

明内

集漢毅城刻石字



內明雜誌



內明雜誌社同人鞠躬

第四十七期目錄

封面裏	鎮江招隱寺牌坊	李書帛題字
封面裏	目錄、皆大歡喜	梁平畫
特載	宗密之傳記及其著作	幻生
專著	虛妄分別的還滅緣起之特質	葉阿月
專著	中國藏經譯印史	道安
四眾堂	答普行法師問	沈九成
專著	響應放生呼籲	陳志偉等
專著	關於「玄奘大師靈骨問題」的意見	李纘錚
筆譚	有關六榕三寶的史料	伍佩琳
佛教名勝介紹	靜的修習	圓香
譯稿	招隱寺風光(圖片)	編輯室
譯稿	密勒日巴尊者歌集(第十一篇)	張澄基譯
佛教文藝	觀世音菩薩的感應	謝冰瑩
專著	舍利傳奇(續)	蕭杏華
專著	杜心五的故事	葉香
專著	常隨佛學(續完)	敏智
專著	瞿曇佛陀傳(續)	中村元著 王惠美譯
專著	「佛家名相通釋」(續)	熊十力遺著
特載	大乘起信論講記(續完)	敏智法師講 林大成紀錄
佛教界動態	……	編輯室
底裏	西湖「柳浪聞鶯」	
封底	開封大相國寺	



宗密之傳記及其著作

幻生

「內明」月刊主編，前寄「宗密教學思想史之究研」一書，囑為逐譯，擬在該刊刊載。此書為日本鎌田茂雄博士所著，東京大學東洋文化研究所出版，為研究宗密思想史之專著。全書共六百餘頁，計分九章，每章就一特定論題，對宗密思想加以研究論述。資料至為豐富，論述亦稱精闢，殊為難得。

「宗密之傳記與著書」，為該書之第二章，全文九十餘頁，引證甚詳，資料收羅至富，如全部依之逐譯，可得六七萬言。「內明」月刊每期篇幅有限，亦非純學術性之刊物，每期最多僅能刊登六七千字，文章連載過久，其閱讀興趣必然相對減低。筆者原擬對其加以節譯，省畧引證資料，減少文字數量，並將此意函告沈居士。旋接沈居士惠書建議，囑為「精譯」。夫翻譯一事，必須有其原文為本，易日為漢，方名翻譯。若無原文可以與之互對，僅能稱為「意譯」，或名為「譯義」。茲為行文方便起見，不受原文文義所限，決定取鎌田博士之資料予以譯寫。其資料之取捨，可以自由選擇，文字亦不受原文所囿，或為緊縮，或為引申。與作者有不同看法之處，亦可自由論及。

鎌田博士所用之資料，均係來自中國古籍，然其蒐羅之富，用力之勤，洵堪欽佩。本文雖未署名為譯，然全文內容，實係根據鎌田博士之文而成。不敢掠人之美，特為註明。

筆者附識

宗密（七八〇——八四一），為中唐時代中國佛教史上重要人物之一。其思想博大精深，建立了中唐時代佛教思想理論的特色。就其傳承而言，在華嚴宗，他是中國華嚴宗的第五位祖師，繼承清涼澄觀的華嚴法系；在禪宗，他又是荷澤宗的第五代傳人，承繼神會禪的系統。宗密一生，兼為兩個宗派的傳人，這在中國佛教史上是極少見的。他著「華嚴原人論」，對當時士大夫揚儒道而排佛之舉，給與強有力的批判與駁難，確立了佛教在中國應有之地位。他編撰「禪源諸詮集」一百卷，對當時佛教內部的教禪之爭，互相攻擊非難，提出他的主張與看法。他在「禪源諸詮集都序」說：「原夫佛說頓教漸教，禪開頓門漸門，二教二門各相符契。今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗，禪講相逢，胡越之隔。宗密不知宿生何作，熏得此心，自未解脫，欲解他縛，為

法忘於軀命，愍人切於神情。每難人與法差，法為人病，故別撰經律論疏，大開戒定慧門，顯頓悟資於漸修，證師說符於佛意。」（大正，四八，三九九，下）從他的這段文字中，可以知道他編「禪源諸詮集」，是在調和當時禪教之紛爭。他以教三家與禪三宗的融合，說明他的教禪一致思想理論。換句話說，他編「禪源諸詮集」，成為一大禪藏，其目的是在綜合統一當時中國佛教各宗各派，成為一個統一的整體。像他這種偉大思想主張，在當時委實不易多見。可惜，他的這部一百卷「禪源諸詮集」，早經散失，無法知其全部內容。不過，他為「禪源諸詮集」寫的一篇「都序」，現在依然存在，從這篇長序裏，我們大概可以知道他的思想體系。現存的這篇四卷（如有分為二卷的）「都序」，已經成為中外學者研究的典籍，近代日本宇井與鎌田兩氏，曾將其譯為日文，我國任教於加拿大默克摩斯德（McMaster）大學研究院之冉雲華教授，並以此書為主題，為該院研究生講授半年，同

時將之英譯刊行。宗密的這篇「都序」，引起歷代學者注意研究，其學術價值可以想像矣。

宗密的學說思想，不僅對佛教影響很大，即對宋代以後的中國思想史，也有很大影響。其學說思想流傳所及，日本與韓國佛教，也深受其影響。研究宗密思想，必須從其歷史傳記開始。任何一個傑出的偉大思想家，其思想的形成，均與其歷史傳記無法分開。古代中國學者——特別是佛教學者，往往不太重視歷史傳記，只重視其思想學說，其研究結果，並不能完全澈底了解其思想的起因及其演變形成的經過；西方學者，對於一個思想家的研究，特別重視其歷史傳記，由其歷史傳記，探究其思想之起源演變與形成，故能比較深刻地認識其思想。吾人研究宗密思想，亦取西方學者治學方法，先從宗密之歷史傳記開始。

關於宗密之傳記，其文獻資料，約有二類：一為宗密自己所寫的直接資料，散見其所著的「圓覺經大疏」、「圓覺經大疏鈔」、「圓覺經畧疏」、「圓覺經畧疏鈔」等著作中，此類資料，可以稱為自傳；二為當時及後世學者為其所撰之傳記，此類資料，現存文獻計有十種，今按其撰成之年代順序，記載如下：

- ① 裴休撰 圭峯禪師碑銘並序 八五五年
- ② 靜·筠撰 祖堂集 九五二年
- ③ 贊寧撰 宋高僧傳 九八八年
- ④ 道原撰 景德傳燈錄 一〇〇四年
- ⑤ 契嵩撰 傳法正宗記 一〇六一年
- ⑥ 祖琇撰 隆興佛教編年通論 一一六四年
- ⑦ 宗鑑撰 釋門正統 一二三七年
- ⑧ 志磐撰 佛祖統紀 一二六九年
- ⑨ 念常撰 佛祖歷代通載 一三四一年
- ⑩ 續法撰 法界宗五祖畧記 一六八〇年

現在綜合這二類資料，論述宗密的傳記。

就第二類宗密十種傳記資料而論，亦以其中前數種傳記資料較為重要，而後期出現的傳記，大多都是根據前人的資料而來，並無新的資料出現。在前數種傳記之中，又以裴休所撰之「圭峯

禪師碑銘並序」一文最重要。裴休的這篇「碑銘並序」，收錄在「全唐文」第七四三卷，及「金石萃編」第一〇四卷，全名為「唐故圭峯定慧禪師傳法碑」。近人胡適之先生，曾為此文撰一「跋」文，名「跋裴休的唐故圭峯定慧禪師傳法碑」，刊載於中央研究院歷史語言研究所集刊第三四本，故院長胡適先生紀念論文集上冊。裴休與宗密為同時之人，其間法誼私誼關係至為深厚，誠如裴休在「碑銘」序文中說：「休與大師，於法為昆仲，於義為交友，於恩為善知識，於教為內外護。故得詳而叙之，他人則不詳。」宗密的許多著作，也由裴休為之作序。足證裴休對宗密所知之深，所記之事詳實可信，自無疑議。不過，裴休所記宗密事跡，亦非完整，尤以「甘露之變」，關涉宗密之事，未能記載，確為美中不足。日本鎌田茂雄，就此事而對裴休加以批評，謂裴休對宗密只揀其好事記載，而不記其不好之事。我對鎌田博士之批評，其看法不同。李訓為相，策劃「甘露之變」，旨在誅除宦官專權，恢復朝廷正統，宗密並非參與其謀。李訓「甘露之變」失敗，為宦官所追殺，逃往終南山奔投至友宗密；宗密本欲收留，為從者所止。李訓後奔他處，為宦官所執遇害。宗密因有容藏李訓之罪，為仇士良探知，遣人捕宗密於軍中，即將殺害。宗密怡然告之：「僧識訓年深，亦知反叛。然本師教法，遇苦即救，不愛身命，死固甘心。」中尉魚弘志嘉之，奏釋其罪。這正表現了宗密的偉大的一面，顯示一個宗教家從容不迫的捨身殉道精神。此事對宗密而言，並非宗密的污點。所以，我不同意鎌田博士的看法，看為不好的一面。至於裴休不為記述，這是將有個人的顧慮存在。宗密寂於會昌元年（八四一），裴休碑文作於大中七年（八五三），「甘露之變」發生於太和九年（八三五）；從「甘露之變」到裴休作碑文，其間僅隔十八九年。唐代政治為一君主專政之政治，「甘露之變」雖然旨在誅戮中宦官，但宦官並未受誅戮，而宰相却遭其殺害，足見宦官在朝廷勢力之盛，根深蒂。固事隔十八九年，當年現實人物尚在，裴休怎敢在宗密的「碑銘」裏記述其事？我以為裴休不記甘露之變，並非如鎌田博士所說，專揀好的一面記，而不記壞的一面。至於贊寧「宋高僧

傳」，與「舊唐書」「新唐書」均記載其事，因為這些文獻都是後來寫出的，事過已久，參與其事的人物均已物故，作者無所顧忌，據實記述。這不能與「碑銘」作同等觀之，以之而責裴休。

二

關於宗密的傳記，爲了說明方便起見，可以分爲在家時代、修學時代、活躍時代、及示寂四項明說。

一、宗密的在家時代 在宗密的自述裏，沒有記載他底出生之年；其他傳記，也未加以記載。關於宗密的出生之年，我們只能從他的傳記中，所記宗密去世之年，加以推算而知。「圭峯禪師碑銘」、「宋高僧傳」、「景德傳燈錄」、「法界宗五祖畧記」，都記載宗密於唐武宗會昌元年（八四一）正月六日，在興福塔院坐滅。宗密那年，「俗歲六十二，僧臘三十四」。會昌元年，宗密去世，那年六十二歲，出家三十四年。由會昌元年前推算，則宗密生在唐德宗的建中元年（七八〇）；唐憲宗元和三年（八〇八）出家。一六八〇年，續法撰「五祖畧記」也說：「德宗建中元年生也」。大體也是依據這一推算而來的。宗密出生那年，華嚴宗清涼澄觀四十三歲，天台宗荆溪湛然七十歲，荷澤神會去世二十年。

宗密俗姓何，「果州西充縣」人。果州西充縣，即今四川省成都之東。這差不多是宗密傳記的一致記載。唯一例外的，「祖堂集」却未記宗密的姓氏與出生之地，僅記「師諱宗密，未覩行錄，不叙始終」。「祖堂集」成於五代南唐保大十年（九五二），爲泉州招慶寺靜、筠二德所編纂。此書編成，雖比裴休的「圭峯禪師碑銘」晚出一百年，但泉州是在中國濱海的福建省，山川阻隔，與內地交通不便。顯然靜、筠二德編「祖堂集」時，尙未見到「圭峯禪師碑銘」，故對宗密的姓氏及其出生之地，無從記述。至於宗密的家境，「碑銘」記爲：「師本豪家」；「宋高僧傳」等記爲：「家本豪盛」；「五祖畧記」說：「家世業儒」。我們從這些記述中，大體可以知道宗密出生在一个富有的儒者之家。關於這一點，宗密自己也說：他從七歲至二十五歲，一直在

家中誦習經典與佛典。如果不是一個富有的儒者子弟，恐怕不會長期留在家中讀書的。

宗密，一般稱爲「圭峯宗密」。「圭峯」之名，乃長安終南山一山峯名稱；宗密因住終南山甚久，故以之爲號。如「五祖畧記」說：「五祖諱宗密，號圭峯。師居此山，因得斯稱。」

依據裴休「圭峯禪師碑銘」，記載宗密的少年時代，非常簡畧：「少通儒書，欲於世以活生靈。」「宋高僧傳」也說：「少通儒書，欲於世以活生靈，負俊才而隨計吏。」由此，可以知道，宗密從小便通達經典，並懷有悲天愍人的救世心願。依「宋高僧傳」所說，宗密的少年時代，還「負俊才而隨計吏」，他似乎也隨當時的官員出去走過一次，是否做過一點小事，不得而知。至於他研究佛典，那是在弱冠之年。「景德傳燈錄」說：「髫齡通儒書，冠歲探釋典。」，「五祖畧記」也說：「師髫齡時，精通儒學；泊弱冠，聽習經論。止葷茹，親禪德。」

這些傳記所記的宗密歷史，其資料的根據，大概都是依據「圓覺經大疏」而來。宗密在「圓覺經大疏」中說：「髻專魯誥，冠討竺墳，俱翫筌器，唯味糟粕。」所謂「髻專魯誥」，「髻」依「陸韻」解釋，乃指小兒之髮。所謂「髻專魯誥」，「髻」之間的小兒。「魯誥」，乃指儒家典籍。「冠討竺墳」，「冠」，爲「束髮戴冠」之意，一般指二十歲之人。「竺墳」①，即指天竺（印度）古籍，當然就是指的佛典，綜觀這二句的文意，其意是說：他從幼時的垂髻之年，直到成年弱冠之前，都是專攻儒家的典籍，弱冠之時，才研究佛教聖典。景德傳燈錄與五祖畧記等，可能都是依據此文而來的。（未完待續）

註釋

①清遠「圓覺經疏鈔隨文要解」說：「墳者典墳。三皇之書，謂之三墳。言大道也。聖人在，唯文藉之在，在墳之所在，故云墳。五常之書，謂此之五典，言常道也。夏商周之書，謂之誥，伏羲始書八卦，結繩之政，八卦之說：謂之八索。九州之志，謂之九丘。丘即上古帝王遺書也。」（**附續**，一五，二六七C）



虛妄分別的還滅緣起之特質

葉阿月

(續上期)

關於此「空性中有虛妄分別」的虛妄分別 (abhūtaparikalpa) 可以看作與相品第一偈第一句所說的「有虛妄分別」的虛妄分別同性質，或可以看作其名稱相同而性質相異的二種見解。長尾雅人教授對「空性中有虛妄分別」解為「於空性中復活的虛妄分別」^{②④}。此意可以說是屬於前者的見解。但上田義文教授以它解為「虛妄分別與真實性的交徹」^{②⑤}。此意可以說是屬於後者的見解。因此關於其虛妄分別的識性。若據前者的見解，當然是看為亂識。若據後者的見解，可以看為滅亂識後所現的淨識。

於此先考察關於前者的理論。在相品第三偈後半說明虛妄分別的還滅緣起，就是境識俱泯的空性以後，第四偈的前半偈說

“abhūtaparikalpatvam siddham asya bhavaty atah”

(因此，有成立其〔識〕的虛妄分別性)。

安慧對此註釋：

“abhūtaparikalpatvam ca teṣāṃ caturṅgāṃ vijñānānam siddham
ata ity anantaroḥkāt taddhetoh
arthābhāvāt tad apy asad iti”^{②⑥}

虛妄分別性是關於其四識的成立，「因此」是〔指〕根據其直前所說的「境無故，彼〔識〕也無」的原因。

此文意表示，因沒有境(art̥ha)的存在，其當做識者的識(vijñāt-
ītvēna vijñānam)^{②⑦}當然也沒有。在此境識俱泯的空性中，尚有因當做 art̥ha 等四種的顯現而成立的亂識虛妄分別性。因此此第四偈文中的“abhūtaparikalpatva”真諦特別譯為「亂識虛妄性」

，又在其長行中加添梵藏、「玄」等諸本所沒有的增補文如下：
「亂識虛妄性由此義得成者，謂一切世間但唯亂識，此亂識云何名虛妄，由境不實故，由體散亂故。」(大正31. p. 451 中)

真諦由此文而表示他為何看 abhūtaparikalpatva 為亂識的特質。其意，就是表明：art̥ha 等的四種，或一切諸法本來是空，但因顯現者的識體(亂識)起散亂，或顛倒分別以致沒有實在的 art̥ha 等顯現似有。所以說其識體的亂識是虛妄性。於此總稱它而名為亂識虛妄性。

如此，由顯現一切世間諸法的亂識的作用所成立的 abhūta-
parikalpa 才可以說是現實的亂識虛妄分別。因此，在第三偈雖以第一義諦的立場說明，因所取的境沒有，能取的識(亂識)也沒有，就是無取得(anupaladdhi)的意思。然而在現實社會的狀態中，常有當做虛妄物的顯現，就是站在世俗諦的立場，不可以承認沒有亂識。此意與下面相品第七偈長行的意思相同。

「因取得(upaladdhi)不能當做取得性的成就。〔於第一義(paramārtha)〕雖是無取得(anupaladdhi)的自性，但因當做虛妄境(abhūtartha)顯現，所以稱為取得。」^{②⑧}
又中論觀四諦品說：

世俗諦者，一切法性空而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。」^{②⑨}

此文解釋世俗諦第一義諦。關於前者的解釋文，可以說與中邊分別論所說的「因當做虛妄境界顯現，所以稱為取得」的文意相

似。又關於後者的解釋文，可以說與中邊分別論所說的「於第一義」無取得的自性的文竟相似。

中論又說其二諦的重要性，及其兩者的互相關係如下：³⁰

「諸佛依是二諦，而為衆生說法，若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義」。

“vyavahāram anāsvītya paramārtho na deśyate
paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate”

「沒有依據世俗，第一義即不得所示。」（但「沒有到達第一義，涅槃即不得所證」

又安慧對中邊分別論相品第一偈長行所說的，「空性是離開虛妄分別的所取與能取的狀態」而解釋：

「離開性（vivikata），雖是「表示」虛妄分別的空性，但並不是虛妄分別也沒有存在「的意思」。」

此意表示，於第一義諦承認虛妄分別的空性，但於世俗諦也承認虛妄分別的存在。此即是與彌勒在相品第一偈所主張的意思相同。就是：從現實的虛妄分別出發而進到二取的空性（第一義諦）。為現實的世俗諦，更進而使其空性中的虛妄分別復活。於此，所謂復活的虛妄分別，決不是超越的虛妄分別，而應該是現實的亂識虛妄分別。所以其虛妄分別的亂識的價值性也不能忽視。因為相品第四偈的第四句說：

“tat kṣayān mukir isyate”（因滅其「亂識」才承認有解脫。）

世親對此解釋：

「如果不是如此，繫縛（bandha）與解脫（mokṣa）沒有成就，所以將有損減（排無）雜染（saṃkleśa）與清淨（vyavadāna）的過失。」

舉要來說，現實的世界中有雜染的生死界，也有清淨的解脫界是因有亂識虛妄分別的關係。就是說，為了要滅其亂識所顯現的諸煩惱，修行者常為斷滅亂識虛妄分別而努力，於一刻一刻造成其清淨的解脫界。於此可以說；能否看見雜染的生死界或清淨的解脫界的成立，實在由於彼處有沒有亂識虛妄分別為其原因而已。

以上是屬於前者的學說，就是說明空性中的虛妄分別是亂識的意思。然而此亂識雖從空性復活，但它並不是為真空妙有的作用的性格。因此如上說，相品第四偈後半，既然主張由斷亂識才能得解脫，所以其亂識在究極，就是轉依時，也應斷滅。

既然如此，滅其亂識得解脫時，就是從依他起性的染污分轉換清淨分的圓成實性的識是什麼識，在轉識論³¹及三無性論³²中稱它是阿摩羅識，或淨識。又在「玄」譯的成唯識論³³及攝大乘論³⁴也有說淨識的名稱。然而中邊分別論不但沒有這些名稱，更說空性中有虛妄分別。勿論如何，在此情形所說的空性中的虛妄分別，並不是如前者的學說表示亂識的意思。而應說是屬於後者的學說，就是以空性為根底的虛妄分別與真實交徹的淨識的意思。在此情形的虛妄分別（abhūtaparikalpa）是應與空性（śūnyatā）不一不異的性質。因此其虛妄（abhūta）是表示所分別的境不是真實（bhūta），同時能分別的識也是不真實，所以稱為虛妄（abhūta，不真實）。就是表示二取的空，或境識俱泯的空。又它也是「分別」（parikalpa）。其意是表示得解脫的聖者的境界，並不是離此世界而到他世界，就是入死滅的涅槃界的境界，而應該是在同一現實世界中的清淨境界。所以其諸聖者的日常生活當然常有見聞覺知等的分別（parikalpa, 或 vikalpa）的作用。雖然此分別作用也是識的作用，但此情形的識，並不是帶着我執我念的染污亂識，而應該是無我無念所顯現的淨識的作用。換句話說，是二空所現的真如³⁵的識性的作用。這才是空性中的虛妄分別，也是表示與空性不一不異的虛妄分別的真空妙有的性格。

對於得解脫的諸聖者來看，其具有真空妙有性格的虛妄分別的作用，在此世間有什麼作用和價值性。關於這點須要說明。得解脫的聖者與未解脫的凡夫的不同點，當然是由聖者的日常生活行為所表現。因為沒有我欲煩惱的諸聖者常為建設清淨佛土而努力於衆生的教化。其為教化所費的任何犧牲，當然沒有絲毫的計較。又沒有像凡夫一樣為得報酬為目的。譬如說，神聖的教師常為弟子學生懇切教授，並沒有想得其弟子的報酬。又神聖的政治家，或事業家都為國家人民的福祉而欣然從事於政治及事業。因

此社會上自然沒有發生貪污瀆職事件。總而言之，如此在現實的社會，沒有我欲邪見的清淨行為，當然是由空性中的虛妄分別的識性的作用。於此，所謂以境識俱泯的空性為根底的虛妄分別，並不是一方面傾向於暈空的性格，而應該是使其空性為有意義活用的真空妙有的性格。因此其識性不是亂識，而應該是淨識。如此才可能努力於建設清淨的佛土。

如以上所說，中邊分別論主張此真空妙有的性格的虛妄分別。所以此論，雖然引用般若經所說的內空及外空等的十六空，但，尤其主張其中的畢竟空（*atyanta-sūnyatā*）是菩薩常為作利益一切眾生而實行的空性。又無前後空（*anavarāgya-sūnyatā*）是為一切眾生而不捨輪迴所實行的空性^{③⑥}。如此表示其主張是比較若經所說的空性更有特色的空性說。

舉要點說，救濟眾生及建設清淨佛土是神聖的瑜伽行者的最高理想的目的。所以主張中道的中邊分別論，對於識（*viñāna*）的還滅緣起，不是唯解釋空性的意思而已，更須要，為活用真空妙有的性格而強調空性中也有虛妄分別（*abhūtaparikalpa*），此即是發揮虛妄分別的還滅緣起的特質的意思。

註·

- ②④ 長尾雅人：「唯識義の基盤としての三性說」鈴木學術財團，研究年報四，p.16.
- ②⑤ 上田義文：「大乘佛教思想の根本構造」p. 117.
- ②⑥ MAVT p. 20 [P]本 P. 17
- ②⑦ 同上 p. 20
- ②⑧ MAVB. p. 20 MAVT p. 28 [P]本 p.22 “paramārtho”是安慧的註釋。
- ②⑨ 中論卷第四，大正30. p 32上。
- ③⑩ 同上. p. 32上. Poussin; *mūlamadhy amaka-kārikā* p. 494. 大正30. p. 33上。
- ③⑪ 「……此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識」大正

31. p. 62上。

③② 「先以一亂識遣於外境，次阿摩羅識遣於亂識故，究竟唯一淨識也」大正31. p. 872上。

③③ 大正31. p. 55中58下。

③④ 「……勝出世間善根所起最極自在淨識為相」〔玄〕本，大正31. p. 151上。

③⑤ 「……最清淨自在唯識為相」〔真〕本，大正31. p. 131下。

③⑥ 「此即於彼依他起上，常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性」成唯識論卷第八，大正31. p. 46中。

③⑦ 又同上，p. 59上說：「真如亦是識之實性」。佛性論卷第二說：「應得因者，二空所現真如。由此空故，應得菩提心」相品第十八偈的第二、第三句：“*sadā satva hitāy ca saṃsārāyajanārthaṅ ca*”

③⑧ （MAVB. p. 25）前句是對畢竟空的說明，而後句是對無前後空的說明。

X X X X

追記：本論文是筆者拙著：「唯識思想之研究」（東京，國書刊行會出版1975. 9.）的第三章，第二節的中文翻譯，因此註記有多少增減。

關於中邊分別論相品第三偈：

“*artha-satvātma-viñāpī-pratibhāsam prajāyate vijñānam nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asat*”

玄奘譯·	識生變似義	有情我及了
真諦譯·	此境實非有	境無故識無
	塵根我及識	本識生似彼
	但識有無彼	彼無故識無

此偈前半說明識（*viñāna*），就是虛妄分別的流轉緣起（轉變說），其後半是說明還滅緣起（轉依說），此處以後半偈為中心論述。



中國藏經譯印史

道安

(續上期)

二、中國藏經之譯印

A、翻譯之概述

1. 譯館之人事組織及譯者之資格

世界各國譯事至早，其態度謹嚴審慎而又有組織者，無有逾於我國佛教藏經翻譯之事。故其所譯質量之美豐，為世界冠。至於所譯名詞之雅貼，語句之暢朗，章段之清晰，義理之精確，殊非一般譯家所可同日而語。其所以能臻此佳境者：一為譯館人事制度組織健全而周密；一為預於譯者資格之審定與揀擇。翻譯名義集三引宋僧傳云：『譯場經館，設分官職，可得聞乎？曰：此務所司，先宗譯主，即齋葉書之三藏。明練顯密二教者是也；次則筆受者，必言通華梵，學綜有空，相問委知，然後下筆。西晉僞秦已來，立此員者，即沙門道含、玄曠、姚嵩、聶承遠父子。至於帝王執翰，即與梁武太后、中宗，又謂之綴文也；次則度語，正云譯語，亦名傳語，傳度轉令生解矣。如翻顯識論，沙門戰陀譯語是也；次則證梵本者，求其量果，密以證知，能詮不差，所顯無謬矣。如居士伊舍羅，證譯毘奈耶梵本是也；至有立證梵義一員，乃明西義得失，貴令華語下，不失梵義也；復立證禪義一員，沙門大通會充之；次則潤文一位，員數不恆，令通內外學者充之。良以筆受在其油素，文言豈無俚俗？儻不失於佛意，何妨刊而正之。故義淨譯場，李嶠、韋嗣立、盧藏用等二十八人，次文潤色也；次則證義一位，蓋證已譯之文所詮之義也。如譯婆

沙論，慧嵩、道朗等三百人，考證文義，唐復禮累場充其任焉；次則梵貝者，法筵肇啓，梵貝前興，用作先容，令生物善。唐永泰中，方聞此位也；次有校勘，清隋彥琮覆疏文義，蓋重慎之至也；次有監護大使，後周平高公侯壽為總監檢校，唐房梁公為玄奘師監護。相次觀、楊慎交、杜行顛等充之。或用僧員，則隋以明穆、曇遷等十人，監掌譯事，詮定宗旨也。此乃譯館人事組織之情形也。關於當時預於譯者資格之審定，翻譯名義集卷三有其精闢而簡要之論定：『夫預翻譯，有八備十條：一誠心受法，志在益人；二將踐勝場，先牢戒足；三文詮三藏，義貫五乘；四傍涉文史，工綴典詞，不過魯拙；五襟抱平怨，器量虛融，不好專執；六沉於道術，淡於名利，不欲高銜；七要識梵言，不墜彼學；八傳閱蒼雅，羸諳篆隸，不昧此文。』十條者：一句韻；二問答；三名義；四經論；五歌頌；六咒功；七品題；八專業；九字部；十字聲。試問今日翻譯界，有此嚴格條件為取人之標準乎？

2. 翻譯進展時期

佛教典籍，既來自印度梵文，必須經翻譯程序，始克有益於我國文化學術之吸收。因此，譯事恆居我國佛教主要之位置，有特別周密譯場制度之組織，故所譯各種典籍特別完備。自後漢明帝時至元代之初期，凡歷一千二百餘年，翻譯不絕。據元世祖至元二十二年（AD1285年），慶吉祥等所集至元法寶勘同總錄之統計，歷代中外之翻譯家一百九十四人，所譯佛典一千四百四十部，五千五百八十六卷。此長時間之譯事，可分新舊之二期。舊譯時期代表之譯家：首當推姚秦之鳩摩羅什三藏；次則後漢之安

世高，支婁迦讖，吳之支謙；西晉之竺法護，東晉之佛陀跋陀羅；北涼之曇無讖；北魏之菩提流支；陳之真諦等，皆屬一代翻譯之大師；彼等胥來自印度或西域等地以入我國者，故此一時期，亦可謂為外國法師主譯之時期。其次為新譯時期，則唐代玄奘獨擅盛名。蓋奘公留學印度一十七年，博究五印度之方言，精通教義之奧蘊。歸國以來，新制譯法，努力移植佛典之原義，遂為譯經史上開一劃時代之新紀元，而舉莫大之勞績。其後義淨、金剛智、不空等，各自發揮獨到之處甚多。此一時期，亦可云本國法師主譯時期。兩期翻譯後先相俟，而我國浩瀚三藏聖典，漸以完備矣。

3. 編輯目錄時期

我國藏經，經歷代之翻譯，愈積而愈多，為防散失離亂之故，故不可不有組織統一之目錄。重以我國國民性，由來珍視歷史文字正確之記錄，於此複雜龐然學術文獻之繙譯，自然有圖書目錄編纂之要求，故自東晉道安（A.D. 365—400之間）編定綜理家經目錄以來，歷代從事於目錄學之整理研究編輯，各家大小經錄之輯成垂六十種之多，迄今存在者，猶有二十餘種，可謂極其豐富。但因各家見解立場非一，於中精粗得失，殊不一律。比較組織嚴密而近於完備者，唯開元釋教錄。其於三藏典籍之區分，繙譯之來歷，敘述簡當，久為研究藏經者之指南。如該錄所總計，當時現存之經典（其他著作不在此內），凡一千零七十六部，五千零四十八卷。後世每視此為藏經之定數，而通稱藏經五千卷，可見其影響力之大矣。但實際言之，藏經原無一定之數量，因時代之推移繙譯發現，而時有新譯者之增加；乃至我國學者之撰述，欽定選之以入藏，其範圍次第日益擴張，數量亦不斷在變動也。茲為探究之便，特將我國各時代所編輯之藏經目錄畧述於后：

我國藏經目錄現存二十餘種中，最古者殆為梁僧祐等所撰出三藏記集十五卷。確實著述年代不明，但文中載天監九年（A.D. 510）之語，是必成書於其後也。是書之特色處，在保存東晉道安經錄之一部分，令後人得以想像古錄為何如。繼出三藏記集而

有隋之法經等所撰「家經目錄」七卷，書成於開皇十四年（A.D. 594），備載印土及我國學者之撰述，用意周到，為其特長。後來開元錄著者，嘗舉此錄之四誤；然其大體固甚正確可信也。後此有費長房所撰之「歷代三寶記」十五卷，書成於開皇十七年（A.D. 598）。唐道宣所出「大唐內典錄」十卷等，書成於麟得元年（A.D. 664）。續出者，猶有數種，但為諸錄中之白眉者，唯「開元釋教錄」也。書成開元十八年（A.D. 730）智昇所撰，為前各錄之歸着點；復為以後各錄之出發點。研究藏經，奉此周旋，他無其倫。本書共二十卷，前十八卷與後二卷判為兩類：前者更分總錄十卷，別錄八卷。總錄所收，乃依年代列舉，自漢迄唐之各譯家紀錄，則先揭所譯書目卷數，分其存缺，更註初載之經錄，原著者之名氏，譯出之次數；（即其書曾有異譯者，今譯為第幾次）乃至譯出之年代、譯場、參加者，莫不備記。最後繫以譯者之傳記。其網羅各方面，實極完備。錄末更舉古今經錄四十餘種，於其現存者，一一加以批評。其次別錄，分為七條，考譯本之有無，明文派之別行，（如某種經論中特提一篇一章以分別流行等）或補遺，或質疑，對於總錄之歷史之敘述，此蓋有重為組織之趣。內容整理，於此大備。最末二卷，即為前各錄之綜合。舉列現存經典五千零四十八卷，標出藏經之定數，遂為一時編輯之標準。要之，本錄編輯細密，殆無瑕疵。四庫提要評其為「佛氏舊文，茲為大備」。此雖泛泛之論，然亦可見其完備優秀之一般也。

開元錄收入三藏五千餘卷，集為四百八十函，以千字文次第標之，預防混雜。智昇別撰「開元釋教錄畧出」四卷，載之，遂為後世藏經編號所本。貞元十五年（A.D. 799）圓照復撰「貞元新定釋教目錄」三十卷，一切程序等，皆採自開元錄者，不過新錄開元以後各籍為開元之補訂而已。降及元代至元二十二年（A.D. 1285）慶吉祥等所撰之「至元法寶勘同錄」十卷，於各代目錄中為最後之作。其特點為錄中於各種原典之梵文名字多所舉出，且參照「西藏藏經目錄」，對勘中藏兩本之具缺；又於大乘經中，特分顯密為二，皆其長處。此外猶有嘗為日本研究佛學者所

恆用，而又可作經錄之撰述者，爲明代智旭所撰「閱藏知津」。書成自崇禎八年至永歷八年（A.D. 1635-1654），費二十年之精力始竣其事。其主要藍本爲「寂曉」之「釋教彙門標目」，純係解題一類之書，初學檢查，頗爲便利。所列典籍，大都內容摘要者。遇有異譯，則標符號以別主伴，而指示各譯中之優秀者。又於大乘經典，改正開元錄中之五大名目，而依天臺五時，另立五類；方等類中，特判顯密爲二，依至元錄更整理之；以及別立雜藏，收容撰述，皆屬此書之特長。惜作者乃天臺學者，所有觀點，囿於天臺一家之說，大處區分，終未得當。又摘要中亦多未得綱領，未能稱爲完本。然其用力之勤，甚可嘉尚。

B、歷代藏經刊印之版本

1. 歷代寫刊本藏經概述

歷代藏經之繙譯既集其大成，復有豐富之目錄以資範圍，但歷代刊印弘揚流通之情形如何？政府提倡重視之態度復如何？此可徵之於文獻。我國造紙肇於漢代，雕版之術興於隋唐，然藏經之正式大量刊印，有史可考者，則始於宋代。宋代前，則純係政府官寫一勅修一大藏經。自梁武帝天監十七年起，至南唐保大三年止，四百二十七年間，統計十五部之多。至宋代及遼金雕版計八次；元代二次；明代四次；清代三次。國外依我宋本而刊行有史可考者，計高麗（朝鮮）三次；日本九次。我國刊佈大藏經，創始於宋太祖開寶四年之「蜀刻」，故刊印修藏史須從宋代叙起。宋前之隋唐佛經刻本僅屬單行，雖不易發現，但刻於石者亦早有矣。西晉後之寫經，隋唐年間之石刻經等，近一世紀來，時有

2. 歷代寫本勅修藏經表述

勅修年代	西紀	部數	卷數	備考
梁武帝天監十七年	A.D. 518	1433	3741	歷代三寶紀第十五（致字六、一〇三左）
元魏出帝永熙年中	A.D. 532-533	427	2053	歷代三寶紀第十五（致字六、一〇三右）
北齊後主武平年中	A.D. 570-575	787	2334	歷代三寶紀第十五（致字六、一〇三右）

發現。

清光緒二十六年（A.D. 1900）甘肅敦煌縣鳴沙石室中，發現大量古代寫本，當時爲法人之伯希和，英人之斯坦因，及日本人運去不鮮；遺餘之殘卷，由北平圖書館保存者，雖有數百卷之多。依日本「昭和法寶錄」之記載：合北平、大連、巴黎三處圖書館，旅順、倫敦兩博物院；日本大谷、龍谷兩大學藏經樓；以及正倉院聖語藏中所存，再將各私家所藏者一併計入，把自西晉元康（A.D. 291—299），下迄宋代太平興國（A.D. 976—984），古代寫本幸存之數目殊有可觀。至於河北房山縣之雲居石室中之刻經，乃隋代大業年間（A.D. 605—617）僧智苑發心創立者。鑿巖爲室，磨石刻經，復將方石各面磨刻，每一室刻滿，以石塞門，鎔鐵封鎖，是該艱鉅工作，直至唐貞觀十三年，智苑入寂時，始滿七室。此後師資相承，凡歷五代，僅刻華嚴、涅槃、寶積、般若四大部之半。遼時於王室倡導之下，完成大乘四大部，再刻其他佛經八十四部；復在雲居寺西南，造十一層磚塔，塔下埋藏甚多石經。智苑爲防法滅，發此大願，以視敦煌石室之埋藏，此中動機，並可想見。是種事業，較之木刻，更爲艱鉅；若較近代活字排印比，困難何啻千倍？與今日影印比，已不止萬倍矣。雖然，自智苑以下，若干先德固優爲之。此種偉大之精神，無比之毅力，凡屬含生負氣之倫，孰不聞風爲之感奮興起？吾人驚歎先人偉業之餘，且又生逢浩劫，除謀重振如來家業，努力宣揚佛教、流通佛教文獻之大藏經外。更殆無報佛與先德恩及拯救人類之途徑可循。茲爲易於明瞭計，以下概列表示之。

隋文帝開皇十四年	A.D.594	2257	5310	歷代三寶紀第十五(致字六、一〇三右) 象經目錄第七(法經錄結字一、一一六右)
隋文帝開皇十七年	A.D.597	1076	3292	歷代三寶紀第十五(致字六、一〇二左)
隋文帝仁壽二年	A.D.607	688	2533	象經目錄第一(仁壽錄結字二、八右)
唐太宗貞觀九年	A.D.626	739	2712	象經目錄(靜泰錄結字二、初左)
唐高宗顯慶四年	A.D.659	800	3361	大唐內典錄(結字二、九七左) 象經目錄(靜泰錄結字二、初左)
唐高宗麟德元年	A.D.664	816	4066	象經目錄(靜泰錄結字二、初左)
武周則天萬歲元年 皇后天冊	A.D.695	860	3929	大周刊定象經目錄第十三(結字三、五五左)
唐玄宗開元十八年	A.D.730	1076	5048	開元釋教錄第二十九(結字五、五六左)
唐德宗興元元年	A.D.784	1147	5149	開元釋教錄第二十九(結字五、五六左)
唐德宗貞元十一年	A.D.795	1243	5393	大唐貞元續開元釋教錄卷下(結字五、一〇五左)
唐德宗貞元十五年	A.D.799	1258	5390	貞元新定釋教目錄第二十九(結字七、八六右)
南唐保大三年	A.D.945	1214	5421	續貞元釋教錄(結字七、一〇二左)

3. 歷代刊印藏經之版本述要

a、宋朝所刊印大藏經之版本述要

刻藏次數，宋時最多，以年順序：爲開寶藏(九七一—九八三)；契丹藏(一〇三一—一〇六三)；崇寧萬壽藏(一〇八〇—一一〇四)；毘盧藏(一一一五—一一五〇)；思溪圓覺藏(A.D.1131—)；金藏(一一四八—一一七三)；思溪資福藏(一一七五前後)；磧砂藏(一二三二—一二三三)——在三百五十年內，宋及遼金刊印八次大藏經。現爲說明便利，分作五項述之：

第一蜀版開寶藏，宋太祖開國後，勅高品張從信到成都開雕，故又稱蜀本。這刻成了十三萬版之中國第一部大藏經，雖已久佚，但其影響最深。從來漢文大藏中稱爲精審者，當推高麗藏再雕本，

再雕依初雕本，初雕依開寶藏爲根據者。金藏中亦雜有開寶藏版。

第二遼金版，分契丹藏與金藏。契丹藏今雖全佚，但麗藏會據丹本校勘。金藏久佚，亦幸以近年影印磧砂藏本因緣，在山西趙城縣發現。

第三福州版，分崇寧萬壽藏與毗盧藏。前者亦稱福州東禪寺本，後者亦稱福州開元寺本。日本宮內省存有兩本混合全藏。

第四湖州版，分思溪圓覺藏與思溪資福藏。日本第一部大藏經天海本，即依據思溪本者。資福藏現在我國尙存四千餘卷，亦自日本請回。

第五磧砂藏，近年在陝西省開元臥龍兩寺，發現十分之八。上海影印宋磧砂版藏經會印行，以思溪普寧等本補缺：依原本一函爲一冊，加總目二冊，共五百九十三冊。(未完待續)



答普行法師問

沈九成

普行法師在十二月「海潮音」上發表的「再斥魔說(二)」文中說：

「內明編者，預知其窮途末路的厄運，將遭破滅；乃大發慈悲。在其標題下作一特別聲明：『本文不代表本刊意見，善意批評(原文：善意批評指教)，無任歡迎，對於惡意攻詰、謾罵、吹毛求疵、節外生枝，及離開正題者，本刊恕不刊登，特此聲明。』」

「好！我佩服內明編者的高明，他為魔說作增上緣，還真有一手，和美軍在越南作戰，只許挨打不許打人的戰畧，恰恰相反。不過我們對此聲明，還有兩點疑問。」

「內明問，要請教內明編者：①於義，則不識今日性、相；於文，則蕪穢雜亂；於言說，則語無倫次；像這樣一個凡愚，胆敢批評一代聖僧弘傳大乘的法寶——大乘止觀法門，文中還罵本書為魔說。可以說

是毀辱三寶到一零一度的沸點了！這算不算惡意攻詰、謾罵、吹毛求疵、節外生枝？②貴刊的意見，當然是弘揚正教的正知正見了，那末，不代表貴刊意見的什麼？請說說看。我希望內明編者大德，以「君子之過如日月之蝕，過也人皆見之。」的君子之風，對他人的責難，不必忌諱。」

法師下問，敢不奉答，在答覆問題前，對法師指責的「特別

聲明」有畧加說明的必要。

眾所周知，一般報刊，除「社評」、「社論」之類外，其他各類文字均不代表報刊意見，此乃一般常識，本刊編者會機法師在付刊趙亮杰居士所作「正本清源論」之時，為避免缺乏常識之輩誤會，在標題下，特加「不代表本刊意見」的聲明，和「海刊」在尊作標題下加「文責自負」的意思一樣，乃是報刊表示「恕不介入爭端」的「免戰牌」。明白事理的，一望便知，不用多說。

本刊的有意和「海刊」正復相同，不過我們運程欠佳，主有口舌，雖經掛過「免戰牌」，而法師還是找上門來，奈何！奈何！

法師指責本刊「和美軍在南越作戰，只許挨打，不許打人的戰畧恰恰相反」，大概是對「聲明」中：「對於惡意攻詰、謾罵、吹毛求疵、節外生枝、離正題者本刊恕不刊登」而發？不過在此之前，還有：「善意批評指教，無任歡迎」兩句，不知法師可曾看到？如未經細看，便冒失失的與師問罪，則未免過於魯莽！如已看到，而仍作出「只許打人不許還打」的演繹，那是斷章取義，有意誣衊了！

法師所提兩點疑問：①於義，則不識性、相，於文，則蕪穢雜亂，於言說，則語無倫次，像這樣一個凡愚，胆敢批評一代聖僧弘傳大乘的法寶——大乘止觀法門，文中還罵本書是魔說，可以說是毀辱三寶到一〇一度的沸點了！本刊已聲明過，無意介入爭論，也無義務代表著者作答，却有一事不明，要向法師



請教。聽說當年華嚴宗及天台宗的山外派，也會對性惡說有過異議，不知當時台宗祖師們對此異議，取何態度？「請說說看！」

接着法師問：「這算不算惡意攻訐、謾罵、吹毛求疵、節外生枝？」算！該算！像「蕪穢雜亂」、「語無倫次」……不無謾罵之嫌！不過，上文乃法師自說，算嘛？豈不要算在法師頭上！我看還是息事寧人，不算也罷！

又如：「內明編者」，預知其窮途末路的厄運，將遭破滅，乃大發慈悲」。這一段的措詞亦不無問題。法師能預知，我不敢不信。若說法師預知「內明編者預知！」我不信，因為我不能「預知」也，若能「預知」，早把「正本清源論」腰斬了，也免了今日口舌之災！這一筆，我看也不必算了，算起來法師倒有「未經內明編者同意，借假名義，詆毀他人」之嫌！這就涉及法律問題了！念在彼此都是佛子，一乳同源！我們決不計較，這一筆嘛？也抹去了罷！

「②貴刊的意見，當然是弘揚正教的正知正見了，那麼不代表貴刊意見的什麼？請說說看。」法師這一問？可把我問住了！不代表的？太多！太多了！真不知從何說起？法師一定要我「說說看」，好！我且「說說看」！

我說：「本刊不代表任何宗派，也不歧視任何宗派！我們尊重任何宗派，也弘揚任何宗派的教義，只要是佛教的！」舉凡禪、淨、性、相、台、賢、律、密乃至小乘各家，本刊一概尊重，無分軒輊，一概弘揚，決無歧視！法師不信？可翻閱內明，各宗各派的弘揚文章，悉皆刊載！就以台宗為例，記憶所及：曾刊過慧嶽法師的「法華經在中國佛教的地位」（34期），本空法師的「天台宗與禪宗」（33—35期），石湖老人的「天台宗祖庭——國清寺」，並將有關天台宗的圖片，選為特輯，幾曾有過歧視？法師可能要問：「既不歧視台宗，為何刊載與台宗性惡說有異議的文章？」這可要分別說了！

我不想跟法師彈「學術研究自由」的高調，且回顧一下中國佛教發展的歷史，凡是涉躐過中國佛教史的，總該知道中國佛教各宗的教義，有共有不共，並不完全一致，甚至各宗理論上，都

存有或大或小的牴牾，譬如：禪、淨之間，性、相之間，台、賢之間，顯、密之間乃至大、小乘之間，互有不同的杆格，甚至互有批評，若：禪宗批評過蓮宗，大乘各宗批評過小乘，賢首也批評過天台……，好在各宗祖師們都有優容對方不同意見的雅量，不會因此引起宗派紛爭。乃有今日各宗各派並存共榮的局面，我人對此歷史事實，當知！對祖師們優容歧見的風度，當學！

從教理說，象生根器，各各不同，象生的知見也千殊萬異。釋尊為普攝各類眾生，逗機說教，以是有大、小、頓、漸等之教法，從而演成禪、淨、性、相、台、賢等之宗派，是故各宗義理雖有出入，而攝化羣機之旨趣則一，各各教義，各攝所適眾生，並行不悖，互不杆格，故千多年來，各宗之間，悉能互相尊重、互相忍讓，通共的教義，共求發揚，不共之說，相互容忍。以性惡說為例，為天台山家派獨有之教義，乃大乘各宗所不共，換言之，性惡說在大乘其他各宗說來，乃是「異說」，然此「異說」固無礙大乘各宗之弘揚，而大乘各宗亦能容忍「異說」存在；華嚴宗及山外派對性惡說的意見，在山家派說來，自屬「異見」，然此「異見」固無礙於山家派之發展，而山家派的祖師們亦有忍容不同「異見」的雅量！祖師們已為後人樹立了互相尊重，互相容忍的榜樣！法師會得嗎？

再退一步說，同道之間，即使有非爭不可之事，也該和氣，依教說理，以討論方式來解決，切不可妄動肝火，喪失理性，自損損他，徒傷同道之誼，也未必可以憑盛氣壓得服人！至於對第三者的攻擊，更無必要！

十一月「海刊」中法師說：「生怕我追剿他到香港內明，掃其穴而犁其庭！」這話未免有點盛氣凌人，傷人太多了，不但把內明作為「追剿」的對象，而且把內明的作者羣全列入了被「犁」之「掃」之列！按「犁庭掃穴（閩）」語出漢書匈奴傳，乃「滅人國族」之意！此等殺生害命字句，不宜出諸法師之口。還請法師慈悲，取銷了吧！

法師最後說：「我希望內明編者大德，以『君子之過如日月之蝕，過也人皆見之』的君子之風，對他人的責難，不必忌諱。」

「法師意思：要內明承認過失，接受責難？好說，好說！內明一向白紙黑字，公開發行，若有錯失，讀者諸君人人得見，猶日月之昭彰，誰也掩蓋不了！誰他歪曲不了！但昔日之人，將內明看作黑紙白字，則另作別論，蓋有病之人，不可以常理計較也。我們對法師的責難，已作了上述檢討，遵照指責到處徵「過」，「過」不可得！殊掃清興！不過，我們乃佛教刊物，自應本佛教忍辱之義，容忍一切責難——即使無理的責難，我們也概不計較！」

法師若仍有「疑問」，歡迎隨時賜教！但望「責」之以義，「難」之以理，庶幾無負同道切磋之義！至若題外文章，意氣之言，此則徒費唇舌，無裨義理，不足道矣！

（上接第24頁 密勒日巴尊者歌集）

於我行無需要！汝輩世俗乃需之。名譽、地位及威儀，於我行無需要，愛八法者①乃需之。財寶、資俱及熱鬧，於我行無需要，好虛名者乃需之。盥洗、清潔與衛生，於我行無需要，汝等青年乃需之。以上所說十二事，世人競競追求者，捨棄於彼甚艱難，非是人人堪能者。密勒布衣瑜伽士，今日所唱『吹牛曲』，汝輩青年牢記心。欲得安樂修佛法，心厭塵囂住靜處，若具堅毅可獨居，欲得佛果常修行，如此必勝四魔②敵。」

訪客中有一位精進、智慧、和慈悲都具足的青年，他向尊者說道：「上師啊！我們一向都只是爲了今生之種種需要而努力，從來未替來生作任何打算。現在我願意聽從您的指導，捨棄今生之一切，專爲來生之幸福而努力，請您慈悲攝受我吧！」他這樣非常懇切的祈請尊者。於是尊者對他說道：「能夠獲得暇滿的人身寶而修學佛法，實爲甚難希有。一百個人中也難找到一個真心學佛的人。要找到（合格）的上師以及其他修法之清淨順緣更是極爲難得。你現在各種條件都完全具足，（應該善自珍惜，專心一意地）去修學佛法。」隨卽唱道：「能離八種之無暇，獲得暇滿之人身，實爲稀有極難得；

陳志偉居士等

捐資響應放生呼籲

沈主編：

四十六期內明的四象堂所刊周寬然居士等「籲請組織放生會」一文，讀後甚爲讚嘆！語云：眾生愛命，螻蟻惜生，以此例彼，何物不然？是故大悲戒殺，大德曰生，拔苦予樂，放生爲最！布施功德，無畏第一，自當隨喜，以示嚮應，除自捐港幣壹百元外，並經勸募方綺年居士捐貳百元，薛毅居士五十元，何澤霖居士五十元，亦拋磚引玉云爾，茲附奉港幣四百元支票乙紙，煩轉妙法寺放生會爲荷。

讀者陳志偉謹啓

能捨此世之欲樂，善巧使用暇滿身，修學佛法極難得；能觀輪迴諸過患，嚮往清淨涅槃道，一心修行極難得；百人學佛難覓一，具足各種之善緣，如是之人甚難尋；信心、不退、無疲厭，堪能長期修定慧，如是弟子甚難尋；無有恐懼及逼迫，圓滿具足各順緣，如是環宇甚難尋；見、行、宗派皆相同，性情相投甚合洽，如是道伴極難得；無有一切諸疾病，堪任勞苦極健康，如是身體極難得；縱或具足此一切，（內外順緣皆圓滿），一心修持極難得；如是難得九種法③，雖云難中又難之，努力行去必得成！」

他聽了此歌，不由對尊者生起了極大的信心，就侍奉尊者，親近學道，尊者亦予以慈悲攝受，傳授他灌頂和口訣，使他終於得到成熟，獲得解脫。以後他成爲尊者的親近大弟子之一，名爲咱普惹巴。

這是尊者在彩絲洞遇見咱普惹巴的故事。

註

① 八法——見第一篇註九。
② 四魔——通常指病魔，中斷魔，死魔，煩惱魔，此皆障礙修行者修道之魔也。

解 ③ 法——「九種法」。佛典中之「法」，通常有二義：（一）佛之教法，（二）事物。此處九種法爲後者，指九種事物也。



關於「玄奘大師靈骨問題」的我見

李纘錚

先後讀本刊四十二期伍佩琳居士「六榕寺三寶」及四十四期幻生法師「關於玄奘大師靈骨問題」兩篇鴻文，所記所述，有關於佛教文物者至大。捧誦再三，不勝歡喜讚歎。兩位前者為居士，後者是法師，在此迭遭變亂，文物蕩然之時，均能向這方面特加注意，可說是「有心人也」。筆者末學淺識，本不敢狗尾續貂；惟忝屬當年在六榕寺奉迎靈骨者之一人，謹就見聞所及，畧作補充如次：

照伍文所講，六榕三寶係澹歸手卷；遼金佛像；玄公靈骨。但靈骨供養最後，當初未入三寶之列。另有一寶是漢朝玉圭，與前二者同為鎮寺之寶，經江霞公太史（名孔殷，入民國後以遺老自居，縱情詩酒，好食蛇。晚年皈佛戒殺，其厨子轉業酒樓，故市招用太史蛇宴為號召）鑑定，亦認為稀世奇珍。又據唯識名學者羅時憲教授言，六榕寺另藏有黎簡（清順德人，字簡民，號二樵，十歲能詩。及長，詩書畫並稱三絕）手書間行金字金剛經，原應為四寶，也因時代及得來均較後未列入，故只稱三寶。抗戰勝利，復員廣州後，筆者曾任廣東省佛教會理事兼主任秘書，會址即在六榕寺內，祇見過三寶和玄奘大師靈骨，從前並不知有黎書金字金剛經。

至於六榕寺供奉玄奘大師靈骨的因緣，是在日本投降之後（確實日期記不得），大約為民國三十五年春天，由黨國故元老胡毅生先生自南京搭機捧回，交給六榕寺供養。舉行典禮之日，廣東省佛教會副理事長張子廉居士，偕同四象弟子在山門迎入大殿，筆者屏息肅立之餘，以站在前列，親眼看見張副理事長在繚繞的檀香煙上虔敬薰手畢，再將玄奘大師靈骨由原裝之錦盒中取

出，移置有蓋小銅香爐內。目觀形狀如拇指頭般大小，顏色焦黃。然後張副理事長加上爐蓋，雙手把小香爐放在佛像橫案中間，大家頂禮膜拜，方告禮成。是日到場記者甚多，咸認為勝緣難逢，眼福不淺，翌晨廣州各報均有詳盡記載。事隔不久，接到國立中山大學來函，說是玄奘大師靈骨有關歷史文物，要求移交該大學保管研究。廣東省佛教會以玄奘大師靈骨等於佛教徒祖先遺骸，誠敬供奉之不暇，何得視作古物研究褻瀆為理由，痛加駁斥，不義正詞嚴，對方無話可說，不了了之。正為此故，由於佛門廣大，寺廟人人可入，再不敢將玄奘大師靈骨供在大殿，以免別生枝節，改歸住持秘密珍藏，與三寶同存一處，不輕示人。伍佩琳居士認作一寶，此固事理之常，似難說他不對。

越二期而有幻生法師的大作，對玄奘大師靈骨問題，詳徵博引，洋洋數千言，引據豐富，考證週詳。使讀友有更進一步的瞭解。尤其是筆者，當初在六榕寺便有一得見靈骨，此生不虛之感。直到讀此文之後，才能明瞭

江霞公太史法書

皆大歡喜

抄讀

纘錚先生

大作敬題

江霞公

來龍去脈，實在裨益非淺，內心曷勝佩服。不過對其結論，一則曰：「內明一六」文中所說：『唐三藏靈骨，係被日敵取去，勝利復員，由胡毅生在京，幾經設法取回』，恐怕不是事實。」再則曰：「玄奘大師頂骨發現，有中日文獻記載為證，其事至今，亦僅三十餘年，而當日的見證人，可能尚有健在者，我們也不宜完全抹煞歷史事實真相，而作不實的記述。」似乎對於六榕寺藏有玄奘大師靈骨一事，頗致懷疑，則筆者歎難同意。因同文中段會說：「玄奘大師頂骨，從民國三十一年發現之後，直到勝利前夕，只分為三分：一分在南京，一分在北平，一分在日本。至於內明所載，奘公頂骨分為七處供養，所列其他各處，大概是抗戰勝利以後再分的。再分的其它各處，究竟是由南京塔中分出的，抑係由北平塔中分出的，所記不詳，無從知曉。」足見幻生法師已承認靈骨有分出之事，惟只注重「有關文獻資料」（見同文篇首），而於事實和推理方面，不無忽畧之嫌。

胡毅生先生墨寶

文般若

胡毅生先生墨寶

胡毅生

按胡毅生先生為革命元勳，乃弟胡漢民先生之在京加入同盟會，即係由其介紹與國父。抗戰時任國民政府委員，甚受故主席蔣公尊重。他老人家詩書均工，寫曹全碑與乃弟齊名，曾得隋碑，自號隋齋。生平篤信佛法，禪密雙修。十餘年前在台北歸西，遺囑以「火化薄葬，無反攻不能返大陸」十二字訓示其後人。勝利時在南京任內，基於他老人家的宗教信仰，文物嗜好和身份地位，請得玄奘法師靈骨回故里名剎供養，實為極自然之事。何況六榕寺又與他

老人家淵源極深，寺內專設密壇的解行精舍，就是他老人家發起創建以修法的精舍。至其來源，「究竟是由南京塔中分出的；抑係由北平塔中分出的」。甚至鑑於前述中山大學一度向六榕寺索取靈骨之事，筆者聯想所及，原先也許是由中央研究院作為文物保管，亦有些小可能。接收時期的紛亂情形，不少是令人歎息的。筆者雖被胡老先生諍許為忘年交，可惜當年沒有向他請教取得靈骨的經過，故此也「無從知曉」了。然而六榕寺之藏有玄奘法師靈骨則是鐵一般的事實。幻生法師所說：「當日的見證人，可能尚有健在者」。雖然指的是南京塔方面，但六榕寺那部份，筆者就是其中的一個。

身居海外的僑胞，不比在自由中國，要找文獻資料，除自己收存者外，直如登天之難。寫文時只好全憑記憶，奇怪的有時無關宏旨的瑣屑片段，偏偏一清二楚，而大關大節，往往苦思終日，還是不能着一字！例如幻生法師文中所指日本籌建玄奘塔的中心人物之一的水野梅曉，筆者便記起他未出家前原是東京朝日新聞的駐滬特派員，精通漢文。一九二三年東京大地震時，上海各界不念侵畧舊惡，仍然籌集鉅款賑災。後來聽說日人乘亂殺害華僑，國人認為以怨報德，羣情洶湧，集議停止續匯。水野梅曉遂撰文在上海中日各報發表，除表示感激申謝之外，並解釋此是少數浪

佛教會

開座談會

【專訊】廣東省佛教會，自派員接收偽國際佛教協會華南支部，及六榕寺後，為發展今後會務起見，特于昨午在六榕寺該會內，召集理事會，及全市各寺廟耆老住持，開首次聯席座談會。到會者，有各寺廟耆老住持，和尚，比丘尼，及該會理事等八十餘人，由李理事續錚主席，行禮如儀後，宣布開會理由，高佛乘理事報告該會過去成立以來工作，余監事春華報告過去保障各寺廟法堂法益，廖理事秉熙，黃總幹事榮和報告接收偽國際佛教協會華南支部，及六榕寺等經過，即討論提案，（決議）（一）以本會名義及全省佛教徒電向蔣主席暨本省最高長官致敬。（二）以全市各寺廟法堂住持，聯名電迎理事長盧雲老和尚，副理事長張子廉回粵主持會務。（三）本會還回本市工作，全市各寺廟法堂應參加為本會會員，其未加入本會者，應一律申請登記入會。

人暴民之所爲，要求諒解寬恕。行文純用梁任公筆法，中有一「杯弓蛇影」之句。其時筆者方在滬讀小學六年級，老師對該文極爲欣賞，曾舉以示範，至今猶有深刻印象。（幻生法師說他與蔣主席交往過，當是後來的事）而六榕寺迎奉玄奘法師靈骨的確期，到底何月何日，筆者則無論如何記不起來，僅僅知道是三十五年春季的約摸時間。這點想幻生法師亦有同感。例如文中「事隔二十年，我已不復記憶」，甚至不是寫錯的筆誤而是記錯的「腦誤」亦有之。例如：「民國肇建，中央研究院會覓其遺址，已不可復得矣」。「肇」者始也（見爾雅）。中央研究院成立於民國十七年，直隸於國民政府。在民初和北洋軍閥當政時代，是沒有此院的，可見幻生法師也有不足爲病的記錯地方。筆者並非「咬文嚼字」以「吹毛求疵」，如同粵語所說的「捉字虱」；不過想由此反證事隔三十年，遠居舊金山，在文獻資料極難搜求的情形之下，毫無中文書刊參考，而能憑記憶寫出「六榕寺三寶」的伍佩琳居士，對於佛教文物，實有莫大的貢獻。縱使「畧有出入」，加以補充闡述則可；結論所說的「我們也不宜完全抹煞歷史事實真相，而作不實的記述。」則未免言重了。因爲六榕寺之藏



六榕三寶

(1) 唐三藏靈骨

(2) 遼佛

(3) 澹歸和尚手卷

有玄奘法師靈骨，是千真萬確的「事實」。「真相」已如上述，可信沒有絲毫「抹煞」之處。受過五戒的佛教徒，起碼的條件，是決不敢作妄語的。至於幻生法師所重視的見證人，尚有現居台北的中央通訊社前廣州分社主任梁乃賢先生，當年亦在場目觀靈骨入寺，未知尚存有記錄否？不妨就近一詢。

總之，伍佩琳居士就其親見親聞，敘述廣州六榕寺保有玄奘法師靈骨是一件事；幻生法師以中日文獻記載爲證，詳細說明玄奘大師頂骨的發現及其近況，又是一件事。彼此各有千秋，正可以並行不悖，互相發明，兩位同樣具有無量的功德。



民國三十三年五月廣東省政府特派李鑽錚居士駕專使赴雲門寺敦請虛雲老和尚至廣州六榕寺主持起渡抗戰難民軍法會時雲公一七〇歲

原載虛雲老和尚涅槃特刊

末了還有一點要聲明的，就是伍佩琳居士與筆者同皈虛雲老和尚門下，有師兄弟之誼；勝利復員，又同爲廣東省佛教會理事，共竭綿薄，力圖復振會務。不同的是他本於三教同源，一向儒釋道均參，故又有達道人之別號。筆者之草此文，祇是見賢思齊，隨喜隨喜而已，絕無「手指朝裏彎」之意。語云：「大德不逾閑，小德出入可也。」筆者僅屬在家學人（是佛教名詞，非世俗解釋），尚不夠小德的資格。所寫倘「畧有出入」之處；還請智慧大德如幻生法師海涵海涵，幸甚幸甚！

民國六十五年一月十日於香港

有關六榕三寶的史料

伍佩琳

九成居士主任慧鑒：

昨讀貴刊第四十四期第十頁所載，關於玄奘大師靈骨問題，「內明六文中，所說唐三藏靈骨，係被日敵取去，勝利復員由胡毅生在京幾經設法取回，恐怕不是事實……又及不宜完全抹煞歷史事實，而作不實的記述云云」

查前所述六榕寶塔玄奘靈骨被日敵取去，係根據民國三十七年十一月二十日廣州前鋒報新聞所刊載，當十一月十九日虛雲老和尚接收六榕寺及點交文物時，各報採訪記者在場紛向當事人詳詢概况，胡毅生居士，當時係佛教會到寺監交見證，對於各寶物解答甚詳，各報記者於翌日發表新聞於報上，此係所述實在情形



虛雲老和尚接收六榕寺

寬鑑和尚暨還各寶物情形

民國三十七年十一月十九日

企立者為寬鑑和尚

(一) 方形包裹為唐三藏靈骨

(二) 下邊長圓形為澹歸和尚

手卷

(三) 上邊長形大包裹為遼佛

茲將前鋒報所刊新聞剪報付上以供參考，端此順頌
 撰祺
 九成主任賜鑒：
 弟伍佩琳拜啓 十二月九日

關於唐三藏靈骨係被日敵取去勝利復員後由胡毅生居士設法取回，民國三十七年十一月二十日報載新聞影片，昨經付上諒邀青及茲再將虛老當日接收靈骨寶物情形照片付上俾知係真實記述以供參考也端此順頌
 撰祺
 伍佩琳拜啓 十二月十一日

虛雲正式接收六榕 寬鑑暨還各寶物

【本報專訊】六榕寺住持寬鑑和尚，昨（十九）日親詣靈果和街觀音寺，接收佛敎會同到寺送交，見証者有胡毅生、伍佩琳、高深、譚漢、李鏡輝、羅新夏、江伯超暨宜區第七保保長林佳等多人。由寬鑑暨梁崇和和尚親將寺內契據、公物、寶物等數項與虛老和尙指派之前處代生持寬鑑和尙當家。

清、點收 除玉圭乙件寶物尚在焉，餘唐三藏頂骨、遼佛、澹歸和尚手卷等名寶物亦同時取出其餘字畫法器另行列冊點交。至下午三時許始點收完竣，並拍照而散，老和尚待稍料理六榕寺事務後，日間即偕花旗女居士詹等北上往某寺，嚴密護送，昨日在點交之寶物最有歷史價值者計：(一)澹歸和尚手卷，係明末名僧手筆

，此卷係黃梅開珍藏，係由鐵禪以歷代帝皇像七十幅交換得來。(二)遼佛係遼金時代遺存希世珍寶之寶物。清末時曾被旗籍人劫奪，後經嚴密保護。(三)唐三藏經，係被日敵取去後由居士胡毅生在京設法取回。

廿七年十一月廿
 刊于
 前鋒日報

當時廣州前鋒報所載六榕三寶交接情形



靜的修習

圓香

生長在這個時代裏的人，大多數從小到大、到老、到死，全部生活情形，祇須用一個字，就可完全概括，那就是「趕」，每個人都在不停的趕，趕上班、上學、趕回家、趕車趕船、趕飛機、趕工作、趕成績、趕約會、趕舞廳戲院、趕時髦，一切都得趕，連吃飯也得趕，沒有一分一秒不在趕！趕！趕！人人都在拚命的趕、盲目的趕，就和機械一樣，跟着大夥兒趕，爲什麼要這樣的趕，誰也沒有去想過，也沒有時間去想這些。所以有人大叫，這是迷失的一代！事實上也是如此。每個人似乎都是爲了自己在趕，但誰也不知道還有個自己，人人都覺得自己是主動的在趕，但是誰也知道，不趕也得趕，根本是身不由己。可憐的萬物之靈，一天到晚，在緊張忙迫中討生活，人人像熱鍋上的螞蟻，急急忙忙，趕來趕去，個個似釜底的游魚，慌慌張張，如臨大難。人，大多祇剩下一點本能的反應，完全失去了理性的思考能力，心弦也拉得不能再緊，一觸就會兩斷，腦海裏是一片混亂，青紅皂白也搞不清楚。姦淫搶劫，兇殺鬥毆，都是憑着本能的衝動，除此沒有別的意義。好友成仇、夫妻反目、父子失和、兄弟相爭，也都找不出必要的理由。巧取豪奪，爾虞我詐，都是想滿足本能的欲求，除此沒有別的目的，人生境界，到了這般地步，世界如何不亂，社會那得安寧？人與禽獸的分野，本來就祇有「幾希」的界限，現在已經混淆不清了，可憐的萬物之靈，竟淪落到了這步田地，怎不令有心人哀嘆！

趕！既然是這個時代的特徵，那麼不趕也行嗎？照理說，應該說行，不見古人道，「身忙心閑」麼？生在這緊張的時代裏，

生活競爭很激烈，忙碌雖然難免，然而人生的意義，總不能說僅是爲了日食三餐，或者是生活上，較高的物質享受，以至人生在世，從生到死，完全被物慾牽着鼻子走，任由擺佈、驅使，果真這樣，那人生實在就沒有多大的意義了，自殺也就值得鼓勵了？須知人之所以爲人，所以號稱萬物之靈，到底不僅是爲了保持這軀殼的活動，除却物質境界外，應該另有一個精神領域，不然的話，也祇是與草木同枯，和其他動物又有什麼分別，又怎能號稱萬物之靈？

我們要想發揮人生的高尚意義，第一步須先恢復理性的思考能力，然後才能辨別是非善惡，判明邪正，認清人禽的分際。但理性的思考，是建立在平靜的心境上，所以儒家教人定、靜、安、慮，而後才能「得」，佛法言慧由定生，因爲有了平靜如鏡的心境，頭腦才會清醒，然後才能談思考。在這到處都是一片緊張忙亂的時代裏，對於靜的修習，實在特別有其必要，否則祇有大夥兒糊塗地趕，糊塗的趕過一生。

我國自古以來，對於青年，就很注意靜的修習，讀書的有琴劍隨身，書院私塾，也大多選在環境清幽之處，習字教育，更是靜的磨練。在從前的農業社會來說，生活悠閑，到處都有種寧靜的氣氛，人民不須要特別加以靜的訓練，也能心隨境轉，大多能保持心氣的平和，而古人仍覺不足，並不忽視對青年加以靜的教育，可知這一靜字，對人生是很重要的。現在是工商業社會，到處是緊張忙亂，尤其是城市中人，根本難得見到一片安寧的空間，嗅不到一絲寧靜的氣息，應該特別需要靜的教育才是，却反而沒

有人注意及此，對青年們特更多動的鼓勵，這不是火上加油麼？所以現在莘莘學子，由小學到大學，趕來趕去，除却在腦海裏，多了一些死板的知識以外，在思想上，是白茫茫一片，大多毫無所知，對於是非之辨，邪正之分，根本不知所云，雖然也有少數的例外，但不能掩飾教育的缺陷，這從大多數青年學子的言行上，可以得到確切的證明。

近些年以來，有不少的優秀青年，日漸覺醒，希望尋求一個精神的皈依處，所以信佛的青年，越來越多，尤其是大專的青年朋友，爲了接引他們皈依正覺，每逢寒暑假，各地的道場，也都舉辦不同方式的集體活動，如齋戒學會、佛學講座、精進佛七、佛學夏令營等等，這是一個很值得興奮的現象，希望能利用這個機緣，特別注意靜的訓練，使他們能夠體驗靜境的寶貴，怎樣才能收束這顆浮動的心，在緊張忙亂中，如何去保持心裏的平靜？這應列爲舉辦學佛青年活動的主要課題。少空談玄理，那留待日後去慢慢誘導，多講些實際的修習方法，使能感到馬上就可得到益處。說得直率一點，現在高談玄理，仍不過是灌輸一些死板的佛學知識，使他們多認得幾個佛學名詞而已，不會有多大的實際利益。

我佛門中，修定的方法最多，數息觀心，打坐念佛，誦經禮拜，觀想觀像，參話頭等等，不能一一列舉，祇要能對機，都是修靜的最好方法。不過以目前的情況來說，應該以念佛最爲適合一般人的修持，但是不必先強調往生西方極樂世界的高深境界，祇須講求以念佛所可得到的修靜效果，這個道理簡單，明瞭，青年朋友，比較容易接受，也容易去求取證驗。如果現代的青年，都能獲得習靜的訓練，進而都有靜的修養，社會上一定要減少許多糾紛，趕的再急，也會給人一種形態從容的印象了。

請廣爲推介、支持四衆刊物！

內明雜誌訂單

茲附奉 現金 / 支票 美金 / 港幣 元 角。

訂閱內明雜誌全年 / 半年 (自第 期起至第 期止) 請以

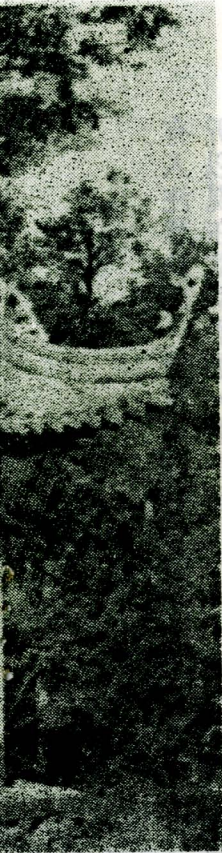
平郵 / 空郵寄交下列地址：.....

先生 / 女士收。此致

內明雜誌社

定閱人.....

年 月 日



▷ 增華閣——昭明太子讀書處

增華閣，即不遠數里，在增華閣，昭明太子讀書處。昭明太子讀書處，即不遠數里，在增華閣，昭明太子讀書處。昭明太子讀書處，即不遠數里，在增華閣，昭明太子讀書處。



招 隱 寺 風 光

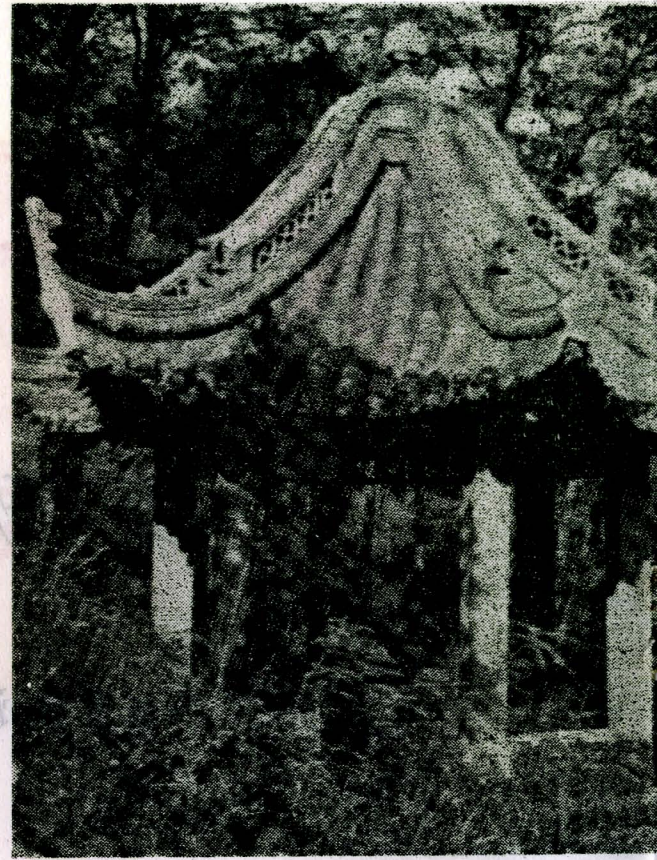
內 用 兼 補 信 單



▷ 招隱寺大殿



◁ 招隱寺古銀杏



△ 招隱寺古亭

招隱寺古亭
 招隱寺古亭
 招隱寺古亭

佛敎
 勝不
 紹

(不轉漢)頁)



◁ 招隱寺遠眺

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第十一篇 學佛之困難

敬禮上師

尊者密勒日巴，由彩絲洞行至容普地區之光明洞，即於彼處而住。其時由尊者的家鄉咱普處來了一羣青年朝拜尊者。他們對尊者說道：「您從前（以咒術）誅伏仇人，現在修持佛法已達到超勝之地步，實在是希有難得令人驚嘆。我們來到您面前的時候，覺得自己應該努力去學佛，但一回到家鄉，就又想去做世間上的種種事情了。這種心意不堅的心理，如何去對治呢？」

尊者說道：「如果一個人確有把握地覺得自己已經達到了能夠解脫生老病死輪迴諸苦的地步，那麼他無論怎樣作，都可以無所不樂！否則，就應該時時思惟：『今生固然痛苦，來生的痛苦會比今生之苦更長更大。』因而警覺到爲了來生的利益應該去做最大的努力和準備。」隨即以歌釋曰：

「吾輩世間之衆生，浮沉生死河流中，常爲生老病死逼；
來生猶較今生苦，應備舟筏到彼岸。可懼妖魔及閻羅，
來生路上極怖畏，應覓護使作伴行。貪瞋癡等諸煩惱，
黏着尤勝於今生，應覓對治以爲備。三界輪迴途遙遠，
來生路長勝今生，應備資糧好上道；爲護來世安樂計，
應勤準備修正法。」

他們說道：「您的開示對我們的（向道之）心，有極大的幫助。我們將會來到您的面前，依止學法。（常識和佛經都告訴我們）自找苦吃的極端苦行並無任何意義；所以請您爲了護佑施主及我們徒衆的福財起見，受納一點點（我們的供養）資財吧！適才您的開示，我們仍不十分明瞭，請您解釋一下吧！」

爲酬其請，尊者歌道：

「依止善巧之上師，解脫護使之謂也；慷慨布施貧困者，道上資糧之謂也；修行所得之覺證，尤如黑夜月輪升，此亦護使之謂也；廣施儲財爲佛法，籌備舟筏之謂也；若得見地離宗派，始能修觀無散亂，行藏若能與法合，是名持戒悅上師，得益死時無懊悔。親眷、施主與徒衆，

（下轉第15頁）



觀世音菩薩的感應

張其成

在我沒有皈依三寶之前，曾經看過幾本有關觀世音菩薩感應的書，看完之後，在腦海裏存着一個疑問：「真有這種事嗎？不可能吧？」這個問題，直到我寫長篇小說「紅豆」

實在寫不出來，我才帶着幾分懷疑的心理，（我真懺悔，這時候還在懷疑，實在太不應該了！）向觀世音菩薩祈禱，果然，奇跡發生了：我的靈感如潮水一般湧出來，筆底下的字句，像流水一般地瀉在紙上，這時我才相信觀世音菩薩，真是個尋聲救苦，有求必應的大慈大悲的菩薩。

只有一星期的時間，我在汐止靜修院把「紅豆」寫完，我將經過情形，寫在後面，好幾位朋友問我：「真有這回事嗎？是真的嗎？你該不是替佛教宣傳吧？」

阿彌陀佛，我生平反對虛偽，反對宣傳，反對說教；假如有人向我傳教，拚命拉我去參加什麼宗教的團體，或者什麼祈禱會之類，我會不高興，也絕不會參加的。我要自動自發，自己願意做，高興做，才去實行；這時任何人想要反對我，攔阻我都沒有用。我雖然生性愚蠢；但我有理智，並不糊塗。當我認識清楚我該有我自己的宗教信仰，和我應該走的道路時，我就勇敢地，大膽地走去；至於能不能達到目的，那是另一個問題，我應該有「但願耕耘，不問收穫」的精神才對。

觀世音菩薩給我第二次的最大感應，是一九七〇年八月三十一號的晚上，我在太平洋的復旦輪上跌斷了右腿，那時沒有醫生，也沒有藥物可以止痛，整整地二十天，我只靠念普門品、大悲咒、佛號來減輕我的痛苦。奇跡發生了！在紐約和密希根兩處醫院裏照X光時，醫生非常驚訝，他說：「奇怪，腿斷了二十多天；而且骨頭都碎了，怎麼沒有發炎，

也不紅腫呢？」我敢武斷地說：這完全是觀世音菩薩在保佑我，使我渡過了難關。

第三次，是一九七二年，我和徐儀君居士在舊金山的金山寺閉關兩星期，我的頭腦特別清新，看經有了解的地方，這時突然變得聰明起來，不懂的也懂了；幾十年沒有作過詩，也會吟出打油詩十五首；平時不會繪畫，這時拿着一支禿筆，也會畫幾個菩薩像了，這真是一種不可思議的力量。

「戒」、「定」、「慧」三者，是不可分離的，有連環性的「戒」而後「定」，「定」而後生「慧」。非常慚愧！我對於「戒」、「定」都沒有做到，因此不會有「慧」的；但我一定要自律，就是在家，也要隨時隨地守戒，同時在不定之中求定。信佛，主要是心要正，心要誠，心要真，要慈悲，不能急，要能忍；假如想上極樂世界才念佛，那就大錯而特錯了！

中國有幾句古語，從小就聽到母親說：「信則有，不信則無。」又說：「誠則靈」，「祭神如神在。」我每天在散步，或者做事的時候，口裏常念着佛號，一聲聲念時，心裏就會感覺一陣陣舒服，快樂，忘記了疲勞，也消除了煩悶。每次要寫文章之前，我總是默默地祈求觀世音菩薩賜我靈感，使我一氣呵成；今天也一樣，我寫這篇短文，也是很快地完成了，這也是感應，真正的感應。

不久，我有一本「觀音蓮」散文集快要在玄奘寺出版了，這是繼「仁慈的鹿王」，「善光公主」之後第三本佛教書，今年我想更要多多努力，多看經，聽經，多寫作，以充實空虛的心靈，使我對佛教有更深刻的認識。

一九七六，一月二日寫於舊金山。

舍利傳奇

(續上期)

後者送往茶毘場火化，骨灰中燒出一粒粒圓形同珠的舍利子來，叫碎身舍利，例如：印光大師、虛雲禪師、倭虛法師，禪定和尚，達心比丘尼等，他們都燒出好多舍利子來，聽說有各種顏色，色澤鮮明。大可分為：白色屬骨舍利，赤色屬血舍利，黃色屬肉舍利，黑色屬髮舍利。

另一方面，有的遺體在某一個部位燒不壞的也叫舍利，這如，鳩摩羅什法師舌不壞，太虛大師心臟不壞，德森法師牙腔不壞，齒房還嵌着幾顆晶瑩舍利子。

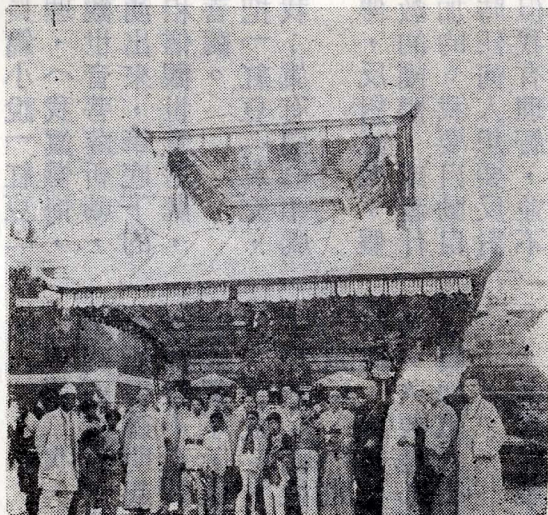
其次說生前得舍利子，可叫感應舍利，佛書歷有記載：刻龍舒淨土文、繡佛像、念佛、剃頭、沐浴、禪衲衣、桌案上等，都出現舍利。這些古德得來的舍利子，是個什麼樣子，什麼顏色呢？我個人從沒看過。

近代，住靈巖山的了然法師，他寫淨土書時，生平得過好幾次舍利子，有二十多顆了，晶瑩透明，沉甸有光，圓若滾珠，質似琉璃，相信海外不少人看過，香港芙蓉山心明法師即其一。

四、佛陀舍利子傳奇

佛陀舍利子，由戒定慧薰馥結晶起來的，功力深厚，比菩薩、羅漢及一切高僧的舍利要堅固得多，所以用鐵錘也打不碎。

中國佛教史書上，就有這樣一椿記載：



燕垂爾泊尼於僧團四檳馬星非
蔭爾垂爾泊尼於僧團四檳馬星非
現舍利十多顆。

三國時代，吳王孫權與名臣孫皓，聽梵僧康僧鎧法師說起：「舍利、稀世之珍也，靈感異常，供養舍利，功德可無量無邊！」君臣不勝心動，渴望一開眼界，親誠供養舍利子，懇請梵僧設法。

康僧鎧法師為應所請，結壇七七四十九天，虔誠祈求。有一天，案上空瓶作響，發現舍利十多顆。孫權歡喜得了不得，在歡喜聲中，大嚷：「拿鐵鎚來，拿個大鐵錘來！」
「大王，你要做什麼？」孫皓驚問？
「我要試一試舍利子的堅固性？」
「這樣也好，給後世象生，知道佛陀舍利，堅不可破。」康僧鎧法師蠻有把握，並不攔阻。
一切預備好了，孫權又叫來了一個大力士。

「砰」的一聲，大力士舉起大鐵鎚，照準舍利子猛力擊下去。在場的人，無不摒息以待，把目光投注到舍利子身上。奇怪極了，「鎚砧皆陷，舍利無損」，大家異口同聲，發起喊來！

「這是什麼原因呢？」

「這是佛陀所聚戒定慧至高功德，不是任何力量能摧毀的。」康僧鎧法師引經據典，大作開示。

退一步說，佛陀高證極果，本身具有無量無邊功德，隨時隨地，皆可出現舍利；他老人家之所以要等到茶毘後燒出舍利子

八斛四斗」，那完全是在「四悉檀」原則下，「順世示化」，正是「無生受生，無死入死」的示範表演；所謂「水月壇場，空華佛事」。

傳燈錄上說：「爾時金棺從座而舉，高七多羅樹，往返空中，化火光三昧，須臾灰生，得舍利八斛四斗。」這地點，有跡可尋，在今日印度拘尸羅涅槃場，距離娑羅林約一里的一個山崗上。

「云佛滅度後，乃有舍利八斛四斗」處胎經也這樣說到，當時引起八個國王來爭奪，幾至兵戎相見，嗣得「大臣優婆吉諫言，諸王莫爭，舍利應分，普遍供養」。

顯然，舍利罕有，它是個人福田，是國家國寶，是社會爭求的對象，誰也不肯放過供養的機會。

在當時，安坦羅國曲女城(Kanyakudya)、遮羅波(Amalakapa)國、羅摩迦(Ramagrama)國、毘琉提(Vethadipa)國、迦維羅衛(Kapilavastu)國、毘舍離(Vaisali)國、摩竭陀(Magadha)國、拘尸羅(Kusinara)國。這八國的國王，同集在王舍城，由阿闍世(Ajatasatru)王主持分攤，是婆羅門香姓(Drona Dropa)經手。長阿含卷四遊行經說：「爾時香姓，以一瓶一石許之舍利，均為八分(份)已，與八國」。八個國王，各分得一份舍利，約有一斛許，各携回國，起塔供養。涅槃經披露道：「造八金罍，八師子座，各以七寶而為莊嚴，其七寶罍各受一斛」。

「如來舍利，總有一石六斗，分為八分，七分在南瞻部洲」，毘奈耶雜事作此分析。古印度八國分舍利，我只找到七個，是不是指：「其第四分(份)，阿摩羅處所得之者，在龍宮供養」呢？據內明四一期如正法師「塔」文所示，八國分舍利中有個「曲女城」，不知對否？按曲女城屬安坦羅國，我依此說加進去。又迦維羅衛國分得一份舍利，起塔供奉在今之尼泊爾首府甲德滿都的垂蔭蕪坡聖地，不是在蘭毘尼園。

佛母般泥洹經，有這麼一個預測，佛陀說：「我般涅槃

後，二百歲時，阿育王從八王索八斛四斗舍利，一日中作八萬四千佛圖」(也叫「浮圖」，譯名塔)。

一點不錯，到後來，那是在印度孔雀王朝時代，出了一位護持正法的阿育王。他大興佛法，造了八萬四千塔；同時也造了八萬四千寺宇。又分派各路高僧去外國傳佈佛法。

據西域記載：玄奘法師到毘舍離國，他親眼看到，在「舍利弗證果東南，有窣堵波」，是「吠舍釐(舊音譯毘舍離)王之所建也，佛涅槃後，此國先王分得舍利，式修崇建」，接着，引「印度記」說：「此中舊有如來舍利一斛，無憂王(舊音譯阿育王)開取九斗，唯留一斗」。

阿育王取出塔中舍利，就是要分派到更多的國家去，造更多的塔供養，惠利更多的人羣。

相傳，這些佛陀舍利，當年中國得到十九顆。無而，世遠年湮，慢慢不知所存。

要說有一點可尋的線索，那是在西晉時的劉隆河居士——即後來出家的慧達法師，他在四明山禮拜舍利多年，一晚，「山地放光，舍利躍出」。時至今日，供奉在寧波阿育王寺。

這舍利，敢情是阿育王分派各方遺留下來的佛舍利，靈異特殊，顏色人見人殊，隨各人根基深淺，現出紅、黃、藍、白、黑五種顏色。

拜舍利的人，看到白色的最好，象徵宿根厚，看到黑色的最糟，表示業障重。過去的大陸中國，不知有過多少出家人，在家入，擁往阿育王寺，拜觀舍利，測知自己的根基如何？(內明四一期封裏會刊出阿育王寺舍利塔相片)。

約在四十年前，上海有個叫羅傑的法學家，專程到阿育王寺拜觀舍利；見到舍利是黑色的，他自知業障深重，感到慚惶，就留在寺中，朝夕虔誠禮拜懺悔，經過一星期，再看舍利，已變為白色了，他歡喜回到上海，撰寫一文，登在報上，叙說拜觀舍利的經過與靈感，一時風聞遐邇。

五、尼泊爾舍利子的由來

尼泊爾的舍利子，也可說是佛陀應化的舍利子，有如中國劉

隆河出家的慧達法師拜出來供在阿育王寺的舍利子相彷彿。一種是在誠信佛徒供起來能生多、會長大；一種是能測知人的宿根，現不同顏色。兩者異曲同工，各顯靈應。

這種尼泊爾舍利子，是產生在尼泊爾最著名的佛教重要聖地——一座叫「垂蔭蕪坡」(Swayambhu)的小山上，距離首府甲德滿都約四五里。

山不算高，面積很大，正門有一段陡長石級路，兩傍鐵欄扶手，周圍茂林修竹，環境幽靜，風景秀麗。

登上二百多個石級，山門前橫擺着一個好幾尺長大的巨型「降魔杵」；純銅鑄造，可以意會到，這是密宗的道場，有好幾間喇嘛廟，住了不少喇嘛僧。

走過降魔杵後面，來到垂蔭蕪坡全山中心頂端，矗立着一座高廣華麗的五佛塔，高聳雲表，金色晃耀，經陽光照射下，霞光萬道，瑞靄千條，遠近皆能瞧見。

五佛塔，注意，這座五佛塔底層，供的就是釋迦牟尼佛陀真身舍利子——當年八王之一的迦維羅衛國王分到的一份舍利子。塔門鐵閘封閉，探頭下望，深不見底。

圓粒白色的尼泊爾舍利子，經常在這地方出現，大的像胡椒那麼大，小的如芥子那樣小，是活的，會由小變大生多，由小粒長成大粒。以理推測，當是經過喇嘛加持而產生出來的。

我們住在垂蔭蕪坡山上時，參拜五佛塔，承當地喇嘛僧每人送我們兩小包舍利子。

「你們看，你們快來看，我得到舍利子了；我們都得到佛陀的舍利子了。」

回到宿舍，我興高彩烈地告訴了來自檳城與菲律賓濱兩地的同道。

「給我看看！」

「打開來看看。」

「是白色的哩！」

「看，有大粒的，有小粒的，也有不大不小的！」

「多圓呀，真的是舍利子！」

大家圍着看，哄着嚷，接着是央着我帶他們前去喇嘛廟求取舍利子。可是人家不送了，結果是自掏腰包拿錢買，我看到眼紅，又多買了數包。

「這種舍利子，有個作用，人在彌留前吞下去，靈魂直往上昇，不會墮落。」

慧僧法師說是聽喇嘛說的，是否如此，有待證明。於是我問道：

「要是把舍利吃下肚不死呢？」

「那就會從尿道排出」；不在肛門排出。原因何在，摸不清楚。這又是個未知數的傳聞？本想一試，又恐有所褻瀆。

大致說來，我個人得來舍利子經過情形是這樣；年前送給謝冰瑩居士的舍利子，就是這樣在尼泊爾垂蔭蕪坡聖地上得到的。當時送舍利子給我們的喇嘛僧說過是佛陀舍利子，大家都都說是佛陀舍利子；在我想，起碼說得上是佛陀應化舍利子。

一九七五、十、廿八。

杜心五的故事

葉香

杜心五是名技擊家。少時拜「矮老師」學技，心裏却蔑視老師的外貌，有次，趁師不注意，當頭棒下，居然打不着，却見其師忽然在後，杜大驚，問師何以知之，師曰：「何必眼睛才眼睛。」

「何必眼睛才眼睛」換言之，何必眼是眼，耳是耳，何不能以眼聽，以耳看？

觀世音菩薩雖曰「修耳根圓通」，並非只傾注耳根，或其他諸根，只是方便示相，其實更重要的還在一「心」。

心若通，他根無所不通，所以，諸佛菩薩示現種種應化身，善應諸方所，不足為奇，若以耳當耳，以眼當眼，被身所執，是故不得解脫。

杜心五聞言，當下大悟，自此技擊猛進。卒成名家。



常隨佛學

敏智

一九七五年佛誕日講於紐約美國佛教會大覺寺

(續上期)

釋迦如來，菩提樹下，夜觀明星，證悟真理，成等正覺，不是一人獨自快樂，而不顧一切眾生呢？釋迦如來，有大悲心，他不是這樣做的。他在成道以後，就示現種種神通，起種種變化，現種種身，廣坐道場，居在種種大集會中，隨機不同，應機說法。或者見到有菩薩種性的，大心眾生，就為他們廣說六度，使大心眾生，發菩提心，自利利他，圓成佛果；或者見到有聲聞種性，及辟支佛的根性眾生，就為他們，說四諦法、或十二因緣法，令離生死，脫離衆苦。或者見到轉輪聖王，及小王眷屬，這一類人，就為他們說三皈依，及五戒十善道理，使他們完成做人的道理，進一步引歸佛道。或者見到婆羅門、刹帝利這一類人，他已修學佛法，成為居士，就為他們開示佛法的正義。或者見到八部衆的眾生，就為他們，說善惡因果的道理。總之如來說法，契機契理，使聞法的眾生，得到領悟，生大歡喜，像這樣的善巧說法，非有佛的智慧，是不能做到的。

丁、學十方佛

普賢行願品云：如今世尊，毘盧遮那如來，如是盡法界，虛空界，十方三世，一切佛刹，所有如來，皆亦如是，於念念中，我皆隨學。

這是普賢發的大願，普賢菩薩的意思，我們世尊修種種苦行，到了佛果，他就獲到殊勝的果法，雖是一佛這樣的成佛，而十方世界所有塵刹微塵數諸佛，他們的成佛，也同釋迦如來一樣，無二無別，沒有不同的。這樣可以說，學一佛就是學了一切佛，學一切佛，相反的，還不是同學一佛一樣？但是普賢菩薩，他懷着一顆精進勇猛、無比廣學的向上心，不以學一佛為已足，要學

盡十方一切微塵數諸佛，如果沒有無比的廣學心，是不能學的。所以說，廣學的人，與不學或淺學的人，是不能比較的。廣學的他要廣學一切，淺學的人，淺嘗即止。同時在這裏，還可以看到菩薩，虛懷若谷，從善如流，他的心唯一的想法，就是修集一切善法，無分別想。他不是像普通凡夫一樣，這個是我的老師，我可以隨他學，那個不是我的老師，我就不隨他學，凡是可以隨他學的，皆是我的老師，我皆可以隨他學；這個在有分別心的人，是不容易做到的。同時普賢菩薩，有廣大智慧，能夠隨一切佛學，有智慧的人，他是不厭學習的，愈學得多他的智慧就愈來得大；因此可以說：曲士不可喻於道者，是束於教的道理吧？

戊、佛德同異

佛的不共功德，在上面已一一的說過了，究竟佛與佛的彼此間，是不是完全相同，而沒有不同呢？可以這樣的說，佛與佛的相望，有同的一面，也有不同的一面。在俱舍頌，有這樣的說法：「由資糧法身，利他德相似。」在這兩句頌方面，可以包括了三個意思：一資糧在發菩提心，行菩薩道的時候，修集六度萬行，福慧二種資糧，佛佛相同，而沒有那一個佛，不是不相同的。一定要把福慧二種資糧，修集圓滿，然後才可以成佛。二法身，每一個人成佛，必須證得清淨圓滿法身，沒有不證法身，而就可以成佛的。佛佛證得圓滿法身，佛佛才可以成佛，如果不證法身的話，他就決定不能成佛；因為在無量無邊微塵數佛中，沒有見到一個無法身的佛。三利他，利樂一切眾生，教化一切衆，佛佛道同，無有一佛，不發願利益一切衆生的，每一個佛成佛時，必定度盡應度的眾生，把一切有緣的眾生，統統度盡。方證涅槃，因此說在度生方面，無不是相同的。

同的方面，大約不出上面三種，而異的方面又是怎樣呢？在俱舍頌方面，也有兩句頌文，這樣說：「壽種姓量等，諸佛有差別。」這兩句頌文說，諸佛各各不同有五種：一是壽別，佛住世的時候，他的壽命，或長或短，不是一定的。釋迦牟尼，住世八十歲入滅，而彌勒成佛時，他的住世時間，長至八萬歲等。二種族別，佛的降生人間，他的種族，也各有不同，有生剎帝利種族的，如釋迦佛、毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍羅佛。有生宴門種族的，如拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉波佛。三姓別，在諸佛當中，有姓喬達摩，如毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍羅佛，有姓迦葉波的，如拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉波佛，有姓瞿曇的，如釋迦。四量別，成佛的佛身，也有長短不等，釋迦牟尼，身長丈六，彌勒成佛，身長千尺〇五等。就是指每一佛的所說教法，住世的時間，也有或短或長的差別不等，有的佛入涅槃後，法住千年，有的佛入涅槃後，法住七日。在這裏或者有人生懷疑的這樣問：既然是佛，佛佛相等，爲什麼又有這樣的差別呢？可以這樣的答，那是因所化有情機宜有差別，而佛也隨所化有情，現出種種差別；這是機感的差別，佛亦隨機感差別而差別，是與佛無關的。

己、悲願弘深

十方諸佛，每一個佛，無不具足大悲心，也沒有一佛，不具無邊的願力，以無邊的願力，驅使大悲心，以大悲心，來填滿無邊的願力，大悲心與願力，是相輔並進的，在普賢行願品，有這樣的說：

菩薩若能隨順衆生，則爲隨順供養諸佛；若於衆生，尊重承事，則爲尊重承事如來；若令衆生歡喜者，則爲一切如來歡喜。何以故？諸佛如來，以大悲心而爲體故；因於衆生，起大悲心，因於大悲，生菩提心，因菩提心，成等正覺。譬如曠野、沙磧之中，有大樹王，若根得水，枝葉花果，悉皆繁茂。生死曠野，菩提樹王，亦復如是。一切衆生而爲樹根，諸佛菩薩，而爲花果，以大悲心，饒益一切衆生，則能成就諸佛菩薩智慧花果。何以故？若諸菩薩，以大悲水，饒益衆生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故；是故菩提，屬於衆

生。若無衆生，一切菩薩，終不能成，無上正覺。

在這段文中，見到有三種道理，一隨順衆生，二尊重承事，三令生歡喜。在這三種道理中，說明大悲心，是非常重要的，大悲心是對衆生起的，有了大悲心，就能恆順衆生，有了大悲心，就能對於衆生尊重承事，有了大悲心，就能令衆生歡喜。難調難伏的衆生，如果沒有大悲心，又怎能恆順衆生？衆生無量無邊，無大悲心，又怎能尊重承事？衆生願望，無有窮盡，沒有大悲心，又怎能令衆生歡喜？但是一切菩薩，爲什麼要這樣的隨順衆生，他的目的何在？因爲一切諸佛，以大悲心而爲體故，沒有大悲心，諸佛的體，就無法成就，菩提心又從大悲心起，若無大悲，就不能生長菩提，沒有菩提，就不能成等正覺。這樣的衆生與大悲，大悲與成佛，鈎鎖連環，既不能分開，又不能脫離。這樣的看來，大悲心是何等的重要，因有這個道理，每一個證入佛果菩薩，是不能沒有大悲心的。在俱舍頌，對於大悲心，有這樣的分析。頌云：

大悲唯俗智，資糧行相境。平等上品故。

在這三句頌文中，第一句明大悲心體，第二三二句，以五相來分析大悲的道理。從體上去研究大悲心，大悲心是以什麼爲體呢？大悲心是以俗智爲體的，有了俗智，才能普緣一切有情，反過來說，如果不以俗智爲體的話，用無漏智來做體，那又怎能普緣一切有情，而以三苦的行相去濟拔令他離苦得樂呢？大悲心的體，是俗智，大悲心名義，又怎樣建立的呢？大悲心用五大義建成：一資糧大，大悲心所以成爲大悲心的道理，是以大福德、大智慧二種資糧建成的；二行相大，大悲心拔濟有情，是用苦苦壞苦行苦三苦的行相，來作拔濟衆生苦的行相，不同悲心，悲心唯用一苦苦的行相，來拔濟有情就算盡了責任；三所緣大，大悲心是以三界有情爲所緣，也就是要度脫三界一切衆生；四平等大，大悲心救度有情，不分怨親一律平等；五上品大，大悲心，在一切悲心，最爲上品，沒有那一個悲心，再能勝過大悲心的。

大悲心的體，大悲心所以成爲大悲心的道理，是以五大建成的。然而大悲心與悲心，究竟有沒有分別？如果有的話，而這兩

者間，又是怎樣的分別呢？俱舍頌云：「異悲有八因」。在這句頌文中，我們知道了悲心與大悲心，這兩者間是有八種差別的。八種：一就是自性異，大悲心是以無癡為體，而悲心就不然，悲心是以無瞋為體的。二行相異，大悲心能作苦苦等的三苦行相，而悲心唯作苦苦的一行而已。三所緣異，大悲心以三界眾生為所緣境，而悲心唯緣欲界一界的眾生。四依地異，大悲心唯以色界第四靜慮一地為所依，而悲心不然，通以四靜慮為所依。五依身異，大悲心唯依佛身有，而悲心就通於二乘。六證得異，大悲心唯有頂天證得，而悲心離欲界惑就能證得。七救濟異，大悲心所要作的事，一定做成而後已，悲心就不是這樣，僅僅乎希望救濟而已。八哀愍異，大悲心普緣一切有情平等拔苦，而悲心就不然，唯拔欲界一界，而其他就非所願聞問了；其哀愍心，與大悲心，當然是相差太遠了。

庚、結 論

我在上面分了六個大段，把常隨佛學的道理，畧畧的講了一個大概。一年一度的佛誕節，今日又降臨到人間，我們在每年的佛誕日，學佛的信眾，聚集一起，慶祝佛誕，以表示對佛陀的恭敬，但是聚集一起慶祝佛誕，這是一種形式的慶祝，而不是真正的慶祝，真正的慶祝，是要我們每一個信眾，在內心方面有一種真誠的表示，那就是要發菩提心，要學大乘法，要學菩薩修行六波羅密。由學菩薩，經過了不可說不可說的長時，達成佛果，把如來的家業繼承起來，把宏法的担子負擔起來，那才是真正的慶祝佛誕紀念佛陀，亦就是如來嬌嬌的真佛子。在般若經上學菩薩法的菩薩，應具四種心，否則的話，如果不具四種心，他就不能稱為學菩薩法的菩薩。第一種是無邊心，修菩薩道的人，是要廣度一切眾生的，但是眾生是無量無邊，就如恆沙數，在金剛經上說：若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若心想、若無想、若非有想、若非無想，像這樣許多的眾生，應發起無邊心來度脫他。反過來說，如果以有邊的心，有限量的心，來度脫的話，那是無法度盡的，不能度盡眾生，就不能學菩薩法，這是一種很現實的道理。第二最上心，度眾生是不是有一種條件

，或有某種限度呢？度眾生是要有條件，是要有限度的，不是救濟他的衣食住行，使他能夠生活，就算了事的，而要使他斷盡生死，跑出六道，才是最上心的度生。否則的話，但能使他養活色身，而不能成就他的法身慧命，那不過是一種下劣心的度生而已。度眾生要以最上心來度脫他，那才是佛陀的本意，才是真正學佛，亦才是真正學菩薩道的人啊！第三受攝心，一切眾生，證涅槃果，本彼所有，並不是我的引導而得證涅槃；異眾生的幻相，因緣假有、空無實體；所以說雖然如是滅度無量無邊眾生，但是以真實理來講，實實在在實無有一眾生，由我而使彼得到滅度；若以這樣的受攝眾生，自不居功，非是菩薩，是不能做到的。第四種正智心，正智就是無分別智，也是一種契合真如理智；這一種心，更是菩薩所不可少的，真如理上，無人相、無我相、無眾生相、無壽者相，一切相皆無；菩薩度眾生時，以無眾生相而度眾生，那是最為上上，最為究竟。所以說：雖度一切眾生，而不見有一眾生為我所度。反過來說：若執有眾生相，就不能度一切眾生，因為執有眾生相，心生分別，見到眾生太多，怎麼能度得盡這麼多的眾生呢？他的心自然生起一種畏懼心，而他的度生心，當然也就大退而特退。美國佛教會的同道們，我以極誠懇的心，希望每一個善男子或善女人，或童男童女，各各皆具上面這四種心，而且念念具、刻刻具、時時具、日日具、年年具、切切具、乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此四心，永遠不捨、永無窮盡。拿這四種心，來紀念佛陀，也就是普賢行願品，普賢菩薩常隨佛學的道理，普賢菩薩是不容易做的，我們要拿出一種勇敢心，要拿出一種大丈夫的氣魄，不易做的，也要做到，若能個個真如此這樣做，我想我們的教主釋迦如來，在常寂光中，一定開顏含笑，這樣的說：看看娑婆世界我的弟子，多麼賢孝接受我的遺教訓啊？他們與她們，可以說真正是善男子！善女人！最後請諸位居士虔發四弘誓願。

眾生無邊誓願度

煩惱無盡誓願斷
法門無量誓願學
佛道無上誓願成

(完)



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

（續上期）

7 惡魔的誘惑

然從釋尊出家至證道的時期止，為「修行」期。在其修行的時期中，曾被惡魔誘惑的釋尊的故事，且有各具千秋的傳說，不過，在其中最古的部份，有釋尊自己的回想，亦曾作過如次的叙述：

「在尼連禪河（Nerañjara）畔，爲了要得到安穩，專心的修行實踐，專精而在冥想的我，被惡魔那無智 Namuci，一面說着安慰我的話，另一面走近來說道：「你很瘦，而且臉色也很難看！你的死期臨近了，而能夠生存的希望是：唯有千分之一的比例，你呀！活着吧！活是較好的。有了生命才能夠作了諸多的善行啊！你作爲吠陀的學生而修持清淨行，把供物獻給聖火，才能夠積聚着許多的功德。你專修苦行，有什麼用處呢？實踐的修行道，是難行的、難修的、很難達到的」。惡魔就唱了這些詩句，使站在開悟之人的傍邊。同時，世尊就如次的宣答：

「懶漢的親族呀！罪惡者呀！汝是爲了要破害追求世間善業而來的，但是我一點也不要追求世間的善業。惡魔呀！你是應當向上追求善業而想得到功德的人們，去談這些話才對！」

我有信仰，有努力，又有智慧。你爲什麼要向這樣專心修行

的，尋問生命的事呢？你應當知道，由奮勉而起的勇氣，就能夠乾涸河流的水，又當知！一心一意而專心修行的我，是身體上的血液不受涸渴的呢？

如果身體的血液雖乾涸了，那麼，膽汁和痰唾也不會乾涸的。肉雖消瘦了，心却就越加澄清。我的觀念、智慧、禪定都會至於更加的安定。當知！我是如此的安住，因爲受過了最大的痛苦，所以，我的心不會回顧諸多的欲望，看吧！這心身是那樣的清淨。你的第一支軍是欲望；第二支軍是嫌惡；第三支軍是饑渴，而第四支軍却是所說的愛執啊。

又你的第五支軍是厭倦和睡眠，第六支軍是所說的恐怖。你的第七支軍是疑惑，第八支軍是假裝和頑固。你由弄錯而所獲得來的利益、名聲、尊敬、名譽，或者是大吹的讚揚着自己而輕蔑他人，那無智呀！這一切都是你魔軍的勝利！更是惡魔的攻擊軍。如果是不勇敢的人，絕對是打不過勝戰的，但勇者的我，是可以獲得戰勝的快樂。

這個我是要會意味着無遮草呢？這是會向敵人投降的呢？在這世上的生存都是厭煩的耶！

我的希望是，勇敢的戰死，勝過於被打敗而活着的。某些沙門、波羅門們，都沉沒於你的這些軍隊中，而且看不見。更無有認識清楚實踐的德行人們，所應當必要修持的途徑。魔軍的勢力，包圍着四方，因爲看到惡魔乘在象上，所以我

站了起來準備跟他們作戰。因我是不能從這場所退走的。且天人和世間的人們，都不能打破那些軍勢，但是，我能將惡魔的軍勢，以智慧來戰勝。猶如把石頭擊破碎了沒燒的生土鉢那樣。由自己控制着思惟，而時常確立着觀念，一國經一國的遍歷各國——專志於擴大的指導弟子們。

他們不怠慢的實行我的指教，而專心的修行。如果他們達到了那境界，就不再會有憂愁，又能離欲望的快樂，他們就是能夠去到那彼岸的」。惡魔說道：「我在這七年之間，每一步一步的都跟着世尊你的身邊。更是，很用心留意着您正覺者的身上，却找不出能夠攻擊的機會。好像鳥在飛繞着脂肪色的巖石周圍，而說：這裏能夠找到柔軟的東西嗎？有味道的東西可以吃嗎？就這樣的飛來飛去。却在那裏不能發見美味的東西，鳥便飛走了。像靠近巖石的鳥那樣，我們也覺得厭煩了，然後便捨去了瞿曇」。

從沮喪而憂愁的惡魔，更由其腋下掉落了琵琶，隨後，這意氣消沉的夜叉（捷疾鬼）便消失在那兒了」③。

上述，就是敘述惡魔誘惑釋尊的故事，這也許就是最古的文獻資料。

在前面景況的 *Neranjara* 河，梵文是 *Nairanjana* 河，在漢譯佛典裏，音譯為「尼連禪河」，現在叫做巴路寓（*phalgu*）河。這條河是經流弗多迦耶的附近，到雨期時候，河水就稍微的變成了渾濁，但是河的兩岸的砂礫，曬在陽光之下發亮得很美。據說瞿曇就在於于路衙羅的傍邊修苦行。是現在的 *Urel* 村，曾留下這個名字④。

所謂那無智，就是在『吠陀聖典』以及敘事詩裏常常出現的惡魔，在此處就呼為惡魔，或是惡者波旬（*Pāpiman*）⑤。又這惡魔也被認為就是夜叉（*Yakha*）的⑥。在印度最古的宗教聖典『利瞿·吠陀』中，那無智就被呼為「惡者」⑦。又在『弗羅富摩那』文獻裏，曾引用『利瞿·吠陀』的這文句，而敘述印度羅神，將要討伐那無智的故事。可是，在原始佛教聖典中，却將那無智和死神視為同類。又死神有時也被呼為「帶來滅亡者」

（*Antaka*），更在『奧義書』有時也同樣的呼為「死」（*Mṛtyu*）。這些都是同義語的說話⑧。又死神野馬（*Yama Mṛtyu*）曾想誘惑波羅門的青年那智伽陀斯，而使其錯過認真求道的機會的故事，這出現在『迦陀迦·奧義書』裏面。在佛典中，前面一連串的詩句，都是直接或間接的承受了這些影響，關於死神，是佛教以前的古代稱呼繼承，並且又使用摩羅（殺者），這在後世的佛典中，特別的成為有力依據。

於是，那惡魔是使用如何的誘惑了瞿曇呢？第一就是要保持健康而顧全身體；第二就是首先作為吠陀學生而保守獨身的清淨行；其次是當家長而把供物獻給聖火，以舉行祭祀，且必須堆積許多功德的波羅門教徒所修持的修法。第一和第二，有互相佐證的關係。可是，瞿曇却拒絕了波羅門的這些生活方式。在此處瞿曇所實踐的方法是稱為「精進修行道」，由於要控制身心，而專心的努力修行為本務。然想控制身體而且克服惡魔的誘惑，是必需要非常的努力，因此，他是希望由內心上的努力修養為求其實現的。而且這修養的方法，是已經在『奧義書』中，曾有部分已說明出來的。就在『奧義書』所說的是「食物能清淨時，才有心身的清淨。身心清淨之時，觀念才會堅固的。得到堅固的觀念之時，則一切的束縛才會解脫」⑩。與這些同樣的表現法，在前面的釋尊的談話中，曾經表示過。所以，瞿曇對於波羅門教的一般生活方式，承受了改革『奧義書』的立場所指示，由內心上的精神所必須實踐的途徑。從前面所對立的範圍內看起來，波羅門教的修道方式，是世俗的、一貫遵奉的習氣，對於這些，瞿曇的修道方式，便是超世俗的，出世間的。並且否認了波羅門教，將祭祀等解釋為「善業」的意義。可是，因為否定祭祀的習慣，由於專志朝向着內心的精神方面，以致使佛教比波羅門教，成為更進步的自由立場，且能夠給予世俗的實踐倫理，而奠定其基礎。就是由於發現了能夠呼為「善」的因素，成為精神上、內心上的特性，而且由那些所依據的世俗心的行為，便從佛教的立場上，能夠呼為「善業」。於是，不久就為佛教奠定了說明五戒等的道德基礎。

而且，有了這樣新的倫理思想的抬頭，就被認為在恆河中流地方的社會上，發生新的變化，且有了密切的關係。當時在那個地方是：因為流行着雅利安民族和原住那兒的土著民族的混血，而形成了另一種的民族。他們已經不想保守父親祖宗以來的傳統上的習慣和禮儀，希望任意的採取各自所好的自由態度。他們所定住的地方是：因為地質肥沃，而產生出許多的農作物，所以，他們在物質上的生活是很富裕的，且跟着物質的豐富，而工商業也逐漸的繁盛起來，是以成立了許多的小都市。

最初是：以這些小都市作為中心，而有許多的小國家相並組合在那裏，他們是施行着貴族政治的，或者是共和政治的，不過，那些是逐漸的被合併於國王統治的大國。在那些國家中，國王是掌握着絕對的支配權。在原始佛教聖典中，也曾說到「國王是人類之中的最上者」，為什麼將這樣的事情，特意的提出來說的呢？那是從前在波羅門教所說：「波羅門是所有一切之中的最上者」，因而拿來作為對比的。當時的階級，是常以王族、波羅門、庶民——隸民、首陀羅（屠殺業者）、吠舍（污物掃除人）的順序而列舉。

又和那些能相提並論的事是，在當時的新興都市的商工業非常的發達，貨幣經濟，都有顯著的進展，依據考古學的調查，從這個時代以後，現出大量的貨幣。在都市蓄積膨大的財富，工商業者們，更組織了多數的公會，而掌握着都市內部經濟上的實權。於是，具有了經濟上實權的人就是霸者。「假使他雖是隸民，而有了豐富的財寶、米穀、金銀等，而另一方，雖貴為王族，或是波羅門，却沒有財富，然就都要比他們（隸民）先起床，而等他睡後才可以睡，要主動的服務他的工作，並且要作他意中的事，更要向他說愉快而好聽的話」^⑫。像這樣的社會，實際上的事情，在原始佛教聖典中，曾經承認過的。又對於暴虐國王，民家便會羣起而驅逐他，或是殺死他的史實。更將以往的社會制度，特別是階級制度，也就是開始崩潰的時候。又多數的人都已經不尊敬波羅門，且不遵奉『吠陀』。而最激烈的變動中心地區，就是摩竭陀國，瞿曇就是在那裏修行的。故後來所作的『吠陀』

附屬文獻，對於「摩竭陀人的假借波羅門」表示很反感^⑬。

因此，惡魔誘惑釋尊的神話，從那最古的記事的範圍看起來，那無非是依以往社會上的基層，或舊傳統的觀念形態，和從新的社會上的基層，而產生思惟的萌芽，兩相對立抗爭的反映（可是釋尊被神化了之後，這種神話，又變成了不同的情況）。

然從前面的終結文來看，惡魔是七年之間都跟着瞿曇的身邊，但是終於不能達到目的。在後世的許多佛傳中，所有的說明大致都說：惡魔的誘惑和要克服的那些事（降魔），都發生在正要成道的時候。可是，那是因為後世的佛傳作者，爲了要加強成道的劇烈效果的印象！所以那樣的描寫，可是與歷史上的事實就離開得很遠吧！至少最初期的佛教徒和後世的『佛傳』，作如是不相同，他們似乎認爲不斷的精進，七年之間抗爭誘惑，就是構成釋尊修行的內容。（未完待續）

註：

① DN. II, p. 52; Sn. 425f.

② 依據古語：「赴戰場的武士，爲斷然不退却，自認爲自己是不退的表示，在頭上，或旗，武器，由「無遮草」綑縛。（Paramat-thajotika）

③ Sn. 425 - 449.

④ Cunningham: Ancient Geography of India, p. 457; ditto: Mahābodhi, p2f (H. oldenberg: Buddha, S. 125 Anm. 2)

⑤ Sn. 430

⑥ Sn. 429

⑦ Pāpāyvai Namucih, Rv, VIII 14, 13.

⑧ ŚBr XII, 7, 3, 4.

⑨ H. oldenberg: Buddha,

maggo padhānāya, Sn. 429

⑩ Chūnd. up. VII, 26, 2. Cf. jhānapasādena visuddha - sativas

(Mañḍ. up. III, 2.8)

⑬ MN. II, p. 85.

Māgadheadsiya brahmabandhu. (Kātyāyana ŚrS. XXII, 4, 22, Lātyāyana ŚrS. VIII, 6, 28; Weber: Indische Studien, X, S, 99) Cf. Fick: Die Soziale Gliederung. S. 140, Anm 1.

讀佛書，有四要。分析與綜會。踏實與凌空。名相紛繁。必分析求之。而不憚煩瑣。又必於千條萬緒中。綜會而尋其統系。得其通理。然分析，必由踏實。於繁瑣名相，欲一一而析窮其差別義。則必將論主之經驗與思路，在自家腦蓋演過一番。始能一一得其實解。論主猶言著者。經由懸空想像而施設之。而非空想者乎。此謂踏實。若只隨文生解。不曾切實理會其來歷。是則浮泛不實。為學大忌。凌空者。擲下書。無佛說。無世間種種說。亦無己意可說。其唯於一切相。都無取著。取著。意言。學者須脫爾神解。機應自然。心無所得。而真理昭然現前。反觀始得。與真理相達。此種境地。吾無以名之。強曰凌空。如

此心織有所得。便是取。着境相。即與真理相違。上四要。讀佛書者。缺一不得。吾常求此於人。杳然無遇。慨此甘露。知飲者希。孤懷寥寂。誰與為論。什師頌云。哀戀孤桐上。清音徹九天。

佛家哲學。以今哲學上術語言之。不妨說為心理主義。所謂心理主義者。非謂是心理學。乃謂其哲學從心理學出發故。今案其說。在宇宙論方面。則攝物歸心。所謂三界唯心。萬法唯識是也。非不承認有物。只是物不離心。而外在故。然心物互為緣生。刹那刹那。新新頓起。都不暫住。都無定實。在人生論方面。則於染淨。察識分明。而以此心捨染得淨。轉識成智。離苦得樂。為人生最高奮向。識者。虛妄分別名識。在本體論方面。則即心是涅槃。涅槃者。以淨四德。故名涅槃。即真如之別名。亦即本體之別名。在認識論方面。則由解析而歸趣證會。初假尋思。而終於心行路絕。心行者。心之所游履。如有心思。唯一切義境。如有

佛 家 名 相 通 釋 (三)

所游履。然故曰心行。心行路絕者。謂真理不可以知解推度。而起推度與想像。便與真理乖離。故知就真理言。則心行之絕也。其所以然者。則於自心起執相貌。起執二字。宜深味。如是如是。是義相此相。即由慧解析。云慧即俗。知其無實。心知如是自心所執。故云起執。由慧解析。云慧即俗。知其無實。心知如是相。應俱妄識。所攝之相。故云無實。漸入觀行。即觀行。此即正智。

冥契真理。證會。即超過尋思與知解境地。所謂証會是已。吾以為言哲學者。果欲離戲論而得真理。則佛家在認識論上。儘有特別貢獻。應當留心參學。今西洋哲學。理智與反理智二派。互不相容。而佛學則可一爐而冶。向欲於作量論時。備竟未如何時能執筆。然西學於此。所以無緣融會者。以無佛家觀心與治心一段工夫故耳。西學只作知解工夫。其心尚之執。亡知而冥。新論明心章。於此頗具苦心。明心章下。談應乎此意。難言。新論明心章。於此頗具苦心。明心章下。談相談善心。所處於進修工夫次第。指示要之。佛家哲學。持較精嚴。須與本書上卷受想行三蘊參看。

西洋。別有一種精神。別是一種面目。其於中國。在修証上。尙有相通之處。其於西洋。在理論上。亦自有可通。而根本精神。俱不相似也。此意。容當別論。讀佛書者。必須知此。而後有所抉擇。

凡佛家書。皆文如鈎瑣。義若連環。初學讀之。必循環往復。至再至三。每讀一次。於所未詳。必謹缺疑。而無放失。此最吃緊。缺疑者。其疑問常在心頭。故乃觸處求解。若所不知。即便放失。則終其身為盲人矣。學問之事。成於缺疑。廢於放失。寄語來學。其慎於斯。

凡佛家書。有宗論籍。只是鋪陳名相。空宗論籍。如宗經之作。

若中論等宗經而作，只是三支法式。讀其書者，切宜言外得意。若滯在

言中，便覺毫無義趣。須知中國、印度、哲家筆著，皆意在言外。

意餘於言。所貴好學深思，心知其意。科學書籍敘述事理，無

作，則不當如此，以其所談之理，極普遍，玄微，深妙，而難

以言宜也，若哲學書，而亦義盡言中，則其無深解可知。

讀佛書，必先讀論。讀論，必先唯識法相。而次以空宗。然只讀

空有諸論，猶不足見佛學之廣大淵微。淵者，深也。微者，妙也。必也博習

羣經，始覺豁人神智。及其諷味涵茹之久，則神智日益而不

自知。然非廣研論籍，精熟條理者，又斷斷不可讀經。使渾沌

未鑿者讀之，不唯不喻經旨，反益增其混亂。論以析義，而經

之說理也，極爲深渾。深者，深妙，渾者，渾全。

凡讀書，不可求快。而讀佛家書，尤須沈潛往復，從容含玩。否

則必難悟入。吾常言，學人所以少深造者，卽由讀書喜爲涉

獵，不務精探之故。如歷史上名人傳記，所載目數行下，或一

目十行，與過目不忘等等者，不可勝數。秉筆者本稱美其人

閱覽明快，而實則此等人，在當時不過一名士，絕少有在學

術界得成爲學問家者。宣聖曰：仁者先難後獲。天下事無倖

成之功。學問是何等工夫。奚容以輕浮心，輒爲淺嘗耶。日本

治中國學術，勤於搜集材料，考據較精，然於哲學思想方面，殊乏窮大，致精極深，研幾之功，觀其著述，如敘述某家學說，

往往粗立若干條目，而任意割裂其書中文句，以編綴之，至爲浮亂，其於先哲思想系統及廣大淵深微妙之旨，全沒不理。

會，吾國學人自清末以來，亦被其風，此甚可懼。

至言不止於俚耳。莊卑陋之心，於大道必無堪任。無所堪故

儒者言爲學之要，必曰立志。佛氏言爲學之本，必曰發心。未

熊十力遺著

有心志不正大，不精明，不真切，而可與於窮理盡性之學也。

玄奘大師，譯大般若經，既成，每竊嘆此經義境太高，恐此土

衆生，智量狹小，難於領受。輒不勝其嗟惋。向也不究此旨。今

乃知其言之悲也。願讀佛書者，時取奘師此等話頭參對。庶

有以自激其憤悱之幾歟。

吾所欲言，略如前說。復次關於本書，尙有略及者二事。一本

書所由作，實因授新論時，諸生以參讀舊籍爲難，而友人湯

錫予，適主哲系，亦謂佛學無門徑書，不可無作。兼有他緣。如

中率爾起草。但因新論參稽之便，故書中，於要領所在，時下

批評，並舉新論，以相對照。雖着筆不多，而吾思想所由變遷，

亦大略可見。

二本書引用書名，多從省稱。如成唯識論，省稱三十論。亦省

稱識論。成唯識論述記，省稱述記。他論亦有述記，則加二字

云雜集述記，二十論述記，則云二十論述記之類。瑜伽師地論，省云大論。亦云瑜伽通

倫記，省云倫記。諸如此類，讀者宜知。

又拙著新唯識論，省云新論。破破新唯識論，省稱破破論。十

力語要，省稱語要。

大乘起信論講記

(續完)

敏智法師講
大成居士筆錄

「以此義故，是止觀二門共相助成，不相捨離。若止觀不具，則無能入菩提之道。」

「此義」即上述修止修觀，對治凡夫二乘人過障的道理。所以若止若觀，若觀若止，皆應雙修。止觀二門彼此互相助成，不相捨離。反之如有止無觀，或有觀無止，不能共具雙修，就不能入於菩提之道。

「復次衆生初學此法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養。懼謂信心難可成就，意欲退者。當知如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向願求生彼世界，即得往生。常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生住正定故。」

上述修行五門之中，最後說到修習止觀。止觀一門實最爲重要。假如衆生原無善根，不能依照四信五門諸法去修行，有無其他方便法門呢？所以說衆生初學大乘，想要求得正信，但是心中畏懼，因爲修大乘法要修六度萬行，要經三大阿僧祇劫，心中不免怯弱。因爲住在娑婆世界，恐怕自己智力不夠，不能常常遇到諸佛，親承供養諸佛。於是自己恐怕信心難以成就，而生退縮之意。就應當知道諸佛如來有一種「善巧方便」法門，能攝護其信心。淨土宗嘗謂念佛就可以往生極樂世界，有人懷疑是否這麼容易。唯識宗對此有一種解釋：謂念佛能往生極樂世界，乃「別時意趣」。所謂別時意趣者，譬如世人經營生意，要日夜勤勞，積累時間長久，乃得厚利。一本萬利，非一朝一夕可能作到。念佛的道理也是這樣。日夜不斷，長久修持，念佛時間既多，信根

就能成功。所以說將來一定能往生極樂世界。要知道這樣實相念佛，可證真如，超過一切修爲。所以念佛必要專心一意。修淨土法門，以求往生西方極樂世界。就會常常見到諸佛，永遠離開惡道。如契經上所說，假如有人專心念西方極樂世界阿彌陀佛，所修得的善根，迴向願望要求，往生西方極樂世界，就能如願以償，得到往生。又因能在淨土中常常見到諸佛，終於信心不會退縮。念佛功德，念佛相好專誠念佛，觀察到真如法身，精勤修習，最後必能住於正定。這就是說衆生如果對修習止觀，發生畏懼，諸佛就示以善巧勝方便，使你專心念佛，一定不會退縮信心，終於得住正定。

第六章 勸修利益分

甲初、總結前說

「已說修行信心分，次說勸修利益分。如是摩阿衍諸佛秘藏，我已總說。」

大乘起信論第四分修行信心分，已竟說完。其次說到第五勸修利益分。這樣我（馬鳴菩薩自稱）對於大乘法諸佛所說的秘藏，我都已總括的講完。秘藏即珍秘的寶藏之意，諸佛如來爲闡釋大乘法而說，是爲寶藏，彌足珍貴。

甲二、信謗損益

「若有衆生欲於如來甚深境界得生正信，遠離誹謗，入大乘法，當持此論，思量修習，究竟能至無上之道。若人聞是法已，不生怯弱，當知此人定紹佛種，必爲諸佛之所授記。」

如果有眾生發菩提心，行菩薩道，對於諸佛如來甚深的大乘法，得生信心，不得誹謗，以入大乘之道。就應當修持本論（即大乘起信論），按照大乘起信論所說道理，思量修習。絕對可以成佛，最後必能修得無上的佛道。如果有人聽到大乘起信論所講道理之後，不生怯弱畏懼之心，那麼此人必定是紹繼佛的種子，使佛種不斷。必定受到諸佛的授記。

「假使有人能化三千大千世界滿中眾生令行十善，不如有人於一食頃正思此法。過前功德不可為喻。」

論主對修行大乘法之利益，再作譬喻，「三千大千世界」意指無量無邊世界，所謂每若干千積成爲小千，每千小千世界等於一中千世界，每千個中千世界等於一大千世界。形容面積甚大。假如有人能夠度化滿三千大千世界的眾生，使他們修行十善，不如有人在食一頓飯的短短時間之內，思量修習大乘法。因爲修習此法的功德，遠遠超過於度化三千大千世界眾生令行十善。這兩種功德，是不能並論作比喻的。

「復次若人受持此論，觀察修行，若一日一夜，所有功德無量無邊，不可得說。假令十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祇劫，歎其功德亦不能盡。何以故？謂法性功德無有盡故，此人功德亦復如是無有邊際。」

再講若有人接受修持大乘起信論，觀察修行，雖只一日一夜，所得到的功德，就有無量無邊，不可說盡。即使十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祇劫的長久時間，讚歎其人的功德，也不能數盡。何以故？因爲修習大乘法性功德，無有窮盡，而此人的功德也是這樣無窮無盡，無有邊際。可見信仰及修行大乘起信論有如此無量無邊功德。

「其有眾生於此論中譏謗不信，所獲罪報，經無量劫受大苦惱。是故眾生但應信仰，不應誹謗，以深自害，亦害他人，斷絕一切三寶之種。以一切諸佛皆依此法得涅槃故。一切菩薩因之修行入佛智故。」

假如有人不但生信仰，反而誹謗大乘起信論，那麼他將受罪惡果報，要在無量劫中受極大的苦惱。是故眾生聞到大乘起信

論，應當只有信仰，不得誹謗。否則不但深深害了自己，同時也深深遺害他人，以致一切三寶佛種，從而斷絕。要知道一切諸佛都依大乘法得到涅槃，而一切菩薩也都因修大乘法而得到佛的智慧。

甲三、結勸修果

「當知過去菩薩已依此法得成淨信。現在菩薩今依此法得成淨信。未來菩薩當依此法得成淨信。是故眾生應勤修學。」

大乘起信論始終說眾生人人都可成佛，因三世菩薩，都依法而能得成淨信，淨信就是清淨的信心。過去、現在、以及未來的菩薩既無一而非依大乘法得到淨信。所以一切眾生，應當精勤修學大乘法就能成佛。換言之：眾生不欲成佛則已，如果發菩提心，修菩薩道，就應該依大乘法精勤修學。

甲四、功德迴向

「諸佛甚深廣大義，我今隨分總持說。迴此功德如法性，普利一切眾生界。」

馬鳴菩薩造論至此，總結作頌說：諸佛如來的甚深廣大的道理，我已竟總一切法，持無量義，隨我所知，隨分解說完了。迴向造此論的一切功德，法性理體，無量無邊，普利世間，普利一切眾生。

菩薩造論至此完結，本人（敏師自稱）講說此論，也就此圓滿。（完）

遺補

○17頁，題「戊二、明覺」以下應加小題曰「己初、明覺漸悟」

○21頁「復次本覺隨染分別」句前，遺小題「本覺隨染」

○24頁「復次覺體相者」句前，遺小題曰「己三、覺體廣大」

○32頁「此意云何」以依阿賴耶識前遺小題「己二、依心起意」

○35頁「復次立意識者句」前遺小題「己三、依意識轉」

○35頁「依無明薰習所起識者」句前遺中題「戊二、無明爲依染心還滅」及小題「初、明緣起甚深」

○36頁「所謂心性常無念故」句前遺小題「己二、廣顯緣起差別」

佛學

仁晁大師晉陞華宗副左僧長

諸大德紛往祝賀

場面隆重為華宗一頁光榮史

泰國華宗大尊長自普淨上師從膺任至今，建寺興刹，福利社會，塵勞佛事不遺餘力，慈悲弘願，培育僧才，闡揚聖教，日益隆盛，上師一本慈悲宏願，特奏請皇上陛下於十二月五日萬壽節駕臨玉佛寺大皇宮，晉封永福寺攝理主持，普門報恩寺助理住持華宗僧務委員會。弘法部主任仁晁大師，晉陞為鑾真達摩南真巴博，華宗副左僧長。

是日下午五時受封後，旋返普門報恩寺舉行禮佛祝讚，時有孟午灣學校師生數百人，及眾善信弟子列隊歡迎於山門，諸大德誦吉祥經祝賀，場面隆重莊嚴，實為

◁ 泰皇陛下晉封仁晁大師時影



泰國華宗的一頁光榮史。

仁晁大師少年肄業於泰京黃魂中學，後禮普公上座為師，駐錫於泰京立化僧舍，大願修學，研讀三藏，專誠宏修，博通教理，欽承師之教益，養成賢良之德性。溯後上師開山普門報恩寺，則隨師協理事務，夙夜辛勞，教誡僧伽，導引羣眾，深入宗門，厥功不少，去年普公上師諭命重修永福寺，現今全座煥然一新，大師實為華僧未來宗師也。

又訊，華宗大尊長普淨上座，以續佛慧命弘度大願，特於十一月廿九日下午一時，應諸善信之請在春府仙佛寺主持委任

助理尊長，華宗僧務委員會委員，文化部主任兼秘書，普門報恩寺，龍蓮寺副住持仁章大師，為仙佛寺之住持，復次委任攝理事務多年之仁炳大師，為副主持，是日前赴祝賀者殊眾，一時形成熱鬧場面，四眾欣喜咸慶得人，二位大師，童年出家，修學有年，德學兼優。

此後仙佛寺之法務，當有輝煌進展云云。

本刊調整訂價啟事

茲因部份地區郵資增加，本刊訂價自一九六七年一月一日起，酌予調整，外埠訂戶按新價目表收費，事非得已，諸希諒察

內明雜誌社謹啟

定價表	本港	半年	港幣 12.00	台灣 日本 泰國 菲律賓 新加坡 馬來亞	全年	平郵	US \$ 6.00	美國 加拿大 英國 澳洲	全年	平郵	US \$ 7.00
		全年	港幣 24.00			空郵	US \$11.00			空郵	US \$20.00
	另售每本	港幣 2.00			全年	平郵	US \$ 7.00		全年	空郵	US \$ 7.00
						空郵	US \$11.50			平郵	US \$15.00

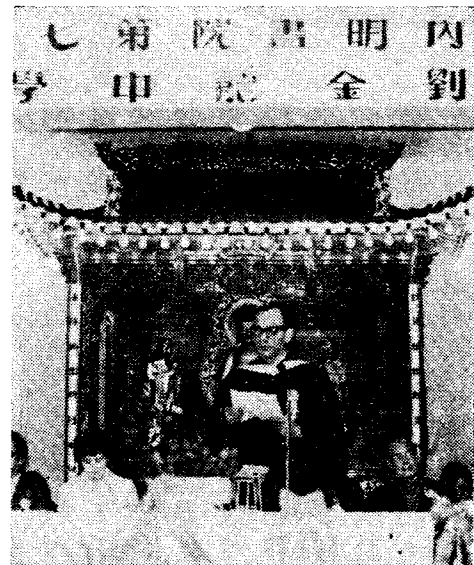
內明書院第七屆畢業典禮

助理教育司金夢麟伉儷主禮

本年十二月二十三日為妙法寺內明書院第七屆畢業典禮暨劉金龍中學頒獎，是日由該兩校校監 釋洗塵法師及該校副董事長金山法師主持，並敦請助理教育司金夢麟先生致詞，金夢麟夫人授憑及頒獎，



△ 校監釋洗塵法師致詞會詞



△ 內明書院鄧潤棠校長報告校務

典禮場面隆重，觀禮嘉賓有高級教育司梁重順，譚清高，董事陳呂重德，沈馬瑞英，陳覺慧，各社團首長，校長，暨該兩校員生凡二千餘人，典禮開始，首由該兩校



△ 劉金龍中學梁剛校長報告校務

校監 釋洗塵法師致詞，力言創校之艱辛，並謂，赤手空拳來建立一個完整的佛教教育系統，在中國佛教史上，可說是史無前例，詞中對金夢麟先生極表推崇。次由兩校校長分別報告校務，董事黃國芳致謝詞，及舉行茶會後，盡歡而散。

佛教慈濟中醫贈診所

派冬賑白米生油棉被

佛教慈濟中醫贈診所陽曆十二月二十八日在慈雲山派發冬賑，由慈雲山警署會觀星署長，呂毅堅副署長。街坊聯會沈魯陽主席，各區街坊會首長廖官勝、蕭裕、湯紀龍、李建中、廖瑛、張禮炳、陳秋帆、張洪恩、郭子樂、鄧啓榮等主持剪綵及監放，該所主席釋法參法師致詞，講述二十年來贈醫施藥，派發救濟品，博施濟眾，現值年關，舉辦冬賑，派發白米千餘包，生油千餘罐，新棉被數百張，分給千餘戶貧苦家庭，到場有瑞融、覺能、法參、

▷ 助理教育司金夢麟先生致詞



本幻、寬儉諸法師主持分發，該項物品均由海內外法師居士自動發心捐助。



△ 慈濟中醫贈診所冬賑放賑情形

鳴謝捐助者芳名：郭鄭真如四千七百元，萬通公司二千元，慧瑩法師一千四百一十五元，繼慈法師一千零四十五元，黃鳳玲自經捐七百七十三元，本幻法師五百八十五元，葉敏自經捐五百零一元七角，楊志誠堂、梁鍾瑞蘭、許勵然、龔文翰、葉宅各五百元、楊鄧淨德四百五十元，石景沂四百元，李佩瑜三百元、誠明法師、鄺衛性緣、羅建輝、范嘉銘、梁健、梁宅

各二百元，楊英燦一百二十六元，證觀法師一百零五元，繼妙法師、覺能法師、余驥祺、陸子常、梁樹波、劉寬柱、陳雲俠、潭澤霖、葉保文，蘇慧哲、龔玉麟、聶定性、黃昌龍、陳雲清、陳雲霄各一百元，關錦、方賢瑞、方愜思各八十元，妙通法師、法參法師、楊四奶，何周渭賢、王泰生、鍾振邦、楊利淨真、鍾天偉、何壽康、何健源、李寬慧、戴寬慈、生敬、鄧軒雲、林仲誠、郭宅、佛弟子、佛弟子各五十元，瑞融法師、伍佩榮、謝寬行、陳亞羣、凌漢生、陳英華各三十元，智真法師、靈華法師、見證法師、陸元錦、梁惠屏、黃志雄、黃真行、陳大姑、廖裕美各二十元，騰性法師一十五元，寬儉法師、趙六姑、吳亞和、陸福麗、李瑞薇、林依錐、李紫羣、梁天賜、梁天培各一十元，零有一十五元，潘周佩璋白米一百五十觔，棉被十張，合成發白米一百觔，所不敷由本所支付。

佛教英中荃灣分校

募捐圖書啟事

學海無涯，圖書館乃智識寶庫，是以現代學校，首重藏書。本校開辦之初，幸賴陳漢華居士熱心支持，圖書館之裝修得以順利完成。惟因經費支絀，除佛學書刊外，其他各科書籍，尙付缺如。爲更求完善，以嘉惠學子起見，特發起募捐圖書運動，敬請教內大德，文化先進不吝解囊，大力捐輸，或圖書，或代金均希隨緣樂助

，如蒙垂顧，請寄香港荃灣九味半弘法精舍。

本校電話：一二一四〇三二二六。

星洲世界佛教大學招生

校方代辦入境居留手續

新加坡世界佛教大學，經新加坡教育部註冊，頃已開始招生，凡具有中學程度，年在二十以上三十以下之男性，均可投考，一經錄取，除供衣食住外，每月津貼叻幣一百元，但需服沙彌僧服，手不可捉金幣，該校以巴利文、華文、英文爲必修課，三年畢業，海外有志入學者，該校可代辦申請入境及居留手續，該校通訊址：
The World Buddhist College Established by
The World Buddhist Society

No. 40, Pender Road.

Singapor, 4. Tel: 645306

那蘭陀福金老法師圓寂

印度華僑佛教蓮社負責人，李黃香妹對本報記者稱：住持那蘭陀中華佛寺，福金喇嘛爲一篤行苦修清淨比丘僧，近月來因年老體弱且多病，在其病危時，蓮社負責人會斥資請求當地善清法師照顧一切，不幸於去月十四日在寺圓寂，享世壽一百一十歲，蓮社同仁聞悉噩耗，當即拍電通知善清法師，召集該地各國僧伽，及該國佛教大學教授，一切均遵佛制，遺體運往靈鷲山茶毗，經過都甚吉祥。

臨濟禪寺興辦托兒所

台北市圓山名剎臨濟護國禪寺住持白聖老法師，向對社會慈善公益特別發心，近以因緣湊合，在不募捐，不化緣的情形下，興辦了一所圓山臨濟托兒所，聞已有百餘小朋友報名開學了。老法師興辦該所托兒所，經該寺董事會議通過。興辦過程極爲順利，前後不及一月，竟行招生開學，真是破天荒巧符於新、速、簡、實。從此不但市容觀瞻爲之一新，尤其圓山區，有小朋友家庭的家長們，省心省力便利特多。因其環境適中而且寬暢，將可容納約五百多小朋友尚有裕餘。對社會慈善公益事業不無小小貢獻。

台灣大智佛學苑研究所招生

(台灣訊)大智佛學苑研究所立意提高學生水準，旨在比照大學中之研究所修學碩士與博士，具備同樣的教育和方式，所以纔提高爲大專畢業之程度，期能於五年內完成「華嚴、法華、唯識、禪那」四個學系中任何一個主修課程，以達研究所培養專門人材之理想。這種提高水準的措施，是研究所集八個多月來「試讀」學生的能力經驗而作決定的。

研究所負責人白雲老法師爲研究所學生，並且提出了「學行考驗」計劃，他說：「研究所藉佛印月刊之篇幅，隨時發表研究者之心得報告，以及獨立性的論文，來致驗研究者個人於學行過程中的「功課」水準，而對自己於學行過程中有所認識。

。因此，凡有意參加研究所從事佛學研究的同學們，除了歡迎大專院校一般科系的畢業生，更歡迎「英文系」的同學加入研究。

洗塵法師印贈

張商英護法論

歡迎各界索閱

宋丞相無盡居士張商英著「護法論」一書，闡釋儒釋符契之理，鞭辟入裏，持論正確，後世學者，莫不翕然敬服。本港佛教僧伽會會長洗塵法師，對茲一代巨著，向極重視，特聯同會文翰居士等斥資倡印，免費贈送，以廣流傳，各界人士可到下列地址洽取：(一)九龍荔枝角道三五號能仁書院。(二)香港英皇道亞洲大廈五樓C座佛經流通處。(三)香港衛城道廿三號三樓妙法精舍。(四)新界藍地妙法寺。(五)九龍界限街一四四號中華佛教圖書館，存書無多，索閱從速。

大悲咒集解

本集解，是中國佛教長老錢召如居士，本數十年持誦心得而成。內容異常豐富珍貴，計分五類：一、大悲心陀羅尼。二、大悲咒相解，三、大悲懺儀合輯，四、大悲手相解，五、大悲名相彙述。凡有關本咒重要經文圖像，無不廣加搜羅。向來四象弟子，對於本咒僅知反復持誦。而不知其義蘊者甚多。今錢老居士發心謹述；不僅每句均有義譯、相解、且有音釋，讀此對於本咒經文，固可完全理解。

，同時更可以最正確之梵音念誦……對於本咒持誦功德，更屬不可思議，要無待論。本書現已出版，欲購從速，向修訂大藏經會出版部洽。

慧日講堂啟事

慈雲服務隊，係普門講堂所設立，所有一切活動，與本講堂無關，特此聲明，此啟。十二月十二日 慧日講堂啟

捐款鳴謝

蕭慕迦居士	港幣	一〇〇〇元
法參法師	港幣	五〇〇元
陳存仁醫生	港幣	三〇〇元
華嚴蓮社誠明法師	港幣	七〇〇元
張道蓮居士	港幣	二〇〇元
朱朝欽居士	港幣	一〇〇元
張居士	港幣	八〇〇元
蕭杏華居士	港幣	六〇〇元
道老法師	港幣	一〇〇元
眞覺居士	港幣	八〇〇元
妙法寺	港幣	三〇〇元
總計	港幣	四、三二五〇元

四十六期收支報告

一、收入		
本期捐款	港幣	四、三二五〇元
發行收入	港幣	三四四〇元
總計	港幣	四、六六九〇元
二、支出		
印刷費	港幣	三、〇四六〇元
稿費	港幣	八六〇〇元
郵費	港幣	三六二〇元
什費	港幣	四〇〇〇元
總計	港幣	四、六六九〇元

內明雜誌社謹啟



△ 西湖「柳浪聞鶯」——是否像招隱寺碑坊？

出版者 內明雜誌社
 社長 釋敏智
 督印人 釋洗塵
 發行人 釋金山
 主編 沈九成
 編輯 釋會機

社址

香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N. T. Hong Kong

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
 3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
 215/1 Piplular Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St. Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southhill
 Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd Sangha Federation of India 6, Tirutta
 Bazar St., Calcutta-12, India.

本港流通處

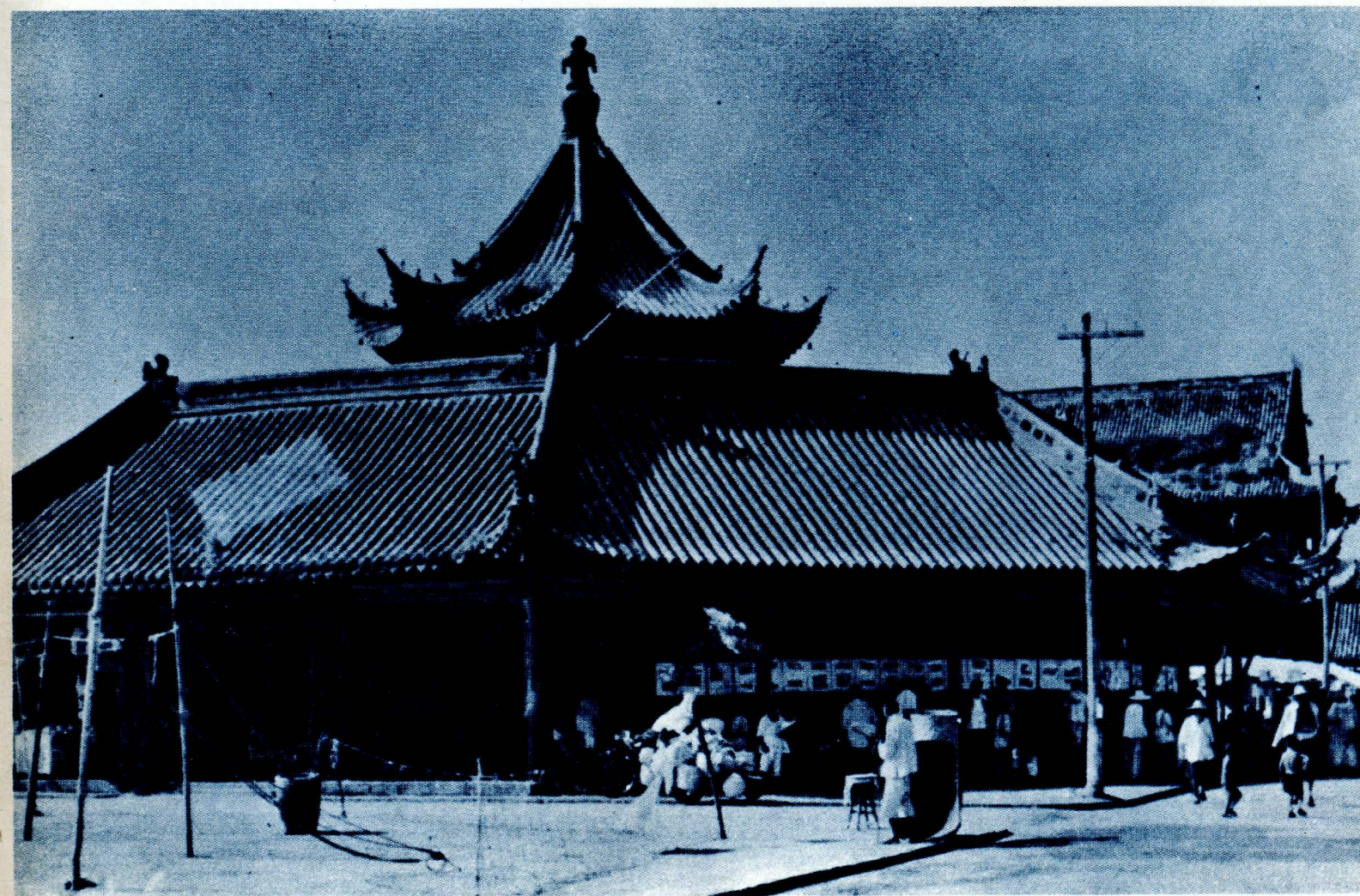
北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處
 承印者：文采印刷公司

電話：五·七一六五四

佛元二五二零 中華民國六五年
 公元一九七六年

二月一日出版

定價每册港幣貳元



△ 建築結構別具一格的開封古寺——大相國寺