

〈中國佛教瑣談〉

一、生

「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。

一、「了生死」非明了生死

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，¹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！

二、三事和合為「生」

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」。²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，經三十八（個）七日（約二百七十天）而誕生。

¹〔1〕《淨土與禪》，p.117：「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。」

〔2〕《淨土與禪》，p.118：「《法華經》的「一稱南無佛，皆共成佛道」，與《寶雲經》所說：「一念釋迦牟尼佛，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」，這都是因中說果。有此念佛因緣，久久修學，必能了脫。不但這是依一般的往生說，還沒有了生死；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。這樣把往生與了生死的内容，分析清楚，即與一切教理相應。若是過分高推——往生即了生死，則與無量教理而相違礙。以往生為了生死，對於教理無認識的，尚無所謂；若對佛法有素養的人，聽之反起疑惑，反於淨土而生障礙。」

〔3〕《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。」

²〔1〕《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〕《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〕【結生】：梵語 pratisamdhi。再生，結合。

三、結說

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，後來才有了呼吸，那裏要等另一個人的識（俗稱靈魂）來投胎而才生呢！

二、死

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。

一、死而復活的傳說

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。

二、對於傳說的分析——還在「病」的階段

這類傳說不少，有些不一定是造謠，但都是錯誤的。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。

三、死的要件

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

○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，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。

○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。佛法說，死是一期生命的最後結束。

（四）、壽、暖、識——三者不起為死

經上說：「壽、暖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺」³。壽、暖、識——三者不再在身體上生起，也就是沒有這三者，才是死了。倒在地上的身體，與砍斷了的樹木，落地的蘋果一樣。

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。⁴

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。

四、接近死亡雖有微細意界，但都是捨受，不會有苦痛的感受

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）死者是沒有不良後果的。

³ 《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。」；《阿毘達磨俱舍論》卷5，大正29，26a28-29。

⁴ 《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。」

三、鬼與地獄

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。

一、我國古代的傳說——人死曰鬼

在我國古代的傳說中，如魑，魅，魍，魍⁵，魑⁶，魍⁷等，或是山精⁸、木怪⁹，或是災旱、疫癘¹⁰的厲鬼¹¹；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），如文王的「在帝左右」¹⁵。

⁵【魑魅魍魎】：害人的鬼怪的統稱。《文選·張衡〈西京賦〉》：“魑魅魍魎，莫能逢旆。”李善注：“《說文》曰：‘魑，山神，獸形。’‘魅，怪物。’‘魍魎，水神。’”

⁶【魑】〔ㄅㄨㄣˊ〕：〔《廣韻》蒲撥切，入末，並。〕神話傳說中的旱神。

⁷【魍】〔ㄨㄥˇ〕：〔《廣韻》相邀切，平宵，心。〕山中精怪。又稱山魍。晉葛洪《抱朴子·登涉》：“山精形如小兒，獨足向後，夜喜犯人，名曰魍。”

⁸【山精】：傳說中的山間怪獸。《淮南子·汜論訓》“山出梟陽”漢高誘注：“梟陽，山精也。人形，長大，面黑色，身有毛，足反踵，見人而笑。”

⁹【木怪】：舊指樹木變成的妖怪。晉張華《博物志》卷一：“水石之怪為龍罔象，木之怪為魍魎魍魎。”

¹⁰【疫癘】：瘟疫。漢蔡邕《月令問答》：“著《月令》者，豫設水旱、疫癘，當禱祈也。”

¹¹【厲鬼】：惡鬼。《左傳·昭公七年》：“今夢黃熊入於寢門，其何厲鬼也？”唐韓愈《柳州羅池廟碑》：“福我兮壽我，驅厲鬼兮山之左。”

¹²《我之宗教觀》，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〔1〕《我之宗教觀》，p.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〕《我之宗教觀》，p.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。《史記·趙世家》：“簡子寤，語大夫曰：‘我之帝所，甚樂，與百神游於鈞天。’”

¹⁵《詩經·大雅·文王》：「文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。」

但知識漸增，自身的所作所爲，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禮——在高山上加些土（封），在山下挖掉些土（禪），才有出地府而登天的希望。¹⁶這樣，才有「人死曰鬼」¹⁷，「鬼者歸也」¹⁸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」¹⁹來報恩的。

二、鬼與地獄的混合——人死為鬼而住在地獄

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。

文王陟降，在帝左右。」

朱熹《集傳》：“蓋以文王之神在天，一升一降，無時不在上帝之左右，是以子孫蒙其福澤，而君有天下也。”馬瑞辰通釋：“《集傳》之說是也……古者言天及祖宗之默佑，皆曰陟降。

《敬之》詩曰：‘無曰高高在上，陟降厥土，日監在茲。’此言天之陟降也。《閔予小子》詩曰：‘念茲皇祖，陟降庭止。’《訪落》詩曰：‘紹庭上下，陟降厥家。’此言祖宗之陟降也。天陟降，文王之神亦隨天神為陟降。故曰‘文王陟降，在帝左右’。”後因以為祖宗神靈暗中保佑之義。

- ¹⁶【封禪】：1.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。《史記·封禪書》：“自古受命帝王，曷嘗不封禪。”元劉壎《隱居通議·禮樂》：“說者謂封禪取高厚之義，封土於山，而禪祭於地，天以高為尊，地以厚為德也。增泰山之高以報天，附梁父之厚以報地。”

泰山雄踞東方，巍峨立於華北大平原上，是古代文明的發祥地之一，成為歷代帝王封禪、朝拜的聖地。泰山封禪時，需天下太平，國泰民安，且天降祥瑞，封禪大典就是帝王回告上天的方式。秦始皇一統天下，於二十八年（公元前219年）登臨泰山，舉行封禪之禮，自此，漢唐盛世、至宋真宗歷朝歷代的皇帝紛紛登臨泰山，舉行封禪儀式。西漢第六位皇帝漢武帝劉徹曾在21年間八次東臨泰山封禪。盛唐時期，唐玄宗於開元十二年十月率文武百官、皇親國戚以及外邦使者，東至泰山封禪，封泰山神為「天齊王」，禮秩加三公一等，並親自撰書《紀泰山銘》，勒於岱頂大觀峰。宋真宗之後，帝王來泰山只舉行祭祀儀式，不再進行封禪。

【禪】〔尸弓、ㄣ〕：古代帝王祭祀土地山川。《管子·地數》：“封于泰山，禪于梁父，封禪之王，七十二家。”《史記·衛將軍驃騎列傳》：“封狼居胥山，禪於姑衍，登臨翰海。”張守節正義：“祭地曰禪。”漢張衡《東京賦》：“登封降禪，則齊德乎黃軒。

【梁父】：山名。泰山下的一座小山，在今山東省新泰市西。古代皇帝常在此山闢基祭奠山川。《史記·秦始皇本紀》：“〔二十八年〕禪梁父。”裴駟集解引臣瓚曰：“古者聖王封泰山，禪亭亭或梁父，皆泰山下小山。”漢揚雄《長楊賦》：“方將俟元符，以禪梁甫之基，增泰山之高。

《三教源流搜神大全》說：“泰山者，乃群山之祖、五嶽之宗，天帝之孫，神靈之府也！”秦漢之前，古人認為泰山為“峻極之地”，是人與天相通的神地所在，對之特別崇拜畏敬。

- ¹⁷【鬼】：1.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。

- ¹⁸《說文》：『鬼，人所歸為鬼。』，其注曰：『以疊韻為訓釋言曰鬼之為言歸也。《爾雅·釋訓》：「鬼之為言歸也。」』

- ¹⁹【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”。

- 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」²⁰，「泰山吟」²¹，「蒿里」，「薤露」²²等名目。人非死不可，似乎有鬼卒來提取那樣，所以漢代《古樂府》說：「鬼伯一何相催促，人命不得少躊躇」²³；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」²⁴，這是「地獄」一詞的來源。
- 二、西方：九原²⁵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」²⁶一詞；九原也就稱為「九泉」了。「黃泉」，「九泉」，都是鬼魂的住處。
- 三、南方：長江上流，古代有「夔」²⁷越²⁸，在今四川的奉節。這裏，古代稱「歸州」，「秭歸」²⁹。夔，歸，都與鬼有關，所以奉節以西，長江北岸的酆都³⁰，後來被傳說為鬼魂住處。

◎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。

三、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

1、地獄的語意

- ²⁰【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。
- ²¹【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。’
- ²²【薤露】：1.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。
- ²³【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，人命不得少躊躇。”
- ²⁴【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。
- ²⁵【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。
- ²⁶【黃泉】：1.地下的泉水。《孟子·滕文公下》：“夫蚓，上食槁壤，下飲黃泉。”唐元稹《酬樂天雨後見憶》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。
- ²⁷【夔】：〔ㄅㄨˋ ㄟˋ ㄌㄨˋ〕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。”
- ²⁸【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。
- ²⁹《後漢書·和帝紀》：“戊辰，秭歸山崩。”李賢注：“秭歸縣屬南郡，古之夔國，今歸州也。袁山松曰：‘屈原此縣人，既被流放，忽然薨歸，其姊亦來，因名其地為秭歸。’秭亦姊也。”
- ³⁰【酆都】：唐段成式《酉陽雜俎·玉格》：“有羅酆山，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。”本謂羅酆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“酆”。

地獄，原語音譯為「泥犁」，「那洛迦」等³¹，意義是「苦器」，住著最苦痛的眾生。

2、中國譯經者對地獄的翻譯

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[泰]山地獄」。如吳支謙譯的《佛說八吉祥神咒經》說：「不墮太山地獄」。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」。³²後來，譯師們都譯作地獄，或音譯為泥犁、那洛迦等。太山是方便的譯法，其實地獄並不是在泰山的。

3、四大類地獄

地獄可分四大類：

- 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。
- 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」。
- 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。
- 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。

◎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」³³，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。

(二)、餓鬼道

1、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³⁴，一般譯作餓鬼。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）。

2、二類的鬼

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」。

這些鬼，可分三類：無財鬼，少財鬼，多財鬼。

○無財鬼與少財鬼，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。

³¹ 梵語 naraka 或 niraya，巴利語 niraya。音譯作捺落迦、那落迦、奈落、泥梨耶、泥梨。又作不樂、可厭、苦具、苦器、無有。

³² 《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。」

³³ 《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。」

³⁴ 梵語 preta，巴利語 peta，音譯為薜荔多、閉戾多、俾禮多、卑利多、彌荔多、閉多；或梵語 pitṛ，音譯卑帝黎。

○多財鬼中，也有享受非常好的，與天神一樣。這與我國所說，人死爲鬼，如有功德的爲神，意義相近。這是約「人死爲鬼」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。

四、六道輪迴——人死不一定做鬼

從六道輪迴來說，鬼，不一定是「人死爲鬼」（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；有高級而被稱爲天（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³⁵，富單那³⁶，迦吒富單那³⁷等。

○夜叉³⁸是手執金剛杵的；

○羅刹男的非常暴惡，而女的以色欲誘人致死；

○乾闥婆是愛好音樂的；

○緊那羅頭上有一角；

○鳩槃陀形似冬瓜，以噉人精氣爲生的。

這類鬼（泛稱爲鬼神），高級的稱爲天，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³⁹，摩睺羅伽⁴⁰等）。

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。這類鬼神，近於中國的魑、魅、魍、魎，雷神、河伯⁴¹，龍、鳳等，與「人死爲鬼」是不同的。

五、中國——受到「人死爲鬼」及儒家「慎終追遠」的孝道思想

佛教傳說的鬼神，爲中國人所關切的，是「人死爲鬼」，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》（我國又敷衍爲大乘化的《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

³⁵ 【毘舍遮】：梵名 piśāca。又作畢舍遮鬼、臂奢柘鬼。意譯食血肉鬼、噉人精氣鬼、癡狂鬼、吸血鬼。原爲印度古代神話中之魔鬼，其腹如滄海，咽喉如針，常與阿修羅、羅刹並提，佛教中之餓鬼即源於此。

³⁶ 【富單那】：梵名 pūtana。又作富多那鬼、富單那鬼、布單那鬼、布單囊鬼、補坦鬼、富樓多那鬼、富陀那鬼。意譯爲臭餓鬼、熱病鬼、災怪鬼。係餓鬼中福報最勝者，其身形極臭穢（或謂其形如鸚鵡），能作祟人畜。

³⁷ 【迦吒富單那】：梵語 kaṭa-pūtana。又作羯吒布怛那鬼、迦吒布單那鬼。意譯作奇臭鬼、極醜鬼。古印度認爲利帝利種若有劣行時，則死後成爲此種鬼形，住於下界，受餓鬼之苦。羯吒（梵 kaṭa），爲屍體、火葬場之意，故或指住於葬地之鬼神。

³⁸ 【夜叉】：梵 yakṣa。譯爲勇健，有地行夜叉、虛空夜叉、天夜叉三種。

³⁹ 【迦樓羅】：梵 garuḍa，金翅鳥。

⁴⁰ 【摩睺羅伽】：梵名 Mahoraga。又作摩睺羅伽、摩護羅識、莫呼勒伽、摩休洛、摩伏勒。意譯作地龍、大蟒神、大蟒蛇、大胸行、大腹行、大胸腹行。

⁴¹ 【河伯】：傳說中的河神。《莊子·秋水》：“於是焉，河伯欣然自喜，以天下之美爲盡在己。

僧眾，可以使七世父母，六親眷屬等脫出「三途」——三惡趣的苦報。⁴²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。就這樣，中國佛教開展出地藏菩薩救度地獄餓鬼的法門。

1、《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。

2、《地藏菩薩發心因緣十王經》

二、《地藏菩薩發心因緣十王經》（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」⁴³。「自作自受」，隨業受報是不用審判的。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）、傳說結合成陰曆七月被稱為「鬼月」

地藏與十王的傳說，與目連救母說混合，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

⁴²《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，具麁、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（鉢和蘭，亦言鉢和羅梵言訛轉也此云自恣食也）。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。」

⁴³《中阿含經》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。」

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。

五、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]。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！

四、嬰靈

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。

一、嬰靈纏繞母親，不合佛法

嬰靈纏繞母親等，是不合佛法的。

根據的經典的分析

○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，而改為墮胎是無間重罪，這可論定為後人（可能為日本人）偽造的。

二、依佛法說，嬰靈不會纏擾母親，是由於內心負疚自心所現

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？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。

（一）、故事喻說

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。

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）。

（二）、小結

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！

三、墮胎是極重的罪惡

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。

四、兩性是為種族的延續，非為欲樂

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。進步的人類哪！進步到違反自然法則，自然怕真要向人類低頭了！

五、經懺法事

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。

一、經懺佛事，源於印度的「大乘佛法」

經懺佛事，從印度的「大乘佛法」中來。

(一)、「經」

「經」，是經典的受持，讀，(背)誦，解說，書寫等，如《般若經》、《法華經》等說。⁴⁴

《法華經》——六法行

- 《法華經》稱讀、誦(等)者為法師，法師是「法唄嚩」的意譯。在佛教中，「唄嚩者」是主持音聲佛事的。法唄嚩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」)。⁴⁵
- 依龍樹說：這是入智慧的方便(《大智度論》卷五十四)。⁴⁶讀，誦，書寫，(5)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，⁴⁷所以讚歎為「成就無量無邊功德」⁴⁸。

(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》，傳出了「三品法門」——悔過，隨喜，勸請(請佛住世，請佛轉法輪)。這一法門，是在十方現在佛前懺悔的(與律制的懺法不同⁴⁹)，所以含有稱念佛名與禮佛；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⁵⁰、五障⁵¹)⁵²，隨喜，勸請(二事)，

⁴⁴ 《大般若波羅蜜多經》，卷 573，大正 7，963a；《妙法蓮華經》卷 6，大正 9，47c-50b。

⁴⁵ [1]《妙法蓮華經》卷 4，大正 9，3121-26：「當知如來滅後，其能(1)書、(2)持、(3)讀、(4)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]《妙法蓮華經玄贊》卷 8，大正 34，808a8-11：「十法行者，謂(1)書寫、(5)供養、(7)施他、(8)聽聞、(3)披讀、(2)受持、(6)正開演、(4)諷誦、及(9)思、(10)修。此舉易行，且說六種。其餘四種施他、聽聞、思惟、修習，應皆行之難故不說。」

⁴⁶ 《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。」

⁴⁷ 《華雨集第二冊》，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。」

⁴⁸ 《金剛般若波羅蜜經》卷 1，大正 8，750c3-6：「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。」

⁴⁹ 《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。」

⁵⁰ 《華雨集第二冊》，p.194：「後魏北印度三藏菩提流支，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

迴向。⁵³

1、《華嚴經》——十法（依於《舍利弗悔過經》增補）

《華嚴經》的「普賢行願品」長行，又加常隨佛學與恒順眾生，成為十法。⁵⁴這一法門，龍樹稱之為方便的「易行道」。⁵⁵憶念、禮敬、稱十方佛名（經中，每舉十方十佛，或三十五佛，五十三佛為代表），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）。

2、智者大師《摩訶止觀》——五悔法（依於《舍利弗悔過經》增補）

天台智者大師立「五悔法」：懺悔，勸請，隨喜，迴向，發願，⁵⁶作為法華觀門的助行⁵⁷

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。」

⁵¹ 《華雨集第二冊》，p.191：「懺悔五種障——業障，煩惱障，眾生障，法障，轉後世障。」

⁵² 《華雨集第二冊》，p.193-194：「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，如佛法初傳我國，漢、魏、晉初期，對佛法的誤解很多。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。」

⁵³ 《大乘起信論講記》，p.358：「印度日夜各分三時，故稱晝夜六時。這不是說一天到晚不斷的，是說按著規定的時間，修習六次。如「禮拜諸佛，誠心」向佛「懺悔，勸請」佛說法與不入涅槃，「隨喜」功德，「回向菩提」。這樣精進勇猛的「常不休廢」，即「得免」除「諸障」，而「善根」可以「增長」起來。羅什所傳的禪經中，也說到如障重而修定不成就，應修這些助道行，以除障生善。信成就發心中，也曾說到這止惡生善的方便。自己的力量薄，業障又重，不能進修難行難忍的大行，所以要修禮佛等助道行，以助成精進的正行。如有利根慧熟，業障不深重，即可以直修六波羅密等難行道。」

⁵⁴ [1] 《大方廣佛華嚴經》卷 40，大正 10，844b24-28：「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、恒順眾生，十者、普皆迴向。」

[2] 《華雨集第二冊》，p.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「恒順眾生」與「常隨佛學」，這是偈頌所沒有的。」

⁵⁵ [1] 《十住毘婆沙論》卷 5，大正 26，40c29-41a18：「問曰：是阿惟越致（不退轉）菩薩，……行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地，若爾者，是大衰患！……若諸佛所說有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！（龍樹）答曰：如汝所說，是懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間，應不惜身命，晝夜精進，如救頭燃。」

[2] 《華雨集第二冊》，p.187：「大乘佛法」的易行道，特重懺悔無始以來的惡業（主張離煩惱根本的我法二執的，是智證的大乘），與「佛法」有著非常不同的意義。」

⁵⁶ 《華雨集第二冊》，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

(《摩訶止觀》卷七下)；

3、普賢行願品」迴向彌陀淨土（依於《舍利弗悔過經》）

「普賢行願品」依此而迴向彌陀淨土；⁵⁸

4、唐代所傳的秘密儀軌（依於《舍利弗悔過經》）

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）。

5、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」——“讀誦經典”與“（念佛）禮懺”有共通的意義而被聯合起來

如《大正藏》「經集部」（卷十四），從（四二六）《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。

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。

二、禮佛，稱名，懺悔為主的誦偈，成為印度大乘佛教的一般行持

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」⁵⁹。「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。

○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」。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。⁶⁰

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

「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。」

⁵⁷《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。」

⁵⁸《淨土與禪》，p.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。往生極樂的方便，本不限於念佛的。」

⁵⁹《華雨集第二冊》，p.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。」

⁶⁰《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1139：「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。」

○《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」。

◎這可見禮佛，稱名，懺悔爲主的誦偈，已成爲印度大乘佛教的一般行持。

三、中國懺法的發達

(一)、作為修行的前方便

在中國，

1、梁、陳

梁、陳時代(西元 530—588)，懺文發達起來。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。

2、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」，智者是稱爲「行法」的，後人改稱爲「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[闕]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》。

◎宋初的法智，專心講經禮懺三十年，而遵式被謚爲「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。

3、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。

4、懺法的內容

從懺法的內容來說：

○有懺罪的，是懺法中的取相懺，要「見相」才能消除業障。

○有作為修行的前方便，天台宗、華嚴宗、密宗、淨土宗，都有這類懺；天台的懺法，本是以此爲主的。

以上，都是自己修持的。

(二)、為人的現生利益

(1)、陳、隋

有爲人消災的，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，這是爲人的現生利益而修懺。

〔2〕、宋

有爲國家修懺的，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[獲]福」，這是爲了國家而講讀經典與修懺法的（仁照有《仁王懺法》）。

〔3〕、元——修懺法門的關鍵朝代

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，成爲中國的統治者。對各種宗教，都受到保護，但自元世祖起，「西番僧」（現在稱爲喇嘛）受到了異乎尋常的尊敬與縱容。

對中國傳統的佛教，

○好處是：「三武二宗」（加一宋徽宗），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）。

○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」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。

〔4〕、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」，也稱爲「教僧」，就是爲人誦經禮懺的應赴僧。誦經禮懺的，已成爲一大類（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」。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，呼爲善友」。

〔5〕、民國

這類應赴經懺的在家人，從前我以爲上海五馬路，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」。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！

三、中國主要的懺法

著重於消災、消業、超度亡靈的「經懺法事」，現在流行的，有

〔一〕、水陸大齋

一、「水陸齋會」，是盛大的普度法會。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」。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」。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。阿難見面然鬼王，出於《佛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。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。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」。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。在每一餓鬼前，「各有摩伽陀斗四斛九斗飲食」，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，不可能是梁武帝所撰的。《佛祖統紀》（卷三三）說：唐咸亨（西元860—873）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」。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。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。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，並關心武帝的健康。武帝「因於露井上為殿，衣服委積，置銀轆轤、金瓶，灌百味以祀之」（卷九）。文中並沒有說到懺法，但目錄中作「郗氏夫人求懺」，這應該是後人改寫的。郗后的酷妒，死後化作龍形，唐高宗時李延壽所作的《南史》已有記載。《通載》進而說祭祀，《稽古略》就說到懺法。《通載》說是天監四年，《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》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。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，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。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。唐不空譯的《救拔餓口餓鬼陀羅尼經》，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。「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「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」。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）燄口，到處都在舉行。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」

此外，還有「血湖懺」、「金剛懺」、「壬申懺」等，流行的相當多。

（十）、萬佛懺、千佛懺——源於《佛名經》

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。

地藏懺《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。稱《法顯傳》為《法顯傳經》，分賓頭盧頗羅墮為二人，這部《佛名經》的編集者，對佛法的理解，顯然是幼稚的。

○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，恐稽聖教」，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」。「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。

四、「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（「唄哩者」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。

（二）、初期大乘佛法的誦經

初期「大乘佛法」興起，誦經，禮佛稱名懺悔等方便，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），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」。

（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」。

五、「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：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，到處在放燄口。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」是四十九人，五人、七人的是小佛事。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。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、「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。

六、失去宗教的意義的商業行為

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。主罄，寫疏，召請——三執事，每僧各一千文」，

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。

七、結說

多數人爲此而忙，專在臨終、度亡上用力，難怪太虛大師要提倡「人生佛教」。⁶¹在家出家的佛弟子，爲佛法著想，的確應該多多反省了。

⁶¹ 《太虛大師全書 第七編 法界圓覺學》，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。」

六、放生

放生，是《梵網經》，《金光明經》等所說到的。佛法「不殺生」，還要「護生」，從救護人類而擴大到救護（人以外的）眾生，當前動物的生命，而有放生的善行，正是慈悲心的表現。

一、放生的本意

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，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。

二、中國古代的放生

○我國自梁武帝禁斷肉食，放生就開始流行起來，智者大師就是放生的一位。在天台山臨海，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，游魚五色斑斕，「玉泉（寺）觀魚」，多少變質而成爲觀賞娛樂的地方。

◎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。

三、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「為了功德」

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。因爲，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，而是爲了功德，定期的、大量的買來放生。

（二）、商人「捕捉動物」以成就放生者「放生功德」

○所放的，主要是麻雀等小鳥、小魚、泥鰱、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、魚等爲業的商人，要設法去捉來應付買主。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，先請法師來爲他們歸依，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，是爲了成就你們的功德，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」。如爲了施行德政，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，少爲自己的功德打算，也該爲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，撿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

- 爲了放生而捕捉，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！

四、結說

佛法不只是信仰，不要專爲自己著想，迷迷糊糊的造罪業！以放生爲事業的法師、居士！慈悲慈悲吧！

七、傳戒

一、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，才能完成僧格，成為僧伽的一員。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。⁶²

（一）、南傳佛教受戒的型態

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）、北傳佛教受戒的型態

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。

二、出家所依據的「律部」在中國的流傳

（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⁶³，所以早期中國僧寺所依的戒律，是並不統一的。

（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。⁶⁴

（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。宋代的寺院，分禪寺、講寺、律寺，⁶⁵可見當時是有「依律而住」的僧伽。

⁶² 《原始佛教聖典之集成》，p02：「《銅鑠律》的「犍度」部，分為「大品」Mahāvagga，日譯本第三卷），「小品」（Cullavagga，日譯本第四卷）——二品。「大品」一〇犍度，「小品」一二犍度，共二二犍度。先說「大品」：一、「大犍度」：分十誦：前四誦，從佛陀成道起，度五比丘，到舍利弗、大目連出家，為佛傳的一部分。第五誦起，成立和尚與弟子，師弟間的授受，白四羯磨得具足的制度；及不得受具足的種種規定。」

⁶³ [1] 《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] 《印度佛教思想史》，p.180：「聲聞佛法」與「大乘佛法」共住，如烏仗那為大乘主要教區，而大眾部、化地部、飲光部、法藏部、說一切有部——五部律一致流行。」

[3] 《華雨集第五冊》，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。」

⁶⁴ 《佛法是救世之光》，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。」

⁶⁵ 《太虛大師全書 第九編 制議》，p.622「唐宋以來，禪有禪寺，講有講寺，律有律寺。」

（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，佛寺就分爲禪寺，講寺，瑜伽應付經懺的教寺，⁶⁶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。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、律並重的名利天童寺受戒的，戒和尚是^[E]圓^[F]暎大和尚。由於我國是集團受戒，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，稱爲開堂，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。

1、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）。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。我莫明其妙的記住，又莫明其妙的答復，受戒就是要這樣問答的。

2、「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，稱爲「問遮難」。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

⁶⁶《教制教典與教學》，p78：「明初，國家對佛教有一番整理的意願，曾分僧眾爲三類：禪僧、講僧、瑜伽僧（密宗、應赴僧）。規定爲：「禪僧衣黃，講僧衣紅（承元制），瑜伽僧衣忽白。」

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！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！

三、台灣佛教

(一)、夾雜齋教

台灣佛教，本從國內傳來，夾雜些羅祖⁶⁷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」（民國四十一年）

光復後，民國四十一年，中國佛教會發起，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。

1、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。

爲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！

2、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。

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。

所以受了出家的具足戒，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。

⁶⁷ 中國民間宗教。明清時期白蓮教最大的支派。又稱羅祖教、羅道教、羅教。山東萊州即墨羅清所創。據《羅祖五部經》、《三祖行腳因由寶卷》記載，羅清又名因、懷、蔚群、悟空、愛泉，教內尊稱為羅祖、羅大士、無為祖、無為居士、無為道人。生於明正統八年(1443)，卒於嘉靖六年(1527)。幼失父母，青年從軍，駐守直隸密雲衛古北口；一說為漕運幫弁，一說在錦衣衛當差。自幼好佛、道，曾苦心參悟，遍覽佛、道經籍。一度被捕下獄，後經賄通牢卒並得到太監張永等的支持，在獄中寫成“五部經”，呈正德帝御覽，帝喜而封為“無為宗師”，命經廠刊印其經，頒行天下。

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！

八、還俗與出家

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。

一、出家是大丈夫事，還俗並不等於罪惡

○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。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。

二、「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。

○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。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⁶⁸」。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

⁶⁸【疲殫】：亦作“疲單”。疲勞到極點。

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，據說長老們爲他證明，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，卻大爲不同。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。爲什麼要閉關，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。中央勸迦陵發心，由他自己主編了一部《(迦陵)頻伽⁶⁹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；這真是一位爲教爲國的偉人！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。金山寺是江南名刹，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刹去任住持。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。我以爲，這決不是創新，而是中國佛教的慣例。

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！

三、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。大概的說：佛法傳來中國，最沒有成就的，就是律。早在宋代，離律寺別有禪寺、講寺；⁷⁰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。

(一)、出家與還俗雜亂的原因

我國出家與還俗的雜亂，原因是：

一、中國文化以儒家爲主流，儒家重道德而不重法治，佛弟子受到影響，總覺得律制繁

⁶⁹ [1]《大智度論》卷28，大正28，267a12-15：「又如迦羅頻伽鳥，在[穀-禾+卵]中未出，發聲微妙勝於餘鳥；菩薩摩訶薩亦如是，雖未出無明[穀-禾+卵]，說法議論之音，勝於聲聞、辟支佛及諸外道。」

[2]《一切經音義》卷23，大正54，456c2：「迦陵頻伽鳥(此云美音鳥或曰妙聲鳥此鳥本出雪山在[穀-禾+卵]中能鳴其音和雅聽者無厭也)。」

⁷⁰ [1]《華雨集第四冊》p.147：「宋代的寺院，分禪寺、講寺、律寺，可見當時是有「依律而住」的僧伽。」

[2]唐德宗興元元年(784)，懷海入山，創建鄉導庵(即百丈寺)，大揚禪風，當時有黃檗希運、潯山靈祐、百丈涅槃等才智之士雲集於此，遂營建法堂、僧堂等，並折衷大、小乘律典，制訂禪林清規(百丈清規)。自此，始有獨立、完整之禪院；而於此之前，禪僧多居於律寺。

瑣，學佛應重內心的解脫。⁷¹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：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。「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、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⁷²；趙宋以後，又經歷了多少的折磨（如宋徽宗⁷³，明世宗）。嚴重的僧尼被殺，輕的也被迫還俗。好在法

⁷¹ 《佛法概論》，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，反而推衍、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。」

⁷² 《青年的佛教》：「中國佛教，在和平自由的發展中，也曾受過不斷的障礙。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。」

【三武一宗法難】：指佛教四次法難。乃我國歷史上皇帝迫害佛教最嚴重之四次事蹟：

- (1)、北魏太武帝，聽信司徒崔浩、道士寇謙之之言而壓迫佛教。太平真君七年（446），盡誅長安沙門，破壞一切經典圖像，北魏佛教遂遭毀滅。至文成帝復興之際，始告恢復佛教地位。
- (2)、北周武帝，信納道士張賓與衛元嵩之論，有意廢佛；其時甄鸞、道安、僧勰、靜靄等曾為佛教辯護。建德二年（573），帝即下令廢佛、道二教，毀壞經像，並令沙門、道士還俗，僅選名德者一百二十人安置於通道觀。六年，北周滅北齊，其時雖有慧遠排眾抗辯，然武宗仍對北齊之地行排佛政策。翌年，帝崩，佛道二教始告復興。
- (3)、唐武宗時，宰相李德裕等人排佛，會昌五年（845），帝乃下敕留置若干寺及僧三十名，餘皆廢棄，並令僧尼還俗。將佛像、鐘、磬改鑄為錢幣、農具等物，史稱會昌法難。翌年帝崩，宣宗時再興佛法。
- (4)、後周世宗，顯德二年（955），帝實行排佛政策，詔令廢止寺院三萬三百三十六所（佛祖統紀作三千三百三十六所），又下詔毀佛像，收鐘、磬、鈸、鐸之類鑄錢。其時，鎮州有觀音銅像，靈應頗驗，故雖有詔下，人莫敢近。帝聞之，親往其寺，以斧破銅像面胸，觀者為之顫慄。顯德六年，帝於北征途中，胸發瘡疽而殂。其後，宋太祖統一天下，下詔復寺立像，佛教始告復甦。

⁷³ 《華雨集第四冊》，p.33：「三武二宗」（加一宋徽宗），佛教受到破壞，都有道士在從中作怪。」

【宋徽宗】（1082—1135）：宋神宗第十一子，繼其兄哲宗而立。博通多藝，然善忌而喜近倖佞，以蔡京為相，國政大亂。蔡京復薦道士林靈素，煽惑鼓蕩，遂有宣和廢佛之舉，改佛號為大覺金仙，菩薩為仙人大士，僧稱德士，服裝則襲道家之制。經像法器、巨利名藍等，一

難時間不久，佛教恢復，心存佛法的又回來了，不一定再受戒。

○例如禪宗的潯山靈祐⁷⁴，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）爲了籌措經費，大批的出賣度牒⁷⁵（出家的可以免兵役與免丁稅），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，有的爲了避難而混在軍中（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。

（二）、出家眾納入管理以避免雜亂

如要整頓佛教，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。

時被毀將盡，其禍有甚於三武一宗者。後與金交戰，潰敗被俘，紹興五年死於北地。在位二十五年，被囚十載。享年五十四。

⁷⁴ 會昌法難之際，師隱於市井之間，至大中元年（847）復教之命下，眾迎返故寺，巾服說法，不復剃染。裴休聞之，親臨勸請，始歸縉流。師住山凡四十年，大揚宗風，世稱潯山靈祐。大中七年正月示寂，世壽八十三，法臘六十四。諡號「大圓禪師」。有語錄、警策各一卷傳世。

⁷⁵ 【度牒】：僧道出家，由官府發給憑證，稱之爲“度牒”。唐宋時，官府可出售度牒，以充軍政費用。

九、供僧

一、供僧——平等的供給每一位僧眾

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

二、安居施——解夏——佛歡喜日

在供僧中，「安居施」——七月十五日最隆重。⁷⁶

（一）、雨安居

佛制：比丘、比丘尼，在夏三月（四月十五——七月十五日）中「雨安居」。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。

（二）、安居施

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。

（三）、佛歡喜日

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。

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」。

（四）、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！

三、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xx齋，xx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！

四、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，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！

⁷⁶ 《佛說盂蘭盆經》卷1，大正16，779c9-10：「七月十五日，佛歡喜日、僧自恣日」

- 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！

五、應避免的弊病

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。爲了參加一餐午齋（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」，顯然是反對出家教團的。這八個字，原本是「道門」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！

一〇、拈華微笑

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。⁷⁷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、付囑的意涵

(一)、師承的傳授

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3）；⁷⁸

「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4）；

「商那和修語優波毬多言：……我今以法付囑於汝」（卷5）；

「優波毬多……語提多迦言：我今以法付囑於汝」（卷6）。

《佛教史地考論》

師承的傳授	付囑 1	付囑 2	付囑 3	付囑 4	付囑 5
《阿育王傳》	迦葉	—— 阿難	商那和修 ⁷⁹ 摩田地	—— 優波毬多	—— 提多迦
《禪經》 ⁸⁰		阿難	—— 末田地 ⁸¹	—— 舍那婆斯	—— 優波掘多
《舍利弗問經》	迦葉	—— 阿難	—— 末田地	—— 舍那婆斯	—— 優波掘多
《根本說一切有部毘奈耶雜事》	迦葉	—— 阿難	—— 奢搢迦 (商那和修)	—— 鄒波笈多	—— 地底迦
錫蘭的五師	優波離	馱寫拘	蘇那拘	悉伽婆	目犍連子帝須

⁷⁷ 《太虛大師全書 第十六編 書評》，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！」

⁷⁸ 《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。」

⁷⁹ 商那和修（Śaṇ aka-vāsin）即舍那婆斯。為七百結集的大德。

⁸⁰ 《中國禪宗史》，p.252：「《禪經》（及經序）敘述禪法的傳承，說到大迦葉，阿難，末田地，舍那婆斯，優波崛（五師），婆須蜜，僧伽羅叉，達摩多羅，不若蜜多羅。」

⁸¹ 《佛教史地考論》，p.184-185：「罽賓的傳說，西元前一世紀，編集成書；而傳說是確定於優波毬多弟子（或再傳）的時代。其後，罽賓學者為了高推摩田提，以摩田提編入傳法正系，介於阿難及商那和修間。本來，從迦葉到提多迦的傳承，雖優波毬多與育王同時，而付法實到提多迦為止。等到摩田提被編為傳承中（第三師）人，雖本傳仍說到提多迦，而五師傳承說，即止於優波毬多。這是北方傳說的一度變化；約為迦溼彌羅論師集成《大毘婆沙論》以後，西元三、四世紀間。經五師相承而到阿育王的時代，是錫蘭傳五師說的先導；對於錫蘭的五師傳承說，起著重大的影響。晚期的有部律師，改編有部律，以佛滅到阿育王的五師相承說，編為從五百結集到七百結集間的七世相承說。這是北方傳說的大變化、大錯誤！」

（二）、付囑的是「結集的法藏」與「佛法的如實知見」

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；⁸²付囑後人，要後來的護持佛法，以達成「正法久住」的目標。

二、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⁸³尊者為止，都是這樣的付囑。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」（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。⁸⁴六祖以後，師資授受，分爲五宗。

三、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 1188 年）宋智昭的《人天眼目》（卷 5）說：「世尊登座，拈華示眾，人天百萬，悉皆罔措⁸⁵。獨有金色頭陀，破顏微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付⁸⁶摩訶迦葉」。⁸⁷

（1109 年撰）《禪門續燈錄》，（1183）《聯燈會要》，也有這一記錄；但契嵩在皇祐年中

⁸² 《華雨集第二冊》，p.308-309：「《阿育王傳》中，摩訶迦葉對阿難說：「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」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」。」

⁸³ 《以佛法研究佛法》，p.253：「中國古代的禪宗，爲了禪宗的傳承譜系，說達摩繼承了罽賓的禪系（因爲罽賓的禪系，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，爲二十八祖。不知罽賓滅法的彌羅崛，殺害師子尊者的，爲西元五世紀末人。那時，達摩來華已半個世紀了，怎會是師子尊者的後裔呢！」

⁸⁴ 《中國禪宗史》，p.a5：「古代禪者的共同信念，自己的體悟（禪），是從佛傳來的。重視傳承的法脈不絕，所以除中國的遞代相承，從佛到達摩的傳承，也受到重視。達摩禪越發達，傳承法統的敘列也越迫切。印度方面的傳承，達摩門下早已忘了。那時，大抵引用《禪經序》，《付法藏因緣傳》，《薩婆多部記》，而提出印度時代的法統。……爲了適應時代的要求，非要列舉祖統不可。那只有參考古典——引用上列三書的傳承，或不免誤會（如以達摩多羅爲菩提達摩）；或者發現有問題、就不得不憑藉想像，編造法統。……。正如爲了族譜世系的光榮，帝王總是要上承古代帝王或聖賢的。有突厥血統的唐代皇室，也要仰攀李老子爲他們的祖宗。祖統的傳說，可能與事實有距離，但與禪法傳承的實際無關。」

⁸⁵ 【罔措】：喻無所適從；不知所措。

⁸⁶ 【分付】：2.交給。3.付托；寄意。

⁸⁷ 《人天眼目》卷 5，大正 48，325b11-14。

(1049——1053) 所著《傳法正宗記》(卷1)，對這一付囑，還不敢肯定。這是過去禪家所沒有的傳說，大抵是宋代(西元960——)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」⁸⁸。達磨西來，還是以「楞伽印心」⁸⁹；《付法藏因緣傳》，也只是付囑護持。

四、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750後)等以後，作風大有變化，如彈指磬咳，揚眉瞬目，推倒禪床，棒喝交施⁹⁰……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。

五、「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」⁹¹宗旨，單傳釋迦拈華一事，謂之直提向上⁹²的(《五宗原》序)。這可能是不滿宗派偏執，專在師資授受上起爭論的反響！

⁸⁸ [1]《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]《成佛之道》，p.35-36：「『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』。……從經典聞法，就是自己『以古為師』，從閱讀經論中去了解佛法。所以，從佛弟子聞法，或者閱讀經教，都稱為聞法；學佛法，就從此下手。」

⁸⁹《佛教史地考論》，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！」

⁹⁰《圓覺經大疏釋義鈔》卷3，卅新續9，534b3-9：「**因** 劍南沙門道一，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，徵難至理，理不及讓。又知傳衣付法曹溪為嫡，便依之修行，住乾州、洪州、虎州或山或廓。廣開供養，接引道流，大弘此法。起心動念，彈指磬咳，揚眉瞬目(原誤作「揚扇因」)，所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。」

⁹¹《人天眼目》卷6，大正48，333b15-22：「昔越山晦崑昭禪師，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、為仰，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。」

⁹² [1]《太虛大師全書 第四編 大乘通學》，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]《初期大乘佛教之起源與開展》，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)。」

一一、付法與接法

一、禪宗的師資相承

禪宗自五祖弘忍以下，分爲南北二宗。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⁹³，發展而分爲五宗⁹⁴，被後世稱爲禪門正宗。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，最爲興盛，有「臨天下」，「曹半邊」的稱譽。⁹⁵

（一）、「付衣」爲憑信的傳說

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」⁹⁶的法門授受，有「付衣」爲憑信的傳說。

（二）、傳付《壇經》爲憑信（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」⁹⁷（《全唐文》卷七一五）！會，是洛陽的神會，爲六祖傳授心印的一位。神會的後人，傳法時傳付一卷《壇經》爲憑信，證明是「南

⁹³ 《華雨香雲》，p.183：「佛學重師承，而法派旁正之諍，至中國而始烈。達磨創開禪宗，五傳至黃梅，門下出慧能，神秀，因有南頓北漸之諍。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，青原行思爲得法正宗。」

⁹⁴ 【五宗】：我國南宗禪各派之總稱。指漚仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗。加黃龍與楊岐二派，則稱爲七宗。禪宗自初祖菩提達磨五傳而至弘忍，其下分北宗神秀與南宗慧能二派。北宗主漸悟，行於北地，並無分派；南宗主頓悟，行於南方，盛於中唐以後，尤以慧能門下之南嶽懷讓、青原行思二支，爲唐末以降禪宗之主流，傳衍出五家七宗等派別，各樹獨特之宗風。

⁹⁵ 《佛教史地考論》，p.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，楊岐派弘播日盛，因而進爲正統，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，…時佛教全爲禪宗領域，而禪宗又爲臨濟、曹洞二家平分，有「臨天下，曹半邊」之稱。曹洞自江西而移化於北方；臨濟則自北方而移化於江左，南北交流，相映成趣。湘、贛爲禪宗故鄉，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。」

⁹⁶ 《如來藏之研究》，p.22：「觀空無我法，也就是禮佛，如《增壹阿含經》所說。須菩提觀緣起空無我而證入，就是見佛。禪者稱悟入爲「與佛心心相印」，「與佛一鼻孔出氣」，是與「見法即見佛」的理念相契合的。」

⁹⁷ 《無諍之辯》，p.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》來作爲「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。」

宗」弟子。⁹⁸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。⁹⁹

○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，¹⁰⁰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」。¹⁰¹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

⁹⁸《無諍之辯》，p.62-63：「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」。

⁹⁹《中國禪宗史》，p.249：「韋處厚為大義禪師作碑銘；大義是道一弟子，所有對神會門下的批評，正代表道一門下的意見。照韋處厚的碑文所說：神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，對神會是存有崇高敬意的。即使神會不是獨得慧能的正傳，也是能得大法的一人（那時的洪州門下，還不敢輕毀神會）。但神會的「習徒，迷真」向俗，如「橘逾淮而變枳」一般。看起來，還是弘傳神會所傳的南宗頓禪，而實質上是變了，「竟」然變「成」用「壇經」來作為「傳宗」的依約。失去傳法——密傳心印的實質，而換來傳授《壇經》的形式。所以神會是「優」越的，神會的習徒是低「劣」的，優劣是非常明白了。這是當時道一門下對神會門下的責難，因而造成嫌隙。神會門下未必專重傳授《壇經》的形式，然以傳授《壇經》為付法的依約，從燉煌本《壇經》看來，是確實如此的。神會門下應用《壇經》為付法的依約，所以在當時手寫祕本的《壇經》上，加上些稟承、依約的文句。依大義禪師碑銘，說神會門下對《壇經》有什麼改變，那只能證明是「壇經傳宗」這部分。」

¹⁰⁰《中國禪宗史》，p.231：「江南」：泛指五嶺以北，長江以南一帶。江西、湖南為中心，是慧能弟子中，南嶽、青原的主要化區。還有現今的福建、浙江，及安徽、江蘇的南部。對禪宗的發展來說，這是最主要的一區。今有傳記可考的，弟子青原行思（740 去世），得法後，就回本州，住青原山的靜居寺。弟子石頭希遷（700—790），大大的在湖南發揚起來。又弟子南嶽懷讓，景雲二年（711），離慧能到南嶽去，天寶三年（744）去世。傳有入室的弟子六人，其中，道峻住楊州大明寺，神照在潮州，而道一（709—788）晚住江西的洪州（今南昌縣）。道一與希遷的弘揚，人才濟濟，曹溪禪達到非常隆盛的境地，不是神會門下所可及了！」

¹⁰¹〔1〕《佛教史地考論》，p.55-56：「荷澤神會唱頓禪於京洛，然「直顯心性」，微嫌拘泥。故神會答六祖以「是諸佛之本源，神會之佛性」，被譏為知解宗徒。」

〔2〕《中國禪宗史》，p.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（1291 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（大正四八·三五九中——下）說：「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

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。¹⁰²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），顯然已雜亂不堪了。

○憨山德清（西元 1546—1623）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¹⁰³也，以無明眼宗匠故耳。其海內列刹如雲，在在皆曰本出某宗某宗，但以字派為嫡（傳），而未聞以心印心」（《叢書》一二六冊）。

○《憨山老人夢遊集》說：「五十年來，師弦絕響。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」（《叢書》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！

二、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。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。

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」，但這裏是不滿神會的禪者，假託慧能所說，以貶抑神會而已。」

¹⁰² 《中國禪宗史》，p.257-258：「燉煌本《壇經》，有關七佛到慧能——四十代的相承（明藏本《壇經》，依《寶林傳》改正），是荷澤門下所傳，與「壇經傳宗」有關，所以接著說：「今日已後，遞相傳受，須有依約，莫失宗旨」！荷澤門下的「壇經傳宗」，不只是「教授一卷壇經」，而且是：「須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。無壇經稟承者，非南宗弟子也」。「壇經傳宗」，實與後代傳法的「法卷」意義相同。禪宗有傳法典禮，一直流傳到現在。傳法的儀式是：法師——傳法者登高座，法子——受法者禮拜、長跪、合掌。傳法者宣讀「法卷」，然後將「法卷」交與受法者。「法卷」的內容是：先敘列七佛。次從西天初祖大迦葉，到二十八祖菩提達摩，就是東土初祖，再敘列到六祖大鑑慧能（列祖的付法偈，有全錄的，有略錄的）。如傳授者屬於臨濟宗，那就從南嶽懷讓到「臨濟正宗第一世臨濟義玄禪師」。這樣的二世、三世，一直到當前的傳法者——「臨濟正宗四十又世又又又禪師」。付法與某人，並說一付法偈，然後記著「民國又又年，歲次又又，又月又日」。這就是傳授所用的「法卷」內容。燉煌本《壇經》，不但列舉了六代的付法偈，七佛到第四十世慧能的傳承，還說：「若不得壇經，即無稟受，須知法處，年月日，姓名，遞相付囑」。「壇經傳宗」的實際意義，豈不是與傳法所用的「法卷」一樣嗎？洪州門下責難荷澤門下的「壇經傳宗」，然而從上已來，師資授受的法統次第，還是不能不有的。到後來，還是模仿「壇經傳宗」，改為「法卷」而一直流傳下來。「壇經傳宗」為荷澤門下，法門授受的特有制度。《壇經》中有關「壇經傳宗」部分，當然是荷澤門下所補充的了」

¹⁰³ 【蔑如】：微細；沒有什麼了不起。《漢書·東方朔傳贊》：“而揚雄亦以為朔言不純師，行不純德，其流風遺書蔑如也。”顏師古注：“言辭義淺薄，不足稱也。”

- 大寺院，有以傳戒爲事的律寺，要在本寺受戒的，才有出任住持的可能。
- 有講經的講寺，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。

（一）、二類付法與接法

泛論付法與接法，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，這可能變質爲世俗名位的追求。

1、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。

2、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。

（二）、「本寺付法制」的副作用

1、容易形成佛教中的門閥

這一制度，廣泛流行於大江（下流）南北。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¹⁰⁴。

2、容易造成內部鬥爭

再則法兄弟好幾位，誰也想當住持，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。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。當然，這是不能與古代禪宗付法並論的。

3、代為「付法」的問題

再說些付法的有趣問題。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。因爲法王寺的制度，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，只好由我照本宣科的付法一番，讓新住持登位了，

¹⁰⁴ 【門閥】：亦作“門伐”。1.指門第閥閱。

【閥閱】：泛指門第、家世。

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。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！

4、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¹⁰⁵如來正法了！

5、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！

¹⁰⁵ 【稗販】：小販；買賤賣貴以取利的人。

一二、叢林與小廟

一、「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」。

二、十方公有制，子孫私有制

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

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。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

1、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。

(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

- 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。¹⁰⁶
- 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。

¹⁰⁶ 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.390：「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」。」

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，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。

2、中國佛教的寺院

（1）、唐代（禪宗）興起十方叢林

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，都可以來住來學的。

（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。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，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。

3、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」。

三、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。

○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。

一三、橫出三界

一、淨土法門——長處：適應初學，容易修學，可以堅定信願

爭議處：「橫出三界」之說值得考慮

- 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；在最後的「秘密大乘」中，阿彌陀佛也還是三佛、五佛之一。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），無著《大乘莊嚴經論》（卷六），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。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。

二、淨土法門，是橫超的（橫出三界），其他的法門是豎出的？

（一）、經中豎出三界之說

「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）。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！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！

（二）、解脫生死的佛法，都是頓斷橫出的

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。什麼是豎出？

1、豎出的厭下欣上不能出離三界

- 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。
- 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。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。¹⁰⁷

2、勝義慧——頓斷煩惱、解脫生死、橫出三界

佛法所以能超出三界，不是豎出而是橫出的。

○爲什麼有三界五趣的生死？是業力所感的。爲什麼有感報的業力？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。

○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：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。

○經上比喻爲：得初果的，如大湖的水乾涸了，只剩一些些水。¹⁰⁸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」，名爲「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。

三、往生淨土，已解脫生死——「因中說果」

○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。

四、穢土與淨土法門，適應不同根性

至於修行，在淨土是否比穢土要快些？

○依經文說，淨土修行，不如在穢土修行，如《無量壽經》（卷下）說：（在此娑婆五濁惡世）「爲德立善，正[慈]心正意，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽佛國爲善百劫」。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。

◎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！

¹⁰⁷ 《大智度論》卷 18，大正 25，192a3-8：「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。」

¹⁰⁸ 《大智度論》卷 92，大正 25，709b3-5：「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。』」

一四、帶業往生

一、帶業往生與消業往生

○稱念南無阿彌陀佛，能帶業往生極樂淨土，¹⁰⁹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」¹¹⁰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。

二、《觀無量壽佛經》的消業往生

（一）、念佛而能懺除生死罪業

消業往生，是根據《觀無量壽佛經》的。經說觀想念佛，念佛的刹土，念佛（菩薩）的身相，如說：「此（觀）想成者，滅除五百億劫生死之罪，必得當生極樂世界」。¹¹¹念佛而可以懺罪，就是「取相懺」¹¹²，於定心中能見佛相（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。

（二）、念佛、消罪、生淨土

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」¹¹³，這是觀念佛、消業障、生淨土——三者一致的。

（三）、聞佛菩薩名也能消罪

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）」¹¹⁴！這是聞

¹⁰⁹《華雨集第一冊》，p.361：「如云「念佛即生極樂」。一種人解釋為念佛必定往生，如所謂帶業往生。另一種人則認為此乃「別時意趣」，即說為往生，非即往生，乃累世展轉進修，終必往生之義，非指現生即往，如俗言一本萬利，乃逐漸營生，攢積而得，非投一文即可得萬利也。此種異解，當然皆從對佛身土之不同了解而生。其實淨土只一，而見為報土、化土，全視眾生修行程度而定。而修行功深，仍可在化土得法身，則此化土亦不離報土也。」

¹¹⁰《佛教史地考論》，p.38-39：「淨土者，什譯《阿彌陀經》及《十住論·易行品》，有稱名念佛，此為志性怯劣者說。南方自廬山遠公以下，天台嘉祥，並兼弘念佛；然念重觀念，實與禪觀一致。故彌陀淨土，可通深淺，其僅持名號者，不生圓滿報土也。菩提流支天親《淨土論》，北土之曇鸞承之。鸞初求現世長生，後乃轉求他方淨土，何畏怯乃爾？彼以淨土為圓滿報土，而凡愚專持名號，即得帶業往生。用功少而得益大，為後代淨土宗所本。」

¹¹¹《佛說觀無量壽佛經》卷1，大正12，343a15-16：「此想成者，滅除五百億劫生死之罪，必定當生極樂世界。」

¹¹²《大寶積經》卷90，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。」

¹¹³《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。」

¹¹⁴《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。」

名也能消罪，沒有說淨土：這是消罪業不一定生淨土。

〔(四)、「淨業正因」與(願)「樂生」，是往生淨土的先決條件〕

《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」¹¹⁵及觀想¹¹⁶。「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，可見念佛見佛而不發願往生，是不一定能往生的。

〔(五)、帶業往生非獨淨土法門的特勝〕

淨土行者所說的「帶業往生」，我以爲是當然的，合理的，但並不表示淨土法門的特勝。

「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的。

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，以爲往生就是往生西方淨土，那是不對的。

三、「業」——積集無邊感生死的業力

〔(一)、徹底的解決方法——智慧現證，截斷生死根源的煩惱〕

○說到「業」，佛弟子都認爲，眾生無始以來，積集了無邊能感生死（總報）的業力，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。

○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，那種子也就不成其爲種子了。這是徹底辦法，但是深了一點。

〔(二)、大乘佛法的方便道——以強有力的功德，使惡消善長〕

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，轉重爲輕，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）。

四、帶業往生

¹¹⁵ 《淨土與禪》，p.51-52：「《觀無量壽佛經》，也是淨土三經的一經。這部經，給與中國淨土思想的影響更大。此經的譯出極遲，劉宋時，曇良耶舍譯。本經開宗明義說：「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、受持三皈，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，名爲淨業。此三種業，乃是過去未來現在三世諸佛淨業正因」。這三者，初是共世間善行；次是共三乘善行；後是大乘善行。求生淨土，這三者，才是正常的淨因。可惜，後代的淨土行者，捨「正因」而偏取「助因」——方便道行；淨土法門的淨化身心世界的真意義，這才不能充分的實現！」

¹¹⁶ 《淨土與禪》，p.56：「《觀經》，本爲觀佛依正莊嚴的念佛。但上品中品，著重於善根功德的發願迴向。除中品下生（一向不學佛法的善人而外），應該都能或多或少、或久或暫的修觀。中品下生及下品三人，除發願迴向外，著重於稱名念佛——「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛」。因爲臨命終時，已無法教他觀想了。依《觀經》，稱名念佛，也是專爲一切惡人，臨命終時施設的方便法門。後代的淨土行者，不論什麼人，只是教人專心口念「南無阿彌陀佛」，這那裏是《觀經》的本意？當然，稱名念佛法門，不限臨命終時，也是古已有之，而不是中國人所創開的方便。」

〔一〕、一般眾生的帶業往生

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。

〔二〕、淨業成就往生淨土的帶業往生

所以依佛法說，業是從來隨造業者而去——帶業往生的。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。

〔三〕、結

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！

一五、隔陰之迷

一、羅漢猶有隔陰之迷？

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，有的以爲一、二、三、四果，都可以稱爲阿羅漢，才有這樣的文句。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、隔陰之迷的一種解說——既受胎陰，從迷入迷者多

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！

（一）、隔陰之迷

1、隔陰

先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別爲五陰：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。

2、迷

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。

（1）、約迷事說

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。

（2）、約迷理說

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。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的。¹¹⁷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」？

三、研求《淨土決疑論》的意趣

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。

（一）、斷見惑

○見惑是見諦所斷的，佛教中或說「一心見諦」¹¹⁸，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。

○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。

（二）、斷思惑

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」？

（三）、依慈悲心為了弘揚淨土而說

◎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！

¹¹⁷ 《成佛之道》，p.235-236：「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，滋潤固有的業力使他生在天上人間。剩下的煩惱，無論作（小）惡，或修戒修定，都不能成為人天的總報業與引業（只能是別報業與滿業）。否則，生死也許還會無休止的，在人間天上延續下去。然而不會了，他僅能滋潤舊業，使他往生天上人間。就是這樣，由於我見斷了，修惑也不能無限止的延續，永遠潤生下去。…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。」

¹¹⁸ [1] 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.364：「分別部，依真諦譯《部執異論》，與玄奘所譯說假部 *Prajñaptivādin* 相當。說假部說一時見四諦，其實是見滅諦無為寂靜離生滅。見滅就是離苦、斷集、修道，所以說一時見四諦。」

[2] 《性空學探源》，p.221：「有部以見道分凡聖，見道以前都是凡夫；大眾分別說系及成實論師等不然，見道後得初果，固然是聖人，見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，即初果向的聖者（他們把初果向的時間拉長，不像有部的局在十五心）。所以見法住智得決定道，雖不是見道以後的聖者，但已超過了凡夫，已獲證到一種不可更動不可轉變不再退墮的無為常住性」

一六、四句料簡

一、四句偈是在禪、淨都流行的時代傳出

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，銅床并鐵柱」。

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「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。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。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。

（一）、「有禪有淨土」

「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」

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？念佛而能生淨土的，如《觀無量壽佛經》所說的三種「淨業正因」，¹¹⁹其中發菩提心，決不是心裏想一下，願成佛道，願度眾生就得了，發起菩提心，也不容易吧！

放低標準，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」。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

¹¹⁹ [1]《佛說觀無量壽佛經》卷1，大正12，341c8-13：「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。」

[2]《淨土與禪》，p.51-52：「《觀無量壽佛經》，也是淨土三經的一經。這部經，給與中國淨土思想的影響更大。此經的譯出極遲，劉宋時，曇良耶舍譯。本經開宗明義說：「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、受持三皈，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。此三種業，乃是過去未來現在三世諸佛淨業正因」。這三者，初是共世間善行；次是共三乘善行；後是大乘善行。求生淨土，這三者，才是正常的淨因。可惜，後代的淨土行者，捨「正因」而偏取「助因」——方便道行；淨土法門的淨化身心世界的真意義，這才不能充分的實現！」

當的料簡！

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

末後一句——「無禪無淨土，銅床并鐵柱」，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」。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。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「銅床并鐵柱」，非墮入地獄不可嗎？作者處身於禪、淨盛行的中國，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。

二、為人生善悉檀

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。

一七、臨終助念

一、老病死苦

「臨終」，是病重而死亡快將到來，可能幾點鐘，也可能拖上幾天。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。

（一）、聖者——身苦心不苦

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。¹²⁰如經上說：「重病發，迸出赤血（赤痢），生起近於死亡之苦」（《南傳》《長部》《大般涅槃經》）。

學佛不是修到沒有身體的病苦，只是「身苦心不苦」而已。

（二）、中國佛教界重視「無疾而終」

○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。

○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！

二、臨終

（一）、臨終者的痛苦——身苦以外，心苦是最大的苦痛

臨終者的痛苦，身苦以外，心苦是最大的苦痛。

○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「後有愛」的，會想到死亡以後。善良的人好一些；

¹²⁰《大般涅槃經》卷2，大正1，197b3-21：「爾時世尊告淳陀言：『汝今已作希有之福，最後供飯佛比丘僧。如此果報無有窮盡，一切眾生所種諸福，無有能得等於汝者。宜應自生欣慶之心，我今最後受汝請訖，更不復受他餘供飯』。…爾時世尊即語阿難：『我今身痛，欲疾往彼鳩尸那城』。爾時阿難與諸比丘并及淳陀，聞佛此語生大苦痛，號泣流連不能自勝。於是世尊即從座起，與諸比丘前後圍繞，趣向彼城，爾時淳陀亦與眷屬隨從如來。世尊中路止一樹下，語阿難言：我於今者極患腹痛，即將阿難去樹不遠，而便下血既還樹下。」
另參考《長阿含經》（2）《遊行經》（大正1，25a）。《長部》（16）《大般泥洹經》（《南傳》7，138-139）。

以殺、盜、淫、妄爲生的，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。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！

（二）、臨終者的安慰勉勵

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。

1、印度原始佛教的助念——六念法

爲一般信眾，說念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。

- 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。人死生天，如出茅屋而登大廈，離低級職務而上升，這那裏會有恐怖憂苦呢！這就是「助念」，幫助臨終的病人，使他念三寶等而心得平安。

2、印度大乘佛教的助念法

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 701 年）所譯的《無常經》，附有《臨終方訣》。¹²¹教病人對佛像而起觀想（念佛）；使他發菩提心；爲病人說三界難安，歸依菩提，「必生十方諸佛刹土」。教病人禮佛菩薩，願生淨土，懺悔，受戒。如病太重了，「若臨命終，看病餘人但稱佛名，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」。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。「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。

三、死後往生

人的死後往生，有隨重、隨習、隨憶念的三類，我曾在《成佛之道》（七四——七六）說到：

（一）、隨重

¹²¹ 《華雨集第三冊》，p.272-273：「《佛說無常經》，亦名《三契經》—唐義淨譯，經分三段，所以名爲「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（爲比丘說）；《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」。」

一、「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。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」）。

（二）、隨習

二、「隨習」的：既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這一生中，……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，連念佛也忘了。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，臨終自然會隨習業而向上。

（三）、隨憶念

三、「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；如忽而憶念惡行，就能引發惡業而墮落。對這種人，臨命終時，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」！

四、臨終助念

「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。在這裏，我想說到幾點。

（一）、重視業力與「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：如政治或經濟，存有某種潛在問題，起初不覺什麼重要（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。

（二）、臨終助念，是從病重到死亡，這一階段的助念

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來到的，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，那是驛入「祕密佛教」的作法了。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。其實死了，或六識不起而還沒有死，聽不見聲音，已失去助念的意義，而轉為處理死亡的儀式了。

（三）、助念團可能的副作用

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！

（四）、長期助念勿成為厚喪厚葬的變形

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！

十八、肉身菩薩¹²²

一、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「碎身舍利」¹²³，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」¹²⁴，是更適合於分散供養紀念的。如土葬的，稱為「全身舍利」¹²⁵，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，

¹²² [1]《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，吾人尚能自他覺利，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。」

¹²³ [1]《大乘悲分陀利經》卷5，大正3，270，a2-4：「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]《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。」

¹²⁴《初期大乘佛教之起源與開展》，p.49：「「舍利」(śarīra)或作設利羅。《玄應音義》譯為「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》卷四《遊行經》(大正1，27c)說：「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。」

¹²⁵《初期大乘佛教之起源與開展》，p.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。」

不妨依事實而略加說明。

二、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。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。

三、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¹²⁶。

(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

1、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。

2、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。有三千兩百年前（商代），「手足軀幹，毛髮與指甲

¹²⁶ 【桃梟】：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。”

【梟】：懸以示眾。《史記·高祖本紀》：“至櫟陽，存問父老，置酒，梟故塞王欣頭櫟陽市。”司馬貞索隱：“梟，縣首於木也。”

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。

3、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！

4、小結：乾燥的特性，在這種情況下，遺體不壞

這些傳說（我沒有親見）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。

四、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 12）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」¹²⁷。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¹²⁸，曹溪六祖¹²⁹，石頭希遷¹³⁰等，都是全身不壞的。

¹²⁷《大唐西域記》卷 12，大正 51，941c3-942a24：「竭盤陀國，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，衣服氎。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單曰羅（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。」【按】竭盤陀國（在蔥嶺之東南境）。就是新疆西陲，塔什庫爾干（Tush-kurghan）的塞勒庫爾（Sarikol）。

¹²⁸〔1〕《佛光大辭典》：「（黃梅）位於湖北省東南。黃梅縣有東、西二山，係禪宗四祖道信及五祖弘忍參禪得道處，五祖並以之為弘揚東山法門之根據地。其中道信住於黃梅西北十七公里之雙峰山（西山）正覺寺，弘忍則振弘教化於黃梅東北十七公里處之馮茂山（東山）真惠寺。」

〔2〕《佛教史地考論》，p.53：「四祖道信見之於舒城皖公山。信（約弘法於 620—651）常住蘄州黃梅。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 652—675），門下有神秀，移住荊襄，終且入京洛（弘法期在 690—706）。」；

¹²⁹《佛光大辭典》：「唐儀鳳二年（677）春，六祖慧能從弘忍得法後，從印宗剃髮、受具足戒而歸寶林寺，大弘法化，人稱曹溪法門。唐末葉，本寂以慕六祖故，改其所住荷玉山為曹山。曹洞宗之名，或謂曹山、洞山之並稱，宋代以後，亦有謂「曹」，指曹溪，以為傳承六祖慧能正法之意。…慧能以曹溪寶林寺為中心，開展教化活動，世人尊稱為曹溪古佛、曹溪高祖。」

1、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。

2、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，等候去星洲的手續，就住在他——那時是他徒弟主持的精舍。

3、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」¹³¹，龕一般是倚山巖而供奉的¹³²（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。

○我以爲：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！

五、結說：般若波羅蜜修熏故，是舍利得供養、恭敬、尊重、讚歎

¹³⁰ 《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。」

¹³¹ [1]《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]《初期大乘佛教之起源與開展》，p63-64：「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。再加上精工的雕刻，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」

¹³² 【龕】〔ㄅㄛˋ〕：1.供奉神佛或神主的石室或小閣子。隋江總《攝山栖霞寺碑》：“其第二子仲璋為臨沂令，克荷先業，莊嚴龕像……大同二年，龕頂放光。”2.泛指牆上小室。參見“龕室”、“龕壁”。3.塔下室。指僧人的墓穴。南朝陳何處士《通士人篇》：“禪龕八想淨，義窟四塵輕。”唐杜甫《謁文公上方》詩：“長者自布金，禪龕只宴如。”仇兆鰲注：“《廣韻》：龕，塔下室。”前蜀貫休《送人歸夏口》詩：“倘經三祖寺，一為禮龕墳。”

《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」。¹³³佛與佛弟子的舍利[遺體]，受到尊敬供養，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！

¹³³〔1〕《摩訶般若波羅蜜經》卷10，大正8，290b12-18：「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。二分之一中，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〕《小品般若波羅蜜經》卷2，大正8，545b6-10。

〔3〕《大智度論》卷59，大正25，476b1-8：「釋提桓因言：『我於二分之一中，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。是故二分之一中，我取勝者。』」