

内明

集漢穀城刻石字





▲254窟降魔變。



佛家邏輯作品譯述之一

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(1) 依存性——關於緣起

一、所謂「緣起

亦不滅，亦不生，亦不斷絕，亦非恒常，亦非單一，亦非複數，亦不來，亦不去，佛陀說，這依存性（緣起）超越語言的虛構，是至福的東西。我禮拜這最上的說法者。（禮

拜詩頌）（鳩摩羅什譯：不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」）

明内

111 期目錄

譯稿
龍樹的邏輯……………棍山雄一著…3
吳汝鈞譯

專載
從佛教觀點看西藏轉世喇嘛…………6
鄭金德
敦煌佛經卷子巡禮（續）…………11
幻生
三藏結集因緣……………智銘…15
吉藏學說初探（二）（續）…………17
廖明活

四衆堂
佛教的現代智慧……霍韜晦講…22
蔡敦治記錄

詩篇
觀音讚……………張澄基…28

一月文選
漢譯龍樹菩薩論著資料試說（續完）
洪啟嵩…29

轉載
佛學淺說（續）……………34
日本佛教傳道協會編

佛教文藝
虛雲和尚（續）…………馮馮…37
心力移物奇能……………馮馮…40

佛教消息……………編輯室…43

畫頁
封面 敦煌（北魏）供養菩薩圖
封底 敦煌 257 窟飛天
封面裏 敦煌 254 窟降魔變
封底裏 敦煌 257 窟（北魏）須摩提女緣品（局部）

，亦作為形容事物的真相，空性的詞語而屢屢出現。此中列舉了八個這樣的否定。「八」這數目並沒有特別的意思，這樣的否定的數目，或增或減都是可能的；總的意思，都是「空」。或者如後期中觀派那樣，把所有的否定收入於「非單一，亦非複數」這二句中，亦是可能的。這些否定句與「超越語言的虛構，而為至福」這一說話相並，用來描寫依存性。順此，龍樹即表明，非一非多的依存性是佛陀說教的本質，『中論』是繼承這說法的。

此中我意譯為「依存性」的詞語，梵文原語是 *Pratītya-samuppāda*，一般來說，是事物必依原因而起的意思。漢譯一般作「緣起」。

事物依原因、條件而生，我們若能以因果關係理解之，便接近原意了。經典中出現的十二支緣起，追溯迷妄與苦惱的人生的因果系列，而發見無知與渴愛，是根本原因。人行善行而得好環境，人行惡行而得痛苦的結果，這亦是緣起。又，由稻種而生稻芽，這亦是緣起。在這個意義下，緣起最先是指在自然與人生中的因果關係的。

說到因果關係，通常指在不同時間存在着的兩個東西間的生成關係。實際上，緣起並不限於那樣的因果關係，以我們的說話言，實亦包含同時的相互作用與共存關係，甚至是同一性與相對性等的邏輯關係。因此，說緣起是因果關係，倒不如說它是關係一般，來得比較正確。

在古印度，同時因果常被說及。勝論以布與構成它的絲之間有因果關係。兩者同時都存在着；絲是原因，布是結果。這在現代人的意識看來，是全體與部份的關係，而非因果。佛教因不承認事物全體中有實體性，故視全體與部份的關係，為部份間的相互作用；但這是因果，這是緣起，則無改變。把三札稻束或三枝步槍組合起來而使之立着不倒，這亦是緣起，亦是因果。

說一切有部把因果關係分析為六因、四緣。其中亦有很多處不能被看成是狹義的因果關係。即使是有重大分別的東西，其間亦可建立因果關係哩。對於月的存在來說，鼈本不起任何積極的作用；但最低限度，就不妨礙月的存在這點說，鼈亦對月有原因

的作用，這樣的無關係乃至無關心的共存關係，亦是因果哩（能作因—增上果）。心靈與心靈作用，地、水、火、風等物質元素，以至於所有被製作的東西與生、住、異、滅等相狀，常是成群而生起，而存在的。這關係通常被看作俱有因—士用果的因果關係，而加以理解，但我們亦可說這是相互作用或者是實體與屬性的關係，在我們看來，「普遍」或者「種」本是邏輯的概念，但說一切有部却視之為客觀實在的要素（包含於心不相應行中）；因此，如「櫻是樹木」這樣的邏輯的同一性關係，亦是共存關係，或俱有因的因果關係吧；這關係表示，在櫻這樣的東西中，有樹木這樣的種在共存。

這樣可見，佛教所謂因果，其意義遠較我們所理解的為廣。緣起與因果差不多是同義，它的所涵也遠較我們所理解的為廣。

二、從語義解釋緣起

清辨（*Bhavya, Bhāvaviveka*）的『般若燈論』（西藏譯）與月稱的『中論註』（*Prasannapadā*），其第一章，對各種有關「緣起」的語義解釋，簡約為如下三種說法。按『中論』的註釋家都喜歡舉出緣起，作為其批判的對象，或藉以表示自己的意思。

（1）各種要素同時生起，作為剎那滅的現象而出現。

（2）事物要到達（*Pratītya = prāpya*）原因與條件，才能生起，即是說，要依存（*apeksya*）原因與條件而生起。

（3）此有時彼有，此生時彼生的所謂「以此為緣 *idampratīyaya*」之意。

第一種說法是阿毗達磨哲學者對於緣起的語義解釋，第二種說法是作為中觀學派的一分派的歸謬論證派的說法，第三種說法作為另外一分派的自立論證派的意思。自立論證派的清辨在舉出第一說與第二說後，只對上述二說不符合經典中所表示的緣起的

意思，作簡單的描述與批評，例如他批判「依眼與色有視覺生起」這個意思，他並未有說明是怎樣的不符合。但採取第二說的歸謬論證派的月稱，則首先在文字方面對第一說詳加批判，他以爲這樣的解釋在語源上是不妥當的，其後又指出：「視覺這一單一性的東西，依眼、色這各各是單一的東西而生，由於這亦是緣起，故我們不能把緣起總是限於只是多種類的實在要素的生起，如阿毗達磨的哲學家所做的那樣。不過，就有部的立場看，視覺是單一性的東西，常與心一齊生起，而眼與色則是多數的物質原子的複合體，由於這些不能說爲是單一的，故月稱的批判不大具有說服力。」

由於註釋要求語義的檢討，因而種種議論勢必成爲語言學的。但其中當亦隱藏有對於哲學立場的批判。阿毗達磨哲學家本着阿毗達磨的立場捏造語源解釋，中觀派又就符合其哲學立場處來解釋訂正語義，這都是真有的事。初期的經典，亦以「事物必依原因而被作成」這樣程度的概括的意義，來使用「緣起」一詞。後來的各學派即依其哲學而各各提出其獨斷的語義解釋。因此，真正的論爭並不是語義，而當是關係到哲學了。

三、環境緣起之解釋而來的論爭

就說一切有部的立場說，多數的實在要素，本來是恒常的本體，它們同時地共同作用，而顯現爲現象；此中即有緣起存在，這即指只在現在一瞬間持續的經驗。中觀派不承認恒常的本體，作爲剎那滅的東西而變爲現象。他們的不滿，基本上是指向說一切有部的哲學立場的。同時，清辨與月稱都要避免把緣起限於在時間過程中事物生起的因果關係上，因這樣的意義太狹窄了。

在清辨的『般若燈論』中，文法家提出這樣的反對論調：倘若結果在開始時已存在，它到達原因，與之相會，而生起，則「到達而生起」這樣的緣起（參照以上第二說）一詞，亦是有意義吧。但在最初存在的結果，何以能到達原因呢？又「到達」一

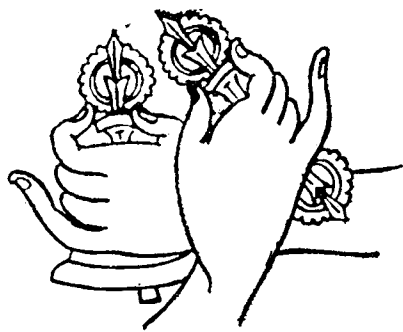
事與「生起」一事，這兩作用是不能同時有的。因爲，「到達」（Pratīya）這一連續體的語形，表示一作用先行於他一作用的关系，像說「沐浴而食」那樣。

對於由文法立場而來的這樣的批判，清辨提出這樣的反擊：「張開口睡眠」、「向着路而行」這樣的表現，亦是用連續體的語形，但它們兩個作用不是同時有麼？按此中亦表示出，論爭是關於語言的問題，但其背後是有意圖的：不把緣起解釋爲「只是繼起的」因果作用，而更推廣之，以至於兩個東西的同時的關係。這亦可透過清辨自說的第三說「此有彼有、此生彼生」，而得明白。此中顯示一個廣義的義理，包含因果關係與邏輯關係兩面。

清辨不贊成第二說，亦是由於上面的文法家的反對論調亦有多少道理吧。又可能由於他以爲「到達、生起」這種事故，只能就物質性的東西而說，像視覺那樣的非物質性的東西，要到達眼與顏色形狀，那是不可能的。月稱即這樣推測清辨的意思。月稱以爲，由於「比丘到達修行的果實」這樣的比喻的表現亦是可能的，故我們沒有把「到達」限制於物質的東西的會合的必要；更且，「到達」亦含有「依存」、「相對」的邏輯的意思哩。月稱又把緣起的意思推廣開來，以至於邏輯的相對關係，並視這個意思較因果的意思更爲重要。

月稱反對清辨的第三說，他認爲清辨只舉出「以此爲緣」的緣起的同義語；他未有對「緣起」一詞的當體，提供語義上的解釋，這並不是註釋者的正確態度。不過，這兩個註釋家在語義解釋的激烈的爭辯中，對緣起的哲學涵義的理解，實際上幾乎沒有差異。月稱凌厲地攻擊清辨後說：「清辨把緣起解釋爲『此有時彼有，如短有時長有』，即使就此看，亦可以明白到，他的意見畢竟與我們的相同。」實際上，清辨在『般若燈論』第一章解釋緣起時，並未有使用月稱所舉出的「短與長」的譬喻。他只說及「此有時彼有，云云」而已。不過，由於在龍樹與清辨的其他著作中，亦有「短與長」的譬喻，故月稱的說法，並非無據。

（未完待續）



從佛教觀點看西藏轉世喇嘛

鄭金德

一、傳統西方權威人士對轉世喇嘛的看法

八百年來，西藏轉世喇嘛（tulku or reincarnated lama）傳統，在西藏佛教史上扮演了極其重要的角色：轉世喇嘛是西藏佛教的領袖、活佛、完美的教師、可信的顧問、有成就的思想家及作家、獻身於佛法的保護者等頭銜，備受社會禮遇和景仰。

自十八世紀以來，西藏與西方社會文化接觸的結果，於是乎有些西方作家却否定了轉世喇嘛的價值與真實性；他們以懷疑的角度去正視這個問題，說它是原始宗教的形式、巧妙的政治運作及罪惡的動機……。代表這種觀點的西方權威作家有瓦德（A. L. Waddel）及德希特利神父（Father Ippolito Desideri）等人。他們均以西方宗教觀點去看轉世喇嘛的諸種現象；他們也都認為西藏轉世喇嘛是西藏文化傳統下的特殊個案發展，與正統的、合法的佛教大異其趣。

二、西藏人對轉世的看法

按照佛教的說法，一般沒有超脫的衆生受欲望與恐懼（無明）的支配，世世代代在人生苦海中輪迴，得不到解脫。轉世喇嘛的情況異乎常人，轉世喇嘛能夠從因果循環（業力流轉）中解脫出來，不受自我的極限。Tulku 這個字（藏文為 Sprulsku）其實是梵文「化身」（nirmanā = Sprul, kaya = sku）之意，原始

的意思是「被創造的形體」（form = sku, that is Created = sprul），此處的「形體」（form）並非指著普通的形體，而是真實的法身（Dharmakaya）；此處的「被創造」（Created）係指「具體顯示」的意思。所以我們可以引伸這樣說：「轉世喇嘛」是一個在身、口、意顯現出他是已經悟道成佛的人。因為他是人，所以他能夠將他已悟證的佛法和世人交流。既然他也是人，所以他的出生、成長和一般人沒有兩樣；但本質上他具有悟道的特性，所以跟平常人不同。為了解轉世喇嘛的現象，讓我們從底下的概念，得到更深一層的認識：

1. 菩薩之死

菩薩發願不先入涅槃，等到衆生得渡之後，他才願意進入涅槃。

菩薩與凡人之死是不同的：凡人的自我和欲念經由死的歷程，還是續繼存在的，他的自我所創造的業力到死後依然存在，（佛教唯識論的說法）。

具有大成就的菩薩臨終前，他能斷念而入三摩地（Samadhi）。他把雙腳合十、直坐，呈現坐禪姿態，形體死後，意識則進入法身。對菩薩來說，並沒有自我及欲念之存在，當然也就不再有生死輪迴。但菩薩發願再回到世間來拯救衆生，這個發願的意識，在此時此刻履行了強有力及決定性的作用，在保持原狀的法身下，續繼出生為人類。

2. 菩薩再生

處在法身狀態的轉世菩薩，其意識受到他的發願動機（對象慈悲），而進入報身（Sambhogakaya）即純能（Pure energy），最後產生新的生命（他的意識在母親受孕時進入子宮）——形成五蘊（five skandhas），這就是轉世。

轉世的菩薩和普通人不一樣，乃是菩薩的意識沒有欲念在內，轉世是純淨無垢，也是一種沒有自我的轉世。

菩薩轉世通常是選擇前世有關係的父母去投胎；但有時却選擇相反的情況來幫助投胎的父母。

3. 受胎和懷孕時間的一些徵兆

受胎之際，轉世菩薩的悟證能力（enlightened energy）出現時，受胎的母親能夠清楚地感覺出來。例如創巴（Trunpa）的母親懷孕時，感覺一道亮光進入母體等現象；而母親在懷孕期間通常都會通行順利。

4. 轉世嬰兒的降生

通常轉世的嬰兒出生時都有伴隨而來的吉兆，如天空有彩虹出現等現象。

5. 轉世喇嘛的語言能力和行為

出生下來的轉世喇嘛，在前幾個星期（月）舉止行動便已異乎平常的小孩，如能舉手表示禮敬他周圍左右的熟人或喇嘛，能將哈達（西藏人見面禮用的布條）置於客人的頸部等行為。

凡人去逝時，他的自我仍然續存，從中陰（Bardo，即死亡到投胎之期間）經受孕、到妊娠期間仍保存恐懼與混亂的模式，尤其在中陰期間的經歷尤其具有嚴重的混亂，因此凡人前生的經歷完全朦朧不清，再生時一切要從頭學起。但轉世喇嘛與凡人恰相反，在死時，他已達到高度的清醒狀態，因此他在前世的記憶一直保留著無隱蔽的及清楚的狀態。他在每一個發展的階段，都能保持清澈和寧靜，不像凡人那樣混亂。從死亡到出生，他不必經歷凡人的不純淨的心理經歷，而產生負面作用。因此我們發現到許多轉世喇嘛在年紀尚小時，便能講出與他年齡不成比例的

警關語言，乃是因為他的心理保持著特別清澈，他並且保存前生記憶到相當程度不被干擾的能力；不被擾亂的記憶力能使轉世喇嘛辨認他的前生友人。一旦被測驗時，他便能毫無困難地一一檢舉前世喇嘛用過的人工製造品（如拐杖、唸珠等）。

6. 轉世喇嘛之被認定

前世喇嘛去世時，有時留下遺書說明下一代轉世喇嘛的出生時間，地理方位、家長姓氏等線索，俾供調查團尋覓。

新生轉世喇嘛，在出生之際，外在環境出現奇蹟，如冬天時，百花盛開，冰水變成牛奶、親友間有不尋常的夢兆出現等現象（西藏人深信人類內在心理世界與外在世界是互相關連的同一體系，但不太為西方人士所接受，因為西方世界的二元極化根深蒂固）。

一旦發現上述的線索後，便由高級喇嘛率團前往出現有徵兆的地點去觀察環境並測驗新生嬰兒，以便證實並認定他是否真正的轉世喇嘛。

7. 轉世喇嘛的教育與訓練

轉世喇嘛雖有十足的悟道潛力，但這份天賦才能，必須加以教育和訓練才能使它完全發揮出來。訓練的過程是相當嚴格的：早歲就訓練他的居家規矩、社會禮節、研讀文字、熟悉宗教儀式及坐禪技術；從早到晚，監護人一再要求他再三練習，使之合乎西藏傳統文化的規範。

等到他年紀稍大後，要求更加嚴格，但重點則轉移到讀、寫、背誦佛經、唸經、表演宗教儀式等方面，使整個生命完全投入到宗教寺院的生活方式。

8. 轉世喇嘛對前世的記憶

年幼的轉世喇嘛能使用不尋常的語言，表現出特殊的行為，能夠認識他前世的朋友，亦有特殊的學習能力，更能記憶他前世生活的一切。

能追憶過去的事，只繼續到小孩階段，轉世的喇嘛創巴一再這樣強調。當他到達青春階段時，對前世的記憶便逐漸消失。

因爲一個人到達青春期，開始與「此刻世界」接觸，變成了「此刻世界」的一份子。在此以前，他是屬於：「傾向過去的嬰孩」(Past-oriented infant)，現在則不需要那些事實重現於記憶裏，以便適應新的文化社會和學習新的東西。

9. 轉世喇嘛長大後

轉世喇嘛長大後，他逐漸了解他與外在世界的連帶關係，他開始有識別力，講話比較慎重，行爲表現方面也因情況而定。對於佛教教義的形式與意義的了解，變成比較完整而有系統，自己也能擔當一面成爲一位教師的角色。從此他對外在世界的認知面積更加廣濶，也更能發揮他自己所要扮演的獨立角色。

10 轉世喇嘛負起系譜的完全責任

轉世喇嘛心路發展的最終目的是他與他的傳承系統(系譜)充分認同感。他一方面熱心學習摹倣上代(前人)，一方面思有所作爲時，自己便走進一種孤寂感裏頭，尤其在老境時，深沉的孤寂感發展得更加澈底，因爲只有他自己背負了這個歷史的担子。

11 不被認可的悟道喇嘛

有一種所謂充分悟道的「匿名」喇嘛，他們的轉世動機是要幫助別人，他們自己成長，走自己的道路，他們研讀經典，實踐宗教儀式，跟教師學習佛法。他們在發展的過程中，雖走著艱難崎嶇的道路，有些人當農夫、漁人、商人及政治家等等，甚至有些在非佛教的氣氛下討生活。

三、轉世觀念的淵源

底下談到轉世的觀念是不是正統的佛教？因爲一些西方學者或傳教士不認爲轉世傳統是正統的佛教，而是「假的佛教原理」(Quasi Buddhist Principles)。西方學者如前面提到過的瓦德，他一直認爲正統佛教是講到人類根據生前所做的業(karma)再出生(rebirth)的理論，這個觀念絕不能與十二世紀西藏人所發明的轉世(reincarnation)混淆在一起。他更進一步說明西藏的

轉世僅僅是詭詐的喇嘛們尋求各派佛教領導權的和平轉移與權力穩定的一項陰謀設計，以此來代替民主選舉罷了。近來有些西藏佛教研究者，反駁了瓦德說法的不正確，他們認爲轉世現象在正統佛教是有先例(釋迦牟尼本人)可引用，以此未確立轉世現象的正統和合法地位。爲此，我們必須研究轉世觀念的起源與發展，才能了解更廣、更深。我們先把西藏喇嘛轉世的十一項內容簡單敘述一下，然後再以釋迦牟尼的例子去一一驗證這十一個範疇，以便追溯西藏喇嘛轉世現象的歷史依據和獨自發展。

西藏對轉世傳統的說法，一共舉出十一項(主題)，來加以界定：

1. 大成就菩薩之死——菩薩發願普渡衆生，死後再生世間繼續未竟的使命。
2. 菩薩再生——菩薩以無我再生於人世間。
3. 受胎和懷孕期間的某些徵兆——各種不同的徵兆，出現在受胎與出生之際。
4. 嬰兒的降生——特殊現象伴隨著轉世嬰兒的出生。
5. 孩童初期的語言和行爲顯示——從嬰兒的語言和行爲，顯示其地位與前世喇嘛之聯繫關係。
6. 轉世喇嘛之被認定——由透視力強的人或團體加以認定。
7. 轉世喇嘛的訓練——嚴格和精密的訓練，標誌著轉世喇嘛的教育和訓練。
8. 轉世喇嘛能記憶前世事蹟——死與再生之間內心不受混亂的緣故。
9. 轉世喇嘛之成熟——長大後自我訓練，悟道成佛的教示，變成了他自己的悟道，不假外求。
10. 轉世喇嘛負起系譜的完全責任。
11. 轉世喇嘛死後之存續——正常情形是：現世的轉世喇嘛成爲下世的轉世喇嘛。但也有一些轉世喇嘛中途停止轉世現象，他們可能轉世爲農夫、商人等俗人，這點可由業力情勢(Karmic Situation)不再適合轉世的條件(突變)來加以解釋。

四、第一個轉世的佛教人物——釋迦牟尼佛

釋迦牟尼佛 (Shakyamuni Buddha) 可以用來做為轉世現象的最完美、最理想的代表人物。由於受到特殊的歷史條件所限制，佛教的轉世現象在西藏制度化建立之前的一千四百多年前，未能達到完美的境界，但它却奠定了基礎，最後由西藏佛教迦舉派第一世都松欽巴 (Tusum khyenpa, 1110 - 1193) 去完成這種深入、持續、具有活力的制度。

底下我們根據上文 (轉世的意義)，來說明釋迦牟尼佛是佛教史上第一個轉世的人物。

1. 大成就菩薩之死

從「本生談」 (Jataka Tales) 的描述，我們知道在無數的前世以來，釋迦牟尼佛已準備好了他的成道之身；他曾發菩薩大願要拯救衆生，所以他的死，與凡人不同，在他死後，升兜率天 (Tusita Heaven) 成為未來佛 (Buddha-to-be)，將轉世拯救衆生。

2. 菩薩再生

機緣成熟時，未來佛以明徹，完全覺醒和有計劃的意向進入母體而懷孕。因具有菩薩大願，所以再生。

3. 受胎與懷孕期間的某些徵兆

佛陀受孕的那晚，他的母親夢見一隻白象 (在印度是聖物) 進入她的身體。摩耶王后 (Queen Maya) 懷孕期間，她的身體非常健康。

4. 釋迦牟尼佛降生

釋迦牟尼出生時，有各種奇特的現象發生，如花園中的百花盛開，當地人們歡天喜地，如獲至寶。

5. 釋迦牟尼的初發語言和行爲

釋迦牟尼出生時，馬上顯示其非凡的才能。根據傳說，這位

菩薩被生下來以後，雙腳站穩，走七步，臉朝北，並說出「天下，唯我獨尊」的語言 (有些記載說像獅子吼)。

6. 釋迦牟尼被認為是未來佛

釋迦牟尼的父親請教他的「國策顧問」，一個賢者說釋迦牟尼將成為一個救世的佛陀。一個老瑜伽師 (Asita) 說他會有個幻覺：「未來佛降世，所以特地專程下山來看這位未來佛」，一看到他便認為他正是命定的未來佛。

7. 釋迦牟尼接受訓練

釋迦牟尼接受過訓練，其過程如下：

(1) 第一階段——世俗訓練

釋迦牟尼早年接受傳統教育，又據「天葉譬喻」 (Divyavandana) 說，釋迦牟尼接受他的父王 (King Shuddhadhana) 的騎術、駕車和箭術等訓練，從這些訓練中，可以學得精確和敬重現象世界。他同時也學到培養堅毅心志的訓練，使他後來尋求悟道的資糧。

(2) 第二階段——初步的心靈訓練

釋迦牟尼從第一階段中學習到一切，但他却發現這種訓練有它的極限，從此便離開宮廷，到處尋師問道，並公開表示他不要當國王。

此後，釋迦牟尼才正式接受心靈的訓練。他曾向喀拉巴 (Avada kalapa) 學習到「萬事萬物沒有本質」的道理。之後，又向賴瑪普特拉 (Rudraka Ramaputra) 學習到基礎瑜伽和禪定技術，奠定了他後來證道的鋪路工作。下一個步驟便是釋迦牟尼與他的五位同伴苦修練習禁慾主義，經過六年毫無所得，反而換得全身憔悴不成人樣，於是，他接受當地一位農婦送來的牛奶和飯後，乃決定尋求其他途徑。

(3) 第三階段——禪定實踐

這是最後的階段，像苦修禁慾主義一樣，由釋迦牟尼自己去驗證。他已充分了解到放縱與禁慾兩種極端都不是導致證道的正

確途徑。這回他選定在佛陀伽耶（*Budhagaya*）的一棵菩提樹下，徹底地做禪定實踐工夫，他堅定地表示「不悟道不起此坐」的決心，後來果然悟得真道出來。

西藏轉世喇嘛也採取上述三種階段：第一階段先在家學習居家禮節（坐姿、見客、讀、寫）；第二階段則練習背誦經典，學習宗教儀式；第三階段則是獨居的禪定體驗，以達成佛教教義所要求，為其最終的目標。

8. 釋迦牟尼佛對前世的記憶

在證道的當晚，當去除一切無明之後，釋迦牟尼獲致他對前世的記憶。成佛之後，他也詳細地說出他的前世種種因緣。

9. 釋迦牟尼證道

佛陀的證道與其說他是尋求者和佛教傳統的領受者，不如說他是最高真理的發現者和佛教傳統的權威。對佛陀本人來說，他超越了各種技術與發現，而洞見完全的、徹底的真理。西藏轉世喇嘛經過自我訓練之後，達到一種與真理契合的自我實現，就是屬於這樣的境界。對西藏轉世喇嘛來說，此刻的自我實現，就是表示他做為教師和領導人的角色，業已成熟。

10 釋迦牟尼佛創立佛教傳統

釋迦牟尼證道以後，經過一番考慮，才決定出來向世人解說人生處境，並到處演說佛法。他花了絕大部生命時間，因而樹立佛教傳統，使之傳承不斷，永利世人。

西藏轉世喇嘛也負起了該系譜的完全責任，擔當了佛法的保護者、教師和傳遞者的多重使命。

11 釋迦牟尼佛到達最後涅槃與永續慧命

由於發了菩薩大願，西藏的轉世喇嘛死後，新生命馬上接著續存下去，為眾生的解脫工作服務。

按照「一元論業力流動」（Unitary）和個體而言，釋迦牟尼佛業已功德圓滿，而其使命也完全實現；，但他的菩薩大願即巨大光明與證道能力（*enlightened energy*）是不能消失的，像火花

一樣，點燃新火種。所以就徹底悟道的佛陀而言，他的悟道能力是永存的。

（未完待續）

本文參攷書目：

1. Sir Charles Bell, *The Religion of Tibet*, Oxford: Clarendon Press, 1931.
2. Lama Anagarika Govinda, *The Way of the White Clouds*, London: Hutchinson Press, 1966.
3. John MacGregor, *Tibet: A Chronicle of Exploration*, London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
4. Marco Pallis, *The Way and the Mountain*, London: Peter Owen, Ltd., W.D.
5. Chogyam Trunpa, *Born in Tibet*, Boulder: Shambhala Publications, 1966.
6. Giuseppe Tucci, *The Religions of Tibet*, Berkeley: University of California Press, 1980.
7. L. A. Waddell, *Lamaism or The Buddhism of Tibet*, London: W. Hefter and Sons, Ltd., 1894.
8. Herbert Grenther, *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford University Press, 1963.
9. James Robinson(trans), *Buddha's Lions, The Lives of the Eighty-Four Siddhas*, Berkeley: Dharma Publishing, 1979.
10. David Snellgrove(trans), *Hevajra Tantra*, 2 vols, Oxford: Oxford University Press, 1959.
11. Nalanda Translation Committee, *The Rain of Wisdom*, Boulder: Shambhala Publications, 1980.
12. John Avedon, *An Interview With the Dalai Lama*, New York: Littlebird, 1980.



敦煌佛經卷子巡禮

——讀敦煌膠卷筆記之八——

幻生

(續上期)

S二七二四是華嚴經的卷子，它的「後記」是：

夫妙旨無言，故假教以通理，圓體非形，必藉（物）以表眞。是以亡兄沙門維那慧超，悟射命難，特識三聖易依，故（罄）資竭賄，唯福是務，圖金客（容？）於靈刹，寫冲典於竹素。而終功未就，儻遽異世。弟比丘法定，仰瞻遺跡，感慕遂甚，故瑩飭圓刹，廣寫衆經，華嚴、涅槃、法華、維摩、金剛般若、金光明、勝鬘奠福，鍾亡兄騰神梵鄉，遊形淨國，體悟無生，早（離）苦海，普及含靈，齊成正覺。大魏正光三年，歲次壬寅，四月八日訖部。

依據這段「後記」的記載，我們知道S二七二四華嚴經的這個卷子，寫於北魏孝明帝的正光三年（五二二），是一出家比丘名叫法定的，瞻仰其亡兄沙門維那慧超的遺跡，有感而廣寫華嚴等衆經，以爲奠福。

S一三一七是涅槃經的卷子，其「後記」中記：

保定四年，六月戊子朔，廿五（日）壬子，比丘道濟，減割衣鉢之餘，敬寫涅槃經一部。因此福，上鍾七世父母，六親眷屬，永離苦原，登涉妙境，現身寧泰，萬惡雲消。衆福競集，捨此穢形，直生兜率，面奉慈顏，餐承法教，獨悟無生，入於清（淨）。次，又願國難早平，萬民安樂，風雨應時，苗實茲茂，法界含生，同昇法堂，一時成佛。

這是寫於北周武帝保定四年（五六四）的卷子，也是一個出家比丘僧道濟敬造的。大抵道濟是請人代寫的，所以「減割衣鉢之餘」，敬寫這部涅槃經的。至於他寫這部經的目的，「後記」裏說得非常詳細，爲了七世父母與六親眷屬永離苦原，上生兜率，親見彌勒，同時希望國難早平，人民安樂，法界衆生，同成佛道。

S一九四五也是一個涅槃經的卷子，其「後記」裏寫着：

周保定五年乙酉朔，比丘洪珍，自慨摩心集於愚懷，宿障攝於正軌，仰惟大聖，遂勸化道俗，寫千五百佛名一百卷，七佛八菩薩咒一百卷，諸雜咒三千頭。寫涅槃經一部，寫

法華經一部，寫方廣經二部，仁王經一部並疏，藥師經一部，寫藥王藥上菩薩經一部，戒一卷。並律評誦，茲福普爲盡法（界）一切衆生，登彌勒初會，一時（成）佛。

這個卷子寫於北周武帝的保定五年（五六五），由比丘洪珍發起，勸化道俗，從事大規模的寫經工作。我們由「後記」裏所記，大抵可以知道，這一寫經的工作，是由洪珍爲主體的，向道俗募集經費，大量地書寫佛經，除了書寫涅槃經而外，還寫了許多其他的經典，卷帙部數之多，堪稱一個有計劃的私人書寫佛經的機構。寫經的目的與願望，希望一切衆生同登彌勒初會，同成佛道。

上面我們舉了三個佛經卷子的後記，說明這些佛經寫於什麼年代，其寫經的動機與目的是什麼。這三個卷子，都是出家比丘發起的。

至於比丘尼發起的佛經卷子，我們在敦煌寫卷裏，也見到很多。這裏，我們舉錄如下：

S四三六六這個卷子，其「後記」中記載：

夫福不虛應，求之必感，果無自來，宗因必尅。是以佛弟子比丘尼道容，往行不修，生處女穢，自不遵宗妙旨，何以應其將來之果。故減徹身口衣食之資，敬寫涅槃經一部。願轉讀之者，興無上之心；流通之者，使衆或感悟。又願現生住念，無他苦疾；七世父母，先死後亡，現在家眷，四大勝常，所求如意。又稟性有識之徒，率齊斯願。大統十六年四月廿九日。

這是一個比丘尼發起的卷子。她爲什麼要寫這部涅槃經，後記中說得非常清楚：『往行不修，生處女穢，自不遵宗妙旨，何以應其將來之果？』因此之故，她節省衣食之資，敬寫這部涅槃經。這部經大抵是出資請人寫的。寫的年代，是魏文帝的大統十六年（五五〇），四月廿九日。

S二一五七，是法華經的寫卷，其「後記」是：

靈脩寺比丘尼善信，知身非有，淺識苦空，遂減三衣之餘，敬爲亡妣寫法華經一部。以此功德，願亡妣乘斯福業，上品上生，現在安樂，普及含靈，俱同妙果。天授二年三月廿九日寫。

我們從這個卷子的「後記」裏，可以明顯地知道，這是一個出家比丘尼，爲了追念她的亡母，節省衣食之資，書寫了這部法華經。並願以此寫經的功德，其母獲得上品上生的果位。這純粹基於報母恩的心情來寫經的。這個經卷，寫於武則天的天授二年（六九一）三月廿九日。

上面我們舉了出家比丘、比丘尼的寫經情形，至於一般在家人信士寫經的目的，更是各式各樣，其身份也是各不相同的。這裏，我們畧爲舉示說明。

S二一五四號這個卷子的第二部分，爲「佛說甚深大迴向經」，其「後記」中記：

大隋開皇九年四月八日，皇后爲法界衆生，敬造一切經，流通供養。

這是隋文帝（楊堅）的皇后，發心敬造的一切經卷，其目的，是爲「法界衆生」而寫一切經的，動機非常單純。

S九八〇號卷子，爲「金光明最勝王經」寫卷，其「後記」裏所記：

辛未年二月四日，弟子皇太子恒，爲男弘忽染痢疾，非常困重，遂發願寫此金光明最勝王經，上告一切諸佛諸大菩薩摩訶薩，及太山府君，平等大王，五道大神，天曹地府，司命司錄，土府水官，行病鬼王，疫使，知文籍官院長，押門官專使，可嚙官並一切幽冥官典等，伏願慈悲救護，願弘疾苦早得痊平，增益壽命，所造前件功德，唯願過去未來現

在，數生已來，所有冤家債主，負財負命者，各願領受功德，速得生天。

根據這個卷子的「後記」，這是皇太子恒，爲他的兒子染患嚴重的痢疾，祈求早日痊愈，發願而寫的金光明經。後記中除了上告一切諸佛，諸大菩薩之外，還列舉了當時中國盛行的各種神祇鬼王，慈悲救護。從文字的字裏行間，充分地流露了父母對子女病苦的憂慮關愛。至於皇太子恒，是什麼朝代的皇太子？後記裏沒有說明。我查二十五史，唐穆宗名叫李恒，他是唐憲宗的第三子，在位僅有四年（八二一——八二四）。憲宗的年號是元和，元和共有十五年（八〇六——八二〇），在這十五年中，六十干支，只有辛卯、乙未，而沒有「辛未」。這個卷子是「辛未年二月四弟子皇太子恒」寫的，在穆宗做太子的這段期間，其中沒有辛未年。顯然地，這個卷子的皇太子恒，自然不是唐穆宗了。此外，宋眞宗的名字叫趙恒，眞宗是太宗之子，在位二十五年（九九八——一〇二二）。宋太宗（趙光義）在位的二十二年裏（九七六——九九七），六十干支，只有辛巳、癸未，辛卯、乙未，也無辛未年。這個卷子，當然也不是趙恒寫的。所以，我們懷疑辛未年的這個干支可能有錯誤。不然，我們委實查不出「皇太子恒」，究竟是什麼朝代的人了。

S 八七號卷子，是金剛經的寫卷，其「後記」記載：

聖曆三年五月廿三日，大升拔谷副使，上柱國南陽開國公，陰仁協寫經。爲金輪聖神皇帝，及七世父母，合家大小，得六品，發願月別，許寫經一卷；得五品月別，寫經兩卷。久爲征行，未辦紙墨，不從本願，今辦寫得，普爲一切轉讀。

寫這個金剛經卷子的陰仁協，爲一久征在外的政府官員，他寫經的目的，爲了報答皇帝和七世父母的恩典，以及祈望合家大小，得六品官，寫經一卷，得五品官，寫經兩卷。明白地說，這

是爲了報恩和做官升遷而寫經的。

S 一七四六號，也是金剛經的寫卷，它的「後記」裏寫着：

弟子令狐，爲龍王，行病鬼王，冤家債主，敬造像二區，寫金剛般若一百部，法華一部，於靈安寺壽禪師院內潔淨寫。

令狐氏到靈安寺的壽禪師院內，寫一百部金剛經，一部法華經，其目的是爲龍王，行病鬼王，冤家債主而寫的。大抵這類寫卷，是爲個人的消災還債而書寫的。敦煌卷子裏，有很多卷子，都是因爲這種原因與動機寫成的。

S 二六〇五號爲優婆夷劉圓淨寫的金剛經卷子，其「後記」中記：

大隋大業十二年七月廿三日，清信優婆夷劉圓淨，敬寫此經，以茲微善，願爲一切衆生轉讀，聞者敬信，皆悟苦空，見者受持，俱勝常樂。又願劉身早離邊荒，速還京輦，罪障消除，福慶臻集。

她寫這個卷子的目的，希望以此寫經功德，能夠從邊荒地區，早日回到京城。她爲什麼到了邊荒地區，是犯了國法，被充軍到邊疆？還是隨夫遠征在外，駐守在邊陲？後記裏沒有說明，我們無從猜測推定。

S 五五四四號卷子的第二部分，爲「佛說閻羅王受記經」，其「後記」中記：

奉爲老耕牛一頭，敬寫金剛一卷，受記一卷，願此牛身，領受功德，往生淨土，再莫受畜生身，天曹地府，分明分付，莫令更有誰（誰？）訟。辛未年正月。

這是一個仁慈的飼主，爲家中飼養的一頭老耕牛，寫了一卷

金剛經和一卷受記經，希望以此寫經功德，老耕牛往生淨土，莫再輪迴六道，受此畜生之身。

S五六六九號也是金剛經卷子，「後記」裏記：

天祐三年丙寅二月三日，八十三老人，刺左手中指出血，以香墨寫此金剛經流傳，信心人一無所願，本性實空，無有願樂。

這個卷子寫於唐哀帝的天祐三年（九〇六），是一個八十三歲的老人，刺血寫成的。這位老者不僅是個虔誠的佛教徒，而且他對金剛經的法義了解很深，知道『本性實空』，無所願求，為寫經而寫經的。

S四五二八號，是「佛說仁王護國般若波羅密經」的卷子，其「後記」裏記：

大代建明二年四月十五日，佛弟子元榮，既居末劫，生死是累，離鄉已久，歸慕常心。是以身及妻子，奴婢六畜，悉用為比，沙門天王，布施三寶，以銀錢千文，贖錢一千文，贖身及妻子一千文，贖奴婢一千文，贖六畜入法界之錢，即用造經，願天王成佛。弟子家眷，奴婢六畜，滋溢長命，及至菩提。悉蒙還闕，所願如是。

這個仁王經的卷子，寫於北魏孝莊帝的建明二年（五三一），發心出資寫經的是元榮。他的寫經動機，是：『既居末劫，生死是累，離鄉已久，歸慕常心。』所以，他將布施三寶的錢，以及贖身及妻子、奴婢、六畜的錢，用來寫經。至於他的願望，是天王成佛，家眷奴婢長命，以至獲致菩提。

S三二五二號，是「般若波羅密多心經」卷子，「後記」中記：

弟子押衙楊美德，為常患風疾，敬寫般若多心經一卷，

願患清散。

這是個患風疾病苦的佛弟子，在公家服務，寫經而望病愈。

S四二一六號，也是「心經」卷子，「後記」中記：

天寶八載九月，弟子尹遊巖，為亡父寫。

天寶是唐玄宗的年號，天寶八年（七四九）尹遊巖為他的亡父，書寫這部心經，當然是用來追思的。

S三五一八號卷子，是「大般若涅槃經」的寫卷，「後記」裏記：

開皇八年八月三日，佛弟子輔國將軍，中散都督趙昇，深自慨歎；前不值釋迦八相成道，後未蒙彌勒三會，於像法之內，發菩提心，敬造大般若涅槃經一部。及自己身，家口大小，上為國主、龍王，普及含識衆生，同登正覺。

隋文帝的開皇八年，也是西元五八八年，當時的這位輔國將軍中散都督趙昇，慨歎生於像法之際，未值佛世，因此，敬造這部大般若涅槃經，為自己及家人，更為國主與一切衆生，仗此功德，同成佛道。

S一九六三號為「金光明經」的卷子，「後記」裏記：

清信女盧二娘，奉為七伐（伐？）仙（先？）亡，見存眷屬，為身陷在異番，敬寫金光明經一卷，唯願兩國通和，丘（兵？）甲休息，應沒落之流，速達鄉井，□盧二娘同需此福。

這個卷子，是一個身陷在異番的盧二娘所寫，她希望以此寫經功德，促成兩國通和，停止干戈，使一個流落在外國的女子，早日回到自己的國家裏。

（未完待續）



三藏結集因緣

智銘

「大智度論」集粹之二

佛般涅槃後，諸大阿羅漢，各各隨意，於諸山林、流泉、谿

谷處處捨身而般涅槃。六欲天乃至徧淨天等，見諸阿羅漢皆取滅

度，念佛日既沒，禪定解脫智慧弟子，先亦滅度。法藥師滅，象

生種種淫念癡病，誰當治者？因白大迦葉言：「佛法船欲破，法

城欲頽，法海欲竭，法幢欲倒，法燈欲滅，說法人欲去，行道人

漸少，惡人力轉盛，當以大慈，建立佛法。」大迦葉受請，爲使

佛法久住，乃立意結集「修妬路」「阿毗曇」「毗尼」三藏。

大迦葉於須彌山頂敲犍椎，選得千人，均是阿羅漢，得六神

通，得共解脫、無礙解脫、得三明、禪定自在、解逆順行諸三昧

，皆無礙。能誦讀三藏，知內外經書，並解論義，降伏外道。大

迦葉入禪定，以天眼觀千人中，誰有煩惱未盡應逐出者。觀察結

果，唯阿難一人不盡，餘九百九十九人諸漏已盡，清淨無垢。乃

牽阿難出，告阿難：「今清淨象中結集經藏，汝結未盡，不應住

此。」大迦葉細數阿難未盡結：「一、佛意不聽女人出家，以汝殷勤請，佛聽爲道。以是故，佛

一、佛之正法，五百歲而衰微，是汝突吉羅罪。二、佛欲涅槃時，近俱夷那竭城，背痛，四疊漚多羅僧敷臥，

汝不供給，是汝突吉羅罪。三、阿難辯稱：「我須水。」汝不供給，是汝突吉羅罪。四、阿難辯稱：「水濁。」大迦葉言：「即使水濁，佛有大神

力，能令大海水清淨，汝何以不與？是汝之罪，汝去作突

吉羅罪懺悔。」

四、佛問汝：「若有人四神足好修，可住壽一劫，若減一劫；

「佛四神足好修，欲住一劫，若減一劫。汝默然不答。問

汝至三，汝故默然，汝若答佛：「佛四神足好修，應住一

劫，若減一劫。」由汝故，令佛世尊早入涅槃，是汝突吉

羅罪。

五、汝與佛疊僧伽梨衣，以足踏上，是汝突吉羅罪。

六、佛般涅槃後，佛陰藏相以示女人，是何可耻？是汝突吉羅

罪。

（註：突吉羅罪：戒律之罪名，四分律分之爲身、口二業，譯爲惡作「身業」、惡說「口業」。）

葉言：「到已，語憍梵鉢提：『大迦葉等漏盡阿羅漢，皆會閻浮提，僧有大法事，汝可疾來。』」是下座比丘頭面禮僧，右繞三匝，如金翅鳥，風騰虛空，往到憍梵鉢提所。頭面作禮，語憍梵鉢提言：「軟善大德！少欲知足，常住禪定，大迦葉問訊有語：『今僧有大法事，可疾下來，現眾寶聚。』是時，憍梵鉢提心疑，語是比丘：『僧將無門諍事喚我焉？無有破僧者不？佛日滅度耶？』是比丘言：『實如所言，大師佛已滅度。』憍梵鉢提言：『佛滅度太疾。世間眼滅，能逐佛轉法輪將。我和尚舍利弗在何所？』」答曰：「先入涅槃。」憍梵鉢提言：「大師法將，各自別離，當可奈何？摩訶目伽連今在何所？」是比丘言：「是亦滅度。」憍梵鉢提言：「佛法欲散，大人過去，眾生可愍。」問：「長老阿難今何所作？」是比丘言：「長老阿難，佛滅度後，憂愁啼哭，迷悶不能自喻。」憍梵鉢提言：「阿難懊惱，由有愛結，別離生苦。羅睺羅復云何？」答言：「羅睺羅得阿羅漢故，無憂無愁，但觀諸法無常相。」憍梵鉢提言：「難斷愛已斷，是以無憂愁。」憍梵鉢提言：「我失離欲大師，於是尸利沙樹園中住，亦何所爲？我和尚大師皆已滅度，我今不能復下閻浮提，住此般涅槃。」說是言已，入禪定中，踊至虛空，身放光明，又出水火，手摩日月，現種種神變，自心出火燒身，身中出水四道，流下至大迦葉所，水中有聲，說偈言：

憍梵鉢提稽首禮

妙眾第一大僧德

聞佛滅度我隨去

如大象去象子隨

憍梵鉢提既般涅槃，下座比丘持衣鉢還僧。

是時中間，阿難思惟諸法，求盡殘漏，其夜坐禪經行，殷勤求道。阿難智慧多，定力少，是故不即得道。定智等者，乃可速得，後夜欲過，疲極偃息，却臥就枕，頭未至枕，廓然得悟，如電光出，暗者見道。阿難如是入金剛定，破一切煩惱山，得三明、六神通，共解脫，作大阿羅漢。

卽夜到僧門，敲門而喚。大迦葉問言：「敲門者誰？」答言：「我是阿難。」大迦葉言：「汝何以來？」阿難言：「我今夜得盡諸漏。」大迦葉言：「不與汝開門，汝從鑰孔中來。」阿難

答言：「可爾！」卽以神力，從門鑰孔入，禮拜僧足懺悔，大迦葉莫復見責，手摩阿難頭言：「我故爲汝，使汝得道，汝無嫌恨，我亦如是。以汝自證，譬如手畫虛空，無所染著，阿羅漢心亦如是。一切法中得無所著，復汝本座。」是時，僧復議言：「憍梵鉢提已取滅度，更有誰能結集經藏？」長老阿尼盧豆言：「是長老阿難，於佛弟子中，常侍近佛，聞經能持，佛常歎譽，是阿難能結集經藏。」

是時，長老迦葉摩阿難頭言：「佛囑果汝，令持法藏，汝應報佛恩，佛在何處最初說法？佛諸大弟子能守護法藏者，皆已滅度，唯汝一人在。汝今應隨佛心，憐愍眾生故，集佛法藏。」是時，阿難禮僧已，就師子座，一心合掌，向佛涅槃方如是說：

佛初說法時

爾時我不見

如是輾轉聞

佛去波羅奈

佛爲五比丘

初開甘露門

說四真諦法

苦集滅道諦

阿若憍陳如

最初得見道

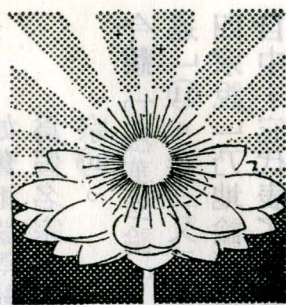
八萬諸天眾

皆亦入道跡

大迦葉語阿難：「從轉法輪經至大般涅槃，集作四阿含：增一阿含、中阿含、長阿含、相應阿含，是名修妬路法藏。」阿難遵囑，集修妬路法藏。

諸阿羅漢更問：「誰能明了集毗尼法藏。」皆言「長老憂波利，於五百阿羅漢中，持律第一，我等今請。」卽請言：「起！就師子座處坐，佛在何處初說毗尼結戒？」憂波利受僧教，師子座處坐。說：「如是我聞，一時，佛在毗舍離。爾時，須鄰那迦蘭陀長者子，初作淫欲，以是因緣故，結初大罪，二百五十戒義作三部：七法、八法、比丘尼、增一、憂波利問、雜部、善部。如是等八十部，作毗尼藏。」

毗尼藏集已，諸阿羅漢等復思惟：「誰能明了集阿毗曇藏？」念言：「長老阿難，於五百阿羅漢中，能修妬路義第一，我等今請。」卽請言：「起！就師子座處坐！佛在何處初說阿毗曇？」阿難受僧教，師子座處坐，說：「如是我聞，一時佛在舍婆提城，爾時，佛告諸比丘：『諸有五怖、五罪、五怨、不除不滅。是因緣故，此中生身，心受無量苦，復後世墮惡道中。諸有無此五怖、五罪、五怨、是因緣故，今生種種身、（下轉第36頁）



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)

問：「若於緣取悟，無不契道，論中何故顯正破邪耶？」

答：「爲緣不悟，是故破邪……如其契道，無非正說也①。」

甚至「釋背佛經」，若某人可「聞而受道」，這對他來說便是「正」。相反的，雖「假設符經」，但學者「聞而不悟」，反增學障，這對他來說就是「邪」。總之，並無定相之佛法非佛法，能緣之而達至「無得正觀」就是佛法，不能緣之而達至「無得正觀」就是非佛法，此即所以說「菩薩於一切法，無有定教，無有定身，唯利益爲定也。」因此「三論玄義」吉藏以四句辨三論教學對諸部的態度，以「破而不取」（破邪顯正）始，而以「不破不取」（道非邪正）終：

問：「論主爲並破諸部，亦有不破邪？」

答：「凡有四句：一破而不取，若是諸部所說，乖大小乘經，自玄義者，則破而不取。……二取而不破，如『文殊問經』云：『十八及本二皆從大乘出，無是亦無非，我說未來起。』三亦破亦取，破諸部能迷執情，收取諸部所迷之教。四不破不取，就正道門，未曾有破，亦無所取也②。」

註：①「法華玄論」卷二（大正藏三四、三八一上）。

②「三論玄義」（大正藏四五、十上—中）。

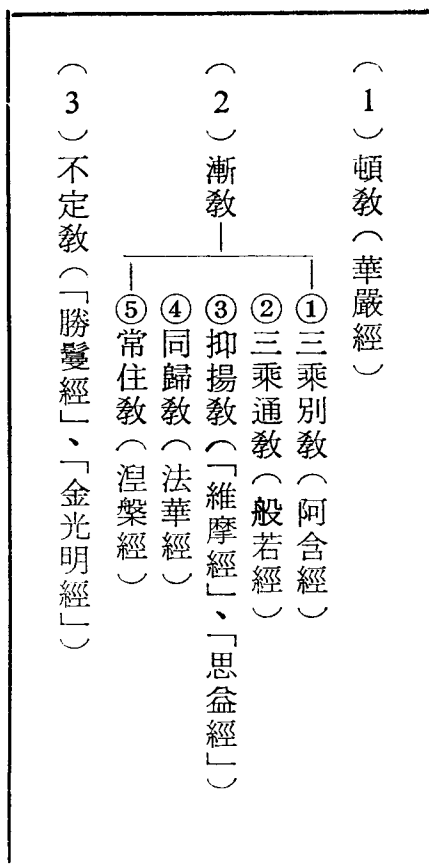
(四) 無得正觀與吉藏的判教理論

吉藏「道非邪正」的觀點，也表現在他的判教理論裏。判教者，乃是對佛教經典分判類別的工作。大乘佛教非常重視「方便」，因此在大乘佛典裏，已有佛陀適應不同環境，在不同時地，對不同衆生，用不同方法，講不同道理的觀念。「法華經」談三乘①，「解深密經」論三時②，「涅槃經」以五部分配五味③，「華嚴經」以日出先照大山王，次照一切大山，次照金剛寶山，復普照大地，喻佛先化菩薩，次化緣覺聲聞，後化善根衆生④，都可以說是判教的先聲。南北朝之世，異經紛陳，諸家競起，立論紛紜，佛徒欲調和各派學說，判教之風遂乘時而起。隋以還出現的中國主要佛教派別如律宗、天台宗、華嚴宗、慈恩宗等，均各有其獨特的判教理論。判教在吉藏學說中所佔位置誠不如以上諸家的重要，但他在這方面亦有獨到的見解，與其「無得」教學的精神非常吻合，現試申述之。

(甲) 吉藏對成實師地論師判教觀的批評

論到判教，吉藏每提及宋慧觀創唱的二教五時判。據「三論立義」，慧觀曾將佛說判別爲頓漸「二教」與三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教「五時」，其說盛行於江南⑤。後人於頓漸二教外加入「不定教」，遂成「三教五時」之說⑥：

圖表二 三時五教判



今觀「大品經遊意」云：

第三會教：成實師云佛教不出三。一者頓教，如「華嚴」大乘等也；二者偏方不定教，如「勝鬘」、「金光明」、遺教佛藏經等也；三者漸教，如四「阿含」及「涅槃」等也⑦。

而「大乘玄論」卷五又謂「成論師或言四時，或言五時，五味相生，配五味教」⑧，則「三時五教」，當是南北朝時代通行於成實師間的教判。除了「三時五教判」外，吉藏又屢引述地論師的「四宗判」：

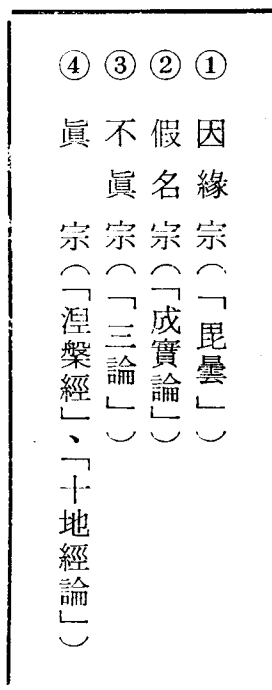
地論師云：有三宗四宗。……四宗者，「毘曇」是因緣宗，「成實」謂假名宗，「三論」名不真宗，十地論為真宗⑨。

「中觀論疏」卷一亦有相似的記載：

如舊地論等辨四宗義，謂「毘曇」云是因緣宗，「成實」為假名宗，「波若」教等為不真宗，「涅槃」教等名為真宗⑩。

今觀「法華玄論」卷二云：「五時是慧觀所製，四宗是光統著述」⑪。卷三又云：「爰至北土，還影五時，製四宗」⑫，則「四宗說」乃地論南道慧光依慧觀之五時判改造而成⑬，在吉藏心目中，它代表了北方的判教傳統。

圖表三 地論師的四宗判



是時成實師的「三教五時判」在南、北地論師的「四宗判」在北，一南一北，吉藏對它們都作了極嚴苛的批評。例如「淨名玄論」卷五斥「五時之說，四宗之論」為「人師自心，乖文傷義」⑭，而「法華玄論」卷一又斥以「廢五四之妄談，明究竟之圓旨」為箴⑮。「中觀論疏」卷一彈「四宗判」語調更不客氣：如斯等類，並是學於因緣而失因緣，故正因緣成邪因緣。如服甘露反成毒藥，亦如入水求珠，謬持瓦礫⑯。

在「三論玄義」中，吉藏提出總別二難，詳細道出他反對此等教判之理由。在「總難」方面，他這樣說：

難曰：但應立大小二教，不應制於五時。客引三經三論證之：「大品經」云：「諸天子歎曰：我於閻浮見第二法輪轉。」龍樹釋云：「鹿苑已轉小輪，今復轉大法輪。」「法華經」云：「昔於波羅捺轉於四諦，今在靈鷲山說於一乘。」「涅槃經」云：「昔於鹿林轉小，今於雙樹說大。」故知教唯二門，無五時也。「智度論」云：「佛法有二：一者三藏，二者大乘藏。」「地持論」云：「十一部經名聲聞藏，方等大乘名菩薩藏。」「正觀論」云：「前為聲聞說生滅法，次為菩薩說無生滅法。」以經論驗之，唯有二藏，無五時矣⑰。

經論祇提到大小二乘或菩薩聲聞二藏，却没有說及五時，故「總難」者，難其無典據也。又吉藏由病五時判之「無文」，進而責其「亦復害理」，此以教理不合為據而成難，即為「別難」。吉藏於別難中次第點出五教判中以某經歸某時之不恰當。例如其以

「大品般若」爲屬三乘通教而以「維摩經」爲屬抑揚教，吉藏評之云：

次云「淨名」是抑揚教者，是亦不然。「大品」呵二乘爲癡狗，「淨名」貶聲聞爲敗根，挫小則齊，揚大不二，何以「大品」爲通教，「淨名」爲抑揚^⑮？

至於「法華經」會三歸一，判其爲「同歸教」亦無不可，但「法華經」初分七處隱明佛性，壽量品又辨三身，亦含「常住」之旨。今單舉「涅槃經」爲「常住」，而判「法華」爲「同歸」，則於理有違：

次「法華」爲同歸應無所疑。但在五時之說，雖辨同歸，未明常住。而天親之論釋「法華」初分有七處佛性之文，解後段壽量品，辨三身之說。斯乃究竟無餘，不應謂爲不了之教^⑯。

吉藏常提出「一經之內，具有五文」，極反對機械地把某一經判屬某一時或某一教^⑰。例如「仁王般若經疏」卷上便這樣抨擊以「般若經」入第二時：

今謂不爾。若以「大品」對初教云是第二時者，「法華」譬喻品云：「昔於波羅捺，今復轉更妙。」且對初教，明亦應是第二時教。「涅槃」亦云：「昔於波羅捺，今於拘尸那城說大涅槃。」亦對初教，應是第二時^⑱。

以同一原因，他非難以頓、漸、不定這三範疇牢籠一切經典：

又釋論云：「佛於鹿園說法，無量菩薩得無生法忍，無量菩薩得一生補處，現身作佛。」豈可言鹿園但小乘耶？又大經云：「我初成道，亦有菩薩已曾問我是甚深義。」即初後皆說「涅槃」，不應言「涅槃」是漸，「華嚴」是頓。又「像法決疑經」云：「或有見我入於涅槃，或有見我是報佛，爲百千釋迦之所圍繞。」若爾，不應言「華嚴」是初成道時頓說，至涅槃時不說。是故「漸」「頓」不成也。……「無方」之言，經論無據，不應立之^⑲。

在此總難別難背後有一基本假定，乃是佛法是以「無得」爲本：

南方五時說，北方四宗論，無文傷義。……夫論云：四生擾擾，爲失虛懷；六趣紛紛，實由封滯。故知迴流苦海，以住著爲源；超然彼岸，用無得爲本。但累根非一，故息倒多門，或始終俱大，或初後並小，或始小終大，或始大終小。或一時之內，大小俱明；或無量時，唯辨一法。或說異法，而前後不同；或明同法，而初後爲異。良由機悟不一，故適化無方，不可局以五時，限於四教也^⑳。

在「無得爲本」的大前提下，諸佛典都是佛爲了截斷衆生住著之源而安立之法。但衆生「累根非一」，故息倒之法亦多門，苟要分判，則千差萬別，「四宗」「五時」這些粗畧界別，實不足窮盡其蘊。再者，諸門教相雖有別，但它們都有一相同目標，乃在使衆生得悟：

第二取而不破者，要須前來破洗有所得執斷常心，畢竟無遺，然後始得辨佛因緣假名方便用。若衆生應聞因爲宗得悟，即爲說因；應聞果爲宗得悟，即爲說果；應俱聞因果爲宗得悟，則爲說因果。三世諸佛菩薩說經造論，意在衆生得悟爲正宗，而教無定也^㉑。

又因「悟」在吉藏的「無得正觀」教學裏是不能有任何正面的本然內容，因此諸教門便不能以其是否符合此內容來分深淺。它們都祇是「假名方便用」，苟能「破洗有所得斷常心，畢竟無爲」則爲深，反則爲淺，而究實則無所謂深淺，一切無非是安立的分別相：

三部之言，皆是如來方便，能開導利人，無淺深也。若封執定相，俱是顛倒，不知佛意也^㉒。

今「三教五時判」與「四宗判」將佛說作一次序排列，並以某經歸屬某類，似乎是在作一深淺與價值的判別，此吉藏最不以爲然^㉓。

總之，吉藏並不完全否認在不同時間佛陀會較側重於演述某種教義^㉔，也不忽視諸經典各有不同重心。但在他眼裏，這祇是「傍正」的不同^㉕，而不是基本精神的分別。因此在「大乘主論」卷四中他便說：

諸大乘經。通爲顯道，道既無二，教豈異哉^{②⑦}？

他所以深病成實師與地論師的教判，乃因恐怕人們因太注意佛典間的相異處，以至忘記了「至道爲一，轉勢說法，故有多門」這「無得」立教的大方向^{③⑧}。

（乙）二藏義

雖然「至道爲一」，但隨緣顯示，便出現了種種教相上的差別。吉藏並沒有忽畧這些差別，在「法華玄論」、「法華遊邊」等著作裏，他就曾替「法華經」、「華嚴經」、「維摩經」、「般若經」等重要佛典，作了詳細的辨異工作。在教相上佛理與佛典是可以作約畧的類別，這點吉藏是同意的。他不同意的是以偏蓋全，強將某佛典歸入某類；而漠視它亦可兼有他類的主張。他更不同意的是價值方式的判別，蓋在「息患爲主」的原則下，一切教相不外是假名，其意義全在於其解累的作用。而在不同時空，於不同對象，某一教相解累作用的大小是不定的，則也沒有一固定的模式，可充當價值判別的準則也。

我們曾經看到，在攻擊成論師與地論師的教判時，吉藏提出的理由往往是其說無經論爲憑。吉藏認爲最有典據的教相判釋爲「二藏義」：

釋論云：「佛法有二種：一者大乘藏，二者小乘三藏。」又云：佛法有二道：一者聲聞道，二菩提薩埵道。『前約法分兩，後就人開二。……大經云：「字有二種：一半字，二滿字。爲聲聞說半字，爲菩薩說滿字。……又「法華」云：「昔於波羅捺爲聲聞轉小法輪，今始於拘尸那城爲諸菩薩轉大法輪。……又以理推之，衆生根有二種：一堪受佛道，二不堪受大道。堪受大道爲說佛乘，名爲大乘；不堪受者爲說小乘。故知但應有二，不應立三也^{③①}。由此條文可見，「二藏」名稱有四雙：小乘藏、大乘藏；聲聞法、菩薩法；半字、滿字；小法輪、大法輪。惟此乃因立名所本不同而有之異稱，要其所指則無別：

有三雙：一聲聞藏、二菩薩藏，此從人立名；二大乘藏、小乘藏，從法爲稱；三半字、滿字，就義爲目。此三猶一

義耳^{③②}。

在中國以二藏分判佛說非始自吉藏，地論北道之祖菩提流支便當以半滿爲判教之大宗^{③③}。「勝鬘經寶窟」卷上上述此說云：

從菩提流支度後至於即世，大分佛教爲半滿兩宗，亦云聲聞菩薩二藏。然此既有經論誠文，不可排斥^{③④}。

可見吉藏實深許其見。又「仁王般若經疏」卷上又云：

又十地論師四宗五宗分佛教，今不復繁之濶說。今依菩提流支，直作半滿分教。若小乘教名半字、名聲聞藏，大乘名滿字、名菩薩藏，今尋經論，斯言當矣^{③⑤}。

則吉藏之「二藏義」乃遠承經論，近取自菩提流支，可無疑矣。

吉藏常以大小二門析別諸釋宗，如他以十義排「成實論」爲小，卽爲一例。他又時常將大小二乘對舉，例如他比較大小二乘的二諦觀，則說：「小乘明事理二諦，一切大乘經通明空有二諦」^{③⑥}。他又比較「二藏」之空觀與因緣觀：

所言小乘半教者，若明其至理，但人法二空；語其因果，但說有作四諦。斯乃教不盡宗，語不極義，說稱小根，進成小行，有所缺德，名之爲半，故云小乘，名聲聞藏。大成滿字教者，若明其理，至極平等，無得正觀不二爲宗；語其因果，卽說無作四諦。斯乃教稱大乘宗，語極圓旨，說稱大根，進成大行，具足無缺，名之爲滿，故云大乘，名菩薩藏也^{③⑦}。

凡此種種，都足見在吉藏心目中，大小二藏代表了佛教思想中的兩大不同方向。

註：

（未完待續）

① 見「法華經」方便品。

② 「解深密經」卷二無自性相品云：「（佛）初於一時在婆羅尼斯仙人墮處施鹿林中，惟爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。……在昔第二時中，惟爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本性寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。……於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相，轉正法輪。」（大正藏十六、六九七

上—中)

③ 見南本「大般涅槃經」卷十三聖行品。(大正藏十二、六九〇下—六九一上)

④ 見「華嚴經」卷三四寶王如來性超品。(大正藏九、六一六中)

⑤ 慧觀傳見「高僧傳」卷七(大正藏五〇、三六八中—下)。慧觀曾從鳩摩羅什遊，並參與南本「大般涅槃經」之編修，卒於宋元嘉年中(四二四—四五三)，年七十一。「三論玄義」述其二教五時判云：

言五時者，昔「涅槃」初度江左，宋道場沙門慧觀仍製經序，畧判佛教，凡有二科：一者頓教，即「華嚴」之流，但為菩薩具足顯理。二者始從鹿苑，終竟鵝林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內開為五時：一者三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六乘。行因各別，得果不同，謂三乘別教。二者「般若」通化三機，謂三乘通教。三者「淨名」「思益」，讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教。四者「注垂」會彼三乘，同歸一極，謂同歸教。五者「涅槃」，名常住教。自五時已後，雖復改易，屬於其間。(大正藏四五、五中)

⑥ 「法華玄論」卷三云：「宋道場慧觀法師著涅槃序，明教有二種：一頓教，即「華嚴」之流；二漸教，謂五時之說。後人更加其一，復有無方教也。」(大正藏三四、三八二中)但智顗「妙法蓮華經之義」中有這一段記載：「道場觀法師明頓與不定同前，更判漸為五時教，即開善光宅所用也。」(大正藏三三、八〇一中)則似乎慧觀已唱言「三教」。

⑦ 大正藏三三、六六中。

⑧ 大正藏四五、六三中。

⑨ 「大乘玄論」卷五。(大正藏四五、六三下)又地論師之三宗判與吉藏對其批評，可參閱本文第一部第三章丙節「吉藏與地論攝論」。

⑩ 大正藏四二、七中。

⑪ 大正藏三四、三七四下。

⑫ 同上註、三八二中。

⑬ 有關慧光與地論南道，參閱本文第一部第三章註三五。

⑭ 大正藏三八、八八四下。

⑮ 大正藏三四、三六四中。

⑯ 大正藏四二、七中。

⑰ 大正藏四五、五中—下。

⑱ 同上註、六上。

⑲ 同上註。

⑳ 參閱「大乘玄論」卷四(大正藏四五、五六下—五七上)與「淨名玄論」卷五(大正藏八八四下—八八五上)。

㉑ 大正藏三三、三一五中。

㉒ 「法華玄論」卷三(大正藏三四、三八四中)。

㉓ 「法華遊意」(大正藏三四、六四四上)。

㉔ 同上註、六三八上。

㉕ 「中觀論疏」卷一(大正藏四二、十九上)。此處「三部」依原文意是指小乘的犢子部、一切有部與成實論。但視其為泛論佛教諸部亦未嘗不可。

㉖ 例如地論師慧遠便是以四宗判為一深淺之判別：

宗別有四：一立性宗，亦名因緣；二破性宗，亦曰假名；三破相宗，亦名不真；四顯實宗，亦曰真宗。此四乃是望義名法，經論無名。雖無此名，實有此義。四中前二是其小乘，後二大乘。大小之中，各分深淺，故有四也。(「大乘義章」卷一、大正藏四四、四八三上)

㉗ 吉藏亦曾分判佛說為「四時」。見本章丙節。

㉘ 「淨名玄論」卷五云：「諸大乘經，通為顯道，道既無二，教豈異哉？故亦得名為一部，所以諸大乘經通稱方廣；但顯道多門，故有象經之異。又一經之內，具明五種，但義有傍正，故諸部不同。三藏教則但明事理權實，未辨餘門；故「大品」以空為正，餘義為傍。」「法華」三一為端，餘皆汎辨；「涅槃」以常無常為旨，餘悉皆明。」據此節文意，則三藏、「大品」、「法華」、「涅槃」等諸經，均具明五教，但因顯道之機緣有別，故各有側重(傍正)上的不同。

㉙ 大正藏四五、五七上。

㉚ 「勝鬘經寶窟」卷上(大正藏三七、四下)。

㉛ 「法華玄論」卷三(大正藏三四、三八二下)。

㉜ 「淨名玄論」卷七(大正藏三八、九〇〇下)。

㉝ 有關菩提流支與地論北道，參閱本文第一部第三章註三五。

㉞ 大正藏三七、六上。

㉟ 大正藏三三、三一五下。

㊱ 「大乘玄論」卷一(大正藏四五、二四中)。

㊲ 「仁王般若經疏」卷一(大正藏三三、三一五下)。



佛教的現代智慧

霍韜晦講
蔡敦治記錄

新亞研究所文化講座講詞

前言

今天恰值唐先生逝世二周年，唐先生的教誨與悲願，令人思念，今天所講，即用以迴向唐先生。

何為佛教的現代智慧

我這裏所謂佛教的現代智慧，意思是在佛家的哲理中，對現代人所面對的問題能有啟發對治意義的智慧。佛教的智慧，依我看來是有其普遍性的，故應恒常地起作用。我們今天即試圖將其功能提發出來，以助解化現代人所面對的問題。

但是現代人所面對的問題很多，政治、經濟、科技、社會結構、藝術潮流，各方面都發生問題，佛教的智慧，是不是都能給予啟發呢？當然，佛教的直接貢獻，不會是在科學技術或政治經濟的內容上。雖然佛經中常常提到：「菩薩求法，當於五明處尋求」。五明者：一、聲明，明語言文字；二、因明，明辯論邏輯；三、工巧明，明工藝技術；四、醫方明，明醫理藥學；五、內

明，明宗教哲學。似乎佛教亦處理政治經濟與科學技術的問題。原始佛教經典（如《善生經》）也談及生產道德與節約消費的問題，如言家庭收支要有計劃，其收入應分為四份：一作飲食，一作田業，一作積蓄，一作生利息。這可說是經濟方面的事。政治方面，佛教贊成行議會政治，僧團內部亦行民主，一切財物全體擁有，公平利用，有事情時，要求所有出家人都參加會議（即「羯磨」Karma，會議的主席稱之為羯磨師）。如是，僧團即構成一自治單位。這可說是會議政治的雛型。誠如上述，佛教亦接觸到政治經濟上的問題，其所提出的「轉輪聖王」，即成為人君的典範。亦有人認為，佛教的經濟觀點，可以對治今日鼓勵消費的「富裕經濟」（economy of abundance），這的確是一種啟發。不過，若要把這些觀念應用於現代，我想還是不夠的。一來在訓練方面，古老的佛教未可與現代人相比，二來佛教並未將科學技術與政治經濟的發展視為人生最重要的問題，它涉及這些，是因為現實人生涉及這些，不能抽空而談菩薩道。然而，佛教却看到人生方向不盡在此，它知道科技政經的方向有其限度，人生不能以此自足。佛教的智慧乃對科技政經發展趨勢的反省，對其限度

的批判，以替人生另尋起點，亦即替人生另尋終點。「世間善」是現實世間應有之善，故科學技術與政治經濟的學問應該有，但此善有其限度，不能順之而趨，以此善為終極。終極之善在「出世間善」，這是對現實人生的一種提升，人生由現實層而提升到理想境界。「出世間」的意思只是要轉化現實人生，而非解作離開這個世界到別的世界去。佛經上說：「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓兔角。」就是這個意思。

由此可知，如果說佛教有現代智慧，它的智慧不會在解決科學技術與政治經濟的具體問題上，它不具備這些訓練，亦不累積這方面的知識。說到這裏，我想對知識和智慧這一對名詞稍作解釋，也許可以幫助我們了解佛教的貢獻。

所謂知識，依我的意思，是對客觀世界的了解；它是具體的、綜合的，它以經驗的攝收始，而以理性的整合終。它檢核的標準在外，所以它是可以累積的、修正的。求知者本身並無意見，他只是順勢而趨。今天的科學知識即代表了這一方面。智慧，則並非為了說明個別的現象，亦不是要對具體的問題作分析或綜合。它是非累積的，雖然從某一意義上說，智慧有繼承，有開發，或亦可說是累積。但這只證明智慧有其普遍性。智慧代表人對他自己的各種活動的反省，由此而透出一種慧識，一種洞見，使人自知其活動的意義，一方面又能超出其活動以達成人生更高的價值。這種價值的升進，即靠智慧推動，靠智慧選取，而智慧是由反省得來。一切宗教，一切哲學都有反省意味。由此我們分別知識與智慧：知識內在每一知識領域內，智慧則超臨於知識世界之上，俯視其發展方向以提點之，隨時作出新的啟發。

下面我們將佛教的智慧作內容上的分別。這裏擬提出四點：一、原始佛教的「如實觀」的智慧；二、由原始佛教到大乘佛教對無明煩惱的深層體驗的智慧，及依此而成立的實踐的智慧；三、大乘佛教說「空」之智慧；四、中國佛教說「判教」之智慧。

「如實觀」之智慧

「如實觀」是原始佛教的核心觀念，意思是對事物能有一如

其所如的把握。為了把握事物原來樣子，我們要放下主觀的認知條件。這些主觀條件包括我們個人所受的教育和訓練，亦包括我們處理事物時所選取的角度。我們透過自己的觀點去看事物，事物便染上了我們主觀的色彩。再由此推概，而成一理論，或一系統。但結果結構愈嚴，所排斥者愈多，主觀的壁障愈厚，距離客觀的真實愈遠。

佛教說如實觀，有其歷史背景。佛陀時代是一思想開放的時代，婆羅門教奧義書「梵我一如」之思想已經解體，當時有很多思想家出來立說，各示其勝義，佛經上所謂六師外道、六十二見等。但從佛教的立場看來，他們對宇宙人生之討論都出於主觀構想，皆墮於「見網」。見網者，即一套套說法之網，每一思想家各提出一套說法，皆自以為見真理。但真理之所以為真理，應是客觀普遍的，而不應彼此有異，彼此相對。故佛陀謂其皆不能如實，因皆不能去除主觀條件的影響。而更重要的是，有些問題根本不能化為概念上的討論。佛經記載當時思想界中有很多爭論，如爭論世界是否永恒？世界是不是無限大？理想人格終不終？命與身異不異？等等。

佛陀從來不參加這類問題的討論。在有名的「箭喻經」中，一個婆羅門問佛陀何以不談這類問題？佛陀以中箭為喻，說爭論這類問題，就如一個人身中毒箭不先就醫，而只尋問此箭從何射來？誰人射來？弓是什麼造的？弦是什麼造的？這些問題未及解決，其人已毒發身死了。佛陀的譬喻是很真切的，因為那些問題都無關於我們當下痛苦的生命。生命之痛苦是一真實的、存在的經驗，不應化為形而上的理論。以一套套形上理論來套解生命的真實，有如瞎子摸象。所以佛陀說，這類問題都是「非義相應，非法相應」，「不趨智、不趨覺、不趨涅槃」，我們應該與真實之生命相應，如實知生命之苦，亦如實解生命之苦，故非如實觀之不可。得如實觀，亦即得「法眼」（即見「法」之眼）。在原始佛教之概念中，「法」與「實」同一外延。法即實，實即法，知法即知實，知實即知法。這是外延地說。內容地說，則法是實的存在狀態，即所謂緣起狀態，一切法均依緣而生，依緣而轉，

依緣而滅。所以說「見法即見緣起，見緣起即見法」，這是原始佛教對事物存在的一個看法，代表原始佛教的洞見。

原始佛教爲了表示「緣起法」的建立是如實的，所以特重這種觀法所獲得的效果。要判分何者所見爲實，何者所見爲不實，便不能不有一客觀的標準，此標準佛教即從實踐上說明。佛經記載佛陀在未得正覺以前，即未得如實智以前，曾從印度傳統之修行方法，先修禪定，不得果；棄之改修苦行，苦行六年，亦不得果，故知兩者之不足。其不足之處，即在對客觀之真實把握不着，把握不着即證明其觀尚有虛妄，或尙由妄心所生。蓋此觀若是正確的，必能引生正確之行；由正確之行，必能引生有效之果。由此可知，佛教之「如實觀」有實踐上的支持。這種智慧與行動、效用的連鎖結構，在今日而言，可謂極具時代意義。美國哲學，即特重知識與效用的關連，而以效用檢驗知識。中共最近亦標榜：「實踐是檢驗真理的唯一標準。」則佛教重實踐之教，可謂萬古常新。所不同者，佛教言真理，並非祇是將之看作使人生受益的設準。照佛教立場看來，實用主義者的講法，有顛倒本末之嫌，因爲它的最後裁決在人的經驗生活。倘若人的經驗生活能自我完成，又爲何會有種種衝突、相對相害呢？所以此中必有一客觀之真實在，人只有與之相應才能去除自己的「成心」。佛陀以「四諦」教人，第一諦是「苦諦」，目的即是要我們實感此人生乃一無常流轉之存在，無常即苦。此只須一念直感即得，而不必更以種種抽象概念與思維，來作曲折的表達。「箭喻經」的精神即在此。

由此看來，近代哲學家、科學家、社會學家、心理學家解析人生問題，往往對人生之存在感受不深，便急於羅列知識概念和專門術語，以成一系統的做法，在第一步上可能已錯了。這樣做無異使人冒過存在之實感而歸向知識概念。結果勢必只形成各個解釋系統，而互爭高下，人心之蠢動，一發不可止。此所以佛陀於中沉默也。

對深層煩惱體認之智慧及相應成立之實踐之智慧

釋迦以其真實之體驗，真實之要求，成就其「如實觀」；亦希望聞其教者，同樣得「如實觀」。就現實人生而言，人何以不得此「如實觀」？人何以常陷於妄見之中？由此問題之追問，我們即可發現人的現實生命中有煩惱、有無明。人最大的無明，是對自我的執着（「我執」）。在自我觀念的影響之下，只知實現自己的欲望，而排斥他人，於是一切「毒」、「蓋」、「結」、「暴流」等（皆煩惱之異名）都相沿而至了。所以在原始佛教時代，所全力對治的，主要是我執。到部派佛教和大乘唯識宗時有進一步的分析。這些煩惱，自其存在的性質上看，又可分爲分別性的煩惱和俱生性的煩惱兩類。分別性的煩惱是在經驗的層面上活動的，當如實智起，初次證見真實，即可消散；俱生性的煩惱則是潛隱性的，它不與經驗心靈之活動相應，它存在於有情生命的底層中，與之一起翻滾。在一般情形下，不能感覺到它的存在，正如「勝鬘經」所謂「無明住地，雖得阿羅漢、辟支佛智仍不能斷」。這是因爲阿羅漢、辟支佛的智慧仍未「究竟」（透徹），對它們的存在，「不知不覺」，所以對修行者而言，只要「無明住地」尚在，即可以由此再生起一切「心上煩惱、止上煩惱、觀上煩惱、禪上煩惱、正覺上煩惱、方便上煩惱、智上煩惱、果上煩惱……」等像恒河沙數般的煩惱。只有到達真正成佛的階段，才可以全部斷除。由此可見「無明住地」之深，所以人生之對治修行之活動，亦必須歷劫多世，並非單靠概念知識，或只從理上看透，便能化解的。這是整個現實生命結構的事，必須步步實踐才能步步轉化及提升其生命之形態，絕不能掉以輕心。這就是佛教講修行必須歷無量世之義。

煩惱由淺而深有層層「住地」，則相應轉化煩惱之智慧亦有層層之序列。以智來對治煩惱，這是佛家說教的特色。煩惱有不同的分類，則智慧的分類亦有不同。以佛陀的廣大的慈悲與願力，既說法以度衆生，則必不能以部分之衆生爲限，而必廣及一切自我封閉，亦即尚有無明及煩惱之衆生。於是，佛即以種種教化

之智慧，以說種種法，來分別對應於不同根基之眾生，亦即各有不同之無明住地之眾生，使之皆能從其無明妄執中上拔而出。沿此了解，則佛陀必有種種「方便智」之運用，以種種語言分別化解不同之眾生之執。如是，即有法華經所說的實智與權智的觀念出現。而權智者，即成佛後之智慧，在唯識宗，亦稱之為後得智。以與成佛證真之根本無分別智（即如實智）分開，或在般若宗，則以此智具有指示眾生以種種不同之解脫道之功用，故又名之曰道種智，以至一切種智，從另一方面看，原始佛教部派佛教所嚮往的阿羅漢位格，由於缺此救度眾生之智慧，即證明了他們的智慧不足，智慧不足即表示尚有無明，故勝鬘經說他們雖能出輪迴，盡「分段死」，但尚有無明住地，天台宗即承此意說只有在兼斷界外之無明之後，才能得佛智。」

如上所說，一方面是煩惱的層層深入，一方面是智慧步步透出，煩惱所在之處，即需要智慧去對治之處。這顯示了煩惱和智慧的關係，智慧隨着煩惱的體驗而深化。小乘體驗得較淺，大乘體驗得較深。這種對煩惱體驗的智慧，我想對現代人有極大的啟發。現代人最大的問題，可能在於對自己的心靈、生命、及價值取向缺乏反省，或對自己的思想與行為過分自信，而從未想到此中亦有無明或煩惱在。現代人要闖過的第一關，是知識上的封閉。由於西方文化的影響，各知識領域獨立發展，平頭排開，於是各據一義而推擴至極，終而互相抵觸。如西方哲學上有「唯心論」與「唯物論」之爭，「實在論」與「觀念論」之爭，「理性主義」與「經驗主義」之爭，「理想主義」與「現實主義」之爭，以至政治經濟上的共產主義、集體經濟與自由民主、自由經濟之爭，都自以為代表真理，而拒絕承認對方所說的也有真實之處。人不能兼取多個觀點以評估別人主張的價值，這不是無明是什麼？到現在知識上的爭論已變而為現實力量的對峙，由制度的矛盾發展成人類的生死存亡之爭，這已經不是知識問題，而是存亡問題，其根即在於心靈的封閉，於是一方面要求自保，一方面要打擊消滅敵人。在這中間，暴力固然可以合法化，卑劣之手段亦可以合法化。人與人之間不能再講信任、同情、互愛，反之是恐

懼、冷酷、殘忍、傲慢，這不是人性上的大悲哀又是什麼？對自己的心靈的醜惡反省極少，縱有反省，亦只是委諸外界現實力量的牽引，而不知自己的限制。佛教即要我們反觀自己的心靈的無明，一切貪、瞋、癡、慢、疑、惡見……都是從這裏來的，故非對治不可。對治之道，即在擴潤自己的心靈，獲取智慧，使自己自種種不同之見中超出；並在實踐上改變自己的狹隘、懷疑、恐慌、冷酷的氣質、使自己日進於高明之境，而不為無明所縛。這就是佛教安立種種智慧以超化眾生分別性的煩惱與俱生性的煩惱的原因。對於今日自身尚陷於無明迷惘、不知病根的現代人，豈非正有對治之功？

「空」之智慧

「空」的觀念是大乘佛教中觀學派提出來的。從思想史上說，中觀學派提出「空」的觀念，目的是消除部派學者對「法」的執着。部派學者喜歡從分析的立場上了解一切「法」，目的是尋求各類現象的最後的存在情形。例如物質的現象（色法）列出十種：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、及無表色等。精神現象或心理現象則分別列出「心」、「心所」、「心不相應行」等。此外尚有非現象意義的三無為法。部派學者認為：這些法就是最後的實在，各有其獨立的性質（自性），更不可彼此化歸為一。所以這是一種多元實在論的哲學。他們認為：如果我們不承認法的獨立性，則我們無法說明經驗的來源，亦無法說明因果。但是，中觀學派認為：法的獨立性的賦與，是我們妄心（經驗心識）活動的結果。因為妄心有分別作用，在它的作用下，主客二分，主體遂以分別性的活動套上客體。經驗、觀念或概念都是這樣產生的，所以作為對象的獨立性，實在是主觀經驗的實體化，它自身並無這一獨立的實體。

那麼，它自身的存在狀態是怎樣的呢？中觀學派說，它的存在是處於「緣起」狀態；緣起狀態即不能自主、不能靜止、不能自緣起中切離出來的狀態；相應於這種狀態，一切觀念均不能套

上。這是以緣起觀念來描述當下所經驗的法的存在情形，使這所有經驗的客體不能定着，以免為主體的分別派動套住。這可以說是存有論的用法。

中觀學派即根據這一用法，進而提出「空」(Śūnyā)或「空性」(Śūnyatā)的觀念來說明它。「空」並非虛無之義，而是指所經驗之存在無獨立性、無「體」，所以不能用概念來表述。一切存有之事為緣起，則一切均當體即空，如幻如化，無可定着，亦無可取着。能如此把握，即是如實觀——由此可見，中觀學派可謂遠承原始佛教的精神，點明主觀經驗心識的活動永不能進入真實的領域。

不過，中觀學派的這一個見解，並沒有在他們的論書中清楚表達出來，也許他們不願意違反自己反對以概念說空的前題，所以不願意作正面的解釋。他們的重要活動，依「中論」、「百論」的精神看來，是破斥一切企圖以語言概念說最高真實的哲學。蓋必破盡之後，方能呈顯此一超語言之「空」態。於是，「中觀」亦更無所說，言語道不斷自斷。另一方面，中觀破斥一切言語概念，似乎亦在表明一切言語概念皆相依而立，因此亦可以互相抵消。因為依語言概念而成之理，不能離一觀點，或一角度；換言之，在某一觀點下，此理可成立，但若一離此一觀點，此理即不成立。這種語言文字的性格，頗有點像康德所說的二律背反(Antinomy)。因此中觀學派認為：凡有所說，即有正反兩端，或有「四句」，彼此相害。如說「生」，即可分析出自生(A生A)、他生(非A生A)、共生(A及非A合生A)及無因生(A不由A生，亦不由非A生)四種情形，而四種均不合法。所以真正的真實，是必然自正反兩端超出，亦即自語言的世界超出。所以，中觀學派所嚮往之「空」，實是須經「雙遣」後方能至的境界。在這一意義言，「空」可以說是對一切言說、一切對立的消解。換言之，「空」不但是存有論的概念，同時亦是表示雙遣對破的概念。

在前一節中，我們已經談到，人由於無明煩惱的限制，不能盡知別人的觀點，而自我封閉，由此更生敵對心理，或傲慢自信

，或憎怨仇視，互相傷害。若能觀空，知所有由經驗心靈所成之知識皆不能免執，皆不能免自我封閉，則知人所行之愚昧狹小，而求開拓消解。所以空亦可以說是一種消解的智慧，即以雙遣對破來消解心靈上的執着。我們不否認現代人在處理具體問題上有成就，知識的分工亦使人類在不同的問題上各有所見，這可以說是一種建構的智慧，通過此，他們能把知識世界建立起來。但有建構即有消解，從知識發展的方向看來，人不能有完全的建構，故必須經常就所已建構者反省之，使之更進，這是其一；知識世界領域甚多，人所能參與建構者往往只是其中的一小領域，人必須自知其限制，自虛其心，自空其說，以求容納別人，這是其二。由此看來，空的作界極大，現代人類社會能否各捐成見，免除分裂，即在於我們能否各自消解自身之障壁，去執成教，以成一共存互尊之社會。

中國佛教說「判教」之智慧

判教的活動在印度佛教時已有，雖然「判教」的觀念當時未見。如楞伽經言頓漸，華嚴經言三照，涅槃經言五味，解深密經言三時，法華經言三章，以心喻大小乘之別等等，都可以說是一種判教。不過這種判教在印度方面言，是顯示思想義理之進展，亦與經典文獻的出現有關。因為這些諸法，多半是在大乘佛教初出，面對從前的傳統佛教的教義而作出的。它主要是強調自身資料的重要性，及晚出性，以爭取群眾及信徒的支持，所以自立門戶的意味極重。印度的判教，其思想、背景，是以後出之義來統攝、批判前出之義。但中國佛教的判教情形，則有所不同，中國高僧大德在吸收印度傳來的佛法時，不必知其經典產生之歷史，但見種種資料皆佛所說，而義裏方向有不同。既然諸經都是佛所說，為什麼其中會有不同呢？爲了表示佛教乃一大系統，各經典之間亦有其有機之聯繫，這些不同之資料即有融通的必要。融通之後，即見其不相礙，諸經典之間皆有橋樑可通。換言之，這種做法就是要求我們不可只陷在一個資料中，而應該互換觀點，即

「互觀」，以見雙方皆有其價值，亦各成就一義理方向，然皆不離佛陀慈悲救度衆生之大業。以此互觀作起點，再進一步要求從一切可能觀點對一切已成資料之「遍觀」。遍觀，即將我們的心靈擴充至極，以容納種種之義；反面說，也就是把我們陷於一隅之見的妄心一一去掉，於是可以匯成一義理世界，而各各不相礙。這是一個至美、至莊嚴、而又至和諧的世界，其成就即由「互觀」以至「遍觀」而得。由此看來，判教的工作，也就是要形成一總持的智慧，以總持一切經典的價值。

在中國佛教中，真正構成一個嚴格的判教系統，以總持當時一切傳入的佛典的，是天台與華嚴兩教派。天台判教，先設標準；一以說法之先後次第分，此即「時」，二以說法之內容分，此即「化法」，三以說法之方式分，此即「化儀」，合爲「五時八教」。通過「時」、「法」、「儀」三觀念，遂將佛陀一代所說之教法總持起來。及至華嚴宗興，其所走之圓教之思路與天台不同，天台是從「法性」的觀念入，着重心靈對法性的把握，由此而歷種種觀以成圓觀，故天台從內容上分佛法爲「藏、通、別、圓」四教，各教所觀境皆不同。例如四諦之理，在藏教所說的是生滅四諦，通教所說是無生滅四諦，別教所說的是無量四諦，圓教所說的是無作四諦。無作，即表示心靈的分別活動於此已不再相應，「作」的觀念已去除。現象上的法已消散，法性已自一切主觀之觀法中豁出，所以說這是一圓觀。在此圓觀之作用下，人乃能證見一切法皆涅槃之理，而如相應。由此可見已合圓教之指歸。」比較起來，華嚴是從「真心」的觀念入，着重心靈活動所成之境，由此而立五教：小、始、終、頓、圓，內容之分別即在小乘只言六識；始教中唯識，雖及於阿賴耶識，但不及於如來藏；終教則知此阿賴耶識自另一義言之，即爲如來藏，頓教則顯一切法唯一真心。至華嚴圓教更大彰此真心之全幅大用，性海圓明，無礙自在，以澈入一切法，而「一切即一、一即一切」，所以說這是無盡緣起，亦即由佛之心靈所開出之無限之莊嚴、美麗之世界，這亦是心靈升進後所得之圓觀。由此我們可領悟華嚴之所以改判五教及特別重視大乘起信論的原因。

華嚴除以「教」開宗外，同時亦以「理」開宗，而判分爲十。爲免繁瑣，此處從畧，但它的精神，即在於顯示義理之層次，由小乘教而次第上升，最後進至華嚴境界。這即是一義理層級的安排，由有歸空，由空再見真實不空，如是即將一切佛義、佛理收攝其內而總持起來。

由此看來，天台、華嚴之圓教內容雖不同，但其判教之智慧則一。目的都是總持佛法，把各種義理分別按其層級、方向安設起來，使各義理不相障礙，但隨人心之遊賞貫通。人的問題，在對一家之義起執，一方面封閉自己。一方面抹煞他家他理之存在，於是人之世界分裂，相輕相害，終至生大苦。也許人生之無明非得吃大苦、付大代價不能超化；智慧之來，原非輕易。由此我們回顧上文所說的人生無明煩惱的反省，這是人類悲劇產生的內在根源，故必須轉出智慧以消解之。但在客觀上，此智慧之出，又關乎對別人義理之了解，所以判教之智慧，尤爲必要。今日世界四分五裂，人心浮囂，究其原委亦是知識世界分裂的結果。西方文化原是一重智而向多方向活動之文化，故其所成立之知識世界，亦是一分途獨立、各自發展的世界，此義，唐君毅先生在其大著「中國文化之精神價值」中已指出。唐先生一生的努力，亦可以說替世界各類型文化重作疏導，使各盡其釋，然後見其不足，諸位讀唐先生之晚年大著「生命存在與心靈境界」，想亦有同感，這即是判教智慧之體現，目的即在於見一切文化之價值，開拓人心，以總持承受前人之文化。由唐先生的工作，可見這種總持之智慧，實爲現代人所急需。

以上所講，條列了佛教的四種智慧。從內容上說，實不足以盡佛教智慧的全部。不過，對應現代人心，也許這四種智慧是最急需的。我們說：如實觀是一種實感的智慧，對煩惱的體認與對治是一種實踐和反省的智慧，空是一種消解的智慧，判教是一種總持的智慧。智慧雖分四種，但在精神上却是一貫的，最先都是依於對人生的如實感受而開出。人若能於此一念涉入，即能證見佛所說的種種境界，而知其智慧爲不虛了。

觀音讚

諸佛之體爲悲心
悲心精髓是觀音
哀憫婆娑衆生苦
妙現無量應化身
或現慈柔或忿怒
或現外道或諸神
或現男女或童耆
或現宰官平民身
百千方便難思議
隨機施法應衆心
我今至心皈命禮
大慈大悲觀世音
諸法本來觀自在
無生無死無無明
色卽是空空卽色



不增不減離垢淨
無人無我畢竟空
如是般若意甚深
我今至心皈命禮
大慈大悲觀世音
婆娑苦痛盈大海
身心怖畏難具說
孤時老時病苦時
窮時困時死亡時
無依無助失落時
救護惟仰觀世音
我今至心皈命禮
大慈大悲觀世音
大慈大悲觀世音
大慈大悲觀世音

張澄基敬撰

一九八一年春

之見由安心一一去執，究竟何以證如一義與世界，而於此不無動
靈難衣至，以香酥靈之義；又而歸，出持靈之義，而於此不無動
一四何謂靈機一四曰知資粹之「靈機」。靈機，即科學之中心
靈機則悲悲悲悲悲之大業。以此五靈機之義，而於此不無動
「五靈」，以見靈之貴其貴前，亦各知此一義與世界，而於此不無動

其內而歸科數來。
其由，由香福空，由空再見其寶不空，成其明機一四義，而於此不無動
由小乘修而大業，而於此不無動
靈機則悲悲悲悲悲之大業。以此五靈機之義，而於此不無動
「五靈」，以見靈之貴其貴前，亦各知此一義與世界，而於此不無動



漢譯龍樹菩薩論著資料試說

洪啓嵩

(續完)

3. 中論 (Mūla-madhyahaka - kārika, 或 madhyamika - sūtra) (四卷)

本論爲龍樹菩薩簡潔的偈頌，梵志青目 (pingala) 的註釋，鳩摩羅什於弘始十一年 (409) 所漢譯。其他又有中觀論、正觀論之稱呼。本論共有二十七品，其中本頌共有四百四十五，以「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」的八不中道與皈依敬爲起首。本論原本共有四百四十九偈；爲龍樹菩薩壯年時期的作品，全體在於「緣的觀察」。以般若經大乘空觀的思想，對原始佛教的緣起說加以闡揚；逐次各章對部派佛教、一般外道哲學思想及通常之概念加以逐一批判；最後歸結於緣起、無自性、空。論法以二諦觀分別，極爲銳利。

龍樹菩薩的「中頌」爲大乘佛教的理論基礎；對後來大乘佛教的開展影響極深。此論與十二門論、百論合爲三論，羅什門下盛行講說研究，三論宗於焉成立；三論宗的大成者嘉祥大師吉藏著有「中觀論疏」，對青目註的中論有極詳細的說明。

青目在長行中記述造此論的宗旨：「問曰：何故造此論？」答曰：有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生，有言從和合生，有言從時生，有言從世性生，有言從變生，有言從自然生，有言從微塵生，有如是等繆故隨於無因、邪因，斷常等邪見。種種說我、我所，不知正法。佛欲斷如是等諸邪見，令知佛法故。先於聲聞法中說十二因緣，又爲已習行有大心堪受深法者，以大

乘法說因緣相……不知佛意，但著文字；聞大乘法中說畢竟空。不知何因緣故空，卽生疑見。若都畢竟空，云何分別有罪福報應等。如是則無世諦、第一義諦。取是空相而起貪著。於畢竟空中種種過。龍樹菩薩爲是等故，造此中論。」可知龍樹菩薩造此論，是基於否定的立場，想廓清一切繆見，從此而顯現真實。

僧叡在序言中說：「……今所出者，是天竺梵志名賓伽、羅，秦言青目之所釋。其人雖信解深法，而辭不雅中。其中乖闕燠重者，法師皆裁而裨之。於經通之理盡矣，文或左右未盡善也……。」依此可知，當時翻譯此論時，必竄改了不少字句。亦可知，羅什門下對青目註釋的不滿。僧叡序中又有言：「云天竺諸國，敢預學者之流，無不玩味斯論以爲喉衿，其染翰申釋者，甚亦不少。」可知當時有不少註釋本。

青目所釋的中論本在中國流傳最廣，註疏亦復不少。有疏一卷 (或二卷，曇影)、玄一卷 (法朗)、疏十一卷 (碩法師)、疏十卷、畧疏一卷、玄一卷 (以上吉藏)、義鏡二卷 (玄濟)、私記一卷 (寶門)、疏六卷 (元康)、義疏十一卷、旨歸一卷 (以上軼名) 等。

3a 順中論義入大般若波羅蜜初品法門 (二卷)

本論爲龍樹菩薩所造，無著菩薩的註解，爲中論的眷屬著作。元魏菩提流支於武定元年漢譯。簡稱爲「順中論」。龍樹菩薩於此揭示八不中道的大肇。卷首舉「如是論偈，是論根本，盡攝彼論，我今更解。……如是如是，斷諸衆生喜樂取著。」爲始。又卷下初：「問曰：阿闍梨，意何義故而造此論？答曰：依順道理，入大般若波羅蜜，爲令衆生捨諸戲論取著等故……捨諸戲論

取著等已，速疾成就無上正覺，爲此義，師造此論。「明造論大旨。文中引有羅睺羅跋陀羅及提婆偈。又破摩醯首羅、時節、微塵、勝者、自性及斷滅等諸外道所論。本論著者無著，初習中觀，後轉瑜伽，本書爲其早年著作。」

3b 般若燈論釋 (Prajñā-pradīp-mūla-mahādyamaka-vṛtti)

本論龍樹菩薩造，清辨（分別明）菩薩釋；唐波羅頗蜜多於貞觀四十六年所譯。畧名爲「般若燈論」。就龍樹中論本頌二十七品的解釋；廣破外道及小乘諸部。其中第一觀因緣品，首以皈依敬頌次釋八不諸論。破除僧伽的因中有果說，轉世師微塵因說、裸形部不共起說，自在天因說，阿毘曇及大眾諸部四緣說、經部種子說等。又如第二十七釋觀邪見品，破我有無等前際四句，世間常無常等現在四句；世間有邊等四句的見解。最後以五言七頌向龍樹大士頂禮。此論比青目所著詳細，一一破除外道及小乘諸部，並舉名其中。又主破文依三支立量。且各品皆出教證，發揮本頌的義理。

3c 大乘中觀論釋 (mūla-madhyamaka-sandhi-nirmocana-vyākhyā)

本論釋爲安慧菩薩造，宋惟淨等於祥符二年至慶曆元年所譯。本書共有九卷，爲龍樹菩薩中論的註釋。又名爲「中觀論釋」。本論所釋的本頌與鳩摩羅什所譯的中論及波羅頗密多所譯般若燈論所載本頌對比，互有出入。羽溪了諦的國譯一切經附有對照表。本論第四觀五蘊品的「言說有所得」等四句，第五觀六界品的「雖觀於諸性」、第六觀染法者品的「彼染法染者」，第七觀有爲品的「無少處可照」，第八觀作者作業品的「作者作業等」，各四句八頌，羅什譯本缺。兩者互相比照，可知原本可能爲不同。本論舉說了楞伽經、百論、毘婆沙師、吠夜迦囉拏人、譬喻者、犢子部師，經部師，僧伽人、勝論師、路伽耶陀、異部師等的論列，我們可以了解，這部書涵蓋面極廣。

4. 十二門論 (Drāḍaśanikāya - sāstra) (一卷)

本論爲龍樹菩薩所造，姚秦鳩摩羅什於弘始十一年漢譯；是有名的三論之一。十二門論爲中論之綱要書，探討真空實相的義理。文中首以：「說曰：今當畧解摩訶衍義，問曰：解摩訶衍者

，有何義利？答曰：摩訶衍者，是十方三世諸佛甚深法藏。爲大功德利根者說。末世衆生薄福鈍根，雖尋經文不能通達。我愍此等，欲令開悟，又欲光闡如來無上大法，是故畧解摩訶衍義。」述說造論宗旨。

所謂十二門^⑫，是一、觀因緣門；二、觀有果無果門；三、觀緣門；四、觀相門；五、觀有相無相門；六、觀一異門；七、觀有無門；八、觀性門；九、觀因果門；十、觀作者門；十一、觀三時門；十二、觀生門。卷首列有僧叡的十二門論品目。

論中先揭舉本頌，然後加以解釋，偈頌共三十六行。長行作者古來皆有異說，十二論疏以爲偈是龍樹所造，而長行爲青目釋。另有學者認爲兩者皆爲龍樹所作。

註書有疏一卷（曇影）、注若干卷（智林）、疏三卷（古藏）、畧疏一卷（同上）、宗教義記三卷（法藏）、疏二卷（琛師）、疏一卷（慧亮）、疏二卷（元康）等。

5. 百字論 (Akṣarasatka) (一卷)

後魏菩提流支，於永平元年至天平二年譯。

本論由偈頌與長行所成立，本論主題在對種種自性存在的否定。論破的對象特別是數論及勝論。是非一非異，因中非有果非無果及非有非無等義理的發揮。

漢譯本論爲提婆菩薩所造，一部學者以卷首所列：「我今歸依聰叡師，厥名提婆有大智；能以百字演實法，除諸邪見問實相。」之皈依敬偈，堅認此論爲提婆所造。

而藏譯本論偈頌長行爲龍樹菩薩所造，大體其內容爲破邪的論法同於百論，應爲提婆之論著，而其中長行爲後人之所添述。

6. 壹輸盧迦論 (Ekasloka - sāstra) (一卷)

本論又名依迦輸盧迦論或伊迦輸迦論。爲元魏元象元年至武定元年瞿曇留支所譯。

本論爲極短篇的小論，是「體目體無常，如是體無體，自體性無體，故說空無常。」及「滅空住有體，則成於常見，若謂後時滅，則成於斷見。」三頌的長行解釋。

註：⑫ 門者開通無滯之稱也，見十二門論序。

造此論是怕讀大部經典之人，生起懈怠、疑惑心而造。內容破常、斷二見，以一切法無自性、空，破除有所得人的論說。以次就頌各句一一明解。引用聖言量「調伏三蜜提經」的說法，此經類似雜阿含經卷第九。

7. 大乘破有論 (Bhara - samkrānti)

本論爲宋施護於太平興國五年以後所譯，共爲一卷。

本論龍樹菩薩對外道、小乘三寶實有法體恒有的教學之批判。內容只有三十餘行。雖然極短；却顯說甚深，不可思議最上真實的法理。如實了知一切諸法。說明萬有非自性而生，故離常、斷，緣起法亦空；離一切自性分別，一切智慧不可說無所得。廣說第一義諦，一切皆空最上真實諸法，一切平等無所差別之深理。

8. 六十頌如理論 (Yukti - sastikā - vṛtti)

本論爲太平興國五年後宋施護所譯。本論共爲一卷。

本論首以皈依頌「歸命三世寂默主，宣說緣生正法語；若了諸法離緣生，所作法行如是離。」爲始。本論強調生死與涅槃的不二、平等、無差別，所謂「生死及涅槃，二俱無所有；若了知生死，此即是涅槃。」智者了達自性無有，如幻焰影像。世間人癡闇無明，相續流轉於愛著之中。智者能了達諸愛之本際，故能平等一切，離一切執著。而苦心中尚有淨法，還依於淨，此還有染。必須「即心無動亂，得渡生死海」。最後強調諸法甘露，皆從大悲所生。所謂「種子生長非無義，見義利故廣施作；不以大悲爲正因，智者何能生法欲。」

9. 大乘二十頌論 (Mahāyāna - vimśaka) (一卷)

本論簡稱爲「二十頌論」，爲宋施護於太平興國五年以後所譯。

本論爲皈依敬序一偈，正宗分二十偈，流通分二偈所構成。正宗分以無生爲第一義諦，現象的存在並無自性。佛與衆生，如虛空平等不二。凡夫以分別心，計無實我爲我，衆生以妄心分別，所以常在六趣輪轉。一切現象，皆如幻化泡影，我們反取一切幻相。恰如世間的畫師，畫了夜叉相，結果却是自描自怖。本論有唯心的傾向。最後以「此一切唯心，安立幻化相，作善不善業，

感善不善生。若滅於心輪，即滅一切法；是諸法無我，諸法悉清淨。」本論缺乏龍樹菩薩持有的銳利論鋒。但若以此來論列非龍樹菩薩所作，尙非確論。

10 十八空論 (Aṣṭādasa - sūnyatā - sāstra)

本論爲陳眞諦於永定二年至太建元年間所翻譯。共爲一卷。

本論初爲內空、外空等十八空的解說。次爲七種眞如的解釋。再下爲十勝智眞實義的詳細解說。此論爲天親「中邊分別論」中，相品及眞實品一部之解釋。近代學者主張此論非龍大士所作。只是將十八空論的題名，附於性空學的提倡者龍樹而已。

11 迴諍論 (Vigraha - vyāraṭami) (一卷)

本論爲毘目智仙與瞿曇流支在後魏興和三年所翻譯。

本論分偈初分、偈上分、釋初分、釋上分四個部分。偈初分有二十一偈，廣說一切法無自體。偈上分有五十一偈，言一切法因緣所生，了無自性。釋初分是偈初分、釋上分爲偈分之長行解釋。初分以一切法無體，而言語亦無自性爲開始，廣言一切現象皆無自性。偈上法，一切空無自性，皆是緣起所成。所謂「我語言若離，因緣和合法；是則空義成，諸法無自體。若因緣法空，我今說此義；何人有因緣，彼因緣無體。」最後以「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切。空自體因緣，……中道說，我歸命禮彼，無上大智慧。」作結，這偈中隱含了世間以空故得成就的義旨，釋初分及釋上方，爲作者自己對偈初分及偈上分所作的長行註釋。

這一論著，含攝了大乘法「緣起性空」的教學，爲龍樹五論之一。

12 方便心論 (一卷)

本論爲吉迦夜與曇曜於後魏延興二年所翻譯。

本論在高麗版大藏經中列作者不詳。其他版大藏經中多列爲龍樹菩薩所作。

本論是屬於最早用「論理方法」所集成的一部書。所以在因明學的發達史中，有其特殊的地位。內容，則是專列護教的論駁爲主；所以，有些過激的論列，引成了許多偏見，在佛教理論的

說明上，不像是大乘的理論。所以近代學者，推想非龍樹大士的撰作；而為西曆紀元前後的小乘作者之著作。

13 大乘寶要義論 (Sūtra - samuccaya)

本論為宋法護等於景德元年至嘉祐三年所譯，一共有十卷。此論首先論列人身難得、正法難聞，而值佛出世復甚為難。論中引用甚多經典探討如上的問題。本論舉示了許多關於正法的關係與信解，如菩提心、善根不盡、大惡先導、毀法大罪、修行魔事、在家菩薩行、如實涅槃、一乘信解、正法攝受、如來大威德力、信解書寫功德等問題。此論大部分為引用文，凡百三十二。引用經典數目達七十種；有些經典已喪失了。

14 因緣心論頌、因緣心論釋 (一卷)

本論頌與論釋，為龍猛菩薩所造；翻譯的年代，約為唐朝。已失去譯者之姓名。

本頌、釋的內容，是以煩惱、業、苦及十二因緣之關係為中心的敘述，首先敘述十二因緣相互相生的過程，次詮釋十二因緣畢竟法空無我。所以說離二邊之流轉即得解脫自在。頌為五字一句，四句一行，共有七行。本書為極短的論頌。因緣心論釋為龍猛菩薩，對本頌各句及總意所作的簡潔註釋。

15 寶行王正論 (Ārya - ratnāvah) (一卷)

本論為陳眞諦在永定元年至太建元年所譯。內容分為五品。第一品為安樂解脫品，解說佛教的世界觀，並對外道的理論加以批判。說明業、緣起的教義。第二品為雜品，探討善、惡的行爲；勸人行善戒絕惡行。第三品為菩提資糧品，解說諸佛的偉大，勸王當行善行、福慧行。第四品為正教王品，多言王者之道。第五品為出家正行品，說明佛道的修行及菩薩的十地思想。這是一卷佛教思想家，為政治領袖說佛法要諦；以大乘的立場規正王者的政治行爲。

本論有許多大乘的術語、法數。如三十二相、菩薩十地、六波羅蜜、五十七類惑、三乘、四無量、十力、六通、四辯等。

16 菩提資糧論

本論為龍樹大士造，自在比丘以長行註釋。為隋大業年間達

磨笈多所譯。本論共有六卷。本頌第一卷六偈，第二卷一偈，第三卷二十七偈，第四卷四十五偈，第五卷四十二偈，第六卷四十五偈。共有一百六十六偈。

本論內容為指示菩薩如何得到菩提資糧。以六波羅蜜、四波羅蜜、四無量心為主。雜以三十二相業，百福莊嚴等。全篇以般若波羅蜜為基礎，以積極、熾烈的態度，教化衆生。

本論引用其他經典，如第五卷第十七偈為「十法經」所說；其他如引維摩經佛道品之偈與大意，法華經之聲聞授記品、「般若經」、「無盡意經」、「首楞嚴三昧經」、「華聚經」、「不退轉法輪經」等。

自在比丘長行的特色，可從舉初發心乃至詣道場七種菩薩說、布施分類說、平等種蒔戒等的二戒說，身住持等的三忍說、五種授記說，般若所攝的四波羅蜜說等看出。

17 菩提心離相論 (一卷)

本論為宋太平興國五年後施護所譯。此論以菩提心相關論名，而以菩提心的離相為主說。其分別從本分、序分中可看出。

序分：1. 諸佛菩薩以菩提心得正覺成就。2. 菩提心總持諸菩薩行門。讚說菩提心能使一切衆生輪迴苦見，得涅槃樂。本分：為菩提心說；更區分為理論門與實踐門。談空、無我之眞實妙有。

理論門以離一切性、離諸取捨，諸法平等無我。實踐門，言菩提心以大悲為體。了知生死不二等，自利利他二行成就。諸佛菩薩，以菩提心故，方便出現，化導有情衆生。本論冠名為龍樹菩薩所作。但論中多用阿賴耶識的語句，且強調種種現，唯心所現。恰如「成唯識論」所說。恐為西元六世紀以後的撰作。

18 菩提行經 (Bodhi - caryā vatāra)

本書共有四卷。為天息災於宋太平興國五年至咸平三年所譯。本書漢譯者以為是龍樹所集頌；到梵本西藏語譯為寂天所造。本書為龍樹所著，在文獻學上，極為薄弱。又此書與寂天所著「大乘集菩薩學論」相關連；所以為寂天的著作或為允當。

19 釋摩訶衍論（十卷）

龍樹菩薩造姚秦筏提摩多譯。爲大乘起信論的詳細解釋。文前先說造論旨趣。次爲舉說論的差別，廣舉一代種種諸論。再爲說明藏的差別，攝諸藏而分別叙明之。又舉經的差別說明；舉一代種種諸經，如光明大覺經、甚深順理經、修行道地經等等。又次爲明造論人馬鳴菩薩。最後廣就論文加以解釋。此論非龍大士所作；論的內容疑僞甚多。中國於唐宗密「圓覺經疏鈔」始引用此論。

20 福蓋正行所集經

本經共有十二卷，由龍樹菩薩所集，由宋曰稱等譯。

福蓋即是福德覆身成就正行之法之撰集。其中多引佛語。說明佛教的善行。

第一卷，先出皈敬文；說明十善業，警策諸惡。引婆羅門長者，央崛摩羅經中的故事，佛世中迦毘羅、烏盧迦仙的故事。……第十二卷舉明持戒相、說清持戒與不清淨持戒。

福蓋正行所集經說明修行諸德，以布施，持戒爲中心。經中如：「於施等行，應善修作。以諸珍寶，持用佈施。壞貪過失，增益義利。樂持淨戒，讀誦經典。如是作已，汝諸比丘，於其福蓋速得圓滿。」正強調這種思想；本書可說是一本佛教修養書。

21 龍樹菩薩爲禪陀迦之說法要偈（Ārya-nāgārjuna-

bodhisattva-suhṛlekha）（十卷）

又名「龍樹爲禪陀迦王說法要偈」、「龍樹爲王說法要偈」，爲求那跋摩於劉宋元嘉八年所翻譯。本譯與僧伽跋摩，義淨所譯，合稱爲三譯。三者的譯本大體同一。第二譯勸發諸王要偈，稍有一些差異。

21a 勸發諸王要偈（Āryanāgārjuna bodhisattva suhṛlekha）（一卷）

此書又名「龍樹菩薩勸發諸王要偈」。爲劉宋元嘉十一年至十九年，由僧伽跋摩譯，共成一卷。

本書傳說爲龍樹菩薩爲其朋友——一個國王，所寫的。這是篇關於修道者箴蓋的羅列，爲極佳之偈頌集。疊言百數十頌；言說生死無常，應如理隨順正道修行；達至涅槃。內容最初以三寶的皈依以及六念、十善業道、八齋說、身念處、十二緣生、八正

道等的教理；另配合大乘的六波羅蜜，四無量心等大乘教理。要求修善直至涅槃；偈中生天的思想極爲濃厚。本偈嘗說，生死長夜相叙；永劫中，吾等沈淪生死。上爲輪王樂極，而下爲鬼畜。吾人當解脫於輪迴。本書的異譯有求那跋摩譯的「龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈」義淨譯的「龍樹菩薩勸誡王頌」。

21b 龍樹菩薩勸誡王頌（Ārya-nāgārjuna-bodhisattva-suhṛlekha）（一卷）

這個譯本，是由義淨在唐久視年至景雲二年所譯。這是誡王頌的第三個譯本。簡稱爲「勸誡王頌」。

22 讚法界頌（Bharmadhatu-stotra）

本頌傳爲龍樹所造，是宋施護在太平興國五年頃所翻譯。

本頌共一卷，整篇都是偈頌所成；是以五言四句一聯，八十七頌的韻文論著。大要爲三段所成：（1）明白性無雜污染之清淨。（2）法界性開覺修行十度、修行十地，破除煩惱，發揮本性的明朗。（3）讚嘆十力、無畏、四智圓成、涅槃之佛德。

此論中的一些術語，爲龍樹滅後所興起的用語。全體看來與起信、楞伽之思想相近；到底是否爲龍大士所撰，頗有問題。

23 廣大發願頌

此頌共有一卷，爲龍樹菩薩所造；宋施護於太平興國五年後所譯。

此書是否爲龍樹菩薩所作，甚爲可疑。本頌先以衆生無邊，佛刹亦無邊；向一切諸佛及三寶皈命頂禮。次爲誓願懺悔離罪，及隨喜、迴向。且願永久供養諸佛「我常供養諸世尊，願我最後得成佛」。後列、則爲對菩薩衆；如妙吉祥、觀自在、普賢等的敬禮，並及於善神。

本書被近代學者，認爲不是龍大士所作。

24 龍樹五明論

本書共有二卷，失譯。本書雖言爲龍樹所作，但是疑點甚多。本書中多有中國道教成分。例如中有「急急如律令」、「佛頂印」、「菩薩乘空印」等都是中國所出，在印度是斷然沒有的。內容可能是中國佛教徒的戲作。

（完）



佛學淺說

日本佛教傳道協會編

——原題「佛教聖典」——

(續上期)

第四節 中道

1. 修道者應該避免二種偏激的生活。其一為被欲所縛，而貪著欲樂的卑劣生活，其二為徒然苛責自己身心的苦行生活。

這裏有離此二種偏激生活，而能開心眼，增進智慧，導向開悟的中道的生活。

何謂中道的生活？中道的生活就是正確的見解（正見）、正確的思惟（正思）、正當的言語（正語）、正當的行為（正業）、正當的生活（正命）、正當的努力（正精進）、正當的憶念（正念）、正智的禪定（正定）等八種正確的道（八正道）。

一切萬物依緣而有生滅，故離有與無。愚者或見有，或見無，但正確智慧之所見，乃為離有與無。這就是中道的正確見解。

2. 設有一塊木材漂流於大河中。該木材若不靠近左右兩岸，亦不沉沒於中流，亦不登陸，亦不被人檢取，亦不捲入漩渦，亦不從內部腐朽，則該木材終究會流入大海。

正如這木材的譬喻，不拘於內外，亦不拘於有無，亦不拘於

正邪，遠離迷惑，不拘於悟道，而委身於中流，這才是修道者的中道的見解，中道的生活。

修道生活中最重要的是不拘泥於兩極端，而常行於中道。

當知一切萬物是不生、不滅、無固定性而不拘泥，亦不拘泥於自己的善行，不可被一切萬物所縛。

不拘泥就是不執着的意思。

人，生起執着心時，即刻就開始迷惑的生活。所以，趨向悟道者的生活，是不著、不取、不住，才是不執着的生活。

3. 有迷惑故說有覺悟，若無迷惑則悟亦無。離迷無悟，離悟無迷。

有黑暗故有照明，若無黑暗則照明亦無。

真正的修道者，得涅槃而不住於涅槃。因為執着有涅槃還是迷惑之故。

4. 事物平等而無差別稱為空。物體本身的本質，無實體，不生亦不滅，這是不能用言語表達出來，故說是空。

一切萬物互相關連而成立，互相依賴而存在，並非單獨成立的。

正如光與影，長與短，白與黑，物體本身的本質，並不是單獨存在的，故稱為無自性。

5. 生與滅只是現象，若能觀察到事物的真實形相（實相），則知原無生滅，也無差別，而悟不二的道理。

人認為有我，故執着於我所有。但是，本來無我，故無我所有。了知無我與我所有，而悟出不二的道理。

人認為有清淨與污染，而拘泥於此二種。事物本來無清淨亦無污染，淨與污，都不過是人心上的分別而已。

人以為善與惡是本來個別的東西，而拘於善惡，但是，事實上，沒有單獨的善，亦無單獨的惡。入道者了知善惡本來無差別，而悟不二的道理。

因此，縱使說有與無，迷與悟，實與不實，正與邪，事實上並非有相反的二種東西，由實相而言，絕不可說亦不能表示，亦不能認識，必須離開這些言說相與分別相。當人遠離了此種言說相與分別相時，即可悟得真空。

6. 例如，蓮華不生於清淨的高原或陸地上，反而在污泥中開花，並不是離迷惑而有解脫。

倘若不冒著一切危險潛到海底即不能得到無價之珍寶一樣，若不入迷惑之泥海中，就不能獲得涅槃之寶。即使有如山一般的我見，若能發心求道，而終必證悟。

7. 佛的教法乃是離相反之兩邊，而悟不二之道理。執着任何一邊皆屬錯誤。

第三章 佛性

第一節 清淨心

1. 人有許多種類。有少許惑者，亦有深重惑者，有賢者，亦有愚者。

有性善者，亦有性惡者，有易教者，亦有難教者。

譬如說，有青、紅、黃、白等各種顏色的蓮花在池中，同樣生長於水中，養育在水中，但有不出水面的蓮花，亦有浮於水面的蓮花，亦有離水面而不沾水的蓮花一樣。

除此差別之外，更有男女的區別，但並非人的本性有差別。如男人修道能得道一樣，若女人修道，亦可經修行的道路，而達到涅槃。

要學習馴象術，必須具有信念與健康，且要勤勉而不虛偽，更要有智慧方可。欲追隨佛陀學道時，亦需要此五種條件。若具有此五種條件，無論男女，皆可成道，這是因為人皆具有悟性的緣故。

2. 於菩提道中，人以自己的眼睛看佛，以心信佛。與此相同，使人迄今流轉於生死之巷者，亦是此眼與心。

如國王要討伐入侵的賊時，首先必須要知道賊的所在，今欲消滅迷惑，亦必須先查明其眼與心的所在。

人在室內睜開眼睛時，首先看室內的東西，然後透過窗，看外面的景色。並無不看室內之物，而光看室外景色之眼。

若身內有心，則首先理應詳細了解身內之事，但眾生只注意身外之事，而少關心身內之事。

又，若心在身外，則身與心互相離開，心所知者身不知，身所知者心不知。可是，事實上，心所知者身亦有感，身所感者心亦了知，故不能說心在身外。究竟心的本體在何處？

3. 本來，一切眾生之所以從無始以來，被業所縛，累積迷惑，是因為不知二種根源之故。

一種是把生死根源的迷惑心，誤認為是自己的本性。一種是不知自己具有成佛的清淨心，本來就隱藏在迷惑心裏面。

握拳伸直手臂時，眼睛可以看見，而心知此事。但其所知之心，並非真實的心，而是分別心。

分別心由觸緣而生起，是無實體的變易心。將此心認為是有實體的心，於是產生迷惑。

4. 一切衆生，皆具有清淨的本心。其清淨的心乃被因緣所起的迷惑之塵所覆蓋。然而，迷惑心乃是客塵謝落的影子，畢竟是客而非主。

月，雖暫時被雲遮蔽，但不被雲所染污，亦不被雲所動。所以，人不要認爲如浮動之塵的迷惑心就是自己的本性。

又，人因執着浮動的迷惑心，並被顛倒的見解所迫，故徘徊於迷惑之巷。

與此緣之來去無關的清淨自性，才是真心，也即是衆生的本體。

如我們不能說客人走了，住宿的旅館亦沒有了，我們亦不能說沒有依因緣而生滅的分別心，自己也沒有了。依外緣而變化的分別心，並非心的本體。

5. 假設這裏有一座講堂，太陽出來則明亮，太陽下山則陰暗。

明亮可還給太陽，陰暗可還給黑夜。但是，知明亮與黑暗之力，則不能還給任何地方。除了還給心之本體之外別無他法。

太陽出現，而看到明亮亦是一時之心，太陽下山，看到陰暗亦是一時之心。

如此，被所謂明暗的外緣所引導，而知明暗，這知明暗的心，是一時之心，並非心的本體，但知明暗之力的根本，就是心的本體。

被外界因緣所引而生滅的善惡、愛憎之念，是由積於人心的污垢所引起的一時之心。

衆生具有被煩惱所覆蓋，而不被污染的本來清淨心。

把水放入圓形的器具就變成圓的，若放入方形的器具則變成方的。但是，本來，水無圓形或方形。然而，一切衆生忘記此事，而執着水的形狀。

見善惡，想喜歡或不喜歡，想有或無，被想法所驅使，被其見解所束縛，追求外界之事物而生苦惱。

將被束縛的見解還給外緣，而回到無拘束的自己的本性，才能得到自在。

（上接第16頁 三藏結集因緣）

心受樂，後世生天上樂處。何等五怖應遠？一者殺生，二者盜，三者邪淫，四者妄語，五者飲酒。如是等名爲阿毗曇。」

三藏集竟，諸天鬼神、諸龍、天女，種種供養，雨天華香，幢蓋、天衣、供養。

佛在世時，法無違錯，佛滅度後，初集法時，亦如佛在。佛涅槃後百年，阿輸迦王作般闍於瑟大會，諸大法師論義異故，有別部名字，從是以來，展轉至姓迦旃延婆羅門道人，智慧利根，盡讀三藏內外經書，欲解佛法故，作發智經八乾度，初品是世間第一法。後諸弟子，爲後人不能盡解八乾度故，作鞞婆沙。

阿毗曇究竟是否阿難一人所作，有人言：「六分阿毗曇中，分別無處分，是目鍵連作。六分中初分八品，四品是婆須密菩薩作，四品是屬賓阿羅漢作。餘五分是諸論議師所作。」又有人言：「佛在時，舍利弗解佛語，故作阿毗曇，後犢子道人等讀誦，乃至今名爲舍利弗阿毗曇。」摩訶迦旃延，佛在時解佛語作毘勒，乃至今行於南天竺。諸論議師，皆是廣解佛語故，如說五戒：五戒幾有色，幾無色。幾可見，幾不可見。幾有對，幾無對。幾有漏，幾無漏。幾有爲，幾無爲。幾有報，幾無報。幾善，幾不善。幾有記，幾無記。七使：欲染使、瞋恚使，有愛使、憍慢使、無明使、見使、疑使。是七使幾欲界繫，幾色界繫，幾無色界繫，幾見諦斷，幾思惟斷，幾見苦斷，幾見集斷，幾見盡斷，幾見道斷，幾徧使，幾不徧使。十智：法智、比智、世智、他心智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智。是十智有幾漏，幾無漏。幾有爲，幾無爲。幾有漏緣，幾無漏緣。幾有爲緣，幾無爲緣，幾欲界緣，幾色界緣，幾無色界緣，幾不繫緣。幾無礙道中修，幾解脫道中修。四果：得時，幾得幾失。如是等分別一切法，亦名阿毗曇。爲阿毗曇三種：一者，阿毗曇身及義，畧說三十二萬言。二者六分，畧說三十二萬言，三者毘勒，畧說三十二萬言。是爲阿毗曇。

是知，修妬路之結集，爲阿難一人所爲。毗尼之結集爲憂波利一人所爲。二者至今無異出、異說。唯阿毗曇是否阿難一人所作，龍樹菩薩之世，即已有三說，然均無違佛意，併存無礙。

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

後面又來了更衆之鼓號樂隊，鼓樂震天，羽葆更盛，大旗上有斗大「楊」字，彩旛均書有「東王府」官銜。

「九千歲駕到！」衆兵前驅鳴鑼一陣吶喊，道旁五步一哨，紛紛鞭打百姓民伏，着令俯伏，不准抬頭。

梅村着了哨兵一鞭，打得他疼痛難忍，但還是偷偷窺見了喧赫一時的楊秀清，只見楊秀清高坐在一頂黃綾大轎內，十六名轎夫共舁，前後左右均有數十名牌刀手，前呼後擁，儀從長達二里，楊秀清身穿黃袍，頭戴貂帽，如王者服飾，面色黃黑，眉骨高聳，鬚黃微白，兩眼戴有巨大墨晶眼鏡。

太平天國的第二號人物東王楊秀清率領十數萬人，聲勢之盛，前所未見，萬衆來到江邊，一聲鑼響，全體下跪，遠眺之有如蜂群圍巢，江邊人山人海，十餘里密密遮蓋，楊子江中，戰船數千，旌旗蔽江遮日。

鼓樂聲中，楊秀清下輿，步行至江干，恭迎天王，只見洪秀全從轅轡登岸，群臣盡皆俯伏羅拜，岸上數十萬衆齊呼「天王萬歲萬歲！」

東王上前躬身相迎，並不跪拜，天王旋即與之執手，狀甚親切，未幾，天王登輿，亦是黃緞大轎，但綉有黃龍，十六名轎夫亦均黃馬褂黃帽。天王身穿綉龍黃緞龍袍，頭戴帝冠，面白微胖，身材高大，果然有些王者威儀。

天王御輿之前驅鐵騎多達數千對，各持彩旗彩旛，樂手數百，吹吹打打，鼓樂震天，轎後隨有王娘三十六名，皆是大腳婆娘，短衣長褲，騎於馬上，掌持「日照傘」，又有一個全身絳紅盔甲裝束騎馬女子隨後，儀從悉爲女子騎兵，威武已極，旛上大書一「洪」字。衆人偷窺，便知此乃天王之妹洪宣嬌了。

梅村俯伏窺看，只見洪楊氣焰之高，儀仗之盛，喧闐數十里，更逾萬乘之尊，如此浮淺，亦可卜其祚不永了。洪秀全一到達校場，當即宣佈：「奉天上帝及天兄耶穌之

馮馮

命，定都金陵，百姓今後各自安居樂業。」又頒「天條十款」：崇拜上帝，不得拜邪神，不拜偶像，一切土偶木偶，勿論是佛是道，是祖先神位，是孔是孟，一律拆毀！」

又令：「不得妄提上帝之名耶和華！」「七日禮拜，讚頌上帝恩德！」

臣民百萬，山呼天王萬歲萬萬歲，洪秀全躊躇滿志，登輿入宮。

金陵內外，佛寺道觀孔廟、文昌廟、清真寺……祠堂，多被太平天國所毀，事實上，江南數省，莫不如此，只剩下了深山隱僻寺院倖存罷了。

13

太平天國定都金陵，屠城三日，焚毀神佛，而以神權及巫權號召，視父母為兄弟姊妹，所佔地區，男入營，女入館，縱為夫婦，不得同居……破壞中國傳統之倫理與家庭，而且洪秀全等人，暴露出了其個人帝皇慾望，奢侈暴虐過於歷代帝王！種種表現，漸漸令人失望，漢人亦漸漸離心，不再認為太平天國是漢人的革命者了。

蕭公子此時年方十五，仍在家中讀書，聽聞太平天國的種種，不由不憤慨，忿然道：

「我還讀這些道書練這些氣功幹什麼呢？」

在一起陪讀的從弟富國，從未見過這位哥哥如此發作脾氣，不禁吃驚，因問：

「哥哥何故生氣？」

「富弟，你有所不知，我亦一言難盡！」

「趁着先生不在」富國說：「哥哥有話，但說何妨？」

公子嘆息道：「你看，洪楊偽借天父上帝天兄耶穌附體，又以推翻滿人為號召，引得無知漢人擁護，一心以為他是革命者，却怎知他掛羊頭賣狗肉，而且大肆屠殺無辜，所過

之處，毀壞人倫倫常，毀神毀佛。江南半壁河山，均遭蹂躪，佛寺佛僧，幾被滅絕，怎不令我心痛？我尚年幼，又無韜畧，又無膂力，既不能投軍保民報國，蕩平妖魔，能不浩然長歎？何況征戰誅殺，又非我信佛之人所願……我却還在家讀些不切實際的書籍，練些只可自修強健的氣功，富弟，你說我怎能不心煩？」

「哥哥所言極是，」富國說：「然我尚不甚明白。」

「富弟！」公子說：「此乃有史以來非常之變，只怕不久還不只太平天國為亂，還有其他匪眾亦會在各地趁亂而起，又恐將有更多外患迭至呢！種種禍患，勢必更加摧殘生靈，毀滅佛教了，我縱能練成內外氣功，讀熟儒道兩書，自善其身而已，又於大事何補？」

「然則你又將如何？」

公子鄭重道：「由他們毀佛，將來豈非佛教盡滅？我等毫無力量可予阻止，但我等却可盡一己之力來做些復興佛教的事。」

「如何做？」

「我已想透，」公子說：「我決意出家為僧，願以此身終生學習佛法，闡揚佛理，繼往開來，燈火相傳，勿使佛法滅絕！」

富國愕然問道：「哥哥何以如此？佛法有何重要呢？」

公子說：「佛法普渡眾生，勸化眾生，諸惡莫作，眾善奉行，豈可云不重要？設或佛法滅絕，世人造孽豈非更多了嗎？」

「哥哥說得是，」富國道：「但豈不可在家傳揚佛法？」

「在家固然亦可傳揚佛理，但若不出家，終難免又有家室之累，情欲之困，功名利祿之惑，終日營營，何能專致於學習佛理及傳法？而且，法有法統，若不出家苦修，焉得法統？又焉有智慧普渡眾生？」

「原來如此！」富國心生敬佩：「原來哥哥矢志獻身於復興佛教！小弟十分欽敬！亦有覺悟，將來亦必追隨哥哥出家便了！」

「如此甚好。」

「只是現時我父管束甚嚴，却如何得去出家？」

「此事當靜待良機。」公子說：「此時切莫與人談及！」

「知道！」

兄弟兩人，自此時常商量，伺機出走，但是滿堂叔父管束極嚴，又遣有男僕緊隨兩子，寸步不離。兩人連談都不敢多談此事了，哪能離家？也只好放在心中，伺機而動罷了。

却說，曾國藩訓練在楊子江作戰之水師，有大小戰船三百艘，水兵五千人，業已完成，咸豐四年二月，太平軍從漢口及江西兩路進犯湖南，連破岳州與湘陰，太平軍水陸兩師十數萬之衆，直撲湘鄉，企圖一舉消滅湘軍以除心腹大患。

曾國藩雖感準備未足，但鑒於太平軍已來侵，不得不迎戰保鄉，乃親率兩萬餘名水陸軍兵，北上迎戰。國藩發布「討粵匪檄文」畧曰：「爲傳檄事，逆賊洪秀全，楊秀清，稱亂以來，於今五年，荼毒生靈數百餘萬，蹂躪州縣五千里。所過之境，……一概搶掠罄盡，……銀滿五兩而不獻者，即行斬首，男子日給米一合，驅之臨陣向前，……婦人日給米一合，驅之運米挑煤，不肯解脚者，立斬其足示衆……」

「自唐虞三代以來，歷世聖人扶持名教，啓被人倫，君臣，父子，上下尊卑……，而粵匪竊外夷之緒，崇天主之教……謂天可稱父，凡民之父皆兄弟也，凡民之母，皆姊妹也。農不能自耕以納賦，士不能誦孔子之經，而別有所謂耶穌之設，新約之書，舉中國數千年禮義人倫……一旦掃盡，豈獨大清之變？乃開闢以來，名教之奇變！孔子孟子所以痛哭於九泉！」

「……雖亂臣賊子，窮兇極惡，亦往往敬畏神祇，李自成至曲阜而不犯聖廟，張獻忠至梓潼亦祭文昌。粵匪則焚郴州之學宮，毀宣聖之木主……所過郡縣，先毀廟宇，即忠臣義士，如關帝岳王之凜凜，亦皆污其宮室，賤其身首，以至佛寺道院，城隍神壇，無廟不焚，無像不滅，斯又鬼神所共憤……」

「本部嘗奉天子命，統師二萬，水陸並進，誓將臥薪嘗胆，殄此兇逆……慰孔孟人倫之隱痛，不特爲百萬生靈報枉殺之仇，且爲上下神祇雪被辱之憾……倘有抱道君子，痛天主教之橫行中原，赫然奮怒，以衛吾道者，本部堂禮之幕府

，待之賓師……」

曾國藩檄文發佈後，四鄉景從。蕭公子在家中讀到家人抄錄，亦大感興奮，讀罷，他瞑目合掌，自語道：

「曾大人，你老人家掃蕩妖魔，必定成功，我年幼，而且信佛戒殺，不能追隨你老了！我且待將來出家，終生做重建佛教和重建人倫的百年之計吧！佛祖見憐，必請庇祐弟子得遂此志願，盡我棉力護法！」

14

蕭公子在書房聽着王先生講解道書，講些什麼精，什麼炁，講得不明不白，聽得他十分不耐煩，心中只是神遊着衡山，想到山上去出家。突然聽得外面一陣紛亂人聲，似是發生了事故，王先生也因之停講，叫富國出去打聽。

富國才出去，就碰着他父親滿堂一陣風似地奔入，神色緊張驚惶，口中喊道：

「你們各人都回房收拾細軟貼身衣物！說不定要逃難了！」

「什麼事什麼事？」王氏夫人慌問。

「嫂嫂！外面消息很糟！」滿堂說：「曾國藩帶兵與太平軍在靖港打仗，湘軍給賊兵打敗了，一路潰退下來，賊兵早晚會打來了！」

「啊！」王氏夫人嚇得全身戰抖：「這這這可怎麼辦？你大哥又在任上，我一個女流！」

「嫂嫂休慌！」滿堂說：「一切自有滿堂作主，嫂嫂但與孀子指令家人收拾必要行李，待我出去再打聽消息。」又說：「外面傳說曾大人已因兵敗投水殉國，不知真假，若是真實，那就糟了！」

原來曾國藩率領水師會戰於靖港，太平軍乘新破湖南岳州與湘陰之餘威，而湘軍初次出戰，缺乏經驗，初見太平軍十數萬水陸大軍之威勢，不敵而潰。曾國藩仗劍立於戰船主帥旗下，望見湘軍怯潰有如山崩，不禁大怒，他仗劍大喝：「不得後退，過旗者斬！」

（未完待續）

永懺樓隨筆之四十四

心力移物奇能

馮馮

「心力可以移物嗎？」「世上果有心力移物之奇能嗎？」很有些人問我這些問題，有的人完全不信有此奇能，有些人半信半疑，我的答覆是肯定的。

我願在此作一淺薄的分析，先列舉實例，次談物理，然後引證佛理。

先談心力移物的實例。都是有依據的。

一九七三年秋天，加拿大多倫多大學有一位專門研究心靈學的心理學博士歐雲（Dr. G. Owen），爲了求證是否有心靈移物之能，舉行了一連串實驗。歐雲博士與一批研究者，認爲許多外界牟利性質的「降靈會」、「召魂會」，大多是騙局，騙術有高有劣，實在不是真能把鬼魂召來，高明者亦不過是一種心靈移物之能而已。

盛行於美加和歐洲的「降靈」「召魂」，（Planchet）或「扶機」（Ouija-Board），是什麼情形呢？我須先說明白。

「召魂會」通常由一名女子担任主持，她未必是女巫，也不一定通曉「巫術」（將來我另外專題討論巫術妖法），也不一定就是「靈媒」（Medium），幾乎任何人都可担任。不過，以女子爲最佳，大概女子屬陰，較爲容易通鬼。一般而言，「召魂會」多由職業性的靈媒女子主持其事。此外，美加很多非職業性非牟利的降靈會。週末晚上，大家湊在一起玩玩降靈召鬼，有人是爲了尋開心，有人是爲了研究到底有鬼沒鬼，有人是希望獲得被鬼嚇一驚之「樂」。

被鬼嚇驚乃一樂也，夠刺激！這是人類心理難解的一面，人們喜歡神秘刺激，喜歡被鬼嚇（只要別嚇得太厲害），是以恐怖片、鬼電影、吸血鬼、棺材精殭屍吊死鬼之類的故

事電影大賺其錢。

也有人是誠心希望在「降靈會」中真能召來亡故親人之魂一叙，這種人最容易被職業女巫靈媒欺騙。

召魂會開始時，女巫叫各人圍桌就座，桌上點一支蠟燭，擺些骷髏骨之類，弄得氣氛陰陰森森，女巫叫各人把手放在桌面，兩邊分別抓住鄰人的手，大家圍成一圈，女巫的助手就把電燈關掉，燭光掩映中，女巫唸咒，呼喚亡魂，不久燭光被風吹滅，亡魂的聲音出現，屋內溫度陡降，鬼魂啼哭，哀哀訴說，聲音嘶啞，不盡可辨，苦主聞聲，早已悲泣難禁了。鬼魂所講，往往模稜兩可，多半只是哭泣呼叫親人之名而已。

苦主哭個夠，要再多與亡親多講幾句，它已遠去消逝了。燈光復明，一無所見，苦主付出金錢給女巫，實際上多半是被騙了金錢與眼淚。

鬼魂的聲音是女巫的助手埋伏在外面別室弄的，透過麥克風播入，助手把冷風機開了，使室內驟冷。有些女巫不假手於人，她自己能夠講「腹語」——即是玩木偶戲的那種合着牙齒講話的本事，人人都可練會的——所講的話又不着邊際，哭哭啼啼，難辨真假。

著名的大魔術家侯迪尼（H. Houdini）在世時，因念亡母，就聽從「福爾摩斯探案」作者康南道爾之議，一同請女巫舉行召魂，女巫召來了侯迪尼母親之魂，又哭又喊，十分淒涼，侯迪尼突然躍起，一把抓住女巫，喊打喊殺。他罵道：「你作偽也作得不像！我母親是根本不會講英文的。只會講意大利土話！你講英文來冒充我母親，又喊我的名字哈利！我母親根本不知我改了英文名字！」

這是很著名的一件「召鬼」騙案，侯迪尼甚至毆打了「福爾摩斯案」大作家康南道爾，好友成仇！

另外一種「扶乩」或「扶碟仙」，是美加很流行的遊戲，扶乩板到處有售，人們把它放在桌面，大家各伸一隻手指輕輕按捺着覆蓋的碟子，主人領衆唸唱一些神仙神聖或名人的名字，隨口亂喊，從「主」到「卓別靈」都可以，不久，碟子就會轉動，在紙皮上面的二十六個字母上轉來轉去，各人就問福禍，碟子上的箭頭就指向字母，拼出答案，預言準確與否，是另一回事。

多倫多與溫哥華，都有心靈學會。會友們定期聚會，舉行「召鬼」或「扶乩」，這些人不是牟利，多半是爲了研究，他們時常會召來些孤魂野鬼，有問有答，有姓有氏，有些可以追查得出確有其人，大多數却是無可稽考。

這些野鬼來臨之時，桌面會動，有時成張桌子凌空升起。大搖特擺，不由你不信。

心靈學家歐雲博士認爲！並不是絕對沒有真正的靈魂來臨，但是，大多數「召鬼」是作僞，要不然就是參與者的「心力」移動了桌子！

歐雲等人，一共二十多位，舉行的實驗，就是要證明「不是真鬼降臨，而是衆人心力移動了桌子。」

實驗的經過如下：二十多人，大家編造出一隻假鬼來，這隻編造的鬼，給他名字叫「菲力」(Philip)。衆人你說他應該是黑髮，他說此鬼應是四十歲，她說此鬼有一雙藍眼，我說此鬼未結過婚，又有人說此鬼是用匕首自殺死的……總之，大家湊成了一隻男鬼，還把他的形狀畫了出來掛起，大家天天晚上來聯手召魂，人人都呼喚「菲力」。

叫了三個月，那「鬼」一些反應也沒有，根本就是臆造的鬼，當然無鬼應召了。

最後，有一天晚上，「菲力」突然降臨了，衆人手按的桌子突然自動，起先轉動搖擺，後來越搖越兇，衆人用力也按不住它，它竟凌空升起，升到有三尺左右，滿屋子團團亂

轉，衆人只用手掌平壓於桌面，自不可能把桌子抬起，又無人將手放在桌底，衆人驚喜亂叫「菲力」，桌子亂飛，衆人亂跑。

這一段，我親自看到心靈學會的忠實紀錄電影。(一九八一年四月六日之夜在加拿大國家電視公映)，看得清楚，並非偽造，亦不是電影噱頭。

歐雲博士說：根本就沒有「菲力」其鬼！也不是鬼力升起了桌子！把桌子升起的，是合力扶桌的衆人的心靈力量！衆人心中亟盼有此一鬼來升桌，那衆人的心力，終於達成願望，使桌子凌空飛起！

一九五五年八月，多倫多一批心靈研究者在郊外公園，公開表演「呼風喚雨」實驗。

研究者數十人，觀衆逾千，研究者宣稱，要大家合作，一齊凝聚心意，就可達到心力驅物之能。

研究會任由觀衆指定天空上的一處浮雲，說用大家的心力，可以使該一處雲朵加速散開，觀衆都不信。

研究會說：「首先，我們要堅信有此可能！」

研究會請觀衆指定了一處雲團之後，就說：「讓我們所有的人都仰望凝視此雲團，人人心中希望它在十分鐘之內散開，比別的雲快，大家集中心力，必能成功！」

八月的天空上，有層積雲重重疊疊，千人靜默凝神注視一朵雲團，十多分鐘之後，那朵雲團迅速散解，化爲烏有，雲層中現出一個空洞！

千人齊聲歡呼不止，要求再試，於是又再實驗了十多次，都獲得驚人的成功。

當時有加拿大新聞影片紀錄，我看到了此片兩次，也獲得從電視上攝取的一張照片，不過不夠清楚，難以給「內明」製版。

一九七六年，蘇聯的心靈學家，物理學家，太空學家等一群，監視一位名叫葛拉柯太太的中年農婦公開實驗「心力移物」，此位農婦又蠢又胖，無甚知識，却有心力移物之能。

在嚴密搜查之後，在各科學家監視之下，葛拉柯太太注視桌面上的鉛筆、鑰匙、湯匙等物，用兩手指隔空遙指，居然指揮

得各物在桌面移動爬行，她令之往東就東，往西就西。科學家們不信，另換一批物件，叫她再試，胖太太又把它遙指得團團轉。

科學家們把各物裝入一隻玻璃箱內。（玻璃箱是一隻金魚水箱倒蓋在桌面，並非真空），胖太太索性用指頭指揮各物，凌空浮起，又叫湯匙在空中旋轉，嚇得各科學家失聲大叫。

此一段，有蘇聯的研究實驗紀錄電影為證，一九八一年四月十八夜，加拿大CTV電視公司播映，可惜我窮，買不起錄影機，否則真願錄它一段寄給妙法寺放映大家看看。

應邀參加觀察此位胖子葛柯拉太太（Mrs. Gorako——可能我拼錯）表演的，有一位科學家是美國羅省的加州大學物理學家摩斯博士（Dr. T. Moss），他證明確非偽造。

四十二歲的蘇聯電影導演艾爾莫拉耶夫（B. Ermoiaev），具有心力移物奇能，當着一批蘇聯科學家和外國科學家監視之下，表演「心力移人」的能力，艾氏是有名國際的導演，表演是爲了給科學界研究，並非歛財的表演。

艾先生叫女鋼琴家史柯瑪夫斯卡女士（N. Skomarowska）坐在椅中，他站在十餘尺外，隔空遙指，兩臂抬起，女士就隨着他的兩手指揮，徐徐凌空升起，浮於空中大約兩三英尺之高，爲時約十五秒至二十秒鐘左右，然後才慢慢降落。示範時，艾先生目注女士，他神色鐵青可怖，滿頭大汗，太陽穴靜脈鼓漲欲裂，直到女士連同椅子凌空升起！之後，艾先生力竭倒地，喘息不止，他說：「每次實驗都使我心衰力竭！」

問他可知怎麼具有此一能力？他說：「只是深信自己有此心力，集中心念叫她浮升！其他我一概不知！」

莫斯科大學心理系教授普希金博士（Dr. V. Pushkin）對國際心靈學會有專文研究報告，他說：「我親自實驗，證實艾氏能夠兩手從不觸物，只用心力使乒乓球、火柴盒、鉛筆……等飛起，懸浮於空中十餘秒鐘，艾氏顯然確具心力移

物之能，使對象及物件暫時擺脫地心吸力。」

紀錄片內看到艾氏的實驗：女士連人帶椅徐徐升起，真令人難以置信！但是，國際科學家多人在場監視，證實並非偽造，國際心靈學會承認此事屬實而予以研究，咸認爲人的心力，如能集中，確有若干移物之能力。

意大利的一位「心靈家」（Psychic）金班尼（Robert Cann-pagni）的心力表演更加驚人！

在一群科學家嚴密檢查監視之下，金班尼伸出空掌，叫手心噴出藍色火焰來！

意大利翡冷翠大學心靈學教授拉比（Dr. Luigi Lapi）博士說：「我研究心靈力量三十多年，從未見過如此神奇心靈能力！」金班尼今年四十八歲，未婚，練過瑜珈功，並非一個職業夜總會魔術家，其表演只供科學研究。

金氏又能自身凌空升起，停留於空中若干時間（我將來另文談「打坐凌空」）

（未完）

捐款鳴謝

廖常惺居士	港幣	300.00元
朱琪珍居士	港幣	450.00元
常覺法師	港幣	100.00元
李城璧居士	港幣	500.00元
陸柏鹿居士	港幣	100.00元
明山寺	港幣	150.00元
李世珍居士	港幣	50.00元
楊永樂、楊震榮	港幣	385.00元
易陶天居士	港幣	300.00元
日本佛教傳道協會	港幣	300.00元
洪啟嵩居士	港幣	350.00元
張澄基居士	港幣	200.00元
妙法寺	港幣	5,613.80元
總計	港幣	8,798.80元

一一〇期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	8,798.80元
發行收入	港幣	608.00元
總計	港幣	9,406.80元
二、支出：		
印刷費	港幣	5,610.00元
稿費	港幣	1,925.00元
郵費	港幣	871.80元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	9,406.80元

內明雜誌社謹啓



佛聯慶釋迦牟尼誕辰

舉行「十供養」獻典

佛教聯合會於五月十二日上午十時卅分，假灣仔伊利沙白體育館，慶祝教主釋迦牟尼降生紀念浴佛大會，參加者有會長覺光法師、副會長黃允畋居士、總務永惺法師；董事：元果法師、源慧法師、智開法師、河清法師、慈祥法師、愍生法師、瑞融法師、傳敏法師、誠明法師、淨修法師、覺能法師、果德法師、黎時煖居士、周有居士、何忠全居士、周君令居士、楊日霖居士、孔昭棉居士、崔常祥居士、曾果成居士、區碧茵居士、江妙吉祥居士、張妙願居士、黃俠君居士、黃慕顏居士、袁禮蘭居士，及各道場主持，四眾同人，佛校學生等二千多人。

佛教黃鳳翎中學銀樂隊恭奏佛寶歌，會眾向釋尊行三問訊禮。

覺光法師致詞稱：謹向全港佛教徒致意，表示一點願望，因為人類生存在今日之社會，一直遭受着不同類型和不同性質的生活壓力，面臨着種種的挑戰和引誘，各人內心亦懷有個別不同程度、不同感受的悲憂、苦惱和疑慮。

在人類中有幸而為佛教徒，若能認識清楚所以為佛教徒之意向，依順佛陀教化奉行，即等如獲得永保身心康泰的寶鑑。

佛教徒一方面以佛陀之崇高品德為依止，時加反省，勤修靜定攝心，去除自私貪婪，消滅罪惡根源，從而免却內心煩惱諸苦。另一方面以佛陀之慈悲精神為力量，導人向善，推行互助互愛，消弭人際爭執，致力建立人類幸福。

為使佛教造福社會，凡是佛教徒首先從克己利人之教育着手，奉獻出自己所長，以補助別人之不足，例如：智慧者開導愚蒙，使迷悟得醒覺；富裕者資助清貧，使窮困有生機；健康者照顧弱能，使傷殘能不廢；因為佛教徒顧名思義是願意接受或獻身此種教育之承諾者，希望佛教徒珍惜機會，自學化他，弘揚佛法，移風易俗，以求達致世界和平，人人安樂。

副會長黃允畋居士繼作祝誕獻詞，提出佛教徒禮敬諸佛，信念因果，實踐皈依三寶信條，並勉佛聯同人合力發展佛教善業。

典禮中祈禱世界和平，人民安樂，念誦吉祥咒文，並恭行佛教傳統之十供養儀典，由佛聯會會長覺光法師，副會長黃允畋居士聯同獻供，董事周君令居士、何忠全居士、曾果成居士、張妙願居士，暨黃鳳翎中學十位（衣仙女服式）女學生傳供，儀式在永惺法師引導下，古色古香，備極莊嚴隆重。

內明書院 聯合舉行校慶暨劉金龍中學

洗塵法師六二華誕誌盛

今年四月廿九日為妙法寺洗塵法師六秩晉二華誕暨妙法寺屬下內明書院及劉金龍中學兩校校慶。是日上午兩校聯合舉行慶祝，到有新界社會賢達教育界先進及港九教育界人士及兩校師生二千餘人，典禮在樂韻悠揚莊嚴演奏聲中進行。首先由內明書院鄧潤棠校長致開會詞，畧謂：「今日欣逢世界佛教領袖洗塵大法師華誕暨兩校校慶，洗公培植接班人及建立全球佛教中心卓有成就，值得吾人與全港市民甚至全球人類欽仰崇敬」云。

接着由洗塵董事長致詞。畧謂：「本人自中國大陸南來香港，獻身佛教事業，興辦佛教教育，自十七歲開始以來四十有五年矣。可謂已得初步成果。今畢業學生遍及全球，均獲正當職業，差堪告慰」云云。禮成後，有各項籃球賽，如內明與劉金龍女子隊、內明與沈香林中學男子隊及內明男教師與元朗商會中學男教師隊等友誼賽。內明銀樂隊表演。展覽方面：內明有校慶花燈設計比賽、壽桃設計比賽、生日餅製造及設計比賽等。劉金龍中學則舉辦開放日。在禮堂展出中文、中史、英文、速記、數學、經濟、公共事務、社會、佛學、世史、職業資料及該校活動各項壁報。並展出近年來兩項全港設計比賽冠軍作品，包括飲食與健康全港校際健康教育

設計及全港校際郊野公園設計。活動方面：有該校預科班男子隊與鄉議局中學預科班男子隊友誼賽。劉金龍中學並有音樂表演，包括琵琶合奏、鋼琴獨奏、結他獨奏、獨唱及合唱等節目。分廿九、三十兩天舉行。兩校校慶，在一片歡愉聲中渡過。

能仁文學研究所

聘鍾應梅任所長

鄭植之捐五萬元表贊助

能仁書院於去秋開辦哲學研究所以來，聞風前來深造者至衆。該院復鑒於近代中國學術晦而不明，爲發揚中國文化，培養學者通乎新故，進而宏舊創新，使學者博而守約，推十合一，不失士用，並瞭解中國文章學術之體用，期器識文藝，兼資並茂，特增辦中國文學研究所，定今年暑期招生，秋間開課。所長一職，經聘定前國立中山大學教授、前香港中文大學崇基學院中文系主任兼研究所導師鍾應梅教授擔任。

捷和製造有限公司董事長鄭植之居士，對能仁書院先後增辦哲學、文學研究所，深表支持，去歲曾慨捐獎學金十萬元，其中五萬元指定供哲學研究所之用。頃鄭氏續捐五萬元作爲該院開辦中國文學研究所經費之助，鄭氏並致函能仁書院董事長洗塵法師，畧以增辦中國文學研究所，以發揚中國文化，培植國粹人才爲要務，吾人自當傾力支持云。

又訊：該院主辦團體香港佛教僧伽聯合會同人，鑒於近年學子日增，原有校舍，不敷應用，特斥資購得九龍元洲街豐祥大廈四樓全層爲哲學研究所與文學研究所校舍，刻正裝修中，預計本年七月間即可啟用。

十方叢林書院招生簡章

壹、高級研究員

- 一、名額：四名。
- 二、資格：博士或教授、副教授，男性，年在五十以下，於佛學有專門研究，中、英（日）文良好，身心健康，願終生研究佛學者。
- 三、研究時間：三年（70、9、1—73、8、31）——有優先在院授課及出席國際會議之權利。

四、研究方式：以個人獨立研究爲主，由南懷瑾教授指導，本院提供所需參考書籍及資料。

五、待遇：比照國內一般學術機構待遇。

六、應聘手續：填寫申請表，附學經歷證件及身份證影印本各一份，中、英（日）文自傳各一篇，代表性著作（至少一種），最近一月內公立醫院（限台大醫院或榮民總醫院）健康證明書一份，研究計劃一份，二吋半身照片六張，寄台北市信義路二段271號本院，經審查合格者，發給口試通知，口試通過方予聘任。

七、申請時限：七十年五月二十日至六月十九日止。

貳、高級研究生

- 一、名額：二名。
- 二、資格：碩士或講師，男性，年在四十以下，於佛學有研究，中、英（日）文良好，身心健康，願終生研究佛學者。
- 三、研究時間：三年（70、9、1—73、8、31）論文及考試及格，發給畢業證書。
- 四、研究方式：選課與獨立研究並重。
- 五、待遇：比照國內一般學術機構待遇。
- 六、報名日期：七十年五月二十日至六月十九日。
- 七、報名手續：填報名表，繳學、經歷證件及身份證影印本各一份，中英（日）文自傳各一篇，碩士或講師畢業論文或代表性著作一份，最近一月內公立醫院（台大或榮總）健康證明書一份，二吋半身照六張。
- 八、報名及考試地點：台北市信義路二段271號本院。
- 九、考試：（一）碩士或講師畢業論文審查。（二）中、英（日）文論文筆試。（三）口試。
- 十、考試日期：七十年六月二十日上午八時至下午六時。

參、研究部插班生及新生

- 一、名額：二年級插班生二名，一年級新生四名，均限男性。
- 二、資格：插班生須讀完大學文、理科研究所一年，新生須大學畢業，役畢，年在卅五歲以下，身體健康，有志獻身佛教事業者。
- 三、修業年限：二至三年，論文及考試及格，發給畢業證書。
- 四、考試科目：佛學、國文、英文、口試。
- 五、待遇：免學費，供食宿及每月零用金。

- 六、報名日期：七十年五月廿日至六月十九日。
- 七、報名手續：填寫報名表，繳學、經歷證件及身份證影印本，最近一月內公立醫院（台大或榮總）健康證明書各一份，二吋半身照片三張。
- 八、報名及考試地點：台北市信義路二段271號本院。
- 九、考試日期：七十年六月二十日上午八時半至下午五時。

肆、書院部新生

- 一、名額：男生十名限青年僧伽或準備出家之社會青年。女生卅名。
- 二、資格：高中畢業或同等學歷，或高級佛學院畢業，役畢，年在三十歲以下，身心健康，有志獻身佛教事業者。
- 三、修業期限：四年。考試及論文及格，發給畢業證書。
- 四、考試科目：佛學、國文、英文、口試。
- 五、待遇：免學費，供膳宿。
- 六、報名日期：七十年五月廿日至六月十九日。
- 七、報名及考試地點：男生：台北市信義路二段271號本院，女生：台中縣霧峰鄉本堂村仁德巷七號萬佛寺。
- 八、報名手續：填寫報名表，繳學、經歷證件及身份證影印本各一份（出家眾另繳寺院住持或長老推荐信一份），最近一月內公立醫院健康證明書一份，二吋半身照片三張。
- 九、考試日期：七十年六月二十日上午八時半至下午五時。

院長：釋洗塵

院址：台北市信義路二段二七一號 電話：三九三八〇〇〇
台中霧峰本堂村仁德巷萬佛寺 電話：三〇二〇八五

「顯明大師法集」第三冊

徵求助印、附印

顯明法師受觀宗法乳，得佛隴真傳，為天台宗傳承第四十五代。平日說行一致，淡泊名利，所說法要，皆於教海悲心中流露。

法集第三冊內容：

法華經玄題簡述。法華經普門品會解。華嚴經普賢菩薩行願品集註。金剛經正解。楞嚴經勢至菩薩念佛章通義。佛說觀無量壽佛經會意。佛說

無量壽經概疏。佛說八大人覺經畧解。佛遺教經要解。勸發菩提心文淺說。八關齋戒法大意。天台止觀（童蒙止觀、不定止觀、漸次止觀）節要。以上十二種，係法師於台、港各大道場稱性闡述，頗為詳實，與第一、二冊互相參研，更顯其聯貫性。

法集第三冊，仍以二十五開燙金精裝一鉅冊，約二十餘萬字，六十磅菊版米黃色印書紙，五號宋字排版（正文用四號宋字）。

每冊附印工本費：新台幣：一百元正。美金：二元八角正。港幣：十四元三角正。

郵費另加：台灣：新台幣十一元正。港澳區：港幣六元正。日本、南洋：美金一元四角正。美國：美金二元正。

附印期至民國七十年八月底截止，九月出書。

觀宗別院 謹啟

地址：台北市北投區西園街十四號 電話：八九一七三〇〇
郵政劃撥：一三八五三八號顯明

幻生法師著

「敦煌佛經卷子巡禮」

歡迎預約

本書作者幻生法師，一九七八年在紐約世界宗教研究院閱讀敦煌卷子，蒐集若干珍貴資料，分類整理，寫成敦煌卷子研究專文八篇，發表於「菩提樹」及「內明」月刊，頗獲讀者佳評。作者為人心細，思想綿密，治學向極謹嚴，考證詳實，寫作認真，文筆細膩，為近人撰述敦煌文字不可多得之佳作。此書現經作者整理完畢，送廠付排，全書計十六萬餘言，卅二開本，排老五號宋體字，三百餘頁，六十磅大康紙，機穿綫裝，精校精印，預定八月出書。即日起接受預約。國內每本定價新台幣壹百元，預約七折優待，請用郵局劃撥帳目「二一八五一三」號，幻生戶名匯款。國外部分：

一、菲律賓地區：每本定價菲幣三十三元，預約二十五元，請向馬尼拉自立法師預約。地址：Rev. Seng Lu P. O. Box 1022 Manila.

二、新加坡馬來亞地區：每本定價坡幣十元，預約八元，請向新加坡南洋佛學書局隆根法師預約。地址：Rev. Long Gen 298, South Bridge Road, Singapore, 0105.

三、香港、澳門地區：每本定價港幣十八元，預約十四元，請向香港內明月刊沈九成居士預約。地址：香港新界青山道廿二咪藍地妙法寺。

四、美國、加拿大地區：每本定價美金五元，預約四元，請向紐約東禪寺作者本人預約。地址：Rev. Huann Sheng Eastern Buddhist Assn., 9 Chatham Square, 2nd Floor, New York, N.Y. 10038, U.S.A. (以上包括海運郵資)

聖嚴法師返美 展開連串宏法活動

(本刊訊)現任台灣中華佛教文化館館長及中國文化大學哲學研究所教授、佛學研究所所長之文學博士聖嚴法師，最近由台北返回紐約，傳播中國佛教文化。曾有一連串的演講及宏法活動：①四月二十四日下午三至五時在哥倫比亞大學演講；②四月二十六日晚上八至九時在WBAI電台九九·五週率，接受Lex Hixon博士的訪問；③四月二十八日晚上七時半至九時在新澤西州的Rutgers大學演講；④四月三十日下午二時半至四時十五分在Manhattan College演講；⑤五月三日晚上八至九時，又在WBAI電台演講；⑥五月五日下午二至四時在Hunter College演講；⑦五月十日上午十時起法師新創於皇后區90-31 Corona Ave. Elmhurst的東初禪寺舉行開幕禮，並為三尊聖像開光，下午二時為哥大宗教學碩士凱倫史華恩女士剃度並授沙彌尼戒。歡迎聽講，及歡迎僑胞以該寺為信仰修行的聖地並為正當活動的集會場所。

又訊：台灣中華佛教文化館所屬的慈善會，於四月二十四日為超度北宜公路歷年車禍罹難亡魂，到宜蘭縣頭城鎮二城里圓通寺，十五位大法師舉行大法會一永日。

菲隱秀寺慶祝佛誕

(馬尼拉訊)此間佛教名刹隱秀寺(加洛干市宜里示叭第六條街)於五月十一日(夏曆四月初八)為慶祝釋迦牟尼佛陀聖誕，除誦經、祈禱、浴佛舉行祝誕儀式外，並舉辦「佛陀故鄉之展」，資料全由台中菩提樹雜誌發行人兼主編朱斐居士親自在印度、尼泊尔、斯里蘭卡等地攝取而放大之彩色照片，將近百幀，內容為各地博物館之佛像雕刻及阿姜石窟壁畫浮雕等，此外尚有各大聖地、斯、尼等國之佛像照片，歡迎各界人士參觀。

展出日期為五月十日(星期日)及十一日兩天，每日上午九時至十二時。下午二時至五時。隱秀寺住持乘如法師特請剛抵岷之朱斐居士於佛誕節上午十時起，在該寺太虛講堂演講佛法，介紹大乘佛教之特色，並請譯語專家何明懷居士傳譯閩南語。

又訊：上項「佛陀故鄉之展」亦將在宿務市新建名利普賢寺(Phu-Shian Temple 25 Lahug Cebu City)展出，日期為五月十七日(星期日)上午九時至下午五時，十八日上午八時至十二時，該寺住持唯慈法師特請朱斐居士蒞寺在十八日上午演講佛法，題為「普賢精神」，歡迎參觀並聽講。

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, Narch 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 Southill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

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

六月一日出版

定價每册港幣叁元



▲257窟(北魏)須摩提女緣品(局部)。



▲257窟飛天