



明内

集漢穀城刻石字



136



者尊難阿之刻石門龍△



陳那之邏輯

——佛家邏輯作品譯述之三

北川秀則著

吳汝鈞譯

譯者案：本譯文之原文載於講座佛教思想第二卷「認識論、論理學」（理想社，一九七四年六月第一版第一刷發行）一書中，原文題為「中期大乘佛教之論理學」。由於所述都是陳那的因明學，故改為今名。名中的「邏輯」是狹義，相當於西方哲學之形式邏輯的內容。原文甚長，翻譯時酌量刪去部份。

原文是佛家邏輯研究的一篇很重要的文字，作者有不少獨創而精到的見解，特別是有關陳那的三支推理的基本構想方面。

作者是日本傑出的印度邏輯學學者，著有「印度古典論理學之研究」一書，為研究陳那「集量論」論比量部份的鉅著。日本及歐美的學者在這方面的研究，論規模，目前還未有人及得上他。

中期大乘佛教的邏輯以陳那（Dignāga, 480 - 540左右）為

代表。邏輯到他而面目一新成為新的體系，他以前的邏輯稱為古因明，他以後的邏輯稱為新因明亦源於此。以下我們要畧說陳那的體系；但在進入本論前，我想先就方法論方面說說自己的管見。

第一節 印度邏輯研究的方法論

近來很多學者研究印度邏輯，發表種種卓越的成果。在這些學者間有一個慣例，即是以亞里斯多德系統的邏輯亦即是形式邏輯①的術語來說明印度的邏輯。實際上，以這樣的方法來研究印度的邏輯，有很大的問題。當我們研究未知的思想體系時，應首

先就這思想體系的本系的姿態來把捉它。依管見，以形式邏輯的術語來說明印度的邏輯，並不能就其原來的姿態來再現印度的邏輯，而是裝作是印度的邏輯的研究，實際上却是在弄形式邏輯的應用的玩意哩。此中，讓我們先從這方法論上的問題考察看。

例如，在自陳那以來的佛家邏輯所用的論證式中，有被稱爲「三支作法」的。這即是這樣的論證式：

(宗) 聲是無常。

(因) 所作性之故。

(喻) 同喻：凡是所作的東西都是無常。例如瓶。

異喻：凡是常住的東西都非所作，例如虛空。

就自來學者所喜歡用的說明來說，宗相當於三段論法的結論，因 (hetu) 相當於小前提，喻相當於大前提。「相當」的用法是有限度的；當以「聲」、「所作性」、「無常」來與形式邏輯的小詞、中詞、大詞相配合時，便會發現此中有重大的分歧之點。即是，倘若在上述的三支作法中，具有以形式邏輯的術語「中詞」來稱呼的東西的話，則這應是第三支喻中的「所作的東西」，而不是第二支因 (hetu) 中的所作性。關於這點，倘若把上述的三支作法改寫成形式邏輯的三段論法，便很清楚了。即是，在

(大前提) 凡是所作的東西都是無常。

(小前提) 聲是所作。

(結 論) 故聲是無常。

這樣的三段論法中，作爲中詞的，明顯地是「所作的東西」，或「所作」，而不是「所作性」。

但自來學者對此點都未有予以嚴密的注意，都先入爲主地以「所作性」爲中詞，而屢屢以上面的三支作法爲如下的三段論法的變形來理解：

(大前提) 凡是所作性的東西都是無常。

(小前提) 聲是所作性。

內 明

第 一 三 六 期 目 錄

譯稿	陳那之邏輯	北川秀則著	3
特稿	佛學研究的方向	霍韜晦講 慧海筆記	11
譯稿	印度宗教之探索(續)	Young Oon Kim 原作 無意 譯	17
專稿	菩薩摩訶薩欲徧知佛四無所畏 當習行般若波羅蜜	智銘	18
四衆堂	評「帶業往生與消業往生之涵義」	沈九成	21
特稿	紀念世佛會創會會長 馬博士往生十週年祭	高永霄	31
佛教文藝	永懺樓隨筆之六十二 禪定天眼通新實驗實錄(續完)	馮 馮	35
佛教消息	虛雲和尚(續)	馮 馮	40
畫頁	編輯室		42
封面	面：龍門石刻釋迦牟尼佛頭部 底：龍門石刻菩薩像		
裏面	裏：龍門石刻之阿難尊者		
底裏	裏：龍門石刻力士像及金剛像		

(結論) 故聲是無常。

倘若把上述的三支作法視為這樣的三段論法的變形來理解，則亦可以「所作性」為中詞了。但這是一種誤解，由於把「所作性」與「具有所作性的東西」或「所作的東西」(或「所作」)視為同一意思來應用而來。我們必須說，這種解釋忘記了相應於「所作性」的梵語 *krīyaka* 是所作的東西的性質，即表示屬性的抽象名詞，不是表示具有所作的東西的性質的東西(所作的東西)的普通名詞(或形容詞)一點。畢竟「聲是無常，所作性之故」這樣的宗、因，並不是主張聲是所作性故是無常，而是主張聲由於其所作性故是無常。即是，由於在聲中存有所作性這樣的性質、屬性，故是無常。

這樣，倘若「所作的東西」是中詞，而「所作性」不是中詞則可以明顯看到，自來流行於學者之間的一般解釋，以印度邏輯中的「因」(*linga*)②相當於形式邏輯的「中詞」，是不當的。因為「中詞」這一詞語，是意味着共通於大前提與小前提中的名詞的詞語裏，因而「所作的東西」這樣的名詞，被視為中詞；而「因」(*linga*)這樣的詞語，則本來是意味着符號的詞語，因而這詞語所表示的，不是「所作的東西」這樣的名詞，而是所作性這樣的屬性。

筆者的這種見解，認為自來以「因」(*linga*)相當於「中詞」的解釋為錯誤，更可通過檢討多一個例子進一步表示出來：

(宗) 此山中有火。

(因) 有煙之故。

(喻) 同喻：凡有煙的東西都有火。例如灶。

異喻：凡無火的東西都無煙。例如湖水。

在這三支作法中，煙是因(*linga*)。因為在這個場合，對於山中有火一事而為其記號的，是煙。不過，若以三段論法來改寫這三支作法，則成：

(大前提) 凡有煙的東西都是有火的東西。

(小前提) 此山是有煙的東西。

(結論) 故此山是有火的東西。

明顯地，「有煙的東西」是中詞。即是，因(*linga*)是由山升起的煙這樣的物體，中詞是共通於「凡有煙的東西都是有火的東西」這樣的大前提與「此山是有煙的東西」這樣的小前提間的「有煙的東西」這樣的名詞。這兩者完全不同，是毫無疑義的。

而這樣的分歧並不單存在於「因」(*linga*)與「中詞」之間。這差不多都存在於自來以屬於印度邏輯的某些術語相當於屬於形式邏輯的某些術語的說明中。因此，這種以形式邏輯的術語來說明印度邏輯的做法，並不能如其本來面目地再現印度邏輯的姿態。這也意味着我們不能知道印度人是以怎樣異於西方人的角度來處理邏輯的問題。

此中的問題是，這種分歧何以會生於這兩種邏輯的術語間呢？依我的管見，這是由於形式邏輯是處理名詞的邏輯，印度邏輯則是處理直接的物體的邏輯之故。我們試考究這樣的三段論法：

(大前提) 凡是人都是有死的東西。

(小前提) 蘇格拉底是人。

(結論) 故蘇格拉底是有死的東西。

這三段論法之為正確的三段論法的根據，依形式邏輯的思考法，在於小詞「蘇格拉底」的外延為中詞「人」的外延所包攝，而中詞「人」的外延又為大詞「有死的東西」的外延所包攝。在形式邏輯中，構成三段論法的命題，都必須取「主詞——繫詞——賓詞」的形式，其理由實亦在此。形式邏輯方面的學者是這樣地從名詞的外延的包攝關係中來把握邏輯的，而印度的邏輯學者則不是就名詞而是就直接的物體來把握邏輯。因此，在印度邏輯中，構成三支作法的各分支並不取「主詞——繫詞——賓詞」的形式，是不難理解的。對於相當於形式邏輯的「主詞」與「賓詞」的東西，在印度邏輯中，以「有法」(*dharmin*)與「法」(*dharma*)

這樣的術語來表示。實在來說，這兩個術語並不是說明相當於「主詞」與「賓詞」的東西的術語。在印度邏輯來說，「法」表示所屬物，「有法」表示具有這所屬物的東西^③。即是說，「主詞」、「賓詞」這些詞語，是指構成命題的名詞，而「法」、「有法」這些詞語，則是指物體。例如，當形式邏輯方面的學者處理「蘇格拉底是有死的東西」一命題時，他是以「蘇格拉底」這樣的名詞為主詞，以「有死的東西」這樣的名詞為賓詞的。但當印度邏輯的學者處理「聲是無常」時，却是以聲這樣的東西為有法，以屬於這聲的無常性這樣的性質——性質亦是物體而不是名詞——為法。換言之，形式邏輯方面的學者處理「蘇格拉底是有死的東西」這樣的命題，是以之顯示「蘇格拉底」這樣的主詞的外延是包攝於「有死的東西」這樣的賓詞的外延中的，而印度邏輯的學者處理「聲是無常」這樣的命題，則以之顯示在聲這樣的有法中存在着無常性這樣的法的意思。

有人可能對筆者這樣的見解提出疑問：「說印度邏輯處理物體，形式邏輯處理名詞，恐怕不正確吧。因為，形式邏輯方面的學者即使說「蘇格拉底是有死的東西」，亦可以不是主張「蘇格拉底」這樣的名詞為「有死的東西」這樣的名詞所包攝，而是主張蘇格拉底這樣的人是有死的東西哩。」筆者的解答是這樣。筆者並不是說，在印度邏輯中，「聲是無常」這樣的命題是有關聲這樣的東西的主張，而在形式邏輯中，「蘇格拉底是有死的東西」這樣的命題是有關「蘇格拉底」這樣的名詞的主張。當然，「聲是無常」這樣的命題是有關聲這樣的東西的主張，同樣地，「蘇格拉底是有死的東西」這樣的命題亦是有關蘇格拉底這樣的人，亦即是這樣的東西的主張。筆者所要區別之點是，當我們把聲是無常這樣的事情，或蘇格拉底是有死的東西這樣的事情，安排入論證式中時，我們是要施之以怎麼樣的操作呢？筆者並不是問，通過「聲是無常」或「蘇格拉底是有死的東西」這樣的命題來表示的事情，在印度邏輯與形式邏輯之間，是怎樣的的不同。關於這點，倘若以另外的說法來表示，則是這樣：例如，某人說「蘇格拉底巧妙地游泳」，爲了把它納入論證式中，形式邏輯方面

的學者首先要做的是，將之改寫成「蘇格拉底是巧妙的游泳手」。在印度邏輯的學者來說，則會將之理解爲敘述蘇格拉底具有巧妙的游泳能力這樣的事實的文字。形式邏輯方面的學者之必須把「蘇格拉底巧妙地游泳」改寫成「蘇格拉底是巧妙的游泳手」，那是由於在形式邏輯中，只有「主詞——繫詞——賓詞」這樣的形式的命題能納入論證式中之故；而印度邏輯的學者之必須把同樣的表現理解爲敘述蘇格拉底具有巧妙的游泳能力這樣的事實的文字，因爲印度邏輯是只適用於能分析法與有法的世界的邏輯。事實上，在形式邏輯中，只有表示「蘇格拉底」、「巧妙的游泳手」、「是」這樣的話語的「主詞」、「賓詞」、「繫詞」這樣的術語，而表示「巧妙地游泳」這樣的話語的術語，並不存在。而在印度邏輯方面，表示巧妙的游泳能力與蘇格拉底的「法」、「有法」這樣的術語是有的，但表示「巧妙的游泳手」這樣的名詞的術語，當然是沒有的，即使是表示「蘇格拉底」這樣的名詞的術語，亦不存在。因爲印度邏輯中的「有法」這樣的術語，是表示蘇格拉底這樣的人的術語，而不是表示「蘇格拉底」這樣的話語的術語。

由以上的了解，筆者相信（一）在形式邏輯的術語與印度邏輯的術語間有分歧存在；（二）這分歧在於，形式邏輯是在名詞上建立其學問體系的邏輯，而印度邏輯則是在直接的物件上建立其學問體系的邏輯。所有術語與其所屬的學問體系有密接不離的關係；屬於某一學問體系的所有術語，與它們所屬的學問體系緊密連接，結成一個術語體系。因此，印度邏輯的學問體系與形式邏輯的學問體系是完全不同，則在這兩種邏輯的術語間存在着分歧，自是當然的事。這樣看來，我們與其以形式邏輯的術語來說明印度邏輯，無寧應致力於以這種分歧爲線索，視印度邏輯爲對立於形式邏輯的另外的學問體系，就其原來的姿態而再現之。

第二節 三支作法的基本構想

三段論法是形式邏輯的中核；同樣，三支作法是陳那的邏輯

的中核。因此，以下我們介紹陳那的邏輯，以這三支作法為中心。

如所已敘述過那樣，三支作法是這樣的形式論證式：

(宗)聲是無常。

(因)所作性之故。

(喻)同喻：凡是所作的東西都是無常。例如瓶。

異喻：凡是常住的東西都非所作。例如虛空。

首先讓我們考察一下，本着這樣的形式論證式，是基於甚麼樣的構想的論證式呢？

如所已敘述過那樣，爲了要如其本來面目地把握陳那的邏輯，我們必須避免以形式邏輯的術語來說明。即是說，我們不應視「因」(linga)爲相當於「中詞」的術語，而應視之爲表示記號的術語；不應視「法」、「有法」爲相當於「賓詞」、「主詞」的術語，而應視之爲表示所屬物與具有所屬物的東西的術語。這裏在進入本論以前，我們又擬先對陳那的邏輯的術語中較有關係的說明一二。

宗 (pakṣa) —— 有以下三個意思：(一)三支作法的第一支，就先前所舉的例子來說，如「聲是無常」這一話語。(二)這話語所表示的事實，這事實是，聲這樣的有法存在於爲無常性這樣的法所限定的狀態中。(三)這事實的主體，即聲這樣的有法。

所立 (sādhya) —— sādhya 原來的意思是應確立的東西之意。這術語在應用上有以下三個意思：(一)宗的第二個意思。(二)宗的第三個意思，(三)在宗(第三個意思的宗)中所要確立的法，就先前的例子來說，這即是無常性。又這第三個意思的所立，常作爲所立法 (sādhya - dharmā) 而被應用。

爲了避免混亂起見，本稿以下作這樣的區分：

宗：指第一個意思的宗。

宗 (pakṣa)：指第三個意思的宗(即第一個意思的所立)。
所立：指第一個意思的所立(即第二個意思的宗)。
所立法 (sādhya - dharmā)：指第三個意思的所立。

復次，宗 (pakṣa) 與所立法 (sādhya - dharmā) 常被視爲相當於形式邏輯的小詞與大詞，但這是不正確的，因形式邏輯中的小詞與大詞，就上面的例子來說，是構成「聲是無常」(「聲是無常的東西」) 這樣的命題的主詞與賓詞，亦即是「聲」與「無常的東西」這樣的名詞；而宗 (pakṣa) 與所立法 (sādhya - dharmā) 則是聲這樣的有法、無常性這樣的法；不是名詞而是物體、事物哩。

我們現在已進入論述三支作法的基本構想的階段了。這裏筆者想起在第一節中的「形式邏輯是處理名詞的邏輯，印度邏輯則是處理直接的東西的邏輯」的說法。例如，構成

(大前提) 凡是人都是有死的東西。

(小前提) 蘇格拉底是人。

(結論) 故蘇格拉底是有死的東西。

這樣的三段論法的三個命題，都是「主詞——繫詞——賓詞」形式的命題，亦即是「A 是 B」形式的命題，這是基於三段論法是利用名詞的外延間的包攝關係的論證式一點的。即是，「主詞——繫詞——賓詞」形式的命題是表示名詞的外延間的包攝關係的最適當的命題，故要把命題納入三段論法中，都要改寫成這種形式的命題，或至少必須理解爲這種形式的命題的變形。在上面列舉出來的三段論法的場合，都是構成這種關係的命題，依於「主詞——繫詞——賓詞」的形式，小詞「蘇格拉底」的外延爲中詞「人」的外延所包攝，中詞「人」的外延爲大詞「有死的東西」的外延所包攝，這都明顯地顯示出來，故我們可以這樣理解，小詞「蘇格拉底」的外延爲大詞「有死的東西」的外延所包攝。但在陳那方面，自來學者所屢屢視爲相當於小詞、中詞、大詞的宗 (pakṣa)、因 (linga)、所立法 (sādhya - dharmā)，

實際上都不是名詞，而是物體、事物。這點對於理解三支作法的基本構想，有極其重要的意義。因為物體、事物並不能如名詞那樣具有外延，這即顯示三支作法是基於與三段論法完全不同的構想的一種論證式。讓我們先就上面屢屢引用的「此山中有火。有煙之故。云云」這樣的三支作法考察看看。在這三支作法中，「此山中有火」是宗，但就陳那的邏輯的術語體系來說，在遠方的山是宗 (pakṣa)，火是所立法 (sādhya - dharmā)。因此，「此山中有火」這樣的宗，並不是「宗 (pakṣa) 是所立法 (sādhya - dharmā)」，即不是「A 是 B」這樣形式的命題，而是「在 A 宗 (pakṣa) 中有所立法 (sādhya - dharmā) 存在」，即「在 A 中有 B 存在」這樣形式的命題④。又就「有煙之故」這樣的因來看，這因不是「此山是有煙之故」的省畧形，而是「存在於此山中的煙之故」或「因在此山中有煙存在」的省畧形。即是，在三支作法，因亦不是以「A 是 B 之故」的形式來敘述，而是以「存在於 A 中的 B 之故」或「因在 A 中有 B 存在」的形式來敘述。何以會是這樣的呢？依我的管見，這是由於三支作法是以這樣的事情作為其基本構想的論證式之故；這事情是：通過指出在「有法」甲（在上例來說，是遠方的山）中有「法」乙（上例中的煙）這樣的因 (liṅga) 亦即記號存在，而使對方了解到在這同一的「有法」甲中有「法」丙（上例中的火）存在。即是說，在預想這樣的基本構想時，必須假定「在 A 中有 B 存在」形式的命題，這在論證式的處理來說，遠較「A 是 B」形式的命題為適切。

對於筆者的這種見解，或許有人會提出以下的疑問。「在」聲是無常。所作性之故。云云」這樣的三支作法中，作為宗的「聲是無常」這樣的命題，不是「A 是 B」形式的命題麼？」但此中要注意的是，在這個場合，所立法 (sādhya - dharmā) 不是無常的東西，而是無常性。因此，「聲是無常」（即「聲是無常的東西」）這一命題，確是「A 是 B」這樣形式的命題，不是「宗 (pakṣa) 是所立法 (sādhya - dharmā)」這樣形式的命題。陳那的體系雖有對應於無常性的「所立法」(sādhya - dharmā)

這樣的術語，但並沒有相當於形式邏輯中的「賓詞」的術語；在這個體系中，「聲是無常」這樣的命題不過是「在宗 (pakṣa) 中有所立法 (sādhya - dharmā) 存在」這樣的命題，即「在聲中有無常性存在」這樣的命題的變形而已。這點在三支作法的因方面來說，亦是同樣的。即是，三支作法的因，是「所作性之故」，但這「所作性之故」的因，如在第一節所已觸及的，並不是「聲是所作性之故」的省畧形，而是「存在於聲中的所作性之故」或「在聲中所作性存在之故」的省畧形。即是說，在這個場合，應視其原型為「在 A 中有 B 存在」這樣形式的命題。

要之，關於三支作法，倘若就第一支宗與第二支因來觀察，則可以說三支作法是以這樣的事情作為其基本構想的論證式：通過指出在「有法」甲中有「法」乙這樣的因 (liṅga) 亦即記號存在，而使對方承認在這「有法」甲中有「法」丙存在。倘若只止於此，則何以法乙能夠成為對於法丙的記號，仍是未明瞭的。關於這點，便要涉及第三支的喻了。即是，對於「此山中有火。有煙之故」這樣的宗、因，有這樣的喻被顯示出來：

同喻：凡有煙的東西都有火。例如灶。

異喻：凡無火的東西都無煙。例如湖水。

對於「聲是無常。所作性之故」這樣的宗、因，有這樣的喻被顯示出來：

同喻：凡是所作的東西都是無常。例如瓶。

異喻：凡是常住的東西都非所作。例如虛空。

此中要注意的是，筆者以為構成三支作法的命題，都不是以「A 是 B」這樣的形式作為其基本形式，而是以「在 A 中有 B 存在」這樣的形式作為其基本形式的，這種主張，並不單是對構成宗、因的命題而言，亦包括構成喻的命題在內。關於這點，讓我們先研究「凡有煙的東西都有火」這樣的命題看看。這個命題，倘若以有煙的東西為「A」，以有火的東西為「B」，則確是「A 是 B」這樣形式的命題。不過，相應於「凡有煙的東西都有

火」的梵語是 *yo yo dhūmavān sa so 'gimān*，或 *yatra dhūmah tatra vahnih*，這是運用關係代名詞或關係副詞的結構的文字，其直譯當爲「如 X 是有煙的東西，則這 X 是有火的東西」、「如在 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在。即是說，「凡有煙的東西都有火」一命題，倘若就含有關係代名詞或關係副詞的構造的相應的梵語來說，可以視爲是由兩個命題合成的複合命題。對於構成這複合命題的兩個命題加以考察看，若先就「如 X 是有煙的東西，則這 X 是有火的東西」這樣的命題來說，則構成它的兩個命題，都是「A 是 B」這樣形式的命題。但若就「如在 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在」這樣的命題來說，則構成它的兩個命題，都是「在 A 中有 B 存在」這樣的形式了。哪一種是基本形式，是跟着要討論的問題。就陳那的邏輯來說，它不具有相當於形式邏輯中的「賓詞」的術語，却具有與煙、火相當的「因」(*liṅga*)、「所立法」(*sādhya-dharma*) 這樣的術語；它的基本形式，仍是「如在 X 中有因 (*liṅga*) 存在，則在這 X 中有所立法 (*sādhya-dharma*) 存在」這樣的命題，即是「如在 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在」這樣的命題，即是說，在三支作法中，不單是構成宗、因的命題以「在 A 中有 B 存在」形式爲其基本形式，甚至是喻，倘若就梵語而將之理解爲複合命題時，其構成的兩個命題，亦是以「在 A 中有 B 存在」形式爲其基本形式的命題。這點就「凡是所作的東西都是無常」這樣的命題來說，都是同樣的。即是說，相應於「凡是所作的東西都是無常」的梵語是 *yo yah kriyakah sa so 'nityah*，若直譯，則成「如 X 是所作，則這 X 是無常」，這仍是由兩個命題合成的複合命題。而這複合命題，雖然其構成的兩個命題表面上是「A 是 B」的形式，但若以陳那的邏輯的術語體系來處理，則仍可視爲是由「在 X 中有因 (*liṅga*) 存在」這樣形式的命題與「在這 X 中有所立法 (*sādhya-dharma*) 存在」這樣形式的命題而成的複合命題。換言之，「凡是所作的東西都是無常」這樣形式的命題，可視爲「如在 X 中有所作性存在，則在這 X 中有無常性存在」這樣的命題的變形⑤。以上我們是就構成同喻的命題而加以考察，這考察對

於構成異喻的命題，也是同樣適合的。唯一不同的地方在，構成同喻的命題，是由以「在 A 中有 B 存在」這樣的形式作爲其基本形式的兩個命題合成的複合命題，而構成異喻的命題則是由以「在 A 中 B 不存在」或「在 A 中有非 B 存在」這樣的形式作爲其基本形式的兩個命題合成的複合命題。這樣，很明顯地看到，構成三支作法的命題的基本形式，通於宗、因、喻三支的，是「在 A 中有 B 存在」這樣的形式。

要之，我們可以說，三支作法建基於這樣的既知的事實：在法乙存在的東西中必有法丙存在，在法丙不存在的東西中絕對沒有法乙存在；其基本構想是通過指出在「有法」甲中有「法」乙這樣的記號存在，而使對方承認在相同的「有法」甲中有「法」丙存在。構成三支作法的命題，不是「A 是 B」的形式，而是以「在 A 中有 B 存在」作爲其基本形式，這是由於三支的作法是基於上述那樣的構想的論證式之故。

第三節 因的三相說

依以上的論述，可以清楚地看到，三支作法是基於與形式邏輯的三段論法完全不同的構想而來的論證式。以下爲了確立基於這樣的基本構想的三支作法，必須闡明陳那所運用的理論。首先讓我們說明所謂因的三相說。

「因的三相」中的「因」的相應梵語是 *liṅga* 和 *hetu* 兩種。*hetu* 就其原語來說，亦不是作爲三支作法的第二支的因的意思，*liṅga* 就其原語來說，同樣是記號的意思（關於這點，可參看註②）。因此，所謂因的三相說，是對於具備正確的記號的三個條件的規定之意。例如，當見到煙由遠方的山升起，而推理出在那山中有火存在時，作爲記號的，是煙，爲了使這煙作爲正確的因 (*liṅga*)，必須具足三個條件，對於這三個條件的規定，即是因的三相說。

這因的三相是那三相呢？這即是遍是宗法性 (*pakṣasādharmatva*)、同品定有性 (*sapakṣe satva*) 和異品遍無性 (*vipakṣe*

satva)三者，其各各的意思可如下說。

首先，第一相的遍是宗法性，是這樣的規定：正確的因 (linga) 必須是宗 (pakṣa) 的法。依煙而推理出在遠方的山中有火存在，就這個場合而言，遠方的山是宗 (pakṣa)，煙是因 (linga)；爲了使煙成爲這個場合的正確的因 (linga)，便要有這樣的規定：這煙必須是作爲宗 (pakṣa) 的遠方的山的法。換言之，這規定是，這煙必須是由現今正指涉着的遠方的山升起之煙，不能是由其他的山或灶升起的煙。又，倘若就依所作性而推理出聲的無常的場合而言，聲是宗 (pakṣa)，所作性是因 (linga)；爲了使所作性成爲這個場合的正確的因 (linga)，便要有這樣的規定：所作性必須是作爲宗 (pakṣa) 的聲的法。換言之，在聲中必須有所作性這樣的屬性存在。對於具有這樣的意思的遍是宗法性，倘若以形式邏輯來說，我想可以 Barbara 式的三段論法中小詞的外延爲中詞的外延所拍攝的關係來說明吧。即是，「此山中有火。有煙之故。云云」這樣的三支作法，倘若改寫成三段論法，則爲

(大前提) 凡是有煙的東西都是有火的東西。

(小前提) 此山是有煙的東西。

(結論) 故此山是有火的東西。

「聲是無常。所作性之故。云云」這樣的三支作法則可寫成

(大前提) 凡是你所作的東西都是無常。

(小前提) 聲是所作。

(結論) 故聲是無常。

(未完)

附註：

- ① 近時，「形式邏輯」這一詞亦相對於符號邏輯而被運用。在本文中，此詞指自亞里斯多德以來的西方的傳統的形式邏輯。
- ② 先前對於「因」附上 (hetu)，這裏則附上 (linga)，這是由於

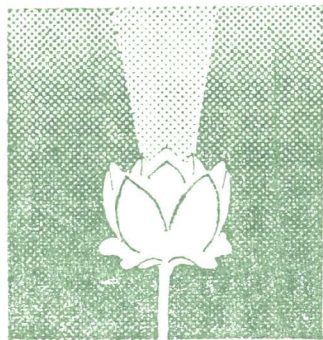
相應於「因」的梵語，有 hetu 與 linga 兩者。前者表示使認識得生起的原因，後者則指記號。這兩者中前者的意思較廣。即是說，前者一方面是三支作法的第二支的名稱，也用作表示記號的詞語——這些都是使認識生起的原因的意思，後者則只用作表示記號的詞語。以下爲了區別起見，以前者爲「因」，以後者爲「因」(linga)。但像「因的三相說」那樣的詞語場合則不在此限。

③ 此中要注意的是，在印度哲學中，一般所謂「法」，常是指與實體對立的屬性；但作爲邏輯上的用語的「法」，却不必指這種意思的屬性。譬如說，當說「此山中有火」時，火雖不是山的屬性，却是山的法。在印度邏輯來說，只要乙屬於甲，則乙是法，而甲便是具有這法的東西，即有法。

④ 相應於「此山中有火」的梵語爲 parvato vahnimān parvate, vahnih 等。後者可譯爲在(此)山中有火存在，故取「在A中有B存在」的形式；前者則直譯爲(此)山是有火的東西，故必須取「A是B」的形式。這樣，筆者的說法便似不能成立了。不過，在這種情況，若依陳那的邏輯的術語體系，「(此)山是有火的東西」這樣的命題應視爲「在(此)山中有火存在」這樣的命題的變形來了解。

⑤ 「凡是有煙的東西都是有火的東西」或「凡是你所作的東西都是無常」這樣的命題，其相應梵語可譯爲「如在X中有煙存在，則在這X中有火存在」、「如在X中有所作性存在，則在這X中有無常性存在」(更嚴密的直譯是「不管是X抑是Y，只要在其中有煙存在，則在這X或Y中便有火存在」、「不管是X抑是Y，只要在其中有所作性存在，則在這X或Y中便有無常性存在」)這樣的複合命題，這與近期的符號邏輯中的全稱命題的表記法是一致的。即是，在符號邏輯，「凡A是B」這樣的全稱命題可寫成 (X) (CXEA) ⊃ (XEB)

在這個論式中，X可以是任何東西。倘若X是集合A的構成要素，則這X亦會是集合B的構成要素。現在倘若我們把X是集合A的構成要素理解爲在X這樣的有法中有A性這樣的法存在，把X是集合B的構成要素理解爲在X這樣的有法中有B性這樣的法存在，則「如在X中有煙存在，則在這X中有火存在」、「如在X中有所作性存在，則在這X中有無常性存在」這樣的形式命題便正是近代意義的全稱命題了。……



佛學研究的方向

——佛光山佛教文化講座

霍韜晦講
慧海筆記

主持人（藍吉富居士）介紹：佛光山台北別院能邀請霍韜晦先生來演講，是很值得慶幸的事。霍先生出身於香港新亞研究所，是已故的大思想家唐君毅先生的高弟，十年前，曾到日本大谷大學學院專攻佛學及梵文。現在執教於香港新亞書院哲學系。霍先生年齡不到四十歲，是一個治學精進的年輕學者。他對於現代的治學新方法有很深的體會，但對於舊傳統的內涵也能選擇地吸收。對於日本文獻學有好幾年的薰習，但又不致於只停滯在資料的堆砌上，而能敏銳地注意到思想的內涵。除此之外，他又能注意到東方思想與西方思想的比較。這種不拘執、不偏倚、能綜合、能比較的治學方法，是國內學術界（尤其是佛學界）所值得取法的。

各位善智識：

今天能有機會在此和諸位見面，實在榮幸之至。由於個人一向少用國語（記者按：霍先生久居香港之故）。所以在表達上可能不盡順暢，希望諸位能多海涵。有問題的話，請儘量提出，我一定盡力答覆。

關於今天的講題——佛學研究的方向，是藍先生為我擬定的。首先我想說明的是，這是個極富爭論性的題目，因為它的重點是「方向」，對象是「將來」，而「將來」是無法預知的，每人都可以根據自己的立場、經驗及所受的訓練來發表意見。所以，我今天講這個題目，亦祇是我個人的看法，請大家指教。

談佛學研究的方向，首先須對現實的情形有所了解，否則，擬議的方向與現實脫節而不能做到的話，那也不過是「紙上談兵」而已。所謂和現實情形結合，用佛教的一個名詞來比擬，就是「相應」。

「相應」一詞在梵文的意義裏和「合理」是一樣的，它們有共同的語根（√yuj），所以涵義也相同。此外，「相應」本是「瑜伽」的轉譯（yuga），意為「牛軛」，是指控制牛隻行動的工具。引申之，則有如下三義：

一、結合義：在印度原來的用法是指與當時所崇拜的梵、大自在天相結合之意，進而佛教的唯識宗把它引申為將個

人的實踐、訓練和教理相結合之意。

二、道理義：指正確的、合理的方法。

三、精進修習義：通過瑜伽實踐，可以去除生命中的無明、煩惱，所以這是一種精進修習。

由這三點來看，從與現實的結合，到對現實的改造、修習、和轉化，表示「相應」是應該的、合理的、必須的。不過，雖說我們可以與現實相應，以找出一個方向，但現實畢竟很複雜，有很多的層面，有不同的環境、地域及傳統，所以，我們要談方向，祇有從最切近的地方着手。

我認爲這首先須了解兩方面，就是從中國佛教發展史的縱面和橫面加以認識。所謂縱面的認識，就是要對從傳統到現代整個中國佛教發展精神的了解；而所謂橫面的認識，則是站在傳統的佛學研究基礎上，與外國的學風比較，以擬出今後應走的方向。

一、從縱面而言

我想以一句最簡單的話來表達對中國佛教發展的精神的看法，就是「對最高境界的追求和體證」。

佛教從印度傳來中國，至今已近二千年的歷史了，中國人對佛學的學習、了解，甚至修持，基本上是從人的地位開始的，目的就是對最高境界的追求和體證，學佛的最終目的在於成佛，而成佛必須是一步步漸修得成的，所以是一種實踐的歷程。在中國佛教中，對實踐的意義，一向認識深切。從另一方面看，這也是印度原有的精神。誠如箭喻經中的比喻，要解脫痛苦不能光憑空洞的論理，形上學的討論對現實人生是沒什麼直接助益的，所以必須通過。但是這種通過一步步的修行功夫，基於各人的修持程度有所不同，其對問題的了解也就呈現出各種層次，這些層次在印度並未獲得全盤的處理，結果流於對立及門戶之爭。大乘佛教出現很多新經典，未始不是這些對立了解各自發展的結果。傳來中國以後，究竟何者方是最高境界？人成佛的實踐，應如何入門？理論與實踐的結合，使各種經典都有指導人生的意義，循序漸進，使得中國人對佛教義理的認識作了全面的安排，這就是「

判教」。

由於「判教」的內容各家不同，今暫不置論；「判教」的目的，在確定最高境界，以作為人生的歸宿，完成「最高的自我」。也許用這名詞並不切合（因為佛教講「無我」，證一切空之理），但在「涅槃經」中曾提及「佛性即最高的自我」的意念，亦即「真我」，所以使用這個名詞祇要理解得宜，還是可以解釋得通的。一個人祇要一步步地通過佛陀的各種教法往前走，最後一定會達到最高的境界。這種境界，如果用天台、華嚴的話來說，也就是「圓教」境界。在這一境界中，人類的精神升到最高點，不但無明、煩惱消除淨盡，而且成就究竟圓滿。

不過，這種追求，在宋明以後，顯然是衰退了。佛教在義理上固然不能再有開闢，即在社會上亦減少影響力，漸漸變成一個封閉系統。在今天，佛學研究更添一重困難，就是佛教經過一段空白時期，致使現代人在閱讀佛經時感到語言上有嚴重的疏離，因而和社會造成一種鴻溝，一種隔閡，變成另一種獨立於社會人群之外的文化。

當代中國新儒者熊十力先生曾在他的「佛家名相通釋」一書中說到，佛教的用語，並不遵循平常的用法，彷彿是「一獨立國之語言，初學讀之，不能不爲其所困。」因此，目前面對傳統的問題，有很多地方就接續不起。主要原因，在學佛的過程中，缺乏全盤的訓練，要想承接傳統，目前自然是困難重重了。

以上是簡單地就縱面畧作回顧，接下來讓我們來看看橫面的比較。

二、從橫面而言

首先我們要自問：今天我們的研究能力是如何？譬如說，對資料究有多大的了解。我覺得對於佛教各方面的資料能很平情地、很客觀地了解，在目前的中國佛學界來說是還沒完全做到。對資料有平情而客觀的了解，可以說是一種客觀的研究精神，是研究任何學術應有的心態，這一點在目前中國佛學界仍是比較欠缺的。之所以如此，主要是傳統的訓練方法不足，常存門戶之見、

宗派意識，加上經文本身的深澀，乃大大地限制了研究層面的擴展，而其中，語言隔閡的因素佔了最大的部份。

我們且舉「業」爲例來說明。通常我們對「業」所下定義是「行爲」，但是「行爲」並不能解盡「業」的涵義。佛教說：「業」，是連帶到「報」上說的。若單理解爲「行爲」，不能有「報」的意義。所以現在我們了解「業」，一方面從「業」字的訓詁下手。在梵文裏，「業」字的本義可以說是「造作」(Karma，由語根 $\sqrt{\text{कृ}}$ ，即「造作」之義構成)。再從思想上看，這種「造作」是可以轉化爲存在的，「業」即意味着有「報」。這一來，我們就可以了解「業」的本義是指「必然轉化爲存在的活動」，這就是印度人說「業」的前提，「輪迴」就是這種轉化的「過程」。如此，即對「業」的用法有較清楚的了解。

傳統過份重視實踐的立場，在今天研究佛學的方法上是不大適用了。今天我們需要客觀的研究精神，爲此，我們在資料學、文獻學、語言學上的訓練，是必不可缺的。另外，我們還可以利用「比較」方法來從事研究，並給予一公正的評價。例如：「金剛經」有六個譯本，「楞伽經」有三個譯本，「解深密經」有四個譯本，其他經論亦各有各種譯本，那麼，在這諸多的異譯本中，我們就可以拿來比較，看看到底哪一本譯得精確，哪一本譯得較爲切合原典（如果有原典比對的話），然後我們才能正確地就該經做義理上的認知。當然，在這比較的過程中，我們還得在漢譯藏經外，參照其他異譯（如藏文本），這就牽涉到方法和工具兩個問題了。目前我們正需要文獻學和語言學的訓練。

冷靜而公正地自我檢討一下，我們目前的研究工作，一方面既把握不住古典研究的傳承，另一方面又接不上現代的研究方法，說起來的確教人傷懷。不過我們也不該因此而失去信心和毅力，我們仍是大有可爲的。儘管我們目前落後於日本、歐美諸國，但現代社會並不是一個封閉的世界，相反地，這是一個傳播飛速的時代，國與國間，地域與地域間，人際與人際間的距離，已縮短至極了。同樣，知識的傳播也不再緩滯了。那麼，雖然他們已經走在我們的前面甚多，我們仍可以藉由吸收他們的研究成果、

研究方法來縮短我們的研究歷程，祇要我們認真去做，經過一段極短的起步階段之後，我們就可以趕上他們，和他們並駕齊驅，甚至超越他們。這也正是我們今後應走的方向。

從歷史觀點看，我相信，今天的佛教和佛學研究都已面臨大合大開的時代。「大合」的意思，就是將目前在佛學方面已有成就的日本及其他歐美國家的研究成果予以吸收、採擷、融合，而成爲往前開展的資糧，這並不是因襲或竊取，而是消化。我們並不主張放棄中國佛教傳統，而是主張爲開新中國佛教傳統而吸取營養。我們必須借重他人已有的研究成果，予以融會貫通，轉化爲我們的資糧，做爲我們起飛的踏板，那才能引導我們邁向新的里程。

「大合」以後，必有「大開」。基於對佛教智慧的了解，成熟之後，必有新的觀點，或能對應時代的觀點提出來，作爲新的方向。這是佛教的研究生之路，我們應有信心，及努力催生它！

我的看法，今後研究佛學的方向，應本著佛教的相應原則，作下列四點設計：

(1) 相應於傳統的學佛精神

我們說現代西方人在佛學研究方面許多長處是我們所不如的，比如在語言學方面，他們對梵文、巴利文、藏文、中文、日文、甚至英文、德文、法文等訓練，能夠齊頭並進，以比較各譯本的經文，並從事校訂、翻譯、註釋，使古老的經文能爲現代人所讀。從文獻的整理上說，功勞甚大。但是我們在讚歎他們的成就同時，千萬別以爲這樣就夠了。

西方學者的成就，老實說祇是學術的成就，而與其人生觀點不相干。因此許多西方學者祇是「說」佛教，而不是受用佛教，站在弘揚佛法的立場，決不能以此止步。研究是必須落實到生活上來的，最高的理境決不是文字遊戲，也不是資料堆砌。一般來說，西方學者除少數外，研究佛教仍未能落在生命上說。這樣佛教的前途決不會太光明。他們的研究，祇能視之爲知識的研究。

由此，我們可以看出中國佛教傳統的價值了：中國佛教對最高理境的追求，是從生命的內面進入的，無論天台、華嚴、或禪

宗，都注重實踐修持，以求與最高理境的相通。這一種精神，今後正是需要守住的。由此下來，中國佛教所重視的問題，也是需要繼續弘揚的。我們決不能捨棄我們的傳統。

(2) 相應於現代中國人的研究能力

關於這一方面，我們必須承認，現階段中國學者的研究能力是未如理想的。一個原因是訓練不足，長期以來中國研究佛學的學統已經失落，佛學院辦得不理想，沒有制度，亦得不到客觀的承認。大學裏面雖然亦偶有佛教科目，但亦祇是概論性的科目，不過聊備一格，要想在其中得到嚴格的訓練是絕不可能。沒有好的培育制度，人才的產生十分困難；若沒有人才，則佛學研究水準的提高絕對談不上。雖然，這幾十年來，我們亦不是沒有學有專精的佛教學者，如歐陽竟無、熊十力、呂澂、湯用彤、以至方東美先生、唐君毅先生、牟宗三先生、印順法師等，但在量上看，仍然太少，同時，幾十年來的困難與封閉，使我們與世界學風脫節，未能使用文獻學、語言學的方法作為輔助，以致為外國學者所輕視。固然，研究佛學並非使用梵語、巴利語、藏語不可，正如上文所說，我們亦有自己的研究傳統，但現在是世界文化互相交流開放的時代，無理由故步自封。此外，依學術上的標準，做研究工作是要掌握第一手資料的，這樣，原語的訓練便有必須。

除了訓練上的原因之外，中國學者一般來說是客觀精神不夠，不耐煩作純資料性的工作。鳩摩羅什曾批評說「秦人好畧」，我想這是有歷史文化上的因由的。正如上文說，中國人學佛，是從生命進入的，則資料性的東西全是第二義以下，非最高的理境所在。但是今天我們做學術研究就不同了。學術研究在它的領域內就是自足的，因此應予以充分的尊重，否則研究的精神就發揮不出來。所以，在今天我們提倡佛學研究，應先注重資料的客觀意義，使學佛者有一結實的起點，不要急於構造自己的體系。客觀的了解纔是學問的根基。

(3) 相應於世界佛學研究的水準

在目前來說，由於訓練不足，學者稀少，我們與世界的佛學

水準是有一大段距離的。提倡文獻學、語言學的研究方法，培養人才，亦非一蹴可就。因此，我覺得目前最可行的方法，就是先介紹一些西方的研究成果，以擴大我們的視野，提供現代性的參考資料。這種介紹工作，可以從兩方面着手：一是報導，一是翻譯。如佛光學報第二期有一篇吳汝鈞先生所寫的「歐美佛學研究的介紹」，即是屬於前者。

一般來說，報導的文字經過作者消化，比較好讀，易掌握重點，但亦可能有過分簡畧及有不同，我自己現在則正在嘗試譯荷蘭學者 de Jong 所寫的「歐美佛學研究小史」(A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America)這本書把歐美一百多年來的佛學研究成果作了扼要的敘述，並對各人的貢獻給予簡單的評價，指出哪些是成功作品，這對我們的研究極有啟發的意義。

其實，在西方(及日本)的佛學名作是不少的，名家如：Oldenberg、Grimm、Levi、Poussin、Stcherbasky、Geiger、Murti、Comze、Guenther、Schayer、Frauwallner、Tucci、Lamotte等，都有不朽之作傳世，因此若能把他們的作品一一翻譯出來，對漢語學界研究必然有許多刺激。例如西方學界中對涅槃問題、勝義諦問題，曾有激烈爭論。奧頓堡(Oldenbeng)首先強調婆羅門教對佛教的影響，認為涅槃與婆羅門教的探究真我的經驗極為相似。但蒲仙(Poussin)則強調瑜伽的影響，認為涅槃是一種神秘經驗。由此再有近代學者約翰遜(R. E. A. Johanson)以心理學上的某種意識層次來解釋涅槃的心理。約翰遜著有「涅槃心理學」(Psychology of Nirvāṇa)一書，反對古典學者以形上觀點說涅槃，把涅槃看作形上實體。不過這一說法是否可以接受？西方學者仍作保留。由此可見，西方學者的研究是以文獻學為基礎，進一步結合現代的人文科學觀念，包括歷史學的、社會學的、心理學的方法，意圖重構原始佛教的圖象。如果我們能夠恰當介紹，或選擇過來，對中國學界是會引起研究興趣的。這也是一個促進中國現階段的佛學研究較為簡便的方法。

與介紹、翻譯西方佛學名著的同時，附帶提到在現階段中我們還可以作其他工作，這就是原有漢譯資料的整理，將傳統的名

相及經典適當地用現代語言逐寫。從語言的發展現象言，由於時空條件的改變，語言也有新陳代謝，一些語言往往因年代的久遠或地域的不同而成爲「死的語言」。同樣地，佛經中許多名相或經典的註解、闡釋，都是以當時的用語寫下的，時至今日，文章的寫法，語詞的涵義，都不可能完全沿用，這就是造成今天我們在閱讀和理解經典時所遭遇的困難。

閱讀吃力，理解不易，往往使一些有心涉獵之士望而却步，使得經典成爲少數學院派人士的專利品，這就有礙於佛學的開展了。所以，要想「大開」，這道牆垣就必須予以突破，這也就是必須先把經文現代化。用現代的語言，現代的表達方式，做最適切的闡釋或重新改寫，使更多的人接觸它、研究它、了解它，自然就能給中國佛學開出一個新紀元。

最後，附帶一提的，就是入門書和工具書的編寫。佛教資料繁多，浩如淵海，名相複雜，並非在短時間內就能掌握，所以好的入門書很重要，客觀介紹各宗各期的佛教思想，使初學者有可靠的起點。

除入門書外，各種參考書、資料書、解題書、辭典、都很重要。這些都是工具書，沒有良好的工具書，佛學研究是不能很迅速地推廣的。不過目前我們的佛學研究尚未起步，缺乏可以編寫供現代人使用的工具書的人手。

(4) 相應於現代人類的性靈

我們知道研究佛學的主要目的，就是要轉化我們的生命，提昇我們的生命，但在轉化、提昇之前，我們應該對人類的性靈畧爲認識。

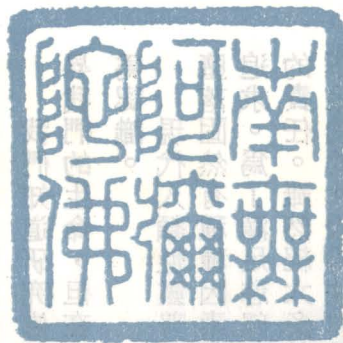
現代人類性靈普遍呈現著道德的墮落及無根的空虛。道德的墮落固然有種種因素所造成，但最重要的一點就是對物質的盲目追求。爲了滿足慾望，於是許多罪惡趁機形成，並未考慮及道德的責任。雖然絕大多數的國家都設有法律，但法律的保障顯然是不足夠的。因爲法律是死的條文，人仍然可以在其中找尋漏洞，而忘了法律的基礎在道德。法律代表的是公衆良心、公衆意願，所以如不進至道德層界，甦醒人的性靈，則法律條文是不足恃的。

。基於人的本位而言，道德重整是極其重要的。在這一方面，佛教極有啓發。佛教講去我執、法執，目的正是要求在社會上容納別人，從根本上來化解對自己的驕傲，和對物質的佔有。事實上在我執、法執之下，祇會造身口意業，並不真能解決問題，反而引致後生的痛苦，得不到真正的自由。我想，如果每個人都能體會佛教的教義的話，道德的重整是沒什麼困難的。所以我們也應該正視這一現象而做爲研究佛學的一個着眼點。

由於物慾膨漲，精神萎縮，現代人的另一個特點是無根，無法安頓自我，於是產生了各種各樣的重覓自我的理論。存在主義就是其中重要的一支。在重覓自我口號的背面隱藏著人類心靈空虛落寞的痛苦。西方浮士德般的靈魂，要求自我不停地超越，但最後所面對的則是空虛。存在主義的祖師尼采的超人哲學就是如此。這是現代西方人類性靈上的共同悲哀。如此的不安定，生命究竟要走向那裏呢？

在西方哲學家疲於搜索安全感之際，東方人早已了解高明的境界祇在心中，自我是永不能化爲客體來追求的，這只有愈引愈遠，而成爲「執」。所以只有去掉自我之執、外物之執才能知道自我存在的真義。孟子所謂「反身而誠」，人祇有在「自反」中纔能發掘出人有寬容、慈悲、精進、承擔的一面。這是一種內在的智慧、內在的光明。用佛教的話來說，就是般若智的觀照。在般若智的作用之下，人的毛病一層層的觀察出來，於是看到我們的種種追求，都是虛幻的，都是自我觀點下的錯誤構造，於是從根本上消除我們這些虛幻的投影，使精神的上升有了歸宿。這可見佛教的智慧對現代人有極深遠的意義，我們研究佛學，最後亦當然要把它用到今日世界，而不能祇是文字遊戲或成爲少數學者的古董。一種宗教智慧如果不能與現代人結合，它是不會活下去的。我誠懇地希望從事佛學研究的人能夠注意這一點。

以上是我對今後研究佛學的方向的一些畧見，由於題目本身就很有爭論性，所以我也祇能從幾個方面加以分析，是否有當，則有待座上各位善知識評判了。我希望佛學研究的新風氣，能夠在短時間內推展起來。



印度宗教之探索

第一篇 印度教

河以成不盡至... 而志下... 志下... 志下...

印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內...

印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內...

第二章 回到神

第二節 印度教的多神論

印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內...

印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內...

印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內...

印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內...

印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內... 印度教內...

睡於巨蛇身上；他的妻子是美麗的幸運女神拉克須蜜 Lakshmi。變易之主濕婆五臉而四眼，蓋著灰燼，穿著虎皮，帶著三叉戟，棍子，雷電，或斧頭。濕婆有許多形態：宇宙運行之主，完美的苦行者的代表，時時出現於墳場的鬼與魔的主宰，甚至是神悅的象徵——一個歡欣的啜酒者在喜馬拉雅山峯享受無休無止的快樂生活。

在這三位一體——或為勢均力敵的三神，或為一神而三臉——之上的是非人格的「絕對」，名為「婆羅門 Brahman」。婆羅門是無性的，和男性的造物神（婆羅摩）相對。吠檀多神學家在低下的、有條件的、受限制的婆羅摩及超於一切描述，免於種種束縛的至高無上的婆羅門之間有所區分。至高無上的婆羅門「非粗非細，非短非長……非影 Shadow 非暗 darkness……無味無嗅，無眼無耳……無內無外②。」

雖經許多世紀的回教治理，兼以約摸兩百年的英國基督教殖民統御，多數印度教徒依舊是多神論者；不過其中有許多是一神至上論者，即他們承認有一神超越其他一切諸神之上。有些人是西方所謂的一神論者，崇拜單一的神，如偉須努，克利須那，濕婆或婆羅摩；而另一些人，如吠檀多論者，主張一種泛神的崇拜，他們的神是非人格的，在萬物中顯現的神。吠檀多論者有時主張印度教始於有靈觀，化成多神論，漸漸變為人格神論，再由諸聖者對之轉成神秘的一神論。另一方面，神學家認為印度宗教傳統之完全開展乃當其趨向於崇拜一位人格化的慈悲之神的時期。究其實印度教曾以種種方式作自我之表達，一個人可以隨其所喜在其間任擇途徑或詮解。

註解

① 奧根 Troy W. Organ, 「印度教 Hinduism」, 一九七四年紐約州伍德伯利 Woodbury 巴輪教育叢書 Barron's Educational Series, 頁二二一—二四。

② 尼其蘭難達 Nihilananda, 「論優婆尼沙曇中的婆羅門 Discussion of Brahman in the Upanishads」, 載於一九六四年。紐約哈潑炬書 Harper Torchbook 「優婆尼沙曇 The Upanishads」, 頁三二一。

（上接第20頁「大智度論」集粹之廿四）
所以者何？法性一相，所謂無相。是菩薩用是語言說法，知語言空如響相，所說法示眾生，令信知同法性。所說名字、言語通達無滯，是名法無礙智。

辭無礙智者：以語言說名字義，種種莊嚴語言，隨其所應，能令得解。所謂天語、龍、夜叉，犍闍婆、阿修羅、迦樓羅、摩睺羅伽等非人語；釋、梵、四天王等世主語，人語；一語、二語、多語；畧語、廣語；女語。男女；過去、未來、現在語。如是等語言，能令各各得解，自語、他語，無所毀譽。所以者何？是一切法不在語中。語是非實義，若語是實義，不可以善語說不善。但為入涅槃故說令解，莫着語言。復次，用是語言，能令眾生隨法義行。所以者何？言語皆入諸法實相中，是名辭無礙智。

樂說無礙智者：菩薩於一字中能說一切字，一語中能說一切語，一法中能說一切法；於是中所說皆是法，皆是實，皆是真，皆隨可度者而有益。所謂樂修妬路者為說修妬路，樂祇夜者為說祇夜，樂弊迦蘭陀者為說弊迦蘭陀，樂伽陀、優陀那、尼陀那。阿波陀那，一筑多、闍陀、為頭離、頰浮陀達摩、優波提舍，皆為說是經。隨一切眾生根樂說；若好信者為說信根，好精進者為說精進根，好勤念者為說念根，好攝心者為說定根，好智慧者為說慧根，如五根等，一切善根亦如是。二萬一千淫欲人根，為是根故，佛說八萬四千治法根，隨是諸根，樂說治法次第。菩薩樂說二萬一千瞋恚人根，如是根故，佛說八萬四千治法根，隨是諸根，樂說治法次第。菩薩樂說二萬一千愚癡人根，為是根故，佛說八萬四千治法根，隨是諸根，樂說治法次第。菩薩樂說二萬一千等分人根，為是根故，佛說八萬四千治法根，隨是諸根，樂說治法次第。菩薩樂說，是名樂說無礙智。

菩薩成就四無礙智故，色力光明殊於諸梵，諸梵恭敬愛樂尊重，心無所着；為如是等一切諸天尊重恭敬，亦無所着，但生無常、苦、空、無我心。亦以神通發起諸天，令心渴仰而為說法，無盡無壞，斷除疑悔，令住阿耨多羅三藐三菩提。是名摩訶衍中菩薩四無礙智力，能度眾生，是名四無礙智。

菩薩摩訶薩欲徧知佛四無所畏當習行般若波羅蜜

「大智度論」集粹之廿四

智
銘

四無所畏者，佛作誠言：我是一切正智人。若有沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵，若復餘象，如實言是法不知，乃至不見是微畏相；以是故，我得安隱。得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大象中作師子吼，能轉梵輪；諸沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵，若復餘象，實不能轉，一無畏也。佛作誠言：我一切漏盡。若有沙門、婆羅門、若天、若魔、若梵若復餘象，如實言是漏不盡，乃至不見是微畏相；以是故我得安隱，得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大象中作師子吼，能轉梵輪；諸沙門、婆羅門、若天、若魔、若梵，若復餘象，實不能轉，二無畏也。佛作誠言：我說障法。若有沙門、婆羅門、若天、若魔、若梵、若復餘象，如實言受是障法，不障道，乃至不見是微畏相，以是故，我得安隱，得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大象中作師子吼，能轉梵輪，諸沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵、若復餘象，實不能轉，三無畏也。佛作誠言：我所說聖道，能出世間，行是道，能盡諸苦。若有沙門、婆羅門、若天、若魔、若梵，若復餘象，如實言行是道，不能出世間，不能盡苦，乃至不見是微畏相；以是故，我得安隱；得無所畏，安住聖主處，如牛王，在大象中作師子吼，能轉梵輪，諸沙門、婆羅門，若天、若魔、若梵，若復餘象，實不能轉，四無畏也。

四無所畏體：一者、正知一切法；二者、盡一切漏及習；三者、說一切障道法；四者、說盡苦道。是四法中，若有如實言不能盡徧知，佛不畏是事。何以故？正徧知了了故。初二無畏，為自功德具足故；後二無畏，為具足利益衆生故。復次，初、第三、第四無畏中說智；第二無畏中說斷；智、斷具足故所為事畢。

所謂無所畏，是得無所疑，無所忌難，智慧不却不沒，衣毛不豎，在諸法中如說即作，是無所畏。佛若有所畏，不能將御大象，能攝能捨，能苦切治，或輒語教。若有忌難者，諸論議師輩，住憍慢山頂，以外智慧心狂醉，皆言天下唯有我一人，更無餘人；自於經書決定知故，破他經書、論議；以惡口訾毀，如狂象無所護惜，如是狂人，如庵跋咤、長爪、薩遮祇……等諸大論議師皆降伏，若有所畏，則不能爾。欲得阿耨多羅三藐三菩提時，

魔王軍象化作師子、虎狼，熊羆之首，四邊圍繞，佛以手按地，瞬息之頃，即皆消滅。諸天、阿修羅、梵王天等，引導其心皆為弟子。若有所畏，不能在此大眾中說法，以無所畏故，能為如是諸天鬼神大眾中說法，故名無所畏。佛於一切眾生，最尊最上，盡到一切法彼岸，得大名聞故，自說無所畏。佛離欲故無染，滅瞋故無礙，除愚故易解，法喜增長故可愛，遮罪故安隱，隨他心，隨解脫，義深語妙；有因緣故言有理，譬喻故善顯示，事說故善會事。觀種種眾生心故雜說，久久皆入涅槃故一味。如是等種種莊嚴語故，佛於語中無所畏。佛但以如是等世間法，當無所畏，何況出世間法？以是，說佛有四無所畏。

正徧知者，知一切法不顛倒，正不邪，如餘過去諸佛，是名三藐三佛陀。如佛告阿難：一切世間天及人所不能知，佛能徧知故，名三藐三佛陀。佛至誠言：我一切漏盡，若有人言：是漏不盡者，無有畏也。何等是漏？漏名三漏：欲漏、有漏、無明漏。漏名六情中出，垢心相應心數法。如一切漏障經中，分別說七漏。障道法，名諸有漏業，及一切煩惱，惡道報障。為世間故布施、持戒，修十善道，受諸禪味；畧說能障涅槃，若善、若不善，若無記，是名障道法。有人言：道名二法，聖定、聖慧，是二事等，達到涅槃。有人言：三聖道，無漏戒、定、慧。有人言四法：所謂四聖諦。有人言：出世間五根。有言：六出性。有言：七覺意。有言：八聖道。達到涅槃。論議師等言：一切無漏道，達到涅槃。是中若有沙門、婆羅門等來，如實言是事不爾，乃至不見微畏相。以不見故，至誠言安立阿黎沙住處。（註：阿黎沙譯為「古聖主」，即自利利他殊勝功德，古仙聖道也——即佛也。）

佛自功德具足，亦令眾生得安樂利益。若佛自得安樂住處，不能利益眾生，不名阿黎沙住處。若但利益眾生，不自具足功德，亦不名阿黎沙住處。若自有功德，亦利益眾生，以是故，至誠言：我安立阿黎沙住處。佛自滅惡，亦滅眾生惡，滅二惡故，第一清淨，妙說法故，安立阿黎沙住處。四聖諦，三轉十二行，能轉能分別顯示敷演故，至誠言：我安立阿黎沙住處。一切疑悔、邪見能除欲故，一切甚深問難悉能解釋故，名安立阿黎沙住處。

如是等因緣功德力故，至誠言：我安立阿黎沙住處。

象中師子吼者，象名八象：沙門象、婆羅門象、刹利象、天象、四天王象、三十三天象、魔象、梵象。象生於此八象，希望智慧，是故，經中但說是八象。此中佛師子吼，亦在一切象中。以是故，此經中言「若復餘象」。何以故，聞佛聲音者，盡皆是象。師子吼者：如師子王，清淨種中生，深山大谷中住，方頰大骨，身肉肥滿，頭大眼長，光澤明淨，眉高而廣，牙利白淨，口鼻方大，厚實堅滿，齒密齊利，吐赤白舌，雙耳高上，髻髮光潤，上身廣大，膚肉堅著，脩脊細腰，其腹不現，長尾利爪，其足安立，巨身大力。從住處出，偃脊嚙呻，以口扣地，現大威勢。食不過時，顯晨朝相，表師子王力，覺諸久睡，降伏高強有力勢者，自開行路而大哮吼。如其吼時，其有聞者，或喜或怖，穴處者隱縮，水居者深入，山藏者潛伏，廐象振鎖狂逸而去，鳥飛空中高翔遠逝。佛師子亦如是，從六波羅蜜，古四聖種大姓中生，寂滅大山深澗禪定谷中住，得一切種智頭，集諸善根頰，無漏正見脩月光澤。定慧等行高廣，四無所畏牙白利，無礙解脫具足口，四正勤堅滿頤，三十七品齒密齊利，脩不淨觀吐赤白舌，念慧耳高上，十八不共法髻髮光潤，三解脫門上肉肉堅著，三示現脩脊，明行具足腹不現，忍辱腰纖細，遠離行尾長。四如意足安立，無前五根爪利，十種力勢無量，無漏法象具足身。諸佛三昧王等住處出，四無礙智嚙呻諸法地中，着無礙解脫口，依是十力廣大，度眾生時不過，示一切世間天及人晨朝相，顯諸法王德，威諸外道論議師覺邪見之屬，覺諸眾生四諦中睡，降伏吾我著五象者懦弱力，開異學論議諸邪見道，行邪者怖畏，信正者歡喜，鈍者令利，安慰弟子，破壞外道，長壽諸天久受天樂。則知無常。如是眾生聞四諦師子吼，皆生厭心，厭心故得離，得離故入涅槃，是名象中如師子吼。佛師子吼與師子吼有差別，師子吼者，象獸怖畏，若死若近死。佛師子吼，得免死畏。師子吼怖，世世死苦，佛師子吼，但今世死，更無後苦。師子吼者，其聲粗惡，物不喜聞，生死怖畏，佛師子吼，其聲柔軟，聞者無厭，心皆深樂，普遍遠聞，能與二種樂：生天樂、涅槃樂。是為差

別。

二十事故，佛語名師子吼：所謂依止十力故，不縮故，不畏故，梵音故，未曾有故，能引大眾故，惡魔警怖故，擾亂魔民故，諸天歡喜故，得出魔網故，斷魔縛故，破魔鈎故，過魔界故，自法增長故，減損他法故，果報不誑故，說法不空故，凡夫人入聖道故，入聖道者得具足漏盡故，隨所應得三乘故。以是故，佛語名師子吼。是名師子吼總相、別相義。

轉梵輪者，清淨故名梵，佛智慧及智慧相應法，是名輪。佛之所說，受者隨法行，是名轉。是輪以具足四念處爲轂，五根、五力爲輻，四如意足爲堅牢輞。四正勤爲密合輪，三解脫爲樞，禪定智慧爲調適，無漏戒爲塗輪香，七覺意爲雜華瓔珞，正見爲隨右轉，信心清淨爲可愛喜，正精進爲疾去，無畏師子吼爲妙聲能怖魔輪，破十二因緣節解輪，壞生死輪，離煩惱輪，斷業輪，除世間輪，破苦輪。能令行者歡喜，天人敬慕。是輪無能轉者，是輪持佛法，以是故名轉梵輪。復次，佛轉法輪，爲轉輪聖王轉寶輪。

四無畏中，初無畏，示人知一切法，知一切法故我漏盡，漏盡故知障漏盡法。斷是障法故說道。復次，初無畏如示藥師一切藥草，第二示一切病滅，第三知禁忌，第四示所應食。復次，初無畏中說一切種智，第三無畏中說一切煩惱，第三無畏中說法無謬失，第四無畏中所說事辦，得至涅槃。

佛有十力、四無所畏，菩薩亦有：一者、發一切智心堅深牢固力，二者、具足大慈故，不捨一切衆生力。三者、不須一切供養恭敬利故；具足大悲力。四者、信一切佛法，具足生一切佛法及心不厭故，大精進力。五者、一心慧行威儀不壞故，禪定力。六者、除二邊故，隨十二因緣行故，斷一切邪見故，滅一切憶想分別戲論故，具足智慧力。七者、成就一切衆生故，受無量生死故，集諸善根無厭足故，知一切世間如夢故，不厭生死力。八者、觀諸法實相故，知無吾我無畏生故，信解諸法不出不生故，無生法忍力。九者、入空、無作、無相解脫門觀故，知見聲聞，辟支佛解脫故，得解脫力。十者、深法自在故，知一切衆生心行

所趣故，具足無礙智力。是爲菩薩十力。菩薩四無所畏者，一者一切聞持故，諸陀羅尼得故，憶念不忘故，在衆說法無所畏。二者、一切法中得解脫故，一切法藥分別知用故，知一切衆生報故，大眾中隨應說法無所畏。三者、菩薩常離一切衆畏，不作是念：十方有來難我者，我不能答，不見是相，在衆中說法無所畏。四者、恣一切人來問難者，一一皆答，能斷疑惑，在衆中說法無所畏。是爲菩薩四無所畏。

四無所畏與四無礙智義相關，菩薩應知應學。四無礙智者：義無礙智、法無礙智，辭無礙智、樂說無礙智。義無礙智者，用名字言語所說事，各各度法相。所謂堅相地，此中地堅相是義，地名字是法，以言語說地是辭，於三種智中樂說自在，是樂說。於此四事中通達無滯，是名無礙智。濕相水，熱相火，動相風，心思相，五象無常相，五受象無常、苦、空相，一切法無我相。如是等總相、別相，分別諸法亦如是，是名義無礙智。法無礙智者，知是義名字，堅相名爲地，如是等一切名字分別中無滯，是名爲法無礙智。所以者何？離名字，義不可得，知義必由於名，以是故，次義有法。義與名，亦不合，亦不離，古人假爲立名，以名諸法，後人同是名字識是事，如是各各有名字，是爲法。是名字及義，云何令衆生得解？當以言辭分別莊嚴，能令人解，通達無滯，是名辭無礙智。說有道理，開演無盡，亦於諸禪定中得自在無滯，是名樂說無礙智。

力、無畏、無礙，皆是智慧，有人雖能無所畏，在衆中說法而有礙，以是故，說四無礙智，得是四無礙智，莊嚴四無所畏，四無所畏莊嚴十力。摩訶衍中，有菩薩四無礙智，何者是？義無礙智者，義名諸法實相，不可言說。義、名字、語言，不別異，前、後、中亦如是，是名義。不應離名字、語言別有義，三事等故名爲義。復次，一切諸法義了了知，通達無滯，是名義無礙智。法無礙智者，法名一切義名字，爲知義故。復次，菩薩入是法無礙智中，常信法，不信心；常依法，不依非法。依法者，無非法事。何以故？是人一切諸名字及語言，知自相離故。復次，以是法無礙智分別三乘，雖分別三乘而不壞法性。（下轉第17頁）



評「帶業往生與消業往生之涵義」

沈九成

臺灣菩提樹佛刊三六六期卷首載有「帶業往生與消業往生之涵義」一文，作者署名妙境，想是淨宗大德妙境法師的大作。

自從陳健民居士等發表了「『帶業往生』查經小組報告書」後，蓮宗教法、祖說，備受抨擊，佛教界對陳說聚訟紛紜，莫衷一是，兩年來對「帶業往生」與「消業往生」之定義，猶未作出共許的定論。

由蓮宗法師出而闡釋：「帶業往生與消業往生之涵義」，自是最恰當的人選，為淨眾解惑去疑，更是功德無量的好事。但拜讀之餘，覺得淨宗法師也誤會了淨土經義，將「觀」經第十六觀下品下生經文，演繹成爲「兼有『帶』與『消』的二義」，進而且作出：「帶業往生者，涵有消業之義，消業往生者，含有帶業之義」的論斷，這就越說越糊塗了，這麼玄妙的道理，淨宗行人，如何懂得？似有再加商榷的必要。

妙境法師在他的「帶業往生與消業往生之涵義」（以下簡稱「涵義」）中說：

「念佛的修行人有成就者，命終之時，蒙佛慈悲放光接引往生佛的世界，以前若有所作而未得果的罪業，亦附其身心之內而往生；是名帶業往生。」

那先比丘經說：「王又問那先：卿曹沙門言：人在世間作惡至百歲，臨欲死時念佛，死後者皆生天上；我不信是語！那先問王：如人持小石，置水上，石浮耶？沒耶？王言：石沒！那先又言：令持百枚大石置船上，其船寧沒否？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，用是不入泥犁（地獄）中，便生天上。其小石沒者，如人作惡，不知佛經，死後便入泥犁。王言：善哉！（中華大藏經第一輯一四五冊六〇九八七頁上）」帶業往生的道理亦如是。

「罪業」是否「附其身心之內而往生」？不是本文討論的重點，而且也是眾所週知的常識，可置勿論。

至於「以前若有所作而未得果的罪業，附其身心而往生，是名帶業往生。」說得似乎太過簡單，譬如，無罪業可帶的，或祇有善業而無罪業的，是否可以往生？若唯有帶了罪業始可往生，則無罪業的眾生，豈非先要作惡造罪，然後才可帶（罪）業往生

？

作者舉那先比丘經作「帶（罪）業往生」之論證，這個證例舉得不太貼切。彌蘭陀王疑的是：「人在世間作惡百歲，臨欲死時念佛，死後皆生天上，我不信是語」。那先比丘答的是：「人雖有本惡，一時念佛，用是不入泥犁中，便生天上。」這是跟「觀經」下品三生一樣，作惡衆生，命欲終時，稱南無阿彌陀，稱佛名故，除五十億劫生死之罪，……以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」那先經分明也是「稱名念佛，消（罪）業往生」！竟然說成「帶業往生」！顯是捉錯了用神。

消業往生者，所作的罪業，對於往生有阻礙作用，須誠意的懺悔，生厭患想，消滅其阻礙作用，臨命終時，纔能蒙佛接引往生淨土，否則，難以往生，故名消業往生。

可能由於前面把「稱名念佛，消業往生」，說成了「帶業往生」，在「消業往生」中，自然不便再說念佛消業了。好在念佛消業，懺悔消業，一樣是消業，似乎無關宏旨，姑且畧而不論。

上來所說消業帶業的涵義，似乎有矛盾。主張消業者說：罪業有阻礙作用，有罪業者不得往生。主張帶業者說：雖有罪業，藉佛慈力，可以帶業往生。帶與消，生與不生；二義相違，如何融會，令無矛盾？茲引觀無量壽佛經文，會釋其義如后。

觀無量壽佛經下品下生章說：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，經歷多劫，受苦無窮。如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛。彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：汝若不能念佛者，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，為其廣說諸法實相，除滅罪法。聞已歡喜，應時即發菩提之心：是名下品下生者。

於念念中除八十億劫生死之罪，乃至如一念頃即得往生極樂世界，即是消業往生。華開以後，二大士為說除滅罪法，是帶業往生；因為此人，雖已往生極樂世界，還是有罪業的。此罪當然不是往生以後新有的，是以前在娑婆世界時造作的。前文雖說念念中除八十億劫生死之罪，還未除盡，猶有殘餘。所餘的罪業帶生極樂世界，故二大士為說除滅罪法，故知此文正是帶業往生，總之，在此一人的往生情況中，兼有「帶」與「消」的二義。

上段剛說過「懺悔消業」，這裏却又引觀經「念佛消業」；前面引那先經以證「帶業往生」，今次以下品往生，說：「兼有『帶』『消』二義」，作者的目的是「令無矛盾」！不過這些矛盾，是作者自己造作的！如何「令無矛盾」？其實非常簡單，只要作者不造作矛盾，便無矛盾，因為本來無有矛盾也。不過無矛盾，何以有此大作？

作者說「念念中除八十億劫生死之罪，還未除盡，猶有殘餘，所餘的罪業帶生極樂世界。」

此說，可能由於「八十億劫生死之罪」一語而起，以為罪之大者，或有過於八十億劫生死之罪，則除了此數，餘罪「還未除盡，猶有殘餘。」這跟菩提樹主編朱斐居士所說：「吾人從無始以來所積之罪業，何止八十億劫（生死之罪）此不過一小部份而已！」（見內明一二八期「析論『帶（惡）業往生』說」文內朱斐主編來信。）十分相似！

看來兩位大德對本宗宗經猶欠細讀。

「觀」經末後二段：

「爾時阿難即從座起，白佛言：世尊當何名此經……佛告阿難，此經名觀極樂國土無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩。亦名淨除業障，生諸佛前。……但聞佛名、二菩薩名，……除無量劫生死之罪，何況憶念，若念佛者……」

「除無量劫生死之罪」，你說，還有什麼「殘餘」罪業，還未除盡？

世間未必有八十億劫生死之罪，佛之所以極言其重者，乃令作惡衆生知如此重罪，猶可念佛消業，今罪不至此，應亟回頭，捨惡修善，持名念佛，消業往生，乃化惡之法，使惡業衆生，有以自新，不宜偏執數字，忽畧佛意！

「所餘的罪業帶往極樂世界，故二大士爲說『除滅罪法』，故知此文正是帶業往生。」

這個「除滅罪法」便是妙境法師「帶（罪）業往生」及「還未除盡，猶有殘餘」說的論據：以爲經「二大劫修行，罪業尚未除盡，猶有殘餘，故須『二大士爲說『除滅罪法』，爲之除滅『殘餘』罪業。以證其消而未盡之罪業，帶生極樂世界之說。」

果如是，這個罪業，的確太大了，佛力消不盡，十二大劫修行，修不了，果如所說，「還未除盡」，何不再仗佛力，淨除其殘餘？而要另說「除滅罪法」？如此解釋，豈非對佛慈消業能力，有所懷疑？在淨土法門中，這是說不通的！

當知：「十念蓮胎雖住劫，華開見佛悟無生。」「蓮胎孕質果證菩提，不從他得矣。」既「悟無生」，「證菩提」，怎會「還未除盡，猶有殘餘」？

法師可能會反問：「那麼爲什麼要爲其說除滅罪法」？

請先看：四十八願之二十二「……來生我國，……除其本願，自在所化，爲衆生故，披宏誓鎧，積累德本，渡脫一切，修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恆沙無量衆生……現前修習普賢之德……」

蓋此人雖「悟無生」、「證菩提」猶未行菩薩道，故二大士爲其廣說「諸法實相，除滅罪法。」乃勸請發菩提心，行菩薩道，習普賢行，度脫一切……開化恆沙無量衆生」耳，故授以「爲衆生『除滅罪法』」，下文：「聞已歡喜，應時即發菩提之心。」應二大士勸請也。若是爲其除滅殘餘罪業，下文當云「應時諸罪消滅」，或「殘餘罪業應時消滅」。何必說「即發菩提之心」？宜深思之！

其實，一句「除無量劫生死之罪」經文，已足夠推翻法師的「帶（罪）業往生」說，和「殘餘」罪業說了！所以嘮叨陳說者，冀明誤會之所由，供法師之參考耳。（請參閱內明一二八期「析論『帶（惡）業往生』說」。

「總之，在此一人的往生情況中，兼有「帶」與「消」的二義」以及下文：「帶業往生者，涵有消業之義，消業往生者，含有帶業之義。」

這大概就是「帶業往生與消業往生之涵義」了？妙境法師所說的「涵義」，的確「玄妙」，應入妙文之選。且看：

「其所以如此的原因爲何？試爲分析之：求生淨土的人，所修的淨業，有強有弱，所造的罪業，亦有強弱。若人在生之時，雖有念佛等功課，然未能攝心不亂，輕浮易動。臨命終時，正念無力，又得不到清淨因緣的資助。罪業得因緣而現行，不能降伏；是人必隨罪業流轉惡趣。既不能消業往生，亦即不能帶業往生。」

此人「求生淨土、修淨業」又做「念佛等功課」，已算兼有信心、願、行、之行人，可惜遇到妙境法師，判定他「既不能消業往生，亦即不能帶業往生。」「是人必隨罪業流轉惡趣」。亦云慘矣。

不過這些囑囑條件，在淨土經裏是找不到的。有之，只是佛陀的慈悲宣說：「以汝念佛名故，諸罪消滅，我來迎汝」。我來

迎汝者，即接引往生也，怎會「既不能消業往生，亦不能帶業往生」？想不通。蓮宗祖德中對念佛最苛求的藕益法師，也還允許「念佛時心多散亂者」，列入「下品下生」。妙境法師今判為「是人必隨罪業流轉惡趣」！把這位求往生者所作的念佛、修行等功德，一筆勾消，似乎過份了些。

「如所造的淨業勢力強大，能伏罪業，罪業即不能為障，便即帶業往生。相反的，若所造的罪業強大的時候；此人必須提高理智，澄清正念，斷相續心，決定不再造了，懇切的懺悔，至誠的念佛，求生淨土，時時的修集淨業。果能如此的話，罪業雖是強大的，也會被削弱了，無力擾亂淨業。淨業也就容易現行，就可以帶業往生了。所帶的罪業，是已被削弱了的，故帶中有消。消而未盡的部份，帶生淨土，故消中有帶。此義適與前文所引觀經下品下生章相合。」

文中所說：「斷相續心，決定不再造了，」意思是可以理會的。斷了相續心，當然不再造業了，不過斷了相續心，可也不能如下文的「懺悔」、「念佛」、「修集淨業」了，在淨土名相裏，這個「相續心」是斷不得的。「相續心」乃「安樂集」所立三心之一，謂不間雜念，但憶念彌陀一佛，心無間斷而相續也。「怎可斷得？想是妙境法師一時筆誤。不過這是關教理的大問題，錯不得，菩提樹應加更正。」

妙境法師所說的情況，簡化了說不外是：淨業勢力強大，罪業不能為障，以及修集淨業，可削弱罪業，使罪業無力擾亂淨業。所謂「無力擾亂淨業」，可不是等於「罪業不能為障」？這段文字，主要是表明：「所帶的惡業，是被削弱了，故帶中有消，削而未盡的部份，帶生淨土，故消中有帶。」肯定了帶業往生所帶的是已被削弱了的「罪業」。妙境法師通過如是「分析」後，便作出了下面的論斷：

「故帶業與消業，彼此相兼，非是互無。此義之要點：無論說帶業說消業，必其淨業能增長至強有力的程度，

纔能帶業或消業往生。」

亦即是對上面所說的「涵義」：「帶業往生者，涵有消業之義，消業往生者，含有帶業之義」。作了解釋？因為「彼此相兼」、「非是互無」，所以無論說帶說消，均無不可，一句「帶罪業往生」，就已兼攝帶消二義，簡單明瞭，確是比蓮宗祖師高明多了！

在「涵義」(四)中說：「如所修集的淨業強而有力，能否究竟除滅惡業？若修集的淨業雖強，猶未是聖道現前，現覺法性，無始劫來惡道的罪業，未與果者，只能損其勢力，令不現行招感果報而已，未能除滅其種子，所以往生與否，都是有「帶」業義的。」

這跟菩提樹主編朱斐所說：「吾人從無始以來所積之罪業，何止八十億劫，此不過一小部份而已！」理路一樣，頗像基督教的「原罪論」，又像是耆那教的「業力不移論」，可就不像是佛教的教義了。

佛教的教義怎樣？簡單說，「修行善業，消除惡業」！「觀經」、「壽」經的根本要義，就是「勸修善業，令消惡業」。

佛在增支部經典中曾說：「假如人相信『人唯隨其所作之業，而受此業之報』的話，則修行不能將苦去盡。而(修行)變成毫無意義了」。(請參閱內明一二期「析論『帶(惡)業往生』說」。)

阿毘達磨法蘊足論緣起品中說：

「造(作)身、語、意三種妙行，此三妙行名為福行，由此因緣，身壞命終，生於人趣。」

「造非福行呢？那就是下三途因緣了。」

這裏所謂「福行」，即是善行，也即是善業，「非福行」，即是不善行，也即是不善業——惡業。「三妙行」，即「十善業」。亦即身善(三)語善(四)意善(三)，合之即十善業。所

以能生於人趣的必有相當福行，亦即所謂「福德因緣」。無此福德因緣，如何感得人身？若果如二公之說，「吾人無始劫來所積罪業，何止八十億劫生死之罪」？吾恐二公此時猶漫遊於下三途中，怎能托生為人？今得人身，足以證明二公前生，一定善業多於惡業！（其實能得人身，都是善業多於惡業的）決不會有八十億劫生死之罪的！這是可以斷言的！不過由此推理，亦可斷言二公的無始劫來所積殷重罪業論，也是站不住的無稽之談！

至於「只能損其勢力，未能除其種子」，此是唯識家言，淨土法門中無此說。

妙境法師在說了「都是有帶義的」理論之後。還引「成唯識論」、「入中論善顯密意疏」二文為「證」（請參看轉載之「涵義」不另錄。）

大家知道，淨土是特別法門，與他宗教理不同，淨土法師闡釋淨土教義，為什麼不從淨土經中求「證」，而要以他經為「證」？

唯一的解釋，就是妙境法師的「帶（罪）業往生」說，在淨土三經中找不到恰當的論據。所以，祇有找他經文句來支持他：「凡位的念佛者，只是息滅障礙往生的作用，名為消耳。消而不能盡的罪業，當然是帶走了。」的妙論。

罪業是否可以帶了往生？就淨土經義說：

淨土乃是「清淨佛土」，是「淨」業成就者之報「土」，彌陀經說：「其佛國土，尚無惡道之名，何況有實」？名為淨土者，即所以別於五濁穢土也。

妙境法師在「涵義」文中，開宗明義不就說：「清淨的佛世界，正法流行……沒有惡國王（土）正是修道的是最佳場所」嗎？沒有惡的「國土」，怎可帶罪惡往生？

「觀」經又名：「淨除業障，生諸佛前（淨土）」即已表明不可帶惡業往生。

阿彌陀經末「拔一切業障根本往生淨土陀羅尼」。觀經之說罪業、惡業者，皆在第十六觀中，且看有無帶罪業往生的經句：

「以聞如是等諸經名故，除却千劫極重惡業。」

「稱佛名故，除五十億劫生死之罪。」

「以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」

「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。」

……
「這些經句中，絕對找不到絲毫「帶罪業往生」的氣味！相反的，每句都具足宣說「消罪業往生」之義！其中最明確的：

「以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」

「這就是：「稱名念佛，消（罪）業往生」一語的由來。

蓮宗祖德，據此經義，簡稱為「消業往生」，使行人易於憶持。

「消業往生」的「業」字，並未指明「善」業或「惡」業，何以知其一定是消「罪」業？而非消「善」業？

消善業？佛法中那有消善業的道理？所以說「消」，大家一聽便知是「消惡業」，畫公仔不必畫肚腸的！不過就今日情形說，畫肚腸看來有必要了！

至於罪業是否消得盡？消了是否還有殘餘？

下列經句，便是最佳的答案：

「諸罪消滅」！

「除八十億劫生死之罪」、「除無量劫生死之罪」（乃極言其重也。）

「淨除業障」！

「拔一切業障根本，往生淨土。」

你說，還有什麼罪消不了的？當知淨土經義，是不許帶罪惡業往生的！要「淨除」、「諸罪消滅」，才能往生淨土的！

妙境法師的「帶罪業往生」說，肯定是違反淨土經義的。

妙境法師這篇「涵義」，全篇只說「帶惡業往生」，一字不提「帶善業往生」，不免失諸偏執。

那麼，善業能否帶了往生？

請先看「觀」經的二品六生；

上品上生：說三種心、三種衆生，願生彼國，回向發願，具此功德，一日乃至七日。即得往生。

上品中生：不必受持讀誦方等經典，……深信因果，不謗大乘，以此功德，回向願求生極樂國。如一念頃，即生彼國。

上品下生：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……即得往生七寶池中。

中品上生：受持五戒、持八戒齋、修行諸戒，不造五逆，無衆過患，以此善根，回向願永生於西方極樂世界。

中品中生，若一日一夜持八戒齋乃至一日一夜持具足戒，威儀無缺，以此功德，回向願求生極樂國。

中品下生：善男子、善女人，孝養母父，行世仁慈……即生西方極樂世界。

此中所說功德、善根，即是善業，佛一再明白宣示：「具此功德善業，回向願求生極樂國者，皆得往生」。即是說：「任何人願生淨土，只要念佛修行，具備了功德善業，臨終之時，即得往生」，在衆生說，即是先要修集功德、善業，（植衆德本）臨終之時，帶了自己所修集的功德資糧，往生淨土，四十八願的第

二十願，說得更肯定：

「設我得佛，十方衆生，聞我名號，繫念我國，植衆德本（即功德、善業），至心回向，欲生我國者，不果遂者，不取正覺。」

此中「植衆德本」、「至心回向」與二品六生中所說，完全相應，這個「德本」、「功德」、「善根」、「善業」就是衆生往生時必須携「帶」據的善業，無此善業，雖有願求，也不得往生。爲什麼？因爲無「生因」（往生之因）也。無因，就無果。上品上生乃至中品下生，皆是酬因的果位。「壽」經：「佛語阿難，行業果報，不可思議，諸佛世界亦不可思議，其諸衆生功德善力，住行業之地，故能爾耳」。是故往生衆生必須具此功德善力，始能住於與行業相應的品位。印光大師在「淨土五經重刊序」中說：「末明九品生因，以期各修上品。」二品六生者，即是佛陀勸修善業功德之慈悲施設也。

淨土三經要義：皆是勸修衆善往生淨土。鼓勵衆生廣集功德、善業，以便帶了往生，經文雖無「帶業往生」字眼，而帶業往生之義，已躍然紙上，說「帶業往生」者，依義說也。

澈悟大德深體此義，故說：「修淨業者，乃帶業往生。」表明帶了往生的，是自己所修的淨業！——清淨善業也。

是故說「帶業往生」帶的一定是善業！

若是帶「罪」業呢？帶罪業，那能「超生上品」？當知淨土是不許帶罪惡往生的！

本來這是極易明白的道理：

就「善」的說「帶」：「帶（善）業往生」；
就「惡」的說「消」：「消（惡）業往生」。

說「消」、說「帶」，原不必另加「善」、「惡」字樣，望文生義，理路分明，往生清淨佛土，那有「消善」、「帶惡」之理？

不過，近來佛教界自由釋義的人，越來越多，爲了避免再有誤會，今後說帶業，不妨加個「善」字，說消業，則加多個「惡」字，如此，就不致再因「誤會」而造作怪論了。

帶業往生與消業往生之涵義

轉載「菩提樹」三六六期

妙境

清淨的佛世界，正法流行，佛菩薩爲善知識，沒有惡國王，正是修道的最佳場所；所以一切佛弟子，尤其是，未入聖位者，應當發願往生。然而，帶業往生，還是消業往生，近年來，漢文佛敎界，若干位善知識，忽然熱烈的討論起來。

今年元旦，奧客蘭，佛光寺主，大妙誠居士，與其蓮友，來小寺，提出此問題，徵求筆者的意見，法義的明達，爲修行者所必備的條件，遂不揆膚受，畧予說明如后。

往生：生是現起，往是由此到彼。意謂修行阿彌陀佛淨土法門者，在此世界命終之後，到彼極樂世界，出現新生命；故名往生。

帶業：業是動能，帶是任持不失。吾人意識的思想，乃發之於外的語言行爲，會造成動能，有招感果報的力量，潛藏於心之深處。此業有罪福之異，故所得果，亦有苦樂的差別。吾人無始以來到現在，所造的罪業福業，其數甚多。有已得果報者，即滅而無。有未得果報者，隨是人所到之處，恆與身俱，而不失壞，待時予果。如有偈云：「業雖經百劫，而終無失壞，遇象緣合時，要當酬彼果。」是名帶業。

念佛的修行人有成就者，命終之時，蒙佛慈悲放光接引往生佛的世界，以前若有所作而未得果的罪業，亦附其身心之內而往生；是名帶業往生。

那先比丘經說：「王又問那先：卿曹沙門言：人在世間作惡至百歲，臨欲死時念佛，死後者皆生天上；我不信是語！那先問王：如人持小石，置水上，石浮耶？沒耶？王言：石沒！那先又

言：如令持百枚大石置船上，其船寧沒否？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，用是不入泥犁（地獄）中，便生天上。其小石沒者，如人作惡，不知佛經，死後便入泥犁。王言：善哉！（中華大藏經第一輯一四五冊六〇九八七頁上）」帶業往生的道理亦如是。

消業往生者，所作的罪業，對於往生有阻礙作用，須誠意的懺悔，生厭患想，消滅其阻礙作用，臨命終時，纔能蒙佛接引往生淨土，否則，難以往生，故名消業往生。

上來所說消業帶業的涵義，似乎有矛盾。主張消業者說：罪業有阻礙作用，有罪業者不得往生。主張帶業者說：雖有罪業，藉佛慈力，可以帶業往生。帶與消，生與不生；二義相違，如何融會，令無矛盾？茲引觀無量壽佛經文，會釋其義如后。

觀無量壽佛經下品下生章說：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，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。

於念念中除八十億劫生死之罪，乃至如一念頃即得往生極樂世界，即是消業往生。華開以後，二大士為說除滅罪法，是帶業往生；因為此人，雖已往生極樂世界，還是有罪業的。此罪當然不是往生以後新有的，是以前在娑婆世界時造作的。前文雖說念念中除八十億劫生死之罪，還未除盡，猶有殘餘。所餘的罪業帶生極樂世界，故二大士為說除滅罪法，故知此文正是帶業往生。總之，在此一人的往生情況中，兼有「帶」與「消」的二義。

帶業往生者，涵有消業之義。消業往生者，含有帶業之義。其所以如此的原因為何？試為分析之：求生淨土的人，所修的淨業，有強有弱，所造的罪業，亦有強弱。若人在生之時，雖有念佛等功課，然未能攝心不亂，輕浮易動。臨命終時，正念無力，又得不到清淨因緣的資助。罪業得因緣而現行，不能降伏；是人必隨罪業流轉惡趣。既不能消業往生，亦即不能帶業往生。

如所造之淨業勢力強大，能伏罪業，罪業即不能為障，便即帶業往生。相反的，若所造的罪業強大的時候；此人必須提高理智，澄清正念，斷相續心，決定不再造了，懇切的懺悔，至誠的念佛，求生淨土，時時的修集淨業。果能如此的話，罪業雖是強大的，也會被削弱了，無力擾亂淨業。淨業也就容易現行，就可以帶業往生了。所帶的罪業，是已被削弱的，故帶中有消。消而未盡的部份，帶生淨土，故消中有帶。此義適與前文所引觀經下品下生章相合；故帶業與消業，彼此相兼，非是互無。此義之要點：無論說帶業說消業，必其淨業能增長至強有力的程度，纔能帶業或消業往生。

三

如上所說，修學淨土法門者，其淨土資糧要增長至強力的程度，纔能往生淨土；若如是者，所積集的淨業，達到何種程度才算強而有力？此一問題，如唯就凡夫分位的念佛願望而言，可這樣解答：所修淨業，只要能往生淨土，就是強有力了。在生之時誠懇的長期修行，臨命終時無諸惡緣，正念分明，一心想佛，稱佛名號，願生極樂世界，感應道交，蒙佛放光接引往生；這是最有力的淨業了。若命終時，頗多罪相現前，或甚麼重病纏身，

或遇到惡知識的干擾，或忽逢水火等意外事件，其心仍不顛倒，不失正念，皈命彌陀大導師，願生彼國；是最可稱之為強矣！茲引經文二節，畧說淨業的行相。

一、佛說阿彌陀經說：若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號。若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖眾，現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生，阿彌陀佛極樂國土。

若人聞而能信，願生彼佛世界，時時憶念彼佛名號，而不忘失！是名執持，都攝六根，淨念相續；名一心。無其他的雜念昏沉間隔，專注不散；名不亂。執持名號一心不亂，即是已得念佛三昧，而有強弱的不同。強者乃至七日，弱者唯於一晝夜中，得心不亂，即是入念佛三昧時，能經一晝夜，乃至或經七晝夜，過此時限，必須出定。此上所說，是事一心不亂。還有理一心不亂，謂因念佛三昧，得實相慧，入無生忍。一般的凡夫，由於惑業的困擾，死亡之時，其心顛倒，不能正知所面對的境界實況。今以所得念佛三昧的功德，命盡之時，心不顛倒，正念分明，唯有清淨海象現其目前，所以即得往生；念佛的修行人，應努力的成就這樣程度的淨業。

二、佛說無量壽經說：其下輩者，十方世界諸天人民，其有至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國。若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國。此人臨終，夢見彼佛，亦得往生。

此文說有二種念佛者，第一人有三句：一、至心欲生彼國，謂真實的厭惡此世界的穢惡，懇切的求生淨土。二、發無上菩提願。三、十念念佛。有二種十念：一、平時十念，每日清晨服飾已後，面西正立合掌，連聲稱阿彌陀佛，盡一氣為一念。如是十氣。名為十念。但隨氣長短，不限佛數。其佛聲不高不低，不緩不急。如此十氣，連續不斷，意在藉氣攝心，令不流散，成就專精的勝行；作十念已，發願迴向（引於往生淨土決疑行願二門）

。二、臨終十念，如上所引觀經文中所說。

阿彌陀經勸念佛者，平時要得一心不亂。此經下輩的淨業分位降至十念；其中有何道理？阿彌陀經說一心不亂，與無量壽經上輩中輩的淨業行相，蓋佛為精勤行道的人施設的。意在平時有如是良好的成就，臨命終時，容易往生。若懈怠的人，平時不能精進念佛，得心不亂，命終的時候，難有把握往生淨土；但是，釋尊以佛眼觀之，若捨報時，幸能十念念佛，亦得往生。

若一生之中無惡不作，臨終方始覺悟，能真實的回心向善，而釋尊大悲普利的教化，眉毛托地，給予不絕望的安慰；故不得已有臨終十念法門的建立。

如人因此，便不預先修集淨業。自念身強力健，且先放逸，馳騁五欲，恣縱六情，只待臨終十聲念佛，往生淨土，是為謬矣！此中道理，一言難盡。

人的死亡，大約有兩種情形：一是頓死，如心臟病大血管爆裂、腦溢血等；或遭遇意外事件，如車禍、水、火、大地震等，突然間就死掉了，還能十念念佛嗎？

二是漸死，此則多數是病苦纏身。若病輕微，不以為意，認為死還未到來，不肯念佛。若病情嚴重，體力極為衰弱，多諸苦痛，此時能作素常不作的的事情，攝心念佛乎？若有善友的開導和協助，信願因之而生，或能隨順而念；但是，若耳根壞了，善友的開示與助念之聲不得聞，或眼根也盲了，不能發識，雖有佛像掛在他的面前，亦不得見。得不到外緣的幫助，是人自己能十念念佛乎？

若眼根耳根仍然正常，而意根顛倒了，可能會憎惡善友的所有，認為你們都是來要我死的，我不會死，我還有二十年榮華富貴。有某某神醫靈藥，我會很快恢復健康；這就根本不想念佛了。若是人入於悶絕的境界，一無所知，當然也是不能念佛的。

假設其人，亦不悶絕、亦不顛倒；然而，病魔所苦，心情極為憂惱，焦躁不安。譬如一個懦弱的人，為強力的怨家捉住了，以刀相刺。此弱者甚難得脫此苦，而逃避之。病的苦惱人，與此相似。在此情況下，能攝其心，念念相續，乃至十念念佛乎？有

修行的人，若有病時，雖亦覺得病苦，而內心還能寂靜而住，與法相應。無修行的人，在苦惱時，其心不完全為苦所困，能相續攝心念佛，非為容易。若有善友的協助，當能減少多少困難。可是，平時不修淨業，喜歡放逸的人，遠離佛法，亦難以得到善友。沒有善友的幫助，那就更難了；所以在生的時候，放逸其身語意，不習淨業，希望臨終十念往生淨土，那不是容易成就的。

若是諸根未壞、或壞的不嚴重。意根亦不顛倒，亦不悶絕。有善知識的護持。自家的身心，雖為眾苦所逼迫，而能有力發起正念，念念念佛，願生淨土。釋尊的法語，真實不虛。若十念具足，必得往生。

平素不念佛，而在臨命終的危急關頭遠離種種障礙，念佛往生了。古德說：一萬個人當中，亦難得有一個人成就如是功德。所以我們不求生淨土則已；否則就要腳踏實地的努力才行；作那種萬中無一的事情，是靠不住的。

大莊嚴經論卷十五、首二十五，說一譬喻：有國王養了很多善於作戰的駿馬，時有鄰國王與之交戰，知此國王，有好馬的原故，心有所懼，便即撤退。是時國王作是思惟：我所以養馬，是準備與敵國作戰的。現在敵人已退散了，養馬何用？應將這些馬發給人民，代替人的工作，於馬無損，於人有益；作是念已，即下令負責人，將諸馬群分與人民，用之推磨，經過多年，鄰國軍隊，忽又入侵。即下令收回以前發給人民的馬，與敵人作戰。因為馬常推磨，旋轉而行，成了習慣，不肯前進。設加杖捶，還是不肯行。

這一譬喻，正好說明，在生之時不念佛，貪着五欲。死亡到來時，還是戀著五欲之樂，很難攝心念佛的。「本不調心故，臨終生愛戀；如馬不習戰，對戰而遊行。」

所以不應唯恃臨終十念，平時也要精勤的積集淨業始得。前來解說第一人的三句。

第二人亦有三句：一、聞甚深法歡喜信樂。深法，謂空、無相、無願、如、法性、實際等、及諸深經，如摩訶般若波羅蜜等菩薩藏。此人聞說深法的時候，得滋味故歡喜信樂！不生疑惑。

對於其餘的事，無如是信樂；此必是慧根深利，有所悟入，非只文字上的分別。二、乃至一念，念於彼佛。此句顯示前第一人，無深信樂，所以必須十念。此人有深信故，則未必具足十念，可知此人慧的威力特強。三、以至誠心，願生彼國（參考無量壽經宗要）畧明一心不亂、十念等淨業的行相如此，廣如經論中說。

四

吾人命終的時候，如能真的往生淨土，當然是最慶幸的；但是，還帶着垢穢的罪業，拜見大導師、諸上善人，那多麼慚愧呢！如所修集的淨業強而有力，能否究竟除滅惡業？若修集的淨業雖強，猶未是聖道現前，現覺法性。無始劫來惡道的罪業，未與果者，只能損其勢力，令不現行招感果報而已，未能除滅其種子；所以往生與否，都是有「帶」義的。茲引二文為證：

一、成唯識論卷九頁十八：初歡喜地，斷二種愚，及彼麤重；
一、執著我法愚。二、惡趣雜染愚，即是惡趣諸業果等。
彼麤重言，顯彼二種。

二、入中論善顯密意疏卷二頁三：又於得證初地時，此菩薩之一切惡趣，皆悉永盡。豈不從得加行道忍位，便能不因業力而往惡趣。已盡惡趣道耶？得忍位已，不墮惡趣，非以對治壞彼惡趣之種子，特緣不具耳；此以真對治壞彼種子名滅惡趣。（此義亦有異說，為免文繁，今不具論。）

由是得知，凡位的念佛者，只是息滅惡業阻礙往生的作用，名為消耳。消而不能盡的罪業，當然是帶走了。若真實的究竟除滅惡趣的業果，必已是聖慧成就得無生忍的大人。

金剛般若波羅蜜經：「若善男子、善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤；是人先世罪業，應墮惡道。以今世人輕賤故，先世罪業，則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」受持讀誦此經，先世所造的罪業，不能牽之墮落惡道。僅在今世為人輕賤，先世的罪業即消滅了。所以若想清淨的消業往生淨土，無罪業可帶，敬請受持讀誦金剛般若波羅蜜經！

（上接第41頁虛雲和尚）

達摩之「四行」，深獲魏晉以來文人接受，或係由於達摩之簡化教義接近中國老莊之自然人生觀，「報怨行」近於老莊之「安命」，「隨緣行」近於老莊之「樂天」，達摩之「無所求行」近於老莊之「無為自然」，其「稱法行」近於老莊之「無身無我」。

達摩之「無自無他，凡聖等一」，近於老莊之「齊萬物」思想。

達摩授楞伽於弟子慧可，亦是修頭陀苦行之行者。達摩學說，大乘壁觀，功業最高，在世學流，歸仰如市，然而誦語難窮，厲精蓋少，慧可說：「此經四世之後，變成名相，一何可悲！」

慧可已預見後世竄改楞伽及謬說了，後世偽造達摩會見梁武帝講禪話頭與一葦渡江等等，後世愈久偽造之「話頭」與「機緣」愈多，開更後世禪語公案之濫觴！不出慧可之預料！達摩禪經慧可傳至弘忍大師，楞伽宗已成一大宗派。弘忍大師，即是禪宗稱為五祖的，傳法給神秀和尚。

神秀在荊州玉泉寺大開達摩禪法，武則天皇帝詔請神秀至東京弘法，武后親出跪迎供奉，唐代中宗睿宗均尊崇之為國師。

神秀傳法，亦並未離楞伽達摩，其開法大畧，則慧念以息想，極力以攝心，其入也，品均凡聖，其到也，行無前後，趣定之前，萬緣皆閉，發慧之後，一切皆如，持奉楞伽，遞為心要，過此已往，未之或知（神秀碑文）。

神秀所傳禪法雖已簡化，仍是漸修。

楞伽經中，大慧菩薩問：「世尊，云何淨除一切眾生自心現流？為頓為漸耶？」

佛告大慧：「漸淨，非頓！如來淨除一切眾生自心現流，漸成非頓！」

是以，達摩象壁觀，神秀慧念以息想，極力以攝心，均是漸修。

（未完）

紀念世佛會創會會長 馬博士往生十週年祭

高永霄

西紀一九七三年四月廿三日下午四時四十五分，一位近代國際知名之佛教偉人、學者、導師（Guru）及世界佛教友誼會創會會長馬喇沙加那博士（Dr. Gunapala Piyasena Malasekera）在錫蘭的科倫坡（Colombo）圓寂，噩耗傳來香港後，香港的三間世佛會分會同人都感到十分痛惜，學人當時在華僑日報文化版上撰文：「哀悼馬喇沙加那博士」，以表永懷哀念之意！轉瞬之間，現在竟已達十個年頭，不禁令學人感慨萬分，特以世佛會港澳分區總會會長之同事身份，撰寫此追思之拙文，藉表紀念之心情。

馬博士於西紀一八九九年，十一月九日在科倫坡南部海岸十八里的小鎮班那杜拉（Panadura）的鄉村馬喇穆那（Malamula）出世。他的父親是一位本地醫師，亦是一位梵文和錫蘭土語——僧伽羅語（Sinhala）的學者，所以馬博士學習東方語言，當然是受他父親的影響。他的父親教他僧伽羅文字，而鄉村之寺廟就是他學梵文的中心。因為在當時的英國帝國主義時代，在英國學校的學生，如果說僧伽羅語的話，是會被在校園內罰企的，而他祇有在學校——聖約翰書院（St. John's College）學習英文、法文、拉丁文，和希臘語言，使他後來成爲一個語言學者。

在馬博士出生前之二十年（西紀一八八〇），正是證道學會始創人柯爾葛特上校（Col. H. S. Olcott）和巴維特斯基夫人

（Madame H. P. Blavatsky）從美國到達錫蘭的時候，他倆位外國人士，正在組織了「佛教證道學會科倫坡分會」（Buddhist Theosophical Society, Colombo Branch）從事復興錫蘭的佛教運動，對於當時英殖民地政府，以不公平和歧視的態度，對待佛教徒作正義的鬥爭，由於他們不斷的努力耕耘，他們在建立佛教教育方面得到十分成功效果，同情他們的學者，例如萊德比達長老（Rev. C. W. Leadbeater），保斯德利（Bowes Daley），馬利赫貞斯（Marie Musaeus Higgins）及活華特（F. L. Woodward）等都來幫助他們，創辦了阿難陀（Ananda），那爛陀（Nalanda），馬顯達（Mahinda），達磨法王（Dharmaraja）及達磨阿育王（Dharmasoka）的著名佛教教育學院，同時聯絡了錫蘭的僧俗二衆共同合作，著名的有蘇孟伽那導師上座（Ven. Hikkaduve Sri Sunangala Nayaka Thera），達磨波羅（Anagarika Dharmapala），和遮雅提羅伽男爵（Sir Baron Jayatilaka）等佛教大師。

馬博士誕生的地方班那杜拉，恰巧正是錫蘭佛教復興的發源地。雖然馬博士接受了極佳的西方教育，起初他的志願是成爲一個家族傳統的阿柔吠陀醫術（Ayurvedic Medicine）的醫生，以便轉成爲西方醫師（Western Medical Practitioner）。但是因爲佛教復興的影響，特別是響應達磨波羅（印度摩訶菩提學會的創會者）的號召，馬博士放棄了他做醫生的雄心，而決定參加療治

他的人民所遭受的不平等待遇的創傷，最後使他成爲一個偉大和令人敬仰的佛教徒。

馬博士十八歲時，在錫蘭大學畢業，便考獲倫敦大學學士（B. A. London）學位後，渡洋到英國倫敦大學深造，獲得了文學碩士（M. A.）哲學博士（Ph. D.），及文學博士（D. Litt.）等銜頭。當年博士祇有二十五歲，乃第一位亞洲人所得到的榮譽。

在他返回祖國後，他被聘請爲佛教學府的阿難陀書院（Ananda College）作講師，其後被任爲副校長。不久升任爲科倫坡那爛陀書院（Colombo Nahanda Vidyalaya）之首任校長。其時馬博士得與國家領袖和宗教改革家來往，爲祖國和佛教而工作。

當錫蘭大學成立後，馬博士任東方研究（Oriental Studies）學院之講師及院長，同時亦是該大學的首任巴利文教授。其後，政府任命爲全國高等教育委員會（National Council for Higher Education）之主席，從西紀一九一七年至一九五七年間，馬博士在該大學任巴利文及佛教文化的教授達三十年之久。

在該時期內，馬博士對言語學與文學的貢獻甚大，他對於該兩種社會科學的愛好，孜孜不倦，其智慧充分表現於後來他主編的「佛教百科全書」（Encyclopaedia of Buddhism）中，顯露無遺，甚爲難得。同時，他更接觸到當時的著名東方研究學者，例如：利戴維斯夫人博士（Dr. Mrs. Rhys Davids），端納教授（Prof. R. T. Turner），班納德博士（Dr. L. D. Barnett），及史泰第博士（Dr. W. Stede），他的博學使他成爲世界知名之學者，因此他後來接受錫蘭大學，莫斯科大學的名譽學位，法國巴黎東方研究學院（The L' Ecole Francaise d' Extreme - Orient of Paris）的名譽會員，柬埔寨國王和緬甸僧伽協會的助銜等並不偶然的。這是馬博士對世界學術上的偉大貢獻。

當馬博士在三十九歲的青春，正當年富力強時，他即被當選爲全錫蘭佛教會（All Ceylon Buddhist Congress）會長，該會是錫蘭島最初佛教團體，馬博士在任會長的十九年期間，不斷地注入年青的新血，擴大活動的範圍，使它成爲錫蘭全國家傳戶曉的弘揚佛教組織，推動錫蘭的佛化教育不遺餘力。他曾經上書錫蘭

獨立後的首任總理，要求政府：「成立一個佛陀教化部門，提供與佛教有關的合法事務，製定健全的宗教憲法，委任一個委員會去研究和實施該憲法的草案。」

可惜當時的政府並不接納佛教徒的要求，於是身爲全錫蘭佛教會會長的馬博士，在西紀一九五二年成立一個研究委員會，即是大家稱爲「佛教委員會」（Buddhist Commission），該委員會其後於西紀一九五六年（佛陀誕生二千五百周年）發表它的研究報告書，雖然該委員會建議政府接辦所有學校，而建立一個國家教育制度並未能達到，宣告所有普雅（Poya）日爲每周假日替代星期日，成立佛教教化部門，重建佛教古跡聖地等亦未有實施，但馬博士已在這方面盡了很大的力量。

馬博士在外交界方面亦甚活躍，西紀一九五七至一九六一年間，他被任爲首任錫蘭駐蘇聯大使，其後奉派往捷克、波蘭，和羅馬尼亞任職；西紀一九六一至一九六三年，馬博士乃錫蘭駐聯合國之永久代表；同時兼任錫蘭駐加拿大之高級專員；西紀一九六三至一九六六年，轉任錫蘭駐大不列顛高級專員；西紀一九六七至一九七一年，馬博士回國，出任錫蘭高等教育國家委員會主席一職。

由於馬博士乃一位天才演講家，所以在他出任錫蘭駐聯合國永久代表之前，即西紀一九五九和一九六〇年，他奉錫蘭政府之命，會率領國家代表團出席聯合國大會，而且在世界事務方面有關係佛教和文化的題材時，他在聯合國教育科學文化組織研討會中作滔滔不絕的演說，歎爲觀止。因此馬博士被認爲有雄辯說服力和口才出衆的代表，當時身爲聯合國秘書長的宇丹（U. Thant）和其他各國外交界人士對馬博士所發表的意見甚表尊重，正與他的謙讓、誠懇、正直的態度有關；相信與他所持的佛家教訓的傳統見解立場亦有甚大的幫助。

在馬博士被委派爲外交使節的十年間，他有機會接觸到歐美人士，使他有因緣成爲宣揚「佛法」（Buddhadharma）的特惠，尤其是當他在英國時，與當地的巴利聖典協會（Pali Text Society）學者稔熟，而他有被諮詢機會參與該會翻譯巴利文典籍願

問資格，而他更是錫蘭巴利聖典協會的義務秘書和財務。著名的巴利文學者及前任倫敦巴利聖典學會會長（已逝）賀爾娜女博士（Dr. I. B. Horner）對馬博士推崇備至，她曾經寫下：

「……這亦應要紀錄下來的事，依我記憶，從他在倫敦時的西紀一九二五年開始，許多年來他已經是巴利聖典協會駐錫蘭的秘書和代表，他時常提供本會最有用和有幫助的服務。不單是指良好的意見方面，亦是指資金方面，正當本會十分需要財政去擴展出版的計劃時，他永不遲延地將我們的理由向錫蘭總理提出，或者向他的許多富有朋友說明，結果會得到很好的收獲，這是本會將會永遠感激他的事！」

馬博士對巴利文造詣之深，可以從他有關巴利文著作中看見，他獲得哲學博士的榮銜，就是他所寫的論文：「錫蘭的巴利文學」（Pali Literature of Ceylon）後來於西紀一九二八年由英國皇家亞洲學會出版，其後由錫蘭的佛教出版學會重印。其次他以「巴利專門名詞字典」（The Dictionary of Pali Proper Names）達二千五百頁巨著榮獲文學博士的稱銜。該書最初於西紀一九三七年由倫敦之印度典籍叢書社出版，後再由巴利聖典學會重印。以上兩書對研究佛教文化和歷史的貢獻甚大，成為佛教文學之權威著作。律者乃馬博士以四年持續的毅力去編述完成，每天從晨早三四點鐘開始工作，直至早餐時間，永不間斷，以底於成，這是令人佩服的事。

其他有關馬博士之巴利文學的著作有下列兩書：錫蘭歷史之「大史評論」（Mahavamsa - tika）西紀一九三五年由巴利聖典學會出版。另一部是（Vamsathappakasinī）亦是該會主要之巴利叢刊。至於有關佛法的著述，則有「錫蘭的佛教」（Buddhism in Ceylon），「佛陀與他的教訓」（Buddha and His Teaching），「上座部佛教的本體論」（Aspects of Reality as Taught by Theravada Buddhism），「佛教的真理——無我」（The Buddhist Doctrine of Anatta）。「佛教與種族問題」（Buddhism and Race Question），「二千五百年的佛教」（2500 Years of Buddhism），及「英錫（僧伽羅文）字典」（British-Sinhalese Dictionary）

，後者為錫蘭人民、教師、學生普遍使用的字典，對他們提供學業和知識上不少方便。

其實，馬博士對佛學的最大貢獻，就是他的偉大理想編輯「佛教百科全書」（Encyclopaedia of Buddhism），雖然現在仍在進行中（已經出版了一小部份），這本鉅大的不朽著作，乃於西紀一九五五年由馬博士任總編輯和主要策劃人，係斯里蘭卡政府文化事務院（Ministry of Cultural Affairs）所負責出版，可見國家方面對此事之重視，馬博士往生後，這項工作，現在由戴拉士伽那博士（Dr. Jotiya Dhirasakera）繼續編纂進行。

全錫蘭佛教會（All Ceylon Buddhist Congress），對推動錫蘭的佛教運動不遺餘力，馬博士於西紀一九二七年即成為該會之聯合秘書，連任二年，從西紀一九三七年至一九三九年榮升副會長，其後十九年（一九三九—一九五七）則任會長一職，此後馬博士因被委派往蘇聯任大使，故辭去會長之位。

由於馬博士歷年在海外旅行，不斷地接觸各國佛教領袖和佛教團體，有大乘佛教的北傳國家，和上座佛教的南傳國家，雖然他們在佛教教理上的諍論從來已有所歧異，但馬博士發覺在某些原則上的見解，實質上並無分別，例如：（一）雙方都同意釋迦牟尼佛陀是無上的導師；（二）雙方都接納「四聖諦」教理；（三）承認（八正道）是修行到達涅槃的方法；（四）雙方都接納「緣起法」（Dependent Origination）為世間法的基礎；（五）大家都否定有創造主的存在；（六）現象界的三種特徵——無常（Anicca），苦（Dukkha）和無我（Anatta）為大家所公認。馬博士認為南北傳佛教徒的歧見，乃由於雙方誤會和互不了解所導致，因此產生了許多不必要的爭執，假如雙方能夠友好地交談，互相討論，這些紛爭是可以消除的。

所以，馬博士在任會長的西紀一九四七年期內，全錫蘭佛教會通過一條議案：邀請各國的佛教領袖於西紀一九五〇年在斯里蘭卡召開世界佛教大會，商討關於組織世界佛教徒聯盟，消除佛教徒間的誤會，及尋求佛教徒對和平及增進人類利益的方法。

於是世界佛教友誼首屆大會便於西紀一九五〇年五月廿五日

至六月七日在斯里蘭卡之肯地 (Kandy) 佛牙寺舉行，參加者有來自世界各地的二十九個國家代表，大會通過成立「世界佛教友誼會」(World Fellowship of Buddhists) 的組織，以錫蘭之佛教五色旗幟為世界佛教旗幟，以印度之法輪為世界佛教象徵，選舉馬博士為首任會長，發表成立宣言，並揭櫫世佛會之五大宗旨與目的。

馬博士此後連任四屆會長，至西紀一九五八年始卸任，由緬甸之總理宇振東繼承其職位，世佛會會址亦遷往緬甸仰光。但他仍然以世佛會斯里蘭卡分會顧問的資格參加第七屆至第十屆(一九六四—一九七二)的世界佛教友誼在各地召開之大會，在此期間，世佛總會被承認為聯合國教育科學文化組織非官方團體之一員，及成立世界佛教青年友誼總會(一九七二)之兩大成就，其時世佛總會的會址亦於西紀一九六三年轉到泰國曼谷，由現任會長潘公主殿下担任。

在西紀一九七二年的第十屆佛教友誼大會上，馬博士曾經有過下面的警語：

「由於人類的意識形態產生矛盾的思想體系，結果造成戰爭的緊張；因此，這些矛盾是應該從人類的心識去根除，使融洽與和平的思想充滿人間。佛陀已於二千五百年前期待聯合國憲章的宗旨，宣示一切唯心造的道理，不論善與惡，故當心識消除一切煩惱時，和平與快樂便會實現！」

馬博士曾參加之國際會議則不勝枚舉，例如「世界友誼信心會議」(倫敦，一九三六)，「東方西方哲學家會議」(夏威夷，一九四九)，「印度哲學大會」(印度，出席多次)，「國際東方學者會議」(多次出席)，「汎印東方學會議」(印度)，「巴基斯坦哲學大會」(喀拉蚩，一九五五)，「大不列顛及愛爾蘭皇家亞洲學會」(多次研討會)，「佛教對藝術，文學和哲學的貢獻研討會」(新德里，一九五六)，「世界和平宗教會議」(三藩市，一九六五)等等。

至於助銜方面，英國聯合王國會頒贈 Most Excellent Order of the British Empire，法國共和國贈予 Chevalier of the National

Order of Merit 勳位等都是難得而寶貴的。

馬博士於西紀一九七三年四月二十三日晚八時四十五分在科倫坡家中逝世，舉世人士為之哀痛。世界佛教友誼會隨即設立「馬博士國際佛學教育基金」以紀念他的寶貴貢獻。並得世界佛教人士的熱烈捐助，成績良好。

全錫蘭佛教會從西紀一九七九年開始，為紀念馬博士起見，舉辦每年一度之「馬博士誕辰紀念演講」，聘請各國佛教學者担任，作為推崇馬博士對該會所作的寶貴功勞，以勵來者之意。

去年，當學人出席斯里蘭卡政府邀請之「世界佛教領袖與學者會議」時，在大會上，馬博士的盛名屢被講者所提及讚揚，可見他的影響力甚為深入國際佛教的人士中。同時大會贈給每位參加者一本厚達三百頁的「馬博士追思錄」(Tribute To Malalasekera)，由前任世佛青總會會長麥都古馬拉(N. Mutukumara)編輯，在西紀一九八二年出版，內容彙集了多年來世界各地學者對馬博士悼念的文章，圖文並茂，感人至深。

最後，學人謹錄下悉達提沙博士 (Ven. Dr. Saddhatissa) 對馬博士的哀念文句，作為本文之結束：

「錫蘭損失了一位卓越的佛教學者，他雖然已經維持最密切的學術世界，但是並不失去他底質樸和謙讓的特性。他有穩重之公平與正直本性，無瑕之誠實與完整的性格，並有慈悲之本懷。他是一位世界上許多人的導師、朋友、和顧問。馬博士是一位令人尊重和敬愛的人，不論是教師和學生，貧人與富者，知名者或不相識的人。他賦有特別充沛的生命，直至到他逝世之前的時刻為止。他的離開世間，無疑是佛教學者和普遍的佛教活動界所感到甚深的損失。」

雖然馬博士圓寂已經十年了，但是他所建立的近代佛學基礎，佛教新生運動的成果，以他所表現的人格楷模，和他所教化而得益的人民都不會因為他的不在世而消失，反而因為他的精神影響力，更加發揚光大於此世間，永垂青史。

佛曆二五二七年四月廿三日

定稿於香港崇華樓

禪定天眼通新實驗實錄 (續完)

馮琦

紐約的一位H先生，素昧生平，半夜打長途電話來叫我爲他遙遠透視，我睡眼惺忪，接聽電話。他說他非常煩惱，一定要我幫助他，我的天眼張開，影象模糊不清，我說：「你信心不夠，誠意不夠，你又不信佛，又不信基督，你是個無神論者，你對什麼都懷疑，你的性情搖擺不定，你徬徨不安，你精神痛苦！」

「是的，是的！」他在紐約電話中說：「你說得對，請再講下去！」

「你現在是在近大橋加油站旁的電話亭打來的。」我說：「你眼望着來往奔馳的汽車燈光的光弧，你心中想着要自殺！你太傻了，跳下橋下多受苦呀！」

他在那邊哭了起來：「是的，你真的看透我了。」

「因爲你血液中染了毒菌！」我說：「這是你自己尋歡自找的病，你患了B型肝炎，無藥可醫，你又失了業，你貧病交迫，無面見父母，走上了自絕之路，你今晚試圖找我，你心想假如我救不得你，你就只有跳下曼哈坦大橋了。」

他在那邊不講話，只聞他哭泣，我可以看見他是個二十七歲的漂亮青年，來到美國留學成績本來很好，只因誤交了一

群劣友，走上墮落之途，濫交縱慾，染上了無藥可醫的新型過濾細菌性病「B型肝炎」。

「你也不想，你去跳海自殺死了，你的有心臟病的母親還能活嗎？消息傳到台北，她一定會心病發作死亡了。你忍心這樣做嗎？」

我又說：「不要再尋短見了，你快到醫院去醫治你的病吧，也許他們有一種新的治療方法救回你的生命。」

「我不能救我麼？」他啜泣問。

「我不是醫生。」我說：「我只可建議幾樣食物來減輕你的痛苦。但是我要你答應我，你不再尋短見了，假如你再今晚這樣的精神崩潰，你可以再打電話來談談！」

他說：「我的事，我又不敢對任何人講，在紐約，我也沒有什麼朋友。」

「我知道，同是天涯淪落人，我們住在異國，差不多都有這種寂寞感覺的，」

「我可再打電話給你嗎？」他問。

「可以，」我說：「但是你必須振作起來，我勸你信佛，祈求佛祐，因爲我到底還是個凡人。」

「但是你知道我的事。」

「你以為是我的力量嗎？」我說：「不是的，那是佛菩薩的力量，我只是一個導體工具。」

「好的，」他說：「我開始有一些相信真的有益菩薩了。」

「紐約市也有好幾處佛寺，你不妨去拜佛和歸依法師，這是你必須自救的時候了！」

「謝謝你，馮先生」他說：「我不知怎樣謝你好；我的名字是……」

「我不要你謝，」我說：「也不要知道你的名字，只要你好好做人，振作起來！」

這是一件實事，並非小說，我的任務完成之後，佛力就把我的天眼閉上，一無所見了。

溫哥華有一位Z先生來求診，我看見他的血液和內臟都有很多鉛毒，我看不甚清楚，我就禱佛讓我將他的血細胞放大五千倍來再化驗，果然那血液的各細胞影象放大了，使我看得很清楚，使我能看出它的成份。

我將細胞放大來透視，在十一月份的這一次實驗，倒是初次，我發現Z先生患的是職業病，他的工作環境使他得了太多的鉛毒，後來，他的病情給證實了。

以後，我又舉行過幾次放大透視，馮伯伯曾在場目擊我的實驗，他也感覺很驚奇。

由於我漸漸演變成一個替人診病的「密醫」，我不得不多讀些中西醫學書籍來充實自己的智識，我於是每晚拼命補習醫書，從解剖學、病理學到針灸學……晚晚看到將近天亮，這樣子，我也較為更能講出天眼所見的人體內的疾病。否則雖能透視，而不知所見是什麼，就好比一般人見到X光透視底片，見而不懂。現在我的診斷能力畧有進步了。

現時，一般來說，我所見的，診病似比其他問題較為精確，我的天眼，最不靈光的的就是看財富名利，更不行的是看婚姻。你們千萬別當我是「全知」，千萬別問我這些問題，否則一

定失望！

有訪客來問：「我的媳婦懷孕了，你能不能看將來生男生女？」

這種問題，我感到噁心，未得同意，我怎好去透視婦女的腹部？何況，我對於我所放射出的能力射線，我自己也還不明白是什麼性質，不知是否會對胎兒有害，我怎敢亂來透視？所以我拒絕回答這些問題。

「請到醫院去用超聲波檢查吧！」我總是這樣回答：「我不會看懷孕。」

有些夫婦爭吵，也來找我，我也感到不便干預的，我說：「夫婦爭吵的事，恕我無能為力，我不能如此濫用天眼。」

有人問我：「你能預見彩票頭獎號碼嗎？」

「我如果能預見，我自己不會去買那張號碼嗎？」我忍不住大笑說：「我又何必告訴你？」

有一次，我看見一個頭獎彩票號碼，照射在空中。可是，到哪裏去買這一張號碼呢？根本就找不到的。到開了獎，果然是這號碼，但是，這樣的預見有什麼用？我再也不去追求它。

九月中旬，我突然看見白聖老法師到了美國洛杉磯，將會到溫哥華來，我打電話問馮伯伯及羅伯伯，他們都說尚無消息。後來馮伯伯問出了，原來是有一位女居士邀請白老來此作私人訪問，所以外界都不知。

我較早時又看見兩位尼師來了，有一位是戴眼鏡的，我起先以為是觀音寺的兩位尼師從多倫多回來了，但是再看不是，我見的兩位尼師是較為年青的，都很面生，從未見過，我打電話到處問，也問不出有誰尼師來了。

後來，我看到白聖法師將來溫哥華，又看到這兩位陌生尼師回來，還有一位法師駕車，面有些熟，但不知他是誰。

像這一類的預見，我常常有，但都不完整，也不清晰，不能像診病那樣清楚。

我在舍下準備供養白聖老法師（從前十多年前，在台北我曾見過白老兩次，所以我認得）。我準備請溫哥華的佛教友人來舍下一同歡迎白老，怎知白老在登機之前，台北來了越洋電話，是蔣經國總統叫人請他回台北會見，白老臨時改變行程，趕回台北，不來溫哥華了，我沒能供養到他，真是空歡喜一場，也可見我的預見是靠不住的！

後來，白聖老法師的弟子明湛尼師，偕同香港覺光法師的弟子果德尼師，聯袂來訪，由羅午堂居士及王鴻昌居士陪同來，我一見，原來我所預見的就是這兩位尼師。

羅午堂伯伯於九月十九赴港，十一月十九歸來，帶來幾幅友人照片，叫我試診，我都一一診斷，寫出各人的健康問題，有了照片為依據，總較為容易診看。不比毫無依據不着邊際地去找尋那麼辛苦。

羅伯伯特別為我從台北帶回一尊特別定製的韋陀菩薩雕像，送給我供奉。韋陀菩薩是很威靈的，是一位降魔的大菩薩，我知道他的來歷。古代印度以他的佛名韋陀作為經名「Vedā Sūtra」，一般人誤譯為「吠陀經」，也很少人知道韋陀菩薩原是一位法力無邊的古佛。在中國廟宇中，都不重視韋陀菩薩，每每把他供在不重要的角落，這是不對的！

我時常接觸韋陀菩薩，我知他的降魔消邪的無比威力，故此我懇請羅居士為我請一尊韋陀菩薩像來供奉。同時，我也趁此在此呼籲佛教徒要多拜韋陀菩薩，各寺院應當多尊奉他！

羅伯伯拿來的求診照片之中，有一個是在巴西的男孩，我看出此孩是先天性白癡。又有一個婦人是秘魯的，我看出她因多吃「穿山甲」進補而致被「穿山甲」的寄生蟲進入了她的肝臟，此一病案，我束手無策，因為穿山甲的寄生蟲，須高熱至一千二百度以上才能殺死。

在中國大陸和在香港的人，很多人喜歡吃「穿山甲」，視為補品之珍品，殊不知穿山甲一類食蟻獸，無論是中國的穿山甲，或是南美洲的「狄猯」（Amardillo），都身有寄生蟲，存

於甲下，人吃了它，就得惡性肝炎，無藥可醫！我希望香港，中國大陸與台灣等地的讀者看到拙文，多勸人別再吃「穿山甲」了，見到應買它送到山中去放生。

蘇太太在十一月廿三下午打電話來說：「W老伯病了，你看他怎麼樣是什麼病？」

我當時一看，大吃一驚，慌忙說：「W老伯現在體溫升到一百多度，他得了肺炎，可能還有腦炎，快些請醫生送院急救，肺炎不是絕症，不要慌！但是防他今晚升到一百零五度，最好請特別護士看守，明天就沒事了，會好轉的」。

我從未會見過W老伯，也未在電話中講過話，我這樣診斷，未免是大大胆了。

後來，深夜，蘇太太再來電話：「你的診斷完全正確，W老伯已於四點多被醫生送進了醫院，醫生診斷他是肺炎，現在為他吊注鹽水，他的溫度是高一〇五度！」她又說：「我不知他已於四點多入了醫院，我在六點才打得通電話給你，然後我打電話去給W太太，才知他已入醫院了，你看他有無危險？」

「沒有，」我說：「他會康復的。」

W老伯後來康復出院，大家都歡喜，

羅伯伯說要帶一張另一位W太太的照片來給我診斷，我這一次嘗試一種新的實驗。

我預先把這位W太太的樣子，用筆畫了出來，把她的病狀與療方都預先寫出來。

羅伯伯幾天之後，與鴻昌兄同來，鴻昌兄說我畫的W太太，非常相似，只嫌畫得胖了一點，我看了羅居士帶來的W太太照片，果然和我畫的一樣，連衣着也一樣。

這一次的預畫預寫成功，鼓勵了我後來常常如此做，一方面是對天眼的又一新實驗，也是新的考驗，一方面也是為了要說服我自己。因為我自己至今仍沒有自信心，我有時懷疑我不是完全僥倖言中，雖然我從不懷疑佛力對我幫助。

最奇特的新考驗隨之又發生了。

十二月二十之夜，馮伯伯突然打電話來。

「有一個世姪的弟弟得了急病，他很着急。請你用天眼看一看是什麼病，他弟弟現在頭痛又兼嘔吐。」

「這可太難了，」我說：「伯伯，我這幾天在鬧情緒，年年聖誕到新年，我都鬧情緒低落，無法集中心力，今晚不知能不能開天眼呢？」

馮伯伯說：「你盡量試試吧，你知道我不會叫你濫用天眼的，他這個弟弟，現在已送到總醫院了，正在候診，他很焦急，打電話來叫我轉求你！」

「既有地點，那麼總算有一個範圍，不致於大海撈針，我姑且求佛力加被，看能不能開天眼吧。」我說：「不過我這幾天鬧情緒，心力不能集中，看不見，請勿責怪。」

「我明白。」

我合眼禱佛，很幸運地，佛力許我重開天眼，我得以看見，就說：「伯伯，我天眼開了，看見溫哥華總醫院急診處了。那邊有三個中國男孩，一個是車禍，一個是食物中毒。」

馮伯伯說：「他不是這兩個。」

「那麼，我看這一個青年，大約二十五歲，頭髮很黑很長，留着「鴨尾裝」，眼睛神態有些像女孩子，兩顴骨比一般人高，個子瘦瘦，面白白，身邊蓋有一件寶藍色絲棉襖，是不是這個人呢？若是對的，我才再下去。」

馮伯伯和馮伯母都說：「就是他！」

我說：「咁就得，我再運天眼細看下去，我現在看見他的大腦內部中間有一粒小小的瘤腫，好比小手指甲一半大小。它使一條小血管塞閉了，引起他的腦痛，他如今的溫度高到一百零二度，提防他今晚再升高熱度，應該整夜看守他，應該請腦科醫生檢查他！」

馮伯伯問：「聽來可能很嚴重呢？」

「是」，我說：「不過，仍未見危險。我也看見他喉嚨有很多肺炎菌一類的菌，入了他的腦內，造成這個瘤腫。不過，還沒有見到有什麼大危險，請告訴他哥哥不要担心，須禱求藥師如來佛保祐，我也爲他禱求的。」

我又說：「我看見病人病床旁站着一個男子，瘦瘦的。」馮伯伯說：「那是他哥哥。」

聖誕節以後，十二月廿八日，馮伯伯，馮伯母，鴻昌，亞麗，張太太，陳太太，羅伯伯等許多人，一共十二人，來舍下與我母子聚餐，馮伯伯帶了一個陌生青年來。

「我帶來一個新朋友。」馮伯伯說：「這是H先生，就是那天晚上你診斷的男孩的哥哥，就是他打電話來的，他今天特來多謝你，他說你真是生神仙，你的診斷完全準確，腦科醫生注射一種物質，爲他弟弟照X光，診斷報告到今天中午才開得出來，是有一粒瘤在大腦中，一條血管堵塞，醫院的檢查，足足做了七八天，才查得出病源，而你在電話中立刻就講出他的Tumor，真是神奇！」

在座十多人無不驚奇，馮伯伯與H先生把詳情向大家報告，頗多過譽之詞，我差點要躲到桌子底下去。

馮伯伯說：「我們大家不可對外太宣揚培德的天眼通，更不可事無大小都來找他，天眼是不能濫用的。」

大家都應承了，我說：「馮伯伯和各位太過獎我了，我很慚愧，愧不敢當，佛力使我開天眼爲人看疾厄，我斷不敢居功自滿，更不敢濫用天眼，恐遭天譴，華嚴經說：『天眼可得亦可失！』若濫用於名利及不正當用途，就會失去天眼的，世上有很多人有一天眼通，可惜都流於濫用，淪爲商業化表演或牟利，漸漸失去天眼。我不敢走上這些人的覆轍，因此，任何人若有疾病危急，我一定盡力透視，但是，那些問財求利，問婚姻，問戀愛等等，恕我不服務，我的天眼得來不易，我必須珍惜善用於正途！」

大家都同意我的意見，都說：「不可隨便介紹無關重要的

或只是好奇的人來了。」

我又說：「我不接見任何只是爲了好奇心而來見一見我的人，我不是動物園的猴子，來人若有尋開心的動機，我必知之，斷不開門接見。」

這話不是誇大，我真的會知道來人的心術的，我會擋駕過好幾位這一類訪客，來人就算是富豪大人物我也一樣拒見，我還有一點文人的「硬骨頭」的！文人脾氣一發，只恐酸得人受不住！

本文都是實錄，其實未能一一寫下這半年來的百餘件透視實驗。

一九八三年一月三日之夜，蘇太太與觀音寺的主要護法多人，陪同一位香港著名的大醫生來我家聚餐。蘇太太說Y醫生與夫人在香港聞我能透視人體，特來一會。

我笑道：「Y醫生是名醫，又是基督教世家，怎會信我這些小技？」

蘇太太說：「Y太太是佛教徒，他倆這次爲建觀音寺募捐籌款，很出力的。」

我說：「我知道，要不因爲他很開明又很熱心幫助佛教，我怎會肯會見他們？不過，」我又笑：「Y醫生是有名的西醫，這一次他來，可會考倒我了！」

三號晚上，蘇太太陪同Y醫生夫婦及他倆的兩位掌珠來舍下，他們一到，我就拿出我預先繪好的他們一家四人的相貌，及他夫婦兩人的健康情況與個性，交給Y醫生。

「Y醫生！」我笑道：「你是有名的西醫大醫生，我這是班門弄斧了！」

Y醫生夫婦一看我寫的，都感到驚異，都說「很準確！」

Y醫生半信半疑，叫我爲他的兩個女兒透視一下，他與太太在一旁靜聽，我把女孩們的健康狀況講出來，Y醫生不住點頭。

客人到齊，在場有：造船工程師蘇先生，建築工程師關先生，藥劑師甄先生，和兩位護士共有十四位，Y太太把我預繪的畫像給大眾看，衆人都說很像，只是畫得年輕了一些，大家都說驚奇：「怎麼未見到人，你就可以預先畫出來和寫出診斷了？而且又準確！」

「這是佛力加被於我，」我說：「我做這些實驗，是要證明確有佛力的存在！並非我自己賣弄什麼詭計！」

我知Y醫生仍未深信，我就笑道：「Y醫生，你在香港的醫院辦公室，窗口望出去有海景，可以望見……」我把該處的景物描述一番，又說他打高爾夫，我又補充說：「你們的醫院裏有一位大聲夾巴閉的姑娘，連你也被他管住的，你們回港，告訴這位大聲姑娘，不要這樣巴閉，有人在加拿大也聽見佢把聲哩！」

大家都大笑，Y太太說：「我們醫院是有一位大聲巴閉姑娘，你怎知道的？」

「佢咁大聲，咁巴閉！」我笑道：「想唔聽見唔睇見都幾難呀！」引得大家狂笑。

一口氣寫這篇實錄，寫了兩三天，字數也太多了。手也寫痛了。我這半年內的實驗，只是擇其有趣的，作一大概紀錄，我無意公開各當事人的秘密，更無以之作爲宣傳，只想畧一提及證明確有佛力助我開天眼，我希望讀者因此更加虔誠拜佛，多作慈善事；以行佛心！那麼，各當事人就請原諒我借他們的事跡來作證佛力罷！

我的天眼通，比諸佛教的許多高僧大德們的神通，我還差得遠，也更難望於佛菩薩的偉大佛力的億兆份之一！我的天眼通，只不過是人人都有啊！如果你肯信佛，肯發心，一定比我的能力强出不知多少倍！

但願你別誤認我是在矯詞自炫！我毫無自炫之心，實在我巴不得深藏不露，免被太多訪客來擾我靜修呢！

(完)

虛雲老和尚遺相



六十歲時所攝

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

德清說：「中土大乘數大宗派，天台，法相，華嚴，淨土……均蒙長老解說，弟子畧知梗概了，唯尙有三論宗未蒙解說。禪宗亦未談及。」

普度說：「三論宗以依其三種論藏而得名，第一爲『中論』，龍樹菩薩所作，中論前二十五品破大乘之迷執，後二品破小乘之迷執，各申大小乘之實性。」

第二種論藏爲『百論』，是龍樹弟子提婆著作，破障蔽大小乘之外道之執，而申大小乘之正。

第三種爲『十二門論』。亦龍樹所著，用十二法門破大乘之執迷，申大乘之實理。

三論宗以文殊菩薩爲高祖，馬鳴爲次祖，龍樹爲三祖，其後輩著者有僧叡，道生，僧肇，道融，再後有吉藏法師。」

德清道：「原來如此，看來均出於龍樹。」

普度說：「其實大乘諸宗並無巨大差別，無不同源同根，

各有偏重經論而已。以萬法之生起歸於阿賴耶識，以此阿賴耶識爲一切染淨因果之根本，就其所生之法，廣分別名義者，名爲『相宗』。例如法相宗是，華嚴之大乘始教，天台之通教，亦是。

破『相宗』所說之萬法，而顯眞性空寂之理者，名爲『性宗』，例如般若經及四論所明是也，例如華嚴宗五教中之終教，天台宗四教中之別圓二教。另外『三論宗』亦均屬於法性之宗也。

無論講『相』，講『性』，講『空』，講『有』，無不同源皆出於佛語，後人分析各執一端而予以區別而已，學佛者不可執着於此等假名，轉生迷惑。」

德清道：「正是，佛學浩瀚似海，宗派衆多，各說各是，令初學人莫知所從。」

普度說：「可以深究，但勿入牛角尖！」

德清道：「長老此示，醍醐灌頂！」

普度說：「學佛，論唯識，論法性，法相，論禪，講空，講有，談戒，談定，講慧，講智，並非以此等學問自縛，而係以之作爲修持，獲得智慧能力普度衆生之功夫。若不立悲願，不行佛行，講佛學深奧又有何用？」

又說：「佛理正因爲越講越深，越談越繁，曲高和寡，學者日少，脫離大衆，陷入純哲學玄理之範疇，乃有晉末道生法師，他是廬山蓮宗淨土祖師慧遠大師之大弟子，徹悟言外，他說：「象以盡意，得意則忘象，言以詮理，入理則言息，自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義，若忘筌取魚，始可言道矣」，道生法師因而校練「空」「有」，研思「因」「果」，著作二諦論，「佛性當有」論，「法身無色」論，及「佛無淨土」論，主張「善不受報」「頓悟成佛」，又說「闡提人皆得成佛。」

德清問：「何謂闡提人？」

普度云：「即是不信佛法之人也，道生講時，尙未有涅槃經傳至中土，道生先悟此理，孤明先發，獨見忤衆，被舊學僧黨擯逐！」

道生於四象之中誓言：「若我所說反於經義者，請於現身即表癘疾！若與實相不相違背者，願捨壽之時據獅子座！」道生隱居廬山，後來大涅槃經傳至京都，果稱闡提均有佛性！

道生獲斯經，於廬山升座而講，講畢而卒。

道生之言，提倡「頓悟」，推翻橫積功德調息、安心等等繁瑣之「漸修」功夫——即所謂「善不受報」與「闡提人皆得成佛」。打倒買賣式之功德說，「佛無淨土」說又推翻慧遠大師倡行之淨土教。

道生說法，頑石點頭，就是傳說他說法之妙。道生的頓悟之說，先受到抨擊，後受帝王提倡。

若依道生，則一切拜佛儀式懺念，佛寺，佛像，出家，戒律，均成可廢之物了！

亦可見中土學人，已厭煩佛禪之繁瑣幽微，因而走向由繁

而簡之途。

其後，因天台宗禪法注重止觀雙修，此乃漸教，判教之說十分繁複細微，天台大師智顛名重一時，陳隋兩代帝王大夫爭相提倡，天台學風，席卷中國。

唐代玄奘大師西遊取經，此時正值印度盛行「唯識」之學及「因明」論理，極其煩瑣細密，玄奘取經回華，大傳「唯識」之學。

頓悟之說，在此三百年間，難以抬頭。

劉宋時代，達摩菩提從南印度來華，達摩所修大乘禪法，宗於楞伽經，主張「壁觀」，即是心無有所著，遣蕩一切執見，以無有執着之心，契入真實之理，所謂「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」達摩云入道之途有二，一爲「理入」即是「壁觀」，二爲「行入」，即是「報怨行」，「隨緣行」，名「無所求行」及「名稱法行」。

所謂「執怨行」——修道苦主，當念往劫，今雖無犯，是我宿作，甘心受之，都無怨訴，若捨本逐末，多起愛憎，經云：逢苦不憂，識達故也，此心生時，與道無遠，體怨進道。

「隨緣行」——苦樂隨緣，得失不足喜憂，心無增減。

「名無所求行」——有求皆苦，無求乃樂。

「名稱法行」——此即「性淨」之理，衆相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無衆生，離衆生垢故。法無有我，離我垢故。學佛人應稱法而行，法體無慳，於身命財，行檀施捨，心無吝惜，達解三空，不倚不着，但爲去垢。攝化衆生而不取相，則自利利他，爲除妄想，修六度而無所行是稱爲法行。

達摩之理入行入，安心無爲，形隨運轉，其教旨有三端：衆生性淨凡聖平等，凝住壁觀可得定慧，苦樂隨緣無所求無執着。

達摩之教旨，淡薄樸實，簡明易行。不離衆生而別求佛，未離楞伽宗旨，他教人持習楞伽經，堅忍苦行。

其時，北方盛行「止觀」禪法，天台大盛。南方則有達摩之楞伽宗，又稱爲南天竺一乘宗。

(下轉第30頁)



能仁書院研究所

圖書館命名啓用

嘉賓傅元國博士演講誠摯感人

能仁書院爲紀念林炳炎居士、李敬居士兩大護法對佛門事業多所贊助，將該院研究所圖書館命名林炳炎圖書館，課室命名「李敬紀念室」，於六月十九日上午十時在元洲街36號該院研究所舉行啓用禮，到會嘉賓包括佛教四眾及文教工商界人士百餘人。



△林炳炎圖書館由林炳炎夫人主持揭幕後留影

典禮開始，首由校監洗塵法師致辭，除就私立專上學院暨研究所之重要性及辦理上之困難所在，加以闡述外，並宣稱：今後各方贊助該院之教育基金，將設立「能仁教育基金會」，負責管與運用之責。

繼由院長鍾應梅教授就研究生人數，招生條件，圖書設備，畢業生動向等逐一報告，使蒞會嘉賓對該院研究所加深瞭解。此外，並特別指出一事謂：該院編纂中之「現代佛學辭典」，現已完成大半，主編人吳汝鈞教授精通英、日、梵文，預料此書出版後，對研究佛學人士將有莫大幫助。

鍾院長詞畢，隨請林

夫人李城璧居士、李夫人張敬維居士在掌聲雷動中分別主持揭幕及剪綵。繼請嘉賓中文大學崇基學院院長傅元國博士演說，傅博士自稱於三十年前畢業於崇基學院，其初期畢業資格，不爲政府承認，其後再赴海外深造，回港後從事教育工作至今。傅博士憑其本人之經歷，鼓勵能仁同學提高爲學問而學問的精神，同時盛贊今日蒞臨主禮之林夫人、李夫人贊助能仁，獨具慧眼，令人欽佩！傅博士講至此，全場一致起立鼓掌，向林、李

兩位夫人表示敬意！

林夫人李城璧居士即席捐助壹十萬元，撥充能仁教育基金。

最後，由研究所教務長羅時憲教授致謝辭。

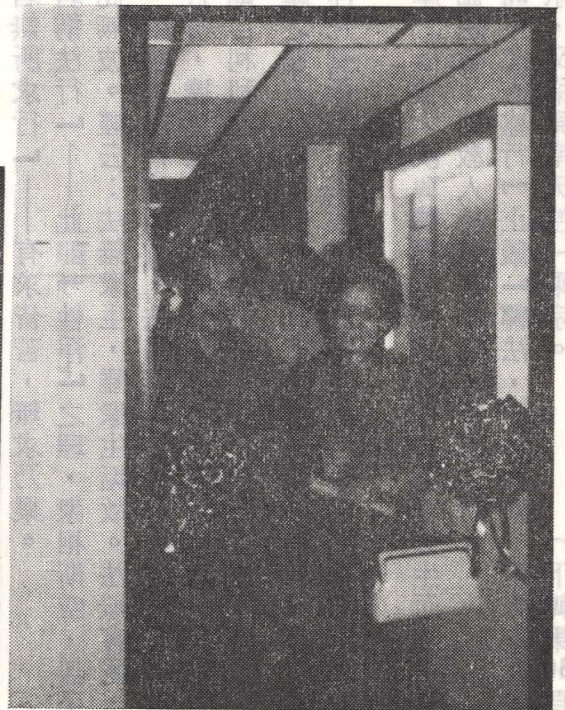
邵逸夫爵士陳廷驊居士

妙法寺禮佛

洗塵法師分贈佛像留念

持洗塵法師，當由洗塵法師偕金山法師親自接待，設齋歡宴，並邀請虞兆興、陳志偉、孫家良等老居士及方逸華女

氏機構總裁邵逸夫爵士、南豐集團總裁陳廷驊居士於五月廿九日下午聯袂赴妙法寺禮佛，並訪問該寺住



△李敬紀念室由李敬夫人剪綵後留影



△洗塵法師以古銅佛像贈與陳廷驊居士留念

士等作陪，齋後復以珍藏之古銅佛像兩座分贈邵陳兩居士，以資留念。

香港湛山寺大雄寶殿落成

永惺、金山、聖一法師主持開光

香港湛山寺大雄寶殿落成開幕典禮，已於五月十五日（農曆四月初三日）舉行。是日諸山大德、官紳名流、社會賢達，嘉賓善信二千餘人紛紛冒雨蒞臨觀禮共結善緣。上午十一時儀式開始，佛教能仁書院銀樂隊獻奏歡迎曲及三寶歌後，由住持寶燈法師致開幕詞謂本著佛教慈悲濟世宗旨，盡力為人類創造幸福，關於建設大雄寶殿正是為引導全人類走向於慈悲樂善的途徑，人類多是見境生心，見到善的環境，當然發生善的觀念，所以廟宇莊嚴，宗旨正確，完全為教導人類而施設云。繼由西貢政務專員陳瑞璋、西貢警察分署長彭法治先生、安子介博士、田元瀾議員、施剛巽居士、李震之先生、王守成先生、王守業先生、張雨文先生、黃允啟太平紳士、黎時煖太平紳士、西貢鄉事會各位主席，及坑口鄉事會各位主席等主禮剪綵。

隨即鐘鼓齊鳴，恭請香港菩提學會會長永惺老法師，香港佛教僧伽聯合會常務董事金山老法師，香港大嶼山寶蓮禪寺住持聖一老法師主持佛菩薩聖像開光說法，上供後大坑口醒獅禮佛，如意吉祥大齋結緣。

新大雄寶殿位於離舊殿不遠之山坡上，數年前開始興建至今春落成，佔地一萬七千餘平方呎，殿宇七千餘平方呎，巍峨寬敞莊嚴宏偉，正殿供奉白玉本師釋迦牟尼世尊，寶相慈悲莊嚴，側殿供奉藥師如來、阿彌陀如來、觀世音菩薩、地藏菩薩、韋馱菩薩等聖像，紫金寶相令人敬。

湛山寺附屬慈善機構有慈德安老院，位於新大殿之側鄰近地三萬餘平方呎，院舍二千餘呎，於一九七六年十二月開幕，現收容老人八十餘名，皆年逾花甲乃至百齡者，院內環境清靜，自由信仰，全部素食。由法師領導福利主任一位及七位員工，有護法捐贈小巴二部為老人服務，住持寶燈法師悲願宏深，弘法利生，領導眾生離苦得樂。

香港菩提學院

華夏學院哲學系招生

宗旨：陶冶僧伽師範，培植弘法人材。

入學資格：凡國內外高中或高職畢業出家（準備出家）之男眾青年，三十五歲以下（不限國籍）。

報名日期及手續：即日起至八月底止。填寫報名單（函索即寄）；二寸半身正面照片兩張；繳驗學歷證件影印本。考試日期另行通知。

修學課程及年限：除學部訂哲學系必修外，加修大小乘佛學課程。四年期滿成績及格，可獲教育部頒發學士文憑。成績優異者，可入本學院或

國內外其他大學研究所，進修碩士學位。待遇：生活採叢林制度，在校期間膳宿書籍全免，每月並發衣單費港幣二百元。

佛教青年協會主辦

覺音聲樂班招收學員

本班宗旨在於推廣佛教音樂及歌曲，藉此弘揚佛教，廣結善緣，及向音樂愛好者提供良好的學習聲樂的機會。

本班聘得曾為北京中央樂團團員余章平先生為導師，余先生有相當深厚及全面的音樂修養。

上課地點：中華佛教圖書館，九龍界限街一四四號三樓。時間：逢星期日上午十時至十二時，共十二節。費用：全期二百元。

歡迎各青年朋友參加，報名請臨中華佛教圖書館，詢問電話：三—三六〇—四三七。

中華學術院招收七二年度研究生

招生目的：以培養佛學人才，發揚中國佛教文化為主旨。

報名時間：七月十六、十七日（星期六、日）兩天。地點：華岡中國文化大學大恩館九樓本所。資格：國內外大專院校畢業，獲學士學位或同等學歷者，男生須服完兵役。手續：①繳驗大學正式畢業證書、國民身份證。②繳大學四年成績單、自傳乙份、最近半身脫帽照片兩張。③必須親自報名，填寫報名單。④繳納報名費新台幣四百元正。

考試日期：八月六、七（星期六、日）日兩天。科目：國文、英文、三民主義、佛學、中國哲學、口試六科。取錄與否考試兩週後個別通知。

修學期限：三至五年。名額五至十名（視考生成績而定）。授課內容以中國佛學為主。

其他：學雜費全免。獎學金以正取生前五名，每名每學年獎式萬元以三年為限。並設有其他多種獎學金提供申請。

中華學術院長張其昀
佛學研究所長釋聖嚴 副所長釋成一

中英「中華民國近代僧寶選錄」徵稿啟事

佛陀圓寂已二千餘年，住持佛法惟賴僧寶，其對家生的深恩厚澤，非算數譬喻之所能說。惟歷代高僧、大德，有傳記流傳後世供人仰慕效法者，却是寥寥可數，而終生勤苦精進，為法辛勞不為人知者，一定多至不可勝計，此或因古代印刷術不發達，兼之自亦不求名聞的緣故。本社有鑒

於此，爲求表彰僧寶功德，啟迪羣倫，特發願編印近代僧寶選錄，不但可使高僧大德知名於當世，俾使衆生親近受教，亦能因此流芳後世，使末法衆生知所景仰而思效法。除本社派員親訪懇求賜稿外，祈望國內外各寺院竭誠推介，凡戒行謹嚴或弘化事業卓著，或精研教理有成就等等，凡有一善可傳者，請以傳記體裁發而爲文惠賜本社，庶免遺漏，不勝企禱之至。

傳記內容提要：

1. 籍貫
 2. 年齡
 3. 世俗學經歷
 4. 出家因緣
 5. 師承法系
 6. 住持寺院。
- 二、1. 弘化事蹟 2. 專精經論 3. 修證經驗
- 附記：(一)一律以傳記體撰寫，文長請勿超千五百字。特約者不在此限。(二)每位請附二吋近照二幀。住持寺院及生活照片若干張(大小不拘，最好是彩色照片)。(三)來稿不願刪改者，請於文首註明「請勿刪改」字樣。(四)已圓寂者請註明時間。(五)來稿請於本(七二)年六月卅日前以前掛號寄達本社以便編譯，本錄預定雙十節前出版第一輯，敬請合作。

台北南京東路三段 109 巷七號三樓 大乘文化出版社編輯委員會謹啟

文思出版社之佛教書目

大乘文庫(卅二開·平裝)本：

- ① 思想、宗教、信仰 張曼濤著 定價六十元
 - ② 佛教藝術叢談 鄭西諦等著 定價一百元
 - ③ 禪與悟 施照寰著 定價六十元
 - ④ 佛教思想文集(1) 張曼濤著 定價一百元
 - ⑤ 佛教基礎知識(一) 慧風、韓福瑞等著 定價一百元
 - ⑥ 佛教基礎知識(二) 邢定雲、摩結等著 定價一百元
 - ⑦ 佛教與耶教的比較 張汝釗、史華特等著 定價一百元
 - ⑧ 比較宗教學 瓦 哈著 定價一百元
 - ⑨ 佛教思想文集(2) 張曼濤著 定價一百元
 - ⑩ 大乘佛教漫談 法舫、印順法師等著 定價一百元
 - ⑪ 從現代學術思想探討佛教 李翊灼、張化聲等著 定價一百元
 - ⑫ 法舫法師文集 釋法舫著 定價一百元
 - ⑬ 佛法與三民主義 向鑑瑩、蔣特生等著 定價一百元
 - ⑭ 佛教古今人物談 冶開、林子青等著 定價一百元
- 大乘新書(廿五開·平裝)：
- ① 名家佛學小論 景昌極、蔣夢麟等著 定價八十元
 - ② 魏晉南北朝佛教小史 黃懺華著 定價八十元
 - ③ 西藏經義淺論 法尊、念西等著 定價八十元
 - ④ 中國佛教文史論集 虞愚、蔡念生等著 定價八十元
 - ⑤ 佛教文學短論 唐大圓、姚寶賢等著 定價一百元
 - ⑥ 佛教聖典與釋氏外學著錄考 張德鈞、楊毓芬等著 定價八十元

- ⑦ 淨土泛論 寶靜、倅虛法師等著 一百二十元
- ⑧ 唯識思想與佛法一般 唐大圓著 一百五十元

「倅虛大師精華錄」經已出版

「倅虛大師精華錄」之編訂出版，緣於「香港湛山寺倅虛大師法彙編輯處」出版「倅虛大師法彙」五鉅冊(法彙四冊、追思錄一冊。一九七四年，歲次甲寅，大師百歲冥壽敬印。)係以紀念大師遺澤之性質編印；出書不多，流通未廣；曉雲法師有感於此，乃編訂「倅虛大師精華錄」以廣流通，今值是書出版，特爲文簡介一二，期有緣善信得知梗概。

倅虛大師精華錄分上、下篇暨附錄甲乙等四部份。上篇選自「倅虛大師法彙」第三編、輯「壹、大佛頂經妙玄要旨」、「貳、念佛論」、「參、讀經隨筆(共七編)」、「肆、湛山文鈔(共三十一篇)」、「伍、論文共三十四篇」。此一部分乃大師精研佛法且會通世學，文理深入淺出，文字簡明流暢，初入佛門乃至未聞佛法者皆可自研閱讀。「下篇選自「倅虛大師法彙」第二編，輯「壹、僧璨大師信心銘畧解」、「貳、永嘉玄覺禪師證道歌畧解」、「參、始終心要義記」、「肆、天台傳佛心印記註釋要」、「伍、天台傳佛心印記註釋要」。此一部分乃係大師於古德著作之禪觀慧解；尤其「天台傳佛心印記註釋要」一文，深入佛陀妙心，闡發天台要旨。附錄部分除選自大師法彙第三編「遺著論文集」外，更依法彙之編輯凡例六，言及「倅虛大師生平片言隻字」，故將「諦閑大師遺集序」、「慈公老法師像贊」暨時賢葉遐菴居士予大師之書信等，法彙未蒐輯者一併列入附錄。附錄甲、輯「壹、答問(十篇)」、「貳、酬唱、輓文(二四篇)」、「參、序贊(九篇)」、「肆、與教(辦學)(七篇)」；附錄乙、輯「壹、書簡(影本五頁)」。此一部分爲大師與時賢往來之書信文章，並護教弘法大作。

本書由「原泉出版社」印行。採二十五開本，分精裝、平裝兩種，全書共四百五十頁，並敬刊大師法像、像贊、舍利塔、舍利子等照片於卷首，用表追思永懷而興「高山仰止，景行行之」之孺思也。有緣請閱者，逕向原泉出版社接洽。

惠光寺徵求圖書啟事

本寺位居台北縣與台北市交界山上(西跨南港東即石碇)環山朝揖，四季常青，景色幽雅，既無都市煩囂，亦無城鎮空氣污染。加以闢爲觀光區，誠爲遊覽勝地。如設有圖書館供衆研讀閱覽，植菩提種於無意，寓福智善健於遊樂，滌散塵勞大利性靈，眞天人合一，同成覺道之坦途也。

茲有發心者捐獻經櫛，尙祈達者贈出藏經及各類書報刊物，虔企大德仁寅發菩提心慷慨捐贈，使本寺三寶道場益增莊嚴，則功德無量無邊矣。

台北石碇新興坑卅二號 惠光寺釋法雲敬啟

現代佛教學術叢刊

張曼濤教授主編·全一百冊出齊(贈總目錄一冊)

這是一部集現代中國學人(包括教內高僧大德)研究佛學的總彙,自民國初年到今天,凡有價值、有學術性的佛學論文幾乎搜羅殆盡,不論哲學、歷史、文化、藝術、經濟、政治、任何立場研究佛教的文字都已搜全。此不僅是一部現代佛教的歷史文獻,亦是現代中國文化的無價寶庫。全書以老五號字排印25開本布面精裝。書目臚列於下:

- 1 六祖壇經研究論集
- 2 禪學論文集①
- 3 禪學論文集②
- 4 禪宗史實考辨
- 5 中國佛教史論集①
(漢魏兩晉南北朝篇上)
- 6 中國佛教史論集②(隋唐五代篇)
- 7 中國佛教史論集③
(宋遼金元篇上)
- 8 玄奘大師研究(上)
- 9 佛教經濟研究論集
- 10 大藏經研究彙編(上)
- 11 四十二章經與牟子理惑論考辨
- 12 禪宗典籍研究
- 13 中國佛教史論集④
(漢魏兩晉南北朝篇下)
- 14 中國佛教史論集⑤
(宋遼金元篇下)
- 15 中國佛教史論集⑥(明清佛教篇)
- 16 玄奘大師研究(下)
- 17 大藏經研究彙編(下)
- 18 佛教與中國文化
- 19 佛教與中國文學
- 20 佛教藝術論集
- 21 佛教邏輯與辯證法
- 22 俱舍論研究(上)
- 23 唯識學概論
- 24 唯識學的發展與傳承
- 25 唯識思想論集①
- 26 唯識思想論集②
- 27 唯識思想今論
- 28 唯識問題研究
- 29 唯識典籍研究①
- 30 唯識典籍研究②
- 31 中國佛教的特質與宗派
- 32 華嚴學概論
- 33 華嚴思想論集
- 34 華嚴宗之判教及其發展
- 35 大乘起信論與楞嚴經考辨
- 36 佛教哲學思想論集①
- 37 佛教哲學思想論集②
- 38 佛典翻譯史論
- 39 中國佛教通史論述
- 40 佛教目錄學述要
- 41 佛學研究方法
- 42 佛教邏輯之發展
- 43 唯識思想論集③
- 44 華嚴典籍研究
- 45 般若思想研究
- 46 中觀思想論集
- 47 三論宗之發展及其思想
- 48 三論典籍研究
- 49 佛教人物史話
- 50 中國佛教史學史論集
- 51 俱舍論研究(下)
- 52 禪宗思想與歷史
- 53 佛教根本問題研究①
- 54 佛教根本問題研究②
- 55 天台學概論
- 56 天台宗之判教與發展
- 57 天台思想論集
- 58 天台典籍研究
- 59 中國佛教寺塔史志
- 60 佛典譯述與著錄考畧
- 61 佛教與政治
- 62 佛教與人生
- 63 佛教與科學·哲學
- 64 淨土宗概論
- 65 淨土宗史論
- 66 淨土思想論集①
- 67 淨土思想論集②
- 68 淨土典籍研究
- 69 彌勒淨土與菩薩行研究
- 70 佛教各宗比較研究
- 71 密宗概論
- 72 密宗教史
- 73 密宗思想論集
- 74 密宗儀軌與圖式
- 75 西藏佛教①——概論
- 76 西藏佛教②——歷史
- 77 西藏佛教教義論集①
- 78 西藏佛教教義論集②
- 79 漢藏佛教關係研究
- 80 西域佛教研究
- 81 中日佛教關係研究
- 82 日韓佛教研究
- 83 東南亞佛教研究
- 84 歐美佛教之發展
- 85 現代世界的佛教學
- 86 中國佛教史論集⑦(民國佛教篇)
- 87 中國佛教史論集⑧(臺灣佛教篇)
- 88 律宗之成立與發展
- 89 律宗思想論集
- 90 佛教與中國思想及社會
- 91 經典研究論集
- 92 印度佛教概論
- 93 印度佛教史論
- 94 原始佛教研究
- 95 部派佛教與阿毘達磨
- 96 唯識學的論師與論典
- 97 佛滅紀年論考
- 98 大乘佛教之發展
- 99 大乘佛教的問題研究
- 100 佛教文史雜考

★零售：香港地區可向

- ① 佛學書局：香港百德新街55號六樓 B座 電話：五—七七二—三七二
- ② 佛經流通處：香港北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓 C座 電話：五—七〇—一四七八

大乘文化出版社出版

臺北市南京路三段一〇九巷七號三樓 信箱：臺北郵局五八〇八三
電話：五—一七〇—七七·五—一七〇—七八 郵撥：一六九三五帳戶

清涼藝展卅一日結束將移新竹繼續展出

台灣省立博物館展出的「現代佛教藝術特展——第十屆清涼藝展」五月十四日至卅一日結束，將於六月四日至八日，應新竹社會教育館邀請，繼續前往展出五天。

清涼展出委員會表示，該展十年來，雖會四度應邀於海外展出，但在國內台北市以外地區展出，這是第一次，而新竹市的展出，正是該展為慶祝十周年，擴大舉辦全省巡迴展的第一站。以寓佛法於藝術，淨化人心為展出宗旨的清涼藝展，今年在曉雲法師與董夢梅畫家的領導下，特以「仁王護國般若經」為題材，創作現代佛經變相圖巨製多幀。如「佛說護國法要」、「仁王護國大法會」、「仁王請法圖」等，含義深刻，畫面親切明瞭，炯然異於敦煌經變圖的複雜難懂，筆法滲融國畫、印度畫風、西洋油彩、風格創新。畫家梁又銘先生看畫後，驚讚不已。曉雲法師說明，以仁王「護國」命題，是對時代之祝頌。同時亦對時代之歌頌，更對時代之提高警覺；經云若人孝不忠逆理而行，即招致國家之難共受災害，是以「護國」即「護人」，護人即自護。

台福山佛教學院招生

為造就佛教專門人才，以從事佛教教育、文化、慈善事業，住持佛教，宣揚佛法，促進人生安樂與福祉為宗旨。

資格：凡思想純正，無不良嗜好之十八歲至三十歲未婚女青年，不論出家、在家；初級佛學院畢業，高中程度，或同等學力者，均可報考。

報名辦法：即日起至七月卅日止，填寫報名單(函索即寄)及二吋半身近照兩張，戶籍謄本一份。送彰化市福山里福山莊六十一號，佛光山彰化福山寺福山佛教學院。(電話：04-7322571)考試日期：國曆七月廿日至八月十五日之內隨到隨考。地點如報名處。自傳一篇、口試。取錄與否各別通知。修業期限及待遇：修業二年經考試及格，得進佛光山中國佛教研究院專修部就讀。學雜費全免並給膳宿，另備各種獎學金供成績優良者申請。

附則：本寺附設佛光出版社編輯部，現着手編印佛學大辭典暨標點整理大藏經，出版各種佛教書籍，凡就讀本寺佛教學院成績優良有志學習者，可申請參予。 福山佛教學院院長釋慈怡

捐款鳴謝

陳新智居士	港幣1,000.00元
李城璧居士	港幣500.00元
楊震榮、楊永樂居士	港幣405.00元
羅午堂居士	港幣300.00元
李德遠居士	港幣225.00元
周宏法居士	港幣200.00元
龍平法師	港幣100.00元
曹文錫居士	港幣100.00元
陳君愉居士	港幣100.00元
邱奕全居士	港幣60.00元
龍寬勝居士	港幣50.00元
阮覺馨居士	港幣50.00元
劉覺塵居士	港幣50.00元
Mr. LEE TAT YIN	港幣150.00元
伍善明居士	港幣100.00元
沈九成居士	港幣450.00元
王堯居士	港幣600.00元
岑溢成居士	港幣200.00元
妙法寺	港幣5,845.40元
總計	港幣10,485.40元

一三五期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣10,485.40元
發行收入	港幣872.00元
總計	港幣11,357.40元
二、支出：	
印刷費	港幣6,793.00元
稿費	港幣2,025.00元
郵費	港幣1,539.40元
什費	港幣1,000.00元
總計	港幣11,357.40元

內明雜誌社謹啟

出版人 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
 編輯 沈會成

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 Pupiar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓大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.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southhill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

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

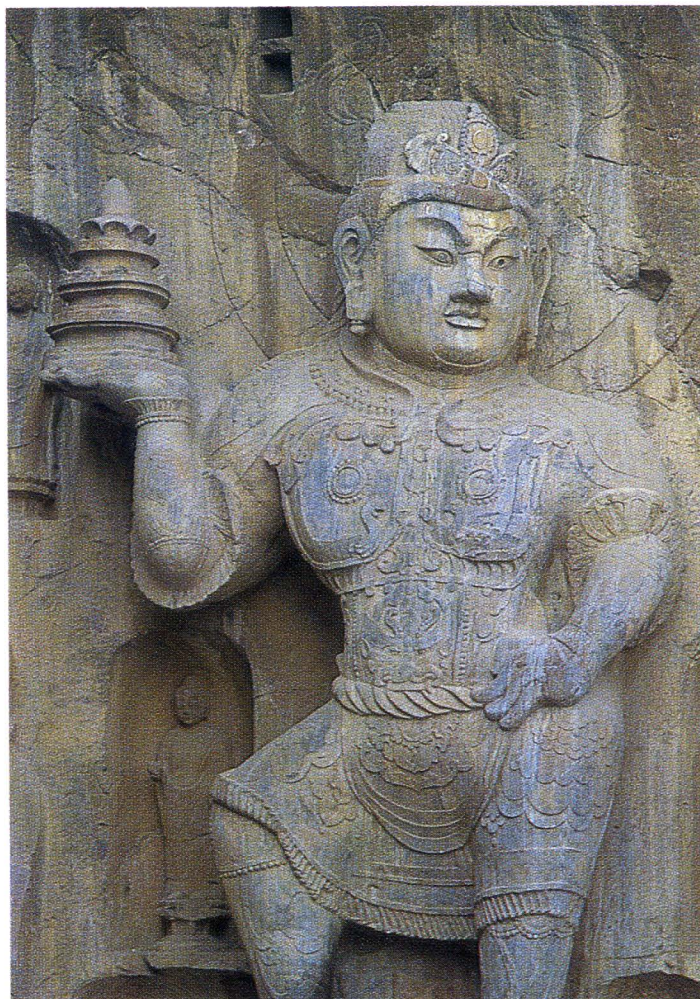
電話：五七一六五四

佛元二五二六 中華民國七二年
 公元一九八三年

七月一日出版

定價每册港幣叁元

像士力——刻石門龍▷



像剛金——刻石門龍◁



△龍門石刻——菩薩像

本刊已在香港政府登記

△龍門石刻釋迦牟尼佛頭部