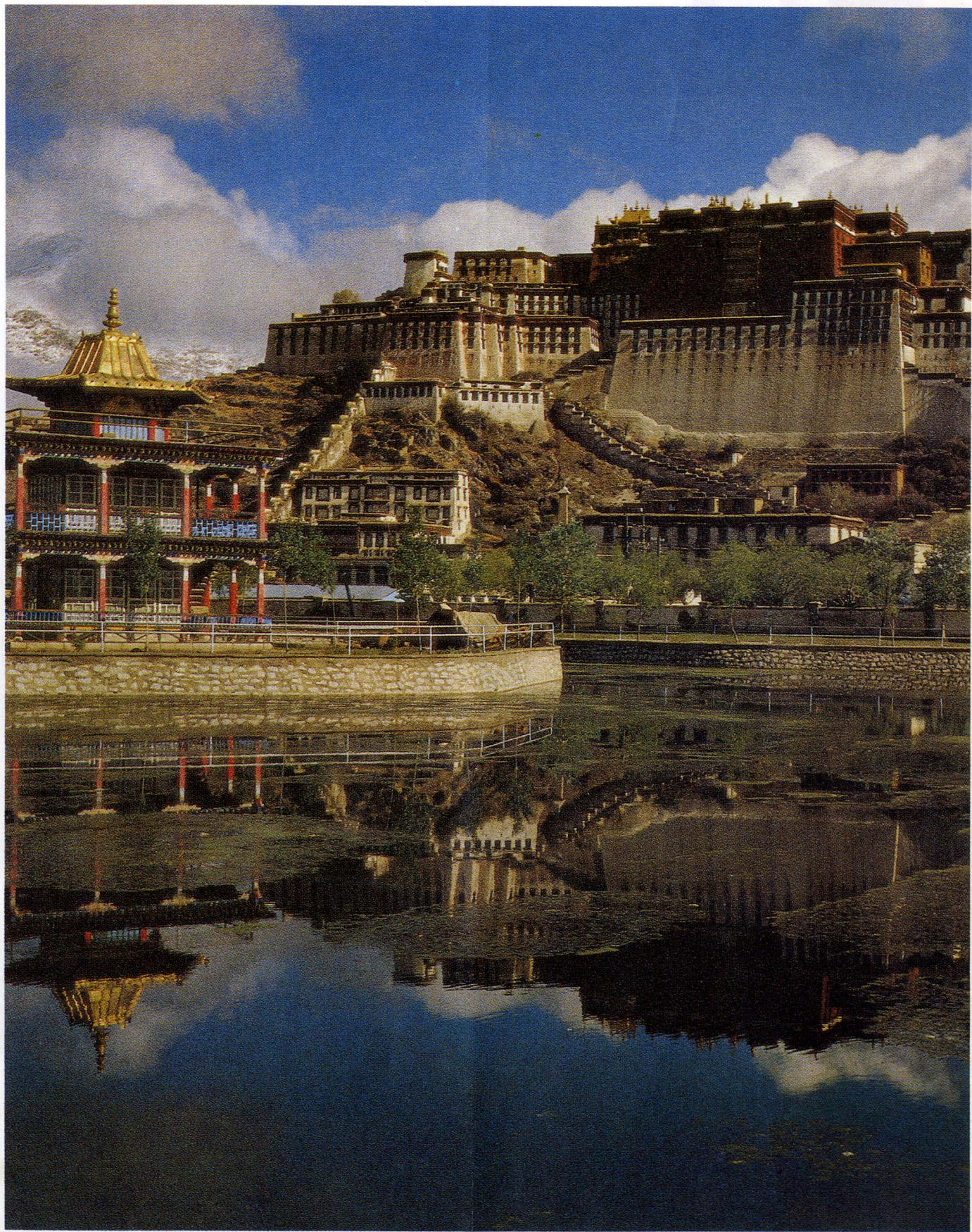


明 内

集漢穀城刻石字





▲ 西藏拉薩布達拉宮遠眺

恭賀

新禧

時時刻刻念彌院
在在處處常安樂

方肇周題



自渡渡人
方肇周



內明雜誌社同人作禮



維摩詰在中國

原著：保羅·戴密微
譯者：劉楚華

譯者按：戴密微先生，爲法國漢學泰斗及佛學研究者，一九七九年去世。本文成於一九六二年，見 *Choix d'études Bouddhiques*, 1973, Leiden。

維摩詰除了在印度佛教據重要地位外，也是少數真能融入中國文化本位的一部佛典。它對中國哲學、宗教以致文學、藝術都有莫大影響。不論是僧是俗，不分學派教派維摩經都爲人誦讀。這部經會有過大量的註疏，源自多方面不同流派，今日我們所見的，只是其中一小部份。它向來是中國思想家、詩人、藝術家的靈感泉源。很早以前，這本十足外國的作品，無論形式和內容都已經成功地捉住中國人的感受。

維摩經把大般若經說中若干與古代道家精神相若之處，以完全適合中國人趣味的姿態再現，它比之任何數以萬計的般若偈頌，甚至比其他般若經的縮本，如常爲人持誦的金剛經、心經等，都更容易接受。第一批對維摩經感興趣的文士，有東晉的殷浩，他退隱以後常讀佛經渡日，寧讀維摩而不讀般若，正因爲般若經論不是太長即是太簡。

維摩經是一部藝術作品，有巧妙的戲劇安排，有精闢的對白令人聯想起孔、孟或莊子的語錄，有中國人所喜愛的小故事以喻

最深奧理。觀衆生品精彩的天女散花一節，佛聲聞弟子舍利弗盡力不能去花，忽而變爲女身，真是恢諧詭趣，獨運匠心。這段足以引起衛道之士憤激的故事，在中國和日本帶起了最優雅的禮佛儀式——散花。印度小乘中嚴肅的宗教精神與中國倫理精神距離太遠了。竟變成幽默諷刺的題材。在維摩詰法眼中，問疾者之間只有一個討人歡喜的，就是文殊師利菩薩，這個年輕的王子頭上留着五綵頭髮，相形之下，其他頂着光頭的僧人就顯得可笑了。作者分明在歌頌俗世，令人懷疑他本身就是俗家人？維摩詰自己正是十足地世俗，甚至俗得迫人——一個深思熟慮的居士，有財富和地位，是個不爲俗務牽累的大富者，又是出污泥而不染的慈善家，甚至能出入淫邪之處宣示佛法而不染任何惡習。

維摩詰毀斥舍利弗宴坐，剛好消解了中國人「動」「靜」對立的兩個觀念。唐代興起的南宗禪，即借維摩來反對靜坐。他參與動而總不離靜，以不動而圓應多方，表現無私的心量，通達無礙的自在，巧妙地攝持自己、攝諸世界，以致一切世俗的道德戒

律和常規都不爲他而說。維摩以神力一息間把斗室變爲世界最宏大的道場，又爲衆人變出香飯得以飽食，這就是不思議神通力了。維摩經註者僧肇指出「不思議」是全經的中心觀念。一切二分法是虛妄，一切矛盾律爲戲法，排中律不應排斥中段；所有俗情都是眞性，所有論諍都無效；解脫之道必由煩惱，佛覺不過是轉變心法軌跡。我們還以爲在讀着莊子呢！有人說「維摩詰具備儒士的操守，兼道家式貴族的風儀」。儘管這種恭維或許有點誇張，維摩一類型的佛教徒型像，的確吸引了中國知識份子，對他們來說，在哲學討論的終結處否定理性，就是最理性不過的事了。

事實上，維摩詰最先是在東晉深受道家哲學熏陶的知識分子之間成功地建立他的地位。這時，維摩經最少已譯過三次，四世紀中葉，支愍度的綜合本維摩經，以玄學觀點爲般若作新註並因此而知名。他與南遷江左的貴族交遊，專以玄學談佛理，尤好引般若或維摩二經。

他的同道支遁（支道林三一四——三六六）也遊學於江左文士之間，尤其與會稽玄士交往，善詩談——有點像我們西方的馬拉美沙龍對話（Salon de Matherne），不過氣氛更爲開闊，這班玄士的感性，總離不開大自然風光與山川靈氣！支遁讀維摩經得啓發而著即色論——「空即色」，或者可以用當時哲學術語「有即無」論。據說，當時一班玄士中支遁精於道佛，屬儒家的王坦之則排斥道佛，王坦之讀完即色論默不作語，支遁問，「然則你默識之嗎？」王答道：「除了文殊師利之外，有誰會欣賞呢？」一個典型的玄學式的暗示法。「默而識之」出自論語，玄學家特別重視這段文字的形而上意味，喜歡渲染其中玄秘色彩。至於文殊，自然是指維摩經中一段，諸菩薩問不二法門，文殊說：「於一切法無言無說，無示無識，離諸問答。」維摩詰的「緘默」，及經注中所讀的「獅子吼」，深刻地感動了中國人。世說新語還載一段關於支遁和許詢在會稽王（即後來的晉簡文帝）府中，有過一次哲學的辯論競賽（日本和西藏仍保存類似的競賽，不過已經儀式化了）。許詢是當時的著名文士詩人，理論亦據維摩經。

此外，大文學家謝靈運的佛教著述和他的山水、詩齊名，他亦好維摩經，依經中十喻求身不可得，說身如聚沫，如泡、如幻

內明 第一四三期 目錄

譯稿	
維摩詰在中國……………	保羅·戴密微著 劉楚華譯……………4
海外來訊	
越南難民營訪問記……………	幻生……………8
轉載	
南禪「頓悟」說的理論基礎……………	楊惠南……………13
四衆堂	
信願持名……………	蔡惠明……………19
轉載	
從原始佛教到華嚴宗……………	霍韜晦講述 陳沛然整理……………23
佛教名勝介紹	
錦田凌雲寺攷……………	王廣田……………26
特稿	
菩薩摩訶薩欲修諸善根度衆生 當學般若波羅蜜……………	智銘……………30
四衆堂	
「什麼是業？業即是障」……………	林炳炎……………33
佛教文藝	
「神秘失踪的十八年」疑案……………	馮馮……………34
虛雲和尚（續）……………	馮馮……………39
佛教消息……………	編輯室……………44
畫頁	
封面：西藏拉薩哲蚌寺外景	
面裏：西藏拉薩布達拉宮遠眺	
底裏：布達拉宮日光殿	
封底：西藏拉薩哲蚌寺殿堂	

等，寫成讚語。過了許多年代，還流傳着一段與他有關的趣聞，這故事可能來自廣州的佛教界，據說美鬚公謝靈運，戲劇化地來到廣州祇桓寺，要供奉他的美鬚子以裝飾維摩像。在中國寺院的圖像中，維摩詰自始即以這個姿態出現，總掛着一把中國哲人所有的長鬚，以後人們都依樣去描寫維摩詰。頭一幅維摩詰像就是同代的大畫家顧愷之（三四五——四一一）的作品，他與謝靈運家族有點關係，亦常遊於會稽文士間，他是維摩形像的首創者，把維摩畫成形容枯槁的病容，隱機忘言的模樣；隱機忘言源出莊子，本指道家逍遙境界。畫家如此想像維摩詰，固然是受家世奉道影響，更可能是從清談之士的風度得靈感而創造出這般典型來。維摩像（三六四）在東晉金陵瓦官寺壁完成，據說該寺向朝廷顯貴化捐，顧愷之自簽供奉百萬錢，到了要捐奉的時候，他便命人準備二幅牆壁，自閉逾月，專心作畫，點睛之日即請眾僧向大德化緣布施，第一日得十萬錢，隨後兩日各得五十萬錢，很快如數籌得。南朝最大的畫家如陸探微（五世紀），張僧繇（六世紀）都極力摹仿顧氏作品，却無法與之比美，他們的摹本保存到唐代，八四五年滅佛法難，顧畫被送南京下游今日鎮江一寺中，若干年後再遷唐宮中收藏。詩人杜牧，在這幅作品移走之前再命人摹製十幅，可惜這些複本在宋以前已全部散佚了。

由此可見，維摩經於公元四世紀中葉始在江南為東晉文士所喜愛，變成必讀之書。四世紀末年，長江中游一帶，尤其以廬山為中心，變成了南方佛教文化中心，我們可以想象維摩經的一部譯本，如何在南方牽起強烈的反響。這部譯自梵文的維摩經，成於北朝四〇六年的長安，主譯者鳩摩羅什動員了北朝最高水平，也是佛教史上最傑出的翻譯人才，包括一百二十名精通義理的僧人，以僧肇（三七四——四一四）為首。僧肇是當時重要的哲學家，思想早熟，天才橫溢，幼年已熟讀經史及道家哲理，後因讀維摩經出家。他說過，羅什法師所領導的中譯者特別注重這部新譯本的文字風格；它可算是中文佛典中最出色的譯本了。維摩經所表現的高度文學品質，在佛典長期的中國化過程中，具有特別重要的價值。它的註疏者是鳩摩羅什最好的弟子，除了僧肇，尚有

提出「頓義」和「一闡提皆有佛性」的竺道生（四三四），寫序的慧叡（僧叡三五二——四三六），道融，以及其他許多致力於經文口頭解釋的不知名學者。它是經鳩摩羅什口頭教授所培養出來的成果，它在漢文的意義遠高出在印度原典的價值。今日我們所見的維摩經署僧肇註，其實是上述鳩摩羅什等集體註釋成果。除了在佛學上的價值，它又是當時思想發展上的重要著述。

自此以後，全國南北出現大量註本。先有南方眾多僧俗從事註釋，自南齊蕭子良（四六〇——四九四），到南齊高帝（四一〇——四二二），連昭明文選的編者蕭統，他的字亦取維摩。可惜他們的註本與大多數其他註本一般，散佚了。齊梁兩代是註維摩經的全盛時代。朱子是極端排佛的儒家，他有一種癖好，專把不敢隨便否定的重要佛典列為偽書，連他也說維摩經是梁蕭子良之徒所偽造。

北朝姚秦是鳩摩羅什的支持者，其後是北魏拓拔氏及其他曇花一現的胡族王朝，期間維摩經仍通行不竭，其受歡迎的形式與南方有別，然而程度上毫不遜色。北方與印度、中亞的交通更直接，統治者又非純粹漢人，他們對佛教的反應大異於江左。北魏維摩經註為數不多，即使能留存到今日的也是鳳毛麟角。雖然自五世紀以來，佛教寺院的文獻大部份流徙南方，依佛教圖像資料，北魏確有維摩經的流行。五世紀中葉開始營造的雲崗石刻，北魏遷都後（四九四）開的龍門石窟，這兩石窟中，我們常見維摩詰與文殊像並列，有時又與釋迦佛同時出現，兩旁侍立兩名比丘，或者是比丘菩薩各兩名，看去彷彿是維摩在向二乘演說大乘教義似的。或者大家應把它當作法華經說一乘教義一類的圖像來看？事實上，同類的雕塑中，維摩經中的人物往往與法華經的聞法者如釋迦佛和多寶如來佛混同一處。龍門石窟中的釋迦佛與門人，或者兩尊法華佛安坐佛龕中央，文殊維摩則出現佛龕頂上。賓陽窟很明顯是一個例，此窟傳為宣武帝（五〇〇——五一五）所造，據說五〇九年宣武在洛陽宮中曾為僧人及其他朝臣親說維摩經。禮彌勒佛及念阿彌陀佛在北方流行以前，羅什所譯的法華經與維摩經同受歡迎，兩經的故事往往同時出現在北魏和末魏的碑銘和佛像裝飾上。東京·梅原藏一件銅器，時代約在四八二年，與雲崗石刻時代相若，銅器背面有釋迦佛和多寶如來佛，外旁是維

摩與文殊。現存紐約的河南石碑，時代稍晚，約在六世紀中葉，上刻佛陀說法，中爲舍利佛與天女散花故事，兩旁則是維摩與文殊這種以兩經混同的組合，似乎在南北都很普遍，宋釋普明，最善於背誦這兩本經，同時代又有出身道教家庭的僧慶（四五九），在周主簿及廣大羣衆之前，面對親造的維摩像自焚。一般來說，只有法華經特許自焚。

這種風氣，與早期開崇尚維摩之風的東晉時代截然不同，對俗家聖人的崇拜，已廣泛流行民間。這時已有護持佛典的事例了，七世紀初（六一八），河北冀州一個信徒，因撕毀經文而得重病，供奉四十卷新經後才痊癒。人們相信誦經能得神力可以治病、驅魔、消災。

關於維摩經的流傳，又可以在唐五代的敦煌寫卷中得到文字方面的證實。其實早在南北朝已有此經的「浪漫曲」出現了。隋吉藏（五四九—六二三）的註中提到曾參攷過漢造的偽維摩經，裏面所說的維摩詰是個小說式的人物，生在結構嚴密的家庭，有祖父、父母、妻兒，而他自己從來不肯確實地答覆有關自己家庭的問題，只說母親是「智慧」（體），父親是「用」等的話。

敦煌卷中還有其他故事。羅什法師的維摩經譯文引起大量的誦讚，稱爲變文，是向不識字或認字少的信徒說法用的圖畫，變文後來成爲中國小說及口頭通俗文學的起源。它共分許多段落，合三十多卷之多，而序言性質的押座文及聽衆參與的誦讚合唱則不入其數了，無論從它史詩的體裁或印度式的宏博，以致它異常的份量來看，都是史無前例的中國口頭文學巨作。變文的長卷，有時又附繪「變相」，頌讚的人或者他們的助手，會依着讚文的內容，逐一向聽衆展示。今日西藏和日本、意大利，及其他仍繼承口誦藝術的國家，都保存類似的做法。也有人把維摩變繪在寺院牆壁上，敦煌石窟中有十五幅之多的維摩變相，與十多卷經文的種種情節相應——例如維摩臥病床上，或與文殊交談等。文殊手持如意，如意是一種用來搔背的手杖，中國人當作手上把玩的東西，後來更變成佛僧的標誌。至於圖像中的維摩，總是拿着塵拂，一種方士喜用的潔淨工具，這種玩意，還有許多與佛義無關的

中文稱號如塵尾、談柄等。維摩變最常見的就是天女散花一幕；一個神碗，四周圍着五個人，代表了故事中毗耶離園的五位有名主人翁。據我所知，沒有一幅比敦煌一四九號唐代石窟中更美的維摩詰了。它會令人想起同時代的名畫家吳道子、孫尚子、劉行臣、楊廷光等的巨作，他們都曾在洛陽長安佛寺壁上畫過維摩，自此之後，維摩詰便成了畫家偏愛的題材了。

詩家也不例外。詩人王維，就是以「維」作他的名，「摩詰」爲號。我們可以想像王維之信佛是深受庭訓的影響，他母親正是北宗禪師普寂的虔誠弟子。他又以優美的文筆爲南宗六祖慧能撰碑，文中多處引維摩詰爲喻。他給友人胡居士的兩首問疾詩。即託維摩病者與經中香積菩薩神力變香飯的典故，並以米相贈。另一位唐代大詩人白居易（七七二—八四六）公元八二六被召入京，值景宗壽辰之日，代表儒家參與三教議論，他引維摩經中須彌山入芥子爲論題，他晚年病中曾作詩自比維摩詰。中國詩人對維摩的歌頌真是數之不竭。宋蘇東坡（一〇三六—一一〇一）曾居山西長安（一〇六一—一〇六四間），親眼見過鳳翔寺中的唐楊惠之塑造的維摩詰，因而寫此詩：（東坡集，卷一，鳳翔八觀之維摩像唐楊惠之塑在天柱寺）

「昔者子輿病且死，其友子祀往問之，跼蹐鑒井自嘆息，造物將要以我爲。今觀古塑維摩像，病骨磊鬼如枯龜，乃知至人外生死，此身變化浮雲隨。世人豈不碩且好，身雖未病心已疲，此叟神完中有恃，談笑可却千熊羆。當其在時或問法，俛首無言心自知。知今遺像兀不語，與昔未死無增虧，田翁俚婦那肯顧，時有野鼠啣其髭，見之使人每自失，誰能與結無言師。」

宋代詩人的態度，與六、七世紀以前欣賞維摩的文人格格外相近，對於蘇軾來說，維摩是個具道家智慧的人，不爲人理解的狂者。然而，維摩的通俗程度沒有進一步的發展，敦煌文獻中大量的維摩變，都沒有在戲劇和小說中得到發揮，不似其他變文題材都變成日後通俗文學的起源。直到現在，中國當代名伶梅蘭芳才把天女散花搬上舞台，這幕戲一如全經的其他情節，極之適合戲劇的編排，以至叫人猜想在印度可能也曾存在過類似維摩詰「哲學劇」的脚本呢！

（完）

今年春天，我在美國休士頓接受心臟開刀手術，九月來到馬尼拉隱秀寺調養。十一月六日，隱秀寺的一班道友，去越南難民營，慰問難胞，送救濟品去救濟他們，承蒙她們的盛意，好多天前，約我和自立法師同去，藉此機緣，我們訪問了設在馬尼拉灣上這所難民中心（Refuge Center）。

我們訪問難民營的目的，大致有二個：第一、我想親自看看難民營中難民生活的種種。一九七九年夏天，我在紐約華埠，寫作「敦煌佛經卷子巡禮」書稿期間，聽說了然師到了光明寺，住在壽治長老那裏。了然僑居越南西貢堤岸，五十年代，她從越南去台灣新竹女衆佛學院讀書，畢業以後，又在福嚴學舍旁聽，那時，我正在福嚴學舍任教。因為這一因緣，我認識了然，便到光明寺看她。據了然告訴我，南越解放以後，過了幾年，實在生活不下去了，她才決定和寺裏的一個小女孩一起逃亡。第一次籌集了二十兩黃金，交給民船做爲逃亡之資，可是，不幸得很，船離岸不久，就被越共攔截回去了。後來，她又籌足二十兩黃金，作第二次逃亡

海外來訊

越南難民營訪問記

——向英國 Abhinyāna 比丘致敬

幻生

這次僥倖成功了，難民船漂到馬來西亞，被收容安置在一個無人居住荒涼小島上，自己伐木砍柴，自建棲身之所。靠着聯合國亞洲難民機構的救濟，在那個小島上，生活一二年，才被分發到美國。聽了然敘述逃亡經過，以及難民營中的種種痛苦，不禁令人爲之惻然。從那時起，我想以後遇到有越南難民營的地方，一定要去看他們的實際生活情形。

第二、一九八一年，我在紐約，董雲卿居士寫信給我，有位英國比丘，在菲律賓越南難民營弘法，與難民們生活在一起，同甘共苦，精神可佩。從董居士的信中，我對這位英國比丘，打從內心上生起無比的敬意。佛陀創教的目的，旨在解救衆生的痛苦。大乘佛法的精神，是不捨衆生，不離衆生；衆生的苦，便是苦

薩的苦。所以，觀音菩薩的尋聲救苦，有苦難的地方，就有觀音菩薩的出現，這是菩薩精神的具體表現。中南半島的難民，冒着生死危險逃亡，無論在物質上或精神上，都需要佛法的慰藉，指導與度化，解救其痛苦。這位英國比丘，能夠服膺佛陀訓示，力行菩薩精神，在難民營中傳播佛陀的法音，實在太難得了，我必須要去訪問他一下。基於以上二個原因，我決定跟隨大家去難民營一行。

菲律賓收容中南半島難民營的地方，共有三四處，在馬尼拉灣對岸的描達安（Morong Bataan）省這所難民營，是最大的。一個。我們要去訪問的，也就是這一個難民營。這個難民營成立於一九七九年。據說它的成立，還與梵蒂岡教宗有着一點關係。菲

律賓是個天主教國家，一九八一年，梵蒂岡教宗決定訪問菲律賓，菲律賓的第一夫人伊美黛（Mme. Imelda Romualdez Marcos）爲了迎接教宗來訪，特別撥出描達安省的一片山地，提供聯合國亞洲難民機構修建難民營中心，做爲教宗訪問的紀念。描達安是在馬尼拉的西北方，雖然它與馬尼拉只隔着馬尼拉灣，遙遙相對，但由陸路而去，却有一百八十公里的路程，開車須要四小時才能到達。我們去難民營的交通工具，是由觀音寺的妙真姑經手負責，租用大型的遊覽巴士。這裏我要感謝施淑好居士，我和自立兄乘坐這輛遊覽巴士應繳的費用，是由她發心供養的。

我們去難民營的上一天晚上，我想到二個問題：明天去訪問英國比丘，什麼人爲我做語言的傳譯工作？當然，在馬尼拉的佛教界裏，董雲卿居士是個最理想的人選。雖然，我跟董小姐是認識的，但是，爲了禮貌關係，我不能不事先向她有所請託。二十多年來，我每天早上服用毛地黃（Lanoxin）藥片（這是一種強心利尿的藥物），因此，每天上午，我的小便頻繁，乘坐長途巴



士旅行，成了心理和生理上一大威脅。聽說董小姐的父親董光垵老居士明天也去難民營，他們當然有私家車，我想乘坐他們的車子，可以解決途中小便問題。因此，我跟董小姐通電話，告訴她這二件事。感謝董小姐的慷慨，傳譯沒有問題。只是她的父親，明天有事，不能去難民營了，所以，他們沒有小車子去。董小姐本人，也和我們乘坐大巴士。承蒙她的關心，仍然爲我的另一問題尋辦法。在電話裏，忽然我的靈機一動，明天早上不喝水，不吃毛地黃，等到晚上回來再吃，問題不就解決了吧！

我和董小姐通過電話以後，洗過熱水澡，原想早點休息，明天訪問難民營。也許冷氣開得太久了，我的二條腿痠痛得無法入睡，展轉床榻，坐臥不安，一直折騰到六日凌晨一點多鐘，才迷迷糊糊的睡去，可是，到了三點多鐘，又醒過來了。我告訴自立法師，腿子痛了一夜，只睡了二個小時。原想跟他說今天不去難

民營了。話到口邊，又趕快嚥回去了。我怕他罵我，昨天晚上才跟董小姐講好，請她當我的翻譯，怎麼一夜之間，又變卦不去了？言而無信，還可以做人嗎？

早上六點二十五分，我和自立先搭乘王玉霞居士的車子去信願寺集合，星期天車輛少，十多分鐘就到信願寺了。原定七點鐘開的大巴士，還沒

有到達。我們禮佛以後，就在大門口徘徊等候，沒有敢去驚擾信願寺的主人。過了十來分鐘，有位女居士搬來一張圓櫈給我，我的腿子還在痠痛，正好這是無上禮品，我便坐在信願寺大門口權充臨時警衛（信願寺門口是有警衛的）。信願寺是馬尼拉的首刹，二十多年前，性願長老時代，曾將信願寺與華藏寺聯合爲一，恭請印順導師出任首任上座（住持）；妙欽法師也在這裏住過二十多年，主辦能仁學校。如今，印公導師年老體衰，在中華雨精舍養靜，從事佛法思想理論著作。妙欽法師也在八九年前，爲能仁學校鞠躬盡瘁，圓寂往生。世事多變，人事滄桑，信願寺今非昔比，我這個遊方僧，癡癡地坐在那裏回憶着信願寺的這段歷史片斷。讀書人的觸角是敏銳的，看着門外許多攤販兜賣東西，我的心頭總有一番異樣的感覺。

妙真姑負責租用的遊覽巴士，七點以後才珊珊地到達，我們很快地上車了。這輛遊覽巴士很大，後面堆放着一大堆的救濟品，還坐了四十多人。車子開行之後，我才知道，今天去難民營的，僅有我與自立兄二位出家人，以及觀音寺的妙真姑，信願寺並沒有人去。在同車的四十幾位居士中，我所認識的，只有四分之一，她們都是常去隱秀寺的。如施淑好、蔡仁耐、廖清意、呂如美、鄧玉霞，以及許瑞萍和她的妹妹。她們這幾位，有人戲稱爲「七仙女」。施淑好居士是台灣師範大學畢業，曾任馬尼拉普賢學校教務主任多年，與自立兄同事。瘦高的個子，圓圓臉，有着高貴的氣質，卓越的領導才能，曾經擔任台灣大專院校旅菲校友聯合會會長多年，爲人熱情而豪邁，熱心助人，做事能力極強。信佛虔誠，爲隱秀寺一大護法，出錢出力，而不居功，極爲難得。廖清意小姐，是台大中國文學系畢業的高材生，曾在馬尼拉各中文學校任教多年，是位教育界的高手。我認識廖小姐時間最早，她在台大讀書時代就相識了。我是一個天生的冷冰冰的人，缺少社交才華與外交辭令，尤其見着女士們，無話可說。至於其他幾位「仙女」，恕我知道太少，不敢在此亂「蓋」。

董雲卿居士出身在一個虔誠的佛教家庭裏，她是美國柏克萊加州大學教育研究所博士，中英文造詣極高，曾在菲國大學任教多年，後來接任能仁學校英文部校長之職，能仁學校享譽僑界的

那段黃金時代，便是董小姐與妙欽法師共同創造的。董小姐瘦瘦的身材，戴着一副近視眼鏡，衣著樸素而高雅，平易近人，一派學者型高尚風度。在馬尼拉佛教界裏，她是一位極受人敬重的人。我和董小姐通信最久，一九五五年，印順導師第一次來菲弘法，那時我任海潮音月刊編者，爲了報導印公導師（海潮音月刊社長）在菲弘法消息，董小姐供給我很多資料。但是我跟她見面，還是一九八〇年第二度來菲才開始的。

王玉霞居士是隱秀寺的大護法，自立法師的得力助手，她在馬尼拉佛教界裏，有着很高的知名度。

此外，還有一位楊佩智居士，她是馬尼拉佛教居士林副林長。這次我到馬尼拉不久，正逢她的姐姐過世百日之期，透過劉梅生老居士的引介，她領導她姐姐的兒女，在靈鷲寺集體皈依我。除了以上幾位之外，其他同車的居士們，我就不認識了。

遊覽巴士經過五小時長途奔馳，我們到達描達安的難民中心了。這處難民營佔地很廣，一棟一棟的簡陋平房，整齊的分散各處，成爲一區一區的，有着柏油馬路相通。進入難民營區，首先去看湛明寺，這是董光垵老居士發心捐建的，寺貌很小，也很簡陋，做爲難民集會禮佛之用。車子在寺前馬路上畧爲停留一下，沒有下車，又繼續向前開去。經過幾個轉彎，開行五六分鐘，我們到達 Jetavana Buddhist Temple 佛寺，這是我們今天來訪的目的地。這所佛寺也很簡陋（與難民營的建築相配合），六角形的建築，一幅釋迦牟尼佛的畫像，遠遠地便可看到，寺前集合了一大堆人，英國比丘披着深咖啡色的袈裟，也在那裏等着迎接我們。我們的遊覽巴士在馬路邊停妥之後，我與自立兄下車原想去佛殿禮佛，有人告訴我們，稍等一下，這時寺前鑼鼓聲大作，擴音器不斷地叫喊，難胞們舞獅來迎接我們。我們隨着舞獅後面進入佛殿，佛殿不大，除了佛像之外，裏面空曠曠的，水泥地板，中間鋪着一塊地氈，脫鞋而入，一派南傳佛教寺院的格調。我們禮佛之後，同去的居士們，也將一箱一箱供佛的花菓，搬進佛殿，忙着裝盤插花，我和自立兄反而成了一無事事的呆立在那裏。有人要我們到外面樹下休息，剛剛坐下不久，董小姐又通知我們去上供。我的兩條腿子仍在痠痛，四小時的長途車子顛簸，實在無

法再去參加念誦了。我這個樂天派的「開心」人，仍然坐着未動，只有自立法師與妙真姑主持上供儀式。

據自立兄告訴我，今天是這裏的「解夏節」，難怪聚集了這麼多人，一隊一隊的難胞，抬着他們的供品，敲着樂器，虔誠地送到佛殿上，供佛供僧。他們在苦難中仍然不忘記傳統宗教信仰的儀式，令人感動。

我們吃過自帶的午餐，喝了一些飲料，休息片刻，我的精神漸漸地恢復了，便開始我的採訪工作。我背着照像機，手裏提着小型的錄音機，真像煞有介事的做起外勤記者來了。先到佛殿裏拍攝一些照片，瑞萍的妹妹陪着我，我們便在佛殿前面尋找訪問的對象。我們不會說越南話，難民裏會講英語的也不多，這樣的訪問是比較麻煩的。我們終於找到一位年輕會說英語的難胞，做爲訪問對象。下面是我們的對話：

問：你是中國人還是越南人？

答：我是越南人。

問：到這裏已經好久？

答：八個月了！

問：難民營的生活比在越南的活生怎樣？

答：這裏好多了。

問：你是什麼時候信佛的？

答：我是出身在佛教家庭裏，從小就信佛了。我有二個伯父出家，他們還在越南。

訪問到這裏，有人告訴我，人叢中有位中國籍的郭先生，會講國語，真是太好了。我立刻轉移目標，訪問郭先生。

「郭先生，您好！聽說您是中國人，會講國語，能在這裏見到您，真是太高興了。」

「謝謝！」

「請問您，您是什麼時候來到菲律賓的？」

「一個月前。」

「您原來僑居在什麼地方？」

「高棉。」

「您能談談高棉的情形？」

「唉！不要談了！高棉六百萬人口，被棉共殺掉了三百萬。在高棉，無緣無故會被殺害或活埋，真的成了個殺人世界，人間地獄。我是冒着九死一生逃到泰國的。……」

「您信佛嗎？」

「我是佛教徒。」

「希望您多多唸佛，佛菩薩會保佑您的，很快會分發到美國去定居。」

「謝謝您的祝福！」

這時人叢中又出現了一位穿着入時，圓圓臉的中年婦人，英語講得很好，她主動地告訴我們：她是高棉人，僑居美國休士頓多年，兒子是位工程師，她特地從美國到難民營來服務的。目前受僱於一間教堂，任語言的傳譯，但是她是一位虔誠的佛教徒，一有空閒，即到寺裏來為佛教徒服務。她會說六種語言，可是不會說中國話，不能用中國話直接跟我交談。我告訴她我也是來自休士頓的，她好高興，約定回美國後去看我。

佛殿上的供僧儀式已經結束了。我請董小姐陪我訪問英國比丘，在佛殿旁邊一間簡陋的木屋裏，進行了一次訪問。

幻：今天我們從馬尼拉來，一面是來看看這裏的難胞，一面也是向您致敬的。因為我們知道，您在難民營裏傳播佛陀的法音，已經三年多了，這番偉大的精神，值得我們敬佩。

A：（笑一笑，表示不敢當。）

幻：我是來自美國的，下面有些問題，想請問您，希望您能告訴我們。在可能的範圍內，我將寫篇報導文章，將這裏的真實情形，告訴自由世界的廣大民衆。

A：（點點頭，表示同意。）

幻：請問您，這所難民中心是什麼時候成立的？您是何時來到這裏的？

A：這所難民中心是一九七九年成立的，我是一九八〇年春來到這裏的，大約是難民中心成立後的第三個月。

幻：您是什麼因緣來到這裏的？

A：沒有什麼因緣，我是一個出家比丘，那裏有難民的地方，需要佛法的，我就到那裏傳播佛陀的法音。

幻：這所難民中心有多少難民？他們的生活情形怎樣？

A：目前這裏有一萬五千多人，最多時候有一萬八千多人。他們的生活大致還好，可能比一般菲律賓人還好。

幻：他們的生活費用是否由聯合國負責？難民們每天每人的生活費用是多少？

A：是的。他們的生活費用是由聯合國亞洲難民機構負責；每天每人的生活費多少，我不清楚。

幻：在這一萬五千多人當中，佛教徒究竟有多少？非佛教徒有多少？

A：我們沒有正確的統計數字，但據保守的估計，佛教徒至少百分之八十五，非佛教徒大致只有百分之十五。

幻：在難民營區，我們看到幾所教堂，他們除了向他們的教徒傳教之外，是否也用物質或政治的引誘，要佛教徒改變信仰，而信他們的宗教？

A：當然有的。有些傳教師說，如果改信了他們的宗教，有優先被分發到美國或其他國家定居，也會得到一些物質的補助。

幻：被他們引誘而改變宗教信仰的佛教徒很多嗎？

A：自然也有，有些信仰不堅定的人，希望能夠早些離開難民營，分發到其他國家去定居的，經不起傳教師們的誘惑，而改變了信仰。但是，也有許多信仰堅定的人，他們寧可在難民營等候下去，不願改變宗教信仰的。

幻：難民們的生活，既然由聯合國負責，難民的分發，當然也是聯合國負責綜理，聯合國負責分發難民，是否有信仰某種宗教為第一優先？

A：聯合國分發難民，是公平分發的，沒有以某種宗教信仰為優先的，那是傳教師們欺騙難民們的不誠實的手法。

幻：您在這裏弘法，主要是以宣揚佛陀的思想理論，還是著重生活行事上的指導？

A：我是以身教為中心。每天早晨，我在難民營區巡行托鉢，這裏的難民，都是來自中南半島的佛教國家，他們對佛教信心很強，看到出家僧侶托鉢，彷彿如在自己的家鄉一樣，忘記逃亡的痛苦。也有佛寺給他們拜佛，更能激發他們對佛教的信念。

幻：您們這裏每月是否也有固定集會的日期，做佛法義理的演講？

A：沒有。這裏的寺院，每日廿四小時開放，只要他們有時間，隨時都可以來禮佛。如果要聽佛法，隨時也會給他們說法，沒有什麼固定形式。

幻：您在這裏說法，是否感到沒有好的翻譯人才的困難？

A：是的，這裏難民中會說英語的人不多，但是他們替我翻譯錯了的，我會知道，我立即要求替我重行翻譯，正確地表達我的意思，不讓佛法被誤解。所以我對翻譯的要求是嚴格的。

幻：您是生長在英國，西方民族都是信仰西方宗教的，何以您會信佛而出家？

A：談起我的信佛出家，也許是多生多世的。如從這一生說，在母親懷孕我的時候，我就出家了（引起哄堂大笑）。因為我從小就不吃動物的肉類，嚮往東方的宗教，所以因而出家。

幻：在難民營裏，您感到最需要的是什麼？是物質方面的提供，還是精神方面的支援？

A：我什麼都不需要。我的生活，似乎比難民們還好一丁點，我能維持他們的傳統信仰，保持純潔的佛心，已經感到非常滿足了。

幻：您是西方人，您看東方佛教徒與西方佛教徒，對佛的信仰上有什麼不同？

A：東方佛教徒，生長在傳統的佛教家庭裏，他們的生活從小就與佛教打成一片，佛成爲他們心靈上不可或缺的精神支柱之一，儘管他們對佛教的教理懂得不多，他們却是的確的信佛。西方佛教徒，是從佛法理論上了解入手的，雖然對佛法的哲學思想了解較多，但不如東方佛教徒真正把佛教放在心中來得可貴。所以，東方佛教徒，是生活在佛的生活裏，表現的信仰虔誠，實在令人感動，不是西方佛教徒所能望及的。

幻：您到過東南亞許多國家的難民營，以您親自所見，能對東方的佛教僧侶提出一些忠誠的批評和建議嗎？

A：我到過泰國、馬來西亞、新加坡、香港的難民營，泰國有三十萬出家僧侶，但是沒有一個僧侶到難民營去傳教，他們好

像根本鄙視難民。馬來西亞、新加坡、香港，也沒有一位當地出家僧侶與難民們生活在一起，照顧他們，只有日本有幾位僧侶在香港難民營服務。菲律賓太好了，馬尼拉的中國佛教徒，常到難民營來慰問他們，贈送禮物給他們，文蓮施診所的醫療小組，常來爲難民們義診，在亞洲的難民營裏，我很少看到像馬尼拉這麼熱情關心難民們的佛教徒。

幻：時間不早了，我們要回馬尼拉去，謝謝您接受我們的訪問。A：謝謝！

訪問至此，在一陣熱烈的掌聲中，結束了我們的談話。同去的居士們，紛紛送紅包供養英國比丘，自立兄也供養他一千元。在小木屋前，我們與英國比丘合影留念。

我與自立兄走出木屋，便被先前和我談話的那位高棉籍的女士帶走了，她帶我們到佛殿右邊廣場上看難民們的民俗表演，戲台前，留着一方空地，排着椅子，是特別招待我們的。施淑好、呂如美、蔡仁耐她們，都在那裏。我們勉強看完二個才藝節目表演，董小姐好容易擠到裏面通知我們上車，我們隨着她離開了表演戲台。宿燕寺廣仁師率領文蓮施診所的醫療隊，正在那裏從事義診工作，一隊一隊的難胞，排列在那裏，等候醫治。我們打過招呼之後，便上車先走。英國比丘與幾位負責人，一一上車與我們握別致謝，在離情依依之下，我們的車子終於開動了。

在同馬尼拉的歸途中，我的思潮不斷地起伏着，根據英國比丘所說，東南亞的難民營裏，沒有當地出家比丘前去弘法服務，除了泰國之外，其他有難民營的地區，都是屬於中國佛教系統奉行大乘佛法的僧侶，大乘佛法的特色，建立在菩薩行的實踐，菩薩的悲願，表現在利他度眾生的事業上。流行在中國出家僧侶口中的口號：「弘法是家務，利生爲事業。」如今，我們的弘法利生事業又做了多少？難民營的大眾，是需要佛法去灌輸和指導的；在苦難中的人們，由於親身的遭遇與體驗，也是最能接受佛法的，這分偉大的神聖工作，竟然被一位英國比丘承擔起來了，身爲中國比丘之一的我，心頭上感到無比慚愧，不能不對那位英國比丘生起崇高敬意。

一九八三年十一月三十日寫於碧瑤普陀寺

南禪「頓悟」說的理論基礎

——以「衆生本來是佛」爲中心^①

楊惠南

~~~~~「頓悟」是中國南方禪宗的基本主張。它的意義，以及它背後所假定的理論基礎，是本文所要探討的主題。筆者發現，中國南方禪宗的「頓悟」說，雖然建立在諸多理論基礎之上，但是，「一切衆生本來是佛」這一命題，却是最重要的基礎之一。「一切衆生本來是佛」的說法，明顯地，源自『涅槃經』等印度經論中的「佛性」說，但却與「佛性」說有不同的意義；這也是本文所要說明的。~~~~~

## 一、「頓悟」的意義

中國南方禪宗的「頓悟」說，曾隨其傳播的時代之不同，而大分爲三個意義：（一）萌芽期的意義；（二）開展期的意義；（三）成熟期的意義。茲依序說明如下：

首先，是萌芽期的意義。南禪的開創者——惠能（西元六三八——七一三年），在其（敦煌本）『壇經』<sup>②</sup>當中，曾對「頓悟」做了底的說明：

何以漸頓？法卽一種，見有遲疾。見遲卽漸，見疾卽頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓<sup>③</sup>。

在這段經文當中，惠能說明「漸」與「頓」，是建立在我們的「見遲」、「見疾」，或「利」、「鈍」之上。也就是說，因爲衆生的根器有「利」（聰明）與「鈍」（愚笨）兩種連帶着，其「見法」（體悟道理）的速度就有「疾」（迅速）與「遲」（緩慢）兩種；

因此，衍生出來的就有「頓悟」與「漸悟」兩類。那些「利」根的衆生，因爲體悟道理（見法）比較「疾」，所以成了「頓悟」；而那些「鈍」根的衆生，因爲「見法」較「遲」，所以成了「漸悟」。顯然，惠能的「頓悟」說建立在人性的差異之上。

然而，人性爲什麼會有差異呢？這種差異是本質的，不可更改的呢？或只是枝末的，因此也是可改變的呢？爲了回答這些問題，讓我們再看一段（敦煌本）『壇經』的經文：

少根之人聞說此頓教，猶如大地草木，根性自少者，若被大雨一沃，悉皆自倒，不能增長。少根之人亦復如是，有般若之智，至於大智之人亦無差別，因何聞法卽不悟？緣邪見障重，煩惱根深。猶如大雲蓋覆於日，不得風吹，日無能現。般若之智亦無大小，爲一切衆生自有。迷心外修覓佛，未悟自性卽是小根人。聞其頓教，不信外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞，衆生當時盡悟<sup>④</sup>。

從這段經文，我人知道：（一）利根（「大智之人」）與鈍根（「少根之人」），都具有相同本質的「般若之智」；因此，「頓悟」與「漸悟」的說法，並不是建立在「般若之智」的不同。（二）鈍根，亦即「少根之人」的定義是「迷心外修覓佛，未悟自性」，而其原因則是「邪見障重，煩惱根深」。相反地，利根，亦即「大智之人」的定義應該是「但於自心，令自本性常起正見」，而他之所以能夠這樣，無疑地，是因為他的「邪見障輕，煩惱根淺」。因此，所謂的「頓悟」與「漸悟」的說法，顯然是建立在「邪見」與「煩惱」的或輕或重與或淺或深之上。那些邪見、煩惱輕淺的「利根」人，就是「頓悟」人，因為他們「見疾」；那些邪見、煩惱深重的「鈍根」人，就是「漸悟」人，因為他們「見遲」。但是，這兩種人的「般若之智」却是沒有差別的。——這是南禪「頓悟」說的最原始意義。

但是，到了惠能的弟子輩，有關「頓悟」說却有進一步的開展；我人稱之為「頓悟說的開展期」。從前文我人知道，原始的「頓悟」說，是建立在人性的差異——「利根」與「鈍根」的不同之上。但是，「開展期」及其更後「成熟期」，却把「頓悟」說建立在修行方法的不同之上。例如，在開展期當中，惠能的弟子——神會（西元六八八——七六二年）⑤，曾說：

見諸教禪者，不許頓悟，要須隨方便始悟。此是大下品之見⑥。從這段批評北禪的話，很明顯地可以看出，神會把「頓悟」了解成為「不須隨方便始悟」的法門，也就是「不須要方便」的法門。這種「頓悟」說，顯然不是像惠能那樣，從人性的「利」與「鈍」着眼，而是從修行方式上來建立他的理論。但是，問題是：什麼叫做「不須要方便」的法門？這從神會與崇遠（北禪弟子）之間的一段問答，即可看出端倪：

（崇）遠法師問，未審（惠）能禪師與（神）秀禪師是同學不？答，是。又問，既是同學，教人同不同？答言，不同。又問，既是同學，何故不同？答，今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。緣此不同。……從上六代已來，皆無有一人凝心入定，住心看淨，起心

外照，攝心內證，是以不同。……遠法師問，如此教門豈非是佛法？何故不許？和上（指神會）答，皆為漸頓不同，所以不許。我六代大師一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸……所以不許⑦。

從這段問答我人可以看出，神會所說的「不須要方便」的法門，是指一種「單刀直入，直了見性，不言階漸」的法門。這種法門，正與北禪那種注重方法、次第（階漸），所謂「凝心入定」乃至「攝心內證」的法門，有很不一樣的地方。

有關神秀的修行法門，一般傳說有「五方便」。也許，透過這「五方便」的探究，將有助於我人了解神會所要批判的「須隨方便始悟」，也將有助於我人了解他說的「頓悟」義。記錄神秀「五方便」的相關文獻，大都出自敦煌古本，其中最重要的有（一）『大乘無生方便門』（斯坦因 0735 號）；（二）『大乘五方便北宗』（伯希和 2058 號）；（三）無題（伯希和 2270 號）；（四）無題（斯坦因 2503 號）；（五）『觀心論』（六）『大乘北宗論』⑧。其中的第（一）、（五）、（六）本，都收錄在『大正藏』卷八五當中⑨。特別是第（一）『大乘無生方便門』，在「五方便」中，只缺少第五方便，所以是比較完整的一本。我們從這一本殘卷，可以畧知神秀所傳的禪法，到底是個什麼景況？也可以了解神會所要批判的，到底是什麼內容。

『大乘無生方便門』一開頭就列出「五方便」的名字；它們是：第一、總彰佛體（門）；第二、開智慧門；第三、顯示不思議法（門）；第四、明諸法正性（門）；第五、自然無礙解脫道（門）⑩。

其中，第一、第二門是最重要的；第三到第五門不過是前二門的發揮而已。特別是第一「總彰佛體」門，我們可以從中看出神會所批判的「凝心入定」乃至「攝心內證」，而這也是（敦煌本）『壇經』所駁斥的「看心」、「看淨」⑪。因此，讓我們來看看「五方便」的第一門——「總彰佛體」門，到底是怎麼說的。「總彰佛體」門共分為兩部分，其一是教授菩薩戒，其二是傳授禪法。在教授菩薩戒這一部份當中，共有底下幾個次第：（一）

「令發四弘誓願」；（二）「請十方諸佛為和尚等」；（三）「請三世諸佛菩薩等」；（四）「教受三歸」；（五）「問五能」；（六）「各稱己名懺悔」<sup>⑫</sup>。從這些井然有序的次第，我們可以了解為什麼神會說神秀的禪法是落入「階漸」了。

「總彰佛體」門的第二部份是傳授禪法，這是這一門中最主要的部分。我們可以從這一部分看出神會所要批判的「須隨方便始悟」，也可以看出惠能所要駁斥的「看心」、「看淨」。例如，「大乘無生方便門」說：

次，各令結跏趺坐。（神秀）問（原文誤作『同』），佛子！心湛然不動是沒？（弟子）言，淨。（神秀）說，佛子！諸佛如來有入道大方便，一念清淨，頓悟佛地。和（原文缺『尚』；此處指神秀）擊木，一時念佛。和（尚）言，一切相總不得取。（殘缺；應為『所』字）以金剛經云，凡所有相皆是虛妄。看心、看淨，名淨心地。莫卷縮身心。舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看。和（尚）問言，見何物？（弟子）子云，一物不見。和（尚）言，看淨，細細看。即淨用心眼，無邊無涯除（疑為『際』）遠看。……和（尚）問，見何物？答，一物不見。和（尚）言，向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看，莫間斷，亦不限多少看。使得者然，身心調用無障礙<sup>⑬</sup>。

從以上「大乘無生方便門」的敦煌殘卷當中，我人即可知道，神會所批判的「凝心入定」乃至「攝心內證」的「階漸」禪法，到底是個什麼情形。顯然，那是一種有固定次序，有固定方法（所謂「方便」）的修行法門。而他所說的「頓悟」，則是一種沒有固定次序、方法，所謂「單刀直入，直了見性，不言階漸」的法門。這種「頓悟」說，並不像原始的「頓悟」說，僅僅建立在衆生根器的「利」、「鈍」之上，而是進一步建立在修行方法的是否需要「方便」之上。所以，我人說，惠能的弟子輩，所主張的是屬於「開展期」的「頓悟」說<sup>⑭</sup>。

隨着南禪的道家化<sup>⑮</sup>，神會的「頓悟」說有了更進一步的轉變。這就形成了惠能之徒孫輩的「頓悟」說。由於其後的「頓悟

」理論，看不出有更進一步的轉變，因此我人稱這一時期的「頓悟」理論為「成熟期」的理論。

「成熟期」的「頓悟」理論，也和「開展期」的「頓悟」理論一樣，並不僅僅像「壇經」那樣，建立在人性「利」、「鈍」的差異之上，而是進一步建立在修行方法的不同之上。但是，成熟期與開展期的相異是：前者強調一種任何時候、任何場合都可修行的法門；這却是後者所不會說到的。甚至很多文獻都告訴我們，成熟期的修行方法，是一種「不用修」的法門<sup>⑯</sup>。這顯然與神會那種只強調沒有「階漸」的「頓悟」說不同。例如，惠能的再傳弟子——馬祖道一（西元709—788年），即曾示衆說：

道不用修，但莫污染。……若欲直會其道，平常心是道。……只如今行住坐臥、應機接物盡是道<sup>⑰</sup>。

像這種「道不用修」、「平常心是道」、乃至「行住坐臥、應機接物盡是道」的說法，無非是在強調一種隨時隨地都可修行的法門；換句話說，是在強調一種不必刻意修行，只用日常的生活方式即可頓悟的法門。這從道一的弟子——百丈懷海（西元720—814年），更可看出來；他說：

說道修行得佛，有修有證，是心是佛，即心即佛，是佛說，是不了義教語，……是凡夫前語。不許修行得佛，無修無證，非心非佛，亦是佛說，是了義教語，……是地位人前語。……但有語句，盡屬不了義教。……了義教是持，不了義是犯，佛地無持犯。了義、不了義教盡不許也<sup>⑱</sup>！

在百丈的這段話裏，共分成三段，說明了三種修行方式：第一種修行方式是「有修有證」乃至「是心是佛，即心即佛」。這種修行方式是「不了義說」，是「凡夫前語」，因此當然無法「頓悟」。第二種修行方式是「無修無證」、「非心非佛」，這雖然是「了義教語」，但仍然是不究竟的「地位人語」，因此也無法依之而「頓悟」。只有最後一種修行方式，才可依之「頓悟」，那是一種「但有語句，盡屬不了義教」乃至「了義、不了義教盡不許」的法門；也就是一種超越任何「持」（守戒律）與「犯」（犯戒律）之對立的法門，在此法門當中，固然沒有犯戒可

言，但也沒有刻意地修行、刻意地持戒可言。顯然，那是一種「只用平常的生活方式」即可「頓悟」的法門<sup>①⑨</sup>。

綜上所述，「頓悟」說在南禪的歷史發展當中，至少有兩次轉折。其一是從惠能的「利鈍」說，轉成弟子輩的「沒有方便，沒有階漸」說；其二是從「沒有方便，沒有階漸」說，進而演變成「道不用修」、「平常心是道」的說法。因此，「頓悟」一詞，在整個南禪的歷史文獻當中，至少有底下三個意思<sup>②⑩</sup>：

- (1) 迅速地體悟：「萌芽期」的意義，惠能本意，建立在眾生根器的「利」、「鈍」之上。
- (2) 沒有固定階梯地體悟：「開展期」的意義，神會所說，建立在修行方法的「不須方便」之上。
- (3) 以平常的生活方式來體悟：「成熟期」的意義，後代禪師所說，建立在道家化的修行方法之上。

## 二、南禪「頓悟」說的理論基礎之一

### ——「眾生本來是佛」

以上的(1)、(2)、(3)是南禪「頓悟」說的三個主要意義；合乎這三個意義的頓悟說，乃建立在「一切眾生本來是佛」的理論基礎之上。這是目前我所要說明的。說明中，大分為兩個部分：(一)文獻的證明；亦即援引南禪的主要文獻，來證明這個說法。(二)論理的證明；亦即從邏輯上來證明這個說法。

首先是文獻的證明。例如最原始的南禪文獻——(敦煌本)『壇經』，處處都在暗示「一切眾生本來是佛」的說法：

迷人若悟心開，與大智人無別，故知不悟，即佛是眾生：一念若悟，即眾生是佛<sup>②⑪</sup>。

又如：「佛是自性作，莫向身(外)求。自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即是佛<sup>②⑫</sup>」。

在這兩段經文當中，都暗示一個不悟自性的眾生就是佛；也就是說，一個處於凡夫位的眾生，已經是佛<sup>②⑬</sup>。而底下的問答，更可證明這點：

法海又白，大師今去，留付何法？今後代人，如何見佛？六祖言，汝聽！後代迷人，但識眾生，即能見佛，若不識眾生，覓佛萬劫不得也<sup>②⑭</sup>！

更有一段經文，明言眾生的「自色身中」有「三性佛」：(1)清淨法身佛；(2)千百億化身佛；(3)當來圓滿報身佛<sup>②⑮</sup>。這在在都證明，原始的南禪文獻——(敦煌本)『壇經』，強烈地暗示「一切眾生本來是佛」這一命題。

其次，在記錄惠能的弟子輩，特別是徒孫輩的南禪文獻當中，「一切眾生本來是佛」這一命題越來越顯得明確。例如，有一首題為「南宗讚」的「五更調」，疑為神會所作<sup>②⑯</sup>，而它的第一段是：

一更長，如來智慧心中藏。不知自身本是佛，無明障蔽自荒忙。了五蘊，體皆亡。滅六識，不相當。行住坐臥常作意，則知四大是佛堂<sup>②⑰</sup>。

在這首詩裏，明白說到眾生的「自身本是佛」；說到眾生的肉體(地、水、火、風等「四大」)，是供奉佛的「佛堂」。——南禪弟子主張「一切眾生本來是佛」，可以從這首「五更調」，明顯地看出來。

惠能的第四代弟子——黃檗希運(西元850年寂)，在其『傳心法要』中，雖不會明言「眾生本來是佛」，但却也和『壇經』一樣，強烈地暗示這個命題；如說：

諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法。……惟此一心即是佛，佛與眾生更無差異。但是眾生著相外求，轉失。使佛覓佛，將心捉心，窮切盡形，終不能得。不知息念忘慮，佛自現前<sup>②⑱</sup>。

黃檗接着又說：「此心即是佛，佛即是眾生，眾生即是佛，佛即是心。為眾生時，此心不減；為諸佛時，此心不添。乃至六

度萬行，河沙功德，本自具足，不假修添。……若不決定信此，而欲著相修行，以求功用，皆是妄想，與道相乖。此心即是佛，更無別佛，亦無別心<sup>28</sup>。」顯然，黃檗的話，是從「心、佛、衆生，是三無差別」的唯心論（華嚴經）觀點，來談「衆生本來是佛」；也就是說，這是在「理論」上，而不是「實際」上論定「衆生本來是佛」。但是，這也可以說，黃檗爲「衆生本來是佛」這一命題，給了一個更基礎性的說明<sup>29</sup>。所以，他緊接着說：「若觀佛作清淨光明解脫之相，觀衆生作垢濁暗昧生死之相，此人作此解，歷河沙劫終不得菩提，即是著相之故<sup>30</sup>。」

黃檗的這些話，不但讓我人知道，它在「理論」上，已經給予「衆生本來是佛」一個更基礎性的說明，而且更重要的，它還說明：爲什麼「衆生本來是佛」，就不必刻意地修行，就不必透過固定形式、固定階梯地修行？換句話說，黃檗的話說明了：「頓悟」的確是建立在「衆生本來是佛」這一理論之上。就黃檗看來，由於「佛與衆生更無差異」，所以衆生不可「著相外求」，不可「將心捉心」，因爲「六度萬行、河沙功德，本自具足，不假修添。」黃檗甚至還說：「無始來，無著相佛。修六度萬行，欲求成佛，即是次第。無始來，無次第佛<sup>31</sup>。」——黃檗的話，使我人在文獻上證明南禪的「頓悟」說，確實是建立在「衆生本來是佛」的理論基礎之上。

## 註釋

（未完）

- ① 本文原題爲：「頓悟說的理論基礎」，曾在民國七二年四月初，宣讀於台灣大學哲學系的一次例行討論會上，講評人是系中的葉阿月教授。稍早，原稿又宣讀於藍吉富先生所創辦的「東方宗教討論會」上，綜合「東方宗教討論會」的批評意見，咸認本文應改題爲「南禪頓悟說的理論基礎」，因爲本文所謂的「頓悟」，僅限於中國南方禪宗的「頓悟」義。另外，副標題是葉阿月教授所建議的；因爲她以爲，南禪的「頓悟」說，不只建立在「衆生本來是佛」的理論基礎上，還建立在諸如「般若經」中所說的「空」等理論之上。

- ② 所謂「敦煌本『壇經』」，是指「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經」，乃一九〇七年英國斯坦因爵士（Sir Aurel Stein），在敦煌洞窟中所發現者。原文現存於英國倫敦大英博物館，並收錄在「大正藏」卷48。一般相信，在敦煌本「壇經」成立之前，已有一到兩種更古的版本被編集起來，但目前都已散佚；因此，敦煌本「壇經」咸認是現今最古的版本。葉阿月教授曾批評本文原稿，未對「壇經」的版本有所交待。事實上，有關「壇經」的版本，作者（編者）等問題，筆者都已在拙文「壇經的作者及其中心思想」乙文論及。（該文刊於「國立編譯館館刊」第十卷第二期，民國七十年出版；並收錄在拙著「佛教思想新論」乙書頁331至323，東大圖書公司，民國七十一年版）

- ③ 引見「大正藏」卷48，頁342。

- ④ 同前書，頁340。

- ⑤ 有關神會的生卒年月，主要的參考文獻有：（一）「宋僧傳」卷八的「神會傳」（「大正藏」卷50，頁756—757）。（二）「圓覺經大疏釋義鈔」卷三之下（「正續藏經」冊14，頁553—554）。（三）「景德傳燈錄」卷五（「大正藏」卷51，頁245）。在這些參考文獻當中，對於神會的生卒年月，都有相當分歧的說法。目前，我人採取的是印順「中國禪宗史」（頁281—284）的考證。「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」；引見胡適「神會和尚遺集」頁252。

- ⑥ 獨孤沛「菩提達磨南宗定是非論」卷下；引見胡適「神會和尚遺集」頁285—287。

- ⑦ 參見印順「中國禪宗史」（台北，慧日講堂，民國67年三版），頁138。

- ⑧ 其中，（一）本註有「大英博物館藏敦煌本，S.2503」；第（五）本註有「大英博物館藏敦煌本，S.2395，首題新加」；而第（六）本則註有「大英博物館藏敦煌本」。（詳「大正藏」卷85，頁1273、1270、1281。）

- ⑨ 引見「大正藏」卷85，頁1273。此中，依據印順「中國禪宗史」頁144，這「五方便」中的第一門又叫「離念門」；第二門又叫「不動門」；第五門又叫「無異門」。

- ⑩ 敦煌本「壇經」有底下的一段話，正是駁斥神秀「看心」、「看淨」的禪法：「善諸（疑爲「知」）識！（我）此法門中，座禪

元不著心，亦不著淨，亦不言動。若言看心，心元是妄；妄如幻故，無所看也。若言看淨，人姓（疑爲「性」）本淨，爲妄念故蓋覆真如。……故知看者，却是妄也。」（引見『大正藏』卷38，頁338。）

- ⑫ 以上六個次第中的引文，皆見『大正藏』卷85，頁1273。其中，第（五）「問五能」是：第一、「能捨一切惡知識不？」第二、「（能）親近善知識否？」第三、「能坐持禁戒乃至命終不犯戒不？」第四、「能讀誦大乘經問甚深義不？」第五、「能見苦衆生隨力能救護不？」而在這五個問題底下，弟子都要回答「能」。引見『大正藏』卷85，頁1273。

- ⑬ 有關這點，我人還可以從神會的另外一些話得到旁證；例如，敦煌本『神會語錄第一殘卷』即說：「然此（頓悟）法門，直指契要，不假繁文。」（引見胡適『神會和尚遺集』頁102。）又說：「但莫作意，自當悟入。」（同前引。）這些觀點，都從修行方法來說明「頓悟」。

- ⑭ 南禪的道家化，主要是受到法融（西元593—657年）所開創之「牛頭禪」的影響。特別是南禪兩大支派之一的曹洞宗，受到「牛頭禪」的影響最深。這些論點，在本文原稿當中都未曾說明，主要的原因是筆者已撰有「壇經的作者及其中心思想」乙文（出版處及出版年月請參見註②最後所說），文中對於南禪的道家化會有詳細的舉證與說明。在藍吉富先生所創辦的「東方宗教討論會」上，台大歷史系的周伯戡先生，曾要求對這段歷史做更詳細的描述，因此補註如上。

- ⑮ 所謂「不用修」的修行法門，在「東方宗教討論會」上，是一個討論得最爲熱烈的問題；因爲這似乎是一個矛盾的概念，幾乎所有與會的人，都認爲所謂的「不用修」，並不是「不必修行」或「沒有修行的方法」。徵諸史實，後代禪師有所謂的「參話頭」、「參公案」，或利用出奇的方式（例如看似沒有意義的問答，乃至「棒喝」等等），來達到開悟的目的，可見所謂的「不用修」，確是一種修行的法門。因此，下文所援引的文獻，都應該把「不用修」一詞，了解成「任何時候、任何場合都可修行」的意思。有關這點，本文原稿未曾注意到；這一論點應歸功於所有與會的朋友。

- ⑯ 『景德傳燈錄』卷28，引見『大正藏』卷51，頁440。

- ⑰ 『古尊宿語錄』卷1，引見『正續藏經』冊118，頁167。

- ⑱ 百丈懷海所說的這三種修行方式，顯然是來自他的師父馬祖道一

的思想，不過却略有修改。『景德傳燈錄』卷六「江西道一禪師」條，曾有底下一則有名的公案：「僧問，和尚（指馬祖道一）爲什麼說即心即佛？（馬祖道一禪）師云，爲止小兒啼。僧云，啼止時如何？師云，非心非佛。僧云，除此二種人來，如何指示？師云，向伊道不是物。僧云，忽遇其中人來時如何？師云，且教伊體會大道。」（引見『大正藏』卷51，頁346。）

- ⑲ 在台大哲學系的例行討論會，以及「東方宗教討論會」上，討論得最熱烈的主題之一是：「頓悟」到底是什麼意思？葉阿月教授批評說，中國禪宗的「頓悟」說，並非始自六祖惠能，四祖道信即已採用這一名詞。楊政河先生說，「頓悟」說早已出現在『楞伽經』以及成立於中國的某些宗派，例如華嚴宗。周伯戡先生也說，日本的鈴木大拙（D. T. Suzuki），在其『楞伽經之研究』（Studies in the Lañkāvatāra Sutra; Routledge & Kegan Paul Ltd. London and Boston, 1975）頁206—207當中，已經注意到『楞伽經』也討論了「頓悟」與「漸悟」的問題。的確，「頓悟」這一概念並非始自惠能。在印度，部派佛教的論典，像『俱舍論』，在討論「見道」與「修道」時，已說到「見道」是「頓修十六行（相）」（引見『大正藏』卷29，頁128）。而大乘的經典，除了『楞伽經』，其他像『法華經』中的「娑竭羅龍女」，「忽然之間……坐寶蓮華，成等正覺」（引見『大正藏』卷9，頁35）等等，都證明「頓悟」說不是始自惠能，甚至不是始自中國。但是，這些林林總總的頓悟說，不管是印度的或中國的，也不管是禪宗的或不是禪宗的，都不同時具備南禪頓悟說的三個意義，最多只具備三個意義的第一個——「迅速地體悟」。因此，這些批評，都不會影響本文的最主要結論之一——南禪的頓悟說是建立在「衆生本來是佛」的理論之上。

- ⑳ 引見『大正藏』卷51，頁340。此中，「一念若悟，即衆生是佛」，「原文誤爲「一念若悟，即衆生不是佛。」現依民國六五年台北慧炬出版社出版之『六祖壇經流行、敦煌本合刊』頁92的經文，更正如文。

- ㉑ 引見『大正藏』卷51，頁341。

- ㉒ 另外，（敦煌本）『壇經』經末有一首「見真佛解脫頌」（『大正藏』卷51，頁344），也有相似的詩句。

- ㉓ 引見『大正藏』卷51，頁344。

- ㉔ 參見前書，頁339。



## 信願持名

學習藕益大師著「彌陀要解」的一些體會

蔡惠明

彌陀信仰與淨土思想是隨着佛教東來而傳入我國的。安世高、支婁迦讖兩位大師首譯彌陀大經。識師又譯「般若三昧經」介紹彌陀觀法。後來鳩摩羅什與玄奘大師逐譯小本「阿彌陀經」，為淨土法門奠定了理論基礎。到了晉代，慧遠大師在江西廬山東林寺創設蓮社，成為淨土宗初祖，念佛法門就在我國盛行。可謂家喻戶曉，婦孺皆知。歷代各宗大德，也多以持名念佛，係心安養為指歸，在漢族佛教徒中以彌陀信仰最為普遍，三根皆被，凡聖同修，被稱為橫超三界的殊勝法門，列作教內別傳。

「阿彌陀經」是釋迦牟尼佛無問自說的。因為「一心念佛、生彼國土」，是難信之法，除佛自說，無人敢問。為什麼說它「難信」呢？由於通途法門專仗自力，修戒定慧，斷見思惑，才能豎出三界，了脫分段生死。而淨土法門却仗佛慈力，不待斷見思惑，除無明塵沙便可橫超三界，帶業往生。「大集經」說：「末法億億人修行，罕一得道，唯依念佛，得度生死。」但對此恰有很多人難以啟信，本刊曾就帶業往生、消業往生問題引起討論。有人竟認為「帶業往生」流弊很多，自然而然毀謗大乘。因為帶

業往生，使人誤將「消業」說成「帶業」，並且以此作為淨土宗之特別方便。密宗頗瓦成就彌陀，必須修滿各種加行，證得次第方可修圓滿次第之頗瓦法，並不能帶業往生。因此心目中便有一輕視密法的觀念了。禪宗要踏破鐵鞋，坐破蒲團……更談不上帶業往生，所以他們的心裏也把禪宗看不起了。近代大德著作中也只是要人老實念佛，不要參禪，至若知識較淺的淨業行人，也自然然而心裏暗中毀謗大乘的禪宗、密宗，甚至於賢首宗……可見即此「帶業往生」一點，已是「難信之法」了。

沈九成居士所著「淨土三經正義」中已就「帶業往生」問題作了精闢的論述，從理論上捍衛了淨土法門。至於修學，善導大師說：「若欲學解，從凡夫地，乃至佛地，一切諸法，無不當學。若欲學行，當擇契理契機之一法，專精致力，方能速得效益，否則經劫至劫，尚難出離。」我們不反對參禪學密，或修正觀，只要對機，就能得益。但我們深信念佛法門，三根普利，萬善同歸，永明壽所說萬修萬人去，是最簡易、最穩當、最圓頓的特別法門，尤其適合居家學佛的二衆。

「阿彌陀經」是淨土宗的「中心」，所以它的注解很多，其中以蓮池大師的「彌陀疏鈔」、幽溪大師的「圓中鈔」以及藕益大師的「彌陀要解」最為殊勝精要。印光大師說：「彌陀一經，得此三疏，法無不備，機無不收。」又於此三疏之中，特別推贊「彌陀要解」，稱其超出此經一切注疏之上，推崇至極地說：「縱世尊出世，親自注解，亦不能過。」這裏想談談我個人對「要解」的有關信願持名理論學習的一些體會。拋磚引玉，敬請善知識們不吝賜教。

藕益大師說：「此經以信願持名為修行之宗。」由信生願，由願起行，行就是持名的妙行。信願行是三資糧，是往生彼國的保證。「要解」說：「非信不足以啟願，非願不足以導行。」其中信是關鍵。華嚴經說：「信為道元功德母，長養一切諸善根。」如果時常懷疑西方淨土是否真有？自己念佛能否往生？那就不能發起真願。相反地有了信願自然就能引起持名的妙行。持名不是普通的修行，而是極微妙，深不可測的妙行。只有持名這樣妙行，才能實現廣渡衆生的大願。因為沒有此妙用，自身想出生死就很難，怎能度他呢？所以「要解」又說：「非持名妙行，不足滿所願而證所信。」只有依持名的妙行，才能滿足自己所發的大願，證實自己的所信，證實信願持名即得往生的勝行，證實是心是佛是心作佛的妙理。

「阿彌陀經」中先說極樂世界的依報莊嚴，如黃金為地、七寶行樹，樓閣羅網等；又說了正報莊嚴，如阿彌陀佛無量光壽，無量清淨。諸菩薩衆，以及聲聞天人，其中多有阿鞞跋致，具足種種功德。釋迦牟尼佛在宣說淨土妙法時，並令會中大眾，親眼得見極樂世界。「無量壽經」中，阿難願見極樂，在正向西方頂禮念佛時，頓見西方極樂世界現前，阿彌陀佛如黃金山高出海面，威德莊重，相好光明，並見彼國諸菩薩衆。娑婆極樂兩土相見如在對面。在說「觀無量壽經」時，韋提希夫人與五百侍女，也都同時看到阿彌陀佛與極樂世界。兩經中有如此的殊勝示現，都是為了鞏固衆生的信根。既生實信，自然出生淨土之願。

信有六信，就是：信自、信他、信因、信果、信事、信理。要解說：「信我現前一念之心，本非肉團，亦非緣影，豈無初後，橫無邊涯。終日隨緣，終日不變。十方虛空微塵國土，無我一念心中所現物，我雖昏迷倒惑，苟一念回心決定得生，自心本具極樂更無疑慮，是名信自。」這個「自」字，不是有我相的自我，而是指離一切相的自性，也即是指本有的妙明真心。「要解」直截了當說此心不是肉團心，又指出也不是緣影心，即第六識能攀緣的心。「首楞嚴經」中阿難認為自己這個能推想尋思的心，即是自心。為佛呵斥：「咄！阿難，此非汝心！」「此是前塵虛妄相應，惑汝真性。由汝無始至於今生，認賊為子，失汝元常，故枉受輪轉。」佛的這段開示很重要，見道的方便是顯真心，而其最初方便是破妄心。「觀無量壽經」說：「是心作佛，是心是佛。」這就是說，當前這一句念阿彌陀佛之心即是佛，也是直指衆生之心本來是佛。所以信自就是信自佛。信他，就是信他佛，應當像「要解」所說的「信釋迦如來決無誑語。彌陀世尊決無虛願，六方諸佛廣長舌，決無二言。」從而「隨順諸佛，真實教誨，決心求生，更無疑惑。」

信因和信果也是一對。「要解」說：「深信散亂持名猶為成佛種子，光一心不亂，安得不往生淨土？」曾有人問藕益大師：「人若在念佛七日念得一心不亂之後，又造惡業，仍能往生否？」大師答得好：「果得一心不亂之人，更無起惑造業之事。」這是從慎因而言的。「要解」說：「深信淨土諸善聚會，皆從念佛三昧得生。如種瓜得瓜種豆得豆。亦如影必隨形，響必隨聲，決無虛棄，是名信果。」可見信果，就是信從念佛之因，得往生之果。從因得果，果不離因。

事與理又是一對。事是事相，理是本體。「要解」說：「信事者，深信只今現前一念不可盡故，依心所現十方世界亦不可盡，實有極樂國，在十萬億土外，最極清淨莊嚴。」事與理相對，境與心相對。心即是理，境即是事。「要解」又說：「信理者，深信十萬億土，實不出我今現前介爾一念心外。以吾觀前一念心

性，實無外故。」介爾是形容微小，也就是說當前這一念心性雖然微小，但它的本體等同法界。「要解」接着說：「又深信西方依正主伴，皆吾現前一念所現影。」心性如明鏡，極樂依正主伴如鏡中所現之影。能現影者，是我理體。所現之影，不離鏡體，能現所現，純是真心，影雖多種，同為實相。

「要解」接着有概括地總結說：「全事即理，全忘即真，全修即性，全他即自。」這一小段，具有「華嚴經」所說的四種法界。「全事即理」。事就是理，彼此不相妨礙，表理事無礙法界。凡夫看來，事理是對立的，若論理，則平等不二，同一體性。若論事，則森羅萬象，千差萬別。於是誤以理為空事為有，空有矛盾事理隔絕，於是便有礙。殊不知理事相相即，本來無礙。這四句下面是：「我心遍故」等三句表事事無礙法界，奧妙精深。

有了信，就要有願，願就是「厭離娑婆，欣慕極樂」。「要解」說：「往生與否，全憑信願之有無。」又說：「若信願堅固，臨終十念一念，亦決往生；若無信願，縱將名號持至風吹不入，雨打不濕，如銅牆鐵壁相似，亦無得生之理。修淨業者不可不知也。」藕益大師在這裏着重指出：「娑婆即自心所感之穢，而自心穢理應捨離。」既然是自己生出來的，要捨也就容易。「要解」說：「厭穢須捨至究竟，方可無捨。欣淨須取至究竟，方無可取。故『妙宗鈔』云取捨若極，與不取捨，亦非異轍。」也就是說厭捨要究竟徹底，捨到沒有可捨為止。欣慕淨土，則要取得徹底，取到沒有可取為止。宋朝有位四明尊者作了一個「妙宗鈔」的註解說，有人問：至理是不垢不淨，無取無捨，你還要取捨什麼？答稱：「取捨若極，與不取捨，亦非異轍。」意思是說，取捨得登峯造極了，就同不取捨沒有兩樣。「要解」又說：「設不從事取捨，但尚不取捨，即執理廢事，既廢於事，理也不圓。」就是說放棄了一切取捨，也即是放棄了一切修證。因此理事是不二的，本來不是對立的。「要解」且作了歸納：「若達全事即理，則取亦即理，捨亦即理，一取一捨無非

法界。」

願能導行。既有信願必然引起持名妙行。「要解」讚歎持名功德稱：「言執持名號一心不亂者，名以召德，德不可思議故，名號亦不可思議。名號不可思議故，使散稱為佛種，執持登不退也。」為什麼不念其他名號呢？就因為阿彌陀佛名號是萬德洪名，持念功力就不可思議。執持彌陀名號達到一心不亂，決定生西無疑。一旦往生淨土，從此不再退轉。這不退轉是指位不退、行不退、念不退。念不退即念念契理，從容中道，心心流入薩婆苦海，即一切種智海，也即如來的果海。往生的人不再墮凡夫地，稱位不退。常住大眾，不墮二乘地，稱行不退。往生的人都證位不退，同時圓證三不退。所以「要解」說：「極樂最勝，不在上三土（方便土、實報土、常寂光土），而在同居（土）。」因為上三土斷惑乃生，只有同居土，直以信願為導，持名妙行，未斷見思，便可仗佛願力，橫超三界，帶業往生。

「要解」說：「諸經所示淨土行，千差萬別，如觀像，如觀想，禮拜，供養，五悔六念等，一行成皆生淨土。唯持名一法收機最廣，下手最易。」佛說八萬四千法門中，唯有持名念佛這一方法，上至文殊普賢，下及五逆十惡，都能往生，這是「收機最廣。」不拘場合，不計時間，不講形式，不費錢財，時時處處，隨分隨力都可以念，這是「下手最易」。藕益大師不但稱性贊歎持名法門是「方便中第一個方便，了義中無上了義，圓頓中最極圓頓。」還在「要解」最後說：「嗟乎！凡夫例登補處，奇唱極談，不可測度，『華嚴』所稟，却在此經，而天下古今信少疑多，辭繁義蝕，余唯有剖心瀝血而已。」可見這部「要解」，字字都是大師心血的結晶。

怎樣持名最能收效？「要解」引證了元中峯國師與蓮池大師所說「明珠投於濁水，濁水不得不清，佛號投於亂心，亂心不得不佛。」這句話指出念佛必須攝心念。念從心起，聲從口出，音從耳入。心口相印，要念得清楚聽得分明。耳根一攝，其餘諸根，無由外馳。這樣全神貫注於一念，便可達到「佛號投於亂心，

亂心不得不佛」的境地。大勢至菩薩所謂「都攝六根，淨念相繼，入三摩地，斯為第一。」文殊菩薩所謂「反聞聞自性，性成無上道。」就是此種境界。

藕益大師選定的「淨土十要」中明袁宏道所撰的「西方合論」中介紹持名四淨念法：一、攝心念。就是當念的時候，必須攝念專注而念，如果妄念紛飛，不容易收攝，則可用一面在口裏念，一面在耳根聽的辦法，旋聽旋失，旋失旋聽。耳根被攝，則六根也自寂然。二、欣厭念。就是正念時要有意識地加以取捨，欣取極樂，厭捨娑婆，在無生中，熾然求之，念念之間，欣厭具足。久而久之，自然一句佛號提起，悲欣交集，渾身灑脫；且將自然漸漸入於不取不捨。三、勇猛念。凡自覺業習厚重，念力無法提起，這時勇猛着力，譬如大敵當前，只有奮勇抵抗，雖槍林彈雨，義無返顧。四、悲憶念。譬如他鄉游子，久離慈母，客路顛沛，悲憶不止。「楞嚴經」說：「若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。」總之，如能把全部心力，用在一句佛號上，日積月累，功夫純熟，自然心心流入真覺果海，念念契契客觀實相，將成就一行三昧，而滿九品往生的本願！

藕益大師還說過：「念佛法門，別無奇特，只是深信，切願，力行，為要耳。只貴信得及，守得穩，直下念去。或晝夜十萬，或三萬五萬，以決定不缺為准。畢此一生，誓無改變，而不得往生者，三世諸佛便成往生。一得往生，則永無退轉，種種法門，悉得現前。切忌今日張三，明日李四。……豈知念得阿彌陀佛熟，三藏十二部，極則教理，都在裏許。千七百公案，向上機關，亦在裏許。」故具縛凡夫，不怕念起，只怕覺遲。不怕妄念多，只怕覺念少，妄念是病，念佛是藥，以藥治病，自能藥到病除。念佛的人，只管把一句「無南阿彌陀佛」的名號執持好了，不但眼前能得到受用，而且將來能往生西方，入阿鞞跋致。「法華經」說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。」眾生不必自疑障深業重，不能念佛。當知千年幽谷，一燈即能燭破。最後，勸請讀者與「要解」參照研究，深信切願，老實念佛！

（上接第18頁南禪「頓悟」說的理論基礎）

②6 有兩首「五更調」，已確定是神會所作，收錄在胡適「神會和尚遺集」頁420下。目前我所引用的是第三首「五更調」，胡適懷疑它是神會所作（見「神會和尚遺集」頁479）；但是，從它的名字——「南宗讚」，及其思想內容看來，無疑地是南禪弟子的作品。「東方宗教討論會」上，游祥洲先生批評筆者引用了作者可疑的文獻；但是，只要確定它是南禪的作品，作者是誰應該是無關緊要的。

②7 引見胡適「神會和尚遺集」頁477。

②8 裴休「黃檗希運禪師傳心法要」；收錄於「景德傳燈錄」卷九；引見「大正藏」卷51，頁270。

②9 同前書。

③0 在「東方宗教討論會」上，創辦人藍吉富先生以及游祥洲先生，批評本文原稿所引文獻，都無法證明在「實際」上，「一切眾生本來是佛」。藍先生還以為，所謂「眾生本來是佛」，可能只是禪師激勵弟子的方便語，並非「實際」上眾生真的已經是佛。同樣，在台大哲學系的例行討論會上，也有不知名的一位先生，提出類似的疑難；而楊政河先生更就一般化的觀點批評說，禪宗的語錄或公案，往往不能依其字面的意義來了解。綜合這些批評者的意見，他們以為，如果眾生在「實際」上已經是佛，為什麼他們不知道？即使後來知道了，為什麼還要參公案、參話頭，慢慢地修？這些疑難的確是這兩次討論會中，筆者所遭遇到的最大挑戰。首先，我不否認許多文獻所說的「眾生本來是佛」，是就「道理」上來說；例如上引黃檗的語錄。但是，却也有不少文獻（如本文已引數則以及底下所繼續要援引的數則），都是從「實際」上來說明「眾生本來是佛」。尤有進者，下文還要就論理上，以詳密的邏輯論證，來證明：南禪的「頓悟」說，是建立在「實際」上的「眾生本來是佛」說。因此，不管就文獻，或就論理上，都支持本文的看法；那就是：南禪主張「實際」上「眾生本來是佛」。其次，眾生既然本來是佛，為什麼他們不知道？為什麼還要努力地，慢慢地參話頭、參公案？這個問題在下文我人將引「圓覺經」和「楞嚴經」來回答。依這兩部經，這是無法回答的錯誤問題。

③1 同註②8。

③2 同前註。



## 從原始佛教到華嚴宗

華嚴哲學講座之一

霍韜晦講述  
陳沛然整理

天台宗是從客觀存在入路。若要對外界實在之把握，便先由經驗之觀點開始。從經驗之觀點，人是先把握色、聲、香、味、觸之世界。對這些經驗之把握，是有經驗上的保證，因為我們可以經驗到這些事物。但問題是：我們所經驗到的色、聲、香、味、觸的世界，是否就是外在的真實世界？

如果我們接受經驗的觀點，便當然接受——所經驗到的世界便是外在真實的世界。例如眼所見的各種顏色，耳所聽到的各種聲音等。這是常識的觀點。

但是對以上「所經驗到的世界就是真實的世界」這觀點，作進一步分析時，便會發問：如果客觀所見的世界就是我們的眼、耳、鼻、舌、身所經驗到的世界。換言之，人人都能把握客觀的真實世界，因人人都有眼、耳、鼻、舌、身等官能，那麼我們又為什麼會經常對真實的世界，互有爭論，互有不對的意見？又為什麼我們會有錯誤？

從以上的問題，可得出以下的觀點：「真實的世界並非等如我們所經驗的世界」。如果，真實的世界等如我們所經驗的世

界，則每一個人都能把握真實的世界。換言之，對外在真實的世界之把握，應不會有爭論，不會有不同的意見，但事實上却相反。

最重要的是，不能解釋錯誤的原因，為何會犯錯？若已把握真實的世界，便不會有錯誤的了解；若有錯誤的了解，便不是已把握真實的世界。同樣，若依「經驗是實在」的觀點，即所經驗的世界就是真實的世界，則不會有錯誤的認識；若是錯誤的認識，便不是所經驗的真實世界。但問題是：事實上，我們有錯誤的經驗。而這錯誤是自身所犯，是依於自己的眼、耳、鼻、舌、身而犯的錯誤。那麼，便要問：依我們的眼、耳、鼻、舌、身所獲得的，是否就是客觀的真實世界？如果是的話，又為什麼會有錯誤？犯了錯誤，我們也不能將責任推在客觀的真實世界，說這是真實的錯，而不是自己犯錯。

從而，可以反省到——我們的經驗認知主體，是會犯錯誤的。透過經驗主體，來認知世界，至於此認知是否真實的，便需要另一些標準來檢查。從實在論者的立場，是需要符應（

Correspondence)——主體之經驗認知，需要符合客體之存在。但是，這符應之觀點，是先假定了客體是完全外在獨立自存，換言之，主體之身活動，與客體之自身存在，是各有各的一套，而以我們自身之經驗活動符合客體之自身存在。但問題是：如何檢定自身之活動，是否符合客體之自身存在？最後的標準，也是落在我們自身之經驗上，究竟我們如何能夠符合客體？究竟誰的經驗才是符合客體之存在？誰的經驗才能作為判定的標準？如所見之物——紅的玫瑰，我們如何裁決此玫瑰花是紅色的，若說客觀上有一獨立自存的紅玫瑰，我們見了，便知道它是紅色的。但問題是：在此，我們用什麼標準來判決所見的是真實？若此玫瑰真的是紅色的，若要驗證，我們只有利用儀器，以作測定，即是要假設：如果此物是紅色的，則有某種色溫，顯示於某顏色之溫度場之中。換言之，若要判斷外物之真實與否，最後的裁決標準，是訴諸於此物之效果，作為共同的標準，來判別我們的認知的真實性。即是說，由外物之效果（或效用），來檢查對外物認知之真實，而不是由外物自身之存在作檢定的標準，這便成了實用主義（Utilitarianism）的觀點。

簡而言之，以上的觀點：「以經驗立場來判別認知的客觀真實」，會產生一問題：我們所經驗的東西，是否就是外界事物其本身之真實結構？我們如何能把握外物之本身存在？我們如何判斷所經驗到的就是外物之身存在？這是十分難判斷的。經過無數哲學家及思想家的反省後發現，若想以自身之主斷來把握真實之存在，總是難以避免相對性，因為要把握外在世界時，便要預取一個觀點，一個角度，來了解世界，這是第一個預取，而第二個預取是：他需要通過自身主斷的認知活動，來整理所獲得的經驗，而那些活動必有一活動的格式——一定的理解形式（如康德所說，我們的認知活動，是受着不同的範疇所規限的，例如質與量等範疇）。

### 知識的特性

佛學的觀點，雖不如康德之認知論之清楚交代主體之認知之

如何可能，但佛學也具有此觀點——當我們通過自身的主體活動：（活動是過程），對客體之安排，透過活動，便能將客體整理出來，即是，所把握之物，通過認知活動，便能把客體歸屬於主體，收歸認知者的心靈之上，經過認知者之格式安排後，而整理出一結果，便可對外在之世界作出判斷。例如，若說此處有兩張枱，我們便是通過「量」的格式來了解，而有「兩張」的判斷，「二」的概念。

在此，其關鍵是在於我們要透過主體。第一：主體要預取一個角度或觀點：第二：此主體需要通過活動。於是，所把握之客體，實際上已和客體脫離，已成為主體自身所提供之東西，所獲得的認知對象。

若預取一個角度（觀點）看世界，則難免相對性，如佛經所舉之例——瞎子摸象，各有各的說法。即是，根據不同的角度或立場，雖是同一的對象，却得出不同的、相對的結果或結論。

另外，當對象「打入」我們的感覺器官，便成為最原始之印象——是認知的素材，（這些「印象」還不算知識，若這些「印象」也算是知識，則其他動物，如貓、狗等亦有此些印象，即亦有知識，其實不是。）感性之活動，只使我們獲得一些素材，再將這些感覺素材（Sense Data），分別安排（Categorize）在不同的格式之中，而這些格式是由我們主體自身所提供的、所具備的（正如康德所說，這些範疇是我們先驗地，先天所具備的），故此，故得到的知識，實在是在我們主體格式下之產品，主體如知識之工廠，主體通過認知活動的加工，然後產生製成品。在這裏，我們可以了解，知識所產生的根源是來自主體，我們所稱之各樣物品（如山河大地等），是與其物之自身無關的。

由此可見，我們對外物所下的結論，很明顯是與外物完全無關。正如康德之反省，物之自身其實是不可知的——外物之自身存在情形，在我們的知識範圍內，其實是永不可知的，我們只能獲得外物所提供的現象。現象的客觀來源是外物，但此現象界之

構成，其實是我們認知主體活動之結果，現象界的根源，其實就是我們的心靈。換言之，生起現象之根是我們主體自身，此與外在實在之領域無關！實在之領域是對象自身存在之所，但它並不入或並不在我們的知識領域之內。

由以上之二分（現象界與本體界），才能解釋人何以會犯錯誤，才能解釋知識與存在其實是兩回事。即是，知識是個活動，是個累積過程，是可以修改的。故此，就算是科學知識，也是個累積的過程，而不是最終的永恆真理，只是根據觀察而歸納整理出來的因果關係等結果，若歸結出來的因果定律，遇有特例出現，此因果律便需要重新反省，以發現新的解釋因素。這是知識世界的特性。

西方所追求的知識世界，便是要追求知識的確定性（Certainty）以及清晰性（Clarity），以為所得的結果必如我們所研究所觀察的樣式，於是，所得的結果，便能解釋世界，而且，就此以為可為可以尋出宇宙的秘密。就自然科學的角度，這點是對的，科學知識之獲得，使我們對自然世界之了解增加，使物質之文明加快地進展。但是，享受了物質文明之豐富，享受了西方科學知識發展的成果，並不因此而表示這知識活動是完美——完全沒有問題。換言之，我們還要進一步反省，究竟知識的立足點，其基礎何在？

### 佛學之智慧——如實觀

以上說西方之科學及認知心態，其實想顯出佛學之智慧——任何人企圖透過其認知之心靈，對外界有所說明、有所把握，而以為得到永恆之絕對真理，其實都是迷妄、幻覺、虛妄。因為，無論主體如何活動，如何審查其所獲得的知識、分析其相關之因素，在本質上，知識只不過是個過程，而不是外物之自身——這是永不能達到的，這就是知識本來的特質，認知者之活動性格本來就是如此，心靈之本質構造本來就是如此。這兩點（主體必預取角度及知識所產生之根源來自主體）是不能不承認的，不能逃離的；逃離的話，便不能構成知識。總而言之，對外物所獲得的

知識，只不過是個過程，只能越來越逼近外物之自身，只屬於我們的主體活動。這也是問題之所在。

原始佛教開始之時，正是要處理這個問題而說如實觀——盡量將主體之格局、認知時所預取的角度，把這些都一一打開。換言之，提醒每個主體，不要停留在一特定之觀點之上，而需要採取多個角度、觀點來處理問題，這樣，心靈便能開放，對客體有全面的觀察，而能盡量避免相對性，即避免狹隘與封閉。

簡而言之，即是不執實主觀之理解形式，因這理解之主觀形式，始終使我們對客體的知識落在主觀的範疇，落在主體之上，而與真正之客體，在存在上，徹底分為二。佛學所說之如實觀，正是要解開我們的角度及格式，能夠完全敞開的話，便能就客體而觀客體，而不是從主體自身來觀客體。

——轉載人文周刊二七三期

（上接第38頁「神秘失踪的十八年」疑案）

世俗的榮耀，他出家到荒野山林洞穴去修行，後來終於獲得覺悟的大智慧成為佛陀。

第三節：佛陀教導世人修行佛法以獲昇華的人生，又教世人怎樣尊重他人。

第四節：佛陀不講那些神祇的律法，他只講人的本性，他的規律只是公平平等，慈悲和公正。

第五節：伊利胡就說：「我可以引用一些佛陀的教訓給你聽，那都是很有幫助於你的。」

第六節：「憎恨是一個殘忍的詞語，假如有人憎恨你，你不要理會！你能將他人的憎恨轉變為愛和慈悲善心，尤其是，慈悲是像諸天空一般偉大的。」

第七節：「人人都應行善，善必滅惡，捨施可令貪鄙羞慚，真實無偽會使錯謬的曲線恢復為直，因為錯謬只不過是歪曲及迷失的真理。」

（未完）

# 佛敎名勝不絕

## 錦田凌雲寺攷

（未完）

（一）

（二）

（三）

（四）

（五）

（六）

（七）

（八）

（九）

（十）

（十一）

（十二）

（十三）

（十四）

（十五）

（十六）

（十七）

（十八）

（十九）

（二十）

（二十一）

（二十二）

（二十三）

（二十四）

（二十五）

（二十六）

（二十七）

（二十八）

（二十九）

（三十）

（三十一）

（三十二）

（三十三）

（三十四）

（三十五）

（三十六）

（三十七）

（三十八）

（三十九）

（四十）

（四十一）

（四十二）

（四十三）

（四十四）

（四十五）

（四十六）

（四十七）

（四十八）

（四十九）

（五十）

（五十一）

（五十二）

（五十三）

（五十四）

（五十五）

（五十六）

（五十七）

（五十八）

（五十九）

（六十）

（六十一）

（六十二）

（六十三）

（六十四）

（六十五）

（六十六）

（六十七）

（六十八）

（六十九）

（七十）

（七十一）

（七十二）

（七十三）

（七十四）

（七十五）

（七十六）

（七十七）

（七十八）

（七十九）

（八十）

（八十一）

（八十二）

（八十三）

（八十四）

（八十五）

（八十六）

（八十七）

（八十八）

（八十九）

（九十）

（九十一）

（九十二）

（九十三）

（九十四）

（九十五）

（九十六）

（九十七）

（九十八）

（九十九）

（一百）

（未完）

凌雲寺，位於新界錦田觀音山麓，為本港著名佛寺之一。觀音山乃大帽山西北之支脈，高一千六百八十英尺，陡峭挺拔，山形像「觀音坐蓮」。嘉慶新安縣志①載：「觀音山在城東南大帽山帳內。奇峯聳峙，仰干霄漢。頂有觀音廟，見舊志。」凌雲寺之取名，蓋以觀音山多雲之故。據聞性撰觀音山記②述云：「而凌雲則以山常出雲，雲之繞於山者獨多於他山，而寺之築於山者亦因之凌乎雲，凌乎雲者即以之名其寺。」

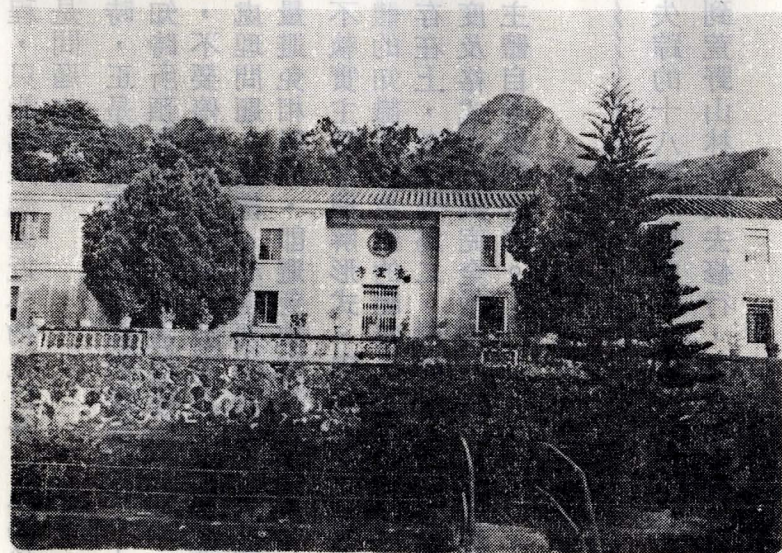
凌雲寺因何而建？始於何時？考其史實，確有一段可歌可泣事蹟，鮮為人知，據鎮庵撰觀音山凌雲寺重興記③云：「凌雲寺者，創自明宣德時，乃錦田開族祖鄧洪儀長子欽為其繼母黃氏建築，以供奉其父木主，並供黃氏奉佛靜修之所也。」寺院源自明代，與明史有關，因該寺之創建跟明初藍玉案頗有關連。

鄧洪儀是新界錦田開族之祖，而其弟洪贊則為厦村開族之祖。據寶安縣厦村鄧氏族譜④所載：「九世祖洪儀公，乃德荷公長子，……子孫世居錦田，為錦田開族之祖，而與洪贊並盛焉。妣張、黃孺人，生四子，長欽、次鎮、三銳、四錫。洪贊，號白馬，乃德荷公少子，由錦田卜居厦村東頭里。……為厦村上房等鄉開族之祖。」鄧洪贊乃賦性樸訥，娶東莞伯何眞弟廸之女為妻。關於娶妻一事，錦田鄧氏師儉堂家譜⑤有如斯記述：「公諱洪贊乃德荷公之少子，卒葬於搭子山。娶廖氏、何氏，何氏乃

東莞伯何眞⑥公之姪女。何家結婚，藍玉被勒，故有連累勦族之禍。」

何眞，乃何廸

之兄，明東莞人，字邦佐，少英偉，好書劍。元明時歷廣東行省左丞，時中原大亂，嶺表隔絕，或勸眞效尉陀故事，不聽。太祖時累官湖廣布政使，在官頗著聲望。據明史所載：「（洪武）二十年（即公元一三八七年）復致仕，封東莞伯，祿一千五百，予世券。卒，子榮嗣，與弟貴，及尙寶



錦田凌雲寺背後為觀音山

司丞宏，皆坐藍黨死，眞弟廸，疑禍及己，遂作亂，擊殺南海官軍三百餘人，遁入海島，廣東都司發兵討擒之，伏誅⑦。「何榮，乃何廸之姪明據明史功臣世表一⑧所載，於洪武二十一年（公元一三八八年）四月乙巳襲爵，二十六年坐藍黨誅除。」

藍玉一案，繼胡惟庸案後，爲明初大獄。藏玉生平事蹟，明史有傳⑨，乃鳳陽定遠人，初隸常遇春帳下，臨敵勇敢，所向皆捷，累功官大都督府僉事。以征西番功，洪武十二年（公元一三七年）封永昌侯，與世券；遷征虜左副將軍，從馮勝征納哈出，後代勝爲大將軍。洪武二十一年（公元一三八八年）三月，出討元主脫木古思帖木兒，於捕魚河大捷，獲元主次子、妃公主以下百餘人，男女七萬七千餘人，追封爲涼國公；繼破哈刺章，平都勻安撫司散毛諸洞，師還，却爲太子太傅。藍玉饒勇畧，有大將才，數總大軍，多立功，因欲坐謀反誅，列侯以下連坐者數百家，明初元功宿將，相繼以盡。

涼國公藍玉擁如此功勳，而竟遭殺身之禍，其叛變之因，據說是欲圖陞遷而未能如願，及太祖對其不信任所致。明史藍玉傳



↑ 寺內銅鐘清乾隆十二年鑄造

述及其因：「中山、開平⑩既沒，數總大軍，多立功，太祖遇之厚，凌驕蹇自恣，多蓄莊奴假子，乘勢暴橫。嘗占東昌民，御史按問，玉怒，逐御史。北征還，夜扣喜峯關，關吏不時納，縱兵毀關入。帝聞之，不樂。又人言其私元主妃，妃慚自經死，帝切責玉，初帝欲封梁國公，以過改爲涼，仍鑄其過於券，玉猶不悛。侍宴，語傲慢。在軍擅黜陟將校，進止自尊，帝數譙讓。西征還，命爲太子太傅。玉不樂居宋、穎兩公⑪下，曰：『我不堪太師耶！』比奏事多不聽，益快快。」關於比奏事，明通鑑載云：「比奏事，多不見聽，益快快，語所親曰：『上疑我矣。』」⑫

藍玉案發生於洪武二十六年（公元一三九三年）二月，事發之經過，明史紀事本末有述：「當是時，鶴慶侯張翼、普定侯陳桓、景川侯曹震、舳艫侯朱壽、東莞伯何榮、都督黃恪、吏部尚書詹徽、侍郎傅友文，及諸武臣嘗爲玉部將者，玉乃遣親信召之，晨夜會私宅，謀議集士卒及諸家奴，伏甲將爲變，約束已定，爲錦衣衛指揮蔣璫所告，命羣臣訊狀具實，磔於市，夷三族，徹侯、功臣、文武大吏，以至偏裨將卒坐黨論死者，可二萬人⑬，蔓衍過於胡惟庸。」⑭何榮因參與藍黨被誅，其叔何廸自疑禍及，遂聚衆作亂，南海衛以兵捕之，廸伏衆狙殺官軍三百餘人，遁入海島。廣東都指揮司發兵擊敗之，械廸送京師誅之，時維同年十一月已未⑮。鄧洪贊因娶廸女何氏受牽連，遣戍遼東，而其兄洪儀則先已娶妻張氏，生三子，恐弟以樸訥遠戍，不能自白，乃冒弟名代戍。

鄧洪儀冒名代戍一事，鄧氏師儉堂家譜曾述及：「初，洪贊公與何廸有姻誼，廸犯法，株連洪贊公，罪當問流，洪儀公以弟愚拙，願以身代，乃遠戍黑龍江。」⑯而鄧惠翹先生於一九六六年丙午續修之師儉堂家譜，也有如下簡述：「公（洪儀公）因弟洪贊妻族何氏，累公配軍。」⑰寶安縣厦村鄧氏族譜却没有片言提及，蓋恐影響族人，故不能直書其事，況冒名代戍乃不當者，正如羅香林教授於其一八四二年以前之香港及其對外交通——香港前代史一書註云：「冒名本屬犯法行動，以其家人不欲表暴於

世，致史家無由採錄，亦甚明焉。<sup>⑱</sup>」

關於鄧洪儀生平事蹟，師儉堂家譜記述甚詳：「洪儀公居岑田<sup>⑲</sup>，爲本校之岑田始祖，生四子，欽、鎮、銳、錫。初，洪贊公與何迪有姻誼，迪犯法，株連洪贊公，罪當問流，洪儀公以弟愚拙，願以身代，乃遠戍黑龍江。越數年期滿，南返江寧。適有陳氏富翁遇之，奇其才，延爲教席，並以育女黃氏送爲側室。越二年，生一子，即錫祖也。又三年，洪儀公捐館。陳翁爲焚其骸，並資助黃氏，命挈錫祖及骸灰南歸，幾經艱苦，方抵岑田。欽、鎮、銳兄弟三人見之，初極駭異，黃氏乃檢洪儀公生時墨蹟及歷舉各事爲證，始各痛哭。既感黃氏挈弟携骨之勞，復憐其遇，視如親母。越歲餘，錫祖病卒，黃氏痛不欲生。時欽祖有三子，乃以次子廣海爲錫祖嗣，並於觀音山建凌雲寺，迎黃氏靜養，設洪儀公神主，俾資供奉至今，遺蹟猶存，此明德宣<sup>⑳</sup>間事也。<sup>㉑</sup>」

宋學鵬曾撰凌雲寺史一文，現不贅錄，其所述鄧洪儀事蹟與鄧氏師儉堂家譜者大致相同，因宋氏採材自該家譜；據鄧惠翹於一九六六年續修鄧氏家譜記述：「憶自民國廿四年乙亥孟夏，鄉緝煒堂公偕本港教育前輩宋公學鵬來訪，述其爲纂修香港歷史事，蓋謂吾鄉詩禮世傳，科名代出，綱紀釐然有足述者。余時年方輕，未識迢遠思宗之念，而深感其善意，乃檢出先君金泉公留存之師儉堂家譜一帙爲之獻<sup>㉒</sup>。」

凌雲寺創建之年代，據鎮庵撰觀音山凌雲寺重興記，乃創自明宣德時。民國二十七年夏楞伽山人之凌雲寺史考也云：「考凌雲寺初創於明宣德年間，迄今垂五百載。其間代有興替，事屬必然，惟能延至於今，當有相沿之史蹟。今欲考其史實，而寺誌闕然。<sup>㉓</sup>」宣德乃明宣宗朱瞻基之年號，期間共歷十年，由宣德元年（公元一四二六年）起至宣德十年（公元一四三五年）止。若據鄧氏家譜錦田歷史一文所述，旁加宋學鵬之凌雲寺史作參考，可約算出凌雲寺之創建年代。

洪武二十六年（公元一三九三年），藍玉及何榮被誅，何迪

亦於是年伏誅，而鄧洪贊遣戍遼東當於是年。三年期滿放還之期應是洪武二十九年（公元一三九六年）。

據錦田鄧氏家譜所云，鄧洪儀從黑龍江南返江寧，而宋學鵬則指其從遼東步行至江南。黑龍江下流流經遼東，明代防邊，分爲九區，各役重兵，統以大將，遼東亦是九邊鎮之一。明史載：「洪武四年（公元一三七一年）七月置定遼都衛，六年六月置遼陽府縣，八年十月改都衛爲遼東都指揮司。<sup>㉔</sup>」故洪儀遠戍之地應是此處。遼東，即今遼陽縣治，屬遼寧省。至於江寧一地，明時曰應天府，今稱南京；南京古稱金陵，都城始建於洪武二年（公元一三六九年），至洪武六年完工。從遼東至南京，約距一千六百多公里，以當日交通狀況而言，步行約需月餘至兩月。

鄧洪儀滯留江南陳家作塾師，娶妻黃氏，踰二年（約洪武三十一年，即公元一三九八年），黃氏生錫，再三年（約建文三年，公元一四〇一年），洪儀病死於客館，後黃氏携骨灰及子錫歸錦田里。由南京至錦田，相距約二千四百公里，步行需時兩、三個月左右，那時約爲永樂元年（公元一四〇三年）。年餘後（約永樂三年，公元一四〇五年），錫死，黃氏悲慟欲絕，洪儀子欽等極力安慰黃氏，並於觀音山麓築靜室，此靜室當爲凌雲寺之前身，故推測凌雲靜室可能建於明成祖永樂三年（即公元一四〇五年），這與羅香林教授認爲鄧欽築凌雲靜室當仍在明成祖永樂初葉之伯計<sup>㉕</sup>，相差不遠。若據「創自明宣德時」之說，則建寺應推遲二十餘年才行，正如羅教授於香港前代史一書註云：「此云『創自明宣德時』，則既在宣宗時代，已遲二十餘年。意者鄧欽所築本不稱寺，其後至宣德時，或其庶母黃氏已卒，乃將靜室改建爲寺，而寺中相傳，遂以爲創始於宣德乎！<sup>㉖</sup>」此推論未嘗不可。

綜上所述，凌雲靜室最早約建於明永樂三年（公元一四〇五年），後改建爲寺時當不遲於宣德十年（公元一四三五年）。凌雲寺距今已有五百餘年歷史，爲本港最古寺刹之一。鄧洪儀代弟充軍之行誼，乃表現我華夏先民之人倫大義，而凌雲寺亦爲其歷史之見證。

註釋：

- ① 嘉慶新安縣志卷四山水畧。
- ② 文見凌雲佛學研究社五週年紀念刊（民國二十七年八月出版）頁九十。
- ③ 同上，頁八十。
- ④ 寶安縣厦村鄧氏族譜九世祖洪儀公條。所據為香港大學馮平山圖書館所藏之影印鈔本，一冊。此譜所載較為簡約。
- ⑤ 港大現藏錦田鄧氏師儉堂家譜兩種：一為兩冊線裝影印鈔本，未署修撰人名；另一為鄧惠翹先生於一九六六年丙午續修，一冊，依鈔本影印，此處據自前者，頁一〇一。
- ⑥ 原文述：「何氏乃東莞伯何榮公之侄女。」應更正為何真；另見南陽鄧氏族譜源流系攷，九世祖洪贊公譜系表。
- ⑦ 參見明史卷一百三十，列傳第十八，何真傳。
- ⑧ 參見明史卷一百〇五，表第六。
- ⑨ 參見明史卷一百三十二，列傳第二十，藍玉傳。
- ⑩ 即魏國公徐達、鄂國公常遇春，二人死後被迫封為王。
- ⑪ 即宋國公馮勝、穎國公傅友德。
- ⑫ 見世界書局新校明通鑑卷十，頁三〇六。
- ⑬ 明太祖於洪武二十六年九月初十所頒之赦藍胡二黨詔謂：「藍賊為犯，謀殺擒拿族諸，已萬五人矣。」此據自吳相湘主編之中國史學叢書明朝開國文獻第四冊，廿二史劄記卷三十二亦云族誅萬五千人，故應以萬五千人為準。
- ⑭ 據明史紀事本末卷十三胡藍之獄一文。
- ⑮ 見潘樞章撰國史考異高皇帝下之十五；另參陳伯陶撰東莞縣志卷三十一前事畧三。
- ⑯ 據錦田鄧氏師儉堂家譜之錦田歷史一文，頁八十一。
- ⑰ 見鄧惠翹先生一九六六年丙午續修鄧氏師儉堂家譜十五世起派九世祖洪儀條。
- ⑱ 見該書第九章第三節註三十六，頁二一七。
- ⑲ 岑田，即今新界錦田。其得名由來，據錦田鄧氏師儉堂家譜之錦田歷史一文載云：「……則因萬曆十五年，寶安旱災，義倉盡罄，知縣邱公體乾下鄉籌賑，各處捐助，少者三數石，多者亦不過二、三十石，獨洪儀祖之七代孫元勳公，慷慨捐穀二千石，備受褒獎，邱公見吾鄉土地膏腴，田疇如錦，遂易名曰錦田……。」應為「宣德」。
- ⑳

- ㉑ 據錦田鄧氏師儉堂家譜錦田歷史一文，頁八十一。
- ㉒ 見鄧惠翹撰續修師儉堂家譜小引一文。
- ㉓ 據凌雲佛學研究社五週年紀念刊，頁八十四。
- ㉔ 見明史卷四十一，志第十七，地理二，山東遼東都指揮使司條。
- ㉕ 羅香林教授撰香港前代史註三十八，頁二一七。
- ㉖ 同上。

（上接第32頁「大智度論」集粹之廿九）

菩薩欲令心願曠大清淨故，如行慈三昧，雖不能令衆生離苦，但自欲令心曠大清淨，成利益願。如諸佛大菩薩力，皆能度一切，而衆生福緣未集，未有智慧，因緣不令故，而不得度。佛有大慈悲智慧無量無邊，悉能滿足衆生，而衆生罪業因緣故而不值佛。設得值佛，如餘人無異，或生瞋恚，或起誹謗，以是因緣故，不見佛威相神力，雖得值佛而無利益。

二因二緣，發於正見，所謂內因、外緣。佛外因緣具足，有三十二相，八十隨形好，無量光以莊嚴其身，種種神力，種種音聲，隨意說法，斷一切疑；但衆生內因緣不具足，先不種見佛善根而不信敬，不精進持戒，鈍根深厚著於世樂，以是故，無有利益，非為佛咎。佛化度衆生，神器利用，悉皆備足，如日出有目則睹，盲者不見，佛明亦如是。

佛世界因緣不斷者，菩薩於衆生中，種種因緣讚歎佛道，令衆生發阿耨多羅三藐三菩提心，漸漸行六波羅蜜，然後於諸世界各各作佛。若於一國次第作佛，或於異國各自作佛，是名不斷佛國。復次，菩薩疾集智慧具足，作佛度無量衆生，欲入涅槃時，為菩薩授記：我滅度後，汝次作佛，展轉皆悉如是，令不斷絕。若佛不記菩薩者，則斷佛國。有佛之國，衆生知有罪福，人受三歸、五戒、八齋，及出家五衆等，種種甚深禪定，智慧，四沙門果，有餘涅槃等，如是種種善法。以是因緣故，佛國為貴。若佛國衆生雖不見佛，值遇經法，修善持戒、布施、禮敬等，種種涅槃因緣，乃至畜生皆能種福德因緣；若無佛之國，乃至天人不能修善。以是故，菩薩生願，欲使佛世界不斷。

（完）

# 菩薩摩訶薩欲修諸善根度衆生當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之廿九

智  
銘

（續上期）

立禪者，菩薩於衆生前，讚嘆禪定清淨樂、內樂、自在樂，離罪樂，今世、後世樂，聖所受樂，梵天王樂，偏身受樂，深厚妙樂；汝諸衆生，何以著五欲不淨樂，與畜生同受諸罪垢樂，而捨是妙樂？若汝能捨小樂，則得大樂。智者能棄世間之樂，得甚深禪定樂。既得此樂，反觀欲樂，甚爲不淨，如從獄出；如病久得瘥，更不求樂。復次，禪定名實智初門，令智慧澄靜，能照諸法。若依禪定得四無量、背捨、勝處、神通、辯才等；諸甚深功德，悉皆具得。隨意所爲，無不能作；神通變化，皆從禪得。衆生聞是已，立於禪波羅蜜。

立般若波羅蜜者，菩薩教諸衆生：當學智慧，智慧者，其明第一，名爲慧眼。若無慧眼，雖有肉眼，猶故是盲；雖云有眼，與畜生無異。若有智慧，自別好醜，不隨他教；若無智慧，隨人東西，如牛、駱駝穿鼻隨人。一切有爲法中，智慧爲上。聖所親愛，能破有爲法故。觀諸苦惱衆生，無不悉見。智慧刀能斷無始煩惱生死連鎖；智慧力故，能具六波羅蜜，得不可思議無量佛道，成一切智，何況聲聞、辟支佛，及世間勝事？是智慧增長清淨，不可沮壞，名爲波羅蜜。衆生聞已，住般若波羅蜜。

復次，菩薩或時不以口教，或現神足光明，令衆生住六波羅蜜，或現種種餘緣，乃至夢中爲作因緣，使其覺悟，令衆生具六波羅蜜。是故經言：欲令衆生住六波羅蜜，當學般若波羅蜜。

佛言：「欲植一切善根於福田中，至得阿耨多羅三藐三菩提不盡者，當學般若波羅蜜。」善根者，三善根：無貪善根；無瞋善根；無癡善根。一切諸善法，皆從三善根生長。以是故名爲諸善根。今言善根者，善根因緣供養之具，所謂華香、燈明、及法供養，持戒誦經等，因中果說。何以故？華香不定，以善心供養故，名爲善根。布施非即是福，但能破慳貪，開善法門；善根名爲福。一者：若華、若香、若燈明、若禮敬、若誦經、持戒，若禪定，若智慧等，一一供養及法養供，植於諸佛福田中。

佛田者，十方三世諸佛；若佛在世，若形像，若舍利，若但念佛。植者，專心堅著。經有言種種福田，佛爲第一福田，以十

力，四無所畏，十八不共法；如是等無量佛法具足，是故獨說植於佛田。法寶雖為佛師，若佛不說，法為無用。以是故，法寶雖上而前說佛寶。復次，佛田能獲無量果報，餘者雖言無量而有差降；以是故，佛田第一。

不盡者，諸佛成就無盡功德故，於中植福，福亦無盡。復次，佛功德無量、無邊、無數、無等故，植福者福亦不盡。佛為菩薩時，緣一切眾生，如眾生無量、無邊故，福亦無盡。佛田清淨，拔一切愛等諸煩惱穢草，淨戒為平地，大慈悲為良美，除諸惡邪鹹土；三十七品為溝塍，十力、四無所畏、四無礙智、等為垣牆，能出生三乘涅槃果報；種植於此無比無上田者，其福無盡。

一切有為法，無常相故，皆歸於盡，福從因緣生，何得謂為無盡？此所以言無盡者，非言常不盡，是言自種福因緣時起，至得佛中間不盡。復次，一切有為法，雖念念生滅，相續不斷，果報不失故，名為不盡，深心種福於良田故，乃至法盡而亦不盡。復次，菩薩知諸法實相，如涅槃不盡，福德入諸法實相故，而亦不盡。

涅槃不盡，是福者以智慧力故，令是功德如涅槃畢竟空，不生不滅，以是故，喻如涅槃，非即涅槃。若福即是涅槃，則不應為喻。若是涅槃，云何果報成佛而不盡？譬如三解脫門：空、無相、無作。如解脫畢竟空相，是空解脫門，觀世間亦畢竟空；如解脫無相相，是無相解脫門，觀世間亦無相相；如解脫無作相，是無作解脫門，觀世間亦無作相。以是故說：欲植一善根於佛福田，乃至阿耨多羅三藐三菩提而不盡者，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲令十方諸佛稱讚其名，當學般若波羅蜜。」菩薩摩訶薩，觀諸法畢竟空，內無吾我，已破憍慢，云何欲令「十方諸佛稱讚其名」？蓋佛法有二門：一、為第一義門；二、為世俗法門。以世俗法門故，欲令諸佛讚歎；雖為諸佛所讚歎，而不見我，不取眾生相，世間假名故說。復次，餘人餘象生，貪欲、瞋恚、愚癡覆心故，不能如實讚歎。何以故？若偏有所愛，不見實過，但見功德，若偏有所瞋，但見其過，不見其

德；若愚癡多，不能如實見其好醜。諸天、世人雖有智慧，三毒薄者，亦不能得如實讚歎，猶有謬失；無一切智故，結使不盡故，聲聞、辟支佛三毒雖盡，亦不能如實讚，猶有餘氣未盡；又智慧不具足故。唯佛一人，三毒及氣永盡，成就一切智故，能如實讚，不增不減。以是故，行者欲得諸佛所讚，知其實德，不求餘人稱讚。

諸佛出於三界，不著世間，無有我及我所；視於外道惡人，大菩薩、阿羅漢，一等無異。而獨讚歎菩薩者，佛雖無吾我，無有憎愛，於一切法，心無所著，憐愍眾生，以大慈悲心引導一切故，為分別善人而有所讚。亦欲壞破惡魔所願；以佛讚歎故，無量眾生愛樂菩薩，恭敬供養，後皆成就佛道。以是故，諸佛讚歎菩薩。

佛於大眾中說法，欲令眾生入甚深法，讚是菩薩，如薩陀波崙等。復次，佛讚歎菩薩言：是菩薩能觀諸法畢竟空，亦能於眾生成大慈悲。能行生忍，亦不見眾生；雖行法忍，於一切法而不生著；雖觀宿命事，不墮邪見；雖觀眾生入無餘涅槃，而不墮邊見；雖知涅槃是無上實法，亦能起身、口、意善業；雖行生死中，而深心樂涅槃；雖住三解脫門觀於涅槃，亦不斷本願及善行。如是等種種奇特功德，甚為難有。復次，若菩薩未得無生忍，未得五神通，生死肉身，有大慈悲心，能為眾生故；內、外所有所貴惜者，悉能施與。是故，諸佛讚歎其德。

若菩薩入法位，得神通，行苦行，不足為難；以是菩薩生身肉眼，志願弘曠，有大悲心，愛樂佛道，行如是事甚為希有。復次，若菩薩持戒清淨具足，無所分別，持戒、破戒；於一切諸法畢竟不生，常空法忍。精進不休不息，不著不厭，精進、懈怠，一相不異；無量無邊無數劫，勤修精進。都欲受甚深禪定，無所依止，定亂不異，不起於定而能變身無量，徧至十方說法度人。行深智慧，觀一切法不生不滅，非不生非不滅，亦非不生亦非不滅，非非不生非非不滅，過諸語言，心行處滅；不可壞，不可破，不可受，不可著；諸聖行處，淨如涅槃，亦不著是觀，意亦不沒，能以智慧而自饒益。如是菩薩，諸佛讚歎。

復次，菩薩未得受記，未得無生法忍，生不值佛，不見賢聖；以正思惟故，能觀諸法實相，雖觀實相心亦不著。如是菩薩，十方諸佛皆共讚歎。復次，菩薩聞甚深無量無邊不可思議佛法，雖自未得，智慧未及，而能定信心樂，不生疑悔；若魔作佛來詭說其意，意無增減。如是菩薩諸佛所讚。

復次，有諸菩薩，一時發心，中有疾成佛者，佛則讚歎，有大精進力故。如釋迦牟尼佛與彌勒等諸菩薩，同時發心，釋迦牟尼佛精進力故，超越九劫。復次，若有菩薩具足菩薩事，所謂十地、六波羅蜜、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等，無量清淨佛法；爲衆生故，久住生死，不取阿耨多羅三藐三菩提，而廣度衆生。如是菩薩，諸佛讚歎。如文殊師利、毗摩羅詰、觀世音、大勢至、偏吉等，諸菩薩之上，出於三界，變化無央數身，入於生死，教化衆生故。如是希有事，皆從甚深般若波羅蜜生。以是故說：欲得諸佛讚歎其名，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩，欲一發意，至十方如恆河沙等世界，當學般若波羅蜜。」菩薩得身通變化力，作十方恆河沙等身，於十方恆河沙等世界，一時能到。經說五事不可思議：所謂衆生多少，業果報，坐禪人力，諸龍力，諸佛力。於五不可思議中，佛力最不可思議，菩薩入於禪定，生不可思議神通故。一念中悉到諸佛世界。如說四種神通中，唯佛、菩薩有如意疾徧神通。以無生忍力故，破諸無明煩惱，即時一念之中，作無量身徧至十方。

復次，菩薩一切無量世界，悉已消滅，以智慧力故，能轉一切諸法，所謂小能作大，大能作小，能以無量千百劫爲一日，又能以一日爲千萬劫。是菩薩世間之主，所欲自在，何願不滿？如毗摩羅詰經所說，以七夜爲劫壽。以是因緣故，菩薩乘神通力，能速疾超越十方世界。前五不可思議中，無有菩薩，而此言：「菩薩入於定，生不可思議神通故。」者，或時因中說果，或時果中說因，菩薩爲因，諸佛爲果，若說佛力不可思議，當知已說菩薩。以是故言：欲一發意到十方恆河沙世界者，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲發一音，使十方如恆河沙等世界聞聲，當學般若波羅蜜。」菩薩得六神通，增長梵聲相，過三千大千世界，至十方恆河沙等諸世界。菩薩音有恆河沙等之數，佛音所到無有限數。如密跡經中說：目連試佛音聲，極至西方，猶聞佛音，若如對面。佛音有二種：一爲口密音聲；二爲不密音聲。密音聲，先已說。不密音聲，至佛邊乃聞。是亦有二種弟子：一爲出世聖人；二爲世間凡夫。出世聖人如目犍連等，能聞微密音聲，凡夫人隨其所近乃聞。復次，諸菩薩得入正位，離生死身，得法性眞形，能見十方無量佛身，及徧照光明，亦能得聞諸佛六十種極遠無量音聲。諸大菩薩雖未具足如佛音聲，於佛音聲中並得其分。是佛菩薩音聲有三種：一者、先世種善音聲因緣故，咽喉中得微妙四大，能出種種妙好遠近音聲，所謂一里、二里、三里、……乃至三千大千世界，音聲徧滿。二者、神通力故，咽喉四大出聲，徧滿三千大千世界，及十方恆河沙世界。三者、佛音聲當能徧滿十方虛空。

佛音聲雖徧滿十方虛空，今衆生所以不聞者，是衆生無量劫來，所作惡業覆，是故不聞。如今世人精進持戒者，於念佛三昧心得定時，罪垢不障，即得見佛。聞佛說法，音聲清了。菩薩於三種音聲中，欲得二種，是二種音聲，甚難希有故，如業果音聲，自然可得故。以是故說：菩薩摩訶薩，欲以一音使十方恆河沙等世界聞聲者，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲使諸佛世界不斷者，當學般若波羅蜜。」佛世界不斷者，菩薩欲令國國相次，皆使衆生發心作佛。菩薩心願，欲令一切世界，皆悉作佛，大心曠遠，無有音限。以是心集諸智慧，無量福德神通力故。又隨衆生種作佛因緣者，是菩薩皆悉令作。若一切世界皆種作佛因緣者，餘佛菩薩不應有益，但是事不然。復次，十方世界無量無邊，不應一菩薩盡得徧諸世界，令佛種不斷；諸餘菩薩各隨因緣，皆有其分。以慈悲大故，願亦無量，利益之心，無有齊限。衆生種無量故，非一佛一菩薩所可盡度。

（下轉第29頁）



# 「什麼是業？業即是障」

一、業重者以爲因，入罪福之門。十八至二十平當中的一切重要。業重者以爲因，入罪福之門。十八至二十平當中的一切重要。業重者以爲因，入罪福之門。十八至二十平當中的一切重要。

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

林炳炎

諸法集要經云：

又謂長壽寺，造像碑記云：『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

所造作諸業，謂福及非福，能縛諸有情，定各招其報。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

衆生由自業，因果常相應，自作自受，自作自受。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

非自作他受，非他作自受，當知所造業，自作自受。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

天人阿修羅，地獄鬼畜生，皆由業所縛，隨作而自受。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

此身雖滅謝，彼業則生長，若不了業報，何由獲寂淨。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

輪迴生死中，造無數惡業，唯佛當證知，餘智不能了。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

無邊業種子，變化六道中，皆從心所生，是佛真實說。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

爲了罪惡業，則悟生滅法，斯爲真實人，能達涅槃岸。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

長處業報中，何曾有少樂，不近善知識，無正法救護。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

未見無業者，而趣於地獄，未見有業者，別生於樂果。『造像碑記云：』

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

以上十首偈是佛真實說。業即是障，業之一字，唯見性者能了，餘智聲聞緣覺，全不能了達。如大涅槃經云：『聲聞緣覺，見一切法，無常無樂無我無淨，非一切法，亦見無常樂我淨，以是義故，不見佛性』。

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

可知二乘，身處淨土，却見不到淨土。無任何法樂。何以故，三界業未亡故。一個一無所證凡夫，妄想帶業往生極樂淨土，讀者思之。觀無量壽經最後一頁云：『佛告阿難，此經亦名淨除業障，生諸佛前，汝當受持，毋令忘失。行此三昧者，現

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

淨除業障，生諸佛前，汝當受持，毋令忘失。行此三昧者，現

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

淨除業障，生諸佛前，汝當受持，毋令忘失。行此三昧者，現

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

淨除業障，生諸佛前，汝當受持，毋令忘失。行此三昧者，現

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

淨除業障，生諸佛前，汝當受持，毋令忘失。行此三昧者，現

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

淨除業障，生諸佛前，汝當受持，毋令忘失。行此三昧者，現

身得見無量壽佛及二大士。這便是佛真實之說。業障除，諸佛現，三界何處不淨土，是人命終時無往無住也。何以故，自身即是無量光故，與十方諸佛無異，是故佛說，『淨除業障，生諸佛前』。而佛地論云，『梵云魔羅，此云擾亂，障礙，破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。天魔波旬，懷惡意，故惡魔波旬』。念佛能淨除業障，生諸佛前。纂改成念佛能帶業往生者，是什麼人，還不明白嗎？

# 「神秘失踪的十八年」疑案

——佛教與基督教的淵源探原之一——

馮 鳴

我從前曾在「內明」月刊提過耶穌基督到過印度研究佛學。遠在數十年前，虛雲和尚也早就提起過同樣的講法（見虛雲年譜內：民國三十二年一百零四歲答某公問法書）。

我說過耶穌往印度研究佛學，事載於原始本子的新約「彼得福音」內。大彼得是耶穌的最早門徒，與西門一同歸依耶穌，跟隨耶穌最久，是耶穌最得力的左右手，當然對於耶穌有更深的認識，可能聖彼得比任何門徒對耶穌的認識都深入得多。作為大弟子及隨身侍者，彼得對於耶穌的一切事蹟都有紀錄下來，但是當時並未自稱為福音，只稱為「水徒行傳」（英文稱為：Aquarian Apostle Chronicle），記下耶穌的言行語錄甚詳，其中提到耶穌去印度學習東方宗教。

在耶穌上十字架受難之後，各門徒星散，各處傳道，大彼得前往羅馬傳道，被羅馬人逮捕焚死。他的筆記則被門徒收藏，被改名為「水徒福音」（Aquarian Gospel），實在可說是最早的新約的一部份。

其他門徒：馬太、約翰、路加、馬可等各人都是較晚歸依耶穌的，他們各人所記錄耶穌的言行與語錄，後來被稱為四大福音書，與大彼得的福音書，互相銜接。

大彼得所記錄的，是耶穌十二歲初次講道以後，直到三十一歲重返以色列進入耶路撒冷的十八至二十年當中的一切重要

事蹟；一直紀到耶穌上十字架。

馬太等四大福音，記載耶穌出生到十二歲初次講道於猶太教堂，但是十二歲後的事蹟全然隻字不提，記載中斷，直到耶穌登上柑欖山被魔鬼試探，在約旦河受洗禮於聖施洗約翰，才有紀錄，而那時的耶穌已經有三十一二歲了。

四福音強調耶穌是上帝的獨生子，天賦超人能力智慧，十二歲即能在猶太教堂講道折服各猶太長老，但是四福音對於耶穌十二歲至三十一歲之間的傳道事蹟隻字不提，這事豈不奇怪？依理說，他們應該都有詳細記載才對呀！難道耶穌在彼十八至二十年中的事蹟都一無可提？全都不值得紀錄？

細讀四福音書，我們不難發現四者文字語氣與紀事如同出於一人口吻！好像是經過細心整理刪改統一的。

同一件事，四個人的看法說法，怎可能如此統一？各人有各人的感受，各有各的觀點，總不會完全吻合的。

四福音已經過歷代教廷刪改增減，所以才會有現在本子的欽定統一模式。其實，新約當初並不是這樣子的。

當初的原始新約，有「彼得福音」，也有其他門徒的筆錄，在份量上，比今本要多上不只十倍！

聖保羅原名掃羅，本來是一個官吏，一向仇視及迫害基督徒不遺餘力，他並沒有歸依在世時的耶穌。他是某次喝醉了酒

，在路上看見已經上了十字架升天的耶穌基督對他顯聖，他才改邪歸正成為基督徒。從此洗心革面，發奮努力宣揚基督教義，成為基督教西傳歐洲的最大功臣。他的筆記與書函很多，後來編輯為「羅馬書」「哥林多前書後書」等等。

被尊為首任教宗的保羅，棄家而出家傳道，立下清規，創下基督教修士的嚴格苦行修行濟世風範，為後世所宗，保羅律己極嚴，尤其痛責淫亂，最禁酒色。他對於耶穌的早期弟子大彼得，有沒有爭取領導地位，我們很難斷言，但是，那是無可能的。因為保羅的才幹，一歸主之後，就立刻壓倒了各門徒。而當時，大彼得正是公認共戴的耶穌繼承人。

大彼得與西門都出身是漁夫，原在加利利海航海捕魚，在教育水準上，自然比不上出身尊貴的保羅，漁人與海員生涯階段，難免酒色寄情，歸依耶穌以後，當然改掉酒色嗜習，但是，恐怕多少也還有些殘餘的不羈態度罷？大彼得的自由作風與豪放態度，是主張苦行禁慾的保羅所不滿的。彼得與保羅不相為謀，各傳各道。如果彼得不是死於羅馬人手中，或者一場劇烈的權力鬥爭，終不可避免發生於彼得與保羅之間的。

保羅後來以其正統繼承耶穌的地位，着手整理經典，不用說是把自己的「羅馬書」「哥林多書」之類全都收進新約內。同時，把大彼得的筆記「水徒行紀」整個刪除不留。耶穌在十二歲到三十一歲之間的二十年週遊各國傳道與研究其他宗教的經歷，在保羅這樣極端狂熱的「基督至上」信徒看來，那都是有損耶穌聲譽地位的，無必要保留的！耶穌是唯一的神——上帝的化身，怎可以被記載去各國參學？

從首任教宗保羅開始，教廷就一直在用心整理新約與舊約，首先在舊約內加入「彌賽亞」將臨的預言（猶太教的舊約本子並無這些預言）。然後統一四福音書的敘述，以確立耶穌的地位是天賦的、超人的。把任何有關耶穌青年時代週遊列國的紀錄全都毀滅不留，務必要把耶穌講成唯一的至尊至大榮耀的救主——當然是不需要向任何人學習的。

新舊約在中世紀已定了現型。西傳拉丁文本子被譯成英文

的，當前最流行是英王詹姆士欽定本子，裏面就更看不到耶穌青年時代的言行了。

各種本子的新約，都有些用心可誅地將大彼得貶格。各福音都說：猶大出賣耶穌以後，羅馬與猶太士兵來客棧搜捕耶穌之時，問彼得：「你認得這個人是不是耶穌？」彼得就答：「我不認得這個人」，這段有名的「彼得三次不認主」故事，其實是可疑的！

彼得是首徒，早已將生命都獻出來追隨耶穌，甘願為師而死，怎會那樣貪生怕死而否認他的師父？

這一段記載，極有可能是有意偽造來貶格彼得的！熱血豪邁而忠烈的大彼得，不可能有那種不義的態度！

總之，聖彼得的筆記，都被保羅與古代教廷刪除了，秘存於教廷資料館的「彼得福音」也被毀掉了。

可是，在土耳其與伊朗及蘇聯交界的阿拉列山腰的修道院，在愛琴海一個小島的修道院等數處都還秘藏着羊皮古本的彼得福音書（即水徒行紀）。

這些秘本，今人恐怕難得一見了。

我從前寫過，我神遊得見這些古代秘本，許多人總認為我是講神話，我一直都盼望，有一天讓我有機會找到這些秘本之一，將之公開於世，以證我言不誣。

我同時也知道，世上也還有許多人知道有這本彼得筆記的水徒行紀，甚至於還有英文譯本。不過由於基督教無論新教與舊教都不承認這些本子，更不承認耶穌去過印度學習佛法，所以，縱然這些本子問世，也必會遭到基督教大力擊碎的。這種本子必難廣傳，我若想找到它，恐怕比大海撈針還困難！

我查遍了數不清的圖書館與學府，都找不到這本「水徒行紀」，可是我並不灰心，我知道總有一天會找到的。

我無意要把耶穌說成是佛教徒，也無意說耶穌的學問全部得力於佛教，我只想證明，這一個偉大的宗教家，以其深思好學，必然會經過許多宗教哲學的學問，在其青年時代，極有可能曾經到過當時文明最盛的印度去參學研究各種學問。古

代印度阿育王武功極盛，曾經征服安息（波斯）與中東各國，疆土拓至埃及與馬達加斯加。阿育王早年殘暴，後來皈依佛法，成為最大力的護法君王，在各處建立佛教道場與無數佛塔，派出許多佛教僧人前往中東各國傳法。到了耶穌時代，阿育王的帝國已不存在，但是佛教在中東的殘餘影響力仍然可觀（至今仍有巴基斯坦與阿富汗之間的佛教寺院殘跡可見，在伊朗境內的山地也還有可見的佛教遺跡）。——請參閱國家地理雜誌。

佛教的慈悲平等濟世作風，與當時中東地區的狹隘民族自私自利的宗教完全相反。更不是極端偏見狹窄排外的猶太教所能望其項背。耶穌從小就不滿猶太教的極端民族自私自排外，他可能對於充滿平等慈悲的佛教感到有興趣，更可能被佛教的深奧與神秘吸引。好學深思的他，立意往印度研究東方宗教哲學，應該是很順理成章的事，何況那時代，正是佛教第三次結集經典後不久，對於這位青年宗教革命家，必有相當大的吸引力。他從以色列出發，經波斯、阿富汗而進入印度，這並不是一「全無可能」的事。基督教徒歷來否定耶穌東行研究東方宗教，完全是猶太民族宗教的狹窄仇外心理的殘餘心理影響所致！基督徒是沒有自由可以考查經典的，只有盲目接受自古以來教廷預定的聖經，並不知道這樣盲目信觀念的對外排斥，實際上已經惡意地否定了耶穌基督在東方的研究與傳道事蹟！並且減削了耶穌的博學精湛修為！

現今當代的基督教神學院很多都已設有比較宗教科目，教廷設有研究佛學的課程。研究佛學並不會減少基督教本身的自尊，也不會因研究而成為佛教徒，不明白為什麼仍有許多固執的基督教徒一意孤行地否定非基督教的一切學問！他們甚至於不容許耶穌遊歷東方研究東方宗教哲學。這都是過猶不及的極端狹窄自我心理作祟！

有人說當時交通行旅不便，耶穌不可能去那麼遠，這種講法是幼稚可笑的！

太古時代的亞洲民族已經行經冰天雪地的西伯利亞大雪原，跨越白令海峽而進入北美洲。春秋戰國時代已經有中東商旅

開始經西域進入中國，秦代漢代已有數以萬計的波斯商旅駝隊由阿富汗進入新疆天山，走向開封。成千成萬的猶太人循着「絲綢之路」來華，定居於開封洛陽。關山雖遠隔，沙漠雪山，也都阻不住古代的旅人。哪像今人這樣，沒有汽車飛機就走不動？

在古代，從波斯經阿富汗進入中國或印度，是商旅駝隊不絕於途的必經路線。耶穌為什麼不可能循此路到東方來？耶穌志在傳道，當然會上各國去傳道及參學，怎會限定在以色列境內活動？

我認為耶穌經阿富汗進入印度研究以佛教為主的東方宗教哲學是合乎情理的事！聖經新約完全不提，完全是保羅及其同路人的猶太民族自私、偏狹遺風的做法。

基督教某神父說，聖經提及耶穌東行，亦未提及耶穌三十一歲以前的事，是因為那一段他沒有什麼重要的事！

這些話可以令人信服麼？耶穌在那二十年之中，竟然沒有一件事值得一提麼？

聖經新約不厭其詳地紀述耶穌出生的奇蹟，十二歲講道折服各長老三十一歲折服施洗約翰……甚至在路上咒詛一株沒有菓子供給吃的無花菓樹使之立刻枯萎……但是，竟完全不提他在十二歲到三十一歲這一段做什麼事這不太奇怪了麼？

我一直在找尋聖彼得得筆記；因為三十一歲以後的耶穌講的博愛，接近佛陀講的慈悲，耶穌講的「天國就在你心中」，很像佛教講的即心如來及諸法由心生，耶穌講的「要愛你的敵人」，很像佛教講的「怨親平等」……耶穌講的與佛陀接近的道理，多得不勝枚舉。「信主得救」接近「唸佛往生」。

而耶穌在十二歲於猶太教堂講道所講的，並沒有他三十一歲以後所講的接近大乘思想的內涵，十二歲的他所講的只是猶太教的民族宗教思想，未有大乘的博愛觀念——假如他當時講的是平等博愛，還不老早就給猶太教長老縛了起來，吊起來打個半死？那裏還會對他表示佩服？猶太教是最極端民族主義的，直到今天二十世紀末，仍然與阿拉伯民族，在敘利亞作殊死

互相屠殺（舊約列王紀每一章都記載着以色列人每攻佔一國一城就屠殺了幾十萬人，殺盡一切男丁老幼引以為榮）。猶太人怎會容許耶穌講不分種族界限的平等博愛？由此反證，可知耶穌少年時代尚未講博愛，必然仍是講猶太教的所謂「公義」——即是尊崇猶太人而排斥其他民族的極端主義——故此才獲得各長老一致讚揚稱奇。

那麼，從十二歲時代的猶太民族自私觀念，怎樣轉變到三十一歲以後的博愛無種族歧視觀念？又怎樣轉變成為自我犧牲的利他思想？

我認為這種偉大的崇高理想，斷不是陋居於窮鄉僻野山村做木匠所得來的，說是天啟，毋寧說是從苦行參學而漸悟得來。耶穌初年跟他父親約瑟學做木工，約瑟是個鄉下窮木匠，懂得多少學問？以色列文盲比例，當時高達幾乎百份之九十九，約瑟可能是個博學者麼？能教給兒子什麼？而且，以色列民族充滿着仇恨思想！

我認為耶穌的偉大博愛思想的成熟是漸漸形成的，而且不是在家鄉形成的。在充滿仇恨心理的以色列，斷不會有博愛思想生根的餘地，也斷不會有任何博愛平等的思想影響耶穌。他的思想，必然是在當時佛法大行的印度受到了佛教大乘思想的影響，而漸趨於成熟，後來自創宗教思想體系。

我深信此種推論不會離事實很遠，我認為聖彼得的筆記是很重要的。耶穌在當時，必然已經相當有名，也具有超凡的神通大能力，才可折服粗獷不羈的漁夫水手彼得與西門，使他們口服心服歸依了他，放棄打魚的生涯，也放棄了酒色賭博之類的惡習。那時耶穌在以色列初收門徒（他在十二歲到三十一歲這段，竟沒收一個門徒，豈非奇怪？顯然他在彼十八年至二十年當中，並不在以色列境內），可能尚未有太多的追隨者，暇時他必會向彼得講及他在過去二十年的往事，並教彼得與西門識字學問，那麼，彼得以首徒身份，把耶穌早年的事蹟筆記下來，這也是很合理而又極可能的事。無疑是寫在羊皮做的冊子的，我們若能找到彼得筆記，一定會有許多發現。

我自己老早神遊讀過彼得的「水徒行紀」（水上門徒的稱謂，是因為彼得是個在水上航行的水手漁夫），可是，神遊是一件事，我又沒有龍樹菩薩的神通可以醒來把全文記下來，我只好盼望見到現代西方的譯本，而我也深知是有這種本子的，教廷不能隻手掩日，也不可能禁盡全世界的秘本藏書。西方人士必有譯出一秘本的，就像一九五七年發現「死海經卷」一樣，如今死海經卷也有了英文本子。

一九八三年十一月廿一日下午，在溫哥華，我偶然外出，有一種力量促使我進入一家舊書店，我一直走到數十行書架當中的最深最僻的一角，打算看看有什麼值得一看的西方醫學書籍。因我喜歡看醫學書籍，每次進書店，都是不看旁的，只找這一類書，這一次也不例外。我來到醫學參攷書部門，還未開始找書，赫然地出現在我眼前的，竟是一本厚厚的「水徒行紀」！這本書是一本相當陳舊的英文譯本，脫皮脫頁，並沒有插在書籍隊伍之中，只是孤零零地，平平放擺在醫學書籍隊伍的上面！叫我第一眼就瞧見了它！

宗教書怎麼跑到醫學部門？宗教書部門根本不與醫學部門接近，隔了十多行書架！這本書怎麼會給平放在醫學上的呢？這是一本無疑的絕版書，看它出版的年代，是一百年前了！我捧起這本舊書，一時感動歡喜得淚湧盈眶！我簡直難以相信這是真實的！

多年來的苦心尋覓，都無消息，踏破鐵鞋無覓處！如今突然奇蹟出現在我眼前！能說這不是佛菩薩的安排麼？

我立刻翻開這本書，在殘缺不全的頁次內，找到了下面的各款章目標題：

「耶穌在印度」「耶穌在西藏」「耶穌在波斯」「耶穌在阿富汗」「耶穌在土耳其」「耶穌在埃及」……

我大喜過望！也不再流連，立刻捧着此書，走向櫃檯付錢，五塊錢加幣買下這本舊書，書店老板是個英國人，看我這麼歡喜，他說：「別太高興了，這本書可能是偽經，是教廷不承認的，任何教會都認為這本書是偽造的！」

偽造也罷，偽經也罷！什麼叫做真本？什麼叫做真經？

基於我的推論邏輯，加上我的心力神遊所見，我知道這本書有根據的，我認為只要合情合理的事就是真，不合理的就是假，教廷與教會承不承認，並不能有損此書的記載的真實可能性！抱着「水徒行紀」回家，我歡喜得大叫着告訴母親，又打電話告訴馮公夏伯伯，馮伯伯也歡喜，他說：「這個發現是很重要的，你把它翻譯出來給大家看看吧！」

三百多頁，合計約有二十萬字，不是一下子能譯出來的。我只可先擇其要目譯出在內明發表，供給大家參攷，我們何妨姑妄一讀？姑妄言之姑妄信之？

### 「水徒福音摘要」（水徒行紀，又稱彼得福音）

#### 第一部：

第一章：敘述耶穌母親瑪利亞的身世

#### 第二部：

第二章：「施洗」約翰的出生（耶穌的表兄）

第三章：耶穌出生

第六章：猶太王下令捕殺新生嬰兒，瑪利亞與丈夫約瑟攜帶耶穌逃入埃及避難。同行者，有姨母伊利沙白及其子約翰（施洗）。

第七章：約翰與耶穌同在埃及及佐安（Zoan）接受教育，師傅是一位隱士伊利胡（Eli Hu）

#### 第十章：

第一、二節：伊利胡教給耶穌知道：「古時候，遙遠的東方，有一種宗教，他們居住在和平之中，他們看見內悟的光，他們在智慧之中修行，他們稱為婆羅門。」

第三節：但是婆羅門祭司們肉體欲望太貪婪，他們擅改律法，以作為滿足肉欲與貪欲，使貧苦的人民負擔沉重，婆羅門教已經越來越腐化。

第四節：幸而在那黑暗世代之中，尚有少數的聖者潔身自愛，秉持着偉大的智慧燈光照耀世界。

第五節：他們保存婆羅門的智慧，你可以在他們的神聖

經典中學到那些大智慧。」

第六節：在沙地亞（Chaleada 波斯灣古國迦底亞）有一個虔誠的婆羅門，名叫德拉（Terah），住在烏爾（Ur），他的兒子更是虔誠信奉婆羅門教，人們就稱他為「阿婆羅門」（Abraham）。他被遣派離開父親，去開宗成為希伯來民族的祖先！

第七節：德拉帶了妻子和兒子，和他的羊羣西行，同行還有他的一些親族。來到哈蘭（Haran），德拉死於彼處。

第八節：德拉的兒子阿婆羅門繼承父親的羊羣牲口，率領親族繼續向西方移居。

第九節：他來到迦南（Canaan——即今日以色列敘利亞一帶）地區的摩拉橡林（Oaks of Morah），就設立營幕居留。

第十節：不久，當地發生了饑荒，阿婆羅門率領他的親族和牲口羊羣，進入埃及，來到肥沃的佐安土地，設營居住。

第十三節：在佐安，阿婆羅門設立了聖廟，傳授婆羅門教的智慧及天文科學。

第十四節：他教會了很多，後來他率眾回到迦南地區居住，定居於馬末利平原（Mamre），老死於彼處。

第十五節：他的一生事蹟及其子孫的事蹟，都載於以色列民族的希伯來聖經之內！

（這位阿婆羅門，即是舊約中所講的阿伯拉罕 Abraham——本文作者註）經彼得福音一說明，我們就恍然明白，原來希伯來人是婆羅門的子孫！可是基督教與猶太教聖經早已刪除這些記載！）

第十六節：在波斯，人們尊奉婆羅門教，好比極遠遠東國度的人信奉道教一般。

#### 第十一章：

第一節：伊利胡師傅教給耶穌：「印度的祭司都已腐化，婆羅門教已經腐化了，人權已經墮落在塵埃。」

第二節：伊利胡說給耶穌聽：「幸而後來有一位有大能力的聖人師傳出世，就是佛陀釋迦牟尼，他放棄了財富尊貴和

（下轉第25頁）

虛雲老和尚遺相



六十張三寸像

## 虛雲和尚

馮馮

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

這種離經叛道的無聊文人杜撰故事，業已深入人心。民間哪個不知有濟公活佛？又哪個不知濟公佛法無邊神通廣大？但是濟公可以吃狗肉發酒瘋，又不唸佛，不坐禪，不修行，不守戒……這種形象，正是牛頭宗傳下來的歪曲佛禪的狂禪至極！對於後世有嚴重的不良影響！禪宗以「無所住而生其心」為宗旨，發揚光大，却不料後來演變成狂禪，徒然成爲一切狂蕩縱慾的藉口！

德清拜瞻濟公雕像之時，心中無限感慨！明知是有相皆妄，而且此像亦非濟公本來面目，也只有姑託其有，向之祝禱，祝願他日得以重振門規，重光禪宗昔日苦行與淨戒，以符釋迦本懷。

拜完濟公，轉到後殿，仰望觀音菩薩金身立像，高達殿頂，十分崇高，背後又有一萬八千個阿羅漢立於雲中。德清感念菩薩在普陀顯聖以堅其志，今一見菩薩聖像，竟如見慈母，感

激崇敬，淚水奪眶而出，伏地叩首不停。

之後，德清遊了蘇東坡重修的蘇堤，拱橋垂柳，十分清幽。又蕩舟遊了小瀛洲的水榭九曲木橋荷池，看了三潭印月的三座石潭，然後去憑吊了雷峯古塔。

傳說白蛇被法海用僧鉢收伏鎮壓於塔底，永不得出，白蛇在塔底懺悔修行，故事中說，白蛇之子仕林中狀元，乞旨來祭塔，哭倒塔前，竟不得一見娘親，此一悲慘故事，吸引了無數遊人墨客來此憑吊傷感。德清明知那是民間傳說，却未能免俗，對着那座雷峰古塔下拜祝禱。

他拜道：「敬則神在」，縱是傳說，惟人心已深信塔底真有白氏素貞悔罪修行，仕林哭祭，無論是真是假，衲子也爲你唸經超度，祝你白氏有日修持圓滿，雷峯古塔倒塌，使你得以自由超生罷！縱然只是傳說，此一人心千古悲慘餘恨，亦已結成怨氣，亦該化解了！若你真有其靈，盼你歸依我佛向善修真罷！」

那德清和尚，真個誠心拜禱，只見古塔磚石均已被風雨千年侵蝕，失了本來面目，狀如圯塔，荒草在塔上隨風飄揚，塔身死寂，苦命白氏却在何處！塔影倒印湖光，徒然令人傷感而已。

德清擬想那仕林祭塔，不得一見娘親之悲苦，他不禁感懷身世而自悲，學佛未成大道，弘法扶教之願未償，飄泊二十餘年，一事無成，生而母喪，又忍心置繼母於不顧，父死不奔喪！……他不禁悲從中來，淚下如雨！

## 42

德清朝拜了西湖三天竺，在西天目過冬，勤修禪定壁觀，次年光緒四年，德清三十九歲，在中天竺天甯寺經樓修習經論，主持清光和尚甚為器重，留他多住修習，一直住到冬天。他觀照念佛不懈。

中天竺隆冬大雪紛飛之中，一夜之間，寺外梅林蓓蕾怒放，雪堆樹樑，恍琉璃琼枝，潔白晶瑩，梅花清芬幽沁，雪地潔淨，一塵不染。德清和尚穿着棉袍披風，獨自在梅林雪中漫步，睹此晶瑩琉璃世界，心中無限清淨，充滿定靜。覺得真如置身於佛境，他在數寸雪中踽踽獨行，心中觀照，一面念佛數珠，絲毫不覺寒冷。那鵝毛雪片紛紛飛撲在他臉上，只使他覺得份外清涼。踏雪練禪，倒是又一種前所未經歷過的經驗，另有一番境界，心頭份外潔淨光明！但是，他也一面警惕自己，不能被這皎潔雪景梅花的清絕美麗所迷惑；只顧賞景而忘了本性，須知梅雪雖美，亦不過是虛空的一種物相！迷戀而不能自覺，或者正是修道人自以為是雅事無礙的，殊不知着迷於任何物相，都是道障！七情六慾，六識，已經不容易戒制，空魔尤難制服，像這種悠然物外的迷戀，也正是對於修行的一種考驗！

可不是嗎？修行者排除了世情欲念，與世無爭，富貴榮華，口腹之欲，悲歡慍怒……都已不再放在心上，很容易就退縮到世外天地去。不知不覺地陶醉於大自然之美麗平靜。一切天

籟，一切天然景色，都使他欣喜，使他感到淡薄出世之喜悅，但願永遠徜徉於其中了，把佛心入世度厄濟苦的宏願也漸漸忘却了。這豈非是一種「雅魔」？假若只為了個人的清雅意境，遁世悠閒，那不是變成了「採菊東籬下，悠然見南山」的陶淵明嗎？不是跟以梅花為妻，以鶴為子的處士林靖一般嗎？那境界高是高的，可惜只是自私自我的境界。莊子的「逍遙物外」，也只是自我意識解脫，並非崇高的佛心利他度厄濟苦境界！「雅魔」所帶來的喜悅，仍是凡夫的，仍是次等的！並不比苦行自了求為聖為佛更值得稱道！雅魔是最難覺察的，是無形的，它的喜悅會取代了法喜！

德清心中有着無限的逍遙物外之喜悅，他徜徉於梅花大雪之下，幾乎忘了本性也幾乎忘了佛心。好在他在唸佛觀照中逐漸覺悟了過來！他這一段心路歷程，是無法言傳的！要修到見境不住！談何容易！別說心中之境，就是這天然之境的受蘊，也就夠難擺脫的了。

旁人不知德清的心路經歷，不知他是起先迷賞梅雪，經過觀照才覺悟，只見他在萬枝琼林冰蕾之中，唯見一僧灰衲。

清光和尚出來看見就遙遙笑道：「德清師好風雅，好逍遙呀！想必有所得了？」

德清笑道：「大和尚，德清該下山去了！」

清光說：「果然是慧根深厚！你去吧！你的心事，我都明白的。」

德清拜別了清光和尚，重上征途，這行者立心繼續參拜天下名山道場，修學各處經樓所藏的各種版本藏經，也要從遊方參學與接觸之中體驗自己的受，想，行，識諸蘊。他讀過毘婆尸佛經有句：「五蘊幻變，四相遷變。」增一阿含經曰：「色如聚沫，受如泡沫，想如野馬，行如芭蕉，識為幻法。」從字義來說，蘊就是顯數多積集之有為法自性。所謂色蘊，就是四大所造的色身，受蘊就是對境而承受事物之心，想蘊就是對境而想象事物之心，行蘊就是一切造作之心之作用，識蘊就是對境了別識知事物之心之本體……，這些在字義上雖明瞭，却

需要更多的入世接觸才能深切經歷體會，才能澈底了空的。最勝王經曰：「了五蘊定悉皆空，求證菩提真實處。」就這一個「悉皆空」，知是不難，行之不易！遁世離羣，毫無接觸，誰也能除五妄想。入世若能攝，才是真正的鍛鍊！

是的，德清大可以長住中天竺，自在享受梅雪幽居，然而自在畢竟只是在家者之樂，阿含經曰：「佛言：在家者以自在爲樂，出家學道者以不自在爲樂」。爲了將來傳法宏法濟度，德清是立願爲法捨身的。正如法華經壽量品言：「一心欲見佛，不自惜身命。」他知道，他追求的並非是不死門。

行行復行行，德清來到了焦山江心寺禮拜大水和尙。那江心寺建於長江之中島嶼之上，四面都是煙波，焦山形勢險要，掌握長江航道咽喉，彼時彭玉麟率領水師駐於焦山作爲水師基地。遊人出入，都有水師哨衛查問以防奸細，德清一路上山，都遇到哨衛，使他頗以爲異。

他參拜了佛，就請小沙彌領路到精舍參見住持大水和尙。叙禮已畢，方談數語，只聽小沙彌來報「彭宮保大人駕到！」

大水長老說：「這彭宮保篤信佛法，極有學問，常來本寺與我談禪論偈。德清禪師與他是同鄉，何不隨我一同迎見？」

德清忙答道：「謹遵長老法旨！」

大水領了德清出迎，那位彭宮保却早已進入了精舍檻內，見到長老，合掌躬身爲禮。

長老合十回禮笑道：「宮保大人今日怎得空閒光臨敝寺？」

彭玉麟笑道：「前日輸了一盤棋給長老，今日專誠再來討教！」

長老笑道：「前日是多承宮保大人有意相讓，叫老衲拿白子，又多處提示，其實老衲棋力焉可與宮保相比？」

彭玉麟與長老笑談之時，德清看那位彭宮保，年近七旬，身穿便服，儒巾儒服，手執摺扇，態度十分儒雅瀟灑，完全像一個飽學老儒的樣子，哪能猜到是一位叱咤風雲的名將呢？就是那一雙劍眉和一對點漆般精光微現微藏的眼睛，顯得他軒昂

而威嚴於無形之中，他的談吐文雅溫和，恂恂謙禮，誰也不想到他當年率領五千戰船百萬大軍殲滅太平天國水師，與曾國荃陸師合力攻陷金陵，導致洪秀全敗亡，詠曰：「書生笑率戰船來」正是指此。

那彭玉麟亦已看到大水長老身邊侍立的這一位青年禪師的氣宇不凡；在謙卑之中充滿世外高人的淡薄飄逸，就問：「此位禪師何人？長老何不介紹呢？」

長老笑道：「正要引見！宮保講下棋，老衲心下着忙，忘了此位德清禪師，是宮保貴同鄉，他方從南海朝拜普陀來，遍遊名山道場參學經論。」

玉麟喜道：「原來是同鄉，真乃幸會！」

德清連忙合十爲禮說：「拜見宮保大人！」

玉麟慌忙回禮道：「禪師勿須多禮！禪師仙鄉何處？」

德清答道：「湘鄉！」

玉麟喜道：「如此更不是外人了！正是小同鄉！未悉可否敬問禪師俗家貴姓？」

德清道：「衲子俗家姓蕭，先父諱玉堂。」

玉麟驚喜道：「原來是鄉長故人哲嗣！尊翁多年前與我有數面之雅，彼時尊翁尚未赴閩，我亦尚未赴任靖港，與尊翁偶於湘陰相值於侍郎府第，相談甚歡。不意尊翁已經作古，且喜故人有後！今日得遇世兄禪師，實乃奇緣！」

德清道：「衲子幼年曾隨父拜謁曾文正公，得聆其教誨，彼時亦已久仰宮保大人孤軍力遏洪楊，保住湘陰靖港，只恨未得機緣識荆。」

玉麟道：「既是同鄉故舊，禪師何不屈駕至敝寓一叙？行轅後院，頗有亭園之勝，書齋清淨，正好供養，俾可向禪師請教！」

德清出家飄泊二十餘年，早已忘情鄉梓，不意突遇彭玉麟竭誠相邀，豈能毫無鄉情？當下立即回答：「恭敬不如從命！」

彭玉麟就對大水和尙笑道：「今日幸遇鄉長世兄，不勝欣喜，我且先請禪師回轅一叙，棋局之會，改天再續如何？」大水忙笑答：「好極！老衲正愁無由逃脫呢！得官保免役，老衲如逢大赦！」

玉麟大笑道：「長老毋乃過謙！玉麟哪是敵手？」在大笑聲中，彭玉麟逕自帶了德清登轎回轅。

彭玉麟出遊書生打扮，最無官架子，傳說彭玉麟初履焦山江心寺，知客僧見其布衣樸素，不類官人，分明是一介寒儒，就不甚為禮，只是淡然說「坐！」又隨便呼小沙彌：「茶！」，及至看見玉麟舉止不凡，氣宇軒昂，欣賞廊壁題詠。知客料想他是鄉紳之流，於是改容再說：「請坐！」，又呼沙彌：「泡茶！」。及至看見水師扈從隨後尋至保駕執禮甚恭，方知此位書生非同小可，一問隨從，才知此乃大名鼎鼎擊敗太平水師的彭玉麟將軍，那知客僧嚇得慌忙告罪，並說：「請官保大人上坐，」又喊小沙彌：「還不快去泡茶好茶來伺候大人？」知客後來奉請彭玉麟題詠留下墨寶，玉麟揮筆在蕪牆上大書一聯，上聯是：「坐！請坐！請上坐！」，下聯曰：「茶！泡茶！泡好茶！」，然後哈哈大笑，擲筆而去。

傳說是這樣講的，但是焦山却無此一聯，德清亦聽過此一傳說，却怎好去探問彭玉麟有無此事？只不過與玉麟傾談之下，發現他是一位謙恂儒者，極其敦厚，德清猜忖他料不致如此狂放譏嘲僧人，大抵不過是文人杜撰的軼聞吧？不過說到世態炎涼，趨炎附勢，倒也不單俗人爲然，出家人也有不少不能免俗的，德清也見過不少勢利眼的和尙，到底並不是個個和尙出家都是爲了佛法修行，也儘有出家是爲了衣食的人呀！也有出家人趨炎附勢是爲了錢的哪！

德清今日初次驟然成爲疆臣的貴賓，看在那些勢利和尙眼中，真是眼紅死了！德清自己心中警惕着勿成爲豪門清客！勿趨炎附勢！但是，他要化度權貴使之成爲有力護法！點到即止，斷不能居於富貴之中！歷代高僧也有不少度化權貴來護法的，例如唐玄奘三藏，姚秦鳩摩羅什，符秦時代神僧佛圖澄，晉

的法顯、智嚴、道安，佛陀耶舍（覺明），竺潛，東漢明帝時代的竺法蘭，蕭梁時代的神僧寶誌，法顯，雲光，惠約，北魏時代的曇顯，僧稠，隋代的法濟，法安，法進，唐太宗時代的通達禪師，明導，高宗時代的神秀，玄宗時代的華嚴，神會……數之不盡，這些高僧爲了推動法輪，而度化權貴來護法，此事並無不妥。而且，佛法是平等的有教無類，不分貴賤賢愚，均予法被，怎能因爲是權貴就避之若俛？若都避權貴富豪，不就是酸儒的矯作「清高」了嗎？迂夫子以貧驕人，視權貴顯要爲庸俗，實際上心裏才恨不得富貴！故作清高是一種自卑心理的取償作用反映而已。佛教僧人若要宏法，豈可學此腐儒之迂酸偽態？

德清被彭玉麟迎到行轅，那彭玉麟向來不携眷隨軍，又是文人淡樸，居處陳設簡樸，書齋清淨，玉麟叫人備了素齋供奉德清，因問：

「禪師喝酒不？若不忘酒，可令供奉。」

德清笑辭：「出家人焉可喝酒？」

玉麟笑道：「我聞某些僧道不戒飲酒，稱酒爲般若湯！」德清道：「此乃某些僧人矯詞貪杯！酒之爲物，最能亂性，飲酒如何可見性而得般若？官保幸勿誤信此輩偽託之言！」

玉麟笑道：「足見禪師守戒精嚴！」又問：「禪師何時出家，屬何宗派？」

德清於是將割愛辭親鼓山受戒始末，簡述一遍。又說：「出家飄泊廿餘載，仍未得入法檻，極爲慚愧！」

玉麟聽罷，倍生敬意，因問：「禪師離鄉廿餘載，近來亦曾寄信回鄉問訊否？」

德清曰：「不會，一是已斷親情專心向佛，二是亦無便人捎信，鄉中唯有叔父不知如何，繼母業已出家爲尼……。」

玉麟曰：「如今寄信較前方便，不必覓人捎信了，只消投郵便可。朝廷於去年光緒四年夏開辦了郵務局，收寄公衆郵件，全國皆通郵，頗爲方便，此一郵局制度，是師法英吉利，聘來英人所設計者，英吉利郵務全球第一完善。」

德清驚訝道：「柰子多住山中，一些不知外面有此新政。」

玉麟道：「當日文正公在世，就已極力提倡新政洋務，文正公與李中堂致力自強洋務，不遺餘力，採用西洋機器科學，設立多種機器工廠，派人出洋留學，都甚收效。無奈時常受到倭仁大學士及其門生徐桐等守舊之迂腐夫子阻力甚大，倭仁等輩，視自強洋務爲罪大惡極，背叛列祖列宗違反聖教，此輩理學大家，時稱『寧可亡國不可變法』，此輩成事不足，敗事有餘，阻止科學發展，妨礙現代洋務自強運動！否則諸如郵政電報，海軍造船，軍火武器兵工廠等早已設立了，怎會拖到如今？我朝國勢日蹙；外侮勢將湧至，尤以東洋及帝俄爲可慮！我大清臣民若仍不警醒，抱殘守缺，以舊式刀槍對抗夷人，無電報之靈通，又無科學新法練兵，唯知決決大國仁義之道，天朝之威，將何以應付外侮呢？李中堂鴻章奏請設立新式鐵路，電報，遍設軍港軍事學堂，成立新式海軍，沈葆楨奏請大辦造船造艦及海軍新軍，左中堂奏請大辦洋槍騎兵兵團沙漠部隊以應付帝俄南侵，凡此皆爲保國萬世之計也，不幸都受倭仁等理學老夫子力阻。兩宮太后雖聖明，也不免有時受到舊派之蔽蔽，那倭仁動輒叩首流血，血淚苦諫，奏請以祖宗爲重，祖教爲大，聖明如慈禧太后，亦無如之何！真乃令人浩歎！比如說，李中堂要辦鐵路直通京畿天津關外華中，倭仁等輩，就奏諫謂鐵路將震動大清列祖列宗皇陵，破壞龍脈，這大帽子扣下來，太后也不敢反抗！」

德清道：「人都說是慈禧太后阻止新政洋務，哪知有這些內幕曲折？」

玉麟道：「哪能都推責卸咎於太后？平心而論，這些新政自強洋務，若都沒有太后支持，還能多少推動一些嗎？這位慈禧太后也還算是頗知一點現勢的了。無奈她要鞏固大權，必須籠絡舊派老臣，朝中到底也還是倭仁一黨勢力大些，我們漢人大臣，幸虧曾左李沈胡與我等人，在外面多少擁有些兵權。平洪蕩捻也有些微勞，否則，我等要行一點新政自強都難以開口

呢！」

德清道：「原來還有許多曲折！」

玉麟歎道：「世兄你看我統領這些水師，號稱戰船五千，水兵百萬，其實，蕩平洪楊水師，已屬不容易，靠此落後之木船帆艇，弓箭刀槍，與少許舊式洋槍土炮，何能抵擋日後東洋艦隊之入侵？我觀那東洋維新以來，船堅炮利，如今已蠢然欲動，意圖朝鮮台灣，恐禍在不久矣！倭仁那批人，還做夢以爲可以夷制夷呢！且看將來我朝怎樣喪師辱國吧！」

又歎道：「文正公已故，左宗棠老矣，沈葆楨病重，只靠李鴻章一個人了，一個人不是三頭六臂，以文正公之奇才尚且受挫於夷人，李中堂處處受到舊黨迂夫子牽制，真是令人擔憂國事！我呢，奏請革新水師，也都沒有下文，上面總說歷年動亂，國庫空虛！其實還不都是那些迂夫子理學家夾在當中把持了？這些迂夫子也迂得可怕！竟連國防也不許新式西化了！還有人講什麼威繼光竹竿軍亦可破倭寇之事，哪知現今時代已經進步了許多？東洋若來犯，還會光是揮動倭刀來嗎？」

又道：「其實，自強不妨西化，思想教化仍守孔孟，兩事並不相悖，所謂西學只爲用，中學乃本體！這些迂老夫子却迂到無可理喻！只顧抱殘守缺，抱住幾部訓詁，食古不化！可歎之至！他們甚而排斥一切，非屬儒家之教，排道斥佛，心胸狹窄，那知儒佛道其實三教有相通呢，何況孔夫子亦未嘗排佛！」

「列子仲尼篇中說：宋國商太宰問孔子聖人歟？夫子答稱不敢自許爲聖人，商太宰又問孔子：三王五帝聖人歟？夫子答稱三王善用智勇，五帝善用仁義，然仍非聖人也。商太宰又問：三皇聖人歟？夫子說：三皇因時濟宜而已。未悉其是否爲聖人。商太宰問：然則孰可稱聖人？孔子說：西方有聖人焉，不須治而民不亂，不多言而民信從，不須教化而民能行，其崇高不可思議，仲尼以其爲聖人也。」

（未完）



## 五獅子會為名勝添姿采

### 妙法寺建牌坊廿九開幕

設齋筵接待百名老人

三〇三第二分域屬下五個獅子會，發下宏願在新界青山妙法寺大門興建牌坊一座，為名勝添姿彩，及利便遊客探勝。該項工程將完竣，定本月廿九日開幕，並以齋筵接待老人一百名及派發禮物，以示敬老。此為西九龍獅子會會長鍾耀鎮在例會中陳述。繼由創會會長蘇仲平主持新會員泰盛空運陳嘉瑜入會儀式，以勉服膺獅子精神。

韋達哲士遺著

## 「成唯識論」英譯本

香港佛學書局流通

（本刊訊）唐太宗貞觀年間，玄奘三藏法師將印度瑜伽宗十大家的著作綜合編譯為「成唯識論」。

此書博大精深，條理嚴密，研究大乘佛學的無不奉為主臬，故韋達先生精研英國文學，兼攻易學與佛典，費了二十多年時間的英譯「成唯識論」十卷出版。筆調優雅流暢，為研究唯識學不可多得之鉅著。此書共一千餘頁，十六開本，精裝一厚冊。縱十寸半，橫七寸半，重五磅。內有印順法師及羅時憲教授序，譯者自序及導言。並有唯識三十頌五種文字，羅馬音文、梵文印本、梵文寫本、及中英文對照本，譯者多方搜集用以付印。又附有彩色圖像七頁，彌勒世尊像、無著世親兩論師像、玄奘大師像、窺基法師像、歐陽竟無先生像及譯者近照尤為精采。全書分十卷，包括「我

執法執」、「阿賴耶識」、「末那識」、「前六識」、「唯識所變義」、「因果生死流轉」、「有情生死相續與諸業習氣」、「三性」，及「聖道」、「五位」、「十地」、「十波羅密多」、「三身四智」、「大菩提」、「大涅槃」、「一真法界」等章。此書內容豐富，筆調優雅，而印刷精美，又英漢對照，使我國讀者翻閱便利，不特對佛學有增益也。成唯識論一書，為我國佛教鉅著，歐美學者非有漢學根底不能閱讀，現譯成英文流通歐美，使世界研究佛學者獲得真義。

本書流通處：

香港佛學書局

地址：香港銅鑼灣百德新街五十五號六樓B座（按5字）

電話：五十七七九九〇八 五十七七二三七二

每本定價港幣式百元正

## 佛教正定獎助學金

### 公佈七二年度受獎者姓名

（台灣訊）佛教正定獎助學金，七十二年度接受台南縣市高中、高職及佛教界創辦之高中、高職與各佛學院申請，並已核定頒發完畢，茲將各校及佛學院受獎學生姓名公佈於后：

台南市：一中龔俊憲，二中吳德厚，女中吳秀芳，家齊吳昭瑩，南商王秀菊，南水謝賢智，南護林素霞，啟聰陳勇全，南工楊惠娟，瀛海莊正宏，南英洪鵬州，德光徐麗珠、長女李麗梅。台南縣：新營林惠珉，北門王秀安，新化吳慧卿，善化陳碧蓮，新豐馬尚文，後壁洪秀芬，曾文陳秀

珠，港明張榮顯，敏惠許麗淑。普門中學葉淑滿，慈航中學李祊甫，智光商工陳瑩旭，慈明工商侯素霞，能仁工商符金英，尚中周淑惠，華梵佛學院釋仁朗，中國佛教研究院釋道勳，十方叢林書院釋慧慈，華嚴專學院釋觀慧，中華佛教學院釋觀如，蓮華學佛園釋心節，淨覺佛學院釋靜玄，福嚴佛學院釋祝慧，竹溪佛學院釋心雄、釋會真、釋大智。共四十名各一千元正。

附註：今年頒發四十名獎學金，是竹溪寺滿妙大德，回向恩師立淨老尼師，往生淨界。

## 馬來西亞佛教總會

### 八四年推動十六項活動

（檳城訊）馬來西亞佛教總會，擬於今年展開一系列全國性活動，以慶祝該總會成立銀禧紀念。

該總會第八屆第一次常務委員會通過，為慶祝成立廿五週年紀念，而將於今年內陸續推行下列十六項大活動：

- （一）啟建護國息災吉祥大法會；
- （二）主辦佛學師資訓練班；
- （三）主辦寺菴管理人員訓練班；
- （四）主辦精進佛七；
- （五）主辦短期出家；
- （六）主辦誦經比賽；
- （七）主辦佛教歌曲比賽；
- （八）組織弘法團巡迴各地弘法；
- （九）舉行慈善義賣；
- （十）舉行布施貧老；
- （十一）舉行佛教文娛大匯演；
- （十二）推行輸血運動；
- （十三）推行招收會員運動；
- （十四）舉行符合佛教真義的盂蘭盤法會；

- （十五）主辦佛教徵文比賽；
- （十六）出版廿五週年紀念特刊。

該總會將於日內成立慶委會積極展開工作，並恭請諸山大德與熱心人士協助推行上述計劃，馬佛總會同人亦呼籲全體會員與各界人士熱烈支持，以期完成原訂目標。

### 研究佛學必備之參考書

## 「內弘明集」經已出版

為你提供探求佛法的捷徑

「內弘明集」，係許智銘居士蒐集佛學作家：張澄基、吳汝鈞、談錫永、馮馮、趙亮杰、朱斐、李鶴年、程文熙、致遠、沈九成諸居士及日慧法師等四十餘篇論著彙編而成。內容充實，遍涉三藏法義，辯析精微，深入佛法義理，對於某些久已晦澀之教義及名相，均經依法依義，反覆推究，詳細論證，從而獲致為佛教界共許之結論，如向有爭議之「大乘不修斷愛離欲」、「菩薩不修聲聞法」等等。悉皆依諸經義，求得明確答案。為求法求義者提供了重要參考資料和研究的捷徑。洵為學佛同道探求佛法必備之參考書籍。全書都三十五萬言，十六開本精印乙冊，定價港幣二十元，美金三元，郵費另計。

### 經銷處：

香港：北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

灣仔道二三四號E2地下波文書局

百德新街五十五號華納大廈六樓B座香港佛學書局

九龍：金巴利道二十七號永利大廈二樓智源書局

新界：新界青山道22咪屯門藍地妙法寺

台北：中山北路六段二三一號二樓天華出版事業股份有限公司

## 天台四十五代傳人

### 吉峰法師示寂

#### 四眾同表惋惜

佛教大德天台宗第四十五世、臨濟宗第二十三世傳人、佛光精舍開山主持上吉下峯，法號昌祥老法師，俗姓李晨光氏，河南省清豐縣人，癸亥年十月廿九日，圓寂西歸，四眾同表哀悼。法師生於民國七年九月二十三日，世壽六十六，僧臘五十，戒臘四十八，法臘二十，遺蜕奉移香港殯儀館，十一月初二，由香港佛教聯合會會長覺光法師舉行封棺說法，並將靈柩暫厝東華義莊，百日之後荼毘火化。十二月初四，為吉峯老法師五旬追薦之期，弟子隆敬、智圓、智妙暨法師生前友好信眾特假座荃灣三疊潭佛光精舍靈堂，舉行傳供頌讚，到會大德法師有寶燈、永惺、瑞濤、金山、超塵、震天、融靈、萬心、元果、聖覺、健劍、果通、能真、恒定、恒志、泉慧、明道、正果、遠航、本善、聞慧、如修、大光、心明、達中、倫參、宏偉、旭朗、暢懷、聖明、培德、慈愍、德光、意明、寶林、悟真、宗益、祥遠、覺慧、智行、安慈、寬淨、了能、達安、達智、慈明、廣琳、智平、達信、達行、達麗、偉航

、啟超、淨融、耀權等四十位，四眾弟子善信及菩提佛學院師生百餘人。傳供由寶燈法師、永惺法師主香，永惺法師宣讀祭文，瑞濤法師講述生平事蹟。

老法師青年出家，重真入道，一生梗直，慈悲仁愛，慷慨好義，教演天台，行遵淨土，宏法海內，德被四方，忽爾潛輝息影，教止經藏，法門龍象頻失，人天眼目毀損矣。

#### 吉峯老法師讚頌會祭文

維

佛曆二千五百二十七年歲次癸亥臘月初四日，讚頌會同人，謹以鮮花貢果致祭

吉公長老於常寂光中曰：

苦海方瀾，慈航頓輟，星月光沉，人天眼滅。維吾吉師，法門人傑；志節皎然，凜心冰雪。弱冠脫白，受具般若；親炙碩德，精研俱舍。學教天台，諦觀透徹。百界千如，一心俱攝。發願興教，屢任維那；神州陸沉，遘難海角，駐錫三潭，經營淨舍，弘法利生，慈悲喜捨。四眾皈依，如火就熱。為法忘軀，鬥爭病榻，癸亥復犯，塵勞頓歇。惟師慈悲，大願不息，倒駕慈航，再來娑婆。真如性中，本無來去，大圓鏡裏，亦不生滅；寂光常照，疊潭風月。尚饗。

## 捐款鳴謝

|           |              |
|-----------|--------------|
| 祝果芳居士     | 港幣800.00元    |
| 楊永樂、楊震榮居士 | 港幣575.00元    |
| 黃兆榮、周美雲居士 | 港幣500.00元    |
| 王江文瑋居士    | 港幣500.00元    |
| 劉逢吉居士     | 港幣200.00元    |
| 李蘇芳居士     | 港幣200.00元    |
| 何劍興居士     | 港幣100.00元    |
| 陳常俊居士     | 港幣200.00元    |
| 馬金城居士     | 港幣 50.00元    |
| 霍韜晦居士     | 港幣150.00元    |
| 妙法寺       | 港幣6,634.30元  |
| 總計        | 港幣 9,909.30元 |

## 一四二期收支報告

### 一、收入：

|        |               |
|--------|---------------|
| 捐款項下撥入 | 港幣 9,909.30元  |
| 發行收入   | 港幣 3,004.00元  |
| 總計     | 港幣 12,913.30元 |

### 二、支出：

|     |               |
|-----|---------------|
| 印刷費 | 港幣 7,357.40元  |
| 稿費  | 港幣 2,875.00元  |
| 郵費  | 港幣 1,680.90元  |
| 什費  | 港幣 1,000.00元  |
| 總計  | 港幣 12,913.30元 |

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社  
社長 釋敏智  
發行人 釋金塵  
主編 沈九成  
編輯 釋會機

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., Lamui, 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, North 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 Hsuan 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

佛元二五二八 中華民國七三年  
二月一日出版

每冊定價港幣肆元



▲布達拉宮日光殿

