



明内

集
景
城
刻
石
字



123



△ 懸空寺棧道



有與空

霍韜晦講
方麗清記

貴會第一次在校內主辦「弘法週」，希望我來介紹佛學中的基本概念。我想「有」和「空」是值得提出來說說的。佛典中固然常常提到「有」和「空」，而更重要的是：現代人受西方文化洗禮，對實在的東西比較容易把握，但對「空」就很難了解。有些西方學者甚至認為「空」是虛無主義，又有些學者認為「空」是消極地遍破一切，缺乏正面主張，以至不成系統。這都是因為不了解「空」的意義與「有」相連。「空」固然是破「有」，但破「有」並非遮撥「有」，否則便成爲僧肇所說的「色敗空」或

「色滅空」了。很明顯這些講法都不是空的真義，所以這個問題很值得研究。

其實，「空」和「有」一樣，都是討論存在的概念。在西方，這屬於存有論(ontology)的問題，佛教雖亦與之相類似，但基本態度不同。西方人對存有的討論，目的在尋求存有的本質與形式，以形成一對存在的普遍的了解，是純知識性的。佛教則不然，佛教對存在的探討，不純在求取存有之理，而在確定「真實」，由此而成就其教化的目的——如實觀(yathbhūta-darśana)

。由此而成就其教化的目的——如實觀(yathbhūta-darśana)

內明

123 期目錄

特載

有與空.....3

霍韜晦講
方麗清記

佛典選註之四

法華經方便品.....8

中大佛學教材編寫小組

特載

吉藏的八不中道(續).....廖明活...14

海外通訊

佛誕光輝照休城.....幻生...17

四眾堂

普賢行願提要.....20

沈家楨講
潘維疆記

佛教教育研討會記畧.....24

仁朗

特載

論菩薩應修生忍.....智銘...26

筆譚

談三智斷結差別.....智銘...29

專稿

梵文文法自學法(續).....31

吳汝鈞編著

佛教文藝

念佛感應巧事與旋舞.....馮馮...35

虛雲和尚(續).....馮馮...40

佛教消息

.....編輯室...43

畫頁

封面 恒山懸空寺全圖

封底 五台山羅睺寺「花開見佛」

封面裏 懸空寺棧道

封底裏 五台山龍泉寺——

漢白玉雕牌樓

，即希望人能夠認識真實，不要停留在假的存在之上。如實觀為表達佛教宗趣最重要的概念，可以說是佛教的精神所在。但如實觀究竟蘊涵了什麼意義呢？首先，由人有如實觀的要求正好顯示了一般人對生命的存在、世界的存在不能有如實觀、不能如實了解。同一問題，各人依於其自身的觀點、背景、學識、訓練提出種種不同的想法；這些不同的想法都不離其主觀的色彩，都有其局限性。沿此以往，便會令其心靈狹隘，使生命封蔽於自己的觀點、歷史、語言裏，不能開放出來，與真實的存在相通。所以佛教講如實觀，目的就是要求與真實相應。「實」(bhūta)不但 是客觀的存在，而且是真實的存在。佛教要把握這個真實，不增一分，不減一分。但這如何可能？這就必須先去除主觀上的投影或妄想 (prapañca)。所以第一個要反省的問題，是在主觀上呈現出來的存在是不是真實的問題。這也就是從「有」的概念的分析開始。

以下，我們試從佛教思想的發展來說明這一問題。

一、傳統佛典中說「有」之諸概念

對於「有」的問題，傳統佛典中提供以下幾個概念：

1. 世俗有 (samvṛti - sat)
2. 施設有 (prajñāpti - sat 亦譯假有)
3. 實體有 (dravya - sat)
4. 勝義有 (paramārtha - sat)

此中以「世俗有」一名之解釋較具爭論性。「世俗」梵文 Samvṛti (語根 √vi, 覆蓋之義) 原解作「遍障」，故月稱「中論釋」，舉三義，第一義即障礙真理。但巴利文作 sammūti (源出語根 √man, 思考)，有共同思考或正確思考之義，不知何故，於梵語化時成為 samvṛti 的形式。此中語言學的解釋頗為複雜。但月稱又以「彼此相依而有」(paraspara - sambhavana, paraspara - samāśraya) 及「世間言說」(lokavayavahāra) 二義譯世俗有，則

在語言根據上是把 samvṛti 看成 sam + √vṛti (語根 √vṛti 即轉，及生起，即英語之 to turn, to turn round → to proceed, to perform)，於是有行動顯現義，故「唯識述記」釋「世俗」云：

「世」謂覆障可毀壞義，「俗」謂顯現隨世流義。

如不嚴格要求，此釋亦可與上述月稱之二釋輾轉相通，然若以巴利文合觀，則言說之義最為重要。資料上的證據，可從現存梵文本稱友的「俱舍論釋」及安慧的「辨中邊論釋」舉出。他們均以 vyavahāra (言說) 解世俗諦，可知 samvṛti 的涵意所在。

由此可知，世俗有的主要意義為言說中的存在，是指法之存在只是存在於語言之中；說之即有，不說之即無，根本上並沒有客觀的存在與之對應。依佛家看法，對象存在意識的獲得其實是 由於我們對之產生經驗及概念。我們運用我們的概念去表達對象，所以對象的存在，嚴格而言，只是存在於我們的語言之中，這就是世俗有。

由於世俗有只是語言的產物，可見並非真實，而只是一種主體的施設，故世俗有又可名為施設有。「施設」(prajñāpti) 即是假相 (即假名)，並非為一真實的存在。它之所以有，不過是通過人心靈的活動創造出來。換句話說，施設有是由人所提供、人所投射、人所設計的意思。在這一意義下，施設有即世俗有，都是指概念世界。唯一分別，施設有的涵義在強調這是主體活動的產物，而世俗有則指出這就是語言。

由於假名只是人所創造、人所提供而掛上外境的，用佛教的話來說，就是「增益」，所以，它不是真實的存在。它只是代表外境，但不等於外境。但是假名的建立就開端說，畢竟需要一經驗的基礎，即先有感官的收攝。扣緊此義，便不能不設定經驗有一客觀來源，這就進入存有世界的探討，並依此一進路來建立自相 (svakṣaṇa)，承認客觀世界有「自相有」的存在 (sva-lakṣaṇeṇa)。自相有即自性有，在存在上有其獨立自體，故亦即實體有。這也就是說一切有部的立場，從實在論的觀點來分解一切法，認為對象世界的存在是一集合體，是假法，所以應該把它

分解，直至不可再分的實體發現為止。這也就是有部所追求的「法」的意義。「俱舍論」以「能持自相」(Svalakṣaṇadhāraṇād dharmah) 爲法，後來唯識宗的「任持自相，軌範生他」的定義亦由此而來。結果在這種分解方式下，說一切有部先分解物質現象，得出十一法，其中有十種是可見的，包括色、聲、香、味、觸及眼、耳、鼻、舌、身等五根，還有一種是不可見的，稱爲無表色(這個概念的提出，主要在交代輪迴問題)。至於心理上的、精神上的現象則分解爲四十七法，其中包括心王一法，心所(心理現象)四十六法。此外尙有心不相應行法十四及無爲法三；前者主要是一些在心物之外的一些存在現象的分析，如因果關係、語言現象等，後者則是對存在理法的體證，合共得出七十五法。有部認爲世界的存在，只有這七十五法是實在的，一切現象都是依此七十五法而存在，所以這七十五法就是實體有，各有其自性(svabhāva)。如能認識這七十五法就能把握真實的存在。

依照有部的理論，實體有即勝義有，勝義有就是真實的存在、最高的存在的意思。以實體來界定勝義，可見有部是一種實在論的立場。它是以經驗主義做起點，設定經驗到的東西應有一客觀來源，否則不能說明經驗的生起。但有部的這種主張，到大乘時代不被接受，大乘的中觀佛教對有部提出了強力批判。

二、大乘中觀學派對「有」之批判，及以「空」說有

大乘中觀哲學興起，對說一切有部的主張加以批判，認爲有部的主張不合佛陀在菩提樹下的覺悟。蓋有部承認有七十五法，法法有其獨立體性，依照這種說法，結果這世界是靜態的。但佛陀宣稱，這世界是處於一個無常變動的過程，由緣而生，亦由緣而滅，所以它不可能有獨立實體。這也就是緣生法的建立。中觀學派接受佛陀的這一啓示，認爲有部的自性論違反了「緣生法」在存有論方面的涵義。

中觀學派主張一切存在都是動態的、一切存在都是處於緣生

法的狀態中，因此不能說有自體，因爲緣生的意思即說明了現前的法不能有獨立性，都是被約制的存在我們之所以說有這個法、有這個存在，理由純粹是因爲我們對它有經驗，從主體上說有這一法，把主體上的構作套上客體。這一點在「中論」的三是偈中有清楚的說明：

「象緣所生法，我說即是空，

亦爲是假名，亦是中道義。」(觀四諦品)

這四句傳統稱爲三是偈，意即在緣生法一主詞下，共繫屬上三個謂詞：空、假名、中道。所以天台宗人進一步開出一心三觀、圓融三諦的理論。但若從原典上說，則尙未發展至此步，這主要是後人的解釋問題。若扣緊原典，則原文的第一句「象緣所生法」(yah pratyaya - samuṣpādah)，可以理解爲所有存在在上是處於緣生狀態的法。由於它是處於緣生狀態，因此不能有獨立意義，於是原來有部所說的自性意義、實體意義便破除。在這一思路下產生第二句「我說即是空」(śūnyatām tān pracakṣmahe)。若按原文，這句以譯爲「我說彼爲空」較合。首先必須注意的是「空」(śūnyatā)並不等於沒有，「空」只是表示所討論中的法不是獨立的存在、不是有體。但無體不表示這法的存在完全虛無。爲什麼呢？因爲我們可以對它產生經驗。它仍然是我們經驗產生的客觀來源。所以第三句說：「亦爲是假名」(Sā prajñāpitr upādāya)。不過這一句的翻譯不夠準確。上文說過，假名即是施設有，而施設則是由於我們對客體先有經驗。這在頌文中，是用「取」(upādāya)來交代的，「取」即是「取」(upādāna)，所以觀誓(Avalokiteśvara)的「般若燈論廣註」解釋爲「依受施設」(upādānam upādāya Prajñāpiti)。由此可見假名的建立，是通過主體的攝取活動的。這樣「法」的存在，一方面無體，一方面有假名產生的根據；亦即一方面無，一方面有。無是指無它的體性，有是指有它的存在。既不能說有，因爲它無體；又不能說無，因爲既有對它的經驗可得，所以歸於非有非無，這就稱之爲中道。「中」是顯示從兩端雙遣而產生出來的，所以最後一句「亦是中道義」(prātipat saiva madhyamā)。總上所述，考

訂梵文，這四句可重新譯爲：

諸由緣起者，我說彼爲空；
此依取施設，此即中道義。

據此，客觀上的存在，是緣生狀態，緣生即空；但空不礙於主體上有法、有假名建立；超越此兩端，就是中道。由此可見，我們對「空」的概念的了解，不可從它的字面意義上看，以爲它完全是一遮遣字、否定字。固然，從存有論方面看，它要消解存有之體。扣緊此義，則中觀哲學對存有問題的探討與西方的存有論精神絕異，因爲中觀探討的結果是無體，這就使法的存在失去了存有論的依據。但是，從後設的觀點看，對「體」的破除目的仍然是說明法的存在性格，則在這一意義上，「空」仍然是存有論的概念，目的是對法的存在方式作出解釋。所以「空」的真正意義只是緣生法的同義詞。空就是緣生法之存在，緣生之存在就是空。緣生之存在既不能依一般說有的意義而承認它有，又不能把它抹煞爲無，在這一意義下採用「空」的概念，則「空」是經過雙遣辯證之後纔呈現出來的，是翻上一層的概念，也是後設的概念。實際上，「空」仍然是討論有，是從對「有」的討論中產生的。不過，一般人所說的有是指實有，是依經驗立場講的，是依語言運用所賦予的意義講的。中觀學派認爲這種做法不能了解有，在緣生觀念之下，不可能有獨立的自體。「中論」「觀有無品」云：

象緣中有性，是事則不然；性從象緣出，即名爲作法。
性若是作者，云何有此義？性名爲無作，不待異法成。
又說：

若法實有性，後則不應無。性若有異相，是事終不然；
若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？

這就把自性的意義用雙遣的方法消解掉。附帶提到的是，龍樹在「中論」中運用這種雙遣對破的方式消解了許多問題，以致許多人認爲「空」的精神即在於消解，遍破一切。這是把方法論意義的「空」與存有論意義的「空」混淆了。「空」誠然是一種消解精神，但依我們上文所說，它所消解的只是主體之執，特別是運

用語言來套客體而形成的執。但消解不是它的最終目的，中觀的最終目的是想展示最高的存在，這一存在非語言所能及，因此它不是言說的對象。所謂「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」（觀法品）。這就是「空」的歸宿。所以中觀是以「空」來解釋有。很多讀中觀的人不善於了解，以爲中觀一味講空，其實，他們不知道講空的動機正在講有。不過，這有當然不同於經驗上的有，這是高一層的有、真實的有、絕對的有。此有不能被經驗，亦不能被言說；正如原始佛教所說的，這只能被如實觀。所以中觀哲學的這種做法，就是以空說有。

三、瑜伽學派對「空」之了解及以

「有」說空、空有統一

瑜伽學派在討論空有問題上又比中觀跨進了一步。瑜伽推進中觀的地方在於它能夠把空有概念統一起來，同時使「空」能夠成爲可證驗之境。正如上文所說，中觀哲學的歸宿其實不是空，而是有——絕對的有。絕對是不能用概念去套的，所以改用「空」來點示，目的是想撇離一切語言、一切討論。由此可見，真實的存在、最高的存在中觀是了解的；空就是最高的存在，實相即是空相，空相就是實相。根據這種存有觀點，到了瑜伽學派（唯識宗）手裏就索性轉用「有」的概念來說明，稱這種最高的存在爲「離言自性」，意即非語言所能指涉，它存在於語言世界之外。其實，離言自性即是空性，所不同者：中觀用空性的概念，意在於消解、意在於空；而唯識用離言自性的意思是要確立存在，而意在於有。此外，尚有進路的問題：依中觀，它是站在勝義諦的立場上來消解一切對立，所以一開始就說空，以至最高的存在亦是空相，但瑜伽學派認爲，即使經驗上的存在非真實，但仍須可給予交代。同時，由經驗的存在，到最高的存在，其間升進如何可能？這就關連到實踐問題。中觀哲學宣稱空是非經驗對象、非語言對象，則空如何把握？便成爲一個問題。依佛教宗趣，是

要求人能夠證入最高存在的。如果不能實踐上達，則空的道理只是一套哲學而已。佛教畢竟不是純粹爲了講一套哲學，它始終要成就背後的宗教智慧；這智慧不虛掛，就要面對實踐上的問題。於是唯識宗從經驗立場開始，把存在分解爲三個層次，這就是三自性：

1. 徧計所執自性 (parikalpa - svabhāva)

2. 依他起自性 (paratantra - svabhāva)

3. 圓成實自性 (pariṣpanna - svabhāva)

這裏所說的「自性」(svabhāva)的意義與中觀不同；中觀的用法是指獨立實體，在存在上它是所依而不是依他。但瑜伽的自性意義只是指存在。這三重存在的意義如下：

第一重徧計所執自性，這是指通過主體的分別活動而產生出來的存在。「徧計」即是主體的分別活動，也就是指認識心靈而言。用瑜伽學派自己的話來說，就是「識心」。「徧計所執」顯示通過識心的分別活動而執取一些概念，常人以這些概念來代表對象世界，其實概念不等於真正的客觀世界，這不過是自我心識的產物。由此反省，我們所經驗的世界以至所分別的世界，都不過是識心之執，這就是徧計所執自性。從另一角度看，徧計所執自性即是施設有。不過單言施設有的概念不能點出主體，亦不能交代出這種存在的根源，所以唯識改用「徧計」，以點出這種虛變存在是由主體所構作的。這可以說是唯識家的一種貢獻。

第二種存在爲依他起自性。這是冒過經驗層以討論客觀存在的構造，不必通過主體活動的分析。雖然，唯識家的依他起自性的內容，仍然通過主體(阿賴耶識)所攝持的功能(種子)待緣而起現行的方式來說明，但這種主體觀念，是在存有論的意義上講的，它不是知識論上的主體。由賴耶持種的觀念來交代世界的構造，可見依他起自性的意義主要在解釋客觀存在的理法，一切客觀存在的事物都是在這理法下展現。問題是，站在經驗的立場，我們不能如實證見依他起法，我們只是依我們的經驗所得，起識心分別，然後使用語言套上客體。換言之，我們只能獲得徧計所執自性，只能看到自己心靈活動下的世界。

第三重是圓成實自性。這一重存在以圓滿、成就、真實三義界定，即是最高的存在。但最高的存在亦只是依他起，因爲在一切依他起的事相中即展現了存在的最高理法。這是客觀面的說明。主觀方面能否證入便有研究的必要。依唯識家說，能夠真正圓滿了解依他起理法的，只有在轉識成智之後，生命的主體轉化了，由識轉爲智，纔能如實把握。

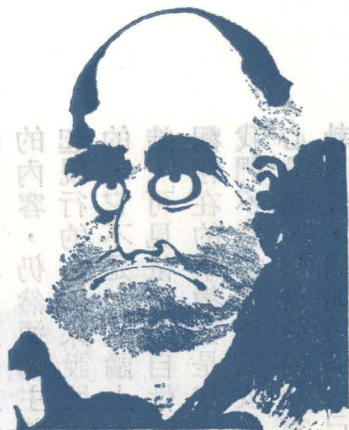
由此可見，三自性就客觀上說，只是依他起一重；就主觀上說則有二種：一是依識心而起的徧計所執，一是依智而起的圓成實。前者爲凡夫，後者即佛。在佛境界中，依他起即圓成實，所以「唯識三十頌」釋圓成實自性說：「故此與依他，非異非不異」，可見這兩者的關係。所以三自性若從主觀上說只有二種：識與智。依識而起的，就是分別；依智而起的，就是圓滿。其實大家所面對的都是依他起的世界。問題是識心之執必然變相而緣，把主體的活動套上客體，唯有佛的心靈才可以念念無住而與之如如相應。圓成實自性由其定義看來是真實、圓滿的存在，瑜伽學派以此爲歸宿。所以，這是以有說空，而絕對空即絕對有，空與有在瑜伽學派裏得到統一。

最後，我們可引述「辯中邊論」中的一首頌來說明瑜伽學派的這種空有統一的立場：

虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，於彼亦有此。

故說一切法，非空非不空；有無及有故，是則契中道。

這是說，虛妄分別依主體的分別活動而起，由此而有能、所二分。但在真實的存在之中根本無此二分；二分只是掛在此真實上說，所以真實的存在一方面是有(無二取)，一方面是有，這也就是空性(空之狀態)，亦即圓成實自性。所以說一切法是「非空非不空」，有空性，無二取；無中有有，有中有無。超越兩端，於是歸於統一。有即空，空即有，瑜伽學派通過這種辯證的思維，把佛教的存在問題的討論推上極峯。後世所說的「真空妙有」就是指這種存有觀點而言。



佛典選註之四

法華經方便品

〔解題〕

大乘佛教興起之後，佛陀的圓滿人格確立：佛陀不止是解脫者，而且是慈悲的救世者。願意學習佛陀，重演他所走過的道路的人愈來愈多，形成新的理想和新的教法，這就是「菩薩乘」(Bodhisattva-yāna)。「乘」(yāna)原來是指運載工具(車子)，引申教法、教理的意思，因為教法、教理可以把它們運載到目的地去為在菩薩乘形成之前，佛教原來已有依原始教義修行的聲聞乘人和獨覺乘人。不過從菩薩乘的眼中看來，他們所追求的都是一種個人的解脫境界，即追求自利，而未能如佛之說法，以利他為目的。所以菩薩乘把聲聞乘、獨覺乘判為小乘，而自居於大乘，因為菩薩乘以佛陀為榜樣，不僅自利，亦要利他。但是，這樣的發展漸漸便構成了大小乘的對立。聲聞乘人根據他們所熟習的傳統資料，認為他們纔是真正遵守佛陀遺訓的人，而拒絕承認菩薩乘所提出的新教法，於是在態度上成為保守份子，並從他們中進一步產生了大乘經非佛說的激烈主張。在這種情形之下，佛教很容易走上分裂之路。為了啟發小乘，團結佛教，大乘方面是於有『法華經』的出現。

『法華經』全文二十八品，可分為兩半。前半最重要的是『方便品』，後半最重要是『壽量品』。在『方便品』中，經文首先指出佛能夠以種種方便引導眾生，令離諸著，這就暗示了從前

的說法(指小乘經典)是一種方便，為了相應於當時眾生的根機而作出的。但是，這不是佛的本懷，依佛的本懷，是為了「一大事因緣，故出現於世」的，是希望所有眾生都能走上佛道，而不是停留於聲聞乘、獨覺乘的個人解脫境界裏。佛陀最終的目標是「會三歸一」，所以他在『方便品』中聲言「無有餘乘，唯一佛乘」。換句話說，就是要把從前的方便說法的真正意趣，依照他的本懷顯發出來。依後代疏家解釋，這也就是「開權顯實」，我們要了解佛說權法背後的真正意思，而不要停在語言的表面意義裏。可這說是『方便品』站在大乘立場上來融會原始經典、小乘經典的苦心。所以法華經不是排斥小乘，雖然在『方便品』中好幾次批評小乘人不長進，自以為是，但整體精神還是寬容他們，希望提高他們的人生境界。

再進一步，佛能夠這樣不厭其繁的說法，以無數方便引導眾生，畧加反省便可以感受到佛的慈悲精神，對眾生進行着永遠的救度。所以在後來的『壽量品』中，指出佛陀實已久遠成佛，歷史上的釋迦不過是方便示現。佛是常住的，因此一切眾生最後都會因着佛的指示而得到成佛的機會。這是佛教平等精神的表現，與主張「一切眾生悉有佛性，一闡提等亦有佛性」的『涅槃經』相通，對後世印度、中國、日本佛教的發展影響極大。中國的天台宗和日本的日蓮宗就是依法華經的啟示而成立的。

『法華經』全題是『妙法蓮華經』(Saddharma-puṇḍarīka)

(Sūtra)，意思是以蓮花來譬喻本經所說的教法。因為蓮花雖出污泥，仍然長出純白無垢的清淨之花（按：梵文 puṇḍarīka 原指白蓮花），暗示小乘雖如污泥濁水，但亦可以開出佛道。所以法華經是一都充滿激勵精神的經典，對大乘佛教的弘揚有很大的推動作用。

『法華經』在中國前後六譯，三存三闕。現有之三本為：

一、『正法華經』，西晉竺法護譯；

二、『妙法蓮華經』，姚秦鳩摩羅什譯；

三、『添品妙法蓮華經』，隋闍那崛多、笈多合譯。

三本之中，以羅什譯本流行最廣，但內容方面尚有若干缺漏（如『提婆達多品』、『普門品』偈即為什本所無），隋本加以補正，纔成為今日的流行本。下文所選，即以『大正藏』中所載的羅什譯本為據。

〔譯者〕鳩摩羅什（350—409）梵文 Kumārajīva 的音譯，意譯為「童壽」。羅什原籍印度，生在龜茲，七歲隨母親出家，九歲至罽賓，修習小乘佛學。十二歲至沙勒，受名僧須利耶蘇摩啓發，轉學大乘，專研中論、百論及十二門論等。返龜茲後，名聲日盛。當時中國名僧道安亦聞其名，推薦給苻堅。公元三八二年，苻堅遣呂光伐龜茲，囑送羅什到長安。呂光破龜茲後，苻堅却因淝水之戰兵敗被殺，呂光劫持羅什至涼州，自立為王。

羅什留涼州十六年，至公元四〇一年，才被姚興迎至長安。在此後的九年中，羅什譯出的經典有七十四部，包括『小品般若』、『維摩詰經』、『十住經』、『中論』、『百論』、『十二門論』、『大智度論』、『成實論』等，幾乎在印度有代表性的大乘經論，都被羅什介紹過來了。從翻譯的質素來說，不論技巧或內容的正確程度，都是中國翻譯史上前所未有的。

羅什在翻譯的時候，亦隨同講解，因此參預譯場的人極多。著名弟子有僧肇、僧叡、道融、道生、慧觀、僧導、道恆、慧叡等，都是學有專長，而且是對佛教發展有貢獻的人物。

〔原文〕

一

爾時世尊從三昧①安詳而起，告舍利弗②：「諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入③，一切聲聞、辟支佛④所不能知。所以者何？佛會親近百千萬億無數諸佛，盡行諸佛無量道法⑤，勇猛精進，名稱普聞，成就甚深未曾有法⑥，隨宜所說，意趣難解⑦。舍利弗，吾從成佛以來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便⑧，引導眾生，令離諸著⑨。所以者何？如來方便、知見波羅蜜⑩，皆已具足⑪。舍利弗，如來知見廣大深遠，無量⑫、無礙⑬、力⑭、無所畏⑮、禪定⑯、解脫⑰、三昧⑱、深入無際，成就一切未曾有法。舍利弗，如來能種種分別，巧說諸法，言辭柔軟，悅可象心。舍利弗，取要言之，無量無邊未曾有法，佛悉成就。止⑲！舍利弗，不須復說。所以者何？佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相⑳：所謂諸法如是相，如是性，如是體；如是力，如是作；如是因，如是緣；如是果，如是報；如是本末究竟等㉑。」

二

爾時大眾中，有諸聲聞漏盡阿羅漢⑳阿若憍陳如㉑等千二百人，及發聲聞、辟支佛心比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷㉒，各作是念：「今者世尊，何故殷勤稱歎方便㉓而作是言：『佛所得法甚深難解，有所言說意趣難知，一切聲聞、辟支佛所不能及？』佛說一解脫義，我等亦得此法，到於涅槃㉔。而今不知是義所趣？」

爾時舍利弗知四象心疑，自亦未了，而白佛言：「世尊，何因何緣，殷勤稱歎諸佛第一方便，甚深微妙難解之法？我自昔來未曾從佛聞如是說。今者四象咸皆有疑，唯願世尊敷演斯事㉕——世尊何故殷勤稱歎甚深微妙難解之法？」

爾時佛告舍利弗：「止！止！不須復說；若說是事，一切叀間諸天及人，皆當驚疑。」

舍利弗重白佛言：「世尊，唯願說之！唯願說之！所以者何

？是會無數百千萬億阿僧祇²⁹眾生，曾見諸佛，諸根³⁰猛利，智慧明了，聞佛所說，則能敬信。」

佛復止舍利弗：「若說是專，一切世間、天、人，阿修羅³¹，皆當疑，增上慢比丘³²將墜於大坑。」

爾時舍利弗重白佛言：「世尊，唯願說之！唯願說之！今此會中，如我等比³³，百千萬億，世世已曾從佛受化，如此人等，必能敬信，長夜安隱³⁴，多所饒益。」

三

爾時世尊告舍利弗：「汝已勸慰三請，豈得不說！汝今諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。」

說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得謂得，未證謂證³⁵，有如此失，是以不住³⁶。

世尊默然而不制止³⁷。

爾時佛告舍利弗：「我今此眾，無復枝葉，純有真實³⁸。舍利弗，如是增上慢人，退亦佳矣！汝今善聽，當為汝說。」

舍利弗言：「唯然！世尊，願樂欲聞。」

四

佛告舍利弗：「如是妙法，諸佛如來時乃說之³⁹，如優曇鉢華⁴⁰時一現耳。舍利弗，汝等當信佛之所說，言不虛妄。舍利弗，諸佛隨宜說法，意趣難解。所以者何？我以無數方便，種種因緣、譬喻、言辭、演說諸法，是法非思量分別之所能解⁴¹，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊，唯以一大事因緣⁴²，故出現於世；諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨，故出現於世；欲示眾生佛之知見，故出現於世；欲令眾生悟佛知見，故出現於世；欲令眾生入佛知見道⁴³，故出現於世。舍利弗，是為諸佛以一大事因緣，故出現於世。」

佛告舍利弗：「諸佛如來，但教化菩薩，諸有所作，常為一

事——唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗，如來但以一佛乘⁴⁴故，為眾生說法。無有餘乘，若二若三⁴⁵。舍利弗，一切十方諸佛，法亦如是⁴⁶。

舍利弗，過去諸佛，以無量無數方便，種種因緣、譬喻、言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。是諸眾生從諸佛聞法，究竟皆得一切種智⁴⁷。

舍利弗，未來諸佛當出於世，亦以無量無數方便，種種因緣、譬喻、言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。是諸眾生從佛聞法，究竟皆得一切種智。

舍利弗，現在十方無量百千萬億佛土中諸佛世尊，多所饒益，安樂眾生。是諸佛亦以無量無數方便，種種因緣、譬喻、言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。是諸眾生從佛聞法，究竟皆得一切種智。

舍利弗，是諸佛但教化菩薩，故以佛之知見，示眾生故；欲以佛之知見，悟眾生故；欲令眾生入佛之知見故。

舍利弗，我今亦復如是，知諸眾生有種種欲，深心所著，隨其本性⁴⁸，以種種因緣、譬喻、言辭、方便力，而為說法。舍利弗，如此皆為得一佛乘，一切種智故。

五

舍利弗，十方世界中，尚無二乘，何況有三？舍利弗，諸佛出於五濁惡世：所謂劫濁、煩惱濁、眾生濁、見濁、命濁⁴⁹。如是舍利弗，劫濁亂時，眾生垢重，慳貪嫉妬，成就諸不善根故。諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。

舍利弗，若我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非支佛。又舍利弗，是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢是最後身、究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提⁵⁰，當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處；除佛滅度後，現前無佛⁵¹。所以者何？佛滅度後如是等經，受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了⁵²。

舍利弗，汝等當一心信解，受持佛語：諸佛如來，言無虛

妄，無有餘乘，唯一佛乘。」

註釋：

- ① 三昧：依梵文 *Samādhi* 音譯，意譯是「等持」，在禪定中平等持心的狀態（見前篇「觀無量壽經四十八願註」②）。
- ② 舍利弗：梵名 *Śāriputra* 的音譯，佛十大弟子之一，號稱智慧第一。其智慧門難解難入：「門」，往來出入義。佛所成就的智慧，非語言文字可解，非思量分別可入，所以「難解難入」。這是暗示佛從前所說的原始教法的真意不容易徹底了解，以引起下文的一佛乘說法。
- ③ 聲聞、辟支佛：即聲聞、獨覺、（緣覺），屬小乘人（見前篇「觀無量壽經四十八願」註③及④）。
- ④ 道法：實踐的方法。
- ⑤ 成就甚深未曾有法：指佛所成就的智慧是從未有過的、是空前的。隨宜所說，意趣難解：佛為相應於不同根器的眾生而方便說法，使眾生得益，這就是「隨宜」。但佛的真意却不止此，所以「難解」。
- ⑥ 方便：指為引導、教化眾生而採用的手段、方法、或語言。
- ⑦ 諸著：各種煩惱、執著。
- ⑧ 知見波羅蜜：「知見」即智慧。「波羅蜜」是梵文 *pāramitā* 的音譯，意思是完全、完成（舊解「到彼岸」）。「知見波羅蜜」，即已至圓滿階段的智慧。
- ⑨ 皆已具足：指方便和智慧都已具備。
- ⑩ 無量：以下列舉佛之智慧、德能。此處先指四無量心：慈、悲、喜、捨。慈是予眾生樂；悲是拔眾生苦；喜是見別人離苦得樂，心生歡喜；捨是不分對象高下的平等心。
- ⑪ 無礙：指佛說法有四無礙辯：參看前篇「無量壽經四十八願」註⑤。
- ⑫ 力：指佛有十種智力：一、知道理是非的處非處智力；二、知一切眾生三世因果的業異熟智力；三、知禪定深淺次序的靜慮解脫等持等智力；四、知眾生根性優劣的根上下智力；五、知眾生意願的種種勝解智力；六、知眾生質素、種姓的種種界智力；七、知眾生輪迴的因果關係的遍趣行智力；八、知過去世種種事的宿住隨念智力；九、知未來世及眾生的生死時限的死生智力；十、永斷自身一切煩惱的漏盡智力。
- ⑬ 無所畏：佛有四無畏：一、正等覺無畏，即能成就一切智之自信；二、漏永盡無畏，即能永斷一切煩惱的自信；三、說障法無畏，即能指出修行障害的自信；四、說出道無畏，即能說明出離生死的方法的自信。
- ⑭ 禪定：「禪」為禪那（梵文 *dhyaṇa* 的畧稱，意譯為「靜慮」或「定」。「禪定」是梵、漢合璧的譯法。佛教認為：要獲得如實觀，必先控御精神，把精神集中到一點，就是「定」。詳細說則有多重境界，如初禪以至四禪等。
- ⑮ 解脫：指八解脫，又名八背捨，即八種訓練去除貪著的禪定：一、修不淨觀，以去外境物質觀念（色想）；二、逐去內心的物質觀念；三、進一步捨去不淨觀之心；四、入空無邊處定，完全去除物質觀念；五、捨空無邊處心，入識無邊處定；六、捨識無邊處心，入無所有處定；七、捨無所有處心，入非想非非想處定；八、完全捨棄主觀感覺（受、想等活動），入滅盡定。
- ⑯ 三昧：指佛所修的三種禪定境：一、空三昧，觀諸無我；二、無相三昧，觀空故一切法平等無差別相；三、無願三昧，以無相故，一切願求亦無。
- ⑰ 止：關於佛的成就，敘述到此為止。因為佛的成就根本就是不能列舉盡的，只有在證得佛果時才能如實知道。
- ⑱ 諸法實相：事物存在的真實狀態。
- ⑲ 以上傳統疏家稱為「十如是」，可以說是了解存在的十項範疇。首先，「相」指形相，「性」指性質，「體」是個物的實體，即相與性的所依。「力」是功能，「作」是作用，「因」是能生，「緣」是條件，「果」是結果，「報」是宿業的成熟狀態，「本末究竟」是指存在的全體情形，即由「相」至「報」不可分割的情形。這十方面，就是事物存在的即真實情形。我們應從這十方面來了解諸法實相，所以說「如是」。但是，要真正了解這十項範疇的意義，却並非容易，非有佛的如實智不可，所以說「唯佛與佛方能盡」。其次，據梵文本，十如是僅有五項，菩提流支譯的「法華憂波提舍」亦只列舉：「何等法、云何法、何以法、何相法、何體法」等五方面，竺法護的正法華亦然。近代學者懷疑這是鳩摩羅什自己依據「大智度論」的九法增加的（見「大智度論」卷三二）。
- ⑳ 漏盡阿羅漢：聲聞乘以斷盡煩惱（漏）為阿羅漢。參看前篇「雜阿含經選」註⑭。
- ㉑ 阿若橋陳如：最先從佛出家的五比丘之一，據梵名 *Ajñā-kaundinya* 音譯。他們五人原是悉達多修行時的侍者，及悉達多放棄苦行，他們認為是退轉的表現，於是離開悉達多到鹿野苑自己修行。

- 佛成道後，即到鹿野苑爲他們說法。
- ②4 比丘、比丘尼、優婆塞、優婆塞。即四象弟子。分別據梵文是 bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā, 音譯。俗稱僧、尼、男居士（信男）、女居士（信女）。僧、尼是出家衆，居士是在家衆。慇懃稱歎方便：鄭重讚歎佛所成就的方便能力。
- ②5 一解脫義：同一解脫。蓋大乘人認爲三乘人的解脫都是到達同一境界，沒有分別。
- ②7 涅槃·梵文 *nivāna* 的音譯，本爲「熄滅」的意思，借喻煩惱之火的熄滅，苦之息滅，生命不再受縛，不再輪迴，而得解脫。這是原始佛教以來的共義。
- ②8 敷演斯事：敷演，詳細分析解說；斯事，指佛慇懃稱歎諸佛的方便能力一事。
- ②9 阿僧祇：梵文 *asankhyeya* 音譯，印度數目名，是「無數、無量」的意思。
- ③0 諸根：指信、勤、念、定、慧等善根（見前篇『觀無量壽經四十八願』註⑨）。
- ③1 天、人、阿修羅：六趣（又稱「六道」，見前篇『觀無量壽經四十八願』註⑦）中的三善趣。其中「阿修羅」趣，據梵文 *Asura* 音譯，意思是「非天」，指印度神話中與因陀羅（*Indra*，雷神，佛教稱爲帝釋）爭鬥的惡神，失去「天」所應有的德行。
- ③2 增上慢比丘，「慢」是傲慢自負的意思。「增上」是形容其強烈。這一類比，未得真理而自以爲已得，未證真理而自以爲已證。如我等比：像我們這一類的人。
- ③3 長夜安隱：未解脫之衆生也處長夜中，但若得指示，便會安穩。「隱」，通「穩」。
- ③5 未得謂得，未證謂證：參看註③2。
- ③6 不住：不留下來。
- ③7 世尊默然而不制止：因爲佛了解到他們的根器與智慧都未足以接受大乘佛法，所以對於他們的引退不加制止。
- ③8 貞實：即果實，以與上文的「枝葉」相對。這是譬喻留下來的會衆，已是大乘根器，足堪受教。
- ③9 時乃說之：時機成熟才說，不是對任何衆生都可說的。
- ④0 優曇鉢華：植物名，據梵文 *udambhara* 音譯，產於喜馬拉雅山麓及德干高原、錫蘭等處。幹高丈餘，雌雄異花，甚細，隱藏在壺狀凹陷的花萼中，屬無花果類。佛經傳說三千年開花一次。

- ④1 是法非思量分別之所能解：指佛所證得的諸法實相是超語言文字的，非一般理智思考所能明白。
- ④2 一大事因緣：指下文所說的「欲令衆生開佛知見」，乃至「入佛知見道」的偉大目的，也就是爲了成就一佛乘的理想。
- ④3 以上一段，由「欲令衆生開佛知見」、「欲示衆生佛之知見」、「欲令衆生悟佛知見」到「欲令衆生入佛知見道」共分四步，而「實一貫」。「佛知見」是指能證得實相的佛智慧。衆生本具此能力，但由於業障深重，所以不能開。爲此，諸佛世尊以其大悲心出現於世，向衆生顯示佛的知見，使之領悟，從而進入佛的知見道。
- ④4 一佛乘：這裏標出本經的主旨，說明佛的本懷是希望一切衆生都能成佛，大家都是佛乘中人。換言之，要取消大小乘的對立，衆生一律平等。
- ④5 若二若三：一解：指第二聲聞、第三緣覺乘。又解：「二」是指聲聞、緣覺，「三」是指聲聞、緣覺、菩薩。即是說：既無二乘的不同，亦無三乘的劃分。一般法相宗學者取前解，天台、華嚴宗學者取後解。
- ④6 法亦如是：十方諸佛的教法，也是同一宗趣。
- ④7 一切種智：指佛的智慧。按大乘說智有三種：一、一切智，卽如實觀照實相之智；二、道種智，卽如實了解各種修行法門之智。
- ④8 三、一切種智，卽綜合前二者之智，一方面知空，一方面知有。本性：本身的質素。
- ④9 五濁惡世……命濁：「濁」，污穢混濁的意思。佛教以五濁說明世界的醜惡。五濁者：一、劫濁，言時代遭逢惡運、災難頻生；二、煩惱濁，指貪、瞋、癡等煩惱充塞；三、衆生濁，指衆生資質低劣，苦多樂少；四、見濁，指邪見流行、思想混亂；五、命濁，指衆生因惡業受報，壽命短促，不能盡天年修道。
- ⑤0 阿耨多羅三藐三菩提：參看前篇『觀無量壽經四十八願』註⑤。
- ⑤1 除佛滅度後，現前無佛：上述情形（指不信一佛乘）除非在佛滅度後，一直不遇他佛出世，纔可被原諒。
- ⑤2 決了，決定明瞭。

〔分析〕

『法華經』『方便品』的主旨在顯示佛本懷，爲一大事因緣而出現於世，在這一前提下來說明佛說法的真正意趣，一切言教都是方便。全文在結構上可分爲五段：

第一段首先說明佛所成就的境界、能力極高，不但深入諸法實相，而且能以世間言辭方便巧說諸法。不過在這些方便的背後，其真意如何？却不是一般人所能了解，由此引起下文四眾弟子的問題。

第二段敘述小乘四眾弟子自以為已得究竟，對於佛所稱歎的方便不能了解，於是舍利弗代表發問，前後達三次之多。如此隆重，並非佛陀故意留難，而是使四眾明白，不能以輕慢心修道，求佛法原是艱難的事情。舍利弗能夠虛懷請益，亦證明他畢竟慧根深厚，可以上進。

第三段敘述佛在舍利弗的慇懃三請下，答允解說方便的意趣。當時果然有五千慧根淺薄，自以為是的小乘弟子退出法會。佛陀深知眾生根器有別，所以亦不制止。

第四段佛指出諸佛世尊出世的本懷，大事因緣，是「欲令眾生開佛知見」，以至「入佛知見道」，所以說法雖多，真正的目的不離「一佛乘」。一切方便、無數因緣、譬喻、言辭，都是環繞這一中心進行。所以眾生從佛聞法，最後必得一切種智。這是大乘佛教的精神，亦是「法華經」『方便品』的中心思想所在。最後一段說明三乘教法的產生，一方面是由於時代條件的限制，一方面是由於眾生的根器淺薄垢重，不足以承受大法，所以纔於「一佛乘分別說三」。其實嚴格說來，佛教祇有一佛乘，並無二乘、三乘的分別，所以應當信解佛語，接受「法華經」的教法，不要自己阻礙自己的進步。

〔問題討論〕

1. 「乘」的意思是甚麼？大乘和小乘有甚麼分別？
2. 「方便」是什麼意思？『法華經』說方便的根據在哪裏？
3. 諸佛世尊何故出現於世？試依本品說明其意趣。
4. 『法華經』『方便品』最後總結說：「無有餘乘，唯一佛乘」。這是甚麼意思？試說明之。
5. 『法華經』說『佛乘』的精神與其他經典說「一切眾生皆有佛性」有無相關之處？試分析而言之。
6. 鳩摩羅什在中國翻譯史上，有甚麼貢獻？

（上接19頁佛誕光輝照休城）

整齊的隊伍中參加浴佛，中國佛寺裏的集會。一向都是老年人多於年輕人，女士多於男士，今天在佛光寺所見，却是一反傳統的常態，這是一個可喜的現象，令人驚異。經過大約五十分鐘，浴佛的節目才告完畢。最後二位進來浴佛的，是王明仁和張文欽，他倆是在外面負責指揮停車，與招呼排隊浴佛的工作。尤其張文欽居士，穿着一件黑色海青，在佛殿外的大太陽下，指導排隊，所以，他也順理成章的成了最後的浴佛者。

五十分鐘的浴佛過程，今天究竟有多少人浴佛，我沒有做統計，但在直覺上，長龍久久沒有完止，人數是相當多的。浴佛完畢，接着拜願佛供，全部節目過程，是整整二個小時。

走出佛殿，佛光寺的綠色草坪上，停放着上百輛的各式轎車，一群一群的人，由餐廳裏持着一袋一袋的素食餐點，走向樹蔭下的綠色草坪，愉愉快快的席地而坐，享受這份浴佛的素齋。

今年參加浴佛的人，超出了佛光寺的估計，一下子來了四百餘人，原先準備二百五十人份的餐點；不得不臨時重新改裝。最初每份餐點的分量：二個素包子，一個小蛋糕，一條油炸春捲，二枚茶葉蛋。改裝後的每份餐點：一個包子，一枚茶葉蛋，有蛋糕的即沒有春捲，分量雖然減少了，營養還是足夠的。大家虔誠來浴佛，不爲了吃的問題而來的，餐點分量的多寡，更不會有人計及的。

據淨海法師告訴我，今年浴佛的人士中，有教授、有學者、有研究生、有醫師、有律師、有會計師、有護士、有工程師、有企業家，各界人士均有。其中具有博士學位的，有十餘人（據所知的），碩士學位的有三四十人，學士學位的就更多了，他們是一群信佛的高級知識份子，爲慶祝佛誕而來。在休士頓的華僑社會裏，沒有邀請，自動自發而有四百餘人參加集會的，佛光寺可能是破天荒的第一次。

過吃餐點，大家帶着滿足愉快的微笑，開車歸去。我們祈願佛陀的智慧光明，永遠地照耀着大家，護佑着大家。明年今日，佛光寺再見！

（寄自休士頓）



吉藏的八

「一切諸法無非是中」

將「成假中」意義進一步引申，吉藏在「大乘玄論」卷五中達到「一切諸法無非是中」的結論：

問：「汝既破他爲非，今中相若爲？」答：「師道：只如此破中假即是中，何處別有中？……箇須識法身義。法身無在，無所不在。「法身無在」，不在有，

大乘不在無，不在亦有亦無，不在非有非無，乃至諸法、中義亦無矣。「無所不在」，法身亦在有，亦在無，亦在亦有亦無，亦不在非有非無，乃至色心諸法、中義亦爾。故無非是中。……故知一切諸法無非是中①。

此節是由詰難離「假」而言「中」者來。蓋自僧即以來，攝山三論學以「中論」四諦品爲準，每以「而有而無」表「假」，「非有非無」表「中」②。有所得人領其意，因而誤解在「而有而無」的假法外，別有一以「非有非無」爲特質的中道。此吉藏極不以爲然。有無是假，非有非無是中，這當然是可說的，例如「四中」裏的「對偏」「盡偏」二中，便是述說這道理。惟實契中道之有情，却必不停留於此中假對立的階段。尤其是佛菩薩發弘願誓渡群生，要濟渡便不能避免假借順應，便是不能斷絕假法。因此一方面佛法身在「盡偏」上自然是「無在」，但另一方面在和光同塵，入群濟世的「成假」上它又是「無所不在」的。自佛法身無得於假法，它當然爲「不在有，不在無，不在亦有亦無，不在非有非無」，但自其無得亦無得，與其有一普渡有情之使命，則它又是「亦在有，亦在無，亦在亦有亦無，亦在非有非無」

不中道

(續期)

廖明活

總之，佛的「無住」、「無所有」中道精神表現在現實界就是無邊的方便，它不但不粗淺地排斥世俗假法，反之更進一步轉化之，使它們皆成爲濟世的工具。因此在佛平等如如的大真實裏也的確可說「一切諸法皆是中」，這是一切諸法都不能成爲佛「中道」的對礙，而反而能成就其慈悲大用上說。

與「一切諸法無非是中」意義相同的是「不壞假名，說諸法實相」。「二諦義」卷中就提到了這兩句話：

有方便三(重二諦)不廢者，即不廢假名，說諸法實相；不動等覺，建立諸法。……唯假名即實相，豈須廢之？如「中論」云：「是假即中」。廢假名即廢中，既不廢中，豈當廢假？斯即空有、有空；二不二，不二二。橫豎無礙③。

求中不廢假，中在假中成；同樣求實相不廢假名，即假名而無待便是實相。「淨名玄論」卷五論及「不壞假名，而說實相」，亦是同一意思：

詳此意者，真故無有，雖無而有，即是不動實際而建立諸法；俗故無無，雖有而無，即是不壞假名而說實相。以不壞假名而說實相，雖曰假名，宛然實相；不動實際建立諸法，雖曰實際，宛然諸法。以實際宛然諸法，故不滯於無；諸法宛然實相，則不累於有。不累於有故不常，不滯於無故非斷，常即中道也④。

真是雖無而有，故諸法可安立；俗是雖有而無，故諸法不須廢。無處非俗，也無處非真；無處非假，亦無處非中。不離假而有「中」，以方便道行假便是「中」。這是以「寂諸邊」明中道的三

論教學必有的歸結。

註：

- ① 大正藏四五、七五上——中。
② 例如「中觀論疏」卷二云：

問：「若爾攝山大師（僧郎）云何非有非無名中道，而有而無稱爲假名？……」

答：「論文如此，故大師用之。四諦品云：……中道爲體不可說其有無，用是有無故可得假說。故以非有非無爲中，而有而無爲假，蓋是一途論耳。」（大正藏四二、二二下——二三上）

- ③ 大正藏四五、九二上。
④ 大正藏三八、八八三中。

（六）吉藏的「三種中道」說

書成至此，吉藏中道觀的基本脈絡大體均已展現。但後人闡述吉藏中道義時多注重其「三種中道」說。爲了照顧到討論的全面性，我們不能不在這問題上稍費點筆墨。

（甲）攝山三論學陳述「三種中道」的因緣

三種中道者，即「世諦中道」、「真諦中道」與「二諦合明中道」。在申述這三種中道時，攝山三論師每引用「八不」中的「不生」、「不滅」二不，以「生滅」或「不生不滅」爲世諦中道，「不生不滅」或「非不生非不滅」爲真諦中道，「生滅不生滅」或「非生滅非不生滅」爲二諦合明中道。可見二論師的三種中道說，乃建立在「八不」與「中道」這三論教學兩大中心學理基礎上。

「三論玄義」分述外道、毘曇、成實人與大乘人「釋中」四種不同，至成實人時則提到三種中道：「論文直言離有離無，名聖中道。而論師云中道有三：一世諦中道、二真諦中道、三非真非俗中道」①。可見三種中道之說，本爲南北朝成實師所創始，而攝山三論師所以對這問題多所辨析，其動機之一乃是針對成實教學。「二諦義」、「大乘玄論」與「中觀論疏」對成實師的三種中道說都有甚詳盡的記述，並列舉理由，指出無論自「世諦」、「真諦」與「二諦合」層面，成實師皆不能達成「中道」之義。

。文太冗長，暫不置喙②。然縱觀吉藏對成實師三種中道說的責難，其間有一共通點，可從以下「中觀論疏」卷一的一段話察其梗概：

他有有可有，則有生可生；則有生可生，則有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；滅不由生，滅非生滅。生非滅生，故生是自生；滅非生滅，故滅是自滅。自生則是實生，自滅則是實滅，實生實滅則是二邊，故非中道③。

成實師們根據「成實論」那套虛無主義的存有論講「中道」④，其「生」是指諸假名法的生現，其「滅」是指假名法歸於無有，此是現象界事物的「實生實滅」，「生」不能是「滅」，「滅」不能是「生」，「有」假法不能等同「無」假法，「無」假法也不能等同「有」假法。總之是一落於實然層面討論「生」、「滅」、「有」、「無」，此等概念都因受了其指謂對象所局限而有分立，相互隔別，不相爲緣，怎能成「中」？

爲了證明三論教學優於成實學，攝山三論師乃揚言祇有在三論教學系統裏，才有三種中道可說。

註：

- ① 大正藏四五、一四下。
② 可參閱「二諦義」卷下（大正藏四五、一〇八上——中），「大乘玄論」卷二（大正藏四五、二五下——二七上）與「中觀論疏」卷一（大正藏四二、一一上）。
③ 大正藏四二、一一上——中。又「大乘玄論」卷二亦有一段相似的話：

他（成實師）有有可有，則有生可生，有滅可滅。有生可生，生是定生；有滅可滅，滅是定滅。生是定生，生在滅外；滅是定滅，滅在生外。生在滅外，生不待滅；滅在生外，滅不待生。生不待滅，生則獨存；滅不待生，滅則孤立。如斯生滅，皆是定性，非因緣義宗也。（大正藏四五、二七下）

- ④ 有關「成實論」的教義，請參閱拙作「吉藏學說初探——吉藏的生平、著述與學說背景」，「內明」一〇六期、一七一—二〇頁與一〇七期、一九—二一頁、一九八一、香港。

(乙) 僧詮的三種中道舊義

攝山三論師明三種中道有新舊二義。舊義乃僧詮所立，吉藏於「大乘玄論」卷二述其意云：

約八不明三種中道，言方新舊不同，而意無異趣也。山中師（僧詮）對寂正作之。

語待不語，不語待語，語不語並是相待假名。故假語不名語，假不語不名不語。不名不語不為無，不名語不為有，即是不有不無世諦中道。但相待假故，可有說生，可無說滅，故以生滅合為世諦也。

真諦亦然。假不語不名不語，假非不語不名非不語。不名非不語，不為非不無；不名不語，不為非不有；則是非不有非不無真諦中道也。相待假故，可有說不滅，可無說不生，即是不生不滅故合為真諦也。

二諦合明中道者，假語不名語，假不語不名不語。非語非不語，即是非有非不有、非無非不無二諦合明中道也。生滅不生滅合明，類此可尋也①。

此舊義三種中道有數點值得注意：

(i) 舊義是以「生滅合」為世諦中道，「不生不滅合」為真諦中道，「生滅不生滅合」為二諦合明中道。

(ii) 舊義「三種中道」是依「相待假名」的道理成立。「相待假名」者，「語待不語，不語待語」，亦即說一切相對的言說在佛菩薩均為假立的方便，故本質上並非是相對。

又據三論教學，所謂相對言說沒有不是被「生滅」、「斷常」、「一異」、「去來」這四對概念所囊括，因此在「相待假名」的原則下，此四對概念所揭示的四種基本對立關係在佛菩薩的方便教說中也應是非對立的。不但如此，就它們為非對立，且為互相依待，此即蘊涵着一中道義。僧詮便是沿着此思路，達至三種中道的結論。

(iii) 引文並沒有談及此舊義三種中道的來意，對三種中道間的關係也沒有詮釋，因此這三種中道的實義何在？一時亦頗難斷言。若依表面文意推之，僧詮的意思似乎是佛教諸家

雖都同是以「生滅」為俗諦，「不生不滅」為真諦，並都是就真（不生不滅）俗（生滅）不二明中道，但他家因有固定的存有論見解，生、滅、真、俗在他們的體系裏都是實有所指。其所言的「生」不能是「滅」，「滅」不能是「生」，「生」「滅」各是一邊，互不相及，故在它們的系統中，以生滅為義的俗諦無中道義。其所言的「不生」與「不滅」，「真」（不生不滅）與「俗」（生滅）也是如此。故在它們系統中，以不生不滅為義的「真諦」，和以生滅不生滅為義的「真俗合」亦無中道義。三論教學則不同，它自「相待假名」立場了解佛菩薩的言教，因而認識到生與滅，真與俗，在佛菩薩的言教裏都是相待而有。離「生」不說「滅」，無「滅」也不言「生」，「生」「滅」非是二邊，而是相因而立。故在此系統裏，以生滅為義的俗諦便有一中道義。至於「不生」與「不滅」，「真」與「俗」也是如此。故在三論教學系統裏，以不生不滅為義的真諦，和以生滅不生滅為義的「真俗合」亦有中道義。吉藏的新義三種中道，基本也是從「相待假名」立言，它也是就生滅等辭在三論教學裏僅具方便的破執意義而證成三種中道的。又新義以「不生不滅」為世諦中道，「非不生非不滅」為真諦中道，「非生滅非不生滅」為二諦合明中道，表面上與舊義以「生滅」為世諦中道，「不生不滅」為真諦中道，「生滅不生滅」為二諦合明中道不同。但從後面討論我們可以看到，吉藏論三種中道，主要仍是從舊義的「生滅」、「不生不滅」、「生滅不生滅」出發，其所以謂世諦中道是「不生不滅」等，祇不過是翻轉一重而有的弔詭語，此在舊義中，亦未嘗不可說②。吉藏謂：「言方新舊不同，而意無異趣」，可見在他眼裏，新舊二義「三種中道」的分別是不大的。

註：

① 大正藏四五、二七中一下。

② 例如引文中說「不有不無世諦中道」，「非不有非不無真諦中道」，「非有非不有、非無非不無二諦合明中道」，便是翻轉一重而有的判語。

（未完）



佛誕光輝照休城

幻生

最近，由於健康關係，離開了居住很久的紐約華埠，來到南部德克薩斯（Texas）州的休士頓（Houston），掛單在佛光寺靜養。五月二日，適逢佛光寺慶祝一年一度的佛誕佳節，使我能夠有此機緣，參加這次在美南舉行的佛誕。自從一九七七年夏間來到美國，這次已是第四次參加佛誕慶典，在紐約，參加過二次；去年是在洛杉磯參加的。今年竟然來到休士頓，明年的佛誕節，我又將在何處參加呢？這是誰也無法預知的。來美後參加過四次佛誕，在我印象裏，今年佛光寺的佛誕，應該是最難忘的一次。

佛光寺成立於一九七九年的春初，它的歷史，至今雖然未滿四年，但是，其發展與成長的迅速，却是值得令人驚異的。這裏，我將它底創立發展歷史，作一簡介：

一九七八年秋冬，淨海法師由紐約來到休士頓，想在休士頓成立一座中國佛寺，他得到嚴寬祐居士的介紹，與香港永恆法師合作，買下了休士頓南郊劉姓華僑的一棟住宅，成立佛光寺，這是美國南部出現的唯一的一家中國佛寺。這棟住宅的面積不大，只有三房一廳，客廳很小，僅能容納十來個人。來了二三十人，便有人滿之患的擁擠現象。但是，它的外面，却有二英畝半整齊平坦的寬廣空地，種着綠色草坪，和許多高大樹木，都是屬於佛光寺的。它的唯一缺點，附近沒有中國人，也沒有大眾化的公共交通工具，想到這裏來的人，唯一辦法，只有駕駛自用車輛。休

士頓的華僑，這幾年來，雖然不斷地增加，根據非正式的統計，估計有三萬多人；可是，這些中國僑民，都是散居各地，在新開發的西南地區，人數較多。從西南部來到佛光寺，路途還是很遠，往往總要開車半小時以上，才能到達。尅實地說，佛光寺的這個地區，並不適當理想，尤其對於僑居休士頓的中國人而言，總是偏遠了一點。

由於原有房屋太小，不敷使用，一九八〇年，在前面空地上新建了一棟佛殿；佛殿形式，採用西方建築的圖樣，以縱深為主，類似西方宗教的小教堂，上面有一法輪圖案，代表它是屬於佛教的。佛殿內部，可以容納一百餘人集會。此外，在原有的這棟房屋後面，又加蓋了一部分餐廳。佛殿前面，也修建一個水泥地的停車場，可以停放十來輛車子。聽說去年的佛誕節，便是在這棟新建的佛殿裏舉行的。

記得一九七九年的秋天，佛光寺成立不久，我從紐約特地來看我的好友淨海法師，那時的佛光寺，僅有他一人，每月一次的共修法會，來的人也不太多，我留在這裏陪伴他二十多天。離開佛光寺後，我曾寫過一篇「休士頓紀遊」的文章，發表在菩提樹月刊。時間過去了二年多，這次再到佛光寺借住靜養，佛光寺的面貌，全然不同了。除了新增的建築物之外，每月一次的共修法會，如今已經改為每月二次（二週一次），而且參加的人很多，它底發展迅速，真是出乎我的意料之外的。

這次我是四月十七日來到佛光寺的，第二天正逢星期假日，也是佛光寺二週一次的共修法會，參加的人很多。他們在會議中討論到佛誕節的各種準備事項，各各推選專人負責，尤其關於佛誕節的午餐的問題，討論最多。最後的決定，做素飽子、蛋糕、春捲、茶葉蛋，做爲佛誕節的午餐。分成一份一份的，憑餐券領取。根據去年佛誕的記錄統計，分發了一百五十多份餐點，今年佛誕節的預估，大約有二百餘人參加，午餐的準備，預備了二百五十人份的餐點。

佛光寺一班年輕道友，平日都是各有工作的，自從負責籌備佛誕節的工作任務之後，在公餘之暇，各各分頭進行，並以電話相互報告，商討決定，最後再與淨海、宏意法師作總的聯繫。他們的熱心，他們的負責，實在非常難得。尤其嚴寬祐居士夫人崔常敏女士，在準備佛誕節餐點方面，儼然成了一個總務主任，從籌劃、準備、自製、預定、接洽、聯繫、分裝等工作，她花去的精神時間，大概是最多的一人。這位精明能幹，能文能武的崔女士，她有一位得力的好助手，也是她的胞姊崔常祥女士。常祥女士新近辭去香港佛教聯合會的董事，而來美國定居，住在嚴家。她默默地工作，佛誕節分發的小蛋糕及春捲，便是崔常祥女士親手製作的。

五月一日，是佛光寺慶祝佛誕節的上一天，正逢週末，負責佈置佛誕節的工作小組人員，今天到佛光寺作整日工作。上午九時不到，王明仁居士第一個來了。這位出生於台灣台南，成功大學土木工程系畢業，休士頓大學碩士，現在一家建築公司作工程師的年輕佛教徒，去年在佛光寺舉行佛化婚禮，平日常來佛光寺，大小粗細的工作都做。今天他是負責整理佈置餐廳的清潔吸塵工作，及搬運泥土填平停車場與草坪之間的高低差距，以便明日車輛開進草坪停放。不久，柯啓仁居士也來了，他是台灣台中人，台大畢業，休士頓大學博士，現在 Rice 大學做化學實驗研究工作。他的中英文俱佳，對佛法的研究興趣極濃，閱讀的佛書最多

，爲人謙虛有禮。今天他的工作是負責中英文的指標，負起文書組的全部任務。接着又來了三位許小姐，帶來很多麵食和素菜。第一位是許培蓉小姐，是江西人，台大畢業，留美碩士，現在休士頓醫藥中心做實驗研究。他的父親皈依印順導師，德國明興大學博士，服務於經濟部工業研究所，學佛精進而虔誠，也是台灣佛教界知名的許巍文老居士。許小姐身材不高，爲人敦厚樸實，頗有其父之風。今天她的工作是整理廚房，清潔佛殿，及其他雜務。第二位許秀麗小姐，台灣省人，台南護專畢業，美國維吉尼亞大學麻醉護理，現在休士頓醫藥中心服務。她學佛雖然只有一年多的時間，但她的虔誠與發心，獲得許多人的讚美與稱許。今天她的工作，是佈置佛殿，清洗佛前，紮製浴佛的花亭。第三位許梅桂小姐，也是台灣人，美國密蘇里大學碩士，現在休士頓做房地產經紀人，聰明活潑，能言善道，英文極佳。今天她的工作，也是幫忙佈置佛殿，整理簽到處的桌椅。此外，張文欽、鄭厚仁、盧國卿居士也來了，他們從事另一組的工作。張文欽居士是台灣宜蘭人，瘦高的個子，學的企業管理，現在休斯工具公司任職。今天他的工作，是修剪佛殿四週的草坪，以及安裝冷飲機。這台冷水機是張居士送給佛光寺的，幾天前由他的夫人開車送來。他看到佛光寺每次共修集會，只有熱水熱茶供應，而缺少冷水供給，因此，他發心購置一台送給佛光寺，今天安裝，以便明天供給大眾飲用。鄭厚仁居士，這位身體魁梧的年輕人，他是來自香港的，在香港佛教學校讀書，來美後讀化學工程，從小便受到佛教的薰陶，今天他是參與各項雜務工作。盧國卿居士是農工大學讀電子工程出身的，身體非常健壯，講着一口客帶廣東口音的國語，來自香港。他的工作是換裝電燈的保險總開關，接通餐廳上冷氣機的線路，安裝冷飲機的水管。這位年輕人非常可愛，性情溫和，工作敏捷而認真。冷水機所需要的銅管和塑膠管的材料，由他量好尺寸親自開車去選購，午飯都沒有趕得回來吃。安裝冷水機水管的原理，他在課本上早經懂得了，但是真正親自動手安裝，今天却是第一次。由於缺乏臨場的鈎接工作經驗，鈎接的接頭處總是有些漏水。失敗爲成功之母，拆下來重新鈎接，再行

試驗，經過多次的失敗，細心的研究，最後終於成功了。可是，他和張文欽居士一直忙到深夜十一點半鐘才結束，各自開車回家，明日再來參加佛誕慶典。

今天到佛光寺發心工作的這群年輕道友，他／她們都是受過高等教育的，平日各人都有工作，利用週末，來到佛光寺服務，出錢出力，和和樂樂。我會默默地想着，這究竟是什麼力量促成他／她們自動自發來工作的？西方民族，是以金錢為工作的代價，而來自東方的這群年輕人——身中流着炎黃子孫血液的中國人，他／她們在西方的社會裏，却能一反其傳統，虔誠而義務的到佛光寺服務，我想，這唯有浸潤在五千年文明歷史中成長的偉大的中國民族，以及奉行佛陀慈悲、無我、布施、訓示的佛門子弟，才能力行做到。我為做一個中國人而驕傲，我更體認到宗教力量偉大的一面。

三

按照中國的農曆計算，佛光寺舉行佛誕節，已是農曆的四月初九日了。為了利用星期假日，不得不將日期移後一天。

今天是個艷陽高照的晴朗好天氣。王明仁又是來得最早的一位，他在早晨八點多鐘就來了。今天他的工作，是指揮車輛停到綠色的草坪上，讓出水泥停車場給人行走和站立。九點過後，一波一波的車隊湧到，一群一群的人來到簽到處簽名，領取餐券。負責各組的工作人員，也開始忙碌起來，展開工作。承辦餐點的總務主任——崔常敏和崔常祥女士，全家動員，很早就來到，帶來了豐富美味的餐點，和佛前特製的供菜。她們姊妹二人都是自幼信佛的，佛寺裏的規矩儀式，非常熟悉，設想準備的周到，不能不令人讚佩。

佛誕節的宗教儀式，是按照原定計劃十點半開始舉行，鳴磬集眾，只能容納一百多人的佛殿，人是站得滿滿的，分男女二邊排列，遲到的人，只有站在外面。先由宏意法師報告，說明儀式的正式舉行，以及浴佛的先後程序，進出的方位。今天是淨海法師當維那，念誦釋迦普佛。在鐘鼓魚磬的梵唱聲中，聲調一致，顯得格外的莊嚴柔和，聖潔而優美。普佛的程序，也與傳統的念

誦畧加修改，八十八佛之後，唱完「菩薩香雲中」的大八句讚子，便播放錄音唱帶，唱誦「浴佛讚偈」：『我今灌沐諸如來，淨智莊嚴功德海，五濁眾生令離垢，同證如來淨法身！』大眾隨着錄音帶子一遍一遍地唱着，以此而代替傳統的繞佛項目。浴佛的節目，也從此開始。首由淨海法師和筆者先至佛前浴佛，一個小花亭裏，放着一隻玻璃精製的大花碗，盛着檀香木煮成的水，清香四溢，水面上浮坐着一尊象牙雕製的精美的釋迦坐像，水碗裏放着二隻長柄的塑膠匙羹，我們虔誠地盛着三匙羹清淨香水，淋浴在佛像身上，象徵着為他洗去塵垢，向這位為人類帶來無比智慧與光明的聖者致敬。接着是宏意法師浴佛。他的後面，是今天隨同父母前來的小朋友浴佛，由他們的老師——翁定台博士帶領指導，排着兩排，從佛殿大門進入，踏着紅色的地毯，行至佛前，虔誠地長跪合掌，由一位姚太太負責指揮，各各用他／她們的小手，盛水浴佛。在他／她們幼小純潔的心靈上，植下一顆莊嚴永恆的信佛的根苗。依照中國的倫理傳統，是先長後幼的次序，今天浴佛，先幼後長，是個別開生面的安排。小朋友是民族的幼苗，也是未來的國家主人，佛教一向好像不太重視幼童的教育，這實在是個很大的疏忽問題，今天佛光寺浴佛，在程序上改變了過去傳統，開始注意幼童信仰的重要，我們與其說這是一個新的構想和創意，不如說是正視到目前佛教裏的一個切實重要問題。

數十名小朋友依次浴佛之後，後面接着是成年人的浴佛。一男一女，排列成行，有秩序地，隨伴着讚美佛陀的梵唱聲中，依次浴佛，沒有爭先，沒有恐後，在莊嚴肅默的行列中，次第前進。浴佛的花亭仍舊由身穿黑色海青的姚太太指導，攝影的道友，選着美好的浴佛鏡頭，創造他／們的傑作，鎂光燈此起彼落，閃過不停。時間一分鐘一分鐘地過去，移動的浴佛長龍似乎沒有完止的時候，為了節省時間，後面的浴佛者，改以一匙羹香水浴佛。今天的男士們來的很多，幾乎與女士們人數相等，這從浴佛排列的行次上可以明顯地看出。最難得的，差不多都是年輕人，老年人只是少數的點綴品，浴佛的行列裏，還有二位美國男士，在



普賢行願

提要

沈家楨講
潘維疆記

仁俊法師、各位法師、各位同修：

今天想提出和各位研討的普賢行願，出自華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品，華嚴經是佛教教義中一部極重要的經典。是釋迦牟尼佛成佛之後，開示佛的境界，導引眾生如何成佛的一部經。經中很清晰的指出成佛的兩項基本要則：

一是不捨眾生。眾生也可以解釋為「有情」，即是有情感的生物。眾生的範圍很廣，但對我們講，最親切的應該說是指人類。所以「不捨眾生」這條要則，最容易也最重要的講，即是不放棄任何一個人。我們要深深體會佛的慈悲廣大的心胸中，是永遠不放棄任何人的，不論這個人是老是少，是善是惡，是貧是富，既沒有種族國籍之分，也沒有男女老少之別，一樣都攝入佛的悲心之中，只希望人人能離苦得樂，趣向菩提，所以要成佛必須先從不捨眾生做起，時時將不捨眾生的意義存在心上。

二是行菩薩道。菩薩是菩提薩埵的簡稱，菩提薩埵是梵音 Bodhisattva 的中國譯名。在梵文中，菩提的意義是覺，是智慧；而薩埵即是有情，是眾生。所以菩提薩埵可以有三種解釋，第一種的解釋是發心在求覺悟的有情，譬如各位發了心要求智慧，求覺悟，各位就是發心在求覺悟的有情。所以都可以稱為菩薩。第二種是已覺悟了的有情。諸如具大智慧，已覺悟了的行者，都是菩薩。第三，菩提也可作動詞用，覺有情，那就是本大願去覺悟其他的有情，已悟悟人，這種人自然更稱得上是大行的菩薩。

菩薩道就是說菩薩應該怎樣存心，怎樣處事，怎樣待人，怎樣修持。簡言之，菩薩應該怎樣做人。

華嚴經裏面有一個很生動有趣的故事，那是講一位名叫善財的童子，他發心要學佛，可是不知道應該怎樣學菩薩行，怎樣修菩薩道。因他宿世的善根，給他遇上了文殊師利菩薩。文殊菩薩指點他去多多參訪善知識，說：「善男子，親近供養諸善知識，是具一切智最初因緣，是故於此，勿生疲厭。」於是介紹善財童子去拜訪德雲比丘。由一

善財童子見到了德雲比丘，禮拜請問：「我已發了要成佛普度眾生的心，但不知應該怎樣學菩薩行，不知應該怎樣去修菩薩行。」德雲比丘很稱讚他，因為發心成佛度眾生是一切功德的起源。德雲比丘將自己理解修行的心得都告訴了善財童子，但在末了，德雲比丘說：「大菩薩的境界功德，真是廣大得不可思議，我這一點點法門心得，實在微乎其微，你還得去參訪其他更多的真善知識。」於是又給他介紹了一位善知識。

這樣一位一位的訪問過去，每到一處，那善知識都是將他的擅長教授了善財童子，末了却都強調大菩薩的境界功德廣大無邊，勸他及介紹他繼續去見其他的善知識。

善財童子一共經過了一百十個城市，參見了五十幾位善知識，學得了很多菩薩修行的法門，善根逐漸成熟，於是見到了彌勒

菩薩。彌勒菩薩引他進了莊嚴大樓閣，使善財童子體驗到無量無際真如法界自性的境界，更堅定了他成佛的心願。彌勒菩薩叫他再回去見文殊師利菩薩。

文殊師利菩薩這次却告誡善童子；不要退失精勤，不要於任何一種善根心生執着，也不要以少有功德而自己滿足驕傲，要以更廣大行願求一切智智，一心求見普賢菩薩。

華嚴經這最後的一品，普賢行願品，就是善財童子見到普賢菩薩後，普賢菩薩針對善財的問題——如何學菩薩行，如何修菩薩道，而給善財童子的一套切實可行的方法。各位都是已經發了大心，所謂阿耨多羅三藐三菩提心的，都很希望知道如何學菩薩行，如何修菩薩道，所以普賢菩薩答覆善財童子的問題，也正好是答覆了各位心中的問題，因此這一品十分應機。

為使各位對這一段經文有更深刻的領會，我們現在請果豁師敲法器，來帶領我們共同將普賢行願品朗誦一遍。

（大眾共誦普賢行願品。文見後）

各位唸得很好，我覺得各位在唸時的心境都很愉快，這是非常好的。經中說：這普賢菩薩的十大行願，只要一經於耳，即是功德無量無邊；若能以深信心誦此願者，臨命終時，雖一切親人威勢、錢財珍寶都不能相隨跟去，唯此願王不相捨離，於一切時引導其前，一剎那中，即得往生極樂世界，即見阿彌陀佛及諸大菩薩。

這一段經文，講得何等明白肯定。

我常覺得我們將誦的阿彌陀經，對讚歎極樂世界的美好莊嚴及稱讚十方諸佛的功德，講得十分明白，但對如何能往生極樂世界，祇說了一句不可以少善根福德因緣得生彼國。對於修持方面，開示只有「發願」及「持名」二點。發願往生西方，持名阿彌陀佛到一心不亂，確乎是基本的修法，可是現代的人，生活繁雜，很難專心唸佛到一心不亂的程度，因此普賢的十大行願，正好應機來補足成爲現世離苦增福，臨終往生極樂的具體的修行法門。這是佛菩薩的慈悲安排，真令人心銘。

現在我將這十大行願的標題開列如後：

- 一、禮敬諸佛
- 二、稱讚如來
- 三、廣修供養
- 四、懺悔業障
- 五、隨喜功德
- 六、請轉法輪
- 七、請佛住世
- 八、常隨佛學
- 九、恆順眾生
- 十、普皆迴向

今天我祇是提要，時間也不允許每題細講，古今大德對這一品詳細注解的很多，各位應多加閱讀。我這一點僅是拋磚引玉的意思，希望各位畧畧嚐到一些普賢十大行願的廣大法味。

提要中最重要，我覺得還是在今天開始時提出的「不捨眾生」，一切行願都是以眾生爲對象的。各位剛才唸的經文中有一個極好的譬喻，一棵大樹所以能有茂盛豐富的花朵，是因為它有廣大堅固的根盤。倘若根敗壞了，沒有了根，大樹就會枯槁而死，更談不到開花結果了。佛陀說花果是譬喻菩薩及佛，而眾生則是樹根。所以沒有眾生，放棄了眾生，就不可能成菩薩，也就不會成佛。一切的大願都是以眾生爲對象、爲根本的；忘了眾生，就失去了學佛的目的，等於想在虛空中建造房屋，怎能成功？

其次我們要體會普賢十大行願的精神，在願文中各位一定也看出，普賢菩薩處處着重於「對象無量」，「境界無限」，「時間無間」。所以整個行願的心胸是無量無邊。現在將我所稍稍體會到的，提出來供各位參考。

一、對象無量

各位！發願能對象無量，實在是極善巧重要的一個訣門，譬如禮敬，平常我們看到一尊佛像，拜下去就祇在拜這一尊佛，功德就限止在此，如果一拜下去，口唸佛號，而心注念於盡法界虛空界十方三世一切佛刹極微塵數諸佛世尊，那心境就擴大到無邊無際，而功德也擴大到無邊無際。這種意念，是很有趣的，讓我來舉一個例。譬如在一月朗風清的夜間，你在曠野中仰望圓月，你看到一輪滿月，一片光明。這時忽然你身旁又來了一個人，也來仰望明月。你會不會感覺到你所看到的圓月，忽然少去一半；或原有的光明，忽然暗了一半？當然不會。如果來了十個人，同來觀月，不但你所看到的還是一輪滿月，一樣的光彩；人人所看

到的也是一輪圓月，同樣光明。一萬人，一百萬人都是一樣。明月若僅照着一個人，僅一個人得到光明；若照着一百萬人，就一百萬人得到光明。功德也和明月一樣，對象愈無限量，功德愈是無邊。所以我們在拜佛菩薩的時候，雖然供着的只是一尊佛菩薩的像，譬如說觀世音菩薩。你應該一拜下去口唸觀世音菩薩，心念十方三世無量無數的觀世音，接着再口唸心注盡虛空界十方三世一切諸佛世尊，這樣就符合了「禮敬諸佛」的大願。

再舉個例以普皆迴向來講吧。孩子病了，做娘的求神拜佛希望兒子病好。往往說將做的好事功德，統統迴向給這個兒子，好像多迴向給另外一個人，兒子的福報就要被人分去而減少了。這就同多人來觀月，怕月亮會被人分去一樣，其實你若能在迴向兒子之後，再加上一句願天下一切生病的人，都能離苦得樂，心胸擴大，普及衆生，不但你兒子所得的福報不會減少，恐怕因爲你自己心境的放大，悲心的普遍，你兒子的病更容易轉好，這就符合了普皆迴向的意義。

二、境界無限

境界是心境的反映，記得有一次有一位法師教我靜坐，叫我先將心力集中在自己身上的某一點，等到這一點清楚之後，將它漸漸擴大，充滿全身；充滿全身之後，又漸漸擴大，充滿整個房間；又漸漸擴大，充滿所在的市區；又漸漸擴大，充滿整個國家；又漸漸擴大，充滿了整個地球；再由此擴大到整個太陽系，整個宇宙，無邊無際，這時的心胸境界，一無障礙。將這種禪定功夫運用到行願上來，就是境界無限。再講得清楚一點，就是不要自築圍牆。

什麼叫自築圍牆呢？譬如以供養爲例。你如果說我祇供養這位法師，而不願供養那位法師，這就是自築圍牆。或者說我只去大覺寺，不去光明寺，這也是自築圍牆，都是境界有限。只信中國佛教，不信錫蘭佛教；只標榜大乘，不願學小乘；甚至只稱讚佛教，不能讚美基督教的長處，這都是自築圍牆，境界有限，不能體會普賢大願的精髓。所以各位修行十大行願，要處處留心，不要自築圍牆，要學圓滿境界無限的心胸。

三、時間無間

普賢菩薩講得很清楚，而且在每一願未必定強調：「念念相續，無有間斷」，可見得要無有間斷才是功夫！如果一早醒來，發起悲心，要修菩薩行。到了吃早餐的時候，想想菩薩行可實在不容易做，還是等幾年再學吧，這樣一退心，就有了間斷。或者這個星期天到大覺寺去聽經，下星期天又被朋友拉去打牌了，這又如何能念念相續，無有間斷呢？所以要無間斷，無疲厭，可並不容易。如果不先培養到把自己的利益放在次要，將助人離苦得樂的志願放在第一，很難得辦到對十大行願能念念相續，無有間斷的。

我個人的經驗：先將十大行願背得爛熟，然後想如何以身來行這十大行願，如何以口來行這十大行願，如何以意來行這十大行願。慢慢的發覺在行住坐臥，飲食工作之中，會自然而然的和這十大願相應。或以身行，或以口行，或以意行。到這階段，就可以稍有眉目了。

再其次我想將十願中的三個行願，廣修供養，恆順衆生，普皆迴向，稍將我所見到的解說如后。希望各位能思維研討，加以批評：

一、廣修供養

修供養除要對象無量，境界胸襟廣大無限，念念相續，無有間斷外，經中還有一句重要的話：「諸供養中，法供養最」。爲什麼呢？「以諸如來，尊重法故。」譬如我們送人禮物，孝順父母，總以對方頂歡喜的爲最收效，供養佛菩薩，其理相同，因爲佛菩薩最喜歡衆生，而佛法能使衆生離苦得樂，所以法供養最得佛菩薩讚美，功德最大。

那末什麼叫法供養呢？經中舉了七點。

第一點是如說修行，即身口意業都能依照佛陀的教導去做，這樣做即是法供養，是眞眞對諸佛如來的供養。

下面三點：利益衆生，攝受衆生，代衆生苦，都是遵照佛陀的不捨衆生而來，能如此做，自爲十方諸佛所讚許，所以也是功德無量的法供養。利益，攝受也許還辦得到，而代衆生受苦則甚

難。有的人會講：「他作業自受，應該讓他吃苦。」所以去代他受苦，真是匪夷所思。在凡夫的境界，確乎如是。可是說絕對沒有人肯代人受苦，也不盡然，座中有很多養育過子女的父母，我且問你，當你子女病痛得很利害的時候，你是不是生起過寧可讓我來代他受苦的念頭？你有沒有聽到過，爲了愛情，有的人會寧願代他的犯罪情人去坐牢？佛陀視衆生如自己的子女，所以我們如果能把自己的子女或情人受苦受難的心，擴大到代芸芸衆生受苦受難，就是深得佛心。這樣的法供養，其功德真如巨洋太空，不可思議！

再下面三點：勤修善根，不捨菩薩業，不離菩提心，都是遵照佛陀的行菩薩道而來，能如此做，自爲十方諸佛所讚許，所以也是功德無量的法供養。經中說，以如雲，如海，如山這麼廣大豐富的香、燈、資具供養十方三世極微塵數的諸佛的功德，還不及法供養一念的功德。希望各位深深體會此意，所以拿整捆整捆的香到廟裏去燒的功德，遠不及一念利益衆生的供養功德。

二、恆順衆生

經中說得很明白，恆順衆生的基本道理是平等饒益一切衆生。所以對任何衆生，都要承事供養，如敬父母乃至如來，等無有異。這裏我們要特別注意一點，即隨順衆生，並不是說樣樣都照他的意思去做，其關鍵在你是否能對他有益。經中更詳細的說了四點：「於諸病苦作爲良醫，於失道者示其正路，於闇夜中爲作光明，於貧窮者令得伏藏。」這四點是物質與精神並重的。所以於諸病苦爲作良醫，不僅是治肉體上的病，也要治心理上的病，佛教以貪瞋癡爲人類共有的大病，所以爲這種病苦的人，治癒他貪瞋癡的病，是眞眞的隨順衆生。如果有人叫你一同去搶劫一家銀行，你也隨順他的意思去做了，不但沒有消除他貪瞋癡的病，反而更加增加了他的貪瞋癡病，這就不是對他有利益，不符合這隨順衆生的大願。

佛法是正路，領悟了佛法，得到法喜心安，是光明，是伏藏。所以沒有機會聽聞佛法的等於是徬徨歧途，不知應向那方向走的人，等於是在黑暗之中；也等於是貧乏困窮的人。因此各位如

能隨着你朋友的興趣，設法使他有機會能遇到佛法機緣，不論是帶引他和善知識如法師等見面，聽聞佛法，或介紹他們閱讀佛書，都是恆順衆生，功德無量無邊。

三、普皆迴向

華嚴經到普賢行願品的十大行願，已經可以說是佛法中教導我們行菩薩道的總結；而這普皆迴向，則把禮敬諸佛乃至恆順衆生的一切功德，統統迴向給十方世界的一切衆生，這種不捨衆生的菩薩行，則更是總結的總結。怎樣迴向呢？經文中說：「願令衆生，常得安樂，無諸病苦。欲行惡法，皆悉不成；所修善業，皆速成就，關閉一切諸惡趣門，開示人天涅槃正路。」各位要學普皆迴向的大願，就要把這幾句話熟記在心。在做任何好事功德時，於你本來要迴向的目的外，都加上這一段向十方世界一切衆生離苦得樂，惡念不起，善事速成的普皆迴向。

迴向的心愈大，功德也愈大。上節還是願令衆生離苦得樂，經中緊接下去的一段則和法供養中所得到的代衆生苦相同。經文說：「若諸衆生，因其積集諸惡業故，所感一切極重苦果，我皆代受，令彼衆生，悉得解脫。」這種迴向，就是大菩薩的境界，地藏菩薩我不入地獄，誰入地獄的宏願，充分表現這種代苦迴向的大願力。不是我們一般人能夠做得到，只可以慢慢的培養出來。倘若先能夠常常不忘記別人，爲別人着想，希望別人快樂，幫助別人離苦得樂，久而久之，你的胸境自會擴大，看年高的人都似你的父母，看年輕的人都如你的子女，就會興起：「啊喲！他做了壞事，惡有惡報，這惡報讓我來代受吧！使他能夠解脫，走上人天無上菩提的正路」。這種心胸，才是十大行願普皆迴向的更高境界。

世間如沙漠，衆生苦焦渴，點滴之水，都能活命，願各位不以善小而不爲，不以惡小而爲之。我們要體會普賢菩薩教善財童子十大行願的期望，我們也要念念不忘佛陀不捨衆生的心胸，願大家菩提增長，無量法喜！

謝謝各位！

——一九八二年三月講於紐約大覺寺——

佛教教育研討會記畧

仁朗輯

一、現代佛教教育之發展

佛教教育是「覺之教育」，任重而道遠，超乎一般教育，儒家所謂「明明德」，「止於至善」與此有相符之義，這不只是知識教育，而是完成偉大人格自覺覺他覺行圓滿之教育。太虛大師於民國廿一年在浙江的一次演講會中說：「佛教僧伽教育，關係佛教前途的存亡」，此一語重心長的話，足以讓我們作深刻的反省。而今提倡佛教教育不僅「關係佛教前途的存亡」，更連繫到佛教文化與中華文化發揚的深遠關係。現代國際佛學者，多數認為發揚佛教思想，對世界教育、文化、社會道德將有巨大的影響，是故「現代佛教教育之發展」亦直接關係到國家社會人群福祉。

此次研討會主題為「現代佛教教育之發展」，內容分四個研討項目：「佛教教學原理」、「佛教教育之學制」、「佛教教育之課程及教學方法」、「佛教教育之師資及學生來源與學生前途」。研討時間雖然只是為期兩天，然而出席之各國人士（中、法、美、韓、越）法師學者專家，發言踴躍，提供許多珍貴之資料與意見，可見發心對佛教教育與佛教文化發揚之深切關懷。

「佛教教學原理」，實是佛教教育的主體核心，可分理和事兩方面，而事理融攝，就是如何將原理的精華運用在自然教育與社會教育（此云自然，是指進程發展義）。「佛教教學原理」是根據佛經資料，加以研究整理而成一系統組織，而後運用在教育方針，發揮到學校及社會中，輔導國家社會、人群文化至一崇高的精神領域。所以佛經所說「體相用」三大，涵融在事理中，天台學說：「事造三千，理具三千」。並發揮承先啓後的功德，華嚴之「事理無礙」說，事理圓融，這是培養下一代的理想教育，而重心是在教育原理的主要核心。

「佛教教育之學制」，是一現實的問題，制度是必須建立的

。我們深感到為適應社會發展，一面是叢林式，一面則是社會性的二部制，就是傳統與現代教育的融合（這就是曉雲法師一向提倡說「二部制」佛化教育之闡說）。而這種制度的確立，有待再加商榷和研究，以成一系列的教育制度。

「佛教教育之課程及教學方法」，課程的設立必須以佛學為主，而旁設社會學科，以拓充學識領域，輔助佛法宏化之功。教學方法則有賴於豐富之經驗，及真誠的悲心，才能符合佛教教育的宗旨。其實悲智雙運，淨化思想，應是佛化教育之施教重心。

「佛教教育之師資及學生來源與學生前途」，為配合社會及時代背景，要做適當的抉擇，因為這牽涉到多方面的問題，必須發揮傳統思想，配合時代加以運用，則不落於「輪迴教育」之後塵。而且教育主在老師與學生間的合作，老師必須因材施教，審慎篤行，學生則應「恭敬承事」，如實思惟，熏修學養。

此次佛教教育研討會雖然只是學術性的初步研究，然而却是現代佛教教育發展之起步，佛教教育之提倡與重視，與世界文化善導人心都有極大之關連，希望在邁向未來佛教教育前途的開展，對此洪流滔滔的人類社會，作一善導攝引，則青年幸甚，人群幸甚矣！

（以上為筆者謹將華梵佛學研究所長暨佛教教育研討會主持人曉雲法師於開幕及閉會致詞綜合畧錄。）

二、佛教教育有關學制與課程之商榷

從經緯線的角度衡量目前社會環境，佛教學制宜採取「二部制」與三級塔形的「階層」制度，從事佛教教育發展，培養基層之佛教人材。

就「二部制」之發展：一是寺院之僧伽教育（是叢林制之教

化)、一是社會性之普遍教化(如社會性之佛教學校)。希望這兩方面的融攝,例如目前許多由寺院而設立的佛學院,在制度上能合乎教育部所制定的相當教育程度之制度;另一方面,在社會學校設立佛學科系及佛教環境之施設,如果佛教本身能有力量創辦社會學校,則除了以佛教教理及修行佛法之闡揚,也需配合社會文化之學科,而利於佛教教化之傳播。

三級塔形的「階層」制度,最理想的階層教育是由幼稚園、小學、中學、大學至研究所,可是衡量我國社會教育情況,佛教只從中學階層發展到研究所,若能真實作有計劃的三層塔形辦好佛教教育,已經相當可觀。可是佛教中學如何辦好,也要人材,大學如何辦好更要專材,研究所如何辦好,更加是學術性的人材,就在這三級階層,已經成爲研討現代佛教教育發展之大前題。更有進者,今日佛教教育培養之人材,不只應付中國佛教之發展,同時也要應付國際佛教之聯繫,所以與辦佛教教育的行政人材與師資陣容,不難使人想像到,不只需要本國的師資人材,更計劃到國際的佛教師資人材。

就佛教課程的開設,則應以培養現代佛教青年爲目的。所以除了開設有關於佛教教理、行門之課程外,更需開設社會文化歷史藝術之課程,更進一步,爲使佛教的傳播,凡是有關於佛教之推廣的,也都在開設範圍之內,例如社會活動、自然科學、文哲與史地、藝術爲推廣社會性之佛教社會文化活動。茲分爲「佛教的」課程,及「有關佛教的」課程,再詳列於後:

(一) 佛教的課程

可依經、律、論之分類,宗派的介紹,各宗派有關經論,各宗派史,及佛學概論式的介紹,而實踐法門的修習更是不可或缺。關於經典的課程,或可開設「佛經選讀」,將藏經有計劃的選讀(此可獲讀原典之益處),就佛經選讀之課程亦可同時開展與佛經有關的相關研究,如佛經語體文之翻譯,也可藉此課之講授即助成語譯之工作。又如佛經文學,佛教藝術乃至有關社會、文化、教育、心理等相關性之究研。另外對於近代、當代佛學著作

亦可開「近代佛書選讀」(或簡介)之課程,這又可包括國外(文)的著作,如此需有外文之翻譯,或藉此課程之授課也譯成中文,都是數環相關而可同時展開的,也是課程,也是研究,也是推展工作。又爲加強佛教的時代意義,或也可開設「佛教思想(精神)與時代意義」相關之課程,將佛教整體思想,或按宗派,或按各經論大義,或佛教發展史實對人類進化與其時代意義,及對現代人生、社會問題與促進人類和平相安共處之意義等,這些課程都需有相關人材及有道心之青年受教、研究而推動。

(二) 有關佛教之課程

凡有關佛教之推廣者,皆在此課程範圍之內,如社會文化、歷史、文學、地理、繪畫、雕刻、建築、庭園設計等,可配合佛教本身所具有的內容共同研究,如研究中國史與中國佛教史之相互研究,也是有密切的關係。又有爲推廣之便利而舉辦社會活動、出版、大眾傳播(包括報紙、雜誌、廣播、電視……等),也是時代佛教普及佛教教化大眾化不可或缺的,而其中有關推廣之課程,可能由佛教團體辦學之較難開設,皆可採與有關之大學互相聯繫前後旁聽或修分。

附言:「佛教教育研討會」,在華梵佛學研究所主辦,佛教文化研究所和慧海佛教文化基金會贊助下舉行。席間除有華梵研究所教授出席外,並邀請韓、越、美、法佛教人士,伽爾博士(Dr. Richard A. Gard 華梵佛學研究所邀請的客座教授)及國內學者彭震球、程兆熊、張廷榮、朱際鎰等教授,邢福泉博士等,蒞臨參加和全體華梵研究生列席。雖然初次舉辦籌備簡單,伽爾德博士譽爲是一次極具模型的國際會議。

在現代國際佛教不斷發展中,佛教教育之發展和教育實施與研究,實爲當前急務之重要一環。此次由華梵佛學研究所主辦「佛教教育研討會」,可說是中國佛教教育史上的創舉(有關消息會載原泉雜誌第四期第一版),深爲有識之士所看重,咸認爲將對現代佛教教育提供了初步重要性之參考。



論菩薩應修生忍

「大智度論」集粹之十四

智度論集粹

何謂尸羅波羅蜜，菩薩持戒，寧自失身，不毀小戒，是爲尸羅波羅蜜。菩薩護戒，不惜身命，決定不悔。菩薩持戒，爲佛道故，作大要誓：必渡衆生，不求今世、後世之樂，不爲名聞稱譽法故，亦不自爲早求涅槃，但爲衆生沒在長流，恩愛所欺，愚惑所誤，我當渡之，令到彼岸。一心持戒，爲生善處，生善處故見善人，見善人故生善智。生善智故得行六波羅蜜，行六波羅蜜故得佛道。如是持戒，名爲尸羅波羅蜜。復次，菩薩持戒，心樂善清淨，不爲畏惡道，亦不爲生天，但求善清淨，以戒熏心，令心樂善，是爲尸羅波羅蜜，菩薩以大悲心持戒，得至佛道，是名尸羅波羅蜜。

菩薩持戒，能生六波羅蜜，是則名爲尸羅波羅蜜。何以持戒能生戒？因五戒得沙彌戒，因沙彌戒得律儀戒，因律儀戒得禪定戒，因禪定戒得無漏戒，是爲戒生戒。何以持戒能生檀？檀有三種：一者、財施。二者、法施。三者、無畏施。持戒自檢，不侵一切衆生財物，是則財施。衆生見者，慕其所行，又爲說法，令其開悟。又自思惟：我當堅持淨戒，與一切衆生作供養福田，令諸衆生得無量福。如是種種，名爲法施。一切衆生皆畏於死，持戒不害，是則無畏施。菩薩自念：我當持戒，以此戒報，爲諸衆生作轉輪聖王，令諸衆生滿足於財，無所乏短，然後坐佛樹下，降伏魔王，破諸魔軍，成無上道，爲諸衆生說清淨法，令無量衆生度老、病、死海。是爲持戒因緣生檀波羅蜜。

持戒何以能生忍辱？持戒之人，心自念言：我今持戒，爲治心故，若持戒無忍，當墮地獄，雖不破戒，以無忍故，不免惡道，何以縱憤不自制心？但以心故入三惡趣，是故應當好自勉強，勤修忍辱。行者欲令戒德堅強，應修忍辱，忍爲大力，能固戒，令不動搖。復自思惟：我今出家，形與俗別，豈可縱心如世人法？宜自勉勵，以忍調心，以身、口忍，心亦得忍，若心不忍，身、口亦爾。是故，行者當令身、口、心忍，絕諸憤恨。戒爲利刀，忍爲持身，若忍心不固，戒亦傷人。忍爲戒杖，扶人至道，福樂因緣不能動搖。如是種種，名爲持戒生羼提波羅蜜。

持戒何以能生精進？持戒之人，除去放逸，自力勤修，習無上法，捨世間樂，入於善道，志求涅槃以度一切。大心不懈，以求佛爲本，是爲持戒能生精進。又者，持戒之人，疲厭世苦，老、病、死患，心生精進，必自求脫，亦以度人。若老至時，猶故自寬，不解殷勤決斷精進，死欲至時，自知無翼。因此，便能自勉，果敢殷勤，大修精進，從死地中得至涅槃。持戒之人，能以精進自制五情，不受五欲，若心已去，能攝令還，是爲於戒能護諸根，護諸根則生禪定，生禪定則生智慧，生智慧得至佛道。是爲持戒能生毗梨耶波羅蜜。

持戒何以能生禪？人有三業作諸善，若身、口業善，意業自然入善。持戒之力，能羸諸結使。若不持戒，瞋恚事來，殺心即生。若欲事至，淫心即成，若持戒者，雖有微瞋，不生殺心，雖有淫念，淫事不成。是以，持戒能令諸結使羸。諸結使羸（註：

羸：音雷，瘦弱之意，此處意謂結使心弱。），禪定易得。復次，人心未息，常求實樂，行者持戒，捨棄世福，心不放逸，是故易得禪定。又者，持戒之人，得生人中，次生六欲天上，次至色界，破色相生無色界，持戒清淨，斷諸結使，得阿羅漢道，大心持戒，憐愍眾生，是為菩薩。而戒為檢粗，禪為攝細。戒攝身、口，禪止亂心，破戒之人，結使風強，散亂其心，其心散亂，則禪不可得。持戒之人，煩惱風輕，心不大散，禪定易得。如是等種種因緣，是為持戒能生禪波羅蜜。

持戒何以能生智慧？持戒之人，觀此戒相從何而有，知從眾罪而生。若無眾罪，則亦無戒。戒相如是從因緣有，何故生著？譬如蓮花出自淤泥，色雖鮮好，出處不淨，以是悟心，不令生著，是為持戒能生般若波羅蜜。持戒之人，心自思惟：我以持戒貴而可取，破戒賤而可捨，若有此心，不應般若。以智籌量，心不著戒，無取、無捨，是為持戒生般若波羅蜜。不持戒人，雖有利智，以營世務，種種欲求生業之事，慧根漸鈍。若出家持戒，不營世業，常觀諸法實相無相，先雖鈍根，以漸漸利。如是等種種因緣，名為持戒生般若波羅蜜。

如是等名為尸羅波羅蜜，生六波羅蜜。

菩薩持戒，不以畏故，亦非愚癡，非疑、非戒盜，亦不自為涅槃故持戒，但為一切眾生故，為得佛道故，為得一切佛法故。如是相名尸羅波羅蜜，若菩薩於罪、不罪不可得，名為尸羅波羅蜜。蓋菩薩深入諸法相，行空三昧，慧眼觀故，罪不可得，罪無故，不罪亦不可得，眾生不可得故，殺罪不可得，罪、不罪不可得故，戒亦不可得。何以故？以有殺罪故則有戒，若無殺罪，則亦無戒。

眾生不可得者，是肉眼所見，是為非見，若以慧眼觀，則不得眾生。如上檀中說無施者、無受者，無財物，此亦如是。若有眾生，是五眾耶？離五眾耶？若是五眾，五眾有五，眾生為一，如是者，五不可為一，一不可為五。以是故，知五眾不可得作一眾生。再者，五眾生滅無常相，眾生法，從先世來，至後世，受罪福於三界。若五眾是眾生，譬如草木，自生自滅，如是則無罪

縛，亦無解脫。以是故，知非五眾是眾生。離五眾則我見心不生，若離五眾有眾生，是為隨常，若隨常者，是則無生、無死。何以故？生名先無今有，死名已生便滅，若眾生常者，應徧五道中先已有常，云何今復來生？若不有生，則無有死。無眾生亦無眾生因緣法，無色、聲、香、味、觸、法故，空無我法，離此六事，更無眾生。若無眾生，亦無殺罪，無殺罪故，亦無持戒。若見持戒善人則愛敬，如是持戒，則是起罪因緣，以是故，言於罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。

佛言：「心不動故，應具足羸提波羅蜜。」羸提即是忍辱。忍辱有二種：生忍、法忍。菩薩行生忍，得無量福德，行法忍，得無量智慧。福德、智慧二事具足故，得如所欲。菩薩若遇惡口罵詈，刀杖所加，思惟知罪、福業因緣諸法，內、外畢竟空。無我、無我所，以三法印，印諸法故（註：三法印：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜），力雖能報，不生惡心，不起惡口業。爾時，心數法生，名為忍。得是忍法故，忍智牢固。善心有二種：有粗、有細。粗名忍辱，細名禪定。未得禪定心樂，能遮眾惡，是名忍辱。心得禪定樂，不為眾惡，是名禪定。是忍，是心數法，與心相應隨心行，非業、非業報，隨業行。

生忍者，若有二眾生來向菩薩，一者恭敬供養，二者瞋罵打害，爾時，菩薩其心不愛敬養眾生，不瞋加惡眾生，是名生忍。結使有兩種，一者屬愛結使，二者屬恚結使。恭敬供養雖不生恚，令心愛著，是名軟賊，是故，於此應當自忍，不著不愛。觀其無常，是結使生處。佛說：「利養瘡深，譬如斷皮至肉，斷肉至骨，斷骨至髓。」人着利養，則破持戒，斷禪定肉，破智慧骨，失微妙善心髓。以是故，言利養瘡深，破皮至髓，當應斷却愛供養人心，是為菩薩忍，心不愛着供養，恭敬人。供養有三種：一者、先世因緣福德故。二者、今世功德，修戒、禪定、智慧故，為人敬養。三者、虛妄欺惑，內無實德，外無清白，以誑時人，而得供養。於此三種供養中，忍伏其心，不着。不憍。心不愛著，亦不自高，是名生忍。

瞋惱人中而行忍辱，當自思惟：一切眾生，有罪因緣，更相

侵害，我今受惱，亦本行因緣，雖非今世所作，是我先世惡報，我今償之，應當甘受，何可逆也。菩薩修行慈心，一切衆生常有衆苦，行者何能復加其苦？菩薩應自念：我不應如諸餘人，常隨生死水流，我當逆流以求盡源，入泥洹道。一切凡人，侵至則瞋，益至則喜，怖處則畏。我爲菩薩，不可如彼，雖未斷結，當自抑制，修行忍辱，惱害不瞋，敬養不喜，衆苦艱難，不應怖畏，當爲衆生興大悲心，菩薩若見衆生來爲惱亂，當自念言：是爲我之親厚，亦是我師，益加親愛，敬心待之，何以故？若彼不加衆之中，佛種甚多，若我瞋意向之，則爲瞋佛，若我瞋佛，則爲已了。諸煩惱中瞋爲最重，不善報中，瞋報最大，餘結無此重罪。諸佛菩薩，以大悲爲本，從悲而出，瞋爲滅悲之毒，特不相宜，若壞悲本，何名菩薩？菩薩從何而出？以是之故，應修忍辱。若衆生加諸瞋惱，當念其功德，今此衆生雖有一罪，更自別有諸妙功德，以其功德故，不應瞋之。有人若打若罵，是爲治我，若我有罪，是從先世因緣，今當償之，不應瞋也，當修忍辱。菩薩慈念衆生，猶如赤子，閻浮提人，多諸憂愁，少有歡日，若未罵詈，或加讒賊，心得歡樂，此樂難得，恣汝罵之，何以故？我本發心，欲令衆生得歡喜故。

當觀瞋恚，其咎最深，三毒之中，無重此者，九十八使中，此爲最堅，諸心病中，第一難治。瞋恚之人，不知善，不知非善。不觀罪福，不知利害，不自憶念。當墮惡道。不惜名稱，不知他惱，亦不自計身心疲惱，瞋慧眼，專行惱他，以是之故，應當除瞋，修行忍辱。能修忍辱，慈悲易得，得慈悲者則至佛道。菩薩育養一切，愛之如子，若衆生瞋惱菩薩，菩薩愍之，不瞋、不責。菩薩知從久遠已來，因緣和合，假名爲人，無實人法，誰可瞋者？知其如此，不應有瞋。若我瞋者，是則愚癡，自受罪苦。以是之故，應修忍辱。過去無量恆河沙等諸佛，本行菩薩道時，皆先行生忍，然後修行法忍，今求學佛道，當如諸佛法，不應起瞋，以是故，應當忍辱，如是等種種因緣故能忍，是名生忍。

（上接42頁虛雲和尚）

覺慧師太道：「本來也難怪，真潔啊！你就看開些吧，他既然會經勸你學佛，也是個真有深情的，只好想着，養好了身體，將來修成正果，夫妻好在蓮華會上重圓罷。」

田氏淒然苦笑道：「還有哪種日子嗎？」

譚氏忍淚道：「姊姊你看開罷，必定有的。」

田氏泣道：「我不行了！」

譚氏說：「快休如此，姊姊福壽長着呢！」

田氏嘆息一聲，閉上眼睛，淚水潛潛，臉上表情逐漸麻木。

譚氏慌喊：「姊姊！」摸着鼻息時，田氏已經溘然長逝了。

象尼師大哭一場，草草把田氏葬在庵後山坡。其時正當暮春三月，鶉啼陣陣，荒山孤墳，好不淒涼！

蕭公子古巖和尚却哪裏得知？他此時已經遁入深山，拼命再度苦練苦行，哪知道這一切慘變。

（未完）

中道學會增設

靜坐班 名相班

香港中道學會，爲純粹研究佛學之居士組織，成立迄今，將及廿載，每逢週六，講習經教，從無間斷，去冬自置會所後，該會更積極籌劃，擴展會務，據悉已決定自四月十七日起，以後每逢星期六下午三時至四時，增設「靜坐實習班」，聘請前會長孫家良老居士擔任指導，四時至五時，加開「佛學基本名相研究班」，由沈九成居士兼任講解，原有「佛學座談會」，則改於五時至六時舉行。以上各班，歡迎各界報名參加，不收任何費用。惟以名額有限，額滿即行截止。報名地址：九龍彌敦道碧街口旺角大樓，電梯③B座。電話：三一三二六一一號，報名時間：星期六下午三時至六時。



談三智斷結差別

智 銘

一切智、道種智、一切種智，是三智分屬聲聞辟支佛、菩薩、佛所有。三者之所以要具有「智」，就是爲要斷煩惱。「斷煩惱」雖是聲聞辟支佛、菩薩、佛共同的心願，但因智的圓不圓、實不實、一不一，而形成斷盡煩惱及習和煩惱雖斷，猶有餘習的分別。

斷煩惱的方法有三種，故稱爲「三種斷」，須菩提曾問佛：

「三種斷是有爲；是無爲？」

佛答：「皆是無爲。」

「無爲者」是空法，是般若波羅蜜法。但何謂「三種斷」，據宗鏡錄七十六說：

一、自性斷：智慧起時，煩惱暗障，自性應斷，故名自性斷。

二、不生斷：得法空時，使三塗惡道苦果永不復生，故名不生斷。

三、緣縛斷：但斷心中之惑，則於外塵之境不起貪瞋，於境離緣，而不生染著，故名緣縛斷。

又阿毘達磨品類足論三說：

一、見所斷：聲聞初果之人，名斷惑見理爲見道，因斷三界八十八使之見惑，而謂之見所斷。

二、修所斷：聲聞之第二果、第三果修真斷惑，名爲修道。因斷三界十隨眠之惑，而名爲修所斷。

三、非所斷：聲聞第四果，三界之煩惱皆已斷竟，得無漏果更無可斷之惑，故云非所斷。

由此看來，斷結係由淺而深，逐漸斷盡。聲聞辟支佛，即依三種漸斷，盡一切煩惱。但身、口中仍有煩惱相出。此身、口之煩惱相，不是真煩惱，而是煩惱習，因尚有身、口的煩惱習未斷盡，使人見了，就起不淨心想。此煩惱習不斷盡，對行者本身言，不能超升果位，對他行者言，易造成煩惱因緣，是爲過患。

在佛法中，餘習不斷的故事甚多，最有名者有二：

一者，蜜婆私詫阿羅漢，過去五百世，身在獼猴中，因逐世斷煩惱的結果，而超升爲佛世的阿羅漢。獼猴善於上樹攀高，今世雖得阿羅漢，而其上樹攀高的習氣仍在，故喜上樹攀高，他的這種餘習，不是一心作意而有的舉動，也不是見境而生的煩惱，而是宿世餘習無心而爲之。這種無心的餘習而行的作爲，對他本身來說，不爲煩惱。但別人看了，即認爲蜜婆私詫的煩惱未斷盡，不免產生輕慢心。「輕慢」爲五毒之一，是煩惱的一大因緣，也是生死因緣，有煩惱即頂退果位，逐漸輸入六道之中。故餘習爲行者一大害。

二者、畢陵伽婆蹉阿羅漢，過去五百世，身爲婆羅門種。婆羅門爲四階級中的統治者，高高在上，久而久之，養成了輕藐別人的習氣。今世，因受佛陀教誨，而斷盡煩惱結；但輕藐的餘習未斷。故常稱恒水神爲「小婢」，令其止流，恒神聽了，很爲瞋恚，到佛前陳訴，佛即令畢陵伽婆蹉向恒神懺悔。畢陵伽婆蹉向恒神懺悔說：「小婢！我向你懺悔。」在座阿羅漢聽了，都笑着說：「既向恒神懺悔，又稱其小婢。」於是，佛向恒神說：「畢陵伽婆蹉向你懺悔，而猶呼你爲小婢，是無心輕藐於你，乃是其五百世婆羅門輕藐的習氣未斷，故今世仍有如此的身、口業。」因畢陵伽婆蹉的煩惱習未斷，呼恒神爲「小婢」，恒神因而瞋恚。「瞋恚」爲三毒之一，是煩惱因緣，爲生死大海。而其他阿羅漢之笑，亦爲煩惱暗障，故餘習不斷，亦爲行者大害。

佛則不然，除煩惱斷盡以外，像蜜婆私詫，畢陵伽婆蹉的習氣，也一一斷盡。因佛斷盡一切煩惱習，婆羅門以五百事罵佛，佛無慍色。又以五百善事讚佛，佛亦無喜色。蓋佛以一切種智火，燒盡煩惱及習，故對外來的惡口罵詈與善言讚歎，心中靜如止水，一無慍、喜的煩惱波。是以佛的一切種智，勝於聲聞辟支佛的薩婆若（一切）智。

大慈能與一切衆生樂，大悲能拔一切衆生苦。故慈悲是佛法根本，也是度衆生根本。佛雖與菩薩摩訶薩同具大慈大悲，但諸佛的大慈大悲，力勢不可思議，能離衆生想。在佛智中，求衆生不可得，亦不取衆生相而生大慈大悲。是以，佛的大慈大悲是無漏法。而菩薩摩訶薩，未得佛時，因不能離衆想，故其大慈大悲，猶是有漏法。是故，佛的一切種智又勝於菩薩的道種智。

是以，故知三智斷結，有所差別。

佛之所以能具斷盡煩惱及習，能於好惡境中，心不生憂喜，是習行般若波羅蜜的原故。般若波羅蜜中，自相空故，無所著，亦無著者；無所得，亦無得者。不著不得，故煩惱不生。煩惱習者，更勿論矣！

七一年元月十一日撰於淨室

（上接39頁念佛感應巧事與旋舞）

些外道的惡意宣傳說佛教是「拜金」，外道又指佛教拜偶像，其實，外道拜的偶像更多呢！而且拜的是物質偶像！我們要知道，佛教的佛像都是象徵佛菩薩的大能與德行智慧，並非叫我們去拜泥土木偶的物質本身。我們向國旗致敬，難道是向那張布致敬嗎？

世界各地都時常有奇人出現，有些能用心力移動東西，有些能用手指爲人療病（例如現在美國萬佛城的蕭居士，他手指射出相當強的電流火花）。蘇聯的農婦顧理卡拉太太能用心力指揮玻璃區內的指南針旋轉及使火柴爬行，經專家檢驗她的腦波電力強於常人十二倍。日本的一個十二歲男孩能向照相機鏡頭注視之後，就使底片發生現出東京鐵塔的景象。……這許多不勝枚舉的超自然能力例子，都說明了人本來具有較大的能力，只是世人不去研究，不去相信，只以短狹的眼光與無知來妄自否定一切他不懂的事，世人不能接受佛力佛法無邊，也正是由於未肯下功夫去客觀研究和學習佛理，於是在愚昧中否定「未知」，也放棄了自己的修行學佛的利益，真是太可惜了！

我在學佛修行上，還幼稚得很，以我這麼愚笨，也幸而偶然得到佛力接引，給予種種證印，我相信，年輕的朋友，信佛學佛一定比我進展得好，趁着年輕心地專純，學佛修行是比較容易進入狀況的，等到入世越深，憂患得失之心，利欲之心越多，學起來就困難一點了。

信佛學佛的目的並不是在於求「境」，我前面說的「境」，切不可意求之，若以求境而信佛，那就是錯誤的，這一點我要補充說明的。我們信佛學佛，是爲了學佛理，解脫煩惱疾苦，進而幫助他人解脫，關於佛理，「內明」的許多大德的大作，給予我們很多精闢的見解與分析，其他佛刊也很多議論，我們可以學到很多。我不敢班門弄斧了，我們要認真學習，最好是多聽法師們的正式講解經論，更可得益處。

我的拙作是只可供你消遣參考而已。

你否經驗過常常有手指將觸物之時，陡然發生「啪」的一聲微弱電流射出的顫動？

（完）

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

f. e與o加a以外的母音，e, o由a取代，兩字分開。

e + V → a V; 如 vane + āgaccha → vana āgaccha

o + V → a V; 如 prabho + ehi → prabha ehi

g. ai與au加母音，ai變成ā, 兩字分開；au變成āv。

ai + V → ā V; 如 kasmai + api → kasmā api

au + V →āv V; 如 devau + api → devāvapi

例外情況：雙數名詞的語尾若是ī, ū和e, 則在母音之前不變化。如phale atra (兩個果實在這裏)。又感嘆詞的末尾母音，亦是例外。如he aśva (噢！馬呀)

*

*

*

生字彙

api	即使，亦，雖則 (此詞置於所形容的詞語之後)
√ klp (kalpate)	適合 (+為格名詞)
grāma	村
nṛpa	國王
manuṣya	人
bhayam	恐懼
bhojanam	食物
mukham	顏面，白
vanam	森林

A. 連聲習作

- | | |
|-----------------------|-------------------|
| 1. sena + āgacchati | 5. kākau + iti |
| 2. nadī + api | 6. vane + api |
| 3. mahā + ṛṣiḥ | 7. vane + āgaccha |
| 4. bhano + atra + ehi | 8. gacchati + iti |

B. 把下列語句翻譯成語體文：

1. naiva paśyāmi devam.
2. vardhante śvāḥ.
3. na kalpante phalānyaśvānām bhojanāya.
4. putrāstatra grāme 'pyaśvānpīḍayati manuṣyaḥ.
5. bhayāt kṣatriyasya mukhaṃ paśyati nṛpaḥ.

第四課答案：

- A 1. senāgacchati 2. nadyapi 3. maharṣiḥ 4. bhano 'traihi 5. kākāviti 6. vane 'pi
7. vana āgaccha 8. gacchatīti
- B 1. 我從未見過神祇。(naiva → na eva, 永不；相當於英語的 never)。 2. 那些馬(或馬羣)成長起來。 3. 果實(衆數)不適宜作馬(衆數)的食物。 4. 兒子們啊，那人也在那村中傷害馬羣哩。 5. 國王恐懼地見到刹帝利的顏容。(bhayāt 是奪掠，此處可作副詞用)

第五課 -as, -ās, -s, -r 的連聲

a. -as 若在有聲子音(有聲無氣音、有聲帶氣音、鼻音、半母音、氣音，都是有聲子音)之前，則轉成-o。

如 devaḥ + gachati → devo gaçchati
nṛpaḥ + viśati → nṛpo viśati

b. -as 若在a-之前，則-as轉成-o，a變成' (avagraha)

如 devaḥ + atra → devo 'tra

c. -as 若在a以外的所有母音或複合母音之前，要失去s。

如 devaḥ + eva → deva eva
nṛpaḥ + āgaccha → nṛpa āgaccha

d. -ās 若在母音、複合母音和有聲子音之前，要失去最後的s；若在母音前，更保留休止位(兩字分開，中間的空位即是休止位)。

如 devāḥ + viśanti → devā viśanti
devāḥ + api → devā api
nṛpāḥ + hi → nṛpā hi

e. -s 和 -r 若在k-, kh-, p-, ph-, ś-, ṣ-, s-之前，和在一語句的最後位置，要變成-h。

如 devaḥ + kutra → devaḥ kutra
punar + kutra → punaḥ kutra
nṛpaḥ + smarati → nṛpaḥ smarati

f. -s, -r 若在c-, ch-, ṭ-, ṭh-, t-, th- 數子音之前，則轉成與該子音同類的音。如在c-, ch-前，轉成-ś；在ṭ-, ṭh-前，轉成-ṣ；在t-, th-前，轉成-s。

如 nṛpaḥ + carati → nṛpaś carati
nṛpaḥ + tiṣṭhati → nṛpas tiṣṭhati
punar + tiṣṭhati → punas tiṣṭhati

g. 除了在a, ā之後以外，-s 若在所有母音、複合母音和有聲子音之前，都要變成-r。

如 putrayoḥ + hi → putrayor hi
gaccheḥ + api → gaccher api

h. 一字的最後字母-r, (不管其本來是-r或由-s變來，)若與後一字的最初字母r-相接，則會消失；若在-r前的母音非長音，則要變長音。

如 nṛpatiḥ + ramate → nṛpatī ramate
putrayoḥ + rathaḥ → putrayo rathaḥ
punar + rāmaḥ → punā rāmaḥ

生字彙

atra

這裏

ā- /gam (āgacchati)

來(這是gam加上字首ā而成，差不多所有動詞語根都可加上字首)

punar

√vad (vadati)

saha

再次

說 (不管是說有關某一對象, 或是對某人說話, 都是對格)

伴隨 (置于所形容的詞語之後。後者取具格 ; 但非工具意, 而是伴隨意。例如, kākena saha, “與烏鴉一齊”之意)

A. 連聲習作

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| 1. nṛpaḥ + vadati | 10. manuṣyāḥ + smaranti |
| 2. nṛpāḥ + vadanti | 11. vā + api |
| 3. nṛpayoḥ + eva | 12. phale (雙數) + atra |
| 4. nṛpāḥ + eva | 13. vardhate + api |
| 5. āgaccheḥ + iti + atra | 14. punar + tiṣṭhataḥ |
| 6. nṛpaḥ + ca | 15. vadantu + api |
| 7. kākaḥ + atra | 16. devaiḥ + āgaccha |
| 8. kākāḥ + atra | 17. tatra + eva + upaviśa |
| 9. kākau + atra + eva | 18. tatra + ṛṣiḥ + vasati |

B. 把下列語句翻譯成語體文：

1. kṣatriyasyāśvasya bhojanam kutra ?
2. atra kṣatriyā gṛhebhya āgacchanti.
3. kāko 'śvaśca tatra vane vartete.
4. kṣatriya idānīm grāmamāgacchati.
5. gajasya mukham na paśyatyaśvaḥ .
6. nṛpasya nagarebhya āgacchantyaśvāḥ .
7. na labhate 'tra kṣatriyo jalam .
8. punarapi nagaram viśataḥ .
9. nṛpo mitrasya nagaram kṣatriyam pṛcchati.
10. nagara āgacchato gajāvatra .
11. tatraiva gṛhe vartate 'śvasya bhojanam .
12. kṣatriyaiḥ sahāgacchati nṛpaḥ .

第五課答案：

- A ① nṛpo vadati ② nṛpā vadanti ③ nṛpayoreva ④ nṛpā eva ⑤ āgaccherityatra
⑥ nṛpaśc ⑦ kāko 'tra ⑧ kākā atra ⑨ kākāvatraiva ⑩ manuṣyāḥ smaranti
⑪ vāpi ⑫ phal 'tra ⑬ vardhate 'pi ⑭ punastiṣṭhataḥ ⑮ vadantvapi
⑯ devairāgaccha ⑰ tatraivopviśa ⑱ tattrarṣirvasati
- B ① 刹帝利的馬的食物在那裏？ ② 那些刹帝利從家裏來到這裏。 ③ 在那個森林中, 有一隻烏鴉和一匹馬。 ④ 一個刹帝利現在到村中來了。 ⑤ 馬見不到象的顏面。 ⑥ 那些馬從國王的城鎮到來。 ⑦ 刹帝利在這裏得不到水。 ⑧ 那兩個人又再次入鎮。 ⑨ 國王向刹帝利詢問有關友人的市鎮的事。 ⑩ 兩頭象到這市鎮來。(nagara 由 nagare 而來, 雖是處格, 可作對格解) ⑪ 只有這家有馬的食物。 ⑫ 國王與那些刹帝利同來。

第六課 連聲 (繼續)

I. 最後字母-n的連聲：

a. -n若在j-, ś-之前，則要變成-n̄。若在ś-之前，則-n變成-n̄, ś亦要變成ch-。

如 devān+jayati→devān̄ jayati

sarvān+śūdrān→sarvān̄ chūdrān

b. -n在l-之前，則要變成鼻音化的-l。

如 tān+lokān→tāml̄ lokān

c. -n若在無聲硬口蓋音 (c-, ch-) 和無聲齒音 (t-, th-) 之前，則在-n之後，要加上與該硬口蓋音或齒音相應的齒擦音 (ś, s)，-n之n亦要變成anusvāra (ṁ)。

如 devān+ca→devāmś ca

nṛpān+tatra→nṛpāmś tatra

d. -n中的n若其前是短母音，而後面跟着的字的的首字母是母音，則n要重覆。

如 tisthan+atra→tisthann atra

tasmin+api→tasminn api

II. 最後字母-t的連聲：

a. 在有聲之音 (母音、複合母音、有聲子音、h-) 之前，-t變成-d。如後一字之首字母為h-，則h-變成dh-。

如 etat+hi→etad dhi

avadat+eva→avadad eva

但若後一字的首字母為l-, j-, 和鼻音，則不依此規條，而另有變化，見下。附記：-p, -k之後若為有聲之音，則分別轉成-b, -g；但此種情況很少見；因以-p, -k結尾的梵字不多。

b. 在l-之前，-t變成-l。

如 mukhāt+labhate→mukhāl̄ labhate

c. 在j-之前，-t變成-j。

如 gṛhāt+jalam→gṛhāj̄ jalam

d. 在鼻音之前，-t變成-n。

如 gṛhāt+nayati→gṛhān̄ nayati

e. 若在c-, ch-, ś-之前，-t變成-c。若後一字是ś-, 則ś-變成ch-。

如 vṛksāt+chāyā→vṛksāc̄ chāyā

tasmāt+ca→tasmāc̄ ca

nṛpāt +śamaḥ→nṛpāc̄ chamah̄

III. 其他

a. -n-的舌音化 (內連聲) 在一字中，若-n-前面有r, ṛ, r, ṣ, 其後馬上有母音 n, m, y, v, 跟着，而先行的字母與-n-之間又沒有除y以外的硬口蓋音、反舌音、齒音介入，則-n-變成-ṇ-。

如 karman+ā→karmaṇā

kartṛ+nām→kartṛṇām

念佛感應巧事與旋舞

馮馮

一九八二年三月初，又屆加拿大東北角紐芬蘭省大西洋岸每年一度的出獵白毛小海狗季節了！數以百萬計的豎琴海狗被北極海浮冰帶到聖羅倫斯河口一帶，在浮冰上生產，於是白毛胖嘟嘟的小海狗誕生了。於是紐芬蘭的小數人駕船前往捕殺小海狗，一棒照頭打殺，趁着小海狗尚溫暖，當場剝取其白色毛皮，血淋淋，紅染冰雪，尚不會爬行的兩週狗嬰哭叫「媽媽」，慘不忍聞！毛皮被賣給工廠加工成爲高貴的女大衣，白裘豪華，招搖傲世，而小海狗的屍身則被做了「狗食罐頭」。

加拿大政府由於爭取選票而曲護紐芬蘭的少數人，縱容之打殺小海狗牟利，加拿大政府寧願保護爲數僅兩三百名之副業獵者而不惜摧毀人道主義，甘冒被全世界文明社會之指責，誠屬不智之至！

紐芬蘭省長甚至於專程往美國紐約公開演講：「屠殺海狗與殺豬殺牛一樣，並無不人道」與「小海狗肉美味可口」，狗皮富經濟價值，有助解決失業問題。並當場請觀衆試嘗海狗肉。紐約人不分男女老幼，一律投之以香蕉皮、雞蛋、蕃茄、石頭、圾垃，打得該省長落荒而逃。美國與加拿大關係日趨惡化聲中，獵殺海狗之殘酷行爲，更加觸怒了一般愛護小動物的美國人和國際人士。

小海狗的白毛，只可持續兩三週，稍後，乳毛脫落，換成黃毛，就無商業價值，也脫出被獵殺之險期了。

每年在三月初至三月底，是小海狗生命最危險之時，「國際愛護動物協會」與「綠色和平使者」等人道主義社團，

必往現場企圖搶救小海狗。今年綠色和平使者的青年們，使用綠色油漆去噴染小海狗，使其白色變綠，以免被獵殺，這些青年人在載浮載沉的浮冰上，甘冒自己生命的危險而去搶救小動物生命，他們雖無佛教徒之名，其高超的行爲已經符合佛陀戒殺生和救生的崇高慈悲宗旨了，足爲我人式範敬仰！

不幸地，加拿大政府下令派出騎警千名前往獵區驅逐及逮捕綠色和平使者青年，並禁止國際保護動物人士接近獵區五英里以內，獵人們揚言若有人阻止獵殺海狗者，將不惜予以射殺！

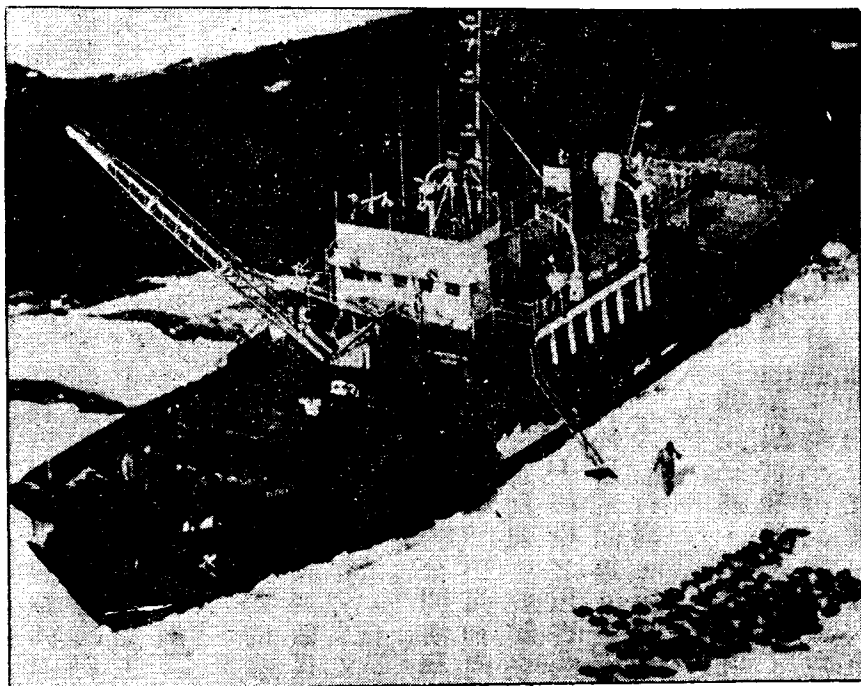
有些熱心救海狗的青年，被警方逮捕，控以「太接近海狗，危害海狗」之罪名，判入獄兩個月！

今年各界人士企圖挽救小海狗的努力，可說全都失敗了——都被加拿大政府的法律與武力禁止阻擋了。

加拿大政府的前身，原是英國赫特遜海灣公司，專營在加拿大的獸皮皮毛，百年前，屠殺野生動物，狐、兔、海狗、海狸、貂鼠……數以億計，殺孽之重，無與倫比，後來該公司成立加拿大聯邦，相沿至今。加國政府雖在其他方面有卓越表現，但在保護動物方面是不甚熱心的，遠不及美國與歐洲各國之文明，明白了此一點來源，或者有助於了解何以加國政府不顧國際之反對而曲護獵殺小海狗。

在今年三月初開始，眼看愛護動物的國際人士的努力勢將受阻，而我又不能親身參加搶救海狗生命，我心戚然！記得我數年來一直在「內明」呼籲佛教人士共同參加默禱，祈求佛祐可憐的千千萬萬小海狗脫出危險嗎？

聽來像是「癡」，可是我深信只要我們人人都誠心祈求，衆



加拿大三艘獵船，僅此一艘脫出冰封重圍，所獵得小海狗不多，圖為裝運海狗屍骸毛皮之情形。

志成城，衆心必可達佛聽，必可獲佛力加被！我也深信我們的微弱呼籲已經有人響應，我也希望善心的人都不買海狗白裘。

記得去年我報告過「冰封拉巴多」嗎？我不敢說我們禱佛獲得應驗，但是此種巧合，令我鼓舞不已。今春，我再禱求佛祐小海狗百萬生靈，我禱求不但要冰封海岸使獵人難以接近海狗誕生之地，還要冰困獵人船隊，冰沉加拿大破冰船（加國政府派出破冰船前往破冰開道，以利獵船開往場地，我聞訊之後，乃加上此一「不良」念頭，不過我希望船員平安。）我又禱求加東岸增加奇寒，大西洋西岸紐芬蘭濱捲

起滔天巨浪，我又祈求佛祐歐洲共同市場各國通過一致禁止進口加拿大海狗毛皮，市場一失，小海狗皮就不值錢了，紐芬蘭的那兩三百個副業獵人無利可圖，自然就會放棄是業而不再打殺海狗，我認爲斷絕其市場才是根本的救亡之策。

或者這些「癡心妄想」並無效用，我又無神通，我的禱求也只是妄想吧！

可是，今年奇上加奇的巧合事件發生了！

加拿大東部紐芬蘭海岸的大風雪，打破六十年來的紀錄，奇寒到了攝氏表零下三十多度，大雪深達三四尺，海上冰山巨魔一般出現，冰海怒濤狂風，大到甚至吹翻沉了世界最大的一座鑽油台！

正當小海狗紛紛誕生之期，風雪更大，海面一片白雪茫茫，視線等於零！

起先，紐芬蘭獵船隊出發，在聖約翰港口，請了神甫作法祝福平安與豐收，電視上映出神甫作法的情形，我注視他，我心說：「這倒要看你的法力大，還是佛力大！」我說：「你要風平浪靜，獵殺海狗百萬，我要禱求佛祐狂風大雪大浪，冰困獵船，冰沉破冰船，獵人失收，歐洲各國禁止進口毛皮！」

我遙指着紐芬蘭海面，叱喝道：「願佛祐生靈！大風大雪，冰封雪困獵船！」

然後我每天日以繼夜禱求佛陀與諸天菩薩，我冥想著紐芬蘭外海冰雪暴風狂浪。我禱求冥想中，屢見佛光閃閃，似是垂允我，我見到五千里外紐芬蘭海面狂風大雪，冰海怒濤，我看見三艘獵船在其中掙扎前進，我指着它們，希望佛力使冰封住它們！

我用神到了我自己暈眩不支，我在三月底病倒了！

可是，巧合的奇跡喜訊一一傳到了，我在定中看見了冰困三艘獵船，加拿大政府派去的破冰船也被空前凶險的冰山冰島困住了！其時已是小海狗們出世的第二週，我禱望破冰船被冰撞沉，不幸地，後來也有此巧合！破冰船真被冰山撞沉了！加國空軍飛機緊急救回了船員，破冰船「聖羅倫斯」號沉入了大西洋深淵！三艘獵船只有一艘能突出冰海重圍，到達場所，但是氣候太

惡劣，大雪茫茫，視線欠佳，獵人們打殺的小海狗不多，只收得幾千隻（加拿大政府准許今年打殺小海狗二十萬隻），獵船被惡劣氣候逼得撤退！

同時，歐洲共同市場的開會宣佈：一致抵制加拿大紐芬蘭小海狗毛皮，各國從今起不買它！

紐芬蘭的少數牟利者聞訊，立即將收購小海狗毛皮的價格降減了一半，海狗皮一路跌價！甚至無人收買加工了！獵人協會宣佈：「既已無利可圖，明年不再冒此生命危險獵取小海狗了。」

這些一連串的巧合！令我感動得熱淚盈眶！我雖病倒，心是歡喜的。我並無能力促成，我只能說是「天從人願」，也只能說是佛力加被所致！

說我是有「神經病」吧？說我是「癡」吧；我都不在乎，我仍堅信佛力可以改變世事，佛力可以無形的力量來促成宇宙的變化，何況是人事世事呢？

紐芬蘭獵海狗工業的終於崩潰，固然得力於全球愛護動物人士的努力奔走，促成歐洲共市各國的禁止購買，但是，歷年的努力均無大成效，今年忽有突破的成功，豈可完全視為人力所致？我深信這不是單純的人力。

我深信佛力能夠促成人心的改變，我深信佛力可以改變造化的。

華嚴經有句云：「過去無量劫，安是未來今，未來無量劫，迴是過去世。」又云：「華藏世界所有塵，一一塵中見法界」，「又於一毛端處，有不可說諸如來。」

「……一一微塵中，各現無邊剎海，剎海之中，復有微塵，彼諸塵內，復有利海，如是重重，不可窮盡，非是心識思量境界。」

「無量劫即一念，一念即無量劫。」
佛力之於宇宙時空，尚且能如此影響變化，何況於人事世務呢？

這一點觀念，信佛者大多數可以接受，少數尚表懷疑，

未信佛的人，對一切都只從一般世俗的表象與有限的物質世界觀念及未足夠深入的科學智識來作主觀的判斷，對於自己未了解的超自然現象，一律譏之為「迷信」，而不肯深入研究。

我多次在「內明」發表有關腦力心力與人體電力的淺說，以作為追尋佛力的初機引導，不少讀者鼓勵我，說我很盡力，也有些讀者仍然懷疑心力腦波與人體電能與磁能，有些年輕的中學生來信說看不懂。今天，我願再來一次講解，為我們較年輕的讀者分析這些，希望從此可接引其信佛的初機，請高明的讀者勿嫌我重覆，我相信在看完下列分析之後，我們會更深信佛力。

如來有法身，有父母身（肉體），血肉之軀一樣要經歷生老病死喜怒哀樂的過程，因為血肉之軀是物質世界的生命，有一定的過程。如來的法身，才是真身，是亘古以來已存在的永恆不滅的一種巨大智慧的「能」，歷經無限僧祇劫無數億億兆兆「地球年」的時間，為濟度世人出於苦厄疾苦，才再來人間，託生父母身血肉之軀，經歷人生的過程，一如常人，目的是在於方便獲得世人堅信，叫世人看見血肉之軀也可循修行與行善而進入不生不滅的境界。

首先，我們要了解這一點；我們談的佛陀的佛力無邊，是指的佛陀的法身神力，不是講的託形父母身。

其次，我們必須接受一種觀念，那就是我們自己的「意識」，是一直不斷地在輪迴的，這點觀念，若以物質觀念來譬喻，可以用「游離的個別原子」來作一比喻，它其實是一點細微的「能」，游離於宇宙中各度空間之中，附着於肉體而與肉體結合為一體。即是一般人所謂「靈魂」，清醒的「識」能，託生於人身，糊塗的「識」能，託生於畜類，或為豬牛，或為雞犬。

信佛的人，念佛行善的人，其「識」念之能清醒，得以往生佛土，永存於宇宙各元空間之中，不信佛的人，肉體死亡時，心識昏迷，飄飄蕩蕩，那就看其本身的業力如何了。殺孽重的，輪迴成爲豬牛之類，接受因果報應。（因果律是宇宙法則，改天我再列舉科學解釋分析因果律）

我們的心識之「能」，在肉體內與物質的「能」結合，如果



破六十年來奇寒紀錄，三月份大雪冰封加拿大東岸大西洋之濱。

我們善於處理，可以用心識之「能」驅役物質之「能」。反之，我們假若只知酒色財氣，貪、瞋、癡……等等，就變成「無明」，我們的本來的心識之能，就會被禁錮或污染了，不能自由了，佛教講究追求內明等「五明」與五智，尤以內明為重要，就是從獲得內明來引向心識的明澄不亂，像「光束」射線一般，自由來去，發揮潛力，脫出生死。

當我們心識明澄集中如同雷射光束之時，我們可以在禱念佛陀菩薩之時，接觸得着佛菩薩的巨大「能」的輻射力量，即是俗人所謂「誠則靈」，我們心識若散亂，又不誠敬，心力就如無的放矢，而且射程不遠，甚至根本不能成爲一股心力，就好比一個人閒極無聊，亂撥收音機，撥來轉去，都不用心，哪收得到一個理想的台？播音的無線電波分明存在，我們不肯去收，錯過了不聽，反而說：「哪有無線電波存在？」很多人不肯把心扉打開來接受佛菩薩的大能大智超微波，却說「哪有佛菩薩存在？」

要禱求佛力，我們必須誠心至虔至敬，潔身淨口，心無旁念，才能接觸得那無形的至細至微却能力至大的佛力之大能。

初機的青年朋友，你不妨試試，誠心正意，沐浴洗手，恭敬虔念佛號或菩薩名號，心不生不潔之念，不生雜念，一心只堅決深信佛菩薩的力量，你久之必得感應，那感應的境界是無法用文字形容的，當佛力接通你的心力之後，你會知道的。一定要形容，勉強可用接通磁力來描述它，是無形的，但你可以感覺到它的吸注力。

我讀經無多，唯知精勤念佛號，我每於午夜在戶外露天念佛，我漸漸進入接觸佛力的境界，我仍不敢相信是真，我祈求證明。於是奇事發生了！我的兩臂被一種巨大而溫柔的力量拉開，我本來合掌，兩掌之間產生磁力，互相吸引，我的十指射出火花，頭頂出現圓形光環，肩頭出現光環，胸際出現光環，漸漸全身都光明了。我的兩臂被無形的佛力牽引，開始舞動，全身也舞動，一脚曲形舉起，單足獨立，全身舞蹈，跳的竟是類似印度古代的祭神舞，手指所做出來的姿形，是我從來不識的佛家「結印」，我全身輕盈，似無重量，有時竟有數秒鐘凌虛而行而舞，好似在真空之中，我兩眼幾全閉，而清晰能見遙遠的事物，有時所見者並不屬於這個物質世界，我有時見到形象化的諸天佛菩薩，有時只是感到他們存在向我慈悲微笑，有時只見佛光金光。

我是笨手笨腳的人，別說印度舞，連普通的健身舞都不會跳，我怎麼會在唸佛之中變成這樣靈活，大跳印度古舞，做出種種菩薩降魔的結印手法？我自己太明白了！我的全身都已不由自主已控制，而是由佛力在支配的，我的心頭很清醒，我能聽見週圍

的夜籟，也能看見所在地的景物，我心中所見的千里之外的事物並不妨礙。換言之，是雙重見境，雙重聽覺，我知這決非幻覺，亦非錯覺，我也不敢因見境而喜，只是聽其自然，一場舞大約要舞上半小時才舞完，自己會使盡招數，恢復到最初的合掌拜佛的站立靜姿，然後，那磁力般的佛力就像拔了插頭，突然消失了，光也不見了，人也不累。

到底我跳的是什麼舞？它常常變換不同，它會使我身體轉向四方八面，向空中遙遙發出指掌，射出能力（我可感覺有電流磁力從手心指端射出。）我至今仍不知道答案。

家母念佛亦有類似之感應，唯不似我之奇特，她念佛會發生身體旋轉。前夕她念佛時看見金光射入舍下供奉的釋迦銅像。

我講出這些，並無自炫之意，這些境界，只不過是學佛修行過程中的初步膚淺境界，很多人都曾經歷過的，我只不過拿來向飽學有道的大德們請教，同時向初機的青年朋友說說引起學佛興趣罷了。這是人人都可做到的。

自然，我也從來不曾公開表演過，也不打算公開，我認為不宜表演，只宜自己研究。

這一段故事的敘述，或者有助於青年朋友了解我在本文前後所講的禱求佛力拯救小海狗生命之時我的內心感應罷。是！當我禱求佛菩薩之時，我感覺到好像是磁力接通了，我感覺到我的心願上達了，我也感覺到有一種巨大的磁力般的力量在作用之中了。

我感覺到佛的巨大能力作用於世界，它使事物在轉變，使人心轉變。

說到手指放射電力，仍然有人不信。也仍有人懷疑人體有電，奇怪的是倒沒有人不相信海中的電鰻有電！

海中有一種電鰻，體內發電，足以電死來犯的敵人，溫哥華水族館去年耶誕之夕，用特殊的儀器，接收水箱內十多條電鰻的電，通到聖誕樹的彩色燈泡去，於是燈光閃閃，不用接市電了，引起很多人驚奇。

人體的電，早於一九五〇年末，經由蘇聯科學家寇理安博士發明的特別攝影術攝得許多照片證明了，人的十指都射出電火，頭頂全身也都發光，這已是衆所週知的事實了。甚至於樹葉也有電，任何物質都有電荷，因為物質的構成，都是原子，原子內都有電子，電子是活躍物，會產生電流，只看多寡強弱不同，活躍性不同。

人體的細胞內，含有多種元素的原子，包括活躍的金屬元素原子。它們的電子會活躍產成電流，這有什麼不科學呢？

人腦是由幾億個神經細胞組成的，人的神經系統遍及全身，纖微的神經細胞，舉例說，在手指表皮底下的神經細胞，一經接觸，就立即向次一神經細胞分泌一種液體，含有鉀元素，一直傳遞到神經中樞系統，都是這些鉀元素的電子飛閃而去，成爲電流，傳到了大腦的億萬神經細胞，於是人就感覺到「痛」「癢」：等等，或冷熱的刺激，大腦的細胞又放出鉀或鈣的電子，一路傳遞到手指去，電流反應。這些神經反應，事實上就是藉電流來傳遞的，可是我們太習以爲常，自己不知道自己已有電，反說「人體哪裏有電？」

手指射出電光火花，就是人體電能放射現象之一，頭頂光環，也是人體電能磁場現象之一，人人都有的，我們未修行，電能就小，佛菩薩是歷劫修行有成就的，電能就大於我們千百倍，所以佛陀法身放光，照徹三千大千世界幽冥。

摩訶般若波羅密經有云：

「爾時，世尊在師子座，熙怡而笑，笑光徧照三千大千世界，以此光故，三千大千世界衆生，皆見東方如恆沙河諸佛及僧……」

「：爾時，世尊在師子座上坐，於三千大千世界中，其德特尊，光明像威德巍巍，徧至十方如恆河等諸佛世界……」

「世尊以神力放大光明，感動衆生，其有信者，皆至阿耨多羅三藐三菩提，其中疑者，佛示常身，便得信解」——大智度論內，龍樹菩薩講得再明白不過了。

或者青年朋友們看了這些，會了解爲什裏佛教把佛陀菩薩像都塑爲「金身」。金身是象徵佛光的大光明金光，千萬別誤信那

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

(續上期)

也聽過我講阿彌陀佛經給在家人聽，說親人死了，切不可悲傷大哭，擾亂他心，不得往生，只應爲他虔敬唸阿彌陀佛和往生咒，使他安樂往生極樂佛土，怎麼你聽了這幾年，反而不及凡夫俗子明白呢？」

古巖豈有不明此理？只因骨肉連心，痛入心髓，難控悲淚，聽師父一言，也就立刻明白過來了。可是說要節哀收悲，談何容易？

長老說：「你今天也不要再做工了，下去休息罷，伏在這裏像什麼？」

「多謝長老！」古巖收淚叩謝。

可是他並沒有去休息，他不敢停下來，只怕停了工，心更悲傷，他又回到稻田水中去除草了。跪在那泥濘水中，摸索着那些滑膩膩的水水泥泥，他的淚水禁不住又流淌着。

六十後身繪圖

馮馮

27

——長篇連載 佛教小說——

却說蕭玉堂老爺，確是因爲思念失蹤之兒子及姪兒，憂傷過度，病重逝世，彌留之時，環視侍立在側的夫人及兩媳，留言道：「我教子無方，致使兒子和姪兒出走，不知所踪，絕了我蕭氏兩房血脉，此皆我一人之過失。我只盼還能到看見兒子和姪兒回家來，怎知不能如願，這也是上天懲罰我待子姪太過苛嚴，如今我悔也無及了，只盼他兩人，念一點骨肉天倫之情，好歹也回家來一次，見見你們，也到我靈位面前一下……」

玉堂話講不完，就已嚥氣了，一雙眼睛却是不肯瞑合，溢流淚水不止。

夫人與兩媳等合家大哭，夫人哭道：「兒子你好狠心啊……」又哭道：「夫君你且慢走，我們也跟你去了！」

夫人就一頭撞往柱上，幸得僕婦死命搶救攔住，夫人哭得死

去活來，昏厥在地，田氏譚氏兩媳也哭得淚人似的，抱住婆婆哭得悽天慘地，都哭道：「婆婆啊，你若有三長兩短，我們也跟你去了，我們活着還有什麼指望？」

幸得叔父滿堂夫妻尚能節哀勉強辦事，把一場喪事辦完，可是蕭家竟已斷嗣，滿堂亦老，焉不悲傷？只得打算向宗族中商議取養嗣子，一時却未有適當人選，只好徐圖了。

那王氏夫人和兩媳相依爲命，日夕以淚洗面，哭到不眠不食，等到做完頭七，三人已是奄奄一息，命如游絲了。嬌娘日日相勸，却那裏勸得聽？嬌娘自己也悲痛失子，亦哭做一團。

王氏夫人哭道：「我想不到兒子如此狠心無情，託人寄了信去鼓山，他就算人不在彼處，也總會有人轉信給他，他聞到父親去世，就是出了家，也應回家來拜一拜父親的靈呀！」又道：「他就是不念我把他從襁褓養成人之情，我却當他是我親生兒子一樣呀！怎麼他這樣無情？不回家來，也罷了，怎麼連信都不寄一封來問一聲？又怎對得起田家與譚家小姐？」

王氏夫人心念愛子，請滿堂叔叔再修書寄往鼓山，叫兒子無論如何回家來一見。

妙蓮收到信，又喚古巖和尚來，示以該函，說道：「令慈說叫我若見到你，就轉告其倚闔而望之意，你若回家探問娘親，儘去不妨，佛教出家在家都注重孝道的，百行孝爲先。」

古巖泣道：「弟子生而母逝，由繼母扶育成成人，恩同天高，我豈敢忘恩？第以一返家省視，不免又被娘親與兩妻強留，終必壞我志向大業，弟子只得有違慈命，甘冒不孝之名，還是硬着心腸，不回家了。尚乞師尊就覆信，告知家慈，就說不知我下落便了！」

長老嘆道：「你志切修行，固屬可嘉，但亦未免太過無情吧！須知我佛並非無情，人皆以爲我佛無情，殊不知乃是至情，謂之慈悲。」

古巖泣道：「弟子知道，釋迦當年亦曾度慈母，我亦須效法，但是我若返家，必被逼還俗生男育女管理家務錢財，我是不回去的好，欠負父母養育之恩，只有等將來懺罪報恩吧！」

長老嘆道：「你既執意如此，我也不能強你。」

古巖又道：「眼前覺得家慈及荆妻勢必再託人來寺找尋，徒增煩擾，弟子又素來心儀本寺古月禪師苦行第一，頗思效法之，有此兩層緣故，懇乞長老再准弟子入山再修苦行，勿留寺中，而且又竊思，就是仍居後山，亦難免終有被家人尋獲之時，不如准我入山隨意所之，不計其深，務求永脫塵俗煩惱，苦行更篤，修煉心性。」

長老說：「你已在山中苦行三年，還嫌不夠嗎？」

古巖道：「山居三年，雖得清靜，未可云苦行，弟子之意，認爲仍無所得，故此要再窮困苦煉數年，昔者大唐三藏玄奘法師，欲求經於天竺，於十年之前，先習梵文方言，日行百里，復試絕粒，先由一日起，以至若干日，以防沙漠荒瘠，絕水無草也。古德苦行，有如此者，弟子何人？敢不效法？」

長老嘆息道：「佛家修行，概由自發，你既有此苦行宏願，我亦不便攔阻你，隨你自行決定行止，隨想所之吧！只盼你莫執着入魔，應常持明白便是了。」

古巖泣下叩頭道：「多謝長老！弟子今起叩辭入山，此去不知幾遠，師恩難報，亦不知何日再得親師訓？願長老多多保重了。」

長老亦悄然落淚道：「你我已經緣盡於此，你前程遠大，好自爲之，勿再多作世俗之態，你去吧！」

古巖含淚拜別師尊，又去與古月禪師、了緣和尚等告別，然後散盡衣物，只穿一衲、一褲、一雙草鞋、一襲蓑衣，携一蒲團，又向後山中去了，其時年已二十七歲。

却說王氏夫人，日夕以淚洗面，每日倚闔，從早望到晚，都不見愛子歸來，只哭得兩眼將盲，又不見他有信寄回。

那田氏小姐，吐血之症，因爲憂念丈夫，越來越沉重，與譚氏小姐，終日悲傷不止。

王氏夫人與兩媳久候無音訊，只有收到妙蓮長老信稱不知下落，夫人痛哭之餘，心如死灰，就對兩媳說：

「早知兒子如此無情，我當年就不應贊同老爺爲他聘娶你們兩人，害得你們如此淒慘！」

田氏泣道：「夫人哪裏話來，這均是我們命苦，怪得誰來？」

譚氏也哭道：「他在家之日，時常勸我們唸佛修行，同爲淨侶，誰知他竟真正出家一去不回？拋棄高堂老母……」

夫人嘆道：「都怪我不好，他小時候，我時常帶他去佛寺燒香拜佛，他一見到佛像就着了迷，不肯回家，我也不知道他是真有夙緣呢？抑是嫌我不是他的生母？竟至出走一去不回。」又哭道：「我雖不是懷胎十月生養他的，但他出生喪母，我自己又無所出，把他從襁褓帶大，就是親生一樣了呀！」

婆媳三人哭不完的悲痛，年復一年，誰也勸不了。夫人終於對兩媳說：「我如今已萬念俱灰，想來只有找家佛菴出家去，今生折墮淒涼，修修來生吧！」

田氏和譚氏都哭道：「夫人須是挈帶我們兩人同去，我們亦早已看破紅塵，想做尼姑好久了！」

王氏夫人說：「你們去出家做什麼？你們年輕，跟我去受苦幹嗎呢？不如各自回娘家去，我寫字給你們退婚，將來另行匹配良人吧！」

田女哭拜在地：「夫人何出此言？我們既歸蕭家，生爲蕭家人，死亦作蕭家鬼，豈可行不義之事？萬望夫人帶挈，一同出家，俾我們得以侍奉，又得修行。」

譚女哭道：「夫人若不帶我們出家，我們唯一死而已。」

夫人勸阻不住，亦是不忍，只得允准。於是夫人就請了滿堂夫妻來，告以出家之意，並將家產一概交付給滿堂管理。

滿堂夫婦大驚，說道：「嫂嫂要帶兩位姪媳出家，這豈非散了嗎？姪兒和我子，倘若有日心生悔意，回到家來，

亦未可知，嫂嫂何苦如此心灰呢？」

夫人道：「他兩個回不回來，我也決定出家的了，人生實在太虛幻苦惱，叔叔若是見諒，須准我們婆媳三人都出家才好。」

滿堂道：「嫂嫂在家自設佛堂唸佛也是一樣？何須出家？」夫人道：「要了塵緣就須一了百了，在家終是煩惱！叔叔就准了我們出家罷。」

滿堂夫妻苦苦相勸，講到舌爛唇乾。都無法勸止，只得由她。夫人婆媳三人把一切財物交付給叔叔，逕自叫套車，到城外大悲菴去了。

到了觀音山大悲庵，夫人與兩媳以前常來拜佛，與當家老尼覺慧師太是熟識的，夫人一見到師太就拜倒，要歸依出家。

覺慧師太扶起道：「阿彌陀佛！出家修行是苦事，豈是你們官宦人家的夫人小姐過得來的？」

夫人與二媳苦苦懇求，說明苦衷，定要披剃。覺慧師太嘆息道：「既然如此，我也只好成全你們罷。」

師太叫比丘尼來爲三人落髮，授比丘尼戒，賜名王夫人法名爲「妙淨」，田氏法名爲「真潔」，譚氏爲「清節」。

從此就都在庵中禮懺拜佛修行，青燈木魚，了此殘生。

田氏小姐，原有吐血之症，丈夫出走，公公憂鬱病逝，婆婆悲痛，在此種種沉重打擊之下，田氏吐血更劇了，雖云出家，却哪裏完全放得下？悲哀憂鬱隨着山中夜靜鶉啼而增，聲聲泣血。

到了第四年，田氏已經不支，一夜唸完夜課，突然狂咳，吐血盈盂，昏厥過去，譚氏與各尼師慌忙扶她躺下於床，哭哭喚喚，好不容易才把她喚醒，她睜眼望見婆婆與譚氏，流淚而問：

「郎君回來沒有呢？」又喘息說：「我只盼總有再見到他之一日，如今，却再無希望了！」

夫人垂淚道：「你好好將息吧！既已出家爲尼，什麼都應看開了，還想念他做什麼？」

田氏泣道：「遁跡空門，我心却何會能空？太枉負夫人和師太一番愛護了。」



僧伽會十二屆剃度大會

七月廿五日起假妙法寺舉行

顯明老法師任得戒和尚

香港佛教僧伽聯合會第十二屆剃度傳戒大會，定於七月廿五日起，假新界藍地妙法寺舉行。為期一週，至卅一日圓滿結戒。此短期出家制度，自創辦迄今，十有餘年，參加者逐年增多，歐美、南洋各地，均有專程來港參加剃度者。今年恭請天台宗耆宿顯明老法師為得戒大和尚。永惺法師為教授，旭朗法師為羯摩。今年仍分為長期出家及短期出家兩種。短期者又分受持沙彌戒及八關齋戒，此類於七日圓滿後即捨戒還俗。長期者即繼續進修，成為終身僧侶。申請者請備回郵信封，逕寄新界屯門藍地妙法寺大會辦事處收。額滿即止，報名從速。

佛教青年協會主辦

覺音聲樂班招收學員

佛教青年協會主辦之「覺音聲樂班」宗旨是推廣佛教音樂及歌曲，發揚其精粹，以弘揚佛法。為此該會禮請著名男高音余章平先生為導師。余先生曾為北京中央樂團成員，有相當全面的音樂造詣。

(一) 課程內容：基本聲樂及歌唱訓練。選曲以佛教歌曲為主，中國藝術歌曲及民歌為輔。

(二) 上課節數：十二節為一期。

- (三) 上課時間：逢星期日早上十時至十二時。
 - (四) 上課地點：中華佛教圖書館 九龍界限街一四四號三樓。
 - (五) 學員年齡：十五歲至三十五歲。
 - (六) 學費：全期二百元。
 - (七) 宗教：不限。
 - (八) 報名手續：函寄或親臨上址(逢星期一休息)索取報名表格。
- 詢問請電 三一三六〇四三七

台千佛山女子佛學院招生

宗旨：培養獨立負責莊嚴德養，慈悲心性之宏法人材。

資格：凡思想純正身心健全，無不良習慣，年在三十五歲以下，出家或在家女眾，國中以上或同等學歷者。外籍及僑生必具中文基礎。

時間：修學期間，為期二年。

考錄：即日起報名，報名時書寫簡歷表一份，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：在九月初。

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

台北樹林鎮海明禪寺

傳授千佛護國三壇大戒

敬啟者：本（七十一）年國曆十一月十六日起至十二月十七日（即農曆十月初二日起至十一月初三日）圓滿，傳授千佛護國三壇大戒，暨在家二眾五戒、菩薩戒。為續佛慧命，促進人心向善，淨化社會，弭劫消除。國運昌隆，元首康泰，謹將傳戒事項，列舉如次：

一、壇上三師恭請 悟明長老為得戒、白聖長老為羯摩、道源長老為教授、開堂大師傳淨心大法師。

二、傳戒日期：國曆十一月十六日開堂。十二月初三日圓滿。在家居士五戒、菩薩戒，另函通知。

三、報名日期：自即日起至農曆十月初一日止。備有報名表，函索即寄。

四、受戒資格：年齡不限。但須五官端正，思想純正，無不良嗜好者。

五、受戒費用：戒費免收。戒本、三衣、具、鉢、住宿、膳食，免費供給。

六、攜帶用品：請自帶身份證，海青（大袍）衣服、棉被、日常用品等。

七、交通路線：乘火車——至「樹林站」下車，乘計程車六分鐘抵寺。

再啟者：敬請諸山長老法師、檀越居士，護持戒法，打齋供眾，功德無量。

海明禪寺傳戒委員會 啟

臺北樹林鎮中山路一段備內街海明禪寺

電話：六八一二八三九號 郵局劃撥儲金帳號：三〇八一號

佛徒慶祝衛塞節

上午誦經晚間花車遊行

（吉隆坡八日訊）今天是佛陀聖誕——衛塞節，全國數以萬計的佛教徒都分別在各地熱烈慶祝這個偉大的日子。

今年是釋迦牟尼佛陀涅槃二五二六年之紀念日，而我國政府是在一九六二年宣佈衛塞節為公共假期，迄今已進入第廿週年。因此，今年的慶祝節目也來得特別熱鬧，除了上午舉行誦經唸佛外，在晚上尚有佛燈花車遊行。

在首都吉隆坡及八打靈再也方面，主要的慶祝地點包括巴生路首都佛教大廈，十五碑佛廟，馬來西亞佛學社及八打靈再也觀音亭的慶祝節目更具意義，它除了舉行誦經唸佛祈求國泰民安及布施外，並舉行頒發中學及大學先修班獎學金儀式，總共有六十名學生獲得該亭福利基金的獎學金。

中華學術院 佛學研究所招生

一、招生目的：以培養佛學人材，發揚中國佛教文化為主旨。

二、報名：

（一）時間：七月十九、二十日（星期一、星期二）兩天。

（二）地點：華崗中國文化大學大恩館九樓本所。

（三）資格：國內外大學院校畢業，獲學士學位者，男生須服完兵役。

（四）手續：①繳驗大學正式畢業證書、國民身份證。②繳收大學四年成績單、自傳乙份、最近半身脫帽照片兩張。

③必須親自報名，填寫報名單。

④繳納報名費新台幣三五〇元正。

三、考試

（一）日期：八月九、十（星期一、二）日兩天。

（二）科目：國文、英文、三民主義、佛學、中國哲學等六科口試。

四、修學期限：三至五年。

六、授課內容：以中國佛學為主。

七、其他：

（一）學雜費：全免。

（二）獎學金：正取生前五名，每名每學年獎學金二萬元，以三年為限。並設有其他多種獎學金提供申請。

八、錄取通知：考試完兩週後，由本所個別通知考生。

中華學術院佛學研究所所長：釋聖嚴 副所長釋成一

香港波文書局 運到大批佛學圖書

香港波文書局最近自台灣運到大批佛學書籍，方便香港的佛學研究者，避免長途跋涉搜求書籍之勞。要目如下：

- | | | | | | |
|-----|-----------------------|-------------|----|---------------|---------------------|
| 一、 | 佛林叢書十八種 | 褚栢思著 | 卅一 | 釋禪波羅密 | 智顛禪師說 |
| 二、 | 六祖壇經箋註 | 丁福保居士著 | 卅二 | 入中論 | 法尊譯 |
| 三、 | 觀世音全傳 | 曼陀羅室主人著 | 卅三 | 相宗綱要 | 梅光義著 |
| 四、 | 佛教朝暮課誦本 | | 卅四 | 相宗八要直解 | 藕益大師解 |
| 五、 | 靜坐要訣 | 袁了凡編著 | 卅五 | 辯中邊論述記 | 窺基大師撰 |
| 六、 | 漫話百喻經 | 王俊嶸著 | 卅六 | 淨土或問，貪瞋癡註 | 小師善遇編，法化述 |
| 七、 | 佛學概論 | 蔣維喬原著，韓同增語 | 卅七 | 法苑義林章唯識章註 | 梅光義著 |
| 八、 | 佛說過去現在因果經 | 宋天竺三藏求那跋陀譯 | 卅八 | 成唯識論述記(一至四) | 天菩薩造，眞諦三藏譯 |
| 九、 | 修習止觀坐禪法要講述 | 寶靜大師講述 | 卅九 | 佛性論 | 劉道開述 |
| 十、 | 佛教研究法 | 呂徵編述 | 卌 | 楞嚴貫攝 | 明·普真貴述 |
| 十一、 | 達摩禪經 | 佛陀跋陀羅譯 | 卌一 | 楞伽科解(上下) | 伊文思溫慈著趙洪鑄譯 |
| 十二、 | 佛學叢論 | 杏子居士編 | 卌二 | 中有聞教得度密法 | 比丘，明復著 |
| 十三、 | 心經通釋 | 王恩洋居士述 | 卌三 | 石濤原濟禪師行實考 | 王亨彥輯 |
| 十四、 | 超越智慧的完成(新譯般若心經) | 葉阿月譯注 | 卌四 | 普陀洛迦新志 | 來果禪師著 |
| 十五、 | 新編金剛經靈異錄 | 張少齋著 | 卌五 | 來果禪師七開示錄 | 高原大師解 |
| 十六、 | 仁王護國般若波羅密多經 | 唐三藏沙門大廣智不空譯 | 卌六 | 相宗八要解 | 弘一法師鑒定 |
| 十七、 | 往生論註 | 魏曇鸞註 | 卌七 | 地藏菩薩本願經(白話解釋) | |
| 十八、 | 在家必讀內典 | 歐陽竟無大師撰 | 卌八 | 報恩經 | 達磨血脈論、達磨破相論 |
| 十九、 | 琉璃室閒話 | 張少齋著 | 卌九 | 達磨四行觀 | 達磨悟性論、最上乘論、黃檗傳心法要合刊 |
| 二十、 | 僧伽護國史，僧伽尺讀合本訂 | 震華法師著，余了翁著 | 五〇 | 達磨四行觀 | 隋·達摩笈多譯 |
| 廿一、 | 佛法與科學比較之研究 | 王小徐遺著 | 五一 | 達磨四行觀 | 覺岸撰 |
| 廿二、 | 華嚴一乘教義章集解 | 靄亭著 | 五二 | 達磨四行觀 | 林子青著 |
| 廿三、 | 禪林清韻(一至四) | 徐進夫編纂 | 五三 | 達磨四行觀 | 胡之眞(蓮華德清)著 |
| 廿四、 | 印光法師文鈔全集(上下) | 印光法師著 | 五四 | 達磨四行觀 | 明·蓮池大師著，蔡運辰贅言如幻和尚著 |
| 廿五、 | 菩提正道菩薩戒論 | 宗喀巴大師造湯香銘譯 | 五五 | 達磨四行觀 | 宗喀巴大師造大勇法師譯 |
| 廿六、 | 安樂夢，一夢漫言，格言別錄 | 道綽撰，明見月老人著 | 五六 | 達磨四行觀 | 周安士著 |
| 廿七、 | 唯識三十頌集釋 | 弘一大師親筆 | 五七 | 達磨四行觀 | 蔣維喬著 |
| 廿八、 | 密宗灌頂論，一字頂論王瑜伽念誦成佛儀軌畧注 | 張少齋著 | 五八 | 達磨四行觀 | 澄觀述 |
| | | 陳健民撰，沙門不空譯 | 五九 | 達磨四行觀 | |
| | | 王弘願註 | 六〇 | 達磨四行觀 | 宗喀巴大師造法尊法師譯會 |
| | | | 六一 | 達磨四行觀 | 鳳儀著 |
| | | | 六二 | 達磨四行觀 | 王培孫先生註 |

捐款鳴謝		
陳志偉居士	港幣	500.00元
姚素珍居士	港幣	500.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣	500.00元
羅永正居士(美金50元)	港幣	300.00元
黃錦璋居士	港幣	200.00元
李德遠居士	港幣	200.00元
靈真法師(美金20元)	港幣	120.00元
黎耀童居士	港幣	100.00元
梁慶申居士	港幣	100.00元
印堅法師	港幣	100.00元
陳鈞鴻居士	港幣	400.00元
妙法寺	港幣	6,871.35元
總計	港幣	9,891.35元

一式二期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	9,891.35元
發行收入	港幣	1,114.00元
總計	港幣	11,005.35元
二、支出：		
印刷費	港幣	6,208.75元
稿費	港幣	2,500.00元
郵費	港幣	1,296.60元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	11,005.35元

內明雜誌社謹啟

波文書局，香港灣仔道二三四號地下(天樂里口)

電話：五—七五三六一八、七五三六九〇、七二二一九五。

以上圖書均以特價優待。聯絡地址：

- | | | |
|----|-----------------|---------|
| 六三 | 密宗道次第論、宗祕論 | 克主大一著 |
| 六四 | 傳戒正範 | 法尊法師譯 |
| 六五 | 經律異相因果錄，過去現在因果經 | 讀體撰 |
| 六六 | 梵網演義 | 梁受寶撰 |
| 六七 | 隋唐佛教宗派研究 | 清古崑錄 |
| 六八 | 八指頭陀詩集 | 鳩摩羅什譯 |
| 六九 | 名僧傳抄，補續高僧傳 | 宋求那跋陀羅譯 |
| 七〇 | 佛教宗派詳註 | 鳩摩羅什譯 |
| 七一 | 大乘止觀述記 | 沙門遠參述 |
| 七二 | 佛家哲學通論 | 顧尙文著 |
| 七三 | 唯識開蒙，羅湖野錄 | 寄禪著 |
| 七四 | 解深密經註，弘法大師雜著八種 | 梁·寶唱撰 |
| 七五 | 淨土聖賢錄 | 楊仁山撰 |
| 七六 | 弘明集 | 萬叔豪註 |
| 七七 | 成實論(上、下) | 勝觀述 |
| 七八 | 妙法蓮華經(全一冊)附持驗記 | 江紹原譯述 |
| 七九 | 水陸儀規 | 雪峯輯，曉瑩著 |
| 八〇 | 佛說佛名經(一至三冊)線裝 | 金剛空海撰 |
| | | 彭際清撰 |
| | | 梁僧祐著 |
| | | 鳩摩羅什譯 |
| | | 鳩摩羅什譯 |

- | | |
|-------|--|
| 出版者 | 內明雜誌社 |
| 社長 | 釋敏智 |
| 發行人 | 釋洗塵 |
| 主編 | 釋金山 |
| 編輯 | 沈九成 |
| 編者 | 沈會機 |
| 社址 | 香港新界青山道22咪藍地妙法寺 |
| | Nei Ming Magazine Society C/O Mi Fu 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 Puplar 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・十三・十六蓮心院清度法師 |
| 加拿大 | 加拿大佛教會誠祥法師 |
| | The Buddhist Association of Canada, 100 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
六月一日出版

定價每冊港幣叁元



△ 五台山龍泉寺漢白玉石雕牌樓



△ 五台山羅睺寺之“花開見佛”