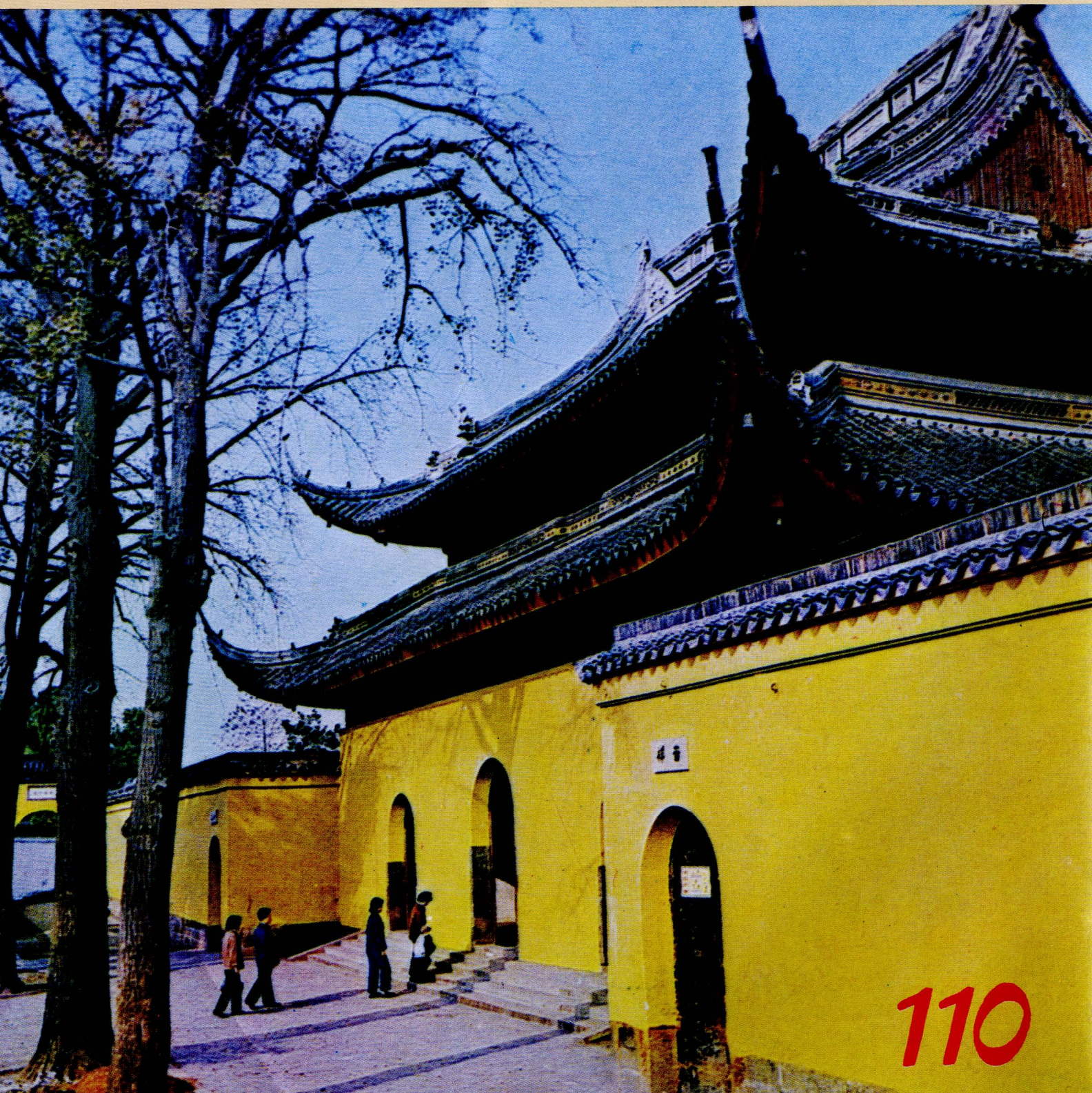


集漢穀城刻石字



內明





▲戒幢寺放生池中之湖心亭

內明

110 期目錄

譯稿

瑜伽行派的觀念論.....3

D.J. Kalupahana 著

陳 銚 鴻 譯
霍 韜 晦 校

專載

敦煌佛經卷子巡禮.....幻 生...7
玄學與聖學(續完).....易 陶 天...12
黑氏智者其人其書及其影响.....12
吉藏學說初探(二).....廖 明 活...16
西藏佛教發展史(續完).....
鄭 金 德...20

轉載

佛學淺說(續).....
日本佛教傳道協會編...23

特載

佛說「般若波羅密經」因緣及經初...
智 銘...27

一月文選

漢譯龍樹菩薩論著資料試說.....
洪 啟 嵩...29

筆譚

胡適是個勇於認錯的人.....
智 銘...34

譯稿

密勒日巴尊者歌集(第四十一篇
續 104 期).....張澄基譯...36

四眾堂

佛誕日應成為公眾假期論.....
高 永 霄...39

佛教文藝

「新生」後記.....謝 冰 瑩...41
唸佛感應述異.....馮 馮...42

佛教消息.....編輯室...45

畫頁

封面 蘇州西園——戒幢寺天王殿
外貌
封底 戒幢寺羅漢堂一角
封面裏 戒幢寺放生池之湖心亭
封底裏 蘇州西園之假山及探幽門、
濟顛和尚像



瑜伽行派的觀念論

D. J. Kalupahana 著
陳 銚 鴻 譯
霍 韜 晦 校

康德的「批判哲學」替黑格爾的觀念論作了鋪路的前驅，同樣，龍樹的批判哲學，對世親的絕對觀念論的系統化，亦有貢獻。雖然觀念主義的哲學於較前期時代並非無聞。它在公元二百年已開始發展，至無著、世親的著作而至極峯。早期的「解深密經」(Sandhinirmo cana-sūtra)與「楞伽經」(Laṅkāvatāra-sūtra)代表了未成體系前的瑜伽行派的思想。至世親的唯識學

Vijñaptimātratā-siddhi)出，較有體系的形式才算成立——它包括了：(一)唯識二十論(Vinśatikā, 'twenty Verses')——附有作者的自註；(二)唯識三十頌(Trimsika, 'Thirty Verses')——現存有安慧疏。其他值得注意的作品尚有無著的「大乘阿毘達磨集論(Abhidharma samuccaya)與「攝大乘論」(Mahāyāna-saṅgsha)，彌勒的「大乘莊嚴經論頌」(Mahāyānasūtrāṅkārā)

與「辯中邊論頌」(Madhyāntavibhāga)。玄奘的「成唯識論」則代表了六世紀時代護法(Dharmapāla)的觀點。至於「瑜伽師地論」(Yogācārabhūmi - Śāstra)則是最詳盡的資料了。

從義理上說，瑜伽行派是師承經量部。事實上，亦有傳說世親本屬經量部，但受兄長無著的影响，纔轉宗瑜伽行派，終成一代大師。經量部的代表實在論，終必導致唯識思想。第九章已指出，經量部認為，由於物象沒有時間上的停留，外境是不會直接與感官發生接觸的，故此他們只承認物象的推斷性。客體的存在純為推斷，即由心識所構作，這就是支持唯識理論的極好證明。中觀學於瑜伽行派的觀念論亦極有貢獻。在中觀學者的無情分析下，一切觀念都被斥為虛妄、無內容、或不能顯現出真實性，這些都是瑜伽學者所樂於接受。不過，瑜伽學者雖然同樣地否定外境的真實性，但與中觀學派有異，因為他們承認心識實是有的。絕對真實被視為不二、無分別、及超越於世間經驗之上，瑜伽學者以為這種絕對的體驗，是要在最高的禪悅裏，無分別智起，主客不分裂為二的情形下，才可以體驗到。「瑜伽行」(Yogācāra)的名稱，本來是瑜伽實踐的意思。中觀學者對瑜伽或禪定沒有重視，瑜伽學派則極強調它的重要性。他們依據傳統的瑜伽實踐，對一切事物都嚴格地加以捨離。

雖然絕對觀念論的形式，已於「解深密經」、「楞伽經」，及無著、彌勒的著作中出現，但哲學的論證與瑜伽行派的明確建立，則須待世親的著述中才顯發出來。「唯識二十頌」致力於否定實在論者的觀點與成立觀念論的哲學根據。這是一部辯論性的作品。「唯識三十頌」則努力將唯識的基本觀念學理作有系統的建立。這兩部作品是相輔相成的，但令人感到奇怪的是，早期的中國學者，只重視「三十頌」，所以，玄奘的成唯識論亦只是疏解「三十頌」，而不包括「二十頌」。由於世親這兩部作品都非常重要，本章就以它們為研究中心。

世親在「唯識二十論」中開宗明義，指出唯識的前提是一切「唯表」(Vijñapumātram 譯者按：此詞舊譯「唯識」，然「唯識」之梵文為 Vijñānamātra，在語言上應與「唯表」有別。此中

深意，讀者請參看霍韜晦先生近著「安慧三十唯識釋原典釋註」頁三八），而且在疏解時，引及佛陀的「三界唯心」說來作證明。世親認為：心、意、識、表、都是同義詞（譯者按：以上所述，漢譯「唯識二十論」之原文為：以契經說三界想，心意識了，名之差別）。外境祇是表象的呈現，正如空中的毛髮，患眼疾者的疊影。他接著將實在論者所可能提出的四項批評列出：

(一) 假如外境沒有真實的存在，只是心識活動的投影，則無法解釋它於空間上的位置（譯者按：即是「處決定」）。因為外境佔有一定的空間，假如它是心生的幻象，它不會停留一處，而會隨心轉動。因此，假如外境是心識的投影，為我們感官經驗的一部份，則外境佔有一定空間的說法就變成毫無意義了。

(二) 同樣地，外境只於某一時刻、而不會無休止地被感覺。例如：當它被觀察時，它被感覺到了；反之不是。假如外物是由心生，則這時間上限制，就不能合理地解釋。（譯者按：此即「時決定」。）

(三) 如果否定外境的真實存在，則個人意識活動之不決定性（譯者按：即「相續不定」）就不可能有解釋了。因為外境若是心識的投影，它就可以被（見者）的意識流決定，而不會被別的（另一個人的）意識流所認知。換言之，外境是不可能被數個不同的人所同時感覺。但事實上每一外境都並非如此攝取的，所以必然有一真實的外境存在。

(四) 假如外境是心識的展現，它的效應，便難以解釋。畫餅不足以充飢；同樣，水、衣服、毒藥、武器等等，都各有它們的相應活動與效應，不能以虛構的物象解釋（譯者按：即「作用不成」）。

對上述問題，世親沒有針對實在論者知識論上的困難，加以分析回答。這工作是留給了他的學生陳那來作。我們將於下文再說及這個問題。世親似乎僅使用形上學和辯證方法來推翻實在論者的理論，藉此以建立一可與當時大乘基本教義相融的絕對觀念論。他的論證只基於夢境與餓鬼的經驗，從這方面來反駁實在論者的問題，順次如下：

(一) 夢中所見的景物是有獨特的處所的，而非所有地方皆可出現，故夢境中仍有空間的位置。但夢境是心生的幻象而非實有，故此，世親反問，一般感官經驗為什麼不可有類似的情形？

(二) 夢中的事物是有時間性的，只於某一特定時間中被感覺，而不能於一切時中出現。故此，日常經驗不具實境亦可能是真。

(三) 爲了反駁意識流中的不決定性，世親引用了地獄、餓鬼的經驗：這類衆生，包括獄卒在內，都見惡人墮入膿河。世親認爲膿河、地獄，都由心生，並無實體，不過它們雖是心生，但仍可被共同經驗，而非單屬於一人。

(四) 對實在論者的最後問題，世親指出虛妄的夢境，一樣可以引出實在的效應。例如夢中的老虎，使人畏怖，綺夢亦有遺精。

上述論證的背後假設，在於感官經驗的真實性或非幻覺性難以證明。瑜伽行者的高級與超越直覺，更有助於這種觀點。瑜伽的最高境界，只有無分別的純意識存在，感官經驗所呈顯的主客分別，至此變爲虛妄。正如夢醒後，發覺夢境的虛幻是一樣。所以，只有心識是唯一的真實^①。

世親隨後解釋佛陀所說的十二處是代表了經驗上的主客關係。他指出，心識可以轉化爲主客兩面。它從其自種中顯現，而轉化爲客體。所以世親認爲，佛說法有顯密兩層，目的在乎教化衆生。例如佛說有「化生有情」(即諸天)，其實並不存在(譯者按：據窺基述記，此化生有情指人死後之中有身言。爲斷見者說有中有「化生」，是一種密意。)，但這個信念可以用來調節普通人的生活(見第六章)。再進一步，世親試圖證明大乘佛教中的一重要觀點，此即佛陀將真實分析爲十二處，目的消除永恒不變的自我觀念。這原是小乘人所贊成的「人無我」(dharma-nairātmya)，這就是超越了小乘。大乘佛教的這一批評，對一些較後期的學派可能適合，例如說一切有部與覺音以後的上座部，在某一意義下，都承認法的實在性(見第九章)。

接著，世親將實在論者所提出的各種極微理論加以反駁。某

些阿毘達磨與印度正統學派將外界物質分析成極微(見第九章)，都被世親舉出相反的論證來推翻。

上述思考的最終結論，就是感覺不能保證外境有實體的存在。因爲對它的知覺與夢境無異。記憶本身亦沒有幫助，因爲它已設定識的領域，或這只是從意識流中呈現。基於對方可能的反駁，世親指出當我們尚未完全醒來之際，是不會知道夢境的真假的。夢境中事物的真實性，與常人對外物的感覺完全相同；祇有醒時才會發覺它的虛幻。夢中的意識與清醒時的意識的分別，於前者由無知覺的睡眠控制。同樣，在最高的瑜伽行者眼中，世人亦是昏睡於無明當中。只要尚有無明，他們就無法醒覺到感官經驗的世界是實際上不存在。最高智慧使人認識到真實是無分別的純識自身。因此，世親不但否定感官經驗的有效性與可能性，而且還包括超感官經驗在內。例如他心通(第二章)據說是可以感覺到別人的心體與操作。假如這是可能的話，則自心(自我的心識)與他心(別人的意識)便會二分；然而二分却是不可能的。所以這可以說是絕對的唯心論。正如龍樹一般，世親爲了建立大乘的一乘教義，強調這最高的智慧必須成佛後才能獲得。

在「唯識三十頌」，世親對唯識的理論作了系統的展示，使它與中觀的思想一樣，在遠東佛教國家流傳極廣。

「三十頌」指出，虛幻的「我」、「法」觀念的產生，是由於識的轉化(vijñāna-pariṇāma)，綿延不斷(由無明推動)。這心識的轉化，有三重：(一)異熟識轉化(Vipāka)、(二)思量轉化與(三)表別境轉化。

第一類是以阿賴耶識(ālaya-vijñāna)——藏識爲代表。它之名爲異熟，因爲它代表種子的成熟，即好壞行爲(vāsanā，即習氣)的成熟。阿賴耶識收攝一切習氣(種子)，隨時成熟生果。所以它是一切表層意識與潛意識活動的所依。當它活動時，就生觸、作意、受、想、思等行爲。唯識家的「藏識」與阿毘達磨的「有分識」(bhavaṅga)的不同，在於後者認爲潛意識的振盪，是由外界影響；唯識家則以爲轉化是由藏識中的種子成熟而產生。上述就是第一種變化。

第二種是唯識家稱為第七識的思量識（*Manas* 末那識）的轉化。它與第六識的意識（*Manovijñāna*）不同，意識是六識中的一種，與眼等諸識均各有其客觀的對象。「三十頌」中說：依彼起緣彼，是識名為意，思量為自性。」（譯者按：意思是說此思量意以阿賴耶識為所依，再以阿賴耶識為所緣，如此而轉化。）此外，它和四種煩惱相應：我見、我癡、我慢、我愛。這就是第二種轉化，其中最重要的就是自我觀念的介入。

第三種轉化包括六種客體：色、聲、香、味、觸、法，雖然可以承認識有外境，但識並非由外境引生，外境都不過是識的投影。「我」、「法」（若據阿毘達磨，「法」是物質的存在，有其客體）都不過是虛妄分別（即遍計所執），並非真實的存在。

識分別為主客，是由於阿賴耶識中的成素（即種子）使然。因此識本身才是真實，是它呈現為主客。這一主客分別較之「我」或「法」更為真實，因為「我」、「法」不過是遍計所執（*Parikalpita*）。但識呈現為主、客仍然是相對的存在（即依他起 *Paratantra*）。這種相對的虛妄性，在成就正覺後，亦會被發現，這時心識在本性上變成無分別。據瑜伽行者說，這就是圓成自性（*Parinis - panna*）。故此，中觀學者承認有兩重實在——世俗諦與勝義諦，而唯識家則認為有三層實在或所謂「三自性」。

輪迴亦以阿賴耶識的觀念說明。阿賴耶識的轉化是無始的，其循環如下：當藏識的種子成熟，第二種轉化，或稱為思量識（末那識）的轉化就開始了。接着起第三類轉化——差別境轉化，開出主客分別。這些有主客分別的心識，進一步引起活動，即善、惡、無記行（業）。因而有業習氣的累積，存入藏識之內，伺機而成為轉化出思量識與前六識的種子。這種循環只有在獲取無上正等正覺時，才能把它的流轉終斷。當認識到萬法都不過是識的表別（*viñāpi*）或識心自己時，最高的智慧便呈現。但若只了解到萬法唯表，是不足以達成解脫的。面對物象說它是識的表別，並未得到真唯表（*viñāpimātra*）。必須在認識到萬物唯表之後，還要去除一切執著。故此「三十頌」說：

若時於所緣，智都無所得，

爾時住唯識，離二取相故。
無得不思議，是出世間智，
捨二麤重故，便證得轉依。
此即無漏界，不思議善常，
安樂解脫身，大牟尼名法②。

此中值得注意的是，唯表或真實無二的實體，與佛陀的法並列。要到達這種境界，需要無數世的菩薩道，實踐六波羅密多，以獲得一切種智。這境界就是佛；依「三十頌」說，也就是聖者的法。所以在成正覺後的菩薩，不但是佛，而且是覺，他與最後真實合而為一。正如彌勒所說：「諸佛無漏界，非一亦非多。前身隨順故，非身如空故（既有前身，所以非一，現若虛空，所以非多）③。」這類形上學的思辨，似乎是導致大乘佛教最重要的教義之一——三身說（*trikāya*）。大乘學者一方面接受佛位的統一性與絕對性，將之列為法身（*dharmā - kāya*），代表最後真實；但一方面亦須顧及已修成正果、流通佛法的菩薩。若只與最後真實融滙為一而失去個體性，似乎過於可怕。故此，已入佛位者，可被視為處於常樂、自在、真實無妄之境。這就是報身（*Sambhoga - Kāya*），通過它佛向諸天說法。在早期的大乘經亦記載有佛在不同的世界及法會中說法的事。最後，化身（*nirmāṇa - kāya*）是歷史上的佛陀。

與上述唯識形式有所不同的，是世親學生陳那（*Dinnāga*）的唯心主義，它與西方的喬治·巴克萊（*George Berkeley*）的哲學有所相似。陳那被認為是佛教最偉大的邏輯家。他的「集量論」（*Pramāṇa - Sannuccaya*）是佛教邏輯裏最重要作品。他的邏輯理論見於「集量論」；但有關對象的存有論的思辨則見於「觀所緣緣論」（*Alambanapariksa*）——一部極短但非常重要的論書。

世親的唯識學，將早期瑜伽學派典籍，例如「解深密經」與「楞伽經」的形上學觀點加以系統的整理。但對內文則無新的評析。上文說過，世親使用形上的或辯證的論證對付現象世界的真實性。絕對唯心論在世親的著作中達到顛峰。但他的弟子就要應

付各種敵對學派的批評，所以陳那特重邏輯與形上學。陳那對原來的唯識架構，並未視為當然，反之他是將之置於一知識論的基礎上重加評估，終於使他構成了一套近似於巴克萊的哲學，但却去除了巴克萊的最後結論（例如上帝的觀念）。這套新哲學，就是在「觀所緣緣論」裏。

世親與陳那比較，前者可說是超越主義的立場，否定感官經驗的可靠與可能性；而後者，用巴克萊的話，就是否定物質的實在性。據陳那所述，外境是由心識本身呈現的，此一外境即同時成為所知對象的條件（所緣緣 ālamāna - Pratyaya）。自無始以來，這一對象，與把心識轉化為主、客分別的力量，即感官自身，是不斷的相互影響着。但他與世親不同，陳那沒有採用阿賴耶識這個形上原則來解釋主、客分別的根源。再者，陳那對感官經驗的考察僅從感官自身立場上出發，不像世親那樣從超越的立場上來建立唯表。因此，他似乎不贊同超越的或普遍的錯亂。這從

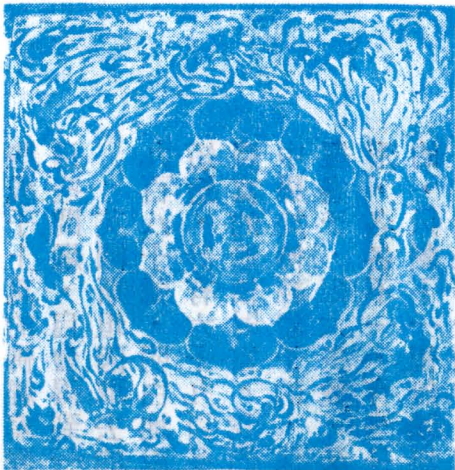
他對現量（Pratyakṣa）所下的定義，就可以明顯地看出來。世親沿著無著的思路，把現量定義為「非思構所成」與「非錯亂境界」。陳那只同意第一點而捨棄第二點，這意味著錯亂性並非感官經驗的普遍特色。其次，他承認境的性質是外在的，有自己特性（即自相 Svākāra），這表明他只否定物質，而不是否定感官對象的外在性。因此我們可作結論如下：通過對實在論者與觀念論者原有的知識論問題的考察後，使陳那開出印度哲學史上一種新形態的唯心論。

註：（完）

① See Viñāpimātratāsiddhi, Viṃśatikā 16-18.

② Viñāpimātratāsiddhi, Triṃśikā 28-30.

③ Mahāyānasūtrālaṅkāra, ed. Sylvan Lévi (Paris: Champion, 1907), 9.26.



敦煌佛經卷子巡禮

——讀敦煌膠卷筆記之八——

幻生

敦煌膠卷筆記，寫到「佛經卷子巡禮」，已經是第八篇了。前面寫的七篇文字，雖然每篇各各都有一個獨立的中心主題，但是，這些問題，並非我讀敦煌卷子的真正着眼處。我是一個出家僧侶，我的專業是研究佛經的，敦煌卷子的佛經卷子，才是我真正閱讀的對象。至於其他有關佛教文獻資料的搜集，只是我的附帶工作之一。雖然，我把這類搜集得來的文獻資料，加以校寫整理，成為一篇一篇的專文，對於某些問題，分析論述，予以介紹，但是，尅實地說，這類文字的寫作，只是我讀敦煌卷子的副產品而已。

敦煌的佛經卷子，屬於南北朝時代到唐末五代之間的寫卷，也就是西元六世紀至十一世紀的寫卷。這些經卷的寫成，在時間上，差不多經歷了六個世紀；在空間上，它代表了佛教在中國西北一帶傳播的一個廣大區域。以今天來看，這類屬於一千多年前的古代寫卷，至少提供了我們兩個具體的認識：一、自六世紀至十一世紀之間，在中國西北一帶最流行的是些什麼經典？二、這些成千上萬的佛經寫卷是怎樣寫成的？讀過敦煌佛經卷子，對於這些問題，自會得到一個明確的具體了解的。

英國斯坦因取去的敦煌卷子，依據斯坦因的編號，共有六千九百八十號，明白地說，英國現存的敦煌寫卷，大大小小，長短短短，計有六千九百多個寫卷，這是一個龐大的數字，也是一筆豐富的無價財富。我們從英國現存的將近七千個寫卷來分類，其中屬於佛經卷子的，保守的估計，至少有百分之七十以上。這些佛經卷子，絕大多數，又是屬於不完整的所謂殘卷。殘卷的殘缺情形，各各不一，有些是缺首的，有些是缺尾的，有些是首尾俱缺的，只剩下一個無頭無尾的殘缺片段。分析這類殘卷的殘缺原因，有的是由一個卷子破裂或斷裂而成的，有的是被虫蛀蠶蝕的，有的是被水漬浸濕破壞的，有的是人為的因素撕壞的。原因是多種的，非是來自一途。這些殘卷——特別是那些斷裂的卷子，如果能夠經過細心的整理拼合，有些可以恢復原形變成完整卷子的。不過，英國的敦煌卷子為數甚多，斯坦因不能鑑別中國人的字體筆跡，所以無法做復原的整理工作。我們看斯坦因的編號，近於毫無章法次第編成的，大抵可以知道其中的情形。要做敦煌佛經卷子的復原整理工作，的確也要花費一番人力和時間的，由將近七千個寫卷裏，一一按字體筆跡分類，然後再做上下文的連合對照，是否相合，屬於同一卷子。此事說來容易，做起來是很費時間的。從事這一工作的整理，最好是由中國佛教徒來擔任負責，做起來要比西方人更快速而更正確的。

英國所藏的這些敦煌佛經寫卷，是怎樣寫成的？我們從經卷末後的「後記」說明中，可以知道它的來因。這些佛經卷子的來

源，可以分為二個系統：一由當時朝廷派人寫成的，一由民間私人寫成的。由朝廷派人寫成的，卷末的「後記」裏，都記載了書寫的年月，以及監寫官員的頭銜姓名，非常容易識別的。朝廷為什麼要派人書寫佛經？其目的為何？這大抵有二個原因：1. 皇帝及皇室人員信佛，需要佛經閱讀或研究；2. 由皇帝贈送給著名的寺院供養，作為寺院的寶物。這裏，我從我的筆記裏，抄錄幾段如下，以便知道這類經卷是由朝廷派人書寫的，非是民間私人的寫卷。

S 一〇四八 法華經卷五 末後附記：

上元三年十一月五日，弘文館楷書成公道寫。用小麻紙二十一張。裝潢手解善集。初校禪林寺僧慧智，再校禪林寺僧慧智，三校禪林寺僧慧智。詳閱太原寺大德神苻，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使朝散大夫守尚舍奉御閣玄道監。

我們從這段後記裏，可以知道這一卷法華經，是在唐高宗的上元三年（六七六）十一月五日寫成的。由當時的判官司農寺上林署令李德，與使朝散大夫守尚舍奉御閣玄道二人負責監寫的，書寫人是弘文館的楷書手成公道。依據這段後記的說明，我們明顯地知道，這個佛經卷子朝廷派人寫的，不是私人的寫卷。如果是私人的寫卷，也就麻煩不到這些朝廷裏面的大官員了。

記載這個寫卷的說明非常詳細，除了書寫人及裝璜人的姓名記入其中，即連用紙若干張，也有記錄。經過專門人員的初校二校三校，並由太原寺的神苻、嘉尚、慧立、道成，這些知名的名德詳閱鑒定，成為標準的定卷。就這類寫卷的慎重與嚴格而言，是夠認真了的。所以，這類由朝廷主持寫成的經卷，無論就書寫的字體，校閱的精細，都是屬於第一流的珍貴卷子。尤其是書法的工整優美，更是令人愛慕不已。

S 一四五六號，也是朝廷主持書寫的法華經卷第五的卷子，

這個卷子前面殘缺了一部份，卷尾的附記中，也有一段記載：

上元三年五月十三日，秘書省楷書孫玄爽寫。用紙二十一張，裝潢手解善集。初校化度寺僧法界，再校化度寺僧法界，三校化度寺僧法界。詳閱太原寺大德神苻，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使朝散大夫守尚舍奉御閻玄道監。

這個卷子寫於上元三年的五月十三日，書寫者是秘書省的楷書孫元爽；初校二校三校，是化度寺的法界。此外，其他的負責人員，與S一〇四八號卷子全同。

S一四五六與S一〇四八，同是寫的「法華經卷第五」的卷子，也同是寫於上元三年，只是書寫的月份不同，書寫者與校對者不同，其他的一切負責人員，都是全同的。因此，我們知道，在當時的朝廷裏面，似乎有一專門負責書寫佛經的機構，所以，書寫的佛經卷子，不是一部，也不是一卷的。這裏，我們再引錄幾個經卷後面的後記，做為例證。

S二一八一是法華經卷二的卷子，這是一個有頭有尾的全卷，不過前面有一部分字句殘破。它的後記是：

上元三年四月十五日，群書手楊文泰寫。用紙廿張，裝潢人解集，初校會昌寺僧玄福，再校會昌寺僧藏師，三校會昌寺僧儒海。詳閱太原寺大德神苻，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使朝散大夫守尚舍奉御閻玄道監。

S二六三七是法華經卷三的卷子，這個卷子，前面殘缺很多，只剩後面九片。其後記是：

上元三年八月一日，弘文館楷書任道寫。用紙一十九張。裝潢手解善集。初校慈門寺僧無及，再校寶刹寺僧道善，

三校寶刹寺僧道善。詳閱太原寺大德神苻，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使朝散大夫守尚舍奉御閻玄道監。

S四一六八也是法華經卷三的卷子，這個卷子也是前面殘缺，現存的文字有二十三片。它的後記是：

上元三年九月八日，群書手馬元禮寫。用紙十九張。裝潢手解善集。初校大莊嚴寺僧威表，二校大莊嚴寺僧威表，三校大莊嚴寺僧慧澄。詳閱太原寺大德神苻，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使朝散大夫守尚舍奉御閻玄道監。

S四三五是法華經卷一的卷子，這個卷子的前面殘缺，計有二十二片。它的後記是：

上元三年十一月廿三日，弘文館楷書王智苑寫。用紙十八張。裝潢手解善集。初校清禪寺僧疑成，再校弘福寺僧惠倫。三校弘福寺僧惠倫。詳閱太原寺大德神苻，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使朝散大夫守尚舍奉御閻玄道監。

S二九五六是法華經卷七的卷子，前面缺少很多，現存六片。它的後記是：

上元三年十二月二十一日，弘文館楷書王智苑寫。用紙一十七張。裝潢解善集。初校清禪寺僧疑成，再校弘福寺僧惠倫，三校弘福寺僧惠倫。詳閱太原寺大德神苻，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使朝散大夫守尚舍奉御閻玄道監。

我們引錄了法華經的幾段後記，粗畧地看起來，它們的文字似乎全同，枯燥無味，但在一個從事研究者的眼裏，這些文字，提供了寶貴的豐富資料。現在，讓我來作一分析與說明。

這些法華經的卷子，根據它們的後記，都是寫於上元三年的。儘管書寫的月份與日期彼此不同，書寫人與校對人的姓名不同，但這些卷子都是由朝廷主持寫成的，無庸置疑。起初，我讀這類卷子的後記，以為朝廷書寫的佛經卷子，是令每一書寫手，各寫一卷，合併成一部的。可是，當我讀到S四三三與S二九五六這兩個卷子的時候，我才完全明白過來，朝廷寫的佛經卷子，是每一書寫手寫全部的，不是只寫一卷。因為S四三三與S二九五六兩個卷子，雖然是屬法華經的卷一和卷七，但都是弘文館的楷書手王智苑寫的；它的校對者，初校都是清禪寺的疑成，再校與三校，同是弘福寺的惠倫。由於這一發現，我們知道，當時朝廷書寫佛經卷子，書寫人與校對人，事先都是各各分配好了的，是有組織與計劃的。這兩個卷子書寫的日期，一是上元三年十一月二十三日，一是上元三年十二月二十一日。從法華經的卷一寫到卷七，我們計算每天書寫的字數，也是恰恰好可以寫完的。

我們再看S二六三七與S四一六八兩個卷子的後記，同是法華經卷三的卷子，一個寫於上元三年的八月一日，一個寫於上元三年的九月八日，書寫人分別是弘文館的楷書任道，和群書手的馬元禮；負責校對的，為慈門寺的無及與寶刹寺的道善，以及大莊嚴寺的威表和慈澄，顯然這兩個卷子是由兩組人員寫的。而且用紙都是一十九張。我們從這些記載裏，可以明顯地知道，當時朝廷主持的書寫佛經卷子，是有相當組織的，動員了大量的書寫好手，有規格地有計劃地從事這一寫經的工作，所以，由朝廷主持大量書寫出來的佛經卷子，當然也就成了名貴的寫卷了。

上元年間的法華經寫卷，除了上面舉示的之外，在我的筆記裏，還有二個卷子的後記。現在我們簡畧地將書寫的年月日筆記錄如下：

S三三六一，法華經卷一，上元三年七月二十八日，下省書手袁元哲寫。初校慧日寺義威，再校三校慧日寺慧威。

S三三四八，法華經卷六，上元元年九月廿五日，左春坊楷書蕭敬寫。初校福林寺智彥，再校西明寺行軌，三校西明寺懷瓊。

這兩個卷子，分別寫於上元三年（六七六）與上元元年（六七四），我們知道，那時朝廷整年都在書寫佛經卷子。

除了上元年間，我在我的筆記裏，還抄錄了唐高宗「咸亨」與「儀鳳」年間，書寫法華經的後記。S二五七三，是法華經卷二的卷子，它的後記是：

咸亨四年九月十七日，門下省群書手封安昌寫。用紙二十張。裝潢手解集。初校大莊嚴寺僧懷福，再校西明寺僧玄真，三校西明寺僧玄真。詳閱太原寺大德神符，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官司農寺上林署令李德，使太中大夫守工部侍郎攝兵部侍郎永樂縣開國公虞昶監。

S三〇七九，法華經卷四的卷子，其後記是：

咸亨二年十月十二日，經生郭德寫。用紙廿二張。裝潢手解善集裝。初校經生郭德，再校西明寺僧法顯，三校西明寺僧思侶。詳閱太原寺大德神符，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官少府監掌治署令向義感，使太中大夫行少府少監兼檢校將作少匠永興縣開國公虞昶。

S三〇九四，法華經卷二，其後記是：

儀鳳二年五月廿一日，書手劉意師寫。用紙廿一張。裝潢手解善集。初校書手劉儼，再校書手劉儼，三校書手劉儼。詳閱太原寺大德神符，詳閱太原寺大德嘉尚，詳閱太原寺主慧立，詳閱太原寺上座道成。判官上林署令李德，使朝

散大夫守尚舍奉御閻玄道監。

我們從唐高宗的咸亨年間（六七〇——六七三）與儀鳳年間（六七六——六七八）書寫的法華經卷子，可以知道，唐代由政府主持，經過長時間的書寫佛經工作，書寫的成績和數量，是相當可觀的。主持監寫的官員，其間也會更動過，由早期的咸亨二年（六七一）判官少府監掌治署令向義感，與使太中大夫行少府少監兼檢校將作少匠永興縣開國公虞昶，而到上元與儀鳳年間，更換為判官上林署令李德，與使朝散大夫守尚舍奉御閻玄道，這是主持官員的人事變動。至於裝潢手，有的卷子寫成解集，有的寫成解善集，這大抵是同一人的一名一號，等於近人胡適與胡適之一樣，名字多一字與少一字，都是同一人物。寫經的人，由經生而到朝廷的官員；校對人僧俗均有；只是詳閱者，全由太原寺的神符等四人專司其職。不過，S五三一九寫於咸亨二年五月廿二日的法華經卷三の後記裏，所記詳閱者的人名為：「詳閱大德靈辯、嘉尚、玄則、持世、薄塵、德遜。太原寺寺主慧立監，上座道成監。」這個卷子所列人名，異於其他諸卷，堪稱是個特別的卷子。

斯坦因取去的敦煌寫卷，不是敦煌石室的全部，只是其中的一部分。所以，我們從英國所存的敦煌寫卷裏，無法找到一部完整的由一個人書寫的法華經的全卷。不過，在這些零星片段的散卷裏面，我們知道初唐時代由政府主持寫過大量的法華經經卷，這是鐵的事實。

由政府主持大量書寫佛經的工作，並非自唐初為起始，在隋代書寫的佛經卷子裏面，我們也見到明顯的記載。如S四〇二〇思益經卷四の後記，便是這樣的記載着：

大隋開皇八年，歲次戊申，四月八日，秦王妃崔，為法界衆生，敬造雜阿含等經五百卷，流通供養。員外散騎常侍吳國華監。震州政定沙門慧曠校。

這段後記的記述，雖然沒有唐代寫卷記載詳實，僅僅記載了監寫者與校對者的人名，但動用了政府的官員來負責，我們不能不把這類寫卷視為國家的卷子。也許隋代書寫佛經的組織機構，不若唐代的龐大罷了。

關於私人方面的寫卷，其中有出家僧侶書寫的卷子，也有在家信士書寫的卷子。有的是親自書寫的，也有請人代寫的。書寫這類經卷的人，其中不乏書法名家，以工整的楷書虔誠地書寫的。這類雖然屬於私人的寫卷，但比之朝廷書寫的卷子，並不遜色。當然，這些私人寫卷，並非每一件都是出自書法名家之手，其中也有很多卷子，字體寫得很差，近於幼童的習字情形。就敦煌佛經卷子的字體而論，各種形態均有，其價值也就不能同一而論了。

為什麼私人要寫這類佛經卷子？其目的何在？關於這些問題，我們從許多敦煌卷子的後記裏面，大體可以知道。佛陀在許多經典裏面，一再地強調，受持、讀誦、書寫佛經的功德，無量無邊。所以，作為一個佛教徒的人，有的為了消除自己的災難與業障，積聚福德，而書寫佛經；有的為了報答過去父母師長，親友眷屬的恩典，書寫佛經；有的為了祈求人類祥和，國泰民安，發心書寫佛經。在這多種情形之下，而有大量的佛經寫卷出現。

中國佛教的特色，是重信願的，自身遇到病痛，無法醫治，或個人的境遇，遭到失意的時候，許願寫經，消災免難，成了古代一時的風氣。此一風氣，直到現在仍然流行着。我們從現在許多人印送佛經的因緣上觀察，其印經的動機，多少是由此而來的。古代的印刷技術沒有發達，許多經卷，只有自己書寫或請人書寫，因此，為了事實上的需要，也就有了所謂「寫經生」或「經生」的這一專門行業出現。「經生」或「寫經生」，是專門替人書寫佛經的人。敦煌卷子的許多經卷，都是出自這類專業性的人員之手。現在的科學技術發達，活字排版，照像影印，打字影印，非常盛行，所以，寫經的風氣不若古代盛行。這裏，我們來看敦煌卷子的後記，可以知道那些佛經卷子是在什麼因緣情形下寫出的。

（未完待續）



學與聖學

易陶

黑格爾哲學與天台教觀比較論析之四

而智顗亦於摩訶止觀大意章論旨歸時說道：

(續完)

諸佛爲一大事因緣出現於世。示種種相。咸令衆生同見法身。見法身已，佛及衆生俱歸法身。又佛說種種法。咸令衆生究竟如來一切種智。種智具已，佛及衆生俱歸般若。又佛現種種方便神通變化解脫諸縛。不令一人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。既滅度已，佛及衆生俱歸解脫。……是名總相旨歸。別相者身有三種：一者色身；二者法門身；三者實相身。若息化論歸者，色身歸解脫，法門身歸般若，實相身歸法身。般若說有三種：一說道種智；二說一切智；三說一切種智，若息化論歸，道種智歸解脫，一切智歸般若，一切種智歸法身。解脫有三種：一解無知縛；二解取相縛；

黑氏智者其人其書及其影响

黑格爾哲學與天台教觀比較論析之五

上來比論宗趣究竟。以下將更就其他，亦即其人之家世行事，思想源流，利弊得失等方面畧加比較，以結束本文。

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)，這位近代的德國大哲人，以西曆一七七〇（當遜清乾隆三十五）年八月二十七日

降生，一八三一（道光十一）年十一月四日謝世。他的生地是南德沙壁涯區（Suabia）、武騰堡省（Württemberg）的司徒嘉德城（Stuttgart）。那裏是哲士騷人盛產之鄉，居民篤信宗教之地。那裏的人們既工於實際打算，又富於玄思幻想與神秘直觀。那裏孕育了席勒（Schiller）、謝令（Schelling），也孕育了黑格爾。席勒、謝令固富於幻想與玄思，而黑格爾則更豐富實際的思想。所以黑氏能夠成就他那總持空的共相和實的殊相之絕對觀念論底哲學系統。他在成就這個系統的過程中，他在杜賓根（Tübingen）大學的神學研究室渡過五年生涯，結識了詩人賀爾得林（Hölderlin）和謝令。他做過家庭教師、編輯、高等學校校長，大學講師和教授。他娶過比他小二十歲的嬌妻，有美滿的家。因此他給他的朋友寫信說：「我的地上目的是達到了。因為在這世上，只要有了職業和妻子，就萬事皆休了。此二者是我們人應求的主要項目，其餘則不過節註而已。他著有：

精神現象學（Phänomenologie des Geistes）

邏輯學（Wissenschaft der Logik）

哲學大全（Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse）

法權哲學大綱（Grundlinien der Philosophie des Rechts）

美學講義（Vorlesungen über Aesthetik）

宗教哲學講義（Vorlesungen über die Philosophie der Religion）

歷史哲學講義（Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte）

哲學史講義（Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie）

以及其他等書和論文。這些著書和論文，或表現他的基本觀念，或他的純粹思想，或表現他的整個哲學系統，或他系統的某一部分。而由這些書、文所構成的黑學，真可說是源遠流長。源遠是說它上承希臘哲智，中攬中世宗教精神以融貫近代德國的觀念主

義。它是希臘、中世和近代精神的融滙。說它流長是說它一直影響著全世界的思想界和實際政治與人生。杭氏，盧森堡克（Hans Rosenberg）在版行哈英著名的黑學品鑑之附論、黑格爾釋史一文中開篇就說：

作為一個時代底哲學和玄辨思想之偉大的完人，黑格爾是鰲頭獨占的。以幾乎絕大的權力，他的普遍的心靈，融合著精神和歷史的實相以及幾千年的思想質量……綜和著古希臘精神與基督教而超過任何恁般的試圖。不但由於其大全式的普遍主義和構造建築神奇，而且更由於其本來、深刻、空靈而崇高的觀念之事實和那已見行於世的非常影響，黑格爾哲學將永佔有優先的地位……黑格爾，一直到現在都深刻而不斷影響著學術界，特別是人的科學，影響著政治思想和人生本身。

那末他所影響的是那些學說呢？概乎言之，那就是：英格蘭的新黑格爾主義，如布拉得萊，鮑桑奎的學說；義大利的新黑格爾主義，如克羅齊（Benedetto Croce）的學說。上述這種影響是直達「傳承」型的。此外還有「旁達」型的。此如存在主義者（Existentialist），如杞兒克嘉特（Kierkegaard）和雅司苦兒（Jaspers），海德格兒（Heidegger）和莎兒闕（Sartre）的學說。再如實用主義（Pragmatism）之杜威，（Dewey），生命哲學者柏格森（Bergson），機體主義的懷德海（Whitehead）等學說，也都在有無義邊或看重歷程義邊受到極大的影響。就連那達爾文（Darwin）和達爾文主義也都因之而增強其效力。又如韋柏（Max Weber）那出自瑞克兒特（Ricker）和文德爾班（Windelband）之方法學的著作底「識性」（understanding）底和「理念型」（ideal Types）底決定範疇，尤其是這些範疇之目的論的含義，也是黑格爾絕對觀念所影響成的。同樣，在歷史哲和人類文化學的範圍內，黑格爾起著絕大的影響。前者如英史家陶英壁（Toynbee）的著作，乃基於黑氏的歷史哲學，因它雖然極怕把它的超越歷史相對性之一般觀念露骨表出，但由於其基督教來世論底模型，與其對宗教要素的特別強調而甚為接近黑格爾。後

者如露絲·白乃蒂(Ruth Benedict)的著作，也是出自黑格爾的。不但是這樣，就連那種種類型的新康德主義也都脫不了黑格爾哲學的影響。所以作為新康德主義底學者，黑格爾哲學的選印人弗瑞德銳樞(Carl J. Friedrich)說：

全世界所有的歷史主義者們都溯及黑格爾涉論歷史為他縮影為世界精神之具體性底效力。我們，一如作者所確定，可以批判地趣向這樣的黑氏遺業，但是我們並不能不承認其普遍的意義。沒有一個關心被割裂今日世界之觀念衝突底人，能夠稍微忽視黑格爾的著作。

以上都可以說是好的影響。但是也有其壞的影響。那就是對共產主義和法西斯主義的影響。就後者說，謂黑格爾一若曾實際地染翰撰作過 *Mein Kampf* (我的奮鬥) 是入時之談。就前者說，黑學自分左右後，其左派由汎神論者一變為費爾巴赫(F Feuerbach)的思辨的唯物論，再一變而為馬克思(Karl Marx)之共產主義的經濟唯物論，再傳為俄國的普遍的辯證唯物論，制宰著半個世界，毒害著千萬人的心靈，造成人類歷史文化的鉅厄大難，這更是可怕可慮的事實。因此論者咸謂：儘管黑格爾聲言不涉未來，但他的哲學却明明蓄有巨蟒獠牙之根。他的否認人心之極限，他認為他的辯證法已使矛盾律(The Law of Contradiction)成為廢物的紛亂概念，和他混一事實與理則間之差異的最後趣向，它們以及其系統中與他們相關的內容都造成了今日文明自身所覺到的文化和政治的危機。雖然這些話有其不甚妥當的地方(如謂黑氏認其辯證法已廢棄矛盾律云云，此殊不了黑辯真義者)，但黑格爾哲學的被顛倒，黑格爾日爾曼精神至上說的被轉移和變形施用以形成今日文化和政治的危機則無可否認。故黑格爾哲學，就其好的影響一方面說，固然澤被佳士，利及群生。此其得處。但就其壞的影響一面說，則弊流暴戾，危害人類歷史文化。此其失處。然以之與天台教觀相較，則天台教觀但有其得處而無其失處。今試以智者大師之家世行事畧說如下。

天台智者大師，諱智顗，字德安，俗姓陳氏，以梁武帝大同三(西元五三七)年(?)出生，以隋文帝開皇十七(西元五九

七)年歲次丁巳十一月二十四日未時入滅。他的生地當是荊州華容。他生後十五年，即遭國破親亡的苦難。因此他頓覺人生會少離多，發願出家弘法。因此在十八歲的那年，便投往湘州果願寺沙門法緒處請求剃度。到二十歲受具足戒。初從慧曠律師學律儀。後再到太賢山誦法華等經，修方等懺。更至光州大蘇山禮慧思禪匠學禪。思禪師即示普賢道場，給他說四安樂行。之後，他便潛心修學，經過兩遇，當他誦到藥王品諸佛同讚「是真精進，是真真法供養」時，便豁然入定，照了法華。思禪師歎道：

非爾弗證，非我莫識。所入定者法華三昧前方便也。所發持者初旋陀羅尼也。縱令文字之師千群萬家，尋汝之辯，不可窮矣。於說法人中，最為第一。

此後更因代講思師自造的大品經玄義而受付屬。於是即為宰官帝王師，作獅子吼而弘法於金陵，談玄教禪於瓦官，飛錫建寺於天台，講經釋論於帝都，傳菩薩戒於王殿，最後乃至當陽玉泉說摩訶止觀和法華玄義。至此前後三十多年，講述了很多的妙法，依藏經所收，有法華玄義，法華文句等名目不少。不過其中也有許多是後人所偽託的。但據灌頂撰大師別傳附錄法喜所述，亦大有可觀。法喜說：

智者弘法三十餘年，不畜章疏，安無礙辯，契理符文。挺生天智，世間所伏。有大機感，乃為著文。

奉勅撰淨名經疏，至佛道品為二十八卷

覺意三昧一卷

六妙門一卷

法界次第章門三百科，始著六十科為三卷

小止觀一卷

法華三昧行法一卷

又常在高座云：「若說次第禪門一年一遍。若著章疏，可五十卷。若說法華玄義並圓頓止觀半年各一遍。」此三法門皆無文疏，講授而已。

大莊嚴寺法慎私記禪門，初分約三十卷(尚未刪定而法慎終國清寺。)

灌頂私記法華玄義，初分得十卷。

止觀，初分得十卷。（方希聽畢其首尾會，智者涅槃。）

由上述世家行事，可以概見智者實踐聖道的聖格。而上舉著述，皆表現智者聖仁實踐的教觀。這個教觀源於禪尊一代聖教。它依法華經為宗極，以涅槃經重之，以龍樹大智度論為緯，以中論：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」，一偈為三法而開三觀，成三智，照三諦，顯三語，歸三趣而織成妙行的千古妙文。它對於後世影響所及的區域，雖因我國的國勢向來孤立，而現代又一直不能振作，故而不如黑格爾哲學那麼廣，但是也使智者開創了一代宗風，一直到現代還沒絕跡，而且傳至日本，開出了日蓮等宗。此外則華嚴的四法界、三觀和六相十玄門也都受到了它的絕大影響。它教化了千千萬萬的有情。它已經，也正在，而且將來還要廣汎而深入地化被全世界的人們，乃至十方三世的衆生。它是聖道實踐的，他歸宗於合道德與宗教而為一的聖教。因而不會發生像黑格爾那樣歸宗「霸道之衝動」的哲學所生的一切壞影響。它雖然也注重精神升進的過程，但那是純內在的而不是現實歷史的，所以它雖然不能影響及文化人類學家和歷史哲學家，但是也不致助成達爾文主義和馬列主義的歷史唯物主義。它雖然也隆受帝王所師法，但由於它是道德宗教實踐的修身明德、明心見性之學，所以它便不以黑格爾日爾曼民族精神為崇高之民族我慢狂那樣影響法西斯與由普遍共產主義一變而為變態大斯夫主義之唯我獨尊的壞影響。它的演說者雖也入世化衆不休，但其心總在幽愉山水。灌頂說：

智者雅好泉石，負杖閒遊。若吟歎曰：「雖在人間，勿忘山野幽幽，深谷愉愉。靜夜澄神自然，豈不樂哉！」

而黑格爾則熱中世道，對政治竟躍躍欲試。故而它只正帝王之德而不像黑格爾那樣對政治作觀念的播弄。（彼於其歷史哲學中有謂理性只使其狡計讓那些雄豪武勇去推動政治，推動歷史，而自已則只隱藏在後面作觀念的播弄。）因而也不會像黑格爾一樣助成馬列主義，闖下人類文化亘古未有的大禍害。它雖然也同樣用

三讚圓融的辯證理則以貫串宇宙構成要素的十範疇，但是並沒有製造一套死板的範疇譜表，同時又把這個表去譜人類的歷史和思想史以成一死套而顯其三諦進行時缺少與多出的弊竇，因而它全是活生生地而一無死物。是故我們雖極為敬佩黑格爾識高膽大，學究天人，系統駭博，但是我們仍不能歸宗。我們寧悅智者學。我們想只有把黑格爾所說的那種客觀化了的歷史上的矛盾仍舊收到個人內心裏而來以內自訟，使世界的每個人的自心先進入大涅槃之後，人類社會才有和平。是故在這「道術為天下裂」世界為人心裂，主義裂以形成人類文化與政治空前未有的阡陌之秋，我們希望酷愛和平、民主、自由的人們先歸於道德宗教的實踐以明德修身，因為明德修身是一切的根本，因為明德修身才可以齊家、治國、平天下，才能有真正的自由、民主、和平的世界出現。

全文到此完結。其行文雖極冗長，但內容極多掛漏，是故它既不精警，又不周備，乃至不少舛訛，敬祈讀者大德賜正。

（完）

二 二 二 二

（上接第22頁 西藏佛教發展史）

敦珠常訪問歐洲，尤其是英國；曾到香港（一九七二）；亦來美多次。寧瑪派大將塔高（Tarthang），在美國柏克利（Berkeley）建立寧瑪坐禪中心及寧瑪佛學研究所，積極推動此派的佛法。

特利稱曾訪問過英國（1978）等地。英美各國亦設有此派的坐禪中心。孔嘉喇嘛（Lama Kunga）在加州（Kensington）創立一個頗有名氣的道場。

所以說廿世紀下半葉，西藏佛教傳播到歐美各國，廣受歡迎；從此以後，西藏佛法並不只局限於「雪國」地區了。

（完）



吉藏學說初探(二)

廖明活

以無得爲基本精神的吉藏教學

(續上期)

「互相釋義」明就「偏」而立「中」，「理教釋義」則繼而明就「理」言無所謂「中」與「偏」，「中」與「偏」均爲「強名相說」的「教」，目的在令人了達非中偏的「無名」之「理」。又佛菩薩說「中」說「偏」既都是爲了使人了達非中非偏，故說「中以不中爲義」，也同樣可以說「偏以不偏爲義」。

「二諦義」疏釋「顯道釋義」的意義亦同：

次第三就顯道釋義者，明俗是不俗義，真是不真義，真俗不真俗義。……以達有不有故，不有爲有義；達無不無故，不無爲無義。亦如了達明無明，二不二。既達至日本，二即不二，故不二爲二義；了達真俗不真俗，故不真俗爲真俗義也^{②1}。

「明俗是不俗義，真是不真義」，乃因佛說「真」說「俗」均在顯「不真不俗」不二之道。吉藏又繼而分別以「橫動」「豎拔」比較「因緣釋」「顯道釋」的不同：

前明因緣橫義動，今真俗不真俗豎義拔。橫義動，豎義拔，故一家從來明假伏中斷義。言假伏者，真是俗義，俗是真義，伏彼自性也。既知因緣真，即知真不真；知因緣俗，即知俗不俗。悟真俗不真俗自性永斷。爲是義故，前橫伏，令豎斷也^{②2}。

因緣釋（互相釋義）說明真俗相依，制伏以因緣「真」爲定性

「真」、因緣「俗」爲定性「俗」的自性執，故其作用是「伏」。顯道釋（理教釋義）指出佛菩薩安立真俗是爲了斷滅有情對「真」「俗」以至「非真非俗」等假名相的住著，開出一無名相之域，故其作用是「斷」。

4 無方釋義（無方釋）：「理教釋義」明佛菩薩是因教顯理，因名顯道。但要緊記的是在三論的無得教學裏，「理」非是指一

居言教域上的實理，「道」也非是指不可道之常道。蓋若視某理爲實，某道爲常；即情有所寄，也使與「懷無所言」的無得精神不符。「理」與「道」在無得教學裏所指不外是無得精神，故在無得亦無得這宗旨下，聖心雖不拘於名相，也常在名相中行。既內外並冥，緣智俱寂，則當上即是，一色一香無非中道，一花一鳥莫非妙法。此正是第四「無方釋義」所欲究明者

人「三論玄義」云：如人談文外與空而未曾悟之妙，

樂之妙，四無方釋義者，「中」以色爲義，「中」以心爲義。是

因緣人內故「華嚴經」云：「一中解無量，無量中解一。」故一

法得一切法爲義，一切法得一切法爲義^{②3}。

「中」這裏正指佛菩薩的「無得」正道，此正道並不與任何法

隔絕，故可在色上現，可在心上現，也可在任何一切法上現。

佛菩薩的無邊妙用既含攝一切心法色法，故可不拘任何方所。

又「二諦義」亦這樣解釋「無方釋義」：

三論圖次第四節無方釋義者，明俗以一切法爲義，人是俗義，

柱是俗義，生死是俗義，涅槃是俗義，無方無礙故，一切法皆是俗義也。……既悟無礙道故，有無礙用；以得無礙用故，所以一切法為俗義也。前則是從用入道，今則從道出用也。

這裏說「既悟無礙道故，有無礙用」，其實「無礙道」也便是在「無礙用」的「無礙」處見。又自聖人無離「用」獨存的「無方無礙」，吉藏說一切法皆是俗義；其實自聖人「用」而莫非「無方無礙」，也可說「一切法皆是真義」^{②⑤}，說俗一切俗，說真一切真，故是「無方」也。

註：

②① 大正藏四五、九五中。

②② 大正藏四五、九五中一下。

②③ 大正藏四五、一四中。

②④ 大正藏四五、九五下。

②⑤ 「二諦義」卷上謂「一切世諦若於如來皆是第一義諦」，便是這意思：

言能所者，一切世諦若於如來皆是第一義諦。既於如來是第一義諦，故是能化。……一切第一義諦若於衆生則是世諦，以衆生是所化，所以須為衆生說法也。」（大正藏四五、八〇下）

（三）破邪顯正

吉藏這視佛陀言教悉為方便的立場，也影響了他對「邪正」、「大小」等相對概念的理解。

（甲）若破若立，皆為破病

吉藏「三論玄義」總釋三論宗要，開章便標出「破邪顯正」：夫通化無分，陶誘非一。考聖心，以息患為主；統教意，以通理為宗。……但論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沉淪，顯正則上弘大法，故振領提綱，理唯斯二也^①。

因此後人每以「破邪顯正」為三論宗的中心教義。吉藏雖反對以

破相為宗，但他既認為聖心是「以息患為主」，又以「斷一切見」為一乘道，其學說整體無疑是甚著重破。因此他繼續詳辨三論所摧折的四宗：外道、毘曇、成實、大執（有執大乘），中難「外道」又分西域與震旦，破「毘曇」則列十門，出十義證「成實」為小乘，舉「五時」「二諦」責大乘異宗之不足。其排百家，截衆流，頗有其師法朗那「忤俗以通教」的氣度。吉藏嘗謂龍樹「唯破不立」：

今論不爾，唯破不立。所以然者，論主出世唯為破顛倒斷常，更無所立^②。

「三論玄義」亦云：

末世鈍根，迷佛立破，遂皆成病，是以論主須並破之，然後具得申如來立破^③。

以吉藏看，一切佛經都是以破病為宗旨：

問曰：「經中有立有破，何得言皆破邪？」

解云：「經中若立若破，皆為破病。何者？經中說一色一香皆為顯道。若不顯道，可不破病。既若立若破皆為顯道，故破立皆為破病也。」^④……

「破立皆為破病」，這句話若就「破邪顯正」這問題去理解便是說無論說「邪」說「正」，皆是為了破邪。其實任何宗教都有「破邪」與「顯正」這兩面，例如儒教破不仁不義而顯仁義，基督教破魔鬼的邪惡而顯上帝的至善。至於佛教自身，「成實論」教人壞世相之「有」而入涅槃之「空」，地論師攝論師教人破滅無明而回復如來藏的自性清淨等等，都可形容為「破邪顯正」。因此泛說的「破邪顯正」是諸家的共通法，並不能說是某宗某派的特色。但三論師所講的「破邪顯正」有一特殊意義，乃因它是以「無得正觀」為大前提：

問：「若箇是邪而言破邪？何者是正而道申正？」

答：「邪既無量，正亦多途，大畧而言，不出二種，謂有得與無得。有得是邪須破，無得是正須申^⑤……。」

這裏以「有得」為邪，「無得」為正，勸人破「有得」而申「無得」，這自然是三論無得教學所當有的結論。但要緊記的是三論

教學所說的「無得」是既無得於「得」，也無得於「無得」。由此類推，真正的「正」也應是既無得於「邪」，也無得於「正」；能達至非邪非正，才是究竟的「正」。此意思正是以下一節引文所要表明者：

問：「若非因果，亦應非邪非正，非虛非實，何故名爲實相正法耶？」

答：「實如所問。非邪非正，非實非虛，不知何以目之，爲欲出處衆生，於無名相中假名相說，故強名正法耳⑥。……」

佛菩薩「無得」，不在事相上作任何界別，故本是「非邪非正，非實非虛」。但他們悲憫衆生迷著事相，淪於「有得」，爲了出處濟渡之，遂假立種種名相法。他們既要破「有得」，便斥「有得」爲「邪」，相對之下，便褒「無得」爲「正」。但佛菩薩以有得爲「邪」無得爲「正」，並非是要人由有得於「得」轉而有得於「無得」，由有得於「邪」而轉而有得於「正」。蓋有得於「無得」者還是「有得」，若得於「正」，正便也成「非正」：

就說教意中凡有二意：一者破邪，二者顯正。佛欲斷如此等諸邪見，即破邪也；今知佛法，故謂顯正也。此是對邪所以說正，在邪若去，正亦不留。⑦……

在三論無得教學裏，「正」是在斷邪見過程中安立的，非是在「邪」處別有一有客觀內容之「正理」可得，苟離開破邪的作用，「正」便沒有意義。若果以爲「邪」去後還有「正」在，此「正」就成了「邪」了。

總之，在「無得正觀」這大前提下講破邪顯正必是「有邪故有正，邪去正不留」⑧，「正」與「邪」並非是兩對立的概念，而是達至「無得正觀」過程中一辯證的對翻。「三論玄義」裏有一段答難，很清楚地表明這道理：

難曰：「若無是非，亦不邪不正，何故建篇章稱破邪顯正？」

答：「夫有非有是，此則爲邪；無是非非，乃名爲正。所以命篇辨破邪顯正。」

難曰：「既有邪可破，有正可顯，則心有取捨，何謂無依？」

答：「爲見於邪，強名爲正；在邪既息，則正亦不留，故心無所著⑨。」

可見說「邪」也好，說「正」也好，說「破」也好，說「立」也好，唯有「心無所著」，才是三論教學真正歸宿之所在。

（乙）體用二正與對偏、盡偏、絕待三正

吉藏「三論玄義」中開出體用兩種正，便是要解釋三論教學對邪而立正的特殊意義。

問：「此論名爲正觀，正有幾種？」

答：「天無兩日，土無二王，教有多門，理唯一正。……但欲出處衆生，於無名相法強名相說，令稟學之徒，因而得悟，故開二正：一者體正，二者用正。非真非俗，名爲體正；真之與俗，目爲用正。所以然者，諸法實相，言亡慮絕，未曾真俗，故名之爲體，絕諸偏邪，目之爲正，故言體正。所言用正者，體絕名言，物無由悟，雖非有無，強說真俗，故名爲用。此真之與俗，亦不偏邪，目之爲正，故名用正也⑩。」

「教有多門，理唯一正」，此「一正」者，「無得正觀」是也。然佛菩薩雖「無得」，世人却恒有得，或得於「有」、或得於「無」。佛菩薩慈悲載物，見「體絕名言」，則「物無由悟」，遂就其病而處方，雖不寄心有無，但亦對「有」而言「無」，對「無」而言「有」；雖無意乎真俗，但却識所治之病爲「俗」，美所下之藥爲「真」。在佛菩薩，有無真俗均是應物之方便「用」，是用而無得於用，因用而不失正，是爲「用正」，而支撐着此無用之用背後那言「言亡慮絕」，未曾真俗的無得精神便稱之爲「體正」。其實沒有佛菩薩是不濟世的，未有無得而不常現有得相者，「體正」不離乎「用正」，故說「理唯一正」也。

吉藏又繼而分別出「對偏」、「盡偏」與「絕待」三種正：但正有三種：一對偏病，目之爲正，名對偏正。二盡淨於偏，名之爲正，謂盡偏正也。三偏病既去，正亦不留，非

偏非正，不知何以美之，強嘆爲正，謂絕待正也⑪。

佛菩薩是爲了對治偏病才說「正」，故其所陳的「正」是「對偏正」。此「正」有洗盡偏病之作用，故稱之爲「盡偏正」。苟以體用義判之「對偏」與「盡偏」二正均爲佛菩薩就方便用而假說之「正」，是爲「用正」。至乎佛菩薩那無依無住，玄冥一切的本懷，則是「偏病既去，正亦不留，非偏非正」，超乎一切分別，故是絕乎言詮。今強嘆爲「正」，則美之爲「絕待正」。苟以體用義判之，此「正」所表者爲佛菩薩的「無得正觀」，是爲「體正」。

(丙) 由破邪顯正至「道非邪正」

吉藏以「絕待正」爲「體正」，則三論師發趾雖說「破邪顯正」，其歸結則必然是「道非邪正」。

所言具含多義者，然諸佛所行之道未曾邪正，爲對內外二邪，故立爲正。一者九十六種所說之法，稱之爲邪；如來所說之法，目之爲正。故對彼異道之邪，明佛道爲正。二者昔執五乘之異，乖於一道，名之爲邪。所以然者，道尙無二，寧得有五？故執於五異，乖於一道，故稱爲邪；以對彼二邪，故明佛所行道稱爲正法⑫。

因此「中論」以二十七品「破邪顯正」，最後還是以「雙泯邪正」作結：

十者二十七品雙破大小二邪，俱申二正，惑者便起邪正之心。是故最後雙泯二目，道門未曾邪正⑬。

佛菩薩無論講甚麼，能使人得悟便爲「正」，而「悟」本身却是「了無邪正」的：

今明道非邪正，能體道之緣，亦悟非邪正。但以向迷今悟，該向迷僻爲邪，呼今悟爲正。此得悟時，了無邪正⑭。

又因佛菩薩言「正」的目的祇是在破「邪」，此假說之「正」本身也便無必然的客觀內容，而祇有偶然的主觀恰當性，能完成其「破邪」之任務便爲「正」，不然便是「非正」。如是而觀他宗異說：

問：「已聞異說，未見今宗。爲異象師？爲同諸匠耶？」

答：「若以悟而言，稟斯異說，各蒙益者，則象師釋無可爲非；若聞而不悟，則象師無可爲是。一師之意唯貴在於悟耳，宜以悟爲經宗，無論同異也⑮。」

佛菩薩之意既「貴在於悟」，則若緣諸師釋而可得悟，則其釋亦無可爲非。是由破斥諸師異釋，吉藏轉而又明它們在某一義上非必不可用：

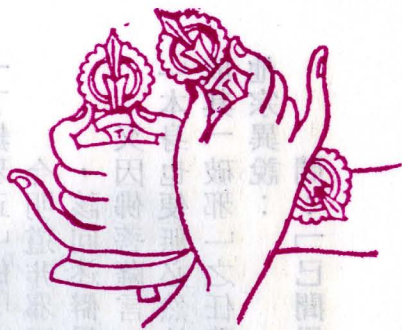
問：「符經須錄，背文宜棄，何故朱紫共貫之？清濁尙混流，唯悟爲宗，未詳可領。」

答：「假設符經，聞而不悟，於緣非藥，則應棄之。如其釋背佛經，聞而受道，則成甘露，理成須錄。故甘露無定，惟悟爲宗。……菩薩於一切法，無有定教，無有定身，唯利益爲定也。」

(未完待續)

註：

- ① 大正藏四五、一上。「中觀論疏」卷一引法朗言：「師云：『夫適化無方，陶諸非一，考聖心以息病爲主，緣教意以開道爲宗……』」（大正藏、七下）「息病」即「破邪」，「開道」即「顯正」，則吉藏「破邪顯正」之說，也是教有所本。
- ② 「大乘玄論」卷五（大正藏四五、六九下）。
- ③ 「三論玄義」（大正藏四五、一二中）。
- ④ 「二諦義」卷中（大正藏四五、九四下）。
- ⑤ 「大乘玄論」卷五（大正藏四五、六八下）。
- ⑥ 「法華玄論」卷二（大正藏三四、三八二上）。
- ⑦ 「中觀論疏」卷一（大正藏四二、一六上）。
- ⑧ 「百論疏」卷上（大正藏四二、二三四上）。
- ⑨ 大正藏四五、七上。
- ⑩ 大正藏四五、七中。
- ⑪ 同上註。
- ⑫ 「法華遊意」（大正藏三四、六三九上）。
- ⑬ 「中觀論疏」卷一（大正藏四二、八下—九上）。
- ⑭ 「大乘玄論」卷五（大正藏四五、六九中）。
- ⑮ 「法華玄論」卷二（大正藏三四、三八一上）。



西藏佛教發展史

鄭金德

(續完)

皇室的擴張佛教，不久便引起貴族的敵意，貴族們聯合本教僧侶共同抵制佛教的發展。西元 740—741 年，瘟疫橫行藏地，閃電打擊皇宮，水災浸蝕農作物，所有這些不幸被認為都是本教精靈 (Bon spirits) 不喜歡佛教侵入藏土的藉口。擁護本教這一邊的人更藉口說貴族將要掀起反抗佛教的運動。雖然國王擁護佛教，但因國內貴族們的群起反對，所以，不得不將此事請教寂護 (Santarakshita)——當時一位印度在藏的法師。寂護推介另一位印度著名的秘教法師蓮華生 (Padmasambhava) 入藏來降服精靈作怪，時為西元 747 年。

蓮華生年幼時便被印度西北部的烏仗那國 (Udyana，今巴基斯坦北部) 王所收養，長大後蓮華生對於繼承王位並不感興趣，於是出家為僧。他專攻秘教，並學得所有各教派的教義及其有關的神秘力量。入藏後，他施以法力，降服本教精靈，精靈發誓歸順蓮華生。他在藏期間 (約十八個月)，曾建立三耶寺 (Samye)。此寺離拉薩約三十哩路。

蓮華生之降服當地精靈，可以解釋為佛教對付西藏本土宗教的勝利。但雙方 (本教與佛教的擁護者) 並沒有永久性的和平，他們之間的敵對態度隨時困窘著佛教的發展，已如上述。此時佛教的發展主要是在三耶寺，住持為寂護。在寂護住持期間，有藏僧七人接受具足戒，並極力邀請印度高僧來藏主持翻譯 (梵文譯成藏文) 經典，更積極訓練有能力的西藏年青人，為

宣揚佛教而努力。因為蓮華生是個秘教法師，所以在三耶寺特別加強秘教訓練。

除此之外，在第八世紀時，也有一些中國僧侶來藏積極參與譯經工作。這些僧侶中，主要是禪師，他們是隨公主來到西藏的。在第八世紀末葉，這些中國僧侶會和寂護的徒弟們，由蓮華戒 (Kamalasila) 當主持人，在藏王面前舉行辯論。中國代表以大乘和尚為主，主張達到佛位並不是漸悟的，是可由直觀而開悟；蓮華戒則主張漸悟，逐步高升，才能到達開悟的境界。印度僧侶也出席這場辯論大會，但都支持蓮華戒的看法，於是中國僧侶遂被逐出西藏。中國僧侶辯論的失敗，對於西藏佛教的發展，意義至大，因為這樣使西藏佛教具有印度的色彩，而不具有中國佛教 (禪宗) 的色彩。

除了秘教之外，中觀思想體系，也由寂護和蓮華戒等人引進藏土，這些都是佛教非常主要的思想體系。為了減少抵抗，本教的信仰也准許存在。這樣一來西藏佛教便成為秘教、大乘佛教和本教 (Bonism) 的混合物了。

在第九世紀初葉，徠巴瞻王 (King Ral-pa-Can) 統治期間 (西元 817-836) 年，大宏佛教，他努力把西藏的譯經工作成為制度化 and 系統化。原來西藏佛教經典有來自梵文、漢文、中亞語文等，翻譯的用辭不統一，並有很多錯誤。徠巴瞻王則召集印度和西藏學者組成一個譯經委員會，用嚴謹的態度，統一佛教用語，做出有效的改進，使後來的譯經工作有所遵循的路線。除了改進佛教文學之外，國王還下令七個家庭共同供養一個和尚，和尚

被任命公職，貴族也被要求信奉佛教。

徠巴瞻王之提倡佛法，却引起了貴族的強烈反對，遂設法殺害國王，造成一個反佛教統治的結果。王弟朗達磨（Long-dar-ma）統治期間（西元 836—842 年），用盡心思去破壞佛法，嚴禁譯經，廢除寺院，毀去佛像，甚至殺害僧侶。但朗達磨不久乃被一狂熱的僧侶吉祥金剛（Palgyi Dorje）所暗殺。吉祥金剛之所以要暗殺朗達磨，是要阻止朗達磨做出更多破壞佛教的舉動。但朗達磨的親信從此益加遷怒僧侶，大肆捕殺，西藏文化被摧殘殆盡，從此佛教元氣大衰，爭亂不絕，遂成西藏前後有百餘年的「黑暗時代」。

好有一些西藏僧侶設法逃出西藏到中國及印度邊界處逃難，等到情況較好時，這些僧侶才返藏地，繼續西藏佛法於不墮，但是元氣大損，直到西元十一世紀初期，亦即印度秘教高僧阿提沙（Atisha）被邀請入藏（西元 1042 年）後，新的佛教史才步入另一個局面。

四、西藏佛教各派的成立

直到西元 1033 年阿提沙去逝為止，他一直都在藏土積極復興佛教。從他奠定基礎以後，西藏佛教的擴展神速。他在西藏期間馬不停蹄地到處講學、譯經、建廟。

西元十一世紀，西藏最著名的高僧之一是馬爾巴（Marpa），被認為是菩薩，他娶妻並聚財富，秘教工夫很深。馬爾巴的高徒中有一位名叫密勒日巴（Milarepa, 1040—1123）為最有名。密勒日巴七歲時父親去逝，財產則交託給他的叔父看管。豈知密勒日巴的叔父後來竟不歸還財產，而且把密勒日巴本人、密勒日巴的妹妹及母親一家人趕出去。密勒日巴則存心報復。經過嚴格修行訓練，密勒日巴變成一個男巫，並趁他叔父為他的兒子娶妻之際，實施黑魔術（Black magic），使屋頂塌下，全屋子的人皆死去。報復過後，密勒日巴決心痛改前非，努力修行。就在此時找到馬爾巴，並拜之為師。馬爾巴為考驗密勒日巴的偉大潛力，乃使用最痛苦的事去折磨他，如叫他蓋房子，蓋好了又要他拆掉

等。秘教修行成功之後，密勒日巴曾返鄉，但發現他的家房子已倒，母親已經去逝，只留下白骨一堆，妹妹也不知去處，在天涯茫茫之際，密勒日巴決定隱遁山林。後來他的妹妹找到他，當時他像個乞丐，衣衫襤褸，他的妹妹一再勸他回到人間來，但此時密勒日巴內心澄澈，不為所動。他樂意過著禪定、苦行的生活，並吟詩歌唱，表現超絕的喜悅。「密勒日巴十萬歌集」（The 100,000 Songs of Milarepa）就是這樣得來的。

經過阿提沙、馬爾巴、密勒日巴及其他高僧的努力，西元十一世紀的西藏，對佛教引起了極高的興趣，大型的寺院被建造起來，各學派也都建立傳承體系。貴族們也逐漸知道寺院的力量和權威，紛紛的著上僧袍，其中有很多人都成為大寺院的住持。但直到十三世紀蒙古帝國出現在歷史舞台之前，寺院之間也曾出現過你爭我奪的場面。

五、薩迦寺（Sa-skye Monastery）

薩迦寺，是由藏僧名叫多羅密（Drok-mi）的高徒袞曲爵保（Kon-chog-syal-po）於 1034 年所創。多羅密是與阿提沙同一時代的人物，曾在超戒寺研讀秘教八年。薩迦派在西元十二到十三世紀之際，高僧雲集，擁有權力，繁華一時。此派僧侶可以結婚，父子（或叔姪）相繼傳承系統。

薩迦寺的著名住持薩般（Sa-pan, 1182—1251），他是個有學問的高僧，精通梵文，被認為是文殊（師利）菩薩（Bodhisattva Manjuri）的轉世。西元 1239 年，蒙古大軍在庫騰（Godan）可汗指揮下，大軍南下，進逼拉薩，西藏方面派薩般前往交涉，會議在中國蘭州舉行。西藏歷史家主張這位蒙古將領生病，並由薩般治好之後，對佛教感興趣，但也許是由於庫騰可汗看到薩般口中唸咒的奇妙神力所驚訝，而轉移對佛教的崇拜；薩般並寫信給西藏當局，贊美蒙古可汗，稱之為「深愛佛法的菩薩」。蒙古則任命薩般在西藏替蒙古執行政令，薩般傳位給他的姪兒八思巴（Phags-pa），仍由蒙古確認他代為統領西藏的最高權威。因此，薩迦派在西藏就變成了宗教及世俗的領導地位，政教合一也從

此而奠定。

蒙古帝國安排這種方式，非常巧妙，因為這樣蒙古便不必派遣軍隊駐紮西藏，也照樣能控制西藏。但權力全由薩迦派一手包辦，却引起了其他各派的不滿，其他各派最後竟拒絕服從命令，但反對勢力却被蒙古軍力所撲滅。當蒙古帝國在中國政治舞台消失後，薩迦派的權力，也隨著冰消瓦解。中國明朝得勢後，與西藏保持友善，不僅承認薩迦派也承認其他各派的合法地位。

西元十四世紀，各派互爭長短，以便取得全藏的領導權。因為世俗欲念加深，宗教修行鬆弛，和尚沉溺於醇酒和女人。宗喀巴（Tsong-kha-pa, 1357 - 1419）的宗教改革運動及其所領導的格魯派（Ge-luys-pa）便應運而生。

六、格魯派與達賴喇嘛

宗喀巴生於西藏東北部，七歲入寺成沙彌，十六歲遍覽全書，如龍樹中觀系統、因明學、般若哲學、阿毘達磨（Abhidharma）及戒律等皆有狩獵。尤其研讀戒律後，深感西藏佛教極需改革一番。二十五歲受具足戒，成為法師，所著：「菩提道次第」（Steps to Enlightenment, 1403）非常有名。

宗喀巴的學問好，又過著清淨的宗教生活，不久徒弟雲集，因而形成一大教派即格魯派。1409年建寺院於甘丹寺（Gah-dan），1419年又建哲蚌寺（dras-spung），1419年又建色拉寺（Se-ra）。宗喀巴主張獨身主義，禁飲酒、吃肉，嚴格的寺院紀律。他並做了一些秘教儀式的改進工作。

西元1419年，宗喀巴去世後，領導權則傳其大弟子。第三世紀的根敦珠巴（Ge-den-grub-pa）是宗喀巴的姪兒，於1438年即位，從他起便創有轉世（reincarnation）之說，迄今相承不絕。根敦珠巴是第一世大喇嘛。

格魯派的順利發展，引起了古老派的反對，尤其是較有權力的寧瑪派（rNying-ma-pa），因此格魯派則四處尋求支持。

1578年，第三世大喇嘛（1543 - 1588）到蒙古朝廷，不僅宣教，而且磋商聯盟關係。蒙古朝廷賜與珍寶稀品，可汗並賜「

達賴喇嘛（Dalai Lama）（達賴意即大海，喇嘛意即上師之意）尊號，因此我們知道達賴喇嘛是蒙古賜與第三世大喇嘛的寶號，從此沿用下來，歷代不絕。

第五世達賴喇嘛（1617 - 1682）面對著藏地寧瑪派的反對勢力，因壓力愈來愈大，因此達賴五世請求蒙古可汗派兵援助，時為1641年。收平反對勢力後，第五世達賴喇嘛便成為全藏的宗教和世俗領袖，並有西藏王的雅稱。蒙藏兩國是供養者與僧侶的關係，供養者支持僧侶的宗教地位，而僧侶則支持供養者的世俗地位，就字面來分析，雙方分不出上下優劣，只是平等互惠的關係。

達賴五世是個英明之主，集全藏宗教與世俗領袖於一身，這種情形一直延續到今天的第十四世達賴喇嘛。1959年，第十四世達賴流亡到印度達拉姆薩拉（Dharamsala）組成流亡政府，到目前為止，他仍然是西藏人心目中的宗教和世俗領袖。

七、西藏佛教西傳

蓮華生大師曾經預言：「……當鐵鳥飛起的時候，……西藏人像螞蟻一樣，……將佛法帶到紅人居住的土地上。」

1959年中共佔領西藏之後，西藏佛教四大派：達賴喇嘛十世領導下的格魯派，卡瑪巴（Gyalwa Karmapa）領導下的迦舉派（Kargyupa），敦珠（Dudjar）領導下的寧瑪派，特利稱（Trichen）領導下的薩迦派（Sakyapa）均能順利逃出西藏，安抵達達印度再使西藏佛教傳播到世界各地。

達賴喇嘛不斷地以西藏政治宗教領袖的身份訪問亞洲（蒙古、日本）歐洲（包括蘇俄）及美國（1979年九月）、加拿大（1980年十月）世界各地也普遍設有該派的坐禪中心。

卡瑪巴曾於一九七七年訪問英國、法國，並三次訪美（一九七四、七七、八〇），加拿大、亞洲（菲律賓、馬來西亞）。他在錫金、印度（新德里）及美國均擁有寺院。迦舉派的巨人創巴（Chogyam Trungpa）更在美國各地建立很多道場，大力宣揚坐禪技術。在英國，此派也設立不少的坐禪中心。（下轉第15頁）



佛學淺說

原題「佛教聖典」

日本佛教傳道協會編

第一章 因緣

第一節 四種真理

1. 這個世間充滿着苦。生是苦，老、病、死亦皆是苦。與怨憎者會面是苦，與所愛者別離亦是苦，又希求而不能得到亦是苦。事實上，不離執着的人生是一切皆苦的。此稱爲苦的眞理（苦諦）。

此種人生之苦，是如何產生的呢？那無疑是由纏於人心的煩惱而起的。若追究其煩惱，則知此煩惱是由與生俱有的強烈欲望而來。此種欲望乃以對生之強烈執着爲本，而對所見所聞產生渴愛。這稱爲苦的原因（集諦）。

除。此稱爲滅苦的真理（滅諦）。欲入滅苦的境地，必須修行八正道。所謂八正道，就是：正見——正當的見解、正思——正當的思惟、正語——正當的言語

、正業——正當的行爲、正命——正當的生活、正精進——正當的努力、正念——正當的記憶、正定——正心的統一。此八種被稱爲滅欲望的正道之眞理（道諦）。

人們必須好好地體會這些真理。因為這個世間充滿着苦，所以只要是想脫離苦的人，誰都要斷除煩惱。無煩惱與苦的境地，唯有悟道才能到達，而悟道唯依八正道始可得。

2. 有志於道的人，亦應知此四種神聖的真理（四聖諦）。因不知此四種真理，以致長期徘徊在迷惑之道而無休止。知此四聖諦者稱爲得慧眼者。

因此，應專心一致接受佛的教法，徹底理解此四聖諦的道理。

無論任何時代的任何聖者，只要是真正的聖者，皆爲體悟此四聖諦者，同時亦爲教四聖諦者。

明瞭四聖諦時，人們才能遠離貪欲，與世無爭、不殺生、不偷盜、不邪淫、不欺騙、不毀謗、不阿諛、不嫉妒、不瞋恚、不忘人生的無常、不離正道。

3. 行道者，譬如持燈火入暗室中。其暗即滅而充滿光明。學道而明瞭此四聖諦，則得智慧的燈火，而滅愚癡的黑暗。

佛僅示此四種真理以引導衆生。正確地身受此教法者，得依此四聖諦，於此世間真正開悟，而成為衆生的守護者、歸依者。

那是因爲明瞭此四聖諦，即可消滅一切煩惱之根本——無明之故。

佛弟子依此四聖諦，得通達所有教法，並具備理解一切道理的智慧和功德，而對任何人皆能自在說法。

第二節 不可思議的因緣

1. 如衆生之苦有其原因，衆生之開悟亦有其道，一切法皆依緣（條件）生，依緣滅。

雨降風吹，花開葉落，一切依緣生，依緣滅。

我們的肉身是以父母爲緣而出生，靠食物維持。而我們的心，也是依根緣境而集起的。

所以說，我們的身心是依緣而成立，也依緣的變易而變易。譬如網的目，互相連繫而作成網，一切事物，皆互相牽連而成。

若有人認爲一個網目就是一個獨立的網的目，那是很大的錯誤。

網的目，與其他的網目互有關連，始被稱爲一個網目。所以每個網目皆爲成立其他網目之緣。

2. 花是集開花之緣而開，葉是集散落之緣而落。並非無緣無故而獨自開花落葉。

因依緣而開，依緣而落，故任何事物，皆會變遷。無獨自存在的事物，亦無常住不變的事物。

一切萬物依緣生，依緣滅，是永遠不變的道理。故變易、無常是天地間不可動搖的真理。

第三節 相依相成

1. 那麼，衆生的憂、悲、苦、惱是如何產生呢？

那是因爲衆生有執着的原故。

執着財富，執着名利，執着悅樂，執着自我。由此執着而產生苦惱。

有始以來，此世間有種種災難，加之無法避免老、病、死，故有悲苦。

但追究其源，乃因有執着，才有悲苦，只要脫離執着，則一切苦惱悉盡消除。

再追究此執着，則從衆生的心中，可發見無明與愛。

無明就是看不到事物變易的真相，不明瞭事物的道理之意。愛就是貪求所愛之事物而執着之意。

本來，事物並無差別，把它認爲有差別，是無明與貪愛的作用。本來，事物並無善惡，把它認爲有善惡，是無明與貪愛的作用。

一切衆生常起邪念，因愚癡而不能正確地觀察事物，執着自我而造成錯誤的行爲，結果產生了迷惑之身。

以業爲田，心爲種，覆無明之土，潤貪愛之雨，澆自我之水，增長邪見，而產生此迷惑。

2. 總之，產生有憂、悲、苦、惱的迷妄世界，就是心。迷妄的世界，不外就是唯心所現的心影而已，同時，悟界亦由此心顯現。

3. 在此世間中，有三種錯誤的見解。若順從這些見解，則世間的一切事物將被否定。

一爲有人主張，人在此世間所經驗的任何事，皆爲命運。二爲有人說，一切爲神所創造。三爲有人說，一切事物是無因無緣的。

若一切由命運所定，則在此世間行善、作惡皆爲命運，幸與不幸也是命運，除命運之外什麼都不存在。

因此，人就沒有這是應該做，這是不應該做的選擇，及希望與努力，世間也就無進步與改良。

其次之神所創造說，與最後之無因無緣說，亦受到同樣的困難，若然，則毫無離惡行善的意志、努力與意義存在。

所以，此三種見解是錯誤的。一切法乃依因緣生，依因緣

滅。

第二章 人心與實相

第一章 無常的存在沒有實體

1. 身心皆為因緣所成，故此身沒有實體。此身為因緣的集合，故為無常的存在。

若此身有實體，則應可隨意自在使我身該如此，不該如此才對。

國王有該罰則罰，該賞則賞的權力，可隨自己之意去做。可是他不能不願有病却會生病，不希望老却會衰老，對於自身則一件也不能如意。

與此相同，心亦無實體，心亦為因緣之集合，是不斷變易的。

若心有實體，則想該如此，不該如此，就應當能如意才對。

2. 若人問此身是永遠不變，或無常？一定誰都會回答是無常的。

若人問無常的事物是苦或樂？當他發覺生者不久都會老、病、死時，一定誰都會回答是苦的。

將如此無常而變易、苦的東西，認為有實體，有我是錯誤的。心亦如是，是無常的，是苦的，並沒有實體。

因此，必須遠離組成吾人的身心為個我以及圍繞吾人周圍的一切為我所有的觀念。

這只是無智慧的心執着我、為我自己而已。

身與其周圍之物，皆由因緣所生，故時常變化，片刻也不停止如流水。又，心動如猿，須臾都不靜止。

有智慧者應如是見，如是知，而必須去除對於身與心的執着。當身心俱離執着時，即能獲得涅槃。

3. 於此世間，有五種任何人都無法做到的事。一為會老之身欲使不老，二為會病之身欲使不病，三為會死之身欲使不死，四為應滅之物欲使不滅，五為會盡者欲使不盡。

世之常人，面對此種不可避免之事而苦惱，但受過佛的教法之人，因知不可避免之事為不可避免，故不會有如此愚癡的煩惱。

又，世間有四種真實。第一、一切衆生由無明生。第二、一切欲望的對象，是無常、是苦、是變易的。第三、一切的存在，是無常、是苦、是變易的。第四、一切法中無我、無我所。

一切事物皆無常、變易，萬物皆無我的道理，不管佛出現於世與否，都是一定不變的真理。佛知此真理，證悟此真理。而教導衆生。

第二節 心的構造

1. 迷與悟皆由心所現，一切事物由心所造。猶如魔術師自由自在地變現出種種東西一樣。

人心變化無窮，其作用亦無限。由污穢的人現出污穢的世界，由清淨的心現出清淨的世界，故外界的變化亦無限。

繪畫由畫師描繪，外界則由心所造。佛所造的世界，是遠離煩惱的清淨世界，人所造的世界則被煩惱所污染。

心如工畫師，畫出種種世界。

佛正確了知一切從心起。故若能如是理解的人，他就能見真實的佛。

2. 然而，心常恐怖、悲傷與苦惱。恐怖着已發生的事，亦恐怖着未發生的事。因為，心中有無明與貪愛的緣故。

從貪心生迷妄的世界，而迷妄世界的種種因緣，要約之，皆在心中。

生死乃唯心所起，故有關迷惑生死的心消滅，則迷惑的生死即盡。

迷妄的世界從心起，以虛妄心觀察即變成迷妄的世界。若知離心即無迷妄的世界，則能離污染而得解脫。

如是，此世界由心領導，被心牽引，受心的支配。由迷惑心現出充滿煩惱的世間。

3. 一切事物皆以心爲前導，以心爲主，由心所作成。若人以染污心說話，或身行，則苦就跟隨其人，如跟隨轆車的牛一樣。

但是，若以善心說話，且身行，則安樂隨著其人，如影隨形。行惡者，於現世將因作惡而受苦，於來世則受其惡報而更苦。行善者，於現世因行善而快樂，於來世則受其善報而更加快樂。

心污濁，則其道不平，因此會跌倒於地。又，若心清淨，則其道平坦，因而安樂。

樂身心清淨者，是破魔網而行走佛之大道者。心淨者可得安樂，而更加精進修心。

第三節 實相

1. 世間的一切萬物，皆由緣所現，故本無差別。其所以有差別，是衆生起分別之故。

太空沒有東西之別，衆生予以東西之差別，而執着東或西。數目本從一至無量，各爲完全數，其量無多少之差別，但衆生由欲心加以計量，而定多少的差別。

本來無生亦無滅，但因衆生的分別心，而見有生死的差別。人的行爲本無善亦無惡，由於衆生的分別心而見有善惡之差別。佛遠離此差別，見世界如空中之浮雲，亦如幻想，取捨皆爲虛妄，而離分別相。

2. 人由分別，而執着一切萬物。執着財富、執着名譽、執着生命。

執着有無、善惡、正邪、以及一切萬物而更加沉迷，以致招

來痛苦與煩惱。

有一個人，在長途旅行中，於某地看到一條大河，心想：這條河的此岸雖危險，但對岸看起來很安全。於是作筏，而坐其筏平安地到達對岸。因此他就想：「此筏使我平安地渡到此岸來。是非常有用的筏。所以，不要把筏丟掉，把它扛在肩上帶走吧。」

這時，是否能說此人對筏做了應做的事呢？不見得吧。

這個比喻表示：「正當的事尚且不可執着，而應捨離，何況不正當的事呢？那就更應捨棄了。」

3. 一切諸法，不來亦不去，不生亦不滅，故無得亦無失。所以佛陀說：「一切萬物離開有無的範疇，故非有、非無，不生、亦不滅。」換句話說，一切萬物由因緣所成，其本性無實性，故說非有，又由因緣所成之故並不是無，故說非無。

看到世界的形相而執着，則成爲招致迷惑心的原因。若不見事物的形相，就不起分別。正覺就是觀這種真理，而捨棄分別心。

世間真如夢，財寶亦如幻。如同畫中的高低，雖可見但並非實有，一切如陽焰。

4. 相信由無量因緣所現的東西，會永久存在，是一種叫做常見的錯誤見解，又相信完全會消滅，是一種叫做斷見的錯誤見解。

此種斷、常、有、無，並非事物本身的形相，而是從人的執着所見的相。一切萬物本來就離此執着相。

一切萬物由因緣所生，故皆會變遷。並不像有實體的東西那樣永遠不變。因爲會變遷，故如幻夢、如陽焰，而同時亦即是真實，即所謂無常（變遷）即常（永遠不變）之道理。

而且，離此如幻的世界，乃無真實的世界亦無永遠不變的世界，故把這個世界視爲假有是錯誤，視爲實有亦是錯誤。

有智慧的人，乃覺悟這種道理，將幻夢視爲幻夢，故終不犯這種錯誤。

（未完待續）



佛說「般若波羅蜜經」因緣及經初

智 銘

「大智度論」集粹之一

龍樹菩薩之所以造「大智度論」，是因生當像法之期，爲使佛陀之說法融會而貫通，不使學道者產生疑慮，所以造此論釋。用一問一答方式，提出佛法中足以使學者產生疑誤之處，由淺而深、由外而內，一一解開疑結，使惑妄者洞徹真義。其原論至詳，以偈語方式問答，計達十萬偈之多。每一偈三十二字，共三百二十多萬言。乃一部堂堂巨論。鳩摩羅什法師譯此論時，去繁就簡，取精言三分之一，而成今日一百卷計三十萬言之華文「大智度論」。

即使此部僅存三分之一之百卷大論，仍是浩瀚巨構，若不用心，仍難體會個中奧義。願就個人讀論心得，用集粹方式，連貫、整理，依主題而成單元，以直接之粹語，釋明經文要義，即可產生明確之概念，或有助於同學者。

一、先說因緣

佛陀是何因緣而說「般若波羅蜜經」，計爲：

- (一) 是：佛欲爲彌勒等廣說諸菩薩行。
- (二) 是：修念佛三昧之菩薩，在修念時增加利益。
- (三) 是：因應諸天王之請。
- (四) 是：有人疑佛未得一切智。
- (五) 是：應得度衆生，爲惡師所惑，心沒邪法，不入正道，

- (六) 是：邪惡之人，懷嫉妬意，謂佛智慧不出於人，但以幻術惑世，爲啓導衆生「發一惡念，獲無量罪，發一淨信，受人天樂，得涅槃果。」確認佛陀最尊、最上，而生歡喜心。
 - (七) 是：一切衆生爲結使病所煩惱，自有生死以來，無人能治此病，佛陀爲大醫王，集諸法藥，以救衆生病。
 - (八) 是：因衆生墮於身樂，或修着苦行，於第一義中，失涅槃正道。
 - (九) 是：爲分別生身、法身及供養果報。
 - (十) 是：佛欲說第一義悉檀相。
- (註：「悉檀」又名悉壇或悉談，係「成就」之意，但南岳認「悉」爲華文，「檀」爲梵語，是「施」之意。「悉檀」即是普施或盡施。但此處研究因緣成因之時，仍以「成就」譯「悉檀」較合原義。)
- (十一) 是：欲導引大論義師、利根人。
 - (十二) 是：欲說諸法實相。
 - (十三) 是：欲說無諍處。
 - (十四) 是：欲說非善門、非不善門及非無記門諸法相。
 - (十五) 是：欲以異法門說四念處。
 - (十六) 是：欲以異法門說五衆。

以上所列，是「大智度論」認佛說「般若波羅蜜經」之十六大因緣。其實，般若波羅蜜無量無邊，說「般若波羅蜜經」之因緣，亦無量無邊，上列因緣，只是畧論而已。

二、次說經初

經初云：「如是、我聞、一時」，論釋以：

「如是」爲「信」，信心清淨，方能入佛法，無信或信心不清淨，則不能入佛法。又經中說「信」有如人手，有手，入寶山方能取寶，無手，雖有寶亦無法取。如入佛法之無漏根、力、覺、道、禪定等寶山中，有「信」之人，自由所取，無「信」之人，雖進寶山，亦一無所取。雖已剃頭、染衣、讀種種經、能解能答，於佛法中，仍空無所得。故「信」力是第一能入佛法者，而不是持戒、布施第一入佛法者。

「如是」爲「捨」，佛法中，棄捨一切愛、一切見、一切吾我憍慢，悉斷不著。樾喻經：「善法應捨，何況不善法？」故佛法中無愛法、無染法、無朋黨，但求離苦解脫。

「如是」爲「實」，佛法真實，無妄語、無誑法，與餘法虛妄、鬥諍、不實者大異其趣。

以是故，一切經初，必用「如是」二字。

「我」者，佛法中一切法空，一切無有吾我，集經所以云「我」，是隨世俗言說，佛曾云：「阿羅漢比丘，諸漏已永盡，於最後邊身，能言有吾我。」世界法中說「我」，非第一義。是以諸法空無我，但爲演說方便，隨世俗說「我」，無有過咎。世界語有三種：邪、慢、名字。邪、慢爲不淨，名字爲淨。見道學人有二種語：慢、名字。諸漏已盡之人，用一種語：即名字。除世邪說，順世無諍，佛弟子於一切法，空無所有，空中心不著，亦不著諸法實相，無我法中，當更無心著「我」。

「聞」者，非耳根、耳識、意識聞，是從多因緣和合而得聞聲。耳根無覺，識、色無對、無處，聲無覺亦無根，故非僅憑一法即能聞聲，須情、塵、意和合，故耳識生。因耳識而生意識，

因意識乃能分別種種因緣而得聞聲。佛法中，除聞聲如此外，其他如能作、能見、能知等，都是情、塵、意和合故生。

「一」者，係佛法中數，非實有，此處所謂「一」，亦隨世俗言說，心實不著，知數法名字有，故佛法中言一時、一人、一師、不墮邪見。

「時」者，亦隨世俗言說，佛法中，時無自相，無過去時、現在時、未來時。是故，時法不實。所說「時」者，假名爲時，實無別時。一般所謂方、時、離、合、一、異、長、短等名字，皆是凡人心著，執爲實有，佛弟子不應執「時」。

佛是一切智人，所說佛法，不從師聞，不從他聞。「如是我聞」，乃佛所教說，是佛親證而口說。其他一切世間真實善語、微妙好語，亦皆出佛法中，故「毗尼」中云：「佛法有五種人說：一爲佛自口說，二爲佛弟子說，三爲仙人說，四爲諸天說，五爲化人說。」阿難是佛大弟子，入佛法相，故所集名佛法。

佛於俱夷那竭國薩羅雙樹間般涅槃時，爾時，阿難親屬愛未除，尚未離欲，故心沒憂海，不能自出，但其爲佛法藏人，佛手付諸佛法。爲不失所受，長老阿尼盧豆催促阿難：「速請示佛陀：『佛涅槃後，弟子應如何行道？誰當作師？如何與惡口車匿共住？』種種未來事，請佛開示。」佛告阿難：「若我過去後，自依止，法依止，不餘依止。云何比丘自依止、法依止、不餘依止？是比丘觀內身，常念一心智慧，勤修精進，除世間貪憂。外身、內外身觀，亦如是。受、心、法念處，亦如是。是名比丘自依止、法依止、不餘依止。從今日，解脫戒經，即是大師。如解脫戒經說身業、口業、應如是行，車匿比丘，我涅槃後，如梵法治，若心濡伏者，應教刪陀迦旃延經，即可得道。我三阿僧祇所集法寶藏，是藏初應作是說：『如是、我聞、一時、佛在某方、某國土、某處林中……』何以故？諸佛經初皆稱是語。未來諸佛經初，亦稱是語，現在諸佛末後般涅槃時，亦教稱是語。我般涅槃後，經初亦應稱：『如是、我聞、一時、』是故，當知阿難所集經，是佛所教，經初應言「如是、我聞、一時」。

（完）



漢譯龍樹菩薩論著資料試說

洪啓嵩

前言

這篇文章的原始架構是試圖將龍樹菩薩的思想，作一介紹。但是當資料，收集到一部分時；却發覺，在短短的文字中，要對龍大士那麼龐濶、深密的思想，作一介紹，實為不可能。最後依照藍吉富老師之指導，試著從資料上掌握。

龍樹大士，在整個大乘教學與佛教開展中，佔著最重要的地位。可說是釋迦牟尼以來最偉大的思想家、宗教家。他試圖用論證的方式，將他自己甚深體驗的宗教經驗說出。因此，他論證的特色，不在架構一個完美的知識體系。而是用論說的方式，表彰其自內證；用遮、詮、否定、正說等方式來鞏固自說，破除所謂自性、常斷的見解。我們可以說，他的論證雖然完美犀利，但這並非他的目的所在；他只是想藉此彰顯實相。如果不能認清這個特質，將很難掌握龍大士的思想。

本篇的成立，十分匆促；而資料的掌握亦嫌不足，實際說來是無少分的價值；但以此為一番習作，雖然十分羞慚，總是希望能拋磚引玉。本篇，首先介紹龍大士，奇特的一生。主要的依據資料是羅什法師所譯的「龍樹菩薩」傳。輔以玄奘大師的大唐西域記，孤峯智璨的中印禪宗史，印順導師的佛教史地考論，梶山雄一的佛教中觀哲學，再加上望月佛教大辭典的資料所成。龍大士所遺留下來的史蹟，可說是幾分事實加上附會之傳說，我們已難確切了知其生平。不過是依著「同情的了解」去繪出一個偉大英雄的形像。第二章是將龍大士漢譯資料，作一番外延的處理；

將其排比列出，並作極短的說明。第三章是將龍大士的著作，作分別的說明。裏面涉及了論典的真偽問題。有甚多論典是附會於龍大士所作，尤其是密教的咒語更是如此。我們試圖從龍大士的思想方式，來探討論典的真偽；這一番考證，主要為日本學者的成就。但有時，由於觀點的僵化，或許會有所誤差吧！例如大智度論、十二門論、十住毘婆沙論，都有學者，懷疑非大士所著。但我並不能完全同情這種看法。因為若單以中論的形式，來作為判斷的唯一標準，未免過於武斷。尤其龍大士一生長壽，思想上，應有多方面的開展。此二章的參考書有「望月佛教大辭典」、龍谷大學的「佛教大辭彙」、「佛書解說大辭典」、「佛典解題事典」、「三論典籍研究」，大正藏二十六冊、三十冊、三十二冊、三十五冊，法寶總目錄第一冊的大藏經勘同目錄與著譯者目錄等。

一、龍樹菩薩奇特的一生

龍樹（Nāgārjuna）菩薩一生奇特的行誼，留給後世太多的聯想。某些西方學者，根據傳記中一些神秘的成份，想將龍樹菩薩列為宗教性的人物；看起來似乎是很合理，但實際上却十分不公平^①。在歷史上有太多的傳記，充滿了神秘色彩，却不影響他們成為實際活動過的生命。如果將這些偉大的心靈剔除於歷史之外，將發覺人類的文化是多麼貧瘠。

龍樹菩薩，又稱龍猛，或稱為龍勝。往往與龍軍混為一人。他的出生年代帶給後人許多困擾。依據「大乘玄義」、「西域志

「法苑珠林」認為龍樹菩薩為佛滅後五百年出世。「華嚴探玄記」、「華嚴經傳記」、「法華傳」等說為佛滅後六百餘年。「摩訶摩耶經」、「辨正論」、「仁經測疏」等說為佛滅後七百年。「十二門論宗致義記」傳說為佛滅後八百年。「大智度論抄序」說為佛滅後九百年。「成唯識論了義燈」說為佛滅二百年外。各說前後相差六百年。然而古來多採用「摩訶摩耶經」佛滅後七百年之說法。而大士的壽數，或說為兩百，或說為三百，或為七百年；這可能是由於出生年代而產生的種種異說！不過，如此看來，大士必定是十分長壽的。

龍樹菩薩一生的事蹟與經歷，我們已很難的確實知曉了。目前所能依據的，只有把中觀思想傳介到中國來的鳩摩羅什(A. D. 344-413)所傳的「龍樹菩薩傳」^②了。目前我試將大士一生偉大的事蹟作一些勾勒。

龍樹菩薩出生於南印婆羅門家^③，天聰奇悟，事不再告。傳記描想他在乳哺之中，婆羅門誦四吠陀各四萬偈，每偈有三十二字，都能夠「諷其文而領其義」。弱冠時已馳名全國，天文地理各種道術無所不通。當時有三名好友，也是一時之俊傑。他們以為已會通了天下的義理；再來應該聘情極欲才是人生的大樂。因此共同習得隱身術，並屢藉此，潛入皇宮，百餘日間，宮庭中的美人多被侵犯，甚至有因而成孕者。王臣乃安排對策，以細砂置宮門，派衛士守視；發現四双印在砂上的足跡，暴露了行藏。大王命侍衛揮刀斬殺四人，大士躲在王的頭側得免於死，而三位好友都被殺。從此了悟「欲為苦本」。因此，入山探訪佛塔出家受戒，九十日中盡誦三藏。遂到雪山山中的佛塔，塔中的老比丘，以大乘經典授之。誦受愛樂，雖知道實義，但未能通利，乃周遊諸國徧求餘經却不可得。外道論師沙門皆被大士摧伏。乃起邪慢之心，自認為一切智人。以為佛理雖妙，以理推演尚有未盡，未盡之處還可推演。乃立新師教戒造新服，獨自在靜處水精房中。大龍(Mahānāga)菩薩^④愍其愚癡，接大士入海中，開七寶藏，發七寶函。以方等深奧經典無量妙法授與。大士九十日中通解甚多，「其心深入體得寶利」。大龍菩薩問他是否已看遍所有經

典。大士回答可讀的已十倍於人間了。大龍菩薩告訴他說尚有無量的經典。大士既得諸經實相，深入無生，二忍俱足。大龍菩薩乃送大士返南天竺。大弘佛法，摧伏外道。作優婆提舍十萬頌，又作莊嚴佛道論五千偈，大慈方便論五千偈；中論五百偈；又造無畏論十萬偈，大乘教法大弘於印度。

當時南天竺王信任承事外道，而毀謗正法；龍樹菩薩為化南天竺王手持赤旛在王前行，歷經七年，王怪問他到底是誰。大士回答說是一切智人；王大為驚愕；經過論議與實證，王乃信服，稽首受其教化。殿上有很多婆羅門都棄束髮而受教戒。當時不斷有外道向大士挑戰，但皆被大士所降服。有一小乘的法師，嫉妬大士。大士問他是否希望我久住，小乘法師回答不願。大士乃退入閑室經日不出，弟子破戶一看已蟬蛻而去^⑤。龍樹一名之由來，乃是由於其母在阿周陀那(Arjuna)樹下生下大士，及藉龍(Nāga)的導引而成就，所以號為龍樹(Nāga-arjuna)。

龍樹菩薩的傳記是揉合事實與傳說想像的產物。現代一般的學者，以為他生於南印度德干(Decan)高原的Vidarbha，成人後亦活躍於南印度的Andhra王國^⑥。我們可以理解大士為一婆羅門學者，遍學了世間知識，而後深入大小乘佛法之中，所以能夠基於大乘的立場對其他的學說以及小乘諸家阿毘達摩哲學展開銳利的批判。大士，在我主觀的信念中以為是佛陀以來的第一人。而他對大乘教法的開展，自有其傳統的評價。從大士教下所開展出的菩薩形象，是遠離於原始上座部中安閑自足的清逸生活，而近於佛陀本生譚中為一偈誦能捨身於夜叉的精神，般若經中常啼(Saṅghapariṇiṣṭha)菩薩，法華經中的常不輕菩薩，早為性空的菩薩開啓了先聲。菩薩的形象是波瀾洶湧，是壯闊奇特；與原始所標榜清逸安閒是多麼的不稱。但是由於深刻的冥想，實證性空的法義，他們的內心是平靜無波的。這已是超越了形象的安寧；他們已走向「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」。就我的主觀認為菩薩是基於小乘的平靜心靈的向上超越，他們是一群向完全的「一真法界」前進的生命現象，這與佛陀的本生形象是結合的，所以應為佛法真義之所在^⑦。

二、龍樹菩薩漢譯著作總說

1. 大智度論 (Mahāprajñāpāramitā - śāstra) 百卷後秦 (弘始四一七年 A. D. 402 - 405) 鳩摩羅什譯 (大正二五—五七 No. 1509.)。
2. 十住毘婆沙論 (Daśabhūmika - vibhāṣā) 十七卷後秦 (弘始四一十四年 A. D. 402 - 412) 鳩摩羅什譯 (大正二六—二〇 No. 1521.)。
3. 中論 (Mūla - madhyamakā - kārikā. 或 Madhyamika - sūtra) 四卷 姚秦 (弘始十一年 A. D. 409) 鳩摩羅什譯 (大正三十一—No. 1564)
- 3a 順中論義入大般若波羅密經初品法門 二卷 元魏 (武定元年 A. D. 543) 般若流支譯 (大正三十一—三九 No. 1565.) ⑧
- 3b 般若燈論釋 (Prajñā - prāṇa mūla - madhyaraka - vṛtti) 十五卷 唐 (貞觀四—六 A. D. 630 - 632.) 波羅頗蜜多羅譯 (大正三十一—五十一 No. 1566.) ⑥
- 3c 大乘中觀論釋 (Mūla - madhyamaka - sandhi - nirmocana - vyākhyā) 九卷 宋 (祥符二—慶曆元年 A. D. 1009 - 1041) 惟淨等譯 (大正三十一—三六 No. 1567) ⑩
4. 十二門論 (Dvādaśahikāya - śāstra) 一卷 姚秦 (弘始十年 A. D. 408) 鳩摩羅什譯 (大正三十一—五九 No. 1568.)。
5. 百字論 (Aksaraśataka) 一卷 後魏 (永平元—天平二年 A. D. 508 - 535) 菩提流支譯 (大正三十一—二五〇 No. 1572) ⑪
6. 壹輪盧迦論 (Ekaśloka sūtra) 一卷 元魏 (元象元—武定元年 A. D. 538 - 543) 般若流支譯 (大正三十一—二五三 No. 1573)
7. 大乘破有論 (Bhara - samkrānti) 一卷 宋 (太平興國五 A. D. 980 -) 施護譯 (大正三十一—二五四 No. 1574)
8. 六十頌如理論 (Yukti - Sasikā - vṛtti) 一卷 宋 (太平興國五年 A. D. 980 -) 施護譯 (大正三十一—二五四 No. 1575)
9. 大乘二十頌論 (Mahāyāna - vimśaka) 一卷 宋 (太平興國五年 A. D. 980 -) 施護譯 (大正三十一—二五六 No. 1576)
- 10 十八空論 (Astādaśa - śūhyatā - śāstra) 一卷 陳 (永定二—太建元年 A. D. 558 , 569) 眞諦譯 (大正三十一—八六一 No. 1616)
- 11 迴諍論 (Vigraha - vyāharāmi) 一卷 後魏 (興和三年 A. D. 541) 毘目智仙共瞿曇流支譯 (大正三十一—三三 No. 1631)
- 12 方便心論 一卷 後魏 (延興二年 A. D. 472) 吉迦夜譯 (大正三十一—三三—No. 1632)
- 13 大乘寶要義論 (Sūtra - samuccaya) 十卷 宋 (景德元—嘉祐三年 A. D. 1004-1058.) 法護等譯 (大正三十一—四九 No. 1635)
- 14 因緣心論頌、同釋 一卷 失譯 (約爲唐代所譯) (大正三十一—四九〇 No. 1654)
- 15 寶行王正論 (Arya - ratnarali) 一卷 陳 (永定三年—太建元年 A. D. 558-569) 眞諦譯 (大正三十一—四九三 No. 1656)
- 16 菩提資糧論 六卷 隋 (大業中 A. D. 605 - 616) 達磨笈多譯 (大正三十一—五三七 No. 1660)
- 17 菩提心離相論 一卷 宋 (太平興國五—A. D. 980 -) 施護譯 (大正三十一—五四一 No. 1661)
- 18 菩提行經 四卷 宋 (太平興國五—咸平三年 A. D. 980 - 1000) 天息災譯 (大正三十一—五四三 No. 1662)
- 19 釋摩訶衍論 十卷 姚秦後提摩多譯 (大正三十一—五九一 No. 1668)
- 20 福蓋正行所集經 十二卷 宋 (A. D. 960 - 1127) 日稱等譯 (大正三十一—七一九 No. 1671)
- 21 龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈 (Aryana gārjuna bodhisattva - sunṛleka) 一卷 劉宋 (元嘉八年 A. D. 431 -) 求那跋摩譯 (大正三十一—七四五 No. 1672)
- 21a 勸發諸王要偈 (Āryanāgārjunabodhisattvasunṛleka) 一卷 劉宋 (元嘉十一年—十九年 A. D. 434 - 442) 僧伽跋摩譯 (大正三十一—七四八 No. 1673)

21b 龍樹菩薩勸誡王頌 (Āryaṅgārjunabodhi satasunrllekna) 1

卷 唐 (久視元年—景雲二年 A. D. 700 - 711) 義淨譯 (大正三二—七五—No. 1674)

22 讚法界頌 (Dharma - dhātu - stotra) 1 卷 宋 (太平興國五年 A. D. 980 -) 施護譯 (大正三二—七五四—No. 1675)

23 廣大發願頌 1 卷 宋 (太平興國五年 A. D. 980 -) 施護等譯 (大正三二—七五六—No. 1676)

24 龍樹五明論 二卷 (大正二—一九五六—No. 1420)

總說：

五明論及摩訶衍論可能為中國人所撰。十八空論及方便心論，亦非龍樹菩薩所作，蓋為託名。菩提行經，藏傳為寂天所集。梵文法集名數經、迦才淨土論卷中所載十二禮文、唐不空所譯金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論等，亦傳為大士所作，但恐怕多為後人所撰述。古來托名造書的風氣很盛，若要正確理解龍樹菩薩的思想，必須先在文獻上，下一番功夫。而日本學者，為我們提供了不少幫助。可由望月佛敎大辭典、佛書解說大辭典、佛典解題事典中尋找脈絡；各書中，引出了經典的考證問題，並提供了研究方法。不過，在判斷真偽時，有時不免錯誤。因為；一個人的思想可能會前後不同，或由於方便而作種種不同的說法；亦可能在原典中，混入了後人的意見，這些都要小心的體察，避免作過早的判斷。但若為明顯的與其思想相斥，則必然將之排出。在西藏經中有一些經典，為漢譯所無，若要研究龍樹學者，亦應注意。

三、龍樹菩薩漢譯著作別說

1. 大智度論 (Mahāprajñāpāramitā - śāstra)

又名大智度經論、摩訶般若釋論、大智釋論、大智論、智度論，或單名為大論、智論或釋論；為大品般若經的解釋。漢譯本共有一百卷，為後秦鳩摩羅什於弘始四—十七年所譯。

本論內容精審；主要是以般若空的立場，開展了大乘菩薩六

波羅蜜的實踐。本論的重要特色是以積極、肯定面來暢談佛法；不同於中論之以否定立場。本論對各種學說、思想、用例、傳說、歷史、地理，實踐規定、僧伽，都做了極詳盡的解說。引用的經典、論書，包括了原始佛敎聖典、部派佛敎的論書、初期大乘法華、華嚴等經典及其他的一般性思想；可說是當時的佛敎百科全書。龍樹菩薩在此論中對大、小乘交流思想的發達，提供了極為重要的資料。

他消化了初期阿含經、律的正統佛敎精神加上法華、華嚴、寶積、淨土等思想融合成以「般若經」為主體的空性中道說。

本書第一卷的卷首置了七言、四句六偈，以皈敬三寶及述說本論的意旨為開始。次述及佛說般若波羅蜜的因緣二十餘條。首卷從如是我聞到三十四卷都是解釋初品。這三十四卷是大智度論的全譯，從三十五卷釋奉鉢品以下到第一百卷的釋累囑都是節譯本。

卷首載僧叡所言：「……論之畧本有十萬偈，偈有卅二字，並三百二十萬言。梵夏既乖，又有繁、簡之異，三分除二得此百卷……。法師以秦人好簡，故裁而畧之，若備譯其文，將近有千餘卷。」

大智度為摩訶般若波羅蜜的譯語，本論中所引的經典及阿毘曇等甚多。例如本論四十六所引：「菩薩初發意所行，為求佛道故，所修集善法，隨可度衆生。所說種種法，所謂本起經、斷一切衆生疑經、華手經、雲經、大雲經、法雲經、彌勒問經、六波羅蜜經、摩訶般若波羅蜜經，如是等無量無邊阿僧祇經……。」

本論與中論、百論、十二門論合稱四論，古來講習頗盛。疏鈔有大智度論鈔二十卷（東晉慧遠）、抄八卷（僧肇）、疏十五卷（曇影）、疏十四卷（儀侃）、疏二十四卷（隋慧影）、釋論玄門一卷（陳慧思）、大智度論鈔十卷（靈見）、釋論義疏若干卷（唐智琚）、同釋十卷（行賀）、大智度經論章門五卷（休法師）、大智度論音義二卷（信行）、同畧鈔二卷（證眞）、括要釋論四卷（嶺旭）、同名教一卷、同音一卷（以上軼名）、同要義條目三卷（日崇）。

2. 十住毘婆沙論 (daśabhūmika - vibhāṣā) (十七卷)

本論為龍樹菩薩造，後秦鳩摩羅什於紀元五世紀頃始漢譯。又名為十住毘婆沙、或十住論。本論是華嚴經佔最重要地位的「十地品」之逐語解釋。十地是大乘菩薩願行的階梯組織，勤習十個修道階段可直至佛地。此論僅是十地中的初地「歡喜地」與二地「離垢地」的註釋，並未含容整個十地。全書共三十五品。序品解說十地的意義、三乘的差別與菩薩的意義。入初地品至二十七品畧行品為初地的解釋。第二十八品以下為第二地的論說。以菩薩的理想（願）、實踐（行）、果報（果）為開展。第二地特別強調方便心的重要性。詳細說明大乘菩薩的十善業道。第九「易行品」古來受到特別的重視。此品為阿彌陀佛信仰的解說，闡明了龍樹菩薩的淨土思想。又「易品」揭示了難、易二道。北魏曇鸞引用以來，受到淨土宗匠所廣泛依用。

（未完待續）

註：

① 宗教性人物是相對於歷史上存在的虛構人物。他或基於一種人格的理想化，或普遍的需求而產生。例如阿彌陀佛、耶和華等；但歷史的存在，也與人的感官能力有關，因此，並不能判斷彼等為絕然虛無。又宗教傳記的性格，每隱含突兀的超自然現象，例如釋迦牟尼。更以現代的例子，我們不能因為虛雲老和尚傳記中的神秘成分，判斷虛雲老和尚，不會存在。因為基本上有兩點並未解決：一、是人類感官的限制。二、是可能為傳描的誇誕。

② 大正藏五十一—一八四 No. 2047.

③ 「付法藏傳」、「龍樹菩薩傳」說龍樹菩薩為南印婆羅門家。「傳法正宗記」、「景德傳燈錄」就是西印度人。孤峯智環以為大士生於西印，垂化南印。見氏著，釋印海譯，「中印禪宗史」一版（海潮音社，六十一年）四八頁。

④ 印順導師以為龍樹入龍宮取經，這一傳說，應有事實的根據，不過經傳說神化而已。可能為考古上的成就。見氏著佛教史地考論，二版（慧日講堂，民六二年）頁二一一—二二一龍樹龍宮取經考。

捐 款 鳴 謝

梁志如居士.....	港幣	100.00元
覺馨居士.....	港幣	40.00元
楊詠樂、楊震榮居士.....	港幣	430.00元
何麗貞居士.....	港幣	100.00元
竺摩法師.....	港幣	40.00元
了知法師.....	港幣	106.00元
鄭僧一居士.....	港幣	100.00元
王惠美居士.....	港幣	200.00元
日本佛教傳道會.....	港幣	300.00元
上期結存.....	港幣	4,395.80元
妙法寺.....	港幣	2,825.40元
總計.....	港幣	8,637.20元

一〇九期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入.....	港幣	8,637.20元
發行收入.....	港幣	836.00元
總計.....	港幣	9,473.20元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	5,459.60元
稿費.....	港幣	2,150.00元
郵費.....	港幣	863.60元
什費.....	港幣	1,000.00元
總計.....	港幣	9,473.20元

內明雜誌社謹啓

⑤ 大唐西域記的傳說不同；是以引正王禪子欲得嗣王位；但大士不死，王能得妙藥亦得不死。所以從大士乞頭，大士以菩薩行故，以乾茅葉自刎其頸若利劍斷割，身首異處。見玄奘著，「大唐西域記」，初版（台北縣：地平線出版社，民六七年）頁二四〇—二四一。

⑥ 梶山雄一著，吳汝鈞譯，「佛教中觀哲學」，初版（高雄縣：佛光出版社，民六十七年）頁三。

⑦ 這個思想的論究，或許牽涉到基本人生觀的問題。我可以試著以頌的形式來表達：一切諸法無相待，是則名為寂靜意；若離世間有涅槃，八相成佛則不然。了知諸幻真空意，不起分別無喜惡；教證本生佛所示，我今隨順如是說。

⑧ 此書為中論之眷屬論著。

⑨ 同註⑧。

⑩ 同註⑧。

⑪ 漢譯題為提婆菩薩造，但藏譯本却記為龍樹菩薩造，列於此處，以供參考。

（載轉東方文化第十一期）



胡適是個勇於認錯的人

智 銘

胡適先生有句名言，就是「大胆假設，小心求證。」他研究禪宗史，當然也是遵循這個原則去做的。他以考據的方法，來辨別禪宗史料與歷史人物的真偽。

「大胆假設」必須靠「小心求證」的證物來證明，所以有正確證據證明了的「假設」，其結論也必定是正確的，如證物不正確，那末結論可能發生偏差。如果根本找不到證據，他就只好讓「假設」成為懸案了。

如果有人胡適先生的作品中發現缺點，而又能提出反證的證據，胡先生不但以為忤，反而勇於認錯，謙謝不已，這點修養胡先生是具備的，否則，他就不配成為中外學人崇敬的學者了。

我曾在「胡適研究禪宗史的努力與貢獻」一文中（內明連載），曾引述胡先生自己發現自己錯誤的一則公案。因新史料的發現而自我認錯更正過來。那就是有關神會和尚在滑臺大雲寺「定南北兩宗」的無遮大會的年代。三十年前，他認定「神會語錄」第一部，是自開元十八年修起，以二十一年本為定。第二部是紀錄開元二十二年神會在滑臺大雲寺和崇遠法師辯論的書，即是「南宗定是非論」。等到三十年後，他寫「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」時，才重新考證出「這篇南宗定是非論，是用開元二十年的本子，記的是開元二十年正月十五日滑臺寺（註：應是滑臺大雲寺之簡稱）定南北兩宗是非的無遮大會上的辯論。」

「他發現自己的這一個「大錯」，而自己更正了過來。」

除了自己發現錯誤自己認錯外，別人發現了他的錯誤而告訴他時，他更是勇於認錯：一九五九年五月二十九日夜，他在給日人入矢義高先生的信中，有這麼一段話：

「……又承先生指示『南宗定邪正五更轉』的四個本子①、S. 2679. ②、S. 4634. ③、6083. ④、6923 我也都校過了。S. 6103（荷澤和尚五更轉原題），則是在先生來示之前，我已抄出比較過了。多謝多謝！」

又承先生細心校勘我的單行本，我很感謝，先生論「然」——「然後」一段，我認為很對，但為使讀者易讀，我仍主張補「後」字或註「乃」字。「然」始發菩提心」先生的考釋，我也很佩服。

先生考定「是人」、「是凡夫」，須是用在 Naminative Case 的時候，方才有「所是人」、「所是凡夫」的意思，這一點我特別佩服。八一四頁中段「乃命是人」，我的解釋確實錯了，多謝先生的教正。

八一四頁「清流豈憚於風激」，是我失校，原本正是「憚」字。此外，先生的校勘諸條，我都紀錄了。多謝！多謝！先生的大作，關於王梵志的三篇，我已匆匆看過，因為我讀日本文頗困難，故須請朋友幫忙，方能完全了解。我是最

早提倡王梵志的人，但當年在客居上海的時候寫白話文學史，手頭參考書不夠用，所以很多遺漏。如雲溪友議、如皎然詩式，當時都不會檢用。真是太疏忽了。」（「胡適禪學案」五四九—五五二頁）。

胡先生又在一九六〇年五月二十六日夜，寫給入矢義高先生的信中，有這麼一段話：

「又附帶說明：我因此須修正我在三十多年前發表的『詞的起源』說：

簡單說起來，我們必須承認敦煌出來的證件，是第一手的史料。我們必須用這種證件，來試驗我們提出的文學史上的某種假設，『神會時代的歌曲，是否已發達到這樣複雜的『定格聯章』形式。

只是中國文學史的一個問題，我在三十多年前『長短句的詞起於中唐』提出的答案，只是一個假設，現在我們既已搜集了這許多敦煌出來的第一手史料，既已發現了其中的兩件是有作者主名，而作者的生卒年代，是大致可信的。——那麼，我豈可不接受這第一手史料，來修改我三十多年前的「一個假設！」（「胡適禪學案」六一〇—六一一頁）。

由以上摘錄的兩封信看，第一封信，他謙誠的認錯，第二封信則是因史料的重新發現而修正自己三十多年前的「假設」。這足以證明胡先生不是一個踞傲和食古不化的人，他是一個根據史料而追求真理的學者。

一個追求真理的學者，會根據史料作理性的批判，真者還他真，偽者還他偽，這才是研究學問的態度。這種態度，在一般鄉願者的心目中，或大認「不然」，胡先生曾於二十三年十二月某日，在北平師範大學，以「中國禪學的發展」為題，對該大學師生發表演講時，有這一段話：

「從前許多大師，對於禪宗的材料，都愛作假，所以經我揭穿以後，有許多人不高興，不過我不是宗教家，我只能拿歷史的眼光，用研究學術的態度，來講老實話。」（「胡適禪學案」四六二頁）。

確實，由胡先生研究禪宗史的有關文字中，只體會到他確是以非常認真的態度研究禪宗史，絕無半點侮衊先人的用意。如果有人認為胡先生研究禪宗史是別有用心，那只是對胡先生的作品未夠深入所下的斷語而已。

胡先生因長期研究禪宗史，對心性的修養有着相當的境界，對佛理的體認不淺，他曾在那次演講中有這麼一段話：

「常言道『無常一到，萬事皆休。』由此，我們可以知道，任何物件，都是不能永久存在的，都不過是九十幾種元素所湊成的。將來都要還為元素的。比方有人罵我是反動派、反革命、走狗，當我們聽到，自然很生氣，非要和他拼命不可。要是拿我們的思惟來一分析。罵！到底是什麼？不過是由空氣傳來的一種音浪，對音浪自然用不着生氣。至於罵我的人呢？依着化學的分析，也不過祇是幾分之幾的輕氣、養氣……等等的化合物而已。而被罵的我呢？也是和罵我的人一樣，幾種元素的化合物而已。等到死後，大家都物歸原所。如此，則所有罵詈，不過是一種氣體的流動，兩個機關打無線電而已，有什麼了不得，到此地步，就無人無我了，四大皆空了。」（「胡適禪學案」四六七—四六八頁）。

他將佛法中「誰罵」、「誰打」一語，作科學的分析，而後得到一個「無人無我」，「四大皆空」的結論。使一批年輕學子沐浴在佛陀恩澤之中，胡先生如此方便說法，其功德不亞於一位經教師。

整個地說起來，胡先生以三十多年寶貴的生命時光，用在研究禪宗史方面，搜集了許多寶貴的史料，寫出了許多獨到的作品，在他的作品中，處處可以看到他對先聖先賢的讚嘆，但對存心作偽者，站在學術的立場上也予以指正。他的這種為學態度，是合乎佛陀求真、不妄的教義的。研究胡先生有關禪宗史的作品，最要瞭解的一點是，胡先生是以考據的態度處理史料，所以他不得不辨別歷史人物的真偽與其傳承的確實性，是絕對不能憑「傳說」來認定歷史的。瞭解了這一點，才能真正瞭解胡先生研究禪宗史的態度而不致發生誤會。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

（第四十一篇 續 104 期）

大師於黃昏時修本尊觀及念誦法。午夜修上師相應法，精勤祈禱多次，黎明時分修命懃氣功²²，於天將明時畧睡一短座之時間，睡中夢見與往昔經驗及習氣毫無關聯之夢兆廿四種。醒後心中暗想：「這些夢兆是好還是壞呢？」這樣不覺生起了一點點妄念。繼又想到：「上師尊者就是現前的一切智佛陀，何不去問他老人家呢？」想着連衣服都來不及穿好就到尊者的住處來了。此時尊者正以布捲作枕頭在安憩。大師向尊者頂禮後說道：「師傅啊！我有一件很要緊的事情要請問你，請莫要睡覺，起來聽我稟告吧！」

尊者道：「你心中起了些妄念，我今晨已有感覺。到底是甚麼事使你不安呢？」

大師道：「上師仁波且啊！我有許多夢兆稟告你，它們是好呢？還是壞呢，有甚麼意義嗎？請你示知吧！」隨即歌道：

「持禁戒行瑜伽士，身著布衣甚稀有，莊嚴我頂如意寶，

大眾頂戴供讚處，密勒美譽普世聞。

初聆尊號心雀躍，東方昂現秋末時，不顧冷煖與饑寒，

效彼常啼之示範，發願朝謁我師尊。我心堅定立決志，

遠途跋涉來朝禮，途中艱辛難具說。距此二日有半時，

身瀕死緣棄路旁，唯依極強信願力，奮力掙扎來朝覲，

如彼東方象香國，親睹聖法大師然，行抵勝地吉祥山，

親見父師汝尊者。我心所願得圓滿，周身雀躍毛孔豎。

我雖無財作供養，於輪迴法極厭離，生死二途皆怖畏，

心棄世間如蔽履，心底深處欲修行。尊以大悲勾護我，

未敢稍忘常記心。徒兒心中今有疑，尚祈師尊爲指示。

昨晚持誦本尊法，夜半祈禱我師尊，然後精修命懃氣，

今晨天甫將明時，休息暫睡一短座，忽得種種稀奇夢，

似與習氣不相關！我夢頭戴白緞帽，絲線熊皮鑲帽邊，

帽上立有一雄鷲，住我頭上作莊嚴。我夢足着一雙靴，

綠色美好甚威嚴，上鑲銅球極燦耀，銀製扣帶繫小環。

我夢身著一衣袍，白緞刺繡所織成，上鑲寶珠及金線，紅點斑斑似微笑。蒙境細布織腰帶，上繡各種鮮花圖，珠寶飄帶美流蘇。我夢腰繫此麗圍，小白水獺素毛皮，未經製作或剪裁，其上惟鑲白銀球，我夢穿戴於上身。阿馬贊殿檀木杖，上鑲雜色之七寶，杖柄金製作網狀，盛滿金色之甘露。我夢右手握此杖，具相金剛嘎巴那，我夢雜色二口袋，右肩挑起二米袋。我夢左手持顱器，意欲用此作食碗。內盛白色妙香米，意欲用此作道糧，連頭帶爪無少損，而後我向右方視，遂將此皮披左肩。我爲牧童佑護之，見一碧綠大草原，各色花卉競芬芳，少女多人朝禮我。中間金色花丘上，金色花葉極茂盛，花葉中央有蓮花，蓮花展舒妙墊上，我夢趺坐一菩薩，菩薩座前有噴泉，泉水四射普潤澤，菩薩身後有圓光，遍身火焰熾熊熊，心間日月放光明。如是稀奇諸夢兆，是吉是兇不自知，尊乃大師瑜伽士，能知三世一切法，祈勿隱瞞此夢義，爲我開導細解說。」

大師這樣稟過夢兆祈求開示後，尊者說道：「那結法師，我的兒啊。心中莫要不適，且把你的心識鬆之又鬆。寬坦而住！不要陷入妄念和我執的罣網中去了！懷疑的死結讓它自己去開解吧。你應斬斷二執絆結之極微細處；鑽破並粉碎那極微細堅固的（根本）習氣！莫要東想西想思念太多，應該（鬆鬆的）將心置於寬坦不整治的本然上。我是於幻化身得臻究竟成就的瑜伽士，當然能夠解釋夢兆。這是因爲我已深契夢境之實相體理，並獲得睡夢之究竟自在的原故。今天我自然要爲你解說，指示各夢兆之象徵意義。你要專心諦聽，心莫散亂。」於是尊者就爲岡波巴唱了下面這首釋夢歌：

「那結豎耳凝神聽，爲答汝問歌此曲。吾兒醫生淨比丘，曾受容噶上樂法。中原衛境上方處，曾學噶當派妙法。能入善妙三摩地，我嘗歎汝甚稀有！習氣迷亂之夢境，

汝竟意奪似眩迷！此豈聞思不足耶？抑汝佯作恣態耶？未讀經、續、論典耶？

了義波羅密多云：夢境非真無有實，虛妄飄渺無實義，能仁世尊如是說，故於虛妄八喻中，以夢喻幻廣宣說。（如是基本佛教義，）汝心豈有不知耶？雖然，今日汝之夢，確實稀有甚難得！懸記未來之兆也。我乃成就瑜伽士，於夢得究竟自在，能示幻夢之含義：汝頭戴一白帽者，深細法性堅固也，『見』地超離高下也，絲線精鑲帽沿者，雄鷲住於頂上者，白熊美毛之色者，諸宗不雜明辨也，足著一雙深靴者，得大手印勝見也，能見無生體性也，綠色莊嚴威風者，遠離錯謬之行也，由下趨登上乘也。銀帶小環燦耀者，行素莊敬威嚴也，二種資糧圓滿也。遵循童真佛子道，身心清淨無過也，不墮放逸嗜欲也，珠寶串鏈莊嚴者，紅點斑斑微笑者，刺繡白緞之衣袍，心無轉變善良也。三輪繫於腰間者，慈悲能利衆生也。寶珠絲帶莊飾者，具足三種戒律也。阿馬檀木手杖者，三種學處莊嚴也。接引諸淨弟子也。汝師功德殊勝也。能獲如意上師也。上鑲七種珠寶者，攝受宿根弟子也。杖柄鑲有金網者，以耳傳口訣心要，行道安樂適意也，往生佛國刹土也。右手握持手杖者，詮表體性空寂也，其中滿盛甘露者，具相金剛嘎巴那，顱器金色具光彩，光明朗耀之兆也。覺受大樂之兆也。空、樂、光明一味也。心思以此作食碗，覺受不離之兆也。左手持此顱器者，二袋負於肩上者，方便智慧雙融故，所顯皆溶入道也。內盛薩魯妙白米，心思以作道糧者，趨入大乘道法也。能享三昧妙食也。長壽無障之兆也。頭與四爪完整者，左肩獸皮坐墊者，表示正念無散也。常念勝菩提心故，熟觀四無量心故，能拔六道衆苦也，意欲以皮作墊者，廣大悲智二無別，心生如是覺證也。而後以眼觀右方，

見一黃金牧地者，內外功德增盛也。能以法財及世財，滿衆生願救護也。不捨苦痛無依衆，大悲作依作救也。見一似玉草原者，無漏三昧自在力，各種奇花競艷者，各種暖相漸增也，少女多人頂禮者，住於脈與明點中，皆能攝受自在也。中央金花邱壘者，持戒清淨極莊嚴，諸善比丘如雲聚，金色花葉極悅目，上有蓮花妙座者，遠離輪迴諸過也。如蓮不爲汚泥染，如彼童眞之菩薩，大悲不住寂滅故，變現化身無有量，廣作利生事業也。普灑妙法甘露也。身後圓光照明者，全身光焰熊熊者，暖樂拙火之智慧，心中日月放光者，不來不去之光明，此夢不惡甚吉祥！爲汝授記未來也。子兮，應知一切夢，若執着之成障礙，若未究竟通達夢，何能無謬解斷之？惟於夢相究竟已，若不了之說爲惡，復次我兒善男子，無論過失與功德，應如是住安汝心！」

尊者繼續說道：「那結法師，我的兒啊！今天你所說的各種夢相都是授記，將來你的心中，必能（圓滿）生起正法的象徵，我以決定的信心和知識現已詳細的對你解說，切莫忘記！我所說的是真是假，以後你可以自己審核。有一天，當你發現我所說的完全應驗了，你就會對我生起特別的，與現在不同的，深切信心！那時你也會對無整治的心體有進一步的殊勝證悟！你今生今世必定能解脫生死。再者，你若要做一個純正的修行者就決定不可對夢兆的象徵起任何執着，否則就會爲魔所乘。你應該遵依上師的訓示和自己的堅決意志去做，不要輕易爲別人的話所左右，否則就會形成心意不堅和意志動搖的習性。對你身傍的道友們，莫

要觀察他們的過失；自己莫生惡念，也莫要東想西想。因爲自己究竟不能透曉他人的心性，所以（觀察他人的過失）終會成爲自己墮落的親因！再說，我們現在的這個生命境界就是一個生死中陰的幻相，一場大夢而已。（至於夢境之形成）乃日間（心識）之習氣活動，到了夜間睡眠之時，意識投射出混亂的境像而已。此即睡眠中有幻化無實的原故。因爲串習的習氣深厚達到了極處，此習氣的活動力量，形成爲『業』；『業』又有善有惡，所以才形成我們這個形形色色的世間中有；（其間的衆生）才有受苦受樂的種種感受。將這些中有予以清淨（轉變），必需現在修習夢觀和幻身成就法。於此二法之力用得到究竟自在後才能於中陰時成就圓滿報身佛，所以你應該在這方面去努力修持。」

岡波巴大師說道：「請尊者慈悲傳授我一個容易修持這些中有的口訣吧！」爲酬其請，尊者歌曰：

「敬禮至尊諸上師，尤於深恩浩蕩者，我今至誠皈命禮。子兮，答汝所請故，今歌中有妙義曲。三界有情之輪迴，佛之涅槃似爲二^{②③}，實相體中原爲一，『見』之中有如是觀。種種顯現陰陽法^{②④}，離言心性似爲二，本體性中無差別，『修』之中有如是觀。種種外顯迷亂境，無生自心似爲二，俱生（智）中無有二，『行』之中有如是觀。昨夜習氣所生夢，醒後覺妄似爲二，幻化無實本相同，『夢』之中有如是觀。染污不淨五蘊身，五方佛陀似爲二，離念圓滿次第中，無有差別等一味，道上起、正、之中有，應如是觀如是行。方便所生之父續，智慧所生之母續，俱生第三灌頂中，本無差別原爲一，心要中有如是觀。自利無動之法身，利他無滅之化身，本性體中原無二，三身中有如是觀。不淨幻化胎生體，以及清淨佛陀身，中陰光明性一味，果位中有如是觀。」（未完待續）

註：② 命勤氣功，藏文 stog·rlol·之意爲活力、命力，或生命力，此氣功或可譯作「活力之氣功」。大概係指修命氣之氣功。

③ 原文無「似」之字樣，但其含義則有「似」之意味。

④ 種種顯現陰陽法——原文直譯爲：「各種顯現之紅白」，此紅白即指陰陽二極，或陰陽二力也。



佛誕日應成為公眾假期論

高永霄

佛教，基督教（包括天主教），和回教乃世界之三大宗教，亦是全球人類信仰的主要泉源；其地區的分佈大致劃分如下：

佛教——主要在亞洲地區，例如：日本、中國（包括西藏）、蒙古、朝鮮半島、印支半島（包括越南、寮國、柬埔寨）、泰國、緬甸、尼泊爾、印度、斯里蘭卡。

基督教——主要在歐洲、美洲和澳洲地區，例如：英國、德國、法國、意大利、北歐三國、波蘭、葡萄牙、西班牙、瑞士、加拿大、美國、中南美諸國及菲律賓等。

回教——主要在中亞細亞及南太平洋地區，例如：阿富汗、伊朗、伊拉克、土耳其、巴基斯坦、沙地阿拉伯、埃及、阿爾及利亞、馬來西亞、印度尼西亞等國。

三者之中以佛教的歷史最為悠久，早於基督教前五百餘年，更早過回教一千一百餘年，故其影响世界之文化、思想、藝術、社會各方面，至為重大；同時對人類的生活方式，提供了正確的途徑。

釋迦世尊是佛教的始創教主，他遺下的教法，含有深邃的哲理，充份表達了他個人的超卓智慧；他所表現的圓滿德行，深深

地獲得後人們的尊崇和敬仰，作為人類的模範，故經過二千五百餘年，佛教仍能留存於世上，光大發揚。

在今天的地球上的暴戾風氣日益嚴重，世界上的經濟、政治、及社會制度都充滿了危機，人類正需要安全和穩定。因此，佛教的和平，容忍及平等的教理正足以消除當前世界的緊張局勢，挽救世人陷入因戰爭而毀滅的悲劇。

誠然，基督教的博愛，和回教的清真在世界和平的領域上，亦可與佛教擔當同等的責任；因此，在地球上不同的地區，亦可以分別作出其重要的貢獻，而三大宗教的緊密合作也是當前最急切的事，職是之故，我們祈求各國政府當局，應該盡量幫助各宗教的發展，以便利他們在各該地區展開弘揚真理的活動，以導致世界和平，作出貢獻。

香港位置於亞洲佛教區域之中，而擁有五十萬名佛教徒，五萬多名佛教中小學校學生。多年來已辦有安老院多所，護理院一所，醫院一間，診療所多間，專上學院二間，托嬰所一間，佛寺遍佈港九新界離島各地。佛教社團百餘間，佛教青少年團體有十餘個，大會堂之佛學講座每週亦有數會，佛教文化機構，佛典出

版社亦有多間，這些佛教的活動都與香港人的福祉有莫大的關係，在安定社會秩序方面，也起了重要的作用。

西紀一九五〇年五月，在斯里蘭卡金地召開的第一屆世界佛教友誼大會的會議上，曾經通過了下面的一個議案：

「此次世界佛教友誼大會，紀錄了尼泊爾國王陛下的莊重法案：使衛塞（Vesak）節之月圓日成爲尼泊爾的公衆假期，乃是值得尊敬和感謝的。因此，大會誠懇地要求，凡有佛教徒居留的地方之各該國政府首長，應該實施以五月份的月圓日爲佛陀日（Buddha Day），並定爲公衆假期，藉以對全球人類有偉大貢獻的釋迦佛陀得到崇敬的機會。」

關於釋迦佛誕日成爲公衆假期，錫蘭早已在二十世紀初經已實行，這就是當時柯爾葛特上校（Col. Olcott）與錫蘭政府力爭的結果。其後尼泊爾、泰國、緬甸、柬埔寨、日本、韓國相繼推行，連回教的新加坡政府亦於西紀一九五六年批准衛塞節爲公衆假期。

香港是一塊由英國統治的地方，而英國是以基督教爲宗教的國家，所以香港亦受其影響。計香港全年的十七日公衆假期中，基督教的假日就佔去五日，中國的傳統民間節日如農曆新年、清明、端午、中秋、重陽等節亦佔有七日。其餘乃是元旦新年，英女皇誕辰，香港重光紀念，及銀行假期等，而佛教的假日仍付闕如，這樣不能不使全港的佛教徒失望的！

回憶在西紀一九六一年五月，香港的佛教徒曾經在香港佛教聯合會所發起的簽名運動，準備呈請香港政府頒定釋尊誕日作爲香港的公衆假期，後來可能因爲種種關係，未能夠實現這個願望，以後更如沉大海，被人所忘懷了！

現在已經事隔廿年，香港的環境經過改變不少，佛教的進展已大爲開拓，我們應該舊事重申，希望全港的佛教徒懇請政府當局再作重新之考慮，批准以釋迦佛誕日爲香港公衆假期，俾使香港的佛教徒能夠在此盛大節日對釋迦世尊作熱烈慶祝，與其他亞洲地區的佛教徒獲得同等的應有權利。

佛曆二五二五年二月十九日觀音誕日於崇華樓

（上接第41頁 「新生」後記）

現在我要說幾句話，謝謝供給給我這篇「新生」材料的顏玉瑩居士了。

二十幾年前，他和夫人來台灣參加國慶，袁夢君女士自檳城來台，我也剛由馬來亞回來不久，那年我們就在僑委會的報到處，以代表馬來亞華僑身份參加，還有一位青年聲樂家林秋美小姐也加入，成爲三人小組，我記得很清楚，覺光法師率領的香港佛教團，和我們一起去南部參觀時，照過很多相。

因爲夢君和顏太太是朋友，有一天，她帶我去她的旅館裏談，顏先生一見面就說：

「我有一個真實的故事想講給你聽，請你寫篇小說，我可以告訴你，他們的真姓名；但你發表時，要用假名。」

「當然，這個你不用操心，我會處理的。」

於是顏先生像說書似的講故事了，我們三個人靜靜地聽着。我在小筆記簿上，像一個新聞記者似的不停地寫着。

「你幾時開始寫呢？我希望先讀爲快。」

顏先生說完故事問我。

「那就知道了，也許幾個月以後，也許幾年以後。」

唉！誰料到一拖就是二十多年，實在太對不起顏先生。我要特別感謝他供給我這麼好的資料；可惜我既沒有寫作天才，又到了老而無能的年齡，寫得不好，是意料中事；然而我總算對顏先生守信，沒有辜負他一番好意，他們夫婦也是虔誠的佛教徒，希望他能看到內明。

「新生」和我這三年多來寫的佛教散文，快在臺北付排了，這是性如法師大發慈悲要爲我印的，我先在這裏向他致衷心的謝意。

最後，我希望本書的真正主角（假的文永昌）和他的父親，能看到這篇拙作；更希望諸位大法師，居士和讀友們多多賜教。

佛曆二五二五年

民國七〇（一九八一）三月廿九謝冰瑩寫於金山洗衣房



懺悔

「新生」後記

張小龍

首先我要向本刊主編沈九成居士，致萬分謝意，假如不是他的督促和催稿，我不會將「新生」寫成四萬多字的中篇。

「文章是逼出來的。」我想誰也不能否認這句話，誰也有這種經驗的。

「新生」是六十八年（一九七九）十一月二十號開始寫的，第二天，沒有仔細修改，就寄給沈居士了，整整地拖了一年多，才於六十九年（一九八〇）十二月九日寫完。老實說，我並不滿意這篇小說，正如我的朋友小英說的：「這麼好的題材，你應該多寫幾萬字才對。」

真的，如果我年輕三、四十歲，也許可寫成二十多萬字的長篇小說；可是現在不行了，原因是腦子不能過分思想；回憶民國十九年，在上海寫「青年王國材」時，一天趕一萬多字，毫不費力，一個星期，寫完十多萬字，自己沒有修改一遍，就交給書店出版，真是太荒唐，太胆大了！我相信那位主編叢書的先生，一定為我修改過；否則，怎麼可以出版？我那裏有錢去日本留學呢？

現在不但腦子不能多想，想多了，就會頭痛；最使我苦惱的，還是左眼流淚，不能寫字，不能看書。寫「新生」時，有幾次眼睛痛得最厲害，爲了不敢耽誤內明登稿日期，我就用左掌以手帕蓋住眼睛，讓獨眼龍寫完三千多字投郵。

本來寫中篇或者長篇小說，最好等全部完成，才寄出去發表；至少也要完成了一半，不能像我一樣，一期或兩期寄一次稿，每到月底，就爲「新生」着急了，這種臨時趕稿，三五百字的方塊文字是可以的，但不適用於寫小說。

今天，有一個秘密，我要說出來，我想誰也不會想到，這五年多來，我的文章，和朋友們的通信，大半都是在洗衣房裏完成的。每個星期日的上午八點半到十一點左右，我總在洗衣房，一面聽到洗衣機、烘乾機的聲音，一面筆不停揮地寫。爲什麼選擇這個地方呢？原來這裏很清靜，聖母大廈雖住有兩百多戶老人，洗衣機有十多個，最多的安置在地下室，四樓只有洗衣機、烘乾機各兩部，機器房的隔壁，有一張大約兩尺多寬，八尺多長的桌子，還有椅子、黑板，兩個水池。

所有洗衣服的老先生，老太太，都是把衣服放進機器，加上肥皂粉，放進錢，聽到水聲就離開了，半小時後，她們再來烘乾，有時，她們看我寫中國字好奇，會站在我身邊看幾分鐘，談幾句話，這時不免要打擾我的思想；不過我也可以借此休息一下。

卍

卍

卍

（下轉第40頁）

永懺樓隨筆之四十三

唸佛感應述異

馮馮

一連兩個月不能寫稿，甚至於不能看書讀經，心裏惦着要給「內明」寫隨筆，却都不能如願，欠了美國和台灣各處刊物的稿債，也同樣拖下來了。

到底爲了什麼？你可能会問。

我患了「花粉過敏症」(Hay Fever)，再加上被心魔纏繞，這就是答案。

我最畏花粉，尤其是最怕櫻花。每年孟春，加拿大櫻花盛開，不亞於日本。溫哥華街市夾道盡是櫻花，粉紅璀璨，真箇是十里絳香雪海。舍下居於西區海濱郊區，櫻花尤盛，到處粉紅，滿地落瓣。加拿大人司空見慣，沒人珍視櫻花，更沒人去賞櫻。像日本人那麼數十萬人潮湧去賞櫻，像台北人那麼擠得陽明山公園無插足之地去賞櫻，這都是使加拿大人無法想象之事。

我不知道加拿大的櫻花屬於什麼品種，它的香氣濃郁，超過日本和台灣的櫻花。日本人賞櫻有許多名目，著名的櫻花名種有所謂「彼岸櫻」，這是最早開的一種，枝細葉小，花也較小，色淡、香弱，我在日本時，可以折持一枝「彼岸櫻」，在濛濛煙雨中，輕步徐行，踏過流水小橋，擬想蘇曼殊名句「踏過櫻花第幾橋」的意境。

彼岸是佛教名詞。迷於生死之苦的現世是「此岸」，覺醒解脫的涅槃境界爲「彼岸」。

日本語文中的「彼岸」，已失佛教原意，日本人將「彼岸」轉用爲季節名詞——即是春分之前七天，稱爲「彼岸」。在此期間開花的櫻花，稱爲「彼岸櫻」。日本是深受佛教影响的國家，文字中很多佛教詞彙，不過往往變質走樣。

「彼岸櫻」，無論如何是很美的名字，而彼岸櫻的淡淡香氣，也不傷害我，莫非也是沾了一點佛教的光？

日本較晚開的一種「山櫻」，花色淡紅，畧帶白色，奈良的吉野山，京都的嵐山佛寺後面都很多，香氣也不烈。

日本素性法師有一首詠櫻歌：

「縱目觀看，柳櫻雜陳，都城之春花似錦。」

日本的一首「花見」(賞櫻)古謠：「櫻花，櫻花，開在山野，在村莊，如雲如霞，旭日映漾……」

這些亦可形容加拿大的櫻花盛況。我猜想加拿大的櫻花可能屬於日本的「大山櫻」一類，日本高山及北海道一帶山野盛產此一品種，葉大，花紅，其中有些品種，稱爲「紅梅」「羽衣」，還有一種名爲「普賢象」——可見於日光(名勝地名)的中禪寺湖畔。櫻花如紅霞倒影，古寺清靜，境界美極。

但是大山櫻也非香氣濃郁，而加拿大的櫻花香得真濃艷，有些庸脂俗粉之味。花粉滿天飛，花粉在顯微鏡下呈現圓粒狀，全身有毛芒尖刺，好像是中國的栗子表皮，又像海蜆刺。

每逢它一開花，我最慘了！我會得眼睛紅腫，終日流淚，眼角奇癢，鼻子成天流涕，不停打噴嚏，時常出血，身體發燒，手熱腳冷，乍寒乍熱。雖非大病，却也痛苦不堪，無藥可治，無處可躲，窗子緊閉也阻止不了花粉入侵，以致看書寫稿均不可能，書本的油墨氣味，平時不在乎，此時却也同樣引起大打噴嚏，常常會跳了起來。

病中心情煩躁，唸佛也差了。所謂「十魔」，至少也來了八魔，來了些「煩惱魔」，使我煩惱迷惑，「心魔」來了，「善根魔」也來了，不更增修，「三昧魔」來使們耽著自身所得之微末

禪定，不求升進，「天魔」也來了，衍化種種欲界障礙，……幻境叢生，惡夢頻現，一言難盡，總之，把我弄得無比煩惱，心不能靜，難入定境，這原是修道人的魔難之一，只怪自己沒有道行，禪心不夠。

我原有的微末境界，兩個月來消失殆盡，別說妄求「天眼」「慧眼」，就是「肉眼」也看不見什麼東西了，學佛修道，原不可執意以求五眼境界，若有所見，亦須勿大驚小怪，不足喜憂，所以，我也不以失去「天眼」「慧眼」之境為憾。本來，這些都是有生有滅的，修持一懈，則自然失去，華嚴經上講得再明白不過。

所幸我仍畧存「光明眼」，仍可見佛之光明，尚堪為慰！兩個月來，我憶度自己體力運動不足，靜坐太多，造成血液循環不良，以致血液中不能產生足夠之酵素(Enzyme)的某一種來抵抗花粉刺激。我因此索性放下書本和筆，每天加勤運動。我在後園鋤土耕種，我到外面拾取柴枝，我到熟識小店去搬取盛物紙箱與舊報紙，作為火爐取煖之用，我步行數小時去購買糧食，又做些跑步運動和划船動作，體力才漸漸復原過來，如今櫻花已謝，我才完全免除痛苦。

永懺樓窗外，有一棵四十年梨樹，此時全樹白花，羅蓋周圍數十尺，高達三十尺，花香清冽，我居然毫無畏懼。由此看來，學佛習坐，也須時常運動。

今天恢復執筆，竟感到力不從心，下筆有阻，唸佛也一樣，一天都不能放下，一放下就生疏了。

昨晚從電視看到泰國政變，曼谷被叛軍所困，前晚則驚聞美國里根總統遇刺，這兩件事，三個多月前，去年十二月初，泰國華僑楊夫人偕兩公子來舍下談話，楊夫人當時問我何見，我當時閉目唸佛運神，答以看見泰國將有政變，領導者為軍人，我將其面貌形狀描述。楊氏兩公子說確有人似此形貌，因問我知何時將發生，我答不知，但感覺並非立即發生，可能在明年（即今年）春天，我當時並勸請楊夫人早作應變準備，我在「內明」似曾畧一提及泰國政變預感

，我也述及看見楊夫人在曼谷住宅的詳細情形，楊夫人及公子均以爲異。

當晚楊公子又問及我能否預見伊朗劫持美國人質何時獲釋，我說我看見美國新總統就職典禮後釋放。我又說我看見有人槍擊美國總統，我看見好幾個人倒臥血泊。

楊公子驚問我，美總統被殺死沒有？我說沒有。

當晚楊公子又問我尚見什麼，我答說看見香港台灣地震，美國火山再噴發。（台灣後來果有六級地震，聖赫連斯火山沒有爆發，只噴了煙。香港感到地震與否，我不知道。）

（編者按：四月十日報載：「本港天文台昨晨九時零四分錄得一次地震紀錄，強度為修訂梅加哩烈度表中十二級的三至四級，地震中心距離香港東北偏東一百三十五公里，在海豐縣附近。地震持續時間約十秒，部份香港市民感到這次地震的發生，紛紛打電話到天文台詢問。」）

這些都是去年十二月真實的所見，楊夫人及公子與家母均在場聽我講的。

當時我解釋：我並非具有預見能力，這都是唸佛得來的，任何人唸佛勤懇專誠都會獲得這些境界，非我獨有。而且，我時有時無，景象來時擋不住了，去時留不住，景象出現，有時清晰如看電視畫面，有時不甚清楚，有時全面，有時局部，多半一瞬即逝。最佳時深入太空，透視宇宙，最劣時只見暗影一片。

這種神視能力，最不稳定，唸佛少，不誠心，就都失去，而且，每當神視能力發展到若干程度之時，總會有魔難隨至，如我這一場花粉過敏症與心魔的來臨就是一例。叫我又須從頭再煉！

在此花粉症與心魔之難期間，我功力全失，但是我仍然努力掙扎，同時，我心中不忘一件重要大事：唸佛祈求佛祐紐芬蘭的數百萬頭白色豎琴小海狗，我以前在「內明」及其他刊物呼籲佛友每年二三月唸佛解救小海狗，相信已有些佛友已經響應。（內明也轉來一些佛友的信，表示樂於一同唸佛。）

我因花粉症及心魔而功力失去，我心恐我唸佛無效，唯盼如去年之「冰封拉巴多」神異效果，但我想佛友在世界各地都同心

唸佛，必會有功效，病中我仍唸佛不輟，祈求佛祐百萬小海狗勿被紐芬蘭的數百獵人所殺，我祈求再冰封拉巴多海峽，也祈求佛祐使狂風大作，把浮冰吹到大西洋深處，使獵人難以接近。

三月初，紐芬蘭首府聖莊市海港碼頭，獵人群集，請到了某宗教「神父」來作法祝福出獵好運平安。

出師去屠殺生靈，居然有神父爲之作法祝福！祝獵人滿載而歸，真是令我氣結！

數百餘獵人分乘五艘千噸漁船出發，往北方北極洋與大西洋之間的浮冰。飛機偵察說浮冰上面有百萬小海狗。紐芬蘭政府下令禁止任何人前往觀察獵人打殺小海狗，違者將被判入獄三個月，紐芬蘭政府派出武裝人員「保護」打獵！

國際動物保護會和「綠色和平使者」的青年都被阻止接近獵物，紐芬蘭獵人隊趾高氣揚，聲言今春必可大有所獲，補償去年「欠收」的損失。挪威漁船大隊從挪威出發，也去捕殺小海狗。

英國的善心人士向加拿大公署示威，各國都反對加拿大政府縱容紐芬蘭數百獵人濫殺海狗。

瑞士一位千萬富翁，發心要救小海狗，他自願捐出數百萬元來在紐芬蘭設立工業，供給獵人學習工業及長期職業。同時又助紐芬蘭政府開發觀光工業，他的條件只是「勿殺小海狗」。

紐芬蘭政府及獵人一口拒絕。理由是：「獵殺海狗是紐芬蘭人一貫傳統生活方式之一，不容任何外國人過問。」又說：「打殺小海狗的方法極之人道。比屠殺豬牛更人道！」

人道？且看獵人們，用木棍照頭照腦打殺小海狗！牠們都是尚在吃奶的幼兒，胖嘟嘟，白毛黑眼，活像一隻小狗，天真可愛，獵人們一連幾棍，打得小海狗腦漿迸飛，血染冰原，獵人們趁着屍體尚熱，把牠剝皮！母犬來救，也都被獵人打死，血淚交流。

屠牛殺豬，本來也就是罪孽的殺生！何況屠殺小海狗是

爲了剝皮做「高貴女士」的白色皮裘？

看那位某教神父！手搖吊鍊香爐，噴出香煙，他唸唸有詞，唸那本「大書」的詞句，祝福獵人們取得數十萬張海狗皮而歸！

我們佛教，再也不會有人祝福任何人去殺害生靈的！

我倒要看那位洋神父有多大道行，他唸他的「主」，而我則唸佛，祈求冰封拉巴多，祈求狂風吹散浮冰，把小海狗吹到遙遠大洋中心，別叫獵人屠殺。

也許是巧合，今年又再出現奇蹟！

今年，厚冰再封鎖了拉巴多海峽！同時，紐芬蘭外面海面，狂風大作，海嘯，把千萬高座浮冰吹到了很遠很遠。挪威漁船隊「失收」！紐芬蘭獵人隊幾乎「空手而歸」！只有少數浮冰給吹遠了，吹到愛德華王子島，吹到岸邊，載來不多的小海狗，被獵人打殺。紐芬蘭人措手不及，被美國和外國的遊客搶拍了獵人屠殺小海狗的殘酷血淋淋鏡頭，向全世界拍發，引起全球公憤！加拿大政府四面楚歌！

這些在規數難逃的小海狗，今年合計被屠殺仍有七千隻之多，但較數年前每年殺死三十萬至五十萬頭的紀錄，已經大爲減少了！（去年一萬五千多）

我相信，只要全世界善心人士都發心，終會有一天使紐芬蘭人停止屠殺小海狗，如果人力不能，佛力必勝！讓我們佛友和愛護小動物的人士都多多發心吧！

我不敢掠功說今春的冰封拉巴多和狂風吹浮冰是我一人唸佛的感應，姑稱之爲巧合，可是，去年冰封，今年狂風海嘯，都是五十年來拉巴多與紐芬蘭未有過之事！紐芬蘭獵人都說再這樣下去，獵業將斷絕了。

或者冰封與狂風都是巧合，但我不由不慶幸百萬小海狗逃出災難，也不由我不更加深信唸佛的感應，別人信不信，在魔困之中，唸佛也有感應功效，我自己是深信不疑的。明年，我懇求佛友們再和我一起在三月初唸佛拯救小海狗百萬生靈，我相信又將會有奇蹟的。

這篇隨筆，拉雜得很，下次我將談談「心力移物能力」。



衛生教育賽頒獎

劉金龍中學掄元

市政局與教育署合辦之一九八一年衛生教育設計展覽比賽優勝者，日前在大會堂展覽廳頒發獎品。

冠軍為妙法寺劉金龍中學，得到現金獎一千八百元及一份獎品。該校獲獎作品之主題是「飲食與健康」。

其餘十二間中學亦獲得頒發獎品，頒獎禮由市政局議員周梁淑怡及教育署副總督學莫何婉穎主持。

這項由市政局與教育署每年一度合辦的比賽，旨在促進學生對衛生教育之興趣及認識。

參賽學校須選擇其中一個主題，並以由圖片、圖表、模型、及專題文字組成之展覽方式詳加表達發揮。

比賽主題為：（一）飲食與健康；（二）如何解決環境污染問題；（三）家居安全。

佛聯會清明法會圓滿

獲善款百八十萬

佛教聯合會清明思親法會，四月三日在銅鑼灣東院道佛教黃鳳翎中學及黃焯菴小學舉行，七天法事，於四月九日下午一時，功德圓滿送聖，由香港佛教聯合會會長覺光法師，各壇壇主：（大壇）永惺法師、聖一法師、淨真法師；（密宗壇）增剛寧波車上座；（金剛壇）正定法師、果明法師；（大悲壇）源慧法師、智慧法師；（藥師壇）寶燈法師、智開法師；（法華壇）慈祥法師；（淨土壇）愍生法師、及佛聯會副會長黃允敞居士，全體董事暨大會委員參與儀式。

大會副會長黃允敞居士致詞稱：佛教聯合會清明思親法會，今天宣告

圓滿送聖，弘法利生，超薦先靈，祈福現眷，法會期中，蒙各壇主壇法師、各位比丘法師、比丘尼法師、慈悲普渡，大施法雨，各界善信，喜捨善財，支持善舉，法會成功，實賴大眾之力。

又法會蒙法華壇慈祥法師、淨土壇愍生法師暨兩壇比丘尼師，將大會供養單錢葉金捐送法會，會長覺光法師將主持集體皈依弟子所獻菓儀，密宗壇增剛寧波車上座將灌頂大典善信供養，全數捐送法會。大會義賣組、金榜題名組、結緣供齋組、香燭衣紙組，各位居士輸財輸力，募得善款一百八十萬元，有助於佛教慈善福利善業，謹代表佛聯會敬向各位法師、各位居士與及為法會出力工作人員、各界善信致以敬意。

僧伽會十一屆剃度大會

定七月廿六日舉行

香港佛教僧伽聯合會每年舉辦之剃度傳法大會，將於七月廿六日（農曆六月廿五）星期日，假藍地妙法寺萬佛寶殿啟壇，八月一日（農曆七月初二）完滿。此種短期出家制度，歷年參加人數均有增加，法會為方便女眾起見，由去屆開始，女眾免除落髮儀式，因此深受仕女們擁護。目前已開始接受報名，有意參加者，可去函或致電妙法寺。地址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺。電話：12-1816357 12-1818567

紐約莊嚴寺

定期舉行破土儀式

紐約訊：美國佛教會公佈定一九八一年五月二十三日上午十時舉行莊嚴寺破土典禮，由敏智老法師主持破土淨場儀式，聞美國佛教會會員在會長仁俊法師領導下，將會同洗塵法師世界佛教中心之會員踴躍參加，紐約諸佛教寺院之法師長老均被邀參加。

又訊：美國佛教會定五月十日舉行釋迦牟尼佛聖誕日，辦理莊嚴寺子蓮臺蓮座抽籤，已分別通知莊嚴寺捐款善信，參加抽籤云。

比丘 ○山明復主編

禪門逸書

初編

十六開 十冊 定價七千元 特價四千九百元 現書供應 說明書備索

禪師之著作向有內、外集之分，凡上堂開示、明心見性、溯源探本之教，概歸內集，名之語錄、壇錄，其餘攸關修齊治平、利人淑世之法，如詩咏序記、書牘論傳、題跋隨錄之屬，概歸外集，或名別載。歷來大藏經之編纂，於宗門著述實偏重語錄而忽畧外集，故禪師除語錄外，其別載竟甚少傳世。然則禪師整體之密意奧言何嘗能分內外？僅為隨機引逗、方便施設而已。民國以還，學者頗注意及此，如于右任嘗評許雪浪洪恩為明詩第一，胡適之亦推崇寒山拾得為白話詩先進，蓋禪師外集之詩咏，隨性所至、應機而發，可謂親切流露、禪思雋永，不獨為詩中上品，且為禪海佳釀，而序跋碑傳、論記書劄，保存當代禪學之文獻，又可為禪學史研究之資。茲者，○山明復上人廣涉內外典籍，參禪究學歷三十餘年，早歲即有識於此，爰搜唐宋元明清著名禪師之文集凡四十種，彙為初編，多為藏經所未收，坊間所罕見之珍本，其將為禪學研究開一新境，必可預睹也。

杜潔祥主編

中國佛寺史志彙刊 第二輯

廿五開 三十冊 定價一萬五千元 特價一萬五百元 現書供應 說明書備索

中國佛寺史志彙刊 第一輯

廿五開 五十冊 定價二萬四千元 特價一萬六千八百元 現書供應 說明書備索

佛教文化的寶藏 中國釋子的祖譜

宋元以來，佛教界頗注重寺志的編修，因為寺院的一切活動，即包含了當代佛教的業績。寺院有了歷史記錄，就像世家有了派衍祖譜，上可以緬懷先賢，下可以激勵後進。現存寺志，大多作於明清兩代，當時居士佛教盛行，因此作者多為名儒，如杭世駿、厲鶚、葉昌熾等，他們著作的寺志體例嚴謹，資料豐富，不僅保存了佛教的文獻，而且可作為志書的範本。寺志的內容大約包含以下數項：圖考、沿革、山水、建置、僧傳、法語、寺產、規約、藝文。「僧傳」可以補充歷代高僧傳的不足；「法語」大多是藏經沒有收錄的；「寺產」可以研究寺院的經濟；「規約」可以探討佛教的戒律；「藝文」，則多為禪思雋永的詩句，或為記錄生平的碑傳，都是研究中國佛教非常可貴的資料。敝局搜集的寺志中，許多是海內外僅存的孤本，如志禪宗源流的「曹溪」，志雲門法眼的「雪峯」，志閩南禪場的「鼓山」，都是歷來很少通行的，敝局謹於此向愛護中國佛教文化的人士們推介。

明文書局

股份有限

北京市重慶南路2段21號國王大廈9樓之4
電話：395-1396 郵撥：143678號

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

社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand, 215/1 Pluplar 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, North 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 Southhill 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・七一六五四

佛元二五二五 中華民國七〇年
公元一九八一年

五月一日出版

定價每冊港幣叁元



▲西園之假山及探幽門。



▲濟顛和尚像。



▲戒幢寺羅漢堂