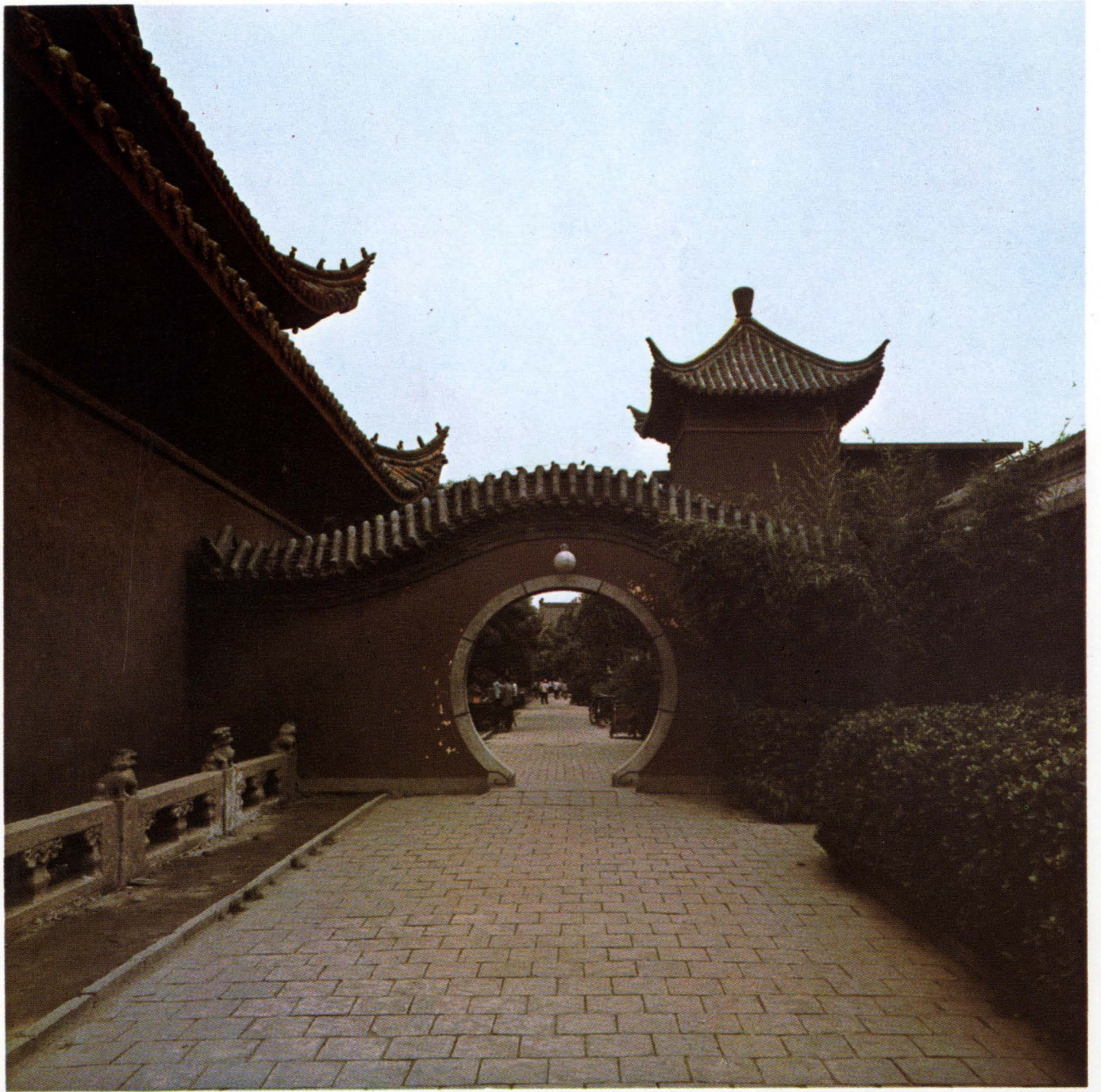




明

内



△相國寺之回廊及月洞門



鳳翔法門寺佛骨考

柯萬成

一、緒言

唐古文家韓愈尊儒道排佛老，曾勇批逆鱗諫憲宗迎佛骨而遭貶謫，氣節可嘉。有唐一代禮迎佛骨入宮供養，士民奔走膜拜，早已蔚成風氣；但時日漸遠，風氣漸薄，對於「佛骨」是怎樣的東西，就漸不清楚。距唐亡不遠的石晉人劉昫撰舊唐書，就把「佛骨」當爲「佛指骨」，觀其所著韓愈列傳云：「鳳翔法門寺有護國真身塔，塔內有釋迦文佛（即釋迦牟尼佛）指骨一節。」到後來，宋人邵博著「聞見後錄」就進一步衍釋爲「手指骨」，云：「寺有古塔四層，瘞佛手指骨一節。」（見畢沅關中勝蹟圖志卷十八所引。）

對非佛教徒如韓愈之流言「佛骨」即是「凶穢之餘」的屍骨（韓文中即用此語），一塊屍骨（手指骨）怎會帶來吉祥？故而肆意抨擊，徒顯其陋。對一般佛教徒言釋迦佛涅槃後，只留下「舍利」，未知留下「佛骨」，於是武斷地認爲「佛骨」就是「舍利」。前者對「佛骨」的認識是誤解的；後者的認識則是不全面。韓文諫迎佛骨只就祚短命蹙立論，絲毫未論及佛理，行文空疏，駁雜甚多。丁槃如先生會斥其錯誤，寫有：「韓愈諫迎佛骨表之失言。」（見民國五十三年七月出版的香港佛教）本文不欲批評韓文，只欲藉種種資料，探尋「佛骨」的真相，公之於衆，以補正新舊唐書韓愈列傳「佛骨」一條的不足。並辯正清王昶金石萃編「無憂王寺塔銘」中的一些誤解。

二、釋「佛骨」與「舍利」

「佛骨」是釋迦佛之靈骨，亦是佛的舍利。（見琅琊代醉編卷三十二）釋迦是早成正覺的佛，祂的法身無處不在，有不可思議的力量。爲了救度娑婆衆生而再度以凡身示現八相成佛，由誕生而出家，由修道而證覺，由說法而涅槃，走的是一條凡夫成道

的路替後世修行人立下一個榜樣，提供啓示：「衆生皆有佛性」，「衆生皆可成佛」。釋迦在世八十年而圓寂，留下許多舍利，有八斛四斗之多，分供於各地。其舍利即代表著釋迦的法身，與釋迦無異，心誠求之，無不相應。以下先行分析甚麼是「舍利」。

1. 舍利的名稱。
舍利，是梵語的譯音，有譯為「室利羅」、「設利羅」，即是人死後的遺身、遺體。

法苑珠林：「舍利者，西域梵語，此云骨身。」
元鑑續霏雪錄：「舍利，按佛書室利羅或設利羅。此云骨身，又名靈骨。」

法華玄贊二曰：「梵云設利羅，體也。舍利者，訛也。」
俱舍光記八亦曰：「室利羅，唐言體。佛身體也。舊云舍利，訛也。」

可見舍利就是人死後的遺身、遺體。

2. 舍利的由來

舍利是任何精進的修行人都有。顯宗修行人重身語意，密宗則重脈氣點，將明點昇華可得舍利。顯宗如淨土宗、禪宗在理論上雖然不講脈氣點，但修行人圓寂後獲得舍利的指不勝屈。

金光明經捨身品：「是舍利者，即是無量六波羅蜜功德所重。」又曰：「舍利是戒定慧所薰修。」即是清楚說明舍利的由來在於精進薰修，人人可得，並不出奇。

「昔者如來示般涅槃，以大悲力自湧三昧之火，碎金剛體為末舍利，施諸衆生而作無上福田。」（釋弘贊：「禮舍利儀式。」續藏經第一二九冊）

3. 舍利的種類

舍利是廣義之名，總分為生身舍利與法身舍利，細分則見下表：

生身舍利：——全身舍利，如六祖金身。
碎身舍利，如釋迦舍利。

法身舍利：一切大小乘經卷屬之。智度論說：「經卷是法身舍利。」

至於碎身舍利的顏色亦有三種：

內明 第一三八八期 目錄

特稿	譯稿	專稿	轉載	譯稿	特載	筆譚	專稿	佛教文藝	佛教消息	畫頁	封面	底面	封底
鳳翔法門寺佛骨考……………柯萬成…3	印度宗教之探索(續) Young Oon Kim 原作…10	苦薩摩訶薩欲徧知佛十八不共法 當習行般若波羅蜜……………智 銘…14	佛典選註之八、九 理感論(節選)(續)……………中大佛學 大乘玄論二諦義(節錄)……………教材編寫組…19	七日清修……………覺 容…23	陳那之邏輯(續完)……………北川秀則著 吳汝鈞譯……………24	豐子愷的佛教思想……………蔡惠明…27	智者大師釋修禪波羅蜜外方便……………智 銘…29	「佛學研究方法論」自序……………吳汝鈞…33 記如是菴學佛贖語校讀因緣……………章克範…37 如是菴學佛贖語自序……………蔡念生…39	虛雲和尚(續)……………馮 馮…40 編輯室……………44	封面：開封相國寺八角殿中心亭供奉之四面千手觀音菩薩 底面：相國寺之回廊及月洞門 裏：相國寺之宋鑄羅漢銅像 封底：開封相國寺山門			

「骨舍利，白色；髮舍利，黑色；肉舍利，赤色。」（法苑珠林）

傳燈錄：「爾時金棺（佛涅槃後）從座而舉。高七多羅樹，往反空中。化火光三昧。須臾灰生。得舍利八斛四斗。」這便是釋迦舍利的由來。許多佛教徒因此認為釋迦涅槃後只餘舍利；但據佛祖統記卷五十三所載另有「佛牙」、「佛骨」、「佛指」、「佛髮」以至「佛髭」，欲知詳情，請參本文注釋。本文只述佛骨不贅其他。

究竟佛舍利與其他修行人舍利有何不同？

「若佛舍利，椎打不破；若弟子舍利，椎擊便破。」（法苑珠林）

佛舍利，不但椎擊不破，而且入火不變：

「宋太宗，建啓聖禪寺，奉優填聖瑞像釋迦佛牙。太祖親緘銀塔中。初太祖疑佛牙非真，取自洛以火煨之，色不變，遂製發願文。」（佛祖統記卷五十三）。

「宋仁宗勅迎陳留佛指入內，試以烈火，擊以金錘，了無所損，俄而舍利流出，乃製發願文，送還本寺。」（統紀卷五十三）以上二例所引，雖是「佛牙」、「佛指」，究其本質即佛的「舍利」，其殊勝與佛骨無異，故可以參比而觀。

4. 供養舍利的功德

如上所述，舍利是如來的法身代表，力量不可思議。供養舍利猶如拜佛，只要心誠求之，可滅夙業，可長善業。世人多知拜佛像、菩薩像可以消災植福。知道拜觀音菩薩可以消災解難，拜文殊菩薩可以增長智慧，所拜的是觀音、文殊的圖像，而非其舍利。為甚麼無舍利呢？因為觀音和文殊兩位菩薩並未會如釋迦一樣下此娑婆世界，展示其一生以至成道的過程，而只是相機以化身示現，為衆生解厄，其法身則如如不動，其法身與釋迦的法身並無差異。故舍利也好圖像也好，都是佛和菩薩濟世的化身，化身有形，法身無形却無處不在，祇要心誠以求，即在怒濤困厄之中也可脫難。當然，圖像方便，舍利難求；要而言之，供養的福報可無二致。供養舍利可以生福滅罪，釋弘贊說：

「一瞻一禮，滅無量罪，生無量福；一香一華，永作大乘道因。」（禮舍利塔儀式，續藏經第一二九冊。）

爾時世尊告阿難，我滅度後，若有人乃至供養我之舍利如芥子等，恭敬尊重，謙下供養，我說是人以此善報，一切皆得涅槃。若有造立形像塔廟乃有信心念佛功德，乃至一華散於空中，我說是人以此善報，一切皆當得涅槃界盡涅槃際。……

（大悲經，法苑珠林卷五十三感福部）

供養的物質的豐儉，可量力而為的，即使細如芥子，只有一花之微，恭敬尊重，謙下供養，佛陀說此功德大無邊際。

三、鳳翔法門寺的佛骨

有唐一代，到鳳翔法門寺，開塔中的舍利，以至禮迎入宮供養，以求國泰安民，凡七次之多，計為

1. 貞觀五年（公元六三一年）

「岐州刺史張亮素信佛，常至法門寺禮拜。請開塔出舍利示道俗。於是京邑內外奔赴塔所，日有數萬。或有燒頭煉指，刺血灑地者。」（法苑珠林卷五十一，敬塔篇。金石萃編卷一〇一，無憂王寺寶塔銘。）

2. 顯慶五年（公元六六〇年）

「詔迎岐州法門寺佛骨至東都，入內供養。武后舍所寢衣帳直絹一千匹，為舍利造金棺銀槨，雕鏤窮奇。以龍朔二年送還本塔，京師諸僧及官人等數千人共下舍利於石室掩之。」（法苑珠林卷五十一，感通錄卷上五扶風岐山南古塔考，統紀卷三十九，謂令宣律師送往。）

3. 長安四年（公元七〇四年）

「遣鳳閣侍郎崔玄暉，沙門法藏、沙門文綱等十人，往岐州無憂王寺迎舍利。」（宋高僧傳卷十四文綱傳，金石萃編卷一〇一，無憂王寺寶塔銘）

4. 至德二年（公元七五七年）

「詔迎鳳翔法門寺佛骨入禁中，立內道場。命沙門朝夕讚禮。」（統紀卷四十）

5. 貞元四年（公元七八八年）

「詔迎岐州無憂王寺佛指骨入禁中供養。」（釋氏稽古錄卷三）
「貞元六年二月岐州無憂王寺有佛指骨寸餘，先是取來禁中供養。己亥詔送還本寺。」（舊唐書德宗本紀）（資治通鑑卷二二三）。

「德宗貞元六年二月乙亥詔葬佛骨於岐陽。」（冊府元龜卷五十二帝王部崇釋氏）

6. 元和十四年（公元八一九年）

「憲宗元和十四年春正月迎佛骨於鳳翔至京師。先是功德使奏鳳翔府法門寺有護國王身塔，塔內有釋迦牟尼佛指骨一節。其本傳以爲當三十年一開，開則歲豐人泰，至來年合發，詔許之。刑部侍郎韓愈上表切諫，上怒，將加極刑。裴度、崔群言愈罪雖在，發於忠懇宜寬容以開言路，乃貶潮州刺史。」鳳翔府志紀事，新舊唐書韓愈傳，唐會要卷四十七，通鑑卷二四〇。並有論）

7. 咸通十四年（公元八七三年）

「咸通十四年三月庚午詔兩街僧於鳳翔法門寺迎佛骨，四月八日佛骨至京。」（舊唐書懿宗本紀，圖書集成神異典，冊府元龜五十卷崇釋氏）

上述七次之中，除貞觀一次只開發供瞻仰外，其餘六次皆迎入宮中供養。留宮的時日有長有短，短者二日（憲宗）三日（懿宗），長者二、三年，如高宗顯慶五年（六六〇）詔迎入內供養，至龍朔二年（六六二）送還本塔，又如德宗貞元四年（七八八）詔迎入宮至貞元六年（七九〇）二月送還本寺。若論勅迎之禮，隆而重之，莊而嚴之，要以咸通、顯慶兩朝最爲虔誠、尊敬。至其詳情，請參本章第三節。至說「佛骨」三十年一開，考之上述七次開發的時間，又未盡脗合，不知何故？無論如何，唐代之禮迎「佛骨」，天子供養在上，士民膜拜在下，蔚成風氣。大抵三十年始一開啓，人生難得再睹，而祥瑞赫赫，又可消災植福，遂使兩京震動，天下靡然。以下先述法門寺的沿革，再述佛骨的啓發。

1. 法門寺的沿革

法門寺位於唐之西京鳳翔府，今陝西鳳翔縣在汧陽縣之東西面。寺塔在岐山之南，唐釋道宜律師曾至其處，有這樣記載：

「扶風岐山南古塔者，在平原上南下北高。東去武亭川十里，西去岐山縣二十里，南去渭水三十里，北去岐山二十里。」（三寶感通錄卷上四〇六頁）

其地西北二十餘里有鳳泉。周文王時，有鸞鷲鳴於岐山，即此地。又因鸞鳳會飲此泉水故號鳳泉，隋文帝極愛其地山水的靈秀，在其山上置塔，俯臨極目，甚見遼濶。這座塔後因隋末戰亂，僧徒他往，塔亦頽壞。至於平原上的塔，俗諺稱爲「阿育王寺」。因爲北周以前就是育王寺，有僧徒五百人。後遭周武滅佛，一度荒頽，唯有兩堂獨存。隋朝予以整飾，置之名成實（一作誠實）寺。大業五年又因寺僧不滿五十人，歸入京師寶昌寺，此寺從廢。其塔故地仍爲寺莊。唐興，寶昌寺僧普賢慨嘆寺塔荒廢，具狀上請，勅准改名爲法門寺。及太宗率師討薛舉之亂，初度八十僧，未有住寺，因准僧惠業所奏，總住法門寺，貞觀五年岐州刺史張亮（一作德亮），常來寺參拜，但見古基曾無上覆，奏請崇飾，皇帝許以望雲宮殿以蓋塔基。顯慶四年，開發得舍利後，勅使送絹三千疋，令造阿育王像，餘者修補故塔。寺僧以舊物多雜朽故，遂總換以栢，編石爲基，重新修葺內外一新，莊嚴雅麗。中宗景龍四年旌爲聖朝無憂王寺，題舍利塔爲大聖眞身寶塔。元和十四年詔改爲法雲寺，勅學士張仲素撰「無憂王寺寶塔銘」。

寺的名稱由北周時的「阿育王寺」，一變爲隋「成實寺」，再變爲唐初的「法門寺」，盛唐的「聖朝無憂王寺」，中唐時的「法雲寺」，凡四變之多。至於岐州的地名亦經三變，岐州本北周所置，是舊名，隋改爲扶風郡，唐初復置岐州，至德初升爲西京鳳翔府，知道寺名與地名的沿革，處理資料便不會弄錯。王應麟困學紀聞便以無憂王寺與鳳翔法門寺，名稱不同，疑是二寺。這點閻若璩已經辯正，曰：

「法門寺即無憂王寺，記載非一手，故其名互異。」（關中金石記）

及後，清王昶撰金石萃編，又疑佛骨是兩事，根據有二：

一、紀所謂先是取來禁中供養者正指肅宗啓發之事，非憲宗所迎之佛骨也。

二、此碑（按即張或所撰「無憂王寺寶塔錄」）立於大歷十三年，不但在憲宗迎佛骨之前三十餘年，且距德宗貞元六年送還本寺亦有十一年，則是憲宗迎佛骨之事，非此碑所稱之佛骨也。

先釋其第一點，關鍵在於「先是」二字，王昶以為即是肅宗時迎入內道場供養，久假不歸，故而認為此物與憲宗所迎之佛骨為二物。按舊唐書德宗本紀貞元六年二月歸還佛指骨於岐州阿育王寺，文中謂「先是取來禁中供養」，是指貞元四年詔迎佛骨入禁中供養的事，而非推遠至肅宗之時。試想若肅宗之時，留「佛骨」不送還本寺，便居宮禁中，何須德宗下詔迎入？再說，貞元六年二月便送歸本寺，三十年後憲宗迎出供養，有何不對？這一點，王昶弄錯了。

第二點，疑團在於撰者，張或撰的是「無憂王寺寶塔銘」張仲素撰的是「法雲寺佛骨碑」，前者是大歷十三年立，所叙止於肅宗至德二年迎佛骨入內道場事，後者是元和十四年肅宗所勅撰者，王昶以張或和張仲素為一人，故有此說。所以研究鳳翔法門寺首先明其沿革，掌握其異名，大抵可以無過。

在清代，曾任職陝西巡撫的畢沅，他在所著的關中勝蹟圖志裏這樣記載：

「法門寺在扶風縣北二十里崇見鎮。聞見後錄：『寺有古塔四層，瘞佛手指骨一節。』」（卷十八）
畢沅說是四層古塔，清一統志則說是古木塔十四層，待考。

2 法門寺佛骨的瑞見和啓發

鳳翔法門寺古塔，始建於何年，恕一時無法考出。可注意的是北周前寺名阿育王這一節，根據佛經有如下的記載：

「阿育王，此云無憂王。昔者如來在世，彼為童子於路戲沙，遇佛，即以沙為飯，用獻如來。佛摩其頂，記曰：『我滅度後，此子作鐵輪王。統瞻部洲萬國之地，大興佛事。』彼後出世，聞如來記，乃開七塔，取舍利使鬼神遍閻浮提，起八萬四千塔，與隆三寶大作佛事。此東震旦有一十九所，寧波現存焉。」（續藏經，禮舍利塔儀式引注）

阿育王以沙為飯，用獻如來，得佛授記（預言），果然佛滅後百年，大興佛事，驅使鬼神造八萬四千塔。中國境內就有十九處，據道宣律師三寶感通錄考究所得，岐山南古塔，即鳳翔法門寺古塔排名第五，史蹟最盛，大抵阿育王驅遣鬼神，分藏各地，出現祥瑞之氣，引起風俗注視，呼為聖塚，因緣時會，朝廷為之建塔，故先後有十九座古塔，世俗相傳皆是阿育王寺塔，其故此。

其中，以鳳翔法門寺祥瑞最多。古老相傳，三十年一開。每屆開發時，屢現祥瑞。

「顯慶四年十月，望寺塔上有赤色光周照遠近，或見如虹直上於天，或見光照寺城丹赤如畫。」（三寶感通錄卷上）

「文宗太和九年岐山法門寺佛骨塔慶雲現。」（統記第四十二）

於是功德使具奏上聞，皇帝認為「能得舍利，深是善因」，勅准開發，並賜錢絹，以充供養，茲以顯慶四年十月的開發經過，引述如下，以例其餘：

「琮（僧智琮）與給使王長信等十月五日從京且發，六日過夜方到。琮即入塔內專精苦到，行道久之，未有光現，至十日三更，乃臂上安炭就而燒香，懺厲專注曾無異想。忽聞塔內像下震裂之聲，往觀乃見瑞光流溢，霏霏上湧。塔內三像足各各放光，赤白綠色纏繞而上，至於衡桶合成帳蓋，琮大喜躍，將欲召僧，乃觀塔內，充塞僧徒合掌而立，謂是同寺，須臾既久，光蓋漸歇，冉冉而下，去地三尺，不見群僧。方知聖隱。即召來使同觀瑞相。既至像所，餘光薄地流輝布滿，赫奕潤滂，百千種光若有旋轉，久方沒盡，及目看之，獲舍利一枚，殊大於粒，光明鮮潔。更細尋視，更獲七枚，總置盤內，一枚獨轉，餘遶舍利。各放光明炫耀人目。琮等以所感瑞，具狀上聞，勅使常侍王君德等送絹三千疋，令造朕等身阿育王像，餘者修補故塔，仍以像在塔，可即開發出佛舍利以開福慧。」（三寶感通錄卷上）

那枚「佛骨」究竟是怎樣子？高宗時奉旨護送還本寺的道宣律師會親眼見過並有接觸過，他記載：

「其舍利形狀如小指。初骨長寸二分，內孔正方，外楞亦爾。下平上圓內外光淨，余內小指於孔內恰受。」（感通錄卷上）

其後，大歷年間張或撰無憂王寺寶塔銘，有這樣形容：「觀其氤氳玉潤，皎潔冰淨，靈不可掩，堅不可磨。寸餘法身，等虛空而無窮，一分功德，比恆沙而無量。」

至此，對「佛骨」的形相，大體掌握了，就是：「其本質是舍利，其形狀如小指，長寸二分，下平上圓，中有小孔，可容一小指；其色澤潔潤如玉，澄淨如冰；其功德殊勝，一瞻一禮，可以消災植福，不可思議。」

「佛骨」是一塊寶物，三十年一開，人壽苦短，所以難得一見，故每次開發，及獲舍利，開放參觀，「通現道俗」。無數千人一時同觀。要能夠瞻禮的人已有相當的福報，據載：貞觀時，「有一盲人積年目冥，急努眼直視，忽然明淨」。而衆生因其福德根器之殊而見不同的色相，有見如玉色的，有見如綠色的，有的甚至全然看不見的，或經懺悔而始見的。故有不惜燒頂灼時，或燒指行供養以求清夙世惡業的事，但只是暫見而已。

「……時有一人，以不見故，感激懊惱，搥胸而哭。衆人慰之。吊問曰：『汝是宿作，努力懺悔，何用搥胸。』此人見他燒指行供養者，即以麻纏指燒之，遶塔而走，心盛火急來舍利所，倏然得見。歡喜踴躍跳擲，不覺指痛，火滅心歇還復不見。」

新舊唐書、通鑑所載：「王公士庶，奔走施舍，惟恐在後。百姓有廢業破產燒頂灼背而求供養者。」大抵就指士庶等以財以色（身）的供養。供養爲甚麼？佛教說是爲求福報，希望來世得善轉好。關於福德和功德請參下節的論述。

3 勅迎法門寺佛骨之盛況

正因道俗相傳，功德赫赫殊勝，既可消災植福，又可使國泰人安：「玉燭調、金鏡朗、氛滅、稼穡豐。」（統紀第四十一）所以有唐一代開發「佛骨」凡七次，迎入大內供養凡六次，極一時之盛。史載之中以懿宗一朝最隆重：

「十四年春詔大德僧數十輩於鳳翔法門寺迎佛骨。百官上疏諫，有言憲宗故事者，上曰：『但生得見，歿而無恨也。』遂以

金銀爲寶刹，以珠玉爲寶帳香舁，仍用孔雀氍毹毛飾其寶刹，小者高一丈，大者高二丈，刻香檀爲花簾花檻瓦木階砌之類，其上徧以金銀覆之，舁一刹則用夫數百，其香帳香舁，不可勝紀。工巧輝煥與日爭麗，又悉珊瑚、瑪瑙、珍珠、瑟瑟綴爲幡幢，又用雜珍寶不啻百斛。其剪綵爲幡爲傘，約以萬隊。四月八日佛骨入長安。自開遠門安福樓夾道佛聲震地。士女瞻禮，僧徒道從，上御安福寺親自頂禮，泣下霑臆。卽召兩街供奉僧，賜金帛各有差。仍京師耆老元和迎眞體者悉賜銀碗錦綵。長安豪家競飾車服，駕肩彌路。四方挈老扶幼來觀者，莫不蔬素以待恩福。」（杜陽雜編）

「自京城至寺三百里間，車馬晝夜不絕。飲饌盈溢道路謂之「無礙檀施」。自佛骨至京師，導以禁軍兵仗，音樂沸天燭地，綿亘數十里，元和之時，遠不及此。……至有斷臂截指，流血滿道。迎佛骨入禁中三日，出置安國寺、崇化寺，宰相以下竟施金帛，不可勝紀。」（舊唐書卷十九，新唐書卷一八一李蔚傳，杜陽雜編卷下，隆興佛教編年卷二十七，統紀卷四十二）

「上迎佛骨入內，道場卽設金花帳、溫清床、龍鱗之席、鳳毛之褥，焚玉髓之香，荐琼膏之乳，皆九年訶陵國所貢獻也。」（杜陽雜編卷下）

至於顯慶一朝亦很禮敬：

「高宗顯慶五年詔迎歧州法門寺佛骨至東都，入內供養。武后舍所寢衣帳直絹一千疋，爲舍利造金棺銀槨，雕鏤窮奇。」

總計，唐朝皇帝勅迎佛骨凡六次，莊嚴隆重之禮，可不必細表了。這裏有一個問題，就是：何故憲宗、懿宗先後禮迎「佛骨」，理應消災植福，何以其壽不永？

討論此問題，要先知何謂功德？何謂福德？梁武帝三度捨身同泰寺，又大興佛寺五百間，達摩說：「無功德。」達摩的意思凡是修行施作，自度度他的始稱功德，依之供養，求諸善報者爲福德。佛教講福德是方便衆生，「黃葉止兒啼」，因爲有所執有，不出六道，終非究竟；超出離迴，往諸刹土，方是究竟。要往生佛刹，便要多生多世積福行善，最要緊是修行。依此而觀，梁

武帝大興佛寺，有福德，惜其捨身同泰寺不成功，所以無功德。依此繩之唐帝之勅迎「佛骨」，其福報是一定的；功德談不上了。佛教又言三世因果：「要知前世果，今生受者是；要知來生果，今生做者是。」唐帝之短祚命蹙，是他前生所積之果報，如憲宗信道教，服丹藥以致壽促，則是他咎由自取，總之一切自作自受。至於憲宗禮迎「佛骨」的德功，可在來生受報，則非我輩所知了。

4 法門寺佛骨的供奉

法門寺佛骨，在唐代是藏於石室，三十年始一開。高宗時道宣律師曾奉命護送回寺，他說：

「至二月十五（顯慶五年）奉勅令僧智琮弘靜京師諸僧，與塔寺僧及宮人等逾數千人，共藏舍利子於石室掩之。三十年後，非全所知，後有開瑞可續而廣也。」（感通錄卷上）

但到清代，畢沅著關中勝蹟圖志引宋邵博聞見後錄一節，則說：

「寺有古塔四層，瘞佛手指骨一節，唐憲宗威儀衛迎入禁中。塔下層有芙蕖；工製美妙，每芙蕖一葉上刻一施金錢人姓名，殆數千人，宮女名爲多，又刻白玉石像瘞佛指骨置金蓮花中隔琉璃水晶匣可見。」（卷十八）

此節資料顯示唐以後，可能由宋中葉起法門寺的「佛骨」是置於白玉石像內，像坐金蓮花上，任人參觀，塔下層有工製美妙的芙蕖（蓮花），葉上刻檀施者姓名，以宮女爲多，大抵爲求來世福報吧！

佛骨的供置由三十年一開以至時時可見，對士民熱烈的膜拜不能不說有溫和的消退作用。或許因此宋以後再無三十年一開的盛況了。雖然如此，法門寺「佛骨」的靈蹟仍是不斷湧現。如太平興國三年四月所立的「法門寺浴器靈異記」（見畢沅關中金石記）和「宋法門寺浴器靈異記」（見張損的吉金貞石錄（三）一上）。

四、結語

關於法門寺「佛骨」，親親親觸的人在唐代不多，只有幾個

皇帝，而本紀不載，載亦甚畧。其中能夠有緣親親觸並著有記載的要算高宗時的道宣律師了。高宗顯慶五年送還「佛骨」就是令道宣律師負責的（見佛祖統紀卷卅九）。所以研究「佛骨」，道宣律師是一個關鍵人物。幸而幾經翻尋，終在大藏經找到他所撰的集神州卅三寶感通錄，故此，我相信對唐帝所迎的「佛骨」形狀、祥瑞，以至勅迎之盛等等是大體掌握了。新唐書未有釋「佛骨」，舊唐書釋爲佛指骨一節，是不全面的，易惹人誤解，試擬「佛骨」的注釋如下，以供治唐史者的參考並作本文的結束。

「佛骨」，是佛之舍利，屬碎身舍利的一種，是佛陀入滅後自用三昧真火將不壞金剛軀體所燒成的。佛陀色身有盡，而法身無窮，所以佛舍利又可作佛陀法身的代表。瞻禮「佛骨」猶如瞻禮佛陀，功德無二。其形狀如小指，長約一寸二分，下平上圓，內有正方孔可容一小指；其色玉潤光淨，其功德不可思議。有唐一代勅迎佛骨入宮供養凡六次：顯慶五年、長安四年、至德二年、貞元五年、元和十四年、咸通十四年。若論開發舍利，通現道俗，則連貞觀五年共七次之多。古老相傳：三十年一開，開則歲豐人泰。史載一開一迎極一時之盛。」

本文參考書目：

- ① 集神州三寶感通錄卷上，道宣撰，大藏經史傳部。
- ② 佛祖統紀第四卷、三十九卷、四十卷、四十一卷、四十二卷、五十三卷。
- ③ 金石萃編一〇一卷，清王昶撰。
- ④ 法苑珠林卷五十三。
- ⑤ 鳳翔府志卷十二。
- ⑥ 佛祖歷代通載第二十卷。
- ⑦ 冊府元龜卷五十、五十二崇釋氏。
- ⑧ 古今圖書集成神異典第六十卷釋教部。
- ⑨ 釋氏稽古錄。
- ⑩ 新唐書。
- ⑪ 舊唐書。
- ⑫ 隋唐五代佛教大事年表，張導驪編，人民出版社。



印度宗教之探索

第一篇 印度教

Young Oon Kim 原作
無意譯

第三章 創造的目的

第二節 巴克提

如拉瑪克利須那所說，印度宗教是一種直接經驗，而不是一套行為準則。經過漫長的時間，教中明確地描述了達成無價幸福及解脫諸種途徑。在佛教以前的時代，群眾及其婆羅門的領導者強調業力瑜伽——透過犧牲儀式及特定的作為而得解脫——的重要性。自九世紀開始，知那那瑜伽（經由知識而得解脫）及巴克提瑜伽（經由信仰而得解脫）為衆所心儀。知那那瑜伽的作者商羯羅有功於恢復吠陀哲學的權威，推翻印度的佛教，但他的瑜伽對一般大眾而言顯得太哲學化了；所以當拉瑪努耶在世之日，他的巴克提瑜伽——同樣地基於吠檀多，可是作了不同的詮釋——填補了一大需要，成了印度宗教生活中的一個主題。

巴克提意味着對神無限的愛及無限的虔誠。禮拜基於愛；禪定乃存於如河流一般穩定的，不中斷的禮拜之中。在禮拜時，一個人奉獻其一切所作所為於神，並對憶念神時極小的忽畧感到極

端的不安與悲哀。巴克提的起源見於印度最老的經典黎俱吠陀的古頌。其中有一首歌說到因陀羅神被虔誠的祈禱詞所感動，因為「他的渴望之獲滿足有如一位帶欲念的妻子得到她的丈夫。」（L.G. 11）禮拜意味着對神的渴望之心有所反應：「我所有的頌歌都讚美因陀羅；如同妻子擁抱丈夫，我的思想擁抱那賜予禮物的神因陀羅。為求神恩，他們守著博愛好施的因陀羅，如同妻子守着夫君，或處女守著英俊的愛人①。」（X, 43: 1）

若說巴克提原理的種子可以見於吠陀最古老的部分，其花則見於優婆尼沙曇，再後則見於印度中世紀的聖典薄迦梵吉達及薄迦梵普拉那。

中古的巴克提運動始於拉瑪努耶（死於一一三七）。他是偉須那瓦 Vishnava 派（偉須努的崇拜者）的健將。在他當學徒的年輕時，他曾是商羯羅知那那瑜伽的門生，但是因為對聖典經文之一意義上的爭執，他離開他的老師而結交一位首陀羅階級虔誠的瑜伽行者。商羯羅所教誨的對象限於受教育的婆羅門階級而其信

仰乃以「絕對（即婆羅門）」為中心。拉瑪努耶捨棄商羯羅派而採行兩個革命的步驟：第一、他把眼光投向首陀羅（四個印度教種姓中最低的一個）階級以尋求宗教上的指導；第二、他把他的注意力集中於人格化的神偉須努而非非人格的婆羅門。兩者都可以擬之於聖。奧古斯丁（譯按：三五四—四三〇）之從新柏拉圖派之轉向於基督教。

拉瑪努耶在十六歲時結婚，這才能令現代讀者吃驚，但在亞熱帶的印度却是司空見慣的；那兒小孩成熟得快；通常孩子一達到青春期，父母就為他找合適的對象。可是拉瑪努耶的妻子不易相處，她尖嘴利舌，脾氣又壞，一如蘇格拉底的妻子尚西普 Xanthippe。特別令這位年輕丈夫喪氣的是她與他叔叔之妻的爭執。因為叔叔同時也是拉瑪努耶宗教的導師，這位青年常在對妻子的愛與對其師的尊敬間受折磨。為了脫離這種煩惱的環境，拉瑪努耶在十五年的婚姻波折之後離開妻子而出家為比丘。雖然他掙脫家庭的羈絆，却並未變成一個隱者。事實上不久就有很多徒弟圍繞著他，成了他精神上的子弟。在他以高齡逝世之前（據傳統的說法，他活了一百二十歲），他是七十四所寺廟的宗教導師，其中包括七百位苦行的瑜伽師，一萬二千和尚及三百位尼姑。

他的宗教哲學有四個方面可資注意：第一、他把對偉須努神之意志絕對服從 *Prapatti* 的重要性說得更詳密、更深刻。服從的意思是按神意行事，而非神所欲的一切盡行放棄。對偉須努之保護其信徒須有完全的信心^②。第二、他比商羯羅高明的地方在於他無視於傳統的種姓階級的限制。商羯羅之所教導限於上層的婆羅門，並一再地說低層種姓之無知不足以瞭解吠陀經典。但是拉瑪努耶允許著那教徒、佛教徒、首陀羅，甚至「不可觸者」到他的廟裏。由此所有的人的價值都受到承認。因為他自身曾受教於一位首陀羅，他可以輕易地忽畧婆羅門在知識及身分上的裝模作樣。他可能也明智到足以體認佛教徒排斥種姓制度一事的道德意義。不幸的，拉瑪努耶樹立的楷模直到甘地時代——八百年後——方始普受效法。

第三、拉瑪努耶於偶像崇拜、群衆的儀式崇拜及寺廟建築均所支持倡導，雖然規模宏大而引人矚目的廟宇遠在商羯羅之前就已存在，而偶像崇拜可以追溯到印度谷文明的時代，商氏思辨的神秘主義却傾向於忽視外在的形式。他不重宗教儀式，不重神像與女神像，不重外表的象徵及為神的住宅而作的特別建築。與此相對的，拉瑪努耶詳細指導他的弟子如何建築廟宇，如何崇拜形像。這使得他普受一般民衆的歡迎——他們對高深的形上學的神學力不能及也沒有興趣。

第四、拉瑪努耶把存世之神偉須努的地位提昇到一切諸神之上。在這件事上，他是一位狂熱的宗派主義者，而且實際上他的心量十分狹窄。然而怪的是，正是這樣一個固守教條的排外主義贏得遠比心胸寬大的容忍為多的信徒。商羯羅提倡崇拜五神——偉須努、濕婆、沙克提、迦勒沙及婆羅摩，而又強調以婆羅摩為中心的重要性。對他來說，真正的禮拜必須把婆羅摩置於一個方形的廟的中心，次要的神與女神則分別置於廟的四角中的一角。可是拉瑪努耶完全而專意地信奉偉須努——如同希伯來先知以賴雅 *Elijah* 之信奉耶和華；然而他也像這位舊約中的人物一樣，引起高層人士的反對。他雖是一位普受歡迎的大師，當他與崇拜濕婆的皇帝窟洛同迦 *Kulotunga* 衝突時，終得被迫逃亡。

拉瑪努耶死後，巴克提派為代代相傳的教師所護持，他們的作品對印度宗教及哲學學者有極大的重要性。但我們的討論僅能止於主要的詮解者中的兩位：瓦拉巴 *Vallabha* 及拉瑪難達 *Rama-nanda*。

瓦拉巴（生於一四七九或一四八一）來自一個顯赫的婆羅門家庭。他的外祖父在印度衆多的皇家家族之一為僧。瓦拉巴之出生，正當他父母從貝拿勒斯逃亡的途中；因為謠傳該地即將為回教入侵者所攻擊劫掠。在嬰孩生於森林中之後，他們一家又遷回到故城。

瓦拉巴童年時敏銳的智慧使人人驚奇。他在約摸十歲時死了父親，失去任何受進一步教育的機會；由此他開始漫遊整個印度，有若干次行踪踏遍全國。他作為一個思想家的稟賦受到廣泛的

稱賞；不久皇宮舉辦的座談就請他去參加論辯。他定居於貝拿勒斯，結婚而生有二子；可是在不放棄一個已婚者及一家之主的責任的範圍內，他儘可能過一個僧人的生活。由於人們反對他的宗教見解，有一段時間他離開城市，住在靠近阿拉哈巴德 Allahabad 的恒河之岸，成了一個遊方乞士；他回到貝拿勒斯度過他生命中最後的一年（一五三三）。

如同拉瑪努耶之尊崇偉須努，他的繼承者瓦拉巴教人投拜於偉須努著名的化身之一的克利須那之前。「巴克提」一詞於是又有了因主（克利須那）純粹的恩寵而獲致的愛或情感的涵義；克利須那把巴克提的種子種在個人的心田裏，這種子因信仰者出世的行為，專注於宗教文獻及持誦克利須那的聖名而發芽、滋榮；即使是一個拖家帶眷的人也能因崇拜克利須那而漸行完全專注於對他的虔信之中；最後，當一個人經過精神訓練的七個步驟以後，他可以經驗到對克利須那如此（強烈的）「執愛」，竟致無以從之分離。

除了注意瓦拉巴對克利須那的愛及重複稱名之強調以外，我們應記住他對許多瑜伽行者所認為極關緊要的苦行生活之厭惡。印度教的批評家以裸體的瑜伽行者躺在鋪滿釘子的床上為普通印度教徒出世行為的範例，可是我們應該知道苦行者只是印度教徒的一種，而行之者往往不是悟道最深的人。

如與瓦拉巴同時的塞克教教主那那克 Nanak 所說：「宗教不能求之於百衲衣、瑜伽行者之拐杖，或塗灰滿身之中；

「宗教不能求之於耳朵穿孔，剃光頭，或號角吹弄之中；

「宗教不能求之於漫遊墳墓，或焚屍所，或坐禪之中；

「處污濁之世而獨守清白；汝唯如是乃能見宗教之道③。」

拉瑪難達（十五世紀中葉）是另一位宏揚巴克提派的印度教聖人。他生於阿拉哈巴德，在貝拿勒斯研究宗教，他因對傳統的偉須那瓦派有所不滿，乃進而建立一個以較之尤為虔誠的生活為基礎的偉須努崇拜的學派。他和其他的改革者一樣，無視於種性制度，公開地與非婆羅門共餐。在他最初收到的十二位弟子裏，

包括織布者、理髮師、補鞋匠、地方長官及農夫各一位；在他的著作裏也以革命的方式引進口語而不用梵文。在他殘存的一段文字裏，我們可以稍窺他改革與獻身的精神，也就是巴克提所啓發於瓦拉巴與拉瑪努耶的精神：「我習於塗染檀香及他種香水以禮拜婆羅門；但是上師（您）開示說，婆羅門乃在我自己心中。不論我何所往，我只見到受崇拜的水與石頭，可是您現身而遍滿其中。他們全都徒然地在吠陀中尋求您。我自身真正的上師啊，您掃除了我的一切失敗與幻相。您有福了！拉瑪難達融入於上師婆羅門之中；上師的話粉碎了百萬業障④。」

我人應留心一事實，即今日西方大抵對巴克提傳統不熟習；源於商羯羅的吠檀多派印度教——偏重於知識與哲學——流傳較廣。只有賀爾·克利須那 Hare Krishna 運動⑤，讓我們一瞥巴克提的梗概，而這還並不代表真正典型的印度傳統。但在印度，巴克提仍是群眾的庇身之所。

註釋

- ① 引用於馬壯達 A. K. Majumda, 「巴克提之復興 Bhakti Renaissance」, 一九六五年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan 出版, 頁一。
- ② 馬壯達同書頁十八。
- ③ 引用於馬壯達同書頁廿八。
- ④ 馬壯達同書頁四十。
- ⑤ 參看第四章「未來的王國」, 第三節「克利須那意識」。

第三節 解脫

印度教教義於人立有四個基本的原則：本我 Atman 之永恆；本有的摩耶 Maya（幻、不覺）之運作；與至高存在合一的可能性（三摩地）；以及業力之教。本節且談頭兩個原則。在「優婆尼沙曇」一則父與子的故事裏對本我有一個古典的詮解；我們前曾就本我觀念以談人與造物神秘的合一，而這則故事乃涉及本我與生命之延續的關係。

這故事見於卡他·優婆尼沙曇 Katha Upanishad：一位印度的國王有一次許諾放棄他所擁有的一切以作為對神的獻禮。在所

有的財產都給盡了以後，國王準備獻出他的老母牛；這當兒王子問說父王何時要把兒子也奉獻了，因為他覺得除非他自己也獻了神，父王就不會真正犧牲一切。這孩子的魯莽，使國王震怒；他宣稱要把兒子交給死神琰摩。

王子遭放逐到地府以後，發現琰摩不在家；於是他禁食三天三夜，直到琰摩歸來。琰摩爲了彌補不會親迎如此的一位貴賓之過失，許諾滿這孩子的三個願望。

王子首先所求乃使父王於其所爲不復愠怒並於其放逐死所一事不感焦灼。其次，他想知道何處可以享受完全快樂的永年？可是他體認到單是快樂還不夠，他問說人是否有一個不朽的靈魂存在於形體死亡之後？在這層意思上，王子所求乃是知識。因爲王子明白唯有自知產生至善。

琰摩爲了考驗這少年，給予他一切俗世的享受，獨不給他這種知識。王子說，金錢之有價值，唯當人活著的時候；他所求不在財富，乃在解決生命之謎的自身，琰摩深有感於他的卓見，於是解釋說：善是一事，樂又是另一事。只選樂事的人錯失了生命的目標。以貪欲之故，一心求俗世之滿足的人是傻子，這種人爲財富的幻相所惑，想道：「惟有此世存在，別無其他。」他生生世世都要受到死亡的左右。

琰摩接著告王子以阿特曼——能知之我——的真相：

「能知之我不生、不死；不從物生，亦不生物。無生、永恆、亙古常在。身體可殺而此我不可殺。若殺人者以爲殺了人，被殺者以爲被殺了；兩者都未作正解。真我不殺，復不被殺……

雖靜坐而遠行，雖偃臥而無不達……①」。

與印度教「我」的概念相關的另有兩個常用的名相：摩耶與木叉。若「我」獨爲有價值而真實，那末一切非我都是摩耶。摩耶有種種界說：幻相、假相、空相、夢。依這些界說則「我」之外別無存在，別無真實。可是摩耶還有一個不這麼極端的意義。根據一些印度教徒的說法，形相世界與「我」同其真實，只是沒有價值。對夢者而言，夢是真實的，但與醒時的狀態比較則無足輕重②。

人經由木叉而免除於摩耶。自由、解放、解脫、逃離、成就

、證、悟——這些全是木叉的相似詞。在大多數情形下，木叉指的是人長所期望的從生死輪迴中的解脫。不過在吠檀多哲學裏對解脫有不同的概念。商羯羅的看法接近佛教，他認爲解脫是自我與絕對合一而超越個別性。拉瑪努耶的吠檀多則強調調神的人格，信仰者凝念於（生）天的可能性③。

司馬特 Nriana Smart 教授以爲印度教這種關於解脫教理的區分實反映於其神話記述裏。商羯羅之教見於濕婆崇拜的文字中，其間經過拉達克利須南、偉偉卡南達及赫胥黎 Aldous Huxley（譯按：一八九四—一九六三，英國作家）種種的修正：濕婆「活潑生動地揉合相反與相對於其一身④」。因爲濕婆同時是創造者與破壞者，我人必得超越善惡、生死以與非人格的真實相融合。這是卡他·優婆尼沙曇的義涵，也是琰摩對王子的教導。可是拉瑪努耶派及以偉須努爲中心的巴克提傳統所強調的又自不同。司馬特寫道：「偉須努崇拜較少這種（非人格的）意味，乃是對『太極（絕對）』較溫和的呈現。舉例來說，薄伽梵吉達——印度傳統對偉須努之教最大的見證——對求庇託於神的關懷要大於在他之外求一泯除分別的超越境界。」以此之故，人與神同在的天乃有可能。同時當這樣一個濃烈的人格化的神學發展出來以後，對輪迴的強調自然要減少。因爲一個人接近「較溫和」的神如偉須努後，業力可因神恩而截斷，又由於持念他所選擇的神的名字，他可以克服摩耶之無常⑤。（未完）

註釋

- ① 卡他·優婆尼沙曇 I: 2: 18 - 21a (尼奇蘭難達譯)
- ② 奧根 T. W. Organ, 「印度教 Hinduism」頁二六〇以下，對上述兩種見解有詳細的討論。又可參看達斯古普塔 S. N. Dasgupta, 「印度教的神秘主義 Hindu Mysticism」, 一九五九年紐約 Frederick Ungar Pub. Co. 出版, 頁三三一—五七。
- ③ 司馬特 Nriana Smart, 「東方宗教對死亡的態度 Attitudes towards Death in Eastern Religions」, 載於湯恩比 A. Toynbee 編, 「人對死亡的關注 Man's Concern with Death」一九六八年紐約 McGraw - Hill 出版, 頁一〇一—一〇三。
- ④ 同書頁一〇三。
- ⑤ 同書頁一〇四—一〇五。

菩薩摩訶薩欲徧知佛十八不共法

當習行般若波羅蜜

智 銘

十八不共法，計：一者、諸佛身無失。二者、口無失。三者、念無失。四者、無異想。五者、無不定心。六者、無不知已捨。七者、欲無減。八者、精進無減。九者、念無減。十者、慧無減。十一者、解脫無減。十二者、解脫知見無減。十三者、一切身業隨智慧行。十四者、一切口業隨智慧行。十五者、一切意業隨智慧行。十六者、智慧知過去世無礙。十七者、智慧知未來世無礙。十八者、智慧知現在世無礙。

佛無身失，亦無口失，佛於無量阿僧祇劫來，持戒清淨故，身、口業無失。佛無量阿僧祇劫，集諸清淨戒成就故，常行甚深禪定故，得一切微妙智慧故，善修大悲心故，無有失。佛拔諸罪根因緣故，無有失。

罪根本因緣有四種：一者、貪欲因緣。二者、瞋恚因緣。三者、怖畏因緣。四者、愚癡因緣。佛於是罪根因緣及習皆已拔。佛於一切法中，徧滿智慧常成就故，若不知，故有失。佛諸煩惱習盡故，無如是失。佛一切身口業，隨智慧行故，身無失，口無失。

念無失者：四念處心長夜善修故，善修甚深禪定，心不散亂故。善斷欲愛及法愛，諸法中心不着，得第一心安隱處故，若心遽忽忽，念有忘失。佛心無得失，以是故無失。佛宿命通、明、力，三種莊嚴念故，心無失。佛一切意業隨智慧行故，念無失。一一念隨意行故，如是等名為念無失。

無異想者：佛於一切象生無分別，無遠近思想。是貴可為說

，是賤不可為說。如日出普照萬物，佛大悲光明，一切憐愍等度；恭敬者、不恭敬者，怨、親、貴、賤，一切悉等，佛以佛眼一日一夜各三時，觀一切象生誰可度者，無令失時。等觀象生故，無有異想。佛種種因緣讚善法，種種因緣訶不善法，亦於善於惡心無增減，但為度象生故有是分別，是為無有異想。「一切不行經」中說：佛觀一切象生如己身，所作已辦，無始、無中、無終，是名無異想。佛觀一切象生及諸法，從本以來至不生不滅，常清淨如涅槃，是名無異想。不二入法門是諸法實相門，異相法即是二法，二法即是邪道。佛是無誑法人，不應行誑法，常行不二入法門。誑法即是異相，如是等名無異想。

無不定心者：「定」名為一心不亂，亂心中不能得見實事，佛無不定心。無不定心者，有種種義：定名常攝心善法中住，佛於諸法實相中定，不退不失，是名無不定心。欲界中有定，入是定中可說法。以是故，阿毗曇中說欲界繫四聖種、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、無諍三昧、願智、四無礙智，有如是等妙功德，佛入欲界中定故，應無不定心。佛從定起，入欲界定，初無散亂心時，以是故名無不定心。佛在定亦能說法，亦能遊行，如蜜迹經中說：諸佛心常在定中，心亦應說法。復次：散亂心法，諸結使，疑、悔、等，佛皆無。佛於一切法中常定無疑，無不定智慧故，佛於一切智處中，智滿故無亂。唯佛一人名不誑法，三堅固人中最上，苦樂心不異。一相異相，生滅相，斷常相，來去相，如是等諸法相，皆是誑法，虛妄和合作法故。佛安

立於諸法實相中故，心無不定，無不定故心不異。五種不可思議法中，佛最不可思議。是十八不共法，是佛甚深藏，誰能思議者，以是故，佛無不定心，事必當爾，佛雖常入定，無覺觀初心，有不可思議智慧故，亦能說法。譬如天樂，隨天所好，種種聲應，是亦無心，亦無識法，以諸天福德因緣故有是。如天樂無心無識而能應物，何況佛有心而不說法，以是故，說佛無不定心。

無不知已捨者：衆生有三種受：苦受、樂受、不苦不樂受。苦受生瞋，樂受生愛，不苦不樂受生愚癡。是三種受：苦受生苦，住苦滅樂。樂受生樂，住樂滅苦。不苦不樂受，不知爲苦，不知爲樂。餘人鈍根故，多覺苦受、樂受，於不苦不樂受中，不覺不知而有捨心，是爲癡使所使。佛於不苦不樂受中知覺生時、覺住時、覺滅時，以是故，言佛無不知捨心。於此中不苦不樂受即是捨。二處捨亦是捨，何以故？餘人於不苦不樂受中，不覺念念中生時、住時、滅時，久遠乃覺，佛念念中盡皆了知。七覺中捨，若心正等不沒不掉，是時應捨，若沒時行精進想，若掉時行攝心想，佛於念念心中，粗細深淺無不悉知，知已而捨，所謂知已而捨，是於大眾中疲厭故小息。復次，佛世世常愛遠離行，長夜樂行遠離。以是故，佛入禪定，佛常捨心成就，故入禪定。佛遠離憤鬧及雜語處，亦自觀諸佛功德藏，亦受第一清淨樂，故入禪定。佛說法已，常教諸比丘當坐禪，無令後悔，口之所說，身亦自行，故入禪定。厭惡供養故，知衆生應得度者，入禪定作化人往度。有衆生定少慧多者，身示行禪以教化之。有人常見佛生厭想故，小遠離令其饑虛故。佛欲爲諸天說法，故在閑靜處。佛爲後世作法故坐禪。又佛自轉法輪已，以事付弟子故，入禪定。現二種道攝衆生故：一者、禪定。二者、智慧。佛在大衆說法，爲現智慧。靜處攝心，爲現禪定。衆生於六塵中三種行：見好色生喜樂，見惡色生憂苦，見不苦不樂色生捨心，乃至法亦如是。佛於六塵中自在：於喜樂、憂苦處能生捨心，如聖如意中說。如是等種種因緣故入禪定，非不知已捨。

欲無減者：佛知善法恩故，常欲集諸善法故，欲無減，修習諸善法，心無厭足故，欲無減。佛以欲心無厭足故得佛，雖更無

功德可得，欲心亦不休。佛雖一切善法功德滿足，衆生未盡故，欲度不息。摩訶衍首楞嚴經中說：佛於莊嚴世界，壽七百阿僧祇劫，度脫衆生。以是故，說佛欲無減。

精進無減者，如欲中說欲義，即是精進。欲爲初行，欲增長名精進。如佛說：一切法欲爲根本。欲如人渴欲得飲，精進如因緣方便求飲。欲爲心欲得，精進爲成其事。欲屬業，精進屬三業；欲爲內，精進爲外，如是等有差別，復次，是精進諸佛所樂，如釋迦牟尼佛精進力故，超越九劫，疾得阿耨多羅三藐三菩提。佛爲度衆生故，捨甚深禪定樂，種種身、種種語言、種種方便力度脫衆生。或時過惡險道；或時食惡食；或時受寒熱；或時值諸邪難問，惡口罵詈，忍受不厭。佛世尊雖於諸法中自在，而行是事，不生懈怠。如佛度衆生已，於薩羅林中雙樹下臥，猶度末後弟子外道梵志須跋陀。佛世世樂行精進，今猶不息，是故言精進無減。

念無減者：於三世諸佛法，一切智慧相應故，念滿足無減。失念名誤錯，減名不及。失念名威儀俯仰、去來法中失念；無減，名住禪定神通，念過去、現世通達無礙。故念無失與念無減，有是差別。佛於念念中皆分別三相，佛心無有一法過而不念者，以是故，獨佛有念無減。復次宿命智力隨念知，佛於是有有力。復次，佛以一切智無礙解脫守護念，是故無減，如是等因緣故，佛念無減。

慧無減者：佛得一切智慧故，慧無減。三世智慧無礙故，慧無減。復次，十力、四無所畏，四無礙智成就故，慧無減。從初發心無量阿僧祇劫，集一切智慧故，深心爲法故，頭目腦髓，悉捨內外所有而布施；入火投山、剝皮釘身，如是等無苦不受故，一心爲集智慧故，慧無減。佛智慧以一切功德：持戒、禪定等助成故，慧無減。世世求一切經書，世俗法，佛法，粗細，善不善，悉皆學知故，慧無減。從十方無量諸佛所，聞法讀誦，思惟修習，問難故，慧無減。爲一切衆生故，爲增益一切善法故，破一切處無明故，慧無減。是智慧實知諸法相不生不滅，不淨不垢，無作無行；不分別是智非智，知諸法一等，清淨如虛空，無染無

著；不以二法故得不二入法相，不二入法相無量無邊，以是故慧無減。如是等種種因緣，慧無減。

解脫無減者：解脫有二種：有爲解脫，無爲解脫。有爲解脫，名無漏智慧相應解脫。無爲解脫，名一切煩惱習都盡無餘。佛於二解脫無減。何以故？佛智慧第一利故，煩惱習永盡無餘故，解脫無減。復次，如漏盡力中說：佛與聲聞解脫有差別。佛得漏盡力故，解脫無減；二乘無力故有減。

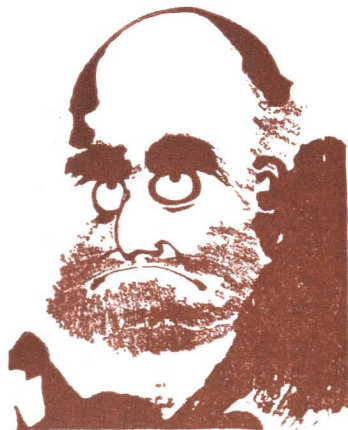
解脫知見無減者：佛於諸解脫中，智慧無量無邊清淨故，名解脫知見無減。佛一切法中，但於六事中無減者，佛於一切自利利他中，四事能具足：欲，求一切善法之根本；精進，能行；念，能守護；慧，照一切法門，斷一切煩惱。用是四法，事得成辦。是四法果報有二種：一者、解脫。二者、解脫知見。解脫知見者，用是解脫知見，知是二種解脫相：有爲、無爲解脫。知諸解脫相，所謂時解脫，不時解脫；慧解脫，俱解脫；壞解脫，不壞解脫；八解脫，不可思議解脫，無礙解脫等。分別諸解脫相，牢固不牢固，是名解脫知見無減。佛上上智慧根成就，知諸法念別相生滅故，解脫知見無減。復次，法眼清淨，具足成就故，如法眼義中說。知是衆生空解脫門入涅槃，是衆生無相解脫門入涅槃，是衆生無作解脫門入涅槃；知衆生觀五象門、十二入十八界，如是種種法門得解脫。佛於是解脫知見，盡知徧知，是故說佛解脫知見無減。

一切身業、一切口業、一切意業隨智慧行者：一切身、口、意業，先知然後隨知行。諸佛身、口、意業，一切行無不利益衆生，故名先知然後隨智慧行。如經中說：諸佛乃至出息入息，利益衆生，何況身、口、意業，故作而不利？諸怨惡衆生，聞佛出入息氣香，皆得信心清淨，愛樂於佛；諸天聞佛氣息香，亦皆捨五欲發心修善。以是故，身、口、意業隨智慧行。佛先以智慧起身、口、意業，故無失。復次，佛成就三種善業，三種寂淨業，三不護業。以是故言：我一切身、口、意業，先以智慧，然後隨智慧行。

佛以智慧知過去、未來、現在世通達無碍者：此三種智慧，

于三世通達無碍故，三業隨智慧行。所謂知過去、未來、現在者，觀在心，雖一念時不住，相續生故，能知諸法。內以現在意爲因，外以諸法爲緣，是因緣中生意識，用意識自在知過去、未來、現在法；但不自知現在心心數法，餘者悉知。般若波羅蜜如相品中所說三世一相，所謂無相。此言佛智慧知三世通達無碍者，蓋諸佛有二種說法：先分別諸法，後說畢竟空。若說三世諸法，通達無碍，是分別說，若說三世一相無相，是說畢竟空。復次，非一切智人，於三世中智慧有碍，乃至觀世音、文殊師利、彌勒、舍利弗等諸賢聖，於三世中智慧皆有碍。以是因緣故，說佛智慧於三世中通達無碍，不爲空事故說。復次，有人於三世中生邪見，謂過去法及衆生有初、無初。若有初，則有我衆生；諸法亦無因無緣而生。若無初亦無後，若無初、無後，中亦無。初名有中、有後，無前；後名有初、有中，無後；中名有初、有後。若衆生及諸法無初、亦無中、無後，若無三世，則都無所有。復次，若無初，云何有一切智人？破如是等邪見故，說三世諸法一相，所謂無相，不爲破三世佛智慧。佛有二種道：一者、福德道，有人聞佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等，生恭敬信樂心；二者、智慧道，有人聞諸法因緣和合生故，無有自性，便捨離諸法，於空中心不著。福德道，能生諸功德；智慧道，能於功德道中離諸邪見著。以是故，佛雖說諸法畢竟空，亦說三世通達無碍。

十八不共法中，但說智慧功德等，不說自然果報法。復次，是十八不共法，阿毗曇分別五象攝，身、口無失，身、口隨智慧行，是色象攝；無異想，是想象攝；無不定心，是識象攝；餘者行象攝。皆在四禪中，佛四禪得道得涅槃故。有人言：四色不共法，色界、欲界中攝；餘九地中攝。皆是善，皆是無漏法。四色法二因緣生：因緣、增上緣；餘殘四緣生。四無緣，十四有緣。四隨心行，不與心相應；十三與心相應，亦隨心行；一不與心相應，亦不隨心行。如是等種種，阿毗曇分別說。初如是分別，入般若波羅蜜諸法實相中，盡皆一相，所謂無相。入佛心皆一切滅相，是菩薩摩訶薩欲徧知，當習行般若波羅蜜。



佛典選註之八

理惑論（節選）

中大佛學教材編寫組

（續上期）

〔分析〕

第一則

佛教初傳，就中國方面來說，正是方士、神仙家思想流行的時候，因此對於佛教的理想人格，亦即佛陀的形象，不免有許多附會，一般人都以方士、神仙家所說的「真人」來理解佛陀。牟子雖然知道佛教與方士、神仙家有別，但畢竟未能擺脫時代的限制，在介紹佛陀的形象時亦採用了許多他們的語言。按方士、神仙家對真人的描寫是：

「真人者，入水不濡，入火不熱，凌雲氣，與天地久長。」

（史記秦始皇本紀盧生語）

「真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛……大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒也，大雷毀山而不能驚也，大風晦日而不能傷也……居而無容，處而無所，其動無形，其靜無體，存而若亡，生而若死，出入無間，役使鬼神。」（淮南子精神訓）

這和牟子在本則中對佛的描寫：「恍惚變化……或存或亡……能隱能彰，蹈火不燒……在污不染，在禍無殃」，可說十分相似。由此可見方士、神仙家在援引佛教時所起的媒介作用。

固然，牟子對佛陀神通能力的描寫不能全歸於方士、神仙家的影響，其中亦有佛教方面的思想根源。佛滅後，佛弟子追慕佛陀，會發展出種種有關佛陀的智慧、能力、神通，相貌的理論。例如說佛有十力、四無畏、十八不共法、三十二相、八十種好等。到大乘佛教時又進一步發展出佛的壽命無量，佛的色身無量、佛的國土無量，以至世界上有無數的佛的說法。牟子時代這些觀念雖未全部傳進中國，但其中提到佛能夠「分身散體」，這似乎是指大乘佛教的化身理論言（即佛法身不變，但可以化身無限，以應機說法）；至於「坐則揚光」則明顯地是三十二相中的「丈光相」。所以牟子的佛陀觀念，實在是揉合了中印兩方面的傳說組成。嚴格言，不能代表佛教，但却如實地反映了初傳佛教的歷史面目。

第二則

佛教傳入中國之後，首先引起中國人的疑問是：如果它是有價值的，為什麼不見於中國古代的經典呢？站在中國人的立場，最重要的是學習詩、書、禮、樂，以成就聖業。佛教對於這一點有什麼幫助呢？它所說的道理是不是比詩、書更高明呢？這可以說是從文化的功用觀點而來的問題。

牟子的解釋，也是從功用觀點著眼，所謂「書不必孔丘之言，藥不必扁鵲之方，合義者從，愈病者良」，頗能對應發問者的心態。因此，他進一步說，只要有價值的，便應該學，而不必問是否有古代經典根據。發問者問堯、舜、周、孔爲什麼不讀佛經。這個問題不明白文化各有源頭，本來很不合理，但牟子很巧妙的利用四人的謙虛好學的故事來加以駁斥，證明善學者學無常師，所以不必故步自封。由此回到上文的論點：只要有價值的，便應該學習。

雖然，牟子並未說明學佛是否有助於成就聖業，亦未明確指出佛教的道理是否比詩、書更高。限於時代，牟子對佛教的理解仍然相當有限。他只能體會到「佛身相好變化、神力無方」，所以「焉能捨而不學」。如果採取封閉態度，就不能「博取衆善」了。由此可見，牟子在本則中所處理的，主要是態度問題。

第三則

由於佛教是外來文化，在中國人心目中，外來即是「夷狄之術」，代表著野蠻和落後，因此跟著產生的問題是：爲什麼水準比較高的華夏文化要向夷狄學習呢？夷夏之辨是中國傳統的老問題，早已養成一種價值觀念，所以這個問題在當時是很尖銳的。牟子自己也承認，在他沒有了解佛教的真相以前，也有這樣的觀念。

但是，牟子跟著分析：這樣的觀念是不是很對呢？且不要說佛教的真義是甚麼，即就夷夏的區分來說，也不見得夷就是不好，夏一定好。例如，禹出於西羌而成爲聖哲，舜的父母是漢地人，但却頑固、愚昧；由余出身於狄國，却能輔助秦穆公而成霸業，管叔、蔡叔居住於中原（河洛），反而散佈傷害周公的流言。由此可見人的好壞與出身是沒有甚麼關係的。況且，從地域觀點看，漢地也不一定是世界的中心，以爲居中就一定比較優越的觀念是錯誤的。佛教的偉大，即在把上下四方一切有生命的存在都歸入佛所教化的範圍，這顯然是一種更爲廣濶的胸襟，所以我們不應排斥佛教，而應該彼此尊重。事實上，堯、舜、周、孔和佛陀，大家都具有偉大的人格，都值得我們學習。所謂「金玉不相

傷，精魄不相妨」，爲什麼一定要依夷夏的觀念來局限自己呢？

第四則

上文說過，佛教初傳是以方士、神仙家作媒介的，但佛教畢竟不同於神仙家，神仙家主要是通過煉丹、採藥、辟穀以求長生、成仙，方法既原始，又愚昧，長期混同下去，勢必影響佛教的精神面目和社會地位。牟子是讀書人，很清楚知識的意義，所以他必須把佛教與神仙家分清界限，以免大家用迷信的眼睛來看佛教。無論是文化觀點或歷史觀點，牟子的這一做法都是必須的，對佛教在中國的發展有劃時代的貢獻。

牟子對神仙家的批評，主要是從「無效」兩字出發，所謂「神仙之事，聽之則洋洋盈耳，求其效猶握風而捕影」，空言故事，沒有實效支持，這一套說話也就變成謊言了。佛教不同，佛教有學、有戒，許多道理都和儒家、道家相通（這一點本則未有明言，但理惑論中多處涵有此意），所以足可以使人對之產生信心。這也就是牟子爲什麼推尊佛教，以種種譬喻來卑視神仙家的理由了。

〔問題討論〕

- 一、佛教初傳，中國方面的思想背景怎樣？理惑論因何而寫？
- 二、佛教初傳，由於歷史條件的限制，頗多誤解。試以本篇所選的理惑論資料爲據，描述初傳佛教的面目。
- 三、理惑論所描寫的佛陀的形象，與你所知的有什麼不同，試加列舉。
- 四、牟子說：「書不必孔丘之言，藥不必扁鵲之方」，這是什麼意思？站在中國人立場，你認爲在態度上應該怎樣對待佛教文化？
- 五、先秦儒家爲什麼提出「夷夏之辨」？用這個區分來看中國文化與佛教的關係對不對？爲什麼？試依牟子的觀點作答。
- 六、牟子爲什麼要批評神仙家？他的批評標準是什麼？你認爲他的批評成立嗎？如果拿同一的標準來看佛教，結果會怎樣？

（本論完）

大乘玄論一一諦義（節錄）

中大佛學教材編寫組

〔解題〕

佛教在漢代傳入中國，經過魏晉南北朝前後長達五百年的傳譯和講習，到隋唐時代，開始有了由中國人所創造的、具有統一思維形式的教派。從此之後，印度原典雖然仍享有崇高的地位，但在實際作用上，已不如這些新教派的開宗者所撰寫的論書那麼重要。真正對後世產生領導作用的，是這些論書中所鑄造的新觀念，各教派都有自己的一套思想。我們必須認清佛教在中國後期發展的道路，以中國資料取代印度資料的事實，才能了解中國佛教的貢獻。這是一個新領域的建立，所以近代學者特別將之稱為中國佛教（Chinese Buddhism），而非原來印度佛教形式的延長（Indian Buddhism in China）。

雖然，在時空上，這樣的一個領域應自漢代開始，但教派成熟，却必須待至隋唐時候。為什麼呢？主要的原因，是佛教本身經典多，義理繁複，在印度已分裂為大小乘各個不同的系統。重要經典如般若、無量壽、法華、涅槃、維摩、勝鬘、楞伽、十地、華嚴、解深密，都各開一個方向；論書如毘曇、俱舍、中論、成實、攝大乘、唯識，亦相繼流行。這些資料都在魏晉南北朝時候傳進中國，自然引起中國方面的反應：先是講習，了解內容；然後比較，作綜合工作。站在中國人立場，這些經典既然都是佛說，則資料雖多，亦必須加以融貫。不過在融貫之前，不能不有一段消化期。這就是在南北朝時候，隨著經典的傳譯，為什麼有

很多專門講習人才，稱為毘曇師、成實師、涅槃師、楞伽師、地論師、攝論師產生的原因。因為不經過講習，不能深入了解內容。只有先把經典的內容看清楚，隋唐時候才可以起來作綜合工作。

此外，亦有外在的原因：隋唐時候國家得到統一，結束了長期分裂割據的局面。政治的安定亦有助於宗教、文化的交流。原來在南北朝時代，北方佛教重實踐，南方佛教重義解，都各有偏失，佛教本來是著重解行一致的。隨著統一時代的來臨，教團本身亦產生了統一的呼聲。

隋唐時代，首先發展出來的教派是三論宗、天台宗。在思想上，這兩宗基本上都是沿著印度般若經的道路，加上自己的創見來組織教法的。有關天台宗的觀點，我們將在次篇加以介紹，現在先解釋三論宗的立場。

三論，原指印度龍樹一系所寫的三部論書：中論、十二門論（以上二書龍樹撰）、及百論（龍樹弟子提婆 Āryadeva 撰）。由於這三部論書的主旨都在說明超出相對以歸中道的道理（這原是龍樹中觀學派的特點。參看本書上冊中論觀有無品一文的解題），於是形成一個批判系統。三論宗就是自覺地採取這個批判系統來處理佛教問題，並提出自己的終極理想的教派。

三論宗的代表人物是吉藏。但在吉藏之前三論已經有學問上的傳承。最先是鳩摩羅什（Kumārajīva, 350 - 409），他是三論

的翻譯者。次爲他門下的僧肇、僧叡、曇影、僧導等人。尤其是僧肇，他對龍樹的中觀哲學了解最爲透徹，時人推爲「解空第一」；他和鳩摩羅什居關中（今陝西省西安一帶），被後世三論宗人稱爲「關河舊義」（關河即關中），意思就是三論思想的祖源。梁武帝時，遼東僧人僧朗來南方弘揚三論，再經僧詮、法朗而傳至吉藏；經吉藏努力，才光大成宗。後世爲區分這一段歷史，特別把關河時代的三論稱爲舊三論，吉藏稱爲新三論。

吉藏的著述很多，大乘玄論是最有代表性的一種。在這本書中，吉藏把南北朝以來所熱烈討論的佛學問題，如二諦問題、中道問題、佛性問題、一乘問題、涅槃問題、權實二智問題等等，都分別研究，徵引各家說法，最後依三論的批判精神給予安排，定出義理的宗極，可說是一本帶有總結性的書。吉藏認爲這些問題都是大乘佛學的問題，所以名爲大乘玄論；「玄」是深遠的意思，吉藏自信通過他的處理，大乘的深義便可以彰顯出來。

本文所選，是其中討論二諦的一段文字，（大正藏卷四五，第十五頁）。二諦問題在印度淵源極古，它的產生是來自對我們所認識的對象的考察：究竟我們在常識上所認識的世界是不是真實存在？如果是，這就是常識觀點，如果不是，那麼真實的存在是什麼？由於常識有爭論性，經過反省之後，發覺我們討論存在問題不能依常識作準，於是把存在分爲兩重、一重是常識所接受的世界，亦即我們在言談中通過語言來表達的世界，稱爲世俗諦；「諦」有真實的意思，在這裏就是把真實限定爲常識中的真實，人必須通過語言文字才能獲得它的存在意義。另一重是事物自身的存在，與語言的指涉無關稱爲勝義諦。世俗諦畧近於哲學上的「現象」（phenomenon），勝義諦則畧近於「本體」（reality）。問題是：二諦觀念透過翻譯，當時大家都不甚了解，引致討論極多（據廣弘明集所傳，梁昭明太子蕭統曾經爲二諦問題徵求解答，應對者達二十二家）。吉藏在大乘玄論中指出：二諦其實不是區分存在的範疇，而是施教的範疇，目的是使人的思想能夠升進，以到達超絕言詮的最高境界。這在佛教思想上是一大突破。

〔作者〕

吉藏（549—623），俗姓安，本西域安息（Ataraces，古波斯所建之國名，位於中亞）人，先世已移居金陵（今南京）。受父親影響，七歲即從法朗出家，學習經論，對百論的破斥外道的辯論方法很有心得，十九歲就能代替法朗宣講。陳末隋初，江南受戰禍蹂躪，寺院荒廢，吉藏正當盛年，率同道往各寺搜集文獻，讀書極多，這對他日後學問的成熟很有幫助。隋朝平定江南後，他前往會稽（今浙江省紹興縣）住持嘉祥寺，前後十年，從學者千餘人，後世因而尊稱爲嘉祥大師。隋煬帝大業二年（606）被邀往揚州住持新建之慧日寺，後又移居長安日嚴寺。他的重要著述，大概都在這時候寫成。隋亡，唐高祖李淵到長安，設置十大德管理僧衆，吉藏亦被選入，其時已七十餘歲。不久病逝，臨終前爲表示他對三論精神的貫徹，還寫了一篇死不怖論。

吉藏一生博學多才，歷受陳、隋、唐三代王室的禮遇，不免驕矜任性，處事頗招人非議，人緣並不好，但他對佛教的功業是卓著的，除了在義理上建立起三論宗的體系之外，還造就了很多弟子，著名的有慧遠、智拔、智凱等。

吉藏的重要著作除大乘玄論外，尚有中論疏、十二門論疏、百論疏、三論玄義、勝鬘寶窟、法華經玄論、法華經義疏、淨名玄論、維摩經義疏等。

〔原文〕

二諦者，蓋是言教之通詮①，相待之假稱②；虛寂之妙實③，窮中道之極號④。明如來常依二諦說法：一者世諦⑤，二者第一義諦⑥。故二諦唯是教門，不關境界⑦，而學者有其巧拙⑧，遂有得失之異。所以若有巧方便慧，學此二諦，成無所得⑨；無巧方便慧學教，即成有所得⑩……。

問：「攝嶺⑪興皇⑫何以言教爲諦耶？」

答：「有其深意，爲對由來以理爲諦故，對緣假說⑬。」

問：「中論云：諸佛依二諦說法⑭，涅槃經云：隨順衆生，故說二諦⑮。是何諦耶？」

答：「能依是教諦，所依是於諦⑯……。」

問：「何意開凡聖二於諦耶？」

答：「示凡聖得失，令轉凡成聖。」

問：「於諦爲失者，何以言諦耶？」

答：「論文自解^⑰。諸法性空，世間顛倒謂有，於世人爲實，名之爲諦^⑱；諸賢聖真知顛倒性空，於聖人是實，名之爲諦^⑲。此即二於諦。諸佛依此而說，名爲教諦耳^⑳。」

問：「教若爲^㉑名諦耶？」

答：「有數意：一者依實而說故，所說亦實^㉒，是故名諦；二者如來誠諦之言^㉓，是故名諦；三者說有無教，實能表道^㉔，是故名諦；四者說法實能利緣^㉕，是故名諦；五者說不顛倒^㉖，是故名諦。與他家異有^㉗……他但以有爲世諦；空爲真諦^㉘，今明：若有若空，皆是世諦；非空非有，始名真諦^㉙。三者：空、有爲二，非空、非有爲不二；二與不二，皆是世諦；非二非不二，名爲真諦^㉚。四者：此三種二諦皆是教門^㉛，說此三門，爲令悟不二^㉜，無所依得始名爲理^㉝。」

問：「前三皆是世諦，不二爲真諦？」

答：「如此。」

問：「若爾，理與教何異？」

答：「自有二諦爲教，不二爲理^㉞。皆是轉側適緣無所防也^㉟。」

問：「何故作此四重二諦耶？」

答：「對毘曇事理二諦^㊱，明第一重空有二諦^㊲。二者、對成論師空有二諦^㊳。汝空有二諦，是我俗諦；非空非有方是真諦^㊴。故有第二重二諦也。三者、對大乘師依他、分別二爲俗諦；依他無生、分別無相、不二真實性爲真諦^㊵。今明：若二若不二，皆是我家俗諦；非二非不二，方是真諦^㊶。故有第三重二諦。四者、大乘師復言：三性是俗，三無性非安立諦爲真諦^㊷。故今明：汝依他分別二、真實不二安立諦，非二非不二、三無性非安立諦皆是我俗諦，言忘慮絕方是真諦^㊸。」

〔註釋〕

① 言教之通詮：「言教」，指佛的教法；「通詮」貫通性的解釋。這是說，二諦對於佛的教法有貫通作用。

② 相待之假稱：意思是說，二諦的名稱依相待關係建立，自身並非客觀存在。相待關係，如長短、高下之類。

③ 虛寂之妙實：佛教所說的涅槃、解脫，從其離開無明煩惱的活動言，就是「虛寂」。這是說，二諦是我們到達理想境界時所證見的真實情形。

④ 窮中道之極號：能够把中道的終極意義完全表露出來。「號」是名稱的意思。

⑤ 世諦：即世俗諦。此中「世俗」的意思並非指知識水準低，亦非指道德上的庸俗，而是停留在語言世界中，依語言的共通意義來認識對象。

⑥ 第一義諦：亦名勝義諦、真諦，指絕對真實。「義」是對象義；「勝義」的意思即在表明這一重真實不是未解脫者的對象，必須轉出觀照實相的智慧（般若）來才能當面把握。

⑦ 故二諦唯是教門，不關境界：從上面的敘述，可知二諦的區分是爲了教化，而非爲了解釋客觀對象的存在情形。「境界」，對象存在的道理。

⑧ 巧拙：善巧或笨拙。

⑨ 無所得：這是吉藏提出來的形容最高境界的指向性的字眼。因爲勝義諦超絕言詮，所以不可能是一個語言可形容的具體對象，這就是無所得。

⑩ 有所得：有對象可得，結果反而掉進自我的意識世界裏，而隔斷了真實。這和「無所得」的指向恰恰相反，攝頌：即棲霞山，今江蘇省南京市東北。

⑪ 興皇：指法朗。蓋法朗先住攝山，後往揚州住持興皇寺，大弘三論。世尊爲興皇大師。

⑫ 對緣假說：二諦是爲了教化不同的對象而施設出來的方便說法。「緣」指條件；意思是需要照顧到對象的能力問題，在這一條件下施設教法。

⑬ 諸佛依二諦說法：語出中論觀四諦品。原文云：「諸佛依二諦，爲衆生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」

⑭ 隨順衆生，故說二諦：語出大涅槃經梵行品。原文云：「自知二諦，復爲衆生演說二諦；既自解脫，復爲衆生說解脫法。」按：吉藏引上述兩段資料，是爲了證明二諦的提出是本於教化立場。

⑮ 能依是教諦，所依是於諦：二諦從能解釋的一面說是教諦，從被

解釋的一面說是於諦。

①7 論文自解：指中論原文。見註⑭。

①8 於世人爲實，名之爲諦；依吉藏意思，這是解釋「凡夫於」，即對於凡夫來說是真實的。這也就是世俗諦之所以稱爲「諦」的理由。

①9 於聖人是實，名之爲諦：此即「聖人於」；勝義諦對於聖人來說是真實。由此可見，於諦作爲被認識的對象，必須扣緊實踐者的心靈而言；不同的人把握不同的對象。

②0 諸佛依此而說，名爲教諦耳；教諦的建立，從於諦來。即先有凡夫於與聖人於的不同境界，才有教化他們上進的文字。

②1 若爲：「若」，如此。「爲」，爲什麼。

②2 依實而說故，所說亦實：教諦依對象的真實性建立，因此也是真實。

②3 如來誠諦之言：教諦是如來的教化。從如來教化的動機及作用上說，都是真實的，不虛妄的。

②4 說有無教，實能表道：教諦兼說有、無二邊，因此能够把真理（道）恰當地、真實地表達出來。

②5 實能利緣：對衆生的上進的確有幫助。「利緣」，有利於衆生。說不顛倒，教諦的建立，最終還是指向真實，與真實相應，所以並無顛倒、或違背真理。

②6 與他家異有：以下列舉十種相異情形，爲免繁瑣，此處只選錄第十種，也是最重要的一種。

②8 他但是有爲世諦，空爲眞諦：他家說二諦，不明白這是出於教化上的運用，以爲二諦是解釋存在的範疇，於是把常識上接受的世

界稱爲世俗諦——這就是「有」，而把這一世界的消解，看清楚它不過是我們意識世界的活動，自身不是一個獨立的法——這就是「空」（參看本書上冊般若波羅密多心經分析），稱爲眞諦。

②9 若有若空，皆是世諦；非空非有，始是眞諦；這是對前說的二諦關係作一升進。表明「有」與「空」是一對立，無論說有說空，都在同一層次；只有把它們都否定了，才超出有與空的對立，所以眞諦應該是非空非有。

③0 空、有爲二，非空、有爲不二；二與不二，皆是世諦，非二非不二，名爲眞諦：在前面的一層二諦關係中，俗諦是空，有對立，這就是「二」；眞諦是非空非有，這就是「不二」。「二」和「不二」又構成一新的對立關係。因此根據中觀的雙遣原則必須對破，以成一「非二非不二」的中道，這就到達第三重二諦的眞諦

③1 此三種二諦，皆是教門：以上三重二諦，有這麼多的對立關係，都是爲了說教，使衆生的智慧上升；換言之，都是在教化的立場設立的。

③2 不二：前三重二諦的區分都是沒有的。

③3 無所依得始名爲理：一直到無所依、無所得的地步才名爲眞理。二諦爲教，不二爲理：二諦是教化的形式，超出二諦的對立才是眞理的展現。

③5 轉側適緣無所防也：「轉側」，活動貌。「防」，阻礙。這是說前三重二諦的設計，種種變化都是爲了對機，適應不同對象（適緣）而運用，所以不會有阻礙。

③6 毘曇事理二諦：毘曇，指說一切有部。有部屬小乘；小乘人著書解釋佛理，名爲阿毘達磨（Abhidharma，意即對於佛所說的教法的研究），舊譯毘曇。由於南北朝時代所傳譯之小乘論書，大部份均爲有部典籍，學人不察，遂以有部爲毘曇。有部對於世界構造，採取原子論方式說明。例如物質現象（色法），有部可以承認它是假，但假必依實立，結果分析出構成物質現象的最小單位——極微（物質原子）來，極微成爲最後的實在。這就是事理二諦：物質現象是事，極微的存在是理。

③7 明第一重空有二諦：吉藏表明，第一重空有二諦的建立是爲了對治有部。因爲「假依實」的思考方式，最後必落於實在的極微；極微成爲有自性的存在，結果違反佛陀說一切法皆無常的教法（參看本書上冊般若波羅密多心經分析）。所以吉藏把有部理論列爲俗諦，而以般若所說之空破之；空爲眞諦。

③8 成論師空有二諦：成論師即成實論者。成實論解釋存在，是能够由有入空。具體說則有三重，名爲三心滅：一、假名心滅，把經驗上的實我、實法理解爲假名，而假名空；二、法心滅，假名之所以空，是因爲客觀上並無與假名相對應的事物（實我、實法）存在，能够被經驗到的只是色、聲、香、味、觸的世界，這些色、聲、香、味、觸就是「法」。但進到此層應知這些「法」亦不可執，這就是法空，透過主體上空智的起用而獲得；三、空心滅，再進一步，反觀此空智亦滅，於是成第一義空。

③9 汝空有二諦，是我俗諦；非空非有方是眞諦：吉藏認爲，成實師雖然能够空有對舉，但未能雙遣空有，所以仍是俗諦，進入雙遣境界才是眞諦。

④0 大乘師依他、分別二爲俗諦；依他無生、分別無相、不二眞實性爲眞諦：指攝論師。攝大乘論眞諦譯本解釋存在有三個層次：一

、分別性，指主體認識活動所產生的概念，與成實論、中論之假名相似；二、依他性，事物由緣而展現的狀態（由外緣決定，所以名為依他）；三、真實性，從絕對真實而言，既無假名，亦無所生的法體，一切都是如如。能如此認識，即見真實。吉藏把分別性、依他性對立起來，稱為「二」，這就是攝論師的俗諦；再把真實性是對兩者的否定（分別無相、依他無生），兩者「不二」，理解為攝論師的真諦。

④① 若二若不二，皆是我家俗諦；非二非不二，方是真諦；依上述，「二」及「不二」成爲對立，就是俗諦；必須雙遣此對立，才是真諦。大乘師復言：三性是俗，三無性非安立諦爲真諦；此中大乘師，據說是指地論師。地論師認爲：三性的說法仍是俗諦，三無性才是真諦。但從典據上說，三無性的觀念出自唯識宗人，即與攝論有聯繫。三無性是（依真諦譯）：一、無相性，主體認識活動所

產生的概念不是客觀存在，即此「相」之自身非有；二、無生性即生無自性，事物由緣而展現，則其存在不是有體；三、無性性，即無自性之性，一切法都是無常過轉，本來處於無自性的狀態。由此可見，三無性即是三性的反面說法，三性偏於說有，爲免起執，於是再說三無性來對消它；這種對消的態度，目的不在解釋存在，所以稱爲「非安立諦」（按：能够善巧地提供答案，以正面解決問題者，稱爲「安立」）。

④③ 汝依他分別二、真實不二安立諦，非二非不二、三無性非安立諦皆是我俗諦，言忘慮絕方是真諦；吉藏認爲：「二不二」是安立諦，「非二非不二」是非安立諦；前者就三性關係說，後者兼自三性說，結果又構成新的對立關係（安立諦與非安立諦）。如此推進，始終在一思維過程中，所以絕對的真實只有歸於「言忘慮絕」。

七日清修

（轉載八月二日明報校園副刊）

李惠利工業中學 覺 容

當星星還依戀着長空，大地仍然沐浴在睡鄉的時候，「卜卜」的擊板聲已從操場下傳來，催促着三百多位參加短期出家的朋友速速起來開始早課，那時大約只是凌晨四時吧了！

對於我這個在家人，四時起床實在是一個極之難得的經驗。開始的兩天，真是難爲。每朝匆匆的梳洗後，便披上又濶又大的袍衣，人還是半睡半醒，步履虛浮的進入佛殿。鐘鼓聲隊响徹大殿，仍驅散不了那份濃濃睡意，我恨不得倒在佛前，睡過痛快。人家拿着經文唸唸有辭時，自己只會發呆的站着，隨着大眾做合掌，疊掌動作，但總是慢了三拍，甚至要法師走到面前提示，才如夢初醒。捱過頭兩天，一切都適應下來，就算持續站上兩三小時，也不覺是怎麼一回事，而且，更學會享受齊齊唸經，拜佛所產生的和諧與安詳，這感受是前所未有的。

七天清修實則是七天學習，從穿袍衣的方法；拜佛的儀式，甚至到吃飯的規矩都從頭學起，仿似一個剛踏進校門的小學生，隨着法師們的教導慢慢地學習，法師們都不厭其煩的加以指導、糾正。

相信誰也猜不到出家人吃飯也大有學問，從提筷子的方法、碗子擺放的位置，以至坐姿，都是有規有矩，不可有錯，否則便會加增爲我們添餸添飯的「行堂」朋友不少麻煩。對出家人來說，吃飯是重要的功課，而在家人也不容忽視，因爲飲食習慣，足以反映一個人的品格與修養，所以用膳時，大家都份外謹慎，不使碗筷碰撞發出聲響，也不讓一粒飯掉到枱上，身子要挺直，四平八穩的坐着，靜靜地，專心地，完成這吃飯功課。

除每天例行的誦經、唸佛、拜佛、學習禮儀外，大會更安排了每日至少兩次的佛學講座，或大法師們主持的開示，使家大對佛教得到基礎的認識，而且更爲我解開不少疑團，使我明白到佛教積極及理性的一面，同時，也是一個不斷緊隨社會步伐、進取的宗教。

緊湊的程序，豐富的內容，把七日七夜的清修填得滿滿，雖然，不能給與大家深切介紹這源自印度而在中國發揚光大的宗教，却開發了我對佛學繼續探求的興趣，也使我能親身體驗到僧侶的實際生活，確實是一個難能可貴的經驗。



陳那之邏輯

佛家邏輯作品譯述之三

（續完）

北川秀則著

吳汝鈞譯

第五節 喻與似喻

以上是說因方面。以下我們說喻方面。

我們在上面已說過，三支作法的基本構想在於指出在「有法」甲中有「法」乙這樣的因 (linga) 亦即記號存在，而使對方承認在相同的「有法」甲中有「法」丙這樣的所立法 (sādhya - dharmā) 存在，一點上。這樣的形式論證之可能進行，在於必須先承認法乙對於法丙來說，是確實的記號。這在三支作法中，表示於喻方面。在喻中，分同喻與異喻。如對於「聲是無常。所作性之故」這樣的宗、因來說，同喻是：

凡所作的東西都是無常。例如瓶。

異喻是：

凡是常住的東西都非所作。例如虛空。

在這個場合中，作為因 (linga) 的，是所作性；作為所立法 (sādhya - dharmā) 的，則是無常性。因此，在同喻中所顯示的因 (linga) 與所立法 (sādhya - dharmā) 的關係是，因 (linga) 所存在於其中的東西，全都有所立法 (sādhya - dharmā) 存在於其中

的關係；而在異喻中所顯示的，則是所立法 (sādhya - dharmā) 不存在於其中的東西，全都沒有因 (linga) 存在於其中的關係。此中要注意的是，在異喻中所顯示的關係，不是在因 (linga) 不存在的東西中沒有所立法 (sādhya - dharmā) 存在的關係，而是在所立法 (sādhya - dharmā) 不存在的東西中沒有因 (linga) 存在的關係。這意味陳那知道所謂對偶性 (contraposition) 法則，這形成印度邏輯史上重要的一環節。這是甚麼意思呢？就現存的文獻來看，在陳那以前的邏輯學著作中所顯示的論證式方面，對應於同喻中說在有因 (linga) 存在的東西中都有所立法 (sādhya - dharmā) 存在一點，在異喻中並不說在所立法 (sādhya - dharmā) 不存在的東西中，都沒有因 (linga) 存在，却說在因 (linga) 不存在的東西中都沒有所立法 (sādhya - dharmā) 存在哩。例如，在「正理經疏」(Nyāya bhāṣya) ①中，便這樣表示論證式的例子：

(宗) 聲是無常。

(因) 生起的性質之故。

(喻) 同喻：凡具有生起的性質的東西都是無常。例如皿等。

異喻：凡不具有生起的性質的東西都是常住。例如靈魂等。

(合) a. 聲亦是這樣(即像皿等)具有生起的性質。

b. 聲亦不是這樣(即像靈魂等)(不具有生起的性質)。

(結) 故聲是無常。

這論證式由於宗、因、喻、合、結五論證支構成，故稱爲「五分作法」。此中，同喻是「凡具有生起的性質的東西都是無常。例如皿等」；與它對應的異喻則是「凡不具有生起的性質的東西都是常住。例如靈魂等。」即是，在同喻中所述的關係，是在因(*liṅga*)存在的東西中都有所立法(*sādhya - dharma*)的關係，而在異喻中所述的關係，則是在因(*liṅga*)不存在的東西中都沒有所立法(*sādhya - dharma*)存在的關係，而不是在所立法(*sādhya - dharma*)不存在的東西中都沒有因(*liṅga*)存在的關係。由於「正理經疏」的著者瓦茲耶耶那(*Vātsyāyana*)的活動時代，較諸陳那活動的時代，要早出百年左右，故即使在「正理經疏」中對對應於同喻的關係有如上面的敘述，我們似乎仍未能以這點而直接地決定到陳那才自覺到對應於同喻的異喻是對偶的關係。不過，在陳那的時代，如上面的「正理經疏」所傳下來的同喻與異喻確實流行於正理學派(即以邏輯學爲專門的學派)中^⑫。又陳那自身對於有關在同喻與異喻中所出現的因(*liṅga*)與所立法(*sādhya - dharma*)的正確關係的問題，每有機會，便亦說及。因此，我們不能否認，陳那以爲對應於同喻的異喻是對偶性的關係的說法，在當時的學界來說，是極新的說法。筆者相信把這說法的始源歸諸陳那，沒有大的障礙。

另外，不管是誰開始自覺到對於同喻來說的異喻是對偶性關係一點，只就具有這種自覺的邏輯學來說，便有重大的意義。如陳那所亦指出那樣^⑬，倘若在異喻中所顯示的因(*liṅga*)與所立

法(*sādhya - dharma*)的關係，是在因(*liṅga*)不存在的東西中都沒有所立法(*sādhya - dharma*)存在的關係，則對於「聲是無常。勤勇無間所發性之故」這樣的宗、因的異喻，便會是「凡非勤勇無間所發的東西都是常住。例如虛空」了，在承認這樣的關係能夠成立的同時，亦必須承認如閃電一類東西由於是非勤勇無間所發因而是常住這樣的事了，這是不合理的。因此，陳那以爲對應於在同喻中所顯示的在因(*liṅga*)存在的東西中都有所立法(*sādhya - dharma*)存在的關係，在異喻中所顯示的關係，應是在所立法(*sādhya - dharma*)不存在的東西中都沒有因(*liṅga*)存在，倘若這是陳那的獨創，則應受到高度的評價。

這裏還有一點要注意。由於對應於同喻的異喻是對偶性的關係，因而同異二喻在邏輯上是等值的。因此，在三支作法中，只要舉出同異二喻的任何一方便足夠了，並沒有兩者並述的必要。

以上是有關喻的說明。以下要說明似喻的問題。所謂似喻，是似喻而非喻，亦即是錯誤的喻，喻有同喻與異喻，似喻亦有似同喻而非同喻的，與似異喻而非異喻的。現在先說明前者，即似同喻而非同喻的似喻。

首先，我們已闡明了喻，是由全稱命題與實例構成；又說明了在同喻的場合，在有因(*liṅga*)存在的東西中，都有所立法(*sādhya - dharma*)存在這樣的關係應在全稱命題中被表述出來，而同時具有因(*liṅga*)與所立法(*sādhya - dharma*)的東西應作爲實例被表述出來。這兩者未有被正確地被表述出來的同喻，都是似喻。陳那把這似喻分類如下。

(一) 所立法(*sādhya - dharma*)存在而因(*liṅga*)不存在的東西作爲實例被表述出來的場合——例如對於「聲是常住無觸對性之故」的宗、因，以極微(即原子)作爲實例而被表述出來的場合。

(二) 因(*liṅga*)存在而所立法(*sādhya - dharma*)不存在的東西作爲實例被表述出來的場合——例如對於與上相同

的宗、因而以業（即運動）作為實例而被表述出來的場合。

(三) 因 (linga) 與所立法 (sādhyā - dharma) 都不存在的東西作為實例被表述出來的場合——例如對於與上相同的宗、因而以瓶為實例而被表述出來的場合。

(四) 在全稱命題中因 (linga) 與所立法 (sādhyā - dharma) 的關係未有被正確地表述出來的場合——例如對於「聲是無常。勤勇無間所發性之故」這樣的宗、因，而以「凡無常的東西都是勤勇無間所發」這樣的形式把全稱命題表述出來的場合。

(五) 只表述實例而未有表述全稱命題的場合。

以上，是似同喻而非同喻的似喻的分類。至於似異喻而非異喻的似喻，亦可作同樣的分類。即是說，在異喻中，在所立法 (sādhyā - dharma) 不存在的東西中都沒有因 (linga) 存在的關係，應在全稱命題中被表述出來，而因 (linga) 與所立法 (sādhyā - dharma) 都不存在的東西，則應作為實例而被表述出來。倘若它們不是正確地被表述出來，這異喻便是似喻。陳那對這似喻作如下的分類。

(一) 所立法 (sādhyā - dharma) 不存在但因 (linga) 存在的東西作為實例被表述出來的場合——例如對於「聲是常住。無觸對性之故」的宗、因而以業作為實例被表述出來的場合。

(二) 因 (linga) 不存在但所立法 (sādhyā - dharma) 存在的東西作為實例被表述出來的場合——例如對於與上相同的宗、因而以極微作為實例被表述出來的場合。

(三) 因 (linga) 與所立法 (sādhyā - dharma) 都存在的東西作為實例被表述出來的場合——例如對與上相同的宗、因而以虛空作為實例被表述出來的場合。

(四) 在全稱命題中因 (linga) 與所立法 (sādhyā - dharma) 的關係未有正確地被表述出來的場合——例如對於「聲

是常住。勤勇無間所發性之故」這樣的宗、因，其全稱命題以「凡非勤勇無間所發的東西都是常住」的形式被表述出來的場合。

(五) 只有實例被表述出來，全稱命題則未有被表述出來的場合。

陳那這樣地把似喻分類，但未有——給出特別的名稱。其後「入正理論」則給出這樣的名稱：

一、能立法不成
二、所立法不成
三、俱不成
四、倒合
五、無合

似同喻而非同喻的似喻

一、能立不遣
二、所立不遣
三、俱不遣
四、倒離
五、不離

似異喻而非異喻的似喻

又在上表的述語中，「能立法」是對「所立法」而說的詞語，是因 (linga) 的意思。又「能立不遣」、「所立不遣」中的「能立」、「所立」，是「能立法」、「所立法」的畧稱，「合」、「離」則顯示同喻、異喻中的因 (linga) 與所立法 (sādhyā - dharma) 的關係。其他方面都很容易理解。

(完)

註釋

⑪ 參看對於 Nyāyasūtra I-1-33-39 的 bhāṣya。

⑫ 參看拙著「印度古典論理學」頁一三八第一七行至頁一四〇第一三行。

⑬ 參看同上拙著頁二四五第一六行以下，及頁二四八第一三行以下。



豐子愷的佛教思想

蔡惠明

豐子愷（一八九八——一九七五）是我國漫畫的創始人，當代的文學家、翻譯家與藝術家。

豐子愷是弘一大師（李叔同）的學生。他敬仰大師的道德、學問、品質與愛國精神。在思想上、藝術上和信仰上受其影響很深。一九二七年九月二十六日，豐子愷三十周歲生日那天，他在立達學園樓下鋼琴旁一張桌子上擺設果品香燭，請弘一大師授了皈依儀式，並取法名「嬰行」。從此，他正式成爲佛教徒，自號「子愷居士」。

在「我與弘一法師」一文中，豐子愷寫道：

「我以爲人的生活，可分作三層：一是物質生活，二是精神生活，三是靈魂生活。物質生活衣食，精神生活就是學術文藝，靈魂生活就是宗教。『人生』就是這樣的一個三層樓。懶得（或無力）走扶梯的就住在第一層，即把物質生活弄得很好，錦衣玉食，尊榮富貴，孝子賢孫，這樣就滿足了。這也是一種人生觀，抱這樣人生觀的人，在世間佔大多數。其次，高興（或有力走樓梯的，就爬上二層樓去玩，或者久居在裏頭，這就是專心學術文藝的人。他們把全力貢獻於學問的研究，把全心寄託於文藝創作和欣賞。這樣的人，在世間也很多，即所謂『知識份子』、『學者』、『藝術家』。還有一種人，『人生慾』很強，脚力很大，對二層樓還不足，就再走樓梯，爬上三層樓去，這就是宗教徒了。他們做人很認真，滿足了『物質慾』還不夠，必須探求人生的究竟。他們以爲財產子孫都是身外之物，學術文藝都是暫時的美景，連自己的身體都是虛幻的存在。他們不肯做本能的奴隸

，必須追究靈魂的來源，宇宙的根本，這才能滿足他們的『人生慾』，這就是宗教徒。……」

至於佛教，豐子愷在「爲青年說弘一法師」一文中敘述了自己的觀點，他說：

「一般所謂佛教，千百年來早已歪曲而失却真正佛教之本意。一般佛寺裏的和尚，其實是另一種奇怪的人，與真正佛教毫無關係。因此世人對佛教的誤解，越弄越深。和尚大都以念經念佛做道場爲生。居士大都想拿佞佛來換得世間名利恭敬，甚或來生福報。還有一班戀愛失敗，經濟破產，作惡犯罪的人，走投無路，遁入空門，以佛門爲避難所。於是乎，未曾認明佛教真相的人，就排斥佛教，指爲消極、迷信，而非打倒不可。歪曲的佛教，應該打倒；但真正的佛教，崇高偉大，勝於一切。」他接着解釋說：

「讀者祇要窮究自身意義。便可相信這話。譬如：爲什麼入學校？爲了欲得教養。爲什麼欲得教養？爲了要做事業。爲什麼要做事業？爲了滿足你的人生慾望。再問下去：爲什麼要滿足你的人生慾望？你想了一想，一時找不到根據，而難於答覆。你再想一想，就會感到疑惑與虛空。你三想的時候，也許會感到苦悶與悲哀。這時候你就要請教『哲學』，和他的老兄『宗教』。這時候你才相信真正的佛教高於一切！」

豐子愷的佛教思想在他的文學作品與護生畫中也有反映。如在「漸」、「大帳簿」、「兩個『？』」等幾篇隨筆中，他寫道：

「鄰家孩子忽然從老屋的壁縫間塞進一根鷄毛來，使慈玉嚇了一跳。既然自己的房子隔壁還有人家，自己的鎮鄰近還有城鎮，還有大海，還有外國。那麼，『空間到什麼地方為止呢？』染坊店的帳簿以『千字文』的『天地玄黃』為次序，編成『天字元集』……，而『天』字以前和『焉哉乎也』的『也』以後一定還有年代。那麼，時間從何時開始，何時了結呢？這兩個『？』從小就產生在慈玉的腦海中。……將來我年紀大起來，總有一天能知道這究竟，能解除這疑惑與悲哀。」

豐子愷看穿了大自然的神秘法則：「漸」。認為：「陰陽潛移，春秋代序，以及物類的哀榮生殺，無不暗合於這個法則。」

這裏很明顯地可以看到佛教對豐子愷的影響。他在「漸」的篇末直截了當地歌頌「佛家能納須彌於芥子。」並引用了白居易的詩句：「蝸牛角上爭何事？石火光中寄此身。」以及英國詩人布萊克詩「一粒沙裏見世界，一朵花裏見天國，手掌裏盛住無限，一剎那便是永劫。」作為文章的結語。

在「秋」這篇隨筆中，他又寫道：「心境中所起最大的變化，便是對於『死』的體感，……假如要我對於世間的生榮死滅費一點詞，我覺得生榮不足道，而寧願歡喜讚歎死滅。……我但求此生的平安的度生與脫出而已。」說明了他的信和願。

在行的方面，豐子愷於「素食以後」一文中宣告：「三十歲上，羨慕佛教徒的生活，便連一切葷都不吃，並且戒酒。」後來在晚年「十年浩劫」中，雖被迫以酒消愁，但始終堅持素食，沒有放棄過佛教的信仰。

豐子愷畫「護生畫」四百五十幅，共六集。內容除以戒殺、護生、善行為三大題材外，並廣泛涉及到人間因果報應、劇暴除惡、互助互愛、安居同樂等各方面。這是近代佛家的藝術的傑作，他在「護生畫集」第四集後記中寫道：

「此中所刊，絕大部份取材於古籍記載，其中雖有若干則近似玄秘，然古來人類愛護生靈之心歷歷可見，請勿拘泥其事實可也。」一九三八年春，豐子愷到漢口，有人告訴他說：

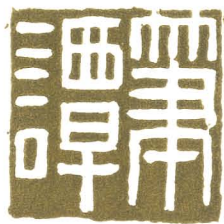
「曹聚仁說你的『護生畫』可以燒毀了。」他大不以為然，

說：「護生畫集之旨，是勸人愛惜生命，戒除殘殺，由此而養成仁愛，鼓吹和平。惜生是手段，養生是目的。故序文中說『護生』就是『護心』。頑童一腳踏死數百螞蟻，我勸他不要，是因為這一點殘忍心擴而充之，將來會變成侵略者，用飛機載了重磅炸彈去虐殺無辜的平民，故讀『護生畫集』須體會其『理』，不可執著其『事』。說者大約以為我們現在抗戰，正要鼓勵殺敵；倘主張護生，就變成不抵抗，所以說該書可以燒毀。這全是不明白護生之旨及抗戰之意的緣故。我們不是侵略戰，是『抗戰』，為人道而抗戰，為正義而抗戰，為和平而抗戰，我們是以殺止殺，以仁克暴。」（見豐子愷「勞者自歌」中「則勿毀之已」一文）。他的這一主張，是符合佛教教義的。也因為有了此一正確見解，使他在最艱難的歲月中堅持作護生畫，總於提前完成最後的一百幅，實踐了自己的諾言。

豐子愷在信佛後，還表現出他的清高自守，不事權貴，不入仕林的崇高品質。有人稱讚他「身在帝城裏，不識五侯門」，事實上確也做到這一點。一九三六年，豐子愷已負盛譽，當時崇德縣縣長毛臬坤慕名登門訪候，事先送去通知，以為必受熱情接待，豈知去時竟見「緣緣堂」前貼了一張「子愷有病，敬謝訪客」的條子，毛臬坤空坐許久，只好快快而歸。這種不附權勢的作風在當時政治社會生活中是難能可貴的。

一九七一年，豐子愷在浩劫中沒有懈怠，悄悄地翻譯了日本湯次了榮所著的「大乘起信論新釋」，自署為「中國一佛教徒無名氏譯」。他在跋文中介紹，自己當年之所以信佛教，與讀了此書而受感動有很大關係，為此將這法寶翻譯流通。此書與「護生畫集」一起，後來也由廣洽老法師集資在新加坡出版。

據「豐子愷傳」載：「一代藝術家豐子愷因患右葉尖肺癌，醫治無效，於一九七五年九月十五日十二時另八分與世長辭。念他的一生『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』臨終之時，並無痛苦，自我感覺良好，面部表情安詳。」可見豐子愷是得到佛法實踐的益處，並且實現了他的願望，我覺得生榮不足道，而寧願歡喜讚歎死滅。……我但求此生平安的度與脫出而已。」



智者大師釋修禪波羅蜜外方便

智 銘

智者認為行者若欲安心學習禪波羅蜜，必須善知方便。他將修禪方便分為外方便和內方便兩種，本文首先介紹他的外方便。他將外方便分為五種：即一、五緣具足。二、訶五欲。三、棄五蓋。四、調五法。五、行五法。現在分別說明如下：

第一、五緣具足

什麼是五緣？即持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、得善知識五者。

壹、持戒清淨：持戒清淨，就得先明有戒無戒；次明持犯；復明懺悔。

甲、有戒無戒者：出家得禁戒，故名有戒，有戒具三種意義。一明法戒機緣不同：有自然得戒者，如佛是，無師自發。有自誓得戒者，如迦葉是。有見諦得戒者，如拘鄰五人是。有三歸得戒者，聞佛三說，即發戒品。有八敬得戒者，如佛姨母是。有論議得戒者，如須陀耶沙彌是。有善來得戒者，道機成熟，佛呼善來，即便得戒。有遣使得戒者，如半迦尸女是。其次，如邊地人少，聽五人受得戒。中國人多，十人受具戒。有這十種得戒相，現在的人多用十人羯磨得戒。

二明戒之體相：有二種不同教門，若小乘教，是無作善法，受戒因緣具足，以無作為戒體。大乘教門則主謂戒從心起，以善心為戒體。

三明有戒相不同：約小乘說，七衆發心受戒，作法不同，故得戒有優劣，如優婆塞、婆優夷有在家五戒。未入佛法男子、女人，如不會殺害父母及未作逆罪者，若遇良師，敬歸三寶。為受五戒。沙彌有十戒相，若和尚、阿闍黎二師，如法受人清淨，歸依三寶，隨佛出家。若二師作法成就，即發無作，即得沙彌戒。至於大僧戒相，若作沙彌時，不犯重過，如法清淨，十師和尚、阿闍黎作羯磨，如法成就，是名得大比丘具足戒。約大乘說：各菩薩行人有戒無戒，難以說明，因菩薩世世以來，或初發心時，值遇良緣，已受得戒，不為別人所知。

乙、明持戒犯：要明持戒犯，也分三點說明：

一、畧明持犯：持相者，先護持戒相，護持無犯可得十種利益：即攝僧、極好攝、僧安樂住、折伏高心人、慚愧得安樂住、不信令信，已信增長信、遮今世漏、斷後惡、令梵行久住。行者能一心敬慎，不敢侵毀，故名護持，是名持相，次明犯相：「犯」即違犯。本受佛戒，欲出生死，願求解脫。今遇惡緣，不能自制其心，中途違反，不論其違犯行為的輕重，都名違犯。

二、廣明持犯：從初心至佛果，須明十種持戒，即「持不缺戒」：謂持初四重不犯。「持不破戒」：謂對僧殘不犯。「持不穿戒」：謂對下三篇不犯。「持無瑕戒」：亦名不雜戒，謂不起諂心及諸惱覺觀雜念。「持隨道戒」：即心行十六行，觀發苦忍

智慧。「持無著戒」：即阿那含人，若斷欲界九品思惟盡，名斷律儀戒。乃至色愛、無色愛等諸結使盡，皆名無著戒。「持智所讚戒」：發菩提心，為令一切眾生得涅槃故持戒，如是持戒，為智所讚歎，亦可言持菩薩十重四十八輕戒。此戒能至佛果，故為智所讚歎。「持自在戒」：菩薩持戒，於種種破戒緣中而得自在，也可以說：菩薩能知罪、不罪不可得，但隨利益眾生而持戒，心無所執，故曰自在戒。「持隨定戒」：不起滅定，現種種威儀戒法，以度眾生。「持具足戒」：菩薩能具足眾生一切戒法及上地戒。以上十種戒法中，前四種是世間戒淨，亦得出世間戒義具足。中間二種，是出世間戒淨。後四種是出世間上上戒淨。若能如上受持，是持戒相，如違反之者，即是犯相。是名從初發心至佛果，由淺至深說明持戒相及犯戒相。

三、明覆發相：何謂覆發相，行者持戒，能發禪定，破戒即覆禪定。行者持世間戒淨，即發世間禪。持世間戒不淨，即覆世間禪，出世間戒、出世間上上戒，持則發禪，毀則覆禪。如何簡定覆、發？因眾生修禪不定，可作四句分別說：自有犯戒而發定，持戒而不發；自有犯戒而不發定，持戒而發；自有持戒、犯戒二俱發；自有持戒俱不發。犯戒之人修禪而能發定者，是因其過去習因善根深厚，今雖有罪，因過去善根力強，所以得有發定。持戒之人修禪而不發定者，是人過去未種深禪定之因，今生雖復持戒修定而不即發。至於俱發、俱不發者，可作類推解釋。一般說來，行者修禪而期發定者，尋其根源，仍須因持戒而發，犯戒終無能發者。

丙、明懺悔：明懺悔，須先明運懺悔心，次明懺悔方法：

所謂「運懺悔心」：若人性自不作惡，則無罪可懺。可是行者若持戒決心不堅，或於中間值遇惡緣，即便毀破，其破戒的行為不論輕重，因其破戒，則尸羅不淨，三昧不生，所以亟宜懺悔，因懺悔則戒品清淨，三昧可生。是以，行者若戒不清淨，應決心懺悔。經云：「佛法之中有二種健兒，一性不作惡；二作已懺悔。」因造過知悔，故名健兒。「懺」是懺謝三寶及一切眾生，「悔」名慚愧，應改過求哀：「我今此罪若得滅者，於將來時，

寧失身命，終不更造如斯苦業。」又「懺」是外不覆藏，「悔」是內心剋責，懺則知罪為惡，悔則恐受惡報，若能知法虛妄，永息惡業，修行善道，即是懺悔。

至於懺悔方法，可分三點說明：

一、是明懺悔方法不同：滅罪之法，各有其方，但大約說來，有「作法懺悔」；這是扶戒律以明懺悔。「觀相懺悔」：這是扶定法以明懺悔。「觀無生懺悔」：這是扶慧法以明懺悔。此三種懺悔，義通三藏摩訶衍。前一法多小乘懺悔法；後二法，為大乘懺悔法。作法懺悔的主要目的，是多作善事，以反惡事。是以，行者在修習懺悔過程中，首宜明觀相懺悔：行者依諸經中懺悔法，專心用意，於靜心中見種種諸相。如菩薩戒中說：「若懺十重，要須見好相乃滅。」相者，佛來摩頂，見光華種種瑞相而已，罪即得滅。若不見相，雖懺無益。諸大乘方等陀羅尼行法中多有此觀相懺悔法。行者欲大懺悔，應當起大悲心憐愍一切，深達罪源。本來一切諸法，諸自空寂，尚無有福。何況有罪？但眾生不善思惟，妄執有為，而起無明及與愛恚，從此一毒，廣作無量無邊一切重罪，皆從不了一念心生，若欲除滅，但當反觀。

二、是明懺悔階降不同：懺悔既有各種方法的別異不同，當知滅罪的方法也有不同。罪分三種：即「違無作起障道罪、體性罪、無明煩惱根本罪」等。所謂「罪」者，「摧」也，乃摧損行人功德智慧，未來之世，三途受報，因能摧毀行者色、心，故名為罪。所以要明「作法懺悔」，來破這無作障道罪；以明「觀相懺悔」，來破除體性惡業罪，以「觀無生懺悔罪滅」，來破除無明及一切煩惱習因之罪。這是究竟除罪本源。

三、是明復本不復本，懺悔清淨之後，有人言不復本，如衣破更補，雖能穿用，但終不如未破之前。有人言能復本，如衣不淨，浣洗以後即淨。有言或復或不復者，如律中所明：初二篇不復，後三篇可復。這些雖是不定說，但行者行懺悔，仍有復本的可能，甚至有過本或增上過本的可能，如作法懺悔，罪滅之後或復或不復，如冷病人服薑桂，有的人能除病，有的則不能。但不能因少數人不能除病，其他人即不服薑桂。而用觀相懺悔之人能

發禪定，這即是過本。如用無生懺悔，非唯罪滅，發諸禪定，並得成道，此則為增上過本了。

式、衣食具足：衣、食具足者，將衣、食分別說：具足衣者是：一者、但畜一衣為足，不遊人間，堪忍力成。這是上人法。二者、常受頭陀法，但畜糞帚三衣，不需餘長，這是中人法。三者、若多寒國土及下士不堪，開畜有一物等。但若依淨法來說，應知量知足，過份貪求，則於道有妨。

具足食者，有四等人其食法不同，上人大士，於深山絕諸人跡，果菜隨得，趣以支命為足。行頭陀者，受乞食法。乞食法能破四種邪命，依正命自活，能生聖道，故名聖種。所謂四邪命者，是指下口食、仰口食、四維口食、四方口食，都是邪命之相。常住阿蘭若之人，則受檀越送食。最後者，於僧中潔淨食。

衣食具足，是資身因緣，若有缺乏，則心不寧，於道有妨。但以知量知足為要，過於落於貪求，乃是一毒了。

叁、得閑靜處：所謂「閑」者，不作家事，沒有憤鬧，謂之為「靜」。要得閑靜，有三種地方可以住之。一是深山絕人之處；二是頭陀蘭若之處，蘭若應離開眾落至少二里以上，放牧聲絕，不聞車馬，熙攘、音樂等擾，無任何憤鬧，三是遠白衣舍，處清淨伽藍之中，這三種地方都是閑居靜處之所。

肆、息諸緣務：要息的緣務眾多，畧說有四種：一是息生活緣務，即不作一切有為事業。二是息人事緣務，即不迫尋俗人、朋友、親識，斷絕往還。三是息工巧技術緣務，而不作世間工匠、醫方、藥咒、卜相，書數、算計等事，四是息學問緣務，即不讀誦、聽學、義論等，悉皆棄捨。蓋緣務多則於道有廢，心機難攝不得禪定。

伍、近善知識：善知識分三種：一是外護善知識，經營供養，善能將護行人，不相惱亂。二是同行善知識，共修一道，互相勸發，不相擾亂。三是教授善知識，以內外方便禪定法門，示教利喜。

第二、訶五欲

訶五欲及棄五蓋，經中有說：「離欲及惡法，有覺並有觀。」

「離欲者，即是訶責五欲。惡法者，即是棄五蓋。何謂五欲？就是世間妙色、聲、香、味、觸五者，常能誑惑一切凡夫，壞於善事，若不明識其過罪，訶責厭離，則諸禪三昧，無由可獲。

訶色欲者，包括男子女人形貌端好及世間寶物，青黃赤白種種妙色，能令愚人，見即生愛，作諸惡事。

訶聲欲者，所謂笙、篳、箏、笛、絲竹金石音樂之聲及男女歌詠讚誦，能令凡夫聞即染著，起諸惡業。

訶香欲者，所謂男女身香，世間飲食馨香及一切熏香等，愚人不了解相，聞即愛著，開結使門。

訶味欲者，所謂苦、酸、甘、辛、鹹、淡等種種飲食餽饈美味，能令凡夫心生染著，起不善業。

訶觸欲者，男女身柔軟細滑，寒時體溫、熱時體涼，及諸好觸，愚人無智，為之沉沒，起障業道。

哀哉眾生，常為五欲所惱，而猶求之不已。此五欲，得之轉劇，如火益薪，其焰轉熾。世人愚惑，貪著五欲，至死不捨，為之後世，受無量苦。此五欲法與眾生同有，一切眾生，常為五欲所使，為欲奴僕。坐此弊欲，墜墮三塗，我人今修禪定，若復為障蔽，是為大賊。當急遠之，心不親近，如離怨賊。以遠離故，心無熱惱，欲想不生。

第三、棄五蓋

五蓋者，是貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋、疑蓋等是。

棄貪欲蓋，上說的外五塵生欲為其一、現再依內意根生欲說，行者端坐修禪，心生欲覺，念念相續，覆蓋善心，應不令生，覺已即棄。若心生欲火，能燒善法，去道日遠。無由近道，行者應棄之。

棄瞋恚蓋，瞋是生諸不善法之根本，墮諸惡道之因緣，法樂之怨家，善心之大賊，種種惡口之府藏，行者於坐禪時，思惟此人惱我及惱我親，讚歎我怨。如此思惟過去、現在、未來，是為九惱。惱故生瞋，瞋故生恨，恨故生怨，怨故欲加殺害。瞋、恨、怨、惱觀覆心，故名為蓋。當急棄之，無令增長，當修慈忍以除滅之，令心清淨。

詞睡眠蓋，內心惛暗名為睡，放恣支節，委臥垂熟名為眠。又意識惛冥名為睡，五情闇蔽惛熟名為眠。以是因緣名睡眠蓋，睡眠能破三世事，又能破今世、後世實樂。如此惡法，最為不善。其他的蓋纏時，尚能情覺可除。而睡眠如死人，無有覺識，以不覺故，難以除滅，故應種種詞睡眠。滅損睡眠，令無惛覆，若睡眠心重，當以禪鎖、禪杖等却之。

棄掉悔蓋，掉有三種：身、口、心是。身掉者，身好遊走，諸離戲謔，坐不暫安。口掉者，如喜吟詠，諍競是非，無益談論及世俗言語等。心掉者，心情放蕩，縱意攀緣，思惟文藝世間才技，諸惡覺觀等。掉之為法，破出家心，既無法利，又失世樂，覺其過已，當急棄之，但若只「掉」無「悔」，則不成蓋，因掉時未在緣中，後欲入定時，大悔前所作，憂惱覆心，此時方得名為蓋，悔有二種：一者因掉後生悔，二者如大重罪人。故宜種種訶掉悔蓋，心神清淨，常住善心，則寂然安樂，以是因緣，心得法喜。

棄疑蓋，因疑覆蓋，於諸法中，不得定心。無定心，於佛法中，空無所獲。疑分三種：即自疑、疑師、疑法。自疑者，以我諸根暗鈍，罪垢深重，非成道之器，作此自疑，禪定終不能發，故行者不宜自輕，或有宿世善根，若不自疑，自必發定。疑師者，以為彼人威儀相貌不過如是自當無有甚深禪道，何能為我師，教我學道？作是疑慢，即為障定，師雖不清淨，仍應作生佛想，不可疑之。疑法者，世人多執本心，於所受之法，不能即信，故不敬心受行，若心生猶豫，即法不染神。若無信而生疑，雖在佛法，終無所獲，覺知疑已，當即棄之。

除五蓋，就是要除却一切不善之法，所以除棄五蓋，就如負債得脫，重病得瘥，快樂自在。

第四、調五法

調五法者，即是：一調節飲食、二調節睡眠、三調身、四調氣息、五調心。善調五事，必使身、息、心三者和適，則三昧易生，若不調，多所妨難，善根難發。

調食者，飲食本是資身近道之法，若過飽則氣急身滿，百脈不通，令心蔽塞，坐念不安。若過少，則身羸心懸，慮慮不週。此皆非得定之道。是以，修道之初深宜慎之。身安則道隆。故經云：「飲食知節量，常樂在閒後，心靜樂精進，是名諸佛教。」

調睡眠者，眠為無名惑覆之法，雖不可縱之，但若都不眠，則心神虛恍，而睡眠過多，非唯廢聖法，亦復空喪工夫，令心暗晦，善根沉沒，當覺悟無常，調伏睡眠，令神道清白，念心明淨，如是乃可棲心聖境，三昧現前。

調身、調息、調心，應三者合行，行者若尚在禪定之外，須先調身，使氣息由粗獷而至細微，使散亂心而行攝歸。入禪定時，須善安身得所，調理妥當，閉目正坐如奠石，安身而後調息，使息相不聲、不結、不粗，出入綿綿，若存若亡。資身安隱，情抱豫悅，是以，守風則散，守喘則結，守氣則勞，守息則定。息調以後即為調心，調伏亂心，不令越逸。令沉、浮、寬、急得宜，不沉不浮是調心相。身、息、心三事調適無相乖越，和融不二，能除宿患，障防不生，定道可剋。

第五、行五法

五法者：一、欲。二、精進。三、念。四、巧慧。五、一心。欲者，行者修禪時，「欲」從「欲界」中出，「欲」得初禪，這是內心衝激中的一個志、願。但「欲」起時，不能使希望心起，否則，心不澄靜，三昧無由得發。

精進者，身精進、心精進，行者若修十二頭陀，即能同時具足身、心精進，能得三乘聖果。

念者，念欲界不淨，欺誑可賤，念初禪為尊重可貴。

巧慧者，籌量欲界樂、初禪樂，比較其輕、重得失之相，所謂「籌量」，即是用智慧思度，故名巧慧。

一心者，行者已善能巧慧籌量，用心無謬，則專心守一而行，故名一心。

行者於修禪時，倘能善識以上所述外方便，巧而用之，不失其宜，可名疾得禪定。

「佛學研究方法論」自序

吳汝鈞

一、

我因生命問題而涉足佛學。不過，我與佛學發生了關係，基本上還是在學院中進行的。這是十多年以來的事了。初期的進路，完全是哲學的理論的；即是說，我把佛學當作一種哲學理論來處理，把它和西方哲學、中國哲學和印度哲學放在一起，作比較的研究。這種做法，可見於拙作「唯識哲學」一書中。這是闡述和批判以護法為代表的唯識宗哲學的作品，批判的焦點，在它的「轉識成智」的成佛理論。

寫完這書後，便沒有繼續鑽研唯識學了。我的感覺是，作為一種解脫的哲學看，唯識的理論（不限於是護法），根本站不住；它以無漏種子來說覺悟的基礎，以因果來限定衆生的本質，是一條死路。這是如是的唯識系統的必然結果。要轉出生路，便涉及對整個系統以至於整個思想方向的改造。多研究幾部論典，在支節上做一些修補的工作，根本無濟於事。我在學院中的學習，基本方面，是在勞思光、唐君毅、牟宗三諸先生的指導下進行的。他們都是當代中國卓越的思想家，具有哲學慧識與思辯能力。我自覺很榮幸，能忝列門牆，蒙受他們很多的好處。

我選定了佛學，作為自己的終身學問。同時，自己又強烈感覺到，以我國目前的現實條件來研究佛學，是很脆弱的；這主要是就缺乏文獻學的基本訓練言。從本質方面說，佛學是宗教與哲學結合起來的學問，它自然不是文獻學；但由於特殊的歷史與地理的因素，使它的發展，外在地與文獻學有特別密切的關聯。關於這點，我曾詳論於「佛學研究與方法論」一文中。一言以蔽之，漢譯的佛學資料，相當有限，要從學術方面全面理解佛教，必須深入梵文巴利文原典、西藏文翻譯，再輔以現代學者（特別是日本及歐美方面）所作的研究成果，才能竟其功。這基本上都是文獻學的問題，是現代佛學研究的工作中心。我有見及此，便毅然跑到日本去，接受文獻學的基本訓練。

在日本的兩三年中，我學習得很起勁，多方面接觸現代佛學研究的面相，和日本學者的實質的學問風格。我在京都大學隨小林信彥習梵文，閱讀印度古代聖典，隨梶山雄一習中觀學和隨服部正明習陳那；後二者都是維也納學派的學者。另外，我又遊於阿部正雄之門，接觸到京都學派的佛學研究作風。

日本的學習，使我受益很大，最低限度，我嘗到所謂現代學

術的味道，和體會到文獻學在現代佛學研究中的重要性。我國的學問傳統，特別是在佛學的講習方面，便極爲缺乏這種養分。

其後我又到歐洲去，在德國進修，接觸西方的佛學研究風氣，又留意起宗教哲學的問題來。在我所遇到的學者中，有維也納學派的舒密特侯遜(L. Schmithausen)和文獻學家邊爾(O. Beal)。我與後者有更頻繁的往來，我們每星期都聚會一次，一起研讀公案禪。平心而論，在知識方面，我從邊爾教授處並沒有實際的收益，但通過他，使我對歐洲學者的文獻學式的研究作風，留下鮮明的印象。

回來後，我一方面安頓下來，另外，對於今後在學問的途程中所走的路向，也漸漸明朗。據我的淺見，從學術思想方面看我國佛教的發展，或學術研究，必須走哲學與文獻學雙軌並進的道路。哲學是文獻學的內涵，文獻學是哲學的方便；兩者必須同時具足，抑只有在這兩方面，才能在佛學研究中有突破的表現。這個意思，我在「佛學研究與方法論」一文中，有頗詳盡的表示。

但文獻學總是外在的學問，哲學也只止於思想，這都是「文字勝相」，不是究極的學問，不能了脫生死。生命問題，畢竟不能從這裏面找到徹底的出路。儘管如此，在一定程度上，學術研究自有它自身的價值。我自己便是在這樣的考慮下，提出哲學與文獻學雙軌並進的佛學研究的方向。

這本書便是幾年來我在外國學習的結果。全書分兩部份。第一部份關於現代佛學研究的資料與理論，而以理論方面尤爲重要，這即是所謂研究方法論。在這部份中，我對日本與歐美方面的現代佛學研究成果，以方法論爲線索，作了一個初步的省察：評論其研究方法的特點、作用、優點與限制。我把這些研究方法，歸納爲文獻學的、考據學的、思想史的、哲學的、白描的方法，和維也納學派研究因明學的方法，與京都學派的宗教哲學方法。從學術的角度言，我比較肯定維也納學派的作風，那便是文獻學與哲學雙軌並重的方向。這些意思，都較詳盡地表現於「佛學研究與方法論」一文中；故這篇文章是我對現代佛學研究的思想的

總的表示，是全書的骨幹。

第二部份是研究方法之運用示例。在這部份中，我選取了若干佛學研究的論文，包括日文、德文和英文方面的，都譯爲中語，這些論文都是有代表性的，都是分別用上面所列舉的研究方法寫成的。透過這些作品，我們可以大畧窺見作者如何運用某一方面，去做他的研究，這是具體地了解現代佛學研究的成果的有效方式。這些文字都是翻譯，唯有胡適的「楞伽宗考」是例外。這篇文章原來是用中語寫成，不必翻譯。另外，胡適以考據學方法來研究禪宗史，成果相當可觀；這篇文章，很能表示這種研究方法的運用情況，故我們便就地取材，選取了作爲考據學方法之運用示例，不再翻譯其他文字了。

後面附錄一篇「論我國佛學研究的現代化問題」，討論到一些具體的做法，也談到我自己理想，這與第一、二兩部份的內容，不無關係，故收入在附錄中。

二、

本書所收入的各篇文字，著譯時間都不一致，也多在一些刊物發表過了。有些譯作，會得到原作者的幫助，才能完成；也有些得到原作者的書面同意翻譯。以下謹在這些方面交待一下，並附帶對原作者畧作介紹。

「日本及歐美之佛學研究點滴」一文，寫於一九七六年夏天，其後發表於「佛光學報」第二期，經修補後，又在「內明」雜誌轉載。這次收入在本書中，我又作了一些修補。

「德國之佛學研究」是我在歐洲進修時在餘暇寫成的；其後發表於「內明」。其中有關於德國之禪學研究部份，又曾在「佛光學報」第三期登載過。

「佛學研究與方法論」是本書最重要的文字，我對佛學研究的看法，包括觀念與理論，都在這篇文章中表示出來。這篇東西，開始撰寫於一九七八年六月，當時我還在西德；回香港又繼續撰寫，至一九七九年一月完成。其後發表於「佛光學報」及「內明」；其中論京都學派的部份，又曾在香港的基督教雜誌「景風

「發表過。在收入本書前，又畧作改動。」

「現代佛學研究書目」收入出版成書的佛學研究用書多種，分門別類安排出來，包括以中文、日文、英文三種現代語文寫成者。透過這個書目，我們大體可以看到現代學者研究佛學的廣度與專精度。日本學者在這方面所做出的努力，可見一斑；相反地，我國學者的表現，便相當貧乏。

佛教「愛」之釋義」，大部份曾在「內明」發表過。該文字譯自幾本具有學術水平的佛學辭典，由此可以窺見現代文獻學方法之運用。由於原文來自幾本佛學辭典，故原作者亦有多人：中村元是日本當代傑出的印度學及佛教學學者，又精於比較思想的研究，他的作品，時常顯出濃厚的文獻學風格。中村氏任東京大學教授多年，目前已退休，任東方學院院長。宇井伯壽是日本文獻學大師，專長於印度哲學與佛學的研究，他為學的規模與魄力，東西方學者恐怕難出其右。宇井氏原是高楠順次郎的高足，在東京大學主講座，已故。橫超慧日是中國佛教史專家，舟橋一哉則是原始佛教專家，兩人都曾在大谷大學任教。

胡適的「楞伽宗考」，由柳田聖山所編的「胡適禪學案」（正中書局）中選取出來。在收入本書前，我曾作了些校對的工夫，加上一些必要符號。原文則悉維持原狀。作者胡適，是我國著名的史學家，在運用考據學方法與新資料來研究佛教史特別是禪宗史方面很有貢獻。其他我想不必介紹了。

「初期的中國佛教」一文，譯自柳田聖山所撰「禪思想之成立」中第三、四、五諸章（柳田氏的原文載於同氏與梅原猛合撰的「無之探求——中國禪」（角川書店）一書中，為該書的主體部份），是一篇思想史的文字。譯文曾發表於「內明」，在收入本書前，我又把它全部改譯一遍，並分別把第三、四、五章改為第一、二、三章，以顯示為獨立的文字。原文的翻譯，曾得到柳田氏的書面同意。柳田氏為日本當代禪佛教思想史家，曾任花園大學教授及禪文化研究所所員，現任京都大學人文科學研究所教授；他的代表作是「初期禪宗史書之研究」。

「龍樹之邏輯」譯自梶山雄一所撰：「冥想與哲學」一長文

（該文載於梶山雄一與上山春平合撰的「空之論理」——中觀（角川書店）一書中，為該書的主體部份），相應於原文第二章第二節。譯文曾刊載於「內明」雜誌。我又曾譯了梶山氏整篇的「冥想與哲學」，以單行本的形式，交由佛光出版社出版。故這篇譯文，亦可說是自該單行本中取出者。不過，在把這篇譯文收入在本書前，我會把它全面改譯。這篇文章基本上是用哲學方法寫成，以西方的傳統邏輯作為工具，來全面處理龍樹的思想方法，最後導出龍樹的邏輯不是現象的邏輯，而是實相的邏輯的總的意思。

梶山雄一為後期印度論理學研究專家，特別以研究脫作護（*Mokṣakaragupta*）的哲學而冠絕一時，他曾受日本學士院賞，現任京都大學哲學部佛教學科講座教授。按梶山氏早年畢業於京都大學，其後遊學印度與英國，又在維也納受學於法勞凡爾拿（*E. Fraunhoffer*），深受維也納學派學風的影響。

「陳那之認識論」一文，是用維也納學派的方法來寫的典型作品，強調文獻學與哲學兩者的重要性，原文題為「中期大乘佛教之認識論」，服部正明作，載於「講座佛教思想：認識論、論理學（理想社）」一書中。由於原文內容主要是着力於闡述陳那的知識理論，故譯後逕改其名為「陳那之認識論」。原文由三部份構成，譯文則擴充為十四節，每節又加上小標題，此純為理解上方便計者。譯文的翻譯，曾蒙原作者的指導及書面允許；譯就後曾於「鵝湖」發表，這次收入本書前，我又將之充量修改過，發表於「內明」。

服部正明是傑出的維也納學派的學者，熟悉西方哲學的思路，現任京都大學印度哲學史講座教授。服部氏年輕時曾留學印度，其研究興趣在印度哲學，於陳那之認識論，特具心得。

「從『有』『無』問題，看東西哲學的異同」譯自阿部正雄（*Abe Masao*）的「非存有與無——東西思想在否定方面的形而上的格局」（*Non-being and Mu: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West, Rel. Stud. II*）一文，原文為英語。譯文曾發表於「內明」；在收入本書中前，我會修改過譯

文，加上分節的名目，以方便讀者理解內容，同時，為清楚表達起見，我又把原文題目改為「從『有』『無』問題看東西哲學的異同」。

「禪與西方思想」，亦是阿部正雄原作；日文原文載於「講座禪：禪之立場」（筑摩書房）一書中。譯文曾在「哲學與文化」月刊發表過。在收入於本書中前，我曾修改過譯文，並加上分節的名目，俾便於理解，發表於「內明」。這篇文字的翻譯，也得到原作者的書面同意，原文又另有英譯本，譯者為 David A. Dilworth，譯文載於 *International Philosophical Quarterly*, X 中；我在翻譯原文時，也曾參考過英譯。

這兩篇文字，題材雖然不同，但都以同一的比較哲學比較宗教的方法寫成，這便是所謂京都學派的方法。原作者阿部正雄，是京都學派目前的重要成員，在有關宗教遇合問題的探討方面，表現相當活躍，被認為是當代日本向西方闡釋東方思路的理想人選。阿部早年曾留學美國，現任奈良教育大學哲學教授。

「如何閱讀禪籍」一文，譯自「講座禪：禪之古典——中國」（筑摩書房）一書中芳賀洞然的文字。譯文曾發表於「內明」，在收入於本書中前，我也曾作過些微的修改，並加上分節的名目。原作者芳賀洞然，本來專習日本中世史，其後參禪。現任大東文化大學教授，及人間禪教團師傅。

「雲門禪」節譯自柴山全慶題為「雲門」一文，原文載於「講座禪：禪之歷史——中國」（筑摩書房）一書中。譯文曾發表於「景風」雜誌。原作者故柴山全慶氏為日本著名禪僧，前為臨濟宗南禪寺派管長，曾任禪門高等學院、花園大學、大谷大學教授，又數次巡迴赴歐美講學，為與外國接觸最頻密之日本僧人。

按佛教特別是禪的實踐修行，本來不是學術研究，而是一種直截的接觸宗教的方式。不過，它既然是外於學術研究的另一通往真理之路，我們也不妨了解一下，故也在本書中另置一欄，題為實踐修行法，以示實踐與學術的不同，上面兩篇文字，都出自在禪中實參實證的人士手筆，是他們身歷其境的經驗之談。

「南宗禪」是一篇白描的文字，譯文曾獲原作者杜默林（

H. Dumoulin）的書面允許，發表於「佛光學報」第三期。有關該文的翻譯及其他詳情，請參閱我在該文前頭所附的「譯者按語」。原作者杜默林是德國的宗教哲學家，對東方的宗教，特別是禪佛教，有很廣博的研究。杜默林現居於東京，在愛智大學主持遠東宗教研究所。

附錄中的「論我國佛學研究的現代化問題」，曾發表於「內明」，其後又轉載於「覺世」雜誌。

三、

以上是本書所收的文字。這裏我想再三強調一點，我們的重點並不在於報導那一方面的資料，或翻譯那一篇文字；而是要在觀念與理論方面，把現代佛學研究的整個輪廓及其方法論，系統地整理和介紹出來，俾對我國佛學界在建立自身的學術研究風氣，在方向與方法上，或有參考的價值。我國一向缺乏學術研究的傳統，而我們的佛學界，一向更是不重視客觀的理性的研究，不講方法論，不重視文獻學，而多以信仰為主。這實是我國佛教在學術思想方面衰落的原因。要振興我國佛教，要回復玄奘智顛法藏他們的黃金時代，便得認真正視學術研究與思想開拓的問題，要重視文獻學與哲學，要走這兩者雙軌並進之路。關於這點，我們在本書第一部份已有充量的討論，這正是本書所要提倡的。

本書對現代佛學研究在方法方面的區分，是就我自己的所觸所涉而作成的；這個所觸所涉的範圍，有限得很，不夠全面。而區分的方式，基本上也出於自己不成熟的見解；是否客觀，正確，還待請教高明。所選擇的研究方法的運用示例的文字，是否的當，恐怕也有可商榷之處。總之，本書的缺點必定很多，我誠心期待着讀者的指正。

最後，我要向上面提出過名字的人士，表示謝意；沒有他們，這本書便不可能出現。我還要特別提到，為本書作序的冉雲華教授。冉教授是曾留學印度的資深佛教學者，目前，主持加拿大 McMaster 大學的宗教系。我們雖未謀面，但他在來往的書信中，却語多指導與勉勵；這次賜序的盛意，都使我感激不已。友人岑溢成先生把再序譯為流暢的中語，亦一併致意。

記如是菴學佛贖語校讀因緣

章克範

民國六十三年冬，吳金陵兄有意輯印蔡念生老居士來台後發表於雜誌諸佛學散稿，嘉惠士林及教內同修。就商於周慶光先生，力表支持；並建議列入中華學術院中華大典編印會佛學叢書，俾垂久遠。携來「法門贅語」、「課餘小記」、及「護生百講」剪存稿三大包，念老自定書名為「如是庵佛學三種」。編整由慶光先生主理，印資由金陵兄募集。時慶光先生長中華學術院佛學研究所，暨文化學院共同科目系，公私叢睦；且原刊字體甚小，積年既久，閱讀不易，囑為代編目錄。金陵兄張羅印資，頗耗時日，校讀亦未定嚴格時限，余又因任教崇右企業管理專科學校，無法傾注全力，是以牽延甚久，方成編目。顧卷帙浩繁，所需印資恐非叱咤立辦，建議「護生百講」可俟機另出專集，餘稿以類相從，析為「法藏窺管」、「法門贅語」及「課餘小記」三部份。蓋法藏窺管為念老數十年來從事印藏、修藏之力作，考正闡發，義有獨到，洵為研究大藏經之重要參考文獻，宜乎另立新章，置諸篇首，庶幾由佛學而入佛法，由佛法而明佛教，循序漸進，斯為正格。

念老淹通儒釋，著述宏富（詳見自述）。性慈孝，久傷雜亂，仍蒐輯尊翁手澤藝品五十幅，景印種菊山房畫譜傳世，光耀先德。六十四年冬，台中健華出版社印行「如是庵內外學稿初集」面世，享譽甚隆，諸方期盼餘稿尤切。「如是庵佛學三種」編目告成，念老已寄旅美國，感年事既高，行持為急，不擬續有所作，遂參考編目，益以篋中已刊及未刊稿，更名為「如是庵學佛贖語」，以發表時間為序，重新區分全稿為「印藏與修藏」、

「雜著」、「小言」、「護生百講」、「鳥獸春秋第三集」等五類，計四五〇篇，約百餘萬言，慶光先生復命續成其事。七十年六月，稿件由美寄達，余已供職十方叢林書院，兼主教務，更少餘暇，重讀梳理，時亦倍增。適逢世界經濟失調，而印行所需費用，念老盼由一人發心樂成，金陵兄力有未逮，蔡拙老亦忙於應變，新文豐總經理高本釗先生欣然應命，古道熱腸，深可佩慰。但校勘又蒙商畧，情不能却，是以此稿由初編目至成書，竟得三讀，亦云幸矣。

讀念老文，如對青山、如臨大河，雄健浩蕩，胸懷為濶，挹翠揚芬，境有獨造。凡所論述，初亦尋常語話，無甚奇特，層層轉折，精微乃見，每欲擊掌而後快，大有深得我心之歎，此象所共知，毋待詳說。三十年來，教內大德之善文者，偶而撰述則有之，月必數稿，賡續不輟，於學術作系統闡發，於事理作深入探討，導滯去窒，激濁揚清，捨念老其誰？是以此百餘萬字結集應世，不特為念老貢其心志之最佳紀念，亦為當代中國佛教發展之重要文獻。

念老對佛教之最大獻替，在印藏與修藏。印藏之議，倡自念老。民國四十年三月，念老已籲請編印藏經，時民生艱困，政府機構尚有借用寺廟辦公者。坊間除教科書外，僅有普通讀物流通，類書、叢書無人敢輕易嘗試，遑論藏經？中華佛教文化館主東初法師力排萬難，於四十四年景行大正藏，功不可沒。念老任總編審，提要鉤玄，析疑辨難，已啟修藏之共識。次年，屈文六大德等成立修訂中華大藏經會，擬總彙國內外已刊各版中文大藏經

，去其重複，補其未備，成劃時代文化巨構，念老仍任總編審，於是有二十五種乃至三十一種藏經目錄之作。搜尋遺佚，考索異同，準古酌今，發其義蘊，衝寒暑，忘饑渴，忍疾病，謝賓客，廢慶弔者垂二十年，不特韓、日佛教學者不足比其艱辛，千載以還（中國第一部大藏經宋開寶藏，開雕於西元九七一年，成書於九八三年。今年爲西元一九八三年，恰符千年之數。）用力之勤，耗時之久，一人而已。及後新文豐重印大正藏，念老復任總編審，而中華新修大藏經最後出版工作，亦賴新文豐成其厥功，高總經理護持法寶之功，亦不可思議。後之欲治藏經者，必本書首編與新文豐所刊「二十五種藏經目錄對照考釋」、「金藏目錄校釋」、暨健華所出，新文豐代售「如是庵內外學稿初集」中有關資料合看，方知端的。

其次，念老本有志於編述「釋門裨海」、「歷代名人與佛教」及「佛教美術」三鉅著，裕後光前，弘揚大教；時間不許，引爲憾事。但本書「雜著」及「小言」兩編中頗多類此篇什，今之從事佛教文化工作者，不可不勉。按念老構想，釋門裨海一書，或可擴而大之，成釋門文海、釋門詩海、釋門裨海三書，或合稱「宏明三集」，而分文部、詩部、筆記部，如是方可稍觀屬代有關釋門文字之全。歷代名人與佛教，可按朝代分類，或按姓氏分類，或按帝王、臣宰、處士、婦女等分類，先列小傳，正文在作者搜採與組織，抒發自較「佛法金湯」詳明而充實。至於佛教美術，擬仿日本朝日新聞近年所出「國寶」，分爲建築、造像、書帖、碑版、繪畫、法器等（見六十五年五月編寫佛教三鉅著的建議），國內出版界晚近已有局部印品出現，但聚珍集粹，蔚爲國光，尙需俟以時日。

雜著、小言兩類，爲念老卽事顯理之作，文長而義豐者歸雜著，單一事件之短論入小言，而其發人深省，裨益教化則初無軒輊。國內佛教學者，好爲懸談而潔身自高；從事實務者又多因襲成規不思更張，唯念老則合而治之，但求心之所安，事之當理，故雖尋常小事，一經評述，在位高賢，村野鄙夫，莫不同聲曰善。政府自播遷來台，佛教從艱苦中弘開新運，念老一本慈懷，運

其如椽大筆，稱揚古德，表彰時彥，翊贊善舉，恢宏志節，又疏通經義，審度時勢，於昔無今有之佛教事業亟待開展者，不惜反覆陳言；於傳統行誼乖違義理難應群機者，並爲矯正時弊。是以其所論議，於佛門言，不啻爲事修矩範，其中若干建言，且可垂爲弘護準則。就世道論，則兼駭哲學、科學、文學、史學、政治、經濟、社會、宗教、教育、藝術諸門類，於化正人心，又別具勝解。如云：新學得勢時，吐辭爲經，舉足爲法，發明「爲善無福、爲惡無禍」論，舉凡經史百家中涉及鬼神因果之事，悉予否認，稱爲科學；不從則曰迷信。於是，惡人如虎出柙，道德堤防大潰，社會風俗窳敗，唯物邪說勃興，馴至紅禍遍地，國家蒙塵一節，今日讀來，感觸尤多，其爲史筆，誰曰不宜？

護生百講與鳥獸春秋，類分爲二，義仍一貫，爲念老慈心所寄，亦爲建立人間淨土大乘佛法精義所在。念老行在淨土，持名不輟，戒殺茹素，近六十年。上體佛心，下濟物命，遂有放生、護生諸作，爲三世因果、六道輪迴作註脚，使上求下化，一念圓成，斷惑證真，直超菩提。佛教基本原則，約而言之，爲萬物一體，衆生平等。儒門雖有親親、仁民、愛物之說，實際施爲，則以淑世牖民爲尙，與天地同流、萬物一體之大仁，終有距離。由殺戮而感戾氣，由戾氣而召災禍，過在自作，非關天庥。故念老言戒殺放生；一曰同解痛苦則不忍殺，二曰宿世六親則不可殺，三曰累世報償則不敢殺，四曰素食養生則不需殺，五曰爲保持自然情趣則不願殺（見自然情趣的欣賞）。由仁及禽獸，啟人群之大愛，故在「從逃港難民談起」一文中，寄想顏魯公所作放生池記「環地爲池，周天布澤」之盛況，盼將大陸苦難同胞全行收入，雖聖人復起，對念老行願，應無間然矣。

佛學浩瀚，披誦爲難。念老嘗謂：「般若如十洲三島，脫俗離塵；寶積如玉宇琼樓，璀璨奪目；大集如五都三市，百貨具足；法華如璇宮寶殿，珍奇絡繹；涅槃如典謨訓誥，語重心長；阿含如布帛穀粟，朝夕所需；而華嚴則如明堂九陛，萬國朝宗。」又就大乘八宗加一字評語云：「佛教有禪宗而超，有天台而圓，有淨土而捷，有三論而真，有法相而精，有秘宗而神，有律宗而

正，有賢首而大。」（見普勸預約梵籙本大方廣佛華嚴經）一經提撕豁然無懼。又云：「吾人所憂，學禪不見本性，學教不開圓解，學律不重行持，學密不獲相應，學淨不到一心。若果如是，即或辯若隨何，文比子建，亦不算住持佛教。」（見佛教正確的

目的）眞語實語，棒喝交馳，謹爲錄出，以告夫有志學佛者，願共勉旃！

民國七二年四月十五日 後學章克範恭述於十方叢林書院

如是菴學佛臚語自序

蔡念生

昔者孔欲無言，我佛且一字不說，蓋眞詮妙諦，不能得之於語言文字中。然伊古以來，儒佛著作，汗牛充棟，觸機引發，雖

村言俗語，未嘗不可適有領會。余自少年信佛，執筆塗鴉，雖不敢上擬前修；然書生習氣，難免東塗西抹。南來以後，且一度以文字鼓吹影印大正藏；又承大藏經會之聘，任總編審，出首編二冊，雖非定稿，然已隨藏分送，就正有道。數十年卜度思量，於第一義諦，茫無所會。平生所注意者，除弘揚佛藏外，惟以提倡放生爲急。以前者爲基本之學，後者則實際行持，諸佛之所稱許也。

所著已出版者，有二十五種藏經目錄對照考釋、金藏目錄校釋，竹窗隨筆贅言（皆新文豐出版）、鳥獸春秋二冊（佛光山佛教文化服務處印出）、人生漫談（人生雜誌社印出，已絕版）、中庸闡微（建康書局印出，已絕版）。又綜計其他已成未成各稿，擬編爲如是庵內外學稿數集，而初集分爲詩存、文存、聯存、筆記凡二冊（新文豐代售）。餘者未及屬稿，老病侵尋，遂成擱置。今更檢拾雜誌殘餘，又以如是庵臚語問世，蓋自是不復有所作矣。又辰於當世名德，未編專集者，尋訪資料，編爲丁氏佛學叢書、弘一大師法集（皆新文豐印出）、守培法師全集（珠林印書館印出，已歇業），聊以寄其高山仰止之思。此外，則先君子嫻習六法，陶鎔各家，自成一派，平居所作，皆爲人取去。辰最後

搜集，僅五十幅，影印爲種菊山房書譜（今由新文豐發行）。秉性駑駘，不能繼武庭訓，惟自愧耳！

嗟乎！余遼東之鄙人也。幼承父師之訓，畧識之無；年十九應縣宰沈觀澄之聘，參與編輯縣志，二年蒞事。繼爲貧求仕，浮沉椽屬，曾任中東鐵路督辦公署秘書長、中蘇會議秘書，赴莫斯科參預中蘇會議。旅俄三年，所作有旅俄日記、俄京旅話合刊，早已絕版。中蘇復交，回國報命。時、東北已成爲僞滿洲國，返里省親，舊日僚友，輒相羅致，遂逐跡商農；凡十四年中，未受僞國一命之官，一錢之俸。會抗戰勝利，全國統一行憲，當選國民大會代表；在職多年，羌無建白，今又客居美國。綜計於儒釋二教，一無了解，而皈心則在佛法；他無所知，惟不食肉者，將近六十年，稍持六字洪名，希於蒙佛加被。今者臚語之輯，皆佛教雜誌剪稿之一部，本無意於付梓。同道諸友，認爲雖零縑碎墨，亦可逗引初機。尤其周慶光先生、章守如先生、吳金陵先生、高本劍先生、蔡拙誠先生；或羽翼其事，或修改文字、或資助印資，隆情雅誼，成人之美。否則，異鄉孤叟，將何事之能爲？書將訂約，諸君子謂宜自述原委。時、辰抱病已久，不能多書，因著數語，亦臚語之臚也。

中華民國七十一年夏日、蔡運辰法名寬運，別字念生，

識於美國休士敦，時年八十有二。

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

其原本當係根據金剛經，佛說『勿以相求我，』『有相皆虛妄』。

但是，後人不求深解深意，只徒見皮相，自呵佛毀佛！禪學至是已趨泯滅！禪已成時尚之放縱浪行暴行之假借了。

道清說：「長老一席長談，已令弟子澈悟了許多。」

普度說：「老衲所知極少，豈能詳述佛禪真理？不過畧談梗概。因知你將來肩負重任，弘法在於南華，重振南宗禪學，故此我與你談論，但願你異日致力挽回禪學頹風，但願你知道：般若唯言無二，法華但說一乘，華嚴純真法界，圓覺建立一切……千途萬法，無一殊途同歸於佛心佛法。我盼你融會各宗，重振佛教，弘揚佛心悲願！不唯宏揚於華南而已，未來世代，佛法衰微，東方滅法，西方再興！你須盡你一份力量為之奠基！」

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，達摩修壁觀，神秀慧念以息想，極力以攝心，均是漸修。

弘忍大師另一弟子慧能，在韶州弘揚頓修禪法，後世稱為南禪六祖，北禪神秀和尚則為北禪六祖。

相傳弘忍大師在湖北黃梅東禪寺弘法之時，廣東新州樵夫聞客誦金剛經而開悟，乃往黃梅參禮弘忍學佛，弘忍令之隨眾作務，破柴踏碓。後來弘忍令眾徒證心作偈，預擇傳人，首徒

神秀書偈於廊壁曰：

「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」

弘忍令留此偈與人誦持免墮惡道，稱言依此偈修有大利，令門人炷香禮敬。

但是弘忍密謂神秀曰：「此偈未見本性，只到門外，未入門內，如此見解，無上菩提了不可得，無上菩提，須得言下識自本心見自本性，不生不滅。於一時中，念念自見，萬法無常，一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也。」

慧能自謙不識字，口占請人代書一偈於壁曰：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」

弘忍大師將偈擦去，密令慧能三鼓入見，授講以金剛經，至「應無所住而生其心」句，慧能大悟一切萬法不離本性。

弘忍謂學法無益，若識自本心，見自本性，即名大夫天人師佛。

弘忍三更傳「頓教」予慧能，又傳之法衣。

弘忍贈偈曰：「有情來下種，因地果還生，無情亦無種，無度亦無生。」

弘忍遣慧能南下，避於獵人隊中十六年，後在廣州法性寺，對答印宗法師稱：「唯論見性，不論禪定，佛法是不二之法，佛性非常非無常，非善非不善。」

印宗聞說敬服，為慧能落髮開東山法門，後來在韶州曹溪開宗，世稱南禪六祖。」

德清說：「弟子亦曾學習慧能六祖壇經，畧知梗概，唯未得其意。」

普度說：「欲得頓修法門精義，仍須先從漸修入手，欲瞭解明心見性，仍須先修止觀，若要捨法，須先學法，若要棄經，須先熟研經典，先有所得，然後可予捨棄，若乎未修習經論又未經驗禪修，便奢言棄經捨法，乃是却法！乃是以無知愚蠢之却法不取，並非棄捨！若要廢經，須先讀研家經。」

「慧能不識字，但以情理而測，僅得其自謙之詞，慧能之頓悟，想必亦曾經歷長久修習思慮，始得此果。未經用心之頓悟，並非真悟，僅是似是而非之悟而已，自欺欺人。」

「慧能之事蹟，業經歷代渲染誇張，恐已非真面目。」

「達摩傳法以來，均本於楞伽經，至弘忍仍尊楞伽，弘忍以楞伽漸法授予神秀，弘法北方，而以般若經法門授予慧能，傳於南方。」

慧能以金剛經代替楞伽經，慧能之弟子神會和尚，發揚其義，神秀死後，徒孫普寂繼任國師，慧能入寂後，神會和尚北上，於滑台大雲寺無遮大會，指斥普寂國師，師承之傍，法門是漸，指稱弘忍衣鉢在曹溪，慧能才是六祖。

自此之後，神會倡行南禪頓門，取代北禪漸門地位，唐肅宗供奉神會和尚於大內荷澤寺，世稱荷澤大師。

南禪從此成爲中國佛教最盛行宗派，主因爲簡化易行，唯識一派，過於繁瑣，唯識多達六百六十六項，天台華嚴等派，修行儀式程序過繁過苛，故此簡易之南禪頓門乃廣受歡迎。

不幸，世人多未明真義，藉口佛法本屬直指本心，不立文字，見性即可成佛，乃不讀佛經，不拜佛，不念佛，甚而有呵佛毀經，只是光崇機鋒，講口頭禪，以偽亂真！又有陷入空魔者，如楞嚴經曰：「有空魔入其心腑，乃謗持戒……其人常於信信檀越，飲酒噉肉，廣行淫穢。」

頓禪之一字，漸失原意，淪爲惰性之徒不修持而妄爲之藉口了！

其實，禪家絕高境界，係在利根上智道理湊拍之時，其於無量劫前，文字般若薰種極久，見道以後亦不廢佛語，而盲者不知，以惰爲頓，以穢行爲自如，以傲慢爲自見性，以無知冒充全知，拾禪家公案作口頭辯證之口頭機鋒，漫謂佛性不在文字之中，盡廢佛語佛典，佛法從此真義淺微了！

神會和尚以金剛經代替楞伽經，曾說：「若欲得了達甚深法界，直入一行三昧，先須誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜法……。」

可見亦是先漸後頓，就是漸修頓悟！

神會和尚語錄所謂：若教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此是菩提障。今言坐者，念不起為坐，今言禪者，見本性為禪。

神會又稱：「大乘定者，不觀心，不看靜，不觀空，不住心，不證心，不遠看，不近看！」

凡此言論，不外叫學佛者勿執着形式及勿執意以求，並非叫人全廢修持，後人誤解，竟以不坐禪不唸經為「禪」！豈不謬甚！

學人不應執空捨有，守愚空坐，依理廢事，不可迷執文字而忘真性，但是，若要棄舟，亦須已渡方可棄舟！未渡而不登佛法之舟，豈非本末倒置？

學佛人必須禪淨雙修，南禪論「直指人心，見性成佛」原於「凡聖等一」。歸依佛，歸依法，歸依僧，即是自性三寶，佛即是「覺」，法即是「正」，僧代表「淨」。見自性淨，即是清淨化身佛，一念思量，化生萬法，即是自性千萬化身佛，念念善，即是自性圓滿報身佛。

南禪亦教人四弘誓願——眾生無邊誓願度——自性自度，煩惱無邊誓願斷——自心除，法門無邊誓願學——自心學無上正法。佛道無上誓願成——自悟即佛道成。

又教人作無相懺悔，永斷不作。

又教摩訶般若波羅蜜法，性含萬法是大，心量廣大，猶如虛空，一切時中，念念不忘，常行智慧（般若），離境無生滅，如水永長流，即名到彼岸（波羅蜜）。

神會教人無念，不作意即是無念。他說：「作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。」「應無所住而生其心！」

又教人重「知」，「知之一字，象妙之門」，可見並非叫人愚昧棄智。

他說「修習是有為法，生滅本無，何假修習。」，其意是叫人順其自然勿執着形式，並非叫人拋棄修為。

弘忍大師另一弟子智詵，傳法統至無相和尚，無相以「無憶，無念，莫忘」為主，仍主息念坐禪。無相之弟子將「莫忘」改為「莫妄」，此派主張不行禮懺畫佛寫經，一切毀之，所住之院，不作佛事，但貴無心，而為妙極。

又有道一和尚（又名馬祖），原是無相弟子，轉隨慧能之嫡傳懷讓禪師。道一和尚主張：「觸類之道，任心為修。」

道一根據楞伽經一段：「非一切佛國土言語說法，何以故？以諸言說，唯有人心，分別說故，是故有佛國土，直視不瞬，口無言語，名為說法，有佛國土，直爾示相，名為說法，有佛國土，但動眉相，名為說法……。」

又云：「如來亦見諸世界中，一切微虫蚊蠅等眾生，不說言語，共作自事，而得成功。」

道一從此一段而說：「所作所為，皆是佛性，貪瞋煩惱，並是佛性，揚眉動情，笑欠聲咳或動搖，皆是佛事。」

道一教人息業養神，任心為修。

其實道一並非指揚眉動睛就可成佛，他僅是以此說明「隨時皆為修道，隨心皆修行」，他教人修行漸修漸悟，而以隨機觸類方法來教人「頓悟頓修」，他用種種暗示，包括揚眉聲咳，打耳光，喝踢，使學人自揣其意去選擇「漸修頓悟」或「頓悟而修漸」。

道一以後，後人做效，以詭行怪行為禪機，講些似通非通之話偈，所謂禪語「話頭」，終而走上末流欺騙！魚目混珠！佛禪原意已失去了！

道一之弟子懷海，世稱百丈禪師者，建立禪院制度，稱為「百丈清規」，不立佛殿，惟立法堂，一日不作，一日不食。其原本當係根據金剛經，佛說「勿以相求我」，「有相皆虛妄」。

但是，後人不求甚解深意，只徒見皮相，妄自呵佛毀佛！禪學至是已趨泯滅！禪已成時尚之放縱浪行暴行之假借了。

德清說：「長老一席長談，已令弟子澈悟了許多。」
普度說：「老衲所知極少，豈能詳述佛禪真理？不過畧談

梗概，因知你將來身肩負重任，弘法在於南華，重振南宗禪學，故此我與你談論，但願你異日致力挽回禪學頹風，但願你知道：般若唯言無二，法華但說一乘，華嚴純眞法界，圓覺建立一切……千途萬法，無一殊途同歸於佛心佛法。我盼你融會各宗，重振佛教，宏揚佛心悲願！不唯宏揚於華南而已。未來世代，佛法衰微，東方滅法，西方再興！你須盡你一份力量爲之奠基！」

德清說：「長老寄望重殷，弟子敢不盡力弘法？只是長老所言東方滅法西方再興，此言仍請多開示！」

普度笑道：「我也沒有什麼宿命通，怎知未來之事？縱有宿命通，亦不過是佛境之初步而已，不算什麼。總之，佛法未來之滅興，我等學佛人，人人均應肩負責任，繼往開來，普度衆生，未來之事，我亦不能多知，無法多預講的，你但努力重振禪門南宗，去弊存眞，將來自能重振光大！如今天台，華嚴，淨土等各大乘宗派，亦幸均代有志士，苦修揚法，大家分工合力，何憂滅法？大家如此奮力弘法，將來佛法必可再興，光照世界的！」

德清說：「弟子聞言，更感惶悚，自當更加競業學法宏法，全力以赴，只是仍不明長老爲何講弟子將重振禪宗於華南，在何處開頭呢？」

普度笑道：「等到你飽學修成，自然有遇合！你來自華南，重返華南，理所當然耳！現在你也無須多問，只勤於修持參學便是！」

德清在普陀山佛頂峯上聆聽普度長老講論佛教，不知不覺光陰轉動。此時已經皓月當空，碧空如洗，月光普照，德清尚有些疑問要向長老請教，忽聞天燈台下山徑上人聲呼喚。

「德清師！」有人喊道：「德清師！在上面嗎？」

德清師揚聲回答：「我在這裏！」

望過去時，只見兩個僧人，持着火把，尋上峯頂來，原來却是法雨寺的僧人，叫道：

「德清師，這麼半夜了，怎麼還在峰頂？」

「已經半夜了嗎？」德清詫異。

「天已交子時了。」

德清看時，海面反映月影，煙籠遠山，寒露已重，因道：「我來此散步，得遇普度老法師開示，我連天晚都不覺了！」

兩僧人說：「我們見德清師上山一日，入夜尚不見下山，此地雖無虎狼，却恐禪師設或失墜山崖，故此趕來尋找。」

德清連忙稱謝，回頭待向普度拜別時，誰知普度已經行遠了。

普度老和尚撐着竹杖，踏下石徑，夜風吹拂，灰色僧袍大袖飄飄，不久即隱沒於紫竹林之中。

39

德清覺得此次參拜普陀，獲益不少，在法相寺掛單過了年，心想再往他處參學，不想久住，決意渡海返寧波，行前一天，覺得應向普度老法師叩別，於是就登山到慧濟寺求見。

寺中僧人說：「普度老和尚？本寺並無此人。」

德清道：「如何沒有？學人在天燈台上親蒙他老人家開示指點的。」

僧人問：「是何面貌？」

德清述罷，僧人說：「非但本寺無此人，我等在普陀二十多年，亦從未聞有此一百歲老和尚，不信，待請出本寺主持德化老法師來，你去問他！」

老法師出來時，却非德清在天燈台所見之人，雖亦有六十餘歲，唯形貌均不符，德化也詫異道：「普陀各寺，從無此位普度老和尚。」

德清說：「學人親見他走向寶剎方向，隱沒於紫竹林中。」

「確無此人！」德化和尚說。

「老和尚親口爲學人開示說法一日一夜，」德清道：「他亦說住在此寺的。」

（未完）



人生哲學研究會改選 悟明老法師當理事長

(台北訊)人生哲學研究會中華民國總會，於七月廿四日上午假台北市和平素食館，舉行廿三屆第一次理監事聯席會議改選，悟明老法師當選理事長，查良鑑、王大任、穆超、尹子寬、王思誠、冷彭、譚鎮遠、包登、王詩雲、黃幼蘭當選常務理事。周樹聲、朱道欽、高雲當選常務監事。該會成立於民國卅三年十月廿一日在重慶于斌當首任理事長，太虛大師、梁寒操、時子周、郭鴻羣等當選常務理事，于斌逝世後，第二任孔德成當選理事長，第三任杭立武當選理事長，悟明老法師為第四任理事長。該會為一高級學術團體，成員多為大專院校教授，中央民意代表、金石藝術、宗教領袖、工商事業鉅子組成。研究人生真理以及現代人生活健康生活。該會為世界性組織。悟明老法師在廿屆由于斌樞機主教介紹參加該會，當選廿一、廿二屆連任常務理事。悟明老法師近多年來，不但對佛學潛修研究，對於新學電腦亦有相當的研究，和電腦學家范光陵博士常有接觸，對於星宿性相心理亦有深藏不露的哲理，亦是一位預言家。悟老在一九六三年應聘赴美弘法，對於美國廿年來幾件大事，均有詳細的公開說明。所以悟老法師這次高票當選人生哲學會理事長，是有他的哲學的深厚背景。

華梵佛學研究所主辦 三屆國際佛教教育研討會

華梵佛學研究所於民國六十八年成立，同年八月教育部高教司委員、督學一行三人，到陽明山腰華梵研究所視察，聽取該所所務簡報後，赴光明山參觀在興建中華梵樓，是年九月二十六日批准該所為宗教學術研究機構，指示公開招收各大專院校畢業生，有志研究佛學者投考。該所成立以來努力推展佛教學術及訓練研究生對佛教學術文化之實習，為佛門展開建教合一之積極培養。民國七十年冬，聘請國際美籍 Gard (伽爾德) 博士任客座教授，由於伽教授所講授半月課程，多為世界有關佛教教育之佈導。曉雲法師深感我國對佛教教育尚未推行正軌而加以重視，同時經慧海佛教文化基金會支持。即舉辦「第一屆佛教教育研討會」(該屆有五國人士出席)。第二屆(七十一年)仍於十二月近寒假期舉行，參加人數較前次為多。學者教授發言踴躍場面感人，故今年第三屆擴充計劃，舉辦國際性之佛教教育研討，仍以「現代佛教教育之發展」為目標，內容四項專題：

- 一、「覺之教育」對社會及人類和諧幸福之貢獻。
- 二、唯識理論之「轉識薰習」與「色心互薰習」對心理教育及心力發展之貢獻。
- 三、佛教藝術與美育思想之研究及推廣。
- 四、推廣佛教傳播教育與人才之培養。

第六屆國際佛學會議東京召開 華梵佛學研究所師生發表論文

佛學為人生哲理之真詮，亦為可經時代考驗之不二真理，故世界科學日興，研究佛學者亦日益增加。國際佛學會議近二、三十年來，歐、亞、美各國幾乎每年皆有活動，佛陀遺教，佛法學說之有助時代人心之慧解與安寧，可見一斑，華崗文化大學教授、華梵佛學研究所創辦人，蓮華學佛園導師曉雲法師，十三年來，出席國際佛學會議十一次，而每次出席均發表佛學論文，尤以近年撰寫「覺之教育」，更為與會人士重視，本年「第六屆國際佛學會議」假東京召開，法師提供論文題為「大般若經中七覺支之教育論」，華梵佛學研究所研究生王淑賢將宣讀論文：「般若菩薩與地藏經之研究」，釋仁朗宣讀：「慧思大師無諍論之境」，藝術組釋仁華宣讀：「塔的象徵及其意義」。曉雲法師為佛教創辦華梵佛學研究所，積極培養人材，由於投考者為國內外大學優秀青年，熱衷佛學之研究，今年三位研究生之論文，大會編排在東京會議第三天隨曉雲法師論文同時發表。

佛教青年協會、普明佛學會 第三屆佛學班招生

對有志於探討佛學的人士介紹基本佛學知識為宗旨。

課程綱要共分：

- 甲、教理：1. 五乘佛法的判攝 2. 佛教世界觀 3. 佛家無我論 4. 佛家義理的標準 5. 佛家業果輪迴的觀念 6. 人生苦惱的解脫 7. 大乘菩薩的願行 8. 圓滿正覺的成就。

- 乙、教傳：1. 釋迦牟尼佛傳 2. 十大弟子傳 3. 法顯大師傳 4. 玄奘大師傳 5. 惠能大師傳 6. 楊仁山居士傳 7. 太虛大師傳 8. 弘一大師傳

講師：王聯章、謝志忠、黎冠章諸居士。

資格：凡有誠意探討佛學，對佛學略有認識，中等教育程度者，不限性別、年齡，不拘宗教均可申請入學。

名額：限六十名學費、雜費全免(印有講義備購)。

捐 款 鳴 謝

姚素珍居士	港幣500.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
羅永正居士	港幣372.00元
鄭黃常茂居士	港幣300.00元
李寬德居士	港幣200.00元
李蘇芳居士	港幣200.00元
陳潤權居士	港幣200.00元
黃惠芳居士	港幣150.00元
李婉君居士	港幣100.00元
陳維榮居士	港幣100.00元
黃錫煥居士、李居士	港幣100.00元
蔡榮波居士	港幣100.00元
陳漢銓居士	港幣100.00元
鄭廷飛居士	港幣100.00元
鄭僧一居士	港幣350.00元
中大佛學教材編寫組	港幣300.00元
周邦道	港幣100.00元
妙法寺	港幣7,503.40元
總計	港幣 11,275.40元

一三七期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,275.40元
發行收入	港幣 568.00元
總計	港幣 11,843.40元

二、支出：

印刷費	港幣 6,883.00元
稿費	港幣 2,275.00元
郵費	港幣 1,685.40元
什費	港幣 1,000.00元
總計	港幣 11,843.40元

內明雜誌社謹啓

本期刊九成居士所撰有關淨土論文自一二期起連續刊出以來，備受讀者注意。現經妙法寺、中道學會倡印單行本，以弘流通，定名為「淨土三經正義」，內收沈居士淨土論文五篇，附錄兩篇，業於七月中旬出版，歡迎讀者函索，當即寄贈。

歡迎各界函索

「淨土三經正義」出版

利用夜間及假日深入研習佛法，以養成未來之弘法人材為宗旨。僧俗男女不拘，一屆高中畢業，二屆則需大學畢業，或同等學歷者（出家眾初中畢業，二屆高中畢業，曾在佛學院研習二年以上者。報名自即日起至九月十日（以郵戳為憑）。請將最高學歷證件之影印本及履歷表各一份及二寸身照二張，寄台北辛亥路一段37巷3號，靈山講堂招生辦事處。電話：三九四四〇三·五九四三九九六。

考試日期：七二年九月十七日（星期日）上午十時口試。錄取與否，個別通知。

上課方式：1 週一至週末、夜間上課，星期日白天上課。2 週末為專題演講時間，聘海內外專家學者主持。3 師資皆為教內專才或具大專教師資格者。4 除學科外，並注意學員在寫作、演講、梵唄、禪坐等各方面之訓練：5 在本院修滿學分，（二屆須論文及口試）始具畢業資格。

靈山佛學院夜間部第一、二屆招生

開課日期：八三年十月十五日（星期六）
上課時間：逢星期六下午七時半至九時。九龍界限街一四四號三樓，中華佛敎圖書館佛敎青年協會。
修業期限：由一九八三年十月至八四年七月，為期十個月，每星期一節，約共三十餘節。出席率不低於百份之七十之學員，經核准後，將獲頒授結業證書。
索取章程、報名表或查詢，請電中華佛敎圖書館三—三六〇四三七（逢星期一休息）或普明佛學會三—七八六七六八（逢星期日開放）填妥報名表，於一九八三年九月三十日前郵寄或交回中華佛敎圖書館（地址見前）

稿 約

本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。

本刊園地公開，歡迎四眾投稿。

來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至五十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、及幾位大德居士提供之佛學寫作供養金）

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

來稿文體不拘，悉聽作者方便。

來稿請書寫勿兩面，勿過於潦草，以免誤植。

來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。

來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。

來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。

來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

佛光版阿含藏

一部研究佛陀思想與原始教團的根本法寶
這是您終生取之不盡，用之不竭的寶藏。

本書特點：

- 新式標點分段 為符合現代人研究古籍的需求，我們特別延請學者專家把全部四阿含一字一句，一章一節，仔仔細細，謹慎慎地加上新式標點和分段，使您讀起來輕輕鬆鬆，法喜充滿。
- 詳細注解 對於特殊術語、艱澀辭句、深奧義理，我們根據各類辭書及經典，並請精通巴利文專家對照南傳的巴利本，一一為您作清晰的解說，使您能貫穿四阿含，深入經海，而直探佛陀的本懷。
- 嚴加校勘 我們以號稱精本的高麗藏為底本，再對勘明本、頻伽藏、日本大正藏等各藏經，異同並比，互補遺闕，嚴審精校，訂正了其他各版藏經無數魯魚亥豕之缺失，而呈獻給您一部最為珍貴完整的佛教聖典。
- 重整卷帙，新編經號 由於早期經典結集的特殊情況，雜阿含經歷來被評為篇章混亂、卷帙顛倒，內容和次序的編排都呈現混雜的情形，致令後代的學人不能有效地深入佛陀的教法。針對這一缺失，我們除了根據印順長老等國內外阿含學者的研究而重整卷帙，更依照每一小經應有的次序，一一予以編號，此外仍然保留一般慣用的大正藏之編號，以便利於各種方式的查閱。這種突破傳統窠臼的魄力和用心，是歷來所沒有的。
- 雙頁註釋 凡有校勘、註解，您不必費心前後翻找，在當頁就可以找到。這是我們考慮到您閱讀的方便，而極力去克服排版設計上的繁瑣與困難。
- 權威解題，各經導讀 我們特別延請學者專家撰寫、翻譯四阿含的解題，另外又蒐集國內外有關阿含經的精彩論文；於四阿含的各小經也都附上了精要的經旨說明，是您深入經藏的最佳導引。
- 索引完備 各種人名、地名、物名、經名、義理、法數……，只要是四部阿含經所收載的，我們都為您一一摘出，彙編成總索引。譬如在總索引中找到「十二因緣」一詞，它會告訴您雜阿含第幾頁可找到，同時也會告訴您中阿含、長阿含、增一阿含各在第幾頁中可找到，免除您逐書翻找的困擾。這將是我們投下最龐大的人力與花費最漫長的時間所帶給您最方便的使用方法，索引分兩部，一部是中文索引，一部是羅馬拼音的梵、巴文索引。因此不論您要找出經中所載的任何名相，一索即得，非常便捷。凡購全四部阿含者，可免費獲贈索引一冊。

「雜阿含」預定八月出版

共分精裝四冊，每冊六百餘頁，大康印書紙六十磅印刷，定價二·〇〇〇元，預約價一·四〇〇元(海外另加運費)

若四阿含同時預約，總價五·〇〇〇元 佛光出版社 郵撥帳號第四五六三三五號

連絡處：

- ① 佛光出版社：高雄縣大樹鄉佛光山 電話：(〇七)六五六六一九二二
- ② 普門寺：台北市民權東路五八〇號十一樓 電話：(〇二)七一一一一七七
- ③ 佛光出版社編輯部：彰化市福山里福山寺 電話：(〇四七)三二二五七一
- ④ 壽山寺：高雄市壽山公園內 電話：(〇七)五五一一五七九四
- ⑤ 美國西來寺：3323 S. Hacienda Bl. Hacienda Heights, CA. 91745 U. S. A. Tel: (213) 961-9697
- ⑥ 佛光山各地方、別院。

出版 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
主編 沈九成
編輯 釋會機

社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

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
公元一九八三年

九月一日出版

定價每冊港幣叁元



△相國寺之宋鑄羅漢銅像

本刊已在香港政府登記



△開封相國寺八角殿中心亭供奉之四面千手觀音菩薩像

△開封相國寺山門