

# 内 明

集漢穀城刻石字





▷ 吳王井



◁ 長壽亭——西施梳妝台舊址





## 耶穌基督在印度西藏足跡的追尋

馮馮

基督教的聖經新約全書，以四大福音書為基礎，四大福音書，是耶穌基督的及身親信門徒馬太、路加、約翰、馬可等四位聖徒所寫，記錄下耶穌的言行及寶訓事蹟，基督教學者與歷史學者公認四福音書是各聖徒親近耶穌的第一手資料，絕對可靠可信，寫作時代，推斷是在公元後六十年至一百年之間，是斷斷續續寫成，後來才彙編成冊。

四大福音書，都從耶穌降生前開始敘述，對於耶穌的法身來歷（上帝的獨生子），及其應身（肉身降生為聖處女瑪利亞之子），誕生於伯利恆旅次馬槽，俗世的法律上父親是木匠約瑟……等等都敘述得很詳盡，但未多提及聖母瑪利亞與聖約瑟攜帶耶穌逃避猶太王的暴政，一家三口逃往埃及的詳情。四福音只提到耶穌在十二歲之時出現於猶太教神廟，講道折服猶太教長老，以後，完全沒有提及耶穌從十二歲起到三十一二歲重返耶路撒冷傳道此一期間的事蹟。四福音顯然注重耶穌的神性與其上十字架的犧牲精

神，而不注重耶穌未在以色列傳道以前的十八至二十九年的言行事蹟，這樣漏列了耶穌的言教身教紀錄，對於基督教徒與非教徒，都是莫大的損失。

四大福音既是耶穌的人間及身門徒，對於耶穌的一言一行，紀錄自然是務求翔實，不可能這樣疏忽，也無可能四位聖徒相約不提耶穌的十八至二十年的言行，很多學者推論四位聖徒必然曾有記述，不幸全文可能佚失，或是在公元四世紀教廷編輯聖經之時，由於某種原因，將四福音的此一部份全部刪除，再經歷代的左刪右改，或增或減，以致今日所見到的聖經四福音已是面目全非、支離破碎，雖亦經潤飾，終難掩其中的缺陷。

由於四福音現傳本子全無記敘耶穌失蹤年代言行，就有不少非宗教的學者從人文觀點及邏輯來斷言：「歷史上並無耶穌其人，」耶穌只是虛構的人物。」等等武斷的論調。這恐怕不是四世紀或中古時代教廷編輯者所能始料的不良後果。



四世紀或中古時代的教廷編輯者，爲什麼要刪除四福音當中的耶穌十八至二十年事蹟（以下簡稱爲「失踪年代」）？從現代常識來推測，很可能是當時的編輯人認爲失踪年代（一）不夠重要，不足以代表耶穌的教行，（二）不可靠，（三）有破壞或觸犯基督的神聖形象，（四）有其他外教色彩，有損基督教權威地位。

很可能四種原因都能成立，亦可能同時是基於此等原因，古代的教廷編輯人，索性把聖彼得的筆記亦全部廢除，不列入新約之內。大彼得是耶穌的首位門徒，本來是一位漁夫，不甚識字，皈依耶穌之後，追隨耶穌多年，耶穌授以學識文字，亦對之倚重甚深，耶穌曾將失踪年代事蹟告知彼得甚詳，彼得均有記錄，耶穌上十字架爲世人贖罪之後，聖彼得成爲耶穌的傳法與繼承人，在希臘、土耳其，到羅馬傳弘基督教多年，後來在羅馬殉教，被異教的羅馬人所殺死，但是，聖彼得的筆記已經流傳下來，有些學者稱之爲「彼得福音」，另些稱爲「水上門徒行紀」，現在仍可見到英譯本。有些學者認爲此一經本可能曾經一度被編入新約之內，居於五福音之首，後來才被剔除，新約只剩下了四福音，又有些學者認爲，「彼得福音」之被廢，可能是因爲彼得敘述耶穌曾經赴印度及西藏研究佛教！並且，與聖彼得同時代的耶穌身後門徒保羅（原名掃羅，是羅馬人，是學問不錯的一位收稅官，某次酒醉後，在路上看見耶穌顯聖，因而皈依，從一個迫害基督徒的官吏，變爲一位聖徒大護法），在聖彼得死後，保羅成爲基督教的領袖，被尊爲首任教宗。聖保羅對基督教的發揚不遺餘力，貢獻極大，但是，不容許經內有異教色彩。可能是保羅剔除了彼得的筆記，可能此中不無權力鬥爭的成份。權力鬥爭是古代宗教的常見事實，不過，此點可置之不論，爲了保持純粹基督教色彩而排除一切外教紀載，則是相當可能的。不過世人對保羅福音多視爲僞經，彼得福音既被視爲非正統的記載又被視爲不可靠，現行的四福音，既然是被視爲不完整的資料，難怪有些學者懷疑它的

# 內明

## 第一九八期 目錄

### 特稿

耶穌基督在印度西藏足跡的追尋……馮 馮…… 3

### 譯稿

現代的宗教與科學……阿部 正雄著  
王雷泉、雷波譯…… 13

### 特載

平平凡凡的火頭僧……鄭僧一…… 18

「大智度論」集粹之七十七——  
佛陀的 累……智 銘…… 22

### 四眾堂

沙佛林居士的聲明…… 25

居士之家——  
上海佛教居士林簡介……申寶林…… 26

記沈夫人居和如居士往生……王沈醒園…… 28

### 筆譚

談師子吼與野干鳴……智 銘…… 30

### 法海拾貝

弘揚原始佛教應依「雜阿含經」……蔡惠明…… 33

### 特稿

因明入正理論通釋（續完）……單培根…… 36

詩篇八首……真 禪…… 41

### 佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮 馮…… 43

### 畫頁

封面：靈巖山寺全景

面裏：長壽亭——西施梳妝台舊址 吳王井

底裏：般若講堂

封底：靈巖山寺山門



歷史價值，亦懷疑歷史上是否確有耶穌其人。

有些學者說基督教內文獻所載的耶穌只是宗教上的虛構人物，這也是很武斷的推論而已，如果說基督教是虛構了一位耶穌，那麼，非基督教的學者，尤其是接近基督時代的，則殊無理由來虛構這一位耶穌了！事實上，在公元六零年代至九零年代，羅馬學者當中，至少有約瑟夫斯 (Josephus)、小普林尼 (Pliny, Jr)、塔斯土斯 (Tacitus)、與蘇通紐斯 (Suetonius) 四氏，在他們的作品中提到有耶穌其人，及耶穌上十字架的事，這些紀錄，並不是從宗教觀點寫成的，毋寧說是紀實。雖非正史，也應視為歷史紀錄，(官定正史，各有其政治觀點，未必就有量度容納其視為異端的宗教人物歷史，而基督教在羅馬帝國時代是被羅馬泛神教視為邪說異端的，直到後來，基督徒在鬥技場前仆後繼地成千成萬殉教，視死如歸，感動了羅馬君主改信基督教為止。) 正史缺乏記載，未必就是從無耶穌存在。現代的學者，很多以正史無載為藉口來否定耶穌存在，這是很武斷的，也不合邏輯的。不過，亦有很多學者公認歷史上確有耶穌其人，只是文獻不足而己。

一九四五年，埃及的一個阿拉伯裔農夫，阿里阿三曼 (Ali al-Samman)，在那哈瑪地 (Nag Hammadi) 地區發現了古代格挪斯的藏書館 (Gnostic Library)，一九五八年，摩頓·史密夫 (Morton Smith) 在以色列猶甸沙漠 (Judean Desert) 發現了馬可福音古本殘卷秘笈，兩處出土文物中都顯示早期基督徒曾經保存有大量有關耶穌言行的文獻，証實歷史上確有耶穌其人。在巴勒斯坦及中東一帶傳道。猶太民族的史籍反而一字不提耶穌，最主要的原由，可能是由於猶太民族是很極端的偏狹猶太民族主義至上者，排外性極強，而耶穌則視全人類為兄弟姊妹，耶穌的博愛是不見容於猶太人的，猶太教的長老視耶穌為眼中釘，猶太人鼓噪要求羅馬總督彼拉多將耶穌釘十字架，這正是猶太人的偏狹極端民族意識的表現。舊約是猶太民族教的史書與聖經，其中列王紀詳載

以色列民族從埃及返回迦南地區，每到一處，攻陷各國城池，屠殺各城異族人民，動輒以數十萬計，雖稚子亦不能免。這是以色列民族史詩(舊約雅歌篇中)亦大大歌頌的戰蹟，並非任何人的原諛，以色列民族的排外性，至今未嘗稍改，猶太人常常向國際哭訴納粹德國如何在二次大戰期間屠殺了六百多萬猶太人，可是誰來為迦南地區巴勒斯坦一帶的被以色列人屠殺的冤魂申訴？以色列屠殺了那麼多外族人民，自種了殺種的惡因，以致子孫獲納粹屠殺的報應惡果，不幸以色列至今仍不明白宇宙因果法則！

耶穌是主張博愛平等的，在耶穌眼中，沒有民族界限，也沒有仇恨。耶穌的偉大，並未獲得同時代的以色列人認識，相反地，還招致了以色列人的仇視與排斥，最後竟將耶穌殺死於十字架上，固然，在聖靈上來說，耶穌上十字架是為全人類贖罪，但是在肉身來說，耶穌卻是被以色列人所殺害的，這一點不容否認。羅馬史家之中，就有上述的四氏提及以色列殺害耶穌。而以以色列史籍則因仇恨耶穌而刪除一切有關耶穌的記載。美國加州卡列蒙神學院 (School of Theology, at Claremont, Ca, USA) 的「死海經卷」研究組主任屈理弗博士 (Dr. John C. Trever) 認為：以色列人一向不重視歷史，這是史料缺乏提及耶穌的主要原因。屈氏此說，顯然是並未研究深入以色列歷史文獻所作推論。其他學者多數反對屈氏觀點，因為以色列的史籍相當豐富完整，大事小事都有紀錄，曾有學者發現猶太史料中確有載及公審及釘死大盜巴拉巴的一件事實。而新約中是述及耶穌與巴拉巴同時在耶路撒冷被公審，史料中只提巴拉巴與其他兩人，而未提及耶穌名字，可能性有二：(一)故意不提耶穌，(二)三個受刑者當中並無耶穌，學者們大多數認為，以(一)項最有可能。

要詳列世界各國學者對耶穌的研究，殆屬不可能，只可簡單引述主要觀點者如上，總之大多數古今學者承認確有耶穌其人，必須先接受此一點，然後才可以接受下文，倘若先存分別心或偏



見，根本就不信有耶穌其人其事，那麼，下文也就完全不能成立了！

古今學者大多數既已公認確有耶穌其人其事，也承認四福音的可靠性，並且認為這些及身門徒必然甚為詳悉耶穌生平，斷不致於不知耶穌的失蹤年代的事蹟。學者們亦懷疑四福音原稿已被人腰斬。但是，更重要的是，怎樣去發掘湮沒流佚的資料來公開失蹤年代的神秘。

拙作「神秘失蹤的十八年」一文中，已根據「彼得福音」提出了若干不完整的資料，揭示耶穌在其失蹤的大約十八年多當中，是在印度與西藏研究佛教（該文已蒙「內明月刊」刊出），但我亦有感材料不全，下文則是從另外的發現資料選錄的補充材料。

一八九四年，俄國作家兼旅行記者尼古拉斯·諾托維茨（Nicolas Notovitch）在法國巴黎發表了一本震驚世界的著作「耶穌基督佚史」（La Vie Inconnue de Jesus-Christ）引起基督教學者迄今尚未完全停息的爭論戰火。



拉薩耶穌經卷，在西藏發現的「伊薩」，俄國作家諾托維茨，在西藏參學，發掘佛法的震動，達克邦國列城，震動全世界。

出版十一部著作，他的著作都是用法文寫的，十部著作仍為今人所知的書名為：「俄皇厄古拉斯二世與歐洲」、「英俄聯盟」、「俄皇與歷史」、「帝俄海軍史」等等，都與宗教無關。只有第十一本「耶穌佚史」是有關基督教與佛教的。

諾氏似是一位基督教徒，在猶太民族大全（Encyclopedia Judaica）上記載，諾氏之兄弟奧西普（Osip），是猶太血裔子孫，但從小改信奉希臘正教（Greek Orthodox），至於諾氏本人的宗教信仰則無資料可查，但可能亦是耶教。

諾氏身世見於文獻者很少，僅知他是猶裔俄人而居於法國。一八七七至七八年，帝俄侵略土耳其，發生戰爭，諾氏在此期間隨軍採訪，戰後旅行土耳其及中東，經由阿富汗進入印度，他的書中記載，他是一八八七年十月十四日離開拉荷（Lahore），前往羅瓦片地（Rawalpindi）又前往喀什米爾（Kashmir），後來去了拉達克（Ladakh），他從拉達克打算經由卡拉戈林（Karakorum）（今之中巴公路）山路進入中國境內的土耳其斯坦，取道返回俄國。

在旅行途次，諾氏在印度與西藏交界的牟白克（Mul Berk）訪問一座與世隔絕的山中懸崖頂上佛寺。該寺的一位喇嘛僧人接待他，在閒談時，告訴他：在西藏首府拉薩的布達拉宮藏經樓藏有數以萬計的古代佛經，其中有些經卷提及一位先知名叫伊薩（Issa）。根據這位喇嘛的敘述，先知伊薩，來自中東，在印度與西藏研習佛教佛法十多年，後來返回中東，拉薩文獻說此位伊薩在返回以色列之後不久被釘十字架而死。

諾氏聞言，大感驚愕，他推測伊薩可能就是耶穌的異譯，他追問喇嘛，後者却不甚了了。而該寺亦無此文獻。不過喇嘛說可能其他佛寺仍有保存該一經卷副本。

諾氏旋即遍訪藏印邊境佛寺，詢尋此文獻，但都無所獲。後來，諾氏到達了拉達克邦國的首府列赫（Leh）市郊二十五英里左右的一座佛教寺院，名叫希米斯（Hemis）這是拉達克邦國境內

諾氏（一八五八年——？）是帝俄時代的一位著名作家，曾經



最宏偉的也是最著名的佛寺，寺名的意義就是「守法戒」之意，每年佛誕及佛陀成道日，佛教徒很多人來此拜佛及紀念佛陀降服天魔而成道。



位於喜瑪拉雅山印度河谷海拔一萬一千多英尺上的「小西藏」拉達克邦國列城郊外的著名「法戒喇嘛寺」，因收藏有耶穌事跡「伊薩經卷」而聞名於世。

「法戒寺」座落於喜馬拉雅山一處海拔一萬一千英尺的山谷內，這是並未受到外來的伊斯蘭教武力摧毀的寺院之一，該處一向被西方學者目為香格里拉。寺內藏有無數的佛經與文獻文物。

一九七四至七五年，「西藏學」學者史美固魯夫(David Snell-grove)與史普洛柏斯基(Tadengz Skorupski)兩氏訪問法戒寺，

該寺仍在，聞悉各地佛寺歷代因恐受伊斯蘭教毀滅佛教文物，因此將很多佛經佛書與文物送來法戒寺保存，秘藏於密室經樓，不輕易啓示外人。

諾氏於一八八七年訪問法戒寺之時，目擊喇嘛僧衆很多神異，他向主持敬詢有關先知伊薩事蹟，主持答稱古代的主持曾見過這位先知，亦有讀過有關伊薩的經卷。

法戒寺主持對諾氏說：「寺內經卷文獻很多，確有見過有關文獻，文內對於伊薩活佛生平言行均有記載，伊薩活佛曾在印度，後來在以色列傳道。」，「至於文獻，原文是用巴利文(Pali)寫成的，是從印度傳入尼泊爾，再傳入西藏，在法戒寺的版本則是藏文版。」

諾氏敬詢：「未知活佛可否容許外人抄錄一份？是否有違寺規？」

主持答：「文獻原屬大眾，自應公開，問題是物件凌亂，倉猝難尋須慢慢找，下次先生再臨敝寺，想必可敬贈一份。」

諾氏因有事返俄而離去，後來再返回時，不幸在品達克(Pinak)地區失慎墜馬折斷了一腿，負傷重返法戒寺，得到主持大喇嘛特別照料醫治，並准他住在該寺療養。

大喇嘛鑒於諾氏誠懇，並憐其因求經而重返受傷，因此終於特准諾氏瞻閱經卷，諾氏筆記錄：「主持大喇嘛卒允所請，命喇嘛捧來兩大卷經書，均已漬黃殘舊，全為藏文，一字不識，唯賴譯員翻譯口授而已，余則執筆以記。」

諾氏筆記稱：「經文乃是頌體，有韻無題，次序凌亂，後經余整理，並題名為『人子伊薩生平』。」

諾氏記錄共得二百四十四頌，分為十四章，最長一章為二十七頌。頌文述及以色列人遭受埃及奴役，摩西率領以人逃出埃及……羅馬入侵以色列，先知預言將有救主降世生於貧家，上帝將假此子之口說教……等等情節，與舊約新約無甚差別。



諾氏筆記旋即提及伊薩年屆十三，其父母援俗爲之聘婦，伊薩乘夜私遁，離開耶路撒冷，參加東行的駱駝商隊，前往印度尋求佛法(此段之英譯原文爲：「ISSA SECRETLY LEFT HIS FATHER'S HOUSE, DEPARTED JERUSALEM, AND, WITH A CARAVAN OF MERCHANTS, TRAVELED EAST TO INDIA IN ORDER TO PERFECT HIMSELF IN THE DIVINE WORD AND TO STUDY THE LAWS OF THE GREAT BUDDHAS」(英版·有 To India 字樣，美版則無))

諾文稱：伊薩於十四歲時到達辛特地區，今日巴基斯坦東南部之印度河河谷地帶)，與當地阿利安族居民相處甚諧(阿利安人約於公元前兩千年入居該處，到耶穌時代，阿利安人已衰落)。

諾文稱：伊薩後來前往則格挪城(Juggernaut)，追隨婆羅門教祭司，學習梵文及韋陀經，亦學習醫術與驅邪之神通。

諾文又稱：伊薩其後以六年時間，來往於則格挪，王舍城(Rajagriha)，班那斯(Barnes)及各處佛教聖城，學習佛法——因爲他向最低階級的農人，勞工及奴隸賤民傳道及施醫，這是違反婆羅門教規的：婆羅門教不准「賤民」(Sudras)聽經。——伊薩不滿婆羅門教的階級制度與腐化，因此他離開婆羅門教而趨向反對階級制度的佛教。

諾文稱：婆羅門教祭司視伊薩爲眼中釘，派人將施暗殺。賤民聞訊，通報伊薩，於是他乘夜逃出則城，前往喜馬拉雅山麓的尼泊爾地帶，去參拜佛陀釋迦牟尼誕生聖地藍毗尼。

以下節譯自諾著的英譯本(英版)原文：

## 第五章

### 第一節 頌文：

伊薩他年方十四，越過辛特，來到阿利安人聖地。

第二節：他渡越出玉河之地(按：今之潘闡省)，他儀容俊偉，態度不凡，廣額隆準……一望而知他乃上帝恩庇之子……

第三節：他們邀他留居神廟，但是他未接受……

第四節：不久他來到基斯那大神(Krishna)應身誕生之鄉，他歸依婆羅門，成爲門徒，研究韋陀經典。

(譯註：該處在今日之卡布(KABU)附近，當地土人傳說：活佛伊薩曾在道旁一小水潭洗手濯足，此潭於今仍在，當地稱之爲「伊薩潭」(ISSA-POND)——土人每年定期來此地紀念伊薩，

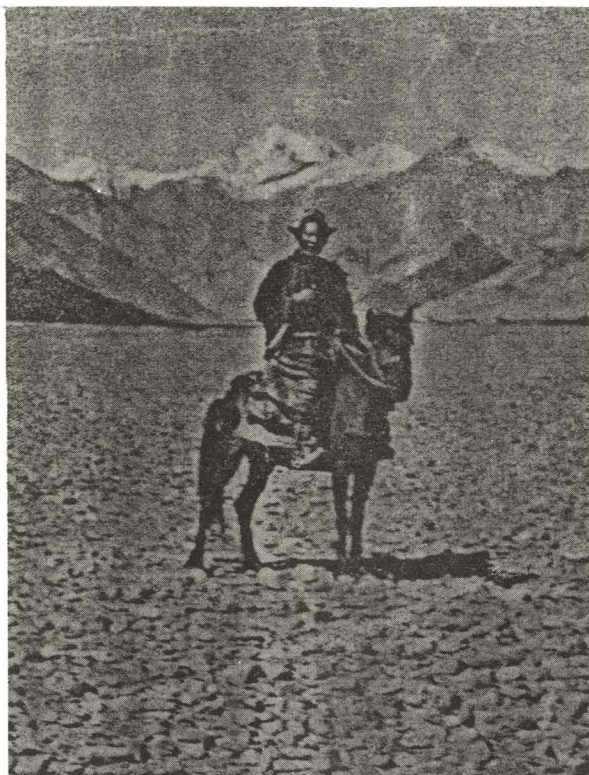
此段資料來自阿拉伯文冊子 Tarig-A-Ajhan 的英語譯本。)……然後六年間，他來往於王舍城，卡西(Kasi)等各處佛教聖地，然後，他前往參拜佛陀誕生聖地卡彼拉瓦斯土(Kapilavas-tu)，在彼處，他追隨佛教僧人六年之久，學習巴利文及研讀佛經。

然後，他遍遊尼泊爾與喜馬拉雅山，然後西返，他經過波斯拜火教之地，(Earathustra)……



法戒寺的大門及喇嘛僧侶。





瑞士音樂家卡斯柏里夫人騎馬越過26英里沙漠不毛之地往探列城法戒寺。

他的聲名已經遍傳遐邇。他返回本國以色列之時，年方二十九歲，他旋即開始向國人弘揚和平博愛之道……」

諾氏註解稱：主持大喇嘛開示稱：伊薩在以色列被釘十字架殉教之後，大約三四年，乃有巴利文寫成之伊薩行狀文獻問世，乃係根據曾經接觸過伊薩之藏人、印人、商旅、及目擊伊薩被以色列人釘十字架者……等人之証言寫成。

諾文後段第九至第十四章敘述伊薩，在巴勒斯坦傳道情形，大致與四福音相符。但諾文所提各頌——並無「施洗約翰」出現，亦無提及耶穌復活——此為不可解之事。

諾文尚有與四福音互相逕庭之敘述，四福音稱羅馬總督彼拉多聲言對處死耶穌之爭說多不問，交由猶太人公審自行處理，但是，諾文稱猶太長老聯名向彼拉多請願赦免耶穌，結果是彼拉多授意將耶穌處死。

關於此段，與聖經新約抵觸，難免令人懷疑是諾氏偽造？而非經卷原文。諾氏是猶太人後裔，亦不無可能偽造此一段文字來

替猶太人脫罪。情有可原，不過，此一可疑點，引起了學者紛紛懷疑諾文是否全屬偽造。

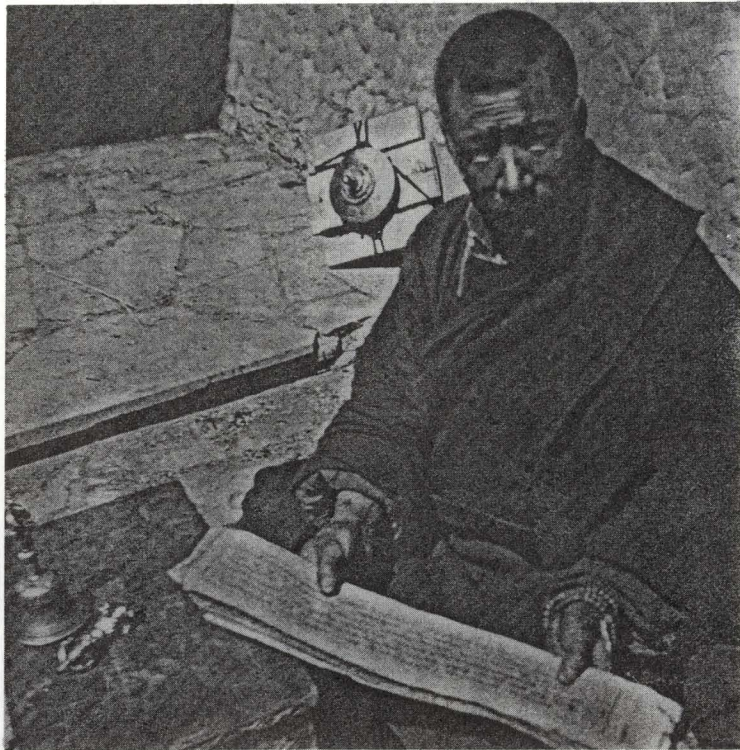
諾文末段敘述伊薩與兩大盜同時被釘十字架，日落時分，伊薩失去知覺，死亡升天。（此段與四福音不符，四福音說耶穌氣斷時是正午，突然天昏地暗，狂風大雨，羅馬作家隨筆中說突然日全蝕，並舉出羅馬天文紀錄以証之，三說孰是？頗難斷定！三說均相同者，為耶穌遺體被士兵置於石洞內用大石堵塞，很多人來拜。

諾文說：行刑三日後，羅馬總督彼拉多因恐引起以色列人造反，乃派士兵於夜間將耶穌遺體移走，埋葬於一處秘密地點。次晨，以色列人民來拜，發現墓門大開，石洞已空，（按，以色列人風俗將死者屍體置於山洞內）傳說立即展開稱：「耶穌已被天使迎接升天。」

耶穌的聖靈升天，屬於不可爭辯的神學話題。不在本文討論之列。至於耶穌的肉身遺體失蹤，推論可能性有三：（一）由門徒於夜間移走另葬，（二）由羅馬官兵移走以防聚眾引變，（三）耶穌復活自行離去。四福音文字暗示是耶穌復活自去，諾文引述文獻則稱由羅馬總督下令士兵移去另葬。關於此點，迄今仍是學者爭論未定的話題。

三說孰是未可斷定，但有一事可以確定，則是耶穌遺體確曾被置於洞內石上，遺留的裹屍布（Shroud），流傳至今世，現在被供奉於意大利羅倫斯市的一座教堂內，布上有血跡，有釘印，經美國科學家多人以科學儀器檢查，其所染塵土花粉（Pollan）與布質，証實確為兩千年左右以前的屍布，用特技攝影，可攝耶穌全身形象，鬚髮眉目，肋骨手骨，無不顯現，經科學檢查，確為真品，似是從人體輻射烙印於白布纖維之內，而非任何繪畫所能偽造。（拙著「耶穌屍布之謎」一文有詳述及圖片，文載於皇冠出版社印行拙著「不能見光的人」一書內，此處不贅）





列城法戒寺的藏經樓主持喇嘛，手捧著名的「伊薩經卷」（藏文版），向卡斯柏里夫人說：「這部經卷說你們的耶穌曾來此地！」

作爲一個粗知宇宙科學的佛教徒，我毫不排除耶穌升天與復活的可能性，亦不懷疑耶穌的神性（法身）。我亦無分別心，對於諾氏的引述，我亦不存抗拒心。

但是世俗有分別心的人畢竟太多。諾氏著作於一八九四年在巴黎出版後，連印八版，近即出現英國英譯版一種，美國譯本三種，繼之有德文版、意文版、西文版、瑞典文版、俄文版，轟動一時，立刻引起反對浪聲口誅筆伐！

一八九四年五月十九日的「紐約時報」(New York Times) 書評抨擊此書爲「荒謬！」「有誰要相信耶穌與印度西藏佛教有關，那他的腦筋必有問題！」「耶穌怎會與佛教扯上關係？」「此書荒謬已極，不值得派人研究其真偽！」

紐約時報於一八九四年六月四日再度抨擊諾作：「諾作引用

文獻縱然事實，亦無價值；凡是基督徒均熟知：釋迦牟尼之教實僅爲造成一片荒蕪之文化而已（原文 CHRISTIANS KNOW THAT THE DOCTRINES OF SAKYA MUNI HAVE CREATED A BARREN CIVILIZATION），若謂佛教紀錄比基督教紀錄爲更有價值可信，則未免太輕信了！（IF INFIDEL BELIEVE THAT THE BUDDHIST RECORDS ARE MORE WORTHY OF BELIEF THAN THE CHRISTIAN, THEY ARE VERY CREDULOUS）

（Edward F. Hale）

一九八四年五月，著名神學作家黑勒 (EDWARD F. HALE) 爲文抨擊諾氏：「有無法戒寺此一寺院，尙屬疑問：諾氏著作顯屬虛構！」



列城法戒喇嘛寺一角。



一九八四年十月，牛津大學比較哲學系教授牟勒(Max Muller)為文抨擊諾文是偽造，諾氏根本亦未去過該一地區。牟氏與諾氏從此展開數年筆戰。

牟氏指稱基督及身時代不可能有商隊從以色列來到印度西藏，牟氏完全忘了舊約中已提及印度與中國(當時稱為辛那 Sine) 牟氏說基督身後的數百年後仍無門徒前往印度傳道，亦無猶太人往印度通商，未有聖經傳入印藏，牟氏之言旋即被諾氏反駁擊破。

諾氏指出紀元前早已有中東商隊來往印度與西藏中國，亦有猶太人旅居於各該處，有關耶穌之經文，可能是由聖湯瑪士所寫或携入。根據「印度基督教史」所載，耶穌及身門徒湯瑪士於公元五十二年抵印度傳道，其時已有猶太人聚居於印度西北角地區。

根據「天主教百科全書」(The Catholic Encyclopedia)所載，埃及出土的湯瑪士書(Acta Thomae)是寫成於公元二世紀的，它的文字提及：耶穌升天之後，眾門徒在耶路撒聚會，抽籤決定出發傳教地區，湯瑪士抽得印度，他恐懼不敢前往：「我乃希伯來人，如何可向印度人傳道？」耶穌顯聖對之說：「湯瑪士勿懼，勇往向前可也，人子將祐你！」，耶穌二次顯聖，命令湯瑪士往印度。

湯瑪士坐船抵達印度之後，服侍當地國王根打科洛士(GUN-DAPHOROS)，王給他一筆錢，命他營造宮殿，湯瑪士却將錢周濟窮人賤民，傳以基督教。王大怒，下令拘捕湯瑪士，後者不認罪，並辯稱是為王建宮殿於天國。王受感動，釋放了湯瑪士，並且信奉基督教。此乃基督教傳入印度之始。後來湯瑪士遍遊全印傳道，最後被四個士兵用長矛刺入胸中而殉教。

從名字來判斷，根王可能是希臘姓名，可能是亞歷山大大帝征服印度(公元前)留下的希臘軍人後裔自立為王，天主教百科全書說：「大約在公元四十六年左右，根打科洛士王統治喜馬拉雅

山南的地區，即現在的阿富汗、潘聞、辛特等地，該地帶出土之希臘古代銀幣可以証實……」

紐約時報於一八九六年四月十九日三度抨擊諾氏。該報稱：拉達克地處遙僻，不易前往，諾氏根本並未去過該地。

紐約時報刊出自稱為印度阿格拉(AGRA)地方的官立學院(GOVERNMENT COLLEGE)英人教授德格勒斯(J. Archibald Douglas)的文章，德氏自稱曾訪西藏法戒寺，曾獲主持大喇嘛接見及回答問題。德氏文章稱：大喇嘛稱從未有過西方人到達該寺，亦無歐人來問及有關伊薩之經卷。該寺並無該一經卷。

德氏引用大喇嘛之言：「老衲掌任主持四十二年，對本寺經卷無不熟知，實從未有聞及伊薩之名，老衲詢問各處寺院，亦均不知此事。」

德氏說老喇嘛完全未見過俄人諾氏，並且出具一封公函，蓋印為証云。

德氏文章指出諾氏純係偽造。但是，德氏也同樣提不出足夠的反証証據，他無有力佐証他曾去過法戒寺。後來的一些學者追查，甚至於查不出德氏生平，該處學院紀錄亦無此人！德教授可能竟是化名！

「失踪年代」之謎的爭辯，參戰的學者越來越多，各有理論，令人莫衷一是。爭論相持不下，勝負難分。

本文不可能一一枚舉辯論人物，但是必須一提後期參加爭辯的一位重要學者，此人乃是上文提及的牟勒教授的好友，原籍印度的英人史彎米·阿喜達南達(Swami ABHEDANANDA)，此人於一八六六年十月二日出生於印度加爾各答，原姓燦特拉(Chandra)，為加爾各答的東方學院的英文系主任教授拉斯卡拉，燦特拉(Rasiklal Chandra)之子。本名卡立拉沙(Kaliprasad)，此人精通英文及梵文，原為基督徒，於一八八四年改信印度教而改今名，從一八八六年起，他即遍遊恒河流



域與喜馬拉雅山，以後往英倫及歐洲弘揚印度教，專長講授韋陀經的後經韋丹陀經 (Vedanta) 因而結交了德國的梵文學家保羅·都森 (Paul Deussen) 與上文提及的牟勒教授。

阿氏後來往美國傳教，曾被美國總統威廉·麥堅利 (William McKinley) 在白宮接見，並認識了愛迪生，又認識了很多美國名人學者。

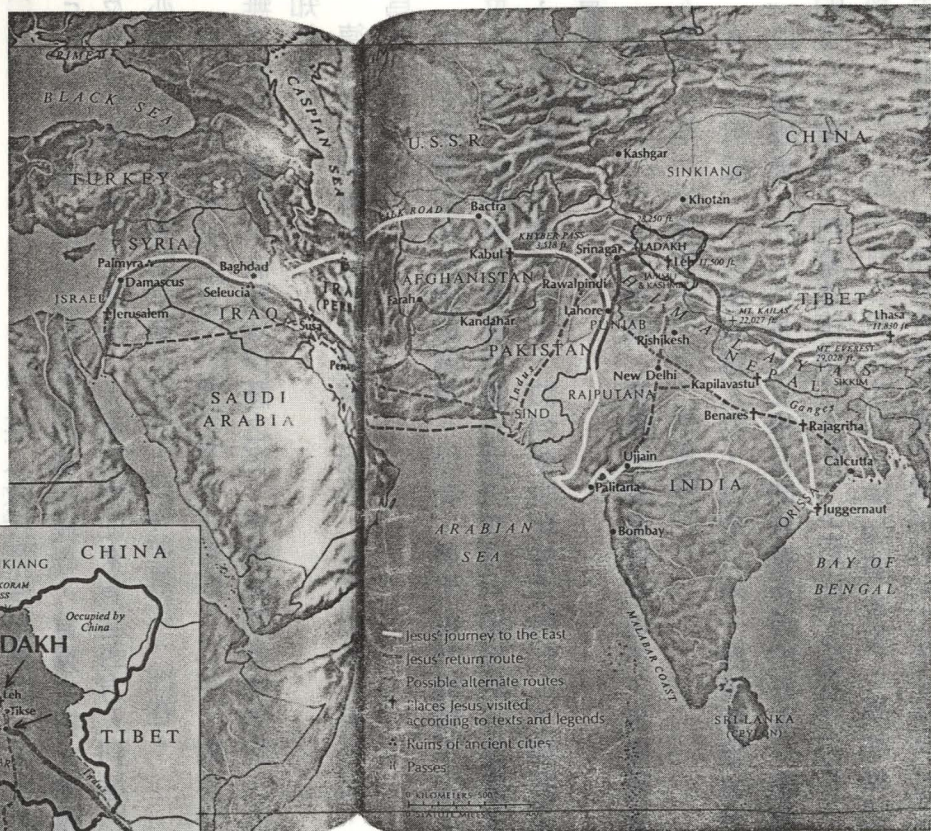
阿氏於一九二一年七月，從三藩市乘船往印度，一九二二年，年已五十六歲的阿氏，率領一批學者，專程前往西藏法戒寺，探查伊薩傳說一案。

阿氏在日記中寫着：「一九二二年……余從喀什米爾前往西藏，徒步越過喜馬拉雅山脈，考察佛教喇嘛教之情形……余沿雅干 (Yarkhan Road) 路線，到達西藏西部拉達克區首府列城 (LEH LADAK)。(按：現已被印度佔列為喀什米爾境內，地圖上可見該城位於西藏吐瑪城之西，在喀瑪崑崙山派之西南，及印度河與西藏班公湖之間的山谷內——請參閱美國民族地理雜誌出版的亞洲地圖，經一三二，緯五十四——馮註)——余之目的地為列城郊外二十五英里之法戒寺 (Hemis MONASTORY) (註，譯之根據阿氏著作「從喀什米爾到西藏」(KASHMIR OTIBET) 一書) (由阿氏日記與助手筆記編成。一九二九年正式出版)

阿氏文章敘述同行衆人均平安到達法戒寺，阿氏詢問該寺主持及各主要喇嘛有關俄人諾氏之故事是否屬實，阿氏日記這樣寫：「余從彼等獲得答案，諾氏故事全部屬實！」

一九五四年，阿氏弟子重印此書，並無修改原文。該書英文本現仍可見於美國國會圖書館，英文書名為「IN KASHMIR AND TIBET」書中詳述寺僧証實諾氏前來求經之故事，內容與諾氏著作一致。

根據「伊薩經卷」而繪成的「耶穌基督參學於印度西藏」可能路線圖(白綫)。印度北部，介於西藏與印巴之間的「小西藏」拉達克邦國(今為省)地圖，有箭指處為列城與法戒寺。



(未完)



# 現代的宗教與科學

——它們的基本特徵與相互關係

阿部正雄 著  
王雷泉 王雷波 譯

對全球時代的宗教與科學這樣一個重大問題，本書幾乎不可能進行全面深入的論述。不過，我仍願對這一問題提出自己的基本看法，並以佛教的觀點對此作番解釋。

現代科學可說是人類的一項偉業，它要對人和自然進行盡可能客觀而不是主觀臆斷的研究。從根本上說，它不受諸如價值、意義、目的等任何人類中心主義意向的束縛。這種科學的模式，在方法論上奠基於《數學原理》(Mathesis universalis)中笛卡爾觀念和培根在《新工具》中所描述的方法。它建立在數學和物理學基礎上，完全取代了亞里士多德的目的論——生物學立場。目前形態的科學就是這一方式的迅速發展。

在十八——十九世紀的西方，以圍繞着達爾文而展開的爭論

為主要標誌，在基督教與科學之間展開了嚴重的衝突。下述說法是大可引起爭論的：把上帝當作宇宙主宰的觀念使人相信萬物在上帝安排下秩序井然，只要人們努力探索，這些自然規律就會被發現，因此基督教神學對現代科學的發展起了一種重要的觸媒作用。不管怎麼說，上述若無神學觀念的刺激科學就不能興起的主張，却無法證明那些神學觀念事實上有何真實依據。①

在我們這一時代，那些依然堅持宗教與科學之衝突的人，有時簡直被看作缺乏判斷力和落後守舊者，因為通常已放棄《聖經》出自神諭觀點的現代神學家，完全傾向於在基督教和科學之間進行對話和調解。同時又有人認為，二十世紀科學的獨特性格，使得它對宗教的敵意大大低於十九世紀的科學。然而，我對上述說法實不敢苟同。雖然問題表面上似乎已經緩解，但從更深層面上



看，顯然科學仍是宗教的嚴重威脅。

且讓我們對科學與宗教的基本特徵作一考察。也許可以說：科學與回答「怎麼樣」(how)的問題有關，宗教則涉及到回答「爲什麼」(why)的問題，雖然這一說法有失之過簡的危險。就此而言，「怎麼樣」關涉因果過程或「手段」，而「爲什麼」則涉及意義、目的或存在的理由。科學能提供花是怎樣開的或人是怎樣來的答案，但不能回答花爲何而開、人爲何而來這種問題。它能解釋既定事實的起因，却不能解釋該事實的意義或根據。只有宗教——而不是科學——才能回答「爲什麼」問題。

建立在亞里士多德目的論——生物學方法基礎上的前現代科學，就它們對宇宙萬物作有機的理解(即把萬物視爲生命體)而言，對「怎麼樣」問題給予一個目的論的回答。而對「怎麼樣」問題的目的論回答，同宗教對「爲什麼」問題的回答並無二致。由古代物理學所提供的目的論世界觀，與基督教解釋人和自然的有神論觀點頗爲相似。但是，隨着現代科學的興起，情況發生了根本的變化。建立在數學和物理學基礎上的現代科學，給予「怎麼樣」問題以一個非目的論的、機械論的回答，這樣一種回答同宗教對「爲什麼」問題的回答是迥然不相同的。尤其像基督教這樣的一神教，它不可擺脫地植根於人格化上帝的觀念上，這個上帝是宇宙的創造者、救世主和最高審判者。現代科學的機械論世界觀完全漠視人類的存在。在這種機械論觀點中，不僅物理學上的物體，而且生物學上的生命乃至人的精神和心靈，都變成毫無生氣的機械現象。這明顯地表現在當代的分子生物學、實驗心理學和遺傳學中。

與前代科學的目的論的和生物學的自然觀不同，現代科學的機械論世界觀把宇宙萬物視若無生命的，即完全處於一種非人格

的、麻木不仁的狀態中。這樣一種機械論世界觀，不僅與致力於解決人在世界中的最終意義或終極根據的宗教格格不入，而且也是與其敵對的。它把宗教的意義、價值、目的和目標掃蕩殆盡。也許可以說，現代科學對「怎麼樣」問題的機械論回答，業已在「橫向上」與宗教對「爲什麼」問題的回答割裂開來。我對此倒有一個象徵性的比喻：宗教的垂直綫(表示探尋人類存在的終極根據)被科學的橫向綫(表示重在探尋宇宙萬物之間的因果聯系)所截斷。其後果遂使人懸在半空，失去了根基。宗教的當務之急是，首先得關懷人類生活的終極意義，去尋找一條道路，將流行於當今世界上取消人生意義的科學包攝在內。②

現代科學的機械論世界觀，已對宗教帶來愈益嚴重的問題。它產生了無神論和徹底的虛無主義。機械論的世界觀摧毀了迄今一切宗教目的論體系賴以爲生的「心靈」基礎，在摒棄上帝的世界上展現出一派鴻濛。這一虛無的深淵，亦揭開了人類存在的基礎。薩特堅持人的主體性只能建立在對虛無的認識上，他所創立的導因於現代科學的存在主義，即是領悟到虛無的直接結果。現代無神論不只是一種唯物主義的無神論，而且是更激進的、試圖以「無神的虛無」作爲主體性自由基礎的存在主義的無神論。關於這一點，尤其值得注意的是尼采，他通過對科學的本性與人類命運的敏銳洞察，大約在一個世紀以前就宣告了虛無主義的到來。

在《超越善惡》(Beyond Good and Evil)一書中，尼采提出了關於人類歷史三個階段的獨特見解：

從前，人們把人作爲犧牲獻祭給他們的上帝，也許唯如此才能表示他們對上帝的摯愛……然後，在人類的道德時代，他們爲上帝犧牲了自己最强烈的本能，他們的「天性」；這



種節日的歡樂，閃爍在那些禁欲主義者和「反天性的」狂信者們痛苦的眼神中。最後，還剩下什麼來作祭品呢？……不是必然地要獻祭出上帝本身嗎？——為虛無而獻祭上帝，這種最悲慘的背謬和不可思議之事，現在已在等待崛起的一代；如所周知，它現在已經發生了。③

在第一階段，尼采把獻祭歸諸一切原始宗教，亦包括開普利島上密斯拉岩室中台比留皇帝(Tiberius Claudius Nero Caesar, 公元二至三年為羅馬皇帝。——譯者註)的獻祭。可以說，第一階段相應於《舊約》的時代，《舊約》記載了這類獻祭事例，比如亞伯拉罕和以撒的例子。第二階段不妨說代表着《新約》時代和基督紀元以後的時期，在這一時期，耶穌的死和獻祭被視為對隱藏於人類天性中原罪的救贖。第三個歷史階段即以尼采的「為虛無而獻祭上帝」，宣告了虛無主義的到來。④

也許可以說，我們業已到達尼采所描述的第三個歷史階段。正如他所預告的，我們現在正經歷着「無神的虛無」，這種「無神的虛無」已由建基於傳統上帝觀念的現代科學所揭示。如何對付這種「無神的虛無」，是從科學與宗教的衝突中所顯露出來的最緊要問題。

就此而言，假如宗教要在與科學的對話和對峙中保持活力的話，下述兩點是必須強調的：

一、必須對每一宗教的世界觀基礎進行再考察。對每一宗教來說，它們的世界觀可不象人的衣服一樣可以隨意調換。世界觀之於宗教，猶如水之於魚。它是宗教賴以存在的不可或缺條件。水當然不是魚的生命本身，亦非魚的身體，却是魚賴以生存的

基礎。對於宗教來說，改變其世界觀的嚴重性，不亞於將一條魚從咸水轉換到淡水裡。

二、更關鍵、更重要的是，對每一宗教對上帝或「至上者」(ultimate)以及它與人和世界關係的傳統理解，進行再考察並作出重新解釋。關於這點，佛教的情況有些不同於基督教。佛教基本上是無神論的，基督教則恰恰相反。前面說過，宗教要回答「為什麼」的問題。基督教以「神的意志」、「神的統治」，以及創造、道成肉身、救贖和最後審判等諸如此類的觀念，給「為什麼」問題以一個有神論的回答。相反，佛教則以其強調「緣起」、「無我」、「空」、「如」等觀念，給「為什麼」問題以一個無神論的回答。

基督教用諸如「上帝的意志」及「上帝的統治」，對「為什麼」問題作出神學上的回答，這同現代科學回答「怎麼樣」問題，完全是兩碼事。因為前者竭力強調至上者的人格性，而後者恰恰是非人格性的。人格化的上帝以及上帝與人的個人關係，同機械論世界觀完全不同。為克服這種差異，基督教作了種種神學上的嘗試。其中最著名的，當數以科布(John Cobb)等人為代表的過程神學。

過程神學建立在懷德海哲學的基礎上，也就是說建立在現代科學和數學的批判性思考上。根據過程神學，至上者不是人格化的上帝，而是非人格的創造力。上帝和世界同被認為創造力的產物。兩者在共生中亦被理解為相互貫通，此中經驗的個別事件即為動力學上的生成活動。過程神學的至上者概念即創造力，它與現代科學的機械論世界觀幾無二致，却與傳統基督教的人格化上帝觀念大異其趣。但是，我對它與現代科學是否真的一致却表示懷疑。為使神學與現代科學完全一致，它必須具有一種完全的機



械論和人格化的性質，同時也完全保留目的論和人格化的性質。換言之，完全的機械論——非人格化性質和完全的目的論——人格化性質的辯證統一，乃為這樣一種神學之必需。雖然過程神學以有效而帶決定性的因果關係，顯示出它將機械論和目的論兼容並蓄，但它却是用一種平行的方法結合兩者，而不是用辯證的或二律背反的方法。也就是說，過程神學半是機械論的，半是目的論的。但須強調的是，過程由眾多轉瞬即逝的事件構成，在這根本的「過程」概念裡，目的論性質遠在機械論性質之上。當作爲至上者的創造力被認爲只能在現實的**多生**（many becoming one）過程中實現時，當創造力被認爲只能在開放的將來和封閉的過去（即只能通過不可逆的單向性時間）中通過時，這一點就很明顯了。不過，我仍懷疑過程神學能否令人心服地克服「無神的虛無」，這種「無神的虛無」根本上是因現代科學的機械論世界觀而爲現代人的生存所揭示的。

佛教以「緣起」、「無我」、「空」、「如」等概念，對「爲什麼」問題作了無神論的回答，這類似於現代科學以機械論回答「怎麼樣」問題，因爲佛教這些概念雖具濃厚的宗教色彩，却是帶有非人格化傾向的。說佛教非人格化，並不意味着佛教對人類事務漠不關心。恰恰相反，佛教本質上是個關心人類解脫的宗教。就兩大傳統宗教都關心人類解脫這一點而言，基督教和佛教並無什麼不同。但是，兩者對於使解脫賴以實現的**基礎**，却有着不同的理解。在基督教中，這一基礎被理解爲私人性的，即人與上帝間的個人關係。相反，佛教的解脫基礎不是私人性的，它是非人格化的，遍及一切有情的。人類的**解脫**與其**基礎**雖不可分割，却必須加以區別。這一區別非常重要，因爲目前科學與宗教的衝突，在很大程度上是與解脫的基礎相關的。

佛教的「緣起」觀念堅持萬物的相互依恃，此生則彼生，此滅則彼滅。沒有任何事物是不依賴於他物而單獨存在的。例如，大與小是相互依恃的；不存在離小獨存之大，也不存在離大獨存之小。大固然是大，小固然是小，但兩者是完全互相依恃的。善與惡亦如是。以爲有離惡之善或離善之惡，都不過是幻想。善與惡固有其區分，但兩者是密切相關的。絕對與相對也同樣如此。想像離開相對而獨存之絕對或離開絕對而獨存之相對，都是錯誤的。絕對是絕對，相對是相對，然兩者完全是相互依恃的。所以，萬物相互依恃，不存在獨立自存的東西。這就是佛教的「緣起」觀。據此而言，「緣起」本身既非絕對亦非相對。正因爲它雙遣絕對與相對，所以又稱之爲「空」。但這並非是指絕對的空無。恰恰相反，正因爲它們是相互依恃的，絕對遂爲真正的絕對，相對遂爲真正的相對；善爲真善，惡爲真惡；大爲真大，小爲真小。萬物皆如其本然而存在。既清楚地認識到事物之間的差異性，又認識到它們之間的相互依賴性：這就是爲什麼「空」又被稱爲「如」的原因。空不僅僅只是空，它是徹底認清每一事物差異性之上的大全。

我想現在可以明瞭：「緣起」、「空」、「如」，不過是對同一實在在詞義上的不同表述而已。在佛教中，至上者就是「緣起」，並非上帝或創造力。佛教是教導我們如何去覺悟這一緣起真理的宗教。覺悟到這一真理的人，就稱作佛。

在「緣起」、「空」和「如」中，萬物皆在相互依存、相互轉化中得到認識，不存在單邊的或單向性的事物。於是，作爲至上者的佛教「緣起」觀念，完全排除了目的論的特徵。就此而言，佛教同現代科學是相容的。而且，就佛教回答宗教的「爲什麼」問題而言，它也不是機械論的。總之，佛教既非目的論的，亦非機械論的。



## 註釋

基督教根據上帝的意志對「爲什麼」問題提供了一個明確的答案。母需人的理智去理解某事爲何非以一定的方式產生，信仰上帝就是了，因爲這一切都出自上帝的裁決或憐憫。佛教則相反，以「本來如此」或「如其本然」作爲對「爲什麼」問題的回答，這與現代科學以機械論回答「怎麼樣」問題非常一致。但是，佛教「本來如此」的回答並非意味着它是不可知論或虛無主義。拒絕追究「爲什麼」，並不意指消極的回答。就徹底探究事物的「爲什麼」並參透其來龍去脈而言，毋寧說它是一種積極肯定的回答。簡言之，佛教答以「本來如此」，並不會因其對「爲什麼」問題缺乏正面回答而意味着它是不可知論，而是意味着對實在的極大肯定，這一實在不可能爲「爲什麼」問題所分解，它超越了這種分解。

佛教的當務之急是：以「本來如此」爲其終極本原的佛教，怎樣才能爲道德和歷史的發展提出一個正面指向？換言之，怎樣才能提出一種建立在「如如」基礎上的、既非目的論的又非機械論的新目的論？在此我的建議是：與「智慧」密不可分的大乘「慈悲」精神和建立在「空」、「如」基礎上的「菩薩」觀念，能夠爲這樣一種佛教的目的論提供基礎。

科學若無宗教是危險的，因爲它必定要爲人類的徹底機械主義化承擔責任。宗教若無科學，在當今世界上也是蒼白無力的，因爲這樣就缺乏實現其宗教意圖的有效手段。科學和宗教必須和睦共處。面臨全球時代，對於正謀求使這兩者結合起來的我們來說，這是一項緊迫的任務。

① 愛德華(Paul Edwards)編·《哲學百科全書》第七卷，第一五頁。

② 在本章中，我不討論那樣一種能導致無神論和虛無主義的科學。我討論的只是那種產生無神論和虛無主義的、非人格化和機械論的**現代科學的世界觀**。自然科學並非與宗教格格不入，但那種執著科學真理爲**唯一真理**的唯科學主義則與宗教毫無共同之處。本章討論科學世界觀時，我主要涉及的是科學的思維方式與宗教的關係。

③ 利維(Oscar Levy)編·《尼采全集》第十二卷，第七頁。

④ 阿部正雄：《基督教與佛教——論科學與虛無主義》（《日本宗教》五卷三期，第四九—五〇頁）。

⑤ 西谷啟治：《宗教與無》第七頁，加里福尼亞大學出版社，一九三〇。寫作此章時，作者參考是書頗多，尤其是其中第四章，第七至二八頁。謹此志謝。

⑥ 懷德海(Alfred North Whitehead)·《過程與實在》，第三頁。

——譯自Masao Abe "Zen and Western Thought"第十四章，麥克米倫出版公司，一九五〇。

(完)



# 平平凡凡的火頭僧

鄭僧一

倓虛法師說：「不愁無廟，只愁無道」。這句話開拓了我的思路。末劫時期，「只愁無道」的，寥若晨星，疏疏落落。人是社會一份子，不能離開眾緣而生存，因之要盡其責任，互相成就，象負十斗，蟻負一粒，任力所能，除了自利之外，對社會反饋，才不失今世為人的意義和價值。

青島湛山寺有一比丘，臨終時向同修們辭行，應眾所請留言：「能說不能行，不是大丈夫！」「火頭僧」保賢法師（一九〇九—一九八七）倡導「青年需要佛教，佛教需要青年」，畢生將全副身心奉獻給佛教和社會，「普為有情，淨涅槃路」（《大般若經》最後分），作清道夫，廣度有緣，可謂說到做到。古德有言：「人皆含靈，惟勤誘致」。如今火頭僧圓寂了，如楚石梵琦禪師所說：「話頭拈起知音少，留與人間作楷模。」遺下香港歷史上自一九六三年倓虛法師荼毘之後，第二次發現，復獲大量的舍利（見《內明》第一八八期，《香港佛教》第三三〇期，一九八七年十一月）；親

手培養的一羣佛教新青年；和長期為《香港佛教》撰寫，力倡社會福利事業，濟劫濁、破邪山，貫穿古今、洽聞強記的文字。我此生也與青年結不解緣，喜愛其絕假純真的童心；與火頭僧也師也友，道合披心，還可附蘇東坡之雅，攀稱「宗兄法師」——由他學生能榮的《火頭僧傳略》（《南洋佛教》第二二三期，一九八七年十一月）和寄給我的原稿，始知上人乃山東省東平縣鄭氏子。

一九五八年我們準備來美，倓虛法師高足，《影塵回憶錄》記述者，方外友大光法師說，倓公要於我們離開香港之前一見我們姊弟，在九龍中華佛教圖書館午餐，並約同優曇法師。我在香港九年，緣慳一面，遂欣然拜命。約定之日，大光法師一早就來山村台寓所，至渡頭會優曇法師一同過海。用齋時尚有一僧默默就座，未經介紹，一派書生氣質，心儀之下，似曾相識。飯後老法師給我們開示，一談就兩個鐘頭，雖年逾八十，聲如洪鐘氣如虹，特別強調佛教的中心問題「修行」二字，其義深遠，說來容易，行之匪易，要在隨時隨地著力修改行為，精勤不懈，洗滌心垢；



又親切賜予其手書所賦《釋迦夜睹明星悟道》偈作。別時依依，留下淡淡哀愁；連優曇法師本來想向他老建議出家人須具高中程度，免落當時其他宗教後頭，也打退堂鼓了。

後來在美與香港道慈佛社楊日霖居士通信中，得其指示，道慈請到保賢法師，筆名火頭僧，博學高行，任何問題，可直接請益；還提到法師組織青年中心，希望我能帮他取得基金會贊助。我們於《香港佛教》欣慕火頭僧道德文章，以是因緣，蒙上人我不我遐棄，書信中提及邂逅兩度，一在東蓮覺苑，一在中華佛教圖書館，始恍然如夢初醒。憶先師定西上人蒞東蓮覺苑講經，我們姊弟早到拜謁，其時法師旁立，清癯若畫中須菩提，和霽如春風，謙和道範，深入蓬心，惜時間匆匆，未及交談。當我們正在整裝就道時，楊老的女兒，小朋友慧玲時有愆惠去道慈聽某某法師講經，終未一行，此所謂佛法難聞，善知識值遇難，親近善知識復難，還幸不乏文字之緣。

上人書簡悉用毛筆，惜墨帶焦，氣誼坦蕩，心光照人；尤其發表過《問題楞嚴》，稱譽為「佛學概論」，強調「因地」要真，不真其果必迂曲，給我們銘心的啟示，受用無窮。加拿大性空法師，一九六七年當其在紐約大覺寺時，以磨墨練字為常課，告訴我們，練字攝心，靜下來也有禪味，保賢法師連航簡洋紙也用毛筆，有人獻議洋紙用洋筆省事，方便得多，却微笑說，我是中國人，這是傳統文化，不能「決裂」。時當文化大貶值，「一代盲狂野化中」（香港《人生雜誌》王道詩），法師熱愛祖國文物，我聽後深受感動，而想起李商隱玉谿生《後蝨賦》：「衣緇守白，髮華守黑，不為物遷，是有恆德；小人趨時，必變顏色」。

《法華經》云：「佛種從緣起」。在大覺寺與創始人樂渡法師言談中，得知上人去香港的機緣。當年香港計劃創辦佛教刊物，需要人才充實內容，俟公特地想方設法，由上海召喚至香港，儲材為用，在中華佛教圖書館博覽羣籍，服侍他老膳食。哎呀，原來

我們那餐飯竟是上人親手調製的，緣分之大，何以自竭！清人俞樾說得好：「萬人如海浩無邊，身作飄飄不繫船，相守百年都是夢，偶同一飯莫非緣」。能榮於《傳略》中提到「法師在滬，時與巨贊、林子青、小羅諸人到佛教青年會隨喜」，可知上人與青少年，其緣有自。

《香港佛教》全盛時，每期翻開第一頁即見火頭僧文章。上人國學有根底，聰察嗜學，文物典故，史實軼事，拈來即是，探本溯源，有啟牘發蒙之助，尤其下筆之前，考慮到一般讀者所接受的程度，平平實實，使刊物流通於東南亞各地，起到良好反應」（《香港佛教》同上，《編者的話——回顧與創新》）。《法華經·方便品》提示曰：「劫濁亂時，眾生垢重；慳貪嫉妬，成就諸不善根故」。若並其遺稿，擷其精要，整理成書，將不失為可以陳於今而垂於後的惺世讀物和有價值的參考文獻，反映時代的風貌和作者的思想，直道如弦的道心。

唐·劉禹錫《謁枉山會禪師》詩說：「覺路明証入，便門通懺悔」。禪、懺並行，不相留礙。五代永明延壽禪師「晝諷蓮經夜坐禪」，設普施餓鬼法會。上人學宗天台，兼修禪法，也做《三時繫念佛事》，推崇中峯明本禪師的荐拔悲願，諄諄切切的感人辭藻，介紹我閱讀。由此知道法師以先度生、後度死為家務，文章中規勸莫「趕經懺」，惟恐淪為形式化，「以憫世之熱腸，為惺世之冷語」，陽擠而陰助之深意；免貽「古人唱歌兼唱情，今人唱歌惟唱聲」之譏（白居易《問楊瓊》詩）。

我與紐約光明寺壽治老和尚談起這事，他老說，「當年靈岩山印光法師反對趕經懺，人家都要告他一狀」。還風趣地補充道，「出家人也要吃飯的，他們嘴巴肯唸出來就好了」。老和尚一九三七至一九四〇年在五台山碧山寺閉關三年，「踵息無聲不厭深」地刺舌指血書寫全部六十餘萬字的唐譯《華嚴經》，毀於文劫。火頭僧文章記述抗戰結束時，他老於上海普濟寺飯宿供養北方逃難



僧衆，來者不拒；可謂「信施之食」，能受能捨。五代吳越王錢俶崇佛，造廟飾像，也云：「桑門取給十方，何以產爲！」太虛法師說：「若個人的財物有所餘，可隨時施人……這才是真正出家的僧格」。

初，上人有意引導我勤修定慧，靜心去惑，有疑難處，「當於靜坐中得之」。真慚愧，「鄙人愚闇，受性不敏」，所謂智者得魚忘筌，愚者因象覓意。一九七〇年我們在美國南部佛羅里達州邁阿密，家姊偶得《佛州映山紅》美術明信片，其花妙麗，遂賦一絕，附片呈火頭僧：「露浥華明麗照人，蜂吟蝶舞勝因親，拈來便覺三摩地，何必靈山遠問津」。荷上人垂答，以妙湛的構思，平易的筆墨，顯示自覺的內容，予人以一種無盡的境界——《讀洪雲詠華詩，心喜之餘，信筆步韻，聊以奉和，其間平仄不論，只寫我之所見》：「一片天機笑迎人，平分春色莫疏親，只因心坦如大地，靈山無需遠問津」（見《海潮音》五二卷，一九七一年二月及十一月號，鄭烘雲《佛州小草》）。佛家以華喻法，以地喻心；「禪機電決，迷妄俱照」，心光明亮，徹見大千，如永明聞墮薪聲契悟：「山河並大地，全露法王身」。《華嚴經·兜率宮偈讚品》云：「正覺超語言，假口語言說」。我今謹以蘇東坡《吉祥寺僧求閣名》詩，聊爲清淨供：「過眼榮枯電與風，久長那得似花紅，上人宴坐觀空閣，觀色觀空色即空」。

《法華經》言：「忍辱無瞋，志念堅固，常貴坐禪，得諸深定」。《報恩經》謂「人生世間，禍從口生，當護於口，甚於猛火……猛火燒世間財，惡口燒七聖財，口舌皆鑿身之斧也」。飽受譏讒貶謫的劉禹錫說：「吉人寡詞，君子無爭」。能榮稱「法師透悟弘一大師語」何以息謗，曰無辯。我也崇拜弘一法師，汪汪其量，澄波萬頃，如黃梅弘忍禪師「緘口於是非之場，融心於色空之境」，與蘇東坡「譬之候蟲時鳥，自鳴自己，何足爲損益」（答李端叔書）。東坡《後怪石供》云：「參寥子曰……夫幻何適而不可

。舉手而示蘇子曰，拱此而揖人，人莫不喜，戟此而詈人，人莫不怒，同是手也，而喜怒異，世未有非之者也；子誠知拱、戟之皆幻，則喜雖存而根亡」。杜甫有《寫懷》詩：「萬古一骸骨……忘情任榮辱」。在現實主義的美國，具代表性的《時代》週刊，前幾年每期卷首也必先來一篇數風流人物的《而今安在哉！》（直譯爲《他們現在在那裏》）。事實告訴我們，人生一聚塵，榮樂止乎其身，排擠毀斥、諂曲阿諛皆幻也。

天親菩薩說：「罵者有二種，一實，二虛；若說實者，我應生慚，若說虛者，無預我事，猶如響聲，亦如風過，無損於我」（見《覺世》旬刊一〇九二期）。了知「五蘊皆空」，人我一相，離諸煩惱，在精神上便脫離「一切苦厄」。梁僧祐《出三藏記集序》云：「道由人弘，法待緣顯，有道無人，雖文存而莫悟，有法無緣，雖並世而弗聞」。元湛然居士耶律楚材形象化地比事引喻曰：「日月照天下，不可語瞽盲，雷霆碎山岳，聾者未曾聽」。

《華嚴經·賢首品》偈云：「菩薩種種方便門，隨順世法度衆生，譬如蓮華不著水，如是在世令深信」；又曰：「雅思淵才文中王，歌舞談說衆所欣，一切世間衆技術，譬如幻師無不現」。上人以冰霜之操自勵，「名位未曾霑」（《佛州小草》輓大覺寺比丘尼寂光老菩薩詩），甘淡薄、受枯寂，長遠存高節，經霜松更青。當年優曇法師領異標新，於東蓮覺苑寶覺學校排演過佛教話劇，得《香港佛教》稱揚讚頌，惜未復聞。後來火頭僧在道慈學校和青年中心，隨順機宜，更以康樂活動，權巧方便，提携接引青年稚子，誘發自性，莊嚴人格，編導《目連救母》等佛教倫理話劇，免費招待各界，歷有年所，得到好評。

一九八七年春法師雖身患絕症，「仍爲弘法而自強不息，負責本屆香港佛教弘法週各項活動」（《香港佛教》同上）；此《莊子》所謂「怵惕之恐，忻懼之喜，不監於心」，達磨所謂「安心、發行」，心定如壁，逢苦不憂，得樂不喜。在佛教醫院病床上，還爭取



在有效的時間裏，「強搖筆桿」，遺稿逾百，復指導門生們為香港佛教醫院擴建義演。按照台大醫院護理督導曾幸玉的話說：「醫院是行六度萬行的菩薩道場，在那兒有無邊的眾生需要救度，有無量的未來佛在為我們說法……」（《覺世》旬刊一〇九三期）。這樣深歷感受、善巧思維的話，足以啟迪人們的心靈，喚人猛醒回頭。《梵網經》卷下曰：「若佛子見一切病人，常應供養，如佛無異」。火頭僧始則力倡佛教醫院，終而為醫院籌劃義演，念念心繫眾生疾苦——一心辦道，直至火盡燈暗，不捨眾生。

據一九八七年九月廿一日香港《華僑日報》，和《文匯報》記者麥慰宗等的特寫，法師臨終前親自寫下喪禮儀式：「歌舞為主，葬之以禮，古樸莊嚴」。《法華經·藥草喻品》言：「又諸佛子，專心佛道，常行慈悲，自知作佛，決定無疑」；上人有深禪定，要孩子們應喜不應悲。孩子們頓失依怙，為報師恩，「哀而不傷」地自編《南無阿彌陀佛》追思歌舞，在靈堂前公祭自演，不啻「蜂吟蝶舞勝因親」，火頭僧於大寂定中必為之鼓掌矣。《法華經·分別功德品》云：「眾鼓伎樂，簫笛箏篴，種種舞戲，以妙音聲，歌頌讚頌」；對這位禪淨雙修的臨濟傳人，於《法華》如數家珍的天台宗四十五世法裔，「愛護青年的法師」，堪稱恰如其分。我心服口服之下，嘆仰火頭僧願無虛發，身體力行，贏得弟子們的尊敬和愛戴。

太虛《心地觀經講記》說：「救濟眾生的佛法，於社會人民都有直接或間接的關係，因之要明白佛法是應隨時機而設教的」。世道衰微，今日美國精神與物質文化脫節，吸毒成風，青少年犯罪率上升，教育經費減削；據紐約《新聞日報》特稿指出：「毒品充斥校園，武器威脅安全，紐約公立中小學已成學生犯罪溫床（見一九八八年五月十九日《美洲華僑日報》摘譯提要）。今於能榮《火頭僧傳略》中摘錄有關法師與青年稚子的二三事：

法師專注人文發展，經常在物質及精神上照顧離遊附近之

問題兒童，扶養助學，法師毫不吝嗇；受惠者眾；孩子稱為派錢和尚。尤一幼女，法師更資助至高中程度。法師說：「眾生皆有佛性，有佛性即可成佛。然不經善緣誘發，眾生仍是眾生，無緣成佛」。

又關懷吸毒青年，免於沉淪，誕登彼岸，法師晚年指導青年以「宗教熱誠」代替「藥物」戒毒。有一澳門青年慕名求助，法師招呼食宿。教學佛靜坐，輔以針灸、運動；經數月後，青年康復，法師更介紹工作，助他重投社會服務去。法師住世入世，行菩薩道，承接華僧傳統「為社會服務」。

誠如太虛法師《講記》中所說，「若真正發菩薩心為佛教作事，是以道力去作，是為作事而作事，不是為財產而作事，如此免卻外人的誤解；使佛法清淨住世，給與人類永遠的幸福」。若火頭僧者，可謂於錢財交情薄、緣分淺，約己豐人，實踐「隨順世法度眾生」，幫助需要幫助的人，七聖財就是他的財富力量。猶如寒山子的愛心，愛護稚子，殷勤獎誘：「余勸諸稚子，急離火宅中，三車在門外，載你免飄蓬……」。彷彿若聞其聲而見其人，年代雖異，愛心則一，古聖今賢，永為世箴。火頭僧也曾以寒山子詩研究過寒山子，得非寒山子再來人耶？

《中庸》說：「君子之道，闇然而日章，小人之道，的然而日亡」。火頭僧艱苦實幹，抱默不矜，培養佛種道芽。而今豪賢雖歿責任在，對我們佛子和關懷世道人心的人們是一種強烈的挑戰：為今世後世，提高人的素質，樹立人的尊嚴。太虛法師說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」。這不僅是說說而已，而是要切切實實以行動來表現的，正如趙樸初《調寄采桑子》詞的歌頌激發：「舉起鋤頭開淨土，無盡莊嚴，頓現人間，寶樹琪花山後前。如來家業須彌重，都在雙肩……」（《法音》一九八七年第五期）。

一九八八年端陽於紐約大學並誌家姊琢磨清供





「大智度論」集粹之七十七

# 佛 陀 的 囑 累

## 智 銘

佛陀指名叫着阿難尊者說：

「於汝意云何？佛是汝大師不、汝是佛弟子不？」

阿難尊者聽了，很惶棘地回答說：

「世尊！佛是我大師，修伽陀是我大師，我是佛弟子。」

「修伽陀」是梵音，中文義譯是「善逝」的意思，為佛十號之一，阿難尊者先說「佛是我大師。」這是認定佛陀覺行圓滿，佛以所覺覺阿難，所以認定「佛是我大師」；阿難又說「修伽陀是我大師。」這是認定佛的行化，已功德圓滿，將出離生死，入住無餘涅槃。佛曾以涅槃法教諭阿難，所以阿難尊者認定「修伽陀是我大師。」

佛陀又說：

「如是，如是，我是汝大師，汝是我弟子。若如弟子所應作者，汝已作竟。阿難！汝用身、口、意慈業，供養、供給我，亦常如我意，無有違失。」

阿難！汝愛敬、供養、供給。心常清淨，我滅度後，是一切愛敬、供養、供給事，當愛敬、供養、供給般若波羅蜜，乃至第二、第三。以般若波羅蜜囑累汝。」

本來，佛陀是阿難的大師，阿難是佛陀的弟子，這是誰也認定的事，佛陀為什麼要如此鄭重其事地問阿難呢？原來，佛陀知道自己行將入涅槃，所以要將般若波羅蜜囑累給阿難尊者，要阿難尊者愛敬、供養、供給般若波羅蜜，就如同愛敬、供養、供給佛陀本身一樣。

佛陀示現人間以變化身，有身就有如常人一般的生活，所以應行愛敬、供養、供給；而般若波羅蜜是法，如何也要行愛敬、



供養、供給呢？須知，佛是說法的人，而般若波羅蜜是佛所說的法。既愛敬佛陀，自然也要愛敬佛陀所說的法。就如同兒女要愛敬父母，也要愛敬父母所說的話，若只愛敬父母之身，而不愛敬父母所說的話，那就是忤逆不孝了。所以阿難應愛敬佛說的般若波羅蜜。

至於「供養」般若波羅蜜者，並不是如供養佛陀似的以飲食、臥具、湯藥行供養，而是行讀誦、書寫、為人演說等的供養，因為若不讀誦、書寫、為人演說，則般若波羅蜜即不能大行於世。不能大行就等於死亡，所以讀誦、書寫、為人演說，使般若波羅蜜長存，這就是供養。

所謂「供給」者，是怎樣地供給般若波羅蜜呢？供給佛陀者：如佛渴時供給飲水，佛陀坐時供給座具，佛陀行時供給錫杖等等。至於供給法者，如印贈般若波羅蜜經典時供給印刷費用，安放般若波羅蜜經典時供給殿舍，流通般若波羅蜜經典時供給載具等等。這就是行供給法。

佛陀如此地殷切囑累阿難尊者以後，般若波羅蜜才能大行於世。有人問龍樹菩薩：

「阿難是聲聞人，何以以般若波羅蜜囑累，而不囑累彌勒等大菩薩？」

龍樹菩薩答說：

「阿難常侍佛左右，供養所須，得聞持陀羅尼，一聞常不失。既是佛之徒弟，又多知多識，名聞廣普，四象所依，是能隨佛轉法輪第三師。佛知舍利弗壽短早滅度，故不囑累。」

又阿難是六神通、三明、共解脫，五百阿難漢師，能如是

多聽利益，是故囑累，彌勒等諸大菩薩，佛滅度後，各各分散，隨至所應度衆生國，彌勒還兜率天上，毘摩羅詰、文殊師利亦至所應度衆生處，佛又以是般若波羅蜜力不須苦囑累。阿難是聲聞人，隨小乘法，是故佛慰勸囑累。

因這原故，所以佛陀不囑累菩薩，而囑累小乘阿難。最後，佛陀叮嚀阿難尊者說：

「汝莫忘失，莫作最後斷種人，阿難！隨爾所時，般若波羅蜜在世，當亦爾所時，有佛在世說法。阿難！若有書般若波羅蜜、受持、讀誦、正憶念、為人廣說、恭敬、尊重、讚歎、華香、幡蓋、寶衣、燈燭種種供養，當知是不離見佛，不離聞法，常親近佛。」

佛陀以如此鄭重的語氣囑累阿難，叫他「莫作斷種人」，由此可見佛陀對阿難倚望的殷切，同時對般若波羅蜜是如何的重視，因為世間有般若波羅蜜的存在，就同時有佛的出現於世，衆生也才能有得度因緣。若世間無般若波羅蜜存在，即表示無佛出現於世，衆生也就無得度因緣了。因此，佛陀才這麼鄭重地不但叫阿難不要作斷種人，而要作接種人。如何才能使般若波羅蜜不斷絕呢？佛說出了下列的幾個方法，那就是：

一者、書般若波羅蜜：在過去印刷術尚未發明的時代，佛經的流通靠書寫。印度當時尚未發明紙張，但有一種貝波羅樹葉可作書寫的工具，這就是後來的「貝葉經文」。我國在漢朝時代，已發明了紙，所以佛經就寫在紙上，考究一點的寫在絹上。到了唐代由於皇室的護法，不但成立了龐大的譯經場，同時也成立了龐大的寫經場，所有的佛典都大量書寫流通。至於宋時代，印刷術發明，方開始雕刻印刷，佛經乃大量流通，使般若波羅蜜至今沒有斷絕。



二者、受持：受持佛典必須先要入信，有信才能受持，也才能實踐，般若波羅密是由信受、實踐中成就的。一人成就了般若，就會勸他人信受，奉持、實踐，一人傳十，十人傳百，般若波羅密才不斷絕。

三者、讀誦：讀誦者是依經文一字一句地讀誦，而且是出聲地讀誦，若不出聲，那就是默念。讀誦有什麼好處呢？讀誦可以使他人聞得經文而生信心。如六祖惠能，就是因聽他人讀誦金剛經「應無所住而生其心」句，而信受了金剛經，並成爲一代祖師，所以讀誦般若經典，能使般若波羅密不斷絕。

四者、正憶念：所謂「正憶念」者，是以清淨之心思惟般若波羅密大義，如此才能真正成就般若波羅密，若以雜染之心思惟般若波羅密，則所知般若波羅密即不真切。不真切的般若波羅密即非般若波羅密實相，所以正憶念般若波羅密者，般若波羅密即不斷絕。

五者、爲人廣說：「爲人廣說」者就是弘揚般若波羅密，凡聽受所說般若波羅密者，必然心生歡喜而信受、奉持般若波羅密。一人演說，千百萬人聽受，則般若波羅密才不斷絕。

六者、愛敬、供養、供給：如何行愛敬、供養、供給，前面已說明了，佛陀還提出要尊重、讚歎、華香、幡蓋、寶衣、燈燭等等的供養。般若波羅密法受到充份的愛敬、供養、供給，才不會斷絕。

凡是能行以上五法者，般若波羅密即不斷絕，但須知；般若波羅密中，不增不減，具畢竟寂滅相，所以無生滅相，若有人聞聽、信受、奉持般若波羅密以後，而有執著的生滅心者，就會有鬥諍，有鬥諍即有罪業，這不但不是般若波羅密，而是在滅般若波羅密了，所以佛陀特別囑累阿難，行般若波羅密時，不可着文

字相，語言相，若一相不着，才是真般若波羅密，用以教化衆生，衆生才能被度。

### 後記：

「大智度論」共有一百卷，計一百零二萬一千多字，是諸論中的大論，龍樹菩薩造此論時，將空理發揮到極致。我讀此論幾年，得益非淺，惟感此論浩瀚，要讀畢全論，並由中護益實在不是一件容易事，爲了使道友同霑法益，所以將論中重要修學的文字，以「集粹」的方式，以單元集成，每一單元有一主題，若不讀全論，只要讀一單元，也即能得其法益。至此單元爲止，全論介紹完畢，是些年來，蒙「內明」主編沈九成居士的支持，在「內明」連載，實感激不盡，讀者讀了其中單元或有少許法益，有法益就有功德，謹以此功德回向沈九成居士及所有讀者大德們。

## 稿 約

- 凡 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 凡 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- 凡 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 凡 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 凡 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 凡 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 凡 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 凡 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 凡 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。
- 凡 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 凡 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。



## 沙佛林居士的聲明

編輯先生賜鑒：

六月十日敝人接獲「慈濟道侶」轉來清海法師徒弟黃亞青「敬答沙佛林、葉曼兩位居士」函一封，本人與黃亞青素無瓜葛，亦未謀面，黃某代替「清海法師答覆」我的問題，可說風馬牛不相及，茲不論黃某函有無可供一論之餘地，本人認為黃亞青先生無權也無條件代替他師父清海法師答辯。日後 貴刊如有類似函件，請勿再轉寄，並請退還原址，請予寬諒。

但本人要聲明的是：

一、自五月一日寄與清海法師的「四十九問」之後，如石沉大海，至今未見一字之覆。在夢中既未見過清海法師顯現真容，而醒中更未體悟到清海法師化身加被；清海法師的神通、化身，在我這個剛強難馴的佛弟子身上，竟然像蚊蟲叮石頭一樣，不發生效果。

二、如果清海法師，是佛教大德，是悟了道的尼法師，是有高深修持的宗教家，就有義務，也有那份悲憫的胸懷來逐條「據理」（不打高空）來答覆問題，如果我心悅誠服，自然會前往就教。如果清海法師自認為悟了道，就應該像釋迦一樣，來馴服一個剛強的象生，才是正理。

三、我對清海法師能出家、修道、能逃出他的祖國越南，到本國來傳他的道，我仍以佛弟子的真誠，恭敬讚歎。我不否定他的刻苦自持與傳道精神，但是我認為他處處與佛之聖言量相違的態度來標奇立異，是大違佛旨。清海法師說「大家都在毀謗他」

，說他是「外道」，其實是他先謗了佛、謗了法，才有很多正信的佛弟子（像葉曼長者）對他的高論提出異議。

我們與清海法師，「爭」的不是口舌上的「輸贏」，而是知見上的「正誤」，這一點，清海法師與其高徒們應該弄清楚。

我在「四十九問」中所及，皆有本有據，他的書我已讀透了，他的演講我也細聽了，統合地講，他說法的論調，絕非正統佛法，我的話雖直質，但對清海法師並無不敬。

四、但不幸的是，清海法師的高徒們却會錯了意，在情感上為護持他們師父的尊嚴，却丟掉了佛法的真理。其實，為辨明真理而論道，古來多有，只要不涉及「人身攻擊」，自應以虛懷若谷之心相與。而清海法師的高徒——一個想必已被「印了心」，也被「解脫過了」的黃亞青，這位代打者，竟然在信中附寄了一隻「奶嘴」及「牛奶糖」一包，來「消遣」我和葉曼長者這種「非佛弟子應有」的下乘行徑，我相信清海法師是笑不出來的，而這種行為，竟出自清海法師門下。

五、我鄭重聲明，我將保有黃亞青寄來的「奶嘴與牛奶糖」，有一天，我必然會親自轉送給清海法師，這是他徒弟黃亞青的傑作。

六、我仍在靜候清海法師親自答覆我的問題，一如他答覆他的聽眾一樣，不要捨棄任何一個「問難」。

以上六點，敬請刊布，至感至感！

沙佛林敬啟 六月十一日





# 居士之家

——上海佛教居士林簡介

申寶林

上海為全國人口最多的大城市，佛教信徒數以萬計。座落在

本市延安西路的佛教居士林，離鬧市靜安寺約一里之遙，可謂「鬧中取靜」。大門上面，光耀奪目的「圓明講堂」四個大字紅光閃閃，門牆右側懸掛着剛勁有力的白底黑字「上海佛教居士林」招牌。「圓瑛法師紀念堂」設在樓上，居士林設在樓下。這裏經常不斷地接待海內外佛教道友和各界人士的參訪。圓瑛法師道高德隆，名聞遐邇。圓明講堂列為全國重點寺廟之一，慕名而來的高僧大德絡繹不絕，如美國的壽冶、度輪，敏智法師，新加坡的宏船法師，緬甸的聖源法師，香港的覺光、永惺法師，台灣的聖嚴、超塵法師等均來此瞻禮過圓老遺容，拜會明暘法師，參觀居士林，並為林員們宣講法要。同時也接待過不少國際貴賓，和國內各大名山道場、團體的來訪者，對促進和加強國內外佛教界的

友誼起着一定的作用。

居士林自去年正式成立，推選唐淞源居士為林長，盧秀清、鄭頌英、蔡惠明居士為副林長，領導有方，林務成績與日俱增。登記註冊的林員近千人，經常來參加佛事活動的有兩三百人。佛殿設在樓下朝南正屋，供奉着新雕塑的釋迦牟尼佛像，阿難迦葉尊者侍立兩旁，金碧輝煌，妙相莊嚴。殿中抱柱聯語：「福慧莊嚴，成無上道。慈悲喜捨，度有緣人」。行人至此，恭敬之心，油然而起。這個在家信眾學修的清淨場所，人們親切地稱它為「居士之家」。

由於場地所限，各項活動交叉安排，茲將概況簡介如下：

**法務活動** 每逢農曆初八、廿三爲念佛香期；十八、廿八讀誦「妙法蓮華經」、「大佛頂首楞嚴經」。佛菩薩聖誕，舉行祝誕儀式。還有「壽星會」、「謝年會」等，每年舉辦一至二次「禁語佛七」，佛七期中不設牌位，專修念佛，經常請大德法師居士開示法要。每月十二爲紀念圓瑛老法師念佛迴向，由明暘法師講解所著「佛法概論」。法師慈悲爲懷，廣度有緣。

**教理研究** 每週舉行一次「星期講座」。週五中級班教理研究請余雷、徐恒志、顧興根、黃維楚居士等講解「寶王論」、「四十二章經」、「唯識三十頌」、「六祖壇經」。每學完一門課程，學員們進行小結，以牆報形式公佈。該班現有三十歲左右的青年男女四十人，他（她）們求知欲旺盛發心學習和實踐佛法。該班複印講義用的最新式四色複印機爲羅永正、方肇周、何澤霖三居士共同慨助；上課用的白板爲沈九成居士捐贈，他們大力支持居士林的教理研究。

**圖書借閱** 圖書館現有藏書二千冊左右，還有國內外佛教刊物雜誌，這些書刊都是教徒們贈送的。「現代佛學叢刊」一部共一百冊，爲香港何澤霖居士發心捐獻。該書內容豐富，深受讀者歡迎。美國沈家楨居士，香港葉星宏居士贈送大批佛教書籍。美國羅永正居士還向圖書館捐款，支援發展佛教弘法事業。

**梵唄學習** 爲了培養青年教徒敲法器唱念，每週一次梵唄學習，使他們初步掌握讚佛偈、六句讚、八句讚唱腔板眼，由淺入深。

**經書流通** 代銷上海佛教協會和圓明講堂出版的三十餘種經書著作，及代贈佛教經像書籍。

**放生功德** 每逢佛菩薩誕辰或香期，購買魚龜活物，請法師舉行放生儀式。每次放生少則幾百元，多則上千元。

**生產服務** 起初由少數幾個人縫製僧衣，田、包居士等熱忱服務和精打細算，業務陡增，生產品種增多。有海青袈裟、僧鞋僧衣、僧袜、香袋、念珠等數十個品種，全國各地紛紛委託，加工代製。如地處西北邊陲的青海西寧普濟寺，訂製幾批海青、祖衣、五衣，他們表示穿着合身，做工精細，價廉物美，歡喜讚歎！爲了便利教徒訂購法物，每逢香期到玉佛寺、龍華寺設攤服務。

居士林林務較繁，祇有五、六位工作人員，其餘均爲發心幫忙，不取報酬，而且逢到本市各大寺廟舉行大規模活動時，居士林成員即前往協助工作。

值得一提的是今年六月下旬到七月上旬，香港佛教圖書館館長何澤霖居士，「內明」月刊編輯沈九成居士蒞滬訪問期間，七月二日至八日，沈居士應居士林信衆要求，宣講「般若波羅密多心經疏義」（沈居士著作），時值高溫，每天達37°C，聽衆仍是濟濟一堂。沈老年逾古稀，精神矍鑠，精通教理，辯才無碍，深入淺出，法味無窮。他邊講邊寫黑板，讓聽衆詳細記錄。雖汗流浹背，在所不計，大家提問，有問必答。沈居士看到許多青年居士孜孜不倦的求學精神，深慶佛教居士後繼有人。講經期中，郭大棟居士現任高級工程師，工作很忙，爲了不錯過聽經機會，每天到林聽講，認真記錄，認爲這是他學佛以來最大的一次收穫。又如原佛教興慈中學校長，八十六歲高齡的范梅僧老居士，家住郊區，乘車到林要一個多小時，他每日聽課，無有間斷。他們精進不懈的求法學法精神，對大家起着鞭策作用。

居士林不久將搬往「覺園」，該處數千平方米房屋，除了擴大居士林範圍，還將發展佛教出版事業。香港陳廷驊居士已樂助港幣二十萬元作爲居士林修建費用，「居士之家」的面貌，屆時定必更加雄偉壯觀，清淨莊嚴！



前舉行遊藝大會。當大會中由謝百元、凌明士千元。

故主衣戲。前由謝百元、凌明士千元。

謝書畫。謝書畫。謝書畫。

謝書畫。謝書畫。謝書畫。

入。

謝書畫。謝書畫。謝書畫。

贊助學費。

## 記沈夫人居和如居士往生

謝書畫。謝書畫。謝書畫。

### 一、七月四日這一天

七月四日是莊嚴寺佛學夏令營結業日。九時左右，忽然傳來沈居和如夫人往生消息。沈夫人臥病好幾個月，大家頗有所知，但因沈居士不欲驚動大家，早先是秘而不宣；等到大家久久見不到沈夫人來參加星期法會時，多人關心詢問，沈居士才在一法會中透露消息。大家體諒此情，避免打擾，極少登門探病或電話問候，只是向沈居士問問情況，或寄卡片問候，祈望早日康復。此刻忽然聽說往生了，不免愕然震驚。顯明長老立刻緊急準備，率眾前往沈府助唸。他把夏令營的結業禮託由智海長老主持，我們一行八個人乘車馳往紐澤西沈府。車行約九十分鐘抵達，此時沈居士及兒孫、親屬並陳綱居士夫婦都在房中念佛。我向前瞻視遺容，沈夫人安祥地躺在床上，一條薄氈蓋覆全身，頰旁放置一朵鮮花，氣氛輕柔寧靜。她像沉浸在夏日樹蔭下清涼閒適的午夢中，毫無病苦容態，可知她走得相當自在。我一面唸佛，一面不停

宜心更誠敬拜誦，善哉善哉！

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

謝書畫二十萬元。謝書畫二十萬元。

### 王沈醒園

地注視，幾乎懷疑她當真只是在小事休憩，並沒有和這濁世永別，而解脫了數月來纏綿床第之苦。助念約二小時，告別沈居士趕回莊嚴寺，臨走的回首一瞥，我才意識到這一別只有同願往西方龍華會上再相逢了！

記得在去年吧；一次我到沈居士辦公室，向他請問一些會務，沈夫人來電話，囑沈居士邀我回家便飯，在她家廚房裏，她一面忙著，一面和我談家常。興趣盎然地談到園中的小松鼠、小鳥雀們，這些經常按時前來的小食客。

別看沈氏夫婦平日對佛教以及各種社會、文化事業的慷慨布施，在家庭中沈夫人的日常生活，却是勤勞節儉，不亞於平常人家的主婦，我雖所知無多，但自大覺寺所見，可知一般，她衣履樸素，舉止謙遜，從不多說一句話。偶而有初次來拜佛聽經的女士們好奇地悄悄打聽，那一位是沈家槓太太？想不到站在身邊這

位平凡得出乎想像的人就是她。這等事往往令問者發窘，而讓旁觀者微笑。早幾年大覺寺廚務未僱專人負責，在廚房、在飯廳，隨時可看到她靜靜地在擺碗箸、在裝菓盤，她心細言寡，只管自己埋頭做事，有人和她一起做，她很高興，你若不上前幫手她也開口。不過，倘若你不經意糟蹋了食物，或亂丟東西，她看見了定會即時糾正。所以，十幾年來我和沈夫人雖只每週日在大覺寺見面一次，而她這些美德無形中已深印我心。那次到她府上，一看偌大一棟寬敞整潔的家，竟是她自己治理收拾，沒有傭人，愈益令我驚嘆敬佩。

臨行，掃一眼這沉沉院宇，很想告訴那些依然跳躍歌唱的小松鼠小鳥雀們；你們的女主人不能再照顧你們了。

回到莊嚴寺，午後二時，由顯明方丈，智海、印海二位長老，四位比丘尼帶領六七十位夏令營學員在觀音殿爲沈夫人做一堂佛事。顯明方丈因已預定七月五日離美飛台，不能留在紐約主持，當時便決定從七月十日（星期天）起，連續七個星期天，在大覺寺爲沈夫人念誦地藏經迴向，暫停其他活動。

沈夫人遺體於七月六日大殮，請樂渡法師主持封棺說法，七月七日火化請敏智法師主持舉火說法。

自沈夫人病發以來，沈居士求醫問藥躬親照料，幾乎是食不知味，寢不安席，身心疲悴，一望而知，却就在這生死大事當前，他的學佛功深，一時顯露，他情緒低沉，但鎮定，主張一切依佛制行，喪禮儘量簡單。爲了尊敬沈夫人，也爲了替沈居士分勞，美佛會幾位董事以及許多青年朋友們，自動出來做籌備工作，擇定於七月十六日在莊嚴寺爲沈夫人舉行一次隆重而非鋪張的告別儀式，也令得一向敬愛她的親友後輩們在她身後永留紀念。下午骨灰安置于蓮台由敏智長老主持普佛安靈法事。

## 二、首七日

大覺寺佛殿上佈置着莊嚴的誦地藏經壇場。觀音殿功德堂正

中牆上垂下一大幅黃綢，綢面正上方一幅阿彌陀佛聖像，下方是沈居和居士遺照。這一幅遺照選得意義深長。沈夫人夏日裝束頭戴白色遮陽帽，兩手左右握持帽簷，帽簷下露出一張我們熟悉的笑容。她眼望前方，畫面顯示出心無掛礙輕快行進於飄拂在她前後左右的天風之中。過十萬億佛土，瞬息可達，她莫非正在遠眺那花開千萬的蓮池？

法會由仁俊長老主持，午後，長老以「無因之動，無願之修」八個字，讚嘆沈夫人一生行誼，足爲我輩學佛人的典範。接着沈居士報告沈夫人彌留一刻間的情形。沈居士作此報告，只是着重在以自身的體驗，提供出來讓大家都得到佛法的利益，他語重心長地殷切叮嚀：「凡在此種情況下，千萬不可干擾臨終者的心靈，讓其安靜地離去。這是唸佛人應該緊記的。」

下午，在靈前迴向時，忽生妄想。想起中國傳統社會上，凡遇淑婦名媛或名人之母的喪禮常有人用「母儀足式」或「懿範長存」的字眼相輓，我暗自對着壁上那笑容說：「你是當得起這八個字的。」彷彿間一個非常熟悉的聲音自耳際升起，那友善而帶着些許斥責意味的低聲說「不要亂講！」我很願意聽這聲音，而舉目四望，聲無覓處，我嗒然，人世間是再也聽不到那個音聲了！如幻音容原不過是如幻人間的過客，但只要會爲世間留下一點一滴貢獻，一朝化去，又有何憾！

## 三、告別

十六日早上九時開始，陸續有車載客上山。靈堂設在莊嚴寺齋堂裏，畧似寶塔式的七層全以黃緞鋪覆每層供陳香花燈果，加上本會、本寺、佛教界各寺院、各社團以及各親友等致送的花籃花圈，如香雪海簇擁着沈夫人的遺照，一片莊嚴瑰麗頗能沖淡傷感情懷，這也是沈夫人應該獲得的哀榮。

靈骨匣就供在遺照下方，一幀極生動的小照放置其上，周圍散置一些類似水晶製品的小物品，

（下轉第42頁）





## 談師子吼與野干鳴

智 銘

「獅子」，在佛典中寫作「師子」。到後來才加上「豸」部而成「獅子」。如爾雅的「釋獸」上說：「豸生三豸，二師、一特。」又「釋畜」上說：「犬生三豸，二師、一獮。」因此，古代叫「獅子」爲「師子」。如漢書西域志上說：「烏戈有桃拔：師子、犀牛。」今居印度南方海中的斯里蘭卡（即錫蘭），過去多產獅子，而其國人能馴服獅子，所以古代的中國人就叫該國爲「師子國」。如唐書西域傳上說：「師子居西南海中，延袤二千餘里，能馴養師子，因以名國。」這就是佛經的譯者之所以將「獅子」寫爲「師子」的原因。

「獅子」是所有動物中性情最兇猛、最善殺獵的動物。只要獅子一吼，百獸無不驚伏，所以獅子被尊爲百獸之王。在佛法中，因佛陀所說的法，可以降伏一切的外道，因此，佛弟子們視佛陀的說法也比之如「獅子吼」。

至於「野干」它的形狀很似狐，但體形較狐爲小，毛爲青黃

色。如野狗似的喜歡羣居，夜間的鳴聲却有如狼叫。由於野干的體形與狐很相似，又習性多疑而狡詐也很相似，所以我國的佛籍紀錄中，有的時候稱之爲「野干」，有的時候稱之爲「狐」。

如五分律法苑珠林五十四，有這樣的記說：

「昔有一人，在山中誦剎利書，有一野狐住其旁，專心聽誦書，有所解。謂：『我解此書，足爲諸獸中之王矣。』於是遊行而遇瘦狐。威脅之，使之服從。展轉伏一切之狐、伏一切之象、伏一切之虎、伏一切之師子，遂得爲獸中之王。乃作此念：『我今爲獸中之王，應得王女而婚。』乘白象、率羣獸，圍迦夷城，城中智臣白王言：『王與獸期戰日，且索彼一願，願使師子先戰後吼，彼必謂我畏師子，使師子先吼後戰。』野狐果使師子先吼，狐聞之心碎，由象上墜地死，於是，羣獸一時散走。」

又，如「大智度論」第十四卷說：

「野干詐死，雖截其耳、尾，亦忍之，及斷命，乃驚走。」

再，如「經律異相」四十七說：

「有野狐往師子所乞食，每得殘餘，適值師子飢，便呼野狐取吞之。未死，於咽中呼言：『大家活我。』師子心念：『養汝使肥大，以備今日耳，汝復云何？』」

由這些的記載，可見「野干」與「狐」，不但形狀很近似，而其狡詐的習性，也非常近似，所以佛典上有時以「野干」為譬喻，有時以「狐」來作譬喻。這都是以其狡詐來比喻世間狡詐的人。

佛陀住世的時候，有一個很有警世作用的故事。當時有一個修梵行的梵志名叫「奢羅浮」，住在離王舍城不遠的須摩揭陀池旁的地方。有一天，他面對着在一起修梵行的梵志們說：

「我知道釋子所說的教法，以我的所知所見，遠勝過那釋子。」

他所說的「釋子」不是指佛弟子們，而是指「釋迦牟尼佛」。當他說這話的時候，正有許多位佛弟子們在那兒經過，擬入王舍城去行乞。聽到了那奢羅浮所說的話。因此，在乞食完畢，返回僧坊以後，收拾了衣鉢，洗淨了雙足就去到佛陀的處所，稟告佛陀說：

「世尊！我們今日入王舍城乞食，在經過須摩揭陀池，池旁住有許多梵志，其中一位叫奢羅浮的梵志，當着大家說：

「我知道釋子所有的教法，我的所知所見，遠勝過那釋子

。」

世尊！這是一個破邪顯正的好因緣，請世尊前往那池畔，與那梵志討論彼此的所知所見。」

世尊默然地答應了，於是，在弟子們前護後擁之下，到了須摩揭陀池畔。那時，奢羅浮梵志見佛由遠而近地走來，即從坐起，另外鋪設了一個高座。當佛陀走近他身邊時，他對佛陀說：

「你請坐此座。」

佛陀就坐了下來，坐好以後，對奢羅浮梵志說：

「你真的曾說過：『我知道釋子所有的教法，我的所知所見，遠勝過那釋子。』這樣的話嗎？」

奢羅浮梵志聽了，默然而住，不敢答話。佛又問他：

「怎麼默不作聲呢？你若真的有所知所見，可以隨你的意思說出來。如果你所說的知見有不具足的地方，我會為你宣說；如果你說的知見具足，我當隨喜功德。梵志！你當知道，世間有人會這麼說：

「如來非阿羅呵三藐三佛陀。」

我聽到了這話，不但不以為意，反而會自己稱念：『善哉！』然後才去請問他：

「你因為何故而說如來非阿羅呵三藐三佛陀呢？」那說這話的人，對佛理沒有堅定的信解，不能正確地答覆我的問題，却說了一些世間無關的事，間雜在他所說的知見中，竟然自我驕慢而生毀害之心，當談到較深入的問題時，就不能答如所問了。最後理屈辭窮，默不作聲，慚愧低頭，喪



失了所有的機辯能力。奢羅浮！你現在的表情，也正是如此。

還有一些人會這麼說：

「沙門瞿曇能善顯示過人的佛法！」

作這樣說的人，我也會稱念：

「善哉！」然後再去問他：

「你以什麼智慧知道沙門瞿曇的佛法過於他人呢？」

那人不能正確地答覆我，也說一些世間無聊的話，間錯在他所說的知見中。當我再追問他的時候，就理屈辭窮、慚愧低頭，默然而住，喪失了一切機辯的能力。奢羅浮！你現在的表情，也正是如此。

還有一些人這麼說：

「沙門瞿曇所有弟子，無善迴向、不持具戒。」作這麼說的人，我也會稱念：

「善哉！」但是也會請問他：

「你以什麼方法來驗知沙門瞿曇的弟子們，無善迴向、不持具戒呢？」

他也不能回答我，只說一些世間的話來敷衍一番，當我追問其詳的時候，就理屈辭窮，慚愧低頭，默然而住，失去機辯的能力。奢羅浮，你現在的表情也正是如此。」

佛陀對奢羅浮作獅子吼的那個時候，在場的梵志們，就質問奢羅浮梵志：

「你今天為什麼默然不說話呢？你從前當着我們的面，不是

說你的所知所見，超過瞿曇的所有教法嗎？今瞿曇在這裏，你正可以向他質疑，為什麼不質疑，而瞿曇向你質疑的時候，你却不說一句話呢？

再說，瞿曇已告訴你：你說的所知所見具足，他會隨喜，說的不具足，他會向你宣說法要，使你具足，你為什麼還是不說一句話呢？」

奢羅浮被梵志們如此地質問着，他也默然不說話，佛陀見他始終不開口說話，知道他實在無所知亦無所見，就起身返回王舍城。

當佛陀走了以後，梵志們更以種種的話來呵責他：

「你今天的表現，就如同一頭截去了兩角的牛，只敢躲在暗處吼吼而已，但面對瞿曇作獅子吼的時候，却被嚇得不敢出聲。」

你也好像是個小女子，想要學男子漢大丈夫似地說話，可是一開口仍舊是嗲聲嗲氣的小女人聲。你要想學瞿曇作獅子吼，更難成功。

你要像一隻野干，想要作獅子吼，但一出聲，仍舊是野干鳴，終不能如獅子吼。」

當梵志們以這麼刻薄的話責罵以後，就都離開奢羅浮，各自四散修道而去了。

以上這個故事是很感人的，也很能發人深省的。過去的禪德們，常用這故事來作教育法，教育禪行者們在自己的禪定尚未修到相當的境界時，不要想作獅子吼，否則，一出聲，就有如野干鳴了。



## 弘揚原始佛教應依「雜阿含經」

蔡惠明

美國羅永正居士最近來信指出：

一、鄙意弘揚原始佛教應以「雜阿含經」為依據。該經為世界學者們所公認係最古、最可靠由僧團結集（非部派撰述）的聖典。又是無論南傳、北傳，大小乘各派所公認。（雖巴利文與梵文譯本略有差異，然大致十九相同）。依此經而立論，自少無謂爭議。

二、然由誦本錄成文字已是佛滅後約三、四百年之事。「說一切有部」（誦本）又屬上座部（保守派），亦即堅持急求解脫的部派（後來被稱為「小乘」，此名稱當時不存在）。雖然如此，「雜阿含經」記錄忠實，對佛陀悲智超越阿羅漢，以及救世利他的精神等事實並不掩飾。把這些經文發掘出來，弘揚闡述，要把後起的大乘經論神化了、玄化了，自揚抑他的，反覺真實可貴。且可避免南傳認為大乘非佛說的藉口。另一方面，把「阿含經」評為「小乘經」總名的錯誤提法，也就不辯而明。

三、佛法世間弘佈亦依緣起因果律而發展，後起的經論中滲

入地區性的本有信仰、文化背景、風俗習慣，這是客觀的事實，亦是無可避免的。尤以中國佛法西來後，自立宗派，在當時可以說是應機方便，但在目前而言，已不適合。「雜阿含經」內佛陀金口所宣的四諦、十二緣起、八正道、三法印等根本說教是如來成正覺後對人間（與部份天眾）的基本方便，可說是萬古常新！（所謂：「日可令冷，月可令暖，佛說四諦，不可令異。」）又十二支緣起（業感緣起）依人當體的身心（生命全體）與外在的依報（世間）交感而建立，不同後起的賴耶緣起、法界緣起等依於哲理與玄理而建立，不能作「如實」觀察，致使與實踐修行、日常生活脫了節。以致尚理者入於玄思；重信者墮於迷信。何怪乎，南傳諸宗視北傳大乘為「非佛所說」，豈無因哉？

四、佛法興衰仗時節因緣，如民初先賢們亦有鑒於此，圖起改革，奈積重難返，收效甚微。今者國內環境特殊，猶如舊屋已毀，新舍未建，在建立「人間佛教」的大前提下，還歸真實而睿智、親切而可行的根本聖典——「雜阿含經」，正其時焉！



五、第一步基本工作爲選「雜阿含經」中經文介紹：佛陀根本教示、根本方便。除已選的十數篇外，再應補充如破除迷信（祭祀鬼神）、佛弟子爲法忘軀、在家弟子的成就等經文，經整理加註後陸續在佛教刊物上發表，然後編成「雜阿含經選要」出版流通，使「雜阿含經」普及傳佈，信家皆知。

六、至於如何與現代尖端科學銜接會通？根本佛教所說緣起，不離現實身、心、世間。十二支中「識」名、色」即是心、物相互緣起。所以無論人生、宇宙離則無真實相可言。佛說：「緣起甚深難知！」又說：「我所說法手上土，未說有如大地土，」實因緣起無量無盡，佛祇扼要而說四諦，教人自依八正道修學，自得正智，自己發掘此大寶藏耳！今者科學依世俗諦出發按步索摸亦觸到此心物互依核心。可惜僅少數科學家接觸到根本四諦法。但東西思想會通的著作如雨後春筍，終有一天能得大貫通，則世界和平有望了，世界各宗教則均需大修正！

「雜阿含經」即「相應阿含」，（南傳稱爲「相應部」），是佛教早期結集的聖典，代表了佛陀住世時期的佛法實態。佛法是簡要的、平實中正的，以修行爲主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來因傳承和見解的不同，出現部派分化，但甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從「雜阿含經」而發見它們的淵源，因此印順老法師認爲：此經應該是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的經典。

「雜阿含經」是北傳佛教四部「阿含」之一。因所集諸經篇幅短小，事多雜碎而得名。漢譯本有唐玄奘法師譯「相應阿含經」。南朝宋求那跋陀羅譯的「雜阿含經」，內容缺佚了二卷，古人以「阿育王譬喻」補入，共五十卷，收經一千三百六十二部。一般認爲屬化地部傳本。梵文原本現已不存。近代佛學家呂澂發表了「雜阿含經刊定記」，依「瑜伽師地論」知道四「阿含經」爲根本的；如「瑜伽論·攝事分」中，抉擇契經的摩坦理迦（本母）是依「雜阿含經」次第而造。印順老法師進一步研究，論定依「瑜

伽論攝事分」，分全經爲「能說」、「所說」、「所爲說」三類，這三類與「修多羅」、「祇夜」、「記說」相當。近代學者研究認爲，依九分教而集成四部「阿含」，或說依「四阿含」而類別爲九（十二）分教。其實，四部「阿含」是先有「雜阿含」，九分教是先有「修多羅」、「祇夜」、「記說」，兩者互相關聯，同時發展而次第成立是。印順老法師於一九八六年會編「雜阿含經論會編」，由台灣正聞出版社印行。他在「雜阿含經部類之整編」文中引「瑜伽師地論」卷八十五「攝事分」。原文是：

「雜阿籍摩者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應，蘊、界、處相應，緣起、食、諦相應，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證、淨等相應；又依八衆說相應。……即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿籍摩。」

「即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿籍摩。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名長阿籍摩。即彼相應教，更以一二三等漸增分數道理而說，是故說名增一阿籍摩。」

佛法只是「一切事相應教」，隨機散說，依相應部類而集成的是「雜阿含經」。然後依不同意趣，進行不同組織，成爲「長」、「中」、「增一」（約「分數說，名爲「增支」）等三部。三「阿含」的法義，雖有所不同，但論到佛法根本，不外乎固有的「一切事相應教」是闡明，所以四部「阿含」都被稱爲「事契經」。還有「雜阿含經」是一切有部的誦本。「事相應教」的次第成立，以「雜阿含經」爲根本，因此都認定此經屬於說一切有部的，是上座部中說一切有系的古老傳承。可見羅永正居士提出：弘揚原始佛教應以「雜阿含經」爲依據，是恰當的、正確無誤的。

據支那內學院編「精刻大藏經目錄」載：「雜阿含經」漢譯歷代異譯本有三十九種，都是從大部中撮要別譯，大多依中亞或北印度流行的傳本譯出，各出自何派，尙無定論。但漢譯與南傳「相應部經典」大體相應，但後者無論從經典內容還是經文編排

方面更有系統性。世界學者一致認為此經有大乘思想的淵源。呂澂的「雜阿含經刊定記」中依據「瑜伽師地論·攝事分」調整此經為四分十誦，次第是：（一）五取蘊六處因緣相應分有六誦；即五取蘊誦、六處誦、緣起誦、食誦、諦誦、界誦；（二）佛弟子所說分、佛所說分有二誦：即佛弟子所說誦和佛所說誦；（三）道品分為念住等誦；（四）結集分有八衆誦。

「雜阿含經」主要內容可分為三部份：（一）聯系比丘修習禪定講述佛教教義，主張「善攝諸根」，「內寂其心，如實觀察」。闡明正確的禪思，並斥責外道異教的禪觀。記述修禪的步驟、方法，注意事項及其所要達到的結果等。因此有人認為此經重在指示止觀道理，為修禪者所專習；（二）論述原始佛教的基本教義。首先詳釋五蘊、六處、緣起、十二因緣等學說，以闡明無常、苦、空、無我的思想。其次闡述了四諦、四食、八正道、四念處、七覺分、四禪、十八界、因果等學說；（三）向優婆塞、優婆夷弘揚佛法，鼓勵他（她）們信奉佛教，皈依三寶，勤修善業，宣說在家十六成就法。

印順老法師最近依「雜阿含經」答覆會宏淨居士提出的幾個問題：（一）「雜阿含經」（二百六十四經）說到菩薩的心行，與聲聞弟子是有些不同的。沒有菩薩，就沒有佛，又那裏有多聞聖弟子（聲聞）？菩薩長期修行而成佛，修行以「般若」為先導，這是聲聞弟子所公認的，修菩薩行成佛，是「難行道」，「般若經」說：無量數人發心修行，「難得若一若二位不退轉」。菩薩行不易，所以如來出世，如優鉢曇花，極為難得！佛法是「向滅向捨」的，滅是苦集滅，也就是寂滅。「阿含經」說：有「見滅」而不是證知的，如見井中有水，而沒有嚐到水一樣。菩薩的「無生忍」（寂滅的別名），如實知而不証，也是這樣；由於悲願熏心，到究竟時才成佛道。「般若經」的都無所得，正是離戲論而向於滅。（二）釋尊說法是有方便的。南傳說：佛法宗趣有吉祥悅意（世間悉檀），破斥猶疑（對治悉檀），「滿足希求」（為人悉檀），「顯揚真義」（第一義悉檀）這就是編纂四部阿含的

理由，其中「雜阿含經」是「第一悉檀」。「方便」是不能沒有的，雖說「正直捨方便，但說無上道」，而又說「更以異方便助顯第一義」。大乘的異方便（六度、建佛塔、造佛像、供養、禮佛、念佛）就是「易行道」，是重信的。「雜阿含經」也有念佛等方便，如念佛；念佛、法、僧；念佛、法、僧、戒、施、天、六念。心性怯劣的，如獨處時、荒涼的旅途中、疾病而瀕臨死亡邊緣，可依念佛而心有所安，不失善念。如於佛、法、僧、戒，能修到信慧相應，也有証果的可能，就是四証淨。大乘法中，由於菩薩道難行，也就有易行方便——禮佛：持名念佛、供養佛、佛前懺悔、請佛說法，請佛住世、隨喜佛及聖者等功德（「阿含經」也有「隨喜」），迴向佛道：這是以佛為中心的易行方便。方便是應時應機而不能沒有的，偏向的可以糾正，不合時宜的可以不不用，要有更適合時代的方便（不違背佛法），佛法才能長住世間。（三）我尊重原始「佛法」，又讚歎「大乘佛法」，因為沒有菩薩行，是沒有佛果的。我讚揚如實道，也不反對重信的方便道。如念佛行人，能正信三寶，兼重施、戒，有利於人間（也有利於佛教），能於佛法中深植善根（佛法不是只說今生的）；有的漸漸轉入如實道，或修習信、施、戒——近於六念法門，不也是很好嗎？但如廢棄如實道，只要一句佛號（作者按：「阿彌陀經」說：「不可以少善根福德因緣得生彼國」，念佛是正行，修善與福德是助行，二者都不應偏廢。）或誤解「易行」是意義，即使普及到人人如此，無邊興盛，我也還是不會同情的，因為佛法並不如此。

印老的開示是與羅永正居士的分析完全一致的。弘揚原始佛教應以「雜阿含經」為依據，建立「人間佛教」思想，糾正「阿含經」是小乘經總名的提法，解決大小乘的對立。歸根到底，決不能說釋迦牟尼佛所說法是「小法」，而後人據以發揮的例是「大法」，正是本末顛倒，混淆黑白，這一根本點必須澄清。

至於編輯「雜阿含經選要」，當與海內外關心弘揚原始佛教，有志研習「阿含」經教的善信大德共同合作，努力促使實現！





## 因明入正理論通釋（續完）

單培根

『俱不成者，復有二種，有及非有。若言如瓶，有俱不成。若說如空，對非有論，無俱不成。』

能立法所立法兩俱不成，又有二種。一種是有同喻依的。一種是無同喻依的。例如宗因仍同上所說，聲常，無質礙故。同喻說，諸無質礙，見彼是常，如瓶。瓶是有的，此是有的俱不成。以瓶是有質礙的，是無常的。若說如空，對不承認空是存在的說，是無的俱不成。空是無的，更談不到有質礙無質礙，常無常。

我想，人們要發生疑問了。俱品一分轉說如說聲常，無質礙故，此中常宗，以虛空為同品，無質礙性於虛空有。明明是聲常無質礙故，以虛空是常，為同品，無質礙性於虛空有。為什麼這里又說是俱不成呢？這不是前後自相矛盾嗎？答：前後是沒有矛盾的。要知道前俱品一分轉所舉的空，是對有空論說的。以虛空為有，故是常，是無質礙。今對非有空論說，舉空為同品。空是非有的，還有什麼常和無質礙可說。不是說得很明嗎？若說如空，

對非有論，無俱不成。」反之，若說如空，對有空論，有俱成了。問：什麼知道俱品一分轉中所舉的空是有空論呢？答：同品必需有體，無體不可為同品，故知所舉的空是有空論。問：俱不成中不是也說同品嗎？一樣是同品，為什麼相反了呢？答：是同品。說明同喻的俱不成有二種，一種是有體俱不成，雖非無體，然是異品之體，舉以作為同品，於是兩俱不成。一種是無體俱不成。這里是為無體俱不成舉例啊！也即是說，無體是不可作為同品的。問：前說：「異品者，謂於是處無其所立。若有是常，見非所非。如虛空等。」又說：「異法者，若於是處說所立無因遍非有，謂苦是常，見非所作，如虛空等。」這也是對有體空的說了。若對無體空是否可以這樣說呢？答：也是這樣說：前不是說明嗎？「此中常言表非無常，非所作言表無所作，如有非有說明非有。」異品異法中所說，都是遮詞，所舉有體。也是就其遮的一面言，不是就表的一面說。異品異法所舉的空，認為空是有體的

。其空非無常非所作。認爲無空的，當然是非無常非所作。人們還是想不通，又要問：空即是無，無即是空。空無明明是無質礙，空無明明是常。爲什麼是俱不成？答：要知道，有體，才問這體是有質礙的無質礙的。有體，才問這體是無常的常的。無體，還有什麼有質礙無質礙的分別，有無常和常的分別。你說空無明明是無質礙是常，這不己是有體空了嗎？你所說的空無，不是遮詞，乃是表詞了。我於此又有感想，佛教般若若說空的，人們每於此不能得到正確了解。佛說般若甚深空性。而人們不肯勤下工夫，虛心謙懷。抱成見以測度，以致發生種種錯誤的見解。我想，對於此因明所說空的遮表義趣能有體會，對於般若空的正確理解，是有所幫助的。

『無合者，謂於是處無有配合。但於瓶等雙現能立所立二法。如言於瓶見所作性及無常性。』

如言於瓶見所作性及無常性，這是古因明師所舉的同喻例。此同喻在聲無常宗所作性故因上，能立所立兩俱成的。陳那認爲這樣說法，只是說在瓶等上能立所立二者都有的。但是此二者的關係怎樣呢？沒有將二者配合起來，人們還是難以理解的。應當說：若是所作，見彼無常。人們才看得出二者的關係。古因明師所說的同喻看不出二者的關係，所以他又立第四支合，說瓶有所作，瓶是無常，當知聲有所作，聲即無常。陳那在同喻中說，若是所作，見彼無常。已顯出二者如何配合，故不用第四合支了。

『倒合者，謂應說言諸所作者皆是無常，而倒說言，諸無常者，皆是所作。』

以因成立宗，不是以宗成立因。以所作性因，成立無常宗。故二者配合，應說所作者是無常。不是以無常宗，成立所作因。故若說無常者是所作，是顛倒配合了。

『如是名似同法喻品。』

如以上所說，是名似同法喻品。

『似異法中所立不遣者，且如有言，諸無常者，見彼質礙，譬如極微。由於極微所成立法常性不遣，彼立極微是常性故。能成立法無質礙無。』

前同喻是無質礙見彼是常，今異喻是無常者見彼質礙。此是聲論對勝論。疏說，「聲勝二論，俱計極微常故。」極微常，故所立法常性不遣。極微有質礙，能立法無質礙遣離了。

『能立不遣者，謂說如業。但遣所立，不遣能立。彼說諸業，無質礙故。』

業是無常的，與所立法常遣離。但業是無質礙的，與能立法無質礙不遣離了。

『俱不遣者，對彼有論說如虛空。由彼虛空不遣常性，無質礙性。以說虛空是常性故，無質礙故。』

有論指有空論。此是聲論對薩婆多部。薩婆多是小乘一切有部、彼以虛空是常性，無質礙。故是俱不遣。若對無空論，則是兩俱遣的異法喻了。異喻但取遮不取表。有遮有表的異法亦取其遮不取其表。若無異法亦可，無法即一切都遮了。

『不離者，謂說如瓶，見無常性，有質礙性。』

這樣說見無常性有質礙性，二者不聯系，看不出如何不離。

『倒離者，謂如說言，諸質礙者，皆是無常。』

異喻是顯示宗法無處因定非有，故應說諸無常者皆有質礙。今倒過來說諸質礙者皆是無常。即不能返顯了。

『如是等似宗因喻言，非正能立。』

如以上所說的似宗所因似喻許多話，非正能立，是爲似能立。此論於似能立言之最詳，佔全書文字三分之二。若合能立似能立，佔全書文字六分之五。可見此是詳論能立之書，是要在悟他之用的。其所以詳細論說似能立，正是要使能立時不犯錯誤，得成



真能立。

『復次，爲自開悟，當知唯有現比二量。』

要悟他，必先自悟。尚未自悟，用什麼來悟他呢？自悟是悟他的先決條件。用以自悟的現量比量，是真能立之所需具。量是量知。所量知的，是自相共相。非離此二相之外。別有所量。現量了知自相，比量了知共相。不需再有其餘量了。局於法之自體的是自相。此要現量親知。共同於他的是共相，由比量相比而推知。基疏說：「諸量之中，古說或三，現量、比量及聖教量，亦名正教及至教量，或名聲量。觀可信聲而比義故。」所謂可信聲。或者是所信仰的人所說的話，或者是崇信的經典中所說的話，比知其義。「或立四量。加譬喻量。如不識野牛，言似家牛。方以喻顯故。」這是用類似的東西來說明而比知。「或立五量，加義準量。謂若法無我，準知必無常。無常之法，必無我故。」是從一個推知另一個。「或立六量，加無體量。入此室中，見主不在，知所往處。如入鹿母堂，不見苾芻，知所往處。」這是由反面而推知。「陳那菩薩，廢後四種。隨其所應，攝入現比。」陳那把聖教量等四種廢除，都包括在現量比量中。一切所知，不外自相共相，故隨其所應。皆入現比二量。基疏說：「一切諸法，各附已體，即名自相。不同經中所說自相。以分別心假立一法，貫通諸法，如縷貫華此名共相。亦與經中共相體別。」這是說因明中所說的自相共相，與佛經中所說的自相共相，義有不同的。基疏說：「此之二種，不定屬一門。不同大乘以一切法不可言說一切爲自性，可說爲共相。如可說中，五蘊等爲自，無常等爲共。色蘊之中色處爲自，色蘊爲共。色處之中青等爲自，色處爲共。青等之中衣華爲自，青等爲共。衣華之中極微爲自，衣華爲共。如是乃至離言爲自，極微爲共。離言之中聖智內冥，得本真故，名之爲自。說爲離言，名之爲共。共相假有，假智變故。自相可真，現

量親依，聖智證故。除此以外，說爲自性，皆假自性，非真自性，非離假智及於言詮故。今此因明，但局自體名爲自性。通他之上名爲差別。」自性即自相，差別即共相。凡事物現前，借藉眼耳等識的感覺，直觀而得之相，此爲自相。用意識思維，比較推度而得之相，是爲共相。自相是現量所得。共相是比量所得。

『此中現量，謂無分別。若有正智，於色等義離名種等所有分別，現現別轉，故名現量。』

此論於現量，說得很簡單，只此寥寥幾句話。陳那正理門論中所說，雖較此稍多，亦不爲詳。陳那正理門論與天主此論，二書仍和古因明那樣，以悟他爲用，故重點在說明能立。天主此論，更着重詳細分析能立。使開悟他時，建立三支比量，不犯錯誤，成爲真能立。後來陳那繼續於因明深入窮究，向自悟方面發展，注重量的方面，成爲量論。量論中，先說現量，次說爲自比量，是自悟的。後說爲他比量，是悟他的，即能立能破。

眼耳等五識的感覺是現量。然感覺明顯，必需同時有意識。若心不在焉，則視而不見，聽而不聞。然意識一起，總是帶主觀性，有分別性，即不是純現量了。佛教以大覺爲目的。於心理之分析，極爲精細。其自我反省，擺脫主觀之力，爲佛教以外的學者所望塵莫及。（作爲一個佛弟子，能否在佛教中得益，亦看他自我反省擺脫主觀的能力如何。）陳那是佛教學者，故於現量比量的分別，在現量中提出是要無分別的。這在佛教以外的其他學派是不知道的，也無法知道的。真正的現量，是現觀，是無分別智。這里且說五識感覺。色等義是色聲香味觸。名是名言，種是種類。名言種類等是意識的分別。凡是意識的分別。都要離去，眼識所現前感覺的是色，耳識所現前感覺的是聲，五識所現前感覺的各別不同，故說現現別轉。把這不同的色聲香等合在一起認爲是一物，這是意識的分別了。不是意識無分別而與五識同時的直覺

了。我們在這世界中，日常生活，工作勞動。是符合牛頓定律的，不需要有物理學的微觀世界知識，天文學的巨大世界知識。同樣，也不需要佛教所說的無分別智。然而，要徹底研究物理學，要徹底研究天文學。牛頓定律不適用了。要研究佛教的出世學，世間的種種有分別認識都不適用了。

『言比量者，謂藉眾相而觀於義。相有三種，如前已說。由彼爲因，於所比義有正智生。了知有火，或無常等。是名比量。』

比量有是爲他的，令他開悟。爲他要用名言，故名之爲能立。爲自的比量，即名比量。自悟也是要依靠眾相以觀察其義。這要在於智慧思維。不必有言語說出。他用以觀義的眾相，也是三相。遍是宗法性，同品定有性，異品遍要性。如在前面已說過了。即以此三相爲因。思維循着這樣的規律，觀察推論所比的意義，即可有正確的知識生起。比量有以現量爲根據，由現量而得比量。有以比量爲根據，由比量更得比量。如見有烟，了知有火，這比量是以現量爲根據的。如以若有所作，見彼無常，這比量是以比量爲根據的。

『於二量中，即智名果。是證相故。如有作用而顯現故，亦名爲量。』

這是解釋疑難，說明量果。有難說，如以尺秤量絹布米麥，尺秤爲能量，絹布米麥爲所量，得記數的智爲量果。今此現量比量，以火無常爲所量，現量比量正智爲能量，什麼是量果呢？外道以境爲所量，諸識爲能量，神我爲量果。他以神我爲能受者知者。薩婆多部以境爲所量，根爲能量。他以根見聞，不許識見聞，故根爲能量。依根所起的心及心所爲量果。他們都有所量能量量果。今大乘以識智爲能量，又不許有我，有什麼是量果呢？這裏的回答說明，是即此智爲量果。智爲能量，還爲量果。於相證明，

於相證實，即是此智，故即是量果。能觀是此智，能證亦是此智。觀者證者不應二別。有境相於心上顯現，似有作用，故亦名爲量。即此一識而不異，亦可以相見之異而爲二分，更可以觀證之異而爲相見分自證分之三分。

『有分別智，於我異轉，名似現量。謂諸有智，了瓶衣等分別而生。由彼於義不以自相爲境界故，名似現量。』

現量亦有真似。若以有分別誤認爲現量直觀，於所觀義中，有異義加入，即成爲似現量了。舉例如了瓶衣。知道這是瓶，這是衣。世人都以爲瓶衣在前，親見親取，這是現量。今說對此瓶衣之了是分別，由於分別而生。此是生於意識的有分別智，是比量，不是現量。現量眼耳等和同時意識的感覺，只是感覺到各別的色彩味觸四塵，不應有和合爲一的瓶衣。以之爲一瓶一衣，是由於意識之分別而生。而人們誤認爲是眼耳等親見親取。非現量而認爲現量，故名似現量。

問：這樣的似現量，是誤以比量爲現量。是否也有是現量而是錯誤的呢？答：病眼翳障，妄見空中華，旋毛輪，第二月等，此應是現量的似現量。

問：了瓶衣等應是現量知。人類有名言，故是分別，分別是分別瓶衣之名言。若無名言之分別的，對於此瓶衣，不應是分別。答：色香味觸，四塵各異。眼鼻舌身，取之各別。今乃合爲一瓶一衣，寧得爲現量？非一爲一，合異爲一，此種錯誤，不獨人類，而乃是遍及有知覺的生物界。且自生以來即有之，不待學而後成。人類知識力強，知識豐富。然而不知自省，反而更益增盛此錯誤知識，執一一法，執一一我。由彼於義不以自相爲境界而取，故名似現量。五識的現量已和意識的共相分別，一向膠粘在一起了。純粹的真現量是極不易得的啊！

『若似因智爲先，所起諸似義智，名似比量。似因多種，如



先已說。用彼爲因，於似所比，諸有智生，不能正解，名似比量。』

比量所知的義，是由於因。其所取的因若正，則其所知的義亦正，是爲真比量，是名正智。所取的因若似是而非，則由此而知的義也必然的似是而非。此其所起是似義智。如此名似比量。似因有多種，在前似能立中已分析詳說了。用這些有過的因，於事物中比取其義，這樣產生的智見，是不能得符合事物真相的正解的。所以名之爲似比量。

以上說現量比量似現量似比量是用以自悟的。都說得很簡單，不夠詳細。因爲此論的重點是在說明能立，故特詳於能立似能立。若欲於量方面作詳細深入的研究，應讀陳那法稱的論著。

『復次，若正顯示能立過失，說名能破。謂初能立缺減過性，立宗過性，不成因性，不定因性，相違過性，及喻過性。顯示此言，開曉問者，故名能破。』

此說能破。能破是破他。欲真能破他，必需對方真實有錯誤其能立有過。必需正確地指出對方的錯誤處。這才爲真能破。可破的能立是那些性質呢？首先是他的能立有缺減。有是他的因中缺減遍是宗法性的。有是缺減同品定有性的。有是缺減異品遍無性的。立宗過有九。不成因過有四。不定因過有六。相違因過有四。喻過有十。共三十三過。前已說。能明確地指出他能立中的過即是真能破。

問：不是無異喻的也可爲真能立嗎？是能立有可缺減的了。答：異喻但取其遮。無異品故無異喻，已是異品遍無性了。雖似缺減，實無缺減。

『若不實顯能立過言，名似能破。謂於圓滿能立顯示缺減性言。於無過宗有過宗言。於成就因不成因言。於決定因不定因言。於不相違因相違因言。於無過喻有過喻言。如是言說

名似能破。以不能顯他宗過失，彼無過故。』

此說似能破。若不能如實的指出他能立的過而說的話，這就名爲似能破。有些是他能立三支圓滿的，硬欲說他缺減性的話。有是他宗無過硬說其有過。有是他因成就硬說其不成就。有是他因決定硬說其不定。有是他因不相違硬說他是相違。有是他喻無過硬說他是有過。這樣的許多話都名爲似能立。因爲不能正確的顯示他宗過失，他宗無過失可舉。

『且止斯事。』

講說因明的事情，就在這里作結束吧。

『已宣少句義 爲始立方隅 其間理非理 妙辯於餘處』  
作一偈頌以告結束。

已經用不多的文句，宣說了因明一部份的意義。此論是就因明的能立部份，尤其是似能立部份，作了較詳的分析的辯說，使要用因明開悟他人時，免得犯錯誤，不成真能立。其餘現量比量與能破及其真似，都只作了簡略的敘述。所以這樣做，是爲了初學因明的人，爲求方而舉一隅，使其由此而一步一步深入進去。因明中說明理與非理。更有深妙的辯說，在別部論中。告誡學者不要得少爲足，至此而止。應當繼續的下工夫，研究其餘大部的因明著作，尤其是陳那的因明正理門論。

丙寅之歲。授課於閩南佛學院。講說因明。以因明入正理論爲課本。自寫講義。借續藏經之因明窺基疏文軌疏並呂澂講解作參考。無取於繁瑣。選擇精要。務求貫通。且導向佛法。出以淺顯易曉之語。冀引人入勝。不欲作抄書膏。其中有特加詳以明之者。亦間有入之以己意處。寫成。因名之爲通釋。並誌之於後。着筆於三月十一日。曾因他事停者十日。至四月五日終稿。共寫十六日也。

一九八六年四月五日清明節單培根誌



明暘法師榮任天童寺方丈 七律詩一首

不振天童繼法筵①，迅雷貫耳震難眠。  
紹隆聖德欣逢主，光大門庭倚後賢；  
雙桂當年收益地②，詩僧挽救狂瀾禪，③  
心香一瓣聊歌頌，祖印荷擔奕業傳。

附註：①天童密祖道場。

②雙桂堂是密祖法嗣。

③清末民初詩僧寄禪和尚晉京要求而保存寺廟。

早歲歸香國，高賢共竹林。坐風欣至化，  
立雪悟無心。筆有千秋業，身為百煉金。  
了知常住理，不屬去來今。

超塵法師，在鎮江竹林寺為同學，在上海玉佛寺為同參、同侍  
震華和尚 分值

超塵學兄法師七十大壽，賦此誌慶

學弟 眞禪敬賀

一九八八年五月一日

七絕詩一首

遯聽天童開法筵，終霄令我喜難眠，  
星河耿耿情誼重，祖印門庭親得傳。  
佛星響徹東西嶺，心印俱明南北禪，  
駑馬終當隨逸足，難忘同學更同年。

五言絕句

四明藏古寺①，十里隱松林②。  
佛祖天童地③，中興圓繼明④。

附註：①四明寧波舊稱。

②天童寺數里松林。

③天童密祖道場。

④圓瑛法師曾任天童方丈，今明暘法師繼之。

四十餘年事，思量在眼前。同登歡喜地，  
共學祖師禪。掃塔懷先德，升堂仗後賢。  
不愁離別久，佇看望舒圓。

戒德學兄大法師由台來滬，禮常州天甯祖  
庭、掃塔。同學之誼，勝於手足。久別重逢，感慨系之。書贈  
戒德、佛聲學兄大法師雅正

上海玉佛寺學弟 眞禪謹賦

戊辰年仲夏



上海楹聯學會 成立誌慶

楹聯雖小道，亦是暢幽情。  
屬對元非易，修辭貴立誠。  
三年成兩句，五字作長城。  
況值羣賢集，且聽老風聲。

上海玉佛寺 眞禪

一九八八年五月二十日

十年浩劫慶餘生，喜得重逢玉佛門。  
乍見容顏驚已老，暢談往事記猶新。  
宏傳正法海天國，建設人間徧地春。  
最喜栽培新學子，光輝佛教有傳人。

久別重逢喜奉

超塵學兄法師斧正

學弟 眞禪

一九八八年五月一日

同校聞法

閑吟

口誦彌陀按步行，百花頷首笑東風。  
心閑懶顧紅塵事，性惰偏憐翠柏松。  
禽鳴樹梢隨投石，柳飄垂枝弄玩童。  
傳語山僧意何在？竹葉黃花般若中。  
只因求法喜相逢，道合緣牽歸一宗。  
法雨及時如甘露，朝陽幸同浴春風。  
苦把證得無還有，般若行深色即空。  
見性明心何所得，片雲無碍任西東。

（上接第29頁「記沈夫人居和如居士往生」）

後來知道這些小物品全隨同靈骨藏進千蓮台，想來是她的子女親屬們獻贈的紀念品，以表示和她們最親愛的親長永遠同在的孝思。

奠禮自十時卅分開始，參加祭奠的來賓漸漸潮湧而來，坐位不夠，後來者只得站在門邊按次進來行禮，沈居士領着他的四個子女親屬等共廿四人，在旁還禮，約二小時，司儀正待宣佈告別式禮成立之際，白教大寶法王道場的巴都仁波切，率象五六人，抬着一個大花圈及時趕到，他們並攜帶法器，午後就在靈前唸經持咒，爲沈夫人超薦，並將在這四十九天中，每日唸經迴向。

午後二時，敏智長老、洗塵法師、超凡法師以及本會的諸位尼師領導大眾先在觀音殿普佛，靈前迴向，再往千蓮台安靈，約四時許佛事結束。

四、如入禪定

沈居士在奠禮中說過，沈夫人認爲爲了全心照顧她的病，使得沈居士擱置平日推展佛教的工作，她不想長此佔用沈居士的時間，「後來，她並沒有很痛苦，但漸漸減少飲食……。」

「那彌留前的雙眼注視，雙手互握，竟是她無言的道別。」如果說，在這一期生命中，她已做了該做的一切，那末，這奄然而息該是她意願地以全生命爲這人間爲佛教所做的最後一件事。此所以，沈居士說：「此後我更努力爲佛教做事，才不辜負她的心意。」每個人都擁有一個生命，也都公平地有一次最後的行程，能以自己的意志掌握正確的最後行程不是易事，而沈夫人做到了。

淨土文：「……若臨命終，自知時至，身無病苦，心不貪戀，意不顛倒，如入禪定。」

沈夫人臨去的情景，正清清楚楚地如此顯示着。

虛雲老和尚遺相



六十餘年之修持

馮馮

## 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

76

從鷄足山下山東南行，德清和尚歷經姚安府諸名勝：梁王山，九峯山，小雲南，水目山，水目寺，活佛寺，靈鷲山，楚溪山……等等各地，一路上勝景，美不勝收，真是只有到過雲南西部中部，方知世上果然有世外桃源仙境，難怪明代徐霞客特別推崇滇遊了。可惜各處寺院，已經大都荒廢坍塌，不無銅駝荆棘之感，曾是佛教大盛之地的滇西滇中，今已面目全非了。德清感到無限感慨，他希望盡力來重建這鷄足山一帶的佛教，他却不能知道機緣何時才得成熟？他一路行走，心中都在存想着這個念頭。

他感覺到這滇西可能就是參加宏法重建佛教工作的起點之地，這滇西天然環境如此優越，名山規模雖大多已毀，舊基

猶存，應該是可以恢復的。而這滇西佛教人才凋零，或者他可以較易填充罷？他自問在佛學造詣與聲望都難與華東華北的濟濟人才如雲高僧相比，他若要創基，這滇西就是最理想的開始了。

可是在這未來機緣仍未來臨之前，他仍須重返華東，他覺得自己的佛學仍然不夠，他仍須向各處名山高僧虛心求教，他認為佛學是永不斷，永不休止的學習。佛學太浩瀚了，太深奧了，就是窮一生光陰也學不完的，越學越會感到自己不足的，也越參學越歡喜的。

他決定遊完昆明府之後，東行往廬山再作參學，他的行腳萬里，都是有目標的，並非徒然遊山玩水。

當他抵達楚雄府之時，天色已黑，城門已關，他進不了城，幸虧在西門外有一座高鼎寺，規模不大，却十分清幽。他去



請求掛單，那時山門已關閉，他叩門環，鑿於鷄足山各寺都不收單，他料想高鼎寺也可能閉門不納了，怎料裏面居然大開了正門，出來三個僧伽，一見他就拜，門開之時，透出來一陣清雅香氣，清香得無比高雅，他忙於行禮，一時也未注意那是什麼香氣。

「大和尚請進裡面休息，」三位僧伽十分恭謹：「我們恭候已久了！」

德清詫異拜道：「三位上座如何預知德清來謁？莫非有天眼通預見麼？」

三僧說：「本寺植有仙蘭，二十年未開花，近始含苞，今日下午突然怒放，異香滿寺，楚雄府誌載：山有仙蘭，遇真人而放香。今日仙蘭盛開，香滿全山，我等忖度必有真人光臨，等候了兩個時辰，果見上座登山門而來，正應了府誌之說，並非我們有神通預知也，上座德感蘭開，必請駐錫多賜教誨方好！」

德清慌忙謙拜道：「三位上座太過許了！德清一介行者，無德無學，何敢當仙蘭之兆？想乃德清幸運，適逢貴寺各位上座德感蘭開之喜，正要請多指教呢！」

眾僧見德清相貌清奇，風度飄逸，又兼謙虛有禮，就益發恭敬，相請進了寺內，招待殷勤。德清先拜了佛及各殿菩薩，然後重新再與主人叙禮。原來三僧法號空本、源法、淨心。

三僧說：「我等三人在此同參三十餘年，初來時已見有此株仙蘭，三十餘年來，不見它長大多少，亦不見它減少，從未見它開花。」

德清觀看那仙蘭，也不見它有何特異，亦是一般瘦葉纖花白蕊，近之不覺其香，但是滿庭清香，幽幽不絕，風吹不散。

雲南羣山盛產芝蘭，德清料想此時正當七八月，正是蘭花盛開季節，所謂仙蘭遇真人而放香之說，想來不過是因此種蘭花難得開花，長成需時甚久，物以稀為貴，乃引起有此故神其說罷？他斷不敢以此種偶然巧合而沾沾自喜，更不敢以有道真人自居。

三僧與德清一談之下，越發佩服其佛學學問與苦行萬里，就更加確定仙蘭是為他而開花放香了。

德清謙道：「此乃偶然巧值，想係德清得蒙佛祐令見貴寺仙蘭開花盛事！」

三僧哪裏肯信？恭敬殷勤，苦苦要留德清多住，德清見人家過份恭敬款待，就更加感到受之有愧過意不去了，他覺得若久留未免近於藉仙蘭之吉兆而招搖叨擾人家，他更應該速去，不應多留，於是他只住了一夜，次辰就拜別三僧了，三僧苦留不住，也只得訂約後會，恭送了一程，才肯分手。

等到消息傳遍楚雄府，人人爭來高鼎寺參觀仙蘭和參拜異人高僧，那時德清已去遠了。

仙蘭事件，德清並不重視，他始終認為事屬巧合，自問毫無德行神通，怎敢沾天然之功呢？此或乃佛菩薩的安排，以岩內鐘鼓之聲及仙蘭之香來顯示朕兆，使他深信他將在滇西開創宏法基業，這還可以說得過去，他不無認為有這種啓示，他默禱道：

「如果真的這是佛菩薩的連續啓示，那麼弟子就更加惶恐了！弟子必盡力以赴，爭取在滇西復法的機緣，可是弟子太愚昧無能，一切人事契機，仍須懇求佛菩薩佛法加被，才得以事成事啊！」

他知道那機緣也一時尚未成熟，什麼時候才成熟呢？他不禁着急了，他今年五十歲了啊！

他來到了安寧縣，經過岩鹽壙穴，看見勞工掘採石岩中的結晶鹽塊。他又到了碧鷄山，在碧鷄山南突重崖俯視滇池浩渺烟波，他到西山，在半山上見到了荒廢頹圯的華亭古寺，他看到昔日法會極盛一時的道場，今已變為狐鼠出沒之地，佛像被毀，香爐傾倒，僧舍半塌，使他唏噓不止。然後他來到了羅漢寺，這座古寺也只剩下一座正殿了，殿中佛像也面目全非，蛛絲灰塵處處，殿匾也墜棄於地，檐瓦半落，他在殿後到處尋覓，不見半個比丘，只聞空山鳥啼，聲聲摧心。

此處已近雲南首府昆明，為何佛寺也荒廢至是？他深為困惑，他拜過殿中佛像，祈禱道：「倘若佛菩薩果真保佑弟子他日來雲南創基宏法，弟子誓必重建各寺！」

羅漢寺前，俯視滇池，浩浩蕩蕩，比洱海尤為寬濶，滇池西岸重崖削壁重重，石紋斑斕，東岸一片草海，宛如水滸，風景又與洱海之滄瀾不同。

羅漢寺後面是百仞懸崖，壁伸虬松，他欲登極頂，無路可尋，又無人可問道，找了許久，才找到一道棧橋，架於斷崖隙間，橋木也都半朽，搖搖欲墜，仰望崖上點綴着零零落落的殿閣處處，可是這些嵌崖十分峻險，而且看來那些樓閣也都凋零朽敗了，他想來那都是荒廢已久的道場，他也無心去攀崖躡峻了。

他下山繞湖北行，來到了昆明府，看那滇池之畔的黃色琉璃瓦三層亭榭式的「大觀樓」，柳垂堤邊，拱橋月洞，居然又是一個西湖模樣了。那湖水中也造了三座石塔，儼然是西湖的「三潭印月」，那堤道就似西湖的蘇堤，湖水深綠，荷花處處，蓮葉田田，他也無心多遊，他此時心急想要在冬天之前趕路到江西廬山去。他有一種預感，覺得他將來一定會再來雲南，到那時才暢遊昆明好了。

然而那著名的路南石林，却是深深吸引着他的。他要先看

一看石林，然後才上東行之路。他到了路南，看到了那些兩億八千萬年前開始被海水侵蝕沖形成的石灰巖石之林，真的是千奇百怪，有些像是千年古樹神木的殘枝，有些像是劈裂的乾柴，有些形似縱裂的竹節，又有一些形似縱割成數片的蓮藕，有些石柱頂上堆放着似是搖搖欲墜的尖削巨石，又有些尖石頂上又再頂着較本身巨大的尖石。德清隨着遊客進入了那二十多平方公里的石林之內，走到石湖中心的架空棧橋，九曲迴轉，腳底下是一泓碧潭，深不可測，仰望石林無數樹幹，夾峙四邊，那些削壁縱裂，越看越像是螞蟻到了一株巨大的白蟻吃朽的千年古樹裡面來了，又像是千百座碎玻璃片插在上面，千奇百怪，千態萬狀，石林雖不很高，只不過從數十尺到百餘尺，但是景色神幻，真是神話中的仙家巖洞，真個是「萬千石筍拔地起，森嚴刀劍指向天！」

德清讚賞不已，他為了趕路，也不暇細細賞玩石林每一景色，只是走馬看花，忽忽一遊，就繼續上官道向北行了。

再經過昆明，他取道曲靖向東行，進入貴州。

貴州是石灰巖構成的高原，山嶺崎嶇，峯巒重疊摺曲，素有「地無三里平」之名，又多河流，河水湍急，處處都有淺灘高瀑，急流或則奔馳於地面河流，或則注入地底岩穴成爲地下狂流，時間地下雷鳴。德清踏入了這崇山峻嶺和怒瀑危灘交織而成的美麗山國，覺得真是美不勝收，目不暇接。

他越山過嶺，經過普安、慶隆，又越過了關嶺，來到了鎮寧，老遠地就聽到轟隆不絕的雷鳴，越往前走，雷鳴越响，又像是萬馬奔騰，震耳欲聾，隨即又見山頭蒸氣升起，烟霧騰騰。

「那是什麼？」他驚異地問旅人同伴。

「那就是中國第一最大的瀑布黃果樹瀑布呀！」旅人回答：「大師父難道沒聽過它的大名嗎？」



「慚愧！」德清說：「真的未聽見過。」  
 「這些遊客都是來看黃果樹大瀑布的呀！」旅客說：「大師父既順路來了，何不一同往參觀？」  
 「正該前往見識見識！」

來到黃果樹，只見那白水河的河水，從六七十公尺的懸崖上狂奔而來，化為十數條雪白匹練，飛墜半空，吼聲雷鳴，又像萬馬奔騰，又像萬鼓齊擊，水花飛濺，升起陣陣水霧，細雨紛飛，沾人衣濕，陽光照射，瀑流白霧上現出雙重七彩虹影，底下碧潭寒光閃閃，浪濤汹涌。

古人有詩詠曰：「銀河倒瀉下驚湍，萬珠雷轟珠落盤，足練長懸光似雪，輕飛細雨逼人寒！」此詩也算描寫得頗有幾分傳神了。

「如此壯觀的飛瀑奇觀！可惜缺少一座佛寺來和它互相輝映啊！」德清歎道：「但願將來能夠在附近建設一座道場，當可使人格外能夠滌心修行，且聽那震耳欲聾的瀑雷之聲，看那奔流不停的瀑流，不是已有禪意麼？」

看完瀑布，他續向東北行，來到了安順鎮，見到兩岸高崖夾峙的烏江源頭之一的急湍狹谷，河水狂奔，快如閃電，險灘重重，從上游奔來的木排，瞬息已過萬重山，看那險灘之勝景，真乃不亞於長江三峽與金沙江。

(未完)

捐 款 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
羅永正居士	港幣780.00元
朱且宜居士	港幣500.00元
心明法師	港幣400.00元
伍慶霖居士	港幣300.00元
鍾振權居士	港幣300.00元
陳柱名居士	港幣200.00元
陳婉華居士	港幣200.00元
王良信夫人	港幣156.00元
明道法師	港幣100.00元
黃慧明居士	港幣100.60元
張玉卿居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣9,670.00元
總計	港幣 15,806.00元

一九七期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 15,806.00元
發行收入	港幣 2,276.00元
總計	港幣 18,082.00元

二、支出：

印刷費	港幣 11,760.00元
稿費	港幣 2,875.00元
郵費	港幣 1,647.00元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,082.00元

內明雜誌社謹啓

出版人 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 Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.  
 泰國 中華佛學研究社  
 Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,  
 215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.  
 台北 士林區天母東路47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 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

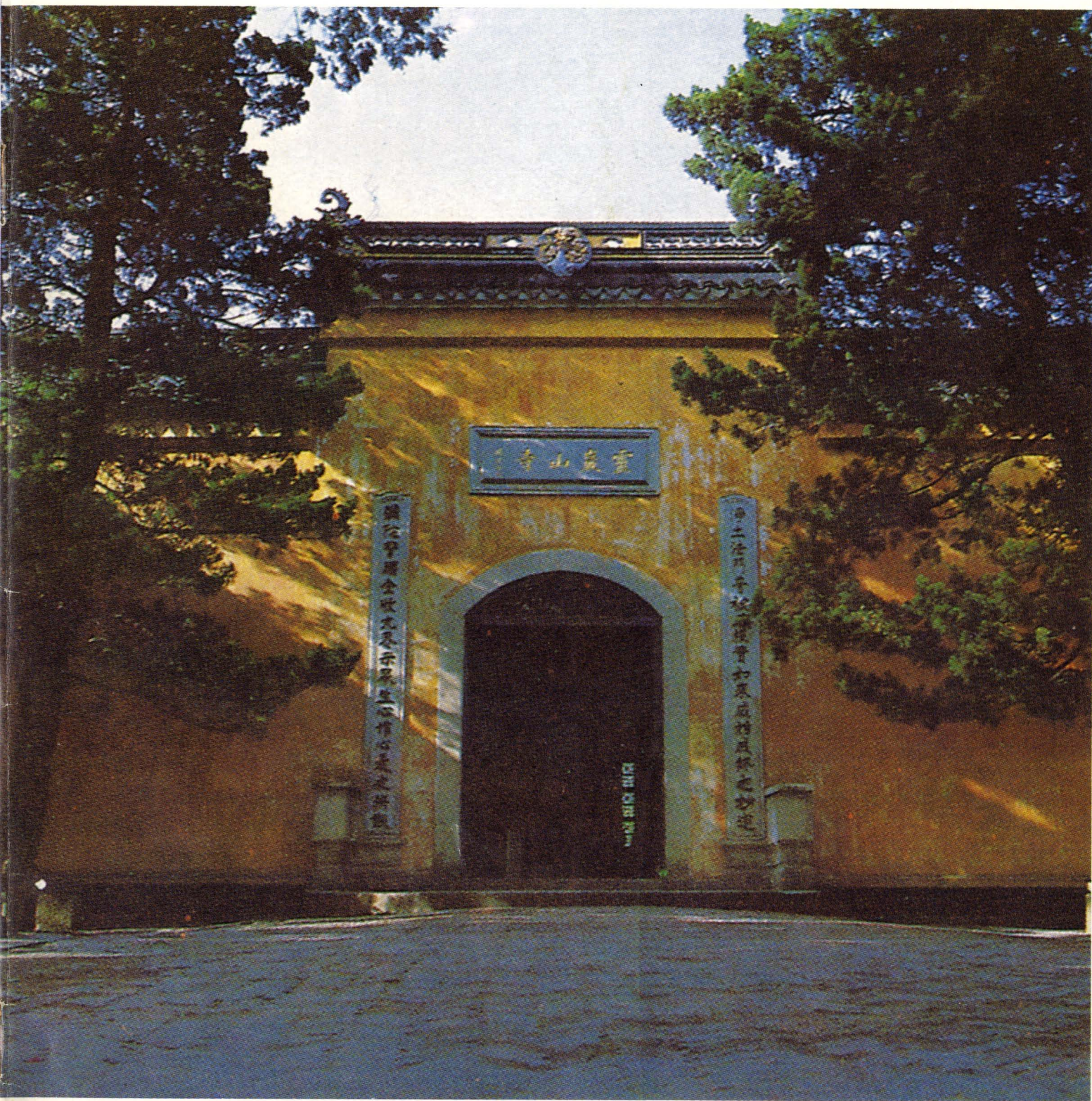
佛元二五三八年九月一日出版

每册定價港幣八元



△ 般若講堂





◁ 靈巖山寺全景

△ 靈巖山寺山門