

内 明

集漢穀城刻石字



戍博迦尊者





原始佛教哲學的業與輪迴

D. J. Kalupahana 著
陳鈺 譯
霍韜 校

佛陀以神通經驗親身體證生命的兩面——業與再生。據說，具有這種能力的人，可以：「以其天眼看到眾生的生死輪迴，不論貴賤、美醜或善惡，皆由其業力所使^①。」講業力與輪迴的佛教學者，往往忽略了佛陀及其弟子在這方面的實際體驗。印度學者論述佛教，亦認為：「原始佛教的教義絕非新創，在印度思想上亦非新奇^②。」甚至有一位較審慎的西方學者亦覺得：「佛教源於某些早已被接受的印度信仰。其中最重要的，就是生命的

輪迴與行為的果報。……這些觀念都已成為大部份的印度宗教接受。^③」

上述這種對業報觀念的解釋，源出於兩種假設：一、佛陀之所以接納業報，不是因為佛陀的親身體證，而是因為它們是梵書與苦行傳統的重要概念；二、在佛教興起之前，此類理論早已完備，而佛的教義與他們又沒有不同之處。

對於第一項假設，以查耶底歷奇（Jayatilake）的反駁最為

內明

120期目錄

譯稿	原始佛教哲學的業與輪迴……………3
	D.J. Kalupahana 著
	陳鈺 鴻 譯
	霍韜 晦 校
特載	中國佛學需要開出客觀研究的風氣……………霍韜晦…8
佛典選註之二	雜阿含經選……………11
	中大佛學教材編寫小組
特載	佛與舍利弗、須菩提共說般若波羅蜜……………智銘…17
譯稿	六祖慧能傳（三）…宇井伯壽著…20
	王進瑞譯
筆譚	談一心三智……………智銘…26
四眾堂	關於衛塞節為公共假期的來源及其他……………28
特稿	梵網經菩薩戒本講義（四）……………31
	釋廣化謹述
佛教文藝	科學般若……………馮馮…34
	虛雲和尚（續）……………馮馮…38
佛教消息	……………編輯室…43
畫頁	封面 迦理迦尊者
	封底 羅怙羅尊者
	封面裏 成博迦尊者
	封底裏 半託迦尊者

精闢：

「在毫無門戶之見的學術前題下，我們要指出這樣的結論是沒有歷史根據，更沒有對資料作審慎的考查，例如某一思想同時出現於甲期與接踵而來的乙期，但這並不等於證明乙期學者是毫不反省地接受了甲期的學術思想。假如我們接納上述的辯證，就等於說一位好的科學家，他同意前人的理論，我們就斷定他未經思索地接受一樣④。」

一個大學的理科生，可單靠教科書而接納前人的理論，但一位認真的科學家是不可能這樣做的。同樣道理，一位沒有練就神通的佛教徒，單聽佛陀的話，已足夠使他相信了，但對一個有如佛陀般的修行者，連他的老師阿邏迦和鄔達迦·羅摩子都承認是已熟習一切瑜伽法門，又練就神通的智者，就不能以同樣的眼光去理解他了。

至於第二點假設，皆因對佛教與較前期的理論，未能作深入的了解，才會誤認它們是相同的。否則，佛陀就不會被同期學者，指責他是提倡斷滅論了（也就是說，否定有永恆不變的「自我」以負責來生與道德的責任）。或者，正如有些弟子在佛在世時，已經產生以下的困惑：「既然色、受、想、行、識都無自我，則誰人承受一己行為的影響呢⑤？」這也即是說：當佛陀否定了不滅的「自我」後，他怎樣才能圓滿地解釋業報呢？唯物論者否定不滅的「自我」，因此亦無來生與道德的責任。佛陀雖然否定「自我」，但他保留業報與輪迴的理論。問題是，一方面主張「無我」(anatta)，一方面保留業報、輪迴的理論，兩者如何融會，不獨成爲近代西方佛教學者的問題，實際上亦困惑着當時的佛弟子，及許多後期的佛教徒。單是這項事實，就足以證明佛教的業報理論，與當時流行的理論是多麼的不同了。其實，佛陀不須設置一個形上的「自我」實體而能對業及輪迴的現象作答，是他對印度哲學與宗教的重大貢獻之一。

雖然業報與無我的概念是緊密的連繫着，但現在我們不妨先討論業的問題。爲了瞭解佛教中的業報觀念，其前期的思想背景宜稍說明如下：

(1) 奧義書學者對業報及道德責任的態度，在乎「自我」是「行爲者」Kartṛ，同時又是後果的「受用者」bhokṛ。業變成永恆「自我」的活動和經驗。它的結論在於強調苦樂在乎一己的活動，而「自我」以外的其他因素都幾乎全被摒棄了。

(2) 唯物論者與邪命外道，都否定有永恆「自我」存在，因而排斥業力的有效性。他們否定一切道德責任，所有人生的苦樂實被一種稱爲「自性」(svabhāva)的物理現象的「自然律」所管轄。換言之即不由「自我」決定。這即是在第三章所提及的外界緣起的論調了。

耆那教認爲業力是個人的責任，爲一鐵定不移的規律。當業力產生後，即成爲個人力量所不能及的東西，這也就是說，成爲人所不能改變的外力了。

細讀上文，就會發現其他學派不是過份重視業力而忽略其他因素，就是把業力完全澈底的否定。佛陀指出業力只是緣起法則中的一環，但並非爲唯一的決定人的生命的因素，故此其他學說是不圓滿的。

在將所有不完備的理論駁斥後，佛陀創造了緣起的業力理論（後來被稱爲業決定 Kammaṇiyāma）。在解釋業力怎樣決定人的生命之前，他先考察產生業力的因素，發現人的活動(業)是決定於：(1) 外界的刺激，(2) 心理的動機，(3) 無意識的驅使。

當佛陀被問及行爲的緣起時，他說：「業以觸 (Phassa) 爲緣⑥。」用較爲生物的意義了解，則「觸」在上文中可理解爲一種刺激反應的模型，感官受刺激後的一種反射行動。原始經典中偶然也有這樣的例子，如中部經典一〇三四中所述：「一輪臥無知的小兒，在接觸到灼熱的火炭時，即縮回他的手脚。」當然此類行動是無意識 (asañceṇika) 及純生物刺激的反應。因此人不應對這種活動負責。

除上述的物質因素能引起業外，更有某種欲念能引起人的活動如貪 (rāga) 瞋 (dosa) 癡 (moha) 等⑦。一般而言，惡行即是由這些動機引起，善行則由無貪、無瞋、無癡所致。所以從這些地方看來，個人的責任是不可推卸的。這也就是佛陀重視行爲

的心理狀態。甚而將思（*Cetanā* 卽意志）與業視爲同義詞的原因。

無意識的活動一樣影響行爲，如求生欲（*jīvitukāma*）不死欲（*amaritukāma*）^⑧這兩者，與佛洛伊德（*Freud*）所說的生物本能（*life instinct*）頗有相似，而樂欲（*sukhākāma*）厭苦（*dukkhapatikūla*）亦可以與佛洛伊德的（快樂原則）比較。這些活動，雖不經意識，但實是由於對生命的實相不理解所致，因此人亦可能需要負起此類行爲的後果。

對佛教解釋人類行爲的緣起法有所認識後，就易於了解佛陀所說的行爲自身的因果效能。行爲自身是被多種因素決定，但它也產生一定的相關後果。這個行爲（*kamma*）與後果（*vipāka* 卽異熟）的相應關係就構成佛教的業論了。它之經常被誤解，就是由於祇知因與果是有關係的，而忽略了果應當是相應的果。由此再進而誤認業爲嚴格的決定論，其實，這正是佛教所反對的觀點。決定論是耆那教的主張。

佛教所強調的，其實是某種性質的業，在某種環境下，就會產生某一相應的後果。在增支部經典（*Aṅguttara - Nakāya*）裏有一段對話把這一立場很清楚地顯示出來^⑨。佛陀說：假如人相信「人唯隨其所作之業，而受此業之報」的話，則修行都不能將苦去盡，而變成毫無意義了。但假如相信「人之所行，其後果將在某種情形下決定（原文直譯是：一行爲的結果，將在某一情形下經驗），卽如是而嚐受後果」，則修行的生活便變成有意義，而苦也是可以滅盡的，此間的分野，極爲明顯：第一種是完全決定論的因果關係，而第二種則考慮到行爲造作時的環境，及它對後果的影響。

下面有一個很適當的比喻：假如有人把鹽放進一杯水裏，這杯水就會變成鹹而不可飲用。但如果將同樣的鹽投入恆河，大量的水份溶去了鹽的鹹味，河水不會變成不可飲用。同樣，某些小惡，可令某人往生地獄，而別人則可能僅於本世有報應。我們可以發覺：相似的罪行，由於兩人的環境不同，便會產生極不相同的後果。上述所引經文，又有以下的記載：

「一個沒有好好去修練他的身、戒、心與慧的人，只有卑微、痛苦與短暫的存在，極輕微的罪業就會使他往生地獄。而對身、戒、心與慧都已有修練的人，他的生命是高貴、有意義與長壽，類似的罪業只會在本世引起小報，甚至無礙。」
這一講話當可澄清把佛教業力思想視爲決定論的誤會。因爲它強調行爲的後果，不單依行爲本身而定，而且決定於許多因素，例如作業者的本性與環境，這一講法是與佛陀的緣起論相通的（見第三章）。

這一講話同時點出原始佛教業報思想的其他意趣：果報有時可能極輕微而不被察覺。報應有時發生在本生，有時亦可能在來世。在這一意義下，業的理論與輪迴投生的思想，就發生緊密的關係了。原始佛典之中，談到這關係的有很多，最重要的如中部經典的「大小業分別經」（*Culla and Mahā - Kammavibhaṅga - suttas*）。

「小業分別經」（*Culla - Kammavibhaṅga - sutta*）^⑩指出無慈悲的殺生，是會於死後投生惡趣；卽使再投生爲人，他的壽命也是短暫的。這種講法是已通過神通實證的，而不是單憑玄思。在「大業分別經」（*Mahā - Kammavibhaṅga - sutta*）^⑪裏，佛陀提到：某些修行者和婆羅門，以極深的禪定，體察到行惡者投生惡趣。他們藉這種他神通能力，作如下的結論：「人如殺生、偷盜……妄見，都會在死後投生惡趣。如是見者則爲正見，餘皆虛妄。」佛陀認爲「唯此真實，餘皆虛妄」（*idam eva saccaṃ mogham aññāṇaṃ*）的觀念，是極錯誤的。因爲亦有苦行與婆羅門，以同樣的神通體察到前世做壞事的人，今生亦可得生善處。他們就會下相反的結論：行爲不論好壞，都不會影響來生（如唯物主義）。

通過同樣的神通而對業報有相反的結論：一種是決定論、另一種是非決定論。在這情形下，是否神通有矛盾？或者，是依理性活動所得的結論有錯呢？據「大業分別經」的描述，當時能以神通去體察生死輪迴的修行者，在下結論時往往忽略了因果歷程中的某些重點，以致誤認前生作惡的人，可以在今生得享快樂。

因爲若是這樣，在道德責任的領域內，絕對的決定論就不能成立了。但佛陀指出，這思路是不應發展到另一極端，由此而承認絕對非決定論。反之，壞人可於臨終時發善心（即是說：善念去代替了惡念）；又或者，他的一生中也會行善。那些論師採取極端的業論觀點，沒有考慮及這類因素，他們只依一己的愛惡去解釋神通所得的內容（即是說：採納有助於自己的理論因素，而忽畧其他）。下文我們將會再談這問題（見附錄一）。

如上文所述，佛陀對緣起的觀念，是著重條件性而非決定性的。業或行爲亦屬於緣起法的一種，故亦不能例外。在「大吉祥經」(Maha-mahāgala-sūtra) ⑫這裏指出人生有三種吉祥：(1)前世的福德，(2)現世的適當環境，(3)發心與正勤。此中過去世的業與今生的發心（亦即業）都是有影響力的原因，但適當的環境對後果的決定力量亦應被重視。正如上引「大業分別經」所示：惡人如能棄惡從善，來世即可往生樂處（這種道理結果導致後期某類宗教活動，如爲病者於彌留之際誦讀福冊（puñña-poṭṭhaka）。這種人格的可改變性，使道德與宗教行爲產生意義。此與決定論者所以爲的今生所受的一切，全出於宿業的安排不同。故此，佛陀強調業力只不過是影響人格開展中，衆多因素的一種而已。所以他說：業是土壤，心識是種子，而貪愛爲水份，生命卽如是再生⑬。」

這種業的理論，在上文已經提到有關道德責任的問題，如何與無我（anatta）的觀念協調呢？對習慣於接受有永恆不滅的連續體如「靈魂」，而不認識事物是在不停地演變，僅爲了方便的緣故，我們纔以名言命名的人來說，的確是難事。但如果能看透「靈魂」或「自我」全非實有，只是妄念，則業與無我的問題實在是相一致的。

原始佛典又怎樣去解釋來生呢？原來，人的構造被分析爲兩層：(1)六大——地、水、火、風、空、與識⑭——此中目的是化解物質的「自我」觀念（見第一章），(2)以五蘊——色、受、想、行、識的概念——目的是化解心理的「自我」觀念。若在一般情形下的構造亦可以簡單地被稱爲名色（nāmarūpa）。

對生命的繁殖，據說有三個因素：(1)父母的交媾，(2)母體處於適當的受孕時間，(3)香陰（gandhabba）⑮出現於現場。最先在母體形成的兩成素就是名色，亦即胎兒。香陰亦化爲受生的識（viññāna）而與名色結合，這樣生命就存在了。在「大因緣經」(mahā-Nidāna-Suttanta) ⑯裏，對這過程有較詳細的描述：假如識不進入母體內，則名色就不會構成；它若（經過一段時期後）離開母體，則名色亦不會成熟。因此在母體內的胎兒，是受一投生的識所影響，這一名色與識的關係，在十二因緣裏已經強調過了（見第三章）。經文又說，如人已獲得正覺，去除有愛（bhavaṭaṇhā），識就不能夠依止新的名色，因而不再生輪迴受生⑰。

此類內容，於原始佛典中一再出現，無可置疑地指出「識」就是兩個生命的連接體。它更多次談及，練成神通的人，是可以見到「識是川流不息地在人的今生與來世中呈現⑱。這識之流（viññānaśoṭa）卽是原始佛典中常提及的「有流」（bhavaśoṭa）。讀者請注意，在原始佛典裏，是不承認不依名色而能存在的識。換言之，原始佛教並未發展出一無實體的存在。但後期佛教學派則相信有中陰身（antarābhava）的存在。原始佛教認爲：識的繼續存在，必須依於新的名色。這樣，就保持心理性格方面的連貫性。故此，佛說宿命通是隨著記憶而生的⑲。

現代邏輯實證論大師艾耶（A. J. Ayer）曾經說過：

「假如有人能記憶一已死的人的經驗，而又與死者的性格有連貫性，我以爲最好是說，此人在某些方面接受了死者的記憶與性情，而不是說他是同一個人，存在於不同的肉體，以爲人能存有於不連續的時空，實在是太匪夷所思。但我仍然認爲應以開明的態度，去接受有關再投生的邏輯的可能性，如果一個較後世的人，具有另一生於前期的人的極明顯的記憶和性格，則我們應把他們看爲同一個人，而不是兩個人了⑳。」

以上引述了艾耶的文章，在於指出原始佛教的輪迴思想是可以有一邏輯的可能性的。

學習原始佛教的業與輪迴的思想，困難在於要同時接受其無

我論。但正如上文指出，不等於否認連續性。其實佛教的無常，緣起輪迴思想的哲學價值，不乏傑出的哲學家，如艾耶氏等所支持，對這個思想的懷疑，主要是因為它不可能用一般的方式去求證。事實上，除了用神通之外，有許多其他的事例，尤其是在兒童們身上，往往記得前生的生命歷程。現在，這類事例都已經詳細地被記錄起來。此外，利用催眠術，亦能提供很多有價值的資料。所以根據上述這些理由，布羅德（C. D. Broad）認為人死後的存在問題部份是經驗性，部份是哲學性的。他說：

「這是經驗性的，如果它是可以被清楚形構而又可以顯示為一有意義的問題的話，則唯一可試圖解答的途徑，就是通過對有關獨特事例的觀察……這類可供觀察的事實是可通過心理學的研究，尤其是催眠術方法的了解^⑫。」

註：

- ① D 1.82.
- ② S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1962), Vol. 1, p. 360.
- ③ K. J. Thomas, "Buddhism in Modern Times," *University of Ceylon Review* (Colombo), 9 (1951): 216.
- ④ Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 371-372.
 - ⑤ M 3.19.
 - ⑥ A 3.415; TD 1.600a.
 - ⑦ A 1.134; TD 1.438c.
 - ⑧ S 4.172; TD 2.313b.
 - ⑨ A 1.249; TD 2.433.
 - ⑩ M 3.202ff., TD 1.705aff.
 - ⑪ M 3.207ff., TD 1.707bff.
 - ⑫ Sn 206.
 - ⑬ A 1.223f.
 - ⑭ M 3.239; TD 1.590b.
 - ⑮ M 1.266; TD 1.769b.
 - ⑯ D 2.62f.; TD 1.61b.
 - ⑰ S 1.122; TD 2.347b.
 - ⑱ D 3.105; TD 1.77b.
 - ⑲ D 3.134.
 - ⑳ *Concept of a Person and Other Essays* (London: Macmillan, 1963), p. 127.
 - ㉑ *Human Personality and the Possibility of Its Survival* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955), p. 1.

（上接第25頁 六祖慧能傳）

地要捧場神會作為勝人一等的人物，後世所捏造的。想盡辦法要捧場神會的作為，可見這些人都是神會系統的人，曹溪大師別傳裏面所記載的事情，雖然有很多杜撰的地方，但有關六祖的傳記，大體上可劃一時期的作品；因為在這部別傳初見的記事，往往會被人抄寫出現在後世六祖傳的例很多。也許別傳是抄寫以前的人所寫的記述亦不一定。但是於今無法看到比別傳更舊的字據，所以不得不認定別傳所有的是最初的記事。以下在於許多處可以看到這部別傳的記事，被後世援用的例很多，要把它一一列舉出來未免太煩，所以從省，又畧序說：

次年春，師辭衆，歸寶林。印宗與緇白，送者千餘人，直至曹溪。時荊州通應律師，與學者數百人，依師而住。

歷代法寶記所寫的是：「印宗師共大眾送，能禪師歸曹溪，接引群品，廣開禪法。」又曹溪大師別傳所記載的是：「法師問能大師曰，久在何處住？大師云：韶州曲江，（原文脫了一個江字）縣南五十里曹溪村，故寶林寺。」因此法師講經了後，將僧俗三千餘人，送六祖歸曹溪，按曹溪在曲江縣南，在地理上未必是正確。但六祖尚未出現於廣州法性寺以前，確曾在寶林寺住過，可能是十六年遁隱的最後期。回歸曹溪的時期是儀鳳二年（公元六七七年）春，六祖四十歲時，祇有宋高僧傳一書傳述未歸寶林寺以前，有左開的事情：

上元中，正演暢宗風，慘然不悅。大眾問曰，胡無情緒耶。曰：遷流不息，生滅無常，吾師今歸寂矣。凶訃至而信。

其實五祖的示寂是儀鳳元年的前前年（公元六七四年），宋高僧傳是採用前年（公元六七五年）十月二十三日示寂的異說；但六祖於公元六七六年正月八日，才於廣州法性寺遇到印宗，所以上元中在廣州說法一節，難以置信；這件事明明是宋高僧傳的誤想。但儀鳳的年號是於上元三年十一月的改元後所稱：如果正確地來講，六祖是於上元三年正月八日遇到印宗，其月十五日出家，二月八日受具，其年住於法性寺，翌儀鳳二年春，回歸曹溪。不論如何，宋高僧傳的誤傳，不會變成正確的。（待續）



中國佛學需要開出客觀研究的風氣

霍韜晦

「世界佛學名著譯叢」編序

學術研究有客觀性，本來就沒有國家畛域之分。因此即使是研究中國古代的學術，外國學者的觀點和方法同樣有參考價值。而且往往在新觀點、新方法之下，發現許多古人所未能思及的問題，使研究更具啟發性，和有更多的比較價值，這已是毋庸費詞說明的道理，何況佛教原來就是一個世界性的宗教，它的流佈遍及幾個不同的文化傳統呢！

然而，在現階段來說，中國的佛學研究却是十分封蔽和十分落後的。一般學者祇能以傳統漢譯為根據，重複古人的觀念。極少人能注意到漢譯以外的其他資料，並以現代概念來表達問題。漢譯並非不可靠，亦非不佳。問題是現存的漢譯佛典都是古譯，無論觀念或表達都與現代人有嚴重的疏離。如色、空、真如、涅槃、自性、法相、緣起、業、唯識、如來藏、佛性、般若、法身、圓教、別教、圓融無礙……等等，在一個有現代知識而未受過相當的佛學訓練的中國人看來，是無從把握其意義的。事實上佛教典籍既多且繁，要把這些概念的用法一一分別清楚並不是一件容易的事。但是，正是這些概念，在長期的累積和講習中，形成強固而且有民族特色的中國佛教傳統。對於這一點，我們必須從多方面給予評價。首先，中國人以漢譯為根據了解佛教，通過這些譯出來的概念，自漢魏至隋唐數百年間，分別創造出幾個氣象不同、形態各異的體系，如三論宗、天台宗、華嚴宗、淨土宗、禪宗，在義理上都各有所推進，而非徒守原文。這是中國人的大

創造，應予讚嘆。但是，系統的形成從另一方面來說，即有所固定，有所局限，系統性愈強其局限的程度亦愈大，不開放的可能性亦愈高。這就構成了對其他發展方向的阻力。例如唐代以玄奘的天才和魄力，新譯了許多唯識宗的原典，亦不過是曇花一現，傳四代而衰，既成系統的歷史地位，是重要原因。文化的發展，有時不能不順歷史之勢，當時言佛性、如來藏的思想正處於成熟階段。早為中國人接受，唯識祇能退居次席而已。所以傳至宋代，政府雖仍設有譯場，續出若干經典，但在中國人看來已了無新意，不能再有吸引力。六朝時代的讀書人由儒、道入佛，宋明時代的讀書人捨佛歸儒，歷史便是如此無情，這說明了佛教在中國經過一番跌宕之後，至此回復客位。它所蘊蓄的，或者，中國人對它的消化已到極限了。除非再有突破，否則佛教這種下降之勢是不會改變的。

民國初年，唯識宗曾經一度中興，但這不過是在中西文化思想衝突下所激起來的一個浪花。當時的學者認為唯識宗的思維形式——概念清楚、分析細緻，可以有助於中國人對治西學，從而應時代、興教化，的確風動一時。但這一股熱潮，不久即隨熊十力先生的復歸儒家，撰寫「新唯識論」而告冷卻。從歷史文化的觀點看，這種新、舊之爭不過是傳統問題的翻版。唯識家未能擺脫過去的觀念，而希望在唐人典籍中尋出現代佛教的建立根源，這未免太蔽於歷史了。若唯識有此力量，則唐以後便不會衰亡。

時至今日，佛教已經疲敝，除了維持着一個宗教體制之外，它的思想發不出力量。它的概念封閉，它的語言與現代的中國心靈不能相通。這些都是佛教存亡的大問題。可惜的是，現在的佛教中人很少能覺察得到。佛學研究的學術傳統在宋明以後已經斷了，沒有客觀的培育制度，修學者都是各別自己發心，因此又怎么可能獲得普遍及良好的訓練呢？不要說開新，能夠了解古人的譯著已經不容易，難怪許多人撫拾一二話頭即以爲知，終身學一宗一門便以爲究竟了。這是何等的封蔽！因此，如果我們把現存的宗教體制稱爲教統，則佛教目前最重要的工作便是建立學統，以支持教統，及扶掖教統。西哲所謂「偉大的宗教必須先爲偉大的哲學」(Great religion must be Great Philosophy)，理亦如是。否則，有形骸而無德，這樣的存在還能維持多久呢？

不過，學統建立，並不表示封蔽可以解除，因爲這還牽涉到學態和學的方法問題。如果把學統視作道統，或教統的附庸一開始就有了規定，則學統的精神還是培養不出來的。在學術的領域，宗教信仰、門戶意識都必須謙退，這樣纔能開出研究之路，爲學問留下獨立的王國。過去我們學佛，是從生命出發的。講的是存在的感悟，沿信仰之路進入，因此對於客觀的研究，重視不足，認爲語言文字都是第二義的東西，甚至認爲不廢言不足以至最高境界，把學術研究稱爲文字障、所知障。從實踐觀點看，亦有其至理，誠然誠然，但佛學要推廣、要應世、要成就一普遍之道，便不可能祇講最高境界信仰，一味要求別人跟着走，「法華經」說：「吾從成佛以來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便引導衆生。」這其中即涵一與衆生心靈相應的設教，所以不但要使用語言文字，而且還要使用道理，使衆生接受。此中並無權威，並無壓力，大家祇是以理相見。所以從這裏即可以開出一客觀精神，與現代的學術研究接頭。

在西方，佛學研究已經有一百多年的歷史了。他們沒有我們的那一種存在的擔負，一開始就是純知識的研究。西方人的文化傳統是尊重知識、尊重理性，所以各種知識領域都能夠平頭排開，各自發展，對於古代文獻，亦有一套處理方法。在接觸佛教原

典之前，西方學者曾經長期研究、校譯拉丁文和希臘文，發展出一套先從語言、文法入手的文獻學（或亦稱爲原典學）方法，把這套方法同樣施之於佛教，結果取得了巨大成績。專家如畢爾奴夫（E. Burnouf）、萊維（S. Lévi）、蒲仙（L. de La Vallée Poussin）、奧頓堡（H. Oldenburg）、徹爾巴斯基（Th. Steinhilber）、賴斯·戴維斯夫婦（Rhys Davids）、馬克思·繆勒（Max Müller）等，都是精通梵、藏、巴文以至多種古代印歐語言的學者。這種方法的好處，是直接閱讀原典，不受媒介物左右。進一步比較各種原抄本，把知識建立在穩固的語言學基礎之上，頗有點像我國乾、嘉學者所主張的「訓詁明則義理明」的意思。流風所及，東隣日本學者亦採取了這種研究方法，並以之反省及批判他們所長期接受的漢譯經典，數十年來，亦人才輩出，出版書物不計其數，可見文獻學方法受歡迎的程度。我自己的見解，雖不認爲文獻學方法是探討佛家智慧的唯一方法，但在開創佛教學術研究的領域上，却有無可比擬的貢獻。因爲一切問題都是從典籍開出，不能空發議論，因此非先讀通資料不可；而資料愈原始，愈逼近本義，則愈能還以歷史的真相。研究是要尊重資料、尊重證據的，祇有先解決了語言、文獻上的問題，把概念的原始意義分辨清楚，然後纔可以進一步形成考古學的、人類學的、歷史的、哲學的、心理學的綜合研究（外國學者已經這樣做了）。所以文獻學是客觀研究的起點，值得向中國佛學界推介。

尤其重要的是，對於中國佛學界來說，文獻學的方法可以使我們從長期的漢譯佛典中看到新的視野。當傳統的概念僵滯，我們需要重新疏解以相應於現代人的時候，更有必要把這一工作建築在可靠的語言學基礎之上。這並非反對古譯，而是爲佛學注入生機。抱殘守闕的時代過去了，我們必須把眼光放遠，看清歷史對我們的期待，亦需要看清客觀環境已經不容許我們猶豫；我們已經落後太久了。

當然，我們的目標不以開出客觀研究爲滿足，我們希望古老的經典能夠「現代化」，佛教的智慧能夠使現代人受用。但這一切當以客觀的研究開始。

我們應該有「從頭來」的勇氣！

「世界佛學名著譯叢」的構想，即是在這觀點和心願之下作具體計劃行動的第一步，目的是讓中國佛學界看看別人的成果，看看別人如何利用文獻學的方法處理第一手資料，打破傳統觀念的封蔽，獲取新知，同時如何把文獻學的方法和其他歷史學的、社會學的、心理學的、哲學的方法結合起來，作多元的研究。這樣我們就知道自己的確有所不如，盲目的自大徒然成爲中國佛學研究的阻力和笑柄。祇有老老實實的承認自己不足，纔能吸收到別人的優點。固然，他們的結論不一定對，我們自己亦非失去信心，但如何評判正是需要通過客觀研究，以理性上的平等態度保留各種不同的論點來相觀摩。所以，這絕不是「崇洋」，而是「他山之石」，相信對中國佛學的現代化之路必然有許多啓發。文化的交流和成長就是這樣產生出來的。

按照計劃，「世界佛學名著譯叢」將分若干輯出版。每輯六冊。這完全是爲了工作上的方便。因爲目前我們人手不多。譯者大部份都有他自己的專業。站在愛護佛學、愛護文化的立場上抽空從事此項艱巨性的工作，爲催生明日的中國佛教而畧盡棉力。目光不是現在，而是將來。所以在設計上，第一輯將先選譯一些研究方法與資料的介紹書，及一些最新出版的、及獲得好評的通論性著作，爲現代人提供了解佛教的捷徑。

書目如下：

- 一、歐美佛學研究小史 (A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America, by J. W. de Tong, 1974.)
- 二、印度佛學研究指南 (選自「佛教學への道」，日本大谷大學佛教學會編，一九八〇)
- 三、佛教哲學——一個歷史的分析 (Buddhist Philosophy—A Historical Analysis, by David, J. Kalupahana, 1976.)
- 四、佛教的本義與開展 (Buddhism: Its Essence and Development, by Edward Conze 1953.)
- 五、大乘佛教思想 (Mahayana Buddhism, by Nalinaksha Dutt, 1976.)

六、中國對佛教的轉化 (The Chinese Transformation of Buddhism. 陳觀勝著，一九七三)

第二輯以後將選擇較專門的作品。計劃中包括 The Stecher-basky 的 "Buddhist Logic" 及 "The Conception of Buddhist Nirvāṇa"; T. R. V. Murti 的 "The Central Philosophy of Buddhism"; V. Guenther 的 "Philosophy and Psychology in the Abhidharma"; Bhikkhu Nāṇananda 的 "Concept and Reality in Early Buddhist Thought"; Paul Demiéville 的 "Buddhisme et Philosophie Chinoise" 等。此外，日本、德國、印度的佛學名著亦在考慮之列。爲免疏漏，歡迎讀者及專家們提供意見。希望在不久的將來，更有以中文書寫的佛學研究入門書，梵、巴、藏文字的文法書、辭典、及各種參考資料工具書、基礎書出現，全面改進佛學研究的落後情形，好讓年青的學者容易起步。有了人才，中國佛教的現代化之路還怕不能完成嗎？

霍韜晦序於香港量齋

一九八一年夏日

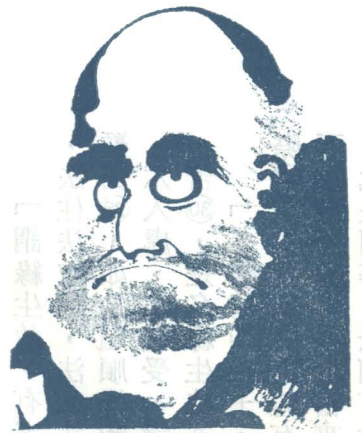
捐款鳴謝

邢述之居士	港幣	400.00元
永惺法師、龍平法師	港幣	200.00元
加拿大佛教會	港幣	60.00元
旭林法師、謝鳳萍居士	港幣	100.00元
LIN Fai-yau居士	港幣	200.00元
菲律賓華藏寺	港幣	200.00元
陳聖炎居士、九蓮淨苑	港幣	200.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣	310.00元
鶴鳴寺弘法團	港幣	50.00元
劉逢吉居士	港幣	200.00元
南加州中華佛教會	港幣	100.00元
佛教青年協會	港幣	50.00元
陳鈞鴻居士	港幣	250.00元
中大佛學教材編寫組	港幣	250.00元
方慧淨居士	港幣	300.00元
幻生法師	港幣	350.00元
鄭烘雲居士	港幣	100.00元
妙法寺	港幣	5,736.85元
總計	港幣	9,056.85元

一壹九期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	9,056.85元
發行收入	港幣	894.00元
總計	港幣	9,950.85元
二、支出：		
印刷費	港幣	6,096.25元
稿費	港幣	1,550.00元
郵費	港幣	1,304.60元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	9,950.85元

內明雜誌社謹啓



佛典選註之二

雜阿含經選

中大佛學教材編寫小組

〔解題〕

原始佛教的基本文獻分「經」與「律」兩部份。「經」是佛所說的教法，「律」是佛所製定的僧團生活規則（廣義而言，亦包括在家弟子的戒）。在漢譯資料來說，這些原始經典有四種集子：長阿含、中阿含、雜阿含、增一阿含（南傳巴利文資料有五種：稱為長部、中部、相應部、增支部、小部）。「阿含」的名稱、據梵文 *āgama* 音譯，意思是「傳來」。蓋原始佛教時代，經典尚未以文字著錄，所以祇能在師弟之中傳承。在傳承過程中，經過不斷的整理、編集，佛的原始教法漸漸分出類別，依形式分為九種或十二種，這就是九分教或十二分教的來源。其中「契經」一項，以長行形式表達，來說明各種事相道理的，就是阿含經。

在種種阿含經之中，雜阿含經大概是最先編定的一部經集，因此，雜阿含經在內容和次序方面都編排得不夠理想，出現混雜的情形。據說，這也就是它之所以被稱為「雜」的原因之一。但是，從研究的觀點看，雜阿含經成書早，範圍又寬，所收的經文達一三六二篇（南傳相應部更達二八七五篇）。雖然每篇的文字簡畧，內容比較質樸，但合起來佛教初期的重要概念和對各種問

〔譯者〕

題的處理已經網羅在內，可以說是相當全面地代表了原始佛教的教法，所以很受佛教學者重視。近代中外學者都整理過雜阿含經，希望替它清理出一個本來面目，以便在這基礎上了解佛教教義的起點。我們今天研習佛法，亦應從雜阿含經開始。

本文選錄其中四經，分別介紹原始佛教對自我存在、因果關係、人生方向、修行實踐等問題的基本看法。

雜阿含經除求那跋陀羅的譯本之外，尚有失譯人名的別譯雜阿含經及若干零篇譯本，無論內容與譯筆均不如求氏完整，故今所選，即以求氏譯本為據。

求那跋陀羅 (Gurubhadra, 394 - 468)，漢名功德賢，中印度人。原屬婆羅門出身，棄家修道，先學小乘，後學般若、華嚴。

道至中國，在中國三十餘年，前後譯出經典五十二種。除雜阿含經外，值得注意的是，有關如來藏系的經典，如勝鬘經、楞伽經、史掘摩羅經、大法鼓經等，均由求氏初次譯出，對如來藏思想在中國的流傳貢獻極大。

〔原文〕

一

如是我聞：

一時佛住舍衛國①祇樹給孤獨園②，爾時世尊告諸比丘：「色無常③，無常即苦④，苦即非我⑤；非我者亦非我所⑥。如是觀者，名眞實正觀⑦。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我⑧；非我者亦非我所。如是觀者，名眞實觀。」

「聖弟子⑨，如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂⑩，不樂故得解脫⑪。解脫者，眞實智⑫生。我生已盡，梵行⑬已立，所作已作⑭，自知不受後有⑮。」

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

二

如是我聞：

一時佛住王舍城迦蘭陀竹園⑯，爾時世尊告諸比丘：「我今當說因緣法⑰及緣生法⑱：

「云何爲因緣法？謂此有故彼有；謂緣無明行，緣行識⑲，乃至如是、如是⑳純大苦聚集㉑。……若佛出世，若未出世，此法常住㉒，法住法界㉓。彼如來自所覺知，成等正覺㉔，爲人演說，開示顯發。

……

「謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦㉕。此等諸法，法住法空㉖，法如法爾㉗，法不離如，法不異如。審諦眞實不顛倒㉘，如是隨順緣起㉙，是名緣生法、謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦㉚，是名緣生法。」

「多聞㉛聖弟子，於此因緣法、緣生法，正知善見。不求前際㉜言：我過去世若有若無？我過去世何等類？我過去世何如？不求後際㉝：我於當來世爲有爲無？云何類？何如？內不猶豫㉞：此是何等？云何有此？爲前誰終㉟？當云何之㊱？此衆生從何

來？於此沒當何之？若沙門、婆羅門㊲，起凡俗見㊳所繫：謂說我見所繫，說壽命見㊴所繫，忌諱吉慶見㊵所繫；爾時悉斷悉知，斷其根本，如截多羅樹頭㊶，於未來世，成不生法㊷，是名多聞聖弟子。於因緣法、緣生法，如實正知，善見、善覺、善修、善入㊸。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

三

如是我聞：

一時佛住波羅捺④仙人住處鹿野苑④中。爾時世尊告諸比丘：

「有四聖諦④：何等爲四？謂苦聖諦；苦集聖諦；苦滅聖諦；苦滅道跡聖諦④。」

「若比丘，於苦聖諦，已知已解；於苦集聖諦，已知已斷；於苦滅聖諦，已知已證；於苦滅道跡聖諦，已知已修。如是比丘，名阿羅漢④。諸漏④已盡，所作已作，離諸重擔，逮得己利，盡諸有結④，正智善解脫④。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

四

如是我聞：

一時佛住拘睺彌國⑤瞿師羅園⑤。爾時尊者阿難⑤亦在彼住。有異婆羅門⑤來詣尊者阿難所，與尊者阿難共相問訊慰勞⑤。問訊慰勞已，退坐一面，白尊者阿難：「欲有所問，寧有閑暇爲記說不⑤？」

阿難答言：「隨汝所問，知者當答。」

婆羅門問：「尊者阿難，何故於沙門瞿曇⑤所，出家修梵

行？」

阿難答言：「婆羅門，爲斷故。」

復問：「斷何等？」

答言：「貪欲斷，瞋恚、愚癡斷⑤。」

又問：「阿難、有道有跡^{⑥⑦}能斷貪欲、瞋恚、愚癡耶？」
阿難答言：「有謂八正道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定^{⑥⑧}。」

婆羅門言：「阿難，賢哉之道！賢哉之跡！修習多修習，能斷斯等貪欲、恚、癡。」
尊者阿難，說是法時，彼婆羅門聞其所說，歡喜隨喜^{⑥⑨}，從座起去。

註：

- ① 舍衛國：城市名 (Pali, Sāvathī, Skt, Śrāvastī) 、憍薩羅國 (Kosalā) 的首都，在今北印度近尼泊爾處。
- ② 祇樹給孤獨園：巴利名 Jetavana Anāthapiṇḍika āraṇa，屬原波斯匿王的太子祇陀 (Jeta) 所有。時富商須達多 (Sudatta，意為「善施」，常布施老人及孤獨貧苦者，故又被稱為「給孤獨長者」) 用黃金敷地，收購整座園林以呈獻佛陀。祇陀太子受感動，把園中樹木送出，所以名為「祇樹給孤獨園」。每年雨季，佛陀常安居於此，故在園中說法甚多。
- ③ 色無常：「色」，此處指人的肉身；但廣義的色則泛指物質世界。常，是永恆不變義。色無常的意思即顯示人的肉身不能永久，終會壞滅。
- ④ 無常即苦：無常就是一種苦。注意這裏苦的意義不是一般身心受傷害的痛苦，而是人不能自主、無可違抗的悲哀。
- ⑤ 苦即非我：一般人以為人的生命有一個獨立不變的我體。肉身既無常，所以不是「我」，把肉身看作「我」是錯誤的。
- ⑥ 非我者亦非我所：我所，指屬於我所有的東西。「我」尚且無，當然更無屬於我的東西了。
- ⑦ 如是觀者，名真實正觀：觀是觀點、把握。能這樣觀察上述的道理，便能獲得與真實情形相應的智慧，稱為「真實正觀」，又名「如實觀」。
- ⑧ 受、想、行、識：佛教認為人是由五蘊和合而成。除色外，尚有受、想、行、識四蘊。受是主觀的感受作用；想是把握對象時所起的形式相取象作用；行是發動作時的意念作用；識是對客觀世界認知時的了別作用。這四種都屬精神活動、心理活動的層次。與肉身的存在(色)一樣，都是無常的，所以都不是「我」。

- ⑨ 聖弟子：「聖」，高貴、殊勝的意思。這是佛對弟子的美稱。
- ⑩ 厭故不樂：厭是憎惡，樂是喜愛。能了解五蘊無常，便不會起貪戀執著心。
- ⑪ 解脫：指生命從「自我」觀念的繫縛中超越出來，得到自由。至於「自我」觀念的來源，見第二段的無明義。
- ⑫ 真實智：是由真實正觀所引發出來的智慧。
- ⑬ 梵行：即淨行。廣義而言，包括一切宗教生活上的基本德目，如八正道之類。狹義而言，則指斷除淫欲(據說梵天已斷淫欲，故以為名)。這裏取廣義的解釋。
- ⑭ 所作已作：所要實踐的(如八正道之類)都已實踐了。
- ⑮ 後有：「有」，存在的意思，佛教用來表示生命的存在。「後有」是指在生死流轉的過程中，尚有下一期的生命體。
- ⑯ 王舍城迦蘭陀竹園：王舍城見沙門果經註^⑬迦蘭陀竹園，巴利名 Veluvana Kalandakanivāpa，簡稱「竹林精舍」。這是佛陀所接受的第一座精舍，為頻婆娑羅王所獻。
- ⑰ 因緣法：此中「法」字解作理法、律則。因緣法亦譯緣起法，謂事物間的變化生滅，都有它必然的因果關係，人生的流轉、還滅，也是一樣，所以這是一個理法。
- ⑱ 緣生法：此中「法」字解作事物，在本經中則特指人生的某一狀態，與上一用法不同。由於人生的前後階段都有必然的因果關係，因此就每一階段來說，它的生起都是依前面的緣(因及條件)而出。緣聚則生，緣散則滅。
- ⑲ 緣無明行，緣行識：以無明為緣(因、條件)而有行，以行為緣而有識。
- ⑳ 如是、如是：指人生輪迴的十二階段都是這樣進行。十二階段內容見註^⑳。
- ㉑ 純大苦聚集：無明未斷，輪迴便不斷，生命始終被縛，不得解脫，所以說這生命體是一個大苦聚。
- ㉒ 此法常住：因緣法的律則是永遠存在的。
- ㉓ 法住法界：因緣法是經驗世界的規則，因此遍及一切時空。「住」的意思有時間義，「界」的意思有空間義。
- ㉔ 彼如來自所覺知，成等正覺：因緣法是佛成道時所證覺的內學。佛的智慧即由此成就。「如來」和「等正覺」都是佛的稱號。
- ㉕ 謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦：以上列舉的各種經驗都是現實生命所經常感受到的，追究起來，都是由於前因所牽引。

②6 法住法空：人生的任何一種狀態的呈現（如老、病）這裏稱爲「法住」。這種狀態既是緣生，即非永恆，就是「法空」。一說「法空」乃「法定」之誤，即法的常恆性、定然性。若如此，則是指因緣法則言。除非譯文錯簡，否則這樣解的釋與文脉不合。

②7 法如法爾：「如」、「爾」的意義都是作「如此」解。即是說，我「本來是這個樣子」，即本來就是緣生的。

②8 顛倒：指對事物了解錯誤。

②9 隨順緣起：隨緣而起。

③0 無明……惱苦：以上把人生輪迴的階段舉出來，主要在指出每一階段都是由緣而生。這也就是所謂「十二因緣」。畧解如下：

一、無明——即愚癡，是一種俱生的盲目衝動。其特質在肯定自我的存在，要滿足自我。

二、行——由無明而引生的活動，即業。

三、識——由無明所引起的業的累積，決定下期生命的基本形態，這也就是下期主體——識的構成。

四、名色——名指五蘊中受、想、行、識的心理活動；色指肉身。這是說，生命的基本主體產生後，進一步構成生命的身、心部份。

五、六入處——簡稱六入、或六根，指六個外界經驗的進入之地，即眼、耳、鼻、舌、身、意。這是說生命構成後，開始其主體活動，通過六入分別攝取色、聲、香、味、觸、法等外境。

六、觸——這是主客發生關係的第一步，根境接觸的情形。

七、受——由觸而產生的主觀感受。

八、愛——由主觀感受而起的貪戀心理。

九、取——由貪戀心理而發出具體行爲，即作業。

十、有——由業而引致的結果，亦可以理解爲業的存在，這是連結前生與後生之間的中介概念。

十一、生——由前生的業力牽引，後期的生命形成，由此再回到「識」的階段。

十二、老、病、死、憂、悲、惱、苦——簡稱「老死」。不斷無明，即無法逃避這種循環，亦無法去除此種痛苦。

③1 多聞：多聽聞教法，博學的意思。

③2 前際：前段的生命。

③3 後際：後段的生命。

③4 內不猶豫：內心不起猜想疑惑。

③5 爲前誰終：前一生終（死）者是誰？即探求前生之我。

③6 當云何之：之，往的意思。後一生將往何處？即思量後生之我。

③7 沙門、婆羅門：泛指修行者。

③8 凡俗見：不懂得真理的錯誤見解。如下文所示。

③9 壽命見：認爲在身心之外，另有一使身心相續的主體，得之即生，失之即死，亦稱爲「命根」。

④0 忌諱吉慶見：忌諱，不吉利的事；吉慶，吉祥的事。這是指世俗人的迷信。

④1 如截多羅樹頭：把這些錯誤的見解全部斷除，就像截斷多羅樹頭一樣。多羅樹（Tala）熱帶棕櫚科喬木，最高達七、八十尺，體堅，葉長稠密，乾燥後可以刻寫文字（即貝葉），此樹幹若中斷，便不再生芽。故用以喻斷除一切「見縛」後，即得解脫。

④2 不立法：指阿羅漢境界，以阿羅漢出離輪迴，不受後有故。參看註④9。

④3 入：指對佛法的了解。

④4 波羅奈：梵名 Bārāṇasi，即今 Varanasi 市，在中印度恒河畔。

④5 仙人住處鹿野苑：巴利名 Isipatana Migadāya (Skt. Rṣipatana Migadāya)。仙人指修苦行的人。古時有許多苦行者住在這裏，又常有野鹿栖宿，故名。佛陀成道後，初轉法輪於此。

④6 四聖諦：四種高貴的真理。「諦」，是真理義。

④7 苦聖諦：對現實人生的反省，確知生命的無常，與種種憂、悲、惱苦。

苦集聖諦：招集苦果的原因，即是前段所述的十二因緣。

苦滅聖諦：由苦而產生滅苦的要求。這是人生的真實理想。

苦滅道跡聖諦：「道跡」指方法。滅苦的關鍵在斷無明，斷無明的可能在行善去惡，如修八正道、三十七菩提分法等。

④8 阿羅漢：梵語 arhan 的音譯。意爲殺賊（指斷除一切煩惱）、應供（受尊敬）、不生（不再輪迴），無學（修梵行已究竟）。原始佛教時代認爲這已是修行者的最高境界，但大乘佛教認爲，這只是聲聞乘的極果。

④9 漏：漏的原義是指漏泄，借喻煩惱流出不淨。

⑤0 結：亦煩惱之別名，結縛之意。

⑤1 正智善解脫：阿羅漢之正智即無生智，由此得解脫。

⑤2 拘睢彌國：國名 (Pali, Kosambī, Skt. Kāśambī)，在中印度。

⑤3 瞿師羅園：巴利名 Chosīṭāraṃ，又譯「美音精舍」。

⑤4 阿難：梵名 Ānanda，佛陀的從弟，跟隨佛陀身畔二十五年，善記誦，被稱為「多聞第一」。佛滅後結集經典，即由阿難誦出。

⑤5 異婆羅門：別的婆羅門。

⑤6 問訊慰勞：印度禮節，相見時彼此合掌問安。

⑤7 不：通「否」。

⑤8 沙門瞿曇：瞿曇是 Gotama (Skt. Gautama) 的音譯，亦譯「喬答摩」，是佛未出家時姓氏。沙門瞿曇是外道對佛的稱謂。

⑤9 貪欲斷、瞋恚、愚癡斷：即貪、瞋、癡三毒，斷之即斷一切煩惱。

⑥0 有道有跡：有方法可實踐。

⑥1 八正道：八種可通向解脫的正行。

正見——有正確的見解，能體證佛教的真理（如四聖諦）。

正志——一般譯作「正思維」，能正確地思考問題，即如理作意。

正語——端正、誠實的言語，不講假話、是非、綺語、粗語。

正業——正當的行為。

正命——正當的謀生方法。

正方便——一般作「正精進」，於斷惡修善努力不懈。

正念——常憶念正法，不忘正見。

正定——正確地修習禪定。

⑥2 隨喜：隨別人之喜而生歡喜心。

〔分析〕

第一經：

原始佛教主張無我，這是很不同於一般人的見解的。一般人都認為在生命現象中，是有「自我」存在的。佛教首先分析生命現象的構成，提出五蘊的講法，認為生命就是形軀（肉身）和種種心理活動的結合體。但是我們能否把形軀看作「我」呢？又能否把每一種心理活動看作「我」呢？形軀是無常的，心理活動也是無常的，都沒有主宰意義，而需要被無常的律則所決定，因此五蘊中的每一蘊，都不是「我」，都沒有「我」的主宰性和「我」的不變性。所以佛陀認為：常識中對「我」的肯定，是不合理的，我們對事物的了解，要採取客觀的態度，稱為「如實觀」。此即本段文字所說的「如是觀者，名真實觀」的意思。我們要如

實觀察生命的現象，觀察生命的無常性，這樣就不會持堅對自我存在的執着。

至於說，為甚麼佛教要破除我們對自我存在的執着呢？因為自我觀念是人類自私的根源，要滿足自我，享受世界。但是，高張自我欲望的結果，就會使自己掉進一個無窮的追求之中，同時引起與別人的爭鬥，永無止息。佛教所說的輪迴，就顯示了這其中的悲劇性。所以「我」的觀念是罪惡之根，必須化解這一觀念纔能成就道德生活，以致獲得理想的自由，不受無明束縛。

第二經：

佛陀在菩提樹下覺悟成道，所覺悟證得的內容就是因緣法。他發現所有存在的事物和人生的活動，都有一個因果道理在內。用經典中的說話來描述，就是：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」這是一切事物、一切生命現象存在的法則，是普遍的、自存的，所以說：「若佛出世，佛不出世，此法常住。」佛陀的偉大，在發現它、證實它，並把它開示顯發給衆生。

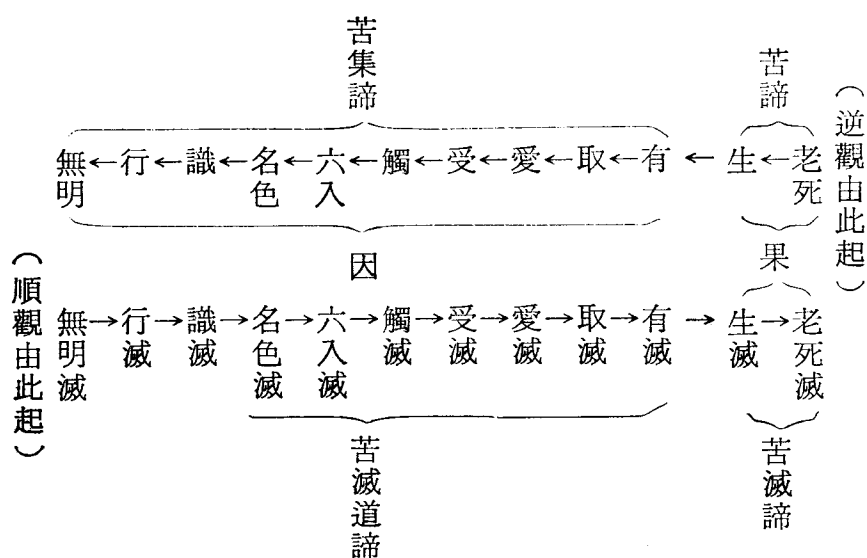
佛陀是怎樣發現因緣法則的呢？在方法上，他是順現實生命的老死開始反省，層層追溯，結果覺悟到「無明」纔是輪迴的根，人生的行為、構造、氣質、性格以至不斷作業受報，全是無明挑動，輾轉引發而出。因此若能對治無明，則人生便不會繼續下降（輪迴），而會逐漸超升，最後解脫出因無明而成的業的束縛。這可說是從因緣法則而來的覺悟。所以因緣法則是最重要的，使我們明白人生放任自流與努力上進都有它的因果關係，而自知選取。

由因緣法則的把握，我們可進而了解緣生法。緣生法是從事物自身或某一生命現象上說的，這是因緣法則的應用。在因緣法則之下，每一事物，亦即每一生命現象，如無明、行、識……憂、悲、惱、苦等，都是依前因（緣）而生，都是條件作用下的存在，因此都是無常的，沒有自主性的，不能作為一個實在的東西來看待，所以亦稱為「空」。後來大乘佛教中觀學派把這一個意思充分發揮，就成為說空的哲學。不過在阿含經的時代，「空」

的意思祇是教人如實觀法的緣生性、無常性，這樣就不會被「凡俗見」所繫縛，由此可得解脫。

第三經：

佛陀成道後，初轉法輪就是說四聖諦法。四諦的道理基於佛對因緣法的證覺：現實的生、老、病、死是苦諦；由現實的生、老、病、死的反省，至無明為因，成一逆觀的十二因緣，便是苦集諦；生命從苦的狀態中出離，是苦滅諦；但苦滅之所以可能，在先斷無明，由無明滅而行滅，行滅而識滅，……成一順觀的十二因緣，便是實踐修行的苦滅道諦。這其中的兩重關係，一如下表：



由此可見，四諦其實是兩重的因果關係，分別說明人生的兩個方向：一個是流轉輪迴，苦因苦果前後相緣而生，一個是還滅解脫，斷除無明煩惱的活動，使生命達至理想的境地。

第四經：

本經非佛陀親自說教，而是由佛最親近博學的弟子阿難對婆羅門的質疑的解答。問題的中心在斷除貪、瞋、癡三種根本煩惱的方法。阿難指出，這就是實踐八正道。亦即上文所說的苦滅道諦的具體實踐內容。現在我們看起來，大部份都是有關道德行為的規條，足證原始佛教所要對治的是自私的自我觀念（貪、瞋、癡都是由盲目的自我觀念引發）。佛教說「無我」，但無我決不是單純的知識概念所能對付得了的，必須有具體的行為配合，長期陶養、訓練，纔能成為真實的東西，變化氣質，以至改造人格。所以佛教說八正道，就顯示了它的實踐精神，我們必須特別注意。

〔問題討論〕

- 一、佛教的原始經典為甚麼稱為「阿含」？雜阿含經在阿含經中有甚麼特色？
- 二、佛教說五蘊的目的在那裏？這與「無我」的主張有甚麼關係？
- 三、試解釋「如是觀者，否真實觀」一句的涵義。
- 四、「因緣法」及「緣生法」有甚麼不同？這兩個「法」字的用法是否一致？
- 五、四聖諦與十二因緣有甚麼關係？這和佛的證覺又有甚麼關聯？
- 六、八正道的實踐，在今天是不是還有意義？試討論之？

(完)



佛與舍利弗、須菩提共說般若波羅蜜

智 銘

「大智度論」集粹之十一

佛弟子中，舍利弗智慧第一，須菩提得無諍三昧最第一。須菩提常行空三昧，與般若波羅蜜空相應，是故，佛命令說般若波羅蜜。復次，以衆生信敬阿羅漢諸漏已盡，命之爲說，衆得淨信故，諸菩薩漏未盡，若以爲說，諸人不信，以是故，與舍利弗、須菩提共說般若波羅蜜。

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩，欲以一切種智知一切法，當習行般若波羅蜜。」所謂一切種者，係指智慧門。今以一切智慧門觀一切法，是名一切種。凡夫人有三種觀：欲求離欲、離色故，觀欲、色界粗惡、誑惑、濁重。佛弟子有八種觀：無常、苦、空、無我、如病、如癰、如箭入體、惱患。是八種觀入四聖諦中，爲十六行之四。十六者：觀苦四種：無常、苦、空、無我。觀苦因四種：集、因、緣、生。觀苦盡四種：盡、滅、妙、出。觀道四種：道、正、行、跡。出入息中復有十六行：觀入息。二、觀出息。三、觀息長息短。四、觀息徧身。五、除諸身行。六、受喜。七、受樂。八、受諸心行。九、作喜。十、心作攝。十一、心作解脫。十二、觀無常。十三、觀散敗。十四、觀離欲。十五、觀滅。十六、觀棄捨。世智、出世智，阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛智等智慧知諸法，名爲一切種。所謂一切法者，識所緣法，是一切法：眼識緣色，耳識緣聲，鼻識緣香，舌識緣味，身識緣觸，意識緣法、緣眼、緣色、緣眼識、乃至緣意、緣法、緣意識，是名一切法，是爲識所緣法。

復次，智所緣法，是一切法：所謂苦智知苦、集智知集、盡智知盡、道智知道、世智知苦、集、滅、道及虛空、非數緣滅，是爲智所緣法。復次，二法攝一切法：色法、無色法，可見法、不可見法，有對法、無對法，有漏、無漏，有爲、無爲，心相應、心不相應，業相應、業不相應，近法、遠法等。如是種種二法，攝一切法。復次，三種法攝一切法：善、不善、無記。學、無學、非學非無學。見諦斷、思惟斷、不斷。復有三種法：五象、十二入、十八界。持如是等種種三法，攝一切法。復有四種法：過去、未來、現在法。非過去、未來、現在法。欲界繫法、色界繫法、無色界繫法、不繫法。從善因緣法、從不善因緣法、從無記因法、從非善非不善無記因法。緣緣法、緣不緣法、緣緣不緣法、非緣緣非緣不緣法，如是等四種法，攝一切法。有五種法：色、心心相應、心不相應、無爲法，如是等種種五法，攝一切法。有六種法：見苦斷法，見集、盡、道斷法。思惟斷法，不斷法。如是等種種六法，乃至無量法，攝一切法，是爲一切法。如大智度論所說甚大苦，智慧光明最爲樂，一切衆生皆不願苦，但欲求樂。是故，菩薩求一切第一大智慧，觀一切種，欲知一切法，是菩薩發大心，普爲一切衆生求大智慧，是故，欲知一切種一切法。若欲治一切衆生病，須用一切藥。菩薩亦如是，欲度一切衆生，須知一切種一切法。雖諸法甚深微妙不可思議，若以理求之，則無不得。

菩薩摩訶薩，云何欲以一切種知一切法，當習行般若波羅蜜？佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩，以不住法住般若波羅蜜中。以無所捨法應具足檀波羅蜜，施者、受者及財物不可得故。」無漏根是般若波羅蜜相，一切慧中第一慧，是名般若波羅蜜。菩薩雖未斷結，行相似無漏般若波羅蜜。

有人言：菩薩有二種：有斷結使清淨，有未斷結不清淨。斷結清淨菩薩，能行無漏般若波羅蜜。斷結有二種：一者、斷三毒心，不著人、天中五欲。二者、雖不著人、天中五欲。於菩薩功德果報五欲，未能捨離。如是菩薩應行般若波羅蜜。

復有人言：菩薩般若波羅蜜，無漏無爲，不可見、無對。復有人言：是般若波羅蜜，不可得相，若有、若無，若常、若無常，若空、若實。是般若波羅蜜，非陰界入所攝，非有爲、非無爲，非法、非非法，無取、無捨，不生、不滅，出有無四句，悉無所著。

以上所言般若波羅蜜，各各有理。唯以不可破、不可壞，是名真實般若波羅蜜，最勝無過者，能破一切語言戲論，亦不有所破。如是不住法住般若波羅蜜中，能具足六波羅蜜。菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非空非實，非我非無我，非生滅非不生滅。如是住深般若波羅蜜中。於般若波羅蜜相亦不取，是名不住法住，若取般若波羅蜜相，是爲住法住。菩薩憐愍眾生故，先立誓願，我必當度脫一切眾生。以精進波羅蜜力故，雖知諸法不生不滅如涅槃相，復行諸功德，具足六波羅蜜。所以者何？不住法住般若波羅蜜中，是名不住法住般若波羅蜜。

六波羅蜜中，先說「檀波羅蜜」。「檀」有種種利益：檀爲寶藏，能與人樂。檀爲善御，開示天道。檀爲善符，攝諸善人。檀爲安隱，臨命終時心不怖畏。檀爲慈相，能濟一切。檀爲集樂，能破苦賊。檀爲大將，能伏慳敵。檀爲妙果，天人所愛，檀爲淨道，聖賢所遊。檀爲積善福德之門，檀爲立事聚眾之緣。檀爲善行受果之種，檀爲福業善人之相。檀破貧窮、斷三惡道。檀能全獲福樂之果。檀爲涅槃之初緣。入善人聚中之要法，稱譽讚歎之淵符。入眾無難之功德，心不悔恨之窟宅。善法道行之根本，

種種歡樂之林藪。富貴安隱之福田，得道涅槃之津梁。聖人大士智者之所行，餘人儉德寡識之所致。須知身命無常，須臾叵保，而更聚斂守護愛惜，死至無期，忽焉逝沒，形與土木同流，財與委物同棄。大慧之人，有心之士，乃能覺悟，知身如幻，財不可保，萬物無常，唯福可恃，將人出苦，津通大道。大人之心，能大布施，能自利己。智人智心，深得悟理，慳賊雖強，亦能挫之，必令如意。遇良福田，值好時節，覺事應心，能大布施，好施之人，爲人所敬，好名善譽，周聞天下，人所歸仰，一切皆信。好施之人，貴人所念，賤人所敬，命欲終時，其心不怖，如是果報，今世所得。生死輪轉，往來五道，無親可恃，唯有布施。布施之德，富貴歡樂，持戒之人，得生天上，禪智心淨，無所染著，得涅槃道，是爲「檀」種種功德。

「檀」名布施，心相應善思，是名爲檀。檀有三種：或欲界繫、或色界繫、或不繫。心相應法，隨心行，共心生，非色法，能作緣。非業、業相應、共業生、隨業行，非先世業報生。「施」有二種、有淨、有不淨。不淨施者，愚癡施無所分別。或有爲求財故施，或愧人故施，或爲嫌責故施，或畏懼故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或誑人令喜故施，或自以富貴故應施，或諍勝故施，或妬瞋故施，或僞慢自高故施，或爲名譽故施，或爲咒願故施，或解除哀求去故施，或爲聚眾故施，或輕賤不敬故施，如是等種種，名爲不淨施。淨施者，與上相違，名爲淨施。又者，爲道故施，清淨心生，無諸結使，不求今世後世報，恭敬憐愍故，是名淨施。淨施是趣涅槃道之資糧，是故言爲道故施。

布施法，若以求道，能與人道。何以故？結使滅名涅槃，當布施時，諸煩惱薄故，能助涅槃。於所施物中，不惜故除慳，敬念受者故除嫉妬，直心布施故除諂曲，一心施故除掉，深思惟施故除悔，觀受者功德故除不恭敬，自攝心故除不慚，知人好功德故除不愧，不着財物故除愛，慈愍受者故除瞋，恭敬受者故除憍慢，知行善法故除無名，信有果報故除邪見，知決定有報故除疑。如是等種種不善諸煩惱，布施時悉皆薄，種種善法悉皆得。

布施時，六根清淨，善欲心生，善欲心生故，內心清淨。觀

果報功德故信心生，身心柔軟故喜樂生，喜樂生故得一心，得一心故實智慧生。如是等諸善法悉皆得。再者，布施時，心中生相似八正道：信布施果故得正見，正見中思惟不亂故得正思惟，清淨說故得正語，淨身行故得正業，不求報故得正命，勤心施故得正方便，念施不廢故得正念，心住不散故得正定。如是等相似三十七善品法，心中生。

又有二種檀：有世間檀，有出世間檀。有聖人所稱譽檀，有聖人所不稱譽檀。有佛菩薩檀，有聲聞檀。何等世間檀？凡夫人布施，亦聖人作有漏心布施，是名世間檀。但亦有言：聖人雖有漏心布施，以結使斷故，名出世間檀。何以故？是聖人得無作三昧故。世間檀者不淨，出世間檀者清淨。

結使有二種：一種屬愛，一種屬見。為二種結使所使，是為世間檀，無此二種結使，是為出世間檀。若三碍繫心，是為世間檀，何以故？因緣諸法，實無吾我，而言我與彼取，是故名世間檀。我無定處，我以為彼，彼以為非，彼以為我，我以為非，以是不定故，無實我也。所施財者，從因緣合有，無有一法獨可得者。一相無相，相常自空，人作想念，計以為有，顛倒不實，是為世間檀。心無三碍，實知法相，心不顛倒，是為出世間檀。清淨檀不雜諸垢，如諸法實相，是聖人所稱譽。不清淨檀，雜結使，顛倒心著，是聖人所不稱譽。實相智慧和合布施，是聖人所稱譽。若不爾者，聖人所不稱譽。不為眾生，亦不為知諸法實相故施，但求脫生、老、病、死，是為聲聞檀。為一切眾生故施，亦為知諸法實相故施，是為諸佛菩薩檀。於諸功德不能具足，但欲得少許分，是為聲聞檀。一切諸功德欲具足滿，是為諸佛菩薩檀。畏老、病、死故施，是為聲聞檀。為助佛道、為化眾生，不畏老、病、死，是為諸佛菩薩檀。

財施之外，尚有法布施。常以好語，有所利益，是為法施。以諸佛語妙善之法，為人演說，是為法施。以三種法教人（修妬路、毗尼、阿毗曇），是為法施。以聲聞法、摩訶衍法教人，是為法施。常以清淨心、善心以教一切，是為法施。能以清淨心善思，讚歎三寶，開罪福門，示四真諦，教化眾生，令入佛道，是

為真淨法施。法有二種：一者、不惱眾生，善心慈愍，是為佛道因緣。二者、觀知諸法真空，是為涅槃道因緣。在大象中，興感哀心，說此二法，不為名聞利養恭敬，是為清淨佛道法施。

財施與法施二者之中，法施為勝，財施果報，在欲界中，法施果報，或在三界，或出三界。復次，財施有量，法施無量。財施有盡，法施無盡。財施之報，淨少垢多，法施之報，垢少淨多。若作大財施，必待象力，法施出心，不待他力。財施能令四大諸根增長，法施能令無漏根、力、覺、道具足。財施之法，有佛無佛，世界常有。法施者，唯有佛世乃當有耳。是故，當知法施甚難。法施能分別諸法：有漏、無漏法，色法、無色法，有為、無為法，善、不善、無記法，常、無常法，有法、無法。一切諸法實相清淨，不可破，不可壞。如是等法，畧說則八萬四千法藏，廣說則無量。如是等種種，皆從法施分別了知。以是故，法施為勝。是二施和合，名為檀行。是二施願求作佛，則能令人得至佛道。

佛教青年協會

旅遊組主辦

浴佛放生遊河大會

日期：公曆一九八二年五月一日（星期六）
農曆壬戌年四月初八日

開船時間：下午二時十五分

集合地點：香港灣仔碼頭西翼

費用：中層成人二十元，小童五元。

頂層（冷氣層）廿五元，成人小童同價。

費用包括：放生善款、船費及茶點。

節目：浴佛、放生、茶點及抽獎。

領票地點：九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館。

電話：三·三六〇四三七

此次船河租用油麻地三層豪華客輪，歡迎各界人士參加，名額限七百五十人，額滿即止。

註：屆時於船上舉行浴佛，佛弟子請帶袍衣。出家二眾免費，並恭請屆時蒞臨指導。

六祖從黃梅得法回至韶州曹侯村，其實是曹溪村，人無知者云云：將這事件描寫作好像是在於十六年遁隱開始期，或在其中間期所發生的。其實本事件的發生，正如曹溪大師別傳所說，未赴黃梅以前時才是；後來德異本以下諸書，把它改寫作從黃梅得法以後的事件，可以說是歪曲事實的真相。如此看起來，無盡藏尼的事件，相當有可能是在於賣柴的期間中所發生，我是這樣推定。在此中間也許有可能到寶林古寺，或者到樂昌縣西石窟遇到智遠禪師。自喪父以後到了二十四歲青年期的中間，除了只有賣柴以外，別無做了一件事情，像這樣單純的經過，是難以置信的，事實上事情並不是如此單純，而且亦不是毫無做任何修養工作，在以前已經說過。所以猜想在其二十四歲以前，平常刻苦自勵作修養的中間，曾經有發生過這些事情，並非過當。因此無盡藏尼的事，智遠禪師的事等，可以看做是在於未聞金剛經以前，青年期間所發生的事情。

六祖所說的佛性，正是真諦門。又說人有南北，就是俗諦門。如果站在佛性來講，五祖與獺獠是無差別不二，這就是聞金剛經所得來的心明開悟。以後在於大梵寺的說法亦是一貫不變；並說菩提般若之知，世人本自有之，所以世人性本自淨，萬法在於自性，自性包含萬物而大，八萬四千之智慧，三世諸佛，十二部經，悉在人人心中本具，皆不外由性中所出。因為自是真如性，所以可以說，見性即成佛道，或說，識心見性自成佛道。因此外離相不著，內本性不亂的禪定，就這樣即是佛行，在自己色身中、可以看到法身、化身、報身；亦可成爲己身彌陀，唯心淨土，並會使貪瞋癡變成戒定慧。六祖與五祖初見面時，曾經就悟即衆生即佛，迷即佛即衆生，如此頓教之理應酬過，五祖會認爲有見地，亦是理所當然的。

六祖在五祖處踏碓八個月，這是諸傳所一致的。既然有碓房，當然亦有淘米的，煮米的。而且所搗的米是粗米，可見並不是信徒所布施的。是自耕所收穫的。據說在當時四祖的座下有五百人，五祖有一千人衆；不關五百亦好，一千亦好，全部的食糧都是靠自給自足，是確能料到的。而且在其中亦有從事耕耘的，作

佛事的，坐禪的等各種人衆，所有這些人家都是爲了學禪修行爲目的所集合來的。但四祖五祖，領導他們，雖然教他們所做的工作有所不同，有的時候可能是坐禪，有的時候不是坐禪，不論是坐坐禪，凡被所派的工作，均不能說不是禪的修行。就是踏碓亦是佛事，亦是禪行，亦即是修道的道理。凡所有貢獻三寶的工作，莫不是佛行、禪行、道行。六祖在大梵寺的說法的最後，曾說在家亦得修行一節，顯明地就是把五祖所說的話，以自己的經驗來確認的結果，所說出來的。而且六祖又是已經頓悟直證了脫的人，於今何必再須什麼禪行？從這一點看起來，六祖的行爲，決不是爲了求悟之禪行，祇能說就是證上妙用之踏碓以外別無可說。六祖的禪所以叫做頓悟妙修，其理由在此。

六、八個月後，五祖將法和衣傳給六祖。壇經敦煌本除不記載神秀和慧能的偈部份以外，所記載的是：五祖在於夜三更，喚六祖入室內說金剛經，六祖一聽言下便悟，隨即傳衣法作六祖，並交代衣爲信稟可以代代相傳，法應以心傳心，當令自悟云云。惠昕本以下即附加說，聽到了應無所住而生其心之句才大悟，並叙述六祖所悟的內容。

至於神會語錄及歷代法寶記等所記載的是：五祖來到碓房相談，知道真了見性，所以喚入室內，三日三夜共語，了知已證如來知見並無疑滯，才付囑法和袈裟云云。因此聽到應無所住而生其心之句，六祖才大悟一節，在古傳裏面是沒有的。尤其是在室內再念金剛經一節，是否描寫事實，不無令人懷疑。初見面時的問答，既然是佛性，所以如曹溪大師別傳所載，入室內後仍對佛性作問答應酬，像這樣的記述，比較的更有關連性。但是這部別傳所傳述，六祖因感其身軀太輕，墜腰石加重，因此傷其腰脚，並就此與五祖問答等等，如此描述亦太過於捏造事實。墜腰石一節，到了德異本以下亦有記載，也許這是爲了要表示爲道忘軀的意思亦不一定。

在室內究竟談那些事，六祖既然不說，我們亦無從獲悉。所有記事可以說全憑猜想的，唯有傳法和衣，補列第六祖位，才是確實。傳衣法後，五祖要六祖離開的理由；連敦煌本都歸於一如

果若住此間，恐會有人害汝。」神會語錄亦說：「汝緣在嶺南」然後並不忘記加添「如果大眾知悉，必會害你。」等語。前半的句可能是比較近於真實。歷代法寶記所記載的是付囑法和袈裟後並說：「汝爲此世界大師，即令急去。」叫他作爲此世界大師，是其理由。對於得到第六祖位的人，叫他作大師亦很恰切，又六祖是南方出身，說他與南方有緣，亦很相應。

據說，當夜五祖馬上送六祖到九江驛，這一節在惠昕本以下諸書均說：五祖至九江驛，五祖自執轎，把六祖從九江驛渡至對岸，並有敘述五祖與六祖間的問答。但是九江驛的位置是，從黃梅隔一條揚子江江水的對岸，不可能於三更半夜，連五祖亦一齊渡過大江到九江驛，九江驛在明朝時是與九江府潯陽驛同，在隋朝是九江郡，唐朝是江州，現在是江西省潯陽道九江縣，在大江的南岸。另外在湖北省江漢道黃梅縣西南七十里有一個九江城，恐怕不是這個地方，神會語錄裏有這麼說：

能禪師曰：和上，若爲得去，忍大師謂曰，我自送汝。其夜，遂至九江驛。當時，得船渡江。大師看過江，當夜，却歸至本山。象人並不知覺。

右文中「若爲得去」這一句話，可能是六祖表示不忍心離開五祖的意思，但惠昕本以下却解釋作：因爲六祖是南方人，不熟悉黃梅山的地理，所以不能走出江口的意思。雖然亦可如此解釋，但「其夜遂至九江驛」這一句，是表示六祖到達九江驛獨立的句，不可以和上面的五祖「我自送你」這句聯絡來解釋。如果誤把這二句聯絡起來解釋，就變成五祖送六祖至九江驛的意思，絕對不可以聯絡。不然的話，六祖得船渡江後，五祖看其過江後當夜回歸至黃梅山，便成沒有意思，可是歷代法寶記說：

大師自送，過九江驛。看渡大江已，却迴歸。諸門徒並不知付及與袈裟。

這一句「過九江驛」後來將引起種種誤會。說正確的話是這樣的；「大師自送。六祖過九江驛，五祖看其渡江已，却迴歸。」如此解釋才是。可是如此以短文來解釋的人很少，大家都把上下句聯絡在一起，解釋作：大師送到九江驛，看六祖已渡過，始

迴歸。承受上面的解釋，才有如惠昕本以下諸書所說：至九江驛，得船而渡。如此一來却把九江驛的位置，移動到揚江子北岸去，造成天下一大奇觀的現象。

敦煌本裏，五祖對六祖說：「汝去、努力、將法向南，三年勿弘」。惠昕本裏面說：「五年佛法難起，」又說：「五年勿說。」「汝去一年，吾即前逝。」等等以上所說三年或五年勿弘，是爲了什麼？沒有說明。至於「一年後前逝」這句，就變成爲咸亨五年傳法的意思，其實這與事實不符。前逝這句話，可能是指死的意思，又五祖在於六祖離開後三日，向大眾說：「汝等將散，此間，山中無佛法，佛法流過嶺南訖。」等語：是神會語錄、歷代法寶記、惠昕本以下諸書所記述的，像這樣向五百人，或千人的座下大眾，叫他們馬上解散這種話，實際上使人難以置信；又其所說「無佛法」亦不能成爲理由。這個地方寧可看做：五祖初次告知大眾，已經將衣法傳給六祖去，這種話在大眾之間傳播中變成這樣變質去的。果然大眾一聽之下大驚，互相猜猜有誰得衣法去嶺南。這個時候有一位叫做潞州法如者告訴大眾說：「這裏缺欠慧能一人。」這是神會語錄、歷代法寶記所記述的。祇有曹溪大師別傳一書說，「三日作此言後，五祖寂。」這種傳說可能是顯明的錯誤。潞州法如的傳記，在禪宗史研究一書中，五祖弘忍的法嗣裏面已經講過，是公元六三八—六八九年代的人，顯慶四年（公元六五九）隨從五祖，至於咸亨五年五祖示寂後，就入嵩山少年林寺，三年後垂拱二年（公元六八六）爲衆說禪法，並有義福、義寂等人，慕名前來投靠。亦有一說，五祖傳給法如的法，由法如再傳給神秀，是這樣的人。在這裏可以猜想的是，經五祖的告知，大眾知道了慧能得法成六祖時，神秀就「涕辭而去，退藉於密」離開五祖處，以後十六、七年間隱遁去修行，但法如是一直跟隨五祖，到其示寂爲止。

七、在這個時候，慧明知道事情以後，就追六祖到大庾嶺。敦煌本所說的是，數百人追到大庾嶺，欲自六祖奪回法，但於半途盡折回，只有慧明，以前是三品將軍，性行麤惡，追到六祖。惠昕本以下仍有各種傳說，但其所說，數百人一起追到大庾嶺一

節，畢竟無法使人難以相信，又說半途而折回，亦屬怪事。所說慧明的性行麤惡，亦是明顯地毀損的話，神會語錄，歷代法寶記裏面是僅說在五祖座下未曾得悟而已，尚未對其人格有所毀損。六祖在當時，恐怕慧明會加害其身命，擬給他袈裟時，答說：並非爲袈裟而來，祇爲聽聞五祖所交代的言教而來，而請六祖說法。慧明就是爲要從新登於祖位的六祖聽法，才追六祖而來的，如果沒有求道心切，從黃梅起追到大庾嶺間，將近一個月餘的路程，怎能有緊追不捨的能耐。據宋高僧傳的記載，慧明與同伴數十人，追六祖至大庾嶺，慧明比他人先見六祖，六祖將袈裟擲下地上時，慧明說不是爲衣而來，是爲法而來，後來聽六祖說法而得悟，將舊名道明，改爲慧明，然後下了嶺告訴諸僧說：「山路險阻，遙望遠處，杳不見蹤跡。」諸僧始退轉。另一說就是六祖擲衣鉢於盤石後說：「此衣爲信，豈可力爭，任君拈去。」慧明雖然用力却提，攝不動云云。關於慧明的傳記，我已在禪宗史研究一書中，五祖弘忍法嗣裏面論述過。敦煌本裏面是說，六祖使慧明向北去化人。但曹溪大師別傳所說的是：慧明聽六祖說法後，猶未開悟，居廬山峯頂寺三年後，才能得悟；這是據何而說，無法明瞭。其次又說：「能後居濛山，廣化群品。」這可能是指慧明，所謂「能後」之能字，恐怕不會是指慧能的意思。這部別傳通常稱呼六祖時，都稱爲能大師，照上面的文看起來，慧明亦可能居於濛山。濛是蒙的同音。歷代法寶記亦記載：「居於象山，所出弟子亦只看淨。」象字也許是蒙的寫錯，曹溪大師別傳裏面，亦看做象旁，所以歷代法寶記的抄本，亦可能看做象字，照這樣刻做象字的。宋高僧傳是作「袁州蒙山慧明」所以明白地知道，他是居於江西省廬陵道宜春縣的。因此可以明瞭，慧明由六祖得悟以後，聽六祖所說：「遇蒙當居，逢袁可止。」的話，就居住於此地。宜春的太守秦瑑，亦會奏請諡號，所以他居於宜春，是可以採信的。宜春正處於大庾嶺和廬山的中間，屬於大庾嶺的北方，但並不可能是廬山峯頂寺，又前文看淨一句，就是看靜的意思。

八、到了大庾嶺以後，六祖再往那裏去？不明瞭，因爲從此

以後十六年間是隱遁時期，無法詳細明瞭他的居所是不得已的，不過在這裏我們來稍作推想，亦是不礙事。神會語錄裏面說：

能禪師，過嶺至韶州，居漕溪，來往四十年。

上文把隱遁的十六年省畧起來，指六祖於十六年後居於曹溪四十年的，所以與十六年間的事情並無關連，歷代法寶記亦是這樣說了後，同時又說：常隱在山林，或在新州，或在韶州，十七年在俗，亦不說法。新州是六祖的故鄉，可能住在此處，是可以猜想的。韶州是從大庾嶺要到新州的路中，居住此處亦有可能，曹溪大師別傳說：

能大師歸南，畧到曹溪，猶被人尋逐，便於廣州、四會懷集兩縣避難，逕於五年，在獵師中。

又惠昕本說：

惠能後至曹溪。又被惡人尋逐，乃於四會縣避難。經五年常在獵人中。雖在獵中，時與獵人說法。

上文是依據曹溪大師別傳而來的，至爲明顯，其中省畧了懷集，所以不說縣界。

祖堂集所說的是：

後隱四會懷集之間，首尾四年

宋高僧傳所記載的是：

能計廻生地，隱於四會懷集之間，漸露鋒穎。

景德傳燈錄說的是：

忍大師一見，默而識之，後傳衣法，令隱懷集四會之間。

德異本，宋寶本均如此說：

能後至曹溪。又被惡人尋逐，乃於四會縣，避難獵人隊中，凡經一十五載。時與獵人，隨宜說法。獵人常令守網。每見生命，盡放之。每至飯時，以菜寄煮肉鍋。或問則對曰，但喫肉邊菜。

綜觀以上諸書，就可以明瞭，這些傳說，先有曹溪大師別傳所記載的作基礎，惠昕本依此傳述，德異本再附加各細節，如六祖在獵人中所做的工作以及吃肉邊菜等等，極有詳細的描寫。傳說的進展演變，就是如此。其中祖堂集等的記載，最爲簡單。每一本書都說先到曹溪，以所德異本以下，就把無盡藏尼的事，插

進在這個時候所發生的事件。五祖在六祖南行臨別的時候，所吩咐「逢懷則止，遇會則藏。」這句話，以後在六祖的行動中，就有了應驗。在寶林古寺住九個月後，又被惡黨趕出，遁入前山被入放火，隱於石中，始憶起五祖的前言，才轉至懷集、四會二邑隱遁。逢懷則止這句話，恐怕是引起六祖對慧明交代的話才有的。廣州是廣東，懷集是廣西省蒼梧道懷集縣治，現今仍稱懷集；四會是廣東省粵海道四會縣治，現今亦稱四會。懷集處在廣東和韶州兩處，畧成三角形頂點的西南地方；四會是在於廣東和懷集中間的地方。曹溪大師別傳的所說，是否能得採信，是無法確定，但十六年遁隱的期間中，亦是有可能前往各地方，所以去韶州、新州、懷集、四會、廣東等地，是可以想像的。有一說作五年遁隱的；這說可能是以三十四歲往黃梅，三十九歲遇印宗的說法；這一說並不正確。另一說是四年，亦不切實際。

綜合以上看起來，六祖在十六年中間，大部份居住在廣東省中央部和廣西省東部地方。在此中間，可能會入曹溪，並居於寶林寺，這是不會錯的。但六祖在當時尚未出家，所以雖然居住於寶林寺，亦並非當其住持，又將隱遁作為十五年說，如果計算到儀鳳元年，在法性寺遇印宗的前年，亦與十六年說不抵觸；又作十七年說，如果計算到回歸曹溪之年，亦不成異說。

九，以後六祖在廣州遇到印宗。畧序所寫的是儀鳳元年（公元六七六年）正月八日，自龍朔元年算來，正是第十六年。十七年說並非正確；如果計算到次年回歸寶林寺，就可以這麼說；但「在俗不說法」這一句，就講不通的。遇到印宗當時的寺名，畧序並無記載，但有明說是，六祖出家受戒的戒壇地方，這就是法性的瘞髮塔記，惠昕本所說的廣州法性寺。歷代法寶記是寫作海南制心寺，其中海南二字，可能是南海，制心的心可能是止的看錯。曹溪大師別傳亦是說廣州制旨寺，這個寺亦有一說是現在的龍興寺。現在據光孝寺志來看，本寺自古以來的變遷經過，其中亦有錯誤的部份不談，僅就有必要的部份來講，最初於三國時代稱作制旨寺，東晉時稱王園寺，劉宋時代到陳朝中間又稱制旨寺，唐太宗貞觀十九年（公元六四五年）改制止王園寺為乾明法

性寺，武帝毀佛時作為西雲道宮，宣宗大中十三年（公元八五九年）恢復作乾明法性寺，宋太祖建隆三年（公元九六二年）改法性寺作為乾明禪院，徽宗常寧二年（公元一一零三年）將乾明禪院改為崇寧萬壽禪寺，宣和元年（公元一一一九年）又改寺作為宮觀，高宗紹興七年（公元一一三七年）改崇寧萬壽禪寺作為報恩廣孝禪寺，二十一年（公元一一五一年）改廣孝為光孝，自古以來所稱苛林，改為訶林，明憲宗成化十八年（公元一四八二年）勅賜光季禪寺扁額。後來於清朝時會改作學校，另外在唐朝時代尚有隆（龍）興寺，宋朝時代有景德天寧萬壽寺、紹興寺等另外的稱呼。所以叫做法性寺、制旨寺、龍興寺等任何一個都可以的。

歷代法寶記說：六祖在於印宗講涅槃經的會座時，印宗向家人發問風幡何動？有人答說風動，有人說是幡動，正在問難不定的時候，六祖出面說，這是眾人妄想心動所致，法本無動亦無不動云云。在這段問難的文意，雖然無法了解清楚，但大概可能是這樣的意思。曹溪大師別傳有另一說，謂印宗常勸門人要商量論義，有一夜數人就論風動幡動的時候，六祖聞後開口說：「動是在人心自動而已」等語。這個事件有各種的說法，因為寫傳說的人，在這種場面時常常會插入自己的意見，所以那裏是真，那裏是假，實難分別。關於風幡問題，瘞髮塔記說：

今，慧能禪師，正月八日抵此，因論風幡語，而與宗法師，說無上道。

由此可見，這個問題雖然並不是大眾互答，或有所討論，但六祖與印宗之間，或者六祖與印宗徒弟之間，曾有過問答應酬是可以想見的。印宗在這個時候，才認識六祖，而且自願作其徒弟，聽說法後得開悟。印宗原來亦會跟隨五祖，我在禪宗史研究一書中，五祖弘忍法嗣中曾經論過，是一位學者，在五祖示寂後，就來廣東，歷代法寶記裏面有記載，印宗曾說過：「黃梅忍大師法，比聞流嶺南。」這句話可能是印宗在五祖處的時候，由同門所聽來的消息。這個時候，印宗於正月十五日集四象，為六祖祝髮，再於二月八日集諸名德，為六祖授具足戒，這是六祖三十九

歲時。據畧序說：西京智光律師爲授戒師，藏州慧靜律師爲羯磨師，荊州通應律師爲教授師，中天竺耆多羅律師爲說戒師，西國蜜多三藏爲證戒師。這些人的傳記未傳後世是一大憾事。但曹溪大師別傳有說，智光是西京總持寺，慧靜是蘇州靈光寺，通應是荊州天皇寺道應，不是通應，而且亦有寺名。

六祖所受戒的戒壇，依據瘞髮塔記所記載是：「宋朝求那跋陀三藏，達茲戒壇。預識曰，後當有肉身菩薩，受戒於此。」可是丁福保的壇經箋註雜記所引用的文是：「求那跋陀，建茲戒壇」達字變成建字。光孝寺志所記載的是：「宋武帝永初元年（公元四二零年）求那羅跋陀三藏，飛錫至此，創戒壇，空制止道場。並記讖言。求那羅跋陀是求那跋陀羅（Gurabhabra）之誤，求那跋陀雖然缺一個羅字，原來是指同一人，畧序亦有：

其戒壇，乃宋朝求那跋陀羅三藏創建，立碑曰，後當有肉身菩薩，於此受戒。

此文可能亦是根據瘞髮塔記所寫，亦是說求那跋陀羅創建戒壇。可是依指求那跋陀羅（公元三九四—四六八）的傳記來看，是於宋元嘉十二年（公元四三五年）到達廣州，刺史車朗奏聞宋文帝（公元四二四—四五三在位），帝遣使迎接入京師，因此永初元年不但尚未來中國，此人是通阿毘曇雜心，又學大乘，所譯出的大部份亦是大乘經，與小乘戒是毫無關連的人，所以諒必不是創建戒壇的人，曹溪大師別傳裏說：

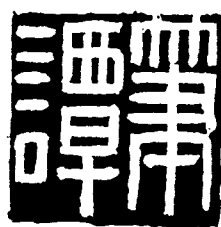
戒壇是宋朝求那跋摩三藏所置。當時遙記云，於後當有羅漢登此壇，有菩薩於此受戒。今，能大師受戒，應其記也。出高僧錄。

依照右文，其名不但變作求那跋摩，而且亦表明其典據出自高僧錄、祖堂集、宋高僧傳、傳法正宗記等，亦是照抄，祇有景德傳錄錄作爲求那跋陀。求那跋摩（Guravarman）（三六七—四三一）照其傳記所說是屬賓王的支胤，三十歲到師子國，後入南海闍婆國，宋文帝於元嘉元年（公元四二四年）招來廣州，後停始與歲許，終於元嘉八年進入京師，與律有甚深關係的人。據傳時人稱他爲三藏法師。又傳此人曾對惠果尼，淨音尼等授過戒，

其戒壇是在南林寺。南林寺建於建業，所以其授戒地點是在於京師建業所舉行的。此人於廣州制旨寺有否創建戒壇？出三藏集及梁高僧傳均無記載，所以無法明瞭。並不是因爲傳記無憑，就要否定其創建戒壇之舉，但假使是求那跋摩所創建的，亦不得作爲永初元年所創建。像這樣的傳記，往往會加添了年代，以及有名的人名等等各種因素，所以雖然是寺傳，未必是值得信任的。

又據瘞髮塔及畧序所記載：「梁天監元年又有梵僧智藥三藏，航海而至。自西竺持來菩提樹一株，植於壇戒前，主碑云，吾過後一百六十年，當有肉身菩薩來此樹下，開演上乘，度無量衆，真傳佛心印之法王也。」云云。並將六祖把單傳法旨爲四衆開演這件事，作爲應此讖言的。智藥三藏並無留下傳記，所以此人的詳細來歷不明瞭。從天監元年計算到儀鳳元年是一百七十五年。因爲智藥三藏的來歷不明，曹溪大師別傳即把他換作梁末的真諦三藏：並不說立碑，換作是告於衆僧：又不說年數。祖堂集繼承此說，但舉年數爲百二十年。宋高僧傳、景德傳燈錄、傳法正宗記等，均與祖堂集同。但傳法正宗記不舉年數，換稱作第四代。從梁末陳朝興起前一年（公元五五六年）計算到六祖受戒的儀鳳元年（公元六七六年）是一百二十一年，第四代的意思，是否指梁陳隋唐四朝代？不明瞭。真諦是否帶菩提樹來到中國，並無人知道，可是菩提樹是怕潮風的樹，不是容易可以帶來的。

六祖就是如此出家受具足戒成了一位比丘，受具後可能亦會向衆人說法。因爲他於二月八日受具後，繼續留住於法性寺過了年所致。法性寺住持法才，在六祖的頭髮所瘞（埋）的地方建塔，並於儀鳳元年佛生日作其記。曹溪大師別傳又說：「儀鳳元年四月八日，大師爲大眾初開法門曰：我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無內無外，亦無中間，不去不來，非青黃赤白黑，非有非無，非因非果。大師問衆人，此是何物？大眾兩兩相看，不敢答時，有荷澤寺小沙彌神會，年始十三，答此是佛之本源。」云云；再繼續問答，其夜又再問答以後，此沙彌密受付囑等等。可是神會在儀鳳元年時，年僅九歲，如依其傳記，尙未出家，所以上面各種傳說，顯明（下轉第7頁）



談一心三智

智 銘

所謂三智，是指一切智、道種智、一切種智。「一切智，是聲聞辟支佛事。道種智，是菩薩事。一切種智，是佛事。」

道種智與道種慧，是否相同呢？先分別智與慧的意義。

所謂「智」：大乘義章九說：「慧心安法，名之爲忍，於境決斷，名之爲智。」

所謂「慧」：唯識論九說：「云何爲慧？於所觀境簡擇爲性，斷疑爲業，謂觀得失非境中，由慧推求，得決定故。」那末「慧」也是「於境決定」，與「於境決斷」無所差別。又俱舍論四說：「慧——謂於德有簡擇」、大乘義章十說：「觀達爲慧。」同二十說：「慧者，據引方便觀達名慧。就實以論，真心體明，自性無闇，目之爲慧。」這些說明，將「慧」的意義引深到「真心體明，自性無闇」的功用上，而「智」又何嘗不是以「真心體明，自性無闇」爲功用呢？故「智」與「慧」的意義是相同的。有的人認爲二者相對，說：「達於有爲之事相爲智，達於無爲之空理爲慧。」達於有爲之事相的極點是「空」，達於無爲之空理的極點，也是「空」，空空相等，故智、慧義同。故道種智與道種慧亦應義同。

關於道種慧的習成，大般若經說：

「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜！」

菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，爲習行般若波羅蜜！這裏又出現了道慧與道種慧的分別：

道、有一道、二道、三道……乃至一百六十二道，菩薩能習成某一道，能知、盡知，是名道慧。若菩薩對無量諸道門，盡知、遍知，就叫道種慧了。所以道慧具足，才成道種慧。無論是道慧或道種慧，都由習行般若波羅蜜而成，無般若波羅蜜的道，是死道。有般若波羅蜜的道，才是活道。

大般若又云：

「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜！以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜！」

一切智是聲聞辟支佛智。聲聞辟支佛但總有一切智，無有一切種智。因爲聲聞辟支佛雖然在別相有分別而不能盡知，如聲聞辟支佛尚不能盡知別相知一切衆生處好醜，事業多少。一切衆生事，當更不能盡知，但佛則能盡知諸法總相、別相，所以佛具有一切種智。既有一切種智，當亦有一切智。因此，佛具有一切智、一切種智。而一切智一切種智之習成，都得習行般若波羅蜜。

又菩薩能自行道，並教導衆生各各所行道，因此菩薩須徧學諸道，聲聞辟支佛道，菩薩也得學、得知，故聲聞辟支佛具一切智，菩薩亦得具一切智，故菩薩具有道種智及一切智。

又佛道大，須具菩薩所有智，因此，佛具有一切智一切種智。也就是說，佛能在一心中得三智。

大般經又說：

「欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜！」

菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜！」

佛已以一切種智斷煩惱習。現在，佛又叫菩薩摩訶薩也應以一切種智斷煩惱習。菩薩摩訶薩精進不懈，佛既有如此的期許，自亦能習成一切種智，並能以一切種智斷煩惱習。只是因菩薩摩訶薩欲願心大尙具塵沙惑，否則，實與佛無異了，故菩薩摩訶薩有能力一心中得三智。

大智度論內有人問龍樹菩薩：

「一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習，今云何言：

以一切智具足，得一切種智，斷煩惱習？」

龍樹菩薩答：

「實一切智一時得，此中爲令人信般若波羅蜜故，次第差別說，欲令衆生得清淨心，是故如是說。復次：雖一心中得，亦有初、中、後次第，如一心有三相，生因緣住，生因緣滅。」

第一句話中的「實一切智一時得」的「一切智」，非是指聲聞辟支佛的「一切智」，是含有一切智、一切種智甚至還含有道羅智在內的意義。說此三智實可一時得，但爲了令衆生信般若波羅蜜，故方便次第說。佛能一心中得三智，就如同一心中有三相一樣，不值得懷疑的。

佛、菩薩、聲聞辟支佛，因有法量多少，智慧優劣之分別，所以上者可以兼有下者之智，如佛在一切種智之外，同時兼有道的種智、一切智。

故止觀三說：

「佛智照空，如二乘所見，名一切智。佛智照假，如菩薩所見，名道種智。佛智照空、假、中，皆見實相名一切種智。故言三智一心中得。」

這樣的說法，是很合大般若經義，也很合大智度論義的，應該沒有值得懷疑之處。

七十一年元月八日於淨室

（上接第30頁 關於衛塞節爲公共假期的來源及其他）

連地」，幾乎險遭「封山」之厄運，後來幾經人事，費盡唇舌，還勞駕到佛總諸公出面說情，這一風波始算平息，而他老的「山頭地盤」才得以保住，這些，難道又是被人誣讒不成？堂堂一國夫人，豈容你任意擺佈？連這一點起碼的辦事常識都沒有，更遑論辦學與教了，餘此類推，當年的「佛誕風波」，孰是孰非，讀者當可明鑒！

最後，要正告蕭大居士，你大作中說「倒弄得對方佛教會手足無措，既失去了祝佛誕的領導權，又無每年祝佛誕老地點，如此失威，覺得太沒面子……」。如果記者沒記錯的話，一九七〇年你大概尚在星洲，難道你忘了在那年各民族佛教徒的慶祝衛塞節大會就已租用了新加坡大會堂作爲慶祝地點了嗎？至於一九七一年，更是「因禍得福」佛總不但在衛塞節當天下午在大會堂聯合各民族佛徒共聚慶祝衛塞，同時又在晚上假國家劇場舉行盛大慶祝遊藝晚會，兩處到會人士約達五千餘人，這麼隆重的慶祝，如此盛大的會場，如果還嫌「失威」，還「覺得太沒面子」的話，未免太過「人心不足」了。請別忘了，七十年代的維多利亞紀念堂，早被後起的大會堂和國家劇場掩蓋其光華了，相比之下，區區一個規模小，容量少的紀念堂租借不到，又何須抱憾呢？未免太傷感了吧！以上所說，一一屬實，且有史料可供考證，「如有虛構，佛可證知」，就不知人家有沒有這份雅興來實事求是了？

記者在此聲明，我所列舉各點，只是作不平之鳴，而且又都是事實，再套用蕭君之語「如有一句誇大不實，天日可表」。記者是以事論事，非爲針對任何人，如有報導錯誤漏處，祈請讀者指正。若是要瞭解整個事件始末，諸君當可參考南洋佛教第廿四期，便可知所言不虛。記者瑣事繁多，更無心在此與蕭君上筆紙戰場，只求達到正人視聽目的，我願足矣！我雖然不懂得研究歷史，但忠於史實，是每一個人都應有的態度，這一觀點，你同意嗎？蒙你費神，閱我拙作，只求讀者們瞭解爲文者原意，則感激不盡也！

原載第一五三期南洋佛教



關於衛塞節為公共假期的來源及其他

當我回國不久，翻閱了一一五期的內明雜誌，其中有一篇署名蕭欣華寫的悼文，是悼剛逝世不久的成元比丘，本來對此存亡二人我是素昧生平，所以對該文也未加注意。後來，當我整理雜誌時，再度翻看該刊，在無意間，猛然發現蕭君的大作裏，有好多名字是我所熟悉的，因此，在好奇心驅使下，遂使我對該文發生興趣，於是扔下工作，細讀該篇。

文中所提及的象多人與事（屬個人私事者），雖然來龍去脈，我亦知道不少，文中報導的真實性有幾分，其是非黑白，在此我不願置評。但是；該文中提到有關「星洲能爭取到佛誕為公共假日，主要申請理由是佛誕日花車遊行，全星佛徒共聚在維多利亞紀念堂集體慶祝。這一行動，最初得力於世佛友誼會星分會的畢俊輝居士一手撐持，全面領導，號召。……」的一段文字，憑記者記憶所及，有關申請衛塞節為公共假日，並非最初得力於世佛友誼會星分會的畢俊輝居士，同時，據記者瞭解，在申請當時，世佛友誼會星分會根本就還沒有成立，既無團體代表，試問畢居士以何名義去申請呢？同時，作者說：「申請理由是佛誕日花車遊行，全星佛徒共聚在維多利亞紀念堂集體慶祝」。假如說當時的申請者真的以上述一二大理由，去申請公假，聰明的讀者，你以為賢明的政府會批准嗎？作者所提出（也許是假想）的理由，不是很膚淺可笑嗎？試觀在星馬各宗教，例如天主教、基督教、回教、興都教等等，是不是他們所獲得的公共假日都是因為有花車遊行與全星信徒共聚集體慶祝呢？假如基於上述兩大理由，是否每個團體（不限於宗教）都有資格為自己申請「×××××紀念日」而應獲得一天公共假期？如此一來，公共假期即失去其真

正意義所在。同時，我國的公共假期也許會變得比工作日還多了。未知看官們以為然否？爲了求證此一事實，記者特地訪問了畢俊輝居士（沒想到竟成了最後訪談）、常凱法師、宏船法師，及英文佛教會負責人，從這些法師大德口中，我探知了衛塞節成爲公共假日的事實，在此特借本刊一角刊出，以正視聽。

我最先訪問畢俊輝居士，當時（即她老赴印前的一星期）她因事到小廟，順便在此用午飯，趁還沒吃飯前，我陪她閒聊，後來訪問轉到蕭欣華的大作上，她說她沒看過該雜誌，當然也不知道裏面寫的是什麼，於是我把該雜誌找出遞給她看，待她大畧看過後，我即問她：「密斯畢，衛塞節成爲公共假日是否妳負責申請的？」她畧作思考，即以肯定的語氣答覆我：「不是的！當他們申請時，世佛友誼會星分會都還沒有成立，而且最初他們申請時我完全不知情，是後來在無意間我去找宏老，才從他老口中得悉此事，而且知道是英文佛教會負責呈遞申請函件的，所以對此事我實在不敢居功，更莫論『得力』了，作者這一報導，似有誤導視聽之嫌。」她向我建議，如要清楚此一事實真相，最好去訪問常凱法師，英文佛教會負責人，宏船法師等求證，以免歪曲實事。

於是第二個訪問的對象就是常凱法師，我將來意說明後，他老一口向我說：「當時這件事我沒有參加，但是我可以從旁協助把這些文件設法找出來，因爲這是廿多年前的事了，人事的變化也大，如今確實可以查證的人只有宏老，因法樂法師（當時的陳景樂居士）已圓寂多年，而有關申請文件還保留在英文佛教會（當時新加坡佛教總會還沒正式成立），待我向廣寶法師查詢，希

望不致因年久而失落吧！」不管法師教務有多繁忙，但他老還是非常慈悲地爲我畧說概況，後來，還從英文佛教會廣實法師處找出了當時申請批准的信件，其經過詳情容後敘述。在此再向法師致以衷誠謝意，謝謝他老替我找出了「真憑實據」！

最後被訪問的是宏老法師，記者抵達普覺寺時，那裏正舉行着法會，只見人頭洶湧，宏老也忙得不可開交，但是他老慈悲，一見我來就特地結束與別人的談話，抽空爲我釋疑（因爲事先凱公法師已爲我安排好時間，並說明來意），從他老口中，我才明瞭整個事件過程概況，人證物證俱在，孰是孰非，讀者諸君可以雪亮的眼睛分辨得出了吧！

宏老把時間拉到四十年代末期，帶着回憶的口吻敘述：

一九四九年間，英文佛教會的法樂法師還未出家，他是現居士身——陳景祿居士——主持佛教會會務。當時陳景樂居士向我建議：佛教是世界上一個大宗教，有二千餘年歷史，信徒衆多，我們何不向政府提出申請衛塞節爲公共假期？我想這確實是個好主意，因此就與陳居士先往謁見當時英國駐東南亞最高專員麥唐納爵士，闡明在星馬各宗教皆有其個別紀念日和公共假期，在宗教平等的原則上，對佛教亦應一視同仁，麥專員還問起衛塞節日的意義及來源，於是陳居士以英語向他解釋，並強調其對佛教的重要意義，麥專員聽後甚感滿意，並表讚同。但是，限於手續及種種因素，他要面謁新加坡總督，且向我建議最好具函申請，以讓坡督考慮。函件是由陳景樂居士以英文佛教會的名義寫的，同時並附上全星各寺院庵堂代表名單（當時佛總還未成立），申請日期爲一九四九年九月九日。由於當時我國隸屬英聯邦政府管轄，所以申請書還得呈交英聯邦政府，請示定奪，如此信件往來，幾經波折，加上種種因素，最終還是由英聯邦政府批准——訂定每年的農曆四月十五日爲衛塞節公共假期，批准日期則爲一九五五年六月廿日，前後共花了六年歲月，次年（一九五六年）開始，衛塞節才真正成爲公共假期。

告別了宏老法師，我懷着滿心歡悅踏上歸途，真該謝謝他老人家提供的珍貴資料，若非蕭君提起，相信不止我一人，甚至還

有好多讀者都不知道這段「典故」呢！這次真的是開我茅塞，同時也感激蕭大居士的增上緣！

該篇悼文中，還有一段文字說到「誰知那年，半路殺出一個程咬金來，那就是世界佛教社的成元老法師突然冒出，先聲奪人，公然在報上聲言「統一慶祝佛誕」，又把維多利亞紀念堂捷足先租下來以作統一慶祝佛誕地點，並準備大事花車遊行，一時聲勢赫赫，倒弄得對方佛教會手足無措，既失去了祝佛誕的領導權，又無每年祝佛誕老地點……」，本來這些事過去也就算了，何況成元比丘亦已不在人間，可是作者似乎有意舊賬新算，爲死者抱不平，好吧！在此讓我又把舊事重提，以替蕭君洗脫一些妄語之罪。我先聲明，我是對事不對人，我只是以事論事，同時讓蕭君更清楚明白地了解歪了事件的是非黑白（還包括蕭君不知道的一面）。如今雖然死無對證，但證據確鑿，並非無中生有。的確，在一九七一年二月間，成元比丘是「先聲奪人」，但在十年後，蕭欣華大居士更是強詞奪理，這話怎講呢？各位讀者，且聽我從頭道來。

一九七一年二月，本地各報章上先後刊登了「世界佛教社慶祝佛誕節，決建息災普度和平法會」的通告與新聞，讀者們假如還記得的話，該不會忘記當年這些精彩動人的新聞吧！一向以來，成元比丘有他自己創設的所謂「世界佛教社」，他無論有任何偉大驚人舉動，都不忘記爲「世界造福」，君不見他老在世時，不是創立了一所「世界佛教大學」嗎？其創辦過程也，既簡單又順利（寄語要辦學校諸長老德，以後要再創辦大、中、小學時，不妨向成元比丘看齐，他不費吹灰之力，即創立了一所世界佛教大學。而佛總要辦一間文殊中學，何止要費九牛二虎之力，簡直是身心交瘁！醞釀了幾十年才辦得一所中學，人家口號一喊，一所大學馬上湧現眼前——設備和陣容姑且不談——他的神通廣大，相形之下，不到你不服吧！），同時還免費提供食宿，外地學生代爲申請担保，並且供學僧以專車往南洋大學讀選修科呢？哦！或許世大與南大交換學生，作學術交流吧！如此優越條件，應該很吸引人的，結果呢，開學日期到了，學生嘛，不過五大名（

都是外地「慕名」而來的，教授、講師呢，他老包辦，校長呢？又何妨來個「一脚踢」。假如我與他老的交情如蕭君的話，我一定建議：不如將大學改為研究院吧！也許這樣，堪稱「名符其實」，而師生陣容亦稱「鼎盛」。如果真的是一所真正佛教大學，而無人問津者，那豈非全屬福薄慧淺的無識之士？校址在我國，本地人都裹足不前，其真假虛實，看官應當可心照不宣！

成元比丘除了辦得一所「有聲有色，似模似樣」的世佛大學外，更有一事也是樂為教內外人道者，就是一九七一年所攬的「統一慶祝佛誕」。佛教南北傳之分，大小乘之別，非始於一時，數千年來，中外古今，尚無人敢妄言「統一」，因為這種制度紛爭，教理分歧，不是可以輕言「統一」的，就如北傳之浴佛節，南傳之衛塞節，而北傳之浴佛節，在日、台兩地，就有沿用陽曆四月八日與農曆四月初八日慶祝者，光是一個節日，就有兩個不同日子的爭端，更何況南北傳在時、空之間隔，制度之差別與種種因素上的不同，試問又如何「統一」得起來呢？假如你祖父的兒女們長大後都分居各地，你要子孫們在祖父生日時都趕回來慶祝，而且都要在同一天，同一地點舉行，有可能嗎？同理可證，佛陀滅度已有兩千多年歷史，要說「統一」佛誕，相信這比叫你的徒眾們全部集中在「五個山頭」為你「統一」追悼還困難吧！所以，對成元比丘的胆識過人，口口聲聲要「統一慶祝佛誕」，我真佩服他那股知其不可為而為的勇氣！同時他老意識中之佛誕，不是南傳之衛塞節，更非北傳的四月初八日浴佛節，而是他老獨具慧眼發明的「大乘古佛誕節」，此一名詞，記者遍尋教內各大小辭典均不獲見，無怪乎蕭君讚他「先聲奪人」了。我不知此「古佛」從何「古」起？也許他以為現在彌勒菩薩已下生人間，因此而對之稱爲「古佛」吧！可惜得很，記者福薄緣慳，一直未有機會親承教益，向他老求教此一「公案」，如今他老已先我們而去，這些無從解答的謎底，相信唯有待我下輩子投身世佛大學而他老又是教授校長之時爲我解答吧！

猶記當年他攬的這一「統一慶祝佛誕」的舉動，可真是「聲勢赫赫」，以有「五個山頭之連繫地址設十大壇場（比水陸法會

場面還偉大），容數千萬人誦經禮佛七晝夜。並演劇三日夜助興法會及慶祝佛誕衛塞節，由政府要人及各國駐星使節佛徒出席：……，除此之外，還建「普度法會」、「登刀梯過火坑」之表演、「武夫勇士之氣功」等表演，各位讀者，上述各項表演花樣，是合乎佛教教義那一章那一節那一條呢？這倒像足了本地民間習俗慶祝中元節，在神廟酬神和乩童附身等等所作所爲。還有一九七一年全星面積只不過二百餘平方公里，人口也不過二百多萬，他老的「五個山頭」却能「容數千萬人誦經禮佛七晝夜」，這豈不比南海普陀的「圓通寶殿」更神奇？觀音菩薩有知，該也自嘆不如吧！因爲成老除了山地可伸縮自如外，還可爲新加坡「增添」了數千萬人口，沒有真功夫，恐怕還難以辦到吧！就憑這點，何止蕭君敬重他老，連我也嘆爲觀止呢！

還有另一件事，也使成老在當時的我國政府部門中「聲價百倍」，使得各部門上下人等對他「刮目相看」，這點，也許鮮爲人知的，套用蕭大居士語：「如此失威，覺得太沒面子」，所以越少人知道越好。我不是有意揭人瘡疤，我只是想以事實公諸於世，免得讀者因「一面之詞」而受矇騙，各位還記得，當年新聞稿中，不是提到「由政府要人及各國駐星使節佛徒出席」嗎？於是嘛，成元比丘的「統一慶祝佛誕」，就印發了無數請柬，主要内容除了上述各項精彩節目外，還印上我國「薛爾思總統夫人蒞臨主持」，這真是要命的一招，使得他老幾乎「鷄毛鴨血」、「山地失守」，這話從何講起呢？且請看官少安無噪，聽我分解！本來任何宗教或團體，如有什麼大慶典或節日，要請政府長官甚至總統伉儷蒞臨主禮，這在新加坡是不必大驚小怪的，只要按照手續來，通過有關部門知會一下，而當事人又同意的話，一切OK，就可成辦。而我們這位「世界佛教社」主持人兼「大學」創辦人，大概是挾「世界」餘威，竟來了個「先斬後奏」，他事先根本沒有具函敦請，當然更談不上得到總統府批准，而總統夫人亦未表同意，請柬就印發出來了，這請柬一「流入民間」，再輾轉呈到政府部門，其後果如何？可以想知！他老的「五個山頭



梵網經菩薩戒本講義 (四)

釋廣化謹述

講於南普陀佛學院

沙門月音

甲二、正宗分(二)

乙一、十重戒

丙一、總標

佛告諸菩薩言：有十重波羅提木叉，若受菩薩戒，不誦此戒者，非菩薩、非佛種子。我亦如是誦；一切菩薩已學，一切菩薩當學，一切菩薩今學。已畧說菩薩波羅提木叉相貌，應當學，敬心奉持。

十重戒名波羅提木叉者，波羅提木叉是梵語，譯中文為保解脫。又此十重戒，犯之者，結波羅夷罪。波羅夷亦梵語，譯中文為棄罪，犯此罪者永棄佛海邊外。綜觀經文之意，謂此十條重戒，犯之則永棄佛海外，持之則保取解脫也。「若受菩薩戒，不誦此戒者，非菩薩非佛種子」就是說：既受了菩薩戒的眾生，無論出家在家，皆須遵照佛制，半月半月誦戒。良以、誦則知持知犯，知輕知重，知善護持。若不誦戒則日漸遺忘，現在失大乘之名，故曰非菩薩；將來失極位之果，故曰非佛種子。甚明其不可不誦也。相貌者，戒雖無形，由持犯而表示，廣即十重四十八輕，畧說即孝順。若不敬心奉持，便非孝順矣！解此十條重戒，為令現前諸同學，及其他讀誦講義者，事理兼明，解行並進，每條均按九門分別釋之：一、制意，二、釋文，三、性遮，四、具緣成犯，五、學處異同，六、未來果報，七、對治，八、開遮，九、懺悔行法。

佛言：若佛子！若自殺，教人殺，方便殺，讚歎殺，見作隨善，乃至咒殺。殺因，殺緣，殺法，殺業，乃至一切有命者，不得殺。是菩薩應起常住慈悲心，孝順心，方便救護一切眾生；而反更自恣心快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。

制意

制意者，推原大聖佛陀制訂此戒之意義也。此戒制意按戒疏謂畧由十意，今錄其三。一者、一切眾生皆珍惜生命，斷他生命業道極重，負此重業不堪入道，是故大小二乘，道俗諸戒皆悉同制。二者、違害大悲心故，瑜伽云：若有問言，菩薩以何為體？應正答言：大悲為體。尚須為物捨身，況害彼命。三者、背恩養故，下文云：六道眾生皆是我父母，我生生無不從之受生，菩薩理應念彼宿恩，存此孝行，豈得殺害耶！

釋文

「佛言：若佛子！」合註云：若佛子者，發菩提心，受菩薩戒，住佛律儀，行當擔佛家業，紹隆佛種，有如世間法的子承父業之義，故曰佛子。合註云：若佛子者，發菩提心，受菩薩戒，住佛律儀，行當擔佛家業，紹隆佛種，有如世間法的子承父業之義，故曰佛子。

附註：菩薩行者，當顧名思義，自尊自重，毋自輕也。

「若自殺，教人殺，方便殺，讚歎殺，見作隨善，乃至咒殺」

。「合註云：若自殺者，謂用手足（內色），或用刀槍（外色）或手執刀槍（內外色），令前人命斷，皆名爲自殺。教人殺者，或當面教，或遣使，或寫信教他人殺。方便殺者，即殺的前方便，束縛捉囚等。或指示道路，令前人捕獲，亦名方便。讚歎殺者，前人本無殺心，讚譽令起殺心。見作隨喜者，前人先有殺心，獎勵令其成就。乃至咒殺者，作起屍咒，以及伏弩、火坑等種種惡事，具如律部廣明。

「殺因，殺緣，殺法，殺業，」發隱云：一念本起殺心爲因，多種助成其殺爲緣，殺中資具方則爲法，成安殺事爲業也。

合註云：殺因者，心欲前人命斷。殺緣者，方便助成其事。殺法者，刀劍坑弩毒藥咒術等。殺業者，前人命根不得相續。

「乃至一切有命者，不得故殺。」合註云：乃至者，從上及下之辭，謂上自諸佛聖人，下及蜎飛蠕動，凡是一切有生命的衆生，皆不得故殺。故殺者，揀非誤傷也。

附註：誤傷者，以無殺心，故不犯殺戒罪，但造了殺業，仍須報償，誤殺有誤殺之報，如梁武帝誤殺檣頭師，卽是一例。須速念佛爲他牠超度解怨釋結。

「是菩薩應起常住慈悲心，孝順心，方便救護一切衆生；」合註云：常住者，了知心佛衆生，三無差別，其性常住。慈悲心者，同體大哀，若保赤子，惟思拔苦與樂。孝順心者，尊重佛性，視同父母，不敢輕於一切。方便救護者，慈悲孝順之實事。

「而反更自恣心快意殺生者，」合註云：反者，明其不應。恣心者，因貪起殺，不知制止。快意者，因瞋起殺，洩其怨恨。

附註：因貪利而宰牛宰豬之屠夫，及圖財而網魚之漁父，人皆知其造惡業，死墮地獄無疑也。如楞伽經云：「爲利殺衆生，因財網諸肉，二俱是惡業，死墮叫喚（地）獄。」但是今時種稻、種菜、種菓、種花等，如長虫卽灑農藥，乃至夏季夜間多蚊噴射DDT，亦皆屬殺業，則人多不知。若是佛弟子施灑農藥及噴射DDT時，既造殺業，又犯殺戒，應速悔改。如果寺中所種菜、菓生虫者，宜用大悲咒水灑之（求大悲水法，

請查照大悲心陀羅尼經）。大悲水能除虫害，佛有誠言，精誠祈求，必彰靈應。

「是菩薩波羅夷罪。」合註云：是菩薩者，由本受菩薩戒，故有此名。波羅夷罪者，此云棄罪，犯此戒者，永棄佛海邊外，永失妙因妙果，亦云墮罪，犯此戒者，墮落三途。亦云他勝處法，受菩薩戒，本欲破壞煩惱，摧伏魔軍，今犯此戒，反被煩惱所勝，又被魔軍所勝。亦云是極惡法，亦云是斷頭法，亦云如斷多羅樹心，如針鼻缺，如大石破爲二分等。

夫律中明一人受比丘戒，地神空神輾轉傳告，頃刻之間聲徧初禪天，魔則震恐。若一人破比丘戒，護身神出大歎息之聲，亦復輾轉傳告，徧於初禪，魔則歡喜。瑜伽師地論菩薩戒羯磨文，明一人受戒，則十方佛菩薩前，法爾相現，於是諸佛菩薩，憶念憐愍；倘一人破戒，亦當令徧法界聖賢，咨嗟悲悼也。願持戒者常審思之。

性 遮

此戒具性遮二業罪。性業者，雖不受佛戒，依世間法論亦屬有罪。如輪王十善亦制殺生，國法殺人亦須償命。遮業者，佛制之所遮禁，犯者得破戒罪。此種殺業，不受戒人，但得性罪，已受戒者，兼得性遮二業罪也。

問：同一殺盜姪妄等事，未受戒人止得一罪，已受戒人反得二罪，則受戒豈非招罪之途，有損無益？答：受佛戒者卽入佛位，皆名第一清淨者，功德豈可思議？由於持戒的功德力大，所以破戒的罪業倍深。功德力大，必宜承受；罪業倍深，必慎莫犯也。

具緣成犯

按諸戒結罪，皆須具足支緣方成犯，若盡具諸緣者結重，缺一二緣者結輕，名具緣成犯。此戒具四緣成犯：一、是衆生，二、衆生想，三、有殺心，三、前人命斷。分釋如次：
第一是衆生者，畧分三品。上品謂殺諸佛聖人，父母師僧等

佛不受害，但令惡心出佛身血，即犯逆罪。小乘殺羅漢犯逆，害三果以下，但犯重。菩薩取十發趣以上，殺害者犯逆。害外凡位未入畢定性者，但犯重。殺父、殺母、殺和尚、殺阿闍黎，同犯逆罪。中品謂殺一切人天皆犯重。下品謂殺四趣眾生——修羅、鬼、神、畜生等。此有二說，一云同重，大士防殺嚴故，文云一切有命者不得故殺，即其證也。二云但輕垢罪，在重戒中兼制，以非道器故。文云有命者舉輕况重耳。今更推詳其致，比丘戒法，局在人倫，故謂餘趣非器，殺天亦止結輕，今菩薩戒法，全收六道，則鬼神畜生，咸堪載道，害心斷命，那得結輕？然使故殺一蚊子等，便成重罪，便失菩薩無上律儀，則害及人天者，又將以何罪判之。若以義斟酌，畜生等能解語受戒者，害則犯重；不解語者害則犯輕。又菩薩重戒，有二分別，一失戒，二不失戒，害人天等犯重失戒體，害蚊子蒼蠅等，但犯重罪不失戒體。或數數故傷，都無慚愧，煩惱增上，不知厭捨，亦可失戒也。

第二象生想者，有當、有疑、有僻、共成六句。謂實是象生，實象生想，實非象生，非象生想，此二句為當。實是象生，心中疑為是象生耶？非象生耶？此二句為疑。實是象生，心中決作非象生想；實非象生，心中決作是象生想，此二句為僻。若象生，象生想，象生疑，殺者犯重。若象生，非象生想，如見蛇誤以為繩，見虫誤以為土，雖斫之捻之，本無殺心，無犯戒罪。若非象生，作象生想及疑，如見繩誤作蛇，見土誤為虫，斫之捻之，雖無所害，具有殺心，犯輕垢罪。若非象生，非象生想，此全無罪，又聖人作聖人想，父母作父母想，師僧作師僧想，人天作人天想，句作六句，結判逆與非逆，若重若輕，可以例知。

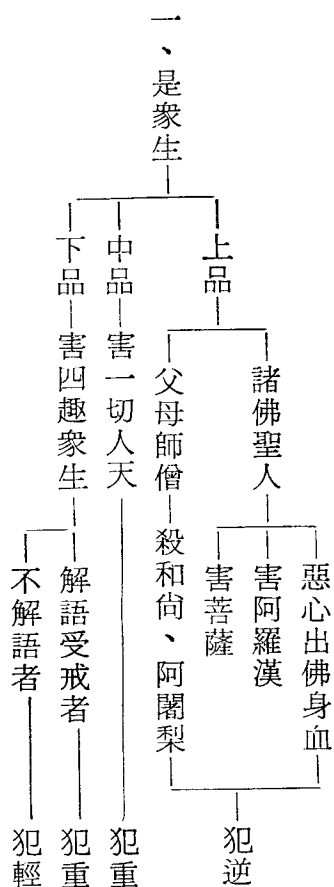
第三殺心者，謂惱害前境，願其命斷，此正是業主。由此惡心，或自身行殺，或教他遣使等。殺心復二：一通心，二隔心。通心者，如漫作坑弩，漫為燒斫，隨有死者，皆悉犯罪。都無死者，犯方便罪，亦名不遂輕垢（殺人未遂）罪。隔心者，本為此人作殺方便，誤傷彼人，於彼人都無殺心，故不結罪；

仍於此人邊結方便罪。

第四前人命斷者，色心連持，相續不斷，名為命根，今使不得相續，故成殺業。此有二時：一者現生中見彼命斷，二者作殺方便已，先自捨命，彼方命斷。現生見彼命斷，復有二句，一者自身有戒，二者自身捨戒。若有戒時，前人命斷結重。若捨戒後前人命斷，止於捨戒之前，結方便罪。後命斷時，不復結罪，但有世間性罪也。先自捨命彼方命斷，復有兩種，一者後生自憶宿命，二者不憶。若自憶宿命者，彼人或任勢命斷，或更加方便令斷，皆結重罪。若不憶宿命者，彼人任勢命斷，結重，以菩薩死後，戒體不失故。或更加方便令斷，當知不因前方便死，但結輕垢。後加方便，由夙業牽，不自憶知，譬如比丘，癡狂心亂，及病壞心，故不犯也。

又菩薩未登不退，或由業報因緣，得癡狂心亂等病，當知有五因緣，令狂病生：1. 親里死盡故狂。2. 財物失盡故狂。3. 田業人民失盡故狂。4. 或四大錯亂故狂。5. 或先世業報故狂。復有五因緣令心散亂：1. 為非人所打，故心散亂。2. 或非人令心散亂。3. 或非人食心精氣，故心散亂。4. 或四大錯亂，故心散亂。5. 或先世業，故心散亂。雖有如是狂亂等病，若自覺是受菩薩戒者，殺心害命，仍犯重罪。若見火而捉如金無異，見屎而捉如香無異，如是狂亂都不自憶有菩薩戒者，犯戒無罪。

附錄表解如次：（表解抄自彙解，為李圓淨居士所製，以下例同）



（未完待續）

永懺樓隨筆之五十

科學般若

馮馮

佛教的僧人與居士，修行功力到家，會現出許多神通，並不僅限於五神通而已。佛法的不可思議大神通，有無數的相，修行者目的在於修行成佛，六度萬行，無不在於自度度衆生出苦地，脫生死，而未嘗着意於追求神通，修行功力火候足夠，再加上濟度悲願之力，不求神通，神通亦自然而生。若因求神通而修煉，則是捨本逐末，殊非佛陀之心意。若祇爲求神通而學佛，縱有所得，亦只得幻術而已，不能得到真正的佛法神通。

佛法的大神通，是修行及濟度所產生的，是一種獲得宇宙真正的大智慧，這種大智慧，是推動宇宙萬物的原動力，本來就存在於宇宙的複度空間之中，無形無相無體無質，只是一種能，有別於物質的能，但是爲求容易明瞭，可拿「核能」或「磁能」來作相近之比喻，可是佛的大智慧之能，比宇宙太空中的磁場磁波更細微而大力，無時不在轉動法輪，推動宇宙。

大方廣佛華嚴經疏之中說：「一乘玄門，諸佛齊證，故一切佛，法爾皆於無盡世界，常轉是無盡法輪，令衆生返本還源，窮未來際，無有休息，故不思議品中，明一切諸佛，能於一身化現不可說佛刹微塵數頭，一頭化爾所舌，一一舌出爾所音聲，乃主文字句義，一一充滿一切法界，無有窮盡，斯則處以毛端，橫覆法界，時以刹那，豎窮劫海……」

這已經是相當明白地揭示佛的大智慧的超能存在於宇宙中一切的複度空間（法界）了，也說明了它是無窮盡，貫通任何時空（豎窮劫海），有無窮的數量（不可說佛刹微塵數），永遠在轉動活躍之中（無有休息於無盡世界，常轉無盡

法輪）。

「令衆生返本還源」，返什麼本源呢？在任何大德說法都解說是「還本來面目」「返還自己的自性的本源」，這已有佛學專家去解釋什麼是自性，什麼是「性」什麼是「心」，怎麼修行怎麼還源了。我一切觀念均從佛慧就是宇宙原動力之智慧超能，故此我的愚者一得，就是：返回我們本來的宇宙智慧能力。我們衆生本來都是宇宙中的一絲智慧，只因進入了物質空間的世界，淪爲肉體衆生，有了七情六欲，有了無窮的生死煩惱，攝入諸色蘊，以致迷了本來的「性」——智慧，於是我們受制於物質限度內，我們受困於地球的一切，我們被禁於臭皮囊，我們跳躍不過數尺，因爲受到地心吸力牽制，我們壽命僅數十寒暑，因爲物質都有極限壽命，必須不斷循環生老病死成住壞空之定律，我們被肉體的一切需求支配了我們！

佛引渡我們脫出物質世界，回到多度無窮的宇宙空間，返回大智慧的本來，無形無相無體無色，但是有知有識有能有爲，永不再墮入物質生死滅輪迴，永遠存在，沒有時空限制，可以出入於任何空間，佛說人人均可成佛，我從宇宙本體觀念來看，就是返回非物質的本來智慧。如嫌我講的還不夠明白，那麼我再講一點！

宇宙是多度空間的交織，是各種非物質，反物質與物質世界空間的混合，不是單純我們肉眼可見的物質世界，宇宙的本體，物質內有非物質，非物質內有物質，又有反物質，還有介於非物質與物質之間的一種「能」，宇宙輻射線、甘瑪線、阿爾法線、X光、紫外線、微波等等皆是，也還有較之更難下界說的磁場磁能，還有比磁波更細微活躍的非物質之「能」，那就是「大智慧



義不獨生的鯨魚，隨同伴上灘自殺而死，此事年年時有所聞，此一照片是一九八一年十二月八日在美國東北雪魚角所攝。

「是宇宙中的一切原動力，就是佛的大智慧！我們通往佛智慧的道路，是我們自己的腦波。佛家攝心見性，愚見認為就是趨此途徑返回本源——宇宙中的大智慧。」

太玄了嗎？一點也不！鯨魚能夠藉腦波感應知悉同類在數千里外的遭遇，鯨魚可與半個地球以外海洋中的親友溝通心靈，所以一條鯨魚有難，鯨群不遠千里趕來救援，富於同類愛的鯨類，一條被人開炮捕殺，成群鯨族趕來誌哀，以致同遭漁人毒手，一條鯨魚病重衝上海灘自殺，群鯨同哀，一齊陪牠上岸同死，這些都是可見的悲慘事實，科學或者尚未有滿意解釋鯨魚集體上灘自殺的奇象，但是我知牠們是義同生死！義不獨生。

美國、加拿大、英國、法國……等西方國家有很多人士也了解這一點，基於人道，基於人類愛，他們志願出動去搶救集體自殺的鯨魚，可是有些國家却大肆捕殺鯨魚，尤以日本蘇聯為最！日本的佛徒反對殺鯨，但是徒勞無功，很不幸

，中國最近也參加了國際捕鯨，參加屠殺這些海中最具智慧的動物，其實鯨油、鯨肉這些物質，都可從化學物質取得，而且人造脂肪，遠比天然動物油更好，何苦去屠殺滅這些高度智慧的動物呢？若說是爲了經濟價值，事實上，經過數世紀來的獵殺，鯨

類已經瀕於絕跡了！僅存的餘鯨，還能供給人類製造多少「凡士林」「口紅唇膏」？鯨肉過能供給製多少「狗食罐頭」？多開幾處天然油藏不是比打殺爲數有限的鯨魚更具經濟意義麼？

「本是同根生，相煎何太急？」子建名詩正足以形容；人鯨本是同源的啊！豬狗牛羊鷄鴨與人類都是同源分枝的啊！單細胞進化成許多支流，經過幾千萬年，各自進化成爲各別的生物，不信嗎？請看看各種動物的胚胎，和人類的胚胎，比一比，早期多麼接近相似！胚胎是進化的縮影。故此佛說：「衆生平等」，乃是有其科學根據的，佛又說衆生皆可成佛，佛又勸告世人戒殺生，這都是很饒深意的，並不是膚淺的似是而非的許多外道所講的「人道」。佛的慈悲是深遠的宏大的，佛講求護衆生，不同於外道講的那種有限度的「人道」，比方說，西方人常常開槍射殺一頭病馬，或者「人道」銷滅病畜，甚至於今日的許多西醫也主張「人道」使病重病人早些死亡脫除痛苦，這些都不是佛陀所講的人道，佛教是絕不會做這些似是而非的「人道」的，佛教人士只有竭盡努力去護生，若護不來，也要唸經咒助其往生！

一下子又扯離題太遠了，沒法子，這是我的毛病！幸而讀者不見我面，否則你必受不了我的囉嗦勁！必會被我扯得你掩耳而逃！

上面說的鯨類能以腦波千里聯絡，海豚是接近鯨類的一種高等智慧動物，牠們也有驚人的心靈感應，這些都是動物學家所共知的事實，牠們又能發出微波，藉其反射而知環境，一如蝙蝠之發出雷達波，很多動物有此本能，蜜蜂也有此本能，爲什麼我們叨爲萬物之「靈」，反而懷疑我們自己的「心力」？

我們學佛的人，若明心見性，必可逐漸恢復本來的宇宙智慧，不再受困於物質世界的障礙，打破了物質世界的形相諸法，回復本來的能力，本不能算是什麼「神通」「奇能」，只好說是「本能」，只不過世人大多數目光狹窄，或則不明宇宙間的情形，就以爲是「神通」罷了。不錯，佛菩薩諸天人的「本能」，從我們現世的井蛙眼光來看，那當然是神通，因爲我們以此肉體的能力都做不到，但是從佛菩薩的自如的能力來看，他們並不會自

認是「神通」，因為他們認為那是本來就賦有的宇宙能。

下面這一個比喻或者不夠恰當——不過聊可解說一下這兩種截然不同的境界——一個住在窮鄉僻野之中之鄉巴佬，沒有受過教育，不識字，不知道外面世界的實情，他每天只會打柴燒飯，種菜耕田，只知道做些很基本原始的手工，他頂多只去過鄰村，他一向只是步行，看見別人有轎子坐，他已經羨慕死了，有一天，突然有一架飛機在村子上空飛過，上面還坐了人。這個村佬驚嚇得丟下鋤頭，飛奔而逃，躲進牛棚去，不敢出來，我的天老爺，這不是神仙就是妖怪！不然怎麼會在天上飛哪？又有一天，有外面的人駕了汽車來了，這土佬嚇得又去躲了起來，這一定是縮地術了！

那駕駛飛機和開汽車的人，不錯都是經過學習才會駕駛，但是他們已習以為常，並不會自己感覺那是什麼特殊的技術。鄉下佬問他們那是什麼神通，他們都啞然失笑道：「什麼神通？這是人人都可以學會的呀！你也可以學會的！」

我們一般人就像這個鄉巴佬，我們常常大驚小怪於超自然現象，我們既希望相信有其事，又不敢相信真有其事，我們常常聽到有人說看到菩薩顯現，我們就說：「真的嗎？」我們半信半疑，因為我們是鄉巴佬，從未見過人在天空上飛，我們只會在地上步行，若聽說有人在天上飛，我們就說：「不可能不可能！」「我不信！」甚至於自己親眼見到了人在天上飛，我們還是懷疑，祇因我們自己做不到，我們常常太懶太固執，不肯虛心接受比我們自己高深的能力現象，我們自錮於物質世界的有限能力觀念，就以之來衡量宇宙的一切現象甚至於以之來秤量宇宙的質量！

這又好比拿一把只有十二英寸的尺去量大海，又拿去秤秤天有多重，比一比天有多高！

佛是本來就有的，是亘古以來就存在的，充滿宇宙間的大能智慧，並非只始於釋迦，釋迦是諸佛為濟度世人出苦返真而再託世再來。佛理經釋迦說法而光大，佛理中講的都很深奧難懂，不過其中的很多部份，假如我們用現代太空科學

眼光去分析，就會發現佛經很多地方都是在講述宇宙的構成和現象，我們也會發現很多本來以舊觀念來無法解釋的佛經，原來都是講宇宙科學，我這樣妄自拿宇宙本體觀念來解釋佛經的句語，我承認我是未得師授的，我承認我是也許不含正統觀念的，可是我自己覺得我這條思想路線似乎走得通，我不再着文字相，我讀經若有所悟，心中充滿法喜。佛度世人，原不拘執，多施方便。也許這就是佛對我的一種方便善巧，叫我明白罷。在我未形成宇宙佛觀之前，我的確被佛經的文字縛住了，如今已經自由得多。

儘管我也許不含傳統罷，我已自得其樂，而且，我也願意斗胆懷疑：為什麼我們學佛的人一定要用有限的物質世界觀念去解釋佛經中分明清楚的無限超越時空界說的真理？為什麼我們一定要只從舊有的淺陋化學物理知識來看超時代科學的佛經？為什麼我們一定要用「子曰」觀念來看超越一切界限無限慈悲的佛心？

這一世代的文明，只有短短的六千年到一萬年，這重生的世代，湮沒了多少億萬年以來的文明科學？我們好比一個嬰兒，得到了一本哲學巨著一本科學論文，我們對着它只會咿咿啞啞，不解其意。我們面對着浩瀚如海的佛教經論裏的深奧知識寶藏，就只會咿啞，甚至於撕毀它，我們又不願意從新的角度去學習它。

對於佛經佛理，世人原已有很多珍貴的仁智之見，有人從哲學入手，有人從文字學入手，各有很高的境界成就。已無庸我這不學之徒再班門弄斧，不過，哲學與文字般若都不是容易了解的，我就走走「科學般若」的路線罷，「科學般若」是我杜撰的，其實我的科學知識也還太不夠，我只是歡喜接受新時代太空科學的一鱗半爪常識，拿它來看佛經，結果很多難解的語句都一一迎刃而解，或者這真的是可行通到火山中心的一條支道，可窺奧秘！

脫出有限的物質功能觀念，我們就知道宇宙各空間中的「智慧」能力，是介於物質與非物質之間的，可出入自如，可進入各空間，可促成各種變化，那麼，我們就知道，佛的智慧存在於各空間，我們唸佛，全神貫注，全力虔誠，我們的腦波與佛的智慧輻射接觸，將來隨其接引，一念進入永恆，這並無難解之處。而

佛的來臨，也自無須開了汽車飛機吹打打八音大轎，我們打不開自家腦中的收音機，佛的智慧也一樣在向四方八面輻射着引導的，我們心中必須開了收音機電視才收看收聽得到，不開，它亦存在，失落的錯過的只是我們自己。

那麼我們不必再自錮於井中，我們可以不必再大驚小怪於看到佛力的神通，更不必懷疑有無佛的神通。

如果我們知道，在這物質世界空間的地球上，連鳥獸也具有若干腦波心靈能力，那麼我們就不應懷疑萬物之靈的腦波心力，更不應懷疑本存於宇宙中的永恆佛力。以後我將陸續分段再詳談宇宙構成以旁證佛理。我感謝「內明」雜誌主編沈九成居士不嫌我的謬論惠予刊出，拙文大多難登大雅之堂，也只盼佛友們指教和參考同研科學般若吧！

我們明白了佛力是一種宇宙中的智慧大能，是輻射的超微波，那麼我們知道它可進入一切非物質與物質空間境界，推動或促使變化。那麼我們知道，佛力可使物質世間的人和事起變化，我們虔心唸佛，可獲佛力救助脫於苦厄。

舉實例來說：暴風中有一艘掛利比亞旗的貨船在卡里比海沉沒，船上海員多是華人，大部份溺死海中，只有一位船員，素來篤信佛教，平時天天唸佛，他在驚濤駭浪之中，盜群出沒威脅之下，不斷唸求觀音菩薩，他的禱念獲得了菩薩感應，菩薩的大能使海中的盜群不侵擾他，又使海中出現一隱巨龜，游到他身邊，把他托起，馱了他一晝夜，直到他被路過的輪船發現救起，巨龜才消失，這件真人真事，數年前由海員親述，轟動一時。後來，菲律賓海面也有一個水手在海中唸佛被海龜馱起的新聞，海龜縱能馱人，但為什麼不把人拋下水中？為什麼要馱人一夜？難道海龜喜歡馱人不成？依照動物的本能，牠們是不會主動去馱人的，若是偶然馱上了，也不會持久，必會沉入水中避去，這兩隻海龜先後日夜馱人，分明是一種超自然的神通力在促使牠這樣做，說得確切些，是海員唸佛，觀音菩薩用無形的非物質的大智慧能力，促使海龜從事於人道的救生，觀音菩薩曾立誓尋聲救

苦，菩薩的大能是無間斷的輻射四方八面上下的，出入物質與非物質空間時間境界的，如太陽陽光之普射，只是我們肉眼不見，只是我們不知，只是我們懷疑不信，更不知菩薩可以同時援救千萬萬人！原不必以形相出現，只為堅定世人信心之故，化身各種形相方便施救方便說法，若我們執迷形相，非要肉眼得見方肯相信，那就大謬了，我們看得見紅內線，紫外光，X光麼？我們看得見磁波麼？看得見聲波麼？

佛說「不可以相求我」，已經說明了佛菩薩的本體。

就當我是「瞎子摸象」罷，至少「科學般若」多少摸着象頭或象眼，作為配合學習佛理的「文字般若」，似乎應該是有助於了解佛力佛理之不可思議的。

(完)

(上接第42頁 虛雲和尚)

文宗設朝時說：「大沽之捷，誠乃二十年來未有之快事！」兵部尚書穆薩奏曰：「正當乘勝，宜即厚集兵力，大伸天討，挫彼兇狂，夷兵遠渡重洋，勢難持久，待其窮蹙，取其前議而更之，以絕其覬覦之心。」

文宗曰：「此時兵威已振，豈能將前議之天津條約五十六款，悉行照辦？兵費一層，中國既已得勝，即應由該夷賠償……」又說：「英法兩夷挫敗，未犯沿海，姑免追討……」

英法兩國政府聞悉敗訊，兩國民情激憤，倫敦巴黎兩都各有數萬人盛大遊行，齊向國會怒吼：「征服中國！」「佔領北京！」英國首相柏麥斯東，連夜召開緊急國會會議，數萬群眾包圍火炬萬點，激烈狂呼：「若不對中國宣戰，即焚燒國會！」噪聲傳入國會，首相被迫步出露台，群眾激烈狂呼「宣戰！」

「宣戰！」

首相只得宣佈：「決定對中國宣戰！」

群眾歡呼萬歲，是時全英主戰，英廷派出五萬精銳大軍，會同三萬法軍，百餘艘軍艦，浩浩蕩蕩，開往中國海面。

(未完待續)

虛雲老和尚



虛雲和尚

(續上期)

長老嘆道：「你一定要執着，我也難再解你迷！我們這裏，唸經拜佛，耕種苦役，挨苦就儘有。」

公子道：「弟子情願苦行修煉。」

長老道：「你受得了苦嗎？」

公子道：「弟子已立志遍歷苦行。」

長老道：「苦行說來容易，做來甚難，我看你出身膏粱，那裏受得了苦？」

公子矢誓不畏苦行，苦苦哀求收容，長老只得說道：「

出家不是兒戲之事，也罷，你兩人暫且住下，見習些時，學些勞苦，過了一年，若仍要出家，不生退意，却再為你披剃。」

公子聞言大喜，感激涕零，就在雨水中叩頭不止。

長老道：「免禮罷！」又叫監院：「安置他兄弟兩人，

(未完待續)

馮馮

長篇連載 佛教小說

與些飲食衣服，明日派他們上山砍柴開荒，歷練一年再說！」又對蕭公子說：「你且莫先歡喜，今日歡喜太過，明日懊惱更深！快起來罷，莫要別人拉扯！」

公子連聲答「是」，自己從水中掙扎起來，僵凍已久，那裏一下就能行動？才掙兩步，就仆倒在石階上面了。(完)

23

蕭公子與從弟富國從此在湧泉寺留下，早晚跟隨僧家學習唱誦經文，日間却是都在寺後苦役，上山砍取柴薪，或則鋤地開荒，除草施肥，挑泥擔土。公子兄弟出身富豪之家，貴顯子弟，何曾做過這些苦役？只覺氣力不繼，勞苦難言，幸而寺中無人監視，勤惰由他，兩人得以量力漸作，但也不敢偷懶，富國年幼，有

時不免畧有怨言，都給兄長責止。

這時候的蕭公子，滿面風霜，皮膚黝黑，衣着破敗，腳踏草鞋，褲管捲起，頭戴竹笠，挑着一担柴草，身邊一把板斧，兩手起繭，分明是個窮苦樵夫，哪裏還是昔日的養尊處優的粉紅粉白俊秀公子？

這天兄弟兩人在寺後山坡，開闢山地以便種菜，那山坡整開，巨石特多，兩人合力挖石，用木棍插入石底搖撼，偏偏那巨石又太大，兄弟兩人用盡平生之力，也莫想撼得它動分毫，只弄得筋疲力盡，兩手虎口迸裂，渾身大汗，氣喘如牛。

富國就喊：「哥哥，我們且歇息則個！」

公子道：「成日歇息，焉得成功？若不鍛練，勞其筋骨，說什麼苦行修行？快休偷懶，亦莫氣餒，再來加力，定必移得它動了。」

富國無奈，只得又再上前，兩人出盡死力，嘶喊搖撼，那邊遠處群僧亦在開荒耕種，眾人各忙各的，只做不聽不聞，無人來援，這也是老和尚的吩咐，不論見到這兩個後生如何辛苦，總不許去帮他，務須叫他多吃苦頭，方好磨煉。

兩人拼命掙扎，好不容易，終於逐寸撼動了巨石，等到移開，兩人已累疲倒地，喘哮幾絕了！

此時寺中響鐘，眼見天已向午，即將開膳，一天只得此一餐，群僧都慌忙拋下鋤鏟，奔入寺中洗手，上殿唸經，公子兄弟累得全身疼痛軟弱，又餓又累，也只得掙扎起立前往，否則過了午，即不能進食，亦無物可吃了。

兄弟兩人，洗淨手脚，赤足入殿，跟着眾僧後面，唱了爐香讚，又誦念了地藏經，還有許多經文，然後才跟隊進入膳堂，托鉢各取一勺半乾稀飯，幾片甕菜黃葉，置於桌面，又隨眾唱唱唸唸了好半天，那稀飯都冷了，方得進食，也就不過吃個半肚罷了，正是僧多粥小，哪得吃飽？

可憐蕭家兩個少爺，在家錦衣玉食，奴婢成群，却都拋棄，跑來這所窮寺，受這些飢寒、勞苦，天天如此，日日如

常。

却說蕭氏兄弟出走，玉堂老爺與夫人發覺之後，急得痛哭，田譚二氏不敢隱瞞，呈上公子所留下之皮袋歌信箋，夫人看了，越發痛哭不止，玉堂奪過來一看，流淚歎道：

「這癡兒必是又逃去出家了，只可恨他又帶了富國同去，我弟滿堂以子相托，如今我子竟連他子也帶走去做和尚了，一下絕我兄弟兩房後嗣，叫我有何面目見我弟？」

又罵夫人：「都是你不好，從小帶他去拜什麼佛，把他教成個和尚了！上次在家鄉，鄉人熟識的多，把他倆人從衡山捉回，如今這裏却往何處去尋？」

夫人和兩媳只哭做一團，不敢回言。

老人家勸道：「老爺，那少爺當初誕生之時，就有好些古怪，少爺又生來是胎裏素，喜歡拜佛，愛讀佛書，分明是個前生有來歷的，或者前生是個和尚也未可知，老爺也勿再悲傷，亦勿要再責怪夫人了！」

玉堂流淚道：「雖說是或有前緣，也未免太傷我心了！我蕭門歷代書香，積善之家，奈何却遭此不幸？若說當初，是我與顏氏拜佛求子乃得此子，就不該如此斷我香煙呀！如今我夫妻年已逾七十，却哪裏再去生長兒子？」

王氏夫人思前想後，就是丈夫不責怪，自己也引咎惟恐不深了。事到如此，何可補救？夫人越想越心傷，哀哀痛哭，只哭得昏厥數次，兩媳又伴着痛哭，誰亦勸解不開。

老人家道：「老爺夫人都莫再悲傷，須是保重貴體，派人各處慢慢找尋兩位少爺回來便是。」

「這却往哪裏去找？」

老人家道：「諒他兩個均是年輕，又身無分文，不慣出門，能去多遠？不外總是在泉州府附近寺廟躲藏罷了，老爺何不先行一查？」

玉堂說：「此言有理，我真是傷心糊塗了！」

又說：「泉州附近，永春觀音寺是當年去過的，寺院太小，兩個小畜生未必逃往該處，倒有可家逃往開元寺或清源山，事不

宜遲，我就親往一查。」

玉堂帶了衙役數名，輕騎便服，先往就近不遠之開元寺。開元寺乃是泉州最古寺院，初建於唐朝垂拱二年（公元六八六年），初名蓮花寺，至開元廿六年，勅賜改名開元寺，有寺院百多座。

玉堂領衆進了寺門，當有知客僧人認得是本州府尊便衣蒞臨，慌忙迎接，傳命小沙彌飛報長老，驚動得長老率領監院與各大掌事和尚一齊出迎。

長老說：「不知府尊駕到，有失迎迓。」

玉堂忙道：「不敢！」

長老問：「大人駕臨，可是上香？」

玉堂道：「既來了自然上香拜佛，但我此來，乃是尋找犬子及舍姪，兩兒昨晚逃走離家，留言要出家爲僧，不知有否逃來寶刹？」

長老忙問左右：「有無孩童來此？快查清楚。」

左右均答無有，長老忙說：「既知是大人少君，我們斷不敢擅自收留，若見他來，定必交還大人。」

玉堂道：「此兩兒並非孩童，犬子今年二十歲，已娶妻兩房，舍姪十八歲，亦將授室，只恐他們化名前來求戒，我蕭家僅此兩子，兩個出家，斷我兩房後嗣。」

長老忙道：「若見有後生來求戒，我就差人稟報便了。」又道：「大人既已蒞臨，何不巡視一下，設或兩子私藏在本寺僻處，亦未可知。大人但令貴綱紀搜查不妨。」

玉堂道：「盛情可感！如此甚好。」就叫從人分頭搜尋。

衆人搜遍了大雄寶殿、天王殿、紫雲屏，玉堂自己亦看了蛛網式的「甘露戒壇」，看過飛天樂伎卅二尊背後、東西長廊、拜亭、百柱殿、玉佛殿，各處堂皇壯麗大殿，佛像座後……均不見兩兒影踪，又看了藏經閣，鎮國塔、仁壽塔，把一百二十畝地屋宇搜了個遍，哪有兩兒影蹤？除了佛像與

壁上精美浮雕，一無所見。

又去搜了東翼的準提寺、東壁寺，西翼的水陸寺與壽聖院，……莫不空手失望。

長老一直陪同，又吩咐數百僧人，若見兩子，必須稟報，不得私藏，並說：「大人何不往北郊清源山一尋？彼處較爲偏僻，兩位公子多半是逃匿該處。」

玉堂甚然其說，翌日又帶人前往清源山，馬行四十餘里，只見山分三脉，東側逶迤，西側巍峩，中峯挺拔，峯巒交聳，雲繞霧縈，宛如巨大屏風。

玉堂因道：「兩個小畜生，必是藏匿在此山中了！」

衆人都深抱希望，到得山中，只見岩石崢嶸，色彩繽紛，褐赤翠紫，絢麗多姿，山上有名洞三十六處，衆人逐洞搜查，均無所獲。

玉堂引衆登上「清源洞天」，此乃最高最僻之岩洞，岩石嶙峋，洞穴百千，環迴曲折，跌宕有緻，清泉冽洶，涓滴如珠串，洞內那有兩兒影踪？玉堂踏出洞口，脚下雲霧濛濛，如置身仙境，但念及兩兒不知流落何處，就不禁悄然淚下了！

從人說：「老爺不必悲傷，還有一座「彌陀岩」，內有佛像，兩位公子或在彼處亦未可知。」

玉堂隨響導到了擎珠峯之南端，看到了建於元代的花岡石山頂巨岩，內有石刻巨佛，高達十八九尺，形態生動，彌勒笑容可親，但是卻不見兩子影蹤，玉堂亦無心觀看那「彌陀寺」的華麗殿宇與佛像了，寺旁摩壁上，刻有歷代騷人墨客題詩，龍飛鳳舞，筆力遒勁，玉堂哪有心情欣賞，只見筆筆都是傷心血淚。

他淒傷離開，又隨響導來到「瑞像岩」，只見背依「天柱峯」的一座高高巨岩，依著天然岩勢，雕琢而成一座巨大釋迦如來立像，此一宋代藝術雕刻，神態栩栩如生，含笑慈悲。

玉堂下拜，含淚祝道：「佛若慈悲，當祐我覓回兩子，勿使我蕭門兩房絕後。」

祝罷，已不勝哽咽，老淚縱橫了。遍尋此山，不見兒蹤，他那料到兩兒却會逃到繁華的福州去了呢？又那料到他倆會捨去這

些出名古刹，却跑去貧窮缺乏香火的鼓山湧泉寺去做苦工修行？

這蕭玉堂老爺黯然回家，夫人與兩媳少不得又天天以淚洗面，派人託人不斷往各地寺院打聽，查遍了全閩大山名刹，却哪有兩兒蹤影？玉堂念子痛姪，鬱痛累積，漸漸就得病了。

24

蕭氏兄弟在鼓山湧泉寺苦行見習，天天只在後山做苦工，從早到晚，做了夜課，就在柴房睡了，與世隔絕，根本不知外面的事，兩人辛勤苦役，忍饑挨餓，足足做了一年，老和尚妙蓮看他倆確是道心堅固，方允准他們披剃。

到了咸豐九年九月，才俱足戒。

這天全寺僧象齊集觀禮，長老，首座，監院……等等大和尚，身披袈裟，在大殿上隆重唸經，依照儀式傳給兩子受戒，在百餘僧象唱經聲中，巨鼓緩敲，蕭公子與弟弟跪在壇前，接受柱頂傳戒。典禮莊嚴隆重。

妙蓮長老賜法名給蕭公子：「從今以後，歸依我佛，戒名古巖」，又賜法名給富國為古崖。公子兄弟跪着恭敬拜受，群僧齊唱南無阿彌陀佛，鼓聲陣陣，直敲到公子心底，他覺得感慨萬千，不覺悲從中來，淚流滿面，總算如願以償，得蒙長老傳戒了，從今以後，就是出家僧人了，前塵如夢，幾許艱辛？多少血淚？念及父母妻室，豈真完全忘情？豈能不無餘憾？又念到未來仔肩沉重，不知能否勝任？

他機械般演禮叩首，又機械地起立，歸隊隨着僧象，合掌魚貫而行，唱誦南無阿彌陀佛，一邊走，那淚水汨汨而溢流不斷。

古巖！從今以後就是釋氏古巖了，再沒有蕭家公子了，

再沒有父母妻室了，再沒有姓氏了，什麼都拋棄了！

他可以想象得到父母與妻室之悲傷掛慮，他也自覺太過忍心殘酷了，但是念及佛教之被摧殘，念及他未來要延續佛教，他不得不作此犧牲。如果將來能夠有助佛教恢復，不致泯滅，使佛教得以繼續弘揚，世世代代，成爲世人的道德基準，心靈的依賴，那末他的小我犧牲，也就值得了啊！

群僧之中，賢愚不一，也有是看破紅塵來出家的，亦不乏貧無所依；前來寄身的，象僧唱念，各皆不明長老爲何如此隆重盛禮爲這個少年傳戒，亦不知這個新和尚何以邊唱邊淚流滿面，都以爲他不外是仍然貪戀富貴公子昔日榮華享受罷了。

有些僧人甚至悄語：「等着瞧吧！這個紈袴子，不到兩個月，就會逃回家去了。」

圓具傳戒之後，富國就對兄長說：「在此住定，十分古板，想要雲遊參方。」

古巖心中不捨，但轉念，父母亦均拋棄，何況手足？人生聚少離多，就是常聚，也終有永別一日，既已出家，就應斬斷一切情緣，乃曰：「你儘管去，但須先稟明師父。」

古崖往稟長老，一稟就准，並無阻留，因爲長老之意認爲兄弟同居一寺，總不相宜，使他分開，更有益處。

古崖拜別長老與兄長，一笠一鉢，竟自去了，從此行腳參方，一去無蹤。

古巖在山前送別之時，亦明知今後難有兄弟再會之期，望着弟弟背影下山，難免淚水沾襟，但亦念道：「如此也好，從今以後，更無牽掛了！」

這時蕭玉堂在泉州派人四出尋訪兒子與姪兒，差人尋遍了福建各寺，這天亦尋到鼓山來了。差人拿着蕭太守名刺，求見首座，那監院慌忙令小沙彌到寺後山邊土地去通知古巖。

古巖正在獨力在土地掘地開荒，小沙彌慌慌張張跑來喊道：

「古巖師兄，不好了！」

「什麼事不好了？」

「你父親蕭太守派了兩名差人尋你，已經來到本寺，求見監

院，要捉你回家呢！監院命我來報信，叫你自作主張，監院說，你若還俗回家呢，就稟明長老，叫你跳了長板橋就跟兩個差官回泉州府去，若你不願呢，就須趕快躲藏，勿叫差官搜着。」

古巖聞說，想起父母與兩妻，不禁一陣心酸，小沙彌催促道：「師兄你快定主意罷！差官只怕就要進來搜查了！」

古巖道：「多謝師弟，你回去稟告監院，讓差官儘管來搜罷！我也不再還俗回家，這就到後面大山躲藏去，禮懺萬佛，煩監院稟告長老好了。」

說罷，古巖和尚荷斧就走，僧袍一襲，唸珠一串，竹笠一頂，芒鞋一雙。

小沙彌目送古巖轉入山後，方轉寺內，只見監院和尚已陪兩位差官來了。

一見小沙彌回來眼色，盜院便明白古巖已隱藏好，更覺放心，就說：「差官既是奉有泉州福州兩位太守公文來尋訪，就請隨意搜查本寺好了，兩位公子，確於去年來過求戒，但是受圓具戒之後，均已行腳參方，雲遊去了，並不在本寺。」

差官找遍全寺，又請監院准予會見群僧，逐個看過，都無兩位公子在內，來到後院，望見荒野群峯，就問：「後面還有寺院否？」

監院道：「後山並無寺院房舍，都是荒林，頗有虎狼，差官若去搜查，却須小心。」

差官道：「如此想亦不在彼處，就此回去覆命便了。」

差官走後，小沙彌方敢稟告監院，監院隨即轉稟長老，老和尚在禪房內說：「由得他去罷！讓他在深山多歷練一些也好。」

古巖逃入山中，越走越深，但見滿山森森樹林，野藤連綿，荆棘處處，只聞怪鳥啼叫，颯颯悲鳴，哪有人煙？亦無道路，荒山深谷，正不知何去何從？

他毫無目標，心中唯恐差官追來尋着，他只有落荒而逃

，只挑荒山深處，踏着沒脛及膝的荒草，撥開攔頭阻臉的野樹枝，越走越深，走了半天，連來路方向都迷却了，尋些澗水止渴，又復再行，到了下午，斜陽照現一處斷崖天然洞口。

古巖大喜，說道：「正好借此棲身以避虎狼。」

他攀登石崖，且喜並不過份崎嶇，勉可立脚，不久來到洞口，只見那岩洞不大，却也有十餘尺寬廣，廿餘尺深，洞內乾燥，並無虫蟻蛇蝮，却有些石頭堆成灶狀，尚有燒痕煙跡，殘灰餘炭，不知何時有人來過炊火所遺？但除此之外，別無餘物。

他不由付道，莫非以前亦有人來此苦修？且莫管它，我就在此隱身禮懺萬佛便了。

當下尋些枯枝，堆在洞口，以防野獸來侵，又在外面找尋些野葛野菜，擊石生火，燃起一堆火來，燒熟野葛吃了，盤膝趺坐，誦念諸佛名號，立誓每日要禮拜唸佛萬遍。

及到日暮，瘴煙四起，荒山陰森，傳來陣陣狼嗥之聲，淒厲可怖，古巖和尚，何曾聽過這般可怕的狼嗥？又見洞外閃閃獸眼如燈，嚇得他全身哆嗦，慌忙在洞口又燃火一堆以阻虎狼，跌坐在火堆後面，合掌唸佛。

且喜一夜平安無事，天明後出洞，看見泥土有老虎足爪之印，方知昨夜來窺伺的竟是老虎，若非燒有火堆，怕不成了老虎腹中點心了？

他去多尋些樹枝，用斧劈砍，砌堆欄牆，只留一小門出入，又多砍柴木，夜間燒火，從此就在這深山岩洞中躲藏唸佛，不再到外面露面了。

對於外面世事，他已一概不曉不聞，那知此時外面已經又再爆發了驚天動地的大事來了？

此時是咸豐九年六月，二十日，英國公使布魯士（Fred. W. Bruce），與法國公使波包隆（M. De Bour Baulon），各率軍艦駛至大沽外白河口，前往北京與清廷換交一年前訂立之天津條約，英法艦隊駛入海防區域，被守軍阻止，英法艦隊開炮轟擊。被清軍還擊，開炮擊沉四艘軍艦，英法聯軍被殺四百餘人，艦隊倉皇退走，駛往上海，與美俄兩使聚會，商圖對策。（下轉37頁）



六大宗教新春團拜 領袖呼籲敬老修德

過去一年中六大宗教領袖經常舉行各項交流聚會，每年新春多輪流主辦團拜歡叙，增進各教間的友情。

本年度六大宗教新春團拜，由佛教擔任主催，已於二月六日假粉嶺觀宗寺隆重舉行，參加者除香港佛教聯合會會長覺光法師、聖公會鄭廣傑主教、國際伊斯蘭協會香港分會主席脫維善、香港道教聯合會主席湯國華、孔教學院副主席朱夢曩、以及胡振中主教六大宗教領袖外，共有近二百位宗教同人參加。

團拜開始有醒獅前來致賀，覺光法師主持公開禮佛誦經。午時會眾集會於禮堂，由覺光法師致歡迎詞，祝賀新春喜樂，並以聯合發表的新年文告內容，促請社會人士篤重綱常，敬老修德，推廣對青年人的道德教育。鄭廣傑主教呼籲大家為市民爭取社會福利及權益；更提出對電視意識的意見，務須使人達於至善的目的。

胡振中主教強調對老人的敬養，除實際服務外，還須在信仰和精神上給予照顧。

脫維善主席祝願宗教同人推動人與人的關懷責任。

湯國華主席發言提倡督學學校之道德教育。

朱夢曩副主席以天下一家，精誠團結及世界大同為願。

源慧法師呼籲，各宗教在從事教育及社會服務工作中，當注重根源精神，以信仰為基。

最後，由主催的佛教以精美的齋菜素食招待來賓。

規模莊嚴宏偉之 佛光山 大雄寶殿落成

佛光山寺是規模最宏大的一座寺院叢林，融合了古代寺院的優良傳統制度，又表現了符合時代潮流的現代精神，所以能在文化、教育、慈善等事業上，有著創新與突破，更能與現代生活契合，由此佛教對於淨化社會人心，實具有無比的重要性。

佛光山開山至今十五年，曾經舉辦過十數次的大專佛學夏令營，以及

僧伽講習會、老人夏令營、青少年冬令營、兒童夏令營、媽媽夏令營等等屬於社會教化的工作；另外又在民國六十六年十二月傳授萬佛三壇大戒，戒子六百餘人，所有儀式法規均採傳統叢林制度之傳戒儀軌，整齊莊嚴，被譽為歷年來本省傳戒之楷模。其他在家戒、五年一次的水陸法會，每年一次的萬緣法會、信徒大會等等，均以僧伽、信徒為對象的教化工作。

本年十二月六日，世界僧伽會第三屆大會，來自廿五個國家的僧伽代表以及觀察員等七百人蒞臨佛光山，會受到各國代表們的交口讚譽，認為佛光山的莊嚴雄偉，氣氛非凡，實為人民信仰自由的最具體表現，也是現代弘法的模範道場。

十二月廿五日是佛光山大雄寶殿落成的日子，美國、日本的佛教界，都推派了代表團參加盛典，來自各地的信徒，千餘人於前一晚提前上山住宿，省主席李登輝於百忙中仍親自前來上香，祈求風調雨順，國泰民安。

落成典禮後，隨即傳授在家五戒、菩薩戒法會，並啟建七天的水陸大法會。佛教中，除了以弘法教化為主要職責的出家僧伽之外，在家學佛的信徒，對於佛教的護持也提供了很大的力量。所以傳授在家五戒、菩薩戒即屬於信徒教育的一種。由於守戒，就不會作奸犯科，不會擾亂社會安寧，為安和樂利的社會，提供了很大的貢獻。

佛光山宗長星雲上人認為，戒的精神在於不侵犯，如果守了五戒，對於他人的生命、財產、名節、信譽等等就能尊重，在尊重他人中，同時也完成了自己的道德修養。「戒」就好比萬里長城，可預防侵畧，戒也像高速公路，走在平坦的大道上，可即早的抵達目的地。所以這次有千餘人上佛光山求受戒法。

水陸法會則是佛教中普施羣靈的一種法會，又稱水陸齋或悲齋會。主要意義，是透過法事將飲食供養六道四生的水、陸含靈，進而以法施導羣生早登解脫之域。

歲暮天寒封山靜修 春節展出佛教文物

佛光山每年循例於農曆十二月廿五日起至十二月卅日止定為封山期。

佛光山在宗長星雲上人領導下，本著以利人為優先的精神，全山大眾在一年中，朝氣蓬勃的發揮了最大的熱忱來為教、為眾奉獻服務。因此，特定每年農曆十二月十五日為封山日，在封山期間，做積極的進修。歡迎信徒、香客、社會大眾春節上山禮佛。

七十一年春節期間，從元月一日起一個月，佛光山特啟建春節平安燈

法會，祈求國運昌隆，民生樂利，全山點燃萬盞明燈供佛，尤其大雄寶殿廊簷，「寶橋」、「同登法界」，更是懸滿了平安燈，富麗堂皇，光輝璀璨，莊嚴宇內，照徹大地，普施光明和歡喜，帶來和平美麗的展望。

平安燈象徵自由、和平、光明與智慧，以此智慧光明之燈照破暴戾無明黑暗，達到最上的菩提。

爲了轉移社會不良風氣，宣揚忠孝仁愛美德，復興中華文化，佛光山設有栩栩如生，富社會教化意義之電動花燈，於「靈山勝境」處，規模宏大，美侖美奐，令人歎爲觀止。

另外，在陳列館將展出佛教珍貴文物，如：佛菩薩聖像、舍利、念珠、寶塔、靈芝……等，機緣難得，琳瑯滿目，有如身在寶山，令人留連忘返，歡迎新年上佛光山禮佛，並參觀平安燈、花燈及佛教古文物之展出。

台北中華佛教文化館 發放冬賑衣米現金

（台北訊）北投中華佛教文化館，爲一文化及慈善的佛教機構，自民國四十五年成立以來，對復興中國文化及推動社會慈善事業，貢獻卓著，每年農曆年前，舉辦冬賑，嘉惠北投地區孤苦貧戶，不遺餘力。自去年起，又將救濟範圍擴大，惠及鄰近的老人及殘障兒童。

據悉，本年度的該館冬賑工作，經過數月的籌募，已於本月十四日假該館佛殿，發放完畢，以北投地區的貧苦家庭一百七十餘戶及受特別照顧者，共計四百六十餘人爲主要對象，並由該館館長率同善信，攜帶物品及現金往西藏兒童之家、眞光教養院、北投陽明敬老院等處，作慈善的慰問，藉以溫暖孤獨無依者的心。

該館本年冬賑，盛況空前，尤其信徒慷慨捐獻，共計發出白米一萬一千斤，上好毛衣二百五十件，全新棉被十數床，半新舊衣十七大包，以及現金二萬七千元。總值新台幣廿五萬餘元，打破了該館歷年的最高紀錄。

（又訊）中華佛教文化館館長聖嚴法師，自去年十月出國以來，曾於紐約市及紐澤西州六所大學及電台、電視作公開演說演講，及接受錄影訪問。並於紐約道場開講唯識學及禪學，並主持兩次禪七及講經法會之後，已於本月中旬返國，展開冬令救濟、講經法會、公開演講、文化大學佛學及哲學兩研究所授課等活動。

代郵·LIN FAI YAU 居士·

請函示地址，以便寄來收據。

編輯室謹啟

楊陳兩姓佛化婚禮 成一 大和 尚福證

（本刊訊）北市羅斯福路三段二百五十七號瑜伽素食餐廳主人楊秀生居士，原爲一極虔誠的佛教徒，自接辦瑜伽素食餐廳之後，即大力推行素食運動，不久因與佛教青年陳美琴小姐談得投緣，遂決定結爲菩提眷屬，並訂於元月十三日假中華佛教居士會佛殿，舉行佛化婚禮，恭請華嚴蓮社成一大和尚爲之福證，是日到有賀客中華佛教居士會會長李審老居士及兩家親友等八十餘人，佛殿上喜燭高燒，香煙繚繞，梵音悅耳，喜氣洋溢，婚禮在極其莊嚴的氣氛中順利完成。

白志忠先生出殯 千人到祭備極榮哀

能仁書院副院長、佛教英中校長、教育界名宿白志忠先生之喪，二月五日在萬國殯儀館出殯，到文教工商各界人士近千人，教育司陶建司憲亦有到場弔唁。

喪禮採佛教儀式，先一晚由悟一老法師率僧尼三十餘衆誦經。

靈堂掛滿輓額、輓聯，中華民國政府首長余俊賢、毛松年、谷正綱、朱雁森、倪文亞、鍾皎光、李模均有輓額致悼。

喪禮於十時半開始，先後由僧伽會、能仁研究所、能仁書院、佛教英中暨臺灣分校、內明書院、梅縣同鄉會、嘉應同鄉會、崇正總會、客屬總會、大夏大學校友會、能仁校友會、樹仁學院等十餘團體舉行公祭，由洗塵法師報告白氏生平，顯明老法師主持封棺說法。隨由白氏生前友好沈亦珍、胡鴻烈、黃國芳、鍾應梅、李世安、羅時憲、黃石華、曾文翰等八位扶靈出殯，遺柩運至哥連臣角火葬場，由覺光法師舉火，素車白馬，備極哀榮。

白志忠先生輓詩

李叔裘

十年治事獨能勤，樹木成陰久著勳。一病竟教成永訣，人間本草只須焚。

附體銅棺萬事非，士林空自緬遺徽。可能屬礦全無憾，盼得佳兒海外歸。（冠仁四世兄於先生辭世前一天由美返港）。

勞瘁元知累此身，耗音傳到一沾巾！問君抱璞歸眞日，可有塵寰未了因？

記會鬪韻共搗辭，謬賞居然喚我師。若使幽明通一線，九原重讀故人詩。

袁雲老法師主持 十方大覺寺佛七

(基隆訊) 基隆十方大覺寺於七十一年一月十三日(農曆七十年十二月十九日)，舉行本市前所未有精進佛七，恭請精進佛七專家——袁雲老法師主持，繼合中市慈善寺佛七以後又一次空前人數最多的一次，也是精進佛七十多年來人數最多的一次——一百七十六人，也是拜佛數目最多的一次，最高七天共拜佛五萬二千拜，是一位六十六歲的老太太許鮮居士，她用每天念佛、開示、吃飯十幾小時以外的時間拜出來的數目，每天七千幾百拜，不但空前，恐怕也是絕後；第二名黃劉玉香，四萬〇八百拜；第三名吳美鳳，三萬六千一百八十拜；第四名劉國振，三萬六千一百八十拜；第五名洪美麗，三萬三千〇四十六拜；第六名謝宜真，三萬一千四百二十一拜；拜兩萬以上的有十一人，萬拜以上的有八十二人。佛七規定每人每天拜一千拜，六十歲以上的人可以念佛兩萬聲；不但念佛拜佛精進，佛七中感應也是很多，七天佛七圓滿後，雖然每人都很辛苦，可是個個法喜充滿，得到前所未有功德也是一生難忘的修持。這次還有位美國人——美國加州大學的學生，中國名字馬晉福，只有二十歲也能守每天拜一千拜，不講話，而且很高興，希望下次有精進佛七他還要參加云。

台灣本靜法師榮膺 泰京佛光學苑首座兼理監院

(曼谷訊) 五年前由白聖長老與達能、真頓法師等創建於泰國曼谷之佛光學苑，位於曼谷郊區環境清幽寧靜，大雄寶殿之造型設計獨樹一幟，內供丈許高寶相莊嚴之釋迦牟尼佛聖像及迦葉、阿難尊者、西方三聖等，四週牆上並供奉一萬尊佛像，非常莊嚴氣象萬千，在有佛國之稱的泰國，堪稱一大特色，因此各國佛教界，不論大小乘四象人士，行經泰國前往參訪者絡繹不絕，不少亦駐錫於該苑，僑胞更以該苑為依皈道場，於佛教友誼文化學術交流上，獻替良多，為順利推展該苑之弘化工作，幾位法師經與相關大護法們相商決議，再增聘台灣台東清覺寺本靜法師為首座兼理監院，並於元月廿七日(農曆壬戌年正月初三日) 乘邀泰京各佛寺庵堂住持觀如、定義、定舟、定光等法師及護法善信觀禮聚餐，以示隆重並表歡迎，當天到有法師護法善信一百多人，場面熱烈感人。法師年青有為，在清覺寺時協助該寺創辦精進佛七，幾年來在台灣佛教界蔚成一股打佛七之風氣，法師亦功不可沒也，大眾咸盼亦能帶來一番新氣象。

頒發正定獎助學金 六十名學生受惠

(台南訊) 佛教正定獎助學金，七十年年度接受台南縣市高中、高職及佛教界創辦之高中、高職與各佛學院申請截止後，已於昨日核定頒發，茲將各校和各佛學院名稱暨接受獎學生，姓名公佈於後。

台南市：南一中蕭志強、二中吳坤達、女中黃敏禎、家齊蔡碧霞、南商鄭勤芬、南水張志強、南農黃海坪、南護蘇雲娟、啟聰林貞君、崑山陳宗男、建業魏秀梅、德光吳雅意、聖功吳珮宣、長女何美容、慈幼郭正東、南英陳姿伎、六信施淑敏、亞洲陳朝宗、瀛海盧公瑜。台南縣：新營廖欽霖、北門陳明宏、新化陳堯泰、善化錢玉瑛、新豐林寶蓉、曾文朱惠美、玉井徐桂花、南光許千鶴、興國余輝山、鳳和李旭民、明達蔡豐德、港明鄭淑琴。高職：北明黃薔薇、新化曾建銘、白河沈怡伶、新營李美燕、曾文吳淑美、新榮廖乙州、育德黃雅玲、莒光陳金蘭、陽明洪龍成、天仁李秋香、敏惠何聰錦。普門中學莊秀鑾、慈航中學張瑩、智光商職馮順德、慈明補校釋明忍。南普陀佛學院釋如本、中華佛學院釋慈定、東方佛學院釋依松、華嚴專宗學院釋日見、蓮華學佛園陳玉美、華梵佛學研究所釋宏一、中國佛教研究院釋宗西、福嚴佛學院釋如瑩、釋意中、釋貝賢、釋淨慧、釋海印、釋宗文、陳玉桃。

茲因佛教界創辦之高中、高職及佛學院，本年度高職有一校沒有申請，佛學院五間沒有申請，多出六名，福嚴佛學院，向本會申請有十名，因為多出六名皆撥給福嚴佛學院。

妙覺禪寺佛像開光 然妙等五大法師主禮

(台北訊) 台北土城頂埔妙覺禪寺為台北縣佛教名剎之一，山明水秀，四方青山環繞，晨鐘暮鼓，遠近皆聞，可謂天然佛地，參禮人士，樂而忘歸。該寺於一月十一日(農曆七十年十二月十七日)，上午十一時為新塑釋迦如來、藥師如來、彌陀如來、韋馱、伽藍聖像舉行開光安座典禮，恭請台南竹溪禪寺住持然妙法師、高雄元亨寺住持善妙法師、台北慈願行苑住持正定法師、南縣下營慧山寺住持傳妙法師、三重市慈雲院住持西定法師，親臨主持開光說法。是日參加者有：智清、藏度、願海、理中、開妙、本定、英妙、覺勝、會理、資定、會受、會善、志定、聖定、果欣等法師及善信近千餘人。在住持最定法師領導下，誦經祈禱、世界和平、國瑞昌隆、社會安寧、山門寧靜、眾生安樂。

「金剛乘全集」

第一期出版接受預約

一、菩提正道菩薩戒論

附菩薩懺罪文

大乘佈薩法

瑜伽菩薩戒畧攝頌

梵網經菩薩心地品

事師五十頌

敦珠甯波車戒本賜序

布薩須知

二、大圓滿龍欽心髓前行引導文

三、俱生契合深導了義海心要

四、諸家大手印比較研究

附椎擊三要訣勝法解

恒河大手印直講

大手印要言

大乘要道大手印要門

大手印導引顯明本體四瑜伽

大手印選集

八大手印

五、菩提道次第廣論

△精裝五冊定價港幣三百七十

元，預約六折優待，即港幣

二百二十二元。

預約期尙家要求延至一九八二年三月底，以郵戳爲憑。

內容收集：

金剛乘戒律（本來佛教不論顯密，戒律均不准公開，菩薩戒不在此限。茲附事師、懺罪、布薩諸法，以便奉持。）

甯瑪巴（紅教）大圓滿之修持訣要
噶朱巴（白教）大手印之導引瑜伽
格魯巴（黃教）精關之教義開示

密乘大德讀之，可以溫故知新；
初業行人讀之，可得入門，從此升堂入室。

密法以前爲皇室之「專用品」，
民國後始傳入民間，此中將數十年之譯著精華公開，從此欲學「即身成就」之密乘，不患「無書可讀」矣。

每冊均附後記，爲說明編印緣起，及簡介該冊內容，以便閱讀。
預約郵購，請用劃綫支票寄：

香港北角英皇道七〇二號北角大廈七樓A座。

收款人：「香港金剛乘學會有限公司」。

一九八二年中出書。

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金山
編輯 會成機

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Mu 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 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

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、十二、十六蓮心院講道法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowpaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞細大廈五樓C座佛經流通處

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七一一六五四

佛元二五二六 中華民國七一年
三月一日出版
定價每冊港幣叁元

半託迦尊者



羅怛羅尊者



本刊已在香港政府登記

◁迦理迦尊者