

内 明

集漢穀城刻石字



阿氏多尊者





原始佛教哲學的

存在的三大特色——三法印

D. J. Kalupahana 著
陳 鈞 譯
霍 韜 校
鴻 晦 校

在上一篇裏，我們認識了佛陀所指出真實的兩面：緣起法則與緣生法。他認為緣起法則是宇宙萬象的普遍規律，它解釋了事物的生滅。故此，緣起法的直接推論，就是萬物都是（1）無常（anica）（2）不圓滿（苦——dukkha）（3）無我（anata）。這三大特徵（譯者按：即「三法印」）主要是針對佛在世時所盛行的常見主義，主張現象實體是一不滅的「自我」而加以強調的。

佛教的無常觀念常被誤解，而與後期的「剎那生滅」（Kṣa-

navāda）論混認為一，實則「剎那生滅」是阿毘達磨（Abhidharma）學者對變壞過程作邏輯推論的結果，原始佛教時代尚無這種觀念是很顯然的。雖然在原始佛典裏有些句子可被解釋為剎那論：「（人命）如逝水，無須臾停息①。」但主要的觀點在乎認識到，一極短的時刻即構成我們的直接體驗。原始佛教的無常論，即可說是一經驗論者的立場的理論。在原始佛典中常見的一段經文：「一切行無常，是即生滅法，由生滅滅已，俱寂滅為樂②。」依據這段經文來說，事物之無常，不在於它們的短暫存在，而

內明

121 期目錄

譯稿

原始佛教哲學的存在的三大特式——三法印……………3
D.J. Kalupahana 著
陳 鈞 鴻 譯
霍 韜 韜 晦 校

佛典選註之三

無量壽經四十八願……………6
中大佛學教材編寫小組

特載

論檀波羅密……………智 銘…14

譯稿

六祖慧能傳（四）…宇井伯壽著…17
王進瑞譯

特稿

梵網經菩薩戒本講義（四續）……23
釋廣化謹述

四眾堂

評賢首十重唯識觀……陳 健 民…27

筆譚

談佛性與常樂淨我……智 銘…30

專稿

梵文文法自學法……吳汝鈞編著…32

佛教文藝

凌空升浮……………馮 馮…36
虛雲和尚（續）……………馮 馮…39

佛教消息……………編輯室…43

畫頁

封面 慶友尊者
封底 羅估羅尊者
封面裏 阿氏多尊者
封底裏 注茶半訖迦尊者

在於它們獨有的特性：有生必有滅。原始佛典裏也有再推廣的定義，將變分爲三階段：生 Uppāda，滅 Vaya 與住或壞 thīssa añañhata。③ 剎那論是對這個住或壞作進一步的邏輯分析；而住、壞本身就意味着存在的演變。但在這裏，「變」無須折換爲剎那的概念，凡是有誕生的，就是無常，因爲它是註定了要毀滅的，故此無常即「生滅」。對這「變」的經驗性的分析在相應部 (Samyutta - Nikāya) 中的「無聞經 (Assutavā - Sutta)」裏，寫成：「四大色身，可於一、二、三、四、五、十、二十、三十、四十、五十、乃至一百年以上住。」這顯然是對「變」作經驗性的闡釋。它不是形上學的探究或神秘的體驗，而是一觀察與分析的直接判斷。它沒有偏見的思想，而純粹是經驗性立論。

由於世事無常，所以一切皆苦 (dukkha)。巴利文「dukkha」一字可解作「病」、「苦難」與「痛苦」等多種意義，各因行文而運用。但在下列的行文，五取蘊皆苦⑤，這裏的「苦」字則應採用較廣性的「不圓滿」的意義。由於忽視這方面的意義，往往導致西方學者誤認佛教是悲觀的。原始佛教從來沒有否定世間的快樂 (assāda)。它不否定俗世的滿足；它只是強調接着而來的醜惡或不良後果。而這是對的，理由如下：人性渴求永恆的快樂，但能給予快樂的事物，本身却是無常的。從無常事物裏所獲得的快樂與滿足，必然是短暫的，因此終必令人失望，所以，他就會覺得苦了。故此在最後的分析中，能使人滿足的事物，始終是不圓滿的。由此可知人類痛苦的根源，是由於他對不圓滿事物的執著。

奧義書的不死的「自我」，就是試圖去滿足這種人類內心深處對永久性快樂的追求。對深知世間法是無常的佛陀而言，這個答案可謂全不相應。他除了認識永恆不死的「自我」是不存在之外，更了解到這種信念只會引起更大的痛苦；自私與自我爲中心的思想，又成爲貪愛的根源，亦由此產生相沿而來的痛苦。故奧義書學者所盛行的對「個我」的信念，在「無我」的比對下，佛陀認爲既不相應，亦不合理⑥。

從上文又導出存在的第三個特點——無體或無我。這無我論

是經常的被誤解。很多人以爲如果一面承認再生與道德的責任，另一方面又去否定一永恆的我，則原始佛教必然陷入極端矛盾的局。這全是由於對無我論的誤解而產生的，如果能對當時的背景作深入研究，當可有助於清除部份的誤會。

以前曾經指出，奧義書學者，源自較主觀與世俗性的雅利安傳統，以理性主義去解釋神秘的體驗，而產生永恆的「自我」。據佛陀的意見（佛洛伊德在數百年後也作出相同的見解），以爲人的行爲與他的人生觀，都是由貪生怕死，好樂厭苦等幾種本能決定的。奧義書的「自我」，就是滿足這種根深蒂固的求生的慾望。接受了這一永恆不死的「自我」之後，使奧義書學者在解釋來生、相續性、及道德責任等問題上沒有多大困難。但佛陀認爲：如果一理論祇是滿足一己的傾向，或祇是自我一致表面合理，則它本身必非真實，因爲這些都不是真理的標準。他以爲真理要與實相吻合，而不是滿足一己的好惡。故此他不要作出只求滿足人類本能的理論。

另一方面否定有不變的「自我」的存在，亦沒有使佛陀傾向唯物主義者的另一極端，否定來生、相續、與道德責任。故此他對人重新作出定義——他是「感覺的組合」(Sañkhārapuñja) 或一群積聚 (Khandha 蘊)，非不相同，亦非不連續，而是被緣起法則所互相聯繫⑧。一個和合色身 (kāya)，爲了方便的緣故，於是稱爲舍利弗 (Sāriputta) 和目犍連 (Moggallāna)。佛弟子些那 (Sela) 曾說：

「當車的各部份零件適當地裝配後，就在我們的意識裏產生了「車」的觀念；正如「人」也是從五蘊的凝聚中相的產生⑨。」（譯者按：上文舊譯爲：「如和合象材，世名爲之車，諸陰因緣合，假名爲象生。」）

再者，佛陀不願以行爲者或實質概念去代表心理的活動——如受 (Vedanā)，想 (Saññā)，行 (Sañkhāna) 與識 (Viññāna) 笛卡爾式的「我思，故我在」⑩的觀念是不被接納的。當時有一位名爲「嗒帝」的外道修行者，與佛陀討論這一問題。佛陀的分析和批評，使問題的解決十分明朗。在「大愛滅經」(Mahāt-

añhā saṅkhaya - Sutta 譯者按：即漢譯「唵帝經」裏，唵帝指佛的說法是：「唯此心識往生而非他^①。」（唵帝的觀點，是由於佛陀多次說及心識是超越死亡以連結來生的因子。參看下一篇）請注意佛當時並沒有立即反駁他的話，只是要他澄清所講的識的含義：「唵帝，什麼是識呢？」（*Katamaṃ Sāu taṃ Viññānaṃ*）。唵帝回答說：「此即彼有所言、有所感，並受善惡業報者。」顯然他是指「內在的控制者」（*Antaryāmin*）——即是說話、感受等行爲的主體。這也就是實體論者的立場，佛陀當即指出他是誤解了他的意義，同時，再三指出識本身也是緣生而起的。

佛陀亦不同意「自我」是永恆的說法。在巴利文原始經典和漢譯阿含經裏，佛陀談及對永恆不變的自我的信仰時^②，指出人體裏的色、受、想、行、識，沒有一個等於「永恆不變、不滅的「自我」。」

因此，奧義書中「自我」的兩個性質：「自我」的永恆性與「自我」的主體性，都受到佛所批評。在這裏要指出佛所反對的，是要把五蘊看成那個永恆的「自我」，而不是否認有超越或相等於五蘊的「自我」。由於佛陀對奧義書的批判，後期印度學派都改而強調「自我」的超越性（其實在奧義書裏，諸聖者否認有經驗層面的「自我」，即無疑承認「自我」的超越性。）佛陀對這超越的「自我」到底有何意見呢？這就帶引我們去接觸十大不可知的問題了。

十大（或稱十四）不可知的問題中，有兩題是關於「自我」的①「自我」是否與肉身（*Sarira*）相同。②「自我」是否與肉身不同？第一題作正面回答的是物質論者的觀念，而第二題則是奧義書的理論了。

唯物論者，對奧義書學者有關「自我」的理想主義作出對抗，他們堅持，如果承認有「自我」的話，則應選擇一與整個生命之生死歷程有關連的肉身，而不應在心理性格方面找尋。因為他們相信肉體性格，是較心理性格爲真實。這一系將「自我」與肉體認同的唯物論者被稱爲「命即身說」（*Tajjivataccharita - Vāda*）

。對佛陀而言，不論「自我」是否與肉體相同，都是形上學的問題，因爲它不能被普通感官或神通檢驗，換而言之，它不在我們經驗界內，故佛陀對此類問題不作回答。他的沉默，被視爲是默許有一真實的、超越的「自我」的存在，但這一解釋，並非出於邏輯推理。佛陀認爲即使是神秘經驗，亦不能給予我們有超越的「自我」的知識，故此，它是屬於不可驗證的形上的存在。

靈魂不滅之說，不獨不能產生阻嚇作用，正如上文指出，反而由於它所引起的自私及自我中心的態度，有礙於修行生活。佛陀對地獄（*Apāya*）與天堂（*sagga*）之說，認爲純是現實人生的苦樂感受^③，這類流行的信仰，雖然對人的道德與宗教活動有幫助，但接受一個不死的自我，却是有害的。無論「自我」理論怎樣的流行，都不能代表它的真實性。除後期佛教有一派主張有「補特伽羅自我」（*Puggalavāda Sammitiya*）可與印度學派之自我比較外，佛家的其他學派雖有部份對實體的理解與「自我」觀念非常接近，都是屬於非實體論者。

無實體論是常見與斷見兩極端的「中道」，雖然佛陀否定永恆「自我」的存在，但他不像唯物論那樣去否定事物的連續性。相反，緣起法即構成連續性。所以，無實體性就成爲緣起的同義詞。不過，對於東方或西方的學者，假如他已經受靈魂不死的觀念約制或被「自我」的信念羈絆，就會很難了解了。

註·

- ① A 4.137; cf. TD 1.682b. (譯者按·應改爲 683c)
- ② D 2.157; S 1.1.191, 3.146; TD 2.153c.
- ③ S 3.38; A 1.152; TD 2.607c.
- ④ S 2.94, 96; TD 2.81c, 82a.
- ⑤ S 5.421.
- ⑥ *Bhaddaranyaka Upanisad* 2.4.5.
- ⑦ S 4.172ff., TD 2.313b. 參看佛洛伊德（*Freudian*）的「生命慾」或自我保存的本能與「享樂原則」。
- ⑧ 參看 *David Hume, A Treatise of Human Nature* (Oxford: The Clarendon Press, 1889), p. 31
- ⑨ S 1.135; TD 2.327b.
- ⑩ M 1.256ff., TD 1.766c.
- ⑪ M 1.136; TD 1.764c.
- ⑫ S 4.206.

三、曹魏康僧鎧譯「佛說無量壽經。」
四、唐菩提流支譯「無量佛如來會」(「大寶積經」收)。
五、宋法堅譯「大乘無量壽莊嚴經」。

這五個譯本互有詳畧，即就本願的數目來說，亦不一致。漢、吳兩譯是二十四願，魏、唐兩譯四十八，宋譯三十六。若對照近代發現的梵本及西藏的傳本，則梵本是四十七，藏本則是四十九，與魏、唐兩譯接近。魏譯在中國一向較為通行，現在所錄，即以魏譯為據。

〔譯者〕

康僧鎧(Saṅghavarman)，印度人，曹魏嘉平年間至洛陽，在白馬寺中譯出本經。據說他的學識很廣博，但在中國的譯籍不多。

〔原文〕

一

佛告阿難：

「……爾時次①有佛，名世自在王②、如來、應供、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊③。時有國王聞佛說法，心懷悅豫，尋④發無上正真道意⑤，棄國捐王，行作沙門，號曰：法藏，高才勇哲，與世超異。詣世自在王如來所⑥，稽首佛足，右遶三匝⑦，長跪合掌，……而白佛言：『唯然世尊，我發無上正覺之心，願佛為我廣宣經法，我當修行攝取⑧佛國清淨莊嚴無量妙土，令我於世速成正覺，拔諸生死勤苦之本……』」。

「爾時世自在王佛，知其高明，志願深廣，即為法藏比丘而說經言：『譬如大海，一人斗量，經歷劫數⑨，尚可窮底得其妙寶，人有至心精進，求道不止，會當剋果⑩，何願不得？』」

「於是世自在王佛，即為廣說二百一十億諸佛刹土⑪，天人之善惡國土之粗妙⑫，應其心願，悉現與之。時彼比丘聞佛所說嚴淨國土，皆悉覩見，超發無上殊勝之願，其心寂靜，志無所著⑬，一切世界無能及者。具足五劫⑭，思維攝取莊嚴佛國清淨之行……。」

二

「時法藏比丘，攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行，如是修已，詣彼佛所，稽首禮足，遶佛三匝，合掌而住。白佛言：『世尊，我已攝取莊嚴佛土清淨之行。』佛告比丘：『汝今日說，宜知是時，發起悅可一切大眾⑮。菩薩聞已，修行此法，緣致滿足無量大願⑯。』」

「比丘白佛：『唯垂聽察，如我所願，當具說之：』」

1

「設我得佛，國有地獄、餓鬼、畜生⑰者，不取正覺⑱。」

2

「設我得佛，國中人、天，壽終之後，復更三惡道者，不取正覺⑲。」

正覺⑲。

3

「設我得佛，國中人、天，不悉真金色者，不取正覺⑳。」

4

「設我得佛，國中人、天，形色不同有好醜者，不取正覺㉑。」

5

「設我得佛，國中人、天，不悉識宿命㉒，下至知百千億那由他㉓諸劫事者，不取正覺㉔。」

6

「設我得佛，國中人、天，不得天眼，下至見百千億那由他諸佛國者，不取正覺㉕。」

7

「設我得佛，國中人、天，不得天耳，下至聞百千億那由他諸佛國者，不取正覺㉖。」

「設我得佛，國中人、天，不得天耳，下至聞百千億那由他諸佛國者，不取正覺㉗。」

諸佛所說，不悉受持^{②6}者，不取正覺^{②7}。

8 「設我得佛，國中人天，不得見他心智^{②8}，下至知百千億那由他諸佛國中衆生心念者，不取正覺^{②9}。

9 「設我得佛，國中人天，不得神足^{③0}，於一念^{③1}頃下至不能超過百千億那由他諸佛國者，不取正覺^{③2}。

10 「設我得佛，國中人天，若起想念貪計身者，不取正覺^{③3}。

11 「設我得佛，國中人天，不住定聚^{③4}必至滅度者，不取正覺^{③5}。

12 「設我得佛，光明有能限量，下至不照百千億那由他諸佛國者，不取正覺^{③6}。

13 「設我得佛，壽命有能限量，下至百千億那由他劫者，不取正覺^{③7}。

14 「設我得佛，國中聲聞^{③8}有能計量，乃至三千大千世界^{③9}聲聞、緣覺^{④0}，於百千劫悉共計較知其數者，不取正覺^{④1}。

15 「設我得佛，國中人天，壽命無能限量，隨其本願修短自在；若不爾者，不取正覺^{④2}。

16 「設我得佛，國中人天，乃至聞有不善名者，不取正覺^{④3}。

17 「設我得佛，十方世界^{④4}無量諸佛，不悉諮嗟^{④5}稱我名者，不取正覺^{④6}。

18 「設我得佛，十方衆生至心信樂，欲生我國乃至十念^{④7}；若

不生者，不取正覺。唯除五逆^{④8}誹謗正法^{④9}。

19 「設我得佛，十方衆生發菩提心^{⑤0}，修諸功德，至心發願欲生我國；臨壽終時，假令不與大眾圍繞，現其人前者，不取正覺^{⑤1}。

20 「設我得佛，十方衆生，聞我名號，係念我國，殖諸德本^{⑤2}，至心迴向^{⑤3}，欲生我國，不果遂者，不取正覺^{⑤4}。

21 「設我得佛，國中人天，不悉成滿三十二大人相者，不取正覺^{⑤5}。

22 「設我得佛，他方佛土，諸菩薩衆，來生我國，究竟必至一生補處^{⑤6}。隨其本願，自在所化^{⑤7}，爲衆生故，被弘誓鎧^{⑤8}，積累德本，度脫一切，遊諸佛國，修菩薩行，供養諸佛如來，聞化^{⑤9}恒沙^{⑥0}無量衆生，使立無上正眞之道，超出常倫^{⑥1}，諸地之行現前^{⑥2}，修習普賢之德^{⑥3}，若不爾者，不取正覺^{⑥4}。

23 「設我得佛，國中菩薩，承佛神力，供養諸佛，一食之頃^{⑥5}，不能遍至無量無數億那由他諸佛國者，不取正覺^{⑥6}。

24 「設我得佛，國中菩薩，在諸佛前現其德本，諸所求欲供養之具，若不如意者，不取正覺^{⑥7}。

25 「設我得佛，國中菩薩不能演說一切智^{⑥8}者，不取正覺^{⑥9}。

26 「設我得佛，國中菩薩不得金剛那羅延身^{⑦0}者，不取正覺^{⑦1}。

27 「設我得佛，國中人天，一切萬物嚴淨光麗，形式特殊，窮微極妙，無能稱量。其諸衆生，乃至逮得天眼，有能明了

辨其名數者，不取正覺^⑫。

28 「設我得佛，國中菩薩，乃至少功德者，不能知見其道場樹^⑬無量光色高四百萬里者，不取正覺^⑭。

29 「設我得佛，國中菩薩，若受讀經法，諷誦持說，而不得辯才智慧^⑮者，不取正覺。

30 「設我得佛，國中菩薩，智慧辯才可限量者，不取正覺^⑯。

31 「設我得佛，國土清淨，皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界，猶如明鏡覩其面像；若不爾者不取正覺^⑰。

32 「設我得佛，自地以上至於虛空，宮殿樓觀池流華樹，國土所有一切萬物，皆以無量雜寶百千種香而共合成，嚴飾奇妙，超諸人天，其香普薰十方世界，菩薩聞者皆修佛行；若不爾者，不取正覺^⑱。

33 「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界衆生之類，蒙我光明觸其體者，身心柔軟超過人天；若不爾者不取正覺^⑲。

34 「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界衆生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍^⑳諸深總持^㉑者，不取正覺^㉒。

35 「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人聞我名字，歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後，復爲女像者，不取正覺^㉓。

36 「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，諸菩薩衆，聞我名字，壽終之後，常修梵行，至成佛道；若不爾者，不取正覺。

37 「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，諸天人衆，聞我名字，五體投地，稽首作禮，歡喜信樂，修菩薩行，諸天人莫不致敬；若不爾者，不取正覺^㉔。

38 「設我得佛，國中人天，欲得衣服，隨念即至，如佛所讚，應法妙服^㉕自然在身；求裁縫染治浣濯者，不取正覺^㉖。

39 「設我得佛，國中人天，所受快樂不如漏盡比丘^㉗者，不取正覺^㉘。

40 「設我得佛，國中菩薩，隨意欲見十方無量嚴淨佛土，應時如願，於寶樹中，皆悉照見，猶如明鏡覩其面像；若不爾者，不取正覺^㉙。

41 「設我得佛，他方國土諸菩薩衆，聞我名字，至於得佛，諸根^㉚缺陷，不具足者，不取正覺^㉛。

42 「設我得佛，他方國土諸菩薩衆，聞我名字，皆悉速得清淨解脫三昧^㉜，住是三昧，一發意頃，供養無量不可思議諸佛世尊，而不失定意；若不爾者，不取正覺^㉝。

43 「設我得佛，他方國土諸菩薩衆，聞我名字，壽終之後，生尊貴家；若不爾者，不取正覺。

44 「設我得佛，他方國土諸菩薩衆，聞我名字，歡喜踴躍修菩薩行，具足德本；若不爾者，不取正覺^㉞。

45 「設我得佛，他方國土諸菩薩衆，聞我名字，皆悉速得普等三昧^㉟，住是三昧，至於成佛，常見無量不可思議一切如來；若不爾者，不取正覺^㊱。

46

「設我得佛，國中菩薩，隨其志願所欲聞法，自然得聞；若不爾者，不取正覺。」

47

「設我得佛，他方國土諸菩薩衆，聞我名字，不即得至不退轉者，不取正覺。」

48

「設我得佛，他方國土諸菩薩衆，聞我名字，不即得至第一、第二、第三法忍，於諸佛法，不能即得不退轉者，不取正覺。」

註：

① 次：跟着。

② 世自在王：梵名 *Lokśvarāja*，意爲於世間中得自在，不被事物所繫縛之王。

③ 由如來至尊，都是佛的稱號，分別代表佛的德性，「如來」是總名，其餘合爲如來十號。意義畧釋如下：

如來 (*Tathāgata*) —— 如理而來，如是修行而來。亦譯「如去」，蓋站在佛的立場是「來」，站在衆生的立場是「去」。一個能够完全如理而來的人，在人格上便是一個圓滿者，所以「如來」是圓滿人格的代名詞。

應供 (*Arhat*) —— 又稱「阿羅漢」。修行者到此境界，應受供養。

等正覺 (*Samyakṣambuddha*) —— 亦譯「正等覺」、「正偏知」。指對真理能够正確地覺知，體證的人。

明行足 (*Vidyācaraṇa-saṃpanna*) —— 「明」指智慧，舊說有三明：宿命明、天眼明、漏盡明。「行」指實踐，即身、口、意三業。「足」是完滿的意思。「明行足」就是智慧與實踐都已達到圓滿的地步。

善逝 (*Sugata*) —— 即善往者，善解脫而至彼岸者。

世間解 (*Lokavid*) —— 或譯「知世間」。佛的智慧能了解世間一切事物。

無上士 (*Anuttara*) —— 在一切衆生中，佛的地位是至高無上的。調御丈夫 (*Puruṣadāmya-sārathi*) —— 佛善於調伏衆生，用種種方便導其入涅槃。

天人師 (*Deva-manuṣyaśāstrī*) —— 佛教導一切衆生，特別是爲天及人的導師。

佛 (*Buddha*) —— 覺者、體證真理者，已成就最高之智慧者。世尊 (*Bhagavat*) —— 佛已成就種種德行，爲世所尊重。

④ 尋：立即。

⑤ 發無上正真道意：「無上正真道」，即「阿耨多羅三藐三菩提」 (*anuttara saṃyaksambodhi*)，又譯「無上正等正覺」。「發無上正真道意」就是要發心修行成佛。

⑥ 所：處所、居地。

⑦ 右邊三匝：向佛的右手邊繞走三圈，以示敬意 (據說佛眉間白毫向右方旋繞，故以右旋爲吉祥)。

⑧ 攝取：即攝受、獲取的意思。

⑨ 劫數：「劫」，依梵語 *kalpa* 音譯，又譯「劫波」，意思是長時，用作設想無限時間的單位；亦有將一世界的成、位、壞、滅作爲「一切」者。「劫數」是指所費的時間極長，數以劫計。

⑩ 剋果：「剋」，通「克」。「剋果」，即必可證得佛果。

⑪ 剎土：「剎」，原爲梵語 *śrī* 的音譯，意思是「土地」。「剎土」即是國土。

⑫ 粗妙：「粗」是惡，「善」是妙，亦即穢土與淨土。兩者分別展現，使法藏知所選擇。

⑬ 志無所著：心境清淨，沒有執著。一解：立志證入無所執的境界。具足五劫：這樣地經歷了五劫長的時間。

⑭ 發起悅可一切衆生：發起，使生起。即使一切衆生出歡喜心 (而發願往生其國)。

⑮ 緣致滿足無量大願：指往生其國之願，通過修行而圓滿成就。地獄、餓鬼、畜生：合稱「三惡趣」。按佛教言輪迴，固然是受印度文化影響，認爲生命並非一期終結，死後仍有他的方向，這就是「趣」或「道」 (據梵文 *gati* 意譯)。但更重要的是：佛教認爲人生的方向是依其從前的活動 (宿業) 開出。因此輪迴其實是生命存在的升降問題，「六趣」即是對生命方向作價值分類的結果。

⑯ 以上是第一願，一般稱爲「國無惡趣願」。

⑰ 以上第二願偏就人、天不再退墮上說，稱爲「不墮惡趣願」。

- ⑳ 以上第三願，稱爲「悉皆金色願」。這是因爲佛身金色（如來三十二相之一），取與衆生平等之義。
- ㉑ 以上第四願，稱爲「無有好醜願」。容貌好醜與過去世所作的業有關，無有好醜即顯示國中衆生都是善業修生。
- ㉒ 宿命：前生、過去世。
- ㉓ 那由他：梵文 *Nyuta* 的音譯，大數目單位。據說即一億，亦有說爲千億的，各說不同。
- ㉔ 以上第五願，稱爲「宿命通願」。宿命通是一種能知自、他過去世的生活情形的能力。
- ㉕ 以上第六願，稱爲「天眼通願」。天眼通是一種超感官的，能普見一切世界的的能力。
- ㉖ 受持：聽受奉持，不會忘記。
- ㉗ 以上第七願，稱爲「天耳通願」。天耳通是一種能普聽一切音聲的能力，不受遠近限制。
- ㉘ 他心智：即他心通。得他心通的人，能知他人內心的思想。
- ㉙ 以上第八願，即「他心通願」。
- ㉚ 神足：即神足通。一種隨意變現、飛行遠處的能力。
- ㉛ 一念：極短促的時間，有說六十剎那爲一念，有說九十剎那爲一念，有說一彈指頃有六十念，亦有以爲一念和一剎那是相同的。
- ㉜ 以上第九願，稱爲「神足通願」。
- ㉝ 以上第十願，稱爲「漏盡通願」。因爲貪計身體的存在是一種無明，不了解「緣生法」，所以必須斷除（見上篇雜阿含經選）。以上由「宿命通」至「漏盡通」，合稱爲「六通」，即佛所具有的六種超人的能力。
- ㉞ 定聚：聚是衆生的分類：一、正定聚，其生命方向已決定向佛道，直至證悟，不再退轉。二是邪定聚，這類衆生惡業深重，無能上進。三是不定聚，這類衆生遇喜緣可得向上，無緣不得向上。此處所指的是「正定聚」。
- ㉟ 以上第十一願，稱爲「必至滅度願」。
- ㊱ 以上第十二願，稱爲「光明無量願」。
- ㊲ 以上第十三願，稱爲「壽命無量願」。
- ㊳ 聲聞：指從佛受教的弟子（佛經口傳，故必須親聞佛的教法而悟道）。大乘佛教興起後，以指墨守佛語的小乘。
- ㊴ 三千大千世界：以須彌山爲中心，交互圍着七山八海，再配以四洲、日月，而形成「一世界」。合一千世界爲「小千世界」，合一千

- 小千世界爲「中千世界」，合一千中千世界爲「大千世界」。每一大千世界中含有一小、中、大三種「千世界」，所以亦名爲「三千大千世界」。宇宙中有無數的三千大千世界，各爲一佛的教化範圍，稱爲「一佛土」（一說「世界爲一佛土」）。
- ㉟ 緣覺：亦稱「獨覺」，或「辟支佛」（據梵文 *pratyeka-buddha*）音譯，指不須通過佛的教化而自己悟道的人。以性格孤獨好靜，悟道後亦不說法；與聲聞人同被稱爲佛教中的小乘。
- ㊱ 以上第十四願，稱爲「聲聞無數願」。注意此中所謂「無數」，是無聲聞，獨覺兩類衆生之「數」，即是說都要他們回歸大乘與法華經的精神一致（參看下篇法華經方便品）。
- ㊲ 以上第十五願，稱爲「眷屬長壽願」。
- ㊳ 以上第十六願，稱爲「無諸不善願」。
- ㊴ 十方世界：十方是東、南、西、北、東南、西南、東北、西北和上、下。十方世界即總一切世界言。
- ㊵ 諮嗟：讚嘆。
- ㊶ 以上第十七願，稱爲「諸佛稱揚願」，或「佛號成就願」。
- ㊷ 十念：衆生於臨終時念「南無阿彌陀佛」十聲，可被接引往生於極樂世界。
- ㊸ 五逆：五種極重的過失：一、殺父，二、殺母，三、殺阿羅漢，四、傷佛身以至出血，五、破壞僧團組織。
- ㊹ 正法、指佛法。以上第十八願，稱爲「唵佛往生願」。
- ㊺ 發菩提心：「菩提」，據梵文 *bodhi* 音譯，即佛之正覺，佛之智慧。「發菩提心」就是要決心成就佛之正覺（參看註⑤）。
- ㊻ 以上第十九願，稱爲「臨終接引願」。衆生壽終，願生西方淨土，法藏必前往接引。
- ㊼ 殖諸德本：「殖」，種植、積聚。「德本」，即善根，能生起一切善行者。「殖諸德本」就是積聚一切能成佛的善根。
- ㊽ 迴向：「迴」，回轉的意思。「迴向」是以所修的功德，轉向衆生，轉向佛道。
- ㊾ 以上第二十願，稱爲「聞名迴向願」。
- ㊿ 以上第二十一願，稱爲「三十二相願」。蓋佛有三十二相，和常人不同。如身金色、足有繖網、眉間有右旋放光的白毫等。
- ① 一生補處：一轉生便補佛處。是菩薩修行的最高階段，在十地之末。除其本願、自在所化：除去那些以救度衆生爲本願而隨意化現的菩

薩。下文長句，便是描述這一類菩薩的活動，爲了衆生而暫延其至一生補處之位。

58 被弘誓鎧：「被」通「披」，穿掛的意思。「鎧」，古代戰士所穿的鐵衣。「被弘誓鎧」的意思是立下如鐵衣般的誓願。

59 開化：教化。

60 恒沙：恒河之沙作譬喻。

61 常倫：普通一般道理。

62 諸地之行現前：指十地。蓋菩薩修行以至成佛，有十個階段，稱爲十地。一般修行者都是順次而升，但由於有修普賢行的菩薩的幫助，便可以速現。

63 普賢之德：普賢，菩薩名，以修慈悲行著稱。華嚴經舉其十種廣大行願，他所實踐的德行是菩薩的榜樣。長句由上文「除其本願」，至此處止。從文氣上看，句末宜有一「者」字，表示除去這一類有這種種救度活動的菩薩。

64 以上第二十二願稱爲「必至補處願」，但在內容上很明顯地分爲兩段。因此有人主張此段除了「必至補處願」外，尚有「迴向衆生」之願。

65 一食之頃：吃一頓飯的時間。梵文本說是在午餐前的一段時間。

66 以上第二十三願，稱爲「供養諸佛願」。

67 以上第二十四願，稱爲「供具如意願」。

68 一切智：具有全知觀點，即佛的智慧。

69 這是第二十五願，稱爲「說一切智願」。

70 金剛那羅延身：那羅延是 *Nārāyaṇa* 的音譯，是印度神話中之神（即毘溼奴 *Viṣṇu*），以力勝，亦稱爲金剛力士。

71 這是第二十六願，即「那羅延身願」。

72 以上第二十七願，稱爲「所須嚴淨願」。

73 道場樹：即菩提樹。道場是形容佛成道的地方。

74 以上第二十八願，稱爲「見道場樹願」。

75 辯才智慧：「辯才」，解說佛法的能力，亦即語言的表達能力。這種能力是基於智慧產生的，所以稱爲「辯才智慧」（詳見次文「法華經方便品」註⑫）。

76 以上第二十九願，三十願，分別稱爲「得辯才願」、及「辯才無窮願」。

77 以上第三十一願，稱爲「國土清淨願」。

78 以上第三十二願，稱爲「國土嚴飾願」。

79 以上第三十三願，稱爲「觸光柔軟願」。

80 無生法忍：「無生法」，指因緣理法，不生不滅，永久常在。「忍」是指對此理法能忍可決定，亦即能體證，不再退墮的意思。

81 總持：一般是指憶念所聞之法而不失的能力。詳細分析，則有四種：（一）法總持，又稱聞總持，不忘佛的教法；（二）義總持，能執持佛法的義理；（三）咒總持，菩薩依定起咒，解除衆生厄難。（四）忍總持，能如實把握存在的真相。這裏所說，當指第四種而言。

82 以上第三十四願，稱爲「聞名得忍願」。

83 以上第三十五願，稱爲「毋人成佛願」。蓋佛教繼承印度傳統，以女身爲不淨，但在淨土世界中，已無男女之別，大家都是清淨身。

84 以上兩段，即第三十六、三十七願，分別稱爲「常修梵行願」、及「人天致敬願」。

85 應法妙服：即袈裟，按律法所規定而穿的僧服。

86 以上第三十八願，稱爲「衣服隨念願」。

87 漏盡比丘：煩惱已斷盡的比丘，即阿羅漢。

88 這是第三十九願，稱爲「受樂無染願」。

89 以上第四十願，稱爲「見諸佛土願」。

90 諸根……不取正覺。信、勤、念、定、慧稱五無漏根。若據梵文則更包括五力，都是實踐聖道的動力。

91 這是第四十一願，稱爲「具足諸根願」。

92 清淨解脫三昧：「三昧」，依梵文 *śamādhī* 音譯，亦譯三摩地，意思是「等持」，即在禪定中每一刹那都能集中精神，維持不散亂的狀態。「清淨解脫」是形容禪定時的寂靜狀態，消除煩惱的繫縛。

93 以上第四十二願，稱爲「住定見佛願」。

94 以上兩段，即第四十三、四十四願，分別名爲「生尊貴家願」、及「具足德本願」。

95 普等三昧：普是普通，等是齊一的意思。普等三昧是說修定者在這禪定境中能普見諸佛（梵本爲普至三昧 *samantāngata nāma śamādhī*，意思相同）。

96 以上第四十五願，稱爲「普等三昧願」。在內容上與第四十二願同一性質。

97 以上兩段，即第四十六、四十七願，分別名爲「隨意聞法願」、及「得不退轉願」。

⑨ 第一、第二、第三法忍：「法忍」是安住於道理而不動心。這裏所說的三種法忍，未有舉列名稱，因此後人各有不同的解釋。但一般認為是指本經下文所提及的三法忍：一、音響忍，由音響而悟解真理，即聞佛菩薩之教說；二、柔順忍，六根清徹，慧心柔軟，隨順真理，而自己思維；三、無生法忍，證無生之理法，遠離諸相，是悟道的至極境界。

⑩ 以上第四十八願，稱為「得一法忍願」，即「得不退轉願」的延續。

〔分析〕

「阿彌陀」原來是梵語 *amita* 的音譯，意思是「無量」。在經典中阿彌陀佛常稱為「無量光」(*Amiṭhā*) 和「無量壽」(*Amitāyus*)，即是無限光明者、無限壽命者。近代有些學者認為：這是對太陽的形容詞，因此懷疑阿彌陀佛是從印度神話中的太陽神 *Mitra* 轉化來的。這種說法是否合理，現在尚不能決定，不過由此可以看出阿彌陀佛的基本特徵：他是最富於原始宗教性的，衆生歸向他，以他為歸依，很容易理解。

然而，作為一個無限的存在，阿彌陀佛決不能只限於光明與壽命兩方面。佛教的特色，是兼顧到人格上的圓滿，因此阿彌陀佛的德性，必須從他與衆生的關係上來討論。阿彌陀佛發願要成就西方淨土世界，為的是什麼呢？從他在因地所立四十八願中，我們可以發覺：他主要是為了救度衆生，使衆生能夠成為和他一樣圓滿和無限。

根據隋代慧遠大師的分類，這四十八願可分成三方面：一、攝法身願（包括第十二、十三、十七三願），二、攝淨土願（包括第三十一、三十二兩願），三、攝衆生願，（包括其餘的四十三願）。從比例上看，已經可以看出攝受衆生是最主要的內容。阿彌陀佛不是高高在上的佛，而是在十方世界中接引一切願意往生其國的衆生的救度者。

由此我們可以談到中國淨土宗中所強調的他力信仰。佛教本

來是講自力的，即無量壽經中亦說及法藏比丘是自動「超發無上殊勝之願」而且經過五劫長的思惟，纔構思出他要成就的佛國的內容，可見並非不講自力。不過由於阿彌陀佛的精神偉大，慈悲心切，使衆生不禁為其願力所染，而希望憑藉他的願力，速成佛道。所以後世的淨土宗人，如北魏曇鸞，便極力強調四十八願中的第十一、第十八、及第二十二三願，認為根據此三願，依仗佛力，我們必得往生，並早成正覺。這一見解，對中國淨土宗影響極大。尤其是第十八念佛往生之願，更被唐代的善導推為往生的主要條件（稱為「正業」、讀誦、禮拜等只是「助業」）。唸佛成為淨土宗修行的主要內容，一切衆生，特別是資質條件較欠的衆生都可以接受。這就替佛教開出了解脫之門，一切衆生，皆可因信而得解脫。

因此，在這一意義下，四十八願其實是沒有主從關係的，經文的目的是突出法藏比丘的形象。不過由於經文採取枚舉的方式，所以顯得有點缺乏系統。後人畧加抉擇，分出輕重以供衆生實踐，是必要的。如果我們能夠了解其大者，則其中有些本願，關乎印度古代的文化背景，例如：悉皆金色之願、那羅延身之願、寶香合成之願、女人成佛之願等等，是不必過分拘執的。

〔問題討論〕

1. 無量壽經的產生和大乘佛教運動有甚麼關係？無量壽經的寫作目的在哪裏？
2. 甚麼是「本願」，這與諸佛的形象有何關聯？
3. 無量壽經四十八願中，有那幾願你認為是不合時宜的？我們應該怎樣了解這幾個願望？
4. 無量壽經四十八願中，你認為最重要的願有哪個？為甚麼？
5. 試述你對阿彌陀佛的看法。
6. 試述你對淨土世界的看法。

（完）



論檀波羅蜜

智 銘

「大智度論」集粹之十二

檀波羅蜜中「檀」之意義，已於上篇中說明。「波羅蜜」者，是名渡布施河，得到彼岸。若能直進不退，即能成辦佛道，名到彼岸。此岸名慳貪，檀名河中，彼岸名佛道。復次，有無見名此岸，破有無見智慧名彼岸，勤修布施名河中。檀有二種：一者、魔檀。二者、佛檀。若為結使賊所奪，憂惱怖畏，是為魔檀，名曰此岸。若有清淨布施，無結使賊，無所怖畏，得至佛道，是為佛檀，名曰彼岸，是為波羅蜜。

口善心惡者是染著，空聚是六情，六塵是賊。一人愍而語之，是為善師，大河是愛，筏是八正道，手足勁渡是精進，此岸是世間，彼岸是涅槃，度者漏盡阿羅漢。菩薩法中亦如是。

若施有三礙：我與、彼受，所施者財，是為墮魔境界，未離象難。如菩薩布施，三種清淨無礙，為諸佛所讚，是名到彼岸。六波羅蜜，能令人度慳貪等煩惱染着大海，到於彼岸，以是故名波羅蜜。阿羅漢、辟支佛渡彼岸，與佛渡彼岸，名同而實異。彼以生死為此岸，涅槃為彼岸，而不能度檀之彼岸。所以者何？不能以一切物、一切時、一切種布施，設能布施，亦無大心，或以無記心，或有漏善心，或無漏善心施，無大悲心，不能為一切眾生施。菩薩施者，知布施不生不滅，無漏無為，如涅槃相，為一切眾生故施，是名檀波羅蜜。復次，知所施物畢竟空，如涅槃相，以是心施眾生，是故施報不可盡，名檀波羅蜜。菩薩為佛法布施，佛法無量無邊，布施亦無量無邊。以是故，阿羅漢、辟支佛，雖俱到彼岸，不名波羅蜜。

菩薩能一切布施：內外大小，多少粗細，著不著，用不用，如是等種種物，一切能捨心無所惜，等與一切眾生，平等心施，

施不求報，得施實相，是名具足滿。不觀時，無晝夜，無冬夏，無吉衰，一切時常等施，心無悔惜乃至頭目髓腦，施而無吝，是為具足滿。以此因緣故，皆發阿耨多羅三藐三菩提心，如是乃至十住，是名檀波羅蜜具足滿。

菩薩有二種身：一者、結業生身。二者、法身。是二種身中，檀波羅蜜滿，是名具足檀波羅蜜。菩薩未得法身，結業未盡，能以一切寶物、頭目、髓腦、國財、妻子、內外所有，盡以布施，心不動轉，施而無吝，如棄草木，觀所施物，知從緣有，推求其實，都無所得，一切清淨，如涅槃相，乃至得無生法忍，是為結業生身行檀波羅蜜滿。云何法身行檀波羅蜜滿？菩薩末後肉身得無生法忍，捨肉身得法身。於十方六道中，變身應適以化眾生。種種珍寶、衣服、飲食，給施一切。又以頭目、髓腦、國財、妻子、內外所有，盡以布施，給與眾生，能隨一切上中下聲，一時之頃，普為說法，乃至坐佛樹下，如是等種種，名為法身菩薩行檀波羅蜜滿。

檀又有三種：一者、物施。二者、供養恭敬施。三者、法施。物施者：珍寶、衣食、頭目、髓腦，如是等一切內外所有，盡以布施，是名物施。恭敬施者：信心清淨，恭敬禮拜，收送迎逆，讚遶供養，如是等種種，名為恭敬施。法施者：為道德故，語言論議，誦讀講說，除疑問答，授人五戒，如是等種種，為佛道故施，是名法施。是三種施滿，是名檀波羅蜜滿。

生檀有三種因緣：一者、信心清淨，二者、財物。三者、福田。心有三種：若憐愍、若恭敬、若憐愍恭敬。施貧窮下賤及諸眾生，是為憐愍施。施佛及諸法身菩薩等，是為恭敬施。施諸老

病貧乏阿羅漢、辟支佛，是爲恭敬憐愍施。施物清淨，非盜非劫，以時而施，不求名譽，不求利養。或時從心大得福德，或從福田大得功德，或從妙物大得功德，如是名從心大得功德。福田有二種：一者、憐愍福田。二者、恭敬福田。憐愍福田能生憐愍心。恭敬福田能生恭敬心。

檀名捨財，何以言具足無所捨法？蓋檀有出世間檀，有不出世間檀，今說出世間檀無相，無相故無所捨。是故言具足無所捨法。再者，財物不可得故，名爲無所捨。是物未來、過去空，現在無分別，無一定法，以是故言無所捨。若行者捨財時，心念此施大有功德，倚是而生驕慢愛結等。以是故言無所捨。以無所捨，故無憍慢，無憍慢故，愛結不生。施者有二種：一者、世間人。二者、出世間人，世間人能捨財，不能捨施。出世間人，能捨財亦能捨施。蓋財物、施心，俱不可得。以是故，言具足無所捨法。

檀波羅蜜中，財、施、受者，三事不可得。施財施物，但有其名。名有二種：有實，有不實。如兔角、龜毛，但有名而無實。如林如軍，因緣會故有，因緣散故無，是有名無實。譬如木人，雖有人名，不應求其人法。財、物能生心念因緣，得之便喜，失之便憂，是爲念因緣。心生有二因緣：有從實而生，有從不實而生。是緣不定，不應言心生有故便是有。若心生因緣故有，更不應求實有。

「有」，分三種：一者、相待有。二者、假名有。三者、法有。相待有者，如長短、彼此等。實無長短、亦無彼此，以相待故有假名。法有者，固執法爲實有也，四大圍虛空，名爲身，是身識動作，來、往、坐、起，假名爲人，分分求之，亦不可得。一切衆、界、入中，我不可得，我不可得故，施人不可得。何以故？我有種種名字：人、天、男、女、施人、受人、苦人、受樂人、畜生等。是但有名，而實法不可得。佛說六識：眼識及眼識相應法，共緣色，不緣屋舍、城廓種種諸名。耳、鼻、舌、身識，亦如是。意識及意識相應法，知眼、知色、知眼識乃至知意、知法、知意識。是識所緣法，皆空無我，生滅故、不自在故。無

爲法中亦不計我，苦中不受故。是中若強有我法，應當有第七識識我，而今不爾，以是故知無我。

我，於自身中生計我，亦不於他身中生我。五衆因緣生，故空無我。從無名因緣生二十身見，是我見，自於五陰相續生。以從此五衆緣生故，即計此五衆爲我，不在他身，以其習故。無我故亦無神，神之實性，決定不可得。若常相、非常相、自在相、不自在相、作相、不作相、色相、非色相，如是等種種皆不可得。若有相則有法，無相則無法，神今無相，則知無神。若神是常不應有殺罪。何以故？身可殺，非常故。神不可殺，常故。若神常者，不應死，不應生。何以故？法神常，一切徧滿五道中，云何有生死？死名此處失，生名彼處出。以是故，不得言神常。若神常者，亦應不受苦樂，何以故？苦來則憂，樂至則喜。若爲憂喜所變者，則非常也。若常應如虛空，雨不能濕，熱不能乾，亦無今世、後世，不應有後世生，今世死。若神常者，則常有我見，不應得涅槃。若神常者，則無起無滅，不應有忘失，以其無神，識無常故，有忘有失。是故，神非常也。如是等種種因緣，可知神非常相。若神無常相者，亦無罪無福。若身無常，神亦無常，二事俱滅，則墮斷滅邊，墮斷滅邊，則無到後世受罪福者。若斷滅，則得涅槃不須斷結，亦不用後世罪福因緣，如是等種種因緣可知神非無常。若神自在相、作相、則應隨所欲得皆得，今所欲更不得，非所欲更得。若神自在，亦不應有作惡行，墮畜生道中。一切衆生皆不樂苦，誰當好樂而更得苦？以是故，知神不自在，亦不自作。諸衆生不得如意，常爲煩惱愛縛所牽，如是等種種因緣，知神不自在，不自作。若神不自在、不自作者，是爲無神相，所謂我者，卽是識，更無異事。

有身、有漏業、有結使、有是三事，故後身生。是中身、業、因緣、不可斷，不可破，但諸結使可斷。結使斷，雖有殘身、殘業，可得解脫。蓋有身、有業，如無愛結水潤則不生，是名雖無神，亦名得解脫。無明故縛，智慧故解，則神無用。是名色和合，假名爲人，是人爲諸結所縛，得無漏智慧爪，解此諸結，名人得解脫。名色亦如是，名色二法和合，假名爲人。是結使與名

色不異，但名爲名色結，名色解。受罪福亦如是，雖無一法爲人實，名色故受罪福果。而人得名。

凡夫人見施人、見受人、見財物，是爲顛倒妄見，生世間受樂，福盡轉還。是故，佛欲令菩薩行實道，得實果報，實果報則是佛道。佛爲破妄見故，言三事不可得，實無所破，何以故？諸法從本已來，畢業空故。如是等種種無量因緣，不可得故，名爲檀波羅蜜具足滿。

若菩薩行檀波羅蜜，能生六波羅蜜。是時，名爲檀波羅蜜具足滿。檀有上、中、下，從下生中，從中生上。若以飲食粗物輕心布施，是名爲下。習施轉增，能以衣服寶物布施，是爲從下生中，施心轉增，無所愛惜，能以頭目血肉、國財、妻子，盡用布施，是爲從中生上。是名菩薩三種布施。若有初發佛心，布施衆生，初以飲食布施，施心轉增，能以血肉與之，先以種種好漿布施，後心轉增，能以身血與之。先以紙墨經書布施，及以衣服飲食四事供養，供養法師，後得法身，爲無量衆生說種種法，而爲法施。如是等種種，從檀波羅蜜中生檀波羅蜜。

菩薩行布施，能生尸羅波羅蜜，菩薩思惟：衆生不知布施，後世貧窮，以貧窮故，劫盜心生，以劫盜故，而有殺害。以貧窮故，不足於色，色不足故而行邪淫。又貧窮故，爲人下賤，下賤畏怖而生妄語。如是等貧窮因緣故，行十不善道。若行布施，生有財物，有財物故，不爲非法。若修布施，後生有福無所短乏，則能持戒，無此衆惡，是爲布施能生尸羅波羅蜜。

布施時，能令破戒諸結使薄，益持戒心，令得堅固，是爲布施因緣增益於戒。菩薩布施常於受者生慈悲心，不著於財，自物不惜，何況劫盜？慈悲受者，何有殺意？如是等能遮破我。是爲布施生戒。若能布施以破慳心，然後持戒、忍辱等，易可得行，如是布施，能令受戒發心作佛，是爲布施能生尸羅波羅蜜。布施之報，其心調柔，心調柔故，能生持戒，能生持戒故，從不善法中能自制心，如是種種因緣，從布施生尸羅波羅蜜。

布施能生羸提波羅蜜，菩薩布施時，受者逆罵，若犬求索，若不時索，或不應索而索。是時，菩薩自思惟言：「我今布施，

欲求佛道，亦無有人使我布施，我自爲故，云何生瞋？」如是思惟已，而行忍辱，是名布施生羸提波羅蜜。菩薩布施時，若受者瞋惱，便自思惟：「我今布施內外財物，難捨能捨，何況空聲而不能忍？我若不忍，所可布施則爲不淨。」如是思惟已，行於忍辱，如是等種種布施因緣，生羸提波羅蜜。

布施能生毘梨耶波羅蜜，菩薩布施時，常行精進，何以故？初發心時，功德未大，爾時欲行二施，充滿一切衆生之願，以物不足故，勤求財、法，以給足之。如是等名菩薩布施生毘梨耶（精進）波羅蜜。

布施能生禪波羅蜜，菩薩布施時，能除慳貪，除慳貪已，同此布施而行一心，漸除五蓋，是名爲禪。心依布施，入於初禪，乃至滅定禪。所謂「依」者，若修行禪人時，心自念言：「我以此人行禪定故，淨心供養，我今何爲自替於禪？」卽自檢心，思惟行禪。若施貧人，念此宿命作諸不善，不求一心，不修福業，今世貧窮。以是自勉修善，一心以入禪定。是爲菩薩布施生禪波羅蜜。

布施能生般若波羅蜜，菩薩布施時，知此布施必有果報而不疑惑。能破邪見無明，是爲布施能生般若。菩薩布施時，能分別知！不持戒人，若鞭打拷掠，閉繫枉法，得財而作布施，生象牛馬中，雖受畜生形，負重鞭策，羈絆乘騎，而常得好屋好食，爲人所重，爲人使給。又知惡人多懷瞋恚，心曲不端而行布施，當墮龍中，得七寶宮殿，妙食好色……如是種種分別布施，是爲菩薩布施生般若。

若人布施，心不染着，厭患世間，求涅槃樂，是爲阿羅漢、辟支佛布施。若人布施爲佛道，爲衆生故，是爲菩薩布施。如是等種種布施分別知，是爲布施生般若波羅蜜。菩薩布施時，思惟三事實相，如是能知，是爲布施生般若波羅蜜。一切智慧功德因緣，皆由布施，如千佛始發意時，種種財物布施諸佛，或以華香、或以衣服、或以楊枝布施而以發意。如是等種種布施，是爲菩薩布施生般若波羅蜜。

行檀波羅蜜有如是等功德，故菩薩一心行之不厭。



六祖慧能傳

(四)

宇井伯壽著
王進瑞譯

十、關於曹溪寶林寺的考據，我已經在「壇經考」中第八，

敦煌本各節的新古一章的前面，依據畧序之說論述過。就是智藥三藏向曹侯村人說：應在此處建寺，名號寶林；因此韶州牧侯敬中乃奏聞朝廷，於天監三年（公元五〇四年）勅賜寶林之額；所以智藥三藏就當作寶林寺開山。六祖回歸曹溪時，多數人與通應律師等相隨到曹溪，看見堂宇湫隘，不足容衆，必須要擴大，六祖乃向里人陳亞仙說：「老僧欲就檀越，求一塊坐具大的地，可不可以？陳亞仙問和尚的坐具幾許闊，六祖出坐具示之，亞仙唯然答應。六祖乃將坐具一展，盡罩曹溪四境，四天王現身坐鎮四方，亞仙至此驚嘆六祖法力的廣大，並說：「但吾高祖墳墓並坐此地，他日造塔，幸望留存。餘願盡捨，永爲寶坊。」云云，上面的故事，有一點過於俏皮的感覺；但是據說因此得到了曹溪四境，所以興建十三所蘭若，即是現在的花果院。花果院又稱華果院，屬於寶林寺，六祖就此成了寶林中興開山。神龍元年（公元七〇五年）十二月（？）奉勅將寶林寺改爲中興寺，同時又將在新州的六祖故宅改爲國恩寺，同三年（公元七〇七年）再勅賜寺額改稱爲法泉寺。宋朝太平興國三年（公元九七八年）奉勅建塔，並改稱爲南華寺。曹溪這個地方，距離韶州僅三十五里，佔在流過韶州附近到廣東的北江下流北岸；所以有什麼人住在這裏，其消息很快傳到韶州去，六祖進入曹溪不久，就有韶州刺史韋據前來邀請，所以六祖就出去城內大梵寺，在這裏向韋據和其他諸人說法。當時的說法筆錄，後來成了壇經的主要部份。韋據的名又寫作韋據，因沒有留下傳記，所以有關大梵寺說法的詳細事

情，無法明瞭。

大梵寺說法的內容，在我所寫「壇經考」的最後，有刊出壇經本文，據此本文就可知道；是說摩訶般若波羅蜜法，是要令受無相戒所致。無相戒的重要性，可見集記此說法的法海，特別自稱他是兼受無相戒，弘法弟子；據這一點亦可明瞭。在未說法以前，六祖亦對自己的師承有所陳述，這一點可能是因爲在當時一般的人，當然包括當時的聽衆一同，均尚未充份普遍認識他是禪宗第六祖所致。所以大梵寺的說法，可以推定是在於六祖回歸曹溪後數年以內所發生的事情。

六祖的根本思想是要使所有衆生，均能認識本有的菩提般若之知，然後達到見性。爲了說明此理，他就先說定慧不二一體，定是慧之體，慧是定之用；其次即說應使其在一行三昧中實現。一行三昧是在於行住坐臥中行直心的意思；直心是道場，直心是淨土。所以此法門，以無念爲宗、無相爲體、無住爲本；尤其是無念，不外是眞如之意。以上要旨顯然是維摩經所示，六祖本身亦以維摩經作爲典據。要得無念，必須靜坐禪定，有關在此方面的自修，總歸於自性清淨之佛行。所以可在自己色身中，歸依法身、化身、報身三身佛，由於能自歸依，得自悟自修，又因此自歸依，得成爲四弘誓願，無相懺悔；這種無相懺悔是謂惡行、矯誑心、疾垢心等，不污染自性的意思。然後應接受無相戒，即無相三歸依戒；此歸依亦即是歸依自性之意。以上種種所說，亦是總歸納於說明自性，亦可以說只有見性一項而已。

所謂摩訶般若波羅蜜法者；摩訶不外是指自性之大，般若是

說一念之智慧性，波羅蜜亦是說脫離此境而達到沒有生滅妄想的彼岸之意，總是指自己的真如性以外，並非別的東西。修行此法就是般若三昧，把它悟達即是頓悟。從此智慧性般若來觀照一切，而得不取不捨，即是見性成佛，所以如能令自己本性常起正見，即所有煩惱塵勞，亦能成爲悟中之物。如三毒會變成三學一樣，所有一切均出於自性。六祖的言句中已經有以心傳心及見性成佛的話，雖然沒有即心是佛，即心即佛的成語，但其意思早就明白地存在其話裏。

以上的旨意，可能是六祖說法的綱領，綜合起來這可能就是叫做無念的頓法，或是頓教法門。因此就是可能在家亦得修行，不必要一定在寺；這一點應值得注意，這可能是禪宗真旨意的表示。這些想法恐怕老早就在四祖五祖擁有五百象座下的時代，就已經有所醞釀起來的思想；後來變成百丈清規裏面，不重視設置佛殿，只重視設置法堂的基本思想。數年前曾登過戒壇的六祖，後來會說出未受戒的在家亦可修行，出家而不修不如無等語；這些言句不得不謂極其大胆率直的發表。所以壇經裏面的無相頌，在我想應該是最重要的，這就是大梵寺說法的結論。如果再參考作爲遺誠的真假動靜偈，見真佛解脫頌以及自性真佛解脫頌等，一併來看，就可了解六祖大體上的根本思想，並可看到「禪」的特色。

佛教的要領，盡在於斷惑證理這四個字，不論從那一方面來講，都是大家所公認的。惑就是我們日常心的作用，心有存在的一天，一刻都不能離開的。不、正確地來講，有惑的存在，才表示有心的存在；並不是有心的存在，才有惑的作用。平常大家都這麼想：有某一項作用的時候，才認定必有其主體，然後反過來想，應該先有其主體，才會發生作用；這樣的想法，也許在所難免。但是對目前的對象物，有的時候雖然亦會看做如此，可是不論什麼場合，不論什麼事情，是否必然如此？那就不一定的。寧願應將「主體」和「作用」分離區別視的想法，變更作「除作用以外不見任何主體」的想法，可比原來區別視的想法，更加優越的生活法。一旦離開區別視的想法時，觸目當處必會全體露現，

可能使你隨處作主。所以「惑」和「心」體用有別的想法，怎麼進展，都不能脫離對立的樊籠。自然亦不會有「惑」的斷滅。惑當然是心作用的一部份，並不是心的全體，心作用除了惑以外，尚有：知識的、宗教的、道德的、心理的、生理的、和其他種種的作用；所以如果要把有這麼多以外的心作用拋棄不理，只要想斷除其一部份，畢竟這是不可能的事，所以斷惑這個斷字，要注意不要僅用於字義所限的意思。應該要看做轉回的意思；就是說，惑正在繼續興起時，能夠克制其興起，使其轉回向正道上去的意。其次證理的證字，不是見而證悟的意思，是證成的意思。理是現今所謂：正道、真如、佛法。所以斷惑證理這四個字的意思，並不是斷惑以後才證理，應該是證理不外是斷惑才對。如果想要靠斷惑以便證理，就是想得到未得的東西，真是顛倒的想法。一般的佛教學者平常都說要斷惑證理，自古以來所有這種想法的人，並無一個真實能有自覺成佛者，亦是理所當然。只有不拋棄其理想，雖然自歎努力尚不夠，但仍然繼續精進並持有謙虛態度的人，是值得人人敬佩，這種人亦可以說，真實得到有意義的人。現在就六祖的禪來講，證理即是頓悟，亦即是直透佛心之意。那麼其所證悟之理，究竟是指什麼？這就是和一般佛教所講的一樣，是心、是心性。佛教照一般來講，是謂唯心的宗教，所以佛教所說的理以及真如等等，亦即是指心性。但是其心性，並不是與心作用所能區別的實體的心，應該是心作用即是心，並非除了心作用以外，另有心的主體。所以證悟心性，並不是以心爲對象而有所證，應該是還歸心性的意思；亦即是融入本源之意；這就是頓悟。這裏的心性，並不是不動頑固的東西，是生生流動的存在，所有每一個流動的方向，包括一切，全體都是露現的。其所流動中的一部份，就是通常所謂之惑，但在這個時候的惑，已經不是惑；好像是三毒變成三學；又惑、業、苦變成般若、法身、解脫一樣，所有一切的作用，都變成證悟中的起動。這種情形，乍看起來好像是不去努力斷惑，而是放任惑的自然生起一樣；又一見好像是一種自然主義，以及離開動搖造作，安頓於無爲虛淡的境界一樣；但其實並不是如此。一切都是中心性所露現的

情形中，可以發見自己所有的全體都包括在其內，換句話說，一切從心性出現了後，自己又搭在流動的每一方向去的。這個時候並不是有能搭和被搭的區別，所以一見並無任何執住。如此看起來，在這裏可以看得出，和一般教育家有所不同的，禪的獨自性，那就是教是以證理作為理想，向此去追，以期實現其理想，是一般的傾向；但禪是以實際的證理作為出發點，這就是頓悟，以後的行業，都靠從這個本源所現出的；所以這叫做頓悟妙修。可是六祖以後的南宗禪，如何把它活潑潑地實地來發揮，除應徵於歷史事實以外，別無辦法。

六祖所說的話，比較整齊的，除了大梵寺說法，和遺誡以外，可以說是沒有。據說會寫過金剛般若經注解，現在亦可以看到，但是這本書是否真實係六祖著作？大有加以研究餘地。其外亦有和諸弟子的問答，多少亦有流傳下來，不過都是片段的記錄，什麼程度是真的，尚待深入研究的必要；所以要探討六祖真實的說話，應在壇經的前半部，尋求其最古的部份，才是最重要的工作。大梵寺的說法是對道俗多數人所講的，所以有的時候，六祖所說的內容降落到第二義門的立場說話，這與對青原、南嶽等大弟子的接待，自有分別。但考據壇經的古部份來看，未必全是以第二義門說話，其所要約的地方，恐怕不是全部都俗諦說。所謂第二義門的俗諦說，不要誤會平常都是掩覆真理來說的，其實離開第一義門真諦說，那裏有第二義門俗諦說的存在。如果說有，那麼這就是虛偽的說法，亦就是理境二諦說的想法。理境二諦說就是把映寫在自己固定見的對象（真理）分別法，是無法成佛的；所以到了境識俱泯的時候當然會消滅的；六祖並無如此理境二諦說的想法，其見解完全符合言教二諦說的旨意，所以其說法祇是方法的不同，並不是掩覆真理的虛偽之說。唯有對待青原、南嶽等的時候，其接待方法就變得直截、簡潔、的確、不同平常的說法。這亦是難怪，因為他們是師徒，師資之間有了證契即通的感情所使然的。所以大梵寺的說法，可以說並無得不到南宗頓教的要領之理。雖然是如此，在這裏的說法作中心者，會變成須要傳承稟受一節，是不可想像的事。壇經中尚且記載，六祖住於曹

溪期間，曾將壇經傳授於僧俗三五千，作為依約。就是說，壇經並不是要稟受相傳的，祇是記載六祖所說的旨意的。

十一、在大梵寺的說法，在我想，可能只是一天而已。後世的傳說，好像是有數天，而且亦曾辦過齋一樣；但是這個問題，我已經在壇經的研究一文中說過，是壇經的改變者，改變壇經的結果所致，其實並不是如此。所以六祖說法完了後，即日就回歸曹溪。

以後，六祖作了些什麼，無法明白。照敦煌本所說是：大師往曹溪山，韶廣二州行化四十餘年。若論門人，僧之與俗，三五千。又神會語錄所說是：居曹溪山，來往四十年，依金剛經，重開如來知見，四方道俗，雲奔雨至云云。依據上文所說，其教化範圍，主要在於韶廣二州中間，對弟子的接化，有青原、南嶽等多數。對於其弟子問題，容後擬在另文中論述，現在全部省畧不談。

行化四十餘年一節，依據神會語錄所說，祇不過是四十年而已。那麼從先天二年（公元七一三年）示寂逆算四十年，即相當於上元元年（公元六七四年）五祖的寂年，就是要出去度州法性寺的二年前，這二年間乃屬於十六年隱遁的最後期，六祖可能是住於曹溪。但是這最後二年間，是不能算做行化時期的！那麼這四十年，是否指大概的數目？或是說這四十年就是五祖示寂後，持有其印信，才這麼講的，不太明瞭。

十二、六祖於四十歲回歸曹溪之年，南嶽出生，神會是年僅十歲，青原可能已經將近二十歲。又在此儀鳳年中，自公元六七六年十一月起，至六七九年六月止，在此中間，神秀是隸於荊州玉泉寺，名載僧錄，並住於楞伽孤峯。六祖與神秀，大約於同時期，分別住於曹溪與荊州。六八四年中宗即位，二個月後，則天武后廢之，立睿宗，七個月後又廢，九月武后自立。六八八年普寂受具，翌六八九年，潞州法如寂，義福受具，六九〇年，武后將國號改稱周，自稱為帝。歷代法寶記說：則天武后於長壽元年（六九二年）遣天冠郎中張昌期，召六祖，六祖稱疾不出，萬歲通天元年（六九六年）再遣使，奉達摩以來傳信袈裟，於內道場

供養，又於萬歲通天二年（六九七年）武后又派張昌期去請資州德純寺智詵入內，並於久視元年（七〇〇年）荊州玉泉寺神秀，安州受山寺玄曠，隨州大雲寺玄約，洛州會善寺慧安等，亦入內接受供養，其中傳信袈裟，在於智詵要回歸資州時送給他。至於景龍元年（七〇七年）武后遣薛簡到曹溪，向六祖告知傳信袈裟已賜智詵，另送摩納袈裟一領及絹五百疋賜六祖。以上所說六九二年召六祖一節，並非事實。六九七年比別人先召智詵入內一節，亦會使人覺得奇怪。因為歷代法寶記是屬於智詵系統的書，可能是爲要捧智詵所捏造的傳說；這一點將傳信袈裟歪曲事實，說賜予智詵，亦可明瞭。其實袈裟入內供養一事，是肅宗上元元年（七六〇年），正當六祖寂後四十七年，又是神會的寂年，並不是武后時代。武后是於神龍元年（七〇五年）十一月崩殂，所以景龍元年（七〇七年）是武后殂後二年。這一節的記事，可能把神龍元年誤作爲景龍元年所寫的，這一點景龍和神龍，有顯明的疏忽而致混亂。景龍亦可寫作景隆，如果寫作景隆，就不會發生如此混亂。其次向六祖告知袈裟一節，亦非事實。如此說可能是智詵系統的人，爲了打圓場所捏造的。如果不然，恐會有擅佔無上法寶作爲私有物之罪。假使會有告知，亦難免假借王威所作的不當行爲，以王威就可左右傳信袈裟，在當時有如此想法亦是堪稱一奇。依此觀之，所謂武后会賜摩納袈裟一節，亦是虛構的事實，這是毫無根據的傳說。但是久視元年，神秀慧安等奉召一節，確有其事。神秀是於聖大足元年（七〇一年）以九十五歲出京。此年神會是三十四歲，從荊州到曹溪，初隨六祖。六祖此年是六十四歲，這個時候，南嶽亦作六祖弟子，青原已經離開六祖身邊，入青原山。在其前七〇〇年，石頭希遷出生，翌二年七〇二年資州智詵示寂。

十三、神龍元年（公元七〇五年）正月，則天武后將其位讓於中宗，二月國號復唐，一月十五日對六祖下了詔勅，揭載於全唐文的當時的詔勅是如左：

朕請安秀二師，宮中供養，萬幾之暇，每究一乘。二師並推讓云，南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。今遣內侍薛

簡，馳詔迎請。請願師慈念，速赴上京。

依此可以知道，中宗要召六祖入內，完全由於慧安神秀二師所推薦。下詔一事絕對不存在虛僞或諂佞成份。二師均在宮中，每日接受前所未有的優厚的待遇，尤其是神秀，好像是不令他執行臣下之禮一樣的程度，在如此優越的環境下，尙且仍對六祖尊崇爲正統第六代祖師，並持有五祖衣法之人，所以奏請中宗應召六祖入內的。從這一點觀之，所有神秀對六祖有對立觀念，或者對六祖有所論貶等傳說，毫無疑問是一種誤會。自從荷澤神會排斥北宗以來，在其系統中就儘情說了神秀的壞話，這些行爲卽就是荷澤宗人本身，對自己所描繪出來的幻影作鬥爭一樣的傻事，其結果終於改變壇經的內容，使六祖變成對神秀及北宗的對立者，造成冒瀆六祖人格的事蹟，他們亦竟敢做出來。

曹溪大師別傳，以爲下詔的是高宗大帝，這是錯誤。該書並揭載詔文爲：「朕虔誠慕道，渴仰禪門，召諸州名山禪師，集內道場。供養安秀二德，最爲僧首。朕每諮求，再推南方有能禪師……。」等詳述相傳記事。可是詔文應該採用全唐文的才對，此別傳的詔文可能是其自撰。因爲在詔文中，有批評所召諸禪德的話，這是沒有道理的。所以這篇詔文，顯然是別傳的作爲。又祖堂集亦依此詔文陳述，其餘如景德傳燈錄、傳法正宗記、壇經德異本、宗寶本等，均與全唐文的相同。其中傳法正宗記的，是取意文。

據說，六祖接詔後上表，稱疾而辭，此上表文僅存於曹溪大師別傳及祖堂集，在他書沒有看到。祖堂集裏的，明明承接曹溪大師別傳的。所以表文僅存於曹溪大師別傳之理。不過這篇文是否真實，如照上面情形看起來，不無疑問。因爲別處沒有，祇有照抄如左：

韶州曹溪山釋迦惠能辭疾表

惠能生自偏方，幼而慕道，叨爲忍大師，囑付如來心印，傳西國傳衣鉢，授東土佛心。奉天恩遣中使薛簡，召能入內，惠能久處山林，年邁風疾。陛下德包物外，道貫萬民，育養蒼生，仁慈黎庶，旨弘大教，欽崇釋門。恕惠能居山養疾修持道業，上答

皇恩，下及諸王太子，謹奉表。釋迦惠能頓首頓首。（祖堂集的用字有些不同，如括弧內）偏（邊）幼（長）爲（承）囑付（付）鉢（受）土（山）奉（伏奉）遣（發）召（詔）能（惠能）民（邦）黎（黎）旨弘大教（恩旨彌天）崇（仰）表（表陳謝以聞）釋迦（釋沙門）首（首謹言）。

依照上面看起來，祖堂集的文字比較可取的多。六祖此時六十八歲，可見亦有風疾。

薛簡在這個時候向六祖請教，以便回京後上奏中宗，這是當然的事情；並不是得了六祖上表文後，就默而不問馬上回京。薛簡與六祖問答的內容，存於曹溪大師別傳，其餘的如祖堂集、景德傳燈錄、傳法正宗記、德異本、宗寶本等諸書，均依此照抄。曹溪大師別傳的文如左：

薛：京城大德禪師，教人要假坐禪，若不因禪定，解脫得道，無有是處。

師：道由心悟，豈在坐耶。金剛經言，若人言如來若坐、若臥，是人不解我所說義。如來者無所從來，亦無所去，故名如來。無所從來曰生、亦無所去曰滅，若無生滅，而是如來清淨禪，諸法空即是坐。

大師告言，中使，道畢竟無得無證，豈况坐禪。（上文中曰字可能是不字之誤，或者在曰字下面應補一個無字）

薛：簡至天庭，聖人必問。伏願和尚，指授心要。將傳聖人及京城學道者，如燈轉照，冥者皆明，明明無盡。

師：道無明暗，明暗是代謝之義。明明無盡亦是有盡，相待立名。淨名經云，法無有比，無相待故。

薛：明譬智慧，暗譬煩惱。修道之人，若不用智慧照，生死煩惱何得出離。

師：煩惱即菩提，無二無別。汝見有智慧爲能照，此是二乘見解。有智之人，悉不如是。

薛：大師，何者是大乘見解。

師：涅槃經云，明與無明，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性，即是實性，實性者即是佛性，佛性者在凡夫不

滅，在賢聖不增，在煩惱而不垢，在禪定而不淨，不斷不常，不來不去，亦不中間及內外，不生不滅，性相常住，恒不變易。

薛：大師說不生不滅，何異外道，外道亦說不生不滅。

師：外道說不生不滅，將生止滅，滅猶不滅。我說本自無生，今即無滅，不同外道。外道無有奇特，所以有異。

大師告薛簡曰，若欲將心要者，一切善惡，都莫思量，心體湛寂，應用自在。

薛簡於言下大悟云：大師，今日始知，佛性本自有之，昔日將爲大遠。今日始知，至道不遙，行之即是。今日始知，涅槃不遠，觸目菩提。今日始知，佛性不念，善思，無念無知，無作不住。今日始知，佛性常恒不變，不爲諸惑所遷。

曹溪大師別傳，刊出上面的問答垂示以後，諸書均依此抄寫。唯有景德傳燈錄以下，就有了多少的修補，垂示的內容，作爲六祖的言句是無不當的；「一切善惡，都莫思量」這一句，後來亦派上用到大廈嶺上，對慧明的垂示去。

薛簡辭六祖後，帶表回到京師，復奏於中宗。曹溪大師別傳並無說明是何年何月，唯有祖堂集明說爲神龍元年五月八日，至於九月三日再有下詔；德異本、宗寶本亦說，此年九月三日再有下詔；其詔文存於曹溪大師別傳、祖堂集、德異本、宗寶本等；別傳裏面的詔文如左：

勅、師老疾，爲朕修道，國之福田。師若淨名託疾，金粟闍弘大法，傳諸佛心，談不二之說，杜口毘耶，聲聞被呵，菩薩辭退，師若此也。薛簡傳師指授如來知見，善惡都莫思量，自然得入心體，湛然常寂，妙用恒沙。朕積善餘慶，宿種善因，得值師之出世，蒙師惠頓上乘佛心第一。朕感荷師恩，頂戴修行，永永不朽。奉磨納袈裟一領，絹五百疋，供養大師。

曹溪大師別傳是說明此詔下於神龍三年四月二日，這說恐怕是誤會。依照情理來講，薛簡復奏後，可能不久就再下詔，所以神龍元年九月三日之說，比較可信。王維的碑銘裏說：「固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟及錢帛等供養。」所以可能是爲時

不久的事情。詔文在祖堂集以下，就變成很簡單，其內容亦不一樣。但別傳所載的勅文，恐怕不是真的原文。第一文字不整，其次文句又冗漫。金粟是金粟如來之謂，後世是指淨名本地的佛名；可是這不是維摩經中之說，文章上如有這句，就不成句。「談不二之說」以下到「師若如此」，可能是後世所竄入，至少應該「談不二說」才對；其次「善惡都莫思量」以下到「妙用恒沙」，又「蒙師惠……」以下亦是可能後來加上去的。祖堂集的文，大概一樣，到了德異本、宗寶本即變成比較整齊。「袈裟一領，絹五百疋」一節，祖堂集是以金鉢一口換了絹五百疋。宋高僧傳所載的是：「摩納袈裟一緣、鉢一口，編珠織成經中綠質紅暈花綿巾絹五百疋。」文中編珠以下，可能是絹的形容。又景德傳燈錄所記的是：袈裟、絹、寶鉢。德異本、宗寶本是：袈裟、水晶等等，由此看起來，也許有鉢亦有可能。至於王維文中所寫錢帛的錢，是否真的？又金、寶、水晶等，也許是一種形容。

宋高僧傳在其神秀傳裏面說，因為六祖辭詔，神秀才自送信給六祖說明帝意，促其上京。六祖回答說：「吾形不揚，北土之人，見斯短陋，或不重法。又先師記吾以嶺南有緣，且不可違也。」如此再辭不去。以上所述是否真實，使人難以置信。已然懇辭朝命的六祖，那裏會答應神秀所請，這不必講亦是很明白的道理；所以這一節，明明是捏造的話。又六祖形容自己是短陋之身，作為辭退之理由，恐怕這亦是比較神秀堂堂的體軀所說，不會是真的，尤其是在於六祖，絕不會如此做。

曹溪大師別傳再說：神龍三年（公元七〇七年）十一月十八日下詔，命令韶州百姓應修六祖所住中興寺佛殿及六祖經坊，並賜額為法泉寺；另將六祖新州故宅改為國恩寺等等。其中所指明興寺，就表示寶林寺在此以前已經改稱作中興寺的。宋高僧傳所載的是：繼續賜袈裟、鉢、絹之後「勅韶州可修能所居寺佛殿並方丈，務從嚴飾，賜改額曰法泉也。」景德傳燈錄所載的是：神龍元年十二月十九日勅古寶林改為中興寺，三年十一月十八日勅韶州刺史重加崇飾，賜額為法泉寺，新州舊居改為國恩寺。但神龍三年在其年八月，改元為景龍元年。神龍三年是六祖七十歲時

，在此年會修理嚴飾佛殿，並賜額為法泉寺一節，諸書的記載，均有一致。因此可以認定，寶林寺改稱為中興寺是神龍元年，又興建國恩寺亦是在於神龍元年。此舉可能是比照神秀出京後，把其所住楞伽孤峯設置度門寺，才會準此設置國恩寺的。

十四、依據敦煌本壇經所記載：六祖喚集十人弟子，對他們說：汝等近前，汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方頭，吾教汝說法，不失本宗等語；並教他們三科三十六對法。既然是要交代滅度後的事，所以這些言句，不得不認為六祖最晚年，而且是最後的說法。據神會語錄及歷代法寶記說：六祖於景雲二年（公元七一一年）於新州國恩寺指令建塔，翌先天元年（七一二年）曾問塔成與否，後來知道塔已建成，九月自從曹溪往新州。先天元年在於正月就改元為太極元年，五月再改為延和元年，八月又恢復到先天元年，所以塔成的時日是八月以前才是。惠昕本所說，先天元年建塔一節，可能是指完成時日所講的，這並不礙事；但德異本、宗寶本所稱，於太極元年（七一二年）建塔，次年夏末落成一節，可能是誤會，這種誤會可能是由於曹溪大師別傳所引起的。其文說：「延和元年（七一二年）大師歸新州修國恩寺……：景雲二年（七一一年）先於曹溪造龕塔後，先天二年（七一三年）七月，廊宇猶未畢功，催令早了。」依據上文所引起的誤會亦不一定。在曹溪造龕塔一事，別的书均無所傳，又先天二年七月八日，六祖就喚門人告知八月將要入滅，所以上文記事並不正確。因此可以確定，塔是於延和元年（七一二年）七月完成，先天元年（七一二年）九月，六祖就從曹溪往新州國恩寺的。那麼對十弟子的說法，恐怕是在於曹溪時所說，將成為在曹溪的最後說法。

三科三十六對法是有點特殊的說。陰界入三科雖然是一般所知的，但三十六對法却是罕見的說。三科的新譯是蘊處界：即是五蘊、十二處，十八界之謂。這三科是能包括一切的，就是一切法的三種分類法。在這裏的意思是，由於自性所起之用，可以分作三科，如果用是惡即眾生，善即是佛。自性是如前所說，包含萬物的根源。

（未完待續）

沙門月音

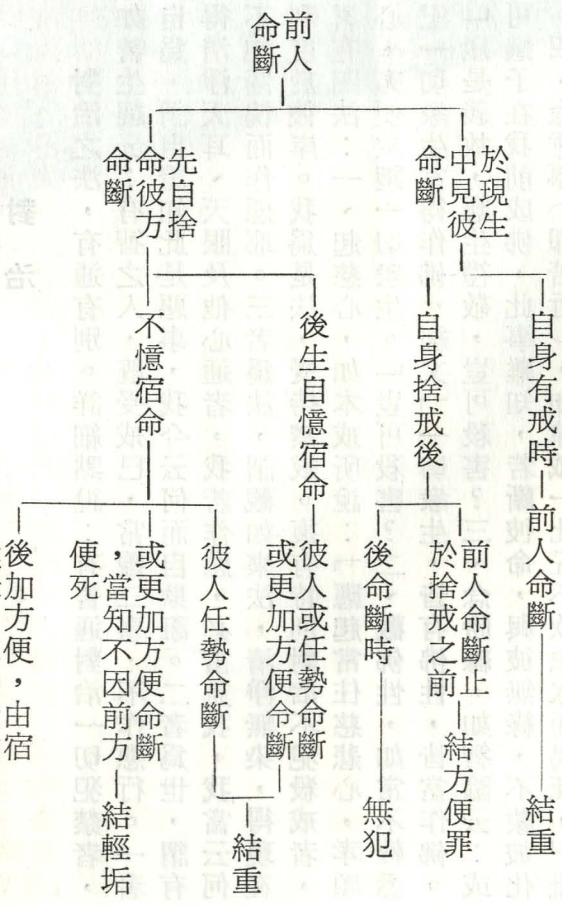
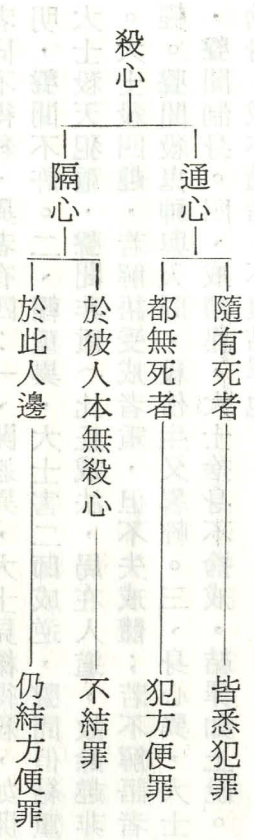
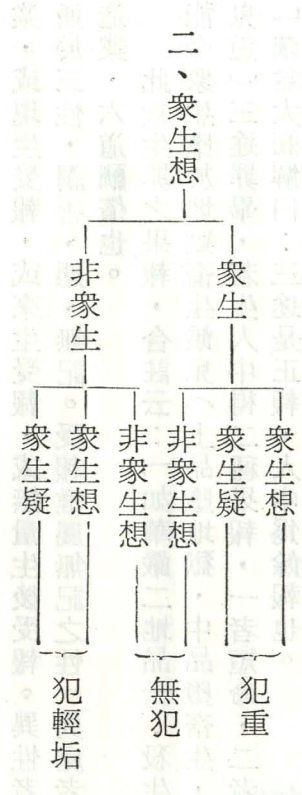


梵網經菩薩戒本講義 (四)

釋廣化謹述

講於南普陀佛學院

(續)



學處異同

此戒大小乘同制，犯者皆得重罪。而處斷輕重畧有不同，同

者同不得殺，異者有四：一、開遮異，大士見機得殺，如開遮所明，聲聞不許。二、輕重異，大士害二師成逆，聲聞但結重罪。大士殺天犯重，聲聞非重（比丘戒法，局在入道，故餘趣非重）。大士殺四趣，若解語受戒者重，但不失戒體；若不解語者，犯輕。聲聞殺鬼神與天同，殺傍生又畧輕。三、身心異，大士制心捨身，戒亦隨捨，不復結罪也。

異熟果報

異熟者，異時而熟，異性而熟，異處而熟。異時者，今生造業，或現生受報，或來生受報，或無量生後受報。異性者，造業通於三性，謂善、惡、無記。受報惟屬無記之性。異處者，人中造業，六道酬償也。

此殺生罪之果報，合註云：「如華嚴二地品云：殺生之罪，能令衆生墮於地獄畜生餓鬼（上品墮地獄，中品墮畜生，下品墮鬼道）三途罪畢，若生人中得二種果報，一者短命，二者多病。」藕益大師解曰：三途是正報，人中爲餘報也。

若持不殺生戒，如十善業道經云：若離殺生，即得成就十離惱法：一、於諸衆生，普施無畏。二、常於衆生起大慈心。三、永斷一切瞋恚習氣。四、身常無病。五、壽命長遠。六、恒爲非人之所守護。七、常無惡夢，寢覺快樂。八、滅除怨結，衆怨自解。九、無惡道怖。十、命終生天。若能迴向阿耨多羅三藐三菩提者，後成佛時，得佛隨心自在壽命，藕益大師解曰：十離惱法是花報，自在壽命是果報也。

附註：殺生害命，結怨最深，有的無法開解。我於六十三年，在南投蓮光寺閉關時，有一退役軍官陳排長名國瑞，雲南人，性頗陰沉，面有黑氣，住蓮光寺養老院，那天晚上他未參加晚課誦經，象異之，晚課後，去他房裏查問，只見他倒在地上，不知人事，即昇送鄰近陸軍八〇二醫院急救無效，寺中大衆爲他拜梁皇懺，求消災厄，到第三天夜半，忽作囈語：「拜懺！拜什麼都不行，他害死了我，我非要他的命不可。」稍停又說：「我從大

陸追到台灣，追了二十幾年，才追到他，這次決定要他的命。」他昏迷了好多天，才清醒過來，臥病四十多天，大小便利，都在床上，痛苦萬分。用盡各種方法挽救，都不見效，終以死亡。由此一事蹟看來，「殺人者人恆殺之」，願世之嗜殺人者，引爲深戒。

對治

對治之法，有通有別。詳細點說：有普通對治一切犯禁者，如善生經云：有智之人，既受戒已，常觀三事，不作惡行。一者自爲，謂自證知此是惡事，我今云何而自欺誑。二者爲世，謂有得清淨天耳、天眼及他心通者，我若作惡，必當見我，我當云何不知慚愧而作惡耶。三者爲法，謂觀如來法，清淨無染，得現在利度於彼岸。我爲是法，受持禁戒。復有特別對治不犯殺戒者，畧有四法：一、起慈心，如本戒所說：「應起常住慈悲心，孝順心，方便救護一切衆生。」豈可殺害？二、觀佛性，如常不輕悉記一切衆生當得作佛。經文「一切衆生，皆有佛性，皆當作佛。」以是義故，應生禮敬，豈可殺害？三、念勝緣，如智論云：或可蟻子在我前成佛，此事難知，若斷彼命，與彼無緣，不蒙彼化。四、念難事（即苦行），如律載一比丘不飲虫水而渴死，尸毗王割肉代鴿，鵝珠比丘爲護鵝命願代受鞭，往昔鹿王爲護母鹿，願代送命。如是芳型，足爲龜鑑。若能如是觀察，引爲自勵，便決不會有殺生犯戒之事。

附註：當念殺生之業，最能障道，若是淨業行人犯殺業，則足以障修淨土，障見佛。如懺公長老之父，因調養病體，吃鷄進補，遂夢爲鷄障礙不得親近阿彌陀佛。又拙衲年青時代，嗜食鷄鴨牛肉等，遂於六十三年夏，在淨土關中禮淨土懺，正當工夫得力時，於禮懺中，見無數鷄鴨以及豬牛追隨身後，是夜平地一跤摔斷左腿，致禮懺工夫中斷。古人論修淨土，謂：「未有日啓鸞刀，口貪滋味，而能生清淨者也。」以余等業障證之，此言誠不誣也。願世之求生淨土者，以我等爲前車之鑑，從速持戒念佛，俾免爲殺業所障也。

開 遮

唐譯菩薩戒本云：若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，爲利他故，於諸性罪，少分觀行，由是因緣，於菩薩戒，無所違犯，生多功德。謂如是菩薩，見劫盜賊，爲貪財故，欲殺多生，或復欲害大德聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業，見是事已，發心思惟，我若斷彼惡象生命，墮那落迦；如其不斷，無間業成，當受大苦；我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。如是菩薩，意樂思惟。於彼象生，爲當來故，深生慚愧，以憐愍心，而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。藕益大師合註解曰：此則大悲增上，純以代苦之心而行殺業也。深生慚愧，明其不自以爲功能。以憐愍心，明其實無一念瞋恚，故甘受犯戒之罪，而究竟無違犯耳。倘私憤未忘，或妄圖功德，駕言大士弘規，豈能免性遮二業哉！

懺悔行法

經律所明，懺悔之法有三種：一作法懺；二取相懺；三無生懺。此三種懺法，前不兼後，後必具前。又前二爲事懺，後一爲理懺。茲分別詳明如次：

一、作法懺又分三：甲、得向一人悔過；乙、向三人悔過；丙、向衆僧悔過。1、若非染污犯及方便輕垢，但向一人悔過，罪便得滅。2、染污犯及方便重垢，須向三人悔過，或無三人，只向二人一人，亦可得滅。3、不失戒重罪，須向衆僧悔過，或無衆僧，向三人二人亦得。如果無清淨大小乘衆堪向悔過者，但殷重自誓，終不復犯，罪亦得滅。若有人可得悔過，不得自誓滅也。失戒重罪，堪任更受者，須向衆僧悔過重受。失戒重罪，不堪更受者，即須用取相懺法。

二、取相懺者，所謂日夜六時誦十重四十八輕戒，苦到禮三世千佛，二七、三七、乃至一年，以見好相爲期。此須十科行道，備極精誠，仍復內資理觀，外假壇儀，凡法華、方等、大悲、占察等一切行法，皆屬取相懺攝。能滅根本重罪，令淨戒復生。亦能滅七逆罪，使重報輕受，但不云使得戒耳。以上作法懺及取

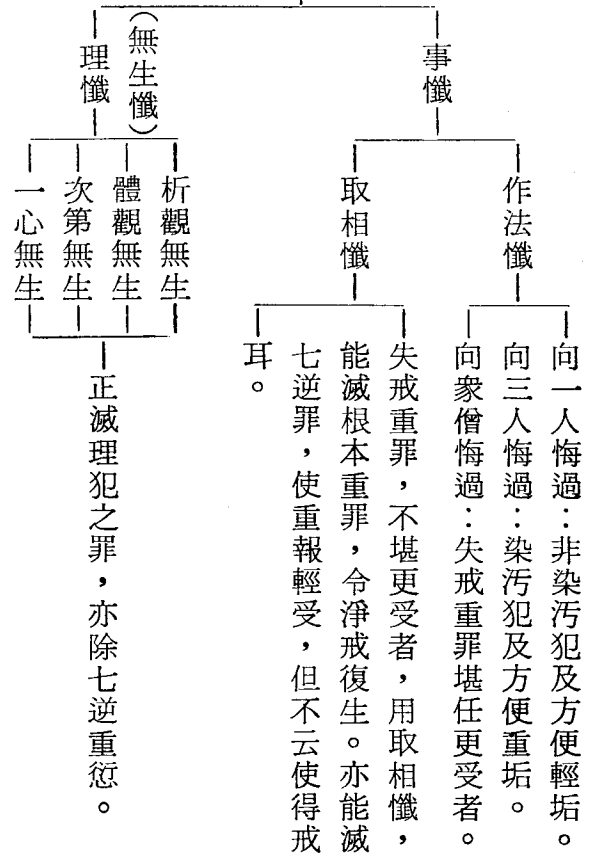
相懺，統名事懺。

三、無生懺亦即理懺，正滅理犯之罪，亦除七逆重愆。此復四種：1、析觀無生，謂觀此身六分所成，所謂地、水、火、風、空、識，微細推求，實無有我，以及我所。2、體觀無生，謂觀此身，如幻如化，如鏡中像，如夢中物等，當體不實。彼六分法，尚不自有，云何復有我及我所？3、次第無生，謂雖知中道佛性，含靈本具，由迷強故不能頓現，應先觀一切假名諸法，從因緣生，無有實性，從假入空，得見真諦，既見真空，不住於空，從空出假，徧觀俗諦。二諦既明，遮照和融，方歸中道。4、一心無生，謂了知中道佛性徧一切法。如心佛亦爾，如佛衆生然，心佛及衆生是三無差別。此心即空假中，三諦既是天然性德，三觀亦非造作修爲。一心之中，法爾具足。如此觀智，全即諦理。深達罪福相，徧照於十方，是名實相懺悔。以迷則全實相而爲罪相，悟則全罪相而即實相故。

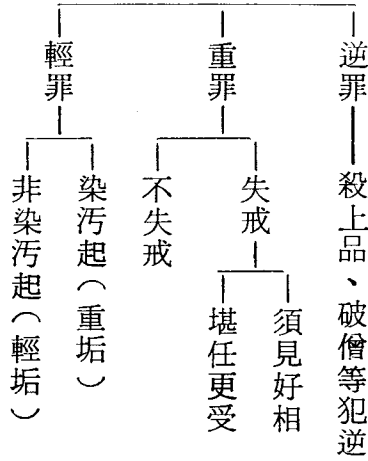
上明能懺之法，此再明所懺之罪相，罪相有三：一逆，二重，三輕。重複分二：甲失戒，乙不失戒，詳明如下。甲、失戒又分爲二：A、須見好相，如此經云：若有犯十戒者，應教懺悔，要見好相，便得滅罪，若無好相，雖懺無益。B、堪更受戒，如羯磨文云：若諸菩薩毀棄淨戒，於現法中，堪任更受。又云：若上品纏，違犯他勝處法，失律儀戒，應當更受。不云須見好相也。今會通其意，此經雖一往偏指十重，而理須獨歸前四。以善生經中無後四戒，地持經中無第五第六戒故。羯磨文雖似獨指後四戒，而前六戒等流，亦可例通。以殺盜等必有上中下之別，非可一概論故。故失戒之罪，須通途作此二類也。乙、不失戒者，如羯磨文云：非諸菩薩暫一現行他勝處法，便捨菩薩淨戒律儀也。輕罪有二種：一染污起，或稱重垢。二非染污起，或稱輕垢。今此經總名輕垢罪，是直對十重戒而言，其實輕戒之中，復有重輕差別，並有方便等流之不同，故今合而明之，共有六聚：一、逆罪。二、失戒重罪，不任更受，欲受須見好相。三、失戒重罪，堪任更受。四、不失戒重。五、染污犯及方便重垢。六、非染污犯及方便輕垢也。

附表解如次：

表法行悔懺



表相罪



今此殺生戒，殺上品者，犯逆罪，須無生懺。殺中品者，犯重罪，失戒體，用取相懺。得見好相，可重受。殺下品者，犯重罪，失戒體，(或不失戒體)向眾僧悔過。又，無論上中下品，殺人未遂(殺法)結重垢罪。(或上品殺人未遂，應同不失戒重)向三人悔過。其三品殺因、殺緣，皆結輕垢(或上品殺緣，即屬重垢)向一人悔過。

凡夙業深重，易犯殺戒者，除依法勤求懺悔外，仍應多行放生，以贖罪愆。勉之！勉之！

測驗題

- 一、畧釋「若受菩薩戒，不誦此戒者，非菩薩、非佛種子」意義。
- 二、何謂佛子？
- 三、畧釋性遮二業的意義。
- 四、殺生戒具幾緣成犯？
- 五、殺生罪分那幾品？
- 六、何謂波羅夷罪？
- 七、試說殺生戒大小乘人學處異同。
- 八、何謂異熟果報？
- 九、畧說殺生戒的果報如何？
- 十、常觀那三事，便不作惡行？有何妙法對治不犯殺戒？
- 十一、懺悔行法有那幾種？
- 十二、殺生戒罪相有那幾種？各罪種如何懺悔？

捐款鳴謝

查良鏞居士	港幣	2,000.00元
海慧法師	港幣	1,000.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣	330.00元
葉錦櫻居士	港幣	100.00元
檀香山玉佛寺(美金30)	港幣	180.00元
繼慧法師(馬幣20)	港幣	40.00元
周宏法居士	港幣	100.00元
李世珍居士	港幣	50.00元
陳銚鴻居士	港幣	300.00元
中大佛學教材編寫組	港幣	450.00元
廣化法師	港幣	250.00元
妙法寺	港幣	3,790.70元
總計	港幣	8,590.70元

一期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	8,590.70元
發行收入	港幣	1,246.00元
總計	港幣	9,836.70元
二、支出：		
印刷費	港幣	5,845.40元
稿費	港幣	1,650.00元
郵費	港幣	1,341.30元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	9,836.70元

內明雜誌社謹啓



評賢首十重唯識觀

陳健民

首當標出華嚴宗賢首大師之十重唯識觀綱領：

1. 相見諸存故說唯識。
2. 攝相歸見故說唯識。
3. 攝數歸王故說唯識。
4. 以末歸本故說唯識。
5. 攝相歸性故說唯識。
6. 轉真成事故說唯識。
7. 理事俱融故說唯識。
8. 融事相入故說唯識。
9. 全事相即故說唯識。
10. 帝網無礙故說唯識。

次當分別說明本人對此十重唯識之意見：

一、就判教而言，唯識觀不宜混入華嚴宗中。

按華嚴判教『全佛法為五教』：小教攝小乘，始教攝權大乘，終教攝實大乘，頓教攝法界性，灌入世間法，圓教唯受用身，所說唯華嚴足以當之。唯識法相宗曾被判為始教，則應屬權大乘。姑無論其判法是否恰當，然而既已判入始教在先，何得又與華嚴圓教混成一個整體系統耶，華嚴初祖杜順和尚，早有法界觀在先。賢首為第三祖，何不師法初祖，而竟借助他山之法相唯識觀耶？

二、圓教觀法，當與始教觀法有別。

所謂圓者有八：

- 一曰教圓：煩惱即菩提，生死即涅槃，凡聖一如，生佛不二，此教之圓也。法相宗轉八識成四智，如抽絲剝繭，轉舍轉得，圓偏可以想見。
- 二曰理圓：華嚴中道不偏，而法相則偏在識，故曰唯識。唯則不能不偏，焉能與圓理相混。
- 三曰智圓：華嚴圓照一切種智。法相唯識必經過依他起性，方能進入圓成實性。
- 四曰斷圓：華嚴一斷一切斷，又有不斷之斷。法相斷，一分惑則證一分真。
- 五曰行圓：華嚴一念三千，一念萬年。法相五道十地，必經三大阿僧祇劫。
- 六曰位圓：華嚴屬先後六位相即。法相始於觀行即，依次漸趨分證即，必歸於法性中道，方能證得究竟即。
- 七曰因圓：華嚴雙照二諦，自然流入果地，法相按部就班，依他而起，漸次證得。

八曰果圓：華嚴三德之果，不縱不橫，妙覺所證，不可思議，法相未到全泯諸相，不能圓證果德。

又圓教之圓，常與頓教相連，天台所判四教中，華嚴爲圓頓宗。教爲圓頓教，戒爲圓頓戒，觀名圓頓觀。今法相唯識五重觀，抽繭剝絲，其不能頓可想見矣。何能如華嚴之法界觀門耶？

三、唯識觀用直徑進行式修之，法界觀用圓周進行式修之，二者不可混修。

按賢首之十重唯識觀，前五與法相宗五重唯識觀完全相同，後五則係由法界觀門加之。前五如士卒對敵，各個擊破，取直徑進行法。後五居高凌下，氫彈輻射，全體伏誅，如美國之炸廣島，取圓周進行式，即全體起用，全用在體也。初舉真空觀，即包括第二之理事無礙觀及第三之周徧含融觀。次舉理事無礙觀，亦包括第一之真空觀及第三之周徧含融觀。三舉周徧含融觀，亦包括第一之真空觀及第二之理事無礙觀。如此三觀，自成一圓周以進行之，故能圓頓自在。與前五觀之直徑進行，前步不舍，後步不進者，完全異調而不同工。前五後五，一直一圓，如枘鑿不入，何能編成一修觀之系統耶？且修此兩觀者，所依主觀之智，亦全然不同。

唯識主觀之正見，不出乎阿賴耶緣起。法界觀門主觀之正見則屬眞如緣起。此法界眞如緣起實德，亦能進入最究竟之七大緣起而圓證事事無礙法界矣。七大之前五屬物；地、水、火、風、空五大是也；後二屬心：見大、識是也。是以前五重唯識如蛇頭，後五重唯識如虎尾，二者連成一系，則爲蛇頭虎尾，成何體統？

四、根本三摩地證得後，在後得三摩地中之神變法相，如玄門等，與未得根本三摩地以前之染污法相，如徧計執等，有昇沉之別，不可混修。

按法相宗之五重唯識觀，是在未能證得根本三摩地以前，即未證得空性以前。所謂見分、相分、證分、自證分皆與其八識及染污意有關。此中法相，不離八識、七識、前六識之污染，直至

修成攝相歸性，然後才有進入根本性空三摩地中之消息。今華嚴宗法界觀門，即在初修時，已有眞如空性之正見。由此全體起觀，全觀在體。無非欲經過三摩地凝固之力，將抽象之圓教哲理之正見，集成一個具體之圓教證量，故能產生玄妙法相。神變自在，利益廣大，乃能成爲後得三摩地中之緣起實德，而能興起救濟法界衆生之妙用。較之唯識宗之法相，一昇一沉，大有天壤之別。中國人誤以爲後者之華嚴宗玄門法相，爲彼唯識宗之染污法相，故引解深密經判爲三時中之最後一時，究竟了義教法，未免冒濫。當知華嚴宗圓教玄門，所生緣起實德中之神變法相，乃爲法界眞如之無漏法相，與法相宗之阿賴耶無明系統之染污法相，完全不同。蓋染污法相是生死門中事，乃在證得根本三摩地以前之事。華嚴玄門法相，乃在證得根本三摩地以後，引生後得三摩地中所起神變，乃屬涅槃門中事。賢首爲第三祖，自應以初祖杜順所創法界觀爲主。何必借助法相宗之唯識觀耶？

五、心之一詞，古今、中外、印藏、聖凡皆已混用，自應分辨。

心字除世間字典所列定義甚多不計外，專就佛學而言有六種：一、肉團心，二、集起心，三、思量心，四、緣慮心，五、堅實心，六、積集精要心。單就法相言，唯識述記與唯識樞要則有心、意、識三心。雖云一心包括萬法，然不包括眞如無爲法。而就圓教杜順法界觀言，所緣即是眞如，成就眞如無爲法，即是根本三摩地。由此地興起無緣大悲，則有所謂玄門神變，發生緣起實德，以救濟衆生。此與法相唯識觀完全不同。是以法相之三心，皆屬生死門。而圓教觀門則屬涅槃門。事實上，所謂圓教之眞空觀，理事無礙觀，周徧含融觀，皆屬明行系統。而法相之唯識觀則爲無明系統。其所謂識，亦列在十二因緣小乘所觀中之第三位，即無明緣行，行緣識。而八識心王，去後來先作主公，亦證明爲輪迴之主人。法相五重唯識觀，必在第五成就後，方可攝相歸性。而華嚴之法界觀，起初即由性起眞空觀。未觀此前，則非華嚴法界觀之所當攝。今居然將法相五重唯識列在華嚴法界觀之內，是佛頭著糞矣。

第四祖澄觀大師，曾幹父之半蠱，將其師之唯識改成一心。思欲以真如妙心之心，代替真如法界。然華嚴初祖只用法界，稱為法界觀門。若在法相百法數中，心即是第八識，並無法界真如無為法之含義。吾故稱其只幹半蠱。若幹全蠱，則不如斬釘截鐵提倡初祖法界觀門，完全推翻華嚴之十重唯識。中國人治學，亦畧參禮讓。澄觀以弟子身份欲以法性宗之一心，代替法相宗之唯識，並圖以此法性宗之一心混入法界觀門中。然法相宗判教，早已將法性之三論宗，與法相宗兩者皆已判入始教權大乘中。豈非五十步笑百步哉？

是故本人斷定今古、中西、聖凡皆已誤用此心字。佛經中於真如妙（心）之下，妙明真（心）之下，皆誤用心字，其實此等心字皆已超出人類一般公認與物相對之心字範圍。蓋此等經中心字實則包括物字。然不如直用法界一詞之為愈。法相宗尚不敢自用之，故百法明門心字，並不包括真如無為法。今大乘其他各宗，竟以心字包括一切法。故有所謂如來藏心、涅槃心、正等正覺菩提心、第一義心、是心作佛、是心是佛、實則此等心字，並非與物相對之心，論理不應該用心字。禪宗對此千古之迷早已看破。如馬祖派人告法常曰：馬祖近來不說即心即佛，却改說非心非佛矣！法常答曰：儘管他說非心非佛，我這裏還是即心即佛。馬祖聞之，遂首肯而贊之曰：梅子熟矣。由此觀之，心或非心，在禪宗皆認為戲論矣。禪宗在破初關之後，又有所謂『無心猶隔一重關』一語。蓋欲行人從無心活轉來，起大機大用，以助眾生。此等境界法相宗行人豈能夢見乎？是以中國此宗並無實修五重唯識觀者。玄奘為初祖，窺基為其高足，皆是向彌勒佛祈禱往生兜率內院。後之行人更無論矣。彼本宗尚不修其五重唯識觀。華嚴宗本有初祖杜順之法界觀，又何必舍己之田而耘人之田乎？

反觀禪宗一派，蟬聯簪纓，代有成就之人。其重大教授却不

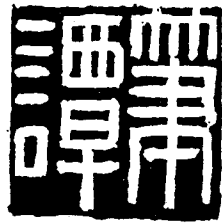
在心，且偏重無心。故曰：『你既無心我也無』。和尚聞妓女反情之調，即已悟道。又曰：『無心恰恰用，常用恰恰無』。又曰：『心若不在，隨處解脫』。又曰：『心不是佛，智不是道』。又曰：『無心猶隔一重關。』彼等智慧廣大，心與無心皆不執著

，自是禪宗本派之作風，正與法相宗相反。法相三心：心為『質多』。意為『末那』識為『毘若底』；心為集起、意為思慮、識為了別。然或通或別，別則各異，通則如一。然無分通別二門，皆不包括真如無為法。一入真如，則屬性宗矣。然人類通常思想之疇範中，心之為義，中外幾乎相若。或為生理之心臟，或為心理之『心術』，或為性理之『甜心（Sweet heart）』，或為情感之『瞋心』，或為天文的『心宿』，或為倫理的『良心』，皆有一定之定義。然一入哲理之心則其範圍已超出與物相對之心，隨其作家，自作定義。老子之心、莊周之心、孔子之心、荀子之心，皆畧有不同。至若西方哲學康德（Kant）之心與夏考俾（Jacobi）之心含義相反。同一康德之徒象如菲希特（Fichte）與黑格爾（Hegel）、海爾白德（Herbert）、叔本華（Schopenhawee）各有不同見地。佛教梵文心字或譯為紀里馱耶、或譯為紇里陀、或譯為干栗馱，皆為心臟之心。而以乾栗馱為堅實心。其實乾栗馱與干栗馱在梵文原屬一字。堅實心為真如，則已混入哲理之中矣。如是真如妙心之顯教，大圓滿見之密教，文佛與蓮師皆已沿用。因此顯教之心物並括之真如，被人誤為一心而無物矣。蓮師之大圓滿見，被黃教誤為唯識見矣。淨土宗之是心是佛、是心作佛，亦被認為不必注意無死之虹身矣。

五種菩提心中，前二屬心理的、倫理的，即願菩提心，及行菩提心。後三則並非心矣。勝義菩提心中包括一切心物之空性，非指專空其心而不空其色也。

三摩地菩提心觀法中，有月有杵，亦非專指一心也。杵之上

方為五智，固心也；下方為五大，則物也。至若滾打菩提心中之紅菩提心，白菩提心，側重物理、性理之昇華，更為高貴。馴至超於心理之上矣。豈可為此心字所限制耶？今華嚴宗事事無礙法界在前三法界之上，亦專重物理之昇華性，最為強大深廣之表示。何必再借用唯識觀耶？拙見認為凡屬真理或哲理、勝義之心字，宜改為真如，而不標心字，或改用法界，或直稱真理，不再用心字。則佛學整個文身句理，經義論斷，可以澄清矣。此種破天荒之愚見改革，尚希讀者冷靜頭腦，破格採納之是幸。



談佛性與常樂淨我

智 銘

在大般涅槃經中，佛言：

「一切衆生悉有佛性，即是我義，如是我義，從本以來，常爲無量煩惱所覆。……」

這幾句經文中，表明衆生皆有佛性，這佛性就是真「我」，這個「我」，與色身假相之「我」相對。色身之我如夢幻泡影，如露如電，而佛性之「我」，則是常有的，是無生亦無滅的。

然則，佛說的「常」、「樂」、「淨」、「我」，行者應如何去體認呢？佛言：

「佛性者名第一義空，第一義空名智慧。所言空者，不見空與不空，智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者、一切生死；不空者、謂大涅槃。乃至無我者、即是生死；我者、謂大涅槃。見一切空不見不空，不名中道。乃至見一切無我，不見我者，不名中道。中道者、名爲

佛性。以是義故，佛性常恆，無有變易。」

這段經文，應作如下的體認：

一、「佛性者名第一義空，第一義空名爲慧智。」這兩句話是解釋「佛性」和「我」的，爲恐行者因說有「佛性」、有「我」而執着「佛性」與「我」，所以立刻說明「佛性」是「第一義空」，而「第一義空」就是「智慧」，行者必須以「智慧」來體認「佛性」與「我」。

所謂「智慧」，應是指道種智和一切種智而言。諸菩薩摩訶薩修道，不上不下，故名中道，既是中道，當能得第一義空智慧，亦能了了見佛性，只以憐愍一切衆生故，未了了佛性而已。佛得一切種智，當了了見「佛性」與「我」。至於聲聞緣覺，僅能見一切空，而不見不空——「佛性」與「我」；能見一切無我，不見於「我」，所以不得第一義空智慧，因此不能行中道，不能了了佛性。

二、「所言空者，不見空與不空。」這兩句話，是第一義空智慧，是行中道。兩句話中，有三個「空」字，三個「空」字的意義完全不同。先說第二個「空」字，是指無常、苦、不淨、無我的「空」，是聲聞緣覺所見的「空」。第三個「不空」，是指「佛性」中的常、樂、淨、我。再說第一個「空」，行這個「空」時，不見「空」與「不空」，所以這個「空」是行中道義的第一義空。因是第一義空智慧，所以才能不見於「空」，亦不見於「不空」。

三、「智者見空與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。」這段話與上二句正好相反，前文謂「不見」，而此段謂「能見」，唯有到達第一義空的智者，能不見空與不空，當然更能見空與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。

四、「空者，一切生死；不空者，謂大涅槃，乃至無我者，即是生死；我者，是大涅槃。」這段經文中的「空者」，是指無常、苦、不淨、無我，故謂之為生死。「不空者」是指佛性，是第一義空，是行中道，故謂之大涅槃。同樣，無我者，即是生死，我者是大涅槃。

五、「見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見於我者，不名中道，中道者名為佛性，以是義故，佛性常恆，無有變易。」唯有修成第一義空智慧者，才能見一切空，同時又能見佛性的不空，能見色身假相的無我，同時又能見佛性的常我。因其能兩邊見而不偏見，故名中道，這個中道就是佛性，這個佛性常恆而無變易。不能兩邊見者，當然不能名為中道。

佛為方便度脫眾生，在大般涅槃經中，示以佛性的常、樂、淨、我。但是，佛告知行者，須以第一義空的智慧，來體認空與不空，常與無常，苦之與樂、淨與不淨、我與無我。見到兩邊之後，却不能偏執任何一邊，故先說：「空者，不見空與不空。」接着又說：「智者見空及與不空。」這才是行中道，這種中道精神，在大般若經「無作品」中，說得非常透徹。

大般若經云：

「菩薩摩訶薩，欲行般若波羅蜜，不行色，是行般若波羅蜜；乃至不行一切種智，是行般若波羅蜜。」

不行色常，是行般若波羅蜜；乃至一切種智不行常、無常（這句經文可能排誤）是行般若波羅蜜。

不行色若苦若樂，是行般若波羅蜜；乃至不行一切種智若苦若樂，是行般若波羅蜜。

不行色是我非我，是行般若波羅蜜；乃至不行一切種智是我非我，是行般若波羅蜜。

不行色淨、不淨，是行般若波羅蜜；乃至不行一切種智淨、不淨，是行般若波羅蜜。

何以故？是色無所有性，云何有常、無常；苦、樂；我、無我；淨、不淨；受、想、行、識亦無所有性，云何有常、無常；乃至淨、不淨？乃至一切種智無所有性，云何有常、無常；乃至淨、不淨？

這段經文，並不是否定佛性，只是告訴行者不要執兩邊，也更不能執任何一邊。因為，菩薩摩訶薩行於中道，不行一切法，也不得一切法，何所謂若常、若無常，乃至若淨、若不淨呢？在中道第一義空中，不說法常、無常；苦、樂；淨、不淨；我、無我。

若菩薩摩訶薩執着常、樂、淨、我，就會生著心，有著心即生思惟籌量，有思惟籌量即生煩惱，有煩惱即墮生、死。蓋常、樂、淨、我是為善法，修之即可，若於此善中愛、樂、悅、可，就偏失了。因為既愛、樂、悅、可於善法，就會厭、煩貪、瞋、癡、慢、疑等的不善法，既有善、不善的憎、愛，豈不又回頭到原來的煩惱法中！

所以行般若波羅蜜的菩薩，對於常與無常，不起憶想分別，樂、淨，我等亦復如此，在般若波羅蜜中，無常亦無無常，無苦亦無樂；無淨亦無不淨；無我亦無無我；無脫亦無縛；無生亦無滅，這才是真正的第一義空，才是行中道，行者如此體認，庶幾乎無偏失之虞矣。

七一年元月卅一日撰於淨室

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

◁ 編著者的話 ▷

- 一、本自學法計二十七課，循序漸進地敘述梵文的基本文法。
- 二、每課包括內文、生字彙、習題（翻譯）、習題答案四項。學者按步學習，基本上可以自學成功。
- 三、做習題是自學的重要步驟，必須每課習題都做一次。習題答案是供核對正誤用。最好是先做好習題，然後再拿答案來核對。
- 四、本學習法基本上根據 George L. Hart 的“*A Rapid Sanskrit Method*”講義與岩本裕的「梵文文法綱要」編寫而成。內中的習題都是取自 Hart 的講義者，答案則是編者自己提供。
- 五、本學習法以介紹梵文的基本文法為主，對於其原來的天城體字母的寫法與正確讀音，暫不作交待。所有梵文字母與文字，都以羅馬體列出。

梵文字母

梵文字母原為天城體 (Devanāgarī)，這裏以羅馬體表示如下：

A. 母音

- a. 單母音：a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ, ḷ, [ḹ]
- b. 二次、三次母音：e, ai, o, au.

B. 子音

- a. 破裂音與鼻音：

	無聲無氣音	無聲帶氣音	有聲無氣音	有聲帶氣音	鼻音
軟口蓋音	k	kh	g	gh	ṅ
硬口蓋音	c	ch	j	jh	ñ
反舌音	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
齒音	t	th	d	dh	n
唇音	p	ph	b	bh	m

- b. 半母音：y, v, r, l.
- c. 齒擦音：ś, ṣ, s.
- d. 氣音：h, ḥ.
- e. 特殊鼻音：ṁ.

附註：

- i). ā, ī, ū, ṝ 為長音。
- ii). ṛ, ṝ, ḷ, ḹ 讀如 ri, rī, li, lī; [ḹ] 極少用。
- iii). ṅ, ñ, ṇ, n 讀音分別極微。
- iv). ś 讀如 ch, ṣ 讀如 sh。
- v). 關於 ḥ, 參閱第一課；關於 ṁ, 參閱第二課。

第一課：第一種活用動詞 (thematic verbs)

- I. 連聲 (sandhi)：關於連聲，這裏先不作詳盡的解釋；這最好透過具體的例子來了解。在第四、五、六三課中，我們會介紹全部連聲的規律。現在只想說的是：在梵文中，一些字母須隨其前後周圍的字母的分佈情況而改變。例如，當一語句的最後字母是-s時，須變成送氣音ḥ (稱爲visarga)。
- II. 二次母音 (guṇa) 與三次母音 (vr̥ddhi)：母音有有時要轉成其自身的二次母音或三次母音。此中的變化情形如下：

基本母音	a	ā	i, ī	u, ū	ṛ
二次母音	a	ā	e	o	ar
三次母音	ā	ā	ai	au	ār

(另外一個母音ṛ的二次母音爲-ar，但其變化只在一種情況中出現—kṛp/kalp)

III. 第一種活用動詞 (主動的)：

A. 數目 梵文的動詞 (名詞與形容詞亦是) 的數目有三種分別：單數、雙數、衆數，分別與不同數目的主詞相應：若主詞是單數，則用單數動詞；若主詞是雙數，則用雙數動詞；若主詞是衆數，則用衆數動詞，其語根都用 √—符號來表示。

B. 第一種活用與第二種活用 梵文的動詞與名詞，分兩大類：第一種活用 (thematic) 與第二種活用 (athematic)。第一種活用動詞的特色是，在語尾變化之前，要加上一個連接的母音 (在梵文來說是-a-)。第二種活用動詞一般來說則沒有這個特性，但却較爲複雜，我們在後面才討論它。我們在這第一課中所討論的，是全部的第一種活用動詞。

C. 第一種活用動詞的語尾變化

第一身	單	雙	衆
第一身	-āmi	-āvah	-āmah
第二身	-a-si	-a-thah	-a-tha
第三身	-a-ti	-a-tah	-a-nti

要注意的是，在第一身中，連接的母音-a-與語尾變化合併起來，而成-āmi, -āvah, -āmah。

D. 第一種活用動詞的分類

第一類 這類動詞的構成，是把動詞語根的母音二次化，然後加上語尾變化。倘若動詞語根的結尾爲i, ī, 或u, ū, 則要先遵循以下變化：

i, ī → e → ai → ay ; u, ū → o → au → av

此中，e, o分別是a, i, a, u的結合形態，即可分別分解爲a, i, a, u; ai中的i, au中的u, 要分別轉成其相應的半母音y, v。以下列舉一些第一類的動詞語根，這些語根都要經過如上述的變化，才能與語尾變化會合，而成爲完整可在文章中出現的動詞。

動詞語根 與語尾變化會合前的狀態

bhū (變化) bhav-

ñī (帶領) nay-

ji (征服) jay-

pat (飛, 跌落) pat-

ruh (爬高) roh-

現在試看動詞語根bhū (變化)的變化例(主動的現在式)：

bhavāmi	我變化	bhavāvaḥ	我倆變化	bhavāmaḥ	我們變化
bhavasi	你變化	bhavathaḥ	你倆變化	bhavatha	你們變化
bhavati	他變化	bhavataḥ	他倆變化	bhavanti	他們變化

要注意的是，在生字彙中，通常只寫出語根、類別和其第三身單數主動式的變化形式。在每一類動詞中，都有一些顯著的例外情況。通常我們只要記取動詞的語根及其第三身單數主動式的變化形式便足夠，動詞的類別，在一般情況下，可以從其第三身單數的形式中認取。

第四類 這類動詞，語根不變，但要在其後加上-y-，再加上語尾變化便成。如paś (見)

paśyāmi	paśyāvaḥ	paśyāmaḥ
paśyasi	paśyathaḥ	paśyatha
paśyati	paśyataḥ	paśyanti

第六類 這類動詞是弱語根，即是，其母音不必二次化或三次化。語尾變化可直接與語根會合。如viś (進入)

viśāmi	viśāvaḥ	viśāmaḥ
viśasi	viśathaḥ	viśatha
viśati	viśataḥ	viśanti

第十類 此類動詞，若其語根是輕音節(母音是短音，沒有子音跟隨，或只有一個子音跟隨)則(其母音)要二次化；若其語根是重音節(有長母音，或短母音為兩個子音跟隨)，則不變化。不管語根是怎樣，都要加上-ay(加到已轉化了的或不必要轉化的語根上去)。另外，語根的中間字-a，常要三次化。例如 cur (偷)的第三身單數是 corayati；pīḍ (傷害)是pīḍayati；taḍ (打擊)是tāḍayati。以下試看pīḍ的變化例：

pīḍayāmi	pīḍayāvaḥ	pīḍayāmaḥ
pīḍayasi	pīḍayathaḥ	pīḍayatha
pīḍayati	pīḍayataḥ	pīḍayanti

以上是通例。以下是一些例外情況：

a. 有些屬於上述類型的語根，變成有接尾字-cch出現。

- | | |
|------------------|-----------|
| gam (去; 1類) | →gacchati |
| yam (產生, 給與; 1類) | →yacchati |
| iṣ (願望; 6類) | →icchati |
| pracch (詢問; 6類) | →pṛcchati |

b. 有些語根的母音-a-變長。

- | | |
|---------------|----------|
| dam (使馴服; 4類) | →dāmyati |
| kram (步行; 1類) | →krāmati |

c. 有些在最後子音之前有鼻音的語根，會失去鼻音。

- | | |
|---------------|----------|
| daṁś (咬; 1類) | →daśati |
| rañj (變紅; 4類) | →rajyati |

d. 有些語根在最後的子音之前，要加上鼻音。

- | | |
|----------------|----------|
| sic (撒, 洒; 6類) | →siñcati |
|----------------|----------|

e. 有些語根要重疊化(關於重疊化的問題，以後會解釋)。

- | | |
|---------------|-----------|
| sthā (站立; 1類) | →tiṣṭhati |
| pā (飲; 1類) | →pibati |

f. 第六類的動詞，語根的結尾若是-r̄, 則變成-ir-。

- | | |
|-------------|---------|
| tṛ (橫過; 6類) | →tirati |
|-------------|---------|

*

*

*

生字彙

kutra	何處(詢問式)		
√gam (gacchati)	去(1類)		
ca	與及(置于所列舉的各種東西之後, 如ABC ca, 即A、B與C)		
√ji (jayati)	征服(1類)		
√nī (nayati)	帶領, 率領(1類)	√bhū (bhavati)	變化(1類)
√paś (paśyati)	見(4類)	√viś (viśati)	進入(6類)
√pīḍ (pīḍayati)	傷害(10類)	√sthā (tiṣṭhati)	站立(1類)
√pracch (pṛcchati)	詢問(6類)	√smṛ (smarati)	記取(1類)

把下列詞句翻譯成語體文：

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| 1. paśyāmi jayāmi ca . | 6. kutra tiṣṭhanti pṛcchanti ca ? |
| 2. kutra gacchasi ? | 7. gacchati nayati ca. |
| 3. smarataḥ . | 8. jayathaḥ . |
| 4. nayāmaḥ. | 9. smarāvaḥ . |
| 5. tiṣṭhatha pīḍayatha ca . | 10. pṛcchāmastiṣṭhanti ca . |

永懺樓隨筆之五十一

凌空升浮

馮

佛家修行者有許多超自然的境界，除了衆所週知的「天眼通」「宿命通」「天耳通」等等之外，還有許多騰挪變化神通，拙文時常零碎討論佛家超自然神通，說明佛家是釋放了被禁錮的宇宙本能智慧，故能達成凡人肉身做不到的事，凡人不能，乃視之爲神異的神通。

今次我們不講枯燥的理論，只談談佛家諸般神通之中的一種：「凌空升浮」。

我知道佛家僧人及居士有些能夠「凌空升浮」，不過他們都不願炫露驚世駭俗。而且，表演神通本是佛家所深戒，西晉時代神僧佛圖澄大顯神通，亦只爲當時佛教基礎未固於中原，人心難從佛理，佛圖澄不得已，才大顯神通感動朝野發心依佛。

神通之顯現，原是渡船之一，並非佛法之最高境界，是以佛家戒顯神通，此戒非禁絕也，只是限制不得妄用而已。

外道的法術，徒仗符咒驅役鬼神——其實被役者多是冒牌的野鬼遊魂，豈有正神真仙受人驅役作怪弄妖之理？分明是野鬼遊魂，往往冒充呂洞賓、關帝、張果老。又有些野狐妖魂冒充有名的仙人——那些被符咒驅役的法術之能，多半只是掩眼之術或暫時的効力，或則只是催眠術而已，並非真正的道術，不是真神通。就別論那些等而下之的「召鬼」「降靈」「問神」「碟仙」「巫道」「降頭」之類的玩意兒了，那些多半是技巧的騙術。

舉例說，西方社會一向盛行於今尤烈的「降靈會」，揭穿了一文不值！

術者在另室佈置了助手或錄音帶，向降靈室中播講些不

着邊際的話，比方哭哭啼啼叫喊「媽媽」「我好苦啊！」之類，叫人聽了毛骨悚然，人家心中思念亡親，本已傷痛，焉能分辨真假？術者又運用新的映象技巧，由助手在另室向室中放映朦朧的空中幻影，人影閃閃，煙霧中出現，在可辨與不可認之間。漢武帝思念亡故的李夫人，術士自言可召亡魂，乃在室中設素帳，入夜果見李夫人冉冉出現，這種古老的映象把戲，原理簡單，至今原則亦無大異動，只是技術翻新罷了。

那些鬼把戲，並非神通，就是真有兩手的驅狐役鬼，也不算神通，都不能與佛家的真神通相比！

佛家不燒符，若有燒符者，想是後來採用外道的權宜，殊非佛家本意。

佛家講究的是心力，由腦波引起神異的種種作用，這些道理我以前的拙文講了很多，今次不贅。

今天講的「凌空升浮」現象，我手頭缺乏足夠的佛教參考書，一時未能引經據典，我很抱歉！不過我知道佛家頗有僧人及居士苦行修行者，在打坐時會凌空升浮，佛教各宗派都有此種「凌空升浮」，並不僅限於某一宗派。雖然以凌空升浮多見聞於世人者，是西藏密宗，這並非說只限於該宗所特有，事實上，「凌空升浮」是佛家靜坐不以意求亦會發生的超自然現象。

凌空升浮，是佛教打坐到了若干程度的一種進境境界，並非心中幻覺！確實確實是身體若然升浮於空氣之中，經過若干時間才降落。

讀者未見過的，一定反駁我，地心吸力消失了嗎？怎麼可能身體凌空升浮？

駁問得好！駁問得對！

人人都知道有地心吸力，可是有幾人知道地心吸力是什麼？

地心吸力是地球中心質量，對地面物質的吸力，是物質世界之中的萬有引力的一種，地心吸力是一種磁力。

你一定反駁我了，地心怎是磁力？人又不是鐵，怎會被它吸住？

地心吸力是磁力的一種，地心內的熔岩，都是鎂、鐵之類的金屬元素，都有原子，都有電子，電子具有電力，無數的電子形成了電磁場，而地面萬物，無論有情生，無情生，無論是草木，是岩石，無不在體內含有很多細微的元素原子，原子內由核子、電子、中子所組成，所以連草木也有靜電流動（請參看拙作『夜半鐘聲』內所蒐集拙文『木乃伊之電』），世人指草木為「非導體」，實乃大誤，造成了草木是不導電的錯誤觀念！實際上草木只是不良於引導人造電流而已，並非是「非導體」，不信嗎？天空閃電不是時常經樹木入地嗎？地面萬物都含有電磁，強弱不等，萬物都被地心強大的磁場所吸住！一般人稱之為地心吸力，却從不想到它是磁場吸力。

地心磁場，最顯然易見的是現出於南北兩極的磁極，當太陽「黑點」出現時，黑點是極強烈的核爆焚燒，高溫數千萬度，產生強大磁場，磁波影響地球北極的磁極，因而發生閃電瀑流般的北極光奇景，冬夜在溫哥華、西雅圖，甚至撲蘭都可望見，宏麗無比！

實際上，太空中各星系之間，也都由磁場互相吸引着，太陽系也是由於太陽磁力吸着各行星而成系，奇怪的是從來無人稱之為「磁力」，世人只是沿用牛頓所創之名「萬有引力」，其實該詞尚嫌不足，現在很多科學家已經開始廢棄該一名詞，並且懷疑牛頓「萬有引力說」。代之而興者，為新一代科學家漸漸認定宇宙間各「星雲光漩系統」之間都由磁力互相吸引，太陽系與其母系的「銀河系」星雲光漩之間亦然，這些磁力是可以抵銷的，並非絕對不可抵銷！

須知磁或電，均有「正」「負」兩極，異性相吸，同性相斥，我們玩過磁鐵馬蹄的都知道，正正兩端相拒，正與負則相吸。磁場的互相吸引，也是不離此一原則。（關於宇宙太空磁力磁場，另文再詳論）

人體有靜電，有磁場（請參閱「內明」以前拙作腦波與電磁場），人腦是一座複雜的電磁總機，人的每一條纖維神經都無時不在閃動傳遞着靜電來往於大腦，大腦的數以百萬計的神經細胞不斷閃電，處理「政」務，把電發出身體各處，於是人能反應，人體會放電，指尖尖端會放電，人體的兩肩，頭部，頸部，胸部，腹部，膝部，足部……，各有電磁場，用特殊的攝影術可以攝得人體電磁場的照片，如果「內明」能製彩色柯式版，我可以供給此類照片，詳予說明，不過製彩色柯式版，也許「內明」尚無此額外經費，所以我有許多圖片都不敢寄上，看將來怎樣吧？

人體的各部位各有小磁場，整個人體又有一個總磁場，電離不了磁，磁離不了電，這是常識而已，美國醫學界如今已開始用觀察人體磁場來診斷人體有無疾病，而我們當中很多人仍不肯相信人體有磁場電力！

人體的總磁場，也有兩極，一正一負（亦可說一陽一陰），地心吸力之磁力，當然比人體的大了不知幾百萬倍，強的吸住弱的。地磁吸住了人磁，並非吸住了重量，世人誤以為是「重量」，須知若在「真空」中，五百磅大胖子與鵝毛一般輕重——都無體重。

我們人體的總磁場，並不是不可以改變的，人有疾病時，電磁弱，人體「北極」頭頂上的光華就暗淡，指端的火花就弱，可是若發大燒，火花就盛，因為體內血液運行急，心跳劇，血液中的鐵質等金屬元素產生較強的電子活動，增強電流（接吻也會使指端火花轉盛）。

人在學佛打坐時，漸趨靜止，腦波力量集中，可以調節體內電流磁場，佛家打坐到了定境，回復宇宙智慧「本能」，可以使人體內的電磁場改變，使體內元素的電子活動受意志之指揮，人體的總磁場在一定狀況之下，改變了兩極的正負關係，換言之，

使之成爲兩個「正」，或兩個「負」，或者使之電磁均停止，既無正也無負，此兩種化一的狀況，都會使「地心磁力」無所吸住！或受抵銷，人體因心力而成爲居於真空，於是再冉升浮！如在無地心吸力的升太空！

說穿了，有何神異？有何不科學？

前幾晚我看到英國幾位太空科學家在英國電視BBC上的談話，他們提及「若將物體內的電磁兩極改變，成爲兩正或兩負，即會抵銷了地心吸力而失去重量，飄浮於空氣中」，此語與拙意暗合，令我十分興奮，正好趁此拿來談談佛家的「凌空升浮」，信與不信，當然是由得你！

怎樣做到由「定」而生「慧」，却不是我這樣無知所可亂講。修行途徑，仍須向佛家高僧請教的，我不敢多談。

佛家靜坐，到了某一階段，體內的電磁場被心力引起變化，或則造成真空，以致可以自然凌空升浮，這是可信的，絕非無稽。

我知道的至少在台北郊區中和鄉有一位密宗居士能夠凌空升浮數分鐘。離座大約兩尺，另外有些人，我可不敢說出來。

在加拿大的安太畧省痕斯威（Huntsville, Ontario），有一位印度瑜伽大師，英文名叫做瑪哈里斯（Maharishi），能夠打坐凌空升浮達十分鐘之久，離地約三尺，至少有一百個目擊者證明，瑪氏是一位不知年齡的白鬚白髮老人，我只在電視上見過他，但我未親見他升浮，他不輕易表演升浮，必須入了他的教才有機會見到，加拿大引爲神奇，無不驚異。其實升浮只不過是佛家的小神通之一而已，佛家很多人已達此境界，只是不肯炫露罷了。

瑪氏在美加有不少徒衆，在兩國均有廟宇，聽說有些徒弟也能短暫地升浮。

溫哥華也有一個能夠升浮的人，也是該位瑜伽大師的弟子，此人是白種男子，他是個瑜伽和尚，平時住在山野，有時來市區化緣，有些人見過他能升浮數尺，久達五分鐘，我

倒還未見到過此人！

英文報「省報」一九七七年十二月十四日刊登過一幅據記者誓言是真實的升浮照片，我費了些功夫，找到此圖，剪寄「內明」刊出，供讀者一觀，報紙是溫哥華首席的權威晨報，記者編者都力證不是弄鬼的照片，我不強勸你相信，只拿來供你參考。

圖中有三幅，左邊是一幅剛升浮起的照片，中間是浮懸的一分鐘，右圖是重降地面的照片，升浮者是一位東方女子，面部有驚喜的反應表情。

佛家說：「見境勿喜」，凌空升浮只不過是靜坐的一個階段的境界，又未到成佛，何須太喜呢？

我們學佛修行，原不在於求「境」，若有求境及見境心喜，就都是「妄」了，如果真不求自得，坐到升浮，亦不足喜，不升不浮，亦無足念，學佛最重要的是明心見性，以智慧行佛心，那些什麼神通，都不應重視的。

（完）



虛雲老和尚遺相



六十餘年不許鬚

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

咸豐十年五月(一八六〇年)，正當古巖和尚躲在深山岩洞禮懺萬佛之時，英法聯軍艦隊已佔領舟山，殃及普陀山，多寺被英法軍人所毀，僧尼被其所辱。

英法聯軍以舟山為根據地，六月九日，北抵大沽口北塘，進攻內港，英軍萬餘，法軍八千，聯軍以七百人為一波，排成一字長陣，各兵手持毛瑟式刺刀步槍，前排七百洋兵單膝跪下向清軍放槍，後排洋兵七百站立向清兵放槍，第三排補上，洋兵陣長數里，把三千名大清兵馬逐漸圍困，洋兵採用俯伏猱進之新式戰術，將清軍三千騎兵殲滅殆盡，只剩七人逃生。清軍從未見過此種當時視為新式之洋槍及戰術，後隊節節敗退，僧格林沁敗走。

七月五日，英法聯軍佔據大沽炮台，再敗名將僧格林沁，兩日後聯軍攻佔天津，清廷派桂良大學士往議和，因條件

過苛未成，聯軍於七月廿四日進迫北京，途次焚燒擄掠，廟宇寺院多遭付之一炬，北京震動。

文宗慌忙派怡親王戴垣前往向聯軍乞和，英軍統帥艾爾金笑道：「現在乞和已遲了！等我們打進紫禁城捉了皇帝才說吧！」

聯軍圍攻北京，越來越緊急。清廷滿朝文武，計無所出，文宗已病入膏肓，神昏氣短，已不能視朝，召見軍機重臣，都在寢宮。

八月四日，僧格林沁囚禁前來議和的英使世夏禮及隨員五人，解送拘留於刑部獄中，恭親王等奏聞天子。

文宗在病榻上說：「很好！但是軍情如何呢？」
恭親王奕新等奏曰：「僧格林沁連日兵敗，勝保受傷，瑞麟一軍全潰。」

文宗默然，尚書肅順奏曰：「夷兵勢將破城攻入，屆時恐驚及皇上，奴才竊以為皇上宜率各宮暫避其鋒，出幸熱河行宮，交由恭親王等留京交涉，平定後回鑾。」

文宗已無主意，遲疑難決嘆道：「我也不知如何是好，你們且容我細思，你們先跪安吧！」

群臣退出後，懿貴妃從屏後出奏：「皇上請勿信肅順之言，皇上在京，可以鎮定民心，臣民得以振奮盡力抗敵，聖駕若行，則恐宗廟無主，民心無依，昔者周室東遷，天子蒙塵，永爲後世之羞，今皇上若棄京城臣民而去，辱更甚焉。」又奏曰：「所俘夷人，宜盡誅之，以振天威，以儆兇頑！」

文宗嘆道：「你果然有志氣，但是，事已至此，若不出走，難免你我都淪爲夷人之俘，將如宋朝徽欽二帝之蒙塵矣！」

正議間，軍機火急入報：英法聯軍已佔領行宮圓明園，文宗大驚，去意遂決。

初八日，英法聯軍攻入北京齊化門，清軍敗退入內城，鼓噪聲聞於紫禁城。

皇帝驚怖幾乎暈厥，倉惶下令出幸熱河，攜帶皇后鈕祜祿氏，懿貴妃那拉氏及六歲皇儲，由怡親王戴垣，鄭親王端華與尚書肅順等扈從，數百禁衛擁護，慌慌張張，棄宮西行，有如喪家之犬，漏網之魚，奔向熱河行宮而去，只留下皇弟恭親王奕訢留守主持國事。

恭親王向英法聯軍乞和，聯軍堅持大清先釋放英使巴夏禮及其他俘虜，否則將擁太平天國取代大清，但清廷已斬決五名英俘，恭親王釋放巴夏禮給英軍。

英帥艾爾金大怒曰：「清人殺我英國使臣隨員，我誓焚平北京報復！」

英軍於廿九日揮兵進攻安定門，揚言若不投降，將行屠城，大學士周祖培已無守城之兵，只得大開城門，聯軍狂歡喧嘩入城，北京城內官員大多已逃走清光，只剩下數員而已，恭親王等不敢出面談判，艾爾金於九月五日下午令火焚圓明園。

被外人羨稱爲世界最偉大優美的藝術宮殿亭園圓明園，竟被英軍燒爲平地，大火焚燒三日，濃煙衝天，百餘里外亦

可望見。

英軍同時火焚西山諸寺，並且揚言要擁洪秀全爲帝入主北京，恭親王奕訢方二十四歲，無兵無將，無糧無餉，眼見英法聯軍在北京城內姦淫擄掠，威脅要焚燒紫禁城諸宮殿，只得投降，簽訂「北京條約」，內容九條，要清帝道歉，割讓九龍，加開天津爲通商口岸，賠償八百萬兩，准許華民到外洋做工。

法軍亦迫恭親王簽訂北京條約，內容十條約，比照英約，但加一條：清廷准許人民信仰天主教，准許法國傳教士在各地傳教及購置教堂產業。

從此，天主教教士，大批湧至，展開傳教，列強在華享有領事裁判權，列強資本主義大肆侵畧中國，西方勢力之入侵，如堤決口，中國固有思想與宗教均受重創。儒家、道教、佛教、都更趨衰微了！

北京城內城外，英法聯軍所毀寺院廟宇，雖不及太平天國之暴虐，但亦使到佛寺十毀其八九了，佛教至是，在中國南北東西均普遍受到劇烈破壞，只有四川峨嵋，福建鼓山，南嶽衡山等數處名山未受威脅，碩果僅存。

古巖和尚此時仍然匿居鼓山深處山洞禮懺，對於北方發生之事，不知不聞，但他却知道，佛教已遭受空前破壞，每況愈下，滅法之時越來越近，他必須動於苦修，覓求佛法真諦，方能負起將來香火相傳的肩責，可是對於一個初入門的僧人，能夠獲得多少呢？除了拼命禮懺拜佛，不斷苦行鍛鍊，他能做什麼？他的心是焦急的，可是他知道，必須按部就班，而苦行修持，正是唯一的學佛初步，縱是畧有夙慧宿緣，亦要從頭來苦行修持，不經苦行，不經克忍磨煉，怎能進入深奧的佛理之中？六祖所主張的「頓悟」，亦是有堅忍卓絕的苦行修持和完美返璞的人格作爲支柱的呀，並非徒是善於辯證口頭機鋒之禪而已，若只談「話頭」機鋒，不去修持苦行，那又何異於晉代士大夫的清談？

古巖深深了解這些，故此他不言不語，他不著文字，他以身實行，要首先鍛鍊自己，他必須經歷各種心靈思唯發展的過程，來尋求佛法至理的真諦。

清帝文宗奕訢弱冠即位，優柔寡斷，縱情酒色，甚至於狎伶，與大臣陸御史君臣同嬖男伶朱蓮芬，又奪取民間孀婦入宮……咸豐帝之荒淫廢政，使到大權旁落於宗室肅順等人手中，亦開了后妃干政之門，使懿貴妃在內操縱，文宗自己酒色過度，體弱多病，竟於三十一歲之英年——咸豐十一年七月十七日，病逝於熱河行宮，臨終時口授遺詔，立懿貴妃之子六歲的戴淳爲新君，並指定肅順與戴垣等宗室八人爲襄政大臣。

新君即位，是爲穆宗，尊嫡母（文宗之皇后）鈕祜祿氏爲慈安太后，生母懿貴妃那拉氏爲慈禧太后。

肅順尊政跋扈，反對兩宮太后垂簾聽政，兩宮太后密詔傳恭親王奕訢與侍郎勝保，謀誅肅順。

文宗梓宮運返北京，由肅順護送。中途被勝保派兵逮捕，解押北京宗人府。群臣爭參肅順罪狀，兩宮太后下令斬決肅順，並抄沒其家，同時令端華與戴垣自盡。

從此兩宮取得政權，正式垂簾聽政，成爲實際之統治者，而由恭親王輔助。

慈禧太后精明能幹，判閱奏章，裁決庶務，召對諮詢利弊，悉中窾舍，而慈安太后則優其德而拙於才，每見大臣，輒啞然無語，故此政務爲慈禧所決，慈安形同傀儡。

兩宮將新君年號改爲同治元年，慈禧昔日曾勸文宗用漢人，頗能信任漢人大臣，尊重會國藩、李鴻章、左宗棠等賢臣，對其他賢才漢人亦授以重任，減少了滿漢畛別，一時頗有轉危爲安之中興局面。

太平天國的李秀成，在咸豐十一年十二月攻佔杭州，並圖攻陷上海，李秀成致函上海各國領事，要求外僑中立。

但此時英法已與清廷訂有北京條約，取得巨大利益，又見太平天國佔領地區經濟衰退，戰爭頻仍，社會混亂，於列強之通商不利，故此拒絕李秀成之要求。

上海外僑，以英法爲多，組成洋槍隊，以英法海軍水兵爲主力，稱爲「常勝軍」，由英國戈登上校（Charles Gordon）爲統領，使用當時最新式之來福旋條滑口步槍、野戰炮，由英法之新式蒸汽炮艦支持，兵員多達五千餘人。

同治元年，戈登上校率領常勝軍攻克太倉、崑山、嘉興、吳江……等地，新式武器與新式戰術，殺得太平軍大敗而潰。

戈登上校進階爲將軍，聲明支持李鴻章的淮軍，同治二年，戈登揮軍進攻蘇州，太平天國守將白齊文不敵常勝軍之新式武器，向戈登投降，李鴻章淮軍乘勢收復蘇州，常勝軍與淮軍合作，攻佔宜興，截斷了太平天國浙江與金陵之聯繫。

戈登數年後功成返英，被轉調往北非洲平定蘇丹反英之戰爭，曾經在中國擊敗太平天國之名將戈登，竟不敵蘇丹之阿刺伯游擊戰術，在卡同（Kartoum）爭奪戰一役中，被蘇丹游擊隊十萬人擊敗，被捕後被斬首，懸於城上示衆，一代名將，如此下場，空留其騎馬躍姿銅像矗立於埃及阿力山大港十字路口。

方當戈登在中國作戰之時，倚其新式武器與戰術，威振滬上，加以英法聯軍上年蹂躪北京之威，使中國人之已往自傲完全粉碎，轉而變爲崇拜西洋，在思想觀念上，青年一代，已經逐漸摒棄固有文化，而轉向崇洋了，爭向吸收西洋科學與實用工技，成爲時尚，在精神上，也趨向西洋基督教文化，不少人指責中國固有之佛教道教爲迷信。佛教至此，面臨之危機，已非僅寺院被毀僧尼被害而已，實際上，佛教之高深哲學思想，已局限於少數佛學者的研究，而其通俗的初步佛教觀念，則正受著西洋基督教文化與功利主義之嚴重威脅，佛教雖尚未完全失去群眾，但已淪爲鄉愚的迷信拜祀鬼神形式了。

同治元年，古巖和尚已廿三歲，在深山野居禮懺已滿三年，鬚髮長達數尺，在苦行方面，三年之鍛鍊，使他已經獲得若干得益，他已非昔日的嬌生慣養纨绔公子，他已成爲了一個不畏苦不

畏難，極能忍耐，甚能定靜的一個佛教和尚了，至少所謂勞其筋骨之功效已經做到，不過在佛典方面，仍然所知無多，因爲他只是做禮懺，居於山洞，並無典籍可資研讀，苦行與打坐，在他認爲，乃是學佛修行的初步，必須把心性與體膚都鍛鍊到某一種程度，才可作較深入的研究佛典。

他並未滿意於自己的苦行禮懺，他認爲功力尙未足夠，但是此時妙蓮長老却派了一位職事和尚到山中找他。那和尚入山找了幾天，才找到這個衣衫襤褸，鬚髮亂蓬，狀如野人般的青年，都認不得了，把他嚇了一跳。

「是古巖師弟嗎？」職事僧人驚問。

「正是。」古巖回答，這是他三年來初次見到人類，初次講話，覺得十分陌生了，他猜疑地望着來僧：「你是何人？」

「我是了緣呀！你不認得我了？」和尚說：「妙蓮老和尚差我來告訴你，你令尊蕭老太爺已經告老還鄉了，不在泉州，也沒有人來找你了，你可以回寺罷！」

古巖聞言，感慨不勝，雖是出家，豈能對父母全無懷念？

「我父怎麼就告老還鄉了呢？他才不過七十二歲吧？」他喃喃言道：「又不知我母親如何呢？」

「有人從泉州來信說，蕭老太爺，自你出走之後，掛念成病，日益蒼老，也無心再做官，就提前告老，攜帶令堂和你兩房妻室，全家返回原籍湘鄉去了。」

古巖聞言，不禁淚下，半晌無語。

了緣和尚說：「你也不必難過了！你既立定了心出家幾年，修爲精進，那就好了。長老叫我傳話說：你若是思家放不下塵緣，你要還俗回鄉，亦聽你自便，你若仍做和尚，亦可回寺去，不必再在深山捱苦了。」

古巖苦笑道：「我的苦行還早得很呢，我出山去做什麼？回家是更不必提的了。」

「長老說：知道你恒心苦行，志向可嘉，但是修慧還須

修福，你既仍願做和尚，應回寺任些本寺職務，方爲正道。」古巖道：「我本不欲出山，但長老既有法諭，我只有遵旨罷了！」

於是跟隨了緣出山返寺，一路上不免談些世事，了緣道：「你在山洞三年，可知外面變成什麼樣子了？」

又道：「可知道咸豐皇帝已死，肅順被誅，兩宮太后垂簾聽政，太平天國大概將滅亡了，湘軍會國荃今年五月從安慶攻金陵，彭玉麟水師在揚子江夾攻，鮑超在皖南東進，隆多阿在皖北合擊，左宗棠在贛東破太平軍李世賢，進入浙江，李世賢退守金華，另外一方面，上海洋將戈登與淮軍李鴻章合作，斬斷太平軍與天京之聯絡，太平天國之敗亡，已指日可待了，現在只靠李秀成一個人獨力支持殘局，也不過是挨些日子罷了。」

古巖嘆息道：「太平天國將滅，但被它破壞之佛教，還不知何日始能恢復？」

了緣道：「正是，世人但言洪楊是漢人反滿，就將洪楊視爲民族英雄，却不知洪楊毀滅中華固有文化倫理宗教，爲歷朝所無之浩劫呢！」

古巖道：「想到佛教與中華文化傳統之劫運真令人心傷！」了緣道：「還有叫你聽了難過的事呢！英法聯軍去年打進北京，火燼圓明園，園內的佛寺也化爲灰燼，京師內外也有不少佛寺殿宇藏經，通被夷人燒毀了！」

古巖歎道：「莫非真是佛教到了滅法之時麼？」

了緣道：「長老說，還早哩！佛教將來還有多場大難哩，現在的只不過是開頭吧！」

兩人不勝嗟歎，各皆心情鉛重。

古巖跟隨回到寺中，妙蓮長老單獨召見。

老和尚諭道：「看你這樣子，三分似人，七分似鬼，快去剃光鬚髮，洗淨身體，穿上僧衣罷！我命你回寺來，叫你任職，須知出世不離入世，你只學苦行是不夠的，必須學些事務，將來才會管事，否則你何從達成你心中之弘願？」

古巖拜道：「長老知道弟子心中之願？」

（未完）



普慶念佛社擴建新址動土禮 覺光法師與鄭植之會長主持

潮僑普慶念佛社，創立四十餘載，近以社務發展，在理事長陳覺軒暨全體同人努力下，大發宏願，籌建永久性新址。選定在黃大仙龍翔道地段內，該處左鄰黃大仙祠，背倚獅子山，環境幽美。昨三月十一日上午舉行動土，敦請佛教會會長覺光大法師主禮，會長鄭植之、O·B·E·主持奠基。籌建委會主任委員陳覺軒，會長鄭植之、周卓明、鄭貞譽、王國龍、莊徐光、馬超雲、鄭全、鄭良等全體委員，在場主持一切，歡迎嘉賓。

上午十時起，用佛教儀式。在新址段內，佈置臨時佛壇，燃香點燭。由覺光大法師主壇，誦經禮懺，四週遍洒法雨。隨由陳覺軒、鄭植之等陪同法師舉鋤動土，繼由會長鄭植之主禮奠基石儀式，在莊嚴隆重氣氛下禮成。籌委主委陳覺軒稱：興建新址，一勞永逸，奠定永久基礎。新社建築雄偉，設有莊嚴大雄寶殿。建費龐大，幸獲同人羣力，得以順利推動。但仍希大力支持完成云。

佛教後繼有人

青年踴躍出家

香港菩提學會會長永惺法師，發心創辦菩提佛學院。該院設於荃灣老圍村西方寺內，環境幽美，設備完善，是修學佛法的理想處。自民國七十九年九月開學以來，學生陸續增加，現已滿額，共計三十人。來自星馬四人、台灣二人、韓國五人，其餘為本港優秀青年。平均年齡二十一歲，各人精神飽滿，勇猛精進。如果你是佛教徒，一旦走進西方寺，看到那些健壯的青年小伙子，一個個面帶笑容，天真無邪，上殿、過堂、聽課又是那麼莊嚴肅靜，井然有序，不由你不大感興奮，讚歎佛教教育的成功。

永惺法師爲了續佛慧命，培植弘法人材，苦心孤詣，不惜金錢，不辭勞苦，禮賢下士。禮請天台碩德顯明老法師任院長，顯老戒行具足，威儀莊嚴，講經授課，聲如洪鐘，妙喻如珠，五時八教，三藏十二分如數家珍。



菩提佛學院師生近影

，贏得青年學子傾慕嚮往。自開學以來，學生要求出家的，先後有寬源、寬宇、寬達等。此次又有學生溫安華要求披剃，蒙董事長慈悲攝受，於三月十一日（農曆二月十六日）舉行剃度儀式。賜法名寬忠。是日天氣晴和，象徵龍天對佛法的擁護。上午八時整佛學院全體師生及駐錫菩提學會的五位長老，齊集西方寺大雄寶殿。董事長永惺法師爲剃度師，院長顯明老法師爲盟證，主講超塵法師爲羯摩，校務主任果通法師引禮，訓導主任見如法師爲維那。儀式依律如儀，非常莊嚴。

佛教道慈佛社社長

楊日霖居士西

本港呢絨疋頭業股商，佛教老居士楊日霖老先生，於本（二）月十五日在港寓因病捨報生西，享壽積閱七十有六歲，經奉移香港殯儀館治喪，已於二月廿一日星期日（農曆元月廿八）中午十二時大殮，下午一時出殯，其家屬恭請香港佛教聯合會會長覺光法師爲楊老居士主持封棺說法，楊日霖老居士乃百粵順德縣人，與其胞兄香港疋頭行商會前任主席楊日煊先生在香港創辦呢絨疋頭公司多間，爲大明呢絨疋頭公司、利益疋頭有限公司。

、友生足頭公司、聯光足頭公司、及白和置業有限公司等董事，生平虔奉佛教，早年皈依虛雲老和尚座下，法號寬莊，為弘法利生，卅多年前，即與已故殷商張玉階、張玉麟等創立道慈佛社，出任社長，並參與香港佛教聯合會，歷任佛聯會董事，佛教醫院委員，及道慈佛社張祝珊第一校、第二校校董，九龍道慈學校校監，一九七一年並捐出鉅資興辦道慈佛社楊正培學校，以紀念其先翁，親任該校校監，對佛教弘揚，興學育才，至多貢獻，教界人士均至推崇。

菲律賓普賢中學 慶祝創校卅五週年

（馬尼拉訊）全菲第一所佛教學校——菲律賓普賢中學，今年將慶祝卅五週年紀念。自二月十九日（星期五）至廿二日（星期一）舉辦四天慶祝活動，該校為劉梅生教授於一九四七年創辦成立，旋於一九五五年又創辦宿務分校。之後，為加強宗教信仰與佛法宣揚，特由台灣禮聘自立法師及唯慈法師來菲，分別担任本校及分校佛學導師，因此青年學子得受佛法薰陶，品學兼優，畢業後服務社會備受讚賞。今年熱心校友欣聞母校舉辦校慶活動，屆時將紛紛返回母校參觀，而校慶日（二月廿一日）是普賢菩薩聖誕日，將為慶祝活動的高潮。是日下午有中菲各國舞蹈表演，歡迎各界人士校友蒞臨參觀。

（又訊）馬尼拉普陀寺住持如滿法師與如意法師一向對佛教教育熱心，此次聞普賢中學卅五週年，特親自撥送菲幣三千元以作校慶紀念。愛護僑教節約捐輸，至堪嘉佩。佛教居士林亦獻贈學生打字機六架以為倡導，以實際助學廢除習俗之應酬云。

韓佛教文化交流舞蹈團

訪問中華佛教居士會

（本刊訊）大韓佛教曹溪宗全國信徒會佛教文化交流舞蹈團親善訪問團，原計劃於元月五、六日晚假居士會「實踐堂」表演佛教舞蹈，因飛機航期限制，僅於元月四日上午十時拜訪該會，由李審理事長主持歡迎，團長金翰爽先生，副團長金紋慶女士率領團員鄭南伊博士、朴敬子教授、釋青岩、釋海月兩位法師，及釜山女子專門大學學生二十餘人，由該會聯絡組

長洪銀河，及委員朴赫基介紹與雙方認識及交換禮品。繼由青岩、海月兩位法師領頌念經咒祝福，並由金團長及李理事長分別致詞。
在台九日先後在佛光山、台中、台中縣、苗栗、新竹縣、中國文化大學等地表演，甚受歡迎。

佛教青年協會舉行

剃度儀式與佛像開光普佛

佛教青年協會會員謝偉強居士，善根深厚，立志染緇，捨俗出家，續佛慧命，紹隆佛種；該會謹訂於公曆一九八二年四月十一日（星期日）上午十時，假九龍界限街一四四號三樓，中華佛教圖書館，舉行剃度儀式，恭請上暢下懷法師為和尚，上道下海法師為阿闍黎；儀式完畢後供佛，一時半由新戒子設午齋供衆，歡迎會友及各界人士蒞臨觀禮。

又蒙各界善信集資為該會親善念佛團虔造之阿彌陀佛像與藥師佛像，現已鋪金圓滿功德，並於同日下午二時，恭請暢懷法師領導為佛菩薩聖像開光，普佛一堂，歡迎各界人士屆時蒞臨禮佛拈香。

財團法人華嚴蓮社獎助學金會通告 台北市

主旨：本社為培植佛教人才特設置獎助學金，其辦法如下：

一、獎助對象：

（一）品學兼優、家境清寒之大中學生。

（二）對佛學具有相當研究之大專以上學生。

二、獎助金額：

（一）全部學雜費。（二）生活補助費。

三、獎助時間：

（一）自申請核定起至其在國內學程完畢為止。

（二）海外留學另行個別視情形辦理。

四、獎助名額：五至十名。

五、申請程序：

（一）繳驗在學成績單（學業、操行均須甲等）及清寒（里長）證明，攻讀碩士、博士研究生不限清寒學生。

（二）大專以上，須繳學佛心得或佛學論文乙篇。

(三) 審訂合格後隨即通知面談。面談合格，即可通知憑繳費收據領取獎助學金。生活補助費則按月發放。

(四) 申請書函索即寄，但須附回郵信封。

六、獎助中止。

(一) 受獎助人中途退學、休學，視為自動放棄本獎助學金。

(二) 在學成績、品行列入乙等，或有記過、犯罪判刑者停止獎助。

(三) 生活補助費視同獎學金辦理。

七、申請地點：台北市濟南路二段四十四號。

日本天台宗議長

武覺國訪華嚴學院

(本刊訊) 日本比叡山延曆寺天台宗本山議長武覺國法師，於三月五日率同其華僑弟子劉魏淦、法全法師來華訪問，外交部亞東關係協會駐大阪辦事處，何鵬齡先生陪同到華嚴專宗學院訪問，受到該院院長成一大和尚的歡迎招待，成院長並邀請這批東瀛貴賓參觀了華嚴學院的教學設備、禪堂及藏書樓等，武議長等對我國唯一的這所華嚴學府留下了深刻印象，武議長等一行在院中留連一小時又卅分始行離去。

西藏活佛迦盧仁波切

蒞台中居士會傳法

(本刊訊) 佛教西藏密宗噶舉派活佛迦盧仁波切、聽勒仁波切(美籍)、却吉尼碼(加拿大籍)、江淳、天津、登竹(旅居印度西藏)等喇嘛一行六人，為達到正確西藏佛教弘揚於世界，促進人類永久之和平共存，於民國七十一年一月卅一日下午，搭華航班機到台訪問一天，二月十一日下午離台，飛夏威夷繼續訪問弘法。一月卅一日立法委員韓同(金剛上師)，中華佛教居士會理事長李謩，法務部次長王瑞林，省政廳主任秘書田璧雙，菩提樹發行人朱斐，中興大學朱明信、朱明義，遠東製線蘇清標，華銀蔡信雄、劉鳳梧、陳溥等五十多人，在機場熱烈歡迎，並呈獻哈達，充份表示密宗最高儀式。

每次傳法擁滿佛堂，信徒多達五、六百人，盛況空前。

二月七、八兩日，迦盧仁波切在中居會所傳「白四臂觀音」及「金剛薩埵」兩法，於加持灌頂儀式後給予開示，要點如下：舉凡想修持佛法者

，一、首要發心，所修法必為拯救眾生，不是為個人私利私欲。二、修法必修「正法」，定要三皈依，「佛」、「法」、「僧」，所謂的「神」為十地菩薩之第一地階段，雖有神力但並不是究竟。接著給予完整而仔細的傳法，會堂莊嚴肅穆，一片祥和，能得此難得機緣真是莫大的福祉。

中華佛教居士會佛學講座

(本刊訊) 本會為加強宣揚佛法，特派本會弘法組長孫一居士前往美國懇請陳健民先生蒞本會講演佛學。

題目：「淨土五經會通」

時間：民國七十一年四月廿五日至廿九日晚七時半至九時。

地點：台北市羅斯福路三段二八一號欣欣大廈十二樓

中華佛教居士會 電話：三九四〇二二三

歡迎各界踴躍參加。

千佛山女子佛學院招生

宗旨：培養獨立負責莊嚴德養，慈悲心性之宏法人才。

資格：凡思想純正身心健全，無不良習慣，年在三十五歲以下出家或在家人家，國中以上或同等學歷者。外籍及僑生則必具中文基礎。修學期間，為期二年。

考錄：即日起報名，並書寫簡歷表一份，二寸半身照片一張，五百字

以上自傳一篇，經本院審查後，分別通知入學。

開學日期：九月初。

待遇：一律免費，但得自備衣物被具及零用金。

地點：台南縣關廟鄉千佛山菩提寺內。電話：九五二四六五

千佛山女子佛學院 謹啟

鳳山佛教蓮社

報恩精進佛七

定於國曆四月十四(農曆三月廿一日)報到，十五日教規矩，十六日正式佛七開始，廿二日圓滿，廿三日開檢討會，人數一百至一百廿名。從佛七期間，不得講話、看報、打電話、寫信等，每天力枝香，拜佛一千拜以上，年過六十以上者，可以念佛兩萬聲代替。參加者多帶內衣褲，因拜佛易流汗，除棉被外，牙刷、毛巾、海青等自備，沒有海青者可向常住借

用。參加者可以超度祖先，牌位仍然五百元，並接受來信設牌位超度。蓮社劃撥號碼四一七一七燙雲帳戶，請早日來信報名，地址：鳳山市三民路五十八號鳳山佛教蓮社。

台「佛教教育研討會」圓滿閉幕

由華梵佛學研究所主辦、華岡佛教文化研究所、慧海佛教文化基金會贊助之「佛教教育研討會」，已於七十年十二月十九、二十日圓滿結束。該歷史性之研討會，假陽明山腰永明樓極樂園土舉行，由所長曉雲法師主持。與會者有中、韓、越、美、法五國佛學專家三十餘人。

研討主題為「現代佛教教育之發展」，研究內容分四項：一、佛教教育原理；二、佛教教育之學制；三、佛教教育之課程及教學方法；四、佛教教育之師資及學生來源與學生前途。研討方式採論文發表，及口頭報告等，此次會中提出之論文有曉雲法師「佛教教育原理」，內容強調「覺之教育」，對原始佛教「緣起法」之闡明與心理教育之分析，以期對佛教之先天感受「直覺性」之敏悟，及後天知識「邏輯性」之認識，誠為研究佛學及佛教教育前途之具體資料與探討。

華嚴蓮社冬賑 春節前發放完畢

財團法人台北市華嚴蓮社舉辦七十一年冬令救濟活動，業於元月卅一日結束。

該宗社會慈善福利事業，每年均在農曆年前辦理，對於社會慈善福利貢獻卓著，并屢蒙政府獎勵，宏揚佛法，擴大佈施濟貧，以符我佛慈悲之旨。

時屆臨年終歲尾，冷風淒雨，天寒地凍，為嘉惠貧孤，蓮社蒙友及諸方善信等家，在南亭老和尚、咸一大和尚領導下慷慨解囊相輸，布施金錢，籌募專款，以作為辦理冬賑基金，去（七〇）年募得總金額達三十餘萬元。該款已在七十一年春節前匯撥各慈善單位及貧戶。

此一冬令救濟，其範圍涵蓋全國各地，諸如鰥寡孤獨，貧苦無依之老人及育幼院，仁愛之家，台北市區內社會救助戶，總計四百餘戶，均蒙嘉惠，使得該等貧孤及時獲得溫暖。

該蓮社除每年例行辦理冬賑外，平時如有急難者亦在繼續辦理救濟，如有善信等家，欲託辦濟助者，可利用郵政劃撥一二五八八號帳戶，將款匯入，該社當代為轉發，以廣功德云。

梵文自學法第一課答案：①我見到和勝利了。②你到那裏去？③他倆記取。④我們率領。⑤你們站立和傷害。⑥他們站在那裏？在那裏詢問？⑦他去和率領。⑧你倆勝利了。⑨我倆記取。⑩我們詢問；他們站立。

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 Min 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, Narnh 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 如來大佛教會誠祥法師

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. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

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：五·七一六五四

佛元二五二六 中華民國七一年
公元一九八二年

四月一日出版

定價每册港幣叁元

注茶半詫迦尊者



賓頭盧尊者

