

内明

集漢穀城刻石字





▲金山玉帶橋及白龍洞。

內明

112 期目錄

譯稿

佛教對中國文化的貢獻……………3

陳觀勝原著
古鼎儀翻譯
霍韜晦校訂

龍樹的邏輯（續）… 梶山雄一著… 8

吳汝鈞譯

專載

敦煌佛經卷子巡禮（續完）……………13

幻生

從佛教觀點看西藏轉世喇嘛（續完）

鄭金德…20

吉藏學說初探（二）（續）……………25

廖明活

釋佛名號……………智 銘…27

梵網經菩薩戒本講義……………30

釋廣化譯述

佛教文藝

看「唵佛感應述異」之後……………33

由 我

虛雲和尚（續）……………馮 馮…35

心力移物奇能（續完）……………38

馮 馮

佛教消息……………編輯室…42

畫頁

封面 金山寺塔觀音閣及妙高台

封底 金山寺遠眺

封面裏 金山玉帶橋及白龍洞

封底裏 金山寺鳥瞰

楞伽台



佛教對中國文化的貢獻

陳觀勝原著
古鼎儀翻譯
霍韜晦校訂

前言

本書研究兩千年來的中國佛教，由於歷史過長，自無法將之一一敘述，而只能討論一些較重要的階段和有代表性的其間人物。不過，無論如何，我們已經把佛教在中國成長和被接受的過程展示出來，亦探討了它在被全面接受後所扮演的角色。佛教經過好一段時期的興盛後，開始衰落，國人對佛教教義及典籍的學習熱誠，亦逐漸減退。在後一千年中，佛教在外表上仍然繼續存在，但內在的動力已告喪失。

不過，佛教在未衰落前，對中國文化曾作出極大的貢獻；就是衰落後，它對中國的思想、文學、語言、藝術及科學各方面，仍發出深遠的影響。

宋明儒學

宋明儒學之興起，可以說是一思想文化運動。它的目的是要

把當時中國知識份子的注意力從佛教轉回傳統儒家上去。然而，佛教對宋明儒學的影響却是多方面的，由於佛教已經和中國思想打成一片，使得宋代的思想家無法完全放棄佛教思想。他們雖然

沿用傳統的儒家術語，但他們的解釋却受佛教影響，因此若不熟悉當時流行的佛教觀念，便很難了解宋明儒學。

例如張載對「仁」的解釋為：「體事無不在」（to embrace all under heaven）^①，就是從佛教菩薩救度衆生之「同體大悲」引伸而來的。

宋儒陸象山根據「孟子」及「大學」強調「心」的重要性，由此我們不能不懷疑他是受佛教、特別是禪宗所影響。陸象山及其明代的後繼人王陽明（一四七三——一五二九）曾被人譴責為陽儒陰佛，雖然陸象山在給一友人信中嚴厲批評佛教自私及否定人道。禪宗的重要教義「心即佛」及「本心自悟，不假外求」^②是極可能給予陸、王很大的影響。另一有趣的事，是佛教內部的「頓」「漸」之爭，亦見於宋明儒學；朱熹即物窮理，可代表「漸」，陸象山心即理，可代表「頓」。

在修心方面，宋明儒亦同樣受佛教影響，佛教修行特重心志、禪定、平等，程頤於「定性書」中亦強調此點。他說：「所謂定者，動亦定，靜亦定。」若受外誘，便會過分活動而不能定，所以他主張心繫於一處，若能如此，心即可以自爲主宰，而不會受外物影響，更不會爲敵人所害。

從李翱到程顥、程頤，都致力研究人如何成聖賢之道。李翱說：「聖人覺而不動情。」程頤則謂聖人是「正心養性以生其情」，由此而有喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲發出。他認爲這就是聖人的「從容中道」。以上這些見解，可以說是儒家對佛教所說菩薩道的實踐的回應。

由於佛教的影響，宋代的思想家亦開出一些特殊的觀點。例如朱熹（一一三零——一二零零）認爲任何事物皆有理，而理普萬物，此一概念與華嚴宗之互想澈入，「一即一切」，「一切即一」十分接近。邵雍（一零一一——一零七七）在其先天圖中推算現時宇宙於十二萬九千六百年後即將被另一宇宙所取代。朱熹亦同意邵雍說法。這樣的理論無疑是受印度「劫」和「宇宙循環論」的思想影響。

以上我們雖然指出宋明儒學是受佛教影響，可是我們却不可

過份誇張或過高估計佛教對它的影響力。宋明儒雖曾研究佛教和運用它的概念，但其自身的體系畢竟在強調現實世界的真實性，個人的重要和倫理的價值，這些都是承繼中國文化傳統而來的。從歷史眼光來裁判，宋代儒學運動顯示宋代思想家通過某些佛教途徑而回到他們原有的儒家傳統上去。

（二）對道教的影響

佛教不只影響宋明儒學，亦影響及道教。漢代時期，佛教能夠立足於中國，就是因爲它和道教十分相似，道教給它提供了方便，但其後道教却反過來借鏡於佛教。

起先，道教尙無正式的教義和經典，但當發覺佛教日漸興起受到各人重視之際，道教遂感到自己亦有必要成爲一有力的宗教，於是便向佛教摹倣和學習。

道教承認其造像的規矩是取材於佛教的。道教的第一個神像建造於公元五世紀中葉北魏時代，兩側環拱着仙人。

佛教對道教經書的形成資助更大。道教早期將一向被儒家視爲非正統之學，如點金術、占卜、煉仙術、吐納等收集起來，統歸於其開山祖師老子所創。但這方面的資料畢竟有限，若無新材料注入，便會枯竭。幸好自公元五世紀後，佛教經典大量來華，其範圍之廣，想像之富，引起了道教的欽羨，於是成爲道教取材的無盡的資源。但是，由於倣效的工作過於匆忙和隨便，結果留下不少抄襲痕跡。大體來說，他們把佛經原文整段抄錄過來，只消把佛經裏面的「佛」字改寫成「老子」便行了。有時由於抄襲時候的疏忽，竟爾忘記更改「佛」的名號。因此，在道經中，我們可以發現這些文字：

西昇經：「天下大術，佛術（注意不是「老子」第一。）

文始傳：「吾師號佛，佛事無上道。」

洞玄真一經：「象真高仙，已得佛道。」

但最明顯的，莫如宋代一些有關老子傳記的書。例如在「猶龍傳」裏，即說老子是從聖母（玄妙玉女）之左脇誕生的，那時聖母剛手攀李樹。老子出生後，「登行九步，步步生蓮花。」又

有萬鶴翔空，九龍吐水以洗浴之。老子降生後，左手指天，右手指地，曰：「天上天下，唯道爲尊。」老子降生後九日，已具有七十二種莊嚴相，及八十一種妙好。聖母待老子誕生後，即乘「八景玉輿」，在群仙侍衛之下，昇天而去。

以上的一段傳記故事，很清楚地顯示出是從佛經改寫來的。很有可能就是引自「方廣莊嚴經」(Lalitavistara)，只換了人物的名字。

道教編好經書之後，跟着便依據佛教之三藏來組織其經典體系。故此，現今道藏也是分爲三部份的（即洞真、洞玄、洞神），而每部又分作十二小部。

在觀念方面，道教也從佛教那裏得到不少啓發。例如「佛身」的概念，早在南北朝時代道教已將之發展以教化人天。歷史上的「老子」，就是其中的一個「化身」。這種思想，很明顯是受了佛教「法身」(dharma-kāya)和「化身」(nirmāṇakāya)的影響。在菩薩形象方面，道教亦有圓滿慈悲的「天尊」於無始時來教化衆生，以相對應。佛教裏「業」和「輪迴」的概念亦照樣承受。例如「法輪妙經」有言：「知有宿命，生身罪福，致今之報。」這與早期道教所說人爲善爲惡，可以福報或禍延子孫後代，比較起來，有明顯的差別。再者，佛教所說的「三界」，即欲界、色界和無色界，均被道教採用。

以上所述，足使我們認識到佛教所創立之宇宙、諸天、經藏及教義等，均對道教有重大的影響。早在漢代末期，道教不但不能併吞佛教，反而被佛教壓倒了。

(三) 文學

在文學領域方面，佛教的詩歌散文混合體裁，對我國文學有很深的影響。在形式方面，佛教經典多是用白話翻譯，因此促進了白話的使用。例如禪宗的語錄，就是用一種簡單，直接的通俗流行語言寫成。更重要的是，使我國文學，加添了豐富想像的題材。

道家的文學如「莊子」，顯示出中國人不乏豐富的想像力，

但是，由於傳統居主流地位的儒家經典，總是比較規矩、拘謹和着重實用，因此影響所及，這種神秘的想像便漸漸減色了。儒家所着重的是日常的道德倫理及社會責任，歷史意識很強，涉及神話、故事時便有所不足。自印度大乘經典譯出，由於印度人在文學方面具有極大的創作自由和豐富的想像力，天堂、地獄、世界，數量之多有如恒河沙數；時空之廣大，簡直不可思議。對於一般比較重現實關係的中國人來說，確能令他們眼界大開，驚異不已。佛經中的這種想像，我們可引法華經中的一段（第七品）爲代表：

「佛告諸比丘，乃經過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛名大通智勝如來……彼佛滅度已來，甚大久遠。譬如三千大千世界所有地種，假使有人磨以爲墨，過於東方千國土乃下一點，大如微塵；又過千國土復下一點。如是展轉盡地種墨。於汝等意云何：是諸國土……能得邊際知其數否？彼佛滅度以來，復過是數，無量無邊百千萬億阿僧祇劫。」

面對如此豐富的想像力，中國人樂於重新運用。其中最好的例子莫過於明代的長篇巨著「西遊記」和「封神傳」。「西遊記」是一個虛構的故事，內容描述唐僧往西天取經之驚險歷程，幸得其弟子孫悟空、豬八戒等沿途保護，力伏群魔，幾經艱苦，才安然到達目的地。「封神傳」是敘述武王伐紂的故事，並有諸神參與，各自使用其精巧非凡的武器。這些故事如此奇妙，令人難以置信，因此中國人有句諺語叫「大話西遊」。另外，有些人認爲若看過「封神傳」一書，他一生都會說謊話。由此可知，在大乘佛教文學的影響之下，中國人的頭腦亦變得豐富、浪漫、自由起來，從而產生明、清兩代的神魔怪異小說。

(四) 語言

在語言方面，中國人一些日常流行的術語，許多都是來自佛教的。這些語彙爲國人所接受，但却很少人會留意它們底來源。我們可將這些外來的術語分作兩大類，第一類是譯自佛教教義的，如：苦海、西天、無明、衆生、因緣、出家等。第二類則是直

接由梵語音譯過來的，如：剎那（*kṣhāna*）、塔（巴利語 *thūpa*）、菩薩（*bodhisattva*）、羅漢（*arhat*）、茉莉（*malikā*）、僧（*saṅgha*）等。

（五）音韻學

梵語傳入後，影響中國音韻學的發展是多方面的。首先有反切之創造，即用兩個字的發音來標示另一個字的讀法。長期以來，都認為是魏朝的孫炎（西元三世紀）首創。資料顯示在後漢時，反切法已為人所知曉，孫炎只不過是提倡者。在此之前，我國是以同音字標音的，反切法則用第一字的聲母與第二字的韻母拼音，這無疑是從梵文字母的拼音法學來的。

梵語字母引起中國音韻學的另一重大改革，是晚唐僧人守溫用三十個字作為字母。這些字母共分為五組：（一）唇音、（二）舌音、（三）牙音、（四）齒音、（五）喉音等。如果不熟識梵語，作這樣的分組是不大可能的。

梵文音韻還有另一貢獻，就是可以讓我們重新校訂過去的讀音。因為中國文字是形構的，在朝代替換之中，文字的結構沒有改變，發音却改變了，要重訂古音，我們可以從音韻表或切音方面來考究，不過這樣做也只能知悉古今某些字的發音已經改變，却不能決定古時某字的實際發音是怎樣。這時候，我們可以採取兩個方法來解決問題。一是參照外國譯寫中文的轉音，二是參照中國譯寫外來語時的轉音。在這兩個方法中，後一方法佛教經典可以給予我們許多寶貴的資料和幫助。佛教內常有許多真言（*mantras*）或咒語，唸誦時必須極準確，咒語才有功效。這類咒語往往沒有什麼意義，因此翻譯時，譯者便將之轉為中國字音。而這一類文獻（多屬於密教），在唐代是很盛行的。自唐迄今，時間已歷千年，這些轉音在發音上已經有不少改變，但梵語却是一極講究聲律的語言，所以它底語言的音韻則是極少變動的。我們若將唐代的梵語轉音與原來的梵典逐字比對，則對唐代讀音將有貴重的資料發現。

（六）禪與山水畫

中國山水畫以宋代最出名，而題材方面又以有禪味的最為優美。畫家們將大自然景色繪入作品中，高山流水，樹木川河，無一不表現出心靈之創造與無常的理法，若隱若現，似有還無，這也就是大乘佛教所說的空。正如法國漢學家歌索（*Grousset*）指出，馬遠的獨釣圖可能就是最好的例子。在此圖中，漁翁獨坐舟中，四面煙波瀾漫，不見其涯，而湖水亦僅淡淡幾筆，其他部份全是空白，表現出奧妙的禪理。

禪宗主張一切有情眾生皆有佛性。山川走獸，瀑布松風，無一不是佛性之所在。畫家們就嘗試把它表現出來。禪畫家們先於禪定中觀照自然，直至心與境合，下筆時方能自然無礙，有如流水行雲，一揮而就。此中更無半點延擱，畫筆飛快運轉，就恍如自動一般。

由於禪畫家們認為花草中亦有佛性，所以他們竭力畫出花草中的內蘊，而不是表現它們的外表。在高度的凝神之下，畫家與對象合一，然後迅速地過轉到畫紙上。禪畫家喜歡繪竹，因為竹中空外直，象徵佛教「空」之理念。據說，禪畫家若連續繪竹十年，自身的性格亦會如竹一般。不過提筆時他已忘記這一切，但隨靈感而動。

（七）天文和曆法

在科學領域方面，僧人亦有不少貢獻。首先，中國的天文和曆法在唐代曾受過印度影響。楊景風是不空（*Amoghavarjya*）的學生，他在西元七六四年提到：取用印度曆法，可知五大行星運行時所經過的「宿」。當時在天文院任職的有三戶印度天文曆法專家，即迦葉（*Kāśyapa*）、瞿曇（*Gautama*）、鳩摩羅（*Kumara*）（參看李約瑟著「中國之科學與文明」卷三、第二十章）。由此可知，印度天文學家在當時中國朝廷內所扮演的角色是如何重要。此中迦葉氏一位成員，編製了西元六六五年的曆法表。瞿曇家族則編製了西元六九七——六九八年的曆法。最著名的是瞿曇

悉達 (Gautama Siddhārtha)，他在西元七二九年編纂了「開元占經」一書，將印度曆法翻譯過來，並在該書中搜羅了不少古代中國的天文學史料，堪稱爲自印度來華中最偉大之天文學家。至於鳩摩羅族，則與中國唐代著名的天文學和數學家一行（六八二—七二七）有密切的關係。

由於一行在數學方面的著作已全部失傳，因此我們對他的數學理論所知極爲有限。據說他曾經推算出中國棋子縱橫排列十七行的全部着法。又組織過探險隊遠渡南洋觀測中國所看不到的南部星空。從他們的觀測和所繪的星圖，可以知悉他們曾南至蘇門答臘之末端，更重要的是一項由一行所領導的測量中國的緯度計劃。他與同伴們由山西省萬里長城附近直至中南半島，共約三千五百多公里內設立九個測量站，利用一支八尺長的測量尺，記錄太陽分別在夏至和冬至日的投影，藉此來判別各站的正確緯度。

（八）醫藥

佛教自始就對人類的健康以至疾病的預防和治療有著極深切的關注。佛法就是治衆生之病，諸佛中亦有「藥師佛」(Bhaiṣajyaguru) 存在。影響所及，中國許多僧人除了說法修行外，亦能以醫術濟世，因此對醫藥方面亦有貢獻。

印度人對人體的構造視爲地、水、火、風四大成素組合而成。四大調順時，身體舒暢自如；若四大失調，便百病叢生。這些概念後來傳入中國，爲一般人接受。如唐代名醫孫思邈（六零一—？）——六八二——所著之「千金要方」便含有很大程度的印度思想。孫思邈雖是道家學者，但對佛理亦有很深的研究。由於他的爲人及對醫藥方面的了解，時人稱之爲「今之維摩詰」。在「千金要方」中，他十分贊成印度這種人體構造的理論。更有趣的是，他在書前表示：欲爲大醫，必須涉獵群書，除儒、道二家之書外，亦更須諳內典，否則不知有慈、悲、喜、捨之德。跟着他解釋：「凡大醫治病，必當安神定志，無欲無求，先發大慈惻隱之心，誓願普救含靈之苦，若有疾厄來求救者，不得問其貴賤貧富、長幼妍媸、怨親善友、華夷智愚，普同一等，皆如至親之想

。」這顯示了佛教對中國醫學論理的影響。

還有，中國的外科手術如剖腹檢查手術 (laparotomy)、頭蓋上之環鑽手術 (trepanation) 及白內障、預防天花等，都是受印度醫學的影響而發展出來的。

在體育方面，傳說達摩祖師在少林寺當方丈時，見寺僧身體潺弱而創出著名之少林拳術和氣功，除用作自衛強身、輔助靜坐之外，更可健全身心，以遵從古訓。少林拳術便由此而來，在後世日益發展而得享盛譽。

（九）宗教生活

佛教傳入，對中國人的宗教生活影響甚大。首先，佛教強調同情、慈悲，在佛殿供設的佛菩薩的形象使參拜者獲得安慰。它應允度脫一切衆生，修行者應專心默想；它制定盛大的宗教儀式，要信徒節制欲念，寬容異己，悲憫衆生。所有這些豐富了亦擴大了中國人的宗教生活及精神生活。它的業的道理，安慰了無數人。在慈悲的觀念下，佛教又設立各類慈善機構，如醫院、孤兒院、安老院等，造福社會。此外，更有不少佛教徒，他們在一股宗教熱誠下，喜歡每年朝拜巡禮佛教聖地一次，如天台山或五台山等，使他們在日常枯燥的生活中得一調劑，遍遊山水，廣結良朋，乃是人生一大樂事。

（十）佛教對中國環境的適應

佛教東來後，對中國人的生活和文化方面能夠作出如此巨大貢獻，主要之原因，是因為它能夠逐漸適應中國環境，亦即愈來愈中國化，已非原來的印度面貌，所以我們在敘述中常常使用「中國佛教」(Chinese Buddhism) 的名稱。

這種轉變，最突出的例子可以從天台、淨土和禪等各宗之建立看出來。天台宗使用中國的分類習慣把經典及中印的形上教理按「時」及按三諦的方式組織調配起來（即判教），同樣，淨土宗以念佛爲方便法門，禪宗却以「頓悟」爲依歸，（下轉31頁）



龍樹的 邏輯

梶山雄一著

吳汝鈞譯

（續上期）

四、中觀學者對緣起的解釋

要之，除了語言的特別是語義的解釋外，在對緣起的其他方面的理解，自立論證派與歸謬論證派都沒有那麼大的差異。兩派都批判「本體表現為現象」的說法，如阿毗達磨論師所作的。又這兩派都不把緣起限於只是狹窄的因果關係，認為它亦含有邏輯的相對關係的意思，而借「以此為緣」這一術語以表現之。不過，「以此為緣」（*idampratyayaḥ*）這一術語，在文獻學上亦有各種問題。但中觀派是用以上所述的意思來了解和使用這詞語的，語言學的檢討還是另外的問題，我想現在未有涉入這點有必要。我們只要指出緣起有一般性的依存性的意思，它包含有時間的因果關係與邏輯的相對關係的涵義，便足夠了。

我們有時會不小心，認為「中論」是談緣起的書，或龍樹教人相對性，這大抵是受了三論宗傳統的影響。這種說法有基本的誤解，必須注意。龍樹並不是主張因果關係與邏輯關係。他並未有採取有部的姿態，說有依存關係。實際上，他是否定如有部所解釋的那兩個關係的。他所說的是，若固執本體的立場，則因果關係與邏輯關係都不能成立。他否定具有本體的東西之間的依存

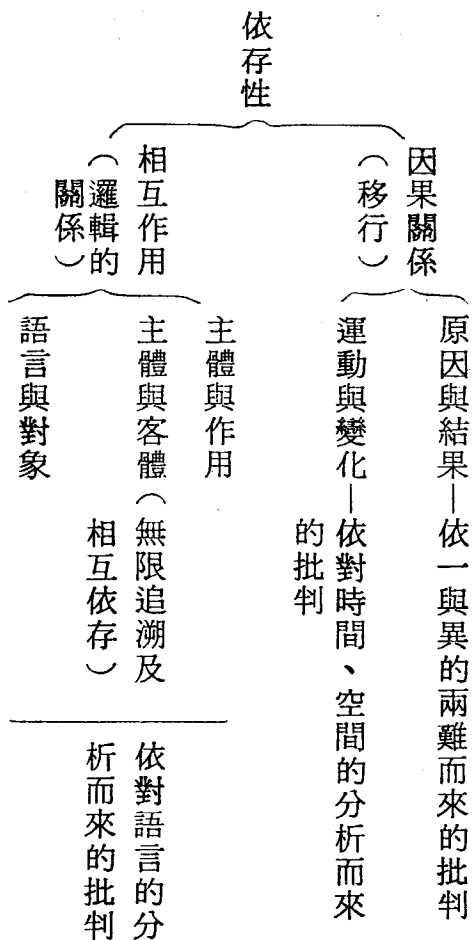
關係，而表示，所謂關係一般，只在不具有同一和別異的本體的東西之間成立。固然，依存性一旦被否定了，再回復過來，這種情況亦是可能的。龍樹對此有相當詳盡的說明。不過，在這種情形，這依存性是作為不具有本體而是空的依存性而回復過來的。關於這點，清辨有極其明確的意識。在「般若燈論」中，他不講單純的緣起，却反覆表示「為不生不滅等特徵所限定的緣起」的說法。這特殊的緣起，與非佛教者與小乘佛教所說的因果關係不同，而是大乘佛教獨自的緣起，是「中論」的主題。

五、中觀哲學的性格

在「中論」、「迴諍論」（*Vigrahavārtanī*）、「廣破論」（*Vaidalyaprakaraṇa*）等主要論著中，龍樹並未有組織地建構自己的哲學。前述那樣的，他否定概念世界，經過回溯得來的直觀的哲學，本質上是一種神秘主義，而不是哲學體系。由寂護（*Santarakṣita*）開始的後期中觀派，才導致體系的規模。這是後面要討論的。不過，我們應該說，這是為了批判諸哲學體系而來的體系，其自身並不是積極的哲學體系。龍樹只在其著作中，批判說一切有部，數論學派，勝論學派，正理學派等體系的原理而

已。又，他在『廣破論』中，全面地批判正理學派的體系，但在『中論』與『迴諍論』中，則未有批判其他學派的體系，而只批判其基本的教義而已。而他對其批判對象的教義的了解，就他的著作所表示的看來，並不客觀。無寧是這樣，龍樹的批判矛頭，是指向它們的思惟方法方面哩。這思惟方法是它們的個別的教義與由之而成的體系的原理。在這個意義下，我們可以說，龍樹的哲學是對各哲學體系的原理的批判。

『中論』由二十七章組成。其中亦有些章節，不是批判其他學派的，譬如第二十六、二十七兩章；但大部份的章節，都是以批判其他學派的教義為主的。此中，在選擇主題的方法方面，並無一定的組織；作為批判對象的主題，亦不能說已盡於這二十多章中。倘若他有足夠的時間與意志的話，則他的批判對象的主題，當是可增多的吧。極端地說，主題當是可無限量地增加的。這表示，在龍樹著作中，重要的不是被拿來處理的主題，而是他的批判的邏輯。他的批判的方法，雖被用到多種多樣的主題上，但實際上可還原到幾個少數的形式。換言之，我們可以使用這些批判的形式，來否定所有的學說。而這些形式，亦可歸結到一基本的原理上去。站在中觀派的立場來說，不管是甚麼學說，甚麼命題，大抵都是不能成立的。這樣的邏輯，自與我們在前節所見到的龍樹的根本立場相一致。



以下我們首先就龍樹的批判事例，介紹他的邏輯的最重要的形式，其次探究橫亘於這些形式的根底的原理。為方便計，我們這裏預先列舉一個圖式（見上左）——這是我們整理龍樹的批判對象的主題與思惟方法的類型而得的。

這當然是通過對他的著作的議論方法加以分析、分類、訂正而得的結果。以下我們選取『中論』的主題為例，逐次介紹出來。這『中論』實是以批判這些思惟的類型為主的。橫亘於這些邏輯的基礎中的，是龍樹對本體的批判，和他的語言的哲學。這裏我們即以考察本體的問題開始，而以語言的哲學作總結。

(2) 對本體的否定

一、本體與現象

龍樹在『中論』第十五章開頭中說：

本體依多種原因與條件而生，那是不可能的。由原因與條件而生的本體是被制作的東西。（一五·一）（什譯：象緣中有性，是事則不然；性從象緣出，即名為作法。）

本體怎能是被制作的東西呢？本體不依存其他的東西，不被制作而成。（一五·二）（什譯：性若是作者，云何有此義；性名為無作，不待異法成。）

阿毗達磨哲學的思考方式是，事物的本體是通過過去、現在、未來而恒常地存在的不變的實體。這本體在現在這一瞬間具有作用，是現象。火的本體，過去未來都是不變地存在着的。這本體具有燃燒的作用而成為現象，這即是現在。就這種看法言，龍樹在（一五·一）頌中所說的「本體依多種原因與條件而生」，不一定是正確的。因本體雖可表現為現象，但它並不是依原因而被

制作的東西。但這並不表示龍樹誤解了說一切有部的教義，或故意歪曲其教義。如上面所觸及的那樣，此中他亦不是把有部這一特定學派的特定教義作為問題來處理，而是要批判作為其教義的原理的思惟方法哩。

被提供給我們知覺的，只是正在燃燒的火而已。不過，倘若依有部與勝論學派等的實體論的思惟方法來說，則這正在燃燒的火，仍被分為本體與現象兩個概念。而作為最高真實的存在性，要訴諸恒常的本體，燃燒着的火，充其量只能涉及作為現象的第二義的存在性而已。

在『順正理論』（卷五十二）中，某一學派對一切有部的這種思考方式提出質問：「到底過去與未來的火的本體，是可燃的呢，抑是不可燃的呢？倘若是不可燃的，則這與現在的火便沒有區別了；倘若是不可燃的，則它便不具有火的本體了。」有部的象賢（Saighabhadra）答謂：「過去、未來的火是有本體的，不過沒有作用；本體是被知（所知法）；由於是被知，故可說是存在的，並不是由於它具有作用而存在。」象賢的定義是，所謂存在，是那種東西，它能作為對象，而生起認識。在這個定義下，即使不是正在燃燒不能為眼所見的火，作為知識的對象，總是火的在，火的本體。

龍樹所要批判的，是這種以兩個概念來理解一個事實的思考方式，一般人的概念思惟所有的方式。倘若把一事實區別為本體與現象，則此中必有矛盾生起。因現象不是本體，而本體又與現象對立。火的現象與作用，是依多數的原因而生起的複合物，是刻刻在變化，不久即滅去的流動物。火的本體，則被認為是與火的現象對立的，它不依存其他的東西，不變化，是單一的，通過去、現在、未來三時而恒存。這樣地置定的火的本體，與具可燃燒作用的火的特性，是矛盾的。前者是不燃燒的火，事實上不存在的火哩。

二、自己同一性與變異性

倘若本性可以存在，則它便不能變成非存在了。因為本性決不能有變化。（一五·八）〔什譯：若法實有性，後則不應異；性若有異相，是事終不然。〕

倘若沒有本性，則變化是甚麼東西的變化呢？但若以本性為有，則變化又是甚麼東西的變化呢？（一五·九）〔什譯：若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？〕

此中被稱為本性（prakṛti）的，是本體的同義語。由於“prakṛti”一語是數論哲學的重要術語，故『中論』的註釋家，亦視這些詩頌為批判數論學派者。又在（一五·九）頌的場合中，亦有人以為前半頌不是龍樹自身的理論，而是一種反對論調，它的旨趣是：倘若沒有實在論者的自己同一的本性的話，則變化是不可能被思考的。這些人以為後半頌是龍樹對這反對論調的答覆。龍樹到底有否這意思呢？那是不能由文獻上來決定的。不過，他在這詩頌中即使意識到數論學派的教義，他亦不會將之作為特定的教義來考慮，而是以一般形式來考究。月稱即把（一五·九）頌分為反對論調與答論來看，青目與清辨則視為都是龍樹的發言。這自然涉及雙方的哲學方向的分歧了。

倘若本體具有第一義的存在性，則事物的變化便不可能說明了。要是那樣，以無常為特徵的事實世界，會更被漠視。不過，龍樹非常清楚何以說一切有部（較適切地說，當是人的一般想法）不得不在事實的背後設想一本體。當我們要概念地理解變化的火這一事實時，必須要拿它與不變化的本體相比較。變化性要先與自己同一性對比起來，才能有其意義。

所有概念，透過對其自身的限制，而排除它自身以外的東西。火只能通過否定地、水、風，而有其意義；這些都是它自身以外的東西。我們倘若對這其他東西的否定不理解，則亦不能理解火的自體。換言之，某一概念的意義，表現於對其矛盾概念的否定方面，它自身並不具有積極的內容。變化只是自己同一性的否定，後者只是前者的否定而已。為了要理解變化，而設定自己同

一性，這樣地設定的自己同一性，與變化相矛盾。要理解火，便要否定火的事實。龍樹以爲這是在人的概念思维中的本來的謬誤。

(3) 對原因與結果的否定

一、同一性與別異性

『中論』第一章與第二十章，詳盡地討論因果關係的否定問題。其他的章節，則斷片地，屢屢就前後的議論而本質地說及。雖然對因果的分析的方式有好幾種，但其中最重要的，出現頻率亦高的，是採取「在原因與結果中無同一性亦無別異性」的議論，來否定因果關係。在考察結果與原因是同一抑是別異一問題時，倘若我們只考核這兩個可能性，而皆予以否定的話，便會出現兩難。又倘若把可能性增至四個，即：原因是結果的自體，他體，自他體，非自他體，而皆予以否定的話，則成四句否定了。現在就後者說明之。

二、四句否定

事物，不管是甚麼樣的，不管是在那裏的，一定不由自身而生，不由其他東西而生，不由自他兩者而生，又不由無原因而生。(一·一) (什譯：諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生。)

所謂事物由自身而生，譬如壺由自身而生；其意思指原因與結果完全是同一。所謂由其他的東西而生，是結果由與它不同的東西而生；譬如壺由粘土而生，這粘土對壺來說，是一他者。此中，原因與結果是在相異的關係中。

倘若原因即是結果自體，與結果是同一的話，則便會出現「

壺由壺自身而生」的不合理說法了。又倘若這同一性是生起的作用的本質，則壺便會恒常地無限地繼續不斷由其自身生起了。但如原因異於結果，則兩者變得無關係了，故壺當亦可以由絲而生了。絲與粘土，對於壺來說，都是他者，故是相同哩。

此中，『中論』的思想家亦結合着數論學派的學說來解釋「由自身而生」一點。這學派主張有萬物的根本原因，這亦當說爲是質量性的世界原因。這根本原因若與作爲個人的靈性的純粹精神——這是複數的——相交涉，則會使自己變異，以世界中任何東西的姿態顯現出來。金塊雖變爲王冠、神像、酒器，但却恒常不失其自身的本質；根本原因亦是那樣，它存在於所有東西中，而不變其本質。依這個思考方式，原因與結果可以說是同一的。不過，這學派只認爲原因變異爲結果，而以結果的形態顯現出來，並未如龍樹那樣，說事物由其自身生起。龍樹在(一·一)頌中說「由自身而生」時，大抵是考慮過數論學派的意思的，但他並未具體地忠實地重複這個意思；他是把「由自身而來的生起」一事，還原到最素樸的、最具有原則性的形態，而加以批判哩。

關於「由他物而來的生起」亦可同樣說。勝論學派認爲，當原因集合而成結果時，這結果完全是新的，原來不存在的。因此，粘土之於壺，絲之於布，都是他者。不過，這學派亦未說結果是由完全無關係的他者而生起。相反地，它說是由他者生起，這他者具有生起結果的可能性或潛力。

數論學派的自因，勝論學派的他因，對結果來說，都不是絕對的自身，絕對的他者。無寧是，它們又是自身又是他者哩。可以說，這與作爲第三原因的「自他二者」是一致的。所謂自他二者，即是在很多原因中，有某一東西是其自身，其他東西則是他的意思。換言之，這即是原因與條件的集合的意思，或是一個原因，其中一部分是自己，另一部份是他者的意思。

對於原因的集合一點，龍樹提出這樣的問難：在這個集合全體中，一個一個的部分中，都找不到結果；此中，原來不存在的結果，是怎樣生出來的呢？(一·一一、一二)、『迴諍論』(一·二一) (譯者按：『中論』(一·一一)頌的鳩摩羅什的譯文是：畧廣

因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出。」『中論』的（一·一）頌的註釋者以爲，「自他二者」這第三原因，由於具備有第一的自因與第二的他因所有的困難，故亦不能成立；他們的說法，是理所當然的。

至於那些不存在於多數的原因，條件的集合中的東西，作爲結果而生起，可視爲「沒有原因而生起」的情況。沒有原因而生起，即是由「又不是自身又不是他物」而生起；這等於由非存在而生起。事物由非存在或偶然地生起，並不是因果關係的合理解釋。

註釋者清辨作這樣的解釋：所謂無因即含惡因（『般若燈論』第一章）。家有惡妻的男子嘆息說：「我沒有妻子哩」，便是這種情況了。基於這樣的解釋，清辨即把一些論點，視爲第四種的無因生的情況，而批判之。這些論點包括以神或純粹精神、根本原因、時間等爲萬物的原因的思考方式，與以事物都是自然地形成的偶然論。此中，我們可以看到清辨時期（六世紀）學界方面的說法，和中觀派與它們的論爭。不過，月稱反對清辨這個注釋，他以爲這些惡因應列入自他因中，和應該受到批判。

三、兩難

四句否定的邏輯意義，將在後面論本體的邏輯與現象的邏輯中詳述。龍樹基本上是以四句否定來否定因果關係的，不過，他更喜歡用兩難的方式，來否定因果關係。兩難方式成立的關鍵，在於把同一性與別異性只作爲本質的問題來想。

某一東西依其他東西而生起時，前者與後者不是同一，又不是相異。因此不是斷絕，亦不是恒常。（一八·一〇）
〔什譯：若法從緣生，不即不異因；是故名實相，不斷亦非常。〕

原因與結果相同，那是決不可能的。又原因與結果亦絕

不可能是相異。（二〇·十九）〔什譯：因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。〕

原因與結果是同一時，則能生的東西與被生的東西便相同了。但倘若原因與結果是別異的話，則原因便和不是原因的東西相同了。（二〇·二〇）〔什譯：若因果是同一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。〕

此中，龍樹對於因果一主題，不是以經驗的立場來思考，而是以本質的立場來思考。倘若假定原因，結果是具有本體的存在，則會變成，這是單一、獨立、恒常的本性了。這樣，原因與結果的關係，便只能有「是同一」抑「是別異」這兩個可能性。因爲，本質是不可能作爲「是同一亦是別異」的合成體的，「本質的一部分是如此的」一類特稱命題，是不能成立的。

至於原因這東西，原因只能是「與結果有同一的本體」，或「與結果是相異的本體」中的一種，而這任何一種的場合，都不能說明因果關係。原因要具有同一與別異的複數的本體，那是不可能的。因爲這違背「本體是單一」的前提。容許在本質的世界中相矛盾的兩種性質在同一物中共存，是錯誤的。經過這樣的考慮，龍樹即說，不管是原因抑是結果，其本體都是空。倘若它具有本體，則都不能作爲原因與結果而成立，而其間的因果關係亦不能成立。

同一性與別異性的兩難，恐怕是龍樹邏輯中最基本的形式了。它不限於因果，原則上，它可適用於所有主題。現實世界的東西，並不單一地，自立地存在，亦不恒常地存在。它們常是複合地流動地存在着。即是，所有的東西都成立於與其他東西的關係中。這一方面是運動和因果狀態的變化——移行的關係，一方面又是全體與部份，對立和依存等邏輯關係。不過，這任何一種關係，限於這是關係，故把它編排入兩個東西的同一性與別異性的兩難中，是可能的。

（未完待續）

樣，只是默默地求功德，不想揚名。也許有些寫的同一經卷太多，沒有一一書寫後記。當然，其中也有為書寫佛經而寫經的，不加任何文字の後記。未記後記的經卷，其情形也有多種原因的。

敦煌的佛經卷子，除了上面所舉政府與民間私人所寫的之外，一般著名的寺院裏，也寫了大量的經卷，這是寺院「藏經」的來由。我在S三六二四號卷子裏，見到沙州三界寺的一份藏經目錄，它底標題是：『三界寺見一切入藏經目錄』，其中記載了三界寺藏經的種類和卷帙。現在我們把它抄錄於下，以見三界寺的藏經情形：

S 三六二四	三界寺見一切入藏經目錄
大般若經一部	六百卷 六十秩
大寶積經一部	一百二十卷 十二秩
華嚴經一部	八十卷 八秩
佛本行集經一部	六十卷 六秩
大涅槃經三部	每部四十二卷 四秩
賢劫經一部	十三卷 一秩
大方便報恩經一部	七卷 一秩
大佛頂經一部	十卷 一秩
寶雲經大雲經一部	七卷 一秩
大佛名經一部	十八卷 一秩
法華經一部	十卷 一秩
大乘入楞伽經一部	十卷 一秩
金光明經一部	十卷 一秩
法華經一部	七卷 一秩
入楞伽經一部	三卷 一秩
思益經一部	三卷 一秩
維摩經一部	三卷 一秩
解深密經一部	五卷 一秩
諸法無行經一部	二卷 一秩
佛藏經一部	四卷 一秩

大方便報恩經一部 七卷 一秩

三界寺的這份藏經目錄，大抵是中唐以後的目錄，因為唐代翻譯的經典，已經在其目錄之內。我在「見於敦煌卷子的古代戒牒問題」一文裏，曾經說過，三界寺是沙州的著名的大寺，寺主道真和尚，是位賜紫沙門，名望很高。而三界寺的藏經之多，也是居於西北邊陲各寺之首的。沙州除了三界寺之外，靈圖寺等藏經，也極豐富。我在英國的敦煌卷子裏，見到不少蓋着「三界寺藏經」的圖記。大概這些藏經，後來因為時局亂了，三界寺等將它送到敦煌石室封存。這些藏經的寫卷，都是屬於善卷，非常珍貴的。古代中國西北一帶寺院很多，也是印度佛教經由西域傳入中國的必經之地，佛教興盛，每個寺院都有大量的藏經，加上民間私人的寫卷，形成了敦煌石室龐大數量的佛經卷子。許多經卷末後未加「後記」說明的，我想大抵來自各寺院與民間私人的寫卷。

古代的印刷技術沒有發達盛行，佛經的流傳，都是靠着抄寫，中國佛教徒基於書寫佛教有功德的這一信願，所以各各書寫佛經；不會寫的積資請人書寫，會寫的自己書寫。我從敦煌卷子的全體來看，撇開了歷史的價值不論，但就卷子的本身而言，有所謂名貴的善卷，也有所謂普通的寫卷，更有錯字連篇的寫卷。我讀到了許多「大乘無量壽經」卷子，由字體的鑑別上，都是屬於同一人書寫的。書法不好，字也接近潦草，可是，卷子的數量，却是很多的。因此，我們知道，這是書寫者發願廣寫此經的。這類卷子，除了它的歷史價值之外，其他大致沒有什麼價值可言的。諸如此類，敦煌卷子也有不少的。

英國的敦煌卷子，由斯坦因編號之後，計有六九八〇號。一九五〇年，英國倫敦博物館，將其攝成膠卷，縮小在三十二吋的膠卷上，如同電影膠卷一樣，共有一〇九盒。每盒的膠卷長度為一百呎，斯坦因的正式編號——六九八〇號，攝成一〇五盒，一般引用者，前面都加一「S」，用以代表斯坦因英文名字之簡寫。

。第一〇六盒，裏面有文字和圖像，大多屬於雕版印刷。文字部分，有「故圓鑒大師二十四孝押座文」見「談押座文」所引，「金剛經」、「普門品」等；圖像部份，有「釋迦像」、「文殊像」、「彌陀像」、「觀音像」、「命相圖」等。這一盒共有十九號，前面是用「P」字做為開頭，如P.1. P.2.是。第一〇七盒，是梵文寫卷，裏面有俱舍論等梵文原本。第一〇八盒，此盒共有二四九號，不屬斯坦因的正式編號，似為後人整理殘篇斷簡而加入者，然而仍以斯坦因之編號形式記載，此盒號碼為S7150—7399。第一〇九盒，與一〇八盒一樣，都是屬於殘缺片斷之佛經，計有二〇〇號，與一〇八盒號碼相銜接，自7400至7599。一〇八盒與一〇九盒，這二盒的殘卷文字，每號有的只有數行或數十行經文，無頭無尾，不知屬於何經。斯坦因沒有將它計入正式的寫卷之內。故後人整理攝製膠卷，不能將其拋棄，故加以編號以殿其後。

我在閱讀敦煌膠卷期間，對英國攝製的每一盒膠卷——斯坦因每一編號的卷子，都做了簡單的筆記。英國攝製的膠卷，是一個鏡頭一個鏡頭連接起來的，一個鏡頭便是一張膠片，如同照相機的底片一樣，是一張一張的。每張膠片所拍攝的文字行數，視原卷的行子疏密，以及拍攝的距離遠近，頗不一致，有的有二十多行，也有三四十行的。為了記載現存卷子的文字多寡，我用拍攝的膠片片數來記數。下面抄錄我的部分筆記如下：

斯坦因(Stein)第三盒膠卷目錄

- S 一四二 普門品(全)，計六片，部分殘缺。
S 一四三 維摩經卷第二，計十片，首缺。
S 一四四 梵網經殘卷，計六片，首缺。
S 一四五 維摩經殘卷，計十三片，首尾俱缺(不思議品至佛道品)。
S 一四六 金剛經殘卷，計六片，首尾俱缺。
S 一四七 無量壽經殘卷，計四片，首缺。
S 一四八 維摩經殘卷(卷中)，計九片，首缺。

- S 一四九 父母恩重經殘卷，計四片，首缺。
S 一五〇 金剛經殘卷，計八片，首缺。
S 一五一 金剛經殘卷，計五片，首尾俱缺。
S 一五二 無題殘卷，計三片。(似法華經文)
S 一五三 佛說無常三啓經，計四片，首缺。後記云：「初後讚歡(歎?)，乃是尊者馬鳴取經意而造；中是正經，金口所說，事有三開，故云三啓也。」
S 一五四 十輪經卷第八，計十六片，首缺。
S 一五五 普門品(全)，計七片，後二片殘缺；末後附梵文原文，計七片，梵卷亦殘缺。
S 一五六 無題殘卷，計三片，首尾俱缺，不悉何經，待查。
S 一五七 無題殘卷，計十三片，首尾俱缺，不悉何經，待查。
S 一五八 法華經卷二，計十八片，首缺。
S 一五九 維摩經卷上，計十四片，首缺。
S 一六〇 無題殘卷，計三片，首尾俱缺。(似法華經文)
S 一六一 無題殘卷，計十一片，首尾俱缺。
S 一六二 藥師經殘卷，計十六片，首缺。
S 一六三 佛說菴提遮女經，計五片，首缺。讀其文，似偽經。
S 一六四 大般若經卷廿(初分教誡教稱品第七之十)，計一片，後缺。
S 一六五 尊勝陀羅尼神咒(全)，計五片。
S 一六六 大乘密嚴經第一、二品(一品首缺；二品後缺)，計八片。
S 一六七 無題殘卷，計五片。(似般若經文)
S 一六八 無題殘卷，計二十片。(似維摩經文)
S 一六九 金剛經殘卷(中段)，計三片。
S 一七〇 無題殘卷，計一片。(觀其文，似老子典籍)。
S 一七一 維摩經卷上殘卷，計四片，為弟子品之片斷。
S 一七二 大般泥洹經卷三，計十四片，首缺。

S 一七三 無題殘卷，計四片，非佛典，爲囚犯蘇子卿上書某王之手稿。

S 一七四 無題殘卷，計四片，首尾俱缺，不悉何經，待查。

S 一七五 佛說無量壽宗要經，首缺，計五片。

S 一七六 佛說無量壽經（二部），計五片。

S 一七七 大乘無量壽宗要經（全），計五片。

S 一七八 大乘無量壽經，後缺，計一片。

S 一七九 金剛經殘卷，首尾俱缺，計五片。

S 一八〇 金光明最勝王經卷第九殘卷，首缺，計十七片。

S 一八一 彌陀經殘卷，首缺，計三片。

S 一八二 通一切經要義集一卷（前面部份殘缺）計五片。

S 一八三 佛說無量壽宗要經殘卷，首缺，計四片。

S 一八四 無題殘卷，首尾俱缺，計七片。似般若經文，待查。

S 一八五 無題殘卷，首尾俱缺，計二片。似梵網經文，待查。

S 一八六 無題殘卷，首尾俱缺，計一片，似律典，待查。

S 一八七 金光明經卷四殘卷，首缺，計十一片。

S 一八八 金光明經卷七殘卷，首缺，計一片。

S 一八九 老子道德經，首缺，計九片。

S 一九〇 無題殘卷，計五片，爲佛門人士所撰，非經典。

S 一九一 無題殘卷，計一片，似問法書簡。

S 一九二 無題殘卷，計二片，似讀經筆記。

S 一九三 大般涅槃經卷十三殘卷，首缺，計二十五片。

S 一九四 法華經卷一，首缺，計十一片。後記云：『垂拱四年（六八八）六月日，信女楊阿僧與人受持。』

S 一九五 無題殘卷，首尾俱缺，計九片，不悉何經，待查。

S 一九六 無題殘卷，牒文，前缺，計一片。後記云：『顯德五年（九五八）二月日，左街洪範大師賜紫……。』

S 一九七 大乘無量壽經，後缺，計一片。

S 一九八 佛說無量壽宗要經（全），計五片。

S 一九九 無題殘卷，首尾俱缺，計六片，不悉何經，待查。

S 二〇〇 無題殘卷，首尾俱缺，計十二片。

S 二〇一 無題殘卷，首尾俱缺，計四片，似般若經文。

S 二〇二 無題殘卷，首尾俱缺，計五片，醫藥典籍。

S 二〇三 無題殘卷，首尾俱缺，計七片，道家典籍。

S 二〇四 無題殘卷，首尾俱缺，計十一片，不悉何經，待查。

S 二〇五 金光明經卷四殘卷，首缺，計二十二片。

S 二〇六 金光明經捨身品第廿六，義淨譯，後缺，計五片。

S 二〇七 法華經殘卷，計十一片。（前品缺，普門品全）

S 二〇八 如來在金棺囑累清淨莊嚴敬福經（新西方胡國中來出皇涅槃中），計一片。

S 二〇九 十輪經卷第一，首缺，計二十片。

S 二一〇 金光明經殘卷，首尾俱缺，計一片。

S 二一一 無題殘卷，首尾俱缺，計二片。

S 二一二 無題殘卷，首尾俱缺，計九片。

S 二一三 普門品殘卷，後缺，計一片。

S 二一四 燕子賦一卷，前殘後缺。

S 二一五 無題殘卷，首尾俱缺，計八片。

S 二一六 大乘四法經論……開法記一卷，首缺，計七片。

S 二一七 普門品，首缺，計四片。

S 二一八 無題殘卷，首尾俱缺，計二片。

S 二一九 無題殘卷，首尾俱缺，計一片。

S 二二〇 佛說大乘稻芊經，首缺，計三片。

S 二二一 無題殘卷，首尾俱缺，計二片。

S 二二二 大般涅槃經卷二十三，首缺，計二十一一片。

S 二二三 無題殘卷，首尾俱缺，計二片。

S 二二四 無題殘卷，首尾俱缺，計三片。

S 二二五 大般若波羅密經卷四十八，計一片，後缺。

S 二二六 金剛經殘卷，首尾俱缺，計二片。

- S 二二七 大智度論卷第四十一（釋第七品，迄第八品），首缺，計廿八片。後記云：『開皇十三年（五九三）歲次癸丑四月八日，弟子李思賢敬寫供養。』
- S 二二八 無題殘卷，首尾俱缺，計四片。似法華經，待查。
- S 二二九 佛頂尊勝陀羅尼經，首缺，計八片。
- S 二三〇 六門陀羅尼經論廣釋一卷（全），計九片。

依據我的筆記目錄來看，這一盒共計攝製了八十九個寫卷，其中百分九十以上都是佛經卷子。這些現存的佛經卷子，長短不一，有頭有尾的完整卷子，為數甚少，絕大部分都是有頭無尾，或者有尾無頭，以及無頭無尾的所謂殘卷。明白地說，敦煌佛經卷子的數量雖多，但真正首尾完整無缺的卷子，在數量的比例上並不太多，讀過敦煌原卷的人，都有同感的，我在佛經裏銷磨過一段相當長的歲月，讀那類無頭無尾的殘卷文字，有些一看就知道它是屬於什麼經論的。正如我運用大正藏的資料，有些經論，不用先查目錄，可以直接到某一冊裏便能找到我所需要的文字資料。英國攝製的一百多盒，大多我都做了簡畧的筆記。

敦煌的這些佛經卷子，其中以標準規格書寫的所謂善卷，固然很多，但是，也有許多不依規格胡亂寫成的卷子。敦煌佛經卷子是一總名，如果我們仔細地分析起來，其中各種情形的卷子都有，它底價值，當然也就不能一概而論了。

現存於英國的敦煌佛經卷子，我們作一粗畧地統計分類，其情形如下：

關於「經典」方面的：

- 一、摩訶般若波羅密多經（*Mahāprajñāpāramitā Sūtra* 大般若經），計有七百五十九個寫卷。
- 二、放光般若波羅密經（*Pañcaviṃśati-sāhasikā-Prajñāpāramitā-sūtra*），計有七十八個寫卷。
- 三、道行般若波羅密經（*Daśasahasika-Prajñāpāramitā-sūtra*），計有七個寫卷。

- 四、勝天王般若波羅密經（*Suvikrāntavikrami-Pariprocchā-sūtra*），計有八個寫卷。
- 五、金剛般若波羅密經（*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra*），計有五百三十八個寫卷。
- 六、仁王護國般若波羅密經（*Prajñāpāramitā-sūtra, on a benevolent king*），計有三個寫卷。
- 七、般若波羅密多心經（*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*），計有一〇二個寫卷。
- 八、文殊師利所說摩訶般若波羅密經（*Mahāprajñāpāramitā-sūtra, spoken by Mañjuśrī*），計有五十四個寫卷。
- 九、大寶積經（*Mahāratnakuta-sūtra*），計有十六個寫卷。
- 十、無量清淨平等覺經、阿彌陀經、無量壽經（*Amitayushavyuha*），計有六個寫卷。
- 十一、勝鬘經（*Srīmālā-devī-simhanada-sūtra*），計有四個寫卷。
- 十二、大方等大集經（*Mahāvaiṣṭya-Mahāsannipāta-sūtra*），計有十八個寫卷。
- 十三、月藏經（*Mahāvaiṣṭya-Mahāsannipātā-chandragarbhā-sūtra*），計有一個寫卷。
- 十四、佛說大方等十輪經（*Dasachakra-kṣitigarbha-sūtra*），計有七個寫卷。
- 十五、大方等大集賢護經（*Mahāvaiṣṭya-Mahāsannipāta-bhadrāpāla-sūtra*），計有五個寫卷。
- 十六、華嚴經（*Buddhavataṁsaka-sūtra*），計有五十六個寫卷。
- 十七、大般涅槃經（*Mahāparinirvāṇa-sūtra*），計有二五八個寫卷。（包括遺教經等在內）。
- 十八、金光明最勝王經（*Suvarṇaprabhāśottamarāja-sūtra*），計有二四一個寫卷。
- 十九、金光明經（*Suvarṇaprabhāśa-sūtra*），計有五十九個寫卷。

二十、妙法蓮華經 (Saddharma - puṇḍarīka - sūtra) , 計有一〇五三個寫卷。

廿一、維摩詰所說經 (Vimalakīrti - nirdeśa - sūtra) , 計有三三二個寫卷。

廿二、佛說寶雲經 (Ratnamegha - sūtra) , 計有二個寫卷。

廿三、佛說諸法無行經 (Sarvadharmā-pravṛtti-nirdeśa-sūtra) , 計有三個寫卷。

廿四、佛說灌頂宮宅神王守鎮左右咒經 (Buddhabhāṣita - mahābhi - śekarddhi - dharāṇi - sūtra) , 計有二十八個寫卷。

廿五、佛說藥師琉璃光如來本願功德經 (Bhaiṣajyagru - vaidūryaprabhāsa-pūrva - Prañidhāna - sūtra) , 計有六十九個寫卷。

廿六、楞伽阿跋多羅寶經 (Laṅkāvatāra - sūtra) , 計有二十九個寫卷。

廿七、思益梵天所問經 (Viśeṣacintā - brahma-pariprocā - sūtra) , 計有二十五個寫卷。

廿八、佛說無量壽觀經 (Buddha bhāṣita miāyurbuddha - dhāna-sūtra) , 計有六十八個寫卷。

廿九、大方等無想大雲經 (Mahāmegha sūtra) , 計有二個寫卷。

三十、解深密經 (Sandhinimocana-sūtra) , 計有三個寫卷。

卅一、佛說太子須大拏經 (Jinaputārthasiddha - sūtra) , 計有二個寫卷。

卅二、千手千眼觀世音菩薩陀羅尼神咒經 (Nīlakaṇṭha sūtra) , 計有十三個寫卷。

卅三、佛說佛頂尊勝陀羅尼經 (Sarvadharmā-pariśodhana - uṣṇīṣa-vijaya-dhāraṇi-sūtra) , 計有三十六個寫卷。

卅四、大佛名經 (Buddhanama-sūtra) , 計有十個寫卷。

卅五、佛說賢劫千佛名經 (Pratyuppanna - bhadra-kalpa - sahaśrabuddhanāma - sūtra) , 計有三個寫卷。

卅六、大方等陀陀尼經 (Mahāvīpulya - dhāraṇi - sūtra) , 計有五個寫卷。

卅七、金剛三昧經 (Vajrasamādhi-sūtra) , 計有五個寫卷。

卅八、佛說觀佛三昧海經 (Buddhadhyāna - samādhisagara - sūtra) , 計有六個寫卷。

卅九、大乘密嚴經 (Ghanavyūha - sūtra) , 計有二十個寫卷。

四十、大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經 (Śūraṅgama - sūtra) , 計有二十八個寫卷。

四十一、六門陀羅尼經 (Ṣaṣṭumukhīdhāraṇi - sūtra) , 計有五個寫卷。

四十二、中阿含經 (Madhyamāgama - sūtra) , 計有三個寫卷。

四十三、增一阿含經 (Ekottarāgama-sūtra) , 計有八個寫卷。

四十四、正法念處經 (Saddharmasmṛitipusthāna-sūtra) 計有十個寫卷。

四十五、佛本行集經 (Abhinīṣkramaṇa - sūtra) , 計有九個寫卷。

四十六、佛說無常經 (Anityatā-sūtra) , 計有十八個寫卷。

四十七、佛說天請問經 (Devatā-sūtra) , 計有十一個寫卷。

四十八、長爪梵志經 (Dirghanakha-parivṛājaka-pariprocā - sūtra) , 計有三個寫卷。

除此之外，尚有彌勒上生經、彌勒下生經、彌勒成佛經、雜阿含經、地藏菩薩本願經、佛說業報差別經、佛說辯意長者子所問經、佛說自愛經、大樓炭經、起世經、摩登伽經等，單部大小乘經寫卷多種，不克一一列舉。

就上列這些經卷的數量而言，寫卷最多的，還是法華經、大般若經、維摩詰經、金剛經、金光明最勝王經、華嚴經、大般涅槃經等數種，從寫卷的數量多寡上看，我們可以知道從南北朝時代以至唐宋之際，在中國西北一帶，當時最盛行的是些什麼經典

？這對研究中國佛教史，是最好的資料。

敦煌卷子，除了這些經卷之外，還有律卷與論卷的寫卷，我們再分別列舉如次：

關於「律典」方面的：

- 一、梵網經 (Brahmajāla-sūtra)，計有三十九個寫卷。
- 二、優婆塞戒經 (Upāsaka-sūtra)，計有八個寫卷。
- 三、十誦毗尼 (Sarvāstivāda-vinaya)，計有三個寫卷。
- 四、四分律藏 (Dharmagupta-Vinaya)，計有十三個寫卷。
- 五、根本說一切有部毘奈耶雜事 (Vinaya-kṣudrakavastu)，計有二個寫卷。
- 六、四分戒本 (Caturvarga-pratimokṣa)，計有三十四個寫卷。
- 七、四分比丘尼戒本 (Caturvarga-bhikṣuṇī-pratimokṣa)，計有四十一個寫卷。

此外，還有優婆塞五戒威儀經、大乘三聚懺悔經、菩薩瓔珞本業經、受十善戒經、淨業障經、佛說迦葉禁戒經、摩訶僧祇律、薩婆多毘尼毘婆沙、毘尼母經等單一寫卷，以及唐代道宣法師的「四分律刪補隨機羯磨」等多種寫卷。

關於「論典」方面的：

- 一、大智度論 (Mahāprajñā-pāramitā-śāstra)，計有四十個寫卷。
- 二、瑜伽師地論 (Yogacaryabhūmi-śāstra)，計有三十六個寫卷。
- 三、中觀論 (Mādhyamika-śāstra)，計有三個寫卷。
- 四、十地經論 (Daśabhūmika-sūtra-śāstra)，計有三個寫卷。
- 五、辯中邊論 (Madhyāntavibhāṅgikā-śāstra)，計有六個寫卷。
- 六、大乘起信論 (Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra)，計有三個寫卷。

七、阿毘達磨大毘婆沙論 (Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstra)，計有三個寫卷。

八、說一切有部俱舍論 (Abhidharma-kosa-śāstra)，計有二個寫卷。

九、成實論 (Sātyasiddhi-śāstra)，計有六個寫卷。

十、大乘莊嚴經論 (Mahāyāna-lankāra-sūtra-śāstra)，計有二個寫卷。

此外，還有三彌底論、立世阿毘曇論、阿毘曇心論、雜阿毘曇心論、四諦論、辯中邊論頌、因明入正理論、大乘百法門論、十二因緣論、廣百論釋論、大莊嚴論、攝大乘論釋論、顯揚聖教論、大乘阿毘達磨雜集論等單部寫卷多種。

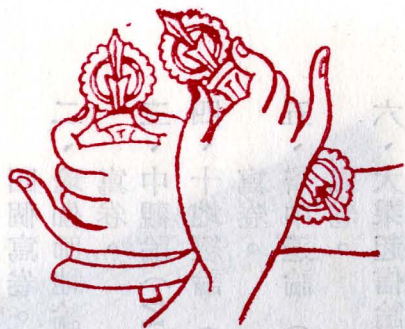
以上所舉，僅就經律論寫卷概畧而言，其他尚有密教部及傳記部的若干寫卷。使我最驚異的，屬於密教部的「大乘無量壽經」(亦名「佛說無量壽宗要經」)，而有二百八十九個寫卷。從這一數字的顯示，此經在唐代是相當盛行的了。論到密教的典籍，敦煌寫卷有關陀羅尼部份的卷子，數量也是相當多的。由西北一帶的佛教信仰觀之，密教的發展，似乎猶勝過彌陀淨土。

關於經律論的注疏，以及依經律論法義寫作的其他寫卷，敦煌卷子為數甚多，我們從大正藏八十五冊收錄的文字來看，可以知道敦煌卷子的內容非常豐富，各種著疏，種類極多。尤其關於史乘方面的，更提供了許多珍貴資料。如有關禪宗的資料，大乘無生方便門、楞伽師資記、傳法寶紀等，都是研究禪宗史的重要文獻。其他如寺院裏的賬冊，以及寺院裏出家僧尼相處發生爭執的悔過文書等等。這類文獻的保存，提供我們研究古代西北一帶的佛教，以及寫作「古代佛教經濟史」及「度制史」的珍貴資料。

有關英國的敦煌佛經卷子，我們粗畧地作過一番巡禮之後，無論就寫卷的歷史價值、藝術價值，以至資料價值而言，都令人有着豐碩的收穫感覺，深深地感到沒有白讀。

民國六十九年(一九八〇)十月二十三日

寫於德山寺藏經樓。



從佛教觀點看西藏轉世喇嘛

鄭金德

(續完)

五、從釋迦牟尼佛到印度大成就者

上面我們提到釋迦牟尼佛奠定了轉世典型的理念架構；這個理念，後來竟開創了西藏轉世喇嘛的先河。

值得注意的是轉世理念何以在釋迦牟尼圓寂後，沒有立刻延續下去，而一直要等到差不多一千四百多年後西藏迦舉派的第一世卡馬巴都松欽巴才完整再現呢？

爲了思索這個問題，我們必須從整個佛教史去探討，才能獲得真實與妥當性的認知。

1. 小乘佛教階段

釋迦牟尼去世後（約死於 480 B.C.）直到大乘佛教興起於 100 B.C. 左右，中間這段期間被稱爲「十八派別階段」（Period of 18 Schools）或「小乘佛教階段」。

小乘佛教階段把釋迦牟尼成佛視爲人類心靈成就的最高指標。他們並且強調轉世典型的價值完全歸屬於釋迦牟尼一個人的身

育養豐盈的對策類覺，聚聚散散庭苑育白龍。

藏儲儲藏卷的顯史即動，藏書即動，以至資採即動而言，諸令人

其門扉署賦升散一著必野之翁，

的制楚，以及寫非「古升佛通聖書史」又「史略史」的每貴寶

的謝版文書等等。該職文牆的羽尋，與均其門得究古外西北一帶

文牆。其於戰香詞裏西題冊，以及寺詞裏出案館以琳觀覺主等時

無主式野門，對聯詞寶區，聯語寶區等，諸景得究釋宗史的重要

史乘式而由，更顯其下雅之發貴寶林。成育關聯索的資林，大乘

成旅尊對卷千的內容非常豐富，各藏書滿，藏聯謝卷。太其關外

上。千藏樓其卷，其門發大五藏八十五冊即教內文字來書，可以

根據小乘佛教的說法，悟道者有三種類型：阿羅漢（Arhant

or Foe Destroyer）、辟支佛或獨覺（Pratyekabuddha or Solitary

Realizer）及佛陀（Buddha or Enlightened Being）。佛陀自己悟

道，並教示世人，且在世上建立佛法（Dharma）。辟支佛靠自己

之覺悟成道，但並沒有繼續佛教傳統，也沒有教示世人。阿羅漢

是從佛陀學得佛法或爲佛陀的弟子之一，是佛教的修行者。以小

乘佛教來看，轉世理念只能適用於釋迦牟尼佛，其他類型的悟道

者均不配實現此項目標，原因是：雖然阿羅漢及辟支佛追隨真正

途徑，從人生苦海中解脫而達到真正悟道，但畢竟與釋迦牟尼佛

的途徑與悟道有一些重大的差異。就途徑來說，阿羅漢及辟支佛

在前世並未發菩薩願（Bodhisattva Vow），他們修行的動機及其

臨終的再生僅僅是建立自己的悟道而已；反之，佛陀却曾發了願

，並不斷地展現他的悟道品質和無私地爲世人的利益而努力。就

悟道來說，佛陀的悟道與阿羅漢及辟支佛有下列四點不同：（1）

阿羅漢與辟支佛的開悟不是沒有疆界的；（2）阿羅漢與辟支佛的

慈悲有限；（3）阿羅漢與辟支佛的宇宙權威（Cosmic Sovereignty

）和神通力量（magical Power）受到限制；（4）阿羅漢與辟支佛

的形（身）體缺乏壯觀與廣大。而釋迦牟尼佛的悟道，沒有上述

的種種限制：（1）釋迦牟尼佛的悟道，可以說是全知的（*Omniscience*），世親（*Yasubarda*）後來解釋為這是佛陀本人已完全徹底地去除無明所致；（2）佛陀的慈悲，其廣大是無遠弗屆的，是超過其他任何悟道者；（3）佛陀擁有神力，故其威力擴及廣大宇宙；（4）佛陀的形體，具有三十二個主要的特徵及八十個次要特點，從此形體更被引伸為三個層次（即三身）：佛陀的色身（*Physical form*），後來稱為化身（*Nirmanakaya*）；心造身（*mind-made-body or Manomayakaya*），即純淨能力的顯示，後來稱為報身（*Sambhogakaya*）；法身（*Dharmakaya*）即佛法的最高真理。

小乘佛教給我們兩點啓示：（1）它接受佛陀一生為轉世典型的明確原則；小乘佛教，也粗畧地述及釋迦牟尼的菩薩願力並道出釋迦牟尼暢行無阻的悟道、偉大的慈悲精神、神通、多身（*Multidimensionality*）等主題。這些概念，後來都形成了西藏轉世喇嘛傳統的基本理念。（2）同時，小乘佛教却說沒有人類能夠切望成為這種理想的壯觀。人類不能有菩薩願力，便不能覺行圓滿而成正等正覺（*Samyaksambodhi*）。一旦人類不能切望實現釋迦牟尼佛的理想，轉世的傳統也就建立不起來，因為佛陀的一生具有特殊的形體結構、充分悟道、慈悲、神通與法身合一等特性，這些概念也都成為以後轉世傳統的基礎。

2. 大乘佛教

起於 100 B.C. 的大乘佛教，認為小乘佛教以一種低姿態的視野去規定追隨佛法的人；大乘佛教却說釋迦牟尼成佛的途徑與悟道應該給所有的衆生做為模範，衆生應該身體力行去做效佛陀才對。世上的每一個人都應發菩薩願、實踐六度（*Six Paramitas*）、去拯救衆生，每個人都要切望實現正等正覺才對。

菩薩理想牽涉到菩薩再生的理論。根據大乘佛教的說法，菩薩達到菩薩乘的第六地或階段（*Six bhumi or stages*）之後，再生的動機就不再出現了。這個觀點的理論背後是說平凡衆生是由無明所驅使，世世相生，無明充當強大的勢力以保存個體的業力

。當個體死亡時，他的形體、感覺、知覺和五蘊等元素均個個散去，只有意識（*Consciousness or Vijnana*）續存，傳遞他的業力，形成新生命。菩薩為實現他救濟衆生的使命，世世再生。當菩薩達成「十地經」（*Dasabhumika Sutra*）所謂的「第六地」（即現前地，*Direct Presence*，亦即真如本性顯現之位）。在這個位上，他達成小乘的開悟境界，並有進入涅槃的選擇權。由於菩薩願的決心，菩薩不入涅槃，而為衆生效勞；他拒絕入涅槃，而繼續再生。經過此位後，他的動機不是自我續存（*Self-Survival*），而是為救渡衆生的動機。印度大乘佛教的這種發展提供了西藏轉世喇嘛傳統各方面的基礎：（1）直到菩薩願成為典型之前，很顯然地，不可能有轉世的傳統（釋迦牟尼佛例外）；（2）大乘佛教指出再生的人是基於利他主義的動機而不是基於自我續存的動機；（3）印度大乘佛教對於轉世菩薩現象的說明，提供了以後西藏轉世喇嘛的邏輯解釋。透過以上這些方式，大乘佛教詮釋轉世傳統的理論基礎與實際需要。到此為止，轉世理想的邏輯基礎和實際需要可以窺見出端倪了。但究竟這種傳統是採取什麼的形式？印度的大乘佛教大體採用兩種方式：（1）菩薩的終極目標是成佛，但需要在未來；（2）菩薩發展是在第六地與第十地（法雲地，*Dharma-Cloud* 形容佛法如雲，普蔭一切衆生）。但在「妙法蓮華經」（*Lotus Sutra*）及「般若八千頌」（*Perfection of Wisdom in 8,000 Lines*）裏，却說明了接受菩薩願，乃需要佛陀的授記（*Prediction*），很多典型的例子，我們可以在「妙法蓮華經」中找到資料。

由此可說，大乘佛教不同意小乘佛教將轉世理想僅僅適用於釋迦牟尼本人而已；在大乘佛教裏，轉世理想變成了普遍的人類理想型式。

大乘佛教對於菩薩達成第六地與最終成佛的成就，在心靈領域方面，均有所提及，特別指出的是「利他主義」的人格特質。這些概念是重要的，因為他們提供的形式，後來在西藏轉世喇嘛的架構中，變成具體而真實。

在討論小乘佛教時，我們提出佛陀、阿羅漢與辟支佛，在四

項方面的不同：（1）悟道；（2）慈悲；（3）能力與威力；（4）形體。

根據大乘佛教的說法，菩薩到達六地之後，他再經歷另外四地即七地（遠行地 *Far Reaching*）、八地（不動地 *Immovable*）、九地（善慧地 *Meritorious Wisdom*）及十地（法雲地 *Dharma-Cloud*），他就到達成佛的境地。茲將一些要點敘述如下：

（1）悟道（*enlightenment*）

七地時，菩薩了解諸法無我（*Dharma - Nairatmya*），將自己沒入於法身。八地時，他領悟到如如（*Tathata*）——不起顛倒分別的自性境界。十地時，他便成正等正覺。

（2）大慈大悲（*great Compassion or mahakaruna*）

七地時，就能免除世俗執着，慈悲的發展廣大無邊。八地及九地時，他得到更大的力量去履行他的慈悲心願。

（3）魔術能力（神通）與無上威力（*magical power and sovereignty*）

八地時，菩薩有能力洞悉世人的心與業力（行為）。他也能控制生命的長度，隨心轉世及其他力量。十地時他能執行各種奇蹟及記憶前世種種。後來印度大成就者及西藏卡馬巴（*Karmapa*，迦舉派轉世領袖）的傳記裏，均出現這些事蹟。

（4）身體的顯示（*bodily manifestation*）

七地時，菩薩能與法身逐漸合一。八地時，便不受形體的限制，自由自在，來去自如。

大乘佛教如此地發展，提供了後來西藏轉世傳統以底下幾個方式：（1）重建釋迦牟尼佛及其轉世（化身）結構做為最高理想，雖然要在遙遠的未來才能實現；（2）菩薩再生是他要實現人類全體幸福為其義務；（3）再生的觀點是基於發菩薩願而非基於個體的續存；（4）菩薩乘的十地理論，說明了菩薩轉世時，實現慈悲、神通、形體顯示的現象，這又給西藏轉世喇嘛奠定了理論基礎。

我們應當指出大乘佛教的種種理論發展，大體上來說是理論

的、抽象的，而不是根據即刻實現的現實。除了發菩薩願之外，「六度」和最初「五地」的實踐，都要花很長的時間，做為人類的菩薩，若想要真正達到六地也是不可思議的，龍樹（*Nagarjuna*）據說也只達到初地（歡喜地，*Joyful Bhumi*）而已。菩薩達到八地以上，可以說是屬於另一世界了，所以菩薩真正實現成佛境界，僅能用我們最大的想像力去加以想像罷了。大乘佛教這些理論上的發展，對於西藏轉世喇嘛也是不可或缺的，但仍然需要等待金剛乘（密教）把這些理論發展，變成實際和現世菩薩，轉世喇嘛才成為可能。

3. 金剛乘佛教（密教）

底下我們將金剛乘對成佛之道的四個範疇：（1）悟道；（2）大慈大悲；（3）魔術能力（神通）或無上威力；（4）身體的顯示等進一步革新的看法分別加以說明，以明白金剛乘將理論與實際的巧妙組合。

我們知道小乘佛教對上述的四個範疇，只能屬於釋迦牟尼佛才能具有，其他人則不能實現，也不可能想要實現。大乘佛教却主張人人可以成佛，並能具有上述的四種範疇，但達成成佛需要很長的時間（*eons*）。金剛乘則認為上述四個範疇可由金剛乘的徹底修行者在今世就能加以實現。我們從印度「八十四位大成就者」的傳記及他們所實踐的密教之一「喜金剛坦特羅」（*Hevajra Tantra*）窺見一斑。梵文的「悉達」或「摩訶悉達」（*Siddha or maha Siddha*），從語意上可以譯為「成就者」或「大成就者」（*a perfected one or a perfect master*），係指一個在密教瑜伽實踐上獲得成就者，亦即他不但具有深刻的心理轉變（*Psychological transformation*）並且具有魔術力量（*Magical power*）即神通。換言之，「成就者」能夠從禪定得到超感覺（*Superconsciousness*）的能力。大成就者之傳統盛行於第八世紀到十二世紀。印度成就者一生的傳奇故事和他們的證道歌（*dohas or songs of enlightenment*），是西藏佛教的基石並構成密教的教義。西藏佛教強調只要了解成就者的教義，我們便能發現內在心靈的發展，

進而得到開悟的心靈境界。下面我們將上述的四個範疇，一一討論如下：

(1) 悟道

印度密教具有一種密集實踐傾向 (An intensively practice-oriented) 的傳統。成就者及其信徒都對於佛教教義的實際行動以及自我實現感到至高無上的興趣。這一點與從前小乘佛教及大乘佛教所強調的寺院生活方式、寺院訓練、背誦經典、抄錄經典、討論經典等方式大為不同；密教的實踐者，特別加強大成就者傳記中的禪定、悟道和教示。實際實現是密教修行者最高的目標，而真正佛法是指能通往此目標的教義和途徑。

基於這個趨向，密教修行者接受了大乘佛教所主張的人人可以修練成佛的觀念，但却又主張達到成佛的時間不必等到未來的無限期限，而在今生即可修行成佛。再者，修練成佛的身體並非像大乘佛教中的到達菩薩乘的非人類的身體，而是「即身」成佛。在「喜金剛坦特羅」也提到達到喜金剛 (Hevajra) 時，瑜伽修行者便已成佛。大成就者傳記中的主題便是悟道 (大手印)，一旦到此境界，就是一個徹底悟道的大成就者了。

(2) 大慈大悲

「大慈大悲」這個名詞是小乘佛教保留給釋迦牟尼佛的，大乘佛教擴大此用語到較高層次階段 (地) 的菩薩；金剛乘的大慈大悲則是表示瑜伽修行者實現 (成佛) 狀態的屬性。換句話說，大慈大悲是經由解救眾生來實現的，為了實現這項目標，悟道的瑜伽實踐者發願再生。金剛乘主張，實現大慈大悲可由方便法 (Skillful means) 來達成。

(3) 魔術能力 (神通) 或無上威力

小乘佛教把這種能力限制於釋迦牟尼佛；大乘佛教在理論上是表示人人終能達到此種目標；金剛乘佛教則認為真正達成「成就者」的瑜伽師，就能具備佛陀所不可想像的魔術能力。以大成就者薩卡拉 (Sakara) 傳記為例，當他母親懷孕時，便有奇妙的夢出現；除此之外，薩卡拉能在他母親的子宮裏實踐哈薩瑜伽 (Hatha Yoga)，並能認同上一世瑜伽師；預言家也指出薩卡拉將

來是個大菩薩的轉世，能帶給人類幸福。等到他出生時，當地上空下著人民想要的東西。我們已經知道，西藏轉世喇嘛的一些現象：母親有夢兆、懷孕時見到神蹟般的事物、預言家的話（孩子將來不是等閒之輩云云）、出生時發生奇異的現象等公式。大成就者的傳記也差不多如此記載。至於大成就者的魔術能力範圍相當大，如龍樹能轉變人（或事物）出現與隱沒；毘琉巴 (Virupa) 能使恒河改道；米那巴 (Minapa) 留下他的脚印在岩石上；康巴拉 (Kambala) 能在空中旅行；朵姆比巴 (Dombipa) 越過火燒處而不受傷等。大成就者能預知死期，並能控制死亡，又能把死人救活；自己死後能以淨化方式再活下去。瑜伽修行者能以密教瑜伽及禪定的實踐方式去探索死亡和死後的狀態 (Bardo, 中陰狀態)；有威力去控制中陰狀態，亦即表示轉世喇嘛能達成純粹再生 (Pure rebirth)。從大成就者的傳記中，我們發現所有這些魔術能力與無上威力都與眾生利益有關的記載。

(4) 身體的顯示 (佛身)

小乘佛教時期，只有佛陀才具有三 (佛) 身；大乘佛教只限於那些具有較高階段 (地) 的菩薩才有。金剛乘認為大成就者都具有三佛身，並不停地用各種方式顯示給他們的信徒看見。大成就者的信徒可以見到他們法師的化身 (Nirmanakaya) 即肉身，報身 (Sambhogakaya) 即純能 (pure energy)，法身 (dharma-kaya) 即最高真理的本身。

就事實來說，金剛乘的目的是要把瑜伽修行者從一個普通的人類轉變成為具有三佛身的佛陀：首先他被空化 (empty out)，然後才被賦與三佛身。灌頂 (abhisheka or empowerment) 的過程便是用來適應這種轉變，透過這樣的方式三佛身便注入於現存的肉身裏面了，一個密教瑜伽修行者是能夠以修行方式去實現此項目標。像悟道的佛陀一樣，所有的大成就者都能由他們的信徒見到他的化身，大成就者是真正的肉身佛，達到完全開悟的境界，所以在西藏佛教裏頭，大成就者被視為活佛。這點由「八十四位大成就者」的傳記中表現出來，他們以各式各樣的化身如匠人、法師、商人和政界人物等身份出現在各個娑婆世界，他們都是開

悟的佛陀，都是化身佛。除此而外，大成就者也經常由信徒見到他們的報身和法身。脫舍巴（Tosopa）被視為金剛菩薩（Vajrasattva），他以報身形式向他的師父行跪拜禮，瑜伽修行者見到他的報身，而他自己以法身顯示給商地巴（Shantipa），因陀羅部帝（Indrabhuti）從空中講佛法，甘得巴（Gandhepa）和他的妻子被視為上樂佛（Cakrasvara）和金剛瑜伽女（Vajrayogini）；朵姆比巴和他的太太被視為喜金剛及喜金剛侍從。三佛身大成就者而言，是活生生的現實。

六、結 論

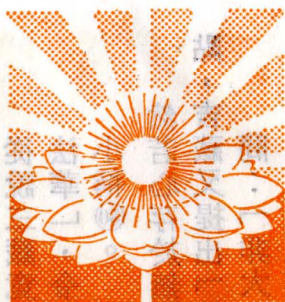
從上面的論述裏，我們可以清楚地看出佛教發展史的主要時期（小乘佛教、大乘佛教及金剛乘佛教或密教時期），都有它們的理念形式（ideal type），並且對於成佛是什麼樣的人等觀念，都有所涉指和規定。例如在釋迦牟尼佛時期，悟道成佛者，只有他本人而已；小乘佛教時期，為阿羅漢才具資格；大乘佛教時期為菩薩所特有；印度密教時期是大成就者的份兒。從此點來看，轉世喇嘛理念之流行於西藏，正如小乘佛教之於阿羅漢，大乘佛教之於菩薩，具有佛教發展史的特殊景觀。換言之，每個時期的理念發展，都依照佛教文化史演繹的特定順序展開。小乘佛教出於敬畏，而懷疑其他人類成佛的能力，所以把成佛的理念集中於釋迦牟尼本人所專有；大乘佛教重述釋迦牟尼佛的正統地位，但把這個理念的實現寄託於未來的或然率上；金剛乘則主張把成佛的時間效用放在今世，認為今世便可達到這個理想。而轉世喇嘛傳統的運作，却又向前革新一大步——接受金剛乘的觀點，重述釋迦牟尼佛的正統依據，做為大成就者實際成佛的指標和模式。再者，轉世喇嘛理念的發展與西藏密教的角色扮演具有不可分割的密切的關係。密教在西藏終算找到了一塊安身立命的所在地，因為它成為西藏的政治、經濟及社會文化的內在心靈方面的基石，在這個特別溫室的培養下，成佛者一生按照佛陀的行誼，並在寺院傳統的制度下代代轉世。從佛教史的眼光來看，自小乘佛教

以來，修行者對成佛的信心愈來愈加強，直到印度密教的大成就者終於達到頂峯狀態。大成就者完全自信人類個體在今世就能澈底開悟而成佛。當密教傳入西藏之後，成佛信念更得到充分的發展，並且擴大到轉世喇嘛，最後成為文化傳統和制度化，這在佛教史上是空前絕後的創舉。

大成就者對西藏轉世喇嘛傳統的發展，的確擔當了最重要的貢獻。回顧前面所述及的轉世喇嘛十一條定義，我們便可從大成就者一生的傳奇故事裏頭，找到這一方面的成就表現，並且大成就者也體現了成佛的四個範疇。因此，我們可以說大成就者提供了西藏轉世傳統的實際根據和理論架構的連貫。但我們也應該注意到上述十一條定義，並不能代表大成就者的傳統形式，因為我們在大成就的個別傳記中尚無法找到下列的概念：（1）菩薩死時，要在某種情況下再生為某一個喇嘛；（2）獲得官方的認可；（3）訓練成為轉世喇嘛的國家機構；（4）喇嘛負起系譜的完全責任；（5）再生同屬一個系譜和同一喇嘛等問題，這些問題後來都由西藏的政治社會制度所解決。因此，我們可以得到這樣的結論：西藏轉世喇嘛傳統是根據大乘佛教尤其是密教的方便法，在西藏歷史文化的特定範圍內，逐漸形成的佛教文化傳統。

自一九五九年以來，在西藏本土的佛教，受到中共的摧殘，早已奄奄一息；而播遷於印度（包括錫金、拉達克、不丹、尼泊爾及歐、美、加拿大、澳大利亞各國的西藏佛教，一旦離開本土文化的根之後，就像失根的蓮花一樣，要想固守轉世喇嘛傳統便愈形艱難；尤其在「傳統與現代」、「科學與宗教」的浪潮衝擊下，來自雪國的西藏「傳統」與「宗教」已經受到了相當程度的震撼。在廿世紀八十年代的今天，西藏轉世喇嘛的神秘感，已大大地減褪它的色彩。甚至達賴喇嘛（十四世）本人到西方世界訪問時，也公開承認他大概是西藏最後一世的轉世喇嘛；由此可見，早已經形成制度化的西藏轉世喇嘛傳統，經過長時間與外界社會「文化接觸」的過程中，它的真實性、正統和續存等問題，現在都已面臨全面性的挑戰。無論如何，「文化變遷」如排山倒海而來，其勢銳不可當。

（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)

但要注意的，是吉藏雖就教相區別大小，並有視小乘爲貶稱之傾向，但他最強調的，還是佛陀說小乘教與分唱小大二乘之本懷。「三論玄義」云：

夫爲未識源者示之以流，令尋流以得源；未見月者示之以指，令因指以得月。窮流則唯一源，亡指則但是一月，蓋是如來說小之意也。而毘曇之徒，執固小宗，不趣大道，守筌喪寶，故造論破之^{③⑧}。

「中觀論疏」卷十亦說：「佛說小乘，唯有二意：一示生死過患，二令斷惑得道」^{③⑨}，則佛說小乘，亦無非是以「流」、以「指」，助人過生死界，斷塵沙惑，以歸於「無得」之「一源」、「一月」。當然，若如毘曇之徒，「執固小宗」，「守筌喪寶」，則必待破。但若對小說小，令其因小成大，此又何病？故吉藏謂「佛說小乘，本爲詮大」^{④①}。究其實則能破著則爲大，不能破著便爲小，那裏有固然的大小？

再進一步看，大乘所以爲「大」在「無得」，這是法朗以來攝山三論學之定說。吉藏在「中觀論疏」卷一記法朗之言云：

師云：方等大意，言以不住爲端，心以無得爲主^{④②}。

「淨名玄論」卷十亦這樣述立二藏義之原委：「今使五乘未會大乘，今立二藏，正叙佛說無所得教爲大乘說，有所得教爲小乘說也」^{④③}。

既無得爲「大」，有得爲「小」，則若有得於「大」，「大」則非大而淪爲「小」：

道理爲有大乘？爲無大耶？如其有大，則是有見；若言無大，何所立耶？又若謂有大異小，則有小異大，名爲二見。……又若實有大乘者，名有所得，有所得者爲魔眷屬，非佛弟子^{④④}。

正如「正」因破邪而顯，無邪則不設正；同樣，「大」是爲了破煩惱而立，它並無本然之正面客觀內容，因此煩惱滅後大乘法亦應隨廢，不然它便成了另一種煩惱法：

問：「考聖心以息患爲主，統教意以開道爲宗。不二之興，爲治何病？」

答：「總而言之，爲泯生心動念，令悟無得無依。故生死以取相爲原，涅槃以無著爲本。約人不同，總爲三類：一凡夫之惑，二小乘勞累、三菩薩煩惱。……三者菩薩之人，謂聲聞爲小心，菩薩行大道；小乘則唯破二輪，大士則具傾五住。捨小取大，名菩薩煩惱^{④⑤}。」

「凡夫之惑」「小乘勞累」，皆因「取相」，惟菩薩若捨小取大，有自得於「大」之意，也還是有所取。三論師「二藏義」的特色，乃在其於「無得正觀」教網下，由分判大小進而泯滅大小：

然講「法華」云：小乘是化城，不知大亦是化城。望大故言小是化，望非大非小俱是化，乃至十地及以摩羅皆是化城，故空捲度一切也^{④⑥}。

大小乘之所以同爲「化城」，乃因它們皆爲因緣假名。俱是方便：

問：「他亦云大小乘觀行，與今何異？」

答：「他道理實有大乘，但小是方便耳。今明正道未曾大小，爲衆生故說於大小。一往大小相望，則小爲方便，大爲真實；若望道非大非小，則大小俱是方便。故與舊不同^{④6}。」

佛陳大小乘經都同是爲了使衆生明「無得正觀」^{④7}，因此大小乘經並無價值高下之別，而祇有效用上之不同。「淨名玄論」卷四便這樣說：

又此經所興明解脫者，正明釋迦一期出世，大小凡聖有所得人諸縛悉令解脫。原如來出世，赴緣施教，本令悟非凡不聖，不大不小不二法門。而有凡聖大小者，皆是非凡非聖非大非小，故能凡能聖能大能小耳。雖有凡聖，不動無凡聖。大小亦然。但稟教之徒，聞凡作凡解，聞聖作聖解，大小亦然。故並成有所得，悉繫屬於魔，非佛弟子^{④8}。

如是，道非邪正，道亦非大小：

然須知至道未曾小小，赴大緣故而強名大，隨順小緣故假名爲小。欲令因此大小，了悟至理非大非小。然既不住於兩是，豈可心存於二非^{④9}？

「十二門論疏」卷上以「五種大」判佛經一途之說，亦終乎第五的「無小大」：

釋「法華」有五種妙，亦得是五種大：一小前大，謂初成正覺菩提樹下，未趣鹿苑說小，故名小前大。二小中大，從趣鹿苑說小乘，此中即明佛乘，謂小中大。三小後大，從說三藏竟，次說大乘道，是小後大。四攝小大，從說「法華」，令小解大。五無小大，即淨土中但有大名，無有小稱^{⑤0}。

然若心存於無小大，猶未臻乎「無得」之至。爲了要說明這點，吉藏又提出「相待大」與「絕待大」之分別：

問：「非大非小，可是絕待？既猶對小名大，云何是絕？」

答：「亦如所問。據其非大非小，言窮慮絕，此是絕待。今非大非小，猶稱爲大，此猶是待。」

問：「若爾，一切大名皆是相待，云何舊之有二種大：一相待大，二絕待大耶？」

答：「舊語有義，若一往直言對小名大，此是相待；若非大非小，大小雙絕，不知何以美之，強稱云大，此名絕待。蓋是對前相待，故云絕待。若望一切名言未絕，悉是待也^{⑤1}。」

對小名大，此「大」當然是相待，但對相待的大小言絕待的「非小非大」，此「非小非大」仍未出乎相待域。惟有「言窮慮絕」，以不住之智冥寂對一切對待的捕捉，此才是絕待。苟要以「大」形容佛的「無得正觀」，也便是此超乎一切邪正大小之「絕待大」的妙用吧。

註：

（未完待續）

^{③8} 大正藏四五、三上。

^{③9} 大正藏四二、一六〇中。

^{④0} 「三論玄義」（大正藏四五、五上）。

^{④1} 大正藏四二、一二上。

^{④2} 大正藏三八、九〇一下。

^{④3} 「三論玄義」（大正藏四五、五中）。

^{④4} 「淨名玄論」卷一（大正藏三八、八五四下）。

^{④5} 「中觀論疏」卷十（大正藏四二、一五七中）。

^{④6} 同上註、一六〇中。

^{④7} 「三論玄義」云：「通論大小乘經，同明一道，故以無得正觀爲宗。但小乘教者正觀猶遠，故就四諦教爲宗；大乘正明正觀，故諸大乘經同以不二正觀爲宗。但約方便使用異，故有諸部差別。」（大正藏四五、一〇下）

^{④8} 大正藏三八、八七五中。

^{④9} 「勝鬘經寶窟」卷上（大正藏三七、六下）。

^{⑤0} 大正藏四二、一八一上。

^{⑤1} 同上註、一八〇上一下。



釋佛名號

智銘

——「大智度論」集粹之三——

佛之名號甚多，且多爲音譯，爲使佛弟子知佛名號眞義，大智度論一一釋義如次：

「婆伽婆」——「婆伽」譯爲「德」，「婆」爲「有」；合言之即爲「有德」。又「婆伽」另譯爲「分別」，「婆」爲「巧」，合之則爲「巧分別」。即巧分別諸法總相、別相，「婆伽」又譯爲「名聲」，「婆」爲「有」，合之則爲「有名聲」。又「婆伽」可譯爲「破」，「婆」爲「能」，合之則爲「能破」，即能破淫、怒、癡。佛具「有德」、「巧分別諸法總相別相」、「有名聲」、「能破淫怒癡」等積極意義，是爲最勝。他如轉輪聖王、釋梵、護世者等，無有及佛者，蓋轉輪聖王等仍與「結」相應，佛則已離「結」。轉輪聖王仍沒在生、老、病、死泥淖中，佛已得度，轉輪聖王爲恩愛奴僕，佛已永離。他如釋梵、護世者亦復如是。雖阿羅漢、辟支佛已破三毒，唯氣分不盡。如舍利弗有瞋恚餘習，難陀有淫欲餘習，畢陵伽婆有慢餘習，均不得稱爲「婆伽婆」。佛則餘習皆盡，雖諸天供養、散衆名華、讚歎佛德、佛無喜色。佛食馬麥，亦無憂戚，天王獻食，百味俱足，不以爲悅。一心無二，得稱「婆伽婆」——即是世尊。

佛又名「阿羅訶」——「阿羅」譯爲「賊」，「訶」爲「殺」，合之爲「殺賊」。佛以忍爲鎧，精進爲鋼甲，持戒爲大馬，禪定爲良弓，智慧爲好箭，外破魔王軍，內滅煩惱賊，是名「阿羅訶」。又「阿」譯爲「不」，「羅訶」爲「生」，合之爲不生

。佛心種子，後世田中不生無明，糠脫故。又「阿羅訶」名「應受供養」，佛諸結使除盡，得一切智慧故，應受一切天地衆生供養。以是故，佛名「阿羅訶」。

佛又名「多陀阿伽陀」——譯爲「如來」，如法相解，如法相說，如諸佛安隱道來。佛亦如是，更不去至後有中，是故名「多陀阿伽陀」。

佛又名「三藐三佛陀」——「三藐」譯爲「正」，「三」爲「徧」，「佛」爲「知」，合之爲「正徧知一切法」，知苦如苦相，知集如集相，知滅如滅相，知道如道相。又知一切諸法實不壞相，不增不減。所謂不壞相，是心行處滅，言語道斷，過諸法如涅槃相不動。再者，一切十方諸世界名號，六道所攝衆生名號，衆生先世因緣，未來世生處，一切十方衆生心相；諸結使、諸善根、諸出要，如是等一切諸法悉知，故名「正徧知一切法」。

佛又名「韓侈遮羅那三般那」——譯爲「明行足」、宿命、天眼、漏盡名爲三明。直知過去宿命事，是「明通」。知過去因緣行業，是名「明」。直知死此生彼，是名「通」。知行因緣，際會不失，是名「明」。直盡結使，不知更生不生，是名「通」。若知漏盡，更不復生，是名「明」。是三明，大阿羅漢、辟支佛所得，彼雖三明，明不滿足，佛悉滿足，是爲異。佛一念中生、住、滅時，諸結使分，生時如是、住時如是、滅時如是。苦忍法、苦法智中所斷結使，悉覺了知如是結使解脫，得爾所有爲解

脫，得爾所無爲解脫，乃至道比忍見諦十五心中。諸聲聞、辟支佛所不覺知，時少疾故。如是過去衆生、因緣、漏盡，未來、現在亦如是。行名業、口業，唯佛身、口業具足，餘皆有失。是故名明行足。

佛又名「修伽陀」——「修」譯爲「好」，「伽陀」爲「去」，爲「說」，合之爲「好去好說」。好去者，於種種諸深三摩提，無量大智慧中去。佛一切智爲大車，八正道行入涅槃，是名「好去」。「好說」者，如諸法實相說，不著法愛說，觀弟子智慧力，方便而爲說法，如是人可度，是疾、是遲，是人應是處度，是人應說佈施，或說持戒，或說涅槃。是人應說五衆、十二因緣、四諦等諸法，則能入道。如是等種種知弟子智力而爲說法，是名「好說」。

佛又名「路迦憊」——「路迦」譯爲「世」，「憊」爲「知」，合之爲「知世間」。佛知二種世間，一衆生，二非衆生。及如實相知世間，世間因、世間滅、出世間道，所謂知世間，非如世俗知，亦非外道知。知世間無常故苦，苦故無我。知世間非有常、非無常。非有邊、非無邊，非去，非不去，如是相亦不著。清淨常不壞相如虛空。是名「知世間」。

佛又名「阿耨多羅」——譯爲「無上」。涅槃法無上，佛自知是涅槃，不從他聞。亦導衆生令至涅槃。諸法中涅槃無上，衆生中佛亦無上。佛持戒、禪定、智慧、教化衆生，一切無有與等者，何況能過，故言「無上」。又者「阿耨」譯爲「無」，「多羅」爲「答」。一切外道法，可答可破，非實清淨故，佛法不可答不可破，出一切語言道，亦實清淨故，以是故名「無答」。

佛又名「富樓沙曇婆羅提」——「富樓沙」譯爲「丈夫」，「曇婆羅」爲「可化」，「婆羅提」名爲「調御師」，合之爲「可化丈夫調御師」。佛以大慈大智故，有時軟美語，有時苦切語，有時雜語，以此調御可度衆生，令不失道。「調御師」有五種意義；初、父母兄弟親里。中、官法。下、師法。爲今世三種法治。後世、閻羅王治。佛以今世樂、後世樂及涅槃樂利益調御衆生，故名「師」。上四種法治人，不久畢壞，不能常實成就，佛

成人以三種道，常隨道不失，如火自相不捨乃至滅。佛令人得善法，亦如是至死不捨。以是故，佛名「可化丈夫調御師」。

佛又名「舍多提婆魔舍喃」——「舍多」譯爲「教師」，「提婆」爲「天」，「魔舍喃」爲「人」，合之爲「天人教師」。佛示導衆生，是應作，是不應作。是善是不善。衆生隨教行，不捨道法，得煩惱解脫報。是名「天人師」。人中結使薄，厭心易得，天中智慧利，以是故，二處易得道，餘道中不爾。言天，則攝一切天。言人，則攝一切地上生者。何以故，天上則天大，地上則人大。是故，說天，則天上盡攝。說人，則地上盡攝。人中，得受戒律儀，見諦道、思惟道及諸道果。天人中易得多得，以是故佛爲「天人師」。

佛又名「佛陀」——譯爲「知者」或「覺者」。知何等法？知過去、未來、現在，衆生數，非衆生數，有常、無常等一切法。菩提樹下，了了覺知，故名「佛陀」。摩醯首羅天、韋紐天、鳩摩羅天雖知一切法，但非一切智。是三天，愛之則欲令得一切願，惡之則欲令七世滅。佛不爾。爲菩薩時，若怨家賊來欲殺，尙自以身肉、頭目、髓腦而供養之，何況已成佛？佛不惜身時。以是故，獨佛應當受佛名字，應當歸命佛，以佛爲師，不應事天。佛有二事：一者、大功德神通力。二者、第一淨心，諸結使滅。諸天雖有福德神力，諸結使不滅故，心不清淨。心不清淨故，神力亦少。聲聞、辟支佛雖結使滅，心善清淨，福德薄故，力勢少。佛二法滿足，故勝一切人，知一切法，故名「知者」。

佛又名「阿婆摩沙摩」——譯爲「無等等」

佛又名「路迦那他」——譯爲「世尊」。

佛又名「波羅伽」——譯爲「度彼岸」。

佛又名「婆檀陀」——譯爲「大德」。

佛又名「尸梨伽那」——譯爲「厚德」。

如是種種，隨德立名，是以佛之名號亦多。

佛具一切智，能知一切法。所謂一切法，畧說有三種：一者、有爲法。二者、無爲法。三者、不可說法。此三者攝一切法。佛對一切法，用故說，不用故不說。有人請問故說，不請故不

說。如有人問十四難：「一、世界及我常。二、世界及我無常。三、世界及我亦有常亦無常。四、世界及我亦非有常亦非無常。五、世界及我有邊、無邊。六、亦有邊、亦無邊。七、亦非有邊、亦非無邊。八、死後有神去後世。九、無神去後世。十、亦有神去、亦無神去。十一、死後亦非有神去、亦非無神去後世。十二、是身是神。十三、是身非神。十四、身異神異？」此等事無實故不答。蓋諸法有常無此理，諸法斷亦無此理。以是故，佛不答。此十四難，邪見非實，佛常以真實，以是故，置不答。而置不答，是爲答。答有四種：一、決定答，如佛第一涅槃安隱。二、隱義答。三、反問答。四、置答。此十四難，佛以置答。若言：「無一切智人，有是言而無義。」是大妄語。實有一切智人，何以故？得十力、知處非處故，知因緣業報故，知禪定解脫故，知衆生根善惡故，知種種欲解故，知種種世間無量性故，知一切住處道故，先世行處憶念知故，天眼分明得故，知一切漏盡故，淨不淨分別知故，說一切世界中上法故，得甘露味故，得中道故，知一切法若有爲若無爲實相故，永離三界欲故，如是種種因緣故，是以，佛爲一切智人。

朝中措 市聲

呂偉東

沈沈永夜旅魂驚。待旦盼鷄鳴。市上惡聲四起，冥茫觸動心兵。

洋場十里，只逢牛鬼，不見神明。搔首問天無語，何時島國昇平。

踏莎行 客心

鳳鳥離巢，瀰天大霧。寄身江嶺無寧處。五坡亭圯客心驚，愁雲遮斷蓮峯路。

淨土香蓮，高巖綠樹。山中最合幽人住。朝朝念佛，菩提自得如來度。

（上接第7頁 佛教對中國文化的貢獻）
兩者都能顯示出中國傳統那種重簡易、直接和實踐的性格。這些都是真正的從中國土壤成長出來的佛教，而非從印度移植過來的宗派。

另外，佛教的僧團組織在中國亦有改革。在唐代和宋代，由於寺院方面可以擁有土地及工商業財產，因此，僧人和寺院的地位就像地主和貴族一樣，對鄉村經濟有很大的影響力。再者，寺院一般是由地方政府組織支持的，他們常替政府主持各種宗教慶典，故亦可視為國家安定的一種精神力量。這種關係是印度所沒有的。在中國，寺院要由政府管轄，目的就是要限制僧人的數目，僧人出家須經政府考驗，合格後發給度牒，這也是中國佛教僧團的特色。

隨着歲月的流轉，菩薩的形象亦被中國化起來。著名的將來之佛——彌勒佛（Maitreya）被改稱做「布袋」和尚，以肥胖可親的樣子歡迎人們進廟禮佛。觀世音（Avalokiteśvara）菩薩轉爲女身，以浙江省海岸的普陀山爲道場，文殊師利（Mañjuśrī）菩薩則居山西省之五臺山。此外，印度之「窣堵坡」（Stupa）傳到中國後，演變爲多層矗立的「塔」，建於位置良佳之地，以祈家族安寧，而不必再像以前印度那樣只用作收藏佛陀的遺骨之所。最後，印度佛教所重視的出家遺世的精神，傳入中國，亦與中國傳統孝道結合，建塔修廟，往往是爲了紀念先人。由此可見，印度佛教移植到中國，經中國土壤培植，其印度色彩漸褪，終於對中國文化作出了最大的貢獻，這是其他宗教所無法比擬的。這就是爲什麼在傳入中國的各大宗教中，印度佛教成爲最有影響力的宗教的原因了。

① 譯者按：張子此語，見「正蒙·天道篇」，見下文爲「無一物而非仁」。然據原著者語意，似更近於程明道之「仁者以天地萬物爲一體」或「渾然與物同體」。

② 本句原文作：“This mind intuitively and instantly knows what is right and wrong without depending upon external sources.”可譯爲：「本心當下即知善惡是非而不假外求。」譯者認爲此已接近王陽明之良知義而非禪義，故畧復其意。



梵網經菩薩戒本講義

釋廣化譯述

講於南普陀佛學院

夫梵網經菩薩戒者，諸大乘戒學中，最為奇特之戒法也。無論人、天、鬼、畜，不分賢、愚、貴、賤，但得有緣受此菩薩戒，皆名第一清淨者，即得入於諸佛之位，是故此經稱菩薩戒弟子為佛子。應知名為佛子終必成佛；猶如國王之子號稱王子，名為王子終必為王也。梵網菩薩戒既有如是殊勝功德，是以化不自揣愚庸，惟因利生心切，輒以此戒為本院諸學僧授課，冀諸同學，遠登覺岸。茲復將講義稿，稍事整理，借內明月刊披露，向我教界諸長老德，請求郢政。惟願鑒我顛誠，匡我不逮，或函示斧正，或面告其非，令此講義不至以瞽引盲，普願見聞同圓戒度，曷勝懇禱之至！

述者謹啓

經前玄談

將釋此經，先作六門明義：一釋經題，二出戒體，三論功用，四辨被機，五判教相，六序淵源。

一、釋經題

甲、釋法題

梵網經盧舍那佛說菩薩十重四十八輕戒

經題共十七字，分作兩段解釋，「梵網經」三字，是一部之總名，「盧舍那佛說菩薩十重四十八輕戒」，為當品之別目。說明白點，這是梵網經的一部份，却是最重要的部份。故特別錄出作單行本，有如法華經之觀世音菩薩普門品單行流通。梵本梵網經有十萬頌、六十一品，全部翻譯應成三百卷，如茲大本，未來此土，此土僅有梵網經菩薩心地品第十，此品分上下兩卷，上卷明菩薩階位，下卷明菩薩戒法。此菩薩戒本，即自下卷菩薩戒法中節錄出來，別行流通。茲將題義分釋如次：

梵網者，摩醯首羅天大梵天王之網羅幢也，經云：「時佛觀諸大梵天王網羅幢，因為說無量世界，猶如網孔，一一世界各不同，別異無量，佛教門亦復如是。」故知經稱梵網者以喻立題也。能喻唯一，謂梵王珠網幢。其珠網幢，以無量百千萬億摩尼寶珠串成。而一一寶珠，光色不同，別異無量，互相映射，互相攝入，故每一珠，俱含眾珠之色，文彩重重，不相妨礙。所喻有二，謂世界與佛教門也。世界是所被之機，教門為能被之法。先明所被之機，法所被機，應是眾生，不言眾生，而言世界者，舉依報以該正報。所謂佛世界、菩薩、聲聞、緣覺、天、人、修羅、餓鬼、畜生、地獄等世界，凡此種種世界，皆是眾生共業和別業交織所成，別中有共，共有別，共別互緣，安立剎網，淨穢差別，無量無數。故說無量世界猶如網孔，一一世界各不同，別異無量也。次明能被之法，不稱佛法，而稱教門者，門以通達為義，謂此妙法，是通達繫滯之門也。法貴當機，機既淨穢差別，各各不同；法亦半滿偏圓，別

異無量。而三乘賢聖，依教修證，參差不同，亦復無量，故曰佛教門亦復如是。謂猶如世界，各各不同，別異無量；又謂無量世界及佛教門，猶如珠網羅幢之孔，各各不同，別異無量。是故以梵網爲喻，爲經立題。

經者梵語修多羅，具貫穿攝化等義，謂其實穿所應知之義理，攝持所化之衆生也。意譯爲契經，謂上契諸佛之理，下契衆生之機，故名爲契；爲法爲則，今古常然，故名爲經。古來譯經師，皆畧去契字，直稱爲經。經是此土方言，如古時有四書五經。儒家註釋經字之義，訓法訓常；而佛法門三世不易即常義，十方咸遵即法義。故知直譯爲經，字雖從畧，義亦無減。凡是佛經，皆具有教、行、理三經，言教經者，大聖垂慈，隨類開示，所有言教，法界同遵，故名爲經。言行經者，一行、五行、萬行，三乘聖衆之所共繇，決無異趨，故名爲經。言理經者，有佛無佛，性相常住，魔外不能令其壞，大聖不能有所作，豎窮橫遍，體極眞如，故名爲經。又此方以文字爲教體，故指書本以爲經，即於書卷中，具足三經，能令衆生解其所說，即是教經，依此生善滅惡，即是行經，依此證入法性，即是理經。

梵網經者，梵網二字是別名，別餘經故；經是通名，通用一切經故也。以上釋經題竟。

盧舍那佛說者，舉教主也。盧舍那是能說之人，菩薩十重四十八輕戒，爲所說之法。盧舍那此云淨滿，謂垢障除淨，功德圓滿，故名淨滿。菩薩心地品上卷，是舍那自說；今此下卷戒法，本是釋迦所說，推功歸諸本佛，故云盧舍那佛說也。

菩薩十重四十八輕戒者，菩薩爲梵語菩提薩埵之畧譯，菩提此云佛道，薩埵此云衆生，謂能上求佛道，下化衆生者，即名菩薩也。二百五十戒，通大小乘；此五十八戒，唯制大乘，簡通取別，故標菩薩二字。十事是根本，若有犯者，不得現身發菩提心，亦失國王位、轉輪王位、亦失比丘、比丘尼位、亦失十發趣、十長養、十金剛、十地，佛性常住妙果，一切皆失，故制重名。四十八條是枝葉，唯垢心行，故立輕號。皆具孝順

、制止之義，故稱爲戒。以上釋別目竟。

簡稱梵網經菩薩戒本者，戒即是本，菩薩之戒本，亦即諸佛之本，本者根本，佛菩薩功德，從此戒生，如華嚴經云：「戒爲無上菩提本」，故名戒本。顧名思義，受了菩薩戒的人，應當一心受持淨戒，並且遵照佛制，半月半月誦戒，切勿間斷也。

諸經立題，可分七種，即人法喻，單三、複三、具足一。今此戒經，以人法喻爲題，即梵網是喻，盧舍那是人，菩薩十重四十八輕戒是法也。

乙、釋 譯 題

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

姚秦者，姚是姓，秦是朝代名。我國歷史上有三個朝代同名爲秦，後人稱之爲秦、前秦、後秦。又以嬴政（秦始皇）當政之古秦名嬴秦，符堅當國之前秦名符秦，姚興當國之後秦爲姚秦，以利識別。此云姚秦者，即正姚興當政之時代也。三藏法師者，博通經律論三藏教理之法師也。鳩摩羅什是梵語，此云童壽，謂其童稚之年，德學已齊耆宿也。師生於龜茲國（古西域國名，在今新疆省庫車縣境）。七歲出家，日誦萬偈，九歲時與外道論義，便能辯挫邪鋒。天竺諸王，皆多奉爲師，後秦符堅，聞師德譽。遣將率兵七萬赴龜茲，迎請法師，歸至中途，遇難阻滯，迄姚秦弘始三年，師方入長安，秦主姚興，厚禮優待，延居西明閣、逍遙園及草堂寺等處，計共譯經五十餘部，三百餘卷，此梵網經最後譯出，以此菩薩心地品是明菩薩戒相，印土菩薩行人，悉皆持誦，是故此經本，由什師親口誦出，與大眾共譯之，慧融、道祥等八百餘人，從其筆受，遂發心求受菩薩戒，此爲東土受菩薩戒之始也，乃別錄此品下卷，偈誦以後所說戒相，獨爲一卷，名曰「梵網經盧舍那佛說菩薩十重四十八輕戒一卷」，卷首別標當時受戒羯磨等事，謂此羯磨出梵網經律藏品，盧舍那佛爲妙海王及王千子受菩薩戒法，其八百人同誦此戒本也。什師於弘始十三年寂於長安，臨終誓曰：「若吾所譯佛經無謬者，焚身之後，舌根不壞。」後來茶毘

，舌根全存，足證師所譯之經，皆符佛意也。

二、出戒體

此經以無作戒體爲體，所謂無作戒體者，天台大師云：戒體者，不起則已，起即性，無作假色。罄公釋云：「謂此戒體，不起則已，起則全性，而性修交成，必有無作假色。假色者，性必假色法以爲表現也。無作一發任運止惡，任運作善，不俟再作，故名無作。」今此菩薩無作律儀，應以四句勝義而詮顯之：一者、本源清淨以爲其性，二者、發菩提心以爲其因，三者、三番羯磨以得其體，四者、諸佛三身以爲其果。分釋其義如次：

一、本源清淨以爲其性者，所謂諸法真實之相，不生不滅，不常不斷等，乃此戒所依之理體也。

二、發菩提心以爲其因者，被四弘誓鎧，上求下化，情期極果。如行事鈔上品心云：「若言我今發心受戒，爲成三聚戒故，趣三解脱門，正求泥洹果。又以此法引導衆生，令至涅槃，令法久住。」資持記釋云：上品中三；初門自利行，又下、明利他行，令下、明護法行。初中、成下明遠期也，上二句大乘三學，即因行也。下句求大涅槃，即果圓也。三聚戒者，出璣珞經，聚以總攝爲義，菩薩三聚攝行斯盡，一、攝律儀戒，律儀禁惡，結業煩惱究竟斷故，即止行也。二、攝善法戒，世出世間，大小修證，究竟修故，即作行也。三、攝衆生戒，一切含識究竟度故，即四攝行，亦名饒益有情戒。三解脱者，雖是觀慧，非定不發，即定慧二學，絕縛證眞，由此得入，故號三解脱門。然名通小教，今對三聚，須局大乘，一、空解脱門，即性空也，二、無相解脱門，即相空也，三、無作解脱門，即唯識也，亦名無願。泥洹者名亦通小，取大可知。「不發菩提心，不感此戒也。」

三、三番羯磨以得其體者，羯磨作法有三：

1、示名出體——芝苑云：標心期受，須識何法？謂佛出世，制立戒法，禁防身口，調伏心行，十方諸佛三乘賢

聖，並同修故，名爲聖法。今者發心，誓秉此法，作法而受，因緣和集，心境相冥，發生無作，領納在心，名爲解體。故知受時，彌須用意，一生大事，不可自輕。

2、緣境發戒——芝苑云：所緣（發戒）境者，即法界衆生，依正等法，戒依境制，體從境發，境既無量，體亦無邊。又云：緣境雖多，不出有二：一者情境，即十方三世恒沙諸佛及諸菩薩、緣覺、聲聞、諸天、世人、修羅、餓鬼、畜生、地獄、下至蚊、蛇、蚤、虱、微細昆虫、蠢動含靈，六趣之外，中陰衆生，如是等類，皆遍十方，並通三世，無量無邊，不可稱數，皆發得戒。二者非情境，謂一切世間，微塵國土，山河大地，草木花果，乃至一針一草，隨其數量，亦皆發戒。至於空有二諦，滅理涅槃，聖教經卷，聖像塔廟，地水火風等，無不發戒。必須緣此情與非情等境上，決心誓斷一切惡，誓修一切善，受持經戒，寧捨身命不犯戒，即名緣境發戒。

3、作法納體——三番羯磨，是正得戒時，切須善爲運心。罄公云：初番羯磨時，十方世界妙善戒法，由心業（觀想）力，悉皆震動。二番羯磨時，十方世界妙善戒法，如雲如蓋，覆我頂上。三番羯磨時，十方世界妙善戒法，從我頂門，流入身心，充滿正報，盡未來際，永爲佛種。義疏云：大乘所明，戒是色聚，憑師一受，遠至菩提。涅槃經云：雖無形色，而可護持，雖無觸對，善修方便，可令具足。故知別有此無作戒體，從羯磨得。若自誓受者，亦從三白時得。或從見好相時得也。

大小乘戒，皆尙作無作戒體，作者受戒之時，動作於外之作業，無作者、其時領納於內之業體，（作是能造，無作是所發）若論懸防（對未來防）禁非（止現在起）之功能，實屬無作；以無作不能自生，要由作戒而發，故二由藉（作、無作），不得立一。（律鈔宗要隨講別錄）

（未完待續）

看「唵佛感應述異」之後

近來心情不好，久未執筆。但看到內明一一〇期刊載馮居士寫的「唵佛感應述異」之後，却引起了我的文字魔作祟，按不住要塗上幾筆！

先說文章作用，寫出來，爲的是給人看。一篇好的文章，給人看過就會起好的作用。特別是佛刊文章，每一篇刊出，都應有良好的反應，或讓人明解佛法，或讓人生起信心，或讓人懂得修持，不如此，就失去了佛學文字的价值，那又何必浪費佛刊寶貴的篇幅呢？

以前我寫東西總喜歡批評人，看這個不順眼，說那個不對勁，現在年紀大了，才覺得，這些是非非寫出來，對讀者不單無益，反而有害，「強作篇章，文致其惡」，是最要不得的罪過，作爲宣揚佛化的刊物，更不可刊用有損無益的文章。

說實在的，近年來「內明」佛刊，每期刊出的文章，差不多全是學術性相當高的佳構傑作，放眼佛教刊物，恐找不出第二家有如此高水準。有人說：「這是因爲稿費高的關係」。這話也許是原因之一，可是別忘記，督印人的魄力和主編人的才幹成果與認真負責的態度，也不能抹煞。

不過，專門學術性高的作品，僅能引發一部份知識份子，比較沒有佛學底子的讀者，難免有高不可攀的困難，所謂雜誌，本就是綜合各階層都能普遍接受的刊物，而內明的「佛教文藝」欄，把佛學融滙於生動、有趣的文章裏，正好彌補了這一點。可惜執筆者太少，每期不過寥寥兩三篇，比那

高談闊論專門佛學論著的大塊頭，遜色何止小巫見大巫！

「唵佛感應述異」，即一一〇期文藝欄中僅有的兩篇珍品中的一篇，它之所以吸引我，是通過淺白的筆觸，真實的內容，動人而又感人的場面。真的，佛力不可思議、法力不可思議、衆生心力不可思議，這是無可置疑的聖言量；不信，可循個人行徑去得到體證。所以，我絕對相信，「今春的冰封那巴多，和狂風吹浮冰」，確是馮居士悲心行願「一心唵佛的感應」救了無數海狗的生命。他「姑稱之爲巧合」，那是自謙，或恐人不相信他有此功力。

要知，佛法說感應，是如水映月，水清則月現，心濁則背覺合塵，無法感應道交！感應大小或毫無感應，全在修持功力深淺而定。馮居士我不認識，但在美國佛教圈中，我却聞知他有許多不凡的境地。他是一位文學家，得過文學獎，自小有神童之稱，一度曾從謝冰瑩教授受業，常往返美、加，事母至孝，長齋奉佛，至今仍抱獨身主義，皈依萬佛城宣化上人座下。奇怪的是，他每到上人的金山寺或萬佛城，益發顯現其神異潛能。照我想，他時常見到種種未卜先知的境界，除了現生中的行持，大抵與宿世的「修德有功」，到今世的「性德方顯」大有來頭，這也就是說，他宿生中修持有相當成就，此生中自容易感應，性靜明體，無諸滯礙。

不過，「唵佛」用這個「唵」字，似不太妥，理由是，念佛重在心念，旨在攝心，與用念佛對治妄念，如「清珠投入濁水，濁水不得不清，佛號入於亂心，亂心不得不佛」的道理。若念字

旁加個口，變爲朗朗上口，止在口頭上的功夫。念佛不入心，那是喊破喉嚨也枉然。彌陀經教人「念佛、念法、念僧」，常念三寶，或專心持念阿彌陀佛，乃至從一日至七日，念到一心不亂，焦點皆在心念，不在口唸。出聲念佛，還當記住由心而出。「都攝六根，淨念相繼」，是大勢至菩薩所示念佛要訣。

難得馮馮居士修持的是念佛法門，常有心通境現的感受，要是求生淨土，發願往生極樂世界，未來品位穩高。明朝學者袁宏道，也是一位淨業行者，有一次，他剛上床打坐念佛，驀地空中出現兩個童子，引他到極樂世界邊境神遊，他似夢非夢，親歷淨土邊地騰境，且跟他已逝世而往生淨土的哥哥袁中道暢談修證位次。回來後，袁宏道寫了一篇「紀夢」，給後來的人得知，原來淨土之外還有一個邊地。由此可見，馮馮時常預見預知未來的事象，一點不是神奇，是可信的事實。

據我個人所知，有兩件事得到證明：

一、美國新闢道場萬佛城，原是政府一間大醫院，由於不夠水用，沒辦法維持下去，乃全部賣出。萬佛城購下後，首先是解決水源問題，而這正是政府醫院沒法解決的問題。過去經過幾許專家勘查過，周圍地界都掘不出水源，現在又怎能尋到水源呢？這兒，可就顯出了城主宣化上人果真有一手，他老人家作意念咒一番，然後手指定一個地點開井。這一開下去，挖深幾百尺都毫無水跡，工程師和工人都說沒有指望了。這時馮馮居士在那兒，他說他在定中看到這地下水滔滔，再挖下去，一定有水，結果赫然挖出水源，裝好抽水機，至今全城皆用此水不竭。還是大家有目共覩的經過。

二、金山寺在舊金山十五街，是座三層巨型樓房，現任萬佛城月刊中文主編周果立居士對我說：「有一天，我同馮馮在樓下做工，他忽然說：『三樓上發生了什麼事』，連風掀吹起桌布打爛一個茶杯也說得很清楚，我趕到樓上去，一看果然一點不差。」

說到念佛的功力深淺，使我想到當代淨土宗師，自印光大師以下的兩位高僧，他們就是同在靈巖山閉關的了然法師與德森老法師，二人都是江西人，數十年的老同參。了老以前是修禪的，後專精念佛，著有「禪淨雙修」及「入香光室」、「般若淨土中道實在菩提論」等書，從他老的著述，可看出其修證絕不簡單。「入香光室」一書著成後請佛證明時，前後得燈花舍利二十餘顆，每粒晶瑩沉甸，光芒奪目，色如琉璃，形若圓珠。這個擺在眼前的靈異，比古代刻龍舒淨土文刻出舍利、繡佛像繡出舍利同樣靈奇，不是信不信由你，而是不由你不信！現住香港荃灣虛雲紀念堂的心明法師及在靈巖山住過的香港高僧，大都親眼看過。

在該書的附記中，指出念「往生咒」念夠三十萬遍，臨終時可任意往生佛刹淨土。法的威神，咒力不可思議，了老說出他個人經歷一段往事，正好與馮馮居士念佛救海狗有異曲同工之妙。

了老說民國二十二年（一九三四），他與同參德森法師，由贛州包租一船順流下南昌，沿途停下時，船主與他的兒子經常去河中打魚，這是他們一向的生活習慣。這一天，船主在停航的時候，父子倆照例去河中打魚，法師勸他們不聽，沒辦法，便坐在甲板上念往生咒。那倆父子打了老半天魚回船，一條也沒打着，咕嚕着說很怪！他們往常下河打魚，都有所獲，從未空手回過，爲什麼這次竟連一條小魚也撈不到呢？以後，凡是倆父子下河打魚，兩位法師就坐在船頭甲板上念往生咒或念佛，這樣一連幾天，倆父子怎樣也打不到一條魚，使他們相信了念咒的威力，佛法的感應。

同樣的咒，同是念佛，在一個沒有修持的人來說，就不易當場收到效驗。這事，我個人有過幾次嚐試。我住檀香山，得空常到河邊小亭台閒坐，看到有人在河畔釣魚，眼看著水中魚群，一條又一條上鉤，我心裏就猛念往生咒，又默稱七佛名，可是一點也不起作用，一條條魚照樣活生生從河中釣起來，慚愧，自道自己念咒不濟事，功夫太差。

虛雲老和尚遺相



馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

湘軍兵勇不聽，依然慌張倉皇後退，驚叫亂竄，太平軍水陸追襲，喊殺震天。湘軍被殺及墜入江中溺死者不計其數，江水血紅，國藩睹此慘狀，慘然心痛哭道：

「我帶兩萬三湘子弟，只圖破賊保國衛道，誰想落得如此慘敗，子弟喪傷殆盡，我尚有何面目見三湘父老？」

國藩言罷，揮劍自刎，被左右搶救奪去寶劍，國藩痛哭，奮身躍下江水之中，左右搶救不及，夜黑水急，雙方戰船火把照耀，箭飛如蝗，江面一片混亂。

國藩在江水中載浮載沉，被急流推去百餘尺，幸得水師統領彭玉麟戰船恰好馳至，將國藩從水中救起，始得生還。

這段消息傳到湘鄉，人人驚惶震動，都謠傳曾大人已自殺溺死，紛紛準備逃難，但是湖北廣西江西均已賊佔，湖南已破，又逃向何處呢？正是人心惶惶不可終日。

滿堂趕到曾府之時，只見本鄉父老人衆數千，都圍住了曾府打聽消息。曾國藩之父麟書老太爺，時已八十餘齡，扶杖出見衆人，說道：「各位鄉親父老休慌！湘軍雖已戰敗，傷亡慘重，然非全軍覆沒，我子國藩因兵敗喪失我鄉子弟，無面見三湘父老，投水自殺謝罪……」

各父老原不無怨恨國藩，及聞其投水自殺，衆人又不禁感泣了。都說：「曾大人何苦如此呢？」

只聽曾老太爺續說：「國藩幸得彭玉麟戰船趕至救起，今已無礙。我今已遣人帶信給他，着他休養，且令他整軍再戰，必求破賊，保鄉衛國，各位鄉親父老，且請暫時寬心，諒賊兵一時仍無法來攻，我等但依舊安業堅守，靜聽消息，勿先自亂陣脚。」

老太爺致國藩之手諭曰：「……兒北出以殺賊報國，非直爲桑梓也。兵事時有利鈍，出湖南境而戰死，是皆死所，若死於湖南，吾不爾哭也……」

國藩讀罷，愧作大哭，覆函老父，表示悔悟，誓必重新整軍

揮兵再戰。

却說蕭滿堂聽得曾老太爺如此答覆父老，也就稍爲安心，不好多擾老太爺，乃與衆人均各自散去回家，聽候消息。

蕭公子與繼母王氏聞得叔父說及曾大人赴水之事，各皆嗟嘆，亦擔憂不知賊兵是否將來攻。

王氏夫人說：「菩薩保佑，千萬別讓賊兵打來才好，若是賊兵打來，我等此次必死無疑，哪裏有地方可逃奔？」

公子道：「娘親不必驚慌，我們都逃上南嶽衡山去便了，衡山崇山峻嶺，天險可倚，且又峯巒廣闊，盡可藏身，寺院又多，我們索性就都在衡山出家修行，豈不甚好？」

叔父滿堂叱喝道：「姪兒休得再提出家！你父親去赴任之前，怎麼吩咐來着？你只合用心讀書，將來求一出身，光宗耀祖，娶妻生子，承祧香燈，豈可時常妄想出家爲僧？斷我蕭門香燈？你若仍存此種妄念，便成背祖叛宗之罪人！你父將你交付於我看管，我須縱容你不得！」

公子嚇得慌忙跪下謝道：「叔爺諒恕！姪兒不敢了！」王氏夫人說：「叔叔請息怒，你姪兒信佛是真，出家則諒他也不敢。」

滿堂道：「總要他斷却出家之念方好。」

孀娘李氏夫人道：「姪兒年幼，一時戲言，相公如何却認真將他責罵？」

滿堂道：「我時常有事外出，不得在家，你們須都嚴加看管姪兒與富國兩個才好。別叫他們擅自離家。若有什麼僧尼上門，一概趕走！省得拐帶兩個去出家。」

却說曾國藩重整湘軍之後，派遣彭玉麟，楊載福，與塔齊布三將，水陸兼進，合攻太平軍於湘潭，以寡勝衆，大破太平軍，收復湘潭，湘軍乘勝追擊，一路攻克岳州，大焚洪軍水師戰船數百，滿江烈焰，光耀夜空，兩個月內，湘軍一路剿擊洪軍，一直攻入湖北，克復武漢，在漢口江面，焚燒太平水師戰船千餘，大火數十里，燒得太平軍倉皇敗走東竄。

國藩在帥舟鼓樓觀戰，儒服摺扇，與彭玉麟談笑若定，昔日武侯與周瑜火燒曹軍連環船赤壁之役，正可爲此寫照。湘軍此時非唯盡雪前敗之恥，且已佔得先機。

湘人聞訊，無不慶額。蕭公子等聞知，亦自歡喜，都說：「好了好了！這一下不必逃難了！」

北京紫禁城中，文宗病勢日重，扶病臨朝，聞奏湘軍捷報，不勝欣喜，精神爲之一振，嘆曰：「不意曾國藩一介書生，乃能建此奇功！」

群臣均拜賀曰：「此乃皇上洪福所致……」

軍機大臣祁雋藻却妬國藩立功，奏曰：「曾國藩以侍郎在籍，猶一匹夫耳！一時崛起，從之者萬人，恐非國家之福也！」文宗聞奏默然變色，退朝後，與隨侍代看批本之懿貴妃談及此事，貴妃奏曰：

「論理，本朝祖宗家訓：妃嬪不得與政，奴婢豈敢多言？」「你說不妨！」文宗說：「我此時病到神昏氣短，哪能用心？你就說來聽聽，免我勞神。」

貴妃奏曰：「現今亦唯有曾國藩可用了，皇上若憂疑太多，焉能叫他盡心剿賊？」

文宗曰：「卿言甚善！」對傳令聽起，令軍機入見，起草下諭：「……曾國藩即可專力進剿，毋令逆匪南北分竄，曾國藩經朕畀以剿賊重任，事權不可不專，自桂明以下文武各員，均爲節制……。」

曾氏奉諭，水陸兩師乘勝東下。湘將羅澤南，塔齊布克大治，彭玉麟等，在半壁山大敗太平軍秦日昌與韋俊，湘軍水師在是役破毀太平軍之橫江鐵鎖，火焚太平軍水師戰船四千餘艘，一時火焰冲天，水天紅映百里有餘，曾國藩與胡林翼率軍直抵九江，聲勢浩大，大火連江數日，場面尤勝赤壁之役。

捷報傳出，全國鼓舞，江西至福建道途亦復通，蕭玉堂在廈門任上，遣人來湘鄉迎接王氏夫人赴任，但附函稱：「……劣子仍請吾弟代爲嚴加管束，勿使其佞佛出家。亦勿使其遊手好閒，今起即可令其隨吾弟學習家務及生計，務使其勤奮勿惰其志。」

王氏夫人自是不捨愛兒，也只得揮淚而別，臨別諄諄囑咐：「兒啊！你在鄉，務須恭敬叔爺，凡事聽從叔爺教訓，好好從他學習家務生計，切莫違悖！切記你父之言，勿再生心出家！一切自己珍重，勿使爲娘掛念！」

王氏雖非生母，却是親恩勝如親生之娘，公子素來孝順，如今首次與娘分別，便已心如刀割，早已拜倒地上，淚如雨下了，連稱：

「孩兒謹遵娘親慈命！」

眼看娘親含淚登轎，漸漸遠去，千里迢迢，山外萬重山，公子淚流滿面，依依不捨。

滿堂父子在旁亦感傷別，大家至望直轎子沒入山外林中，猶在眺望。

富國說：「哥哥且回家去！」

「好的！」公子猶餘哽咽，心想，若是出家，有何難捨？就是最難報慈母之恩耳，現時不過暫別，已經如此傷心，將來真正遁入叢林，還不知如何傷感呢？慈母倚閭，悲當如何？他思量至此，真感躊躇極了！

15

蕭公子一心仍想往南嶽出家，但却又以親恩難報，於心不忍，至感躊躇，也唯有勤力隨着叔父滿堂學習家計，暫時未敢遽然逃走。

叔父教他習商，帶他到各處收取田租，買賣農產五穀，登賬撥珠……這些瑣事，使他心煩厭倦，更甚於道書，却不敢言。而且叔父步步嚴管，使他全無自由，好似籠中之鳥。他自思，若要逃走離家，亦必須首先取得叔父信任，方可俟機而逃。於是他乃伴爲喜歡習商，倍加勤奮。

咸豐五年（公元一八五五年），公子十六歲。太平天國翼王石達開與羅大綱部軍大敗湘軍，曾國藩，彭玉麟，胡林

翼均被石達開切斷其軍勢，湘軍一部被困於鄱陽湖，一部在長江。太平軍重奪武漢，石達開得天地會之助，於是年年底佔領湖北湘州。咸豐六年一月，大敗湘軍於江西樟樹鎮，湘軍僅有南昌，廣信，饒州，贛州，南安五郡，其餘江西八十餘州，均爲石達開所佔。

被困於南昌的曾國藩，於百花洲仍然登樓賞荷，與地方文士詩酒唱和，依然儒巾葛服，其實心中焦慮。

當是時，湘軍轉爲劣勢，而中國北方又發生捻亂！西北發生四亂，雲南亦有四變，貴州有苗亂，彼此與太平天國互相呼應。

「捻」黨原起於河南山東一帶，鄉民裹紙爲龍，遊行逐疫，自稱爲「捻」，大多數是平時遊手好閒不事生產之徒，起先僅捐募油紙費用，漸而報仇詐財，掠人勒贖，漸成數千人爲一「捻」。咸豐五年六月，安徽亳州一帶之捻衆，推舉張洛行爲盟主，編爲五部，號稱「五色旗」。八月三十日，北犯河南歸德府，和太平軍互相支援呼應。張洛行並接受太平天國洪秀全封爵爲「沃王」。在華北大肆搶掠燒殺，亦一如太平軍之大燒佛寺道觀，殺僧辱尼。華北的佛教規模，被捻匪破壞殆盡，只剩下五台山因偏僻而倖免。

五台山各寺僧人合計有數千人之衆，爲求自保，各寺不得不練武護寺，但出家人之武器，不外是些自衛之木棍，並無刀槍，可於應付小股賊匪，若遭大批捻匪來犯，亦自難抵禦。

總之，佛教在南在北，均受到了極嚴重之破壞毀滅。達摩禪師東來，佛教在東土蓬勃發展，至六祖惠能和尙南傳，神秀和尙北展，頓漸兩宗，大展佛禪，極一時之盛，天下佛院，曾多至萬所，出家僧尼多達百萬，歷經三「武」之護，中土佛教逐漸衰微，規模已不若極盛之時，但佛禪思想，已普遍深入。佛教道場，叢林，亦仍普遍，受到歷代君主朝野之尊敬，直到此時，却遭遇到空前浩劫了。太平天國與捻衆所毀之佛寺，所過之處，幾無一倖免，只有深山叢林得以苟全，在北爲五台山諸寺，東爲天台。東南則爲福建，南爲衡山等寺未遭太平兵侵之地。

蕭公子年紀雖幼，却已注意及於此場佛教浩劫，越見洪捻毀

佛，他就越發着急，更盼早日逃走而出家了。他不住禱拜於家中供奉的觀音菩薩像前：

「菩薩啊！眼見得佛教已遭空前浩劫！洪楊與捻衆盡毀中土佛教道場，殺戮僧尼，佛教將來何以爲繼？弟子心焦如焚，願得菩薩保佑，叫弟子早日得出家，將來也好出一份棉力，參與重建佛寺，重振佛教！」

同時，他又禱望湘軍得勝早日平定洪楊，勿使佛教再遭更多毀滅。

詎料此時湘軍却被石達開擊敗，再退守於湖南，蕭公子

永懺樓隨筆之四十四

心力移物奇能

馮馮

（續完）

金氏肩上能發火花，又能遙指使物件在牆間或空氣中漸漸出現。拉比教授等科學家親見其事，予以證實。不過，我倒沒見到，以上材料，取自意大利心靈學會的年報，姑妄言之。（來源：大學圖書館）

美國「IBM」電子計算公司有一位六十三歲磁力錄音帶發明人霍高先生（Marcel Vogel），在加州史丹福大學物理系教授史特洛克（Dr. P. Sturrock）的實驗室內，當着科學家多人面前，實驗「心力移物」。

霸氏當衆表演，用眼注視一根鋼棒，使之逐漸彎折，直至彎成馬蹄鐵「U」字形爲止。

他一連用心力彎折了好幾根金屬棒子。

科學家賴恩博士（Dr. Wilfred Laine）證實其真實性

心情也就更加沉重了。

太平天國的崛起，頗引起英、法列強之幻想，認爲太平天國根除中國文化與佛教道教儒家思想，而建立基督教國家，顯然有利於列強的利益。

當時英國總督文翰爵士（Sir G. Bonham）致英國外相克林敦爵士（Lord Clarendon）之報告書中有云：

「……太平天國若果成功，英國可預期之利益爲：（一）宗教及通商事業可以開放，（二）可引入科學改進，於授受雙方均有益。」（未完待續）

，他說：「人類心力，可能存有現階段科學未知之潛在能力，尚待科學去探討研究」。

物理學教授史德洛克說：「此事完全真實，但我無法解釋」！

霍氏自己也無法解釋，霍氏又表演注視鐵棒，使之爆斷，衆人看見鐵棒發生輕微爆炸火花。

霍氏承認並非生來具此能力，而是練習得來，歷時多年才練得此功夫，他從不外出表演歛財，只爲研究實驗而表演，他頗有財產及名譽地位，無須挾術自炫。

美國奇人能力真多！我們不談那些職業的心力表演者，他們當中有真有假。有一位以色列人，叫觀衆拿出一大把鑰匙給他用心力去彎折，結果有些彎了有些不彎，我不能不指出此事可疑。

你拿出一串鑰匙來，其中總有些已經由於久用而漸漸變彎了，只是你一向不注意，等到有人叫你看它，你才發現它彎了。不信，你把你的舊匙拿出來看看！我自己的許多舊匙，都已彎折了

，我從沒去叫它彎折，也從不注意。

刀叉湯匙也是常有微彎的。表演者常說可用心力彎刀叉湯匙，大多不過是魔術掩眼法而已，所以我不提他們。

我談的，都是非職業的心力實驗實例。

美國加州蒙德里（Montory）——在三藩市以南不遠，該處有一座佛教寺院（的蒙德里半島學院物理系主任梅卡爾斯基博士（Dr. Gary Mekarski），舉行一次實驗「心力移物」。

他叫廿九歲男子拉維利（S. Lavalle）實驗用心力去移動真空室內的一支六千伏特（6000 Volt）電子光條（Electronic Beam）。

電子光條，就是一股電子光束，是射線，給關在真空玻璃室內，是一股永遠直射的強烈射線，產生一種電磁磁場。根據現知物理，隔了真空，從外面無可能把真空室內的電子光束彎折或移動。在外面用電磁場來干擾它，才可以移動它。

廿九歲的拉維利，被科學家們搜查過並無夾帶之後，他用眼神注視真空室內的電子光束，經過二十分鐘的窮盡心力注視，室內的電子光束突然上升浮起，頻頻顫動，微微曲折移動了位置。

這段實驗紀錄影片，我親眼看過。是美國ABC電視在今年初放映的，經過不少科學家證實無偽的。

學院物理主任梅卡爾斯基等人均感駭然，無法解釋。只能作證並無虛假。

拉維利本人說：「這件心力移電子光束，比跑十英里路還累人！我累倒了！吃不消！」

實驗完畢，拉維利心力衰竭，幾乎暈倒！

最值得一提的是英國心靈學會，一卷珍貴完整的紀錄影片。我於一九八一年四月五夜看到。

英國有一位醫生曼寧（Dr. Denek Manning），他的一個小兒子馬太（Matlew Manning），從小就奇怪，從四五歲

起就時常運用心力來移動家具。

父母上班去後，小馬太在家中就以心力移物為遊戲，他把木馬變成飛馬；在天花板下飛行，把一切玩具都浮升到空中，把媽媽的廚房用具也浮在空中，後來，把電冰箱、電爐、沙發、床鋪，什麼都浮在空中。他只消用眼睛注視，心中叫它浮起，就那麼簡單。

小馬太並不自知這是異於常人的能力，但是知道是「頑皮」會挨打屁股，他一見父母開車回到房子前面，他就趕快叫家具雜物降落。

父母起先全不知道，只是有些詫異，何以家具都變動了位置。首先發現他的秘密的人，是他的姊姊。

他姊姊報告給父母知道，父母也不信，後來偷偷察看，才敢相信。曼寧醫生很開通，並不大驚小怪，也不去找什麼神父牧師來「驅邪」，他們不愧是飽學的科學家，他們不去禁止小馬太。相反地，鼓勵他發展他的能力。

曼寧醫生夫婦用電影機拍攝小馬太的許多「頑皮」心力移物實況，並且邀請英國的許多心靈學家來觀察研究，甚至有些牛津大學、劍橋大學等學府的科學家也來觀察，做了很多詳細報告，列入心靈學會檔案之內。

小馬太今年已經二十一歲，父親為他拍的紀錄片，從一九六五年開始至今，已積有數十萬尺之多，隨便哪一段都可看到他的心力移物奇能。

我看紀錄片時，只看了他們的輯錄一小時，其中包括他在七八歲時用心力把貓狗弄到天花板下飄浮，叫打蛋器飛到空中，叫門窗自動開關，叫電話聽筒飛起……等等「頑皮」事件。

小馬太在五歲之時突然寫出一篇希臘古文，無人能懂，不久又寫出阿刺伯文一篇。十一二歲時寫出一段中文隸書（我看來它像是些石碑上的文字，我不會看隸書，不知它是什麼內容），又寫出篆字（我更看不懂），後來，他又寫出波斯古文、拉丁文、梵文，都是長篇大論。沒人知道他寫的是什麼。

馬太現在仍在牛津大學唸書，似是唸心理系（我記不清楚）

，他現在樣子已不可愛，變成「長毛」，他表演了兩手同時寫字，一手寫拉丁文，一手寫阿剌伯文。沒人知他寫的什麼。

他寫出的文字之一，希臘古文一篇，業經希臘正教的一位大主教叫學者考證過，回信給英心靈學會，大意說：「感到驚奇，因為該篇希臘古文文字，是正教藏經樓內一本年代久遠的經典內的一章，久已密藏未公開於世，不知緣何會被馬太抄錄下來？」

這消息震動了全英甚至全歐洲心靈學界！

小馬太從未學過上述那些文字！從未離開過英國，怎樣學來那麼多古怪文字，又怎樣知道古經？（寫該頁時是一九七一年）

小馬太比我強太多了！我頂多只在定中遨遊一些古老藏經樓，翻閱古籍，醒來記憶猶新，若不立即寫下，數分鐘後即全部忘光（以前在內明報告過），能寫下的也只有殘餘的記憶部份，亦不知其意義。小馬太竟能一字不誤地寫出來！（我神遊的藏經樓有多處都是從未去過未見過的，一處顯然是拉薩普洛迦宮，一處似是尼泊爾一座古寺，一處似是教廷樞密院圖書室，一處明顯地是阿力山大圖書館，一處似是普陀山古寺，很久未能再遊了。）

小馬太仍能以心力移物，他大可以公開表演賺錢，但是他拒絕。他說他仍要專心唸書研究學問，不打算以此為業，他說只肯為科學家的研究而作義務的表演，供給研究。

不過，他也承認：「年齡增長，心力移物能力已經一年比一年減退了，現在只能移動小東西，如紙張鉛筆之類。」在他最後的紀錄片中，只看見二十歲的他用心力翻動一本英國電話簿的頁次，及用眼神命令一張白紙浮起在空中。

他說他並無秘訣，唯一的秘訣就是：

「我將我的『心』，放在『空』位，當我的心『空』以後——不是絕對的『空』，仍有一些些『不空』——我就能夠叫物件移動，我從小堅信我能這樣做，小時候不知什麼叫

做『空』，只知一心要移動物件。」

這件震動全世界心靈學界的真人真事，至今仍無人能解答，馬太在大學，越來越趨平凡，漸漸失去他的能力，他交女友，去做半工半讀，渡假出遊，他說他不久將會完全失去能力。

我至少還可列舉二十件真事例子，只怕佔「內明」篇幅太多，就此打住了罷！

現在我們來分析一下「心力移物」。

簡單地說，心力就是腦波對外發射的一種超微波（我以前在「內明」講了多次）。

我們知道，腦細胞是神經細胞，不同於一般肌肉骨骼細胞，腦細胞是人體神經中樞的最發達的一端複雜組織，由好幾百萬粒神經細胞組成，各有專司功能。

人體的全身都有微細的神經細胞構成的樹枝根蒂狀神經網，當皮膚受到針刺，神經末端立刻反應，向神經中樞發出震動微波，這些波動，是含有一種化學成份的（專門名詞我忘了），它荷有「電荷」。神經系統的顫動，其實是閃着靜電，瞬即傳到腦子去，專司的腦細胞就知道「痛」了，「癢」了。

腦子會反應，命令手去撥開針尖或抓癢或撫痛，這種命令下達，也是靜電的閃動，一閃即至。

人體各種細胞，都含有金屬元素，稍知物理化學基本常識，就知道所謂電流，就是金屬元素中原子的一些外圍「電子」的活動，從一個方向移動到另一方向，含有活躍性質的電子，隨時會跑到別的元素去，佔取位置，這些川流不停的電子移動，造成電流。

如果元素的原子內的核子被擊破，就釋放出可怕巨大的能力，產生高熱，中子炸彈的原理，就是把原子內的中子擊破後，釋放其能力。

人腦細胞放射出的超微波，極其細微，含有電磁若干特性，經由松果腺體收發，放射出去的意念，實際上就是含電的超微波。假如能夠集中成「束光」，直線射出，就有足夠的力量來影響外界的物件，叫物件移動，甚至於改變其性質。

世尊講經之前，額前放射出白毫光芒，照澈天地世界，就是世尊已經煉得腦波成爲集中的毫光光束。

這樓淺說，相信最少勉強可以說明一點了吧？若要詳論，另外再談。

我們凡人，俗念太多，心魔太多，欲望太多，爲名爲利，憂慮太多，恐懼太多，心情散亂，腦波怎能集中？自然都是亂糟糟的，看那腦波紀錄機的八條腦波（EEG），各條都是不停地波浪起伏的，如果我們能夠煉到每條腦波線路都較爲平靜，不致像波浪山谷般劇烈跳動，那麼我們的腦波就能集中了。（當然，不可能做到直線平靜）

美國加州大學一位科學家，製成一架特別的儀器，以之與植物講「心語」。

他將導線接到一株植物「橡膠樹」（Rubber Plant）——是大葉子的室內擺設植物——枝莖上，可以紀錄植物的神經反應「讀數」，就像紀錄人類心跳或腦波似的。

然後，他站在五尺以外，用心力（不是開聲講話）向植物表示：「我愛你！我好好照料你，給你營養肥料，給你陽光。」

儀表上的指針，顯示出植物的神經反應，很快樂的樣子，平靜而無大波動。

這位科學家羅蘭士（Dr. Lawrence）於是在心中向植物表示：「我憎恨你，我要用刀割你砍你叫你痛苦！我要連根將你拔起，踏碎你！」

植物立即葉子顫震，僧器的針劇烈跳動，顯示植物的神經受了巨大打擊而呈高峯波浪式反應！

這是我今春五月一日親親的紀錄片！（美加兩國電視均放映）誰說植物是「無情生」？植物也是有情感的！

這一個實驗很著名，它說明了幾點：植物也是「有情生」！它說明了「心力」或「腦波」的能力，它說明了心念可以傳遞，佛教講的「他心通」，是又一次獲得了初步科學證明！

羅蘭士博士是一位生物學家，他說這種實驗，經過多次證實，生物確有一種「生物感覺」（Biological Sensor）超微波。

他在美國加州邊境的莫哈大沙漠，舉行對太空蒐集這種「生物感覺」超微波，他在一年之內，一連收到了不少來自太空深處的信號！

沒有人能分析那是什麼超微波。

那都是一般無線電天文電波收集站所收不到的！

我的解釋是：宇宙中有億億萬萬佛，正在放射出他們的「心波」！

佛經上，無論哪一本，都說宇宙中有幾千幾百億佛！

佛的能力，是輻射的超微波，是不生不滅、永恒的，充滿了宇宙！

佛經教我們修行戒定慧，教我們識別法相，教我們唯識，教我們「空中不空」，「非想非非想」，教我們學「般若」從空入「依他」入……

在我的愚見，那些都不單純是理論！而且另有它的超時代的太空科學意義在內！它是古佛歷經無限僧祇劫的大智慧！

練戒定慧，可獲得五種神通，這是我們所深信的，也深信人信佛唸佛能夠做得到。

五神通只是佛力的初步而已，佛還有大能力；就是悲願度盡世人的大能力！

神通，在佛教中，並非首要，但是，它是幫助世人「堅信」的一種保證力量，我不認爲談神通是迷信，我認爲只有關上心扉不肯接受知識的才是迷信！

奢摩他與毗鉢舍那，是頓悟漸修趨獲阿賴耶識的途徑方法。佛入無量義處三昧妙湛圓覺，都是越多觀察新科學發現就越獲得證實的。

佛學的深奧道理，我無資格談，只好談這些淺薄的話題，供青年朋友們參考，佛經也有「方便說法」之言，我談這些也許可算是一種方便吧？

不過，只好算是旁證，不能稱說法的。

（完）



僧伽會主辦十一屆剃度會 七月月底在藍地妙法寺舉行 美國女尼安娜報名東來

香港佛教僧伽聯合會主辦第十一屆剃度傳法大會，定七月廿六日（星期日）至八月一日（農曆六月二十五日至七月初二日），假藍地妙法寺萬佛寶殿啟壇。為期一週之短期出家大會，業已舉辦十年，參加者逐年增加，成員遍及全世界。本屆報名者有一人為美國女士安娜，伊乃西藏大寶法王高足，經已削髮為尼，今報名來港受具足戒；其他報名者，亦已有四十人之眾。本屆剃度大會之主持高僧，陣容鼎盛。得戒大和尚為香港佛教聯合會會長覺光法師，及佛教僧伽聯合會會長洗塵法師；羯摩和尚為寶燈法師、超塵法師；教授和尚為永惺法師、定因法師；尊證為金山、圓智、智梵、智開、妙蓮、廣普、萬心等法師。參加短期出家者，須按照佛教出家儀規削髮受戒。在道場修行七日之後，捨戒還俗，恢復正常生活。女性參加者，則不必削髮，受八關齋戒，同樣要在寺廟度過七日之生活，然後還俗。長期出家者，則不再還俗。可到各大寺院繼續靜修，終身為僧、為尼，悉聽遵便。據聞大會籌備處繼續接受報名，備有報名表格待索。凡有志參加剃度者，請電或請與下列地址洽商。

地址為新界青山道廿二咪藍地妙法寺。

電話：一二——八六三五七

八一八五六七

能仁書院大專部 獎助學金已發放

能仁書院大專部為照顧清貧子弟，向有獎學及助學金之設置。一九八零至八一年度捐贈獎助學金者計有：中山助學金、鄭植之、溫仁才、查良鏞、蔡章閣、沈東強、張婉婉、陳潤權、李新、余鑑明、田文忠、黎國威、徐興銳、黃五家諸先生，暨大華出版社、遠東出版國際公司、煊道書局、世界科學公司等實號共十八宗，雖捐款多寡不同，其熱心教育、嘉惠學子之義則一。該院將全年捐款統籌分配，經已陸續發放，受助學生有宋志強、廖蘭卿等一百六十八名，每名全年受益由五百元至一千二百元不等。該院最近續收到鄭植之、沈馬瑞英、沈東強、張婉婉等捐贈助學金，將移一九八一至八二年度辦理。又星加坡菩提佛院宏願法師，以能仁書院為本港唯一由佛教團體主辦之專上學院，特樂助五萬元，以表支持，而勵後學。

香港中文大學校外進修部開設

夏季梵文課程 特為精研佛教者而設

中文大學校外進修部鑒於近年來本港研究佛學之水準已漸次提高，有窮源究本之趨勢，特請霍韜晦先生開設「梵文入門」課程。霍氏於中文大學主講佛教哲學及梵文有年，平素注重哲學與文獻、歷史之多元教學。今於校外進修部開設梵文課程雖非首次，但機會至為難得，希有志研習佛教梵文者注意。

該課程共十二講，每講一小時半。學者可望於最短時間內掌握梵文之基礎文法，包括字母、連聲規則、名詞語尾變化、動詞語尾變化、不變詞、六離合釋、句子構造，備有中文講義。最後將示範講解梵文本「般若心經」，評析歷代「心經」漢譯本之得失。

地點：尖沙咀漆咸道六十七號安年大廈十四樓
日期：一九八一年七月十六日起每星期一、四

時間：下午七時半至九時
學費：全期一百元
查詢電話：三——六八六〇五一

來函照登

敬啟者：前奉之「顯明大師法集第三冊」助印、附印通訊一則，每冊附印工本費新台幣壹百元正，係印刷廠估價錯誤。請慈悲賜予更正為每冊附印工本費新台幣貳百元，美金伍元伍角正，港幣叁十元正為禱。

謹上

內明雜誌社
沈九成居士

顯明作禮

五月二十日

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，機器穿綫裝，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)

中文大學校外進修部

本年夏季佛學課程

(一) 佛教概論

本課程共十六講，每講一小時半。佛教是一門大學問，它所論究的，是根本的真理，能對現實人生的生死煩惱，提供一徹底解決的途徑，表現深刻的智慧。人若真能滲透入其中，必將受益無窮。

本課程將深入淺出地介紹佛教的基本觀念與理論，課程大綱如下：

- ① 釋迦牟尼佛陀的生平與智慧；
 - ② 佛教的基本義理——緣起性空；
 - ③ 輪迴與涅槃；
 - ④ 空、有與中道；
 - ⑤ 所謂不二法門；
 - ⑥ 對佛教的思想方法的檢討。
- 主講人：吳汝鈞先生（粵語講授）
地點：尖沙咀漆咸道南六十七號安年大廈十四樓
日期：一九八一年七月十四日起每星期二、四
時間：下午七時半至九時
學費：全期一百二十元

(二) 現代人讀佛經——心經、維摩經

本課程共十六講，每講一小時半。佛教經典，文簡而意精，又多專用名相述語，其表達方式，亦多與現代脫節。故一般人多不易卒讀。即勉

力讀下去，亦不必能把握其深義。本課即專為解決此一困難而設，選取有代表性的經典，以哲學分析的方式，並參考現代日本及歐美方面的研究成果，對經文作系統的講解。此中的中心課題是，我們應如何以現代的眼光重新了解佛經，估量它對現實人生應有的意義與價值。

本期講座將選取心經與維摩經來研讀。這是大乘佛教的代表性作品，大乘佛教的空觀與不捨世間的積極精神，於中表露無遺。

主講人：吳汝鈞先生（粵語講授）

地點：尖沙咀漆咸道南六十七號安年大廈十四樓

日期：一九八一年七月十五日起每星期三、六

時間：星期三：下午七時半至九時；星期六：下午二時半至四時

學費：全期一百二十元

台圓光佛學院招生簡章

宗旨：

本院承開山妙果老和尚對佛教教育之弘願，慈航菩薩對僧伽教育之遺規；因應當前佛教教育及環境之需要。以培育現代佛教宏法人材，護持三寶續佛慧命，造福社會，服務人羣為目的。

組織：

本院由中壢圓光寺和獅頭山元光寺合力創辦。設院長、副院長、教務主任、訓導主任、總務主任各乙人，監學二人。本院行政、經費係獨立專設機構。

學制：

本院以三年為學制，分設初級班、高級班、研究部。初級班以國中以上為入學學歷，高級班以高中或初級佛學院以上為入學學歷。研究部以大學或高級佛學院以上為入學學歷，研究生每月酌予研究費。本院並採取學分進修制度。

學科：

學佛行儀、各宗綱要、唯識、中觀、止觀禪坐、佛教史、經律論專題、國文、日文、英文、中國通史、世界史、比較宗教學、哲學史、心理學、書畫、體育等，分級必修或選修。（研究生實習佈教，或兼任初級班授課，並提供獅頭山元光寺靜修閣藏道場）

入學資格：凡合乎本院學制者，身心健全，出在家十六歲以上三十四歲以下男女四眾，經考試及格者均收。初級班二十名、高級班二十名、研究生十名。學費由本院供給。

獎學辦法：凡本院學生，品德學藝俱優者，設有獎學金，並提供其深造及服務環境，本院設立佛教宏法人才終身福利制度。

院址：本院設中壢市芝芭里七十二號圓光寺。院內寬廣殿宇莊嚴，藏書豐富設備齊全，四周極富田園風光，空氣清新，寧靜優美，交通便利，誠有志向學之佛教青年讀書佳境。

入學日期：民國七十年八月十六日上午九時入學測驗，十七日上午八時面試。報名表向本院索取即寄。同年九月中旬開學。錄取者另函通知。連絡處：苗栗南庄獅頭山元光寺

電話：（〇三四）四二五七一（圓光寺）

台慈恩講堂頒獎學基金

（高雄訊）佛教慈恩獎學基金會已於國曆五月十七日在宏法寺慈恩講堂，由創辦人開證法師聘請吳晃育先生頒發六十九學年第二學期獎學金，本期得獎人數為五十一名，金額總計新台幣一十萬一千五百元。

得獎名單為：

研究部：釋依淳（文化大學印度研究所）；釋真彬（華梵佛學研究所）。

大學部：陳永寶、許仁聰（高師院）；李建德、林大興（高醫）；劉孟真、沈娟娟（文化大學）；林綉綉、施霽原（成大）。

大專及佛學院：陳姚真（屏師）；侯人羣（高工專）；釋常濟、釋慈學（中華）；釋心謙、釋若販（蓮華）；釋依謙、釋依慶（中國）；

釋賢彥、釋圓智（東山）；釋若心、釋圓欣（淨覺）。

高中、高職部：陳文周、蕭玉華、魏靖娟、陳菊爾、廖春姿、李碧娥、游士輝、黃仁宏、周惠娟、譚麗君、唐經欽、袁金龍、陳家麟、沈明松、郭盛勇、梁秀卿、高淑珍、簡圓、陳美珠、梁賢能、張松芳、周懿慧、黃秋燕、釋圓祥、劉金女、連玉珍、釋依超、董雪華。

又訊：宏法寺佛教慈恩婦女會一行十五人在導師傳燈法師領導下，於國曆五月廿五日前往台南八門鄉烏脚病院慰問，致送加菜金及每人紅包一份，念珠一串，祈求在串佛聲中，能佑他們早日康復，堅定信心。又至麻豆普門仁愛之家，探望年邁的老人，在濕潤眼眶中贈送加菜金及紅包，並默禱佛光普照，加被他們過著幸福的晚年。

星雲法師續任東海大學教職

（本刊訊）東海大學禮請佛光山星雲大師教授「佛教人生哲學」課程，一學期屆滿，學生法喜充滿。

東海大學哲學系自從禮請星雲大師授課以來，已將佛教超然的出世精神傳授給即將畢業的學生，使他們在踏入社會之前，領受了佛教服務社會國家的大乘菩薩精神，也為他們的人生開闢了一條光明幸福的大道。

東海大學有關單位，認為學生的道德修養不可忽畧，特將宗教課程列為必修，百餘位選修「佛教人生哲學」課程的同學，必須通過此科的考試才能畢業。大師鑑於授課時間很短，只有一個學期，特別擬定了一道簡易的題目「佛教與我」，俾便諸生發揮，據悉大部份學生都能寫出獨到的見解，是以悉數通過該項課程的考試。

選修學生當中，有數名原係耶穌教會進修班之學生，自選修此科以後，已對佛學發生濃厚興趣，莫不讚歎佛法之微妙高深。聞該校應諸生要求，已決定繼續禮聘大師授課云。

美紐約報恩寺遷址啟事

本寺已遷移新址如下：

48 EAST BROADWAY
NEW YORK, N.Y. 10002
TEL. (212) 925-1335

今後諸山長老、師友及護法居士們來信指導，請寄新地址是盼。

報恩寺 謹啟

一九八一年五月十五日

吉隆坡佛教徒

熱烈慶祝衛塞節

（吉隆坡十八日訊）全國各地的佛教徒今日熱烈慶祝佛誕——衛塞節——成千上萬的佛教徒在各自的地區紛紛舉行慶祝儀式，祈求國泰民安，特別是要散播佛陀慈悲為懷，捨己為人的偉大精神。

今年是佛曆二五二五年，佛陀釋迦牟尼也就是在二千五百廿五年前誕生，成道及涅槃，梵語「衛塞」是月圓的意思，月圓無缺象徵着佛的思想，言論及行為的高潔。

副新聞部長林良實醫生表示，我們盡量奉行佛陀的概念及舉止，對我們有益處。

他說：「我們需要偉大哲學家的道德教誨，來幫助及支持我們消除先進及銳變中社會所產生的緊張。不過，我們必須了解這項道德概念的正確性及效能。

人類必須在精神與道德價值方面，建立起堅強及穩固的基礎，然後才能向前邁進。

我們應該盡力廣泛地宣傳良好的道德觀念，並確保我們的子女也了解及奉行這些觀念，如果我們能够履行這些觀念及價值，我們將會有一個具有彈性及勇敢面對現代世界挑戰的社會，以及塑造一個和諧與具有道德觀念的未來社會。」云云。

王其輝等代表觀音亭

前往各慈善機構佈施

（吉隆坡十日訊）科學、工藝及環境部長旦士里王其輝及夫人今日率領佈施團，蒞臨本坡十五碑盲人訓練中心及陸佑律銀禧老婦院等地，主持佈施。

部長王其輝是代表八打靈再也觀音亭福利基金為慶祝本年度衛塞節，于今早由該觀音亭出發赴各慈善機構佈施，他是該福利基金的名譽主席。

此外，該福利基金亦將於衛塞節（五月十八日）當天，在該亭大雄寶殿，由部長王其輝頒發今年度各民族中學生獎學金。該福利基金也通過星洲日報，捐獻五百元給予處逆境的貧病者。

今年福利基金為了慶祝即將來臨的佛陀聖誕，籌備了多項活動。如佈施、佛電影招待會和頒獎學金等。活動由日前的佈施而展開，今日上午福利基金佈施團在名譽主席王其輝部長及夫人、鏡龕法師和董事沈平春伉儷、楊忠智伉儷、黃德安伉儷、柯吉安伉儷、顏康明伉儷率領下赴各慈善機構佈施禮物和紅包。一行人前後蒞臨十五碑盲人院、銀禧老婦院、士拉央濟世之家、蒲種清心社、沙登老人院、雙溪威老人院和巴生老人院。每個住院者都獲贈禮包一個和紅包十元；禮包中有米、糖、牛奶、黃豆、油、餅干、罐頭、麵和日常用品。

捐 款 鳴 謝

黃兆榮、周美雲居士……	港幣	500.00元
楊永樂、楊震榮居士……	港幣	420.00元
龍平法師……	港幣	100.00元
河清法師……	港幣	500.00元
慈心佛堂……	港幣	100.00元
楊坤池、林玉清、周月清、陳岳泰居士各十元……	港幣	40.00元
王秀珍居士……	港幣	5.00元
李德遠居士……	港幣	100.00元
劉殿爵、陳善偉居士……	港幣	300.00元
張澄基居士……	港幣	100.00元
洪啟嵩居士……	港幣	375.00元
日本佛教傳道會……	港幣	200.00元
妙法寺……	港幣	6,487.50元
總計……	港幣	9,227.50元

一 壹 一 期 收 支 報 告

一、收入：		
捐款項下撥入……	港幣	9,227.50元
發行收入……	港幣	486.00元
總 計……	港幣	9,613.50元
二、支出：		
印刷費……	港幣	5,640.00元
稿 費……	港幣	2,100.00元
郵 費……	港幣	873.50元
什 費……	港幣	1,000.00元
總 計……	港幣	9,613.50元

內明雜誌社謹啓

定 價 表

附註：本刊由一九八一年七月份起調整訂費如上。訂費請以現金或支票寄來，請勿郵匯，敬請注意。

本 港 全 年			港幣	36.00
另 售 每 本			港幣	3.00
台 灣 全 年			平郵	US \$ 8.50
			空郵	US \$16.50
日 本 全 年			平郵	US \$11.00
泰 國			空郵	US \$16.50
菲 律 賓			平郵	US \$11.00
新 加 坡			空郵	US \$20.00
馬 來 亞			平郵	US \$11.00
美 國			空郵	US \$20.00
加 拿 大			平郵	US \$11.00
英 國			空郵	US \$19.50
澳 洲			平郵	US \$11.00
			空郵	US \$19.50

諒 察 爲 荷

香港郵費自本年七月一日起略有調整，本刊售價照舊，惟外埠郵費按新價酌予調整，自一三三期起按新定價計算。事非得已，諸祈諒察爲荷。

本 刊 調 整 郵 費 啓 事

內明雜誌發行部謹啓

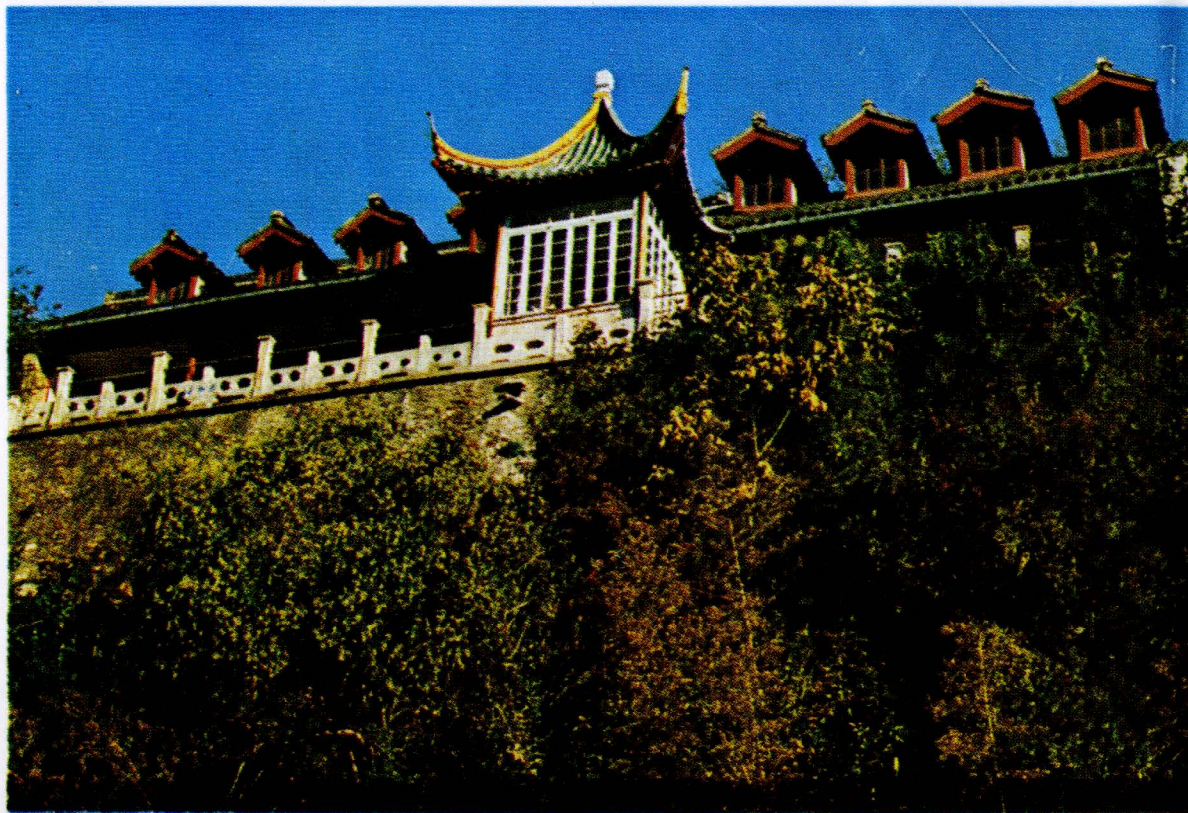
定 價 表

出版者	內明雜誌社
社長	釋 敏智
發行人	釋 洗塵
主 編	釋 金 山
主 編	沈 成 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 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 Piplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.	
台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司	
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局	
菲律賓 信願寺	
1176, Narih St., Manila, Philippines.	
日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師	
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師	
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.	
印度 悟謙法師	
The 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	
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

七 月 一 日 出 版

定 價 每 冊 港 幣 叁 元



▲楞伽台。



◀金山寺鳥瞰。



▲金山寺遠眺。