

福嚴推廣教育班第 50 期
〈中國佛教瑣談〉¹
(《華雨集》(四)², pp.113~200)

釋圓悟 (2025.09.17)

壹、生

(壹) 對「生」的誤解

「解脫生死」，是修行佛法的根本問題，所以「了生死」，「了生脫死」，成為中國佛教界的一般論題。

然而什麼是生，什麼是死，大家似乎並不想正確的去認識，所以不免有以訛傳訛的傳說流行。

依我們人類來說，一般以為胎兒從母胎中誕生，就是生，釋迦佛不也是四月初八日生³的嗎？

不錯，這只是常識所說的生，一般誤解了以為這是「了生死」的生⁴，於是傳出了「投胎」的故事。

如說：老爺睡在書房中，似夢非夢的見某人進來。正在驚疑不定，丫環來報：夫人生

¹ 案：本講義之科判，如與書中完全一致者，為：粗新細明體（11 號字），並加網底；如編者所加者，則是：粗標楷體（10 號字）。

² 參見：印順法師，《華雨集》(四)，新竹，正聞出版社，2014 年 6 月，修訂版 1 刷。

³ 參見：印順法師，《佛教史地考論》，〈紀念佛誕說佛誕〉，pp.205-209。

⁴ 參見：

(1) 印順法師，《淨土與禪》，〈念佛淺說〉，pp.117-118：

生死，是生而死死而生的生死相續；了生死，不是明了生死，而是說徹底解決了生死，不再在生死中往來輪迴……就是上品上生，也要往生以後，花開見佛，悟無生忍，這才破無明，斷除生死根本。故往生與了生死，是截然二事，不能看作同一……

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.50：

一期生命結束了，接著又受生，生而又死，死而又生，生生死死的連續不斷，如大海的波波相次，成為世間生生不已的現實，總名為生。等到截斷了生死的連索，達到無生的寂滅，這叫做滅。這究竟的大生滅，如十二緣起的「此生故彼生，此滅故彼滅」就是。這種生包括了世間的生死法，滅包括了出世的涅槃法。

(3) 印順法師，《中觀今論》，〈中道之內容及其意義〉，p.5：

佛法，是對於人生向上發展以至完成的一種實踐。眾生（以人為本，可稱為人生）無始以來，生死死生，生生不已的存在，是人生現實不過，迫切不過的根本問題，也唯是佛法才能徹底處理的問題。佛法對於人生——生生不已的存在，開示它的真相，使我們從人生實相的正見中，知道我們應如何增進此人生，淨化此人生，超越一般的人生，達到更圓滿更完成的地步。這一佛法的核心——人生進步、淨化以及完成的實踐，佛典裡稱之為道。

了公子。哦！孩子就是某人的靈魂投胎而生的。

又如說：有女人懷孕，過了十個月，還沒有生下孩子。等山中某老禪師坐（p.114）化了，女人才生下孩子來，所以孩子是某老禪師的轉世。

我國有太多的這類「投胎」故事，使人相信三世因果。其實，這是我國佛教界的錯誤傳說！

（貳）佛法中對「生」的詮釋

依佛法說，什麼是生？

生是一期新生命的開始。約胎生的人類來說，父精、母血（現代稱為精子、卵子）和合，因業力而「識」依精、血生起，名為「結生」。⁵

從此，「識緣名色，名色緣識」，也就是心與肉體的相依，日漸成長。正常的，經三十

⁵ 參見：

- (1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 54(大正 1, 769b23-25)：
三事合會入於母胎，父母聚集一處，母滿精堪耐，香陰已至。此三事合會入於母胎。
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.45：
父精母血會合的時候，這相續的阿陀那識托之而起，所謂「三事和合」，這就是一期生命的開始，所以叫做結生。
- (3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.173：
「生」，佛法裡面講的，和我們中國人平常講的不同。拿我們人來講，中國人講母親懷胎十月，十月滿足了，孩子生出來了，這叫做「生」。佛法不是這樣講，佛法講在十月之前，父親、母親交合，男精女血一結合，一個新生命的開始，這叫「生」……如此，問題就很多了。比方現在我們講墮胎，把胎墮下來，其實等於殺了個生喔！雖然還沒生出來，說不定裡面眼睛、耳朵、鼻子也還看不出來，叫「胎」，可是他已經是個生命了……以佛法來講，新的生命是從父母交合、三事和合那個時候開始，這叫「結生」。
- (4) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.167-168：
從煩惱來說：無明是屬於知的，是認識上的錯亂；愛是屬於情意的，是行為上的染著。有了這兩大因緣，眾生就感到了「有識身」——眾生自體，而「相續」的流轉生死。這也就是無明為父，貪愛為母，和合而生生死眾生的意思。與經說的：「諸業愛無明，因積他世陰」，也大體一致。這三事，說盡了生死流轉的主要項目。得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。這樣的無明，愛，識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是這樣的，不斷的「相續」「不已」。
- (5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.238-239：
……緣起說有進一步的說明，可稱為十支緣起說，內容為：
識→名色→六處→觸→受→愛→取→有→生→老病死等
這一序列，經中有二類說明。
一、推求愛的因緣，到達認識的主體——識，是認識論的闡明。識是六識；名色是所認識的，與六境相當；六處是六根；觸是六觸；受是六受；愛是六愛。經中的「六處」法門，是以六處為中心，而分別說明這些。「二因緣（根與境）生識」；「名色緣識生，識緣名色生」；「如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立」。可見識是不能自起自有的，所以不可想像有絕對的主觀。
二、推求愛的因緣，到達一期生命最先的結生識，是生理學的闡明。識是結生的識，名色是胎中有精神活動的肉體。這二者，也同樣的是：「名色緣識，識緣名色」。十支緣起說，為了說明愛的因緣，推求到識；這或是認識的開始，或是一期生命自體的開始，都已充分說明了……

八(個)七日(約二百七十天)而誕生。

所以，生老病死的生，是新生命的開始；人是依父精、母血、識——三事結合而開始的。

結胎以後，早已有了識，後來又有了呼吸，那裏要等另一個人的識(俗稱靈魂)來投胎而才生呢！

貳、死

(壹) 死之界說

死，是一期生命的結束。依佛法說，人死了，或立即往生(如地獄、天上等)，或要等因緣(如人要有父精、母血和合)而往生。人如已經死了，是不可能復活的。

(貳) 對「死」的誤解

一、死而復活

但我國民間及佛教界的傳說中，有的說：某人死後，去了地獄，見到閻(p.115)王。原來陽壽未終，所以被飭回而活了轉來。

有的說：某人死後，魂遊地獄，活轉來說得繪影繪聲。

這類傳說不少，有些不一定是造謠，但都是錯誤的。

二、傳說的分析——尚在「病」的階段

這是在病到某種情況，如呼吸停止等，一般以為是死了，這才有死了活轉來的傳說。

病人在信仰或社會傳說影響下，有怕墮地獄的意識，所以從昏迷醒來，可能有去了地獄一趟的感覺。

其實這並不是死，還在「病」的階段，所以死了活轉來的傳說，是錯誤的，不合佛法的。

(參) 死的要件

一、從佛教教義評斷，一般對死亡之詮釋

怎樣才是死？通俗以呼吸停止，沒有知覺為死亡。

(一) 呼吸停止，不能確定為死亡

然如溺水、縊死等呼吸停止，每能依人工呼吸而恢復，所以但憑呼吸停止，是不能確定為死亡的。

(佛教及外道)修得第四禪的，「身行⁶滅」——出入息停止了，然身體健康，等到一出定，呼吸就立刻恢復了。

印度的瑜伽行者，每有埋在土裏數小時，出來還是好好的。這一定是修到呼吸停止，否則沒有被土埋而不窒息死的。

(二) 沒有知覺，不能說是死亡

1、前五識

⁶ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·568經》卷21(大正02，150a21-b2)。

說到知覺，一般是接觸外境——色、聲、香、味、觸而起的，佛法名為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識——前五識。如修習而得禪定，五識都是不起的。

從前，釋迦佛在田邊入定（p.116），當時雷電交加，田裏的人與牛，都被電殛死了，那種近距離的霹靂聲，佛也沒有聽見。

五根（「五官」）的沒有引起知覺，當然不能說是死的。

2、意識

還有意識，是內在的了別作用：（依五識而引起的）知外物也知內心；知事也知理（法則、規律等）；知有也知沒有；知當前也知過去、未來。

這樣的意識，一般人是沒有中止的。但在「悶絕」——昏厥得不省人事，「熟睡」無夢時，意識也是不起的。

特別是修無心定——無想定、滅盡定的，六識都長時沒有了，但只定中不起而不是死了，所以也不能但憑沒有知覺而認定為死的。

（三）、腦死，不能說是死亡

人類因疾病而瀕臨死亡邊緣，近代醫學界以「腦死」來決定。

如腦幹死了，不能自己呼吸，即使心臟還在跳動，但不久就要停止；所以腦死了，不能再生存下去，就可宣告死亡。

然依佛法說，這不能說是死，這是在向死亡接近的過程中；不能因為不久一定死，就宣告已死亡了。

二、佛法對「死」的界說

（一）壽、暖、識不起即是死

佛法說，死是一期生命的最後結束。

經上說：「壽、暖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。」⁷壽、暖、識

⁷ 參見：

- (1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·265經》卷10（大正2，69a25-26）：
壽、暖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。
- (2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·568經》卷21（大正02，150b4-10）：
復問：「尊者！有幾法？若人捨身時，彼身屍臥地，棄於丘塚間，無心如木石。」
答言：「長者！壽、暖及與識，捨身時俱捨，彼身棄塚間，無心如木石。」
- (3) 塞建陀羅造，〔唐〕玄奘譯，《入阿毘達磨論》卷2（大正28，987a25-26）：
壽、煖及與識，三法捨身時；所捨身僵仆，如木無思覺。
- (4)〔陳〕真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》卷4〈2分別根品〉（大正29，184c7-13）：
何法為命？偈曰：**壽即命**。
釋曰：云何如此？《阿毘達磨藏》中說：「何者為命根？謂三界壽。」
此非可知，此壽是何法？偈曰：**能持身暖及意識**。
釋曰：此偈是佛世尊所說：「壽、暖及意識，此三捨身時，所捨身即眠，如枯木無意。」
是故此法能持暖及識，為相續住因說名為壽。
- (5)〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷5〈2分別根品〉（大正29，26a24-b1）：
頌曰：**命根體即壽，能持煖及識**。

——三者不再在身體上生起，也就是沒有這三者，才是死了。

倒在地上的 (p.117) 身體，與砍斷了的樹木，落地的蘋果一樣。

(二) 詳釋

1、識——意界

「識」，不但沒有六識，內在的細意識，十八界中（六識界以外）的意界，也不再生起了。

2、暖——體溫

「暖」，人是熱血動物，如體溫下降，全身冷透了就是死。因病而死的，體溫漸漸消失，以全身冰冷為準。⁸

3、壽——命根

「壽」，也稱為命根，指從業力而受生的，生存有局限性，因業力而決定的生存期限，稱為壽命。

一般人，或酗酒，縱欲，飲食沒有節制等，不知維護身體而受到傷害；或受到疾病的傳染等，早衰而早死；或受到水、火、戰爭等而橫死的，大都不能盡其壽命。

4、小結

無論是病死或橫死，如沒有了識與暖，壽命也就完了。這三者，是同時不起而確定為死亡的。⁹

論曰：命體即壽。故《對法》言：「云何命根？謂三界壽。」此復未了，何法名壽？謂有別法能持煖、識，說名為壽。故世尊言：「壽、煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。」故有別法，能持煖、識相續住因，說名為壽。

⁸ 參見：彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，282a7-12)：

又將終時，作惡業者，識於所依從上分捨，即從上分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。造善業者，識於所依從下分捨，即從下分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。當知後識唯心處捨，從此冷觸遍滿所依。

⁹ 參見：

(1) 〔唐〕玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1(大正 14，407c28-408a18)：

(2) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 20(大正 27，103b3-16)：

復次，《施設論》說：有四種死：一、壽盡故死，非財盡故……二、財盡故死，非壽盡故……三、壽盡故死及財盡故……四、非壽盡故死，亦非財盡故。如有一類有長壽業及多財業，彼於後時雖財與壽二俱未盡，而遇惡緣，非時而死——作彼論者，顯有橫死，故作是說。佛雖財、壽俱未盡故而般涅槃，然非橫死，邊際定力所成辦故，功德、威勢未窮盡故。諸餘有情於命終位威勢窮盡，佛不如是。

(3) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，281b3-14)。

(4) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉(大正 29，26b25-c4)。

(5) 印順法師，《藥師經講記》，pp.175-180。

(6) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈生死大事〉，pp.228-229：

佛法說，死有三種不同：

一、**壽盡而死**：壽命真的完了，無論活到好大的歲數，從前生業報所感的壽命，一定會死的。如燈盡油乾，現在每人可活到一百歲左右，到這個時期就得死，無法挽救。

二、**福盡而死**：日常生活需要衣食住行，有的還沒有到老的年齡，不應該死，但是福報

（肆）器官捐贈之討論

這樣，如還有體溫，也就是還有意界（識）與壽命，而醫生宣告死亡，就移動身體；或捐贈器官的，就進行開割手術，那不是傷害到活人嗎？不會的！

如病到六識不起（等於一般所說的「腦死」），身體部分變冷，那時雖有微細意界——唯識學稱為末那識與阿賴耶識，但都是捨受，不會有苦痛的感受。

移動身體，或分割器官，都不會引起苦痛或厭惡的反應。

所以，如醫生確定為腦死，接近死亡，那末移動身體與分割器官，對病（近）死者（p.118）是沒有不良後果的。

參、鬼與地獄

（壹）序說

在生死輪迴的六趣——六道中，鬼與地獄，是六趣中不同的二趣。鬼與地獄，可說是古代極一般的信仰；在佛法傳來以前，我國也早有了鬼與近似地獄的信仰。

佛法傳來，在重信仰的民間佛教中，鬼與地獄有了混合的傾向。特別是盛唐以後，佛教偏重實行，法義的理解衰落，傳出了國人自己編寫的經典，鬼與地獄被混合為一，成為民間的信仰。

（貳）我國古代的傳說——人死曰鬼

在我國古代的傳說中，如魑，魅，魍，魎，魃¹⁰，魃¹¹等，或是山精、木怪，或是災旱、疫癘的厲鬼；有關天象的，稱為神。¹²

人類是聚族而居的，最初想到的，死是回到（民族）祖神的所在¹³（「帝所」¹⁴），如文

完了，沒飯吃，沒衣穿，就餓死凍死。

三、**不應該死而死**：遇到戰爭、水災、火災、失手打死，病無醫藥，不知調養，營養不足，操勞過度等而斷送了生命，這與壽盡福報盡是不同的。

¹⁰ 魃（ㄅㄨˋㄚˊ）：神話傳說中的旱神。（《漢語大詞典（十二）》，p.467）

¹¹ 魃（ㄊㄧㄝˊ）：山中精怪。又稱山魃。晉葛洪《抱朴子·登涉》：“山精形如小兒，獨足向後，夜喜犯人，名曰魃。”（《漢語大詞典（十二）》，p.469）

¹² 參見：印順法師，《我之宗教觀》，〈上帝與耶和華之間〉，p.293：

以色列的神——「以利」是動物崇拜與天象崇拜的合一。從牛而想見超自然的神，成為以色列的上帝——犢牛崇拜。從希伯來與印度的音義一致來說，這是極古老的信仰了！

¹³ 參見：

（1）印順法師，《我之宗教觀》，〈我之宗教觀〉，pp.19-20：

古代宗教，雖是多神的自然宗教，然都含有社會宗教的意義。因為古代的宗教，都是氏族的宗教。耶和華「是以色列人的上帝」，本是以色列的保護神，與外邦人無關。如日本的神教，我國古代的帝（上帝，炎帝等）；印度的婆羅門教，都是。從多神中演化出的大神，雖看作宇宙主，但還是一族的祖先。社會宗教的祖神，成為團集一族一國的巨大力量。所以社會宗教是極普遍的：家族的，國族的，一鄉的，一邦的，一國的，全世界的，凡有家族或國家形態的神世界，都有此意義。

（2）印順法師，《我之宗教觀》，〈中國的宗教興衰與儒家〉，pp.31-32：

中國的宗教觀，老早就適合於宗法制，父家長制，階級制。祖宗的崇拜，最為普遍，但著重於近親的三代，七代，所以如創造神教——人類之父的思想，不能發達，而最高神只是帝王（天子——民族長子的意味）的宗教特權。天是象徵宇宙的統一神；上帝是民

王的「在帝左右」。

但知識漸增，自身的所作所為，深深的有了罪惡感，不但一般人，自覺沒有回歸祖神所在的可能，連君主也要舉行封禪¹⁵禮——在高山上加些土（封），在山下挖掉些土（p.119）（禪），才有出地府而登天的希望。

這樣，才有「人死曰鬼」¹⁶，「鬼者歸也」的信仰。

鬼，起初似乎還有些自由，如對於生前的怨敵，有「訴之帝所」而來索命的；也有對生前的恩人，如「結草啣環」¹⁷來報恩的。

（參）傳說鬼之住處，略有三處

不過人類的命運，越來越悲慘，終於為鬼而住在地獄中了。從戰國時代的傳說來看，古代的死鬼住處，略有三處。

一、東方

一、東方：泰山是夷族（殷商屬於這一系）發展的中心地帶，泰山最高，泰山下有梁父，蒿（或作高）里等山，是當時的葬地，所以古代的輓歌（極可能起初是推輓靈車去安葬時所發的哀聲），有「梁父吟」¹⁸，「泰山吟」¹⁹，「蒿里」²⁰，「薤露」²¹等名目。人非死不可，似乎有鬼卒來提取那樣，所以漢代《古樂曲》說：「鬼伯一何相催促，

族的祖先。由於民族的代興，帝也就有赤帝、黃帝、白帝等。帝王以自己的祖宗，配天配上帝，使本有宇宙大神，民族祖神的神格，在祖宗的祭祀中沖淡了！諸侯，依封地所在而祭名山大川。庶民不過祭祖宗，祭里社（土地廟），祭灶等而已。「禮不下庶民」；上層的宗教，也是庶民無分的。天神、地祇、人鬼，有著多神教的特色，而被組織化，層級化，織成秩然有序的神界，適應於政治的封建世界。

¹⁴ 帝所：天帝或天子居住的地方。（《漢語大詞典（三）》，p.707）

¹⁵ 封禪：古代帝王祭天地的大典。在泰山上築土為壇，報天之功，稱封；在泰山下的梁父山上辟場祭地，報地之德，稱禪。（《漢語大詞典（二）》，p.1250）

¹⁶ 鬼：迷信者以為人死後魂靈不滅，稱之為鬼。《禮記·祭義》：“眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。（《漢語大詞典（十二）》，p.443）

¹⁷ 結草啣環：結草用春秋魏顆事，見《左傳·宣公十五年》。啣環用漢楊寶事：漢楊寶救一黃雀，夜有黃衣童子以白玉環四枚與寶，曰：“令君子孫潔白，位登三事，當如此環矣。”見《後漢書·楊震傳》李賢注引南朝梁吳均《續齊諧記》。後以“結草啣環”為感恩圖報之典。元李行道《灰闌記》第一摺：“多謝大娘子，小人結草啣環，此恩必當重報。”姚雪垠《李自成》第二卷第十六章：“舅老爺及撫臺衙門各位老爺關照救護之恩，不惟敝友將結草啣環以報，即愚弟亦感激不盡。”亦作“結草啣環”。（《漢語大詞典（九）》，p.803）

¹⁸ 梁父吟：亦作“梁甫吟”。樂府楚調曲名。梁甫，即梁父，山名，在泰山下。《梁甫吟》，蓋言人死葬此山，亦為葬歌。（《漢語大詞典（四）》，p.1064）

¹⁹ 泰山吟：樂府楚調曲名。《樂府詩集·相和歌辭十七·泰山吟題解》：“《樂府解題》：‘《泰山吟》，言人死精魄歸於泰山，亦《薤露》、《蒿里》之類也。（《漢語大詞典（五）》，p.1026）

²⁰ 蒿（厂么）里：本為山名，相傳在泰山之南，為死者葬所。因以泛指墓地；陰間。《漢書·廣陵厲王劉胥傳》：“蒿里召兮郭門闕，死不得取代庸，身自逝。”顏師古注：“蒿里，死人里。”（《漢語大詞典（九）》，p.514）

²¹ 薤（丁一廿丿）露：樂府《相和曲》名，是古代的輓歌。戰國楚宋玉《對楚王問》：“其為《陽阿》、《薤露》，國中屬而和者數百人。”晉崔豹《古今注》卷中：“《薤露》、《蒿里》，並喪歌也。（《漢語大詞典（九）》，p.562）

人命不得少躊躇」²²；死了就是鬼，葬在地下，鬼也在地下，淒慘而不得自由，所以說：「魂歸泰山獄」²³，這是「地獄」一詞的來源。

二、西方

二、西方：九原²⁴或作九京，在今山西省絳縣，是晉國士大夫的葬地。

黃河流域是黃土地，葬在地下，地下是有水的，所以有「黃泉」²⁵一詞；九原也就稱為「九泉」了。「黃泉」，「九泉」，都是鬼魂的住處。

三、南方

三、南方：長江上流，古代有「夔²⁶越²⁷」(p.120)，在今四川的奉節。

這裏，古代稱「歸州」，「秭歸」。夔，歸，都與鬼有關，所以奉節以西，長江北岸的鄂都²⁸，後來被傳說為鬼魂住處。

四、小結

我國是多民族融和而成的，地區廣大，鬼的住處，當然也不可能一致。但死了鬼在泰山獄的傳說，由於這裏的文化高，影響大，西漢時已成為普遍的信仰了。

（肆）佛教所說的地獄道與鬼道

佛教所說的地獄與鬼，是不同的兩類眾生。

一、地獄道

（一）地獄的語意

地獄，原語音譯為「泥犁」，「那洛迦」等，意義是「苦器」，住著最苦痛的眾生。

（二）中國譯經者對地獄的翻譯

²² 鬼伯：猶鬼王。指閻王。《樂府詩集·相和歌辭二·蒿里》：“鬼伯一何相催促，人命不得少踟躕。”（《漢語大詞典（十二）》，p.443）

²³ 泰山府君：指泰山神。俗稱東岳大帝。魏晉以來，道教傳說人死魂皆歸泰山，以泰山神為地下之主。舊時各地有東岳廟祀泰山神。（《漢語大詞典（五）》，p.1026）

²⁴ 九原：2.春秋時晉國卿大夫的墓地。《禮記·檀弓下》：“趙文子與叔譽觀乎九原。”漢劉向《新序·雜事四》：“晉平公過九原而嘆曰：‘嗟乎！此地之蓋吾良臣多矣，若使死者起也，吾將誰與歸乎？’”3.泛指墓地。4.九泉，黃泉。《舊唐書·李嗣業傳》：“忠誠未遂，空恨於九原。”（《漢語大詞典（一）》，p.726）

²⁵ 黃泉：地下的泉水。《孟子·滕文公下》：“夫蚓，上食槁壤，下飲黃泉。”唐元稹《酬樂天兩後見憶》詩：“黃泉便是通州郡，漸入深泥漸到州。”2.指人死後埋葬的地方；陰間。《管子·小匡》：“應公之賜，殺之黃泉，死且不朽。”（《漢語大詞典（十二）》，p.967）

²⁶ 夔(ㄎㄨㄞˋ)：古國名。《春秋·僖公二十六年》：“楚人滅夔。”杜預注：“夔，楚同姓國。”楊伯峻注：“今湖北省秭歸縣東有夔子城地名夔沱者，古夔國也。”（《漢語大詞典（三）》，p.1206）

²⁷ 越：古代南方少數民族名。分布於長江中、下游以南，部落眾多，地域極廣，有百越、百粵之稱。（《漢語大詞典（九）》，p.1109）

²⁸ 鄂(ㄉㄨˋ)都：唐段成式《酉陽雜俎·玉格》：“有羅鄂山，在北方癸地，周迴三萬里，高二千六百里，洞天六宮，周一萬里，高二千六百里，是為六天鬼神之宮……人死皆至其中。”本謂羅鄂山洞天六宮為鬼神治事之所，後用以附會四川省豐都縣。隋置縣，明改“豐”為“鄂”。（《漢語大詞典（十）》，p.696）

這一類眾生，主要的在地下，所以早期的譯經者，為了國人的容易接受，就譯作「太[※]山地獄」。

如吳支謙譯的《佛說八吉祥神咒經》說：「不墮太山地獄。」²⁹

西晉失譯的《鬼子母經》說：「盜人子殺噉之，死後當入太山地獄中。」³⁰

後來，譯師們都譯作地獄，或音譯為泥犁、那洛迦等。³¹太山是方便的譯法，其實地獄並不是在泰山的。

（三）地獄之四大類

地獄可分四大類：

1、八熱地獄

一、八熱地獄：在地下，最底層是阿鼻——無間地獄。

這是地獄中最根本的，到處充滿火燄，與基督教所說的「永火」相近。

2、遊增地獄

二、遊增地獄：每一熱地獄的四門，每門又有四小地獄。

八熱地獄四門各有四獄，總共有百二十八地獄。這（p.121）是附屬於大地獄的，是從大地獄出來的眾生，要一一遊歷的苦處，所以總名為「遊增」。

3、八寒地獄

三、八寒地獄：是極寒冷的苦處，都以寒冷悲號，及身體凍得變色為名。

4、孤獨地獄

四、孤獨地獄：這是在人間的，山間，林中等，過著孤獨的、非人的生活，可說是人間地獄。

5、小結

八熱，八寒，遊增，孤獨，總有十八地獄。

部派中，也有立八熱，十寒——十八地獄的。我國一向傳說「十八層地獄」³²，說十八是對的，但不是一層一層的十八層。

總之，這是六道中最苦痛的，受極熱、極寒，或在人間而受非人生活的一類。

²⁹ 參見：〔吳〕支謙譯，《佛說八吉祥神咒經》卷1(大正14, 72c4-5)。

³⁰ 參見：〔失譯〕《佛說鬼子母經》卷1(大正21, 291a15-18)：

汝有子知愛之，何故日行盜他人子？他人有子，亦如汝愛之。亡子家，亦行道啼哭如汝。汝反盜人子殺噉之，死後當入太山地獄中。

³¹ 參見：〔宋〕法雲編，《翻譯名義集》卷2(大正54, 1091c25-1092a2)：

那落迦，此翻惡者。那落是者義；迦是惡義。造惡之者生彼處故，此標正報也。捺落迦或那落迦，此云不可樂，亦云苦具，亦云苦器，此標依報也。泥犁耶，梵稱泥犁。秦言無有，無有喜樂，無氣味，無歡無利，故云無有。

³² 參見：〔後漢〕安世高譯，《佛說十八泥犁經》卷1(大正17, 528b18-20)：

侮父母、犯天子，死入泥犁。中有深淺，火泥犁有八，寒泥犁有十。入地半以下火泥犁，天地際者寒泥犁。

二、餓鬼道

（一）鬼的語意

說到鬼，本於印度的固有信仰，佛教又加以條理簡別。

鬼的原語為閉戾多³³，一般譯作餓鬼。印度傳說：世界最初的鬼王，名閉多，是父或祖父（老祖宗），所以閉戾多是父或祖父所有的意思。

這與中國傳說，人死了回到祖神那裏一樣。後來的鬼王，名為閻魔王（或譯閻羅，閻魔羅）。

（二）鬼的類別

1、從住處分

鬼——閉戾多也分二類：

- 一、住在閻魔世界的，由閻魔王治理。
- 二、散在人間的，多數在樹林中，所以稱樹林為「鬼村」。

2、依福報分：無財、少財、多財鬼

這些鬼，可分三類：無財鬼，少財鬼，多財鬼。

無財鬼與**少財鬼**，(p.122)是沒有飲食可得，或得到而不太能受用，這是名符其實的餓鬼。

多財鬼中，也有享受非常好的，與天神一樣。這與我國所說，人死為鬼，如有功德的為神，意義相近。

這是約「人死為鬼」而說的，所以名閉戾多。依佛法說：人間兒孫的祭祀，唯有這類餓鬼，才會接受兒孫的祭品。

（伍）餘鬼道之眾生——天龍八部

一、總說

從六道輪迴來說，鬼，不一定是「人死為鬼」（人死也不一定做鬼）的，也可能是從地獄，畜生，天中來的。這類鬼，名目繁多。

有與天象——風、雲、雷、雨等有關的，有與地——山、河、地、林、穀等有關的；

³³ 參見：五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 867a19-b4)：云何鬼趣？

答：諸鬼一類伴侶眾同分，乃至廣說。

問：何故彼趣名閉戾多？

答：《施設論》說：「如今時鬼世界王名琰魔。如是劫初時有鬼世界王名毗多，是故往彼、生彼諸有情類皆名閉戾多，即是毗多界中所有義。從是以後皆立此名。」

有說：「閉戾多者是假名」假想，乃至廣說。」

有說：「由造作、增長增上慳貪身語意惡行，往彼、生彼、令彼生相續，故名鬼趣。」

有說：「飢渴增故名鬼。由彼積集感飢渴業，經百千歲不聞水名，豈能得見，況復得觸！或有腹大如山、咽如針孔，雖遇飲食而不能受。」

有說：「被驅役故名鬼，恒為諸天處處驅役常馳走故。」

有說：「多希望故名鬼，謂五趣中從他有情希望多者無過此故。由此因緣故名鬼趣。」

有高級而被稱為天(神)的，也有極低賤的。

名目有：夜叉，羅刹，乾闥婆，緊那羅，鳩槃陀，毘舍遮，富單那，迦吒富單那等。

二、別釋

(一) 夜叉

夜叉是手執金剛杵的；³⁴

(二) 羅刹

羅刹男的非常暴惡，而女的以色欲誘人致死；

(三) 乾闥婆

乾闥婆是愛好音樂的；³⁵

(四) 緊那羅

緊那羅頭上有一角；³⁶

(五) 鳩槃陀

鳩槃陀形似冬瓜，以噉人精氣為生的。

³⁴ 參見：

(1) 印順法師，《藥師經講記》，p.99：

藥叉，義譯輕捷，行動極為迅速，有大勇力。羅刹婆，義譯暴惡。這二者，是惡鬼中力量很大的，所以祭祀他，請他傷害敵方。……

(2) 印順法師，《藥師經講記》，pp.182-184。

³⁵ 參見：

(1) 印順法師，《佛在人間》，〈人性〉，p.83：

這些鬼畜天，都含有表法的深意。如乾闥婆，他是戀愛的愛神；會彈琵琶，作樂，為諸天的歌神，即音樂神。在印度神教的傳說中，如跳舞、演戲、唱歌，可以生戲樂天，如乾闥婆一樣。那麼，在人間醉心於戀愛，醉心於音樂藝術的，如著重於低級的情欲，即是人而含有乾闥婆的性情了。

(2) 印順法師，《華雨集》(一)，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.14-15：

眾生中有三類是特別愛好音樂的：一為緊那羅，一為乾闥婆，一為摩睺羅迦。這部經上說：大樹緊那羅王，特別教化了摩睺羅迦。摩睺羅迦本來現的是蛇身，而我們知道蛇非常喜歡音樂，尤其是眼鏡蛇，若有人在一旁吹笛子，牠往往會隨樂起舞。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，p.1154：

在緊那羅眾以外，特地說到了乾闥婆與摩睺羅伽。原來乾闥婆也是帝釋的樂神；傳說緊那羅女與乾闥婆，有婚嫁的關係。摩睺羅伽，羅伽是「胸臆行」，沒有手腳而以胸腹行動的。或說是大的地龍，與中國所傳的「大螾」相近；或說是大蟒神。……

³⁶ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(一)，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.4-5：

緊那羅，是印度話，與龍、夜叉等同屬於天龍八部。他是諸天的音樂神之一，凡是諸天舉行法會，都是由他們擔任奏樂的工作。……緊那羅譯成中文則為「疑神」，這是由於他們頭上長了角，似人非人，似天非天，有點令人疑惑不定，故名為疑神。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，p.1154：

緊那羅，是帝釋天的歌樂神；大樹緊那羅王，是緊那羅眾的王，是大菩薩。梵語 druma，音譯為「佗」或「屯崙」，與法(dharma)的梵音相近，所以《法華經》譯為「法緊那羅」。其實，druma 是樹名，所以譯作「大樹」。……

三、小結

這類鬼（泛稱為鬼神），高級的稱為天，如四大王眾天，忉利天，有些是鬼而又天，天而又鬼的（也有畜生而天的，如龍，迦樓羅，摩睺羅伽等）。³⁷

這類鬼神，有善的，也要信受佛法，護持三寶；惡的卻要害人，障礙佛法，所以佛法有降伏這些鬼神的傳說。

這類（p.123）鬼神，近於中國的魑、魅、魍、魎，雷神、河伯，龍、鳳等，與「人死為鬼」是不同的。

（陸）中國——受到「人死為鬼」及儒家「慎終追遠」的孝道思想

佛教傳說的鬼神，為中國人所關切的，是「人死為鬼」，在地獄中的鬼。

受到儒家「慎終追遠」的孝道思想，誰都關心死後父母等的餓鬼生活，希望有所救濟，使孝子賢孫們得到安慰。

一、《報恩奉盆經》——目連尊者的生母，墮在餓鬼中，請佛救濟

首先，傳來西晉失譯的《報恩奉盆經》（我國又敷衍為大乘化的《盂蘭盆經》）。

經上說：目連尊者的生母，墮在餓鬼中，請佛救濟。佛說：在七月十五——僧自恣日，發心供養僧眾，可以使七世父母，六親眷屬等脫出「三途」——三惡趣的苦報。³⁸

³⁷ 參見：

（1）印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.315-316：

……護法的大神，是大梵天（Mahābrahman），帝釋（Śakro devānām indrah），四大王眾天（caturmahārājakāyika-deva）。四王天的天主，東方持國——提頭賴吒（Dhṛtarāṣṭra）天王，是捷達婆（gandharva）；南方增長——毘樓勒叉（Virūdhaka）天王，是龍（nāga）；西方廣目——毘樓博叉（Virūpākṣa）天王，是鳩槃荼（kumbhāṇḍa）；北方多聞——毘沙門（Vaiśravaṇa）天王，是夜叉（yakṣa）。四王的眷屬，當然也就是捷達婆與夜叉等，更統率著其他的神，如阿修羅（asura），迦樓羅（garuḍa），緊那羅（kiṃnara），摩睺羅伽（mahoraga），毘舍闍（piśāca），薜荔多（preta），富單那（pūtana）等。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，p.1152：

從《阿含》、《律》以來，佛法受到天、龍八部的護法。八部是：天（deva），「天、魔、梵」的天，主要是帝釋（Śakradevānām indra）與四王天；龍（Nāga）；夜叉（yakṣa）；乾闥婆（gandharva）；阿修羅（asura）；迦樓羅（garuḍa）；緊那羅（kiṃnara）；摩睺羅伽（mahoraga）。八部是低級天神，也是高級的鬼與畜生。高級的鬼、畜，神力與享受，與（地居）天一樣。這些高級鬼、畜，有善的，有惡的，善的信佛護法，惡的會破壞障礙，但受到了佛的感化，也就成為善神了。

（3）印順法師，《藥師經講記》，pp.190-191：

……天、龍、藥叉三名，上已解說過。捷達縛，即乾闥婆，是一位天樂神，諸天有了盛會，均由祂奏樂，可說是天國的音樂家。阿素洛，即阿修羅（解釋見上文）。揭路荼，即迦樓羅，係一大鳥，因其翅膀金色，也名金翅鳥。此鳥身體極為龐大，中國莊子說有大鳥，能高飛九萬里，似乎即指此鳥。緊捺洛，即緊那羅，它也善歌能舞，唯頭生一角，究竟是神是人，令人莫辨，故名為疑神。莫呼洛伽，即摩睺羅伽，是大蟒蛇。

³⁸ 參見：[失譯]《佛說報恩奉盆經》卷1（大正16，780a6-26）：

聞如是：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。大目犍連始得六通，欲度父母報乳哺之恩，即以道眼觀視世界，見其亡母生餓鬼中，不見飲食皮骨相連柱。目連悲哀即鉢盛飯往餉其母，母得鉢飯，便以左手障飯右手搏食，食未入口化成火炭遂不得食。目連馳還白佛具陳如此。佛告

這是有印度習俗成分的，但到了中國，大大的發展起來，流傳出目連救母的故事，演變為著名的「目連戲」。

二、地藏菩薩救度地獄餓鬼的法門

不過，目連只是阿羅漢，重大乘的中國佛教，終於發見了與「地」有關的地藏菩薩。依《地藏十輪經》說：地藏菩薩特地在穢土人間，現出家相。宣說種種墮地獄的惡業，勸告在家眾不可違犯。

這是著重化度眾生，不致於墮落地獄，而不是專門救墮地獄眾生。

當然，地藏菩薩神力示現，也有現「閻羅王身」，「地獄卒身」的。就 (p.124) 這樣，中國佛教開展出地藏菩薩救度地獄餓鬼的法門。

(一)《地藏菩薩本願功德經》

一、《地藏菩薩本願功德經》，傳為唐實叉難陀所譯。

但在唐、宋的《經錄》中，沒有這部經；「宋藏」，「麗藏」，「磧砂藏」，「元藏」也沒有，到「明藏」才有這部經，這是可疑的。

《本願經》說到：一位婆羅門女，以孝順心，供養佛塔，稱念佛名，使墮在地獄中的亡母生天。

又說：地藏菩薩的本生——光目女，發大誓願，願度盡地獄等惡道眾生，然後成佛；就這樣，要墮地獄的母親，脫離了苦難。

重孝道，重於度脫地獄（餓鬼）眾生，適合中國人心，可說是目連救母的大乘化。

(二)《地藏菩薩發心因緣十王經》

二、《地藏菩薩發心因緣十王經》³⁹（續藏乙·二三），傳說是趙宋藏川所傳出的。

（陰間地府）閻羅國中有十王，就是一般傳說的十殿閻羅。人死以後，要在這裏接受十王的審判。怕他們審判不公，地藏菩薩也會來參加裁斷。

十殿閻王加上判官、鬼卒，儼然是陽人間官府模樣。

依佛法，「自作惡不善業，是故汝今必當受報」⁴⁰。

目連：汝母罪根深結，非汝一人力所奈何；當須眾僧威神之力，乃得解脫。吾今當說救濟之法，令一切難皆離憂苦。

佛告目連：七月十五日，當為七世父母在厄難中者，具麩、飯、五果、汲灌、甕器，香油、庭燭、床榻、臥具，盡世甘美以供養眾僧。當此之日，一切聖眾或在山間禪定，或得四道果，或樹下經行，或得六通飛行，教化聲聞緣覺，菩薩大人權示比丘在大眾中，皆共同心受鉢和羅。具清淨戒聖眾之道其德汪洋！其有供養此等之眾，七世父母五種親屬，得出三塗應時解脫衣食自然。佛勅眾僧，當為施主家七世父母，行禪定意然後食此供。目連比丘及一切眾歡喜奉行。」

³⁹ 參見：〔唐〕藏川述，《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》卷 1(卍新纂續藏 01, 404a6-407c11)。

⁴⁰ 參見：〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·64 經》卷 12(大正 1, 504a10-12)：

汝此惡業非父母為！非王非天，亦非沙門、梵志所為。汝本自作惡不善業，是故汝今必當受報。

「自作自受」，隨業受報是不用審判的。⁴¹

十王經說，無非參照人間政制，編出來教化愚民；十殿閻羅，大都塑造在民間的城隍廟中。

三、結合傳說，陰曆七月被稱為「鬼月」

地藏與十王的傳說，與目連救母說混（p.125）合，終於陰曆七月被稱為「鬼月」了。「鬼者歸也」，中國舊有死後「招魂」，有「魂兮歸來」的傳說。

陰陽家以為人死了，在一定時間內要回來的，所以有「避煞」、「接煞」的習俗。

有一位法師說：「人死後就像去旅行一般，總要回到自己的房子」（身體）（《文殊》三二期）。這不是佛法，只是中國固有的民間信仰。

七月十五日，道家稱為中元節；恰好佛教說七月十五——自恣日供僧，可以度脫餓鬼的苦難。再與地藏、閻羅王說相混合，而有七月底為地藏菩薩誕的推定。

中國民間（及佛教）信仰，七月是開放月，地獄的鬼魂，都回故鄉來探望親人。

（柒）餓鬼救度法

唐代實叉難陀與不空，都譯出《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》；不空還傳出《焰口儀軌》。焰口，是餓鬼中口出火焰的，所以或譯面然^燃。

⁴¹ 參見：

- (1) [唐] 義淨譯，《大寶積經》卷 57〈14 佛說入胎藏會〉（大正 11，335b12-15）：
……佛告諸大眾：「難陀苾芻先所作業，果報成熟皆悉現前。」廣說如餘。即說頌曰：「**假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。**」……
- (2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 24（大正 25，238a28-b14）：
若慳貪，若瞋恚，若怖畏，若邪見，若惡知識等種種惡業因緣。福業因緣：若信，若憐愍，若恭敬，若禪定，若智慧，若善知識等種種善業因緣。是諸業自在，一切天及人，**是諸業相無能轉者，於億千萬世常隨逐眾生不捨**，如債主隨人。**得因緣具足，便與果報**；如地中種子，得因緣時節和合便生。是業能令眾生六道中受生，駛疾於箭……
- (3) 印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.169-171：
「懺悔業障」的業，梵語羯磨（karma），是**造作**（也是作用）的意思。依「佛法」說：身體與語言（文字）的行為，是思（cetanā）心所所引發的。對於當前接觸的事物，怎樣去適應、應付？由意識相應的**思**（心所），**審慮、決定**，然後**發動**身體與語言的動作去應付，這就是**身業與語業**；內在思心所的動作，名為**意業**……善惡業的行為，影響於他人——家庭、社會、國家……更深深的影響自己，在自己的身心活動中，留下潛在的力量……潛存於內在的善惡業，名為**無表業**……無表業在生死相續中，可以暫時不受「報」（新譯異熟 vipāka），但是在受報以前，永遠是存在的，所以說「業力不失」。……
- (4) 印順法師，《佛法概論》，〈關於有情流轉的業力〉，p.98：
行與業，指思心所引發的身心動作說，而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。總之，**由身心的活動而留有力用**，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」；或說「業」與「業集」。從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，**思心所**即從**審慮、決定**而**發動**身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。……
- (5) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.288-289。
- (6) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈美麗而險惡的歧途〉，pp.320-321。

這是印度佛教後期，「祕密大乘」的救度餓鬼法，可以救度無數的餓鬼。

適合中國「人死為鬼」的信仰，七月裏到處「放焰口」，救度父母眷屬的鬼魂；有的稱之為「普度」，倒也合適。

七月裏，大批的鬼魂擁到，到處放焰口（有的七月裏誦《地藏菩薩本願經》）；放，我想是發放救濟餓鬼飲食的意思。

中國的陰曆七月，是「教孝月」，「救鬼 (p.126) 月」，也可說是「鬼魂回鄉渡假月」，熱鬧非凡。

儒、釋、道——三教混合的七月超度，與佛法中地獄與鬼的原意，似乎越離越遠了！

肆、嬰靈

(壹) 序說

嬰靈，是近年台灣佛教界的新話題。

有人說：墮胎的罪業極重，嬰靈會纏繞生母，使母親晝夜心神不寧，甚至全家不安。嬰靈非超度不可，如要超度，可到他的寺院去，代為超脫。

有人說：這不是佛法，無非妖言惑眾，設法斂財。

我不想斷人的財路，因為形形色色的財神法多著呢！這裏，只是依佛法來論究一番。

(貳) 嬰靈纏繞母親，不合佛法

嬰靈纏繞母親等，是不合佛法的。

一、所依經典非佛法

超度嬰靈者所根據的經典——《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，是我國歷代的《經錄》，《藏經》所沒有的。

近代日本人編輯的《續藏經》，才出現這部經，這是可疑的。

什麼是「五逆」？殺父，殺母，殺阿羅漢，破和合僧，出佛身血：這是窮凶極惡的重罪，要墮無間地獄的。

這樣的五逆罪，可說是一切經所同的。但該經的五罪，除去殺阿羅漢，而改為 (p.127) 墮胎是無間重罪，⁴²這可論定為後人（可能為日本人）偽造的。

二、嬰靈纏母，不符合佛法的業力說

嬰靈會不會纏擾母親，依佛法是不會的。胎兒夭死了，或生人間、天上，或墮惡趣，依胎兒過去生中的善惡業力而決定。

墮胎而死的胎兒，還不會引起怨恨報復的敵意，怎麼會纏擾母親，使母親日夜心神不寧？

⁴² 參見：〔唐〕佛陀波利譯，《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》卷 1(卍新纂續藏 01, 395a18-22)：顛倒！當知！未來世中，五濁亂時，若有眾生，造諸重罪：殺父，害母，害母，毒藥殺胎，破塔壞寺、出佛身血，破和合僧。如是等罪五逆眾生，若能受持此長壽經，書寫、讀誦，若自書，若遣人書，猶尚罪滅，得生梵天，何況汝今親得見我？

然而墮胎的母親，可能會出現嬰靈纏擾的情形，那是由於做母親的，對墮胎有罪惡感，內心深處總覺得對不住親生的骨肉而引起的。

（參）嬰靈纏擾母親之原因

一、舉喻明理

我從前看過一篇故事（書名早已忘了）：甲與乙是好朋友，合資到外地去販賣，獲利相當豐碩。

在歸途中，甲起了歹意。在住宿無主破屋的那天晚上，甲把乙殺了，破屋也放火燒了，自己帶著全部金銀，趕著上路返家。

但回家後，每晚夢見乙來索命，纏擾不休，於是到處求神拜佛，作功德超薦，但總是陰魂不散，時常出現，有時白天也聽到乙的聲音。

半年下來，錢快用完了，甲的身體已困頓不堪，奄奄一息。一天上午，乙忽然走進來，甲嚇得昏了過去。

原來那天晚上，附近的鄉人見破屋起火，趕來救火，也把被殺而沒有死的乙救了。乙以為是盜賊所傷，怕甲也遭了毒手，所以在身體療養復原後，來甲家報告不幸的消息。

等甲（p.128）醒來，才明白了事實。不過錢已用完了，甲弄得瘦骨支離，乙又沒有死，這件事就算了。

二、結義

在這一故事中，乙並沒有死，那害得甲身心不寧，半死不活，每晚來纏繞的乙的鬼魂，是那裏來的呢？

這是甲的內心負疚，是甲自心所現的（屠宰者臨死，有見無數豬羊來索命的，也是如此）。

墮胎而感到嬰靈纏擾不休，也就是這樣。胎兒早已在他處託生，那裏會來糾纏呢！⁴³

⁴³ 參見：

（1）印順法師，《佛法是救世之光》，〈生死大事〉，pp.230-231：

中國人常說冤鬼要命，宰豬羊的見豬羊，殺蛇的看到蛇，都叫苦連天，驚慌失措。豬羊畜牲等被殺後，牠們早是依業而受報了，但動手屠殺的，都無形中不斷的留下殺業，愈積愈重。所以業相現前（見牛蛇豬羊等索命），隨業去受報。有一故事是這樣說：一個人要謀財害命，夜裡把有錢的人殺害，拿了錢回家。他感覺到被害的人，時常跟在背後要錢要命，恐懼而死。不久，被害的人來了。其實他只受傷，並沒有死。所以說這是冤鬼索命，便不可通，因為此人並沒有死。佛法稱為業相現前，才合乎事理。為惡的臨終現苦惱相，為善做功德的，臨終時必定會安閒愉快，這都是由於所作業力，隨重或隨習而顯現出來。

（2）印順法師，《藥師經講記》，pp.160-162：

……這裡所說見琰魔使者等等，是在病重悶絕，或昏迷狀態之下，過去所作的業相現前。便在自己的心識上，幻現一種果報影像，並非真的死去，也不是真被琰魔使者拘入地獄。因為依佛法真義說，人如真的死了，是不能復生的。很多關於遊地府見閻王的民間故事，在眾生當時的心境，確有這種經歷，但絕不是真已死亡墮入地獄，而祇是業相的顯現於心識而已……在沈重的病患者中，有經驗的很多，而且甦醒之後，能夠記得清清楚楚。

(肆) 嬰靈纏擾雖非實，但墮胎卻是極重的罪惡

嬰靈的纏繞雖是虛妄的，但墮胎的罪惡卻是真實的。在殺戒中，殺「人及似人」，都是重的殺罪，「似人」就是沒完具人形的胎兒。

雖還沒有出生，或沒有完具人形，但胎兒的生命，與誕生的人是沒有差別的。

世間的習俗與國法，也許有合法的墮胎，但在佛法，這是極重的罪惡。⁴⁴

(伍) 結說

世間事，有些是難以理解的。如兩性交合，實際上是為了種族的延續，不是為了欲樂。動物的兩性交合，多數是有時間性的。

也許人類進步了，在種族的延續要求下，發展為情愛，有的「旦旦而伐」，似乎還不能滿足。

現代的人類更進步了，進步到「戀愛至上」，人有滿足性交欲樂的權利；進步到要戀愛，要性交，不要負生男育女的義務。

進步的人類 (p.129) 哪！進步到違反自然法則，自然怕真要向人類低頭了！

伍、經懺法事

(壹) 經懺佛事，源於印度的「大乘佛法」

經懺法事，或作經懺佛事。現代中國台灣的「佛事」，非常興隆，富有中國佛教的特色，可說是現代中國佛教的主流。

經懺佛事，從印度的「大乘佛法」中來。

(貳) 略釋：經、懺之涵義

一、「經」之行法——六法行

「經」，是經典的受持，讀，(背)誦，解說，書寫等，如《般若經》、《法華經》等說。

45

不過若依佛法的真義說，這是將死而業相現前。一生作善作惡，此時皆一一清楚地浮現於自己的心前，一幕一幕過去，如在夢中所見一切境界，像真的一樣。如年輕時不孝父母，後來時常抱疚於心，於是夜裡就作夢，好像真的因此而受到懲罰。平時的所作所為，到了將死的前夕，業相即從神識顯現出來，也是如此。

⁴⁴ 參見：

- (1) [後秦] 弗若多羅譯，《十誦律》卷 2(大正 23, 9c21-10a1)。
- (2) [姚秦] 佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 56(大正 22, 981a17-21)。
- (3) [劉宋] 佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷 28(大正 22, 184b1-5)。
- (4) [東晉] 佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》卷 4(大正 22, 255b23-27)。
- (5) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈生死大事〉，p.232。

⁴⁵ 參見：

- (1) [後秦] 鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈31 滅諍品〉(大正 08, 280c17-281a4)：
爾時釋提桓因白佛言：「世尊！甚奇希有。諸菩薩摩訶薩，是般若波羅蜜若聞、受持、親近、讀誦、為他說、正憶念時，得如是今世功德。亦成就眾生、嚴淨佛國土……」
- (2) [姚秦] 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 4〈10 法師品〉(大正 09, 30c7-15)：
佛告藥王：「又如來滅度之後，若有人聞妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與

（一）《法華經》

《法華經》稱讀、誦（等）者為法師，法師是「法唄⁴⁶囉」的意譯。在佛教中，「唄囉者」是主持音聲佛事的。⁴⁷

法唄囉法師是領導大家來讀經；誦經；寫經（現在印刷方便，所以少有人抄寫流通了）；解說，應該是通俗的講說（如「俗講」）。⁴⁸

授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人，受持、讀誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養——華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香，繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。藥王！當知是諸人等，已曾供養十萬億佛，於諸佛所成就大願，愍眾生故，生此人間。……」

(3) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 56〈31 滅諍亂品〉（大正 25，461a7-19）：

(4) 印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.115-117：

由於佛教界出現了書寫的聖典，「念法」法門得到了重大的開展，這是初期大乘——《般若經》等所明白昭示了的。如《摩訶般若波羅蜜經》這樣說……

般若波羅蜜（prajñāpāramitā）是智證的甚深法門。菩薩修學般若（prajñā），攝導施、戒等（六度、四攝）大行，自利利他而到達佛地。般若是甚深的，修學的方便，當然是「親近善士」等，以聞、思、修而契入正法。所引第一則中：聽「聞」般若法門；「受持」是信受憶持在心；「親近」是「常來（善士處），承奉諮受」；「讀」是口受（後來是依經文），一句句的學習；「誦」是熟習了的背誦。以上，是「親近善士，多聞正法」的詳細說明。「為他說」，是「宣傳未聞」，使別人也能信受奉行（為他說，也能增進自己的熟習與理解）。「正憶念」，是「如理思惟」的異譯……

⁴⁶ 唄（ㄅㄨㄞˋ）：梵語“唄匿”音譯之略。意為“止息”、“贊歎”。印度謂以短偈形式贊唱宗教頌歌。後泛指贊頌佛經或誦經聲。（《漢語大詞典（三）》，p.359）

⁴⁷ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈初期「大乘佛法」〉，p.114：

佛弟子——善男子、善女人們，讀、誦、受持、解說、書寫大乘經的，稱為「法師」（dharma-bhāṅaka）——法唄囉，這是甚深經法的通俗化，「唄囉者」是以音聲作佛事的。讀、誦、書寫的功德，更有種種的現生利益，那是適應世俗，類似一般低級的神教了！

(2) 〔唐〕慧琳撰，《一切經音義》卷 59（大正 54，699c10）：

唄匿（蒲介反，梵言：婆師，此言：讚歎。言唄匿者，疑訛也，婆借音，蒲賀反）。

(3) 〔宋〕法雲編，《翻譯名義集》卷 4（大正 54，1123c8-9）：

唄（蒲介）匿，或梵唄，此云：止。若準律文，唄匿如法。

⁴⁸ 參見：

(1) 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 4（大正 09，3121-26）：

當知如來滅後，其能^[1]書、持、^[3]讀、誦、^[5]供養、^[6]為他人說者，如來則為以衣覆之，又為他方現在諸佛之所護念。是人有大信力，及志願力、諸善根力。當知是人與如來共宿，則為如來手摩其頭。

(2) 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 573〈17 付囑品〉（大正 07，963a11-19）：

於是佛告阿難陀言：「受持此經，有十種法：一者、書寫，二者、供養，三者、施他，四者、諦聽，五者、披讀，六者、受持，七者、廣說，八者、諷誦，九者、思惟，十者、修習；依斯十法受持此經。譬如世間一切草、木、華、果、藥等皆依大地；如是一切殊勝善法皆依般若波羅蜜多。如轉輪王若住在世，七寶常現；甚深般若波羅蜜多亦復如是，若住在世三寶不滅。」

(3) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 74（大正 30，706c22-27）：

復次，於大乘中有十法行，能令菩薩成熟有情，何等為十？謂：於大乘相應菩薩藏攝契經等法，^[1]書持、^[2]供養、^[3]惠施於他、^[4]若他正說恭敬聽聞、^[5]或自翫讀、^[6]或復領受、

(二)《般若經》

依龍樹說：這是入智慧的方便(《大智度論》卷五十四)。⁴⁹

讀，誦，書寫，供養(經典)，施他經典，對當時大乘法的興起流行，有相當重要的作用，⁵⁰所以讚歎為「成就無量無邊功德」⁵¹。

二、「懺」(早期集成的《舍利弗悔過經》——三品法門)

「懺」，通俗的說是「懺悔」。

早期集成的《舍利弗悔過經》⁵²，傳出了「三品(p.130)法門」——悔過，隨喜，勸

[7]受已廣音而為諷誦、[8]或復為他廣說開示、[9]獨處空閑思量觀察、[10]隨入修相。

(4) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷10(大正31, 224b18-25)。

(5) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷3(大正31, 474b24-27)。

(6) 〔唐〕窺基撰，《妙法蓮華經玄贊》卷8(大正34, 808a8-11)。

(7) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.337：

佛法的現證，不是脫空而來的，有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。現證慧，「由修」所成慧進修而「得」的。修所成慧，是與定相應的觀慧。「修」也不是盲目的修習，又要「由思」所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。思慧，又要從「聞」所成慧得來。……聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：「一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習」。佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！

(8) 印順法師，《般若經講記》，pp.58-59。

⁴⁹ 另參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷31(大正25, 285c17-21)：

般若波羅蜜有二分：有小，有大。欲得大者，先當學小方便門；欲得大智慧，當學十八空。住是小智慧方便門，能得十八空。何者是方便門？所謂般若波羅蜜經，讀誦、正憶念、思惟、如說修行。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈「法」之研究〉，p.120：

……對般若的分別解說，就是實相般若、觀照般若、文字般若——三般若的根據。《智度論》(卷三一)又說：「般若波羅蜜有二分，有小有大。……欲得大智慧(實相般若)，當學十八空(觀照般若)。住是小智慧方便門，能得十八空。何等是方便門？所謂般若波羅蜜經(文字)，讀誦(聞)，正憶念(思)，如說修行」。大小般若，與勝義世俗二類阿毘達磨；實相、觀、文字——三般若，與無漏慧、有漏慧、阿毘達磨論——三類阿毘達磨，豈不是有同一的意趣嗎？雖然聖道——般若與緣起寂滅，阿毘達磨者重於差別的說明，而《般若經》重於現證，如智不二的實相般若，而以聖道的現覺為法，是非常一致的。

⁵⁰ 參見：印順法師，《華雨集(二)》，〈中編「大乘佛法」〉，p.119：

大乘的智行是「念法」為主的，以受持、讀、誦等為方便，因經法的「書寫」而流行；信行是「念佛」為主的，以稱名、禮拜、懺悔等為方便，因「佛像」的興起而盛行。

⁵¹ 參見：〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08, 750c3-6)：

當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。

⁵² 參見：

(1) 〔後漢〕安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》卷1(大正24, 1090a6-1091b10)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈大乘經之序曲〉，pp.571-572：

漢譯的三部經，《大正藏》編入「律部」三。《初期大乘佛教之成立過程》，對此有詳細的論述。大意說：《舍利弗悔過經》，是三品法門的初型，分「懺悔」、「隨喜」、「勸請」——三聚，沒有說「理懺」，論斷為成立於《小品般若經》以前。

請（請佛住世，請佛轉法輪）。⁵³

這一法門，是在十方現在佛前懺悔的（與律制的懺法不同⁵⁴），所以含有稱念佛名與禮

其他三部，分「懺悔」及「三聚」——「隨喜功德聚」、「勸請功德聚」、「回向功德聚」；「懺悔」中說罪業隨心，空不可得的「理懺」：是受到了《小品般若經》的影響。現存的《舍利弗悔過經》，是以懺悔業障為主的，而不限於「懺悔」。

後三部，分作二部分：「具足當淨一切諸法諸障礙業，當得值遇一切善法成就具足」；也就是分為滅除業障——止惡，成就善法——生善。在分類的意義上，當然是後出的更為完善。

⁵³ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈大乘經之序曲〉，pp.570-576：

漢安玄所譯的《法鏡經》說：「晝三夜亦三，以誦三品經事；一切前世所施行惡，以自首悔，改往修來」。《法鏡經》的異譯，竺法護所譯《郁迦羅越問菩薩行經》，也說《三品經》。《大寶積經》（一九）〈郁伽長者會〉，作「修行三分，誦三分法」。西藏譯的〈郁伽長者會〉，作《三蘊法門》。此外，竺法護所譯的《離垢施女經》，作誦習「三品諸佛經典」；「晝夜奉行三品法」。異譯本，瞿曇般若流支（Prajñārucci）譯的《得無垢女經》，作「三聚法門」。《大寶積經》（三三）〈無垢施菩薩應辯會〉，作「三陰經」。依藏譯，可見《三品經》的原名，是《三蘊法門》……《三品經》的內容，是「懺悔」、「隨喜」、「勸請」。……懺悔是三乘共學的，而隨喜、迴向，或隨喜、勸請然後說迴向，只是為了佛道。迴向都是在末後的，所以形成了懺悔、隨喜、勸請、迴向——四法行。在安玄（西元一六八——一八八）所譯的《法鏡經》中，已說到《三品經》，可見西元二世紀初，《三品經》——「三聚法門」已經成立了。這是大乘法中，最通俗最一般的行法，許多大乘經都說到這樣的行法。

(2) 印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.137-141：

原則的說，易行道是廣義的念佛法門。……在佛前，修懺悔行，勸請行，隨喜行，以回向佛道作結。這一念佛法門，在龍樹（西元二、三世紀間）時代，大乘行者，主要是在家的善男子、善女人，很多是這樣修行的，如《大智度論》卷六一……這部經，古代每稱之為《三品經》，如漢安玄所譯的《法鏡經》說……說到這三品內容的經典很多，可見這是初期大乘盛行的易行道。「三品」，或作「修行三分，誦三分法」；或作「三支經」。這可能「品」是 pāksikā 的義譯，如「三十七菩提分」，或譯「三十七覺品」、「三十七覺支」。但晚期的異譯，轉化為「三聚」或「三蘊」（「三陰」）；蘊，那是 skandha 了。經名「三品」，而實際有四分：「懺悔」，「隨喜」，「勸請」，「回向」，這是值得注意的！依個人的意見，三分、四分是次第集成的。原始是「懺悔」部分，所以經末稱此為「悔過經」；異譯名為「三聚懺悔」、「滅業障」。

⁵⁴ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈大乘經之序曲〉，p.573：

佛法中，「有罪當懺悔，懺悔則安樂」，在僧伽中，只是懺悔現在所違犯的，以免障礙聖道的修行。懺悔是心生悔意，承認錯誤，接受僧伽的處分（一般稱為「作法懺」）……這是通於在家眾的滅罪法。「修善以滅除」，就是善業力大了，善業成熟感果而惡業不受報了。所以懺悔無始以來的業障（後來演變為懺悔無始以來的「三障」——煩惱障、業障、報障）法門，是原始佛法所沒有的……

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.42：

發露，就是懺悔。隨犯罪的輕重，依律制而作如法的懺悔，就是對人而將自己的罪過吐露出來。

(3) 印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.165-166：

在「佛法」中，「懺悔」是進修的方便，與「戒學」有關。到了「大乘佛法」，「懺悔罪業」為日常修持的方便……懺，是梵語 kṣama——懺摩的音略，意義為容忍。如有了過失，請求對方（個人或團體）容忍、寬恕，是懺的本義。悔是 deśanā 的意譯，直譯為「說」：

佛；末了，要發願，迴向。

這一法門的經典不少，主要為：禮十方佛，稱（名）讚佛德，供養佛，懺悔業障（擴充到三障⁵⁵、五障）⁵⁶，隨喜，勸請（二事），迴向。

〔一〕《華嚴經》——十法

《華嚴經》的「普賢行願品」長行，又加常隨佛學⁵⁷與恒順眾生⁵⁸，成為十法。⁵⁹這

犯了過失，應該向對方承認過失；不只是認錯，要明白說出自己所犯的罪過，這才是「悔」了。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：「所當悔者悔之，所當忍者忍之」；悔與忍合說，就是懺悔，成為中國佛教的習慣用語。此外，kaukrtya 也譯為悔，或譯惡作。對自己的所作所為，覺得不對而起反悔心，就是 kaukrtya。這種悔——惡作，或是善的，或是惡的，但無論是善悔、惡悔，有了悔意，心緒就不得安定，成為修定的障礙。悔——惡作，與懺悔的悔——「說」，意義完全不同，這是應該知道分別的。

⁵⁵ 參見：

(1) 迦多衍尼子造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨發智論》卷 11(大正 26, 973a24-29)：

……如說三障，謂：煩惱障、業障、異熟障。

云何煩惱障？謂：如有一本性具足，熾然貪瞋癡煩惱。由如此故，難生厭離，難可教誨，難可開悟，難得免離，難得解脫。

云何業障？謂：五無間業。

云何異熟障，謂：諸有情處：那落迦、傍生、鬼界，北拘盧洲，無想天處。

(2) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 115(大正 27, 599b15-25)。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《俱舍論》卷 17〈4 分別業品〉(大正 29, 92b23-c10)。

(4) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 5(大正 25, 100a10-17)。

(5) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.173-174：

出家弟子在修學過程中，對於惡業，除了謹慎不犯外，犯了就要懺悔，努力於聖道的進修就是。如頌說：「若人造重罪，修善以滅除，彼能照世間，如月出雲翳」，這是初期「佛法」對於惡業的態度。在惡業中，有極重的惡業，被稱為業障。《大毘婆沙論》引經說：「若諸有情成就六法，雖聞如來所證所說法毘奈耶，而不堪任遠塵離垢，於諸法中，生淨法眼。何等為六？一、煩惱障，二、業障，三、異熟(報)障，四、不信，五、不樂(欲)，六、惡慧」。所引經文，與《增支部·六集》相同。依據這一經文，後來有煩惱障 (kleśāvaraṇa)、業障 (karmāvaraṇa)、異熟障 (vipākāvaraṇa)——三障的名目。……

⁵⁶ 參見：印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.191-194：

……懺悔是犯罪——造作不善業者的發露懺悔，所以懺悔是對不善業而說的。但在六時懺悔的流行中，懺悔有了進一步的擴張，不再限於業障了，如隋闍那崛多 (Jñānagupta) 共笈多 (Dharmagupta) 譯的《大乘三聚懺悔經》……這是懺悔五種障——業障，煩惱障，眾生障，法障，轉後世障。同本異譯的，安世高所譯《舍利弗悔過經》，沒有說到……從西元三世紀到六世紀，從西域來的經本，都有懺悔四障、五障說，所以四障、五障說，決非偶然的誤譯。佛經從北印度而傳入西域，西域的文化低，對佛法的法義，缺少精確的認識……西域流行的佛法，強調通俗的懺悔，因誤傳誤，演化出懺悔三障、四障、五障的異說。印度所傳的正統論義，是沒有這種見解的。經本從西域來，推定為西域佛教的異說，應該是可以採信的……

⁵⁷ 參見：

(1) 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40(大正 10, 845c5-23)。

(2) 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40(大正 10, 847a26-b1)。

⁵⁸ 參見：

(1) 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40(大正 10, 845c24-846a28)。

(2) 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40(大正 10, 847b13-16)。

一法門，龍樹稱之為方便的「易行道」。

憶念、禮敬、稱十方佛名（經中，每舉十方十佛，或三十五佛⁶⁰，五十三佛⁶¹為代表），也稱諸菩薩的名號。然後懺悔，隨喜，勸請，迴向。

這樣修行，信願力增強，就能進修六度等菩薩大行（《十住毘婆沙論》卷五，六）。⁶²

⁵⁹ 參見：

(1) [唐]般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（大正 10，844b20-846c29）：

爾時，普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：「善男子！如來功德，假使十方一切諸佛……若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恆順眾生，十者、普皆迴向。……所有行願皆得成就，所獲福聚無量無邊。能於煩惱大苦海中拔濟眾生，令其出離，皆得往生阿彌陀佛極樂世界。」

(2) 印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.144-145：

《文殊師利發願經》，是日常持誦的誦本，與《普賢行願讚》等，內容都是七分：禮佛（讚佛），供養佛，懺悔，隨喜，請轉法輪，請佛住世，迴向。這是「六十華嚴」、「八十華嚴」經所沒有的，「四十華嚴」把偈頌編入《華嚴經》「普賢行願品」的末了，長行為了滿足「十」數，加上「恆順眾生」與「常隨佛學」，這是偈頌所沒有的。

⁶⁰ 參見：

(1) [唐]菩提流志譯，《大寶積經》卷 90〈24 優波離會〉（大正 11，515c18-516a12）：

復次，舍利弗！若有菩薩犯波羅夷者，應對清淨十比丘前，以質直心殷重懺悔。犯僧殘者，對五淨僧殷重懺悔。若為女人染心所觸，及因相顧而生愛著，應對一、二清淨僧前殷重懺悔。舍利弗！若諸菩薩成就五無間罪，犯波羅夷、或犯僧殘戒、犯塔犯僧，及犯餘罪，菩薩應當於三十五佛前，晝夜獨處殷重懺悔。應自稱云我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧。南無釋迦牟尼佛、南無金剛不壞佛、……南無周匝莊嚴功德佛、南無寶花遊步佛、南無寶蓮花善住娑羅樹王佛。

(2) [西晉]燉煌譯，《佛說決定毗尼經》卷 1（大正 12，38c17-39a6）。

⁶¹ 參見：[闕譯]《過去莊嚴劫千佛名經》卷 1（大正 14，364c16-365a17）：

佛告寶積：「十方現在諸佛善德如來等，亦曾得聞是五十三佛名故，於十方面各皆成佛。若有眾生，欲得除滅四重禁罪，欲得懺悔五逆十惡，欲得除滅無根謗法極重之罪，當勤禮敬五十三佛名號：南無普光佛、南無普明佛、……南無山海慧自在通王佛、南無大通光佛、南無一切法常滿王佛。」

⁶² 參見：

(1) [宋]施護譯，《大乘寶月童子問法經》卷 1（大正 14，108c25-109c1）。

(2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，41b2-45a17）：

……佛法有無量門，如世間道有難、有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。……若菩薩欲於此身，得至阿惟越致地、成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛，稱其名號。如《寶月童子所問經·阿惟越致品》中說……今是十方佛，善德為初，廣眾德為後。若人一心稱其名號，即得不退於阿耨多羅三藐三菩提。……復應憶念諸大菩薩。……如是等諸大菩薩，皆應憶念、恭敬、禮拜，求阿惟越致地。

(3) 印順法師，《成佛之道》（增註本）pp.307-308：

易行道，就是以信願而入佛法的一流。易行道的真正意義是：

一、易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉」。

(二) 智者大師《摩訶止觀》——五悔法

天台智者大師立「五悔法」：懺悔，勸請，隨喜，迴向，發願，⁶³作為法華觀門的助行⁶⁴（《摩訶止觀》卷七下）；

(三)「普賢行願品」迴向彌陀淨土

「普賢行願品」依此而迴向彌陀淨土；⁶⁵

(四) 唐代所傳的秘密儀軌

唐代所傳的秘密儀軌，也是以此為修行前方便的（與咒語相結合）。

(五) 小結

以懺悔為要門的方便修行，促成「大乘佛法」相當的發達。

三、「經懺」的共通意義而被聯合起來

如《大正藏》「經集部」^(卷十四)，從（四二六 (p.131)）《佛說千佛因緣經》，到（四五九）《文殊師利悔過經》，都有相同的意義：稱佛名號，可以懺除業障，往生淨土。

二、易行道除稱佛菩薩名而外，「應憶念、禮拜，以偈稱讚」。

三、易行道不單是稱名、禮拜而已，如論說：「求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向」。所以，易行道就是修七支，及普賢的十大願王。

四、易行道為心性怯弱的初學說，重在攝護信心，龍樹論如此說，馬鳴論也說：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱……當知如來有勝方便，攝護信心」。

五、易行道的攝護信心，或是以信願，修念佛等行而往生淨土。到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道……這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！

⁶³ 參見：印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，p.195：

智者大師《摩訶止觀》的「五悔」。五悔是：懺悔，勸請，隨喜，迴向，發願。前四事，如《舍利弗悔過經》，也就是《十住毘婆沙論》所引的經說。易行道的四事，加發願而稱之為五悔。懺悔只是一事，智者以為：「懺名陳露先惡，悔名改往修來」(中國自己的解說，與原義不合)，所以總名為五悔：「行此懺悔，破大惡業罪；勸請破謗法罪；隨喜破嫉妒罪；迴向破為諸有罪」(沒有說發願破什麼罪)。

「悔」的本義是「說」，是陳說己罪；智者解說為「改往修來」，意義通泛不切。修行善法的，一定會對治(破)不善；如稱為「悔」，那一切善行都是悔了。在習慣用語中，悔就是懺悔，於是易行道的方便，除念佛往生淨土外，幾乎都統一於懺悔了。

⁶⁴ 參見：〔隋〕智者說，《摩訶止觀》卷7(大正46, 98c13-18)：

今於道場日夜六時行此^[1]懺悔破大惡業罪，^[2]勸請破謗法罪，^[3]隨喜破嫉妬罪，^[4]迴向破為諸有罪，^[5]順空無相願。所得功德不可限量，譬算校計亦不能說。若能勤行五悔方便助開觀門。

⁶⁵ 參見：印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，pp.45-46：

〈普賢行願品〉：《華嚴經》的〈普賢行願品〉，也說往生極樂世界。如一般所說：「普賢十大願王，導歸極樂」。這在品末，有明顯的說明。普賢十大願王，也名十大行願。這不但是發願，還要實際的去修作。以此大願大行的功德，迴向求生極樂世界。在一般所說的難行道與易行道中，此即屬於易行道。但〈普賢行願品〉，不說念佛，而依次說為「禮敬諸佛，稱讚如來，廣修供養，懺悔業障，隨喜功德，請轉法輪，請佛住世，常隨佛學，恆順眾生，普皆迴向」。〈普賢行願品〉，不像《般舟三昧經》說念佛三昧；也不同《無量壽經》，說專心繫念阿彌陀佛的依正莊嚴。但依普賢的廣行願而修行，即可以發願迴向，往生極樂……

而稱念佛名等，還有種種現生功德，與《般若經》等所說讀誦經典相同，所以誦經也好，（念佛）禮懺也好，有共通的意義而被聯合起來。

「經懺」的成為一詞，也許因此而來。

禮佛稱名的懺悔，如《舍利弗悔過經》說：「持悔過經，晝夜各三過讀」⁶⁶。「晝夜各三過讀」，那是一日一夜，六時讀誦經的；可說是懺悔與誦經的統一。

（參）禮佛、懺悔等成為印度大乘佛教的行持

從譯典來看，印度佛教發展為誦偈的禮懺，如龍樹《寶行王正論》說：「現前佛支提，日夜各三遍，願誦二十偈」⁶⁷。

佛支提是佛舍利塔，當時佛像還不多，所以在塔前誦偈；所誦的二十偈，就是禮佛，懺悔，勸請，隨喜等。⁶⁸

東晉佛陀跋陀羅譯出的《文殊師利發願經》⁶⁹，共四十四偈，就是「普賢行願品」（六十二）偈的初型。

《出三藏記集》^{（卷九）}《文殊師利發願經記》說：「外國四部眾禮佛時，多誦此經以發願求佛道。」⁷⁰

這可見禮佛，稱名，懺悔為主的誦偈，已成為印度大乘佛教的一般行持。

（肆）中國懺法的發達

一、個人修行的法門

（一）懺文的發達——梁、陳時代

在中國，梁、陳時代（西元五〇三～五八八），懺文發達起（p.132）來。

⁶⁶ 參見：

（1）〔後漢〕安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》卷1（大正24，1091b3-10）：

佛語舍利弗言：「使天下男子女人，皆為得阿羅漢、辟支佛，若有人供養天下阿羅漢、辟支佛千歲，其福寧多不？」舍利弗言：「但供養一阿羅漢、辟支佛一日，其福無量，何況舉天下阿羅漢、辟支佛千歲乎？」佛言：「其供養天下阿羅漢、辟支佛千歲，不如持悔過經，晝夜各三過讀一日，其得福勝供養天下阿羅漢、辟支佛，百倍、千倍、萬倍、億倍。」

（2）印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.190-191：

大乘的六時懺悔，沒有那種從沐浴求淨的古老迷信了。向十方佛六時懺悔，淨除業障，可以解決業報說通俗發展所引起的問題，也適應、淨化了世俗「水淨」的迷妄行為：在「大乘佛法」興起中發展起來。

⁶⁷ 參見：〔陳〕真諦譯，《寶行王正論》卷1〈5 出家正行品〉（大正32，504b10-13）：

諸佛無量德，於餘人難信，若不見此因，難量如此果。為此因及果，現前佛支提，日夜各三遍，願誦二十偈。

⁶⁸ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈華嚴法門〉，p.139：

為了菩薩的因德，如來的果德，在現在佛前，或在支提（塔）前，晝夜都誦三遍，每遍誦二十偈。二十偈的內容，也是禮敬，除惡^{懺悔}行善。隨喜，勸請諸佛住世，轉法輪，迴向。在佛或塔前，日夜三次誦二十偈，顯然是「懺悔法門」的發展，而為《文殊發願經》的前聲。

⁶⁹ 參見：〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《文殊師利發願經》卷1（大正10，878c25-879c25）。

⁷⁰ 參見：〔梁〕僧祐撰，《出三藏記集》卷9（大正55，67c6-8）：

晉元熙二年歲在庚申，於揚州鬪場寺，禪師新出云：外國四部眾禮佛時，多誦此經以發願求佛道。

唐道宣的《廣弘明集》^(卷二十八)所載，有梁武帝，梁簡文帝，陳宣帝，陳文帝，及江總所作的懺文。⁷¹

〔二〕懺法的興起

1、天台

〔1〕陳、隋

不只懺文而編成懺法儀軌的，是陳、隋間的天台智者大師。

智者撰有《法華三昧懺儀》，《請觀世音懺法》，《金光明懺法》，《方等三昧懺法》(「懺法」，智者是稱為「行法」的，後人改稱為「懺法」)。

〔2〕唐

天台的後人，唐湛然有《法華三昧補助儀》、《方等懺補助[■]儀》。

〔3〕宋

到宋代，

法智有《修懺要旨》、《(金)光明懺儀》、《大悲懺儀》；

遵式有《金光明護國儀》，

治定《請觀世音消伏毒害陀羅尼三昧懺儀》，治定《往生淨土懺儀》、《熾盛光懺儀》、《小彌陀懺儀》、《法華三昧懺儀》；

淨覺有《楞嚴禮懺儀》，

仁照有《仁王懺儀》；

南宋晚年有志磐的《水陸道場儀軌》。

〔4〕小結

宋初的法智，專心講經禮懺三十年，而遵式被謚為「懺主」，可見宋代天台學者的重視懺法。

天台教觀的弘揚，與禮懺相結合，是影響中國佛教最深切的。

2、賢首

屬於賢首宗的，有唐宗密的《圓覺經道場修證儀》；知玄的《慈悲水懺法》等。

〔三〕懺法的內容

從懺法的內容來說：

1、取相懺

有懺罪的，是懺法中的取相懺，要「見相」才能消除業障。⁷²

⁷¹ 參見：〔唐〕道宣撰，《廣弘明集》卷 28(大正 52，330c1-335a24)。

⁷² 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，p.208：

……對於菩薩——出家或在家的所犯一切罪，別制大乘懺悔法：稱念三十五佛名字，「南無釋迦牟尼佛，……南無寶蓮花善住娑羅樹王佛」；於佛前懺悔、隨喜、勸請、(迴向)，

2、修行的前方便

有作為修行的前方便，天台宗（p.133）、華嚴宗、密宗、淨土宗，都有這類懺；天台的懺法，本是以此為主的。

（四）小結

以上，都是自己修持的。

二、著重為人、為國做消災、超度等的經懺法事

（一）陳、隋

有為人消災的，如陳永陽王從馬上墮下來，昏迷不知人事，智者曾「率眾作觀音懺法」，永陽王得到了平安，這是為人的現生利益而修懺。⁷³

（二）宋

有為國家修懺的，如天台宗的法智與遵式。

《仁王護國般若經》說到：「請百位法師，一日二時講讀此經，……不但護國，亦有護福」，這是為了國家而講讀經典與修懺法的（仁照有《仁王懺法》）。⁷⁴

（三）元——修懺法門的關鍵朝代

1、西番僧受到非凡的尊敬與縱容

誦經修懺法門，在民間發展中，漸漸的重在消災植福，超度鬼魂，關鍵在元代。元是文化低的蒙古人，成為中國的統治者。

對各種宗教，都受到保護，但自元世祖起，「西番僧」（現在稱為喇嘛）受到了異乎

與《三品經》相近，而且也是為舍利弗（Śāriputra）說的。三十五佛中，以釋尊為首，初期的大乘行者，還沒有忽視這一世界的佛法根源。經說「菩薩若能滅除此罪」的，諸佛現身，現種種相，這所以被稱為「取相懺」。這不是稱佛名號，照本誦一遍就可以，這是要「一心觀此三十五佛」，「晝夜獨處，殷重懺悔」，以諸佛現種種相，證明罪業的清淨。這是從「稱名」而引入「觀相」，也不太容易（但不能說是甚深法門）了。……

（2）印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，p.289：

《觀虛空藏菩薩經》，就是以念佛懺悔為主的觀行。早期傳出的大乘經，如《小品般若》，二十四願本的《阿彌陀經》，《阿闍佛國經》等，還沒有重視過去生罪業的懺悔。《金剛般若經》已說持經而「先世罪業則為消滅」；《觀無量壽佛經》就一再說到：消除多少劫生死之罪，必定當生極樂世界。念佛、念法（持經）、念僧（菩薩），與「三品法門」的懺悔相關聯而發展起來。念佛主要是觀想念佛，懺悔也就是古德所說的「取相懺」。……

⁷³ 參見：〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》卷 17(大正 50, 565b8-12)。

⁷⁴ 參見：〔後秦〕鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 2(大正 08, 829c29-830a17)：

爾時，佛告大王：「汝等善聽，吾今正說護國土法用，汝當受持般若波羅蜜。當國土欲亂，破壞劫燒，賊來破國時，當請百佛像、百菩薩像、百羅漢像，百比丘眾，四大眾、七眾，共聽請百法師講般若波羅蜜。百師子吼高座前燃百燈，燒百和香，百種色花，以用供養三寶，三衣什物供養法師，小飯中食亦復以時。大王！一日二時講讀此經，汝國土中有百部鬼神，是一一部復有百部，樂聞是經，此諸鬼神護汝國土。大王！國土亂時，先鬼神亂，鬼神亂故萬民亂，賊來劫國，百姓亡喪。臣君太子王子百官共生是非，天地怪異，二十八宿、星道日月失時失度，多有賊起。大王！若火難水難風難一切諸難，亦應講讀此經，法用如上說。大王！不但護國，亦有護福，求富貴官位七寶如意行來，求男女，求慧解名聞，求六天果報，人中九品果樂，亦講此經，法用如上說。」

尋常的尊敬與縱容。

2、對佛教之影響

對中國傳統的佛教，

(1) 好處

好處是：「三武二宗」(加一宋徽宗)⁷⁵，佛教受到破壞，都有道士在從中作怪。到了元代，總算在帝王的支持下，佛道一再辯論，達成焚毀一切偽造道經的勝利(現在還是編在《道藏》中)。

(2) 壞處

壞處是：「西番僧」大都是不僧不俗的，修男女和合的歡喜法；有的還蒙元帝賜幾位美女。

國家隨時都在作消災植福的功德(經懺法事)，還成立「功德司」(p.134)來管理，這主要也是「西番僧」的事。

「上有好之，下必有甚者」，內地僧侶的不僧不俗，與民間的經懺法事，當然會大大流行起來。

(四) 明——明太祖護持佛教，維持僧伽清淨

明太祖護持佛教，也要維持僧伽清淨的。

從洪武二十四年，「申明佛教榜冊」(《釋氏稽古略續集》卷二)所見：僧人分三類，在「禪僧」、「講僧」以外，有「瑜伽僧」，也稱為「教僧」，就是為人誦經禮懺的應赴僧。⁷⁶

誦經禮懺的，已成為一大類(怕還是多數)，中國佛教是大變了！「榜冊」中明令，有眷屬(妻)的還俗；如與眷屬分離，准予住寺修行。

對「私有眷屬，潛住民間」的，嚴加取締；「官府拿住，必梟首以示眾」。⁷⁷不僧不俗的情形，太嚴重了！並禁止「民間世俗多有倣僧瑜伽者，呼為善友」⁷⁸。

(五) 民國

⁷⁵ 參見：印順法師，《青年的佛教》，p.228：

中國佛教，在和平自由的發展中，也曾受過不斷的障難。古代最著名的，就是「三武一宗」的法難。三武，是魏太武帝，北齊武帝，唐武宗；一宗是周世宗。這都是由於帝王的急功好利，而又聽信了道教徒的讒謗所致。但毀寺、戮僧、焚燒經像的暴政，並不能毀滅佛教，佛教都能很快的復興起來。到清代，在洪楊的變亂中，佛教又受到了上帝教的破壞。

⁷⁶ 參見：〔明〕幻輪編，明·幻輪編《釋鑑稽古略續集》卷2(大正49，936a1-23)：

辛未洪武二十四年，定生員巾服之制，襖衫用藍色。……申明佛教榜冊，六月初一日欽奉聖旨。……今天下之僧多與俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而敗其行，理當清其事而成其宗。令一出禪者禪，講者講，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集眾為寺，有妻室願還俗者聽，願棄離者聽。僧錄司一如朕命，行下諸山，振揚佛法，以善世仍條于後。

⁷⁷ 參見：〔明〕幻輪編，《釋鑑稽古略續集》卷2(大正49，936b5-7)：

……一令下之後，敢有不入叢林，仍前私有眷屬，潛住民間；被人告發到官，或官府拿住，必梟首以示眾；容隱窩藏者流三千里……

⁷⁸ 參見：〔明〕幻輪編，《釋鑑稽古略續集》卷2(大正49，936c9-10)。

這類應赴經懺的在家人，從前我以為上海五馬路，今日台灣才有這種現象，原來元明間也曾如此。

虧了明太祖的護持，總算阻遏了歪風（沒有變成不僧不俗，僧俗不分的），但在民國初年，太虛大師所見的佛教，清高流，坐香坐禪流，講經流，懺懺流，「其眾寡不逮後一（懺懺）流之什一」。⁷⁹

懺懺流就是瑜伽僧，占佛教僧侶十分之九以上（台灣似乎少一些），這才是元明以來的佛教的主流！（p.135）

（伍）中國主要的懺法

一、水陸大齋

（一）文獻記載

著重於消災、消業、超度亡靈的「經懺法事」，現在流行的，有一、「水陸齋會」，是盛大的普度法會。

1、《釋門正統》

宋《釋門正統》^{（卷四）}說：梁武帝夢見神僧，要他作水陸大齋，普度苦惱眾生。誰也不知水陸大齋是什麼，誌公勸武帝「廣尋經論」。⁸⁰

武帝在經中，見到了「阿難遇面然鬼王，建立平等斛食」，這才制立儀文。天監四年二月，在金山寺修水陸齋，「帝親臨地席，詔（僧）祐律師宣文」。⁸¹

2、《佛祖統紀》

志磐的《佛祖統紀》也這樣說，但略去了阿難見面然餓口鬼王事。⁸²

（二）阿難見面然之由來

阿難見面然鬼王，出於《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，是唐（西元六九五～七〇四年）實叉難陀譯的。⁸³

武帝尋經，怎能見到唐代的譯經？志磐大概感覺到這一問題，所以略去了。

1、《釋門正統》

但是《釋門正統》所說，有事實的成分，如說：「諸仙食致於流水，鬼食致於淨地」。

⁷⁹ 參見：太虛大師，《太虛大師全書 第十九編 文叢》，〈震旦佛教衰落之原因論〉，pp.42-43。

⁸⁰ 參見：

（1）〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》卷 33(大正 49, 321b17-20)：

水陸齋 梁武帝夢神僧告之曰：「六道四生受苦無量，何不作水陸大齋以拔濟之？」帝以問諸沙門，無知之者，唯誌公勸帝：廣尋經論，必有因緣。帝即遣迎大藏……

（2）〔宋〕宗鑑集，《釋門正統》卷 4(卍新纂續藏 75, 303c19-21)：

因武帝夢一神僧告曰：「六道四生，受苦無量，何不作水陸？普濟羣靈，諸功德中最高第一。」帝問沙門，咸無知者，唯誌公勸帝廣尋經論。

⁸¹ 參見：〔宋〕宗鑑集，《釋門正統》卷 4(卍新纂續藏 75, 303c21-24)：

於是搜尋貝葉，置法雲殿，早夜披覽，及詳阿難遇面然鬼王，建立平等斛食之意，用製儀文，三年乃成。遂於潤之金山寺修設，帝躬臨地席，詔祐律師宣文。

⁸² 參見：〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》卷 33(大正 49, 321b17-27)。

⁸³ 參見：〔唐〕實叉難陀譯，《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》卷 1(大正 21, 465c8-466b25)。

布施餓鬼，飲食是放在「淨地」上的，布施仙人及婆羅門，飲食「瀉流水中」，這確是《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》所說的；「水陸」二字，是依此得名的。⁸⁴

在每一餓鬼前，「各有摩伽陀斗四斛九斗飲食」，⁸⁵也就是「平等斛食」的意義。

這樣，普度餓鬼仙人的水陸大齋會，一定在實叉難陀譯經以後，不可能 (p.136) 是梁武帝所撰的。

2、《佛祖統紀》

《佛祖統紀》^(卷三十三)說：唐咸亨（西元八六〇～八七三）年間，

西京法海寺**道英禪師**，「夢泰山府君」說起，知道梁武帝所集的，「今大覺寺義濟得之」，這才得到了水陸儀，「自是，英公常設此齋，流行天下」。⁸⁶

這才是中國流行水陸齋會的事實！無論是**義濟**或**道英**，極可能是唐末咸亨年間，假傳泰山府君所說，託名為梁武帝所集而興起來的。

二、梁皇懺

二、「梁皇懺」，是懺罪消災，救度亡靈的法事。

（一）《釋氏稽古略》的記載

元末，覺岸的《釋氏稽古略》^(卷二)說：梁武帝的夫人**郗氏**，生性殘酷嫉妒，死後化為巨蟒，在武帝夢中求拯拔。

「帝閱覽佛經，為製慈悲道場懺法十卷，請僧懺禮」，這是「梁皇懺」的來源。⁸⁷

（二）《佛祖歷代通載》

稍為早一些的念常，編《佛祖歷代通載》，也說到**郗氏**的「酷妒」；死後在夢中見帝，

⁸⁴ 參見：〔宋〕宗鑑集，《釋門正統》卷 4(卍新纂續藏 75, 303c18-19)：

又有所謂水陸者，取**諸仙致食於流水，鬼致食於淨地**之義。

⁸⁵ 參見：〔唐〕實叉難陀譯，《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》卷 1(大正 21, 466a26-b3)：

佛言阿難：若欲作此施食法者，先取飲食安置淨盤器中，誦此陀羅尼呪食七遍，於門內立，展臂戶外，置槃淨地，彈指七下。作此施已，於其四方，有百千俱胝那由他恒河沙數餓鬼，於一一餓鬼前，**各有摩伽陀斗四斛九斗飲食**，如是鬼等遍皆飽滿，是諸餓鬼喫此食已，悉捨虛身盡得生天。

⁸⁶ 參見：〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》卷 33(大正 49, 321b28-c13)：

唐咸亨中，西京法海寺英禪師，**夢泰山府君**召往說法，後獨坐方丈，見一異人前告之曰：

「向於泰山府君處竊觀尊容，聞世有水陸大齋可以利益幽品。其文是梁武所集，**今大覺寺吳僧義濟得之**，願師往求如法修設」。師尋詣大覺，果得其文。遂於月望修齋已畢，復見向異人與徒屬十數前至謝曰：「弟子即秦莊襄王也(莊襄是秦始皇父，至唐咸亨九百四十年)。」又指其徒曰：「此范雎、穰侯、白起、王翦、張儀、陳軫，皆秦臣也，咸坐本罪幽囚陰府。昔梁武金山設會前代紂王之臣皆得脫免，弟子是時亦暫息苦，但以獄情未決故未獲脫，今蒙齋懺弟子與此輩并列國君臣，皆承法力得生人間。」言訖而隱，**自是，英公常設此齋，流行天下**。

⁸⁷ 參見：〔元〕覺岸編，《釋氏稽古略》卷 2(大正 49, 794c23-27)：

慈悲懺法 梁帝初為雍州刺史時，夫人**郗氏**性**酷妬**既亡。至是，化為巨蟒入後宮，通夢於帝求拯拔。帝閱佛經，為製慈悲道場懺法十卷，請僧懺禮。夫人化為天人，空中謝帝而去。其懺法行於世，曰**梁皇懺**。

並關心武帝的健康。

武帝「因於露井上為殿⁸⁸，衣服委積，置銀轆轤⁸⁹、金瓶，灌百味以祀之」^{（卷九）}。⁹⁰文中並沒有說到懺法，但目錄中作「郝氏夫人求懺」，這應該是後人改寫的。

（三）推論：梁皇懺之由來

郝后的酷妒，死後化作龍形，唐高宗時李延壽所作的《南史》已有記載。

《佛祖歷代通載》進而說祭祀，《釋氏稽古略》就說到懺法。《佛祖歷代通載》說是天監四年（p.137），《釋氏稽古略》改為二年，這是天監四年水陸齋會傳說的翻版。

《茶香室叢鈔》說：梁皇懺是梁代諸名僧，刪改齊竟陵王的《淨行法門》⁹¹而成。元代的妙覺智等「重加校訂審核」，成為現行的「梁皇懺」——《慈悲道場懺法》。可以推定的，這是元代所編，假借梁武帝的名字來推行的。

（四）結：前二懺法，皆與梁武帝有關之理由

在中國佛教史上，梁武帝確是誠信佛法的。

隋《歷代三寶紀》^{（卷十一）}說：武帝為了「建福禳災⁹²，或禮懺除障，或饗鬼神，或祭龍王」，命寶唱等集錄了《眾經懺悔滅罪方法》等八部。⁹³

⁸⁸ 殿：祀奉神佛之所。（《漢語大詞典》（六），p.1501）

⁸⁹ 轆轤（ㄌㄨˊㄨˇ、ㄌㄨˊㄨˇ）：利用輪軸原理製成的井上汲水的起重裝置。（《漢語大詞典》（九），p.1329）

⁹⁰ 參見：〔元〕念常集，《佛祖歷代通載》卷9（大正49，544c21-25）：

帝為雍州刺史而妃薨，其性酷妬。及是，化為巨蟒入于後宮，通夢於帝。帝體將不安，蟒輒激水騰涌，或現龍形光彩照灼。因於露井上為殿，衣服委積，置銀轆轤、金瓶，灌百味以祀之……

⁹¹ 參見：

（1）〔隋〕費長房撰，《歷代三寶紀》卷11（大正49，99b13-21）。

（2）〔唐〕道宣撰，《廣弘明集》卷27（大正52，306a12-25）：

昔南齊司徒，竟陵王文宣公蕭子良者，崇仰釋宗深達至教，注釋經論，鈔略詞理，掩邪道而闢正津，弘一乘而揚七眾。世稱筆海，時號智山。或通夢於獨尊，諡天王之嘉稱；或冥授於經唄，傳神度之英。規其德難詳輒從蓋闕。以齊永明八年，感夢東方普光世界天王如來樹立淨住，淨行法門因其開行。言「淨住」者，即布薩之翻名，布薩天言，淨住人語。或云增進，亦稱長養，通道及俗，俱稟修行。所謂淨身口意，如戒而住，故曰淨住也。「子」者，紹繼為義。以三歸七眾，制御情塵，善根增長，紹續佛種，故曰淨住子也。言「淨行法門」者，以諸業淨，所以化行於世，了諸法門。

⁹² 禳（ㄉㄨㄤˊ）災：謂禳除災禍。（《漢語大詞典》（七），p.968）

⁹³ 參見：

（1）〔隋〕費長房撰，《歷代三寶紀》卷11（大正49，99b5-21）：

[1] 《經律異相》一部，并目錄，五十五卷（天監十五年勅撰）。

[2] 《名僧傳》，并序錄目，三十一卷。

[3] 《眾經飯供聖僧法》五卷（十五年）。

[4] 《眾經目錄》，四卷（十七年）。

[5] 《眾經護國鬼神名錄》三卷（十五年）。

[6] 《眾經諸佛名》，三卷（十六年）。

雖只是集錄經文，但對建福禳災，禮懺除障，饗鬼神與祭龍王等法事，是會有影響的，這可能是「水陸齋會」與「慈悲道場懺法」，都仰推梁武帝的理由吧！

三、瑜伽餓口

三、「瑜伽餓口」，是以超度餓鬼為主的。

(一) 文獻記載

唐不空譯的《救拔餓口餓鬼陀羅尼經》⁹⁴，是實叉難陀所譯《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》的再譯。

不空並譯出《瑜伽集要救阿難陀羅尼儀軌經》；《明藏》有較廣的《瑜伽集要焰口施食儀》，可能是元代「西番僧」所出的；明、清又有各種不同的改編本。

(二) 施食

「施食」——救濟餓鬼，在我國的晚課中，有「蒙山施食儀」，近代有人擴編為「大蒙山施食儀」，也有作為 (p.138)「法事」的。

「水陸齋會」、「瑜伽餓口」、「蒙山施食」，救度鬼魂的本質是相同的；在「秘密大乘」中，只是低級的「事續」⁹⁵。

[7] 《眾經擁護國土諸龍王名錄》，三卷(十六年)。

[8] 《眾經懺悔滅罪方法》三卷(或四卷。十六年並見寶唱錄)。

右八部合一百七卷。帝以國土調適，住持無諸災障，上資三寶、中賴四天、下藉龍王眾神祐助，如是種種世間蒼生始獲安樂。雖具有文散在經論，急要究尋難得備觀，故天監中頻年降勅，令莊嚴寺沙門釋寶唱等，總撰集錄以備要須。或建福禳災、或禮懺除障、或饗神鬼、或祭龍王，諸所祈求帝必親覽，指事祠禱訖多感靈。所以五十年間兆民荷賴，緣斯力也。

(2) [唐]道宣撰，《續高僧傳》卷1(大正50, 426b13-c10)：

釋寶唱……年十八。投僧祐律師而出家焉……天監四年便還都下，乃勅為新安寺主。帝以「時會雲雷遠近清晏，風雨調暢百穀年登」。「豈非上資三寶、中賴四天、下藉神龍、幽靈叶贊，方乃福被黔黎、歆茲厚德」。但文散群部難可備尋。下勅令(寶)唱總撰集錄以擬時要，或建福禳災、或禮懺除障、或饗接神鬼、或祭祀龍王。部類區分近將百卷，八部神名以為三卷，包括幽奧詳略古今，故諸所祈求帝必親覽指事，祠禱多感感靈。所以五十許年，江表無事，兆民荷賴，緣斯力也。天監七年，帝以法海浩汗、淺識難尋，勅莊嚴僧旻於定林上寺，續眾經要抄八十八卷。又勅開善智藏續眾經理義，號曰義林八十卷。

⁹⁴ 參見：[唐]不空譯，《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》卷1(大正21, 464b26-465b28)。

⁹⁵ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.386-387：

西藏所傳，「秘密大乘」的部類，也有不同的分類法，一般分為四部：一、事續 (kriyā-tantra)；二、行續 (caryā-tantra)；三、瑜伽續 (yoga-tantra)；四、無上瑜伽續 (anuttara-yoga-tantra)。tantra——怛特羅，原義為線、線的延伸——續，與經——修多羅 (sūtra) 的意義相近……「事續」，大抵與過去所說「雜密」相近，部類繁雜……

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.428-429：

修天佛色身為方便而即身成佛，可說是「秘密大乘佛法」的特色所在。「秘密大乘」，一般分為四部續。「事續」(kriyā-tantra) 的傳出，是雜亂的；分為三部，每部又分部尊，部主，部母等，那是密乘發展以後所組成的……由於陀羅尼而明咒流行起來……執持金剛的夜叉(天)，有重要的地位，而密咒又與夜叉的語音隱密有關，所以金剛手

適應中國的「人死為鬼」，與「慎終追遠」的孝思，這一超度鬼魂的法事，得到了異常的發展。

七月——「鬼月」普度而施放（救濟品）餓口，到處都在舉行。

（三）小結

流行的「水陸齋會」，「內壇」是主體，加上「大壇」的禮懺，「華嚴壇」、「淨土壇」等的誦經、念佛，成為「經懺法事」中最具綜合性的大法事。

四、大悲懺

四、「大悲懺法」，宋知禮依《大悲心陀羅尼經》而編成的。

本是修持的方便，但觀世音與現生利益——消災植福，西方淨土有關，所以也成為一般的「經懺法事」。

五、慈悲三昧水懺

五、「慈悲三昧水懺」，是唐末知玄所輯成的，可以消釋宿世的冤業，也相當的流行。

六、淨土懺

六、「淨土懺」——《往生淨土懺願儀》，是懺罪而往生西方淨土的。

七、藥師懺

七、「藥師懺」，依《藥師經》而造，作為消災延壽的法事。

八、地藏懺

八、「地藏懺」——《慈悲地藏懺法》，這當然是超度亡魂用的。

九、「血湖懺」、「金剛懺」、「壬申懺」

（Vajrapāṇi）、金剛藏（Vajragarbha）等，每成為密法的請問者、宣說者。天與佛的名義，在觀念上、使用上，也日漸融和。如《金剛幕續》所說的「佛慢瑜伽」，佛慢或作天慢，佛瑜伽也就是天瑜伽，修佛色身也稱為修天色身。本來，天神等是佛異名，《楞伽經》已這樣說了。在印度神教復興中，天與佛的差距，越來越小了！念佛觀，般舟三昧是觀阿彌陀佛（Amitābha）等，於自心中現起。起初求天、求佛的密法，也是這樣。等到與如來藏我思想相結合，那就不但觀本尊現在前，也要觀想自身是本尊，進而如《大日經》所說：「本尊即我，我即本尊」……「事續」與「行續」，在正修念誦時，不外乎修六天：真實天，聲天，字天，色天，印天，相天。觀自我與本尊天的真實性，名真實天……

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，〈「秘密大乘佛法」〉，pp.436-437：

「秘密大乘」四續的分類，是依據欲界天、人等安立的。如《瑜伽師地論》說：欲界中，除地獄有情「皆無欲事」外，其他都是有淫事的……他化自在天（Paranirmita-vaśa-vartin）「眼相顧視」而成淫事。經、論中分五類，四續依此而立，大體上可說是一致的。

「佛法」中，人、鬼、畜及地居二天，是交合成淫的；向上是相抱，執手，顧笑，愛視，越高級的欲事越輕微。再高一級的是梵天（brahman），那就沒有淫欲了，所以稱出家法為「離欲梵行」。「秘密大乘」與夜叉 yakṣa 等地居天有關，所以顛倒過來：顧笑是淺的「事續」，愛視是「行續」，執手或抱持是「瑜伽續」，二二交會是最殊勝的「無上瑜伽續」。理解與行為，與「佛法」恰好相反。而且，人間——人與傍生的淫事，是二根交合而出精的；地居二天的夜叉等，二根交合，卻是出氣而不出精的。「無上瑜伽續」，也是修到和合不出精而引發大樂的。「秘密大乘」進展到「無上瑜伽」，對印度神教的天神行，存有一定程度的關係。

此外，還有「血湖懺」、「金剛懺」、「王申懺」等，流行的相當多。

十、萬佛懺、千佛懺——源於《佛名經》等

再說與稱佛名有關的二部懺法，「萬佛懺」與「千佛懺」。

陰曆年初，寺院中 (p.139) 多數拜「萬佛」與「千佛」，由出家人主持唱誦，在家信徒也隨著禮拜。這是依《佛名經》及《三千佛名經》而來的。

元魏菩提流支，譯《佛名經》十二卷，是大乘經中佛名的集成。

《大正藏》中有三十卷本的《佛名經》，每卷都列舉佛名，經(法)名，菩薩、辟支佛、阿羅漢——僧名；稱名禮敬三寶後，有懺文，末後附錄偽經——《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》一段。⁹⁶

稱《法顯傳》為《法顯傳經》，⁹⁷分賓頭盧頗羅墮⁹⁸為二人，這部《佛名經》的編集者，

⁹⁶ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，p.194：

後魏北印度三藏菩提流支 Bodhiruci，譯出《佛名經》十二卷。有人擴編為三十卷，也就是敘列一段佛名(加上經名、菩薩名)，插入一段文字；每卷末，附入偽經《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》一段。插入的懺悔文，文章寫得相當好，如說：「然其罪相，雖復無量，大而為語，不出有三。何等為三？一者煩惱障，二者是業障，三者是果報障。此三種法，能障聖道及以人天勝妙好事，是故經中目為三障。所以諸佛菩薩教作方便懺悔，除滅此三障。」「如此懺悔，亦何罪而不滅，亦何障而不消！……經中道言：凡夫之人，舉足動步，無非是罪。……此三種(障)法，更相由籍，因煩惱故所以起惡業，惡業因緣故得苦果，……第一先應懺悔煩惱障」。這不是譯出的經，是中國人纂集編寫的懺法。

(2) 印順法師，《華雨集》(三)，〈讀「大藏經」雜記〉，p.268：

四四一 佛說佛名經

《佛名經》的三十卷本，是依菩提流支的譯本(十二卷)，增入法、僧與懺悔文；每卷末，引偽經《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》。從所引經論，可推定為隋、唐時代所編的。種種錯誤，經卷一末按語，說得很明白。雖因為「舉國盛行」，不敢刪削，但不是譯本，就不應該編入印度傳譯的「經集部」。最好是編入「疑偽部」；或在中國佛教部分，立一「懺儀部」來容攝這些部類。

⁹⁷ 參見：《佛說佛名經》卷1〈1大乘蓮華寶達問答報應沙門品〉(大正14, 190c25-27)：

如第四卷云：南無法顯傳經。在法寶中列此傳，乃是東晉沙門法顯，往遊天竺自記行跡，元非是經，置法寶中誤謬之甚。

⁹⁸ 參見：

(1) [後秦] 弗若多羅共羅什譯，《十誦律》卷37(大正23, 268c12-269b4)。

(2) [劉宋] 慧簡譯，《請賓頭盧法》卷1(大正32, 784b7-c16)。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識之新適應〉，pp.528-529：

……國王護法，是難得正信的。已入涅槃的聖者，又不可能再有加護力。祈求護持的需要，引出了羅漢不入涅槃，護持佛法的傳說。不入涅槃的，有：一、賓頭盧頗羅墮(Piṇḍola Bhāradvāja)，簡稱賓頭盧：在白衣人前現神通，為佛所呵斥處罰：「我今擯汝，終身不得般泥洹，不得住閻浮提。……賓頭盧於拘耶尼而作佛事」。《分別功德論》但說現神通……賓頭盧沒有入涅槃，受請應供，一直傳說下來，而有《請賓頭盧法》的集出。這只是現神通被呵斥的故事，由於神力護持佛法的要求，而演化為不入涅槃的。二、君徒鉢歎，或作君頭鉢漢(Kuṇḍadhāna)：在弗沙蜜多羅(Puṣyamitra)毀壞佛法時，「君徒鉢歎阿羅漢及佛所囑累流通人」，使王的庫藏空竭，減少僧眾的被殺害，這是大眾部

對佛法的理解，顯然是幼穉的。

三十卷本的《佛名經》，唐《開元釋教錄》^(卷十八)，列入〈偽妄亂真錄〉，並且說：「群愚倣習，邪黨共傳，若不指明，恐穢真教」，⁹⁹似乎當時已流傳民間了。

《麗藏》本在卷一末的校勘記說：「然此三十卷經，本朝盛行。行來日久，國俗多有倚此而作福者，今忽刪之，彼必眾怒。」¹⁰⁰

「作福」，就是**作功德**。知道是「偽妄」而不敢刪去，可以想見流行的盛況了！

這部經的後二卷，與《三千佛名經》中的《現在千佛名經》相合，也是**稱佛名與懺悔**的（過去、未來千佛，有佛名而沒有懺法）。

「萬佛懺」與「千佛懺」，就是依此而來的。

十一、小結

在 (p.140) 現在流行的經懺中，「萬佛懺」與「千佛懺」，及「大悲懺法」，還有集眾禮誦懺的，其他懺法，都成為僧眾代人禮誦的「經懺法事」，也就是「瑜伽」——應赴僧的專職了。

(陸)「經懺法事」對適應世間來說，是有相當意義的

「經懺法事」，本出於大乘的方便道，演化為應赴世俗的法事，從適應世間來說，是有相當意義的。任何宗教，普及社會，對信徒都會有一定的宗教義務。

如結婚，生孩子，弟兄分家，喪葬，基督教也會為信徒舉行「禮拜」；天主教，伊斯蘭教等，都各有不同的宗教儀式。

中國佛教的「經懺法事」，可說是普及民間，滿足信眾要求而形成的。

在佛教國家中，中國是「經懺法事」最興盛的；唐、宋時代，日、韓僧侶來中國求學佛法，也有為信徒誦經等行儀。

一、原始佛教的誦經

代表原始佛教的「律部」中，信徒如生孩子，造新房，外出遠行（去經商），喪葬等，都會請僧眾去受午供。

吃好了飯，施主在下方坐，聽上座略說法要，說偈頌迴向功德（「唄囉者」由此而來）；如上座不會說法，就背誦一則佛經。

這就是「應赴」受供，為信眾作功德，為信眾誦經的起源。

(Mahāsāṃghika) 的傳說。三、**羅睺羅 (Rāhula)**：《西域記》有羅睺羅不入涅槃，為護正法的傳說。大阿羅漢為了護持正法，不入涅槃的傳說，綜合為四大聲聞說，如《舍利弗問經》……文字說得非常明白！像法中的信眾，正信漸漸不容易堅固了，所以要借重神秘現象——見佛像，見光明，聽見空中的聲音，或夢中見佛相等，才能維繫對佛教的信心。這惟有仰仗天神，及不入涅槃的阿羅漢的護持。這樣的信心，依賴於神秘感的信心，與一般神教更接近了！

⁹⁹ 參見：〔唐〕智昇撰，《開元釋教錄》卷 18(大正 55, 672b3-4)。

¹⁰⁰ 另參見：〔元魏〕菩提流支譯，《佛說佛名經》卷 1(大正 14, 191b4-6)。

二、初期大乘佛法的誦經

初期「大乘佛法」興起，誦經，禮佛稱(p.141)名懺悔等方便，自力而含他力的思想。

三、中國的經懺法事受「秘密大乘」的影響

中國式的「經懺法事」雖多少中國化了，而實受後期「秘密大乘」的影響。

如《大灌頂神咒經》(第十二卷是《藥師經》的古譯)¹⁰¹，是晉人編集的，也有印度傳來的內容。

第十一卷《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》，也是地獄、餓鬼不分的；對臨終及已經死亡的，一再說要為他「轉讀」(經)、「修福」。¹⁰²

四、小結

為人誦經禮懺，以救度亡者，在中國「人死為鬼」，「慎終追遠」的民俗中，是需要的。如明洪武二十四年的聖旨說：「率眾熟演顯密之教應供，是方足孝子順孫報祖父母劬勞之恩。」¹⁰³

(柒)「經懺法事」的氾濫，是佛法衰落的現象

適應中國民俗，不妨有「經懺法事」，但對中國「經懺法事」的氾濫，總覺得是佛法衰落的現象。因為：

一、僧眾忙於應赴經懺，勝解、實行、體悟佛法的人日趨減少

一、中國的經懺多，主要是人死了，都要做功德。有的逢七舉行，有的四十九日不斷，滿百日，周年，也要做功德，而七月普度，到處在放焰口。

舉行法事，需要的人也多，如「梁皇懺」(七天)十三人或二十五人，「水陸大齋」是

¹⁰¹ 參見：

(1)〔東晉〕帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》卷12(大正21, 532b11-536b5) (NO.1331)。

(2)印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.297-298：

同樣是東方世界的，一佛或說七佛的功德，是《藥師經》。共有四種譯本：一、《拔除過罪業障生死得度經》，東晉帛尸梨蜜多羅(Śrīmitra)譯，編入《佛說灌頂神咒經》卷一二。二、《佛說藥師如來本願經》，隋達摩笈多(Dharmagupta)譯。三、《藥師琉璃光如來本願功德經》，唐玄奘譯。四、《藥師琉璃光七佛本願功德經》，唐義淨譯。這四譯中，二、三——兩種譯本是沒有咒語的；初譯有(短)咒，在全經的末後；義淨譯有咒而插入中間。經與咒，應該是別行的，在流傳中結合在一起，所以在後或在中間不同。經說東方世界的藥師琉璃光如來(Bhaiṣajya-guru-vaiḍūrya-prabha)，因中發十二大願，成就淨琉璃國土。「大乘佛法」中淨土極多，而藥師淨土的本願，不只是出世聖善，更注意到殘廢、疾病與醫藥，官非與飲食問題，氣候的冷熱。有人間淨土現實感的，彌勒(Maitreya)淨土以外，就是藥師淨土與阿閼佛(Akṣobhya)淨土了。……

¹⁰² 參見：〔東晉〕帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂經》卷11(大正21, 529c18-23)：

若人臨終未終之日，當為燒香然燈續明，於塔寺中表刹之上，懸命過幡轉讀尊經竟三七日。所以然者命終之人，在中陰中身如小兒，罪福未定應為修福，願亡者神使生十方無量刹土，承此功德必得往生。

¹⁰³ 參見：〔明〕幻輪編，《釋鑑稽古略續集》卷2(大正49, 936a29-b4)：

若瑜伽者，亦於見佛刹處，率眾熟演顯密之教，應供是方足孝子順孫報祖父母劬勞之恩。以世俗之說，斯教可以訓世；以天下之說，其佛之教陰翊王度也。

四十九人，五人、七人的小佛事。

人數多，次數多，時間長，這多少是受到儒家厚喪厚葬的影響。應赴經懺，實在太忙了，如僧數不足，就邀在家的（穿起海青袈裟）湊數（p.142）。

大家為這樣的法事而忙，**勝解佛法、實行佛法、體悟佛法**的，當然是少了！

二、失去宗教的意義的商業行為

二、「經懺法事」，應該是對信眾的義務。

現代日本佛教，遇信徒家有人喪亡，會自動的按時去誦經，人不多，時間不長，可能就是我國唐、宋時代的情形。

民國四十一年，我到台灣來，台灣佛教也還是這樣的。但大陸佛教（在家出家）來了，做法事是要講定多少錢的。

從前上海的寺院，有的設有「賬房」，負責接洽經懺。嚴格說，這已失去宗教的意義，變成交易的**商業行為**。

依《釋氏稽古略續集》^(卷二)，明洪武年間的〈申明佛榜冊〉，說到「應赴世俗，所酬之資，驗日驗僧，每一日一僧錢五百文。主磬，寫疏，召請——三執事，每僧各一千文」¹⁰⁴，可見由來已久。

國家明定價格，免瑜伽僧的貪得無厭，但從此，應赴經懺每天多少錢，僧眾也覺得理所當然。

(捌) 結說

多數人為此而忙，專在臨終、度亡上用力，難怪太虛大師要提倡「人生佛教」。¹⁰⁵

在家出家的佛弟子，為佛法著想，的確應該多多反省了。（p.143）

陸、放生

(壹) 放生是慈悲心的表現

放生，是《梵網經》¹⁰⁶，《金光明經》等所說到的。

佛法「不殺生」，還要「護生」，¹⁰⁷從救護人類而擴大到救護（人以外的）眾生，當前

¹⁰⁴ 參見：〔明〕幻輪編，《釋鑑稽古略續集》卷2(大正49, 936b21-23)：

瑜伽僧，既入佛剎已集成眾。赴應世俗，所酬之資，驗日驗僧，每一日、每一僧錢五百文。主磬、寫疏、召請三執事，每僧各一千文。

¹⁰⁵ 參見：太虛大師，《太虛大師全書 第七編 藥師經講記》，p.2234：

中國自唐宋以來，於佛法注重救度亡靈或臨終往生，偏向彌陀法門，故以彌陀法門最極弘盛。中國人有不知釋迦與藥師之名者，而彌陀則人人皆知；可見唐宋後之中國佛教，遍於度亡方面，信而有徵矣。

¹⁰⁶ 參見：〔後秦〕鳩摩羅什譯，《梵網經》卷2(大正24, 1006b14-16)：

教人放生，若見世人殺畜生時，應方便救護解其苦難，常教化講說菩薩戒救度眾生。

¹⁰⁷ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷124(大正27, 645c24-26)：

如說：「我某甲！歸佛、法、僧，願尊憶持。我是近事，我從今日乃至命終，護生歸淨。」

動物的生命，而有放生的善行，正是慈悲心的表現。¹⁰⁸

〔貳〕放生之本意

經論中怎樣的放生呢？

有見到魚池乾涸，運水來救活魚類，有見水中浮有蟻群，快要被淹死了，設法引蟻類到達乾燥的地方；也有見市上賣鼈¹⁰⁹，用錢買來放入池中的。

動物在死亡邊緣，設法救護他，使他免於死亡，這是放生的本意。

〔參〕中國古代的放生

我國自梁武帝禁斷肉食，¹¹⁰放生就開始流行起來，智者大師就是放生的一位。在天台

(2)〔陳〕真諦譯，《佛阿毘曇經出家相品》卷2(大正24, 968a4-8)：

……「大德憶念！我某甲盡形壽歸依佛兩足尊，盡形壽歸依法離欲尊，盡形壽歸依僧眾中尊。大德憶持！我是優婆塞，盡形壽歸依不殺生業清淨。」第二第三亦如是說。應授與五戒，復應作是事。……

(3)印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.111：

歸依是志向三寶的信願，受五戒是歸向三寶的實行。歸依而不受持五戒，只可說假名優婆塞，假名優婆夷，實只是假名歸依而已。歸依時說：「從今日乃至命終，護生」，這就是誓願受戒。戒是本於慈悲的自通法，所以以不殺生——護生為本；不盜，不邪淫等，都是護生的分別說明。有人譯「護生」為「捨生」，更明顯的是舉五戒中不殺生戒為例(受戒時，不一定要說明一切戒條，受比丘戒也如此)。

¹⁰⁸ 參見：印順法師，《佛法概論》，〈中道泛論〉，p.174：

佛法不但是人類的，而且是一切有情的。佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應擴大心胸，以救護一切有情為事業。這是佛法的廣大處，如菩薩的悲心激發，不惜以身餵虎(本生談)。然而佛在人間，佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主。如基於自他和樂共存的道德律，殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蛄，是有差別的；對於畜生、凡夫、聖人的布施，功德也不同。如忽略這普度一切有情而以人類為本的精神，如某些人專心於放生——魚、蛇、龜、鱉，而對於罹難的人類，反而不聞不問，這即違反了佛法的精神。

¹⁰⁹ 鼈(勺一卅)：甲魚。俗稱團魚。爬行綱動物。形態與龜略同，體扁圓，背部隆起。背甲有軟皮，外沿有肉質軟邊。生活在淡水河川湖泊中。肉鮮美，營養豐富，血及甲可入藥。(《漢語大詞典》(十二)，p.1403)

¹¹⁰ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》卷4(大正02, 540c22-27)。

(2)〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》卷4〈4 如來性品〉(大正12, 386a14-17)：

迦葉菩薩復白佛言：「世尊！云何如來不聽食肉？」

「善男子！夫食肉者，斷大慈種。」

迦葉又言：「如來何故，先聽比丘食三種淨肉？」

「迦葉！是三種淨肉，隨事漸制。」……

(3)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 514a3-12)：

復次，大慧！凡諸殺者，為財利故、殺生屠販。……大慧！亦無不教不求不想，而有魚肉。以是義故，不應食肉。大慧！我有時說，遮五種肉，或制十種。今於此經，一切種、一切時，開除方便，一切悉斷。大慧！如來、應供、等正覺，尚無所食，況食魚肉？亦不教人。以大悲前行故，視一切眾生，猶如一子，是故不聽令食子肉。

(4)〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷8〈16 遮食肉品〉(大正16, 561a21-564a18)：

爾時，聖者大慧菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！我觀世間生死流轉，怨結相連，墮諸惡道，皆由食肉；更相殺害，增長貪瞋，不得出離甚為大苦。世尊！食肉之人，斷大慈種，修聖道者不應得食。……」

山臨海，闢一放生池，得到國王支持，嚴禁採捕放生池的魚、鼈。

唐、宋以來，國王與民間，有多數放生池的成立。我所見到的，福建鼓山湧泉寺，寺內有放生院。

信徒送來放生的雞好多！還有一隻牛，一隻馬，常住特地立雞頭、牛頭、馬頭（如庫頭，園頭，門頭，「頭」是主管的意思）來負責管養。

還有，西湖一帶寺院，多有引溪水成池而放魚的。溪水淺而清徹，游（p.144）魚五色斑斕，「玉泉（寺）觀魚」，多少變質而成為觀賞娛樂的地方。¹¹¹

這是我所知道的，放生都放在受保護的特定地區，被放的動物，能平安的度過一生。

（肆）現今社會，放生所產生的副作用

台灣的放生池不多，放生的風氣卻很盛（也許是從大陸傳來的）。

寺院舉行法會，信徒們會自動的集款放生；也有由寺方主辦，信徒們發心樂施；還有成立放生會而定期放生的。

一、從「慈悲心行」變成為自身之功德

放生是慈悲心行，是功德，據說還能消災益壽，我理當讚歎。但現今的放生方式，副作用太大，我真不敢贊同。

因為，現在一般的放生，不是見到眾生的生命垂危，心不忍而放生，讓他平安的生活下去，而是為了功德，定期的、大量的買來放生。

二、商人「捕捉動物」以成就放生者的功德

所放的，主要是麻雀等小鳥、小魚、泥鰍、烏龜等動物。

定期的、大量的放生，市場上那有這麼多！所以要事先向市場去定購；出賣鳥雀、魚等為業的商人，要設法去捉來應付買主。

大慧！求聖道者，酒、肉、葱、薑及蒜薤等，能熏之味，悉不應食。」

(5)〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷6〈8 斷食肉品〉(大正16, 622c29-624b11)。

(6)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《梵網經》卷2(大正24, 1005b10-13)：

若佛子！故食肉。一切肉不得[17]食，斷大慈悲[18]性種子，一切眾生見而捨去，是故一切菩薩不得食一切眾生肉，食肉得無量罪。若故食者，犯輕垢罪。

[17]食+（夫食肉者）【明】。[18]（佛）+性【宋】【元】【明】【宮】。

(8)印順法師，《佛教史地考論》，〈從一切世間樂見比丘說到真常論〉，p.277：

二、嚴格的禁斷肉食，與真常論有關。如《大雲經》、《央掘魔羅經》、《楞伽經》、《涅槃經》，以及稍後傳來的《楞嚴經》。這一類典型的真常論，都把禁斷肉食，看為大乘要行之一。《般若經》、《大集經》、《華嚴經》等經，都還沒有特別說到。可以說，禁斷肉食，真常論者的倡導，是大有功績的。

¹¹¹ 參見：印順法師，《青年的佛教》，pp.166-167：

愛護動物，讓他們平安自由的生活，不致被人殺害，所以佛寺裡成立了放生池與放生園。放生池裡，養著各式各樣的魚，日子久了，有的長得很大。遊客投下餅去，大家昂著頭來吃，真好看！杭州西湖的玉泉寺，放生池裡，有不同顏色的大魚。「玉泉觀魚」，竟成為遊覽的名勝了！放生園裡，牛、馬、豬、羊、雞、鵝，一類一類的，有人專門負責養養他們。這些動物，都是佛教的信徒們，不忍他們的被殺害，買了送到寺裡來的。

買了回來，也不問籠子裏、竹簍裏、水桶裏的小鳥們，懂不懂國語或閩南語，先請法師來為他們歸依，然後把這些被關了好久的小鳥們，運到山上、水中放生，功德也就完成了。

試問：如你們不放生，這些可憐的小動物，會被捉嗎？他們的被捕，是為了成就你們的功 (p.145) 德，這是什麼功德！

如犯法而被關在監獄中的囚犯，國家舉行大赦，那可說是「德政」。

如為了施行德政，出動軍警，把無辜的民眾，大批捉來禁閉，然後宣布大赦，讓大家回去，這能說「德政」嗎？

善心的佛弟子，少為自己的功德打算，也該為無辜的麻雀們想想呀！

民國七十七年十二月十九日，《聯合報》有一則新聞：某寺舉行大法會，大量——連不會飛的小鳥也捉來放生。恰遇寒流來襲，放生的第二天，到處是死傷的小鳥。

一位少年，檢了十幾隻還不會飛的小鳥回去養著，等他們會飛了，讓他們自由的飛翔天空。

讀了這則報導，我有說不出的感觸。這位少年，才是真正的放生者，功德無量！那些自以為放生的，不但沒有功德，還要負起間接殺傷小鳥的罪業！

三、放生後前動物被捕捉受到恐怖，放生後再被捕捉

為了放生而捕捉，使小鳥、小魚們，受到恐怖，不自由，這是功德嗎？

有的定期放生，在一定的水域內放魚，時間久了，漁人們到時會來等著。

等放生者功德圓滿而去，漁人會立刻出來捕捉。魚兒們被重疊的放在水桶中，時間久了，不大靈活，當下捕捉，十有六七被捉起來了。

這次可沒有人再來放生，他們的被殺，放生者應負間接的責任！

(伍) 結說

佛法不只是信仰，不要 (p.146) 專為自己著想，迷迷糊糊的造罪業！以放生為事業的法師、居士！慈悲慈悲吧！

柒、傳戒

(壹) 出家的第一大事——受具足戒

出家的，要受沙彌（女性名「沙彌尼」）十戒，比丘（女性名「比丘尼」）具足戒¹¹²，

¹¹² 參見：

(1)〔後秦〕弗若多羅共羅什譯，《十誦律》卷 56(大正 23, 410a6-14)：

十種明具足戒，何等十？

[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[受]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]歸命三寶已，三唱：「我隨佛出家」即得具足戒；[¹⁰]白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。

(2)〔劉宋〕佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷 15(大正 22, 102b9-13)。

才能完成僧格，成為僧伽的一員。¹¹³

這是成立僧伽根本，出家的第一大事，所以在「律部」**犍度**中，「受具足」是第一**犍度**。

114

(3) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.353：

出家受具足，名優波三鉢陀（upasampadā），譯義為「近圓」。古譯「具足」，也就是圓滿的意思。從受具足的制度來說，是成為僧伽成員的儀式。一方面——受者是請求、誓願；一方面，得僧伽（十眾）同意，准予入僧，從此與大眾「同羯磨而住」。……

(4) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.185-186：

具足戒是戒法中最殊勝的，所以受具足戒也是最不容易的。論年齡，要滿二十歲。論受戒的師長，要有三師——和尚，羯磨阿闍黎，教授阿闍黎；還要有七師作證明。……這比起在家戒的從一師受，沙彌及尼戒的從二師受，顯然是難得多了。假使是受比丘尼戒，先要受二年的六法戒，還要從二部受戒，這是怎樣的鄭重其事！所以發心受具足戒的，要求三衣，要求師，要得僧團的許可；這是以「殷重」懇切的心情，經眾多的因緣和合，才能「受得」具足戒。

¹¹³ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 13(大正 25, 160c26-28)。

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.180-186。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈法與法的創覺者及奉行者〉，pp.23-24：

出家眾中也有男女不同。男眾又分兩級：沙彌——勤策，是青年而沒有履行完全律制的，可說是預科；比丘——乞士，是以佛為模範，而學佛所學，行佛所行的。女眾卻分為三級：在預修的沙彌尼——勤策女，正式的比丘尼——乞女之間，有式叉摩那尼——正學女，這是為了特殊情形而制定的兩年特訓。其中，沙彌是隸屬於比丘的，沙彌尼與式叉摩那尼是屬於比丘尼的。這男眾女眾的「二部僧」，雖然男女各別組織，但在思想上與精神上，比丘僧是住持佛法的中心。

(4) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.366：

出家，本來就要「受具足」，但有的年齡過小，在佛教中，成為「沙彌」（Sāmaṇera）一類，為比丘（bhikṣu）的預科。和尚度沙彌出家、教導、呵責，這是「沙彌法」。度沙彌在「受具」以前；受依止在「受具」以後；師資間的互相關係，都與「十眾受具」，沒有必要的關係，只能說是相關部分。

¹¹⁴ 參見：

(1) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.11：

佛法是什麼？是根源於佛陀的自證……內容不單純，逐漸的成為文句，集成各部聖典的過程，情形也就不一樣。如律（vinaya）部中，作為僧伽軌範的「學處」（śikṣāpada），當眾制為一定的文句，為佛陀時代的成文法。編成部類，成為半月半月誦說的「波羅提木叉」（Prātimokṣa）。所以「波羅提木叉」的成立過程，是初制，再制到定制；「學處」（戒條）增多，編為部類，成為公認（大體相同）的「戒經」。集成「犍度」（khandhaka）的種種法制，如出家「受戒法」、「安居法」……都是推行在僧團中的不成文法。從佛世到集成，制度也有多少變化；經過情形，是傳說在僧團中的。

(2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.177：

佛所制立的戒法，略有二類：一、**成文法**，就是**學處**（集成「波羅提木叉經」，以比丘為主，別出比丘尼的不共戒）。這在佛世，就有一定的文句，經共同審定編次，展轉傳誦下來的。二、**不成文法**，如出家、受具足（pravrauyā-upasampadā）、布薩（poṣadha）、安居（varṣā）等種種規定，都習慣的實行於僧伽內部，後來才漸次編集，集為**犍度**等。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈大乘經之序曲〉，p.580：

有關**釋尊成佛、度眾出家**的事跡，「律藏」中說到的有二處：一、《銅鑠律》的〈大品·大犍度〉，《五分律》的「受戒法」，《四分律》的〈受戒犍度〉，從如來（或從種族、誕

〔貳〕南、北傳佛教受戒型態的比較

一、南傳佛教

在南傳佛教區，發心出家的，只要師長及大眾同意，就可以集眾為他受戒，幾點鐘就完成了，是隆重而又平常化的。

二、漢傳佛教

由於我國是大乘佛教，所以出家受戒的，還要受（通於在家的）菩薩戒，合稱「三壇大戒」。

不知什麼時代開始，我國是舉行大規模的集團受戒，有五十三天的，有三十五天的（極少數是七天的）。時間長而人數多，成為中國特有的盛大戒會。

〔參〕在漢傳佛教流傳之「律部」

一、東晉

佛教在印度，由於僧眾的分化，出家所依據的「律部」，也就大同而有些差別。

傳到我國來的，東晉時譯出了**五部律**¹¹⁵，所以早期中國僧寺所依的戒律，是並（p.147）不統一的。

二、唐

在流行中，《四分律》漸呈優勢。探究律部而大成的，是以《四分律》為宗的唐初（終南山）道宣律師，為以後中國出家眾所尊重。¹¹⁶

三、宋

經唐末衰亂，北宋時有台州允堪，杭州元照，探究發揚，使南山律中興起來。宋代的

生、出家、修行）成佛說起，到度舍利弗（Śāriputra）等出家止，為成立「十眾受具」制的因緣。二、《銅鑠律》的〈小品·破僧捷度〉，《四分律》與《五分律》的「破僧違諫戒」，說到釋尊回迦毘羅（Kapilavastu），度釋種提婆達多（Devadatta）等出家，這是「破僧」的因緣……

¹¹⁵ 參見：

(1)〔唐〕玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷3(大正 51, 882b10-21)：

烏仗那國，周五千餘里，山谷相屬，川澤連原。…昔僧徒一萬八千，今漸減少。並學大乘，寂定為業，善誦其文，未究深義，戒行清潔，特閑禁呪。律儀傳訓，有五部焉：一、法密部，二、化地部，三、飲光部，四、說一切有部，五、大眾部。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈大乘時代之聲聞學派〉，p.180：

……這一帶的佛法，也是這樣，「聲聞佛法」與「大乘佛法」共住，如烏仗那（Udyāna）為大乘主要教區，而大眾部、化地部、飲光部（Kāśyapīya）、法藏部（Dharmaguptaka）、說一切有部——五部律一致流行。

(3) 印順法師，《華雨集》（五），〈南傳大藏對中國佛教的重要〉，p.90：

大眾部的《摩阿僧祇律》、化地部的《五分律》、法藏部的《四分律》、說一切有部的《十誦律》與《根本說一切有部律》——五部廣律；還有飲光部的《解脫戒經》，正量部的律論等。

¹¹⁶ 參見：印順法師，《佛法是救世之光》，〈中國佛教各宗之創立〉，p.118：

佛陀耶舍譯之《四分律》，屬分別說系之法藏部，分通大乘，至魏慧光乃大行。唐道宣大成《四分》之南山律宗，餘律皆廢。

寺院，分禪寺、講寺、律寺，¹¹⁷可見當時是有「依律而住」的僧伽。

四、元

痛心的是元代信佛，特重「西番僧」（即喇嘛），弄得僧制廢弛，經懺法事氾濫。

五、明

到明初，佛寺就分為禪寺，講寺，瑜伽應付經懺的教寺，¹¹⁸而律寺沒有了。雖還有傳戒的，沒有了律寺，當然沒有「依律而住」的「六和¹¹⁹僧」。

六、清——傳戒而不知戒，會流於形式

直到明末清初，有古心律師，在金陵（南京）弘傳戒法。¹²⁰弟子三昧光，與弟子們移住寶華山（今名）隆昌寺，每年傳戒，一直到近代。

論傳戒，寶華山第一！雖不能促成僧伽的清淨，但到底維持了出家的形象，功德是值得肯定的！

然依三昧光弟子，見月律師《一夢漫言》所說：見月提議「安居」，同門都嫌他標新立異。

可見這是一個專門傳戒的集團，對戒律是沒有多少了解的。傳戒而不知戒，當然會流於形式。

七、民國

我是民國十九年冬，在禪、講、律並重的名剎天童寺受戒的，戒和尚是「圓」映大和尚。

由於我國是集團受（p.148）戒，人數眾多，所以在三師七證外，有好多位引禮師（女眾的名「引贊師」）；引禮師的領袖，稱為開堂，大師父。

論到正式傳授戒法，沒有引禮師的事，但是平常管教戒子的，大師父的地位，好像非常重要。我是出了家就去受戒的，佛門中事，什麼都不懂。

（一）重形式的「遮難文」

引禮師要我們記住「遮難文」，主要是記住：「無，無，非，非，非；非，非，無，無，無」（可能有些記錯了）。

¹¹⁷ 參見：太虛大師，《太虛大師全書 第九編 制議》，〈論傳戒〉，p.622：

唐宋以來，禪有禪寺，講有講寺，律有律寺。

¹¹⁸ 參見：印順法師，《教制教典與教學》，p.78：

明初，國家對佛教有一番整理的意願，曾分僧眾為三類：禪僧、講僧、瑜伽僧（密宗、應赴僧）。規定為：「禪僧衣黃，講僧衣紅（承元制），瑜伽僧衣忽白。」

¹¹⁹ 參見：印順法師，《佛法概論》，〈法與法的創覺者及奉行著〉，p.21：

正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

¹²⁰ 參見：印順法師，《佛教史地考論》，p.91：

律宗，明末古心律師復興於金陵之古林；傳之寶華山三昧光（卒於順治十年）及見月體（卒於康熙十八年），力事振興，創為今之傳戒制度。

就是問一句，就答一句「無」，或答一句「非」，依著問答的次第答下去，不能答錯就是。引禮師教導我們，如答錯了，是要楊柳枝供養（打）的。

等到正式受戒，就是答錯了，沒關係，好在三師們都沒有聽見。我莫名其妙的記住，又莫名其妙的答復，受戒就是要這樣問答的。

〔二〕「問遮難」的實際意義——審查資格

後來讀了「律部」，才知「問遮難」，等於現代的審查資格。

如有一條不合格的，就不准受具足戒，所以一項一項的詢問，稱為「問遮難」¹²¹。能不能受戒，完成受戒手續，這是最重要的一關。

這應該是要根據事實的，而引禮師卻教我們要這樣回答！這樣，來受戒的沒有不合格的，原則上人人上榜，那又何必考問？

有形式而沒有實際意義，在受戒過程中，沒有比這更無意義了！不知 (p.149) 寶華山怎樣？近來台灣的戒會怎樣？

又如佛制：出家的要自備三衣、一鉢，如沒有衣鉢，是不准受戒的。所以要問：「衣鉢具否」？引禮師教我們說：「具」。

其實我國傳戒，衣鉢由戒常住（向信徒募款）辦妥，臨時發給戒子。常住早準備好了，還要問「衣鉢具否」，不覺得多此一問嗎？

我受戒時，常住給我一衣（「七衣」）一鉢；受比丘戒時，臨時披了一次三衣。

「五衣」，我沒有再接觸過（這本是貼身的內衣）；「大衣」，是到台灣來才具備的。現在台灣傳戒，戒子們都有三衣一鉢，比我受戒時好得多了。

不過，常住預備好了，何必多此一問？不！這是受戒規制，不能不問。

脫離了實際意義，難怪在受戒過程中，儘多的流於形式。形式化的傳戒受戒，可說到處如此，有何話說！

¹²¹ 參見：

(1) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.380：

在受具時，有問遮難一項，這是資格的審查。一一查問，以確定是否合於受戒者的資格。審查資格，分為二次：一、由屏教師在「眼見耳不聞處」，切實查問。二、如「清淨無遮法」，才引入僧（「十眾」）中，再在大眾前，作正式的查問。所問的不得受具的事，《四分律》有「十三難事」；《四分律刪繁補闕行事鈔》，分為「十三難」與「十遮」。《十誦律》泛稱「遮道法」；《僧祇律》作「遮法」；《五分律》作「難事」；《銅鑠律》作「障法」。成為受具者的遮障，也就是不合受具的查問事項，究竟有多少呢？《四分律》雖然說：「白四羯磨當作如是問」，指「十三難」說；而在屏處問、大眾中問，卻沒有問到「十三難」。所問的，是被稱為「十遮」的，與上座部系的各部律，都大致相同……

(2) 印順法師，《華雨集》(二)，〈上編「佛法」〉，p.86：

……僧眾與天、龍、鬼等，有實際的關涉，是一致肯定的。如受比丘戒，先要審查資格問遮難，有一項問題：「是人不」？或作：「汝非是非人鬼神？非是畜生耶」？這是說：如是鬼神、或畜生（如龍）變化作人形，那是不准受戒的。這表示了僧伽內部的出家眾，有鬼神與畜生來受比丘戒的傳說……

不過我覺得，在戒期中，引禮師管教嚴格，還挨了兩下楊柳枝，對一個初出家的來說，不失為良好的生活教育！

（肆）台灣佛教

一、夾雜齋教

台灣佛教，本從國內傳來，夾雜些羅祖下的道門（齋教）。受了日本五十年的統治，出家中心的佛教，變得面目全非。

二、在大仙寺恢復傳授「三壇大戒」

光復後，民國四十一年，中國佛教會（p.150）發起，首次在大仙寺傳授「三壇大戒」，以後每年傳戒一次，出家中心的佛教，從此有了轉機。

這一傳戒運動，白聖老法師的功德不小！傳戒的流於形式，由來已久，到處皆然，是不能歸咎於誰的。在白老指導下，有新的發展，也有值得注意的事。

（一）二部受戒

一、「二部受戒」：比丘尼受具足戒，劉宋以來，一向是從大德比丘受的，現在舉行二部受，可說是「律部」古制的恢復。

在印度，比丘僧與比丘尼僧，稱為二部僧；住處，是完全分別居住的。由於佛世的女眾，知識低一些而感情又重，難免不如法。

為了維護比丘尼僧的清淨，所以這樣的立制：受比丘尼戒的，先由大德比丘尼（在尼寺）如法受戒。

接著到比丘僧住處（寺院），請大德比丘們再依法傳授，也就是由大德比丘加以再審查，核准，這是二部受戒的意義。

台灣舉行律制的二部受戒，應該是大好事。不過台灣舉行的「三壇大戒」，受戒的男眾、女眾，一來就住在同一寺院裏，與古制不同。

既然共住一處，倒不如直接向大德比丘受，也可省些手續。否則，又只有二部受戒的形式，沒有二部的實際意義！

（二）增益戒

二、「增益戒」：曾受具足戒的，再來戒會受一次具足戒，稱為**增益戒**（p.151）。

依佛法，通於在家出家的菩薩戒，受了戒不妨再受，可以增益戒的功德。但受出家具足戒的，如犯重而破戒的，逐出僧團，不准再出家受戒。

如犯了或輕或重的戒，可依律制懺悔，隨所犯的輕重而給以不同的處分，**出罪**（與大乘的懺法不同）。

「懺悔則清淨」，回復清淨比丘或比丘尼的僧格，精進於修行得證。¹²²所以受了出家

¹²² 參見：

（1）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈大乘經之序曲〉，p.573：

佛法中，「有罪當懺悔，懺悔則安樂」，在僧伽中，只是懺悔現在所違犯的，以免障礙聖道的修行。懺悔是心生悔意，承認錯誤，接受僧伽的處分（一般稱為「作法懺」）。如說：

的具足戒，再受增益戒是不合律制的。

雖然提倡出家的增益戒，女眾來受戒的會更多，傳戒的法會更盛大，但這只有法會盛大的形式而已。

〔三〕小結

這兩點，我也只是聽說，可能與事實不符！有關傳戒受戒，問題多多，無從說起，說起我也無法做到，就這樣結束了吧！

捌、還俗與出家

〔壹〕出家是大丈夫事，還俗並不等於罪惡

佛教有出家制，出家的可以還俗嗎？還了俗可以再出家嗎？這是個很實際的問題。

依「律部」說：出家的可以捨戒還俗，佛教與社會，都不應輕視他；出家 (p.152) 與還俗，每人有自決的權利。

還俗的原因很多，做一個如法而行的在家弟子，不也同樣的可以修行解脫嗎？不過，還俗要合法的，公開的捨戒而去，不能偷偷的溜走（以便偷偷的回來）。

男眾（比丘）還了俗，可以再出家：落髮，受沙彌戒，受具足戒，又成為僧伽的一分子。但不論過去出家多久，年齡多高，對佛教的貢獻多大，這些資歷，由於捨戒而全部消失了，現在還要從末座——最小的比丘做起。

女眾如捨戒還俗，是不准再出家的。¹²³為什麼不准再出家？律師們也許會知道原因的。總之，出家是大丈夫事，還俗並不等於罪惡：佛法是這樣說的。

〔貳〕「入僧」與「出僧」有一定的制度

出家與還俗，與世間的入籍、出籍，入黨、退黨一樣，都有一定的制度，決不能要去就去，說來就來的。

我出家以後，一直往來於閩院，武院，普陀佛頂山閱藏樓，對中國佛教的實際情況，實在知道得太少。

一、舉例說明

民國二十六年，抗日戰爭開始，我卻在武院病倒了，懨懨無生氣，一直無法康復。忽有三位僧青年，從寧波來到武院，大家愛國情深，決心要投入抗戰陣營。

「沙門釋子有滅罪法。……若人造重罪，修善以滅除；彼能照世間，如月出雲翳」，這是通於在家眾的滅罪法。

「修善以滅除」，就是善業力大了，善業成熟感果而惡業不受報了。

(2) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.194-195：

……在求懺悔了，佛法說「有罪當懺悔，懺悔即清淨」，有了罪就要懺悔，懺悔就清淨了，以後人家就不准說了。不能「哎喲！你從前怎麼樣怎麼樣……。」誰說了這個話，誰就犯戒了，出家人的規矩是這樣子。他有錯誤，既然已經經過懺悔了，過去了，他已經清淨了，不能再說的。那一個算陳年老帳，翻舊帳的話，這個人很壞的，不可以。……不覆藏，懺悔清淨了多好啊！要是把罪悶在那裡，怕人知道，愈來愈搞愈壞，你說笨不笨？愚癡透了……

¹²³ 參見：〔唐〕義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 30(大正 24, 352b2-20)。

三位去了半月，又回武院來了。他們曾去了延安，參觀，共黨表示歡迎，但勉勵他們到華中方面宣傳抗日。他（p.153）們有點失望，乙同學回湖南去，丙同學不知怎樣的到了雲南。甲同學知道了沈君儒到了漢口，就渡江去拜訪。

沈君儒為他介紹，到山西李公樸主辦的民族大學去學習。於是甲同學脫下僧裝，參加革命陣營去了。似乎不到三四個月，由於日軍的侵入晉南，民族大學瓦解，甲同學隨著民大同學，又渡河去延安訪問，但還是回到了武院，重披僧裝。

似乎有些失望了，所以賦詩說：「再探赤域力疲殫¹²⁴」。不久，去香港弘法，成為宏法海外的大德。

那時，我感到非常難過。虛大師門下的僧青年，竟這樣的來去自由！新僧！新僧！我不禁為虛大師的革新運動而悲哀。

在我出家的歲月中，國難，教難，而自己又半生不死，這一年是我最感到沮喪與苦惱的日子（其實，這種情形，中國佛教由來已久，只怪自己無知，自尋苦惱）。

三十八、九年間，在香港見到了又一位，使我更感到震驚。

一位天台宗傳人，本來在香港弘法。抗戰期間，到了後方。響應蔣公「十萬青年十萬軍」的號召，決心還俗從軍，以身報國，這是多難得呀！後來，他陷身在北平。由於香港某教團的需要，設法請他來港。

一到香港，馬上披起大紅袈裟，講經說法，大法（p.154）師又回來了。等某教團的事務辦妥，又一聲不響的去了台灣，從事黨務工作。

天台宗被稱為老派，而竟與新僧同一作風，這是我意想不到的。這位天台傳人，一直到退休，才以居士身分，與佛教界相見。

過了好幾年，台灣中部某寺，舉行住持晉山典禮，長老們大多來了。他宣布重行出家，據說長老們為他證明，他就是老法師了。從此弘法中外，住持道場。脫掉又穿上，穿上又脫下，一而再的自由出入，我這才知道，在中國佛教界，是由來久矣！

以上還可說愛國愛教，事難兩全，而另一位優秀的僧青年，卻大為不同。弘法多年，忽而與同居人改裝還俗。

由於生活艱難，只好再度出家，在台北臨濟寺閉關。檳城某法師來台，想請一位法師，於是關中的青年法師，被推介而出關了。

檳城的極樂寺，是福建鼓山湧泉寺的下院，歷屆的監院與大護法，都是閩北人。這位去檳城的青年法師，恰好是閩北人，所以得到護法們的擁護供養。

大概一年吧，青年法師得到了不少供養，所以一回台灣，就重過家庭的生活。為什麼要閉關，原來這是有舊例的。

清末民初，上海租界有一位知名人物黃中央，得到哈同夫人羅迦陵的賞識。

¹²⁴ 疲殫（勿弓）：亦作“疲單”。疲勞到極點。（《漢語大詞典》（八），p.307）

中央勸迦陵 (p.155) 發心，由他自己主編了一部《(迦陵) 頻伽大藏經》；中央與中山先生等往來，對國民黨的革命事業，有相當的貢獻；這真是一位為教為國的偉人！二次革命失敗後（那時，羅迦陵又賞識了一位伊斯蘭教友），黃君回到了鎮江金山寺。

據說：原來他本名宗仰，是接了金山寺法（有資格當住持）的法師。金山寺是江南名剎，還了俗的不好意思讓他再當住持，趕快閉關吧！掩關三年，金山寺推介到另一名剎去任住持。

這樣看來，還俗的只要閉關一次，就恢復了完全的僧格，可說中國人自己想出來的制度。我以為，這決不是創新，而是中國佛教的慣例。

二、小結

以上幾位，有的根本不認識，總之與我說不上恩怨。我所以說起，毫無對人的攻訐意義，而只是略舉一例，慨歎佛教界的法紀蕩然，由來已久。

「入僧」與「出僧」，沒有法紀可言，傳戒有什麼意義？如說佛教（出家眾）要組織化，那真是緣木而求魚了！

（參）僧伽「依律而住」才能達成「正法久住」

出家受戒，捨戒還俗，是僧伽「依律而住」的基石，這才能達成「正法久住」的目的。¹²⁵大概的說：佛法傳來中國，最沒有成就的，就是律。

早在宋代，離律 (p.156) 寺別有禪寺、講寺；等到只有「傳戒訓練班」式的律寺，持律只是個人的奉行，無關於僧伽大眾了。

（肆）中國佛教出家與還俗雜亂原因

¹²⁵ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.166-167：

釋尊「依法攝僧」，將出家人組合起來，名為僧伽 (samgha)，使出家眾過著和、樂、清淨的僧團生活。維持僧伽大眾的清淨，就是佛所制的戒律，內容包含了道德的（如殺、盜等）軌範，生活的（衣、食、住等）準則，團體的（如受具、布薩、安居等）規制。僧伽的和、樂、清淨，能使社會大眾增長信心，內部僧眾精進而易於解脫。達成「正法久住」世間的目的，就依賴這如法清淨的僧伽。僧伽的戒律，如國家的法律，人人有尊重與遵守的義務。如違犯了，如極其嚴重，是不容許懺悔的，逐出僧團（如世間的「死刑」），不再是僧伽的一員。如不太嚴重的，准予依律懺悔。如不承認過失，不肯懺悔的，那就擯出去，大家不再與他往來、談論（如世間的「流刑」）。但還是出家弟子，什麼時候真心悔悟，請求懺悔，就為他依法懺悔出罪。犯過失而可以懺悔的，也輕重不等。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈法與法的創覺者及奉行者〉，p.25：

在佛法的流行中，一分青年大眾——出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽；忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量，完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽。但忽略釋尊制律的原則不變，根本不變，而條制、枝末的適應性，不能隨時隨地的適應，反而推行、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和，原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。

我國出家與還俗的雜亂，原因是：

一、中國文化以儒家為主流

一、中國文化以儒家為主流，儒家重道德而不重法治，佛弟子受到影響，總覺得律制繁瑣，學佛應重內心的解脫。

在來台灣以前，聽說「天理，國法，人情」，現在台灣上下，改為「情，理，法」。提倡法治而人情第一，可說是「甚希有事」。

佛教中，大家人情第一，這樣的來去自由，也沒有人提出異議。見多了成為常態，只要回來了就好。

二、重定慧而輕戒律

二、重定慧而輕戒律：唐無著文喜去五台山，遇到有人（據說是文殊）問：「南方佛法如何住持」？文喜答：「末法僧尼，少修戒律」。

文喜反問：「此地佛法如何住持」？那人說：「這裏是龍蛇混雜，凡聖交參」。文喜不忘律制的佛法立場，那人所說，就是大乘佛教了。¹²⁶

「龍蛇混雜，凡聖交參」，等於中國佛教隆盛期的忠實描寫。等到蛇多龍少，大家向經懺看齊，大德如鳳毛麟角，在社會人士的眼光中，到底佛法是怎樣的宗教？

三、佛教的受迫害

三、與佛教的受迫害有關：西元千年以前，中國佛教已經歷了「三武一宗」的法難¹²⁷；趙宋以後，又經歷了多少的折磨（如宋（p.157）徽宗，明世宗）。

¹²⁶ 參見：

(1)〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》卷41(大正49, 381b1-15)：

無著禪師入五臺求見文殊，至金剛窟見山翁牽牛臨溪。著曰：願見大士！翁牽牛歸，著隨入一寺，翁呼：均提！有童子出迎。翁引著升堂坐，童子進玳瑁盃對飲酥酪，頓覺心神卓朗。翁問曰：近自何來？曰：南方。翁曰：南方佛法如何住持？曰：末代比丘，少奉戒律。翁曰：多少眾？曰：或三百或五百。著問：此間佛法如何住持？翁曰：龍蛇混雜，凡聖同居。曰：眾幾何？翁曰：前三三後三三。及暮，呼童子引著出。著問童子何寺？曰：般若寺也。著愴然悟此翁即文殊，即稽首童子足下求一言。童子隱身而歌曰：面上無嗔供養真，口裏無嗔吐妙香，心內無嗔是珍寶，無垢無染即真常。著因駐錫五臺，後頻與文殊會。

(2)〔宋〕贊寧等撰，《宋高僧傳》卷20(大正50, 836c2-837b13)。

(3)印順法師，《藥師經講記》，p.42：

從前無著文喜禪師，因仰慕曼殊菩薩，特地從老遠的南方，到北方去參拜，結果是走遍全山，都不曾遇見菩薩，內心覺得非常失望，慚恨自己的善根淺薄。後來看見一個放牛的小孩，手裡牽著一條牛，引導他去參見一位老者。禪師因遇不到曼殊菩薩，心裡總有些怏怏不樂，可是等到與他們晤談後，忽然小孩變了相，騎在一頭獅子身上，顯然就是曼殊菩薩。這一公案，見於中國的佛教傳記。曼殊示現童子相的事蹟，在中國很多。

(4)印順法師，《華雨香雲》，p.180。

¹²⁷ 參見：印順法師，《青年的佛教》，p.228：

中國佛教，在和平自由的發展中，也曾受過不斷的障難。古代最著名的，就是「三武一宗」的法難。三武，是魏太武帝，北齊武帝，唐武宗；一宗是周世宗。這都是由於帝王的急功好利，而又聽信了道教徒的讒謗所致。

嚴重的僧尼被殺，輕的也被迫還俗。好在法難時間不久，佛教恢復，心存佛法的又回來了，不一定再受戒。

例如禪宗的**瀉山靈祐**，在唐武宗毀佛時，被迫還俗。他覺得道在內心的修證，不在乎有沒有落髮，後由門人勸請，才再度落髮的。

還有政府（如唐肅宗）為了籌措經費，大批的出賣**度牒**¹²⁸（出家的可以免兵役與免丁稅¹²⁹），這樣的出家眾，怎能如法清淨？

如真是「王難」，「賊難」（如衣服被盜賊剝光，只能臨時找衣物來蔽體，再來乞化僧衣，也不能說是還俗），那是佛教的大不幸！

但一再遭受迫害（被迫還俗又出家），引起的副作用——還俗而又自由出家，是相當大的。中國出家眾，是多苦多難的！

如民國三十七、八年間，有的出家人，被強迫的抓來從軍，有的為了避難而混在軍中（大陸的十年文革，更徹底的被消滅了）。

來台灣後，再設法次第的回到僧中（有的就一去不返）。又如服兵役後出家，逢到臨時召集，還得改裝去參加幾天。

這樣的脫卻僧衣，重新穿上，是「王難」一類，出於無奈，是可以諒解的。不過被迫改裝再出家，還是會引起副作用的，僧伽是會一天天雜濫起來的。

（伍）改善出家與還俗雜亂的方法

如要整頓佛教（p.158），要先將一切出家的納入組織，有出家與捨戒的檔案可查（及「王難」而被迫的），進一步做到破戒（不是犯戒）的勒令還俗，不得再出家，僧團才會有清淨的可能。

玖、供僧

（壹）略釋「供僧」之涵義

供僧，就是**供眾**。佛教的出家弟子，專心於自利利他的法業，生活所需，是依在家眾的供施而來的。

在印度，佛與出家弟子，每日去村落、城中乞食。布施飲食的，不能說是供僧，因為這是隨來乞求的而施與，不是平等的施給多數人。

¹²⁸ 參見：

（1）印順法師，《佛教史地考論》，〈中國佛教史略〉，p.86：

明太祖朱元璋，初出家為皇覺寺僧。登位後，力護佛教：禁密宗，立僧官，定考試，**制度牒**，選僧侶以侍諸王，刻藏經（南藏），分寺院為**禪講教**三類，禪寺習禪，講寺弘經，教寺應赴，現行僧寺制度略立於此。成祖永樂帝，於佛教亦力為護持，刻藏於北京（北藏），且自作《讚佛偈》、《金剛經解》以資弘通。此後，諸帝皆奉佛，武宗且通達梵語，自號大慶法王。唯世宗溺於道教，嘉靖元年（一五二二）毀宮中及京師佛寺，略見排抑。

（2）度牒：僧道出家，由官府發給憑證，稱之為“度牒”。唐宋時，官府可出售度牒，以充軍政費用。（《漢語大詞典》（三），p.1223）

¹²⁹ 丁稅：人口稅。（《漢語大詞典》（一），p.141）

如在家弟子，請多少（不定）眾去他家裡受供養，平等的供給每一位，那就是供僧了。

（貳）安居施——解夏——佛歡喜日

在供僧中，「安居施」——七月十五日最隆重。

一、兩安居、解夏

佛制：比丘、比丘尼，在夏三月（四月十五——七月十五日）中「兩安居」。

這雖由於雨季，不適宜到處遊行，而三月中安居修行，也是好事，古人多有在安居中成聖的。所以安居終了，俗稱「解夏」。

那一天，附近的信眾都來供養，稱為「安居施」。除豐盛的飲（p.159）食外，還有供養布疋（做新衣用）的，日常用品的，這是佛教的大節日。

佛法是平等的，但法在世間，也不能沒有限制。安居施只布施給在這裏安居的，人數是一定的。

如有聽說這裏的安居施豐厚，他處的出家人臨時趕來，那安居施是沒有他這一分的。

130

出家眾三月安居，到這天，受比丘戒的年齡，長了一歲，所以比丘（及比丘尼）的年齡，古稱多少「夏」。

中國佛教不重安居，與世俗的年節混合，所以變成「僧臘」了。

¹³⁰ 參見：

(1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·858經》卷30(大正02, 218b14-20)：

時，有釋氏難提聞佛於舍衛國祇樹給孤獨園。前三月結夏安居，聞已，作是念：「我當往彼，并復於彼造作供養眾事，供給如來及比丘僧。」即到彼，三月竟，時，眾多比丘集於食堂，為世尊縫衣，而作是言：「如來不久作衣竟，著衣持鉢，人間遊行。」……

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈部派分化與大乘〉，pp.392-393：

……然在部派時代，屬於部派的四方僧物，是事實上的存在，僧制是因時因事而有的。如四方僧與現前僧外，律中又有安居僧。三月內，多少比丘定住在一處。到安居終了，信眾為安居僧而布施，平等分給安居者。臨時來的比丘，雖是現前僧，卻無權享受為安居者的施物。所以在部派初分，嚴重對立時期，少數比丘到別部寺院去，除現前僧物外，待遇是不可能與舊住比丘完全相同的。……

(3) 印順法師，《華雨香雲》，p.205：

佛教有安居之制，於七月十五日（或八月十五日）解制。屆時，比丘受歲（加一歲），行自恣法，衣食住之受用，得豐樂隨意。信眾群來集會，布施作福，蓋佛教之年節也。此日，稱佛歡喜日；此如父母見子女之長成，為之欣悅。釋尊在世，舊有此制。傳說佛為拔濟目蓮生母之餓鬼苦，教於佛歡喜日供佛作福，因有盂蘭盆會。佛入滅已，乃有灌頂會、菩提會、涅槃會、阿難大會、羅雲大會等。迨大乘教興，因有文殊會、觀音會、地藏會等。亦有於祖師誕大為點綴者，如西藏之於宗喀巴等。吾意七月十五日，為佛子年節；而俗稱中元，存孝思之美德，可謂道俗兼美！如略其懺懺之繁儀，行自恣之法，一年一度之大會，不亦甚可美哉！

(4) 印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，p.68：

……佛在世，在家信眾的供養，如安居期了，以衣服或飲食等來布施結緣；或平常以衣食藥品等供僧；或者修福舍、修伽藍，供養佛與僧眾。出家弟子，對於佛及師長，恭敬承事，依法修證，都稱為供養。……

二、佛歡喜日

這一天，比丘、比丘尼都大了一歲，如父母見兒女長大一歲，所以稱為「佛歡喜日」。

131

三、中國佛教，與餓鬼相結合，成為超度鬼魂

可是中國佛教，七月十五日與餓鬼相結合，成為超度鬼魂的佳節。唉！佛法的演化，有些真是出人意外的！

(參) 戒會打齋

信眾（出家人也可以）到寺院裏「打齋」（西藏稱為「放茶」），平等供養，就是供僧。我受戒時，天童寺「打齋」的分供眾，如意齋，上堂齋，那是依供養金錢多少而分類的。

現在台灣戒會，在上堂齋以上，又有○○齋，××齋，而最高的是護法大齋。一般人總說佛教守舊，其實創新的也著實不少呢！

(肆) 齋僧大會

七月十五日供僧，中國佛教早變質（度鬼）而忘記了。

似乎菩提樹雜誌社，(p.160) 發起七月十五日供僧，由信徒發心集合，購買些日用品，選定對象，到時分別寄去，每人一分。

雖不是安居施，而確是喚起供僧的先導者！台北蓮華佛學院，多年來也發起這樣的供僧。不到十年吧！

中國佛教界，在七月十五日，有齋（比丘、比丘尼）僧大會。元亨寺等，局限於南部縣市；台北方面，是全國（全省）性的，真可說盛況空前！

四方僧到處遠來，見面，晤對，可以增進佛教僧團的和合（團結），也許有些作用的。不過，

一、避免勞師動眾

一、全省（國）性的齋僧，地區未免太廣了。遙遠的乘車（有的可以搭飛機），遠地是要早一天動身的。

為了參加一餐午齋（也許還有物品），而要費二、三天時間，總覺得不償失。將來全國統一，如主辦齋僧大會，遠地的飛機往來，也要好幾天呢！

二、避免神佛不分

二、某次齋會，是中佛會與城隍廟合辦的（也許是中佛會名義被利用一下）。城隍廟的神像，是屬於中國道教的；與中佛會合辦，可能城隍爺已經信佛了？

兩（？）年前，曾接到一份城隍廟的「月（？）訊」，似乎也在努力宣揚。有一篇文

¹³¹ 參見：

(1) [西晉] 竺法護譯，《佛說盂蘭盆經》卷 1(大正 16，779a28-c22)。

(2) 印順法師，《青年的佛教》，pp.201-202。

字，主題是「佛由心成，教因魔興」——八個字。

「佛由心成」，似乎肯定佛教的即心是佛，而「教因魔興」，(p.161)顯然是反對出家教團的。這八個字，原本是「道門」¹³²的老話。

從城隍廟通訊看來，即使是自稱信佛，或者加入中佛會，而城隍廟份子的反佛教（出家）特性，明顯的存在。

我建議，要辦齋僧大會，切不可與城隍廟，某某宮等合作。將來大家神佛不分，佛魔不分，誰來負因果的責任！

拾、拈華微笑

（壹）護持正法相付囑

盛唐以下，佛法日漸在起伏中衰落，能始終維持佛法形象，受到一般人尊敬的，是禪宗。¹³³

雖然禪宗已多少中國化了，但從維繫佛法來說，對中國佛教的功績，是首屈一指的！

一、引文獻明

佛法有師承的傳授，師長並以護持正法相付囑，如西晉譯的《阿育王傳》說：

佛「告摩訶迦葉言：於我滅後，當撰（結集）法眼」^{（卷三）}；¹³⁴

「迦葉付囑阿難而作是言：長老阿難！我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守護」；

「阿難語商那和修：……我今欲入涅槃，汝當擁護佛法」^{（卷四）}；¹³⁵

「商那和修語優波鞠多言：……我今以 (p.162) 法付囑於汝」^{（卷五）}；¹³⁶

¹³² 道門：2.指道家或道教。漢 焦贛《易林·夬之巽》：“恬淡無患，游戲道門，與神來往，長樂以安。”（《漢語大詞典》（十），p.1063）

¹³³ 參見：太虛大師，《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈評寶明君中國佛教之現勢〉，p.103：晚唐來禪、講、律、淨中華佛法，實以禪宗為骨子，禪衰而趨于淨，雖若有江河就下之概，但中華之佛教如能復興也，必不在於真言密咒與法相唯識，而仍在乎禪，禪興則元氣復而骨力充，中華各宗教之佛法，皆藉之煥發精彩而提高格度矣。默察中華佛法將來之形勢，禪宗內感衰弱之隱痛，外受密術之逼拶，旁得法相唯識研究之結果，欲求實證乎離言法性，則禪宗之復振，殆為必然之趨勢！

¹³⁴ 參見：〔西晉〕安法欽譯，《阿育王傳》卷3（大正50，112a13-15）：
佛欲般涅槃告摩訶迦葉言：於我滅後，當撰法眼，使千年在世利益眾生。
迦葉答言：請受尊教。

¹³⁵ 參見：

（1）〔西晉〕安法欽譯，《阿育王傳》卷4（大正50，114b7-9）：

……尊者迦葉以法付囑阿難而作是言：「長老阿難！佛以法藏付囑於我；我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守護。」

（2）〔西晉〕安法欽譯，《阿育王傳》卷4（大正50，115c10-13）：

……尊者阿難語商那和修：「佛以法付囑尊者迦葉，迦葉以法付囑於我；我今欲入涅槃，汝當擁護佛法」……

¹³⁶ 參見：〔西晉〕安法欽譯，《阿育王傳》卷5（大正50，121a23-26）：

……商那和修語優波鞠多言：「如來以法付囑尊者摩訶迦葉，迦葉便以付囑我和上阿難，和上以法付囑於我；我今以法付囑於汝」……

「優波鞠多……語提多迦言：我今以法付囑於汝」^(卷六)。137

二、釋義

在自己要入滅時，這樣一代代的付囑下去。

「法藏」，是佛法藏，如摩訶迦葉等所結集的；「法眼」，是悟入佛法的清淨知見。

可見付囑的，是結集的法藏，與佛法的如實知見；付囑後人，要後來的護持佛法，以達成「正法久住」的目標。¹³⁸

(貳) 臨終付囑的傳說

一、一代單傳

這一臨終付囑的傳說，元魏所譯《付法藏因緣傳》，共二十四代，到師子尊者為止，都是這樣的付囑。¹³⁹

禪宗是菩提達磨傳來的，起初也是這樣的臨終付囑，一代一人。

二、一代多傳

到了黃梅五祖以後，來學而得益的不少，所以形成了：從師長修學而有深悟的，就得

¹³⁷ 參見：〔西晉〕安法欽譯，《阿育王傳》卷6(大正50, 126b2-10)：

……尊者鞠多作是思惟：「我化緣已訖，以法供養佛竟，饒益同梵行者，使諸檀越大得饒益，而令正法相續不絕。」又作是念：「我多利眾生……今涅槃時到。」語提多迦言：「子佛以法付囑迦葉，迦葉以法付囑阿難，阿難以法付我和上商那和修，商那和修以法付我；我今以法付囑於汝。」……

¹³⁸ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.308-309：

《阿育王傳》中，摩訶迦葉對阿難說……古代的付法護法，是一代大師，護持集成的經律(論)——「法藏」，流傳世間，不遺忘也不謬誤，保持佛法的正確知見——「法眼」，維護(即「住持」)佛法的純正性，所以《阿育王傳》等付囑護持的，是「正法」、「法眼」、「法藏」。

(2) 印順法師，《中國禪宗史》，p.194：

一代一人的付法(與悟證沒有關係)，在《付法藏傳》中，是將入涅槃而付與後人的(這就是「臨終密授」說的來源)。所付囑的，是「正法」，「法藏」，「勝眼」，「法眼」(禪者綜合為「正法眼藏」一詞)。付囑的主要意義，是「守護」，「護持」。

古代的「付囑正法」，是付與一項神聖的義務，該括佛法的一切——三藏聖典的護持，僧伽律制的護持，定慧修證的護持。守護或護持，都有維護佛法的純正性，使佛法久住，而不致變質、衰落的意義。

¹³⁹ 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，p.253：

中國古代的禪宗，為了禪宗的傳承譜系，說達摩繼承了罽賓的禪系(因為罽賓的禪系，中國略有傳承的次第可求)。於是或者說：達摩就是傳天竺頓教到罽賓的達摩多羅。但達摩多羅與佛大先同時，而佛大先早在五世紀初就死了。或者說：達摩繼承師子尊者以後，為二十八祖。不知罽賓滅法的彌羅崛，殺害師子尊者的，為西元五世紀末人。那時，達摩來華已半個世紀了，怎會是師子尊者的後裔呢！

(2) 印順法師，《印度之佛教》，〈虛妄唯識論〉，p.243：

……禪者昧於史實，或依付法藏傳而唱二十八祖說，則以師子尊者入滅於曹魏之世，乃以達磨為其四傳弟子。不知師子之見殺於彌掘羅，時佛元九百年頃(梁天監年中)，正達磨來華之日也。付法藏傳之二十三祖，並說一切有而與大乘有關……

師長的付囑。在形式的付囑外，還有「密傳心印」。

受付囑不一定在臨終，受付囑的也不止一人，所以傳說有達磨的預言：「我本來大唐^茲土，傳法度迷情，一華開五葉，結果自然成」¹⁴⁰（燉煌本《壇經》）。

「五葉」是五代；從此以後，果實纍纍，不再單傳一人了。

禪宗所傳的西天二十八祖，還是依《付法藏因緣傳》，略加補正而成的。六祖以後，師資授受，分為五宗。

（參）宋代的新傳說

一、「拈華示眾」，「破顏微笑」的付囑

在宋代，出現了釋迦付法的新傳說，如（西元一一八八年）宋智昭的《人天眼目》^{（卷五）}說：「世尊登座，拈華示眾，人天百萬，悉皆罔措。獨有金色頭陀，破（p.163）顏微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶迦葉。」¹⁴¹

（一一〇九年撰）《禪門續燈錄》¹⁴²，（一一八三）《聯燈會要》¹⁴³，也有這一記錄；但契嵩在皇祐年中（一〇四九——一〇五三）所著《傳法正宗記》^{（卷一）}，對這一付囑，還不敢肯定。¹⁴⁴

¹⁴⁰ 參見：

（1）〔宋〕智昭集，《人天眼目》卷5（大正48，327c21-328a2）：

……初見梁武時對問，其事即可知矣。後又二祖可大師，十年侍奉，以至立雪斷臂，志求祖乘至勤誠矣。後達磨告曰：吾有一袈裟，付汝為信……又云：自釋迦聖師至般若多羅，以及於吾，皆傳衣表法，傳法留偈，吾今付汝。偈曰：吾本來茲土，傳法救迷情，一花開五葉，結果自然成。因引從上諸祖偈，一一授之，內傳法印，以契證心，外付袈裟，以定宗旨。以此則知，達磨付二祖決矣。

（2）〔清〕集雲堂編，《宗鑑法林》卷6（卍新纂續藏66，312a8-9）：

初祖曰：吾本來茲土，傳法度迷情，一花開五葉，結果自然成。

（3）印順法師，《中國禪宗史》，p.224：

……燉煌本歷敘六代祖師付法頌；末了，還有能大師的二頌……《壇經》原意，可能僅有達摩頌，是用來證明「衣不合傳」的。其他，是神會門下，為了「壇經傳宗」而附入的。達摩頌說：「吾來大唐國」，這分明是唐人所作（後來有人發見了問題，才改為「吾本來茲土」）。「五葉」，就是五世。神會在洛陽，請「太尉府館，作六葉圖序」（《宋僧傳·慧能傳》）。李邕作〈大照禪師塔銘〉說：「今七葉矣」（《全唐文》卷二八〇）。大家還要一葉一葉的傳下去。本頌只說「五葉」，相信是曹溪門下，「分頭並弘」者所作。到了弘忍，佛道隆盛，從此「百實皆成」，不用再一代一人的傳承了。這一頌，被解說為：從初祖傳二祖，一直到五祖傳六祖——五傳而「衣不合傳」的明證。這是《壇經》引達摩頌的原意，而荷澤門下，引申為付法傳衣偈，增為六代付法頌，以證明「傳宗」的可信。

¹⁴¹ 參見：〔宋〕智昭集，《人天眼目》卷5（大正48，325b11-14）。

¹⁴² 另參見：〔明〕居頂輯，《續傳燈錄》卷18（大正51，587c19-26）：

……是以釋迦老子四十九年說不盡，三乘十二分教又是黃葉止啼之說，泊乎靈山會上，不得已而拈花示眾，迦葉破顏微笑。便道：吾有正法眼藏，分付摩訶大迦葉。自此之後，翻成途轍，西天此土遞相傳授，如以印印心，心以印印定……

¹⁴³ 參見：〔宋〕悟明集，《聯燈會要》卷1（卍新纂續藏79，14a6-8）：

世尊在靈山會上，拈花示眾，眾皆默然，唯迦葉破顏微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。

¹⁴⁴ 參見：〔宋〕契嵩編，《傳法正宗記》卷1（大正51，718b23-c6）。

這是過去禪家所沒有的傳說，大抵是宋代（西元九六〇——）以來所傳出的。

二、傳說出現的意義

這一傳說出現的意義是：釋迦化世，一向以聲教為主，所以說：「此方真教體，清淨在音聞。」¹⁴⁵

達磨西來，還是以「楞伽印心」¹⁴⁶；《付法藏因緣傳》，也只是付囑護持。

三、禪宗馬祖等以後，作風大有變化

而禪宗接引學眾的方便，馬祖（弘法於西元七五〇後）等以後，作風大有變化，如彈指磬咳，揚眉瞬目，¹⁴⁷推倒禪床，棒喝交施……可能會引起懷疑過去傳法說的可信性。

那末，「拈華示眾」，「破顏微笑」的心心相印而付囑，就適合當前的禪風了。而且，禪師們輕視經論，自稱「最上乘」，這一傳說也是很適合的。

評曰：付法於大迦葉者，其於何時，必何以而明之耶！曰：昔涅槃會之初，如來告諸比丘曰：「汝等不應作如是語，我今所有無上正法，悉已付囑摩訶迦葉。是迦葉者，當為汝等作大依止！」此其明矣（見涅槃第二卷）。然正宗者，蓋聖人之密相傳受，不可得必知其處與其時也。以經酌之，則法華先，而涅槃後也。方說法華而大迦葉預焉，及涅槃而不在其會。吾謂：付法之時其在二經之間耳。或謂：如來於靈山會中，拈花示之，而迦葉微笑，即是而付法。又曰：如來以法付大迦葉，於多子塔前。而世皆以是為傳受之實，然此未始見其所出，吾雖稍取，亦不敢果以為審也。

¹⁴⁵ 參見：

(1)〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6(大正 19, 130c18)：此方真教體，清淨在音聞。

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.37-38：

這是聖典中讚歎聞法功德頌，可說佛法中一切功德，都由聞法而來。說到「聞法」，龍樹菩薩說：由三處聞：一、從佛聞法；二、從佛弟子聞法；三、從經典聞法。從佛及弟子聞法，是親聞語言的開示，所以經上說：「此方真教體，清淨在音聞」。不過釋迦如來涅槃以後，我們只能從佛弟子聞法了。

(3) 印順法師，《教制教典與教學》，〈談修學佛法〉，p.167：

聞是用耳根聽，佛世弟子從佛聞法，沒有現成的經本，聽了多記在心裡。《楞嚴經》云：「此方真教體，清淨在音聞」。古代印度的佛法，都是口口相傳的。佛滅度後，結集成藏。到後代，書寫流通，其後又印刷流通。有了經卷，也可以從經典而聞法了。

¹⁴⁶ 參見：印順法師，《佛教史地考論》，〈楞伽經編集時地考〉，p.225：

劉宋的時候（西元 470 頃），確有老頭陀——達磨到中國來，唱「南天竺一乘宗」，以「四卷楞伽印心」。禪宗初祖的達磨，也許即是此人！這種付法系統，雖不能看作信史，但也可以參考。本經的編集者，或者即達磨的師長——「慧」所集成流通的。中國的禪者，敘到禪宗的法系，不了解達磨為南印的如來禪，而比附於西北印一切有系的禪統，說二十八祖或五十餘祖，實在不足信！

¹⁴⁷ 參見：

(1)〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3(已新纂續藏 09, 534b3-9)：

因有劔南沙門道一，俗姓馬，是金和上弟子。高節志道，隨處坐禪，久住荊南明月山。後因巡禮聖跡，至讓和上處，論量宗運，微難至理，理不及讓。又知傳衣付法曹溪為嫡，便依之修行，住乾州、洪州、虎州或山或廬。廣開供養，接引道流，大弘此法。起心動念，彈指磬咳，揚[3]扇因，所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。[3]扇疑眉。

(2) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.373-374。

（肆）「拈華微笑」，被看作「禪源」

從此，「拈華微笑」，被一般看作「禪源」，禪宗是從「拈華微笑」而來的。

後來，甚至有「抹殺五家¹⁴⁸宗旨，單傳釋迦拈華一事，謂之直提向上¹⁴⁹」的（**五宗原**序）。

150

這可能是不滿宗派偏執，專在師資授受上起爭論（p.164）的反響！

拾壹、付法與接法

（壹）禪宗的師資相承

禪宗自五祖弘忍以下，分為南北二宗。南宗的六祖慧能門下，也分幾大派，後由**南嶽懷讓**、**青原行思**——二大流¹⁵¹，發展而分為**五宗**，被後世稱為禪門正宗。

五宗中，**漚仰宗**與**法眼宗**，已經衰絕了；**雲門宗**也是斷斷續續的；只有**臨濟宗**與**曹洞宗**，最為興盛，有「臨天下」，「曹半邊」的稱譽。¹⁵²

¹⁴⁸ 參見：〔宋〕智昭集，《人天眼目》卷6（大正48，333b15-22）：

昔越山晦嵩昭禪師，於宋淳熙間，編集五家宗旨，名曰《人天眼目》。流布叢林，傳寫既久，未免有烏焉亥豕之誤。其寫本亦多不同，曰彼曰此。互有得失，暇日參考同異，訛者正之，闕者補之，妄者削之，猶慮未善。然其元本排列，五宗亦失師承次第，今改正之。初列臨濟、漚仰，蓋此二宗，同出南岳、馬祖下。次列曹洞、雲門、法眼，蓋此三宗，同出青原、石頭。

¹⁴⁹ 參見：

（1）太虛大師，《太虛大師全書 第四編 大乘通學》，〈大乘宗地圖釋〉，p.972：

於六識上具有三慧三學，能認定佛法之宗要根本，在由心明頓成性見，將一切葛藤用利智斬除，直捷了當，單提一句**向上追究**，以冀悟到即心即佛，則所謂本來面目者乃親切認清也。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，p.937：

在初期大乘經中，「文殊法門」與「般若法門」同源（於「原始般若」），而有了獨到的發展。以語句來說，「皆依勝義」，「但說法界」（近於禪者的專提向上）。

（3）印順法師，《教制教典與教學》，pp.12-13：

中國佛教的內傷，是多年積弱。首先是，撐持了千年的禪宗，雖曾經隆盛到極點，然禪者**專重向上，專重直觀**，輕視嚴密的義學，事相的修習，佛教這才從平淡而貧乏，貧乏而衰落起來。陳陳相因，禪宗也就失去開建時代的活力與創新精神，變成叢林祖制的保守者。無上妙方便，失去了時代意義，適應活力；本身不能適應時代，反而或多或少的障礙著進步。四十年來以坐香維持門庭的禪宗，日漸沒落，到現在可說形骸都沒有存在了。禪宗已失去中國佛教主導者的能力，將退居佛教一宗的地位……

¹⁵⁰ 參見：〔明〕法藏著，《五宗原》卷1（已新纂續藏65，102a5-9）。

¹⁵¹ 參見：印順法師，《華雨香雲》，p.183：

佛學重師承，而法派旁正之爭，至中國而始烈。達磨創開禪宗，五傳至黃梅，門下出慧能，神秀，因有南頓北漸之爭。六祖慧能門下，所爭尤甚！晚唐以來，公認六祖之道，以**南嶽懷讓**，**青原行思**為得法正宗。

¹⁵² 參見：印順法師，《佛教史地考論》，〈中國佛教史略〉，pp.83-84：

上自南宋，下迄晚明，佛教義學各宗，殊渺名德，唯禪宗獨弘。時漚仰、雲門、法眼三宗已絕。臨濟黃龍派漸衰，楊歧派弘播日盛，因而進為正統，復臨濟本宗之稱……微弱單傳之曹洞宗，有芙蓉道楷者（入寂於徽宗重和元年——1118），值毀法之亂世，曾被逼易服而流於緇州，困苦備嘗，然曹洞之道轉得自此而行，「尤盛於河北」。宋、元之交，…時佛教全為禪宗領域，而禪宗又為臨濟、曹洞二家平分，有「臨天下，曹半邊」之稱。曹洞自江西

一、「付衣」為憑信的傳說

禪宗的師資相承，與印度所傳，臨終付囑護持法藏的意義，不完全相同，而著重於「心心相印」的法門授受，¹⁵³有「付衣」為憑信的傳說。¹⁵⁴

二、傳付《壇經》為憑信（神會的後人傳法）

等到禪門興盛，學眾多了，無論是一代付一人，還是付囑多人，憑什麼證明得到了師長的付法，是一個嚴重的事實問題。

唐**韋處厚**所作《興福寺大義禪師碑銘》說：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠！習徒迷真，竟成壇經傳宗，優劣詳矣！」¹⁵⁵（《全唐文》卷七一五）

會，是洛陽的**神會**，為六祖傳授心印的一位。神會的後人，傳法時傳付一卷《壇經》為憑信，證明是「(p.165)南宗」弟子。¹⁵⁶

而移化於北方；臨濟則自北方而移化於江左，南北交流，相映成趣。湘、贛為禪宗故鄉，然自曹洞北移，臨濟黃龍派又南化而不久，禪宗重心偏在江、浙，不免文弱，宜其非晚唐與北宋比也。

¹⁵³ 參見：

(1)〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》卷6(大正48, 448b17-24)：

……釋曰：一切法印者，以此心印，印一切法，楷定真實。不可壞印者，一切有無內外等法，不能破壞故。於此印中，亦無印相者，萬法皆空，亦無所印。所印之法既無，能印之智非有，如是通達，名為真實智慧。古德云：顧此法，眾生之本原，諸佛之所證，超一切理，離一切相，不可以言語智識，有無隱顯，推求而得，但心心相印，印印相契，使自證知，光明受用而已。

(2) 印順法師，《華雨香雲》，p.328：

中國禪宗，自以為最上乘，直體佛心，以「即心即佛」，「立地成佛」為標幟。依大師的論判，「附屬於第一期」。的確，「大事未明，如喪考妣」的急證傾向，清淨無為的山林氣息，都與聲聞乘大同。而禪者坐亡立脫的作略，與阿羅漢自在捨壽的風格，也極為吻合。不過，聲聞自稱阿羅漢，與佛阿羅漢解脫平等；而禪者則自稱成佛，與佛心心相印而已。

¹⁵⁴ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，pp.201-202：

……傳衣說的古老淵源，就是受佛付囑的大迦葉，如《雜阿含經》卷四一……大迦葉受佛所付的衣，與「佛命並座」，同為迦葉為佛法子（佛的長子，繼承佛的教化事業，攝導大眾）的表示之一。禪者的**付法傳衣**，顯然的與此古說有關。「付衣」，在當時的佛教界，現有文記可證的，如淨覺《注般若波羅蜜多心經》……

¹⁵⁵ 參見：

(1) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.247-249。

(2) 印順法師，《無諍之辯》，〈神會與壇經〉，pp.63-64：

韋處厚的〈大義禪師碑〉，代表了道一門下的意見。依碑文說：神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，對神會存有崇高的敬意。即使神會不是「獨」得慧能的正傳，也是能得大法的一人（會昌法難以前，洪州門下還不會譏毀神會）。但神會的「習徒」「迷真」向俗，如「橘逾淮而變枳」一樣，「竟」然變「成」用《壇經》來作為「傳宗」的依約。失去傳法——「默傳心印」的實質，而換來傳授《壇經》的形式。所以神會是「優」越的，神會的門下是低「劣」的。這是道一門下對神會門下的批評。

¹⁵⁶ 參見：

(1) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.247-249。

(2) 印順法師，《無諍之辯》，〈神會與壇經〉，pp.62-63：

韋處厚代表了當時洪州（馬祖）門下的意見，對傳付一卷《壇經》的形式，採取了批評的態度。¹⁵⁷現存的燉煌本《壇經》，是神會門下流傳的本子。

《壇經》中，敘述了歷代傳授的法統，又說：「須知法處，年月日，姓名，遞相付囑」。這是說：在付囑的《壇經》上，要寫明傳法處，時間，師長與弟子的姓名。

三、「法卷」——內容是敘述法統（洪州道一門下）

洪州門下¹⁵⁸，起初是承認神會「得總持之印，獨曜瑩珠」的，但後來又否認了，說他只是「知解宗徒」。¹⁵⁹

燉煌本《壇經》為我們提供了明確的解說，如：「若論宗旨，傳授壇經，以此為依約。若不得壇經，即無稟受。須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍」。「大師言：十弟子！已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失本宗。不稟受壇經，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇壇經者，如見我親授」。「大師言：今日已後，遞相傳授，須有依約，莫失宗旨」。燉煌本明確的說到：「若不得壇經，即無稟受」；「不稟受壇經，非我宗旨」；「無壇經稟承，非南宗弟子」。所以「壇經傳宗」，是一種制度，是在傳法的時候，傳付一卷《壇經》。《壇經》不只是代表慧能的禪宗，又是師弟授受之間的「依約」——依據，信約。憑一卷《壇經》的傳授，證明為「南宗弟子」。如沒有《壇經》為憑信，即使他宣說「頓教法」，也不是「南宗弟子」。《壇經》是傳授南宗的「依約」，所以名為「壇經傳宗」。

¹⁵⁷ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，p.249。

¹⁵⁸ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，pp.321-322：

……道一卒於貞元四年（七八八），年八十歲，是生於景龍三年（七〇九）的。道一是漢州（今四川廣漢縣）人，俗姓馬，被尊稱為「馬大師」；後世又稱之為「馬祖」（其實「馬祖」是牛頭下鶴林玄素——「馬素」的俗稱）。憲宗謚為大寂禪師，所以或稱之為「大寂」。道一本為成都淨眾寺金和尚無相的弟子；後到南嶽來，從懷讓修學……大曆年間（七六六——七六九），移住洪州（今江西南昌縣）開元寺，所以人稱之為「洪州宗」。道一的門下盛極了，稱「八十八位善知識」。如南泉普願（八三四卒），西堂智藏（八一四卒），而百丈懷海（八一四卒）最有名。懷海下出了為山靈祐（八五三卒），黃蘗希運（八五六頃卒），為為仰與臨濟二宗的根元。

¹⁵⁹ 參見：

(1)〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1(大正48, 359b29-c6)：

一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？」神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道：『無名無字』，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。」[10]祖師滅後，會入京洛，大弘曹溪頓教，著《顯宗記》，盛行于世[11]（是為荷澤禪師）。

[10]祖師滅後會=會後【宮】。[11]〔是為…師〕六字—【宮】。

(2) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.287-288：

《壇經》宗寶本——一般通行的《六祖大師法寶壇經》，編定於元至元年間（一二九一頃）。宗寶本將上來的各種不同傳說，結合為一。…六祖告眾，「吾有一物，無頭無尾」問答，與《傳燈錄》相同，但又加上了兩句，如……「師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性！汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒！」宗寶本比《傳燈錄》，更多一層訶責。這兩部書，引用神會學系的傳說，卻刪去了原有的「師資道合」，「默授付囑」，加上了訶斥的詞句。由於這兩部書的編集者，屬於曹溪門下的另一系統，反荷澤的洪州、石頭門下的關係。神會的確是一位「知解宗徒」，但這裡是不滿神會的禪者，假託慧能所說，以貶抑神會而已。

(3) 印順法師，《無諍之辯》，〈禪宗是否真常唯心論〉，p.173：

當時被批評的傳法方式，後代雖不用《壇經》，而證明授受法門的「法卷」，內容是敘述法統，從釋迦到菩提達磨，從達磨到慧能，慧能下傳到臨濟(或曹洞)宗初祖，這樣的一代一代到傳法的法師，接法的法子；末了也是年月日，與神會門下的「壇經傳宗」，完全一致。

那是當時被批評的，現在卻又採用了。¹⁶⁰不要說「見地」，就是傳法的形式，也沒有是非標準，這就是宗派意識在作祟！

四、明代禪宗——形式如舊，實質衰落

禪宗興盛極了，臨濟，曹洞，雲門，一直在興衰起伏的流傳中，但是否代代相傳，代代都能心心相印呢？到明代（以前，還沒有見到記錄），顯然已雜亂不堪(p.166)了。

憨山德清（西元一五四六——一六二三）在《紫柏尊者全集》中說：「然明（朝）國初，尚存典型，此後則宗門法系蔑如¹⁶¹也，以無明眼宗匠故耳。其海內列剎如雲，在在皆曰本出某宗某宗，但以字派為嫡（傳），而未聞以心印心。」¹⁶²（《龍藏》一二六冊）

《憨山老人夢遊集》說：「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！」¹⁶³（《龍藏》一二七冊）

禪宗到了明末，雖然門庭如舊，而實質已相當衰落。不是說從來是什麼宗，就是形式的付法，自稱臨濟多少代。

當然，真參實學的，不能說從此沒有了，只是質量越來越差，到近代，真可說一代不如一代了！

（貳）付法與接法的制度

付法的是「法師」，接受法的是「法子」，付法與接法的制度一直沿襲下來。一般的小廟，以從師出家的關係，也自稱什麼宗，也有法派的名字。

禪者說法，切忌肯定，所以觸著即犯，向背俱非。總是問有以無對，問無以有對，出沒不定。而實骨子裡，不但是真心論，還是真我論。從前神會說：「是諸佛之本源，神會之佛性」。「直顯心性」，神會並沒有說錯，祇是嫌他著相，嫌他是知解宗徒。依此發展下去，當然教禪一致。教禪並非二事，祇是流於名相，作道理會，不易鞭辟入裡，直趨修證而已。

（4）印順法師，《佛教史地考論》，〈中國佛教史略〉，pp.55-57。

¹⁶⁰ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，pp.257-258。

¹⁶¹ 蔑如：2.猶不如，不及。（《漢語大詞典》（九），p.536）

¹⁶² 另參見：《憨山老人夢遊集》卷 20（《新纂續藏》73，607c20-23）：

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，在在僧徒皆曰本出某宗某宗，但以字派為嫡，而未聞以心印心。

¹⁶³ 參見：

（1）〔明〕德清閱，《紫柏尊者全集》卷 1（《新纂續藏》73，142b11-13）：

頃五十年來，獅絃絕響。近則蒲團未穩，正眼未明，則妄自尊稱臨濟幾十幾代。於戲！邪魔亂法，可不悲乎！

（2）《憨山老人夢遊集》卷 20（《新纂續藏》73，655a20-22）：

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！

如我是臨濟宗的，因為我出家的師父是臨濟宗，我師父的師父是臨濟宗，我也就是臨濟宗了。

這是不用接法的，也不能付法，只是出家剃度的關係，毫無「法」派的意義。

大寺院，有以傳戒為事的**律寺**，要在本寺受戒的，才有出任住持的可能。

有講（p.167）經的**講寺**，如天台宗的國清寺，觀宗寺，也有付法與接法的，那一定是修學弘揚天台宗學的。

最普遍的，當然是禪宗的**臨濟與曹洞**了。凡是禪宗叢林（除「子孫叢林」），就是佛教僧伽共有的，都採取付法與接法的制度，住持是一定接了法的。

（參）泛論付法與接法

一、二類付法與接法

泛論付法¹⁶⁴與接法，略有二類：

一是仰慕「法師」的德行、名望，在佛教中的地位或勢力，所以取得「法師」同意而付法；

一是付了法，「法子」可以在「法師」的道場任住持，這可能變質為世俗名位的追求。

二、住持產生的方式

（一）法系付法制——選賢制是推選長老

近代的大寺院，有的採取**選賢制**，如天童寺。

住持任期圓滿前，先由寺眾推選一人，本寺或他處的，但一定要屬於同一法系，也就是在同一法系中，選一位較理想的來任住持。原則的說，選賢制是比較合理的。

（二）本寺付法制——付與青年才俊的

有的寺院採取**本寺付法制**，如金山寺。

「法師」付法給本寺的住眾——三、五人，將來大法兄、二法兄，一位位的繼任住持。這一制度，廣泛流行於大江（下流）南北。

三、本寺付法制的副作用

¹⁶⁴ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，pp.193-194：

在佛法中，付法有古老而深遠的意義。佛法的三藏，尤其是定慧修持，都是重傳承的。在師資授受的傳承中，發展為「付法」說。如南方（錫蘭佛教所傳）的五師相承說，北方（罽賓佛教所傳）的五師相承說。在阿育王時代，南北都有五師相承的傳說，可推見當時是有事實根據的。《付法藏因緣傳》（此下簡稱《付法藏傳》）的二十三（或四）世說，是《阿育王傳》五師相承說的延續。付法的情形，如《阿育王傳》卷四……一代一人的付法（與悟證沒有關係），在《付法藏傳》中，是將入涅槃而付與後人的（這就是「臨終密授」說的來源）。所付囑的，是「正法」，「法藏」，「勝眼」，「法眼」（禪者綜合為「正法眼藏」一詞）。付囑的主要意義，是「守護」，「護持」。

古代的「付囑正法」，是付與一項神聖的義務，該括佛法的一切——三藏聖典的護持，僧伽律制的護持，定慧修證的護持。守護或護持，都有維護佛法的純正性，使佛法久住，而不致變質、衰落的意義。這是在佛教的發展中，形成佛法的領導中心；一代大師，負起佛教的攝導與護持的責任，為佛法的表率與準繩。……

（一）容易形成佛教中的門閥

選賢制是推選長老的；本寺付法制是付與青年才俊的，副作用比較大些。

如有的甲寺與乙寺住持，彼此相通，我付法給你的（剃度）徒弟，你付法給我的徒弟，容易形成佛教中的門閥。

（二）容易造成內部鬥爭

再則法兄弟好幾位，誰也（p.168）想當住持，而住持不一定有年限，法弟要等到那一天呀！於是彼此結合，把（大法兄）現任住持逼退，二法兄登位。

不久，三法兄又聯絡大法兄（已是「退居」）等，把老二推下去。如心不在佛法而在住持，那就容易引起聯合又反對的不斷內部鬥爭。

（三）增添世俗意義

付法、接法的制度，傳到了台灣，不知道傳的是曹洞，還是臨濟宗！其實是不用知道的，只要接法就得了。那何必要付法、接法？

付了法，形成「法師」與「法子」的法眷關係；「法師」，「法子」，「法兄」，「法弟」，互相結合，對佛教事務的運作上，多少有些世俗意義的。¹⁶⁵

當然，這是不能與古代禪宗付法並論的。

（四）「付法」的其餘問題

再說些付法的有趣問題。

1、代為「付法」的問題

依法，法是不能代付的，但沒有接過法的我，卻曾代付了一次半的法。

民國三十二年初，四川合江法王寺的老和尚、住持和尚相繼的去世了。全縣公推了一位新住持，但他沒有資格就任。

因為法王寺的制度，要接法王寺的法，才能就任住持。老和尚與住持都去世了，住持無法登位，怎麼辦呢？

當時，我是法王寺的「首座」，於是代為付法的責任，推也推不了，只好由（p.169）我照本宣科的付法一番，讓新住持登位了，這是一次。

來台灣後，又與白聖老法師，共同代一位過去了的閩南長老，付了一次法，我只能說半次。

¹⁶⁵ 參見：印順法師，《中國禪宗史》，p194：

佛法沒有基督教那樣，產生附有權力的教宗制，卻有僧眾尊仰，一代大師的付法制。五師相承的付囑，原是表徵佛法的統一，佛法的純正。五師以後，印度佛教進入了部派分化階段。然每一部派，都以佛法的真義自居，都自覺為佛法的根本，正統，所以代表全佛教統一性的付法，雖不再存在，而一部一派間，各有自部的付囑相承。《付法藏傳》，是北方佛教——說一切有部譬喻師，與盛行北方的大乘者的綜合說。《付法藏傳》的付法，一代一人的付囑，有否百分之百的真實性，那是另一問題。而這樣的付法制，深深的影響中國佛教，是不容懷疑的事實。天臺學者，早已以《付法藏傳》，說明自宗的法門淵源了……

現在回想起來，付法的本義，可說一些也不存在了，我竟付了一次半，真是愚癡！

2、金錢交易的問題

在香港時，知道某長老付法給一位比丘尼，「法卷」高高的供著，多麼光榮！這裏面還有暗盤，就是港幣多少。

好在根本沒有法，否則真是稗販¹⁶⁶如來正法了！

3、怕斷「法種」的問題

傳說：接了法的，一定要把法付出去，否則斷絕法種，罪過無量。

台灣有一位接了法的，病重時還沒有把法付出去，怎麼得了！苦苦的求他同門的師兄弟，接他的法，以免成為斷絕法種的大罪人。

事實是可笑的，但怕斷法種而受苦報，一分對佛法的愚昧信心，末法中也還是難得的！

拾貳、叢林與小廟

（壹）「十方叢林」與「小廟」的定義

「十方叢林」，意思是住眾多的大寺，是佛教僧伽所共有的。也有古寺衰落了，寺不太大，住眾也不多，不如大寺的組織完善，但住持還是要接過法的，這（p.170）也可說是叢林的一類。

「小廟」，是師父傳徒弟，徒子徒孫繼承的。一般是小型的，其實只要是子孫繼承制的，不管他寺大寺小，都應歸入小廟類。

這二類，宋初就有了，稱為「十方住持院」，「甲乙徒弟院」。

（貳）十方公有制（叢林），子孫私有制（小廟）

叢林與小廟的分類，是十方公有制，子孫私有制的分類。

一、個人允許持有的私有物（淨施）

依釋迦律制：出家的比丘、比丘尼，是真正無產的國際主義者。

屬於比丘個人所有的，是穿著保暖的三衣（比丘尼是五衣）；吃飯用的鉢，這是乞食所必須的；臥在床上，坐在地上，不能把自己的衣服，常住的床與床褥弄髒了，所以要有尼師壇——舖在地上床上的坐臥具（現在變成禮拜用的具）。

這是個人所必備的，還有些日用品，是屬於個人私有的。為了適應眾生，准許保有「淨施」的超標準的衣物，但這是只有使用權，沒有所有權的。¹⁶⁷

¹⁶⁶ 稗（ㄅㄞˋ）販：小販；買賤賣貴以取利的人。（《漢語大詞典》（八），p.100）

¹⁶⁷ 參見：

（1）〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·80 迦絺那經》卷 19（大正 01，552b9-21）。

（2）印順法師，《佛法概論》，〈出家眾的德行〉，pp.217-219。

（3）印順法師，《華雨集》（四），〈契理契機之間佛教〉，p.51：

出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。解脫行，是以正確的見解，而引發正確的信願（正思惟——正志）。依身語的正常行為，正常的經濟生活為基，而進

古代經濟貧乏，出家人以佛法自利、利人，依賴信施而生活，當然生活要簡樸。即使時代進步，經濟繁榮，出家人也不應該豪華奢侈的。

二、僧伽共有的土地與寺院

(一) 印度佛教的寺院

1、竹林園

佛與出家弟子，起初是住在山野的，山洞，樹下，也有在露地住的。

王舍城的頻婆娑羅王，將「竹林」布施給僧眾（佛也在僧中），這是佛教僧眾最先擁有（p.171）的林園。

2、祇樹給孤獨園

後來，舍衛城的給孤獨長者與祇陀太子，奉獻了「祇樹給孤獨園」，這是有建築物的。¹⁶⁸

3、僧伽藍

佛法越來越發展，出家（僧）眾也越多，信眾布施的土地與寺院（印度舊稱「僧伽藍」，「毘訶盧」）也越多。

4、土地與寺院的所有權，屬於四方僧

修以念得定，引發正慧（般若、覺），才能實現解脫。八正道的修行中，**正命**是在家、出家不同的。**出家的以乞求信施而生活，三衣、鉢、坐臥具及少許日用品外，是不許私有經濟的。**在家的經濟生活，只要是國法所許可的，佛法所贊同的，都是正當的職業，依此而過著合理的經濟生活。

(4) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.60：

聲聞乘中，出家，即捨棄自己所有的一切財物，根本否定了私有的經濟，不敢聚蓄。但菩薩不應像聲聞比丘的少事少業少希望住，為了救度眾生，所以有積蓄財物的必要。不過菩薩的積蓄財物，不是為了自己，是「凡有所受」的，一切都「為」了「成熟貧苦眾生」。以財物去救濟那些貧苦的眾生，眾生得到了救濟，就可以攝化他們，使他們成熟佛法的善根。初發菩提心時，要有這樣的願心：凡屬於自己所有的一切，一切都施捨而屬於眾生；隨眾生的需要而施與一切。但這不是說，把所有的財物，一次布施完了就算事（這就類同小乘了）。……

¹⁶⁸ 參見：

(1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 6〈3 舍梨子相應品〉(大正 01, 460c20-461a25)。

(2)〔吳〕支謙譯，《佛說孛經抄》卷 1(大正 17, 729a6-23)。

(3) 印順法師，《般若經講記》，p.22：

祇樹給孤獨園，是城外如來居住與說法的地方。如來常住說法，除摩伽陀王舍城外的**竹園**而外，要算在祇樹給孤獨園的時候最久了。園是給孤獨長者——須達多發心修蓋供養的；樹是波斯匿王王子祇陀奉施的。祇陀的樹林，給孤獨長者的園，所以總名為祇樹給孤獨園。僧眾的住處，名為僧伽藍，即僧園。園，不但是林園，僧眾的智德並茂，大德輩出，好像園林的花木繁茂，馥郁芬芳一樣。所以，僧伽的住處稱為僧園。

(4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.206-207：

……通俗所稱的寺院，原語為**僧伽藍**（samghārāma）、**毘訶羅**（vihāra）。**阿藍摩**（ārāma），譯為「園」，有遊樂處的意思。本來是私人的園林，在園林中建築房屋，作為僧眾的住處，所以稱為「僧伽藍」。「精舍」，音譯為毘訶羅，是遊履——住處。在後來，習慣上是大寺院的稱呼。僧伽藍與精舍，實質上沒有多大差別，可能是建築在園林中，或不在園林中而已。……

凡是布施來的土地與寺院，是屬於僧伽共有的。僧，有現前僧與四方僧。¹⁶⁹

如有人今天來這裏布施（衣物），是住在這裏的僧眾——現前僧所應得的，每人一分。

僧伽所有的土地與寺院，現在的住眾，在規定內，有些是可以使用的。但現前僧沒有處分——出賣或贈與別人的權利，因為這是全體僧伽所共有的。

土地與寺院的所有權，屬於四方僧（現在及未來）。只要是合法的比丘（比丘尼別有比丘尼寺），從四方（八面）來，誰也可以在寺院中住；住下來，就是現前僧的一分子。

中國是大乘佛教，歡喜說「十方」，其實四方是現實的，誰見比丘從上方或下方來，住在僧寺裏呢！

後來，僧眾分為二類：有（定期）常住的，有暫來的客僧，待遇上略有差別。這與我國叢林的住眾，與臨時來住「上客堂」的一樣。

5、小結

總之，原則的說，寺院，寺院所有的土地，寺院內的物品，都是屬於僧伽全體的（中國稱為「常住」的）。

也有例外的（p.172），那是施主為某比丘造的，或比丘自己築的房屋。但限制嚴格：要經僧伽的同意；要察看地方的是否適合；還限定大小——長不過一丈二尺，寬不過七尺。這是個人住的小屋，不准再擴大的。

上面所說的四方僧制，是歷史的事實。

如我國的求法僧，經西域（今新疆及中亞西亞），或從海道經錫蘭而到印度；

印度及西域的比丘們，來中國弘法，也有來巡禮的；日、韓比丘，來我國求法的，可說是到處無礙，到處可住——小住或久住，佛教是超越民族、國家的世界性宗教。

（二）中國佛教的寺院

1、唐代（禪宗）興起十方叢林

¹⁶⁹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈部派分化與大乘〉，pp.390-391：

佛教在發展中，寺院為佛教的活動中心，與分裂的部派相關聯，而成為寺院中心的部派佛教。依律制說：僧伽（saṃgha）有四人成僧，五人成僧，十人成僧，二十人及二十人以上成僧，似乎僧伽是小單位。其實，這是「現前僧伽」（sammukhībhūta-saṃgha）。為空間所局限，不可能使全體比丘和合在一處，而產生一定區域內的和合共住，同一布薩，同一說戒，而過著共同生活。然僧伽不只是這樣的，依律制，如受具足戒的，成為僧伽一員，不只是加入當前界內的僧伽（現前僧），而是成為全體僧伽的一員。

全體的僧伽，稱為「四方僧伽」（cātuddisa saṃgha），所以受具足戒的，無論到那裡，在半月半月布薩的日子，都要與所在地的比丘們和合，同一布薩說戒。由於寺院財產，規定屬於全體——從現在到未來，都屬於僧伽全體，不許分配，稱為「四方僧物」。

僧——四方僧，不為當前的時空所限，而有永久性與普遍性，成為佛法住世，佛教延續的實體。因此律制的共住（saṃvasana），不限於當前界內的少數比丘，而是到處可與比丘（到處都是現前僧）們共住。……

唐代(禪宗)興起的十方叢林,多少改變律制,以適應中國社會,但還是十方(四方)僧所共有的,各處出家人,都可以來往來學的。

2、宋初已有「徒弟院」

宋初已有「徒弟院」,近代的「小廟」,在數量上,叢林是不及十分(或百分)之一。「小廟」是家庭一般的子孫繼承,子孫當然有權處分。

我以為,子孫制的出現,是受了儒家家庭本位文化的影響。徒弟繼承師父,也許俗人以為是很合理的,習以為常,而其實是違反佛法的。¹⁷⁰

子孫制與經懺法事的氾濫,為中國佛教沒落變質的主要原因!

3、清末失去了四方僧的特性

我國佛教流傳到清末,已衰落了七、八百年,與各地佛教,也隔膜了這麼久(p.173),等到再與各地佛教接觸時,發現與從前不大相同了。

佛教受到國家政治的限制,而自身也失去了四方僧的特性。

(三) 隨方異俗的演化

由於部派及衣食等瑣事的差異,在南傳佛教界看來,似乎我國的出家人,已不再具備僧格。

日本寺院的住眾,多數的西藏喇嘛,帶妻食肉,在我國僧界看來,也是怪怪的!

思想上,形象上,隨方異俗的演化,不再是過去那樣,出家眾往來修學弘法,可以

¹⁷⁰ 另參見:

(1) 印順法師,《華雨集》(五),pp.167-168:

佛所講的「出家」的基本意義是沒有家庭,這是一般人所了解的,但有一個觀念一般人可能不了解,就是沒有私有經濟,只有三衣一鉢,多一件就叫做「長衣」,長衣就要公開,只有使用權,沒有所有權;只有公共的(僧團的)而沒有私人的財產。現在已經走樣了,有的人還在錢上面打滾。

(2) 印順法師,《永光集》,pp.186-187:

比方佛教的制度,中國佛教的制度和印度佛教的制度完全不同。佛教在印度,寺院都是公有的,不是屬於那一個人的。有人來住就是這個寺院的現前僧,就可在這個地方吃、住。中國大陸上的叢林,雖已經不太相同,但多少還保有一點十方常住的特質。南宋以後,叢林以外,寺院大都私有化、子孫化了,這是受到中國家庭本位文化的影響。師父傳徒弟、徒弟傳徒孫,在中國人看來很合適,以為應該如此。事實上,師父帶徒弟胼手胝足的努力,往往可以維持一個道場的相當發展,但這樣與印度原有的制度已經完全不一樣了!在中國真正公有的,反而大家都沒有興趣!

(3) 印順法師,《勝鬘經講記》,pp.115-116:

正法住世的慧命,即寄於比丘等四眾。但法將滅時,他們是「朋黨諍訟」,四眾弟子,互相結黨,不能如水乳合。黨同伐異,互相水火。由相諍而相訟,由諍訟而「破壞離散」。佛法因見地的多少差異而聚訟紛紜,而宗派紛紜,已不盡合佛意。後來,已不是為法而諍訟,是為了寺廟財產的主權與享用,與一般俗人同樣的吵鬧,以至於聚訟公庭。寺廟財物,本是公有的,現在要據為私有;再滲雜地方、派系、眷屬觀念,完全成為一爭權奪利的非法朋黨。出家者利用在家二眾的權位勢力,諍訟不休。有些在家二眾,因曾經布施或利用自己的名望勢力,也爭取發言與支配權。這樣的諍訟成風,即使寺廟多,出家眾,在家信佛的人也不少,佛法也必日趨衰滅。……

到處無礙，到處可住了！

就我國來說，現在的大陸，小廟等於全部消滅；叢林已成為觀光地區，不再是過去的叢林了。

在台灣，也有標名「十方」的，而事實卻只是師徒繼承的「子孫院」。

（參）結說

一、佛制寺院——和合的，平等的，法治的

佛制寺院，是「四方僧」共有的；僧團中，是和合（組織）的，平等的，法治的。我覺得，佛教僧制的原則，與現代文化的傾向相近，使我更深信佛陀的偉大！

二、評說

但事與願違，現在台灣佛教而發展得有相當規模的，都是子孫制，大家為我們自己的道場而同心努力。對衰落的佛教來說，這總是好事，何必批評呢！

現代的台灣佛教界，有的是事業心，缺少古代求法（不是求學）的精神，真參實學的精神。

不要說以佛法為中心，以宗派為中心的也沒有了，付法接法，只是形式一番。（p.174）

專精念佛的，多數是在家善友，四方僧制，原不是他們所能知道的。

律師，本來難得，有的也只著重過午不食，上廁所換鞋子，提倡每天披一次三衣等，律制的根本大義，似乎很少聽說。

缺少了佛法的實質，為佛教而努力，當然只是子孫制，大家為個人的前途而努力了。習以成風，如寺院而是僧所共有的，怕反而要難以為繼了。

拾參、橫出三界

（壹）略辨「橫出三界」之說的由來

稱名念佛，是佛法的「易行道」，比起菩薩的深觀廣行，確是容易多了！稱念他方佛名，能消業障，能往生淨土，能不退阿耨多羅三藐三菩提，這本是通於一切佛的。

西方極樂世界的阿彌陀——無量光、無量壽佛，更能順應眾生心，所以為多種大乘經（及論）所提到；¹⁷¹在最後的「秘密大乘」中，阿彌陀佛也還是三佛、五佛之一。¹⁷²

¹⁷¹ 參見：

（1）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識之新適應〉，pp.480-481。

（2）印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.220-221：

阿彌陀（Amitābha），其中 Amita 是「無量」的意思。無數無量，「佛法」是形容涅槃（nirvāṇa）的。與阿彌陀音聲相近的阿彌利哆（amṛta），譯義為甘露，也是表示涅槃的。涅槃——現實生死的「彼岸」，「佛法」是究竟寂滅；「大乘佛法」是畢竟寂滅中，起不思議的妙用。據大本的古譯本，阿彌陀（在一切無量中，）特重於光明的無量，所以也名阿彌陀婆（Amitābha），也就是無量光佛。……光明（ābhā）與清淨（śubha）的音相近，所以古譯經名為《無量清淨平等覺經》。這都可以看出，無量光是阿彌陀——無量佛的主要意義。……阿彌陀佛起初是重於無量光的，應有適應崇拜光明善神的世俗意義，但晉竺法護譯本以下，都作無量壽（Amitāyus）佛了……

在中國與日本，雖所說的不一定相同，而稱念阿彌陀佛，發願往生西方極樂淨土，的確是普遍極了！

依龍樹《十住毘婆沙論》^(卷五) 173、無著《大(p.175)乘莊嚴經論》^(卷六) 174、馬鳴(?)《大乘起信論》所說，淨土法門的長處，是能適應一般初學，容易修學，可以堅定信願。¹⁷⁵中國稱揚淨土者，過分強調淨土的特勝，有「橫出三界」等說，有些是值得再考慮的。

〔貳〕辨釋「橫出三界」之說的意義

一、所依之文獻

(3) 印順法師，《華雨集》(一)，〈往生淨土論講記〉，p.358。

(4) 印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，p.25。

¹⁷² 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈「祕密大乘佛法」〉，pp.416-417：

盧舍那就是毘盧遮那(Vairocana)，只是大乘初期使用不純的梵語，所以稱為盧舍那。這樣，阿閼與阿彌陀，是(約二身說，釋尊的法身)毘盧遮那佛的兩大脇侍。東方金剛部(Vajrakula)，阿閼如來為部尊；西方蓮華部(Padma-kula)，阿彌陀佛為部尊；中央如來部(Tathāgata-kula)，釋尊也就是毘盧遮那為部尊。「大乘佛法」雖沒有這一組合，而事續(kriyā-tantra)的三部說，無疑是由此而來的。行續(caryā-tantra)也還是三部說。……瑜伽續(yoga-tantra)《金剛頂經》說：東方阿閼不動佛，南方寶生(Ratnasambhava)佛，西方阿彌陀無量壽(或「觀自在王」)佛，北方不空成就(Amoghasiddhi)佛，毘盧遮那——大日如來在中間，為以後密乘的定論。……

(2) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.282-283。

¹⁷³ 參見：

(1) [宋]施護譯，《大乘寶月童子問法經》卷1(大正14，108c25-109c1)。

(2) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷5(大正26，41b2-45a17)。

(3) 龍樹造，[後秦]鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷6~7(大正26，49b11-58a24)。

(4) 印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，pp.68-70。

¹⁷⁴ 參見：

(1) 無著造，[唐]波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷6(大正31，620c18-25)：

釋曰：諸佛說法不離四意：一、平等意，二、別義意，三、別時意，四、別欲意。平等意者……別時意者，如佛說：若人願見阿彌陀佛，一切皆得往生。此由別時得生，故如是說。如是等說，是名別時意。……

(2) 無著造，[唐]玄奘譯，《攝大乘論本》卷2(大正31，141a19-22)。

(3) 世親造，[唐]玄奘譯，《攝大乘論釋》卷5(大正31，346b4-11)。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.285-288。

(5) 印順法師，《華雨集》(一)，〈往生淨土論講記〉，p.361。

(6) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.394。

¹⁷⁵ 參見：

(1) 馬鳴造，[陳]真諦譯，《大乘起信論》卷1(大正32，583a12-21)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.391-394。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈淨土與念佛法門〉，p.835：

……念阿彌陀佛，往生極樂國的信行，在後期大乘中，的確是非常流行。大乘論師們，作出了明確的解說，如龍樹(Nāgārjuna)的《十住毘婆沙論》，指為「怯弱下劣」的「易行道」。無著(Asaṅga)的《攝大乘論》，解說為「別時意趣」。馬鳴(Aśvaghosa)的《大乘起信論》，解說為「懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心」。對稱念阿彌陀佛法門，在佛法應有的意義，給以適當的解說。

「橫出三界」，也許是依據《無量壽經》的「橫截五惡趣，惡趣自然閉」（卷下）。¹⁷⁶ 惡趣，一切經論只有三惡趣，《無量壽經》的不同譯本，也沒有「五惡趣」字樣，所以「五」應該是「三」的訛寫。

不過，五趣是三界生死，是有漏法、雜染不淨法，約「勝義善」說，姑且說是三界五惡趣吧！

二、解脫生死之佛法，皆是頓斷、橫出

（一）究竟解脫法，皆是頓斷、橫出

三界五趣生死，是怎麼出離的？有以為：佛法的淨土法門，是橫超的，其他的法門是豎出的；豎出的是漸，不如橫超的頓出。這樣，淨土法門是太好了！

據我的了解，解脫生死的佛法，都是頓斷橫出的，豎出是不能解脫生死的。

（二）釋「豎出」：無法超出三界之世俗法

1、修禪定無法解脫生死

什麼是豎出？三界，是欲界、色界、無色界。

外道依禪定求解脫，如離欲界而得初禪，那是豎出欲界了。

離初禪而得二禪，離二禪而得三禪，離三禪而得四禪，還在色界以內，如進離四禪而得空無邊處，那是豎出色界了。

空無邊處是無色界中最低的，如離空無邊處而得識無邊（p.176）處，離識無邊處而得無所有處，離無所有處而得非想非非想處，那是無色界中最高的了。

修到這一地步，就不可能離非想非非想處而超出無色界。為什麼？

因為這一修行，「厭下苦羶障，欣上靜妙離」，是以世俗的「欣厭心」——厭離當前的缺陷，而求以上的美妙。

可是到了非想非非想處，再沒有可欣求處，也就不能出離非想非非想處了。

2、舉喻明義

經論中比喻為：尺蠖（或作「屈步蟲」）緣樹而上，總是前腳先搭住上面，然後後

¹⁷⁶ 參見：

(1)〔曹魏〕康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷2(大正12，274b18-26)：

佛告彌勒菩薩、諸天、人等：「無量壽國聲聞、菩薩功德智慧不可稱說，又其國土微妙安樂清淨若此，何不力為善，念道之自然，著於無上下，洞達無邊際？宜各勤精進，努力自求之，必得超絕去，往生安養國。橫截五惡趣，惡趣自然閉；昇道無窮極，易往而無人……」

(2)〔吳〕支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷2(大正12，311c1-312a2)：

佛言：「阿彌陀佛國諸菩薩、阿羅漢眾等，大聚會自然都集。拘心制意，端身正行，遊戲洞達。……何不各精進？努力自求索，可得超絕去。往生阿彌陀佛國，橫截於五惡道。自然閉塞，升道之無極，易往無有人。其國土不逆違，自然之隨牽……」

(3)〔後漢〕支婁迦讖譯，《佛說無量清淨平等覺經》卷3(大正12，293c13-20)：

……可得超絕去，往生無量清淨阿彌陀佛國。橫截於五道，惡道自閉塞，昇道之無極，易往無有人。其國土不逆違，自然之隨牽……

腳放鬆，身體一拱，就前進一步。

這樣的向上，到了樹頂，向上再沒有落腳處，無法前進，還是向下回來了。

3、小結

厭此欣彼的禪定行，也是這樣，從非想非非想處退回來，又到欲界人間、三惡趣中了。¹⁷⁷

佛法所以能超出三界，不是豎出而是橫出的。

(三) 依無漏智頓斷煩惱而止息輪迴苦

1、生死輪迴之因：煩惱

為什麼有三界五趣的生死？是業力所感的。為什麼有感報的業力？是煩惱所引發的。所以要解脫生死，重要點在斷煩惱。

煩惱有枝末的，也有根本的，佛法能頓斷煩惱根本，所以能離（煩惱）繫而出離生死。

2、斷三結得成初果（聖者）

人間的修行者，如截斷三界生死的根本煩惱，那就是得初（預流）果的聖者了。得

¹⁷⁷ 參見：

- (1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷18(大正30, 192a2-8)：
……汝等愛著智慧故，不得涅槃。譬如尺蠖，屈安後足，然後進前足；所緣盡，無復進處而還。外道依止初禪，捨下地欲，乃至依非有想非無想處，捨無所有處；上無所復依，故不能捨非有想非無想處。以更無依處，恐懼失我，畏墮無所得中故。
- (2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷26-27(大正30, 427a22-435b23)：
云何所緣？謂有四種所緣境事。何等為四？一者、遍滿所緣境事，二者、淨行所緣境事，三者、善巧所緣境事，四者、淨惑所緣境事。……
云何淨惑所緣？謂觀下地麤性，上地靜性。……出世間道淨惑所緣，復有四種：一、苦聖諦，二、集聖諦，三、滅聖諦，四、道聖諦。……
- (3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，p.245：
勤修觀行的瑜伽師，不外乎止——奢摩他(śamatha)與觀——毘鉢舍那(vipaśyanā)，止觀於所緣而安心。所緣有三：「淨行」是對治煩惱偏重的不同方便，就是五停心——不淨，慈愍，緣性緣起，界差別，安那般那念。「善巧」是於法無倒了知的，是蘊善巧，界善巧，處善巧，緣起善巧，處非處善巧。「淨惑」是斷除煩惱的；世間道斷惑，是粗、靜——厭下欣上的定法；出世道斷惑，是四諦(十六行相)觀。
- (4) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.634-635：
三、「淨惑所緣」，有二：以世間道而淨惑的，修六行觀——苦粗障靜妙離；以出世道而究竟淨惑的，修四諦觀。這是修法的大綱，要適合——稱機而修的，所以名為「於相稱緣安住其心」。……
- (5) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.333-334：
有些還在修正過程中，有些身心特殊經驗，就狂妄得不知自己真面目！修禪而不修觀慧，以為禪那就是般若，這是永不能深入出世法中，真是可悲愍的！這還是共世間的定道初階，要「由觀」慧而「成」為「差別」：這是世間的，出世間的；小乘的，還是大乘的。這是說，得此未到地定後，如修欣上厭下的六行觀，就次第上升，而成世間的色無色定。如以無常為觀門，漸入無我我所觀，才是聲聞乘的定。如依此，觀法性空不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。……

初果的，「不墮惡趣法，決定正趣三菩提^{正覺}，七有天人往生，究竟苦邊」。

這是說 (p.177)：得了初果的，再也不會墮落三惡趣了；最多，也不過天上、人間，七番生死，就決定能得究竟解脫，不再有生死苦了。¹⁷⁸

經上比喻為：得初果的，如大湖的水乾涸了，只剩一些些水。這是說：無量無邊的業力，沒有煩惱的滋潤，所以都乾枯而不再受報，僅剩七番生死的（總報）業力。如截斷樹根，樹還在發芽、開華、結果，而很快的就不會再生了。說出離生死，佛法都是這樣說的。

所以能頓斷生死的根本煩惱，那由於智慧的體悟，無住無著的根斷「我我所見」（加「疑」與「戒禁取」，名為「三結」）。

是勝義慧，不是厭下欣上那樣的世俗智，所以解脫生死是頓斷，對禪定的豎出，可說是橫出的。¹⁷⁹

¹⁷⁸ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·820經》卷29(大正02, 210b21-29)。

(2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·845經》卷30(大正02, 216a8-15)：

……何等名為聖道如實知見？謂此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦如實知，是名聖道如實知見。若於此五恐怖罪怨對休息、於三法決定離疑惑、於聖意如實知見，是聖弟子能自記說：「我地獄盡，畜生、餓鬼惡趣盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正趣三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」

(3)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·4水喻經》卷1(大正01, 424b23-c4)：

云何有人出已而住，住已而觀？謂人既出，得信善法，持戒、布施、多聞、智慧，修習善法，彼於後時信固不失，持戒、布施、多聞、智慧，堅固不失，住善法中，知苦如真，知苦習、知苦滅、知苦滅道如真。彼如是知、如是見，三結便盡，謂身見、戒取、疑，三結已盡，得須陀洹，不墮惡法，定趣正覺，極受七有，天上、人間七往來已，便得苦際，是謂有人出已而住，住已而觀。猶人溺水，出已而住，住已而觀，我說彼人亦復如是，是謂第四水喻人，世間諦如有也。

(4)印順法師，《佛法概論》，〈正覺與解脫〉，pp.259-260：

須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」。雖沒有究竟，但生死已可說解脫了。那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說……三結是繫縛生死煩惱中最重要：身見即我見，由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了……戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等為能得解脫的。聖者不會再生戒取，去作不合理的宗教邪行。疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！

¹⁷⁹ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·891經》卷31(大正02, 224b12-20)：

爾時，世尊告諸比丘：「譬如湖池，廣長五十由旬，深亦如是。若有士夫以一毛端滯彼湖水。云何？比丘！彼湖水為多？為士夫毛端一滯水多？」

比丘白佛：「世尊！士夫毛端少耳，湖水無量千萬億倍，不得為比。」

佛告比丘：「具足見真諦，正見具足。世尊弟子見真諦果，正無間等，彼於爾時已斷、已知，斷其根本，如截多羅樹頭，更不復生，所斷諸苦甚多無量，如大湖水；所餘之苦，如毛端滯水。」

(2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·440經》卷16(大正02, 113c13-29)。

(3)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷92(82淨佛國土品)(大正25, 709b2-11)：

(參) 依方便說往生淨土，即已解脫生死

淨土行者，厭惡五濁惡世而欣求淨土，約三界生死說，欣厭心是不能出離生死的。不過生在淨土的，由於環境好，「諸上善人俱會一處」，蓮華化生，不會生老病死不已。在這樣的環境下，是一定要解脫生死的，所以「因中說果」，不妨說往生淨土已解脫生死了。

正如得初預流果的，雖還有七番生死，但決定解脫，不妨說「我生已盡」了。

(肆) 辨釋：淨土中修行之快、遲

至於修行，在淨土是否比穢土要快些？

依經文說，淨 (p.178) 土修行，不如在穢土修行，如《無量壽經》(卷下)說：(在此娑婆五濁惡世)「為德立善，正^慈心正意，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽國為善百歲。」

可以說：在淨土中，進修是緩慢的，但不會退墮，非常穩當。穢土修行功德強，進步快，只是障礙多，風險要大些。¹⁸⁰

復次，若菩薩貪須陀洹果證，是為麤。如人聞佛說「須陀洹果，不墮三惡道，盡無量苦，如五十由旬池水；餘在者，如一滯、二滯」，則生貪心。以其心不牢固，本求作佛、為眾生，今為自身而欲取證，是為欺佛，亦負眾生，是故名麤。譬如人請客，欲設飲食而竟不與，是則妄語負客。菩薩亦如是，初發心時作願「我當作佛，度一切眾生」，而貪須陀洹，是則負一切眾生。如貪須陀洹果，乃至貪辟支佛道亦如是。

(4) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.172-173：

過去所造能感生死苦報的業，多得是難以數量的。具足正見的佛弟子，如能現觀真諦(如四真諦)，就斷薩迦耶見(或譯「身見」)等而截斷了生死的根本。過去無量無邊的業，因煩惱斷而失去了感果的可能性，僅剩七番人天往來(生死)。如大湖水乾了，僅剩一毛端的水滴。依經說，最多七番生死(如繼續進修，現生就可得究竟阿羅漢果)，一定要究竟解脫的。

¹⁸⁰ 參見：

(1)〔後秦〕支婁迦讖譯，《佛說無量清淨平等覺經》卷4(大正12，297c19-298a6)：

佛言：「若曹於是益作諸善，布恩施德，能不[28]絕道禁，忍辱、精進、一心、智慧，展轉復相教化，作善為德。如是經法，慈心專一，齋戒清淨一日一夜者，勝於無量清淨佛國作善百歲。所以者何？無量清淨佛國皆積德眾善，無為自然，在所求索，無有諸惡大如毛髮。」佛言：「於是作善十日十夜者，其得福勝於他方佛國中人民作善千歲。……」

[28]絕=犯【宋】【元】【明】【聖】。

(2)〔吳〕支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷2(大正12，315c14-29)。

(3)〔曹魏〕康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷2(大正12，277b22-c7)：

佛語彌勒：「世間如是，佛皆哀之。以威神力摧滅眾惡，悉令就善棄捐所思，奉持經戒、受行道法，無所違失，終得度世泥洹之道。……汝等於是廣殖德本，布恩施慧，勿犯道禁，忍辱、精進、一心、智慧轉相教化。……為德立善，正心正意，齋戒清淨一日一夜，勝在無量壽國為善百歲。所以者何？彼佛國土無為自然，皆積眾善，無毛髮之惡，於此修善十日十夜，勝於他方諸佛國中為善千歲。……」

(4) 印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，pp.72-74：

眾生在穢土修行，雖容易退失；生淨土中，環境好，不再退轉。但論修行的速率，穢土修行，比在淨土修行快得多。如《大阿彌陀經》(下)說……穢土是苦痛的，然發心行菩薩道，卻是最殊勝的，這無怪釋尊發心遲而成佛早。易行道容易得不退轉，但一

（伍）結說

穢土與淨土法門，適應不同根性，是各有長處的，不要自誇「橫出三界」了！

拾肆、帶業往生

（壹）略釋論題

稱念南無阿彌陀佛，能帶業往生極樂淨土，這是念佛法門的特勝！我沒有查考，不知這是那一位淨宗大德所倡說的。十年前，陳健民居士批評「帶業往生」是沒有根據的，依據經文，要消業才能往生。於是帶業往生與消業往生，在台灣著實熱鬧了一番。

（貳）「消業往生」之所依與要義

一、念佛懺罪，能往生淨土

消業往生，是根據《觀無量壽佛經》的。

經說觀想念佛，念佛的剎土，念佛（菩薩）的身相，如說：「此（觀）想成者，滅除五百億劫生死之罪，必定當生極樂世界。」¹⁸¹

念佛而可以懺罪，就是「取相懺」，於定心中能見佛（p.179）相（及國土相）；

念佛而能懺除生死罪業，往生（各方）淨土，是多種大乘經所說的，不限於（觀）念阿彌陀佛往生極樂淨土。¹⁸²

生淨土，即進度遲緩。穢土修行難得不退，如打破難關，就可一往直前而成佛了。易行與難行，穢土與淨土，實各有長處。……

（5）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.426-427。

（6）印順法師，《淨土與禪》，〈念佛淺說〉，pp.120-121。

（7）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈淨土與念佛法門〉，pp.822-823。

¹⁸¹ 參見：

（1）〔宋〕疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷1（大正12，343a15-16）。

（2）印順法師，《華雨集》（二），〈中編「大乘佛法」〉，pp.284-285：

一、《觀無量壽佛經》，是依《無量壽佛經》所出的觀法，十六觀。從觀想西方落日起，次第觀淨土莊嚴，無量壽（Amitāyus）佛、觀世音、大勢至（Mahāsthāmaprāpta）菩薩的相好莊嚴。觀想淨土的依正莊嚴，死後能往生西方極樂（Sukhāvātī）國土：共十三觀。後三觀，明九品往生，是《無量壽佛經》「三輩往生」的分別，配合「十六」這一成數而已。《觀無量壽佛經》的緣起，是：阿闍世王（Ajātasatru）逼害生母韋提希（Vaidehī），韋提希對佛說……這是充滿了不滿現實的厭離情緒，不是為了容易修菩薩行而求生淨土。從此，厭娑婆（Sahā）苦，求生極樂，成為中國一般淨土行者的心聲。還有，《觀無量壽佛經》傳出的時代，流行念佛滅除罪業的思想，所以經中一再說到：「此（座）想成者，滅除五百億劫生死之罪」；「作是（菩薩像）觀者，除無量億劫生死之罪」；「下品下生」的，是「五逆十惡」人，由於「稱佛名故，於念念中除八十億劫生死之罪」。「消業往生」，因時代不同，與古本大《阿彌陀經》多少差別了。

¹⁸² 參見：

（1）〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《佛說觀佛三昧海經》卷9（大正15，688c27-689a7）：

……空中聲言：「汝四比丘！空王如來雖復涅槃，汝之所犯謂無救者，汝等今當入塔觀佛，與佛在世等無有異。」我從空聲入塔觀像眉間白毫相，即作是念：「如來在世光明色身與此何異？佛大人相願除我罪。」作是語已，如大山崩五體投地，懺悔諸罪觀佛眉間。懺悔因緣，從是已後八十億阿僧祇劫不墮惡道，生生常見十方諸佛，於諸佛所受持甚深念佛三昧，得三昧已諸佛現前授我記別。

二、念佛、消罪、生淨土之關涉

(一) 三者一致

其實，念佛、消罪、生淨土，是沒有一定關係的。

如《觀無量壽佛經》說「此經名觀極樂國土、無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩，亦名淨除業障、生諸佛前」，這是觀念佛、消業障、生淨土——三者一致的。

(二) 消罪業非定生淨土

經上接著說：「聞佛名、二菩薩名，除無量劫生死之罪，何況憶念（觀念）！」這是聞名也能消罪，沒有說淨土——這是消罪業不一定生淨土。¹⁸³

(三) 別明往生淨土之關要：淨業正因、發願

《觀無量壽佛經》，是由於韋提希的「我今樂生極樂世界阿彌陀佛所」，佛才教他修三種「淨業正因」及觀想。¹⁸⁴

(2)〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》卷90〈24 優波離會〉(大正11, 516b5-10)：

……如是舍利弗！菩薩應當一心觀此三十五佛而為上首，復應頂禮一切如來，應作如是清淨懺悔。菩薩若能滅除此罪，爾時諸佛即現其身，為度一切諸眾生故，示現如是種種之相，而於法界亦無所動，隨諸眾生種種樂欲，悉令圓滿皆得解脫。……

(3)〔宋〕施護譯，《佛說大方廣善巧方便經》卷4(大正12, 177a19-23)：

……彼摩拏嚩迦作是念時，即得清淨正白梵行，於其夢中見佛現身，所有先起惡意之罪皆悉銷滅，命終已後免地獄報。當知皆是如來神力而為救護。何以故？所謂：如來以大悲方便不捨眾生故。

(4)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷7(大正25, 110a2-10)。

(5)印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，p.208：

稱念三十五佛名字，「南無釋迦牟尼佛，……南無寶蓮花善住娑羅樹王佛」；於佛前懺悔、隨喜、勸請、(迴向)，與《三品經》相近，而且也是為舍利弗(Śāriputra)說的。三十五佛中，以釋尊為首，初期的大乘行者，還沒有忽視這一世界的佛法根源。經說「菩薩若能滅除此罪」的，諸佛現身，現種種相，這所以被稱為「取相懺悔」。這不是稱佛名號，照本誦一遍就可以，這是要「一心觀此三十五佛」，「晝夜獨處，殷重懺悔」，以諸佛現種種相，證明罪業的清淨。這是從「稱名」而引入「觀相」，也不太容易(但不能說是甚深法門)了。……

¹⁸³ 參見：

(1)〔宋〕疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷1(大正12, 346b6-9)：

佛告阿難：此經名觀極樂國土、無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩，亦名淨除業障，生諸佛前。汝等受持無令忘失。

(2)〔宋〕疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷1(大正12, 346b10-14)：

若善男子及善女人，但聞佛名二菩薩名，除無量劫生死之罪，何況憶念。若念佛者，當知此人即是人中芬陀利花，觀世音菩薩、大勢至菩薩為其勝友，當坐道場生諸佛家。

(3)印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈華嚴法門〉，p.1141：

初期的《阿彌陀經》，著重極樂世界的莊嚴，阿彌陀佛(Amitābha)的悲願威力，勸人念佛往生，沒有說到懺罪。但在念佛懺罪的一般信仰生活中，往生淨土的信仰者，也提到滅罪了。如《觀無量壽佛經》，「亦名淨除業障生諸佛前」法門；往生淨土的神咒，也稱為《拔一切業障根本得生淨土神呪》了。

¹⁸⁴ 參見：

(1)〔宋〕疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷1(大正12, 341b27-c14)：

「淨業正因」與（願）「樂生」，是往生淨土的先決條件，否則如《般舟三昧經》（卷上）說念佛而見佛現前，還問佛怎樣才能往生佛國；¹⁸⁵

可見念佛見佛而不發願往生，是不一定能往生的。

（參）辨釋「帶業往生」之意義

淨土行者所說的「帶業往生」，我以為是當然的、合理的，但並不表示淨土法門的特勝。

一、略釋「往生」、「業」、「消業」之涵義

（一）釋「往生」之涵義

「往生」是什麼意義？死了以後，生到別處去，就是往生——往生人間、往生天上，都是往生。

《般若經》有〈往生品〉，往生是不限於往生淨土（p.180）的。¹⁸⁶

但「往生西方」、「往生淨土」，我國的淨土行者說多了，大家也聽慣了，以為往生就是往生西方淨土，那是不對的。

（二）釋「業」之涵義

說到「業」，佛弟子都認為：眾生無始以來，積集了無邊能感生死（總報）的業力，

……時韋提希白佛言：「世尊！是諸佛土，雖復清淨，皆有光明；我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。唯願世尊，教我思惟，教我正受。」……

爾時，世尊告韋提希：「汝今知不？阿彌陀佛去此不遠……欲生彼國者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事名為淨業。」

佛告韋提希：「汝今知不？此三種業，乃是過去、未來、現在三世諸佛淨業正因。」

（2）印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，pp.51-52。

¹⁸⁵ 參見：

（1）〔後漢〕支婁迦讖譯，《般舟三昧經》卷1（大正13，899a27-b6）。

（2）〔隋〕闍那崛多譯，《大方等大集經賢護分》卷1（大正13，876b7-20）。

（3）印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，pp.43-45：

古典的《般舟三昧經》……說到念阿彌陀佛，見阿彌陀佛，即見現在十方一切佛。著重觀西方無量佛為方便，而能見十方的無量佛……憶念阿彌陀佛的方便次第是：先念佛「具有如是三十二相，八十隨形好，身色光明如融金聚，具足成就眾寶輦輿，放大光明，坐師子座，沙門眾中說如是法」，即是念佛色身或觀想念佛。次念佛所說：「一切法本來不壞，亦無壞者。如不壞色乃至不壞識；……乃至不念彼如來，亦不得彼如來」。這是觀一切法性空，「得空三昧」；即是念佛法身，或實相念佛。這樣的念佛，成就了三昧，即可以決定往生西方極樂世界。

¹⁸⁶ 參見：

（1）〔後漢〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈4往生品〉（大正08，225a25-229a24）。

（2）龍樹造，〔後漢〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷38~40〈4往生品〉（大正25，336b7-352c3）。

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.682：

在〈往生品〉中，行般若波羅蜜相應的，舉他方、兜率天、人間——三處來，與「下品般若」〈相無相品〉所說相合。說到「與般若波羅蜜相應，從此間終，當生何處」時，廣說修菩薩行人的不同行相，共四十四類。這不但是「下品般若」所未說，也是「中品般若」〈後分〉所沒有的。這表示了當時佛教界所知道的菩薩，無論是事實的，論理的，傳說的，有那麼多的不同類型。

這一生又造了不少。

造作了善業、惡業，就有業力（潛能）存在，在沒有受果報以前，那怕是千生萬劫，業是永不會消失的。

（三）「消業」之法

1、徹底的解決

徹底的解決方法，就是智慧般若現證，截斷生死根源的煩惱；根本煩惱一斷，那無邊的惡業、善業，乾枯而不再受生死報了。

如種子放在風吹日曬的環境中，失去了發芽的能力，那種子也就不成其為種子了。這是徹底辦法，但是深了一點。¹⁸⁷

2、惡消善長，重罪輕受

大乘佛法的方便道，是以強有力的功德，如念佛、誦經等，壓制罪業，使罪業的功能減弱，惡消善長，轉重為輕，罪業還是罪業，但功能減弱，因緣不具，不能再感生死苦報，那就是「消業」了。

如種子放在石板上，種子無法生芽，生芽也長不下去（重罪輕受）。¹⁸⁸

二、結義：「帶業往生」是合理、必然的

（一）三界內之輪迴

¹⁸⁷ 參見：印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.154-155：

要知道，業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量。一、「發業」力：無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱，直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。二、「潤生」力：業已經造了，成為眾生的業力。但必須再經煩惱的引發，才會招感苦果。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。也就因此，如煩惱斷了，一切業種就乾枯了，失去了生果的力量。由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

¹⁸⁸ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，p.196：

……依《十住毘婆沙論》意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生，或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。《金剛般若經》說……讀誦經典而能消（重）罪業，與《毘婆沙論》意義相同。不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，p.977：

依「佛法」說：懺悔，不是將業消滅了，而是削弱業的作用，使惡業不致於障礙道的進修。如五逆稱為「業障」，那是怎麼樣修行，也決定不能證果的。《沙門果經》說：「若阿闍世王不殺父者，（聽了佛的說法），即當於此坐上得法眼淨（證得初果），而阿闍世王今自悔過，（只能）罪咎損減，已拔重咎」。《增壹阿含經》及《律藏》，都說阿闍世王得「無根信」，或「不壞信」。逆罪因懺悔而減輕了，但還是不能證果。《阿闍世王經》說：阿闍世王聽法以後，得「信忍」，或作「順忍」，與「無根信」、「不壞信」相當。闍王雖有所悟入，還是要墮寶頭地獄，不過不受苦，能很快的生天。《阿闍世王經》所說，罪性本空而因果不失，悔悟也只能輕（重罪輕受）些，與原始佛法，還沒有太多的差別。

一般眾生的業，如從人而生鬼的，由於某鬼趣業成熟，所以往生鬼趣，受鬼趣果報。但在前生人中，還有無始來的種種業與這一生所造的種種業，並不因為生鬼趣而消失；無邊潛在的業力，都帶著往生 (p.181) 鬼趣。

如因善業或禪定力，往生天國，無邊的業力，都帶著到天國去。

所以依佛法說，業是從來隨造業者而去——帶業往生的。

〔二〕「往生淨土」

如人有信、有願、有行，念（稱名念、觀想念）佛而求生淨土的，只要淨業成就，就能往生淨土；無邊生死業，都帶到淨土去了。

業與煩惱，在淨土中是一樣的：一般（除得無生忍的上上品）往生淨土的，沒有斷煩惱，煩惱卻不會生起；帶有無邊的生死罪業，業卻不會感苦報。

所以我以為：「帶業往生」是當然的、合理的，大家都是這樣的；帶業往生淨土，值不得特別鼓吹的！

拾伍、隔陰之迷

〔壹〕略釋論題

一、淨土宗書中所述

四十年前，我曾讀過一本淨土宗的書，有這麼一句：「羅漢猶有隔陰之迷。」意思說：修證到羅漢，還有隔陰之迷，不如往生極樂世界的好。

但阿羅漢生死已了，不會再受後陰，怎麼會有隔陰之迷呢？

我曾向人請教，有的說「四果羅漢」本指第四阿羅漢果，有的以為一、二、三、四果，都可以稱為阿羅漢，才有這 (p.182) 樣的文句。

中國人的作品，有些是不能以嚴格的法義來評量的。雖這麼說，我也不知對不對。

二、《淨土決疑論》之行文

近見《當代》雜誌（三十期）所引，印光大師《淨土決疑論》說「一切法門皆仗自力，縱令宿根深厚，徹悟自心，倘見、思二惑稍有未盡，則生死輪迴依舊莫出。況既受胎陰，觸境生著，由覺至覺者少，從迷入迷者多」，當然沒有念佛法門的穩當了！

文句說到「既受胎陰……從迷入迷者多」，也許這就是隔陰之迷的一種解說吧！

〔貳〕略釋「迷」、「隔陰」等之涵義

先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？

一、釋「隔陰」之涵義

陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生在生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。

這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。

二、釋二種「迷」之涵義

迷有二類：**迷事**是對事相的迷亂、錯誤、無知；**迷理**是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。¹⁸⁹

三、辨釋聖者所斷之惑

(一) 約迷事說：前三果仍有隔陰之迷

約「迷事」說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。

如入胎時，或見怖畏、或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都 (p.183) 忘失了。

約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。

不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。

(二) 約迷理說：聖者一得永不失

如約「迷理」說，凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。

在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。

四、小結

所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。

所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠

¹⁸⁹ 參見：

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.151-152：

……約修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。例如鴉片，嗜好的如以為是有益的，這是顛倒是非；如了解它是毒品，不再以為好的，即顛倒想除。此如見斷的見諦所斷。可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：「理必頓悟，事則漸消」。證見的悟道，不是一一切都成就了，還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。……

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.188：

煩惱雖多，而以見愛煩惱為主。見，是深刻堅固的認識，通於正見；但此處約邪見倒見說，有執著性，重於認識的。愛是染著性，即心染於境，為境所動而不得自主，重在情意的。由愛而起貪取，由見而生諸見；煩惱雖多，可以見愛統攝一切。或說：對於真理的障礙，不能見真理，為見惑；對於事相的染著，不能於事用無礙，為愛惑。此二惑依斷除說，即分為見所斷的與修所斷的。見理是一悟即徹底的；所以見道所斷惑，總名見惑。愛是生活事相的染著，要慢慢的淨化過來。所以得見道後，要依悟境去如實修行，從實踐的過程中，次第斷除。……

的。¹⁹⁰聖者決不會從覺入迷，不知念佛的人為什麼要怕聖者的「隔陰之迷」？

（參）辨釋《淨土決疑論》之意趣

再來研求《淨土決疑論》的意趣：文中說到「徹悟自心」，大抵是針對中國禪者說的。我不知禪者的徹悟自心有沒有斷惑。

「見惑」是見（道）所斷煩惱，「思惑」是修（道）所斷煩惱。

見惑是見諦所斷的，佛教中或說「一心見諦」，(p.184) 或說「十五心見諦」，十五心是十五剎那心，就世俗說，是一霎眼就過去了。¹⁹¹

¹⁹⁰ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·393經》卷15(大正02, 106a25-b15)：

……又三結盡，得須陀洹，一切當知四聖諦。何等為四？謂知苦聖諦、知苦集聖諦、知苦滅聖諦、知苦滅道跡聖諦。如是當知、如是當見無間等。……若三結盡，貪、恚、癡薄，得斯陀含，彼一切皆於四聖諦如實知故……五下分結盡，生般涅槃阿那含，不還此世，彼一切知四聖諦。……若一切漏盡，無漏心解脫、慧解脫，見法自知作證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」彼一切悉知四聖諦。……

(2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·797經》卷29(大正02, 205b28-c6)：

爾時，世尊告諸比丘：「有沙門法及沙門果。諦聽，善思，當為汝說。

何等為沙門法？謂八聖道——正見乃至正定。

何等為沙門果？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。何等為須陀洹果？謂三結斷。何等為斯陀含果？謂三結斷，貪、恚、癡薄。何等為阿那含果？謂五下分結盡。何等為阿羅漢果？謂貪、恚、癡永盡，一切煩惱永盡。」

(3)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·1129經》卷41(大正02, 298c29-299a7)。

(4)印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.241-242：

生死的真正根源，是我見；須陀洹斷了我見，生死就解脫了，如大樹的連根拔起，必死無疑一樣。其餘未斷的煩惱——修所斷惑……都不能成為人天的總報業與引業……由於我見斷了，修惑也不能無限止的延續，永遠潤生下去。正如樹皮與樹葉的吸收養分，不可能維持大樹的長期生存一樣。證得初果的，如不斷進修，可能這一生就證入涅槃。如拔起的大樹，在烈日下，很快會枯黃了。如進修停頓，特別是在家弟子們，為家庭，職業，生活所累，但煩惱也是會萎縮，很快會斷盡的。充其量，也只維持七返生死而已。所以證得初果的，雖可能有「隔陰之迷」，但決不像凡夫一樣。無論怎樣，也還是生死已有邊際，可說生死已了。

(5)印順法師，《華雨集》(五)，pp.137-138。

¹⁹¹ 參見：

(1)印順法師，《印度佛教思想史》，〈聖典結集與部派分化〉，pp.71-72：

……見苦集皆是滅法，顯然是緣起 (pratītya-samutpāda) 的苦集與苦滅的體見。由於安立四諦：苦應知，集應斷，滅應證，道應修；在正見為先導的修行中，知苦、斷集而證滅，名為「見滅得道」或「一念見諦」。……在分化的部派中，說一切有部立十五心見道；犢子系立十二心見諦（從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦）：這都是次第見諦，而且是（先）見苦得道的。大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。……《大毘婆沙論》說：法藏部「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」，也是見滅得道的。化地部說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦」。這是頓見四諦，而頓見以後，「見苦諦時能見諸諦」。可說是次第見苦得道，與一時見滅得道的折衷派。……

阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也

所以見惑，說斷就斷盡而成聖者，不斷就是凡夫，見惑是不會斷而未盡的。徹悟自心，如等於見道斷惑，那即使受胎迷著，也不可能「從迷入迷」，而一定是「由覺至覺」的。也許中國禪者的徹悟自心，內心雖有些超常經驗，但不能斷見惑，還是與凡夫一般。如說「思惑」沒有斷盡，那是二果、三果的事，怎麼會「從迷入迷者多」？這一段文字，是不正確的！

印光大師是精通天台的淨土行者，對這些應該是不會不知道的。可能慈悲心重，為了弘揚淨土，故意這樣說的吧！

拾陸、四句料簡

(壹) 略釋作者之立場

一、列四句料簡

佛教界流傳有禪淨的四句料簡，據說是宋初永明延壽大師造的。

現在簡略的引述如下：

- 「有禪無淨土，十人九岔路」；
- 「無禪有淨土，萬修萬人去」；
- 「有禪有淨土，猶如帶角虎」；
- 「無禪無淨土，鐵床并銅柱」。¹⁹²

二、略釋「禪」、「淨」之涵義

四句偈中的「禪」，不是一般的，專指達磨傳來、發揚廣大的禪宗；「淨土」也不是十方淨土，而是 (p.185) 「西方阿彌陀佛的極樂淨土」。

禪與淨土，表示參禪與念佛往生淨土的修行。

三、小結

永明延壽是一位禪淨雙修的，在他的著作中，並沒有這四句偈，所以是否延壽所作，是值得再考慮的。¹⁹³

因師資授受而形成不同的修學次第。

- (2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈部派分化與大乘〉，pp.363-365。
- (3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.452-453；pp.682-683。
- (4) 印順法師，《性空學探源》，pp.257-265。
- (5) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.43-44。

¹⁹² 參見：

- (1) [明] 一念編，《西方直指》卷 2(巳新纂續藏 61，632a19-23)：

壽禪師四料揀：

有禪無淨土，十人九錯路，陰境若現前，瞥爾隨他去。

無禪有淨土，萬修萬人去，但得見阿彌，何愁不開悟！

有禪有淨土，猶如戴角虎，現世為人師，來生作佛祖。

無禪無淨土，鐵牀并銅柱，萬劫與千生，沒個人依怙。

- (2) [清] 俞行敏重輯，《淨土全書》卷 1(巳新纂續藏 62，157a15-19)。

¹⁹³ 另參見：

- (1) 印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，pp.74-75：

依四句偈的內容來判斷，這是在禪、淨都流行的時代，作者沒有輕視禪宗，而卻是志在西方淨土，以淨土行為最殊勝的法門——這是四句偈作者的立場。

（貳）辨釋「四句」之意義

一、「有禪有淨土」——姑且不論

「有禪有淨土」的，最為理想。如虎稱「獸王」，老虎頭上生角，那真是雄猛無上了。最理想的「有禪有淨土」，姑且不論。

二、「有禪無淨土」、「無禪有淨土」——非公正恰當料簡

（一）提出疑問

所說「有禪無淨土」、「無禪有淨土」，到底怎樣是「有」、怎樣是「無」？

如看語錄，或住過禪堂、打過禪七，這是不是有禪？

如有時去佛寺，或去居士林、蓮社等念佛（名號），或打過佛七，這是不是有淨土？

如說是「有」，這樣的有禪，可能還沒有到達禪的邊緣，走入岔路的資格都沒有呢！這樣的有淨土，就能「萬修萬人去」嗎？

（二）非公正恰當料簡

1、「能生淨土」之經說

念佛而能生淨土的，如《觀無量壽佛經》所說的三種「淨業正因」¹⁹⁴，其中發菩提心，決不是心裡想一下願成佛道、願度眾生就得了，發起菩提心，也不太容易吧！

放低標(p.186)準，如《阿彌陀佛經》說：「執持名號……一心不亂；其人臨命終時……心不顛倒，即得往生。」¹⁹⁵

……依上來的論究，可得這樣的結論。淨土，應以阿彌陀極樂淨土為圓滿，以彌勒的人間淨土為切要……要知道，難行道，實在是易成道。如自己覺得心性怯弱、業障深重，可兼修方便善巧的安樂道（易行道）——時時念佛，多多懺悔。如機教相投，想專修阿彌陀佛的淨土行，可依傳說為阿彌陀化身——永明延壽大師的萬善同歸。多集善根，多修淨業，這才是千穩萬當的！……

(2) 印順法師，《華雨集》（五），〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，pp.150-151：……修持當然是最重要的，沒有修持就沒有宗教體驗，沒有宗教體驗就不容易產生堅定的信仰。但是，奉勸淨土的行者，在一心祈求往生之外，也應該注重現生的實際事務，要能夠學習永明延壽祖師「萬善同歸」的精神，什麼事都要做一點，不要荒廢世間的事務才好……在注重現生的實務這一方面，當今的佛教徒也漸漸有所認識，今後，像「悲觀、消極」的說法，在佛教必定也會漸漸消失了！

¹⁹⁴ 參見：

(1)〔宋〕疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷1(大正12, 341b27-c14)。

(2) 印順法師，《淨土與禪》，〈淨土新論〉，pp.51-52。

¹⁹⁵ 參見：

(1)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》卷1(大正12, 347b7-17)：

……得與如是諸上善人俱會一處。舍利弗！不可以少善根福德因緣，得生彼國。舍利弗！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。……

(2)〔唐〕玄奘譯，《稱讚淨土佛攝受經》卷1(大正12, 349c27-350a19)：

2、「有淨土」與「有禪」之標準不一

要修到「一心不亂」與「心不顛倒」，也不能說是「萬修萬人去」呀！

如說「有禪」，把標準提高，以為禪者即使「徹悟自心」，還可能多數走入歧途。

說到「有淨土」，把標準儘量抑低，以為只要口頭喃喃，稱念阿彌陀佛就可以了，那不是公正恰當的料簡！

3、小結

六度萬行，是如實的難行道；念佛往生淨土，是方便的易行道。難行與易行是有的，那是適應根性的，不同而又相成的法門，決不能如四句料簡偈的那種偏私論法。

三、「無禪無淨土」——不合情理

末後一句——「無禪無淨土，鐵床并銅柱」，可說是豈有此理！

中國的禪宗，自達磨傳來（經過中國的玄學化），被稱為「最上乘禪」。¹⁹⁶中國的念阿彌陀佛、往生淨土，也有適應中國的特性。這是中國佛教，但佛教是不限於中國的。

……聞已思惟，若一日夜，或二、或三、或四、或五、或六、或七，繫念不亂。……既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。……

(3) 印順法師，《華雨集》(二)，〈中編「大乘佛法」〉，pp.226-227：

念佛而能往生極樂淨土，是要「專念」、「繫念」的，而時間不一定。「若」是不定詞，也許一日（夜），或者二日、三日，能念到「一心不亂」(avik-siptacitta——心不散亂的意思)，就能臨終往生……總之，以念得「心不散亂」，為往生西方極樂國土的主要條件；而往生品位的高下，以生前的德行而差別。……《阿彌陀經》說：「執持名號」，名號的梵語為 nāmadheya，所以是重於「稱名念佛」的。不知為什麼，玄奘譯 nāmadheya 為「思惟」，也許是不滿當時提倡的口頭散心念佛，而故意改為「思惟」吧！……

¹⁹⁶ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集》(四)，〈契理契機之人間佛教〉，pp.44-45：

……在〈談入世與佛學〉中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！

(2) 印順法師，《學佛三要》，〈自利與利他〉，pp.147-149：

一分的後期大乘，自稱為大乘的**最大乘**，上乘的**最上乘**；至圓至頓，至高至上。不再是大器晚成，而是一心一意的速成急就。於是乎「橫出」、「頓超」、「一生取辦」、「三生圓證」、「即身成佛」、「即心即佛」等美妙的術語，大大的流行起來……山林清修，被稱美為菩薩的正道，而不再是走向「京都城邑聚落」了……虛大師從南洋訪問回來說：南方的教理是小乘，行為是大乘；中國的教理是大乘，行為是小乘。其實，南方的佛教，雖是聲聞三藏，由於失去了真正的聲聞精神，幾乎沒有厭離心切，專修禪慧而趨解脫的。缺乏了急求證悟的心情，所以反能重視世間的教化，做些慈善文化事業。而中國呢，不但教理是**大乘的最大乘**，**頓超直入的修持**，也是**大乘的最大乘**。稱為大乘的最大乘，實是**大乘佛教而復活了聲聞的精神**——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！

如今日錫蘭等南傳佛教國，佛教非常興盛，就是我國的隋、唐時代，也不及他們。然而南傳佛教國家，沒有我國所弘的禪，也不知道西方極樂淨土與阿彌陀佛，這當然是「無禪無淨土」的，難道這樣的信佛修行者，都要「鐵床并銅柱」，非墮入地獄不可嗎？

作者處身於禪、淨盛行的 (p.187) 中國，只知道禪與淨，缺乏對佛教深廣的遠見，一心要弘揚淨土，才作出這不合情理的料簡。

〔參〕結義

以上所說的「橫出三界」、「帶業往生」、「隔陰之迷」、「四句料簡」，是一般淨土行者用來讚揚淨土法門的。

依法義說，這都含有似是而非的成分，但在弘揚淨土來說，確有接引初學的作用。可以說：雖缺乏真實意義，卻有「為人生善」的宣導價值。

拾柴、臨終助念

〔壹〕臨終（相關）觀念之釐清

一、涵義

「臨終」，是病重而死亡快將到來，可能幾點鐘，也可能拖上幾天。

二、身心之變化

〔一〕聖者（佛）：身苦心不苦

人既然生了，那就不能不死。從生到死的過程中，又不免（老）病。生老病死中，病而走向死亡，確是最痛苦的。身體上的（病）苦，阿羅漢也是有的。

佛在涅槃那一年，在三月安居中，病已相當重了。後來，與阿難走向拘尸那的途中，受純陀的供養，引發了重病。

如經上說：「重病發，迸出赤血（赤痢），生起近於死亡之 (p.188) 苦。」（《南傳·長部·大般涅槃經》）¹⁹⁷學佛不是修到沒有身體的病苦，只是「身苦心不苦」而已。

¹⁹⁷ 參見：

- (1)〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·2 遊行經》卷3(大正 01, 18a26-c25)：
時，有工師子，名曰[3]周那，聞佛從彼末羅來至此城，即自嚴服，至世尊所，頭面禮足，在一面坐。時，佛漸為周那說法正化，示教利喜，周那聞佛說法，信心歡喜，即請世尊明日舍食。時，佛默然受請。……
阿難白佛言：「周那設供，無有福利。所以者何？如來最後於其舍食便取涅槃。」
佛告阿難：「勿作是言！勿作是言！今者周那為獲大利……」
時，阿難承佛教旨，即詣彼所，告周那曰：「我親從佛聞，親從佛受教，周那設食，今獲大利，得大果報。所以然者？佛初得道能飯食者，及臨滅度能飯食者，此二功德正等無異。」……
[3]周那～Cunda。
- (2)〔東晉〕法顯譯，《大般涅槃經》卷2(大正 01, 197b3-21)。
- (3)《長部》(16)《大般泥洹經》(《南傳》7, 138-139)。
- (4)印順法師，《印度佛教思想史》，〈「佛法」〉，pp.15-16：
釋尊八十歲那年，在毘舍離安居。身體衰弱有病，自己說如「朽車」那樣。安居三月終

(二) 辨釋「善終」之真義

中國佛教界，似乎多數以「無疾而終」，為修行成就（往生淨土）的證明。

如見人生病，或纏綿床第，就說他不修行，業障深重。自己念佛修行，只是為了死得好些，這可說對佛法沒有正確的了解。

阿羅漢而成就甚深禪定的，臨死也不是沒有身苦，只是能正念正知，忍苦而心意安詳。¹⁹⁸

一般的「無疾而終」，其實是心臟麻痺症，或是嚴重的腦溢血，很快就死亡了。

這是世間常事，不學佛的、窮凶極惡的，都可能因此而死。如以此為念佛修行的理想之一，那可能要漂流於佛法以外了！

(三) 凡夫：心苦難以為外人所體會

1、約年老、少壯辨

臨終者的痛苦，身苦以外，心苦是最大的苦痛。

了，率領阿難等比丘，向北方遊行。在波婆，受純陀的供養飲食，引起病勢的急劇變化。勉力前進到拘尸那，就在這天半夜裡，釋尊在娑羅雙樹間般涅槃(parinirvāṇa)了。將入涅槃前，身體極度虛弱，還化度須跋陀羅(Subhadra)為最後弟子。諄諄的教誨弟子……不要以為世尊涅槃，就沒有依怙了。「諸行是壞法，精進莫放逸，此是如來最後之說」。諸行是無常的，必然要滅壞的，佛的色身也沒有例外。最要緊的，是依佛所說而精進修行，所以說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」！……

¹⁹⁸ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·107經》卷5(大正02, 33b14-19)。

(2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·470經》卷17(大正02, 120a8-b5)。

(3)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·540經》卷20(大正02, 140b28-c11)。

(4)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷23(大正25, 229c26-230a5)：

問曰：有諸聖人雖無所著，亦皆有苦，如舍利弗風熱病苦，畢陵伽婆蹉眼痛苦，羅婆那跋提(音聲第一也)痔痛苦，云何言「無苦」？

答曰：有二種苦：一者、身苦，二者、心苦。

是諸聖人以智慧力故，無復憂愁、嫉妬、瞋恚等心苦；已受先世業因緣四大造身，有老病、飢渴，寒熱等身苦，於身苦中亦復薄少。如人了了知負他債，償之不以為苦；若人不憶負債，債主強奪，瞋惱生苦。

(5)印順法師，《佛在人間》，〈佛法是救世之仁〉，pp.222-224：

經上告訴我們：一般(慧解脫)阿羅漢，解脫了生死，還是有病的，病了也還是身感痛苦的。所以，與身苦有關的，應信仰正法，從世間合理的方法中，求得部分的相對的解除。而世間一切學術，一切宗教所不能解除的，唯佛法才能徹底消解的，那是我們的「心苦」。佛在世時，一位西方長者，領導大眾來見佛。等到要回去時，佛建議他們去禮見舍利弗。舍利弗開示他們：學佛要離心苦，做到「身苦心不苦」。……為什麼會引起「心苦」呢？為什麼別人淡然處之，而自己卻憂愁懊喪不堪呢？那就是貪、瞋、癡、慢——一切煩惱在內心作怪了。煩惱重了，處處罣礙。「顧戀過去，耽著現在，希求未來」，什麼都放不下，怎能不心苦呢？不但處逆境，多憂多苦，就是順境，也還是患得患失；或者樂極忘形，自找苦惱。所以，能除煩惱，離心苦，於一切境界能安心不動，這就能操究竟解脫的勝券了。阿羅漢證悟了，無怖無畏，無憂無惱。即使有了身苦，也不會引起心苦。解脫自在，在現生能得到自明的證實，這是佛法所提供的，究竟解除一切苦厄的原則。

如人在**中年**，自知病重而不免死亡，會想到上有老年的父母，下有未成年的兒女，中有恩愛的夫妻，那種難以捨離的愛念繫縛，是苦到難以形容的。

還有，豐富的資產，（經濟的、政治的）正在成功的事業，眼前一片光明，忽而黑暗來臨，那是怎樣的失望與悲哀！

衰老殘年，屬於自己的眷屬、財富、事業、權力，早已漸漸消失，世間是不屬於自己的了，臨終會心苦少一些。

但不論少壯與老年，是不能沒有「後（p.189）有愛」的，會想到死亡以後。

2、約善、惡業辨

善良的人好一些；以殺、盜、淫、妄為生的，不惜損人以成就自己的，現在一身將死，後顧茫茫，恐怖的陰影，形形色式的幻境，電影般的從心上掠過。

3、小結

這是愛所繫縛、業所影響，比起身體上的病苦，心苦的嚴重性，是局外人所難以想像的！

（貳）「臨終助念」之方法與意義

一、佛世

（一）出家：開示佛法心要，離顛倒妄想

臨終者的身苦心苦，苦惱無邊，應該給以安慰，雖方法與程度不同，而可說是一切宗教所共有的。

釋迦佛的時代，知道某比丘、某長者病重了，會有比丘（也有佛自己去的）去探病：安慰他，勉勵他，開示佛法的心要，使他遠離顛倒妄想，身心安定。

（二）在家：以六隨念而得心安

1、總明

為一般信眾，說念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。

2、略釋要義

教病人一心「念佛」的功德，莊嚴圓滿；

「念法」是清涼而能解脫的；

「念僧」有戒定慧等功德，是世間無上福田。

念三寶功德，也就是心向三寶，在三寶光明的護念中。

「念戒」是念自己的持戒功德；

「念施」是念自己曾在功德田（悲田、敬田）中，如法的清淨布施；

「念天」是念七寶莊嚴的、勝妙福樂的天報。

一心歸向三寶的，持戒淨施的，一定能上生天上。

3、小結

人死生天，如出茅屋而登大廈，離低級（p.190）職務而上升，這那裡會有恐怖憂苦呢！

這就是「助念」，幫助臨終的病人，使他念三寶等而心得平安。¹⁹⁹

二、印度大乘佛教

(一) 所依文獻：臨終方訣

佛法在流傳中，有些因時因地的演化，但原則是相同的。唐義淨（西元七〇一年）所譯的《無常經》，附有「臨終方訣」。

(二) 略釋行法之心要

教病人對佛像而起觀想（念佛）；使他發菩提心；為病人說三界難安，歸依菩提，「必生十方諸佛剎土」。

教病人禮佛菩薩，願生淨土，懺悔，受戒。

如病太重了，「若臨命終，看病餘人但為稱佛，聲聲莫絕」。念佛是隨病者的意願，不一定稱念無量壽佛（與我國不同的，是印度沒有專稱阿彌陀佛名號的淨土宗）。

如命終時見佛菩薩來迎，病者「便生歡喜，身不苦痛，心不散亂，正見心生，如入禪定」。

(三) 小結

這是當時印度大乘佛教的「助念」法；助念，是病重到命終，使病死者身心安定的方便。²⁰⁰

¹⁹⁹ 參見：

- (1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·550經》卷20(大正02, 143b20-144a26)。
- (2) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《雜阿含·554經》卷20(大正02, 145a26-c6)。
- (3) 印順法師，《佛法概論》，〈在家眾的德行〉，pp.212-213：
在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛，念法，念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。這主要是為在家信眾說的，如**摩訶男長者**聽說佛與僧眾要到別處去，心中非常難過（《雜含》卷三三·九三二、九三三經）；還有**難提長者**（《雜含》卷三〇·八五七、八五八經），**梨師達多弟兄**（《雜含》卷三〇·八五九、八六〇經）也如此。**訶梨聚落主**身遭重病（《雜含》卷二〇·五五四經）；**須達多長者**（《雜含》卷三七·一〇三〇經等），**八城長者**（《雜含》卷二〇·五五五經），**達磨提離長者**（《雜含》卷三七·一〇三三經）也身患病苦。
賈客們有旅行曠野的恐怖（《雜含》卷三五·九八〇經）；比丘們有空閒獨宿的恐怖（《雜含》卷三五·九八一經）。
這因為信眾的理智薄弱，不能以智制情，為生死別離，荒涼淒寂的陰影所惱亂，所以教他們念——觀想三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。……
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，p.306。
- (5) 印順法師，《華雨集》(二)，〈上編「佛法」〉，pp.49-54。

²⁰⁰ 參見：

- (1) [唐] 義淨譯，《佛說無常經》卷1(大正17, 746b9-747a15)：
[附錄]若苾芻、苾芻尼，若鄔波索迦、鄔波斯迦，若見有人將欲命終，身心苦痛。應起慈心，拔濟饒益。教使香湯澡浴清淨，著新淨衣，安詳而坐，正念思惟。……復為廣說三界難居，三塗苦難非所生處，唯佛菩提是真歸仗。以歸依故，必生十方諸佛剎土，與菩薩居，受微妙樂。……若臨命終，看病餘人但為稱佛，聲聲莫絕。然稱佛

（參）別辨往生之類別

一、結前啟下

「臨終助念」，是佛教安頓病死者的行儀，而信佛學佛的，決不能專憑臨終憶念的。

二、釋義

人的死後往生，有**隨重**、**隨習**、**隨憶念**的三類，我曾在《成佛之道》^(八八—八九)說到：

1. 有「隨重」的：或造作重大的善業，或造作重大的惡業（如五無間業等^(p.191)），業力異常強大，無論意識到或者沒有意識到，重業一直佔有優越的地位。一到臨命終時，或見地獄，或見天堂，就是「業相現前」，是上升或下墜的徵兆。接著，或善或惡的重業，起（作）用而決定招感未來的果報（這就是常說的「強者先牽」）。

201

2. 「或」有「隨習」的：既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這一一生中，……對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習了的業力，自然起用而決定招感來生的果報。從前，大名長者問佛：我平時（憶）念佛，不失正念。可是，有時在十字街頭，人又多，象馬又多，連念佛的正念也忘了。我想，那時候如不幸而身死，不知道會不會墮落？佛告訴他說：不會墮落的。你平時念佛，養成向佛的善習，即使失去正念而死，還是會上升的。因為業力強大，是與心不相應的。如大樹傾向東南而長大的，一旦鋸斷了，自然會向東南倒的。所以止惡行善，能造作重大的善業，當然很好；最要緊的，還是平時修行，養成善業的習性，臨終自然會因業^(p.192)力而向上。²⁰²

名，隨病者心稱其名號，勿稱餘佛，恐病者心而生疑惑。然彼病人命漸欲終，即見化佛及菩薩眾，持妙香花來迎行者。行者見時便生歡喜，身不苦痛、心不散亂，正見心生，如入禪定，尋即命終，必不退墮地獄、傍生、餓鬼之苦。……

(2) 印順法師，《華雨集》（三），〈讀「大藏經」雜記〉，pp.272-273：

八〇一 佛說無常經，亦名三契經，唐義淨譯

經分三段，所以名為「三契」。初後是偈頌，傳說是馬鳴所作。中段，是《佛說無常經》正文。《佛說無常經》，可說是《雜阿含》（一二四〇）經的異譯；所差異的，只是對比丘或波斯匿王說而已，可參考《雜阿含》（三四六）經初段（為比丘說）；《佛說無常經》是依此而來的。在人病重，死亡，印度大乘佛教時期，是誦讀這三契《無常經》的。在經終了後，有「若苾芻，苾芻尼……」大段文字，這是印度佛教的「臨終方訣」。《三契經》與「臨終方訣」，是印度佛教應付病、死的宗教儀軌，可編入「懺儀部」。

²⁰¹ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 69(大正 27, 359c-360b)。

(2) 訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 8(大正 32, 299c14-16)：
一切眾生皆集善、不善，業力相障，故不得並受，如負二人物，強者先牽。

(3) 〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 30〈9 破執我品〉(大正 41, 451b19-20)：

一、**重業者**，今先受果。譬如負債，強者先牽。……

²⁰² 參見：

(1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·930 經》卷 33(大正 02, 237b21-c8)。

(2) [失譯]《別譯雜阿含·155 經》卷 8(大正 02, 432b14-27)：

爾時，釋摩男往詣佛所，頂禮佛足，却坐一面，而白佛言：「世尊！此迦毘羅人民熾盛，安隱豐樂。我常在中，每自思惟：『若有狂象奔車、逸馬狂走之人來觸於我，我於爾時，或當忘失念佛之心，或復忘失念法僧心。』」

3. 「或」有「隨憶念」的：生前沒有重善大惡，也不曾造作習慣性的善惡業，到臨命終時，……如忽而憶念善行，就引發善業而感上升人天的果報；如忽而憶念生前的惡行，就能引發惡業而墮落。對這種人，臨命終時的憶念，非常重要。所以當人臨終時，最好能為他說法，為他念佛，說起他生前的善行，讓他憶念善行，引發善業來感果。淨土宗的臨終助念，也就是這一道理。……學佛修行，到底平時要緊！²⁰³

（肆）闡明「臨終助念」應注意之要項

一、病者非全由他人助念

「臨終助念」，是幫助病人，使他能憶念佛、心向佛（願生淨土），不是病人躺著，一切讓別人來幫助的。

念阿彌陀佛名號，往生西方淨土的信仰，在中國非常普遍，所以助念阿彌陀佛，也特別流行。

二、可能偏頗發展之情況

在這裡，我想說到幾點。

1、應重視往生之因緣：「業力」、「一心不亂」

一、我國的信佛者，似乎只知臨終憶念，而不重視業力與「一心不亂」。

重善（或惡）的業力，習慣性的善業，業力是潛在的——或說是心種子，或說是無表色，或說是心不相應行，總之是與現起心不相應的。

念佛如得「一心不亂」，平時即使忘了，也還是得到了的，「得」是心不相應的。

佛法重視潛在的力量，舉喻來說：如 (p.193) 政治或經濟，存有某種潛在問題，起

復自念言：『若當忘失三寶心者，命終之時，當生何處？入何趣中？受何果報？』
佛告之曰：『汝當爾時，勿生怖畏，命終之後，生於善處，不墮惡趣，不受惡報。譬如大樹初生長時，恒常東靡，若有斫伐，當向何方，然後墜落？當知此樹必東向倒。汝亦如是，長夜修善，若墮惡趣，受惡報者，無有是處。』

時釋摩男聞佛所說，頂禮佛足，還其所止。

(3) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 18(大正 25, 193a20-27)：

如摩訶男釋王來至佛所，白佛言：『是迦毘羅人眾殷多，我或值奔車、逸馬、狂象、鬪人時，便失念佛心；是時自念：『我今若死當生何處？』』

佛告摩訶男：『汝勿怖勿畏！汝是時不生惡趣，必至善處。譬如樹常東向曲，若有斫者，必當東倒；善人亦如是，若身壞死時，善心意識長夜以信、戒、聞、施、慧熏心故，必得利益，上生天上。』

²⁰³ 參見：

(1) 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·171 經》卷 44(大正 01, 708b13-c4)。

(2) 龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 24(大正 25, 238b15-29)：

……問曰：熟、不熟義可爾；臨死時少許時心，云何能勝終身行力？

答曰：是心雖時頃少，而心力猛利，如火、如毒，雖少能成大事。是垂死時心，決定猛健故，勝百歲行力；是後心名為大心，以捨身及諸根事急故。如人入陣，不惜身命，名為健。如阿羅漢捨是身著故，得阿羅漢[15]道。

[15] 〔道〕—【宋】【元】【明】【宮】。

(3) 龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 11(大正 26, 79a10-17)。

初不覺什麼重要（有深見遠見的人，是見到了的）。等到潛在的問題發動起來，可能手忙腳亂，搞得一塌糊塗。

佛法重視潛力，所以修學佛法，要平時積集善業；念佛的要信願深切，念得「一心不亂」，這才是正常的、穩當的修行。

臨終「隨重」與「隨習」而往生後世的，是多數；臨終「隨憶念」而往生的是少數。如病重而心力衰弱，不能專注憶念；或一病（及橫禍等）而失去知識，不能再聽見聲音，想助他憶念也無能為力了。

2、應重視給與眷屬等的安慰與開示

二、「臨終助念」，是從病重到死亡，這一階段的助念。「臨終方訣」說：人死了，請法師「讀《無常經》，孝子止哀，勿復啼哭」。

人生的老、病、死，是無可如何而必然要到來的，大家不用悲哀了，應該從無常的了解中，不著世間而歸向菩提。

這樣的讀經，主要是對眷屬及參與喪禮者的安慰與開示，是通於「佛法」及「大乘佛法」的。

又說到持咒，以淨水及淨泥土，灑在屍身上，可以消除惡業，那是羈入「祕密佛教」的作法了。²⁰⁴

死亡以後，不用再助念了。但中國人「慎終追遠」，特別多助唸些。有人說：不斷念佛，八小時內不可移動。

其實死²⁰⁵了，或六識不（p.194）起而還沒有死，聽不見聲音，已失去助念的意義，

²⁰⁴ 參見：〔唐〕義淨譯，《佛說無常經》卷1(大正17, 746c27-747a7)：

[附錄]請一苾芻能讀經者昇於法座，為其亡者讀無常經。孝子止哀，勿復啼哭，及以餘人，皆悉至心為彼亡者燒香散花；供養高座、微妙經典及散苾芻，然後安坐，合掌恭敬一心聽經。苾芻徐徐應為遍讀。若聞經者，各各自觀己身無常，不久磨滅，念離世間，入三摩地。讀此經已，復更散花燒香供養。又請苾芻隨誦何呪，呪無蟲水滿三七遍，灑亡者上。復更呪淨黃土滿三七遍，散亡者身。然後隨意，或安窆堵波中，或以火焚，或屍陀林乃至上下。

²⁰⁵ 參見：

(1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·265經》卷10(大正02, 69a25-26)：

壽、暖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。

(2) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·568經》卷21(大正02, 150b4-10)：

復問：「尊者！有幾法？若人捨身時，彼身屍臥地，棄於丘塚間，無心如木石。」答言：「長者！壽、暖及與識，捨身時俱捨，彼身棄塚間，無心如木石。」

(3) 塞建陀羅造，〔唐〕玄奘譯，《入阿毘達磨論》卷2(大正28, 987a25-26)。

(4) 婆藪盤豆造，〔陳〕真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》卷4(大正29, 184c7-13)。

(5) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷5(大正29, 26a24-b1)。

(6) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，pp.106-107：

……人的壽、暖、識都離開了身體，叫做死，這即是精神作用完全停止，身體內熱度消失，命根斷絕，才是死。人死後，有些即刻受果報，有些經過一段時間，才受果報。如果作五無間惡業重罪的，死後立刻墮地獄……生天亦是這樣，若作重善業，此

而轉為處理死亡的儀式了。

3、避免成為職業

三、有人發起助念團的組織，應病家的邀請而前往助念。如出於悲心、弘揚彌陀淨土的熱心，那是難得的！

不過好事可能引起副作用，如發展為專業組合，極可能演變為三百六十行以外的一行，未必是佛教的好事了！

4、避免場面式的長期助念

四、台灣經濟繁榮，佛教也似乎興盛了。有佛教界的知名長老、大德長者死亡以後，四十九日念佛聲不斷，這是什麼意義？是助念嗎？

長老們一生提倡念佛，精進念佛，而臨終及死後，還要人長期助念，怕他不能往生嗎？那是對長老、長者的一種誣辱！

如以七七念佛為紀念，那只是中國人厚喪厚葬的變形，不是為了死者，而是為了活人的場面。

如有心紀念，那在每年忌辰，集眾精進念佛，不是更有意義嗎？對死者的鋪張場面，我覺得是應該再考慮的！

聽說：高雄有一位唐一玄長者，平時攝化青年，老而不已。臨終的遺言是：不用為我念佛，因為我不想去西方；不用為我誦經，因為我讀的經已夠多了。

唉！末法時代，還有老老實實的學佛者！（p.195）

拾捌、肉身菩薩²⁰⁶

（壹）舍利——全身舍利——肉身菩薩

印度佛教的出家人，死了多採用火葬制，如釋迦佛那樣。火化後的骨灰，稱為「碎身

一念死，下一念即生天。若生人間、畜生、餓鬼等，大多數經過一段時間……人死了以後，下一次當生何處？若還生為人為畜等，大抵不能立即受果；從死後至再受生這一段時期，名為中陰身，這是過渡時期的過渡形態。此中陰身……七七期中，還是過渡階段，還未真正受生，這過渡時期結束後，一定要受為人為畜或墮落地獄的果報。當這下一生的業報還未現前（過渡時期）時，要廣修眾善。如果要墮落畜生道的，在中陰身時期，還未受畜生果報，此時為他修善作福，還可以轉變。於七七期中作佛事，並不限於頭七或二七的日期，而是四十九天內都可以作。……

²⁰⁶ 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 58(大正 25, 471a29-b5)：

諸天於佛前自誓言：「行者若聞、受般若波羅蜜，乃至正憶念，我等常當守護！所以者何？我等視是人如佛、若次佛。」

「如佛」者，法性身住阿鞞跋致，得無生法忍，乃至十地。

「次佛」者，肉身菩薩能說般若波羅蜜，及其正義。

(2) 太虛大師，《太虛大師全書 第十八編 講演》，p.436：

佛與菩薩初非特別，有智志者，當趣證之！菩薩非僅指寺庵裏的偶像，吾人倘能自他覺利，當下即是肉身菩薩。君等頭一步當學做人之道，漸由人超天而上躋於菩薩佛地位，此為從初發心乃至成佛之歷程。第二步靠已修成功之佛力及現修之自力，將無明癡惑予以根本打破之，斯即根本除免痛苦之究竟解決之辦法也。

舍利」²⁰⁷，舍利是遺體的意思。

舍利中有堅固的微粒，中國人稱之為「舍利子」²⁰⁸，是更適合於分散供養紀念的。

如土葬的，稱為「全身舍利」²⁰⁹，也有經多年而沒有壞的，近代中國佛教界稱之為「肉身菩薩」。這是很難得的，但與是否菩薩無關。

民國四十七年，攝受來台的僧青年，對當時台灣佛教大有貢獻的慈航法師，發現他的遺體不壞，被稱為肉身菩薩，受到多少人的稱歎。

那時，我在馬尼拉，恰好讀到了日報上，一篇屍身不壞的報道，就寫了篇「肉身菩薩」。

但想到，那時而發表這篇文章，是不合時宜，也會被人誤解的。文字一擱下，原稿也就丟了。現在時過境遷，對於這一事實，不妨依事實而略加說明。

（貳）藥物來保存人的遺體不壞

以人的遺體來說，古代埃及以香料斂屍，屍身不壞而久存的，稱為木乃伊。

我家鄉的習慣，入殮時，棺內多放石灰包與燈心草，這兩種都是能吸收水分的。（p.196）近代以防腐劑來保存國家偉人的遺體，更是不少。

這種以藥物來保存，不是我所要說明的，我所要說的，是自然不壞的。

²⁰⁷ 參見：

（1）[失譯]《大乘悲分陀利經》卷 5(大正 3, 270a2-4)：

欲般涅槃時，我當碎身舍利如半芥子，為悲眾生故，然後當入涅槃；令我涅槃後正法住世千歲、像法住世復五百歲。

（2）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 61(大正 25, 488a4-8)：

末後成佛，得福德果報，身有三十二相、八十種隨形好、無量光明，觀者無厭；無量清淨，梵音柔和，無礙解脫等諸佛法，於三事示現，度無量阿僧祇眾生。般涅槃後，碎身舍利，與人供養，久後皆令得道。

²⁰⁸ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈佛陀遺體、遺物、遺跡之崇敬〉，p.49：「舍利」(śarīra) 或作設利羅。《玄應音義》譯義為「身骨」；《慧苑音義》解為「身」；《慧琳音義》譯為「體」。舍利，實為人類死後遺體的通稱。值得尊敬而建塔供養的，經說有四種人——如來、辟支佛、聲聞、轉輪王。所以為了分別，應稱為「如來舍利」、「佛舍利」等。人的身體，到了沒有生機時，就稱為舍利，如《長阿含經》……「辦諸香花及眾伎樂，速詣雙樹，供養舍利。竟一日已，以佛舍利置於床上。使末羅童子舉床四角，擎持幡蓋，燒香散華，伎樂供養。……詣高顯處而闍維之」。這裡的舍利，是沒有闍維（荼毘 jhāpita）以前的佛的遺體。經上又說：「積眾名香，厚衣其上而闍維之。收拾舍利，於四衢道起立塔廟」；「今我宜往求舍利分，自於本土起塔供養」；「遠來求請骨分，欲還本土起塔供養」。這裡的舍利，是荼毘以後的骨分。火化以前，火化以後的遺體，都是稱為舍利的。

²⁰⁹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈佛陀遺體、遺物、遺跡之崇敬〉，pp.49-50：舍利有全身與碎身的不同：「全身舍利」是沒有經過火化，而保持不朽腐的遺形。傳說天王佛是全身舍利；中國禪宗列祖（其他的也有），也每有色身不散的記錄。釋迦佛荼毘以後的舍利，是「碎身舍利」，泛指一切骨分。中國古代傳說，佛舍利極其堅固，椎擊也不會破壞的。後代的佛弟子，在火化以後，也常在灰聚中發見堅固的碎粒，這些堅固的碎粒，中國人也就稱之為「舍利子」。佛舍利是佛的遺體，那末佛的爪、髮、牙齒，如離開了身體，也就有遺體——身體遺餘的意義，也就被稱為舍利，受到信眾的尊敬、供養。

〔參〕自然不壞

生物中，動物死了，(核)果實熟了，是會腐爛的，但也有例外。

一、植物

如桃子，在沒有成熟前，乾癟而留在樹枝上，不會掉下來。

可以作藥用，名為桃梟²¹⁰。

二、動物

在動物中，蝦蟆就是一例：蝦蟆一名土蛙，灰色。在我家鄉的桑樹上，每發見蝦蟆死而乾了，沒有腐爛，俗稱「蝦蟆乾」——乾蝦蟆。

民國五十七年，我住在台北外雙溪的報恩小築。一天，一陣風過，有什麼從屋上落到門前地上，原來是一條蛇，蛇頭向上豎起的。

我驅斥他，他卻不睬我，只好用竹竿去趕，才發現是風乾了的死蛇。動物風乾而暫時不壞，我想是不會少的。

三、人

〔一〕近代

說到人，在馬尼拉當時所見的報道，在南美洲某地(國名忘了)，有一廢棄了的古老教堂。一個唱詩班，死了都靠在牆壁上，有少數已風化倒地了。

人死了而不腐爛的，還真不少。

民國十七年，孫殿英的部下，挖掘河北省遵化縣的東陵——乾隆帝與慈禧太后的陵寢，盜取珍寶。

在乾隆帝的陵寢中，有一棺木內的妃子(或采女)，屍身好好的沒有變壞。

民國十五、六年，讀過一本有關蘇俄革命(p.197)的書(書名忘了)。

說到俄羅斯人信仰的東正教(天主教的一支)，傳說神父的信仰虔誠到什麼程度，死後是屍身不會壞的，所以也留下不壞的遺體。

在革命期間，發現其中有些是假的，大概公認為應該不壞的而竟腐爛了，怕削弱信徒的信心，所以有了偽造的。

但在這故事中，可見東正教的神父，確有死而不腐壞的。

〔二〕新疆古屍

七十七年十二月五日到九日，《聯合報》上有馬仲欣所寫的《新疆古屍》，古屍多極了。

有一千年前的高昌公主，「皮膚仍有彈性」的古屍。

有距今兩千年前(漢代)，「皮膚光滑，五官清晰，內臟未損」的女屍。

²¹⁰ 桃梟(丁一幺)：經冬不落的乾桃子。明李時珍《本草綱目·果一·桃梟》：“桃子乾懸如梟首磔木之狀，故名。”(《漢語大詞典》(四)，p.978)

有三千兩百年前（商代），「手足軀幹，毛髮與指甲清晰可辨，……全身脫水乾縮，屍重只有七公斤」的古屍。

我想，皮膚光滑，內臟未損的古屍，應該是經過防腐手續的；那個脫水乾縮的，可能是自然風乾的。

（三）西藏

在四川時，聽人說起：西藏的薩迦派，就是元世祖時帝師八思巴這一派。

元代起，擁有西藏的統治權，對敵人是決不容忍的。對不利自己政權的分子，指為魔類，捉來繫縛在（忿怒相）明王的腳下，就此死了。

有的死而不壞，經長期而後風化，骸骨離散在明王腳下，恐怖極了！

（四）小結：乾燥的特性，在這種情況下，遺體不壞

這些傳說（我（p.198）沒有親見）中的事實，如南美洲的，俄羅斯的，新疆的，西藏高原的，都有天氣寒冷（或極熱），乾燥的特性，在這種情況下，遺體不壞，似乎是並不太希罕的。

（肆）佛教界的肉身不壞

一、印度佛教——《大唐西域記》所述

說到新疆，記起唐玄奘《大唐西域記》^{（卷十二）}所說：

「有二石窟，各一羅漢於中入滅盡定。端然而坐，難以動搖，形若羸人，膚骸不朽，已經七百餘歲。其鬚髮恒長，故眾僧年別為剃髮易衣」²¹¹。

玄奘所見的，在新疆西部的蔥嶺，正是天氣冷，空氣薄而乾燥的地區。玄奘所說，有眼見的；有傳聞的，如「七百餘歲」，「年為剃髮」。這是年久而乾癟了的。

人死了，由於肌肉萎縮，水分消失，會覺得鬚髮長了不少的，也就有每年為剃髮的傳說。傳說中的「入滅盡定」，也只是我國所說的「肉身菩薩」而已。

二、中國佛教界

中國佛教界，禪宗的黃梅五祖²¹²，曹溪六祖，石頭希遷²¹³等，都是全身不壞的。

²¹¹ 參見：〔唐〕玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷 12(大正 51, 941c3-942a24)：

揭盤陀國，周二千餘里。國大都城基大石嶺，背徙多河，周二十餘里。山嶺連屬，川原隘狹。穀稼儉少，菽、麥豐多，林樹稀，花菓少。原隰丘墟，城邑空曠。俗無禮義，人寡學藝。性既獷暴，力亦驍勇。容貌醜弊，衣服氈。文字、語言，大同佉沙國。然知淳信，敬崇佛法。伽藍十餘所，僧徒五百餘人，習學小乘教說一切有部。今王淳質，敬重三寶，儀容閑雅，篤志好學。建國已來，多歷年所。其自稱云是至那提婆瞿咄羅(唐言漢日天種)……其王壽終，葬在此城東南百餘里大山巖石室中。其屍乾腊，今猶不壞，狀羸瘠人，儼然如睡，時易衣服，恒置香花。子孫奕世以迄于今。以其先祖之世，母則漢土之人，父乃日天之種，故其自稱漢日天種……至大石崖，有二石室，各一羅漢於中入滅盡定。端然而坐，難以動搖，形若羸人，膚骸不朽，已經七百餘歲，其鬚髮恒長，故眾僧年別為剃髮易衣。

²¹² 參見：印順法師，《佛教史地考論》，〈中國佛教史略〉，p.53：

四祖道信見之於舒城皖公山。信(約弘法於六二〇——六五一)常住蕪州黃梅。傳說曾東去金陵牛頭山度法融。五祖弘忍住黃梅東山(約弘法於六五二——六七五)，門下有神秀，移

〔一〕普陀山

我所見到的，普陀山古佛洞（？）有一位，那是辛苦募化而建這道場的。

〔二〕香港

香港九龍某院有一位，是佛教而略有「道門」氣息的。生前經常到星洲，與星方的佛教界相熟。

三十九年，閩南大德廣周（？）、廣義、廣淨三位來香港，等候去星洲（p.199）的手續，就住在他——那時是他徒弟主持的精舍。

〔三〕台灣

在台灣，除慈老外，後來新店有一位清嚴法師，也是肉身不壞，曾引起徒眾與地方（區公所？）的一番爭奪。

三、坐龕與肉身不壞

香港、台灣的氣候溼熱，死後肉身不壞，可能與坐龕有關。

律制：出家人死後是火化的。人一死，就將身體燒了，在中國風俗中，未免有些不適應，發展出坐龕（俗稱坐缸）的方式。

人死了，安放在陶瓷的缸中，還是跏趺而坐。

上蓋龕頂，作斜尖形，象徵塔的形式，所以也稱「塔龕」²¹⁴，龕一般是倚山巖而供奉的（也有死後棺殮土葬，與俗人一樣）。

過了幾年開缸，如身體變壞，那就火化了，檢骨灰入塔。如發見肉體不壞，那就加漆，或裝金而供奉。

住荊襄，終且入京洛（弘法期在六九〇——七〇六）。

²¹³ 參見：〔宋〕贊寧等撰，《宋高僧傳》卷9（大正50，763c22-764a10）：

釋希遷，姓陳氏，端州高安人也。……開元十六年羅浮受具戒，是年歸就山。……天寶初始造衡山南寺，寺之東有石狀如臺，乃結庵其上杼載絕岳，眾仰之號曰石頭和尚焉。

²¹⁴ 參見：

（1）〔東晉〕佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》卷33（大正22，498a18-25）：

塔龕者。爾時波斯匿王往詣佛所，頭面禮足白佛言：「世尊！我等為迦葉佛作塔，得作龕不？」佛言：「得！過去世時，迦葉佛般泥洹後，吉利王為佛起塔，四面作龕。上作師子象種種彩畫，前作欄楯安置花處，龕內懸繒幡蓋。若人言：世尊貪欲瞋恚愚癡已除，但自莊嚴而受樂者。得越比尼罪，業報重。」是名塔龕法。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈佛陀遺體、遺物、遺跡之崇敬〉，pp.63-64：

高大的舍利塔，建築材料主要為磚、石、木；形式為圓、方或八角。塔基、塔身、平頭、覆鉢、輪竿與相輪、金瓶——塔的結構，自身就是一項莊嚴的供養。再加上精工雕刻，形形式式的繪畫。《僧祇律》說「金薄覆上」，就是大金塔那樣的作法，金光閃閃，莊嚴中增加了尊貴的氣息。信眾們平日（或節日）對於塔的供養，有香與華鬘；珠鬘、瓔珞、幢幡、傘蓋、燈明、飲食。或以伎樂歌頌來供養，那是在誠敬中帶有歡樂的成分了。依《僧祇律》：中央是大塔，四面作龕，龕是供佛像的。在塔的四面，作種種的園林、水池，四面再建支提。大眾部的塔園，不僅是建築莊嚴，而又園林化。塔在一般人的心目中，是尊敬的，莊嚴的，又是藝術化的，越來越接近大乘的風格。不過，塔在印度，始終是宗教的信敬對象。

我以為：龕是漆封得密密的，氧氣不容易進入；而龕底（缸底）大抵是不上釉的，水分能微微的滲出。如供龕處高燥，就有肉身不壞的可能了。

在台灣，慈老的肉身，經過三十年，偶爾還有人去瞻禮；而新店的那一位，冷落淒涼，似乎誰也忘記了！

（伍）結說

《小品般若波羅蜜經》（卷2）說得好：「我於（碎身的或全身的）舍利非不恭敬，從般若波羅蜜中生故，般若波羅蜜所熏故得供養」。²¹⁵

佛與佛弟子的舍利^{遺體}，受到尊敬供養（p.200），是由於曾依此遺體，修發般若（智慧）慈悲等功德，以正法自利，以正法利益眾生。

不要以為碎身舍利，全身舍利，表示什麼修證功德，動物，人類——不知佛法的，異教徒，肉身不壞的多著呢！

²¹⁵ 參見：

（1）〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷10（大正08，290b12-18）：

釋提桓因白佛言：「世尊！若滿閻浮提佛舍利作一分，般若波羅蜜經卷作一分。二分之中，我寧取般若波羅蜜經卷。何以故？世尊！我於佛舍利非不恭敬、非不尊重。世尊！以是舍利從般若波羅蜜中生，般若波羅蜜修熏故，是舍利得供養、恭敬、尊重、讚歎。」

（2）〔後秦〕鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷2（大正08，545b6-10）。

（3）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷59（大正25，476b1-8）：

釋提桓因言：「我於二分中，取般若波羅蜜經卷。」此中自說因緣：「世尊！我不敢輕慢、不恭敬舍利，我知供養芥子許舍利，功德無量無邊，乃至得佛功德不盡，何況滿閻浮提！世尊！菩薩受身便有舍利，人所不貴；得成佛時，舍利以般若熏修故，人所恭敬尊重供養。是故二分中，我取勝者。」