

蓮開初景

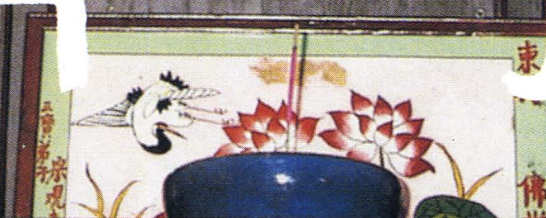
蓮社獨尋千載後

松野猶響六朝前



明月內

集法毅城刻石子





△ 東林寺之神運寶殿



佛陀與形上學

D. J. Kalupahana 著

陳銚鴻 譯
霍韜晦 校

- (一) 苦是否由自我而生呢？(自所作苦)
- (二) 苦是否由外界而生呢？(他所作苦)
- (三) 苦是否由自我與外界合生呢？(自作與他作苦)
- (四) 苦是否不由自己亦不由外界而生呢？(非自作非他作苦，或無因果)

在表述佛教以前印度傳統中的某些觀念時，我們一直應用「形上學原則」(Metaphysical principle)一詞，但對佛陀的形上學，或他在這領域中所設立的內容，及佛陀對形上學的態度，則尚無適切的說明①。這問題故意被押後討論。是因為只有在考察了佛教的基本教義之後，才有可能正確地決定那一類型的理論是屬於這個範圍。尤其是佛陀與近代哲學家對形上學問題的分類不同，例如現代學者會認為緣起法 (Paticcasamuppāda) 與法性 (dhammatā) 是屬於形上學的範圍的。

除了少數問題，佛陀偶爾視為形上學之外，有一系列重要問題，佛陀認為的確是屬於形上學領域的。前一類，包括了傳統學者所說的因果；而後一類便是被視為不可說示或不可作答的十(或十四)大問題。

我們先討論佛陀認為是形上學因果道理。「相應部經典」中，一位名叫裸形迦葉 (Acela Kassapa) 的人提出下列問題：

為甚麼佛陀認為自作說會導至常住論呢？因為他發現到主張這一理論的人相信有一永恆不變的「自我」或「靈魂」，因而忽略其他可以引起苦的因素。他們完全貫注於「自我」的信念，

而忽視了「自我」以外的原因。這也就是本書第一與第三章所指出的奧義書學者的緣起論。另一方面唯物論者反對奧義書的「自我」理論，將取了「無實體」的極端立場，變成了否定意志與道德責任的無因論。這可能是存心抗拒奧義書學者的理想主義形上學的一種偏見，因此唯物論亦有他的偏差，不能反映事物的真相。

奧義書在解釋因果關係時忽畧了某些重要的經驗因素，正如唯物論者忽視了個人意志的效應，不承認某些經驗成份一樣，這就是佛陀所說的個別或局部真理 (paccekasacca) ②。耆那教的因果觀點，則把上述兩項合併，既有「自我」的信仰與命定的色彩，同時亦有非命定主義的「無我」。佛陀認為兩個形上學理論的組合，亦不能由此而生出一令人滿意的或經驗性的理論。

無疑，這就是使用新名詞——緣起法 (Paticcasamuppāda) 來代替因果的主要原因。正如上文指出：衆生被一己的訓練、執着與根器 (upāya-upādāna-abhinivesa-vinibandha) ③所限，絕非任何邏輯或推理可使他了解緣起法。這就是佛陀之所以說他的緣起法是超乎邏輯推理的原因，而並非因為它是神秘理論，不能以經驗的名相來描述。他在「聖求經」(Ariyapariyesana-sutta) 裏說：

余所證之法甚深，難知、難見、寂靜、殊勝、微妙、超乎思擇，唯智者能知；衆生沉醉於一己之愛好，愛執、喜執。諸衆生好執、愛執、喜執——此即極難了解的相依性 (idappaccayatā) 或緣起法 ④。

我們可以說，佛教以前的因果論，便是受到創說者的不同根器、愛惡所影響，採取先驗的推理方法，直接展示實相是什麼，而不是解釋我們所獲得的經驗。

在「自說經」(udāna) 中有一段極著名的故事，把持有不

第一四九期 目錄

內明

譯稿	因明宗全書卷之二「自說」的觀念	D. J. Kalupahana 著	3
轉載	佛家思想與現代世界經濟	劉楚華	8
特稿	賀氏論「十方現在佛悉在前	高明道	11
筆譚	談佛說除苦法與五受陰	智 銘	17
特稿	妙法蓮華經廿八頌	釋本空	20
四眾堂	談禪史與禪法的分別	許志明	26
專論	佛敎名勝介紹	蔡惠明	33
佛敎文藝	「在家菩薩戒本」釋義(續完)	子 明	34
畫頁	永懺樓隨筆之六十八	馮 馮	39
	我的寫作新方向	馮 馮	41
	虛雲和尚(續)	馮 馮	44
	佛教消息	編輯室	44
	封面：廬山東林寺之蓮宗初祖慧遠大師像		
	面裏：東林寺之神運寶殿		
	底裏：東林寺之聰明泉		
	封底：東林寺山門		

同形上學觀點的象生比喻為天生的瞎子⑤。故事說，瞎子們被帶去摸象，每人都觸摸到象的一部份。結果，在被問及象的模樣時，那摸到象頭的一位，把象形容為似一大壺；摸到耳朵者，則說它像個畚箕；摸到象牙的一位，却說它像個犁耙；等等。這故事指出：不同學派的學者，往往受到本派思路的局限，而忽畧了其他的思想。

「梵網經」(Brahmajāla - sutanta)中列舉了六十二種形上學見解⑥。大部份可以分別列入十大不可說示的問題之中。這十大問題如下：

- (一) 世永恒。
- (二) 世非永恒。
- (三) 世有邊。
- (四) 世無邊。
- (五) 命與身同。
- (六) 命與身異。
- (七) 如來死後仍然存在。
- (八) 如來死後不存在。
- (九) 如來死後，亦存在亦不存在。
- (十) 如來死後，非存在亦非不存在。

首先的兩對命題，是指世界存在的時間與空間問題；第三對是有關靈魂的性質，而最後四個則是有關聖者死後的狀態問題。

最先的一對，在某一意義下，代表了世界觀的兩極看法——常住論者 (Sasatavāṇī)，他們相信世界的真實性質（同樣地

包括了靈魂）是永恒不變的，而唯物論者則以為世界非永恒 (asasata, 即斷滅論)。第三、第四問題亦有同樣的矛盾。佛陀認為世界的永恒與否，有邊與否，是不能以世間的知識來解答的。但人不會安於世間的不確定性。正如第六章所說，確定性 (certainty) 的追尋是宗教生活的主要推動力。因此，恒古以來，人類不斷追尋上述問題的答案。不同的解答出現在不同的宗教裏。

在毫無直接證據可援的情形下，人類試圖解決宇宙的起源、範圍與性質，只有靠思維 (speculation)。西方 (如希臘之 Parmenides)，與東方 (如古印度之 Aghamarsana 與 Uddālake) 的哲學家都依著充足理由的原則 (the principle of sufficient reason)，來解答這些問題。但這些思維都極受作者的愛惡影響。摩理士·黎茲羅域斯 (Morris Lazzerowiz) 對形上學的批評是：「形上學理論好像夢境，乃是潛意識的產物。它有感覺與動機。它能引起我們的愛惡、苦樂、和安危的情緒，但它的意義却非那麼明顯⑦。」佛教大藏經的最早部份——「經集」裏的「八句品」(Aṭṭhakavagga) 所引的佛陀的話就強調這一點。其精義盡見於此頌中：「衆生為欲望所驅，為惡所溺，如何能放棄自己所珍奉的見解？他只能知如是，說如是⑧。」

其他命題亦可以如此了解。例如第六個命題相信有一永恒不變的精神原理，稱為「自我」(ātman)，而與可變壞的肉身不同。至於怎樣才能認識到有「自我」的存在，奧義書學者堅持這屬於神秘經驗 (見第一章)。但也可以說，它的存在是源於有意或無意的動機，植根於尋求生命與人格的永恆的渴望 (見第五章)。唯物論者則持相反論調，認為肉身與靈魂是同一的。他們否定死後還有人格存在，因此忽畧了佛陀所說的某些死後的事象，可以從感官或神通經驗中加以體證。

最後，有關聖者死後形態的四項問題。正如第七章裏所指出：從直接經驗是不可能知道聖者是否有任何超越的存在。(由於聖者已斷貪愛，他就不會輪迴投生。這是可以被其他具有神通

的人所觀察的⑨。而且，獲得正覺的意思也就是不受後有。見第七章。因此，一些貪戀生命，並恐懼死亡的人，就力持聖者死後，能夠以不同方式存在。反之，唯物論者則否定一切人，包括聖者，死後存在的可能。由於缺乏經驗基礎，當佛陀被問及如來死後存在（或生）、不存在（或滅）、或俱是、俱非時，一概保持緘默。佛陀認為這些問題是不適當的，正如問麒麟是否存在一樣。「存在」與「不存在」這一類語詞的性質，正如查耶迪歷奇（Jayatilke）所認為，只有在日常經驗界才有意義，而不應與超越界混為一談⑩。

我們已討論過佛陀對形上學理論批判的兩個層面。首先，形上學理論基於先驗推理，毫無經驗基礎。這也是一般採取經驗原則的人對形上學的抨擊。其次，形上學家不滿於他現有的知識，却在缺乏直接資料的情形下妄圖建立某種知識對象，這也是要被批判的。

第三種學說是把形上學命題理解為一串無意義的字句的連結；它只附合文法結構，但除了引起讀者強烈的感情以外，毫無實意。（正因為形上學的這個特徵，會引起強烈的情緒反應，所以德國哲學家康德就把它視為軌約原則 *regulative principle* 了。）以上這個觀點出自近代邏輯實證論對形上學的批判，但在早期佛典中亦有類似說法，例如把無意義的命題稱為 *appāṭhakatam* ⑪。後世疏家很清楚地表明：*appāṭhakatam* 的涵義應以 *Nirathakam*，意即無意義（*Meaningless*）一語來解釋⑫。正如邏輯實證論者所主張：形上學命題沒有意義，因為它們不能於經驗中求證。第二章會提及原始佛教的經驗立場，在「相應部經典」（*Samjutta-nikāya*）的「一切經」（*Sabbha-sutta*）裏很清楚地表示出來。其中佛陀對弟子說：

「諸比丘，我將為汝說『一切』。諦聽，比丘，何為『一切』？眼與色、耳與聲、鼻與香、舌與味、形與觸、意與法，

即『一切』。比丘，若有人說：此非『一切』，而另立餘『一切』，彼亦成說。但若加問，彼必疑惑。所以者何？非其經驗境界故⑬。」

這段經文的涵意在於指出我們的直接知覺是基於六根與六境，合稱十二處。超越了十二處的範圍來思辨實相，只會引致對立和紛爭，苦惱與煩憂，因為這已超越了經驗的限度。根據我們的分析，甚至神通知識亦應列入十二處（見第二章）。不論是感官或神通，其所知覺的對象——物理的、心理的、道德的與精神的活動，都受緣生法則支配。此中沒有超越的實體，梵我或「自我」，可以成為這種直接知覺的對象。

現代哲學家中有另一種處理形上學問題的方式，這就是維根斯坦（*Ludwig Wittgenstein*），基爾伯特·賴里（*Griebert Ryle*）及許多英美哲學家所採取的途徑。他們認為傳統形上學是基於對日常語言運用的表面了解（*Superficial understanding of ordinary linguistic usage*）。原始佛典中，佛陀對形上學亦有相類似的批評。例如佛陀在分析「自我」觀念與有關聖者死後的命題時，便很清楚地表達出來。

佛陀指出：由於對日常語言的誤解，才導致「自我」信念的產生。有一次，佛陀使用無人稱的語言解釋人格形成的因果關係。他說：「有四種食物資益眾生。何等為四？一、搏食（即一般飲料、食物），二、觸食，三、意思食，四、識食。」當時一位名叫頗求那（*Moliya Phaguna*）的比丘忽然問佛：「世尊，誰以識為食？」⑭這裏，佛陀雖然使用了無人稱的語言，但頗求那仍視之為日常語言，而依據文法結構誤認為有一超凡的最高受用者的存在。又有一次，當佛陀解釋十二因緣時，一個比丘問：「世尊？何謂老死？何人有老死？」⑮佛陀立即指出這些問題的誤導性，因為有人說「何謂老死？」與「何人有老死？」意思與說老死是一回事，此一老死屬於誰又是另一回事是一樣的，只不過文字組合不同。佛陀的意思是：循著句子的文法結構，我們不該

存有論地假設有一與屬性不同的主體的存在（見第七章）。十二因緣的其他部分亦如此處理。

此外有多次場合，佛陀分析了語言施設的性質、應用和限制。在「相應部經典」中，超越出語言施設的限制的例子：

「語言名相的三種施設有明確分別：過往有明確分別、現在有明確分別，將來亦有明確分別。有智慧的婆羅門、沙門不會不知。何等爲三？於過去色，已滅、已壞、則應施設爲「曾有」（*ahosi*），而不應名爲「現有」（*atthi*）或「將有」（*bhavissati*）……（其他四蘊——受、想、行、識——亦復如是。）所有未生之色，未現之色，宜稱爲「將有」，而不應名爲「現有」或「曾有」。如色已生、已現，則稱爲「現有」，而不應名爲「曾有」或「將有」^⑬。

這似乎是佛陀對有體論者（*Sustantialists*）的實體（*reality*）觀念的批評，在別處亦有提及^⑭。他們認爲「一切皆有」；即是說，萬法皆有體（*substance*）或「自我」，依他們的界定是永恆地存在於過去、現在及未來的。後來部派佛教中的說一切有部便是採取同一立場（見第九章）。佛陀對這一關聯的忠告是：「人不應對辯證語言加以執著，亦不應超出語言施設的範圍。」^⑮

最後，我們可以說，佛陀爲了避免形上學問題，有時從實用觀點來舉出論證。「小摩羅迦子經」（*Culla - Malunkya-putta - sutta*）指出，這一類問題的答案，不會導致身心康泰，不能使人到達更高級的宗教生活；亦不能使人去執、清涼、寂靜、平和、正觀、正覺或者證入涅槃^⑯。

因此，原始佛教中，有關世界的開始與範圍，「靈魂」或「自我」的性質、聖者死後的形態等問題是屬於形而上學的。說一切有部的「自性」（*Svabhāva*，即實體）概念，企圖在剎那生滅

的經驗下找尋真實，也是形上學的。大乘佛教對佛身或法性的思辨亦屬同一類型。至於緣起的律則性，死後的人格性等問題雖被現代哲學視爲形上學，但在原始佛教則不會如此看法。

註釋

- ① S. 2. 18 ff.; TD 2. 86a.
- ② Sn 824.
- ③ S. 2. 17.
- ④ M. 1. 167; T D. 1. 777a.（譯者按：漢譯無此段引文，原註似有誤。）
- ⑤ Ud, pp. 66 ff.
- ⑥ D. 1. 12 ff.
- ⑦ *The Structure of Metaphysics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), p. 26.
- ⑧ Sn 781.
- ⑨ S. 1. 122.
- ⑩ *Early Buddhist Theory of knowledge*, p. 2.93.
- ⑪ D. 1. 193 ff.; 239, 241 ff.; M 2.33, 41.
- ⑫ *Papañcasūdanī, Majjhimanikāya-artthakāhā*, ed. I. B. Horner (London: PTS, 1933) 3. 237.
- ⑬ S. 4. 15; T D. 2. 91a - b.
- ⑭ S. 2. 13; TD 2. 102a.
- ⑮ S. 2. 61; TD 2. 99c.（譯者按：漢譯無此問題）。
- ⑯ S. 3. 70 ff.
- ⑰ S. 2. 17; TD 2. 81a.
- ⑱ M. 3. 230, 234.
- ⑲ M. 1. 426 ff.; TD 1. 704 ff.

（本文譯自夏威夷大學哲學系教授所著之「佛教哲學」（*Buddhist Philosophy*）一書之附錄。）



佛家思想與現代世界經濟

劉楚華

法國佛學經濟學者舍殊基斯杜夫·歌隆 (Serge - Christophe Kolm) 專訪，節譯自世界日報

歌隆為著名法國經濟學家暨佛學思想家，著有十多部社會科學專論。一九八二年出版「快樂與自由——佛家真義與現代世界」，他說：經濟學和社會科學不過是他的技藝，佛教才是他思想的支柱。對於歌隆來看，只有佛家思想才能幫助西方世界解救危機和面對現代的種種問題。

問——經濟是社會科學，而佛學是心靈哲學，你在這兩種研究之間找到甚麼關連。

歌隆——經濟思想和佛學之間有互相補足之處，兩者同樣是改善現代世界命運的基本要素。

首先看「幸福論」所追求的快樂問題。經濟學所關注的，即使不是直接涉及「快樂」，至少是關乎物質製造的問題。至於佛教基本義是「苦」的寂滅，也可以說是「困擾」、「不滿」的情緒的消解，正是負面義的幸福論。佛學與經濟學還有一個共同點，他們都具有重理性和重科學知識的傾向。進步義的佛教，是

一套知識、心理哲學，而非只是一般人所知的宗教層面。而這兩種學問間的關鍵處，也是共同處與分歧點之所在，是「欲」的問題。

儘管經濟學者有時委婉地、或慎重地偏向使用「實用」之類的字眼，說到底他們是談「欲望」。簡言之，經濟學者所說的「快樂」就是「欲望」的滿足。佛家對欲望的生成和活動提出了一貫的理論解釋，而經濟學者在欲望之形成方面至今尚未有完整的理論，單就這一點，我們可說經濟學不過是極不明確的引導，不能為人類提出究竟的貢獻。佛家思想在人際問題上有莫大的建樹，却缺乏經濟知識，不足以全面地把握現代世界的難題。

問——你在佛學方面的研究是否企圖在世界危機之根本處找尋心靈的解救方法？

歌隆——佛家不止涉及心靈的問題，首先，它是心理學的理論。「佛」本義即「覺」，指人遇到善知識的指引，經修行達到超意識，即使自己全部精神、心理活動到最清明狀態，並由此而改造自己的人格。這方面，佛家正好補足現代世界最嚴重的缺失，更

正現代世界「自我」中心過度膨脹的弊病。佛教「無我」的理論反對自我中心，「自我」是虛妄的。這不是排斥個體的存在，而是指出「我」不過是因緣結集而成的一串現象、素材。

問——可是，除了你所說的深義佛教，還有各類不同的佛教，即是作為信仰的通俗義佛教，它們之間是否一貫？

歌隆——不同佛教派別也許有不同的重點，比方禪宗強調直覺，其他教派有些重分析，重心理知識，或重利他修行，然而基本的教義是一個。

問——你以為佛教那一方面最直接關涉現今世界的危機問題？

歌隆——我認為現代化與佛家有着共同的價值觀點，而佛家更能補前者之不足。

在我們西方文化中，常視「快樂」與「自由」為不相容的，要得自由就要放棄快樂。在佛家則以為兩者不獨全無衝突，且是互為因果的。我們又常在因果律與自由的矛盾上作無謂的爭論，佛家並不用我們所說的科學因果觀念去解決這問題，深義佛說徹底理解「自由」，並對「自由」與「心理知識」之間關係具有深刻的認識。佛家說的「無我」，控制「欲望」，消解「不能滿足的欲望」等理論，都直接緊扣我們的社會和經濟問題。

問——你企圖在多位西方哲學家如休謨、斯賓沙、沙特等思想中找尋佛家的根源或者來自佛家的靈感。你又說佛教教義中原有一個基礎思想，不過後來發展分歧，逐漸退化。人家豈不可以指責這本義佛教之外存在的許多佛教支派？

歌隆——西方哲學史，若以最主要學派為標準來看，可說是一段墮落的歷史。舉個例，西方哲學中發展至最高峯時的史多葛派和其他同時代的哲學，他們的理論源自中東，今日敘利亞和黎

巴嫩地區，來自涵有印度和希臘文化的 *Selencide* 帝國的政論。經過考察，我們可證實希臘思想確曾受佛教的影響，它的痕跡可能留存在史多葛理論中。後來某些觀念，如「個人」觀念，又演成爲現代世界之基本思想。「個人」與傳統社會、集體義的社會相對，「個人」成爲解釋世界，和對世界作價值判斷的基本單元。

史多葛派又影響到後來成爲世界性宗教的猶太教派，他們很清楚地說：「一個猶太人以爲善的，于世界亦必是善。」這句話變成了至理眞言，因爲伊斯蘭教套用了這句話，甚至我們中非教徒都會有同樣的想法。

「無我」觀念來到西方失去了原義，變成了「自我」、「個人」，並爲我們帶來不少苦難。其實，「無我」本來與「自我創造」有內在關連；「我」不是被造的我，若我能自稱「我」，則我可以創造自我。「自我」觀念之變質，可能是發生在與希伯來宗教中「創造」者接觸之後。到了西方，這幸福論的「自我創造」變成了「超越道德」。回到原始「苦滅」的標準來看，這個變化是倒退了。在佛教徒來說，道德的「超越昇華」不外是一種醒覺，即對我們自己知識限制的一種高度覺識。

問——佛家批評我們的信仰和自我，它的特殊吸引力是在於非教條主義及理論之有靈活可塑性，因爲它既非宗教又非哲學，而是近似無政府主義。我們可否設想一種「佛家的社會主義」或「佛義的基督主義」？

歌隆——佛陀早已說過：「我不是教而是說」。佛家沒有任何教條，甚至叫人學習懷疑佛說而親自去探究和證現眞相。

我們可以將佛家和無政府主義作比較，佛家並提供「無我」的理論作補充。對着不同的左派社會主義思想，佛家却會提醒大家：解決社會問題，基於改善個體，並強調要注意種種不同的精神後果。佛家也是和平、反暴力主義的先鋒，其後的甘地、托爾

斯泰的思想即近似佛家精神。

談到佛家和我們傳統宗教的協調問題，佛家只提出一條「苦」的解脫的途徑，即使某些教會視之爲勁敵，它並不排斥基督教。有重視默想的基督徒對佛教尤感興趣，並將佛教靜坐法引入他們的教會。這兩派思想有着極近似的價值觀點，它們早期的發展可能有過相互影響的關係。已經有學者提過，說佛教義可能透過猶太教「一賜樂業」教派 Essenes 和基督教的施洗約翰聖者而介入西方，這些人都具有若干佛教精神面貌。以上說法仍較空泛，最明顯的是稍後的叙利亞教會，對佛陀崇拜至篤，並封之爲約瑟聖者。

問——你在著述中說過：「現代化思想，必須追隨深義佛說」，又謂：「佛家思想是現代的前途」。這是個人的信念？是預言？還是有嚴謹理論支撐的斷語？

歌隆——深義佛說具備了多種現代世界最迫切的需求——包括從苦集滅而得永恆的幸福；自由與快樂、自由與科學之間的協調關係；自我創造精神；對社會與個人，精神與科技之關係的一種高度警覺。我們甚至可以將佛教和精神治療法、心理分析等聯結。他們在多方面有共通處，譬如治療目標、專家知識的協助、回憶法、潛意識理論、欲望活動的理論等。而佛家要來得更系統，有理論化和具一般性，要來得更豐富和深入。

還有是歷史感的問題，即謂找尋歷史發展方向的方法論。西方人片面地把知識和自由問題在歷史發展上孤立來看，比方黑格爾、馬克斯他們視整個歷史爲導向自由解放的進步發展。現代世界隨着這條路走，在物質和社會自由方面逐步實現了不少進步，可是在心理及精神自由方面則全無或幾乎沒有補償。到現在，我們發覺這大家所缺乏的「自由」却是要實現、補足其他理想之必要條件。而佛家所定義的「自由」正是這精神的自由。

問——現代佛教可能以什麼面貌去應合我們的世代？

歌隆——現代世界是科學化的、宇宙性的，就這點，我們說現代化的特性是非文化的。深義佛法最能接應世界的固然是它的分析性、哲學性，也是它的非文化和非形上學的特色。

在法國，我所見的佛學者在他們自己文化領域中介紹的佛學方向，止於禪學、喇嘛教義等。一如佛教本身的看法，這些修練不外是一種精神輔助。我懷疑這個特定的路向是否能將佛教基本觀念廣泛地推廣到社會去。我以為，應先有一個能融滙佛教知識與其他社會、經濟、宗教觀點的基本取向，它不必與一切取向都相同，然而，具有廣濶的包容性，那是可能的。

佛學的另一個現代化面貌，將是來自它對社會問題的適應。我們活在一個似是而非的錯覺中——一直以爲改變社會就可以改變人。我們沒有看到一點，對於某個特定的個人來說，社會就是許多其他的人。結果，我們所得到的是革命帶來的失望和恐懼。改善個人，及佛家式的解決社會問題，都需要時間，在我們等待期間，應該從事革新。

問——然則，好像笛卡兒所謂「臨時遵守的道德」般，應有「臨時政治」。

歌隆——當然，我們可把政治的最終目標和手段暫時分開。比方，可以先藉強制手段實行利他主義，借現有等級制度謀求平等。理想的教育當特重個體的改善，且要有多種不同程度的教育，要提供餘暇的時間。種種方法最終目的在使個體各自隨着個性，透過有關「我」的修養方法進行人格之自我塑造。至低限度，無論對社會與個人，這種知識的積累和生理衛生，都是同樣重要的。

我們所處的社會是破裂的，個人主義與集體，個人自由與統一，都成了互不相容的敵對面。佛家的「無我」可打破這一道障礙。



賀氏論「十方現在佛悉在前立定經」傳出畧補

高明道

的、特具創意的說法，還是一種當時很流行、衆所周知的經典發現過程？沒有更多資料時，這個問題難以解答。①」

賀博士研究「十方現在佛悉在前立定經」，注意到該經與「寶藏」的關係、探討時更表現既謹慎又客觀的學術態度，甚為難得可喜。筆者在此想對賀氏的論述畧表拙見，也只能算一種補充而已。賀氏該文專依藏譯「十方現在佛悉在前立定經」，而未參考較早的漢文譯本，導致其論點不圓滿之缺憾。「十方現在佛悉在前立定經」的藏文本是九世紀初以前翻譯、校閱的，比公元594~595年間，由闍崛多等人所出最遲的漢文本大方等大集經賢護分還晚②，基本上，可能只代表該經發展史的末期。因此，單據藏譯本無法照顧到早期發展階段的現象，換句話說，若要進一步地瞭解「十方現在佛悉在前立定經」與「寶藏」的關係，則非利用豐富的漢文譯本資料不可。

該經漢文譯本當中，支婁迦讖公元179年譯般舟三昧經卷中授決品第七、卷下佛印品第十六及闍那崛多等譯大方等大集經賢

以研究「十方現在佛悉在前立定經」(Pratyupanna - buddha - sammukhāvasthita - samādhi - sūtra) 聞名於世的紐西蘭籍教授賀禮遜博士(Dr. Paul M. Harrison)在他的大作「十方現在佛悉在前立定經之念佛法門」(“Buddhā - nusrūti in the Pratyupanna - buddha - sammukhāvasthita samādhi - sūtra”)上，提起該經與西藏佛教所謂「寶藏」(gter - ma)之間存在的共同點，指出十方現在佛悉在前立定經藏文譯本第十三品如何解釋本經「突然出現」的細節——佛滅度後四十年，本經經過書寫、安置在箱篋內、埋藏等，直至末世，方為以八位善士為首的五百個正信佛徒所發現且弘揚。賀博士討論這件事，說：「當然，所謂 gter - ma (「寶藏」)，即本不為人所知而藏在地下或塔內的文獻，在西藏時常被發現。據克微內氏(P. Kvaerne)「西藏笨徒之大藏」一文(“The Canon of the Tibetan Bonpos,” II, Vol. XVI No. 1, 1974)頁31~38, gter - ma於十一世紀首先找到。可是在印度，「十方現在佛悉在前立定經」却比之早九百年記載同樣的情形。那是「十方現在佛悉在前立定經」的作者為了自己證明該經為真而建立

護分卷第三戒行具足品第七、卷第五囑累品第十七，都有與本文主題相關的記載。其文如左。

般舟三昧經

甲 授決品

現世於此受我教
分布供養是舍利
安諦受習佛所說
皆悉諷誦有所付
著於塔寺及山中
若付天龍乾陀羅
各各轉受經卷已
壽命終極生天上

乙 佛印品

佛於是語跋陀和：

「若有菩薩聞是三昧，聞者當助歡喜、當學。得學者持佛威神使得學。當好書是三昧，著素上。」

大方等大集經賢護分

戒行具足品

此等於我滅度時
取我舍利與供養
善持我斯諸佛事
安置篋笥遍十方
平地造塔或在山
付囑天龍及金鳥
斯等依仗於此經
壽終皆得生天上③

囑累品

爾時世尊告賢護菩薩言：

「賢護！是故彼善男子有淨信者，常當精謹聽此三昧。既聞受已，讀誦總持，思惟其義，應為世間分別演說。宜善書寫，安置藏中。」

所以者何？賢護！於我滅後當來之世，有諸菩薩摩訶薩輩淨信心者，為眾生故當求多聞。求多聞故，當詣諸方，聽受正法。賢護！是故彼諸善男子有欲樂者、具足信心者、攝受正法者、愛樂正法者、總持修多羅者，為如是等廣宣說故，以如來力加持故，書寫如是大乘經典。

當得佛印印，當善供養。

何等為佛印？所謂不當行、無所貪、無所求、無所想、無所著、無所願、無所向生、無所適、無所生、無所有、無所取、無所顧、無所往、無所礙、無所有、無所結、所有盡、所欲盡、無所從生、無所滅、無所壞、無所敗、道要、道本。是印中，阿羅漢、辟支佛不能壞、不能敗、不能缺，愚癡者便疑是印。是為佛印。④

由這兩段經文的對照可以看出，無論文字或內容方面，六世紀的譯本都呈現增益的趣向。支婁迦讖譯般舟三昧經只提到本經的書寫——「著於塔寺及山中」、「當好書是三昧，著素上」，而印順導師認為，一世紀末、十方現在佛悉在前立定經全部集成時，寫經正為佛教特色之一，說：「『般舟三昧』的本質，是以假想觀而成三昧，屬於『定』法，但依此深化而又淺化起來。深化是：在定中起唯心無實觀，引入三解脱門；或融攝『般若』而說無著法門。淺化是：與『般若法門』一樣，使成為普遍學習的法門。對一般人來說，如三歸、五戒、布施而外，『作佛形像』，『持好素寫是三昧』⑤。造佛像與寫經，成為當時佛教的特色。」⑥

印順導師分析出十方現在佛悉在前立定經發展上的深化與淺化，然而從該經本身的立場來看，這兩層似難各自獨立。譬如依據「當好書是三昧，著素上。當得佛印印，當善供養」，修行者不僅要書寫、供養該經，且更要「得佛印印」之，就是說，要以般若證文字方便所指出的、不可得說的實相⑦。這種佛印觀念在

以如來印印封之已，然後安置於匣藏中。

賢護！是中何等為如來印？所謂一切諸行無造、無作、無造作者、未曾有、無為、無相、無想、無依、無攝、無取、無住、一切諸行盡、苦因盡、有盡、一切煩惱盡、無生、無滅、無道、無道果、一切諸聖無有覆藏、愚癡所毀、智者所稱、巧者能受。」

四百多年以後由闍那崛多翻譯的大方等大集經賢護分囑累品上有所轉變。如來印（即佛印）的說解雖然大致仍與般舟三昧經相符，但「書寫如是大乘經典，以如來印印封之已，然後安置於匣藏中」，却表現出一層很奇特的物質化。這種演變無疑跟另一個闍那崛多譯本上首先出現，且相當受重視的觀念有關：寫完、封好的經卷被「安置於匣藏中」。前文引戒行具足品「安置篋笥遍十方，平地造塔或在山」、囑累品「宜善書寫，安置藏中」以及藏譯本，也都提到這件事，與支婁迦讖的譯本顯然不同。

據賀禮遜博士，十方現在佛悉在前立定經記載經典埋藏後被重新發現，比十一世紀首次在西藏找到的「寶藏」早九百年。實際上，這個情節是六世紀闍那崛多譯本上才看得到的，二世紀的支婁迦讖譯本上並未有。至於賀博士所謂「沒有更多資料」，茲想引印順導師的研究，提供參考：

「在佛與菩薩聖德的信仰中，經修持而呈現於自心的——法不二，不落言詮的理境，或佛像現前等事相，表現為文句而傳出來的，初期的大乘教徒，確信為『是佛所說』的，受到了部份傳統佛教的反對。當時，經典的書寫開始流行，所以『下品般若』中，在讀、誦以外，提倡寫經、供養，以促進法門的流通。初期大乘經是怎樣傳出的，經典自身本有明確的表示，但書寫傳出的經典多了，而這些都不是初期結集所說到的，不免引起部派佛教的責難，所以大乘教徒有了新的解說。如龍樹傳說。『雪山中深遠處有佛塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經與之』。又說：龍樹（Nāgārjuna）入龍河，『得諸經一箱』^⑧，這是說，大乘經是從藏在佛塔中，龍宮中而取得的。大智度論也傳說：『佛滅度後，文殊師利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍』^⑨。這些傳說，表示了書寫經典的流傳以後，爲了應付反對者『非佛說』的呼聲，大乘教徒放棄了初期大乘經中，關於『大乘經是佛說』的立場，而採取適應世俗的解說。這種見解，般舟三昧經卷中（大正一三、九一一中）已這樣說：

『現世於此受我教，分別供養是舍利。安諦受習佛所化，皆悉諷誦有所付，著於塔寺及山中，若付天龍乾陀羅，各各

轉授經卷已，壽命終訖生天上』^⑩。

宋求那跋陀羅（Gunabhadra）所譯菩薩行方便境界神通變化經說：『阿闍世王取我舍利第八之分，……藏舍利箱，待阿叔迦王。於金葉上書此經王，並藏去之。……阿叔迦王。取舍利箱。……爾時，因陀舍摩法師，從於寶箱出此經已，安置北方多人住處。此經又無多人知識……此經多隱在箱篋中』^⑪。經是早就有的；經與舍利相關聯，藏在山中、寺塔，與般舟三昧經的解說相同。後起的南天鐵塔說，也只是這類傳說的延續。有了書寫的經典，從古舊的寺塔中發現出來，是偶有可能的事實。但將一切大乘經，解說爲早已有之，藏在天上、龍宮、古塔，再流傳到人間，不是合理的解說，大乘經怎樣的傳出？應依初期大乘經自身所表示的意見去理解！』^⑫。

註釋

- ① 參 Paul M. Harrison, "Buddhānusmṛti in the Prafuytpanna - buddha - sa-mukhāvasthita - samadhi - sutra," *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978), p. 57, n. 22。至於「寶藏」，那是國內佛學界向未關心的課題，有關的漢文資料似只提供片斷的介紹，可參法尊法師在寧瑪派一文所提「埋藏傳承」（見中國佛教總論頁 397—398，台北，木鐸出版社，民國七十二年元月初版），談延祚西藏古代佛教史提要之巖傳歷史提要（見西藏佛教^②——歷史頁 54—56，台北，大乘文化出版社，民國六十八年七月初版。
- ② 關於十方現在佛悉在前立定經譯本的問題，茲從 Harrison, *op. cit.*, pp. 40 - 41
- ③ 見大正 13、418、911b 25—28、416、885a16—19。據頁 911 勘勘注 23，高麗藏、知恩院二本「分布」，宋、元、明三本作「分別」。茲參同偈知恩院藏寫本「分布是法如所願」一句，高麗、宋元、明四本作「分別是經如所願」（見大正 13、418、911c1），知知恩院本文意與同偈「常當奉事正法化，宣布諸佛無億教」二句（見大正 13、418、912a5）相應，且疑其本屬於知恩院藏公元 743 年寫成的一切經（參田中塊堂日本寫經綜覽，附現存古寫經年

表頁6、大阪、三明社，昭和28（公元一九五四年8月15日發行），比任何刻本早，所以在此從知恩院、高麗藏二本作「分布」。據同頁對勘注24，知恩院本「佛所化」，高麗、宋、元、明四藏本作「佛所化」，茲從知恩院本。據同頁對勘注25，知恩院本「轉受經卷」，高麗、元、明三本作「轉授經卷」，宋本作「轉經授卷」，茲從知恩院本。據同頁對勘注26，知恩院本「終極」，高麗、宋、元、明四本作「終訖」，茲從知恩院本。

④

見大正13、418、919、971-17、416、897a 23-6 9。據頁919對勘注9，知恩院、高麗藏二本「不能敗」，宋、元、明三本作「所敗」。因前文「無所壞、無所敗」與「不能壞、不能敗」平行，茲從知恩院、高麗二本。指同頁對勘注10，知恩院本「是為佛印」，高麗、宋、元、明四本作「是印是為佛印」，茲從知恩院藏寫本。又，般舟三昧經「何等為佛印？所謂……」之「謂」字，各本都作「識」，顯然訛誤。支婁迦讖的譯本上，疑問句下很少接著「所謂」當做答覆的開頭（至於譯本的真偽，茲從E. Zürcher, "Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations," Appendix B, p. 202-203, Journal of the Chinese Language Teachers Association, vd. XII, No. 3 (Oct., 1977)），但有的話，例如文殊師利問菩薩經：「何因緣發意菩薩有一畧？所謂……」（見大正14、458、4356 19-20），就用「謂」，不用「識」。摘錄三卷本的一卷本般舟三昧經，此處也作「何謂佛印？所謂……」（見大正13、417、902c 3），所以三卷般舟三昧經現存傳本的「識」字，茲改做「謂」。

⑤

原注33云：「般舟三昧經（大正一三，八九九下）。」見印順導師初期大乘佛教之起源與開展頁851，台北，正聞出版社，民國七十年五月出版。

⑥

參拙著如來智印三昧經翻譯研究頁80-82，台北，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，民國七十二年七月。

⑦

原注15云：「龍樹菩薩傳（大正五〇，一八五下—一八六上）。」

⑧

原注16云：「大智度論卷一〇〇（大正二五，七五六中）。」

⑨

原注17云：「大方等大集經賢護分卷三（大正一三，八八五上）。」

⑩

原注18云：「菩薩行方便境界神通變化經卷下（大正九、三一五下—三一六上）。大薩遮尼乾子受記經卷一〇（大正九、三六五上—中）。」

⑪

見印順導師初期大乘佛教之起源與開展 1318—1319

中國人的血淚掙扎歷史，

劃時代的佛教現代文學，

罕見的百萬字長篇小說：

「空虛的雲」

馮馮著

本書原名「虛雲和尚」，從一九八〇年起，開始在內明月刊連載，甚獲讀者讚賞，咸許為當代罕見的一部文學偉構，中國大陸，台灣，香港，美國，加拿大，東南亞，歐洲各地，均有讀者來函詢問何時出單行本。本書全文一百三十萬字，現由作者整理為一百萬字，交天華出版公司出版。

「空虛的雲」以虛雲老和尚的一生追求真理，慈悲濟度衆生的感人事蹟為經，以中國人近代一百二十餘年的慘痛血淚掙扎歷史為緯。從鴉片戰爭開始，甲午戰爭，八國聯軍陷京津，……辛亥革命，軍閥混戰，北伐統一，日本侵華，南京大屠殺……中國內戰……一直寫到虛雲入滅。寫出時代的大變動與民族的悲劇，寫出佛教人士的護教奮鬥，與中國人爭取生存自由的可歌可泣事蹟！全書洋溢著佛教慈悲與人性光輝。

本書仍在內明月刊連載，希望早日得讀全文的讀者，請向天華出版公司洽購單行本「空虛的雲」，平裝本每套美金二十元，精裝本美金三十元，郵費另計。（請先函洽以便查明郵費）

天華出版公司

地址：台灣台北士林中山北路六段231號二樓
英文地址：Lotus Publishing Co. Ltd.,

231, Chung Shan North Rd. Sec 6,
Peitou, Taipei TAIWAN

著者。(書中稿)

其下冊由...

鄭其衣謝岳氏。



鄭僧「觀音」書後

「宗澤學史」，香港，合豐，南洋各埠代售處。
「觀音」一書，大慈聖母，書局（中英文）。
「藥師」一書，（中英文），書局（中英文）。
「觀音」一書，（中英文），自平（中英文），書局（中英文）。

曾是蓬門深院竹，滄桑故遣放洋槎——始至是邦，姊弟隨遇

而安，心期此土得聞佛法，青年深植正因。後弟忽夢一母儀風範者，手授鑰匙、小梵笈，標題殘缺，字蹟漫漶，覺而耿耿於懷。

一日吾誦完普門品（觀音經），為弟所見，驚指夢中物，欲效居士傳陸子元畢生諷法華故事，以善法解宿冤，「否則彼此酬酢無

了時。」由是不憚博究精思，以輔時及物為務，廿載舌耕於美京喬治鎮、佛州邁阿密、及紐約大學，擔任紐大佛學及東南亞課程

迅屆十稔，「觀音」亦成卷帙。（原文並經美國大學採用）

石屋山居詩云：「因在果成終有時。」一九五〇年吾以覺如淨友法緣，寓蓮光精舍，賴潮陽蕭家大奶奶慈力，得與弟會，相

訪信宿，歸時將其日課普門品留贈，吾以能背婉謝，不期竟謂：「弟弟好用！」時弟俛仰勞生，未及涉獵佛典，遑論念誦。如是

因緣。吾家潮州桑浦山南麓，世奉觀音，曾祖妣臨終預知時至。先大人諱士昭（一八八六——一九五九），六歲喪父，孤兒寡婦，

艱難竭蹶，以至成人。三叔祖錫藩公（一八六一——一九三三），年十九折節勵學，府試中式，無力納金三百，棄儒從商，寡

嫂求得觀音簽壯其行色，遂創業南洋。爾後率姪經營印尼橡膠、

學書詞一各編。

實則書詞一各編。其下冊由...

鄭其衣謝岳氏。

鄭其衣謝岳氏。

咖啡、胡椒，荆巨港中華輪船公司，運輸星島。孫逸仙先生過檳城，道合披心，加盟於新加坡晚晴園，傾家助革命，終身未回國門，而支援祖國教育及留歐人材，營「東鄉」別業造元慎公祠於桑梓，塑漆鏤金，棟宇連延，廣容他方舉族來附。廿載炎涼，後人竟無一椽之蔭。

弟一九一八年生於印尼巨港，叔祖以左傳鄭公子子南名之。

幼隨親以橡膠業崛起徙新加坡，善書法，參加中華總商會籌賑豫陝甘三省旱災義展，叔祖偶由巨港至星洲，必招之於膝，諄諄以

國家民族志節誨諭，懵懵童心，深切瀾滋，弱冠隨父返里，親航

空救國標語，來美學航空工程，未幾失母，受洗基督，服膺路加

福音：「天國就在汝心中！」傾向一元論。既卒業厭倦數字，

復學外交與比較宗教，法律不容留學生就業，仰承星洲李偉南世

伯厚道輕金，一濟涸轍，流落窮困，篤志文章；散見一九四〇年

美國亞洲雜誌，郁達夫主編星洲日報半月刊，以人生觀獲南加州

大學哲學院是年校際論文獎，撰寫每日校報太平洋形勢評論每周

專欄。太平洋戰發，輾轉為美國航空公司工程師，空軍訓練司令部

譯員。戰後回家，捨己份內資產，立遠芳義學以紀劬勞。可憐萍

鄭烘雲

梗飄蓬客，又復萬里奔馳，役役聯合國國際難民組織、商業、銀行、美國新聞處文化組，兼課崇基學院歷史系（今香港中文大學），營營香港、星洲、泰國間。

一九五七年代表香港美新處聯絡佛教人士迎接應邀訪美之高棉僧王，須印名片，而夙慕弘一法師以名士出家，遂號僧一。先曾於香港佛教真言宗居士林受灌頂。是年秩觀音誕，同鄉方繼仁長者邀詣東林念佛堂，乃歸依定西老法師，賜法名常聞。吾亦隨參，曰常雲。旋於東蓮覺苑親承教益：「韓盧逐塊，師子咬人。」又二年姊弟別親渡洋，骨肉流離聚還散，老父以七四高齡爲星洲三弟子炎迎養，是歲捨報，榮辱中得全天年，乃觀音慈力。一九七五年吾母喪故鄉，向常州天寧寺敏智老和尚求菩薩戒於紐約大覺寺，弟受五戒，冀報罔極。

人事倥傯，新舊漸成塵，如夢復如煙。今「觀音」集篇成冊，將陳諸豪雋，俟教耆哲，惟慧炬出版社所需之作者簡介，尙復缺如。弟執筆滯思，喟然太息。吾不敢默，約補自序之畧，繫於後。

一九八四年甲子清明於紐約綠村

附「觀音」篇目：

評「觀音」四則（中英文），自序（中英文），觀音——半個亞洲的崇拜對象（中英文），法華經最新英譯評介（中英文），「藥師佛」評介（中英文），青頸觀音與大悲心陀羅尼，鄭烘雲「觀音歌」讀後記，大悲咒試譯，書後（中英文）。（各篇曾經載於芝加哥大學「宗教學史」，香港、台灣、南洋各地佛刊）

評「觀音」四則之一：

鄭僧一對有關信仰的佛教文獻作了一個獨特的貢獻，必有極虛心而具真正宗教虔誠的人然後能有此貢獻。一種罕見的精神貫注了他的學術著作，使其充滿活力。

——狄百瑞，哥倫比亞大學、大學講座教授，前副校長兼教務長。（唐龍中譯）

「歷朝名畫觀音寶相」（上、下冊）

此書集唐、宋、元、明、清五代吳道子等一百五十餘位名家精繪，包括刺繡、石刻、並附弘一大師血書，及印光大師原序真蹟，全部以雙層海月紙精印並加精美封套，不僅對信徒、對美術、對歷史有研究者，皆極富珍藏鑑賞之價值，尤其可媲美於敦煌壁畫。全書爲八開線裝（上、下冊），定價港幣叁百元正，暑假期間特別八折優待爲港幣二四〇元正，因存書不多，爲免向隅，敬請儘早惠購。

洽購處：香港佛學書局

地址：百德新街五十五號六樓B座
電話：5-772372 5-779908

▲大乘文庫：

1. 思想、宗教、信仰
2. 佛教藝術叢談
3. 禪與悟
4. 佛教思想文集（一）
5. 佛教基礎知識（一）
6. 佛教基礎知識（二）
7. 佛教與耶教的比較
8. 比較宗教學
9. 佛教思想文集（二）
10. 大乘佛教漫談
11. 從現代學術思想探討佛教
12. 法舫法師文集
13. 佛法與三民主義
14. 佛教古今人物談

▲大乘文化新書：

1. 名家佛學小論
 2. 魏晉南北朝佛教小史
 3. 西藏經義淺論
 4. 中國佛教文史論集
 5. 佛教文學短論
 6. 佛教聖典與釋氏外學著錄考
 7. 淨土泛論
 8. 唯識思想與佛法一般
- 現代佛教文選
□ 涅槃思想研究
□ 佛經翻譯史實研究
□ 英文佛學名詞摘要
□ 佛教故事（一）中英對照
□ 中國思想史（上、下）

以上各書暑假期間，將以平價優惠讀者，台灣大乘文化出版社出版，爲便利香港方面讀者，請至下列各書店經銷處惠購（華風書局、波文書局佛經流通處、崇德出版社、大得文化事業公司、廣華書局、實用書局等）或直接逕至「香港百德新街五十五號六樓B座，香港佛學書局」洽購。

陀婆比丘聽了，又將動身，將話轉告上座，但差摩比丘認為有勞陀婆比丘往返徒勞，有點過意不去。就請陀婆比丘送給他一支手杖，自己撐着去上座的地方。

上座看到差摩比丘顛巍巍地走來，立刻相迎，並為設座，且好言慰勞。慰勞的話說完以後，就對差摩比丘說：

「汝（二度）言我慢，何所見我，色是我耶，我異色耶？受、想、行、識是我、我異（受、想、行）識耶？」

差摩比丘告訴上座說：

「非色是我，非我異色：非受、想、行、識是我，非我異（受、想、行）識，能於五受陰，我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。譬如優鉢羅、鉢曇摩、拘牟頭，分陀利華香，為即根香耶？為香異根耶？為莖、葉、鬚精麤香耶？為香異精麤耶？為等說不？」

差摩比丘反過來詰問上座，上座聽了說：

「不也。差摩比丘！非優鉢羅、鉢曇摩、拘牟頭、分陀利根即是香，非香異根；亦非莖、葉、鬚精麤是香，亦非香異精麤。」

差摩比丘把握機會追問：

「我亦如是，非色即我，我不離色，非受、想、行、識即我，我不離（受、想、行）識，然我於五受陰，見非我、非我所，而於我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。諸上座聽我說：譬凡智者，因譬類得解。」

譬如乳母衣，付浣衣者，以種種灰湯，浣濯塵垢，猶有餘氣，要以種種雜香熏，令消滅。如是，多聞聖弟子，離於五受陰，正觀非我、非我所，能於五受陰，我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。然後於五受陰，增進思惟，觀察生滅：此色、此色集、此色滅；此受、想、行、識，此受、想、行、識集，此識滅。於五受陰，如是觀生滅已，我慢、我欲，我使，一切悉除，是名真實觀。」

差摩比丘說完以後，諸上座們反而因此遠離塵垢，得法眼淨

差摩比丘也因此不起諸漏，心得解脫，因法喜利故，身病悉除。

這是一個頗能發人深省的故事，差摩比丘原來為病苦所纏，痛苦不堪，其原因是因於五受陰我慢、我欲、我使、未斷、未知、未離、未吐。可是，在與上座們一番辯論以後，不但自己的身病悉除，成了一個真正的漏盡阿羅漢，並使上座們也能離垢，得法眼淨。可見，辯論能開智慧，智慧開而漏盡，漏盡而法樂，因法樂而病除。

所以，有病苦的佛弟子，更宜精進，雖不能以辯論開智慧，但開智慧的修學方法很多，以智慧來除漏、除病苦，成為漏盡阿漢羅，是佛陀教示的正道。

五受陰是病苦因

五受陰是無常，無常即是苦。因無常是苦，所以是生滅法。有一次，舍利弗告訴焰摩迦比丘說：

「愚癡無聞凡夫，於五受陰，作常想、安隱想、不病想、我想、我所想，於此五受陰，保持護惜，終為此五受陰怨家所害……多聞聖弟子，於此五受陰，觀察如病、如癱、如刺、如殺、無常、苦、空、非我，非我所。於此五受陰，不着、不受，不受故不着，不着故自覺涅槃。」

由此可知，取着於五受陰，保持護惜，才為所害，才有病苦。若不取着五受陰，病苦無有，雖有亦不為患。因為五受陰是無常，苦、空，非我、非我所，既空即無我，無我則無病苦。

關於無常苦的問題，佛陀曾與仙尼有一段對話，佛問仙尼？

「色是常耶、非常耶？」

仙尼答言：「無常。」

復問：「若無常者，是苦耶？」

答言：「是苦！」

復問：「若無常、苦，是變易法、多聞聖弟子，寧於中見我、異我相在不？」

答言：「不也，世尊！受、想、行、識亦復如是。」

佛告仙尼：

「我諸弟子，聞我所說，不悉解義，而起慢無間等，非無間等故，慢則不斷，慢不斷故，捨此陰已，與陰相續生。是故，仙尼！我則記說：是諸弟子，身壞命終，生彼彼處，所以者何？彼有餘慢故。」

仙尼！我諸弟子，於我所說，能解義者，彼於諸慢，得無間等。得無間等故，諸慢則斷，諸慢斷故，身壞命終，更不相續。仙尼！如是弟子，我不記說；彼捨此陰已，生彼彼處。所以者何？無因緣可記說故。欲令我記說者，當記說：彼斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，究竟苦邊。我從昔來及今現在常說：慢過、慢集、慢生、慢起、若於慢無間等，觀衆苦不生。」

佛陀與仙尼的這一大段對話，就是在說明除苦法。行者若執着五受陰，而起慢無間等，即是有因有緣，有因有緣者，是生滅法，衆苦不斷；若行者不取着五受陰，則得無間等，衆苦不生，無苦即樂。

那拘羅長者除老苦

有位那拘羅長者，年已一百二十歲了，年耆根熟，羸劣病苦，苦患相逼，日夜不安，他前往佛所，請求佛陀爲他除老苦，他對佛陀說：

「我年衰老，羸劣病苦，自力勉勵，……唯願世尊，爲我說法，令我長夜安樂。」

佛陀聽了，告訴那拘羅長者：

「汝實年老根熟，羸劣苦患，長者當知，於苦患身，當修學不苦患身。」

那拘羅長者聽了佛陀這幾句話，就很高興地拜別佛陀，走到舍利弗不遠處的一根樹下坐着，舍利弗見長者如此高興，便問長者：

「汝今諸根和悅，貌色鮮明，于世尊所得聞深法耶？」
于是，長者就將佛陀告訴他的話，向舍利弗重述了一遍，舍

利弗聽了問長者說：

「汝何不重問世尊：云何苦患身、苦患心？云何苦患身、苦患心？」

長者說：

「我以是義故，來詣尊者，唯願爲我，畧說法要。」

舍利弗告訴長者：

「汝今諦聽：當爲汝說。愚癡無聞凡夫，于色集、色滅、色患、色味、色離，不如實知，不如實知故，愛樂于色，言色是我、是我所，而取攝受。彼色若壞若異，心識隨轉，惱苦生，惱苦生已，恐怖、障闕、顧念、憂苦、結戀。于受、想、行、識，亦復如是。是名身心苦患。」

云何身苦患心不苦患，多聞聖弟子，于色集、色滅、色味、色患、良離，如實知，如實知已，不生愛樂，（不）見色是我、是我所，彼色若變若異，心不隨轉惱苦生，心不隨轉惱苦生已，得不恐怖、障闕，顧念，結戀，受、想、行、識，亦復如是。是名身苦患心不苦患。」

舍利弗說完以後，長者即得法眼淨，見法得法，知法入法，度諸狐疑，於正法中，心得無畏，不但年老根熟，羸劣苦患不再使長者長夜憂苦，反而能以無畏的精神，勇猛法業。由這，可知除五受陰執着，即是除老苦法。

於五受陰不欲貪，不取不着，不但能除苦患，更能生福利，故世尊說：

「當斷不善法，於佛法中，修諸梵行，平等盡苦，究竟苦邊，若受諸善法因緣，現法樂住，不苦、不礙、不惱、不熱，身壞命終，生於善處。」

所謂「生善處」即是「福利」。行者於五受陰中，若未離欲、未離念、未離愛、未離渴，當生憂悲惱苦，身膺家苦，常與苦俱。五受陰是無常，苦、空、變易法，不堅實，若過去、若未來、若現在，若內若外，若麤若細，若好若醜，若遠若近，彼一切如實知，非我，非異我、不相在，就即能成就三種無上：智無上、解脫無上、解脫知見無上。有此三無上，那裏還有苦。

妙法蓮華經廿八頌

和慈湖三藏法師原韻

釋本空

本空法師簡介

本空師乃浙江慈谿人氏，俗名張汝釗。出生於封建禮教書香門第。（一九〇〇——一九七〇）她幼小穎慧，十一、二歲即善詩能文。雖出閨門，性類男兒。喜讀書，愛旅遊。

嗣因遭「彩鳳隨鴉、遇人不淑」的婚姻挫折。幾經坎坷，就學滬上。時值「五卅慘案」，師即投身運動。廿六歲時畢業於章太炎先生所辦之國民大學英文文學系。同時出版了「綠天移詩詞集」，「海漚集」噪聲藝壇。

一九二七年在西友梅特立夫人勸請下，加入基督教並在該會任職暨寧波圖書館館長等職。爰是之故，涉獵更廣，眼界大開，遂得睹佛學諸書，如印光法師、太虛大師文鈔及宋明理學和印度哲學等。開始對佛學有了認識。覺得佛學的博大精深，誠是宇宙的真理。便在普陀山皈依了印光法師。從此由佛學者一變而成了學佛者。脫離了耶穌教。便雲遊參學武昌佛學院，深入經藏。同時著作了「般若花」等行世。

師自歸依印光法師起至根慧老和尚剃度。「二十餘年以居士身雲遊參學，百城煙水，訪禪律密淨當代諸大德；如印光、靜寬、覺明、太虛、根慧等諸大善知識。所有棒喝開示，即證悟因緣本末，悉以詩傳記記錄。」爰有「煙水集」。

一九五〇年，師從寧波觀宗寺根慧老和尚剃度，參學天台宗並任教於該寺佛學院。曾受倭虛大師指導和讚許。直至根慧老和尚付法於師，傳授天台正宗。

綜觀師之一生，未出家前歷任四明中學，甬江女中、慈湖中學、毓才中學、法昌佛學院「尼象」及觀宗寺佛學院等任教語文、佛學。均是以教育為職志，培養世出世法人材。誠尼師中之佼佼者，當代不可多得之大德矣。惜在十年浩劫中，不幸病逝！

師在世時常以文字般若度人，指引後學。故有「煙水集」「經筵拾零」等問世。師圓寂後，其同參圓修師從師遺物中，又發現師之手稿「法華」廿八頌和楞伽四十八頌。未曾發表過，作於一九六三年後，彌足珍貴。師以文字因緣弘揚佛法「由此文字般若而起觀照般若，以證實相般若，則般若之花終結菩提妙果矣。因指見月文字豈礙於修持哉？得魚忘筌，親證方捨乎方便也。」（見煙水集序）信哉斯讚。願師乘願再來：「上求下化無疲厭，入獄生天任轉輪。」

序品第一

一光東照散香風，地動天華那費功，斯會肇端三請後，本懷暢盡五時中，文殊大智酬疑問，彌勒深慈倩決通，佛古熙怡希有甚，容顏奇妙妙難窮。

方便品第二

我法難思叩世尊，頻呼止止數家珍，五千席退餘枝葉，第一佛乘出要津，分別說三原是假，曲從餘二即非真，低頭舉手皆成道，始信因緣大事醇。

譬喻品第三

長者附財蓄有年，可憐衰邁始言傳，白牛等賜僉償願，火宅驚逃獨救然，一往三車權顯實，重爲諸子實施權，難忘慈父深恩在，長揖箕裘謝昔賢。

信解品第四

聲聞劣志未堪輕，儘有回心向大情，窮子只因餘糞穢，賤人爭不怯榮名，自甘逃逝空辭寵，少得悽遲懈進程，直待托孤才領悟，鈴鐺翻笑異鄉行。

藥草喻品第五

一雲所雨無分界，一味隨施佈萬方，大小中根蒙普潤，上中下性益沐光，山川溪谷名雖異，卉木叢林色共芳，凡聖甘霖平等澍，榮枯藥草理齊彰。

授記品第六

心發菩提路萬行，恆沙積劫種初因，上求下化無疲厭，入獄生天任轉輪，果滿佛臨垂記削，功成自揣不侔倫，凌煙閣上圖臣像，金印分明各繫身。

成化品第七

譬逢險道逆緣侵，曠絕無人起退心，寶所尚遙龜渡海，化城且止鳥投林，河沙象裏澆根性，塵點劫中看古今，榮小聲聞功倍淺，出家王子行彌深。

五百弟子授記品第八

迹門三說因緣周，清淨寂然心意柔，內行秘藏菩薩道，外身示現聲聞流，如來授記傾懷吐，弟子膺榮碩願酬，今日衣珠方省識，枉教漂泊幾春秋。

授記無學人記第九

寶相如來同一號，他年各各泛慈航，羅雲秘行持家業，慶喜多門護法藏，常立勝幡名國土，長爲長子領封疆，二千弟子學無學，記取當來徧十方。

法師品第十

讀說受持供養鳥，法師五事盡知津，高原求水初疑遠，濕土及泉漸見真，室是慈悲方許住，衣非忍辱不加身，如來座本空無座，空法何勞護法神。

見寶塔品第十一

尊經湧塔證眞常，在在莊嚴萬寶裝，移去天人三變土，集來諸佛盡當陽，十方各化無量國，末座平分一相光，變現神通如所念，接將遠象置同堂。

提婆達多品第十二

不經祇劫事昭然，一變男身五障捐，龍女佛齡方八歲，仙人座壽已千年，文殊湧衆多難數，智積歸期展更堅，末世弘經惟此最，家家植得火中蓮。

持品第十三

法爾云然授記同，錄遺端合到閨中，羅睺多母慈心普，波闍波姨梵行工，世生生修大道，塵塵刹刹矢貞忠，性知法性無男女，好獻明珠覲大雄。

安樂行品第十四

四行修成安樂住，如來實語語由衷，不修外道初行處，但說大乘二執空，嫉詔小隨輕篤遣，慈悲誓願問聞通，髻珠上賞高懸久，奏凱歸來宴慶功。

從地湧出品第十五

少時化就無邊聖，此意云何蘊未寬，返老爲兒應不稱，呼童作父太無端，理當精進被堅鎧，且待須臾託出盤，地湧象中齊渴仰，解疑生信悉騰歡。

如來壽量品第十六

佛果久成事未闌，靈山一會指重彈，原從不滅言生死，爲示無常顯涅槃，知見漫存虛實想，是非莫作異如觀，若人解得醫王法，毒藥醍醐一例餐。

分別功德品第十七

持經善利信難量，佛壽欽聞倍倍長，大中小千從減互，四三二一遞餘相，韻拈當可玄玄押，和棟雙關故故藏，五度兼行餘般若，較量功德免望洋。

隨喜功德品第十八

暫時隨喜也饒益，金口從宣出世尊，展轉相傳薪盡火，連環不斷水由源，假如過去曾聞偈，敢保當來定利根，唇舌齒牙嘗少病，鼻眉額古不須論。

法師功德品第十九

聞持力用盡堪修，似悟還迷歲月悠，五品法師同報得，六根清淨異常待，因緣殊勝超凡響，果德圓明預法流。父母生身肉眼在，障深不見復誰尤。

常不輕菩薩品第二十

未來諸佛皆應禮，現在羣生怎不迎，疾走避人時碌碌，高聲讚象日營營，不輕自是常無倦，精進常當覺有情，最是一樁堪笑事，愚迷得記反瞪睛。

如來神力品第廿一

乘是大乘如實道，來成正覺示綸音，威神莫測光常寂，力用難窮受轉深，舌觀廣長還攝舌，心聞警效不生心，如來密藏何會秘，直把家珍說到今。

囑累品第廿二

囑累遺言逾美玉，弘經大願抵堅金，難通深法教餘法，善解生心契佛心，護法允宜將寇掃，降心先得把王擒，分身諸佛今還已，多寶光中塔影深。

藥王菩薩本事品第廿三

焚身燃臂行非虛，頂禮藥王涕洟餘，若有女人聞本事，修爲男子證眞如，現生極樂同居後，兼修娑婆別業除。一事四成難可遇，朝朝暮暮好紳書。

妙音菩薩品第二十四

漫見彼形成劣想，往遊忍土應逍遙，色身自在威神御，國界光明淨法調，三昧甚深潭泥影，一音殊妙海迎潮，蓮花八萬四千座，一化華中一姓標。

觀音菩薩品第二十五

現身菩薩乘宏願，佛道由來久已成，慈起無緣垂化迹，悲生同體拯羣生，千江印月月無盡，萬草欣春春有情，怪底洛迦千載後，普門長湧海潮聲。

陀羅尼品第二十六

顯照妙法流通易，密咒防難賴總持，三業一如相應候，六根迴脫不行時，法師擁護多功益，衰患消除盡克治，勇施藥王呈秘印，天王鬼女也申儀。

妙莊嚴王本事品第廿七

燈仗火明須咒護，要知人護益增光，縱生邪見迷難返，爲現神通用便彰，深種善根淨眼母，示教利喜妙嚴王，盲龜一孔值浮木，優鉢曇花未足方。

普賢菩薩勸發品第廿八

鴻文末運當河沙，少法遵依是典型，大覺圓談終此卷，普賢妙願結今經，弘傳奕世宗台嶺，讚頌千秋仰鷲靈，不好外出焚手筆，正因有在惹惺惺。

癸亥九月十二日

菩薩摩訶薩欲信持諸佛所說法 當學般若波羅蜜

智銘

佛言：「十方如恆河沙等世界中，諸佛所說法：已說、今說、當說，聞已，欲一切信持，自行亦爲人說，當學般若波羅蜜。」十方諸佛所說法，欲憶持不忘，當學般若波羅蜜，欲得信持利益，當學般若波羅蜜，欲自行亦爲人說，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩，過去諸佛說已，未來諸佛當說，欲聞聞已，自利亦利他人，當學般若波羅蜜。」菩薩有三昧，名觀三世諸佛三昧，菩薩入是三昧中，悉見三世諸佛，聞其說法。復次，諸菩薩力不可思議，未來世雖未有形，未有言說，而能見、能聞。或以陀羅尼力，或以今事比之過去、未來諸事。以是故言，欲得是者，當學般若波羅蜜。

佛言：「十方如恆河沙等世界中，無有佛名、法名、僧名，欲使一切衆生，皆得正見。聞三寶音者，當學般若波羅蜜。」菩薩於先無佛法塔寺處，於中起塔，以是業因緣，後身得力成就。於無佛法象處，讚歎三寶，令衆生入於正見。如經說：有人於先無佛塔國土中，修立塔廟，得梵福德，梵名無量福德。以是因緣，疾得禪定，得禪定故，得無量神通，神通力故，能至十方讚歎三寶。正見者，若先不識三寶功德，因菩薩故得信三寶，信三寶故信業因緣罪福，信業因緣故，信世間是縛，涅槃是解。菩薩欲使衆生得正見，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩，若欲令十方如恆河沙等世界中衆生，

諸在三惡趣者，以我力故皆得人身，當學般若波羅蜜。」三惡趣衆生得人身，不言以菩薩業因緣，但言菩薩恩力因緣故得。蓋菩薩以神通變化說法力故，令衆生修善得人身。如經中說二因緣，發起正見：一者、外聞正法；二者、內有正念。若無菩薩恩力因緣，衆生雖有業因緣，無由發起，以是故知諸佛菩薩，所益甚多。諸佛及大菩薩身，徧出無量光明，從是光明出無量化身，徧入十方三惡道中，令地獄火滅湯冷，其中衆生心清淨故，生天上人中；令餓鬼道饑渴飽滿，開發善心，得生天上人中；令畜生道隨意得食，離諸恐怖，開發善心，亦得生天上人中；如是名爲一切三惡道得解脫。

佛言：「菩薩摩訶薩，欲出家日即成阿耨多羅三藐三菩提，即是日轉法輪。轉法輪時，無量阿僧祇衆生遠離塵垢，諸法中得法眼淨，無量阿僧祇衆生，一切法不受故。諸漏心得解脫；無量阿僧祇衆生，於阿耨多羅三藐三菩提不退轉，當學般若波羅蜜。」或有菩薩，於惡世邪見衆生中，爲除衆生邪見故，自行勤苦甚難之行。如釋迦文佛於阿樓頻螺樹林中，食一麻一米，有菩薩謂佛爲實受是苦，是故發心：我當即以出家日成佛。又有菩薩於好世出家，如大通慧求佛道，結跏趺坐，經十小劫乃得成佛。菩薩聞是已，發心言：我以出家日即得成佛。有菩薩成佛已，不即轉法輪，如然燈佛。成佛已十二年，但放光明，人無識者而不說法

。又如須扇多佛，成佛已，無受化者，作化佛留住一切，說法度人，自身滅度。又如釋迦文佛成佛已，五十七日不說法。菩薩聞是已，即轉法輪。

有佛度眾生有限，如釋迦文佛轉法輪時，橋陳如一人得初道，八萬諸天諸法中得法眼淨。菩薩聞是已，作是願：我轉法輪時，令無量阿僧祇人，遠離塵垢，諸法中得法眼淨。以釋迦文佛初轉法輪時，一比丘及諸天，皆得初道，而無一人得漢羅及菩薩道者。是故，菩薩願言：我作佛時，當使無量阿僧祇眾生，一切法不受，諸漏心得解脫；及無量阿僧祇眾生，於阿耨多羅三藐三菩提不退轉。

佛言：「欲得壽命無量，光明具足，當學般若波羅蜜。」諸佛壽命有長有短，如鞞婆尸佛，壽八萬四千歲；如拘樓餐陀佛，壽六萬歲；迦那迦牟尼佛，壽三萬歲；迦葉佛，壽二萬歲；釋迦文佛，壽百歲，少有過者；彌勒佛，壽八萬四千歲。如釋迦文佛常光一丈；彌勒佛常光十里。

諸佛壽命、光明，各有二種：一者、隱藏；二者、顯現。一者、真實；二者、為眾生故隱。真實者，無量顯現；為眾生者，有限有量。實佛壽不應短，所以者何？諸佛長壽業因緣具足故。如婆伽梵，宿世救一聚落人命，故得無量阿僧祇壽命。梵世中壽法不過半劫；而此梵天壽獨無量，以是故，生邪見言：唯我常住。佛到其所，破其邪見，說其本緣救一聚落人，其壽乃爾。何況佛世世救無量阿僧祇眾生；或以財物救濟，或以身命代死，云何壽限不過百歲？又不殺生戒，是長壽因緣，佛以大慈眾生，愛徹骨髓，常能為眾生救死，何況殺生！又以諸法實相智慧，真實不誑故，亦是長壽因緣；菩薩以般若波羅蜜，和合持戒諸功德故，得壽命無量，何況佛世世具足此諸無量功德，而壽命有限？一切色中，佛身第一，一切心中，佛心第一，以是故，一切壽命中，佛壽亦應第一。諸佛壽命，實皆無量，為度人故，現有長、短。

佛言：「我成阿耨多羅三藐三菩提時，世界中無有淫欲、瞋恚、愚癡，亦無三毒之名。一切眾生，成就如是智慧；善施、善戒、善定。善梵行、善不燒眾生，當學般若波羅蜜。」貪欲、瞋

恚、愚癡，名為三不善根，是欲界繫法。佛若說貪欲、瞋恚、愚癡，是欲界繫不善；若說染愛、無明，是則通三界。有佛世界，純諸離欲人，如是眾生故，菩薩願言：我成佛時，國無三毒及三毒之名。復有清淨佛國，純阿鞞跋致，法性生身菩薩，無諸煩惱，唯有餘習，是故言無三毒之名。若有人言：如菩薩願言：我當度一切眾生，而眾生實不盡度；此亦如是，欲令世界無三毒之名，亦應實有三毒不盡。若無三毒，何用佛為？如經所說，若無三法，則佛不出世；若三法不斷，則不得離老、病、死。三法者，則是三毒。

有世界眾生分別諸法，是善、是不善，是縛、是解脫等，於一相寂滅中而生戲論；菩薩以是故願言：令我世界眾生，不生三毒，知三毒實相即是涅槃。

所謂成就一切眾生如是智慧者，是世間正見智慧。世間正見中，說有布施，有罪、有福、有今世、後世，有阿羅漢。信福、罪故，能善布施；信阿羅漢故，能善持戒，善禪定，善梵行，得正見力故，能善不燒眾生。世間正見，是無漏智慧根本；以是故，說國中無三毒之名。貪欲有二種：一者、邪貪欲；二者、貪欲。瞋恚有二種：一者、邪瞋恚；二者、瞋恚。愚癡有二種：一者、邪愚癡；二者、愚癡。是三種邪毒眾生，難可化度，餘三易度。無三毒名者，無邪三毒之名。欲使一切眾生，成就如是智慧，當學般若波羅蜜。

佛言：「使我般涅槃後，法無滅盡，亦無滅盡之名，當學般若波羅蜜。」所謂法無滅盡，是菩薩願，事不必實。一切有為法，從因緣和合生，云何常住而不滅？佛如日明，法如日沒餘光，云何日沒而餘光不滅？但久住故，無能見滅者，故名不滅。復次，菩薩見諸佛法住，有多、有少，如迦葉佛法住七日，如釋迦牟尼佛法住千歲。是故菩薩發是願言：法雖有為，願令相續不滅，如火得薪，相傳不絕。復次，諸法實相，名為佛法，是實法相，不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去，不受不動，不著不依，無所有如涅槃相，法相如是，云何有滅？諸法實相無有滅者。有人憶想分別，取諸法相，壞實法相，用二法說，是故有滅，

實相法中，無有滅也。復次，般若波羅蜜無礙法，集無量功德故，隨其本願，法法相續，無有見其滅者。

佛言：「我得阿耨多羅三藐三菩提時，十方如恆河沙等世界中衆生，聞我名者，必得阿耨多羅三藐三菩提。欲得如是等功德，當學般若波羅蜜。」有人生值佛世，在佛法中，或墮地獄者，如提婆達、俱伽梨、訶多釋子等，三不善法覆心，故墮地獄。此中云何言：去佛如恆河沙等世界，但聞佛名，便得道焉？蓋佛有二種：一者、法性身佛；二者、隨衆生優劣現化佛。爲法性身佛，故說乃至聞名得度；爲隨衆生現身佛，故說雖共佛住，隨業因緣有墮地獄者。

法性生身佛者，無事不濟，無願不滿。所以者何？於無量阿僧祇劫，積集一切善本功德，一切智慧無礙具足，爲衆聖主，諸天及大菩薩，希能見者。如人念觀世音菩薩，悉脫危難。是事尙爾，何況諸佛法性生身！如有見之者，聞其名者，必得阿耨多羅三藐三菩提。

釋迦文佛亦是法性生身分，佛住世時，之所以仍有作五逆罪人，饑餓盜賊，如是等惡者，蓋釋迦文佛本誓：我出惡世，欲以道法度脫衆生，不爲富貴世樂故出。若佛以力與之，則無事不能。又亦是衆生福德力薄，罪垢深重，故不得隨意度脫。又今佛但說清淨涅槃，而衆生譏論誹謗言：何以多畜弟子，化導人民，此亦是繫縛法；但以涅槃法化，猶尙譏謗，何況雜以世樂！如提婆達，欲令足下有千輻相輪故，以鐵作模，燒而烙之，烙已足壞，身惱大號。爾時，阿難聞已，涕泣白佛：我足欲死，願佛哀救，佛即伸手就摩其身，發至誠言：我看羅睺羅與提婆達等者，彼痛當滅，是時提婆達衆痛即除，執手觀之，知是佛手。便作是言：淨飯王子，以此醫術足自生活！佛告阿難：汝觀提婆達不？用心如是，云何可度！若好世人，則無是咎。如是衆生，若以世樂，不得度也。以是故說！聞佛名有得道者，有不得道者。

佛身無量阿僧祇，種種不同；有佛爲衆生說法，令得道者，有佛放無量光明，衆生遇之而得道者，有以神通變化，指示其心而得道者；有佛但現色身而得道者；有佛徧身毛孔出衆妙香，衆生聞之而得道者；有佛以食與衆生，令得道者；有佛，衆生但念

而得道者；有佛能以一切草木之聲而作佛事，令衆生得道者；有佛，衆生聞名而得道者。爲是佛故，說言：我作佛時，其聞名者，皆令得度。聞名，不但以名便得道也，聞已修道，然後得度。如須達長者初聞佛名，內心驚喜，詣佛聽法而能得道。是但聞名，聞名爲得道因緣，非得道也。

聞佛名而得道者，是謂即時得道，不言一心中。譬如經中說：修慈心時，即修七覺意。難者言：慈三昧有漏，是緣衆生法，云何即時修七覺？答者言：從慈起已，即修七覺，更無餘法，故言即時。即時有二種：一者、同時；二者、雖久更無異法，即是心而得修七覺，亦名即時。復次，有衆生福德純熟，結使心薄，應當得道；若聞佛名，即時得道。又復以佛威力故，聞即得度；爲是人故說：若聞佛名，即時得道。

般若波羅蜜經者，是佛欲解說其事，是故，品品中皆讚般若波羅蜜。復次，般若波羅蜜，是諸佛母，父母之中，母功最重；是故，佛以般若爲母，般舟三昧爲父。三昧能攝持亂心，令智慧得成，而不能觀諸法實相；般若波羅蜜，能徧觀諸法分別實相，無事不達，無事不成，功德大故，名之爲母。以是故，行者雖行六波羅蜜，及種種功德和合，能具衆願，而但說當學般若波羅蜜。復次，如般若後品中說：若無般若波羅蜜，餘五事不名波羅蜜。雖善修衆行，亦不能滿具諸願。衆生從無始世界中來，雖修布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，受世間果報已而復還盡。所以者何？離般若波羅蜜故。今以佛恩，以般若波羅蜜修行六事，故得般若波羅蜜，成就佛道，使佛佛相續而無窮盡。

菩薩行般若波羅蜜時，普觀諸法皆空，空亦復空，滅諸觀，得無礙般若波羅蜜。以大悲方便力，還起諸功德業，此清淨業因緣故，無願不得。餘功德離般若波羅蜜，無有無礙智慧，云何言欲得諸願，當學檀波羅蜜等！復次，又以五波羅蜜離般若，不得波羅蜜名字，五波羅蜜如盲，般若波羅蜜如眼，五波羅蜜如壞瓶盛水，般若波羅蜜如成熟瓶，五波羅蜜如鳥無兩翼，般若波羅蜜如有翼之鳥。如是等種種因緣故，般若波羅蜜能成大事，以是故言：欲得諸功德及願，當學般若波羅蜜。

(完)

禪堂

談禪史與禪法的分別

許志明

前面的話

在一次偶然的機會內，看到一本「春秋」雜誌，這本雜誌是名政論家丁中江先生及名專欄作家阮文達先生、丁燕石先生三人創辦的。在台灣的雜誌界，具有相當高的水準，也佔有相當高的地位。

其第十六期上有朱濟先生撰的一篇「談一貫道的虛虛實實」的文章。好奇心驅使，讀了一遍。讀該文之先，本只打算瞭解一下「一貫道的虛虛實實」，因為我沒有讀到過有關一貫道的文字，只聽說「一貫道」目前發展迅速。由原來的地下傳教，而至今日公開活動，並在如此大雜誌上報導，故有一讀該文的衝動。

看過該文以後，覺得文中所說：「……由居士繼承了禪宗這一派的道統，這也就是今日一貫道一脈相傳的道統，這個道統既傳給居士，照一貫道人士的說法，這就叫做：『釋終儒起』。」這與所知禪宗史的記載不同，這種說法不無混淆視聽之感；且朱先生文中強調「一貫道」將以「攤位眾多的百貨公司，壓倒（佛家）專賣店……」，「使傳統的佛教廟宇無人進去。」這些的論說，對佛教不無貶損之處。

我既然是個受了菩薩戒的佛弟子，當佛教被如此不合史實的貶損，豈有視而不見之理，故也寫了一篇「談禪宗的『道統』繼承」一文試投「春秋」雜誌，以為說明禪宗血脈傳承的歷史事實，同時也用二千年來，佛教在中國曾遭遇過數次的教難，佛教寺廟仍然「有人進去」，「一貫道」是否有足夠的力量使佛教寺廟門堪羅雀，歷史可以信任。因為佛教是經得起考驗的正信宗教。

「春秋」雜誌收到拙文後，其編者先生即影印一份交朱濟先生閱覽，朱先生看過拙文後，又寫了「再談一貫

道的虛虛實實」一文，與拙文一同在「春秋」十八期刊出。朱先生因不能用史料來作爲論證，對拙文所提出的歷史證據無法推翻。他一方面採取對歷史證據的懷疑態度，而同時又用禪法上的「無念、無住、無相」來否定歷史證據。用這種方法來討論問題，是不堪識者一駁的。

所以，我又寫了「談禪史與禪法的分別」一文送「春秋」。「春秋」雜誌收到拙文之後，創辦人之丁燕石先生來了一封限時信，很慷慨地要長期贈送「春秋」一份給我，而且對我讚譽備至，讀了丁先生信以後，心內既感激又溫暖，可是「春秋」十九期並未將拙文登出。

「春秋」二十期寄來後，上面又無拙文，但有名作家「高陽」先生寫的一篇「剖析一貫道的脈絡」大作，「高陽」先生是清史學家，他依據清代史料，說明清代是如何派兵圍剿「一貫道」，認爲「一貫道」至「光緒年間演變爲義和拳。……」他用清史來否定朱濟先生的一切說法。

「春秋」的編輯先生可能也將「高陽」先生大作影印給朱濟先生看了，朱先生又以同樣的方法，寫了一篇「先理脈絡再作解剖」的文章，與「高陽」先生文章同期刊出。

「春秋」二十一期收到後，拙文又沒刊出，却有「一貫道」的「作家」蘇鳴東先生寫的一篇「一貫道中人談一貫道」，蘇先生在文中對我刊在「春秋」十八期「談禪宗的『道統』繼承」一文，大加撻伐，並語多粗話。於是，我又根據史料寫了一篇「『道』、『統』不可扭曲」的文章，送「春秋」以爲辯正。

「春秋」二十二期收到了，上面也沒有拙文的刊出，我覺得該二文可能不採用了，所以寫了一封信給丁燕石先生，如「春秋」不再刊出拙文，則請擲回以留紀念。丁先生接到我的信以後，立刻回了一封信。大意是說：「本刊編委會在討論編輯內容時，以一貫道問題已連續討論多期，甚多讀者亦投函以爲應暫停討論。故決定將此問題暫予擱置……」等語，並將我寫的二稿退了回來。

接到退稿以後，原已「束之高閣」，但過了幾天，又想到這二篇文章是爲護法而寫，也是爲真理而寫，若不刊出，豈不是護法不力，真理也不明了嗎？幾經考慮，認爲該二文仍有另投的必要。

國內的報章很少報導「一貫道」的消息，其他雜誌有沒有如「春秋」一樣討論過「一貫道」，因我不大喜歡看市面雜誌，故所知有限，不敢貿然投稿。於是，想起我是「內明」長期作者，「內明」或者會接受，經先函沈九成居士要求，經徵得其同意，願在四象堂刊出，內心既高興又感激。

因恐「內明」讀者們不明瞭事情原委、經過，特將此二文之因緣予以說明，請「內明」讀者大德們多多指教。

看了「春秋」十六期朱濟先生的大作「一貫道的虛虛實實」一脈的道統。「覺得有點與史實不符，故寫了「談禪宗的『道統』繼承」一文，試投「春秋」。春秋編者先生乃影印一份送與朱

濟先生，朱先生看了拙文，乃又寫「再談一貫道的虛虛實實」，與拙文同刊在「春秋」十八期。

朱先生在「再談……」文中說：「從其大文（指拙前文）中更證明許先生是認真讀書的讀書人。」我看了這句話，真是自覺慚赧不已，我不但不是「認真讀書的讀書人」，甚至也不是「讀書人」，我是一個不折不扣為五斗米而折腰的人。陶潛不為五斗米折腰，解印綬而去，安貧樂道，詩酒自娛。我却沒有他那份灑脫，每日得兢兢業業，折腰不已。這，已足證明我不是「認真讀書的讀書人」。只是在公餘之暇，看看書而已。朱先生在「春秋」的第一篇大作，就是在公家訂的「春秋」上看到的（現在不訂了，心內悵悵然）。所以，這句過譽之詞，實不敢當，但蒙錯愛，衷心謝謝。

爲了與朱先生再一次討論（非辯論，請勿誤會）有關禪史與禪法的分別，同時也討論有關史料的處理問題，所以冒昧地再寫此文，我想：應該也是件很有意義的事，但願編者先生不要投之垃圾桶。

禪宗的研究方法

研究禪宗的人很多，其研究的方法，大別可以分爲二途，一是研究禪史；二是研究禪法（學）。我前文的標題是「談禪宗的『道統』繼承」，由這個題目，不難瞭解是屬於研究禪史的範疇。因其在研究禪史，所以對禪法的中心思想問題不談。

既然不談禪法的中心思想問題，爲什麼又用「道統」一詞呢？那是由朱先生大作中「移植」而來，這是爲了使讀者有一個統一的概念。因爲「春秋」的讀者不都是懂得禪的人，如朱先生用「道統」，本人却用「法統」、「法脈」、「血脈」等禪宗慣用的歷史名詞，就會使讀者產生迷惑之感。

朱先生在「再」文中，用禪宗的無念、無相、無住等來否定禪史，認爲執着於禪史的史料而不談禪「道」即是「縛」，這在

方法上，就有點出入了。

談史須執著史料

談史必須執著史料，以爲立論的基礎，這是任何研究史學的人所肯定的方法。除了執着現存的史料以外，還得到處蒐集史料。地面上的史料蒐集不足以說明歷史的時候，就到地面下去找。所以才有考古之學的產生。

若談歷史而揚棄史料爲依憑，而用傳說、臆測、想像、理論來寫，那末，所寫出的歷史，無論作者梳理得如何有條不紊，那也只能作爲野史、小說看，沒有歷史價值，譬如「西遊記」，寫得那麼生動、活潑，可讀性那麼高，但它終不能取代「大唐西域記」的歷史地位。「大唐西域記」的文字是那麼艱澀，但它在中國佛教史甚至中國史上，却有着不可替代、不可漠視的歷史價值。如果要研究玄奘大師前往印度取經的歷史，不執着於「大唐西域記」，而用玄奘大師所譯的「大乘唯識論」去研究，那就文不對題了。因爲「大乘唯識論」是思想問題。所以，朱先生說：「這樣，我們就用不着循漸悟、依頓悟去作抽象思想中的思……只須憑藉我們對歷史的知識，就可以來討論有關禪宗道統的繼承問題了。」這，一點也不錯，研究「禪宗道統繼承問題」，是屬禪史問題，要「憑藉歷史知識」，依據禪宗史料處理。是不能用「抽象思想中的思」作禪史處理的基礎的。因爲禪宗「抽象思想中的思」是不可以形諸文字的，它只是一個「空」的「佛性」。要達到這「空」的「佛性」，方法却有八萬四千。方法則可以作爲史料，如拙前文引用北宗神秀的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」這是漸修法，這漸修法由其弟子普寂「繼承」了下來。而南宗神會却用「單刀直入，直了見性，不言階漸。」這是頓悟法，這由達摩一直傳至六祖而由神會「繼承」下來，都可作史料處理。

一貫道如果肯定自己「繼承」了「禪宗這一脈的道統」，當然要從史料方面的法（經）、衣、鉢及教法上下功夫，去尋自己

的「根」，就如同一般人憑藉族譜或父母遺下的信物去追認血親關係一樣，這是不能錯亂的。

中國是一個崇尚儒家宗祧倫理觀念的民族，禪宗中國化後，完全吸取了儒家宗祧倫理觀念。在這方面，他們是很認真的，只要對禪宗畧有研究的人，都會發現這一點。

禪法的中心思想與禪史是對立的，雖然如此，在禪籍中，禪史與禪法却同時存在着。如「六祖壇經」的「行由品」就是禪史部份，其他論禪（法）的各品中，仍夾雜了史料。所以，談禪史只能取其史料來談，不能取禪法來談。如果用禪法的無念、無相、無住來談，不但禪史要捨，即是任何事物都得捨，捨得乾乾淨淨，才能見到佛性。如此一來，禪史就不存在了，還能談個甚麼？

胡適與鈴木大拙的立場有異

拙在前文中引用了胡適先生的一段史料做參考。朱先生認為：「胡適的考證，當然是值得我們信賴的，但日本禪學權威鈴木大拙，又指出胡適一大堆錯誤，我們究竟該信誰呢？」這就是對待禪史與禪法的認知問題了。

鈴木大拙先生因其是「禪學權威」，所以他有豐富的禪學知識和濃厚的宗教情感，他對禪史的看法，重在思想的連貫。而胡適先生，無宗教信仰，不受宗教感情的約束，他只是一位史學家，所以他對禪史的看法，重在史料的考證和考證。由這，我們就可以決定我們選擇「信」的目標了。如果想了解禪學，應重鈴木大拙，如果想了解禪史，則應重胡適，這方法應不太困難。

因鈴木大拙與胡適立場的不同，對史料處理的角度當然也有所不同，——（這裏不能深述），因此，不能因鈴木大拙指出胡適「一大堆錯誤」，就認為胡適真的錯了。研究禪史，是要依史料來處理的，「禪宗道（法）統」的「繼承」更應依史料，這是無須懷疑的。時至今日，仍有些禪者以一本禪法為傳承的信物哩

！他們的弟子都是有輩份的啊！

這種以信物為傳承法脈（血脈）的方法，來自於初祖菩提達摩，達摩在生時所說的禪法，其弟子曇林集之成書，其書名就叫「達摩血脈論」。由此可證，禪宗是如何地重視傳承的信物以確定其「血脈」了。

因為有信物為據，神會和尚才敢於單槍匹馬到北方去搶法統。否則，神會憑什麼與普寂相爭呢？普寂是當朝的國師，北方是他的勢力範圍。以他國師的地位，不但有擯斥出家人之權，甚至有生殺大權。神會和尚在他的勢力範圍內如此猖狂，為什麼普寂不發一語呢？它不是怕神會和尚的「單刀直入，直了見性，不言階漸」的教法，因為六祖惠能雖倡頓悟，但也不排除漸修，普寂只要用惠能的漸修語錄就可以將神會擊倒。普寂之所以不發一言，是他手中沒有袈裟的信物。而神會却以「袈裟」現在曹溪為武器，使普寂屈服。由此，也可見信物在禪宗道（法）統繼承過程中，是多麼的重要。

我想再舉一個禪宗的歷史故事，來幫助我們對禪史史料的認知而有所選擇：在禪宗史上，有兩個「神會」和尚。一個當然是六祖惠能弟子並為他爭法統的東京荷澤寺的神會。另一個是成都淨衆寺無相禪師門下的「神會」。那個成都淨衆寺的「神會」和尚，收了一位在禪宗史上頂頂大名的宗密圭峯禪師為弟子，自從南宗東京荷澤寺的「神會」和尚被敕為南宗第七祖以後，南宗的勢力大增，許多禪者攀龍附鳳地說自己是南宗的血脈。宗密也不例外。他竟用移花接木的手法，拋棄了成都淨衆寺的師父「神會」和尚，而認東京荷澤寺的「神會」和尚為師父，而傳南宗禪法。這個故事如以禪法的思想繼承來處理，說宗密是東京荷澤寺的「神會」和尚的兒孫，是可以的。但依禪宗嚴格的法統血脈傳承的方法來處理，那宗密根本就不能算是南宗血脈了。這就是禪學家與禪史家的立場不同，以致觀點也不同的地方。依禪宗的慣例，他們處理血脈的傳承，是採取從嚴的方法，否則，不就天下大亂了嗎？

一 貫道人士的「傳說」應存疑

說明了禪史史料對道（法）統繼承的重要性以後，再來看一貫道人士的「傳說」是否可以信賴。朱先生在文內說：

「一貫道的人士，他們都異口同聲地說：他們的前代祖師，並未自六祖手中承受過那件袈裟，他們的七祖白衣居士白玉蟾，只在六祖惠能圓寂前，受到另一件信物——鉢。……與白玉蟾同時領受這個鉢的，另外還有一位俗家弟子號『道一居士』的馬端陽，大概因此機緣，被一貫道的後學並尊為七祖，所以一貫道的教史中，有兩位七祖。」

另一說是：在六祖圓寂前；應俗家弟子們恭請，最後一次回到昔日與獵人共處故居，再為他們說了一次法，臨走不發一語，留鉢而去。此後，這個『聖鉢』，自然成爲一貫道的信體，據說早期的一貫道，在每個私人佛堂中，都供有一個鐵鉢，爲什麼要作此鐵鉢，年代愈久，傳說愈多，也就愈加神秘了。」

由這段文字看來，一貫道人士對自己的「七祖」有幾位，都不能確定，這些位「七祖」如何自六祖惠能處傳承那個鐵鉢，也語焉不詳。這種「傳說」實在難以令人信服，朱先生既然看過「六祖壇經」，並且在「壇經」中摘錄了一些經文以爲立論的依據，那末，我也由「壇經」中錄幾段經文，來證明六祖惠能是否眞眞的將鐵鉢傳給了一貫道的「七祖」們。

一、

「（惠能）一日思惟：『時當弘法，不可久匿。』遂至廣州法性寺，值印宗法師講涅槃經。時有風吹幡動，一僧曰：『風動？』一僧曰：『幡動！』議論不已。惠能進曰：『不是風動，不是幡動，仁者心動。』一衆駭然，印宗延至上座，徵詰奧義，見惠能言簡理當，不由文字。宗云：『行者定非常人，久聞黃梅衣法南來，莫是行者否？』惠能曰：『不敢。」

』宗於是作禮，告請傳來衣鉢，出示大眾。」（行由品）。由這段經文，可見惠能在十五年的陪獵期間，並未將鉢傳給任何人。

二、

「（寶林）寺殿前，有潭一所，龍常出沒其間，觸擾林木，一日，現形甚巨，波浪汹涌，雲霧陰翳。徒衆皆懼。師叱之曰：『你只能現大身，不能現小身。若爲神龍，當能變化，以小現大；以大現小也。』其龍忽沒，俄頃，忽現小身，躍出潭面。師展鉢試之曰：『且不敢入老僧鉢盂裏。』龍乃游揚至前，師以鉢白之，龍不能動，師持鉢歸堂上，與龍說法，龍遂化骨而去。」（法海「六祖壇經」序）。

惠能既口稱「老僧」，可見其老年時，鐵鉢仍在他手中，並以之化龍，未曾傳給別人。

三、

「忽有一僧來禮拜，云：『方辯』，是西蜀人。昨於南天竺國見達摩大師，囑方辯速往唐土：『吾傳大迦葉正法眼藏及僧伽梨（註：即袈裟），見傳六代，於韶州曹溪，汝去瞻禮。』方辯遠來，願見我師傳來衣鉢。師乃出示。」（機緣品）

由這，可見在惠能暮年，該鐵鉢仍在其手中，並未傳給別人。

四、

「十一月，廣、韶、新三郡官僚，洎門人僧俗，爭迎眞身，莫決所之。乃焚香禱曰：『香煙指處，師所歸焉。』時，香煙直貫曹溪。十一月十三日，遷神龕，並所傳衣鉢而回。」（付囑品）。

由此可見，在惠能死後，衣、鉢同歸曹溪，並未傳給別人。

五、

「上元元年（西：七六〇）肅宗遣使，就請師衣鉢歸內供養。至永泰元年（西：七六五）五月五日，代宗夢六祖大師請衣鉢。七日，敕刺史楊絳云：『朕夢感能禪師請傳衣袈裟，却歸曹溪，今遣鎮國大將軍劉崇景頂戴而送。朕謂之國寶，卿可於本寺如法安置，專令僧衆親承宗旨者，嚴加守護，勿令遺墜。』後或爲人偷竊，皆不遠而獲，如是者數四……」（付囑品）。

由這，可見惠能死了以後，其衣鉢曾由肅宗請入宮內供養，過了五年未送還。惠能尚且念念不忘，托夢代宗，才勅人頂戴送還。這個鉢並未傳給別人①。

由以上所錄五段經文，足以證明惠能沒有將鐵鉢自其生至死、死後傳給任何人。如果有人說得到了惠能的鉢，除非用「偷竊」的辦法，否則永遠得不到。

我們對史料的認知，無論其爲「經」也好；「律」也好，只要是真實的，都信。不是真實的，就都不信。像上錄的史料，在「壇經」中斑斑可考。若捨之不信，反去相信一貫道人士望空信口的「神秘」、「傳說」，我想，任何知識份子或讀書人都不敢認同。

一切的歷史，都是人類經驗的累積和生命的延續。人類靠這累積的歷史經驗而反省、而吸收、而進步，如果對歷史的真偽不分，對真實的歷史不信，這都是令人難以理解的。

禪法的中心思想

禪法（學）的中心思想，是求解脫的「般若」智。五祖弘忍傳六祖惠能的信物之一「金剛般若波羅密多經」，就是傳授「般若」智的。凡是「般若」，都談空性，所謂「萬法一相，一相所謂無相，無相即空相。凡所有相皆是虛妄。」這幾句話，即是「

般若」的註解。龍樹菩薩在他浩瀚的「大智度論」中，是一而再，再而三地提示學者的。

「金剛經」因其是談「般若」空性的經，修空性（註：這個「空」，非第一空、第二空，乃第三空）就要行無念、無相、無住，這種無念、無相、無住的禪法，六祖在其「壇經」中說得很詳細，若以這種禪法去處理禪史，那禪史就變成了纏縛的、多餘的東西了，所以有許多功深的禪行者，不但不留傳記、法語，甚至連姓名都不肯留下來。因爲一切都是妄的，有什麼好談的、好留的。朱先生引用壇經中的無念、無相、無住的禪法來否定禪史的可靠性，那就能使人無話可說，不但不能談，甚至不能動心，因爲動心即妄；起念即乖，到了那如如不動的境界，所謂禪史其可云乎哉？

因此，禪史與禪法有所分別，禪史是談現實世界的事，而禪法是談空性中的事，二者是不可以混爲一談的。

陽明不體佛法深旨

禪的中心思想是般若空性，一個修到無念、無相、無住境界的禪行者，還是要回頭的，故經云：「應無所住而生其心。」因爲大乘的禪行者，以救度衆生爲職志，如法藏比丘發四十八大願度衆生，他是不能像小乘行者一樣獨善其身的。

因其是無住生心，所以運水者仍得運水，搬柴者仍得搬柴。對父母仍得孝養，對師長仍得敬奉……不僅如此，還得發願度衆生，具有「我不入地獄誰入地獄」的慈悲心願。雖然入地獄救了衆生，但不着救衆生的功德相。故經云：「發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心，我應滅度一切衆生，滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者。」這種禪學中心思想，陽明先生是不曾體會到的。朱先生用陽明先生的話說：

「佛氏不着相，其實着了相，吾儒着相，其實不着相。請問？曰：『佛怕父子累，却逃了父子，怕君臣累，却逃了

君臣，怕夫婦累，却逃了夫婦，都是爲君臣、父子、夫婦着了相，便須逃……。」

這是多麼膚淺的看法，孟子不會說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」嗎？佛是先老人之老，幼人之幼而後老吾之老，幼吾之幼。佛成道以後，救度了無數衆生，然後將未成道前的父王淨飯大王、姨母（生母早死，由姨母養大）、妻子（那輸陀羅）、兒子（羅睺羅）以及滿朝的文武官員都度脫出家而成爲佛僧團中的眷屬。這只是將君臣、父子、夫婦的世俗關係變爲法侶關係而已，佛何會逃了？

陽明那首「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」的偈子，是由六祖「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」演化出來的。因爲儒家孔子倡性仁②，孟子倡性善，荀子倡性惡，楊雄倡性善惡混，除佛家倡性無善惡外，儒家沒人會倡性無善惡的，故陽明之性無善惡說，不是他自己的發明而是得自於佛教精義，尤其得自於禪宗。胡適在其「敬與靜」一文中說：「顏李之學，始大聲疾呼地指出：宋儒的主敬，只是佛家打坐的變相。」又在「反玄學」一文中說：「中國近世哲學的遺風，起於北宋，盛於南宋，中興於明朝的中葉……但當日的『反玄學』大革命，簡單說來，不出兩個根本方畧：一是證明先天象數之學是出於道士的，一是證明那明心見性之學，是出於禪宗的，兩者都不是孔家的本色。」所以陽明之學出自於禪而又反禪，這是宋以來各理學家的通病，不足爲怪（紙短，不能深說）。

禪家思想就是求解脫，求生不死。如果每日在君臣、父子、夫婦的圈內糾纏不已，何日才能得其心性的平靜、解脫。一貫道若真是宏揚禪教，而又以禪宗道統之繼承者自居，所行則是陽明的、儒家的那套，表裏不一，其之所以遭人物議者是自取之，非人與之也。宗教長於反省，一貫道無論在教史、教義、教規、教儀等各方面，宜作相當深度的反省，人有人格，教亦有教格，一貫道宜發揮高度的智慧，建立自我的獨特教格，使大眾尊

崇，我這樣忠義的建言，諒不致引以爲忤吧！

我不會與一貫道人士接觸過，更不會參觀、訪問過他們的「壇」、佛堂，宜傳師……因其如此，我的意識內對一貫道原無善、惡的價值判斷，當然也沒有正、邪的分別心理。我只是由朱先生前後兩文內得到一點一貫道的知識。我是一個真、善、美的追求者，一貫道是中國人創立的「宗教」，如果符合真、善、美的標準，自必得到國人及友教的尊敬。但若要以「百貨公司壓倒專賣店」的姿態，使友教的寺廟無人上門，那這起步就錯了。如果一貫道真想繼承禪宗道統，那就一心地依六祖的禪法來宏揚其思想，也依正確的方向蒐集禪史，以肯定自己道統繼承的地位，這樣做，比「神秘」的「傳說」要有效得多。

註釋

① 依僧制，許比丘、比丘尼蓄三物，即鉢、錫杖、三衣，這三件僧用物，是不可離身的，尤其是鉢，依我們湖南話：「那是個吃飯的傢伙。」怎麼可以隨便傳給在家人呢？再說：鉢有着無比神聖的重要性，由佛傳來，出家人視同如佛，故持鉢時都恭恭敬敬地雙手托着，故叫「托鉢」，也不可隨便授與在家人。現在的戒壇，只授給出家人以鉢，在家人即使受苦薩戒，亦不能授以鉢。

② 中庸曰：天命之謂性（釋：天者無不愛也，無不愛者，仁也，故天與性同爲仁）。

論語曰：吾道一以貫之。（釋：一者仁也。）

莊子天地篇曰：愛人利物之謂仁（釋：愛人又利物者唯天、唯性）

鄭玄曰：仁者愛人以及物爲一體。（同右）。

李延平曰：仁者當理而無私心。（釋：天者理也）。

朱子曰：仁者，心之德，天之理，又曰：仁者無私心，合天理之謂。（無須再釋）。

是以，故我說：「孔子倡性仁」。此爲私說，莫知當否，祈教於高明。

姑蘇城外寒山寺

蔡惠明

「月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠；
姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。」

這是唐代詩人張繼所作「楓橋夜泊」的著名詩句。從此詩韻鐘聲，膾炙人口，寒山寺也因名揚中外。每逢春節到來前夕，日本朋友飄洋過海，特地來到寒山寺守歲，恭敬地撞擊做唐古鐘，在縈迴的鐘聲中分享節日的歡樂。寒山寺鐘聲，譜叙了中日兩國人民傳統的友誼，將永遠長存。

寒山寺在江蘇省蘇州外閶門外楓橋鎮，始建於梁天蓋年間，初名「妙利普明塔院」。相傳唐貞觀年間，高僧寒山、拾得兩位大師曾在此駐錫，遂改名為寒山寺，屢建屢毀，清咸豐十年（一八六〇年）全寺再次毀於戰火，現存建築均為清末重建，有大雄寶殿、藏經樓、鐘樓、楓江樓、碑廊等。黃牆綠樹，莊嚴幽深，引人入勝。

張繼詩碑本為明代書法家文徵明所書，歷經劫難，字蹟模糊殘缺。至晚清光緒年間，名士俞樾（曲園）重寫再鐫，其拓本流傳了五、六十年。此外，碑廊及殿閣、走廊壁上還有清代名畫家羅聘、鄭文焯所繪的寒山、拾得兩大師像、豐干畫像石刻以及歷代名流章應物、岳飛、陸游、唐伯虎、王士禎、康有為等題咏寒山寺的詩文碑刻數十方。寒山寺歷經滄桑，張繼詩中的古鐘早已失傳，明嘉靖年間所鑄寺鐘傳說流入日本。清光緒三十一年（一九〇五年），寒山寺重建時，日本佛教界人士發起募鑄做唐式青銅乳頭鐘送回，現懸於寒山寺大雄寶殿右側。

香港「大公報」曾刊載「錢榮初與寒山寺名碑」的報道，贊

賞蘇州老藝人錢榮初趕刻假碑，護藏真碑的愛國事蹟。其實文徵明的張繼詩原碑早佚。俞曲園寫的詩碑在抗日戰爭時期也已不知去向，錢榮初所護的「真碑」，可能就是現在寺中張博泉寫的一塊。最近有人在南京瞻園的一個特製的碑亭裏發現俞曲園寫的寒山寺碑，經鑑定確為遺失的俞樾手蹟。這樣原碑遷回並重豎寺內，相得益彰，因緣不可思議！

蘇州檀香扇廠的工匠們，近以檀香木和象牙製作了「寒山寺」建築工藝造型，再現了「楓橋夜泊」的意境和寒山寺詩一般的景色，已在北京公開展出。這件「以微取勝」的工藝品是我國民族微型雕刻的代表作，長八十二厘米，寬五十六厘米，由江村橋、夜泊的小舟，以及照牆、大雄寶殿、廡殿、藏經樓、楓江樓、鐘樓、碑廳、九曲迴廊等建築羣組合而成，精工細作，巧奪天工。各殿閣的飛檐上。懸有一百零八只鍍金鈴，最小的僅半粒大。大殿兩側的羅漢堂內，五百尊羅漢僅芝麻般大小，但在放大鏡觀察下却神態各異，栩栩如生。更為難得的是藏經樓的微雕藝術，一指寬的環牆上竟然雕出了宋代著名書家張榜察所書的全部「金剛經」，其精湛的雕工，令人無不歎為觀止。它是由戈壁、朱碧雲、虞心昌、王泓、張良、馬君生等人花了四個半月的時間合作製成。

與寒山寺江村橋遙遙相對的楓橋，也是有名的古蹟。明代詩人高啓有「畫橋三百映江城，詩裏楓橋獨有名」的絕句，清咸豐年間被毀。現有的單拱石橋是同治六年（一八六七年）重建，橋跨運河楓橋灣，鐵鈴關雄踞橋東，一派江南水鄉風光。



「在家菩薩戒本」釋義

(續完)

子明

「新菜」是新出的季節性的蔬菜。

「新蔬」是根部所結的果物，如番薯、馬鈴薯、蘿蔔等等。

以上這些食物，都是指新出，以季節性初上市的為限。

「不先奉獻供養三寶先自受者」：凡從事農作而已受戒的優婆塞、優婆夷，應將上列各種新出的食用蔬果，首先奉獻、供養三寶，以示崇敬之意，不可以將自身先於三寶而食用。

非從事農作而已受戒的優婆塞、優婆夷，自己雖不出產上列果物，但其新上市時，購買以後應先奉獻，供養三寶，不得先自食用。

雖非新出、新上市，但為新購買的上列各物，在可能範圍之內，亦應先行奉獻、供養三寶。如不能去寺院供養時，於自家佛堂亦得行供養。

【旨意】：受戒已的佛弟子，仍是國民，有應享的權利，也有應盡的義務，遵守國制，即為義務之一，為不與衆生相離，而利佛法宏揚，故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

得新食不先供三寶戒第二十三

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若得新穀、果、蔬、菜、茹，不先奉獻供養三寶，先自受者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔新穀、果、蔬、菜、茹〕：

「新穀」就是新出的稻穀，非倉存的陳年老穀，更非已霉爛，敗壞的舊穀。

「新果」是樹上所結而有核的初成實的果子。

【旨意】：

將新出的蔬果奉獻，供養三寶，以示對三寶的最高崇敬，是爲種功德田，故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

僧不聽說法輒自作戒第二十四

若優婆塞、優婆夷受持戒已，僧不聽說法、讚歎，輒自作者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔僧若不聽說法、讚歎〕：

「不聽說法」就是受戒已的優婆塞、優婆夷，若不獲得出家比丘、比丘尼的許可，即不可說法。所謂「說法」是集合衆多人而講經說法。蓋講經說法是出家二衆中的經師、法師的任務，對所講的經、法已有徹底的領悟，其所講說與佛意完全相合，優婆塞、優婆夷對經、法若不徹悟，所說即不如法，惑亂衆生。經僧制止而強自演說者，即爲犯戒。

「不聽讚歎者」，「讚歎」本是助道因緣之一，以口或文字稱讚出家比丘、比丘尼，以宣揚其德譽。佛住世時常有弟子對佛讚歎或佛對某一弟子讚歎；或弟子間相互讚歎。但佛及諸弟子已至心無所住的境界，雖讚歎亦不令動心。但若尚未至「心無所住」的比丘、比丘尼而予讚歎，很可能令其產生貢高我慢的心理，反障礙了其道行。所以，若比丘、比丘尼不許讚歎而強爲讚歎，即爲犯戒。

【旨意】：

不聽優婆塞、優婆夷說法，是爲防惑亂衆生；不聽讚歎，爲防有增貢高我慢，故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

在五衆前行戒第二十五

若優婆塞、優婆夷受持戒已，道路若在比丘、沙彌前行，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔五衆〕：

「五衆」是指出家五衆。他們是比丘——已受具足戒的男子。比丘尼——已受具足戒的女子。式叉摩耶——即學法女即將受具足戒而學六法的女子。沙彌——出家已受十戒的男子。沙彌尼——出家已受十戒的女子，以上稱爲五衆。

〔道路……前行〕：

受了戒的優婆塞、優婆夷，在道路與五衆相行時，應居五衆之後，不得超前而行，但道路之前有路障，得超前代五衆排除，又若道路之前有兇險，亦得超前阻擋，以保護五衆。又若奉五衆之命承辦其事，得爲超前。

【旨意】：

跟隨五衆後行，是爲禮貌。若超前行，是爲不敬。故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

僧食不公分戒第二十六

若優婆塞、優婆夷受持戒已，僧中付食，若偏爲師，選擇美好，過份與者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔僧中付食〕：

所謂「僧中」是指有衆多位比丘、比丘尼聚食之處，若單獨一位，則不稱「僧中」。「付食」就是供養飲、食或分配飲、食。

與在坐的比丘、比丘尼。

〔若爲偏師〕：

「師」是指自己的皈依師，得戒師、羯摩、教授、開堂、引禮等師，或自己所欽敬之師。「偏師」就是偏於上述諸師，對其他諸師恭敬之心有所疏失，此種心態有違佛陀平等精神。

〔選擇美好〕：

「選擇」就是於付食之時，分別某種食物爲精、爲美；爲大、爲多，以之付與自己偏愛之諸師。此種分別心。不但是自己的障道因緣，若被付食之師因而起貢高、我慢、貪得之心，則爲障他因緣，自、他均所不利。

「美好」者，「美」是指色美、味美、質美而言。美色障於眼；美味障於舌；美質障於四大五陰，使人易生貪毒。「好」是指色好、味好、質好，與「美」同義。

「食」爲保此身命延續，以聞聽佛法，修學佛道，非爲貪圖口福之好，亦非延年益壽，故佛認食爲藥，對食之精、麤、味、質，不著味想、美想。故付食時，不需「選擇美好」。

〔過份與者〕：

「過分與」有二種意義，一是超過公平分配食物質量，使親者較多，疏者較少。二是因師之體質、病苦、食量不需太多食物，而強分與過多食物，使其難以處理，若將之食盡，則有傷健康，若令殘存，則有損功德，所以「過分與」對自、他均損而無利。

付食之時，既無斗秤衡量，自難公平，但付食之人，以目測即可，或以被付食之師示意爲度，不可勉強，最要的是：付食之時，不作人、我想；見疏想，則分別心不起，付食自然公平。而無「過分與」之虞。

【旨意】：

仗食諸師，若心生「偏」，則成自、他障道因緣，故佛制此

戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一輕戒者然。

養蠶戒第二十七

若優婆塞、優婆夷受持戒已，若養蠶者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

【養蠶】：

「蠶」是一種鱗翅類昆蟲的幼蟲，初出時，形小色黑，經過四次蛻皮，四次眠伏，即吐絲作繭，其繭可抽絲，故農家養蠶抽絲織錦以爲衣飾。

抽絲時，須將蠶繭以沸水燒煮，繭內蠶蛹全爲殺死。無一能生者，受戒已的優婆塞、優婆夷，若養蠶作繭而抽其絲，即是殺生，犯殺生重戒。

【旨意】：

養蠶雖被一般人視爲生產事業，但佛陀則認爲殺生，有違慈悲教義，故制此戒。若犯此戒，其所得罪惡與第一輕戒者然。（甚至與殺生戒者然）。

行路見病捨去戒第二十八

若優婆塞、優婆夷受持戒已，行路之時，遇見病者，不往瞻視，爲作方便，付囑所在，而捨去者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔行路之時，遇見病者〕：

「行路」本是指以雙足挨地而走。但現在交通工具發達，以雙足挨地而走的機會和路途非常有限，而乘坐車、船、飛機的機

會都很多。乘坐交通工具，應亦屬「行路」的範圍，若於車、船、飛機之內有病者，亦應是「遇見」的意思。

〔不往瞻視〕：

既於行路時；乘坐車、船、飛機時，「遇見病者」，應即前往瞻視，瞻視的方法很多，如照顧茶水，清理便物，服侍湯藥，幫助坐臥等均屬「瞻視」，若不瞻視，則有失慈悲救度苦難眾生之心願。

〔爲作方便〕：

「爲作方便」意義很廣，一是應病者的要求，代爲轉達其意願和一切請求。其次是自己視病者的病況、爲作妥善的安排：如查閱病者姓名、住址；親人所在，通知前來料理。若病者不能言語，或無親友，應代爲護送醫療處所救治，若病者身無分文，自身亦感財力不足，無法付清醫療費用時，應通知慈善救濟機關或附近醫療機關前往料理。

〔付囑所在〕：

「付囑所在」是應病者的要求，代辦囑託之事。總以使病者得其身安、得其心安而後已。

〔而捨去者〕：

「捨去」有二義：一是既見有病者於途，無力自顧，急需他人幫助，竟視而不見，捨之而去。二是雖趨前瞻視，但見病者滿身污穢或嫌處理困難，乃置之不顧，捨之而去。

【旨意】：

行路遇見病者，前往瞻視、爲作方便，付囑所在，是佛弟子救苦救難應有的義行，若視而不見，置之不顧、捨之而去，毫無憐愍之心，有違慈悲教義，故佛制此戒。若犯此戒，其所得罪惡，與第一種戒者然。

結 文

善男子：……若優婆塞、優婆夷至心受持如是戒，是人名爲優婆塞、優婆夷中分陀利華；優婆塞、優婆夷中微妙上香；優婆塞、優婆夷中清淨蓮華；優婆塞、優婆夷中真實珍寶；優婆塞、優婆夷中丈夫之人。

善男子！如佛所說，菩薩二種：一者在家，二者出家。出家菩薩名爲比丘；在家菩薩名爲優婆塞，出家菩薩持出家戒，是爲不難，在家菩薩持在家戒，是乃爲難。何以故？在家之人，多惡因緣所纏繞故。

▲註 釋：

〔分（邪）陀利華〕：

「邪陀利華」是梵文 *Pundarika* 的音譯，即俗稱的白蓮華。此華分三時，各有其名字，尚未開放時名屈摩羅，盛開之時名邪陀利，即將謝落時名迦摩羅。花期很短，晨朝開華，向暮即行凋謝，生命時間甚短，但潔白無垢，無染。衆生生命時間短促，有如邪陀利華，故宜至心持戒，使道心無垢、無染、潔淨亦如邪陀利華。

〔微妙上香〕：

「微妙」就是理趣幽玄，迴絕思議。「上香」就是最上等之香。佛在阿含經內說：「有風無風，香遍十方者，世間若有近事男、近事女，持佛淨戒，行諸善法，謂不殺、不盜、不婬、不妄及不飲酒。是近事男、近事女，如是我香，聞遍十方，而彼十方咸皆稱讚。」又說：「以戒法爲嚴飾具……成就戒德，爲塗香者。」可知，所謂「微妙上香」持佛淨戒，成就戒德的近事男、近事女（優婆塞、優婆夷），其德名就像塗上香一樣，遍聞十方，無遠弗屆。

〔清淨蓮華〕：

「清淨」就是已離惡行的過失、煩惱的垢染，一如蓮華出污

泥，而不被污泥所染一樣。故至心持戒的人，應絕諸惡，不善法，方能潔淨如蓮華。

〔真實珍寶〕：

「珍寶」就是金、銀、珠玉之類稀世之物，一般人珍惜以爲寶。「真實珍寶」就是貨真價實之寶，而不是假寶。至心持戒之人，戒德崇高，至爲稀有難得，故被視爲「真實珍寶」。

〔丈夫之人〕：

「丈夫」就是身健的人，精進正道，修行持戒不退者，卽爲「丈夫」，佛在廣義法門經內說：「無濁思惟，寂靜身行，善解脫心、善解脫慧，獨住清淨，所作已辦，如此則說名勝丈夫。」因此，「丈夫」之人，必須至心持戒，寂靜身行，甚至無濁思惟，以求佛道。

〔出家菩薩〕：

「出家」就是出離在家的生活，修沙門淨行。毘婆沙論說：「家者是煩惱因緣，夫出家者爲滅垢累，故宜遠離。」維摩詰經方便品也說：「維摩詰言：然汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，卽是出家。」所以凡出家的人，是爲滅除家的垢累而又發阿耨多羅三藐三菩提心，方能稱之爲出家。出家須受二種戒，卽十戒和具足戒。這二種戒須終身至心受持不犯，卽成爲出家菩薩。

〔在家菩薩〕：

「在家」是與「出家」相對稱，有父母、妻子、眷屬的優婆塞、優婆夷。在家亦須受二種戒，卽五戒和八戒，終身至心受持不犯，雖不存梵儀，而勤修佛道，卽成爲出家菩薩。

〔出家菩薩持出家戒，是爲不難〕：

出家菩薩受十戒和具足（二百五十）戒，戒律綿密，無有遺漏，對身、口、意三業防杜至嚴，照說，出家菩薩持出家戒甚難

，但佛說「不難」，其理有四：

一者：出家菩薩已無父母、妻子、眷屬之垢累爲障。

二者：出家菩薩不需經營農、牧、工、商各業之利，不受物質與金錢不累障。

三者：出家菩薩住於僧團，與淨潔道友爲伍，關係單純，不受社會複雜人際關係之累障。

四者：日以修道精進爲務，不受生活奔波煩惱障。出家菩薩障累少，故持出家戒，是爲不難。

〔在家菩薩持在家戒，是乃爲難〕：

在家菩薩只受五戒和八戒，戒律不多，對身、口、意三業防杜較寬，照說：在家菩薩持在家戒，應較容易，但佛說：「是乃爲難」，其理亦有四：

一者：在家菩薩有父母、妻子、眷屬之累。

二者：在家菩薩經營農、工、商等各業，爲物質，金錢驅策。

三者：在家菩薩身居社會，與各色人等爲伍，人際關係複雜，是非最多，對道業大受干擾。

四者：在家菩薩因俗務纏蓋，疏於修道。

在家菩薩因障累太多，故持在家戒，是乃爲難。

【旨意】：

在家菩薩若能至心持戒不犯，則得無量戒果，但在菩薩持戒，障累較之出家菩薩爲多，故宜更爲勇猛精進，嚴持戒律。

（完）

永懺樓隨筆之六十八

我的寫作新方向

馮 馮

這一陣子致力於幾件事，就無形中就把永懺樓隨筆擱下沒寫了。這幾件工作，頭一件就是校對拙作「空虛的雲」稿樣。全文一百二十萬字左右，逐字修校，很費時間。校對是很不容易的工作，難怪很多作家不願親校，也怪不得日本出版界的校對員薪金高於編輯。

「空虛的雲」就是在內明連載已經四年的長篇「虛雲和尚」的單行本。初稿長達一百五十萬字，費了五年功夫寫完，整理之餘，才發現字數有那麼多。寫稿子不注意字數，是我的一大毛病。把它刪減了三十萬字以後，仍感太冗長，連載恐非再五六年不能刊完。頗有些熱心的大德及讀者鼓勵先印行單行本，也感謝內明月刊的特別惠予同意，更感謝主編沈九成先生允予一面連載，一面出單行本。又荷天華出版公司主持人李雲鵬先生不惜巨資，籌印這本拙著，「弘一大師傳」名作家陳慧劍先生為我校對至五校。各位先生的熱心栽培，使到這本拙著能夠早日先以單行本面世。令我既感激又慚愧。

佛教理論作品很多，琳瑯滿目，但是佛教文學作品，尤其

是現代化的佛教文學作品，實在很少見，我七年前發心，誠以現代文學手法，寫這本長篇佛教現代小說。我試將佛理融入故事的情節之內，把虛雲和尚的感人人格事蹟作為理入行的表現，再把他生存的時代思潮衝突，戰爭與社會變動，也都反映出來。這是吃力不討好的嘗試。從鴉片戰爭到一九五零年中頁，這世界經過了多少場大戰小戰？思潮發生過多少巨大的變化？佛教怎樣在這一百二十多年的驚風駭浪中掙扎求存及弘教濟世？拙著雖自問已盡心盡力，仍感欲言不盡！寫了幾年，書空咄咄，全副精神投入，不知其他。現在總算完工了，雖有如釋重負之感，却又迅速覺得空虛，筆耕者畢竟是勞碌命，閒不下來的。我又再找尋新的寫作題材，接受新的寫作難題的考驗。

於是我暫時擱下較為通俗化的隨筆，在幾個月來專注寫了幾篇較為嚴肅的論文：「尖端科學家對於心力與靈魂的追尋」、「西方尖端科學走向東方佛學空觀」、「從微生學試證眾生等有」等等。幾篇蒙內明刊出以來，似乎頗蒙學術界及科學界若

千知名人士的過許謬贊，從中國大陸東北、西北、西南、歐洲、英倫、美加、南洋，都有學者來信鼓勵及指教。有些來信從內明轉來，有些直接寄來，有些經由其他刊物友人轉達。最感動我的是在上海及東北的一些學者，竟不憚勞煩，手抄長達數萬字的拙文，分寄各地友人，我感動之餘，連日均去影印上述拙文寄贈這些謬許拙作的學者。這些話，說出來不免招譏，必有人評我是「老鼠跌落天平」，或說我大假廣告。可是，這些事實，反映着讀者對於科學與佛學互證的熱烈興趣，並非拙文有何特殊見地，我覺得作爲一個佛學與科學研究者兼文學作者，不可以爲世俗的虛偽所束縛。我不是自滿的人，相反地，我是很謙遜的人，但是我不願以過份的世俗謙遜而抹殺了讀者與學者與我彼此的求知共鳴。

於是我就更忙了，寫佛教文學與寫科學引證佛學，都不是閉門造車可成的事。寫「空虛的雲」已經參考了四百多種書刊，從歷史到佛學，從科學思想史到社會發展史，從英國資料到美加資料，日本紀錄，電影紀錄……養成了愛看書的興趣。如今寫一篇論文，又須穿梭於各大學圖書館了，書房已被書籍佔領包圍。寫得很吃力，往往力不從心，可是，其中的樂趣，也是難以言傳的。

現在籌寫的一篇論文「從胚胎學與遺傳因基學試證眾生平等」，也仍在這種摸索的途徑上掙扎着，但願早日成篇公開，讓各方大德指教及各方讀者與我共同研究。

到底我並不是一個受過正式科學教育的人，也不會受過正式的文學教育。對於深邃的佛學，更是尚未入門，我從事這些綜合的寫作，眞眞感到吃力，可是，我有一種自己也無法解釋的幹勁，我常常都不滿意已往的作品，不斷在找尋新的方向與不斷向難題挑戰。在當前的寫作階段，我大概仍然向着科學與佛學互證的難題挑戰，如果我在這兩者的思索不會有什麼成果，最少我能從研究之中學得到一些東西。而這些，斷不是寫悅衆的流行通俗羅曼史小說所能獲得的，自然也更不是名與利、

金錢與物質享受所可感受得到的。

文學仍然是我的主要興趣之一，「空虛的雲」出版之後，我又接受另一個文學題材的新挑戰，這原是沈九成先生最先的啓示。沈伯伯有一次在信上說起六祖的故事很可以用新文學手法寫寫，這話我一直牢記在心。也一直在參考文獻，現在可總算是開筆了。暫時定名爲「菩提本無樹」。當然仍以「六祖壇經」爲宗，但是我參閱了其他許多學者的鴻文。我認爲我這一本新作，重點不在於覆述傳奇，亦不是考證的傳記，我將以新文學及哲學宗教的新觀念來重新分析慧能大師這位宗教哲學大思想家的思想發展，以現代文學方式表現出來。我無意把它寫成教科書，我要把它寫成一部有內涵有深度的現代文學作品，這是一種奢望的野心，自問力不從心，但是，這種挑戰，具有太大太強的誘惑力了！

上述是我現階段的寫作方向，夠我忙碌的了，學也無涯，越多寫多讀，就越感到這句名言的意義眞確。

至於永懺樓隨筆，當然也仍會再常寫的，隨筆閒談是與讀者溝通最舒適的形式，寓佛學於笑談之中，證佛理於微事，這也是我多年來努力以赴的，今後也不會放棄。

我不知自己到底有多少力量可以三軌並行地這樣寫作。確是很不自量力。但是，我不會放棄努力。野心的我，也仍然盼望第四軌道的夢想實現——我多年來都夢想寫作些佛曲與佛教音樂的交響曲。年復一年，始終未能展開。

夏季在溫哥華是短促的，必須利用這短短的三個月，盡可能整頓家園，剪草、打掃、拾柴、砍樹，清理屋頂上的煙突，清除屋頂的青苔，種植蔬菜，除草、施肥……在讀與寫之外，總有做不完的工，永遠都在忙碌之中，或者這也算是修行罷？人忙起來，哪有功夫去煩惱？我唯一的煩惱就是太不夠時間做學問。四軌並行的研究創作，也只好又再期諸來年罷。

虛雲老和尚遺相



六十歲時所攝

虛雲和尚

—— 長篇連載 佛教小說 ——

馮馮

(續上期)

德清道：「人人都本來有佛性的，只是被無明遮蓋了，但是人人有佛性，狗子也有佛性，草木也都有佛性，就在此地對頑石說法的道生和尚不是講過人人皆本有佛性？一闍提人亦得成佛嗎？他不是無根據的，大涅槃經曰：『無信之人，名一闍提，一闍提者，名不可治，斷絕一切諸善根本，心不攀緣一切善法，不信因果，無有慚愧，不信業報，不見現在及未來世，不親善友，不隨諸佛所說殺戒，此種人，謗法斷善，但是，佛心慈悲，誓願度盡眾生，視眾生皆平等，雖一闍提人亦不捨，必度其啓發佛性而成佛，一闍提人，需要較多時間人生經歷，歷盡折磨，方能幡然悔悟，但是萬惡之人，亦終於悔悟而歸依我佛的。』」

德清侃侃而談，圍聽者越來越多，虎丘塔下，點頭石前，竟形成了一場非正式的說法無遮大會了！
德清對這種通俗大眾，只講些深入淺出的基本佛理，眾人

聽得十分感動，都說這和尚是生公再世，人人紛紛下拜，齊聲跟着德清教導唸佛，虎丘塔下，數千人唸佛拜佛，盛況空前，驚動了虎丘全山。

45

當德清和尚重新登上征途之時，他又是孑然一身了。原來結伴附香同行的四位和尚，徧真與秋凝留下在虎邱寺，說要修習禪宗的禪定，改期再繼續三步一拜。山退和尚轉去湖州，覺乘回寧波去了。

德清也不會挽留他們，他獨自搬着香橈，三步一拜，繼續向前，他覺得獨行反而比較無拘無束，自由自在，更可專心一志拜佛，不受旁擾，他非但不感寂寞，反而覺得決心更加堅毅。他一定要完成三步一拜，萬里朝山，為報父母養育劬勞之恩，唸佛超度！他已經走了大半年了，隆冬時分，他來到了南

京金陵南郊牛頭山。

金陵牛頭山，雙峯相峙形如一對牛角，故得名牛頭，那北峯之陽，有個巨大巖洞，洞內建有一座佛寺，是梁武帝所敕建。寺內巖壁，時常出現佛影，此寺原名幽棲寺，俗名佛窟寺，歷代高僧輩出。

唐代貞觀年間，法融和尚在此寺北巖石室面壁枯坐，有百鳥銜花來朝拜之祥兆，名傳遐邇，禪宗四祖道信和尚聞之，親來見之，問曰：

「觀是何人？心是何物？」

法融無以對，道信和尚爲之說法要，謂曰：「吾受道燦大師頓教法門，今付於汝，向後當有達者，紹汝之化。」

自此法席大盛，自成一宗，世稱「牛頭禪」。其後世傳人最著名者爲鳥窠禪師，與大詩人白居易問答而出名，據宗密大師之筆記曰：

「牛頭禪之意，體諸法如夢，本來無事，心境非寂，非今始空，迷之爲有，即見榮枯貴賤等事，事蹟既有相違相順，故生愛惡等情。情生則爲諸苦所繫，夢作夢受，何損何益？雖有此能了之智，亦如夢心！乃至設有一法過於涅槃者，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪己忘情，情忘即絕苦因！方度一切苦厄，此以忘情爲修也！」

人豈能效太上之忘情！牛頭祖師之宗風，向來受到南宗諸師譏揅！黃檗希運禪師評謂：「四祖下牛頭法融大師，橫說豎說，猶未知向上關捩子！有此眼腦，方辨得邪正宗黨！」

牛頭禪以過於極端之故，自唐代以後，逐漸衰微，德清讀書畧知其事，雖亦未苟同於牛頭之宗風，唯亦仍尊敬法融之宏法成就。

德清來到了佛窟寺旁的法融和尚海會塔，向之參拜，以示崇敬先賢。

拜罷，趁船渡江，來到浦口，掛單於獅子寺，那時已經是臘月歲暮，德清居寺遠眺長江，茫茫煙波，孤帆遠影，雨雪紛飛，心中頓生天地蒼茫之感。他一路上戴月披星，風雨晦明，

寒暑如一，心中只念着爲父母唸着觀音菩薩與文殊菩薩等佛號，再無雜念，現時給寺僧挽留住下過年守歲，閒來遠眺，反倒心中油然生起蒼涼之感了。

他知道自己斷不能空閒下來的，疏懶成性，乃是多少隱者追求的境界，但是，靜懶則煩惱生，煩惱又生障！

出家人不能免俗，獅子寺各僧日日苦挨殘菜湯飯，半饑半飽，好不容易等到過年，方得飽吃一餐豐盛素筵，好像風捲殘葉，剎時把施主送來素筵吃個清光。衆僧人歡天喜地，看那德清和尚却滿懷心事，食不下咽的樣子，衆僧都感詫異。

吃完除夕素筵，這一夜依俗守歲，方丈不去管束他們，隻眼開隻眼閉，由得衆僧去疏懶遊玩一天，此謂之放「年假」，衆僧說說笑笑，烤火講古，有些鬥門牌九，人人袋中有幾文施主送的壓歲錢，拿來賭博，僧舍變成了客棧賭館菜館，好不熱鬧。衆僧又想着新年的好處來了。只見那德清和尚，獨自打坐於一角，鬧中練靜。

衆僧就有人喊：「德清師，今晚除夕，不來樂一下嗎？你那麼用功做什麼？要成佛也不差這一晚呀！」

又一個年輕僧人笑喊：「就是上吊也須透透氣呀！別太苦練了！」

德清微笑搖搖頭，不予答話，繼續趺坐練靜。衆僧說：「算了，這是個默和尚，我們別喊他！」

禪林中竟也容許這樣胡鬧麼？德清沉思，他覺得，佛門清淨之地，實不應容許放縱的，雖是過年不能免俗，也不應寬縱至此呀！他想到：如果我將來主持道場，我務必整頓禪規革除這類陋習！禪林是必須保持嚴肅莊敬的！不過此時身是客，何必多言！

天交子時，德清早已沐浴潔淨，到大殿上拜佛，他不意竟拈了個頭香，其他有些僧人也都陸續來了，主持和尚來到領衆唸了經，德清就拜辭上路了。

主持說道：「德清師何必那麼匆忙上路？現刻又是風雪又下雨，天又黑，路不好走，你何不多留幾日，等到雪停了才起

「又說：「初一起，就有施主紛來燒香，多會施贈些香油，你在這多留幾天，也可拿幾文供奉添補路上盤纏。」

德清拜謝道：「多謝長老美意！德清心急拜香，不敢久留多擾了，一路可以化緣，也不須分取貴寺施主供奉錢的。」

方丈留他不住，只得由他去，德清冒着風雪，子夜時分，捧了香橈，三步一拜，逕向官道路上路，一路上寒冷自不必說，那風雨潑濕了香頭，再也點不着，也只得捧了濕香前進罷了，此時的德清僧衣外面，披了蓑衣，頭戴竹笠，背了油布包袱，腳穿油漆雨靴，披了一肩濕雪，冒雪前行，跪在雨雪泥濘之中，叩頭伏地，三步一拜，絲毫不改其虔誠莊敬！是苦是樂，是饑是飽，是寒是暖，都早已不繫念於心了！

行行復行行，他從蘇北邁向河南，走了幾個月，才走到嵩山，途中所過州縣，如鳳陽，袁州，吳陵……他都無心觀景，他的心中只有一個念頭，就是三步一拜，以報父母之恩！

佛教聖地却是他必定往拜的。既到了中岳，豈有不參拜少林之理？

嵩山共有三十六峯，東面大峯名曰大室峯，西面高峯名曰少室峯，兩者相隔十七里，遙遙相望，兩山底下均有天然石巖石室，故此得名。少室山高達八千六百餘英尺，高聳入雲，遠視之，猶如雲上浮立一座石峯，石色赭黃，與華東沿海石山不同。

少林寺在少室峯之北麓，是後魏孝文帝敕建，達摩曾經來此寺石室面壁九年，少林因而出名。

後人有學者考證云，在少林寺面壁的並不是菩提摩達，而是佛陀禪師。

菩提摩達其人，根據魏代楊銜之所作「洛陽伽藍記」所述：西域沙門菩提摩達，起自荒裔，來遊中土……自云年一百五十歲，歷涉諸國……見洛陽永寧寺，讚歎為：「此寺精麗，閻浮所無，極佛境界，亦未有此，」「達摩口唱南無，合掌連日。」

菩提摩達親見永寧寺，建於熙平元年的，該寺於永熙三年，被人縱火焚燒全毀（公元五一六年至五三四年，歷時僅十八年），然則達摩抵洛陽，當在此十八年之內，方得見到永寧寺之宏偉「光照雲表」，達摩既在洛陽，前往登封縣之少室山少林寺，近在咫尺，他在少室面壁，極有可能。

少林寺據陽洛伽藍記說是魏孝文帝敕令為天竺佛陀所建，佛陀禪師亦曾在少林面壁修定。

後人有學者指出佛教誤將佛陀禪師面壁之故事與菩提摩達混為一談，其實兩僧先後均曾在少室面壁，「壁觀」原是禪宗修行功夫，僧人普遍修練，要「凡聖一等，無自無他」，壁觀洗塵，禪宗僧人均擅行之，何必非佛陀禪師或達摩一人專有？

達摩在少林面壁九年，想有其事。達摩教育主張眾生性淨凡聖平等，苦樂隨緣心無所求，不離眾生而求成佛。達摩傳授靈伽經，實行苦行，乃開中土禪宗之始。德清身為禪宗弟子，雖參學大乘各宗，但仍然尊奉禪宗為道統。他極其景仰祖師達摩之言行法教。雖然在清代以後，已有人倡言達摩並未在少林面壁之說，德清却並不置信，他認為達摩與佛陀禪師均曾在少林面壁。他不解儒家的考證家徧喜否定佛家史實，大概也就是「廟前有樹，吾獨謂廟在樹之後」一流吧？

德清到了少室少林寺，一路拜到達摩面壁之巖洞「少室」，景仰先賢祖師，祝禱祖師默祐他獲得禪宗修行功果宏法利世。

那達摩面壁九年之處，其實也不過是一處黑暗巖洞內之石壁而已，並無特殊奇景。天下遊學僧人，多來此參拜，早已將洞門踏成光滑了，也把那巖壁摸得光滑了！

德清恭敬敬，跪拜上香，然後到少林寺掛單。寺旁左右兩邊植有石碑數百，鑿有晉唐以來紀載，字蹟大多數已遭風雨侵蝕漫漶不可讀了，其中有一石紀載本寺曇宗和尚等十三僧人，隨唐太宗東征，討平王世充，建有武功，得獲封號，曇宗封為大將軍，唯眾僧均不願為官，仍留少林寺為僧。

（未完）



十四屆剃度大會開壇

顯明老法師上堂說法

祈求洗塵法師早日康復

香港佛教教僧伽會主辦之第十四屆剃度傳戒法會，已於七月

廿二日，假新界妙法寺萬佛寶殿開壇，此次參加人數達三百餘
象，其中除本港各行各業、公務員及大、中學生外，不少由海
外專誠來港求戒者。開壇典禮，由顯明老法師、永惺老法師、
寶燈老法師聯合主持，莊嚴肅穆，盛況空前。是午由妙法寺
金山法師、修智法師供上堂大齋一堂，齋佛及僧，為該寺住持
洗塵法師，祈求佛力加被，早日康復。

恭請得戒和尚顯明老師上堂說法：

做福還宿債 功德向外散
罪福齊脫落 覺道始圓滿

妙法寺住持洗塵法師，即僧伽聯合會會長，當代高僧也。自一
九四八年，與其同甘共苦的金山法師，初到香江，不名一文。
人地生疏，求告無門，募得齋糧，僅能糊口，但以身口意願，
戒定薰修，蒙龍天擁戴，善信皈依，佛子所應辦者，皆能逐步
實現，建大道場，興辦教育，養老育幼，即今剃度大會，亦是
洗公所創辦。但聖僧凡胎。勞悴身心，終現病相，四象同悲，
咸盼早愈，有所依怙。即今說法一句又作麼生。

法身無病 報化非真 示同人法 為象生病

理雖如是 事須緣成 仍望海象 齊祝康復

天台宗泰斗——顯明法師

八月二十二日法雨精舍弘法

（本刊訊）農曆八月初二日（新曆八月二十八日星期二）
天台宗傳人顯明老法師應寬儀尼師邀請來港弘法，假座百德新
街五十五號六樓B座，法雨精舍宣講「大乘金剛般若波羅密經
」。顯師佛學湛深，舌燦蓮花，辯才無礙，深獲佛教人仕一致
好評，譽為現代不可多得的大德，屆時歡迎各位愛好研究佛學
者，蒞臨參聽，同沐法雨，共沾法益。

能仁書院暑期講座十六日起開講

「能仁學報」第二期正付印中

能仁書院為倡導學術研究風氣，定暑假期間舉辦學術講論會，由七月
十六日至八月十一日，為期四週，地點在九龍元洲街三百四十號豐祥大廈
三樓該院研究所舉行，電話：三二七二九四三一二。

講論會分文學、哲學兩組。文學組由鍾應梅教授主講「周易」，分八
講，講題為：論乾坤、論易與君子、論屯與未濟、論同人與睽、大過與小
過、論晉與節、論革與鼎、論家人與歸妹。逢週三週六依次講授。

哲學組由羅時憲教授主講「佛家哲學」，分八講，講題為：佛法出現的機緣、佛法的本質、原始佛教、部派佛教、大乘空宗、大乘有宗、佛家的知識論、佛家的修養論。逢週一週四依次講授。

講論會係公開形式，不收任何費用，自消息傳播後，校外人士報名參加聽講者，至為踴躍。年齡有逾古稀者，資歷有大專院校教授及博士碩士等，足見受社會人士重視之一斑。

又訊：該院出版之「能仁學報」第二期文學專號正付印中，要目有：國文與國魂（黃尊生）、文章體用附韓柳文選論（鍾應梅）、論盧照鄰詩（蔣英豪）、儒林外史的諷刺藝術（詹西陵）、論袁中郎文學（林章新）、讀鄭光祖倩女離魂（吳尚智）、易與天人之學（呂碧霞）、論林琴南文學（孔祥河）、論孔學與周易（袁匡任）、姬周文化淵源考述（林庭獅）等，均屬不可多得之力作。

加國湛山精舍新殿落成

寶燈法師主持開光典禮

加拿大湛山精舍大雄寶殿、藏經閣、觀音殿，經十年長期營建，業已先後落成，已定於農曆七月三十日（八月廿六日）上午十時恭請香港湛山寺住持寶燈法師、智梵法師、圓智法師主持 釋迦牟尼佛、海島觀音、四十八臂觀音、千手觀音、地藏、彌勒、韋馱等諸佛菩薩開光典禮，並於農曆八月初一舉辦吉祥萬緣法會，現已由住持樂渡、誠祥、性空三位法師來邀海內外大德出席觀禮，共結善緣云云。

第四屆

國際佛教教育研討會圓滿閉幕

（本刊訊）第四屆國際佛教教育研討會於七月十一日下午一時，在石碇光明山華梵佛學研究所郊區所址華梵樓圓滿閉幕。該會一連三天一共進行五項論題研討。來自歐、亞、美三大洲九個國家（中、美、德、比、韓、日、印、馬、星）八十餘位學者，提出四十九篇論文及研究報告，

成果豐碩。

另外尚有三位國外學者，雖未能親自出席，但亦提出論文參加研討。一位是瑞士波昂大學中亞研究所的富蘭克·瓦特的「佛教宇宙觀與現代科學」，一位是泰國卡比辛博士的「泰國大學的佛教教育」，另一位也是泰國的柯孟達先生的「佛教藝術之道」。

華梵佛學研究所主辦國際佛教教育研討會歷今四屆，普遍參予的國內外學者都非常支持。美國學者伽爾德博士（Dr. Gard）是該會最初的發起人之一；他在今次的閉幕典禮中相當中肯的表示，我國欲辦現代化的中國佛教學院，其課程必須符合現代學術的標準。他建議要參考亞洲目前已有佛教大學的國家，如日、韓、泰。他並希望這種現代化的中國佛教學院應盡速成立。伽博士表示，有關亞洲地區高等佛教教育的資料很難收集，他個人希望能在近年內成立一個亞洲資料中心。伽博士目前是美国紐約世界宗教研究所資料中心之主管，該中心提供一切世界宗教資料之服務。

中研院近代史研究所所長呂實強先生也在閉幕儀式中表示，宗教即是一種道德教育，站在人文主義的立場，我們應該盡力支持該會，提倡佛教教育，貢獻社會人倫。

研討會主席曉雲法師，就這三天的研討表示，教育的研究是永無休止的，因為教育為解決問題的，而人的問題亦跟着時代與所處環境而不斷產生，因此研究教育問題，應抱著長遠心和奉獻與熱誠願心。因此主辦單位希望能將此國際性的佛教教育研討會發展成一個永久性的「國際佛教教育學會」。讓國內外關懷現代教育之得失與推展的人士，能保持定期交換研究心得，共同努力，以提供世界各國教育研究的參考。

該會今年的舉辦，吸收許多國內外學者的寶貴資料，如西德貝却教授（Prof. Heinz Bechert），比利時魏查理教授（Prof. Charles Willemen），日本小林圓照教授（Prof. Kobayashi Ensho），韓國李載昌教授（Prof. Lee Jae Chang），印度那連教授（Prof. A. K. Narain）等，都曾表示讚歎與支持，於開會期間也都熱烈參予研討，提出獨到的見解。

巴黎近郊最大的佛堂靜心寺 尚未完工已有上千信徒膜拜

又一座新的廟宇在巴黎近郊的 Sévres 興建起來，連這座新的，巴黎近郊現在共有六個廟宇，分別由中南半島各個不同國家的難民捐錢興建。由於它們的存在，打破了佛堂廟宇象徵著東方國家特有景觀的傳統觀念。

Sévres 的這座寺廟位於小鎮偏南的一處半山上，名叫靜心寺，是由旅居法國的越南人出資建造的，因為它的主持明禮法師會講中文，因此前往寺裏膜拜唸經的信徒除了越南人外，也有許多的中國人。

寺廟連花園和殿堂，共佔地一千〇廿七平方公尺，依山而建。進了 Sévres，走到 Félix Potin 超級市場，這時候只要抬頭一望就可以看見位於它背後靜心寺尚未完成的大雄寶殿了。緊鄰超級

市場旁有幾步石階，拾級而上兩分鐘就可以到達入口。

靜心寺和位於台灣、香港、中國大陸等地的寺廟比起來是小之又小，但是在巴黎已經是幾個寺廟中最大的了，而且重要的不是它的大小，而是它的存在給予來自越南、中國及其他地方的難民信徒，有一個可以誦經、禮佛、舒展身心精神寄托的處所。

靜心寺的釋明禮法師，爲了達成他的願望，已不辭勞苦的遠走各地募捐，物色建材等，現在雖然已大部完成，但是仍須要信徒及各界人士熱心支持，才能早日完工。目前靜心寺有一個銀行戶口，如有人願意幫助此善事時，不論金錢多少，請開支票寄往下列地址及戶口：

Compte Pagode Tinh Tam.
CCP N. 5671 15K Centre Paris
2, Rue des Bois 92310 Sévres

捐 款 鳴 謝

張王桂鳳居士	港幣2,000.00元
張蕊琴居士	港幣1,000.00元
何莉莉居士	港幣1,000.00元
顧涵敬居士	港幣780.00元
趙楊佩羣居士	港幣780.00元
林簡倩儀居士	港幣780.00元
楊茵霓居士	港幣780.00元
駱張海倫居士	港幣200.00元
何月嬋居士	港幣500.00元
李德遠居士	港幣100.00元
葉綠居士	港幣100.00元
李景璐居士	港幣100.00元
夏威夷玉佛寺	港幣78.00元
李居士	港幣100.00元
劉逢吉居士	港幣100.00元
李天翔居士	港幣50.00元
阮覺馨居士	港幣50.00元
鄔志强居士	港幣30.00元
杜繼文居士	港幣400.00元
唐龍居士	港幣150.00元
妙法寺	港幣2,354.70元
總計	港幣11,432.70元

一四八期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 11,432.70元
發行收入	港幣 820.00元
總計	港幣 12,252.70元
二、支出：	
印刷費	港幣 7,192.00元
稿費	港幣 2,250.00元
郵費	港幣 1,610.70元
什費	港幣 1,200.00元
總計	港幣 12,252.70元

內明雜誌社謹啓

出版：內明雜誌社
社長：釋敏智
發行人：釋洗塵
主編：沈金山
編輯：沈九成
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., 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, North St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. 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24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

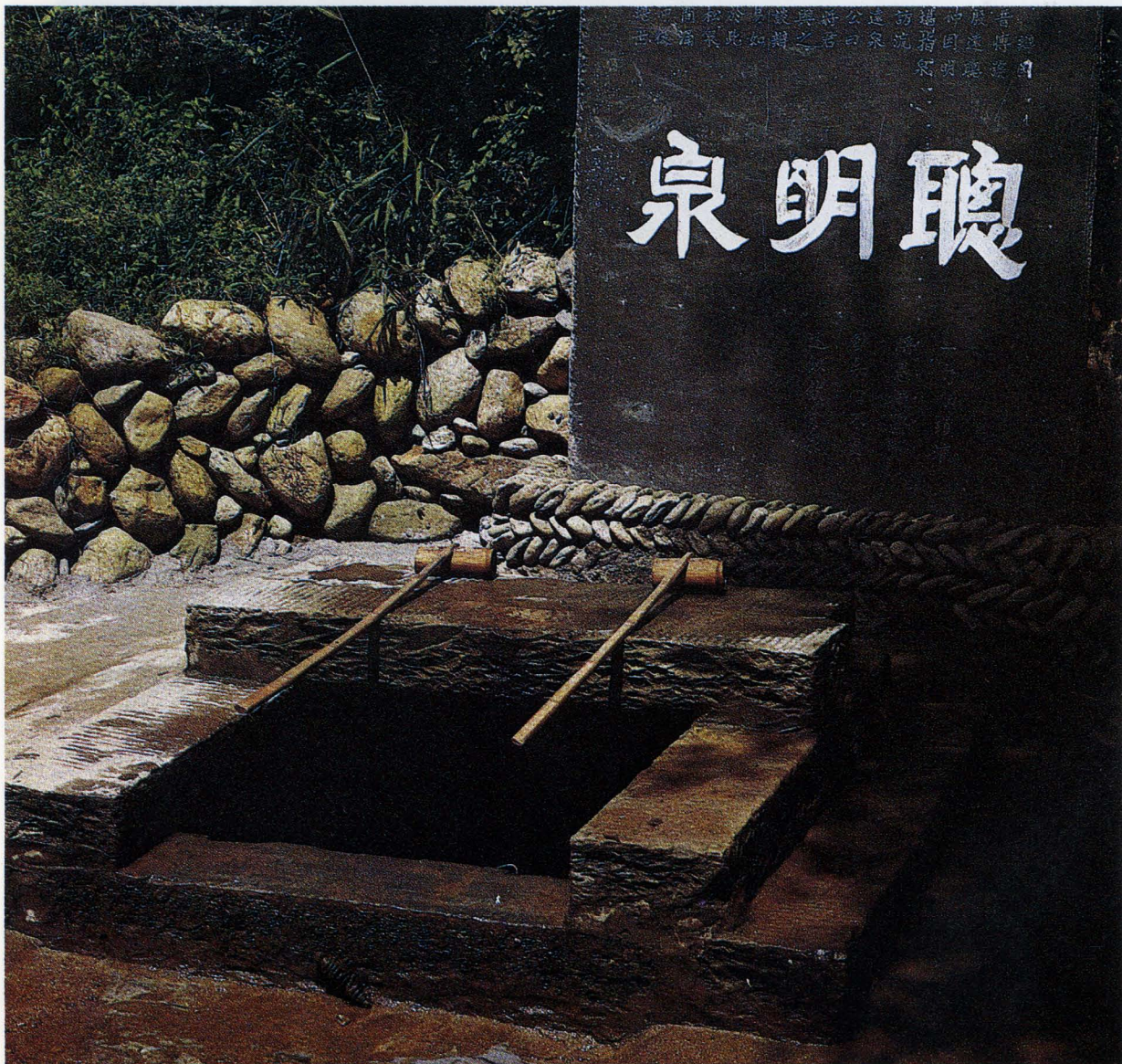
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

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
八月一日出版

每册定價港幣肆元



本刊已在香港政府登記



◁ 廬山東林寺之蓮宗初祖慧遠大師像

△東林寺山門