

内

明

集漢穀城刻石字



157



◁ 麥積山東崖石刻佛像



從第十一度空間超光速的發現

試証佛光普照複度空間

馮馮

科學家才證實未久第四度空間，如今又一連證實四度以上空間的存在，最新的佳訊是科學證實找到了第十一度空間。

佛說三十三天是以「三十三」代表衆多數字，以「天」代表宇宙，三十三天之意是說無數的宇宙。無數的不同時空之界。現在科學家們發現和證實找到第十一度空間。是不是就是佛說的第十一天？未必就是，但是，最低限度，這發現讓世人知道天外有天更有天，色界上還有無色界，無限的層次和無窮的多元複雜。現階段的科學發現的界次，可能也只不過是以小小的開始，未來的發現，必會越來越多，越深入。

早在一九二一年，德國物理學家底奧多·卡魯沙（Theodor Kaluza）就率先提出電磁學說（Theory of Electro-magnetism）。我們今日都知道，電磁的確存在，雖然它是肉眼所不能見的無形無色的東西，我們開了收音機聽到廣播音樂，開了電視看到彩色畫面，打無綫電電話……這一切方便都是無形的電磁爲我們服

務的成就。

這些電磁能量，存在於整個宇宙之中，却不是我們眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識所能認識的，必須轉變爲音樂顏色等等，我們才可領會得到它的存在。

愛因斯坦發表「相對論」之後數年，卡魯沙發表電磁學說。愛因斯坦的「相對論」內提到宇宙中的質量吸引力（Gravity field）不是平面發展的能，而是時空兩者的彎曲折射情況。換言之，是一個空間扭彎。卡魯沙的電磁學說認爲電磁場（Electromagnetic field）是第四度空間內的一種「空間扭彎」情形。無線電波是第四度空間內的波浪。

有些科學家視時間爲第四度空間。

時間與空間是互相交織的。卡魯沙發現時間與空間的交織組成了「五度時空」。卡魯沙的理論及發現並非幻想，它能夠反映

愛因斯坦的相對論的質量吸引力力場在五度時空情況之中，兼現電磁磁場。卡魯沙的理論獲得數學家們的證實。

可是一般人仍無法接受卡魯沙的五度時空學說，更沒有人感覺到五度時空的存在。在卡魯沙發表學說之後數年，瑞典物理學家奧斯卡·克來恩（Oscar Klein）解說「五度時空」的存在。他說五度時空之不爲人所注意到，可能是因爲它捲起來太小了。他舉出類似情形的例子來比喻。他說，花園裡的一條尼龍水管，平時靜靜放在草地上，遠看好像是一度空間平面圖，近看才見到它是圓管形的三度空間立體物。再細看，它是無數的圓圈的連接面。第五度時空的空間也許就是像這尼龍水管的圓周，太細小了，以致我們無法辨認它到底是圓圈抑或一個小點。

克來恩說，五度時空的空間是無數極微細的小圓圈。從已知的質量吸引力與電磁力來計算第五度時空的圓圈圈，他現發五度時空的小單位竟比原子的核子小了十兆兆倍，（1 Billion Billion Times）。

卡魯沙與克來恩兩氏在一九二〇年代先後發現上述五度時空學說，頗爲引起科學界爭論。由於當時的科學儀器仍無法予以證明，世人對之均表保留或懷疑態度。直至近年來，科學儀器越來越精密，科學發現越多，科學家們又重新注意到兩氏的學說。認爲它是科學界的重要先進發現，對於宇宙中的力學與電磁場等等研究瞭解奠定了基礎。

物理學家們於一九二〇年代發現「核子弱力」及「核子強力」（Weak force & Strong force）（詳見內明月刊前期拙文，此處不贅）。近數年來，物理學的精實實驗發現，宇宙四種基本力量：核子強力，核子弱力，質量吸引力，電磁力，都並非各自單獨獨力存在的，相反地，都是互相交織，互相依存，互相緣起的。科學此種發現，令我想起雜阿含經所載佛說緣生性空。

「……緣名色而有識，緣識而有名色，此生則彼生，此滅則彼滅，名色滅則識滅，識滅則名色滅……」

內明 第一五七期 目錄

專稿	從第十一度空間超光速的發現 試證佛光普照複度空間	馮	3
筆譚	談世間空與六入處滅	智銘	7
法鏡	生熟四果經	增一阿含經	10
四眾堂	海外華嚴研究一則	高明道	12
特稿	「大智度論」集粹之四十 說菩薩句義	智銘	14
詩	佛州小草	鄭烘雲	16
特載	記敦煌寫本的佛經（續完） 慧遠大師的三世因果學說 鄞東兩大寺	王重民 蔡惠明 蔡惠明	17 21 21
海外通訊	佛七瑣記 佛教傳入中國經歷旅程的商榷	大永 關世謙	25 27
佛教文藝	永懺樓隨筆之七十四 「謠詠止於智者」	馮	30
特稿	梵文文法自學法（續）	吳汝鈞	34
佛教文藝	虛雲和尚（續）	馮	38
佛教消息		編輯室	43
畫頁	封面：麥積山石窟第127窟北魏後期菩薩塑像 面裏：麥積山東崖石刻佛像 底裏：麥積山第133窟北魏石刻佛像 封底：麥積山第165窟宋代菩薩塑像		

佛說一切事物都是因緣生，都無實體，一切事物由多緣相因而成而有，並無自體，都不實在。

由此可見，佛陀的確深知宇宙物理學，佛說諸經的基本原理之一「緣生性空」，是完全符合宇宙物理的頂尖科學觀念！佛說四緣起：「因緣，次第緣，緣緣，增上緣」。阿含經及無量壽經、中論、大乘義章、佛說緣本經、大乘緣生論、緣起經、俱舍論……等等經論，都有很多詳盡的解說緣起，不能枚舉。四緣起的道理與核子物理學的四種宇宙力量互相緣起發現，有這般巧合。不由不令我推斷佛陀是早知宇宙的四種基本力量緣生的，這些「都無實體」的「四緣」，蘊藏着宇宙緣起化生之真理，實在適宜於用以解釋宇宙「四力」，與萬物緣起化生之真理，實在於對人與事的分析，人與事是宇宙的一部份而已。我常主張；要瞭解佛經，必須先學習最新科學。要明性空之理，必須先研究宇宙學與太空物理學，量子物理學等尖端科學，然後才會恍然大悟。宇宙之原本為空，空是最大威力的，是最永恆的，不生不滅的，一切都由空生，一切也歸於空。人性是宇宙的一點，空性自然是最高境界，從科學入手去研究佛學，我認為有事半功倍之效。在我個人而言，舉凡以前讀佛經不解之處，晦澀難明之點，一經用最新科學觀點來看，就都立刻恍然大悟，照明千里，鑽研「文字相」像一隻青殼甲蟲那麼團團飛轉，又像羅馬尼亞童話講的一隻蒼蠅不停找尋自己的尾巴，這是很徒勞無功的。

當代頂尖物理學家們發現，「核子弱力」與「核子強力」，這兩種無形無體無相無質無量的力量，遠較電磁力為複雜得多。「強力」與「弱力」空虛存在於十一度時空之中！

上述的第四度空間就已經足夠使一般只有落伍的古典物理知識的人頭痛，五度時空更令他們茫然。十一度空間？可不是更匪夷所思嗎？

十一度空間，根據當代科學的論證，是極其極其細微又極其

廣泛的交織於各度空間的。第五度時空已經細微到只有核子的一兆兆分之一，那麼第十一度空間細微到什麼程度？那已經是超過任何普通人所能領會的數字觀念的了。

五度以上的時空空間的細密微小（Compacted）情形，很難用文字來形容。一度空間的一條線捲起來成爲一個圓圈，二度空間捲起來成爲一個球形或油炸圈餅形（Doughnut），中央有一個洞，科學家稱之爲「圓環」（Torus），三度以上空間的捲轉，有許多不同的方式形狀（Topologies）——動的恒性是圓形，佛教以圓爲修行至高境界，稱爲圓滿，顯然也是根據宇宙物理而來的。只是未識科學者不知道而已——傳統的物理學力學說動者恒動，靜者恒靜，這觀念是已被證明不適用於宇宙物理的，這種學說只可解釋表象，不適用於原子及次原子世界，更不能應用於宇宙學及複度空間。它與量子力學的「測不準無常變化」（Uncertainty）作用完全不符。佛教說的「無常」才是宇宙物理的真諦。上述的多度空間捲轉，是科學的研究發現，但是，科學還沒有發現這些多度空間的存在形式是「無常」的，常變的，就是捲成圈環的二度空間也不會是不變的，何況十一度空間？

十一度時空空間之與各空間交織的情形，殆如光子之能透過玻璃的毛細微孔。如果以爲窗子玻璃是沒有孔洞的，那就大謬了！試用數十萬倍的電子顯微鏡放大，就會發現玻璃也和布疋般有無數微孔，我們人體與一切生物物質都有極細微的細細孔穴。細胞膜也有細孔，要不然，過濾性細菌（Virus）怎會進得去細胞內作祟？原子本身就已經是極微的質點，可也有微孔、中子、電子……無不空虛，都與各度時空互相交織，互依互存，因緣化生！科學已論證光速並非宇宙最快，另有更快的速度，經由第四度空間傳遞，也更有更快的感應力量經由十一度或以上的時空空間傳遞運動，快到比光速大不知多少千萬倍。不過到目前爲止，

科學所知僅到第十一度空間，仍未能證實十一度以上的時空存在，自然也還不知道佛力就是最快的能，在十一度空間或以上的時空中一閃輻射般感應。不過，科學已經逐漸更加接近佛學，既已知道十一度空間及光速並非最快，將來也必會更進一步能證實佛力感應的。至少，太空物理學家們已經認識了「心力」感應比光速為快，稱這種極高速度為「太奇安」(Tachyon)，這公認的「超光速」，是美國哥倫比亞大學物理學家古洛特·芬保格(Cerald Feinberg)在一九六七年發現而予以命名的，意思就是「超光子」。說起來有些駭人聽聞，但是，蘇聯的太空物理學家們現在正在研究採用「心力」向外太空的宇宙深處與高智慧的存在聯絡。初步的實驗是在地面的基地與太空中的「敬禮六號」(SALUT 6)太空研究船人員作「心力」感應，這種用冥想靜定方式的腦波感應，不假任何儀器或電波，已經獲得若干可觀的準確性。這些實驗仍在進行之中，希望作為未來進一步與宇宙其他生靈的連絡溝通。凡人的心力能做到如此，諸佛菩薩的心力可想而知更不知多麼偉大。

大般若經內各品均提及世尊說法之時，微笑放光，照及幽冥，三千大千世界。例如：初品中放光華篇云：

「世尊從三昧安詳而起，以天眼觀視世界，舉身微笑，從足下千輪相輪中，放六百億光明……從是諸光，出大光明，徧照三千大千世界，從三千大千世界，遍照東方如恒河沙數等諸世界，南、西、北方、四維、上下，亦復如是……」

華嚴經光明品亦有云：「爾時，光明過千億世界，遍照東方十億世界……」

法華經、楞嚴經、及其他經典，都有類似的記載。

佛光這種「超光子」的輻射半徑，是超越五度空間的，是進入十一度時空甚至在十一度以上的無限時空空間的，所以遍照東

西南北上下四維上下三千大千世界如恒河沙數諸世界(這裏「東南西北四維上下」已經說得很明白是超過了三度以上的多元空間——三度只有高，長，寬——)。讀經很容易忽畧這些細節，也每容易被落伍的古典物理學常識所誤導，以為這些超自然奇象是「迷信」！明白了最新頂尖科學在四度至十一度空間的發現，再重讀佛經，就會有深入的瞭解了。

我們的物質宇宙，本是從超級大宇宙的空虛中心大爆炸而射出的一點質點形成，超級大宇宙以空虛為體，空爆的結果造成無數不同的空間，相互緣依，相互交織，空中有，有中空。從地球到銀河中心(須彌山之一)的物質五度時空距離是數百億光年，可是交織的多元空間溝通着，時間是空，物距也是空，宇宙中一切單元是星雲漩系之間的關係亦如是。在十一度以上的時空空間溝通，何勞光子？光，只是物質宇宙中的已知最大速度而已，在非物質的超越時空空間內，超光子的閃射，不知比光子快了多少千百倍！佛光，漸漸就會為尖端科學家們認識的。

近年來物理學的進步真是一日千里。宇宙學家、太空物理學家、核子物理學家、理論物理學家、地球物理學家……紛紛發現宇宙構成的奧秘，公佈的驚人發現，令人目不暇接，興奮無已。

對於宇宙外太空的種種發現之後，物理學家們陸續推翻了舊日的古典物理學法則定理。地球的質量密度與地心吸力，限制了地球物理，使之成爲一種特殊的個別物理法則體系，宇宙中太空內外，許多密度不同的星雲光漩系統，無數的密度不同的星球，在比例上，比地球不知繁複多了若干億兆倍，各種空間也情形各別，物理也都不同，地球的物理怎適用於異界不同空間？泥守地球的三度空間物理，去衡量宇宙中各種不同的空間，是很愚昧的。

佛經內所說的都是複度空間多元宇宙情形，不是只知三度空間的人所能立即瞭解的，必須先從超時代的最新宇宙學及物理學去入手，才可以悟得。



談世間空與六入處滅

智銘

世間！世間！這個名詞，被人叫個不停，但什麼是世間？一般的人認這包括了所見的山河大地，以及其內所包的一切，尤其是人與人之間交互織成的一個錯綜複雜的社會。有的人把這個社會稱之為「世間相」。

但佛陀對「世間」一詞，另有其解說，他認為六入處觸，即成世間，若無六入處觸，世間即不存在。以眼來說，眼觸因緣生受，內覺若苦若樂，不苦、不樂，因有此觸覺的苦、樂，才知有世間，為什麼眼、耳、鼻、舌、身、意的六觸所生的因緣受是世間呢？因為六入處集，則觸集，觸集的結果，造成了純大苦聚集，倘若沒有六入處觸，當然就無所謂色，也無所謂識，更無所謂受了。因為無觸因緣，即無受因緣，無受因緣，即無有苦、樂；不苦不樂的事發生，一切都得有了，就無所謂世間了。因為六入處滅觸隨之也滅，觸滅則受滅，如是，純大苦聚集滅。至此，還有什麼世間不世間？

象生愚癡，執着這虛幻不實的「世間」，你爭我奪，極盡其眼、耳、鼻、舌、身、意之欲，看看今天的世間，無處不是聲色犬馬，窮奢極欲，因此也無處不是罪業叢生，無處沒有痛苦，但象生却樂此不疲，以此為真實哩！

佛陀認這世間是脆弱的，是敗壞的，而這敗壞的根源，就是六根，佛分析眼是脆弱的敗壞法，因眼見色生識生觸，因觸而苦樂，不苦不樂生，而這些的苦樂、不苦不樂又何嘗不是敗壞法呢？其他，如耳之於聲，鼻之於香，舌之於味，身之於觸、意之於想，

無一不是危脆敗壞法。但象生認危脆敗壞法為常，執着不放，所以痛苦有增無已，如今日的物質文明，比數十年前，確實進步了不少，象生也利用這進步的物質文明得到了生活方面的享受，但是物質文明帶給象生的幸福和快樂，遠不如心理上所得的痛苦。因為今天的世間人，天天都處於追逐，貪求、恐懼之中。今日的世間，那一處是安穩的，它帶給象生的是太多的痛苦和不安。

佛陀教導行者，必須要以正智來認識這世間，這世間一無所有，是空幻的、不實有的。人身的眼、耳、鼻、舌、身、意固然是空，而其認為常恒不變的世間，又何嘗不是空呢？「我」是空、「我所」也是空。因為任何事物，它的自性本來就是空的嘛！誰能舉出一個實例，證明這世間的事物，那一樣是實有的，是永恆不變異的呢？人壽不過數十寒暑、地球也不過百數十億年，誰能在這世間掌握住什麼？所以說，沒有一樣事物，不歸於空的，只是時間的長短有別而已，最終，將一切歸於烏有。

所以，佛陀教諭行者，以三段法來認識這世間，處理世間事。這三段法，就是世間集、世間滅、世間滅道跡：

世間集者，前面已經分析過，世間是由於六入處的原故而存在，即眼、耳、鼻、舌、身、意的六入處觸，因六入處觸而生受、而執着；而以虛為實、以苦為樂。因此而生愛、喜、貪、瞋、慢、疑等等惡業，集著不放，由於大家都這樣集着，才造成這世間的純大苦聚集。

世間滅者，就是要行者當六根接於六塵之時，所生之識、觸

，要以自性智慧觀察，立刻勘破其爲虛幻不實，是惡不善法，將這些惡、不善法，捨盡、吐盡、離棄，並使之止息，隱沒、滅絕，這樣才不爲六入處的純大苦聚集所困，不爲所困，即滅世間。

世間滅道跡者：就是要在滅世間，使純大苦聚集不生、不作、不爲犯時，就得修八聖道，所謂八聖道者，即是正見、正志、正語、正業、正命、正方便，正念、正定。這八聖道不但適用於用於佛弟子，若將之擴充，也適用於一般世間人，則這世間將立刻成爲淨土。現在的世間，無論在娑婆世界的什麼地方，都有很爲嚴峻的法律，但這些法律不足以儆策世間人，爲非作歹，貪得無厭者，比比皆是。唯有以佛陀八正道的內聖修爲，才能使世間人先正於內心，由內心正而外行正，心、行俱正，罪惡不生，娑婆豈不即爲淨土？

佛雖然以這八聖道教導行者，行者即使都依八聖道而行，但佛陀仍不肯定說出所有的世間人都必定能究竟苦邊。佛爲什麼不作肯定的說法呢？因爲這要看世間人的行持，是否百分之百的合乎「正」的標準。因爲衆生無邊，各人的行持能力強弱的不同，夙世善惡因緣有異，怎麼能肯定說凡依八聖道修持的人，就一定能究竟苦邊呢？

不過，阿難尊者，爲了使世間人明瞭不能究竟苦邊，他下了一個定義；他認爲：凡世間者：世間名、世間覺、世間言辭、世間語說，這些都入世間數。所以，眼見世間，世間名、世間覺、世間言辭，世間語說，都是入世間數，其他耳、鼻、舌、身、意，亦復如此，行者對這六入處觸，以智慧正觀察其集、滅、味、患、離，如實知而不爲所困，才能到達世間邊而究竟苦邊，也才是知世間、度世間。若於六入處觸不知其爲集、滅、患、味、離，不能以智慧正觀察，就不能到達世間邊，更不能究竟苦邊。

所以，佛陀將弟子修六入處分成兩大類：

第一類是有師有近住弟子，這類師、弟子，苦於獨處。他們之所以不願獨處，因他們緣眼色生惡、不善法覺，耳、鼻、舌、身、意緣法生惡，不善法覺，雖覺知此六入覺觸的惡，不善法，而仍猶貪、恚、癡俱，若樂着於貪、恚、癡俱者，怎能究竟苦邊

呢？

第二類是無師，無近住弟子，這些的行者，常樂於獨住，他們緣眼色生惡，不善法覺；耳、鼻、舌、身、意緣法生惡，不善法覺，也生貪、恚、癡俱，但立刻知其爲貪、恚、癡俱，是惡，不善法，不生樂着而生厭離，不爲貪、恚、癡俱所困的人，當然能究竟苦邊。

所以，無師、無近住弟子者，都是樂於獨住的，因爲獨住才能修梵、修福，也才能正盡苦邊，究竟苦邊。

但是，獨住的行者，並不是要與人煙永遠隔絕，他們仍得入聚落行乞食。在入聚落行乞食時，應正思惟：「我眼見色時，此心仍多少起欲，恩愛，愛念執着否？」經思惟仍覺有起欲，恩愛，愛念，執着時，爲了斷除這惡不善法，而勤於繫念修學，好像火燒頭衣似地。對待這樣的行者，應該起增上方便，幫助他們熄滅那些欲，恩愛，愛念，執着之火。若有行者，眼見色，毫無愛念、染着者，這樣的行者，當然是由於他們日夜精勤繫念修習有以致之的，對這樣的行者，更應以喜樂善根，幫助他們，更求精進，使其無論在行、住、坐、臥之時，始終是一位清淨的乞食者。

中國行大乘佛法，獨住的行者，已越來越少，入聚落乞食的行者，更不復再有，但進入市鎮、聚落的行者則到處可見。在這樣五彩繽紛的繁華世間，如何善攝六根，不讓欲、恩愛、愛念等惡、不善法，入住六入處中，是一件重要的修持功夫了。若進入繁華市城、聚落之中，不能把握自我，六根觸於六塵，三事和合而成六入處，對景愛念欲起，依於六染識而住，那末、就將被這六染識所縛，若更取着，那就永遠也見不到涅槃了。

依六染識而住爲什麼不能見涅槃呢？因眼緣色，眼識生，若眼識生，則眼、色即成因緣法，其他如耳、聲因緣；鼻、香因緣；舌、味因緣；意、法因緣……都能生識，一切的意識，都是意法因緣。而因緣所生法，皆是結繫法，被愛念、欲貪所結繫的人，如何能得見涅槃？不但不能得見涅槃，反而永遠輪墮。所以，佛陀慈悲地告訴弟子們：

「寧願火燒熱銅，燃燒二日起火，也不願以眼識取於色相；

取隨形好，爲什麼呢？因取於色相、取隨形好者，身壞命終，將墮惡趣，如沉鐵丸，永遠無法浮升。

「寧願燒鐵錐以鑽其耳，也不願以耳識取於聲相，隨聲相好。因爲若取聲相、隨聲相好，身壞命終，將墮惡趣，如沉鐵丸，永遠不能浮升。」

「寧願以利刀割其鼻，不以鼻識取於香好、隨香相好，因爲取於香好、隨香相好者，身壞命終，將墮惡趣，如沉鐵丸，永遠不能浮升。」

「寧以利刀斷截其舌，不以舌識取於味相，隨味相好。因爲取於味相，隨味相好者，身壞命終，將墮惡趣，如沉鐵丸，永遠不能浮升。」

「寧以鋼鐵利槍刺其身，不以身識取於觸好及隨觸相好。若取觸相、隨觸相好者，身壞命終，將墮惡趣，如沉鐵丸，永遠不能浮升。」

佛陀認爲睡眠者，是愚癡活，是癡命，無利無福，但若行者取於六識，隨其相好，寧願行者睡眠。因睡眠之人，不於彼色覺想，不造惡業，身壞命終，不致墮於惡趣，永無浮升的機緣。所以佛陀一再勸慰行者，莫於彼色起覺想，若起覺想，必生纏縛、諍訟，能令多衆生起於非義，不能饒益利樂人天。

佛陀之所以寧願衆生的眼、耳、鼻、舌、身、意受那些熱鐵、槍矛穿刺之苦，而不要使六根取於相好，隨緣相好，實在是因爲佛陀以他的智慧，正觀察了眼、耳、鼻、舌、身、意是無常法、是有爲法、是心緣生法，如虛空、不實在。執着這些無常、虛空、有爲、緣生法而墮於惡趣，太過於愚癡，其愚癡比之於貪求睡眠的人的愚癡更嚴重千百萬倍，睡眠雖是愚癡，無利無福，但總比墮於惡趣，永不浮升要强得多，佛陀用心的良苦，是何等的令人感戴？

故行者，應視六入處有如六魔鈎：眼味着色，則被色應鈎；耳味着聲，則被聲魔鈎；鼻味着香，則被香魔鈎，舌味着味，則被味魔鈎；身味着觸，則被觸魔鈎；意味着法，則與法魔鈎。六魔鈎鈎身，如何得能自在？所以，凡眼習於色者，即隨魔自在，

不能解脫於魔所繫。耳、鼻、舌、身、意，也是如此。若六根不習近色、聲、香、味、觸、法，則不爲魔鈎所鈎，不隨魔自在，不爲魔縛，才得自在解脫。

行者最要瞭解的是：六根之於六塵，彼此之間，本是各自獨立，本無牽連關係的。如眼之與色，本是兩個不相關的東西，若眼見色，不起若好、若醜的貪欲，則眼與色起不了化合作用，所以貪欲是眼與色的媒介，是行者的大患，必須斷此貪欲，使二者不起作用，則魔不能侵，無魔能侵，即得自在。

所以說：「學佛」者，學什麼呢？就是學那一個「知」，知道什麼是惡法，什麼是善法，什麼是究竟法。所謂「無明」者，簡潔地說，即是「無知」。如眼是無常的，却不能如實知其爲無常，眼所見之色是無常的，及眼見色所生之識也是無常的，却不能如實知其爲無常，因不如實知，所以才成爲「無明」，若能一如實知，那末就變「無明」而爲「明」了。於六入處，一一如實知其爲「明」，則覺、悟、慧一舉而得，就成了一個智慧的行

者了。

人生的一切苦，都從因緣生，要脫離這世間苦，須修六入處法、閉六入處法，斷六入處法，但在修、斷之時，不可懈怠，但也不可操之過急，以平等修習攝受，行於中道。於六入處中，修離欲解脫，修離恚解脫，修愛盡解脫，修諸取解脫，修心不忘念解脫、修遠離解脫。修這六解脫時，不可以少信心，不可以少持戒，不可以修習利養。若於此六處未盡諸漏，於諸地未得增上涅槃樂，即不得解脫。若能成就學戒、成就學根，則必漏盡，漏盡則心解脫。此時，雖眼見於色，終不爲色識住，其他耳、鼻、舌、身、意亦復如是。因爲內修無量善解脫，正觀察了世間生滅法，是無常法，是空法，不實在法。內修無量善解脫已，乃得心解脫，慧解脫。

是以，行者應善爲守護諸門，不可因六入處而起緣着心，緣着心不起，則一切惡不善法不生，世間脆弱，是空，是幻，六入處應離、應斷、應滅，能如此，可得無漏而解脫。

七四年元月廿四日於淨室



生熟四果經

聞如是：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊，告諸比丘：

有此四果，云何為四？或有果生而似熟；或有果熟而似生；或有

果熟而似熟；或有果生而似生。是謂比丘世間有此四果，世間有

此四人，亦復如是。云何為四？或有人熟而像生；或有人生而像

熟；或有人生而像生；或有人熟而像熟。彼何等人生而像熟？或

有人往來行步，不行卒暴，眼目視瞻，恒隨法教，著衣持鉢，亦

復隨法，行步視地，不左右顧望。然復犯戒，不隨正行。實非沙

門而似沙門，不行梵行而自言行梵行，盡壞敗正法，根敗之種。

是謂此人生而像熟。彼云何有人熟而像生？或有比丘性行似踈，視瞻不端，亦不隨法行，喜左右顧視，然復精進多聞，修行善法，恒持戒律，不失威儀，見少非法，便懷恐懼。是謂此人熟而像生。彼云何有人生而像生？或有比丘，不持禁戒，不知行步，禮節亦復不知，出入行來亦復不知，著衣持鉢，諸根錯亂，心著色、聲、香、味、細滑之法，彼犯禁戒，不行正法，不是沙門而似沙門，不行梵行而似梵行，根敗之人，不可修飾。是謂此人生而像生。彼云何有人熟而像熟？或有比丘持禁戒限，出入行步，不失時節，看視不失威儀，然極精進，修行善法，威儀禮節，皆悉成就。見小非法，便懷恐怖，況復大者。是謂此人熟而像熟。是謂比丘世間有此四果之人，當學熟果之人。如是諸比丘，當作是學，爾時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。



海外華嚴研究一則

高明道

臺灣目前的華嚴探討很不容易綻放一點有生機的光彩。這種對華嚴在佛教史上的地位而言，不能不說可悲的狀況，一方面與中國佛教近幾百年的發展有關，另一方面也是由於對國際學術研究的忽視所導致。（國內如果注意到海外的華嚴研究，絕大部分恐怕祇是參考一些日本學者的資料而已。筆者並不排斥東瀛的同道，但專賴和文資料從事佛學研究，成績將必定很有限。）因此，要振興臺灣的華嚴研究，要趕得上現代學術，就應該接受新的方法、吸收新的知識、瞭解他方學人的成果。可是走這一條路，免不了會遇到語文的障礙。尤其像佛學這一門學問，想單憑字典去研讀或翻譯有關資料，而不熟習語文習慣、術語運用、思想背景、觀念內涵，那就是一條危險的死巷。

從筆者在此要簡介的論文 *Early Hua-yen, Meditation, and Early Chan: Some Preliminary Considerations*（以上畧稱「早期華嚴」）中 *meditation* 一詞，多少可以體會到這個問題。作者紀梅羅先生（Robert M. Gimello）研討早期華嚴學人的修行法門，因此，探索過程當中，*Meditation* 的觀念與定義自然扮演著極重要的角色。英語 *Meditation* 一詞，一般翻譯作「冥想」或「禪」。如果是翻譯佛教的資料，前者就甚為怪異，而後者也未必處處貼切。筆者在此盡力關照上下文而加以斟酌，結論大致如下：與「教」對峙時，*Meditation* 翻為「行」；若兼論身、調心方便，

就用「靜坐」；涉及神通、無念境界等處，則翻作「禪定」；在討論英文詞義時，仍保留原文 *Meditation*；其他地方就照中國釋氏傳統用語譯成「靜慮」。唯有如此，才不抹殺作者的用心。

紀梅羅先生執教於美國加州聖大巴拉大學宗教學系，是一位專門研究華嚴的傑出西方學人。他這篇「早期華嚴」原係講稿，宣讀於加州大學和三藩市禪中心合辦的學術會議，而後收入該會議論文集 *Early Chan in China and Tibet*（「早期的漢藏禪」，伯克萊大學公元一九八三年出版），分為本文、附錄、注腳三部分。

其中，本文討論三個範圍由大趨小的問題。第一、一般學者或少有研究的佛教徒往往以為，天台、華嚴這兩宗偏教，而淨土與禪重行。實際上，這個說法不足採信。就佛家的基本觀念來講，各個宗派都認為，學佛本是離不開修行的，況且歷史上有不少反證，像天台智者大師的摩訶止觀、甚至他的童蒙止觀，指導與闡述靜坐方面比大多數列入藏經禪部的著作還詳盡，就是一個例子。

第二、華嚴文獻上具體論修持靜慮的地方甚少，所以華嚴學人歷來難免受到類似「徒張虛文」、「無修證之道」（見智磐佛祖統紀）的批評。但是認真、細心研究的話，就可以發現，不可否認的線索指出，華嚴與靜慮之間存有很密切的關係。舉例來說

，華嚴初祖聖僧杜順通常稱爲「禪師」，而以感通著名。感通當然是靠禪定。杜順禪師相傳又撰了一部「華嚴法界觀門」。不祇標題上的「觀」字應該當「止觀」的「觀」解，其中更論到「正成行體」的「泯絕無寄觀」，目標是「行法」。可知，「華嚴法界觀門」斷不是一本純談理論的書。

至於專長講解的華嚴二祖智儼，當他在研究佛學的過程中發生疑問時，就專心攝靜一段日子，而悟出六相的道理。在他二十幾種著作當中更有一本「入道禪門秘要」，由書名來看，無疑是專述修行，可惜因早已亡佚，詳情不得而知。有關靜慮的文字，現在也祇散見於他其餘作品裏，如「華嚴五十要問答」等。其中，「華嚴孔目章」所提到的「壁觀」，乃指一個中國初期習禪僧用的法門，可見，智儼祖師論及的修持方法範圍很廣。之後，不管三祖法藏的「修華嚴奧旨妄盡還源觀」或四祖澄觀、五祖宗密所主張的禪、教原本一體說，都同樣地證明，初期華嚴學人在文字與實踐兩方面的表現，確實與教、行不可分的原則一致。

第三、初期華嚴學人雖然有這種表現，但他們修持靜慮的詳情，光依傳記、著作的記載，却無從獲得徹底的認識，所以非向其他資料尋找答案不可。可找的方向當中，紀氏特別提出兩條路。第一條等於修正 *mediation* 的觀念。佛家的靜慮本來以辨別、分析、智慧爲特色，可是西方人對它的瞭解容易偏重語言道斷的境界。或許就可以藉著一個新的、類似 *mediative concept*（靜慮觀念）的概念來澄清理解。這樣不僅不忽畧無念、無心這種禪定境界在修證過程上該有的地位，華嚴思想更可歸於觀念方面的修行（*the conceptual dimension of practice*），不再把它看作純理論。

第二條可行的路是探討早期禪僧研究華嚴的情形。譬如說，北宗祖師神秀和尚曾注過華嚴經。其高足普寂年青時向一位參與八十華嚴譯場的師傅問學，後來又在長安以南的華嚴寺住了一陣子，有「華嚴尊者」、「華嚴菩薩」之稱。他的弟子道璿也是首先將華嚴傳至日本的漢僧之一。由這種傳承來看，北宗的文獻處處引華嚴，就不足見怪。但華嚴的影響並未限於北宗，像澄觀就

涉及道信一系和（或）牛頭宗，宗密則屬於南宗荷澤一系。

早期習禪僧與華嚴之間既有複雜的關係，紀氏強調，要肯定這種關係的真相以便相互闡明各個傳承，必須等到所有早期禪師提及華嚴經或華嚴概念的文字都經過全面性的研究以後，才有辦法。若單據北宗部分文獻的初步考查，北宗的華嚴詮釋與杜順一系的學說似有差別。換句話說，華嚴這部內容極豐富的大經從未當過某一「華嚴宗」的專用品，且有不同系統的詮釋。因此，無論那種大規模的禪師文獻研究結果將會如何，把與早期禪師同時的初唐華嚴學人——如杜順、智儼、甚至法藏——說成華嚴「宗」的代表，違背史實。（頭次以「華嚴」爲「宗」的，是澄觀。）

本文的附錄上，紀氏援引法藏法師「華嚴經問答」對「五門論者」加以判教的一段話，來補充一分有關早期華嚴與禪彼此瞭解的資料。他認爲，「五門」很可能指北宗的「五方便」而言。尤其是，第五個方便本來根據華嚴，與華嚴經問答該段一樣談到「無礙」。假定「五門」確爲「五方便」，就可以知道，法藏對早期禪主流之一的北宗有夠深的認識，能把它納入其判教系統裏。更有趣的是，法藏的論點在此與神會後來對北宗所提出的批評多少有相近的地方。

紀氏的這一篇「早期華嚴」中，翻成英文的漢文資料雖然不是全部很完美，但綜合來看，作者除點出問題、提供資料、積極討論外，更能致力於觀念的澄清，追求歷史的真相。這兩點頗值得從事學術研究者效法，因爲第一、許多平常運用的詞，嚴格地說，觀念模糊或有偏差。藉著這種沒經過澄清的詞語來探討問題，等於用粗糙、破爛不適當的工具來進行精密的技術工作。其結果可想而知。真正的學術研究，也就以精密的工具——語言實用——爲基本條件之一。第二、像傳記、碑銘等書面史料的敘述方式，往往如同一條直綫，忽畧所記載的現象原起於複雜、交錯的因緣。牽涉到歷史的研究，如果不能突破這種片面的限制，收獲就必定有限。

總而言之，紀氏該文不僅在華嚴研究上會打開讀者的眼界，態度跟方法方面也予以不少啓發。

說 菩 薩 句 義



「大智度論」集粹之四十

智
銘

須菩提白佛言：「世尊！云何爲菩薩句義？」

佛告須菩提：「無句義，是菩薩句義。何以故？阿耨多羅三藐三菩提中無有義處，亦無我，以是故無句義，是菩薩句義。……譬如幻無有實義，如焰、如響、如影、如佛所化無有實義；菩薩句義無所有，亦如是。譬如：如法性、法相、法位、實際，無有義；菩薩句義無所有，亦如是。……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，菩薩句義無所有，亦如是。……如不生不滅義無處所，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，菩薩句義無所有，亦如是。如不作、不出、不得、不垢、不淨無處所；菩薩句義無所有，亦如是。」

須菩提白佛：「何法不生不滅故無處所？何法不作、不出、不得、不垢、不淨故無處所？」

佛告須菩提：「色不生不滅故無處所，受、想、行、識不生不滅故無處所，乃至不垢不淨亦如是。入、界不生不滅故無處所，乃至不垢不淨亦如是。……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，菩薩句義無所有，亦如是。如四念處淨義畢竟不可得；菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，菩薩句義無所有，亦如是。……何以故？是阿耨多羅三藐三菩提，菩薩、菩薩義，是一切法，皆不合、不散，無色、無形、無對，一相所謂無相。如是，菩薩摩訶薩一切法無礙中，應當學，亦應當知。」

慧命須菩提種種因緣破「菩薩」字，佛不破，僅言：「菩薩」字從本以來畢竟空，但五象中數假名菩薩，而衆生以假名爲實；佛言假名無實，但從諸法數和合爲名。諸佛法無量無邊，不可思議，須菩提因「菩薩」字空，說般若波羅蜜相：今欲聞佛說菩薩字義，因是說般若波羅蜜。

佛告須菩提：無義，是菩薩句義；阿耨多羅三藐三菩提無處所，亦無我、無名。於是中無依止處，即是法空；無我名，無得道者，佛示須菩提，若知無我、無我所，得阿羅漢者；菩薩亦如是，於阿耨多羅三藐三菩提中，無我、無我所。行諸法虛空中，無依止著處，以是故，言無菩薩句義。

天竺語法，象字和合成語，象語和合成句。如「善」爲一字，「提」爲一字，是二不合則無語，若和合則爲「菩提」，譯爲「無上智慧」。「薩埵」或名象生，或是大心。爲無上智慧故，出大心，名爲「菩提薩埵」。願欲令象生行無上道，是名「菩提薩埵」。「菩提」一語，「薩埵」一語，二語和合故名爲義。若說名字、語句，皆同一事無所在。今須菩提問：以何定相法爲菩薩句義。佛示以：菩薩義，但可耳聞，虛誑無實，以是故，菩薩不應自高。如、法性、法相、實際等句，無有定義。如幻人無五象乃至諸佛法，如佛五象乃至一切法。如有爲法中無無爲法，如無爲法中無有爲法，無爲法不生不滅等，諸法中無不生不滅相，亦無異相。如三十七品無淨相；何以故？有人著是三十七品法，即是結使。如我乃至知者、見者，淨相不可得。

種種求覓我相不可得，是名我淨，第一義中無淨無不淨，我乃至知者，見者亦如是，以無我空智慧，求我相不可得，是時，非有我非無我。菩薩句義亦如是，入是般若波羅蜜智慧光中則不現，因是譬喻教諸菩薩，當學一切法不取相，無所得故。

須菩提白佛言：「世尊！何等是一切法？云何一切法中無礙相，應學、應知？」

佛告須菩提：「一切法者，善法、不善法；記法、無記法；世間法、出世間法；有漏法、無漏法；有爲法、無爲法；共法、不共法。是名爲一切法。菩薩摩訶薩，是一切法無礙相中應學、應知。」

須菩提白佛：「世尊：何等名世間善法？不善法？」

佛告須菩提：「世間善法者，孝順父母，供養沙門、婆羅門，敬事尊長。布施福處，持戒福處，修定福處，勸導福事，方便生福德，世間十善道。九相：脹相，血相，壞相，膿爛相，青相，噉相，散相，骨相，燒相；四禪，四無量心，四無色定；念佛，念法，念僧，念戒，念捨，念天，念善，念安般，念身，念死；是名世間善法。不善法者：奪地命，不與取，邪淫，妄語，兩舌，惡口，非時語，貪欲，惱害，邪見；是十不善道等，是名不善

法。若善法，若不善法，是名記法。無記身業、口業、意業，無記四大，無記五象十二入、十八界，無記報，是名無記法。」

須菩提白佛言：「何等名世間法？出世間？」

佛告須菩提：「世間法者，五象、十二入、十八界、十善道、四禪，四無量心，四無色定，是名世間法。四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分；空解脫門、無相解脫門、無作解脫門；三無漏根：未知欲知根、知根、知已根；三三昧：有覺有觀三昧、無覺有觀三昧、無覺無觀三昧；明、解脫、念、慧、正憶；八背捨，何等八？內有色相外觀色，是初背捨；內無色相外觀色，是二背捨；淨背捨；身作證，是三背捨；過一切色相故，滅有對相故，一切異相不念故，入無邊虛空處，是四背捨；過一切無邊虛空處，入一切無邊識處，是五背捨；過一切無邊識處，入無所有處，是六背捨；過一切無所有處，入非有想非無想處，是七背捨；過一切非有想非無想處，入滅受想定，是八背捨。九次第定，何等九？離欲離惡不善法，有覺有觀，離生喜樂入初禪；滅諸覺觀內清淨故一心，無覺無觀，定生喜樂入二禪；離喜故，行捨，受身樂，聖人能說能捨，念行樂，入第三禪；斷喜樂故，先滅憂苦故，不苦不樂捨，念淨，入第四禪；過一切色相故，滅有對相故，一切異相不念故，入無邊虛空處，過一切無邊虛空處，入一切無邊識處，過一切無邊識處，入無所有處；過一切無所有處，入非有想非無想處；過一切非有想非無想處，入滅受想定，復有出世間法，內空乃至無法有法空，佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法，一切智，是名出世間法。」

須菩提白佛言：「何等爲有漏法？何等爲無漏法？何等爲有爲法？何等爲無爲法？何等爲共法？何等名不共法？」

佛告須菩提：「五受象、十二入、十八界，六種、六觸、六受，四禪乃至四無色定，是名有漏法。四念處乃至十八不共法，及一切智，是名無漏法。若法生、住、滅；欲界、色界、無色界、五象，乃至意觸因緣生受；四念處，乃至十八不共法，及一切智，是名有爲法。不生、不住、不滅，若染盡、瞋盡、癡盡，如不異、法相、法性、法住、實際，是名無爲法。四禪、四無量

心、四無色定，如是等名不共法。四念處乃至十八不共法，是名不共法。菩薩摩訶薩於是自相空法中，不應著，不動故。菩薩亦應知一切法不二相，不動故。是名菩薩義。」

先知世間相，後則能知出世間相。世間善法者，知有罪、有福果報，有今世、後世、有世間、有涅槃，有佛等諸聖賢，今世、後世，及諸法實相證。

所謂孝順父母等，乃至十念；如法得物。供養供給沙門、婆羅門者，沙門，名爲出家求道人；婆羅門，名爲在家學問人。是二種人於世間難爲能爲，利益衆生故，應當供養。尊長者，叔伯、弟兄等，恭敬供養，是一切修家法。布施、持戒、修定、勸導，均爲世間善法，能生福事。

方便生福德者，如懺悔、隨喜，請佛久住不涅槃、轉法輪；如雖行空不著空，過修行諸善，如是等方便生諸福德。

善念者，思惟分別善業因緣，制伏其心。涅槃是真善法，常繫心念涅槃，是善念。身念，即是身念處。與善法相違，是名不善法。無記法者，所謂威儀心，工巧心，變化心，及是起身業、口業；除善、不善五象，餘五象及虛空、非數緣滅等。

世間法者，五象或善、或不善，或無記；十二八入無記，四三種；十八界八無記，十三種。十善道、四禪、四無量心、四無色定、是善法，凡夫能得成就故；又不能出世間故，名世間法。出世間法者，三十七品，三解脫門，三無漏根，三三昧。名出世間法。

明解脫：明者，三明；解脫者，有爲解脫，無爲解脫。念者，十念。慧者，十一智慧；正憶者，隨諸法實相觀，如隨身法觀一切善法之本。是四念處等，一心爲道故。

有漏法者：五象等四禪、四無色定。無漏法者，非世間法；是四念處，乃至十八不共法。

有爲法畧說三相：所謂生、住、滅。三界繫及四念處，乃至十八不共法，雖爲無爲法，以作法故，是爲有爲法。與有爲相違者，是無爲法。滅三毒等諸煩惱，五象等不次第相續；如、法相、法性、法住、實際等，是名無爲法。

色如者，色有二種：一者、凡夫肉眼憶想分別色；二者、聖人心所知色實相如涅槃。凡夫所知色，名爲色。是色入如中，更不生不滅。如有爲雖是五象，而有種種名字，所謂十二入，十八界、因緣等。無爲法雖有三種，亦種種分別名字，所謂如、法相、法性、法住、實際等。

共法者，凡夫、聖人生處，入定處，共故名爲共法。不共法者，四念處，乃至十八不共法。

菩薩分別知此諸法各各相，是法皆從因緣和合生，故無性；無性故自性空。菩薩住是無障礙法中不動，以不二入法門，入一切法不動故。

佛州小草

鄭烘雲

壬戌冬借弟僧一送紐約大覺寺比丘尼
寂光老菩薩生蓮

其一

禮畢又重瞻，卷舒何自恬，須臾真放下，名位未曾著。
按：宋王禹偁詩歲暮感懷：文章氣概成何事，

霑惹虛名誤此身。

其二

百年差十六，少欲長幽獨，念佛一心維，寒灰還槁木。
按：上人謂專修念佛。傳燈錄：無心即是道，

如寒灰死火，枯木石頭。

其三

垂箴
教人多讀書，才富腹中居，莫箇能強奪，得心好自如。
僧一按：上人僅於初來時一次向信衆開示，

姊弟受用無盡，家姊依其意作之。

感賦

潤領方袍無我份，偏生野鶴入雲心，
塵埃垢妄難調伏，惟解呼娘觀世音。

寫於紐大銀樓觀音閣



記敦煌寫本的佛經

(續完)

王重民

在吐蕃統治時期和張氏、曹氏歸義軍統治時期就不然了。由於經濟文化和唐朝斷絕，或者僅能有很少的交通，敦煌寫經就又幾於完全回復了它的地方色彩。但由於時代不同，佈施的人中增加了大量的農民手工業工人，他們把終年勞苦得來的一點點金錢佈施到寫經上面，固然是被欺騙了，但有些人在誓願中也道出了他們的真正志願和要求。如斯 544 的『佛說閻羅王授記令四象送終生七齋功德往生淨土經』的題記云：「奉爲老耕牛一頭，敬寫『金剛』一卷，『授記』一卷，願此牛領受功德往生淨土，再莫受畜生身」。又同號『金剛般若波羅蜜經』是依「西川過家真印本」抄寫的小冊子，也有題記說：「奉爲老耕牛神生淨土，彌勒下生，同在初會，俱聞聖法」。在佛的面前，充分表現出了農民的本性和愛護勞動的思想。

由於農民、手工業工人大量參加了佛經的佈施，又因爲受金錢的限制，不能寫大經，於是寫小經的風氣在這一時期內，尤其是張氏、曹氏歸義軍統治時期內，更爲盛行。如前面舉的『金剛』、『授記』都是小經，其中最通行的也是數量最多的，是『佛說無量壽宗要經』。如前所述，北京圖書館藏的就有一三卷，倫敦也有二八八卷，敦煌所出這一經的總數，說有一千個寫本是不會過多的。斯 1995 有後題云：「佛說無量壽宗要功德決定王如來經」卷第一萬五千五百十九」。其意一則想表明『無量壽經』的全名(或異名)，一則想指出在他們那裏已經抄寫了一萬五千五百十九個卷子。這個數目聽來很嚇人，細算起來不是不可能的。

在現存的一千來卷『無量壽宗要經』中，有好多卷的寫經題名是相同的，如田廣談、張涓子、張良友、令狐晏兒、張畧沒藏。他們都是寫經出賣的所謂「寫經生」，他們的寫本留存下來的，最多的有四十多卷，少的有十來卷。其中張畧沒藏是一個少數民族。他們不但寫佛經，還寫其他書籍，如斯 692『秦婦吟』是九一九年張盛友寫的，他在末尾題了四句詩說：

「今日寫書了，合有五升麥，
高代不可得，還是自身災。」

他在辛苦的寫書中，悟到了窮人只有靠自己的手。「高代」即「高貸」，指高利貸。他說窮人就是想借高利貸都借不來，隨後就說，即使借到手，也「還是自身災」，所以還是多寫一卷，就能得五升麥的！

吐蕃統治時期和張氏、曹氏兩歸義軍時期敦煌寫本佛經的另一特點，是有一些爲本地的佛教大師們學習用的佛經註解和他們新譯、或者講經給學生聽，而由學生記下來的筆記。這些佛經的新譯本和新註解，都沒有傳入國內，而是自從敦煌石室開發以後，才被世人知道的。

如前面所舉的最長卷子中的『淨名經集解關中疏』就是當時當地的佛教大師們做爲學習用書而抄寫的。當時當地的著名大師法成曾在甘州修多寺翻譯了一些新的佛經，他所講的『大乘稻芊經』和『瑜珈師地論』，曾由聽講的學生記出了很多的筆記，這些在舊有的佛經目錄或佛教傳記上是沒有記載的。法成譯經中寫

本最多的，是『諸星母陀羅尼經』一卷。另外伯希和劫走的還有『薩婆多宗五事論』（伯2073、2116）一卷，『般若波羅蜜多心經』一卷（伯4882），『釋迦牟尼如來像法滅盡之記』一卷（伯2139）。他講解的有『大乘四法經論及廣釋開決記』一卷。至於『大乘稻芊經隨聽疏』（有的題為『大乘稻芊經隨聽手鏡記』）和『瑜珈師地論分門記』（有的題為『瑜珈師地論隨聽手記』）的寫本，就更多了。法成譯『薩婆多宗五事論』題「丙寅年甘州修多寺道場譯」，而『大乘四法經論及廣釋開決記』則題「癸丑年沙州永康寺集筆記」，「丙寅」應該是七八六年，則癸丑當為八三三年，均在吐蕃統治時期，故不題年號。但由此可以證明，法成的早年是在甘州譯經，晚年才到沙州（即敦煌）講學。他的其他著作還有『歎諸佛如來無染著德讚』（伯2886）。

敦煌佛經在不同時期中的這些鈔寫上的特點，只要掌握了上述情況，就能知道一個大概，還可作為鑒定上的參考。

現在應該談一談敦煌佛經的價值了。

敦煌佛經的價值應該說：一是寫本之古，足以校勘宋代以後開雕的各藏，二是古佚經、佚文之多，可以補足宋代以後各藏的不足；三是有一些佛教史料過去失傳，佛教史上一些未決的問題，只有利用了敦煌佛教史料以後，才獲得了解決。單就這三點來說，就可知道它的價值是非常鉅大的。

如前所述，敦煌佛經寫本的年代，包括第四到第十的七個世紀，其中北魏時代的寫本當然非常寶貴，而隋唐時代（唐代斷自天寶以前）由於多據官本，紙墨書法又都好，也有很高的校勘價值。現在我們對於宋刻谷藏已經視為珍品，翻印校勘不遺餘力，但對於比宋藏刻本還古到五、六、七百年時間的敦煌佛經寫本，除了一些極個別的卷軸，和日本校勘『大正大藏經』用過的一些敦煌佛經寫本作校勘外，還有很大量很寶貴的寫本未經利用過。至於敦煌佛經中所包含的古逸經，那就更重要了。因為屬於這類的佛經，都是在古代通行一時，在佛教史上造成過一定的影響，竟因原本或原譯本失傳，在最近九百年間，研究佛經和佛學史的人，只知經名而未見經本，或者連經名都不知道了。敦煌佛經的

發見，使那些古佚經又和世人相見，當然是佛教史研究上的一個極其重大的事件。所以當被劫餘的八千卷敦煌佛經運藏在京師圖書館以後，我國佛學專家李翊灼先生就在這方面作了廣泛的研究。他遍閱了那八千多卷佛經，從中選出了一百五十九種古逸經，編成了『敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄』並附『疑僞外道目錄』，今有一九一二年『古學彙刊』排印本。後來日本校印『大正大藏經』時，又印入『昭和法寶目錄』內。這部目錄著作可以說給研究敦煌佛經打開了一個新的門徑。隨後日本的佛教團體和佛學專家在這一目錄的影響下，利用倫敦、巴黎和日本私人收藏家所藏的敦煌佛經，經過了十多年的努力，校訂出了一八八種古佚經，編入『大正新修大藏經』內，成為第八十五卷的『古逸部』和『疑似部』。這應該是一個很大的貢獻，給佛經研究提供了大量新材料，引起佛學研究者很大的注意。

在『大正新修大藏經』所校印的這一八八種古逸經和疑似經中，有很多北朝時期的佛經解義，如『法華義記』卷第三，『維摩經義記』卷第四，『華嚴經義記』卷第一，『涅槃經義記』『勝鬘義記』『十地論義疏』第一、第二殘卷。唐代的逸經逸注就更多了，最重要的如道氤撰的『御注金剛般若波羅蜜經宣演』二卷。關於法成的講解，有『大乘稻芊經隨聽疏』、『大乘稻芊經隨聽疏決』、『瑜珈師地論分門記』和『瑜珈論手記』等，還有關於禪宗的一些經論。最古的寫本『法句經』，也作為『疑似經』校印在這裏。『法句經』的翻譯時代較早，和梵本校對起來，有些句法不相同，但那是翻譯人時代局限性所造成的，不能因此說那個經本有什麼可疑。若是作為古譯墨本來看待，才算比較合理。又敦煌佛經多是殘卷，有的有前題無後題，有的有後前題無前題，還有一些前後題都沒有，這就給編校人造成了極大的困難，『大正新修大藏經』中也就不可避免的要在這一類的困難中發生錯誤。如『古逸部』既根據伯2132和2173兩卷，校錄了道氤的『御製金剛般若波羅蜜經宣演』兩卷，又根據伯2330，校錄了『金剛般若經疏』一卷。但這裏的『金剛般若經疏』的全文，已經包括在『御製金剛般若波羅蜜經宣演』的上卷當中，讀者一對就能

立刻覺察出來。所以『金剛般若經疏』就是『御製金剛般若波羅蜜經宣演』的另一個寫本，應該用它（伯2330卷）校伯2132卷。但由於伯2330卷沒有前後題，編者不知道，就出現了這樣的錯誤。舉這樣的一例，意在說明『大正新修大藏經』的『古逸部』和『疑似編』雖說已有很大的貢獻，但編校的工作還有欠缺，利用的材料也不完備，以致有許多佛經、佛文，有頭無尾，或有尾缺頭，有前一卷缺後一卷，或有後一卷缺前卷，這些情況還是不少的。但這並不是不能補救。『大正新修大藏經』的這兩部分的取材，主要是以斯坦因劫經爲主，又稍稍參用了一些伯希和劫經做補充。這就說明：對於伯希和劫經沒有充分利用，對於北京圖書館藏的八千多卷更是一點沒有利用。前舉李翊灼所編的『敦煌石室經卷中未入藏經論著述目錄』，就有一五九種，每一種都有若干復本，可以互相補充，而其中可以補充『大正補修大藏經』的『古逸部』和『疑似部』的地方，是非常多的。所以敦煌佛經中的古寫本和古佚本，對於校補宋、元藏經來說，還有很大功用，而這一功用還沒有充分發揮出來。

在敦煌發見的古寫本、古佚本佛經中，關於三階教和禪宗兩個宗派的經文很多，也很重要，因此也有必要在這裏作一介紹。

三階教是六朝末年興起的一個宗派，在唐代很盛行。由於這個宗派與武則天的政治改革有關係，所以初唐時期達到了極盛，有不少三階教經典在這個時期（618—781）傳到了敦煌。三階教的史料，雖說在石刻文字和其他文獻中保存了一些，而三階教的經典只在日本還有殘存，在中國可以說一卷都沒有了。只有敦煌石室重開之後，我們才又獲得了三階教的豐富材料。其中重要的經典寫本有『三階佛法』卷第一（斯2683₂），和卷二（伯2059），有『三階佛法蜜記』卷下（伯2412）。還有抄寫最好的，也是三階教中一部比較重要的經典『佛說示所犯者法鏡經』一卷（斯2423）。此外，還有『三階佛法發願法』（斯1306）、『無盡藏法畧說』（斯2137）、大乘界無盡藏法釋』（斯721）、『對根起行經』（斯2446）、『信行□集真如實觀起序』卷第一（斯212）等。

禪宗的興起稍前於三階教，而自第十世紀三階教基本衰滅後，禪宗有更長足的發展。禪宗的初期經典和史料，則大部份已經散亡，也是敦煌石室重開以後，才獲得一些很重要的古禪宗經典和史料，在研究我國禪學史上佔有很重要的地位。

所謂禪宗的初期經典和史料，指菩提摩（Bodhidharma）以後的禪宗。這時期的經典和史料，也應該是初唐傳入敦煌的，但禪宗在敦煌有了新的發展。敦煌所出的禪宗經典和語錄，都是天寶（七五五）以後寫本。正由於禪宗天寶以後在敦煌有了進一步的發展和傳授，所有寫本都是當時傳授學習用的讀本，一般說來書法都不很佳。

在敦煌通行的禪宗經典，有神會和尚的『菩提達摩南宗定是非論』（伯3047、2045），和『頓悟無生般若頌』（斯468、5619₂），還有他的『語錄』（伯3047）、『荷澤和尚五更轉』（斯6103₂）等。另外，寫本很多的有『道凡趣聖悟解脫宗修心要論』一卷，（忍和尚撰，伯3434、3777、斯2669₈、3558₈、4064₈），『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』（智達禪師撰，禪師名陳琰，秀和尚弟子。伯2799），『南天竺國菩提達摩禪師觀門』（斯2583₈、2669₄），『大乘開心顯性頓悟真宗論』（慧光集釋，伯2162），『南陽和上頓悟解脫禪門直了性壇語』（『三藏法師菩提達摩絕觀論』（伯2045），『頓悟大乘秘密心契禪門法』（惠達和尚撰，教86）以及『圓明論』（服6，伯3359），『觀心論』（斯2595），『澄心論』（伯3777、斯3358₈、4064₈）等。世傳的『六祖壇經』，雖說有宋代以後的各種刻本，敦煌所出寫本應該是現存最早的本子。這個寫本爲斯坦因所盜劫，它的原題是『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』一卷，下題『戒弘法弟子法海集記』（斯5475）。

又關於禪宗的史料，在敦煌流行的，有『楞伽師資記』一卷和『歷代法寶記』一卷，寫本都很多。『楞伽師資記』，淨覺撰，有五個寫本（伯3294、3436、3703、4564、斯2054）『歷代法寶記』又名『師資血脈傳』，又名『最上乘頓悟法門』，也有三個寫本（伯2125、3717、斯516）。

禪宗經典中另一件最可寶貴的資料，是『頓悟大乘正理決』，大概是公元七九二—七九四年間由敦煌赴拉薩的「大禪師摩訶衍等三人」與印度僧人辯論的記錄。卷端有「前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫」的序文。王錫在河西未被吐蕃佔據以前是河西觀察使的判官，敦煌陷蕃以後，就留居在敦煌。他當是這次赴拉薩三人中的一人。他有時自稱爲「破落官」，給吐蕃贊善上書則稱「破落外臣」，大概是吐蕃佔據敦煌以後他就出了家，或者作了居士，所以不直接稱臣。他在序文中詳細序述了這次在拉薩與印度僧人的辯論。序云：「厥茲蕃國，俗扇邪風，佛教無傳，禪宗莫測。粵我聖贊普夙植善本，頓悟真筌，愍萬姓以長速，演三乘之奧旨。交聘鄰邦，大延尼象，於五天竺國請婆羅門僧等三十人，於大唐國（此時吐蕃與長安已斷絕交聘，則此「大唐國」應指敦煌）請漢僧大禪師摩訶衍等三人，同會淨域，互說真宗。我大師密授禪門，明標法印，皇后沒盧氏一自虔誠，劃然開悟，贊普姨母慈囊南氏及諸大臣夫人三十餘人，說大乘法，皆一時出家矣。首自申年（七九二？），我大師忽奉明詔曰：婆羅門僧等奏言，漢僧所教授頓悟禪宗，並非金口所說，請即停廢。我禪師乃猶然而笑曰：異哉此土衆生，豈無大乘種性而感魔軍擾動耶？於是奏曰：伏請聖上於婆羅門僧責其問目，對相詰難，校勘經義，須有指歸，少似差違，便請停廢。帝曰：俞，婆羅門僧等以月繫年，搜索經義，屢奏問目，務掇瑕玷（疵）。我大師乃心湛真筌隨問便答，若清風之卷霧，豁睹遙天；喻寶鏡以臨軒，明分象像。婆羅門等隨言理屈，約義詞窮。既小乘轍亂豈復能軍，看大義旗揚，猶然賈勇。至戊年（七九四？）正月十五日大宣詔命曰：摩訶衍所開禪義，究暢經義，一無差錯，從今以後任道俗依法僧習。小子非才，大師徐謂錫曰：公文墨者，其所問答，頗爲題目，兼制叙焉，因目爲『頓悟大乘正理決』。這一史料，當然對西藏的佛教史，尤其是禪宗輸入西藏的歷史，有着很重要的價值。

關於禪宗輸入西藏的歷史，曾經有幾種不同的說法，現在看來，應該以這件史料爲最早也最可靠；後來一些說法，大概就是

從這件史料附會出來的。用藏文留傳下來的『兩藏王統記』，記載着赤松贊王時，邀請印度的蓮華戒與中國大乘和尚辯論的故事。說：「大乘和尚由支那入藏，於中觀見分頓門巴與漸門巴二宗與內道之見不合」，於是從印度請求蓮華戒，辯論結果是蓮華戒得勝了。後來大乘和尚欲還中國時，以靴一支，遺藏中，並言曰：「此後西藏將仍有宗信余之中觀見者」。但在其他漢文史料中，則與這一傳說相反，而與敦煌本『頓悟大乘正理決』的王錫序文所說接近。舊日的一般說法，說中國赴西藏的大乘和尚是摩訶衍。由於玄奘的梵名是摩訶衍（Mahāyāna）。並說傳那位大乘和尚就是玄奘。後來有人發見玄奘的時代較早，不可能是他，就認爲是『頓悟大乘正理決』中的摩訶衍。現在看來，被聘請的大禪師摩訶衍是敦煌人，那時候正是吐蕃與唐朝斷交的時候，不可能直接從唐朝請人。按其時代、人名及辯論內容看來，就是『頓悟大乘正理決』中故事。也就正是這個摩訶衍。在最近三十年內，蘇聯人奧伯米勒（E. Obermiller）曾從一些梵文與藏文，尤其是列寧格勒科學院的亞洲博物院的圖書館中藏的一件用西藏紙鈔寫的梵文古寫本中，發現記載着與這件敦煌材料更相近的故事。這說明不但在漢文文獻中流傳着這一故事，而且在梵文或藏文的文獻中也得到了佐證。敦煌的這個文獻，是其他一切文獻的根源，也應該就是這一故事的根源。這一發見，在禪宗史中有着很重要的意義。

至於敦煌所出的將近三千五百卷的藏文寫本，也主要是佛經。其中絕大多數已經裂成碎片，當然也有一些較長的卷子。這些佛經的內容，基本上也和敦煌所出漢文相似，如『金剛經』、『蓮華經』也是較多的。此外，在敦煌流通的禪宗經典也有一些，如伯希和切去的藏文寫本第116、117等號卷子，經過拉盧女士的研究，斷定都是屬於禪宗的內容，117卷是屬於頓門的。

回紇、粟特、于闐等文的卷子，由於于闐國與歸義軍有姻親的關係，一些是有歷史價值的，而回紇文、粟特文卷子也主要是佛經。著名的粟特文寫本『善惡因果經』（伯3515）已由高第歐（Robert Gauthiot）翻譯並校印了。（完）

法苑珠林

慧遠大師的三世因果學說

蔡惠明

慧遠大師（三三四—四一六），俗姓賈，雁門樓煩（今山西代縣）人，是我國淨土宗的始祖。他的一生大體上和東晉同始終，是東晉時代繼道安大師後的傑出佛教領袖。他的佛教活動和哲學思想，在我國佛教史和哲學史上佔有重要的地位。

慧遠大師的一生基本上可分為三個階段。第一階段是出家前的求學活動。他游學河南洛陽等地，博覽儒家、道家典籍，涉獵甚廣，這對他後來佛教思想的發展，有很大的幫助。第二階段是跟隨道安大師的二十五年。他出身於士大夫家庭，為尋求真理刻苦鑽研，最後皈依佛教，禮道安大師為師。在接受佛教思想後，他認為「儒教九流，皆糝糠耳」。積極從事佛學研究，並有創新的見解。道安大師稱讚說：「使道流東國，其在遠乎！」事實上，青出於藍而勝於藍，他的成就，在許多地方超過乃師。公元三七七年，前秦苻丕攻陷襄陽，慧遠大師就離師經荆州到了江西廬山。第三階段是大師在廬山東林寺創設蓮社，大興淨土宗風，講學三十多年，影響深遠。當時朝廷權貴，文人名士都傾服他的道德學問，書信往來不絕，關係極為密切。由於當時政治和社會力量的提倡護持，彌陀信仰和淨土思想從此深入人心，至今流傳不衰。

慧遠大師的著作，據「高僧傳·釋慧遠傳」記載有十卷五十多篇。但大都佚失，現存的有「沙門不敬王論」、「明報應論」、「三報論」等論述文五篇，各種序文五篇，書信十四篇，以及

一些銘、贊、記、詩等，主要收入在「弘明集」、「廣弘明集」和「三藏記集」等。

大師在佛教理論上繼承和發展了道安大師的思想，屬於般若學的本無派，着重地發揮了佛教三世因果和輪迴流轉的理論。他從本無說出發，進一步闡述了佛教的最高實體和最高精神修養境界的關係，如在「法性論」說：「至極以不變為性，得性以體為宗。」就是說，只要認識到「空」的最高實體，也就認識了自己的本性。在「沙門不敬王者論」中，他又寫道：

「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」

這是「神不滅論」的理論基礎。他接着：以火木為喻，來說明形神的關係，在「沙門不敬王者論，形神不滅五」中，他說：「火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。惑者見形朽於一生，便以為神情俱喪，猶火窮於一木，謂終期都盡耳！」

在「三報論」中，大師依據「阿毘曇心論」中「若業現法報，次受於生報，後報亦復然，餘則說不定」這句偈，系統地發揮了三世輪迴學說。他寫道：「經說業有三報：一日現報，二日生報，三日後報。現報者

，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生三生，百生千生，然後乃受。受之無主，必由於心；心無定司，感事而應；應有遲速，故報有先後；先後雖異，咸隨所遇而為對；對有強弱，故輕重不同，斯乃自然之賞罰，三報大畧也。」「因果報應通三世，從理論上解釋了爲什麼在現實生活中，會產生善者遭殃，惡者得福的不合理現象。所謂：「善有善報，惡有惡報；不是不報，時間未到。」

在「明報應論」中，大師指出了產生報應的根源說：

「無明爲惑網之淵，貪愛爲象累之府，二理俱游，冥爲神用，吉凶悔吝，唯此之動。無明掩其照，故情想凝滯於外物，貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封，情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其身而不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢，昏於昏迷；抱疑長夜，所存唯著。是故失得相推，禍福相襲，惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃必然之數，無所容疑矣。」

對於現實生活中「積善而殃集，兇邪而致慶」的現象，他在「三報論」中解釋說：「此皆現業未就，而前行始應。故……倚伏之契，定在於昔。」今生的禍福不僅有現報，也有生報。今生作的業，可能有現報，也可能有後報，如果只以一生爲限，就無法說通了。因此，大師認爲：「如今合內外之道，以求弘教之情，則知理會之必同，不惑象塗而駭其異。」

怎樣正確對待呢？在「明報應論」的最後一段，大師歸納說：

「夫事起必由於心，報應必由於事，是故自報以觀事，而事可變，舉事以責心，而心可反。推此而言則知聖人因其迷滯，以明報應之對，不就其迷滯，以爲報應之對也。何者？人之難悟，其日固久。是以佛教本其所由，而訓必有漸。知久習不可頓廢，故先示之以罪福；罪福不可都忘，故使權其輕重，輕重權於罪福，則驗善惡以宅心，善惡滯於私戀，則推我以通物。二理兼弘，情無所繫，故能尊賢容衆，恕己施安，遠尋影響之報，以釋往復之迷。迷情既釋，然後大方之言可曉，保生之累可絕。夫生累者，雖中賢猶未得，豈常智之所達哉？」在「三報論」的結論中，

他同樣指出：只有「知方外之賓，服膺妙法，洗心玄門，一指之感，超登上位。如斯倫匹，宿殃雖積，功不在治，理自安消，非三報之所及。因茲而言，佛經所以越名教，絕九流者，豈不以疏神達要，陶鑄靈府，窮源盡化，鏡萬象於無象者也。」

與慧遠大師同時代，受高僧支遁和尚推重的郝超（三三一—三七二），在他的著作「奉法要」一文中曾指出，佛教的業報輪迴說與我國傳統倫理觀念不容混淆。他強調報應是個人的事情，「爲善者自獲福果，爲惡者自受其殃」，「百代通典，哲王御世，猶無淫濫，況乎自然玄應，不以情者，而令罪福錯受，善惡無章？其誣理者，固亦深矣。」說明善人受罪，惡人得福，理所不容。最後他引「泥洹經」所說：「父作不善，子不代受受；子作不善，父亦不受。」再次論證佛教的業報輪迴說與家族血緣爲基礎的善惡報應的倫理觀念有着本質的不同。雖然郝超的論點是正確的，但還不能系統解釋佛教三世因果，輪迴流轉的整體概念。因此慧遠大師對佛教因果輪迴學說所作完整的闡述，就更具有重要意義。

又據「高僧傳卷六·慧遠傳」載：

「昔潯陽陶侃經鎮廣州，有漁人於海中見神光，每夕艷發，經旬彌盛，怪以白侃。侃往詳視，乃是阿育王像，即迎歸，以送武昌寒溪寺。寺主僧珍嘗往夏口，夜夢寺遭火，而此像屋獨有龍神圍繞，珍覺馳還寺，寺即焚像，唯像屋存焉。侃後移鎮，以像有威靈遣使迎接，數十人舉之至水，及上船，船又覆沒，使者懼而返之，竟不能獲。……迨遠創寺既成，虔心奉請，乃飄然自輕，往還無梗。方知遠之神感，證在風謠矣。遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方，乃令劉遺民著文曰：『……夫像化之理既明，則三世之傳顯矣；遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛論，悟無常之期切；審三報之相催，知險趣之難拔。此其同志諸賢，所以夕暢宵勤，仰思悠濟者也，蓋神者可以感涉，而不可以迹求；必感之有物，則幽路咫尺，苟求之無主，則渺茫何津？今幸以不謀而僉心西境，叩篇開信，亮情天發。』」

要超脫輪迴，只有「厭離娑婆，欣往極樂」，慧遠大師在廬

山東林寺發起結社，建齋立誓，奉行息心忘念，心注西方，勤修念佛法門，作爲實現往生淨土的修持方法。一時蓮風普被，彌陀信仰，深入人心，成爲後世淨土宗的先導。

值得一提的是：慧遠大師到廬山後，深感江東一帶佛經不全，禪法缺乏，律藏殘缺，於是派弟子法淨、法領等西行求經，取得不少梵本，經大師組織翻譯，昆曇學和禪法的經典，在江南得以廣泛流行，這是大師在佛教史上的又一貢獻。

慧遠大師與著名的譯經大師鳩摩羅什情誼很深，見和同解。「本傳」說他「聞羅什入關，即遣書通好」。後大師著「法性論」，鳩摩羅什見論而歎道：「邊國人未有經，便闇與理合，豈不妙哉！」秦主姚興欽風名德，懇請譯「大智論」。譯好後遣使送給慧遠大師，請爲作序，大師答道：「欲令作『大智論』序，以伸作者之意，貧道聞懷大非小楮所容，汲深非短綆所測，披省之日，有愧高命！又體羸多疾，觸事有廢，不復屬意已來。其日亦久，緣告之重，輒粗綴所懷。至於研究之美，當復寄諸美德！」

鄞東兩大寺

甯波會是高僧輩出，佛法盛極一時的地方。但在十年浩劫中，著名的觀宗、延慶等寺已成歷史陳蹟，湮沒無聞。七塔寺被佔用，破壞較重，修復不易。僅鄞東兩大寺——天童寺與阿育王寺得獲重光，修葺一新，吸引着成千上萬的旅遊者和香客。

天童寺在浙江鄞縣距甯波市東三十公里的太白山麓，是我國佛教「中華五山」之一，屬禪宗。晉永康元年（公元三〇〇年）義興法師首先來此結茅。唐開元二十年（七三二年）法璇法師主持建寺，其廢址今稱古天童。至德二年（七五七年）宗弼法師等擇地另建新刹，即現天童寺址。乾元二年（七五九年）賜名天童

可見大師虛懷若谷，其名高遠固如此。

慧遠大師駐錫廬山三十餘年，「影不出山，迹不入俗，每送客游履，常以虎溪爲界。」本傳又載：「晉義熙十二年（四一六年）八月六日，感到困倦。當時大德耆年，皆稽顙請飲酒，不許。又請飲米汁，不許。又請以蜜和水爲漿，乃命律師，令披卷尋文，得飲與不？卷未半而終，春秋八十三矣。門徒號慟，若喪考妣，道俗奔赴，踵繼肩隨。遠以凡夫之情難割，乃制七日展哀，遺命使露骸松下，既而弟子收葬。潯陽太守阮侃於山西嶺鑿墳開塚。謝靈運爲造碑文，銘其遺德，南陽宗炳又立碑於寺門。」

「本傳」還稱大師「善屬文章，辭氣清雅，席上談吐，精義簡要。加以容儀端莊，風采灑落，故圖像於寺，遐邇式瞻。」

慧遠大師的一生，是上求下化，護教弘法的一生，他爲佛教事業所作的貢獻不僅永載史冊，而且將永遠爲後世佛教徒崇敬與學習。我們一定要深明因果，確信輪迴，從而激發出離心，求生極樂國土，超凡入聖，離苦得樂！

玲瓏寺。咸通十年（八六九年）改稱天壽寺。北宋景德四年（一〇〇七年）又賜名景德禪寺。明洪武二十五年（一三九二年），冊定天童寺名。寺建後屢有興廢，現建築係清代重建，一九七九年，經過全面整修。中軸綫上依次有外萬工池、七塔苑、內萬工池、天王殿、大雄寶殿、法堂等。大殿重檐琉璃頂，高十八·九米。正中供奉釋迦世尊、阿彌陀佛、藥師如來三聖巨大塑像，連座高九·三八米。阿難、迦葉兩尊侍立本師左右側。後殿爲觀音殿，有以觀世音菩薩爲中心的海島羣塑。殿前有古柏一株，傳爲唐代所植。法堂上是藏經樓，後西側有羅漢堂。中軸綫東側有鐘

樓、御書樓、御碑亭等。全寺房屋共九百多間，約五萬餘平方米，氣勢雄偉，佈尚精緻。寺周羣山聳峙，層巒疊障，有南山晚翠、東谷秋江、深徑迴松、鳳崗修竹、清關噴雪、西澗分鐘、雙池印景、平台舖月、玲瓏天鑿、太白生雲等十景。宋王安石在遊天童寺後曾題詩讚頌，詩云：

「山山桑柘綠浮空，春日鶯啼谷口風；
二十里松行欲盡，非山捧出梵王宮。」

寫出了天童寺在松林成行，青山環抱中的優美境界。寺內的衛書樓、宸奎樓，是宋著名詩人蘇東坡居住過的地方。天童寺旁靠太白山，山麓正在興建一座太白樓，傳說太白金星化為天童在此山中，因而得名。離寺約二·五公里的小白嶺，建有「鎮蟒塔」，據傳唐時這裏有巨蟒為害，天童寺高僧心鏡禪師施食於蛇徙往他處，又在嶺上築塔鎮之。今磚塔為後人重建，高三十五·四米，六面七層，塔下建有殿院。嶺上可覓得表白裏黑的石塊，狀似豆沙餡的饅頭，即是心鏡禪師當年施食所化。

天童寺前的「放生池」，在國內寺院放生池中最為巨大，氣派非凡。池前石壁有「東南佛國」的題詞，令人矚目。從山門到放生池長約一公里的路徑中，古松成行，翠竹滿崗，竟看不到寺院輪廓，其設計可謂別具匠心，引人入勝。

天童寺在南宋以來僧家雲集，高明輩出。乾道四年（一一六八年）以後，日本高僧榮西、道元等寺求法，榮西禪師回國後創立日本佛教曹洞宗，從此中國禪宗在日本正式弘傳，因此曹洞宗信徒尊天童寺為本宗祖庭。一九八〇年十一月七日，為紀念道元禪師入宋在天童寺如淨禪師座下得法七百五十周年，在天童寺禪堂建立「日本道元禪師得法靈蹟碑」，由趙樸初居士題書並主持落成儀式。日本曹洞宗大本山永平寺貫首秦慧玉等率九十二人的代表團專程來天童寺參加揭幕法會，給中日佛教徒的友誼添了新的篇章。

阿育王寺鄞縣距甯波市東二十公里的寶幢鎮，與天童寺同為我國「中華五山」之一，都屬禪宗。晉太康三年（二八二年），

劉薩河於此間得塔基一座，高一尺四寸，廣七寸，內懸寶磬、中綴舍利，傳是當年印度阿育王所造八萬四千塔之一，內藏舍利是釋迦牟尼佛的遺骨，為中外佛教徒所崇敬。東晉義熙元年建亭供奉此塔，南朝宋元嘉二年（四二五年）始建寺院。梁普通三年（五二二年）賜額阿育王寺。北宋祥符元年（一〇〇八年）改名廣利祥寺，明洪武十五年（一三八二年）定名為育王禪寺，與天童寺併稱「東南佛國」。一千多年來，幾經興衰，現存建築為清以後陸續重建，一九八〇年全面整修。中軸綫上有阿耨達池、天王殿、大雄寶殿、舍利殿、法堂。舍利殿高十五·三米，重檐琉璃頂，殿中設石舍利塔一座，內置七寶鑲嵌的木塔，木塔內置劉薩河當年持來之塔。石塔後有釋迦牟尼佛涅槃時臥像。殿後壁外嵌有唐代石雕護法神像四尊，殿前月台兩側置歷代碑刻多種，中以唐太和七年范的書「阿育王寺常住田碑」尤為著名。寺西側有元至正二十五年（一三六五年）建的磚塔一座，高三十六米，七層六面，做木構建築形式，具典型的元塔特點。每座壁龕內，原有陶塑佛像，有磴道可通頂層。

阿育王寺在（南宋）全盛時期常住有一千一百多僧侶，至今仍保存着「千僧鍋」。據「鄞縣縣志」載：「佛教雲流入本縣，蓋始於晉惠帝時。」可見阿育王寺與天童寺的建成，正是佛法在甯波興盛時期，距今已有一千多年的歷史了。寺內的藏經樓寶藏文物也很多，梵宮深邃，氣度宏偉。每天遊客上千人，最多時近萬人。兩寺晨鐘暮鼓早已恢復，並在佛誕節日舉行祝誕、普佛等儀式與活動，參加的四象弟子頗為踴躍。

參觀鄞東兩大寺後，還可乘船前往普陀山，朝禮「我國佛教四大名山」之一的觀世音菩薩道場。山上寺院林立，奇峯疊翠，幽洞通天。普濟、法雨、慧濟三大殿宇宏偉，羣落在層翠擁護的山麓之上。如搭汽車南行，可到新昌朝禮高三十三·二三米的「東南第一大佛」。乘車繼續前進，到天台縣，可參訪隋代名剎，天台宗發源地國清寺。這是座有殿宇十四個，房屋六百餘間的大寺。寺內外多長松巨樟，寺周五峯環峙，雙澗繞流，景色清幽秀麗，將使你在參觀鄞東兩大寺後又一次留下難忘而美好的憶念。

位前同向，確係自他兼修，冥陽兩利。

過堂 早課及午供完畢，接着全體離開佛殿，進入齋堂，我們「過堂」吃飯。平日我們進寺用齋，習慣性是大家圍桌而食，雖不便高聲談笑，至少也乘機交頭接耳低聲寒暄數語，但「過堂」就不同了，這是純粹出家家嚴肅清靜生活的一面。主七和尚高高端坐在齋堂中間上方，大家端坐靜默，連裝飯菜都不必動手（其實是不可動手），一切有人送到面前。齋堂中只有担任「行堂」的同修們在服務。唯一的說話聲是顯明老法師，他權任糾察，任何場合大家禁語，唯有他可以開口，他一面說明，報告，一面巡迴在餐點行列間，為我們整齊碗箸，並招呼行堂添飯添菜。前幾星期，老法師已把過堂的規矩一再地宣說，過堂制度中最重要不可缺的是「行堂」，行堂就是專門照料進餐的，他鼓勵年輕信眾自動登記担任行堂。他說：總不成由年長的來為你添飯添菜，坐着吃心安嗎？又說：倘若沒有人出來做，到時只好我自己來。事實上這七天早午兩餐的行堂，不但所有年輕同修踴躍參加，人多的幾天，忙不過來，連沈家楨、居和如、林同環、沈鵬俠等諸位年紀不輕的居士（董事）們，也都自動加入行堂。

行 旛 在佛龕正面兩側，倚立着兩枝小竹竿，竿梢各掛有一面紅色小旛，寫着「阿彌陀佛」，那就是行旛的工具。為什麼要行旛呢？老法師說，在大家靜坐時，難免有人昏沉打瞌睡，行旛就是為對治這個場面而設的。現在，靜坐開始，一片安靜，慢慢地就有人點頭晃腦，呼吸粗重了。此時老法師和林小姐，輕輕地自拜墊起身，緩步走向佛前問訊、請旛，雙手一舉，平胸擎持，輕步徐行，在靜坐的行列間做示範，巡迴來去。當他看到你正要夢入華胥之際，立即把旛交到你手中，讓你起身接替，原來行旛者就坐在你的位上。此後數天，會中董事們也輪流參預行旛。這種溫和的規制，比禪堂中的香板客氣多了，雖然並非每支香都有，但因為有了行旛，坐下來容易昏沉的人，多少都會提起精神，避免紅旛拂額之榮，於是行旛的作用達到了。這實在是一項苦心護持修行的作法。可是担任行旛並不輕鬆，要屏息正步，脚下

不帶出一點聲音，以免驚擾靜坐中人，一面穿梭於行列之間，還得隨時照顧到每一位靜坐者的神情，這任務比行堂難些。

輕 飄 走向西方。另有一點與往年不同的是唸佛的音調以及繞佛時的步伐。一開始老法師示範唸佛的聲調，以往我們唸六字佛號時是有高低調子，老法師所示的畧同於低調的音聲，就只一個調平平唸去，而繞佛時儘可自在行走，「不必踱方步」。當時會有人懷疑這音聲是否太單調？而脚步若不求齊一，恐怕顯得散漫。事實上一經大眾齊聲唸出佛號，其音調之柔和醇厚，比起一低一高唸佛之韻律，只有不同而非不如，我覺得最大的好處是不傷氣。往年唸佛到第四、五天，忽會有中氣不足之感，今年則到了圓滿日仍舊神閒氣足。往年繞佛的落足點是南無、阿彌、陀、佛。配合着唸佛聲，步伐整齊，確顯得精神奕奕，但是少部份踏不出大步的女眾，就頗有跟不上之苦，於是繞行時勉力於佛音、脚步間之協調，不免減少了念佛之樂趣。如今是瀟灑地走，安詳地念，不虞顧此失彼。身心鬆舒，「輕飄飄地走向西方」，樂也何如！

今年佛七由兩位法師共同主持，法師間似有默契，仁俊法師全神領導我們大聲念佛，不大過問餘事，顯明法師則綜理一切，時刻不放鬆，自說因初履美國，對這邊的風土人情未盡瞭解，凡事都在嘗試之中，雖然想儘量奉行，中國叢林傳統規制，限於習慣及時地不同，諸凡實須考慮。法師很民主，行事常多徵求大家意見才作決定，或肅規曹隨，使得我們安心共修七日。仁俊法師開示，在上午第二支香，顯明法師開示，在下午第四支香（開示紀錄另文發表），我們每天有兩次聞法機會，可稱飽飫法味。

佛七圓滿日晚戌亥時，由敏公長者，仁公法師暨顯公法師共同主持放大蒙山，所有信眾都參加，除遵儀規念誦外，變食真言甘露水真言均念一百零八遍，一心一德，聲震寰中！

夜遲、燈暗、人靜，佛殿上鼓聲正跳躍，鐘聲又迴盪，我們步向般若樓。

佛教傳入中國經歷旅程的商榷

關世謙

佛教傳入中國的初期，其所經歷的路程，傳統上均採經由中亞西域的通說。南北朝以後，雖然也有部分西域或天竺高僧，經由南海的航路來華，但教內外的學者，一向都重視由於絲路（silk Road）的發達，為我國帶來文化與貿易的繁華景象。儘管中印交通當時也分南北兩條路線，但許多悲願宏深的高僧們，還是不辭辛苦，滿懷冒險犯難的大無畏精神，翻山越嶺，一心祇想把佛陀的聖教，傳播給東土的衆生。

出土文物的新發見

最近幾年，由於我國連雲港孔望山的巖層面，挖出了一〇五個石刻像，學者們據以考證作成研究報告①，認為部分石刻造像，類似佛本生傳的經變圖，其中包括：涅槃圖、捨身飼虎圖、佛像、力士像、大象等②。

認定孔望山的石刻造像，是屬於佛教造像，其所持的理由是：頭頂有突出的肉髻、右手結施無畏手印、兩手置胸前、結跏趺座，以及全身有凹入型的身光等；此外，並有胡人侍立的坐佛像，以及御象人的石像，而且石像是腳踩蓮花。

學者考証的論點

研究人員考證孔望山摩崖的造像年代③，作成論文發表。據他們的考證，從摩崖石像的造型技法與式樣，推斷其製造年代，在造像技術上：

- (1) 其凸面線刻式樣，很接近後漢桓帝朝代的武氏祠或沂南畫像石的式樣。
- (2) 其剔地淺浮雕式樣，與永初七年（一一三），戴氏畫像石，以及由兩城山出土的永建五年（一三零）的食堂畫像石，或有「熹平十四年（一七五）四月十三日」銘記的徐州茅村墓的畫像石等，都很類似。
- (3) 其高浮雕技法，與山東安邱董家莊畫像石墓中的雕刻很類似。

(4) 其單線陽刻的技法，與畫像中單綫陽刻的手法是一致的，而這種手法在後漢到魏晉時期，都很流行。學者們憑藉上述的技法和式樣，下定結論，認為是屬於東漢後期的佛教造像。

他們在論文中指出，孔望山摩崖石刻中的佛教經變圖，其造像所採行的手法或式樣，頗爲類似後漢墓石像的造型，而且，其刻造佛像經變圖的構想，也是從當時後漢佛經中得來的知識，從而據以作畫，因此，斷定孔望山摩崖的石刻造像，應是後漢末年所作。

佛教史學家的觀點

但是，中國佛教史學家④對於這項結論，則持具若干不同的看法。因爲出現「捨身飼虎」故事的是「修行本起經」⑤，這部經是由竺大力和康孟祥二人所合譯。在譯經年代上，很難說是後漢時期所譯出。原因是譯經者竺大力其人，在道安的「綜理象經目錄」或「出三藏記集」中，都找不到他們二人的名字。雖然「歷代三寶紀」中初次出現其人名，但那是引據從未一見的「始興錄」而轉述其意。這是有關譯經人的考證。另就「修行本起經」本身再加考據，在道安的「綜理象經目錄」，將之列編在「失譯類」中處理，據此可見，本經的出處來歷確實相當曖昧，準此，研究人員的上述論點，可謂相當薄弱。所以，這部寓意「捨身飼虎」故事的「修行本起經」，可能不是後漢時代所譯出，依此論斷，佛經中的「捨身飼虎」故事，在後漢時期，尙未傳入中國。同樣情形，亦即涅槃圖的有關知識，當時亦未具備。這就是造像意義上所作的考證。譯經人和佛經本身的情形既如上述，則孔望山摩崖經變圖，即使考證屬實，於其造像年代，僅憑其技藝手法及式樣，謂與後漢畫像石刻類似，斷定其爲後漢時代所製作，不免有失輕率。如果，再就史實的各種資料來考量，似應將其造像年代，下降至三國或西晉時代以後。

造像意識的成立

此外，孔望山石刻像中的第六六、六八第一像與第二、第三、第四號龕裡的畫像，看來與太平道的道教像頗爲相似。就這一點而言，在後漢時代，確然已有黃老信仰的神像在民間奉祀。由此所顯示的造像功德的有關知識，固然可以藉而了解中國佛教與

道教在當時的活動情形。

另就佛教像與道教像在造像化的意義上，其在佛教方面，實已具有啓示信仰的作用。此在後漢時代，由支婁迦讖翻譯的「道行般若經」即有：「佛般泥洹後，念佛故作想，欲使世間人，供養得福。」明確的開示。按此經是二世紀時（一七九年）由支婁迦讖所譯出。佛教徒由於這部經的啓示，才了解到造立佛像之具有功德。據我們的揣想，此經譯出的當時，引據經義傳播知識，可能不致於立即就有造像的事實。迨時代演變下來，佛像由印度漸漸傳播到中亞，即在二世紀後半，中國人猶未能以傳統的技术，來塑造純粹佛教型式的造像。準此推論，孔望山的石刻像，如果以其製作年代，作後漢來考量，那可能不是佛教像，而是道教像或黃老信仰的神像。假定，經過專家的實物評鑑，孔望山的石刻像確實是佛教的經變圖。那麼其製作年代，應該是在三國或西晉時代以後的作品。

大膽的假設

即使是西晉的石刻像，到底是佛教像抑或道教像？於此且引「高僧傳」中「慧遠傳」所記述，當時在江蘇的松江流域即曾發見過石像，而無法辨明其爲何種教像的故事傳留下來。基於「高僧傳」中的這項史實，我們認爲應該大膽的把它聯想到孔望山石像的問題上，甚至也把道宣的「集神州三寶感通錄」⑥卷中的：「奉五斗米道，黃老之徒」一併把它假設在道教像的事實上。因爲東晉末年，由孫恩所領導的叛亂事件，亦即五斗米道的宗教活動與農民暴亂，其活動地區，即是從浙江而擴充到江蘇北部，他們的水軍，一度會攻擊郁州（江蘇連雲港東）。據此當可了解，孔望山摩崖地域，即是當年孫恩叛亂活動的地區，換句話說，道教在東晉末年，即已在此一地區活動。

基於上述各項情節，孔望山的摩崖石刻造像，在認定上，我們不能排除那就是巫祝神像或道教神像，乃至黃老所信仰崇拜的神明等等，準此，孔望山造像或許就是西晉時代，以佛教或五斗

米道的興盛地區作背景，而造的佛教像或道教像；甚至很有可能不是後漢的造像，而是三國或西晉時代的遺物亦未可知。

經歷路程值得商榷

如果，專家們考證實物所下的定論成立，認為孔望山出土的石刻造像，確是佛教門經變圖無誤；又是後漢時代的遺物。那麼，問題將更爲擴大，亦即對於佛教傳入中國所經歷的路程，有必要重新加以考證。因爲，歷來佛教學界的通論，咸認佛教是由中亞經西域而傳入中國，這是自古以來經路的通說。但若把孔望山的石像，確認是後漢時代的佛教造像，那麼，佛教傳入中國，也可能是經由南海路線，老早以前即已流入我國東海岸的沿海地帶，此亦不無可能。實際上，這條南海航路，在相當古老以前，即已相當發達，佛教通過這條航路，而流入中國東海岸，亦係充分可以理解的正常思念。於此，尙待學者專家進一步去發見歷史文物與史料，以資佐證。

附註

- ① 『文物』第七期：三〇二號，「孔望山摩崖造像調查報告」見鎌田茂雄「中國佛教史」第二卷第四章。
- ② 閻文儒「孔望山佛教造像的題材」（『文物』第七期，三〇二號）鎌田茂雄「中國佛教史」第二卷。
- ③ 俞偉超，信立祥「孔望山摩崖造像的年代考察」（『文物』第七期，三〇二號）——鎌田茂雄「中國佛教史」第二卷。
- ④ 鎌田茂雄『中國佛教史』第一卷第一章「東晉的佛教」一九八三年六月一日初版，東京大學出版會。
- ⑤ 小野玄妙『佛典總論』『佛書解說大辭典』第十三卷、大東出版社，昭和五十四年重版。
- ⑥ 釋道宣『集神州三寶感通錄』卷中『大正藏』一〇三，四一三下，「復有奉五斗米道黃老之徒：『斯天師也，復共往接，風浪如初。』」

（上接第42頁「虛雲和尚」）

名勝，奇巖峭壁，美不勝收，可是德清都不會分心去觀賞，他全神貫注，一心只念着佛和報母恩。其他任它勝景再麗，他也目不旁瞬。朝山香客們一面上山，一面欣賞風景，而德清却是對於任何美景都視而不見的。

他先到達了中台的顯通寺，掛了單住下，那果然是五台第一大寺，規模宏偉，氣象森嚴，各座大殿都是十分古樸，全爲巨木筒接所造，毫無着彩油漆，寺內有僧人四千。又有客舍數百間，接待香客歇息。僧人亦均各有所司，視矩嚴明，無論僧俗，起居都有規定時間，僧侶彼此不准交談，禮規極嚴。德清參拜了各佛像，欲求與一僧談話亦不可得。原來這是律宗道場，戒律之苛嚴凌駕任何一宗，儀人相遇，非唯止語，甚至於不准互相目視，德清一連問訊了多人，他們均是低頭不理，或則合十一拜，默然而去。

能夠話講應對的，似乎只有知客的僧人，但也是不敢多言的。德清東找西拜，好不容易才遇到了一位執事知客僧，肯和他說話，德清問他知否文吉其人，德清敘述文吉形貌甚詳，但是，那僧人說：「從未見過此人！」

「他說五台人人皆識他的。」

知客僧搖頭：「本寺並無此人，亦從無乞丐在此寄住的，你須向別處打聽去！」

德清不好再問，就說：「我是南海普陀來朝山的，可否請求拜見住持長老呢？」

知客僧說：「禪師！你好不曉事務！這五台山，如今正當旺季，天天有幾千幾萬香容朝山進香，過往和尚也論千論百，我們當家長老，若要都接見，只怕從早到晚都忙不過來，他什麼正事都不用做了！你道你是從南海來，他人說是從東海來，又有人是從北海來，人人都是遠道來的，長老却見得哪一個？會了張三，冷落了李四！」

德清道：「我實是至誠求見，一拜於願已足，不敢多擾他的。」

（未完）

永懺樓隨筆之七十四

「謠詠止於智者」

馮場

好久未見到洗塵法師和金山法師，去年（一九八四）十一月初，紐約友人打電話來，說兩位法師已從香港抵達紐約弘法，洗塵法師順道到紐約醫院小住檢驗健康，不久就會來溫哥華和我見面，這邊觀音寺的大護法王老太太也於較早時向我表示，希望恭請洗塵法師來此休養，問我有何意見，我歡喜極了，我就不時催請兩位法師快來，真的已有兩三年未見面，惦念得很，希望他們快點來。



洗塵法師近照

十一月底，我在紐約的表兄李勇打電話來，說會拜望過洗塵法師一次，他說法師雖然精神欠佳，但能自己走動，倒也不像外傳病得那麼嚴重，不過

也還是令他擔憂，他說他誠心祝禱法師早日康復。李勇是一位著名的記者，一向以翔實正確的報導為讀者稱道。他也是一位虔誠的佛教徒，他的母親是虛雲老和尚的皈依弟子之一。他對洗塵法師和其他法師都是很尊敬的，他的關懷也是很誠懇的。聽他那麼說來，我對洗塵法師的情況也放下了不少心。

兩三年以來，我雖未有機會親近洗塵法師，因他在香港，我在溫哥華，天各一方，但是，在精神上，感覺到彼此並不隔膜。我常常透過沈九成伯伯通信和他聯絡的，也多次會見他的弟子修智法師。所以對於洗塵法師，我感覺到是非常熟稔的，關於他的病況，我也略為知道一點，兩三年來，也常常和沈伯伯在通訊上討論，我一向的觀察，認為洗塵法師的病情，並不如外界傳說之嚴重，外界有些傳說，有些是頗為失實的。

照我所知，洗塵法師是患了糖尿病和有些高血壓，這種病，一般人上了年紀，都很可能會得的。洗塵法師一向多年來都太忙，為了弘法，東奔西走，在香港辦了好幾座學校，在台灣買了山地籌備一座佛教大學，在加拿大籌建觀音寺，又是有所求必應的，到處都應邀去說法講經，往往忙了一整天，過午不食，又得和信徒談話，廣結善緣，談到半夜還不就寢，他又健談

，滔滔不絕，談笑風生的，有時候講到午夜後一點兩點鐘，食少事繁，又少休息，長年如此，焉能不病？他是出家人吃長素，要是一般吃葷的在家人，老早在十多年前就病倒了，我覺得他還真是很硬朗的，叫我那麼奔波繁忙，我也早就受不了。

糖尿病的成因，是由於身體的「新陳代謝」作用發生了不良或遲鈍，以從食物中的營養大部份不能吸收到血液內，把糖份都排出尿中。一般來說，中年以上的人，不少人會有這種新陳代謝衰退的病，有些人是因為飲食不對而形成，有些人是由於過份疲勞而引起。也有些人因體重過重，缺乏運動而患此症，並非只限於肉食者才有此病。據我所知，出家人之中，也有不少患糖尿病的，可不能冤枉出家人吃葷什麼的，實際上，出家人的過午不食，往往造成營養不良，又加上弘法辛勞，毫無休息，這些都不是很符合保健的。我認為，洗塵法師的病源，可能是這幾點，我收到很多法師來函，要求我為之診看，其中有不少是有糖尿及高血壓的，可見是相當普遍的病症。世人其實用不着大驚小怪；因見到法師生病而失去對佛法的信心。

常有人問我：「法師們修得那麼好，怎麼也會生病呢？」我想上面這一段，可以答覆一部份罷？有些病，是由病菌引起的，空氣中，不知有多少細菌，我們光從呼吸也會吸入無數細菌，當我們健康正常，我們的血球會消滅外來侵入的病菌，但是，當我們體力太弱，又不夠營養，又不夠休息，又太疲勞，身體的抵抗力就差了，就會染病了。或細胞的一切作用都衰退了，發生了機能障礙的病，例如新陳代謝失效而致糖尿病，精神太緊張，也會形成高血壓心臟病，我們不能說凡是有這些病的人一概都是吃得不好，吃得肉葷太多才會有，就是吃素的人也會生這些病的，只不過是比例較低。

說到「法師怎會生病？」我覺得問的人，把法師看成都是成了大道的佛菩薩了。其實，法師的父母身也終歸是與任何俗人無異的肉身呀！甚至於佛陀那麼崇高偉大，祂的父母身，不也還是免不了患病嗎？祂不是在雙樹林病重入滅嗎？我們講修

行，修的是法性，將來成道的是法身，這一點要分清楚。肉身有病，並不等於法身也有病。

美國有一位老人，常跟我抬槓，他老人家總是說：「病都是惡業的因果！不可以治！」我也總是反駁他老：「那麼說，世界上每年流行感冒，也全是惡業報應啦？也都不該吃藥看醫生啦！」

他老自然不會亂說，也必言出有據，我却是很有反叛性的，我信佛，我學佛，我也深信凡事均有因有果，但是，我不能接受連打個噴嚏也是自己的前生惡業造成，我認為，有些病，是惡業之報，有另一些病，却未必是，別忘了空氣中有無數的細菌，佛陀那麼善心慈悲，他會做過什麼惡業呢？他只不過是吃了人家供養的不新鮮食物；因而得食物中毒或是霍亂罷了，印度天氣炎熱，食物很容易腐敗的。至今仍每年都有成千成萬印度人患虎列拉，何況是古代衛生不發達呢？又比方說，小孩子貪嘴，在外面買零食吃，吃下被蒼蠅摸吮過的西瓜糕餅，蒼蠅腳上帶有無數的病菌，孩子就患了霍亂，上吐下瀉，甚至有生命危險，這種病從入口的情形很多，因就是吃了有病原菌的食物，果就是病，但是這又跟前生惡業有什麼關係呢？所以不能一概而論的，又例如，旅客有人已患了流行性感冒，他從香港乘飛機飛到美國洛杉磯，他身上的病菌，被他呼吸呼出，散播在機艙內，全機旅客在廿四小時之內，全都感冒，下了機，把病菌又傳染給洛杉磯的人，這種事，年年有，如果有法師也在機艙內，他也一樣會感冒。我們怎可說這些人全都是因為有惡業而得惡報？

有些病，是惡業報應，例如，愛尋花問柳的人，會得到花柳梅毒病，貽害子孫。有些人嗜食肉類，容易得高血壓心臟病，這也是現世的因果之報，更有些人，今生作了惡業，今生就患什麼惡疾。比如說，我接見的一個人，從所持照片就看出其父親的心肝內臟每天都有刀割凌遲之痛，我看見他周圍有成千成萬的豬雞牛羊鴨鵝向他討命，當時我就對那位陌生訪客說：

「令尊大概是個屠戶，他千刀萬刀殺劊畜牲，如今他身受其苦。雖說是他也是應運而生而為，未免也太過屠戮太多，這病是很難救了，你另請高明罷！」。來客當時與我未認識，從未講過家事，我又怎會知道其父是屠戶呢？但是後來，不到十個月，那位屠戶不治去世了，別人告訴我，果然是個屠戶，而且至死也不悟殺生是惡業，也不肯信佛，其後人則很孝道，為之唸經超度。

前生作業，今生生病，這種情形也很多，不過，前生事，我在此講出來，你一定問，有何證據？所以我不說了。

總之，作惡業可以致惡報，這是不錯的，有時是病報，這也不錯的，因果絲毫不爽，不錯的，但是，病有很多種情況，不能說凡是病，就一律是前生作了惡業之報。比如說，傳染病與機障病，就不是！佛陀患了可能是食物中毒或虎列拉而入滅，小孩吃了不潔西瓜而霍亂，流行性感冒，這些都不是因惡業而得的病，營養不良，缺乏運動，缺乏休息，所引起的新陳代謝機能障礙病症，是一般出家人之中常見的通病，我們不能妄指出家修行人都是因惡業才得病。少林寺的和尚為什麼較少生病？因為他們習武，每晨都有早操，打少林拳，不幸一般寺院都不提倡習武，只拚命提倡打坐，你說你可一坐十小時，他說他可一坐三天，崇尚久坐的風氣，形成血液循環機障，百病叢生！虛雲老和尚，在曼谷一坐入定九天，轟動泰皇也來拜，可是老和尚醒來以後，患了半身麻痺，好久才醫好，這不是應引以為戒的榜樣麼？久坐若無運動作為支持，一定會病倒的。

洗塵法師的病，依我淺見來看，是由太缺少休息，完全沒有運動，便秘，平時睡眠太少，講經說話唱唸又太忙太多，應酬太多，又不知道注意日常營養，是這樣形成的。有一位老人硬指洗塵法師是「業報」，我覺得未免太過武斷，那麼他自己也患相似的病，又如何解釋？出家人戒行高潔，又不吃葷，怎麼也會有糖尿病等等呢？我觀察，原因不離上述幾種罷了。

十二月二日，羅午堂伯伯打電話來說，洗塵法師與金山法

師已到觀音寺，約我往會晤，那天天下着冷雨，羅伯伯請張太太駕車來接我，大家一同去列治文市觀音寺，我們到寺，有觀音寺大護法王老太太及誠明法師等出迎，領到寺後僧寮。金山法師與洗塵法師早已在客廳等候。我見到洗塵法師是撐着一根手杖走出來的，行動不靈便，可是精神還好。臉色發青而蒼白，瘦了許多。老實說，我樂於見到他清瘦一點，以往他是太胖了一點。

因為外傳洗公已無法認得人，因此我試問他認得我不？他微笑點頭說：「怎不認得你？你是馮馮！替內明寫文章的。」他又說：「我三年前到過你家吃過飯，你不大會做菜，都是清水煮菜！」他的嗓音沙啞，沒有什麼氣力，不像以往的高聲大笑談濶論的氣魄了。但他依然是那麼幽默！大家都哈哈大笑起來。

然後他就談及我的文章，又問我母親安好，話題轉入他的健康，金山法師就問我看洗公的病況，我說照我看來並不嚴重，不過，我提議洗公在此多住些時，聘請西醫為他注射胰島素與維他命，並且必須注意食療方法，及多作散步運動，不可再久坐，我也建議他應閉關謝客，勿再應酬。勿再隨便接受外界供養的食物。我說，一般人不知道糖尿病病人必須戒口，其實，早在兩年多前，洗公還在香港妙法寺之時，我已連續飛函多次，提供食療方法及應注意事項，我寫了很多頁紙，都是根據美的西醫醫療方法提供的，在此地醫院內亦不過是用此等食療方法，沈九成伯伯亦來函說採用後頗見成效。但後來不知怎樣一來，妙法寺又未實行，可能是有些護法對我的方法起了懷疑，大家太關懷洗公，紛紛推薦名醫，推薦名中醫，針灸，氣功，按摩……什麼都上了，又有人認為我的方法太「刻薄」了法師，叫洗公常常肚饑（這是另外有人從港來此告訴我的），又有些弟子天天送人參，燕窩，還有什麼補品，蓮子冰糖，什麼的，非叫洗公當面吃一點才安心，殊不知，糖尿病是不能進補的呀！也不能吃難消化的什麼冬菇燕窩之類呀！人多意見也多

，人人都是真正關懷，誠懇供養洗公，可是，在我看來，這些善意，反而促成病人的不便了。

因此，我提議洗公在此閉關靜養，暫不見客，不吃外面供養，一切膳食，全由王老太太親自下廚，按着西醫食療方法，每天特別安排。我們正說着話，就有人送了一窩「糖水蓮子」來給洗公吃，我嚇了一跳，慌忙把它送走。

修智法師在座，把我的意見都寫下，立刻就出去採購食療的食物，我們談了三小時才告辭，洗公客氣，非送到門口不可，我懇謝再三，請他留步，金公及誠明法師等送我們到外面上車。那時下着大雨。

十二月底，洗公已能步行登殿領壇拜千佛懺，到的人很多，大家都很歡喜，不過爲恐他太累，就不讓他拜到底。

八五年一月七日，洗公請其弟子蘇太太駕車，與金山法師同蒞舍下，接受我供養，席間作陪者，有王老太太，羅午堂老伯，馮公夏老伯，與蘇太太及家母，我依然是以清水煮青菜供養，全不放鹽，可是洗公吃得很香，金公也很喜歡吃，大家都沒用鹽，也沒用醬油，大家又再談及食療，洗公自己認爲的確實覺好了許多。我看他的病情，現在已好了七分，我就說：

「只要仍然繼續請西醫生打胰島素及各種維他命，又實行這種醫院式食療法及絕對戒口，多散步、運動，我相信在半年以後，極可能好到八分，最要緊就是大家別再來藥石亂投，也別拚命供養什麼人參燕窩冬菇之類補品，這些補品雖好，却不是糖尿病所宜服用。胰島素治療，仍是當前西醫最有效的糖尿病特效治療法，這是加拿大醫生在四五十年前發明的，至今仍是全世界公認最好的維持新陳代謝的藥物。當然，中藥之中，石斛是最好的治糖尿病（消渴病）的名貴藥品，但是，我不知道用多少份量才對？而且，石斛比人參更貴，聽說是一萬元港幣一兩，還未必買到上等真貨！」

洗公在午飯後與我談了很多話，包括他對佛教文化事業的計劃等等，他氣色比去年好多了，行動也自然靈便多了。在舍

下佛堂三拜下去，頂禮佛像，自己站起，已無困難，不須我扶，走路也不用手杖了。他談話有條有理，多少年前的事都記得，還開我的玩笑：

「等明年一九八六年，觀音寺開光，我要你第一個受戒出家！做我徒弟！」他的嗓音比去年好多了，不過仍沙啞很弱。「哎喲，」我叫屈起來，「那怎麼好？我今年打算娶老婆哪！我是出名的淘氣猴子精，到了觀音寺，還不大鬧天宮一番麼？」

大家都大笑，洗公又說：「我跟你商量，開光該請那些客？哪些法師？」

「這我可不敢亂說了，」我回答：「你老和觀音寺瞧着辦吧！我懂什麼？」

我又介紹洗公試服一種促進新陳代謝機能的營養品，我也請他最好先去問問他的醫生可不可吃。

洗塵法師逐漸在康復之中，是此地各人有目共睹之事。自然是他自己接受醫生醫療及靜養的結果，我就是提供過一些愚見，未必有任何幫助，豈敢妄言邀功？上面說的都是事實，很多人都向他提供過意見怎樣療養，我不過是其中之一罷了。

適逢來加的度輪法師，在我通知及敦勸之下，其弟子駕車往探洗塵法師，相談甚歡，洗公後來也與金公回拜，我看到佛教各領導法師的融洽，心中很歡喜，這是佛教漸趨團結合作的吉兆。

外間的謠言，對於養病中的洗塵法師，有些是惡意中傷，有些是無知，有些是無中生有，製造刺激新聞，有些是過份渲染，甚至有些報章也未查清真相就刊登不確的傳聞。其實，謠言每止於智者，佛教朋友們是不必輕於聽信的，也不必管謠言傳播，大家都修修口德，謠言自然就會寢息了。

看到洗塵法師日漸走向康復，我心中的喜歡是說不出來的，我和所有認識他的人一樣，同樣衷心祝禱他早日全部痊愈，俾可恢復視事，繼續他的弘法工作和發展他的佛教教育與佛教文化事業。佛教是太需要像洗塵法師這樣的一位法師。

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

翻譯以下語句爲語體文：

1. pustakaṃ paṭhataḥ śiṣyānaśṛṇavam.
2. yasminvīre kopena dahato rājñaścakṣuṣī apatatāṃ sa bhayāttasya nṛpasya pādāvaspṛśat.
3. sāśvānpīḍayato vaṇijaḥ kopenāpaśyadyadi mama patiratra syāttadā bhavanto na tathā kuryurityabravīcca.
4. keyamāgacchantīti pṛchantīmpatniṃmama svasetyavadatsa manuṣyaḥ.
5. upaviśatu bhavān, idaṃ jalamidaṃ bhojanaṃ cetyabravīdāgacchantamatithiṃ vaṇik.
6. udyāne krīḍantīṃ bālāmapaśyadvīraḥ kim karoti setyamanyata ca.
7. ayaṃ brāhmaṇo vedaṃ paṭhannapi na sūdraṃ gaccheti vadati.
8. keyaṃ jalaṃ haste bibhratītyapṛchadvāṇik.
9. ayaṃ rājā sarvaṃ dhanam brāhmaṇebhyo dadadapi na kīrtiṃ labhate.
10. ye kavibhyo 'nyebyo dhanam dadataḥ śamsanti na teṣāṃ kīrtirvardhata iti kavirabravīt.
11. ko 'yaṃ vṛkṣacchāyāyām tiṣṭhanniti pṛchantaṃ rājānaṃ mama bhrātetyavadadvīraḥ.
12. yasya devasya nāma paṭhankavirāgacchattaṃ vayamapi śamsema.

第二十三課 現在中間式分詞(present middle participle) ； 處格與屬格獨立結構

I. 現在中間式分詞：第一種活用動詞（第一、四、六和十類），其現在中間式的第三身衆數形式，減去-nte, 而加上-māna, 即可成現在中間式分詞。第二種活用動詞（第二、三、五、七、八和九類），其現在中間式的第三身衆數形式，減去-ate, 加上-āna, 也可成現在中間式分詞。這些分類的語尾變化，陽性與deva同，中性與phalam同，陰性與senā同。它們只能由取中間式的動詞形成。

以下看一些由第一種活用動詞而來的現在中間式分詞：

	陽性	中性	陰性
√labh	labhamāna	labhamānam	labhamānā
√man	manyamāna	manyamānam	manyamānā
√vṛt	vartamāna	vartamānam	vartamānā

再看一些由第二種活用動詞而來的現在中間式分詞：

	陽性	中性	陰性
√vidhā	vidadhāna	vidadhānam	vidadhānā
√yuj	yuñjāna	yuñjānam	yuñjānā

注意：√ās的現在中間式分詞是不規則的，其陽性、中性、陰性形式依次為āsīna, āsīnam, āsīnā。

現在中間式分詞的用法，與現在主動式分詞的用法同。如“這樣想着，他進入市鎮”，寫成梵文則如“iti manyamānaḥ sa nagara āgacchat”。

II. 處格獨立結構(locative absolute)與屬格獨立結構(genitive absolute):當片語(phrase)中的分詞與一主詞相應合，而這主詞又不是語句中的動詞的主詞時，這片語便可說是一獨立結構。“風向順時，船便開行”一句中，“風向順時”一片語，便是獨立結構。在梵語中，有兩種類形的獨立結構。其一是處格獨立結構；這類結構比較多見，此中的主詞與分詞，都是處格。另一是屬格獨立結構；這比較少見，其中的主詞與分詞，都是屬格。要注意的是，在這兩種結構中，分詞和它的主詞都要在格、數與性方面相應合。特別要注意的是，獨立結構必需要在片語的主詞不同於主語的主詞的情況下，才能出現，否則便不能出現。例如，“小李，當吃完飯後，便回家”一句，若譯成梵語，便不能用獨立結構，因片語“吃完飯後”與主語“便回家”的主詞都是小李。但若在“小李，當他的弟弟吃完飯後，便回家”的情形，則片語“當他的弟弟吃完飯後”便可以獨立結構式來譯成梵語，因此中的片語與主語都有不同的主詞。

獨立結構的所涉，是有關主語動詞的時間方面。即是說，獨立結構所述的動作，其時間性通常是已知的；而主語動詞的動作時間，則是未知，而要以獨立結構為參考。如“當他是國王時，誰會征服大地呢”一語便是。此語譯成梵語如“kas tasmin rājñi sati bhūmiṃ jayet”。此中的sant(sati)是√as(存在,是)的現在主動式分詞；這√as的分詞在梵語中可以略去，因而上句可寫成“kas tasmin rājñi bhūmiṃ jayet”。又“當我是國王時，他怎能打仗呢”一語，寫成梵語為“mayi rājñi sati sa katham yuddham kuryāt”，或除去分詞sati，寫成“mayi rājñi sa katham yuddham kuryāt”。

第二十四課 被動式動詞(passive)

I. 被動式動詞的形成：一般來說，動詞的語根加上接尾詞-ya-，再加上中間式的語尾變化，即成被動式。如 √nī，其現在式第三身單數的被動式為nīyate；√labh則是labhyate；√bhū則是bhūyate。被動式只能取中間式的語尾變化，到目前為止所接觸過的動詞形式，如現在式、半過去式、願望式和命令式，都可有被動式。上面說，通常是以動詞的語根加上-ya-，而成被動式的語幹；但有些語根在加上-ya-之前，要進行某些變化，其變化規則如下：

- 語根最後字母若為-i, -u, 要變成長音。如 √ji→jīyate；√śru→śrūyate。
- 語根最後字母若為-ā, 要轉成-ī；同樣，若是-e, -ai, -o, -au, 都要轉成-ī。如 √sthā→sthīyate；√dā→dīyate；√dhā→dhīyate；√mā(測量)→mīyate；√gai(唱歌)→gīyate；√pā→pīyate；√hā→hīyate；√so(完成)→sīyate。但亦有些例外，不必轉變，如 √jñā→jñāyate；√dhyai(熟慮)→dhyāyate。
- 有些動詞語根，其y, r, v要轉成相應的母音i, ṛ, u。在這種轉變中，在原來語根跟隨着y, r, v的母音要消失掉。如 √vas→uṣyate；√grah→gr̥hyate；√vac(說)→ucyate；√vad→udyate(此種形式較少見)；√pracch→pṛcchyate；√vah→uhyate；√yaj→ijyate；√hve(叫)→hūyate(依a規則，u變成長音)；√vap(播種)→upyate。
- 有些語根的鼻音要去掉。如 √śams→śasyate。
- 以-ṛ結尾的動詞語根，其-ṛ要變成-ri。如 √kṛ→kriyate。這有例外情形，如其-ṛ前面有相連的子音，則-ṛ要轉成二次化。如 √smṛ→smaryate。
- 以-ṛ結尾的動詞語根，其-ṛ要轉成-īr；若其前有唇音，則要轉成-ūr。如 √tṛ(橫過)→tīryate；√kṛ(分散)→kīryate；√pṛ(充塞)→pūryate。
- 第十類動詞保留其現在式語幹的第二次或三次的變化，但在構成被動式之前，其現在式語幹的-ay-要去掉。如 √cur(其現在主動式第三身單數形式是corayati)，其被動式是coryate；如 √taḍ(其現在主動式第三身單數形式是tāḍayati)，其被動式是tāḍyate。

第廿二課答案：

- 我聽到學生們在唸書。
- 那戰士——國王的燃燒着憤怒的眼光落在他身上——恐懼地觸摸國王的雙腳。
- 她憤怒地看到商人們在傷害馬匹，說：『如果我的主人在這裏的話，他們便不會這樣做了。』
- 那人對妻子——她在問『這個來的女人是誰？』——說：『我的姊妹。』
(keyam - 分解為 kâ - iyam - ; svasety - 分解為 svasâ - iti -)
- 商人對正在來的客人說：『請坐吧，這是水，這是食物。』
- 戰士看見女孩在花園中玩，他想，她在做甚麼呢？
- 這婆羅門雖然在閱讀吠陀，却說：『不要到首陀(那邊)！』
- 商人問：『這個手中有水的女人是誰？』
- 這個國王，雖然把所有的財產給了那些婆羅門，却得不到榮耀。
- 詩人說：『那些人——不稱讚別人把財富給予其他的詩人的人——的榮耀會增長。』
(此中的dadataḥ 是分詞，其前述詞是譯文中的『別人』；此『別人』在譯文中畧去)
- 戰士對國王——這國王在問：『在樹蔭下站着的人是誰？』——說：『我的兄弟。』
(此中，tiṣṭhan 與 pṛcchantam都是現在主動式分詞)
- 即使是我們，亦要稱頌那神祇——其名字正為行過來的詩人所唸誦。

虛雲老和尚遺相



六十餘年冷眼

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

50

德清和尚三步一拜，漸漸接近五台山了。他這一天早上在途中拜香，後面馬蹄驟響，他回頭看，只見兩匹健馬，拖着一輛馬車從後馳至，他慌忙避於道旁，免被撞倒。

那馬車來到德清跟前，陡然慢行，停了下來，馬車內有一位軍官探頭出窗外，向德清打量，喊道：

「這位大師父，在路上拜什麼？」

德清一聽，這官人一口湘音，聽來十分親切。他連忙回答：「我是三步一拜，從南海普陀拜向五台山的，多承賜問，官長可是湖南人氏？」

那軍官慌忙跳下車來，驚喜叫道：「大師父法號，可是德清？」

「正是！」

軍官喜道：「我是前面峽口營官張彪，是湖南長沙原籍。聽大師父口音，果然是同鄉呀！在此地得遇同鄉可不容易！」

「官長怎知賤名呢？」

「月前有位文吉，託我將你的行李先送上到峽口白雲寺去了，他說你不久就拜到，必經此路，是以我得知，今日果然得遇，真乃歡喜！」

「原來如此，」德清拜謝道：「多勞官長了！不知那位文先生如今却在何處？」

營官道：「不知其行踪，我亦不識其人，只是那天在路上偶遇，他來求我的。他說他代背你的行李上山，只因有事，不能完成。託我代送，又說你是我同鄉。」

德清道：「我這一路拜香，一路追踪，亦追不着文先生。我一路多承他代背行李，我兩次有難，多蒙他搭救，感激不盡……」因將經過都講給營官聽！

營官道：「這位文吉，真乃丐中之俠士了！令人欽敬！他

既說住在五台山，大師父到了山上，想必一問就找到的，不必心焦！大師父儘管安心拜香好了，你是立願三步一拜到五台朝聖，我也不敢請你上車了，我營部就在峩口白雲寺旁，是你朝台必經之路，等你到了白雲寺，我才接風洗塵罷！」

德清拜謝，那官人上車，兵弁揮鞭，兩馬飛馳而去，德清遙望那車後滾滾烟塵，心中不勝感慨，正是「親不親故鄉人」啊！

由於越來越接近五台山，德清知道三年拜香之願將滿，心中十分舞鼓！他此時身體也健復了，一日可拜上五十里地，早過了沂州。五月中旬他已可遙遙望見五台山了！

此時所見，五台山的五座高峯，虛懸於北方晴空之上，是時已是炎夏，北方炎熱乾燥，烈日暴烈，那五座高峯却仍然頂披白雪，在日光中皚然閃着寒光，山脈到了半腰以下，已被黃沙滾滾的霧氣所遮掩。

德清拜行了多日，看那五台山，仍然遠在天邊，近在眼前，却總到不得近前：天天望着那萬里晴空，天際高峯白雪，不由不心急，也只得忍耐，虔誠向它禮拜。沿途三年的辛苦跋涉，固然是考驗，現在將抵聖境，可望而不可即，何嘗又不是一種考驗呢？

他發現這並不比苦難更容易應付，他要保持心境平靜，談何容易！

他終於拜到了峩口了！那是進入五台山的山谷入口，故得此名，那谷邊山畔果然有一座白雲寺，德清拜向該寺，上到坡上，已有兩名兵勇迎上來了。老遠就喊：

「是德清師父嗎？」

德清忙答是的，營兵就來接着，說道：「我們營官等待你多時了！叫我們一見到就接往營部休息。」

「是張營官嗎？」德清問。

「是的！」

「好極了！我正要拜會！」德清欣然跟隨兩兵前往營部。一路上，只見關卡守衛森嚴，兵勇巡查來往出入人衆，德

清覺得奇怪。

兩兵道：「這裏是進入五台山的險要門戶，我們營部奉命駐守於此，盤查出入人口，不經營官批准是不得入山的。」

德清問：「這却爲何？」

「近時又有土匪，在附近出沒，上面唯恐土匪入山盤據造反。」

「如此說來，我入山不知可否？」

兩兵笑道：「大師父是營官貴客，自然不受限制的。」原來那營部就設在白雲寺，佔用了寺院一邊偏房，歷來軍隊多佔駐寺廟，德清慣知，也不以爲異。到了寺內，他慌忙參拜大殿佛像，那營官已經出來迎接了，一見就下拜，十分恭敬，高聲喊道：

「德清師父，怎麼現在才到？我們恭候許久了！快請來裏面休息。」命兵弁：「快去辦素筵來，與大師父接風洗塵！」

德清忙說：「不敢打擾！但得一榻休息一夜，恢復疲累，明早上山就好。」

「哪裡話來！」張營官笑道：「大師父，你我是鄉親，在這北方，難得遇到的，你務必多住幾日，和我叙叙，我哪裏放你就走？」

德清見他誠懇，只得答應，但也說：「我是出家人，怎好打擾營官軍營？我理應向寺裡掛單才是，也要去拜見方丈，以免失禮。」

張營官笑道：「我和這長老甚熟，我陪你去拜他便了，你却不用掛單寺裡，但住我們營部不妨。」

張營官帶德清跨過門檻，到了白雲寺內後面方丈室，拜會那住持，那位悟心長老慌忙出迎，營官並非大官，但他駐紮在寺內，又是管轄本區治安。長老怎敢怠慢？

張營官一介紹，德清參見住持，營官就邀長老同赴素筵。悟心長老不敢不應命，過來陪坐，盡了禮數，情知營官目的要與德清暢叙鄉情，他就推說有事退席，讓他們好開懷暢談。

德清弄得好不尷尬，人家寺僧在那邊大殿上做晚課，繞佛

跑殿。他却在這東廂素筵上吃吃喝喝，他總覺得不大光明。

張營官看出德清侷促不安，就笑道：「你又不是常住本寺的和尚，你是遠客，一天不參加晚課有什麼要緊？難道你在路上三步一拜拜了三年，也天天要找座廟去繞佛唱唸嗎？」

「進了寺，就得守規矩的。」

「你是我請了來做客人的，又不是在那邊掛單！」張營官笑道：「你不去，他們也不能怪你的，他們若見怪，叫他怪我好了！我是老粗，不懂得許多規矩不規矩，我就是不管，來來來，老鄉親，我敬你一杯素酒！」

德清說：「我守戒，不喝酒，以茶代敬營官罷！」

營官也不強他喝酒，只是笑道：「你們和尚也太迂了，這樣也戒，那樣也戒！」

「論理我還應該守午呢！」德清道：「只是一路拜香行路辛苦饑餓，也沒做到守午，今晚又再叨擾素席，我越發沒規矩了。」

「出門人，何必那麼死板？」張營官說：「若要時常死板，你老早餓死了，還能三步一拜走了萬里嗎？」

張營官就問及德清一路經歷之事，兩人也不免談到家鄉湖南的許多人事，彼此都有講不完的話，訴不完的心事。

張營官說：「如今湖南各地，聽說都設有郵政了，大師父可以寄信回鄉給親友的。」

德清道：「鄉音無改兩鬢催！我離鄉別井，出家三十年，早與鄉人斷絕音信了，亦沒有什麼親人，只有一房叔父，此時若仍在世，若收到我信息，難免又來追我回去完姻繼姚……」

德清因將往事述說一番，張營官聽罷，相與歎歎。說道：「大師父出家原來有許多曲折又有許多懷抱。你背叛父叔，拋棄妻房，原來却不是遁跡空門看破紅塵，而係心懷宏揚佛法之大志！如此也難怪你不肯寫信回鄉了。看你似是無情，其實你才是菩薩心腸慈悲深情啊！」

德清說：「營官言重了！我們學佛，哪能就學得到佛陀菩薩慈悲宏願的千分之一？那是一種崇高境界，我們學佛人盡量

去學去行就是了，只是我飄泊三十年，至今仍未展開宏法普度之志，不知何年何日才有發展之基！我心無時不在鬱悶！」

張營官道：「大師父何必心急？你們佛家講究的是因緣，我是個武官粗人，不懂佛理的，但我想將來因緣時機一到，你必有際遇，大展拳腳的！」

德清歎道：「我今年四十五歲了！還不知等到何時才得遂宏法之願呢？」

張營官道：「大師父，你莫怪我亂說，我有一點愚者一得，不知該不該講。」

德清道：「敬請指教！」

張營官道：「談了一夜，我聽大師所言經歷，都是爲了求道自修，似未聞你有講道說法，他所遊各地，亦係以求法拜佛爲主。依我這個粗人看來，你如此不是等於守株待兔嗎？你不加參加宏法大會，只顧自修，哪裏有大展鴻圖的機會呢？我若是你，我勸你，此次拜滿了香願之後，遍遊天下中外，一方面增些見聞，多認識些人，一方面多參加講法，又看看各處有什麼機緣讓你主持寺院，或者修蓋一座寺院，自己主持，出家人也跟在家人差不多，總得要有權在手，有基業，才可大展抱負呀！你無權無基，又無大名，你就算日拜夜拜，拜到一百歲，又拜得出什麼名堂來？」

德清聽張營官一番話，真好似一聲疾雷！使他猛然驚醒！說道：「聽營官一言，勝讀十年書！你指出我是守株待兔，真乃一針見血之論！」

張營官笑道：「大師父！你莫客氣了！我是個粗人，懂得什麼大道理？不過，我們當兵吃軍糧的人，講話是爽快爽快，直言無忌的就是了，比不得你們和尚講話都是模稜兩可，叫人猜不透參不着的。」又說：「我們武人，講究的是打仗，講的是先機，你們和尚一味講究退讓，我們彼此是道不同不相爲謀的，我不是勸你去佔奪人家的寺廟，不過，我認爲你若不到處去找機會，你這一輩子休想獨當一面！東南是佛教旺盛之地，名山名刹甚多，高僧輩出，京師是帝鄉不是文化學術重心，人

才濟濟，你去這些地方求學是好的，若想出頭主持一寺，只怕永無機會，這北方民俗悍，佛教吃不開，你也休想施展，你何不往西南去看看？那邊較為偏僻，或者較易創基，亦未可知！」

德清說：「營官指點甚為高明！」

張營官笑道：「客氣客氣！份屬鄉親，我敢直言？你們佛家說看輕名利，不要名也不要利！但是你和尚，若沒有大名聲，哪個來聽你講佛經，你藉藉無名，哪怕你在路口從朝講到晚，人家都當你是個窮叫化子罷了！由得你講得大道理天花亂墜，人家也不來聽你信你的。你若是有一座寺院，又夠莊嚴，又有氣派，你做了大和尚大主持，不妨擺一點架子，那麼就人人都來拜你了，來聽你說法了，就算你講的法，未必高妙，人家也讚歎你佛法無邊了！這是世態，改不了的。你休指望在中國可以像釋迦在印度，到處露天席地講法，引得數萬之衆來追隨你！國情不同呀！大師父！何況，就算你做得好，朝廷也就疑心你聚衆興妖呀！總之，我看你若要大展宏法之願，你決不能不先求名，又不可不先創基業！」

德清道：「創基之說，我聽得進，求名則不敢苟同！」

張營官笑道：「人家笑書生是書呆子，我也笑你這個和尚是呆和尚了！你這麼死板不靈活，怎麼担得起宏法普度的大業呢？你要靈活運用才行呀！你不屑求名，但你無名則失衆。你若是個有名的什麼高僧，設或又有些佛法神通，會得呼風喚雨，召神遣將，驅魔趕邪，醫病起死，那麼你就容易出名了。你一出名，不就方便於利濟嗎？你有了大名，又有了自己的道場，香火盛，有錢，你愛怎樣施粥，施藥，施棺木，怎樣舉行說法無遮大會，怎樣慈善，都是可以辦得到的，你若不以名利爲累，而善用名利來宏法，哪又有什麼不妥呢？你今一無所有，你心想利他濟世，你拿西北風來濟麼？」

德清道：「營官的話，亦很有道理。」

張營官說：「我若是你，今後就先去求名，你們佛教和尚，若是去過印度朝聖，回來就身價不同了！哪怕你去印度只拜

着塊石頭，回來也算是見過佛祖的，你何不往印度一行呢？」

德清道：「我早有志往天竺朝聖的，不過倒不曾想到藉此立名，不想有逐利求名之譏。」

「那你真是個呆和尚了！」張彪笑道：「你若是只想自己修行做佛，倒也做得！只是眼前和將來不久，天下都不再有大亂，你們佛教做和尚的，只怕在深山做佛也躲不開的吧？你們佛家總說要濟要度，若亂世不濟，苦厄時不度，什麼時候才濟度呢？我們武官，國家有難，就得捐軀以赴，你們和尚，國家有難衆生疾苦，你就爲了怕人指責是好名功利的和尚；就要去躲在五台山什麼深山做清高和尚嗎？就不去濟苦度厄嗎？你再想一想吧！」

德清被他一頓教訓，講得大澈大悟，慌忙拜謝道：「營官你的見識真正不凡，使我聞之，如同醍醐灌頂！你真乃有心人也！」

張營官笑道：「常言道，讀熟唐詩三百首，不會吟時也會偷！我胡說一番，其實不外是在這五台山地段久了，從你們和尚偷來的道理罷了！你休讚我，我因談起，想到，西洋東洋各國列強如今虎視眈眈，不久即將侵畧我中國，故此我才講出天下將有大亂的那句來。此乃人所共知的情勢，並非我張某一人的獨得先見，我人微言輕，講了又有什麼用？連我們湘軍那些大人物如左宮保，彭宮保等名賢，憂時傷國，對朝廷多方奏請精兵價戰，以他們的地位，講了也還沒用，也還鬥不過那些迂腐的名教理學老夫子權臣呀！我們算什麼？」

德清道：「我在路上拜香，拜了三年，外面有什麼大事，都不曉得了，現今列強有何動靜呢？」

張營官道：「我也是在這山中太久了，得知不多，只聞說法國大軍已開到越南，直逼諒山，看來中國難免與之一場大戰了！如今越南滇桂邊境，甚是緊張！東北那邊，日本軍隊陸續開入朝鮮，看來也難免一戰的，朝廷已是首尾難以兼顧，也不知怎麼應付呢？我們這裏，兵員薄弱，要靠我們防備土匪造反，實太嫌不夠。我們所以嚴查出入旅客，正是爲防備之故，行

旅稱苦，我們也顧不得了，這五台山，如今正值盛夏，朝山進香人多，難免魚龍混雜，我們也查不那麼多。」

德清因問：「這五台山裏，有多少寺院呢？平素是什麼情形的？」

張營官道：「五台山因有五座山峯而得名，又名清涼山，五峯環抱，峯頂並無樹木，形如壘土平臺，夏天亦飛雪結冰，五台山高達一萬六千多尺，周圍廣達五百里，東望中岳恒山，五座台峯，分立四方，皆出於中台峯，羣峯聯處。形勢雄偉，佛教叢林巨剎，多在中台峯之下，僧侶派流各別，主要區別為青衣僧與黃衣僧，一般大乘僧人穿海青，故俗人稱之為青衣和尚，有著名之十大寺院，乃是：顯通寺，塔院寺，圓照寺，廣宗寺，殊像寺，碧山寺，南山寺，鳳林寺，金閣寺，靈境寺。另外，喇嘛教在五台山亦有著名之十大寺，即是：菩薩頂，玉花池，金剛窟，鎮海寺，羅喉寺，普安寺，三泉寺，七佛寺，壽寧寺，台麓寺。喇嘛教各寺共尊奉居於菩薩頂之大喇嘛活佛扎薩克，是由西藏達賴喇嘛派來的代表，地位至尊。平時，喇嘛派與其他大乘各派均無來往，彼此相安無事。漢人香客往拜大乘十大寺，蒙古人及滿州人貴族王公則往拜大喇嘛活佛，菩薩頂佛寺，相傳是聖朝順治皇帝出家之地。南台峯頂，相傳是文殊菩薩顯聖之處。」

德清道：「原來如此，幸得營官熱稔五台指示詳情，否則我真不知首尾，我會讀經論，見華嚴經疏曰：『清涼山者，卽代州雁門五台山也。』賢首華嚴傳曰：『東北有菩薩住處，名清涼山，現有菩薩，名文殊師利，與二萬菩薩常住說法。』我於其餘，其實一無所知。」

張營官說：「一般朝山之漢人僧俗，都是只拜中土大乘十大寺，不拜喇嘛十大寺，因為語言不通，彼此又深有隔膜也。」

德清說：「我也只拜大乘十大寺便了。」

張營官道：「大乘十大寺之中，又以顯通寺最爲有名，亦是朝山中台先到之第一寺，我令兵弁將你之行李先送到顯通寺，讓你輕身拜香便了！」

德清拜謝道：「如此真乃令我感激不盡！」

張營官道：「彼此鄉親，不必客氣！」

張營官苦苦留住德清住了三天，每天十分優禮供奉，與德清談談鄉情，論論佛理。直到第四日，德清執意要行，張彪才勉強放行，臨別又要送銀錢衣物，德清俱不肯接受，那張營官只得令兵丁把銀兩連同行李另外先送往顯通寺去了。

這裏德清重新起香，三步一拜，從谷口進入了五台山脈。山道崎嶇狹窄，危崖巉嵯，石徑上尖石稜鋒，他跪下拜佛，膝蓋被尖石刺傷流血疼痛，這是三年來拜香跪拜所未曾有過的，本來跪了多年，膝蓋已經起繭，皮粗肉厚，此時却也受不住尖石的割刺，兩膝血跡斑斑，血染僧袍，他的兩掌和手背，也都給石子割傷流血了。

此時正值盛夏，朝山香客絡繹於道，人人身背香袋，手捧束香，邊行邊拜，却沒有人像德清這樣三步一跪一叩首五體投地的。人人都驚訝地望着德清，人人敬佩，有些人受了感動，也學着他下跪拜佛，但是他們跪了幾次，就因受不住膝痛而放棄了。

德清此時誠心到了極點，他並之介意手與膝的受傷流血，相反地，他覺得這正是他自己的虔誠的自我保證，流了這一點血，受這一點痛楚，算得什麼？怎比得上慈母爲生養他而受的痛苦呢？這一點點跪石的痛楚，又怎補償得了慈母之恩呢？他巴不得還要再多受些痛楚折磨！

千辛萬苦，總算拜到了五台山了！

他又興奮，又傷感，又感動，他以爲自己永遠也到達不了的，他禁不住熱淚盈眶，望着五台羣峯，拜着前進！

51

在山中石徑跪拜了十五天之後，德清才拜得到「中台」。他曾經一路經過圭峯山，秘魔巖，獅子窩，龍洞……等等許多

（下轉第29頁）



三大佛教團體新春團拜

忍慧高永霄致賀年祝詞

世界佛教友誼會港澳分區總會，三輪佛學社，佛教法相學會三大佛教團體，於二月廿四日（即乙丑年正月初五）在九龍佐敦道鴻運大廈三輪

佛殿聯合舉行乙丑年新春團拜，參加者有世佛會港澳分會董事長釋忍慧法師，會長高永霄，三輪佛學社董事長邵黃志儒，佛教法相學會副董事長姚繼華，及三團體首長招張寶仁，李惠蘭，謝益儒，信光比丘，孫家良，梁少峯，易寶鈿，黃榮光，龍永揚，葉文意，李鑽鏗，林潤根，甘雪雄，林秀珍，阮其潤，胡秀清，王聯章，黎又明，世佛會慈氏託嬰所主任陳玉珍，世佛會黃繩會託兒所主任陳惠要及三會會員社友約百餘人，時屆十時，全體肅立向佛像行三問訊禮，念佛號皈依釋迦牟尼世尊，入東西兩序同人相對行一問訊禮後，首由釋忍慧法師開示，勉勵各人精進修行，注重禪定，並祝大家福慧增長，李鑽鏗居士則以牛年為雄偉動物，象徵健康及吉祥，最後高永霄致謝詞，預祝港地平安，人民安樂，並勸勉各人多作善事，福有攸歸。祝禮完畢後共晉午齋茶點，互賀聯歡，暢談佛事，直至下午一時才告完結云。

佛教青年協會活動消息

本港佛教青年協會舉辦新春講經法會，特邀請台北大德——淨空法師蒞港於九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館宣講『佛說阿彌陀經要解』全部，法會已訂於三月十四日開始，以後逢星期日、一、三、四及五日，每晚七時半宣講，預定四月卅日圓滿。

法師講經宏法，凡廿六年，法雨遍施台島，現常駐台北華藏佛教圖書館暨華藏講堂，常年主講佛經，每年亦應邀往美國及香港各地宏法，法緣非常殊勝。

美國南加州慧炬社舉辦講演會放異彩

（本刊洛杉磯訊）去年十一月三日正式成立的南加州慧炬社是以弘揚

佛法，淨化人心為宗旨。同月十二日下午二時該社會假洛城蒙市印海法師住持的法印寺舉辦了首次演講會，敦請中國歷史學家黃大受教授主講，講題為「佛教的天眼觀」，到會聽眾踴躍，佛堂因之爆滿。

該社周董事長宣德報告黃大受現任中華民國中興大學教授兼輔仁大學歷史系主任，曾撰有中國近代史等名著多種，接着請他發表了約一小時餘的講詞，內容主旨在勸人為善，舉例玄妙，難解則似天書，一經詳釋，均頗靈驗，異常精彩，耐人尋味。

南加州慧炬社此次講演會開始之前主持人周居士除簡介了台北慧炬社自創設迄今已逾二十三年，發行雜誌二百四十七期；又慧炬出版社自印成代印佛教書籍已達五十多種。他指出在美國本社甫成立，他特別介紹出力的幾位董事如兼任社長李坤育，兼任副社長葉永昌，和董事謝文龍、夏荆山、張重毅、趙立本、翟勻英等居士；並懇切地希望將來增加基本社員，作更多的弘法活動……，在宣告散會時，博得了當場聽眾一致熱烈的掌聲。

美佛莊嚴大覺寺

傳授在家五戒菩薩戒通告

（紐約訊）美國佛教會莊嚴寺觀音殿落成暨顯明法師晉山大慶，特舉辦傳授在家五戒菩薩戒，歡迎各地團體及個人報名參加，共求福祉而弘佛法，茲經規定受戒者資格及手續，並恭請敏智大律師為得戒和尚，顯明大律師為羯摩阿闍梨，仁俊大律師為教授阿闍梨，浩霖大律師為開堂，法雲大律師為陪堂。

一、凡虔信佛教思想純正體格健全，無不良嗜好之男女居士。
二、戒期公曆一九八五年五月十一日起至五月十三日（五月十日須報到）。

三、食宿一律免費。

四、海青縵衣得由本會依身長代辦每套美金廿五元，已備者帶來。

五、報名即日起至四月廿五日止，報名函索或電話即寄。

六、手續：①填寄報名單，②附最近半身二吋照片兩張。③自備

睡袋及盥洗具；④需託代辦法衣者，須另附身長英寸及衣費。

七、接洽處大覺寺。

The Temple of Enlightenment, 3070 Albany Crescent Bronx,

New York 10463 Tel.: 212-884-9111

八、報到傳戒地點莊嚴寺。

Chuang Yen Monastery, RD2, Houte 301, Kent,

New York 10512 Tel.: 914-225-3757

美國佛教會會長仁俊
莊嚴、大覺寺住持顯明 敬啟

印度成立佛教總會

悟謙法師膺理事長

(印度航訊) 印度華僑佛教總會，在玄奘寺住持悟謙法師及華僑協會主席葉幹中等僑賢呼籲之下，獲得各界善信響應，經於本月三日在本市忠義堂舉行成立大會，華僑對佛教事業的發展，將邁向新的里程碑。

大會在七十多位熱心人士參加下，公推悟謙法師為臨時大會主席。主席報告成立總會理由為：一、對印度八大聖地的華人佛寺，希望僑胞團結起來，羣策羣力，加以維護。二、對外來朝禮聖地的善信聯絡，亦作妥善的協助，照顧，同浴佛陀光輝。葉幹中致詞：對華僑佛教日益光大，表示欣慰、勉勵僑胞應對佛教事業，多多協助，出錢出力，熱心誠意的幹。大會並邀請摩訶菩提總會秘書長及西孟省佛教總會主席參加，先後發表對我華僑佛教很多寶貴的關懷及卓見。

大會一致通過悟謙法師為第一屆總會的會長，並鄭重宣佈凡與會的僑胞即為總會當然理事。同時聘請兩位參加的外籍高僧為顧問。

總會理事長：釋悟謙

副理事長：釋悟元

常務理事：釋悟元

李清波

李月英

中文秘書：陳榮達

總務主任：劉金昌

財政主任：劉宣華

葉幹中 陳玉珍 劉槐元 陳羣芳 劉宣華
盧宗義 梁燮桂 侯振權 劉金昌

高羣桂 陳榮達 黃梅伺

外交主任：李月英 葉貴賢

總會地址暫設印度加城玄奘寺

The Hsuan Tsang Buddhist Temple

Chowbhaga, Dist, 24 Parganas,

Calcutta - 700039, INDIA.

佛法回饋印度玄奘寺傳在家戒

(本刊印度訊) 此間加爾各答唯一中國寺廟玄奘寺，於本年三月七日傳授在家戒會三日，由本寺住持悟謙大和尚為得戒和尚，默如、佛聲法師分任羯磨、教授和尚，戒德法師担任正訓和尚，見如法師任副訓和尚，引禮師有德榮、慧坦、若暉、慧隆法師並有明宗、修熏、會寬三位尼師參加引禮行列，以上各位傳戒師除本市主人外，其餘諸傳戒提，皆來自中華民國，特到印度來朝禮聖地發心協助弘揚佛陀當年傳揚戒德精神，用祈世界和平共成佛道云。

鳳山佛教蓮社精進佛七通啟

(鳳山訊) 鳳山佛教蓮社舉行七四年度報恩精進佛七自四月廿一日(農曆三月二日)報到，廿二日講規矩，廿三日佛七正式開始，廿九日佛七圓滿，佛七人數可能容一百至一百二十人，名額有限，欲報歷代先遠宗親之恩及自己淨修者請早日報名。

佛七中一切都接受護七人員指導，七天中禁語，不可以聽電話，看報、寫信、每日念佛九枝香，禮拜一千拜，六十歲以上者，可以念佛兩萬聲代替，仍由煮雲上人主七，每日三次開示，報恩佛七中不能前來參加者，可以申請為祖先超度，每一牌位仍然台幣五百元，可以郵撥(〇〇四一七一七)六)煮雲帳戶，即為你們代辦。

地址：鳳山市三民路58號

電話：(07) 7462527

備註：被單，臉盤，漱口杯常住供應，其他如：海青，換洗用具自備。

(又訊) 台中蓮華山護國清涼寺報恩精進佛七，日期訂於：國曆五月四日(農曆三月十五)報到，五日講規矩，六日佛七正式開始，十二日佛

七圓滿。為報親恩及自己淨修，並有附帶牌位超度先靈，欲參加佛七者，請早日報名為盼。

地址：台中縣太平鄉長龍路中民巷41號。

電話：(04) 2789353、279877

佛教靈山講堂的邀請

修心養性，充實人生，有許多途徑可循，例如欣賞音樂、閱讀書籍、練習書法與繪畫等，都能使你的心靈豐收。為此，佛教靈山講堂策劃了一系列深具意義的活動，並邀請多位深諳佛理之名師、藝文界知名之士，為你主持專題講座，有佛學講座：與你共同探討奧妙的佛學與實踐觀；國學講座：帶你進入國學領域，領略前人智慧的結晶；文藝講座：透過中國人智慧與你共同探討人生問題；還有清涼共修會，幫助你消除三障諸煩惱，使身心安樂、清涼自在；此外，特為從事兒童教育之社會人士，舉辦幼教研習營，為你示範教學心得，使你在教學上更活潑、充實，工作勝任愉快，歡迎你加入我們的行列。

國學講座

日期	時間	內容	主講人
三月卅日(週六)	一六：〇〇至一八：〇〇	老子	余培林教授
三月卅日(週六)	一九：三〇至二一：三〇	六祖壇經	淨行法師
三月卅日(週日)	一四：〇〇至一六：〇〇	詩詞	張夢機教授 沈謙教授
三月卅日(週日)	一六：〇〇至一八：〇〇	易經	李周龍教授
四月三日(週三)	一九：三〇至二一：三〇	史記	蔡信發教授

備註：自三月三十日起至六月三十日止，每週一堂。(座位有限請早登記)

幼教研習營

對象：有志從事育幼事業或曾任與現任兒童保育工作者。

日期	時間	內容	主講人
每周二	下午二：三〇至四：三〇	美勞	許連明居士
每周四	下午二：三〇至四：三〇	唱遊韻律活動幼兒舞蹈	莊真蓮居士

備註：自三月十二日至四月廿五日，共八周。即日起接受報名，時間上午九點卅分至十二點，下午一點卅分至九點卅分。

清涼共修會

目的：斷除人世一切貪、瞋、癡之俗念，使身心安樂，清涼自在。
時間：自三月八日起，每周五上午一〇：三〇至十二：〇〇

下午 一：三〇至 三：三〇

內容：上午誦經、拜願、靜坐(經行)、學佛行儀、講解簡易佛理。
下午教授手工藝、插花、烹飪等(材料費另計)

會費：每月二百元。

備註：午齋供衆。

佛教靈山講堂

地址：台北市忠孝西路一段廿一號七樓
電話：三六一三〇一五—六

馬佛青總會慶祝成立十五週年

(檳城十四日訊)馬來西亞佛教青年總會為慶祝該會成立十五週年暨佛教文摘創刊十週年紀念，特定於一九八五年二月十五日起，主辦徵文比賽，公開予馬、星、港、台、泰、菲各國寫作人參加。此項徵文比賽分成三組，每組各設冠、亞、季軍及安慰獎，冠軍將獲馬幣三百元。

徵文比賽細則公佈於下：

- (1)名稱：馬佛青總會成立十五週年暨佛教文摘創刊十週年徵文比賽。
- (2)宗旨：推廣佛教文學寫作風氣，發掘優秀佛青寫作人材。
- (3)組別：(A)論文獎，(B)佛教文學創作獎、(C)佛教兒童文學獎，(4)獎勵：A、B、C三組各設：

冠軍——獎金馬幣三百元(港幣九百元)

亞軍——獎金馬幣二百元(港幣六百元)

季軍——獎金馬幣一百元(港幣三百元)

安慰獎——獎金馬幣五十元(港幣百五十元)

(名額視參加人數而定)

參賽日期由一九八五年二月十五至五月十五日止，至於參加辦法及詳情請與馬來西亞佛教青年總會聯絡。

捐 款 鳴 謝

陳志偉居士	港幣1,000.00元
何澤霖居士	港幣1,000.00元
李城璧居士	港幣500.00元
聖觀寺盛雲法師	港幣600.00元
鍾季蔚居士	港幣300.00元
唐芝雲居士	港幣200.00元
Mr. Ching Kwok Leung	港幣200.00元
劉逢吉居士	港幣200.00元
方傳覺居士	港幣100.00元
黃牽治居士	港幣150.00元
觀一法師	港幣100.00元
許成彪居士	港幣100.00元
馬金城居士	港幣100.00元
鄭覺昧居士	港幣100.00元
馮覺儀居士	港幣 50.00元
鍾印平居士	港幣 40.00元
伍佩琳居士	港幣160.00元
王重民居士	港幣375.00元
郭憐妙居士	港幣225.00元
妙法寺	港幣5,601.60元
總計	港幣 11,101.60元

一五六期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,101.60元
發行收入	港幣 2,238.00元
總計	港幣 13,339.60元

二、支出：

印刷費	港幣 8,004.00元
稿費	港幣 2,275.00元
郵費	港幣 1,660.60元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 13,339.60元

內明雜誌社謹啓

稿 約

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

本刊園地公開，歡迎四眾投稿。

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

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

來稿文體不拘，悉聽作者方便。

來稿請書寫勿兩面，勿過於潦草，以免誤植。

來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。

來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。

來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。

來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

出版人：內明雜誌社
社長：釋敏智
發行人：釋洗塵
編輯：沈金成
主編：沈金成
編者：沈金成

社址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamiti, 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 Puppar 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, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號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

佛元二五二九中華民國八五年

四月一日出版

每册定價港幣肆元

佛元二五二九中華民國八五年

四月一日出版

每册定價港幣肆元

佛元二五二九中華民國八五年

四月一日出版

每册定價港幣肆元

佛元二五二九中華民國八五年

四月一日出版



▷ 麥積山第 133 窟北魏石刻佛像



◁ 麥積山石窟第 127 窟北魏後期菩薩塑像

▷ 麥積山第 165 窟宋代菩薩塑像