

明内

集漢穀城刻石字



大雄殿



△廣濟寺圓通殿供奉之金銅觀音菩薩像



觀念之開展

緣起是佛教解釋事物存在的創發性的概念。它不但代表了佛教初起時與其他印度各派思想的不同，同時它的用法次第深化、次第發展的結果，亦使佛教內部出現了不同的教法。最初，原始佛教的用法，是解釋生命的因果關係。原始佛教

以前，印度對生命來源的交代，流行三種講法：一、宿命說，認為現世的苦、樂，完全由前生決定；二、神意說（尊祐說），即以大自在天、或梵天的意旨為現世存在的根據；三、無因無緣說，根本反對人生有因果關係，苦、樂的遭遇全出偶然，不可問其

內明

125期目錄

專載

- 觀念之開展……………霍韜晦…3
- 唯識思想的十二緣起(續完)……………8

葉阿月

佛典選註之五

- 中論觀有無品……………12

中大佛學教材編寫組

特載

- 吉藏的八不中道(續完)……………16

四眾堂

- 「慈悲是佛法的根本」……………馮 馮…19

一月文選

- 佛學ABC……………朱 斐…21

筆譚

- 神會和尚論本有今無……………智 銘…22

專稿

- 蘇曼殊與佛法考據……………黃公偉…24
- 曹洞五位說(續完)……………王進瑞…25
- 菩薩應勤修精進……………智 銘…29

特稿

- 梵網經菩薩戒本講義(四)……………32

釋廣化

- 梵文文法自學法(續)……………35

吳汝鈞編著

佛教文藝

- 從疑古讀到因果律的科學淺析……………39

馮 馮

- 虛雲和尚(續)……………馮 馮…41

佛教消息……………編輯室…44

畫頁

- 封面 廣濟寺大雄寶殿
- 封底 廣濟寺大殿本尊釋迦佛像
- 封面裏 廣濟寺圓通殿之金銅觀音菩薩像
- 封底裏 廣濟寺內四座石刻佛像

理由。佛教的態度是認為人生的努力與存在境況有因果關係，此中人雖亦受前生的業的約制，但並非不可轉化。業的存在，依佛教觀點看，祇是一種潛在轉化形式，當其已實現或未實現都可以與新業結合而改變其生命的方向，在這一點佛陀便與一般純從宿命觀點看人的業論者（*kamma vāda*）不同，他同時還是一個精進論者（*virigavāda*）。精進，即肯定了現實人生的努力與自由，基於這一個觀點，佛陀提出緣起觀念。緣起（*Paṭicca - Samup - pāda*, *Skt. Pratiya - Samupāda*）即「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。此中以「彼」、「此」來表示因果相應，具體解釋便是以無明為緣而有行，以行為緣而有識，以識為緣而有名色，以生為緣而有老死、憂、悲、苦、惱。這一個系列，經整理的結果，就是十二因緣。其實，它的真正意義在肯定人生的存在是有因果關係可講的，這是一個理法，它的形式就是以「P」為緣而有「Q」，即以「P」為成「Q」的充足條件。佛陀在菩提樹下覺悟成道，所證覺的內容就是這個理法。

由此，原始佛教區別出兩個概念：一、緣起，二、緣生法（*Paṭtacasamuppanna dharma* 亦謂緣已生法）。前者是從理法的意義上講，成爲一個因果原則；後者是從現象的意義上講，發現每一個現象都是因果關係下的存在，所以說一切法因緣生，這也就是前者的應用。

緣起是理法。作爲理法，它是有客觀性的、普遍性的，所以佛教認爲：「若佛出世、若未出世，此法常住。」（『雜阿含經』二九六）佛陀的偉大，不過在發現它、證實它，並將它開示顯發給眾生。佛陀教人觀「法」，其實即是觀緣起，以見一切都是緣起狀態的存在，所以屢言「見緣起即見法」，而見法亦即見真實，原始佛教所說的如實觀亦應該從此處了解，所以後來部派佛教把緣起理法列爲無爲法（*asamskṛta - dharma*），以與現象界的有爲法（*Samskṛta - dharma*）相對，是有道理的。

另一方面，由於緣起的初意在解決因果問題，法由緣生亦即

是由因生，於是導致因果分別，分析的對象亦不限於生命現象，而是擴大到客觀上的法，結果產生部派的因果論。例如說一切有部對因的分解，有六種；對緣的分解，有四種，對果的分解，有五種。南傳上座部則枚舉一切因果關係，解析成二十四緣之多。現先舉有部說法如下：

一、六因：能作因（*kāraṇahetu*，凡對一法之生起有助力者）、俱有因（*Sahbhūhetu*，兩法相互爲因，亦即相互爲果）、同類因（*Sabhāghahetu*，善因生善果，惡因生惡果，因果性質相同）、異熟因（*vipākahetu*，使果法變異成熟實現的因，如善因招樂果，惡因招苦果，此樂、苦是善、惡因的果報，經變異後成熟，自身却非善、惡性，因此稱爲異熟果）、相應因（*Sai - prayuktahetu*，心心所相應而起，其實是俱有因的一種，遍行因）*Sarvatragahetu*，亦同類因中之一種，特指一些強力煩惱，遍染一切將起之心心所法）。

二、四緣：因緣（*hetupratyaya*，指親因，果法生起的直接根據）、等無間緣（*Samahantarapratyaya*，又名次第緣，在心理活動中，前一心所滅以讓後一心、心所生，即對後一心、心所起開導、牽引的作用）、所緣緣（*ālambanapratyaya*，指認識對象。有部採實在論看法，對象的存在是心、心所生起的條件），增上緣（*adhipatipratyaya*，泛指一切有助於果法生起的條件。若進一步劃分，則分有力、無力兩種：前者是積極的資助，後者是消極性的不妨礙）。

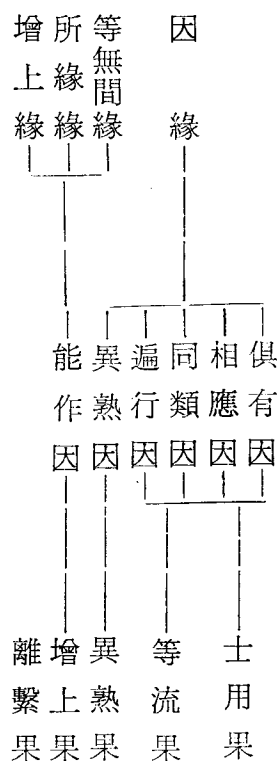
三、五果：士用果（*puruṣakārahphala*，廣義而言，指一切通過人的活動所成的果，狹義而言，特指俱有因與相應因所成的果，等流果（*hisyadaphala*，同類因所成的果，「等」是同類的意思），異熟果（*vigākahphala*，經變異而成熟的果），增上果（*adhipatiphala*），對增上緣而立的果），離繫果（*visamīyogaphala*，由修行力而斷滅煩惱繫縛的境界，亦即涅槃）。

六因、四緣、五果的關係如下表：

(四緣)

(六因)

(五果)



其次，南傳的二十四緣內容更為複雜，除對因果關係作原則性的解析外，更就現實的各種關係作因果分析，如名、色間的相互存在關係，有俱生緣、相互緣、有緣、所依緣；道德關係有近依緣、前生緣、習緣、業緣、食緣、異熟緣；認識關係有等無間緣、所緣緣、增上緣；修行實踐關係有根緣、禪緣、道緣等。（參看巴利文『分別論』與『發趣論』）。另外，南傳對於「因」（*hetu*）、「緣」（*paccaya, Skitpratya*）概念亦有不同用法。「因」僅限於二善根（無貪、無瞋、無癡）、三不善根（貪、瞋、癡）和三無記（善法異熟性的無貪、無瞋、無癡），以交代善、惡、無記的價值根源，而「緣」纔是一般現象生起的原因（在原始佛教，*hetu* 與 *paccaya* 同義，時相混用）。

經過這樣的分析後，不論北傳、南傳，「因」、「緣」的用法漸漸分歧，雖然在廣義上，「因」、「緣」可以互攝（如六因四緣），但畢竟更重於緣，如唯識宗，以種子說因緣，為親因，而以其他三緣為種子起現的輔助條件，這種用法明顯地是受了說一切有部的影響。大概在有部之後，北傳系統對「因」、「緣」兩義的了解，一般都是如此。

以上，可說是沿原始佛教的道路，對緣生現象進行因果解釋的結果，但是，這樣的解析是否真能獲得事物存在的真相以安頓理性？不無疑問。首先，站在解析的角度，這種經驗的列舉無法窮盡，即使排出二十四緣之多，仍有不足（這只要證諸今日的科學方法即可了解）。其次，因果解析是一種思維的格局，通過這種格局的運用使各種存在對列開來，很容易使人執為實有，說一

切有部就是如此，結果喪失佛陀原初說一切法皆無常的洞見。基於這兩點原因，大乘中觀學派（*Māhāyānika*）繼起，不再對事物進行因果解析，而發揮「緣起」概念在存有論方面涵義，即扣緊緣生法之自身來了解，結果提出「空」（*śūnyatā*）的概念來代替。「空」，就客觀一面說，事物之存在是永處於緣生狀態中，不能有一固定的體性（無自性），因此在主觀上雖有形相生起，但在客觀上根本沒有一個獨立的存在與之相應，這就是空。空不是無，空正是表述這種雖無獨立體性，但又有其呈現的存在。中觀認為：祇有如此方能了解緣生法的真義，而化除我們對存在所形成的種種主觀虛構，從而回歸佛陀所說的如實觀的態度。

必須指出，中觀這樣的解釋是原始佛教以來的突破，後世佛教各家的發展雖未盡同意，但都接受他們所說的「空」的概念。不過，瑜伽學派（唯識宗）認為：若「空」即是緣生法，則存在不是無，而是有。至於這種「有」的構造如何，則大可在不背緣起理法之下進行分析，結果他們採觀念論的立場，建構出一套法則來，這就是依他起自性。根據依他起自性，一切貯存於生命主體——阿賴耶識中的種子都是能生諸法的因緣，待外緣（等無間緣、所緣緣、增上緣）牽引，即起現行，化為現實存在，並成為我們的經驗對象。一般人不了解對象是這樣的一個構造，於是依經驗而起執，這就是主體的分別作用，通過這一作用產生徧計所執自性，而形成語言世界中的實我、實法；其實這樣的一個執的對象是沒有的，真正的對象自身是處於依他起的狀態，若能如實了解，把主體三執化去，依他起的狀態呈現，則依他起亦即圓成實，因為存有本相就是如此，真實就是如此。由此可見，瑜伽學派亦繼承中觀的緣生概念的法，不過要進一步對緣生過程提供理性解釋，結果以賴耶持種、待緣而起現行的方式來作交代，這就形成賴耶緣起說，而與部派佛教的純以過去業來感果的業感緣起說不同。但是，希望對現實存在作一因果關係的解析則一。

然而，依佛教說緣起的宗教精神，目的不僅在交代現實存在，更要交代理想人格的成就根據。從這一點看來，賴耶持種的觀念便不足夠，因為阿賴耶識自身雖是無覆無記（非染污性），但

從現實生命上溯，無始時來，阿賴耶識都是被有漏種子所居，形成內容上的染污性，因此不可能為理想人格及理想境地提供存在根源。瑜伽學派的創始人之一無着（Asaṅga，約公元五世紀初）面對這一問題，於是提出無漏種子無始時來寄存於阿賴耶識的說法以作交代。但「寄存」便顯示了無漏種子非原來的阿賴耶識所擁有，而且待緣的規定亦使它的增長成爲被動，成佛之事終無主體上的自由。所以大乘佛教的另一條思路是沿菩薩的觀念反省，認定眾生本具覺性，現實生命雖然是無明、煩惱所結構，但終有一天覺性發出作用來以消解它們。換言之，具有染污內容的阿賴耶識不是眾生心性的本質，如來藏纔是本質，這就與瑜伽學派的講法主客易位，無明、煩惱變成「客塵」。這不是經驗的入路，而是超越的入路，所以可以躍過經驗心識的曲折而直下肯定眾生的成佛本質，這也就是印度如來藏或佛性系統建立的原因。

由此可見，瑜伽學派在交代現實存在的問題上是頗爲成功的。但在成佛問題上則顯有困難；如來藏系統在解決成佛問題上是能夠提供根據，但在現實問題上則欠缺交代。這是入路使然，不能不各有分齊。後來「楞伽經」和「大乘起信論」起而綜合這兩條路線，因爲它們發覺如來藏與阿賴耶識不能不有一個交匯，否則徹底二分，眾生與佛不能打通。這一個工作，至「大乘起信論」而完成。「起信論」的基本架構是「一心開二門」，即建立起一個立體的自我，一方面用如來藏來交代成佛根據，一方面用阿賴耶識來交代現象世界的產生，但兩者在存在上祇是一，這就是一心，稱爲衆生心。在衆生心之下，開出以如來藏爲本源的心真如門及以阿賴耶識爲現象關節的心生滅門，於是「不生不滅與生滅和合，不一不異」。從存在觀點看，真正的主體是如來藏（真心），但從現象觀點看，則不能不設定阿賴耶識（無明）的存在，否則一切法的生起爲無根。這兩個觀點綜合起來，便成爲如來藏緣起說：如來藏一方面直接對成佛問題負責，一方面通過阿賴耶識的轉折，而間接地把現象上的一切法收進來。用後世華嚴宗的說法，這也就是「隨緣不變」。「不變隨緣」。蓋如來藏自身有其常恆性及清淨性，但却不妨隨緣而造諸法，不染而染。雖然

，此中所謂「造」並非直接創生之「造」，而祇是隨阿賴耶識（無明）的活動而通於染法之「造」，但染法無體，銷用歸體，畢竟祇有唯一真心。如來藏緣起就是以真心來籠罩一切。復次，在「起信論」看來，真心即真如，所以如來藏緣起亦名爲真如緣起。

由真如緣起進一步即提升爲法界緣起，這主要是華嚴宗人的想法。華嚴宗人認爲：「起信論」的不變隨緣，尙是把真心置於因地上說，即尙在修行實踐的過程中，真妄對列，及最後無明銷盡，進入果地，必然是真心全幅展現的世界。這是存在的最高點，純淨、真實、美麗、和諧、一切都是「法」之展現，所以稱爲法界緣起，亦名性起。因爲這一狀態就是真實，就是法性，不可增減，本爾如是，所以智儼（公元六〇二——六六八）說：「起即不起，不起者是性起。」（「孔目章」）這是從真心開爲法性，再由法性開爲理想的存在世界的思惟方法。

不過，這樣說明尙是原則的，而未及於內容。華嚴宗人對於法界緣起的內容另外有一套講法，這就是圓融無礙，一切存在相即相入。這一個看法主要是從中觀哲學發展出來的。中觀以緣生說空，正如上文所說，是要消解法之自性，以顯示當前的存在是一個被約制的存在，無常過轉，而不能起執。但是，若從其被約制的觀點反溯，似乎可得出「能約制的「他法」的存在；不過這一個「他法」，同時又被「他他法」約制而已。所以華嚴宗人發現：法法之間，是相互約制的、互爲能所的，這樣便分析出力用觀念、主客觀念、和空有觀念來。即此：能約制者是有，被約制者是空，一切法均兼具空、有二義。空即無力、有即有力，無力者全敞開，有力者全徹入，於是由絕對的有無而成絕對的統一。兩法的關係是如此，再置於無限的自、他關係中，最後便可達於一即一切、一切即一；一入一切、一切入一的境界。法與法的界線徹底打消，但又不失其自身存在，這就是圓融無礙，萬法皆相攝以爲一。其中關鍵，即在於華嚴宗人把中觀的存有觀點置於自他關係上看，這樣才分析出這種相互關係來。由於事物的自、他關係是一無限的關係，所以法界緣起亦稱爲無盡緣起。任一法皆可以爲主，而以重重無盡的他法爲伴，詳細分解，便成爲十玄門

「十玄門有新古說。古說參看智儼的『一乘十玄門』，新說見法藏的『華嚴一乘教義分齊章』、六相等名目。

密宗興起後，又有六大緣起的說法。六大是地、水、火、風、空、識，就思想內容言，是源自印度實在論者，如勝論及小乘佛教等。密宗以爲前五者是色法，屬於理（即胎藏界），後一是心法，屬於智（即金剛界）。此六者互相攝入，互具互遍，色心不二，頗有天台、華嚴的圓教意味，不過把存在體性定爲六種而已，所以稱爲六大無礙（或更細分爲同類無礙、異類無礙兩種。前者是不同事物中其同類之六大互相涉入，後者是六大之間彼此互遍）。復次，從存有觀點看，六大是體性，稱爲法爾六大；若從現象觀點看，六大隨緣展現爲萬有，即稱爲隨緣六大。這種以六大來籠罩一切法的理論就是六大緣起。

附記：有關緣起、緣生概念之分別，傳統佛教極少有人注意及。民國初年歐陽竟無先生著『瑜伽師地論叙』，始提出以緣起、緣生兩觀念作爲判分唯識、法相二宗的根據，而太虛法師駁之，以爲「法相必宗唯識」。今按：歐陽之說，是從問題分，畧近於西方哲學之宇宙論與存有論之別，尙非原始佛教用法。）

〔參攷文獻〕

- 演培：「佛教的緣起觀」，『諸觀全集』卷廿二，新加坡般若講堂，1978。
- 印順：「中觀今論」，『妙雲集』中編卷二，初版，1950，再版1970。
- 東方美，『華嚴宗哲學』，第十三、十四章，黎明文化事業公司，台北，1981。
- 霍韜晦：『絕對與圓融』聯經出版社，1982。
- 舟橋一哉：『原始佛教思想の研究』第二章，法藏館，京都，1969。
- 佛教思想研究會編：『因果』，平樂寺書店，東京，1978。
- G. Grimm, *The Doctrine of the Buddha*, Chap II. Berlia, 1958.
- D.J. Kalapahana "Causality: The Central Philosophy of Buddhism", Honolulu, The University Press of Hawaii, 1975.

（上接11頁唯識思想的十二緣起）

版卷第105. p. 90-2-8—3-2 參照伊藤瑞毅：「十地經、第六現前地における緣起觀について」東京「鈴木學術財團研究年報」八號 p. 33。

49 攝大乘論、佐佐木對照本 p. 19。

50 十地經論卷第八、大正 26. p. 169、上D版卷第104. p. 103-4-7、MAVT 山口梵本 p. 38. 1. 6-12. Pandeya 本 p. 30. 1. 15-18。

51 MAVT 山口梵本 p. 38. 1. 6-12. Pandeya 本 p. 30. 1. 15-18。

52 瑜伽論、卷第十、大正、30. p. 324 下。

53 增一阿含經卷第十一、大正、2. p. 602 下。

54 MAVT 山口梵本 p. 38. 1. 25. 但 Panpeya 本 p. 31. 1. 3. 沒有 phala (果) 的字。

55 S. N. 11 p. 3.

56 MAVT 梵本 p. 39. 1. 5-9. Pandeya 本 p. 31. 1. 6-8. 取其文意。

57 同上 p. 39. 1. 12-14. Pandeya 本 p. 31. 1. 11-14. 此本沒有初句「現食」(abhiniveśa) 一字。

58 法蘊足論卷第十一、大正 26. p. 512 中、水野：前揭本印佛研究 2. pp. /1220。

59 MAVT 山口梵本、p. 40. 1. 5-7. Pandeya p. 21. 23。

60 本解深密經卷第三大正、16. p. 700. 上。

61 雜集論卷第四、大正、31. p. 712 中、在此論所敘述的名稱與中邊分別論的名稱同樣。

62 瑜伽論卷第十、大正 30. p. 318 中、此論所說的名稱也如上述的名稱、但 p. 325 中說煩惱道、業道、苦道。卷第五十六、大正 30. p. 612 中稱煩惱、業與事。

63 成唯識論卷第八、新導本 p. 363、說明惑、業、苦的三種。

64 十地經論卷第八、大正、26. p. 271 中、此論與八十華嚴經卷第三十七(大正、10. p. 194 中)及十住經卷第三、大正、10. p. 515 中同樣說煩惱道、業道、苦道、然而十地經卷第四以「流」的字代替上述的「道」字。

65 攝大乘論、佐佐木、對照本 p. 16. 附錄西藏譯 24。

追記：本論文原來是屬於拙著『唯識思想の研究——根本真實としての三性說を中心にして——』中的第四節：「虛妄分別の輪廻生起としての雜染相」(臺南市高長印書局出版、一九七五年三月、後改爲東京都國書刊行會出版、一九七五年九月 pp. 167-204)。

現在因爲篇幅有限，以致其前後兩小段取其大意、而集中於十二緣起說，所以改題名爲「唯識思想的十二緣起說——以中邊分別論爲中心——」。



唯識思想的十二緣起

——以中邊分別論為中心——

葉阿月

(續上期)

因此『瑜伽師地論』的後有相續識，或異熟識，可以說是阿賴耶識的同義語，以上諸唯識論所解釋的識是注重於結生識，其意義與初期的阿含經所說的識不相同。

其次關於苦惱衆生的理由「攝持故」(samiparigrahāt)。世親說明：「由名色攝持自體(āmahāva)④的緣故」。據安慧的解釋，名色是五蘊。又說它是受結生的揭邏藍(kalala)與頰部曇(arbuda)等未生位，而以識為緣的名色。這當然與雜阿含以認識論來說明不相同。

關於『雜阿含』所說的「名色緣識、識緣名色」的互相依存說，『法蘊足論』雖有認識論的解釋，但還有底下胎生學的說明：

「此識無間於母胎中與羯刺藍自體和合，此羯刺藍自體和合名為色，即彼所生受想行識名為名，是名名色緣識⑤。……爾時非理作意俱生，名色為緣起俱生識，是名名色緣識⑥。」

『瑜伽師地論』卷第十一④⑥也用胎生學的方式說明識與名色的互相依存關係。然而其卷第九④⑦與卷第九十三雖也有如上述以胎生學來說明，但却還有認識論的說明。尤其卷第九十三說：

「一」異熟生識，復依名色相續而轉，謂依眼等六依轉故，由是

——以中邊分別論為中心——

(續上期)

說言名色緣識，俱生五根說名為色。無間滅等說名為名，隨其所應能與六識作所依止，識依彼故，乃至命終數數隨轉。又五識根，根依大種，根處大種，所生諸色及諸餘名。由彼執持所有根等，隨在相續流轉不絕，此二總名隨轉依止，由是故言識緣名色，名色緣識，於現在世猶如束蘆相依而轉，乃至壽住如是……」。

此文中把名色解說為六根，即是把識之認識要素的俱生五根視為色，而無間滅「識」視為名，所以此名色是六識的所依(六根)。但識常執持所有的根等，以致其兩者的關係：識緣名色、名色緣識，就如束蘆相依而轉。

『成唯識論』卷第三說：……

「又契經說，識緣名色、名色緣識、如是二法展轉相依……。若無此識，彼識自體不應有故。……眼等轉識攝在名中，此識若無，說誰為識，亦不可說名中識蘊，謂五識身。識謂第六識，羯邏藍時無五識故，又諸轉識有間轉故，無力恆時執持名色，寧說恆與名色為緣。故彼識言顯第八識④。」

此文強調名色與識互相關係中的識，並不是眼等諸轉識，而是第

八識^④，因為有此第八識時才能執持名色；換言之，必須有第八識的識及諸轉識的名，與其相對諸法的色才能成立互相展轉。又『攝大乘論』所說的「若離異熟識，識與名色互相依，譬如蘆束相依而轉，此亦不成」^④的文意也與此意相同。此學說，當然是從世親在『十地經論』簡述的「識名色迭互相依」^⑤的學說所發展的唯識說的特色。

其次關於苦惱衆生的理由「圓滿故」(pūrāṇāt)，世親簡單說：「由六處〔圓滿故〕」。據安慧的註釋^⑥，名色〔剛成〕時沒有眼等的處(āyatana)，所以身體並不圓滿。又該時雖有身處(色)與意處(名)，但沒有能依(āśrita)與所依(āśraya)的圓滿，所以它並不圓滿。然而成立六處時，眼等已經具足，所以其所以成就為圓滿。此解釋可以說與前述的識與名色的說明有關，它們都是胎生學的說明。『瑜伽師地論』卷第十說：「結生相續，生相續故，諸根圓滿……」^⑦，這也是同樣的屬於胎生學上的說明。

舉要說，『中邊分別論』所說的識、名色、六處的說明並沒有像『雜阿含』卷第十二所說的那樣，以認識論的觀點來說明。但可以說是受部派佛教以來所解釋的三世兩重因果說的影響，所以用胎生學的方式解釋無明與行是過去世因，而於現在世生出身心的形成狀態。關於胎生學的說明在『阿含經』是屬於鮮見的學說，然而『增一阿含』也有這種學說。^⑧何況經過部派佛教以後的『中邊分別論』等諸經論中說明「識」是「結生識」也是勢所使然。尤其『阿含經』中識與名色互相依存的重要學說，被『瑜伽師地論』、『攝大乘論』、『成唯識論』等所引用，而當做胎生學上，或認識學上的說明，可謂是唯識學說的特色。然而此學說在『中邊分別論』並沒有說明。我人可推想其因是：此論特別想強調當做染污面的虛妄分別的心識，必須與無明與行連結，才能做為輪迴生起的作用。十地經的心識說除了十二支的識看做結生識以外，又特別主張三界惟心，或十二支依一心。這一有名的心識說當然表示真實心，但也可以說與染污心共通。

(三)、觸、受、愛、取、有、生、老、死

關於苦惱衆生的理由「三分別故」(triparicheḍāt)，世親只有簡述：「由觸〔分別故〕」。雖然『雜阿含』卷十二說，觸是眼觸等的六觸身的意思，但安慧與『雜阿含』卷第三同樣說明根、境、識等三種和合時，才有觸的成立。前面曾說過：以根、境、識為十二支中的識、名色、六處等三支的學說，是把十二支解釋為日常心的刹那展轉的因果關係的學說；與此相反，以十二支為三世兩重因果關係來解釋的學說，是把識、名色、六處解釋為母胎內的身心形成狀態的學說。因此，說明觸的根、境、識的三種和合，當然是說明具備六根與六識圓滿的身體出母胎後，直接與外界的六境接觸的意思。安慧對此沒有說明，然而，如前所述，他在六處的說明中，曾解釋說：名色位時，沒有眼等處，所以身體沒有圓滿，但在六處位時，眼等已經具足，所以身處圓滿。因此對此處的觸，所解釋的根、境、識的三事和合的說明，當然可以說是圓滿身體出母胎後之事。

其次關於苦惱衆生的理由「受用故」(upbhogāt)，世親簡述：「由受〔受用故〕」。『雜阿含』卷第十二說受是觸受等的六觸受。據安慧在 Tikā 中的註釋“upbhog”有對「受」享受，及對「受」知覺的兩意，即是享受福等的業果 (Karma-phala)^⑨故，受是受用。又知覺苦、樂、捨等的緣故，受是知覺 (anubhava)。無論如何，其意解釋知覺樂等時，於彼增長樂等的緣故，由隨貪、瞋、癡而衆生被苦惱。

還有關於苦惱衆生的理由「引起故」(karsanāt)，世親說：「由愛〔引起〕從業所引發的後有故」。『雜阿含經』卷十二說愛有欲愛、色愛、無色愛的三種，而『相應部經典』^⑩說色愛乃至法愛的六種。無明是引起苦惱的根本原因，而此愛也同樣是引起苦惱的直接原因。因此據三世兩重因果來說，過去世的無明與行是引起現在世的識與名色等的原因；與此相對，現在的愛是引起未來世的結果，即是後有的身體的原因。據 Tikā 所說的主旨來看，^⑪緣無明的諸行因更進一步熏習於識，以致生長後有的種

子，而為引起後有的身體的原因；其後有的身體更以愛的欲求為原因而再生後有。此文意雖然與兩重因果的說明有同樣的旨趣，但也可以視為一重因果的學說。亦即愛能引起後有的必然條件是：先由根、境、識的認識作用而發生苦、樂等的感受，然後再由其諸感受而發起貪、瞋、癡的諸行；此諸行在識中當做諸業習氣，而成立後有的種子為根本原因；此根本原因再受愛欲這直接原因的滋潤，就像愛水的滋潤一樣，才能引起後有的再生，這樣的過程足以表示一重因果的關係。

又關於苦惱衆生的理由「連縛故」(nibandhāt)世親說：「由諸取而使識與隨順再生的愛欲等〔連縛故〕」。真諦對此譯為「執着者，由四取能令諸識染着欲等，四處隨從得生故」。其中「取」(upādāna)是取著的意思，這是從愛憎的心念，生起強力的取捨選擇的行動。『雜阿含』十二說「取」有欲取、見取、戒取、我取的四取。安慧解釋：「由有現貪與欲貪相的四取，使業所引的識連縛於隨順生的欲(kāma)、見(dṛṣṭi)、戒禁(Sīlavata)，我語(ātmavada)而使立住，因為識是由現貪所起的緣故」。由此諸文意而得知：真諦對「諸取」譯為四取是與阿含及安慧的學說一致的。

總之，如前所說，愛引起後有的生時，必須諸行於識中安立後有的種子，而使其保持後有的種子的識與隨順再生的欲等連縛而安住，因為諸取有如此的職務，所以取支與愛支都相等於最初的無明支。此中特別強調：因為由諸取使識連縛，以致使衆生有種種苦惱。

其次，關於苦惱衆生的理由「現前故」(abhimukhyāt)，世親說：為了由有(bhava, 存在)對後有(punar-bhava, 再生)給與結果成熟(vipaka 異熟)，以致「在過去世」已作的業現前故」。關於有支的說明很多。據『雜阿含』十二所說的「有」是欲有、色有、無色有的三有⁶³。『法蘊足論』所說的三種有是：(1)三界與五蘊的存有。(2)能感後有業的業有。(3)當做生分五蘊的生有。因為其中的業有是過去的善、惡業、所以有支應解釋為業有。此善、惡業的有支可以看做與第二支的「行」相等

。無論如何，「有」與「行」是日常的經驗行為，同時也是行為的潛在力，就是應為後有的習氣，所以是識的因，也是引起異熟果的潛在力。因此才說：由於有現前已作的業，才致衆生苦惱。

最後關於苦惱衆生的理由「苦故」(duḥkhanāt)，世親說：「由生與老死〔是苦的緣故〕，衆生受苦惱」。安慧對此解釋識是從「有」現成後有時，最初於胎內受種種的苦惱，乃至出胎時也受種種苦惱。除此以外又說明：「出生後，由禿、白髮相的老，及有名色的破壞相的死，又可愛的壯年與生命也衰壞，〔於是〕衆生受苦惱」⁶⁴。

(四) 三種雜染等與十二緣起

以上是『中邊分別論』為中心來說明與苦惱衆生的理由有關的十二緣起的意義與心識說。但此論相品第十一偈後半說：‘‘tredhā dveḍhā ca saṃkleśāḥ sapta dhā bhūtakalpanāt’’ (因為是虛妄分別，所以有三種，二種及七種的雜染)，其意表示：由於十二緣起都是從虛妄分別所發生的緣故，所以十二緣起有三種(煩惱、業、生)的雜染；二種(因、果)的雜染，或七種(顛倒因……厭怖因)的雜染。為什麼十二緣起是從虛妄分別所發生？關於此一問題，前述的十二緣起的說明沒有直接談到虛妄分別，但是第三識支的性格會說明：識是由諸行安立後有的種子(習氣)，又由其種子增長而引導生處；還有第九「取」支的性格會說明：由諸取使識與隨順再生的欲等連縛。由這些說明來看，引起衆生苦惱的生老病死憂悲等苦果的原因都是識，即是以虛妄分別的心心所為依性；所以十二緣起都是從虛妄分別所發生，而被稱為雜染；換句話說，它只有說明十二支的流轉緣起的雜染部分，而沒有說明其還滅緣起的清淨部分。

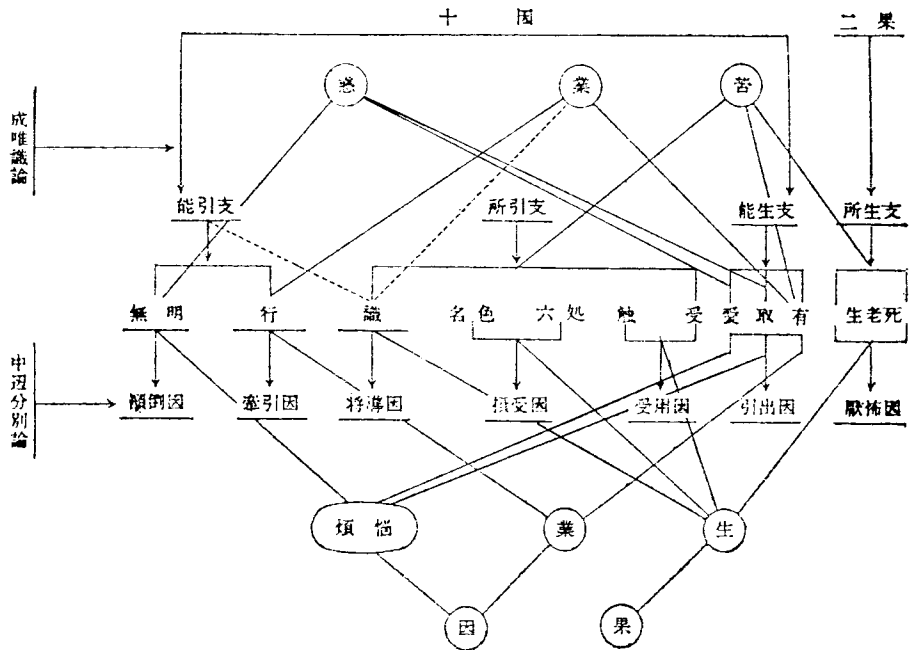
煩惱、業、生的三種雜染的名稱早已出於『解深密經』卷第三⁶⁵，但把它分配於十二支的說明是出於『中邊分別論』、『雜集論』⁶⁶、『瑜伽師地論』⁶⁷、『成唯識論』⁶⁸，及『十地經論』⁶⁹。雖然這些論書中所說的名稱多少有所不同，但同樣都說無明、愛與取是屬於煩惱(惑)，行與有是屬於業，其餘諸支是屬於於生(苦)。然而『成唯識論』說明有雖然是屬於業，也是屬於

苦。又『雜集論』說識是屬於業，因為一切種子識的識支是積聚諸行的習氣所熏習的種子；所以此論在這點上的說法比其他諸論的說法較有特色。

還有三種雜染中，前二種是屬於因雜染，而後一種是屬於果雜染，這種說法出於『中邊分別論』與『瑜伽師地論』卷第五十六。『中邊分別論』中，雖然沒有將其因果關係說成三世兩重因果，但却由十二支的順序來說明其因果與果的二種雜染的關係：就是從無明與行的過去生識、名色、六處、觸與受的現在果；又從愛，取與有的現在因引起生與老死的未來果。這種關係仍可視為三世兩重因果關係，因為『瑜伽師地論』卷第五十六也會有此說法。『攝大乘論』說^{④⑤}，若無阿賴耶識就無煩惱、業與生的三種雜染；換句話說，有三種雜染即有阿賴耶識。『中邊分別論』自己曾主張十二支是從虛妄分別的心所生起，但於此又分類識支不是屬於因，而是屬於果，就是對無明與行的二因之果。這種說法似乎與『中邊分別論』自己的學說互相矛盾。『瑜伽師地論』卷第五十六說，從識支至受支的五支雖然是屬於現在苦（果），但這五支也是屬於未來苦果的原因。此一學說可以說比『中邊分別論』的學說合理。雖然如此，『中邊分別論』又與『瑜伽師地論』不相同，而把十二支配為顛倒因等七因（七種雜染）。如此表示十二支各也具有因的性格，此學說比其他諸論書都來得較有特色。成唯識論主張十因二果的一重因果說；又把十二支分為能引支、所引支、能生支與所生支的四種。此一學說當然與『中邊分別論』的學說相異，因此我人將在下面做兩者的比較圖表。

總而言之，無論是煩惱、業與生的三種，或是因果與果的二種，乃至從無顛倒因至厭怖因的七種，都稱為雜染，這是因為其中的任何一種都可表示苦惱衆生的十二支，所以『中邊分別論』主張以虛妄分別的雜染面的心所為所依的性格都是雜染。其目的是為使諸瑜伽行者能如實實地了解苦因與苦果都是雜染，以便努力修行盡早消滅雜染，而達到虛妄分別之還滅緣起的安樂幸福的清淨境界。

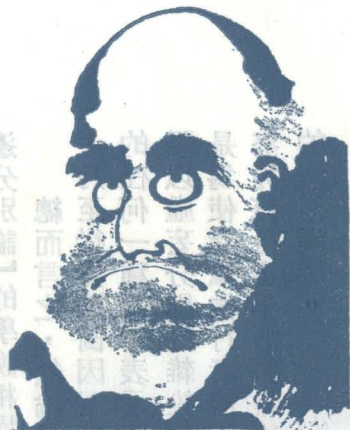
——原載台大哲學論評第四期



附註：

- ④ 關於此 ājñā - bhāva，山口博士譯為「後世的身」（中邊分別論釋疏 p. 59），長尾博士譯為「自己的存在」（世界名著「大乘佛典」p. 405）。
- ⑤ 法蘊足論卷第十一，大正 26.p. 507508上。
- ⑥ 瑜伽論卷第十一、大正 30.p 328 上。
- ⑦ 同上卷第九、大正 30.p. 321 中、卷第九十三、大正 30.p 827. 下，同頁註「依」是「根」。
- ⑧ 成唯識論卷第三、新導本，p. 133 大正 31.p. 17 上—中、十地經論釋中說識與名色的互相依存性，而言明其識是阿賴耶識，p

（下轉第 7 頁）



佛典選註之五：

中論觀有無品

中大佛學教材編寫小組

〔解題〕 各種大乘經分途並立之後，佛教的義理日漸豐富，經過一段消化期，到了佛滅後第七百年間（公元二、三世紀），漸漸形成系統，產生學派。最先做這個工作並取得巨大成果的就是龍樹。

龍樹(Nāgārjuna)、亦譯龍猛(梵文nāga為「龍」、arjuna是勇猛的意思)，南印度人。自小即通曉婆羅門經典，名氣極大，又學習隱身術，潛入王宮中嬉戲，結果事敗，同行者盡皆被殺。龍樹受此驚嚇，深悟肉體快樂的虛幻性，於是出家，到一山中佛塔受戒。後來北上雪山，由一個老比丘傳授他大乘經典，他讀後很高興，但仍未滿足，於是四處求法。結果據說得到大龍菩薩的幫助，引去龍宮(據近代學者攷證，可能是北方龍族的聚居之地)，遍讀深奧的大乘經典，對他學問的成熟有很大幫助(有關龍樹生平，可參閱鳩摩羅什譯「龍樹菩薩傳」)。

龍樹後來到南印度，成為南印度國師，除弘揚佛法，摧破外道外，又以佛家教義輔助王政，著有「勸戒王頌」、「實行王正論」。但代表龍樹思想的著作，是「中論」、「十二門論」、「迴諍論」、「大智度論」、「十住毘婆沙論」。尤其是「中論」。這是龍樹思想的旗幟，在思想急劇變化的時代，為了標舉自己的觀念，伸張大乘佛教的主張，是不能不對其他理論給予徹底的

破斥的。「中論」討論了二十七個問題，包括因果問題(「觀因緣品」)、運動問題(「觀去來品」)、主體的作用問題(「觀六情品」)、語言問題(「觀六種品」)、業報問題、(「觀業品」)、自我的存在問題(「觀法品」)、時間問題(「觀時品」)、真理問題(「觀四諦品」)、理想問題(「觀涅槃品」)等等。這些問題大概已網羅了當時印度各學派及佛教內部所熱心討論的問題，龍樹一一給予破斥，認為真實的存在根本不可能以任何概念或範疇妄加。從這一點看來，龍樹的思想是屬於般若系統的。他接受「般若經」的空和緣生觀念，將之奉為自己思想上的前提，在這一宗旨下破斥一切說存在的哲學。這也就是說，龍樹的功勞，不止在於祖述「般若經」，更在於發揮「般若經」的觀點，形成統一解釋，處理各類問題。尤其值得提出的，是在破斥的方法上，他能夠運用邏輯方式——特別是邏輯上的兩難法，摧破外敵，在這方面顯示了他敏銳和鋒利的思辨能力。

「中論」稱為「中」，是因為龍樹深切認識到以語言表達世界，必然形成相對觀點，生滅、常斷、一異、來去、善惡、有無、苦樂、主客……互相對立，結果各自迷失。真正的存在這緣生的：超有無的，所以必然雙遣二邊以成中道。這種中不是折衷的「中」，而是雙遣的「中」。龍樹所開出的學派稱為中觀學派(Mādhyamika)的根據亦在此。

『中論』原文是偈體，梵文稱爲「根本中頌」(Mūlamantra - dharmakā - kārīkā)，據說龍樹自己曾有註解，稱爲『無畏註』，今僅存西藏文本。至於漢譯的重要註疏，有青目的『中論』、清辨的『般若燈論釋』、無着的『順中論』、安慧的『大乘中觀釋論』等。上世紀末，由於月稱的註釋『淨明句論』梵本發現，使近代西方學者對龍樹的研究進入了高潮。

本篇所選的「觀有無品」，主要是說明龍樹對事物存在的看法。篇幅雖短，但却關係着中觀學派整個系統的建立，在『中論』中是相當重要的一章。

〔譯者〕鳩摩羅什。事蹟參看上文『法華經』「方便品」。

〔原文〕

一

象緣中有性①，
性從象緣出，
是事②則不然；
即名爲作法③。

二

性若是作者④，
姓名爲無作⑤，
云何有此義？
不待異法成⑥。

三

法若無自性，
自性於他性，
云何有他性⑦？
亦名爲他性⑧。

四

離自性、他性，
若有自、他性，
何得更有法⑨，
諸法則得成⑩。

五

有若不成者，
因有有法故，
無云何可成⑪？
有壞名爲無⑫。

六

若人見有、無，
如是則不見，
見自性、他性⑬；
佛法真實義⑭。

七

佛能滅有、無，
經中之所說⑮，
如『化迦旃延
離有亦離無。

八

若法實有性⑯，
性者有異相，
後則不應無⑰；
是事終不然⑱。

九

若法實有性，
若法實無性，
云何而可異？
云何而可異⑲？

十

定有則著常⑳，
是故有智者，
定無則著斷㉑，
不應著有無。

十一

若法有定性㉒，
先有而今無，
非無則是常㉓；
是則爲斷滅㉔。

〔註釋〕

- ① 象緣中有性，在緣生的事物中有自性。按：此中「緣」字，據梵本是包括因、緣二者者，但亦可以理解爲泛指一切能成此事物的原因及條件。「性」是指自性 (Svabhāva)，即事物自身的存在，有本體、本質的意義。事物由於有「自性」，於是可以成爲一個有獨立性的、恒常不變的存在。
- ② 是事：指在「象緣中有性」這回事。
- ③ 作法：被造作出來的法。這一句話是說：如果自性是從緣所生，則是作法。言下之意，即不應被稱爲「自性」。
- ④ 性若是作者：自性如果是被造作的話。「者」，語氣詞，提示句中主語。
- ⑤ 姓名爲無作：自性的定義應該是「非造作」的。
- ⑥ 不待異法成：「異法」指別的法、別的東西。「不待異法成」就是不會依賴他法造成。
- ⑦ 他性：他物的自性。自性是對己說，他性是對他而言。

⑧ 自性於他性，亦名爲他性。「他性」的得名，就是自性一概念用於他法中。例如甲物的自性對己來說便是自性，但對乙物來說便是他性。

⑨ 法：指獨立存在。在自性、他性以外，不可能再有獨立存在的第三者。

⑩ 若有自、他性，諸法則得成；若有自性、他性存在，那末，便有獨立的諸法。意即諸法不須待象緣和合而有。由此可要：主張有自性的說法推論至此，與緣生概念全面矛盾。

⑪ 有若不成者，無云何可成：說「有」（自性、他性）的情形若不能成立，則說「無」（自性、他性）的情形又怎可以成立呢？

⑫ 因有有法故，有壞名爲無：因爲必須先有「有」，這個「有」壞滅了才有所謂「無」。「有法」，指上文說「有」的情形、「有」的事實。

⑬ 若人見有、無，要自性、他性：總結上文，如果有人主張有「有」、「無」，見有自性、他性的對立。

⑭ 如是則不見佛法真實義：這兩句連文，不應讀斷。中空一格，只是隨順偈語習慣。

⑮ 佛能滅有、無，如「化迦旃延經」中之所說：佛是能够消除「有」、「無」二見的，如佛在「化迦旃延經」中的說法（後兩句連續）。按：迦旃延的全名是釋陀迦旃延（Sāṅgha-katyayana），在佛的十大弟子之中，譽爲論議第一。他曾問佛：「什麼是正見？」佛對他說：「世間有二種依，若有若無，都是因爲有對象可得的緣故，使心靈繫著。如果有正見，便可以離於二邊說於中道。」（問答內容參看『雜阿含經』卷十一、第二〇一經）

⑯ 若法實有性：如果事物是有它固定的本質。「有性實」，梵文爲 Prakṛti，指固有的本質，與「自性」（Svabhāva）畧同。但如依月稱解，則是指本性。見註⑲。

⑰ 無：一作「異」，但梵本作「無」。以上兩句是說：如果事物的存在是有它的固定本質的話，便不會變成無。

⑱ 性若有異相，是事終不然：因爲固定本質是不可能變化的。「是事」，即指有變化這回事。

⑲ 據月稱「淨明句論」梵本，本頌的第一、二句與第三、四句掉換。因爲在第八頌中，已破除了「實有性」的概念，於是敵論者問：「如果沒有（Prakṛti（本性））的話，如何能說明事物有生滅、變化的現象呢？據說，這些敵論者就是數論，因爲數論主張物質世

界是由 Prakṛti 轉變生化的，即以 Prakṛti 爲宇宙根源。於是龍樹回答：如果事物是有它的固定本質的話，又如何可以變化呢？以上這一段記述如是正確的話，則 Prakṛti 一詞有歧義：數論把它看作宇宙根源，龍樹把它看作事物的固有本質，即與「自性」是同義詞。龍樹破斥它，就是因爲它違反了龍樹的用法。若據鳩摩羅什漢譯，這一段資料，就比較簡單，前半與後半的先後次序亦不重要，意思是：不管事物的存在有實在性或無實在性，變化部是不可能的。

⑳ 定有則著常：堅執「有」的說法便是常住論，黏著於「常」。

㉑ 定無則著斷：堅執「無」的說法便是斷滅論，黏著於「斷」。

㉒ 定性：指自性。

㉓ 非無則是常，「非無」連上文說，即諸法有自性而非無，這樣便是常住論。

㉔ 先有而今無，是則爲斷滅：若說諸法過去有，而今無，這便會成爲斷滅論。

〔分析〕

「觀有無品」的梵文題目是「對自性的考察」，即以研究「自性」問題爲中心。「自性」是解釋事物存在的概念，代表事物的本質、本性。我們在常識上承認有獨立事物的存在，即假定了它的自性。但是龍樹認爲：依據佛教的緣生觀點，是不可能接受這樣的一個自性觀念的。是在本品中，展開了他的批判。

首先，龍樹開宗明義指出：對於事物的存在問題，佛教是主張緣生的。緣生，即表示事物是被原因、條件所約制而存在，隨原因、條件而轉化，這也就是「作法」，因此不可能有「自性」。

第二頌說明「自性」的定義是「無作」，不由異法所成，因此把它看成「作法」是不對的。這就正面點出「自性」概念與「緣生」矛盾。

第三頌以下由「自性」的問題進而討論「他性」的問題。因爲從概念上說；「自性」是自己的存在；自己的存在以外還有他的存在，這就是「他性」。「自性」破除了，「他性」是否可以有呢？必須繼續檢討。龍樹認爲：「他性」其實即是「自性」；「自性」是對己而言，「他性」是對他而言，都是指存在自身。「自性」若無，「他性」亦不能有。

第四頌指出：「自性」、「他性」兩概念已經窮盡了諸法的存在。因此，如果要成立有獨立意義的諸法，除非接受「自性」、他性概念。但正如第三頌所說，這一對概念却是不可接受的。

第五頌討論的主題再變，由「有」（有自性、他性）的情形轉而談「無」（無自性、他性）的情形。這是龍樹在『中論』中常用的方法：從對立的正反兩邊分別檢討，以保證結論的全面性。

第六、七頌是這一個問題的初步結論：如果有人以有、無、或有性、無性來討論存在，結果即無法了解佛教的存有觀點。佛教認為真實的存在是雙離有無的，這也就是「空」（參看上文『般若波羅蜜多心經』分析）。這一個意思，龍樹說，佛早在原始經典『化迦旃延經』中教導過。

第八頌是分析「自性」的概念，如果「自性」的概念是指固定本質（鳩摩羅什譯為實有性），此即意味着沒有變化。由此再引出第九頌的斷語。不過，若依月稱疏解，這兩首頌是龍樹與數論學派的辯論。因為數論主張有「本性」，在語言上與「自性」很相似，所以龍樹要破除它。但依我們看法，這是由於原文 Prakiti 一詞有兩個解釋所致（參看註⑯、⑰）。「自性」的問題其實與數論的「本性」是不相干的。所以這兩首頌與把它們看成破外，不如理解為對「自性」概念的分析更為恰當。

最後第十、第十一頌是從有、無觀點的對立發展為常住論與斷滅論的對立。有對立即不得中道、不得真實義。所以龍樹說：「是故有智者，不應著有、無。」這纔是中觀學派的態度。

〔問題討論〕

1. 龍樹所建立的學派為甚麼稱為「中觀」？試說明他的觀點。
2. 「自性」(Svabhāva)的概念應該怎樣了解？為甚麼龍樹說：依據佛教觀點，「自性」應名為「作法」？
3. 「中論」是一本怎樣的書？為甚麼能夠成為中觀學派的代表作品？
4. 龍樹認為：如果以有、無觀點來了解事物的存在，便不見佛法的真實義。甚麼是佛法的真實義？試依據龍樹觀點作答。
5. 龍樹對問題的处理，喜歡從兩邊對破。試研究這種方法，看它有甚麼好處。

（上接28頁 曹洞五位說）
可是稍有不慎，觸着即被火燒得灼傷；所以觸亦不得。對於火、背觸共非一樣，對於現實與理想，凡夫與佛兩者之間，亦應不即不離；在不即不離之間總攝圓融，發揮圓轉自在之妙用，才是兼到位的功能。

諸大宗師頌

- 投子青頌：兼中到，解走之人不觸道，一般拈攝與君殊，不落是非方始妙。
- 鹿門覺頌：兼中到：無舌兒童方會道，撥塵何處得逢源，撒手迴途還得妙。
- 宏智覺頌：兼中到：斗柄橫斜天未曉，鶴夢初醒露葉寒，舊巢飛出雲松倒。
- 青州辨頌：兼中到：頭角不彰無異號，珍弊都來門外談，縱橫肯落今時道。
- 自得暉頌：兼中到：白雲斷處家山好，撲碎驪龍明月珠，崑崙入海無音耗。
- 大明寶頌：兼中到：妙盡功忘非善巧，枯木龍吟大地春：靈根秀出寒巖草。
- 玉山體頌：兼中到：明暗盡時光不照，石女有智妙難窮，解栽絕頂無根草。
- 雪巖滿頌：兼中到：突兀三光曾未照，夢手敲空聽者稀，迴然不墮宮商調。
- 汾陽昭頌：兼中到：大現無功休作造，木牛步步火中行，真個法王妙中妙。
- 石霜圓頌：兼中到：黑白已前休作造，須明露柱未生兒，莫認狂辭途路走。
- 鼓山賢頌：兼中到：事理全銷無可道，不是寒崖獨守空，本無變易閒名掃。

（完）



吉藏的八不中道

不中道

(續完)

廖明活

(丁)吉藏的三種中道新義

認識到「三種中道」是爲了接引「守初章中假」者而發，則三種中道說的意義及其相互關係便明朗多了：

(1)「不生不滅，名爲世諦中道」：

第一種中道，即四重階級中的第二重階級，而第二重階級是「說而有而無以爲二諦，接其斷心」，故第一種中道之來，是有關乎「明性空」後再次提出的「生滅」「有無」的。而本佛菩薩所以在「明性空」後覺得有再提出「生滅」「有無」的必要，乃因有些人（包括中假師）誤以「明性空」爲叫人斷滅世間一切生滅法。爲了對治他們離世俗「有無」去求一超世俗的「非有非無」中道，於是佛菩薩在「明性空」後還要「明假」，指出即生滅假法而無得便是中道，非於生滅假法外另有中道可得。故第二階級又稱「中後假」，它是經過「非有非無」掃除性實「有無」二偏階段後而明假。對比下開始，第一階級側重破偏，未及入假，故稱之爲「假前中」。轉而但應該注意的，是經由「明性空」而重新肯認世間生滅法，其意義便與世人在性實有無觀點下肯認世間生滅法不一樣，此這正是三論教學提出「世諦中道」所要辨明的。「大乘玄論」卷二批評成實師、地論師的三種中道說過後，繼而陳述三論教學的「世諦中道」義：

長闕各說。

(宋)

魏山寶說：兼中庭：事觀全論辨正，不具寒暑顯空，本無變相，意深法。

舊藏論說：兼中庭：大原無也，木半也，火中言，真歸志。

舊藏論說：兼中庭：突其三光會未別，既然不。

王山歸說：兼中庭：即部盡胡光不照，不文有言也。

今則不爾。無有可有，以空故有。無生可生，亦無滅可滅。但以世諦故，假名說生滅。假生生非定生，假滅滅非定滅。生非定生，滅外無生；滅非定滅，生外無滅。滅外無生，由滅故生；生外無滅，由生故滅。由滅故生，生不獨存；由生故滅，滅不孤立。此之生滅，皆是因緣假名。因緣生生而不起，所以不生；因緣滅滅而不失，所以不滅。故不生不滅，名爲世諦中道也①。

對世間生滅假法的論述，通常或名之爲「世諦」，故「明假」亦可稱爲「明世諦」。但在四重階級裏主張「明世諦」，是先經過「明性空」的一層淘汰過程，故其所陳的「生」「滅」，便非如常人或異宗的性實「生」「滅」，爲互不相及的兩端。「無有可有，以空故有。無生可生，亦無滅可滅」，此數語若單獨自身看當然可有種種異釋，但觀其是在初章「明性空」後提出，則這裏「以空故有」的「有」，不能是在性實立場下言的實有，而是佛菩薩爲了救因「明性空」而著空者（如中假師）而重新肯認的世諦生滅「有」。故說是「無有可有，以空故有」。亦正因這世諦生滅「有」是在「無有可有」的性空基礎上重新提出，其意義便有異乎一般世諦的「生」「滅」爲「定生」「定滅」，而是在「接斷心」的前提下「假名說」的「生滅」。因此吉藏又形容此第二階級的世諦生滅爲「因緣假名」，爲「無生可生，無滅可滅」。

「無生可生」，不墮「生」邊；「無滅可滅」，不墮「滅」邊。故由「明性空」進而明的世諦生滅具有一中道義。教舊義「三種中道」遂謂三論教學以「生滅合」爲世諦中道。至於吉藏以世諦中道爲「不生不滅」，這不過是舊義「生滅合」翻轉一重而有的話。蓋在「生滅合」世諦中道所談的「生」是「無生可生」，「生而不起」，故「不生」；所談的「滅」是「無滅可滅」，「滅而不失」，故「不滅」。故吉藏便逕以「不生不滅」爲世諦中道。惟這祇不過是舊義的進一步引申，其義理根據與內容，則仍不出乎舊義之外。

(2) 「非不生非不滅，爲真諦中道」：

第二「真諦中道」與第三「二諦合明中道」，即四重階級中的三、四階級，這兩階級吉藏合稱之爲「假後中」，亦即是說它們異乎第一階級「假前中」的離假而求「中」，而是經過了第二階級「明假」後所見的「中」。是不離假法，即假便是「中」的充實無隔的「中」。比之於「四中說」，則第一階級所顯的「中」是「對偏中」與「盡偏中」，第二階級（世諦中道）的「中」是「絕待中」，而第三、四階級（真諦中道與二諦合明中道）的「中」是「成假中」。

吉藏在解釋何以在「而有而無」的第二階級後復需有「非有非無」第三階級時這樣說：「第三欲顯（第二）而有而無明其是中道，是因緣有無，不同汝性有無義。故第三明二諦用中，雙彈兩性。」可見第三階級所以「雙彈兩性」，「非有」亦「非無」，乃因恐怕學者聞第二階段「而有而無」語後，便誤視此方便「有」「無」爲同於常人或異學所講的「實有」「實無」。故有此「假有非有，假無非無」之來，說明佛菩薩所顯的「而有而無」不是「性有無義」，而祇是因緣假名「有」「無」。是「有」而「非有」，「無」而「非無」。故吉藏又形容此第三階級爲「用中」，它表明第二階段而來的假法「用」是方便「用」，「用」而不著於「用」，故雖在「用」而常「中」也。

又明白了第三階級的來意，「大乘玄論」卷二釋「真諦中道」

的一節話便不難了解：

次明對世諦有生滅故，名真諦不生不滅。所以空有爲世諦假生假滅，有空爲真諦假不生假不滅。此不生不滅，非自不生不滅，待世諦假生滅，明真諦假不生滅。世諦假生滅，即非生滅；真諦假不生滅，亦非不生滅。故非不生非不滅，爲真諦中道也②。

說「對世諦生滅故，名真諦不生不滅」，又說「待世諦生滅，明真諦假不生滅」，凡此均足見在俗諦中道「生滅」後復提出真諦「不生不滅」，是爲了防止世人對由「明假」而講的「生滅」有所誤解。蓋俗諦中道是爲了「接斷心」而假說生滅的，但一些人一聞到「生滅」，又聯想到爲實法的性生性滅。爲了避免這情形出現，故佛菩薩在「陳假生滅」後即進而陳假「不生不滅」。又前者既名爲「俗諦」，相對下後者便稱爲「真諦」。亦正如「俗諦中道」是因對治「空」見而講生滅「有」（「空有」），說「生」實無所謂「生」，說「滅」實無所謂「滅」；「真諦」的「不生不滅」「空」也是爲了防止「有」見而立（有空）。說「不生」實無所謂「不生」，不墮「不生」邊，說「不滅」實無所謂「不滅」，不墮「不滅」邊，此即顯示一中道義。故舊義「三種中道」遂謂三論教學以「不生不滅合」爲真諦中道。至於吉藏以真諦中道爲「非不生非不滅」，亦正如他以俗諦中道爲「不生不滅」，是自真諦中道的「不生」非性實「不生」，「不滅」非性實「不滅」（「此不生滅，非自不生不滅」，「真諦假不生滅，亦非不生滅」）再上翻一層而有的結論，非是在舊義外別創一說。

(3) 「非不生非不滅，是二諦合明中道」：

第三「二諦合明中道」，即四重階級的第四階級。吉藏謂第四階級是「欲轉（前）假有無二，故明體中」。「假有」者，即第二階級假立的「亦有亦無」，「假無」者，即第三階級假立的「非有非無」。行人一方面觀第二階級言「亦有亦無」，另一方面觀第三階級言「非有非無」，很容易又生二見

，以爲它們代表了二端。因此佛菩薩在第四階段乃「轉（前）假有無二」，指出第二階段的「亦有亦無」爲相待假名，故不異乎「非有非無」；第三階段的「非有非無」亦爲相待假名，故不異乎「亦有亦無」；由是轉二而爲不二。又吉藏稱此第四階段由「轉假有無二」而達至的不二爲「體中」，乃是對比第三階段的「用中」說的。蓋由第二階段破第一階段的離「假」而明「中」，至第三階段談在「中」而常「假」，都是著重於說明佛菩薩假法「用」的意義。至於第四階級明第二階級「亦有亦無」的「假有」，與第三階級「非有非無」的「假無」爲無二，則是重新強調聖人雖在「用」而常不失其「無得正觀」之本意。無得即「中」，本意即「體」，故形容第四階級爲「體中」。

吉藏申述第三「二諦合明中道」，意旨與以上我們對第四階級的解釋無異：

次明二諦合明中道者，有爲世諦有生有滅，空爲眞諦不生不滅。此不生滅即是生滅不生滅，此生滅即是不生滅生滅。不生滅生滅，是則非生滅；生滅不生滅，是即非不生滅。故非生滅非不生滅，是二諦合明中道也③。

「有爲世諦有生有滅，空爲眞諦不生不滅」，此即舊義世諦中道與舊義眞諦中道。又「世諦中道」之「生滅」是經過了「明性空」階段開出，是假生滅，故說「此生滅即是不生滅生滅」。而由「不生滅生滅」而言的「非生（非）滅」，即是吉藏的新義世諦中道。同樣，「眞諦中道」之「不生不滅」亦是假不生假不滅，故說「此不生滅即是生滅不生滅」。而由「生滅不生滅」而言的「非不生（非不）滅」，即是吉藏的新義眞諦中道。又「非生（非）滅」的世諦中道爲一端，「非不生（非不）滅」的眞諦中道又爲另一端，表面上是眞俗相對而不二；但就此兩種中道均爲方便假名，它們又是相待相成。而自世諦中道與眞諦中道爲相待相成，因而指出世諦中道的「非生（非）滅」與眞諦中道的「非不生（非不）滅」爲二而無二，此即第三「非生滅非不生滅」二諦合明中道之所以來。

稿 約

- 凡 本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。
- 凡 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至五十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、及幾位大德居士提供之佛學寫作供養金）
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

從以上論述可見，「三種中道」說要發明的，不外是三論教學那一貫因二明不二、眞俗無礙的主旨，但條析起來則極繁瑣。其實吉藏「三種中道」說自身也難免乎繁瑣之譏。首先，新舊二義的區分本來便非必須，且吉藏在釋三種中道時又常新舊兩義互用。加上遣辭上又不大一貫，單世諦中道便有時釋之爲「有」，有時釋之爲「生滅」，有時釋之爲「不生不滅」。這一切都使人不能不懷疑三論師所以好談三種中道，祇是因成實師們有三種中道說，於是也便來湊湊興。若單就義理觀，「三種中道」說可以說是無多大新意的。

（完）

- 註：
① 大正藏四五、二七下。
② 同上註。
③ 同上註。
- （戊） 結 論



「慈悲是佛法的根本」

序「內弘明集」

馮馮

非常歡喜聽到許智銘居士發心，彙集整理關於佛法中「愛」字的討論文章；予以印行。這對於學佛者真是一個大喜訊，這一本論文專集出版，是極有意義的，必要的。

佛法中愛字的討論，歷時多年，參加討論的大德學者，都是對佛教經典和各種哲學有非常深入研究，大家都貢獻出獨到的心得發表他們精闢的見解，匯成了這一本史無前例的佛學討論論文集。所討論的主題是佛法中的愛的問題，但是討論的範圍，除了佛典而外，旁及各派哲學思想、文字學、社會學、心理學、比較宗教學、人類學等等有關的學問。

這一本論文專集，無疑是當代最具有教育價值的一本佛學文獻，也是最具有學術價值的，非但對於一般學佛者有啟發作用，而且對於教理的抉擇和分別有參考價值。

參加討論的各位學者，各人治學方式途徑不同，發表的議論，仁智互見，但是有一點共同的，就是每一位都是至誠的，都是為了宏揚佛法而貢獻他們的卓見，他們這種赤誠宏法和認真不苟的精神，十分值得欽佩學習。

就我膚淺的愚見來說，我從這批論文獲得很大的益處，首先得到的啟示就是：讀經須就佛經的整個意義、整個思想系統、整個哲學觀念來揣摩佛經當中的局部文字的含義，不宜斷章取義，以免誤解而鑽入了牛角尖。

我是個初學佛者，對於佛學知得太少，不夠資格參加討論，更不夠資格月旦學者的宏論。只是從信佛的心和一般研究的客觀態度來說上面的一段拜讀的心得。

龍樹菩薩所引佛語：「是佛法中、棄捨一切愛，一切見，一

切吾我驕慢，悉斷不著。……我弟子，無愛法閉無染法，無朋黨，但求離苦解脫，不戲論諸法相。」

佛典中的「愛」字，是指六愛三愛等等有染污的「愛」，有漏的愛，必須予以斷離捨棄。

這都是很明白的，愚見認爲學佛者必須了解龍樹菩薩在大智度論中的解說。

智論中很多主張「斷愛」的論句，例如：「愛能繫心」，「愛斷餘則斷」，「愛斷則知餘煩惱皆已斷」。「諸結使皆屬愛見，屬愛煩惱覆心」……如是愛離故，屬愛結使亦離，得心解脫。「愛處生愛，瞋處生瞋，慢處生慢，痴處生痴，自誑其身，」「身心得諸法皆是苦，無有樂，是苦因緣由愛等諸煩惱，」「善修無常想，能斷一切欲愛，色愛，無色愛，能除三界結使，以是故，即名爲道。」

龍樹菩薩又說：「諸佛不取象生相而能生慈悲」。

金剛經說：「無我相，人相，衆生相，壽者相。」

涅槃經說：「如來無有愛念之想。」

龍樹菩薩在大智度論中又說：「佛大慈大悲真實最大。諸佛慈悲乃名爲大。復次，大慈從大人心中生……慈悲是佛道之根本，所以者何？菩薩見衆生老病死苦，身苦、心苦，今世後世苦等諸苦煩惱，生大慈大悲救是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提，亦以大慈大悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒，以大慈悲故，久應得涅槃而不取証，以是故，一切諸佛法中，慈悲爲大。」

佛經上已把「大慈大悲」和「愛」界說劃分得清楚，大慈大悲並不能以「愛」字來代替，已經很顯明，佛法要斷「愛」，並非斷「慈悲」。假如用當代濫用了的「愛」字來說佛的「大慈大悲」，顯然是不適合的。假如兩者同義，龍樹菩薩當日何不索性都用「愛」字？却要講「大慈大悲」？

大慈大悲是無私的，無條件的，不同於一般人所講的「愛」字——即是有條件的感情佔有，索求、或施與。佛的「大慈大悲」是無條件、無所求的濟度。

佛無四相，無好、惡，愛憎之心，故此涅槃經說：「如來無有愛念之想。」

所言如來，當是指成道之後的佛陀，不是指未成道以前的肉體。似不宜說成道了的佛陀也有肉體的七情六慾之愛。成道以後，一切愛欲均已斷離，連四相都無，心不住有爲、無爲性中，不依止過去世，未來世，現在世，心無所緣，早已無愛無憎，只有大慈大悲，令衆生離愛憎，得般若智，出離苦海。

沈九成居士鴻文說：「大慈大悲是一切佛法之根本」，此論極爲正確。

大慈大悲是佛道之根本，此語也是引用自佛教經論。

龍樹菩薩說：「慈悲是佛道之根本，所以者何？菩薩見衆生老病死苦，身苦心苦，……」一段，上面已引述過。

在我膚淺的愚見：「愛」字，在佛陀的時代，字義甚爲清楚明顯，今世的「愛」字，字義演變至大，到了意義難以分辨的程度，必須加以補充解說，才能知道所指的是那一種意識概念。若用「愛」字來代替「大慈大悲」，我恐怕反而會使人容易誤解佛法本意，大慈大悲並無愛憎成份在內，悲願與「愛」，顯然是兩回事。

舉例說：我「愛」人，我却未必有「慈悲」在內，佛度衆生，則純出於慈悲，非出於情識分別，因爲佛已離諸心識，無有分別。

我太不敏，學識太差，不敢班門弄斧，僅僅在此表示個人的幼稚看法而已。愚見認爲：我們學佛的人，仍宜遵從佛典原本的說法，從佛教思想哲學的系統整體去解釋局部的字義，不宜斷章取義去推翻佛教的基本觀念。

我認爲：論文中，仁智各見，但是都是虔誠地爲了發揚佛理，雖論而非爭，而這些討論是極有教育意義的。真理越辯越明，討論越多越詳盡，越能使我們更加了解佛法的真義要旨。各位大德學者的謙論，殊途同歸，均是闡揚佛理的精微理論。這一本專集，對於佛教，對於哲學，對於人類文化，都將會提供很大的貢獻和深遠的影響。



佛學ABC

原刊菩提校 356 期

朱 斐

八、斷愛可以解結

上面所述十二因緣的連鎖，又如何解開這個死結呢？在這十二個中，祇要解開一個，斷其中之一個緣，便了斷生死，超脫輪迴，說起來不是很容易嗎？但要做起來就不簡單了。

如要不受老、病、死等憂悲苦惱，必須不「生」；但生是由業力牽引着來投生的；而業力是從愛欲、執取而有，要不造業，必須斬草除根，從斷「愛」上着手，如果能夠斷愛，這十二連環的死結，便可以解開了。

「愛」究竟是好是壞呢？世間的人，無不重視愛，尤其是青年男女高唱甚麼永浴愛河啦，愛情至上啦；信仰神的人，也推崇神說甚麼上帝愛世人啦；無不視愛為第二生命！且看佛教對愛的解釋是：

大乘義章五：「貪染名愛」。唯識論述記十六：「耽染為愛。」楞嚴經四：「異見成憎，同想成愛。」圓覺經：「輪迴，愛為根本。」

八十華嚴三七：「業為田，識為種，無明闍覆，愛水為潤。」

事實上愛就是一種貪欲，貪為三毒之首，貪愛就染着了吾人的本性。同時，一切法皆是對待的，有愛就有不愛，我中意的就愛，不中意的就不愛，不愛即是憎惡。即使打着「博愛」旗幟的神，但信仰他的就給予愛——得救，不信仰他的，就讓他去墮落地獄，視同陌路之人，為什麼不一視同仁，做到名符其實的「博愛」呢？貪愛的慾望愈盛，便無止境的驅馳追求，執取不捨，因而產生出許多越規的行為，造作種種的惡業，於是造業受報，自食惡果，輪迴生死，永不休止。

九、佛教教義的根本

A、慈悲

世人或有批評佛教缺乏愛，而本文又說要斷愛，世間若沒有了愛，人間還有什麼溫暖呢？這問題，讀者且莫驚慌，佛教所講的是超越愛的慈悲，整個佛教教義的根本，可以用四個字代表，那就是「慈悲、平等」。且讓我先把慈悲兩字，作一解釋，再請您選擇：需要「愛」，還是需要「慈悲」？

所謂「慈」，就是給與一切眾生安樂；「悲」是救拔一切眾生的憂苦。「眾生」一詞，是指一切有情識、有感覺、象多條件和合而成的生命現象，（當然包括人類、物類）這些生命，終日生活在畏懼、痛苦中，在憂患苦惱中求生存。佛陀喻之謂沉淪於苦海中，我們不僅要同情他們，而且要設法救拔他們出離苦海，給予安樂。這就是慈悲的意義。

B、平等

但是拔苦與樂的對象，應不分那一類的眾生，也不分別親故怨仇，一視同仁，這就叫做「平等」。必須具有這種平等的存心，慈悲方能做到圓滿。佛陀的教化中，有兩句話來引述慈悲，必須做到「無緣大慈」和「同體大悲」，方能徹底圓滿達到慈悲和平等。

甚麼叫做「無緣大慈」呢？緣者是指條件、關係而言，因為一般世人，對別人施惠、幫助的時候，多半是有條件的，尤其在祇重現實的今日社會裏，無論人與人間，國與國間，若無相當的條件或關係，又豈肯助人？佛說的無緣大慈，便是決不講條件，也不究關係的，祇要眾生有所需求，無不給予安樂，甚至需求的對象，曾與我有過怨仇，是我們的敵人，也要放下前嫌，予以援手，平等施與安樂，這就叫做「無緣大慈」。

什麼又叫做「同體大悲」呢？那就是，救拔眾生的痛苦，要與心存救拔自己的痛苦，無二無別。把一切眾生的痛苦，當作自己的痛苦一樣；一切眾生，視同一體。譬如，當我們身體上害了一個瘡，痛苦萬分的時候，必然要儘快求醫，設法解除痛苦；佛陀視一切眾生的痛苦，等於他自己身上的痛苦一樣，也必須儘快設法予以救拔出離痛苦。這就是「同體大悲」。

如能做到這樣，這纔合乎佛教的「慈悲平等」之根本的教義，試問，這「慈悲」兩字，豈是世人所需要的「愛」能比翼？當然，我們要捨「愛」而就「慈悲」了。我們佛教徒稱所有的佛、菩薩為「大慈大悲」，也就因為凡是佛、菩薩，皆能做到無緣大慈和同體大悲，如果你也能做到大慈大悲，你也就是佛菩薩的化身，因為你的所作所為，雖與世俗的凡夫不同，却與超脫的佛菩薩相合，所謂「背塵合覺」，至少，你已將世俗的愛，昇華為出世的慈悲，遲早有一天，你將成為佛菩薩，是毫無疑問的。



神會和尚論本有今無

智 銘

如來藏與無明都在阿賴耶識中，楞伽經說：「如來之藏，是善不善之因……為無始虛偽惡習所熏故，為名藏識。」這藏識中的如來藏與無明煩惱是怎樣的關係？佛性——如來藏在藏識中所居的地位如何？如何將被無明煩惱性熏染了的佛性——如來藏解脫出來，及其解脫的先後次序如何？諸如此類的問題，就成了各論家分門立宗論說的大事。他們的論說，越論越繁瑣、越複雜。這在訓練學者的思惟法則方面說，確實能滿足需要，因此，使一些富於思想的學者所津津樂道。但對一般行者來說，有的人能入不能出，花了一輩子的功夫，還找不到門路。有的人甚至連其門亦不知由何而入。所以大家都不敢貿然入門，老老實實地勤念着「阿彌陀佛」了。

神會和尚對於佛性與煩惱性的關係，在他的「問答雜徵義」內，有很簡明的說法。

在藏識中，究竟以佛性為本呢？還是以無明煩惱為本呢？有些人以涅槃經第九「菩薩品」內有：「文殊師利言：『純陀心疑如來常住，以得知見佛性力故。若見佛性而為常者，本未見時，應是無常。若本無常，後亦應爾。何以故？世間物本無今有，已有還無，如是等物，悉皆無常。』」因而認為佛性非本有，是無常，無常即煩惱，故煩惱為本。神會和尚對這個說法，有所懷疑，他認為：

「文殊所騰純陀疑者，即疑佛性非常住法，不問煩惱。何故古今大德皆斷煩惱為本，所以生疑。」

經中有「本有今無，本無今有。三世有法，無有是處。」一偈，這一偈被許多人引為「佛性本無」而「煩惱本有」的例證。

神會和尚對這首偈有下面的解釋，他說：

「據涅槃經義，本有者，本有佛性。今無者，今無佛性。……言今無佛性者，為被煩惱蓋覆不見，所以言無。本無今有者，本無者：本無煩惱；今有者，今日具有。縱始恆沙大劫，煩惱亦是今有。『三世有法，無有是處者。』所謂佛性不繼於三世。」

神會和尚的這一解釋，說明佛性是本有的，煩惱是今（後）有的。佛性是常法，不被「過去、現在、未來」的三世所分割，煩惱是有法，故有三世之分。

煩惱雖為今有，但在藏識中却與佛性同時存在。雖同時存在，但佛性是常，無來無去，猶如虛空。而煩惱是後有者，是生滅法，是染污法。它附着於佛性，染污佛性，蓋覆佛性。神會和尚將佛性與煩惱的關係，舉了個譬喻來說明。他說：

「譬如金之與鑛，俱時而生。得遇金師，爐冶烹鍊，金之與鑛，當各自別。金則百鍊反精，鑛若再鍊，變成灰土。涅槃經云，金者喻於法（佛）性，鑛者喻如煩惱。諸大乘經論，具明煩惱為客塵，所以不得稱之為本，若以煩惱為本，煩惱是暗，如何得明？涅槃經云，只言以明破暗，不言以暗得明。若暗破明，即應經論自共傳。經論既無，此法從何而言？若以煩惱為本，不應斷煩惱而求涅槃。」

由這個譬喻，他認為佛性本自有之，原本潔淨光明，後被煩惱塵所覆蓋，故煩惱非本。為使佛性恢復其本來面目的潔淨光明，就必須有「金師」的「爐冶烹鍊」。這就是說，行者要悟道，必須先遇「金師」——佛及佛法、僧。經正聞熏習的過程（爐冶

烹鍊），才能使佛性顯現，所以「外鑠」的機緣非常重要。先經正聞熏習的外鑠，用以啓發自我的智慧而行「內鑠」。這就是他覺而後自覺，自覺而又覺他，以致於覺行圓滿。

因有「不斷煩惱而入涅槃」的經句，所以有人主張「煩惱即涅槃」。佛的本意，是叫行者只要正聞熏習佛法，顯現佛性而入涅槃，不要作意去斷煩惱。因為，作意去斷煩惱，「作意」的本身就是煩惱。這麼一來，煩惱永無終盡，何日而得入涅槃？所以「不斷煩惱而入涅槃」之句，應作如是解，並非叫人帶着煩惱而入涅槃，「煩惱」更不就是「涅槃」，「涅槃」中沒有「煩惱」，是以，神會和尚說：

「若指煩惱即是涅槃，不應勸眾生俱修六波羅蜜，斷一切惡；修一切善。以煩惱爲本，即是棄本逐末。涅槃經云：『一切眾生本來涅槃，無漏智性本來具足。譬如木性、火性俱時而生，值燧人鑽搖，火之與木，當時各自。』經云木者，喻若煩惱；火者喻若佛性。涅槃經云：『以智火燒煩惱薪。』經云：『智慧即佛性。』具有此文，明知煩惱非本。神會和尚的這段話，將佛性與煩惱二者本末的關係，剖析得非常清楚，故佛性是本，煩惱非本。

涅槃經第十五梵行品有云：

「本有者，本有煩惱。今無者，今無大涅槃。本無者，本無摩訶般若，今有者，今有煩惱。」

這段經文，是站在煩惱色身的立場來看煩惱與涅槃，站在煩惱的立場，所見者盡是煩惱，說裏有大涅槃；站在煩惱的立場，所見盡是愚癡，那裏有摩訶般若？如掘出的礦石，只見是一堆礦石而已，那裏見有真金。所以才說「本有煩惱」、「今無大涅槃」；「本無摩訶般若」、「今有煩惱」。神會和尚對這段經文，有非常明確的解釋，他說：

「爲對五蔭色身故，所以說煩惱爲本。又經云：『佛言：善男子！爲化度眾生故，而作是說；亦爲聲聞、辟支佛而作是說。』又第三十六橋陳如品，梵志問佛：『身與煩惱何者於先？』佛言：『身在先亦不可，煩惱在先亦不可，要於煩惱然始有身。』驗此經文，故知煩惱與身爲本，非謂對佛性

也。又經云：『有佛性故，得稱爲常。以常故，得稱爲本。

』非是本無今有。第十五卷云：『佛性者，無得無生。何以故？非色非不色，不長不短，不高不下，不生不滅故。以不生滅故，得稱爲本，以常故，得稱爲本。』第十九卷云：『如暗室中有七寶，人亦知有，爲暗故不見。有智之人，然大明燈，持往照燎，悉得見之。是人見此七寶，終不言今有。法性亦非今始有，以煩惱暗故不見，謂言本無今有。亦如盲人不見日月，得值良醫療之，即便得見，謂言：日月本無今有、以盲故不見，日月本自有之。』第二十五卷云：『一切眾生未來之世，言得阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性、一切眾生現在具有煩惱諸法，是故不見，謂言本無。』又第十九卷云：『有佛無佛，性相常住，以眾生煩惱覆故，不見涅槃，便謂爲無。當知涅槃是常住法，非本無今有。』佛法者非蔭界入，非本無今有，非已有還無，從衆善緣，衆生得見佛性，以得見佛性故，當知本自有之。」

神會和尚引用了許多段涅槃經文，用以說明佛性本自有之，因煩惱暗蔽，使衆生不見，經有智之人引而正聞熏習佛法，祛除煩惱暗覆，即知佛性本自有之，非本無今有也。

佛性既本自有之，因被煩惱暗覆，故而不見。如何使佛性顯現而自見之，神會和尚又舉了個譬喻說：

「猶如地下有水，若不施工掘鑿，終不能得，亦如摩尼之寶，若不磨治，終不明淨。以不明淨故，謂言非寶，涅槃經云：『一切眾生不因諸佛、菩薩、善知識指授，終不能得，若自見者，無有是處。』以不見故，謂言本無佛性。佛性者，非本無今有也。」

是故，親近佛、菩薩、大善知識，正聞熏習佛法，才能得見佛性。若不然，憑自己摸索，有如瞎子摸象，終不究竟。

神會和尚將佛性與煩惱的主、從關係，用很淺明的言詞譬喻，解釋得非常貼切經文，切合佛意。使學者頓開智慧，了知佛性，減少了許多轉彎抹角的功夫。這就是禪宗的最大特色。一個繁雜的大問題，禪宗學者三言兩語就解決了。因此，禪宗之所以歷久不衰並被世界學者所歡迎，其道理或在於此吧！

蘇曼殊與佛法考據

黃公偉

一、前言

久矣未爲「內明」執筆，咎歎奚如。竊緣於自一九七五夏，受聘爲台大哲學系所，開講儒、道、法三家之學，（時尙憶唐君毅，方東美兩教授）均忙於著論法道二家之學（現已出書四輯）乃不得不暫置佛法之著論，迨已七年大致已可回歸佛法之弘揚宿緣矣。予以七年來又兼兩家百科全書之審定，撰文（廿一世紀百科文化，中華百科全書），更感精力不支，幸已大致完成而體健亦大不如前矣。

二、關於「華嚴經」之探討

予在「印度佛教思想體系論文」（一九七二，三，台灣商務版）一書中，對「華嚴經」之版本、出處，九會曾作評說，其中在「三會」切利天宮，世尊說「十住」法中有「登須彌山頂品」，傳此經足爲「方等部」，大乘經部所共依，却出世晚在馬鳴龍樹時中，依民初蘇曼殊大師（河合三郎）考據（一八八四—一九一八）所論，經稱「修多羅」（Sūtra）實譯「素怛纜」即以紅葉爲紙而纜以繩索者，予已別之。但「須彌山」者言其高也。英文有 Summit 梵文不盡同。蘇氏解作「須彌山」即「大雪山」即今之喜馬拉亞山，近佛陀故鄉加德滿都甚近。此殊可認爲實解（見蘇氏全書），頃讀友人南懷瑾居士云：「須彌山者，舊稱非實」，以太空爲解（禪海蠡測）則際於玄學矣。

「華嚴經」一書，蘇氏稱龍樹得之於海邊，亦多神話成份。按二時五教判教象言，有「華嚴時」，而不見「遊行經」，此種

疑難，惟可取證於「九會」，爲後人所改編，年代久遠，非可以僞經視之也。唐代澄觀大師雖稱華嚴專家，其疏義亦可作一旁證矣，又對「觀音」其人以彌勒爲正尊，以大勢至、觀世音爲陪位者稱「崇拜淨土」，以阿彌陀佛爲正位，以觀音爲陪位者稱信仰淨土，如「楞嚴經」有千手觀音之名。「法華經」云：「觀其音聲皆得解脫。此觀應作「聞」，依竺道生記，觀音是諸佛爲助衆生悟道而設立之名。故法華經疏云：「但以假名字，引道於衆生以救苦救難，而化身爲女身」，非真有其人。鳩摩羅什云：「世有危難稱名自歸，菩薩觀其音聲即得解脫也，是名觀世音，亦名觀自在也」。在佛陀十大弟子中並無其人，則上列諸解，可得一證明，但淨土却以阿彌陀佛，觀世音爲主神，其道場在普陀山，其義在所示？

三、結論

蘇曼殊爲民初一才子，南懷瑾爲今世一佛門高手。兩人所見不同，而當以蘇氏所肯定爲具體。吾意如此，不知以爲如何。予於一九七〇年前後連刊佛學四書，今仍執教佛學、印度哲學史於輔大哲學系，在中國南北朝時代，學者多以道解佛，唐宋以下大乘八宗興起，而佛道衝突，至於「三武破佛」，而尊理學，暗取華嚴、禪宗以解儒道，然「宗派」佛學在華多取「淨土」，歸於「信」宗，徒衆多不精究三藏三寶之深義，形成有「信」無「解」有「行」無「證」之現象，不無可慨者焉。

黃公偉寫於一九八二，六，廿二，台灣時年七十五



曹洞五位說

諸大宗師頌

投子青頌：偏中正：雪鬢天明羞自影，朦朧霧色辨何分，渾然不落秦時鏡。

鹿門覺頌：偏中正：金井玉盤秋水冷，海天紅日已東生，餘暉不照毗盧頂。

宏智覺頌：偏中正：海雲依約神仙頂，婦人鬢髮白垂絲，羞對秦時寒照影。

青州辨頌：偏中正：玉女手携無字印，失曉崑崙暗皺眉，自然羞看秦時鏡。

自得暉頌：偏中正：寶月團圓金殿冷，當明不犯暗抽身，回眸影轉西山頂。

大明寶頌：偏中正：曉天不掛秦台鏡，金烏纔擬出扶桑，依稀還被輕煙映。

玉山體頌：偏中正，玉人不睹秦台鏡，子夜星河霧氣濃，依舊青山不露頂。

雪巖滿頌：偏中正：欲曉雲濃封野景，雪屋靈明夢未醒，冥然又若寒宵永。

汾陽昭頌：偏中正：看取輪王行正令，七金千子總隨身，途中

猶自覓金鏡。

石霜圓頌：偏中正：日落西山觀異影，分明景像顯宗乘，休把迷頭窺月井。

鼓山賢頌：偏中正：將軍手持無字印，鐵馬金戈事正勤，未得歇時難自信。

三、正中來

洞山五位顯訣：「或有正位中來者，是無語中有語。」
曹山五位頌：「無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。」

這位「正中來」是從前面顯訣的文「或有正位中來者」所取的名稱。正位是絕對獨立的位，如宇宙造化的德能化育萬物，一大宗師的德能感化學人，如此偉大的德行是離言絕慮的，這就是正位的作用。正位又名第一義諦，是超越吾人思量分別、言語文字的那邊，這個境界只能意取不可言傳。如要知道黑豆，應向萌芽未生以前；如要知道人生本來面目，應向父母未生以前，出息入息未起，意識未動以前直取：這種消息正是無語的境界。所以顯訣說：「是無語中有語。」又釋尊拈華時迦葉微笑，維摩一默如雷震動，達磨對梁武帝說不識等，這些消息雖然無語，猶勝過

王進瑞

千言萬語，這就是「正中來」的意思。

這位「正中來」與下面的「偏中至」同樣是可以看做學人的功夫。有的從無相無物中頓悟，如在坐禪中得到開明心地，這就是「正中來」；丹霞禪師評說：這是如枯木開花。有的從師家的言句一挨一拶等諸緣中開悟；這就是「偏中至」；丹霞禪師評說：這是芳叢不艷。

簡釋正偏五位頌

第一句「無中有路隔塵埃」正位的當體是離言絕慮，無相無物，與塵埃（偏位）遠隔千里；但桃李不言自成蹊，雖然不言不語，却有化育萬物，感化萬人之能，這就是正中有偏、無中有路的意思。

第二句「但能不觸當今諱」所謂正位的名稱、有的說是第一義諦，有的說是真如、實相等，這些名稱均不是正位的當體。如火這字名詞，不是真的會燒東西一樣，名詞不是實物，名詞亦是假，亦即不是當今之諱。老百姓對當今國君不能直稱其諱，就是不能觸諱一樣，對於正位稱它是什麼，亦是與正位遙隔千里，不能觸諱，可見正位是言語道斷，獨立尊貴的境界。

第三句「也勝前朝斷舌才」據說在隋朝時有一位辯士叫做李知章者，辯才無礙，每有辯論，無人能勝過他，象皆結舌，所以大家都稱他為斷舌才。曹山係唐朝人，因此稱李知章為前朝斷舌才。這句的意思就是說：正位的境界是言語道斷的，雖然像前朝斷舌才這樣的人，亦無法辯得到，正位獨尊的境界，也勝過前朝斷舌才的。可是據覺範洪禪師在其所著林間錄卷下裏面，另舉出不同的人稱作斷舌才，其文如左：

「舊本曰：也勝前朝斷舌才。意用隋賀若弼之父敦，為宇文護所忌。害之。臨刑戒之曰、吾以舌死。引若弼舌，以錐刺之出血，使慎口。」

諸大宗師頌

投子青頌：正中來：火裏金鷄坐鳳臺，玄路倚空通陌上，披雲鳥道出塵埃。

草堂清頌：正中來：火裏蓮花朵朵開，根苗豈是尋常物，大用非同應世才。

鹿門覺頌：正中來：戴角披毛約幾回，應物轉身全得妙，雲收終不露崔嵬。

宏智覺頌：正中來：月夜長鯨蛻甲開，大背摩天振雲翼，翔遊鳥道類難該。

青州辨頌：正中來：劍樹刀山也自摧，木馬嘶聲離月殿，九重依舊鎖蒼苔。

大明寶頌：正中來：深夜寒梅雪裏開，馥馥清香無間斷，頭頭觸處絕塵埃。

玉山體頌：正中來：木人携杖火中回，趁起泥牛耕練色，放教石馬步蒼苔。

雪巖滿頌：正中來：木人携錫下崔嵬，縱橫不履今時地，石徑祥蓮襯足開。

汾陽昭頌：正中來：金剛寶劍拂天開，一片神光橫世界，晶輝朗耀絕塵埃。

石霜圓頌：正中來：木馬生兒遍九垓，進退任行通鳥道，豈並巢居界內隈。

鼓山賢頌：正中來：夜半梅花鬧雪開，一陣香風飄出谷，始知未許雪深埋。

四、偏中至

洞山五位顯訣：「或有偏位中來者，是有語中無語。」曹山五位頌：「兩刃交鋒不相避，好手還同火裏蓮，宛然自有冲天意。」

「偏中至」的名稱是從上面顯訣裏「或有偏位中來者」所取，因為前住「正中來」已經用過來字，所以這位就改用至字，其意義相同。「正中來」是從理想、正位獨尊來的，「偏中至」是從現實、諸緣中來的，如佛佛祖祖降第二義立場，和光同塵，臨機應變，應病與藥等手段救渡衆生，或各大宗師以語言問答等方法，接化學人使其獲得開悟，均屬此位。其目的在於使學人脫

落桶底了畢大事，達到於正位，所以「偏中至」的至字有包含正位之意思。因此洞山顯訣說：這是有語中無語。

簡釋五位頌

第一句「兩刃交鋒不相避」宇宙所有萬法，均有獨當一面的特性，山高水長，柳綠花紅，無一物沒有特長的。諸法均安住其位；一木一草莫非是救濟衆生的妙緣，一色一香無不是學徒教誡的方便。這樣情形，正就是兩刃交鋒一樣，互不退讓、互不相避。

第二句「好手還同火裏蓮」大聖人能夠潛移默化，大宗師能夠隨緣赴感：這些都是好手。具有這種能耐的好手，畢竟不多，可以說是希有的事。火麼蓮花的典據出在大涅槃經，據該經第五如來性品裏說：「解脫名希有，如水中生蓮華非爲希有，火中生才是希有。」

第三句「宛然自有冲天意」如此大宗師在偏位中所作的各種語言謔設，以及善巧方便，莫不是要使學人達到開悟（正位）的，這種情形好像是他們的一舉一動中，自然具有獨尊無比的氣概，即冲天意（正位）一樣。所以可以說這些偏位就是正位，偏位中含有正位。

諸大宗師頌

這第四位偏中至，自從汾陽善昭禪師（臨濟宗）把它改作兼中至以後，不論臨濟曹洞諸師均依此應用，所以以下各大宗師所作的頌，亦是以兼中至作題。

汾陽昭頌：兼中至；三歲金毛爪牙備，千妖百怪出頭來，哮吼一聲皆伏地。

投子青頌：兼中至；雪刃籠身不迴避，天然猛將兩不傷，暗裏全施喜周備。

鹿門覺頌：兼中至；觀面誰能容擬議，手提妙印不當風，大用繁興豈凝滯。

宏智覺頌：兼中至；觀面不須相忌諱，風化無傷的意玄，光中有路天然意。

非州辨頌：兼中至；大用縱橫無巧智，漁歌樵唱謁金門，大平不是將軍致。

自得暉頌：兼中至；長安大道恣遊戲，處處無私空合空，法法同歸水投水。

大明寶頌：兼中至；大用全彰無忌諱，攜手相將賀太平，熙熙風物從來異。

玉山體頌：兼中至；轉側相逢全意氣，交輝終不犯鋒芒，大用縱橫無變異。

三宜孟頌：兼中至；露刃交鋒撒紅幟，插戈指日戰猶酣，劍去刀來善周致。

石霜圓頌：兼中至；彼彼丈夫全意氣，矛頭交互不傷鋒，展拓縱橫不相離。

鼓山賢頌：兼中至；出匣青蛇難擬議，陰陽反覆事何常，莫道相逢憑意氣。

五、兼中到

洞山五位顯訣：「或有相兼帶來者，這裏不說有語無語。這裏直須正面而去，這裏不得不圓轉，事須圓轉。然在途之語總是病。夫當人先須辨得語句正面而去，有語是恁麼來，無語是恁麼去。作家中不無言語，不涉有語無語，這裏喚作兼帶語，兼帶語無的也。」

曹山五位頌：「不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。」

在上面顯訣文中，並沒有「兼中到」的字句，文中是寫作「兼帶來」的。因爲前四位均有中字，所以在這位亦照例把中字插入中間，而且此位是最後總攝前四位的關係，所以改做「兼中到」的。兼字含有總攝圓融之義，到有到達、究竟、絕對的意思，此位是統一前四位的總體，在此位裏面前四位總攝圓融在內，總兼前四位達到究竟，有此一位就可代表前四位，其關係如左：

兼中到——交涉——

互

正中偏
偏中正

約法——理論——哲學的說明

不互回

正中來
偏中至

約人——實際——信仰的說明

前四位是以相待的意識可分別的依言真如，但兼中到是超越語言分別的離言真如；所以在這裏說有亦不對，說無亦不是；所以文中說：「這裏不說有語無語。」就是這種意思。文中再說：「這裏直須正面而去。」就是指師家在學人面前舉揭宗乘時，應站在兼到之位，把佛法全提舉示，不要墮入偏頗之見，這樣才能圓融無礙，圓轉自在。文中說：「這裏不得不圓轉，事須圓轉。」事就是常情之事，日常的茶飯事；雖然是平常而且微少的事，但當師家者亦不得輕視，萬事應有圓轉自在的妙用才對；如此才能表現兼到之位。如果不這樣做，萬事不能圓轉自在，即如文中說：「然在途之語總是病。」在途就是說未達兼到之境地；未盡之理，未達之境的意思。這些在途之語，在教相中是所謂漸教、半字教、權教等，都是未顯真實的方便教；反之頓教、滿字教、實教等之圖教，才可稱作兼中到之教。文中再說：「夫當人先須辨得語句，正面而去。有語是怎麼來，無語是怎麼去。」當人是指兼到位的師家，如果接受學人發問時，應先辨得其語句的真意，然後不涉是非分別，不顧視左右，不看不墮無，不捨迷不囚悟，天真而妙正面而去才是。要者唯嫌迷悟有無是非的揀着，但莫憎愛，師家的心識洞然明白。如佛陀的大圓鏡上，法界一時炳現一樣；漢來漢現、胡來胡現，對學人的有語就應有語、對無語就應無語，使其能受教益才是。

文中最後說：「作家中不無言語，不是有語無語，這個喚作兼帶語，兼帶語全無的也。」作家是指具有大機大用的大宗師；這位作家雖然不是沒有言語的問答應酬，可是他們的言語，並非常人由於取捨憎愛妄想分別所出的言語；語無語相，有語而不

有無的無。換句話說，作家的言語，不論他說有說無，都是兼帶的語，即是兼中到的語：說一不是一，說二不是二；好像是說真如、佛性、第一義諦、中道等等，其當體不在於語句一樣，因為語句全是假的；這就是「兼帶語全無的也。」的意思。因此學人應了徹兼帶語的真意，否則如曹山說：「此若不妙會，則千里萬里也。」

關於兼帶語，有僧問曹山時，曹山答說：「兼帶者冥應象緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄要道，無着真宗，從上先德推此一位，最妙最玄。」依此可以知道，洞山、曹山都是將此位作為五位中的究竟位的。

簡釋五位頌

第一句：「不落有無誰敢和。」這位兼到是總攝圓融位，究竟絕對之位，所以不落於有無二相，又與斷常二見亦不相和。體會此位的師家，當然不偏不黨，亦無取捨簡擇，好像是大明鏡一樣，漢來漢現，胡來胡現，應機接物，自由自在，發揮其大機大用。

第二句：「人人盡欲出常流。」常流是指？有無、互不互回互相對的第二義門的相，以及其見解。兼到之位本來已經超越相對的常流，所以到達此位的人人，不論師家亦好，學人亦好，都要離開相對的常流，住在兼到之位。

第三句：「折合還歸炭裏坐。」到了兼到位是最後位，到了這裏並不是有特別的風光，仍然是現實以外並無理想，凡夫以外並無佛，此世以外並無淨土。正如蘇東坡所作：「廬山煙雨浙江潮，未到千般恨不消，到得還來無別事，廬山煙雨浙江潮。」可是對於現實是執着不得，對於凡夫亦是迷戀不得；那麼，要怎麼辦？就是要折合還歸炭裏坐。折合是畢竟的意思。炭裏是指大火聚之意。洞山禪師另一著作「寶鏡三昧」裏說：「背觸共非，如大火聚。」火是我們生活上必須的東西，一日不可無的；背即不得。

(下轉15頁)

菩薩應勤修精進

——「大智度論」集粹之十六——

智銘

佛曰：身心精進不懈怠故，應具足毗梨耶波羅蜜。「毗梨耶」譯爲「精進」。精進是一切善法本，應在最初演說，何以居於布施、持戒、忍辱之後演說。蓋布施、持戒、忍辱，世間常有，如客主之義，法應供給，乃至畜生亦知布施，或有人種種因緣，故能布施。若爲今世，若爲後世，若爲道故布施，不須精進。如持戒者，見爲惡之人，王法治罪，便自畏懼，不敢爲非。或有性善，不作諸惡，有人聞今世作惡，後世受罪，而以怖畏，故能持戒。有人聞持戒因緣故，得離生、老、病、死，是中心生、口言：我從今日不復殺生。如是等即是戒。豈須精進波羅蜜而能行耶？如忍辱中，若罵、若打、若殺，或畏故不報，或少力，或畏罪，或修善人法，或爲求道故，默然不報，皆不必須精進波羅蜜乃能忍也。今欲得知諸法實相，行般若波羅蜜，修行禪定。禪定是智慧之門，是中應勤修精進，一心行禪。

欲成佛道，凡有二門：一者、福德，二者、智慧。行施、戒、忍，是爲福德門。知一切諸法實相，摩訶般若波羅蜜，是爲智慧門。菩薩入福德門，除一切罪，所願皆得。若不得願者，以罪

垢遮故。入智慧門則不厭生死，不樂涅槃，二事一故。今欲出生摩訶般若波羅蜜，般若波羅蜜要因禪定門，禪定門必須大精進力。何以故？欲戒亂心，不能得見諸法實相。而禪定、智慧，不是福願所能求，亦非粗觀所能得，須身、心精勤，急著不懈，方能成辦。能得禪定、智慧，則衆事皆辦，以是故，精進第四演說，是爲禪定、實智慧之根。

佛道甚深難得，雖有布施、持戒、忍辱力，更須精進，得甚深禪定、智慧，及無量諸佛法。若不行精進，則不生禪定，禪定不生，則不得生梵天王處，何況欲求佛道？欲成佛道，要須勤大精進。若人欲自度身，尙當勤急精進，何況菩薩誓願欲度一切，尙更須勤精進，精進法是一切諸善法之根本，能出生一切諸道法。乃至阿耨多羅三藐三菩提。一切諸善法，乃至阿耨多羅三藐三菩提，皆從精進不放逸生。雖有先世福德因緣，若無精進則不能生，乃至今世利尙不可得，何況佛道？諸大菩薩荷負衆生，受一切苦，乃至阿鼻泥犁中苦，心亦不懈，是爲精進。懈怠之心，燒諸功德，譬如大火，能燒諸林野，如是等種種觀懈怠之罪，精進

即能增長。

菩薩知一切諸法，皆空無所有，而不證涅槃，憐愍衆生，集諸善法，是精進波羅蜜力。以精進力故，能破魔軍及結使賊，得成佛道。既得佛道，於一切諸法，一相無相，其實皆空，而爲衆生說諸法種種名字，種種方便，度脫衆生，生、老、病、死苦。佛告阿難：人能愛樂修行精進，無事不得，得至佛道，終不虛也。如是種種因緣，觀精進利而得增益。如是精進，似有時說爲欲，或時說精進，有時說不放逸。譬如人欲遠行，初欲去時，是名爲欲，發行不住，是爲精進，能自勸勵，不令行事稽留，是爲不放逸。以是故，知欲生精進，精進生故不放逸，不放逸故能生諸法，乃至得成佛道。菩薩欲脫生、老、病、死，欲度脫衆生，常應精進，一心不放逸。一心不放逸，大得名利，一心不放逸，身得安隱，一心不放逸，所遇皆得。專修方便，常行不廢，能破煩惱結使山。菩薩修諸苦行，若有人來求索頭目、髓腦，盡能與之。而自念言：我有忍辱、精進、智慧，方便之力，受之尚苦，何況愚昧三塗衆生？我當爲此衆生故，勤修精進，早成佛道而度脫之。

於事必能，起發無難，志意堅強，心無疲倦，所作究竟，如是等名爲精進相。佛說：精進相者，身、心不息故。於善法中，初夜、中夜、後夜，誦經、坐禪，求諸法實相，不爲諸結使所覆，身、心不懈，是名精進相。是精進，名心數法，勤行不住相，隨心行，共心生；或有覺有觀，或無覺無觀，或無覺有觀，如阿毗曇法廣說。於一切善法中，勤修不懈，是名精進相。於五根中，名精進根。根增長名精進力。心能開悟，名精進覺。能到佛涅槃，是名正精進。四念處中，能動繫心，是精進分。四正勤，是精進門。四如意足中，欲精進是精進，六波羅蜜中，名精進波羅蜜。

初發心菩薩，於一切善法中精進，漸漸次第得精進波羅蜜。爲佛道精進，名爲波羅蜜，諸餘善法中精進，但名精進，不名波羅蜜。波羅蜜名到彼岸，世間人及聲聞、辟支佛，不能具足行精進，是故不名爲波羅蜜。是人無大慈、大悲，棄捨衆生，不求十

力、四無所畏，十八不共法、一切智，及無礙解脫、無量身，無量光明、無量音聲，無量持戒、禪定、智慧等諸善行。以是故，是人精進不名波羅蜜。

菩薩精進，不休、不息，一心求佛道，如是行者，名爲精進波羅蜜。菩薩難爲能爲，是爲菩薩精進波羅蜜。菩薩以精進力爲首，行五波羅蜜，是時，名爲菩薩精進波羅蜜。但行精進，不能五波羅蜜，是不名菩薩精進波羅蜜。菩薩精進，不爲財利、富貴、力勢，亦不爲身，不爲生天、轉輪聖王、梵、釋、天王，亦不自爲以求涅槃，但爲佛道，利益衆生。如是相，名爲菩薩精進波羅蜜，菩薩精進，修行一切善法，大悲爲首、大慈爲首、實相智慧爲首，行六波羅蜜，是名菩薩精進波羅蜜。

菩薩觀衆生以種種結使業因緣故，輪轉五道，受諸畜生禽獸之苦，生大悲心：我於衆生爲無所益，雖與世樂，樂極則苦，當以佛道涅槃常樂，益於一切。當勤大精進，乃得實智慧，得實智慧知諸法實相，以餘波羅蜜助成，以益衆生，是爲菩薩精進波羅蜜。

菩薩精進，世世勤修，求諸財寶，給施衆生，心無懈廢。自有財物，能盡與施，心亦不懈。精進持戒，若大若小，一切能受，一切能持，不毀、不犯。勤修忍辱，若人刀杖打害，罵詈毀辱，及恭敬供養，一切能忍，不受、不著，於深法中，其心不沒，亦不疑悔。專精一心，修諸禪定，能住能學，得五神通，及四無量心，八勝處，八背捨，十一切處，是諸功德，得四念處及諸菩薩見佛三昧。

菩薩精進求法，不懈身、心，勤力供養法師，種種恭敬供給，給使，初不違失，亦不廢退，不惜身命，以爲法故。誦讀問答，初、中、後夜，思惟憶念，籌量分別，求其因緣，選擇同異，欲知實相：一切諸法自相、異相，總相、別相，一相，有相、無相，如實相，諸佛菩薩無量智慧，心不退不沒，是名菩薩精進。如是等種種因緣，能生辦種種善法，是故名爲精進波羅蜜。

菩薩生身，法性身，能具功德，是爲精進波羅蜜滿足。精進是心數法，但從身力出，名爲身精進。如受是心數法，而有五識

相應受，是名身受，意識相應受，是名心受。精進亦如是，身力勤修，若事布施，口誦法言，若講說法，如是等名爲身精進。行布施、持戒，是爲身精進。忍辱、禪定、智慧，是名心精進。外事勤修，是爲身精進，內事專精，是爲心精進。粗精進名爲身，細精進名爲心。爲福德精進名爲身，爲智慧精進是爲心。若菩薩初發心，乃至得無生忍，從是中間名爲身精進。生身未捨故，得無生忍，捨肉身得法性身，乃至成佛，是爲心精進。

菩薩初發心時，功德未足故，種三種因緣：布施、持戒、善心，漸得福報以施衆生。衆生未足，便廣修福，發大悲心：一切衆生不足於財，多作衆惡，我以少財不能滿足其意，其意不滿，不能勤受教誨，不受道教，不能得脫生、老、病、死，我當作大方便，給足於財，令其充滿。能集財寶以用布施，是爲身精進，以是布施之德，得至佛道，是爲心精進。生身菩薩行六波羅蜜，是爲身精進，法性身菩薩行六波羅蜜，是爲心精進。一切法中，皆能成辦，不惜身命，是爲身精進，求一切禪定、智慧時，心不懈倦，是爲心精進。身精進者，受諸勤苦，終不懈廢。

菩薩精進，心無厭足，菩薩志願宏曠，誓度一切，衆生無盡，是故精進亦不可盡。雖得至佛，衆生未盡，不應休息。十八不共法中，欲及精進，二事常修。菩薩不住法住般若波羅蜜中，不廢精進，是菩薩精進，非佛精進。菩薩未得菩薩道，生死身以好事故，衆生反更以不善事加之：或有衆生，菩薩讚美反更毀辱，菩薩恭敬而反輕慢，菩薩慈念反求其過，謀欲中傷。此等衆生，無有勢力，來惱菩薩。菩薩於此衆生，發宏誓願，我得佛道，要當度此惡中之惡諸衆生輩。於此惡中，其心不懈，生大悲心，譬如慈母憐其子病，憂念不捨。如是相，是爲菩薩精進。

菩薩行布施波羅蜜時，十方乞兒來欲求索，不應索者皆來索之，及索所重難捨之物。語菩薩言：與我兩眼，與我頭腦、骨髓，及諸貴寶珍物，如是等難捨之物，乞者強索，其心不動，慳瞋不起，見疑心不生，一心爲佛道的布施，譬如須彌山，四方風吹所不能動。如是種種相，是名精進波羅蜜。

菩薩行出世間般若，於持戒、布施心不染著，何以故？施者

、受者，所施財物，於罪、不罪，於瞋、不瞋，於進於怠，攝心散心，不可得故。菩薩行精進波羅蜜，於一切諸法，不生不滅，非常非無常，非苦非樂，非空非實，非我無我，非一非異，非有非無，盡知一切諸法，因緣和合，但有名字，實相不可得。菩薩作如是觀，知一切有爲，皆是虛誑，心息無爲，欲滅其心，唯以寂滅爲安隱。爾時，念本願憐愍衆生故，還行菩薩法，集諸功德。菩薩自念：我雖知諸法虛誑，衆生不知是事，於五道中受諸苦痛，我今當具足行六波羅蜜。菩薩得生報神通，亦得佛道，三十二相，八十種好，一切智慧，大慈大悲，無礙解脫。十力，四無所畏，十八不共法，三達等無量諸佛法。得是法時，一切衆生皆得信淨，皆能受行愛樂佛法，能辦是事，皆是精進波羅蜜力。是爲精進波羅蜜。

如佛說：菩薩精進，不見身，不見心，身無所作，心無所念，身、心一等而無分別。所求佛道以度衆生。不見衆生爲此岸，佛道爲彼岸，一切身、心所作放捨，如夢行爲，覺無所作。是各寂滅諸精進故，名爲波羅蜜。所以者何？知一切精進，皆是邪僞故。以一切作法，皆是虛妄不實，如夢如幻，諸法平等，是爲真實。平等法中，不應有所求索，是故知一切精進皆是虛妄。雖知精進虛妄，而常成就不退，是名菩薩真實精進。

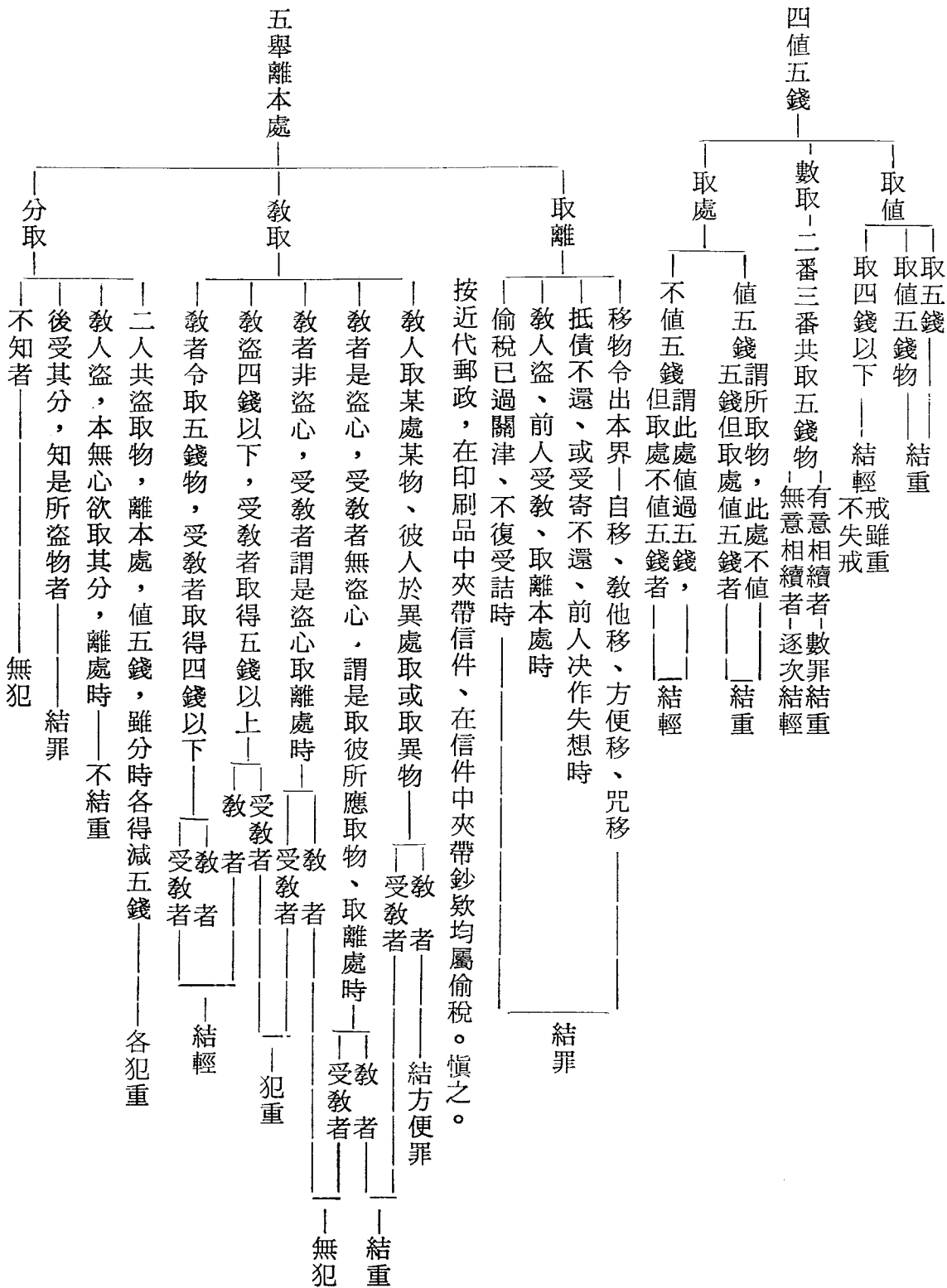
如佛言：我於無量劫中，頭目、髓腦以施衆生，令其願滿。持戒、忍辱、禪定時，在山林中，身體乾枯，或持齋節食，或施諸色味，或忍詈辱，刀杖之患，是故身體焦枯。又常坐禪，曝露勤苦以求智慧，誦讀思惟，問難講說一切諸法，以智分別好惡粗細，虛寶多少。供養無量諸佛殷勤精進求此功德，欲具足五波羅蜜。我時未有所得，不得檀、尸、羼、精進、禪、智慧波羅蜜。見燃燈佛，以五華散佛，布髮泥中，得無生法忍，即時六波羅蜜滿，於空中立，讚燃燈佛，見十方無量諸佛，是時，得實精進。身精進平等故，得心平等，心平等故。得一切諸法平等，如是種種因緣相，名爲精進波羅蜜。

梵網經菩薩戒本講義 (四)

釋廣化謹述

—— 講於南普陀佛學院

三、盜心：非與想、非己。想、非糞掃想、非暫用想，非親厚想、正是業主。



學處異同

此戒大乘七衆同制，犯者皆得罪。小乘有同有異，同者，同不得盜；異者，大士見機得盜，比丘不得。舊云：聲聞人於佛滅後盜佛物輕。菩薩恆重。今據僧祇律中，寺主用塔物供僧，值五錢，卽結重。況自用耶。又，畢陟伽婆蹉，於賊舟上取檀越之子，還其父母，以無盜心，不名犯戒。亦是見機得作之意，未必一向與大乘異也。

果報

犯偷盜之罪報，如華嚴經二地品云：偷盜之罪，亦令衆生墮三惡道，若生人中得二種果報，一者貧窮，二者共財不得自在。共財者，世間財物，五家所共。謂與王，賊，水，火，不肖子孫等共有。惟功德財，乃不共他有也。（此中墮三惡道是正報，人道貧窮等是餘報。）

×附註：盜戒亦按三品結罪，若盜三寶物，父母物，師長物，名爲上品，當墮三惡道。若盜人物犯重，失戒體。盜天物犯重，不失戒體。盜鬼神，畜生物，結輕罪。又約犯盜心之猛弱，分上中下，或雖造上罪，慙懃悔過，轉成中下；或雖造下罪，護罪飾非，不知慚愧，轉成中上。例如殺戒所明。

十善業道經云：若離偷盜，卽得十種可保信法：一，資財盈積，王賊水火，及非愛子，不能散滅。二，多人愛念。三，人不欺負。四，十方讚歎。五，不憂損害。六，善名流布。七，處衆無畏。八，財命色力安樂辯才，具足無缺。九，常懷施意。十，命終生天。若能迴向菩提，後成佛時，得證清淨大菩提智。

淨戒品云：離不與取，亦四果報。一者，於現生中，得離貪嫉，身心安樂。二者，以離貪嫉，一切衆生之所信向，委委任用，無復疑惑。與諸有情而作伏藏。三者，於未來世，得大富饒，豪貴自在。所有珍財，王賊水火，無能侵奪。四者，能與殊伽沙等一切諸佛主功德藏，所謂十八不共法等清淨法財。二乘之人，耳尚不聞，何況得見。

附註：「殺人償命，欠債還錢」，這是天經地義的事，任

何人皆無可抵賴，只是因果報應有遲早不同而已。民國三十五年間，我因抗日勝利，從軍中退役轉業，充任江西省南康縣橫市鎮稅捐處稅務員，承辦屠宰稅業務，那時我所管轄的屠宰商中，有個李生順，年將五十，膝下猶虛，於是日夜盼望子息，那年終，生下一子，夫婦珍愛如拱璧，惟此子出生之後，常常患病，纏綿不癒，兩夫婦愛子心切，不惜一切，盡力延醫治療，甚至變賣田地，醫治愛子，亦所願也。詎料家產耗盡，未能挽救此子生命，當醫師宣告病人絕望之時，李生順方知此子是個討債鬼，不由得「怒從心上起，惡向胆邊生」，立刻將他兒子，提到門外屠案上，舉起屠刀，一連三刀，將個小孩，分成五分，一個頭顱，四肢手足四分，按家鄉風俗，埋葬小孩，總該買個小棺材，請人送去埋葬，身後還得請和尚，誦經超薦一番，可是李生順一文不捨，只用個畚箕，將屍體盛了，送到後面山上，草草埋葬了事。由於李生順對這個兒子的身後事，做的太刻薄，他要討的債，還未討清，所以第二次再來討取未清償之債；當他太太生下第二個兒子之時，相貌與他死去的哥哥完全相同，而且頸間和身上，顯示他前生被李生順殺害的刀痕，分明可見。這個討債兒子，又活了半年多才死去。當他將死未死之時，李生順對他說：「走呀！怎麼不走呢？還欠你多少？說吧！」他伸出小手指，表示還欠他三十二元，尙未討清。李生順見此情形，似懂非懂，叫人去請個醫生來給他治病，當醫生看過病，回去開個藥方，恰巧三十二元，家人將藥費付了之後，那邊足出藥店門，這邊病人卽斷氣。這個欠債還錢的真人真事，當時在橫市鎮立刻傳遍各家各戶。頓使很多的人，對金錢債務，不敢馬虎。這是我親自見聞的因果報應。

又、民國四十五年聯合報載，恆春林×醫師，變牛去尤萬金家還債的事跡，想必大家記憶猶新，毋待贅述，凡此種種，皆證實因果不爽，做人千萬不可犯盜。

對治

若菩薩行人，能常思維，下列五事，便不會犯盜了。1. 菩薩

持律儀戒時，乃至夢中，尚無草葉不與取想，何況其事？2. 持善法戒時，乃至身念念捨與衆生，何況有盜？3. 持攝衆生戒時，慈悲方便，常念饒益，何容得有損盜之事？4. 觀一切衆生，皆有佛性，當得作佛，不可侵損。5. 觀一切衆生，曾爲父母，故須孝順，豈可盜損！

附註：若常想到，「欠債還錢」，無可抵賴，或自己變牛變馬去還債，受苦無窮；或是債主變作親人來討債，付出金錢之外，還加上一番血淚。便不敢欠人債務了。

開 遮

菩薩戒本云：菩薩見有增上宰官，上品暴惡，於諸有情，無有慈愍，專行逼惱。菩薩見已，起憐愍心，發生利益安樂意樂。隨力所能。若廢若黜增上地位。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。又如菩薩，見劫盜賊，奪他財物，若僧伽物，殿塔物，多取物已，執爲己有，縱情受用，菩薩見已，起憐愍心，發生利益安樂意樂，隨力所能，逼而奪取，勿令受用如是財物，當受長夜無義無利，由是因緣，所奪財物還復僧伽；塔殿之物，還諸塔殿；若有情物，還復有情。藕祖解曰：前條是奪他名位，後條是奪他財物，以憐愍心，能生功德，然僧伽物還復僧伽，乃至有情之物還復有情，故無犯也。倘分毫沾染，是名賊復劫賊矣。（註：據攝大乘論云：此惟地上菩薩乃開，地前菩薩慎勿亂開。）

懺 法

若盜（上品）三寶，父母，師長物犯重，失戒體。先須償還，方行取相懺法。盜人類衆生物犯重失戒體，償與不償，隨時斟酌，懺法須用取相懺。盜（下品）及鬼神畜生物，結輕罪，須向衆僧悔過。或向三人悔過。凡盜物，在盜因，盜緣階段者，皆向一人悔。盜上中二品人物，已到盜法階段者，向三人悔，或向衆僧悔。盜下品衆生物，在盜法階段者，向一人悔，或向三人。

（未完）

（上接43頁 虛雲和尚）

又問：「大師父居於深山多年，亦知世間事否？」

「不知。」

「大師父！」行販嘆道：「這幾年中，世事變遷多哩！我們在外，越來越艱難，那似大師父躲在山中不食人間煙火，逍遙自在？」

「又有何變遷呢？太平天國不是平定了嗎？」

「洪楊是平定了，北方東捻匪首賴文光亦被李鴻章剿平了，但是捻匪在山東會合梁山土匪，決堤水淹數省，災民賣兒鬻女，逃來南方，三年前，左宗棠用築堤堵水之計，塞堵黃河與運河一帶，大水成災，又把西捻趕入汜區，又把捻衆困死，但是洪水氾濫，災民何止百萬？都湧來南方啦！我們南方各省，被洪楊毀了的田園廬舍，沒收的田地，至今都未恢復，民無生計，又添了幾百萬逃捨的災民，你想日子怎好過呢？朝廷又在雲南用兵，派岑毓英與馬如龍攻打回反衆，回衆首領杜文秀，率衆數十萬攻打昆明，去年湘軍方才消滅貴州的苗亂，新疆回亂又起了，不知何日才得平定，國家連年打仗對外賠款，重重酷稅，名目繁多，叫我們小本行販商人怎麼活呀？」

又說：「如今朝廷又搞新花樣，花了多少銀洋，李鴻章在天津大沽又設什麼新式西洋炮台，曾國藩又派什麼幼童去美國留學，李鴻章又要辦的什麼輪船招商局，又設什麼江南造船廠，福州造船廠，造了些機器洋船兵船，說是要自強，抵抗外夷侵略，雖是好事，但是苛稅酷捐，可苦了我們小民哪，我看見他們造成的兵船，又笨又慢，哪及得洋人的兵船又快又捷？要靠那些老爺兵船去打夷人，只怕又是白操心！」

古巖道：「原來這幾年發生許多事，小僧一概不知。英國法國不是和朝廷訂了和約，退兵了嗎？如今又有什麼夷人要來攻打呢？」

行販道：「日本呀？那些倭寇，從明朝到今，都時常來侵擾中國沿海，如今又沒有戚繼光去平定他了，日本如今也學了列強來對中國虎視眈眈了。」

（未完）

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

生字彙

api	即使，還，亦，雖然；參看上面第II點
upa- /viś (upaviśati)	坐下
kadā	何時(疑問詞)
cana	參考上面第II點
cit	參考上面第II點
./naś (naśyati)	死亡，消失，失敗
ni- ./vas (nivasati)	居住，居留
muc (muñcati)	釋放 /
./yam (yacchati)	生產，給與
./vas (vasati)	居住，居留
./vah (vahati)	拉，拖
./śaṃs (śaṃsati)	稱讚

把下列語句翻譯為語體文：

1. na kutrāpi nyavasannarayo nṛpasya .
2. aribhyaḥ kṣatriyānamuñcannṛpaḥ .
3. mitre rathaṃ kutrāvahatam ?
4. na kadā canāśaṃsannṛpasyārīnkaviḥ .
5. kadā cidvane 'vasacchūdra ibānīm tu nagare brāhmaṇaiḥ saha vasati .
6. kavīnāṃ kathaḥ kīrtaye kalpante .
7. bhayādupāviśannarayo 'śvāngajānrathāṃścāmuñcan .
8. vanasya cchāyāyāmatiṣṭhatkṣatriyo 'rīnāṃ senāmapīḍayacca .
9. grāmādgṛhaṃ kavaye jalamānayadbrāhmaṇaḥ .
10. nṛpo brāhmaṇebhyaḥ kavibhyaśca ratnāni yacchati .
11. na kadāpi manuṣyairvadanti devāḥ .
12. kathaṃ cicchūdrayoraśvau rathaṃ nagaramavahatām .

第八課答案：

1. 國王的敵人無處可居。
2. 國王把刹帝利們從敵人(手中)釋放過來。
3. 那兩個朋友把戰車拖到那裏呢？
4. 詩人從未稱讚過國王的敵人。
5. 首陀有時住在森林裏；不過，現在他和婆羅門住在市鎮中。
6. 詩人們的故事，值得(給予)榮耀。(此中 √k!p 是值得之意，其所指涉的 kīrtaye，是為格)
7. 敵人們恐懼地坐下，釋放了馬、象和戰車。
8. 刹帝利站在樹林的影子上，殺傷了敵人的軍隊。
9. 婆羅門替詩人把水從村裏帶來家中去。
10. 國王把寶石送給婆羅門和詩人們。
11. 神祇們從不與人們交談。
12. 兩個首陀的兩匹馬總算把戰車拖到市鎮中來。

第九課 半過去中間式動詞(imperfect middle) ; iti的用法

I. 半過去中間式動詞：在現在式中採中間式的動詞，在半過去式中亦採中間式。這半過去中間式動詞亦以現在式的語幹為基礎而成就，亦要加上增大意義的字首a。以下看半過去中間式動詞的語尾變化（以 /labh為例）：

	單	雙	衆
第一身	alabhe	alabhāvahi	alabhāmahi
第二身	alabhathāh	alabhethām	alabhadhvam
第三身	alabhata	alabhetām	alabhanta

II. iti的用法：梵文的對話，以iti來表示。通常把iti放在所說的話後面，動詞、主詞和受詞則又放在更後面。梵文中並無間接敘述式，所有的敘述式都是直接的。即是，像“他說他有病”這種方式是沒有的；所有敘述式都取他說，“我有病。”的形式。

例如，像中文“他說婆羅門來了”的意思，在梵文來說，則要這樣表示：

婆羅門來了iti他說

brāhmaṇa āgacchadityavadat

另外，iti還可表示某人所想所知的東西，表示原因或意圖。例如“他沒有來，因為婆羅門在那裏”，在梵文的表示方式，可利用iti：

婆羅門在那裏iti他沒有來

×

×

×

生字彙

ācārya	老師，教師
iti	參考上面第II點
pustakam	書
yuddham	戰爭，爭鬥
vṛkṣa	樹
śiṣya	學生
sadā	時常
/sev (sevate)	服侍，讚美
hi	爲了（連接詞）

把以下語句翻譯爲語體文：

1. śiṣyā hi sadācāryānsevanta iti brāhmaṇo 'vadat .
2. nṛpasya kavayaḥ kīrteḥ phalamalabhanta .
3. devānām loke vṛkṣeṣu phalāni sadā vartante manuṣyānām loke tu kadā cideva .

4. yuddhe 'rī anaśyatām .
5. vanāddhyāgacchadgajo nagaramaviśacca .
6. kutrārayo 'śvānrathamścālabhantetyapṛcchannṛpaḥ kṣatriyān .
7. vṛkṣasya cchāyāyām mitre ācāryamapaśyatām tatra gacchatām
pustakānyalabhetām ca .
8. nṛpasya grāme 'jāyata śūdrairyuddham .
9. śūdrātputro 'jāyatetyavadabrāhmaṇaḥ .
10. yuddhe katham jāyāmīti nṛpa ācāryamapṛcchat .
11. kavīnām mukheṣvajāyanta nṛpasya kīrteḥ kathāḥ .
12. senayāpi nājayanṛpo 'rīnām nagaramityavadacchiṣyānācāryaḥ .

第十課 nadī與pad的語尾變化

I. 超過一個音節而以-i結尾的名詞和形容詞的語尾變化，可以nadī(河流)爲代表表示如下。
所有這些字都是陰性。

	單	雙	衆
主	nadī	nadyau	nadyaḥ
對	nadīm	nadyau	nadīḥ
具	nadyā	nadībhyam	nadībhiḥ
爲	nadyai	nadībhyam	nadībhyaḥ
奪	nadyāḥ	nadībhyam	nadībhyaḥ
屬	nadyāḥ	nadyoḥ	nadīnām
處	nadyām	nadyoḥ	nadīṣu
呼	nadi		

II. 子音語幹——pad 梵文中很多名詞與形容詞的結尾字母是子音。這種語幹有時有強語幹與弱語幹之分。就陽性與陰性的字來說，在語尾變化表中依水平線的方向數下來，最先的五個格是強語幹，其他的則是弱語幹。這五個格即是：單數主對格、雙數主對格、衆數主格。在中性的語幹來說，則只有衆數主對格是強的，其他都是弱的。有些語尾變化的開首字母是子音，這即是雙數具、爲、奪格的bhyām，衆數具格的bhiḥ，衆數爲、奪格的bhyaḥ，與衆數處格的su。當它們加到語幹上時，悉依連聲規則。這些語尾猶如獨立的字，故稱爲pāda(字)語尾。

在梵文，一個鼻音以外的有聲子音 (h 不計)，不能作為一字的結尾而存在；因而 pad (脚，陽性) 的主格單數要寫成 pāt。以下是 pad 的語尾變化。

	單	雙	衆
主	pāt	pāḍau	pādaḥ
對	pādam	pāḍau	padaḥ
具	padā	padbhyām	padbhiḥ
爲	pade	padbhyām	padbhyaḥ
奪	padaḥ	padbhyām	padbhyaḥ
屬	padaḥ	padoḥ	padām
處	padi	padoḥ	patsu
呼			

在古典梵文中，子音語幹，除了以 -an, -r, -ant 結尾的外，很少有強弱之分。pad 是一個少見的例子。

III 容許的最後子音：子音語幹的主格單數形式，其結尾的子音，有時要依規則變成另外的子音。另外，這種變化要在加入 pāda 語尾前進行（雖然在 pad 中看不到），和在其他處進行。所謂最後子音，是在連聲進行前（和在加入 pāda 語尾前），一字中能容許存在的最後的子音。這些最後子音限制得很嚴格。像以下的字母，便不能作最後子音：

齒察音 (ś, ṣ, s)；半母音 (y, v, r, l)；有聲無氣音 (g, j, ḍ, d, b)；

硬口蓋音 (c, ch, j, jh, ñ)，包括 h 在內的帶氣音 (kh, ch, ṭh, th, ph, gh, jh, ḍh, dh, bh, h) 不能作為最後子音的是這樣多，我們倒不如記取那些可以作為最後子音的。它們包括：

（括號內的子音很少出現）

-k (-ñ)
 -ṭ (-ṇ)
 -t -n
 -p -m (-l) ḥ

第九課答案：

1. 婆羅門說：「因為學生們時常服侍老師哩。」
2. 國王的詩人們光榮地得到果實。
3. 在神祇們的世界裏，樹上常有果實；但在人的世界裏，樹上只有時有果實而已。
4. 兩個敵人在戰鬥中落敗。
5. 一頭象從森林出來，進入市鎮。（vanāddhyāgacchadgajo 當分解為 vanāt hi āgacchat gajaḥ）
6. 國王問刹帝利們：「敵人在那處得到馬匹和戰車呢？」
7. 兩個朋友在樹蔭下看見老師，便行過去，取得書本。
8. 爭鬥在國王的村莊中因首陀而生起。
9. 婆羅門說：「首陀生了兒子哩。」（後句直譯是，兒子依首陀們而誕生）
10. 國王問老師：「我怎樣在戰爭中贏取（勝利）呢？」
11. 國王的光榮的故事，生自詩人們的口中。
12. 老師對學生們說：「國王即使用軍隊也不能贏得敵人的市鎮。」

從疑古談到因果律的科學淺析

馮琦

你見過澳洲土人亘古以來流傳使用的「飛曲尺」嗎？英文音叫做般務靈（Boomerang），這是一柄弧形的木製板子，澳洲土人世代用以打獵。澳洲土人，頭上金色捲髮，皮膚黑似黑人，眼珠深棕色，鼻子特別扁平而寬闊。他們至今仍大部份居住在山林曠野，全身赤裸，天真純潔，忠實無偽，他們沒有房子，沒有用具，他們仍是睡在沙土岩穴之中，甚至於不大曉得吃熟食，他們以捕捉白蟻及昆蟲挖取野生植物根部為主食，有時用「飛曲尺」擊殺小動物為糧。

澳洲土人沒有文字，沒有文化，仍是石器時代的穴居生活，也不願接受現代文明，或者那正是他們的幸福罷，他們不懂得什麼核子恐怖，也不知何謂名利，也自然沒有文明人的那麼許多煩惱。

他們的來源無可考查，他們沒有人知道自己的祖先來自何處，他們的語言也極其簡單原始，除了基本生活的必需字眼之外，可說是並無他詞了，他們的唯一的歷史紀錄，只是澳洲中部乾燥岩石上的刻畫的人形與獸形，有些人形頭上好像是戴着現代的美蘇太空飛行員的「太空盔」，身上好像穿了「太空袍」，這些悠久達五萬年以上的圖形，與現代仍然停留在石器穴居階段的土人形象多麼不同，沒有人能考據得出來澳洲岩石上怎會有「疑是太空人」的數萬年圖形，也沒有人敢肯定這些太空人形是土人的祖先。

不過，可以推斷，澳洲土人祖先或古代的另一土人種族

，很可能是在岩石上繪刻下他們所見到的熟習或希奇的人或物。原始民族的幻想力也許尚未如文明人之豐富，大概不致於有畢卡索出現，也不會有張大千的潑墨山水，原始民族多半是把眼見的實在經驗繪畫下來的，與其說是天才橫溢，毋寧說是以紀實為目的。

如果那些圖形確是穿了太空袍太空盔，那麼，人類古代史就得重新再研究推論！五六萬年前的澳洲，如果有太空飛行員，你就別管他是來自外太空抑或是地球本身吧？至少，值得懷疑一般傳統的人類歷史觀念！

一般認為，人類的文明，最古不過是中國的七千年，埃及的八幾千年，中國古來傳說的伏羲壽幾萬歲，從伏羲傳下來三王五帝千年，巴比倫的八千年，猶太人的七千年，印度民族的一萬年……這都是一般史家承認的有物證的人類文明歷史。

可是，現代世界各處都陸續發現年代久遠到數萬年的湮沒文物。美洲中部馬耶民族的曆法推記到六十萬年前，南美洲的古代民族文物也可推得一兩萬年前，蒙古戈壁大沙漠在一九五〇年後，蘇聯科學家發現沙岩上印有類如太空飛行員登陸月球所穿的特製鞋靴之印！經過放射碳十四鑑定，這些齒波形鞋底的化石，已經有五十萬年！

誰能一腳踏在岩石上踏出深深的鞋印？就算他有內功，也不能偽造這鞋印呀？中國大陸有很多地方的名山都有「仙人鞋印」「仙人掌印」「仙人拳印」，如果用碳十四去測定，相信必可獲

得很長久的年代紀錄，我相信都是幾萬年人類留在當時的砂土上的手印鞋印，後來砂土經過年代久遠及地質變化而成岩石，戈壁大沙漠那些五十萬年鞋印，想必是當戈壁沙漠剛剛從大海水乾形成沙丘之時，有人穿了這樣的太空鞋踏過，留下了足印，後成砂土形成砂岩，遂保留了紀錄。

如果我這種推斷不錯，我們人類的歷史，實在並不僅僅只有幾千年，中國古來傳說伏羲壽幾萬歲，從伏羲傳下來三王五帝又經過多少世代，我不敢再武斷那都是神話！我推測中國民族的歷史，像世界其他民族一樣，可能已有數十萬年之久，而且，我推測，中國民族的七千年歷史，實在僅僅是這一個世代可以記憶的年代而已，遠在七千年之前，已經有了文明，可惜紀錄湮沒。

泰越北部一帶出土的太古陶器，有類似中國黃河流域出土的「黑陶」——仰韶文化產品——仰韶文化時代在五六千年之間，而泰越出土的黑陶，經科學家用碳十四測定，有一萬二千多年之歷史，於是科學家在國家地理雜誌發表研究理論，推測中華民族可能來自印支半島，向北遷移至黃河流域。

這種假定，或者有傷中國人自尊，而且也未必可靠，不過，在古代，泰越中國本是一家，如說民族東遷化移，也非無可能。

印度的各民族歷史，或者也有幾十萬年之久，吠陀經所記載的事蹟年代，動輒以若干萬年計算，佛經所載的世代，以數十萬年計算，一般人懷疑那是誇大的數字，我推測那極可能是紀實，而非誇大。

人類歷史年代的測定，隨着科學的發達而不斷有新發現。非洲中部自從李奇博士夫婦在五〇年代發現最古老的人類牙齒與頭骨測定有二百五十萬年歷史，以後不斷陸續有所發現更古老的骨片，非洲最近又出土久達三百多萬年的人類骨骸化石。這些發現已經推翻了一向傳統的有限人類歷史年代觀念，也越來越接近古代佛經所載的人類文明年代。

有人說，那些出土的人骨化石，並不是有文化的現代人

，而是猿與人之間的過渡「猿人」，從解剖學來說，當然這都是對的，但是，至少證明了人類在幾百萬年前已經出現於地球，我認為，在地球初形成的二百億年前不久，就已經有人類出現，而且，同時並存的，並非都是未有文化的「猿人」或過渡種族，我認為已經有了文明人類，各族的文化高下不均等，有高有低，有些可能已進入核子時代，而另一些仍停留在石器時代的野人生涯了，到後來，核子大戰或其他大災難，使許多高度文明的種族滅絕了，而另外那些深山穴居人躲過了浩劫，得以漸漸進化而成為後世的文明新世代！

中國神話說盤古手持板斧開闢了鴻濛天地，我對此神話有另一見解，我認為那不是神話，而是民族的歷史記憶，可能在幾萬年前，這個世界的文明世代爆發了核子大戰，互相殘殺，把一切文明人類與文明都摧毀而同歸於盡，當時另有一些穴居民族，穴居於深山地下而免於浩劫，盤古氏或者是這些當時的較為原始的民族之一，躲藏在山洞內。他們也許經過外面的強烈核子爆炸的恐怖，以為是天災，他們躲在黑暗的山洞地下，把洞口堵塞，或者經過了幾代，才敢劈開洞口出來重見天日，盤古板斧開闢鴻濛，可能就是劈開了山洞的堵塞，把子孫帶出來，於是又開始了另一世代的文明，子孫將之傳說成為「開闢天地」。

現代的中國各民族，可能就是盤古氏開闢了山洞帶出來重見天日的子孫後裔。開發了新的文明，以後，在大約距今一萬年前，全世界普遍發生大水災——南北兩極積冰融化淹沒全球。於是在大禹治水九年之事發生，文明又一次遭劫，許多文明古物被湮沒於洪水，又再重新發展過一次文明，而成為傳到今日的七千年文化。同一時期，中東民族的閃族，也遭遇到洪水毀滅，挪亞用方舟帶了親族飄到土耳其伊朗與蘇聯之間的阿拉特山脉，重新發展閃族文明，進入較低地帶，成為猶太民族。

北美洲的土著民族也有大洪水的傳說，也說到有一家人乘船逃生，南美洲土著也有類似的傳說，埃及古籍也有萬年前洪水之記載，福建武夷山一處高峯上插於石壁上有一條古代木船，或者也是洪水紀的遺跡。

(未完)

虛雲老和尚遺相



六十張三寸像

馮馮

虛雲和尚

(續上期)

有時候他突然感覺到嘴中有甘香的甜味，也有家鄉人常吃的辣味。有時候會感覺到突然有一隻柔荑玉手撫摸他的肌膚，有時候又無緣無故地意識到有某種危險，——或者是老虎在遙遙跟隨着他，或者是獵人會當作他是野人而射箭，或則是預見前面山石倒塌向他壓下……。

他知道，這些都是由於六根未淨，所引起的聲色香味觸法六塵，他必須力持八念——道從無欲，非有欲得，道從知足，非無厭得，道從遠離，非聚會得，道從精勤，非懈怠得，道從正念，非邪念得，道從定意，非從亂意得，道從智慧，非從愚癡得，……。

他一心稱佛名，合掌正念，觀空觀假觀中，期去心中七垢最大最難去除的隨垢，尋求智慧明了。

但是那種「智慧明了」，是多麼難以獲得啊！他不敢妄想得到無礙天眼智明，也不敢希冀，深入過去際無礙智明，深入未來際劫智明，無礙清淨天耳智明，安住無畏神力智明

——長篇連載 佛教小說——

，出生無量阿僧祇色身莊嚴智明，和那一切諸法滅定智明。華嚴經說：菩薩以各種智明，明了通達一切象生境界，以教化調伏，出生死之苦海。

古巖和尚豈敢奢望修成這些智明？若能修得到分別一切言音智明，也就心中稍慰了。他需要有智明來作為根基，方可担得起未來濟度象生與延續佛法的重任啊！

他知道，要度象生，而象生賢愚不等。假若度者自己沒有相當的智明，也不過就是平凡庸碌的血肉之軀的唱唸僧人罷了，自己尚未能自了自度，安可度人？又安能使象生心誠悅服？

是的，他需要獲得智明，俾有能力知一切境界業報，知一切境界寂妙滅，知一切所緣唯一相，能以妙音普聞十方，能以方便受生，捨離想受境界，知一切法無相無性，知象生緣起本無有生，以無著心濟度象生。

他希望知一切象生心行業報，知一切佛法深密理趣。

他的苦行，確已可做到了安受苦忍，能受非情寒熱之苦楚，但是，距離智明的境界還遠得很呢！而且說到苦行，却也還沒有

到達大乘戒十忍的地步，十忍之中，釋迦牟尼割己肉餵鷹，是何等的大忍啊？其餘的投身餓虎，斫頭海天，折骨出髓，挑身千燈，挑眼布施，剝皮書經，刺心決志，燒身供佛，刺血灑地，又都是多麼勇敢的境界！和那些一比，古巖和尚覺得自己真是太渺小了，如何修得圓覺？

他不由地漸漸對自己生疑了，一面是懷疑自己的苦忍不夠，同時也懷疑苦行逾常的途徑是否正確。他却並不因此而放棄苦忍，只是更加折磨自己，同時心生尋求指引，可是向誰去請求指引呢？

行行重行行，他亦不知自己走到何處。

30

同治九年，年已三十一歲的古巖和尚，仍在深山中修煉苦忍之行，自覺仍無所得。他遇山過山，不知不覺沿着山脈，走到了溫州地面叢山之中，棲息在一處巖內，不飲不食，跌坐面壁，一心觀照。

正在瞑坐，遐思難斷，境界時現，心難正攝，不免煩燥之際，突聞洞外有人行踏碎石，漸漸趨近，使他感到詫異，以為又是聽覺之幻覺，打算不去理它，却聞來人咳嗽一聲，他不由不張目觀看，只見一位行脚僧人，站在洞口問訊，說道：

「和尚請了！」

古巖和尚看清，來者確非幻象，心中說聲「慚愧，如今竟弄到真幻難分了。」忙起身回禮道：「上座請了，荒山野嶺，少有人踪，不意得見僧家。」

古巖實際上已四年未與人講話，語音瘖啞，幾已失去講話能力，但來者若是俗家或樵子，只怕他也不願開言回答的了，但來人竟是僧人，而且態度誠懇，不由他不開言應答。

那來僧笑道：「貧僧路過此地，途中聽聞人說，山中有一位苦行高僧，避世苦修，故此尋覓至此，天幸果然得遇，

真乃不勝之喜。」

古巖道：「上座光臨，未悉有何見教？」

來僧道：「久聞和尚高行可敬，貧僧特來請求開示。」

古巖被他一問，心中深感慚愧，乃答曰：「小僧智識愚昧，少有參學，望上座慈悲指示！以開茅塞！」

來僧道：「豈敢豈敢，和尚為何聲音瘖啞？」

「小僧四年餘來均未見人，從未開聲講話，今日乃是首次開言。」

來僧詫異道：「原來和尚已避世至此程度，四年來均在深山如此生涯？」

古巖答道：「正是，前此亦受圓頓戒後，曾在山中禮懺三年，故可說是前後七載如此生涯了！」

來僧道：「可敬可敬，想和尚必已修成三菩提了！」

古巖道：「說來慚愧萬分，至今仍覺徬徨。尚盼上座務必指教途徑。」

來僧道：「我少有參學，不能與和尚講說，但觀和尚之苦行，我心不無疑惑，和尚何不往天台山一行求道呢？」

「天台山？」

「天台乃佛教名山之一，隋代智者大師在天台山創天台宗，以法華經為本經，以智度論為指南，以涅槃經為扶疏，以大品經為觀法，以明一心三觀……又自洪楊毀佛之後，東南各地，唯有天台山幸得無損，寶經仍在，和尚盍往一遊？」

古巖一聽，心中歡喜，說道：「得蒙上座指點，感激不盡！但是天台山想必道場甚多，未悉何者最宜？」

來僧道：「天台山果然道場甚多，天台大師昔年立下天台一宗，內有八教，即是化法四教，與化儀四教。道場各執教輕重不同。」

古巖道：「小僧在鼓山未聞是說，請教何謂化法四教與化儀四教。」

來僧笑道：「和尚在鼓山，但願苦行，哪裏有功夫研習經典和宗派？」又說：「天台化法四教，乃是益衆生之法門，又曰化

法，此四教乃是：三藏教——專講經律論，部類判然，正說因緣生滅之四諦，乃是教聲聞緣覺之二乘傍化菩薩者。

通教——說空無生之四真諦，通三乘同學，但正機菩薩傍機二乘者。

別教——二乘之人，共同對菩薩說大乘無量之法者。

圓教——對最上利根之菩薩，說事理圓融中道實相。

至於「化儀四教」，乃是說示眾生之儀式作法：

頓教——對頓大之機頓說別教圓教之大法

漸教——漸漸次第說化

密教——對一種之機說秘密法，使同一會之人，亦自他

互不知。

不定教——一念之中說一法。

古巖喜道：「得上座開示，頓開茅塞！小僧必朝天台，

遍拜各處道場求法。」

來僧道：「如此甚好，和尚初種菩提心，可先到天台山

華頂龍泉庵，求見融鏡老法師，他是天台第一最有道德者，

必能饒益於你！」

古巖下拜道：「多謝上座指示！小僧即刻就啓程往天台

。」

來僧拜別道：「和尚前程萬里！來日任重致遠！貧僧就

此拜別，亦往各處朝山去。」

「尚未蒙賜示上座法號。」

來僧笑道：「何必留名？」說罷揚長而去。

古巖和尚當即亦首途前往浙江天台山，他此時已經衣不

蔽體，鬚髮及腰，他欲途經官道及人煙地段，仍然見山過

山，行經深山小路而往，但不免總有經越鄉村市鎮之時，每

每惹得大群頑童跟隨訕笑。

「看哪！」群童哈哈大笑叫嚷：「一個大山怪！」

有些頑童對他投擲石頭泥塊，他亦不怒，亦不斥責，只

是任由頑童戲弄訕笑。他一心要朝天台求法，亦一心忍辱泰

然自若，含笑上途。

31

在路途中，古巖和尚遇到些旅人，無不以驚訝眼光打量他，有個中年行販叫道：

「喂！討飯的！」

古巖本待不理，但又想問路，只好回答道：「大掌櫃可是喚

我？」

「正是！」行販說：「我看你這個人，年富力强，為何不謀

生計，却淪落為丐一至於此？」

古巖道：「小僧乃是苦行的行者。」

行販道：「原來是個和尚，只道你是個乞丐。」

古巖笑道：「小僧亦托鉢行乞，但如今連鉢亦沒有，亦數年

不食煙火，不用行乞了。」

行販驚道：「你却以何為生？」

「饑食樹葉青草，渴飲澗水。」

行販越發大驚：「你却住在何處？」

「住在深山。」

「原來是位有道聖僧。」行販拜道：「失敬了！方才多有得

罪！」

「何罪之有？」古巖道：「小僧毫無參學，豈敢當過譽？」

「大師父却往何處去？」

「小僧是前往天台山求法，原行走山中，免得驚世駭俗，只

以路途不熟，行至此間，尚盼指示道路。」

「此去天台山，若走官道，路並不多，可從我等同行，我等

乃是辦了香燭供品前往天台販賣。但大師父如此形狀，只恐一路

招人惹目，我可給你一些衣服穿好方好同行。若行山路，則較遙

遠。」

「罷了！」古巖道：「小僧不能妄受施捨，情願多行山路罷

，只求指示路口。」

「做得！」行販道：「前行不遠，你可入山，可一路翻山朝東北去，就到天台縣境了。」

(下轉34頁)



佛敎僧伽會主辦 剃度傳戒大會

妙法寺隆重啓壇

第十二屆剃度傳戒大會，於七月廿五日上午十時，假新界藍地妙法寺萬佛寶殿啓壇。主持者爲香港佛敎僧伽會長釋洗塵法師，大會得戒和尚顯明長老，教授和尚永惺法師，暨該會全體董事，台灣高僧大詮法師等多人。參加者有長、短期出家，受八關齋戒、菩薩戒者二百四十八人；另由台灣趕來參加之信徒，接近三百人之衆，可謂規模龐大，盛況空前。

剃度大典，於鐘鼓齊鳴聲中開始。一切均按中國佛敎傳統儀規進行：首先爲選處設座；其次師僧入堂；第三、白衆召人；第四、入衆師請；第五、辭親脫素；第六、策導禮佛；第七、落髮披衣；第八、授歸教誡；第九、自慶禮謝；第十、祝讚廻向。最後，同唱偈云：處世界如虛空，猶蓮華不著水；心清淨起於彼；稽首禮無上尊。唱畢，大眾禮佛退出，儀式即告完畢。十一時半，開始過堂，由顯明老法師說法，參加者在排列整齊之五觀堂中用膳，一舉一動，均按照佛敎禮儀，極具虔誠氣氛云。

是日到會者，除常住執事了知法師、金山法師、果通法師、海慧法師、修智法師、果賢法師、智年法師、誠明法師、慧光法師、印堅法師等大德外，尚有佛敎界知名人士：泰國楊森泉夫人、鍾應梅院長、周國正校長、鄧潤棠校長、曾文瀚、李心澈、沈九成、林麗霞、古國豪、佛敎青年協會、本港電台、電視台、新聞界，佛敎四衆等千餘人。

現代學佛者津梁

佛學教科書出版

因緣主編之佛學教科書出版，此四卷之書，內容豐富，印刷精美，五卷之書，內容豐富，印刷精美，五卷之書，內容豐富，印刷精美。

香港中文大學爲配合香港中學佛學科會新課程，特設一編寫小組，由洗塵法師捐助經費，哲學系講師霍韜晦先生主持領導，負責編寫教科書工作，爲教育界盡義務。今全書已編寫完竣，上冊即將出版。書中選取自原始佛敎以來有代表性之經典，如沙門果經、雜阿含經、無量壽經、法華經、般若心經、中論、唯識三十頌等之重要章節，以現代語言加以疏解；並設有解題、分析等多項說明文字，以交代每篇資料之思想背景、問題入路，基本觀念，著譯者生平，及現代人如何理解等問題。經中的重要地方均盡可能參閱梵、巴原典，以確定其原來意義，若干較艱深之文獻更附有現代語譯，處理方法在目前佛學書中尙係初見。不惟便利會考學生，對一般研究佛學人士亦極有參攷價值。深入經藏，大可以此爲津梁。出版者：香港沙田中文大學出版社 (The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N. T. Hong Kong)。

聯絡電話：0-633111，內線 507。

佛敎法住學會續辦

第二屆初級佛學班

以推行佛敎思想現代化爲宗旨之佛敎法住學會，成立後與志蓮圖書館合辦第一屆佛學初級班，報名者極爲踴躍，多達百餘人，惜以名額所限，致向隅者衆。每次法會均座無虛席，對該會以現代概念語言詮釋佛敎教義，均認爲突破之作，有時代意義。該會講座部爲應實際需要，決定在第一屆未結束前，商請釋河清法師慨允借出場地，開辦第二屆新班，歡迎各界

人士報名修讀云。該班簡則如下：

課程共分十講——(一)甚麼是佛教。(二)學佛的目的——提升智慧，提升生命價值，(三)學佛的途徑，(四)、(五)佛教簡史，(六)至(九)介紹佛教的幾個基本觀念，(十)現代人研究佛學應走的方向。

日期：一九八二年八月十五日起逢星期日。

時間：上午十時至十二時。節數：共十講，每週一講。

地點：九龍油麻地象坊街法藏寺圖書館(中華書局右鄰)

名額：四十名。宗教不限，費用全免。

報名：請親臨上址或郵寄九龍窩打老道山文運道二號十五樓B座佛教法住學會講座部 電話：三一三一七〇一五。

菩提樹叢書之三十一

「原始佛教」徵預約

本書原著者係日本水野弘元教授，由山本晃紹從日文譯成英文，再由郭忠生從英文譯成中文，曾在樹刊連載，譯筆流暢，深博讀者好評。今列入樹刊叢書出版，全書十一萬字，以卅二開老五號字排二百頁，用六十磅米色印書紙付印，預定在九月中旬出書。

定價：新臺幣八十元。預約每本新臺幣五十元(掛號加六元)預約至八月底截止，請撥款二〇二三四號本刊劃撥帳戶(香港預約另加郵費十五元。其他各國加三十元。)

正誠濟助會慰問禪光育幼院

花蓮禪光育幼院在民六十六年由心性法師創設，當時僅有孤兒七名，現已增近八十名，除院方供給食宿外，並負擔學費送他們到附近的秀林國中及新城國小就讀。平時生活，充滿佛教慈祥和歡樂氣氛。

佛教正誠濟助會，為發揚仁愛之心，及本著菩薩慈悲濟世精神，於六月十二日由創辦人正定法師領導台北慈願行苑善信楊水、真定、即定、察定、滿定、君定、慧鈺、慧潤等數十人，訪問花蓮禪光育幼院，院長心性法師親率院童接待。陳里章居士代表正誠濟助會致送慰問金一萬二千元，心性院長親自接受，並深表感謝。

正定法師表示，正誠濟助會此項有意義活動，旨在拋磚引玉，希望社

會各界引發慈悲心緒，不時慰恤孤苦幼兒，宏揚愛心，藉使佛教慈悲精神遍傳各處。

呂佛庭居士「金剛般若波羅蜜經」徵助印

國畫大師呂佛庭居士，十歲皈依三寶，斷葷茹素，持金剛經，修習禪法，早悟空有雙泯，諸法圓通無礙。年來為弘般若上乘之法，發願書金剛經一部，印行以廣流通。居士每日清晨沐手恭書，以為早課，年餘始畢。字大二寸，融篆隸石門泰山諸體，自成一格，全經共四百二十八頁，由新文豐出版公司縮印發行(米色木造紙印，白底紅格黑字、穿線平裝，菊版八開本。)可作習畫之範本，呂居士本人不索代價，願以此功德，回向國運昌隆，人民安樂。

菩提樹月刊發起助印，每本連郵資包裝成本七十五元，助印者請撥款該刊郵政帳戶二〇二三四號，書成寄助印人或由該刊代為贈送均可。出版後由新文豐定價發售，每本定價三百元(批發七折、零售八至九折)

修訂中華大藏經會啟事

本會續印藏經工作，將於國曆七十一年(一九八二)八月全部完成，關於寄重者或缺寄者敬請分別檢查。重寄者請寄回，缺者請示知補寄，第一輯精裝一百本價台幣四萬元，平裝二百本價三萬五千元，第三輯本數及價款與第一輯同，存經無多購者從速。

本港緇素大德為

慧僧長老發起讚頌法會

佛教大德慧僧長老，於農曆五月十一日，圓寂於新加坡萬佛林，臨終瑞相安詳，荼毘檢獲舍利甚多。老人一生弘法利生，行解相應，德望孚家，在國內曾任瀋陽萬佛寺主講，慈恩寺住持，領象辦道，成績卓越，來港，亦曾任東普陀寺堂主，東林念佛堂住持。為人誠懇慈祥，深為四眾欽敬。多年前應邀赴星州弘法，創萬佛林，率眾同修，深得彼邦信眾愛戴。復多次應邀赴美弘法，度人無算，今遽圓寂，實為佛教一大損失。以此港九佛教同道，為追思 老人弘法功績，特於農曆六月初四(公曆七月廿四日)星期六上午十時，發起讚頌會，假香港跑馬地山光道東蓮覺苑舉行，藉表追思之意。

台佛教文化中心佛像開光

由高雄宏法寺開證法師為導師的佛教文化中心，位於高雄七賢二路一九三之九號，現已籌備完成，將於近期為佛像開光，展開宏揚佛法工作。

佛教文化中心，為一新建築二層樓房，內部裝飾充滿莊嚴平靜氣氛，樓下展示精裝的佛教經典、國外佛教文物，如念珠、印度香、玉佛等，供社會大眾閱覽。二樓除以佛教藝術文物字畫，供眾瞻仰，並定期以單元為題，展示國內外各大寺廟景物、文物，並設大智講堂，每晚安排佛法研修座談，聘請各德高望重法師、居士開示佛理，並為與會弟子解答疑難。

佛教文化中心是提供社會中上智識大眾，以智慧、正信來研讀佛法、信行佛法、弘揚佛法，更為自己進德修身的現代佛教文化場地。為報告佛教文化中心之活動供眾參考，及摘錄歷代高僧大德之片言隻字供眾遵行，將每月印送大智佛訊，歡迎各界人士來函索取，更歡迎各界人士蒞臨指導，共同努力於佛教文化之重光。

函寄高雄市七賢二路一九三之九號，佛教文化中心收。

居士	陳志偉	港幣	500.00元
居士	曹文錫	港幣	100.00元
居士	呂志毅	港幣	100.00元
居士	楊潤權	港幣	200.00元
居士	楊永樂、楊震榮	港幣	395.00元
居士	顧涵敬	港幣	240.00元
居士	趙楊珮羣	港幣	240.00元
居士	林簡倩儀	港幣	240.00元
居士	楊茵霓	港幣	240.00元
居士	何麗貞	港幣	200.00元
法師	悟明	港幣	300.00元
居士	杜榮森	港幣	100.00元
居士	聖祥	港幣	150.00元
居士	陳覺馨	港幣	50.00元
居士	印堅	港幣	100.00元
居士	慧光	港幣	50.00元
居士	宏慈	港幣	50.00元
居士	葉阿月	港幣	400.00元
居士	許智銘	港幣	75.00元
居士	曉雲	港幣	150.00元
居士	廣化	港幣	225.00元
寺	妙法	港幣	4,210.85元
	總計	港幣	8,315.85元

捐款鳴謝

一式四期收支報告

一、收入：		
捐欸項下撥入	港幣	8,315.85元
發行收入	港幣	2,287.00元
總計	港幣	10,602.85元
二、支出：		
印刷費	港幣	6,299.15元
稿費	港幣	1,975.00元
郵費	港幣	1,328.70元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	10,602.85元

內明雜誌社謹啟

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

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Mia Fat Buddhist Monastery
 22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七、十三、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. Chowbaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九一號亞洲大廈五樓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

八月一日出版

定價每冊港幣叁元

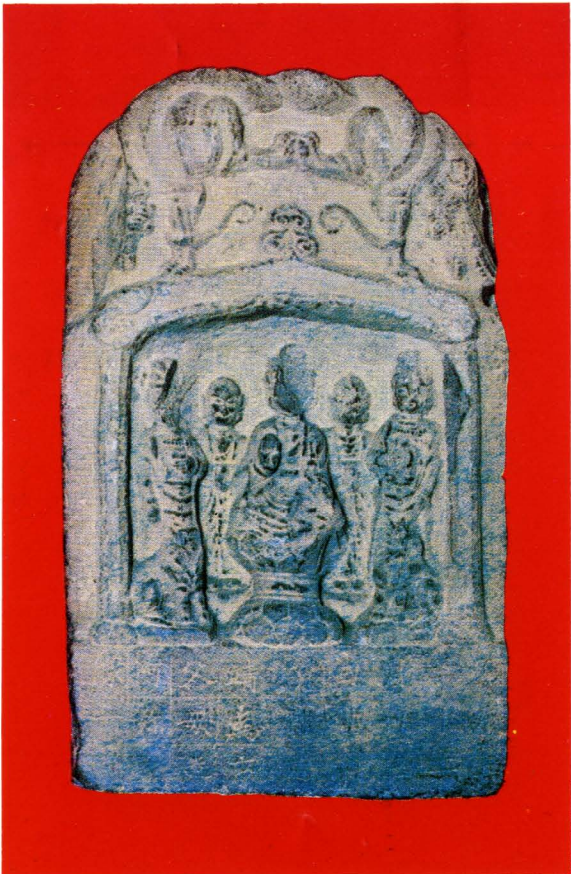
① 唐代石刻菩薩像



② 唐代石刻阿彌陀佛像



③ 唐代石刻佛像



④ 唐代石刻阿彌陀如來像



△廣濟寺內四座石刻佛像



△廣濟寺大雄殿本尊釋迦佛像