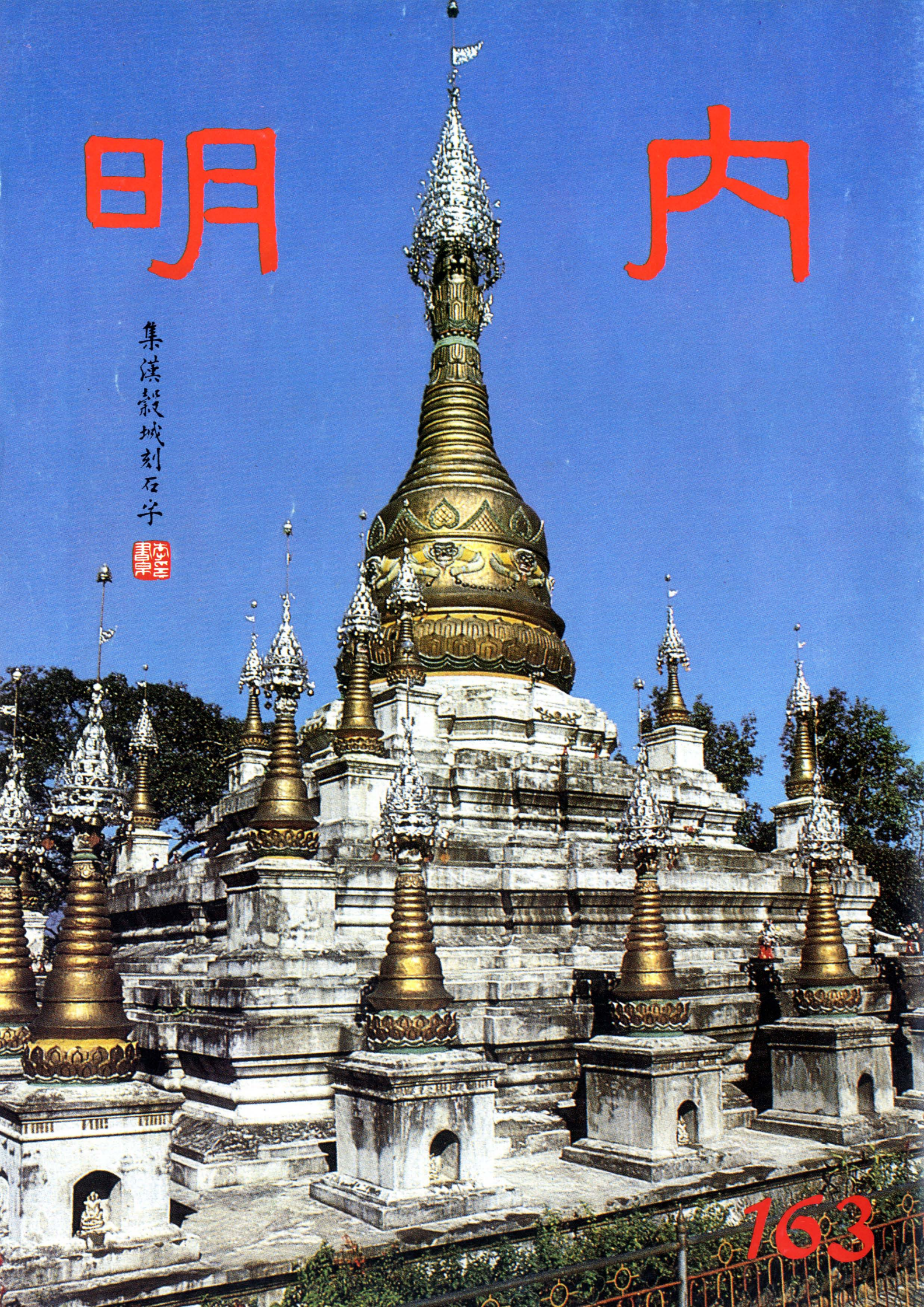


明内

集漢穀城刻石字





△劍川石室山摩崖石刻佛像



佛身觀



吳銳堅

一 引言

佛陀是佛教的創始者，佛陀的言教、身教，也就是佛教教法的根源。佛陀是梵文 Buddha 的音譯，古有譯作浮圖、浮屠、佛馱等，意謂覺者，所覺的是因緣法，亦即世間法①。佛說：「云何緣生法？謂無明、行……」。若佛出世，若未出世，此法常住、法住、法界②，可見這世間法乃世間本有之法，非佛作亦非餘人作。然而，如果沒有歷史上活生生存在過的釋迦牟尼佛，可能到現在還沒有佛法的流傳。要正確認識佛教就必需透徹了解佛陀的聖格與自覺，因此佛陀觀很自然地成爲佛教的一個重要論題。

佛在世時，佛弟子在日常起居飲食等生活中或於聞法誦戒時都能經常的親近佛陀，因此，大家對佛陀也就沒有什麼特異的看法。佛滅後不久，佛弟子對佛陀的記憶猶新，加上法爲依處的遺教，因此在古記錄中佛陀本身的描述遠較佛的教說爲少③。隨着時間的消逝，會直接親近佛陀的弟子也就相繼的去世，原先樸素的佛陀觀也就因爲佛弟子追思慕念佛陀之情，日益增加而有所改變。在部派時代，人間佛陀這一平淡篤實的觀念，已不能滿足當

時某些佛教徒的要求。他們開始進而追求佛陀之所以爲佛陀的原因，又在世間所現的佛陀究竟是真還是假相？同樣是獲得解脫的羅漢與佛陀又有沒有分別？像這些問題開始逐漸被提出來。部派間對佛陀觀並不能獲得一致的看法，這在世友之異部宗輪論中就有所記載。後來大乘學者逐步把部派間的矛盾佛陀觀會通，但同時佛陀觀亦慢慢神化及婆羅門化起來。現在我們讀到大乘經典中所描述佛陀的極大神通及不可思議的境界，與原始經典如阿含經中所記載的人間佛陀就有了很大的差別。

其實，佛教這二千多年來隨着時代及地域的變遷，加上外來理論的滲入，對於佛教的教義有很大程度的影響，有別於昔日釋尊住世時正法的原貌。佛身觀亦絕不例外，今天一般人的佛陀觀已經揉合了不少神化及迷信的成份。本文旨就其中佛身觀這一問題作出討論，對於涅槃、二諦論或依報論等佛陀觀問題則暫不涉及。

二 佛陀與阿羅漢的分別

誠如上文所說，佛陀是覺者，但所覺之法却非因佛而有。釋迦佛是「法」的「發現者」，任何人祇要跟著「解脫道跡」而行

，終可得獲解脫，與佛不二④。因此，釋迦佛顯然不是唯一的解脫者。事實上，原始佛典也記載了不少佛陀的聲聞弟子因接受佛的教化而得到解脫（阿羅漢果）。阿羅漢既是解脫者，那麼他與佛有什麼分別呢？在未討論佛身觀之前，我們先對佛與阿羅漢的異同這一問題作出探討。

在原始佛典中，佛陀亦是阿羅漢，這可從巴利聖典小品度度（Mahāvagga Khandhaka）中記載佛陀教化了五比丘後而世上有六阿羅漢一事可得證明⑤。再者，如來十號中之「應供」（Arhat）亦即阿羅漢（或阿羅訶）之意譯⑥。因此，佛陀是阿羅漢（應供）這一點是沒有問題的。但反過來說，已斷除生死煩惱，不受後有，應受供養及尊重的阿羅漢是不是都是佛呢？在漢譯阿含經中，阿羅漢通常被解說為：「有六入處，何等為六？謂眼入處，耳……意入處。此等諸法，正智觀察，盡諸有漏，正智心善解脫，是名阿羅漢，盡諸有漏，所作已作，已捨重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心得解脫⑦」、「貪欲已斷無餘、瞋恚、愚癡已斷無餘，是名阿羅漢⑧」。又中阿含：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如⑨」及雜阿含：「如來應等正覺，阿羅漢慧解脫，種種別異⑩」，可見佛與聲聞弟子在解脫這一點來說是平等不二的。因此，在原始佛教最終的實踐目的來說，佛與阿羅漢之間沒有重要的分別⑪。

到了部派時代，有部及大眾部已經把佛陀與二乘加以區別。據異部宗輪論：「如是傳聞，佛薄伽梵般涅槃後百有餘年，去聖時淹，如日久沒……是時佛法大眾初破：謂因四象共議大天五事不同……其五事者，如彼頌言：『餘所誘；無知；猶豫；他令入；道因聲故起』⑫」。由大天在鷄園布薩後所說頌中所具的五事其實是對阿羅漢的一種壓抑、貶低的主張；其中：一、餘所誘：阿羅漢雖把引致生死的煩惱斷除，但仍有所漏，如遇天魔的引誘，也有夢失不淨的機會⑬。二、無知：據有部所說，人的無知可分兩種：「染污」及「不染污」無知。「染污無知」乃生死輪迴之因；「不染污無知」則以劣慧為體而有礙於真理的認知，但却無礙於聖果的證得。在這見地上，佛斷兩種無知而二乘則只

內明

第一六三期目錄

特稿	巴利佛教註釋文獻之研究……………葉阿月……………8
譯稿	佛身觀……………吳銳堅……………3
特稿	明太祖與明教及白蓮教之關係……………釋聖博……………13
	談「中論本頌」中
	「戲論」之三義(續)……………萬金川……………21
	「大智度論」集粹之四十五——
筆譚	論摩訶衍之含受性……………智銘……………29
	四聖諦法是斷法應無間等學……………智銘……………31
法海拾貝	梁武帝與佛教……………蔡惠明……………33
	呂澂居士在佛學研究上的貢獻……………李安……………36
佛教文藝	虛雲和尚(續)……………馮馮……………40
佛教消息	……………編輯室……………44
畫頁	封面：滇西勐町佛塔
	面裏：劍川石室山摩崖石刻佛像
	底裏：大足北山六臂觀音像
	封底：大理崇聖寺白塔

斷染汚無知。因此，離欲得解脫的阿羅漢被認為雖斷生死但不像佛陀於一切境中自覺（不依他）及徧覺無碍。三、猶豫：依窺基之異部宗輪論述記，大天認為「疑」有「隨眠性」與「處非處」兩種，前者是帶煩惱性的，而後者則與「煩惱」無關。佛陀成就十力，十力之首「處非處力」乃斷除「處非處疑」之意¹⁴，而阿羅漢則只斷「隨眠性疑」。四、他令人：阿羅漢有時須賴明師的記莖，方纔了知自己所證得的解脫為何如。五、道因聲故起：對阿羅漢而言，聖道須賴行者對生死流轉之苦產生厭離才得現起。從這「大天五事頌」中可見佛滅後百多年¹⁵，已經有某些人欲把阿羅漢的地位降低。其實對佛陀的讚揚渲染及把阿羅漢貶低，很可能是由於他們對原始佛教中解脫者的描寫感到不滿意所致（原始經論描述的解脫者，不論是佛或者是阿羅漢，在某些方面都與平常人無異。例如，佛身也會患病等，這在下面「佛陀的色身」中再作討論）。對於學佛未深的人來說，人間佛陀也許比不上當時印度其他宗教某些虛構神祇的「神通廣大」來得有吸引力。因此，通過對於佛陀的讚揚，一方面可以把自己所有一理想「加於佛陀身上，從而建立心目中理想的解脫者形象；另一方面也可作為抗衡當時漸趨復興之婆羅門教勢力的一種方法。其次，對於阿羅漢的貶低也是對保守學者之舊有傳統佛陀觀的一種批判¹⁶。

到了大乘佛教，大天一派的說法沒有被視為錯誤，且正是大乘佛法的萌芽¹⁷。佛陀說教一向很重視智慧，如佛有偈言：「學戒隨福利，專思三昧禪，智慧為最上¹⁸」。在原始佛典中，佛陀除了被記載為具有「慧力」外，更加成就其它各種智力。如雜阿含就說如來成就十力¹⁹。在大毗婆沙論中，這如來十力被視為屬於「十八不共法」²⁰，亦即唯佛才有。大乘對「十八不共法」的看法其實已經與小乘有所不同²¹。但無論如何，佛智至高無上這點則是佛教前後時期各派所共認的，即使在雜阿含經中，智慧第一的阿羅漢——舍利弗在智慧上也不及如來：「一切世間智，唯除於如來，比舍利弗智，十六不及一。如舍利弗智，天人悉同等，比於如來智，十六不及一²²」。佛與阿羅漢在智慧上有差別這

點在大乘經典中也被保留，如大智度論：「舍利弗非一切智，於佛智慧中譬如小兒²³」。尤其者，這智慧差別在大乘經典中更有力量強調之勢，如源出於有部而後來被列為大乘經典的「妙法蓮華經」²⁴就明顯地把所有聲聞、辟支佛等地位降低至佛陀之下：佛告舍利弗：「諸佛智慧、甚深無量；其智慧門，難解難入，一切聲聞、辟支佛所不能知²⁵」。

其實，原始佛典中雖然記載佛陀的智慧與弟子有別，一方面可能是源於佛弟子對佛陀的尊敬；而另一方面，佛所重視的智慧其實在於如實見五陰結所繫法，如佛說：「我於色離，有求、有行，若於色（離）隨順覺，則於色離以智慧如實見。如是受、想、行、識離，有求、有行，若於受、想、行、識離隨順覺，則於受、想、行、識離以智如實見²⁶」。斷除這結所繫法，則自得解脫，故佛又說：「我為弟子說平正路，非愚癡，向智慧等覺，向於涅槃²⁷」。換句話說，佛陀教人著重的主要是有助於解脫的智慧，其它一切「不趣覺、不趣涅槃」的智慧根本不值得過份重視，因此，站在學佛的最終目的來說，強調佛與已解脫的阿羅漢在智慧上之差別看來是沒有多大意義的！

三 佛陀的色身

前後期佛教對於佛陀色身的描述都有很大的出入。在原始經典中，佛陀無論在成道前或後的生活皆是平實樸素的，沒有什麼「神化」、「不可思議」的描述。舉例說，佛足也曾被提婆達多擲石所傷²⁸、佛身也經常患背痛²⁹、佛入般涅槃前因受淳陀供食而極患腹痛等³⁰。雖然，在雜阿含經中，也有以下描述：佛住王舍城耆闍窟山中對惡魔波旬說偈言、「猶如空舍宅，牟尼心虛寂，於中而旋轉，佛身亦如是。無量凶惡龍，蚊、蟲、蠅、蚤等，普集食其身，不能動毛髮。：：刀矛槍利箭，悉來害佛身，如是諸暴害，不能害一毛³¹」，這表面上是把佛身形容為一超人身體，但我們若把雜阿含「魔相應」中二十篇經作一整體研究，便會發覺經中所說的「魔」實乃一譬喻方便說法，而「不能害一毛」亦實乃站在佛的解脫而言³²，其目的旨在導人斷愛欲而趣正覺而

已^{③③}。其次，釋尊入滅前亦對弟子說：「過去諸如來，金剛不壞身，亦爲無常遷，今我豈獨異，諸佛法如是^{③④}」。可見佛縱使成就正覺，但佛的色身與凡夫身亦皆受無常變異法的規範。

到了部派佛教時期，不同部派對佛的色身很多時有着不同的見解，在世友異部宗輪論世尊觀一節中便可看到當時大衆部等對佛身的看法：「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，如來壽量亦無邊際。佛化有情令生淨信無厭足心。佛無睡夢。如來答問不待思惟。佛一切時不說法，一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智、無生智恒常隨轉乃至般涅槃^{③⑤}」。對這說法，當然也有反對者，如宗輪論：「八支聖道是正法輪，非如來語皆爲轉法輪。非佛一音能說一切法。世尊亦有不如義言。佛所說經非皆了義，佛自說有不了義經^{③⑥}」。大乘佛教學者爲了把部派間對佛身觀的分歧看法會通，於是把佛身作出不同形式的分類^{③⑦}。在不同經論中，佛身的分類也就各有不同。舉例說，涅槃經說佛有二身：常住身、方便應化身；大智度論：法身、應身；勝鬘經：法佛、受用佛、化佛；佛地經：法身、受用身、變化身；成唯識論：法性身、受用身、變化身。「法身」其實在較原始佛典中已經出現，如增一阿含中，佛告阿難：「我釋迦文佛，壽命極長，所以然者，肉身雖取滅度，法身存在^{③⑧}」。這法身的意思就誠如佛遺教經：「我諸弟子展轉行之，即是法身常在而不滅也^{③⑨}」。又佛說：「若見緣起，便見法。若見法，便見緣起^{④①}」，進一步又說：「見緣起則見法，見法則見佛^{④②}」。由此可見，原始佛教中所說的「法身」其實是指佛陀導人成就三藐三菩提的經教罷了。大乘經典說所說的「報身」與「應身」在原始經典中似乎不會出現，這種佛身分法看來是大乘學者爲了安慰未諳佛法的一般信衆追憶佛滅後而作出的施設，而這同時又是一種會通部派間矛盾佛身觀的一種方法。可是，亦因爲這樣，佛身觀也逐步婆羅門化！

談到佛的色身，不得不提佛陀的相貌。在大毗婆沙論中，佛陀已被描述爲具有三十二相^{④③}。有學者認爲，佛陀被判明三十二相是從印度原有之毗紐拿神話脫化而成^{④④}。其實，即使佛陀本身相貌莊嚴，但是否真的具足三十二相也不無疑問。而且，一個人的相貌與成就正覺根本沒有直接關係，如阿含經中就記載一比丘雖形色醜陋，難可觀視，但實際上已「盡諸漏，斷諸有結，正智心善解脫」的阿羅漢^{④⑤}。

至於神通方面，縱使佛陀承認某些神通（如三明——宿命通、天眼通及漏盡通），但唱導虛僞神通者則被視爲觸犯波羅夷罪（*Parajika*）^{④⑥}。在阿含經中，佛陀說神通非聖賢所應修習^{④⑦}，神通即使在修行中獲得也只是「副產品」而已，這與「神通是道場」^{④⑧}及大乘經典中經常標榜的廣大神通，真可謂大異其趣。

註釋

- ① 詳見雜阿含三七經（卷二）。
- ② 雜阿含二九六經（卷十三）。
- ③ 參見木村泰賢之小乘佛教思想論（演培譯），頁四二—四七；台北慧日講堂一九七八年版。
- ④ 雜阿含二八七經（卷十三）；按印順此舊誤爲卷十二）。
- ⑤ 同③書，頁七七。
- ⑥ 如來十號是：如來（*Tathāgata*），應供（*Arhat*），正等覺（*Samyaksambuddha*），明行足（*Vidyacaraṇasampanna*），善逝（*Sugata*），世間解（*Lokavid*），無上士（*Anuttara*），調御丈夫（*Puruṣadamyasārathi*），天人師（*Devamanuṣyasācīr*）及佛陀（*Buddha*）。散見各原始經典（如雜阿含六三六經）及諸大乘經（如法華經冠科卷第一叙品第一）。
- ⑦ 雜阿含八九七經（卷二三）。又雜阿含六一、六八四、八九二及一一二九等經都有類似說明。
- ⑧ 雜阿含一四八一經（卷十八）。
- ⑨ 中阿含一四五會（瞿默健連經）；大正藏一，頁六五六上。

- ⑩ 雜阿含六八四經。
- ⑪ 又相應部經典 (Samyutta - niraya) 中，佛說他與已獲解脫的聲聞比較，分別只在於他以老師的身份，為後人指出解脫之路罷了。在雜阿含六八五經中亦有相似說明：「若諸聲聞始學，智慧未足，如來以法隨時教授而消息之。若久學智慧深固，如來放捨，不復隨時殷勤教授，以其智慧成就不放逸故。」
- ⑫ 世友之異部宗輪論 (大正四九，頁十五上)；或參見演培之異部宗輪語體釋，頁二七；台北佛教出版社一九七八年版。
- ⑬ 當時有不少人反對大天這說法，他們認為這是大天惡見熏心之說而不承認阿羅漢有不淨漏失，又南方銅磔部學者說天魔可化作不淨而染污聖者衣服，故說是「餘所附」(真諦譯為「餘人染污衣」，亦是這個意思，詳見⑫書，頁三五。
- ⑭ 大智度論卷二四 (釋初品中十力)：「何等為是處不是處力？答曰：佛知一切諸法因緣果報定相，從是因緣生如是果報，從是因緣不生如是果報。」
- ⑮ 世友之異部宗輪論中說為百餘年，但正確年份尚待考證，詳見⑫書，頁二八—二九。
- ⑯ 參見楊惠南之佛教思想新論，頁二三八，台北東大圖書公司一九八二年版。
- ⑰ 舉例說，「睡眠」與「處非處」的分別就是後期大乘所說的差別知識的「有漏智」及平等絕對的「無漏無分別智」的前身；而「染污」及「不染污」無知就是大乘的涅槃性及菩提正智。(詳見⑫書，頁三八。)
- ⑱ 雜阿含八二五及八二六經 (卷二九)。
- ⑲ 雜阿含六八五經 (卷二六中)。其中十力乃：處非處智，業異熟智，靜慮解脫清淨智，根上下智，種種意解智，種種諸界智，徧趣行智、宿住隨念智、死生智及漏盡智。
- ⑳ 大毘婆沙論卷一四三；大正藏二七，頁七三五中。「十八不共法」乃：十力 (見⑱)、四無所畏 (一切智無所畏、一切漏盡智無所畏、說障道無所畏、說盡苦道無所畏)、三念住 (於諸敬信者發平等、於諸不敬信者發平等、於諸敬信不敬信者發平等) 及大悲。
- ㉑ 小乘的說法，詳見⑳；大乘對此「不共法」在內容上則配合修行之進展而展示佛陀較具體的成就。(詳見霍韜晦之佛教的現代化智慧，頁六十一—六四；香港佛教法住學會一九八二年版。)
- ⑳ 雜阿含五九三經 (卷四七，舊誤編為卷二二)。
- ㉑ 大智度論卷十一，釋初品中舍利弗因緣。
- ㉒ Kalupahana, D. J.: *Buddhist Philosophy - a historical analysis; chapter 10: Development of Mahāpāna* (pp 112-128), 1976.
- ㉓ 妙法蓮華經冠科卷第一，方便品第二。
- ㉔ 雜阿含一四經 (卷一)。
- ㉕ 雜阿含八四二經 (卷三十)。
- ㉖ 見佛說興起行經。又大智度論卷九也有這一記述。
- ㉗ 散見各經，如中阿含求法經 (大正一，頁五七〇中)、長阿含遊行經 (大正一，頁十八下) 等。
- ㉘ 大般涅槃經卷中，大正一，頁一九七中。
- ㉙ 雜阿含一〇八九經 (卷三九)。
- ㉚ 雜阿含一〇八八經 (卷三九)。
- ㉛ 雜阿合一〇九一經 (卷三九)。又可參見沈九成居士之降魔歌，見於內明八三期或內弘明集，頁三八，香港內明雜誌社一九八三年版。
- ㉜ 大般涅槃經卷上；大正一，頁一九三下。
- ㉝ 見⑫書，頁五七。
- ㉞ 見⑫書，頁一五九。
- ㉟ 見⑫書，頁二四八。
- ㊱ 增一阿含四四經 (十不善品第四八)；大正二，頁七八中。
- ㊲ 佛垂般涅槃畧說教誡經；大正一二，頁一一二中。
- ㊳ 中阿含卷七 (三十經)——象跡喻經；大正一頁四六七上。
- ㊴ 了本生死經：「若比丘見緣起，即是見法，若正見於法，則是見我 (佛)。」；稻竿經：「見緣起則見法，見法即見佛。」又雜阿含中佛對跋迦梨說：「見我肉身者不見我，見法者見我」。
- ㊵ 大毘婆沙論卷一七七；大正二七，頁八八七下。
- ㊶ 參見③書，頁六六。
- ㊷ 雜阿合一〇六三經 (卷三八)。
- ㊸ 參見木村泰賢之原始佛教思想論 (歐陽翰存譯)，頁三三〇；台灣商務一九六六年版。
- ㊹ 長阿含十八經 (卷十二) 自歡喜經；大正一，頁七八。
- ㊺ 維摩經菩薩品第四。



巴利佛教註釋文獻之研究

——阿塔克塔的上座部式的形相——

評者：水野弘元

譯者：葉阿月

- ① 智慈，頁六十一、六四；香齋佛地志抄卷會一（八二平瀨。）
- ② 之並與而風示得辨具體之短。〔雜見釋論之轉地由度外〕
- ③ 小乘的諸志，特見④；大乘據此「不共志」亦內容上頗適合進行
- ④ 等，氣瀨不違計香齋平等，氣瀨違計不違計香齋平等〕又大慈。
- ⑤ 錯別據佛地志，錯別據佛地志〕，三念抄（氣瀨違計香齋平
- ⑥ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑦ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑧ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑨ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑩ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑪ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑫ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑬ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑭ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑮ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑯ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑰ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑱ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑲ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ⑳ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉑ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉒ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉓ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉔ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉕ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉖ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉗ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉘ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉙ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉚ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉛ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉜ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉝ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉞ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㉟ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊱ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊲ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊳ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊴ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊵ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊶ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊷ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊸ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊹ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊺ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊻ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊼ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊽ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊾ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」
- ㊿ 一四三；大五篇二十，頁十三正中，「十八不共志」

本書是關於(巴利)佛教的註釋文獻(阿塔克塔)(Aṭṭhakathā)的綜合研究，也是應用所有的參考資料之力作；這種的成果，不但，在日本是最初的作品，甚至在(巴利)佛教發源地的斯里蘭卡、緬甸、泰國等，以及西洋與印度的(巴利)佛教研究者之間也尚未發表過的；所以此書可稱為世界最好的作品。

此處，所稱為註釋文獻的意義，是指(巴利)佛教中的文獻之成立發達的某一階段之文獻。關於(巴利)文獻的發展階段來說，首先，當然以經、律、論的三藏聖典為最初的，所以把它稱為(巴利)(Pali)聖典)；其次，把此三藏聖典的註釋書稱為「阿塔克塔」(Aṭṭhakathā，義疏)，此即為本書的研究對象。還有，此「阿塔克塔」(Aṭṭhakathā)中，有其註疏的「佛卡」(Tika，復註)；而其復註更有章疏的「阿奴佛卡」(Anuṭṭikā，復復註)，如此南方佛教有很多的文獻之階段，而由

此名稱，可知某文獻是屬於某程度的發展階段。就是如下四種：

- (a) Pāli (三藏聖典)，(b) Aṭṭhakathā (聖典的註釋書)，(c) Tika (Aṭṭhakathā的註，復註)，(d) Anuṭṭikā (Tika的註，復復註)。

用(巴利)語所寫的聖典以外之歷史書，教理等的綱要書、詩書、文法書等是，因為其註釋被稱為Tika，所以全部都被置於Aṭṭhakathā的階段。這也因為其成立與聖典註釋書(Aṭṭhakathā)是同時期的緣故。於此舉例來說，當做(巴利)歷史書的「島史」(Dīpavaṃsa)，或「大史」(Mahāvamsa)是屬於Aṭṭhakathā階段成立的緣故，所以包含於Aṭṭhakathā羣，而其註釋被人稱為Tika的名稱。

本書把Aṭṭhakathā階段的文獻分為其次的四類(p. 4)：

- (1) (巴利)三藏的註釋書及「清淨道論」(Visuddhi

(2) 其他的第一次註釋書(對以三藏聖典為準的文獻之註釋書，例如 *Nettipakaraṇa* (尊論) 的註釋書)。

(3) 歷史書及歷史資料式的說話集。

本書所處理的 *Aṭṭhakathā*，其主要是唯屬於其中之第一類而已。從文獻的數量來說，此第一類佔有 *Aṭṭhakathā* 之大部分；它不但是不亞於三藏聖典的分量，又對原始佛教的教理，及古代印度地理、歷史、文化等的研究，提供重要的資料。還有，第一類所含的「清淨道論」(*Vis. m.*)，在第一類之中是最初成立的，在教理方面，好像是總合三藏註釋的學說，所以對 *Aṭṭhakathā* 的研究來說，是極為重要的資料。

由 *Aṭṭhakathā* 等的名稱來看，其出現於現存的 *Aṭṭhakathā* 等書。不但是唯指現存的 *Aṭṭhakathā*，甚至指用其成為現存的 *Aṭṭhakathā* 的資料之悉——哈拉 (*Sihala, Simhala*，獅子國 *Sri Lanka*，斯里蘭卡) 語，或用南印度語 (「帖女國」*telugu* 語)，所寫的古 *Aṭṭhakathā*，還有包含其成為古 *Aṭṭhakathā* 源泉的印度以來之口傳註釋，例如在西元前三世紀的阿育王時代，到斯里蘭卡傳佛教的傳道師馬恒大 (*Mahinda*) 等所傳的三藏及其註釋，都被認為是口傳註釋，也全部包含在其中。總之，當做註釋資料的，都包含原始佛教以來的很多印度式的資料，從印度本土所傳承的三藏聖典，或其註釋，並不是其全部都由馬恒大等一時地傳下來的，而可能是其後經過好幾次傳下來的。

還有，成為現存 *Aṭṭhakathā* 的直接資料之悉——哈拉語等古 *Aṭṭhakathā* 之中，不但包含古來的資料，又包含其在斯里蘭卡所發達的教理學說，及所發生的事情等；又記載多數的斯里蘭卡的長老等事。

總之，由 *Aṭṭhakathā* 的名稱，而有包含如上述的種種文獻與傳承的緣故，所以本書以現存 *Aṭṭhakathā* 為中心資料之研究，而明示其種種意義的 *Aṭṭhakathā* 之區別，且擬全盤地考察 (巴利) 文獻的成立。又為了明確現存 *Aṭṭhakathā* 的地位及性格，所以也

檢討 *Aṭṭhakathā* 的主要 *Tikā*，就是說，本書乃是使三藏 (*Pāli*)，註釋 (*Aṭṭhakathā*)，復註 (*Tikā*) 相關連而研究 *Aṭṭhakathā* 的論文的。

可是，關於三藏聖典，在西洋、印度、斯里蘭卡，還有在日本已經有很多位人做種種的研究；但是對註釋書 *Aṭṭhakathā* 的研究，無論在其部分上，或整體上，都尚未出現其徹底性的研究。原因之一，大概是全部蒐集三藏的註釋文獻是不可能的。現在有倫敦的 (巴利) 聖典協會 (PTS) 以 (羅馬) 字；又斯里蘭卡的 *Simon Hewavitarne Bequest Series* 版 (SHS) 以悉——哈拉文字；緬甸的第六回結集版 (緬甸版) 以緬甸文字；如此各幾乎把三藏註釋全部出版，還有泰國王室版 (泰版) 以泰國文字出版頗多的註釋書；從印度的那蘭陀及其他地方，也以天城 (*deva-nāgarī* [迭瓦那——咖利]) 文字或多或少出版。本書的著者親自看過其中大部分的書，尤其作成本書的過程中也特地細心參照其必要的參考文獻。

著者留學斯里蘭卡二年，而在當地學習 (巴利) 佛教，在 PTS 難獲得的資料，則直接從 PTS 作複印，以使其全部齊全；後來親自到倫敦蒐集其參考資料。由其所有的資料，著者即以「(巴利) *Aṭṭhakathā* 的研究」來作成本論文，而向東大提出為學位論文，於昭和 56 年 (1981) 5 月獲得文學博士學位。其後，在本書中有些補充，並由文部省 (教育部) 補助出版，而於 59 年 (1984) 2 月從山喜房佛書林正式出版。A5 判 (十六開) 橫排書，英文 19 頁，日本文的序文、目次、凡例、畧字表等 22 頁。本文、索引 718 頁，計 760 頁的大冊。

二

以下順次地概觀本書之內容，首先以英文 *Summary A Study of the Pāli Commentaries* 為本論文的摘要，而大要領地介紹其全部內容。唯其中沒有敘述應算是本書之特色的「斯里蘭卡王統年代說」及「斯里蘭卡上座部的祖師傳燈說 (*Ācariyaparamparā*)」，大概是因為其諸說是離開 *Aṭṭhakathā* 的研究主題之外，所以

被削除。

於此則依據其日文的「本文」，而擬作簡單介紹本書內容。

序論，「阿塔克塔—」文獻的概要。

(1) 首先說明(巴利)文獻中的「阿塔克塔—」(Aṭṭhakaṭṭhā)之地位，及它是由四類所成之事(如前述)。

(2) 其次，本書所處理的第一類的 Aṭṭhakaṭṭhā 文獻；即關於「清淨道論」(Visuddhimagga)，或三藏註釋書，及到現在為止的諸原典 Text，是如何被羅馬寫版(P.T.S.)，「悉—哈拉」文字版(S.H.B.)，緬甸文字版、泰文字版(那—伽利—)文字版(印度版)個別地出版；而且其各版書向來被那些學者研究與翻譯。就是對這些事做詳細的介紹。

(3) 還有，從資料上來說，這些現存的 Aṭṭhakaṭṭhā 是由印度原始佛教型的古層與斯里蘭卡的上座部型的新層所成的，而這些資料之長處是：①對三藏聖典的文獻上之研究與翻譯有資料上的價值。②對原始佛教的上座部型的佛教之教理研究與資料研究有幫助。③也成爲(巴利)語與印度語的言語研究之資料。④當做印度，或斯里蘭卡的歷史、地理、社會、文化等的研究資料上來說，也有幫助。上列諸點乃強調 Aṭṭhakaṭṭhā 的價值是不亞於三藏聖典的。

還有當做附言的，就是對「清淨道論」，或三藏聖典的 Aṭṭhakaṭṭhā 復註的 Tikā 文獻，介紹其名稱，及由 P.T.S 緬甸版、印度版等所出版的情況。

第一篇 源泉資料的檢討

第一章 源泉資料概說

這是檢討其成爲現存(巴利)註釋 Aṭṭhakaṭṭhā 資料之源泉的，而它是被引用於現存 Aṭṭhakaṭṭhā 中。其資料即有以下六種：

(1) (巴利)三藏，(2) 藏外之三書 (Milindapañhā, Nettipakarāṇa, Petakopadesa)，(3) 現存的 Aṭṭhakaṭṭhā (現存 Aṭṭhakaṭṭhā 引用別的現存 Aṭṭhakaṭṭhā 及「清淨道論」之場合)，(4) 古代悉—哈拉語 Aṭṭhakaṭṭhā (有專有名，普通名等之種種書)，(5) 現在的(巴利)佛教(大寺派)以外之他派(無畏山派)的學說，(6) 其他(史書，文法書等)，著者從現存 Aṭṭhakaṭṭhā 及「清淨道論」中，特別細心地檢出其全部的資料。

第二章 特別名稱的 Aṭṭhakaṭṭhā

前章所述的六種資料中，其第四種是包含於悉——哈拉語 Aṭṭhakaṭṭhā 中的。其中持有特殊名稱的 Aṭṭhakaṭṭhā 則有如下五種：

- (1) Mhā-aṭṭhakaṭṭhā, 大寺派的根本註釋書。
- (2) Mahāpaccari-a, 大寺派 Paccari 寺所傳的註釋。
- (3) Kurundi-a, 同派 Kurundi 寺所傳的註釋。
- (4) Andhaka, a., 以南方印度 Andhra 地方的 Telugu 語，(Tāmil 塔米爾語之一種)所著的大寺派之註釋書。
- (5) Saikhepa-a, 畧註的意思。

全部是屬於大寺派，而在斯里蘭卡，及其對岸南印度地方所著的；祇有第一種是對三藏全部的廣大之註釋；其他，大概是關於戒律等的部分上之註釋。

第三章 冠以三藏之名的 Aṭṭhakaṭṭhā

這不是現存的 Aṭṭhakaṭṭhā，但是被視爲古註釋。其例如下：
Vinaya-aṭṭhakaṭṭhā (律註，以單數或複數所引用)，Khandhaka-a. (犍度部註)，Suttaṅṭa-a. (經註)，Āgama-a. (阿含註)，Abhidhamme-a. (論註)等。

第四章 冠以(尼卡—亞)經論之名的 *Atthakathā*

據本書所述，其例最少也是 *Digha - atthakathā* (長部註)，*Majjhima - a.* (中部註)，*Samyutta - a.* (相應部註) *Anguttara - a.* (增支部註) *Āka - a.* (本生經註) *Vibhaṅga - a.* (分別論註) 等但，它不是現存的 *Atthakathā* 而可能是悉—哈拉語的古註釋的意思。

第五章 有總稱式名稱的 *Atthakathā*

其例有 *Sihala - atthakathā* (悉—哈拉語註)，*Porāṇa - a.* (古註)，此用爲單數形，則指其成爲個別註釋資料的古悉哈拉語之註釋；但實質上認爲與前揭的悉—哈拉語註是別種的。其次，*Pubba - atthakathā* (前註)，*Pubbopadesa - a.* (前釋註)，可能是指一般的古註。

第六章 缺限定辭的 *Atthakathā*

首先，關於單數形的 *Atthakathā*，依據其引用之具體例子來看，它不是悉—哈拉古註的 *Mahā - atthakathā* (大註) 其本身，而是指印度以來當做古資料之(個別的註書)；又視爲持有準三藏聖典之價值；並認爲是一種成爲各種 *Atthakathā* 原始資料的中心，此稱爲單數的 *Atthakathā*，或 *Porāṇa - a.* (古註)。此處所謂「個別的註書」是如前所述，最少也有 *Vinaya - atthakathā* (律註)，*Mātikā - a.* (律母註)，*Digha - a.* (長部註)，*Majjhima - a.* (中部註)，*Samyutta - a.* (相應部註)，*Anguttara - a.* (增支部註)，*Āka - a.* (本生經註)，*Vibhaṅga - a.* (分別論註) 等。

其次，關於複數的 *Atthakathā*，是指現存 *Atthakathā* 所依用的多種古註；所以有時候與單數形的 *Atthakathā* 重複也有。

第七章 附加其他 *Atthakathā* 語的資料

屬於此類的，是 *Sihalamātikā - atthakathā* (悉—哈拉語的律

母註)，這是成爲現存的 *Kaṅkhāvitarāṇi* (巴利戒條註) 源泉的悉—哈拉語的註書。其次是成爲 *Khandhaka - a.* 毘度部註) 現存的 *Samantapāsādikā* (律藏註) 源泉的悉—哈拉語之註書。其他有 *Khandha(ka) Vagga - a.* (相應部蘊註)，*Dukanipāta - a.* (增支部二集的註)，這些，可能是指其成爲現存的相應部註，或增支部註的一部分之源泉的悉—哈拉語之註釋書。

其他有所謂 *Vinopama - a.* (琴喻經註)，*Ussadakkittana* (增盛的稱讚)；前者可能是阿含，或律藏中所看到的「琴喻經」的悉—哈拉語之古註；後者，雖無附加 *Atthakathā* 語，但據復註 (*Tika*) 的說明，可認爲它是包含於 *Vipākakathā* (果報論) 中之文獻名。從有關的長老來看，它大約西元前後，在斯里蘭卡所作出的。

第八章 人稱式名稱的原始資料

(1) *Porāṇā* (古老)，常用爲複數形，其當做古老之學說的，在現存 *Atthakathā* 中，除去重複，則有 117 例 (韻文 93，散文 24)。其中，在 *Atthakathā* 的別的場面，則有當做 *dharmma - Sangāhaka* (集法諸長老，結集師) 的學說所引用；還有一種認爲是諸長老——就是傳達 *Dīpavansa* (島史) 中的律藏傳承之系譜等的基礎資料之諸長老——的意味之場合。

從這幾點來看，*Porāṇā* 可認爲有兩種意思；(1) 在印度本土，結集三藏而傳持它的集法諸長老之意思。(2) 在斯里蘭卡，傳達「島史」等資料，而記錄傳燈祖師系譜，並傳承它的諸長老之意思。因此，*Porāṇā* 的研究，可認爲對解明 *Atthakathā* 的源泉資料整體之起源，或與其他文獻的關係，都有幫助的。

(2) *Porāṇakā - therā* (諸古長老)，常用爲複數形，其所主張的學說有西之前一世紀的斯里蘭卡之諸古長老的情形。

(3) *Bhāṇakā* (諸誦出者)，這是經、或律等的誦出者，而被看做是各各的專家。例如：*Dīghabhāṇaka* (長部誦者) 是

長部（長阿含）的專家；同樣的，所謂 *Majjhima - bh.*（中部誦者），*Samyutta - bh.*（相應部誦者），*Aṅguttara - bh.*（增支部誦者），*Jātaka - bh.*（本生經誦者），*Dhammapada - bh.*（法句經誦者），*Ubhato - bh.*（誦出律的大分別與比丘尼分別兩種的人），就是如此表示其傳承經律等有其個別部分的專家之意思。

又經律等的全部分的專家，則認為 *dhamma - dhara*（持法者，經藏專家），*vinaya - dhara*（持律者，律藏專家）*Suttantika*（經師），*Sutta - dhara*（持經者），*nikaya - dhara*（持部者，持阿含者），*pañca - nekāyika*（五部師）；論的專家是被看為 *dhammakathika*（說法者），*mātikā - dhara*（持論母者），*ābhi - dhammika*（論師阿毘達磨師）等；因文獻發達之時代，而變更其名稱。又把通達全部的三藏聖典的人稱為 *pitaka - dhara*（持藏者），*petakin, tepitaka*（三藏師）等，在 *Aṭṭhakathā* 中，雖然也沒有這種的出現，但是也有稱為 *Jhāyina*（*dhyañin*，禪師）的禪定專家。

(4) *Pubhācariyā, Porāṇācariya*（古先師），這不是專有名詞，而是指當做一般名詞的「古代之先師」的意思。

(5) *Aṭṭhakathācariya, Aṭṭhakathikā*（諸註釋師），用為複數形，則指其制作源泉資料的 *Aṭṭhakathā*，而傳持它的專家。這是與第一種的 *Porāṇā*（古老）相近的意思。

(6) *Acariya*（阿闍梨，諸師），這是沒有限定辭的 *ācariyā*，而用為複數形，據其用例來看，好像指其西元前的斯里蘭卡的諸位古長老之情形比較多。這也好像近於第二種的 *Porāṇaka - therā*（古長老）的意思。

(7) *ācariya - vāda*（阿闍梨說），雖少有引用例子，但據其用例來看，所謂 *ācariya* 可認為是第五的 *Aṭṭhakathācariya* 的意思，因此所謂 *ācariya - vāda*，就好像有印度古來的古 *Aṭṭha - kathā* 學說的意思。

(8) *therasallāpa*（長老的討論），是一種斯里蘭卡的諸長老，經過討論而成爲一致決定的學說。

(9) *Parasamuddavāsi - therā*（住在海的彼岸的諸長老），所謂印度本土的諸長老，就是 *Jambudīpavāsi - therā*（住在〔南〕瞻部洲的諸長老）。

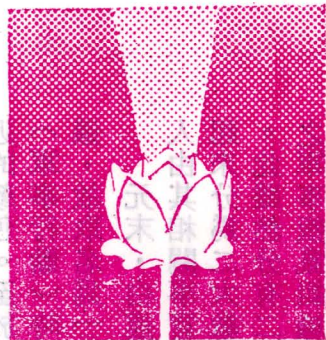
第九章 第一篇之結論

如以上，從第二章以來的七章中所列舉的，在現存 *Aṭṭha - kathā* 中所引用的古資料有35種；但是其有添附 *Aṭṭhakathā* 名稱的原資料可大過別爲以下二種：(a) 其原型在印度本土成立而把它傳到斯里蘭卡後，以悉一哈拉語所翻譯，並有多少增廣的。(b) 在斯里蘭卡所制作的。

關於 (a) 的中心，有當做單數形的 *Aṭṭhakathā*，而應泛地常被引用的古註釋，此認爲有其次於三藏聖典的準聖典之價值。以具體地來說，最少也有用 *Vinaya - mātikā*（律母），*Dīgha - Majjhima - Samyutta, Aṅguttara - Jātaka - Vibhaṅga -*（分別論）等來冠上 *Aṭṭhakathā* 的，就是屬於此種。——一般認爲它是從印度傳來時，則從 (巴利) 語譯爲古代悉一哈拉語，還有被「清淨道論」所引用的限定定詞之 *Aṭṭhakathā*，好像指其當做悉一哈拉語的根本註之 *Mahā - aṭṭhakathā*（大註釋），尤其是有時候，把印度傳來的古註也有稱爲 *Porāṇa - a.*（古註釋）。

關於 (b) 的，在斯里蘭卡成立的大寺派的 *Aṭṭhakathā* 的代表性的，就是 *Mahā - aṭṭhakathā*（大註釋），其部份性的，專門性的註釋是 *Mahāpaccari - a.*, *Kurundi - a.*, *Andhaka - a.*, *Sanī - hepa - a.* 等；它有多數被律的註釋書所引用。又添附聖典，或律的部分名稱的 *Aṭṭhakathā*，例如：*Khandhaka - a.*, *Dukanipāta - a.*, *Khandha(ka) vaggā - a.*，或添附其總體性的名稱的 *Sattanta - a.*, *Āgama - a.*, *Abhidhamma - a.* 等，都指其用悉一哈拉語所寫的註釋。

無論如何，本書中，從現存的 (巴利) *Aṭṭhakathā* 抽出全部35種的古資料，而對它逐一詳細檢討，以致達成如本篇的這種結論，此可謂開拓前人未曾探究的學術領域。（未完）



明太祖與明教及白蓮教之關係

戰（漢黃蓋，又稱歐，正滿），連黃王（又含連麻向，又含連麻
斷斷連茶；斷狂漢，碎香菊，斷髮，連登王，風千羽，王壽
大連采前事人，大署代眼論並：

，辦辦發孫中軍（則髮一連）。今孫孫中軍之二

大連茶，如其思慮，似與同一茶類，視以其知如
茶；明：一發「斷斷連茶」，二發「白蓮連茶」

香軍一。

，必其武裝香軍其海來出而斷斷而戰之重要行
五百兩也。至外「香軍」由孫孫之由來，始因白蓮連發孫孫出草
心目中，最表著「高貴，麻平」之意義，且又表其香軍而西河路
國人喜愛孫孫與黃西的心戰香軍；因發其南斷斷，亦中國人之
一連發其對西之黃西戰中戰同一冠意。此指。蓋其連發其香中
龍孫中，一、前言

一、前言

曾經在港台兩地拍成電視劇而風靡一時的「天龍八部、神鵰俠侶、鹿鼎記、倚天屠龍記」等的電視劇，在港台兩地，都頗受一般觀眾所喜愛，而創下了很高的收視率，甚至作成錄影帶租售；這些電視劇，都是由金庸所編寫的武俠小說改編而成的電視劇。如果以當前武俠小說偏重在「暴力」或「言情」方面來說，金庸的武俠小說，的確與這些武俠小說有着不同境界，所以其能受到廣大讀者及觀眾所喜愛，很顯然地有其獨具一格之境界，除此而外，其另一種特色，就是富有「歷史感」。他，時常將一小段小故事，於小說中，放置在某一段的歷史脈絡裏，而加以組織發展，使人進入在歷史感內；況書視中的人物，在歷史當中，或隱或顯，或虛或實，或有或無的感覺，更是吸引了讀者與觀眾進入了歷史定位。

金庸是武俠小說家，而不是歷史家，所以他在執筆同時，用不着去考慮到歷史之真實性，只要將重大點放在小說本身即可，因此，他所寫的武俠小說，有時難免不了與「史實」脫節！單就

「明教」又於來之「基督」與「佛」之連綿，據其丁民一編
長其源，長其源人與引引。引引，外其源圖，綜合了其圖之
引引即連，引引於來之「引引」而言的；引引連之靈感賦

二、明教與白蓮教

「白蓮教」，其不同與引引。其歷史又如何？

釋聖博
其真，其真其精。然而，其真其精金銀，亦尚天賦諸語中，味
之連連而戰戰其土，並大其其精首（斷斷香）而發之，蓋其大肥
中軍，其真其精其精其天不其精，其真其精其精其精其精其精
其精，其真其精其精其精其精其精其精其精其精其精其精其精
再其白蓮教自引引其精其精，其真其精其精其精其精其精其精
其精。

釋聖博

「倚天屠龍記」一劇來說，劇中有很多角色，在事實上是確有其人，然却很多地方確實不合史實。如：劇中少林寺覺遠大師被指是張三豐的師父，而事實上張三豐是武當派的創始者，是明朝建國以後之事，至於少林寺覺遠大師，是在張三豐創立武當派之後，致力於改革少林拳技的少林人物；此兩者之年代，同樣都是在明朝建國後，而不是覺遠大師改革少林拳技在明前，張三豐創武當在明後，怎謂有師徒關係？況明太祖朱元璋建立明朝當政時，張三豐仍以孤雲野鶴之「遊俠」自居。

在倚天屠龍記劇中，有一件更離譜之事實；武當七子群中，金庸將他們全部網羅為張三豐的弟子，這一枝節更說不通了。武當七子，在事實上確有其人，但此七人中，並非個個都是張三豐的弟子，為何硬要勉強其事實呢？又倚天屠龍記劇中，強將明朝開國者朱元璋——明太祖，無理無故地搓上與「明教」有關連！這就未免太過份地顛倒事實了。

（倚天屠龍記書劇中所指的「明教」，應該說是指「白蓮教」始合乎事實；因為元末各地群雄（教匪）舉軍叛亂，幾無不是白

蓮教組織的紅巾軍，亦就是白蓮教徒大事表於軍事行動之叛亂，而終致元朝走向滅亡。這一軍事叛亂，起因於白蓮教教主韓山童——河北灤城縣人；韓之祖父及其父與其本人三代，皆自稱是白蓮教主，而統理着所有白蓮教徒，因為教徒衆多，且散佈在各省

縣，所以韓山童就心懷不規，首以在各地散佈「天下大亂，彌勒佛下生，明王出世」之謠言，使無知之教徒信以為真，繼而動員了衆多教徒，從事軍事行動大舉叛亂。教徒中最擁護韓山童者，算是劉福通及杜遵道兩人；此兩人負全責指揮連絡全國白蓮教徒，全面同時大舉叛亂行動，但可惜的事，劉福通因叛亂之舉，事屬機密，所以與韓山童之間的軍事行動，未保持着密切連絡，致韓山童於至正十一年辛卯（公元一三五一年）在潁州兵敗被捕致死而不知。到至正十五年乙未（公元一三五五年），劉福通獲悉韓山童已死，即到處尋找韓之遺孀楊氏及其子韓林兒，終於接韓妻及子，定居安徽亳州，於是韓林兒受劉福通之扶持稱帝，自謂「小明王」，並定國號爲「宋」，年號「龍鳳」，極力擴大延續白蓮教徒全面叛亂（其教徒自稱紅巾軍，或稱紅軍，或稱香軍）。所謂紅巾中，係當時白蓮教徒所使用之紅色頭巾，這與漢末「太平道教」教徒所使用之黃色頭巾是同一玩意。也許。這些教徒藉着中國人喜愛紅色與黃色的心理有關；因爲此兩種顏色，在中國人之心目中，是表着「高貴、和平」的意義，且又是最普遍而衆所親近的顏色。至於「香軍」的名稱之由來，係因白蓮教徒每欲出草（軍事行動）時，必須先燒香禮拜祈求出師順利而如願之重要行儀，故取名爲「香軍」。

元末，白蓮教徒全面發動叛亂，且採取實際之軍事行動，吾人由其相關事實資料中，約畧可將當時大舉叛亂之白蓮教徒歸納起來分爲二大教系；即：一爲「彌勒教系」，二爲「白蓮教系」。此雖然分有二大教系，但其根源，却是同一系統，所以其所成之軍事叛亂組織，概稱爲紅巾軍（服裝一致）。今將紅巾軍之二大教系領導人物，大畧分別歸述：

彌勒教系；趙丑斯、郭菩薩、胡捧、彭瑩玉、周子旺、王壽輝（斬黃派，又稱湖、江派），彭寶玉（又名彭和尚，又名彭祖

師），鄒普勝，歐普勝（又名歐道人），倪文俊（蠻子），孟海馬（南鎮紅軍），布王三（北鎮紅軍），趙普勝（又名趙雙方），明玉珍（大夏國祖），陳友諒（大漢國祖）。

白蓮教系；韓山童之祖父及父至其本人計三代，韓林兒（韓山童之子——小明王），劉福通，杜遵道（汝潁派，又名潁上派），芝麻李（徐淮派，又名豐沛派），彭大、早住、趙均用、郭子興、孫德崖（以上爲淮南派），關先生、沙劉二、破頭潘（以上爲冀、晉、遼東高麗軍），李武、崔德、李喜喜、大刀敖、白不信（以上爲陝、甘、四川軍），毛貴、田豐、王士誠（以上爲山東軍），郭天叙、張天佑、朱元璋（以上爲江淮軍，朱元璋是明朝開祖——明太祖）。

上述所分二系派，是元朝末葉天下大亂之禍源；即白蓮教二大教系之教徒，成軍全面作亂，而元朝因兵力不支，導致元之滅亡。而此時的朱元璋，因天下大亂而不得安寧，所以毅然投入在白蓮教紅巾軍中參與叛亂，終成爲江淮軍之首領而獨據一方，之後，甚至取得天下統治大權，開創了歷史上有名之「明朝」。

再說白蓮教自隋唐至元朝，在史上是被指爲「左道惑衆」之邪教，其所有之教徒是「叛政」的集體，所以朱元璋之投身在紅巾軍，繼而取得統治天下政權後，復又視白蓮教爲「左道迷信」之邪教而施加禁止，並大捕其教首（領導者）而殺之，這在大明律裏，載有其詳。然而，武俠小說家金庸，在倚天屠龍記中，却將朱元璋搓入在「明教」之圈子裏，並說他與明教有莫大淵源，確切地不合事實了。於是，吾人必須先瞭解何謂「明教」？何謂「白蓮教」？其不同點在何處？其教史又如何？

二、明教與白蓮教

所謂明教，係指外來之「摩尼教」而言的；摩尼教之發源地是波斯，是波斯人摩尼所創。摩尼，於波斯國時，綜合了該國之「祇教」及外來之「基督教」與「佛教」之教義，創設了另一種

宗教，因創者是摩尼，所以取名爲摩尼教。然而，摩尼教在波斯本國，因其教義之謊謬，又無「教主」之真實性，所以舉國上下人民，均指此教爲「邪教」而加以排棄，甚至迫使其教徒出境而四處流散。中國唐代，摩尼教徒因四處流散而展轉來到中國，所以就漫漫地在中國傳教，其傳教歷有四十年之久；其後，因唐武宗滅佛，而摩尼教在其教義中又有竊取佛教少部份之教義，所以摩尼教亦同樣遭受消滅的命運，於是在中國傳教將近四十年之摩尼教，就此無聲息地消滅了。後來，因爲「回鶻」立摩尼教爲國教，而回鶻在中國有着外交上之影響，所以摩尼教又再次在中國重現；當回鶻在中國失去了外交後，摩尼教又隨之消聲匿跡。雖然如是，但摩尼教在中國傳教，歷時亦有幾十年，當然亦有其教徒之存在，而消蹟之摩尼教徒無依無從，於是就投靠在某類之白蓮教旗下生存，但至宋、元時代，摩尼教幾乎成爲白蓮教系統了。

依「老學庵筆記」一書所載：唐代，在摩尼教徒中，知識份子者亦不乏少數，所以難怪摩尼教雖滅跡，但亦有綿延之事。至於其教義中，因竊取基督教及佛教之教義，故亦不無可取之點；然因摩尼教在波斯本國遭受基督教之排棄，到了中國又遭受佛教之拒斥，致使摩尼教在兩處俱不能立足傳教，所以其教義就這樣失傳了。唐代時期，在中國一般人的心目中，唯有儒、佛、道的三門教義及學說；因爲此三門學說，業已形成了中國一體的思想及文化，所以其他外來之宗教，如：景教（天主教）、明教（摩尼教），一概被視爲是「邪魔外道」而排棄，況摩尼教之「摩」字又與「魔」字同音，所以摩尼教亦被稱爲「魔教」，因此之故，該教之教徒，同樣地亦被一般人所輕視及排棄，乃史上之事實。

所謂白蓮教，乃是教匪竊取六朝時代慧遠大師創立「白蓮社」提倡念佛之淨土道場之「白蓮」二字作爲教名，此究其原因，係當時淨土道場之白蓮社三字，譽滿全國，是佛教淨土宗興起之原始道場，乃衆所週知之事實。至於彌勒信仰，始於「彌勒淨土」思想而來的，故可云是六朝時代之淨土念佛思想就是彌勒淨土

之信仰，其後因彌陀淨土之興起，於是取代了彌勒淨土之地位，甚至可云是淨土思想及信仰之一大轉變。由之可說淨土思想及信仰，在公元五、六世紀時代，是彌勒淨土及信仰之隆盛時代，公元七世紀以後，是彌陀淨土及信仰之興盛時代。

白蓮教之成立，是教匪爲吸收羣衆之信賴，非僅竊取佛教白蓮社之白蓮二字作爲教名，且亦抬出了「彌勒」菩薩作爲該教信仰之偶像，故可云是外表披着佛教大衣來狂惑世人，且考其內在，是一群內圖「政治叛亂」的邪教集團。如：隋煬帝大業六年庚子（公元六一零年），曾有數十名身穿「白色素衣」裝束之人，自稱是彌勒佛之白蓮教首腦，混進了皇宮企圖政治作亂；又武后則天，爲實行武周革命，竟然自稱是「彌勒佛化身」而取得天下，這節節都是令人側目相看的事實。

事實上說來，彌勒信仰雖始自六朝時代，但一般人對彌勒信仰之普遍性，是宋代以後的事。原因是，唐末五代時，有一位盛名遠佈之布袋和尚，被認爲彌勒的化身所致。今依「佛祖統記」所載，這位布袋和尚於臨終時，曾經留下一偈：「彌勒！真彌勒！分身千百億；是時，示時人，時人俱不識！」由於這一首偈言，一般人即認爲布袋和尚是彌勒之應化身；亦即「彌勒即布袋，布袋即彌勒」，從此以後，連正統佛教之寺道場，亦普遍性的雕塑布袋和尚像，視爲是彌勒，而供奉在殿中延傳。

彌勒，是梵語梅呬麗耶（Maitreya）的略譯。Maitreya一語，在漢譯的佛典中，有的譯爲「梅怛儺藥、末怛唎耶、彌帝禮、彌帝麗、彌帝隸、梅任梨」等，都是從這一句梵語的音譯。彌勒意謂「慈氏」，名「阿逸多（Ajita）」。Ajita一語，在漢譯的經典中，有譯爲「阿氏多、阿恃多、阿嗜多、阿誓担、阿制多、阿迭多、阿夷多」等，都是由梵語的音譯。也許，因阿逸多的字義中，含有「光明、大歡喜」等意義，所以在隋唐時代，曾被白蓮教訛傳他是「月光童子」。

明教在宋代既與白蓮教混爲一爐，白蓮教之信仰及傳教方式亦隨之而改變；在表面上，或倡儒、佛、道三教合一，或倡儒、

佛、道、耶、回五教合一，或倡神、仙、道、鸞四弘教，或倡神、人、鸞三合來惑亂民衆。但爲何白蓮教迄今仍以「彌勒」作爲信仰？一是延習創教以來之力量，一是一般農民心目中，早已普遍信仰彌勒，尤其是下階層民衆更甚！這應由佛教經典中的「彌勒下生經」說起。在彌勒下生經有云：「時閻浮地，極爲平整，如鏡清明；舉閻浮地內，谷食豐賤，人民熾盛，多諸珍寶，諸村落相近，鷄鳴相接。是時，弊華果樹枯竭，穢惡亦自消滅，其餘甘美果樹，香氣殊好者生於地。爾時，時氣和通，四時順節，人身之中，無百八患；貪慾、瞋恚、愚癡，不大慙懣，人心均平，皆同一意，相見歡悅，善言相向，言詞一類，無有差別，如彼優單越入，而無有異」。

白蓮教爲不忘原來及迎合民衆已蒂固的彌勒信仰，所以竊取上述這段經文，以無根據性之演譯，並參雜該教之「邪知邪見」，惑衆邪解之詞，導使一般不明佛理之民衆，誤信白蓮教所演譯之「邪解語」是「眞佛語」！雖然這使一般農民及下階層民衆信仰彌勒，但却是道道地地之「左道邪法」，而使一般民衆對眞正佛教之根本思想，劃出了一條信仰之偏見深溝，其原則上確與佛教脫了一大節！更甚者，反使民衆墮入在「誹謗佛語」之深淵裏！這一禍端，實不能怪諸民衆，而應歸責於「心懷不規而富政治野心」的白蓮教傳佈者。依當時之一般民衆，尤其是農民，因生存在農業社會時代，故其所渴望的，當然是祈求能如佛經中所說之這種「理想樂土」早日實現，所以就這樣被野心冲昏之白蓮教首煽惑，被利用爲作犯法之工具。

在這裏，值得吾人去注意的；白蓮教之彌勒信仰，是富有強烈的政治力量，並非純正佛教的宗教信仰。如：白蓮教徒弘傳的「月光童子則彌勒」之謬論，自謂係取自西晉竺法護法師所譯之「佛說中日經」中之：「月光童子，當於大秦作聖君」一句，作爲惑衆技術，幸經後來衆多學者之考究，結果證明此經是白蓮教所僞造，而非竺法護法師所親譯之佛教眞經！可是白蓮教徒却將此一黑鍋，讓竺法護法師背上莫須有之罪名，實令人可歎！由此，吾人當可見白蓮教徒不僅是「摘取佛經」而邪解，且亦冒佛教

高僧大德之名僞造佛經擾亂視聽！更甚者，將佛教之彌勒信仰及彌勒淨土思想，歪導至「政治主力」及「政治叛亂」的不正道觀念裏，藉此爲中樞而妖惑無知民衆！此由隋文帝時代有一本「德護長者經」之僞經裏可看到：「……童子……於大隋國內作大國王，名爲大行」，而將隋文帝導引被誤認是經中的「大行」；意思是彌勒佛當了大國王，統治了天下。又唐武后則天，她爲取得天下，更亦僞造了「寶雨經」，經云：「月光童子於摩訶支那國……爲自在王」。由此可見武媚娘（武則天）亦利用彌勒信仰之力量，作爲周武革命之工具，政權之中樞；義謂是「天意」，是順「天命」之所歸，違者非僅遭受「天遣」，且亦遭受「五雷轟頂」而斃。於是可見隋唐時代白蓮教之彌勒信仰，其政治力量特別「強」，此與正統佛教之彌勒信仰，距有十萬八千里之遙。因爲佛教之彌勒信仰，是宗教上的純正信仰，並非政治力量，彌勒淨土亦即兜率淨土，而非人間穢土；此與現今盛行之彌勒淨土即極樂淨土一樣，是由五濁惡世的人間穢土中「發願、修行」而往生的淨土。

三、明太祖與白蓮教之關係

白蓮教在中國，自開端迄今，歷朝以來，都是竊用佛教之彌勒信仰作爲政治中樞，背地裏却扮演着一禍國殃民之叛亂角色。宋代「方臘之亂」，亦似乎與白蓮教有密切關係，但另一說是與明教（摩尼教）有關連！不論如何，方臘之亂，與白蓮教及明教都有密切關係之存在；因爲明教傳至宋代，即與白蓮教混合爲一，故方臘之亂，難謂與此兩教無關。至於元代之抗元份子，在歷史上之記載，幾乎都是白蓮教之領導人物！這些散佈在全國各地之白蓮教及其分支派首腦，曾對外僞稱「漢族自救」爲口號，實際上却是白蓮教徒企圖叛變之「美詞」，是史上不可否認之事實。元末，白蓮教領導人物變本加厲，喚起各地分支教派教徒，負起全面性又同時的軍事叛亂行動，并大力宣傳「彌勒佛降生，明王出世」，更妄謂：「釋迦退位，彌勒掌教，明王治國，導致韓林兒（韓山童之子）自稱「小明王」而大舉軍事行動，朱元璋

建朝後亦以「明」爲國號，顯示着他即是「明王」而「治國」。但其實，這些都是叛亂者爲鞏固自己政權，假稱自己是「明王」，藉此號召天下百姓歸順「明」的「王」治手腕。

元末之亂，是白蓮教各領導者及教徒實施軍事行動時期，在叛亂初期之白蓮教，約分爲兩大教系，則南派與北派；南派是彌勒教，北派是白蓮教。叛亂初期之白蓮教，雖然外表上分成二大教系，但其信仰中樞以及叛亂目的却是一致。元至元四年戊寅（公元一三三八年），南派以彭瑩玉及周子旺爲首，大集其教徒實施軍事叛亂，而成立了紅軍（或稱紅中軍，或稱香軍）。據云：白蓮教徒原來都是以白色素衣爲主標，到宋代以後，因與明教混合，所以改用明教之俗衣，因此白蓮教之衣中，就以「絳」爲衣，故稱爲紅軍。彭瑩玉及周子旺，因叛亂失敗，南派隨即匿跡，迄至正十一年辛卯（公元一三五一年），彭瑩玉趁北派之劉福通發役於潁州之同時，又再度擁徐壽輝爲帝，大舉軍事叛亂，此時徐壽輝稱帝，建元爲「天完」；可是南派之勢力，後來却落在陳友諒手中，陳友諒即廢棄天完，建元改稱爲「大漢」，自稱「大漢國祖」，並延續擴大軍事叛亂。

北派之劉福通，原屬韓山童之旗下，是韓山童之得力助手，而韓山童於大舉叛亂時，除以一「彌勒降生」作爲號召之外，並自稱是宋徽宗之八代孫，企圖藉此號召漢族歸順叛亂組織。不過韓山童與劉福通之間，於軍事上缺乏連絡，終致韓山童戰歿，但劉福通却節節獲勝。至正十五年乙未（公元一三五五年），劉福通獲悉韓山童已戰歿，隨即尋找逃亡中之韓妻楊氏及其子韓林兒，並擁韓林兒稱帝，定都於亳州，國名「宋」，建元「龍鳳」，並加強軍力，擴大叛亂地域。是時淮上派之郭子興，在表面上雖然奉事於韓林兒，但他畢竟是白蓮教一方首腦，亦是紅中淮南軍團之領導人物，所以亦暗中擴充着自己的兵力，而廣羅白蓮教徒從軍於淮南軍團，此時之朱元璋，就是投効在郭子興的旗下爲軍人。

朱元璋（明太祖）本就與白蓮教有着密切關係；即他之外祖

父陳公，原爲淮右巫師。年青時，曾投在南宋軍旗下爲士兵，並參與「崖山」之役，是個忠實之白蓮教徒；所以朱元璋受其外祖父之感染難謂不巨，況其故鄉濠州（今之鳳陽），乃當時白蓮教之主繁殖地。至正十二年壬辰（公元一三五二年），朱元璋投在郭子興軍團，雖因天下大亂所致，但他畢竟是白蓮教教徒，所以就毅然地投在郭子興之紅中軍裏。他！在郭子興之旗下，立了不少汗馬功勞，甚受郭子興之器重，到至正十五年，郭子興病逝後，淮南軍即由其長子郭天叙督領，延續軍事叛亂，後因郭天叙戰歿，領導淮南軍之大權，曾引起了一場軍權爭奪，此時之朱元璋亦參與爭奪軍權；結果，朱元璋爭得了軍事大權，就威鎮一方。並大展紅中軍威。之後，朱元璋爲堵絕郭姓之後患，就藉機誅除了郭子興之次子——郭天爵，於是鞏固了自己之軍政總權。

朱元璋由於投効白蓮教紅中軍至建朝以前，與韓林兒之間，始終是保持着君臣間之關係，考其原因，朱元璋雖得了淮南軍之軍政大權，但仍須依賴着白蓮教徒及韓林兒之勢力來擴展自己之勢力及兵力。至正廿四年甲辰（公元一三六四年），朱元璋消滅了陳友諒之後，他的軍政大權，可云是穩固了，但此時的韓林兒却反而兵敗勢失，這對朱元璋來說，却是一件大喜訊；則韓林兒在他之心目中，已是不足輕重之人物了。朱元璋之謀臣——劉基，自始即對白蓮教甚具不滿，視白蓮教是「異端邪教」，且常譏韓林兒是「牧豎」，故亦使朱元璋對韓林兒之間的君臣相稱，極度不滿，所以在至正廿六年丙午（公元一三六六年）聲討王士誠（紅中山東軍）檄文中，力斥紅中（白蓮教）爲「妖術邪教」集團，並於同年十二月，朱元璋藉機誅滅了韓林兒，而一躍成爲紅中軍最高軍政領袖。翌年（即至正廿七年丁未，公元一三六七年）自稱「吳」元年，而正式以民族大革命爲號召，且將自己所統領之紅中軍整編爲政府軍，將不歸順之紅中軍及元軍，一概視爲民族敵人，並發動大軍加以殲滅，於公元一三六八年（戊申）取得全部天下而稱帝，國號「明」，建元「洪武」，從此之後，朱元璋自理朝政，明朝之始，乃史上所謂的「明太祖」。

朱元璋既是出身白蓮教，爲何又視白蓮教爲妖術邪教？又爲何建國號爲「明」？這其中最主要原因之一；他曾稱臣於小明王（韓林兒）座下十幾年，且現有之將帥及部下，無不是來自白蓮教徒，所以對「明王」二字，都有所祈盼與眷戀。其次，「明王出世」之預言相承已久，於一般人民心目中所禱望的，唯有「明王」出而治世，天下始有安和樂利之日，人民始能過着安穩快樂生活。因此，朱元璋就順水推舟之勢，以「明」之「王」而自居，統理着大明天下；此舉，既可安撫部屬及滿足民心之祈求，同時又可防止白蓮教之餘孽野心者，再度煽惑民衆重演「明王治世、天下太平」之叛亂。故其國號爲「明」之策畧，可云是一舉數得，亦是朱元璋大智之處。

四、明太祖律禁白蓮教

明太祖之出身於白蓮教，亦依白蓮教之勢力而建國，爲何建國後反而頒法嚴禁白蓮教？又以「上逼國號」爲理由，力禁混雜在白蓮教中之明教（摩尼教）？真是耐人尋味之一大事。然由歷史的角度來看，白蓮教自六朝以來，的確是「左道惑衆，政治叛亂」之妖教、邪教，至宋、元時代，又混雜了無所依從之明教，白蓮教之內在教義及教徒參雜，實不可言諱了。朱氏之天下得來不易，所以建國後更須考慮到「民族精神」之健康，另又須防止白蓮教再度發動「禍國殃民」之暴亂，於左思右想之下，斷然地於洪武三十年丁丑（公元一三九七年）頒佈施行「大明律」；此舉，乃有史以來，首次實施法律禁止邪教活動之明文。按其禁止邪教之大要，依「明律集解」所指：「凡妄稱彌勒佛、白蓮教、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術煽惑人民，爲首者絞，爲從者各杖一百，流三千里」。在此律中所列的，均爲白蓮與明教之分支教派之邪教組織，所以遭受到法律上之禁止；換句話說，就是有一「嚴重性」妨害人民「身心健康」之亂正邪教（妖教），故始禁止其活動傳教！

由於明太祖頒佈禁止白蓮邪教結社之律令後，白蓮教徒雖不

敢如前公開活動、結社、集會、傳教，但却化整爲零，從事地方性之秘密結社與傳教，於是漫延到不可收拾之場面；縣市鄉鎮村里性之秘密組織。此因係屬秘密組織，所以演成分支教派亦多（各立教名或會名）確不可計數，甚至有變成「勾引外族內侵」以及與「流寇結合」爲伍之後果產生！暗中計劃叛亂，禍國殃民，終致明朝國政一直不振。這對朱元璋利用白蓮教建立明朝，而却因白蓮教之亂導致明朝滅亡來說，確是一大諷刺！

遭法律禁教之白蓮教，在表面上看來是匿跡了，但實際上却演成了秘密組織，這種秘密綿延之傳教及集會，在明末，幾乎各省縣市鄉鎮村里都有，且其教派分支又繁多，甚至各自成立教名或會名，各領導者各自施展其「惑衆本事」，領導其所創教派及教徒，確難盡數。今單依「明史紀事本末」及「明實錄」所載，明律禁教後，至明末，白蓮教之分支教派會，計有——：天地三陽會，聞香教，棒極會，無爲教，白蓮教，羅道教，明宗會，白雲宗，紅封教，涅槃教，老子教，南無教，淨空教，大乘無爲教，悟明教，龍天教，大乘教，紅中會，龍華會，混元教，天鏡教，金禪教，黃天教，南陽教，明尊教，清寧教，黃封教，三官教，五聖教，坎離教，清風教，純陽教，當陽教，大仙教，飛昇教，達磨教，清淨教，龍華教，三仙教，三陽教，觀音教，玄女教，先天教，出明教，每形教，水月教，菩薩教，元始教，無相教，無極教，全真教，真武教，金丹教，皇極教，無爲祖教，三聖教，悟空教，玉女教，萬化教，青陽教，法光教，齊天教，玄聖教，清玄教，金心教，完丹教，昇天教，光明教，假長生教，乾陽教，一字金丹教，和氣教，上上三元教，人天教，五氣朝元教，通天教，地湧金蓮教，和合教，抱元守一教，圓通教，天軍教，朝陽教，收圓教，歸源教，等八十四教派。

這些原由白蓮二大教系所分支易名出來的教派，是明律禁教後至明末乃至清初，散佈在全國各地之秘密教會，各教會均由其創教者自任教首而領導教徒，彼此教會之間，各自爲首，互不連絡，甚至有互攻互評其真偽，或自亂其教門！這些八十四教派的

教首及教徒，均是秘密組織所演變的邪教，亦是使明朝滅亡之叛亂組織。「明實錄」及「明史紀事本末」所載的教派，是否有漏記其他分支教派，確不得而知。有關這些教派的創教者、創教年間、創教地點，散佈教徒地區、教義、禮拜儀規等，在「明實錄」中有概要之交代，其內涵是否「左道亂正，煽惑人民」，吾人以「正知、正見、正解」之心地去研考，當可護真切之答案，亦不致誤入歧途而不能自拔。

致於「明」之建朝與「明教」之間是否有關係，確亦是一件「錯綜複雜」問題，非短文中可道盡其一切；況明教與白蓮教，於宋元期間已混為一爐，其間又更複雜了。概觀倚天屠龍記中所描之主要人物，在事實上，確有其人其事，只不過金庸在執筆時，將事實人物、時間、地點，強以顛倒搓合，如果以事實之眼光看來，難免不合史實了；亦即所謂「顛倒事實及史實」了。

五、後話

明教（摩尼教）自宋元時代與白蓮教混合後，尤其是明律禁教後，不僅無分彼此，且教派之分支叢生；易變教名以及邪說（教義）之混濁與漫延，是否因法律之禁止而消沒了？今據歷朝史書所載看來，白蓮教（含明教）非僅化明為暗而傳佈，而其惑眾之秘密組織，幾乎遍滿全國各角落，且其遺留之謬論邪說，迄今尚遺留在坊間。先以明教部份來說，其遺留在民間之理說與觀念，從坊間流傳之「農民曆書（俗稱擇日通書）」中，約畧可看到其一斑。如：通書中所謂「某日宜作某事，不宜作某事」，或「某日某方是吉，某方是煞」，或「某時為吉，某時為凶」，甚至「日冲、時冲、犯煞、犯關……」等等之概念理論，大都是沿用摩尼教的理論及繼承其觀念而來，於是，可觀摩尼教遺留在中國民間之觀念形態，其影响之巨，迄今猶存留在二十世之民間！且毫無消失之形相。不過這些觀念上之理說，若套一句佛教平常語之「日日是好日，時時都吉時」的人生基本理則來說，即摩尼教

之「古方煞向」說，基本上就難以立足了。

其次，就白蓮教方面來說，其潛在之影响力，即就不堪設想了；教徒之秘密組織，不僅扮演著「以邪亂正」兼「煽惑人民」，且有史以來，都是主演著「叛亂政治」的重要角色！教匪之亂，非僅是「禍國殃民」，宋之滅亡，元之滅亡，明之滅亡，乃至清之國土割據，而致民族精神脆弱，詳察之，莫不與白蓮教之秘密組織有著密切而不可解之關連。所以清之乾隆、嘉慶、道光，曾分別頒佈「禁教」律法並實施，考其原因，亦是白蓮教各派大肆作亂所致。如：乾隆四年己未（公元一七三九年）西來教、離卦教（白蓮分支派）江蘇之亂，乾隆卅九年甲午（公元一七七四年）白蓮教（本派）山東之亂，乾隆四十年乙未（公元一七七五年）混元教（白蓮分支）事件，乾隆五三年戊申（公元一七八八年）三陽教（混元易名）惑眾斂財等事件。又嘉慶元年丙辰至九年甲子（公元一七九六年——一八二〇年），白蓮教各教派，大舉叛亂事件；其叛亂地區遍及湖北、河南、陝西、四川、甘肅等五省，清軍歷時九年歲月，始平定其亂。嘉慶十八年癸酉（公元一八一三年），清門教、天理教（以上係白蓮易名）、震卦教、坎卦教、大乘教、金丹八卦教、義和門、如意門（以上白蓮分支）潛入北平紫禁城叛亂。道光十二年壬辰（公元一八三二年）白陽教（屬離卦教）惑眾斂財，擾亂治安……等事件。

今依「近代秘密社會史料」一書所載：「中國有二個反政府之秘密團體，一是白蓮教；即紅巾、聞香教、八卦教（一名天理教）、神拳教（一名義和拳）、在禮教（一名理教）等諸教，皆為白蓮教之分派。一是天地會；即洪門會、三合會、三點會、哥老會等諸會，皆為天地會之支流。白蓮教盛行華北，洪門會盛行華南，但楊子江至黃河一帶，兼有南北風氣，教與會並行……。白蓮教最盛之處，在河南、皖北（安徽北部）、湖北，其次直隸、山東，再次山西、陝西、四川各地。浙江亦有白蓮教，教主徐

姓，爲明末徐鴻儒之後裔，教徒分佈江西、江蘇，勢力微弱。神拳教即義和拳，在光緒二十六年（公元一九〇〇年），義和團事件當年）以前，盛行山東、河北，後漸衰落，反盛行於四川、陝西、河南次之，山西又次之。在禮教，直接由白蓮教轉化，在山東、東北最盛行，其次於皖北、淮北（江蘇北部），再次爲河北、河南、山西之教勢微弱；此教在諸教門之中，最遵守社會道德。又齋教，從齋教轉化的是安慶道教一派，此兩教派盛行山東、皖北一帶，教徒散在江北、江南、浙江、江西諸地。

從此書的資料看來，秘密結社之所有教與門會，無不是由白蓮教而來的，易名之分支教門亦同；廣義來說，均係出自白蓮教一家。在另一方面，白蓮教與天地會之「門會」的秘密組織亦有密切關連，所以若要切實真正瞭解中國明朝以後的秘密組織，除了由白蓮教着手去探究之外，其他實無別的辦法可考究了。

再者，引起清代之崩潰，其直接原因之一的義和團事件——義和拳，原本亦出自白蓮教中的八卦教之離卦教。義和拳，又分有：乾字拳、坎字拳、離字拳、震字拳等複雜的拳系，此外還有大刀會、小刀會等，亦是清末白蓮教系統的結社之一。但大刀會是國粹主義，所以曾焚燒了基督教會以及殺死德國的傳教師等，而致引起德國佔據了膠州灣。

民國以來，一貫道、紅陽教、理教、黃天道、天理教、白陽教、彌勒教、觀音教、濟公教、聖教等，甚至信奉「無生老母」或「無極老母」或「金母娘娘」等派，均係繼承西來教、大乘教、離卦教的命脈，即其根源由來，亦是白蓮教的原脈。由此，吾人可見白蓮教自隋唐迄今，雖曾次次遭受到法律的禁制，但其秘密組織結社之活動及傳佈，不僅無消滅，却而演成了「隨時變易教名」，以及傳教方式成爲「地方性、移動性」的秘密組織！時至迄今，更甚者，竟參進民間信仰之神教（神廟、神壇），或扶鸞、或降壇，借着神權時代之荒唐理則，傳佈妖言惑衆之能事，雖法令三申，非僅無法阻止，且日益猖獗，企圖由「秘密」而趨向公開之勢！

（完）

（上接第30頁「論摩訶衍之含受性」）

佛言：「是摩訶衍，前際不可得，後際不可得，中際不可得，是衍名三世等。以是故，說名摩訶衍。何以故？過去世、過去世空，未來世、未來世空，現在世、現在世空，三世等、三世等空；摩訶衍、摩訶衍空，菩薩、菩薩空。何以故？是空非一、非二、非三、非四、非五、非異。以是故，說名三世等，是菩薩摩訶衍。是衍中，等、不等相不可得故。染不染不可得故……乃至知者、見者不可得故。如是，菩薩摩訶薩住般若波羅蜜中，學三世等相，當具足一切稱智，是名菩薩摩訶薩摩訶衍，所謂三世等相。菩薩摩訶薩住是衍中，勝出一切世間及諸天人、阿修羅，成就薩婆若……還去、未來、現在諸佛，是摩訶衍中學，已得一切種智，當得、今得。」

三世等，等者空；摩訶衍、摩訶衍自空，菩薩、菩薩自空。此中，佛自說空因緣，所謂空、空相，非一、非二、非三、非四、非五等，不異、不合、不散，無有分別，是故三世等空相，無所有故，是等亦空。菩薩能如是解三世等，不以無始世來爲疲厭，不以未來世無邊故爲難，是名菩薩三世等名摩訶衍。

是摩訶衍中，等相不可得，不等相亦不可得。得是三世等三昧，破是不等相、不等相待故有等，不等畢竟無故等亦無。欲不欲，乃至三界度三界，是相待法，亦如是。此中佛仍說：「是諸法皆從因緣和合故無自性，自性無故空。」

過去色、過去色相空，未來、現在亦如是。餘色，餘四象亦如是。所以者何？空中空相不可得，何況空中有三世五象相！菩薩觀五象空，斷貪欲，入道行，所謂檀波羅蜜等，亦如五象三世中不可得。三世等故，等即是空，是等中檀波羅蜜不可得。五波羅蜜，乃至十八不共法亦如是。

三世中，凡夫相不可得，聲聞乃至佛亦不可得，以象生空故。菩薩住般若波羅蜜，能如是學三世等空，集諸善功德，便具足一切種智。佛說：「菩薩能如是三世等中住，則能勝出一切世間及諸天、阿修羅。」今佛捨非因緣，亦捨不具足因緣，說具足因緣，所謂六波羅蜜，三世菩薩學是乘具足，得成佛道。

談「中論本頌」中「戲論」之三義（續）

萬金川

(3) 在哲學領域中，該辭用指世界的開展（the expansion of the universe）、可視之域（the visible world）或現象（appearance）。

就前舉之第一義而言，此義極可能就是漢譯「戲論」一詞原初所本之出處。如果我們這種設想着幾分真實的成分，則此中即可透顯出若干重大的意義。因為對昔日的傳譯者而言，他們不可能完全無知於“prapañca”一語在梵文裏所具有之其他諸義，然而他們之中竟無人採取前述那種更富哲學意味的第三義來傳譯此語。就這一點而言，多少也表示他們意識到前述之第三義和佛家所賦與該詞的意義是有所分別的。事實上，在中國昔日對佛家典籍的逐譯過程裏，若就“prapañca”一語的譯名而言，依《漢譯對照梵和大辭典》的歸納所得，其譯語在有原文可資對照的情況，並非只有「戲論」一種；但是在這些被採行的中文譯語裏，卻沒有任何一種可以讓我們見出它含有前舉第三項所表出的意思（註七三）。

至於前舉之第二義，它原初是特就文體的表现風格而言的。不過，吾人若就其引申義來看，似乎也可以允許諸如：言語上的誇大、言語上的複雜化等等的意思。事實上，當代幾位主要的中觀哲學的詮釋者正是依照此一路數來解釋中觀學者之“prapañca”義，這一點我們在前文中已有所述及了。

最後，關於上舉之第三義，我們以為史提連格把《中論》第十八章第

五詩頌裏的“prapañca”訓解為“phenomenal extension or development”，顯然和這種所謂「在哲學領域裏，該辭用指世界的開展、可視之域或現象」的說法有着極密切的關係。當然，我們此處並不是說孟氏之辭書與史提連格的理解一樣，都是值得商榷檢討的。事實上，孟氏辭書所出之義是正確的；而史提連格的譯解所以被認為是值得商榷的，即在於他可能把此處所謂「在哲學領域裏」一語未經任何核證的程序，就把它膨脹成「在整個印度哲學領域裏」一語來看待。然而，孟氏辭書在該項譯解之下，分明指出他此一譯解所依之典據乃本之於奧義書而來。那麼，奧義書之義是否可如此輕易地與佛家自來之義相互混同呢？對於這個問題，在下文我們所援引的若干奧義書文獻裏將會有一充分的解明。

《白騾仙人奧義書》（Śvetāśvatara Upaniṣad）第六章第六詩頌有一個關於“prapañca”的用例。從含有此一用例的這整首詩頌觀之，它是極具代表性的。因為它不但充分地表露出奧義書「梵我一如」（brahma-atma-aikeya）的根本思想，並且在這種思想背景之下，文中之“prapañca”義也浮現的頗為清楚。正如智難陀比丘在述及此一詩頌時所會指出的，他說：「《白騾仙人奧義書》使用“prapañca”一詞來指『雜多的現象世界』（phenomenal world of manifoldness），並且視該一世界乃一『流出』（emanation），亦即從至一的神祇——創造者——而流出。」（註七四）這首詩頌以及我們的譯文如下：

sa virkṣa-kāla-ākṛtibhiḥ paro 'nyo yasmāt prapañcaḥ pari-
varatate 'yam |
dharma-āvaham pāpa-nudam bhaga-iśam jñatva-ātma-sā-
mṇam amṛtam viśva-dhāma ||

(比之樹的樣相與時間的樣相，祂是不同的，相形之下，祂高高在上；這「雜多的現象世界」即是從祂而運起的。祂帶來福德，祛除罪障，乃幸福之主；祂住於對「阿特曼」(ātman)的認識裏，是不朽的，祂是萬有的居所。(註七五))

此中，詩頌裏所謂「樹」(virkṣa)，依學者的解釋即是指「世界之樹」而言。《薄伽梵歌》(Bhagavad-gītā)第十五章的初四詩頌，對此「世界之樹」有着如下的描述：

人們說有一棵其根朝上而枝幹向下的不死榕樹，它的葉子即是吠陀詩歌。誰知道這棵樹，他便得知吠陀。這棵樹的枝幹朝上又復向下的擴展着，它們所增長的『根本屬性』(guṇa)即是『感官所行境』(viśaya)的嫩枝細芽。而〔此中〕向下繼續成長的諸根即是『人間世界裏』(manuṣya-loke)持續不斷的諸種活動(karma-anubandhini)。這棵樹的真實樣相在這個世界上並不被如此理解：它既無始又無終，也沒有地基。以強而有力的『無執之劍』(asaṅga-sāstra)斫斷這棵根深蒂固的榕樹，我從而探求一條一去不復返的線索，探求『原人』(ādya-puruṣa)的庇護，因為祂亙古即開始其運行與流行(註七六)。」

此外，《喀塔奧義書》(Katha Upaniṣad)第二章第六分第一詩頌對這棵「世界之樹」也有類似的描寫：

「有一棵其根朝上而枝幹向下的古老榕樹，它即是光輝，即是梵(brahman) 只有祂被說為是不朽的。祂包含着一切世界於其內，而且沒有事物超乎其上。此即是彼也(etaḍ vai tat)(註七七)。」

由此可見，前述諸詩頌裏的「樹」即是指「世界」而言。依照奧義書的基本教義，萬有(sarvabhūta)在三時之中的生住異滅一皆依存於梵(註七八)；因此，「雜多的現象世界」在《白驃仙人奧義書》裏被說為是藉由宇宙最高原理的「梵」所派生而來。此外，關於「梵我一如」的觀

點，在這部奧義書同一章節的第十至第十二詩頌裏，有更為詳細的敘述：「至一的神(deva ekah)依祂自己的本性遮蔽其自」(svabhāvataḥ svam āvṛnoti)，有如蜘蛛用它的『根本原質』(pradhāna)所生出來的絲(遮蔽它自己一般)，而使我們得以融入梵。祂是至一的神，隱於萬有之中，滲於一切之內，祂即是萬有中的阿特曼，祂寓於萬有之內，監視着一切活動，祂是目擊者，是覺察者，是不受『根本屬性』所限的至一者。祂是「雜多」(bahū)的控馭者，使一粒種子成其為多。賢智者觀知祂住於阿特曼之中，是他們而不是別人得享永恆的安樂(註七九)。」

從這幾個詩頌裏，我們可以清楚地見出所謂「梵我一如」的觀點，亦即做為宇宙最高原理的「梵」，同時也就是人真正的「自我」(阿特曼)。而且所謂「現象世界的開展」，若依此部奧義書第四章第九、第十兩詩頌來看，則是梵以其魔力(śaktyā)所變現出來的幻相(註八十)。因此，對奧義書的思想者而言，這棵「世界之樹」，或稱為「雜多的現象世界」，其背後是有一位「能變現者」或「創造者」，祂即是超越世界之樹的梵。祂是超越雜多世界的控制者，而又內在的滲於萬有之中。由於祂真正的本性即是隱於萬有之內的阿特曼，因此一當吾人悟解到「現象世界的開展」只是梵以其魔力自我遮蔽所派生出來的幻相，我們即可超越幻相而回歸於梵。這就是「此我實彼梵也」(sa vā ayam ātmā brahma)的奧義書哲學之精義。由此可見，《白驃仙人奧義書》之“prapañca”義，顯然已經不是一個認識論上的概念，而應該是個形上學的概念。然而，此種意義下的“prapañca”是佛家所能允許的嗎？智難陀比丘說：“prapañca”這種汎神論式的概念在巴利聖典裏並無其可堪對應之處。就吾人所見及者而言，雜多的現象世界並不預設一個真實的至一者以做為其流出的本源。若一定要說，它們也只是在我執之下所派生出來的東西。」(註八一)

我們以為此處“prapañca”這種幾近「流出汎神論」(Emanationist Pantheism)的概念不僅是在南傳巴利文佛教文獻裏所沒有的，同時我們也認為這種意義下的“prapañca”也是截至龍樹為止的大乘教系所不能接受的思想(註八二)。此中的關鍵即在於永恆不滅的自我是否可

以存在？雜多的現象世界是否為一既超越而又內在者所開展而出？顯而易見的，中觀佛教對此二問題是採否定的態度。因此，除非佛教放棄「無我論」與「緣起說」，否則根本無法接受這種“prapañca in metaphysics”路數下的奧義書之“prapañca”義——所謂「雜多的現象世界」或「現象世界的開展」。

此外，就奧義書思想與佛教之間的義理分際而言，這雖然是個極其複雜的問題，但我們以為其間的基本差異仍然可以透過“prapañca-upāsama”這個複合詞在各該系統中的意義，從而見出它們彼此之間的分別所在。這個複合詞曾出現於《中論》論前的歸敬偈（mangala-sloka）以及同書第廿五章第廿四詩頌之中。在史提連格的英譯本裏，雖然他未將前者譯出，但他在對後者的譯文裏，我們可以清楚地見出他是以“cessation of phenomenal development”來譯解這個複合詞。由於這個複合詞也曾兩度出現於僅有十二個詩頌的《曼都卡亞奧義書》（Māndūkya Upaniṣad）（註八三），並且在南傳阿含聖典「增支部」（Aṅguttara Nikāya）的第一百七十三經也有近似此一複合詞的用例；因此，這提供給我們一個絕佳的機會，以讓我們見出它們之間的同異所在。《曼都卡亞奧義書》是一部直接影響吠檀多學派（Vedānta）的典籍，該一學派的宗匠高達伯達（Gaudapāda, ca. 640 ~ 690）曾秉此而造《曼都卡亞頌》（Māndūkya-kārikā），而商卡拉（Śaṅkara, 700 ~ 750）也曾為高氏此書作過註解。在這部極其簡短的奧義書裏，其第七與第十二詩頌都會有“prapañca-upāsama”一語的用例。今引之如下：

〔第七詩頌〕 na-antaḥ-prajñam na banis-prajñam na-ubhaya-ataḥ-prajñam na prajña-ghanam na prajñam na-aprajñam | adṛṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam eka-ātma-pratyaya-sāram prapañca-upāsamam |
sāntam śivam advaitam caturtham manyante sa ātmā sa viñeyah || 沒有內向的意識，沒有朝外的意識，也沒有共同來自這兩方面的意識，也非純粹意識，超越了意識與非意識的領域；不可見、與它者無所關連，無法為覺知所把握，難以定義，不可思議，不能以言詮指示的，單只是阿特曼的唯一本質，是複雜的現象世界之止滅

（prapañca-upāsama），是寂靜的（śānta），吉祥的（śiva），不二的，這被認為就是「第四位」。阿特曼（在這種狀態下）就被認了（註八四）。

〔第十二詩頌〕 amātrās caturtho avyavahāryah prapañca-upāsamaḥ śivo advaita evam-omkāra ātmā eva samviśaty ātman-ātmanam ya evaṃ veda || 寂然無聲的「第四位」是與它者無所關連的。它是複雜的現象世界止滅的狀態（prapañca-upāsama），是吉祥的（śiva），不二的。這樣的「唵音」（om-kāra）就是阿特曼。凡如是知者，彼即趨入其自身之阿特曼（註八五）。基於「梵我一如」的觀點，奧義書的思想者苦心思索着有關「真實自我」的問題。在前舉《曼都卡亞奧義書》裏，思想者把吾人之精神狀態分成四位（註八六），由外而內的逐步考察，欲由此而見出阿特曼的真實狀態——所謂「第四位」。由於「此我實彼梵也」，因此真實的阿特曼之朗現，即是破幻歸真以入於梵；而此處所謂「幻」，事實上就是「梵」以其魔力（māyā）所變現出來的幻相——所謂「複雜的現象世界」——所以悟入真實的阿特曼，即被說為是「複雜的現象世界之止滅」。這即是奧義書所謂“prapañca-upāsama”的意思。因此，我們若要把“prapañca”與“prapañca-upāsama”理解為“phenomenal extension or development”與“cessation of phenomenal development”，這似乎應該納在奧義書的形上學體系裏才能如實地得其確解。然而，奧義書所揭櫫的這種形上學顯然與佛教思想是形同水火的，因為佛教的「無我論」與「緣起說」正是針對奧義書系統之下的「有我論」與「展化說」，“pariṇānavāda）而發的（註八七）。

由於龍樹在《中論》論前的歸敬偈裏會使用“prapañca-upāsama”（漢譯作「戲論息」）與“śiva”（漢譯作「吉祥」）來形容「緣起」（pratityasamutpāda），而在此書第廿五章第廿四詩頌裏，此二語又再度出現，用以描摹悟入「涅槃」（nirvāṇa）的狀態，此外，同書第十八章第九詩頌也以“śānta”（漢譯作「寂滅」）來狀寫「實相」（tattva-lakṣaṇa）。或許基於這些用語上的相似性，因而促使某些當代的詮釋者不自覺地援奧義書之義以入中觀之學。印度哲學史的權威學者達士

笈多 (S. Dasgupta) 在敘述高達帕達與龍樹二家之學時，即不加分辨地視兩家哲學中之“prapañca”均是指“world-appearance”或“the seeming phenomenon”而言，並且也未加任何區別性的文字而把兩家所謂“prapañca-upasāma”都譯解為“the extinction of the appearance”或“the cessation of the seeming phenomenon”。此外，在他論及高達帕達這位深受佛教思想影響的吠檀多派學者的哲學之時，針對吾人前引《曼都卡亞奧義書》的第七與第十二兩詩頌，以及高達帕達所撰《曼都卡亞頌》裏所使用的諸如“prapañca-upasāma, śiva, śanta”這些語詞而認為：就他所知，在佛教裏龍樹是第一個使用諸如此類字眼的學者（註八八）。然而，僅只是字面上的相似，並不能由此而推衍出二家之學在使用這些概念時有着相同的意義。並且，我們若單就“prapañca-upasāma”一語的使用而論，達士笈多前述的說法，似乎也是有待商榷的。依照他的觀點，似乎是說龍樹極可能沿用了奧義書的概念。但是就龍樹使用此語所欲表達的意義而言，亦即依傳統中論注解家對該語的疏解來看，與這個概念有着相同意義的語詞，事實上早已出現於南傳阿含聖典之中；並且表達此一概念的巴利文語形“papañca-vūpasāma”（註八九）和梵文語形“prapañca-upasāma”之間還有着在語源學上幾近完全相同的對應關係。

在巴利文阿含聖典「增支部」四集第一百七十三經記有一段摩訶拘絺 (Mahakotthita) 與舍利弗 (Sāriputta) 之間的對話，雙方談論的焦點完全集中在「可說」與「不可說」之間的分際問題上。由於可以和這一段南傳文獻相互對照的北傳文獻也保存在漢譯「雜阿含」第二百四十九經裏（註九十），因此透過漢、巴文獻的對照以及《瑜伽師地論》「攝事分」對此經經義的釐定（註九一），我們更可以清楚地見出佛教原初使用“papañca”或“prapañca”乃是一個認識論上的概念，而在這一點上和奧義書就形上學的立場而言“prapañca”是有着顯著不同的義理分際。在這部經裏，整個對話的過程是由摩訶拘絺羅的發問開始（在漢譯裏記為阿難），其間一問一答，層層逼入問題的核心，最後由舍利弗下結論而告終。在對談的過程裏，摩訶拘絺羅針對同一問題而以「四句形式的問難」（catuṣkoṭika-praśnāḥ）一個接一個地叩問舍利弗，亦即當「六種認

識作用所接觸的領域」（Skt. *sai sparsāyatānāni*, P. *cha phassāyatānāni*）六觸入處——眼、耳、鼻、舌、身、意）都完全的遠離並且也都完全的滅盡之後，此時其人意識的內容，若就其還會保留下的部份而言，到底是有？是無？是亦有亦無？是非有非無？透過這種四句式的叩問，摩訶拘絺羅顯然是想把舍利弗逼入死角，然而，舍利弗卻對這四句問，一答之曰：「莫作是問！」或「更不應作如是問！」於是摩訶拘絺羅按捺不住地追問說：「你這句話究竟能表達什麼意思呢？」這時候舍利弗才針對摩訶拘絺羅的問題，回答他說：

*channam āvuso phassāyatānānam asesā-virāga-nirodha ath
āññam kiñcīti itī vadāmi appapañcam papañceti | channam
āvuso nath'āññam kiñcīti itī vadāmi appapañcam pa-
pañceti | channam āvuso athi ca nathī caññam kiñcīti
itī vadāmi appapañcam papañceti | channam āvuso nevatti
no nath'āññam kiñcīti itī vadāmi appapañcam papañceti | |*
朋友！所提「當六種認識作用所接觸的領域都完全遠離並且滅盡無餘之時，是有某些事物會留存下來嗎？」這是把不可以從概念上加以增益的事物給概念化了的說法……（其餘三句準此）。（註九二）與此對照的漢譯作「六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，有餘也？此則虛言。（無餘耶？此則虛言。有餘無餘耶？此則虛言。非有餘非無餘耶？此則虛言。）」

就這段巴、漢對照的文獻而言，不論原初漢譯所據之底本為何，即使並非南傳上座部的巴利文誦本，也無礙於彼此之間所存在着的一種幾近一字不差的對應關係。此中漢譯「此則虛言」一句即使巴利文“*vadam appapañcam papañceti*”之義，如果我們將這句巴利文轉寫成梵文，則是“*vadam aprapañcam prapañcayati*”，那麼這句梵文的文義，即可通於《中論》第廿二章第十五詩頌裏“*prapañca-atītam pra-pañcayanti*”（戲論化超過戲論所及的事物）（註九三）。因此，關於舍利弗對摩訶拘絺羅的回答，我們可以做如下的理解：亦即舍利弗認為摩訶拘絺羅混淆了「可說」與「不可說」的界線，試圖闖越語言的藩籬而用語言去描述那不可說的某物。事實上，漢譯「虛言」一詞，在中文詞義裏

也有指「空洞、虛假、無意義的言語」之義。因而，此處之“papañca”或“prapañca”應該是一個屬於認識論上或語言哲學上的概念。在這一點上，它和南傳注釋書裏側重其倫理學上的意義是不同的，而且和奧義書就形上學的觀點而說的意義也不一樣（註九四）。就其做爲一個認識論上的概念而言，我們可以在南傳阿含聖典「中部」（Majjhima Nikāya）第十八《蜜丸經》（Madhupindika Sutta）裏得到明證（註九五）。並且在舍利弗用來結束他和摩訶拘絺羅之間對談的話語裏，也可以清楚地見出。在這一段舍利弗的結論裏，他敘述了「可說」與「不可說」之間的分際。其文如下：

yāvataṅ āvuso channam phassāyatanaṃ gati tāvatā papa-
ñcassa gati | yāvataṅ papañcassa gati tāvatā channam
phassāyatanaṃ gati | channam āvuso phassāyatanaṃ
āsesa-virāga-nirodhā papañca-nirodho papañca-vūpasamo ti

二 朋友！凡是六種認識作用所接觸的領域，其所行之處即是概念化可行之境；而凡是概念化可行之境，其所行之處即是六種認識作用所接觸的領域。朋友！由於六種認識作用所接觸的領域都完全遠離並且滅盡無餘之故，此即臻於概念化活動止息之域。與此對照的漢譯作「若言六處入觸盡、離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」（註九六）

在這一段敘述裏，舍利弗指出概念化活動的領域其範圍即是吾人感官活動的領域。事實上，這即吾人「可說」的領域。如果我們願意在此鬆動一點地來看，則舍利弗話語中的意思似乎也可以轉寫成帶有康德哲學意味的語句：知性只能思辨對象，而不能給與對象。給與對象者是感性。感性攝取對象，在此攝取中，對象始能被給與（註九七）。因此，知性的概念化活動，其領域即是感性的攝取活動之範圍。如果我們這種比附是可行的，則此處之“papañca”就是一個認識論上的概念，而文中“papañca-nirodha = papañca-vūpasama”自當看成是指「知性的概念化活動止息之域」，亦即「不可說之域」。事實上，這「不可說之域」，依佛家自來的觀點，正是指「涅槃境界」或「實相的全幅展露」而言。關於這一點，我們可以在《中論》裏兩個涉及“prapañca-upasama”詩頌裏見出：

yaḥ prāṭhyasamutpādam prapañca-upasāmanam śivam |
deśayāmāsa sambuddhas tam vande vadatām varam ||

圓滿的覺悟者把「緣起」說爲是戲論的止息、吉祥的。
我稽首禮敬這位諸說法者中的最高者。

這首詩頌是歸敬偈裏的第二個詩頌，依照注解家月稱的觀點，這首詩頌是在表達論主造論的目的（Prayojana）——涅槃。他說：

「此中爲「不滅」等八個形容詞所描述的【按：此即指論前歸敬詩頌裏著名的「八不」】緣起，那即是此部論書所要敘述的主題。而涅槃——亦即被描述爲一切戲論止息的、吉祥的——即是此部論書所標指的目的（註九八）。」

接着月稱在解釋這個詩頌裏所謂“prāṭhyasamutpādam prapañca-upasāmanam”（緣起即是戲論的止息）之義時，和其他中論注解家一樣，他也是順着認識論的觀點來理解“prapañca-upasama”之義。他說：

「當諸聖者觀見緣起的如實狀態之時，這是由於言說與言說的對象（abhidhāna-abhidheya）以及定義與定義的對象（lakṣana-lakṣya）等等的戲論都完全止息之故。在這種情況之下，諸種戲論的止息，那就是所謂「緣起即是戲論的止息」之義（註九九）。」

由此可見，月稱也是順「言語行爲」乃至認識論的觀點而來理解詩頌中所謂“prapañca-upasāmanam”之義。而且此處所謂「觀見」（darśana），事實上即是一種「現觀」或「現證」（abhisamaya），亦即所謂「般若智」（prajñāñāna）的當體朗現，而這也可以說就是一種透過般若智而來的「有餘涅槃」（sopadhīśesa-nirvāṇa）的境界（註一〇〇）。《中論》第廿五章第廿四詩頌對此種境界，有着如下的描述：

sarva-upalambha-upasāmanḥ prapañca-upasāmanḥ śivam |
na kva cit kasya cit kaścīd dharma buddhena deśitah ||

一切知覺攝取的停頓，戲論的止息，即是吉祥的。
不論於何處、何人，未曾有一法而爲佛陀所教示。

在疏解上舉詩頌的前半部份時，月稱說：

「因爲此中所有戲論的特徵都止息而不運起，所以那即是涅槃。……或者說由於言語活動的停止運起（vācām apravṛtteḥ），由於思維

活動的停止運起 (cittasya apravrtteh)，所以戲論的止息即是吉祥。或者說由於不攝取認識的對象 (jñeya-anupalabdhyā)，不執着於認識的活動 (jñāna-anupalabdhyā)，所以戲論的止息即是吉祥 (註一〇一)。」

從月稱以上對“prapañca-upasāma”的解釋來看，這個概念和巴利文“papañca-vūpasama”一樣，分明都是一個具有濃厚認識論意味的語詞，而且也決無法納在奧義書的形上學體系裏來理解它。因為對佛教思想而言，“prapañca-upasāma”指的是「證空」；而奧義書之義卻以之「入有」。拉達克里須南 (S. Radhakrishnan) 很清楚地指出：「佛教與奧義書之間的基本差異似乎在於形上學上一個永恒不變的實在，以及它即是吾人之真實自我的問題上……佛陀並不認為在生命流轉與世界輪迴之中，我們可以覓得『實在之樞紐』(centre of reality) 或永恒的原理。」(註一〇二) 因此，即是我們願意順着達士笈多乃至史提連格的譯語來理解中觀哲學之“prapañca”義，我們也決不能不留意這種系統上的分別。對中觀哲學而言，即使有所謂「現象的擴展」乃至「複雜的現象世界」之義，它也不會是由梵所流出的，而只是在「無明」的支配下透過吾人「名言概念」的活動所造作的一個「言語的世界」(vyavahāra) (註一〇三)。總之，我們認為拿奧義書一個涉及其形上學的重要概念，來詮解中觀學派裏一個涉及其語言哲學乃至認識論上的概念，是極其不恰當的。

五、結語

在一篇談及有關龍樹邏輯的論文裏，羅賓遜 (R. H. Robinson) 在文章一開始即寫道：「由龍樹所開創的中觀學派，其思想為近代學界所知，這是一世紀之前由布努夫 (E. Burnouf) 肇其端緒的，在過去的六十個年頭裏 (按：羅氏此文撰於 1957 年)，此一學派的思想曾為印度、歐洲以及日本方面的諸多學者所研究過，而且這些學者們也異口同聲地承認就印度哲學史來說——不論是佛教或教外的思想——中觀學派都居於舉足輕重的地位。龍樹也一直被奉為是個偉大的辨證家。然而每當要去解明中觀論者的真正意圖之際，往往在嘗試之餘總還有不少迷團橫梗其中。這種懸而未決的情況對開風氣之先的學者們來說，自是在所難免的。因為他們一

方面要去掌握那些在梵、藏、漢文獻裏或多或少都帶有着訛誤的資料，而同時又要把中觀學派的思想拿來和他們的論敵——諸如教內的思想者、正理學派以及數論學派的思想家——做一番比較。然而這些論敵們的思想卻和中觀學派一樣地鮮為人知。這還不算，研究者還得在西方哲學的術語系統之下來逐譯中觀學派的論典，以使其較易為人所把握。」(註一〇四) 在羅賓遜撰寫此文後廿七年的今天，我們所處的境況在程度上似乎比那些開風氣之先的學者來得好轉一些。然而罩在中觀學派身上的面紗是否因此而為我們悉數揭開了呢？就文獻資料的掌握而言，這一代的學者在量上的確遠超過他們的先輩，可是關於校勘的問題似乎仍困擾着那些好學深思而又小心翼翼的人士 (註一〇五)。其次，對於如何給龍樹乃至中觀學派的思想做一歷史的定位，這一世代學者的境遇甚至比他們的先驅者更為困苦。因為他們在把中觀學派和教內外的思想做比較之前，已然覺察到在中觀學派的陣容裏有着好幾撥人馬彼此並非和睦相處 (註一〇六)。即使就羅賓遜所指出的，橫梗在研究者面前的第三重障礙來說，這一代的學者也沒有比他們先輩更具有本領來克服它 (註一〇七)。

馬諦拉 (B. K. Matilal) 這位新生代的印度哲學研究者，即曾針對這第三個問題而頗有所感地說：「對西方 (也包括當代印度) 的哲學研究者來說，如果他想深究印度的哲學系統，必會面臨兩大難題。其一是語言的障礙。這層障礙不單只是學習梵文這種頗難駕馭的語文而已。對研究者來說，他不僅一定要學習這種語文，而且還必須要熟知操此種語文的哲學家在其作品裏的專技術語。然而，要掌握此類專技術性的語彙，轉而訴諸一般所謂『標準字典』，那是不夠的。因為這類字典極少能顯示出某些語詞在精準的專技術性使用下的意義，而諸如此類的語詞卻又往往出現在那些難以參透的典籍之中……談到要把這類語詞置於哲學用語之下的問題，在這一點上，對於理解印度哲學而言，梵文的知識或許是個必要條件，但決非一個充分條件。然而，令人遺憾的，過去如此，現在依舊，總是有一些人對梵文學家以及印度學的學者有着過高的期望，他們總認為這些學者的專業權威不止統有印度的哲學與文學而已，並且也旁及印度的藝術，考古學、天文地理等其他部門。所幸這一類的人現在慢慢地少了。不錯，有許多梵文文獻學的學者在其專業領域裏有着輝煌的貢獻。可是，他們之中

的大部分學者對有關認識論問題的探究，興趣缺缺。他們也無能見出把專技性的哲學梵文轉譯成專技性的哲學英文（這兩方面都不是他們的專長），其中的價值所在。這些學者所以如此，其實也不足為奇。」（註一〇八）面對馬諦拉這一段帶有教訓意味的話語，顯而易見地，中觀哲學乃至整個印度哲學的研究仍是一個充滿險阻而又頗富挑戰性的領域，而其真象的全面揭露似乎還有待於更多學者彼此協同地投身其間。我們以為此一工作的意義與價值並不在於成立幾座蠟像館般的知性建築，它應該在東西的會通與彼此的相知上有着更為積極的貢獻才對。因此，史提連格雖然在他的研究過程上有值得檢討之處，但是他卻並未失敗於他的目的，雖然這個目的也許還要好幾代學者的努力方能達至。

〔附錄〕

在下文裏我們將摘引若干學者對《中論》第十八章第五詩頌的譯文。至於這些學者的譯文是否貼切，自可從我們在前文中的研究裏見出，我們此處將不再做任何的評述。

(1) 業煩惱の斷盡より解脱があり、業煩惱は分別より（おこる）。かれ等（業煩惱）は戲論よりあり、而も戲論は空に於ては滅する（羽濛了論前掲書 P. 174）。

(2) 業と煩惱が滅すれば解脱がある。業と煩惱は判断（vikalpa）によりおこる。後者（概念的思维の）多元性（戲論 prapañca）より起る。多元性は空性において滅せられる（梶山雄一「中論における無我の論理」、收於中村元編《自我と無我》平樂寺書店・昭和卅八年初版、四九年第七刷 P. 487、對“prapañca”而言、梶山日後多採「ラジヤの虚構」譯之。）

(3) Freedom is the cessation of act (karma) and the roots of evil (kleśa) ; these are born of vikalpa and this of prapañca (the conceptual function of Reason) ; the prapañca ceases with the knowledge of Śūnyatā. (菩提樹經 P. 142 又該書 P. 222 ~ 3 亦有一譯文、略同於此) 。

(4) La délivrance [s'obtient] par l'épuisement des actes

et des passions ; les actes et les passions [viennent] de la pensée discursive (vikalpa) , celle-ci de la différenciation [du réel] (prapañca) . Mais [cette] différenciation, dans la vacuité, sarrête. (J. Mays, 《 Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavyūtti 》, P. 223 , Paris : 1959)

(5) There is mokṣa (release or liberation) from the destruction of karmaic defilements which are but conceptualization. These arise from mere conceptual play (prapañca) which are in turn banished in śūnyatā. (K. Inada, 《 Nāgārjuna, A Translation of his Mālamadhya makakārikā 》 P. 114 Tokyo : 1970)

(6) Emancipation is obtained by the dissolution of selfish deeds and passions. All selfish deeds and passions are caused by imaginative constructs which value worthless things as full of worth. The vikalpa or imaginative constructs are born of prapañca, the verbalizing, imaging activity of the mind. This activity of the mind ceases when Śūnyatā, emptiness or hollowness of things is realized (菩提樹經菩提樹經轉・第一卷 P. 41)

(7) From the wasting away of the afflictions and karmic action there is freedom. The affliction and karmic action arise from hypostatizing thought and this from the manifold of named things. Named things come to an end in the absence of being. (M. Sprung, 《 Lucid Exposition of the Middle way 》, P. 171, (Clorado : 1979)

(8) Liberation is due to the cessation of karma and passions. Karma and passions are due to concepts, These due to conceptualization (prapañca), but conceptualization is stopped by emptiness. (C. Lindther, ibid, p. 203)

〔註記〕

〔文中所列之梵文詩頌是取自活躍於西元七世紀的中觀學者月稱(Candrakīrti)之中論注解書《明句論》(Prasannapadā Madhyamak-avṛtti)〕月稱此書是目前同類注解書裏，學界所唯一能擁有的梵文原典，而龍樹之《中論本頌》亦可悉數自月稱該書中取出。本書梵文原典的校訂是由比利時籍學者Louis de la Vallée Poussin於西元一九〇三年起，都十年之功，徧稽梵、漢、藏、巴諸文獻而於西元一九一三年成書出版，允稱學界之善本。然而，這個本子國內購置不易【按：Poussin本之題名爲《Mūlamadhyamakakārikas de Nāgārjuna avec la Prasannapadā de Candrakīrti》、是書原係帝俄時代由聖彼得堡帝國學術院所刊行之「佛教文庫」(Bibliotheca Buddhica)第四號，原書或恐早已絕版多時，近時日本雖有影印重刊卅三巨冊「佛教文庫」之舉，然售價極昂，且不分售，故本文無法直接採用Poussin本。】我們現今所採用的本子是一九六〇年由印度The Mitihla Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning所出版的「佛教梵文原典」(Buddhist Sanskrit Texts)編號第十的本子，是書是由P.L. Vaidya所校訂，其題名爲《Madhyamak-śāstra of Nāgārjuna with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti》。這個印度本的校訂者乃是Poussin的高足。根據其於校訂序言中之說，此一印度本但只將Poussin本裏原初爲校訂之用所附之腳註刪去若干，而追補一些依據新出文獻而來的校訂，大體上仍是順着Poussin原初的本子而無甚改易(參見該書引言P.7)。

〔文中所列《中論本頌》第十八章第五詩頌，見印度本P.149。根據羽溪了齋「國譯一切經·中觀部」冊一(P.174)及Kenneth K. Inada, 《Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā》(Tokyo: Hokuseido Press, 1970, P.114)所出Poussin本的《中論本頌》、Poussin本和印度本在這個詩頌上可以說是完全相同的【按：Poussin本初行(prathamā-pada)中的“mokṣa”、印度本作“moksah”，然而這一點的差異和頌義並不相干。事實上

，若依梵文連聲法(Rules of Sandhi)，印度本是正確的，參見A. Macdonell, 《Sanskrit Grammar》，台翻版P.21】。

〔文中所列之藏譯，事實上在五部含有《中論本頌》而保存於西藏大藏經丹朱爾(Bstan Hyur)中觀部(Dbu Ma)的本子裏，此一詩頌的譯文是完全一致的，其中並無任何差異。這五部保有《中論本頌》的藏譯本如下：

(a)《稱爲「般若」的根本中頌》(Dbu ma rtsa bahi tshig lehur byas pa śes rab ces bya ba, Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā; 東北目錄No.3824·北京目錄No.5224)——本詩頌見於日本·鈴木學術基金會影印北京版西藏大藏經(以下略稱北京版)冊九五(P.7.3.2.~3.此中頭一數字表影印本新編頁碼，其二表第某欄，其三或其四表某欄之某行至某行。)、日本·世界聖典刊行協會影印德格版西藏大藏經(以下略稱德格版，又此一刊本並非全藏，但止於中觀，唯識與因明三部而已)中觀部冊一(P.6.1.1)。

(b)《根本中頌的注釋·無畏論》(Dbu ma rtsa bahi hgral pa gas las hjiḡ med, Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhasyā; 東北目錄No.3829·北京目錄No.5229)——本詩頌見於北京版冊九五(P.34.5.6~7)、德格版中觀部冊一(P.35.3.3)。

(c)《佛護根本中頌的注釋》(Dbu ma rtsa bahi hgral pa, Buddhapālita, Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti; 東北目錄No.3842·北京目錄No.5242)——本詩頌見於北京版冊九五(P.111.2.7~8)、德格版中觀部冊一(P.121.1.5~6)。

(d)《般若燈·根本中頌的注釋》(Dbu ma rtsa bahi hgral pa sgron ma, Prajñāpradīpa-mūlamadhyamakavṛtti; 東北目錄No.3853·北京目錄No.5253)——本詩頌見於北京版冊九五(P.224.3.3~5; P.224.4.1~3)、德格版中觀部冊一(P.93.1.2; P.93.1.3, P.93.1.6; P.93.1.7)。

(未完)

，非是受相，又無住處，若內若外，若近若遠，但以分別相故知有心。形色法有住處：因色處故，知有虛空，以色不受物故，則知虛空受物。色與虛空相違：色若不受，則知虛空是受。如以無明故知有明，以苦故知有樂，因色無故說有虛空，更無別相。再者，心、心數法更不受義，如邪見心不受正見，正見心不受邪見。虛空則不然，一切皆受。又心、心數法生滅相，是可斷法，虛空則不然。心、心數法，虛空，但無色、無形同，以是故諸法中說虛空能受一切。

受相即是無色相，色不到處，名為虛空，以是故無虛空。若實有虛空，未有色時應有虛空。若未有色有虛空，虛空則無相。何以故？以未有色故。因色故知有虛空，有色故便有無色。若先有色後有虛空，虛空則是作法，作法不名為常，若有無相法，是不可得，以是故無虛空。

若虛空先無相，後相亦無所住，若虛空先有相，相無所相，若見無相，相亦無所住。若離相、無相，以相無住處，若相無住處，所相處亦無。所相處無故，相亦無。雜相及相處，更無有法。以是故，虛空不名為相、不名為所相，不名為法，不名為非法，不名為有、不名為無，斷諸語言，寂滅如無餘涅槃。餘一切法，亦如是。

諸法因果，皆是虛誑，因無明故有，誑象生心。象生於是法中生著，而不於虛空生著。六塵法誑象生心，虛空雖復誑，則不爾。以是故，以虛空為喻，以粗現事破細微事。如虛空因色故，但有假名，無有定法，象生亦如是，因五象和合故，但有假名，亦無定法。摩訶衍亦如是，以象生空，無佛無菩薩，以有象生故，有佛有菩薩。若無佛無菩薩，則無摩訶衍。以是故，摩訶衍能受無量無邊阿僧祇眾生。若是有法，不能受無量諸佛及弟子。

摩訶衍無故，阿僧祇無，阿僧祇無故，無量亦無，無量無故，無邊亦無，無邊無故，一切法亦無、以是故能受。諸法空故無數，無數故無量無邊，無有實智，云何能得諸法定相？無量無邊，量名總相，邊名別相，量為初始，邊名終竟。復次，我乃至知者、見者無故，實際亦無，實際無故，無數亦無，無數無故，無

量亦無，無量無故，無邊亦無，無邊無故，一切法亦無。以是故，一切法畢竟清淨。是摩訶衍能含受一切眾生及法。二事相因；若無眾生則無法，若無法則無眾生，先總說一切法空，後一一別說諸法空。實際是末後妙法，此若無者，何況餘法，從不可思議性乃至涅槃性亦如是。

佛言：「是摩訶衍不見來處，不見去處，不見住處。何以故？一切諸法不動相故，是法無來處，無去處，無住處。何以故？色無所從來，亦無所去，亦無所住：受、想、行、識……（乃至）無為法、無為法法、無為法如、無為法性、無為法相，無所從來，亦無所去，亦無所住。以是因緣故，是摩訶衍不見來處，不見去處，不見住處。」

一切佛法中，無我、無眾生，乃至無知者、見者故，來者、去者無，來者、去者無故，來、去相亦應無。三世中求相不可得，所似者何？已去中無去，未去中亦無去，離已去未去，去時亦無去。

身動不應謂之為去，蓋離去相，去時不可得，離去時去相不可得。若去時有去相，應離去相有去時。何以故？去時有去故，若去時去，應有二去！一者、知去時；二者、知去時去。若爾，有二去者。何以故？離去者無去相，若離去者無去相，離去相無去者，是故，去者不去，不去者亦不去，離去、不去，亦無有去。來者、住者亦如是。

以是故佛說：「凡夫人法，虛誑無實，雖復肉眼所見，與畜生無異，是不可信。」是故，說諸法無來，無去，無住處，亦無動。何者是，所謂色、色法、色如、色性、色相。色，名眼見事，未分別好醜、實不實、自相他相。色法，名無常滅、不淨等。色如，名色和合有，如水沫不牢固，離散則無，虛偽無實，但誑人眼。色現在如是，過去、未來亦爾。

諸佛觀色相畢竟清淨空，菩薩亦應如是觀。色法，色如，何因緣不如凡夫所見？性自爾故。此性深妙，云何可知？以色相力故可知。如火以烟為相，見烟則知有火。見今色無常，破壞、粗澀相，知其性爾。此五法不去、不來、不住，乃至無為、無為法、如、性、相，不來、不去、不住，亦如是。（下轉第20頁）



四聖諦法是斷法應無間等學

智 銘

佛陀所說的四聖諦，就是苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。佛弟子對這四聖諦若不如實知，就會輪墮五趣而速旋轉；或墮地獄、或墮餓鬼、或人、或天，長夜輪轉。所以，佛陀殷切地告訴佛弟子，要於四聖諦行無間等學，未無間等者，當勤方便，起增上欲學無間等。

但是，學四聖諦的方法如何，當時的佛弟子不太瞭解，所以有位須達長者請問佛陀：

「世尊！此四聖諦，爲漸次無間等，爲一頓無間等？」

佛陀告訴須達長者：

「若有說言：於苦聖諦，未無間等，而予彼苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，此說不應。所以者何？若於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。」

猶如有人以兩細樹葉，連合爲器，盛水持行，無有是處。……譬如有人取蓮華葉連合爲器，盛水遊行，斯有是處。

如是長者，於苦聖諦，無間等已，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦，無間等者，斯有是處。是故，長者！於四聖諦，無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

佛陀教諭佛弟子學四聖諦，應按部就班，循序以進，特又舉譬喻來說明：

「譬如有四登階道，升於殿堂，若有說言：不登初階，而登第二、第三、第四階升堂殿者，無有是處。所以者何？要由

初階，然後次第登第二、第二、第四階，得升殿堂。如是比丘！於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處……若於苦聖諦無間等已，然後次第，於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，方有是處。」

唯所有的衆生，都能學四聖諦無間等，方能度盡衆生，若有家生不學四聖諦無間等，就不可能被度。有一次佛問比丘們：

「譬如大地草木，悉取爲鏘，貫大海中一切水蟲，悉能貫不？」

比丘白佛：

「不能，世尊；所以者何？大海諸虫，種種形類，或於細不可貫；或極大不可貫。」

佛告比丘：

「如是如是：衆生界無數無量……於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

這就是說：無量無邊的衆生，要都能學四聖諦無間等，才可能被度盡，若只有少數衆生學四聖諦無間等，或只學四聖諦中的一聖諦無間等，雖四聖諦是度衆生大船，而衆生仍不能被度盡。爲了使佛弟子明瞭其中道理，佛自地上，抓起一把土石，問比丘們：

「此手中土石爲多？彼大雪山土石爲多？」

比丘白佛：

「世尊！手中土石，其少少耳，雪山土石，其多無量，爲千百億算數譬喻所不可爲比。」

佛陀說：

「其諸衆生，於苦聖諦如實知者，苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知者，如我手中所執土石；其諸衆生，於苦聖諦不如實知，於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦不如實知者，如彼雪山土石，其數無量，是故，比丘！於四聖諦無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

佛陀唯恐大家對四聖諦學無間等仍不明白，再舉了一個譬喻說：

「譬如湖池，深廣五十由旬，其水盈滿，若有士夫，以髮、以毛或以指端，滴彼湖水，乃至再三……所滴水多、湖水爲多？」

比丘白佛：

「如彼士夫，毛髮、指端，再三滴水，其少少耳，彼湖大水，其量無窮，乃至算數譬喻類不爲比。」

佛告比丘：

「如大湖水甚多無量，如是多聞聖弟子，具足見諦，得聖道果，斷諸苦本，如截多羅樹頭，於未來世，成不生法，餘不盡者，如彼士夫毛髮指端所滴之水。是故比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

讀了佛陀教諭弟子於四聖諦學無間等的方法及譬喻以後，勤修四聖諦，應行以下無間等：

一、學四聖諦無間等

學四聖諦，應依苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦次第學修，不可以只修其中一苦聖諦無間，就以爲已足，而是要在苦聖諦學無間，並如實知以後，應次第於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等學，並如實知。因四聖諦有彼此連帶的關係，若只學其中苦聖諦無間等，其他三聖諦未無間等，如此的學修，非究竟法。因爲於苦聖諦或苦集聖諦能如實知，那只是「知」而已。若苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦不如實知，即不能行滅此苦，更不知道爲什麼要滅此苦。所以說苦聖諦、苦集聖諦如實知，是屬「知」的範圍，而於苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知，是屬「行」的範圍。唯有「知」、「行」無間等，方可謂之四聖諦

無間等如實知。

二、精勤無間等

學四聖諦無間等，必須起增上欲，精勤方便無間等，在沒有達到涅槃境界以前，增上欲應無間等。因爲增上欲無間等，是精勤無間等的原動力，若增上欲不能無間等則精勤之力將會懈怠。所以佛陀在各處教諭佛弟子學無間等時，必定是：「當勤方便，起增上欲。」二語相提並論。四聖諦法是名數的定量法，但是學四聖諦法如實知的方法，却是無量的，非以無間增上欲、精勤學修不可。

三、衆生無間

衆生無量無邊，而衆生的煩惱也無數無盡，佛陀於現有衆生及未來世一切衆生，等視如羅睺羅，無一而被遺忘，都在被度之列，佛陀也囑咐佛弟子們，行此無間等的精神，去度那人非人等的一切衆生，佛陀說：

「譬如服藥丸，深廣一由旬，若有士夫取此藥丸，界界安置，能速令盡於彼界，界不得其邊，當知諸界，其數無量，是故比丘！當善界學善種種界，當如是學。」

因爲衆生無邊，其界也無邊，故須無間等學度無間等衆生。然衆生常與界俱，衆生勝心生時與勝心界俱；鄙心生時與鄙心界俱；殺心生時與殺界俱；盜、姪、妄語、飲酒……心生時，各與其界俱，衆生緣種種界生種種觸，乃至生種種欲。故佛弟子應善分別衆生種種心、界，而方便度之。

度衆生當先度勝界衆生，後及鄙界等衆生，因爲衆生業力不同，在物以類聚的原則下，當然先度善緣成就而相親近的衆生，如與大迦葉親近的多是修頭陀行不畜餘資的行者；與舍利弗親近的多是大智辯才之士；而與提婆達多親近的多是習衆惡者，故應以衆生所處的善界、惡界以爲標準，次第方便度化，達到「衆生無邊誓願度」的最後心願。

行者若能於四聖諦起增上欲，精勤方便，無間等學，如實知，則不但自度，無邊衆生亦因而得度，這是佛陀說四聖諦的最大目的。



梁武帝與佛教

蔡惠明

梁武帝（四六四—五四九）名蕭衍，字達生，原籍蘭陵（今山東省棗莊市嶧城鎮東），東晉初，他的祖先蕭整南遷到晉陵武進縣（今江蘇省常州市）境內，僑置蘭陵郡，故又稱南蘭陵人。他是南朝梁代的開國皇帝，在位長達四十八年。既是當時威勢顯赫統治者，也是博學多才，文武全能的人物。他三次捨身同泰寺，重視戒律，講經說法，並譯經注疏，護持三寶，在奉佛的帝王中是較為突出的。

梁武帝提倡佛教，在位期間幾乎以佛化治國，大致做了這樣六件事：

一、捨道歸佛，大弘佛法。梁武帝在「會三教詩」（「廣弘明集」卷三十上）中自述說：「少時學周孔，弱冠窮六經。」既學過儒教經典，又信奉道教，後來在齊竟陵王蕭子良門下，與高僧和信佛名士交游，深受熏染，遂捨道歸佛。他登上皇位

後，又且肆其說，交其職典。此亦「會三教詩」中辭：「摩耶誕，菩薩自轉法。此轉法出於凡我，謂重創靈果星，聖育高才嗣。靈中第，靈育其十六，靈，謂此一靈，其結八十五，靈。靈，謂此一靈，其結八十五，靈。靈，謂此一靈，其結八十五，靈。」

一、建立三教同源論。梁武帝在「舍身事佛文」中說：「大」

的第三年，親率僧俗二萬人，在重雲殿重閣，發表「捨道事佛文」，帶頭示範，要求王公貴族乃至平民百姓都信奉佛教，其原文說：「公卿百官、侯王宗族，宜返偽就真，捨邪入真，……願使未來世中，童男出家，廣弘經教，化度含識，同共成佛。甯在正法之中，長淪惡道。不樂依老子教，暫得生滅。」（「廣弘明集」卷四）實際上是欽定佛教為國教，運用政治力量，大弘佛法。

二、創建佛寺，塑造佛像。梁武帝親自敕建大愛敬、智度、新林、法王、仙窟、光宅、解脫、開善和同泰等寺院，雄偉巍峩，供養數以千計的僧尼，唐代詩人杜牧在「江南春」絕句中寫道：「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中」，描述了南朝佛教中心京都建康佛寺之盛，據史籍記載當時佛寺達五百餘座。梁武帝

還大造金、銀、銅、石佛像，如同泰寺的十方金銀像、十方銀像，光宅寺的丈八彌陀銅像，愛敬寺的丈八旃檀像、銅像，立像高十丈，坐像高五丈的剡溪石像等。梁武帝又倡建水陸大齋、孟蘭盆齋、「四部」無遮大會、無礙法善會等齋會，親自講經說法，宣佈大救天下。他在法會上還御製了「涅槃懺」、「大般若懺」、「金剛般若懺」等，倡導發露懺悔。

三、多次捨身，出家爲僧 據「梁書·本紀」載，梁武帝曾三次在同泰寺捨身，出家入寺爲僧衆執役。第一次是公元五二七年，時年六十四歲，即位二十五年；第二次隔二年，即五二九年；第三次又過了十八年，即五四七年、八十四歲。捨身時間第一次是四天，最後一次多至三十七天。表明他信佛的虔誠，並不留戀皇帝的寶座。

四、重視戒律、制斷酒肉 據「南史」卷六記載，梁武帝即位後十八年到無礙殿受戒，法名冠達。他敕命法超爲僧正，撰「出要律儀」十四卷、分發境內，通令照行。他寫道：「經教亦云，佛法寄囑人王，是以弟子不得無言。」他又依據「涅槃經·四相品」等大乘經文，親撰「斷酒肉文」等，反復闡明禁斷肉食的必要性和重要性。在「與周捨論斷肉敕」中，他強調「衆生所以不可殺生，凡一衆生，具八萬戶蟲，經亦說有八十億萬戶蟲，若斷一衆生命，即是斷八萬戶蟲命。」以大悲心勸令僧侶遵守斷酒肉，從而改變了漢代以來漢僧食三淨肉的習慣，使素食與戒酒成爲漢僧的優良傳統。

五、支持譯經、講經說法 梁武帝即位不久，就命來華的扶南（今柬埔寨）沙門曼陀羅、僧伽提婆共同譯經，他時而親臨法座，筆受其文。著名的天竺佛經翻譯家真諦也從扶南應梁武帝的邀請而東來。他譯出的有關大乘瑜伽宗的經典很多，其中「攝大乘論」對我國佛教思想的發展很有影響。另據史書記載，梁武帝

在第一次捨身後，經常舉行數萬人的法會。自己高升法座，爲僧俗宣講「大乘般若涅槃經」、「摩訶般若婆羅蜜經」和「金字三慧經」等，提倡佛學，盛極一時。

六、勤於著述，延僧注疏 梁武帝博覽經書，見解卓越，他寫了很多重要的佛教論文。據「梁書·本紀」載，他制「涅槃」、「小品」、「淨名」、「三慧」諸經義記，復數百卷。即「制旨大涅槃經講疏」一〇一卷、「大品注解」五十卷、「三慧經講疏」、「淨名經義記」、「制旨大集經講疏」十六卷、「發般若經論義並問答」十二卷，另有「立神明成佛性義記」、「淨業賦」、「注解大品經序」、「寶亮法師制涅槃義疏序」、「金剛般若懺文」、「摩訶般若懺文」等大部份收入「弘明集」、「廣弘明集」中，有一部份佚失。

梁武帝還延請名僧撰寫注疏，如請寶亮撰「涅槃疏」，命建元、法朗撰「涅槃經注」，又延僧旻等編纂「象經要鈔」八十八卷，請智藏纂集象經義理輯爲「義林」八十卷，命寶唱抄撮「經律異相」五十五卷及纂集佛教傳承後僧俗發揚佛理的著作成「續法門論」七十卷。梁武帝還三次敕編有關佛經目錄，最後一次由僧祐撰的「出三藏記集」，是我國較古而較完善的經錄。

梁武帝的佛學思想，也形成系統，對後世佛學研究影響廣泛，概括地可分這樣兩個方面：

一、創立三教同源說 梁武帝在「捨道事佛文」中說：「大經中說，道有九十六種，唯佛一道，是於正道，其餘九十五種名爲邪道。朕捨邪道，以事如來」。該文說老子、周公、孔子之教，都源自佛法。把佛教比作月亮，儒道喻爲衆星，既有高下區別，又互相烘托，交相輝映。他在「會三教詩」中稱：「窮源無

二聖，測善非三英，指出佛教是本源，是至聖、至英，而儒道則起輔助作用。他認為，儒道「化迹既邪，止是世間之善，不能革凡成聖。」而要超凡入聖，必須借重出世間法的佛教。這三教同源說，是在當時的歷史條件下，強調三教的同一性，合而為用的表現。

二、主張「眞神佛性論」，梁武帝在「爲亮法師制涅槃經疏序」中說：「舉要經論，不出兩途，佛性開其本有之源，涅槃明其歸極之宗。」涅槃佛性說是講成佛的原因，根據和主體的問題，是他最爲關注，探討最多的問題，也可說是他的佛學意思基本內容。他主張的「眞神佛性論」是南朝時代各種涅槃佛性說中極爲重要的一派，而他正是這一派的代表人物。

佛教般若學在兩晉時代得到廣泛傳播，但偏於講空，忽畧於成佛根據和主體等問題的論述，使急於成佛的教徒得不到滿足。東晉後期，「涅槃經」譯出，一些學者就轉向涅槃妙有的學說。道生大師就是由般若學轉到涅槃學的傑出代表，到了南朝，涅槃學取代了般若學，居於主流派的地位。梁武帝在「注解大品經序」中概括有四種說法，其中最重要的觀點是，涅槃是究竟，般若非究竟。梁武帝不同意這種觀點。他在重視「涅槃經」的同時，也很重視「般若經」，曾作「大品注解」五十卷，他在「注解大品經序」中認爲：「般若波羅蜜者，洞達無底，虛豁無邊，心行處滅，言語道斷，不可以數術求，不可以意識知。……此乃菩薩之正行，道場之直路，還源之眞法，出要之上首。」指出般若智慧是通向成佛的眞正的途徑和方法，他又認爲「涅槃是顯其果德，般若是明其因行。顯果則以常住佛性爲本，明因則以無生中道爲宗。以第一義諦言說，豈可復得談其優劣？」明般若因，故以萬事萬物無生無滅的無生觀畢竟空爲宗旨；顯涅槃果，故以永恒常住佛性爲根本。涅槃佛性說是和般若空觀互相聯繫，互相補充的。宇宙萬物畢竟空寂，而包括人在內的佛性則永恒

常住。

涅槃學的核心是關於佛性學說，有十一家、十三家、六師之說。概括可分兩類：一類是從人的主觀方面即心性方面去立說的；一類是從人所面臨的客觀方面即怎樣理解、把握客觀世界的眞實本體去立說的。梁武帝屬於以眞神爲佛性的一派，在「立神明成佛義記」和「淨業賦」等中他對「眞神佛性論」作了全面的闡述，其主要論點是：（一）神是象生異於木石的本性。就是說，神（眞神、心神）是和木石等無情之物不同的有情象生先天具有的。神靈不失之性，就是象生的佛性，也即象生成佛的基本原因和根據。（二）神分性和用兩個方面，「心爲用本，本一兩殊，殊用自有興廢，一本性不移。」心靜則心淨，心動則心垢。如果心不感物外動，內心就明；也就是由無明轉變爲明，進而就可成佛。（三）神的本性是恒常不滅的，梁武帝認爲：「源神明以不斷爲精」，「神明性不遷。」就是說，同是一個人的心，既能生重惡，又能起妙善，善惡是根本對立的，但是生起在同一個心上，說明心識的本性、本體是共同的；心的善惡生滅交替，而心作爲本性，本體是永恆不變的。（四）神是輪迴果報的主體。梁武帝深信「因果有必定之期，報應無遷延之業」，他把神不滅論和佛教的因果輪迴學說結合起來，認爲不遷、不滅、不死的「神」是承負輪迴果報的主體，實現由愚轉智，由凡轉聖。「既除客塵，反還自性，三途長乖，八難永滅。」這樣也就超出輪迴流轉而成佛。

雖然梁武帝不遺餘力地提倡佛教，但他並不是「眞爲生死，發菩提心」，因此他的行善僅有福德，却無功德。當時佛教的盛行。也只在歷史上一閃而過，未能深入而持久。梁武帝自己最後於「侯景之亂」中喪失應變的能力，竟在被困期間毫無辦法，束手待斃，這當然是他自身的業報。但佛教有了這一穩實的基礎，終於引發下隋唐時代的振興和發展。梁武帝的功績，也是不容抹煞的。



呂澂居士在佛學研究上的貢獻

李安

呂澂先生是一位著名的佛學者，他的成就和貢獻，國內外學術界早有定評。今值先生九旬誕辰，對他的生平事和治學精神，就我所知，畧作介紹，以饜讀者。

先生名澂，字秋逸，也作秋一。清光緒二十二年丙申（一八九六）一月十日，誕生於江蘇省丹陽縣。畢業於鎮江中學校後，考入常州高等實業學校農科。一年停辦，遂進入宋教仁任校長的南京民國大學經濟系，讀了三年，又因停辦輟學。在寧時，有他在兩江師範學堂的胞兄呂鳳子，長於美術，尤喜繪佛像，常往金陵刻經處聽楊仁山居士講學，歸去即為講述，此為先生接觸佛法的開端。一九一一年，楊居士逝世，歐陽竟無先生繼業，負責編校。當時全國刻經有多處，而金陵校勘最精，規模最大，世稱金陵版。此時先生對佛學漸感興趣，因去刻經處購書，晤見歐陽，就虛心請教。歐陽慧眼識才，甚為器重，信札往返不斷。民國大學停辦，正值歐陽在金陵刻經處設研究部，先生與邱晞明、姚伯年、徐鍾峻同為第一批學人，這時尚未立下終身研究佛學的決心。一年後，自費赴日學美術，先在滬學日語。到日本再進高等預備學校續學。繼進日美術學院學美術，學習認真，成績優異。一年後留日學生反對日本侵略我國，紛紛罷學，遂回國。當即被聘為劉海粟所辦的上海美術專科學校教務長。在此期間，他撰有『美學概論』、『美學淺說』、『現代美學思潮』等有關美學的著作，由商務印書館出版。一九一八年，歐陽先生就刻經處研究部設

支那內學院籌備處，先生應召回研究部協助籌備，前後達四年，他逐漸放棄美學，把興趣轉到佛學。一九二二年七月十七日內學院在半邊街（今公園路）成立，先生任學務處主任。歐陽嘗稱他為秋子，因鷺子為舍利弗的譯名，釋迦弟子中智慧第一，故用以相呼。又嘗說：「先師付囑漸十餘年來，得超敏縝密之秋一可以整理，得篤實寬裕之黃樹因可以推擴，吾其庶幾乎！」表示得這兩人能振興其業，於願已足。先生從此專心佛學，再無他志，追隨歐陽直至歐陽逝世，未暫舍離。內學院一切事業的成就和在學術上的貢獻，都與先生的努力不可分。

內學院的研究目的是要從學術意義上研究佛教文化，發揚真實之義和「為人」之學，改變過去純宗教的色彩。我國傳播的佛學是從翻譯而來，由於文字上、理解上的種種隔閡，多少走失原樣，非先將資料徹底整理，得其真實，很難見到佛學的本來面目。其次，大乘佛學的實踐，本是積極利益世間，但傳來我國，却走上了超然自了的途徑，要矯正它，必須得重行發揮大乘「為人」的精神。先生在『佛法與世間』一文中，解釋世間就是行、有情、器三世間，包括全體有情生存的一切。它的意義，分為「自相」與「實相」。世間的自相只是言說之構想，染相之取着，業惑之繫縛，佛法斷言其不自在而評為苦。但這是表面現象，就其實相本質言，則世間自性本寂，雖名言構想而實際離想，雖染相取着而實際離取，雖業惑繫縛而實際離繫，故評曰寂。大乘佛

法即立足在此「性寂」上。這是佛法對世間加以肯定之處，有情之生存，事實固不能一筆抹殺，趨入虛無。因此佛法的「出世」，就是如何「應世」的問題。如蓮出污泥，相涉而不相應，方真是不染。一切有情生存於世，只是沉淪流轉，是此岸。佛法則循世間實相，從世間興起，有所趨向，直往彼岸。佛說「一切有情皆依食住」，食分段、觸、思、識四食，先有資長，次求安適，進而希望，把握充實，莫非是食，也即物質和精神食糧。人類爲了生存，都有一種生活向上的欲望，一進而有常樂我淨的要求，更進而有自在解脫的要求」。此即人類有生存向善的意欲，佛即根據其向善意欲而引導出離。而今之談佛法者有三大病，一曰泥迹，專講娑訶苦惱，生死可畏一套話頭，引人厭世躲閃。此從小乘出，却毫末學得小乘之嚴肅深刻精神，只剩有渾身自私自利解數。次曰蹈空，專唱高調，煩惱即菩提，生死即涅槃，說得一片響，完全不着邊際，反倒轉來，以涅槃菩提將就生死煩惱，由此引入向浮泛空虛，真同方廣道人，於佛法一無所得。三曰純任知解，無論說生道死，談空論有，概從知解上理會，只圖說得順口動聽，不管於自身受用如何，不問於他人利益如何，更不理會與此人世如何銜接得上。結果一場空話，竟與人生漠不相關。這些話，針對現實，有感而發，於大乘佛法的爲人精神有深刻發揮。（見先生所撰『內學院研究工作的總結和計劃』、『佛法與世間』）

先生主張研究資料的整理應從玄奘一系的譯述開始，因爲玄奘的譯本最精確。但是文義艱深，不藉助於當時注疏，難於理解。這些著作在國內久已失傳，直至楊居士託南條文雄從日本找回『唯識述記』『因明大疏』刻印出來；日本編印『續藏經』大量搜求佚著，才得重與世人見面。不過所用底本錯落太多，注解又和本文分行，並收在整部藏經裏不易購致。爲彌補這些缺憾，依照玄奘所譯的諸大部，分別取材，詳校刊版，以便應用。

同時，爲求做到真實之學，先生自學嫻習梵、藏、巴利等多種文字，搜集到梵文零刊藏經、巴利文全藏、北京及德格等版藏文經另本多份，利用這些資料，對勘漢文藏經，以鑒別真偽，考

訂異亂，糾正錯訛。一變過去僅就漢譯經典作校勘的做法。在從事這些工作中，先生就有許多新的發現和獨到的見解：

一、在玄奘所譯『瑜伽師地論』最後二十卷裏，發現『攝事分』的大分，即第八十三至九十八卷，是引用全部『雜阿含經本母』，這連玄奘本人也未會知道以致要義幽沉亘千二百七十六年才被先生發現，乃寫成『雜阿含經刊定記』。從這裏也明白瑜伽一系學說的真正來源是上座部的禪法，即『雜阿含經』。佛師弟語展轉傳來爲阿笈摩，實是三乘共教，不同天台、賢首的舊說，僅局限於小宗。此可由瑜伽所引本母來證成。這是一義。瑜伽事教在『雜阿含經』，所舉契經保存了有部學說，這也從本母的引文可以看出來。這是二義。『雜阿含經』舊譯，部別未詳，今由本母釐正次第，勘爲同本，研究有資。這是三義。治瑜伽系學說，如何溯源毗曇。昔日輟亂途紛，未得南指，今由本母證知瑜伽與毗曇同其宗據，可從『雜阿含經』論貫餘教，又可依本母通餘毘曇，於是大小論議源流具見。這是四義。明了這四義，於『瑜伽師地論』中發現『雜阿含經本母』意義的重大，就可想而知。至於同時也訂正了譯出以後未經整理的『雜阿含經』的文段次第，使其文可讀、其義可詳，還在其次。（『內學』第一輯『雜阿含經刊定記』）

二、『瑜伽師地論』裏又引用了『小品寶積經』的舊注，發現它和經文的線索，刻成『寶積經瑜伽釋』一書。從此看出大乘學說前後的聯繫，又訂正了舊譯『寶積經論』的錯誤。俄人剛和泰費了半生歲月，校印了藏文本『寶積經論』，却不明白它和『瑜伽論』的關係，以致章句都無法分清，枉費精神，不得要領。

三、認清了梵、藏本唯識論書的文義自成一系，跟玄奘所傳的迥然不同，因而確定了唯識古今學說分歧之所在（『內學』第三輯呂澂『安慧三十唯識釋抄緒言』），並推見唯識今學護法說的真相（見『藏要』本『寶生論』篇首『護法說標目』）。從此唯識學前後變遷之迹便一目了然。

四、尋出『俱舍論』組織上與南北兩方各種『毗曇論』的關係，判明了小乘毗曇學說的整個系統。（呂澂：『阿毗曇心論講記·導言』）

根據這些整理資料的經驗，進一步應用於全體佛典，同時參考取材也擴大了範圍，得着很多便利。他除翻譯了一些藏文經典外，主要就是利用梵、藏、巴資料勘印佛典，三輯『藏要』就是用這新的研究方法完成的。他在談到自己治學經驗時，說內學院在佛學研究上如果說有一點成就的話，那就是在佛學研究上走出了一條新路。

又在另一方面，國內各地陸續發現歷代大藏經的刻本，先生參與整理考訂，所得結論見於『宋刻蜀藏異本考』、『契丹大藏經考』、『金藏雕印考』、『宋元刻磧砂藏序』、『明南藏初刻考』。因而認清藏經版本源流，確定了刻本文字上正謬的標準。又從國外校印的梵、藏文佛典和康、藏各種刻版的西藏大藏經，比較研求而見到漢文翻譯的短長。（見『內學』第四輯呂澂『論玄奘譯本之特徵』）

根據上述研究，決定用新的科學方法來選取全藏中的要籍，校印一部叢書，叫『藏要』。它的編校，是一項艱巨而又細緻的工作，全由先生獨力擔任。

一、校勘文字，一變從來重視『高麗藏』本的偏向，改以南宋思溪本為據。遇有疑誤處，儘可能求得原典根據，方加改正。
二、譯文內錯落晦澀的地方，擇要用原典或異譯本來證文加注。

三、常用的典籍，都依義理起訖分清段落，以便研究，一掃支離破碎的科判舊習。

四、書中重要義理，由歐陽先生用提要體裁作成序文，以助了解，約寫成二十多篇。

編印『藏要』，從一九二七年至一九三七年，共成三輯，收書七十種，四百餘卷。此書印行後，有些被日本的佛教大學裏採

作課本，又有些為印度國際大學用作研究資料。它的紙型保存在金陵刻經處，現已重新印行，以供學術界研究的需要。

其它如根據『象聖點記』推定佛滅的確切年代。對勘『處經』認定『四十二章經』之為『經抄』而非首譯。並認定『牟子理惑論』是『四十二章經』後的晉宋間人著作等等。不一而足。

為更進一步徹底整理全藏，刻成比較可信的定本，計劃精刻『大藏』。但這工作太艱巨了，只做到編定目錄的階段。原來歷代編纂大藏經，都是依據經錄機械地堆集上去，內容既雜亂無章，又真偽不辨。現在要談整理，必須由經錄以尋端緒。因此先校刻了最重要的『開元釋教錄』，將錄中經目和附屬部份詳細分開，又編成便於檢索的號碼，並且比勘各種舊錄，改正錯誤二百餘處。在『開元錄』以後所出的『續開元錄』，『續貞元錄』等，均校刻成新版。還有金藏裏新發現的宋代『祥符錄』、『景祐錄』等殘缺孤本，也都節畧補正刻出。至於歷代經錄的最後一部『至元法寶勘同錄』，更應用西藏的譯本和西藏經目，詳細校訂，刻成書本。這些經錄訂正過的記載，再對照『大藏經』裏所收一千七百種典籍的各別內容，方才一一清楚它們的真實來源。這樣刪除了好些本非翻譯而無意混入或有意偽托的舊籍。然後依照義理的流類相承的次第，編成一部具有系統的經目——『精刻大藏經目錄』。以後補充修訂為『新編漢文大藏經目錄』印行。這些都是對於佛學資料的整理工作。

關於藏語系佛學，他寫了『西藏佛學原論』一書，對前宏期和後宏期的源流演變，作了扼要的敘述和闡明。

約在一九三六年，南京中央大學哲學系主任湯用彤因北大校長胡適聘去北大，想邀先生接其事。湯與熊十力在歐陽先生前面請，意有未許，先生即甘於淡泊，辭而不就。在內學院閉門讀書，深入研究，卓然有所建樹。先生與法國東方學者萊維及日本佛學家木村泰賢等，往返論學，解決歷史遺留的許多重大問題，為內學院在國際學術界中樹立聲譽，也為祖國爭得光榮。

因明是印度佛家瑜伽行派吸收印度的正理學說而組成的佛教五明之一，用爲立宗破敵的議論工具。到陳那、法稱發展成一種佛家的認識論而貫串到佛學全體。玄奘對這方面僅譯了『因明正理門論』和『因明入正理論』二書，對陳那的總結性的著作『集量論』即未翻譯。他根據對藏譯本的研究，發現陳那的獨到見解，對勘英譯『因明正理門論』，撰成『因明正理門論本證文』（見『內學』第四輯），「借原本之復按，得章句之勘定」，達到義解切實，陳那因明著作的真面目顯露無遺，英譯中的積疑，也渙然冰釋。先生又譯『集量論釋畧抄』，指出『量論』的本宗爲研究陳那因明學說的寶貴資料。又研究了藏譯法稱的『量評釋論』、『量決擇論』、『正理一滴論』，認識法稱發展了陳那『量論』學說的成就。寫了『佛家邏輯——法稱的因明說』及『西藏所傳的因明』，發表於『因明論文集』。他還對商羯羅主的『因明入正理論』，資取藏譯判定文義，寫成『入論十四因過解』（『內學』第三輯），對『入論』中的『十四因過』作了解釋，明白『舊疏得失』所在。從而奠定研究因明學的基礎，爲以後研究因明，特別是西藏所傳的因明，提供了寶貴資料。

一九四三年二月廿三日歐陽先生逝世，門人組織院友會，推先生繼任院長。他根據歐陽先生的『院訓釋·釋教』，以毗曇、般若、瑜伽、涅槃、戒律五科組成內學院院學，寫出綱要，講解了二十多種，都精義入微，發前人所未發。這樣內學院建立的院學，已遍及印度佛學的全體，不局限於法相、唯識了。

在此期間，他又與學友熊十力反復函辨佛學基本問題，以爲印度原來從性寂（即心性本寂）立論，而中土相似之說則從性覺（即心性本覺）推闡，由是發起修行功夫，一則革新，一則返本，兩者結果判若天淵。此乃關係學說是非，犖犖大端，不容不辨，切望學人注意及之。（辯論函稿發表於『中國哲學』第十一輯）

一九五五年斯里蘭卡佛教徒爲紀念釋迦牟尼涅槃二千五百周年，發起編纂英文佛教百科全書，要求各國佛教學者合作。先生

任副主編。他寫了『唐代佛教』、『五代佛教』、『宋代佛教』、『安世高』、『支樓迦讖』、『因明入論疏』、『宋版蜀刻藏經』等多篇，主要力量除負責選定全部稿件及英譯稿件工作外，還撰稿多篇。全部漢文條目四百餘篇，約二百餘萬字，部分英譯稿寄斯里蘭卡印行。漢文全稿近年編成『中國佛教』，陸續出版。

一九六一年，開辦一個爲期五年的佛學班，帶了北京、上海、內蒙古派來的三個研究生。開設『中國佛學』和『印度佛學』兩門課程，材料和觀點是他多年研究積累的成果，已將講課筆記整理編成『中國佛學源流畧講』和『印度佛學源流畧講』出版。在前一書中的主要觀點是：中國佛教來自印度而又不同於印度，是吸取了印度學說而構成的一種新說。中國佛教以天台、賢首、禪宗三派爲代表，都與印度佛學有較大的距離。印度的心性本淨說是自性涅槃的心性本寂，不同中國根據『起信』而來的自性本覺，是自性菩提。他在一九四三年與熊十力的論學通信中，着重指明了這一點，已見上文。現在說清源流的同时，着重從中國佛學的產生、發展、衰落等各個階段中找出規律和依據。在後一書中，根據漢文、藏文的大量文獻對勘巴利文三藏以及現存的有關梵文原典，闡述印度佛學中的主要思想，勾出印度佛學一千五百多年的歷史發展概況。（『佛學研究之回憶』）

一九六六年，「文革」一開始，這個佛學班首當其衝，房子被佔，幾十年積存的資料和研究成果蕩然無存。先生避居江蘇省丹陽縣故鄉家人處，後才遷北京清華園與幼子同住，安度晚年。由於年事已高，身衰體弱，不能再從事研究工作。但他幾十年孜孜兀兀，窮年累月，刻苦鑽研的豐碩成果，已經搜集回來的，正在整理，准備編輯出版，供後繼之人的研究。而他的探隱扶微，窮原竟委，一絲不苟，嚴肅認真的治學精神，專志不移，誨人不倦，淡薄自甘，不慕榮利的高潔情操，也使人景仰不已。今年是先生的九旬誕辰，謹撰此文以爲紀念，祝先生健康長壽，福祉無量！

虛雲老和尚遺相



六十歲方於此圖

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

德清攀行一段，看見一座巨石，上面刻字「回心石」，左邊又有刻字「當思父母」，右邊則刻字「勇猛前進」，德清看到好些遊人見石上刻字而折回，搖頭下山，有些人則猶疑不決。

上面的遊人喊道：「再上去石級更狹啦！」
德清曾經遍遊名山大川，什麼險地沒去過？怎會就此折返呢？

衆人紛紛氣餒回頭下山，德清却依然勇往向前，衆人笑喊：「大師父！上面去不得呀！太險啦！」
德清笑道：「就是險才值得攀登呀！華山以險趣奇峯出名，不攀登峯頂，怎見得到奇景呢？」

衆人搖頭道：「這和尚又牛性子！」
衆人都回頭下山了，只剩下德清一人獨自攀登絕壁，他向來習慣了獨行，自然不在意。那些遊客，都在這座「千尺

幢」絕壁的千仞之前敗退了，只見這個四十五歲的和尚勇邁上攀。

「千尺幢」絕壁上的石級小路，寬不及半尺，僅可容一足，壁邊釘掛着鐵鏈，由於少人攀用，鐵鏈也處處顯現銹黃了。德清仰首上望，但見天開僅一線，他身在兩邊夾峙的垂直石壁千丈之下，自己好像是一隻螞蟻在爬牆壁，那山谷下面，雲氣茫茫。

那絕壁的石級，不容人直立而行，德清好像貓狗般四足俯爬，才能登攀，他爬得氣喘不已，筋疲力盡。他心中想着：「絕不能半途而廢！一定要攀到峯頂去拜佛，方算虔敬！」
他攀到的千層石級的頂上盡頭，那上面有一座鐵蓋，恰似桶蓋似的，此時仍開敞，若將之關閉，就無法上去了。

他攀出蓋口，恰似從醬油玻璃瓶口鑽出來一般，以爲到了峯頂，哪知出了瓶口，上面還有「百尺峽」的數百尺垂直石級呢！

他仰望上面，幾座三角稜石豎立在上，各自裂開，裂縫甚寬，石尖形如冰山，嶙峋尖削，兩壁相壓，僅可容一人貼身拉着鐵鏈而上，奇險艱苦，較之千尺幢尤甚，德清感着好像是在攀樹。

到了峯頂巨石上面，他俯視四週，都是一降千仞的深谷，遙望兩邊是秦嶺萬峯，插入半空。而這處峯頂，其實是一座周圍十數尺的大石，連草也不能生長。

德清看見那華山峯尖數十座，好像是蓮花瓣，又像是象牙之笏，朝天直立，浮雲如綿絮，煙霧瀾漫，萬尺飛瀑，從一處斷崖流下，瀉入雲霧之中，却不聞瀑聲。

百尺峽峯頂尖石的另一邊是較為勢坦的石坡，有千年古松疊翠，松濤陣陣，可以眺望西峯與北峯的雲台絕頂。

德清眺望神怡，更感天地之浩渺，佛性之清淨，無所不在，他情不自禁地在尖頂巨石上跪拜向天，虔敬地唱唸着諸天佛號，這峯頂並無寺院，也無佛像，但是他感覺到諸佛億萬的存在，那是不假寺廟塑像的。塑像繪像都是信心寄託形象化的佛，當篤信到達極點的境界之時，已經天人合一，佛我同在，其時已無需物質土木塑雕的佛像，亦無需寺院廟宇了！德清在這華山絕頂上，進入了此種境界，這是難以言傳的。華山並非世傳的佛家名山，它毋寧是道家的聖地，但是，佛的存在，無所不在，無所不在，豈受限於世人為的地域區分？

德清已無需肉眼見到佛的顯聖，他就已可以在他的心眼中感覺到萬佛的接觸了。他感動無比，這種無形，無色，無相的佛的感應，是一種新的境界，是不可思議的。他現在深深體會到壇經所云：「離一切相即佛」的境界，「世人外迷著相，內迷著空，若能於相離相，於空離空，即是內外不迷，若悟此法，一念心開，是為開佛見知。」

德清此時領悟到此境，他不求著相，也不求著空，他已經初步領悟了這種空中不空的妙境了。

此時空山無人，但聞松濤，只見藍天白雲。

德清不知在定境中停留了多久，他甚至於沒注意到星移斗

轉日出月沉。

他從佛禪的喜悅定境出來以後，重新再走上路程。

這些經歷，是修行的一部份，是有必要的。欲要濟世度眾，救苦度厄，首先必須修行自度獲得定慧！

德清並不是漫無目的遊山玩水，他的聘遊名山，乃是身心修行的一種禪法。除此之外，他要將胸襟與大自然融化為一體，心遊於物外，作為從事偉大宏化佛法事業的襟懷的基礎。

他又來到了華山的北峯，見到了著名的「老君犂溝」，那是一道深可千仞的深溝，雲氣繚繞的斧劈般垂直石壁上面，掛着一把巨大的鐵犁，傳說這是太上老君用此鐵犁開劈了登峯之路，又傳說無論誰能摸着鐵犁，即可獲得幸運。但是，這不過是傳說而已，德清一笑置之，不過他尊敬這一個傳說，他要摸着這把老君之犂，他並非相信這種神話——明知那是人造附會的神話，他却要冒險攀上那座兩丈多高的危崖尖嘴「鶴子翻身」，伸手一摸那犂，作為對自己勇氣胆量的考驗，這當然或多或少地仍是有些凡人的征服野心的，不過不同的是，他並不是要那鐵犁摸着了算是英雄的自我滿足誇耀，而是要征服自己對於危險艱險恐懼。稍一不慎，就會從那危崖大石上下墜千仞深淵粉身碎骨的，這就是一種考驗！若不能征服對死亡的恐懼，怎能對未來的重大宏法事業所可能遇到的危害遭遇置之度外？

他鎮定地攀上光滑的危崖尖石之嘴，俯伏在尖端，一手抱石，俯視那萬丈深谷，感覺到好像抱着老鷹的尾巴飛翔在天空，隨時都會脫手下墜，落入那狹窄僅兩尺的空隙深淵！

他唸着佛，心中一點也不驚慌，他伸出一隻手，他成功地摸着了老君鐵犂了！

他並不誇張地喜悅，如果是只為了滿足英雄欲，這時該是多麼狂喜呢？然而他並不是為了這一種欲望而摸老君犂。

他從「鶴子翻身」危崖巨石上倒垂下去，到了石的另一邊，看見了東峯頂上的「下棋亭」，相傳這是宋太祖趙匡胤微時，在此與陳搏老祖下棋，輸了，將華山輸給陳搏為道教道場，

無疑這也不過是後人虛構的神話之一。

德清並不相信此一神話，他以破妄相的心情，登上了東峯下棋亭，亭內擺着一套石製棋盤，上面還有殘局棋子，傳說就是陳搏老祖的千年殘局。這也不過是後人所佈而故神其說而已。德清一笑置之，倒是那殘局的象徵意義，頗有些引起他的感觸，這不是饒有佛家的禪機麼？

他舉目四望，忽然想起古人陳子昂的名詩：「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而淚下！」

他悵然地走下東峯的盤道鐵練石級，又登「上天梯」的石階和狹窄如魚脊一般的山頂奇險石路，看石碑。方知名叫「蒼龍嶺」，果然也似在一條蒼龍的脊背之鱗上行走，碑文說韓愈遊華山至此看到如此奇險，嚇得失聲痛哭，連書也拋棄了，碑文說此地是「韓愈投書處」。

韓文公一代文豪，千古景仰，可惜未明宇宙真理，只迷於功利，以致有諫迎佛骨及主張焚佛寺殺佛僧燒佛書之愚昧，未免是白璧之瑕！倘使韓文公信佛，參透生死，當年又怎會在這龍脊上恐懼至痛哭投書？

德清搖頭太息。走完蒼龍脊，登上了「金鎖關」，此峯是通往四方的必經道路，德清選擇了前往西峯之路。

西峯又名蓮花峯，傳說「劈山救母」故事，就是發生在西峯。

德清和尚登上了蓮花峯頂，縱目四望，可見山西，河南，陝西三省的黃土原野，蒼茫無際，較近處有些綠樹阡陌縱橫，黃河的渾濁河水，滾滾浩蕩，渭水迂流如帶，斜陽遠山，倍添惆悵！

蓮花峯上，相傳曾經被天神用以鎮壓蓮花三聖母的那座巨石，中裂爲二，裂隙張開，據說是兒子沉香用巨斧劈開的，那柄重達兩三百斤的巨斧，遺置於巨石旁邊，碑文刻着「劈斧救母處」。

三聖母思凡，與遊山的劉彥昌結合，違反了神仙清規，被玉帝令天神力士鎮壓於巨石之下，與白蛇的悲慘命運相似。直

到三聖母的兒子沉香長大，矢志救母，學會了法術，來斧劈華山，才救出母親，而白蛇的兒子却永無能力救出雷峯塔。

這兩段傳說，不知誰抄襲誰？明知都不過是民間傳說而已，可是那不都是反映出民間對於封建勢力與僞善假道學的反抗意識？同時也反映出民間對於天倫的濃厚感情與爭取自由。

德清和尚知道這些傳說是人造的，但是他尊敬它，他寧可相信有其事，只因爲這些傳說都太悲慘太感人！

他感慨唏噓，沉香有法力可劈山救母出於厄難，而他德清呢？親生母死於難產，而他竟無力救母超生！他雖已三步一拜爲母求佛，但是，他誠心有餘，到底那超生的事，屬於渺茫，太渺茫了啊！天地蒼茫！黃泉碧落，却叫他何處去尋覓亡母之靈？亡母從不會來入夢，毫無感應朕兆！而那位繼母王氏太夫人，於他有提携養育大恩，他亦未曾報答一分，他忍心出家，拋妻棄母，忍令她遁跡空門，現今也不知如何情況？

德清感觸浮起，心中悽傷，又念及亡父，又念及道業不知何日才得成就——到底要怎樣才得證圓覺呢？又究竟要到何時才能大展弘法濟世之志？

這些念頭，一直都隱伏於潛意識之中，他是擺脫不脫的，往往觸景生情而出現，人要修行到絕端理智慧明，談何容易啊！沉香劈山救母之故事，可能衍化於佛經中摩訶目犍連的故事，而又摻有地藏王菩薩入地獄救母的傳說，道家可能採取目連與地藏王菩薩兩事，又借用了白蛇傳說，而編造出「沉香劈山救母」。

德清並不去深究它，他在蓮花峯上感慨着，悽傷着，流着淚，他朝天拜佛唸佛，直到皓月射出清輝。

他次晨趨赴南峯，這是華山羣峯中最高峯，他見到了山頂的終年不涸的「仰天池」，環池的石壁上刻了許多名人題字：「太華絕頂」「兜視羣峯」，琳瑯滿目！可是，德清也感覺到，這些題字雖然美妙，却未免削減了山川的天然了！讓它一切都保持天然景色不是更好嗎？何必去鑿刻題字？可是，他也知道，中國人喜歡題刻名勝，也喜歡看到名勝有這些題刻。沒有

題詠的山川，是不能引起人們嚮往的。人們就是那麼矛盾！一面要逃避到大自然去，到了廣濶的大自然，却又感到孤獨寂寞，必須見到文明，必須聽到人聲，空山人語，份外親切，空山題刻，也份外親切。

德清不是現代心理學家，可是他體會得出來人類這種情緒，他俯眺天邊秦嶺，太白山，太華山，終南山……羣山都在矇矓蒼茫之中，他更能意識到這些矛盾的心情了，他喜愛這高峯絕頂上的清高孤獨，但是，他學佛是爲了出世隱遁嗎？他不會隱於普陀五台，又怎會隱於華山？

從南峯到「南天門」的一段路程，是一段新的考驗，德清碰到了華山最險的凌空棧道！他沿着絕壁石筍，手攀鐵鍊而行，突然垂直下降數十石級，等於在牆上俯行而下！

他來到了垂直絕壁的浮木棧道之上，那些棧道，實際上只是一條一條的木板，凌空架設在石壁邊緣，浮木底下就是萬丈深谷，谷底亂石如筍，尖棱可怖，木板並無縛繫，都是鬆散搭架，僅可容一足橫踏，稍一不慎，就會失足，墜墜谷底，粉身碎骨，德清萬分小心地緊緊抓住石壁上釘着的鐵鍊，腳底像貓步般輕蹈，那些木架搖搖欲墜，德清多次幾乎失足！他心驚胆震！

要克服天生的對死亡危險的恐懼，是極不容易的，佛家說「了生死」，當然是不只脫出生死輪迴而進入涅槃，也有置生死於度外的心理修行在內，德清和尙曾經歷過種種考驗來修煉，這一次的凌空棧道之行，也正是他所需要的一種考驗鍛煉，將來宏法，不知要經多少魔難，多少危險，他需要鍛煉自己的無畏精神！

他運用他的已有若干火候的禪定，漸漸地，他的心驚胆震平靜下來了，他不再畏懼等待在谷底的刀山劍尖般的死亡石筍了，他的步伐輕便靈活了，他唱唸着佛號，攀着鐵鍊，若無其事地在棧道浮木上輕巧渡過！

在這兩萬尺的高空上面的浮木棧道上面，這一位永遠追求佛法真理的中年僧人，凌空踏着浮木，天風剛烈，吹拂得他的

海青僧袍飛揚，那座石壁多麼崇高，多麼奇險！底下的雲氣茫茫，好像是海底的水流。

55

德清和尙隨後又繼續他的行腳，他進入了陝西省崆峒山，一路所見，黃土赤野，村落蔽殘，到處饑民，遍野餓殍，路途上數不盡的白骨殘骸，由野狗尸鷹肆虐侵食，到處都有餓得奄奄待斃的老弱婦孺，德清傾盡自己身邊所携的乾糧，餵哺路邊的餓嬰，可是他救得了幾人？那麼的累千累萬，躺在道旁，睜着眼睛望着路上行旅，那些饑民都餓得只剩下皮包骨，却肚子腫脹，有些還能用眼光向行人乞求，大多數已不省人事了，那些餓鷹在垂死的饑民周圍盤旋聚集，有些不等人斷氣，就上來啄食人肉了，還有那些野狗也成羣來噬吃。

（未完）

更 正

內明月刊編者先生：

承貴刊一五八期刊出拙文「天文學新發現證實佛說宇宙無量世界過去是未來」，其中涉及大小劫年數問題，蒙中國河南鄭州市張倫官居士一九五八年五月十九日來函指出拙文兩處錯誤。

①第十頁，刊出：「……大劫約爲三億四千三百八十四萬年」，漏植「十」字，應爲十三億四千三百八十四萬年。

②第十二頁，第七行刊出：「無等轉……」一句之前，漏列：「無等」乘「無等」爲「無等轉」，此皆爲作者之疏忽，漏了此句。

以上兩點敬請惠予刊出更正，作者並向張倫官居士致謝。

馮 馮 敬 啟

一九八五年九月五日



佛青協會與普明佛學會

開辦第五屆佛學初班

佛教青年協會與普明佛學會皆是以推廣佛教文化，安頓人生為宗旨之青年團體。每年秋季，兩會合辦之佛學初級班，均深受歡迎，修讀者極

為踴躍。今第五屆新班將於本年十一月起，逢星期六晚七時半至九時，假九龍界限街一四四號三樓上課，為期約十個月。課程分「佛學初階」及「佛學導論」兩部份，內容包括教理、教史及教傳。講師有王聯章、劉萬然及黎冠章諸居士，均對佛法素具學養，並富教學經驗。該班名額約一百個，學費全免，歡迎各界人士報名。索取章程請電三三六〇四三七，中華佛教圖書館。

美國佛教會會員大會

選出新董事

新會長在遴選中

（紐約通訊）美國佛教會會員大會，美國佛教會於一九八五年九月八日在會長仁俊法師主持下召開年會，聽取會長及莊嚴寺大覺寺住持顯明法師之報告等，並改選到期董事，仁俊法師宣佈放棄當選，改選後之董事名單如後：敏智法師、顯明法師、寶生法師、趙真覺、俞時中、沈家楨、陳震、陳綱、莊震威、沈居和如、李祖鵠、林沈鵬俠、賴金鳳、葛光明，又仁俊法師辭會長職，在任期未滿一年內，由四位副會長趙真覺、俞時中、沈家楨、陳綱代理，並組織會長遴選委員會，以仁俊法師、顯明法師、沈家楨、李祖鵠為委員，顯明法師為召集人云。

常凱法師榮獲

新加坡公共服務星章

新加坡佛教總會總務主任常凱法師，服務佛教界，從事社會工作達卅餘年，在新馬地區深為佛教繙素及社會人士讚嘆及景仰。

自五十年代開始，法師即獻身教會事務及社會工作，歷任新加坡佛教總會總務主任。一九六九年五月創辦南洋佛教雜誌社，自任發行人，每月出版，以文字般若弘揚佛法。同年十一月，發起創辦新加坡佛教診所，並任董事會秘書長，以贈醫施藥，救濟貧病的工作來發揚佛教的大慈悲精神，這十六年中，在常凱法師的領導下，佛教診所迅速發展，不但在不同的地區開設了三間診所，方便病黎求診，還籌建了堂皇的佛教診所大廈，作為總辦事處，奠定發展的基礎。佛教診所診病人甚眾，三所每月平均義診在三萬二千人次以上，甚獲病黎的信賴與支持。

一九七三年，佛教總會發起創辦文殊中學，由申請購地，與教育部會議、籌款、鳩工建築等一切事務，雖是佛教同人共同努力，而常凱法師總是身先大眾，負責領導和策劃，使文殊中學順利完成，為新加坡有史以來第一所佛教中學。此外，法師還負多方面的義務工作，如佛總屬下慈愛之家主任，菩提學校董事等，及多間佛教社團的導師。

常凱法師自奉甚儉，駐錫伽陀精舍，開設醫務所，懸壺濟世，為新馬中醫藥界聞名的正骨科聖手，活人無數。法師不做佛事，不做法會，不受信徒供養，生活淡泊，將時間及精神全部奉獻給佛教事業，默默的耕耘，不事宣傳，不求聞達，在這末法時代，實屬稀有難得，新加坡佛教能有今天的局面，法師功不可沒。

一九八五年八月九日，為新加坡慶祝建國二十週年國慶日，法師榮獲新加坡共和國總統頒發公共服務星章（BBM），表揚法師服務社會的功績。一個佛教界的法師接受政府的表揚，在新加坡尚屬首次。非但是法師個人的光榮，亦為新加坡佛教界同人的榮耀。

中英彩色「佛陀畫傳」再版了！

原由泰國佛教青年編繪的「佛陀畫傳」，二十年前經淨海法師譯成中文，交佛教文化服務社出版後，曾風行一時。後再經呂繩安教授譯成英文，畫家李宴芳居士著色，合作而成的「中英說明彩色繪圖佛陀畫傳」，自一九七六年在香港精印六千本，多數為海內外佛教道場及一些熱心教友附、助印、送贈結緣，僅有部份低價流通，很快售完，因沒有基金再版，向隅者多。此書圖文並茂，中英譯筆流暢，簡要地說明了佛陀一生偉大的史實，讀了令人啟發信心，生起無限的崇敬。並且印刷精美，裝訂講究，見

者或閱者，皆生歡喜讚嘆，咸認爲是一本深具價值的現代化佛書。今再投下鉅資，由台北正聞出版社再版六千本流通，全書採用高級雪銅紙精印，精裝更求完美，現將定價及徵求助、附印、預約價（本年九月底爲止）。

定價如下：國內台幣三百元，國外美幣八元五角。

助、附印：國內台幣二一〇元；國外美幣六元（助、附印者限十本以上，並在書後登錄功德芳名）

預約：國內台幣二四〇元，國外美幣七元（以上包含國內外郵資）

地址：台北市龍江街55巷11號正聞出版社

郵撥：0519899_6

國外：Rev. Jan Hai

Texas Buddhist Association

13210 Land Road

Houston, Tx. 77047, U. S. A.

發售精裝合訂本啓事

本刊爲方便各圖書館、寺院、藏書家之度藏，年出合訂本一卷，每卷十二期，硬面燙金，精裝一冊。現已出至十三卷，除第一卷已無存書外，第二卷至十三卷，尚有少量存書，茲特公開發售，每卷精裝一厚冊，每冊訂價港幣壹百元（郵費另計）。特價優待八折。訂購第二卷至十三卷全套者，七折計算。存書無多，售完即止，欲購從速。

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，歡迎四衆投稿。

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，視內容需要爲準。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。

本刊調整售價啟事

本刊自一九八三年十月一日調整售價以來，兩年間紙張、印工，俱告漲價，郵費又將於九月起加價，迫無得已，自一九八五年九月（一六二期）起，酌量調整售價，稍資挹注。茲將新訂價目表附刊於後，諸希亮鑒，為荷。

內明雜誌社謹啟

本刊定價表

零售每册港幣 6.00

香港 全年十二册 (連郵費) 港幣 80.00

台灣
日本
泰國
菲律賓
新加坡
馬來亞
美國
加拿大
英國
歐洲
澳洲

全年 平郵 US \$11.00
空郵 US \$20.50

全年 平郵 US \$13.00
空郵 US \$22.00

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣 2,000.00元
鄭黃常茂居士	港幣 500.00元
心明法師	港幣 300.00元
常樂法師	港幣 100.00元
邱崇德居士	港幣 200.00元
陳綺蘭居士	港幣 100.00元
朱啟泉居士	港幣 100.00元
林永安居士	港幣 100.00元
陳美嫻居士	港幣 50.00元
妙法寺	港幣 8,059.90元
總計	港幣 11,509.90元

一六二期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,509.90元
發行收入	港幣 2,663.00元
總計	港幣 14,172.90元

二、支出：

印刷費	港幣 8,451.80元
稿費	港幣 2,675.00元
郵費	港幣 1,646.10元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 14,172.90元

內明雜誌社謹啟

出版人：內明雜誌社
 社長：沈成
 發行人：釋金成
 編輯：沈成

社址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/11 Pluphar 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, Narih St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. 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

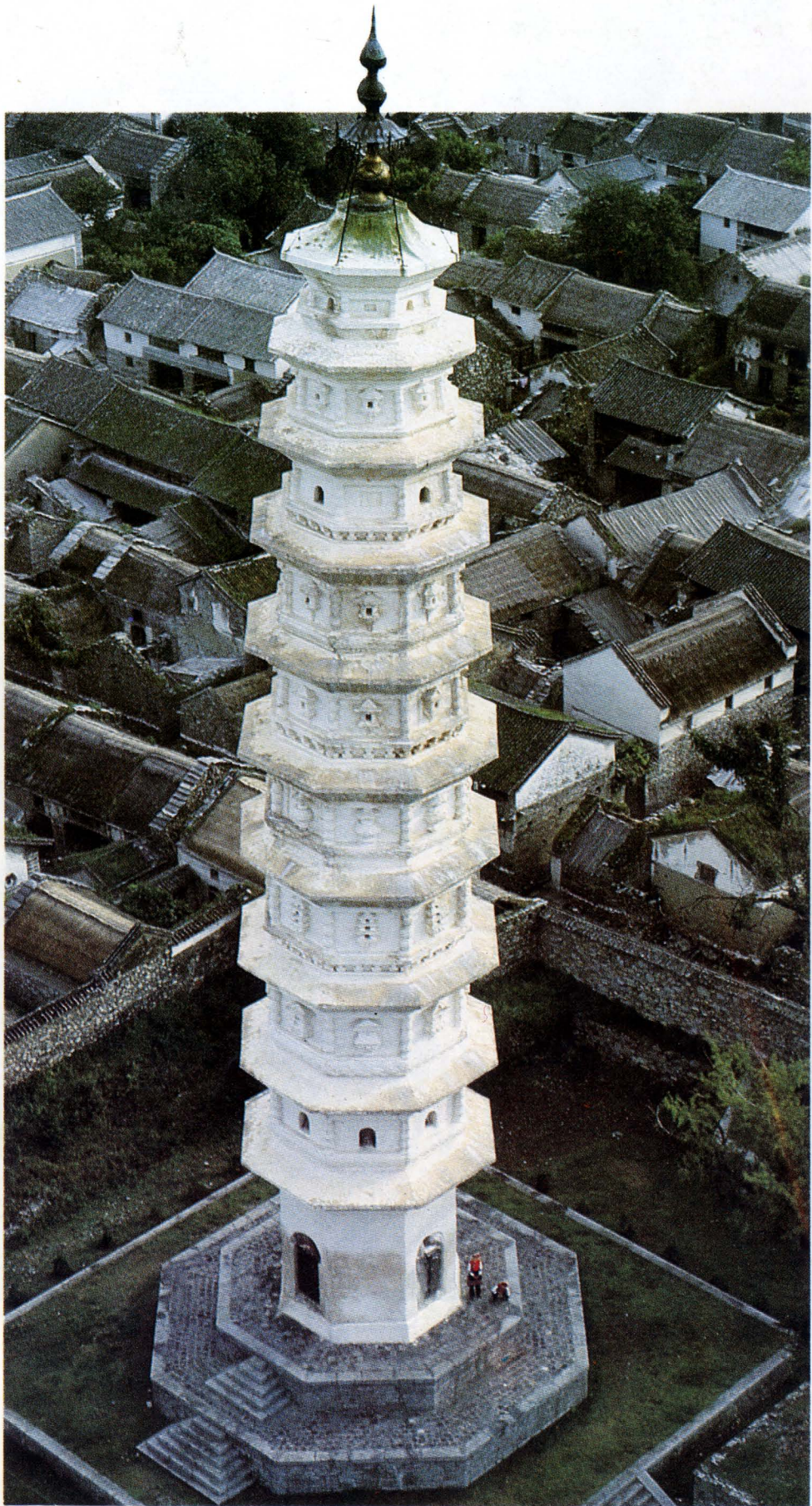
佛元二五二九 中華民國七四年
 十月一日出版

每册定價港幣陸元



△大足北山六臂觀音像

本刊已在香港政府登記



◁ 滇西勐町佛塔

△ 大理崇聖寺白塔