

內明

集漢穀城刻石字





△大雄寶殿釋迦佛坐像



不會經意 盲導衆生

——評「帶業往生查經小組報告書」——

沈九成

以演講「淨土五經會通」、「不許帶業往生」而聞名的密宗大德陳健民氏，近又和另三位密宗大德合寫了一篇：「『帶業往生』查經小組報告書」。這篇專門為抨擊蓮宗「帶業往生」而寫的小冊子，已在台港各地流傳，引起了佛教界人士的普遍關注。

「『帶業往生』查經小組報告書」（以下簡稱報告書）長約二萬言，由四位密宗大德化了近年時間，遍查了淨土經論及古德著述而寫成。報告書對經部查閱的結論是：

「……屬於經者都二十種，上列諸經，皆經逐一查誦，並無「帶業往生」一語，所以我們可以斷定查經結果「帶業往生」並非經文。因此「帶業往生」全無佛經之根據。」

對於古德淨土論著及印光法師文鈔，該小組都作了仔細的搜查，報告書特別指出：「此外在查閱印光法師文鈔時，爲使此報告之第二部份保持公正翔實，我們也是採取了重點搜索法。」報告書中關於印光文鈔中「帶業往生」與「消業往生」文句的統計：

「第二類文句是有「仗佛慈力」的，又可分兩種：

甲、「仗佛慈力，帶業往生」：這句在文鈔449、453、487、555、570、576、577、614、627、651、705、808頁都有。

乙、「仗佛慈力，接引往生」，這句在文鈔453、473、570、571、589、590、627、655、670、690、692、724頁都有。

第三類文句是「消業往生」。文鈔460、461、661、760 822頁都有。第二類之乙項亦屬此類。

第四類文句是「帶業往生」，即是第二類之甲項。」

這次「檢查」倒算公平，四位大德會皈依的諾那師傅的著作，也照查不誤：

「『諾那上師開示錄』居然也寫有『帶業往生』。」不過，接著就辯稱：「這完全是編者自己就中國人積非成是的習慣寫上的，根本不是諾那自己說的。」

報告書的第三部份是論「帶業往生」之流弊。舉出流弊有六項之多。其中最嚴重的：

「第六、自然而然毀謗大乘：因為帶業往生，使人誤將「消業」說成「帶業」，並且以此作為淨土宗之特別方便。密宗頗瓦成就彌陀，必須修滿各種加行，證得生起次第，然後方可修圓滿次第之頗瓦法，並不能帶業往生。因此心目中便有一輕視密法的觀念。禪宗要踏破鐵鞋，坐破蒲團……更談不上帶業往生，所以果他們的心裏又把禪宗也看不起了。近代大德著作中也是只要人老實唸佛，不要參禪，至若知識較淺的淨業行人，也自然而然心裏暗中毀謗大乘的禪宗、密宗、甚至於賢首宗，都是因為把「帶業往生」作為大眾信仰之中心，對於修禪修密的人都看不起，認為他們的努力是白費精神，遠不如帶業往生之可靠……」

這一「流弊」，應該正名為「罪狀」，像「輕視密法」，「毀謗大乘」，在佛門中都是罪過的！不過「心目中輕視」和「心裏暗中毀謗」，似乎太過玄虛，空洞不實，很難作為罪證的。

「流弊」這段文字，對陳大德說來也有些「流弊」。

其一是：「密宗頗瓦法並不能帶業往生……不就流露了陳大德之所以要口誅筆伐，猛烈抨擊連宗「帶業往生」的所以然的原因？其二是：「都是因為把「帶業往生」作為大眾信仰之中心，對於修禪修密的人都看不起……」這段文字却流露了四位大德另一心聲。對這個成爲大眾信仰的「帶業往生」，顯然有些「放不下」！於是坦白提出來，作為反對「帶業往生」的理由，說來說去，却忘了掩飾一下自己的「妬嫉」心態，雖然天真可掬，可就不類長者大德之言了。

報告書中說，四位大德「學了七派密宗，拜過三十七位大喇嘛爲師」。未見提到蓮宗的師承。那麼四位大德的身份，應是密

不會經意 盲導衆生

內明

第一二七期

目錄

四衆堂

不會經意 盲導衆生……沈九成…… 3

特載

中國佛教的圓融之路……霍韜晦…… 7

佛典選註之六

般若波羅蜜多心經……中大佛學教材編寫組…… 19

特載

與友人書——畧論三法印……大風居士…… 22

特稿

菩薩應具足般若波羅蜜……智銘…… 25

一月文選

漫談「帶業往生」……朱斐…… 31

筆譚

談煩惱即菩提生死即涅槃……智銘…… 33

特稿

梵文文法自學法……吳汝鈞…… 35

佛教文藝

寫在「新生」出版之前……謝冰瑩…… 39

佛教消息

虛雲和尚……馮馮…… 40

畫頁

封面：五台山南禪寺全景……編輯室…… 44

封底：南禪寺大雄寶殿及南禪寺扁額

封面裏：大雄寶殿釋迦佛坐像

封底裏：南禪寺內景四幅

宗弟子。對於蓮宗，應說是兄弟宗派。

中國佛教有十宗，各宗有各宗的教法，各宗有各宗的修法；各宗有各宗的儀軌，也各有不同之特點，**但不同而和，彼此互相尊重，互不干預**，對友宗教法，向不隨便批評，更無強令友宗更改教法以符合己說之事！這是千餘年來傳統的史實，佛教徒類能道之。四位大德不應不知！

而今四位大德，自動組織查經小組，在無蓮宗弟子參與下，「搜索」淨土宗經論、文獻，猛烈抨擊蓮宗教法，唱言不許「帶業往生」！而且，印行抨擊友宗教法的「查經報告書」。在我這個無宗無派的佛教徒看來，似乎太過份了！遠遠越出了兄弟宗派間「切磋琢磨」的範圍！

四位這麼做，自己也不知不覺犯了「自然而然毀謗大乘」的過咎！而且，不僅是「目中」、「心裏」之「觀念」，而是實質的構成了「輕視蓮宗」、「毀謗蓮宗（大乘）的教法」！

至於「帶業往生」是否有經教根據？那是蓮宗本身之事，別宗不應加以「干預」！譬如：密宗的「不能帶業往生」說，與蓮宗教法不同，蓮宗並不因此不同而抨擊密宗的「不能帶業往生」，或查問「不能帶業往生」的經典依據？更無不許「不能帶業往生」之荒誕要求：何以故？尊重友宗也。又如顯教各宗之教法，與密宗各有很多分歧，千多年來，顯教各宗，未嘗有要密宗修改教法之議，律宗和密宗的戒律有很大差距，律宗又何嘗有過要求密宗受持律宗戒律之說？何以故？尊重宗派間：「互相尊重，互不干預」之傳統精神也。

今四位大德反其道而行之，無論在道理上、友宗關係上以及傳統習慣上，都是講不過去的！

「帶業往生」說是否「全無佛經根據」？

答案是：有的。

先請大家看「佛說觀無量壽佛經」的第十六觀：

佛告阿難及韋提希，下品上生者，或有衆生，作衆惡業，

雖不誹謗方等經典。如此愚人，多造惡法，無有慚愧。命欲終時，遇善知識，爲說大乘十二部經首題名字。以聞如是諸經名故，除却千劫極重惡業。智者復教合掌叉手、稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，除五十億劫生死之罪。爾時彼佛即遣化佛、化觀世音、化大勢至、至行者前、贊言：善男子，以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。作是語已，行者即見化佛光明，徧滿其室。見已，歡喜，即便命終。乘寶蓮華，隨化佛後，生寶池中。經七七日，蓮華乃敷。當華敷時，大悲觀世音菩薩及大勢至菩薩，放大光明，住其人前，爲說甚深十二部經。聞已，信解，發無上道心。經十小劫，具百法明門，得入初地。是名下品上生者。佛告阿難及韋提希，下品中生者，或有衆生，毀犯五戒、八戒、及具足戒。如此愚人，偷僧祇物，盜現前僧物，不淨說法，無有慚愧，以諸惡業而自莊嚴。如此罪人，以惡業故，應墮地獄。命欲終時，地獄衆火，一時俱至。遇善知識，以大慈悲，即爲贊說阿彌陀佛十力威德，廣贊彼佛光明神力，亦贊戒、定、慧、解脫、解脫知見。此人聞已，除八十億劫生死之罪。地獄猛火，化爲清涼風，吹諸天華。華上皆有化佛菩薩，迎接此人。如一念頃，即得往生七寶池中，蓮華之內。經于六劫，蓮華乃敷。觀世音，大勢至，以梵音聲安慰彼人，爲說大乘甚深經典。聞此法已，應時即發無上道心。是名下品中生者。佛告阿難及韋提希，下品下生者，或有衆生，作不善業，五逆、十惡，具諸不善。如此愚人，以惡業故，應墮惡道，經歷多劫，受苦無窮。如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，爲說妙法，教令念佛。彼人苦逼，不遑念佛。善友告言，汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛。如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。命終之時，見金蓮華，猶如日輪，住其人前。如一念頃，即得往生極樂世界。於蓮華中，滿十二大劫，蓮華方開。觀世音、大勢至、以大悲音聲，爲其廣說諸法實相，除滅罪法。聞已，歡喜，應時即發菩提之心。是名下品下生

者。」是名下輩生想，名第十六觀。

這段經文，雖無「消業往生」字樣，但義理分明，顯然含有「仗佛慈力，消業往生」之意。歷來蓮宗「消業往生」之說，就是根據此段經義而來。蓮宗說「消業往生」，四位大德亦說「消業往生」，顯是雙方同意而共許的，不是爭辯的焦點。

不過，在此說「帶業往生」就不很適合了。

其次，請看同經的第十四觀、第十五觀：

「佛告阿難及韋提希，上品上生者，若有衆生，願生彼國者，發三種心，即便往生。何等爲三，一者，至誠心，二者，深心，三者，回向發願心。具三心者，必生彼國。復有三種衆生，當得往生。何等爲三，一者，慈心不殺，具諸戒行。二者，讀誦大乘方等經典。三者，修行六念，回向發願，願生彼國。具此功德，一日乃至七日，即得往生。生彼國時，此人精進勇猛故，阿彌陀如來，與觀世音，大勢至，無數化佛，百千比丘聲聞大衆，無量諸天，七寶宮殿。觀世音菩薩執金剛臺，與大勢至菩薩至行者前。阿彌陀佛放大光明，照行者身。與諸菩薩授手迎接。觀世音，大勢至，與無數菩薩，贊歎行者，勸進其心。行者見已，歡喜踊躍。自見其身乘金剛臺，隨從佛後，如彈指頃，往生彼國。生彼國已，見佛色身，衆相具足，見諸菩薩，色相具足。光明寶林，演說妙法。聞已，即悟無生法忍。經須臾間，歷事諸佛，徧十方界。於諸佛前，次第受記。還至本國，得無量百千陀羅尼門。是名上品上生者。上品中生者，不必受持讀誦方等經典。善解義趣，於第一義，心不驚動。深信因果，不謗大乘。以此功德，回向願求生極樂國。行此行者，命欲終時，阿彌陀佛，與觀世音、大勢至、無量衆眷屬、圍繞，持紫金臺，至行者前。贊言，法子，汝行大乘，解第一義，是故我今來迎接汝。與千化佛，一時授手。行者自見坐紫金臺，合掌叉手，贊歎諸佛。如一念頃，即生彼國，七寶池中，此紫金臺

，如大寶華，經宿即開。行者身作紫磨金色，足下亦有七寶蓮華。佛及菩薩，俱時放光，照行者身。目即開明。因前宿習，普聞衆聲，純說甚深第一義諦。即下金臺，禮佛合掌，贊歎世尊。經于七日，應時即於阿耨多羅三藐三菩提，得不退轉。應時即能飛行，徧至十方，歷事諸佛。於諸佛所，修諸三昧。經一小劫，得無生忍，現前受記。是名上品中生者。上品下生者，亦信因果，不謗大乘，但發無上道心。以此功德，回向願求生極樂國。行者命欲終時，阿彌陀佛，及觀世音，大勢至，與諸菩薩，持金蓮華，化作五百佛，來迎此人。五百化佛一時授手。贊言，法子，汝今清淨，發無上道心，我來迎汝。見此事時，即自見身坐金蓮華。坐已，華合，隨世尊後，即得往生七寶池中。一日一夜，蓮華乃開。七日之中，乃得見佛。雖見佛身，於衆相好，心不明瞭。於三七日後，乃瞭瞭見。聞衆音聲，皆演妙法。游歷十方，供養諸佛，於諸佛前，聞甚深法。經三小劫，得百法明門，住歡喜地。是名上品下生者。是名上輩生想，名第十四觀。

佛告阿難及韋提希，中品上生者，若有衆生，受持五戒，持生戒齋，修行諸戒，不造五逆，無衆過惡。以此善根，回向願求生於西方極樂世界。臨命終時，阿彌陀佛與諸比丘、眷屬、圍繞，放金色光，至其所，演說苦、空、無常、無我。贊歎出家得離衆苦。行者見已，心大歡喜。自見己身坐蓮華臺，長跪合掌，爲佛作禮。未舉頭頃，即得往生極樂世界，蓮華尋開。當華敷時，聞衆音聲，贊歎四諦。應時即得阿羅漢道，三明、六通，具八解脫。是名中品上生者。中品中生者。若有衆生，若一日一夜持八戒齋，若一日一夜持沙彌戒，若一日一夜持具足戒，威儀無缺。以此功德，回向願求生極樂國。戒香熏修。如此行者，命欲終時，見阿彌陀佛與諸眷屬，放金色光，持七寶蓮華，至行者前。行者自聞空中有聲，贊言，善男子，如汝善人，隨順三世諸佛教故，我來迎汝。行者自見坐蓮華上，蓮華即合，生於西方極樂世界。在寶池中，經於七日，蓮華乃敷。華既敷已，開目合掌，

贊歎世尊。聞法歡喜，得須陀洹。經半劫已，成阿羅漢。是名中品中生者。中品下生者，若有善男子、善女人，孝養父母，行世仁慈。此人命欲終時，遇善知識，爲其廣說阿彌陀佛國土樂事。亦說法藏比丘四十八願。聞此事已，尋即命終。譬如壯士屈伸臂頃，即生西方極樂世界。經七日已，遇觀世音及大勢至。聞法歡喜，得須陀洹。過一小劫，成阿羅漢。是名中品下生者。是中輩生想，名第十五觀。」

經裏所說：「具三心者」，「三種衆生」……具此功德……往生彼國……是名上品上生。」乃至「孝養父母，行世仁慈……即生西方極樂世界……是名中品下生。」很明白，「中品下生」乃至「上品上生」乃是生前有善業者的去處。善業多，品級高，善業少則品級低，這是佛陀策勵衆生修行積善的「勸善」施設。表明善業就是往生上品的資糧，所以越多越好。蓮宗歷代祖德，體悟了經義佛意，施設「帶業往生」之說，勸人多造善業，可以帶了往生。這個「帶業」的「業」，很明白是指「善」業。若說是「惡」業，怎能往生「上品」蓮臺？

「善」業是消不得的！所以這裏就不能講「消業往生」了。這也是可理解的。

是故「帶業往生」、「消業往生」，相輔而行，缺一不可！單說任何一種，都不能貫通全經。對善業，說「帶業往生」，對惡業說「消業往生」，說「消」、說「帶」，但視「業」性之「善」「惡」而定。這個道理也很明白的。

問題結癥在那裏？報告書中說：

「既是仗佛慈力，豈可能再帶業？」帶業乃是自力，佛慈並不代人帶業，若佛許帶業，依因果律即是讓人陷於輪迴中，真是豈有此理！凡夫自力不能消業，故賴佛慈代消，此理甚明。」

「佛的慈力，是替人消業，決不會替人帶業。」
「帶業往生」之「業」，是通指煩惱業，特指經文所謂

五逆十惡。「業」字可包括各種根本罪業和微細惑業」

這件幾乎摧毀蓮宗教義的瀾天大事，原來只因——「業」字誤解而起！

四位大德認爲「業」字只指「煩惱業」、「根本罪業」、「特指經文所謂五逆十惡」。所以只主張「消業往生」而不許「帶業往生」。

看來四位大德查了十一個月經文，還不曾發現經中有善業往生的經意？

佛學名相中的「業」字，是造作之義，本身却無「善」「惡」之分。是「善」是「惡」？要看它作「業」之性質而定。

譬如：十二因緣中的「行」支，它並不表示是福行（即善行）也不代表「非福行（即不善行）」。但也可以解釋爲「福行」，也可解釋爲「非福行」。如何解釋，視各種情況而定。例如對上三途說，就表示是「福行」，對下三途言，這「行」，就是「非福行」了。

對「業」字的理解，亦復如是。故「業」字之「善」「惡」，當循經文句義而說，不可一概而論。

「壽」經對於善惡業的界綫，劃分得十分清楚，「中品下生」到「上品上生」，就是就「善」業方面而說；「下品上生」到「下品下生」，都指「惡」業而言，這是大家可以理會的。

因爲「業」有「善」、「惡」的不同，說義就須有「帶」、「消」的分別，任何單一說法，都不能貫通全經。譬如：「消業往生」說，不通於「上」「中」「下」三品，「帶業往生」說，就不適合「下品三生」。印光大師所以分別說「帶業往生」、「消業往生」，就是根據「壽」經的「善」、「惡」業分界而作的善巧說法。

四位大德偏面執着惡業，不能深入體會經文句義，難怪無法會通蓮宗「帶業往生」之義了。



中國佛教的圓融之路

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

單猶丑同一善，猶不謂其惡全善。據善業，歸「善業歸主」，據

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

善「一惡」而到「善」，「惡」由不同，則善惡之言「帶」，「惡業歸」一善業歸主「善」，「善」業而言，該最大意可以照會也。

1. 佛教在中國方向的轉變

佛教思想在印度的發展，結果，開出兩種不同形態的絕對觀念：一是從客觀存在的路入，超越地探索絕對，發現絕對空即絕對有的實相？一是從主觀境界的路入，把存在收歸主體，通過主體的活動重新把它彰顯出來。前一形態基本上是「般若」、中觀的哲學之路，後一形態是「華嚴」、「涅槃」、「楞伽」、「深密」所說的如來藏、阿賴耶識的哲學之路。若用傳統觀念解釋，則前一形態是「空門」，後一形態是「有門」。不過有關「空」的意義，中國佛教傳統一般都把它作為方法論上的概念來處理，即「蕩相遣執」，表現出一種消解精神，不取相、不着相，而未能了解「空」亦是一存有論上的概念，目的在展露真實存有，所以沿用「空門」恐引起誤解，而且其涵義亦不夠明確。同一道理，「有門」雖然是肯定存在，但如此虛泛的「有」不能說明「有

的真實意義，不能點出此「有」在主體上的根據，很容易與實在論的「有」相混，所以亦不可取。事實上，佛教所說的「有」，除小乘有部系統是實在論的路線外，大乘都是把「有」歸屬主體，以心識或如來藏為存有之根。以上這兩種入路：客觀存在與主觀境界，到最後都進入絕對，不過一個是從客觀真實來籠罩主體，一個是從主體方面統攝客觀世界，其方向恰相反，而相成。佛教傳入中國之後，系統雖多，但漸漸看清佛教的真正精神在追求絕對，在成就一個圓滿價值的世界，所以初期中國經師的判教，大多以「華嚴經」及「涅槃經」為最高^①，這表示中國人對佛教精神的體認亦很相應。但跟着，這一個絕對世界究竟存在在什麼地方？它是絕對的超升，化除現實，還是即在現實中？都有進一步了解的必要。依據印度觀點，絕對雖然是即空即有，但在語言上，它很少作這樣的表述。「心經」雖然有「色即是空，

霍韜晦

空即是色」的句子，但跟著以「不生，不滅；不垢，不淨；不增，不減」來雙遣；在主觀上是「無眼、耳、鼻、舌、身、意」，在客觀上是「無色、聲、香、味、觸、法」，以至一切爲解釋現象而設立的範疇，如五蘊、十二處、十八界、十二因緣、四諦等，都當體即空，無一法可立。所以它的精神畢竟在消解、在超升，在越出經驗的主客關係而體證絕對空之境。「金剛經」中使用許多辯證的語言，如謂：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」；「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相」②。「大品般若經」中亦說：「不學空，是名學空」；乃至「學般若波羅蜜能到一切種智，無所學，無所到故」③，目的都是在超升，使心靈的活動不要停頓下來，這樣纔能歸向絕對。所以從這一思路去想，印度精神對於現實的肯定便不足夠。至於唯識、如來藏系的經典，雖然並不採取這樣的語言，則是因爲他們首先要交代實踐問題，站在實踐的立場上想，必須先接受經驗世界，然後再談超升之道。所以他們是先建立一切法，先解釋經驗存有的構造，以教化衆生，然後再拆除，到最後亦一樣談到佛境界是「如實空」、「如實不空」。所以，經驗上的一切法是爲了拆除而建立的，因爲不如此不能示衆生以道，不能示衆生以更高的價值理想。現實必須沒入絕對，這樣纔能泯除分別，而得解脫境界。但是，中國傳統的存在觀念並非如此，正如上文第一節中指出：中國是把高明藏於現實，不是把現實藏於高明，所以儒、道兩家雖然都接受宇宙一體的觀念，但這種一體却不是印度傳統中的那種超升化除萬物的形式，而是保留萬物的特殊性，就在萬物的自我存在中同時透現出宇宙的生命秘密，因此一個人能夠「盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育」。每一個個體都是這樣的有價值，所以不可能採取遮遣方式，而只能採取直下感悟的方式，把形上、形下的世界徹底打通，使內藏於現實世界中的宇宙生命迎面躍動，但花仍是此花，葉仍是此葉，各居其分而不相礙。這就是中國哲學中的圓融境界，原爲儒、道兩家所自具。所以中國傳統中較少遮遣之言，而較多直接的感悟。這一點可以說是與印度佛教在精神上最不相同之處。不過若單就資料而論，則印

度佛教中如「法華經」、「維摩經」亦頗有重視現實的意味。如「法華經」說佛的方便法門意趣難解，非聲聞、獨覺二乘所能知，因爲這些方便法門都是依佛的本懷而出，希望衆生能打破其現實生命的限制，即「種姓」(Sōtra, 生成之性)，而會歸一佛乘之路。所以若從作用上看，方便亦有真實之義，這就開出了現實之門。此外，「維摩經」所着力塑造的維摩居士，身居鬧市，過俗人生活，而實質是爲衆生作不請之友，亦現菩薩之行，這也有一種不離現實的思想。所以，從這些地方看來，大乘佛教也是「在世間而出世間」的，與儒家的「極高明而道中庸」相近。不過，此中分際，畢竟在於現實與高明的主客問題，或思想的歸宿問題。「法華經」、「維摩經」雖能正視現實，但最終述是超升現實，視現實上的法爲如幻如化，而全收於絕對境，這就不免以絕對爲主、現實爲客。但中國傳統却是以現實爲主的，雖經高明的洗禮，視野最後還是回注於現實，因此它是藏高明於現實，不是藏現實於高明；而現實即是生活，因此藏高明於現實的意思也就是要在生活中開出高明之境，以「點化」現實中的人文世界。近代哲人方東美先生常喜用「點化」一詞來解釋東方哲學向上超升的精神活動，此詞極富藝術意象，精巧無倫，但我以爲若特別用來描述中國傳統的人文精神更爲恰當。

以上所述，主要是分清中國傳統與印度佛教之間的思想重點。從大處說來，人是不能祇過寡頭的現實生活的，背後必須有一高明的境界在支撐，這樣生命纔有厚度，而不止是生物的或感性的平鋪。問題是：此一精神之嚮往，究竟以何爲歸宿？古今中外的哲人，提供了無數方向，如何判其高下亦不易言，或究竟終不可言，因爲這一問題不能簡單地單依某一前提處理④。所以我們對中國傳統與印度佛教的思想方向，主要在先明其異，以見佛教思想在傳入後，發展成圓教系統是受了本土文化約制的結果。否則，我們無以解釋佛教在中國的轉向。一種文化能夠在異國生根，當然要與當地的文化環境、價值取向相應。

不過，站在佛教的立場，中國方面的因素都祇是軌約性的。軌約性所能做到的是方向的決定，不是內容的決定。方向是形式

的，內容纔是具體的。從內容上說，隋唐時代所開出的幾個佛教體系都有其特殊性，各自使用特殊的概念表達。這些概念都是順佛教本身的問題而來，並非隨便提出。我們必須了解它的思想淵源，尋出它的前提與構造原則，這樣纔能知道它的發展過程、它的貢獻、及它所能到達的義理規模的限度。由於印度佛教追求絕對原來就有兩條入路，這對於中國佛教的起步可能有所規範，但却是一大方便，沒有理由不順著前進。事實上中國佛教的四大宗派：三論宗、天台宗、華嚴宗、禪宗，依我個人的看法，就是分別沿此兩個方向發展至極再迴向現實人間而次第產生的。其中，三論宗、天台宗是從客觀存在的入路推進至極，徹底打通一切存在的界線，徹上徹下而成爲一說存在的圓融系統。華嚴宗、禪宗是從主觀境界的入路推進至極，點出價值根源，再下來統攝一切法而成爲一說價值並朗現主體的圓融系統。以下，我們試從兩方面來申明此意。

2. 客觀存在的入路——成實論、三論宗、天台宗

佛教表達客觀存在的概念，如上文所說，有「法性」、「法界」、「空性」、「眞如」、「勝義諦」、「圓成實自性」、「依他起自性」等。這些概念的提出，亦正如上文所說，是各有不同的來路的，歸根到底，是指向超語言的絕對，所以這些概念最後亦須消除，而歸於「如實觀」。但是，「如是觀」之可能，一方面固須設定人有這種透視「眞實」的能力，另一方面則須證明經驗上的法並非眞實，它的存在，可以消解。前者需要進至般若智的作用境界，纔可以證成；後者需要對經驗上的法進行反省，以確定它的存在本質是甚麼。換言之，儘管經驗上的存在不是眞實，但存有的探討必須從這一層開始。這樣就走上了客觀存在的了解之路，眞實是從對「有」的討論中逐漸逼近的。

佛教傳入中國之後，繼續這種對「有」的討論的，主要是成實宗人。成實宗人根據「成實論」，首先把常識中所接受的實我、實法概念理解爲假名有（Prajñapti - Sat）。「假名」，即預取了經驗主體的活動，以「取」（upādāya，即感官收攝對象之

活動）爲因，然後有所施設⑤。所以假名有即是站在經驗立場上消解常識中的實我、實法觀念，在這一立場上，假名有、施設有、言說有、世俗有，同一意義。由此再進，便可以主張經驗上所得的色、聲、香、味、觸等爲實法，而同於英國經驗主義者休謨的立場。「成實論」的初意在此。但是，這些說明客觀存在的範疇，畢竟依經驗主體立，倘執爲實有亦是不能了解存在之無常義、緣生義，所以必須進至第一義空。由此「成實論」說三心滅：假名心滅、法心滅、空心滅。又說由假名心滅而見人空，由法心滅而見法空，由空心滅而得入無餘涅槃⑥。這樣就組成一個由有而至空的辯證歷程，如下：

實我、實法有（假名有）——第一重

假名有（法有）——第二重

法有（空法心有）——第三重

空法心有（無餘涅槃）——第四重

但是，依據中觀觀點，如此曲折的假實分析不是必須的，因爲「空」的意義以無體定，則一切以語言書述的在在都是假名，都非眞實，這就簡單地把存在祇區分爲兩重——世俗諦和勝義諦。世俗諦一切皆有，勝義諦一切皆空，而無須分析世俗諦中「有」的種種義。在這一點，中觀哲學是未能了解「成實論」站在實踐立場上先接受經驗世界的意義的，因爲正如上文解釋中觀的絕對觀念時指出：中觀哲學其實不在於成立兩層存有，而是在於說明世俗諦的虛幻性；眞實祇有一種，這就是超語言、超感官經驗的勝義諦。

中觀哲學對勝義諦的了解，從形構系統的觀點看，即成爲中觀哲學對破一切說存在的哲學的超越的前提。因爲眞實者不可說，則凡以經驗、語言、範疇來表達的必然不等於眞實，而且隨其觀點的運用而彼此相對，所以亦必然相抵消。換言之，中觀哲學

在這裏看出了一切植基於經驗與概念活動的知識，都是可以對破的。用「大智度論」的說法，這些都是「起諍處」，因為對存在「起相着心」，便有「諍」⑦。所以中觀說畢竟空，對一切相無所取，無所着，這樣纔能「無諍」。由無諍之義所以中觀並不建立任何教相⑧，因為這樣做違反它勝義諦不可說的前提。所以著名的中觀三論：「中論」、「十二門論」、「百論」，祇負破斥之責，不負建立之責。

然而，從存有觀點看，勝義諦是唯一真實，則世俗諦的存在嚴格言便是無根。由此一念透入，所有世俗諦的存在便全部落於勝義諦，而不能在勝義諦之外，更有所謂世俗諦的存在。絕對正如「絕對」一名之所示，它是整體性的、籠罩性的；它必然吞沒一切相對的世界，而成一無限體。通過這一翻轉之後，世俗諦的存在便可以勾消。關於此義，「維摩經」曾有相類似的解釋。「維摩經」藉文殊師利的發問，提到「善、不善孰為本」的問題，驟看之似乎要為經驗上的法找尋根源，或作一交代，但結果並非如此：

（文殊師利）又問：善、不善孰為本？

（維摩）答曰：身為本。

又問：身孰為本？

答曰：欲貪為本。

又問：欲貪為孰本？

答曰：虛妄分別為本。

又問：虛妄分別孰為本？

答曰：顛倒想為本。

又問：顛倒想孰為本？

答曰：無住為本。

又問：無住孰為本？

答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本立一切法⑨。

這六番問答，關鍵在於「無住」一語。依中觀前提，真實本不可說，但經驗上明有對象，心理活動亦似明有一內在的根據，追到最後，依一般歸結，應在於主體的「顛倒想」。如唯識宗即

有此意，把人與真實的分離歸咎於識心的分別，起妄執套上客體。但「維摩經」在此加以突破，把主體（識心）的分別活動化解為存有展現：這是存有的相續、存有的性相。如是，即化歸為「法性」：一切法皆如此生、如此滅、如此現、如此變，遷流不息，而無所住。能如此看，「住」相即消解，識心的分別亦消解。所以善、不善之執不能更有所「本」，不能另有一真實的存有的根，這樣便把世俗諦歸屬於勝義諦，一切存在都歸屬於此。所謂「法不出如」，一切法皆以真如為位，僧肇「不真空論」說：「非離真而立處，立處即真也」，這可以說是對般若、中觀的存有觀點透入後，再加以徹底的翻轉而道出。

根據這種存有觀點，世俗諦便不能稱為「有」，因為世俗諦已經「存在地」化歸為勝義諦，被絕對真實所一體籠罩，於是引出中國三論宗對二諦的改造。三論宗大師吉藏遠承僧肇之學，對般若用力甚深。他首先批評印度中觀哲學的二諦是依理境說，若有客觀上的兩重存在，這便成「畫石二見」⑩。真實的存在既然不能以言說表述，則在這一前提下，所有對於存在的討論便不相干。所以一切說存在之哲學，在吉藏看來，不能有所表，而祇能對不了真實的人有所教。所以二諦祇有言教上的意義，是聖人依其所證而設計，目的在引導眾生。所謂「二是教，不二是理」⑪，這就把存在與教化分開，真實與實踐分開。二諦是聖人說教的範疇，也是眾生實踐的範疇，但不是存有的範疇，這就是吉藏的「教二諦」說。對於中觀哲學原來把二諦看成兩重存在的理論，教二諦說是一大改造；平情說來，亦更能切合中觀的存有觀點。

吉藏認為：他的教二諦說是有典籍上的根據的。「中論頌」說：「諸佛於二諦，為眾生說法。」又說：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」（觀四諦品。6 | 8）似乎這已指出了是一個言教上的用法。但我以為：吉藏的教二諦，已涉及佛教的語言觀點問題，與「大智度論」所說的四悉檀⑫固然有關，但更有可能是從「法華經」來，因為「法華經」曾明確道出語言的教化意義。所謂「吾從成佛以來，種種因緣、種種譬

喻，廣演言教，無數方便引導衆生，令離諸著」（方便品），所以一切佛法都是佛的教化，當機而用，至於實相，則是「唯佛與佛乃能究盡」的。因此，四悉檀中除第一義悉檀外，其餘三者都可以歸屬佛的方便智；而第一義悉檀根本不是語言，稱爲「第一義」正如「眞如」一樣，祇是一種「隱喻」（metaphor），因爲第一義指向的就是斷言語道的實相。所以依據「法華經」的說法，語言祇能依佛的方便智立，不依佛的如實智立；亦即祇能依佛的慈悲本懷立，不依客觀的眞實立，因爲究極的客觀就是絕對，就是第一義空，所以吉藏「法華玄論」中特別說明對治悉檀的妙用，一如「諸山藥草，能爲衆生病之良藥」；亦因此，「一切教門無有定性，但令病息」^⑬。換言之，須在教化的觀點下，纔有教相，纔有語言的運用。由此看來，吉藏的教二諦是中觀哲學的存有觀點與「法華」的教化觀點的統一，而且成爲他齊觀各種教門的判教理論的根據^⑭。

二諦的範疇，既確定在言教，吉藏進一步將之開爲四重。「大乘玄論」云：

他家二諦，住有、無故，名不了。今明：說有欲顯不有，說無欲顯不無；有、無顯不有、不無，故名了義。他但以有爲世諦，空爲眞諦。今明：若有、若空皆是世諦，非空、非有始名眞諦。三者空、有爲二，非空有爲不二；二與不二皆是世諦，非二非不二名爲眞諦，四者此三種二諦皆是教門，說此三門，爲令非不二，無所依得，始名爲理^⑮。

最後第四重之眞諦（勝義諦），超越言詮，直指絕對，這是言教的歸宿。除此之外，其餘三重二諦都不過是思想升進的過程，也是消解各種討論存在的哲學的過程。吉藏的成功，在於能夠同時配合思想背景的要求，把各種不同的說「有」的理論配搭起來以成一辯證的階梯，可稱匠心獨運。其實，若了解他的旨趣所在，則層次的多少不是問題，因爲層次的數目可依時代的要求而定。現在且先列其四重二諦如下：

第一重 [有………俗]——破毘曇師三事理二諦，
[空（無）………眞]——由有歸空

第二重 [空有………俗]——破成實師之空有二諦
[非空非有………眞]

第三重 [二不二………俗]——破攝論師之依他、分別與依他
[非二非不二………眞]——無生，分別無相不二之二諦。

第四重 [前三重二諦………俗]——破一分大乘師之三性、無性
[忘言絕慮………眞]——二諦、總歸無所。

總之，吉藏的精神，是把種種說存在的哲學排列起來對照，指出它們的不足之後，給予定位之資，便再向上升。從反面看，這也就是說明這些理論所探索到的存有構造不是最後的，是可以消解的。因此祇有到達一體籠罩、無可分解的地步，纔不再向上升。從主觀上看，便是到達不可思議、心無所著的境界。所以難怪吉藏宣稱他的哲學是歸於「無所得」了^⑯。其實這是基於他對存在的透悟與對語言功能的分際的認識所致。

由此立場，吉藏進而討論中道和佛性，依吉藏看法，教二諦中的種種對立，雙遣之後，升進一層，便是中道。由於教二諦的對立有三重，則中道亦有三種：俗諦中道、眞諦中道、二諦合明中道，這就是吉藏的「三中」說。其中要義，唯在消解「二」以歸「不二」。例如在第一重二諦中，有是眞有，無是眞無，雙遣之後，即於不生不滅之眞實見有假生假滅之俗有，是爲世諦中道。在第二重二諦中，以前一中道爲俗，則自應有在假生假滅中道。再翻上一層，中道中之眞俗對立亦須消解，於是二諦合明中道。蓋若不如如此，不能有最後的統一；若無最後的統一，則思想仍在雙遣辯證的過程而不能有所歸宿，亦即不能契入絕對了。所以吉藏的中道觀念就其作用而言，是雙遣辯證式的^⑰，可稱爲「雙遣中」。雙遣中一方面是思想的過程，言教的階梯，一方面指向絕對，只有在絕對境界，眞實全幅展露，一切法遣無可遣，雙遣的活動纔能停下。因此，吉藏另外雖然尚有許多有關中道的名目，如對偏中、盡偏中、絕對中、用中、體中、單中、複中等，但不外闡發此義：「中」就是不二境界。

由雙遣不二之說，則二諦最後亦不成對立，所以「大乘玄論

「承認：「能表爲名，則有二諦，若從所表爲名，則唯有一諦^⑱。」「這就是很清楚地說出從客觀存在的入路最後必進至一體共存的地步。絕對真實祇是一，絕對的一。」

在這樣的存有觀點下，吉藏繼續討論佛性而將之超化爲非因果的中道也就不難了解了。在吉藏之前，三十六卷本的「大般涅槃經」已譯出，一般討論佛性的多依據經文來研尋佛性的真義，但由於「大般涅槃經」中的佛性概念涵義不一，結果造成混亂。據吉藏「大乘玄論」的統計，有十一家之多，而且大部份都是從因果關係上了解佛性。原因之一，是因爲「涅槃經」亦使用同樣方式來說明。例如，經云：

佛性者有因、有因因，有果、有果果。有因者即十二因緣，因因者即是智慧；有果者即阿耨多羅三藐三菩提，果果者即是無上大般涅槃。……

是因非果名爲佛性……何故名因？以了因故。善男子，因有二種：一者生因，二者了因。……

如佛所說，有二因者：正因、緣因。衆生佛性爲是何因？善男子，衆生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者謂諸衆生，緣因者謂六波羅密^⑲。

這就使人有一個印象，以爲佛性的概念是要交代成佛的原因，所以要確定衆生本有佛性，即本來具備成佛的性能。現在我們從多方面的典據及思想上考究，佛性概念誠然是有此一義，但却非它的本義，或首要之義。因爲佛性的原語主要是“*buddha-dhātu*”^⑳，直譯是「佛界」。「界」的原義是領域，佛界即佛所覺悟的世界，或佛所成就的世界，所以佛界與真實世界、法性、眞如爲同義詞。這樣，佛界就扣在絕對真實上說，從存有觀點看，它便變成一切法的根基，於是引出佛界的第二個意義：本根義。由於現實上的法並非真實存在（見上文「維摩經」無住則無本之義），它雖然能夠障礙眞實，但結果在般若智的作用之下還是會消散的，於是佛界展露出來。因此，所謂因果階位其實祇是從佛性（界）的隱顯上說，而非從佛性的作用上說。但不管怎樣，既有隱顯因果的關係，衆生成佛的活動便可以建立出來，而

推原究底，便歸諸衆生在存在上原來即是佛的意義。由此再產生兩概念：一、如來藏（*tathāgato-garbhā*）、二、佛種性（*buddha-gotra*）目的在點出衆生的本質，以作爲成佛的根據，上文所謂性能的意思即由此分析出來。所以，「大般涅槃經」的佛性，其實是從絕對真實上說的，貫通一切存在，超過一切因果、活動、變化的領域，祇可以如實觀，而不能以作爲言說的對象，這也就是吉藏以非因果的中道義來解釋佛性的最主要的原因。換言之，在吉藏的思路中，佛性即是法性，不能有二；若通過因果觀點、實踐觀點來處理，自有種種概念可得，但佛性自身畢竟是非因果的，或因果不二的，所以吉藏有時亦稱之爲「正性」^㉑，以顯其存在的平等狀態，及不落言詮的性質。爲了徹底劃清存在與言詮的界線，吉藏進一步指出：一切套在佛性身上的言論，推演至極，都會成病，所以佛性的有無，若在理論上言，亦可以互立互破。例如從理內方面說，則「不但衆生有佛性，草木亦有佛性」因爲「理內一切誰法，依、正不二」，所以「衆生成佛時，一切草木亦得成佛」。但是，若從理外而言，如尚有衆生可度，則「理外衆生有佛性」，而理內則因衆生雖入滅度而實無所入，如「金剛經」所謂「滅度無量衆生，實無衆生得滅度者」，因此理內便無佛性，如是即與前說對消^㉒。甚至十一家說法，吉藏全部加以破斥之後，又說：「若悟諸法平等無二，無是非非者，十一家所說，並得是正因佛性」^㉓。破即是立，立即是破，我們在這裏可以看出吉藏所設定的佛性爲一超絕的存在意思，所以他可以把套在佛性身上的各個理論解開，而加以全破全收。在這觀點下折向語言的運用，便可以平觀各種理論，而成一運用上的圓融。這是在禪宗興起之前，吉藏已經到達的一個空前的成就。

總結吉藏的哲學，是從客觀存在之路入，徹悟存有的不可分割性與離言性，在此前提下，語言即被摒出眞實的範圍，而歸於忘言絕慮。但另一方面，依於佛的慈悲教化，又必須重開語言之門，把語言作爲衆生治病的良藥，這樣佛的教相就有了對機運用的人格，祇要有效，便可以全收。再進一步，從絕對方面看來，諸法平等，根本無所謂是非、立破：是亦非，非亦是；立即是破

，破即是立，這種相即關係，通過存有的絕對性而成立。所以教相上的對反，亦非對反，一切相對都超越地統屬於絕對之下，這就形成一種圓融的運用。必須指出，吉藏這種對待義理的態度已經突破了印度中觀哲學的語言觀點，即使是僧肇的「立處即真」也祇是一存有論的敘述，未能全收各種教法。比較起來，吉藏是一大綜合、一大創造。他是走向教相圓融之路的中國佛教的第一個代表。

吉藏之外，另一位沿客觀存在的入路而獲致大成就的大師就是天台宗的真正開宗者智顛。智顛年長於吉藏，但著述可能晚出^{②4}。他雖然與吉藏有相類似的前提，但由於所承接的問題較多，因此所開的規模亦較大，結構亦更爲精緻若自歷史觀點言，智顛之學首先使人注意到的是他融會了南北學風，把流行於南方的義解與貫澈於北方的禪觀兩條路線結合起來，以成一「教、觀雙美」的構造：教是圓教，觀是圓觀，互相對應。若與吉藏的系統對照，則我們可以發現：智顛雖然標榜「圓教」，但他所處理的問題很多與吉藏相同，如二諦、中道、佛性、教相等，不過由於彼此的前提不同，所以結論亦異。較爲代表天台特色的，是「一念心」問題，這在吉藏系統中似乎全無位置，因爲吉藏的主要問題是存有，而不是主體，所以他討論佛性，亦收在客觀存在上說。但天台的「一念心」是否即主體義？則仍有審核的必要。以下我們試從智顛的圓教觀念說起。

圓教是智顛通過對各種經典的內容、性質、及應用範圍的研究後提出來的，初意是指能同時遍攝一切衆生，對一切衆生均有啓迪，以升進其生命方向的經典，不偏就某類衆生，亦不局限於某類內容，而開示真實。但這如何可能？智顛認爲：關鍵在於該經典能否說出佛意及避免特殊教相。說出佛意，即意謂該經典能把佛陀的眞義說出，把佛境界全部顯豁；避免特殊教相，即表示該經典非專爲某一類衆生而說，並無運用上的局限。此兩義其實亦即是一義，因爲若有運用上的局限，便是一種相對上的眞實，不能把絕對眞實顯露出來。藏、通、別、三教之所以不同圓教，理由亦在此。這是義理的層級問題，相對的運用自在絕對的運用

之下。智顛認爲：在佛所說的群經中，祇有「法華經」能及得上這一標準，因爲「法華經」開示佛的本懷，自身却無特殊教相；佛的本懷最重要，因爲佛的本懷是教相之根，一切教法都是從此中流出，成爲攝化衆生的方便之門。換言之，佛本懷是本，教相是末，「法華經」能點明此義，便超越地涵蓋於其他經典之上，與其他經典不在同一層次。其他經典各有特殊教相，即是爲不同的衆生而設，在此一義上便不及「法華」的圓融。「法華」是普攝群機的，它能夠教化一切衆生。從「法華」的觀點看來，其他經典教相的眞實義、終極義必須經「法華」的開決纔能顯，否則便會受它的教相限制，而封閉於它自己語言的表面意義裏，不能超升、突破，結果祇能成就有限度的佛果。「法華玄義」云：

凡此諸經皆是逗會他意，令他得益，不談佛意趣何之。今經不爾，經是法門綱目、大小觀法、十力無畏，種種規矩，皆所不論，爲前經已說故。但論如來布教之元始、中間取與、漸頓適時、大事因緣、究竟終訖。說教之綱格，大化之筌蹄^{②5}。

由此可以看出「法華經」的籠罩性。用傳統的說法這也就是「會三歸一」、「開權顯實」、「發迹顯平」；「法華」圓教的意義便是如此衡定。但是，若再追問：從佛本懷流出的教法何以能如實起作用？可以有效地對應於不同種姓的衆生而使之共同走上成佛之路？這就需要進至佛的智慧境界，纔能解釋。「法華經」首先交代出佛能夠施設種種教相，「以無數方便引導衆生」^{②6}，是由於佛具足方便智慧（權智），這也就是佛的教化心靈；但是，作爲這種方便智慧的起點與依據，則是佛的實智，亦即佛的觀照眞實的心靈，一切教相其實直源於此，在這裏，我們看到了「般若經」與「法華經」在義理上的會通，亦看到了原始佛教以來強調對客觀眞實如實觀的精神的躍動。所不同者，原始佛教與般若系統都偏向於客觀存在的絕對性與離言性，而意在於超升，但「法華經」却把語言的存在推原到如實觀，以接通眞實，而意在於教化。所謂「爲實施權」，目的在引導衆生，以至佛地。所以「法華經」在下文「壽量品」中指出：佛實在久遠已成，

一切教相都是源於他前所已證得的真實而施設起現。換言之佛的教相不同於一般世間語言，它是以真實為依，同時又相應於現實上的衆生。智顛即承此意，指出最高的真實不必廢言，人由權說以至實說，證見真實，一念回顧，即可觀見在權教中的種種活動，直貫入實相，所以方便當下便有真實的意義。這祇是省豁不省豁的問題，而不是兩種存在的問題。由此，智顛再從兩方面來說明圓教的意義：一是從教相的語言上說，「法華」圓教是「隨自意語」，即如來自說其實踐經驗，「自證修道所得於一切方便即是真實」²⁷，以之開決其他教說的實義，使利者鈍者、全部得入。所以這種語言與純證真實的第一義悉檀不同（第一義悉檀即不可說），亦與吉藏的純從運用觀點平視各種經論的語言不同。依吉藏，第四重二諦之真諦不在言教中，存在與語言並無通路，兩者必須分開處理，所以把二諦問題列於教，但如此即無異承認有兩套存在，在絕對真實之外另有語言的範疇，這就與其反對理二諦及主張唯實一諦的存有觀點不一致。在這方面，智顛把語言收歸佛智，主張方便即真實，於是把吉藏的四重二諦作一翻轉，最高的言教可以直叩入真實界。因此智顛承認有圓教語言的存在，問題祇在這種語言的構作方式是如何。

智顛的另一個標準，是從存在上說，把現實上的一切法（假法）依其存有觀點全部收入實相。智顛認為：現實上的一切法不能採取思議方式（即理性的進路）來建立根源：不可歸結為心生（心具），亦不可歸結為緣生（緣具）；不可歸結為法性，亦不可歸結為黎耶（按：地論師主前者，攝論師主後者）。為什麼呢？一個理由是：無論心生、緣生，法性依持或黎耶依持，都不過是依我們理性的要求，對現象來源作一根源性的交代，亦可以說是人的思想能力在因果範疇下活動的結果。如此的探索，最後祇能成就「思議境界」，但「思議境界」即意味着它的相對性，相對如何扣入絕對？所以另一個理由是：若從事存在根源的討論，有具體的教相提出，結果必然是各據一邊，作為絕對存在的實相便破裂，所以必須盡破一切，掃除所有說「有」之理論與觀念，這樣思想上纔能相應；而這也就是進入「不思議境」，圓教觀法

即須通過這一不思議境而成就²⁸。從這一點看來，智顛受般若、中觀的影響是十分明顯的，在觀照實相之前，必須消解一切思想上的黏着。但是，智顛的絕對觀念，畢竟有異於般若、中觀的純超升式的雙遣形態，他是翻轉過來作立體的籠罩，徹上徹下，便無一法可以孤離在外。這一個意思，可以說是從「維摩經」的「無住則無本」的觀念轉出。因為現實上的一切法既不能歸結為主體上的分別活動，則主體作為現象根源的意義便破除，而全部落於實相，「法不出如」，一切法皆以真如為位，這自然引致真如在存在上的籠罩性。但另一方面，亦可以說是受「法華經」十如是觀念的啟發。「法華經」說：「唯佛與佛乃能究盡諸法無相。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。」（方便品）值得注意的是：「法華經」在這裏以十項解釋經驗世界的範疇來表述實相的內容，這已經顯示了經驗世界與實相是同一存在，所以一加翻轉，便可以把這十項內容都歸結為「如」，變成：是相如、是性如、是體如……共為「十如」，此即智顛之師慧思的讀法。在這兩種讀法下，真、假兩界已經交徧互徹。後來智顛本人再增一讀法，把十項歸結為「是」，讀為：相如是、性如是、體如是：據智顛的解釋，慧思的讀法是意在於空，目的在消解一切法的體性，而使之如幻如化，不可執着；而經典原文的讀法是意在於假，說明一切法雖如幻如化，但非無內容，亦非無因果相續，由此而重新接受經驗世界，但却不以經驗所收攝的世界為真實；最後第三個讀法是意在於中，這是順前者而來的一辯證的綜合，蓋以語言表達，不可無此一步，否則無以超出語言上的或思想上的對立，亦即無法湊泊實相。要注意的是：所謂「辯證的綜合」祇是順思想脈絡而來的語言，並不意味存有自身的活動也是如此，否則可能與黑格爾的辯證法相混。智顛祇是以此三義來描述存有自身的構造，以顯示它的上下交徧、對立及統一。所以他說：「約如明空、一空一切空；點如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非一二三而一二三，不縱不橫，名為實相」²⁹。這種關係，很難再用般若、中觀的雙遣形式來表示，他已經突破這種

形式，而將之改造爲一方面對立，一方面統一；一方面矛盾，一方面消解；一方面存有形成一個概念，一方面又打掉這個概念。雙遣雙取，結果，在語言上遂形成「詭辭」^{③①}。「詭辭」即表示這句話不是對當前對象的記述，因此不能平鋪了解。它是一個立體構的架構，背後隱藏着多重對立，所以必須通過這辯證的方式來涵蓋。於是，詭辭便變成一種動態的語言；用智顛的話來說，就是「非縱非橫」，如「伊字三點」^{③②}。智顛認爲：祇有進到這種語言纔能與實相相應，並供圓教使用。現在我們看起來，就是因爲他所了解到的存有的構造就是這種混然一體的。不可依某一觀點來割裂的、上下交徧的形態。

由此，我們可以接觸智顛兩個有關存有構造的理論，一是圓融三諦，一是一念三千。從典據上說，圓融三諦是從「中論」的三是偈來。三是偈說：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」（「中論頌」觀四諦品——十八）原來所陳述的，是對象（在緣生狀態中的法）的非有非無義，所以這個「中」是雙遣中，但依上文敘述，智顛已經將之翻轉爲一徧圓融的中道。智顛認爲：空、假、中，這三個概念，包含着對立、統一，其實同時論謂對象；在思想上可以有空、假、中的分割，以分別形成對對象的三種觀法，但對象自身却是不能分割的。三者相即，在時間上亦無先後。所謂「即空即假即中，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故；三種皆假者，但有名字故；三種皆中者，即是實相故」^{③③}。這就成爲一個徧圓融的狀態，智顛通過「即」字的運用，把三者在上貫通起來。這樣的一個存有觀點跟着影響到天台的禪觀理論，在主體方面，先是各別觀此三諦，稱爲「次第三觀」，但到最後成熟，三觀一心中得，稱爲「一心三觀」或「不次第三觀」。如是，即觀達實相，穿破無明，無明不斷而斷，亦名爲「圓觀」^{③④}。依智顛意思，任何一法都可以這樣圓觀，使「一色一香」，都達到「無非中道」的境界^{③⑤}。所以他不是要遮撥現象而見空，而是即現象以見其即空、即假的中道。如此的中道，智顛即名之曰「圓中」，以見其非祇雙遣，同時亦是雙收的不思議狀態。

其次是一念三千的理論。依智顛用法，一念三千可說是討論宇宙構造的概念，即法界問題，故此與圓融三諦的用法畧有分別（圓融三諦可以說是討論存有的概念）。首先，智顛提出「三千」來代表存在世界的全域。三千的構成分三步：第一，依「華嚴經」所說的六凡（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天），四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）共十法界，彼此互具，成百法界；第二，配以「法華經」的十如是（見上），成千如；第三，配以「大智度論」所說的三世間（衆生世間、國土世間、五陰世間），便成三千世間。至於一念心的意義，指平常生活中的一念心。智顛認爲：在此一念中，即具三千世間。「具」的意義，智顛未當面解釋，但據「摩訶止觀」釋一念三千的脈絡，亦可想見。其原文云：

此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後；若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時念一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故^{③⑥}。

這一段話，很清楚地表明不可把一切法歸結爲心，不論採取縱說方式或橫說方式；但亦不可把心歸結爲一切法，因爲心與一切法是彼此互徧的，根本不可以分析爲二。所以「具」的意義，並非以心來統攝一切法，而是把心化爲一切法，這樣倒過來看，一切法也就是心，心與法皆同一存在；換言之即通過存有一體義來打消心與法間的距離及對立，使這一關係脫出分析與思議的途徑，而成爲非縱非橫的圓融狀態。關於此義，智顛在另一著述「觀音玄義」中有較明顯的透露：

今觀十法界之衆生假名，一一界各十種性、相、本末究竟等，十法界交互即有百法界、千種性、相。冥伏在心，雖不現前，宛然具足^{③⑦}。

所謂「冥伏在心，雖不現前，宛然具足」，很容易使人誤會爲心是產生對象境界的根源，由此而通向如來藏或藏識的緣起論，尤其是智顛常常引述到「華嚴經」的著名偈句：「心如工畫師，造

種種五陰，一切世間中，莫不從心造」，更易生此錯覺。其實智之義，是把當前一念心的所對境由一點而化為百界千如，而百界千如亦聚於一念心，再反觀此一念心亦非實有，即假即空即中，於是「心」義超化，全幅皆是絕對之展現。「觀音玄義」云：

心若定有，不可令空，心若定空，不可令有。以不定空，空則非空，以不定有，有則非有。非空非有，雙遮二邊，名為中道，若觀心非空非有，則一切從心生法亦非空非有。如是等一切諸法在一心中³⁷。

因此，在經驗上其他界性相雖不現前，但在存在上一體平舖，已經具足，於是整個法界即是整個存在，任何一點都曲盡全宇。由此看來，「一念三千」是以客觀存在為主，以心為從屬的思維形式，與圓融三諦的路線相同。所以智顛雖說有一念心，但此心非根源義，天台宗人似亦無意為一切法立根源³⁸，他們祇是強調客觀存在之籠罩性，以吞沒主體。所以後期天台宗人，自湛然以後，強調性具、草木成佛、十種不二、由心具三千進言性具三千、理具三千，於是心化為性，化為理，一切皆收歸存有上的不二來看，由此再說佛不斷性惡，最後更以為維持天台正統，即在言佛不斷性惡³⁹，以全性起修，即九界而成佛，可以說是沿此客觀存在的入路開拓其義理境界以至於至極的結果。（未完待續）

註釋

- ① 如南方慧觀之二教五時判，劉虬之七階判，均以「涅槃」代表常住教，「華嚴」為頓教。北方之慧光、慧遠、自軌則共以「涅槃」、「華嚴」為最高。
- ② 「大正藏」卷八，頁七四九—七五〇。
- ③ 「大正藏」卷八，頁二七七—八。
- ④ 一般喜構造系統之哲學家們，每每把人類之精神嚮往納諸其系統下，而截斷其理想所自生之根源，結果雖然可獲得一「系統之決定」，却與真實的人生不盡相應，而成一偏頗之論。此意，業師唐君毅先生嘗痛論之，以為不同形態之哲學皆可永存，而不可全收於某一系統。廣大精微，得未曾有。詳見唐先生著「生命存在與心靈境界」一書之後序。

⑤ 呂澂著「三論宗」一文（「現代佛學」一九五五年五月號，復收入「中國佛學源流畧講」一書），引「中論」三是偈：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，說「偈文裏的假名，原作取因施設」，其說頗有所見，但恐引起不諳梵文者誤解。若從翻譯觀點看，「假名」即是「施設」，原語為「Prajñapti」，至於把「假名」理解為「取因施設」，不全是文獻的問題。此意詳論，須俟異日。

⑥ 以上所述，參看「成實論」，「滅諦聚」部分（「大正藏」卷三二，頁三二七以下）。

⑦ 參看「大智度論」卷一，序品（「大正藏」卷二五，頁六二）。

⑧ 根據此義，牟宗三先生主張「般若經」及空宗並非一系統（「佛性與般若」上冊，學生書局，1977, P. 16, 83）。我自己的看法是，如「系統」一名不限定在對「一切法有一起源的解釋」，則中觀哲學亦可以是一系統。因為中觀決非為破斥而破斥，它的破斥是為了解露真實，以救度眾生，否則中觀不能自居於佛教之內，而只是一虛無主義的哲學而已。由中觀哲學所設定的存在觀點與真理觀點，即可看出中觀的宗教立場，則說為一系統亦無不可。

⑨ 「維摩經」，「觀衆生品」。「大正藏」卷一四，頁五四七。

⑩ 「中觀論疏」，「大正藏」卷四二，頁二八。

⑪ 「大乘玄論」，「大正藏」卷四五，頁一五。

⑫ 四悉檀：世界悉檀、生善悉檀、對治悉檀、第一義悉檀。見「大智度論」卷一（「大正藏」卷二五）。又「悉檀」者，據梵文：「Siddham」音譯，意思是「成就」，實質上是一種梵文字母的總稱，即用以代表語言。

⑬ 「法華玄論」，「大正藏」卷三四，頁三九一。

⑭ 吉藏之判教，稱為二藏三輪，但這只是依教法的性質分。若依宗趣判，則「一切大乘經」明道無異，則顯實皆同（「法華玄論」），何以故？「大小乘經，明明一道，以無得正觀為宗。」（三論玄義）可證。

⑮ 「大正藏」卷四、五頁一五。

⑯ 此意廖明活先生曾詳加引證，見廖著「吉藏學說初探——以無得為基本精神的吉藏教學」一文，香港內明月刊，第108—114期，1981。

⑰ 本文屢屢用辯證（dialectic）一詞，用法與一般西方哲學不同。西方常涵有存有論與宇宙論之意義，如黑格爾即理解為存在自身的

活動方式。但佛教只是將之作爲認識真實的方法而特徵在雙遣。關於此義，參看“T. R. V. Murti 著 *The Central Philosophy of Buddhism*,” (London, Allen and Urwin, 1955) 一書。

18 「大玄論」卷一。「大正藏」卷四五，頁一六。

19 以上所引，見「大般涅槃經」，「大正藏」卷一二，頁五二四，五三〇。又牟宗三先生對此數段資料有詳細分疏。見「佛性與般若」上冊，頁一七九—二四〇。

20 此據日本學者高崎直道及小川一乘之說，見高崎著「如來藏思想の形成」(東京、春秋社，一九七四)，頁一三三。按：「大般涅槃經」之梵本已佚，藏文則有二本，一從漢文，一從梵文而與漢之法顯本相當，再以現存之「實性論」梵本對照，可知佛性之原語主要有三個：buddha-dhātu, tathāgata-garbhā (如來藏)，buddha-gotra (佛種姓)。詳見小川一乘著「如來藏。佛性の研究」(京都，文榮堂，一九七四)，頁五九—六一。

21 吉藏在「中觀論疏」及「淨名玄論」中均言及「正性」，認爲是「涅槃經」所說的五種佛性(按：即因性、因因性、果性、果果性、非因非果性)之本，如「淨名玄論」云：「不二理即因佛性，不二觀謂因因性。由不二境，發不二智，故是因因；但觀智圓滿，即是菩提；菩提無累，即是涅槃。以此因果，顯非因果，即是正性。」(「大正藏」卷三八，頁八六一)

22 以上所引，並見「大乘玄論」卷三，「大正藏」卷四五、頁四〇—四一。

23 「大乘玄論」卷三，「大正藏」卷四五、頁四一。

24 智顛的生卒年是公元538—597，較吉藏(549—623)年輕十一歲但其主要著述，如「摩訶止觀」，「法華玄義」、「法華文句」等，均由灌頂記錄，極可能經灌頂整理後方發表，而吉藏著述已先行。因此在智顛書中，有許多是對應吉 的理論而發，如四諦二諦的改造，權實二智的相攝，背後實有一歷史的淵源。後世天台宗人謂吉藏受智顛影響，並模仿天台之釋經方式，不確。參看業師唐君毅先生著「中國哲學原論。「原道篇」卷二(台北、學生書局，一九七四)，頁一一〇—六一七。

25 「法華玄義」卷一〇，「大正藏」卷三三，頁八〇〇。

26 「法華經」方便品語，見「大正藏」卷九，頁五。

27 「法華文句」卷三，「大正藏」卷三四，頁三九。

28 以上所說，參看「摩訶止觀」卷五破法編一段(「大正藏」卷四六，頁五九以下)。

29 「法華玄義」卷二，「大正藏」卷三三，頁六九三。

30 「詭辭」是牟宗三先生語，亦曰：「詭譎的方式」。依牟先生，意即「非分靈的陳述」。牟先生以此分開天台與華嚴、唯識之別，以爲後二者是採取分解方式，建立系統，如是即不能有真正的圓教。唯天台說心而不分解，說本而歸無住本，所以尤高。此義，散見於「般若與佛性」一書中，而綜述於卷末 P. 1205 以下。不具引。

31 「伊字三點」取悉曇「伊」()字寫法，以喻其不縱不橫的關係，原爲智顛分析三因佛性之用語。見「法華玄義」卷三，「大正藏」卷三三，頁七一—至七一一。

32 「摩訶止觀」卷一，「大正藏」卷四六，頁七。

33 智顛止觀理論之要點，在雙觀無明及法性，而知無明即法性，正顯中道。參看唐君毅先生著「中國哲學原論·原道篇」卷三，第八章。

34 「法華玄義」卷一，「大正藏」卷三三，頁六八三。

35 「大正藏」卷四六，頁五四。

36 「大正藏」卷三四，頁八八八。

37 同上，頁八八七。

38 牟宗三先生對此有不同看法，認爲天台宗說一念心是「對一切法亦有一根源的說明即存有論的說明之圓教」，而「一念心」亦即「無住本」，所以是一種「存有論的圖具」的形態(「佛性與般若」下冊，P. 602—3, 又 P. 679 等多處)。

39 知禮「十不二門指要鈔」云：「諸家不明性惡，遂須翻惡爲善，斷惡證善政。極頓者仍云本無惡，元是善。既不能全惡是惡故，皆『即』義不成故……諸宗既不明性具十界，則無圓斷、圓悟之異，故但得『即』名而無『即』義也。此乃一家教觀大途能知此已，或取或捨，自在用之。」(「大正藏」卷四六，頁七〇七)

(未完)

(續上期)

- ①9 以無所得故：由於空不是一個對象，不能有所取的緣故。
- ②0 菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；修行者（菩薩）依於這種般若波羅蜜多的作用，內心的活動再無障礙（有所取，即有障礙）。依窺基說：「罣」指煩惱障，「礙」指所知障。
- ②1 恐怖：『佛地經論』說有煩惱的衆生有五種怖畏：一、不活畏（生活不安定的恐懼）；二、惡名畏，三、死畏，四、惡趣畏（死後墮生惡趣的恐懼）；五、怯象畏（自卑，畏見他人）。

佛典選註之六：

般若波羅蜜多心經

- ②2 遠離顛倒夢想：「顛倒」，指不正當、不現實的了解。據梵本，此句意思可譯為：超出一切顛倒境界。「夢想」兩字為玄奘增譯，原文無。

- ②3 究竟涅槃，進入徹底涅槃。涅槃意義參看『法華經』「方便品」註②7。
- ②4 三世：即過去、現在、未來三世。
- ②5 阿耨多羅三藐三菩提：即最高的、最正確的和最完全的覺悟。參看『無量壽經四十八願』註⑤。
- ②6 大神咒：即偉大的咒語，有不可思議妙用的咒語。按：印度文化源出祭祀，相傳語言有神秘能力，由此發展為咒語傳統。佛教初

- 起會禁僧人使用，到大乘佛教時又漸流行。
- ②7 大明咒：有大智慧的咒語。
- ②8 無等等咒：超過一切、無與倫比的咒語。「等等」，原為依梵文 sama - sama（相等相等）譯，但在中文語法，前一「等」字有作動詞用的意味。
- ②9 故：此一「故」字，許多學者認為應該綴屬上文，即解釋般若波羅蜜多作為一咒語是可以止息一切苦的，因為它是真實不虛妄的緣故。但若據中文語法，則下文不能無一「故」字以起句。現存梵文抄本亦有兩種說法，今暫將之置列下文。



中大佛學教材編寫小組

羅蜜多的。

- ③1 這四句依佛經翻譯規則是不譯出它的意義的（玄奘有五不翻：一、秘密故，二、含多義故；三、此無故；四、順古故；五、生善故。咒語即屬第一類），祇用漢字對音。現將梵語原文列下：

gate gate pāragate pārasamgate badhivāha

意思就是：去了！去了！到彼岸去了！完全到彼岸去了！覺悟啊，謹願！

- ③0 般若波羅蜜多咒：據梵本，此句可譯為：在般若波羅蜜多中所說的咒語。按：此即回應上文首句「行深般若波羅蜜多時」，說明這些咒語的產生也是需要通過般若波

〔分析〕

『般若心經』全篇的主旨在描述對「空」的體證。在內容上可以分作四段：

第一段指出：「空」是在極深的般若波羅蜜多的作用下呈現的。因此我們可以分析出：「空」不是普通經驗的對象。譬如生命存在的問題，在一般經驗之下，我們祇能看到種種的生命現象，這就是五蘊——原始佛教時代已經建立起來的概念，但在極深的般若波羅蜜多的作用之下，可以觀照到這些現象都是處於一種空的状态。

第二段跟着破解一切自原始佛教以來所成立的代表存在的概念。這些概念由於分類的標準不同、觀察的角度不同而有種種說法。如五蘊、十二處、十八界，這是橫的解剖；十二因緣、苦集滅道，這是縱的解剖。在橫的解剖中，雖亦涉及到客觀存在的性質問題（如色蘊、如六境），但主要還是扣緊生命現象上說。所以這些概念，基本上是代表了傳統佛教對生命的活動、構造、前後方向的想法。佛教雖然不承認有「我」，但基於如實觀的要求，如實地觀察生命，所以次第產生了這些概念。但是，大乘佛教興起之後，認為這種分解的方式雖然可以破除一個獨立的自我觀念，但還是有所執。例如原始佛教把自我開為五蘊，自我的存在是假，言下之意，即以五蘊為實。但五蘊是不是就是最後的實在了呢；我們能不能以肉身（色）現象為最後的實在呢？以感受作用（受）為最後的實在呢？……說一切有部說，色法可以再分為若干種，例如眼的對象（色境）可以再分為形色（形狀）與顯色（顏色）；客觀存在的物質可以再分為極微（物質原子）。依據這種說法，則物質現象仍是假，極微纔是實。結果極微成爲一種固定的、獨立的存有體，成爲一個有「自性」（自我獨立）的存在。這樣「自體」觀念便不能去除。由此可見，這種「假依實」的分解方式是不徹底的。從大乘般若學的觀點看來，這是忘記了佛陀所宣說的一切存在都是無常、都是緣生的教法。如果了解一切法都是緣生，即一切法的存在當下就是處於無常過轉的動態之中，便不能被執實。問題是，當我們以色爲經驗對象時，就會

不自覺的以我們的主觀的認知能力來套它，從而產生概念。其實在客觀的法上說，無常過轉，受緣的制約，根本不能有自體。所以它的存在是不與任何概念相應的，這就是空。空不等於無，空祇是說明它沒有獨立性，沒有實體，但它仍是一個緣生法，一個無常過轉的存在。『心經』第二段雖然沒有交代種種生命現象所以是空的理由，而祇是破斥它們的存在：先破五蘊中的色蘊，續破其餘四蘊，然後破十二處、十八界、十二因緣、四諦實踐，但依我們的了解，這不過是撥除這些概念來體證生命的存在情形，進而體證一切法的存在情形。「空」一方面撥除這些概念，一方面展示存在的真實狀態。

由此可見，「空」是雙離有無的，或非有非無的。說它有，它不是一個獨立對象，亦無內容；說它無，它却有緣生的動態。兩邊不着，雙遣雙離，在這一情形下是無法用一個具體概念來表述的，所以說爲「空」。「空」是中道，但「空」這一個字眼亦祇是象徵。

由於「空」代表真實的存在，『般若經』強調，這祇有通過般若波羅蜜多纔能當面把握，所以『心經』的第三段，即指出在獲得對「空」的體證後所產生的效果：無有恐怖、遠離顛倒夢想、究竟涅槃，以至獲得無上正覺。

『心經』的第四段是站在修行實踐的立場，把般若波羅蜜多看作咒語來推動衆生的奮發上向。大概在『般若經』出現的時代，印度的咒語傳統亦重新流行，爲鼓勵他們修學般若波羅蜜多，所以有此一段。後來密宗興起時，便有人根據這一段把『心經』看作是密宗的經典，其實咒語的初意，祇是一種鼓舞。

附般若波羅蜜多心經梵本語譯（霍韜晦先生譯）

聖觀自在菩薩，正在進行着極深的般若波羅蜜多的活動，照見（生命的）五種現象在存在上，都是處於空的狀態，（於是超越了一切痛苦。）

（他對舍利的兒子說：）

「舍利之子啊！（生命的）肉身現象是空的，這種空的性質

正是肉身現象的存在情形。(所以)肉身和空沒有分別，空和肉身也沒有分別，肉身就是空，空就是肉身。(其餘)四種(主觀上的)感受現象、(對象形相的)攝取現象、(動作的)發施現象，和(客觀世界的)認識思維現象的存在情形也是一樣。

「舍利之子啊！一切存在都是處於空的狀態。沒有生、沒有滅；沒有污染、沒有清淨；沒有減少，也沒有增加。所以，舍利之子啊！在空的狀態中沒有肉身現象、沒有感受現象、沒有攝取現象、沒有發施現象、也沒有認識思維現象。(在主觀方面來說，)沒有眼、耳、鼻、舌、意(等六種主體)的存在，(在客觀方面來說，也)沒有色、聲、香、味、觸、法(等六種對象)的存在。(如果以十八界的分類標準來說，)沒有眼的界域，以至沒有意識的界域。(如果應用在十二因緣方面，)沒有明，也沒有無明；沒有明的滅盡，也沒有無明的滅盡。推演下去，既沒有老死，也沒有老死的滅盡。(這也就是說，)沒有苦，沒有苦的原因，(所以)不須求苦的息滅，也不須從事息苦的實踐。(總之在空的狀態中，)沒有能知的主體，也沒有所知的對象。

「由於不能有所知的對象的緣故，修行者依於這種般若波羅蜜多的作用，內心的活動再無障礙。由於沒有障礙的緣故，就消除了種種怖畏，超出一切不真實的了解，從而進入徹底的涅槃境界之中。所有在(過去、現在、未來)三世中的諸佛，都是依於這種般若波羅蜜多的作用，而獲得最高的、最正確的、和最完全的覺悟。

「因此應該知道：般若波羅蜜多是偉大的咒語，是有大智慧的咒語、是超過一切，無與倫比的咒語，可以止息一切痛苦。因為它是真實的，不虛妄的。

「以下就是通過般若波羅蜜多所說說的咒語：
去了！去了！

到彼岸去了！
完全到彼岸去了！
覺悟啊，謹願！

(下轉 34 頁)

成立「四眾互惠建築公司」

緣起

(南天竺監督機構)

竊思我佛門四眾大德，對於建築事項認識未深，間有設施，時遭訛詐，虛耗淨資，不勝歎惋！同人等有鑒及此，雖往者不可諫，而來者猶可退。乃秉承先師上茂下慈老人利生素志，願輸微力，貢獻佛門，或匡流弊於萬一。適逢本寺監院聖演就讀香港大學機緣，叨蒙港大建築系二位畢業同學謬許同人等發心廣大，乃仗義鼎力支持，提供工程指導，及設計、繪圖諸務，祇酌收工本。賴此勝緣，故有成立「四眾互惠建築公司」之舉。謹將營業宗旨披陳：「服務至上，取費從廉」。舉凡興建、修葺道場工程，與夫規章、律例問題等項，有所垂詢，竭誠解答。至於估價取酬，決不冒濫；且請比較，誠實方昭。行見梵宮精舍，美奐美輪；佛道禪門，熾昌熾盛。是為啓

南天竺監院釋聖演 同啓
四眾互惠建築公司經理潘非力

一九八二年八月吉日

聯絡處：香港荃灣芙蓉山南天竺
電話：〇一四〇八〇七一



與友人書——畧論三法印

大風居士

一九八二年八月吉日

沙門劉居士
印

四卷五章
南天竺

讀友劉長吉居士來信畧謂：「台灣『中國佛教』革新四十六號載有『謗佛者是誰？』一文，頗有論及『三法印』及『無我』教義之處。記得『內明會刊過『畧論三法印』一文，擬請重刊一遍，以便大眾研究三法印時之參攷……」為此，將該文重刊如左。

編輯室

以科學觀點闡釋佛理，論證佛法，是今日佛教界值得讚嘆之新趨向。

二千多年來，佛教由於歷史環境之遽變，外邪理論之屢入，內容日趨龐雜，不無迷信染習，皮相之輩，遂以為病，知識青年，恥於問津，親近三寶，研究教理者，日益損減，今日佛教之衰落，此為重要原因之一。科學詮釋佛理之著作，至今雖還不多，然已足論證佛教並不迷信，可以消除廣大知識青年對佛教之誤解，當無疑問，於今後佛教之發展，實有重大意義。

外邪理論之亂法，佛教史上已屢見不鮮，而予佛教影響最為嚴重、最深長者，當為轉入佛教之外道論師。此等論師雖已歸佛，仍未忘情宿習，以外邪理論揉合教法，造作經典，托為佛說，以廣傳布，於是偽經迭出，難為辨別，道安經錄，已列疑偽二十六部，隋唐以後，代有增益，其難於鑑別及久已誤認為佛說者，又不知凡幾。何者是佛法？何者非佛法？時至今日，實已不易究詰，今日佛教界孜孜於詮釋者、翻譯者，安能決其為正法、為外邪？若言復興佛教，當務之急，無過於分別正邪，淨化佛法，依

經依律，詳究本末，推其真偽，何者是真佛說，何者為外邪，何者與法相應，何者於義相背，何者為正智，何者為邪迷，仿古之結集，案法共論，分別整理，令後世學者，知所抉擇。或曰，今之佛典，浩如煙海，百倍於古時，甄別推求，事甚艱巨。然今日科技之發達，亦非復昔比，若能運用現代科技知能、科學儀器（若電腦等）從事分析校勘，顧亦非不可克服之困難。佛法零落甚矣，淨化教法，實為興復正法之契機！當代大德居士，其有意於此不世之業歟？

或謂佛教判別正邪，已有三法印之說，何事結集整理？

三法印為區分佛法、外道之法印，已成今日佛教界之通說，然三法印是否具有判別正邪之義？是否判別正邪之法？徵諸古說，不無可疑。請試言之。

「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅（或作靜）。」類此經文，普見於四阿含中，自是古說，然均無「此三是法印」之句。

以此三句，作「法印」說者，就我所知，始於「蓮花面經」

（有隋譯本二卷）此經未見阿含部，但與長阿含遊行經相似，可能為部派時期大眾部誦本。

判別佛法真偽之法，見於長阿台經者，有「四大教法」，見於增一阿含者，稱「四大演教」，名稱雖異，內容相同，實為一經之異出。

長阿含遊行經云：「佛告比丘，當與汝等說四大教法……：何謂為四？若有比丘作如是言：諸賢，我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞，躬受是教是律，從其聞者，不應不信，亦不應毀，當於諸經推其虛實，依律依法，究其本末，若其所言，非經非律非法，當語彼言，佛不說此，汝謬受邪，所以然者，我依諸經依律依法，汝先所言，與法相違，賢士，汝莫受持，莫為人說，當捐棄之。若其所言，依經依律依法者，當語彼言，汝先所言，與法相應，賢士，汝當受持，廣為人說，慎勿捐棄，此是第一大法。以下是：「聞諸和合僧眾者」、「聞諸眾多比丘者」、「聞諸一比丘者」，分別為二、三、四教法，餘同說上，不具錄。」此為佛說判別真偽之法。佛滅後，第一次結集，即以此四大教法為準繩，所謂「案法共論」，依經依律依法，推究本末，經大眾「默然隨喜」（無異議）始定為「真佛教」。可證當時判別佛教真偽之法，實為「四大教法」而非「三法印」。

以法印名經者，有「法印經」（有宋譯本一卷），為雜阿含之「聖法印知見清淨經」之異譯，內容以佛說三解脫門為聖法印，並無判別佛法真偽之說。

智度論二十二：「得佛法印，故通達無礙，如得王印，則無所留難。問何等是佛法印？答曰：佛法印有三種，一者一切有為法念念生滅皆無常，二者一切法無我，三者寂滅涅槃。」

法華經譬喻品：「汝舍利弗，我此法印為欲利益世間故說」

上述經論之說法印，俱無判別佛法、外道之說。智度論雖說三法印，然對「法印」之解釋：「如得王印，無所留難」。未見有區分正邪之義，就字義言，印者，「印結」之義，凡具有保證意義之文書，古稱「印結」。古人譯經，以「印」義明法，猶言佛法有如印結，保證可通達無礙，衡諸上引三說，悉可會通，蓋

強調佛法之信實而已，作分別正邪之說，或為後人行說，當非本義。

近人常將「一切行無常、一切法無我」句，撇開「一切行」、「一切法」，而單表無常、無我者，似亦不無問題。

佛經中或說無我，或說有我，均為隨宜之說，無有一定，若定說佛法無我，則與其他教法，不無扞格，難可圓通，如輪迴之義，若說無我，則誰為流轉？又如涅槃「無我」，則誰證涅槃？大乘經中亦說：「若言佛法必定無我，是故如來救諸弟子，修習無我，名為顛倒。」（大涅槃經如來性品）蓋言定說無我，誰修佛道？故知佛法不定說無我。

「無常」說之於涅槃，則成斷滅見，與教義相違，如焰摩迦作：「阿羅漢身壞命終，更無所有」之說，被斥為惡見，大乘有宗之「常樂我淨」，「真常妙有」等說，以及原始經中：「常恒住不變易法……」（雜阿含卷十一 P.1. 合手聲譬經）皆說有常，有不變易法，由知不應以「無常」說概論一切佛法。

佛說無常、無我之義，見諸原始經典者，皆不離五陰、六入、因緣、世間等而說，離是諸義，而說無常、無我者，尚無所見，如：

「爾時世尊，告諸比丘，色無常、無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是觀者，名真實觀，如是受想行識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所……」（見雜含卷一 P.8.）

「色無常，若因若緣生諸色者，彼亦無常，無常因，無常緣所生諸色，云何有常？（受想行識，亦復如是）」（見同上）

「眼色二種緣，生於心心法，識觸及俱生，受想等有因，非我非我所，亦非福伽羅……是則為生滅，苦陰變易法。（耳聲、鼻香等，亦如是說）」（見同上）

類此經文，普見於原始經典，可見佛說無常、無我義，乃對五陰、六處、因緣等，所謂世間變易法而言，非以無常、無我概論一切。

因無常、無我說而引起誤會的，若前舉二燄摩迦比丘，及今所引闍陀比丘之言：「我已知色無常，受想行識無常，一切行無

常，一切法無我，涅槃寂滅，然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡離欲涅槃，此中云何有我？而言如是知、如是見，是名見法」。闍陀比丘所疑者，亦由無我說而起，涅槃而能知見，即分明有我，云何無我？若無我，則誰知誰見？是故有疑，「爾時阿難語闍陀言，我親從佛聞教摩訶迦旃延言，世人顛倒，依於二邊，若有若無，世人取諸境界，心便計著，迦旃延，若不受、不取、不住、不於計我，此苦生時生，滅時滅，於此不疑不惑，不由於他，而能自知，是名正見，如來所說，所以者何，迦旃延，如實正觀，世間集者，則不生世間無見，世間滅者，則不生世間有見，迦旃延，如來離於二邊，說於中道……爾時闍陀比丘見法、知法、得法、起法，超越狐疑，不由於他……心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。」（見雜含卷十 P.14 闍陀問經）此節經文，極為善巧，亦極客觀，謂世人所說之「我」，乃取諸境，心生計著而來，云何心生計著而有「我」生？如二法偈之所說：「眼識二種緣，生於心心法，識觸及俱生，受想等有因，非我非我所，亦非福伽羅……」即是內六人（攝於五陰之色陰）取著境界，引起心、心（所）法（受、想、行、識）活動，而遂漸形成「我」之概念，是故佛說：「一切皆於此五受陰計有我。」（雜含卷三 P.9）換言之，乃五陰攀緣境界活動中，心生計著而形成意識形態，此世人所計之「我」，虛妄不實，故說非我，離於心心法，便失「我」義。更無所謂我及非我。可見佛說無我，乃對一切法（心心法）而言。無常之義，亦復如是，因心心法故，念念起作，念念分別，故有常、無常之感，離一切行（爲作），便失「常」義。無所謂「常」與「無常」。是故佛說無我，不離一切法，說無常，不離一切行，離是而說無常、無我義，無有是處。

涅槃境界之「我」又如何？

雜含天子問經中說：「時彼天子說偈問佛，若羅漢比丘，自作已作，一切諸漏盡，轉此後邊身，記說言有我，及說我所不？爾時世尊即說偈答：若羅漢比丘，自作已作，一切諸漏盡。轉此後邊身，正復說有我，我所亦無咎。」（雜含卷廿二 P.8）

增一阿含的僧迦摩比丘的證道偈：「苦苦還相生，度苦亦如是，聖賢八品道，乃至滅盡處，更不還此生，流轉天人間，當盡苦原本，永息無移動，我今見空跡，如佛之所說，今得阿羅漢，更不受胞胎」（增一卷二十七邪聚品）

二經皆說有我。從佛說：「正復說有我，我所亦無咎」之語氣中，可以體味，「說」我，只是方便說，可以「無咎」，與世人所說「我」義不同，世人說「我」，是「心心法」活動中形成的「我」，涅槃境界，心行處滅，（心心所法滅），已無世人之「我」可見，亦無所謂我與非我，說我者，只是「是名爲我」的方便說，所謂「一切法中不說有我，涅槃之中不說無我」，但涅槃之中不計於我，「不復見我，唯見正法」，故謂「見我不見法，見法不見我」，即此義也，若問「誰見正法」？可以借用印順法師的解釋：「這就是在一切不可得而寂滅中，直覺爲不可思議的眞性。」（見印順法師著「中國禪宗史」P.55）

（上接32頁漫談「帶業往生」）

例如有一位職業軍人，官至中將，古人謂「一將成名萬骨枯」，此生中所造的殺業，自不容說，今在晚年，幸遇淨土法門，幸聞「帶業往生」之說，便在佛前痛切懺悔，求生淨土，精勤念佛，期求往生。但今日忽聞「帶業往生」是祖師們騙人的話，因爲查過大藏，沒有「帶業往生」之說，這時他的心情又將如何呢？古人說：「寧擾千江水，勿動道人心！」這又何苦來哉？

我相信某老居士所以如此說者，是由於悲心過切，只是表達的方式欠妥，易使人誤解而已。我想，他只是關心淨業行人，故獨彈異調，以期提高警覺，勉勵淨業學人耳。

最後，我要聲明的，我的學識非常膚淺，我又不敢輕慢任何人，而對某老人八十高齡尚不辭遠行的爲法精神，衷心欽佩！但我對歷代祖師有修有證的言論，亦深信不疑，爲了維護祖師的法，謹奉勸某老暫時放下諸緣，專修念佛法門，相信一定會有改變論調的一天，不會再說祖師騙人了！

原載「寶筏」一一九期



菩薩應具般若波羅蜜

「大智度論」集粹之十八

佛說：「菩薩於一切法不著故，應具般若波羅蜜。」菩薩從初發心，求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是名般若波羅蜜。蓋佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行，亦名波羅蜜，因中說果故。是波羅蜜，在佛心中，變名爲一切種智，菩薩行智慧，求度彼岸，故名波羅蜜。佛已度彼岸，故名一切種智。

佛一切諸煩惱及習已斷，智慧眼淨，應如實得諸法實相，諸法實相即是般若波羅蜜。菩薩未盡漏，慧眼未淨，而亦謂爲得諸法實相者；是佛則窮盡其底，菩薩未斷諸煩惱習，勢力少故，不能深入。菩薩智慧雖與煩惱習合，而能得諸法實相。佛爲大燈，照諸器物，皆悉分了。菩薩爲小燈，亦能照物。是故菩薩亦得諸法實相。

何謂諸法實相？所謂諸法實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。佛在後品中語須菩提：若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。是義：捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本以來，不生不滅，如涅槃相。一切諸法相亦如是，是名諸法實相。

般若波羅蜜可獨稱「摩訶」，五波羅蜜則否。蓋般若言慧，波羅蜜言到彼岸。以其能到智慧大海彼岸。到一切智慧邊，窮盡其極故，名到彼岸。一切世間、十方、三世，諸佛第一大，次有菩薩、辟支佛、聲聞。是四大人皆從般若波羅蜜生。是故得名摩訶——大。而般若波羅蜜，能與衆生大果報，無量無盡，常不變異，所謂涅槃。五波羅蜜則不能爾。布施等如離般若波羅蜜，但能與世間果報，是故不得名大。

智慧者，般若波羅蜜攝一切智慧故，菩薩求佛道，應當學一切法，得一切智慧，所謂聲聞、辟支佛、佛智慧。是智慧有三種：學、無學、非學非無學。非學非無學智者：如乾慧地，不淨、安那般那，欲界繫四念處、煖法、頂法、忍法、世間第一法等。學智者：苦法智忍慧，乃至向阿羅漢、第九無礙道中金剛三昧慧。無學智者：阿羅漢第九解脫智，從是已後，一切無學智，如盡智、無生智等。求辟支佛道智慧亦如是。

智 銘

辟支佛道與菩薩道之分別，道雖一種，而用智有異。若諸佛不出，佛法已滅，是人先世因緣故，獨出智慧，不從他聞，自以智慧得道。思一切世間無常變壞，思惟是已，無漏道心生，斷諸結使，得辟支佛道，具六神通。如是等因緣，先世福德、願行、果報，今世見少因緣，成辟支佛道，如是爲異。

辟支佛道有二種：一名獨覺、二名因緣覺。因緣覺者，因外緣和合內緣而生覺。獨覺者，是人今世成道，自覺不從他聞，是名獨覺辟支佛。獨覺辟支佛有二種：一、本是學人，在人中生，是時無佛、佛法滅。是須陀洹已滿七生，不應第八生，自得成道。是人人名佛，不名阿羅漢，名爲小辟支佛，與阿羅漢無異。或有不加舍利弗大阿羅漢者。二、大辟支佛，於一百劫中作功德，增長智慧，得三十二相分，或有三十一相，或三十相，或二十九相，乃至一相。於九種阿羅漢中，智慧利勝，於諸深法中總相、別相能入，久修習定，常樂獨處。如是相，名爲大辟支佛。以是爲異。

求佛道者，從初發心作願，願我作佛，度脫衆生，得一切佛法，行六波羅蜜，破魔軍象及諸煩惱，得一切智，成佛道，乃至入無餘涅槃。隨本願行，從是中間所有智慧，總相、別相一切盡知，是名佛道智慧。是三種智慧能盡知，盡到其邊。以是故，言到智慧邊。

所以說若世間、若出世間，一切智慧盡應入，而又但言三乘智慧盡到其邊，不說餘智盡到其邊者，蓋三乘是實智慧，餘者若是虛妄，菩薩雖知而不專行。若餘處或有好語，皆從佛法中得，自非佛法。初聞似好，久則不妙。如佛法語及外道語；不殺、不盜、慈愍衆生，攝心離欲，觀空等語雖同。然外道語，初雖似妙，窮盡所歸，則爲虛誑。一切外道皆着我見，若實有我，應墮二種：若壞相，若不壞相，若壞相，應如牛皮，若不壞相，應如虛空。此二處無殺罪，無不殺福。若如虛空，雨露不能潤，風熱不能乾，是則墮常相。若常者，苦不能惱，樂不能悅。若不受苦樂，不應避禍就福。若如牛皮爲風雨所壞，則墮無常，若無常則無罪福。外道語若實如是，何有不殺爲福，殺生爲罪？蓋諸外道以

我心逐禪故，多愛、見、慢故，不捨一切法故，無有實智慧。

外道雖亦觀空，但其無實智慧者，因外道雖觀空而取空相，雖知諸法空而不自知我空。愛著觀空智慧，而非實智慧。外道雖有無想定力，強令心滅，非實智慧力。又於此中生涅槃想，不知是和作法，以是故墮顛倒中。是中心雖滅，得因緣還生。外道雖更有非有想非無想定，是中看似無一切妄想，但是中實有想，細微故不覺。若無想，佛弟子復何緣更求實智慧？佛法中，是非有想非無想中識，依三衆住。是四衆屬因緣故無常，無常故苦，無常苦故空，空故無我，空無我故可捨。外道愛著智慧故，不得涅槃。外道依止初禪，捨下地欲，乃至依非有想非無想處，捨無所有處，上無所復依，則不能捨非有想非無想處。以無無依處，恐懼失我，畏墮無所得中故。

外道經中，有聽殺、盜、淫、妄語、飲酒，言爲天祠咒殺無罪。爲行道故，若遭急難，欲自全身而殺小人無罪。又有急難，爲行道故，除金，餘者得盜取以自全濟，後當除此殃罪。除師婦、國王夫人、善知識妻、童女，餘者逼迫急難，得邪淫。爲師及父母，爲牛、爲身、爲媒故，聽妄語。寒鄉聽飲石蜜酒，天祠中或聽嘗一滴、二滴酒。佛法中則不然，於一切衆生慈心等視，乃至蟻子亦不奪命，何況殺人？一鍼一縷不取，何況多物？無主淫女，不以指觸，何況人之妻女？戲笑不得妄語，何況故作妄語？一切酒，一切時常不得飲，何況寒鄉，天祠？外道與佛法懸殊，有若天地。外道法，是生諸煩惱處，佛法則是滅諸煩惱處。是爲大異。

諸佛法無量，有若大海，隨衆生意故，種種說法，或說有，或說無，或說常，或說無常，或說苦，或說樂，或說我，或說無我。或說勤行三業，攝諸善法，或說一切諸法無作相。如是等種種異說，無智聞知，謂爲乖錯，智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門：一者，昆勒門。二者，阿毗曇門。三者，空門。三者，空門。昆勒有三百二十萬言，佛在世時，大迦旃延之所造。佛滅度後，人壽轉減，憶識力少，不能廣誦，諸得道人，撰爲三十八萬四千言。若人入昆勒門，論議則無窮

，其中有隨相門、對治門等種種諸門。

隨相門者：如佛說偈：

諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教

是中心數法盡應說，今但說自盡其意，則知諸心數法已說，何以故？同相同緣故。如佛說四念處，是中不離四正勤、四如意足、五根、五力。何以故？四念處中：四種精進，則是四正勤，四種定，是爲四如意足。五種善法，是爲五根、五力。佛雖不說餘門，但說四念處，當知已說餘門。如佛於四諦中，或說一諦、或二、或三。如馬星比丘爲舍利弗說偈：

諸法從緣生。是法緣及盡。我師大聖主。是義如是說。

此偈但說三諦，當知道諦已在中不相離故。如是等名爲隨相門。

對治門者：如佛但說四顛倒：常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒。是中雖不說四念處，當知已有四念處義。若說四念處，則知已說四倒。四倒則是邪相，若說四倒，則已說諸法。所以者何？說其根本，則知枝條皆得。如佛說一切世間有三毒。說三毒當知已說三分、八正道。若說三毒，當知已說一切諸煩惱毒。十五種愛是貪欲毒。五種瞋是瞋恚毒，十五種無明是愚癡毒。諸邪見、慢、疑屬無明。如是一切諸使，皆入三毒。以何滅之？三分、八正道，當知已說一切三十七品，如是等種種相，名爲對治門。是諸法，名爲毘勒門。

何名阿毘曇門？或佛自說諸法義，或佛自說諸法門。諸弟子種種集述解其義。如佛說：有比丘於諸有爲法，不能正憶念。欲得世間第一法，無有是處。若不得世間第一法，欲入正位中，無有是處。若不入正位，欲得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢，無有是處。有比丘於諸有爲法正憶念，得世間第一法，斯有是處。若得世間第一法，入正位。入正位，得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢，必有是處。如佛直說世間第一法，不說相義，何界繫、何因緣、何果報，從世間第一法，種種聲聞所行法，乃至無餘涅槃，一一分別相義，是名阿毘曇。

空門者：生空、法空。如頻婆娑羅王迎經中，佛告大王：色生時但空生，色滅時但空滅，諸行生時但空生，滅時但空滅。是

中無吾我、無人、無神，無人從今世至後世，隨因緣和合名字等衆生，凡夫愚人逐名求實。如是等經中，佛說生空。法空者：如佛說大空經中：十二因緣，無明乃至老死，若有人言是老死，若言誰老死，皆是邪見。生、有、取、受、愛、觸、六入、名色、識、行、無明，亦如是。若有人言：身即是神，若言身異於神，是二雖異，同爲邪見。佛言：身即是神，如是邪見，非我弟子。身異於神，亦是邪見，非我弟子，是經中，佛說法空。若說誰老死，當知是虛妄，是名生空，若說是老死，當知是虛妄，是名法空。乃至無明亦如是。

佛說梵網經中，六十二見：若有人言神常，世間亦常，是爲邪見，若言神無常，世間無常，是亦邪見。神及世間常亦無常，神及世間非常亦非非常，皆是邪見。以是故，知諸法皆空，是爲實。

一切法實皆無常，非實即是無常。佛處處說無常，亦處處說不滅。如佛告摩訶男：「汝勿怖勿畏，汝是時不生惡趣，必至善處……若身壞死時，善心意識長夜以信、戒、聞、施、慧熏心故，必得利益，上生天上。」若一切法念念生滅無常，佛云何言諸功德熏心故必得上生。以是故，知非無常性。

無常不實，佛說無常者，是隨衆生所應而說法，佛破常顛倒故，說無常。以人不知不信後世故，說心去後世，上生天上，罪福業因緣，百千萬劫不失。是對治悉檀，非第一義悉檀。諸法實相，非常非無常，佛亦處處說諸法空，諸法空中亦無無常，以是故，說世間無常是邪見，是故名爲法空。如是等處處聲聞經中，說諸法空。

摩訶衍空門者，一切諸法，性常自空，不以智慧方便觀故空。如佛爲須菩提說：「色、色自空。受、想、行、識、識自空。十二入、十八界、十二因緣、三十七品、十力、四無所畏、十八不共法、大慈大悲、薩婆若，乃至阿耨多羅三藐三菩提，皆自空。無罪無福人，不言無今世，但言無後世，如草木之類，自生自滅。或人生、或人殺，止於現在，更無後世生。而不知觀身內外有自相皆空。再者，邪見人多行衆惡，斷諸善事，觀空人，善法

尚不欲作，何況作惡？

那見破諸法令空，觀空人知諸法真空，不破不壞。邪見人，言諸法皆空無所有，取諸法空相戲論。觀空人，知諸法空，不取相，不戲論。邪見人，雖口說一切空，然於愛處生愛，瞋處生瞋，慢處生慢，癡處生癡，自誑其身。如佛弟子實知空，心不動，一切結使生處不復生。譬如虛空，煙火不能染，大雨不能濕。如是觀空，種種煩惱不復著其心。邪見人言無所有，不從愛因緣出，真空名從愛因緣生，是為異。四無量心諸清淨法，以所緣不實故，猶尚不與真空智慧等，何況此邪見？是見名為邪見，真空見名為正見，行邪見人，今世名為弊惡人，後世當入地獄。行真空智慧人，今世致譽，後世得作佛。

真空中，有空空三昧，邪見空雖有空，而無空空三昧。觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，並諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。無智人，聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見斷諸善根。如是等義，名為空門。

若入此三門，則知佛法義，不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙，若不得般若波羅蜜法，入阿毗曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入毘勒門，則墮有無中。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，雖知諸法一相，亦能知一切法種種相，雖知諸法種種相，亦能知一切法一相。菩薩如是智慧，名為般若波羅蜜。

菩薩觀諸法一相，所謂有相。因是有，諸法中有心生，如是等一切有。菩薩觀一切法一相，所謂無相。如牛中無羊相，羊中無牛相。如是諸法中，各各無他相。如先言，因有故有心生，是法異於有，異故應無。若有法是牛，羊亦應是牛。何以故，有法不異故。若異則無，如是等一切皆無。菩薩觀一切法一，因是一法，諸法中一心生。諸法各各有一相，合眾一故名為二，名為三。一為實，二、三為虛。菩薩觀諸法有所因故有。如人身無常，何以故，生滅相故。一切法皆如是，有所因故有。一切法無所因故有，如人身無常生滅故，因生滅故知無常。此因復應有因，如

是則無窮，若無窮則無因。若是因更無因，是無常因亦非因，如是等一切無因。菩薩觀一切法有相，無有法無相者，如地堅重相，水冷濕相，火熱照相，風輕動相，虛空容受相，分別覺知是為識相。有此有彼，是為初相，有久有近，是為時相，濁惡心惱眾生，是為罪相，淨善心愍眾生，是為福相。著諸法，是為縛相。不著諸法，是為解脫相。現前知一切法無礙，是為佛相。如是等一切各有相。菩薩觀一切法皆無相，是請相從因緣和合生，無自性故無。如地、色、香、味、觸四法和合故名為地，不但色故名為地，亦不但香、但味、但觸故名為地。何以故？若但色是地，餘三則不應是地。地則無香、味、觸亦如是。復次，是四法云何是一法？一法云何為四法？以是故，不得以四為地，亦不得離四為地。

因四法故地法生，但四法不同於地法，從四法生地，地與四法異。如父母生子，子則異於父母。若爾者，今眼見色，鼻知香，舌知味，身知觸，地若異此四法者，應更有異根、異識知。若更無異根、異識知，則無有地。地雖有堅相，但眼見是色，如水中月，鏡中像，草木影，則無堅相，堅相身根觸知故。若眼見色是地，堅相是地種，眼見色亦是水、火、濕、熱相是水、火種。若爾者，風、風種，亦應分別而不分別。如說：何等是風？風種。何等風種？風。若是一物，不應作二種答。若是不異者，地及地種不應異。如是種種因緣，地相不可得，若地相不可得，一切法相亦不可得。是故，一切法皆一相。

以無相破諸法相，若有無相相，則墮諸法相中。無相皆破諸法相，亦自滅相。是故，聖人行無相、無相三昧，破無相故。復次，菩薩觀一切法不合、不散，無色、無形，無對、無示、無說。一相所謂無相。如是等諸法一相。

云何觀種種相？一切法攝入二法中，所謂名、色，色、無色，可見、不可見，有對、無對，有漏、無漏，有為、無為等，二百二法門，如千難品中說。復次，有二法：忍法、柔和。又二法：親敬、供養。二施：財施、法施。二力：慧分別力、修道力。二具足：戒具足、正見具足。二相：質直相、柔軟相。二法：定

、智。二法：明、解脫。二法：世間法、第一義法。二法：念、巧慧。二諦：世諦、第一義諦。二解脫：待時解脫、不壞心解脫。二種涅槃：有餘涅槃、無餘涅槃。二究竟：事究竟、願究竟。二見：知見、斷見。二具足：義具足、語具足。二法：少欲、知足。二法：易養、易滿。二法：法隨、法行。二智：盡智、無生智。如是等種種無量二門。

復次、知三道：見道、修道、無學道。三性：斷性、離性、滅性。三修：戒修、定修、慧修。三菩提：佛菩提、辟支佛菩提、聲聞菩提。三乘：佛乘、辟支佛乘、聲聞乘。三歸依：佛、法、僧。三住：梵住、天住、聖住。三增上：自增上、他增上、法增上。諸佛三不護：身業不護、口業不護、意業不護。三福處：施、戒、善心。三器械：聞器械、離欲器械、慧器械。三輪：變化輪、示他心輪、教化輪。三解脫門：空解脫門、無相解脫門：無作解脫門。如是等無量三門。復知四法：四念處、四正勤、四如意足、四聖諦、四聖種、四沙門果、四知、四道、四攝法、四依、四通達善根、四道、四天人輪、四堅法、四無所畏、四無量心、如是等無量四法門。復知五無學象、五出性、五解脫處、五根、五力、五大施、五智、五阿那含、五淨居天處、五治道、五智三昧、五聖分支三昧、五如法語道，如是等無量五法門。復知六捨法、六愛敬法，六神通、六種阿羅漢、六地見諦道、六隨順念、六三昧、六定、六波羅蜜，如是等無量六法門。……如是等思惟道中一百六十二道，思惟道能破煩惱賊。百七十八沙門果，八十九有爲果，八十九無爲果，如是等種種無量異相法，生、滅、增、減、得、失、垢、淨，悉能知之。菩薩摩訶薩知是諸法已，能令諸法入自性空，而於諸法無所著，過聲聞、辟支佛地，入菩薩位中。入菩薩位中已，以大悲憐愍故，以方便力分別諸法種種名字，度衆生令得三乘。

菩薩摩訶薩，不說空是可得可著，若可得可著，不應說諸法種種異相。不可得空者，無所罣礙，若有罣礙，是爲可得，非不可得空。若菩薩摩訶薩知不可得空，還能分別諸法，憐愍度脫衆生，是爲般若波羅蜜力。取要言之，諸法實相，是般若波羅蜜。

一般世俗經書中，爲安國全家，身命壽樂故非實。外道出家墮邪見法中，心愛著故，是亦非實。聲聞法中雖有四諦，以無常、苦、空、無我觀諸法實相，以智慧不具足不利，不能爲一切衆生，不爲得佛法故，雖有實智慧。不名般若波羅蜜。如說：佛入出諸三昧，舍利弗等乃不聞其名，何況能知？何以故？諸阿羅漢、辟支佛於初發心時，無大願，無大慈大悲，不求一切諸功德，不供養一切三世十方佛，不審諦求知諸法實相，但欲求脫老、病、死苦。諸菩薩從初發心，宏大誓願，有大慈悲，求一切諸功德，供養一切三世十方諸佛，有大利智，求諸法實相。除種種諸觀：所謂淨觀、不淨觀、常觀、無常觀、樂觀、苦觀、空觀、實觀、我觀、無我觀。捨如是等妄見心力諸觀。但觀外緣中實相，非淨、非不淨，非常、非非常，非樂、非苦，非空、非實，非我、非無我。如是等諸觀，不着不得，世俗法故，非第一實義。周徧清淨，不破不壞，諸聖人行處，是名般若波羅蜜。

佛以方便說法，行者如所說行，則得般若波羅蜜。初發心菩薩，若從佛聞，若從弟子聞，若於經中聞，一切法畢竟空，無有決定性可取著，第一實法滅諸戲論。涅槃相是最安隱，我欲度脫一切衆生，云何獨取涅槃？我今福德、智慧、神通力未具足故，不能引導衆生，當具足是諸因緣，行布施等五波羅蜜。財施因緣故得大富，法施因緣故得智慧，能以此二施，引導貧窮衆生，令入三乘道。以持戒因緣故，生人天尊貴，自脫三惡道，亦令衆生免三惡道，以忍辱因緣故，障瞋恚毒，得身色端正，威德第一，見諸歡喜，敬信心伏，況復說法？以精進因緣故，能破今世後世福德，道法懈怠、得金剛身、不動心。以是身心，破凡夫憍慢，令得涅槃。以禪定因緣故，破散亂心，離五欲罪樂，能爲衆生說離欲法。禪是般若波羅蜜依止處，依是禪，般若波羅蜜自然而生。如經中說：比丘一心專定，能觀諸法實相。

欲界中多以慳貪罪業，閉諸善門，行檀波羅蜜時，破是二事，開諸善門。欲令常開故，行十善道口波羅蜜。未得禪定、智慧，未離欲故，破尸羅波羅蜜。以是故行忍辱。知上三事，能開福門，又知是福德果報無常，天人受樂，還復墮苦，厭是無常福德故

，求實相般若波羅蜜。是云何當得？必以一心，乃當可得。如貫龍王寶珠，一心觀察，能不觸龍，則價值閻浮提。一心禪定，除却五欲、五蓋欲得心樂，大用精進。是故，次忍辱說精進波羅蜜。如經中說：行者端身直坐，繫念在前，專精求定，正使肌骨枯朽，終不懈退，是故精進修禪。若有財而施，不足為難，畏墮惡道，恐失好名，持戒、忍辱亦不為難。以是故，上三度中不說精進，今為般若波羅蜜實相，從心求定，是事難故，應須精進。如是行，能得般若波羅蜜。

諸波羅蜜有二種：一者、一波羅蜜中相應隨行，具諸波羅蜜。二者，隨時別行波羅蜜，多者受名。譬如四大共合，雖不相離，以多者為名。相應隨行者，一波羅蜜中，具五波羅蜜，是不離五波羅蜜，得般若波羅蜜。隨時得名者，或因一因二，得般若波羅蜜。若人發阿耨多羅三藐三菩提心布施，是時求布施相，不一不異，非常非無常。非有非無等，如彼布施中說。因布施實相，解一切法亦如是。是名因布施得般若波羅蜜。或有持戒不惱眾生，心無有悔，若取相生著，則起諍競。是人雖先不瞋眾生，於法有憎愛心，故而瞋眾生。是非，若欲不惱眾生，當行諸法平等，若分別是罪是無罪，則非行尸羅波羅蜜。何以故？憎罪，愛不罪，心則自高，還墮惱眾生道中。是故，菩薩觀罪者、不罪者，心無憎、愛。如是觀者，是為但行尸羅波羅蜜，得般若波羅蜜。菩薩作是念：若不得法忍，則不能常忍。一切眾生未有逼迫能忍，苦來切已，則不能忍，譬如囚畏杖楚，而就死苦。以是因緣故，當生法忍，無有打者、罵者，亦無受者，但從先世顛倒果報因緣故名為受。是時不分別，是名事忍。法忍者，深入畢竟空故，是名法忍。得是法忍，常不復瞋惱眾生，法忍相應慧，是般若波羅蜜。

精進常在一切善法中，能成就一切善法。若智慧籌量分別諸法，通達法性，是時精進助成智慧。又知精進實相，離身心，如實不動，如是精進能生般若波羅蜜。餘精進如幻、如夢，虛誑非實，是故不說，若深心攝念，能如實見諸法實相。諸法實相者，不可以見聞念知能得，何以故？六情、六塵，皆是虛誑因緣果報

，是中所知所見，皆亦虛誑。是虛誑知，都不可信。所可信者。唯有諸佛於阿僧祇劫所得實相智慧。以是智慧，依禪定一心，現諸法實相，是名禪定中生般若波羅蜜。

或有離五波羅蜜，但聞、讀誦、思惟、籌量通達諸法實相，是方便智慧中生般若波羅蜜。或從二、或三、四波羅蜜生般若波羅蜜。如聞說一諦而成道果，或聞說二、三、四諦，而得道果。有人於苦諦多惑故，為說苦諦而得道，餘三諦亦如是。或有都惑四諦故，為說四諦而得道。如佛語比丘：汝若能斷貪欲，我保汝得阿那含道，若斷貪欲，當知志癡亦斷。六波羅蜜中亦如是。為破多慳貪故，說布施法，當知餘惡亦破。為破雜惡故，具為說六。是故，或一一行，或合行，普為一切人故說六波羅蜜，非為一人。

菩薩不行一切法，不得一切法故，得般若波羅蜜。所以者何？諸行皆虛誑不實，或近有過，或遠有過，如不善法近有過罪，善法久復變異時，著者能生憂苦，是遠有過罪，譬如美食、惡食，俱有雜毒，食惡食即時不悅，食美食，即時甘悅。久後俱奪命故，二不應食，善。惡諸行亦如是。佛之所以說三行：梵行、天行、聖行者，行無行故，名為聖行，何以故？一切聖行中，不離三解脫門故。梵行、天行中，因取眾生相故生，雖行時無過，後皆有失。又即今求實，皆是虛妄。若賢聖以無著心行此二行，則無咎。若能如是行無行法皆無所得，顛倒虛妄煩惱畢竟不生。如虛空清淨故，得諸法實相，以無所得為得，如無所得般若中說。

色等法非以空故空，從本以來常自空。色等法非以智慧不及故無所得，從本以來常自無所得。是故，不應問行幾般若波羅蜜得般若，諸佛憐愍眾生，隨俗故說行，非第一義。無所得有二種：一者、世間欲有所求，不如意，是無所得。二者、諸法實相中，決定相不可得故名無所得。非無有福德智慧，增益善根。如凡夫人，分別世間法故有所得，諸善功德亦如是，隨世間心故，說有所得。諸佛心中，則無所得。如是畧說般若波羅蜜義，菩薩應修、應行、應具足般若波羅蜜。



漫談「帶業往生」

朱斐

一七十七年七月十日在蓮因寺暑期大專學生齋戒會講

懺公法師，各位同學：昨日奉懺公電召，囑來與各位一結法緣，我就在晚間心裏擬一草稿，本來準備以「佛教徒應加強人際關係」為題，與各位共同研討。但今早在公路上念佛時，忽然想起，近來時常收到樹刊讀者，為了「帶業往生」的問題，寫信來問，所以就改變了原定的腹稿，決定與各位對這一問題，作一檢討，就以「漫談帶業往生」為題吧！

剛才我看到黑板上寫着「生從何來，死往何去？」想必上一堂課曾討論到我的生死問題，今再獻醜，也來談談這生死來去的問題。

我們是人，但很多人不知道，是什麼力量，使我們來到這人間？世事無常，人生亦無常，當我們人生告一段落時，又是什麼力量將我們帶到那裏去？這也是學佛的人，大家所關心的一件切身大事。

事實上有關人的生死來去，就離不開一個「業」字，業者行為也。我人的一舉一動，無不是業：起心動念是意業，有了意念若付之行動，發諸於語言者，謂之口業，身體的行動是身業，一生就是由於過去世從身語意所造作的種種黑白諸業，帶引着來投胎，佛教所說的衆生，共分六種有情的生命，人類是其中之一，其他尚有天、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等五類，無不都是憑藉過去，現在在八識之中所播下的許多業種，物以類聚，其已成熟

的則起諸現行，產生一股業力，帶引着你往各道去出生。

在有部毘奈耶四十六有謂：「不思議業力，雖遠必相牽，果報成熟時，求避終難脫。」如所造作的白業（即善業）佔多時，即上生天、人、修羅三善道的機會較多，如所造作的黑業（即惡業）居多，則下墮畜、鬼、獄的機會較多。自作業自受報，這是非常公平，如天秤一樣絲毫不差。所以人的生死去來，都是受業力的牽制，帶着你往東往西，投生各道，輪迴不息。這也可以說它是帶業往生，雖然大藏經中未載，我們佛教徒却不能否認這是事實啊！所以帶業往生之說不一定是淨土宗的專用名詞，但後來也有把六道的投生名之謂「引業」，而將「帶業往生」成爲淨土宗的專用名詞了。

淨宗歷代祖師所創帶業往生極樂淨土之說，自有祖師的用心，也不是沒有根據，佛說人人皆有佛性，即使造殺業嚴重的人，尚且「放下屠刀，立地成佛。」故淨宗祖師謂我人雖進去造作惡業，若能放下萬緣，棲心淨土，自可帶業往生西天佛國。再看大藏經中那先比丘經卷下，有一段經文記載（見中華大藏經第一輯第一集平裝本五五冊二四一九三頁）：「王復問那先：『御曹沙門言：人在世間作惡至百歲，臨欲死時念佛，死後皆得生天上，我不信是語；復言殺一生，死即當入泥犁中，我不信是語。』那先問王：『如人持小石置水上，石

浮耶？沒耶？」王言其石沒。那先言：「如持百枚大石置船上，其船寧沒不？」王言不沒。那先言：「船中百枚大石因船故不得沒；人雖有本惡，一時念佛用是故不入泥犁，便得生天上。其小石沒者，如人作惡，不知佛經，死後便入泥犁中。」王言善哉！

這段經文的記載，很明顯地指出作惡業的人，因念佛故，如船載巨石而不沒。巨石者喻惡業重者也，雖未指明往生極樂，但其理則同；船者喻如阿彌陀佛之大願也，加上念佛人至誠懇切的心力，雖有宿業，只得帶業往生彼岸，此所以淨土法門之又一稱為二力法門故。

近有旅居海外之某密教長者，慈悲心切，發願要作四十八次演講「淨土五經會通」令人欽敬不已！可能他老人家苦口婆心過切，惟恐淨宗學人，以為有帶業往生之可依賴，一面念佛，一面造業，所以不惜集中人力，遍查大藏，由於在大藏經中找不到帶業往生一詞，便遽爾將歷代祖師所說的「帶業往生」的理論，予以否定。要知歷代祖師都是有修有證的大德，尤其淨宗祖師，都是圓寂以後由後人堆崇者，即使大藏經中沒有「帶業往生」四字，如那先比丘經中的譬喻，加上極樂世界有聖凡同居之士，阿彌陀佛有四十八願之分，往生時又有九品之別，處處證明「帶業往生」之說是有其依據的，何況一旦往生，在沒有退轉和五塵說法的絕佳環境中，不斷增長淨業，而被帶去的黑白諸業，已無再起現行的機會，自然次漸消失，如一粒瓜種播植在沒有空氣、水份、陽光、人工的土地上，豈能茁長開花再結果實呢！何況彌陀淨土是大乘法門，求生的人，要發願來度化此土眾生，一旦往生後，可乘願再來消業修福修慧，普度有緣。

自藕益大師以來歷代祖師，都主張消伏業障帶業往生之說，是指的沒有皈信淨土以前所造的諸業，祖師們絕沒有鼓勵修淨業的人，可以一面念佛，一面造業，極樂世界亦非包庇罪人的避難所。再說學佛的人，多是博地凡夫，雖然在家家已受五戒，出家象已受六戒，自應嚴持禁戒，但既是博地凡夫，祇要有戒存在，必然動念，因此吾人在有意無意中又去造作諸業，依律可以發露懺悔。地藏經中說吾人的「舉止動念，無不是業」。稍一不慎，

防不勝防，不過我們要注意一點，已經受過皈依戒的人，究與一般尚未信佛的人不同，尤其是修淨念佛的人，在他們每日的朝晚課誦中，身業禮佛，口業念佛，意業觀佛，三業俱淨，這些業，既非黑業，也非白業，而是「淨業」。我人求生西方的本錢，所要帶去的業，主要的還是這些「淨業」，淨業作的越多，往生極樂越有把握。其他有意無意而作的黑白諸業，在淨業種子累積增多的壓制下，早已被埋伏在心田深處，沒有出頭的機會了。故淨宗大德主張「伏惑」，但非不重視斷惑，蓋斷惑多少與往生西土及品位之高低有關，能斷最好，惟古人喻斷惑難如斷八十里瀑流，等覺菩薩尚有根本無明，如十四夜之月，要等到成了佛，才福慧兩足業盡情空，如十五日，圓滿無缺矣。

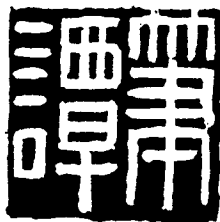
無明即惑，而惑是業之前奏，起惑才造業，造業故受報，惑、業、苦謂之三雜染，臨命終時如能將惑業伏住，加上彌陀聖象的前來接引，不到西方極樂世界，又到何處？

淨土諸經中雖有云「至心念一句佛號，能除八十億劫生死之罪」，故消業往生之說，可以成立；但相反的我輩凡夫的一念之惡（如法華經譬喻品中謗經者所獲業報），也一樣能生長八十億劫生死之罪，兩者是相等的。喻如有人一面掃除髒亂，一面又製造髒亂，因此只有伏住惑業，阻其生機，才是上策，伏惑並非斷惑，那被伏住的惑業又將如何呢？只有帶着它往生極樂世界去了。即以消業往生來說，消不完的業，如不帶去，又將放在那裏呢？

念佛法門能當生成就者，也就是靠增長淨業而伏惑才能成功。人生在世，短短的數十寒暑，斷得了見思二惑的有幾人？何況塵沙無明根本無明等，所以我在這裏要再強調，我們必須努力念佛伏惑，帶業往生極樂世界。

我們過去的黑業，自無始以來，世世累積，心田裏早已一片漆黑，加上這一輩子在未入佛門，未修念佛法門前所造的黑業，更不可以數字計，古德會說，若業有體相者，盡虛空界無法容納，因此若非淨宗祖師之力倡伏惑帶業往生，要斷惑業，談何容易。今此一線希望，如被否定，不知有多少人退失信心，這又由誰來負責呢？

（下轉24頁）



談煩惱即菩提生死即涅槃

智銘

過去，常聽到或看到「煩惱即菩提，生死即涅槃。」的說法和文字，總覺得這兩句話的語意不清，予人有迷惑之感，這種說法，對初學者更容易產生錯覺，對不深明經義者，也可能造成荒疏、怠惰的心理，若以訛傳訛，將錯就錯，對佛教可能有不良的影響。

這兩句話的來源，可能是出自下面的論說：

止觀一：無明塵勞，即是菩提，無集可斷；生死即涅槃，無滅可證。

法華玄義九：體生死即涅槃，名爲定；達煩惱即菩提，名爲慧。

十不二門指要鈔上：若離三道，即無三德，如煩惱即菩提，生死即涅槃。

後來的人，可能是爲了省事，或者爲了順口，就將上面的論說截頭截腳，直說爲「煩惱即菩提，生死即涅槃。」了。這樣說，如果是對經義已完全洞徹的大德，他當然知道「煩惱」之所以「即菩提」、「生死」之所以「即涅槃」，其間尚須經過一番功夫才能達到。要不然，就得像六祖惠能大師那樣有着高度智慧和宿世善根的人，才能悟得出「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」的道理，但是，對一般人來說，就很難悟解得出來。

止觀一所謂「無明塵勞，即是菩提，無集可斷；生死即涅槃，無滅可證。」這是行者在悟得「無明塵勞」是「空」，因其是

「空」，即無實義，不可執著，不執塵勞又不執空，就是大覺，知「無集可斷」，故云：「無明塵勞，即是菩提」。同樣，悟得「生死」是「空」、「涅槃」亦空，既不執「生死」，亦不執「涅槃」，知生死「無滅可證」，故云「生死即涅槃」。

法華玄義九所說：「體生死即涅槃，名爲定；達煩惱即菩提，名爲慧。」意義就更爲明顯了，「生死即涅槃」須先「體」，將生死「體」得透徹，達於最高的禪定境界，才能悟出第一義空中「生死即涅槃」的道理。而「煩惱」要能「達」，了達了煩惱也是「空」的智慧，才能悟得「煩惱即菩提」的道理。

十不二門指要鈔上所謂「若離三道，即無三德，如煩惱即菩提，生死即涅槃。」之句，首先說明三道是什麼，所謂三道：一是煩惱道，又名惑道，是指無明貪欲、瞋恚、愚癡等之煩惱妄惑。二是業道：是指依煩惱而生之善、不善的內在、外在的一切作爲。三是苦道，是指善惡之業爲因，而獲致之生死苦果。蓋煩惱通於業，業則通於生死。而生死又有煩惱，煩惱又生業，業又有生死，所以這三道循環不已。若行者能悟徹煩惱道、業道、苦道「空」的道理，達於第一義空智慧，就能一一出離。

所謂三德：一是法身德。是佛之本體，常住不滅之法性，二是般若德：法相如實覺了。三是解脫德：遠離一切繫縛，得大自在。如行者在三道中已出離，那也就無有執着法身德、般若德、解脫德了。蓋第一義空中，無智亦無得，何有法身德、般若德、

解脫德？所以說：「若離三道，即無三德。」因此，出離煩惱即成菩提，出離生死即成涅槃，故云：「煩惱即菩提，生死即涅槃。」

若不經過一番「出離」的功夫，而直說「煩惱即菩提，生死即涅槃」是有些不妥的，蓋「煩惱」是貪欲、瞋恚、愚癡等惑所促成，因貪欲、瞋恚、愚癡煩身惱心，所以才被稱之為「煩惱」，故智度論七曰：「煩惱者，能令心煩，能作惱故，名為煩惱。」又二十七說：「煩惱名，畧說則三毒（貪、瞋、癡）；廣說則三界九十八使，是名煩惱。」註維摩詰經二：「肇曰：七使九結惱亂衆生，故名煩惱。」止觀八曰：「煩惱是昏煩之法，惱亂心「神，又與心作煩，令心得惱，即是見思利鈍。」唯識述記一本曰：「煩是擾義，惱是亂義，擾亂有情，故名煩惱。」上面的這些說法既然如此，怎能說「煩惱即菩提」？

又生死是指有漏善、不善之業，由煩惱障助緣所感之三界六道果報而生，生後而死，死後復生。楞嚴三說：「生死死死，生生死死，如旋火輪。」生之時，是集見，思惑之凡夫，死後因業力所牽而復輪生，生死乃苦道，怎能說「生死即涅槃」。

「煩惱」、「生死」都是漏業，若真要說：「煩惱即菩提，生死即涅槃。」其間得大轉一番，就是要轉識得智才能達到。轉有漏之第八識，而得與無漏之第八識相應之大圓鏡智。轉有漏之第七識，而得與無漏之第七識相應之平等性智。轉有漏之第六識，而得與無漏之第六識相應之妙觀察智。轉有漏之前五識，而得與無漏之前五識相應之成所作智。唯識論十曰：「如是四智相應品，雖各定有二十二法能變所變種種現俱生，而智用增以智名顯，故此四品，總攝佛地一切有為功德皆盡能轉有漏八、七、六、五識相應品如次而得。」因此，必須轉有漏之識而為與無漏之識相應而得之智，方得使「煩惱」轉為「菩薩」，使「生死」轉為「涅槃」。

是故，爲了使初學者不產生錯覺，今後應說「達煩惱即菩提，體生死即涅槃。」較爲妥當。佛說：

「善男子！爲非涅槃，名爲涅槃。爲非如來，名爲如來。」

爲非佛性，名爲佛性。云爲名爲非涅槃焉？所謂一切煩惱有爲之法。爲破如是有爲煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闍提至辟支佛，爲破如是一闍提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物，離如是有情之物，是名佛性。善男子！一切世間無非虛空，對於虛空。」（大般涅槃經三十二迦葉菩薩品第十二）

由此段經文看，必須「破如是有爲惱煩是名涅槃。」若不破煩惱，煩惱即成爲助生因緣；生死苦本，云何能說「煩惱即菩提，生死即涅槃。」？佛既如是說，我們應順佛說才是。若不然，豈不也可以說「一闍提即佛」，佛雖說一闍提皆有佛性，但一闍提要成佛，其間須「破一闍提至辟支佛」，經過無數劫的自我提升，才能達到「如來」的境地，否則，一闍提永遠成不了佛。同樣，行者如不經過一番「體」、「達」的功夫，煩惱永遠成不了菩提，生死永遠達不到涅槃。

七一年四月十日寫於淨室

（上接21頁 般若波羅蜜多心經）

〔問題討論〕

1. 般若爲甚麼不翻譯爲「智慧」？它和一般的智慧有甚麼不同？
2. 「空」是甚麼意思？是不是等於「沒有」？它要否定的是些甚麼東西？
3. 大乘佛教興起之前，傳統佛教解釋存在有些甚麼概念？試列舉出來。
4. 「般若心經」對前人已經建立的存在概念的破法，有些甚麼特色？（例如先破六根，再破六境）這與「中道」有沒有關係？
5. 你認爲「般若心經」的精神是在說空呢？還是鼓勵我們相信咒語？試加討論。

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

第十二課 aham, tvam, sa的語尾變化

aham, tvam, sa分別是第一身，第二身，第三身的代名詞。aham是我，tvam是你，sa是他。aham與tvam的語尾變化形式，在三個性別中都是一樣，但sa則在不同的性別，有不同的變化。以下一一列出這三者的語尾變化形式。留意有時有兩個形式在同一情況中出現，這表示這兩者都可兼用。不過，這裏有些規定，即是，寫在後面的形式（mā, me, nau, naḥ ; tvā, te, vām, vaḥ）不能放在一語句的最前端，也不能放在ca, eva, vā等字之後。

	單	雙	衆
主	aham	āvām	vayam
對	mām/mā	āvām/nau	asmān/naḥ
具	mayā	āvābhyām	asmābhiḥ
爲	mahyam/me	āvābhyām/nau	asmabhyam/naḥ
奪	mat	āvābhyām	asmat
屬	mama/me	āvayoḥ/nau	asmākam/naḥ
處	mayi	āvayoḥ	asmāsu
	單	雙	衆
主	tvam	yuvām	yūyam
對	tvām/tvā	yuvām/vām	yuṣmān/vaḥ
具	tvayā	yuvābhyām	yuṣmābhiḥ
爲	tubhyam/te	yuvābhyām/vām	yuṣmabhyam/vaḥ
奪	tvat	yuvābhyām	yuṣmat
屬	tava/te	yuvayoḥ/vām	yuṣmākam/vaḥ
處	tvayi	yuvayoḥ	yuṣmāsu

	單		雙		衆	
主	sah	sa	tau	te	te	tāḥ
對	tam	tām	tau	te	tān	tāḥ
具	tena	tayā	tābhyām	tābhyām	taiḥ	tābhiḥ
爲	tasmai	tasyai	tābhyām	tābhyām	tebhyaḥ	tābhyaḥ
奪	tasmāt	tasyāḥ	tābhyām	tābhyām	tebhyaḥ	tābhyaḥ
屬	tasya	tasyāḥ	tayoḥ	tayoḥ	teṣām	tāṣām
處	tasmin	tasyām	tayoḥ	tayoḥ	teṣu	tāsu

以上是sa的語尾變化；左邊的是陽性，右邊的是陰性。sa的中性的語尾變化，除主、對格外，其餘都與陽性者同。現列出其主、對格的語尾變化如下：

	單	雙	衆
主	tat	te	tāni
對	tat	te	tāni

要注意的是，主格陽性單數的sah，在子音前，要失去-s，而成sa。故sa gacchati是他去（現在式）；so gacchat是他去（半過去式）。又第三身的代名詞自可作代名詞用（如他，她，它，他們），亦可用作形容詞，例如“這個”之意。如tat phalam指這個果實；sa śiṣyaḥ指這個學生。

×

×

×

生字彙

aham	我
iva	像，如同（位于所指涉的字以後）
giri	山
tasmāt	所以，由此（這是sa的奪格單數形式）
tvam	你
√pat (patati)	跌落，飛翔
√pā (pibati)	飲（由重疊現在式的語幹而成）
sa	他，她，它，他們
sakāśa	附近，周圍

把以下語句翻譯為語體文：

1. sa rājārīnajayatte ca tasmādgirerapatannanaśyaṃśca.
2. sa manuṣyo gaṅgāyā jalamapibaddevānāṃ lokamalabhata ca.
3. rājñah sakāsādbrahmaṇa āgacchatputrāya ca pustakānyayacchat.
4. ahaṃ hi rājā, mama sakāse brahmaṇā api tiṣṭhantītyavadattavāririti brahmaṇo rājānamavadat.
5. nāhaṃ tava patnīti damayantī taṃśūdraṃ bhayādavadat.
6. tvadbhayānmanuṣyā yuddhe na naśyanti gr̥heṣu tu tiṣṭhantyevetyapaṭhad-rājñah sakāse kaviḥ.
7. vṛkṣe phalānīva tasya pituḥ putrā avardhanta.
8. rājñah patnīva śūdrasya patnyapyagnāvanaśyat.
9. mātuste sakāsadahaṃ tatphalamānayāmīti mama patnīmavadatsa kaviḥ.
10. tavārīnāṃ kīrtayasteṣāṃ kavīnāṃ mukheṣveva vartante.
11. gajasya cchāyāmapaśyadrājā giriḥ patatītyamanyata ca.
12. na kadāpi śūdrānāṃ sakāse jalaṃ pibāmīti brahmaṇastānvaṇijo 'vadat.

第十三課 ayam, asau ; 關係詞

I. ayam和asau都是關係代名詞。ayam是“這個”；asau則是“那個”，表示較疏遠的關係或距離。它們常用於表示指示之意，如“這是我的房子”一類。有時也可作形容詞用，如“這個人”。ayam與asau的語尾變化表示如下，左邊的是陽性，右邊的是陰性。

	單	雙	衆
主	ayam iyam	imau ime	ime imāḥ
對	imam imām	imau ime	imān imāḥ
具	anena anayā	ābhyām ābhyām	ebhiḥ ābhiḥ
爲	asmai asyai	ābhyām ābhyām	ebhyaḥ ābhyaḥ
奪	asmāt asyāḥ	ābhyām ābhyām	ebhyaḥ ābhyaḥ
屬	asya asyāḥ	anayoḥ anayoḥ	eṣām āsām
處	asmin asyām	anayoḥ anayoḥ	eṣu āsu
主	asau asau	amū amū	amī amūḥ
對	amum amūm	amū amū	amūn amūḥ
具	amunā amuyā	amūbhyām amūbhyām	amībhiḥ amūbhiḥ
爲	amuṣmai amuṣyai	amūbhyām amūbhyām	amībhyaḥ amūbhyaḥ

奪	amuṣmāt	amuṣyāḥ	amūbhyām	amūbhyām	amībhyaḥ	amūbhyaḥ
屬	amuṣya	amuṣyāḥ	amuyoḥ	amuyoḥ	amīṣām	amūṣām
處	amuṣmin	amuṣyām	amuyoḥ	amuyoḥ	amīṣu	amūṣu

ayam與asau的中性，只在主、對格方面有不同，其他均與陽性、陰性者同。現只列出兩者在主、對格的語尾變化形式：

	單	雙	衆	單	雙	衆
主	idam	ime	imāni	adaḥ	amū	amūni
對	idam	ime	imāni	adaḥ	amū	amūni

II.第十二課列出sa的語尾變化。其實還有很多字的語尾變化與sa相似，茲列述如下。

A.語尾變化與sa完全相同的字有：

eṣa (陽)，eṣā (陰)，etat (中)；其意是“這個”。

B.以下的字與sa的語尾變化大體相同，只是在其主格陽性單數中，在子音前不必消去-s。

1. 其中性主、對格與sa同者有：ya (該個)，anya (其他)

2. 其中性主、對格都以-am結尾的有：sarva, viśva；都是“全部”意。

3. 其中性主、對格有特殊形式的有ka (誰)；這是疑問詞，其中性主、對格的形式是kim。

第十二課答案：

1. 那個國王戰勝敵人，他們從那山跌落下來，死了。
2. 那人飲了恒河的水，獲得神祇們的世界。
3. 婆羅門由國王處來，把書本送給兒子。
4. 婆羅門對國王說：『你的敵人說：「因為我是國王，（故）連婆羅門們也站在我的身邊哩」。』
5. 達瑪曳蒂恐懼地對那個首陀說：『我不是你的妻子。』
6. 詩人在國王面前朗誦說：『人們對你害怕，在戰爭中沒有死去，却留在家中。』
7. 那個父親的兒子成長了，如同果實在樹上成長那樣。
8. 首陀的妻子在火災中也死了，如同國王的妻子那樣。
9. 那詩人對我的妻子說：『我把這果實從你的母親處帶來了。』
10. 你的敵人的榮耀，只在那些詩人們的口中（出現）。
11. 王國看見象的影子，想着：山要飛去了。
12. 婆羅門那些商人說：『我從未在首陀面前飲水哩。』

寫在「新生」出版之前

謝冰瑩

說來實在萬分慚愧，寫了六十多年的文章，統計一下有關佛教的作品，才薄薄的五本，未免太對不起菩薩，也對不起自己。

說實話，對於佛教的信仰，自從在靜修院寫紅豆，後來皈依慈航老法師開始，我是誠心誠意地，願意把我此生的餘年獻給佛教；只因爲自己一來太愚笨，佛書看得太少，又因缺乏善根，至今沒有開竅；二來俗事太多，沒時間向諸位高僧大德請教；加之斷腿之後，不良於行，不論在台灣，在美國，許多聽經的大好機會，都錯過了，心裏非常懊惱，難過！

本書分爲上中下三集，「新生」材料的來源，已經在後記中說明了；這裡要特別向「中國佛教」的編者——宣建人居士致謝，承他看得起我，將前年發表在香港「內明」雜誌上的拙作「新生」轉載一次，好在不是一稿兩投，讀者不會見怪的。

我更要感謝沈九成和宣建人兩位主編先生，爲我斧正不妥地方，尤其要感謝性如法師，發大慈悲心，爲這本小書出版。

幾年前，我並不服老，覺得我還有精力，一天寫六七千字，應該沒有問題；如今決不能說大話，自己騙自己了。

關於「新生」，我不想多說，只希望朋友們多多給我賜教批評，越嚴格，對我越有好處。

散文集內，還有幾篇找不到了，我本想加兩篇讀書心得進去；只因我搜集的資料太多，太亂，一時記不起那些在閉關時間，和平時讀經的心得筆記放在何處了，只好以後再寫。

在日記集內，雖然只選了十八天，讀者諸君，想必一看就知道，我的着重點在拜廟、訪友。我不否認是個最重感情的人，到了老年，更加懷舊，即使新交的朋友，也是一見如故，經常在書信往來中，尋找安慰。

我常常想：假如沒有朋友，一個人孤獨淒涼地過一輩子，而那人是我的話，絕對活不下去的。

卍

卍

卍

時間過得太快了！四年前的今天，我正在佛光山，被那扇自動門撞倒在餐廳地上，旁邊的居士們都替我擔憂，深怕我有腦震盪的危險，幸而我蒙菩薩保佑，有驚無險，在汽車內躺着休息了十幾分鐘，又隨慈怡法師到處參觀去了。

今天又逢八月八日，也是我國的爸爸節，我在太平洋的彼岸，祈禱朋友和家人們的健康如意；更希望不久的將來，我能回到日夜思念的台灣，重享溫暖友情之夢，於願足矣。

七一年（一九八二）八月八日夜於費城

（編者按：慈瑩居士的「新生」即將由台北普濟寺性如法師出版，全書共十三萬餘字。）

虛雲老和尚遺相



六十餘年冷眼

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

「你仍舊未斷舊日一意苦行自殘之念！」

「師父！」

「我不是你師父！」老法師叱道：「休得如此喚我！」

「弟子拜在座下求法，深荷開示啓迷，雖未經上座授記，實已尊崇上座爲恩師。」

「你既知我破啓你迷心，爲何又尙要執着於授記？授記亦不過是虛假形式而已。我不願從俗；用此等名份困住了你，須知我期望你他日何等深遠！我盼你將來勿泥於一宗，我盼你融貫各宗，清本正源，傳法於世，須知佛法本來只有一乘，並無二乘。各宗各執一端，初爲方便傳法，日久離本漸遠，樹立門戶，大失佛陀初意。佛教自東漢初傳至中土，兩晉譯經，至隋唐而佛法全盛，融滙成中國佛教思想。佛教原不重立文字，但宋明以來，僧俗風尙著書立說，各抒己見，論禪說偈，越講越玄，太重機鋒，過偏意境。學人以講習禪話爲風尙，正是捨本逐末，淪爲巧辯之學，鮮有實行佛法，

佛教至此，已漸衰微，若再不正本清源，佛教不待外來之外道排斥取代，自己也會滅法了！這正是末法趨於滅法之世！你亦知否？」

「弟子一向確未知其詳。」德清聞言，心中不勝驚駭：「今聞上師開示，方才得知。」

老法師長歎曰：「佛教之學人，作繭自斃！夫復何言？我今期望於你者至深，無須我多言，你亦當有所領悟了！」

「弟子如今已經恍然大悟。」

「如此甚好！」老法師說：「你既領悟，就更無須我多講。你心中尙有宏願護法，但願你日後任重致遠，重振正統！」

「上座言重了！」德清慌忙又再頂禮：「弟子豈敢當此重任？」

「當仁不讓！」老法師說：「莫作世俗之態！」

「謹遵法旨！」

「我已說明，盼你勿泥一宗，盼你追溯佛法本源，宏揚正法要旨於世！佛說法於世四十九年，最後暢論佛法本懷一乘，大方

便，顯本跡，以啓衆生，佛慈悲願，開示本迹同源，權實一致。佛法精華，聚於妙法蓮華經。法華主『觀』法，乃五時說法之最後圓融方便直接究竟之妙法。」

又說：「佛學浩瀚如煙海，印度古經阿含經與般若經，乃基本之『有』與『空』兩大思想，佛滅後六百餘年，中天竺龍樹菩薩出世，倡導『實相大乘』與『空』，佛滅後八百餘年，北天竺之無著世親倡導『緣起大乘』與『有』。東晉鳩摩羅什，譯成『般若經』，開始形成中土佛教般若思想，羅什所譯，除般若經之外，當推法華經。般若經掃迷妄，法華經示究竟。兩者有連貫關係，般若通法華，法華源般若。般若掃迷妄只不過體空偏真，而法華承前啓後，啓開大覺，更屬重要。」又說：「般若經論，以玄奘之六百卷譯爲先，初奠中土禪觀，鳩摩羅什與門下四哲註論，發揚其思想，其後，五家七宗之源，無不源於此，諦觀佛陀禪定內觀所顯現正覺三昧之妙智慧禪觀『佛心』，佛陀歷年說講一切經教『佛語』，是謂『根本般若』。學佛應『佛心』『佛語』一體圓融。」

又說：「中土佛教，自東漢降至隋代，都同時並重『佛心』與『佛語』，達摩來華，傳禪直指見性，亦循此並重，惜自慧能以後，五家禪法，偏重佛心而忽畧佛語，變成以偏概全。」

「般若經，以三部爲最重要之般若彼羅蜜心經，金剛般若波羅蜜經，與仁王護國般若波羅蜜多經。其中，心經扼要深微，並容大乘小乘，自度度人，金剛經詮譯真空；以促成空生大覺；修般若空慧；行悲智之菩薩願力。護國般若波羅蜜多經乃是佛教世出世法；普度智悲，所云：『智照實性，非有非無，所以者何？法性空故。』此經不只釋空，更詳言如何度化衆生。」

「晚唐兩宋以降，中土禪宗一花五葉，大部份捨離了佛陀菩提樹下所證之般若及世尊成道後四十九年所行之根本化法。」

「你今後學法，務須從頭用功，精研般若禪，及接受法華經所示『本門』與『迹門』，學習佛陀思想與化法，對於聞，思，修及三無漏學，均有密切關連。」

「陳文帝時，智者和尙，登河南光州大蘇山，於普賢道場，大悟法華經諸法實相妙理，俟後弘法天台山，開創天台宗止觀如來禪，乃以法華經爲宗，以般若波羅蜜經爲觀法，依大智度論爲指南。法華是禪，涅槃是戒。天台精華在於『止』『觀』，教觀並弘。」

「我方才講過，叫你勿泥於一宗，但是，天台並重『本』『迹』，貫通般若禪與法華禪，極得佛陀思想精華，獨詣至深。你應多習天台止觀，此外，達摩禪經弘忍精修金剛般若傳至六祖慧能，皆以般若空觀爲修禪之要旨，你亦應勤於研習——你將來與南華頗有緣法，你好自爲之！達摩禪一系六代祖師，皆依楞伽及般若，慧能以後七宗五家，則漸而只重般若空，忽畧般若妙有，融攝老莊，而成爲了絕對訶毀知識，不用造作，尊重自利，輕視利他事行。是則大乘亦形成小乘，將來演變，只怕流入歧途！只恐奇行詭動，悉假以禪爲名，正不知未來如何挽救！你須盡力矯正頹風才好！」

老和尚說到這裏，浩歎道：「莫非也真是劫數難以挽回？」德清說：「上座開示，弟子明白了許多，敢不遵訓，努力以求精進？只是適才所示，尙有不明白之處。」

老和尚歎道：「你我都不及目睹的了！臨濟、曹洞、太古……將來由日本再外傳，將難免以訛傳訛，世人矯禪爲名，恣欲亂世……」

「弟子仍不明白。」德清說：「請再明示！」老和尚歎道：「這是我都難以挽回之事，你我唯有盡心盡力而已，將使決堤氾濫，也總是無可挽救的了。」

德清尋思，始終不懂老人言中之意，又不敢再多問。

融鏡老法師又道：「慧遠法師精研般若實相，倡念佛坐禪，開創淨土宗，有其獨詣，你亦應予以研習。須知：中土佛禪，淨土、天台、達摩禪、密宗、眞言、華嚴，無不宗始於般若禪，本

出同源，你應遍訪天下名山，觀摩各宗派之作爲，採其長補其短，但是勿忘萬法歸一，須不離世尊大般若。禪定與禪悟，均須行深般若，禪無頓漸之分，般若真空妙有，詮顯佛法宗旨，禪行妙用，佛陀悲智。

又道「佛說不立文字，乃言不着文字相，非指毀廢經文，須知一切經典，皆爲啓發般若，導入佛心，雖達摩直指傳心，亦授楞伽四卷。有依有信，其法不淆，故曰般若佛母，以般若生佛也。得之則聖，失之則迷，般若須由參學而來——參者，觀照般若，學者，文字般若之研修，須從文字般若之有學到觀照般若之無學，此乃聞思修悟工夫。

「是以你須參學八宗大經大論：華嚴、法華、般若、楞嚴、維摩、深密、楞伽……諸經與中論，百論，大論，攝論，瑜伽，成唯識……諸論……」

「今人盛倡不立文字，焚經棄智，雜學宋儒理學，兩晉清談，輕視利他，將導致濫禪，趨於滅毀佛法之途！你必須重提佛陀般若要義，倡導尊重佛陀悲智，如法華經方便品云：『定慧力莊嚴，以此度衆生』，學般若須起大悲心！勿做自了漢，勿只做混衣食之唱唸應付和尚！」

德清和尚聽罷，只覺得惶悚慚愧，汗流浹背，跪在地上，形同木鷄。

「你現在明白也未？」老和尚微笑道：「你來跟了我兩年，我觀察了你兩年，如今方才與你解說，可惜我參學有限，言雖盡而意仍有未盡，只好盼你自己去參學領悟力行了！如今你更當明白你已往十年功夫全皆淪入外道邪途！你毀身苦行，不飲不食，終不免成爲餓鬼枯骨，參得什麼般若正果？皮囊雖臭，但無之又如何發四無量心慈悲喜捨？須知空中不空，方是真空。行深般若波羅蜜，照見五蘊皆空，度一切苦厄，你不入世，如何去弘法度世？」

德清頂禮不止：「多得上座開示指點，弟子如今已經大徹大悟了！」

老和尚說：「如此甚好！你既知錯，錯而知改，善莫大焉，你既一番苦心來天台求法，勤懇操作修行，一心求法，我豈可不指引你入正途？你首先須從參學般若諸經及法華經方爲正途。」

又說：「法華是一乘行者所修所習。法華經句云：『唯此一事實，餘二則非眞。』一乘無佛衆生別之別乘，一切衆生皆有佛性，法華妙義，但究一乘，天台三止三觀，皆爲道路工夫，假以方便，旨歸一乘，此乃法華要旨，欲求法華宗旨，必從迹探本，從觀釋經，從觀照了，明佛心，起佛行。

「所以稱爲妙法蓮華經者，乃是以法喻爲名，妙法是法，蓮華是喻，法有佛法，衆生法，心法三種，三而一亦一而三。佛心中有衆生，衆生心中有佛，心法即佛法，妙法者，不可思議之法也，佛無我無所，視衆生如一體，令人知佛亦由衆生修成，蓮華象徵佛法因果同時，非有前後，至圓至頓，即淨即穢，非淨非穢，相持始顯。

「法華經共二十八品，涵攝一切妙悟妙用之體相，而顯實相本體，法華有三陀羅尼——一曰旋陀羅尼，二曰百千萬億旋陀羅尼，三曰法音方便陀羅尼——旋陀羅尼者，法門得旋轉自在力也，乃度衆生超凡入聖出苦入樂之大法輪，佛法以法輪表精進之義。學佛之人，須自旋陀羅尼，又須他旋陀羅尼，自轉他轉，衆生同轉法輪同成佛道。此是法華一乘宗旨，法華之五重玄義——法喻爲名，實相爲體，一乘因果爲宗，斷疑生信爲用，無二醍醐爲教相。

「法華經序品云：以慈修身，善入佛慧，通達大智，到於彼岸。』法華之妙法，不外因緣，約教，本迹，觀心。以觀心顯淨心，發揮悲智相運，顯慈悲喜捨四無量心，而成佛果。所謂『行深般若波羅蜜，照見無蘊皆空，度一切苦厄，』上面我已講過一次，今再重覆。

「法華三周化度，顯四悉檀之方便化法，法華方便品爲說法一周，專爲上根猛利直說法體。然後又設譬喻品，信解品，藥草喻品，授記品，化城品，……等諸品以度中根。然後又說因緣周以度下根。

「法華三周，開檀顯實，歷小乘而趨大乘，直顯一乘妙法，非頓亦非漸，是頓亦是漸，法華攝一切諸教化法而達於圓頓極致，顯佛心源，圓通無礙，入不思議境。」

「法華示明佛心宗旨，垂跡顯本，使衆生因迹探本，識路尋源，人人成佛，方便品爲法華主要品篇之一，妙在方便開顯，顯真實義，所言：過去諸佛，以無量無數方便，種種因緣，譬喻言詞，而爲衆生演說諸法，是法皆爲一乘故。」

「其後諸品篇，假三乘於門外，爲接就戲之童，設化城於道中以接疲怠之衆，均爲乘方便也，而佛意在實，方便品一篇，乃法華經中之核心，斷疑生信之途也，你參修法華，須先多參研序品與方便品，兼以安樂行品，壽量品，普門品，此均爲法華本迹之根源。」

「今我已盡我所知，約畧爲你解說般若與法華，各經中細節詳解，我年邁言語不甚靈便，難以一一爲你細說，你須往方廣寺聽習法華經，逐字逐句參研，以窺全豹，亦可往高明寺，聽敏曦法師講法華經，於你有益。你欲知淨土宗修法，須往岳林寺聽講『彌陀經』及無量壽經。」

德清和尚拜曰：「深蒙上座如此剖析，何異當頭棒喝？弟子今已大徹大悟，決心重頭參修！上座指示，弟子敢不遵旨？」

老和尚微笑道：「你銳以續法宏法爲己任，我豈可不指示你正道？你他日任重致遠，盼你精進無懈，好自爲之！」

德清恭答：「弟子遵教！」

老和尚又說：「一切無非是假名，你也不必泥執於你我師徒之份，如此方可俾你將來方便行事，不過，我仍盼你同時亦須往國清寺學習天台禪制，雖說所謂儀制，無非是人爲儀式，無甚意思，唯是若無儀制，又何以維持佛法尊嚴？又何以啓衆生莊敬？是以，儀制雖假，亦不可廢，你宜往多修習，將來開展大局面，藉之莊嚴佛法，使衆生敬入信。我這裏，茅庵一座，清修有餘，宏法不宜。我亦無甚學問，你也不用再追隨我，你但去各道場修習便了，明日即可起

行！」

德清聞言，不禁流淚：「上座導弟子上正途，弟子方待永久侍隨修習，怎可離去？」

老和尚叱道：「去！去！速去！你去學法要緊，你將來肩負續法中興重任。佛法廣播四海，都要靠你出力一份，你爲何却在此作此俗人兒女之態？」

「上座！」德清不敢再露依戀悲傷，只得收淚：「上座既有此指示，弟子敢不遵命？唯是仍乞准弟子時常回來奉侍方好！」老和尚微笑道：「我年邁老朽，不久將化，你也不必掛我，有便就回來一見，倒也無妨。但願你遊方修習有成，你務以前程宏願爲重才好！」

德清再次頂禮：「謹遵法旨！弟子明早就動身便了。」

「如此方好！」

老和尚答罷，逕自往庵後菜園去了，德清仍然跪伏頂禮，他內心有太多感觸，真是百感交集，悲喜難分。

33

德清和尚遵奉融鏡老法師之訓示，前往國清寺參學天台宗禪制。國清寺位於華頂之正南一座峯頭，寺東有溪水，發源於峯頂仙人鞋巨石，泉水冰寒凜冽，下墜成瀑匯成清澈潭水。寺西亦有巨大瀑布，飛墜石崖，晶瑩映日，崖壁翠穹，層疊曲折，嵐翠交輝，嵐光掩映，石色欲飛，國清古寺，規模宏偉莊嚴，矗立於千層石級之上，氣象森嚴肅穆，半掩煙霞，仰視之彷彿靈山峯頂佛殿宮闕，古樸無華。

德清和尚心生恭敬，一步一步，拾級而上，遙望千級上面，不見人影，只聞陣陣梵唱，古鐘悠揚，那份莊嚴，早已使德清感動無已了。

國清寺果然是天台宗名刹，宮闕重重，僧衆三千，列隊整齊，莊敬嚴肅，進退有序，規矩極嚴，唱讚齊聲，忽而鴉鵲無聲，數千和尚，竟似無人在場，但聞山風松濤，瀑流隱雷，山後空洞，又有寒山拾得遺蹟。

（未完）



國際佛學研究會議

曉雲法師應邀出席

國際佛學研究協會所主辦的第五屆國際佛學研究會議，已於本年八月十六日起假英國牛津大學赫福學院（Hertford College）舉行。是日下午七時大會主席錫蘭法師羅暎羅博士（Dr. Ven. Walpola Sri Rahula）主持開幕。議程於八月廿一日中午結束。

研討主題為佛教哲學、宗教、地區性佛教研究、佛教藝術及國際佛教現況等。而中國文化大學華崗教授、中華學術院佛教文化研究所所長，暨華梵佛學研究所創辦人兼所長曉雲法師應邀出席本屆會議，並宣讀有關佛教教育論文「佛陀自然教化論」，論文大綱為「流水有源，果樹根生；佛法教化，根性明淨」。此外，法師並應請於「佛教藝術」專題中，介紹現代中國佛教藝術清涼畫藝、禪畫等作品之幻燈片。

與曉雲法師同行參加會議的有蓮華學佛園教師、華梵佛學研究所研究生王淑賢，經由曉雲法師之推荐，將於大會提供論文「從地藏菩薩本願與倫理說到但丁神曲的因果論」。

華嚴蓮社董事長 南亭老法師圓寂

財團法人台北市華嚴蓮社董事長南亭老法師，於本月三日清晨五時半安詳圓寂。南亭法師生於民國十二年，享年八十三歲。現該社董事會四眾弟子及南老生前友好，正着手進行治喪事宜。南亭老法師江蘇泰縣人，俗姓吉，幼年出家，法臘四十八歲，僧臘七十二歲。海內外皈依弟子五萬人以上，畢業於安慶迎江寺佛教學院，遊學於上海華嚴學會，治華嚴學，並曾學禪於常州天寧寺，住持泰州光孝寺。三十八年來台，協助章嘉大師，恢復中國佛教會，創華嚴蓮社，弘揚佛法；主持智光商工職校，推行社會教育；創華嚴僑愛兒童村，收養孤兒等教育、文化、慈善事業，深為社會及佛教界所推崇。又曾於四十八年與教界人士首創中佛會國際文教獎學基金會，接引大專知識青年學佛，開佛教獎學先例，對當前蓬勃之青年學佛

風氣，貢獻良多云。

慧僧老法師追思讚頌會

慧僧老法師圓寂消息傳出，本港與師有關同道，無不深表哀傷，痛失良導，老人一生弘法中外，行解相應，為教樹立良好楷模，四眾同人倍深敬仰，為紀念老人在生弘法功績，特於七月廿八日，假跑馬地山光道東蓮覺苑，舉行追思讚頌大會，是日到會四眾甚為踴躍，氣氛莊嚴隆重，謹將讚頌大會收支實況在此公佈。是日大會四眾捐獻香敬共五千五百六十元，菩提學會代收香敬及晚聯紮作金等共一千二百六十元，以上合共總收六千八百二十元正。支付全體午齋及佈置靈堂供點等共一千九百七十七元五角。除支尚存四千八百四十二元五角正。現將餘款全部滙寄新加坡萬佛林為老人作紀念之用。此次讚頌大會，荷蒙 諸山長老、大德法師居士，撥冗參加，又蒙東蓮覺苑長愍生法師借堂之外，並供養全堂花果，在此謹向協助籌備大會各位法師居士致深謝意！

釋永惺謹啟

聖嚴法師應星政府邀請

參加宗教教育審訂工作

（台灣訊）中華學術院佛學研究所所長，中國文化大學哲學研究所教授聖嚴法師，應新加坡教育部及佛教總會邀請，於八月二日赴該國講學一月，受到該國佛教界盛大歡迎，在此期間，法師會八次公開演講，每次均有聽眾一千餘人，並為訓練中學佛學教師授課卅堂，同時參加教育部召集會議，討論實施宗教教育及儒家道德教育問題，出席會議代表有新加坡常凱法師、演培法師、香港超塵法師。暨新加坡華學權威教授唐德剛、熊玠、余英時、許倬雲、杜維明等。

又訊：新加坡最大的尼家寺院自度庵住持慧平法師，聞聖嚴法師在華岡文化大學內與辦佛學研究所，培養佛學人才，因而發心捐助該所坡幣五千元作獎學金（相當於新台幣九萬二千五百元）。據悉，佛學研究所碩士班，本年度已進入第二屆招生，共有碩士班研究生十六名，辦學者非常艱苦情況下能得海外人士熱心支持，法師深感欣慰。並盼望有更多人提供

該所經費及獎學金。

靈山佛學研究所十月開課

(本刊訊)由靈山講堂創辦之靈山佛學研究所，本著「利用夜間及假日深入研究佛法，以培養未來弘法人才」的宗旨，於十月一日起開始第五學期的課程，內容有：中觀(楊白衣教授主講)、研究方法(李志夫教授主講)、印度哲學史(李志夫教授主講)、止觀研究與實習(淨行法師主講)、西藏文(何可教授主講)、阿含經研究(楊郁文教授主講)等，課程多為獨立單元，教授亦為當代名家。歡迎各界人士聽講。

入學資格：僧俗、男女不拘，旁聽生學歷不限。正取生則須大專以上程度，並繳自傳一篇。

地址：北市辛亥路一段廿七巷三號

電話：三九四—三九九六 三九四—四四六八

▲門牌更新啟事▼

敬啟者 本堂原於羅斯福路三段一七八巷十二弄三號，因附近道路拓寬，門牌更新為(一〇七台北市辛亥路一段卅七巷三號)地點不變，即日起，來件請按新址投寄。無任感禱。

了中法師籲請佛教界 勿看「新火燒紅蓮寺」

(台灣訊)近期各地部份電影院放映「新火燒紅蓮寺」影片，內容有損佛教僧人形象。中國佛教會於日前曾正式向行政院新聞局提出抗議。

中佛會秘書長了中法師說：「火燒紅蓮寺」影片，於二十年前曾經放映，當時全國佛教界深表憤慨，曾引起若干風波，不意事隔二十餘年，竟又准許以「新火燒紅蓮寺」片名，重新放映，誠不知新聞局審查電影的尺度何在？

法師說該片內容，誇張暴力，不論其從事暴力者之僧人是真是假，其對社會風氣、佛教形象，傷害甚大。因此了中法師建議新聞局對今後涉及佛教的影片，在審查時希望能通知中佛會，讓我們佛教界人士，有機會參

觀影片內容，俾便提供參考意見，以免再發生不良後果。同時法師更呼籲教內四眾，影響我們的信徒及親友，拒絕前往觀看此一「新火燒紅蓮寺」影片，以行動表示我們的抗議！

台灣佛教團訪問馬來西亞

(吉隆坡訊)中國佛教會常務理事，福嚴佛學院院長釋真華法師，率領台灣佛教訪問團一行二十餘眾於八月二十日中午乘機抵達我國訪問及觀光。八打靈觀音亭佛教青年團在鏡龕長老率領下，於梳邦國際機場迎迓。過後，真華法師蒞臨八打靈觀音亭拜會鏡龕長老，賓主坦誠長談。負責招待是該亭佛教青年團成員。真華法師法相莊嚴，和霽慈祥平易近人。頻頻與青年們討論佛教與人生的哲學。語多精闢勸勉。法師鼓勵青年，要以佛陀為榜樣。弘揚佛法，達到弘法利生，淨人潔己。過後青年團贈送紀念品予真華法師，而法師亦回贈其近作「行化錦記」予青年團留念。

基隆十方大覺寺續辦

彌陀聖誕長期精進佛七

基隆十方大覺寺，今年結夏安居長期精進佛七，有出家眾三十多位，在家二眾先後亦有近四十位之多參加。佛七期中依照精進佛七的模式，但更加嚴格，每天有十枝香念佛，另加拜一千拜佛，或念佛二萬聲。在炎熱的氣溫下，表現了最虔誠的熱心，不怕流汗，三個月過午不食，以彌陀慈父為依靠，度過了漫長三個月的炎夏，已於七月十五佛歡喜日圓滿。

此次禮七，請到香港洗塵老法師開示彌陀經修持法要，真華法師宣講無量壽經，顯明老法師講觀無量壽佛經。三位長老都是耆年碩德，善說法要，給予佛七同修無比的鼓舞，也增加了對念佛深一層的體會。

長期精進佛七即是清淨身心的最好因緣。否則因循苟且過日，生死依舊。該寺本此宗旨：繼結夏後，續於彌陀聖誕前(十一月初十日起)舉辦精進佛七四十九天，至農曆年底圓滿。歡迎淨業同修參加，但居士必須熟習精進佛七規矩，聽從指導，實行禁語，過堂吃飯等出家人生活方式，即日起報名，報名表備索。

「現代佛學大系」歡迎預約

▲主編：藍吉富居士

▲內容：「現代佛學大系」包含一七四部

佛學名著，合訂為六十冊。全書分為資料、基礎佛學、佛教語文、印度哲學與文化、佛教歷史與地理、教義我與修持、佛書研究、佛教文學與藝術、名家專集、其他宗教、目錄等十一大類。包含了七十年來的佛學重要著作與新發現的珍貴資料。置此一部，不惟可以奠定您的佛學基礎，而且可以開拓您寬濶的研究領域。

▲所含珍本佛書甚多：有三階教殘卷、禪

林象器箋、釋文紀、佛教碑帖集成、入唐求法巡禮行記、藏密諸尊身容表、集量論、正理滴論、因明述要、西藏語文法入門、梵語語法「波你尼經」概述，悉曇字母習字帖、佛教地圖集、曲肱齋叢書、三階教研究、梵語佛典研究、五卷書、西藏大藏經目錄……等書，都是難

得一見的珍本。茲不暇枚舉。

▲說明：本「大系」與張曼濤教授主編

的「現代佛教學術叢刊」性質不同。張氏「叢刊」所收的是論文。本「大系」所收則以成書的著作為主。讀者如果已購「叢刊」，應該再買「大系」，才能合成現代佛學的全壁。

▲售價：全書定價一萬八千元。現在預約，只須九千八百元，並另贈彩色本「敦煌藝術」一冊。

▲「彌勒書訊」：「大系」之詳細目錄及內容介紹，載在本期「彌勒書訊」中，歡迎索閱。

▲出版者：彌勒出版社

地址：新店市自由街廿二號三樓
電話：(02) 9117937
郵撥：151566號 彌勒出版社 帳戶

謝 鳴 款 捐

楊永樂、震榮居士	港幣	390.00元
佛教青年協會	港幣	250.00元
印堅法師	港幣	100.00元
許承啟居士	港幣	50.00元
何澤霖居士	港幣	300.00元
劉淑馨居士	港幣	100.00元
廖明活居士	港幣	250.00元
呂沛銘居士	港幣	200.00元
中大佛學教材寫作組	港幣	300.00元
仁朗法師	港幣	150.00元
妙法寺	港幣	4,073.60元
總計	港幣	6,163.90元

一式六期收支報告

一、收入：

撥入項下款捐	港幣	6,163.90元
發行收入	港幣	4,539.00元
總計	港幣	10,702.90元

二、支出：

印刷費	港幣	6,307.40元
稿費	港幣	1,950.00元
郵費	港幣	1,445.50元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	10,702.90元

內明雜誌社謹啓

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 沈會成
編 釋九成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/1 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、十六蓮心院講堂法師

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 北角英皇道三九九號亞洲大廈五樓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號水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

十月一日出版

定價每冊港幣叁元



南禪寺內景



本刊已在香港政府登記



◁ 南禪寺匾額



◁ 五台山南禪寺全景

△ 中國最古木構寺院之一—五台山南禪寺大雄寶殿