一個天主教的神父，但是我也要問：哥白尼的天靜地動學說，不與《聖經》抵觸嗎？同時伽利略的發明公開以後，基督教會為什麼要把他關起來，並且迫使一個六十九歲的老伽利略，在獄中昧了良心宣誓說：「以太陽為宇宙中心的說法是邪說。」才讓這位一代偉人又在世上多活了九年，其實站在教會的立場，像伽利略這種聳人聽聞的學說，是該燒死他的。吳先生，我想你一定是個因噎廢食

的人物，為了歷史指出了你們的錯誤，你就壓根兒憎惡歷史了。可是我還要摘錄伽利略的兩句名言：「科學除自身外，不依賴任何權威」、「一切推論必須從觀察和實驗中得來」。吳先生：尊見以為如何？你是不是懷疑我在捏造證據？要不要我摘錄他的原文？

其實你們基督教才不要科學哩！《舊約．創世記》第一章，敍述上帝造萬物的程序，簡直幼稚到可以笑痛所有人類的肚皮。「神稱光為晝，稱暗為夜，有晚上有早晨。這是頭一日。」（第五節）「神說：『天上要有光體，可以分晝夜，做記號，定節令、日子、年歲，並要發光在天空，普照在地上。』事就這樣成了。於是神造了兩個大光，大的管晝、小的管夜，又造眾星……有晚上，有早晨，是第四日。」（第十四至十六、十九節）請問聰明的讀者：在日月星辰尚未出現之前，竟會先有晝夜之分嗎？我真不知道吳恩溥先生對這問題，應該做何解答？

《聖經》不但不科學，甚至反科學，而且還是一部最沒有理智的書籍呢！如〈馬可福音〉第十一章，有這樣一段記載：「耶穌餓了，遠遠的看見一棵無花果樹，樹上有葉子，就往那裡去，或者在樹上可以找著什麼；到了樹下，竟找不著什麼，不過有葉子，因為不是收無花果的時候；耶穌就對樹說：從今以後永沒有人吃你的果子。」（十二至十四節）請問這是什麼話？耶穌不承認自己的無知，反去咒詛無花果樹，真是豈有此理！同時我也懷疑一個能以五餅兩魚吃飽數千人的耶穌，竟不能哄出一隻無花果樹的果子或什麼來。

從這裡我們可以得到一個結論：基督教因為沒有理智，所以也沒有科學。亞理斯多德（Aristotle）認為所有特殊的科學，都可說是「部分的哲學」（Partial Philosophy）。尼采（Nietzsche）又說：「一個哲學家……須是一個懷疑者，又是一個獨斷者。」從這兩位哲學家的言論中，便可知道科學是淵源於哲學，而哲學又是一門不怕懷疑的學問。我們再看《新約》、《舊約》是不是這樣的呢？不，絕對不，它不許人家懷疑和考證的，即使它的理論再荒誕再無稽，也不許可人家說上一個不字，〈啟示錄〉第二十二章中，有著這樣可怕的預言：「我向一切聽見這書上預言的做見證，若有人在這預言上加添什麼，神必將寫在這書上的災禍加在他身上，這書上的預言，若有人刪去什麼，神必從這書上所寫的生命樹和聖城，刪去他的分。」（第十八、十九節）這無異是一種恫嚇和威脅了。像這樣專制的思想之中，會萌芽出科學思想來，恐怕鬼也不敢相信的罷！

說到這裡，吳先生也許還要問我：「基督教既然不科學，科學為什麼又是萌芽和盛行於基督教國家的西方呢？」這我可以答覆你的，要知道形成歐美文化的因素，除了猶太人的基督教，應該還有希臘（Greece）羅馬（Rome）的兩大文明。基督教卻又是這兩大文明的摧殘者，如希臘哲學家蘇格拉底（Socrates）因為說了他有他自己的神，竟以一個七十高齡的老學者，還被判為死刑；其次如十七世紀的哲學家斯賓諾莎（Baruch Spinoza），他本來是學神學的，後來因為露出了自由的哲學思想，便於西元一六五六年，被猶太教會驅逐出境。但是這位大哲學家的思想，後來竟又影響了歌德的思想，黑格爾也說：「要做哲學家，須先做一個斯賓諾莎的讀者」呢！可見他在西洋哲學史上，應該佔有多大的地位了。

依照通常的說法，《聖經》是被認為有神聖來歷二十七種經書之一。可是基督教徒除了自己的《新約》、《舊約》，對於其他的典籍，卻一概加以否定，基督徒最愛說「歷史沒有《聖經》可靠」這句話了。比如一般查經家總喜歡說，摩西的年代遠在西元以前四、五千年的論調，但是歷史的記載，僅只一千五百年，由於這種緣故，基督徒便不得不否認歷史了。實際上，基督徒的誇大，除了顯出好笑，又有什麼好處？誰都知道，世界四大文明古國之中，並沒有以色列的字樣呀！如說西元前四、五千年，以色列就已有了起草《舊約》的文字（相傳《舊約》記載始於摩西），誰敢相信。無怪乎十八世紀，由狄德羅（Diderot）和達朗拜（D, Alembert）編輯的《百科全書》（Encyclopedia）乾脆就把《聖經》否定了。美國百科全書也是一樣。

當身為基督徒的吳恩溥先生看到這裡，應該有點感想罷！為什麼科學家、哲學家、歷史家，都要跟基督教作對呢？

吳先生，現在你可以答覆我了，《聖經》是不是真理？真理為什麼禁不起時代的考驗？或者你會說《聖經》是一部了不起的書籍，其中真理之所在，尚待數萬年以後，宇宙再經過上帝重新創造之時，才能兌現？

吳先生，你可知道佛經中有「三千大千世界」的宇宙觀嗎？近代的天文學告訴我們，星球之眾，的確如此。我們再查查歷史，耶穌出生到現在，不過一千九百多年，釋迦牟尼到現在已有二千五百多年，為什麼耶穌就忘了說出這種境界？致使你們這班信徒面對現實，受人家的冤枉氣，是不是耶穌死非其時？死得太早，所以沒有說到這一部門，那麼吳先生，你們最愛說耶穌死而復活的神話，硬是真的，不妨請出那位復活以後的耶穌，再來一次補述。

「連根被拔起，四腳朝天。」（前言二頁）吳先生，我不想以子之矛攻子之盾，因為看在你俱人形的情分上，不忍侮辱你，但我講到這裡，你也應該將這兩句話，提前收回了。

七、沒有道理的道理

吳恩溥的思想和言論，矛盾極了，他想排斥佛教，他說：

「佛教在中國已淪為一個迷信的宗教。」（四三頁）「世人不但公認基督教為宗教，而且越看佛教越不像樣。」（一四頁）

「佛教除非能帶領人認識上帝，尋找上帝，否則……她的前途只有日加『退步，衰落。』而已！」（四三頁）但他卻又恭維佛教的教理：

「說佛經中若干理論是正確的，是智信的，有科學思想的，那還可以。」（五頁）

「佛陀經過多年的勤苦修持，修學菩薩道，說他對人生事理有極深的參究，極透徹的認識就可。」（四三頁）

可是吳恩溥出爾反爾，他又認為：

「佛教為什麼日趨退步衰落呢？照我的觀察，第一，因為她不是人生的宗教，與社會遠離。」（四三頁）

「《封神榜》是一部神怪小說，裡面若干武器，已從幻想成為事實，這究竟不足為奇。」（六頁）

吳先生，我真佩服你的雄辯，一張嘴，兩層皮，什麼話都給你一個人說盡了。現在我倒想跟你將這幾段話，再做進一步的討論呢！我先問你，你對這篇駁文的著手撰寫，是不是出於自動的，還是職業性的、不得已的？如果你說是被動，我就不再向下寫了，因為你的處境就值得我們同情。可惜你沒有在篇首或篇尾註上一筆，所以令人難以捉摸，尤其你在駁文中的語氣之盛，簡直可以吞牛。然而吳先生，你對佛教所站的角度，何以如此的不穩？借用閣下自己的話，就是「閃爍其詞」了。

要是你不承認，那麼請你睡在夜裡仔細揣摩揣摩，「迷信的宗教」、「越看越不像樣的佛教」、「前途只有日加退步衰落而已」的佛教，何必要你給她按上：「若干理論是正確的，是智信的，有科學思想的」呢？又何必承認佛教「對人生事理有極深的參究，極透徹的認識」呢？同時吳先生既已首肯佛教是智信的、正確的、科學的，何必又要拿神怪小說《封神榜》來比說佛教的科學思想？難道吳先生以為《封神榜》也是智信的嗎？請問吳先生，你可知道，研究佛教的學者，如康有為、梁啟超、胡適之等學者，是不是跟看《封神榜》的販夫走卒，抱著同樣的趣味與願望？吳先生，我實在不忍心說你「自掘墳墓」，這是你在前言中罵煮雲法師的，但我希望你能自己解釋一下：「對人生事理有極深的參究，極透徹的認識」的佛陀，所創的佛教，為什麼又要說：「因為她不是人生宗教」？吳先生，你對你的這番高論，你說應該怎麼辦？但我不願意你會真的自己打嘴巴，因為打痛了你，對我並不多長一塊肉。其實呀！我可以替你義務解釋：因為你不認識佛教，好像你自己所說：「一隻自幼生長在井底裡的蛙，夜郎自大，對於井外世界，一無所知。」（一六頁）所以你就歪曲事實與閃爍其詞，未免令人太可惜了，對不對？

八、基督教當真不拜偶像？

對於偶像這個名詞的本質，我相信基督徒是從來不去探討的，基督徒只知道《新約》、《舊約》上告訴他們：「你不可跪拜他們的神，不可侍奉他。」上帝說：「我的使者要在你（指摩西）前面行，領你到亞摩利人、赫人、比利洗人、迦南人、希未人、耶布斯人那裡去，我必將他們翦除。」理由是：「你若實在聽從他（上帝的使者）的話，照著我（上帝）一切所說的去行，我就向你的仇敵做仇敵，向你的敵人做敵人。」（以上均見〈出埃及記〉第二十三章）所以基督教徒，無論是西方與東方，都不敢有絲毫差錯，尤其他們的十誡之中，又有一條「不跪拜偶像」的規定。於是進入中國以後，不但不拜祖先，甚至對我們的　國父遺像，也不願敬禮，因為〈出埃及記〉第二

十章還有這樣的一段：「不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形像，……不可跪拜那些像，也不可侍奉他，因為我耶和華你的神，是忌邪的神。」（第四、五節）

吳恩溥，看我引證了這麼多不拜偶像的理由，也許要喜逐顏開了，可是吳先生，請別忘了，我是在向你請教，所以應當注意我在下面向你請教些什麼？絕不要放棄你「今天尋求真理」的機會（二頁）因為閣下也說：「如祖宗牌位這一事，明明基督教的主張完全是正確的，他也要為（他是指煮雲法師）祖宗牌位做『孤臣孽子』，向基督教開砲。」（二七頁）同時吳先生還有一段不是辯駁的辯駁，你說：「他（指煮雲法師）罵基督教不忠國，……接著他就提出幾個基督教學生不向國父遺像行禮，羅織為『拒絕向國旗及　國父遺像行禮』因此誣衊基督教徒不忠——誣衊不夠，還要巧妙地給她戴上大帽子，『基督教徒不向國家的締造者和代表國家的國旗行禮，其中必定有很微妙的意思。』」（二〇頁）吳恩溥，這就是你給你們基督徒的辯護嗎？像你這位知道「誰是誤國誤民，阻礙進步，早已邪正分明，忠慝判別」（前言二頁）的基督徒，尤其是一個能夠一寫就是兩、三萬字的雄辯家，沒有編出一套理由來，實在使我太失望了。

好了，吳先生，你既沒有更充分的理由，我以一個中國人的身分，就不能不說話了。

請問吳先生：耶和華上帝，究竟是那一個國家和那一個民族的神？其實我這是多問的，你明明引用著《舊約．申命記》的兩句話：「以色列啊，你要聽耶和華我們的上帝是獨一的。」（一八頁）因為摩西所領導的民族是以色列人，上帝耶和華又是以色列的保護神與主宰神，所以他要以以色列人的仇敵為仇敵，要去翦除亞摩利人、赫人、比利洗人、迦南人、希未人和耶布斯人，由於這些宗族都是以色列人的仇敵，所以也不許以色列人跪拜他們的神。像這樣的故事，在情理法的觀點來說，都可以過得去，比如蘇聯是我們的敵國，我們總不會去向魔王史達林及列寧的遺像行禮吧！至於說到為自己雕刻了偶像，以及做出什麼形像來給自己跪拜侍奉的事，我想除了《舊約》起草時代，以色列人會有此無聊的舉動之外，二十世紀的我們，如果不是神經失常，他就不會這樣做。

由這兩個實例的分析，我們不難得到一個結論，那就是說，以色列教的不拜偶像，是不拜外邦神的偶像，是不拜自己本身的偶像。但是《聖經》並沒有絕對否認除了耶和華以色列的神，就沒有其他的神了。像一位對於《舊約》有著很大貢獻的所羅門王，〈列王紀上〉第十一章第五節，就有這樣的記載：「因為所羅門隨從西頓人的女神亞斯他錄，和亞捫人可憎的神米勒公」，所以「耶和華向所羅門發怒」（同章第九節），從這點可以告訴我們，以色列之外，並非沒有神，只是不准以色列人去跪拜而已。我們中國人對於神的觀念，有兩種：一是「正直」的人，死後成神。如子產對於魂魄的見解，他說如果生前是個精明強幹的人，當他生理尚未衰敗的時候，因了特殊的情形而突然死亡者，死後的靈魂，便因那生前積聚的精氣，會形成一個一般人所謂「神」的雛形了；另外又有對於大自然的力量，稱之為神的，如儒家所說的「天」，當顏回死了，孔子說「天喪予，天喪予」的那個「天」字。道家如老子所說「人法地，地法天，天法道，道法自然」，那個「道」字，便是神的概念了。從這兩點，可以說明一個主題：前者是人生本位的，是現實的；後者是屬於宇宙而超越時間與空間的，是抽象的。至於西洋，也有各自不同的神，如希臘信仰的主神是宙斯（Zeus），羅馬的主神是朱彼得（Jupiter）。由此可見，一個民族的形成，對於神的崇信，各不相

同，乃是必然的現象。中國人所信的神，乃是蛻化於子產的思想，認為神是人變的，希望死後的祖先都能成神，所以我們要將祖先的牌位，稱為神主了。

那麼，我要向吳先生討教了，吳先生究竟是不是中國人？如是中國人，為什麼要宗以色列的一個抽象虛無的神。信了以色列神，為什麼連帶你閣下的老祖宗，也被你們看成了外邦神？既認中國為外邦為異族，那你何不預先向造你的上帝報備，請你們的上帝把你們乾脆遣放到猶太去呢？可惜你們仍然生在中國。那麼既來之則安之，奉勸你們還是安安穩穩做一個像樣的中國人吧！但我並沒有你們基督徒的野心，我絕不禁止或者打倒你們。不過中國人信了基督，總須仍是一個中國人才像話呀！否則我又要問你，臺灣目前在接受美援的建設，那麼臺灣的國民，對美國人應該怎麼稱呼？依照基督徒的思想來推演，吳恩溥對美國人，不喊爸爸，也得叫聲乾爺了。因為基督徒接受了西方國家的基督教義，便否定了中國的固有文化！但是目前的美國卻是我們的友邦，美國人並沒有要改造中華民國國體的野心。吳恩溥，入鄉問俗，這句話你曾聽過嗎？如果沒有，那麼現在應該知道了，請你不要胡思亂想吧，想要改造中華民族的「風俗」、「習慣」、「制度」和「生活」，你的意思，是不是希望中國人個個變成基督徒，然後再變成紅頭毛綠眼睛？要不然，和你們主耶穌的模樣比起來，低鼻樑、黑眼珠、黃皮膚，總還不夠標準，而且非常脫體！

吳恩溥，我想你又要拖人下水，說：「注意：佛教並不是我們自己國家的宗教，……佛教一樣是外國貨」了（七頁）。但是我也請你注意，佛教徒是不是除了釋迦牟尼，連自己的祖宗也不要？是不是站在印歐民族的立場，把自己的祖宗當作外邦神看待？不過我也沒有忽略你的疑問，你說：「煮雲法師遁跡空門，有沒有把祖宗牌位帶上佛堂供奉呢？」這句話，只能證明你沒有科學精神，沒有做到伽利略所說：「一切推論必須從觀察和實驗得來。」你沒有去實地觀察，卻在信口開河，告訴你，佛教寺廟裡的大殿兩旁，一邊是護法伽藍，另一邊就是功德堂，吳先生，你可懂？也許你還要問，依佛教所說：「人死了或入地獄，或上升天界，或往生西方……何故要迷俗之所迷，硬說牌位是祖宗？」告訴你，你又忘了自己是中國人了，孔子雖說：「未知生，焉知死？」但他卻主張兒女對父母應該「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」。並主張父母之喪居三年。他的理由是「慎終追遠，民德歸厚矣！」對於死者的恭敬，就等於給未死者的安慰。像墨子主張節葬，孟子就要說墨子是無父了，如今我們雖不用父母之喪，居三年，但是祖宗牌子總不能沒有吧！因為現在中國的傳統思想，仍以孔孟為準。吳恩溥，你們基督徒的父母如果沒有信仰上帝，那麼就由他下地獄了？要是也所謂「得救」了的，你們是不是直到世界末日的那天重新見面呢？在世界末日的審判尚未來臨之先，你們跟父母是不是脫離關係，不相問聞呢？這在活人看來，實在有些寒心。告訴你罷，對於死者的恭敬乃是給活人的安慰，請別忽略。

吳恩溥，佛教徒應站在中國人的本位，所以不忘祖宗，所以也不會目無尊長地連對　國父遺像都不肯行禮了。根據以色列人不跪拜外邦神偶像的本意，其中實含有民族的意識，如今中華民族的子孫拜了外邦神，倒反將自己的祖先看成了外邦神，能說不是胡鬧？其實嚴格地說祖先牌只是牌而非偶像，以色列人因為是以色列人，所以他們可以不拜，中國人如不拜，那就不是中國人了。

姓吳的先生，你可知道偶像共有幾種？你是不是敢說你絕對不拜偶像？英人法蘭西培根，曾將偶像分為四種，其中的市井偶像，是語言中的因襲意義，人們不加思索；劇場偶像，是哲學上的武

斷說法，成了許多人服從的權威，而不加以自己的判斷。這是對知識而言的，對於《新約》、《舊約》的知識論，實在是個最好的說明，吳先生，上帝用塵土造人的武斷說，算不算是市井偶像？《聖經》明明並不是真理，基督徒偏要說它是全部真理，這可不可以用劇場偶像來範圍它？

若說形像就是偶像，中國的祖先牌是偶像，那麼十字架是不是形像？算不算偶像？你們基督徒是不是只跪拜自己所信仰的偶像而不跪拜他人所崇的偶像，但你們為什麼詆毀他人所拜的偶像？吳先生，我希望你給我做正面的答覆。再說，基督徒既然以為《聖經》上的記載都是真理，那麼吳先生可明白咱們的模樣是怎麼來的？是不是上帝照著他的模樣來造人的？那麼說，我們這些人，不都成了上帝的偶像了？吳先生，你以為《聖經》錯呢？還是對呢？如果《聖經》錯了，就該燒掉世界上所有的《聖經》，如果《聖經》沒有錯，那你要不要跟張獻忠學：「天生萬物以養人，人無一德以報天，殺殺殺殺殺殺殺」呢？但別忘了連你自己也不例外，否則你們基督徒的不拜偶像，打倒偶像，便只是在變相的要打倒中國的歷代祖先和　國父遺像了。吳恩溥，看你怎麼自圓其說！

吳先生不知替所有中國的基督徒認罪，倒來罵煮雲法師侮衊了他們，其實像這種不要民族，不要祖先，不知尊敬　國父遺像的基督徒，還有什麼理由好替他自己辯護呢？噢！怪事年年有，今（一九五六）年特別多，見本年四月一日《中央日報》等各報所載，竟有郭鈺德等代表中國基督徒，向立法院請願，要求政府准許基督徒不向　國父遺像行禮，並請質詢有關行政機關，制定有關法令。請問吳先生，你以為這種要求也是合理的吧！因為你們都是不拜偶像的，而且有野心要來改造中國的，對不對？

至於吳先生指摘煮雲法師，說基督徒只是不向　國父遺像敬禮，而並沒有不向國旗行禮，其實，你來過臺灣嗎？你參觀過學校的禮堂與軍中的司令臺嗎？在　國父遺像的後面，是不是有一幅大型的國旗？吳先生不承認詞窮理屈，反而支吾其說，好笑不好笑？照你的辯護，是煮雲法師錯了，和尚不老實，是不是？那麼請你奏他一本吧！就說煮雲法師的國家觀念太深，民族意識太濃，思想有問題！其實在你們心目中，凡像煮雲法師這樣的人都該殺掉，因為他「頑強的反對」你們這種新思想呀！（四〇頁）

九、三民主義是否來自基督教?

吳恩溥對於今日中國的思想淵源，確是獨具創見的，他說：「誰帶進自由、平等、博愛的思想，影響　國父和許多革命先烈，起來推翻中國幾千年來的專制政權，建立中華民國？」又說：「若不是　國父接受了基督教教義的啟發與薰陶，為實現民主、自由、平等的新中國而奮鬥，那麼國事蜩螗，正不知漫漫長夜，何時才破曉。」（以上均見三九頁）因此我要請問這位博學的吳先生了——你研究過　國父遺教嗎？你瞭解　國父的革命思想嗎？請你去花幾天工夫讀讀它們可以嗎？免得你老是抱著一部《新約》、《舊約》在那裡信口雌黃。

只要你是一個夠水準的國民，你就不會不清楚　國父遺教的思想淵源，如果你說你不是中國之中的知識分子，那還說得過去；但你既然沒有知識，何必硬要打腫了臉冒充胖子？孔子說：「知之

為知之，不知為不知，是知也。」（《論語·為政》）吳恩溥實不知而強說知之，誠夠可憐！荀子說：「辯說譬喻，齊給便利，而不順禮義，謂之姦說。」又說：「多少無法而流湎然，雖辯，小人也。」（《荀子．非十二子篇》）吳恩溥，我不好意思給你比得這麼難聽，但是姦說和小人，你是否不想承認？我可以找出理論根據來，叫你自己抉擇的，請你靜下心來看看，　國父思想是不是師承你們基督教的，不要「因為」「求勝的心太切了」（三頁）便來抹煞一切事實和塗改歷史吧！憑你這樣的人，恐怕還差得遠！

國父說：「余所持主義有因襲吾國固有思想者，有規撫歐洲之學說事蹟者，有吾獨見而創獲者。」吳恩溥恐怕又要說我跟他一樣在打自己的嘴巴了，因為　國父也說「有規撫歐洲之學說事蹟者」呀！假如吳先生真是這樣想，那也只能證明他的膚淺，斷不能以為我的神經出了毛病。因為我在前面已說過了，歐洲雖是新科學的發祥地，但那新科學的思想是文藝復興以後，源起於古希臘與古羅馬的哲學思想，且如伽利略等又是極端反對上帝權威之說的。那麼　國父的「規撫歐洲之學說事蹟」，是指接受基督《聖經》的教育與薰陶而言嗎？要是真的，中國就不會民主自由和平等了。這且留待下面討論。

現在我就　國父遺教的思想淵源，暫作一個概略的介紹，看看其中，到底有沒有採納《新約》、《舊約》的制度和理論？

蔣總統於民國二十四年（西元一九三五年）九月，在峨嵋山軍訓團講解　國父遺教的第一講中，便介紹　國父遺教的淵源：

（一）中國固有的政治倫理、哲學之正統思想。

（二）歐美社會科學和政治制度之精華。

（三）自己獨見創造的真理。

次又介紹　國父遺教的系統，分為心理、物質、社會、政治的四大建設，依據《孫文學說》、《實業計畫》、《民權初步》、《建國大綱》等為四大建設的藍本，以《三民主義》為統括四大建設的最高原則。

那麼吳恩溥，任你自己去找罷！　國父遺教之中有沒有你們所主張的新思想——不祀祖先，不向國旗行禮，要來徹底剷除中華民族固有的「風俗」、「習慣」？相反地，你們倒很像　國父曾經說過一個故事中的角色呢。當新思想進入中國之後，便有一些無知青年，把祠堂裡掛的「忠」、「孝」兩字都廢除了。　國父見了非常難過，他想一般青年何以將革命思想，誤解成為不忠不孝呢？吳恩溥，基督徒將自己的祖先看作外邦神，算不算不孝？基督徒不向國家締造者的遺像行禮，是不是不忠？我們不會效法義和團，義和團所宗的是洪鈞老祖與黎山老母，所以我們也不會喊出「把洋教徒趕出中國」的口號，但你們既在中國生存，就不能來破壞中國的立國精神！吳恩溥，要是你們的腦袋瓜子，叫上帝的權威搞昏了，那麼請快去找冷水澆頭。等你清醒之後，再來認識中國，亡羊補牢，還不算晚。

也許吳恩溥還要反駁我，說我這個傢伙又在打自己的嘴巴了。因為基督教既然如此這般的不忠不孝不科學，為什麼偏又在科學發達的歐美盛行呢？這個問題，又要牽涉到偶像上去了，因為中古時期的西洋歷史，整個是由基督教霸佔的，政教合一，凡是人民，也就是基督教的教民。我國史上，秦始皇採用法家學說治國，是叫人民以吏為師，而中古時代的西洋，各地分為教區，每一教區的教民，也就是每個教會的奴隸。思想、言論、行動，都不會自由。因此久而久之，習慣成了自然，信教的觀念也就形成了思想上的偶像。這好像今日的英國與日本，雖然是民主政體，但在習慣上對於英王與天皇，似乎也不能絕對不要一樣。

吳先生，當你知道了　國父的「規撫歐洲學說事蹟」不是基督教義，而是科學思想，不是不要祖先（其實你不但不要祖先，在你們以色列上帝的面前，孔聖人也是非入地獄不可的罪人呢！），而是政治制度的精華。現在就該知道一下什麼是中國人的正統思想了。

吳恩溥，我知道你們基督徒否認國家、否認民族，而且是絕聖棄賢的人，你們只知道，所謂傳傳道、佈佈教，騙騙思想純潔的青年，弄幾文錢，生活生活，你們靠上帝權威來做騙飯吃的幌子，無怪乎要感謝上帝賜你們飯吃了，因為沒有上帝這個名字，你們的生活就成問題。吳先生，我是不是又在誣衊你了？要不然你們每一個基督教的佈道所，為什麼要勸聽道的人，拿出錢來，儲蓄到上帝那裡去呢？真的放到上帝那裡去了？你敢說沒有做了上帝的代表？吳恩溥，這一個公案，要不要我註銷？

你們不高興的，我卻偏要告訴你們：　國父思想的淵源中，有中國的正統思想，中國的正統思想是：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟的思想，但是這些都是你們上帝面前的罪人，那罪人既然都已下了地獄，他們的思想，還值得效法嗎？相反地，你吳先生是所謂「得救」了的人，你已辦好了上升天國的入境手續，那麼，你比中國的堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟，高明得多了！但你是否懷才莫遇，尚未被人發現，基督徒才是標準的聖人呢？可惜！可惜！可見你們雖以宣傳起家，但還不曾宣傳到家；是不是需要我來替你們打氣加油？我絕不冤枉你們！是你自己「貓兒自呼己名」的（扉頁），你說：「凡沒有聽見耶穌的福音，包括中國古代的大聖人，堯舜禹湯文武周公孔子等等，他們將按他們自己的良心受審判。」（三四頁）吳先生，你們太會給自己捧場，太瞧得起你們自己了，孔子說顏回可以三月不違仁，孔子是顏回的老師，當然更不用說了。請問所有的基督徒，你們敢說能夠幾天不違仁？但你們因有上帝替你們做了政治庇護，所以得救了，而中國的先聖先賢，為了沒有後臺老闆撐腰，所以要受審判了！但是我要站在文明時代的法律觀點上替他們不平。我要說：沒觸犯刑章，可以拒絕任何方式的審判。可見上帝的天國，是個獨裁專制的政權，〈路加福音〉第十九章第二十七節，就有這樣的幾句：「至於我那些仇敵不要我做他們王的，把他們拉來，在我面前殺了罷。」這是多麼可怕的口氣呀！然而中國的先聖先賢，壓根兒就不曾聽到有個叫作耶和華上帝的神，他們何嘗發表過對於上帝反動的言論，而要接受上帝審判呢？

不過我也沒有忘記，吳先生還有兩句話：「或善或惡受報，受審是平等的。」（三四頁）〈羅馬書〉第二章也說：「他必照各人的行為報應各人。」（第六節）而且告訴我們：「原來在神面前，不是聽律法的為義，乃是行律法的稱義。」（〈羅馬書〉第二章第十三節）

從這三段引言中，我們又發現了幾個問題：第一，既然「或善或惡受報，審判是公平的」，那麼，基督徒信仰上帝的權威贖罪之說，豈不成了廢話？上帝既然承認善惡受報是各人自己的事，耶穌被釘死在十字架上，能說不是活該！因為他雖流了血，仍然拯救不了他的信徒呀！由於這層關係，又可說明基督徒的禮拜禱告，也就等於子虛了，反正要「照各人的行為報應各人」的，去禱告上帝，倒不如求求自己，使得自己積德行善，那不是更好嗎？我若是基督徒，便要建議聖經協會，將這一節《聖經》刪去，因為它推翻了神的權威了。第二，《聖經》上既說「不以聽律法的為義，而以行律法的稱義」，那麼中國的先聖先賢，他們的行為還夠不上法律的水準嗎？他們都是枉法敗德的人嗎？難道要他們根據摩西法典去實行：「以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以打還打。」（〈出埃及記〉第二十一章第二十四、二十五節）才算是實行法律的標準嗎？否則，他們為什麼還有接受上帝的審判呢？

說到這裡，我要請吳先生到　國父遺教中去參考一番，看看知難行易學說，是不是受了《新約》、《舊約》的啟示？《民權初步》的雛形，是不是完成在《聖經》之中？《實業計畫》的內容，有沒有請主耶穌擔任參謀？《建國大綱》的條文，像不像脫胎於你們的理想國——上帝的天堂？其實啊！　國父在《中國存亡問題》那本書裡，說得非常明白，他說：「中國者，中國人之中國也。」又說：「夫國民有獨立不撓之精神則亡者可以復興，斷者可以復續。」並且強調著說：「至於存在之根源，無不在於國家及其國民獨立不撓之精神，其國不可以利誘，不以勢劫，而後可以自存於世界，即令摧敗，旋可復立。」處處在講自主獨立的　國父，竟被極端主張向西方思想靠攏的基督徒請去當盾牌，　國父死而有知，能不跺腳喊冤！因為　國父的思想，絕不像一般受愚的國民，為了領取一些「麵包奶粉」（吳恩溥駁文九頁）便去出賣祖宗了。實際上那些脫脂奶粉，在西方國家，是當作家畜飼料來用的，到了中國竟把它當作寶貝，等到吃壞了肚皮，還不知道那就是主耶穌的恩賜。像這種現象，是　國父所希望的嗎？吳恩溥先生的高見以為如何？我在等著你的答辯。

一〇、基督教原來如此

我們在吳恩溥先生的大作之中，知道他是因為「不斷地接到各地讀友來信」（前言一頁）「誠恐妖語惑眾」，經過「再三考慮以後」才為這篇駁文的（二頁），而且他是一位「三十年前」就讀《儒林外史》了的知識分子（五頁），那麼他老人家（假如夠老的話，我該替他慚愧），在基督教中的地位，不是出類拔萃，也該德高望重了，他也一定是具有說話權利和說話資格的人了；換句話說，他所發表的讜論，當然是富有代表性與全盤性的了。請問吳先生，我該沒有猜錯吧？要是你否認，那麼你就真的挨到自己的嘴巴了。要是點頭認可，我就想根據你的宏論，再向你請教幾個現實問題，請你不要拒絕，一切不如意的事，以你們基督徒的話來解釋：「都是上帝的安排」。如今你們那位仁慈的上帝（？）既然不加考慮地，把我造出來（？）向你領教，就請你耐心地聽下去罷！

你說：「當基督教進入中國以後，面臨一個百孔千瘡的舊社會，一面要拆毀舊的，一面要建設新的，實在是責任艱巨，不易為力。」（四〇頁）啊！偉大的基督徒，你們太偉大了！舊的不去，

新的不來，你們原來還是新中國的興建者，我們卻都不知道，實在失敬之至！

吳恩溥，我在歌頌貴教哩！你高興嗎？你是不是以為你這幾句話，使我悟到了你們所謂的真理？但是且慢，我的話，下面還多著哩！

請問，你所說的舊社會，是指怎麼樣的舊，新建設又是怎樣新？再問：　國　父的《民權初步》和黨章，是不是算社會建設，但它跟你們的《聖經》與教會，有沒有任何瓜葛？至於　國父遺教的心理建設、物質建設、政治建設，在你們基督徒的立場來估價，能否算作新建設呢？那它們對基督的教理又採納了多少？因為我不懂，所以急待你吳先生的啟示，可以嗎？為了真理，請你給我指點迷津。不過吳先生，照你的大作駁文中看來，你說：「這些舊的，已經形成了中國人的風俗、習慣、制度、生活。」（四〇頁）其中的「風俗」、「習慣」、「生活」三項，卻是民族形成的五大要素之大半，你如果「一面要拆毀舊的」（四〇頁）這個舊，便是中國的風俗習慣制度生活，那你那個所謂「建設新的」目的，無疑是在打破中華民族的獨立風格。吳先生，你可明白？人有人格，國有國情，即使你們的上帝，也當有他的神格，如你要破壞中華民族的民族風格，而去走向西方民族的路線，又是什麼心理？

姓吳的先生，你憑良心，對著你所崇的主耶穌說老實話，基督教來中國，最終目的是不是在傳佈你們主耶穌的「真理」？你雖信了洋教，吃了洋飯，但你看在你們耶和華上帝的分上，不要說謊。

我很清楚，我也沒有忽略你們基督教在中國的所謂貢獻，你說：「自馬禮遜東來傳教至今……誰創辦學校？帶來西洋新文化，建立了新教育的基礎？」（三九頁）這幾個問題，好像你又問對了，但是我們再來研究一下，孔聖人生在周靈王二十年（西元前五五二年），比起基督教的馬禮遜東來傳教的年代，究竟那個比較早些？孔子有三千弟子七十二賢人，他那有教無類的授教場所，算不算得上學校？如你讀過歷史，可能又要問我了，因為歷史上明明記著夫子帶著弟子栖栖然周遊列國，明明沒有校舍和校址呀！但是，抗戰期間的行動學校和國共內戰期間的流亡學校，算不算學校？要是吳先生說在學校兩字上面有了「行動」或「流亡」等詞，便不能稱為學校，那你們基督教建造的私立學校，理論上同樣不能成立。可見「誰創辦學校？」這句話，不該是你基督徒在中國說的。至於「西洋新文化」、「建立了新教育的基礎」，我承認基督教的宗教國家，在這方面對中國人稍微施了些小惠，可是這並不是他們的目的，而是他們的手段，我絕不是在加給基督教這莫須有的罪名，現在我願意再舉幾個實例，給吳先生作為參考：

臺南市的長榮女子中學，是基督教學校，他們辦教育的宗旨，不像孟子所說的「集天下英才而教之」為人生的三大樂事之一，也不是為了中華民族的第二代，培植為國家奮鬥的幹才，而是在繁殖他們基督教徒的私黨和死黨，所以他們在一年前，升旗典禮可以廢除，禮拜儀式卻不能不到。每星期有一定時間的《聖經》講授，為了怕被教育行政單位的督學查察，明明是講《聖經》，課程表上卻寫「道義課」。吳恩溥先生，你們基督徒對中華兒女的「道義」的確了不起，為了怕他們不信基督，不惜剝削他們的時間與自由，施予強迫的思想灌輸。吳先生，你們基督教的學校，還有一種特殊的校風，那就是寄宿的學生，到了禮拜天，就是名副其實的禮拜天，學生沒有自由行動的權

利，一切要聽舍監的吩咐，不做禮拜的人，就會夠你瞧的。吳先生，關於這一點，請你不要多花冤枉錢，要我找到證據向你領賞，我可以現在告訴你，那就是臺南市的私立長榮女子中學。那麼你對這些把戲，應該抱著什麼態度？要得還是要不得？好了，我們來算一算這筆流水帳吧！

在上課的時間，假借「道義」而講《聖經》，有沒有違反教育部頒發的教育法規？只做禮拜而不升旗，是不是憲法上給予保障的權利與義務？施予強迫的思想灌輸，是不是等於毒素的麻醉？星期天不給學生休息，算不算違犯了妨害人體自由的罪嫌？一個民主國的法治社會裡竟有這種不合理的黑暗面，吳先生，你說是不是尚有改善的必要？

吳先生，你既要改造中國的風俗，我也不妨和你談談風俗問題；目前我的同事們，每每外出散步，總有一種不勝負荷的感覺，因為腳剛邁出大門，就會有兜售愛國獎券的小女孩，把你兩手交叉一抱，你就非得花上新臺幣五元來碰碰運氣不可。再走過去，理髮店、茶室、公共食堂，都在親親密密地向你打招呼了。有些小姐們本來素昧平生，她卻笑咪咪地對你說：「哦！好幾天不見，你瘦多了。」弄得你啼笑皆非，但她們之中採用拖與拉的手段者，倒還少見。最傷腦筋的是貴教教友的糾纏了，年紀輕輕的大小姐和女學生，跟你拉拉扯扯地說：「人為萬物之靈，神為萬物之主，先生到裡面聽聽道罷！」人家本想在工作一天以後，到戶外去換換空氣，主的信徒們卻不管你有事沒事，似乎人間的事即使死了人，也不重要，拿你向天國裡搶救才是唯一的急務。吳先生，你說掃不掃興？除非你們有十分的把握，就不該如此胡鬧！試問，單是聽聽你們：「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」（〈約翰福音〉第三章第十六節）就能真的得救嗎？吳先生，這一節話在你們貴教裡的重要性，並不亞於〈禮運大同篇〉在《三民主義》理想社會中的地位，但是在這三十一個方塊字之中，請你指出，有那一個字是真正地表達了真理？等到下面，我將和你另題研討。

吳先生：還有一樁事非常滑稽，有一次我和一位同事上街散步，經過一個基督教佈道所的前面，本來我們很可以在人行道上走的，但我被那位同事拉向了快車道，他指著佈道所前站著的兩位小姐對我說：「小心被她們拉去。」當時我還以為他和我開玩笑，所以我說：「別叫人家聽見了請你吃耳光！」但是沒有走過三步，事實證明了一切，而且我還聽到我那位同事說：「對不起！小姐，我今天沒有帶錢。」初聽這幾句話，的確不太悅耳，且已近乎猥褻。然而經那同事的事後解釋，他實在是說的老實話。因為他已上過幾次當了，熱天氣悶，坐著聽福音，受了洋罪不算，臨走還要向上帝的永久銀行做一次長期存款，他看了小姐的面子，不得不裝得闊氣一些，一出手就是幾張大鈔，致使他事後又不能不連呼冤枉。

吳先生，這雖是一個小插曲，但我懷疑，懷疑你所主張的新風格，難道說新風俗的內容，就是跟著茶室食堂，效而尤之，與人家拉拉扯扯嗎？吳先生，你對這些，反對呢還是贊成？你自己說：「要知佛教，請看和尚。」（二四頁）那麼我說：「要知基督教，請看基督徒了。」中國人愛說「信不信由你！」實在是一種君子風度，但在基督教的字典中，就不會找到這句話。否則，信仰宗教，是一種精神意志的自由傾向，何必要你們拉呢？照這樣看來，煮雲法師將新店與老店，來比喻基督教與佛教，並沒有錯，老店是貨真價實，新店則憑手腕賺錢。

關於基督教的傳教手段與步驟，我倒滿有興趣向吳恩溥先生討教的。吳先生，我很淺陋，但我願意說給你聽聽，看你舉手通過，還是棄權默認。

一拖二拉三訪問，是基督徒傳教的三段論式，傳教士拿了教會的津貼，為了前途的出路，不能不耍出全身的解數，鼓起如簧之舌，為基督教努力；信徒們想升傳教士，當然也該努力，思想純潔的青年學生，受了利用（我不想運用吳恩溥最喜歡的「蠱惑」兩字）獨不自知者，也會跟著活動。「拖」、「拉」與「訪問」的工作核心，就是這樣形成。首先是拉你去聽，聽了的拖你註冊登記，登記了的他們便上門訪問，一次、兩次、三次直到第七次，你再不去時，他們才把你放棄。信了教的，就得遵守教條，就得對主耶穌納獻，基督教有錢，錢就是從這裡來的；然而，那些為了吃教而信教的傳教士，他們是基督徒，卻不就等於基督信徒，信徒是以宗教為精神的寄託，他們乃以宗教為生活的職業，像《舊約》中摩西規定他哥哥亞侖的後代，為世襲的祭司一樣，他們實在是一群坐享其成的人物呢！吳恩溥，你屬於那一種？是吃教的還是信教的？

除了一拖二拉三訪問的基本原則之外，還想找出你們在中國所創造的一種新風氣來。當時我在臺東關山住的時候，有幾位主的信徒向我鄰居借貸，說他們的生活太不容易維持了。我問他們既是主的信徒，教會總不能置諸不理呀！但是他們的回答很使我不解，他們說最初是接受教的救濟，現在卻是救濟教了，除去定期限額繳納存到天國去的款子，每月還得集體罷工四天，以每天二十元的工資計算，四天便在無形中減少了八十元的收入，但是做了主的信徒，又不得不去參加星期日的禮拜儀式與集會，所以他們的生活，也就日趨窘困起來。

吳先生，照這種情形看來，你們基督教的慈善事業，不是成了小魚釣大魚的勒索手段了嗎？怪不得從表面看來，基督教的工作成績非常可觀，實際上你們只是利用人家的鈔票，來裝飾基督的門面。還有，據可靠的證實，西方國家，對於中國基督教的扶植，不但政府給予鼓勵，而且還有大宗的經濟支持。吳恩溥，我說對了沒有？如果錯了，當然還有你的嘴巴！不過請對你所信的主耶穌宣誓，不許亂說。就是主不在家，還有明眼的廣大群眾。

中國是農業社會，「日出而作，日入而息」是中國人的生活方式，除了工業發達的城市商港，人民只有節期而沒有假日。如今基督教硬性規定七天一禮拜，對窮苦民眾而言，能不算是無謂的損失，況且基督徒的禮拜，並不等於休息，而是定期的懺悔，像這種「形式主義」的東西，若比起中國曾夫子說「吾日三省」來，實在太不夠前進也不經濟了。那麼我又要問吳先生了，基督教來中國，到底救人，還是害人？像如此的不順民情、不問風俗，反而捨本逐末地拿中國人來削足適履。如果說基督教所謂的新風氣，就是這一套玩意，能不引以為憾？

一一、看看基督教的「真理」

吳恩溥先生在他的駁文中，舉了好多《聖經》的經文，他以為憑他那幾段引證，就可以穩若泰山了，現在我們不妨把它抄下來看看，究竟是不是真理。

「耶穌自己說：『我與父原為一。』」（〈約翰福音〉第十章第三十節）

「約翰做見證說：『道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理，我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。』」（〈約翰福音〉第一章第十四、十五節）

「人子來並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，做多人的贖價。」（〈馬可福音〉第十章第四十五節）

以上均見於吳恩溥駁文第十七頁。這三段《聖經》包括了兩個主題：一是肯定著聖靈聖子聖父的三位一體；一是說明了上帝和耶穌，有無上的權威。三位一體與無上權威，可不可以列入真理之林，且看我們下面的分析。

「我與父原為一」這是說聖子耶穌與聖父上帝的關係，僅是一體的兩面，或者是一物之二名，在天上稱上帝到人間便叫耶穌，好像中國人叫狗為狗，英美兩國人叫狗為dog一樣（恕我沒有侮辱的意思）。再看約翰說：「道成了肉身，住在我們中間。」這是說「道成了肉身」的耶穌，住進了基督徒的心中，這個住在基督徒心中的東西名為聖靈，三位一體的理論，也就全部成立。但是我要開始發問了，吳恩溥先生你是基督的忠實信徒，你是代表基督教來向煮雲法師開砲的，那麼你總該是神學的權威者了；你對於《聖經》的研究，一定非常透徹。那麼讓我問你：耶穌與上帝既然原為一體，那我們是不是可以說上帝就是耶穌，耶穌也就是上帝呢？如說耶穌即是上帝，何必又要分出聖父與聖子呢？如說耶穌那個道成了的肉身，住在我們中間，與我們不分不離，且已形成了一體，那麼就可以說成耶穌是我們，我們就是耶穌，因為耶穌就是上帝，所以上帝也就是我們了；我們既然就是上帝，所以也是萬物的主宰了。吳恩溥，我是不是說對了？如果我錯了，你們的三位一體也就錯，如我沒有錯，你們的權威觀念，卻又成為武斷，因為凡信上帝的人便即等於上帝，那又何必要信上帝？信了自己不就等於信了上帝嗎？既然信自己就等於信上帝，那麼我們也用不著耶穌捨命在十字架上，為我們贖罪了。這倒又可以和中國人說的「靠天吃飯要餓死」這句話不謀而合了。吳恩溥，你們基督徒對這兩個問題，應做什麼處置？因為它們兩個互不相容，彼此矛盾，到底那個是真理？孟子說「熊掌與魚」不得兼取，你們打算怎麼辦？你們是不是對著《聖經》發愁了，因為《聖經》本來不是真理，你們偏要硬說它是真理，致使你們弄得騎虎難下了。其實你們可知道，現在這部包括了六十六個篇章的《新約》、《舊約》是怎樣編成的？我願意抄幾段文字向基督徒們討教一下。

近人，美國紐約《求真理》（The Truth Seeker）雜誌的編輯，史密司（CharlesSmith）先生，在〈天平上的新舊約〉裡考證說：「在二百五十多篇猶太基督徒的著作中，只有六十六篇被基督教新教徒們武斷的定為聖典。」又說：「在起初的一百五十年中，基督教的《聖經》，只容納了些猶太人的神祕書篇。《新約》的完成則在第二世紀五十年代之後，是由愛林那氏（Irenaeus）從四十多篇福音書及許多的〈使徒行傳〉，一篇〈啟示錄〉，和一百篇〈使徒書信〉中選擇了二十一篇而完成的。（筆者註：〈福音〉四篇，〈使徒行傳〉一篇，〈啟示錄〉一篇，〈使徒書信〉二十一篇，《新約》現有二十七篇）為什麼這些怪異的作品被選中呢？四福音又怎能代表全部呢？愛氏說：「這是由於我們居住的大地，有四個方向及四個風位。實際上，彼得、保羅，以及早期的神父

們，根本不知道有什麼福音書，這些書都是後來偽造的。」史密司先生又說：「一五六三年，特林議會（The Council of Trent）通過的羅馬天主教聖典，一共包括七十二個篇章。……一六七二年，希臘天主教在耶路撒冷會議中，終於接受了〈啟示錄〉。……英國西敏寺宗教會議（The Westminster Assembly）在一六四七年，才贊成將六十六個篇章，構成正式譯本。」

（筆者註：《求真理》雜誌創刊於西元一八七三年，係一具有悠久歷史之刊物）

由此可見，《聖經》這部怪書，並沒有什麼神聖的來歷，所以才有這麼多的矛盾。那麼吳恩溥先生，我要向你們奉勸了，請你們重選一位人間的上帝，趕快將《新約》、《舊約》，再來一次起草吧！如果你們聰明的話。否則因了《新約》、《舊約》的矛盾，不但難倒了你們，復又拖垮了上帝，實在不合算！

不過我想，吳恩溥先生絕對沒有馬丁路德的勇氣，馬丁路德敢對十六世紀初葉的教會，發表出五十九條檄文去向教會開砲，吳先生大概不會也來一次指正《聖經》錯誤的公開演說吧！否則吳先生的飯碗就要成問題了。

因為吳恩溥先生是《新約》、《舊約》的忠實信徒，所以他的言論，也是跟著《聖經》，給自己製造矛盾的。他自己說：「殊不知基督教是平等的：第一，神願意萬人得救，不願一人沈淪；凡信主耶穌就必得救。得救的機會是平等的。第二，凡不信耶穌的人，必因他自己的罪孽滅亡，不論高低，自種自受，執法是平等的。」（三四頁）這兩種境界，一是信，一是不信，信了的人必定得救，不信的人便要經過法律的執行。這無異在說信主的人即使是殺人的魔王，也是好人，不信主的人那怕是大德聖賢，依舊是個罪人，請問吳先生，這算是什麼平等？比起佛教所主張「無緣大慈，同體大悲」的平等觀，基督的平等，實即等於自私。吳先生，你既然說：「以法律而論，罪有大小之分，故刑有輕重之別。」（三四頁）主耶穌何其偏私？難道真如俗人所說：「癩痢頭的兒子自己的好」嗎？信者得救，不信者不救，那還談什麼博愛？佛陀是人天導師，四生（胎卵濕化的四類動物）慈父，信佛的能夠依教奉行，當然得超三界，不信佛的，佛陀仍以導師的態度與慈父的心腸去對待他們。這與基督精神彼此相較，上帝實在是個心地褊狹的準小人無疑！

根據我上面的推論，上帝的權威說，已被上帝自己的三位一體論所推翻了，但是《新約》、《舊約》的記載，卻又到處都是「權威」思想。比如〈約翰福音〉第三章第十六節：「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」，「叫一切信他的不至滅亡，反得永生」，不但是權威，而且是徹底的偏私。因為耶穌代表上帝而即是上帝的化身，所以他有這個權力，把那些信了他的罪人，全部拉進天國；因為他有權威，所以他憑一個人的流血而做許多人的贖罪代價。像這種觀念，實在是鼓勵人家犯罪的論調。凡是信主的人，上午犯罪，下午懺悔，罪便交給了耶穌，那還有什麼不要臉的事可以不做呢？我想要不是國家的法律，在範圍著主的信徒們，這個社會一定要增加不知幾多恐怖與黑暗哩！

「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們。」這兩句話的毛病又來了，因為上帝的態度是「叫一切信他的不至滅亡」而不是叫一切世人不至滅亡，所以「神愛世人」，應該改成「上帝愛信徒」，才比較合理。至於耶穌是上帝的獨生子，這又是一個大問題。獨生子的意思是說上帝一共就

只生了耶穌這麼個寶貝兒子，但是〈創世記〉第六章第二節告訴我們：「神的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。」那些「兒子們」算不算是上帝的兒子？如果說是的，那麼耶穌是上帝的獨生子，就等於胡說，要是說那些兒子們，就是預言中的耶穌，但是耶穌這個人，儘管吳恩溥先生諷刺煮雲法師說：「試問煮雲和尚，有沒享受夫妻……天倫樂趣呢？恐怕你要說，我是和尚，和尚是不允許討老婆的，除非那些六根未淨、色心不死的假和尚，才有天倫之樂可享。」（六頁）然而耶穌，以及保羅以後的神父們，卻都是單身漢呢！所以那些挑選人間女人的「兒子們」，不是耶穌，已毫無疑問，所以「獨生子」三字，又應該改成「寵兒」才比較恰當了，因為唯有上帝的寵兒，才配有耶穌那麼大的權威呀！再說，根據三位一體的原則，耶穌與上帝原為一體，耶穌只是上帝的化身，怎可稱為兒子？如果說上帝是母體，耶穌是子體的道理可以成立，問題又來了，因為耶穌道成了肉身（聖靈），住在信徒的中間，信徒也就等於是耶穌的代表，耶穌雖只一個，耶穌的信徒卻有千萬。上帝既以耶穌為兒子，也就應該承認所有的基督信徒，都是上帝的兒子。這裡既稱耶穌為獨生子，豈不等於否定了所有主的信徒？因此，「獨生子」三個字，又將三位一體的原則推翻了。

現在請吳恩溥先生注意，同時也請我的讀者做見證：基督教的「三位一體」，推翻了上帝的權威思想，權威的「獨生子」，又否定了「三位一體」。這就是基督教所說的「真理」。像這種矛盾百出的東西，要說它是真理，能說不是白日見鬼！

一二、基督教算不算宗教?

我想以吳恩溥先生為基督徒的代表，來商討一下宗教非宗教問題，希望吳先生打起精神看下去。

吳先生說：煮雲和尚對於「宗教」問題，更是「妙語如珠」，令人歎為觀止。他說：「世間的宗教，大家公認的有四種：1.佛教，2.天主教，3.基督教，4.回教。」（一二頁）吳先生又說：「照這樣說，不但基督教、天主教、回教算不得宗教，就是儒教、道教……都算不得宗教。」（一三頁）

很顯然的，從這兩段文字中看來，煮雲法師首先即將基督教列為宗教，繼而又在宗教之中否定了基督教，無怪乎身為基督徒的吳先生，要罵人家「神經出毛病」了。事實勝於雄辯，讓我們靜下心來看看，究竟是那一個出了毛病。

儒家對宗與教的解釋很恰當，謂「開宗明義」，謂「修道之謂教」，簡潔明朗，痛快已極。

合起來說，宗教，乃是有所宗而必有所教的意思。如果某一個單位團體或組織，只有所宗而沒有所教，那只能稱之為同祖，卻不能稱為宗教。像中國的廣東人，他們的宗族觀念特別深，不同的兩家宗姓，每因細微小故，常會引起械鬥的流血事件；但他們只是同祖，同祭一個宗姓的祖先，卻不能因了同一個祖先而有特殊的文化思想拿來教人。「修道之謂教」應該怎麼講？這句話出自《中

庸》的篇首，它上面還有兩句「天命之謂性，率性之謂道」，根據蔣總統對這三句話的解釋是這樣的：天命就是宇宙自然推演的生命，論其本體，就是天性天理，也就是自然運行的道理，論其跡象，則是一切動植飛潛繁衍無窮的生命；率是順的意思，率性就是順天應性，所謂道，就不外順應著人人本身之天性而已；能修明這一個本乎天性之道，或是指正不合乎道理的事物，使它合乎道理，這就是所謂教。

宗與教的解釋，到此為止，且看看基督教，是否尚能合乎宗教的標準。

基督徒宗於一神的上帝，上帝開宗而說信者得救，宗字勉強成立。上帝教人信他者必得永生，多少尚有一些訓誨的意味，所以教字裡面，基督仍能帶到一隻角。但是教字的內容應該在於修道，道是順應天性推演出來的天命，天命又是宇宙間自然運行的常理，凡為自然界的常理，必定是順應著人人本身的天性，這種天性又必然是合乎道理的，合乎道理的事物，便是真理。說到這裡，問題便來了，請問基督教的教義是不是真理？上帝造人的人生觀與偏窄的世界觀，是反科學的，上帝居天國而獨霸宇宙的權威觀念，是反民主的，權威思想與三位一體又是自相矛盾的。像這種反科學、反民主，矛盾百出的基督教義，是不是合乎自然，循乎常理呢？不自然、不合理的東西，怎麼可以稱它是道，又怎麼可以用來教化人類？

再說那位被基督教所宗的上帝，是權威的，權威不能成立，上帝也就變成了子虛，所以也就沒有什麼好宗的了。

由於如此的分析，便知道煮雲法師所說基督不是宗教，並非無理了。至於吳先生說：「照這樣說，……就是儒教、道教……都算不得宗教。」（一三頁）這幾句話的確讓你說準了，但是這不能代表你的博學，相反地只是說明了你對中國思想的陌生。中國本身根本就沒有宗教，因為宗教必定有創教的教主，創教教主的教理，教主所說教理的自然性與合理性。儒家思想雖由孔子引發，但是孔子自己說，他是「述而不作」，所以孔子並不就是儒家思想的創始人，他是引述堯舜而憲彰文武，因此孔子不能稱為教主，只能尊為聖人，儒家之不能稱為儒教，沒有一個創教的教主，便是主要原因之一。至於道家，老子與莊子，他們的思想淵源，也是來自古人，比如以人生為本位的觀念，就是中國傳統思想的特徵，像儒家的希聖希賢，是人生的理想境界，道家的神仙觀念，也是美化了的理想人生。同時老莊二子，也沒有以宗教家的心腸去組織團體，四散傳佈他們的教義。道教一詞是由張良的九世孫，漢末的張道陵建立，以方士術士的思想與組織，剽竊了老莊的片段而成。所以老莊只是道家非道教。至於張道陵請出李老君來當他們的教主，即使老子本人，恐怕也會覺得好玩呢！

再看佛教，教主是釋迦牟尼，所創教理的重點是「緣起緣滅」，緣起緣滅的因緣論，乃是攻不破的真理，科學越進步，越能證明緣起緣滅是宇宙萬有的基本原理。所以佛教可以稱為宗教。如果說基督也能稱為宗教，那麼佛教就不是宗教而是超宗教的了。至於世人皆以基督列為宗教，而且成了公認，那也是偶像問題，因為幾千年來基督徒對內對外一向皆以宗教自命，所以人家也就跟著人云亦云了，好像中國人喜歡給自己的兒女取名為「金山」、「銀根」、「珍珠」一樣，他們的兒女，雖不就是「金山」、「銀根」與「珍珠」，但是外人仍然以此呼之。事實上，也有少數的基督

徒在否認他們的信仰是宗教哩！他們的理由是：宗教乃是形式的東西，而基督只講住在信徒裡面的那個聖靈，有了聖靈，便等於有了一切，因為聖靈有權威，權威便是一切。所以基督徒不講道理也不談智慧，只是一味的盲從和徹底的迷信。至於基督算不算形式的東西，該請明眼的讀者去判斷，他們不講道理，不談智慧，更說不上以自己的力量去修身養性，他們只靠禮拜與禱告，祈求上帝的恩賜。像這樣的信仰，究竟是內在的工夫，還是外在的形式？其實宗教的條件，也不在於這兩點上區別。

一三、上帝造人與人造上帝

筆者沒有拿佛教的津貼，但我站在中國人的立場與科學的觀點上，總覺得佛教的教理要比基督教高明得多，比如基督教講宇宙萬物，都是上帝造的，但是〈羅馬書〉第八章第九節說：「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。」這實在是個絕大的笑話，試問吳恩溥先生：上帝造的人，不屬於上帝，應該屬於誰呢？難道上帝是受雇於魔鬼，而替魔鬼造的嗎？那麼那個出賣了我們的上帝，還值得誰去信仰呢？實際上，基督徒將「人造上帝」說成了「上帝造人」，根本是個無稽的笑談，否則我們打開人類的歷史，為什麼不將《舊約．創世記》的記載，加以引證或肯定呢？其實基督徒是不信歷史與考證的，就以耶穌出生的年代來說，歷史的考證，是在西元前四年，但是基督徒就不敢承認。

再看佛教對宇宙萬物的生滅現象，怎樣解釋呢？佛經上說：「因緣所生法，我說即是空。」它的意思是說假借各種原子元素或因素的聚集，而產生的任何事物，如以分析的態度去看它，實在並無任何事物的存在，因為存在的事物，只是仰仗許多因素的聚集而產生的假相或假象。好像同為一種晶體石粉所溶化的玻璃溶質，做了玻璃板，是玻璃板，做了玻璃杯，又是玻璃杯，若將玻璃磨成細粒，再加膠質塗在牛皮紙上，卻又變作砂紙了。可見同為一種晶體石粉，因了各種不同的使用，便成了各樣不同的名稱。佛教講因緣，那個晶體石粉，可稱為因，即是製造各種玻璃東西的因素，那個「使用」，就是緣分了。科學家的發明，認為化學的元素，不外乎九十二種（參考《辭海》元素表）。這就是說，所有化學物質的形成，都是屬於九十二種元素的範圍，像H2O是水的分子式，H2SO4是硫酸的分子式，H2遇上了O便是水，H2遇上了SO4卻變成了硫酸了，這就是「因緣所生法」的最好說明。講到人的完成，也離不了因緣的範圍；人的肉體是物質的，物質的東西，當然也跟其他的東西一樣；但是物質的元素不能代表精神元素，人的精神雖附屬於物質的肉體，但是肉體並不就是精神，所以佛教對人生的解釋，講十二因緣：

（一）無明——是指無始以來的煩惱。

（二）行——是指依煩惱而作為的善行或惡業。

（三）識——是指我人當時受胎的一個念頭。

（四）名色——是指我人在胎中逐漸發育的胎兒。

（五）六入——是指我人的五官再加上身體和意識的具足，而將要出胎時胎兒的胎位。

（六）觸——是指我人剛出生以後初與外界接觸。

（七）受——是指我人接觸了外界的事物，而有所感受的意思，如苦樂等等。

（八）愛——是指我人對於所感受的東西，有所愛欲也。

（九）取——由愛欲而進於求取也。

（一〇）有——即是因了愛欲的取求，便造成了現前的業因，於是有因必有果，也就有了未來的業果。

（一一）生——依照現在業因（今生所下的善種或惡子），就要接受未來世的生（即是果報）。

（一二）老死——我人生了以後，老死是必然的定律。

從這十二因緣的敍述，不但說明了人是怎麼來的，且已說明了生死流轉的前後關係。也許那位不懂佛學的吳恩溥先生又要問我：「人生既然是生死流轉，輪迴不已，那麼當地球完成以後的最初人類是從那裡流轉過來的呢？」這我可以告訴你，人的本性，並不是在有了地球以後才有，也不是到地球毀滅的那天終了；人的本性或真性，便是各自的佛性，佛經上稱為「如來藏」，乃是無始無終的。現代的科學家推測，太空的其他星球上，可能有高過人類智慧以上的生物，那麼我們能說在地球未完成之先，就沒有其他的星球，或其他星球上的人類嗎？（當然，你們眼睛有了神網的基督徒是不會相信的）但這對於物種進化論並不違悖，佛教講一切眾生皆有佛性，儘管在原始人類以前的生物不是人類，但也推翻不了佛教的觀念，因為佛教講因緣果報，當地球上的人類尚未發現之前，應該接受人生果報的眾生，大可以不來地球上多走冤枉路。佛教的宇宙觀，特別廣大，世界的數字，除了地球，尚有無量無數的大小世界呀！

現在請讀者們評評曲直是非好了，基督教的「神造萬物」，佛教的「因緣假合」，到底那一種說法比較合理？

基督教愛講神，神有一切的權威，神是萬能，所以神也是宇宙萬物的主宰。這種說法究竟可靠不可靠，我們很可以討論一下。

在英文的神是God，這個字的意思和Deity相通，同為神、神性、上帝、造物主的意思。至於有沒有這麼一個神的存在呢？這我要抄兩句《聖經》了：「就在你口中，在你心裡。」（〈申命記〉第三十章第十四節）這是屬於原始人類，或人類原始意識中的一個觀念，人在萬不得已而瀕於絕望的時候，總覺得冥冥之中，有一個大能者操縱著自己的命運，同時希望這個不可知識的大能者，是有人性而超乎人性的，希望他會以仁慈的態度來憐憫自己或拯救自己，像這種仁慈、憐憫與拯救的想像，便是神性的幻想了。所以一個人的信仰神性的存在，並不就是真的有神，而是出自我人的心理作用。　國父將人類社會的演進，分為神權、君權、民權三個時期，神的觀念，便是產生於神權

的思想。說到以色列的耶和華上帝，他的形成，和其他的神話並不兩樣。西方的神話共有二十七種，有希臘神話、羅馬神話、埃及神話，以及法國的神話等；不過除了猶太教的神話，都是相信多神的，像希臘的神話中，有大神宙斯、宙斯的兒子太陽神和音樂神阿波羅、宙斯的女兒勝利和文藝女神雅典娜、歌舞女神特普西可里、結婚女神喜曼等。他們以為任何一樣東西，都有專門的神祇在職掌著。但是猶太教自摩西開始，便將多神歸為一神，以一神而統率一切的權威思想，由此可見，並非像〈出埃及記〉第三章第十四節說：「神對摩西說：我是自有永有的。」而是自摩西開始才有的。

說到這裡，我們就不難解釋「人造上帝」的話了。不過我也並不否認，對於上帝的迷信，在某些人的精神方面，是有幫助的，因為心理作用，在於心理學上，同樣講得過去。

一四、中國要不要基督?

「人民有信仰宗教之自由」，中華民國憲法上有明文規定，佛、基兩教的信徒，同為中國國民，對於彼此的所宗與所信，誰也不能干涉誰，我用「中國要不要基督」來作為我和吳先生研討的論點，乃是站在中國人的本位上，向吳先生請教，請將基督教變成中國化，是不是可以辦到？因為耶穌基督的時代，歐洲文化還很低落，民眾的知識水準，更不消說，所以耶穌傳道，都說權威，不說實理，只說霸道，不說王道；耶穌是對當時的猶太人說教，而不是對現代的中國人說教。致使基督教進入中國，與中國國情格格不入，引起了牧師教士們，要將中國固有文化徹底摧毀的危險思想。實際上只是當時的耶穌，沒有看到佛經，也沒有見到孔孟老莊的學說，而不是東方思想不能容納耶穌基督。由於東西方的交通阻絕，文化各不相通，所以耶穌的思想，繼承了西洋的傳統，耶穌對於人生境界與宇宙看法的褊狹，癥結便在於此。

說到這裡，我們又不得不把東西方的思想關鍵找出來研究研究。

西洋思想中最特出的，便是神的觀念與戰鬥色彩，整個的民族性格與民族精神，都是外向的，講權威與神力的。神的觀念，本於希臘傳說的神話，一切小神都由大神宙斯（Zeus）生出，例如勝利與文藝之神雅典娜（Athene），便是從宙斯的頭中生出。自耶穌基督出來，便將多神歸為一神（God），這在西洋思想史上的統一，基督不能不算是有點功勞。但是人類進化史的演變，乃始自神權社會，耶穌當時的猶太，神權的色彩仍很濃厚，所以耶穌說教，都是用權威的方法。由於神的觀念，便形成了西洋思想的傾於自然，因為上帝不像中國老莊所說的神人與真人，是從人生本位到達神仙界。上帝高高在上，霸然宰制一切的思想，乃是在人生之外而不在人生之內。因此西洋人求真求理，都向人生之處的自然界中發展，所以自然科學之萌芽，也是始於西方。（我想煮雲法師所說佛教是科學的老祖宗，乃是指佛陀的境界合於科學而又超自然科學之上的意思，並不是說佛陀就是自然科學的從事者。）同時由於思想的外傾，人民便時時都想征服人家，想將人家的財貨掠為己有，所以西洋的第一部史詩——荷馬的《伊利亞特》與《奧德賽》就是初有記錄的戰爭史。有人說，西方的戰鬥思想，源於《舊約．創世記》第四章，因為亞當和夏娃生了該隱與亞伯兩個兒子，該隱就把他的弟弟亞伯殺了。這種說法能否成立，且不去管他，至於西方思想中的戰鬥意識，卻不

能不說這也是有力的說明。從這些歷史的事蹟看來，我們就不難明瞭，基督教之傳入中國，何以要從摧毀中國文化著手了。因為他們不適於中國，所以要征服中國！

再看看耶穌的年代，相當於中國兩漢之間，去春秋戰國，百家爭鳴的距離，已經好幾百年，可是耶穌就不知道當時的中國思想，早已從神權中求了解脫，度過君權而走上了民權的路線，像孟子的：「民為貴，社稷次之，君為輕。」（〈盡心〉下）何等民主。又說：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是。」（〈滕文公〉上）他這種「人皆可以為堯舜」的主張，很似佛教的「一切眾生皆有佛性」的平等觀。孟子主張仁政，所以說：「今王與百姓同樂，則王矣！」（〈梁惠王〉下），否則「民欲與之偕亡」。孔子主張禮教，所以說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」又說：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語．為政》）孔子不主張以嚴刑峻法治民，而用道德禮儀誘導。孟子乃力主民主與平等，所以儒家思想是王道，是仁道，而不像西洋的神道與霸道。聖經《舊約．出埃及記》中的法律，就是最好的說明，如吳恩溥先生認為是代表基督孝道的幾段話，便是一例。「打父母的，必要把他治死。」（〈出埃及記〉第二十一章第十五節）

「咒罵父母的，必要把他治死。」（〈出埃及記〉第二十一章第十七節）

「主耶穌還斥責當時不孝的人：『神說當孝敬父母，又說咒罵父母的，必治死他。』」（〈馬太福音〉第十五章第四節）

以上三段經文，均見於吳恩溥先生駁文二十八頁。這裡面充分地說明了神道與霸道的精神，耶穌唯恐人家不孝，便以神的權威來威脅他們；但是孝敬父母為倫理問題，是內在問題，如果一味用暴力作為鎮壓，實在只能叫人從，而不能叫人服從。這比起儒家思想，父慈子孝、兄友弟恭的倫理觀念，實在是不得要領。因為父母與兒女之愛，本為天性，天性便是人的本性，既是人的本性，何必又要麻煩上帝來多管閒事？然而耶穌就不懂這種道理，耶穌的中國信徒，更是糊裡糊塗。我想，要是耶穌生在中國，他絕不會這樣的。

以上講到中國的倫理觀念，是從我人內心發出來的，是由內向外的，其實這就是中國思想的特徵。無論尋求什麼事理，都由人生本位著手，像《大學》的基本思想：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下；便是說明治國平天下，首先要從格物開始，格物的意思，是窮究萬物的性理，這種性理，該從人生本位上開始探討。說到這裡，我要附帶解答吳恩溥先生的一個問題，將吳先生的原文抄錄於後：「至唐宋祖師有『當時我沒有看見釋迦佛，不然的話，我一棒打殺他給狗子吃！』煮雲法師大讚他是何等口氣。基督教出了一個加略人猶大，我們稱他為叛徒，因為他出賣了恩師，但他還不敢打殺恩師給狗子吃。想不到佛教祖師卻有人恨生也太晚，不能及見佛陀，把他殺給狗子吃，說他何等口氣，何等狂妄則可，若以此證明佛教是何等自由、恁般自由，若用得著，蒼生亂矣！」

吳先生從這段話裡，更能證明你是一個道道地地的外國人了，你懂得中國思想嗎？你若不懂，又何必如此地斗膽放肆，閉起眼睛瞎批評！告訴你，這就是佛教和中國思想的吻合處。中國思想，向人生本位求真理，不向上帝的口中討唾沫吃，佛教也是如此，佛教的依法不依人，便是不依佛陀而依佛法，佛陀已經說出來的佛法，固然是真理，佛陀還沒有說過的一切事物，一樣也有真理，所

以佛經中常有「不可思議」與「不可說，不可說」的句子，因為佛陀的境界，「唯佛與佛乃能知之」。至於三藏十二部的佛典，只能引發我人潛在的佛性，不即等於佛的最高境界。這與中國思想，從人生本位中求真理，該是多麼相近。

說到吳先生所舉的那個例子，只怪吳先生不解佛理，不知中國，才會發出如此好笑的問題。要懂得「我一棒打死他給狗子吃」的真理，吳先生除了先去研究中國思想，同時還須看看佛教禪宗祖師們的語錄。現在我不妨提前把這個問題的所以然，告訴你好了。

「一棒打死他給狗子吃」這句話是唐朝時代的禪宗雲門祖師說的。因為中國在魏晉以後，佛學非常盛行，一般讀書的學者，嚮往於佛法的博大精深，希望在祖師門下學得一點佛理，他們卻不知自己本身有佛性，反去祖師面前請問「西方來的佛法是什麼？」祖師為要斷絕他們的所知障，否定知識論的偶像觀念，不得已而說出「將佛陀打死給狗子吃」的話來，以便打消他們向心外求佛的錯誤思想，叫他們向自己的心性中去尋求。這乃是說明了佛教「即心即佛」的真諦，並沒有謗佛罵佛的意思。說到中國一貫的傳統思想，我們不妨再找出個把例子：王陽明說：「心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎？」（《傳習錄》卷一）王陽明最初以為「格物」是向心外格的，所以首先去格竹子的道理，格了好幾天，甚至格壞了身體格出了病，仍然沒有格出什麼名堂。後來他才突然開悟，曉得格物是應該從內心裡討求的，所以他才有上面的三句話。這與佛教的「即心即佛」或「一切唯心造」，實在是差不多的。如今蔣總統把王陽明的這一哲學，判斷為心物合一論了，也就是三民主義的哲學基礎，從此可見，佛教思想的中國化，還有什麼疑問？

請問吳恩溥先生，你說基督在一千九百多年以前，向猶太人說的神道與霸道，能夠適應於今日的中國嗎？西洋的外傾思想，能不能融合於中國的內發思想呢？內向的是人生界，外傾的是自然界，宗教的功能，是在於輔助國家行政，安定社會人心的不足，但是基督教的依皈，卻是人生以外的神權。從這一點看來，基督教非但不應流行於中國，即使世界各國，也都沒有推行的必要。一個在中國留學的美國大學生，霍華德．李維，說得最恰當：對於美國進步的工業，與美國人高度的物質享受，他認為必須有內在的精神文明來調和。他說：「這方面中美兩個國家的需要，正是互相配合的。」（見《中央日報》一九五六年九月十六日第四版）現在西方人，都在嚮往於東方思想的精神文化了，中國的基督徒，卻要拿西方的基督思想，給中國來一次狸貓換太子，誰說不是胡鬧？歷史是進化的，現在的時代，既已到了全盤的民權階段，基督徒何必硬要將這時代的巨輪，拉回蠻荒的神權時代呢？

至於基督教要改造中國的生活、習慣、制度、風俗，要以基督來代表中國的宗教，這不等於猶太思想在中華民族的精神領域中，來了一次登陸和佔領嗎？當然，像臺灣民間的拜拜之類的壞風俗與惡習慣，我們應該加以革除，但是中華民族的優點與長處，總不能一概推翻吧？好在　國父解釋國家與民族的形成，他說民族是王道的，國家是霸道的，王道循乎自然，霸道成於武力，霸道講究實力，王道則在根性。霸道容或會失敗，所以他在《中國存亡問題》裡說：「治國有必亡之道，而無必存之術。」王道就不同了，基督教想改造中華民族，除非先將中華民族全部殲滅，否則就別夢想。

也許吳先生又要問：「何以百多年來，國人瞧不起佛教，紛紛改宗基督教？」（四四頁）這句話，我要站在公正的立場，替佛教加以絕對的否認。根據事實的觀察，中國人的改宗基督教，目的不在基督教的教條或基督教上帝，而是宗於基督教挾歐風美雨以俱來的勢與利。我國自鴉片戰爭以來，列強的勢力，從未放棄過對於中國的照顧，基督教來自歐美，因為它的有錢有勢，使得一般只知生活而不懂氣節的中國人，跑進這個時代的夾縫中去找出路。直到現在為止，仍然如此。除了我前面講過，基督教以拖拉與訪問而來的基督徒，有些人為了基督教的獎學金，便讓兒女去信基督，有些人為了求得一個謀生的職業，便去信教，有些人為了部分的救濟品，也不得不去附近的教堂裡喊幾聲「阿門」，有些人存著「外國月亮圓」的心理，為了趕時髦，也就弄個把十字架掛掛，有些人去教會聽福音是為了學英文。實際上那些基督信徒，真是信仰基督嗎？如果不相信，最好問問你們的主，要請明智的讀者，做一個公平的判別。

據一般外籍教士透露，教會在中國投下了很大的本錢，因為中國一般國民尚未完全信奉基督教，所以對於主耶穌的納獻，尚達不到賺大錢的目的，但是為了粉飾，為了向各方面爭取好印象，又不得不從外國拿了錢來投資（這與我前面所說小魚釣大魚的觀點並不矛盾，因為這是基督教的投資工作，投資對象不一定全是基督徒，雖然教會希望他們有一天會成為基督徒。比如接受教會醫院診療的人，不見得都是教徒一樣）。從這一點的透視，我們就不能不有一個正確的認識與必須的警覺了。我們中國人窮，我們需要富強，需要提高我們的生活水準，但是依賴基督教這種極可憐的施予，是根本辦法嗎？這種仰人鼻息而受盡洋氣的方法，不覺得可恥嗎？當然不是根本辦法，當然覺得可恥。那麼我們應該怎麼辦呢？很簡單，　國父說：「建國之首要在民生」，我們只要肯與政府合作，服從政府的領導，響應號召，刻苦耐勞，同心協力，去實行政府的建設計畫，不久的將來，民生問題解決以後，誰說不能與歐美各國並駕齊驅呢？

現在我們有一個結論了：我們需要解決的是民生問題，而不是宗教問題；民生建設的實業計畫，是要採取西洋的科學知識與科學技術，而不是猶太的基督精神。中國到底要不要基督，我不想再說別的話了。說一句老實話，基督教如果真要在中國求生存，對於人生與宇宙的看法，尚須向我們東方思想學習，庶幾可以不落於怪謬。

一五、究竟那個有問題?

（一）基督教徒是否熱愛祖國

吳恩溥先生說：「《舊約》歷史幾乎全部記載著許多建國英雄的英勇事蹟，像約書亞、眾士師、掃羅、大衛、尼希米，甚至宗教領袖都肩負著復興祖國的神聖任務，如撒母耳、以斯拉、但以理、以利沙等。」（二二頁）像這樣的論據，實在屬於似是而非，我們應該認清，《舊約》中的記載，乃是基督徒為他們宗教的祖國奮鬥，他們是為以色列民族求發展的奮鬥，並不是基督徒在以色列以外的國家出力賣命，不像中國春秋戰國時代，楚國人可以跑去秦國效忠一樣。由此可見，基督徒只愛他宗教的祖國，並不愛所在地的祖國；基督教在中國，當然也不會愛上中國，否

則，民族自有其民族的獨立精神，何必要基督教來改造呢？改造，翻新，便即等於征服（一個國家與民族的革新，乃是推陳出新。如日本，雖然經過了明治維新的新，但是大和民族的武士道精神，並沒有因新而被廢除）。就以基督徒將中國祖先列為外邦神一例來看，便可說明一切。談起愛國，我倒想找出一位被基督教會所殺的愛國者來了。十五世紀的法國女英雄貞德，她執戈從軍，戰敗了英國人，反被賣給英國人，以女巫的罪名活活用火燒死。雖然後來被尊為聖女，但是「女巫」的罪名是來自基督呀！

（二）耶穌怎樣講孝

關於這個問題，吳恩溥先生說得非常勉強，他說耶穌不准許做兒子的埋葬父親；耶穌不認母，而稱母親為婦人，並不是不孝的證據。現在我把這幾段文字，從《新約》裡抄下來，跟吳先生再來一次新的估價：

又有一個門徒對耶穌說：「主啊！容我先回去埋葬我的父親。」耶穌說：「任憑死人埋葬他們的死人，你跟從我罷！」（〈馬太福音〉第八章第二十一至二十二節）

當下耶穌的母親和弟兄來站在外邊，打發人去叫他。有許多人在耶穌周圍坐著，他們就告訴他說：「看哪！你母親和你弟兄在外邊找你。」耶穌回答說：「誰是我的母親？誰是我的弟兄？」就四面觀看那周圍坐著的人說：「看哪！我的母親，我的弟兄，凡遵行神旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了。」（〈馬可福音〉第三章第三十一至三十五節）

第三日，在加利利的迦拿有娶親的筵席，耶穌的母親在那裡，耶穌和他的門徒也被請去赴席。酒用盡了，耶穌的母親對他說：「他們沒有酒了。」耶穌說：「婦人，我與你有什麼相干！我的時候還沒有到。」（〈約翰福音〉第二章第一至四節）

吳先生的解釋：「第一段，是主耶穌呼召門徒跟從他宣揚天國福音，拯救萬眾。那人藉詞拒絕，要回去埋葬他父親以後再說，也就是說要等他父親死後才來。」（二六頁）不過我要請吳先生指出，「要等他父親死後才來」這句話出自《聖經》那一章節？是不是你自己的意思？如照字面解釋，耶穌是將不信上帝的人，都看成死人，相反地，人如信了上帝，就該拋棄他們不信上帝的父親。這比起中國的聖人大舜來，何止天淵；舜的父親那麼壞，舜還是把他當父親看待。耶穌的門徒因為信了耶穌，就連父親也不要了，這算什麼話！孔子說：「生事之以禮，死葬之以禮。」（《論語．為政》）耶穌懂嗎？吳先生對於第二段耶穌不認母親的解釋說：「〈馬可〉一段原來是主耶穌講道時他母親兄弟來找他，主耶穌特地藉此講到天國的『天下一家』的大道理。」（二五頁）因為其中有「凡遵行上帝旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了。」那麼我要請問吳先生了：耶穌的母親，是不是

信仰上帝的？要是信了的，何必要問「誰是我的母親？」因為信了上帝的便會遵行上帝的旨意，遵行了上帝旨意的人便是耶穌的弟兄姊妹和母親了。要是耶穌的母親尚未信仰上帝，那又為什麼不信呢？耶穌既能救人，反而救不了自己的母親，可見耶穌的不行。難怪耶穌被釘於十字架上的時候，讓人家戲弄他說：「他救了別人，不能救自己。」而使耶穌大聲喊著說：「我的神，我的神，為什麼離棄我了。」如以耶穌驅鬼醫病，以水變酒，能使狂風巨浪平靜下去的那套所謂得自上帝的權柄來說，那他很可以使得所有不信他的人，都來信他了，何況是他自己的母親呢？那麼既然信他的人，都是他的弟兄姊妹和母親，又何獨先要否定他自己的生身母親呢？可見吳先生是強詞奪理了。說到第三段，耶穌稱他的母親為「婦人」，依照吳恩溥先生說，這是「希臘語法」，因為煮雲法師不知道希臘語法，所以曲解了《聖經》，而以為「婦人」兩字是不孝。那麼我要請教這位精通希臘語法的吳先生了，希臘語法的「婦人」一詞，譯成英文應該是怎麼說，譯成中國話又應該怎麼說？假如可以譯出很好的意思來，何以不能乾脆直譯，而要譯成Woman（這一節的英文是Jesus said to her, "Woman, what right do you have to tell Me ? My hour is not yet here."）和「婦人」呢？誰都知道，翻譯外文的基本條件，是信達雅，如今《聖經》的譯者，將這「希臘語法」譯得既不達義，又不高雅，更談不上信實與可靠的東西，你說那些負責譯經的先生們是不是該打屁股？同時耶穌對他母親說出「我與你有什麼相干」的話來，是不是一個孝順兒子應有的態度呢？難道這又是「希臘語法」？

其實呀，基督教的主耶穌，根本就不承認他的生母瑪利亞的，他以為他是神的兒子，而不是瑪利亞的兒子，他以為瑪利亞是一個普通的女人，不可能生出一個神的兒子來；他之所以從瑪利亞的腹中出來，那是神的意思，神要使得《舊約．以賽亞書》中的預言應驗，才令他的獨生子耶穌，向童貞女瑪利亞借了一條出生人間的道路（說起來，這種苦心太幼稚了，與中國人比較一下，實在太愚笨，不如像孫悟空，乾脆就是石頭縫內蹦出來的好，不僅徹底否認父母，且能更神祕化），所以耶穌是絕對否定瑪利亞的地位的。事實上，耶穌為什麼要這樣說呢？第一，耶穌是私生子，為了洗刷這一私生子的恥辱，他不得不去借用神話來提高自己的身價。第二，耶穌否定了人間的生身母親，說成是上帝的兒子，那麼他的地位就可以高於世人而使世人聽從他的權威領導了。

由此可見，耶穌是位獨裁主義者，為了自己的地位，不惜否定他的母親，像這樣的人物，要說他是孝子，那麼世界上就不會再有不孝的兒子了。

（三）中國人的孝道

孔子說：「今之孝者，是謂能養；至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」（《論語．為政》）像耶穌問：「誰是我的母親？」稱母親為「婦人」，對母親

說：「我與你有什麼相干！」語氣中還有絲毫敬重的成分嗎？既然不敬，他就是將自己的母親當作狗子和牛馬一樣看待了。

中國漢代的羅集人才，有一句格言：「求忠臣於孝子之門」且以「孝廉」並舉。可見中國人講孝，除了「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」還有更大的意義。《孝經》上說：「夫孝，始於事親，中於事君（今日當以國家為君），終於立身。」所以秦漢儒家，要以孝為一切道德的根本了。我們從「始於事親」、「中於事君」、「終於立身」的三句話中，可以明白除了父母尚有國家與個人。國家是代表全體同胞，個人是說明克己修身。

講到這裡，我又要給吳先生解答一個問題了。吳先生說：「煮雲和尚自你削髮受戒，斷絕六親，遁跡空門以後，如果上有雙親的話，誰去敬養雙親？」（二四頁）從這一段文字裡面，告訴了我們，基督徒的心地，何等的不夠坦白！不說耶穌否定父母（基督徒說耶穌為童女所生，木匠約瑟，當然不會被耶穌承認是父親的了），反指和尚六親不認，這算是什麼態度？

不過我可以站在第三者的立場，給吳先生做一次義務解答好了。佛教講三世因果與六道輪迴，三世是指過去世、未來世與現在世。又有過去三世、未來三世與現在三世，這樣推演下去，三世這個名詞，便代表了整個所有的時間與空間，也就說明了無始無終與無極無限的生命觀。吳先生問：「究竟這個輪迴從何道開始？」其實這等於小孩子問我們：「圓圈圈的起頭在那裡？」同樣的天真，因為六道既然稱為輪迴，那麼輪迴，就是循環不絕的意思了。因為佛教的宇宙觀中，地球僅是大千世界中的一個小世界而已，輪迴的六道，卻是遍及所有大千世界的，所以當地球尚未形成之先，或者在地球毀滅以後，六道的因果，依舊不受限制。我知道吳先生問這句話的用意，他以為佛教贊同生物進化論的科學理論，他就想以這句話來推倒人家，因為進化論對於生物進化解釋，是由單細胞動物而演變到人類的。那麼六道的天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生，應該是從畜生以下的生物開始向上演進，而不是輪迴的流轉了。事實上，吳先生的手法確是不夠高明，他以為人家的宇宙觀，也跟基督教一樣的褊狹哩！我在前面已經說過，地球上的生物尚未進化到人類階段的時候，那些必須獲得人生果報的眾生，很可以不來地球上訪問，他們可以去他方世界報到，同樣也在輪迴的範圍之內。至於輪迴的始末，六道之中，任何一道，都可能是起點，也可能是終點。假如人在人道中，做了應得畜生果報的惡事，人便直接墜入畜生道；人若有了天大的功德，便可死後進入天堂，享受天人的福報；人若能夠發菩薩心，修菩薩道，便可脫離輪迴生死，直接由人道而超出六道之外，進入不生不死的菩薩境界。這種道理，實在非常淺顯，吳先生不懂，奈何！

至於「菩薩道」三個字，我想加以解釋一下，《維摩經》說：「眾生之類，是菩薩佛土。」（《大正藏》一四．五三八頁上）所以修菩薩道，就是入世救世的精神；換言之，服務社會人群，就是菩薩道的修行方法。

由於三世因果與六道輪迴的道理，我們便不難推知，自從無始以來，不知已經有過多少次的生死輪迴，而在每一生死輪迴之中，都有一父一母，那麼我們想想看，我們該有過多少父母了。問題至此，也就馬上解決，就是說，和尚出家，宗旨在於上求佛道，下化眾生，眾生之中，卻有著過去無量數的父母，為救無量無數的父母，才去出家求道，道成以後，再為累生的父母說法，使得父母超出三界，脫離生死苦海，這種行為實在是無上的孝道，比起墨子「視人之父若己父」又不知超過幾千百倍哩！

這與中國的「始於事親」、「中於事君」、「終於立身」，非常相近，為救無量數的父母，才出家學佛，學成後就為父母說法，其中便有了克己修身的「終立於身」，與孝敬父母的「始事於親」；出家人弘揚佛法的對象是一切眾生，度一切眾生，乃是「中於事君」，乃是國家觀念的擴大。

最後我要反問一個問題：國家的青年國民，入營服役，是不是違反了孝養父母的原則？我想凡是本書所有的讀者，都會給我一個滿意的回答——「不是」。因為當兵的目的，是在為國家盡忠，為民族盡孝，中華民族是我們的父母之邦，民族是家族的擴大，佛教呢，則是將現在的父母，推念到了三世六道的父母，這種觀念，該是多麼偉大！

（四）究竟那個自由

吳先生在駁文中引了兩段《新約》：

「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」（〈約翰福音〉第八章第三十二節）見於駁文三二頁。

「天父的兒子若叫你們自由，你們就真自由了。」（〈約翰福音〉第八章第三十六節）見於駁文三二頁。

吳先生以為這就是基督教講自由的證據了，其實，我們仔細想想：「真理必叫你們得以自由」，「天父的兒子若叫你們自由」，到底屬於自由還是他由？「真理」，前面已經說過，基督的真理，即等於權威，權威就是基督的真理，那麼由於權威的力量，叫人家自由，不是成了他由？而以天父兒子的身分，給信徒自由，那就等於不自由。自由的意思，是由己而不是由他；基督教由於權威和由於天父兒子的自由，能算是自由，實在可笑！

中國人的自由思想，為時很早，像孟夫子在兩千多年前，便敢說出「民為貴，社稷次之，君為輕」的話來。如在中古時代的西方，誰敢說出「教民為貴，君王次之，教皇為輕」的話來，那就必死無疑了。

佛教之中，主張向我自己心中求解脫，求悟境，不仰人家送人情，所以佛教是徹底的由己，是絕對的自由。

（五）不是平等的平等

我再摘幾段吳先生的引錄：

《聖經》又說：「所以你們因信基督耶穌，都是上帝的兒子，並不分猶太人，希利尼人，自由的，為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裡，都成為一了！」（三二頁）

「我是耶和華，在我以外並沒有別神，除了我以外，再沒有神。」（〈以賽亞書〉第四十五章第五節）——（一八頁）

「以色列啊！你要聽耶和華我們神是獨一的主。」（〈申命記〉第六章第四節）——（一八頁）

這二段話中，分得非常明顯，就是說信徒與信徒之間是平等的，信徒與人類全體卻是不能平等的，信徒與上帝之間，更是階級性的，而且這種階級是屬於永遠性的，這該是多麼不合理呀！不過我還沒有忘記吳先生請問煮雲法師的話：「照煮雲和尚的說法，人不能做上帝，就是不自由，那麼全國人人都要做皇帝、做總統。」實際上，這種話不該由你們基督徒說的，皇帝的專制思想，固然跟上帝的權威觀念同樣要不得，但總統是民選的，人人都有競選的機會，要不然，請你去圖書館，借一部中華民國的憲法回來看看，第四章第四十五條，是不是印著：「中華民國國民年滿四十歲者，得被選為總統、副總統。」請問吳先生：在你們基督教的教條上，是不是可以加進一條這樣的文字呢？「一切世人凡德高望重者得被選為天國的候補上帝。」否則的話，你們就別再標榜平等兩個字了，免得人家說你們基督徒的思想封建。

一六、最後的審判

這篇文字到這裡，本當可以結束了的，但我沒有看到煮雲法師的原著《佛教與基督教的比較》這本書，很覺得遺憾，因此，便去拜訪了一次煮雲法師。我問煮雲法師：吳先生駁文的篇首，公開了煮雲法師一封致ＸＸ居士的信，信中既然說「有時間再寫一篇對付他」（前言二頁）為什麼直到現在還不寫呢？他對我微微一笑，他說：「我不想說什麼了，所要說的，那封信裡已經有了。」他說：「他是對我個人的責罵，而未敢對佛教，我是對基督徒整個的教義和行為批評，他不懂佛教，也只能在字裡行間，找說話的小毛病，我出此書是為的國家民族，只要對國家人民佛教有利益，我的目的已達到，他罵我個人與旁人沒有關係。所以我也不想再寫什麼了，因為吳恩溥那位先生，除了玩弄幾個粗淺的文字，毫無內容可言。至於我那封致某某居士的信，乃是他們基督徒冒充了佛教

徒的名義，向我寫信騙去的，他們沒有得到我的同意，竟然替我公開發表，實在是一種卑劣的行為，也是明確的犯法。但我還是感謝那位姓吳的先生；因為經他這樣一來，有了我的信，也就省得我再去另文表白了。還有一件事，我要告訴你的，當吳先生那篇駁文出來以後，《佛教與基督教的比較》這本書，推銷的數量，倒反大大地增加了，三版已經賣完，四版也在付印中了。以弘法衛國的觀點來說，吳先生實在是我的宣傳員呢。」

臨走，煮雲法師送了我一冊《佛教與基督教的比較》，回家細讀了兩遍以後，卻又引起了我的感觸，我奇怪為文批駁的吳恩溥先生，為什麼只是駁而不答，煮雲法師所提出的還有許多問題，駁文中既不辯護，也不解釋，我想這就是代表了基督徒的默認罷？可是這種態度，並不等於基督徒的涵養或坦白，吳先生的駁文告訴我們，基督徒非但自己不坦白，相反地，倒是專攻他人坦白處的能手。比如煮雲法師講了一段：「佛教霸了廟宇不做事，不曉得辦教育，不肯做慈善事業，只曉得建築寺廟，一用就是幾十萬，建築起來有什麼用呢？一個籤筒，兩只筊板！來到廟裡什麼事也沒有，只是拜拜求籤。」這段話，該是何等的沈痛剴切，又是多麼的明朗坦白，煮雲法師能夠面對現實，有一句說一句，他是為當前的佛教做自我檢討，同時在向佛教的教徒們大聲疾呼，以期及時改進，挽救時弊。想不到基督教的那位吳先生，卻將這段話，當了他為文批駁的全部經緯，諸位敬愛的讀者想想看，單是這段話，在吳先生短短的一篇駁文中，竟會出現三次之多，到底該也不該？

另外還有一個問題，基督教的上帝，究竟屬於那一類別，我們不妨將他確定一下。煮雲法師把上帝放在六道的天道中，吳先生卻硬要引經據典地說：「上帝對摩西說：『我是自有永有的。』」所以吳先生不希望人家把他們的上帝送到天道中去。其實煮雲法師把上帝列於天道，已經是恭維他了，如以上帝的身世來說，實在受之有愧。因為六道中的天道，是由眾生受報，是生死輪迴中的最高境界，是可靠的、可能的；而基督教的上帝，是由神話演化而來的，因為神話是出自初民意識中的想像，上帝當然也是人類意識的創造物了。既然上帝是人類思想的產物，那麼他是附屬於人，而是人的一種心理活動了，上帝既是屬於人的心理活動，還有什麼權威與實體可言呢？如果基督徒硬要為他們的上帝爭取一個什麼地位的話，最好請他們除了《新約》、《舊約》，再找出有力的史料來證明罷！（並不是我要否定《聖經》，實在是《新約》、《舊約》的自相矛盾，否定了自存的地位）不過我們也可以假想真有這麼一個上帝，像《聖經》中所記載的上帝，自私、專橫、獨裁、好殺，倒很像是人道以下的阿修羅呢！

因為上帝是個殘暴的偶像（God一字，也可以解釋成為偶像的），所以他的信徒們也是一樣，他們主張破壞並摧毀異教法物。一九五一年，我在臺中住的時候，有一天晚上，一位信仰基督的朋友，興奮地走進門來告訴我說：「今天我們做了一件極為痛快的好事，我們禮拜堂裡，有一位教友，不知從那裡找來的一個銅佛，據說是唐宋以前遺物，被人家拜了這麼多年代，卻給我們把它弄毀了，還有一幅絹質的繡龍，也是很久以前的東西，但都給我們在禮拜堂裡搞掉了。」當我聽了這一席實況報導以後，不禁要為中國的歷史文物流淚！我們都知道，美國是個年輕的國家，但他們對於一百年以前的東西，便會視同珍寶，有人說我國敦煌石窟的好多藝術雕刻與畫像，已被英國人弄去了呢？外國人喜歡中國藝術，中國的基督徒竟把自己所有的藝術品毀掉，豈不痛心？成自唐宋以

前的銅佛，能說不是中國的歷史文物之一？再說繡龍乃是中國的古代藝術，何嘗給了耶穌基督的刺激？

吳恩溥先生，我不想說出你們在中國的基督徒，是不是應該接受歷史的審判？但我希望你們重新確定一下自己的立場，站在中國人的立場上，來一次虛心的檢討：基督教是否尚有改變作風的必要？看在同是中華民族後代子孫的情分上，請你們拿出一點民族意識的良心來，救救我們的民族，救救我們的歷史，救救我們的下一代罷！更希望救救我們這個多難的國家。最後，希望你們用去喊「信仰上帝得永生」的心情，來喊「中華民族萬歲」！因為我們要國家要民族，比要上帝要耶穌，更為迫切，更為需要呀！阿門！（Amen本為希伯來語，意為心願如此）

一七、介紹中華民族的思想

當我寫完這書以後，便覺得還有幾句話，必須加以補充，因為我站在中國人的立場，去透視基督教，說明中國思想，也談佛教教理，但獨對基督發出種種疑問和質詢者，自有其原因所在的。

（一）中華民族的寬容精神

世界其他民族的宗教徒，對於異教徒通常總是用慘殺或流放的手段來處理，而中國是世界上唯一不曾經過宗教戰爭的民族（太平天國以基督思想為號召，該屬什麼戰爭我不想說它，因為它本身是宗教，而其戰爭的對象卻是滿清政府）。各朝代的君主，也極少干涉到宗教傳教自由的，道教史上的教難，只有元世祖曾下令禁道藏偽經；基督教來中國早在唐代，而其教難也只一次，那是因為羅馬教皇不准教徒祭拜祖先，而引起了康熙的憤怒；佛教自漢明帝時代直到如今，除了三武滅佛，只有周世宗晚年的摧毀佛寺了。至於韓愈闢佛，後來竟與大顛禪師友善非常，其次如陸象山與壽涯大師，朱熹與妙喜大師都是好友。這種精神的基礎乃是建築在「道並行而不悖」與「殊途而同歸，百慮而一致」的寬容思想。所以我要在這本冊子裡，向中國的基督徒大聲疾呼，請他們將基督教變成中國化了。佛教進入中國，便很快地中國化了，因此佛教在中國，已成了中國的佛教，別說將中國佛教退回印度去行不通，即使拿到泰國和緬甸等的佛教國家去，也同樣行不通。因為中國的大乘佛教，對於佛理的發揮是很適合中國口味的，所以佛教思想對於中國文化影響之深，已成了人盡皆知的事實。再看基督教，由於東西方思想的不同，基督也就不被中國的思想界所接受了，就以近代的基督教來說，他們進入中國也有兩百多年的歷史了，但他們對於中國的正統思想，卻是絲毫沒有融合的成果表現。以我的看法，基督若不中國化，他就無法在中國生存，但是站在基督思想的立場而言，這又是絕不可能的事（參看上文「中國要不要基督」）。愛好和平是中國人的美德，中國的佛教當亦不會例外，基督徒就不敢說這句話了，他們從不檢討自己，只知一味地攻擊基督以外的其他宗教，那算不算是中華民族「寬容」精神的表現？該請基督徒自己去解答了。我這本小冊子，目的只在喚醒一般受愚的基督徒，即使那位吳恩溥先生

也不例外，請他們檢討自己，給他們指出一些錯誤，好讓基督教不要徹底改造中華民族，而能自存於中國；同時我也以此告訴所有的國人，以免受愚，所以我沒有向基督教宣戰的意思。不過在我書中所提出的問題，一定要請那位基督徒的代言人，吳恩溥先生給我解答，唯有這樣才比較公平合理。

（二）中華民族的道德精神

孫中山先生說：「現在受外來民族的壓迫，侵入了新文化，那些新文化的勢力，此刻橫行中國，一般醉心新文化的人，便排斥舊道德，以為有了新文化，便可以不要舊道德。不知道我們固有的東西，如果是好的，當然是要保存，不好的才可以放棄。」中山先生所極力提倡的舊道德，便是「忠孝仁愛信義和平」。其實八德之中以孝為最先，中山先生說：「《孝經》所講孝字，幾乎無所不包，無所不至。現在世界中最文明的國家，講到孝字，還沒有像中國講的這麼完全。」至於孝的基礎，是在家族的倫理觀念，倫理觀念的表達，大部分是在孝親與祭祖，如殷代所祭的鬼神，大都為其祖先，所以孔子說：「非其鬼而祭之諂也。」（《論語．為政》）就是說不是自己的祖先而去祭他，便不成文法了。那麼基督教呢？他們只講天父而否定人父，他們的孝父，是孝天父而非自己的生父，即使是孝了自己的生父，也是本著天父的意旨去孝敬生父的，所以他們重視天父而輕視生父。這種倫理觀念，在中國人的社會中是行不通的，因為中國人一向認為孝順自己的生父是天經地義的事，至於中國對於天或上帝的態度是敬和畏，從未有過將對生父的孝心，轉移到上帝身上去的。但是基督教的教義，不會許可教徒們存有此等思想的，因為基督教以為上帝有權威，崇拜上帝，將上帝看成至高無上，乃是基督的本色，不像中國人，把敬神和孝親，是當作兩回事來看的。尤其近日中國的基督徒，由耶穌否定了母親和父親，而只說耶穌是神的獨生子，竟使得中國的基督徒叫出不愛爸爸不愛媽媽，而只愛神了。因為矛盾的《聖經》告訴他們，信了神就是神的兒女呀！關於孝道的詳細內容，我已在「究竟那個有問題」章中說明了。

因為基督教不合中國國情，無法在中國立足，所以像吳恩溥先生那樣，要來徹底改造中華民族的風俗習慣和生活制度了。

（三）中華民族的崇拜對象

中國人對於人本主義的思想很濃厚，所以中國人所崇拜的對象，都是人生的美化昇華，而不是人生以外的任何東西。中國神話中的神人，如盤古開天地，盤古乃被認為是最先的一個人，女媧氏煉石補天，也是人格化了的神人，去做了補天的工作。其餘如神怪小說中的星宿或天仙，也都是由人修成的。且有些神仙不願為仙反要思凡，如《鏡花緣》，就是描寫仙女下凡的故事。因此中國人想像中的神人，除了他們與人的境界不同，至於他們的相貌性格，便沒有不是人性化的；所以中國人之崇拜神，無異是在崇拜人的昇華。中國人之崇拜天，據專家學者的研究，天在甲

骨文是「」，乃是有地位而尊貴的人，那麼崇拜天，也就是間接地崇拜高位的人了。餘如中國人之崇拜聖賢，因為聖賢也是人的緣故，至於中國人之愛惜字紙，也是由於崇拜聖賢而來的，因為一般人都以為字是聖人造的。佛教在中國，能夠生根成長而發揚光大，這也是一大因素。佛教中的羅漢、菩薩、佛，乃是從人生而得的，佛教說：「人身難得，佛法難聞。」便是說只有在人生境界的眾生，才會學佛。天人享樂而不知老之將至；人生以下的輪迴諸趣，本性不現而愚癡顛倒，所以都不知學佛而了生死；只有人生學佛才是最合理想，所以崇拜佛菩薩，乃是崇拜了脫生死而超出三界的超人，或完善無缺的仁人。同時人也可以到達這種完善的境界，並不像基督教的神，乃是非人的神，雖自耶穌以後的基督教，將上帝人格化而說成是天父，但那天父並不是人，而是一個超乎一切的空靈，這個空靈，主宰宇宙，而超然於宇宙外，人在宇宙之內，當然不能去和上帝並肩平行了。像這觀念，在西洋可以，在中國則不行，因為西洋的哲學思想，是在探求宇宙而去役使宇宙；中國思想則在「反求諸己」，一切解決不了的問題，重在反省和檢討，基督教則在祈求和禱告了。一般中國人的祭鬼祀神求籤問卜，乃在探聽神的消息，然後決定自己的心思；基督教的禮拜禱告，乃在求得上帝的恩賜。中國人的向神探聽消息，在現代的心理學上，還可以講得過去，基督教的禮拜和禱告，除了盲從的神學，就找不到更好的理由了。

（四）中華民族的人性觀念

在中國思想家之中，對於人性問題，有的主張善，有的主張惡，有的主張不善不惡或有善有惡。但是一向被多數儒者所推崇，而且已成了中國正統思想的觀念，乃是孟子的「人之初，性本善」。人性本來是善的，之所以有不善的惡人出現者，乃是他的環境和教育問題，因此「人皆可以為堯舜」的平等思想便產生了，因為人性本來沒有差別。人性既沒有差別，當然可以說：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是」了。佛教的思想，以為一切眾生皆有佛性，佛性即是如來藏，也就是至善至真的本性。

佛陀是成了佛的眾生，眾生是沒有成佛的佛種或佛因，這跟中國人性本來善的思想非常相似，只不過儒家的性善僅指人類，佛教則將這一觀念普及到了所有的有情眾生而已。再看基督教的人性觀念，以人生為墮落，人世為罪惡之淵藪，以為人類均有原始罪惡，必須經過洗禮贖罪，才能超升天國。這種性惡的思想，比起中國的荀子來，更勝一籌（何止一籌？）荀子以為人性本惡，但可以用禮樂來美化人生；基督教的性惡論，乃是不可救藥的意思了，除非依仗上帝的權威，人類的原始罪惡，就永遠存在。假如說這種思想能在中國文化中生根，除非採用吳恩溥先生的計畫，將中華民族重翻一次，否則就別夢想了。不過中國的基督徒，如果可以將他們的教理重新修正一下，還是可以試試的。要不然，人沒有罪，偏說有罪，甚至中

國的先聖、先賢，堯舜禹湯文武周公孔子，都要被基督教的上帝，用拘票拘去接受上帝的末日審判，豈不笑話！

基督教在中國，不肯變成中國化，卻一味根據《新約》、《舊約》的教義，破壞中國傳統思想與倫理道德；尤其一般只知討好基督，而不知中國國情的基督徒，所作所為，更不像話。我寫了這本書，希望一般只有迷信盲從而不曾研究過教理的基督徒們，應該可以醒醒了。

一八、介紹《佛教與基督教的比較》

筆者慎重向讀者介紹《佛教與基督教的比較》一書，這書是煮雲法師應臺南佛教界之邀請，在該市康樂廳對數千群眾講演，由李至剛居士記錄成書，內容分二十多題比較，不但文筆流暢簡潔，說理更有獨到精闢之處，是佛教界最突出最精彩的偉論，難怪此書問世不及一月，風行海內外，初版三千本，搶購一空，三數月內已再版到四版，有心研究宗教者，不能不看，每本臺幣三元，港幣八角，總流通處高雄鳳山佛教蓮社。

~ 全書完 ~

《法鼓全集光碟版》第一輯 第六冊

《菩薩戒指要》

自序

當我於一九六五年撰成《戒律學綱要》而寫〈自序〉時，即說：「因為戒律是佛子生活中唯一的防腐劑，這是我學習戒律的動機。」

古人弘揚戒律，多半是講說戒律、註解戒律，我則是消化相關於戒律的龐大文獻，提出問題、理清問題。

我從事大小乘戒律的研探著作，已歷三十多年，目的是在通俗、簡易、實用。既不落於古人的陳軌，也不脫離古人的芳範；既希望使得讀者易看易懂，也要保留提供原始資料的根據。也就是說，我是做的溫故知新及推陳出新的工作，便利今人，古為今用。在普及推廣的原則下，仍不失其有學術基礎的內涵。

自從我深入律藏以及古人的戒律註疏以來，知道以今日的時代環境，墨守完成於二千五百多年前印度境內的戒律條文，根本是不可能的事。但是，若無佛制的戒律，作為佛教徒的生活準則，清淨身口意三業的目的，也就很難達成。因此，我是注重佛陀制定戒律的精神，不主張死守其全部的戒律條文。

我對於戒律的探索，自始迄今，雖沒有間斷，我的戒律學作品，卻不是很多，成書出版的，除了《戒律學綱要》，僅有《佛教制度與生活》、《學佛知津》兩書，收有戒律的文章。到了一九九三年《法鼓全集》編成時，即將此二書中與戒律問題相關的各篇，集成一冊，名為《律制生活》。所以，本書應算是我研究戒律學的第三種專著了。

本書的特色，是著眼於大乘菩薩戒的弘揚，以往的治律大家，多半是對僧尼的出家戒律下工夫，若注意到菩薩戒，便是對菩薩戒本或菩薩戒經做講解註釋的工作。我則是經過數十年的醞釀，待因緣成熟時，把菩薩戒做了全體整合與條理的工作。

因為從歷史的資料及現實的環境，使我們發現，比丘、比丘尼的出家戒律，既不能全盤遵守，菩薩戒又是僅在少數人之間的文字流傳，總得找出一條可以行走的路來才好。所謂「因緣成熟」，是指我們的中華佛學研究所，於一九九〇年及一九九二年，召開了兩屆的「中華國際佛學會議」，其主題是「佛教倫理」及「傳統戒律」的現代化，討論的目的，便是為了如何活用實用佛教的戒律精神於現代社會。我在會中發表及提供參考的論文，便是本書一、二、四、五的四篇，均收入在一九九三年版《法鼓全集》三之一的《學術論考》之中。

我在一九九一年十二月二十二日於紐約的東初禪寺，為東西方信眾八十八人，試辦了一場菩薩戒傳戒會，反應良好。復於一九九三年二月十八日及二月二十一日，一九九五年二月六日及二月九日，於農禪寺舉辦了兩屆四梯次的菩薩戒會，共計一千八百多位法鼓山的會員參與受戒。為了使得我們的菩薩戒傳戒理念更為明確、更有學理依據，我又於一九九四年冬撰寫了另一篇文章，那便是本書的第三篇。

為了鼓勵大家來受易學易持、可深可淺、適應時空的菩薩戒，我也寫了兩稿，那便是本書的第六、七兩篇。

傳授菩薩戒，必須使用傳戒儀軌，因此而編成了菩薩戒及幽冥戒的兩種簡易儀範；一九九五年春，菩薩戒會圓滿日我們成立了菩薩戒會，鼓勵每半月誦戒一次，故又出現了誦戒儀。這便是本書的三種附錄。

到此為止，我對於弘揚菩薩戒所做的準備工作，大致已經完成，所以彙集相關的各篇文稿，編成本書，名為《菩薩戒指要》，便利我們自己使用，也有助於讀者的瞭解參考。看完本書，最好也看《戒律學綱要》第七篇〈三世諸佛的搖籃- - 菩薩戒綱要〉。

菩薩的身分，是從最初的新發心，到最後的金剛後心；菩薩道的修行，是從初機的凡夫開始，以無上菩提的成等正覺為目標。因此，菩薩戒的內涵，不應該是一成不變的若干條文，乃在以清淨的身心，增長慈悲的功德及智慧的功德。故從三藏聖典及漢藏兩系的古今佛教著述中，探明菩薩戒的心要，端在於僧俗四眾都能通用的三聚、十善、十無盡戒。以三聚淨戒攝盡一切淨戒、一切善法、一切濟世利物的全體佛法；十善法為一切淨戒的基礎，當然也是菩薩戒的總綱；以《梵網經》的十無盡戒，為盡未來際永恆不渝的菩薩戒準繩。本書弘揚的，便是這種可大可久，遇淺即淺，遇深即深，在凡即凡，在聖即聖，而且一律以清淨三業、發菩提心、修菩薩道，為其根本精神的菩薩戒法。

一九九五年六月十八日聖嚴序於紐約東初禪寺

傳統戒律與現代世界

一

佛教的戒律有兩大類：聲聞律儀及菩薩律儀。

（一）聲聞律儀。出於部派佛教所傳承的所謂聲聞律藏，也就是在家、出家的七眾律儀，其中包括優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼。以其所受的戒相名目而分，則為三皈、五戒、八戒、十戒、六法、比丘二百五十戒、比丘尼五百戒。八戒以前是在家人所受，十戒以後是出家人所受，唯有比丘及比丘尼戒，稱為具足戒，即是受了全部的戒律之謂。

（二）菩薩律儀。是大乘菩薩依據大乘經典中所見的菩薩行儀，編集而成菩薩戒經，除了《優婆塞戒經》是僅為在家居士而設之外，其餘不論何經，凡是菩薩戒，都是為在家、出家分別受持，《梵網菩薩戒經》甚至許可凡解法師語者，縱然是畜生道及鬼神類的眾生，均得受持。菩薩戒戒相條目的多少，諸經略有出入，《瑜伽師地論》及《菩薩地持經》稱為四重及四十三犯事，《梵網菩薩戒經》則為十重及四十八輕，《優婆塞戒經》卻為六重及二十八失意。不過一致以三聚淨戒，作為菩薩戒的總則：1.律儀戒，2.攝善法戒，3.饒益有情戒。在此三項總則下，遵守的條文，可多可少。唯其涵蓋的層面，極其深廣，聲聞律儀的七眾戒，為菩薩戒的律儀戒所攝，菩薩戒的特色則尚須修一切善法，度一切眾生，方成三聚。

此為傳統戒律的一個輪廓。

二

接著討論：類此的戒律，對於現代世界中的佛教徒，有何作用？有何困難？對於現代世界的人類社會，能扮演何種角色，分擔何等責任?

我們必須先得肯定，佛法既對世界有益，佛教的戒律也必有其存續和推廣的價值。因為，佛教的戒律，跟佛陀的教法是無法分割的。佛陀的教法是屬於觀念及理論的疏導；佛教的戒律則是配合著佛陀的教法而實踐於日常生活中的具體規範。因此，在律典中對於戒律的稱謂叫作「正法律」，即是為了實踐佛陀宣示的正法而設定的規律。

不過，由於時代的遞演、環境的遷移，二千五百數十年前，佛陀為了適用於印度社會而制的戒律，未必能夠適應於無盡的空間及無窮的時間。故在佛陀將入滅時，於《長阿含經》的《遊行經》中，告知阿難：「自今日始，聽諸比丘，捨小小戒。」《毘尼母經》卷二稱此為「微細戒」；《五分律》卷二二也說到：「餘方不以為清淨者，皆不應用」、「餘方必應行者，皆不得不行。」這都說明了佛陀制戒，不是一成不變，其實是有相當大的變通性及適應性。

三

可是，後來的比丘們，相當保守，對於聲聞律儀，因為無人敢做修訂，以致傳到中國，便遇上儒家的倫理觀念與佛教的出家行為相抵觸，也踫上君王的權力與三寶的尊崇相衝突。加上中國的地理、氣候及風俗習慣，也跟恆河流域的印度不同，例如父母反拜出家的子女，沙門不敬權貴的君王，都在中國佛教史上產生過持久爭執的問題。又如印度的出家沙門，不事農工、不經商，全賴沿門托鉢以維持生活，到了中國，若非仰給於官府，便得違背戒律的規定，自耕、自炊、自食其力；在印度的僧團，無須恆產，僧眾個人不持金錢，而中國寺院，便不得不有寺產，以利耕作，僧人出門，亦不能不備路資，以供交通、衣食、醫藥等所需。在印度熱帶地區，沙門三衣一鉢隨身，即可度其修行生活，若有多餘，便是長物，為免增長貪欲，依律必須捨給大眾僧；然在中國，三衣僅是用作威儀的象徵，更多的俗服，倒是平時的必需。

另以授受比丘尼戒而言，依律須有比丘眾及比丘尼眾各十人僧，在男女二部僧中做羯磨；比丘尼犯僧殘，亦須有男女各十人僧中出罪，方得算是合乎律制，可是，中國的比丘尼戒，未見有二部僧中授的記錄。以致今日南傳佛教國家以及西藏佛教，雖因早已失去比丘尼戒的傳承，希望到臺灣或中國大陸將比丘尼戒傳承回去，卻存懷疑心態而遲遲未願實施。若以實際的需要而言，能有讓女性出家 修道的權利，總比把女性出家之門永遠關起來的好。

四

佛教傳到日本，在其奈良時代，由於中國的道宣律師的第三傳，鑑真和尚， 東渡設立戒壇院，傳出家戒及菩薩戒；到了最澄遊學中國，返回日本之後，為了 反對舊傳佛教派系的控制，所以公開宣布捨比丘戒而另設出家菩薩的受戒規制。 若依聲聞律儀，根本未見有所謂「出家菩薩僧」的名目。然後經過親鸞，自稱「禿愚」，以在家身，創立淨土真宗，開始了居士領導教團，並主持各項儀式，包 括接受信眾皈依佛教。到了日蓮，便提出「末法無戒論」的呼聲。迄於距今一百年前，明治維新，滅佛教，崇神道，而有「神佛合習」運動，強制僧人住於神宮，鼓勵僧人帶妻食肉，便形成了今日日本佛教的現況：以住於寺院的居士，執行出家沙門的任務。此雖有違佛制的聲聞律儀，卻也維繫了弘傳佛法的使命；尤其是禪宗的日僧，雖係有妻有子的在家人，上殿過堂，儀式之際，他們依然披著被稱為「福田衣」的袈裟，雖與戒律不合，卻是既成的事實。

五

另在印度佛教入西藏，分為前、後兩期，前期的寂護（Śanta-rakṣita）與蓮華生（Padma-saṃbhava），後期的阿底峽（Atiśa）等，都是來自印度的大師。其中的蓮華生，據稱是一位神通顯赫而又有可僧可俗等多樣身分的人物。後來由藏地去印度求法的大翻譯師，如密勒日巴的師父馬爾巴，乃是一位居士身的大成就者。因此，藏傳佛教的源頭，雖同出於印度，傳承的上師卻枝繁葉茂，而且有僧有俗，各自建立宗派門戶，尤其祕密金剛乘的信仰中心，是以大成就者的上師為主，通過上師始能修成與上師所依的本尊相應，因此，在聲聞律儀，佛教徒的皈依處是佛、法、僧三寶，密乘的佛教則依上師為第一皈依處，說得謙虛一些，也當有四皈依：上師、佛、法、僧。上師未必是比丘，而一般比丘，為了尊法崇教，對於所依上師，不論僧俗，也當無條件皈依、禮敬、供養。此從佛世的聲聞律儀中也找不到根據。更有甚者，密乘的大樂、勝樂等的修持與實踐，尤跟聲聞律儀的少欲、離欲不能相應。但是藏傳佛教，仍是大乘佛教的一大支派，所以到了宗喀巴的時代，又返回到素樸與梵行的觀點，主張聲聞律儀是大乘菩薩律儀的基礎，也是祕密金剛乘律儀的共軌。可知藏傳佛教的戒律觀念，乃是因人、因時、因地而變，然其除了已受法王認定的大成就者，仍以出家的比丘，更被大眾尊敬。

六

至於南傳巴利語系的上座部佛教，由於錫蘭、緬甸、泰國、寮國、柬埔塞等國家地區，沒有原來的本地文化，也未受到外來文化的影響，所以佛教傳入之後，歷兩千兩百年，仍能保持著跟佛陀時代相去不遠的生活型態。不過，近世以還，由於歐美勢力的影響以及社會制度和社會結構的丕變，也為該一地區的戒律問題，帶來了困擾，比如依律出家的沙彌便不得自執金銀貨幣，如今的比丘，遠出旅行，除非帶一位經理的侍者同行，便不得不自身帶錢；又如律制比丘必須托鉢，但當緬甸政府推行社會主義之後，在家人的齋僧供僧，便急速銳減；比丘旅行到了非佛教的國家，也得用錢購取飲食。比丘不得接觸女性肌膚乃至衣裙，然到歐美旅行，除非乘坐自備的交通工具，除非逢人即說：「我不能跟異性握手。」否則難以避免，也頗失禮。特別是在女權運動氣氛高漲的今天，南傳佛教不許女性出家為比丘尼的事實，也為世界佛教的知識分子之間，帶來了越談越熱的話題。

七

佛教的戒律基礎，也可稱為基本的倫理觀念，若從信仰生活的中心而言，即是皈依佛、法、僧的三寶，從社會生活的實踐面而言，即是不得殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒的五戒；將此向內心做起，便是戒除貪欲、瞋恚、邪見的三毒。概括而言，即成十善業道而分作三組，稱為三業清淨，即能達成淨化自心、淨化社會的目的：1.身業清淨者，不殺生、不偷盜、不邪淫；2.口業清淨者，不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口；3.意業清淨者，不貪欲、不瞋恚、不邪見。

十善之中已收五戒的前四項，並將第五項的飲酒戒遺漏，所以發生過《未曾有因緣經》中的祇陀王子，寧捨五戒而願受十善的故事。

十善中的後三項，是從皈依三寶，始知貪欲、瞋恚、邪見，乃是煩惱的根源。可見，佛法的化世功能，即在教人如何依據三皈、五戒、十善，來清淨三業，自利利人。

八

可是，流傳於今日世界的佛教戒律，我們已知道，遇到了許多問題，若不加以釐清，將會有礙於佛法的推廣。現在再舉三例：

（一）今日人類的社交頻繁並顯得相當重要，對於不飲酒，則頗有指責，因此有人將烈酒認定是酒，其他如啤酒、米酒、水果酒等，只當作一般飲料，依律能否解釋得通？

（二）對於邪淫的界定，原來是指在已婚夫婦以外的男女性關係，如今的單身男女，未有法律上的婚姻，卻是生活在一起，長相廝守，形同夫妻，也算邪淫嗎？他們彼此相悅，又不妨害家庭和社會，罪在何處？但其沒有約束，隨時可以分離，缺少相互的保障，也是一種不安定的現象；然在離婚率極高的現代世界，法定的婚姻，也不等於安定的保障，何必一定要把男女同居，視為邪淫？

（三）越來越多新興的在家佛教團體，於世界各地紛紛建立，無視於比丘僧團的地位，我們是否承認他們也是合乎戒律的僧團？

九

總之，我想指出：佛教的傳統戒律到了今日世界，雖已面臨種種需要省思改進的問題，然其可以設法補救，卻不可輕言廢棄。因為聲聞律儀的目的，在於淨化身、口、意三業，以少欲、無瞋、正見，主導身、口二業的一切行為；身、口二業的行為，在戒律的軌範之下，防止一切惡律儀行。所以，五部聲聞律儀之中，處處可見佛陀對於「少欲、知足、行頭陀（去其衣食住處的貪欲者）、樂學戒，知慚愧者」的讚歎。戒的功能在清淨與精進；律的作用在和樂與無諍。這不正是我們今日世界每一個家庭及社會所需要的嗎？如再加上大乘菩薩的「三聚淨戒」：止一切惡，修一切善，利益一切眾生。以無染的智慧，消融貪瞋等煩惱；以清淨的戒行，導正社會的風氣，以平等的慈悲，接納一切眾生；在眾生群中成就菩提心，也助眾生發起菩提心。戒律對佛法的化世，絕對是必要的，所以佛有明訓，唯有「嚴淨毘尼」，始能使得「正法住世」。

若言今日世界的佛教徒們，不需戒律的約束，雖可製造「自由自在」的假印象，卻會為佛教慧命的存續帶來真危機。例如一九八四及八五年時，日本系統的美國佛教界，幾乎到處鬧著禪師的緋聞，好幾位「老師」，從此消聲匿跡，有幾位「老師」，雖厚起臉皮撐了下來，但已使佛教受到了極大的傷害。另於一九九〇年時，有一位西藏大喇嘛的繼承人，因同性戀而死於愛滋病，便使該一曾在美國擁有一百數十個中心的團體，土崩瓦解。此皆是不重視基本戒律的後果，不可不慎也。

（一九九二年七月十八日於中華佛學研究所召開的第二屆國際學術會議的主題演說）

從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應

一、佛戒的起源

戒的定義，在消極方面是不許做，積極方面是必須做。因此它有規約及法令 的涵義。故在原始聖典中，被稱為「律法」。在大乘聖典中，菩薩戒的涵義可與菩提心、悲願、弘誓相通。

善男信女，若要成為佛教徒，起碼的條件，是先得發心盡形壽皈依三寶，名 為淨信三皈優婆塞或優婆夷。這是為了自願建立佛教徒身分，必得信仰佛、法、 僧三寶，奉事三寶，修學佛法。進一

步則加受不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄 語、不飲酒的五戒，完成佛教徒的生活軌範和道德行為的標準。可知三皈雖未以 戒命名，確有戒的實質內容。

通常認為三皈五戒僅為個人自修身心，自求自利，自得解脫，其實，從原始 聖典的《雜阿含經》卷三三第九二九經，即有利他的明訓：作為一個三皈優婆 塞，必須有信、有戒、聽法布施。並說了八安慰法及十六法，用來自安安他（註一），便是自利利他的大乘精神。

由於佛教徒的身分，有在家、出家，他們必須遵守的生活軌範，也就有其差 別。不過，最初的在家弟子，僅有三皈；最初的出家弟子如五比丘，也沒有比丘 戒的條文。然而五戒本為一般人的道德行為，為了在家弟子的生活行為有所約束，故於後來要求皈依三寶的人，也該受持五戒。在出家的僧團中，由於分子漸多漸雜，也必須用戒條約束，故有制戒的必要，直到釋尊涅槃時為止，尚在制戒及修訂再修訂中。但是，出家僧團有男有女，有大有小，於是分別制成了由小而大、男女有別的出家戒。又有許多在家弟子，雖不能出家，卻希望有分日受持出 家戒的機會，以解脫因緣的善根，而有八關齋戒的制定。因此有了在家、出家的七眾戒別：在家的男女二眾，有三皈、五戒、八戒；出家的男女小眾，有十戒、 六法；男女大眾有比丘戒、比丘尼戒。所謂在家二眾，即是優婆塞、優婆夷，均可受持三皈、五戒、八戒。出家的小眾是沙彌及沙彌尼，均受十戒，以及式叉摩尼受六法；比丘戒及比丘尼戒，個別受持二百五十戒、五百戒。

在釋尊之世，所教的任何一法，有其自利功能，也必有其利他功能，然於釋尊涅槃之後，特別是部派佛教時代，佛教在學問方面重視學究式的組織及論辯， 在實踐方面傾向於形式的、消極的自我解脫，漸漸脫離了對於現實社會的啟導及苦難眾生的救濟。

事實上，佛陀為僧眾制戒，乃是應時應地而做適當的規定，例如《五分律》 卷二二，佛陀曾說：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」（註二）此在戒律史上被稱為「隨方毘 尼」，也就是由於地域的不同，比丘應當以尊重當地的風俗習慣及法律為原則。

又在釋尊入滅之前，於《長阿含經》卷四《遊行經》第二後中，一方面再三 叮嚀，弟子們應當以佛所說的經戒做依怙，一方面聲明持戒的尺度是從嚴要求， 從寬處理。例如規定不得與未受誨的女人相見，萬一相見了也勿與談話，萬一說了話，便自檢心。並且告知阿難尊者：「自今日始，聽諸比丘，捨小小戒。」（註三）所謂「小小戒」，在《毘尼母經》卷三又名「微細戒」，那是在佛滅之後結集三藏的大會上，阿難稟告摩訶迦葉，說他親從如來聞如是語：「吾滅度後，應集眾僧，捨微細戒。」可惜阿難忘了問佛，佛所制戒，究竟那些算是微細戒。結果 摩訶迦葉請大眾做決定，有人說除「殺、盜、淫、妄」的四根本戒之外，其餘皆屬微細戒，乃至有人說除了九十條威儀戒之外，才算微細戒。眾說紛紜，莫衷一是，最後始由摩訶迦葉做結論說：「汝等所說，皆未與微細戒合。隨佛所說，當奉行之，佛不說者，此莫說也。」（註四）

由於保守的上座比丘們，將佛制的律法變成具文的教條形式，便疏忽了佛法 的目的是在於空慧的體證。但是，實踐的佛法又不能不以戒的精神來作為行為的規範，例如原始聖典中說，弟子們由四不壞淨，亦名四不壞信（佛、法、僧、 戒），始得不墮三惡道中（註五）。又說依四不壞淨修習六念（佛、法、僧、戒、 施、天），以及聖弟子們由於具足了戒、定、慧、解脫、解脫知見等五法，所以堪受世間供養（註六）。

可知，持戒而落於形式化，固非佛法化世的本旨，如說廢棄戒律來修證佛法，也非佛法的正見。故到初期大乘的《般若經》，即不談戒相條目，而側重於法 的實踐實證，一方面以空觀而實證空義，同時也以所學所證勸化他人，此種教說，在《雜阿含經》中也屢見不鮮。此在大乘經中，便被稱為菩薩道的行者。著眼於內心的實證，乃把持戒的精神，先從內心扎根，其中基本的要求便是落實於「空」的理念。後來的人所說，聲聞戒重於身口的行為，菩薩戒尤重於心意的行為，原因即在於此。例如《小品般若經》卷八〈無慳煩惱品〉，謂若菩薩學習般若 波羅蜜多，則不應生起煩惱心、慳心、破戒心、瞋惱心、懈怠心、散亂心、愚癡心。又說：「菩薩學般若波羅蜜時，皆攝諸波羅蜜。」（註七）這是說，菩薩道重於智慧，智慧屬於心的功能，若求智慧，先除七種心，雖在七

種心之中，特別舉出破戒心，破戒以心為重。事實上，既是明言不應生起七種心，七種心的任何一種，無一不具有菩薩戒的作用了。

註解

註一、《大正藏》二．二三七頁上。

註二、《大正藏》二二．一五三頁上。

註三、《大正藏》一．二六頁上。

註四、

（一）《大正藏》二四．八一八頁中。

（二）有關微細戒或小小戒的問題，聖嚴曾寫過一篇短文，稍有考察，現收於《律制生活》的〈什麼叫作小小戒？〉。

註五、

（一）《雜阿含經》卷三〇第八三六經云：「汝當為說四不壞淨，令入令住，何等為四？於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、於聖戒成就。」又云：「諸比丘 當作是學，我當成就於佛不壞淨、法僧不壞淨、聖戒成就。亦當建立，餘人令 成就。」（《大正藏》二．二一四頁中）

（二）《菩薩瓔珞本業經》卷下〈集散品〉有云：「次第為授四歸法，歸佛歸法歸僧歸戒，得四不壞信心故。」（《大正藏》二四．一〇二二頁下）

註六、《雜阿含經》卷二〇第五五四經，例舉四不壞淨、六念、及五法，並強調戒的功德及持戒的必要云：「念戒功德，自持正戒，不毀、不缺、不斷、不壞。」（《大正藏》二．一四五頁中- 下）

註七、《大正藏》八．五七四頁中。

二、菩薩戒的重點及其人間性

戒的定義既是應做的必須做，不應做的不得做，則不論是否以「戒」為名， 凡是聖典中提及菩薩「應行」、菩薩「不應行」的，均當視作菩薩戒的內容。例如 《小品般若經》卷六〈大如品〉的末段有云：

「舍利弗白佛言：世尊，若菩薩欲成就阿耨多羅三藐三菩提，應云何行？佛言：於一切眾生，應行等心、慈心、不異心、謙下心、安隱心、不瞋心、不惱 心、不戲弄心、父母心、兄弟心與共語言。」（註一）

大乘菩薩戒的精神，首重發無上菩提心，菩提心的重點在於利濟眾生，故對菩薩的要求，不僅不應自惱惱人，更進一步，凡對於任一眾生均應生起利濟之心。若不如此，即與菩薩所發的無上菩提心相違。但其雖然如此，仍須與空慧相應，故在《大品般若經》卷二三〈六喻品〉中說，菩薩「能具足無相尸羅波羅蜜 具足戒，不缺、不破、不雜、不著」。因為持戒目的，不為人天福報，不為二乘聖 果，乃為入菩薩位，供養諸佛，成就眾生（註二）。此處所云具足戒，不是指的比丘、比丘尼戒，而是菩薩應當具足無相戒，所謂無相是指無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，於此四相，不缺、不破、不雜、不著，便是具足戒。同品又 云：「能具足尸羅波羅蜜，已攝一切善法。」（註三）何謂一切善法？同品的說明，是指四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、四禪、 四無量心、四無色定、八背捨、九次第定、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八 不共法

（註四）。從以上所舉《般若經》的菩薩戒內容來看，實已具備了三聚淨戒的架構，那就是：1.利益諸眾生，2.具足無相戒，3.修習眾善法。因為大乘菩薩戒的基本精神是求無上菩提，範圍極廣，而以利益眾生為重，故於《大般若經》卷五八四第十二會〈淨戒波羅蜜多分之一〉說：「若諸菩薩，捨本（發無上菩提心）誓願，應知是為菩薩犯戒。」（註五）又說：「若諸菩薩雖處居家而受三皈，深信 三寶，迴向無上正等菩提，是諸菩薩，雖復受用五欲樂具，而於菩薩所行淨戒波 羅蜜多，常不遠離，亦名真實持淨戒者。」又說：「若諸菩薩雖復出家受持淨戒而不迴向無上菩提，是諸菩薩定不成就菩薩淨戒。」（註六）從這三段話可以明白，菩薩捨無上菩提心者，便是犯戒，雖持一切別解脫戒，而不迴向無上菩提心者，皆不名為受持菩薩淨戒。

到了《法華經》卷四〈法師品〉說，佛為教化成就菩薩，開示《法華經》； 如來滅後，欲為四眾廣說這部《法華經》，應當告訴他們：「是善男子善女人，入 如來室，著如來衣，坐如來座。」接著解釋：「如來室者，一切眾生中，大悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。安住是中，然後以不懈怠心，為諸菩薩及四眾廣說是《法華經》。」（註七）如來室、如來衣、如來座， 即是大悲心、柔和忍辱心、一切法是空。此被後人稱為「三軌戒」，這三條律則之中，是以1.無相的空觀為基礎，2.無上菩提的大悲心為原則，3.柔忍修善法為根本。也可以說，這是《法華經》的「三聚淨戒」，只是著重於菩薩化世精神，故未列入律法中的七眾律儀戒。可是，菩薩行者若無身口二業的行為準則，也是不妥當的，故在《法華經》卷五〈安樂行品〉便說到，菩薩除了住忍辱地，不暴不驚，觀諸法實相而不分別之外，也不宜親近國王、王子、大臣、官長，不親近外道梵志，不造世俗文筆讚詠外書，不畜豬羊雞狗，若入他人家中，不與小女、處 女、寡女共語（註八）。其實這些規定是為出家菩薩而說，其中若干規定，即是比丘戒的內容。《法華經》為了不使出家菩薩矯枉過正，僅重視大乘的空觀及菩提心，故以身、口、意、誓的四安樂行來匡正，以示不得廢棄出家律儀。

另對在家菩薩，亦不得僅僅重視內在的發菩提心及空觀的體驗，而忽略了僧俗之間的倫理關係，此如《仁王般若經》卷下〈囑累品〉，即有明文要求：凡為國主者，不得制作法律，令出家弟子不許出家修行正道，不准造佛塔像，也不得白衣高座而比丘地立。囑咐國王及諸王子百官，護持三寶，否則王者信佛，而反毀三寶，便如獅子身中蟲，自食獅子肉，災禍即會降臨了（註九）。

在華嚴系統的《十住經》卷一〈離垢地〉第二，則具體地主張修十善道。當時金剛藏菩薩對解脫月菩薩說：菩薩欲住第二離垢地者，1.當離一切殺生，常起 慈悲心；2.離諸劫盜，常自滿足；3.離於邪淫，自足妻室；4.離於妄語，常真語實語；5.離於兩舌，無破壞心；6.離於惡口，和柔具足；7.離於綺語，常知時語實語；8.不貪他物，不作是念我當取之；9.離於瞋害心、嫌恨心、迫熱心等，常於眾生求好事心、愛潤心、利益心、慈悲心；10.離於占相，習行正見，決定深信罪福因緣，離於諂曲，誠信三寶（註一〇）。

十善道法又名十善戒，是通於大小乘的別解脫戒，一般說，五戒十善是人天果報的善法，然於大乘菩薩的立場看十善戒，不獨是消極的不做十惡，更當要修十善。例如不殺眾生，且當常於眾生起慈悲心，便是菩薩戒的精神了。在《十住經》中所舉十善戒的每一戒，都賦有積極利生的意義。考察此處十善戒的內容， 身三口四的前七條戒目與通常的相同；八、九、十的三條，屬於心意行為，也相同，只是其內容更為繁複。足見菩薩十善，固重於身口的行為，尤重於心意的行為，並且特別標明行十善者，當「習行正見」和「誠信三寶」。故此又回到《阿含 經》所示的四不壞淨的原點上去了。那就是菩薩首應具足正見，皈敬三寶，成就 聖戒。從在家菩薩的立場看十善戒，實已涵蓋了菩薩三聚淨戒的內容，因其十條戒目之中，有的每條皆具三聚功能，有的具一或二，所以若能十善具足，律儀、 善法、利生的三聚淨戒，也同時具足。無怪乎龍樹菩薩的《大智度論》卷四六說，十善是總相戒，其餘無量戒為別相戒（註一一）。

十善戒是為在家菩薩而設，若與殺、盜、邪淫、妄語、飲酒的五戒比較，少了一條飲酒戒而多了三條心意戒。飲酒本身不是罪惡，只是為了防止由於飲酒而可能促成前面四戒的犯行，所以在家佛子不許飲酒。可是在《未曾有因緣經》卷下，記載了一樁趣事：祇陀太子先受五戒，後聞十善，便向釋尊要求，准許他捨去先受的五戒，改受十善。原因是五戒中的飲酒戒難持，他有許多豪客，常常帶 著酒食，與他共相娛樂，不過他未因飲酒造惡，相反地「得酒念戒」，所以雖有歡 樂而未放

逸。釋尊聽了，不僅未予訶責，反而稱道：「善哉善哉，祇陀！汝今已 得智慧方便，若世間人，能如汝者，終身飲酒，有何惡哉。如是行者，乃應生福，無有罪也。……若人飲酒，不起惡業，歡喜心故，不起煩惱；善心因緣，受善果報。汝持五戒，有何失乎。」（註一二）這段經文，並不表示五戒可以去掉一戒，而是說，若能「得酒念戒」，不起惡業，心生歡喜者，仍未破戒。結果祇陀太子未捨五戒，而增受十善。

可是十善戒也非容易受持，特別是菩薩所重的三條心戒。此在《未曾有因緣 經》卷上，記載釋尊的生父閱頭檀王請示佛陀：「十善行法，心道三法，難得護持，當云何受，令不漏失？」佛也同意此說，故不要求，經常保持三條心戒清 淨，立即宣說了三時持戒法：「從晨至食，名為上時；經一食頃，名為中時；行百步時，名為下時。」（註一三）受了十善戒的人，若能經常不犯三條心戒，已是 大解脫者，一般凡夫，但求隨力守持，若從早晨至午餐的階段，心意保持清淨而與菩薩道相應者名為上時持戒；一頓飯工夫，保持清淨者名為中時持戒；乃至僅於行走百步的短時間內，保持三條心戒清淨，名為下時持戒。

從《未曾有因緣經》所載的以上兩例，可以證明菩薩戒持戒標準，極富於人 間性。不像七眾律儀戒那樣，被結集者規定得動彈不得，以致形成戒律精神的僵化，無法伸縮自如，失去了因應時地變遷的潛力。

註解

註一、《大正藏》八．五六三頁下。

註二、《大正藏》八．三九〇頁中。

註三、《大正藏》八．三九〇頁下。

註四、《大正藏》八．三九一頁上。

註五、《大正藏》七．一〇一九頁下。

註六、《大正藏》七．一〇二〇頁上。

註七、《大正藏》九．三一頁下。

註八、《大正藏》九．三七頁上- 中。

註九、《大正藏》八．八四四頁中。

註一〇、《大正藏》一〇．五〇四頁中- 下。

註一一、《大智度論》卷四六〈釋摩訶衍品〉有云：「十善為總相戒，別相有無量戒。」又說：「說十善道，則攝一切戒。」（《大正藏》二五．三九五頁中）

註一二、《大正藏》一七．五八五頁上- 中。

註一三、《大正藏》一七．五八一頁上。

三、由約而繁的菩薩戒

根據日本學者大野法道所著《大乘戒經の研究》（註一），條列出經錄所選與 大乘戒經相關的聖典，範圍相當廣泛，共有八十六部（註二），以系統來分類，則 有《大般若經》、《遺日摩尼寶

經》、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》、《無量 壽經》、《菩薩地持經》（略稱《地持經》）、《阿含經》、《大般涅槃經》、《梵網經》、《大集經》、《大寶積經》、密教經典，以及單獨的經典等共有十四個系統以 上。

另一位日本學者土橋秀高所著《戒律の研究》（註三）第五章第四節中，討論到菩薩戒的略系說，強調提獎菩薩戒的經典是《大般涅槃經》卷八〈如來性品〉； 菩薩戒之有獨自的戒相條目者，仍為《菩薩地持經》卷五，提出三聚淨戒以及在 家出家應受四重四十三輕的戒相條文；又有《優婆塞戒經》提出六重二十八失意 罪的在家菩薩戒相；《梵網經》則提出十波羅夷四十八輕，強調在家菩薩道，也主張實踐出世間法的菩薩道（註四）。

駒澤大學佐藤達玄教授所著《中國佛教にあける戒律の研究》（註五）第十一章第三節，介紹菩薩戒的流佈說，首由曇無讖（西元三八五- 四三三年）譯出 《大般涅槃經》、《地持經》、《菩薩戒本》、《優婆塞戒經》，大力弘通菩薩戒，同 時指出境野黃洋著《支那佛教史講話》告訴我們：《菩薩瓔珞本業經》（略稱《瓔珞經》）、《梵網經》、《地持經》，是大乘戒經中的三大聖典（註六）。

事實上，大乘戒經的確很多，經過整合演變，便匯集成為主要的幾部經了。 菩薩戒的訴求，原先是為擺脫律儀戒的呆板束縛，所以重視實質的化世力量、重視無上菩提心的開發，以及滌除心垢即是解脫，即是空慧的體驗，即是佛法化世的目的。例如《維摩經．弟子品》云：「心垢故，眾生垢，心淨故，眾生淨。」 若知心不在內、外、中間，罪垢即除（註七），所以也無須斤斤計較於戒律條文問題。從大乘菩薩的立場看，戒律的目的是為了解脫，而將條文的戒相稱為別解脫戒，所以《清淨毘尼方廣經》要說：「毘尼毘尼者，調伏煩惱，為知煩惱，故名 毘尼。」又說：「煩惱不起，是畢竟毘尼。」毘尼的漢譯是律，律的作用是知煩惱、伏煩惱，若能直下不起煩惱，當然是最好的律了。若將聲聞律與菩薩律相比，則「菩薩毘尼猶如大海，所有毘尼無不納受」（註八）。也就是說，只要能伏煩惱，能發阿耨多羅三藐三菩提心，便是攝盡一切毘尼的最上毘尼了。

可是，對於凡夫而言，心垢不易清除，心戒不易恆持，煩惱時時生起，放逸 的行為也常常發生，僅靠發菩提心是無法獲大利益的。所以佛在《長阿含經》卷四《遊行經》第二中做最後的教誡之時，要說：「是故比丘，無為放逸，我以不放逸故，自致正覺。無量眾善，亦由不放逸得。」（註九）如何能不放逸？必須「依經、依律、依法」（註一〇）。對於不放逸的方法，最好還是持戒，故有偈云： 「念無放逸，比丘戒具。」（註一一）到了《大般泥洹經》的〈分別邪正品〉，便要 求佛子「戒無麁細，當堅固持」。初期大乘戒是由繁而約，結果發現了徒托空言， 不切實際，故又主張凡是戒律，從根本戒至微細戒，均宜堅固持守（註一二）。如 此嚴格的要求，正好又回復到佛陀入滅不久結集律藏之時，摩訶迦葉所持的觀點。從此而再引申出幾種菩薩戒經，經過長時間的取捨斟酌，分別條列出了孰重孰輕的菩薩戒相。

類此的軌跡，在中國的禪宗，也相當接近。初期的禪宗祖師們，依據《般若 經》的空義及《維摩經》的「一切眾生心相無垢」（註一三）義，但求此心無相、 無著，便與至道相應相合，不須另設戒相律儀。例如菩提達摩說：「達解三空， 不倚不著，但為去垢，稱化眾生，而不取相。此為自行，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。」（註一四）在《六祖壇經》的〈懺悔品〉中，說到關於戒的有三點：

（一）「來諸善知識，此事須從自事（宜為「性」）中起，於一切時，念念自淨 其心，自修、自行、見自己法身，見自心佛，自度、自戒始得。」（註一五）

（二）「戒香，即自心中無非、無惡、無嫉妒、無貪瞋、無劫害，名戒香。」（註一六）

（三）「善知識，既懺悔已，與善知識，發四弘誓願。……今發四弘願了，更與善知識授無相三皈依戒。善知識，皈依覺，兩足尊；皈依正，離欲尊；皈依淨，眾中尊。」（註一七）

此上三點之中的前二點，很明顯地指出，自心清淨即是持戒。第三點是無相戒授戒法，於懺悔發願後，接著受三皈依，稱為覺、正、淨，跟一般以佛、法、 僧為三寶的用字也不相同，而且明言是「自皈依」，「皈依自性三寶」（註一八）。 可見此與律法中的戒相，涵義迥異。

到了六祖惠能（西元六三八- 七一三年）下的第四代百丈懷海（西元七二〇- 八一四年），創叢林制度，以清規取代大小乘戒律，而稱：「吾所宗，非局大小 乘、非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。」（註一九）中國禪宗一開始便不是依律而住，依律而行，倒是掌握了佛法的命脈，心淨即是持戒。至於日常生活的應對作息，雖不刻板地如律持戒，卻也不會放逸亂行，相反地是在活學活用之間，表現出簡樸精勤、威儀齊整，所以是恰到好處地適應了時空的情況。

可是在此下的兩百年之後，北宋末葉的長蘆寺宗賾，於徽宗崇寧二年（西元一一〇三年）編成《禪苑清規》，自序中慨嘆地說：「噫！少林消息，已是剜肉成瘡；百丈規繩，可謂新條特地。而況叢林蔓衍，轉見不堪。」可知當時的禪林情況，已相當堪虞，菩提達摩的教示及百丈的清規，已無濟於事。所以宗賾才編成此書，期其功能「猶菩薩三聚，聲聞七篇」，他的目的不在「立法貴繁」，乃為「隨機設教」（註二〇）。由此而使禪林芳規，從無而有，自約而繁，都是為了因時因地的隨機教化。且於《禪苑清規》的開卷第一、第二項目，便是「受戒」與 「護戒」。在「受戒」項下有云：「像佛形儀，具佛戒律，得佛受用。」這是說比丘當學佛的威儀為榜樣，當以具足佛制的戒律為任務，獲得佛的心法為受用。因此要主張：「既受聲聞戒，應受菩薩戒，此入法之漸也。」這已不是《六祖壇經》 所示的僅受無相三皈依戒，而是規定要受聲聞七篇及菩薩三聚了，並且於受戒之後，「寧有法死，不無法生」。主張持戒清淨，始得佛法現前（註二一）。

再看東鄰的日本禪宗，當榮西禪師（西元一一四一- 一二一五年）曾於西元一一六八年及一一九一年間來華遊學，將中國禪宗的臨濟派傳回日本後，曾撰《興禪護國論》三卷，極力提倡戒律，他主張：「其佛法以持戒為先。」（註二二）並說：「戒律是令法久住之法也。今此禪宗，以戒律為宗。」（註二三）他表明是 受了《禪苑清規》的影響（註二四），所以禪戒並重。

稍後，當日本的道元禪師（西元一二〇〇- 一二五三年）於西元一二二三年來華，在天童如淨座下，傳承了曹洞宗的禪法東歸之後，雖然中國禪林對於戒律觀念並未改變，道元則自創其新的《正法眼藏》受戒儀，簡化其內容，僅為：三 皈、三聚淨戒、十重禁戒等十六條。從其〈教授戒文〉的說明來看，道元的三皈是取自《六祖壇經》的精神，他用了三聚淨戒及《梵網經》的十重戒，但也另有他自己的解釋（註二五），擺脫了原有的沉重感，可能因為道元入宋，距離《禪苑 清規》的撰成，已有一百二十年，使道元發現當時的中國禪林，根本未能照著比丘戒的七篇及《梵網經》的十重四十八輕那樣的要求做到，與其做不到，不如不要受。但是，學佛修禪而不依佛戒，也會有大問題，因此而自行建立了共計僅有十六條的菩薩戒。

這種由約而繁，由繁而約的菩薩戒演變情況，也曾發生於西藏系的佛教史 上。西元六三〇年代玄奘三藏留學印度時，有一位中觀學派的大師月稱（Candrakīrit），正好在那爛陀寺擔任教席，他有一部《入中論》(*Madhyamakāvatāra*)（註二六），論說菩薩的十地行果，於「第二離垢地」項下，介紹持戒、護戒、犯戒，僅說十善業道而未及其他戒相條文，尤其著重於破除我執及二邊見。茲錄其頌文兩則如左：

「身語意行咸清淨，十善業道皆能集，如是十種善業道，此地增勝最清淨。」
「若彼淨戒執有我，則彼尸羅不清淨，故彼恆於三輪中，二邊心行皆遠離。」

（註二七）

另有一位大約活動於西元第七世紀末葉，對印度佛教中觀及瑜伽均有深入研究的學者寂天（Śāntideva）著有一部《入菩薩行》（*Bodhisattva-cary-avatara*），在 其第五品〈護正知〉的第三項，名為「以正知正念護心」，它的內容是三聚淨戒： 1.學律儀戒、2.學攝善法戒、3.學饒益有情戒。律儀戒的內容是觀察身口及心的三 門清淨。如何持戒清淨？並未列具戒相條目，但云：「若身欲移動，或口欲出 言，應先觀己心，安穩如理行。」又說：「吾意正生貪，或欲瞋恨時，言行應暫

止，如樹安穩住。」（註二八）其中倒是也有護戒及開遮的訓示，對於開例，則 說：「危難喜慶時，心散亦應安，經說行施時，可捨微細戒。」（註二九）開遮的例子在比丘律中已有，到了《瑜伽師地論》（略稱《瑜伽論》）本地分的〈菩薩地〉，也有說到若因懈怠、懶惰、無記心、忘誤，乃至發狂、重病、亂心，雖與律儀相違，也不算染污犯戒，尤其是屬於威儀習氣的微細戒，縱然犯了，只要知道 是錯誤，心裡也當安然。這樣遵守戒條原則而不強調枝末細節的精神，實即是中觀學派的風範。

然於西元一〇四二年從印度到西藏弘法的阿底峽（Atśa）撰有一部《菩提道燈難處釋》（*Byanq Chub lam Ǵyi Sgror Máidka Ǵrel*）（註三〇）全書一共十章，竟以兩章來討論戒律，其第五章為〈別解脫律儀〉，第六章為〈菩薩律儀〉。他主 張：「恆具餘七種，別解脫戒者，乃有菩薩戒，善根非有餘。」這是說，先受七 種聲聞律儀的別解脫戒，才能增受菩薩戒律儀。而在七眾之中，又以比丘律儀最為殊勝（註三一）。至於菩薩戒律儀，並非如寂天那樣地僅舉三聚淨戒，乃是明白地指出：「當以菩薩地，戒品所說軌，從具德相師，受菩薩律儀。」（註三二）是 依《地持經》的四重四十三輕的條文戒相，且須依從具有道德好相的戒師授，不得以自誓受的方式得菩薩戒。此已說明菩薩戒又由約而繁了。

到了西元十五世紀初葉，西藏佛教史上出了一位大改革家宗喀巴（Tson-Kha-Pa），他是在西藏僧侶的道德生活墮落到了谷底時代，一位復興佛教的大師。由於藏傳密教是晚期的印度大乘佛教，吸引了大量印度教性力派的觀念和修法，將破戒的行為稱為無上瑜珈，將捨除一切淨戒律儀稱為大圓滿，清淨三業的律儀生活蕩然無存，因此而有宗喀巴起來全力推動重振比丘律儀。當他疏釋月稱的《入中論》時，於其「第二離垢地」項下，主張：「非但不犯根本罪及性罪，即一切違越佛制之輕罪，亦皆遠離也。」（註三三）又因為《入中論》原典所舉的菩薩律儀是十善道，故宗喀巴云：「且以依十善所制之戒為例，當知即是總說一切戒律。」（註三四）可知宗喀巴為了強調七眾律儀戒的重要，而以《大智度論》的角度，將十善說為一切戒律的總綱，尤其連一切佛制的微細律儀，均應遵守。他是繼承阿底峽的戒律思想，做更進一步地嚴格要求。在他所著《菩提道次第廣論》(*Lam Rim Chen Po*)之中（註三五），幾乎處處提獎七眾律儀，而且要求得極其懇切。 該書將律儀分作三等的三類：1.最勝別解脫律儀，2.菩薩律儀，3.金剛乘律儀（註三六），他說：「自須先生清淨戒力」（註三七），並謂：「護尸羅（戒）非唯為自佈畏惡趣，及唯希望人天盛事，當為安立一切有情於妙尸羅。」（註三八）他依〈菩薩地〉主張以七眾別解脫律儀而住菩薩律儀，所以特別強調：「若執別解脫律是聲聞律，棄捨此律開遮等制，說另學餘菩薩學處，是未了知菩薩戒學所有扼要。以曾多次說，律儀戒是後二戒（菩薩戒及金剛乘戒）所依根本及依處故。」（註三九）

以上所舉是藏傳佛教在戒律方面由約而繁的資料。然到晚近以來，不論南 傳、北傳、漢傳、藏傳，各系佛教由於時代環境的變遷，在戒律的持守方面，再 度產生了問題。僅有日本佛教，從繁而約之後，未再由約而繁，他們所稱的「圓頓戒」（註四〇）或「禪戒一如」（註四一）均與七眾律儀不相關涉。

註解

註一、東京山喜房佛書林，昭和二十九年三月三十日初版，昭和三十八年七月八日第五版發行。

註二、大野法道著《大乘戒經の研究》，一一- 三五頁。

註三、京都永田文昌堂，一九八〇年五月二十一日發行。

註四、土橋秀高著《戒律の研究》，九六九- 九七〇頁。

註五、東京都木耳社，昭和六十一年十二月十五日第一刷發行。

註六、佐藤達玄著《中國佛教にあける戒律の研究》三一八- 三二〇頁。

註七、《大正藏》一四．五四一頁中。

註八、《清淨毘尼方廣經》的三項引文出自《大正藏》二四．一〇七八頁上- 中。

註九、《大正藏》一．二六頁中。

註一〇、《長阿含經》卷三《遊行經》第二中，佛陀再三再四地告示弟子：「我依諸經、依律、依法。」（《大正藏》一．一七頁下- 一八頁上）

註一一、同上註一七頁上。

註一二、六卷本的《大般泥洹經》卷四（《大正藏》一二．八八一頁下- 八八二頁上）。策勉出家菩薩，當持比丘律儀，從四墮、十三僧殘、三十捨法、九十一墮法、眾多學法、四悔過去、二不定法、七滅諍法，均當嚴密受持。若有比丘作如是說：「如來在世，亦有比丘，受習五欲，得生天上，亦得解脫，古今有是，非我獨造。犯四墮法，乃至五戒，及諸一切不淨律儀，受非法物，皆得解脫。若作是說，越比尼罪。如忉利天日月歲數，八萬四千歲墮泥犁中。」又說：「越比尼罪，最為微細。若有比丘，犯此一一微細律儀，知而藏覆，如龜藏六，當知是輩，不可習近。」

註一三、《大正藏》一四．五四一頁中。

註一四、菩提達摩〈二入四行〉。（《大正藏》四八．三七〇頁上）

註一五、《大正藏》四八．三五三頁下。

註一六、《大正藏》四八．三五三頁下。

註一七、《大正藏》四八．三五四頁上。

註一八、《大正藏》四八．三五四頁中。

註一九、《景德傳燈錄》卷六「懷海條」。（《大正藏》五一．二五一頁上）

註二〇、臺灣新文豐影印本《卍續藏經》一一一冊．八七五頁上。

註二一、《禪苑清規》卷一「護戒」項下有云：「受戒之後，常應守護，寧有法死，不無法生。如小乘四分律、四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、二不定、三十尼薩耆、九十波逸提、四波羅提舍尼、一百眾學、七滅諍。大乘《梵網經》十重四十八輕，並須讀誦通利，善知持犯開遮。」（《卍續藏》一一一冊．八七七頁上、下）

註二二、《興禪護國論》卷中。（《大正藏》八〇．八頁下）

註二三、《興禪護國論》卷上。（《大正藏》八〇．七頁上）

註二四、《興禪護國論》卷中云：「若無事戒，世禪尚無，況三諦乎？是故禪宗以戒為師。《禪苑清規》云：參禪問道，戒律為先。」（《大正藏》八〇．八頁中）

註二五、參考佐藤達玄著《中國佛教にあける戒律の研究》五五八- 五六八頁。

註二六、）《入中論》(*Madhyamakāvatāra*)，月稱造，法尊由藏譯漢，有宗喀巴的《疏釋》（亦由法尊漢譯）及近人演培法師的《入中論頌講記》（一九六二年福嚴學舍出版）。

註二七、參考演培法師《入中論頌講記》七六頁。

註二八、陳玉蛟漢譯《入菩薩行譯註》五八- 六二頁。（臺灣藏海出版社一九九二年一月出版）

註二九、同上書六〇頁。

註三〇、陳玉蛟漢譯《阿底峽與菩提道燈釋》。（臺灣東初出版社一九八〇年出版）

註三一、《阿底峽與菩提道燈釋》一四四頁有頌云：「及如來所說，七別解脫中，梵行第一者，即比丘律儀。」

註三二、同上書一六八、一六九頁。

註三三、《入中論頌釋》宗喀巴釋，法尊譯，妙因手抄，臺北佛陀教育基金會一九八九年三月印贈本一六頁。

註三四、同上書一七頁。

註三五、《菩提道次第廣論》共二十四卷，西藏宗喀巴造，法尊漢譯，一九三五年初版，一九八一年七月臺灣佛教書局再版。

註三六、《菩提道次第廣論》卷一．八－九頁。

註三七、同上書卷一一．三一〇頁。

註三八、同上書卷一一．三一一頁。

註三九、同上書卷一一．三一三頁。

註四〇、

（一）日本的圓頓戒，乃指捨棄比丘律儀而受菩薩律儀，是由比叡山延曆寺的最澄於日本弘仁九年（西元八一〇年）向其弟子們宣告：「我宗學生，當為國家，山 修山學，利益有情，興隆佛法，自今以後，永乖小乘威儀，自作誓願，棄二百五十戒，依菩薩威儀，開大乘戒。」他又說：「釋教之中，出家二類：一小乘類，二大乘類。」他的延曆寺派，則「永為大類，為菩薩僧。」何謂小乘類及大乘類？他說：「一者大乘大僧戒，制十重四十八輕戒，以為大僧戒；二者小 乘大僧戒，制二百五十等戒，以為大僧戒。」大乘大僧於得度之時「授圓十善戒，為菩薩沙彌」，得度當年，再「授佛子（梵網）戒，為菩薩僧」。（以上均見於過善之助著《日本佛教史》第一卷二七四- 二八〇頁）

（二）參考韓國蔡印幻著《新羅佛教戒律思想研究》（一九七七年七月東京國書刊印 會發行）五九五頁。

註四一、佐藤達玄《中國佛教にあける戒律の研究》第十七章所介紹的道元禪師戒律觀。

四、彈性的三聚淨戒

「三聚淨戒」的名稱，出於印度翻成漢文的經典者，最早的一部是由玄奘三藏於西元六四九年譯出的《最無比經》（註一），現收於《大正藏》第十六卷。在該經之末段，兩次提到「三聚淨戒」之名，但未明言三聚的內容為何，三聚的每一聚的名目為何。只說到：「能發阿耨多羅三藐三菩提心，盡未來際，受持菩薩三 聚淨戒，無缺無犯。」又說：「受持三皈，乃至菩薩三聚淨戒，所獲福德無量無 邊。」（註二）此乃僅說發了無上菩提心的菩薩，當受持三聚淨戒，若菩薩受持三 皈乃至三聚淨戒，即獲無比福德，並未明示從受持了三皈依的初發心菩薩，到受三聚淨戒之間，是否還得受十善戒和七眾律儀戒？尤其不明三聚淨戒的涵義為何？

其次是《大方廣佛華嚴經》（略稱《華嚴經》）唐武后年間（西元六九五年）由實叉難陀譯出的八十卷本〈十迴向品〉，提到三聚淨戒之名，恰又與「三種淨戒」 相提並論（註三）。尤其又於東

晉佛陀跋陀羅在西元三五六至四二九年譯出的六十 卷本《華嚴經》第十八卷，與八十卷本經文相同之處，僅說「具足三種戒法」及「安住如來三種淨戒」，未見三聚淨戒之名（註四）。

根據日本學者土橋秀高的見解，八十卷本《華嚴經》所示的三聚戒，並未明確，究竟指律儀戒、攝善法、攝眾生的三聚，抑是指的律儀（別解脫戒）、定共戒、道共戒的三種（註五）。

三聚淨戒的名目內容交代得較為具體的，最初出現於傳說是姚秦時代竺佛念於西元三七六至三七八年之間譯出的《瓔珞經》二卷（註六）。此經雖未舉出「三 聚淨戒」這個名詞，可是在其卷下〈因果品〉介紹「十般若波羅蜜」項下，有云：「戒有三緣：一自性戒，二受善法戒，三利益眾生戒。」（註七）又在此經卷下〈大眾受學品〉列舉三種戒的內容云：「攝善法戒，所謂八萬四千法門；攝眾生戒，所謂慈悲喜捨，化及一切眾生，皆得安樂；攝律儀戒，所謂十波羅夷。」（註八）此中前後的次第倒置，攝律儀戒即是自性戒，亦即是十波羅夷，亦即是 《梵網經》的十重，其持戒功德在於有心，由於心無盡，戒亦無盡，故稱為「十無 盡戒」（註九）。

《瓔珞經》模仿《優婆塞戒經》卷三所說，三皈五戒得一分、少分、多分、滿分受戒，所以此經對於受戒多少的尺度，極為寬大，〈受學品〉有云：「有受一分戒，名一分菩薩，乃至二分、三分、四分、十分名具足受戒。」（註一〇）十分即指十無盡的十條重戒，可以隨分隨力、隨各人所願所能而想受幾條即受幾條。

《瓔珞經》的受戒及持戒也極簡易，若於諸佛菩薩現在前受，得真實上品戒； 諸佛菩薩滅後，請法師授，是中品戒；佛滅後千里內無法師時，應在諸佛菩薩形像前胡跪合掌自誓受（註一一）。在《梵網經》亦許自誓受，但須禮佛懺悔要見好 相，始為得戒，此經則未說要見好相。受戒之後，一受永受，有受法無捨法，雖犯戒不失戒，且云：「有犯名菩薩，無犯名外道。」犯了十重禁戒，雖無悔法， 但得重受；八萬威儀，皆名輕戒，犯了戒若對一人懺悔，即可滅罪（註一二）。若 依近世學者大野法道等所說，《瓔珞經》及《梵網經》是中國本土的產物，《瓔珞經》極富彈性，能高則高，不能高則低，能受一戒也算菩薩，能持一時也有無 盡功德。

註解

註一、《最無比經》一卷，玄奘於貞觀二十三年（西元六四九年）譯出。

註二、《大正藏》一六．七八七頁下。

註三、八十卷本《大方廣佛華嚴經》唐實叉難陀譯，卷二七有云：「常自安住三種淨戒，亦令眾生如是安住，菩薩摩訶薩令諸眾生住於五戒，永斷殺業……是為菩薩摩訶薩住三聚淨戒，永斷殺業，善根迴向。」（《大正藏》一〇．一四九頁中、下）

註四、六十卷本《大方廣佛華嚴經》東晉佛陀跋陀羅譯，被稱為晉譯，又稱為舊譯，卷一八云：「能自具足三種戒法，亦令眾生具三種戒，菩薩摩訶薩以不殺等五戒，善根迴向……是為菩薩摩訶薩以離殺等五戒善根迴向眾生，令一切眾生，安住如來三種淨戒具足。」（《大正藏》九．五一三頁上- 中）

註五、土橋秀高氏著《戒律の研究》二二二頁。

註六、《菩薩瓔珞本業經》二卷，竺佛念譯，現收於《大正藏》第二十四冊，其內容研究可參考大野法道氏著《大乘戒律の研究》一五九- 一六五頁，以及《佛書解說大辭典》第九冊四一三頁四欄- 四一五頁四欄，也是大野法道氏執筆的「菩薩瓔珞本業」條。依大野氏的意見，此經乃係中國成立而非譯自印度的梵本，不過，早在六朝時代已在中國流行，隋代的天臺智顗，乃是最初注意到此經的人。至於此經的成立，當在《仁王般若經》及《梵網經》之後，由其所用資料考察，當知遲至

《勝鬘夫人經》於西元四三六年譯出之後，本經才出現，所以大野氏主張，此經是於西元第五世紀半在中國成立的。

註七、《大正藏》二四．一〇一九頁中。

註八、《大正藏》二四．一〇二〇頁下。

註九、《大正藏》二四．一〇二〇頁下- 一〇二一頁上。

註一〇、《大正藏》二四．一〇二一頁中。

註一一、《大正藏》二四．一〇二〇頁下。

註一二、《大正藏》二四．一〇二一頁中。

五、涵攝的三聚淨戒

從印度傳譯成漢文的經論之中，敍述三聚淨戒的戒相條文而能具體化的，應該是《瑜伽論》，以及從其中抽拔異譯的《地持經》及《菩薩善戒經》（略稱《善戒經》）（註一）。所以也是中國漢、藏兩傳菩薩戒的主要根源，因為此三經論是綜合了大乘戒學，而以三聚淨戒作為三大綱領，統攝全部。

釋迦佛陀住世之際，除了為七眾制戒律，並未特為菩薩制戒，釋迦佛陀所制七眾戒律，被後人結集成為毘奈耶藏，以示有別於經藏。至於條文的菩薩戒，起 初散見於各種大乘經典，後由彌勒菩薩為無著菩薩綜合說出三聚淨戒，屬於《瑜伽論》的一小部分，由譯經大德抽譯為漢文，即以經名，如《地持經》。此在《瑜伽論》卷四〇以及《地持經》卷五即有明示：

「此事起菩薩戒，佛於處處修多羅（經）中說，律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒，菩薩律儀戒攝。此是菩薩藏摩得勒伽（論）和合說。」（註二）

因為《地持經》的原本是《瑜伽論》，我們不妨先從《瑜伽論》所介紹的三聚 淨戒，予以探討。

《瑜伽論》的「戒波羅蜜」共有九種戒相（即是九種內容故有九種名稱）（註三），其中第二戒相的「一切戒」項下，廣說菩薩戒而云：

「云何菩薩一切戒，謂菩薩戒略有二種：一在家分戒，二出家分戒，是名一切戒。又即依此在家出家二分淨戒，略說三種：一律儀戒、二攝善法戒、三饒益有情戒。」（註四）

這裡已點出了三聚淨戒是在家出家均能應分受持的菩薩戒。至於何謂「律儀戒」？

「謂諸菩薩所受七眾別解脫律儀，即是苾芻（舊譯比丘）戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男（沙彌）戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒。如是七種，依止在家 出家二分。」（註五）

何謂「攝善法戒」？

「謂諸菩薩，受律儀戒後，所有一切為大菩提，由身語意積集諸善，總說名為攝善法戒。」（註六）

何謂「饒益有情戒」？

共有十一條（註七），其實即是《地持經》四十三條輕戒的後面十一條（註八），因此而出現唐代的道倫所著《瑜伽論記》卷一〇下，將四十三條輕戒分作前 後兩類而謂：「初犯三十二輕，障於六

度攝善法戒。後犯十一種輕，障於四攝利 眾生戒。」（註九）

因為七眾別解脫戒，僅為菩薩三種戒藏之中的一聚，故其受戒功德無法與受了菩薩戒的在家出家之人相比，因其即是受了一切戒的無量大功德藏。所以要 說：

「如是菩薩所受律儀戒，於餘一切所受律儀戒，最勝無上無量無邊大功德藏之所隨逐。……一切別解脫律儀，於此菩薩律儀百分不及一，……鄔波尼殺曇分亦不及一，攝受一切大功德故。」（註一〇）

前面所說《瑜伽論》的戒波羅蜜共有九種戒相，然在其〈戒品〉之末段部分，強調九種尸羅為三種淨戒所攝（註一一）。並謂三種菩薩淨戒，能成就菩薩三 種事：

「律儀戒能安住其心，攝善法戒能成熟自佛法，饒益有情戒能成熟有情。如是 總攝一切菩薩所應作事。」（註一二）

《瑜伽論》中另一特色，是菩薩律儀的授戒之時，戒師先應為受戒者說四種「他勝處法」，通常名為四重禁戒，其重要性類似比丘戒的四根本戒（殺、盜、 淫、妄），內容則迥異，那便是：1.自讚毀他，2.慳財法不施，3.忿恨不捨怨結， 4.謗菩薩藏。於中隨犯其一，便不堪於現法中增長攝受菩薩廣大資糧，若數數現行他勝處法，便捨菩薩淨戒律儀（註一三）。從此四條重戒，可以顯出菩薩戒的宗 旨在以他為先，而且比《瓔珞經》更為嚴格，彼經的菩薩戒有受法無捨法，且可 分分受持。此論乃受則全受。若於四種他勝處法，隨犯其一，即名為捨。不過可 由兩種因緣，捨菩薩戒：

「略由二緣，捨諸菩薩淨戒律儀，一者棄捨無上正等菩提大願；二者現行上品纏犯他勝處法。」（註一四）

依據以上兩點原因捨菩薩戒的可能也是不多的，若非有人受到外道邪說的惑 亂，自動棄捨成佛的誓願是相當少的。至於上品纏犯他勝處法，須要「數數現行，都無慚愧，深生愛樂，見是功德」（註一五）。準知類似的情況，若非有人邪見狂亂，也不致於此。

因為此論的菩薩戒，在家出家之七眾，都能受持，其受戒的要求應當分別如 下：

（一）菩薩優婆塞及優婆夷，受五戒及四重戒；以三誦三聚淨戒受。

（二）菩薩沙彌及沙彌尼，受十戒及四重戒；以三誦三聚淨戒受。

（三）菩薩正法女，受六法及四重戒；以三誦三聚淨戒受。

（四）菩薩比丘及比丘尼，受二百五十戒或五百戒及四重戒；以三誦三聚淨戒受（註一六）。

註解

註一、《瑜伽師地論》共一百卷，其本地分中菩薩地之一部分，由北涼曇無讖譯為《菩薩地 持經》，通常稱為《菩薩戒經》，也有人稱之為《菩薩地持論》。又由劉宋求那跋摩譯為《菩薩善戒經》。討論三聚淨戒的四重四十二輕戒者，乃為《瑜伽師地論》卷四〇- 卷四二的〈戒品〉。

註二、

（一）《瑜伽師地論》卷四〇。（《大正藏》三〇．五一一頁上）

（二）《菩薩地持經》卷五。（《大正藏》三〇．九一七頁上）

註三、《瑜伽師地論》的九種戒相是：自性戒、一切戒、難行戒、一切門戒、善士戒、一切種戒、遂求戒、此世他世樂戒、清淨戒。（《大正藏》三〇．五一〇頁下

註四、《大正藏》三〇．五一一頁上。

註五、《大正藏》三〇．五一一頁上。

註六、《大正藏》三〇．五一一頁上。

註七、饒益有情戒共有十一條，參閱《瑜伽師地論》卷四〇。（《大正藏》三〇．五一一頁中- 下）

註八、《菩薩地持論》卷四。（《大正藏》三〇．九一〇頁中- 下

註九、

（一）《瑜伽論記》卷一〇之下「論本」卷第四十一。（《大正藏》四二．五三八頁中）

（二）佐藤達玄著《中國佛教にあける戒律の研究》三五五頁引用此項資料。

註一〇、《大正藏》三〇．五一五頁上。

註一一、《大正藏》三〇．五二二頁下。

註一二、《大正藏》三〇．五二三頁上。

註一三、《大正藏》三〇．五一五頁中- 下。

註一四、《大正藏》三〇．五一五頁下。

註一五、所謂上品纏犯他勝處法，該論的說明是：「若諸菩薩毀犯四種他勝處法，數數現行，都無慚愧，深生愛樂，見是功德，當知說名上品纏犯。」（《大正藏》三〇．五一五頁下）

註一六、參考佐藤達玄著前引書三五一頁所列者。

六、既難且易的三聚淨戒

至於《地持經》所見的三聚淨戒，據大野法道氏主張，三聚淨戒的三聚思想， 係受《深密解脫經》卷四的影響而來，彼經將六波羅蜜各分三種，至於戒波羅蜜 則為離諸惡行戒、修諸善行戒、利益眾生戒的三分。到了《地持經》便形成了：

（一）律儀戒（Saṃvara-śilaṃ）

（二）攝眾法戒（Kuśaladharmasamgrāhakam-śilaṃ）

（三）攝眾生戒（Sattvārthakriyā-śilaṃ）（註一）

《地持經．戒品》的受菩薩戒法，與《瑜伽論》相同，若在家者，若出家者， 均依有智者的同法菩薩，主持問答，並於十方諸佛菩薩像前禮敬乞授三種戒藏， 即是三聚淨戒（註二）。

受戒之先，智者同法菩薩，應為求授菩薩戒者，說菩薩摩得勒伽（BodhisattvaMātṛkā菩薩論藏）、菩薩戒及犯戒相，使受戒者自知、自審，乃係自己堪受，非效他受。此經所明的戒相條文，便是四重四十三輕，而將四重禁戒稱為「四波羅夷 處法」，內容則大同於《瑜伽論》的「四他勝處法」。

從此可以明白，在正受菩薩戒前，須聽戒師宣說四重四十三輕的一一戒相， 在正受之際，主要的答問內容，乃是三聚淨戒，然在《地持經》中稱為淨戒三 種、三種淨戒、三種律儀等，並未使用「三聚」字樣。茲錄受戒文的內容如下：

（受戒者若在家若出家，發無上菩提願已，禮請有智者同法菩薩為戒師，並於三世十方佛及大地諸菩薩像前恭敬作禮，謙下長跪，曲身求乞授戒。）

「爾時智者，於彼受者，不起亂心，若坐若立，而作是言：『汝某甲善男子諦聽，法弟！汝是菩薩否？』答言：『是。』『發菩提願未？』答言：『已發。』

問已，復作是言：『汝善男子，欲於我所，受一切菩薩戒：律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒，此諸戒是過去、未來、現在一切菩薩所住戒，過去一切菩薩已學、未來一切菩薩當學、現在一切菩薩今學。汝能受否？』答言：『能。』第二（遍）、第三（遍）亦如是說。」（註三）

這三聚淨戒名為一切戒，既是涵攝了聲聞七眾戒，也涵攝了菩薩諸地的一切身口意行為準則及內容，所以對於初發心菩薩而言，既是一切眾生的自性戒，也是難戒。何謂難戒？1.若人具足大財大勢力能捨出家受菩薩戒者。2.若遭急難乃至失命，於所受戒，不令缺減。3.於一切修行、正受、憶念、心住不亂，乃至壽盡，於微細戒，終不缺減（註四）。這三點是說明了富貴學出家菩薩難、急難不失戒難、終身不犯戒難。此處特別標示出家難，已隱含菩薩出家遠勝於在家之意。

然此三聚淨戒，要求受持的尺度及範圍既高且廣。但也可以能高則高，能廣 則廣，相反地，若不能高廣，退而求其次，乃至次之又次，也會受到鼓勵。例如 《地持經》卷五有云：

「若菩薩住律儀戒，於一日一夜中，若佛在世、若佛塔廟，若法、若經卷、若 菩薩修多羅藏、若菩薩摩得勒伽藏、若比丘僧，若十方世界大菩薩眾，若不少多 供養，乃至一禮，乃至不以一偈讚歎三寶功德，乃至不能一念淨心者，是名為犯、眾多犯。」（註五）

這是鼓勵受了菩薩戒的人，應當盡力而為地禮敬、供養、讚歎三寶，若多若 少，乃至一日一夜中僅作一禮，僅起一念淨心，都算是持戒菩薩，若不能遵守最低要求，才算犯了突吉羅罪（犯了微細威儀之罪）。縱然犯了菩薩戒，尚有懺除罪 愆的方法（註六）：如以增上煩惱犯了波羅夷處法，即失律儀戒，但又可以重受；若無具德智者為戒師，亦得於佛像前如是自受：

整衣服偏袒右肩，右膝著地，曲身合掌，作如是言：

「我某甲白十方世界一切諸佛及入大地諸菩薩眾，我今於諸佛菩薩前，受一切菩薩戒：律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒。此諸戒是過去一切菩薩已學、未來一切菩薩當學、現在一切菩薩今學。」第二（遍）、第三（遍），亦如是說，說已應起（註七）。

可見若有具德的戒師，則請師授，若無具德戒師，也可以自誦三聚戒相，自誓受戒，而且並未如《梵網經》輕戒第四十一條那樣，規定自誓受戒，必得苦到禮拜三世千佛，要見到好相，始為得戒。足徵受持三聚淨戒，既然困難，也很容 易。

註解

註一、《大乘戒經の研究》一八五頁。

註二、

（一）《瑜伽師地論》卷四〇。（《大正藏》三〇．五一四頁中- 下）

（二）《菩薩地持經》卷五。（《大正藏》三〇．九一二頁中- 下）

註三、《地持經》卷五。（《大正藏》三〇．九一二頁中- 下）

註四、《大正藏》三〇．九一七頁中。

註五、《大正藏》三〇．九一三頁下。

註六、《大正藏》三〇．九一七頁上。

註七、《大正藏》三〇．九一七頁上。

七、由易而難的三聚淨戒

同屬於從《瑜伽論》抽出，由劉宋求那跋摩所譯的一卷本《善戒經》，對於菩薩的三聚淨戒，稱為：1.戒，2.善戒，3.利益眾生戒（註一）。在其授菩薩戒問答文中，則有另外的名稱，其內容如下：

（授戒師問：）「汝今真實是菩薩否？真實發於菩提心否？汝今具足三種戒否？能捨內外所有物否？惜身財否？」

（受戒者一一答：「是。」）

戒師另問：「汝能從我受一切菩薩戒、攝持一切菩提道戒、利益一切諸眾生戒，是戒如十方三世諸佛菩薩戒，汝能持否？」

（受戒者答：「能。」如此問答三遍）（註二）。

由此可知，此經對於三聚淨戒有兩種稱呼，若將《瑜伽論》、《地持經》及《善戒經》各個所示三聚淨戒的名目，對照它們的同異，可列表如下：

三聚淨戒	《瑜珈師地論》	《菩薩地持經》	《菩薩善戒經》	
	律儀戒	律儀戒	戒	一切菩薩戒
	攝善法戒	攝善法戒	善戒	攝持一切菩提道戒
	饒益有情戒	攝眾生戒	利益眾生戒	利益一切諸眾生戒

若根據大野法道氏《大乘戒經の研究》第七章所列諸種大乘經論對三聚淨戒的標名，多達十四種（註三）。可見其縱橫流傳於印度及中國的時空面，相當深遠遼闊。

不過，從《善戒經》對於求受菩薩戒者的資歷要求而言，似乎僅有出家的比丘，才能合格。因為此經將七眾戒及菩薩戒合計分作四層等級：1.優婆塞戒，2.沙彌戒，3.比丘戒，4.菩薩戒。若不具前三種戒而得菩薩戒者，乃不可能事，並且舉喻云：

「譬如重樓四級次第，不由初級至二級者，無有是處，不由二級至於三級，不由三級至於四級者，亦無是處。菩薩具足三種戒已，欲受菩薩戒，應當至心，以 無貪著，捨於一切內外之物，若不能捨，不具三戒，終不能得菩薩戒也。」（註四）

將菩薩戒置於第四層次的最高級數，若非逐級而上，不得受菩薩戒。這等於說，只有出家受了比丘戒者，始夠資格求受菩薩戒。致有現代學者佐藤達玄氏認為，《善戒經》的菩薩戒，是僅為出家人受的（註五）。其實此經之中也曾三度說到，菩薩戒是出家及在家兩種人所受：

（一）「出家在家，若能捨能施，深心立願，求阿耨多羅三藐三菩提，爾時若 有同菩提心、同法、同意，能說能教，善知義者，欲受戒人，應往其所（求作授菩薩戒師）。」（註六）

（二）「菩薩有二種：一者在家，二者出家，在家六重，出家八重。」（註七）。

（三）「何故名為一切戒？總說出家在家戒故。」（註八）

由此證明，此經的菩薩戒也是在家出家同樣可受的。此兩段文字與《瑜伽論》 及《地持經》所持立場是相同的，只是跟它自己所說「重樓四級次第」的比喻， 互相抵觸罷了。照其原意若將「重樓四級」的比喻，說成：「初登一層樓，可受菩薩戒，若登四層樓，層層可受菩薩戒。」便可解除此經的自相矛盾，也跟《瑜伽論》系統諸經的持論相一致了。

不過，《善戒經》對於菩薩戒所要求的程度，的確難於《瑜伽論》及《地持經》，且舉三個例子：

（一）菩薩重戒：前二經論，都是四重禁戒，此經則說在家菩薩有六重，與《優婆塞戒經》相同，出家菩薩為八重，與《瓔珞經》及《梵網經》的十重相似而略去酤酒及說四眾過的兩條。

（二）「難戒」第一條的說明，可以表列對照來看：

《瑜珈師地論》	《菩薩地持經》	《菩薩善戒經》
諸菩薩，現在具足大財大族，自在增上。棄捨如是大財大族自在增上，受持菩薩淨戒律儀是名菩薩第一難行戒（註九）。	菩薩具足大財大勢力，能捨出，受菩薩戒，是名第一難戒（註一〇）。	菩薩有大自在，財富無量，悉能捨離，受菩薩戒，是名難戒（註一一）。

以上可知，《瑜伽論》說「棄捨大財大族自在增上」，《地持經》則說「能捨出家」，《善戒經》在此處未說出家，卻在經文第一段要求「菩薩具足（五戒、十戒、比丘戒）三種戒已」，「捨於一切內外之物」方許得受菩薩戒（註一二）。這無異是說：若不出家受了比丘戒者，便與菩薩戒無緣。

（三）受戒是否須見好相的說明：《瑜伽論》及《地持經》均未說須見好相， 始得菩薩戒（註一三）。《善戒經》則規定於三番乞戒之後，「十方諸佛菩薩即作相示，當知得戒」；又說要待「諸方有涼風起」始「知十方諸佛菩薩僧，施是人 戒」（註一四）。換言之，若不見十方諸佛菩薩作相示，若不見諸方有涼風起，便 不能證明此人已得菩薩戒了。

大致來說，菩薩戒是自無而有，由易而難的，從《般若經》、《華嚴經》、 《維摩經》、《法華經》等諸經的觀點，菩薩即是以發菩提心、觀無相之空就好。 到了《瑜伽論》，方以三聚淨戒衍生出重戒及輕戒的詳細條文。早期的大乘諸經， 無不貶斥聲聞乘，到了《瑜伽論》竟又將捨棄聲聞乘列為禁戒而須兼學（註一五）。這一點影響到西藏的阿底峽及宗喀巴的菩薩戒思想，使他們均主張菩薩戒律儀當以聲聞戒律為基礎。在《瑜伽論》卷四一輕戒九條及十條之間，菩薩可為悲 心而開身口七支（十善業的身三口四）性罪（註一六），到了《地持經》及《善戒經》的相同位置，便將此項開緣刪除。所謂「七支性罪」，是指不論或受戒或不受戒，若以身做殺生、偷盜、邪淫；以口語妄言、綺語、兩舌、惡口者，均有應得 果報。所謂「開緣」，是指以戒而言，本不應做，若做即算破戒犯戒，若由於無法 克服的困難，以及菩薩為了大慈悲心，縱然做了也不算犯戒。

註解

註一、《菩薩善戒經》開頭即說：「菩薩摩訶薩成就戒、成就善戒、成就利益眾生戒。」（《大正藏》三〇．一〇一三頁下

註二、《大正藏》三〇．一〇一四頁中。

註三、《大乘戒經の研究》一八六- 一八七頁。

註四、《大正藏》三〇．一〇一三頁下- 一〇一四頁上。

註五、《中國佛教にあける戒律の研究》三五七頁有云：「《善戒經》が，在家直ちに菩薩戒を受けるてとがごきないという立場を示し。」（《善戒經》表示的立場是在家人無法直接受菩薩戒）

註六、《大正藏》三〇．一〇一四頁上。

註七、《大正藏》三〇．一〇一五頁上。

註八、《大正藏》三〇．一〇一七頁下。

註九、《大正藏》三〇．五二二頁上。

註一〇、《大正藏》三〇．九一七頁中。

註一一、《大正藏》三〇．一〇一七頁下。

註一二、《大正藏》三〇．一〇一三頁下- 一〇一四頁上。

註一三、

（一）《瑜伽師地論》卷四〇。（《大正藏》三〇．五一一頁中）

（二）《菩薩地持經》卷五。（《大正藏》三〇．九一七頁上）

註一四、《大正藏》三〇．一〇一四頁上、中。

註一五、《瑜伽師地論》卷四一。（《大正藏》三〇．五一九頁上）

註一六、《大正藏》三〇．五一七頁中- 五一八頁上。

八、有收有放的三聚淨戒

在中國大乘佛教的戒律史上，《優婆塞戒經》（註一）及《梵網經》（註二）是不能被忽略的。我們已知《地持經》的菩薩戒，雖然明示有在家及出家分，若 考察其四重四十三輕戒目內容，毫無疑問是著重於出家的比丘菩薩。至於《優婆 塞戒經》，淵源於《阿含經》的《善生經》、《尸迦羅越六方禮經》，是為在家居士 所說的菩薩戒經，其內容的涵蓋面很廣，例如發菩提心、慈悲心、發願、自利利 他、十善業、六波羅蜜、解脫、戒學等。雖未條理出三聚淨戒的類目，但亦不外乎三聚淨戒的範圍。

《優婆塞戒經》對於受戒的要求限制，相當嚴密繁複。若在家弟子發心欲受優 婆塞戒，先當充分恭敬供養父母、師長、妻子、善知識、奴婢、沙門婆羅門等六種對象，以衣服、飲食、臥具、湯藥、財寶，及各自所需物件為供品。然後得到了父母、妻子及至國王的准許，求得一位已出家的發菩提心者，給他問遮難、授三皈、傳五戒，然後還得規定十五事不應做、五處所不應遊、四種人不應親近、 四種惡人常遠離、求得財應做四份用，且不應存於四種人處。經過六個月，才邀集二十人

僧，做白羯磨，由戒師問受戒者：「汝能憐愍諸眾生故受是戒否？」然 後示知僅受三皈，即名優婆塞，若受三皈受五戒名滿分優婆塞，亦可受三皈後即 分受一戒、二戒、三戒、四戒名少分或多分五戒優婆塞，便算受戒完成（註三）。 戒目共有六重二十八失意罪。重戒的標準極嚴：「雖為天女乃至蟻子，悉不應殺」（註四）。「雖為身命不得偷盜乃至一錢」（註五）。其六重戒，即是五戒的前四條另加「不酤酒」及「不說四眾（優婆塞、優婆夷、比丘、比丘尼）過」。至於飲酒 戒已在先受的五戒之中，所以不是不受持。

不過，優婆塞戒的六重二十八失意，卻不即是最高的菩薩戒，而且相當不易受持，因其有云：

「優婆塞戒，極為甚難，何以故？是戒能為沙彌十戒，大比丘戒及菩薩戒，乃 至阿耨多羅三藐三菩提而作根本。」（註六）

「如佛所說，菩薩二種：一者在家，二者出家，出家菩薩名為比丘，在家菩薩名優婆塞。出家菩薩持出家戒是不為難，在家菩薩持在家戒，是乃為難，何以 故？在家之人多惡因緣所纏繞故。」（註七）

從這段經文可以見出兩點：1.優婆塞戒不是究竟的菩薩戒，只是出家戒及無上 菩提的根基，因為它不是《瑜伽論》的一切戒，未能包含出家戒故，當然也無法 自稱為含攝眾戒的三聚淨戒了。2.出家不容易，可是出家持戒容易，所以讚歎出 家菩薩勝於在家菩薩，暗示著出家修梵行，才是真正受持菩薩戒的行者。

因此，本經雖在中國盛行，卻沒有將之當作菩薩戒來傳授。若要傳授，相當困難：第一，財物不夠便無法周全供養六種對象；第二，不得允許便不能受戒； 第三，問遮難，類似出家戒；第四，在六個月中遵守所不應做事；第五，滿六個月邀集二十位和合眾僧做白羯磨，較比丘受戒須得十人清淨比丘僧更難。類似嚴 謹的規定，無異把絕對多數的人，摒諸於優婆塞戒之外了。

至於《梵網經》，據境野黃洋、望月信亨、大野法道、佐藤達玄等人的推定， 準是成立於中國本土（註八）。雖其一向被認定是鳩摩羅什譯，且有僧肇寫序，然 經過近代學者的考察，我們必須承認此經不是來自印度。但其出現的時代相當早，大約是在西元四八〇年至五〇〇年之間的事。

《梵網經》思想的主要來源，大約有八種經典：《梵網六十二見經》、《菩薩內戒經》、《地持經》、六十卷本《華嚴經》、《大涅槃經》、《優婆塞戒經》、《善戒經》、《仁王般若經》（註九）。這些經典都是譯出於西元第三世紀至第五世紀之間。《梵網經》的註釋書，包括中國、新羅、日本的共有二十八家三十三種，其中從陳之慧思、隋之智顗、唐之法藏，迄明之袾宏及智旭，都是大師級人物。它不但是所有大乘戒經之中最受重視的一部，而且歷久不衰。除了因為它的包容性及融會性之外，特別是它對中國的民族文化及時代社會的周延性、適應性。它吸 收了許多印度的材料，揉合並疏導了中國觀念，也創造了許多名詞。尤其在其戒相條文中，顧及到整體社會的各行各業，各個層面的各色人等，是一部生活倫理 化的經典（註一〇）。

如本文前述的那樣，菩薩戒必與三聚淨戒相吻合，《梵網經》卻自始至終未用三聚淨戒的名目及形式，唯以三聚淨戒的特性是止惡、行善、利生，《梵網經》 的十重四十八輕戒相條文，必然屬於這三大範圍。因此在法藏的《梵網經菩薩戒本疏》卷第一，說明十重戒之處，要說：

「攝三聚戒者有二義：一若從勝為論，此十戒總是律儀攝，以俱止惡故；二若 通辨，皆具三聚。」

「謂於此十中，一一不犯，律儀戒攝；修彼對治十罪之行，攝善法攝。謂一慈 悲行、二少欲行、三淨梵行、四諦語行、五施明慧行、六護法行、七息惡推善行、八財法俱施行、九忍辱行、十讚三寶行。以此二戒教他眾生，令如自所作， 即為攝眾生戒。是故十戒，一一皆具三聚。餘義可知。」（註一一）

這是十重戒的自行化他，以律儀及善法自行，再轉將律儀及善法勸化他人照著實踐，便是利益眾生。十重戒的戒目是殺、盜、淫、妄語、酤酒、說四眾過、 自讚毀他、慳、瞋、謗三寶。能不做這十項便是律儀戒；法藏提出了逐項對治此十罪的修行法，便是攝善法戒；以此不應做及應當做的反正兩面共二十項，教令 他人如同自己照著修行，便是攝眾生戒。至於其餘四十八條輕戒，也可準此而知，條條都是三聚具足。

《梵網經》菩薩戒的最大特色是標明為「新學菩薩」所設，而且不僅在家出家 的一切人類，不論貴賤貧富，正常不正常，都應受此菩薩戒，縱然是梵天欲天的天子、八部鬼神、金剛神，乃至畜生，也就是除了地獄之外的一切五趣眾生， 「但解法師語，盡受得戒，皆名第一清淨者」（註一二）。這在其他諸戒經中是從未見過的，若跟《優婆塞戒經》相比較，正好是極端的相反，兩者的收放之門，差 異猶若天壤。無怪乎《梵網經》能夠受到中、韓、日三國歷代高僧的推崇和推廣 了。

唯其時至今日，客觀的社會及思潮都已變了又變，《梵網經》雖是為了適應君主時代的東方社會而出現，未必也能一成不變地完全適應於每一個時代的不同 環境。尤其《梵網經》菩薩戒也像其他大乘經典所示那樣，是以出家菩薩戒為標準，雖說允許五趣眾生能解法師語者，皆受得戒，可是，在十重四十八輕的修文中，未能逐一明示何者唯是出家新學菩薩應持，何者乃是出家在家新學菩薩共受。例如十條重戒乃凡發心者，必須全受，而其第三條重戒是「不得故淫」（註一三），此為出家的梵行，對在家的新學菩薩而言，就有困難了。又如輕戒第十五條，只許教授大乘經律而不准教人二乘聲聞律經，並將之與外道邪見論等相提並論（註一四），不僅與《勝鬘夫人經》（註一五）、《瑜伽論》、《地持經》等的觀點 相違，跟今後的佛教包容性、整體觀，以及佛法次第論，也不相應。

註解

註一、《優婆塞戒經》七卷，北涼曇無讖譯。（《大正藏》二四．一〇三四- 一〇七五頁

註二、《梵網經》二卷，姚秦鳩摩羅什譯。（《大正藏》二四．九九七- 一〇一〇頁

註三、《優婆塞戒經》卷三。（《大正藏》二四．一〇四七頁上- 一〇四九頁上）

註四、《大正藏》二四．一〇四九頁上。

註五、《大正藏》二四．一〇四九頁中。

註六、《大正藏》二四．一〇四七頁下。

註七、《大正藏》二四．一〇五〇頁中。

註八、

（一）境野黃洋著《支那佛教精史》三九五頁。

（二）望月信亨著《淨土教の起源及發達》第四章。（《佛教經典成立史論》四四四頁）

（三）大野法道著《大乘戒經の研究》二五二頁、二七四頁等。

（四）佐藤達玄著《中國佛教にあける戒律の研究》四三六頁、四三八頁。

註九、佐藤達玄著前書四四二頁。

註一〇、《大乘戒經の研究》二六五頁參考。

註一一、法藏撰《梵網經菩薩戒本疏》卷第一。（《大正藏》四〇．六〇九頁下

註一二、《梵網經》卷下有兩處記載：

（一）《大正藏》二四．一〇〇四頁中。

（二）《大正藏》二四．一〇〇八頁中。

註一三、《大正藏》二四．一〇〇四頁中- 下。

註一四、《大正藏》二四．一〇〇六頁上。

註一五、《勝鬘夫人經》一乘章第五有云：「世尊，如阿耨大池，出八大河，如是摩訶衍出生一切聲聞、緣覺、世間、出世間善法。世尊，又如一切種子，皆依於地而得生長，如是一切聲聞、緣聞、世間、出世間善法，依於大乘而得增長。是故世尊，住於大乘，攝受大乘，即是住於二乘、攝受二乘、一切世、間出世間善法。」（《大正藏》一二．二一九頁中）

九、結論

佛戒分為兩類：聲聞比丘律儀及菩薩三聚淨戒。聲聞律儀是佛住世時代親口 所制，佛滅之後，既無人敢增亦無人敢減，所以，在原則上是固定的，縱然各部派所傳的律本也有出入，卻未曾跟著時空的變遷而常常增減，以致僅能在本無原有文化背景，也少受到外來文化影響的錫蘭、泰、緬、寮等東南亞地區諸國，尚可維繫近乎印度原貌的律儀生活，到了中國，卻一開始就遇到儒家思想的抗拒、 王法與佛法的衝突等麻煩，比丘律儀便難於如法遵行了，此在《梵網經》、《護國仁王般若經》以及中國佛教史傳資料中，可以得到消息。

菩薩的三聚淨戒，名字或許是後出，涵義確係出於佛說，從本文的介紹和探討，已知三聚淨戒的繁簡舒卷及有收有放的情況，是隨著時代及環境的遷移而出 現了多姿多樣的變化，有著相當廣闊靈活的空間。誰若能夠掌握了止惡、修善、 利生的三大原則，站在發菩提心並堅持正見的基礎上，就可以發揮因時制宜、因地制宜的效果。

有關三聚淨戒的基本精神及其綱領，試錄六例如下，用資參考：

（一）我們讀藏傳寂天的《入菩薩行》（陳玉蛟譯註）所示三聚淨戒，不僅是 條文的規定，而更是咐囑我們隨時隨地如何觀察身口意的三業行相，教導我們如 何止息三業的惡行，並且隨時隨地、隨分隨力而以財法及威儀饒益眾生，覺得可 以參考（註一）。

（二）我們讀西藏宗喀巴的《菩提道次第廣論》卷一一，見到「三聚淨戒」項下說：「律儀戒中最主要者，謂斷性罪，攝諸性罪過患重者，大小乘中，皆說斷 除十種不善。」並且列舉《攝波羅蜜多論》、《十地經》及月稱論師語，證明行十 善業道，斷十種不善，是「生善趣解脫路」，「此（十善）為攝盡尸羅本」（註二）。受三聚、行十善，也值得參考。

（三）我們讀禪宗《少室六門》的〈第二門破相論〉，見到其主張：由持三聚 淨戒而行六波羅蜜，方成佛道。云何成佛？乃以三聚淨戒制貪瞋癡的三類毒心， 而成無量善聚。由於菩薩摩訶薩在因地時發三條誓願：1.「誓斷一切惡」，故常持戒，對治貪毒；2.「誓修一切善」，故常習定，對治瞋毒；3.「誓度一切眾生」，故常修慧，對治癡毒。三毒除則心垢淨，心淨則國土淨。如此則三聚淨戒能夠成就，即是佛道成就（註三）。

（四）禪宗好從簡便扼要，故亦以三聚淨戒為攝心淨心、頓悟成佛之法，據說，當日本道元禪師來中國天童寺求法，如淨禪師即以三皈、三聚淨戒、十重禁戒等共計十六條戒，傳授給他，他也以之傳回了日本，成為彼國曹洞宗傳授菩薩戒的定式（註四）。這也值得我們參考。

（五）我們讀六十卷本《華嚴經》卷一八及八十卷本《華嚴經》卷二七，均謂住於離殺等五戒，是為「安住如來三種淨戒」，是為「菩薩摩訶薩住三聚淨戒」（註五）。

（六）我們讀《大智度論》卷四六，以十善為尸羅波羅蜜的內容，而云：

「菩薩摩訶薩以應薩婆若心（一切智心），自行十善道，亦教他行十善道，用無所得故，是名菩薩摩訶薩不著尸羅波羅蜜。」（註六）

又云：

「問卅：尸羅波羅蜜則總一切戒法，譬如大海總攝眾流。所謂不飲酒、不過中食、不杖加眾生等，是事十善中不攝，何以但說十善？答卅：佛總相說六波羅蜜，十善為總相戒，別相有無量戒。不飲酒、不過中食、入不貪中（攝）、杖不加眾生等、入不瞋中。餘道隨義相從，戒名身業口業，七善道所攝。……以是故 知，說十善道則攝一切戒。」（註七）

以十善道為菩薩戒而攝一切戒，等於說十善道即是三聚淨戒。十善是：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、具正見。以此十善道為菩薩戒，值得今人參考。

參考以上六例，大概可以明白今後我們在三聚淨戒的原則下，如何來考慮菩薩戒的時空適應，而予以簡化並且認真實踐。

（本文發表於一九九二年中華佛學研究所召開的第二屆國際學術會議，刊於《中華佛學學報》第六期）

註解

註一、寂天造，陳玉蛟譯註《入菩薩行》五八- 七五頁。

註二、宗喀巴造，法尊譯《菩提道次第廣論》卷一一．三一二- 三一三頁。

註三、《少室六門》的〈第二門破相論〉。（《大正藏》四八．三六七頁下）

註四、鏡島元隆氏「禪戒の成立と圓頓戒」，被收於日本佛教學會編《佛教にあける戒律の問題》二七八頁。

註五、參考前「四、彈性的三聚淨戒」之註三及註四。

註六、《大正藏》二五．三九三頁中。

註七、《大正藏》二五．三九五頁中。

十善業道是菩薩戒的共軌

一、前言

戒在佛法中，分有別解脫戒、定共戒、道共戒的三等。別解脫戒，離欲界纏；定共戒，離色界纏；道共戒，離三界縛。又謂別解脫戒是欲界凡夫，受持戒相，持戒清淨，則可別別解脫；定共戒是住在四禪八定之人，自然不會犯惡行造 惡業；道共戒則已證學與無學的聖道，已離煩惱，已斷生死，無漏智慧現前，根本不會再有犯淨戒造惡業的可能。

欲界凡夫，若不受持別解脫戒，縱然想要返生為人都非常難，何況解脫生死乃至成等正覺。既已皈信三寶，必須受持淨戒。依在家出家及大眾小眾的不同， 別解脫戒分為兩大類：一是聲聞七眾別解脫戒，包括優婆塞、優婆夷、沙彌、沙 彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼。二是大乘菩薩戒。七眾戒是三皈戒、五戒、八 戒、十戒、比丘戒、比丘尼戒，是依五部大律或稱四律五論的律藏（註一）。菩薩戒則沒有成套乃至專門的菩薩律藏，而自古以來中國先賢都是從《菩薩瓔珞本業經》（略稱《瓔珞經》）、《梵網菩薩戒經》（略稱《梵網經》）、《菩薩地持經》（略稱《地持經》）、《瑜伽師地論》（略稱《瑜伽論》）、《菩薩善戒經》（略稱《善戒經》）、《優婆塞戒經》等摘出戒相條文而成戒本（註二）。菩薩戒的基本精神，則 在於三聚淨戒的能收能放（註三）。三聚內容是：攝律儀、攝善法、攝眾生。

在中國佛教史上，菩薩戒的授受，一向採用《梵網經》，因其主張「孝名為戒」，頗能迎合中華民族重視孝道的美德。又因其對於受戒者的資格要求，非常寬 大，不僅未受七種聲聞戒的人類可以受持，乃至但能聽懂法師語的異類眾生，也都能夠受菩薩戒（註四）。可是《梵網經》的十重戒四十八輕戒，有許多條是我們無法遵行的，有許多條則因時代環境及風俗習慣的變遷，已經不切實際，故在中國雖然形式猶存而精神空虛。因此，我在拙作〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉 的文末主張：「今後我們在三聚淨戒的原則下，如何來考慮菩薩戒的時空適應， 而予簡化並且認真實踐。」（註五）同時我也發現日本天臺宗創始祖最澄，設立圓頓戒，以「授圓十善戒，為菩薩沙彌」（註六）。《入中論》所舉的菩薩律儀是十 善道（註七），《大智度論》則說：「十善為總戒相。」（註八）宗喀巴的《菩提道次第廣論》說：「此（十善）為攝盡尸羅本。」（註九）這使我覺得三聚淨戒與 十善，都是菩薩戒的根本。故在寫完三聚淨戒之後，就考慮要寫這篇論文了。

註解

註一、參考拙著《戒律學綱要》第一篇第二章第二節。（東初出版社一九八八年七版）

註二、參考拙著《戒律學綱要》第七篇第三章。

註三、參考拙作〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉。（一九九三年七月《中華佛學學報》第六期，已收入本書第二篇）

註四、

（一）求那跋摩譯《菩薩善戒經》卷四有云：「菩薩摩訶薩，若欲受持菩薩戒者，先當淨心受七種（眾）戒者。」（《大正藏》三〇．九八二頁下）

（二）鳩摩羅什譯《梵網經》卷下云：「若受佛戒者……八部鬼神、金剛神、畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒，皆名第一清淨者。」（《大正藏》二四．一〇〇四頁中）

註五、本書第二篇〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉。（《中華佛學學報》第六期二八頁）

註六、本書第二篇〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉。（同上一三頁）

註七、本書第二篇〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉。（同上一二頁）

註八、《大智度論》卷四六云：「佛總相說六波羅蜜，十善為總相戒，別相有無量戒。」又說：「十善道則攝一切戒。」（《大正藏》二五．三九五頁中）

註九、本書第二篇〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉。（《中華佛學學報》第六期二八頁）

二、十善法與大小乘諸經論

有關十善法的經論記載，極其豐富，這是人天善法，也是聲聞、緣覺乃至成佛基礎的五乘共法（註一），故從原始佛教聖典到近人的佛教著作，多多少少，多 有關於十善法的提倡及討論。依據日本現代學者大野法道博士的代表作《大乘戒經の研究》第十五章，介紹與十善法或十善戒相關的大小乘經典，分作二十一個項目（註二），舉出大小乘經典共計有：四種阿含部六項五十一例，大乘經十五項四十三例，合計九十四例（註三）。

我們發現，可以從許多不同的角度來運用十善法，從《雜阿含經》開始，十 善法即有戒律、業道、善行、正道行、真實法、涅槃解脫法的功能。大乘經中的十善法，功能更多，例如菩薩道必修的六波羅蜜之中，第二戒波羅蜜，即用十善法為其內容者，有《維摩經．佛國品》、《大品般若經》卷五〈問乘品〉及卷二〇〈攝五品〉、《成具光明定意經》、《十住經》及《十地經》的離垢地、《華嚴經》 的〈十地品〉第二地、《密亦金剛力士經》、《寶雲經》卷一、《大菩薩藏經．尸羅波羅蜜品》；以十善法作為菩薩戒的有《大乘十法經》、《未曾有因緣經》、 《優婆塞戒經》、《受十善戒經》、《佛昇忉利天為母說法經》卷上、《占察善惡業報經》卷上等；以十善法作為戒與業道兼顧者有《小品般若經》卷六〈阿惟越致 相品〉等；以之作為菩薩道及菩提行的有《大方廣十輪經》卷七〈遠離譏嫌品〉、《文殊師利問菩提經》、《大菩薩藏經．尸波羅蜜品〉；以之作為往生淨土 之要行者，有《大般涅槃經》卷一九〈光明遍照高貴德王菩薩品〉、《大阿彌陀經》 卷下、《無量清淨平等覺經》卷三、《大乘無量壽莊嚴經》卷中等；以之作為無 上正真道之本者有《海龍王經》卷三；以之作為招致善果的功德者，有《十善業道經》、《佛為峯伽羅龍王所說大乘經》、《大集月藏經》等（註四）。印順法師也在其《成佛之道》第三章列舉《海龍王經》，所以說十善法是人天眾生乃至無上正等菩提的根本依處（註五）。

至於在大小乘諸論典之中，提到十善法的，也極豐富，例如南傳《清淨道論》 第一〈說戒品〉（註六）、漢傳《舍利弗阿毘曇論》卷七、《阿毘曇心論經》卷二、《阿毘曇毘婆沙論》卷二五〈不善品〉第一之一、《阿毘達磨大毘婆沙論》 卷一一二業蘊第四的惡行納息第一之一、《阿毘達磨俱舍論》卷一六及卷一七 〈分別業品〉、《阿毘達磨藏顯宗論》卷二二〈辯業品〉第五之五、《成實論》卷八、《發菩提心經論》卷上、《攝大乘論》卷下依戒學勝相第六及《攝大乘論本》 增上戒學分第七、《攝大乘論》世親釋卷八、《攝大乘論》無性釋卷七、《瑜伽論》卷四〇〈菩薩地品〉第十之一、《十地經論》卷四離垢地第二之四、《十住毘婆沙論》卷三〈釋願品〉之餘、《大智度論》卷四六〈釋摩訶衍品〉第十八、 藏傳宗喀巴的《菩提道次第廣論》卷五及卷一一等，均有相當多的文字，闡述十 善法及十善法與菩薩戒的關係（註七）。

註解

註一、印順法師的《成佛之道》第三章〈五乘共法〉，便以十善法與三福業（布施、持戒、 修定）、五戒、八戒等，次第列為是菩薩、聲聞、緣覺、天、人- - 一切善行的根本。（《妙雲集》中編之五．一一三- 一一六頁）

註二、大野法道著《大乘戒經の研究》三七〇- 三七二頁，東京山喜房佛書林，昭和三十八年七月八日第五版發行。

註三、《大乘戒經の研究》三七〇- 三七二頁。

註四、同上註。

註五、《成佛之道》一一六頁。

註六、覺音論師造《清淨道論》第一〈說戒品〉，葉均譯，一九八一年中國佛教協會發行，四〇頁。

註七、日本學者大野法道的《大乘戒經の研究》一書，雖不厭其煩地例舉與十善法相關的大小乘諸經典，然未論及與十善法相關的大小乘諸論典。另一位日本學者荒木典俊 以唯識思想為主而寫的「菩薩行と戒」，收於日本佛教學會編印的《佛教にあける戒の問題》（京都平樂寺書店一九六七年發行），所論者，亦僅依據《法句經》、《十地 經》、《瑜伽師地論》的菩薩地、《攝大乘論》的增上戒學分。由此可知，光是就十 善法與菩薩戒，從大小乘諸論典中所見資料，已經極多。

三、十善是世間善法的常軌

十善法的異稱也不少，以業道而言，稱為十善業道及十不善業道；以行為而言，身口意的三類，可稱為三惡行及三妙行。以意業的三個項目貪、瞋、邪見， 稱為三不善根；無貪、無瞋、正見，稱為三善根。以業道的性質而言，身三口四的七個項稱為業，意的三個項目，為前七個項目的道，故稱業道，十個項目相加，行惡即合稱為十惡業道，行善則合稱為十善業道。以此十事為律儀，則名為十善戒。

此十善戒，不屬於聲聞七眾的別解脫戒，所以《瑜伽論》卷四〇〈菩薩地戒品〉云：「律儀戒者，謂諸菩薩，所受七眾別解脫律儀。」（註一）因此，十善不僅是佛教的五乘共法，也當是與世間諸外道師共同遵行的善法。也可以說，任何人，不論信佛不信佛，都當遵守十善法。任何時代任何地方，不論有佛教沒有佛教，都當遵守十善法。所以十善法是一切善法的基礎，也是一切律儀戒的基礎， 更是無上佛道的基礎。故在《大智度論》卷四六云：「有二種戒，有佛時，或有或無；十善，有佛無佛常有。」（註二）是指在家出家的七眾別解脫戒及三聚淨 戒，佛住世時或有或無，而十善戒則有佛之世及無佛之世，永遠都有。此在《優 婆塞戒經》卷六，也有如此的看法：

「佛未出世，是時無有三皈依戒，唯有智人，求菩提道，修十善法。」

「因十善故，世間則有善行惡行，善有惡有，乃至解脫，是故眾生，應當至心，分別體解十善之道。」（註三）

《優婆塞戒經》所示的意思，已相當明瞭，跟《大智度論》所說的頗為一致， 無佛之世，也就是佛未出世之際，雖尚沒有「自皈依佛，自皈依法，自皈依比丘 僧」的三皈依戒（註四），但對於有智慧的緣覺及菩薩根性者，為了求得緣覺菩提及大菩提，也會修行十善法。其次，世間雖無佛法之際，卻已有了十善法，所以 一般的人們，也有善行及惡行的標準；如果世間或有佛法或無佛法，只要有十善法，人們便有修行解脫道的機會。故在《中阿含經》卷一五第七十《轉輪王經》 有云：此世界的人壽減至十歲時，便有一連七天的刀兵劫，劫後餘生的人們，便 知共行十善法，乃至人壽增長到一萬歲時，也都是由於逐漸增行十善法的緣故 （註五）。這也說明了十善乃是世間善法的常軌，是被佛法所肯定的，但卻未必要 由佛說，未必出於佛教。正如日本學者土橋秀高氏所說，十善法是從世間法貫串到菩薩戒的（註六）。中村元博士，也有一篇文章〈十善之成立〉，他以為佛教所說的十善，是承受了婆羅門教及耆那教所標的五大誓戒之內容，就這樣在原始佛教中發展出來的。他說最典型的就是一部經典，叫作《修行者之功德》（*Sāmañña-phala-sutta*），在那部經中，介紹六師外道思想之後，便以佛教的立場，敍說出家 修行者的功德。那是採取五大誓戒的前四項：捨斷殺生、捨斷不與取、捨斷不純潔的男女行為、捨斷虛妄語。這是佛教以前就有的印度社會的一般倫理，被佛教包容吸收，再予以改進而成了身三（不殺、不盜、不邪淫）口四（不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語）的七善行，再加上意三（不貪欲、不瞋恚、不邪見），而成為十善戒的體系。不過在《修行者之功德》那部經典中，尚未發展到這個程度， 原因是這部經典尚未脫離耆那教精神的氣氛，而耆那教及當時的印度其他宗教， 都從行為的結果看，不從行為的動機論，唯有佛教特別重視「我們的心」這樣東 西，所以成立了身三、口四、意三的十善戒（註七）。

註解

註一、《大正藏》三〇．五一一頁上。

註二、《大正藏》二五．三九五頁下。

註三、《大正藏》二四．一〇六六頁下。

註四、通常未將三皈依視作別解脫戒，但在《優婆塞戒經》中稱為「三皈依戒」。今人尤其是一類希望脫離出家僧團的依歸而別創在家佛教團體的人士，主張也可皈依在家僧，可是在《玉耶女經》（《大正藏》二．八六五頁下）、《中阿含經》卷三第十六經及卷四第二十經，都有明文記載，乃至已經證了聖果的在家人，也要：「我今自皈依佛法及比丘僧。」（見《大正藏》一．四三九頁下、四四八頁下）。類此例子在阿含部及律部，相當的多，可見皈依三寶之中的僧，是指出家僧而非在家僧。

註五、《大正藏》一．五二三頁中- 五二四頁中。

註六、土橋秀高著《戒律の研究》一三一頁。一九八〇年五月，京都市永田文昌堂發行。

註七、日本印度學佛教學會於昭和四十六年三月發行的《印度學佛教學研究》第十九卷第二號，九一一四頁。

四、十善與五戒都是佛法的正道

十善既為世間一般人都該遵守的常法，如果已是一個佛教徒的三寶弟子，不論在家出家，都應至少要以遵守十善戒為起碼的條件，而此十善法有其他印度各 宗教倫理基礎的共同特色。

不過，從耆那教等五大誓戒（註一），發展成十善戒的同時，不能忽略了在家 佛教徒必須遵守的五戒，那就是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。佛教五戒的特色是第五不飲酒，此五戒在南傳巴利文《法句經》稱為五惡；南傳的《如是語經》則將三皈五惡連用（註二）；南傳的《天宮事經》，將離殺、妄、盜、 邪行、飲酒，稱為五學處；南傳的《譬喻經》說把握三皈，守持五戒，於佛心起 信樂，而得滅苦（註三）。五戒有種種名稱，但在這些古經典中，尚未發現十善之名，唯於南傳《法句經》及《如是語經》，均已說到必須制御身口意三業，因為造 作身口意的三惡行，便墮奈落（地獄），三妙行即能生於天界（註四）。

不過，由於五戒的身口二業，必須有意識的配合，方能成為從因到果的業道 事實；所以若有五戒的身口二業，必有意識為其主導。因此而形成身口意的三惡 行及三妙行，乃是必然的趨勢。此所謂的三惡行及三妙行，發展成為十善法時， 便是指的身三、口四、意三；造惡為三惡行，修善為三妙行。五戒十善是出家在 家共同的倫理軌範，只是在家人僅受五戒十善，故說離邪淫，而出家者增受出家 戒，故須遵守梵行。

十善法的出現，除了跟五戒有密切的關係之外，與八正道也有關聯，如果僅修人天善法求人天樂果，持十善戒就夠了，若想獲得涅槃果位，十善法便得與八 正道並用，例如《雜阿含經》卷二八第七五一經，將八正道的修行，稱為「起正事者，則樂正法」（註五），正事即是八正道，正法也是律儀戒。《雜阿含經》卷二八的第七九〇經說：「何等為正？謂人、天、涅槃。何等為正道？謂正見乃至正定。」（註六）此經的「正」，是修人、天、涅槃法；怎麼修？是修正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定等的八正道。可是到了連接著的《雜阿含經》卷二九的第七九一經，便將八正道改成了十善法：「何等為正？謂人、天、涅槃。何等為正道？謂不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡 口、不綺語、無貪、無恚、正見。」（註七）

由此可知，從五戒出十善，十善是世間出世間的五乘共法，八正道是解脫法。

行十善而有智慧，亦是解脫法，若無智慧，不離我執，十善仍是世間善法， 故對世間一般人而言，行十善是能夠生於人間及天界的善業，若對聲聞乘的修行者而言，便是解脫法，故亦可將十善與八正道，同名謂正事及正道。

五戒是十善的根本，十善又是八正道的根本。因在五戒的前四戒，是身三業口一業，十善則身三業照舊，而將口業的妄語細分為四，再加意業的三項，共計 成為十業道。除了飲酒是五戒的特色，未被列入通常的十善，其餘的內容，便是 五戒的延伸，由於飲酒本身不是惡業（註八），只是飲酒之後可能造作身三口四的七業，所以在五戒要禁止飲酒，十善則未必列入離飲酒。尤其十善既是世間共同 的倫理軌範，佛教雖戒飲酒，是為防止犯罪，一般的宗教未曾戒酒，故未將戒酒 列入十善。以致在佛經中要求在家的優婆塞、優婆夷，須受三皈五戒，同時遵行十善。因此，經中要說五戒是三皈弟子必須受持的生活軌範，十善則是世間出世間乃至無上正等菩提的正道。故在《玉耶經》（註九）及《玉耶女經》（註一〇）都將五戒與十善配合起來講的。

依據南傳的《清淨道論》第一〈說戒品〉，也將五戒與十善戒乃至八戒，連合 起來講的，那是對於信仰三寶的在家男女，所規定的實踐軌範：

「優婆塞、優婆夷的常戒五學處，若可能時增為十學處，依布薩支，為八學處，此為在家戒。」（註一一）

此引文中的五學處、十學處、八學處，即是五戒、十戒、八戒，而其十戒的內容，根據該書的註釋，引用《無礙解脫道》中所說，五戒與十善是合並排列 的，雖舉五戒之名，其實是介紹了十戒。其所謂的五戒，是戒十不善法，對於十 不善法的每一條，都有五戒，其五戒的名目是舍斷戒、離戒、思戒、律儀戒、不犯戒（註一二）。此五戒是為了實踐十善，與三皈五戒的五戒，又另有勝義。

註解

註一、耆那教的五大誓是：不殺生、不妄語、不偷盜、不邪淫、不執著。參考拙著《比較宗教學》第六章第一節，一九六九年三月臺灣中華書局出版。

註二、參考土橋秀高《戒律の研究》一三二頁。

註三、同上註。

註四、同上註。

註五、《大正藏》二．一九八頁下。

註六、《大正藏》二．二〇五頁上。

註七、《大正藏》二．二〇五頁上。

註八、《成實論》卷八〈十不善品〉有云：「飲酒非是實罪，亦不為惱他，設令他惱，亦非但酒也。」（《大正藏》三二．三〇五頁下）

註九、《大正藏》二．八六七頁上。

註一〇、《大正藏》二．八六五頁下云：「受十戒三自歸命，歸佛、歸法、歸比丘僧。一不殺生，二不偷盜，三不婬佚，四不妄語，五不飲酒，六不惡口，七不綺語，八不嫉妬，九不瞋恚，十者信善

得善。是名十戒，此優婆夷所行。」此經的十善戒，前五項與五戒全同，與一般的十善戒略有出入。

註一一、覺音論師造，葉均譯，中國佛教協會發行《清淨道論》，一六頁。

註一二、《清淨道論》四〇頁。

五、十善是世間善業道也是出世間無漏道

十善法在佛教聖典中的重要性，是跟業感緣起的思想信仰有關，業分黑與白兩類，也是惡與善兩種。惡有苦報，善有樂報（註一），是業感緣起的因果論。依一般說法，造十惡業，即墮地獄、畜生、餓鬼的三惡道。又如《阿毘曇毘婆沙論》 卷二五〈不善品〉第一之一則說，起十惡業，墮十惡處：

「佛經說，修行廣布殺生之業，生地獄、畜生、餓鬼中，乃至邪見，亦如是。」

「修行廣布增上殺生之業，生阿毘地獄；小輕者生大熱地獄；轉輕者生熱地獄；轉輕者生大叫喚地獄；轉輕者生叫喚地獄；轉輕者生眾合地獄；轉輕者生黑繩地獄；轉輕者生活地獄；轉輕者生畜生；轉輕者生餓鬼。乃至邪見，說亦如是，是名行十惡業生十惡處。」（註二）

這段論文告訴我們，凡行十惡業中的任何一項，都會招致下墮三惡道的果報之苦。三類惡道的地獄道，又依所造惡業之輕重，而有八等，最重的罪報，是生 阿毘地獄，又名無間地獄，最輕的罪報是生餓鬼。依據業果思想，果報分有三 類：1.異熟果，即是造惡業墮地獄；2.等流果，即是從地獄還生人間，若殺生報，則為壽命短促多病；3.增上果，生而為人中，不僅壽命短促，而且身相醜陋無光。

十善法即是鼓勵人們捨惡業行善業，便可轉黑業為白業，便可轉墮惡趣而生善趣，由感受罪報及苦報而轉為感受福報及樂報。一般人修行十善法，便得人天福報，例如：

（一）《別譯雜阿含經》卷一四第二九七經有偈云：

「如斯眾善法，白淨十業道，悉能修行者，必得生天上。」（註三）

（二）《雜阿含經》卷二〇第五四八經有云：

「行十善業跡，離殺生，乃至正見，當生何所？……當生善趣。」（註四）

（三）《雜阿含經》卷三七第一〇四八經有云：

「若離殺生，修習多修習，得生天上，若生人中，必得長壽，……不貪修習多修習，得生天上，若生人中，不增愛欲；不恚修習多修習，得生天上，若生人 中，不增瞋恚；正見修習多修習，得生天上，若生人中，不增愚癡。」（註五）

這些經文，雖然多是佛為比丘弟子所說，但僅示知，修十善得生人間及天上的福報，類此的教說，另在《雜阿含經》卷三七的第一〇五六、一〇五七、一〇 五八、一〇五九等諸經，也都曾說：「行十善、教人令行十善、讚歎行十善功德者，身壞命終上生天上。」（註六）《長阿含經》卷七第七《弊宿經》也說：有十惡者，身壞命終，皆入地獄；行十善者，身壞命終，皆生天上（註七）。

可見，佛陀教化的目的，首重不失人身，同時鼓勵生天。因為再世為人是一般人的願望，上生天上，是一般宗教的信仰。然在確保不失人天福報之後，佛陀便提出了更進一步的目標，那便是通過人天福報的十善修行，進入出世間道的聲聞四果。例如《中阿含經》卷三第十五的《思經》，有如下的說明：

「捨身不善業，修身善業，捨口意不善業，修口意善業，……如是具足精進戒德，成就身淨業，成就口意淨業；離恚、離諍、除去睡眠……正念正智，無有愚癡，彼心與慈俱。……是以男女，在家出家，常當勤修慈心解脫，……若有如是行慈心解脫，無量善與者，必得阿那含，或復上得。」（註八）

這段經文是說，捨離身口意的十不善業，並且精勤修行正智正念和慈心解脫，便是成就無量的善法戒德，便能獲得聲聞三果乃至四果。此在《中阿含經》卷四第二〇的《波羅牢經》，也說多聞聖弟子，離斷十惡業，而念十善業道，便得「一心」的禪定，「心與慈俱」，「無量善修，遍滿一切世間成就遊」，乃至「遠塵離垢，諸法淨眼生」，並「住果證」（註九）。以此可知，修十善法，對於一般人士的非佛教徒而言，雖屬人天果報的善行，對於三寶弟子而言，不論在家出家，不論是男是女，其目的應當是在家眾最上要得三果阿那含，出家眾最高要得四果阿羅漢。可見，十善既是有漏的善業道，也是無漏的正道與聖道。

註解

註一、《中阿含經》卷四五第一七五《受法經》說，行十不善，當來受苦報，行十善，當來受樂報。（《大正藏》一．七一二頁下- 七一三頁上）

註二、《大正藏》二八．一八八頁中。

註三、《大正藏》二．四七六頁上。

註四、《大正藏》二．一四二頁下。

註五、《大正藏》二．二七四頁中。

註六、《大正藏》二．二七三頁上- 中；二七五頁中- 下。

註七、《大正藏》一．四三頁下有云：迦葉語婆羅門言：「汝親族知識，十善具足，然必生天。」又於同頁中云：「不殺，不盜，不婬，不欺，不兩舌，惡口，妄言，綺語，貪取，嫉妬，邪見者，身壞命終，皆生天上。」此十善之中，插入「不欺」，成為十一項，其實不欺即是不妄言，故係重複，而非增加。

註八、《大正藏》一．四三八頁上。

註九、《大正藏》一．四四七頁中- 四四八頁下。

六、由十善正行道而成為十善律儀戒

在《雜阿含經》卷二八及卷三七，共有九經，皆以十善法稱為正行道（註一）。在《別譯雜阿含經》卷一五第二九七經，說明修十善的功德，可以生天，也可得涅槃，其中有佛陀與天神的對話問答，以偈頌的形式做如下的表現：

佛說：「如斯眾善法，白淨十業道，悉能修行者，必得生天上。」

天讚：「往昔已曾見，婆羅門涅槃，久捨於嫌怖，能度世間愛。」（註二）

這是說能修十善白淨善道者，必定生天，也能入涅槃。故在《雜阿含經》卷三七的第一〇五一經，也說：

「殺生者謂此岸，不殺生者謂彼岸。邪見者謂此岸，正見者謂彼岸。」（註三）

此經以造作十不善業者，為居於此岸受苦報的凡夫，以修十善業者為居於彼岸已得解脫的聖者。我們從以上的資料，可以明白，修十善不僅能生天上，也能解脫生死入於涅槃。可是如果十善法僅是一般的倫理軌範，而不做決定性的非守 不可的律儀來處理，大家雖然願得人天福報，十善法卻無約束的力量，所以能夠自動而且經常守持它的人就很有限了。故在《雜阿含經》卷一六第四四二經，釋尊曾以受持十善者的人數之少如手指甲上的塵土，不能受持十善者的人數之多如 大地的塵土做譬喻（註四）。所以要將十善法列為佛教徒必須受持的律儀戒，乃是 順理成章的必然趨勢。唯有把十善法當作佛教徒的戒條來遵守，才有強制實踐的拘束功能。故在《雜阿含經》卷三七第一〇六一經，便有如下的一段經文：

「爾時世尊，告諸比丘，有非律，有正律，諦聽善思，當為汝說。何等為非 律？謂殺生乃至邪見，是名非律；何等為正律？謂不殺乃至正見，是名正律。」（註五）

十善法不屬於七眾別解脫律儀戒，此處的經文，則稱十善法為正律，此與將 十善稱為正法、正事、正道、正行（註六），是脈絡分明的關係。十善既是正事、 正道、正行，當然也應該視作正律，要求佛教徒們一體受持。因其本與五戒的內容一致，若能受持五戒，必也能受持十善戒，並無困難。故到《別譯雜阿含經》 卷一四第二九七經，就更明白地把十善稱為「戒」，稱為「威儀」了（註七）。到此為止，十善法在事實的需求上，已被視作佛教徒們若在家若出家的七眾所必修必行的律儀戒了。

註解

註一、《大正藏》一．一九八頁中；二七二頁上- 中- 下；二七三頁上- 中- 下二七三下- 二七四頁上；二七五頁下。

註二、《大正藏》二．四七六頁上。

註三、《大正藏》二．二七四頁下。

註四、《大正藏》二．一一四頁下有云：「如甲上土，如是眾生，持十善者，亦如是。」

註五、《大正藏》二．二七五頁下。

註六、《十地經》卷二稱十善為正行。（《大正藏》一〇．五四二頁上- 五四三頁上）

註七、《大正藏》二．四七五頁下- 四七六頁上有云：「修行何戒行，復作何威儀？」答案是「諸欲生天者，先當斷殺生」、「不盜他財物」、「度邪淫彼岸」、「實語不虛妄」、「除去於兩舌」、「斷於惡語」、「除斷於麁綺語」、「不生貪利想」、「心無怒害想」、「具足得正見」。「白淨十業道」，「必得生天上」。

七、十善依據五戒四波羅夷而做適應性的調整

十善的內容，通常多以不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡 口、不綺語、無貪欲、無瞋恚、具正見的十個條目為準，若從大小乘諸經論中所見，也有一些出入差異，今舉十種資料，列表對照如下：（見下頁）

由表上所見（註），十善的次第排列不盡相同，內容名目也不盡相同，乃至相同的內容而其所用名稱也不盡相同。殺與盜兩項，大體一致；第三項的不邪淫是 對在家居士說，不得淫他男子是對在家女性說，不淫是對出家人說；第四項的不妄語，也全部都同；其中的《玉耶女經》、《玉耶經》、《十住毘婆沙論》均將不飲酒列入十善，乃是配合五戒的作法。意業的三項，出入最多，三個項目，竟然 在十種經論中出現了不嫉妒、不瞋恚、信善得善、不怒、不癡、不祠祀、不貪 取、不

邪見、不慳貪、不貪欲、不喜隨愚癡等十一種名稱。足以證明十善的內容，除了配合五戒，也是依據出家別解脫律儀戒的四波羅「殺、盜、淫、妄」而為考量，其次則為了適應不同的對象和不同的情況，做了少許的調整。

經論名稱	一	二	三	四	五	六	七	八	九	
《玉耶女經》	不殺生	不偷盜	不婬佚	不妄語	不飲酒	不惡口	不綺語	不嫉妒	不瞋恚	作
《玉耶經》	不得殺生	不得偷盜取他人財物	不得婬他男子	不得飲酒	不得妄語	不得惡罵	不得綺語	不得嫉妒	不得瞋恚	貪
《寂志果經》	不殺	不盜	不婬	不妄言	不兩舌	不惡口	不罵詈	不怒	不嫉	不
《梵志頞波羅延問種尊經》	殺	盜	婬	兩舌	惡口	妄言	讒人	喜隨愚癡	瞋恚	祠
《長阿含》卷一五《究羅檀頭經》	殺	偷盜	邪婬	兩舌	惡口	妄言	綺語	貪取	嫉妒	殺
《大乘十法經》	殺生	偷盜	惡欲邪婬	妄語	兩舌	惡口	綺語	慳貪	邪見	嫉
《長阿含經》卷七《弊宿經》	不殺	不盜	不婬	不欺 不兩舌	不惡口	不妄言	不綺語	不貪取	不嫉妒	不
《漸備一切智德經》卷一	離于殺生	不竊盜	捨愛欲 邪婬	不竊妄語	離兩舌	不罵詈	不綺語	不嫉妒 不發癡心	無瞋恨	棄
《十住毘婆沙論》卷三	殺生	偷盜	邪婬	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪	恚	餓 鬼
《大毘婆沙論》卷一一二	斷生命	不與取	欲邪行	虛誑語	離間語	麁惡語	雜穢語	貪欲	瞋恚	殺

註解

註 、中村元博士曾於《印度學佛教學研究》第十九卷第二號一三頁，於十善法的名目，做過 五種經典資料的對比，本文對照表中的前五種經典，即是參考該文。

八、消極的十善法昇華為積極的菩薩行

大致上說，在原始的聖典中，十善業是跟十惡業相對（註一），而其相對的用語，尚有十增法與十退法，增者為十善，退者為十惡（註二）；妙行與惡行（註三）；善根與不善根（註四）。原則是消極地不行惡行不造惡業，便是善行與善業，故在一般經論中都說，離十惡、斷十惡，便是十善行，便是一切善法的根本。

可是，若從大乘善薩行的觀點而言，離惡斷惡，雖能帶來人間天上的福樂果 報，總還不能表現出積極濟世的菩薩行為，故到大乘經典戒波羅蜜多中的十善戒，便被賦予更為積極的救度功能了。

現在試舉二例如下：

（一）《成具光明定意經》有云：

「何謂廣戒？卅廣戒者，謂能攝身之三殃，守口之四過，撿意之三惡。身行者，若見一切眾生，蚊行蠕動，愍而哀傷，縱而活之，隨其水陸，還而安之；若 見眾寶珍琦柔軟細滑可意之物，雖身貧苦，內伏其心，不令貪取；及見細色脂粉之飾，則內觀朽爛膿血之臭。斯身之三戒。口行者，謂彼若以（殺盜淫妄）四過 加己，則而覺知，口之失也；報以善言和語；至誠不飾；答而化之，使反從己。斯口之四戒矣。意行者，則心習智慧，思惟生死，常住慧處，不惑流澍；又深入 道品，空無之要，別了真哽而無疑難；見善則勸，成則代喜。斯意之三戒。故行道之始，先於十戒，既能自為，又化他人，勤而不懈，行而不休，都無懈倦之想，故卅廣戒也（註五）。」

（二）另有一部《十住經》的異譯《漸備一切智德經．離垢住品》云：

1.「離于殺生，不執刀杖，心懷慚愧，愍哀群生，常抱慈心，欲濟眾生　　……捨身之安，而解眾患。」

2.「不盜竊，心常好施，不貪他財。……觀他所有萬物，生業財寶之利，　　不生嫉心……念廣布施，救濟諸乏，割身所供，惠眾窮困，蜎飛蠕動，蚑行喘息，隨其水陸，皆欲令安，不遇眾患。」

3.「捨愛欲邪婬之行，不欲重習，自於妻室而知止足，未曾興心慕樂他妻…… 奉清白行，不為穢濁，如母、如姊、如妹、如女無異。清淨鮮明而無沾污。」

4.「不妄語，不樂虛言，所宣至誠……至於夢中，不演非法，況晝日乎…… 常說正法佛之經典，不出俗辭無益之業。」

5.「離兩舌，不傳彼此，鬪亂於人……和解諍訟使無怨望。」

6.「不罵詈，不演麁辭，不宣惡言，不傷人心……口所布言，可一切心， 柔軟慈和，聞者安隱。」

7.「不綺語，離于飾辭，言無所犯……雖身溺死，不演非義，身口相應，言行相副。不失神明，不違佛教。」

8.「不嫉妬，不抱貪餐，未曾興心慕求眾欲，他人財業，高德貴性。不發癡心，貪利無義，見人多有豪貴至尊，不以為嫉，心存道義，猶魚依水。」

9.「無瞋恨，心常懷慈，愍哀之心，調和之心，安隱之心，柔軟之心。其心常念欲濟一切，而將護之。」）

10.「棄邪見，奉于正見，不墮外學，捨于貪事虛偽之術，吉良之日，不擇時節，不思國位，……不懷諛諂，表裏相應，心性仁和，奉佛法眾，不失三寶，愍哀三界，皆欲度脫。」（註六）

從上舉二經，所見大乘菩薩的十善戒，是非常積極的，不僅止於不做十種惡 業道，而且必須遵行以慈悲憫哀之心利益廣大的眾生。

不殺生，不僅不殺人，也不殺一切微細動物；不僅不殺動物，而且要隨其水中陸上，及時救生、放生、護生。不僅不偷盜，當行救濟貧乏，惠眾窮困。不僅不邪淫，而且要對自家妻室之外的一切女性，視如母親、如姊妹、如女兒那般地 憫哀保護；如淫煩惱起，則正好可以不淨觀的修行法來藉境修觀。不僅不妄語， 而且要常說佛法佛經。不僅不兩舌，更要為他人和解諍訟。不僅不惡口麁語傷人，還當以柔軟慈和的佛法，安慰他人。不僅不雜言穢語，而且要言行相符，不違佛教。不僅離貪欲、離瞋嫉、離邪見，而且要心習智慧、思惟生死、深入菩提道品，如魚在水；常懷慈憫之心，常念欲濟一切眾生；見善則勸，善成則代喜； 恆以正見，信奉佛法僧三寶，皆欲度脫三界眾生。這已不是素樸的十善法，而是 菩薩行的菩薩戒了。

註解

註一、例如《中阿含經》卷一五第七十的《轉法輪經》。（《大正藏》一．五二三頁上）

註二、《長阿含經》卷九第十的《十上經》。（《大正藏》一．五七頁上）

註三、

（一）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一二。（《大正藏》二七．五七八頁上- 五八一頁上）

（二）《阿毘達磨俱舍論》卷一六及卷一七。（《大正藏》卷二九）

註四、同上註。

註五、《大正藏》一五．四五三頁上。

註六、《大正藏》一〇．四六五頁下- 四六六頁中。

九、十善是凡聖同歸大小兼備的菩薩戒法

從大乘經論所見，菩薩道與十善法相接合的例子極多，例如八十卷本《華嚴 經》卷三五〈十地品〉的離垢地，廣明十善業道。因為一切眾生墮惡趣中者，無 不皆以十不善業，所以菩薩當作如是念：「我當遠離十不善道，以十善道為法園苑，愛樂安住，自住其中，亦勸他人令住其中。」（註一）《十地經》卷二〈離垢地〉也說：「唯諸佛子菩薩，住此離垢地時，自性成就十善業道。」又說：「此上上十善業道，以一切種得清淨故，乃至能成諸佛十力，及餘一切佛法修證。」（註二）《十住經》卷一〈離垢地第二〉，說菩薩常護十善道，因行十善道可生人處 天處；若能修十善道而與智慧和合，畏三界苦，大悲心薄者，從他聞法，即至聲 聞乘；若修十善道，不從他聞佛法，自知自悟，深入眾因緣法，而不具足大悲方便，即至辟支佛乘；若修十善道清淨具足，於眾生中起大慈悲，不捨一切眾生， 求佛廣大智慧，便是大乘的諸地菩薩；若能清淨修行十善道，乃至能淨諸波羅蜜，能入深廣大行，便得十力四無畏、四無礙，大慈大悲，具足一切種智，便是 成佛（註三）。

十善業道是五乘共法，大乘菩薩，自當自行教他行，自住教他住，令使一切眾生都能修行十善，教他修行十善。由於修持十善業道，少則可生人天，若能依據各自的發心層級高下，可為二乘聖者、可為菩薩、可以成佛。故在《占察善惡 業報經》卷上有云：「言十善者，則為一切眾善根本，能攝一切諸餘善法。」（註四）

從大乘佛教的角度來看，若佛出世，若佛不出世，皆有菩薩及辟支佛出現世間，他們未有佛制的七眾別解脫律儀戒，乃至三自皈依也沒有的時代，辟支佛可 依十善為戒，配以智慧觀察眾因緣法，便能悟道，而成為獨覺聖者。至於菩薩， 是指發了大菩提心的修行者，永遠應現於眾生群中，修行自利利他的菩薩道；乃 至直到最後一身的釋迦瞿曇，在成佛之前，仍舊被稱為菩薩。這些菩薩也都以十 善法為律儀戒，例如《優婆塞戒經》卷六〈經業品〉有云：「善生言：世尊，諸佛如來未出世時，菩薩摩訶薩以何為戒？善男子！佛未出世，是時無有三皈依戒，唯有智人，求菩提道，修十善法。」（註五）。

菩薩道的修行者，是為憫哀眾生沈淪生死五趣，造作無量無邊種種惡業，受盡無量無邊種種苦報，猶不自知如何尋求出離解脫之道，所以菩薩從生到生，捨身救拔苦趣眾生，救濟之道，就是運用十善法，給予物質及精神的支援，給予理 念和方法的勸化。概然地說，即是以佛法的智慧和慈悲，來濟度眾生；比較具體而又基礎的方法，便是以十惡業來警惕眾生，以十善業來鼓勵眾生。故在《大方廣十輪經》卷七〈遠離譏嫌品〉說，菩薩以十輪成熟眾生，乃至也以十輪成佛， 彼所謂十輪，便是十善（註六）。又於《大乘大集地藏十輪經》卷八〈善業道品第六〉，也說菩薩以十善業自得涅槃，並度眾生皆登正覺。其經文如下：

「此十輪者，非餘法也，當知即是十善業道。成就如是十種輪故，得名菩薩摩訶薩也。於一切惡，皆能解脫；一切善法，隨意成就；速能盈滿大涅槃海；以大 善巧方便智光，成熟一切眾生之類，皆令獲得利益安樂。」（註七）

同經卷九云：

「十善業道，是世出世殊勝果報功德根本。」（註八）

又云：

「要由修行十善業道，世間方有諸剎帝利、婆羅門等大富貴族、四大王天，乃 至非想非非想處，或聲聞乘、或獨覺乘，乃至無上正等菩提。」（註九）

菩薩摩訶薩代佛轉法輪，便是轉的十善輪；並以此十善輪，成就自己成佛， 成熟眾生利益安樂。又如《大方廣十輪經》卷七所說：「若能守護十善，便於善根誓願滿足，成無上道。」（註一〇）菩薩十輪拔苦，十善成就的偉大願行，其內容是見小即小，遇大則大，由凡入聖，乃至成等正覺，盡攝有漏無漏世出世間的一切善法。真是凡聖同歸、五乘兼收的菩薩戒法。

註解

註一、《大正藏》一〇．一八六頁上。

註二、《大正藏》一〇．五四二頁中- 五四三頁上。

註三、《大正藏》一〇．五〇四頁下- 五〇五頁上。

註四、《大正藏》一七．九〇二頁下。

註五、《大正藏》二四．一〇六六頁下。

註六、《大正藏》一三．七一一頁下有云：「云何名菩薩摩訶薩十種輪者，所謂十善是也， 菩薩成就此十輪故，乃能成熟一切眾生。」同卷七一三頁中又云：「菩薩摩訶薩成就此輪，於聲聞乘、辟支佛，不生譏嫌。」又云：「若能成就如是十輪者，菩薩摩訶薩疾成無上正真道覺。」

註七、《大正藏》一三．七六三頁上。

註八、《大正藏》一三．七六八頁上。

註九、《大正藏》一三．七六八頁上。

註一〇、《大正藏》一三．七一三頁下。

一〇、以十善法為菩薩戒是印漢藏諸大論師的共識

據印順法師的《初期大乘佛教之起源與開展》第十四章，認為日本佛教學者平川彰的《初期大乘佛教之研究》主張依據「十善」戒解說，初期大乘的菩薩為在家生活，是在家立場的宗教生活；像這種觀點，尚「值得審慎的研究」（註一）。因為十善法不是七眾戒，而是七眾戒以外的倫理軌範，傳說中的菩薩身分， 可具七眾的立場，也可不具七眾的立場，但要成為菩薩，必然受持十善戒。雖然《善戒經》卷四有說：「菩薩摩訶薩若欲受持菩薩戒者，先當淨心受七種（眾）戒。」（註二）。可是在藏傳阿底峽的《菩提道燈釋》主張，七眾的別解脫戒，一開始就需要，而它正是受菩薩戒的前行。唯對於已經住於大乘種性者和已經在他 生修習過大乘的人，自然不行惡事，因此，這些人雖然一開始就受菩薩戒，也沒 有過失（註三）。也可以說，不論有佛出世或無佛出世，凡是菩薩，或在家身或出 家身，必受十善戒，菩薩不表示是一種佛教教團內外的地位及身分，而是必然受持十善行的有德之人。所以初期的大乘菩薩，未必拘限於出家生活或在家生活。 十善的第三不邪淫，當然是對在家男女而訂，出家男女若增受菩薩十善戒者，自然仍得遵守出家梵行的不淫戒，為了菩薩十善戒是適應僧俗七眾的律儀，故也可 以在僧則僧，在俗則俗；佛在經中若對在家男女說十善，便謂不邪淫，若對出家 男女說十善，也會交待受持不淫戒（註四）。

以十善作為菩薩戒，有其包容性及彈性，故在許多大乘經論中，喜以十善為菩薩的尸羅波羅蜜多（註五）。在瑜伽唯識系的諸論典中，也以十善列為增上戒學，例如無著菩薩的《攝大乘論本》卷下（註六）、《攝大乘論》卷下（註七），無性菩薩造《攝大乘論釋》卷七（註八），均在「三聚淨戒」項下，論列了十善與 菩薩戒的關係。因為正如《瑜伽論》卷四〇〈菩薩地戒品〉所言：「謂菩薩戒，略有二種：一在家分戒，二出家分戒，是名一切戒。」（註九）把十善法作為菩薩戒，便可適應在家及出家的二種分了。

不像是中國漢傳系統所受的《梵網經菩薩戒本》，共有十重四十八輕的五十八 戒，雖為在家出家乃至異類眾生普授，可是其中十重戒的第三條淫戒是「若佛子 自婬、教人婬、乃至一切女人，不得故婬；婬因、婬緣、婬法、婬業，乃至畜生女、諸天鬼神女及非道行婬……是菩薩波羅夷罪」（註一〇）。這明明是修淨梵行或已離欲的出家戒，凡夫位的在家菩薩怎麼可能受持清淨呢？又如《瓔珞經》卷下所列十條，皆是四十二賢聖法的菩薩戒，在其受戒之前，先懺悔身口意十惡 法，得三業清淨後，即受菩薩十重戒，然其第三條也是：「從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故淫，若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法。」（註一一）這種菩薩戒，要求從今身至佛身不得故淫，比較《梵網菩薩戒經》的不得故淫還要難持，應是離欲的聖位菩薩才能做得到。於是形成了中國傳授的菩薩戒，要求 從嚴而實踐從寬的弊端。

因此，印順法師主張：「對佛有了充分的信解，就得從十善菩薩學起。」他 說：「以菩提心去行十善行，是初學菩薩，叫十善菩薩。」他又說：「十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導，所以即成為從人到成佛的第一步。」（註一二）可知，十善既是初發心的菩薩戒，也是通於在家出家的菩薩戒，更是從人間的賢者直到成佛為止的菩薩戒，乃是最能普及又是最有彈性適應和實用的菩薩戒。故在《瓔珞經》卷下，也重視十善，而說：「一切大眾，皆應發三菩提心… …復有八部阿須輪王，各捨本形，入十信心，行十善行。」（註一三）雖然《優婆 塞戒經》說：諸佛如來未出世時，菩薩摩訶薩以十善法為戒（註一四），其實有佛住世時，也應以十善法為初發心者的菩薩，否則便會為授戒的菩薩法師及求戒的初發心菩薩，造成故妄語的犯戒行為了。菩薩法師明知初發心的在家菩薩，不可 能終身受持乃至盡未來際受持「不得故淫」的誓願，竟又為他們請聖授戒；新發 心的在家菩薩，也明知不可能終身受持乃至盡未來際受持如此嚴格的菩薩戒，竟然又在問及「能持否」時，答言「能」。豈不是於受持的同時，便在犯戒！

我們再看藏傳的大乘佛教，對菩薩戒的立場，他們未用《梵網經菩薩戒本》， 倒極重視身三口四意三的十種善業，例如宗喀巴的《菩提道次第廣論》卷五，提及十種善法，既能成辦二乘聖果，也能成辦一切種智的佛果（註一五）。又說六波 羅蜜多中的第二尸羅波羅蜜多，雖有三聚，而「此約律儀尸羅增上，說為斷心。 此復若具等起增上，斷十不善，是十能斷。……故具等起尸羅增上，說十善業道。」（註一六）又說：「月稱論師於尸羅波羅蜜多時，亦說是斷十種不善。《十 地經》等多如是說。」（註一七）

文中的十善，即是菩薩的戒增上學，又名尸羅波羅蜜多，菩薩持戒以「心地 犯罪為重」（註一八），以「盡心為體」（註一九），故說菩薩以「能斷心」為尸 羅，由此心能斷十不善法，便成尸羅波羅蜜多（註二〇）。尸羅波羅蜜多雖然總為三聚淨戒，而此能斷心，即是約律儀戒的十善法說，於此若具備了等起增上緣 時，便斷十不善行，而為十種能斷心，因此要在具足等起戒增上緣時，才名十善業道。

至於文中所引月稱論師之說，即出於他的名著《入中論》，根據法尊法師譯出 的《入中論》卷一，有關菩薩尸羅波羅蜜多與十善法的結合，有如下的一段論文：

「此以七能斷（身三口四）為相，無貪、無瞋、正見三法是七能斷之發起，故 約能斷與發起而言，即十善業道也。戒圓滿、戒至極，德淨即清淨功德，淨字亦通戒，謂圓滿清淨也。」

因此而以偈頌卅：

「身語意行咸清淨，十善業道皆能集。」（註二一）

文中所言發起，與等起增上類似，宗喀巴說，斷身口七不善業是自性增上， 若無意三不善的等起增上，即無因緣完成身三口四的七不善業，故須以自性增上 的七善業，配以等起增上的三善心，便成十能斷心而為十善業道（註二二）。《入 中論》以三種意善業，為發起身三口四七善業的動力。以身三口四為七能斷，以 無貪、無瞋、正見之三法為發起，即能圓滿十善業道的菩薩戒波羅蜜多，那時已 是菩薩十地之第二菩提心離垢地的聖者階段（註二三）。因為這是已履聖位的菩薩，才能「戒圓滿，戒至極」。若在凡夫位中，雖受菩薩十善戒，還是不能持戒清 淨，所以月稱論師又以偈卅：

「如是十種善業道，此地增勝最清淨；
彼如秋月恆清潔，寂靜光飾極端嚴。
若彼淨戒執有我，則彼尸羅不清淨；
故彼恆於三輪中，二邊心行皆遠離。」（註二四）

十善法的菩薩戒，雖係凡聖同歸、大小兼備的法門，若要能做到持戒清淨圓滿，必須位登二地菩薩，故勸受持菩薩十種善業戒法的人，於我能持戒、有戒讓我持、我有持戒功德的三輪之中，當離我與戒及我與持戒功德的相對執著之心， 便離我執，方成持戒清淨。

註解

註一、印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》一一九〇頁及一二〇六頁的註一、註兩條。

註二、《大正藏》三〇．九八二頁下。

註三、陳玉蛟譯註，東初出版社一九九〇年十二月初版《阿底峽與菩提道燈釋》一四二 頁。

註四、參考本文第七節十種經論資料對照表中所列《寂志果經》及《弊宿經》，均將十善的不邪淫，說為不淫。

註五、

（一）八十卷本《華嚴經》卷三五〈十地品〉的離垢地。（《大正藏》一〇．一八五頁）

（二）《十地經》卷二〈離垢地〉。（《大正藏》一〇．五四二- 五四三頁）

（三）《十地經論》卷四〈離垢地〉，將菩薩的三聚淨戒稱為離戒淨、攝善法戒淨、利 益眾生戒淨，其「離戒淨者，謂十善業道。」（《大正藏》二六．一四五頁下）

註六、《大正藏》三一．一四六頁中- 下。

註七、《大正藏》三一．一二六頁下- 一二七頁上。

註八、《大正藏》三一．四二六頁中- 四二七頁上。

註九、《大正藏》三〇．五一一頁上。

註一〇、《大正藏》二四．一〇〇四頁中- 下。

註一一、《大正藏》二四．一〇二〇頁下- 一〇二一頁上。

註一二、印順法師《妙雲集》下編之一《佛在人間》一三七- 一四一頁。

註一三、《大正藏》二四．一〇二二頁中。

註一四、《大正藏》二四．一〇六六頁下。

註一五、法尊法師譯《菩提道次第廣論》卷五．一五二頁。

註一六、《菩提道次第廣論》卷一一．三〇九頁。

註一七、同上書三一三頁。

註一八、《攝大乘論》卷下有云：「菩薩有治身口意三品為戒，聲聞有治身口為戒，是故菩薩有心地犯罪，聲聞則無此事。」（《大正藏》三一．一二七頁上）

註一九、《菩薩瓔珞本業經》卷下〈大眾受學品〉也說：「一切菩薩凡聖戒，盡心為體。」（《大正藏》二四．一〇二一頁中）

註二〇、《菩提道次第廣論》卷一一．三〇九頁。

註二一、臺灣新文豐一九七五年七月影印版《入中論》卷二．一七頁正面。

註二二、參閱《菩提道次第廣論》卷一一．三〇九頁。

註二三、《入中論》卷一．一六頁背面及一七頁正面。

註二四、《入中論》卷一．一九頁正背兩面。

一一、結論

從以上所見論列的考察，我們可以知道，十善法不僅是貫串世出世間凡聖五乘的基本善法，也是從凡入聖乃至成等正覺的根本軌範，故被以印度大乘佛教為依歸的漢藏諸大論師們，將之當作菩薩戒的共軌。今後我們漢傳系統的大乘佛教徒們，也當有所反省，既然已在大小乘諸聖典中，明確地發現了易受、易行、易持的十善法，為最根本的菩薩戒，就該及時調整，把以往以《梵網經》為菩薩戒受持準則的觀念和作法，轉成以十善法配合三聚淨戒為菩薩戒受持準則的觀念和 作法；這是回歸佛陀本懷的無上功德。《大智度論》卷四六說：「十善道則攝一切戒。」（註一）在他種菩薩戒無法一一遵守的情況下，能以十善戒作為菩薩戒而來涵蓋一切戒，應該是最合佛旨的。

至於誰夠資格受持菩薩戒的十善法？本文第十節已經列舉《善戒經》及《菩提道燈釋》所明，當於受了三皈五戒等七眾別解脫律儀之後，增受菩薩戒；也可 以在未受七眾別解脫戒之前，直接受持菩薩戒，唯其必須自知自證過去世曾學大 乘法並已能夠「自然不行惡事」；或者是在佛未出世，無有三寶之際，亦得自受十善業道的菩薩戒。準此原則，亦可參考《瓔珞經》卷下所說：

「佛子，始行菩薩，若信男若信女中，諸根不具，黃門、婬男、婬女、奴婢、 變化人，受得戒，皆有心向故。」（註二）

又云：「六道眾生受得戒，但解語得戒不失。」（註三）

此經的受戒得戒的資格標準，極其厚大，與《梵網經》相類，除此二經，未見有其餘大乘經論做如此說。不過若用十善法為菩薩戒，其性質本來就是遇大則 大，遇小則小，遇下則下，遇上則上的大方便門，不做資格的苛求，應該是正確 的。

至於如何受得菩薩戒的十善法？可以參考漢傳現行的菩薩戒傳授儀軌，將十 善律儀，配合三聚淨戒，再依《受十善戒經》（註四）等如法編定。

（一九九四年十二月十三日至十二月二十五日聖嚴撰成於紐約東初禪寺，刊於一九九五年《中華佛學學報》第八期）

註解

註一、《大正藏》二五．三九五頁中。

註二、《大正藏》二四．一〇二〇頁中。

註三、《大正藏》二四．一〇二一頁中。

註四、。《大正藏》二四．一〇二三- 一〇二八頁 ㄓ《受十善戒經》是將十善與八戒並受的，而且說：「若受十善不持八戒，終不成就；若毀八戒，十善俱滅。」並說：「一日、十日，乃至終身」受持，也是配合八戒而言。（《大正藏》二四．一〇二三頁下）此對但受十善法的菩薩來說，乃是有待商討的問題。

明末的菩薩戒

一、梵網菩薩戒的源流

菩薩戒是屬於大乘佛法，在中國的佛教史上，對菩薩戒的弘通與律宗戒律思想的傳承是兩個不同的系統；被稱為中國律宗的是屬於以小乘律為主的南山道宣的系統。直到宋朝為止，凡傳承南山系的律學大師，均會涉及菩薩戒的問題；然而到了明末，凡是戒律必定大小並重，而且側重於菩薩戒和比丘、比丘尼律的會通。

相傳《梵網菩薩戒經》（略稱《梵網經》）共有一一二卷六十一品，但被譯成漢文的僅有〈心地品〉一品上下兩卷，由姚秦時代的鳩摩羅什所譯。到了隋朝，天臺大師智顗（西元五三八- 五九七年）說有《菩薩戒義疏》（略稱《義疏》）兩卷。到了唐朝，又有明曠就天臺的疏而做刪補，總成三卷（宋朝的與咸為天臺的《義疏》做註八卷）。另外，唐朝的法藏（西元六四三- 七一二年）撰有《梵網經菩薩戒本疏》六卷。新羅的義寂、太賢等也都撰有關於《梵網經》的註疏。然而，由於唐末的會昌法難，佛教的文物多遭毀滅；到了明末，凡是研究梵網菩薩戒的諸師，僅能見到天臺智顗的《義疏》，對古人的見地未能充分參考。

二、雲棲袾宏的菩薩戒

明末的菩薩戒之弘揚者，共有五人，其中以雲棲袾宏（西元一五三五- 一六一五年）為重鎮。我們知道袾宏的精神屬於禪，思想屬於華嚴，修行的法門則屬於淨土。而梵網菩薩戒在思想方面跟華嚴同源，因此在他的《梵網菩薩戒經義疏發隱》（略稱《發隱》）一書的自序中說，將一切佛法「溯流及源，全歸此戒」，也就是以梵網菩薩戒作為一切佛法的源流。它還是大小乘自利利他的一切佛法。所以要說：

「故知欲入如來乘，必應先受菩薩戒，由此戒而發舒萬行，則普賢願王，由此戒而廓徹孤明，則文殊智母，諸佛所同揚之標幟，千賢所共履之康莊。大哉菩薩戒也，其一切戒之宗歟。……惜乎雖具全經，未彰妙疏，緬惟智者，始創微言，洎我愚夫，重披隱義。……拂古鏡以維新，遞互承繩，續先燈而廣照，各各悟惟心之佛而恆以戒攝心，人人了是佛之生而竟以生成佛。若僧若俗，是人是神，不簡惡道幽途，無論異形殊類，但知聞法，齊登梵網法門。」（註一）

從雲棲袾宏的自序內容可知，他所見到的梵網菩薩戒是所有學佛者所應共同遵行的法門。可惜該經沒有全部傳來中土，僅有的上下兩卷也是文義晦澀、深奧難測；雖有天臺智顗為之說過《義疏》，還是微言大義，因此從一個普通人的立場來看，必須重新對其中的隱密奧義做淺顯的披露。書中有「古鏡」、「先燈」這些名詞，都是出於《楞嚴經》和禪宗的觀點；不論僧俗人鬼，乃至於惡道和冥界的眾生，都能由於受梵網菩薩戒而同登盧舍那佛的蓮華藏世界。這和一切眾生都有佛性的涅槃、華嚴思想都是共通的。

可是從他的另一本《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》中，可以看到袾宏的思想雖立足於佛教，卻不屬一宗一派，而是涵蓋面相當廣的；舉凡經咒、戒律、禪定，無不引用，並承認他們具有相等的地位，而且也採用儒道二家的著作和觀點來做菩薩戒的註腳（註二）。

袾宏對於中國的禮俗沒有像廬山慧遠大師那樣主張「沙門不敬王者論」，因為明末的環境不允許佛教徒提出那樣的論點。他說：「時以佛法為重，優容我等卅勿拜（君父），則遵內教可也。時以人倫為重，定為成式卅當拜（君父），則遵王制可也。此何所據？《薩婆多論》云：『比丘違王制者得罪。』」這也可以說，佛教既傳入中國這個君主體制且重視君君、臣臣、父父、子子的倫理社會中，應該入方隨俗，否則的話，只有被視為化外之民，以不敬之罪不能被中國社會所接受。可是《梵網經．菩薩心地戒品》明明說「出家人法，不向國王禮拜，不向父母禮拜，六親不敬，鬼神不禮（註三）。」此在中國君主時代的環境下，是無法遵守的。

袾宏對於本經在佛法中的地位的判屬，認為古來一向把《梵網經》和《華嚴經》看成同類（註四），但又把禪宗和《梵網經》拉在一起，而說本經有三宗：1.本宗，那就是直屬禪宗，因為本經稱為心地法門，心的意思就是禪宗的宗，此在《六祖壇經》就有「說通及心通」之句，因此袾宏認為「心者群經之祖，萬法之源」。禪宗既稱為心宗，所以本經應屬於禪宗。2.兼宗，它兼容並包大小乘各宗乃至外道偏門，所以應該為各宗共同的歸屬。3.無宗，《六祖壇經》說以無念為宗，無相為體，無住為本，既然一切皆無，當然是無宗。所以袾宏說：「覓心體相，不可得故，常為心宗，不宗心故。」也就是說，心既無本體，也無定相，但它為一切心念的本源，而不等於一切心念的自體，這實在是禪宗的觀點（註五）。因此有人問他禪宗以什麼為宗，他用華嚴宗的教判把《梵網經》及禪宗，同判為頓教，而且是圓頓，不是但頓。它們是一切乘所不能收，一切教所不能攝，所以不僅超過頓教的位置，也不能給它們一個圓的名字，乃是把《梵網經》的地位置於最高層次（註六）。

又因為袾宏是以念佛的彌陀淨土為歸宿的，因此他在註釋《梵網經》「孝名為戒」四個字的時候，便引用《觀無量壽經》所舉的三個往生西方極樂世界的條件，稱為修三種福業；其第一便是孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業（註七）。因此袾宏說：「戒不離孝」，《梵網經》既然以孝為戒，所以也是屬於淨土法門，而且又說「念佛修淨土者，不順父母，不名念佛。」（註八）從以上的介紹，我們知道，袾宏的菩薩戒思想實際上是以戒為基礎而要溝通，包容全體佛法，乃至於世法在內，無不容攝。這不僅是禪宗的思想，其實是華嚴的架構。

註解

註一、《卍續藏》五九．六四七頁下。

註二、《卍續藏》五九．八四六頁下。

註三、《大正藏》二四．一〇〇八頁下。

註四、《卍續藏》五九．八五三頁下。

註五、《卍續藏》五九．八五五頁上。

註六、《卍續藏》五九．八五五頁上-下。

註七、《大正藏》一二．三四一頁下。

註八、《卍續藏》五九．七〇五頁下。

三、滿益智旭的菩薩戒

滿益智旭（西元一五九九- 一六五五年）關於菩薩戒的著作共有五種，計十一卷（註一）。從他的《梵網經合註》（略稱《合註》）的緣起文可知，他所提及的僅有天臺智顗的《義疏》和雲棲袾宏的《發隱》，而且都有批評。

他說天臺智顗的時代，人的根器還很利，同時智顗已經有了教觀法門的宣揚，所以僅僅對菩薩戒的下卷作疏。因為他精通律藏，「文約義廣，點示當時之明律者則易，開悟今時之昧律者則難」。也就是說，天臺智顗的《義疏》太深奧，現在的人不易看懂，老早把它當成祕典藏諸高閣，無人問津。

他又對雲棲袾宏的《發隱》有所不滿，而說：「此其救時苦心，誠為不可思議，特以專弘淨土，律學稍疎，故于義疏，仍多厥疑之處。」（註二）這也就是認為袾宏不是學律的人。以曾把全部律藏看過三遍的智旭來看《發隱》這本書，發現它不是純粹律學的著作，甚至可說，袾宏並不真正懂得律學；作為一般人的參考有用，可是疑點非常多（註三）。因此促成智旭撰寫一系列有關菩薩戒的著作和註解。

從智旭的五種有關菩薩戒的著述之中，可以看到其中最重要的是《梵網經玄義》（略稱《玄義》）和《合註》；從架構上看，是模仿天臺智顗的《義疏》。智顗以釋名、出體、料簡等三重玄義說明他對於《梵網經》在佛教中的地位和作用的看法，同時以簡明扼要的方式疏解其下卷菩薩戒的部分。雲棲袾宏的《發隱》雖然增加了很多經論內容，甚至有與戒律不相干的資料，還是遵循著天臺智顗的模式和範圍。到了滿益智旭，由於他對前人的著述不滿足，尤其沒有《梵網經》上卷的著述流通（註四），所以發心撰寫了《玄義》和《合註》。

《玄義》的方式是根據天臺家的釋名、顯體、明宗、辨用、教相之「五重玄義」的模式而撰成。《合註》是打破以往兩書的慣例，而從《梵網經》的第一卷起頭下註。

此外，智旭《梵網經》的方式和古人也有所不同，那就是只有大科，沒有細目，只有段落的分條，沒有重重的分科；非但不支離破碎，而且一氣呵成，他雖也引用經律，可是讀來仍有行雲流水之感。據他自己在緣起文中提起，當他撰寫《玄義》和《合註》時，文思非常敏捷，有若發悟：

「如是昉公遠從閩地攜杖來尋，為其令師肖滿全公，請講此經，以資冥福。復有二三同志歡喜樂聞，予由是力疾敷演，不覺心華開發，義泉沸湧，急秉筆而隨記之。共成《玄義》一卷、《合註》七卷。」（註五）

由此可知，智旭詮釋《梵網經》，不僅有經律的依據，也是出於他心地的開發。可惜在他當代而稍後的幾位《梵網經》的註釋家均未提到這兩本書。也可以說，在明末清初，智旭闡揚菩薩戒的著作，沒有受到佛教界的重視，原因何在？可能是因為智旭門下未見有傑出的法將。

智旭的「五重玄義」和天臺智顗的「三重玄義」最大的不同之處，是對於體的處理。天臺智顗用「出體」來說明無作戒體，所謂無作戒體，就是無漏色法，非本心本有，而是由師師相承傳授而得。未受戒者無戒體，已受戒者有戒體，「受之則得，不受則無，持之則堅，毀之則失」（註六），所以不是理體而是事用。然而智旭的《玄義》之中，「顯體」項下，是以諸佛的本源心地為體，也等於是諸大乘以實相印為體，而且把此本源心地的理體解釋成許多名稱，如法住、法位、一切種智、一實境界、中道第一義諦等（註七）。這也是因為他重視《梵網經》的「心地」二字的涵義，而且雖然沒有明言跟禪宗的關係，其實暗與禪宗的觀念相應。

他在寫完《玄義》和《合註》十五年後，又寫了一卷《菩薩戒箋要》（略稱《箋要》），其原因是他的《合註》文義太廣，不是每個人都能閱讀的，因此有人要求他再寫一本比較淺顯而精簡的菩薩戒註解，使得每半個月讀誦菩薩戒本的人略知其大意（註八），這也是非常有趣的事。最初由於智顗的《義疏》太深奧，而有濕益智旭的《玄義》和《合註》，結果還在他住世的時代，就有人認為《合註》不是末世鈍根所能編閱而要求他再編一本簡要的（註九），這種工作可能是永遠做不完的。《箋要》既然是《合註》的精簡本，所以沒有特點可資介紹。

另外他也從《瑜伽師地論．本地分》把菩薩地的戒品分科分段加以詮釋，寫成一卷《菩薩戒羯磨文釋》，也就是根據《瑜伽師地論》的菩薩戒受戒法加以解釋和說明。一共分為三大段：第一受戒羯磨，第二懺罪羯磨，第三得捨差利。受戒羯磨又分為從師受和在如來像前受，主要是禮請有智有力的同法菩薩為戒師而授與菩薩戒。所謂同法菩薩，就是已經受了菩薩戒、已發無上菩提心的人；所謂有智有力，是自知用菩薩戒法，又能以菩薩戒法加被於人的人。如果無法求得有智有力的同法菩薩為戒師，才用如來像前受戒的辦法，這不是菩薩戒的通途，所以智旭又說：

「審訪不得，方許像前自受，若遇明師而不從受，非癡即慢矣。梵網制令求見好相，此中但貴發菩提心，今人設欲自誓受戒，大須自斟酌也。」（註一〇）

註解

註一、1.《梵網經玄義》一卷，2.《梵網經合註》七卷，3.《菩薩戒本箋要》一卷，4.《菩薩戒羯磨文釋》一卷，5.《梵網經懺悔行法》一卷。

註二、《卍續藏》六〇．六一九頁上。

註三、《梵網經合註》的凡例有云：「《發隱》一書，其中缺略雖多，紕謬則少，縱有一二出入，亦不復辨別是非長短。」（《卍續藏》六〇．六二〇頁下）

註四、《梵網經合註》的凡例有云：「此經上卷雖有一二家解，不足流通。」

註五、《卍續藏》六〇．六一九頁下。

註六、《卍續藏》六〇．六一六頁下。

註七、《卍續藏》六〇．六一五頁下- 六一六頁上。

註八、見《菩薩戒箋要．自跋》，《卍續藏》六一．三八九頁下。

註九、同上註。

註一〇、《卍續藏》六一．三九八頁下。依據《梵網經菩薩戒本》的原文說：「佛滅度後，欲 以好心受菩薩戒時，於佛菩薩形像前自誓受戒，當七日佛前懺悔，得見好相，便得 戒，若不得好相，應二七三七乃至一年要得好相，得好相已，便得佛菩薩形像受戒。若不得好相，雖佛像前受戒，不得戒。」

四、其他三位菩薩戒學者

明末清初對菩薩戒關心研究而留下著作的尚有三位：即三昧寂光（西元一五八〇- 一六四五年）、在犙弘贊（西元一六一一- 一六八一？年）、德玉（年代不詳）。這三位大德法師，同樣都尊重和參考天臺智顗的《義疏》及雲棲袾宏的《發 隱》。例如：

（一）三昧的《梵網經直解》（略稱《直解》）卷末自云：「直解義，唯備自觀，若大智者，應閱雲棲大師《戒疏發隱》。」（註一）

（二）在犖弘贊的《梵網經菩薩戒略疏》（略稱《略疏》）孫廷鐸撰序有云：「昔天臺智顗著《義疏》，以明其宗趣，標其大網，雲棲大師復註《發隱》，以發天臺之所未發，今鼎湖在和尚綜理《略疏》，又補《發隱》之未盡者。」（註二）

由上面兩段引文已使我們知道，寂光的態度非常謙虛，他雖不是雲棲袾宏的弟子，但對於雲棲的《發隱》推崇備至，而且在《直解》裡也引用智顗的《義 疏》，可見他把這兩人的菩薩戒思想等量齊觀。而弘贊本人也不是出於雲棲袾宏的一系，可是他的戒弟子孫廷鐸還是把袾宏的《發隱》跟智顗的《義疏》並列同舉。由此可見，《發隱》一書是受到明末清初普遍重視和流傳的好書。為什麼《發隱》有如此的效果和功能，而且影響深遠（註三）？據資料的考察：第一，雲棲大師是恢宏大量的人，主張萬流歸宗，乃至於「水陸佛事」的提倡和真言密咒的應用，而且是推動禪淨雙修的重要人物，所以寶華山的第二代祖師三昧寂光會推崇他，因其第一代古心如馨（西元一五四一- 一六一五年）就是一位和雲棲袾宏年代相同、聲氣相投的人（註四）。又由於當時的佛教界有一個共同的趨勢和主張，就是禪、教、律並重，例如「經是佛語，律是佛行，禪是佛心」的觀念，幾乎是諸家共同的認識；可能除了當時的臨濟宗徒之外，像《發隱》這樣的態度，會受到普遍而永久的歡迎。

我們看三昧寂光的《直解》，它產生的年代幾乎和滿益智旭的《合註》相同，只差一年（註五）；而且有類似之處，都是從上卷開始下註。在四卷的《直解》之後，又附一卷《事義》，類似雲棲袾宏的《發隱》之後也有《事義》。所謂《事義》是解釋《直解》所用的特別名詞、名相和名數。我們發現他引用了《大乘起信論》的「三細六麤」及天臺宗所說的見惑、思惑與塵沙惑；《文殊說般若經》的「一行三昧」；《華嚴經》的內容用的更多，比如十金剛、十忍等；也引用到禪宗的臨濟發悟及昌黎發悟。從這些可見他的思想義趣的大概。

德玉的《梵網經順硃》（略稱《順硃》）撰於西元一六八一年，從他的自署「蜀渝華巖季而關，聖可德玉」知道，他是四川華嚴寺的開山（註六）。此外由其自序可知，德玉受戒於西元一六五六年，先學禪，末學律；後來到南京寶華山知道律儀的可貴，頗為嚮往，所以主張禪律並行。然後閉關三載，每天以《華嚴經》、《楞伽經》、《梵網經》等經為日課，但對《梵網經》上卷還是不得要領。最後讀到三昧寂光的《直解》，花了一年多的時間，總算有了進益。但他對於四卷的《直解》有如下看法：

「文理浩瀚，引證攸長，膚學者實難趣入，非悟戒體，廣學多聞，細心于經論律部者，亦不識三昧和尚之深心也。」（註七）

他雖從《直解》得到很大的利益，但已花了他一年多的時間，可見《直解》不是一般人都能輕易理解的；若非真修實悟且深入三藏教典，就不容易瞭解《直解》的深義何在。因此他從《直解》中選出部分，再加上自己另外所找到的材料，完成了上下兩卷的《順硃》。從他自稱到寶華山學戒，又稱三昧寂光為和尚來看，德玉是寂光的受戒弟子，和見月讀體律主應該是平輩。

《順硃》的內容也是從《梵網經》卷上開始，因為卷上的內容是說明介紹菩薩發心到成佛為止的四十個位置，亦即十發趣心、十長養心、十金剛心、十地心。《梵網經》之所以稱為心地法門，就是從這四十個法門而得，這是盧舍那佛的心地，也是諸佛菩薩的心地、一切眾生的心地。如果瞭解了這上卷的精義，就會知道為什麼要把菩薩戒稱為心地法門了。

（本文係為一九九〇年一月中華佛學研究所召開第一屆國際學術會議論文發表而寫，曾被收集於臺北東大圖書公司一九九〇年印行的《從傳統到現代》論集）

註解

註一、《卍續藏》六一．二〇六頁下。

註二、《卍續藏》六〇．七七三頁上。

註三、《發隱》自序寫於西元一五八七年，《直解》著於西元一六三八年，《略疏》的序撰於西元一六七九年，而《合註》撰成於西元一六三七年，跟《直解》的年代相當，卻未被《略疏》的序提及其名，唯有《發隱》被其他三家共同提起。

註四、從他的《經律戒相布薩軌儀》的內容可以看到，收於《卍續藏》一〇七冊。

註五、參考註三。

註六、《卍續藏》六一．二二九頁上-二三〇頁上的自序有云：「以華嚴新刱，清規未整。」可知華嚴寺是由他開創的。

註七、《卍續藏》六一．二二九頁上。

明末中國的戒律復興

一、前言

戒律在印度，從佛陀時代到部派佛教時代，並不是獨立的宗派，只是僧伽共同生活的規範。後來部派分張，各部都有他們所傳承的律，二十個部派應該就有二十種律（註一）。那是由於傳承的不同，不在於基本的內容上有出入。現在翻譯成漢文而收於藏經中的，有四律五論（註二），但是中國弘揚的是《四分律》，在唐朝時代就有三個系統（註三），其中只有道宣律師（西元五九六-六六七年）的系統被傳承了下來。因為他是根據大乘唯識思想解釋戒體（註四），特別受到喜歡大乘思想的中國人所歡迎。他的弟子很多，傳承的時間也很長；到了北宋嘉祐年間（第十一世紀中葉）先後有錢塘的允堪及靈芝元照（西元一〇四八-一一一六年，註五），四分律宗一度復興，自此以後直到十六世紀，戒律的傳承在中國幾乎已中斷。幸好此時的中國佛教，各家人才輩出，弘揚戒律的有二大系統：一是雲棲袾宏（西元一五三五-一六一五年），二是古心如馨（西元一五四一-一六一五年），他們二人都有很多弟子，影響深遠。

然在明末的戒律思想已和唐宋的有所不同。在唐宋諸家，是站在《四分律》的立場，以律釋律。到了明末的時代，有四種特色：1.菩薩戒及小乘律的並重。2.用華嚴宗、天臺宗和禪宗的觀點來解釋戒律思想。3.可以用大小乘經論、祖師的著作，乃至世間的典籍來作為解釋戒律的輔助資料。4.引用密咒作為日常生活的修持。由此可見，明末的戒律有了禪、教、律一致，顯、密圓融的趨勢。

註解

註一、小乘佛教，相傳有二十個部派，有律本譯成漢文的，僅六部派、四種律。參考拙著《戒律學綱要》第一篇第二章第二節。

註二、四律五論，參見拙著《戒律學綱要》同上註。

註三、《四分律》的三系是指：南山道宣依《唯識論》、相部法礪依《成實論》、東塔懷素依《俱舍論》。

註四、無作戒體是無表色法，既是色法，故可代代相傳。此是唯識學的立場。

註五、

（一）北宋嘉祐年間的錢塘允堪，撰有《四分律含注戒本疏發揮記》（僅存卷三）、《四分律比丘尼鈔科》一卷、《四分律隨機羯磨疏正源記》八卷。

（二）靈芝元照，撰有《四分律含注戒本疏科》八卷、《行宗記》二十一卷、《四分 律刪補隨機羯磨疏科》四卷、《濟緣起》二十二卷、《四分刪定比丘尼戒本》 一卷。

二、明末戒律的著作

根據《卍續藏經》所收中國人的戒律著述，律釋類除外，從六朝陳的慧思（西元五一五- 五七七年）開始到明末為止，約一千年間，一共是二十九種，四十 八卷，二十一位作者。可是在明末清初的一百五十年之間，竟然有十三位作者留 下了二十六種，四十四卷，並且從《新續高僧傳四集》（註一）等所見，尚有二十一種未被收入《卍續藏經》，不過從這些著作來看，多半是為了配合日常生活以及傳戒的儀式而編成。他們之中，僅少數人能深入律藏而真正討論戒律問題（註二）。也可以說，那是一個重視實用的時代，為了配合當時環境的需要，提倡戒律的重要性。

在明末的戒律學者，有二個值得重視的現象：一是對於《梵網菩薩戒經》（略稱《梵網經》）的弘揚，二是對於沙彌戒或在家戒的重視。因為當時的佛教思想， 在修持上若不是重於淨土，就是重於禪；在教義的研究上若不是學的華嚴，就是學的天臺。而天臺的智顗大師（西元五三八- 五九七年）為《梵網經》寫有《戒本疏》六卷。並且，《梵網經》的思想，屬於華嚴部，因此不論是華嚴宗或天臺宗的學者，都喜歡弘揚《梵網經》。事實上，在漢文的菩薩戒本，除了《梵網經》之外，尚有出於《瑜伽師地論》及《優婆塞戒經》的戒本。

又由於傳自印度的比丘、比丘尼律，在中國的文化背景及社會環境中，很難照著實行，因此而使中國的佛教徒對於戒律觀念，形成二種狀態：一類是僅僅從資料或學問的研究而介紹戒律，這類人都希望能夠繼承由印度傳來的戒律生活，那就是歷代諸大律師的態度。另一類只求不違背佛教的基本精神，也不拘泥於戒律所規定的細則，例如禪宗的「百丈清規」就是因此而形成。由於唐末之後禪宗漸漸的成為中國佛教的主流，結果「貶學律為小乘，勿持戒為執相」的風氣也極普遍。到了明末時代，佛教的諸大師們不得不呼籲僧眾，嚴持淨戒，重視身儀，所以實用性的戒律著作就陸續的出現，那是重視於沙彌十戒的實踐。既然無法如律遵行比丘的二百五十戒、比丘尼的三百四十八戒（註三），能夠把十戒守住，就能算是清淨的出家人了。其實縱然是十戒也無法持得完整，例如雲棲袾宏在他《沙彌律儀要略》中解釋沙彌戒的第十條「不捉持生像金銀寶物」時，要說「今人不能俱行乞食，或入叢林、或住庵院、或出遠方，亦未免有金銀之費，必也知違佛制，生大慚愧。」（註四）

正因為中國的環境，無法比照佛陀時代的印度比丘來遵行戒律，所以明末的諸師，在思想上接受了天臺、華嚴以及禪的觀念；在持戒行儀上模仿成儒家的禮儀（註五）。從明末的戒律著作中，可以發現到《華嚴經》、《涅槃經》、《楞嚴經》的經文，和許多真言密咒，如《毘尼日用錄》和《沙門日用》等，就是如此混合而成的著作。而且像見月讀體（西元一六〇一- 一六七九年）就用華嚴宗的教判寫《毘尼止持會集》，滿益智旭（西元一五九九- 一六五五年）凡有註解，都用天臺家的模式。於是一方面把理念升高，將現實的運作看作無上的法門；另一方面由於現實環境的所限和所需，也不得不捨棄大部分印度傳來的繁複戒律，而採用了禪、密、天臺、華嚴及淨土等的修行法門及觀念，以彌補戒律生活之不足。無怪乎當時即有永覺元賢（西元一五七八- 一六五七年）對某一種律學著作做了如此的批評：「大都目不見律，而襲取他書。」（註六）

註解

註一、《新續高僧傳四集》共五十六卷，喻昧菴編成於民國癸亥年（西元一九二三年），時寓於北京法源寺。

註二、真正對於律藏做過深入研究的明末清初學者，僅是智旭、讀體、弘贊三人。其餘諸人，是有心於戒律，然不專精。

註三、比丘戒及比丘尼戒，通常都說比丘二百五十戒，比丘尼五百戒。但在各部律中，略有出入，請參考拙著《戒律學綱要》第六篇第二章第二節。

註四、新文豐出版公司印行《卍續藏》一〇六．二九七頁下。以下凡引《卍續藏》，均據此同一版本。

註五、書玉的《沙彌律儀要略述義》稱歎雲棲袾宏有云：「大師以《春秋》之才而解戒相，用《禮記》之法而輯威儀。若非窮究經律，博通傳史者，則不能識其源委也。」（《卍續藏》一〇六．三五三頁上）

註六、元賢的《律學發軔．自序》，《卍續藏》一〇六．九二二頁上。

三、明末的在家戒

我們知道居士佛教到明末的時代已相當盛行（註一）。而在此之前，在家的戒律附屬於比丘戒律，雖有若干部單獨的經典專講三皈、五戒、八戒、十善，但是特為在家戒律而集成一書的現象卻從來沒有發生過。到了明末溝益智旭特別從藏經裡頭把幾種有關於在家戒的經典加以解釋，合成一冊，名為《在家律要》。到了西元一八二四年，又有比丘儀潤及優婆塞陳熙願，另外增加六種有關三皈五戒的經律，與智旭所集者合為《在家律要廣集》，共三卷。其內容包括三皈、五戒、八戒，《優婆塞戒經》的六條重戒、二十八條輕戒，又有十種善業和優婆塞應守的威儀，還包括了《梵網經》，以及《梵網經》懺悔的方法等。

當時由於重視在家居士的受戒和持戒的問題，還有在犙弘贊（西元一六一一- 一六八一？年）編寫了《歸戒要集》、《八關齋法》，以佛教的五戒配合儒家的五常，認為如果不持五戒，連人天的道德都不完美。如能受了三皈並持五戒，便能夠「破無明殼，出長夜夢」（註二）。又說受持八戒能滿一切願，可以生天，乃至成佛（註三）。

見月讀體也有一卷《傳授三皈五戒八戒正範》，專為在家居士舉行授戒儀式之用。此書雖然未入藏經，但是仍為佛教界流傳迄今。而在另一部在犙弘贊的《沙門日用》的序文，也說到他的這本書雖是為出家人而寫，也是所有在家的「清信士女，有受皈戒、菩薩法者，咸須行之」（註四）。

從以上資料所見，在家戒之被明末佛教界所重視，已是相當普遍的事實。也可以說，佛教的重心，在此之前乃在出家僧團，雖有在家戒律的傳授，但是未能做突出和專注的弘揚。到了明末之際，活躍的居士佛教，幾乎要與出家佛教並駕齊驅的現象，便促成了佛教界對三皈五戒的傳授或受持的重視。但這並不等於承認在家居士的地位與出家的僧眾平等，其實是在強調佛教的制度是以三寶為中心，住持三寶則以僧寶為重心。由僧團傳授三皈、五戒給在家居士，居士當親近僧團，以對僧團的恭敬供養為護持三寶的重點。也就是說，既然信仰佛教的人士越來越多，水準越來越高，如果不受三皈五戒，第一，居士會跟僧團對立，而成立在家的教團，使得佛教失去傳統的尊嚴；第二，如果居士不受三皈五戒，便不能成為正信的佛教徒，容易流為民間信仰或附佛法的外道。

再有八戒，就是沙彌十戒的前九條（註五），能夠讓在家居士也可有嘗試出家生活的機會與經驗，漸漸地也可以達到離欲的目的。所以鼓勵在家的信士信女們，於每一個月之中的六天，來受持

八戒。八戒的推行，既能使得在家信眾嚮往出家的生活，也能夠讓居士們有更多的時間親近寺院的僧團，因此受持八戒的齋日，最好是位於寺院。

註解

註一、參見拙著《明末佛教研究》第四篇〈明末的居士佛教〉。

註二、《卍續藏》一〇七．一二五頁上。

註三、《卍續藏》一〇七．一六四頁下。

註四、《卍續藏》一〇六．二三九頁上。

註五、八戒的第六條，即是沙彌戒的第六、第七兩條合併，故名雖八條，實具沙彌戒的前九條，唯不受第十條銀錢戒。

四、明末的出家戒

從明末的諸大師，如袾宏、智旭等的著作中，可以知道當時的出家僧眾不守 戒律，不重威儀，是普遍的現象。那也正是佛教沒落，受人歧視的原因。因此當時有兩位非常重要的比丘出現：第一位是雲棲袾宏。他在三十歲那年出家，便在 中國歷史上有名的昭慶律寺受戒（註一）。北宋時代的允堪律師就曾擔任過此寺的 住持，所以袾宏特別重視戒律。

憨山德清（西元一五四六- 一六二三年）對袾宏的戒律觀念和貢獻的介紹， 有如下的一段話：「佛設三學以化群生，戒為基本，基不立，定慧何依。思行利 導，必固根本。第國制南北戒壇，久禁不行。予即願振頹網，亦何敢違憲令。因合眾半月半月誦《梵網戒經》，及比丘諸戒品。繇是遠近皆歸。」（註二）

由於袾宏舉辦傳戒法會和弘揚戒律，而有其弟子及再傳弟子對戒律的繼續弘揚。溝益智旭就是最具代表性的一位（註三），而智旭對戒學的貢獻遠超過袾宏。也可以說袾宏雖有弘揚戒律的熱誠，但是對戒律的態度不是站在律師的立場，而是站在中國禪師及法師的立場。因此智旭就說袾宏對於「開遮輕重，懺悔之法，尚未申明」（註四）。所以引發了智旭對於戒律的弘揚，是站在正統的諸部大律的觀點，撰寫了更多有關大小乘戒律的著作。

另外一位是古心如馨律師，他的年代幾乎和袾宏同時。也可以說他是近代中國出家戒另一個新源頭的開始。

他出家後先受沙彌十戒，然後未受比丘戒就到五臺山朝拜文殊菩薩的聖跡。因為他已知道，若要求得比丘戒，須從十位清淨大比丘舉行的授戒儀式中接受。這在當時的環境而言，乃是相當困難的事。後來他讀《華嚴經》，知道文殊菩薩所在的地方是常住的清涼地，因此他相信朝禮文殊的道場五臺山，一定可見文殊菩薩為他授戒。他就從江蘇地方出發，經過三年的跋涉，到了五臺山，忽然見到一個形枯髮白的老婆婆，捧著一件舊袈裟，從樹林中出來，並且問他：「你來做什麼？」他答：「求見文殊。」老婆婆就說：「此衣亡兒所遺，你來求戒，便應贈你。」言訖即不見，只聽到有人喊他：「比丘！比丘！文殊在此。」使得如馨如夢初醒。自此便覺得大小乘的戒律規則，猶如從他自己心中自然流注而出。因此回到南方，中興戒法。他曾主持三十餘所寺院，得戒的徒眾上萬（註五）。他所流傳的戒律著作，雖僅《經律戒相布薩儀軌》一卷，已可窺知其戒律思想的大概。他雖以弘揚戒律為名，也的確是以戒律為主，但其對於禪、淨土、華嚴、密等諸宗的概念，大小乘顯密諸經之行法也納入其中。在此以前的中國戒律著作，都不會有如此的包容性和複雜性（註六）。

由古心如馨處得戒而又弘揚戒律的弟子，再傳、三傳、四傳也很多。從《新續高僧傳四集》卷一九，二八- 三一所見者，共有三十二位，出於如馨一系。其中有六位撰有關於戒律的著作（註七），特別是見月讀體，也是一位中興戒律的重要人物；他的著作，知其名者共有十三種（註八）；而他的弟子及再傳弟子，都有相當多的人數，也留下了不少戒律著作，特別是書玉（西元一六四五- 一七二一年）及德基（西元一六三四- 一七〇〇年），每人都有四種以上的著作。事實上到現在為止的中國戒律的傳承，多是從這個系統發展延伸出來。

因為這一系統從初開始就帶有濃厚的密教色彩，也極重視梵唄的唱誦和顯密合摻的儀規。例如《瑜伽焰口施食》及《蒙山施食》，也都是出於這一系統。也可以說，佛教到了明末清初，雖然有不少比丘弘揚戒律，究其實質乃是諸宗融通、顯密混合的局面，所以未能真正上溯唐宋四分律宗的家風。

註解

註一、昭慶律寺位於浙江杭州的錢塘門外，初建於後晉天福元年（西元九三六年），北宋太平興國三年（西元九七八年）築方善戒壇，每年三月開戒會，七年，勅賜「大昭慶 律寺」額。

註二、《蓮池大師全集》第四冊，德清撰〈蓮池大師塔銘〉。（臺北中華佛教文化館出版）

註三、智旭出家時，袾宏已寂，仍舊在袾宏的像前受了比丘戒。見於《重治毘尼事義集要．序》，《卍續藏》六三．三二七頁上。

註四、《卍續藏》一〇六．六八三頁下。

註五、《新續高僧傳四集》卷二八．九一一頁。

註六、《卍續藏》一〇七．三五三- 三九〇頁。

註七、此六位的名字是：1.三峯法藏，2.三昧寂光，3.茂林性祇，4.見月讀體，5.宜潔書玉，6.定菴德基。

註八、讀體的著作有：1.《毘尼日用切要》，2.《沙彌尼律要略》，3.《傳戒正範》，4.《剃 度正範》，5.《三皈五戒八戒正範》，6.《教誡尼正範》，7.《幽冥戒正範》，8.《僧行軌則》，9.《黑白布薩》，10.《毘尼止持會集》，11.《毘尼作止續釋》，12.《大乘玄義》，13.《藥師懺法》。

五、明末的受戒法

依據《四分律》卷三三所述，具足戒的受戒法，稱為「白四羯磨」，也就是在 十人僧中，弟子做四番請求受戒的宣告，禮請十人僧中的一人做和尚，推出一人 做羯磨師，再由羯磨師向十人僧做一番宣告，並三番徵詢同意，若無人有異議， 受戒者便成得戒比丘（註一）。

到了《曇無德律部雜羯磨》受戒法，便增加了問遮難，示四根本戒（淫、 殺、盜、妄），授四依法（著壞色衣、乞食、樹下坐、腐爛藥）（註二）。

再到了唐道宣所集的《四分律刪補隨機羯磨》，將授戒法分作三皈、五戒、八 戒、出家授戒法、比丘授戒法、尼眾授戒法的六類。第五類的比丘授戒法又分作正授戒體前的八法、正授戒體及其後的授四依、請依止（註三）。比起《曇無德律部雜羯磨》又增加了許多說明。

到了撰成於明末清初時代的僧尼授戒法，現存者至少尚有七種，其內容繁簡不等，為各寺傳戒會所採用者，乃係繁本，其中最流行的，是寶華山讀體所撰的《傳戒正範》，行文均用四六對仗的駢

體，讀來相當優美，以開導、唱誦、問答的方式進行。除了請十師（一位和尚，九位阿闍梨），尚有十四項目的儀節。而且是將沙彌、比丘、菩薩的三個層次的戒法，在為期一個月或更長的時間之內，次第完成，合稱為三壇大戒的戒期法會。求戒者在戒期中，學習生活禮儀及受戒儀式，稱為「演禮」。對於一落髮就受戒的人，的確有此僧儀養成教育的必要，受戒法會期間太短，反而會造成比丘戒行的墮落，故在《傳戒正範》的序文中，也對一般戒會的情況- - 「倉皇七日，便畢三壇」加以抨擊（註四）。

可是，在智旭寫的《授戒法》中，又對繁文縟節的授戒儀式及許多人同時受戒的法會，有所評議，同時也主張，不用定期傳戒，隨時都可入道：

「而後代師匠，多事美觀。……時久遲延則厭倦必起。……文繁則違佛本規。……隨時皆可入道，何須臘八及四月初八。難緣方許三人，豈容多眾至百千眾。」（註五）

也就是說，智旭所見當時的傳戒法會，所用的授戒儀式，為求美觀，所以採用繁複的文字，拖延很長的時間，集合了許多人，同時授受比丘戒法，看來莊嚴隆重，其實不合佛世的芳規。依據《五分律》卷一六，傳授比丘戒法，是平常的行事，凡在每半月的誦戒之時，每年的夏安居圓滿日大眾僧集合時，以及大眾僧自行集會時（註六），只要具足十人僧，便可接受請求授比丘戒。

可是中國佛教的環境，異於佛世的印度，不是所有的寺院，平常都能集合十人僧的，故也不能隨處隨時請求授戒，唯有明律的律師有資格擔任授戒師，也唯有律師住持的道場或聘請到了律師的道場，才能舉行傳戒法會，因此，凡傳戒，必定隆重，而且是眾人聚集，同時受戒。

這種現象，在智旭之前，早已如此，智旭之後，還是如此。讀體也是飽讀律典的人，何嘗不知佛世授戒的規式，為了適應環境，也就只好「不違古本，別出新型」（註七）了。

註解

註一、《大正藏》二二．七九九頁下。

註二、《大正藏》二二．一〇四二頁中- 一〇四二頁下。

註三、《大正藏》四〇．四九五頁下- 五〇一頁中。

註四、《卍續藏》一〇七．二二頁上。

註五、《卍續藏》六三．五一四頁上- 下。

註六、《大正藏》二二．一一一頁下。

註七、《卍續藏》一〇七．二二頁上。

六、明末的戒律環境

明末清初之際，雖是中國佛教史上的豐收時期，然從當時留下的戒律著述的文獻之中，發現那也是個很不正常的時代。今舉三個例子如下：

（一）古心如馨（西元一五四一- 一六一五年），他在四十一歲出家受了沙彌十戒之後，因為難得十位清淨比丘僧為他做授戒羯磨的儀式，不得已而朝禮五臺 山的文殊菩薩，結果以宗教經驗感得文殊為他證明，呼他「比丘，比丘」。此猶如 佛世釋尊親度的比丘，都是由佛口喚「善來，比丘」，便是不用任何儀式的。佛滅之後以及佛的弟子們度人出家，必須以「白四羯磨」，完成比丘身分。唯有《菩薩瓔珞本業經》卷下所

說的菩薩戒，可有三種受法：一者諸佛菩薩現前受，為上 品；二者禮請先受菩薩戒者授予，為中品；三者於諸佛菩薩像前自誓受，為下品（註一）。可是經過三年的長途跋涉與虔誠禮拜之後，所得的宗教經驗，使得如馨絕對相信，他已由文殊菩薩為他親自授戒，乃是上品戒。這一堅定的信心，促使他全力以赴地弘揚戒律，因此也中興了中國的律宗。

（二）滿益智旭（西元一五九九- 一六五五年）為我們留下了關於戒律的著述有四種六卷，戒律的註釋八種三十二卷，是明末佛教提倡戒律極有貢獻的大師。可是他的受戒方式及其受戒過程，也是相當的奇特。據他於《重治毘尼事義集要》的序文中自稱，他於二十四歲時出家，二十五歲的十二月初八日，即在雲棲袾宏的遺像之前受比丘戒，二十六歲那年，又在袾宏的像前受菩薩戒（註二）。當他讀了律藏之後，知道他的比丘身分不合佛制，而且慨嘆中國戒法的衰微，遂起而呼籲號召「五比丘如法同住」（註三），以邊地授戒法的五人僧，承續比丘戒的法統。另一方面也用禮懺方式求取戒體；到了他四十六歲那年，他勤禮千佛萬佛，及修持《占察善惡業報經行法》，始得清淨比丘戒（註四）。這也是大乘經的觀點和作法。

（三）在犖弘贊（西元一六一一- 一六八一？年）的戒律著作及註釋，被收於《卍續藏經》中的，計有十一種七十二卷，可是根據他的自述，在明末之際，已無人學習毘尼。他三十歲時，曾計畫西渡天竺，求請梵僧數人回國，再傳戒法，俾使戒燈熄而更著。結果由於時局動亂，未能如願（註五）。因為他在受了比丘戒之後，以數年的時間閱讀律藏，而又無法獲得明律者的指點，既然無人明瞭毘尼，何以還能有人夠資格為人授戒？所以他不得不說：「至明末時，律之一宗掃地矣！」又不得不說：「比見諸方叢席，與人授戒，不依佛制」（註六）了。因此他懷疑當時各寺院傳授戒法的合法性，而要興起到印度請幾位明律的清淨比丘來再傳戒法的念頭。

由以上所舉三個例子，可見明末的佛教環境，對於戒律而言，是非常惡劣的，在幾位大師的努力之下，竟然又一度造成了中興的機運。尤其是如馨、寂光、讀體、德基一系，枝繁葉茂，傳遍全國。至第五代，已到清朝的雍正及乾隆之世（西元一七二三- 一七九五年），學律知律弘律的人才，又漸漸地進入了漫長的冬眠期。實際上在讀體的弟子書玉及德基之後，便已不再見有關於戒律文獻的產生。一直要到清末民初，始有另一位弘揚戒律的大師出現，那便是演音弘一（西元一八八〇- 一九四二年）。

（本文撰於一九八九年，曾被收集於一九九〇年十月臺北東大圖書公司印行的《從傳統到現代》論集）

註解

註一、《大正藏》二四．一〇二〇頁下。

註二、《卍續藏》六三．三二七頁上。

註三、智旭《靈峯宗論》卷六之一．七頁。

註四、拙著《明末中國佛教の研究》一二一頁、二二二頁。

註五、弘贊的《比丘受戒錄》，《卍續藏》一〇七．一七五頁上。

註六、同上。

適應時空的菩薩戒會

聖嚴發現近代中國臺灣的寺院，處處都在提倡傳授菩薩戒，而對於菩薩戒的精神與宗旨，則多不太清楚。我常遇到受了菩薩戒的在家居士，問起他們受菩薩戒的內容，以及受戒之後要怎麼做的問題。他們幾乎都只知道，在形式上要穿海青、披縵衣、站在前面；在實踐上要吃素、持午、守八戒。其實菩薩沒有定位，在僧則僧，在俗則俗，在七眾之中各依其位。而且菩薩也無定相，故也未必要披壞色衣。

近代中國傳菩薩戒都是以梵網菩薩戒為主要的範本，許多人看了《梵網經》之後，不敢受菩薩戒了。原因是：怕犯戒，會墮地獄，而那些多半不看也不懂的人，反而去受了戒，這是中國佛教衰敗的主因。

早在一九六一年至一九六二年之間，我在瓔珞關房寫成《戒律學綱要》這本書時，就有了推廣菩薩戒的精神、改良菩薩戒授受的心願。

一九九〇年，法鼓山中華佛學研究所舉辦第一屆國際佛學會議，以「佛教倫理與現代社會」為主題，我及當時與會學者們發表的論文，一再的強調，佛教倫理，除了戒律，別無其他，唯有社會每一角落都能接受佛教的戒律，佛法才能推廣，否則只是空口說白話，佛教便與社會脫節了。

一九九二年，我們再度舉辦第二屆國際佛學會議，研討主題是「傳統戒律與現代世界」，所邀請的國際著名學者，都是圍繞著佛教戒律與各個時地變遷下的面面觀而談。在我提出的論文- - 〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉之中，再度強調，佛教的戒律要適應不同時空的社會需求，乃能可大可久，受到當時與會學者一致的認同。

經過三十多年的醞釀，法鼓山農禪寺菩薩戒傳戒會，終於誕生了。戒會用的傳戒範本是聖嚴根據古人的著作，及經論原典的消化而編成的，著重適應時代環境的變遷，著重菩薩精神的發揚，內容簡要而豐富。我不會閉門造車，也不會標新立異，而是要努力回歸佛陀本懷的菩薩風範。

期待以這種傳戒的內容和方式的推廣，能為人間社會帶來積極淨化的作用。

（刊於一九九二年四月十五日《法鼓雜誌》第四十期）

勉勵「萬行菩薩」都受菩薩戒

有戒可犯是菩薩，無戒可犯是外道

好多人，因為讀了我寫的《戒律學綱要》，便發心受了菩薩戒。

好多人，因為讀了《梵網菩薩戒本》，所以不敢貿然求受菩薩戒。

好多人，因為只知受菩薩戒有大功德，卻不確知菩薩戒的真實內容是什麼？便受了菩薩戒。

我為適應此一現況，曾經於一九九一年十二月二十二日，在紐約東初禪寺，舉行了一次傳授在家菩薩戒的儀式。目的不在教人根據某一菩薩戒本逐條受持，而是著重鼓勵信眾發起菩薩誓願，那便是我們常念的四弘誓願，以及菩薩戒的總綱「三聚淨戒」。我在舉行受戒儀式之前，先讓信眾自由參加，聽我講解大乘佛教的三寶弟子對於受菩薩戒的重要性，以及菩薩戒的內容為何？然後讓大家自由決定，受戒或不受戒，結果決定受戒的人數，超過了預先報名登記的好多。

由於這樣的菩薩戒，既能使人歡喜地發起菩薩誓願，種下修行菩薩道的正因，卻不會給受戒者帶來犯戒破戒的罪惡感的心理壓力，所以已經皈依了三寶的人，多會樂意接受。

今天，我們法鼓山的信眾，都被稱為「萬行菩薩」，大家以神聖莊嚴而又沒有心理負擔的情況，稟受菩薩戒，不僅名正言順，乃是水到渠成的事。所以擇定於西元一九九三年二月中旬，在農禪寺舉行第一屆傳授菩薩戒大會，來成就大家的善根。由於場地的限制，除了法鼓山的發心菩薩之外，暫不接受外來菩薩的報名。

由於菩薩戒的本質，是在使人發起無上菩提心，菩提心的基本原則，即是我們經常唱誦的四弘誓願：眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。此在我傳授三皈依時，已讓三皈弟子們接受了的。

至於三聚淨戒，乃是菩薩戒的特色，也是菩薩戒的總綱：攝律儀戒、攝善法戒、利益眾生戒。由這三條戒，涵蓋了全部大乘佛法的精神，那就是：止一切惡、修一切善、度一切眾生。止惡、行善、利益眾生，也正是我們三寶弟子已做、正做、當做的分內事。

四弘誓願及三聚淨戒，是一受永受，直到成佛時為止，因為《菩薩瓔珞本業經》說，受了菩薩戒，「有犯不失」。該經又說：「其受戒者，入諸佛界菩薩數中，超過三（大阿僧祇）劫生死之苦。」「有而犯者，勝無不犯，有犯名菩薩，無犯名外道。」這是說，一旦受了菩薩戒，便已進入諸佛國土的菩薩數量之中，因為若發菩薩誓願，並受菩薩戒者，即是初發心的菩薩，雖然常犯戒，仍算是菩薩。若不發菩薩願，不受菩薩戒，雖然無戒可犯，也不是菩薩。

受持的功德是：若持一條戒，即於一切眾生分上，永遠有持戒功德，若於某時犯某一條戒，僅於某時對某一眾生或若干眾生得犯戒罪。譬如當你受了菩薩戒而犯殺生，即使天天殺，時時殺，也不可能殺盡一切眾生；殺一眾生，僅於一個眾生身上得犯戒罪，卻於其他一切眾生身上不失持戒功德。所以要說，一旦受了菩薩戒，雖然「有犯」，還是「菩薩」，如若未受菩薩戒，根本無戒可犯，所以不是菩薩。譬如殺生，不論有戒無戒，本來即是罪行，不會因為未受戒就不受報。若是受了菩薩戒，犯了戒會懺悔，可重受，漸漸地便越來越清淨，越來越精進。若不受菩薩戒，便無警惕心，常起惡念，常做惡事，越做越多，尚不自知。因此《華嚴經》要說：「戒是無上菩提本。」《梵網經》則說：「微塵菩薩眾，由是（菩薩戒）成正覺。」

我們傳授的菩薩戒，僅以四弘誓願及三聚淨戒為基礎，再以淨化身口意三業的十善法為準則。因為菩薩戒，是「盡未來際」受持，受戒後不必擔心犯戒，也不可尚未受戒便準備犯戒。事實上，受戒之後，就有多方善緣，自然助你持戒，縱然犯戒，也不必被「知法犯法罪加一等」的通俗觀念嚇倒，凡夫地位的初發菩提心者，是嬰兒行的菩薩，就是要在七倒八起或九倒十起的情況下努力向上。凡夫菩薩，應以聖人做模範，卻不要將凡夫菩薩當作聖人來要求；佛法的因果報應，純屬自作自受，別無神明給你懲罰，卻有護法龍天及諸佛菩薩給你加被援助。雖然，罪分兩類：1.是性罪，2.是戒罪，性罪是不論受不受戒，作惡必受惡報。戒罪則犯了戒而得罪，輕者懺悔即無罪，重者比照性罪受報。

萬一不能將菩薩戒的十善法及十重戒全部稟受，乃至僅受其中一條，也是一戒菩薩。此在《優婆塞戒經》卷三說：「若受三皈並受五戒者，名滿分優婆塞，亦可於受三皈後，分受一戒、二戒、三戒、四戒，名少分及多分五戒優婆塞。」不過，菩薩戒既是「有犯不失」，我還是鼓勵大家來滿分受，寧可受而犯，不要怕犯而不受，道理已經說過了。

目前許多人最重要的疑慮是：不殺生，是否必須吃素？不飲酒戒，能否不受？我的說明是：

（一）不親手宰殺，不教人宰殺活物作為給你自己享用的食物，並不等於嚴守素食，但為增長慈悲心起見，能夠素食最好。

（二）今日的社交場合，已漸漸容許戒酒的人，他人飲酒時，戒酒者可用其他飲料代理，萬一不可能戒酒，此條可以暫時不受。

其實，以三聚淨戒，作為菩薩戒的基準而言，富有極大的彈性，能適應不同的層次及不同時地的菩薩行者。我為釐清此一觀點，曾於一九九二年七月十九日，在中華佛學研究所假臺北市圓山飯店

召開的第二屆中華國際佛學會議中，發表了一篇論文〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉。原因是中國佛教號稱大乘，多數三寶弟子卻不知要受菩薩戒，受了菩薩戒的人，竟又無法把握菩薩戒的根本精神：止惡、修善、利益眾生。所以我也在同一會議的開幕典禮中，發表主題演說- - 「傳統戒律與現代世界」，做了這樣的呼籲- - 「戒的功德，在清淨與精進；律的作用，在和樂與無諍。這不正是我們今日世界每一個家庭及社會所需要的嗎？如以淨化身口意三業的十善法，再加上大乘菩薩的三聚淨戒：止一切惡、修一切善、利益一切眾生。以無染的智慧，消融貪瞋等煩惱；以清淨的戒行，導正社會的風氣；以平等的慈悲，接納一切眾生。在眾生群中成就菩提心，也助眾生發起菩提心。」

總之，以三皈、四願、三聚、十善組成的菩薩戒，乃是人人容易受持，人人應該受持的菩薩淨戒。我不敢更改菩薩戒，也無能發明菩薩戒，我僅參考了漢傳及藏傳的菩薩戒內容，配合現代的社會人心，來提倡實踐菩薩戒的精神，鼓勵授受菩薩戒的風氣。

例如一九九二年春天，達賴喇嘛到紐約市，在傳授時輪金剛大法之前，即為參加的全體聽眾，先講寂天論師的《入菩薩行》，並且普授菩薩戒。可見要學菩薩行的大乘佛法，稟受菩薩戒，乃是理所當然的事。《入菩薩行》的菩薩戒，便以三聚淨戒為綱領。

（本文為一九九三年二月農禪寺傳授第一屆菩薩戒會而撰）

附錄一(略)

傳授菩薩戒儀範(略)

附錄二

菩薩戒會誦戒儀(略)

附錄三

傳授幽冥戒儀範(略)

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第一輯 第六冊
- 《菩薩戒指要》
- 自序
- 傳統戒律與現代世界
  - 一
  - 二
  - 三
  - 四
  - 五
  - 六
  - 七
  - 八
  - 九
- 從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應
  - 一、佛戒的起源
    - 註解
  - 二、菩薩戒的重點及其人間性
    - 註解
  - 三、由約而繁的菩薩戒
    - 註解
  - 四、彈性的三聚淨戒
    - 註解
  - 五、涵攝的三聚淨戒
    - 註解
  - 六、既難且易的三聚淨戒
    - 註解
  - 七、由易而難的三聚淨戒

註解
八、有收有放的三聚淨戒
註解
九、結論
註解
十善業道是菩薩戒的共軌
一、前言
註解
二、十善法與大小乘諸經論
註解
三、十善是世間善法的常軌
註解
四、十善與五戒都是佛法的正道
註解
五、十善是世間善業道也是出世間無漏道
註解
六、由十善正行道而成為十善律儀戒
註解
七、十善依據五戒四波羅夷而做適應性的調整
註解
八、消極的十善法昇華為積極的菩薩行
註解
九、十善是凡聖同歸大小兼備的菩薩戒法
註解
一〇、以十善法為菩薩戒是印漢藏諸大論師的共識
註解
一一、結論
註解
明末的菩薩戒
一、梵網菩薩戒的源流

二、雲棲袾宏的菩薩戒
註解
三、灌益智旭的菩薩戒
註解
四、其他三位菩薩戒學者
註解
明末中國的戒律復興
一、前言
註解
二、明末戒律的著作
註解
三、明末的在家戒
註解
四、明末的出家戒
註解
五、明末的受戒法
註解
六、明末的戒律環境
註解
適應時空的菩薩戒會
勉勵「萬行菩薩」都受菩薩戒
附錄一(略)
傳授菩薩戒儀範(略)
附錄二
菩薩戒會誦戒儀(略)
附錄三
傳授幽冥戒儀範(略)