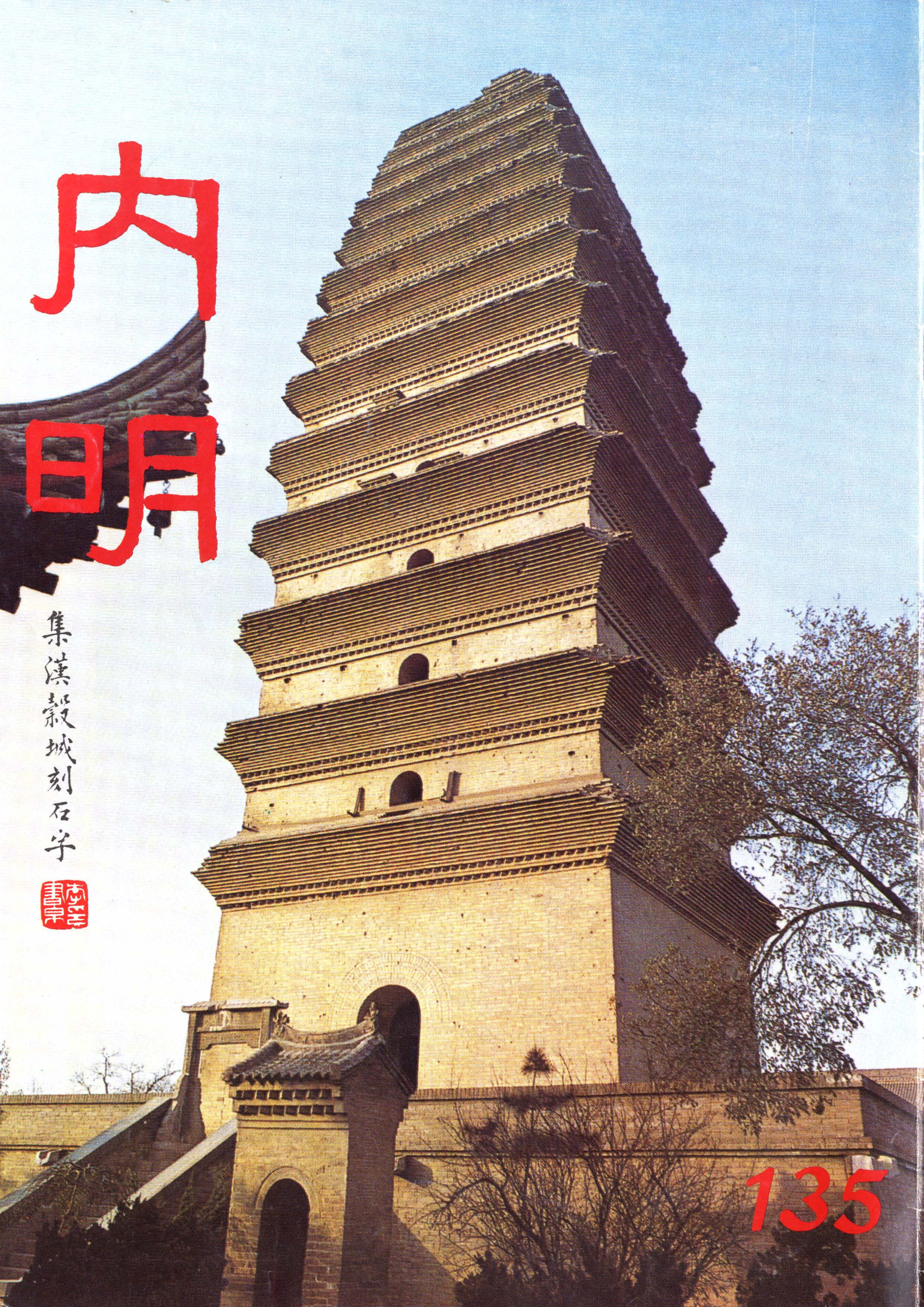


# 内 明

集漢穀城刻石字







▲小雁塔登臨處





# 淨土三經正義

沈九成

寫就「不可以非淨土義釋論淨土經」一文後，意猶未盡，覺得尚有若干問題亟應澄清。

如陳氏查經報告中所說：

「無量壽經也強調如有**疑惑**，則只能生邊地、蓮苞，二經都支持消業往生，都不說帶業往生，因為淨土行人對於帶惑帶業不能分別，以為蓮苞中是處罰五逆的。所以只信帶業往生，不信消業，不知帶惑，因此本報告特將無量壽經兩譯帶惑生邊地蓮苞文句介紹於後，以後就不應該再誤會了。

魏譯無量壽經曰：「無得**疑惑**中悔，有為過咎，生彼邊地，七寶宮殿，五百歲中受諸厄也。」

此可證明**邊地是為帶惑者所設**，而非為帶業者所設。」

經中「疑惑」兩字，一經陳居士「解釋」，就與「惑」字成

了等義。其次「生蓮苞邊地」，以為生彼邊地是生於蓮苞中的。

這些都是不應成問題的問題，「壽」經對這些問題，已有明白說明：

「爾時慈氏菩薩白佛言：世尊，何因何緣，彼國人民**胎生、化生**？佛告慈氏，若有衆生以**疑惑心**修諸功德，願生彼國，不了佛智，不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無遍最上勝智，於此諸智，**疑惑不信**，然猶信罪福，修習善本，願生其國，此諸衆生，生彼宮殿，**壽五百歲**，常不見佛，不聞經法，不見菩薩聲聞聖衆，是故於彼國土，謂之**胎生**。若有衆生，明信佛智乃至勝智，作諸功德，信心回向，此諸衆生，於**七寶華中**，自然化生跏趺而坐，須臾之頃，身相光明，智慧功德，如諸菩薩具足成就。……彌勒當知，彼**化生者**，智慧勝故，其胎生者，皆無智慧，於五百歲中，常不見佛，不聞經法，不見菩薩諸聲聞衆，無由供養於佛，不知菩薩法式，不得修習功德，當知此人，宿世之時，無有智慧，**疑惑所致**。」

所謂「**疑惑**」者，佛已明言為「**疑惑心**」，乃對佛智乃至最上勝智，「**疑惑不信**」，與**安心迷境之「惑」**，**風馬牛不相關**，陳居士等，牽強附會，硬把「**疑惑**」說成「**惑**」義，若非不解名



相，定是別具用心。

其次，生邊地者，壽五百歲，即言未離生死，不出輪迴，故謂胎生，胎生怎能生於華苞？生淨土者，以「明信佛智乃至勝智」，信心堅固故，於「七寶華中，自然化生。」故說三品九生，皆是化生，橫出輪迴，不受胎胞。此中區別，就在「疑惑不信」與「信心堅固」耳。

陳氏說：「此可證明邊地是為帶惑者所設。」顯然誤以「疑惑」為「惑」所致，且與陳氏自說相違：

「所以如果說『帶惑往生』，倒與因果律相合，因為羅漢、菩薩都有惑業，都屬四聖，都能生於淨土。」

帶惑業之菩薩等既能往生淨土，與「邊地為帶惑者所設」說。豈不矛盾？

更妙的是，陳氏既許「帶惑往生」，却不許帶「煩惱業」往生。「煩惱業」前文經已指出，佛法中無此名相，煩惱則是由惑所引起的身心煩惱。除非斷惑，凡夫無可免於煩惱的。換言之，有所惑，必有煩惱，有煩惱，必有所惑，今許帶惑往生，却不許帶煩惱往生。這是說不通的。

前文已經指出：淨土經乃對凡夫而說，凡夫不能無煩惱，斷煩惱不名凡夫。佛言：「其（淨土）諸眾生……」可見往生淨土者，仍是眾生，表明未斷煩惱者也。足為可帶煩惱往生之論證。又如

「壽」經卷下：

「佛語阿難，無量壽佛為諸聲聞、菩薩、天人，頒宣法時，都悉集會七寶講堂，廣宣道教，演暢妙法，莫不歡喜，心解得道，滅諸煩惱，離患趣心。……不欣世法，樂在正論，修諸善本，志崇佛道，知一切法，皆悉寂滅，生身煩惱，二餘俱盡。」

上錄經文，足以確切論證，可帶煩惱往生淨土的。若不能帶煩惱往生，則能往生者當無煩惱。既無煩惱，佛又何必為之「滅

# 內明

## 第一三五期目錄

四眾堂	「淨土三經正義」……沈九成……3
譯稿	印度宗教之探索(續)……Young Oon Kim 原作……9
特稿	吐蕃佛教述畧……王堯……11
筆譚	智者大師辨禪波羅密詮次第……智銘……19
譯稿	「佛學研究方法論」序……冉雲華序……岑溢成譯……21
專稿	菩薩摩訶薩欲遍知佛十力當習行般若波羅密……智銘……23
佛教名勝介紹	訪法源寺……行雲……28
特稿	梵文文法自學法(續)……吳汝鈞……30
佛教文藝	永懺樓隨筆之六十二 禪定天眼通新實驗實錄(續)……馮馮……34 虛雲和尚(續)……馮馮……38
佛教消息	……編輯室……43
畫頁	……
封面	面：西安大薦福寺之小雁塔
封底	底：西安香積寺磚塔
面	裏：小雁塔登臨處
底	裏：小雁塔塔基結構



諸煩惱」？

由此可知陳氏不許帶煩惱往生之說，又是與經相違。根本不能成立。

「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，佛若許帶業，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。」（查經報告四十頁）

「帶業只有輪迴，消業才能往生。」（查經報告四十四頁）  
孫一居士也說：「帶業爲輪迴之因，非往生之因。」

這是陳孫兩位，不許帶業往生，只許消業往生的理由。無量壽佛四十八願之第十九願說：

「設我得佛，十方衆生，發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國。臨壽終時，假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺。」

第二十願：

「設我得佛，十方衆生，聞我名號，繫念我國，植衆德本，至心回向，欲生我國者，不果遂者，不取正覺。」  
第十四、五觀各品說：

「修行六念，回向發願，願生彼國，具此功德，即得往生。」

「以此善根，回向願求生於西方極樂國」等。

佛願中的「修諸功德，至心發願，欲生我國。」與二品六生中的「以此善根、功德，回向願求生於西方極樂國。」這就是往生的條件。

經文所說：「功德」、「善根」，即指善業，是往生上中品的功德資糧，「發願回向」者，即行人以願力將所修善業，回向淨土，轉作往生之功德資糧。

有往生之願，而無可回向之功德善業，就入不了二品六生，

無「生因」故也。

有功德善業，而不發願回向，往生淨土，——如菩薩行者及樂人天小果者——此種善業，只是人天因果，出不了輪迴，生不得淨土，即如孫說，「是輪迴因，非往生因。」

有功德善業，又能發願回向，以願力故，所集功德善業回向往生，這就橫出輪迴、帶所修之善業，往生淨土矣。把輪迴因的善業轉爲淨土因的關鍵，就在「發願回向」。

此種簡單明白的淨土教理，淨土行人類能道之，而陳孫等大居士，竟懵然不知，甚奇。

至於他力、自力問題。

所謂：「願生我國，不果遂者，不取正覺」，這是阿彌陀佛的願力。也就是佛力。所謂「善業」、「功德」乃至「淨業」，以及「發願回向」，皆是自力，淨土乃是特別法門，不是單憑自力修行。也不是單靠佛（他）力，便可往生。而是他（佛）力、自力「機感相應」，始可往生。

何謂「機感相應」？「衆生感佛菩薩靈應之善根曰機，應機（善根）而垂佛菩薩之利益曰應。」是故，佛菩薩之靈應，必有可感之機（善根）。無機（善根），佛菩薩亦無由垂應。垂應是佛（他）力，善根、發願回向。是自力。自他（力）交感。乃可蒙佛接引。往生淨土。

或許有人以爲下品三生，應是「全仗佛力，消業往生。」

經文說：「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，……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，……如一念頃，即得往生極樂世界。」

所謂「臨命終時，遇善知識」，是則此人猶未斷盡善根。故



能受善友言「稱無量壽佛。如是至心。令聲不絕。具足十念。稱南無阿彌陀佛。」所謂「至心」，「具足十念」，「稱南無阿彌陀佛」，皆是自力，以此自力，始能感應佛力，消業往生。若不稱阿彌陀佛名，乃至具足十念，回心向善，佛亦無由垂應，爲之消業。

故知帶（善）業往生或消（惡）業往生，皆是自力、他力、感應道交，方能蒙佛垂應，接引往生。

至於「凡夫自力不能消業」。此乃耆那教之說，非佛教義。在增支部中，佛言：「假如人相信『人唯隨其所作之業，而受此報』的話，則修行不能將苦去盡，而（修行）變成毫無意義了。」（請參閱一二期內明「析論『帶『惡』業往生』說」）修行是自力，即憑自力所修之善業，以消除惡業，若自力修行不能消除惡業，則修行將屬無意義之舉，何必修行？世間有「功過相抵」將功折罪」之說，佛法中之善惡，亦復如是，互相消長，並非一成不變者。

陳氏：「凡夫自力不能消業」之說，誤人之說也，若信此說，以爲自力不能消業，遂不復修行善業，以消惡業，不啻止人修善，罪過無量。

淨土教義，係依「行業果報」之因果律而建立，是故應以「行業果報」之理，理解淨土三經之經文句義。「壽」經於此義說得最爲明白：

「爾時阿難白佛言，世尊，若彼（極樂）國土，無須彌山，其四王天及忉利天，依何而住？佛語阿難，第三炎天，乃至色究竟天，皆依何住？阿難白佛，行業果報不可思議。佛語阿難，行業果報，不可思議，諸佛世界（包括阿彌陀佛極樂世界）亦不可思議，其諸衆生功德善力，住行業之地，故能爾耳。」

明言阿彌陀佛之極樂世界，依行業果報而住，行業果報，不可思議，極樂世界亦不可思議，若無行業，即無果報，往生衆生

緣何得住？「觀」經之三品九生，即依行業果報之義而來之勸善施設，上中二品六生，依行業之功德高下而定其品位及證果遲速。若善不能帶，則何來「功德」、「善業」，二品六生，又以何因緣而說「功德」、「善業」？若善不能帶？佛又何必臚舉種種「功德」、「善業」？令修衆善？當知「善業」即往生者生前之「行業」，亦即往生之生因，其所住之品位即由「行業」而得之果報。若無行業，何來果報？無行業而有果報，無異外邪之無因論矣。

下品三生，則依惡業輕重與所餘善根之多少，以及稱佛名號、回心向善之行業，感佛垂應，慈力消業，亦由其臨終一念之善心——行業感得之果報。

淨土三經，講的是行業果報，教的是修行善業，所以貫穿三經的，無非是佛陀「苦心誨諭，教令修善」的教言。如：

彌陀經之「不可以少善根、福德、因緣，得生彼國。」意謂修行善業多多益善。

「觀」經謂「修三福業，是三世諸佛淨業正因」。明示三福業即是淨業，乃成佛正因。

十四、五觀，分說上中二品六生之生因——善業功德。以品位、果報，鼓勵衆生多修善業。印光大師說：「末明九品生因。以期各修上品」。（見「五經重刊序」）即是此意。

「壽」經，全部是勸修善業的經文。說三輩勸修善業外，復作五善之說，「教化群生，令捨五惡……降化其意（化惡），令持五善（勸善）」。「遠離衆惡，擇其善者，勤而行之……其有願生安樂國者，可得智慧明，功德殊勝」。而且特別着重現生修善。如：

佛語彌勒：「世間如是，佛皆哀之，以威神力，摧滅衆惡，悉令就善……汝等於是廣植德本，布恩施惠，忍辱精進，轉相教化，爲德立善，正心正意，齋戒清淨一日一夜，勝在無量壽國爲善百歲。」

佛陀因何不嫌其煩，反復叮嚀，勸修衆善？曰，無非令諸衆



生廣集功德善根，爲往生作因緣。

故知善業不但可以帶了往生，而且必須帶了善業才可往生！故謂「善業者，即往生之業。」

澈悟大師深體斯義，故說：「修淨業者，乃帶業往生。」

念佛，也是三經共有的通義。所謂「往生之業，念佛爲本。」故淨土宗又稱爲念佛宗、念佛門。

提到念佛，大家一定會想到「稱名念佛」、「持佛名號」。在今日言之，六字或四字洪名，確已成了「淨土一家之洪範」。

就歷史說，念佛就不單指是「稱名念佛」。

念佛之「念」字，梵文爲 *Smṛti*，意譯是心念而非口唸。乃對某一特定對象，專心繫念，憶想不忘。如：三念、六念中之念佛，乃是憶念佛德，以後才衍爲「觀想念佛」，「稱名念佛」以及「實相念佛」等等。

「往生集要」又將念佛分爲四種：「一、定業（念佛）謂坐禪入定觀佛。二、散業（念佛）謂行住坐臥，散心念佛。三、有相業（念佛），謂觀（佛）相好，或念名號，偏厭穢土，專求淨土。四、無相業（念佛），謂雖稱名念佛，欣求淨土，而觀身土即畢竟空，如幻如夢，即體而言，雖空而有，非有非空，通達此無二，眞入第一義空，是名無相業。」

淨宗歷代祖德所大力倡導者，即是散業和有相業之「持名念佛」。

藕益法師且以持名念佛工夫高下，定其品位。他在「持名念佛歷九品淨四土說」中寫道：

「深信切願念佛，而念佛時心多散亂者，即是下品下生，深信切願念佛，而念時散亂漸少者，即是下品中生，深信切願念佛，而念佛時便不散亂者，即是下品上生。念到事一心不亂，不起貪瞋癡者，即是中品上生；念到事一心不亂，任運先斷見思塵沙，亦能伏斷無明者，即上品三生。是故信願持名念佛，能歷九品，的確不謬。

。藕益此說，顯與經義不符。「觀」經三品九生，根本無此一說。

上中二品六生，並無一品，說「持名念佛」的。有之，唯有觀想念佛。初觀至十三觀，除觀淨妙國土外，都是觀想念佛。如第七觀：

「佛告韋提希，欲觀彼佛，當起想念，若欲念彼佛者，當先作華座想。」

第八觀：

「是故應當一心繫念，觀彼佛多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀。想彼佛者，先當想像，閉目開目，見一寶像……」

第九觀：

「……但當憶想，令心眼見，見此事者，即見十方一切諸佛，以見佛故，名念佛三昧，作是觀者，名觀一切佛身。」

第十觀是「觀觀世音菩薩其實色身相；」十一觀是「觀大勢至菩薩色身相；」十二觀是「見無量壽佛極樂世界。」

十三觀：

「然彼如來宿願力故，有憶想者，必得成就，但想佛像，得無量福，况復觀佛具足身想。……衆生但觀首相，知是觀世音，知是大勢至，此二菩薩助阿彌陀佛普化一切。」

上引經文，已具足說明觀想念佛之法及觀想念佛之功德。十六觀法，就是佛陀教令心願羸劣凡夫，如何修習觀想念佛之法。令人閉目開目，得見佛像。見佛故生信，生信故發願回向，回向故修諸善業，爲往生淨土作資糧。非常明白，觀想念佛是引導衆生修持信、願、行的善巧施設。



第十六觀之下品下生：「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。」

這段經文，就表明了，兩種不同的念佛方法。「不遑念佛」、「汝若不能念彼佛者」，是指「觀想念佛」，下面之「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」乃是出聲之稱名念佛。由知「稱名念佛」，乃「不遑觀想念佛」之方便念佛法。

下品三生，乃不知念佛、不事念佛之作惡衆生。故經言「智者復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛。」若平時念佛，就不必智者教令念佛矣。藕益說：「念佛時心多散亂者，即是下品下生」乃至「念佛時便不散亂者，即是下品上生」。這是大大違反經義的。當知念佛爲易行道，所謂「一聲阿彌陀，悉皆成佛道」，念到心不散亂，已屬不易，猶不免列於下品，則今後誰復念佛？藕益之說，足以傷害念佛者之信心，非善說也。

第十四、五觀，說得非常明確，往生品位之高下乃依所修善業而定，非如藕益所說，以「持名念佛功夫高下，定其品位。」

「觀」經和「壽」經，又爲何要以善業功德高下而定品位？

佛言：「其（淨土）諸衆生功德善力，住行業之地。」無善業功德，如何住此行業果報之地？而與聖者同居？

從上述種種探討中，大家不難理解：

淨土教法，是與衆不同的獨特教法，故稱爲特別法門。阿彌陀佛以無量願力，爲「五苦所逼衆生」及未成佛道之行人，提供了一個橫出輪迴，了脫生死（壽命無量），可以繼續修行，直到得佛的安樂場所——淨土。

淨土三經，除了描述這個殊勝淨妙的極樂國外，就是教令如何修行，如何往生之法。橫互三經的，就是整套的、有系統的往生修行之法。

一、教令觀想淨妙國土乃至阿彌陀佛之法，「諦觀彼佛」、「想念彼佛」，即是觀想念佛，念佛故見佛，見佛故生信，生信故樂修善法，嚮往淨土。

二、淨土乃阿彌陀佛無量劫來「攝取莊嚴佛土清淨之行」及「無量大願」之願力建立之「開廓廣大，超勝獨妙，建立常然，無衰無變」之清淨國土。故二十願曰：「至心發願，欲生我國，不果遂者，不取正覺」此即願力相應，機感道交，乃能蒙佛垂應，接引往生。

三、阿彌陀佛自住於清淨行業之地，亦令往生衆生，各住「其功德善力，行業之地。」二品六生，即「淨業成就者」所住之品位。（「觀」經「汝當繫念，諦觀彼國淨業成者」即指十四五觀而言）。故知「功德、善根」，乃回向往生之資糧，亦二品六生之生因。是故往生淨土，必須積集福德資糧，培植上品生因。三經所載，「悉皆勸善」之說，令善業增長，惡業消滅。「壽」經之「降化其（惡）意，令修五善」此則「化惡」向善。蓋善惡乃一體之兩面，互相消長，故修善即是消惡，消惡即所以回心向善。然則阿彌陀佛以何因緣勸令修善？因爲功德善業乃往生之資糧；上品之生因。無「功德」、「生因」，何以往生？由知「修淨業者，乃帶業往生」！

「消業往生」，乃對不知修善之作惡衆生而言。此輩臨終之時，以善緣未盡。（闡提不斷性善也）得「遇善知識」，教令「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛」，乃至「如是至心，令聲不絕，具足十念」。以此具足善心，歸命於佛，未盡善根，乃復現前，以此善力，感佛垂應，消業往生，此乃方便善巧化惡之法，令惡業衆生回歸善道。

上述一者，乃教令觀想念佛，見佛生「信」；二者，欣樂淨土，發「願」往生；三者，修「行」功德善業，回向淨土，此「信」、「願」、「行」，即淨土法門修行之宗綱。三經義理，無逾此者，逾此而說淨土，非正說也。





# 印度宗教之探索

第一篇 印度教

Young Oon Kim 原作  
無意譯

## 第二章 回到神

### 第一節 尋找神：一位印度教徒的看法

威諾巴 Vinoba Bhave 是甘地的主要弟子之一；他耗了一生的精力鼓勵富人捐贈土地給窮人。當印度為獨立奮鬥之日，他經常是個政治囚犯。不過在受囚於英國控制下的獄中時，他却能對一般囚犯及政治難友們講道數次。在這些講詞裏，他解釋印度教徒如何能感到神的存在①。

我們可以教人學會到處見神，如同我們能教小孩學會閱讀。在教小孩時，我們畫一大字母在黑板上，等小孩認識字母後，我們縮小字母。同樣地，在重大物中見神是最容易的。莊嚴的自然物，如山與海，立即能引人注目。當我們在這些偉觀巨構中見到神時，我們就能漸漸體認到構成高山大海的每一滴水及每一粒沙也盡為同樣的神所遍佈。

再者，我們教小孩閱讀時，先示他們以簡單的字。與此相類地，印度教之展示神也先由啟露易解的形式開始，然後進步到較複雜的形式。例如，慈悲可愛的史詩主角拉瑪是易於認知而與我人相契合的；但體認其他傳統之神的神性就要難些；同樣地，我們最初在好人中發現神，只有當心智成熟以後，我們才在不太具吸引力的中發現神。

按威諾巴的說法，神示現於我們的最初的形態是我們自己的母親。如吠陀經典所說：「讓你的母親作你的神。」在母親身上

神可現為溫柔的化身；因此，人可稱並宜稱神為「母親」。對母親的崇拜可以延伸到任何方向：我們個人的母親，我們的母（祖）國，全人類的地球母親，甚至「恆河母親」：「恆河母親在其流中洗却並帶走我們身心的一切不淨，如果神不會在恆河母親中為我們現身，我們應在那裏見到他呢②？」

我們首先在母親身上見到神，然後在父親、教師及聖人身上見到神；而威諾巴在幾個深具啟發性的講詞中更把我人內在神明的範圍伸展得遠之又遠。他寫道：「神以馴牛的形態，立於我們的門前③。」進一步，神在馬、獅、虎、猴及蛇身上顯示其存在、力與美。關於蛇，他說：「這利人的東西如此淨潔、有力，這孤獨的愛好者，乃是主的一個形像④。」他在孩提之時會繪一蛇以取悅於母親；這蛇是要讓他母親禮拜的，而她即時照辦。威諾巴說：聖法蘭西斯（譯按：一一八一——一二二六，義大利布道家）善待蛇，以之為「弟兄」，讓蛇嬉戲於他的懷中，讓蛇在他身上爬上爬下，據他所知，大多數的蛇不僅無毒，並且除非被激怒，從不襲擊人。此外，蛇賴害虫為生而保護農地。以此種種原因，蛇總是這樣那樣地與許多印度教的神關連著。象臉之神迦勒沙在其腰間繞着一蛇，變易及破壞之神濕婆在其頸上繞着一蛇，而存世之神偉須努（舊譯毘奴天）以蛇為床而眠⑤。

威諾巴開顯了在人、地球及其上的生物中體認神明之道。除此之外，他還以神之無所不在為流行民間的偶像崇拜說話。如果神遍在（構成）宇宙的每一粒子中，那麼他也應呈現於一個形（



偶)像中。事實上，形像可以為體認大於形像的「真實」的工具。如果一個人不能認得一把麥子，給他一袋麥子又有什麼用呢？可是，當我們向神像行禮時，如果心不也跟着行禮，外表的禮拜行為是沒有意義的。外、內必得合一：「我崇拜濕婆主的濕婆靈根形像，為之行儀式之浴，將之置於不息的流水中；但是如果當我行此儀式時，我禪定之流不會同樣不斷，這儀式有什麼價值呢？——那麼濕婆靈根只是一塊(頑)石，而我是另一塊。這只意味着兩塊石頭彼此相逢⑥。」

這位現代的印度教徒在結束其演講時，強調神的中心性，這神的中心性一直是印度教的特色。印度教教人放棄其意志，放棄其自我中心的掙扎而求庇護於神。不要讓任何人的欲望在心中升起；安頓於「必所踐履者，非我之意志，而乃彼之意志」的想法。人應存如是之感：「我不存在，只有你存在，你是存在的一切。」如威諾巴所寫的：「當一隻山羊活着時，牠的叫聲是「咩：咩：咩：(譯按：諧音 Me，意為我)。」牠整個的生命繞着其一己的利益轉，以滿足其自私的欲望。但是當山羊死了，牠的腸子製成線綁在弓上為弓弦，那時牠就唱着「騷、騷、騷而已(譯按：騷諧音 thou，意為你)⑦。」所有願為有德者之人都應奮勉以達此境界——自解免於「我」之一念。

### 註釋

- ① 威諾巴 A. Vinoba Bhawe. 「談吉達 Talks on the Gita」(一九三二年在杜利亞 Dulia 監獄，對政治難友們講道，重印於一九五六一五七年馬德拉斯、孟買及德里的「星期日標準 Sunday Standard」)，一九六四年印度 Sarva - Seva - Sangh Prakashan, Rajghat Varanasi 出版，頁一四二—一六九。
- ② 同書頁一四七—一四八。
- ③ 同書頁一四八。
- ④ 同書頁一五二。
- ⑤ 關於蛇的宗教意義，可以參看金默，前引書(譯按：指金默 H. Zimmer, 「印度哲學 Philosophies of India」)；其中頁六二—六七，頁七七—九十對此有更詳盡的闡說。
- ⑥ 威諾巴，同書頁四四。
- ⑦ 威諾巴，同書頁三〇六—三〇七。

### (上接第18頁吐蕃佛教述略)

個小殿，共八座，代表所謂八小洲，主殿兩旁又建有兩個小殿，代表日、月。圍牆代表鐵圍山，佛教密宗的壇城也往往採取這種形式，所以也有說這座寺廟的建築，是做照密宗的曼陀羅而建造的。見『文物』1975年，12期。

⑮ 『賢者喜宴』ja 卷 103頁。

⑯ 『布頓佛教史』把七覺士分為三長、三幼、一中年，他們的名字是：巴·文殊室利，藏·德文札，勃蘭伽·牟迪噶，昆·那噶因陀羅，巴郭·貝茹雜那，瑪·阿雜若耶仁喬和朗·噶旦。還有的記載把這七個人名字上都加了一個「護」(Stung)字。

⑰ 藏族第一批僧團從根本說一切有部僧人出家是當時印度佛教界流行的規矩。說一切有部是當時在印度勢力大的一個小乘佛教流派，當時，印度大乘佛教徒，無論顯密，受比丘戒，多半是從說一切有部僧人受戒。

⑱ 習慣上稱之為三老年，三青年，三中年九大譯師。

⑲ 見『布頓佛教史』。

⑳ 請參看拙文：『藏族翻譯家管。法成對民族文化交流的貢獻』，載『文物』1980年第七期。日本上山大峻氏有『大蕃國大德三藏法師沙門法成的研究』一文載『東方學報』38卷(1967)、39卷(1968)。

㉑ 芳村修基：The Denkama, An Oldest Catalogue of The Tibetan Buddhist Canon 1950油印。

㉒ 請參看『賢者喜宴』ja 卷 132 頁下，載與此有關的內容，今譯如下：……將往昔所譯經文，改正釐訂，章節判明，古昔難懂之詞語，盡行捨棄，以合於地區、時代及通俗易懂者為準，為減少字母綴音，乃將 ma - mya - da - dag 及後加單體小 va 三者盡行取消……。」

㉓ 其中最主要的幾種是：

戴密微：『有關中國禪宗的兩卷敦煌文書』，載『塚本善隆教授佛教史論文集』1961年，京都。

上山大峻，『敦煌和敦煌的佛教學研究』，載『東方學報』1964年，35卷。

今枝由郎：『有關吐蕃僧會的新敦煌文書』，載於『法國亞洲學報』1975年。

㉔ 見上注上山大峻條內。

㉕ 見上注今枝由郎的文章，漢譯文由耿升同志譯出，待刊。





# 吐蕃佛教述略

王堯

本文作者根據「布頓佛教史」(1322)、「紅史」(1346)、「賢者喜宴」(1564)、「五世達賴西藏王臣史」(1643)等藏文史籍和敦煌寫經資料，對佛教傳入我國西藏的歷史與吐蕃時期的譯經、度僧、建寺、佛教與本教的鬥爭以及西藏佛教建立過程中的頓漸之爭作了比較全面的分析，提出了個人看法。

## 一、佛教的傳入問題

佛教究竟是在什麼時候傳入我國西藏的？這一問題一直是人們普遍關心的、有趣的問題，古代作家們根據傳說提出是在公元五世紀中頁、拉脫脫日年贊在位時傳入的。布頓·仁欽珠(1296—1364)在他的名著『善逝佛教史』(1322年成書)中說道：

「拉脫脫日年贊在位之時，年達六十，居於雍布拉崗宮頂，自天空降下一寶篋，啓視之，有『寶篋經』、『懺悔百拜經』及金塔一座在焉。乃名之爲「寧保桑瓦」——即「秘要」，供奉之。此王獲世壽一百二十歲。此爲正法之起始也」①。緊接着布頓之後，薩迦喇嘛索南堅參在他所著『西藏王統世系明鑒』(1388年成書)中說：「尺帶脫贊之子名拉脫脫日寧協——即年贊，爲普賢菩薩之化身，在位八十年，王坐於不建自成一之雍布拉崗大宮頂時，正如往昔薄伽梵在竹林精舍所授記，佛教將於西藏弘傳，以此因緣，自空中下降『寶篋經』、『六字大明咒』、『懺悔百拜經』，長約一肘之金塔、贊達寶刻嘛呢泥塔、木叉手印等。隨同日光落於宮頂，空中並有聲授記云：「汝後五代，將有了達此義之王出世」。 (原注：此謂松贊干布王)王於是等驚爲稀有，然，

未能了達究竟何義，乃名之爲「寧保桑瓦」，置諸寶座而供奉之……正法之始，實自此王」②。其他幾部重要史籍：『紅史』(1346成書)、『賢者喜宴』(1564成書)、『五世達賴西藏王臣史』(1642成書)，以及『土觀·宗派源流晶鑒史』(1801成書)，基本上都採取大致相同的說法。

『青史』(1476—1478年間成書)的作者管譯師熏奴貝(1392—1481)感覺到自天空降下經典的說法有點玄奧，於是作了頗爲合乎人情的解釋。他說：那幾部經典是梵文寫的，當時沒有人認得，所以只好秘密保存起來供奉，因而名之爲「寧保桑瓦」，意思是「秘密而重要」的東西。以後奈巴班智達進一步說，那時把經文從印度帶到西藏的是一位印度班智達，名叫「洛桑錯」。所有這些傳說都承認當時並沒有人懂得佛教和佛教經典。那時候佔據思想意識方面統治地位的是一種原始的、自然崇拜的宗教——本教。『西藏王統世系明鑒』的作者總結性地指出：「西藏王統自聶墀贊普至拉脫脫日年贊以上，凡二十七代五百餘年之間，諸王皆與佛法無關」③。布頓更明確說道：「此二十七王之世，皆以本教護持國政。」

本教是西藏地方西部象雄地區的原辟宗教，教主名叫賢若米保，是倭毛壘仁地方人。他對本教教義的系統化做過很多工作，因此本教徒也把他加以神化④。事實上，由於原始的藏民處於社會發展的低級階段，對高原上種種粗獷、剽悍的自然現象無法理解：風雨雷電的發生、日月星辰的運轉，地震、山洪、崖崩、林火、野獸襲擊、病疫侵害等等都使人們驚愕、恐懼、畏怖，爲了乞求平安，避凶趨吉，對自然現象加以崇拜，不敢有絲毫觸犯。於是這些自然物被賦予了人格（神格）。我們從奧地利學者奈貝斯基的專著『西藏的鬼怪與神靈』一書所列出的名單，也可以看出由原始的自然崇拜，逐步轉化成本教的過程。那時，可以肯定地說是談不上什麼佛教的。

史學家們又喜歡把松贊干布贊普（？—650）奉爲傳入佛教的藏王，在上面引述的六種藏文史部名著中都有這樣的傳說記載，共同的根據有以下幾點：

（一）認爲松贊干布是觀世音菩薩化身，專門爲了解救藏人苦難而化現人間的，當然是傳播佛教的積極支持者。

（二）他的兩位妃子：唐朝文成公主和尼泊爾尺尊公主都是虔敬的佛教徒，都會把佛陀釋迦牟尼的像迎到西藏，並說至今供奉在大昭寺、小昭寺內的佛像就是她們的遺物。

（三）松贊干布根據佛教精神制定了十善正法，做爲人民行爲規範的準則。

（四）他和他的妃子建造了大昭、小昭和其他佛寺。

（五）他派遣了通米桑布扎到印度學習梵文，回藏後創造了藏文，就運用新創造出來的藏文翻譯了幾部佛教經典⑤。

這幾條理由缺乏旁證（觀音化現之類的神話是永遠得不到證明的）⑥。他的兩位妃子崇奉佛教可能是事實，帶去一部份佛像和法物也是自然的事。松贊干布本人承先人的餘緒，銳意經營，兼併四鄰小邦，建立了奴隸制的軍事部落聯盟，在軍事、政治、經濟、法律、生產等各方面有所建樹，同時想在文化、思想意識形態方面搞一點新政不是不可能的。『新舊唐·吐蕃傳』讚揚他

「爲人慷慨才雄。」『舊唐書·吐蕃傳』說他「弱冠嗣位，性驍武、多英畧、其鄰國羊同及諸羌併賓服之。」惟獨沒有提到他在佛教方面的貢獻。『敦煌本吐蕃歷史文書』贊普傳記第八節，赤松德贊（742—797）傳中說：「復得無上正覺佛陀之教法，奉行慈悲、念處、生死之間得以解脫，基業永固，壽元無疆⑦。」看來，這是人們能夠接受的說法。我們大致可以說，在拉脫脫日年贊時，由於偶然的因素，有人把梵文佛經帶到西藏，無人認得，被秘密收藏起來，未發生過任何影響。松贊干布時期佛教通過兩位妃子分別從唐朝和尼泊爾帶到西藏，但本教仍是當時思想和文化上的統治力量，佛教並未發生多大作用，其基本情況是沒有佛寺，沒有僧人，也沒有按照佛教規矩建立起來的宗教活動。後經好幾代人的時間⑧，外來佛教徒在西藏也沒有打開局面，真正開始佛教活動並且產生了影響，那是赤松德贊贊普的時期。因爲，只有到了這一時期才在西藏高原上修建了真正的佛教寺院，有了藏族青年出家剃度爲僧，建立了僧團，開始系統地翻譯了佛經經典。

## 二、佛教的建立

赤松德贊崇信佛法，推行佛教，史家們往往說成是神的意志，是一種超人的力量的安排。五世達賴『西藏王臣史』中說，赤松德贊是文殊菩薩的化現，弘揚佛法是宿世的因緣。其實，當他七五五年即位之時，年僅十三歲，國政概由本教信仰者、老貴族掌權，其中最著名的是「瑪尚春巴杰」。由他們制定了禁止佛教的禁律，大力推行由象雄傳來的系統化的本教，把社會上的不安、自然界的災異都一股腦兒推在佛教身上。佛教的情況是很不妙的。巴桑希等四人從唐朝返回拉薩時，帶回一些漢文佛經和他們在長安動手翻譯的經稿，同時還請了幾位漢僧同來，老王已死，幼主無權，本教盛行，貴族當政，佛教處於被禁的狀態，只好把帶來的佛經埋藏在秦浦地方上的岩洞裏，把漢僧送回，赤松德贊也迫於權臣壓力，不敢公開閱讀佛經，更不敢公開討論興佛，只能跟幾位奉佛的臣下，秘密計議，相機行事。直到他年達二十歲



(761) 時才決心奉佛。這在『賢者喜宴』所載當時頒布的奉佛詔敕中得到證明<sup>⑨</sup>。赤松德贊用陰謀的手段翦除了奉行本教的權臣瑪尚春巴杰和達若路恭<sup>⑩</sup>。這是由於赤松德贊的父王被權臣毒斃，赤松德贊本人也幾乎遭到不測，歷史的教訓使他警惕，因而採取果斷的行動，公開站在佛教一邊<sup>⑪</sup>。他的幾項具體措施是：

(一) 派巴·賽囊(以後出家改名益西旺布)到長安取佛經、請漢僧。

(二) 頒布奉佛的詔令。

(三) 將先前被本教徒破壞的佛像迎回大昭寺。

(四) 組織青年赴印度或漢地學習，準備開展佛經翻譯工作。

(五) 派人(據說還是巴·賽囊)到印度迎請當時最著名的佛學者寂護(漢譯為靜命)來藏傳佛。

(六) 準備興建桑耶寺，作為根本道場。

在這些條件具備後，又準備選拔藏族青年出家 and 開辦譯場。我們從藏文文獻看到一些矛盾的、混亂的記載：比方說：一方面派專人去迎請寂護來藏弘佛，另一方面又擔心他會給西藏帶來什麼不幸，寂護被秘密地引見於秦浦，在龍祖宮宣講佛教的基礎道德和基礎理論，諸如：十善、十八界和十二因緣等。對於當時思想界來說，佛教的基本理論象新鮮空氣一樣，引起人們的注意，通過逐步滲透，為人們所吸收。「菩提」、「涅槃」的觀念破除了人們對自然神的依賴，它的辨證邏輯動搖了長期在人們思想上起作用的靈氣主義。特別是其關於眼前的宇宙和現實世界統一，理性秩序和宏觀世界統一，人的感情、命運跟信仰的統一給西藏上層人士帶來強有力的刺激。這一股新風固然有人歡迎，也有人反對。反對者把本教作為思想武庫，但又拿不出什麼有力的武器，就採取傳統的陰謀手段，故我們從這時期留下的碑文如『桑耶寺與佛證盟碑』中可以聞到當時鬥爭的血腥氣<sup>⑫</sup>。

所以，我們可以說，佛教的建立是在赤松德贊時期，但不是他一開始就擁護佛教，更不是什麼文殊菩薩化現能解釋了的。而是當他親政以後，即公元七六一年，才採取了行動，主要還是因

為本教徒代表了大貴族的利益，影響着吐蕃政權，左右着王室，在節骨眼兒上，常常支持貴族來壓制王室。赤松德贊爲了擺脫這種局面，尋求支持，尋求新的精神力量，才轉向佛教，支持、推行和提倡佛教，佛教始得以建立。

### 三、興建桑耶寺

傳說中的松贊干布時修建的十二神殿、大昭、小昭，赤德祖贊時修建的五座神殿，都不能算作佛教的伽藍，因爲這些傳說中的神殿並不是真正的宗教活動場所，其中若干神殿是否真正建立過，還令人懷疑。

赤松德贊既然要支持並推行佛教，要拿它作爲思想武器跟本教作鬥爭，不得不按照正規的要求興建佛寺，這就是桑耶寺。可以毫不猶豫地稱之爲西藏第一座佛寺，以這座佛寺作據點，進行正規的、合乎戒律要求的佛教儀式活動，同時也是一種示範性的樣板。這座寺廟修得非常潤氣。『王統世系明鑒』的記載可能是過於理想化，從 P.86 至 P.90 裏，對這座寺院規模宏大、豪華的描述，真是極盡誇張之能事。我們曾經親臨其地(今屬山南、扎囊、桑耶區)，該寺幾經火焚，幾度重修，但看不出書中所描繪的規模。當然也許是歷史的遺迹難以喚醒人們的想象。

據『賢者喜宴』、『王統世系明鑑』、『布頓佛教史』等書都一致認爲是卯年破土動工，下一個卯年落成，爲時十二載。這個卯年究竟應是哪一年？我們根據赤松德贊登位後的活動推算：午年(742)生·丑年(761)親政、行佛教，卯年(763)動工興建桑耶寺，下一個卯年(775)桑耶寺落成。也有的書說落成在末年(779)。

桑耶之名，有的書，如『喇協』(西藏檔案局藏手抄本)說是漢語『三羊』的譯音，取『三羊開泰』之意。有趣的是這本書還解釋爲『三樣』，與衆不同。它說原來是三羊，後人不解其意，妄改爲『三樣』，於是衍生出桑耶大寺的大殿「下層爲藏樣、中層爲漢樣、頂層爲印度式樣」的「三樣寺」之說。

把寺廟修在這裏有特殊的需要，據『敦煌本吐蕃歷史文書』

所記，贊普牙帳就在札瑪，王室每年舉行的會盟經常在札瑪進行。如『吐蕃歷史文書』大事紀年之58：

「及至羊年，（中宗景龍元年，丁未，707）冬……，贊普駐於札瑪，牙帳遷徙。祖母及孫，二人均駐於來崗園，冬季會盟由大論乞力徐於溫江島召集之。」大事紀年之103：「及至猪年（玄宗天寶六年，丁亥，747）……冬，贊普駐於札瑪。冬季大會，由大論窮桑、末·東則布，論葬布支、尙·沒陵贊等人於磧之寨卓召集之。」

這個札瑪，就是桑耶所在地札瑪真桑。由此看來，王室考慮到宗教活動必須牢牢掌握在自己手中，便於了解情況，參加活動。我們從桑耶寺的興佛證盟碑和大銅鐘的銘文中看到這方面的記載<sup>13</sup>，這座寺院的規模還可以從承德普寧寺的建築中得到啓發<sup>14</sup>。

#### 四、「七覺士」僧團的出現

桑耶寺建成，開光慶典整整搞了一年，擴大了宣傳的影響，度人出家、建立僧團也勢在必行。『賢者喜宴』說：「桑耶寺落成後，七人出家。以超岩寺說一切有部比丘十二人為軌範師，於羊年（779）二月八日，在札瑪宮以菩提薩埵（即寂護）為堪布，舉行儀式。其時，師承各尊均見於桑耶寺壁畫之上<sup>15</sup>。」該書還指出從第一批學習梵文的青年學生中先選擇了巴·赤色出家為比丘，賜名拜揚。王對之十分喜愛，頂禮其足，稱為藏中大寶，梵文名「若特那」，實為藏族出家的第一人。接着又選擇了六名聰俊少年，剃度出家。稱為「七覺士」，也有人解釋為「七個試出家的人」。這七個人的名單幾本書不完全一樣，『西藏王統世系明鑑』的記載是：

- (一) 巴·桑希之子若特那（即巴·拜揚）
- (二) 秦·阿努之子釋迦札巴
- (三) 巴郭·若那之子貝茹雜那（即『王后遺教』中的「遍照」）
- (四) 恩蘭·杰瓦喬揚

(五) 瑪·仁欽喬

(六) 昆·路易旺布（原注：另有史書云此人不在七覺士之中）

(七) 藏·來朱<sup>16</sup>。

這七個人僧團的出現象撒下的種子一樣，迅速滋蔓。就在同一年，羊年（779），在桑耶寺內以長妃甲茂贊（此人的名字見於桑耶寺鐘銘）與贊普姨母甲瑪為首的一百名貴族婦女出家為尼。這時，因為寂護被馬踢傷而病故，遺言由巴·拜揚担任堪布，主持這批人出家。後又有發展，一時竟達三百餘人<sup>17</sup>。

還有不少漢地僧人來到吐蕃，如『太平寰宇記』卷185，載「德宗建中四年（783）夏四月，吐蕃將士僧尼等至自沙州，凡八百人。」又：『冊府元龜』外臣部980，載：「初，吐蕃遣使求沙門之善講者，至是（指建中二年，781年）遣僧良秀、文素二人行，歲一更之。」內地漢僧在吐蕃把內地佛教，特別是禪宗傳播到藏土佛教中去，產生了不少的影響，以至引起一場辯論。因為在藏傳法的寂護來自印度，是釋迦牟尼故鄉來的，奉行瑜伽行中觀宗，內地漢僧所傳為頓悟成佛的禪宗。這裏只表明「七覺士」出家是西藏僧團的最初嘗試，是繼桑耶寺修建後另一重要步驟。

#### 五、佛經的翻譯，三大目錄的形成

松贊干布時期翻譯『寶篋經』、『懺悔百拜經』，赤德祖贊時期翻譯『百業經』、『金光明最勝王經』，可能是一種傳說，也可能是對翻譯事業早期的回顧，真正的翻譯事業的開始應該是在桑耶寺建成之後。那時，派往印度學習梵文和派往內地學習漢文的學生已經回藏，造就了一批通曉兩種、三種語言的青年學者。據幾種史書記載，赤松德贊從印度迎請了聞名全印的學者班智達無垢友入藏，貝茹雜那和廚賓人阿難陀、且瑪·別芒、轟·古馬若、瑪·仁欽喬、昆·路易旺布、噶瓦·拜則、屬盧·路易堅參、尙那囊·益西岱等人為譯師<sup>18</sup>，互相配合，在桑耶寺的印度翻譯殿開闢譯場，廣譯經論。所譯出的經籍分別存放在秦浦龐塘和登迦三個宮殿之中，而且就這三個宮殿所藏翻譯的經籍，分別



編出三個目錄，都以宮殿命名：『秦浦目錄』、『龐塘目錄』和『登迦目錄』。布頓大師在編纂大藏經甘珠、丹珠目錄時，還親眼見到過這三種目錄，說明並非虛構<sup>19</sup>。可惜，前兩種已經佚失。至今，只能見到『登迦目錄』一種，收入丹珠爾目錄部中，所收經論約六七百種，其分類為二十七門，譯如下：

(1.) 大乘經類(般若部)，(2.) 大乘經類(方廣部)，(3.) 大乘經類(寶積部)，(4.) 大乘經類(雜部，又分為四種)，(5.) 大經類，(6.) 大乘經譯自漢土者，(7.) 小乘經類，(8.) 論，(9.) 密咒續，(10.) 五大陀羅尼經，(11.) 廣畧陀羅尼雜經，(12.) 名號一百單八種，(13.) 各種禮讚，(14.) 各種誓願，(15.) 吉祥法門，(16.) 毗奈耶類，(17.) 大乘經疏釋，(18.) 大乘經疏譯自漢土者，(19.) 中論，(20.) 禪定語錄，(21.) 唯識論，(22.) 大乘論部雜錄，(23.) 小乘經論，(24.) 思索之宗，(25.) 赤松德贊贊普所造論著，(26.) 校對未完之文本，(27.) 翻譯未完之文本。其中第6，18兩類標明系譯自漢土的經論，共計三十一種(經部二十三種，論部八種。除了屬盧·路易堅參、噶瓦·拜則是著名的漢文典籍譯師之外，據『賢者喜宴』所載，尚有勃蘭伽·來恭、拉壘路恭、俄貢·衛恭和琼保·則則等。其實，在稍後一段時期還有管·法成長期定居在敦煌一帶，翻譯了不少經論，貢獻不少。至今人們常用的『賢愚因緣經』就是管·法成譯自漢文者<sup>20</sup>。

『登迦目錄』標明成書於「龍之年」，據芳村修基氏考訂，應為公元八二四年<sup>21</sup>。

就在大量翻譯經論的同時，由於工作需要，為了避免重複，避免譯名上的混亂，着手進行編制了一種梵藏佛術語辭典，稱之為『翻譯名義大集』，是由印度人、尼婆羅人的譯師與藏族譯師合作的成果，全書共分二百八十三個門類，收詞語共9565條，實在是非常了不起的著作。日本京都帝大神亮三郎教授，把此書補充成梵藏漢和四體對譯的鉛印本，一八五〇年在東京出版，成為一部很好的工具書。

另，當時還產生過兩卷本『詞語集』也是因翻譯工作積累的

的詞匯集。

敦煌文獻P. 2046號·P. 3301號兩個卷子，是漢藏對照的詞匯集，是『瑜伽師地論·聲聞地』漢藏對譯與『翻譯名義大集』屬於同一類型的文獻，說明當時吐蕃譯經大師們的工作做得何等細膩入微！翻譯事業的進展與佛教宣傳上的優勢成正比的，它使得本教徒們十分恐懼，掀起了一個把佛教經典篡改為本教經典的運動。從赤松德贊到熱巴巾短短七、八十年中間，藏族的文化有了很大提高，思想界比較活躍，眼界打開了，頭腦靈活了，佛經故事的幻想與浮誇，把人世間的苦難比譬言傳，大大激發詩人和畫家的靈感。這一時期詩歌和壁畫的創作都是空前繁榮的。

由於翻譯事業的發展，新的語詞大量出現，新的概念不斷被吸收到藏語中來。難免出現各翻譯工作者之間用詞的歧異，甚至引進語法上的新的表現手法，諸如此類，語言一方面活躍了，繁榮了，另一方面也出現了混亂。於是，就由王室和翻譯大師們商討決定，發起一個叫做『釐訂譯語』的運動，廢除一些已經失去意義的東西(包括語音上和詞匯上的)，規定新的正字法規範原則。這是公元826—827年之間進行的一件大事，從那以後，藏文的結構和文字組合法得到基本穩定，一直至今，變動不大。因之，規範化的工作是成功的<sup>22</sup>。

## 六、佛教與本教的鬥爭

本教是在原始的、自然崇拜的基礎上發展開來的宗教，是一種自然宗教，自然宗教是一種動物式的意識，是人類對自然界異己力量完全處於屈服狀態下產生的一種形態，本教的先知們幾乎都成了神，本教的巫師成了神的代言人，而且照例由幾家老貴族擔任，他們就控制了神權，贊普王室也得聽從神的代言人的擺佈，這樣矛盾也就日益尖銳。為了奪回神權這一思想武器，贊普王室向佛教開了門，儘管它是外來的宗教，是一種「異端」，但是它的新的套理論跟本教那種自然崇拜的靈氣主義不同，具有更大的吸引力。王室於是在宮廷內部允許佛教徒講經、說法，做一些宗教宣傳活動。本教徒當然抱着警惕的眼光注視着這一切，每

當自然災害發生時，就對「佛教」發起猛烈的進攻，進行嚴厲的指責。比方說：由於雷殛、洪水和瘟疫引起了人們的恐慌時，本教徒立即說：「雷劈紅山，水湧龐塘，瘟疫流行都是佛教教義在吐蕃激怒了山神、水神和瘟神所帶來的災難。」贊普也擋不住這種批評，只好讓佛教徒撤退、掩旗息鼓。像這樣的往復幾次之後，佛教徒吸取了教訓，由烏長國請來的蓮花生大師發起佛教西藏化的運動，大量引用本教的崇拜，作為佛教的護法神，吸收本教的儀式使佛教通俗化、地方化，這樣很快就產生了良好的效果。因之我們見到西藏佛教中既有印度正統佛教的道理，也有印度教的某些成份，又有西藏原始崇拜的因素，就是這個原因，人們習慣地稱之為喇嘛教。實際上是西藏化了的佛教。

本教徒目睹這種新的變化，他們在驚愕、猶豫一陣之後，也吸取了教訓，改變了策略。於是本教的法師們動手篡改佛教經典，有的換幾個名子就貼上本教經典的標籤，甚至宣佈本教也有自己的大藏經——甘珠爾和丹珠爾。這種鑽進肚皮裏的戰術使佛教徒感到十分為難，不得不由贊普出面宣佈「禁止本教徒妄改佛教經典，違者處死！」命令十分嚴厲，效果並不十分明顯，本教徒在新的系統化的教義統領之下，聚集力量，等待時機，並且利用老貴族的傳統力量與佛教徒進行殊死的鬥爭。人們熟知的朗達瑪滅佛運動（842—846）是有其深刻的歷史背景和社會背景的。可以說吐蕃佛教與本教的鬥爭使它們逐漸靠攏，彼此吸收，儘管九世紀中頁最後一次流血的、殘酷的衝突使佛教處於劣勢，轉入了地下，但是本教也沒能形成獨佔的局面，政治上的勝利不一定帶來思想上的成功。最後，本教却幾乎成爲佛教的一個流派而保存下來。

## 七、佛故內部的鬥爭——頓漸之爭

在吐蕃時期，在赤松德贊贊普支持下，佛教對本教的鬥爭取得初步勝利，剛剛站穩了脚跟以後，佛教內部派別的鬥爭又成爲主要矛盾。這就是著名的「頓漸之爭」。

藏文幾部重要史籍都提到這一事件，爭論的一方是漢族僧人

摩訶衍及其追隨者，另一方是印度僧人蓮華戒和他的門徒，按照藏文的說法是：雙方齊集在赤松德贊座前，分坐左右，贊普居中，展開辯論，各抒自己論點，進行交鋒。結果是代表頓門派的漢僧摩訶衍宣佈失敗，這一派的觀點、教法被禁止，漢僧被遣回內地，其追隨者有的憤而自殺，有的宣佈改宗。代表漸門派的蓮華戒獲勝，他的教派被宣佈爲正宗，得以傳佈。但蓮華戒本人却被敵對者刺殺。

敦煌石室寫卷的 P. 4646 號卷子，是一個非常有趣的漢文寫本。題名『頓悟大乘正理決』，這個漢文卷子共三十二頁、六十四面，漢文直書，首尾俱全，是一個流落在吐蕃的漢人官員奉摩訶衍大師的委托寫成的。文字流暢，字迹娟秀，前面有一段序文，題「頓悟大乘正理決叙前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫撰。」王錫，就是這位不知名的作家。法國漢學研究大師戴密微教授（1894—1979）一九五二年在巴黎出版了關於這個卷子的詳細考證，書名『拉薩的會議』（也有人譯作拉薩僧諍記），他在寫作過程中曾得到我國已故王重民教授的幫助。戴書問世以來，快三十年了，至今仍是研究吐蕃思想史、漢藏關係史、禪宗入藏史等方面的一部重要著作。近幾年來這方面的研究又有了發展<sup>23</sup>。日本上山大峻教授一九六四年的文章『大乘二十二問本』指出了同一內容的另一寫本<sup>24</sup>。尤其重要的是，這個寫本還有相應的藏文寫卷，『拉魯目錄』的藏文 823 號就是其中之一。日本的今枝由郎先生，把 P. 4646 漢文寫本與藏文 823 號寫本對照比較，發現其內容同出一源<sup>25</sup>。可以說 823 號藏文卷十三組問回答，除最後一組以外，全部與漢文 P. 4646 號卷子一致。引起人們巨大的興趣。現在我們介紹『大乘二十二問本』的主要內容。

### 『二十二問』序：

夫至教幽深，下凡不測，微言賅遠，上智猶迷、况曩曠識量荒唐、學習膚淺，博聞既懵於經論，精解又迷於事理。臥病既久，所苦彌深；氣力轉微，莫能登涉。伏枕邊外，馳戀聖顏，深（辰）問忽臨，心神驚駭，將欲辭避，恐負力（功）課。疾苦之中，恭答甚深之義，敢中狂簡，竊效微誠，然其



問端，至極幽隱，或有往年曾學，或有昔夙不聞。所解者，以知而釋之；未曉者，以通理而暢之。所懼不契聖情，乖於本旨、特乞哀恕，遠察衷勤。

此序爲 P. 2287 號，卷末繕寫人注明丙申，即 816 年；又一件爲 S. 2674 號，卷末寫明丁卯年（847？）三月九日寫畢，比丘法燈。二十二問本文：

第一問云：菩薩離世俗之地，不問聲聞緣覺之行，欲令一切衆生除煩惱苦，作何法者？

第二問云：又不退人行菩薩，內所思意，外身顯現法中，內修第一行法，何是外行？第一行法是何？

第三問云：修身口意，從初至終行。行如何？

第四問云：今又處五濁惡世，自既無縛，彼亦無解，義如何者？

第五問云：佛有餘無餘涅槃此二涅槃，爲復實有，爲復假說？

第六問云：佛有三身，其法身者周遍法界，化身各各在一佛，而應身有一有異？

第七問云：佛有一切智，因行是修修行六波羅密，但本性清淨，湛然不動，是一切智，比二種如何？

第八問云：衆生若行諸菩薩行，發菩提心，如何發行？

第九問云：十地菩薩，幾地有相？幾地無想？有相無想，何者是行？

第十問云：菩薩具修諸解脫門，行法如何？

第十一問云：菩薩法身與佛法身，同不同者？

第十二問云：菩薩涅槃及與輪迴，並不分別，義如何者？

第十三問云：菩薩所知，不善涅槃，不染世間，依何法者？

第十四問云：又大乘法，智慧方便，二種雙行，衆生欲行，如何起行？菩薩自在則可能行。衆生不然，何

能行者？

第十五問云：聲聞、緣覺、菩薩三乘，於六塵境各如何見？

第十六問云：緣覺、聲聞、菩薩三乘，初發心相行法如何？

第十七問云：又此三種，皆入涅槃，聲聞緣覺菩薩涅槃，各如何者？

第十八問云：大乘經中，有說三乘是方便說；或說究竟，或說三乘皆得成佛，或說二乘不得成佛，義如何者？

第十九問云：經說聲聞所得涅槃與佛無異，俊智三身一切並滅，猶如燈焰，滅即無餘，此是定說，是不定說？

第二十問云：大乘經說，一切諸法皆無自性，無生無滅，本來涅槃，既示，如何更須修道？一切自然得涅槃故。

第二十一問云：其含藏識與大智慧雖有清濁，是一是異，義如何者？

第二十二問云：佛在世時，衆僧共行一法，乃佛滅後，分爲四部不同，於四部中何是一法？

以上「二十二問」集中起來其中心問題是有關菩薩的修行，即菩薩如何把動和靜結合起來，折衷調合起來的問題，動與靜本來是漢地思想領域中最古老的二難推理，到了禪宗裏又分別稱之爲「頓」和「漸」，藏譯爲 *Cig-car-ba* 和 *Rim-nyis-pa*。頓與漸之爭，開始是對待如何理解通達真理的途徑和不同派別，逐漸產生變化，成爲兩個對立的思想集團。用我們的話說，是否可以說是急進主義與漸進主義的矛盾，由於對儀式、修善目標的理解不同，形成了最終的尖銳對立。急進主義的認爲從直覺出發，包羅一切，信仰就是一切，毋需通過各種儀式、手段、修習，可以急遽地達到目標。漸進主義的認爲必順多方面，長時期地進行實踐、修身養性、反省和實踐的積累，才能逐步接近以至最後達到目標。

摩訶衍是敦煌地方漢族和尚，年輕時在長安修業。根據禪宗

史家宗密(780—841)的記載，摩訶衍是神會(670—762)的弟子。摩訶衍在吐蕃王廷傳布禪門取得一定的成功，據戴密微氏考證可能是787年後不久抵達拉薩，從申年到成年之間舉行辯論會。他的弟子當中已有：贊普妃沒廬氏、贊普姨母那囊氏等三十多位貴婦人以及部落王子、教宗領袖、青年子弟共五千多人了。從辯論結果上看禪宗頓門派是失敗了，退出了吐蕃舞台，但是禪門的思想方法繼續在影響着吐蕃以至後來的佛教。

### 註釋

- ① 『布頓佛教史』拉薩木刻本第二章，123—14頁。
- ② 『西藏王統世系明鑿』(以下簡作『明鑿』)，德格木刻本第26頁，全書104頁，全十八品，書末署為戊辰年。漢譯本題名『西藏王統記』，王沂暖譯，商務印書館，1949年出版，1955年重印。
- ③ 『明鑿』頁278。
- ④ 『明鑿』第25—26頁，有一段關於本教的敘述，茲畧譯如下：  
「布帶築杰贊普之時，已有卍字本教，大師名賢若米保，生於大食之倭毛壘仁，將天界八部等本教一切法譯自象雄而弘傳之。本教之法分九派；因乘四派。果乘五派。果乘五派者以入卍字為無上乘。即能得樂趣天界之身，因乘四派者不外納祥求福，禱神乞藥，增益吉祥，與旺人財，息災送病，護國奠基，指善決疑，為生者除障，為死者安葬，為幼者驅鬼，上觀天象，下降地魔等祿之事也。」
- ⑤ 翻譯經典的名稱說法不同。『明鑿』說是「通米大臣於班智達神種師子處學習一切聲明盡通五大明處，翻譯『寶集頂經』、『寶篋經』，『觀自在經續』二十一部。又謂曾譯『十萬頌般若波羅密多經』。」「布頓佛教史」說是翻譯了『寶篋經』、『懺悔經』和『寶雲經』等。」
- ⑥ 大昭、小昭兩寺，當初僅僅是供養佛像的神殿，沒有僧人，沒有經典，更沒有常規的宗教活動，至今找不出一部當時翻譯的經典，也令人懷疑當初是否真有過譯經的活動。公元721年，唐朝的新羅籍僧人慧超自印度返回西安，他沿途對民情風俗有所了解。在所著『往五天竺國傳』一書中說：「至於吐蕃、無寺無僧，總無佛法」。可以證明在松贊身後一段時期，還談不上佛寺和僧侶，也就談不上佛教了。
- ⑦ 『敦煌本吐蕃歷史文書』出自敦煌石室的藏文手卷，原卷為公元九世紀間寫本，1907年被伯希和劫運海外，現藏法國巴黎圖書館
- ⑧ 巴高、杜散、托瑪斯等人譯為法、英文，1940年在法國出版。唐朝中宗皇帝(705—710在位)於公元710年遣金城公主嫁吐蕃贊普赤德祖贊(701—755)，傳說赤德祖贊曾為西域佛教僧人安排過生活出路，在這些外來的僧人幫助下，由勃蘭伽氏、聶氏的學者翻譯出『百業經』，『金光明最勝王經』，但是古譯本並未流傳，還傳說這位贊普曾派遣巴·桑希等人到長安取佛經，因又被本教徒指控，終於未攪出什麼像樣的名堂。見『巴協』，(十四世紀出世，托名九世紀的偽書，可能有所本)。值得注意的是這些嘗試性的佛教活動，都有漢族僧人參加，其中大天壽和尚、梅果等人名字見於記載。
- ⑨ 『賢者喜宴』ja卷，109頁。杜奇·『吐蕃諸贊普之墓』(1950)，亦錄有此詔。
- ⑩ 『明鑿』85頁，載有赤松德贊與信佛大臣計議，生理瑪尙春巴杰，流放達若路恭於北方荒原，掃除了障礙，始能奉佛，見赤松德贊在位時頒佈的「恩蘭·達扎路恭紀功碑」，今擬譯如下：「棄隸縮贊贊普時，恩蘭路恭忠誠，業績卓著。時，末氏東曹與朗氏蔑色正任大相，忽生叛逆之心，由是，父王棄隸縮贊飲恨賓天，王子赤松德贊政躬亦頽危境，蕃境黔首政事大亂。「見筆者所輯印的『吐蕃金石錄』，第八五頁。
- ⑪ 『桑耶寺與佛證盟碑』：譯如下：「邏些及札瑪之諸神殿建立三寶之所依處，奉行緣覺之正法，此事，無論何時均不離不棄，所供資具，均不得減少，不得匱乏。今邇後，每一代子孫均需按贊普父子所作之盟誓發願。其咒誓書辭不得棄置不顧，不得變更！祈請一切諸天、神祇、非人來作盟證。贊普父子與小邦王子，諸論臣工，與盟申誓，此詔敕盟書之詳細文字另本，存之於別室。「這一碑刻中不憚其煩，一再詔告，不得這個，不得那個，都從側面反映佛教徒戰戰兢兢的心理。
- ⑫ 碑文已如上註，茲將銅鐘銘文譯如下：「王妃甲茂贊母子二人，為供奉十方三寶之故，鑄造此鐘，以此福德之力，祈願天神贊普赤松德贊父子眷屬，具六十種妙音，證無上之菩提。」見『吐蕃金石錄』頁167。
- ⑬ 承德市避暑山莊是清朝康熙、乾隆經營的建築羣，山莊東北隅的普寧寺乃做自桑耶寺。實際上是用佛教徒想象中的所謂世界結構做建築的基本概念的。中心主殿是一座三層大殿，代表所謂須彌山，四方有四個殿，代表所謂四大洲，四方四殿的附近又各有兩
- ⑭ (下轉第10頁)





# 智者大師辨禪波羅密詮次第

智 銘

智者大師認爲：菩薩知道了禪門之相以後，從初發心乃至佛果，其修習禪定時，應該知道從淺至深次第階級的意義，現在，取經論的教意，來依次說明。

大品經云：「菩薩摩訶薩，次第行、次第學、次第道。」行者要如何辨別禪定的次第。第一、得正明諸禪次第；第二：要明簡非次第。

## 第一、正明諸次第

行者從初持戒清淨，開始厭惡欲界，念念修習阿那波那。所謂「阿那波那」就是數息，是數出息、入息的一種觀法。數息爲的是要繫心而不忘失。這時入欲界定，依這欲界定得未到地，依未到地次第獲得初禪，乃至四禪。是名內色定。其次爲大功德，緣外衆生受樂歡喜，次第獲四無量心，是名外色界定。

這八種禪定，雖緣內外境入定而有分別，但都屬色界攝，蓋行者於第四禪中，厭患諸色如牢獄。滅前內外二種色，一心緣空，得度色難，此時，獲得四空處定，是名無色界定。這內色界定、外色界定和無色界定，共十二門禪，都還屬於有漏法。故禪分有漏禪、無漏禪，應加辨明。

### 一、有漏禪

行者既得十二門的根本禪以後，爲了除此禪中的「見」、「著」，還須從欲界修六妙門。所謂六妙門是：一、數息門，善調聲息。二、隨門：細心依息。三、止門：息心靜慮。四、觀門：分別權析、五、還門：轉心返照。六、淨門：心無所依，爲何要

修六妙門呢？因爲數門、隨門、止門是入定方便。觀門、還門、淨門是慧方便。定愛慧策，因愛故說是有漏；因策故說是無漏。這六妙門多是欲界未到地，四禪中具足以後，亦有能至上無色地者。

其次，應辨明十六特勝，這十六特勝，橫則對四念處，豎則從欲界乃至非想。因爲地地中立觀破析，故能生無漏。又十六特勝，總觀故麤，通明別觀則細。此禪也是從欲界至非想，乃至入滅定。以上三種禪可名爲淨禪。在五種禪中，猶是根本攝。

### 二、無漏禪

瞭解了有漏禪以後，再辨明無漏禪，無漏禪次第三相有兩種：一是行行次第；二是慧行次第。

所謂「行行次第」者，即是觀、鍊、熏、修。

明觀禪者，有六種禪，開始修九想，無漏之前，用此對治，破欲界煩惱。然後修八念，用來除修九想時心生的怖畏，再修十想，壞法人在欲界修這十想，（所謂壞法人，是成就白骨觀之人，分爲二類，一類壞法人但好離煩惱，更恐於白骨生著，爲燒骨人作灰之想。二者壞法人，就是燒骨人。）能斷三界煩惱，並同時又修八背捨。不壞法人，修八背捨觀禪，用來對治三界根本定中的「見」、「著」。次明八勝處，修八勝處能於諸禪定觀緣中得自在。次明十一切處，這是爲欲廣禪定中色心令普徧故。乃至修六神通，由六神通觀禪攝。

明鍊禪者，即九次第定，爲總前定觀二種禪。令心調柔。入諸禪時，能心心次第無間，並能生有覺有觀等三昧，這都是鍊禪

攝。

明熏禪者：熏禪即是師子奮迅三昧。順逆次第，入出熏諸禪，令定觀分明純熟，增益功德。

明修禪者：即是超越三昧，於諸禪中，超越入出，為得無礙自在解脫。

是以，小品經說：菩薩摩訶薩，住般若波羅蜜，取禪波羅蜜，除諸佛三昧，入餘一切三昧；若聲聞三昧、若辟支佛三昧、若菩薩三昧。皆行皆入，餘一切三昧者，根本定是。若聲聞三昧者，三十七品空無相等三三昧，四諦十六門是。若辟支佛三昧者，十二因緣三昧是。菩薩三昧者，自性禪等皆名三昧是。菩薩住諸三昧，遂順出入八背捨。依八背捨逆順出入九次第定。依九次第定逆順出入師子奮迅三昧。依師子奮迅三昧逆順出入超越三昧。菩薩依這些三昧得諸法相等，將這些三昧都修成了，才是二乘行共禪滿。因為大阿羅漢，也能超越三昧，故二乘人須修滿這些三昧才能滿禪。

所謂慧行次第者，是為明慧行次第之相。行者因聞四諦，即修三十七品，次入三解脫門，次用十六行觀分別四諦。次具十智三無漏根，成就九修，獲九斷，修學到此，即能畧辨聲聞所行無漏慧行。其次，說明十二因緣觀門，這是辟支迦羅所行之無漏慧行。若菩薩次第成就了二乘學、無學所得智斷，這時已是從假入空，通觀具足了。是以，小品經說：菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，以方便力故，從乾慧地、入性地、八人地、見地、離欲地、阿羅漢辟支佛地，皆行皆入，而不敢證。

以上是說明行者共禪次第，也就是說，一切行者修禪所必修的共同課目。下面再說明菩薩不共禪次第。菩薩不共禪次第者：一是自性禪；二是一切義禪；三是難禪；四是一切門禪；五是善人禪；六是一切行禪；七是除惱禪；八是此世他世禪；九是清淨淨禪。菩薩依這些禪修，能得大菩提果、十力、四無所畏、十八不共法等一切佛法。

綜上，是畧為說明菩薩從初發心修禪所應次第行、次第學、次第道乃至佛地、住大涅槃深禪定窟的歷程。但初發心的行者，

或因宿世因緣，或因善、慧根性的差異，得隨所欲樂，便宜對治，易入尼洹時，也可不一定依上述次第行修，可從諸禪方便門行修。

## 第二、簡非次第

菩薩依、不依次第修禪，可分四點說明；一明次第、二明非次第、三明次第非次第，四明非次第。

明次第者，前面已經詳細說明了，這是因為小品經有說：「菩薩次第行、次第學、次第道」的原故，所以初發心修禪的人，應如此由淺入深，循次第而進。

明非次第者，菩薩修法華一行等諸三昧，觀平等法界，非深非淺，故說明次第。如無量義經說：「行大直道，無留難故。」有宿世諸善慧因緣的行者，可由大道直行，就不必依次次第修學了。

明次第非次第者，如小品經中，須菩提白佛：「次第心應行般若、應生般若、應修般若不？」佛告須菩提：「常不離薩婆若故，為行般若、為生般若、為修般若。」菩薩若不離薩婆若——一切種智，即無法不通、世、出世間種種品類無不了知，故能依次第修禪，亦能非次第修禪。

明非次第者，又如須菩提白佛：「一切諸法，皆無自性，云何菩薩能從一地至一地？」佛告須菩提：「以諸法空故，菩薩得從一地至一地。」菩薩因大慧善根，能次第、非次第修禪，了達諸法空義以後，故能由一地至一地次第證達。雖然菩薩能非次第證達，但對聲聞、辟支佛法應知。

又聲聞人從初發心行於行行，從根本初禪而修，乃至超越禪，方得阿羅漢果，是為次第，或有聲聞人，聞說善來，一時具足三明八解脫等，是為非次第。或有聲聞人修次第行時，即用慧行，善觀次第性空，從初發心乃至得阿羅漢，是名次次第非次第。或有聲聞人，從初發心，即修慧行，發電光三昧，得四果，未具諸禪，為欲滿足有為功德，次第修五種禪定滿足，即是非次第而次第。

總之，修學禪法，有共同的禪修法，依序而進。但也有因人條件的優越，可依不共禪法而修。至於其所得果報功德，就依其發心的勇猛、怠惰與否，和願心的堅實、懈怠與否而有所不同。



吳汝鈞 著

# 「佛學研究方法論」序

冉雲華 序  
岑溢成 譯

中國的佛學歷史悠久，成就輝煌；環視天下，在這方面差堪比擬的國家實在少之又少。可是，回顧我國最近一兩個世紀的佛學著作，成績就大不如前了；不論在數量上和貢獻上，較諸其他國家，尤其是昆鄰的日本，真不啻有天壤之別。語言訓練之缺乏，外國書籍之不流通，對政治思想之偏重、社會之動盪、民生之困乏、戰火之連綿，對中國人的（學術）生活產生了深廣的影響。學術著作之稀少，就是這種處境帶來的後果之一。

在現代學者心目中，方法論是一切科學的研究之管鍵。但我國對佛學研究之方法論，却談不上有任何重大的貢獻。自呂激的「佛教研究法」在一九二六年出版以來，這方面的努力便難得一見了。報導固然不同於研究，可是方法論已不復是一門無關重要、毫不相干的學科了。我無意把方法論吹捧成萬應良藥，更無意把方法論譏貶為一無用處。在研究過程中，方法論對年輕學者的思維尤其重要，它在提供系列問題方面有很大的幫助。它更促使學者在資料之脈絡中思考和勘察這些問題。這些問題一旦從資料得到實質支持，則新知可期。否則，進行研究的學者就必須重新檢討他的設想或資料了。無論是那一種情況，方法論均能激發學術性思維。作為一種處理程序，方法論可以限定考察某一課題所用的邏輯和方式，由此確定問題的意義和結構，有時甚至由此達

致問題的解決。

我國青年學人如果決意增廣自己的（佛學）知識，加強他們對佛學研究的貢獻，唯一有效而且快捷的途徑就是方法論的進路。循着這條進路，我們就能從一個正確的起點出發，朝着一個正確的方向推進，這才不致有浪費光陰之虞。基於這樣的想法，我覺得吳教授這部新作，對佛學研究將有重大的震激作用。

跟我國學者有關這個課題的已刊行著作相比較，本書有許多優點。首先，吳教授這部書規模宏濶，內容豐富。書中第一部份屬於概論，內容主要是當今世界佛學研究範圍之概覽。以此概覽作為背景，讀者即能認識到佛學研究的既有工作和成績。這也顯示出這部書之架構是在堅實的基礎和批判性的分析之上樹立起來。通過這些概覽和分析，作者反映出種種佛學研究方法的進路。作者更依照方法的差異，將當今的佛學研究分成若干類別，由此讀者可以大致得悉當世一些特出的研究中心在這方面的重大進展。本書所鋪陳的著作和方法論，清清楚楚地證實了呂激之著作出版以後，在不同的學問部門中，在不同的研究中心裏，佛學研究均有長足的進步。與呂激的著作相比，本書所蒐羅的有關資料，顯然是較為全面。而本書的分類也很謹慎，討論亦很細膩。

本書的第二個優點就是分析極有深度，這表現了一種創造性的努力。我們再以呂澂的著作爲例。此書將佛學研究分成四個副標題：三藏的結集（藏經）、佛陀的生平（佛傳）、佛學史（教史）和各宗義理的研究（教理）。用術語來說，它們分別代表文獻的、歷史的和哲學的佛學研究。這種研究的規格很明朗，很有學術味。可是作者在書中却全心全意介紹他所見及的有關書籍；相對之下，關於方法論本身的討論却少得不成比例。還有一個很好的例子可以展示出此書在這方面的局限，那就是：在論述哲學性研究的大約八頁半的篇幅裏，只有不足一頁是用作討論哲學研究方法的。假如我們追問甚麼是佛教哲學的研究？呂著只會給我們指出：到他那個時候爲止，佛理之研究「通用訓詁及達意之二法」。所謂訓詁法指典籍的比較和語文的訂正；達意法則指通過一特定時代的一般哲學史來批判地研究一人或一家之基本哲學。對於佛教哲學之要理，呂澂綜合爲四個詞語：染、淨、因、果。這些無疑是佛教哲學的主要問題，可是它們却肯定地不像呂澂的綜述所鋪陳的那麼簡單。

懷着這樣的心理背景，我們就會覺察到吳教授的新著較呂書詳盡和明晰許多。就佛理而言，本書包羅了對佛教真諦的歷史的、哲學的、認識論的、比較宗教的和修行方法的研究。在每個副標題下面，作者都一一介紹有關方面的主要著作，權威學者所使用的方法和他們所達致的結論。這種進路有它的優點，也有它的限制。其中一個優點是讀者可以通過具體的實例來學習方法論。那麼，方法便不是空泛的、無意義的理論。這個優點對我國的讀者尤其重要，因爲中國哲學總愛透過具體的例證來理解抽象的真理，透過特殊來理解普遍。然而，這學科的概念却每每不大明確，有時甚至沒有給予系統性加以界定，這是此種進路的限制之一。

由於我用了相當的篇幅來比較呂澂的著作和本書，可能會令人產生一個錯誤的印象，以爲我在貶抑呂著以顯揚本書。我是絕無此意的。呂教授是我國佛學研究少數幾位先驅人物之一；在這個範疇裏，他曾經有過鉅大的貢獻，許多學者在不同的方面多多少少都受過他的影響。在早期的學術生涯中，初入佛學之門時，

我閱讀呂教授此書，實在得益不淺；後輩學人，多有同感。因此，我所以將兩書加以比較，不過想表現出這門學科的進展而已。呂書的局限並非呂教授的過失。在過往的五十年裏，佛學研究本身有了長足的進步。在範圍上，在程度上，方法論及其成果都已跨越呂書出版時的二十年代。

批判的精神，是知識進步的條件。我寫作這篇序言時，正抱着這樣的精神。我對本書的讚賞，並不意味我完全同意作者所說的一切。我認爲作者之將佛學研究劃爲一門學科，仍需有進一步的清楚交待和學理上的證成。而方法論的論證，也有改善之餘地。撇開這些看法上的差異，我仍認爲吳教授這本書是很有價值，而且適合時宜，讀者們，尤其是我國年輕一輩的學人，將可從本書得到益處，因爲書中鋪列了這門學科的一些尖銳問題。此外，他們還可以從本書認識到新近的研究成果，並可學習如何去分析這些作品。

通過本書，讀者將會發覺佛學研究就像其他的學科一樣，在近數十年間經歷了鉅大的變化。因爲這種持久不懈的努力，這門學科才能發展下去。在變化和發展的過程中，新問題和新方法發現了，新學術和新研究完成了，而新知識也積聚了。就當代學術而言，歐洲的佛學專家的貢獻最重要，他們對學術界的影響也極鉅大。

在許多歐洲的研究中心裏，佛學研究雖然原是東方研究的一個分支，這並不等於這門學科就能從其他學科中割離出來。在上古和中古西方宗教的研究中，方法和思考得到了發展，而哲學也在有意無意間注入了佛學研究之中。在這個知識背景上面，我們就可追問佛學研究目下的趨勢如何。佛學研究可說是逐漸接近宗教研究。過去，宗教研究大多在基督教的聖經學院或神學院中進行；在那些機構裏，基督教以外的宗教研究，不易有容身之所。然而，二次世界大戰之後，局面就大不相同了。在沒有宗教背景的學術機構中，例如北美以至西歐的大學和學院裏，宗教研究日趨蓬勃，而佛學研究更成爲宗教研究的主要部份。從許多方面來



# 菩薩摩訶薩欲遍知佛十力當習般若波羅蜜

「大智度論」集粹之廿三

## 智 銘

從六波羅蜜至三無漏根，皆言應具足。而佛十力，菩薩僅當知，當習行般若波羅蜜者，蓋聲聞法有量有限，故言應具足，自此以下，是諸佛法，甚深無量，菩薩未得，故言欲得是事，當學般若波羅蜜。又聲聞法易解易知，故言具足，菩薩法、佛法難解難知，故言當學。又聲聞法總相，但知苦、知苦因、知苦盡、知盡苦道。聲聞人如小醫，不能徧知病因、病瘥、瘥病藥。菩薩摩訶薩如大醫，無病不知，無藥不識，以是故，聲聞法應具足，菩薩法當學。

佛十力者，是處不是處如實知，一力也。知衆生過去、未來、現在諸業、諸受，知造業處，知因緣，知果報，二力也。知諸禪、解脫、三昧、定，垢、淨分別相如實知，三力也。知他衆生諸根上下相如實知，四力也。知他衆生種種欲，五力也。知世間種種無欲性，六力也。知一切道至處相，七力也。知種種宿命，共相共因緣，一世二世乃至百千世劫，初劫盡，我在彼衆生中，如是姓名、飲食、苦樂、壽命長短，彼中死、是間生，是間死還生是間，此間生名姓、飲食、苦樂、壽命長短亦如是，八力也。佛天眼淨，過諸天人眼，見衆生死時生時，端正醜陋，若大若小，若墮惡道，若墮善道，如是業因緣受報：是諸衆生惡身業成就，惡口業成就，惡意業成就，謗毀聖人，邪見、邪見業成就，是因緣故，身壞死時入惡道，生地獄中；是諸衆生善身業成就，善口業成就，善意業成就，不謗聖人，正見、正見業成就，是因緣故，身壞死時入善道，生天上，九力也。佛諸漏盡故，無漏心解脫，無漏智慧解脫，現在法中自識知：我生已盡，持戒已作，後有盡，如實知，十力也。

以上十力，聲聞、辟支佛所不能得，若聞是十力功德，作是念：佛有如是大功德，自慶言：我等善利，蒙益不少，得信心清淨，入盡苦道。諸菩薩者聞之，勤修菩薩道，當得如是十力等大功德果。聲聞人及菩薩，修念佛三昧，非但念佛身，當念佛種種功德法身。應作是念：佛一切種、一切法能解脫，名一切智人。一切法如實善分別說故，名一切見人。一切法現前知故，名一切知見無礙人。等心一切衆生故，名大慈悲人，有大慈悲故，名爲

世救。如實道來故，名爲如來。應受一切世間供養故，名爲應供人。成就不顛倒智慧故，名正徧知。戒、定、智慧成就故，名明行足。不復還故，名善逝。知世間總相別相故，名世間解。善說出世間安隱道故，名無上調御師。以三種教法度衆生故，名天人師。一切世間煩惱種，能自覺亦能覺人故，名爲覺人。一切行願具足故，名有德。十力成就故，名堅誓。得四無畏故，名人師子。得無量甚深智故，名大功德海。一切記說無礙故，名如風，一切好醜無憎愛故，名如地。一切結使薪故，名如火。善漸一切煩惱習故，名具足解脫。最上住處故，名爲世尊。佛有如是等功德故，應念佛。以是故，菩薩摩訶薩欲得佛十力，當學般若波羅蜜。

諸菩薩修菩薩道，苦行事，難辦難成，故欲懈怠。是故佛言：行是十力，當得無量果報。汝等慎勿疲倦，精勤努力，修菩薩道，行是十力。諸佛有無量力，度人因緣故，僅說十力，足成辦其事：以是處不是處智力，分別籌量衆生，是可度是不可度。以業報智力，分別籌量是人業障，是人報障，是人無障。以禪定解脫三昧智力，分別籌量是人著味，是人著味。以上下根智力，分別籌量衆生智力多少。以種種欲智力，分別籌量衆生所樂。以種種性智力，分別籌量衆生深心所趣。以一切至處道智力，分別籌量衆生解脫門。以宿命智力，分別籌量衆生先所從來。以生死智力，分別籌量衆生處好醜。以漏盡智力，分別籌量衆生得涅槃。佛用是十力度脫衆生，審諦不錯，皆得具足，以是故，佛雖有無量力，但說此十力。

復次，是處不是處力，定知從是因緣出是果報，是中總攝九力：爲欲度衆生故，於初力中分別有九種。何以故？是世間衆生，現前見穀從種出而不能知，何況心心數法因緣果報？佛於內外因緣果報了了徧知，故名爲力。佛知是衆生業煩惱因緣故繫，淨禪定三昧解脫因緣故解。是一切衆生三世三種諸業、諸煩惱，輕重、深淺、粗細，佛悉徧知故名力。一切衆生諸禪定解脫三昧，大小、深淺解脫因緣，佛悉徧知故名力。衆生鈍根爲後身故作罪福業因緣；利根人爲不生故集諸業，佛悉知此上下根好醜相故名

力。知一切衆生二種欲，作上下根因緣，二種欲善惡種種別異，佛悉徧知故名力。二種欲由二種性因緣故，徧知衆生深心所趣故名力。一切衆生種種性因緣故行二種道，所謂善道、惡道，種種門所至處，佛悉徧知故名力。過去未來世中因緣果報，智慧無礙，是名宿命生死智力。知過去未來因果已，悉知方便壞因緣果報相續，是名漏盡力，佛知三世中二種因緣，分別籌量衆生根欲性，爲漏盡故說法，是漏盡力。

是處不是處力者：乃佛知一切諸法因緣果報定相，從是因緣生如是果報，從是因緣不生如是果報。所以者何？如多性經中說是處不是處相：惡業得受樂報無是處，惡業當不能得世間樂，何況出世樂？若惡行生天無是處，惡行當不能得生天，何況涅槃？五蓋覆心散亂，離修七覺而得涅槃無是處；五蓋覆心離修七覺，尚不能得聲聞道，何況佛道？心無覆蓋，佛道可得，何況聲聞道？如是等是處不是處，多性經中，佛自口說。諸論議師輩，依是佛語，廣說是處不是處；若言佛有闕失罪過，若諸賢聖求外道師，若諸賢聖自言我是佛，若諸賢聖墮惡道，若見諦所斷結更生，若諸賢聖覆藏罪，若須陀洹二十五有，皆無是處。輕說法者，輕法自輕，破戒愚癡，若言得具足善法，無是處。自言我是佛，此身口惡不悔欲見佛；若破僧罪不悔欲見佛；邪定入正定，正定入邪定，正定入不定；除佛法別有真得道人，應得道身若死，皆無是處。除因緣生識，出名色更有法，無是處，入慈三昧，若他因緣死；入滅盡定，在見諦道中若死，皆無是處。有爲常，涅槃無常，凡夫人能斷非有想非無想結使，一切取相禪定中修聖道，無漏道有漏因；若地濕相，水堅相，火冷相，風住相，皆無是處。無明不能生諸行，乃至生不能生老死，無有是處。二心一時生：五識象能分別取相，若着、若離；能起身業、口業，若眠、若入禪定，無有是處。但五識相續生，不生意識；但五識象中著有相續；但五識象能緣名，能緣相，能緣無色法，能緣過去、未來，能緣離三世法；但五識象中有憎觸、明觸、修禪定，若受善律儀、不善律儀，若憂喜；若有無覺無觀；若增益諸根，皆無是處。鼻識、舌識，有隱沒無記；凡夫人第六識離我行，無是處。如是等



無量無是處。是處亦如是。佛知是處無是處，分別籌量可度者爲說法，不可度者爲作因緣。如首羅應度而不度，如舍利弗所不度者是。佛無是事，無能壞，無能勝，悉徧知故，是初力。

業報智力者：身口所作業，及此生無作業，所受戒業亦惡業，日夜隨生業，用生罪福業，是業佛畧說三處攝，是名一切業用。佛知一切衆生有業過去，報亦過去；有業過去，報在現在；有業過去，報在未來；有業過去，報在過去、現在；有業過去，報在過去、未來；有業過去，報在現在、未來；有業過去，報在過去、未來、現在。現在業亦如是。善心中受善、不善、無記業報；不善心、無記心亦如是。樂業因緣故受樂報，苦業因緣故受苦報，不苦不樂業因緣故受不苦不樂報。現報業因緣故受現報，生報業因緣故受生報，後報業因緣故受後報。不淨業因緣故受惱報。淨業因緣故受無惱報，雜業因緣故受雜報。二種業：必受報業，不必受報業。必受報業，不可得離。或待時、待人、待處受報。必受業報，不待技能功勳，若醜若好，不求自來，不待因緣，此業重故。欲界受三種業報處：樂受業、苦受業、不苦不樂受業。色界受二種業報處：樂受業、不苦不樂受業。無色界受一種業報處：不苦不樂受業。或待事者，依是事得受業報。佛知一切衆生造諸業處，或欲界、色界、無色界。欲界在何道中，若天道在何天中，若人中在何天下，若閻浮提在何國，若是國在何城、何聚落，若是城在何里、何巷、何舍、在何處，知是業何時作，過去一世、二世乃至百千萬世。是業果報幾已受、幾未受、幾必受、幾不必受。知善不善所用事物：所謂刀杖、殺救殺等、自殺、遣人殺，諸餘惡業亦如是。善業亦如是。知如是布施、持戒修善。施中所施何等土地、房舍、衣服、飲食、醫藥、臥具、七寶財物。戒中受戒，自然戒，心生戒，口言戒，一行戒，少分戒，多分戒，滿分戒，一日戒，七善道戒，十戒，具足戒，定共戒。善福中修初禪，二、三、四禪；慈心，悲、喜、捨心。如是等種種業因緣。若慳貪，若瞋恚，若怖畏，若邪見，若惡知識等，種種惡業因緣。福業因緣，若信，若憐愍，若恭敬，若禪定，若智慧，若善知識等，種種善業因緣。是諸業自在，一切天及人，是諸

業相無能轉者，於億千萬世常隨逐衆生不捨，如債主隨人；得因緣具足，便與果報。如地中種子，得因緣時節和合便生。是業能令衆生六道中受生，駛疾如箭。一切衆生皆有諸業報分，是業果報時到，不可遮止，如劫盡火。隨衆生應生處，處處安置。人命終時，是業來蔭覆其心，如大山映物。若人以正行御業，善法收養，則與好報，若以邪行御業，不善收養，則與惡報。如是等分別諸業相果報。佛悉知是業及業報，智慧勢力無礙無盡，無能壞，無能勝，是名第二力。

禪定、解脫、三昧、淨垢、分別智力者：禪名四禪，佛知是禪佐助道法，名相、義分，次第薰修，有漏、無漏，學、無學，淨、垢，味、不味，深淺分別等。八解脫，如禪中分別相。說禪攝一切色界定，說解脫攝一切定。禪波羅蜜即是諸解脫。禪、定、解脫、三昧，皆名爲定，定名爲心不散亂。垢名愛見慢等諸煩惱；淨名禪定，不雜愛見慢等諸煩惱。分別名諸定中有一心行，不一心行，常行，不常行，難入、易入、難出、易出，別取相、總取相、轉治、不轉治。轉治者，如淫欲中慈心，瞋人不淨觀，愚癡思惟邊無邊。掉戲心中用智慧分別諸法，沒心中欲攝心。若不爾者，名不轉治。是定中應分別時及住處：若身瘦羸，是非行定時，如菩薩若行時作是念：我今不能生禪定，若多人處，亦非定處。佛知是禪定爲失故，是禪爲住故，是禪爲增益故，是禪爲達到涅槃故。佛知是人難入定，易入易出，易入難出，難入易出。佛知是人應得如是禪，知是人失禪受五欲，知是人受是五欲已還得禪，依是禪得阿羅漢。如是等一切諸禪定解脫，即是三昧。是禪定佛以甚深智慧盡知，無能壞，無能勝，是名第三力。

知衆生上下根智力者：佛知衆生是利根、鈍根、中根。利智名爲上，鈍智名爲下，佛用是上下根智力，分別一切衆生是利根、是中根、是鈍根。是人如是根，今世但能得初果，更不能得餘；是人但能得第二、第三、第四果。是人但能得初禪，是人但能得第二、第三、第四禪，乃至滅盡定亦如是。是人當作時解脫證，是人當作不時解脫證。是人能得於聲聞中第一，是人能得於辟支佛中第一，是人具足六波羅蜜，能得阿耨多羅三藐三菩提。如

是知己，或爲畧說得度，或爲廣說得度，或爲畧說廣說得度。或以軟語故，或以苦語故，或以軟苦語故。佛亦分別是人其餘根，應令增生信根，是人應令生精進、念、定、慧根。是人用信根入正位，是人用慧根入正位。是人利根，爲結使所遮。是人利根，不爲結使所遮。知根雖鈍而無遮。有根鈍而遮者。知是人見諦所斷根鈍，思惟所斷根利；思惟所斷鈍，見諦所斷利；是人一切根同鈍同利；是人一切根不同鈍不同利，是人先因力大，是人今緣力大，是人欲縛而得解，是人欲解而得縛。如是等一切衆生上下根相，皆悉徧知，無能壞，無能勝，是名第四力。

知衆生種種欲智力者：欲名信喜好樂。好五欲，好名聞，好世間財利，好出家，好信，好持戒，好施，好頭陀遠離，好坐禪，好智慧，好多聞，好知毗尼，如是各各有所好。佛知是人多欲、多瞋、多癡。知如是相已，多淫欲人不淨法門治，多瞋人慈心法門治，多愚癡人因緣法門治。如是隨所欲說法，所謂善欲隨心爲說，如船順流；惡欲以苦切語教，如以梢出梢。是欲智中，佛悉徧知，無能壞，無能勝，是名第五力。

性智力者：佛知世間種種別異性，性名積習，相從性生，欲隨性作行；或時從欲爲性，習欲成性。性名染心爲事，欲名隨緣起，是爲欲、性分別。世間種種別異者，各各性，多性，無量不可數，是名世間別異。有二種世間：世界世間，衆生世間，此中但說衆生世間。佛知衆生如是性，如是欲，從是處來，成就善根、不善根，可度、不可度，定，不定，必、不必，行何行，生何處，去何地。佛知是衆生種種性相，所謂隨所趣向，如是偏多，如是貴，如是染心事，如是欲，如是業，如是行，如是煩惱，如是禮法，如是定，如是威儀，如是知，如是見，如是憶想分別；爾所結使生，爾所結使未生。隨所着生欲，隨欲染心，隨染心趣向，隨趣向貴重，隨貴重常覺觀，隨覺觀爲戲論，隨戲論常念，隨念發行，隨發行作業，隨作業果報。佛用是種種性智力，知是衆生可度，是不可度，是今世可度，是後世可度；是即時可度，是異時可度，是現前可度，是眼不見可度；是人佛能度，是人聲聞能度，是人共可度；是人必可度，是人必不可度；是人畧說可

度，是人廣說可度，是人畧廣說可度；是人讚嘆可度，是人折伏可度，是人將迥可度，是人棄捨可度，是人細法可度，是人粗法可度；是人苦切可度，是人軟語可度，是人苦軟可度。是邪見、是正見；是著過去，是著未來，是著斷滅法，是著常，是著有見，是著無見；是欲生，是厭生；是求富貴樂，是著厚邪見；是說無因無緣，是說邪因緣，是說正因緣，是說無作業，是說邪作業，是說正作業；是說不求，是說邪求，是說正求；是多行愛，是多行見；是好信，是好慧；是貴持戒，是貴禪定，是貴智慧；是易出易拔，是難出難拔；是多欲，是多瞋，是多癡；是薄煩惱，是厚煩惱。佛知是欲界衆生，是色界、無色界衆生；是地獄、畜生、餓鬼、人、天；是卵生、胎生、濕生、化生；是有色，是無色，是有想、是無想；是短命、是長命；是但凡人未離欲，是凡夫人離下地欲，未離禪欲；如是乃至非有想非無想；是向道、是得果，是辟支佛，是諸佛。如是等種種分別五道、四生，三聚、假名，障、象、入、界，善根，不善根，諸結使、地，業果，是可度、是不可度，滅智分別。以如是等分別，知世間種種別異性，得無礙解脫。如是等種種別異，佛悉徧知，無能壞，無能勝，是名第六力。

一切至處道智力者：有人言：業即是道，所以者何？業因緣故，徧行五道。有業能斷，業能有所至，所謂三聖道分及無漏思。是故，諸業是一切至處道。有人言：五分、五智、三昧住，一切處利益事辦。有人言：第四禪即是，何以故？第四禪一切諸定至處。如諸經中說：是善心、定心、不亂心、攝心，皆入第四禪。有人言：如身念處即是至處道，是諸道利益之本。復有言：一切聖道是，用是聖道，得隨意利益。復有論者言：一切善道，一切惡道，一切聖道，各各知諸道至處，如毛豎經中說。佛悉徧知，無能壞，無能勝，是名第七力。

宿命智力者：宿命有三種：有通、有明、有力。凡夫人但有通，聲聞人亦通亦明，佛亦通、亦明、亦力。所以者何？凡夫人但知宿命所經，不知業因緣相續；以是故，凡夫人但有通，無有明。聲聞人知集諦故，了了知業因緣相續生，以是故，聲聞人亦



有通、亦有明。若佛弟子，先凡夫人時得宿命智，入見諦道中知集因緣，第八無漏心得斷見故，故通變爲明。所以者何？明名見根本，若佛弟子先見聖道，後宿命智生，亦知集因緣力，故通變爲明。佛用是明，知己身及衆生，無量無邊世中，宿命因緣所更，種種悉徧知，是爲力。無能壞，無能勝，是名第八力。

生死智力者：佛用天眼，見衆生生死處。凡夫人用是天眼，極多見四天下；聲聞人極多傍見小千世界，上下亦徧見。辟支佛見百千世界，諸佛見無量無邊諸世界。凡夫人天眼智，是通而非明，亦如是，但見所有事，不能見隨業因緣受生。聲聞人所住於三昧中得天眼，即所住之三昧中能見；若有覺有觀三昧，若無覺有觀三昧，若無覺無觀三昧；佛隨所入三昧中住，欲見盡見；若依無覺無觀三昧中得天眼，入有覺有觀三昧，若無覺有觀三昧中亦能見。佛心雖入餘三昧，天眼不滅。是智慧徧知一切衆生生死所趣，無能壞，無能勝，是名第九力。

漏盡智力者：九力智慧分別有差別，漏盡雖同，但智慧分別大差別。聲聞極大力，思惟所斷結，生分、住分、滅分，三時斷。佛則不爾，一生分時盡斷。聲聞人見諦所斷結使，生時斷；思惟所斷，三時滅。佛則見諦所斷，思惟所斷，無異。聲聞人初入聖道時，入時與達時異；佛則一心中亦入亦達，一心中得一切智，一心中壞一切障，一心中得一切佛法。諸聲聞人有二種解脫：煩惱解脫，法障解脫。佛有一切煩惱解脫，亦有一切法障解脫。佛自然得智慧，諸聲聞人隨教道行得。聲聞人但自知盡漏，諸佛自知盡漏，亦知盡他人漏。佛獨知衆生心中分別有九十八使，一百九十六纏，除佛無有知者。佛亦獨知苦法智，苦比智中，斷爾所結使性，乃至道比智亦如是；思惟所斷，九解脫道中亦爾。佛悉徧知一切衆生如是事，聲聞若少知少說，皆隨佛語。如是漏盡智慧力勢，無能壞，無能勝，是名第十力。

是十力，各各於自事中大。是十力皆以無礙解脫爲根本，無礙解脫爲增上。佛雖無我、我所着，有無量力，大悲爲度衆生故，但說十力，不爲自讚。佛功德深遠，若佛不自說，無有知者，爲衆生所說，所益甚多。以是故，佛自說是十力。復次，有可度

者，必應爲說，所應說中，次第應說十力，若不說，彼不得度，是故自說。不自念爲有名稱故，自說功德。佛清淨語言說法，光明破衆生愚闇，自然有大名稱。以是故，佛自說十力等諸大功德無有失。力名能有所辦，用是十力增益智慧故，能破論議師；用是十種力增益智慧故，能好說法；用是十種力增益智慧故，能摧伏不順；用是十種力增益智慧故，於諸法中得自在。是爲以聲聞法畧說十力義，菩薩摩訶薩欲徧知佛十力，當習行般若波羅蜜。

（上接第22頁「佛學研究方法論」序）

看，這種新方向是可喜的發展，因爲佛教畢竟是一種宗教，它與其他宗教所面對的，有不少是共同的問題。即使佛教與其他傳統之間並無平行的或歷史的關聯，比較性的探討依然常給佛學研究帶來重大的成果。總之，宗教與宗教之間固然有許多差別，可是它們總有不少相通的地方。

宗教學術的研究通常將學科的進路分成幾類，如：宗教哲學、文獻學、宗教史、宗教心理學等。這樣的分類大致上可以應用於大部份的宗教上面，佛教也不例外。換言之，我們很容易就能將佛學研究的種種作品劃入這些類別之中。事實上，這些方法只是從存在已久的傳統學問中發展出來的科學的成果。除此之外，社會科學對宗教研究也有新的增益。宗教社會學和宗教人類學就是這些新發展的最佳例證。人們也許會認爲這些新興的社會科學與佛教這樣古老的傳統並不相干。但是，從社會科學的角度去研究佛教——尤其是亞洲的南傳佛教——的結果，處處證明這些進路對我們認識和理解佛教，都有新的啓發。傳統的和科學的研究經驗之結合，豐富了我們的知識，加深了我們的理解，促進了我們的研究技巧。佛學研究的科學的發展，雖然已超出本書的範圍和目的，但是這個方向的發展肯定會在全體宗教研究中特別是佛學研究裏，佔有基要的地位。從事佛學研究的學者們討論到佛學研究的方法論時，實在不容忽視這些重要的新發展。幾年以後，當有更多同類的作品出版，以及本書增訂再版的時候，希望佛學之科學研究的成績會成爲書中的一部份。





## 訪法源寺

到北京去玩的人都早給紫禁城、北海、長城、頤和園、香山等名勝古跡吸引住了，大概沒有幾個會去寺廟裏看看的。假如曾經在京城住上一陣子，對老北京更不用說了，北京的寺院是一塊頗耐人尋味的好去處。誠如老北京的侯榕生女士在她的文章裏透露，回北京故居，除了尋訪舊日親朋戚友和喝豆汁兒，還要看看少時遊耍的寺廟。過去北京有大小廟宇數百間，目前只有屈指可數的幾間，不必多說，的確使人吃一驚。當面臨依稀還可湧上心頭的山門，但對四週環境却無從辨認，難怪叫老北京感到些苦澀的味兒。

去年偕孩子到北京，有些佛寺已經對外開放，法源寺是古老廟宇，很想去看一下，雖然會在北京住上一年，但還沒有因緣去過。在城內來說，此寺是歷史最悠久的名剎。唐太宗爲了紀念東征陣亡的將士令立寺廟，但直到武后通天元年才建成。遼代遭逢幽州大地震，塔倒殿頹，經過大修成爲今日規模。明代改稱崇福寺。清雍正令重修定爲律宗寺廟，主持傳戒事，因賜名法源寺，歷來受到景仰。我們這次進法源寺，希望能看上唐代佛像的形態，千多年，雖然屢壞屢修，唐代建築的架構大抵還是風采依然的吧。固然，進寺禮佛也是其中的心願。

由於出租車司機也不知道法源寺在那裏，還要我講了大概的地理環境。旅遊地圖上僅得一個點和名稱，也許舊日法源寺的四圍不小。實際上，我能辨東西南北也不過從一些北京地方誌之類古籍看來的，如「帝京景物畧」、「日下舊聞考」等，故所知有限。老北京侯榕生女士隔了三十年到北京尋法源寺也給栽了個筋斗，我們跟她的遭遇差不多，故把她的記錄轉抄過來：「……現在，此寺尚存，不過，華僑大廈的年輕司機並不知道，對他來說，外國

之林學佛與西遊歸會與藏書中的一部份。  
當言更同購的精品出眾，以又本書館再遊的胡適、希聖佛學  
相與的式若論制，實亦不容感脚些重要的  
學得與真，古音基要的此立。於專特學得與  
目的，則其最關式向的幾與首式會全關宋遊得與中神眼最  
門的得與好已。特學得與的得與得與，雖然已出出本書的得與  
的教堂與本國的寺廟沒有什麼分別，一下子把我拉到伊斯蘭教的教堂，此教堂並非牛街的清真寺，圓麵包頂帶尖的教堂，很像土耳其回教堂的建築，問路旁看熱鬧的學童，不知道，問到一位老大娘，說是你們找廟啊，就在胡同裏頭，原來就在伊斯蘭教堂的後街，夾雜於衆多民房之中，若非那道暗紅山牆，又怎知陋巷之中，暗藏古寺？」侯女士的描寫深存忠厚，但內心不無哀嘆之情。

根據中國佛教圖書文物館出版的「法源寺」一書，有其全寺的鳥瞰圖畫，可以看到原來弘偉的景象。一般而言，寺廟所在之處，叢林掩映，距山門頗遠，即遙聞鳥音，天趣之中清靜一片，踏着石徑而前，可感寺院在望的心情，形神俱爽，此乃遊寺入廟必有的懷抱。由南北向的牛街或東西向的廣安門內大街走來，經過迂迴曲折的胡同，近望不見巷口，遠觀不見叢林，更談不上山門古塔的蹤影了，誰也沒想到千年古剎就在里弄之間，原來佛寺兩旁與前後廣植樹木，禪房客室都已變成民居或工廠了，整座寺也就顯得侷促而失去光采。中國園林建築注重四週環境的均衡之美已一筆勾消，想到還沒把寺門佛閣拉下來，夷爲平地，可阿彌陀佛了。

中國的廟宇有其一定的建築規格，那座頗爲古樸雅緻的山門，莊嚴的暗紅門牆與同色的影壁相對，儼然透出氣派。可是，法源寺的影壁已變成前巷樓房圍牆的一部份，山門在此高樓形勢下也矮了一截。我們僅可從偏門進去，本想大刺刺的由法源寺三個金色字下、兩座石獅中間入廟禮佛去，可惜，除了碧雲寺之外，不管廣濟寺、白塔寺，我們只能從寺旁的小門出入。其理由一是寺內房屋變爲民居，山門也乾脆給堵塞了，於是只好另開偏門。反正沒幾個人來參廟，隨便開個偏門出入湊合算了。殊不知遊寺由大開正門而入，那種感受根本跟鑽小門相去何止千萬里。既入

行雲



山門，松柏高古，左鐘樓右鼓樓，東西兩偏殿，天王殿中供彌勒佛，風調雨順四大天王分立左右，轉過屏風，定是一尊韋馱站像。進第二層院落，中央有字紙爐，高階上是大雄寶殿，內供釋迦牟尼佛，和文殊、普賢二菩薩，十八羅漢分坐兩旁，轉過屏風，多添觀音菩薩。再進仍有東西二配殿，第三層院落的大殿，就不如大雄寶殿位處高階之上，不過是兩層，也是藏經閣。東西兩方各有跨院爲方丈室、禪房、宿舍。法源寺的塔早毀，沒有再建。觸目可見重修的痕跡，大概沒有什麼東西仍是唐代遺物，從唐叫憫忠寺到清爲法源寺，千年來靜觀了人間無窮的變化，也受到波及，可謂久歷滄桑，諸行無常是最貼切的說法了。

我們信步入庭院，即感到一份謐靜。百年樹木配合嚴謹佈局、虛實互用的建築群，使人另見天地，忘却寺外一切不均衡的形態。若以寺內爲心，則感到求諸於內的實在。重新漆油的樑柱門戶仍存古意，不像雍和宮金碧輝煌，煥然嬌貌，失却莊嚴肅穆的氣氛。法源寺有沉潛之相，猶老衲入定，寺院如今是中國佛學院的所在地，故屢見青年出家人披袈裟而過。進天王殿，殿前雌雄巨型銅獅，與頤和園門口的相若，寺院置獸究非古物，亦非唐風。殿內彌勒一尊，每仰佛容頗有慈祥之感。四大天王與韋馱都是銅鑄，精美免輪。惟殿高像小，缺乏勇猛氣勢。詢之管殿老僧，謂從他廟請來，爲明代物，舊像毀於文革時期，一句答話「都全給砸了」已道盡辛酸。

大雄寶殿供如來佛，文殊、普賢菩薩侍於左右，亦爲明代雕塑，木胎貼金罩漆像，妙相莊嚴，工藝俱佳，以愚意，北京城內外各寺佛相和諧上乘者少有。背光火焰充滿動力，佛端坐靜寂，兩者強烈對比，久視之如有萬丈光芒四射過來。我合十良久，一片空靈。垂注仍遺留唐時的青石柱礎，蓮瓣作捲葉狀，如出水之貌。那些歲月痕跡，顯示了千年來無數信眾景仰的盛貌。

管殿老僧見我們仔細端詳佛像，又跟孩子耳談，老半天不去，便過來搭訕，還問孩子的名字，聲線很低，帶安徽口音，但語調安詳。他說喜歡我這孩子，低下頭不斷湊過來看着孩子，使他感到有點靦腆了。孩子曾在北京上過學，頗能說一口北京話。他對孩子說：

「才十四歲，多好的年頭，你常來嗎？明年春節來這裏看月季花，咱們種了好多月季花咧。也來看看我，一定的，你自己認得路嗎？」

我在旁聽了感到一股暖流，經過多年壓抑，佛法還在人間。海棠之外還栽滿月季花。到第三層院落的憫忠台，是一個小型文物館，展覽法源寺原存有的唐、遼、金、明、清各代石雕和碑刻。我對一尊唐代石佛坐像非常欣賞，無論面相、衣紋都處處流露盛唐造型的風格。莊嚴、凝重。從這不到五十厘米高的石佛，可以推想法源寺唐代造像一定有使人讚歎的藝術境界。

憫忠台後院、毗盧殿前置一石鉢，原爲玉鉢庵之物。這時石鉢裏長滿荷葉，僅一朵白蓮搖曳其中。會站在北海公園欣賞一大片蓮荷，也會在西湖斷橋給點點蓮花包圍過，往往居高臨下，如踏荷浪。而此石鉢蓮花，因須彌座高，觀賞要仰望，好像空中散下來的花雨，在我們頭上飛舞。

毗盧殿內置千佛繞毗盧像巨座，見一老僧在西隅打坐，合目不動，對來客不管，身旁擱着數本經文。我呆視他良久，心事潮湧：好夢易醒，惡夢何嘗不易消逝。誰想到今天還能見老僧在此參禪。

最後來到兩層樓，門戶關閉，此是藏經閣，我在門縫之中頗能看到裏面擺設。剛巧有人從裏頭把門打開，是個中年僧人，我向他表示想進去轉一圈，他大概見我們是外地來的，還是讓我們進去了。好一個五開間大殿，靠壁全是放在櫃中的佛像，年代久遠。但我們的視線給一個至少有十尺長的臥佛攝住了，造型跟香山臥佛寺的銅鑄臥佛相似，從損壞的地方看則是木胎紵麻罩漆像，涅槃法相有所不及。

欲登樓而不獲允，據云供奉三座觀音菩薩，只好作罷。繞廊而出，剛巧展覽房山石經的拓片，看了一遍，光是以書法藝術角度觀之，可清楚隋、唐、遼、金、元、明各代不同的風格和變遷歷程。從經文來說，對佛教文獻資料也很有價值。

離去之前到流通處轉了一下，竟有十多種金陵刻經處經書重印發行，乃選購了幾種留念。也取了法尊翻譯的「釋量論」作爲送給朋友的禮物，算得上有不少收穫了。



# 梵文法自學

吳汝鈞編著

(續第十九課)

半過去主動式：以  $\sqrt{i}$  爲例表示其語尾變化如下：

	單	雙	衆
第一身	āyam	aiva	aima
第二身	aiḥ	aitam	aita
第三身	ait	aitām	āyan

半過去中間式：以  $\sqrt{ās}$  爲例表示其語尾變化如下：

	單	雙	衆
第一身	āsi	āsvahi	āsmahi
第二身	āsthāḥ	āsāthām	ādhvam
第三身	āsta	āsātām	āsata

若動詞語根以子音結尾，則半過去主動式的第二身、第三身單數的語尾變化甚爲奇特。現以  $\sqrt{dviṣ}$  (憎恨) 爲例表示其語尾變化如下：

	單	雙	衆
第一身	adveṣam	adviṣva	adviṣma
第二身	adveṭ	adviṣtam	adviṣta
第三身	adveṭ	adviṣtām	adviṣan

注意第二、三身單數的形式是 adveṣ 加上 -s, -t。由于兩個子音不能同時停在一個字的末尾，故最後的子音要去掉，-s 轉成 -t。(參看第十課 III 點。這些規則亦合用于名詞方面)。

願望式動詞的特點是，所有這第二種活用動詞的願望式，其主動式取 -yā-，中間式則取 -ī-。所有願望式都是弱語幹。

願望主動式：以 √i 爲例表示其語尾變化如下：

	單	雙	衆
第一身	iyām	iyāva	iyāma
第二身	iyāḥ	iyātam	iyāta
第三身	iyāt	iyātām	iyuḥ

注意 -yā- 中的 -ā- 若遇母音，則會消失。故此中的第三身衆數是 iyuḥ。

願望中間式：以 √ās 爲例表示其語尾變化如下：

	單	雙	衆
第一身	āsīya	āsīvahi	āsīmahi
第二身	āsīthāḥ	āsīyāthām	āsīdhvam
第三身	āsīta	āsīyātām	āsīran

命令式方面，所有命令式第一身，無論是主動式抑中間式，都是強語幹；第三身單數主動式亦是強語幹，第一身的情况極其少見。要注意的是，在第二身單數主動式方面，倘若語根以母音結尾，則語尾變化是 -hi；若語根以子音結尾，則語尾變化是 -dhi。

命令主動式：以 √i 爲例表示其語尾變化如下：

	單	雙	衆
第一身	ayāni	ayāva	ayāma
第二身	ihi	itam	ita
第三身	etu	itām	yantu

注意 √duh (擠乳) 的第二身單數主動式是 dugdhi。在子音前，-h 變成 -k，-k 再變成 -g (參看第十課 III 點)

命令中間式：以 √ās 爲例表示其語尾變化如下：

	單	雙	衆
第一身	āsai	āsāvahai	āsāmahai
第二身	āssva	āsāthām	āddhvam
第三身	āstām	āsātām	āsatām

III. 屬於這第二類動詞的，有 √as (是，存在) 極其重要。這動詞是主動式，其強語幹是 as- 弱語幹是 s-。以下列出其現在式、半過去式、願望式與命令式的語尾變化：

現在式：

	單	雙	衆
第一身	asmi	svaḥ	smaḥ
第二身	asi	sthaḥ	stha
第三身	asti	staḥ	santi

半過去式：

	單	雙	衆
第一身	āsam	āsva	āsma
第二身	āsīḥ	āstam	āsta
第三身	āsīt	āstām	āsan

√as 的半過去式，其第二身、第三身單數的形式為不規則，其中的 -ī- 放在語尾變化之前。

願望式：

	單	雙	衆
第一身	syām	syāva	syāma
第二身	syāḥ	syātam	syāta
第三身	syāt	syātām	syuḥ

命令式：

	單	雙	衆
第三身	astu	stām	santu
第一身、第二身	太少出現不錄		

另外一主動式動詞是 √han (殺，擊打)。以下是其現在式與半過去式的語尾變化：

現在式：

	單	雙	衆
第一身	hanmi	hanvaḥ	hanmaḥ
第二身	haṃsi	hathaḥ	hatha
第三身	hanti	hataḥ	ghnanti



半過去式：

	單	雙	衆
第一身	ahanam	ahanva	ahanma
第二身	ahan	ahatam	ahata
第三身	ahan	ahatām	aghnan

×

×

×

### 生字彙

√as (asti)	是，存在	kim tu	無論如何
√ās (āste)	坐；止息；居留	bandhu	朋友；親友
√i (eti)	去	mārga	路，途徑
√e (aiti)	來(由ā和i而得)	√han (hanti)	殺，擊打
kasmāt	爲甚麼		

翻譯以下語句爲語體文：

1. ahaṃ rājāsmi tvam ca mama bandhurasī, tasmādyo yuddhe tvam hanyātsa māmapī rājānaṃ hantītyavadadrājā.
2. ye brāhmaṇamitrāstānrājño na ko 'pi hanyādityavadadrāhmaṇaḥ.
3. mama sakāśādihi, yāni tava mitrāṇīdānīm mṛgamaghaṇamstānyatrānāyeti kopenāvadadrṣiḥ.
4. na dharmam hantu manuṣyaḥ, yadyapi pitaraṃ hanyānmātaraṃ vā na dharmam hantviti paraśurāmo 'manyata.
5. asminrājya āsīdrājā kadā citsa ca sahavīro 'rīnahanyuddhe sadā ca kavibhyo dhanamayacchaccetyavadankavayaḥ.
6. anena mārgenāyamste devā dharmārīhanma ityavadaṃśca.
7. amārge vane 'tiṣṭhatsa kutredānīmītyamanyata ca.
8. sa gajamukho devo 'traidyē māṃ sevante tebhyo 'haṃ kīrtim yacchāmītyava-  
dacca.
9. yadāhaṃ gr̥ha āsaṃ tvam kutrāsīrityapṛcchatsabhayāṃ patnīm vīraḥ.
10. āsta sa rājārisakāśe yūyaṃ kasmādatraitetyapṛcchacca.
11. mannagare vaṇagajā āyantu krīḍantu ca vāpītīre āsatām cetyavadadrājā.
12. ye svargalokamiyuste na kimapi hanyuḥ.

## 永懺樓隨筆之六十二

## 禪定天眼通新實驗實錄 (續)

馮 琦

「加拿大沒有這種巨石廟宇，雖然，神像也有些像印地安人。」我說：「多半是埃及神廟神像！」

象人都同意此一推斷，K太太這才想起來：「對了！四年前，我帶她去參觀埃及法老王京吐特！對了！我們很多人去的，你描述的就是京吐特的樣子！」

十九歲病死的古代埃及法老王吐特 (King Tut) 的木乃伊與黃金棺材黃金塑像，被發掘出土，運到美加展覽，許多人慕名往觀，却不知古埃及金字塔皇陵都會經被巫師符籙咒語封閉，凡是冒犯金字塔及死者，都會受到符咒的咒力攻擊。發掘吐特陵墓的那批考古家與助手，都已先後死於非命了。凡是接觸吐特的人，也都紛紛得禍！這些都是事實，有紀錄有根據。K太太不該帶女兒去看吐特法老王木乃伊及墓中彫像的展覽，小孩子無知，用手指吐特神像說他「不男不女」，得罪了吐特，以致受其魔咒所祟！

它在西雅圖展出時，我都不敢去看它的，因為我知埃及古代符咒的威力厲害！而且，金字塔內都有屍毒細菌，殉葬物件都附着有屍毒細菌，它們是萬年不死的（英國科學家曾發現在一處古棺內的屍毒菌，歷時兩千多年仍然生存，仍然分裂繁殖！）。

去看埃及金字塔等古墓及木乃伊，就算不信他的符咒威力，至少該提防它的屍毒細菌！另外，還有埃及巫師僧侶善於培養過濾性毒菌，他們在封墓時，把過濾性毒菌放在殉葬的黃金及寶物上，用以毒殺犯墓盜墓之徒！

很多人不知這些，爲了好奇而去看古墓、木乃伊、殉葬物等等。當心被毒菌上了身也還不自知呀！

秦始皇與武則天皇帝兩者的陵墓，也都有符籙咒封，也都有無數病菌、屍毒菌、過濾性病菌。中國的考古家與很多人去發掘這些陵墓，出土殉葬物件來展覽，我認爲，在學術上，雖不無意義，但是在道德上，侵犯死者，使到亡魂不安，發掘古墓，釋放各種毒菌出來，這是很不合衛生的，是很不智的！別都當我是危言聳聽，等着瞧吧！

K太太女兒的事，從無人知道，我怎會知道她帶女兒去看過埃及古墓神像？小女兒當時亦未在座，但是我看見她腦中深深印下了神像的影子時常向她作祟；她後來訪我，承認一合眼就看見此些不男不女的神像與古代廟宇，不住在催促她叫她！我至今還找不到療方給她！

我從此例可以奉勸讀者，千萬不可去看這一類古墓展覽！也千萬不可觸犯死人墓地！你就不信邪，也該信有屍毒細菌。

也不是每一個訪客都相信我能透視的。舉例說，有一位某女士，挾其學問，登門挑戰，與我辯論三小時，一定要我屈服於她，又有另一位女士說：「除非你能看見我心中想的是什麼人什麼樣子，那我才相信你！」

對於前者，我說我並不在「乞求」任何人相信我，她不肯信佛教，也是她的自由選擇。縱然我的天眼不是真的或不是佛教的，也不應妨礙我們對佛教的研究學習。對於後者，我還能講出她想念在北京的母親樣子。不過她仍然不相信我，至今她仍在懷疑我只是具有一種「猜謎」能力，而不是「天眼」，她倒不去想一想，陌生人怎麼一口就講得出她有老母親在北京和是什麼模樣？請她也猜一猜別人來試試！

有一位香港的某律師來見我，坐席未暖就要我立即講他的家庭，事業，投資，前途，健康……連姓名都未通，這樣叫我透視，又說他只有半小時的時間逗留，立刻要趕往飛機場登機。他的態度相當藐視而帶着看把戲的樣子。

看到他的態度，我不由不感覺他的誠意有疑問，他只是好奇而已，我對於來人若是真有急有病有難的，我一定盡力為之透視，但是我不喜歡任何人當作來看動物園的稀奇野獸，我也不是什麼跑江湖搭個小蓬子掛牌收錢給人看相的江湖術士或是畸形怪人，無論我的文名是大是小，我也總算是個文人！他是香港的大律師又於我何尤？別說是大律師，我連帝皇總統都會過，億萬富豪也見過，我也不會向這些大人物折過腰！

我立即拒絕他，我說：「大律師，你還是請趕快去機場登機吧！」

我看見他的暗疾的，可是我不告訴他！

另外一位也是律師，他很有禮貌，我就指出他的結石所在位置。

馮伯伯有一晚打電話來說：「有一個很窮苦的西人女子，她聽到你的名，她相信你，想請你看一看她的問題，她拿了幾張照片來，現在我這裏，要不要我送來給你看看？」

我在電話上說：「馮伯伯，這位太太很有誠心，我願意盡

力幫助她，不用勞你駕送照片來，請你拿在手上放在話筒旁邊就行了，待我來實驗一次新的考驗！」

馮伯伯依言拿住女子照片，我就開始運用天眼，我說：「我看到了！黃髮的，頭型好像倒蓋的一個盆子，臉型圓圓的，藍眼，看來像戴眼鏡的樣子，對不對？」

馮伯伯驚訝地說：「對極了！你看見了？」

「是的！」我又形容她的服裝。

「就是她！」馮伯伯說：「培德，請你再細看她有什麼問題，這個女子，我不認識的，是鄭先生拿來照片請我問你的，我對她一無所知。」

「待我試試查看吧！」我說：「啊！她有腦痛，她有精神恍惚，她有嚴重精神分裂……」我詳述了她的病狀之後，又說：「我現在聽見有一個遙遠的西人男子的呼喊聲音：

「艾蓮娜，艾蓮娜，」

「艾蓮娜，我愛你！」

那聲音很遙遠，很空洞，很淒涼，來自一個很像美國大峽谷的山谷，可是周圍山頂有白雪，我不知那是何處。

我繼續說：「我現在看見這個男子了，他是一個大約二十八或三十歲的高大英俊男子，他身穿掛吊帶的短筒西裝褲，有些像巴伐蘭裝，他穿皮靴，他在大峽谷的懸崖底下向這個女子呼喊：「艾蓮娜！我愛你！」是的，他已經死了，這是他的靈魂，念念不忘她，在呼喚她，這就是她的精神分裂的病源！」

那男子的愛情是那麽深重，聲音那麽柔和而淒傷，我也為之感動流下了眼淚。

馮伯伯說：「我對這個女子毫無所知，等我把你所見聞告知鄭先生轉告她，看她怎麼說吧？」

幾天以後，馮伯伯來電話：「培德，你看的都準確極了，那個女子的名字發音接近你講的艾蓮娜，她的丈夫是英國人，死於南非的大峽谷，現在她說：『既然培德這麽厲害能看透一切，一定也知道有什麼方法救我！』你就替她想什麼辦法來救她出苦海吧。」



我說：「我不知怎樣去救她，只可開出一些營養食品來幫助她。」

這件事，自然也傳遍了佛教圈子。我確有所見，只是不能辨認出是南非，我不認為這是「猜謎」。後來，馮伯伯蒞臨舍下，把照片帶來，出示眾人，我看了正是我在電話中所見的照片。

那女子的丈夫已死了二十年，還在向愛妻呼喚：「艾蓮娜，我愛你！」此事能不令人心酸？

我若非真有所見，却從何處臆想出來她的病情和她丈夫的面貌音容服裝全都準確？

九月十六日之夜，我已看見紐約市發生的離奇的一件事件，由於影響太大，我不敢講出來。以後，十一月十二日之夜，我破例打越洋電話要盡心爲此事出些微力，這事的當事人都知道的了，這裏只留一個保密紀錄罷。

十月底，震榮打電話來說：「妹妹駕車出唐人街，丟了身份證和小銀包，請叔叔費神一看落在何處？」

我看過之後說：「叫妹妹不必再去找了，她的藍色小銀包已被人偷了去，零用錢是被偷走了——好在只是一兩百元。至於身份證件，那個竊賊會寄回來給妹妹的，等兩三個星期吧，問題是竊賊不知你家地址，他只有將證件丟入郵筒了事，你快些打電話去郵局登記一下，他們就會寄給你。」

震榮依言照辦三星期後，他來說：「叔叔，妹妹的證件真的寄回來收到了。」

另外一個朋友也失了銀包，叫我察看，我却不見竊賊寄回證件，至今失主仍然無法尋回證件，也可說有幸有不幸了！

十一月初有一位C太太來訪，請我爲她的丈夫透視，C先生並沒有來我家，但是以前來過一次的，我記得初會時，我就說：你們在××海灘的玻璃別墅真美麗呀！」

C太太說：「你去過我們家？」

「沒有，但是我看得見。」我把玻璃別墅的內外都描述一番，C太太等都覺得奇怪，我又從未去過她家，怎麼瞭如指

掌？

「很簡單」我笑道：「我從你的腦子看見你家的一切！」這是確實的，人們常常把他們腦中的印象在無意中傳遞給別人，有很多陌生人，我與他們眼光一接觸，我立即看見對方的許多事物與經歷，與其說是我的天眼通，不如說是人們有傳心術吧，像這一類小實例，多得不勝枚舉。

有一位G太太，來訪多次，都不信我。她看見人人這樣深信我，她就說：「除非你能講出只有我自己知道的一件秘密，我才信你！」

「我並不要求任何人信我。」我說：「我只希望人家信佛，你不信我，我一些也不在乎，只要你信佛就好！」

終於，有一天，G太太還是來請我爲她透視。我說：「你非要我講出你自己才知的秘密，今天我就講給你聽。」

我講出她幼年和少年的悲慘遭遇，我講出來之後，她感動得淚流滿面，我爲她分析因果，我爲她透視健康，我勸她虔信佛菩薩。她說：「現在我才信你是真有透視能力了。」

G太太現在篤信佛教了。

像G太太類似的事實，還有好幾位，也都因爲我一講出只有他們自己才知道的事，他們就聽信我的勸告而更虔誠信佛念佛了，十月有一位D女士來見我，也是從未見過面的陌生人，她是一位虔誠的佛教徒，她說有事問我。

我運用天眼一看，她真是一位極虔誠的佛教徒，非常樂施好善，是一位很發心的護法弟子，她更是一位奇孝的孝女。

我就將所見講出：「D女士，你是一位虔誠的佛徒，更是一位難能可貴的孝女，你日夜唸佛唸經，迴向給你的父親，你祈求菩薩允許你以你的生命壽數來轉給你重病的父親，你的父親已經病重了，他的肝臟已經不行了，他感到肝部好像針刺或尖刀刺你那麼痛，又像給千刀剜割那麼痛，真可憐啊！」

我被D女士的奇孝所感動得落淚，我說：「我知道你日夜擔憂痛苦，你祈禱願以身代父親受苦，可是，我看見無數的猪、牛、羊、雞、鴨等等圍住他，這些動物的身受屠宰痛苦，如

今都傳導給了你父親，所以他這樣痛苦，你的孝心唸經迴向給他，雖可減少他一份痛苦，並不能全部推翻因果，尤其是他本人並不相信佛教，不信因果，他自己不懺悔，不拜佛求祐，他自己不接受佛力，以致你的孝心唸佛唸經迴向給他，也不能收很大功效的。」

D女士淚流滿面，問我：「這麼說是一點希望都沒有了麼？」

我說：「一定要他本人自己信佛，他自己懺悔，才有希望，免得將來墜落輪迴。」

D女士的父親曾經在大陸和香港做過數十年的屠宰公司，手下的伙記殺過不知多少豬牛雞鴨，雖非他親自動手，他也難逃此厄，因果之事，真是不可不信啊！

我常常走路看見地面有橫路的蚯蚓，我必好好小心把它拾起，放在安全的草堆中，還祝福它：「別讓知更鳥看見你，快逃入泥土去吧！」

我勸D女士多放生多作善事，以為父贖罪滅孽，更盼D老伯心轉明白。

另外也有兩位訪客，他們是屠商之子孫，他們一進門，未開口，我就知道了，我指出她們的祖父是屠商，曾經屠殺過成千成萬的動物，如今祖父病入膏肓，內臟與全身肌骨都痛楚不堪好像刀割。

「他割人家多少刀，還須償還人家多少刀的痛楚。」我對這兩位陌生人說：「他至今還不悟，我是無能為力了。」

兩人說：「不錯，我們的祖父是屠商，我父親也是，我們也是，這是謀生的生計呀，沒有我們屠戶來殺豬殺牛，你們哪肉吃呢？我們對社會有貢獻的呀！」

「人並不一定非吃肉不可呀！」我說：「你們瞧我吃素有的人，紅光滿面，身強體健，你們天天吃肉，反而臉色青白，全身疾病，人類本來不是肉食動物呀，你們不信因果，主張殺生，卻又來見我做什麼呢？」

「我們以為你是一個神醫，人家傳你醫好過好些奇症。」

我說：「那是誤傳，以訛傳訛，我根本不會醫治任何疾病，也從未胆敢醫人。」

「但是人家說你開了些方子，人家就病好了。」

「什麼方子？」我笑道：「我哪配開方子？是寫些青菜，水菓之類的素食罷了，我勸人放棄肉食，改吃青菜水菓，這是有。有些人吃肉太多以致中了毒而不自知，如果改為吃素，身體就漸漸好了。」

我的遙遠透視實驗，至今也還在繼續研究之中，我曾經為香港、台灣、馬來亞、倫敦、美國、巴西、秘魯、夏威夷，等各地的一些求診的人遙視。

著名作家謝冰瑩，住在三藩市，她一向極其愛護我，視我為子姪，我也尊稱她為姨母。彼此已好幾年未見面了，十一月份我拿起筆來寫信問候她，我心中惦念她，突然我天眼張開，看見她的健康詳情，我細心為她透視，把所見寫在信紙上，寫滿了兩張紙，寄給她，請她珍攝。後來她回信說：除了兩點不符之外，其他都完全準確。我知道，我說的某兩件事，是未來尚未發生的，我提出請她和她的先生都預防。

謝先生是熟朋友，當然較為容易遙診。但是那些素未謀面的陌生人，就不太容易了。比方說，香港突然來一個越洋電話，是一位陌生的女士，請我在電話中為她越洋透視，她一些提示都沒有，只講了生辰，問我要不要知道八字？我倒不需生辰八字，也不要聽她講出病情，只要她合上眼睛祈求佛力加被。

「我們先祈求佛力吧！」我說：「或者可以看得，或者看不見。我若看得見就講。看不見就講不出來了你不要怪我。」

我蒙佛恩，賜我張開天眼，看見這位女士有嚴重的心臟擴大，我就把我的「X光透視」般的影像描述給她聽，她在香港那邊就哭泣了起來，一定要我救她。我不懂醫道，怎能醫人？我最多只能建議她怎樣用營養食物治療而已。

（未完）



虛雲和尚



# 虛雲和尚

「其門以爲最一... 全長... 人... 由人... 虛雲... 兩人... 虛雲... 千如... 開口... 印心... 對... (續上期)

「不過，佛陀所顯種種神通，不同於一般種種外道神怪咒術的驚世駭俗。佛陀所顯神通實爲善誘衆生信而出苦入樂之慈悲行，實爲引導衆生進入涅槃。神通是船，佛法亦是船。神通並非佛法之最終目標。神異僅是佛法之初步，四「禪」與六神通，都僅是初步階段。大... 佛法重要者爲大般若思想。所謂「般若」是佛母，般若主空慧，諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間知諸法實相慧，是般若波羅蜜。

「印度佛教禪法，來源甚古，名爲瑜伽，以苦行修煉自制爲修行方法。釋迦初修道時亦煉苦行瑜伽，後來放棄，而轉向大般若思想之發展，以普度衆生爲佛法之目標。

「大般若思想趨深入微，入於唯識，唯識者，即是吾人現講之唯心也。印度佛教初傳入中國，譯經不多，東漢有安世高譯道地

(未完)

## 長篇連載 佛教小說

經大安般經等，西晉末五胡亂華時代，龜茲神僧佛圓澄來中原，展露多種佛法神通，其時中國陷於兩晉玄學風氣之影響下，黃老大行。佛圓澄所顯佛法神通神異，使佛教大行發展。佛圓澄指授弟子道安註解安世高所譯各經典，道安對於奠定大般若思想之基礎，功不可沒。從此般若在中國展開。其後有鳩摩羅什般若各種經典，如華嚴經，法華經等，又譯有各種經論，其中最重要者爲「中觀論」，乃佛陀滅後十餘代弟子龍樹菩薩論述大般若諸經思想之言論，其說相主張最徹底之中道，破空破假，破執中之見。

「般若思想主張「空」「無相」「無願」等三昧，鳩摩羅什所譯之般若經典及論述，多爲大乘禪經，不同於安世高所譯之小乘禪經。

大般若的大乘思想是釋禪波羅蜜上曰「凡學般若菩薩，先當起大悲心，發四弘誓願，精修三昧，誓度衆生，不爲一身自求解脫。」



般若乃以智慧為體，乃諸法實相之謂，所謂諸法實相乃無相之相。

大智度論曰：「般若無所來，亦復無所去，智者一切處，求之不能得，若不見般若，是則為被縛，若人見般若，是則得解脫。」

龍樹菩薩此言，闡明佛陀所講般若，排開我法二執，破一切識相，時相，罪相，縛相，而觀心自在，於境無礙，即得解脫相。

心經曰：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」

心經以般若正智，破凡夫外道之我見，然後破二乘之執空及菩薩之法執，始能回復本覺，精修三昧，深入禪定可獲般若正智。

釋禪波羅蜜曰：「般若由禪定而生，非禪不智，非智不禪。」所謂波羅蜜者，到彼岸無極也，菩薩以無相妙慧，以禪定神通智慧，從生死岸度涅槃彼岸，末法時代，若無定功智慧，則無法降伏群疑而導之歸於正法。

修禪波羅蜜曰：「所謂發菩提心，即是菩薩發心之相，菩薩以中道正觀，以諸法實相，憐愍一切起大悲心發四宏願。」若不經過禪定般若觀照，如何能觀照諸法實相，善知眾生心？

普門品曰：「真觀清淨觀，廣大智慧觀，悲觀及慈觀，常願常瞻仰，無垢清淨觀，慧日破諸暗，能伏災風火，普明照世間，悲體戒雷震，慈意妙大雲，澍甘露法雨，滅除煩惱焰。」

釋禪波羅蜜曰：「由大悲中道正觀能滿四宏誓願者，以悲心蓋習力故，能成就一切功德，如六度萬行，四無量心，十力四無畏，四無礙才，十八不共法，一切無量道法，莫不由此而生，如：觀音以十普門，十四種無畏，三十二應身，普賢十大願，皆從三昧中而興悲願也。」

禪定乃佛之心宗自覺本體，智慧泉源，見性入悟之門徑。大悲心乃佛心之根本。無盡藏經曰：「菩薩所有大悲是成就大

乘之前導。」

十方三世一切諸佛無不從禪定中，大開圓解，行般若船與諸方便，利樂一切有情。

三藏十二部，教觀並宏，解行並進，止觀乃返妄歸真心見性之道，轉識成智，定慧圓融，悲智雙運，濟度眾生，行深般若波羅蜜，此乃大乘之宗旨，度眾自度，不同於小乘之獨善其身，早求自度也。大智度論曰：「菩薩以大悲願力故，從無量阿僧祇劫生死中，心不厭沒，以大悲願故，應得涅槃而不取證。」

龍樹菩薩根據大般若經的緣生空義，在中觀論闡釋此義，觀因緣品中說：「不生亦不滅，不來亦不去，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」

金剛般若波羅蜜經說：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。」如來說一切諸相，即非相，又說一切眾生，即非眾生。「如來說一切法皆是佛法，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

此語非唯是否定辯證精義而已，亦是修取禪定之途，大乘舟楫之羅經也。」

德清和尚聞普度老和尚解說，十分歡喜，一再禮拜，說道：「今日萬幸，得蒙長老開示，明白得多了！」

普度笑道：「老衲不過隨口閑談而已。佛法佛理浩瀚似海，窮一生之力研究，亦難盡其意，老衲所知極有限，不過簡撮大要供你參考罷了。你若學，仍須熟讀佛陀所講諸經，遍覽馬鳴龍樹諸人對般若經之論註，參學各宗心得筆記。」

德清道：「長老指示極是！」

普度笑道：「我知你在鼓山十年，均無參學經論，只修苦行。不離楞伽宗初意，有此經歷亦是好事，但你等誤解佛陀不立文字之本意，南禪道場，高唱不立文字，殊不知若要立文字，須先精通教宗，先從文字中精研佛理，方可不執著於文字。金剛經云：『法尚可捨，何況非法？』但此語並非教人廢學棄經，若要連法也捨掉，必須先學得佛法方可捨棄！否則都

不須學不須習，佛陀當初又何必費四十九年來講解諸經？若人都可不學佛法，不必修行功德圓滿即可成佛，只消頓悟即可成佛，又何必講佛法？

「東晉時代，覺賢法師與鳩摩羅什法師，窮一生之力翻譯佛經，道安法師註解大般若及禪經，推崇為大乘舟楫，慧遠法師精通周易老莊之學，但無老莊學者之放浪習氣，『絕聖棄智』與『虛無』，慧遠法師在廬山傳譯大乘佛經三十年，創立白蓮社，主張禪與念佛一致，禪淨一致，禪智相濟。覺賢法師（即佛陀跋陀羅）在廬山白蓮社譯傳達摩多羅禪經。

「覺賢門下，智嚴與寶雲兩師，跋涉流沙，入印度求經，弘法中原，弟子玄暢，深達禪要，精通華嚴經，三論，弘揚大乘禪觀。

「鳩摩羅什門下，有主頓禪，有主漸禪，道生精於般若，三論與老莊，主頓悟之禪，僧叡及僧弼則主漸……，各家各宗之說紛出，更不限於覺賢與羅什兩系了。惟無論如何，各家各宗，此時期仍未離經典，亦均依從般若諸經，不致有悖正道。

「隋代，智者法師創天台宗，究如來藏體性之修悟，稱如來禪，倡天臺止觀，乃根據般若諸經及龍樹大智度論『三智實在一心中得而得』，『一心三觀』之綱要。天臺最精微有四事：一曰『四悉檀』，二曰『六即』，三曰『三觀』，四曰『三止』。

「所謂四悉檀，周徧法施之謂也——隨順世法，對機說法，因染說淨，淨法圓滿。

「三觀即是空觀，假觀，中觀。所謂三止，即是體真止，方便隨緣止，息兩邊分別止。

「所謂六即，即者即佛也。六即者：『自性涅槃』，『名字兩境』，『觀行』與『相似』兩行，『分證』與『究竟』兩果。

「止觀兩不相離，空不捨假，假不捨空，真不捨俗，俗不捨真，遮照同時，即是中觀。即是中諦，大乘修行，一心三觀

，一境三諦，其本源自龍樹智度論與中觀論所詮釋之涅槃經與般若經，即是，雖空非斷，宛然而有，雖有非常，無有自性，雖被偏計，不遺依他，依他如幻，不可說實，故因緣生法即是空，亦即假名，亦即中道。

「天臺止觀，依般若，從空入，或修五蘊皆空，依他入，不偏空，不著有，要於空有互顯之中，獲得定慧，亦禪亦智，一法不粘，一塵勿捨，不離世間法，實乃實踐之修持法門，而後能為入世普渡事業。

「天臺止觀，實乃禪法，源起於佛陀針對象生病根所在而開示奢摩他（止）及毗鉢舍那（觀），以對治之，即是禪法的根本。

「佛陀說一切大乘經典，禪教並重，悲智雙運，法華經云『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生』。故天臺以法華為主經宣化。」

德清說：「弟子前在天臺山亦畧修習天台教觀，今得長老開示，更加明白了。」

普度笑道：「天台之興後，六十餘年，乃有達摩從南印度來傳楞伽禪法，達摩依楞伽經，本質仍是『如來藏』法門，楞伽經之如來藏藏識心，是印度東南楞伽島之弘通法門，在隋唐之世，天台如來禪與達摩禪，名異旨同，均係重視自覺之如來藏性。只是到了後世，唐代慧能及弟子神會和尚以後，達摩所傳才演變成後世之形狀，有些人藉『不立文字』之名，棄盡佛典，融合老莊與孔孟，甚至於詆毀佛語，稱為中國禪，淪於虛無，不講佛經，只講機鋒禪話，以難解迷惑炫奇為精深奧妙，已去佛法禪教正法愈遠了。其實，佛法四端：教，理，行，證，教理詮境，因境起行，因行證果，事得究竟，以果為喻，若境之不詳，行果從何起？學佛當先歷境而後行果，境既概教理而言，教理須求之經論，故學佛當以經論為依。不然，則難免淪入歧途矣！」

德清說：「長老開示極明！」

普度曰：「佛法以二相顯，一曰『理相』，其二曰『事

相」。佛爲一大事因緣出現於世，大事因緣者，即是「無量衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之也」。無餘涅槃，金剛般若不壞假名論說：「無餘涅槃何義？謂了諸法無生性空，永息一切有患諸蘊，資用無邊，希有功德清淨色相圓滿莊嚴，廣利群生妙業無盡。」可知無餘涅槃決非灰身滅智！學佛人奈何將老莊之絕聖棄智混入佛法之中？徒講口頭禪野狐禪！

「凡夫識念無明，如何可自悟？滅智廢經，捨佛法證真之途而不學，事倍功半！」

「世尊入滅後，諍論繁興，在天竺之大乘，已有『空』、『有』兩宗立說互異。

「空宗以二諦爲宗，於世俗諦則一切皆有，於勝義諦則一切皆空，即所謂『俗有真無』。

「有宗以三性爲宗，三性者：善性，惡性，無記性。又有偏依圓三性，即是偏計執性，依他緣生性，及圓成實性。有宗所言三性，指此偏依圓三性，偏性爲『妄有』，依性爲『假有』，圓性爲『實有』。相宗故此爲俗無真有，因緣幻有。

「空宗之經論，有般若十六會，一會：一切法如幻，二會：大般若經（有大智度論釋此）道行經，勝天王經，文殊般若經，金剛般若經，般若理趣經，心經，布施分，淨分，安忍分，精進分，靜慮分，般若分……等等。

空宗之論註，計有龍樹著中論，百論，十二門論，大智度論，與清辯著般若燈釋論，掌珍論。

相宗之經典，計有：楞伽經，講五法八識無我，阿毘達磨經，講蘊處平等（法相），華嚴經，講三界唯心唯識，密嚴經講阿賴耶識（唯識），解深密經，講境行果（唯識），菩薩藏經講唯識抉擇。

相宗之論著，計有：瑜伽師地論，講法相與唯識抉擇。莊嚴論，辨中邊論，五蘊論，講以蘊攝識，諸法平等，攝大乘論講境行果，又有百法明門論，講以識攝蘊唯識獨尊，二十唯識論，成唯識論，講相，性，位三分成立唯識。此等空有兩宗經論，學佛人必須修學，老衲所知無多，亦難以一席話講得完備

，你自去修學，方能體會也！」

德清說：「謹受教！」

普度又說：「鳩摩羅什爲空宗，慧遠爲空宗，玄奘爲有宗，吉藏爲空宗，智顛爲空宗，賢首爲有宗。

「中土空宗以鳩摩羅什爲始，師自龍樹之空宗，發揚於中土，空宗般若十六會中，以一會之四百卷八十五品及二會大般若四十卷最爲重要，一會講大義攝境行果三歸六度，攝六度歸一般若，精微處在於涅槃如幻，其言曰：『設更有法勝涅槃者，我亦說爲如夢如幻，何以故？幻化夢事與一切法乃至涅槃皆悉無二故。』」

大般若經四十卷，前半講法性，後半講功德。

相宗在中土，首先弘傳者爲菩提流支與真諦三藏。均宗自印度世親二論——十地經論與攝大乘論。菩提流支弘揚十地論，真諦和尚弘揚大乘論。故此兩家稱爲地論宗與攝論宗。

但中土唯識學派均宗玄奘，因善真兩師所譯經文謬誤頗多，玄奘重譯始予澄清。唯識學之一脈，由彌勒——無著——世親——護法——玄鑒——而傳至玄奘。

唐代賢首宗遠源有宗，賢首之精微在於三件事：講六相——即是本世親菩薩十地經論以立之六相：總相，別相，同相，異相，成相，壞相，講十玄門，講四法界，以法界爲緣起，說十玄六相，四法界即是：理，事，事理無礙，事事無礙。賢首講唯識交遍。

即是華嚴經所釋六相，十玄，四法界與二十重華藏世界。總之，無論空宗有宗，其實均乃佛法的一體兩面而已，萬法歸一，容有小異，各偏一法，而其實並無大異。殊無衝突矛盾。

中土諸宗：天台，賢首，慈恩，重於弘教，南禪五宗著重於弘宗，蓮宗專修淨土，……有重於弘教，有重於弘律，有重於弘禪，其實，教乃佛語，律乃佛行，禪乃佛心。學佛人若求真如本性，必備三學戒定慧，必須學教律禪，互融互攝，無可分也！禪人要志爲求般若廣行普化，若不爲此，無須學佛！」



德清道：「長老開示佛法源流絡繹，使弟子十分明白，真正感銘五中！」

「老衲不過簡畧講談皮毛而已」普度道：「功夫是要你自己去做的，非經親自參研，難得佛法奧義。」

「謹受教！」德清道：「弟子必訪各處道場研治經論。」

「如此方是正途。」普度說：「莫以為遊方徒作遊山玩水到處掛單混日子！」

德清道：「長老適才所示，均甚清楚，唯弟子尚有不明之處，即是所謂唯識，尚祈長老不吝賜教，以解迷惑。」

普度笑道：「唯識學確是繁艱，不易瞭解，亦不甚知曉，姑妄言之，供你參考。」

「弟子恭聽！」德清道。

普度曰：「識者心也，華嚴經稱之為唯心。」

「『遍計所執性』就是執在心外之我法性，而『依他起性』乃是種子所生因緣法，『圓成實性』就是依他起性所依之實體真如。」

「『遍計所執性』是心外之法，非『有』而遮遣。『依他圓成』是內心之法，非『空』而觀照，學佛者宜簡去『遍計所執性』，而持取『依他起性』與『圓成實性』。」

「修此唯識觀，須由淺入深，分五個階段，稱為『五重唯識』，依次如下：

第一重：「遣虛存實識」——此為虛實相對之觀法，遣去心外諸境之虛妄，存留心內諸法。

第二重：「捨滯留純識」——此乃心境相對之觀法，唯存留見分、自證分，自證分之純識。

第三重：「攝末歸本識」——此乃體用相對之觀法。攝取『相分』『見分』歸於『自體分』。

第四重：「隱劣顯勝識」——此乃心心相對之觀法。隱劣法之『心所』，而顯優法之『心王』。

第五重：「遣相證性識」——此乃事理相對，唯識觀之至極也。經過上述四階段，在第四重留得八識之『心王』自體分

，是『依他起性』之『事相』，即以依他事相為空而捨道，證得圓實。

前面四階段，為捨遣『遍計所執性』而歸於『依他起性』之觀法，故稱為『相唯識』。

最後第五階段，為捨遣『依他起性』而證得圓成實性之觀法，故曰『唯識觀』。

你要學，須讀玄奘法師所譯之世親菩薩著作：『唯識二十論』，及慈恩法師作『唯識二十論述記』。然後研究法相宗所立之『唯識中道』——即是非『空』非『有』之『中道』也。

「法相宗唯識家認為：一切萬『有』，皆唯識所變，『遍計所執』以情『有』之故而非『空』，以理『無』之故而非『有』。」

又認為：『依他起性』——以非『有』而為『空』，似『有』故為『有』。

「圓成實性」——以真『空』故為非『有』，以妙『有』故為『非空』。

此一觀法主張非有非空，乃『三性』對望之中道。」

德清說：「長老開示極明，唯弟子尚有疑問。」

普度說：「但問不妨，我若知必答。」

德清問：「未知『智』與『識』兩者關係如何？」

普度說：「勝鬘經云：『自性清淨心而有染污』，是以『智』為主而含攝染污『識』，攝論言：『賴識中寄存無漏種子』，是以『識』為主而攝清淨『智』。故此，論說唯識，自應以識為主，經就果位而談，自應以智為主，兩者相成，並無相違，你可多研讀華嚴經與法華經，當可獲得解答，總而言之，智與識應互攝互成相濟也，以智攝識，因如來藏中亦有染污，以識攝智，則阿賴耶識中寄存淨種。」

佛說法度眾生，隱智顯識，但學佛人須智識雙修，方可達悲願而悲智雙運也。」

（未完）



## 清涼藝展隆重揭幕

第十屆清涼藝展於五月四日起隆重展出，由臺灣省立博物館與中華學術院佛教文化研究所、華梵佛學研究所聯合主辦。主辦單位發心為此項特展貢獻心力，願透過宗教藝術，為現代社會增加心靈安養，進而淨化人心，發揮人性中本有的「內明」智力。

清涼藝展始於曉雲法師，自民國六十三年，為紀念釋迦牟尼佛聖誕，首屆假臺灣省立博物館展出之後，每年於農曆四月初八前後一周展出，均獲好評。因作品風格新穎，每年皆設新專題作畫或書法陳列。十年期間，並曾應海外國際藝術界及文教機構之邀，於民國六十八年，在北京布魯塞爾文淵閣及荷蘭阿姆斯特丹荷華協會展出。六十九年於西德西柏林沙洛登堡區藝術處展出。七十一年往美國加州羅斯蓋特博物館展出。深獲佳評。

本屆展出，專題有「護國」、「佛土」、「清涼」三項，分別陳列作品。并有十年清展「回顧」展出，即將歷屆作品編輯精要陳列展出云。



## 中道學會

### 講「淨土三經要義」 歡迎各界參聽

中道學會週六舉辦之佛學座談會，自去秋開講「般若波羅蜜多心經」業於四月中旬圓滿結經。四月十六日起開講「淨土三經要義」。主講人沈

九成居士，對於淨土三經，曾作深遠探討，將以顯淺語句，詳細分析闡釋三經要義，歡迎各界惠臨參聽，共同探討經義。

地址：九龍彌敦道碧街旺角大廈電梯③電話：三一二六一六一  
時間：每週六下午三時至六時。

## 菩提佛學院假荃灣大會堂

### 邀請葉文意居士主講佛學

荃灣西方寺菩提佛學院校外課程，邀請葉文意居士主講：「佛學十八講」。於本（五）月二十四日星期二晚八時，至九時卅分，假荃灣大會堂會議廳舉行，歡迎各界聽講。

## 明常、太滄老和尚靈骨奉安大典

（本刊訊）中國佛教當代大德，前南京攝山、臨濟宗四十六世棲霞堂中興第三代傳人，香港鹿野苑方丈明常老和尚，暨鎮江金山江天寺、臨濟宗四十六世江天堂第十五代傳人太滄老和尚靈骨奉安典禮，於四月廿六日上午十一時，在臺灣北投法雨寺後山，隆重舉行；明、太二老已分別於民國六十六年及民國五十七年圓寂，由於二老之法裔傳人月基長老及法孫世界佛教僧伽會秘書長悟一法師、香港鹿野苑常董法宗、達道、超塵四位法師，鑒於法雨寺後山，幽靜清雅，同時將明老分供香港之靈骨一併請回台北，特將原太滄老和尚墓塔基地擴大重新建塔，佔地七十餘坪。

該日二老之海內外友生學人信眾，香港之宗實長老、美國浩霖法師、國內有賢頓、悟明長老、星雲、了中、蓮航、淨良、廣元、祥雲、以德、寬裕、性如、宏慈、生華、慧光、慶定法師，高維興居士等三百餘人。

致贈花籃者有白聖、淨心、今能、了中、常覺、蓮航、廣良、性如、真華、倫參、寬裕、隆道、浩霖、能淨、寬道、慧心、心智等法師，中央社工會主任蕭天贊、高忠信、陳珍德等人士。

典禮，由月基長老、香港宗實長老，悟一、法宗、達道法師共同主持，最後將靈骨以石盒奉安於塔內，典禮莊嚴熱烈，全程歷時四十分鐘。

## 全馬佛總會員大選

### 金明法師 聯主席

（檳城三十日訊）馬來西亞佛敎總會第八屆全馬會員代表大會，一連兩天在檳城佛總禮堂舉行，通過各州提案，選舉第八屆中央執行委員會會議完滿結束，金明法師蒙望所歸，蟬聯主席。

大會並通過四項議決案如下：(一)本會屬下之各州分會，及屬下之各組以及本會直屬之團體(不包括寺院菴堂團體會員以及未用本會名稱註冊之團體)，不得成爲其他團體之屬會或會員。(二)本總會應設立青年組。(三)刪去馬佛總章程第四十九條的條文：「本會在馬來西亞以外無屬會，且與國外之任何社團無聯繫。」(四)草擬馬佛總分支會的一模範章程，以供馬佛總分支會採用。

大會據章程依各州會員人數比例，由各州決定人選並提出四十二名人選，同時補選信理員一名，結果性空法師被一致推薦出任馬佛總信理員。會議至選舉第八屆中央執行委員時，金明法師向全體執委要求不要再選他；因他已連任十二年主席了，現在年事已高，體力退化，不能再擔任佛總主席的重任，故懇切要求大家不要再選他爲主席。但是，執委們都認爲金明法師學識與經驗豐富，佛總各方面的要事都要倚重於他靠他處理，因此，一致要求他以佛教爲重，勉爲其難，繼續領導佛總，蟬聯主席之職。結果金明法師在衆望所歸的情形下蟬聯主席。

## 馬佛總會八三年慶祝衛塞節

(馬來西亞訊)查今年的衛塞節爲五月廿七日(農曆四月十五日星期五)，此乃我佛教一年一度最神聖的節日，望我全國佛教團體，屆時張燈結綵大事慶祝，以表示吾人對教主釋迦牟尼佛的崇敬與虔誠。

衛塞節在我國，自一九六二年本會同人極力爭取結果，得到我國政府俯順民意，宣佈爲公共假期以來，此一神聖的節日，已不僅爲我佛教徒慶祝的節日，同時也成爲全國人民共同歡慶的日子了。

本會同人因鑒於我國政府對於各大節日，每年都定有一個慶祝的主題，而我佛教衛塞節既蒙政府頒定爲公共假日，所以也決定每年的衛塞節，定一主題以慶祝之。

今年慶祝衛塞節的主題，定爲「佛陀降生人間的目的」。希望大家本此主題內容，發揮佛法的妙義。

## 智光工商董事會改選

### 成一法師當選董事長

(本刊訊)佛教私立智光高級商工職業學校，早於民國五十四年爲紀念台北市華嚴蓮社開山第一代祖師智光大師而創立，已有十八年之校史。從創校第一屆迄改商工後第四屆董事會，皆由南亭老和尚擔任董事長職務，自去(七一)年九月南亭老和尚圓寂後，該會已於四月三十日在智光商工會議室召開第五屆第一次董事會議，出席董事有董正之、莫淡雲、周邦道、苗素芳、靈根、佛聲、孫張晶英、曉雲、吳居徹、沈佛生、吳福祥、

吳長華等十二名，會中除校務報告外，即投票選舉新任董事長，開票結果，成一法師以高票當選該校第五屆董事長，並立即舉行移交印信儀式，由周邦道董事監交，並致詞：「首先恭賀成一大法師高票當選爲本校董事長，相信今後更能使本校校譽蒸蒸日上，以發揚光大南公老人爲教育不朽之精神。本校原爲紀念華嚴蓮社第一代始祖智光大師創立，而由華嚴蓮社第二代祖師南公董事長興建完成，成一大法師爲華嚴蓮社現任董事長兼住持，過去對本校除私人捐款建校外，並親臨本校執教有年，可謂貢獻良多，今天成一大法師榮任本校董事長，固屬衆望所歸，亦爲最理想之人選云。

## 華嚴專宗學院、佛學研究所

### 招生簡章

以研究佛教高深哲理、培養專業弘法人才爲宗旨。招收十至十五名。修業年限由二至四年。七十二年七月二日至三日兩天(親自報名)。

資格：(一)凡國內大專院校任何學系畢業具有學士學位者；(二)凡佛學院高級班畢業、持有畢業證書者，皆可報考。但手續須(一)檢驗國民身份證，(國外用護照)學歷證件。(二)繳交成績單兩份、自傳一篇(三百字左右)，二寸半身脫帽照片四張。(三)繳交報名費三百元。(四)領取准考證。

考試科目：國文、中國哲學、佛學概論、國父思想、英文、口試。日期爲七二年七月三十、卅一日兩天。

報名及考試地點在台北市濟南路二段四四號華嚴蓮社。考試後兩週內放榜(個別通知)錄取前五名、每年可領獎學金新台幣三萬元，分兩學期頒發。

待遇：(一)膳宿、學雜費全免(路近可通學)。(二)書籍零用自備。(三)成績優異者，每學期可領一萬元以上之獎學金。(四)錄取前五名每年可領獎學金新台幣三萬元，分兩學期頒發。

△附註：中途退學獎學金須退還。出家衆須剃度師長保觀，在家衆須父母保證。

## 「新生集」出版啟事

「新生集」原是謝冰瑩教授在佛教雜誌上連載的文藝小說，描寫一個青年墮落以至新生的始末，真人實事，讀來感人落淚，書中另收有卅幾篇散文及日記。共二百六十多頁，三十二開本，定價八十元正。

出版者台灣北投普濟寺，地址：北投溫泉路一一二號，郵政劃撥帳戶第五六一八四號僧性如收，國內郵資二元，國外另計。



# 台鳳山佛教蓮社

## 大專精進七招生

本社繼匡廬靈巖，宏揚淨土法門，專主持名念佛，不斷舉行精進佛七，以便行者剋期取證，實施以來，成效顯著。今應諸方之請，特籌淨資，於本（七十二）年暑假，舉辦大專青年精進佛七兩期，用以成就大專青年之道業，歡迎有志淨土法門之大專同學，踴躍參加！

第一期：一百名（男女兼收）國曆七月四日報到，七月十三日結七檢討會及晚會。

第二期：名額與第一期同，國曆八月廿四日報到，至九月二日結七兼檢討會及晚會。

▲注意事項：一、招生對象為大專在學或畢業之青年（第一期兼收中小學教師）須思想純正身心健康，無不良嗜好真實發心，為求佛法不惜吃苦者。

二、已參加社團活動之同學。可向各院校佛學社報名。

個別報名者，即日向鳳山市三民路五十八號——鳳山佛教蓮社大專精進佛七籌備處報名。

三、精進佛七，為淨土法門修持之關鍵，報名時請慎重考慮，萬勿隨意放棄，以免影響其他同學參加，如確非得已時請提早函告，俾能及時通知遞補。

四、參加者請自備海青，情形特殊者，常住可臨時借用，唯所存有限，借完即止。在佛七期中，一切食宿，全部由常住免費供應。

五、請詳填學期中及暑假中之通信處，以便寄發通知單。

六、報名截止日期：第一期國曆六月二十三日，第二期八月十四日。

## 又少年夏令營通告

鳳山佛教蓮社為提倡少年正當活動，健全身心，今年特舉辦暑假少年佛學活動。

日期：國曆七月三十日至八月八日，名額一百名。年齡在八歲以上十五歲以下。報名地點：即日起向鳳山市三民路五十八號鳳山佛教蓮社，辦理報名，七月二十時截止。

▲注意事項：一、食宿由常住供應一律免費。

二、攜帶盥洗用具，換洗衣褲，學生制服。  
三、報名單請詳填通訊處，以便寄發通知單。

## 觀音菩薩藝術畫像徵求助印

湖南六也居士姜渭水，為表椿萱孝思，積卅餘寒暑之蒐羅，幸獲菩薩聖像數百幅，悉出名家手筆或藝術彩照，決定分批印成百福圖專集，每集預約美金一百元（含郵費）敬祈善心人士贊襄助印，功德無量。

全書用六開銅板紙，七彩大照套色燙金精印，各像栩栩如生，極富供奉瞻仰珍藏價值。

地址：台灣汐止大同路二〇九號

## 「圓覺學舍」贈書啟事

一、正覺與迷信——陳健民著（附郵三元）

二、佛教研究法——呂澂著（附郵三元）

三、佛說尸迦羅越六方禮經（附郵三元）

四、佛儒中道論——蔣緯國·演培法師著（附郵三元）

五、佛說高王觀世音經·千手千眼大悲心咒懺法。（附郵五元）

延命十句觀音經合訂本（附郵五元）

六、現代學者論宗教——梁啟超·錢穆等著。（附郵五元）

七、十住毘婆沙論——龍樹菩薩著（精裝本）每本附郵六十元或劃撥六十元，需掛號郵寄者，請另附郵資八元）

以上七種佛書，歡迎索閱，贈完為止。

圓覺學舍

舍址：(220)板橋市大智街12巷八號。

信箱：台北郵政第一〇七七五號。

郵撥帳號：一八八四七七號陳沛雲。

## 海明佛學院招生簡章

以造就德學兼優、弘揚佛法人才為宗旨。凡思想純正、身心健全、品德純潔者，國中畢業或同等學歷卅二歲以下者。限女性，出家在家均可。修學年限為三年（以修滿學分為準）畢業。報名日期自即日起至五月三十

日止。地點在台北縣樹林鎮備內街海明寺。  
報名手續：1. 填寫報名表（函索即寄）。  
2. 最近二寸半身照片二張。  
3. 自傳一篇。  
4. 畢業觀書影印本一張。

面試日期：國曆六月十二日（星期日）。錄取者另函通知。  
學雜費全免。本院設有獎助學金，供給膳宿應用課本，參考書自備。

### 華嚴蓮社二屆信徒大會

### 成一大和尚當選董事長

（本刊訊）財團法人台北市華嚴蓮社，於本（七二）年四月九日上午十時，假台北市濟南路該蓮社萬佛樓，召開第二屆第一次信徒大會，由代董事長成一大和尚主持，台北市政府民政局及城中區公所，均派員列席指導。大會除報告五年來社務、財務概況外，並通過增聘了中、聖嚴、清清波、李訓中、董天炳、林阿涼、吳金蘭、陳黃快、陳晤、林月娥、王福智、蔡明西、蔡滿、陳金葉、邱菊妹、張麗芬等法師居士為信徒，加強蓮社各項教育慈善事業之推展，並通過成立南亭老和尚獎學金基金會獎勵出家在學青年研治佛學。最後選舉：成一大、僧悟玄、崔雲霞、張少齊、莫淡雲、王培基、吳居徹七人當選為董事；李鴻超、趙朱懷芳、王鳳德三人當選為監事；成一大和尚以高票當選為第二屆董事長。事，趙朱懷芳當選為常務監事；成一大和尚以高票當選為第二屆董事長。

### 代郵

新加坡吳亞發（Mr. Goh Ah Huat）居士。

寄發內明，因地址有誤，由郵局退回，請即函告詳細地址，為荷。

編輯室

### 謝鳴款

李劉曹楊廖李李周印依星董李菲張林李林	文樂錫榮、楊永樂居士	居錫老居士	士伉儷	港幣600.00元
之肇文震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫榮、楊永樂居士	錫老居士	士伉儷	港幣500.00元
劉肇文震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣500.00元
曹震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣365.00元
楊震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣300.00元
廖震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣100.00元
李震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣130.00元
李震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣200.00元
周震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣300.00元
印震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣200.00元
依震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣100.00元
星震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣70.00元
董震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣50.00元
李震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣200.00元
菲震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣100.00元
張震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣100.00元
林震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣100.00元
李震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣100.00元
林震常蘇琴宏堅如雲卿天律文權林李林	錫老居士	錫老居士	士伉儷	港幣200.00元
林禮超、林謙超、林遠超、林界超、	林烈超、林能超、林載超、林温友振、	林恩錦等居士各	林汝祥居士	港幣50.00元
林萬海、謝幼珍居士	李旭舜、張寶燕居士	李九成居士	沈漢儀、唐景福	港幣30.00元
沈漢儀、唐景福	妙法寺	妙法寺	妙法寺	港幣100.00元
妙法寺	妙法寺	妙法寺	妙法寺	港幣100.00元
妙法寺	妙法寺	妙法寺	妙法寺	港幣550.00元
妙法寺	妙法寺	妙法寺	妙法寺	港幣600.00元
妙法寺	妙法寺	妙法寺	妙法寺	港幣1,954.00元
妙法寺	妙法寺	妙法寺	妙法寺	港幣7,899.00元

### 一三四期收支報告

一、收入：			
捐款項下撥入	港幣 7,899.00元		
發行收入	港幣 3,101.00元		
總計	港幣 11,000.00元		
二、支出：			
印刷費	港幣 6,646.00元		
稿費	港幣 1,825.00元		
郵費	港幣 1,529.00元		
什費	港幣 1,000.00元		
總計	港幣 11,000.00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 沈金山  
編輯 沈九成  
社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺  
Nei Ming Magazine Society C/O Mi Lu Fat Buddhist Monastery  
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamoi, 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, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowpaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道23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 中華民國七二年  
六月一日出版

定價每册港幣叁元





▲小雁塔塔基結構





▲西安香積寺磚塔