

# 内明

集漢穀城刻石字







▲蘇州紫金庵宋彩塑諸天像之一



# 明內

109 期目錄

## 譯稿

龍樹的宗教思想…梶山雄一著…3  
吳汝鈞譯

## 專載

西藏佛教發展史……鄭金德…10  
吉藏學說初探(二)……………  
廖明活…13  
讀「佛門詩偈趣談」談「趣」……  
拾得…18

## 轉載

藏文般若波羅密多心經三譯……  
隨緣轉錄…21

## 筆譯

胡適論「壇」與「檀」……………  
智銘…23

## 譯稿

曹洞宗修證義……………王進瑞譯…26

## 轉載

佛學淺說(續)……………  
日本佛教傳道協會編…30

## 四眾堂

羅時憲教授講「佛家的解與行」…34  
「觀音——半個亞洲的崇拜對象」中譯序……鄭僧一…35

## 譯稿

瞿曇佛陀傳(續)……中村元著…37  
王惠美譯

## 佛教文藝

虛雲和尚(續)……馮馮…40  
三昧真火的分析(續完)……………  
馮馮…42

## 佛教消息

……編輯室…45

## 畫頁

封面 蘇州紫金庵宋彩塑羅漢  
封底 蘇州紫金庵大殿  
封面裏 蘇州紫金庵彩塑諸天像之一  
封底裏 紫金庵外貌及彩塑羅漢群像



# 龍樹的宗教思想

梶山雄一著  
吳汝鈞譯

## 第一章 兩種真理

### 第一、空性的真理

龍樹在其『中論』與『迴諍論』中，曾舉出兩種對於空的思想的反對論調。其一是從倫理乃至宗教的立場而來的非難，另一則是語言學乃至邏輯上的。就阿毗達磨的區別哲學的立場看，善行為與惡行為、沒有煩惱與有煩惱，痛苦、痛苦的原因、痛苦的

止滅、到達寂滅之道，等等各式各樣的東西，都區別開來，被認為各各具有其本體。而所有的東西，在修道的體系中，都各有其位置。倘若這不能實行，那是由於由苦到苦的止滅、由迷到悟的途程未成立之故。倘若這樣的一切都是空的話，則它們便會是無生滅了。倘若修道與其結果是沒有本體的空的東西的話，則道德與宗教便都不能成立了。(『中論』二四·一—六)『中論』羅什譯：若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。以是事無故，則無四道果，無有四果故，得向者亦無。若無八賢聖，則

無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。」

龍樹說，反對者這樣非難，那是因為他們不理解空性、空性的目的，與空性的意義之故。（『中論』二四·七）（什譯：汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。）他說，要捕毒蛇而誤唱咒文，是非常危險的，同樣，愚者亦會因對空性的誤解而自害。（『中論』二四·一一）（什譯：不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。）

我們說依存性（緣起）是空性。這空性是假名，與中道是同一事。由於沒有不依存而生起的東西，故沒有不是空的東西。（『中論』二四·一八—一九）（什譯：衆因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。）

所謂事物是空，是這事物並不作爲本體而存在，而是依原因與其他的東西而生起之意。由於所謂「空」一語，一般地與所謂「無」一語相通，故人易視空爲事物不存在的意義。但語言被誤解，那是由於語言自身不具有本體之故。我們所說的「空性」，是不具有本體的存在，而不是存在之無。空性的表現，亦如稱車輪、車軸、車身的集合爲「車」那樣，僅是假名而已，把車視爲實體，是錯誤的，同樣以空爲本體，是不成的。不過，以「車」這一詞來稱呼的東西，也不是甚麼也沒有，我們也不能說被說爲是空的東西不存在。釋迦牟尼佛所說的中道的真正意義，是要越過事物的存在與非存在哩。

倘若原因具有與結果區別開來的本體，行爲與其主體及對象各各具有相互區別的本體的話，則何以原因能變成結果，人能推進某種事物進行呢？若不淨在本體方面與淨區別開來，煩惱與涅槃，苦與苦的熄滅區別開來的話，則修道便不可能了，這修道是溝通兩邊的橋樑哩。由於生成與變化是成立於「事物是空」一點

之上，故若空性被否定，所有的生成與變化便不成立了。這正是對宗教與道德的否定哩。本體是不能做作的東西。倘若善有善的本體，惡有惡的本體，則爲善爲惡的事都不能說了。因此，只有這空性能使道德與宗教成立。

會得這空性的人，便會懂得一切。不會得空性的人，一無所知！（『中論』二四·一四）（羅什譯：以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。）

## 二、對於空性之邏輯的非難

對於空的思想的語言學的非難，是這樣的：若所有東西都是空，不破壞了世間的語言習慣（言說）麼（『中論』二四·六）（什譯：空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世間法）。所謂語言習慣，是一般的理解上的事。譬如說，以「桌子」一詞來表示書寫的台，以「行」一詞來命令行的動作。倘若說一切都不具有本體都是空，則桌子便沒有本體，以「桌子」一詞來說及它的事便不可能了，倘若是這樣，世間一切的語言的、習慣的行爲不都要停止掉麼？

在『迴諍論』方面，反對論者更邏輯地和本質地處理相同的問題。在該書中，正理學派與阿毗達磨佛教曾作這樣的非難：

龍樹說所有東西都沒有本體，則他的「所有東西都是空的」這一言說，亦當不具有本體的。以這空的言說來否定事物的本體，如何是可能呢？事物不能被不存在的火所燒、不爲不存在的劍、不存在的水所傷所濕，同樣，不存在的言說亦不能否定事物。（『迴諍論』一）（毘目智仙等譯：若一切無體，言語是一切，言語自無體，何能遮彼體。）不過，與此相反，倘若說言說具有本體，則龍樹的「所有東西都是空的」的主張亦要敗陣哩。因起碼言說這一東西具有本體哩（同上，二）（毘目智仙等譯：若語有自體，前所立宗壞，如是則有過，應更說勝因）。語言必須具有對應的實在物。「不具有本體的東西」一語，如要成立，亦要



具有對應的本體。順此，不具有本體的東西變成具有本體了，龍樹即陷於自己矛盾中。（同上，九）「毘目智仙等譯：諸法若無體，無體不得名，有自體有名，唯名云何名。」

「事物中無本體」這一否定要能成立，作為其否定的對象的本體必須存在於某處。喻如「家中無壺」這種否定，本來是在有壺的存在的情境下提出的。倘若完全沒有壺，則亦沒有對壺的否定了。（同上，一一）「毘目智仙等譯：法若有自體，可得遮諸法，諸法若無體，竟為何所遮。」要論證「事物中無本體」，其根據是不可得的。因所有的東西都無本體。倘若提出某些根據，而強調根據這一本體的存在的話，則「事物無本體」便成胡說了（同上，一七—一八）「毘目智仙等譯：若無遮所遮，亦無有能遮，則一切法成，彼自體亦成。汝因則不成，無體云何因，若法無因者，云何得言成。」

### 三、中觀論者的否定的意義

由實在論者而來的非難尚有幾種，但並無必要一一介紹。這種種式式的論點其實只指向一點。即是，對應於語言的實在是可得的。實際上，他們所主張的實在或本體，不外是語言的意義被實體化了的東西而已。龍樹對於他們的反對論調的答覆，與我們所已見到的，本質上並沒有分別，他說自己並未有主張語言中有本體。語言中無本體，與主張一切無本體亦不矛盾。所謂空性，即是事物不是自立地存在，而是只有依存於其他的東西中存在，車與壺亦由於是依他而存在，故是空的；但仍具有運木運石盛蜜盛水盛乳的作用。自身的言說亦正因它是空，而能證明一切沒有本體。（『迴諍論』二一—二二）「毘目智仙等譯：前遮後所遮，如是不相應，若後遮及並，如是知有體。我語言若離，因緣和合法，是則空義成，諸法無自體。」

「不具有本體的東西」這一說法，亦被非難為在一切都沒有本體時不存在，但中觀論者並未有說言說是存在。他們說言說亦是空的，故這非難並不妥當（同上，五七）「毘目智仙等譯：若

人說有名，語言有自體，彼人汝可難，語名我不實」，否定被視為只行於存在的東西，如說家中無壺的例子。但若否定的對象必須存在的話，則反對論者要否定空性，將導至作為其否定的對象的空性可得而有，因而空性被認可哩。由於一切是空，故應被否定的東西與否定，都是沒有的。因此，自身並未有否定甚麼（同上，六一—六三）「毘目智仙等譯：若別有自體，不在於法中，汝慮我故說，此則不須慮。若有體得遮，若空則言成，若無體無空，云何得遮成。汝為何所遮，汝所遮則空，法空而有遮，如是汝諍失」。給某一論點以根據，除去某一誤解，這些事只有在這論點、誤解沒有本體的情況下可能。要成立和撤消固定地、自立地存在的東西，怎麼可能呢？倘若以火之熱與水之濕氣為本體，則我們便不必把它們製作出來，亦不可能除掉它們，這與上面的道理，是相同的。（同上，六七—六八）「毘目智仙等譯：若彼有自體，不須因緣生，若須因緣者，如是得言空。若取自體實，何人能遮迴，餘者亦如是，是故我無過。」

### 四、所謂二諦

『中論』（二四·八—十）的三個詩頌，總括了龍樹對語言的看法。（二四·十）頌亦為『迴諍論』所引用過。

諸佛的說法，依據兩種真理（二諦）。這即是世間一般的真理（世俗諦）與最高真實的真理（勝義諦）。（『中論』二四·八）「什譯：諸佛依二諦，為衆生說法：一以世俗諦，二第一義諦。」

人若不知這兩種真理的區別，便不知佛陀教誨中的甚深實義。（『中論』二四·九）「什譯：若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」

若不依語言習慣，則不能說最高的真實；若不得最高的真實，則不能悟涅槃。（『中論』二四·一〇）「什譯，若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」



在中觀哲學來說，言說的世界（言說 *vyavahāra*），世間的言說（世間言說 *lokavyavahāra*）與一般的理解的世界（世俗 *samvṛti*），是同義的。這裏譯作「一般的理解」的梵文原語 *samvṛti*，在其語源解釋中，有很多不明之點，其本來大抵是如其巴利語形 *sammūti* 所意指的那樣，指一般的人所一致認許的事。所謂一般的人，是見到最高的真實的瑜珈行者以外的人，是普通的世間的人與學者一類。順此，所謂 *sammūti*，是世間的、科學的一般的理解和常識。

佛典起初是以印度的中期俗語來寫的，其後則以印度正統的古典梵語來寫。在這移轉期間，不具有足夠梵語知識的人以梵語來改寫俗語本子，會遺失了本來的語義，又或誤解了它。巴利語 *sammūti*，是由表示「思考」的語根 *man* 與表示「一般地」的接頭辭 *sam* 二者的結合而得，具有一般的理解和常識的意思。

不過，當把與這巴利語 *sammūti* 是同義、同種的某一俗語形，看作是梵語 *samvṛti* 時，這個詞語的原意便變成不能知曉了。後者是由語根 *vi* 所成的詞語，其義是「遮蔽」；此中並沒有常識這一意思。後代的中觀學者便只有苦苦推敲這 *samvṛti* 一詞的解釋。

## 五、世俗這一詞語的哲學的解釋

月稱在釋註釋上面「中論」的（二四·八）詩頌時，對 *samvṛti* 一詞語即作出三個解釋。其一是從意義上把 *samvṛti* 視為語言契約或世間語言的同義語。這大概與所謂「一般的理解」這一原意相近，但這並不是經分析 *samvṛti* 的語義而作出的解釋。月稱的其他兩個解釋，作為 *samvṛti* 一語的語源解釋，是不妥當的，是獨斷的、哲學的語義解釋。其一是在語形的外表上取其類似一點，把 *samvṛti* 當作 *samvṛti*，根據後者的俱起的意思，引出相互依靠而存在的意思。這由於把依存性（緣起）的意思牽連到這一詞語上，因而有「語言不具有本體」的哲學意義。亦可有這樣的意思，即是，語言並不表示其對象，而只是在與其他

語言的關係中成立的虛構表現而已。

另一解釋是利用「遮蔽」這一語根，認為「由於是周遍遮蔽，故可說為是一般的理解」。這在語言學上亦是不能成立的解釋，但在哲學上則是切中標的而有深遠意味的解釋。

對於「最高的真實是空，它超越語言與思惟」一點來說，語言與思惟，只是外加的人為的解釋，適足以遮蓋妨礙最高真實的表現。一般被認為是正確的常識與慣行，其實不過是遮蓋真實的誤解而已。在直觀中顯現的真正的實在，一成為思惟與語言的對象時，便即被遮蔽隱沒。沒有言說，則沒有任何理解；但這言說與思惟的世界，只是真實失墜後的表現而已。倘若這樣想，便可明白，把一般的理解解釋為遮蓋真實，實是龍樹的真意，他說「語言的虛構依空性而消滅」，說真實「不能依語言的虛構而被論及」。

阿毗達磨佛教者常意識到現象的世界與本體的世界，被制約的世界與無制約的世界，俗與聖的兩個世界。依龍樹的看法，這實是在現實世界之外，再加一個由語言的實體化而來的世界。龍樹說，這個語言的世界是虛構的。真正的東西，只是人的語言理解以前的那個赤裸裸的現實而已。這個現實不為語言所捕取，拒絕語言的虛構，是最高的真實。

## 六、勝義的意義

不過，說一切有部亦把這本體的世界稱為勝義——最高的真實，把現象的世界稱為世俗——一般的理解的世界。倘若龍樹區別這兩種真理，這不成了走上自己也要批判的區別哲學的道路麼？龍樹的兩種世界與說一切有部的兩種世界的明顯相異處，在最高的真實之為空性一點中。現在我正在見着的壺，是在各瞬間中都生滅着的東西，有時被見到，有時不被見到。有部說在這樣的壺的背後，有壺的本體，永遠地存在着。龍樹則說這樣的壺的本體，是被實體化了的語言，是虛構的。「沒有本體」即是最高的真實。



譬如天空被灰色的雲遮蓋了，人見了便判斷說，天空是灰色的；把灰色這一性質視為天空的本體。這灰色的本體，翌日天亮後，對於澄青的天空，便不恰當了。不過，說天空是青的，亦不正確。青亦不是天空的本體，它只是偶然的性質。實際上，所謂空的本性，是離開人的青與灰的錯誤判斷與語言之外成立的。在這個場合，被視為空的本體的青色與灰色，只是蓋隱着空的真實的虛構而已。

又譬如澈底明亮的鏡。由於它極其明亮，人們也見不到它自體哩。當有些東西，譬如如壺吧，在它裏面映現時，人們會把這壺的影像想為是鏡的本體哩。當人們的顏面的影像映出時，他們也會把這顏面的影像想為是鏡的本體。但這些都不過是誤解而已，都見不到鏡的自身。

龍樹把說一切有部對本體與現象的兩個世界的價值評價，逆轉過來。被認為是永遠實在的本體，在龍樹看來，只是語言的虛構而已。他以為現象不是本體的影子，只有它才是實在的世界哩。除去本體這一虛構的障礙，現象才能如如地作為真實的世界呈現。因此，並沒有本體與現象這兩種存在的世界，而只有一個離語言的虛構的真實世界——空的世界。

## 七、語言的世界

本來，龍樹亦不否定語言。語言是使日常的世界得以成立的情報交換的作具。我人不能沒有了語言，即使一日都不行。甚麼事情都不能理解。但試研究一下「你家中沒有如來佛呢」一問題。這問題所問的，是佛像、佛壇與你家的位置的關係，而不是佛陀的本質。說「明日會不會下雨呢」時，我們的問題並不在雨的本質與其存在性，而只在雨與明日的時間關係。這暗示出，在世間中，語言本來並不與事物的本質相連，而只是一語言與他一語言相連而已。我們必須容許在這個限度下的語言的效用。

為了傳播宗教的真理，語言亦是必要的，要教導人，說語言是虛構，亦必須利用語言。不過，龍樹說，若越過這樣的語言

日常效用，而認為有對應於語言的本體，在這現實之外，有語言所意味的本質的世界，這與一般的形而上學的思辯的世界，都是虛構。語言只是在日常世界中的情報交換的道具，而不涉及現實的本質，也無與於解脫，這便是虛構的語言的真理，一般理解的真理了。

龍樹即叫人離開這樣的語言來看現實。只有這事實的世界是存在的，世界，是最高的真實。龍樹說，要區別語言與現實這兩真理時，並不是要區別兩個世界。

## 第二章 虛幻的世界

### 一、說到阿毘達磨

倘若要明瞭龍樹在『中論』中所說到和批判到的阿毘達磨教義，或者阿毘達磨對佛教一般的教義的解釋，可看如下的表示（這些項目與『中論』的章名並不一致。又第一章全部並不限於只是處理那項目）。

因果 四種原因的分類（第一章），因果一般（第二十章）

十二處 六種感官與六種對象的分類，亦涉及把六種認識加入其內的十八界的說法（第三章、第十四章）

五蘊 把人的存在分類為物質、感覺、表象、意欲、認識五種（第四章）

六界 把人的存在分類為地、水、火、風、空（間）、識（第五章）

愛着及其主體（第六章）

三相 作為被制約的存在（有為）的特徵的生、住、滅（第七章），亦涉及有為的一般（行）（第十三章）

普特伽羅 犢子部（小乘的一個學派）主張的在認識以前存在的主體（第九章），不是佛教說而是自我一般之說（第十八章、第十章）



自性 本體之說（第十七章）  
業 阿毗達磨佛教的行爲論（第十七章）  
三毒 根本煩惱：貪欲、瞋恚、愚癡（第二十三章）  
四諦 苦、苦之原因、原因之滅、至滅之道（第二十四章）  
涅槃與輪迴（第二十五章、第二十六章）

## 二、對阿毘達磨佛教的批判

龍樹並不相信由阿毗達磨佛教的區別要素所成的世界。倘若被區別的東西，譬如愛着，其自身即可存在的話，則人死了當還是有愛着的。這與「薪沒有了，仍有火」相同哩。倘若這些要素可集合起來，而成一個東西，則要素不是被區別的存在，亦不具有被區別的本體。必須說，一要素與其他的要素具有集合的同一的本體（『寶行王正論』四·五九、『中論』十·一、六·六）〔譯者案：漢譯『寶行王正論』原文與此處有異，故不引。什譯『中論』則爲：若然是可然，作者則一；若然異可然，離可然有然。若異而有合，染者何事；是二相先異，然後說合相〕。倘若被區別的愛着與自己，要素與要素各自相別的話，則你如何想像它們的集合，一體化呢？由於各自相別，不能說明人的存在，故想出一體化；爲了要成立一體化，又以各別的要素爲前提（『中論』六·八）〔什譯：異相無有成，是故汝說合；合相竟無成，而復說異相〕。這不外是惡性循環而已。

聽到若入涅槃則這一切的（輪迴的原因）將不存在，你都不恐懼。何以聽說在這個世界裏它們並不存在，便生起恐懼來呢？（『寶行王正論』一·四〇）〔真諦譯：涅槃處無此，汝云何生怖，如所說實空，云何令汝怖？〕

解脫中無自我，身心亦不存在。倘若解脫是那樣地可喜的東西的話，則自我與身心的除去，何以在這世界中對你不是可喜呢。（同上，一·四一）〔真諦譯：解脫無我陰，汝若受此法，捨我及諸陰，汝云何不樂？〕

我們說這世界是苦。這是因爲執着於欲望之故。欲望不得滿足時是苦，得滿足是樂。誰都明白，這樣的苦樂實際上不能挽救世人。搔癢是快樂的。但若原初即沒有發癢，不是真正快樂麼（『寶行王正論』二·六九）〔真諦譯：如搔癢謂樂，不癢最安樂，如此有欲樂，無欲人最樂〕！「滅了愛看便得悟一點」，與此亦是一樣的。在最初並不知道愛着中無本體一事。先立定要素的存在，其後才撤離開去；這種想法，與主張恒常自我的外道一樣，是錯誤的。

作爲本體而存在的東西不能變爲非存在，這是常住性（的見解）；前曾存在現在是空無，這是斷滅性（的見解）了。（一五·一一）〔什譯：若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則爲斷滅。〕

讓我們借用月稱所愛用的比喻。患眼病的人幻覺到毛髮，在眼前浮現。其他的人告訴他，你所見的毛髮不是真實的。這時的眼病者要想像自己所見的毛髮並不是真有，是可能的。不過，這並不是理解到毛髮的幻覺是完全不可見。在以醫藥治療眼病後，便完全見不到毛髮，而理解到真實了（『淨明句論』第十八章及他處）。這樣，便超越了以毛髮爲有，亦超越了以之爲無的意識。在沒有幻覺時，幻覺之有、無、肯定都不出現。所謂空性，即是這意思，這亦是龍樹所首肯的。

## 三、夢幻的世界

龍樹說，這個生滅的，不斷變化的世界如幻、如夢、如陽炎，又如海市蜃樓（『中論』七·三四、一七·三三）〔什譯：如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如焰亦如響〕。原因滅則結果生，其間的連繫，不是恒常亦不是斷滅。行爲的主體與行爲，都不可



說是有，亦不是沒有。認識者與認識對象，都不是作為本體而個別地存在。佛陀與幻術師依魔術而作出變化人，這變化人又作出其他的變化人。這個世界的人都如變化人那樣，其行為如變化人所作出的變化人那樣（『中論』一七·三一—三二）（什譯：如世尊神通，所化變化人，如是變化人，復變化人。如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業）。世界並不作為本體而存在，但亦不是完全的虛無。他說人生與世界都是幻都是夢。

阿毗達磨哲學者所區別出來的七十五種法，其中包含無數的存在；它們全等於沒有本體的幻人與影像。在這幻妄中區別出來的淨與不淨、涅槃與煩惱、解脫與束縛、被制約與無制約、聖與俗、如來與凡夫等等的兩個世界，是錯誤的（『中論』二三·七—九）（什譯：色聲香味觸，及法為六種，如是之六種，是三毒根本。色聲香味觸，及法體六種，皆空如焰夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像）。倘若執着不淨是顛倒的話，則執着淨亦是顛倒。知道了那樣的執着與被執着的東西本來沒有，顛倒亦變成無有了。這便是空性。此中被劃分出來的兩個對立的世界，通過「沒有本體」一點得以合而為一。這與『般若經』的哲人所見到的不二的世界，是相同的。

倘若以沒有本體的空的世界是真實的世界，則把它區別為兩個對立的世界、七十五種本體，便是虛構了。我們必須說因果關係不是斷滅亦不是恒常，因我們的語言中雖有斷滅與常住，但却無法表示這不是斷滅亦不是常住的不二世界。順此，說這個世界是幻是夢，實際上必須是這樣；即是，倘若強要以固定的語言來理解這個世界，則只能說它是非斷滅亦非恒常的幻象。因此，龍樹說世界是幻象，即是說語言是幻象。是夢是幻的東西，並不是真實不二的空的世界，而是語言的世界。

#### 四、迷悟一如

世間的人，亦具如來本性。如來沒有本體，這世間的人，亦沒有本體。（『中論』二二·一六）（什譯，如來所有

性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。』

龍樹說迷妄的世間的人與覺悟的如來，具有相同的本性——空性。離開這世間，而到另外的不同的處所去尋求如來，是白費的。在悟到事物的空性以外，再沒有覺悟了；這空性即是世間的人、世間的事物的真實的姿態。不悟到這點，而要區別世間與如來，那只是語言上的事而已。

不壞的佛陀，超越語言的假構；以語言來假構佛陀的人，都為語言的假構所誤，而不見如來。（『中論』二二·一五）（什譯：如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。』

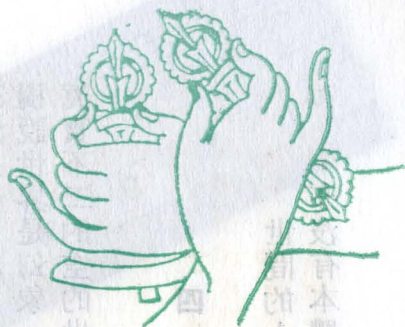
關於如來是有、如來是無的論爭，亦由不知如來與世間的人同樣是空而起。空性是有、空性是無，亦是要超越的。

所謂如來是空，其論證悉如我們所熟悉的邏輯所表示者。即是，在如來以身心的形態出現在這世界中時，這如來與身心不是同一亦不是別異；又，既然依身心而出現，則如來無本體。同樣的邏輯對涅槃亦適用（見第二十五章）。涅槃是無生滅無制約的東西。倘若涅槃是存在的話，它必須以生滅為本性。這亦是在否定自我時我們所見到的邏輯。龍樹由這樣的邏輯引出其信念，又等於如來的場合。

在輪迴中，沒有與涅槃的任何差別。在涅槃中，亦沒有與輪迴的任何差別。涅槃的（時間的）界限即是輪迴的（時間的）界限。這二者之間，連最微細的不吻合處都沒有哩。（『中論』二五·一九—二〇）（什譯：涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。』

輪迴與涅槃，在其領域中，在時間中，都絕無區別。（完）





# 西藏佛教發展史

鄭金德

## 一、西藏佛教的印度背景

西元第四世紀時，婆羅門教和梵文文學復興，佛教也受到影響，醞釀著重大的變化；此時大乘佛教盛行，大乘佛教又分為顯教（Exoteric School）和密教（Esoteric School）兩大派別。顯教中還有兩大主流：龍樹的中觀思想，以俗有真空為要義；無著的瑜伽思想，以三界唯心為其要義。至於密教，則發揮感情信仰，禮佛稱名，加持祈禱，專靠信心與諸佛攝受而期涅槃。密教的淵源很古，出自吠陀時代的火咒術、婆羅門的加持祈禱以及民間的信仰儀式。西元第五世紀前葉，中國留學印度僧人法顯在印度見到佛教寺院仍然很普遍盛行，但佛教與印度教却有融成一爐的過程在演變著，好像佛教似乎可以看做印度教的支派而不再是一個獨立的宗教。第七世紀時，中國旅印學者玄奘以及義淨的報導指出，佛教已在走下坡路了。如很多大寺院甚至佛教聖地所在地，已呈現著荒廢的現象，僧人腐化，崇尚迷信和崇拜非佛教儀式。此時佛教的堡壘轉移到比哈爾（Bihar）和孟加拉（Bengal）——在印度東北部。在比哈爾的那爛陀佛教寺院（大學）（Buddhist Monastery of Nalanda）是全印佛教中心，學生有來自中國和爪哇者。更有超戒寺院（大學）（Vikramasila）位在那爛陀寺之北，規模宏偉，主要宏揚密乘，顯教為次。東印度的佛教一直持續到西元十二世紀，主要靠波羅王朝（Pala Dynasty, 750 - 1000）之助。從此地，佛教於第八世紀時傳入尼泊爾（Nepal）和西藏（Tibet）。

此時的佛教和阿育王時代的佛教顯然不一樣了，小乘佛教幾乎消失於印度東北，只有大乘佛教和一種佛教的新支派或獨立學派的金剛乘（Vajrayana or The Vehicle of the Thunderbolt）應運而生。他們相信利用這種超人的宗教力量，才是即身成佛的捷徑。但此時的信仰者（下層階級），並不太受上層階級的擁護，所以經過一段時期以後，才獲得中層和上層階級的認同。第七世紀時，金剛乘佛教或秘教（Esoteric Buddhism or Tantra）已充分制度化了。

秘教強調神秘象徵儀式的活動（Sacramental action）以便去除無明而達到解脫之境界，它不太注重理論的推敲。這神秘象徵儀式強調口（speech）、身（body）、意（mind）的動作組合，加上阿闍黎即老師（Acaraya or guru）的儀式指導，才能實現神秘力量。實踐這種秘教儀式，主要是以師徒相傳，不算文字來記載。

秘教的主要特徵在於咒術的組織化與神秘主義。咒術是運用神秘的手段加持（把如來加於自己，並把這種神秘的力量加以同化）、祈禱，以達成願望的方法。神秘主義是把絕對的實體與自己內心結合，即直接把握住神的意思。

口唸咒文（Mantras）如藏語的「唵嘛呢叭咪吽」（Om Mani padme hum）六字真言，意即「手持蓮花和珠寶」。秘教認為咒語唸得對，則對驅魔、降雨，甚至能成就佛位（佛的地位）。身、手、指的動作（Mudras），按秘教的解釋是禮拜者的願望能與特殊的神祇取得交通。



灌頂儀式 (abhisheka or entry into mandala or mystic circle) 是在阿闍黎指導下，專念歸依，禮拜曼荼羅 (mandala)，所謂曼荼羅就是諸佛存在的國土的象徵表現。這樣會把自己心中所有的宿善，揭開出來，諸佛與菩薩均能讚嘆，並為之加持保護。

秘教有兩個主要的分支：右道密教 (The Right Hand Tantrism)，即傳到中國、日本的眞言乘 (Mantrayana) 亦稱純密，乃是依據大日經 (Mahavairocana sutra) 和金剛頂經 (Rita-sangraha or Diamond Head) 二經的密教。左道密教 (The Left Hand Tantrism) 這種性瑜伽 (sex-yoga) 的修行法——瑜伽 (Yoga) 連結於性的快樂。在右道密教的教義中，是以智慧 (Wisdom) 和方便 (upaya) 為其教義，但在左道密教的教義中，以智慧具有靜的性質，故為女性；方便具有動的性質，故為男性；男女性交，用瑜伽來表現，這樣左道的瑜伽便與性行為相一致了。但按左道密教的解釋是：

(1) 外在世界及所有現象都由心所造成的虛幻，當禪定時，一個人所認知的世界皆空，此時心境並沒有男女兩性，道德、非道德、好壞之分。

(2) 任何行動均由背後的動機所支持，若性瑜伽的動機志在悟道與解脫，則其動機本身不能判定為不道德，又菩薩的動機於性交行為是高貴的和道德的。無論如何，這種左道密教被斥為敗壞佛教的。

佛教在伊斯蘭教 (Muslim or Islamism) 於西元十二世紀末葉，入侵印度後，才被滅亡的。伊斯蘭教徒破壞了超戒寺 (Ukramasila) 等大寺院，僧侶大都逃難於西藏，尼泊爾，一部份則向南印度亡命。以後西藏的寺院大學深深地受到超戒寺院傳說佛教教學的影響，而名師帶來了大量的典籍，更豐富了西藏佛教的經典。傳統上，西藏佛教是受印度佛教所影響的。

## 二、本教與西藏佛教的關係

本教 (Bon-po) 是西藏地區的原始宗教。初民對於天地山水，日月星辰等大自然的變化和存在產生一種不可思議的神秘感

；對於天災、瘟疫及風雨雷電的現象更不可理解；敬畏和崇拜的心理就是這樣來的。

### 1. 本教的宇宙觀

佛教雖然於西元第七世紀傳入西藏，當時僅在王室宮庭內部和個別的貴族家庭中醞釀而已，社會上佔統治地位的宗教乃是原始的民間宗教——本教。本教把宇宙分成三個境界：天神位在最高，天上住着天神六弟兄和他們的眷屬，最崇高的天神叫什巴 (Srid-pa)。中間一層為人類所居住着，人間的統治者稱贊普 (bsan-po) 是天神的兒子，受天神之委託，來統治人間，備受子民的尊敬。而地下與地表這一層住着各式各樣的精靈 (spirits)、龍、魔鬼等用來守護地下的資源和財富。它們跟人類的關係非常密切，能影响到人類的吉凶福禍，人們千萬不能得罪它們，否則人們便要受到疾病、災害的懲罰。

本教的先知們如賢饒米保 (gshen-rab-mi-po) 既能上通天神，下使精靈魔鬼，成為人們生活在世上的指導者和保護者。尤其人們生活各方面如婚姻、喪葬、疾病、漁獵、遊牧，農耕，甚至打仗、會盟，都得請本教教師來主持宗教儀式；連西藏王朝大事，像國王的安葬建陵，新國王的繼位主政，也都由本教總教師來參決。藏文史書「布頓教史」、「王統世系明鑒」都一致認為自聶墀贊普 (gna-khri-bsan-po) 到拉托托日年贊 (lha-tho-ri-gnyan-bsan) 之間的二十多代，都由本教教師主持國政。

### 2. 本教與佛教的衝突

本教是西藏本土宗教，勢力雄厚，有群眾基礎。當其力量逐漸膨脹的時候，則對王室的統治權力便構成威脅。本教中的最大巫師稱為骨本 (sku-bon)，照例由幾家老貴族的子弟世襲擔任，而這些老貴族又跟王室通婚，形成特殊地位；國王却以神的意思出面，支持老貴族，打擊其他王室。當然王室也心想把教權（神權）奪回自己手中。所以佛教作為一種外來的宗教，一傳到西藏後，西藏王室勢力和擁護王室的人們便憧憬着一線希望的曙光，立即表示歡迎。

西元第七世紀中葉以後到第八世紀初期，雖有佛教僧侶進入西藏，帶來佛像及一些梵文、漢文、西域文的佛經。在王室羞怯地展開活動的開始時，僅蓋了幾座小神殿（供養神像），沒有僧伽團體，也沒有誦經，傳教等活動。本教教徒，對於外來的宗教抱着警惕與觀望的態度，不安地注視事態的發展。但當某種天災降臨時，本教立即指責這是外來的異教（佛教）招致的禍害。佛教因為沒有群眾基礎，勢單力薄，王室也抵擋不住本教的壓力，這就是佛教初期在西藏發展甚為緩慢的因素。

### 3. 本教與佛教的結合

佛教在王室的鼓勵下，採取另一種生存（適應）方式，即佛教西藏化運動（採借本教的宗教儀式），使佛教根植於西藏。這個運動的推展者是西藏人視為智勇雙全的英雄人物蓮華生（Padmasambhava）大師。相傳蓮華生的本領很大，能降妖捉怪，本領通天。他把西藏的十二個地方神宣佈為佛教的護法神，其他的山神、水神、湖神等都在佛教護法神安插一個寶座。本教的宗教儀式也都全盤接受，但本教要殺生，以血祭天祀神，蓮華生則把這些被殺的生靈改作俑來代替。這樣一來，佛教的西藏化過程，就不會遭受太大的阻力；加上佛教的天堂地獄神話，輪迴果報，四聖諦、八正道、十二因緣、十八界等思想體系，實在要比本教的理論架構高明多多，於是外來的佛教逐漸變成了西藏地方性的佛教，信徒也就不再對它感到陌生了。

### 4. 本教融於佛教

西元第八世紀中葉以後，西藏佛教有了飛躍的發展，三耶寺（Samyas）——西藏第一座佛寺被建立起來了。著名的印度佛教學者靜命（Zhi-ba-visho）大師及十二阿闍黎以正統的佛教儀式剃度僧侶出家，正式建立第一批的僧伽團體。當時選派七名貴族青年，代為第一批出家人，被稱為七覺士（Sad-mi-mi-bdam），亦即七個有覺悟的人。後來又有三十個出家成為僧侶。也會派遣大批青年到印度、尼泊爾、喀什米爾、于闐、中國去學習佛法，並帶回大量的梵文、于闐文、漢文佛經。接着便以三耶寺為重鎮，組織規模宏大，制度嚴密的譯場，譯出大量的佛教經典，也

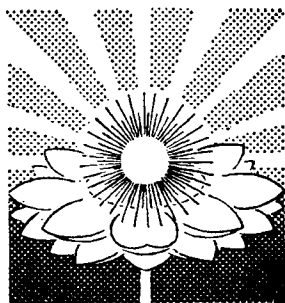
培養了一批譯經人才，從此佛教就在西藏紮了根。

但本教與佛教的衝突，仍然在持續着明爭暗鬥，從來就沒有停止過，本教也開始改造佛教經典，並宣佈為本教的經典，但為王室所禁止。西元846年朗達磨（Lang-dar-ma）在本教教徒的支持下，向王室奪取政權成功，上台後，立即下令滅佛與本教，開頭以行政命令，繼之以暴力，甚至屠殺佛教僧侶，逼令佛教僧侶還俗，並摧毀佛教寺院。從此以後，兵禍連年，紛爭不已，西藏陷於「黑暗時代」。但佛教的「人生苦海」、「佛性平等」、「解脫」及「極樂世界」等學說，使西藏人民更加心嚮往之。經過「黑暗時代」之後，佛光再度普照，本教在時間的洪流裏，逐漸成為佛教的一個支流，而佛教却已成為主流，變成了西藏的正統思想。一千多年來，舉凡西藏的文學、歷史、戲劇、建築、美術乃至天文、醫藥等各領域，都受到佛教深刻而廣泛的影響。

## 三、西藏佛教的初期發展

西藏佛教直到松贊剛普（King Strong-bisang-sgan-po, 569—650）王統治時，才有黎明的曙光出現。他在西藏統一後，會派遣大量使者到印度去，並經由使者之手，娶得尼泊爾公主（Khrizan），此公主來藏時並帶來佛像。松贊剛普也向中國朝廷要求成親，而娶得文成公主，文成公主也帶來了佛像，時為641年。其實早在632年左右，松贊剛普便已派遣一學者端美三菩提（Than-mi-Shambhoia）去喀什米爾（Kashmir）研究印度語文。這件事表示松贊剛普已經熟悉喀什米爾是個學習佛教的中心。差不多四年之後，端美三菩提返回藏地。他按照印度文字系統，設計藏文三十個字母。西藏歷史說佛教在松贊剛普統治時便有新的發展，寺院也有所建立，並把佛教當做國教，鼓勵西藏人信仰佛教等。很顯然這些事蹟都是後人為他歌功頌德的。其實，松贊剛普只是打下了西藏文化的基石，統一國家和引進一些粗淺的藝術和文學罷了。西元710年另一藏王娶得中國金城公主，並帶了一些中國僧侶來到西藏。（未完待續）





# 吉藏學說初探(二)

廖明活

——以無得為基本精神的吉藏教學

(續上期)

三論師這「無定無相」的斷，吉藏常以「妙」一字形容之。在「法華玄論」卷三，吉藏推尊「般若經」為「經中最大者」，便提出了「妙」一字：

「波若」於十種經中最大者，然檢眾經之極，以實相為宗，統群聖之心，用妙慧為主。夫萬化非無宗，而宗之者無相；虛空非無契，而契之者無心。故聖人以無心之妙慧，契彼無相之虛空，內外並冥，緣智俱寂，豈容名數於其間哉？斯二窮得一之原，盡重立之妙，理無不統，教無不攝，如空之含萬像，若海之納百川<sup>③①</sup>。

聖人慧之所以「妙」，乃因其以「無心」入「無相」，故一方面是「內外並冥，緣智俱寂」，另一方面又是「理無不統，教無不攝」。若行之以「無心」，則舉首低頭便是佛道，挑水劈柴無非正法，生死界既繫不著聖人，聖人又何用離生死？聖人是不離而離，即不離處便是離；不斷而斷，即不斷處便是斷，無實跡、無定所，此所以為「妙」也。

惟若定著於「妙」，「妙」又成了眾理中之一理，為取著之目標，便又是非妙：

六明鑒深四句：初階絕單四句，次階絕複四句，第三絕複重四句。雖復次第漸深，而惑者終謂窈窕之內有妙理存焉，即名為有；若無此妙理，即名為無；亦有此理，亦無此

理，名為亦有亦無；非有此理，非無此理，為非有非無。若然者，終墮四句之內，何有絕四之宗？是故今明生心動念則便是魔，若能懷無所寄，方為法印<sup>③②</sup>。

蓋「妙」非是指一具有「妙」特性的實理，它是表不生任何動念，「懷無所寄」的精神境界：

問：「妙有幾種？」

答：「畧明二義：一相待妙，二絕待妙。相待妙者待粗說妙，絕待妙者非粗非妙，不知何以字之，故強名為妙。」

問：「何故立斯二妙？」

答：「至人善巧，一往對粗說妙。封執名者，謂道乃非粗，理應是妙，是故次云待粗說妙，未是好妙。所以然者，雖復絕粗，猶未絕妙，若非粗非妙，粗妙兩絕，乃名為妙也。絕待之目，起自於斯<sup>③③</sup>。……」

「相待妙」是與粗相對的妙，離粗說妙，妙是抽象的理，非真妙。「絕待妙」是「非粗非妙」，以無寄之意冥寂一切粗妙之分別，故雖「妙」也不絕粗，妙就在具體的粗中運行，此才是真正的妙。「無得正觀」者，即是這非粗非妙，粗妙兩絕的「絕待妙」也。

註：

③① 大正藏三四、三八四下。

③② 「淨名玄論」卷一（大正藏三八、八五八中）。

③③ 「法華玄論」卷二（大正藏三四、三七一下—三七二上）。

## (二) 由「無得正觀」論佛陀言教的意義

### (甲) 因名悟無名

了解「無得正觀」對了解吉藏的學說非常重要，因為它決定了吉藏學說的整體方向。首先，它決定了吉藏對佛陀言教意義的理解。「無得」既是指絕待和不作分別，而佛教又一向認為言語是屬相待域，其功能為指謂分別，吉藏的結論自然是至道為超乎言詮：

夫道之為狀也，體絕百非，理超四句，言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體。故七辨輟音，五眼冥照，釋迦掩室，淨名杜口，豈可以有而為道哉①？但另方面佛菩薩又是以慈悲為懷，他們欲示眾生以道，就不能不遷就世人底識見，而有所言說：

無名相法為眾生故假名相說，欲令眾生因此名相悟無名相，蓋是垂教之大宗，群聖之本意。所以無名相中假名相說者，如大品云：一切眾生皆是名相中行。今欲止其名相故，借名相令悟無名相矣②。

法本是「無名相」，但因眾生「皆是名相中行」，故群聖便也「假名相說」，使眾生「因此名相悟無名相」。「勝鬘經寶窟」卷上也有一節與前引文相似的話：

眾經所以立名者，然至理無名，聖人無名相中為眾生故假名相說，欲令眾生因此名相悟無名相。如懸峯可陟，要假繩梯；至道寂寥，實由名相。蓋是垂教之大宗，群聖之本意③。

名相是「繩梯」，無名相是「懸峯」，欲陟懸峯，得待繩梯，故聖人遂安立此名相之繩梯，使凡夫得涉寂寥之至道。聖人這種隨俗立教方法，我們可從吉藏論「不二法門」的一節文見其梗概：

問：「若道超四句，至聖以之沖默，則非俗非真，無二不二。今以何因而辨不二？」

答：「無名相中，假名相說，不知何以字之，故強名不二。」

問：「既非不二，何不強名為二，而名不二？」  
答：「失道之流，多滯二見，為泯斯二，故強名不二，不強名二④。」

其實「道超四句」，說其為「二」是非，說其為「不二」也是非。但世人「多滯二見」，聖人遂因其「二見」之病，下「不二」之藥，故稱「不二」為是、為「真」，「二」為非、為「俗」。此即所謂「無名相中假名相說」，其目的在泯「二」見，而不在成立「不二」之說。

### (乙) 除故不造新

「無名相中假名相說」，佛陀所陳名相既皆是假立法，它們便不是用來表達某特殊的實法或真理。其實在「無得正觀」為本位的教說裏，除了「無得」這無依無著的精神外，也便沒有甚麼可堪稱為真理。而嚴格來說，「無得」也不是一種真理，它祇是一種態度，其作用正表現在其消解世人對各種所謂客存真理的取著。「中觀論疏」卷二引述法朗的話：

師又云：「凡有所說，皆為息病，病息則語盡。如電摧草，草死而電消。不得復守言作解，守言作解，還復成病，無得解脫。」……又師云：「寄言以顯道，實無所寄，即知言不異道。既無言可寄，何道可寄言？即心下一無所依。若復依此無所依，即無依還是依……⑤。」

佛所說「皆為息病」，病除則應語盡。又佛寄言所顯之道無它，祇是「心下一無所依」，但若把此「無所依」概念化作一定理來了解，這便是「決定解」，如此的「無所依」還是依。例如以「不二」掃除「二」見，但若停留於「不二」，那分別「二」「不二」之心還是分別，便非真正的「不二」。由是吉藏教人要「除故不造新」：

今明無名強說名，令眾生因名悟無名。然須知此名即無名，又名無名，無名而名，即知無名名，即知名無名，此即除故不造新也。若是從來人則造新不畢故，何者？本有身心之病，今聞佛說真俗後，作真俗解，有真可真，有俗可俗，有名異無名，無名異有名，即有所得義。有所得者，



名曰聲聞，是魔眷屬。……今攝山與皇出世，拆破此病，說名令衆生悟名無名，不住名亦不住無名⑥。

「造新不畢」者，乃不契悟佛言教的方便意義，以假名相爲實相。聞佛說「眞」，便以爲有眞可眞，心住於求「眞」；聞佛說「俗」，便以爲有俗可俗，心住於破「俗」，此「即有所得義」，是聲聞法、是魔法。「除故不造新」者，乃是能透察佛「無名強說名，令衆生因名悟無名」底密意，認識到佛說「眞」是爲了破「俗」，成「無所得」，故「俗」破「眞」不留，甚至「破俗」之念也冥寂，「名」「無名」的界限也泯除。舊病治而新病不生，故稱之爲「除故不造新」。

「除故不做新」可以用來解釋佛何以「言無定說」：

聖人非不能一途分明示人，而今有出沒者，此有深意。以衆生本來有取著之心，以是因緣，繫屬於魔，生死不絕，苦輪常轉，不悟中道佛性正觀般若。今若復作一途實說，則更增其依著之心。所以不定出沒，動其生死根識，令迴悟正法。故不定之說爲益深矣。若學者定執經論一文，以成一家之義者，皆是繫屬魔人耳。又衆生非一國土一根性一善知識，是故諸佛種種說法也⑦。

「言無定說」，是指佛陀於異時異地對不同衆生立不同之說。佛何以要這樣「不定出沒」呢？引文舉出兩原因；一是因衆生國土根性等互有差別，佛要隨宜施教，便要有「種種說法」。但更重要的理由是「衆生本有取著之心」，佛若祇以「一途分明示人」，衆生便會順其取著心視此一途爲實途，依著此一途，此一途遂成了非途。由此可見，佛之所以「不定出沒」，是本於其欲「除故不造新」的緣故。又佛既「言無定說」，若有計其「無定」之言爲「定」，「執經論一文，以成一家之義」，則無異於「謗佛」，是魔人。蓋粗執易滅，而細執難破，故吉藏嘆云：

所以然者，以尋經作有所得解，即佛不能化；學論復起依著之心，即菩薩不能化故。若經若論佛與菩薩所不能化人，即知其人鈍根罪重；若經若論佛與菩薩，即於其人，並是毒藥⑧。

「尋經作有所得解」，「學論復起依著之心」，一切甘露除礙之教，一落在此等人手裏便變成了增彰的毒藥，越示之以正道，他們就去正道越遠。此等「鈍根罪重之人」，確實是佛與菩薩也難於教化。

### （丙）文字即解脫

又再進一步看，佛是「無名強說名」，而「無名」所指又外是「無得正觀」那不住不著的態度，苟心存「無名」，也便是住著，也便違背了「無得」這大前提。故悟「無名」者不可決絕「有名」，而終於是要「不住名亦不住無名」。吉藏嘗這樣形容說者聽者應探的態度：

言滿大千，實無所說，豈可有心而聽可得聞乎？故其說法者無說無示，其聽法者無聞無得也⑨。

說者以無得精神隨俗方便說，故是「言滿大千，實無所說」，聽者得意忘言，無心而聽，故是雖常聽而實「無聞無得」。若說者聽者都能採這樣的態度，則終日言而未嘗言，終日聽而未嘗聽，又何用自絕於言聽而反生隔別哉？

吉藏曾這樣批評他家的「明世諦說，眞諦不說」，而「安立世諦不說，眞諦說」之論點：

問：「世諦雖說而無所說，無所說即入眞諦；眞諦無所說而無所不說，還是世諦。何處有世諦不說眞諦說耶？」答：有所得定性義如此耳：世諦自是說，若無說即屬眞諦；眞諦自無所說，若有說還屬世諦。如是眞俗皆是障礙法門。今明諸佛菩薩無所得空有，因緣無礙故，空是有空，有是空有。空是有空，雖空而有；有是空有，雖有是空。說是不說說，不說是說不說。說是不說說故，雖說而不說；不說是說不說故，雖不說而常說。故得世諦不說，而眞說也⑩。」

有所得人把「說」與「不說」視爲互相排斥，「說」則不能是「不說」，「不說」則不能是「說」，成了「障礙法門」。無所得的佛菩薩却不同。「說」在佛菩薩祇是任運隨化，與有情有所住著的「說」不同，因此是「雖說而不說」。「不說」在佛菩薩並

非是拒絕說任何話，而是抽空世俗言說背後的動念妄求後無心地說，「說」而不住著於「說」，因此是「雖不說而常說」。如此，他家以「說」爲世諦，「不說」爲真諦，我們何嘗不可就佛菩薩的「說」是「不說說」，「不說」是「說不說」，而謂「世諦不說，真諦說」？

正因佛菩薩的「不說」是「說」的「不說」，故由「因名悟無名」、「除故不造新」，吉藏又再上轉一重，提出「文字即解脫」之論：

只言說文字即解脫。解脫不內、不外、不兩中間；文字亦爾，不內、不外、不兩中間。故文字即解脫<sup>⑪</sup>。

耽著文字自然是非解脫，但也非是於名相域外另有一非名相域爲解脫域。解脫是「不內、不外、不兩中間」，若以爲名相域外有一非名相域，這已有內外之別，又怎能稱之爲「解脫」哉？惟能居文字域中，以「不內、不外、不兩中間」的無得態度處之，此才爲真解脫。以同一理由，由「不二無言」，吉藏又進而明「言即不二」：

問：「……不二之理無言，應物之教有言，即無言之理不可有言，有言之教不可無言，則理教天乖，何名不二？」  
答：「子乃曉不二無言，而未悟言即不二，故教滿大千而不言，形究八極而無像。故無言而言，雖言不言；無像而像，雖像不像；乃爲一致，何謂天乖？……如其窮達，則不二常言，言常不二，未始不二，未始不言，故莫二之道始成，得一之宗便建<sup>⑫</sup>。」

以「不二之理無言」與「應物之教有言」爲相對，「理教天乖」，這當然不能名「不二」。但佛菩薩不同，他們雖窮達不二無名之理，却未嘗斷絕應物有言之教。佛菩薩是雖證涅槃而又常濟世，故他們是既無言亦有言，既無像又常現像。以「無得正觀」爲本位，佛菩薩是言亦可，無言亦可，豈必無言才是不二哉？

汝乃知解脫無言，而未悟言即解脫；既云言即解脫，亦應解脫即言。言即解脫，雖言無言；解脫即言，雖無言而言。言而無言；非定有言；無言而言，非定無言。故非言非

無言，非理非教，名心無所依，乃識理教意<sup>⑬</sup>。

聖心「無所依」，故是既不依於「言」也不依於「無言」，不依於「理」也不依於「教」，「非言」祇是在言而不住於言上見，「理」祇是在教的無定著無方所的作用上見。

#### （丁）四種釋義

吉藏在「三論玄義」解釋中、觀、論三字，與在「二諦義」卷中解釋真、俗二諦名，都用到「四種釋義」，把前述由「因名悟無名」至「文字即解脫」那由破解名相至重新安立名相的辯證進程很條理地表現出來，堪爲吉藏言教觀的註腳。四種釋義者，若依「三論玄義」，則爲依名釋義、互相釋義、理教釋義與無方釋義，若依「二諦義」，則分別爲隨名釋、因緣釋、顯道釋與無方釋。

1 依名釋義（隨名釋）：「三論玄義」云：

依名釋義者，「中」以實爲義，「中」以正爲義<sup>⑭</sup>。

「二諦義」云：

隨名釋者，如「俗」以浮虛爲義，又「俗」以風俗爲義<sup>⑮</sup>。

可見「依名釋義」，乃是指依照世間通行的語意，去解釋與運用文字。蓋佛菩薩要濟世，就必須假借世間慣用的言語，因此佛菩薩在措辭遣意時，便難免經常沿取世人習用的意思。例如「中」一辭，依世俗有「正」與「實」之意，而「涅槃經」本有今無偈云：「我昔本無中道實義，是故現在有無量煩惱」，「華嚴經」云：「正法遠離一切言語道，一切趣非趣，悉皆寂滅相」，也便是以「正」與「實」的習用俗義去理解「中」<sup>⑯</sup>。但要注意的是佛菩薩對世俗義僅止乎借用，並不可因佛菩薩會以「正」與「實」談「中」，便肯定佛菩薩也如世人視「中」爲表一「實理」或「正體」，也不可因佛菩薩會以浮虛釋「俗」，便以爲「俗」之外必有一不浮虛的「真體」與俗相對。故有次來的互相釋義（因緣釋），以表明佛菩薩所用之名爲非「自性名」，而爲「因緣名」<sup>⑰</sup>。



## 2 互相釋義（因緣釋）：「三論玄義」云：

所言互相釋義，「中」以偏爲義，偏以「中」爲義。所以然者，中偏是因緣義，故說偏令悟「中」，說「中」令識偏<sup>⑮</sup>。

「互相釋義」者，是說明佛菩薩言「中」並非是因他們認定「偏」外有一獨立的中體，故以「中」號之。他們是對世人有所偏，或偏於生、或偏於滅、或偏於常、或偏於斷，故立「中」使他們自悟其「偏」。因此古藏形容「中偏」爲「因緣義」；蓋「中」與「偏」並非指謂兩不相及的定體或定理，而是「說偏令悟中，說中令識偏」的破病過程裏相因假立的名字。「二諦義」卷中云：

次第二就因緣釋義者，明俗眞義，眞俗義。何者？「俗」非眞則不俗，「眞」非俗則不眞。非眞則不俗，「俗」不礙「眞」；非俗則不眞，「眞」不礙「俗」。「俗」不礙「眞」，「俗」以「眞」爲義；「眞」不礙「俗」，「眞」以「俗」爲義也。……若言「俗」浮虛義，「眞」眞實義，此是凡夫二乘有所得解義。……對彼自性，明今因緣，因緣動彼自性之執故。……彼明浮虛定「俗」義，眞實定「眞」義。爲是故，今動搖已，明「俗」是眞義，「眞」是俗義也<sup>⑯</sup>。

「俗非眞則不俗」，乃因佛菩薩說「俗」在令悟「眞」，「眞非俗則不眞」，乃因佛菩薩說「眞」在令見「俗」。在佛菩薩，眞俗乃動搖性執過程裏安設的方便說，離開動搖定性「俗」的作用，便無「眞」可說，離開動搖定性「眞」的作用，亦無「俗」可言。故在佛菩薩「眞」「俗」是相互爲用的「因緣義」，遂異乎他家之明「浮虛定俗」、「眞實定眞」，以「眞」「俗」爲表兩獨立相反的原理，後者古藏鄙之爲「凡夫二乘有所得解義」。

「互相釋義」（因緣釋）是說明佛菩薩「依名釋義」（隨名釋）背後的方便大用，而古藏所以視佛菩薩的言說爲方便用，又

因他以爲佛菩薩言說之「教」一往是以引導人通往無言之「理」爲目標，故有次來之「理教釋義」。

## 3 理教釋義（顯道釋）：「三論玄義」云：

理教釋義者，「中」以不中爲義。所以然者，諸法實相非中非不中。無名相法爲衆生故強名相說，欲令因此名以悟無名，是故說「中」爲顯不中。……一切「中」「偏」法了達非中偏，即其事也<sup>⑰</sup>。

（未完待續）

註：

- ① 「三論玄義」（大正藏四五、二下）。
- ② 「法華遊意」（大正藏三四、六四二下）。
- ③ 大正藏三七、一下。
- ④ 「淨名玄論」卷一（大正藏三八、八五九上）。
- ⑤ 大正藏四二、二七中。
- ⑥ 「二諦義」卷中（大正藏四五、九四四中）。
- ⑦ 「金剛般若疏」卷一（大正藏三三、九〇上）。又同文見「仁王般若經疏」卷上（大正藏三三、三一四下）。
- ⑧ 「中觀論疏」卷二（大正藏四二、三二上）。
- ⑨ 「十二門論疏」卷上（大正藏四二、一七三下）。
- ⑩ 「大乘玄論」卷一（大正藏四五、二四上）。
- ⑪ 「二諦義」卷下（大正藏四五、一一二下）。
- ⑫ 「淨名玄論」卷一（大正藏三八、八五六中—下）。
- ⑬ 「勝鬘經寶窟」卷上（大正藏三七、五中—下）。
- ⑭ 大正藏四五、一四上。
- ⑮ 大正藏四五、九五上。
- ⑯ 見「三論玄義」引（大正藏四五、一四上）。
- ⑰ 在「三論玄義」互相釋義列第三，居「理教釋義」後。惟此排列次序不符合論理層次，故以「二諦義」的次序爲準。
- ⑱ 大正藏四五、一四中。
- ⑲ 大正藏四五、九五上—中。
- ⑳ 大正藏四五、一四中。



## 讀「佛門詩偈趣談」談「趣」

拾得

大約是在民國六十九年十二月，承蒙普門文庫寄贈一本書，這本書的題目叫做「佛門詩偈趣談」；既是「趣談」，其內容必定十分有趣，也就引起我的興趣，把它看了一遍；果然名符其實，真是「趣味無窮」！全書計有四十二篇，九十八頁。我且舉出最有「趣」的一篇，來和讀友們談談。先把這篇文章抄下，然後再談其「趣」。其文曰：

### 呂純陽與黃龍禪師

宋、黃龍普覺禪師，名慧南；是一位得道的高僧。一日，師於山頭趺坐，忽見祥雲一片，掠空而至。師知是大仙呂純陽過此，乃畧使神通，阻他去路，相機點化。

仙人呂純陽正在凌空飛行，忽覺雲頭不動，心知有異。撥雲向下一望，見一老僧跏趺坐禪。乃大喝曰：「下方坐者何人？竟敢擋吾去路！」師曰：「吾乃沙門慧南是也！大仙今從何處而來？」呂純陽意欲一顯身手，乃故作機語曰：「吾，來處而來！」師曰：「何處而去？」呂曰：「去處而去！」

師繼曰：「來處去處，又歸何處？」

呂曰：「萬法歸一！」

大家讀過這篇「趣」文之後，是否能得其「趣」？這篇文章的「趣」在那裏？

怎末叫做「歷史人物的過來」呢？

從前有個鄉下人，去看演外台戲（大拜拜演歌仔戲之類），這鄉下人看戲回來，有個人問：「今天演的是甚麼劇？」他答：「我看到的是『關公殺太太』！」鄉下人不懂歷史，以為紅臉的就是關公。其實，演的是『吳漢殺妻』。——那人糾正他說：「那有這事？你看錯了！是『吳漢殺妻』。吳漢，是東漢初時的人。」

師又曰：「萬法歸一，一歸何處？」

呂至此，乃瞠目結舌，無詞以對。繼以飛劍刺師，又被師以神力制服。呂於是乃知道家淺薄，不如佛門高深，因而皈依禪師座下，作三寶弟子了。

呂曾有詩誌感云：

『摔破瓢囊擲碎琴，如今不煉汞中金；自從遇得黃龍後，始悔當年錯用心！』

——以上是「趣談」原文。



，關公是三國時代的人；朝代不同，怎可混爲一談？」鄉下人說：「朝代不同，有啥關係？他可以『過來』嘛！」意思是說：三國時代的人，不妨過來東漢。朝代本來是時間上約豎論的，他却把它看成是空間上約橫論，如東西兩方的房屋，東房住的人，可以過來西屋；西屋住的人，也不妨過去東房。——這就是所謂「歷史人物的過來」。真是有趣！

現在這篇「趣」文，和這個「鄉下人」的故事，有「異曲同工」之妙！只要稍懂得歷史的人，都能看得出來。

呂純陽是那一朝代的人？

查中文大辭典二（六四〇頁）「呂洞賓」條載：

呂洞賓 唐·京兆人。名岳，一作巖，字洞賓，號純陽子。會昌中，兩舉進士不第，年已六十四歲。因浪遊江湖，遇鍾離權，受延命之術。……

據此可知：呂純陽是唐朝人；唐武宗會昌年間（西紀八四一——八四六），已六十四歲。（呂祖全書一、呂祖本傳云：呂祖（呂純陽，世稱呂祖）生於唐貞元十四年（西紀七九八）四月十四日。至會昌年間祇四十餘歲耳。本傳註云：「六十四歲，應有誤」。）

黃龍慧南禪師，是那一朝代的人呢？

據宋慧洪撰禪林僧寶傳二二、明·玄極輯續傳燈錄七、皆謂：慧南禪師，於宋·熙寧二年三月十七日端坐而化，世壽六十有八。可知：慧南禪師是宋朝的人，生於宋眞宗咸平五年（西紀一〇〇二），圓寂於宋神宗熙寧二年（一〇六九）。

呂純陽是唐朝人，慧南禪師是宋朝人；究竟是呂純陽從唐朝「過來」宋朝到黃龍向慧南飛劍呢？抑是慧南禪師從宋朝「過去」唐朝到呂純陽「制服」呢？這就是這篇趣文最有趣的問題！只這一「趣」，就夠你捧腹三日！其他「小趣」就不必再談了。

「趣談」且止。現在來研究：呂純陽參黃龍的史實是出於何典？呂劍怎樣飛出？黃龍如何制服？

宋理宗時，有一位大川普濟禪師，集五燈會元二十卷。會元卷八、青原下八世：黃龍機禪師法嗣，有八人，第八就是呂純陽。原文如下：

「呂巖眞人，字洞賓，京川人也。唐末，三舉不第。偶於長安酒肆，遇鍾離權，授以延命術。自爾，人莫之究。嘗遊廬山歸宗，書鐘樓壁曰：『一日清閑自在身，六神和合報平安；丹田有寶休尋道，對境無心莫問禪。』未幾，道經黃龍山，都紫雲成蓋，疑有異人，乃入謁，值龍擊鼓陞堂；龍見、意必呂公也，欲誘進，厲聲曰：『座傍有竊法者！』呂毅然出，問：『一粒粟中藏世界，半升鐺內煮山川。且道此意如何？』龍指曰：『這守屍鬼！』呂曰：『爭奈囊中有長生不死藥？』龍曰：『饒經八萬劫，終是落空亡！』呂薄訝！飛劍脅之，劍不能入，遂再拜求指歸。龍詰曰：『半升鐺內煮山川即不問，如何是一粒粟中藏世界？』呂於言下頓契。作偈曰：『棄却瓢囊摔碎琴，如今不戀汞中金；自從一見黃龍後，始覺從前錯用心！』龍囑令加護。」（下畧）

以上是據正續藏一三八冊五燈會元卷八（一五二頁）抄錄五燈嚴統八、「呂巖」文同；五燈全書一六，亦同，唯「京川」作「京兆」，「六神和合報平安」作「六神和合體安然」耳。

看過五燈會元這段文，可知呂洞賓飛劍脅黃龍是有這回事；但所脅的黃龍決不是慧南，而是「黃龍機」！但這黃龍機是誰呢？

再查五燈會元：青原七世下，玄泉彥禪師法嗣，有四位，第一就是黃龍機禪師：「鄂州黃龍山海（或作晦）機（亦作璣）超慧禪師，清河張氏子。初參岩頭……後到玄泉……觀此可知呂巖所參的黃龍是誨機禪師。祖堂集一二、傳燈錄二三、聯燈會要二五、玄泉彥法嗣下，皆有誨機禪師語句；惟諸書皆不載機禪師的生、寂年代，但傳燈錄云：「黃龍機禪師，清河人，姓張氏。唐天祐中，遊化此（黃龍）山。節節施俸錢建法宇，奏賜紫衣，號超慧大師。」黃龍是山名，在鄂州（湖北省）。天祐、是唐昭宣帝年號（天祐、西紀九〇四——九〇七）。機禪師既於天祐中駐錫黃龍。呂純陽於會昌年間才四十餘歲，又得長生術，那、至天祐年間謁龍黃，是有可能。法系：

青原行思——石頭希遷——天皇道悟——龍潭崇信——德山宣鑑——巖頭全藏——玄泉彥——龍黃誨機——呂巖眞人。

會元與趣談二文對照一下：除掉末尾那首詩偈大同之外，餘文真是「大不相同」！黃龍並非在「山頭趺坐」（是在法堂陞座），也未「阻他去路」（而是呂公自來）。呂公也不是「凌空飛行」，更不會「撥雲下望」。「大喝」下的問答，讀起來，頗似西遊記的「孫行者見如來、如何不拜？」，「我乃行者孫是也！」的味道。「趣談」嘛！如果沒有西遊記的味道，「談」起來，怎會有「趣」？

筆者曾聽過這麼一個故事：孔夫子當年周遊列國時，有個人，寫個「眞」字，把下面兩點往下拉遠些，寫成「直八」，問孔聖的弟子：「這是甚麼字？」答道：「是『眞』字。」那人說：「你不識這個字，去請你的老師來。」孔子來了，那人問道：「這是甚麼字？」孔子答：「是『直八』。」那人沒話說。後來，弟子問孔聖：「那明明是『眞』字嘛，老師怎說是『直八』？」孔子說：「今天可不能太認真啦！」

看「趣談」，有些地方是不宜「認真」的；如這篇「呂」文（但這並不是說趣談其他四十一篇都是「直八」，請勿誤會。）如果把它當眞，那呂公一定會大叫「冤枉啊！我的劍，何曾『飛』出一百六十多年後才到黃龍去『刺』慧南禪師哪？」黃龍機禪師也許會對慧南禪師說：「難道你想要冒功？」南禪師可能會答：「我又不是張士貴。」一笑！

「趣談」作者祥雲法師，深入經藏，博學多聞，焉有不知黃龍是誰？只因世人罕知黃龍機，而黃龍慧南是臨濟下「黃龍派」的開祖，當時與「楊歧派」對峙，人人耳熟能詳，一談到「黃龍」，就想到「慧南」；爲了「趣談」，便請慧南禪師從宋代「過來」唐朝一下而已；讀者只要知道「直八」就行啦。筆者恐怕有人把它當「眞」，不得已，把「史實」和「趣談」分個清楚而已。千萬別誤會以爲是「改正」其文啊！如果認爲筆者這篇文字是存心糾正趣談的呂文，那、筆者簡直是個不知「趣」的人了！還「談」個啥？

庚申臘月除夕，拾得書於讀趣樓

（上接第22頁 藏文般若波羅密多心經三譯）

空。即時具壽舍利子承佛神力，請問觀自在菩薩摩訶薩言：「若有善男子或善女人欲修行般若波羅密多行者：彼當云何修學？」說是語已，觀自在菩薩摩訶薩告具壽舍利子言：「若有善男子或善女人欲修行般若波羅密多行者，彼當如是觀照：謂正隨觀見五蘊自性都空。色即是空；空性即色？色不異於空性；空性亦不異色。如是，受，行，想，識，亦即是空。舍利子！是故諸法空性無相，不生，不滅，無垢，亦無離垢，無減，無增。舍利子！是故於空性中無色，無受，無想，無行，無識，無眼，無耳，無鼻，無舌，無身，無意，無色，無聲，無香，無味，無觸，無法；無眼界，乃至無意界，無意識界；無無明，亦無無明盡；無老死，亦無老死盡，無苦，集，滅，道；無智，無得，亦無非得。舍利子！如是菩薩由無得故，即能依住般若波羅密多；心無障礙，無有恐怖；遠離一切顛倒，究竟大涅槃際。三世諸佛亦依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。由是應知般若波羅密多即是咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，是善能除滅一切苦咒；眞實不虛。即說般若波羅密多咒曰。

達嘉他 喻姆伽德黑 伽德黑巴羅

伽德黑巴羅 薩姆伽德黑 菩提薩娃訶

舍利子！菩薩摩訶薩即應如是修學甚深般若波羅密多！爾時，世尊乃從定起，讚曰：「善哉！善哉！觀自在菩薩！如是如是。若善男子如汝所說修行甚深般若波羅密多；諸佛如來亦所隨喜。」世尊說是語已，具壽舍利子，觀自在菩薩摩訶薩與彼一切所攝眷屬，及天，人，非天，健闥婆等諸世間，普皆隨喜；於佛所說信受奉行。

中華民國卅五年九月三十日下午五時譯訖敬說偈曰：

智度教精英，先德已七譯；今據藏傳本，試轉第八回。

回回雖各異，其義定有歸，願共善巧智，切磋入深微。

按此譯文曾載『世間解』第一期。彙錄於此，以資比勘。密字原皆作蜜，今仍之。

編者識

——原載三十八年十二月「覺有情」月刊





# 藏文般若波羅密多心經三譯

隨緣輯錄

## 一、西藏心經全文（分爲三：一序分，二正宗分，三流通分）

佚譯人名

如是我聞：一時，佛在王舍城，耆闍崛山中，與大比丘衆，及大菩薩衆俱。

### 正宗分之二

時佛世尊，卽入三昧，名廣大甚深。爾時衆會菩薩摩訶薩，名觀自在，行般若波羅密多時，照見五蘊皆空，離諸苦厄。卽時舍利子，承佛威力，合掌恭敬，白觀自在菩薩摩訶薩，言：「善男子，若有欲學甚深般若波羅密多行者，云何修行？」如是問已。

爾時觀自在菩薩摩訶薩，告具壽舍利弗，言：「舍利子，若善男子，善女人，欲學甚深般若波羅密多行者，應觀五蘊性空。舍利子，色不異空，空不異色；色卽是空，空卽是色；受、想、行、識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減；是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。無苦、集、滅、道，無智亦無得。以無所得故，菩提薩埵；依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒；能除一切苦，眞實不虛。」故說般若波羅密多咒，卽說咒曰：「揭諦，揭諦，波羅揭諦，

波羅僧揭諦，菩提娑婆訶。」如是，舍利子，諸菩薩摩訶薩，於甚深般若波羅密多行，應如是行。如是說已。

爾時世尊，從廣大甚深三摩地起，讚觀自在菩薩摩訶薩，言：「善哉！善哉！善男子。如是，如汝所說，甚深般若波羅密多行，應如是行；如是行時，一切如來，皆悉隨喜！」

### 流通分之三

爾時世尊，說是語已。具壽舍利弗，大喜充徧。觀自在菩薩摩訶薩亦大歡喜。時彼衆會，天、人、阿修羅、乾闥婆等，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

### 〔附〕西藏心經雲水疏弁言

八一山人

般若部經文七百四十七卷，佔譯出全大藏經八分之一，而爲全大藏經文之必要。心經至簡短，文約義周，而爲般若經七百四十七卷之心要，心經之流布東震者，凡二百七十字。西藏心經則有五百四十三字；有分序及流通分，詳備莊嚴，文義暢達。譯此深經者不列姓字，深得無相妙旨。此經比之唐三藏玄奘法師譯本，較爲詳盡。正宗分則彼此相同。般若心經之在東震國境內，普及各地，若就東南各省計之，能讀誦通利此一卷經文者，亦佔當地全人口中十分之六七。惜大多數惑於邪說，認此經僅爲利益死者，未解教人脫離生死苦海之妙，是無異棄金而擔麻矣！閩南小雪峯佛化大師之聖裔轉逢大師，不忍見寇軍暴行，護經南渡，十餘年中，徧歷印藏大雪山暹緬佛教大行諸國。於中印度佛教發祥地住最久，考察特詳，最後復至西藏黃教喇嘛法化總持所在，安住一周年



，深知西藏爲佛法之寶庫。復見其地宏布般若心經，廣化民衆，深加讚美。迨載寶東歸馬來亞，乃於寂照雙運百千三昧現前中，大放心光，出此西藏心經偈疏，解釋般若心要，面面相歸，凡五百四十三偈。用以徧饗一切有緣讀誦心經者，令彼等咸能了解佛口宣演之妙義，方便得到人法雙空智，個個如觀自在菩薩，成甚深般若行。巴生市南洋印經會許徧傳居士，由仰光考察實業歸來，入山禮叩逢公導師，得讀是編，歡踴無量，普爲法界有情生大歡喜，發心宏布此編於世間，作大饒益。臨別叩關，囑記片言，爰爲現在未來一切有緣得見聞此編者，述其出刊因緣，及著者大開般若心經之殊勝方便門，願與諸般若行者共參之。

時大中華三十有八載仲春，觀自在菩薩聖誕後之第七日

八一山人演本敬誌於金馬崙三寶寺退省關。

## 二、藏本心經譯文

釋楚禪譯

離言絕思般若波羅密，無生無滅自性如虛空。

各各自明智慧之行境，三世佛母尊前皈敬禮。

如是我聞：一時，佛在王舍城耆闍崛山，與大比丘及大菩薩僧伽衆俱。爾時，世尊入住甚深明門平等三摩地。時聖者觀自在菩薩摩訶薩，行深般若波羅密多，照見五蘊自性皆空。於是，長老舍利子承佛威神，白聖者觀自在菩薩摩訶薩言：聖者，若善男女等欲修甚深般若波羅密多行，應云何學？聖者觀自在菩薩摩訶薩告長老舍利子言：舍利子，若善男子善女人等欲修甚深般若波羅密多行，應如是照見五蘊自性皆空，如實隨觀色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受，想，行，識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減；是故空中無色，無受，想，行，識；無眼，耳，鼻，舌，身，意；無色，聲，香，味，觸，法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡；無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，

無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提，故知般若波羅密多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅密多咒。卽說咒曰：揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。舍利子，此甚深般若波羅密多行，菩薩摩訶薩應如是學。時，世尊從三摩地起，讚聖者觀自在菩薩摩訶薩言：善哉，善男子，善說如是甚深般若波羅密多行，諸佛如來亦皆隨喜。說是語已，長老舍利子，聖者觀自在菩薩摩訶薩，以及會中一切天，人，阿修羅，乾闥婆等，皆現前如說讚嘆，喜受奉行。

摩訶般若波羅密多。

般若心經，原爲玄奘法師所譯。論流通冠蓋群典，論聖教普被衆機，論持誦位居首要，論科文僅正宗分。余以參遊康邊，得讀藏文般若心經全部，嘆爲稀有。是故尊重奘師所譯般若心經正宗分，復依藏本敬譯前序分及後流通分，增入以全經文，俾讀者於方便智慧兩獲其全焉。

民國卅六年孟秋 釋楚禪自識於德格縣府客寮

楚禪法師，漢陽人，民十七，出家漢口千佛寺，曾赴下江參學。抗戰後到西康雅安，興復鶴林寺。三十三年赴甘孜學康藏顯密各教，並赴德格竹菁等地參學。本社今覓得師所譯藏文心經，交覺刊發表，特介其畧歷如左。 佛世社識

## 三、西藏傳本般若波羅密多心經

慧清試譯

敬禮三世諸佛母 智度離言無說議  
不生不滅虛空性 自內證智所行境

敬禮佛母般若波羅密多。

如是我聞：一時，佛在王舍城鷲峯山中，與大苾芻衆及大菩薩俱。爾時，世尊入法門定名爲「顯現甚深」。復於爾時，觀自在菩薩摩訶薩照見甚深般若波羅密多行性，並於五蘊照見自性都

（下轉第20頁）





## 胡適論「壇」與「檀」

智銘

胡適先生研究禪宗史，用考據的方法來核正禪宗史中的疑偽史料，用力既勤而又精細。雖一字之微亦不放過。

他在民國四十一年（一九五二）的九月二十夜，寫了一篇「六祖壇經原作檀經考」，這篇文章在他生前可能沒有公開發表，民國五十九年（一九七〇）六月，中央研究院「胡適紀念館」將它收在「胡適手稿」第七集上冊中（九一—一〇〇頁），對壇經的「壇」字經考據後認為應寫作「檀」。

他對這個「壇」字之所以做如此的認定，是因最古本的「六祖壇經」內的「壇」字有兩種寫法。這「最古本」是敦煌出土的寫本，現藏在倫敦大英博物院內。胡先生在那古本中，看見提到「壇經」兩字共有十一次。其中七次寫作「壇經」，四次寫作「檀經」。因此，他對向來寫作「壇經」的「壇」字發生了懷疑。認為「壇」字義不通，應該是從「木」的「檀」字，就是平常所謂「檀那」、「檀施」、「檀波羅密」的「檀」字。

從「土」的「壇」字，依字義解釋是「築土而高者曰壇」，又說文：「壇，祭場也」。古時以「壇」為祭神之所，亦即古代邪道用以作法之處。其意義甚為偏狹。胡氏認為用「檀」，則有「布施」、「法施」、「說法教化」等等的積極意義。胡氏引用「法界次第」、「大智度論」、「大集經」、「未曾有經」、「大丈夫論」等等經（論）文，來說明「檀」字的意義。

敦煌古本的標題是「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六

祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷」，這標題已說明惠能大師在大梵寺「施法」，即是「以清淨心為人演說，名為法施。」的「檀經」。「檀」即是「施」，「檀經」即是「所施的經」，所以「壇經」的原本，應該是題作「檀經」的。

除了上說外，胡先生還提出三個證據來證明他的說法：

第一個證據是：檀經敦煌寫本裏，十一次中，前五次及最後兩次都寫作「壇」，而中間有四次（第六、七、八、九）還寫作從「木」的「檀」。因為這四次都在卷子的中間，故可推想原本作「檀」。「那位不懂得『檀經』原意的和尚，妄改作從「土」的『壇』。」但他只改了前五處、後二處，却忽略了中間的四處，所以留下了原本作「檀」的痕跡。

第二個證據是：九世紀初期的韋處厚作的「興福寺大義禪師碑」（全唐文七一五），韋處厚死在唐文宗太和二年，（八二八），他在這個碑文內……敘述神會一支，說：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成『檀經』傳宗，優劣詳矣。」……韋處厚的碑文內寫作「檀經」是一個證據。

第三個證據是：「唐詩紀事」（卷六十六）有這麼一條：「陳叟、陳鴻（長恨歌序的作者）之子也，咸通中（八六〇—八七三）佐廉使郭常侍銓于徐，性耿介，有所不合，挈家居茅山。平居焚香習禪，妻子罕面。寄居蘭若，自述檀經三卷。」這個人同惠能、神會沒關係，但他棄官習禪，從沒有昇高座說法，而自述



「檀經」三卷，可見唐朝晚期的人，用「檀經」自題所著的書，還只是「以清淨心爲人演說，名爲法施」的意思。

有了上列的三個證據，胡先生認爲「檀經」應作「檀經」。他在四十一年九月二十夜寫完「六祖壇經原作檀經考」後，在翌（二十一）日就寄給他的「學生」聯陞先生看，聯陞先生也曾拿給洪、裘、陳三位先生看，同月二十五日，聯陞先生寫了一封回信給胡先生，除了將原作寄還外，並提出下列意見：

一、洪先生覺得如果是「檀那法施」，則「施法檀經」之稱，或反有疊床架屋之嫌，多少還有疑義。

二、聯陞先生檢「隋書經籍志三」（五行類）有「仙人務子傳神通黃帝登壇經一卷」、「五姓登壇圖一卷、登壇文一卷」。舊「唐經籍志下」（五行）有「登壇經一卷」。新「唐藝文志三」（五行）有「登壇經一卷」、「趙同珍壇經一卷」。宋史「藝文志五」（五行）有「周公壇經一卷」、「王佐明集壇經一卷」、「文武百官赴任上官壇經一卷」。

三、這些想來都是陰陽術數之書，但這個「壇經」名目，既然存在甚早，對於「六祖壇經」的作者及抄者恐怕不無影響。不過這些五行性質的壇經，似乎已經亡逸，真正有無關係及關係若何？就很難確指了。

聯陞先生提出以上的意見，都是根據「陰陽術數」五行性質之書內所慣用的「壇經」二字，用來說明「六祖壇經」的作者、抄者是否受了其影響。但是否真正有關係或關係若何，他也不敢「確指」。這種模稜兩可的說法，胡先生看了以後，並未產生動搖。可是，到了四十八年（一九六九）二月二十日，在這篇「考」文的前面，胡先生却寫下「後來我看了神會的『壇語』的兩個敦煌本，我也不堅持『檀經』的說法了。」的兩句話。這兩句話只表示胡先生對「壇」或「檀」二字「不堅持」而已，但並不表示他完全放棄或自我否定了他原來的說法。他寫這兩句話的目的，似乎是要讓後來的學者依據史料，再作進一步的考證。

在筆者讀過的文字中，對胡先生「六祖壇經原作檀經考」一文的論點首先提出公開討論的，只有印順老法師。他在「神會與

檀經」（原載「海潮音」月刊五二卷二、三月號，後出單行本）一文中說：

「胡適於四十一年九月，寫了一篇『六祖壇經原作檀經考』，考據了一回，抄了幾段經文，認爲『檀經』是『以清淨心爲人演說，名爲法施。』的意思。文中說『那位不懂得檀經原意的和尚，妄改作土的壇。』到了四十八年二月二十，他又批着『後來我看了神會壇語的兩個敦煌本，我也不堅持檀經的說法了。』話說得那麼輕鬆，橫豎那位不懂得檀經原意的和尚，罵已被罵過了。」

這一段話，說起來不算是在討論「檀經」本身的問題，對「檀」與「壇」沒提出積極的、建設性的論述，更沒有就學術的立場作深入的探討，只是爲那位被胡先生指爲「不懂得檀經原意」，將從「木」的「檀」，「妄改」爲從「土」的「壇」的和尚伸冤而已。真正的說，胡先生指那位和尚「妄改」並沒說錯。因爲，在同一篇經文中，將經文的標題，一下子寫作「壇」，一下子又寫作「檀」，使學者莫衷一是，尤其使一千多年後的史學家產生疑惑，說他「不懂檀經原意」而「妄改」，一點也沒冤枉那位和尚。

撇開考據不談（因目前缺欠足夠的史料），僅就字義說來，「壇」字的意義實在太狹隘了，尤其自陰陽術數五行外道，用爲其邪僞經典名稱以後，更使「壇經」二字含有邪迷的意味，實不如「檀經」來得恰切、正確。至於「檀」字雖是音譯，但使用已二千年，約定俗成，在佛教經典中，已具有實質的積極意義，如同「般若波羅蜜多」、「阿耨多羅三藐三菩提」等音譯文字意義一樣。但是，「檀」字究竟具有怎樣的實質意義，不但認爲疊床架屋的洪先生不瞭解，即使胡先生解釋爲「施」、「施法」（以清淨心爲人演說名爲法施）的說法，也不夠週全，雖然胡先生也曾引證了「大智度論」的一段釋文，用來解釋「檀」字的意義，但仍嫌不夠，如果再引用「大智度論」卷十一「釋初品中讚檀波羅蜜義」的一段論文，就充實得多了，那段論文是：

問：檀有何等利益故，菩薩住般若波羅蜜中，檀波羅蜜具足



滿？

答曰：檀有種種利益：檀爲寶藏，常隨逐人；檀爲破苦，能與人樂；檀爲善御，開示天道；檀爲善符，攝諸善人；檀爲安隱，臨命終時心不怖畏；檀爲慈相，能濟一切；檀爲集樂，能破苦賊；檀爲大將，能伏慳敵；檀爲妙果，天人所愛；檀爲淨道，聖賢所遊；檀爲積善福德之門；檀爲立事聚眾之緣；檀爲善行受果之種；檀爲福業善人之相；檀破貧窮，斷三惡道；檀能全獲福樂之果；檀爲涅槃之初緣，入善入聚中之要法，稱譽讚歎之淵府，入眾無難之功德，心不悔恨之窟宅，善法道行之根本，種種歡樂之林藪，富貴安隱之福田，得道涅槃之津梁，聖人大士智者之所行，餘人儉德寡識之所效。……今世後世樂如求蔭，聲聞、辟支佛道如華，成佛如果。是爲檀種種功德。

「檀」既有如此深度的義解，爲何不用此「檀經」，而用那被陰陽術數五行外道所慣用而具邪迷意味的「壇經」呢？這等於將自己的寶藏丟棄，而去檢拾人家的瓦礫。由以上的這段論文對「檀」解釋的意義看，用此「檀」字，不但沒有疊床架屋之虞，更超越了胡先生所謂的「以清淨心爲人演說，名爲法施。」的意義遠多了。

日僧圓仁，在八三八—八四七年之間，自中國請去的禪史中，有「曹溪山第六祖惠能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法寶記檀經一卷」中，就是用的「檀」字而不是「壇」字。（胡適手稿第七集上冊頁六六）。韋處厚在八二八年寫「興福寺大義禪師碑銘」，所謂「竟成檀經傳宗」，用的也是「檀」而不是「壇」。陳取在八六〇—八七三年間，自述的禪語——檀經，也是用的「檀」字而不是「壇」。可見自八二七、八三八至八七三年間，唐人都用這個「檀」，所以胡先生所說「六祖壇經應作檀考」，應該是沒有錯的。當時有些人將「檀經」、「檀語」寫作從土的「壇」，可能是真的受了陰陽術數五行外道「壇經」的影響，而不知「檀」字在佛籍中本身真正的意義的原故吧！

（完）

（上接第34頁 羅時憲教授講「佛家的解與行」）

「比量」是指用合理方法間接比較推度而知，例如應用邏輯、數學計算、統計學等，考證也屬這一類。提及這些科學方法，羅教授說，雖然二千五百年前科學沒有統計學，但佛學的特點正是「依法不依人，依義不依語」，佛學流傳下來已經有許多演變。

至於「聖言量」按現代廣義來說，「聖言」是指專家的判斷。談到「所知解的境時」，羅時憲說，用「現量」、「比量」去認知的有四種事實：（一）世間極成真實——世人共同認許的真實；（二）道理極成真實——與學者、專家共通的真實；（三）煩惱障淨智所行真實——掃除「煩惱障」後智慧所了解的真實；（四）所知障淨智所行真實——掃除「所知障」後智慧所了解的真實。

什麼是「煩惱障」和「所知障」呢？據羅時憲說，煩惱障是「以我執爲首的貪、瞋、癡等煩惱」，這些內心的壞勢力起作用時，令人做出種種煩躁惱亂的不合理行爲，成爲涅槃的障礙，招引生死輪迴的苦果（「我執」是指不經批判的自我之愛，愛不遂意便成怒，癡是盲目，無理性的衝動）。

而「所知障」是以法執（不經批判地執著實在事物）爲首以及圍繞法執而起的貪、瞋、癡，妨礙人以智慧去了解事實，令人的智慧不能高度發展成佛，佛家認爲人皆平等，個個可成佛（佛不是創造主），掃除了所知障便可成佛。

掃除了煩惱障和所知障，人就可以發揮本有的超越能力，洞察宇宙人生本體「能知」加上「所知」就是解，終生敲木魚唸經不是「解」。

至於佛家的行，是指三學——戒學、定學和慧學。（一）戒學——遵守共認的道德規範，佛家不取狂放不羈之徒；（二）定學——一方面是指坐定，集中精神磨煉自己，另一方面是做人處事要鎮靜；（三）慧學——「聞（多聞博學）所成慧」是三等慧；「思（經過消化）所成慧」是二等慧；高等慧是「修所成慧」，恭行實踐，直接體現——可在入定中體現，也可在日常生活中體現。





# 曹洞宗修證義

王進瑞譯

## 前言

本文是日本曹洞宗宗務當局，於公元一八九〇年向宗內縉素所頒佈的修行學道準繩。原名稱是「曹洞教會修證義」。該宗原來亦是中國曹洞宗的一支流。開山道元禪師於公元一二二三年入宋學道，後來在天童山景德寺，得長翁如淨禪師之法後，於一二二七年回國，開創道場弘法。爾來法脉綿綿延續至今。據一九六一年版「佛教大年鑑」的記載，該宗擁有寺院一萬四千八百七十三所，佈教師一萬六千餘人，信徒六百七十五萬三千九百七十五人之多。蔚然成爲日本佛教中的一大宗派。該宗接化學人的方法，本來亦是繼承中國禪宗的傳統，以「只管打坐」，「以心傳心」爲唯一方法。但是到了近代，社會進步工業發達的結果，一味坐禪所能接化的學人爲數不多。所以爲了因應時代的要求，除了坐禪以外，再編成本文作爲補助教化之用。不論在家出家，都可以依此文進修，以便了解曹洞宗宗意，及作爲個人修行學道之指針。原文均採自道元禪師所著「正法眼藏」一書中的文句所編成。全文有三千七百〇四字，屬於日本古文體，句句秀麗而且含意頗深。欲了解其含意，必須具有相當禪學基礎才行。譯者參學日本曹洞禪四十餘年，茲願傾盡久年所學，譯成此篇，用以報答歷

代祖師法乳之恩。譯文注重於把握原意，不拘泥於原文字句。對於太艱深的字句，即畧加以闡釋剖白，改用以淺白的語句表現，使大家能夠一看便懂得原文意思。雖然是不符合翻譯文章的常規，但願讀者惠予諒解。譯者兩眼曾患白內障症，過去六年之間形同盲目，無法看書寫稿，幸托佛恩加庇，經開刀後重見光明。因此久疎文章，以致腦鈍筆亦鈍，文中容有不雅不達不妥之處，懇祈有識之士不吝指正。

## 第一章 總序

了脫生死是佛教徒應研究明白的一個大目標。如果大家能夠體會到生死亦是佛的妙用，生死即是涅槃這個大道理時，就可以了解生死並不是討厭的東西，涅槃也不是欣求的對象。這個時候才能夠脫離生死，領悟到生死一如，苦樂一體的境界。

人身難得，佛法難逢。現在的我們何等榮幸，因有過去幾世以來所積的善根，在這一生不但得到了難得的人身，尙且遇到了難逢的佛法。可以說是無窮生死輪迴中，所得到的最好的一生。所以不要錯過這次的好機會，不要把短暫的生命聽任無常去摧殘，讓它白白的空過，應該珍重愛惜，使這一生能夠放出燦爛的光輝來。



無常要來的時候，誰也無法預料的。一旦無常到來，我們這個假和合的身體，便像早上的露水一樣一瞬間就消失了寶貴的生命。往日的紅顏，到那裏去了。要找亦是找不到其踪跡。如果細想起來，往事是不能再回來的。無常來臨時，雖然身爲一國的國王、大臣，或者身邊有最親近的妻兒，或是積有很多的金銀財寶，這一些地位、親人、財寶等等，都替不了你，也挽留不住你的生命，這時只有你一人獨赴黃泉，隨你而去的，只有你生前所作的善業惡業而已。

在現在的社會裏，有不相信因果，不明白業報，不知道三世，不分辨善惡的人。這些都是邪見的人，不可以和他們混在一起。自古以來因果的道理是很明顯的，造惡的人一定會墮落，修善的人必會上升，一點都錯不了。如果說在這世間沒有因果，那麼諸佛就不會出世，祖師也不會西來。

善惡的報應有三個時期。第一是在現世所做的因，就在這世得了報應的果。第二是在這世所做的因，要等到來世才能得到報應的果。第三是在這世所做的因，等到二、三世甚至幾世以後，才能得到報應的果。這叫做三時報應。要修習佛祖的道，就要從頭開始相信因果有三時報應，內心確信其道理，並且親身體驗才不致生起疑問，如果對因果三時報應的道理，不能確信的人，恐怕會墮入邪見，還要會墮落地獄、餓鬼、畜生等三惡道，受長時期的苦。

大家應當知道，我們今生所得到的身體只有一個，沒有第二或第三個替身，所以怎能使它墮入邪見，感受惡業。如果這樣豈不是非常可惜。有的人昏了頭去作惡，却說這不是惡，不會受惡報。像這樣子掩耳盜鈴式的錯誤想法是要不得的。最後還是要接受惡果的報應。

## 第二章 懺悔滅罪

佛祖可憐衆生迷途，而開啓廣大的慈悲法門，這就是懺悔法門。這是爲使一切衆生證入佛位所設的。不論人間或天上衆生都

可以證入佛位。前面所說的三時惡業報應，雖然無法避免，但是經過懺悔的人，就會減輕其罪業，而且也能消滅罪業得到清淨。因此應該要至誠專心向一切諸佛懺悔。向諸佛懺悔的功德力一定能拯救我們，使我們的身心清淨，而且又能使我們淨信生長，更加精進。淨信一旦現前，不但自己本身，同時也能使他人一齊轉迷開悟。其影響所及不論有情無情，均能蒙受利益。

我們要懺悔主要的意義是：我們在過去積了很多的惡業，可能會成爲以後修道的障礙，極盼望已經得道的諸佛諸祖。憐愍我們過去的無知，拯救我們早日從宿業所縛的業障解脫，使我們的學道沒有障礙，佛祖的功德法門是充滿於無盡世界的，甚盼望普施分布在我們身上。其道理是，佛祖還未成佛作祖以前，還是和我們一樣的凡夫，我們現在雖然是凡夫，但是將來也會有可能成佛作祖的。

懺悔的時候應念：「我昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身言語之所生，一切我今皆懺悔。」如此懺悔的時候，一定有佛祖暗中加助。懺悔的方法，應先從心裏生起懺悔的誠意，然後在佛前端坐，合掌向佛，口裏念出上面的懺悔文。像這樣身口意三業合一，所作的懺悔告白力量，能使你的罪業銷殞。

## 第三章 受戒入位

其次，應該要以深心敬奉佛法僧三寶。不論換了幾次的生，轉了幾次的身體，敬奉三寶，供養三寶的心，永遠不變的。西天東土，歷代祖師正傳的教訓是恭敬佛法僧。

如果是薄福少德的人，恐怕連三寶的名字都沒聽過，那裏會歸依。也有一部份的人，迷信山神鬼神會害人，被迫去崇拜這些山神鬼神。也有人迷信外道的神明，而去歸依外道神明的廟壇。大家不要做這樣的傻事。他們雖然崇拜這些鬼神以及外道的神明，但是沒辦法脫離衆苦。所以要早日覺悟，歸依佛法僧三寶，不但能使你脫離衆苦，還會使你成就佛道。

歸依三寶的方法，不論如來在世的時候，或者如來滅後的時候，

候也好，一定先要打從心裏生起淨信，身體端坐，合掌低頭，口念：「南無歸依佛，南無歸依法，南無歸依僧。」這就是身口意三業歸依的儀式。為什麼要歸依三寶？因為佛是拯救我們脫離苦海的大導師，法是佛所教示的方法，即是救世救人的良藥，僧是佛的繼承人，傳受佛法慧命的人，可以作為我們的良友，所以都要歸依。凡要作佛弟子的人，一定要先歸依三寶。以後不論要受什麼戒，都必須先歸依三寶，才能接受諸戒。三歸就是得戒的根本。

歸依法僧的功德，在衆生心與佛心冥合一致時，也就是感應道交時會成就。雖然是天上、人間、地獄，鬼畜等三界六道的衆生，同樣可以歸依三寶，也同樣能與三寶感應道交打成一片。如果一旦歸依三寶，以後生生世世，在在處處，都會增長淨信，積功累德，成就無上正徧智，得到佛智而證佛果。所以大家應當知道，三歸的功德是最尊、最上、甚深不可思議的。過去世尊已經證實過了，大家應該要信受才是。

其次應受三聚淨戒。第一攝律儀戒，第二攝善法戒，第三攝衆生戒。再來應受十重禁戒。第一不殺生戒，第二不偷盜戒，第三不邪淫戒，第四不妄語戒，第五不酤酒戒，第六不說過戒，第七不自讚毀他戒，第八不慳法財戒，第九不瞋恚戒，第十不謗三寶戒。以上所說三歸，三聚淨戒，十重禁戒，都是諸佛所受持的戒。

衆生受佛戒，就能證到諸佛所證得的無上正徧智，也就是金剛不壞的佛果。所以沒有一個有智慧的人不欣求。世尊亦曾明白地告訴一切衆生說：「衆生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已，真是諸佛子。」

十方諸佛常住在此戒法所運行的天地、流通大道，住持大法，所以一切萬物均作佛事絲毫都沒有知覺分別的心。衆生也是長久生活在戒法所運行的天地中，但却唯有知覺分別的心，而不知道這個世界是戒法所運行的莊嚴世界。一旦了徹這個道理，你就知道十方法界的土地草木牆壁瓦礫等等，在天地間所有的萬物，均大放光明共成佛事。地水火風四大，也是相輔相成，構成天地

一味的佛德，其戒光在冥冥中利導衆生，使衆生獲大利益，有情無情都能蒙受甚深不可思議的佛化冥助獲得親切的開悟。其戒德是任運無作，無心無爲，所以叫做無爲的功德，無作的功德，這就是發菩提心。

#### 第四章 發願利生

所謂發菩提心，就是自己還沒有到達菩提涅槃的境地以前，先要濟渡一切衆生，使其達到菩提涅槃的願心。不論你的身分是在家出家，或在天上人間，或是在苦在樂，都應該趁早發起自未得度先度他的願心。

雖然其身體是醜陋難看，一旦發起菩提心的時候，即是一切衆生的導師。設使是只有七歲的女孩，也能作四象的導師，衆生的慈父。不要論男女、老幼、智愚的差別，只要看他有沒有菩提心，這是佛教修行極妙的法則。

發菩提心以後，設使仍在六趣四生中輪迴流轉，但其輪迴的因緣，也可以作為培養菩提心的行持。所以還沒有發菩提心的人，對過去的虛度光陰不必再提，應該要在今生還沒有過去之前，趁早發願才好。最難能可貴的是，有的人發了願以後，並積了很多功德，而且其功德已經圓滿成熟，馬上就可以成佛的時候，還是憐愍衆生，把他的功德回向給衆生，使衆生成佛得道。也有人在無量劫中，一直都是先度衆生，自己却不成佛，這種人是只顧先度衆生，利益衆生，實實在在發菩提心的人。

要利益衆生有四種作法。第一是布施，第二是愛語，第三是利行，第四是同事。這些都是菩薩應發心去做的事，第一布施是不貪心。不但自己的東西可以布施，不是自己的東西也不妨礙作布施。布施並不在於東西的輕重，而是在於其功效是否真實。所以僅用一句一偈的法，也可以作布施，能成爲此生來生的善緣。一鍼一草的微少，也可以作布施，也能成爲此世他世的善根，法可以變成財、財亦可以變成法。只要不貪求他人的報謝，盡自己的力量去做便可。常見的修橋鋪路也是布施，甚至社會上一切的



生產事業，無一不是布施的對象。

愛語就是對待衆生時生起慈悲的心，所講出來慈愛的話。佛經裏面有一句：「慈念衆生，猶如赤子。」的話。像這樣的心情所講出來的話就是愛語。別人有值得稱讚的美德時應該稱讚，不值得稱讚的時候也要可憐他，不要誹謗他。如果要降伏敵人或冤仇人，或是要調解他人爭論，使其和睦時，也要用愛語作基礎才有效。面對面聽人講愛語的時候，會使人心情愉快。尤其是在背後聽人說愛語的時候，會更加覺得銘感五內。大家應該要學習使用愛語，因為愛語有扭轉乾坤，解決問題的偉大力量。

利行就是對衆生做有利的事，不論對方貴賤、老幼、男女，均能爲他們的方便利益設想，做出善巧有益的事情。像古時候晉朝孔愉救窮龜，後漢楊寶救病雀等故事，都不是爲了報謝，只是爲了利行所做的。有一等愚人說：如果利益他人爲先，自己必會吃虧等語。這樣想法是不對的，利行一法是普利自己及他人的。

同事就是不違逆的意思。不違逆自己和他人，亦不違逆天地大道。譬如人間的如來，降生於人間才能救衆生。如來偉大的人格，能使衆生受其感化，而且如來亦會應同衆生，隨機示現種種身來救衆生。像這樣自己感化他人，並將自己應同他人、自他之間隨時隨地變現無窮，這就是同事的道理。又如海水不辭百川的水，百川的水匯集起來成爲大海，這也是同事的表現。

所有發菩提心的人，應該要有上面所講布施、愛語、利行、同事等四種修行，以及自未得度先度他的願力。應靜靜地細想這個道理謹記在心裏，努力實踐不得馬虎。而且對於一切衆生要怨親平等去攝受濟度，使他們能夠蒙受教化。以上所講布施等四攝法的功德，是每一位修行者應當禮拜恭敬的。

## 第五章 行持報恩

發此菩提心大部份都是屬於南閩浮洲的人。我們有幸生在這個洲，才有這種因緣。甚願生生世世出生在娑婆世界，拜見釋迦牟尼佛，見佛聞法，豈不是值得歡喜的事。

仔細想來，如果世間上沒有正法流布的時候，雖然有意爲求正法犧牲其身命，也是不可得的。我們現在幸好逢到正法住世，應要趁此時發願才對。佛曾說過：如果遇到演說無上道的名師時，不要論他出身的種族，不要看他的容貌，也不要計較他以前所犯的過失，以及現在所做的事情等等。我們只要尊重他所說的佛法，因此應該每日三時禮拜恭敬，不要生起不愉快的心理對待。

我們現在能夠見聞佛法，是承蒙佛祖行持所得來的慈恩。如果沒有歷代佛祖嫡嫡相傳，今天那裏有佛法，一句的恩須要報答，一法的恩更要報謝。何況正法眼藏無上大法的大恩怎能不報答感謝。病雀尚且不忘記對救它的恩人楊寶，呈獻白環使恩人的子孫四世貴顯位列三公，作爲報答。又窮龜被孔愉救了後亦不忘恩，使恩人晉陞到餘不亭侯的時候，所鑄的金印龜首一直向左，表示窮龜謝恩之記。以上畜類尚且不忘知恩圖報，何況人類怎能不知恩報恩？

其報謝的方法並不是有特殊的方法。能夠在每天日常生活的行動中來報謝才是正確的方法。所謂日常生活行動中的報謝，就是各人應珍重自己的生命，不要虛度光陰，不要只顧營私，應本着人人本具的佛性勇猛精進，去完成自己應做的工作。

光陰如矢，身命好像是朝露一樣脆弱。已經過去的一天用什麼善巧方便亦無法挽回。所以虛度光陰所經過的一百歲，到後來一覺醒時，就變成了可恨可歎的一百歲，其身亦是變成可悲的身體。活到一百歲的中間，雖然被聲色迷失了去，但如果能有一天過着有意義的修行生活時，其一生也就變成有意義的一百歲，尚且可以使來世的一百歲也變成有意義。我們現在的身命，是尊貴的生命，也是寶貴的身體。所以能用來作行持的這個身心，應當自己愛惜、自己敬重。我們能夠行持，才能使諸佛的行持現成、諸佛的大道通達。所以一日的行持就是諸佛的種子諸佛的行持。

所謂諸佛就是釋迦牟尼佛。釋迦牟尼佛就是卽心是佛。過去、現在、未來的諸佛，當他成佛時一定成爲釋迦牟尼佛，就是卽心是佛。所以應該要審細參究「卽心是佛」是誰？這才是報答佛恩的作法。

（完）





佛學淺說

原題「佛教聖典」

日本佛教傳道協會編

(續上期)

## 第二節 救度及其方法

1. 佛陀站在覺悟的彼岸呼喚沉淪於苦海中的衆生，但其聲音衆生不容易聽到。因此，佛陀親自下苦海設法救度衆生。

現在我來說個比喻吧。某地有一位長者，有一天他的家失火了，剛從外面回來的長者見此情景大爲驚怖，乃叫孩子們趕快出來，但孩子們在屋裏玩得很起勁，根本不知道家裏發生火災。父親對孩子們叫喊：「孩子們，你們趕快出來啊！」但是孩子們沒有理睬父親的呼喚。

擔心孩子們的安全而焦慮的父親於是叫道：「孩子們，這兒有珍奇好玩的玩具，趕快出來拿吧！」孩子們一聽到有玩具立刻從失火的屋裏跑出來，而得免於災難。

世間猶如火宅，但衆生不知家着火，即將有燒死的危險中。因此，佛陀由大悲心，乃以無量種種方便（方法）救度衆生。

2. 我再說個比喻吧。從前，有一位長者的獨生子，離開父母在外流浪，生活非常窮困。

其父到處去找尋兒子，雖盡了一切努力，但終無法找到兒子，乃在一個城鎮住下來。

其後經過了幾十年，如今已變成悲慘境遇的兒子，流浪到父親所住的城鎮。

一眼就認出兒子的父親非常歡喜，即遣傭人追回流浪的兒子。但兒子深恐受騙而不願意去。

於是其父再遣傭人接近兒子，告訴他，有一位長者願意給他待遇優厚的工作。由此方便之引誘，兒子乃接受其工作，而成爲其父之傭人。

爲父的長者慢慢提拔不知爲自己的家而工作的兒子，讓他管理金銀財寶的倉庫，然而兒子仍不知其主人就是自己的父親。

父親看到兒子已變得很善良而感到欣喜，自知不久將死，有一天召集了親戚、朋友、知己而宣佈：諸位，這是我的兒子。多年來我所尋找的兒子，今後我所有一切財寶都是他的。」



兒子聽到父親的宣佈吃驚的說：「現在，我不但找到了父親，而且意外地得到了一切財寶。」

這裏所說的長者就是指佛陀。迷惑的兒子就是指一切衆生。佛陀的慈悲，像施與獨子的父愛般施與一切衆生。佛以一切衆生爲子而予以教化，以涅槃之寶使他們成爲富有者。

3. 將一切衆生視如己子而平等予以慈悲是一味的，但因衆生性質的不同其救度的方法亦有差別。好像所下的雨雖是一味的，但不同的草木所受的恩惠也不相同。

4. 父母不管有如何衆多的子女，其慈愛總是一樣，若其中有個生病的孩子，則父母就格外地關心他。

佛的大悲亦然，雖平等的對待一切衆生，但對於罪業深重者，無知而煩惱者，則特別地憐愍。

例如，太陽在東方升起，即消滅黑暗，孕育萬物，佛陀在人間滅惡育善，施予叡智的光，使衆生除去無知的黑暗而悟道。

佛陀是慈父悲母。佛陀因對衆生的慈悲心，而一心爲衆生盡力。他們若無佛陀的慈悲就不能得救。

### 第三節 永恒的佛陀

1. 人們都相信佛陀是出生爲太子，後來出家得道的。其實佛陀成佛以來，已經過無量無邊的歲月。

在這無量無邊的歲月裏，佛陀常在此世間，作爲永恒的佛陀，盡知衆生的種種性質，而以種種方便救度衆生。

佛陀所說的永恒的法中絕無虛假，因爲佛陀如實知道世間的一切，而以此教化衆生之故。

想要知道世間的如實相，實在很困難。因爲世間事有些看起來好像是真實却非真實的。愚癡的人不能了解此世間事。

佛陀所要教說的是：「一切衆生應依其性質、行爲、信心而廣植善根。」

2. 佛陀不僅以言教，亦以身教。佛陀的壽命雖是無限的，但爲了使貪欲無厭的人醒悟，乃以示死作爲方便。

例如有一位醫生，他有很多孩子，當他出國旅行不在家時，孩子們誤吃了慢性毒藥，這時剛好醫生回來，發覺這種情形大吃一驚，馬上調配好藥給孩子們服用。

孩子之中，未失正常心的孩子服藥後病即盡除，但已失正常的孩子則不肯服藥。

身爲父親的醫生，爲了治療他們的病，決心採取極端的手段。他對孩子們說：「我要去長期旅行，我現在已經老了，不知那一天會死，若聽到我的死訊，你們就吃留在這裏的藥，恢復健康吧。」於是他再出去長期旅行。然後派人回去通知他的死訊。

孩子們聽到這不幸的消息非常悲痛而感歎道：「父親死了。我們已經沒有可依靠的人了。」他們想到父親的遺言，因悲痛與絕望而服用該藥，恢復了健康。

世人是否會責備身爲父親的醫生的謊言呢？佛就像這位父親，佛陀爲了拯救追求欲望的衆生，在此世間假示生與死。

## 第三章 佛的妙相與勝德

### 第一節 佛的三身

1. 不可以形相求佛。形相不是真正的佛。真正的佛就是道法。所以見法者能真實地見佛。

若見佛的相好，而以爲見到佛，那是無知之眼的過錯。佛的真實相，是世人莫能見到的。不論用何等美好的描寫亦無法形容，用任何言語亦無能說盡其相。

雖說真實相，其實有相的即非佛，佛是無相的。且能隨心所欲地示現妙相。

所以，若能遠離取相而真實觀者，則此人即得自在力而得見佛。

2. 佛身就是法，故常住而不壞。佛身不是以食物維持的肉體，乃是由智慧形成的金剛之身，故既無恐怖亦無疾病，是永遠

不變的。

所以，佛是永遠不滅的。只要是法不滅，則佛就常住不滅。此種法變成智慧的光明而顯現，此光明使人證悟，而生於佛國。

悟此道理的人成為佛子，受持佛的教法，堅守佛的教法而流傳於後世。佛力真不可思議。

### 3. 佛有三種身。一為法身，二為報身，三為應身。

所謂法身，就是以法為身。世間的真理與悟真理的智慧所合一的道法就是法身。因為法（真理）本身就是佛，故佛是無色、無相，因無色相，故無來處，亦無去處，因為無來去，故充滿於一切處，好像太空一樣遍滿於萬物之上。

法身不因人之思念而有，亦非因人之遺忘而無，更非在人喜歡時來，復非在人怠慢時去。佛本身是超越人心的各種動態而存在的。

佛身充滿在一切世界，遍及所有的地方，不管人們對有關佛的想法如何，佛身還是永遠常住的。

4. 報身就是無相的法身佛，為了拯救衆生的痛苦而現身，發願、修行、示名、引導而救度衆生的佛。

此佛以大悲為本，用種種方便救度衆生，正如燒盡一切東西的火一樣，燒盡了衆生的一切煩惱之薪，亦如吹掉塵埃的風一樣，吹拂衆生苦惱的塵埃。

應身佛是為了完成佛的救度工作，而隨應衆生的性質現身在此世界的佛。應身示現了誕生、出家、成道，用種種方便引導衆生，并示現病和死來警告衆生。

佛身本來是一個法身，但因衆生的性質不同，故顯現種種佛身。雖然依衆生的希求心、行為以及其能力，各人所見的佛的相貌不相同，但佛只示現一種真實而已。

佛身雖然分為三種，但法身、報身、應身都只是為了完成一件事——救度衆生。

雖以無量的勝身，顯現於一切境界，但其身并不是佛。因為佛身不是肉體。佛只以法為身遍滿於一切事物，而常現於見真實者面前。

## 第二節 佛緣

1. 佛現身於此世間是甚為稀有的。佛在現今的世界證悟，說法，斷除疑網，拔除愛欲之根，堵塞惡的根源，自在無礙地行走於世間。世上再也沒有比敬佛更好的善行。

佛顯現於此世間，是為了說法以便將真正的福利施惠予衆生的緣故。因無法捨棄苦惱的衆生，故佛現身於此苦難的世界。

在世間無正理，邪見橫行，貪欲不饜，身心墮落，短命的世界，要施法極為艱難。唯因大悲故，佛能克服這種困難。

2. 佛是此世間一切衆生之善友，正在煩惱的重担而苦惱者，若遇了佛，佛即代為担負其重担。

佛在世間是一位真正的導師。為愚癡的迷惑所苦的人若遇到佛，佛即以智慧之光照破其黑闇。

好像小牛始終不離母牛的身旁一樣，凡聽過佛法的人都不離開佛，因為聽佛說法是件常樂的事情。

3. 月亮不現時，人們說月已沉沒，若月亮出現，則人們就說月亮出來了。但月亮是常住而無出沒的。佛亦如此，是常住不生滅的，只是為了教化衆生而示生滅。

人們雖說滿月或月缺，但月常是滿月而不增不減的。佛亦是常住而不生滅，但只隨衆生之所見而生滅而已。

月亮出現在一切萬物之上，出現在城市、鄉村、山野、河川、池中、甕中，甚至一片葉端的露珠上。儘管人行走了百里千里，月亮仍然常隨其人。月亮本身并無變化，但因看月亮的人不同而有不同的月亮。佛亦如此，雖然隨順衆生而示現無量相好，但佛是常住不變的。

4. 佛出現於此世間，或不現，皆不離因緣。若救度衆生的良機來到則示現於此世間，若因緣已盡則離開世間而不現。

佛雖有生滅相，其實無有生滅。衆生當知此道理，而對佛示現的生滅與一切萬物的變遷，不驚不悲，應真正開悟，以得無上智慧。



佛不是肉體而是法，這已如上述。肉體實爲容器，若其中盛以法始被稱爲佛。所以執着肉體而悲佛入涅槃的人，不能真實見佛。

本來一切萬物之實相，是離生滅、去來、善惡等差別的，是空而平等的。

這些差別，是由見者的分別而起，故佛的實相，實際無現與不現。

### 第三節 佛的勝德

1. 佛具有五種勝德而受人尊敬。所謂五種勝德就是：殊勝的行爲、殊勝的見解、殊勝的智慧、明說解脫道、善令衆生依法修行。

又佛陀尙具有八德：一爲饒益衆生令得幸福；二爲佛法可利益世間；三爲正確教導世間的善惡正邪；四爲教導正道而令入涅槃；五爲引導任何人走入正道；六爲佛無驕慢心；七爲依實而言，依實而行；八爲無惑而諸願滿足，所作已辦。

又佛陀入於禪定而得寂靜與和平，對一切衆生持大慈心、大悲心、無執着的心，而持有唯除去心中一切污染的心，清淨者才持有的喜悅。

2. 佛陀是一切衆生的父母。如孩子生下來以後的十六個月之間，父母乃和着孩子之聲說嬰兒語，然後慢慢地教他說話，佛也順隨衆生的言語說法，隨其所見現相，而令衆生住於安穩無動搖的境地。

又佛陀以一種言語說法，衆生皆隨應其性而聞，認爲佛正爲我說法而歡喜。

佛的境地，超越迷惑衆生的思考，無法以言語說盡，若要勉強表示其境地，則除以譬喻外無他法。

恒河雖常被龜、魚、馬與象等污染，但常保清淨。佛亦如恒河，雖然異教的魚或龜等競來擾亂，但其思惟絲毫不被擾亂而恒保清淨。

3. 佛陀的智慧了知一切道理，離兩極端而立於中道，又超

越一切文字語言，了知一切衆生的想法，在一瞬間理解世間的一切事物。

譬如平靜的大海中，映顯出天空星辰的形像，在佛陀的智慧海中，乃如實現出一切衆生的心思，以及其他所有的一切。故稱佛爲一切知者。

佛陀的智慧滋潤一切衆生的心，給與光明，令衆生明瞭此世間的意義、盛衰、以及因果的道理。唯依佛陀的智慧衆生才能瞭解此世間之事。

4. 佛陀不僅示現佛身，有時變成女人，種種神像、國王、大臣，或示現於娼婦之家，亦示現於賭徒之家。

有病入時乃變成醫師施藥說法，發生戰爭時即說正法令離災難，對執著常住者乃說無常的道理，對執著自我誇耀（我慢）者乃說無我，對執迷於世俗的悅樂者乃說明世間的悲慘情形。

佛的功德，雖如是顯現於世間的事物上，但這一切皆從法身的本源流露出來，無量壽、無量光的救度，其源乃在於法身佛。

5. 世間如火宅並不安穩。衆生被愚闇所包圍，被瞋恚、嫉妬、偏見，諸煩惱所狂亂。如嬰兒需要母親，衆生皆須依賴佛陀的慈悲。

佛陀實是聖者中的聖尊，是世間的慈父。所以，一切衆生皆爲佛子。他們只管世間樂，而未具洞察其災害的智慧。世間乃是充滿痛苦的恐怖之地，老、病、死的火焰燃燒不息。

然而，佛陀遠離了火宅——迷惑世界，在寂靜的林中说：「現在這個世界爲我所有，其中的諸衆生皆爲我子。要度救他們無邊煩惱的人唯我一人而已。」

佛陀實爲一位偉大的法王，故能隨心所欲地說法。佛陀只爲了使衆生安樂，饒益衆生而示現於世。佛陀爲了救度衆生脫離苦海而說法。然而，衆生却被欲所引誘而充耳不聞，亦漠不關心。

但是，聞此教法而歡喜的人，當被置於決不再進入迷惑世界的境地。佛說：「我所說法，唯信能入。即，相信佛所說的話始能契合佛法，並非依自己的智慧。」因此，我們應該聆聽佛陀的教法，並付諸實行。

（未完）





## 羅時憲教授講

### 「佛家的解與行」

能仁書院哲學系研究所教務長羅時憲教授，三月十六日午應中大佛學會之邀，在新亞書院主講「佛家的解與行」。羅時憲指出，佛教徒雖然要守經，但在必要時也可行權；行權的具體標準難定，却有原則可守，就是凡事訴諸良知。

被譽為當代唯識學宗師的羅時憲教授解釋說：佛家有菩薩戒，殺生雖然是不應該做的事，但是當殺生對社會有利時，就應殺生，不殺反而罪孽深重。

舉例來說，佛教徒乘船，船上五百人，有賊人要加謀害，如果佛教徒有力量去對付，就應當本乎良知，殺了賊人，再受社會處分。

佛教徒不應說謊，但如遇到土匪要殺鄉民，佛教徒可以說謊，騙匪徒走錯路，再去通風報訊。這種情況下可以說謊，不但不會有罪，更而功德無量。

當被問到佛教信徒如何面對這個充滿競爭性的社會時，羅時憲笑着說：「凡是合理的爭，我們都可參加！」他解釋說，佛學

說「無諍」，就是空口爭論無益的意思，所謂「諍」者，實際上是煩惱的別名。憑着勞力去作合理的競爭，是無可非議的，但如出於貪念就不可以了。

關於佛學的「解與行」，羅時憲說，「解」是知解，了解的意思。「解」又分為兩個方面，包括「能知解的方法」和「所知解的境界」；「行」是實際的顯現。事實上，「解」與「行」是分不開的，應該解行並重。

他說，嚴格來說，能知解的方法只有「現量」、「比量」；放寬來說，合理的「聖言量」也可包括在內。其餘的都是「非量」——不正確的知識，統統要排除掉。

甚麼是「現量」、「比量」和「聖言量」呢？「量」是指認知的的方法。「現量」是指憑五官（或其他輔助實物如眼鏡、顯微鏡等）直接認知，但必須是正確地認知，例如見黑色物體却說是見鬼，就只是錯誤的、模糊的認知。



## 「觀音——半個亞洲的崇拜對象」中譯序



鄭僧一

十年前美國是禪的天下，青年人面對越戰遠征，厭倦物質生活，不滿傳統宗教，別尋精神寄託。現在又回復到現實，在緊張單調的人生中，崇尚神奇。十年後說不定還有其他法門，或藉人可行的淨土，腳踏實地，達到心靈安定。不論禪也好，密也好，淨也好，任何「拔苦予樂」的法門，總不離開觀世音菩薩。觀音象徵泛在的真理，無形而無所不形。法華經普門品說：「應以帝釋身得度者，即現帝釋身而為說法。」一切宗教都是同一真理的不同表現，所以美國歷史學者、總統世家的亨利·亞當斯 Henry Adams 稱觀世音菩薩為「全人類的慈悲保護者。」

「觀音」原文於一九七六年在美國芝加哥大學「宗教學史」出版後，慧炬出版社周宣德董事長徵得芝大同意，授權中譯，由鄭振煌居士執筆，顧法嚴居士校訂，先在慧炬及香港內明兩雜誌分期連載。今該社擬出單行本，代董事長傅益永來函索序。本文不談感應，感應正多。也不談科學，因科學日新月異，真理永恒不變。觀音研究三十多年前有法國德馬爾曼氏 Marie-Thérèse de Mallman 的學術性鉅著，晚近又有日本後藤大用積三十年探索的宗教性通論。本文只想在文化背景之下檢討觀音之概念，並澄

清其名號，及從中國人文思想與大乘佛教的積極和宗教表現的立場，介紹幾部有關觀音的主要經典，如法華經觀世音菩薩普門品、心經、楞嚴經、大乘莊嚴寶王經、千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼經等，畧補前人之所未備，是者是之，非者正之，或有裨解惑破疑，對觀音益臻了解。鳩摩羅什說翻譯如「嚼飯餵人」，「隔靴搔癢」，讀者意會神合，是為得之。至於排印的客觀條件，尙期將來有機會改進，因為觀音是人人所崇敬的。

我入佛因緣不外為人生的滄桑。少時喜讀叔本華及利俱吠陀，以後又嚮往於大乘佛教和基督教的玄秘主義 Mysticism（玄秘主義所追求的是究竟的真理，視人格化之「神」為一種方便）。二十餘年來誦持普門品，少欲寡求，逐漸與觀音打成一片。尤賴家姊烘雲的策勵，幫助搜集資料，家中正續二藏，文史叢書，常開卷輒是，得非菩薩假以手眼，以暢所求？

「觀音」自二十年前在加州大學中國研究所掌管圖書時已開始收集資料。我是出身工程，半途出家的，西諺所謂「滾石不生苔」，轉業不成材。當年美國佛學未興，已故同事夏濟安教授大力慫恿，艾伯華 Wolfram Eberhard 教授以「美國若不出版，我



們就在歐洲出版」相勉，又得艾美諾 Murray B. Emeneau 師指導梵文。可惜不久便過著逐水草而居的教書生涯，為生活現實出版的都有關文史考據和書評。直至一九七四年離佛州重來紐約，於逆緣中節要脫稿，「觀音」面世，旋經他校列入哲學課程閱讀書目。從宗教立場言之，菩薩慈悲安排，真不可思議。

也許有人會問：「耶穌教稱天主教為『瑪麗亞偶像崇拜』，天主教說耶穌教是『聖經偶像崇拜』（見大英百科全書偶像崇拜條），佛教為甚麼也要來個觀音偶像崇拜？」我們可用希伯來大學玄秘主義學者約西·丹 Yossi Dan 在本系佛學班講的這段話作答：「象徵代表不可知（ $S \parallel X$ ），除了這個象徵之外，我們一無所有，所以不能不珍惜它，崇拜它。」玄應一切經音義序說：「非相無以引心，非聲無以通解。」大乘佛教的妙處，就是將「法身」（泛在的真理）人格化，寄以名號，使我們易於親近，由崇拜，虛心學習，進而與他認同，自他不二，自覺覺他，自利利人，這才是大乘精神的積極表現。普門品說：「常念恭敬觀世音菩薩」，就是以相引心的一種方便，讓我們借境觀心，「頓明自性，不向外尋。」這就是佛教和一般宗教的不同處。竺道生說：「象者理之所假，執象則迷理。」一些人認為多磕幾下頭，多得幾分福，那也是大眾化的權引法門。宗教要普及大眾才能存在，欲竭苦源，必種善根。

魏文帝典論論文歎「年壽有時而盡，榮華止乎其身」，而「人多不自量力，貧賤則懾於饑寒，富貴則流於逸樂。」手眼太少難支撐，多麼可惜！願菩薩哀憐，化身千百億，徧施無畏，千臂莊嚴普護持，叫人惺惺。

庚申殘臘寫於紐約大學近東系

### 附鄭烘雲「觀音歌」

觀音閣裏觀音殿，有箇丫頭拜觀音，觀音丫頭拜觀音，觀音只是丫頭心，空明澄澈空三業，丫頭可是拜觀音，拜觀音，拜觀音，拜觀音。（昔人有稱「觀音婢」，雲自號「觀音丫頭」。）

庚申抄於紐約綠村銀樓觀音閣

（上接第44頁 三昧真火的分析）  
溫之火的。現在的海港救火船，都汲取海水來灌救船舶火災。紅孩兒的五輛小車，象徵五行，五行是元素的大致分類，並無不妥。

它說的「肝木能生心火旺」，很有見地。肝臟，我們都知道貯存很多葡萄糖，是產生身體熱量的東西，葡萄糖與紅血球中的氧燃燒產生熱量。吳承恩可能也知此理，才寫出那麼的小說來。我們知道：地球內層的高溫，以數萬度的高熱把碳元素變成「金剛鑽」。

佛體內的數千度高熱，把他體內的一些經由他心力集中煉成的物質，燒煉成為舍利子，其物理與鑽石形成是接近的。不同的是：舍利子具有佛的生命智慧，所以它能增長增加，隨意增減。佛教僧人或居士茶毘，未必個個自發三昧火，而是多數由弟子用凡火焚燒。不過，凡火亦能啓引體內三昧火發出數千度高熱，燒煉出舍利子來。

今天是農曆正月初一，拜佛之後，在永懺樓上凭窗寫這一篇拙文，遙望十英里以外，對面海的柏峯，雖在白天而佛光盛放，真是歡喜，但是一般人看不見，我也不知怎樣才能叫他們相信，只好算是「緣」罷！

### 謝鳴款

|          |    |            |
|----------|----|------------|
| 李炳南居士    | 港幣 | 2,800.00元  |
| 王桂鳳居士    | 港幣 | 1,000.00元  |
| 王海壽都居士   | 港幣 | 200.00元    |
| 李外信君     | 港幣 | 200.00元    |
| 聖琬君      | 港幣 | 200.00元    |
| 邱奕金居士    | 港幣 | 280.00元    |
| 南洋佛書局    | 港幣 | 53.00元     |
| 靈峯般若講堂   | 港幣 | 200.00元    |
| 曾文錫居士    | 港幣 | 100.00元    |
| 靈鷲寺      | 港幣 | 100.00元    |
| 楊詠樂、楊震榮  | 港幣 | 212.00元    |
| 顏向文居士    | 港幣 | 460.00元    |
| 日本佛教傳道協會 | 港幣 | 200.00元    |
| 馮朝霖居士    | 港幣 | 300.00元    |
| 總計       | 港幣 | 250.00元    |
| 撥入108期支出 | 港幣 | 6,413.50元  |
| 結存       | 港幣 | 12,968.50元 |
|          | 港幣 | 8,572.70元  |
|          | 港幣 | 4,395.80元  |

### 一〇八期收支報告

|        |    |           |
|--------|----|-----------|
| 一、收入：  |    |           |
| 捐款項下撥入 | 港幣 | 8,572.70元 |
| 捐發行收入  | 港幣 | 472.00元   |
| 總計     | 港幣 | 9,044.70元 |
| 二、支出：  |    |           |
| 印刷費    | 港幣 | 4,849.70元 |
| 稿費     | 港幣 | 2,300.00元 |
| 郵費     | 港幣 | 895.00元   |
| 什費     | 港幣 | 1,000.00元 |
| 總計     | 港幣 | 9,044.70元 |

內明雜誌社謹啓





# 瞿曇佛陀傳

中村元著  
王惠美譯

(續)

## 3 教化活動

在「鹿野苑」的對談，是佛陀一生中的很大轉機。以此作為轉機，而向一般世人的說法，直至八十歲圓寂為止，在這四十五年間，周遊恒河流域的中印度各地，為教化而專心。

如遇雨期的時候，便定住在一個地方，跟弟子們過着實踐的修持生活，其他的時期，便是偕着弟子們，到各地方去，對於所有的人們說道，因此，他的教團就很快的擴大起來的。然後，佛陀就被稱為「穿袈裟，無家而遍歷的寬仁之人」①。他是持鉢②而行乞③。因此，行乞也稱為托鉢④ (Piṇḍacāra)。他是從這村到那村，從這鎮邑再到那鎮市的遍歷者⑤，但有時也還留在曠野裏⑥。

關於佛陀教化活動的實際情形，把它整理而記載於諸種的『律藏』裏。為什麼要記於『律藏』裏的呢？那是「從世尊成道的五年來，比丘(修行僧)的僧團，都是清淨的，可是，之後就漸漸在行為上發生了過失。因此，世尊便隨事、隨地而制作戒條，為僧眾們莊嚴身心，而配合於說法為旨趣」⑦。

然在還沒有制定戒律的期間，究竟是怎樣教化的，茲須簡單的說明：在「十誦律」⑧中，說明「受具足戒法」之事，並沒有什麼記述，可是，在『摩訶僧祇律』中，那就有如次的說：

「如來最初是度阿若憍陳如 (Aññāta Kondaṇḍa) 等五人。

他們是善來出家(因為他們是被佛陀說「善而來」出家的比丘)，是以他們的受具足戒是莊嚴而樂意的，而能以戒和同修、見和同解、利和同均、身和同住、語和無爭、意和同悅，而虛心接受實踐的修道。其次是度滿慈子⑩ (Punna Mantāniputta) 等三十人。其次是度波羅奈斯城的善勝子⑪ (Bhaddiya)。再其次是度優樓頻螺迦葉 (Uruvela-Kassapa)，以及他的五百人弟子。其次是度那提迦葉 (Nadi-Kassapa)，以及他的二百五十人弟子。其次是度伽耶迦葉 (Gayā-Kassapa)，以及他的二百人弟子。其次是度優波斯那 (Uposena) 等二百五十人。其次是度舍利弗 (Śāriputta) 和大目連 (Mahā-Moggallāna)，以及他們各個的二百五十人弟子。其次是度摩訶迦葉 (Mahā-Kassapa)、闍陀⑫ (Channa)、迦留陀夷 (Kāludāyin)、優波離 (Upālī) 等人。其次是度釋迦族的人們(釋種子)五百人。其次是度住在跋渠摩帝 (Vag-gumudā) 小河旁邊的五百人。其次是度群賊五百人。其次是度長者之子善來 (Sēgata)。

在巴利文的律藏中，對於前面的教化發展，說明得的非常詳細。在開始教化之前，附加釋尊的成道，和受梵天的勸請之後，才決意要開始教化的情形，可是，對於教化方面的情形，却是寫到舍利弗和大目連歸依的地方為止。但在「五分律」⑬和「四分律」⑭裏面，却追溯到從釋迦族的譜系為始，且敘述釋尊成道以前的情形，還是和巴利文同樣的，在舍利弗和大目連歸依的地方

而結束着。只在『四分律』裏面，表示着更發展而擴大的狀況。也許這才是真正的表示着後世『佛傳』與原始形態的表露。總之，把這些的諸傳記載，一面記在心裏，一面再來敘述瞿曇主要的教化活動吧！

註：① vadaññu, Sn. 487

② Sn. 413.

③ Sn. 408.

④ Sn. 414.

⑤ Sn. 192.

⑥ Sn. 191.

⑦ 『摩訶僧祇律』第二十三卷（大正二二——四一二B）。

⑧ 『十誦律』第二十一卷（大正二三——一四八A）。

⑨ 『摩訶僧祇律』第二十三卷（大正二二——四一二C）。

⑩ 參照：赤沼教授『印度佛教固有名稱辭典』五一九頁。

⑪ 同⑩書八七頁以下。

⑫ 闍那，或譯爲「車匿」。是釋尊出城之際的御馬者，是六羣比丘中之一人，犯戒很多。西本龍山氏譯——一九六頁。

⑬ 『五分律』第十五——十六卷（大正二二——一〇一ABC）。

⑭ 『四分律』第三十一——三十三卷（大正二二——七七九A至七七九B）。

#### 4 三轉法輪

佛陀在波羅奈斯，度阿若喬陳如等五人出家之徒，再度波羅奈斯的長者之子耶舍（Yasa）也隨着出家了。耶舍是有很多的侍女而過着歡樂的生活，可是，有一天他「先醒來時，看到侍女們睡覺的姿態。有的把琵琶夾在腋下，有的把小鼓放在脖子頸上，還有的把鼓夾在腋下，更有頭髮散亂，還有流着唾涎，說着夢話，好像是出現了墳塚一樣的可怕，看完之後，所以便生起了厭煩」。他慨嘆的說：「啊唉！多困厄啦！啊唉！多災禍啦！」

他遂走向鹿野苑而去，就在途中會見了釋尊。

「這裏是沒有厄運，也沒有災禍。耶舍呀！來這裏坐坐吧！我來爲你說法」。

釋尊爲了他，首先說明施論、戒論、生天論、諸欲的過錯、

邪害、污穢及出離的功德等，其次再說四種的真理（但是這些術語明顯的知道，是後世所著作的）。因此，耶舍即證了「離垢的法眼」。

可是他的父親爲了要找回出走的兒子，而追到這裏來，但是當他會見了釋尊之後，却歸依了釋尊。於是，耶舍出家了。因此，在世上便有了七個真人（阿羅漢）。雖然他們的母親和妻子也都追來了，可是，她們仍然全都歸依釋尊而成為信徒了①。

在巴利文裏說：「那時在世上有七個真人」，瞿曇佛陀和弟子們，都以同等的資格看齊，因爲是達到了究極的真理，這一點是沒有區別的。所以說：其時在世間上，已有七羅漢，弟子有六，佛爲第七，可是，在漢譯本的『四分律』中，却偏偏造成瞿曇爲神格化。

隨着受了耶舍的行爲感動，還有長者之子的衛羅摩（Vimala）、斯波富（Subhū、弗那治（Puṇṇaji）、梵婆帝（Gavampati）等四人，也同時的會見了釋尊而求出家，於是就有十一個的真人。更有耶舍的五十多位朋友——他們都是國家的世家之良家子弟——也同時的會見了釋尊而出家。他們達到了相同的成就，於是便有了六十一個真人，（阿羅漢）。

註：① Vinaya, Mahāvagga 7, 1-8, 4. 『五分律』第十五卷（大正二二——一〇五AB）。『四分律』第三十一卷（大正二二——七八九B——七九〇V） Nidānak athā (Jātaka I, P. 82.)

#### 5 吠盧衛羅村的說法

關於佛陀積極的傳道，還有如次的傳說：

「有一時，世尊停留在波羅奈斯仙人集聚的「鹿野苑」，在那裏，釋尊向比丘（修行僧）們說：「比丘們呀！修行僧們，就回答世尊說：「尊師呀！」

世尊如此的說。——「比丘們呀！我是從天界的事情和人間的事情，既解脫了一切束縛。你們也是從天界的事情和人間的事情，解脫了一切束縛。是以精進吧！爲了衆人的利益、爲了衆人的安樂、爲了對於世人的共同感受，爲了天人和人間的利益安樂



（爲了要向衆人們指示法理人），是以不要兩人走上一條路。必須要最初是善、中間也是善、最後還是善的宣說具有眞理的解說。更要顯示完全純潔的清淨行。當知，世上有善根的人不少，但是被塵垢掩覆而沒法顯現，因爲他們是從來沒有聽過法的緣故，所以才會墮落，如果他們聽到了法，就能獲得了解的。爲着說法，我要去吠蘆衛羅的世那村<sup>①</sup>！

可是，惡魔波毘摩陀，便走到世尊的面前，以詩句呼喚世尊說：

「你是被天界的事情，以及人間的情事，和一切的索繩束縛着，你是被偉大的束縛而束縛着。沙門呀！你是尙沒有脫離了我們的掌握。」

世尊說：「我已是從天界的事情，和人間的事情，及一切的索繩解脫了。我已是從巨大的束縛脫離了。滅者呀！你已是失敗了<sup>②</sup>」。

前面的一節，和律藏之中，所敘述過的大約相同，但是，在漢譯本的『五分律』中，却是沒有的，在『四分律』中，有簡單的記述<sup>③</sup>。可是，在巴利文中，便有兩處曾說到關於這一件事，因此，可能在尙古時代，已經成立了前面那樣的一節。且在巴利文之中，更有關於具足戒的說明，但是，在漢譯本中，却是沒有的，也許關係着爲擴大佈教，所以，後世的大德們，才這樣的附加說明。可是依據『僧祇律』的記載：在這時代，「具足戒」是還沒有成立的。

於是，佛陀住錫在波羅奈斯之後，又向成道之地的吠蘆衛羅出發。有一天，他進入一座密林的地方，在一棵大樹之下靜坐着。那時有三十多個人，各伴着妻子在那密林裏遊玩。可是，其中有一個人是獨身漢，因此，「便雇了一個妓女」。可是他們正在遊興快樂的時候，那妓女便偷走了他們的一切財物。

於是，他的朋友們，爲幫助那位朋友，就去尋找那妓女，因而在密林裏徘徊的時候，看見世尊在一棵大樹下靜坐。遂走到釋尊的傍邊去探問道：

「世尊！請問你看見一個女人從這兒過沒有？」

「年輕的青年們！你們爲什麼要問着這婦女呢？」

「現在，我們三十個朋友，都伴着夫人在这密林遊玩。可是，其中一個人是獨身，因此，便帶了一個妓女。我們正是玩得快樂的時候，那妓女就偷走了我們所有的財物。由於友誼上，我們須幫助那位朋友，找尋那個妓女，因而在這密林裏徘徊着」。

因此，佛陀便追問着說：

「青年人們呀！你們想要如何？尋找那婦女的事，和尋找自己的事，孰爲重要？你們想想看：究竟是那一個重要？」「我們想：尋找自己比較重要的」。

「青年人的朋友們！那麼，你們請坐下來吧！我來爲你們說法！」

於是，釋尊就宣說了與耶舍所說同樣的法，他們便和耶舍同樣而出家了<sup>④</sup>。

佛陀到達了吠蘆衛羅村，同時，那裏正有三人結髮的波羅門。就是優樓頻螺迦葉、那提迦葉和伽耶迦葉，各人都帶領着五百人、三百人、二百人的結髮波羅門弟子<sup>⑤</sup>。關於他們三人，似乎是各以人所住處爲名，即住在吠蘆衛羅的迦葉<sup>⑥</sup>，住在尼蓮禪河邊<sup>⑦</sup>的迦葉，住在伽耶市的迦葉的意思。據說他們，本是同胞兄弟<sup>⑧</sup>。優樓頻螺迦葉是祀火的奉侍者，於是釋尊便顯用了神通來克服他。可是，優樓頻螺迦葉，却始終認爲自己比較優勝而自尊，但是，最後還是認輸了。

（未完待續）

註：① Vinaya I, pp. 20-21.

② SN. I, pp. 105-106 『雜阿含經』第三十九卷（大正二——二八八AB）。

③ 『四分律』第三十二卷（大正二——七九三A）。

④ 這種話：『四分律』『五分律』都有。

⑤ 數是依巴利律藏，及『四分律』。

⑥ 這及到 Uruvelavāsin 的伽婆婆（Vinaya, I, p. 36G.）。

⑦ 佛陀來過尼蓮河邊教化，這時候那提迦葉就歸依佛教。這事情記述在『竺羅·伽陀』三〇四。

⑧ 南傳譯本·一七六頁。

虛雲老和尚漆相



## 虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

「哈哈……」太平軍猙獰狂笑。  
「佛祖？」一兵蘸了人血，塗在如來佛像胸前，大書一個「妖」字：「我叫你看佛祖！」

另兵斧砍佛像之首，砍得粉碎，衆兵狂笑。

太平軍這一天就殺戮了兩萬餘名殘餘的清軍官兵，所殺的滿人無可計其數。太平軍既以「殺韃子」爲號召，却一樣亦屠殺漢人，金陵城中，幾乎家家戶戶都是堆滿死屍。

名士汪梅村，與妻女均欲全家懸樑自盡，以免受辱，繩索都掛好了。夫人却不捨懷中尚在襁褓之幼子，遲遲未決，淚眼相對。

梅村說：「賊兵已在街首逐戶逞暴，不久將至，我等萬難再拖延了。」

夫人泣道：「爲免受辱，妾身雖死無憾，只憐孩兒，方

才滿月，怎忍拋棄？」

梅村說：「留下他亦徒遭賊兵殺戮，不如寧爲玉碎了！」

「那豈非絕了汪門之後？」

「這時那能講究這些了？」梅村道：「快將孩兒交給我來下手吧！」

言罷就伸手要取孩兒，夫人悲泣，抵死保住，不肯交出，幼女亦大哭，哀求：「爹爹勿害弟弟！」

「唉！」梅村悲歎：「你們這樣子拖拖延延，終必全家難逃毒手！」

夫人泣道：「相公啊！我豈甘受辱？只是你我僅此一子……」又說：「相公是讀書人，深知大義，但是，死易生難，相公何苦死烈？何不苟存，他日得命，也可紀錄今日城破賊兵肆虐真相，叫後人得知洪楊之真面目？」

「說得是，但是我等怎能逃脫毒手？」

夫人說：「如今再無別法了，只有藏匿，虔心祈求觀音菩薩

馮馮



保祐，且看能否度過此場劫難罷，若不能，亦只有到最後須臾，同歸於盡就是了。」

汪夫人一番話，說得梅村心軟，亦確不忍早死，只好帶了妻女及幼子，在煤房煤堆中挖一洞穴，躲藏其內，頻頻唸求觀音菩薩保祐，但是身懷利刃，只等賊兵一入門發現，就先行殺死妻兒，然後自剄。

梅村自忖萬無倖理，但又念及「普門品」一經中有云：「……佛告無盡意菩薩：善男子，若有無量百千億衆生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時聞其音聲，皆得解脫，若有持是觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由此菩薩威神力故……」

亦只有如此虔求菩薩保祐，及聽天由命罷了。

梅村一家躲藏了三日，每日均有太平軍在巷內搜殺搶掠姦淫，去了一批又來一批，起先街巷家戶還聞男婦淒厲慘叫，到後來已無聲可聞了，賊兵亦破門進入汪宅數次，搜劫一空，梅村是讀書人，原無何財物，院宅不大，賊兵遍搜無人，均自行離去，偶有搜至後院，探首入煤倉，梅村等均噤然屏息，賊兵以刀插煤堆，險及匿者，所幸均未發現，棄之而去。

十二日，梅村潛起往厨取食，不料賊兵突至，是時門戶已破，梅村走避不及，亦不敢重返煤倉，只得挺身出迎，免累妻兒，自份此次必死矣，嚇得面如土色，全身戰抖。

「你來！」太平軍揮刀叱喝：「你幹甚麼的？」

「是……」梅村慌答：「是看門的。」

「跟我們走！」

賊兵不由他分說，把他押出外面，汪夫人與幼女聞聲，嚇得淚流不止，不敢作聲，只有頻頻唸佛於心。

梅村自份無命，到得外面，却見鄰人多名，亦被賊兵捕押。

「你們聽着！」太平軍一名領頭軍士說：「沒事！就叫你們大家出力抬屍，免得鬧瘟疫，此乃有益街坊之事，你們

務須出力！」

衆人那敢抗違？只好遵命。梅村原是讀書人，手無縛雞之力，去搬那些血污滿身的屍體，哪搬得動？徵來的幾個人，也都是些衰老老翁，無奈何，四人合力，勉強抬了一具屍體，在賊兵押解之下，抬出南門外橋，一路上只見沿途均是賊兵押解民伏，抬屍出城，數以千計，熟人相見，亦不敢招呼相問。

梅村隨着民伏百千，抬了死屍，到得外橋，依着前面民伏樣子，把死屍拋入河中。河水處處冒起血紅，死屍滿江，載浮載沉。看得梅村熱淚滿面，環顧週圍，太平軍鐵騎如雲，來往奔馳，叱呵民伏，鞭笞踢打，太平軍均頭繫紅巾，短衣窄袖，或紅或黑，多赤足，腰圍紅綠長巾，頸繞花巾，兩鬚長髮，此時滿城屍首，堆積如山，血流成河，腥臭難聞。

「這就是你們所謂上帝的天國啊！」梅村熱淚難禁，在心中悲喊：「你們講什麼平等博愛？」

梅村與金陵居民被押抬了幾天死屍，又令掃洗街道，清除井中溺屍，太平軍給予民伏一枚「腰牌」，黃布一幅，印曰「太平天國右一軍後四北聖兵」，作爲護身通行，日發粗糙饅頭數枚，得以苟存性命，梅村體弱，兩天抬屍苦役，已疲累不堪，打掃街道稍慢，即被賊兵持棒敲打斥責。

「你們快點打掃，」賊兵叱喝：「天王就快進城了！」

十三日，太平軍出告示安民。十五晨，太平軍全城戒嚴，梅村與衆民伏均被喝令跪於道旁，不准仰首，梅村偷偷窺伺，只見太平軍鼓樂喧天，鐵騎儀隊數千緩緩而至，隊伍甚肅，與數日來之混亂無紀迥異，隨即有數萬步兵列隊而至，刀箭在腰，耀武揚威，隨着有大小官員，或騎馬，或步行，或頭戴官帽，或插豎鷄毛，兵隊續至，旌旗蔽空。

梅村與衆民伏方在驚疑，只見十數萬太平軍官兵源源而至，又來了五頂黃緞轎子，轎頂一鶴，扈從及前驅扛持「某王」字樣，想是天國之五王，其後跟隨盛裝之王娘、王妃、與大脚天足婆娘數十名，各皆騎馬跟從，前呼後擁。

（未完待續）

## 永懺樓隨筆之四十三

## 三昧真火的分析

馮馮

(續完)

我在上面引述了那麼一大段。因為我佩服西遊記作者吳承恩懂得三昧火，他描寫得深入淺出，一看就明白。這段故事說明了幾點：

三昧火不是凡火，三昧火也自人身體內，三昧火比凡火厲害得多，連大聖如此神通都招架不了，三昧火溫度太高，雨水不能撲滅（雨水是淡水），觀音菩薩用七洋海水才滅了三昧火（下面再論）。

還有一點：三昧火並非正道所專有，妖魔也可煉得。只是正邪有別，既然連紅孩兒都煉成三昧火，為何佛法無邊的佛陀不能煉成更高更精煉的三昧火？為何有道的僧家不能也煉成三昧火？

也許有人就反駁我，說：西遊記是虛構之作，焉有妖魔也煉得三昧火？

西遊記是文學作品，君可視為虛構。那麼，請看今世的事實：

美國賓沙凡亞州有一個小市鎮，叫做「中點」(Center Point)，有一個小小墳場，吸引了全世界遊客和科學家們。墳場荒蕪得很，十字架與石碑凌亂，荒草蔓生，殊無風景可言。那麼是憑什麼吸引人參觀呢？

吸引力是一座小小平凡的墳墓，墓碑上刻著「約翰·賓特利醫生」(Dr. John Beutly)之名，其生年我記憶不起，

只記得他歿於一九四七年。

賓特利醫生的生平。有可考證，不過我未去研究，只知他在生時練習瑜珈。

賓特利醫生在其寓所的地下室打坐入寂（美國與加拿大的寒冷地區房子有地下室，一般都裝修得很好，可供運動、娛樂、遊戲等用途），他的遺體被家人發現後，仍留於原處，等待法醫檢驗。法醫檢查簽字證明賓特利醫生是自然死亡，因為時已入夜，靜待次日處理。

翌日，殯儀館工人開車來搬運遺體，發現它已經失蹤，賓特利醫生入寂之處，遺有高溫焚燒的跡象。

地下室門窗均未開過，此事引起專家調查，檢查賓特利醫生打坐之處的地面水泥地已被燒成洞，地底的沙層燒到變成矽化，但是室內的其他部份均無燒毀，顯然焚燒只是局部。

砂土被燒成矽化，需要最少三千度的高熱！並不是一般的焚燒所能造成的。假如有人放火燒他，斷不致於把地底沙土也燒成矽化！凡火燒他，也會燒毀房子什物。如果說有人搬來高熱爐子燒他，也不合理。而且並無任何笨重搬運的痕跡可尋。

那麼，是什麼？

賓特利醫生的遺體，沒有留下半點骨灰。

假如是凡火焚燒，總會留下一點點灰燼，凡火的溫度不過是幾百度，很少高於一千度，不會把物質燒到連灰都不留。

除非是有三千度以上的高熱，才會把一切都燒到不留痕跡。樓上和鄰家，都沒有人嗅到火煙或見到火光。



這是一件疑案，治安當局調查了很久，科學界有些人士也調查研究了很久。

唯一的解釋，就是——賓特利醫生體內噴出溫度高達三四千度（攝氏）的三昧火，自己焚燒乾淨。他一向勤練瑜珈，如果說他已煉得佛家的三昧火，亦非無可能。

賓特利醫生的墓，是衣冠塚，並無骨灰，故居至今仍存，開放供人參觀。

美國最大的電視公司系統之一ABC，在幾次放映過該宅和賓特利醫生的書房、臥室……等等和他的墳墓。

加拿大國家電視公司CBC也放映過，這是很出名的一件「三昧火」事件。

美國一位專家阿諾博士（Larry Arnold），研究人體自動噴火焚燒（Spontaneous Combustion）多年。他在電視上解釋說：

「賓特利醫生是體內迸發三昧真火自焚。這種情形，在佛教歷史上很多，在其他宗教亦有，不過較為鮮見，在醫學史上，已知的，全球迄今已有七十五件人體發出三昧真火自焚的正式承認紀錄！未經正式承認的仍多。」

他說：「我們仍不知道，人體怎會發出如此高溫的三昧火，我們只可推測，人體內的靜電可能是引發三昧火的。體發三昧火使科學界感到困惑，但是我們不得不承認此類事實之存在，人體和精神仍有太多的神秘仍須我們去探討研究，不能貿然視為荒誕！」

美加各國專家討論此事的談話，我不及一一引述，且等我將來積存得足夠的錢，買一架電視錄影機，那麼再碰到這一類資料就可錄下來整理無遺了。（我想一架錄影機，想了五年，都還沒錢買。）

電視內映出的一段真實紀錄片，看到一位印度瑜珈僧人，預告化期，屆時跌坐，突然全身噴發濛濛火光，起先只有一層薄光，金光陡然轉盛，強光一閃，旋即熄滅不見。身體已經化為烏有，連骨灰也不留下。

情形與昔日越南僧人點汽油自焚並不相同。汽油所焚，大火熊熊，把人燒焦，並非燒到連灰都不見，越南佛教僧人殉教的精神可敬，難為他們身受那麼大的痛苦！這兒只順便提及作一比較焚燒情形而已。

若要詳談世界各地的自發三昧真火焚化，待我找到充足資料，改日續寫。

這裏，我願提愚見分析，請大德們指教。

我又得說回宇宙，否則難以啓論。

宇宙中萬物，都由原子構成，原子之中心是核子，核子內有中子，另外又有電子負着負電（中國人說『陰』）環繞着核子旋轉不休。

中子炸彈的原理，是擊破中子釋放其熱能，製造輻射高熱，溫度高至數千度萬度，但是仍不及太陽的核子爆炸產生的高溫千分之一。太陽核爆的高溫，高到攝氏數十萬度，射到地球來，經過那麼遠，仍熱到那麼厲害。在赤道地帶，氣溫會熱到百多度。

宇宙物質的原子，都含有潛在的熱能。上面的淺說，已不難明瞭。

物質的構成，以氫、氧、氮……等原子為多，氫是很活躍不穩定的原子，是以能製成氫原子彈，把什麼都燒到化為烏有，故名「清潔彈」。這裏不論其殺生的罪孽，只談其効能。

人體是由數以億計的細胞組合而成，生命細胞內含有宇宙中很多元素，最多的是氧，碳，水（二氫化氧  $H_2O$ ），還有磷，鐵……等許多礦物質，這些元素的極細微原子，存在於人體細胞之內，這是不爭的事實。

這些元素的原子價各有不同，但也都有核子，有電子，中子，不休地旋轉着，正如「星雲光漩」的永遠旋轉（請參閱「內明」拙文佛教的宇宙觀）。

這些人體細胞內所含礦物金屬元素，尤其是在紅血球內的，運遍全身，產生靜電。所以人體會放光華（請參閱內明拙文「佛頂光明」）。

如果核子反應器能使核子的熱能釋放出來，產生高熱，成為

核子發電廠。人體內的元素的核子中子，也一樣可以被擊撞而引發高溫！

人體所含元素，雖然並無像鈾二三五，鈾二三六，鈾二三八那麼大的原子價，但是各種金屬礦物原子的電子，也是可以產生很大熱能的。

佛家煉心，使腦力心力集中，成為波束，與今日的雷射光束相似，可以引發很多原子內部的變化，佛家心力波束，使肉體內元素原子的核子與中子爆炸，產生高熱而焚燒。

說穿了，就這麼簡單！

世尊入寂後，身發三昧真火自化。此事是極可能的，我愚見認為當是事實，並無任何「神話成份」。

當我們科學智識太貧乏不夠去瞭解佛教的許多事實現象，我們每每會視之為「神話」或「不可信」「荒誕」「不可能」。

假如我們客觀地，去多作研究，先多學一點現代日新月異的科學常識，我們就會更多瞭解宇宙物理，就會越來越多發現佛教的許多奧秘都是合乎科學的，並非「神話」！

佛教人士，不乏科學彥士，我盼望這些大德們多發點心來參加用科學分析佛教現象與佛典。

我智識太淺，不配深入分析，只是拋磚引玉。

我們佛教人士，談哲理太深的太多，從事淺近科學分析的太少。而且，歷代以來，談理談禪，越談越玄，有些「禪話」講到「走火入魔」，以深奧難懂為「高」，晦澀為「明」，講得太形而上，講得太玄太妙，遠離了群眾，這也正是佛教沒落的致命原因之一，變成了極少數學者的「佛教」。

當然，我們需要理論的發揚，但是，我們也同樣需要淺近的分析，我們也不能完全摒絕不談佛教的「超自然」現象，而只談哲理。

佛教之不同於一般哲學者，就是它含有合乎宇宙物理的超自然現象。假如都不談超自然，那麼何必稱為「大覺悟」的宗教？何不乾脆就談形而上哲學？只在文字和詞義上打轉？

佛理與超自然是佛教不可分的並行兩端！愚見如是！只有全無科學智識的人才妄論佛教的超自然是「神怪」。別以為現階段那一點點基本化學物理常識，就已經完全打開了宇宙的奧秘！還早着呢！

三昧真火，是發自核子的高溫度之火！此理想已獲明鑒！凡火是「化學反應」的焚燒，三昧火不是「化學反應」。

三昧是什麼？佛學學者高明在前，我不敢班門弄斧，姑妄言之，供作對於初學佛法的青年朋友的參考。

智度論：「一切禪定，亦名三昧。」「一切禪定攝心。」

止觀曰：「通稱三昧者，調直定也。」

大乘義章說：「定者垢行便息亂住緣，目之為定，就實而辨真心體寂，自性不動，故名為定。」

愚見認為：這種除了其佛理之外，已很顯明地指出心力心波的直射集中。

（智度論說：「心從無始世界來常曲不端，得此正心行處，心則端直，如蛇行常曲，入竹筒則直。」）

秘藏記曰：「佛知眾生身中本來自性之理，與佛等無差別；而眾生不知己之本有本始兩覺與佛等，恒覆蔽於六塵煩惱而不能顯出，是故佛發悲願，垂我拔濟眾生如我之誓願……眾生蒙佛之加持力，突破六塵之淤泥，出現自心的覺理，如賴春雷之响而蟄虫出地，知與佛等無差別，是平等之義也……眾生蒙佛之加持力而得益，是除垢障之義也……」

這還不夠明白嗎？佛陀早知道人人身心均蘊藏有潛力，誰都可以攝煉控制其潛力與佛相平等。人人均可成佛，就看各人本身的努力，這正是佛理偉大謙實之一例。

三昧真火是人人都有可能煉成的，只是時間與功力的問題，三昧火是人身內潛能之一而已，並非什麼「神怪」。

上面說：「觀音菩薩須用海水才滅了紅孩兒的三昧真火。因為三昧火溫度太高，幾千度，把雨水汽化了，雨水中化析的氧反而助長火勢。海水中含有大量的鹽（氯化鈉），是比較能撲滅高

（下轉第36頁）





## 能仁課務小組 釐訂課程標準

能仁書院大專部課程研究小組，為提高學術水準，裨助學生將來升學就業更為方便起見，頃就各學系課程，詳加研討，妥慎規劃，除遵照大學課程開設外，並依實際需要，酌予增補，使理論與實踐結合，做到學以致用，為各生鋪平未來升學就業之雙軌大道。

該院認為：世界進步，瞬息千里，百凡事物，因時而異。因此，大專課程應因時制宜，隨時增補，始可收更大之教育效果。重行釐訂課程標準，即順應此一需求。文科方面：中文、英文、日文、德文等科，除重視閱讀理解外，同時加強習作，以鍛鍊學生之寫作能力。社會科、商科、工科方面，亦兼重實習，從實習中吸取經驗，使學生修完某一課程後，既通曉理論，對實際工作亦能應付裕如。基於前項需求，該院對現有各學系實用課程，間有未盡符理想者，將繼續調整，使臻完備，小組所訂要則，今後將逐步付諸實施。

又該院本學期除斥鉅資廣購圖書外，並力求改善學習環境，將部份課室安裝隔聲玻璃云。

## 顯明法師香江弘法 緇素大德一致擁護

天台宗傳人顯明老法師，應香港菩提學會諸護法居士之請，返港講經——自三月十一（夏曆二月初六）日起至三月二十日，一連十天，宣講「淨土十疑論」。顯老法師承傳四明觀宗寺諦閑大師、寶靜大師之一貫思想，秉承天台家法。此次宣講智者大師所著淨土十疑論，更是如數家珍，鞭撻入裏，以諦觀圓融的三智妙理，闡述淨土的事理無碍，開示權實妙相，融通五經宗旨。與會四眾頓感撥雲見日，障疑全消。

顯明法師從前侍寶靜大師來港，弘法多年。故港九佛教緇素，或為同參、師友，或同門法親。此次返港因時間匆促，未及一一連繫，僅聞風連絡，或參與法會者如：永惺法師、洗塵法師、金山法師、大光法師、源慧法師、淨真法師、聖懷法師、圓智法師、智開法師、法宗法師、超塵法師

、聖照法師、智恩法師、能真法師、松泉法師、果通法師、誠明法師、會璧山居士、陳寬恆居士、黃君溥居士等。大家一致歡迎顯老返港主持菩提佛學院院務，造就僧伽青年。

講經法會於三月十九日圓滿，當日上午於菩提學會大雄寶殿，傳授八關齋戒及菩薩戒，參與受戒者有五十餘人。法會結束後，相繼約請講經者，尚有多處。唯法師須籌備菩提佛學院開學事宜，並必須趕回台灣為福嚴、華嚴專宗、叢林三佛學院授課，及領導靜明念佛會及法源念佛會，故於三月二十一日趕往台灣。

## 世佛會設「慈氏托嬰所」 在葵涌祖堯邨展開服務

第一間由佛教志願團體所創辦之不利佛教託嬰所，日前已獲香港社會福利署之批准而成立。該所乃以彌勒菩薩為名，稱做世佛會「慈氏託嬰所」(W. F. B. Maitreya Crèche)，址在葵涌祖堯邨榮祖街啟光樓地下。面積有三千餘方呎，設備齊全，地方光潔，環境優美。係於一年前，由世界佛教友誼會港澳分區總會，向香港房屋協會申請開辦，經過多月來的籌備工作，卒能成功設立，利益當地居民非淺，亦為該會展開對兒童福利服務的開始。現為更廣泛開始接收受託嬰兒，不分宗教、國籍，凡屬初生至兩歲嬰兒，都歡迎家長委託料理。該所聘有註冊受訓育嬰工作員多名服務，並有註冊西醫生為醫事顧問，管理完善。每日由上午八時至下午六時為日託時間，月收四百五十元，包括：供應奶粉，及膳食；並安排嬰兒作遊戲等益智活動。誠為養育嬰兒之理想場所，並為一般受薪階級之青年父母提供不少方便的設施。據稱：該所之位置，在祖堯邨大路口，交通方便，有巴士30、33B、42、45、45B、45M、46、46A、46B及258號路線可達。在新豐酒樓站下車，行上大路，即可見到該所。歡迎各家長參觀，或請電：三一七四四三九六二，梨主任查詢云。

## 瑞妙法師主持 靈鷲寺八關齋戒

(菲律賓訊) 岷里拉市靈鷲寺，正月廿三、四、五日八關齋戒會，由該寺主持瑞妙法師於美國趕回來主持，因西藏大寶法王排訂於去年十一月廿七日禮訪美國玉佛寺，法師主持歡迎供養，故來去匆匆。

來自學校、新聞界及家庭婦女數十人住宿靈鷲寺奉持齋戒，除瑞妙法師講解齋戒法要及領導靜坐念佛之外，并請得台青留菲陳尙敬先生（懺雲法師皈依弟子），能仁學長董雲卿留美博士及菲留台謝冰慧和陳麗琳教師演講佛法，諸位講師皆學貫中西，演講常以科學印證佛法，并以佛教教育、佛法家庭為重點發揮。使此齋戒會諸善友，增加虔信與精進，共策同修，三天齋戒，全無倦容，法喜充滿。齋戒圓滿，數位善友懇求繼續齋戒三天或七天，精誠懇切之心，令人萬分感動，也是瑞妙法師領導美菲齋戒會最殊勝之一次。聞今後美菲道場，每年將繼續舉辦此齋戒會云。

## 戒德法師主唱

### 大寶華山大板焰口卡式錄音帶

#### 徵求預約

金陵大寶華山大板焰口，是律宗專有之梵唄，現已成海內外之絕響，佛教同仁均知戒德法師精通此門。戒德法師為保存中國佛教文化，因應各方敦請，年前商請見如法師協助錄製，現已完成，全套計有六個卡式帶，約六小時唱完，另製膠盒裝載，以便保存。全套定價國內新台幣一千二百元，國外港幣二百元，美金三十六元，郵資、包裝費另加。預約按定價七折計算，並包括水陸寄郵資，即日起預約流通，六月底截止，逾時恕不優待。預約者，可利用郵政劃撥或逕函本寺天成法師洽商。

流通地址：台北市新生南路一段一六五巷五之一號法雲寺  
郵政劃撥：一三二六五 天成 電話聯絡：七〇八六六〇〇

## 鏡龕法師主持 捐助善慶園貧病者

（馬來亞通訊）八打靈觀音亭主持鏡龕上人，三月一日特捐助善慶園三千元，作為濟助貧病不幸者之用。

另，由上人任主席之觀音亭福利基金董事會，亦決定撥助善慶園一千元，由基金慈善組主任陳金英女士交付。

鏡龕法師係於廿七日上午率領該亭福利基金諸理事，親臨本通報社，將義款合共四千元交由社長拿督周瑞標接領，並對善慶園之宗旨及服務予以嘉許，亦希望社會熱心善長仁翁大力支持，使老者有養，幼者有恃，病者得治，殘者不廢。

鏡龕法師在致詞中說：「特備三千元，支持善慶園，區區之數，雖微不足道，但希望能拋磚引玉，同時本亭福利基金董事會議決，每年撥款一千元……」

本通報社長暨善慶園園丁，對鏡龕上人及該亭福利基金董事會諸理事及善信大德之大力支持，深表敬謝之忱。

出版者 內明雜誌社  
社長 釋敏智  
督印人 釋洗塵  
發行人 釋金山  
主編 沈九成  
編輯 釋會機

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., 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 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路52號竹林精舍

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, Nareth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

彌敦道454號二樓法藏寺圖書館

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一一六五四

佛元二五二五 中華民國七〇年  
公元一九八一年

四月一日出版

定價每册港幣叁元





▲始建於唐代之紫金庵外貌

▼羅漢羣像







▲仍保持唐代佛殿風貌之紫金庵大殿