

集漢穀城刻石字



內明





▲全體剃度弟子暨十師合影



▲新戒子過堂



▲新戒子誦戒經

明內

114 期目錄

譯稿

大乘佛教的發展……………3

D.J. Kalupahana 著

陳 鈺 鴻 譯
霍 韜 晦 校

特載

關於佛教大、小乘的區分問題……………9

霍 韜 晦

永嘉玄覺的研究初稿……………12

洪 啟 嵩

論部派佛教時代之業力存在觀（續）

黃 俊 威……………17

說菩薩功德……………智 銘……………22

譯稿

龍樹的邏輯（續）…梶山雄一著……………24

吳 汝 鈞 譯

四眾堂

第四屆國際佛學研究會議……………27

常隨佛學社

專載

吉藏學說初探（二）（續）……………28

廖 明 活

筆譚

胡適筆下的菩提達摩…智 銘……………33

一月文選

辨邪見書刊（轉載）……………37

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮 馮……………38

佛教消息……………編輯室……………42

畫頁

封面 第十一屆剃度大會十師與
新戒弟子合影

封底 三師禮佛 覺光法師、洗塵
法師合影

封面裏
封底裏 第十一屆剃度大會圖片選輯



大乘佛教的發展

D. J. Kalupahana 著
陳 鈺 鴻 譯
霍 韜 晦 校

當部派佛教逐漸成長，而演變為前章所述的三大系統時，某些流行的宗教觀念，亦同時出現在大乘佛教的基本教義中。對信徒的宗教生活與願望引起了激烈的改變。

第八章已指出：大乘佛教的產生，是對佛身佛性的思辨而生。當佛在世時，這種思辨已頗為流行，在「增支部經典」中記錄有對「佛陀是誰？」的問題的答案，說佛陀自稱非天，非健闥婆（gandhabba）、非夜叉（yakha）、亦非人（譯者按：此指緊那羅 kimnara 即歌舞之神）①。這或可解釋為：他是超越的存在，與任何人所認識的存在不同。但更深入的意思，似應為：既然佛已斷除對世間的一切貪愛與執著，他是不可能用未解脫者的言語來描述的。因此佛陀說：

由煩惱而生天，或飛翔於空中的健闥婆，或為夜叉，或為人，如有漏之身，我已完全消毀，滅盡無餘；如出污泥的美麗蓮花，我於世間無有所染。噢，婆羅門，我是佛陀②。這是完全去除執著貪愛的境界。正如第七章所述，這樣的人，雖於世界苦樂仍有所覺，但已不為所動。這境界是要經過人類最大的努力、精勤、體察與克制後才可證入的。這佛的境界——就被人間的悉達多，喬答摩所證。

現存巴利五部與漢譯「阿含經」裏的資料，無疑是佛教教義的最早資料。在這些原始資料裏面，佛陀的形象與巴利文註疏中的神話傳說，及佛教梵文文獻，把佛陀由一歷史人物，發展為一生化萬物的神祇，大異其趣。但無可否認，即使是巴利五部與漢

譯「阿含經」中所述，這佛身的形象亦已較原來誇張了許多。

佛陀的形象，最先是被視為一個人。他生於一富裕的刹帝利家族。年幼時，享用著各種舒適富貴；及長，竟然捨棄了所有財富，不理父母哀求，毅然接受了當時流行的修道生活。經過多位著名的修行者指導，他對瑜伽的奧秘已然掌握；三十五歲時，即成正覺。其後，更創立僧團，終生在摩竭陀（Magadha）及憍薩羅（Kosala）兩國遊化。最後，佛陀於八十歲時入滅，臨終前數日，他以超人的勇氣忍受病中的痛苦。

他的教義對生命的各個方面，都有極深遠的影響。當時一般有宗教修養的人，已不滿於傳統宗教用牲口祭祀來表示虔誠的方法，佛陀以普遍的倫理原則來作道德教育，目的在提升眾生的安寧幸福，故對他們而言，實似久旱逢甘露，佛陀的社會哲學，建基於人的平等，而傳統則信奉以梵天為創造根源的種姓制度，故對那些在此制度下受歧視的人，是一種安慰。對未竟全功的修行者，他的精神生活的訓誨，使修行生活變得有意義。最後，對哲學家們，他們沉醉於無窮的爭辯之中，不斷揣測有關最後真實的性質，同時又被一己的愛惡纏縛，佛陀反形上學的態度，確能替他們安排好獲取正見的路途。

這些教義，效果極大，在極短期內，已有大量的各種各樣的人，成為佛陀的信徒。甚至，同時代的著名耆那教學者尼乾子（Nigantva Nataputa）的大弟子，長修（Dighatapassi），亦請求他的老師，不可讓另一名叫優波離（Upali）的弟子，去跟佛陀辯證或討論，因為佛陀已被傳為具有「感化神通」的人，令人對他信服^③。由此可見，一個能使對立學派如此尊重的人，必然是被他自己的信徒所極端推崇的了。這亦成為對佛陀觀念的發展最有影響力的因素之一。

雖然「佛陀」是指悉達多，喬答摩本人而言，但其涵義是「覺者」，所以有時亦用以稱呼其他的阿羅漢，尤其是用於「隨佛覺」（Buddhānabuddha）一語^④。這就反映出阿羅漢亦同樣被視為「覺者」。在相應部經典（Samgata Nikaya）裏，佛陀說他與已獲得解脫的弟子比較，並無分別。唯一的不同，是他以老師的

身份，為後人指出解脫之路而已，但這一點，已是使尚未獲正果的阿難（Ananda）衷心讚歎：

世尊、阿羅漢、正等覺者的天賦，是沒有比丘可以完全具有的。因為世尊生起從未生出的道路，宣說從未被認知的途徑：他是道之知者、覺者、見者。現在他的信徒，都因他而具足見道的方法了^⑤。

這便是老師形象的佛陀。由於弟子對他的尊敬，當他在世時，已把他的形像提升為「神」或「大梵」。佛陀成正覺後，他所具有的智與力，在「中都經典」裏已屢有記載。這包括了四無色定與三明，一般阿羅漢能修到的；都是沙門的果報。「沙門果經」（Sāmaññaphala-sutta）^⑥更把修習三摩地所能成就的神通列舉出來，包括幻術、飛昇、與六通等等。至於聖典結束後所說的一切智（sabbaññū），則似為佛陀所否認。但這一能力，却為耆那教領袖尼乾子宣稱他具足。據他的弟子說，尼乾子具足一切智、一切見，完全智與智見（ñānadasana），而且他這些能力，是連續不斷的，即使行、住、醒亦一樣^⑦。一游學的苦行者，曾經問佛陀是否也有同樣的本領？佛陀的答案是否定的，他只認許有三明（tisovijja），（一）宿命通，（二）天眼通，（三）漏盡通——這些都是阿羅漢所能修成的。但佛教徒對佛陀的尊崇，認為佛陀具足一切智的理論，最後終於成為大家所接受的觀點。

第三章裏已指出，達成正覺後的佛陀，最大的發現就是緣起法的普遍性。佛說：

如來或出世，或不出世，此法常住，此緣、此序列、此關係不變。如來知此，如來證此；已知、已證，為人演說，顯發開示、流住、分別曰：「汝等觀之」^⑧。

緣起的普遍性，便是世間的真實。佛陀的工作，即在於見此真實，然後展示於人，使他們的生活方式能與此真實相應。這即意味着在佛陀之前和以後，會有人見緣起，此即無異承認有過去佛與未來佛的存在。在「大本經」（Makāpadana-sutta）中，就提及過往六佛的故事^⑨。

從正常的緣生法中解脫，以證入超常的緣起境界（第七章），是無執及漏盡的結果。這即是佛陀所創立的從未被發現的成佛之路。這個發現可喻為一被密林掩蔽的通往古王城的途徑。同樣的意義，佛陀找到了多世前的佛陀所走過的古老道路^⑩。

在「大象跡喻經」（Maha-hathipadogamasutta）裏，佛說：

「見緣起即見法，見法即見緣起。」^⑪

在「如是語經」裏，佛陀又說：

「比丘見法，見法即見我（佛陀）。」^⑫

其後基於原始資料而編成的「稻稈經」（Asya-salistanba-sutra），把這兩句語合起來，遂成為下列等式、緣起＝法＝佛。原始經論的大意，把緣起視為佛法的根本，了解緣起，即了解佛法。不了解緣起，即不能停止輪迴，自業報中解脫。因此，要證入佛陀的漏盡解脫，就得知法。所以佛說：「見法即見我。」緣起法無疑代表一宇宙原則，但若單憑佛陀上述的講話，就將這個原則與佛身或佛性認同，則似乎不必，因為這會導致佛陀所反對的形上學理論的產生。

在這一意義下，悉達多，喬答摩只是眾多佛中的一位，是諸佛的代表而已。因此大乘多項教義的開展，可視為是來自於原始經論裏的演變，第八章所提及的「大般若涅槃經」裏的故事，使這些推論獲得了最大的原動力。

信徒們顯然希望佛陀不會入滅，而繼續說法。他們很難接受如佛陀般的偉人、諸神之首，亦會死亡。除非他的肉身不死亡，否則，他所說的永恆，就會變無毫為意義。因此，在梵文的佛典裏，佛不是真的入滅，他的般涅槃，只不過是順應世俗，以顯出世間無常的真理。

由於承認過去有佛的存在，進而相信悉達多、喬答摩為諸佛之代表，這一思想有力地影響了佛陀概念的超越性。所以在巴利諸部與漢譯阿含，有部份已涉及佛的超越性格，這不止是在他成正覺之後，甚至在菩薩位，尋求真理時，更推至在他未出世之前已是這樣。故有此說：菩薩「自知自覺」的降自兜率天，而入母

胎，有如懸珠之清晰可見；復於降生時，為諸天所接待^⑬。甚至他的入胎也與凡人不同。他的母親，摩耶夫人嚴守清淨之戒而懷孕的，恍如聖經中的基督，這暗示佛陀生於處女。

「普曜經」的神話，更進一步描述這些事情。雖然，在確立大乘佛教方面，它不如源出於有部而後來被列為大乘經的「妙法蓮華經」（Saddharma-puṇḍarīka），但有關佛陀生命的神秘色彩的一面，已極力渲染，更提供新的資料與傳奇，於敘事中常插入對信受功德之讚頌，使信徒們不致對它們的可靠性有所猜疑。

因此，在大乘佛教的初期，已有兩大理論建立：第一由佛是家多的觀念演進成為超越的一元論，用後期大乘的名相來表示，就是真如（tathata）與法身（dharma-kāya）；第二菩薩理論的發展。「菩薩」（bodhisattva）本來是較早期的觀念，在最早的經論裏，菩薩是指悉達多，喬答摩從出生以至成正覺之間的修行生活，但這個意思被擴展至他未入胎，仍然在兜率天時的階段。後來在試圖鋪排量與再生的義理下，再加擴大，包括了佛在無量世前的前生，直到他發心求無上菩提為止。這些理論在各派的經典中出現：如上座部的「佛統紀」（Buddharansa）和「本生因緣譚」（Jātakaniḍāna-katha）；出世部（Sokutaravadin）的「大事」（Mahavastu）及原屬有部的「菩薩經」，這些都成為大乘「般若波羅密多經」（Prajñāpāramitā）與「法華經」所開拓擴展的資料基礎。

雖然超越性的佛陀概念與菩薩形象的擴展，是發源於上座部，有部及出世部（即大眾部），但尚無壓抑、輕視傳統的阿羅漢位的思想，直至「法華經」這一念頭才開始。上座部已發現，極端超越的佛身觀念，忽視了歷史的人性，是不妥的，因此在阿育王時代，他們已將這類觀念作部份的捨棄，這可見於「論事」（Kathāvattha）^⑭。但要流通新觀念的信徒，不滿上座部的排斥。這從「法華經」對阿羅漢理想的批判就可以充份看出來。

這部大乘經一開始就敘述佛對舍利弗說：只有如來（即佛）能說法。如來的智慧超過一切眾生；他所說法，是對向所有弟子、辟支佛、所有證入涅槃及已獲解脫出生死輪迴的人。E·J·

湯馬斯指出：「這就是對傳統佛法的直接挑戰^⑮。」當時參與法會的部份比丘，不正感到迷惑，甚且離場^⑯，以示不贊同大乘人在「法華經」裏所強調的佛陀的「善巧方便」(Upāyakaśālyā)。湯馬斯以為，這件事情可能發生在一次大乘僧人的法會，而有說一切有部人參與^⑰。據傳佛陀認為，法會將因此而清除污垢，這些驕傲比丘(指阿羅漢)的離去，反而是有利的。這是以反映大乘與小乘間的矛盾。佛為一大事因緣出現於世，就是為了向眾生開示如來知見。接著下來佛陀所說的話，在大乘觀點裏是最重要的：「如來但以一佛乘為眾生說法，無有餘乘，若二若三。」^⑱但由於他的善巧方便，佛陀開佛乘為三乘。這方便理論，佔了整整的一章；因為大乘需要這種理論去涵蓋原始佛教的觀念，才不會使人覺得好像介紹了一套全新的義理。

在法華經的第四章裏，我們發現了對佛陀的全新觀念，它清楚地反映出大乘教義的心理背景。先前，舍利弗聽到佛陀貶抑阿羅漢形象時，他驚異得以為是惡魔(Mara)在說話。但他亦得佛陀授記成佛，佛陀更使他憶念往生所發的菩薩誓願，要成正等正覺，並保證其成。在「法華經」的第四章裏，討論此事，早期的佛弟子，例如須菩提(Subhūti)，大迦旃延(Mahakātyāyana)，大迦葉(Mahā-Kāśyapa)和大目犍連(Mahā-maṇḍalyāyana)等都已證入涅槃，但在聽到佛陀為已入涅槃的舍利弗授記成佛時，都驚異不已。他們說：

「世尊，我等居僧之首，年並朽邁，自謂已得涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。……世尊，雖為我等說，然我等不復解空、無相、無願，對佛的教法，佛國的存在，菩薩與如來的活動，我們不再想望。自問已出三界，入於涅槃，今又老邁，是故，世尊，雖教化諸菩薩以阿耨多羅三藐三菩提為目標，但我等竟不起一念求^⑲。」

這裏，無疑將阿羅漢位與佛果，涅槃與正等正覺，分別開來。本來，阿羅漢在證果修行上，與佛陀是一樣的，但現在却自認悲願較既未入涅槃，亦未證入無上正等正覺的菩薩為低，而菩薩雖是凡人，但是已發心求取無上正等正覺。阿羅漢與佛的這一分

別，亦即本章開始時所提及的師生間的差別的延伸。

當佛陀的形象被提升後，要維持和強化這一形象，就只有繼續把阿羅漢的理想降低。法華經第四章中所剩下來的篇幅，就是如此構作。它把佛陀與阿羅漢之間的分別，再以一富家子的故事作喻：由於多年的離散，此子連生父都不認識，長期貧困下的自卑，使他於相認後，亦不能享用父蔭。同樣，阿羅漢由於不能認識佛性的真義，對於阿毘達磨的論題，如「蘊」(Skandha)、「處」(āyatana)、「界」(dhātu)等，已感到滿足；他不能了解「空」(śūnyatā)等的教義。就好像慣於清理園中垃圾的兒子、不能認出生父，亦不能享用黃金珠寶的財產一樣。阿羅漢便是這富家子，身份低微，志向不高。佛陀則是富有的長者，了解自己的寶貴力量。這比喻更暗示着大乘教義裏的另一佛陀特徵，即由老師而變為父親的形象。他護持小機，更忍受着無上的苦惱。其實，比丘只能作為佛的義子，而不像菩薩，菩薩才是佛的真兒子。故此，大乘的佛陀觀，是能滿足一般面對生存危難的人的心理需要的。在某一意義下，亦類似於有神宗教裏所強調的父親形象的神^⑳。這或可被視為由大眾部所開始的宗教傾向的成果，他們為普通人請命，顧及他們的宗教熱情。

由於篇幅的限制，我們不能對佛陀觀念的發展作詳盡的考究。較後期的大乘經如「無量壽經」(Sukhāvatīyāḥa-sūtra)和「阿彌陀經」(Amītyurdhāya-sūtra)，仍繼續把佛陀觀念開展下去，將原始佛教中的諸天與天界與佛陀觀念揉合起來，而與基督教的神與天堂理論類似，不過刪除了創世論，亦未將佛陀視為萬物的創造者而已。對奉行佛教的各遠東國家的信徒來說，這「淨土」的觀念，就是宗教生活的主流。

佛陀與菩薩觀念的發展，到般若經論時，似乎鑽進死胡同裏。像「金剛般若波羅密經」(Vajracchedikā Prajñāpāramitā)的作者，所要處理的問題的性質，已很清楚地反映出這一點。「波羅密多」(Prajñāpāramitā)一字，意思是「圓滿的智慧」，經文的內容是著重闡明這種最高無上的智慧的性質。

上面已經提及，「法華經」說，佛為一大事因緣出現於世，

就是使衆生開佛知見（智慧）。這種知見是：

不可解、不可說的、亦無人可與說；除發心菩薩外，亦非人可解。至於阿羅漢弟子他們雖已努力修行，諸漏已盡，居最後身，但佛的智慧仍遠超他們^{②②}。

這是超出分別的不二智，能了解它，就能證入真實，佛陀就是這種智慧的具現，也就是佛陀的法身（*dharmakāya*）——這法身（即眞身）與化身（*Nirmāṇa - kāya*）不同，化身是幻化的精神性的身體（見十二章「三身」問題的討論）。法身與最後真實、眞如是一體的；都非語言所能表達，更超越於邏輯的分析。故此「金剛經」裏著名的兩個四句偈：

若以色見我，以音聲求我，見人行邪道，不能見如來。
應觀佛法性，即導師法身，法性非所識，故彼不能了。

（譯者按：此二偈前一據羅什譯錄，後一據玄奘譯錄。羅什譯缺後偈。）

這法身的教義，就代表了自佛滅後趨向絕對發展的尖端。整部「金剛經」就是以這一個物自身的實體（*Nounenai reality*）觀念來分析現象世界。經中的文句於初讀時往往使讀者甚爲費解。例如：

「須菩提，汝意云何？若有善男子善女人，以七寶滿爾三千大千世界，以用布施，是人所得福德寧爲多不？」

須菩提言：「甚多，世尊。」

「何以故？是福德，即非福德性。是故如來說福德多。」^{②④}

這段的含義如下：我們可以說，某人行善而獲取福德。但實際上，沒有一種稱爲福德的東西是可以被執著的，所謂「福德」是非實體的，是空性的。所以不可說累積（*a - skandha*）。但爲教化，佛陀才說有福德（之累積）這回事：福德的字句重複地使用，似乎在表明這不過是習慣的使用，是一種描述語，自身沒有「究竟真實」的意義。

但「究竟真實」是怎樣的呢？那就眞非語言所能描述了。

「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提；亦無有定法，如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取，不可說，非法非非法。」^{②⑤}
般若多經的基本論題就在這裏。一方面是非語言所能描述的究竟真實；一方面是物象的空性。

怎樣融合這兩者：勝義諦（究竟真實）與世俗諦（物象）？這就是般若經典的編纂者們所面對的最大難題。其實，要推測絕對真實，這是死胡同。龍樹的中觀論頌（*māṃsa - madhyamaka - karika*）即試圖以哲學觀點爲般若經作註解「般若經」的意圖，是從實體方面指出現象世界的不真實；而「中論」則以辯證方法來證明現象世界的虛妄，但對實體方面則毫不涉及。中論沒有討論實體，例外的一次，是龍樹的空論被反對派批評，他爲了辯護，才不得已提及到^{②⑥}。只有在大智度論（*Mahā - prajñāpāramitā - sūtra*）裏，龍樹才對法身觀念有所討論。

「金剛經」的菩薩觀念，亦遇上同樣的困難。原始佛教與後期大乘思想，都同意人是由於無明、貪愛、才生執著，才引起世間的一切苦。所以消滅無明，證入事物的實相，就能斷除貪愛和執著，無執著者，就能脫離世上的痛苦，不受後有。這樣的一個人，就稱爲證入涅槃。但據大乘的定義，菩薩爲了普渡衆生，共脫存在的苦海，便故意繼續輪迴，而不證入涅槃，這樣他在輪迴中，便須歷無數世，以求取無上無等正覺，因爲依法華經所說，只有證入無上無等正覺的人，才可以助人。「金剛經」說：

「須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切衆生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」^{②⑦}

這是菩薩的願望與目標。但金剛經繼續說：

「若菩薩有我相，人相，衆生相，壽者相，即非菩薩。」^{②⑧}

復次

「菩薩於法，應無所住，行於布施。所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施……若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」^{②⑨}

所以，菩薩應有智慧或已了解，不會相信有個人或靈魂的真實存在。另一方面，他行善布施，亦不會有任何目的和好壞的企圖。換言之，他完全消滅了無明和執著。只有這樣，他才可以過真正捨己為人的生活，亦只有這樣，他才真正的為責任而盡責。但這就與阿羅漢所達致的境界並無分別（見第六章）。無疑，這是人的最高理想。但不應被忽略的，就是去除了無明、執著的人，亦同時脫離了再生。在他死後，他不可能繼續輪迴，以幫助別人。他已證入涅槃了。故此，為了追求菩薩的理想，而要在多世中幫助別人，它的目的是完全失敗了。

在後期佛教中，菩薩形象的發展與流行，是有各項原因的。這個理想是能適合每一個人——在家的居士、比丘與比丘尼。上文已提及佛滅後的發展，一是經院式的部派佛教，一是反經院式的為滿足普通人的宗教情操而起的新宗派。部派佛教的發展，原先是為了要積極提升僧人的精神生活，後來却逐漸冷下來。他們過着與群眾隔離的生活，只努力於法義的研究，反而不著重修行實踐。加上較諸其他較有組織的宗教，例如印度教，佛教只有極少的俗世儀式。而此丘隱居於寺院，使到一般信徒的宗教生活，頓成真空。結果就產生出菩薩的形象，並降低了阿羅漢的地位了。

無私無我是極吸引人的理想。犧牲一己的快樂，以求饒益大眾，在任何的社會組織裏，都是非常高貴的理想。功利主義的倫理學說，常被批評為享樂主義者。菩薩的理想本來是基於無私的利他觀念，所以有菩薩捨身飼虎，以救虎子的故事。薄伽梵歌（*Bhagavadgita*）亦有相同的利他思想。但正如上文所講，只有去盡貪愛的人，才可完成這種理想，將自私變為無私。這其實就是原始佛教所講的阿羅漢的理想人格。菩薩以普通人的身份出現，但終於成為阿羅漢。這顯示出大乘學者，雖將阿羅漢的地位貶低，而標榜一更高貴的無我精神，實則繞了一個圈子，仍歸宗於原始佛教的本來理想。據六祖惠能說：「救度世人須自修。」^{③⑩}這即是說，要幫助別人尋求解脫，自己必先解脫。

——譯自 *Kalpahara* 原著「佛教哲學」第十章

註·

- ① A 2.38; TD 2.28a-b.
- ② Ibid.
- ③ M 1.375; TD 1.628f.
- ④ Thag 679, 124f.
- ⑤ M 3.8; cf. TD 1.654a.
- ⑥ D 1.69ff.; TD 1.107ff.
- ⑦ M 1.482.
- ⑧ S 2.25; TD 2.48b.
- ⑨ D 2.1ff.; TD 1.16ff.
- ⑩ S 2.104ff.; TD 2.80.
- ⑪ M 1.191; TD 1.467a.
- ⑫ It 91.
- ⑬ Ārya-śālistamba-sūtra, restored from quotations and Tibetan and Chinese translations by L. de la Vallée Poussin, *Théorie des Douze Causes*, p. 70.
- ⑭ M 3.118ff.; TD 1.469ff.
- ⑮ Kathāvasthu, ed. A. C. Taylor (London: PTS, 1894), pp. 221ff.
- ⑯ History of Buddhist Thought, p. 181.
- ⑰ Sdmp, p. 36.
- ⑱ Ibid.
- ⑲ Sdmp, p. 37.
- ⑳ Ibid., pp. 95f.
- ㉑ Cf. J. O. Wisdom, "Gods," in *Logic and Language*, ed. Antony Sdmp, pp. 29f.
- ㉒ Vajra, p. 56; translated by Conze, p. 89.
- ㉓ Ibid., p. 33; tr., p. 70.
- ㉔ Ibid., p. 32; tr., pp. 69f.
- ㉕ See MK 24.8.
- ㉖ Vajra, pp. 28f.; tr., p. 66.
- ㉗ Ibid., p. 29.
- ㉘ Ibid.
- ㉙ 見「六祖壇經」，tr. Philip B. Yampolski (New York and London: Columbia University Press, 1967), p. 161.



關於佛教大、小乘的區分問題

霍韜晦

佛教分大、小乘，這是教外人都知道的。但這種區分，標準何在？它是在教法上有兩套（即各有一套經典），還是在義理上有深淺高下？這就需要進一步研究了。中國傳統相信，小乘人是厭世主義者，但求出離世間，不受後有，即所謂「灰身滅智」，進入完全的寂滅；大乘則背負着人間的責任，成佛之後亦必乘願再來，以救度衆生。作種種功德，雖有涅槃而不住，所以境界較「灰身滅智」為高。然而，南傳的保守佛教（即今斯里蘭卡、緬甸、泰國各地的佛教）則認為：大乘佛教所討論的種種涅槃境界、佛身、佛果，根本違反原始佛教不談形上學的立場，解脫之事非我們的經驗所能及，因此應該保持緘默①；言下之意，便不是以大乘佛教的說法為然。這兩種極端相反的意見，充分反映出大、小乘的區分，在佛教內部並無絕對標準。

其實，大、小乘觀念的產生，是在大乘佛教經典出現以後的事，因此這個問題最好先回到當時的歷史背景上來解決。從歷史上看，大乘佛教的興起，約在紀元前後。當時印度的出家衆居於寺院中專注於教義的整理，形成「阿毘達磨」②，目的是想把佛的遺教——「法」（dharma），用較清楚及較客觀的語言來確定，以避免誤解或謬解。因為佛入滅前，曾叮囑弟子，自此之後應以「法」為歸，「法」是真理，依之修學，可以得解脫，成阿羅漢果③。佛滅後，出家衆忠實地執行這一原則，於是「法」成為修行者所必須學習的對象。然而「法」義難窺，非經解釋不能窮了，於是「法」義的整理首須進行。這件工作，便落在出家衆身上，亦祇有出家衆纔能方便接觸「法」及有餘裕研究「法」，結果便開出了阿毘達磨的風氣。但是，由於在宗教心靈上過份尊崇

佛語，以佛語為第一，解釋祇是依之而轉，所以雖有龐大的阿毘達磨，亦祇是佛語的解釋，而不能在義理上有所突破。輾轉引申，徒成枝蔓。所以當時出家衆的貢獻雖大，在旁人看來，不過是「聲聞乘」人（Śrāvakayāna），意指他們必須通過「聞法」以求解脫，把「法」理解為佛所說過的語言（印度傳統，經典初皆口傳），而不敢游離半步。所以「聲聞乘」，也就是佛教中的教條主義者。

依據歷史，教條永遠不能領導時代。所以當時的出家衆自以為壟斷了佛法，實質上他們祇是佔取了佛的語言，當這些語言一再疏解，成為學者的重擔之後，也就失去了它原初與生命相通的豐潤與厚重，同時失去了群眾。結果，佛法的真義亦離開他們，而在邊陲再起——這就是大乘佛教的產生。大乘佛教不是從研究佛法的專家僧團來的，而是從散在四方的在家團體分別發展而來的。

歷史資料顯示，佛滅後印度一直有由在家居士護持管理以供信徒、遊方僧禮拜的佛塔信仰。這種習俗淵源自佛入滅時囑咐弟子時往四聖地巡禮可獲功德。此四聖地為：一、藍毗尼（Lumbini）、佛出生地；二、菩提伽耶（Bodhi - Gaya）、佛成道處；三、鹿野苑（Sarnath）、佛初轉法輪地；四、拘屍那城（Kushinagar）、佛涅槃處。在「大般涅槃經」中，佛又根據傳統王族之葬禮指示建塔供養的方法。佛滅後產生八王分骨事件，後來協商由八王各別建塔供養佛骨。自此建塔護持的工作便由在家衆負責進行，塔的數目亦陸續增加，到阿育王時代，據說他一人之力就建造了八萬四千佛塔，遍於聖地及印度各處。

佛陀指示建塔的原意，是想把塔作為佛陀繼續存在的象徵，以便日後弟子禮拜時有一寄託，激勵他們修學。但到了阿毘達磨時代，教義上的了解愈來愈難，一般在家信徒不可能有充分的餘裕學習，他們亦有社會及家庭的責任，往往無從兼顧。他們所能做的，是奉獻他們的信仰，把解脫的希望，寄託在佛陀的慈悲救度上。所以佛塔前的禮拜，成為他們唯一的機會。他們藉此與佛交通，確信佛不會捨棄他們。在這一立場下，佛陀慈悲救度的性格自然湧現。以上這些現實的理由，可以解釋在初期大乘經典中，何以會有「法華經」、「阿彌陀經」及「觀無量壽經」等一類經典產生的原因。換言之，依在家信家的立場，他們是要求新的「法」，新的理論，直接與佛交通，而不必通過當時的僧團。這就是大乘佛教的濫觴，一開始就和聲聞乘走不同的路。

不過，上述這種佛塔信仰祇能說明大乘佛教起源自與聲聞乘不同的階層或組織，却未能說明大乘佛教何以自稱為「大」及掉轉頭來批評、卑視聲聞乘的原因。關於這一點，須另從「菩薩」的觀念說起。

「菩薩」，是「菩提薩埵」(bodhisattva)的略稱；意思是「指求取菩提(bodhi 佛智慧)的人，或具有成佛質素的人」④。原來的用法，是特為釋迦牟尼的前生而設。因為釋迦在其成道前的無盡生涯之中，不論為鹿、為兔、為象、為人、為王，都作了最佳表現；也就是說，在通向成佛的路上，他作了種種努力，經歷了無數考驗，因此應有一概念來總括他這一段感人的歷程。同時也就是顯示出他修行實踐的殊勝處。「菩薩」的觀念，即相應於此而成立。後來，釋迦成道的故事愈演愈多，生涯愈拉愈長，遂形成特有的佛傳文學，這就是「本生譚」(Jataka)。漢譯「修行本起經」、「六度集經」、「過去現在因果經」等。都是本生譚中的重要材料。

在這些故事之中，和「菩薩」觀念最相關的一節，是燃燈佛(Dipaṅkar, 亦名錠光如來)授記的故事。這追溯到四阿僧祇劫前，釋迦尚為一婆羅門青年。名叫善慧(Sunati)，以七莖青蓮華供着燃燈佛，獲得授記：將來必作佛。授記的意思一方面是

預言，一方面是應許。表面看：通過授記，釋迦的道路由燃燈佛決定，實質上是善慧的表現使燃燈佛有所感；而善慧能有此表現，則純是其生命之自覺。燃燈佛的出現不過是外緣。不過，姑勿論如何，本生譚中的這一個故事，對大乘佛教的產生有很大的啟發性：第一、釋迦受燃燈佛記，以至燃燈以下有二十四佛，這說明佛的數目是多，原則上可以無量；第二、釋迦受燃燈佛記，由此而開展其成佛道路，終於得成。這是一個最有說服力的榜樣，我們可以沿着他的足跡前進；第三、由釋迦生涯的可學與可實踐性，任何人都可以重演他的道路，則菩薩的名號便非釋迦所專用，而所有人都可以是菩薩，祇要他決心走向成佛目標的話。然而，眾生又有哪些是不會走向成佛之路的呢？一切眾生的理想是相同的，佛的本願也是如此的，所以一切眾生不管自覺不自覺，其實都是明日之佛，他們現在都是菩薩。這一個觀念在初期大乘佛教中雖未十分成熟，但已透露出菩薩的自覺，因此初期大乘經典中，菩薩紛紛登場，如文殊、普賢、觀世音、大勢至、彌勒等，都各有其神通智慧，為人敬仰，並取代了原始經典中諸聲聞弟子的地位。弘大的菩薩世界一方面豐富了大乘經典的內容，一方面把佛教的理想推向更高峯，結果產生了「菩薩乘」(Bodhisattvayāna)的觀念；更進一步，產生「一佛乘」(ekayāna)的觀念，確定祇有佛纔是眾生的終極方向，這就是把聲聞乘人所追求的阿羅漢境界降低，判為不究竟。

這其中的微妙分別，是聲聞乘人的「聲聞」態度，他們堅守「法」故，依「法」修行，完全是「弟子」立場，但大乘却冒過「法」的領域，直接摹仿佛，可以說是師佛不師法，因此在階位上要比聲聞乘高。其次，「弟子」修法，是以解脫為目的，即求自利，但佛之所以偉大，則在說法，說法是「師」，目的在救度眾生，這是利他，大乘教人要學佛，要作佛，就是要強調這自利利他的圓滿之教。大乘自稱為「大」，原因在此。比較起來，聲聞乘便是「小」了（此外尚有一獨覺乘亦依同一理由，被斥為「小」）。至於為什麼稱為「乘」(yāna)呢？「乘」是運載工具（車子），即是教法、教理，因為教法、教理可以把我們運載到

目的地去。目的有大小，因此通往目的之教法、教理亦分大小了。其實在大乘佛教未產生之前，小乘（*hīnayāna*）的名稱是沒有的。

由此我們再談到教法的問題。由於大乘佛教起自不同的階層，在理想上又以佛為歸宿，而並非如聲聞乘人那樣以原始佛語為心中，所以不久就引起教法上的革命，許多新觀點、新教理、新法門出現，形成各種不同門戶的大乘佛教。為什麼會這樣呢？因為佛是說法者，佛是法的中心。祇有法依佛轉，決不會佛依法轉。換言之，佛可以立一套套的法，以教眾生，所以「法華經」強調佛有方便智慧，無始時來以種種因緣，種種譬喻，廣演言教，以無數方便引導眾生，令離諸苦。一方面是眾生有其現實上的構造，接受能力各有不同，所以必須有相應的教法纔能有效；一方面是道依理立，理有種種，道亦有種種，所以可以從原始經典的基礎上演出一套套的教法，或議論、或批評、或詮解、或闡新經，開出種種新義，使人目不暇給。總之。這是教法開放的時代，傳統的阿含經已經能藩籬它的發展。所以大乘經中，有強調信仰的「阿彌陀經」、「無量壽經」，有強調菩薩修行的「般若經」、「首楞嚴三昧經」、「十地經」，有強調佛的教化的「法華經」。有強調大乘佛教的優越性的「維摩經」、「勝鬘經」，有強調眾生的菩薩性格，本來清淨的「如來藏經」、「不增不減經」，有強調佛境界、佛功德的「華嚴經」、「涅槃經」，至於對後世有大影響的「楞伽經」、「解深密經」還是後起。

以上所述，足見大乘佛教的興起是時代使然，如果不是聲聞乘的封閉，教義走上偏狹、繁瑣的道路，失去群眾，大乘佛教是不會產生的，當新的思潮成為運動，要阻擋已來及了。到大乘佛教發展成熟，形式、教理都自成一系時，於是與小乘正式分家。各自流傳了。以下，我們再畧加比較，舉出一些兩者不同之點來，以便讀者得一大體的輪廓：

一、從文獻上看，小乘經論以巴利文（*Pali*）及混合梵文（*mixed Sanskrit*）寫成，大乘則多為純粹梵文（惟初期大乘經典亦多混合梵文寫成者）；

二、從流佈上看，小乘則為南傳，先傳往錫蘭，然後流佈於中印半島、南洋群島諸國；大乘稱為北傳，流佈於西藏、中國、蒙古、朝鮮及日本；

三、從觀點上看，小乘多從經驗立場、現實立場來了解人生，分析存在上的一切法；大乘則多從超越立場來討論成佛問題，眾生的心性構造、如來藏、佛身、佛性、果地等問題；

四、從教法的內容看，同一問題往往有不同的主張。例如：

- a. 種姓問題：小乘人稱聲聞乘或獨覺乘，大乘人稱菩薩乘或佛乘；
- b. 極果問題：小乘為阿羅漢，大乘是佛；
- c. 修行法門問題：小乘為四諦、八正道、三十七菩提分法，大乘則重視六度、四攝。
- d. 斷障問題：小乘唯斷煩惱障，大乘兼斷所知障；
- e. 證空問題：小乘唯證人空之理，大乘兼證法空之理；
- f. 涅槃問題：小乘入無餘涅槃，大乘則住無住涅槃；
- g. 智慧問題：小乘以如實智觀四諦為最高，大乘則兼說智之運用，於是有方便智、後得智、道種智的建立，使佛之功德活動有所依據。

不過，以上這些教理上的分別，依大乘的宗教立場上說，不是絕對的，因為聲聞乘、獨覺乘最後都可以轉化為一佛乘，即最後都可以成佛為其終極方向。但我們站在研究的立場，把他們的教法客觀化出來看，則大小乘的區分是存在的。

註：

- ① 參看錫蘭學者 D. J. Kaluapanana 著之“*Buddhist Philosophy*”第七及第十章。
- ② 阿毘達磨，梵語 *abhidharma* 之音譯，原為對佛所說「法」之研究。由於這種研究能够呈顯「法」之真義，所以小乘學者自稱為「無比法」或「勝法」。
- ③ 阿羅漢（*arhan*）的主要意思是「無學」。即修學已滿，從此出離生死，不受後有，為原始佛教所說之理想人格。
- ④ 舊譯「覺有情」，意思與此相同。



永嘉玄覺的研究初稿

洪啟嵩

關於禪宗永嘉集與證道歌之作者、年代與思想之最初探討

一、前言

(一)

我知道永嘉玄覺大師，是在高中時代初次接觸到六祖法寶壇經之時。當時，我對他並無深刻的印象，也無研究他的意思。但是，他與六祖間奇突的對話，畢竟吸引了我；他在禪宗史上真是個奇特的人物。

在往後的日子裏，我逐漸的對「禪法」有了比較深入的看法後，逐漸接觸一些禪門語錄、原典。當時就研讀了，明朝幽溪傳燈所重新編註的永嘉禪宗集註，與舒州彥珙註的永嘉真覺大師證道歌。我既不喜歡註解又不肯依文解義，就一字一字，不管懂與不懂的讀下去；讀完了，也就忘光了。但什麼「無心恰恰用①」。還有「五陰浮雲空去來」②等這些句子，有時莫明其妙的也能吟了出來。反正，什麼也不懂，也不能懂什麼。只知道，一個光輝無比的生命，曾與我交涉。

與永嘉大師另一番交涉，是在翻閱景德傳燈錄的時候。當時，我深爲他卓絕的生命所感動，我在書上作了批註——「大丈夫，如是。」算是我對他的崇拜吧！

我本無心研究永嘉，亦實無能力作任何研究。只因爲，我無

法使歷史再重現，亦無法親自與任何人作「完全」的溝通③。但是這個世界上，有所謂「歷史」，也有對前人學說的「陳述」、「註解」、「演繹」。我只是隨順着這個世界④！

我不醉心於學術，亦不會有「爲學術而學術」的心情；我所了知的，只是人的生命——人的生命如何開展，如何完美，如何漏盡、如何涅槃。但生在這個世間，它必然有一套價值或較普遍的客觀認識標準。雖然你本身也許並不需要「這些東西」，不過當你落入這個器世間，與人交涉，盡可能的作溝通，就必須從這裏透出。所以，我雖然無心於此，但何妨而作。是個人，當然能作人的事。在故紙堆中，在逐漸湮沒的傳聞，一點一滴的追尋，或許勾劃出並不真實，但較清朗的光景。我們也只有接受這個觀點——歷史是不斷的創新，不斷的明朗。

(三)

尋找永嘉的踪跡，是如此的難。回想自己二十年的生命，在回憶中也都已逐漸淡忘，何況那麼久遠的時光。故紙的湮滅太快了。我尋找李邕（西元六七八—七四七）所寫關於永嘉之神道碑，但是唐書所說七十卷的李邕集，目前只剩下六卷的李北海集。這篇碑文也就散失了。從這裏，我想了很多。一個學者，偶然獲得一些資料，不斷的想創造出新的發現。但古史多已失了踪跡，在這裏，他就作了大膽的的假設——一個新的史實⑤。另一方面要

維護傳統說法的人，急得去找尋資料來證實，原有歷史的正確，他却無力。因為，他也碰到同樣的困局，原始資料已灰飛煙滅了。我不知道，這能表示什麼？但我認為，古來的說法有其傳統的價值。在沒有找到完全的證據之前，就去隨便下了斷語，是不切實際的。因為，你不能證明，只能懷疑；在此，古說多已湮滅。就像，其他人要維護古說，却又無力反駁，在這兩面打高空之下，古說無妨留下。因為兩者是什麼話也難出口。

一個懷疑有其價值，能讓事實更凸顯，不是壞事。但若爲了創造新說，而太早下了判斷却也不必了。

(四)

基於與永嘉的緣，讓我想寫他。找了一些辭典與古籍，讓我對他有了較深的了解。又找了六祖壇經的各種本子，更發掘了另外一些現象。緣起是甚深微妙，難以測度的。最近，在佛光學報第五期看到了楊鴻飛先生所作「永嘉證道歌的年代及其作者」，又引發了我的其他想法。胡適先生禪學案裏也有一些關於永嘉的文字。這一切，都是使這篇文章成就的因緣。

這篇文章與原來的構想大異其趣。主要是後來又看到了日人宇井伯壽先生的「禪宗史研究」，與鈴木中正先生的「永嘉玄覺『證道歌』の偽撰說ま批判す」，這兩篇文章的許多資料，讓我更清楚的勾勒出永嘉這個人。這篇文章原本想探討（一）永嘉大師是否存在問題。（二）玄覺的師承與得法。（三）「永嘉集」與「證道歌」作者的探討。（四）永嘉集與「證道歌」思想之研究。但目前無法研究第四個子目，因為文章篇幅已比原來構想多出一倍，畢業在即，也無時間再繼續此工作。但將來確是想完成這個工作。

在此，感謝宇井伯壽與鈴木中正兩位先生，因為他們畢竟以較嚴肅的態度來面對歷史問題，而且也幫我指出了一些路向。這篇東西，或許並不十分成熟，但我認為，每句話，我都言之有據。也許，將來有新資料的發現，那時我會有更新的想法；也希望將來對玄覺更完全的研究，將這篇文章再擴大。玄覺也許會笑我多事吧！

二、永嘉玄覺的存在與年代問題

(一)

永嘉玄覺到底是否爲歷史上的人物。向來無人懷疑。玄覺參訪曹溪惠能大師，留下了「一宿覺」的千古佳話，也一向爲佛門中人所津津樂道。他的「證道歌」及其本身對東南佛教所留下的影響，無疑的，是十分鉅大。但在歷史上，曾經有二度對「證道歌」的作者及玄覺是否真實存在提出挑戰。第一次是宋代，他們基於宗派⑦的理由，以「證道歌」不是玄覺所作，而爲一部偽造的作品。第二次是民國的胡適之先生，在胡適文存第三冊的海外讀書雜誌第四「所謂『永嘉證道歌』」中，對永嘉玄覺這個人的存在提出了根本的懷疑。

胡適先生在巴黎發現了一個卷子，有太平興國五年（西元九八〇年）的字樣，其中一件題爲：

禪門秘要決

招覺大師一宿覺⑧

抄出後，却發覺與「證道歌」爲同一作品。因此他論斷：

我現在還不會考出「招覺大師」是誰。但我們因此可知此文並不是玄覺所作，原題也不叫做「證道歌」，本來叫做「禪門秘要決」。

我們竟可以進一說，所謂「永嘉禪師玄覺」者，直是一位烏有先生！本來沒有這個人。那位綽號「一宿覺」的和尚，叫做「招覺」，生在「二十八祖」之說已成定論的時代，大概在晚唐、五代之時。他與六祖絕無關係，他生在六祖死後近二百年⑨。

我初讀胡適先生這篇稿子，實在是有些納悶；更爲胡先生大膽的假設嚇了一跳。而且他在此文的第一行，開門見山的說：

大藏經裏，收有永嘉玄覺和尚的證道歌一篇，向來無人懷疑⑩。

這句話，也有很大的問題。因爲，早在宋嘉熙元年（西元一二三〇）宗鑑所集的「釋門正統」中，已引入了天台學者從義神

智的議論（西元一〇四二—一〇九一）與道因草菴（西元一〇九〇—一一六七）對「證道歌」作者的懷疑^⑪。而在宋咸淳五年（西元一二六九）志磐所撰的「佛祖統紀」，更以天台宗的立場，引用從義神智與道因草菴的話，堅決的認定「證道歌」不是永嘉玄覺所作。

如前所述，我們可以知道，胡適先生，並沒有接觸到這些資料。所以，他下了一個有問題的論斷。而「證道歌」是否為玄覺所撰，我們且不討論，我們先看看胡適先生，對玄覺的存在懷疑是否有道理。

玄覺的存在與否，是可以與「證道歌」的論列，分開來看的。「宋高僧傳」說：

李北海邕爲守括州，遂列覺行錄爲碑號神道焉^⑫。

本邕（西元六七八—七四七）號北海；唐書中列有李邕集七十卷，而目前多已散失。在四庫叢書中僅剩下「李北海集」六卷而已。這六卷中並無玄覺的碑文。李邕是以善寫碑文而出名的。當時，雖被貶在外，但朝中每有人致錢，請其囑文寫碑。而他靠書法與文字，也著實的賺了不少錢。但是，時光不留情，經過一千年後，他的作品多已湮沒了。不過，我們可知玄覺存在於西元六七五（或六六五）到七一三年間，正與李邕的年代交涉，而稍早於李邕。也許「宋高僧傳」的作者贊寧，在當時見到了李邕的碑文，而留下了這一段記載。

「宋高僧傳」的完成在於端拱元年（西元九八八年），與禪門秘要決的時代「太平興國五年」（西元九八〇年）是同一時期。但是，「宋高僧傳」却明明寫著玄覺爲「一宿覺」；

（玄覺）與東陽策禪師肩隨遊方詢道，謁韶能禪師而得旨焉。……既決所疑，能留一宿，號曰：「一宿覺」^⑬。

這表示，在北宋初年時，「一宿覺」爲玄覺之別名，是大家都知道的，而大概不是像胡適先生所說「那位綽號『一宿覺』的和尚，叫做『招覺』」吧！

日僧慈覺圓仁（西元七九四—八六四）所著的「入唐新求聖教目錄」中，曾列有：

「曹溪禪師證道歌一卷 眞覺述^⑭」。

而其後有附記：

「右伴法門佛像道具等，於長安城興善、青龍及諸寺求得 僅具錄如前^⑮」。

慈覺圓仁爲日本下野國都賀郡之人，於西元八三五年奉勅入唐，於西元八四七年歸國。而「入唐所求聖教目錄」約爲西元八四七年的作品。

泉州招慶寺住持淨修禪師文愷，指導其弟子靜、筠二師所編的祖堂集，是五代後周時期的作品（西元九五二），在此書卷三中列了「一宿覺和尚」：

一宿覺和尚，嗣六祖在溫州。師諱「玄覺」字道明，俗姓戴氏……^⑯。

而宋景德元年（西元一〇〇四）釋道原，所編纂的「景德傳燈錄」，也說：

祖歎曰：「善哉！善哉！少留一宿。」時謂一宿覺矣^⑰。

楊億（西元九六三—一〇二一）是宋朝佛教的大護法，「景德傳燈錄」的序，便是他所作的。他所寫的「無相（玄覺）大師行狀」中，談到玄覺的生平：

溫州永嘉玄覺禪師者，永嘉人也。……少留一宿，時謂一宿覺矣^⑱！

而日僧圓珍（西元八一四—八九一），在「福州溫州臺州求得經律論疏記外書等目錄」^⑲及「日本國比丘圓珍入唐求法目錄」^⑳中亦列有：

永嘉覺大師集一卷。

圓珍又稱爲智證大師，這是他聖教目錄五部中的兩部。「福州溫州臺州求得經律論疏記外書等目錄」爲西元八五四年的作品。而「日本國比丘圓珍入唐求法目錄」的成立年代爲西元八五七年。

杼山皎然字清晝，活躍於禪律交涉最盛的時期。他與武丘山元浩，會稽的靈徹以及中丞權德輿交遊，他的詩名顯著，與顏真卿等名士酬唱。清晝卒於西元七九〇年而生年不詳。他撰寫了許

多初期禪宗祖師的碑文，如「達摩大師法義讚」、「能秀二祖讚」等。其中全唐文九百十七卷中列有一篇「唐湖州佛川寺故大師塔銘並序」，此碑是為六祖的弟子惠明所撰。惠明寂於建中元年（西元七八〇年），所以清晝應在撰此碑文不久後就去世；其時間約為德宗初期。碑文中寫道：

第六祖曹溪能公，能公傳方岩策公；乃永嘉覺、荷澤會之同學也。方岩即佛川大師也，大師諱惠明²²。

這個碑文，出現於玄覺寂滅後七十年，應為最可靠的文獻。而玄覺在歷史上的存在，應為絕然的事實；他為六祖的弟子，也為不爭的事實。

事實上，最足以證明玄覺存在的是左溪玄朗，因為左溪玄朗確為歷史人物。在「永嘉集」勸友人書第九不是明明白白的告訴我們：玄覺與玄朗為摯友，而兩人之間又有書信往來嗎？

從與玄覺同時的玄朗、李邕開始到清晝的塔銘、日僧圓仁、圓珍的求法目錄，甚至往後所出現的任何史料。在在都證明了，玄覺是一個歷史人物。因此，胡適先生對玄覺存在的疑慮，應該是毫無必要而且也不恰當。

（二）

永嘉玄覺的生卒年代，各種傳說不一：

「祖堂集」說他：先天二年（西元七一三）十月十七日遷化，春秋三十九²³。

「宋高僧傳」亦說：先天二年十月十七日，於龍興別院端坐入定，……，以其年十一月十三日殯於西山之陽，春秋四十九²⁴。

「景德傳燈錄」謂：師先天二年十月十七日，安坐示滅，十一月十三日塔於西山之陽²⁵。

「隆興佛教編年通論」謂：開元二年（西元七一四）十月，求嘉玄覺禪師示寂²⁶。

「釋門正統」謂：先天二年十月十七示寂，殯於西山之陰，年四十九²⁷。

「五燈會元」謂：先天二年十月十七日示寂²⁸。

「佛祖統記」謂：睿宗先天元年（西元七一二年）安坐示寂²⁹。

「新修科分六學僧傳」謂：先天二年十月十七日終，端坐如入定，壽四十九。以其年之十一月十三日葬於西山之陽³⁰。

「佛祖歷代通載」謂：（開元）二年十月十七日永嘉玄覺禪師示寂³¹。

從先天元年（西元七一二）到開元二年（西元七一四），這三年時間十分難以解決。先天元年八月，正是唐睿宗傳位給唐玄宗的年代。這一年是壬子年，唐睿宗在這一年的正月，改元為太極元年。五月的時候又改元為延和。七月的時候，彗星出現在西方入太微。因此，太平公主，就借用術士的話，建議睿宗皇帝禪位。八月李隆基登帝位，改元為先天元年。這其中的曲折與政治因素，我們且不管。但是，八月以後改元為先天，玄覺却是十月圓寂，那麼他至早是在先天元年入滅的。而「佛祖統記」謂：睿宗先天元年「的」睿宗，應該是作者志磐的疏忽誤植，應該為「玄宗」才對。先天二年為癸丑年，玄宗在這一年的十二月改元為開元；因此，開元元年即是先天二年。而開元二年歲次甲寅，「隆興佛教編年通論」與「佛祖歷代通載」以為玄覺在此年圓寂。

「佛祖歷代通載」（西元一三四一）中玄覺的記載，從其內容與體例看來，應該是根據「隆興佛教編年通論」（西元一一六四），而有所補充。而「祖堂集」、「宋高僧傳」、「景德傳燈錄」，似乎不是由同一個系統、傳說所寫成。以它們的時代看來，早了「隆興佛教編年」一百六十年到二百二十年不等。它們共同以先天二年為永嘉示寂的時期；可見得，這個說法，應該是比较可靠的。而「佛祖統記」（西元一二六九年）是更後期的作品，志磐以為玄覺入滅於先天元年（西元七一二年），只是單家的說法，我們姑且不採。從上所述，我以為永嘉玄覺應該是圓寂於唐玄宗先天二年，（即是開元元年）十一月十七日。而於是年十一月十三日殯於西山之陽。「釋門正統」謂其葬於西山之陰，應該是誤植吧！

那麼永嘉的生年，應該是什麼時候呢？如果依照「祖堂集」那麼他應該生於唐高宗上元二年（西元六七五），歲次乙亥，春秋三十九。但是「宋高僧傳」却說他秋春四十九，那麼我們必須往前推十年，即是生於唐高宗麟德二年（西元六六五年），歲次乙丑。為什麼會有這兩種不同的傳說呢？我們實在難以明瞭。

「宋高僧傳」以後如「釋門正統」、「新修科分六學僧傳」，都以春秋四十九作結。這大概都是引用「宋高僧傳」的資料吧。基於宗教的感情，他們或許希望一個偉大的禪師多活個十年！「景德傳燈錄」的作者道原，似乎也發現了這個矛盾。因此，他僅列了玄覺的卒年，而畧去歲數。「景德傳燈錄」是緊接著「祖堂集」與「宋高僧傳」而成立的作品，那時已發生了判斷困難。所以，我只能說九五二年所得出的「祖堂集」以唐高宗上元二年（西元六七五）為永嘉之生年。而九八八年所出的「宋高僧傳」以唐高宗麟德二年（西元六六五）為永嘉之生年。（未完）

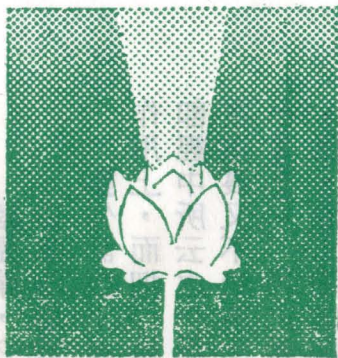
註·

- ① 「禪宗永嘉集」奢摩他頌第四（大正四八—三八七 No. 2013）。原文是「恰恰用心時，恰恰無心用；無心恰恰用，常用恰恰無。」
- ② 「永嘉證道歌」（大正四八—三九五 No. 2014）。原文有：「五陰浮雲空去來，三毒水泡虛出沒。」
- ③ 余英時先生在其所著「歷史與思想」自序頁二中提到一個哲學上的「弔詭」（paradox）即「一個人如不是對一切事物皆有知識，便不能對任何事物有知識。」（“One does not know anything until one knows everything”）；我這個說法，並沒陷入這個「弔詭」之中，因為我承認人還是可以拉近與真相的距離。
- ④ 在這裏，我要強調只是個人生命中一些主觀信念與看法。在我心目中，對一切真實的努力，都充滿了崇敬，並沒有絲毫對人間知識的輕忽，只是我沒有以這個為我生命的最內層。
- ⑤ 清末的朱一新曾說：「考證須字字有來歷，議論不必如此，而仍須有根據，並非鑿空武斷以為議論也。」又說：「此其功視考證之難倍蓰，而學者必不可無此學識。考證須學，議論須識，合之乃善。」這也是引自余英時先生的前揭文頁二。
- ⑥ 「宋高僧傳」卷八（大正五〇—一七〇九 No. 2061）唐温州龍興寺玄覺傳中說：「然終得心于曹溪耳。既決所疑，能留一宿，該曰：『

一宿覺』。」

⑦ 會昌法難之後，只有禪宗依然能盛行；其他宗派由於佛法教學的遺產經論章疏的散失，教學傳承也中斷。天台宗的教籍也全部喪失，但得吳越王錢氏的外護，僅能維持一縷命脈而已。至錢氏五世忠懿王錢俶，遣使向高麗請回教典，由義寂（西元九一九—九八六年）弘揚，始稍振。而至其再傳四明法智知禮大師（西元九六〇—一〇二八年）天台教學復興。此時，兩浙地區，由於天台宗與禪宗的傳教區已相接觸，致起種種爭端。而天台宗要發展也必須凌越禪宗之上，因此法諍遂起。台、禪之爭首先起於四明知禮與天童子凝。而後愈演愈烈。

- ⑧ 胡適「胡適文存」第三集海外讀書雜記四「所謂『永嘉證道歌』」頁三五七。
- ⑨ 同理⑧頁三五七—三五八。
- ⑩ 同註⑧頁三五六。
- ⑪ 「釋門正統」卷八（正續二乙—三一五）玄覺條。
- ⑫ 「佛祖統紀」卷十（大正四九—一二九 No. 2035）天宮旁出世家。同註⑥。
- ⑬ 同註⑥。
- ⑭ 同註⑥。
- ⑮ 「入唐新求聖教目錄」（大正五五—一〇七八 No. 2107）。同註⑮。
- ⑯ 「祖堂集」卷三，「一宿覺和尚」。
- ⑰ 「景德傳燈錄」卷五（大正五一—一五六 No. 2569）慧能大師嗣永嘉覺。
- ⑱ 同註②附錄「無相大師行狀」。
- ⑲ 「福州温州台州求得經律論疏記外書等目錄」（大正五五—一〇九二 No. 2107）。
- ⑳ 「日本國比丘圓珍入唐求法目錄」（大正五五—一〇九七 No. 2172）。
- ㉑ 清畫「唐湖州佛川寺故大師塔銘并序」全唐文叱九百十七。同註⑱。
- ㉒ 同註⑱。
- ㉓ 同註⑱。
- ㉔ 同註⑱。
- ㉕ 同註⑱。
- ㉖ 「隆興佛教編年通論」卷十五（正續二乙—三一三—三一四）開元二年十月。同註⑱。
- ㉗ 同註⑱。
- ㉘ 「五燈會元」卷二（正續二乙—一一一—一一四）永嘉真覺禪師。同註⑱。
- ㉙ 「新修科分天學僧傳」卷五（正續二乙—六一—三一五）唐玄覺。
- ㉚ 「佛祖歷代通載」卷十六（大正四九—四七七 No. 2036）甲寅二年十月十七日永嘉玄覺禪師。



論部派佛教時代之業力存在觀

黃俊威

(續上期)

按譬喻論者鳩摩羅陀(Kumārāśīla)之意見認為：不但「表業」無實體性，就是連「無表業」也不應有實體性存在，其原因

是：假如「表業」是有實體性的話，那麼從「表業」所產生之「無表業」便應有實體性；可是，事實上「表業」本身並沒有實體性，而從沒有實體性之「表業」，又怎能使之產生有實體性之「無表業」來呢？這豈非與命題矛盾。況且，當表業產生之時，「無表業」尚未存在，那麼，其相續不斷之關係又該從何建立呢？因此，「表業」和「無表業」之實體性理論是根本不可能成立。有關這一點，在「俱舍論」卷十三更有進一步的詳細說明謂：「然經量說：形非實有。謂顯色聚一面多生，即於其中假立長色；待此長色於餘色聚一面少中，假立短色；於四方面並多生中，假立方色；於一切處遍滿生中，假立圓色；所餘形色隨應當知。如見火槽，於一方面無間連運，便謂為長；見彼周旋，謂為圓色。故形無實別類色體④。」依經部之說：所謂「色法」，其實祇不過是假名而立，是緣自無數生滅變化積聚所產生之現象或形式，而當中並沒有所謂恆常不變之實體性存在。這正如火槽一樣，一方面見其永無間斷地作高速運動，我們便會有「長」的感覺，而假其名為「長色」；若見其周旋運動，便會有「圓」的感覺，而稱之為「圓色」。由

於色的本身祇不過是形式變化運動所產生之現象而已，所以由色法所產生之「表業」和「無表業」，當然是沒有其永恆不變之實體性存在。同時在同一論中接著更說：

「無表業相，如前已說。經量亦說：此非實有。由先誓限，唯不作故。彼亦依過去火種施設，然過去大種體非有故，又諸無表，無色相故④。」

經部在此更強調：「無表業」的存在，祇不過是潛能狀態而已，是「由先誓限，唯不作故」，所以它都是依過去的「四大種」(catvāri mahā-bhūta)所構成，然而過去之「四大種」由於都是剎那生滅，因此並沒有其實體性存在，由此可知，「無表業」是不可能成為業力存在之主體。經部既不承認「無表業」為業力存在之主體，那麼對於其業力存在之體性問題，又該作何解釋呢？

據經部之意見認為：業之所以為業，祇不過是一種「思」(cetanā)的種種作用而已。換句話說：祇有「思」(cetanā)才能產生業果，至於身語活動的本身，是不可能構成業報，如「大毘婆沙論」卷一百一十三所云：

「又譬喻者說：身語意業，皆是一思④。」由此可見，「思」是吾人意志作用力的一種表現，假如沒有這種意志作用作為背後之推動力量的話，則整個身語本身即無活動可言，所以「思」在一切業中，由於其造作力最強，故能統攝

一切業果，而成爲業之主體。如『俱舍論』卷一所云：

「思是業性，造作義強，故名最勝^{④3}！」

由於「思」是以業爲性，且造作義強，故能引發強業令生，經部更因而據此肯定一切業的產生，皆是一「思」，而絕不承認有離「思」以外的其他業果。如『大毘婆沙論』卷十九所云：

「謂或有執：離思無異熟因，離受無異熟果，如譬喻者^{④4}。」

「思」、在衆多心理活動當中，本屬意志作用的一種具體表現，而經部學者，則根據經中所云之「思業」、「思已業」，企圖將此種「思」的作用劃分爲兩大類。如『俱舍論』卷十三云：

「契經中說：有二種業：一者思業、二者思已業。此二何異？謂前加行起思維思；我當應爲如是如是所應作事，名爲思業。即思惟已，起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名思已業^{④5}。」

所謂「思業」，就是指吾人對於事情本身所作判斷的一種思維作用；而「思已業」，則是指隨其判斷作用的完成而進至行動步驟的一種具體過程。有關「思業」和「思已業」的進一步性質，在『俱舍論』卷十三更有詳細說明謂：

「此所由業，其體是何？謂心所思及思所作。故契經說：有二種業：一者思業，二者思已業。思已業者謂思所作。如是二業分別爲三：謂即有情身、語、意業。如何建立此三業耶？爲約所依，爲據自性，爲就等起，縱爾何違？若約所依，應唯一業，以一切業並依身故。若據自性，應唯語是業，以三種中唯唯語即業故。若就等起，亦應唯一業皆意等起故^{④6}。」

換句話說：經部對於業力的產生，都一併把它歸到「思」的作用上，而把「思」分爲「心所思」及「思所作」，「心所思」即經中所云之「思業」，而「思所作」即「思已業」。可是，在這裏又不禁產生另一個問題，既然一切造作行爲皆以「思」（cetana）爲主體；所謂「身語意業，皆是一思」，那麼其與身、語、意三業之間的關係到底又該從何建立呢？對於這一個問題

，經部學者則企圖以「所依」、「自性」和「等起」等三個觀念，分別把它們與身語意三業之間的關係串連起來，並謂「若約所依，應唯一業，以一切業並依身故」。換句話說，一切行爲之產生，必須要以身體爲依歸，不然的話，即不可能構成任何行動；若按照「自性」的立場而論，則應該以「語」爲業，因爲「語」與業的本質，是完全一致，所謂「若據自性，應唯語是業，以三種中，唯語即業故」，正是此意；若就「等起」的立場而言，則應唯意是業。因爲一切業皆由意所「等起」，由此經部論師更特別強調：「若就等起，亦應唯一業，以一切業皆意等起故。」由此可見，經部對於以「意」爲業性之觀念，是完全建基在「等起」的立場上，有關這一點，在『順正理論』卷三十三亦有詳細解釋謂：

「此所由業，其體是何？謂心所思及思所作，故契經說，有二種業：二者思業、二者思已業，思已業者，謂思所作，即是由思所等起義。如是二業，於契經中，世尊說爲三，謂身、語、意業，如三業，隨其次第，由所依自性等起故建立，謂業依身故名身業，業性即語，故名語業，此業依意復與意俱等起身語，故名意業^{④7}。」

同時，對於於「思」與「意」的等同關係，在『俱舍論』卷十三中更有明確的指出謂：

「然心所思，即是意業。思所作業（思已業）分爲身語二業，是思所等起故^{④8}。」

換句話說：所謂「思業」，其實就是意業，而「思已業」則是指身語業，但嚴格地說：身語祇不過是「思業」作事等起所依之工具而已，而實際上却不具有業性，故經部所謂「身語意業，皆是一思」，其意正在於此。

同時，經部對於「思」作用的完成過程，大概可詳分爲三個階段加以研究，這三個階段便是：1. 審勝思、2. 決勝思 3. 動發勝思。如『俱舍論』卷十三所云：

「謂從如前所說：二表（表、無表）殊勝思故，起思差別名爲無表。……審決勝思（審勝思、決勝思），動發勝思

所引生故④。

所謂「審勝思」，就是指在一件事情尚未付諸行動之前的思考過程，而在思考過程後之決定作用，即稱為「決勝思」，當決定作用完成以後，便會進一步付諸具體行動，透過身體與語言的方式，將其行為表現出來，是為「動發勝思」，如『成唯識論』卷一所云：

「能動身思，說名身業；能發語思，說名語業。審決二思，意相應故，作動意故，說名意業。起身語思，有所造作，說名為業，是審決思所遊履故⑤。」

綜合以上的三個階段而言，所謂「審決勝思」（審勝思、決勝思），其實正是指意業的兩種具體作用，而「動發勝思」，則是以動身和發語二業念「思」，故此其性質是身語二業的綜合表

契經中說 經部所說 「思」的完成過程 業之性質

「思」

cetanā

1. 「思業」：「心所思」（思惟思）——「審決勝思」（審勝思、決勝思）——意業。
2. 「思已業」：「思所作」（作事思）——「動發勝思」——身語業。

同時，在這個系統中，最後更以「思」（cetanā）的觀念，作為業力的最高統轄標準，而成為經部「身語意業、皆是一思」之理論基礎，既然一切身語意業，皆是一「思」所產生，那麼，到底這「思」的本身，又是為何所統攝呢？對於這一種問題，經部則認為應是「行蘊」（saṃskāra-skanda）所攝，如『大毘婆沙論』卷七十四中便有詳細分析：

「問：世尊，何故於相應，不相應行蘊中，偏說思為行蘊，非餘行耶？」

答：思於施設行蘊法中，最為上首。思能導引，攝養諸行。故佛偏說：如愛施設。集諦法中，最為上首；愛能導引、攝養諸集，故佛偏說。復次，造作有為，故名為行，思是造性，餘法不爾。故佛偏說：思為行蘊⑥。」

可是，在這裏又不禁產生疑問，「思」既是屬「行蘊」（Saṃskāra-skanda）所攝，當然亦是遷流不息，業性之「思」既

現，是直接受「審勝思」和「決勝思」所親自指揮，因此其雖名為業，然而不具業性，而真正具有業性者，應該是「審決勝思」（意業），而非「動發勝思」（身、語業），有關經部對業的本身所持之觀點，在『俱舍論』卷十三即有明顯表示云：

「復立何法為身業耶？若業依身，立為身業；謂能種種運動身思，依身門行故名身業。語業、意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾⑦。」

如此一來，經中所云之「思業」及「思已業」，與經部所云之「心所思」（思惟思）及「思所作」（作事思）：「審決勝思」和「動發勝思」；「意業」與「身語業」，便無形中成為了一個連貫系統，我們若將此系統以圖表方式加以表示，則便會產生以下的情况：

是剎那生滅，那又當如何去招感未來果呢？

經部對於這個問題的看法是：招感未來果報之業性，並不是一個離「思」（cetanā）而獨立存在之實體，而應該是「思」本身所重習而潛在相續（Abhipravartata）之「思」種子，當「思」種子之微細相續轉變差別，達到一個因緣成熟的時候，便會自然地與外緣互相結合，而招感當來果報。有關這一點，在『俱舍論』卷十三中，更有記載有關經部先軌範師就「福業增長」等觀念，對此問題作進一步的解釋謂：

「又經所說：福增長言。先軌範師作如是釋：由法爾力，福業增長，如是施主所施財物，如是如是受者受用，由諸受者，受用施物，功德攝益，有差別故。於後施主，心雖異緣，而前緣施思所薰習，微細相繼，漸漸轉變、差別而生，由此當來能感多果⑧。」

先軌範師以布施之功德為例，說明布施行為之本身，雖然剎

那即成過去，但其薰習作用仍舊會存在於吾人之潛意識當中，而在未感果之前，總是相續不斷，隔心而流，但衆生的心意識本身，並非如一般人所認爲的是善惡兩個極端的截然劃分，而應該是善惡二心間雜而起的差別現象。雖然如此，可是其潛在力量却依然存在，同時亦決不會因心念之參差雜起而有所消失或間斷，所以更能隨心，心所之微細作用而相續不斷，由此而當招感未來果報。有關這一點，在『順正理論』卷三十四中，經部譬喻論師更以明顯的種子說爲例，闡明其中的重要關鍵，如論中所云：

「謂譬喻宗，故彼宗說：如外種果，感果理成，如是應知業果應赴。謂如外種，由遇別緣，爲親傳因，感果已滅，由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住，而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能爲因，生於自果；如是諸業，於相續中，爲親傳因，感果已滅，由此於後，自相續中，有分位別異相法起，體雖不住，而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能爲因，生於自果，雖彼外種，非親爲因，令自果生，然由展轉如是諸業，亦非親爲因，令自果生；然由展轉力，內外因果相續理同。外謂種、根、芽等，不斷名爲相續。內法相續：謂前後心，恆無間斷，故無外道所難過失^{⑤4}。」

以經部譬喻論師之意見認爲：業的本身，正猶如外在之種子一樣，當它遇到其他外界條件變化時，其原先所擁有之遺傳狀態亦隨即起了變化，由此而有根、芽、莖、葉等其他不同現象產生，其形態雖無時不在改變，然而其相續不斷之連貫關係却是依然存在，而當它再次遇到其他外在條件的時候，其原先所擁有之果報，又相對地成爲了因，如此業因相續，展轉不斷，這樣，業果受報才有根本成立之可能，而不致於落入外道之邪見當中。

經部這一種心心相續的業力存在說，無疑地已漸向種子思種不斷邁進，且對於後期大乘佛教唯識思想的產生，更具有其極大之影響作用，而且這一種種子學說的提出，雖說是緣自於潛在業力本身之深徹體悟，可是，其思想意識的引發，却與世間植物本身之種子現象有其不可分割的關係，有關這一方面，在『中論』

卷三中即有云：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果。先種後有果。不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續，從心有相續，從相續有果。先業後有果，不斷亦不常^{⑤5}。」

由此可見，經部譬喻論師之心相續說，主要是以世間植物之種子現象作爲依據，從而建立其「不斷不常」之相續理論。例如，植物之生長過程，必須首先經過三個階段才能加以完成：1. 種子，2. 相續，3. 結果。當種子被放置在土壤中，從其起初發芽，由芽生莖，從莖發葉、開花，由花結果，從種子到感果的階段中，其間必須經過芽、莖、葉、花等相續現象，不然的話，則整個成長和發展過程即將無法完成。所以實際上，從種生果，並非是一種直接的跳躍，而應該是一種相續不斷的直接過程，當種子發芽生莖時，其原先是擁有之種子相狀雖然消失，可是其相續之潛在芽莖之間却是依然存在。因此，從種生芽，從芽生莖，從莖開花，從花結果，相續的潛在力量，是連綿「不斷」；而當種子滅而生芽時，其原先所擁有之種子相狀已經消失，故種子本身是「不常」，由於這種「不斷」「不常」的微妙相續關係，種子本身在將來才有開花結果之可能。所以，譬喻論師更以此種子現象爲喻，進而推論出業界本身的受報，也不能離開類似種子現象的心心相續關係。

經部這種「不斷不常」的業力學說，對於業力存在問題的解釋方法，雖比過往的學說來得合理和進步，可是，在這裏又不禁產生另一個疑問：種子本身爲色法，可觸可摸，而業力則是異生異滅，不可觸摸，若以業力之存在譬喻爲種子之相續，到底在實際上能否完全成立呢？有關這一點，在『中論』卷三當中，龍樹菩薩即提出其辯難謂：

「若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然^{⑤6}。」

換句話說，若依照譬喻論師所分析的話，則便會有很多問題存在，因爲在實際的情況下，業力的存在與種子之相續現象是很

難取得真等同關係，如青目論師（vimalākṣa）在『中論』釋中所云：

「若以業果報相續故，以穀子爲喻者，其過甚多，但此中不廣說。汝說穀子喻者，是喻不然，何以故；穀子有觸有形，可見有相續；我思惟是事，尚未受此言，況心及業，無觸無形不可見，生滅不住欲以相續，是事不然。復次，從穀子有芽等相續者，爲滅已相續，爲不滅相續。若穀子滅已相續者，則爲無因。若穀子不滅而相續者，從果穀子常生諸穀，若如是者，一穀子則生一切世間穀，是事不然，是故業果相續則不然^{⑤7}。」

由此可知，青目論師（vimalākṣa）這一種解釋方法，正好把業力與種子之間的實際關係劃成鴻溝，而使之成爲一「待決問題」（open question），此亦即在因明學上之所謂「似能立」。在這裏，我們必須更深入反省到一個問題，經部這一種「種子相續說」，在解釋業果受報的可能關係上，雖比過往的學說來得更具獨創性；且對於後期唯識思想阿賴耶識的種子說，更具有其深刻意義。可是，有關業力本身與種子之間的實際等同關係，仍須作進一步的研究和深入批判！

（三）正量部「不失法」之內涵及其批判

正量部（Sammitiya）承犢子部（vajjiputaka）「善不善性」之理論基礎上，別立一「不失法」（Avipranasa）作爲業力存在之根據，據『中觀論疏』卷八所云：

「能持業令不失果，故名不失法^{⑤8}。」

因此，「不失法」的主要作用，是在於能保持業果，令其不失。有關這一點，在『顯識論』中更有進一步之說明謂：

「如六識起善惡，留在重力於本識中，能得未來報，名爲種子。若小乘義，正量部名爲無失（不失），譬如卷約。故佛說偈：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與衆生報^{⑤9}。」

由此可知，正量部之「不失法」，在『顯識論』中，都被現作爲「種子薰習說」的一種。如『中觀論疏』卷八所云：

「阿梨耶翻爲無沒識，無是不之異名，沒是失之別目故，梨耶猶是不失法。又梨耶體本果報無記，能持一切善惡種子^{⑥0}。」

按正量部之意見認爲：吾人所造之善惡諸業，正猶如所欠之債務一樣，「不失法」便是債券，在債務尚未還清以前，債券始終爲債權人所擁有，且可隨時持券討債，而絕無任何抵賴之可能，如『中觀論疏』卷八所云：

「正量部明一切衆生隨起一念業，必有不失法隨之起，如世間出債，隨財多少必須立券，故釋業而舉不失法也^{⑥2}。」

註：

（未完待續）

- ④0 『俱舍論』卷十三（大正二九、六八中：No. 1558）。
- ④1 『俱舍論』卷十三（大正二九、六八下：No. 1558）。
- ④2 『大毘婆沙論』卷一百一十三（大正二七、五八下：No. 1545）。
- ④3 『俱舍論』卷一（大正二九、四上：No. 1558）。
- ④4 『大毘婆沙論』卷十九（大正二七、九六上：No. 1545）。
- ④5 『俱舍論』卷十三（大正二九、六八下：No. 1558）。
- ④6 『俱舍論』卷十三（大正二九、六七中：No. 1558）。
- ④7 『順正理論』卷三三（大正二九、五三一中：No. 1562）。
- ④8 『俱舍論』卷十三（大正二九、六七中：No. 1558）。
- ④9 『俱舍論』卷十三（大正二九、六八下：No. 1558）。
- ⑤0 『成唯識論』卷一（大正三一、五上：No. 1585）。
- ⑤1 『俱舍論』卷十三（大正二九、六八下：No. 1558）。
- ⑤2 『大毘婆沙論』卷七十四（大正二七、三八下：No. 1545）。
- ⑤3 『俱舍論』卷十三（大正二九、六九中：No. 1558）。
- ⑤4 『順正理論』卷三四（大正二九、五三五上：No. 1562）。
- ⑤5 『中論』卷三（大正三〇、二二上：No. 1564）。
- ⑤6 『中論』卷三（大正三〇、二二中：No. 1564）。
- ⑤7 『中論』卷三（大正三〇、二二中：No. 1564）。
- ⑤8 『中觀論疏』卷八（大正二四、一一〇下：No. 1824）。
- ⑤9 『顯識論』（大正三一、八八〇下：No. 1618）。
- ⑥0 『中觀論疏』卷八（大正二四、一一九上：No. 1824）。
- ⑥1 『中觀論疏』卷八（大正二四、二二一中：No. 1824）。



說菩薩功德

——「大智度論」集粹之五——

智 銘

摩訶薩埵卽「菩薩」之通稱。「摩訶」名「大」，「薩埵」名「衆生」，或名「勇心」。此人心能爲大事，不退不還，大勇心故，名爲摩訶薩埵。又於衆生中，最爲上首故，名摩訶薩埵。又於多衆生中，起大慈大悲，成立大乘，能行大道，得最大處故，名摩訶薩埵。又大人相成就故，名摩訶薩埵。又必能說法，破一切衆生及己身大邪見、大愛慢、大我心等諸煩惱故，名摩訶薩埵。又衆生不盡，以是衆生等無邊、無量、不可擬、不可思議，盡能救濟，令離苦惱，著於無爲安隱樂中。有此大心，欲度多衆生故，名摩訶薩埵。

是諸菩薩摩訶薩願言：盡教化一切十方衆生，盡供養供給一切十方諸佛，願令一切十方諸佛土清淨，心堅受持一切十方諸佛法，分別知一切十方諸佛土故，盡知一切諸佛弟子故，分別知一切衆生諸心故，知斷一切衆生諸煩惱故，盡知一切衆生諸根故，諸菩薩發心住阿耨多羅三藐三菩提。如是等十門爲首，乃至百千萬億阿僧祇門，是爲道法門，菩薩應知、應入。一切諸佛法能持能受。諸菩薩心不動，如須彌山。諸菩薩如藥王，能除一切諸煩惱。諸菩薩如日，能除一切暗。諸菩薩如地，能含受一切衆生。諸菩薩如風，能益一切衆生。諸菩薩如火，能燒一切外道諸煩惱。諸菩薩如雲，能雨法水。諸菩薩如月，福德光明，能照一切。諸菩薩如釋提桓因，守護一切衆生。以是諸菩薩生大願，欲得大事，欲至大處故，名摩訶薩埵。

菩薩皆得陀羅尼及諸三昧，行定、無相、無作，已得等忍。所謂「陀羅尼」譯爲「能持」、「能遮」。能持者，集種種

善法，能持令不失不散。能遮者，惡不善根心生，能遮令不生。若欲作惡罪，能持令不作，是名陀羅尼。菩薩得陀羅尼力故，一切魔王、魔民、魔人無能動，無能破，無能勝。「多羅尼」有多種：有聞持陀羅尼，得是多羅尼者，一切語言諸法，耳所聞者，皆不忘失。有分別知陀羅尼，得是陀羅尼者，諸衆生、諸法，大、小、好、醜，分別悉知。有入音聲陀羅尼，得此陀羅尼者，聞一切語言音，不喜不瞋，若一切衆生如恆河沙等劫，惡言罵詈，心不憎恨。菩薩因有入音聲陀羅尼，具智慧利根，能思惟除遣瞋心。作是念：若耳根不到聲邊，惡聲著誰？又如罵聲，聞便直過，若不分別，誰當瞋者？凡人心著吾我，分別是非而生恚恨。若人能知語言隨生隨滅，前後不俱，則無瞋恚。亦知諸法內無有主，誰罵誰瞋？若有人聞殊方異語，此言爲好，彼以爲惡，好惡無定，唯罵不瞋。若有人知語聲無定，則無瞋喜，但求遮法而不瞋之，罵詈諸惡，亦復如是。但以慈悲息此諸惡，不生瞋心，菩薩知諸法不生不滅，其性皆空，若人瞋恚罵詈，若打若殺，如夢如化，誰瞋誰罵？又若有人以恆河沙等劫讚歎供養，衣食、臥具、醫藥、華香、瓔珞，得忍菩薩，其心不動，不喜不著。蓋種種恭敬供養，是皆無常，今有因緣故，來讚歎供養，後更有異因緣則瞋恚，若打若殺，是故不喜。我有智慧功德故，來讚歎供養，是爲讚歎功德，非讚我也，我何以喜？菩薩觀一切法如夢如幻如響，誰讚誰喜？我於三界中未得脫，諸漏未盡，未得佛道，云何得讚而喜？唯佛一人，一切功德都已滿故。是故菩薩得種種讚歎、供養、供給，心不生毒，如是等相，名爲「入音聲陀羅尼」。

此外，尚有寂滅陀羅尼、無邊旋陀羅尼、隨地觀陀羅尼、威德陀羅尼、華嚴陀羅尼、淨音陀羅尼、虛空藏陀羅尼、海藏陀羅尼、分別諸法地陀羅尼、明諸法義陀羅尼、如是等畧說五百陀羅尼門，廣說則無量，菩薩皆得陀羅尼。

所謂諸三昧者，三三昧：卽空、無作、無相。或云：觀五陰無我、無我所，是名爲空。住是空三昧，不爲後世故起三毒，是名無作。緣離十相法：五塵、男、女、生、住、滅故，是名無相。或言：住是三昧中，知一切諸法實相，所謂畢竟空，是名空三昧。知是空已無作，云何無作？不觀諸法若空若不空，若有若無等。如佛說法句中偈云：「見有則恐怖，見無亦恐怖，是故不著有，亦復不著無。」是名無作三昧。一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。偈云：「言語已息，心行亦滅，不生不滅，如涅槃相。」復次：十八空，是名空三昧，種種有中，心不求，是名無作三昧。一切諸相破壞不憶念，是名無相三昧。以上三三昧，能令人心不高不下，平等不動，其餘三昧則不如是。餘定（其他種種禪定）中或愛多，或慢多，或見多。唯有以上三三昧，爲第一實義實利，能得涅槃門。

所謂「等忍」者，「等」有二種：卽衆生等與法等。「忍」亦有二種，卽衆生忍與法忍。衆生等者：一切衆生中，等心、等念、等愛、等利。一切衆生中，不著種種相，空相，一等無異。如是觀，是名衆生等。若人於是中心等無礙，直入不退，是名得等忍。得等忍菩薩，於一切衆生，不瞋，不惱，如慈母愛子，是名衆生等忍。所謂法等忍，善法、不善法，有漏、無漏、有爲、無爲等法，如是諸法入不二法門，入實法相門，如是入竟，是中深入諸法實相時，心忍直入，無諍無礙，是名「法等忍」。蓋諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅非不生滅。已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名「無生忍」，是助佛通初門，以是故，說菩薩已得等忍。

菩薩得無礙陀羅尼，諸解脫中，無礙解脫最大，是無礙陀羅尼，外道、聲聞、辟支佛、新學菩薩皆悉不得，唯無量福德智慧

大力諸菩薩，獨有是陀羅尼。是菩薩輩，自利已具足，但欲益彼，說法教化無盡，以無礙陀羅尼爲根本，以是故，諸菩薩常行無礙陀羅尼。

諸菩薩悉是五通，卽如意、天眼、天耳、他心智、自識宿命等五通。言必信受，無復懈怠，已捨利養、名聞，利養如賊，壞功德本。名聞亦復如是，壞功德苗，令不增長。說法無所希望，度甚深法，得無畏力，能巧斷一切衆生疑，說法無所畏。

諸菩薩過諸魔事，魔有四種：一者、煩惱魔。二者、陰魔。三者、死魔。四者、他化自在天子魔。諸菩薩得道故，破煩惱魔。得法身故，破陰魔。得道、得法性身故，破死魔。常一心故，一切處心不着故，入不動三昧故，破化他自在天子魔。以是故，說過諸魔事。除諸法實相，餘殘一切法，盡名爲魔：如諸煩惱、結、使、欲、縛、取、纏、陰、界、入、魔王、魔民、魔人，如是等盡名爲魔。魔奪慧命，壞道法功德善本，人展轉世間受苦樂，結使因緣，亦魔王力因緣，是魔名諸佛怨仇，一切聖人賊，破一切逆流人事，不喜涅槃。魔有三事：戲笑語言，歌舞邪視，如是等從愛生。縛打鞭撻，刺割斫截，如是等從瞋生。炙身、自凍、拔髮、自餓、入火、赴淵、投岩，如是等從愚癡生。凡大過不淨，染着世間，憎、惡、利益，不用涅槃及涅槃道，皆是魔事，沒大苦海，不自覺知，如是等無量，皆是魔事。菩薩已棄已捨，是爲過諸魔事。

諸菩薩一切業障悉得解脫，障有三種：煩惱障、業障、報障。三障中，業力最大，積集諸業久住，和合時與果報，得時節而生，不失不壞，成爲生死輪，菩薩則一切諸業障悉得解脫，而巧說因緣法。因緣法十二，種種法門能巧說煩惱，業、事，次第展轉相續生，是名十二因緣。是中無明、受、取三事，名煩惱。行、有二子名業，餘七分，名事。煩惱、業、苦，是三事展轉，更互爲因緣：是煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣，苦煩惱因緣，煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣。是名展轉更互爲因緣。過去世一切煩惱，是名無明，從無名生業，能作世界果，故名爲行。



龍樹的邏輯

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

二、眼是不見的

第三章通常附上「對眼等感官的考察」一名，它的內容，是批判通過眼、耳、鼻、舌、身（皮膚）、意六種器官而來的認識，又批判色、聲、香、味、可觸物，被思考物這六種對象。龍樹在第一詩頌中，敘述了其主題後，即說：

這見的活動（眼）不能見其自體。不能見自體的東西爲甚麼能見它自身以外的東西呢？（三·二）「什譯：是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物。」

燈火的譬喻並不能足夠地證明見的活動。我們亦可對這譬喻和見的活動，加以批判，只要依照上面對去了的東西，正在去的東西，仍未去的東西（的考察）方式便可。（三·三）「什譯：火喻則不能，成於眼見法；去未去去時，已總答是事。」

不是在見的活動中的見的活動，不管怎樣，都不能存在，則我們何以能說「見的活動見」一類的話呢？（三·四）「什譯：見若未見時，則不名爲見；而言見能見，是事則不然。」

不見的活動不見。不見的活動不見。此中，亦可同樣就見的人說。（三·五）「什譯：見不能有見，非見亦不見；若已破於見，則爲破見者。」

我們試由這個議論的結尾反溯上來看看。對「見的活動不見，不見的活動不見」這樣的說法，我們已很熟悉了。這與「行的東西不行走，不行的東西亦不行走」的說法完全相同。其根據亦無不同。見的活動並不是不見的活動。因此在說「見的活動見」時，含有作爲見的活動的本質的見，與正在見的見，的兩個見的作用。這是重覆，是完全不必要的。而在另一方面，說「不見的活動見」，譬如「耳見」，那當然是不可能的。此中並無任何的必然性，且是自己矛盾。

我們倘若不以龍樹的本體的概念爲前提，來理解他的這種想法，則勢必視之爲反常識的冗詞，或者是含有詐術的詭辯了。當說「眼的本體」時，這本體到底是否有見的作用（眼的屬性）呢？倘若我們認爲本體是恒常的；因而不具有作用。眼在表現爲現象時，才與作用結在一起，則眼的本體是沒有見的作用的。換言之，本體是空的。同樣，耳與鼻的本體都不具有作用。倘若這樣，則眼的本體與耳鼻的本體，又何以要區別開呢？有部嚴密地把眼的本體與耳等的本體區別開來，但却不能解決這個問題。龍樹的定義是，本體不依存其他東西，它是自立的存在。因

此，當說某一作用屬於本體時，並不能說這依其他的東西，以其他的東西為對象而作用。本體的作用必須是自己作用，對於自己自身的作用。不過，說本體對於自己自身而作用，這又與本體的另一規定相矛盾。本體是單一的東西，不具有部分。而對於自己自身的作用，實在是一物的一部分對於同一物的另一部分的作用。本體既不具有部分，故不可能有這樣的自己作用。這個意思是明顯的。指的尖端不能接觸指自身的尖端，摔角的力士不能打敗自身，雜技員不能攀上自己的肩膀上，眼睛亦不能見到其自體哩。龍樹也在第二詩頌的前半部，表示過這個意思。現在，且讓我們先研究一下第三詩頌的燈火的譬喻看看。

三、燈火不照自身

在這個詩頌中，龍樹未有充分說明燈火的譬喻。他只說要把第二章所用的論點應用到這裏來。在印度哲學中，有一種譬喻，表示燈火具有能照自體亦能照他體的作用，但這是不能成立的。關於這點，在『中論』第七章的第八—十二詩頌，在『迴諍論』第三十四—三十九詩頌，在『廣破論』第六、第九、十節中，有詳細的說明。龍樹說可以應用第二章的論點，即是說，我們可以這樣理解：在說燈火照暗時，仍未生起的燈火，已經生起而照過的燈火，都是不照暗的。在這兩者以外，並無正在生起的燈火可得，在這個時間點中，作用與主體的關係不能成立。

或許有人會說，在昏暗中不能見到的壺，其後為火所照，而變成可見；同樣，最初不在被照中的燈火，其後被照而變成可見，這樣，燈火即照其自體了。這樣的事亦說得通吧。但是，由於沒有那起初不在被照中的燈火，我們怎能確認它照其自體一事呢？又倘若火照其自體，如同照其他東西一樣的話，則火亦當燒其自體，如同燒其他東西一樣了。但這樣的事是不可能的。又倘若以為火照自它，則暗方當亦隱蓋自它了。但實際上不是這樣哩。你可能說，過去的燈火、未來的燈火都不照，這是對的，但在燈火正在生起時能照，這種想法當是可以了吧。但由於正在生起時

的燈火尚未到達暗方，如何能照暗呢？倘若這是可能的話，則這裏所有的燈火，必須照到世界所有的暗了。但這樣的事是不能被經驗的。

可以見到，龍樹的燈火的論點，是非常多姿多采的。有關他的這個譬喻的邏輯原理，出現於『中論』（七·九）頌中，『迴諍論』第三十七詩頌，也有相似的敘述。

在燈火中沒有暗，有燈火的場所中亦沒有暗。照的動作實際上是破暗，但這燈火到底照甚麼呢？（七·九）（什譯：燈中自無闇，住處亦無闇；破闇乃名照，無闇則無照。）

這種批判，同時適合於照自體的場合與照他體的場合。想想自己作用看，當說燈火照自身時，在燈火自身，必須要有與光的部分相俱的暗的部份。倘若不是這樣，則不能有光照暗的作用了。但若在燈火中，有與自己對立的部分，則變成燈火具有相互矛盾的兩個本質了。這與燈火本體的單一性相違背。

四、對自己作用的否定

這個道理，並不只是對燈火說的。當我們說本體自己作用時，這本體必須分裂為作用的主體與客體。這必然產生本體有兩個本質的不合理情況。本體並不對自己自身起作用；它在對其他東西起作用時，其邏輯的本質，亦是不變的。本體本來不依傍其他東西，是自立的，但為了要生作用，而需要一他者，這實已變成本體含有其他體了。

事物對自己自身不起作用，這對區別哲學一般，特別是說一切有部來說，是重要的原理。譬如，區別的立場，把認識分析為六種認識與六種對象，或分析為六種認識，六種器官，六種對象，它絕不認許認識的「自己認識」。所謂認識，是認識與自己相異的對象；倘若容許認識是把自己（亦即是認識自身中所出現的表象）作為對象而認識，則外界對象便變成不必要了，則區別哲

學的立場便站不住了。這立場把認識分析為主體與對象。主張認識是自己認識的，是經量部與唯識派。在這些學派中，所謂主觀與客觀，不過是在認識這一事實中所有的邏輯的、假設的區分而已。說一切有部始終與這樣的觀念論的立場相對抗；其反對原理，即是對認識的，事物一般的自己作用的否定。

龍樹不加改變地承認這樣的說一切有部的原理，可以看到，他是以這原理為前提，而展開其論點的。不過，必須注意的是，他否定事物的自己作用，但並不如說一切有部那樣，認許和主張其反面的律則，而承認事物對他者的作用。龍樹指出，在設定本體的立場時，事物不管是自己作用抑是對他作用，都不能成立。此中，他所真正否定的，實是本體的立場哩。

(6) 對主體與客體的關係的否定

一、兩個邏輯的謬誤

前節見出，若要追溯主體與作用的關係，則必然地會涉及主體與客體的關係問題。龍樹爲了檢討主體與客體的關係，最低限度用過兩種類的邏輯。其一是指出無限追溯的錯誤，另一是指出相互依存的錯誤。這無限追溯與相互依存的討論，並不只見於龍樹的作品中，在其後印度邏輯一般中，兩者都被視爲邏輯上的謬誤。

二、無限追溯的謬誤

首先就無限追溯的問題想想看。說一切有部說，所有被制約的存在（有爲法），生起後只停留一瞬間，旋即滅去。但這所謂

一瞬間，依據這學派的說法，即是生、住、異、滅這四個小瞬間集合起來的總和了。某一東西生起時，它自體與生、住、異、滅這四個相狀是同時起的。由於這生、住、異、滅四相狀，亦是爲心不相應行法所包含，是被制約的存在，故各自又具有四個相狀。而第二次的四相狀復又各具有四相狀，這個關係勢必無限持續下去。

此中有部建立「生生」一相狀，令生得以生起，而說生生逆反地依生而被生起，因而斷除無限追溯。關於住以下的三者亦是，它建立住住、異異、滅滅這第二次的相狀，而把這第二次的相狀視爲依第一次的住、異、滅而生起。當某一東西生起時，它與生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅共九個要素一同生起哩。生使自體以外的其他八個要素生起，生生則只使生生起。關於住、異、滅亦如是，第一次的住、異、滅作用於自體外的八個要素，而異異等的第二次的相狀，則只對於異自身等一個東西作用。

龍樹『中論』第七章也論及這個問題。不過，此中的四個相狀，被約爲生、住、滅三相。因爲在經典與有部中，住相都包含住與異兩者，故只得三相。月稱便說龍樹的三相的批判，不是對於有部教義而發的，而是對於正量部（小乘學派）的教義而發的。但不管是那一學派，在原理上都無相違處。

龍樹的批判是，倘若生、住、滅三相中更有第二次的、第三次一類的三相的話，則這關係將無限地持續，而不知所止（七·三）（什譯：若謂生、住、滅，更有有爲相，是則爲無窮，無即非有爲）。即是，若生中又有生、住、滅三相，這第二次的生中又有生、住、滅，則這關係即是無限。

一般來說，這無限追溯的關係是這樣的。不管是兩個實體，或是一個實體與屬性，倘若A與B二者具有C關係，則爲了要連結C與A，便需要D了；爲了要連結C與B，便需要E了。以這種方式推下去，勢必成爲無限的關係。因爲最終的根據，是不能得到的，故陷於這無限追溯的議論，便不能成立。

（未完待續）



第四屆國際佛學研究會議

曉雲法師出席發表論文

第四屆國際佛學會議，假威斯康辛（Wisconsin）大學召開。

中國文化大學教授兼佛教文化研究所所長曉雲法師應邀出席。於本月五日離台，六日抵達 Madison 機場。大會招待人員安排各國代表住宿於大學中心，風景幽美之湖濱賓館。七日上午九時至十二時報到，下午一時半在大學中心演講廳大會揭幕。澳洲代表 A. L. Basham 博士任大會主席，主持揭幕儀式。會長 Manindra K. Verma 宣佈大會事宜。秘書（A. K. Narain）教授（印度）宣報會議程序等。簡單而寧靜之氣氛中完成節目。稍休息喝茶、咖啡。二時三十分開始分組發表論文。每日自上午八時三刻開始，至下午四時半，分三組進行，本屆最特殊為「佛教藝術」安排在目錄上第一日的下午最前一組的第一節。其他如「佛教與心理學」、「研究與資料」等為二三節。八日上午論文發表：「佛教與前代社會」、「印度僧伽在東南亞」、「佛教在龍樹之前後期」、「佛教與倫理」、「阿彌陀佛在淨土之重要性」、「佛陀之禪定」、「印度佛教與社會人生之關係」等。中國代表曉雲法師宣讀論文題為：「般若禪轉識教育論」，深受大會注意。

本屆各國代表列名十二國籍，五十二位，但出席發表論文者，只四十一篇，可能由於美洲航機服務人員罷工，影響有些代表不敢相信是否如期抵達而作臨時取消行程。所以有些很夠分量的論文因此而缺席，此是本屆大會引為憾事者。由於時間緊湊，故每日分三組，上午八時三刻至十二時半，下午二時至四時三刻之

宣讀論文，祇中間十五分鐘休息喝茶、咖啡。

此國際佛學會議，自一九七八年哥倫比亞大學學人對佛學之熱衷研究。如美籍 Wieman 博士，印度 Narain 教授及 R. Ggard 博士等之發起。第一屆在哥倫比亞大學召開，第二屆在印那蘭陀召開，第三屆在加拿大 Manitoba 大學，併合於「第五屆世界宗教歷史會議」同時舉行。由於人數甚多（約五百餘人），雖然熱鬧場面，但會議過程，分組與節目太多（學術性的會議，人數不宜太多），代表不易集中精神作精闢之討論。本屆在幽靜之湖濱，一所藍色建築物的大學中心，外面樹影扶疏，使人出入其中，有悠然安祥之感（國際會議，環境是極為重要的）。在會議前後四日中，參加發表論文之代表，尤以來自印度人數比以前增多四五倍，使人想到佛教智慧發展於現代之需要性。在開會時，主持及秘書皆一致提及想促起各國代表注意「希望各國佛教團體亦能舉行本國之佛教會議」，同時亦謂，「希望能有多些東亞佛學者參加」。事實上國際佛教會議之成員，是需賴各國佛教人士研究之努力，始能達成更理想之推動。以中國文化大學教授、及佛教文化研究所。華梵佛學研究所所長出席會議之曉雲法師已為大會宣報下屆預選理事之提名。國際佛學研究亦應以中國大乘佛教思想為不可缺少之一員。故中國佛教之發展，亦能影響世界佛教之活動。

一九八一年八月寄自美洲西岸常隨佛學社



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)

「求解」不外乎求「心無所依」，故究竟言固不可定說，某法爲應斷，某法爲不應斷，蓋如此則猶是有依。當然，「增上慢人」或耽於功名，或迷於利祿，或情欲昏心，或繫著知解，佛於是遂斤斤以「斷煩惱」爲之訓。但所謂煩惱，究非「功名」、「利祿」、「情欲」、「知解」這些實事；蓋「功名」、「利祿」若落在菩薩手裏，悉足爲轉法輪之方便，「情欲」、「知解」也無有不可賴之成濟世之功。佛要斷的不是表面的行爲，而是在這些行爲背後的「有得」態度，若抽去此態度，這些行爲未嘗不可保留。故吉藏以「心無所依，則象累清淨」爲斷，又說了悟「畢竟無斷」才是斷，這正是因若志存於斷，仍是有所未斷，能以無所依心清淨一切念累，行乎煩惱而不受煩惱染，這才是真正之斷。

(乙)何謂真解脫？「一貪觀中具諸佛道」

吉藏既認爲真正斷煩惱是不斷地斷，由是真正的解脫也應是以不解脫方式去解脫。吉藏駁斥以「斷煩惱爲因解脫，捨生死爲果解脫」之說：

作此釋者，乃是縛義，未名解脫，豈不被呵？所以然者，雖有煩惱，治道斷，斯謂無煩惱。於煩惱中起有無見，始成縛義，何有解脫耶？又此乃於煩惱中更起煩惱，就其縛

中重起纏縛⑥。

若以爲煩惱外別有解脫境，心存於解脫，則未能超乎「有無見」，還成縛義，何解脫之可有？故吉藏慨嘆云：

又言煩惱是縛，智慧是解，諸凡夫爲縛人，眞聖爲解人，故捨凡取聖，滅惑生解。以滅惑故，不爲惑所縛；而遂有解，則爲解所縛。捨生死，不爲生死所縛；得涅槃，則爲涅槃所縛⑦。

一切解脫方法，落在有所得人手裏，適成了新的煩惱：

又我師興皇和上，每登高座，常作是言：「行道入欲棄非道求於正道，則爲道所縛；坐禪之者息亂求靜，爲禪所縛；學問之徒謂有智慧，爲慧所縛。」復云：「習無生觀，欲破洗有所得心，則爲無生所縛」。並是就縛之中，欲捨縛耳，而實不知皆是繫縛。

至於甚麼是真解脫呢？

前云有煩惱而斷之令無，故於煩惱上起有無新縛。若能了煩惱本不有，今不無，則故惑自消，新病不起，畢故不造新，名得解脫也。上云：「捨煩惱，不爲煩惱所縛；欲求智慧，爲慧所縛。今若能愚智雙棄，凡聖兩捨，即是蕭然無寄，名爲解脫。又若由來明欲捨縛，前進求解；今但觀煩惱，煩惱體性則是解脫，云何乃欲捨縛而求解耶？是故經云：「三毒即佛道，煩惱名解脫⑧。」

「眞解脫」者，是人「蕭然無寄」之心，融通「愚智」、「凡聖」等一切界別，因此同時自然也融通了煩惱與菩提之界別。眞解脫者不於縛外求解，也不於煩惱外另求菩提。「解」祇是在居於縛而又無寄於縛的作用上顯，故是不捨縛而得解，「菩提」祇是在行於煩惱而又無得於煩惱的作用上現，故是不離煩惱而了菩提。「內外並忘，緣觀俱寂」^⑩，無一法爲非法界（正道），故亦無一法界爲其所出入，所以「淨名玄論」卷一云：

今明無一法而非法界，亦無一法非是不二。……所以言出法界，竟無所出^⑪。

因「煩惱性即是解脫」，遂有「一貪觀中具諸佛道」之說^⑫

「（維摩）經云：貪欲則是道，恚癡亦復然；如是三法中，具無量諸佛道。」貪欲則是道者，求貪欲四句內外，畢竟無從。貪欲本來自性清淨，則是實相，如此了悟，便名般若，豈有實相之境異般若觀耶？故境智不二。雖四句內外求貪不得，而則見於衆生宛然有貪欲，便是方便；傷衆生無貪謂貪，而欲拔之故，則此方便復名大悲；欲令悟貪無貪，與無貪之樂，則此大悲復名大慈。無故一句觀行，具足境智及慈悲等萬行，……豈非一貪中具無量諸佛道耶^⑬？

吉藏以爲佛「傷衆生無貪謂貪，……令悟貪無貪，與無貪之樂」，可見他雖說「貪欲即是道」，却並非是主張衆生貪欲當下自身就是佛道。衆生有貪欲需要拔治，這吉藏是完全同意的。祇是在其無得教學裏，拔治貪欲並非在消滅貪欲的形迹，而是在根除作爲貪欲本源那依著之情。故自己根除這本源的聖人看，貪欲的形迹乃是隨實然環境的制約而爲可有可無。講「貪欲即是道」，是對應異學與小乘妄計佛道必離乎貪欲，以至起新障上說；這並不妨在對應世俗衆生「宛然有貪欲」，而講「貪欲非佛道」。再者，佛陀方便垂教，欲拔衆生貪欲之苦，也便先要現貪欲之相。如是而有的貪欲相，實出自佛的大慈大悲，當然可以形容爲「自性清淨」。總之，吉藏講「不斷斷」、「煩惱性即是解脫」、「一

貪觀中具諸佛道」等等，均是就修持最終的無礙境界說，且先有一斷煩惱與貪欲的階段，因此不可把之與順世外道之不定業報與提倡享樂主義的觀點等同也。

（丙）吉藏對「涅槃經」涅槃常樂我淨說的理解

涅槃寂靜爲佛法三印之一，而出生死入涅槃，更是佛教徒修行的最高目標。在闡述「涅槃」這佛教最終理想時，吉藏又用了「無著」、「無受」等與「無得正觀」有關的名辭。例如「淨名玄論」卷一云：

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^⑭。」

「大乘玄論」卷三又云：

問：「修成涅槃假有萬德，正法涅槃有萬德不？」

答：「若有亦非，無亦非，四句皆非，故言無受名涅槃^⑮。」

蓋在「無得正觀」總綱下，作爲最終理想的「涅槃」決不能是一獨具萬德而與現實世界隔絕的超越境域。因一有隔絕即有分別，一有分別便成有得，便違背了「無得」這三論教學最中心宗旨。因此吉藏云：

今明涅槃體者，正法爲體，而正法絕能所四句百非。故「中論」涅槃品云：有亦非涅槃，無亦非涅槃，亦有亦無非有非無亦非涅槃，無得無至。無得者非因果所得，無至者無處可至^⑯。

涅槃既是「非因果所得」，是「無處可至」，則它不能是居於生死界外之實果實處。吉藏於「大乘玄論」卷三與「中觀論疏」卷十中曾分別批評外道、小乘與大乘諸家的涅槃觀，主要的理由便是他們都誤解涅槃爲一實法式實理^⑰。至於「涅槃經」以「常樂我淨」這些有實體意味之辭形容涅槃，吉藏有這樣的解釋：外道起生死，計有常樂我淨。佛初說四諦破四倒，說生死

中但有苦、無常、無我、不淨，無有常樂我淨。比丘聞此，非但生死苦、無常、無我、不淨，佛果亦苦、無常、無我、不淨。起後四倒，故「涅槃」云：但生死苦，無常、無我、不淨，佛果是常樂我淨^⑮。

依古藏意思，「涅槃經」說「常樂我淨」的目的是對破小乘比丘耽著於無常、苦、無我、不淨^⑯，若據實言，則佛本無常無常、苦樂、我無我、淨不淨諸二見。因此「法華玄論」卷三云：

「涅槃」明常者，此是對治，悉且非究竟。……若破邪常故說無常，今斥無常是故說常。然如來身未曾常與無常，常無常方便用具足；三寶未曾一體異體，一體異體方便具足。「涅槃」正宗，大意如此。^⑰

二諦義卷下亦謂「涅槃經」所明之樂是「絕待樂」，因此是「無苦無樂」：

「涅槃經」明絕待樂。對苦明樂，非是好樂；無苦無樂，乃是大樂^⑱。

苟因「涅槃經」唱言「常樂我淨」，便認定「涅槃經」是主張涅槃為一常住實體，此實完全忽視了佛陀講「涅槃經」之方便本懷^⑲。故古藏在「涅槃經遊意」中反對時人主張「常住」為「涅槃經」宗旨，而以「無所得」為「涅槃經」宗義：

他明此經以常為宗。今初辨常者，乃倒寫之用，未是正意。常是藥用，豈會開正宗？前藥治前病，後藥治後病。常是藥用，常為宗者，無常是藥，亦應以無常為宗？……今對彼故，以無得為宗。汝以常為宗。文何所出？我今依經文自云：「無所得者名大涅槃」，故無所得此經宗也^⑳。

（丁）吉藏的涅槃觀：「生死即涅槃」

然則三論師又如何理解「涅槃」呢？「大乘玄論」卷三曾比較三論師與他家的涅槃觀：

他家人死在此，涅槃在彼；象生在生死，佛在涅槃。今明生死即涅槃。故「中論」云：「若求如來性，即是象生性；求涅槃性，即是世間性」故經云：「明無明愚者謂二，

智者了達其性無二。」若捨生死別取涅槃，是為愚人，不離生死；若知生死與涅槃無有差別，方得涅槃^㉑。

他家厭棄生死，欣趣涅槃，視涅槃為生死界外的理想界，捨此取彼，則成差別，於是乃永不能脫於生死。聖人之離生死是不離地離。他當然不貪戀生死界，但他也不寄情於生死界外的另一涅槃界，而是以無得精神洗淨一切過患，進而又含攝一切過患，使一切過患與自己無過之心同成非過患。涅槃者，也便是這淘汰一切而又融通一切的精神狀態。在「涅槃經遊意」中，吉藏對此狀態有很恰切的闡述：

正道平等，本自清淨，豈有生死異於涅槃？特由象生虛妄，執文求實，聞名仍不見其真。或云涅槃是有，或意是無，或言二諦所攝，或意出二諦之外，或意出生死無常，或意涅槃常住，因此謬造種種異計，便成繫縛，致有生死。前諸佛菩薩為引此妄情，假說涅槃，為出處方便，空假立名，名無得物，物無應名，名物既爾，萬法安立？所以生死涅槃，本無二相，但為化此虛空，如度虛空，實無象生得滅度者。如此了悟，名得涅槃，實無涅槃可得。但約此迷悟，說凡說聖，假名生死，強稱涅槃，今改凡成聖，捨生死得涅槃。既悟此本來不二，亦復不一。若於凡聖生死涅槃作一異解者，則障正道，名為據語^㉒。

「名無得物，物無應名」，蓋涅槃一名非是指謂一「有」或「無」之物，它是為了逗引計有計無的有情象生而安立的「空假名」。故生死涅槃是「不一」也是「不二」。「不一」者，生死並非本身即是涅槃也；不二者，除了消解生死界妄情作用外，也無獨居妄情外之涅槃存在。因此「二諦義」卷中說「有生死可有涅槃，既無生死，即無涅槃」：

今明有生死可有涅槃，既無生死，即無涅槃。無生死無涅槃，生死涅槃皆是虛妄，非生死非涅槃乃名實相^㉓。

吉藏會談及大小兩種涅槃，又以四重義簡別涅槃，把三論教學「生死即涅槃」的究竟發揮得淋漓盡致。吉藏這樣比較小乘人的「小涅槃」與大乘人的「大涅槃」：

如經自說，小乘人滅煩惱故名小涅槃，大乘中云諸法從本來常自寂滅相，故名大涅槃人。……小乘不知煩惱，及身本自不生今亦無滅，故是有煩惱生。今欲滅之，是生滅觀，故名爲小。大乘人知煩惱本自不生，今亦無滅，以無生滅觀，故名大涅槃也^{②⑦}。

小乘人以滅煩惱爲涅槃，情用於滅，故其德小。大乘人以不滅去滅，既已去掉一切情用，又何法可煩惱之？動寂一時，眞俗無礙，故其德大。「中觀論疏」卷十又以四重義闡釋涅槃：

一者惑人執非涅槃爲涅槃，故須破之。所以然者，涅槃不如惑者所謂種種推拆橫計涅槃，故須破之。

二者惑人執涅槃爲非涅槃。所以然者，生死本是涅槃，而謂生死非是涅槃，故須破之。……

三者雖有內外大小不同，同言有涅槃，若爾便成有見。既有見，乃是生死，不名涅槃。故有所得人，若生死若涅槃皆是生死，今求此生死涅槃不可得，乃名涅槃。又言有生死則爲生死所繫，執有涅槃爲涅槃所繫。涅槃名爲解脫，既是繫縛，何名涅槃？……

四者欲釋諸大乘明涅槃義，如大品云：「若得有法過涅槃者，亦如幻夢。」所以然者，諸法未曾生死，亦非涅槃，但爲衆生虛妄故成生死。爲止生死，故強說涅槃；生死若除，則涅槃亦息^{②⑧}。

前二義所破過患是二而一。第一義中的「惑人」泛指一切以涅槃爲一實體或實理的人，此包括外道之計涅槃爲「身」、「無想」或「非想」，毘曇師之計涅槃爲「無爲法」，成實師之計涅槃爲「無法」，大乘人之計涅槃爲「世諦法」或「第一義諦法」等等^{②⑨}。他們既「執非涅槃爲涅槃」，以爲生死界外別有一涅槃界，自然便不能如實體識涅槃不離生死，「而謂生死非是涅槃」，此爲第二義之所破。第三義正明涅槃非是一對象而可爲得著。蓋「涅槃名爲解脫」，若得著於涅槃，便是繫縛，何來解脫哉？故眞正得涅槃者乃是不得而得，既不得於生死，也不得於涅槃。第四義是就佛菩薩之無分別心論生死與涅槃之關係。佛菩薩內外並忘

，緣觀俱寂，怎會無端妄生生死與涅槃之畛限？其所以獨標涅槃這理想，乃因目覩「衆生虛妄，故成生死」，於是說「涅槃」以止其「生死」。如是說「涅槃」，「涅槃」祇是強說，因此吉藏之結論是「生死若除，則涅槃亦息」。

一言以蔽之，在三論教學裏，作爲佛教最高理想的「涅槃」，其實義不外是「無得正觀」：

受於今昔大小內外等有無卽名生死，不受有無等便是涅槃。又然受生死既是生死，受於涅槃涅槃亦成生死，受亦生死亦涅槃乃至五句皆是生死；不受此五句方是涅槃。又受之五句，皆是生死；不受之五，並是涅槃。非但涅槃是涅槃，生死亦是涅槃。……故今明裁動心則生死，不動則涅槃^{③⑩}。

「裁動心則生死，不動則涅槃」，如是便有一實事或實境定以「生死」或「涅槃」爲相。一法之爲生死或爲涅槃，乃決定乎我們行此法時所採的態度。苟不動心，則雖三毒亦是道；苟動心，則雖十地正果還是凡夫感情，此所以吉藏稱世間性爲正涅槃：

正涅槃所有性，卽是世間性，名爲正涅槃。……又見生死涅槃爲二，則是生死耳；達無二，名爲涅槃^{③⑪}。

「見生死涅槃爲二」而求涅槃，這便是動心，乃成非涅槃矣。故佛雖常以「入涅槃」，「至彼岸」誨人，其心目中之入，是無入的入，其心目中的至是無到地至：

成論師有相爲此岸無相爲彼岸；生死爲此岸，涅槃爲彼岸；衆惑爲此岸，種智爲彼岸。……今則不然。無有一法以此到彼，唯遠我無我，不二名爲度^{③②}。

和光同塵，赴機濟物，動寂一時，本迹無二，此乃以無得爲基本精神的三論教學之理想人格。

註：

②⑥ 大正藏三八、八七四上。

②⑦ 同上註、八七四中。

②⑧ 同上註。

⑨ 同上註、八七四中一下。

⑩ 此語出自「法華遊意」。吉藏分別引用「大品般若」與「法華經」，指出衆生本來與佛無異，故行者要「內外相忘，緣觀俱寂」，以無念佛方式念佛：

問：「『大品』云：『云何念佛？以無憶故。』既其無憶，云何念也？」

答：「了衆生與佛本來不二，即不見佛爲所念，衆生爲能念故。內外並忘，緣觀俱寂，故名無憶也。」

問：「『大品』可有斯文，今（『法華』）經『何處明斯念佛也？』」

答：「壽量品云：『如來如實知見三界之相，無有生死若退若出，亦無在世及滅度者。非實非虛，非如非異，不如三界，見於三界。』三界即是衆生，故知衆生與佛無二，寧有能念所念義耶？」（大正藏三四、六三六中）

⑪ 大正藏三八、八六一下。

⑫ 「大乘玄論」卷四（大正藏四五、五六中）。

⑬ 「淨名玄論」卷五（大正藏三八、八八四上）。

⑭ 大正藏三八、八五四下。

⑮ 大正藏四五、四六下。

⑯ 同上註、四六中一下。

⑰ 參閱大正藏四五、四七上與大正藏四二、一五四下——一五五上。

⑱ 「大乘玄論」卷三（大正藏四五、四八上）。

⑲ 「法華玄論」卷一亦云：「『涅槃』教起，但爲斥無常病故（明）常樂。若衆生無有無常之病，則不須明常樂。」（大正藏三四、三六九下）

吉藏視「涅槃經」之「常樂我淨」說爲方便義是有經文作根據的。例如南本「涅槃經」卷十三聖行品云：

「善男子！如來世尊有大方便：無常說常，常說無常；說樂爲苦，說苦爲樂；不淨說淨，淨說不淨；我說無說，無我說我。」

……善男子！如來以是無量方便，爲調衆生，豆虛妄耶？」（大正藏一二、六九五上）

又卷二十八師子吼菩薩品記如來爲了對破衆生貪著世法而言「常樂我淨」。其陳「常樂我淨」說來意與吉藏容稍相異，但以「常樂我淨」爲方便法之意則一：

「善 男子！二月名春。春陽之月，萬物生長，種植根哉，花果

敷榮，江河盈滿，百獸孚乳。是時衆生多生常想。爲破衆生如是常心，說一切法悉是無常，唯說如來常住不變。善男子！於六時中孟冬枯悴，衆人不愛樂；陽春和液，人所貧愛。爲破衆生世間樂，故演說常樂。我淨亦爾。如來爲破世我世淨，故說如來真實我淨。」（大正藏一二、七九〇中）

⑳ 大正藏三四、三八八中。

㉑ 大正藏四五、一一二下。

㉒ 「中觀論疏」卷一便指出「常樂我淨」不外是表生滅念之止息：「七者『涅槃經』云：『諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅爲樂。』……若住十二因緣，迴流生死，是則無有常樂我淨。此（中）論觀彼十二因緣本自不生，今亦無滅，即生滅便息。生滅既息，是則爲常；既有其常，即見我樂淨。」（大正藏四二、六下）

㉓ 大正藏三八、二二二中。

㉔ 大正藏四五、四七下。

㉕ 大正藏三八、二三〇中。

㉖ 大正藏四五、九二上。

㉗ 「法華玄論」卷三（大正藏三四、三七五下）。

㉘ 大正藏四二、一五五中。

㉙ 參閱本章註十七。

㉚ 「中觀論疏」卷十（大正藏四二、一五七中）。

㉛ 同上註、一五八中。

㉜ 同上註、一五九上。

（上接第23頁 說菩薩功德）

從行生垢心，初身因，如犢子識母，自相識故，名爲識。是識共生無色四陰，及是所住色，是名名色。是名色中，生眼等六情，是名六入。情、塵、識合，是名爲觸。從觸生愛，受中心着，是名渴愛。渴愛因緣求，是名取。從取後世因緣業，是名有。從有，還受後世五衆，是名生。從生，五衆熟壞，是名老、死。老死生憂、悲、哭泣，種種愁惱，衆苦和合集。若一心觀諸法實相清淨，則無明淨，無明淨故行淨，乃至衆苦和合集皆盡。是十二因緣相，如是能方便不著邪見，爲人演說，是名爲「巧」。又十二因緣觀中，斷法愛，心不著，知實相，是名爲「巧」。菩薩能巧說因緣，方便度脫衆生。

（完）



胡適筆下的菩提達摩

智 銘

菩提達摩在中國，不但在佛教界被視為一位神秘人物，而在一般社會，更是將他神化了。因為過份的神化，反而引起一些人的懷疑，胡先生說：「竟有人疑達摩為無是公烏有先生一流的人。」胡先生為了考證菩提達摩其人，別開神化了的神話，根據史料，作了一番深入的研究分析。

一、考定菩提達摩確有其人

首先他從魏·楊銜之的「洛陽伽藍記」內考證，這書成於東魏武定丁卯（西五四七），其中記載菩提達摩的有兩處：

（1）「修梵寺有金剛，鳩鵲不入，烏雀不棲，菩提達摩云：『得其真相也。』」（綠君亭本頁二一）。

（2）「永寧寺：熙平元年（西五一六）太后胡氏所立也……彈土木之功，窮造形之巧。佛事精妙，不可思議……時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也。起自荒裔，來遊中土。見金盤炫目，光照雲表，寶鐸含風，響出天外——歌詠讚歎，實是神功，自云：『年百五十歲，歷涉諸國，靡不週遍，而此寺精麗，閭浮所無也。極佛境地，亦未有此。』口唱『南無』，合掌連日。」（綠君亭本頁一以下）。

楊銜之本人是一位正確的歷史人物，沒有值得懷疑的地方，所以他的記述也應是正確的。胡先生認為楊銜之與達摩可算是先後同時的人，此可信者一。又，其時未有禪宗的傳說，楊氏無偽託的必要，此可信者二。因此，可以確定歷史上確有菩提達摩其人。

二、菩提達摩到達中國的時間

胡先生接着考證永寧寺建於熙平元年（西五一六），至孝昌二年（西五二六），剎上寶瓶被大風吹落。建義元年（西五二八）爾朱榮駐兵於此，明年（西五二九）北海王元顥又駐兵於此。至永熙三年（西五三四），全寺為大火所燒，火延三個月不滅。依此考定，菩提達摩到了洛陽，當在永寧寺全盛時期，約當西歷五一六—五二六年之間。這時的菩提達摩，已自稱「年一百五十歲」。

那末，菩提達摩究竟是在什麼時候到達中國的呢？其傳說不一，且時愈後，傳說愈詳細，胡先生說：

「八世紀時，淨覺作『楞伽師資記』，也沒有達摩與梁武帝相見問答的話。

九世紀初年（西八〇四—八〇五），日本僧最澄入唐，攜帶佛書多種。其後，他作『內證佛法相承血脉譜』，引『傳法記』云：

謹案：『傳法記』云：……達磨（摩）大師……渡來此土，初至梁國，武帝迎就殿內，問云：『朕！廣造寺度人，寫經鑄像，有何功德？』達磨大師答云：『無功德。』武帝問曰：『以何無功德？』達磨大師云：『此是有為之事，不是實功德。』不稱帝情，遂發遣勞過。大師杖錫行至嵩山，逢見慧可，志求勝法，遂乃付囑佛法矣。（傳教大師全集卷二頁五一八）。

『傳法記』現已失傳，其書當是八世紀的作品，此是記梁武帝與達摩的故事的最早的。

八世紀晚年，成都保唐寺無住一派，作『歷代法寶記』，記此事云：

大師至梁，武帝出城躬迎，昇殿，問曰：『和上從彼國將何教法來化衆生？』達摩大師答：『不將一字來。』帝問：『朕！造寺度人，寫經鑄像，有何功德？』大師答：『並無功德。此是有爲之善，非真功德。』武帝凡情不曉，乃出國，北望有大乘氣。大師來至魏朝，居嵩山，接引群品。六年，學人如雲奔雨驟，如稻麻竹筆。（此據巴黎圖書館藏敦煌寫本）。

此與『傳法記』同一故事，然已添了不少枝葉了。

柳宗元在元和十年（西八一五），作大鑑禪師碑，其中有云：『梁武好作有爲，師達摩譏之，空術益顯。』（柳先生集八）。

這可見九世紀初年，所傳達摩與梁武帝的問答，還不過是『有爲』一段話。

越到後來，禪學的話頭越奇妙了。遂有人嫌『有爲』之說太淺薄了，於是造出更深奧的一段話，如『傳燈錄』所載：

十月一日到金陵，帝問：『朕！自卽位而來，造寺、寫經、度僧，不可勝數，有何功德？』祖云：『並無功德。』

『帝云：『何得無功德？』祖云：『此但人天小果，如影隨形，雖有非實。』帝云：『如何是真功德？』祖云：『淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不可以世求。』帝問：『如何是聖諦第一義？』祖云：『廓然無聖。』帝云：『對朕者誰？』祖云：『不識。』帝不領旨，祖於是月十九日，潛渡江北，十一月二十二日，居於洛陽。（此用宋僧悟明的『聯燈會要』卷二）。

這一段記事裏，不但添了『真功德』、『廓然無聖』、『對朕者誰』三條問答，並且還添上了詳細的年、月、日，七世紀人所不紀，八世紀人所不能詳，而十一世紀以下的人，

偏能寫出詳細的年、月、日，這豈非最奇怪的靈蹟嗎？」（『胡適禪學案』頁五九—六一）。

這種十一世紀以下的人，所記菩提達摩於「十一月一日至金陵」、「十一月二十二日居於洛陽」的「日記」，任何人看了都會生疑，在考據史學家的眼光下，就更不值得一顧了。胡先生在「楞伽宗考」一文內，考定了菩提達摩到達中國的正確年代，他說：

「菩提達摩是南天竺婆羅門種，他從海道到中國廣州。大約在劉宋晚年（約當西四七〇—四七五），但必在宋亡（西四七九）之前。證據有二：

（1）繼僧傳說他：『初達宋境南越，末又北渡至魏。』可證他來在宋亡之前。

（2）繼僧傳（卷十九）的僧副傳中，說僧副是太原祁縣人，從達摩禪師出家，爲『定學』之宗。『後乃周歷講座，備嘗經論。並知學唯爲己，聖人無言。齊建武年（西四九四—四九七）南遊楊輦，止於鍾山定林下寺……卒於開善寺，春秋六十有一。即（梁）普通五年（西五二四）也。』

依僧副的一生看來，他從達摩出家，必是在他二十多歲時，約當蕭、梁的初期（約西四八五左右）。因爲建武元年（西四九四），僧副只有三十多歲，已離開北方了。

舊說達摩曾見梁武帝，談話不投機，他才渡江北去。見梁武帝的年代，或說是普通元年（西五二〇）、或說是普通八年（西五二七），這都是後起的神話，並非事實，證據甚多：

（1）繼僧傳全無此說。

（2）僧副一傳可證梁武帝普通元年，達摩在北方至少已住了三四十年了。

（3）楊銜之『洛陽伽藍記』（成書在西五四七）記達摩曾遊永寧寺。此寺建於北魏熙平元年（西五一六），達摩來遊，正當此寺盛時，約當西五一六—五二六之間。

(4)不但七世紀的道宣不記達摩見梁武帝之事，八世紀沙門淨覺作『楞伽師資記』(敦煌寫本)其中達摩傳內也沒有此事。

(5)這段神話起於八世紀晚期以後，越到後來，越說越詳了，枝葉情節越多了。這可見神話是逐漸添造完成的。」

(「胡適禪學案」首一五六—一五七)。

有了這麼多的證據，所以胡先生才考定菩提達摩到達中國的時間，以劉宋晚年(約西四七〇—四七五)在宋亡(西四七九)之前。其他的說法，在他看來，都是「逐漸添造完成」的神話，經不起史料的印證、考驗，而被一一推翻。

三、菩提達摩的出身地

菩提達摩的出身地，楊銓之在『洛陽伽藍記』中，說他是：「波斯國胡人也，起自荒裔，來遊中土。」除此之外，就是道宣『續高僧傳』中說菩提達摩的出身是：

「菩提達摩，南天竺婆羅門種，神慧疏朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虛寂，通微徹數，定學高之。」

「悲此邊隅，以法相導，初達宋境南越，末又北渡至魏，隨其所止，誨以禪教。於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。有道育、慧可，此二沙門，年雖在後，而銳志高遠，初逢法將，知道有歸，尋親事之，經四五載，給供諮接，感其精誠，誨以眞法。」(卷十六)

「摩以此法開化魏土，識眞之士，從奉歸悟，錄其言，卷傳於世。」

「自言一百五十餘歲，遊化爲務，不測所終。」

胡先生考證道宣死於唐高宗乾封二年(西六六七)，他的僧傳至貞觀十九年(西六四五)止。那時還沒有禪宗的種種傳說，故此書比較還算可信。且道宣的死年(西六六七)距菩提達摩到永寧寺期間(五一六—五二六)，不過一百四十年左右。所以他的『續高僧傳』算是最接近菩提達摩，是第二最古的書，胡先生採取道宣的說法，認爲菩提達摩的出身，是「南天竺婆羅門種」

，「從海道到中國廣州，大約在劉宋晚年。」(見『胡適禪學案』一五六頁七行)。

印順法師在『中國禪宗史』的「菩提達摩之禪」中，除同意菩提達摩是「南天竺婆羅門種」之說外，作了更進一層的補充。他說：

「達摩的故鄉，『伽藍記』作『西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也。』曇林作：『西域南天竺國人，是大婆羅門國王第三子。』胡與婆羅門——梵，在隋、唐的佛教內部，有嚴格的區別。但一般人，每習慣的稱天竺爲胡。所以『西域胡人』、『西域天竺國婆羅門種』不一定是不同的。在中國史書中，地名相近而被譯爲波斯的，不止一處。波斯——古代安息國地方，這是一般最熟悉的。『伽藍記』卷五，厭隄與除彌間，有名爲波斯的小國。(大正五一、一〇一九下)。在南海中，也有譯爲波斯的國家。費瑯『南海中之波斯』，考定南海中而名波斯的，有二：一爲今緬甸的 Pathin，一爲今蘇門答臘東北的 Pasé (見馮承鈞譯『西域南海史地考證譯叢續編』)。譯爲波斯的地方，是不止一處的，我們也不知南天竺有沒有與波斯音相當的。據常情而論，曇林爲達摩弟子，比楊銓之的傳聞得來，應該要正確些。『續僧傳』以來，都是以達摩爲南天竺人，從達摩所傳的禪法來說，南天竺也是更適合的。」(『中國禪宗史』頁三)。

由胡先生及印順法師的考證，一致認定菩提達摩是「南天竺婆羅門種」，至於是不是「大婆羅門國王第三子」，那就得更進一步的考證了。

四、菩提達摩的所終

菩提達摩在中國的時間，有的說「九年化去」，有的說被害至死，宋雲去西域(神龜元年「西五一八」去，於正光元年「西五二〇」回，在葱嶺見到達摩手提隻履，因有「隻履西歸」之說。這些都是神話，經胡先生的考證認爲：

「他(菩提達摩)在中國、差不多住了五十年，他在北方最

久，『隨其所止，誨以禪教。』道宣說他：『自言一百五十餘歲，遊化爲務，不測於終。』我們推算他在中國的時間，上可以見劉宋之亡，下可以見永寧寺的盛時，其間大約有五十年。

僧可（慧可）傳中說：達摩滅化洛濱，可亦埋形河湫。『這可見達摩死在東魏天平以前，所以我們假定他死在（西曆）五三〇年左右，那時，他的弟子僧副已死六年了。』（『胡適禪學案』頁一五七—一五八）。

由這段文字看來，胡先生認爲菩提達摩在「一百五十餘歲」時，死在中國，他並沒有回到「南天竺」去。

印順法師在「中國禪宗史」中說：

「宋雲去西域是神龜元年（西五一八），正光元年（西五二〇）回來。那時達摩正在北魏傳禪。所以宋雲在蔥嶺見到達摩，是不符事實的。這只是『續僧傳』『遊化爲務，莫測所終。』的新構想。達摩死了（其實是回去了）又在別處見到，這是中國道教化了的神話。」（『中國禪宗史』頁六）。

這段話的意思，表面看來，與胡先生持同一看法——「達摩死了」，他當然是死在中國。但括弧中却說（其實是回去了），所以，印順法師仍持菩提達摩「西歸」的態度。照情理說，菩提達摩在洛陽永寧寺時，已經自言「一百五十歲。那時他既然還在「北魏傳禪」，自然不是在當年就死了，必仍活了幾年，那已是道宣所說的「一百五十餘歲」了。以這麼高年的老人，無論其由北路的蔥嶺或南路的海道「西歸」，想要山海跋涉這麼長一段路程，恐不是一百五十餘歲的老人所能爲。所以胡先生認定菩提達摩死在中國的說法，應較爲正確。不過，他死在那一年？死在什麼地方？就「不測於終」了。

五、菩提達摩的教說

道宣記菩提達摩的教說：

「如是安心，謂壁觀也，如是發行，謂四法也，如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。然則入道多途，要惟二種

，謂理、行也。」

「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故（『師資記』作「但爲客塵妄覆，不能顯了。」）令捨僞歸真，凝觀壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教。（『師資記』作「更不隨於言教」。）與道冥符，寂然無爲，名理入也。」

「行人者，四行，萬行同攝：

初：報怨行者，修行苦至，當念往劫捨本逐末，多起愛憎，今雖無患，是我宿作，甘心受之，都無怨懟。

二、隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣，縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之，緣盡還無，何喜之有，得失隨緣，心無增減，違順風靜，冥順於法（『師資記』作「喜心不動，冥順於法」）也。

三、名無所求行，世人長迷，處處貪著，名之爲求。道士悟真，理與俗反，安心無爲，形隨運轉。三界皆苦，誰而得樂？經曰：『有求皆苦，無求乃樂。』也。

四、名稱法行，即性靜之理也。（『師資記』說第四條稍詳云：「性靜之理，因之爲法，此理象相斯空，無染無著，無此無彼……智若能信解此理，應當稱法而行，法體無慳於身命，則行檀捨施，行無隙惜……檀度既爾，餘五亦然。爲除妄想，修行六度，而無所行，是爲稱法行。」）

胡先生認爲：道宣敘述以上所列菩提達摩的教旨，是有根據的，道宣說：「識真之士，從奉歸悟，錄其言語，卷流於世。」可見當時菩提達摩的教說，已被人紀錄成卷，流通於世。

淨覺也說：

「此四行，是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰『達摩論』也。」

胡先生認爲，曇林也許就是續僧傳中「達摩傳」附記的「林法師」，傳中說林法師當：

「周滅法時（西五七七），與可（慧可）同學，共護經像。」

（未完待續）



辨邪見書刊

——原刊獅子吼第二十卷第七期——

現在印刷術發達，言論出版又自由，祇要認得幾個字，就可「著書立說」，祇要有方法弄到錢，就可把自己的邪說謬論，編印成冊，到處亂飛，免費贈閱，反正沒有人干涉。況且自有臭味相投的讀者，也有不辨邪正的善良人士，受其欺瞞，慷慨解囊相助。所以近年來，有好些內容荒謬的小刊物，免費贈閱，還有利用扶乩，假借妖魔鬼怪，「奉旨著書」的連篇鬼話。此類刊物，有三點共同的特徵；就是偏方治病，好事「包辦」，如印送佛經、善書、施醫、施藥、濟貧、救急、施棺、放生等等，可以列出幾十種，呼籲社會人士捐獻，每月發表大量捐獻芳名，至於真的做了多少，那就祇有他們自己心裏明白。這是「良心」工作，捐款人固然不會過問，政府機關也不會去查帳。大約是這個「行業」的收入還不錯，這類小刊物，尚在不斷的增加中。其次是在顯著的版面，轉載一些名人的論著，反共救國一類的文章（絕不會註明是轉載），甚至盜別人的文章，變更原作者的名字，欺騙讀者，瞞人耳目，表示他們真正是「好人」，決不騙人，誘使善良人士捐錢。在這些「遮掩」文章之後，就都是些胡說八道了。第三個特徵是大都打着佛教招牌，故意刊登一些佛教界的新聞。

另外有些天堂地獄遊記、人生指南、大道康莊、觀音真傳等等之類，不勝列舉，都是些邪知見書，最妙的是他們居然借助真正的佛教刊物，為他們刊登贈送廣告，真正的寺院，也成了這類

書刊的轉贈場所。難怪有識之士，要譏佛門為迷信，這一點我三寶弟子，是值得注意的，免招致一般人的誤會，認為這些邪偽書刊或善書，真的是佛教的內容。

如上所說的邪偽書刊，雖然故意冒佛教之名而流傳，到底他們是外道，這種情形自古就有，不過現在更多，不足深憂。本刊最近接到三本邪見書，竟是出自一披袈裟者的手筆，這就令人憂慮了。據說此人會悄悄還俗，後又悄悄重披袈裟，現居國外，在華僑社會中招搖，先是以禪師自居，信口胡言，欺瞞信衆，現在竟毀經謗法，自以為已超佛越祖，我佛的金口誠言，竟不如他的胡說，祖師的接引方便，他直斥為誤盡天下蒼生，以三四流的江湖術士口吻，信口雌黃，自吹自擂，狂妄得堪憐，幼稚得可笑。若說他著了魔，未免高抬了他，想來祇是為騙取些微的名聞利養，不惜種種無間地獄的苦因，希望他能及時悔悟，痛改前非，把自己已印行的邪見書——成佛妙法。解脫學。脫苦簡易法——一併燒却，如再執迷不悟，恐怕釋迦老子也救不得，苦報將在眼前。

世尊曾經預言，末法時代邪師多，邪說熾盛，希望我佛門正信四衆，從師擇友，閱讀佛學書刊，千萬小心。當知凡是標奇炫異，裝神弄鬼之徒，必不是有道不士。成佛作祖，也決沒有僥倖的法門，成功的捷徑。邪知邪見的鬼話，全是騙人的伎倆，真有智慧的人，當知取捨，願共珍重。

虛雲和尚遺稿



六十張三寸像

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

（續上期）

他這般思量，在家如坐針氈，只等機會，却每日裝作勤奮讀書及助理家務及生計，以博取叔父信任。

滿堂看見姪兒近兩年來已甚懂事，不再談及出家，而且連在家也甚少拜佛了，乃思：「姪兒以前無非是年幼不懂事，如今已十七歲，似已通達人事。」

滿堂又見姪兒近來更爲勸奮治事，家計賬目也有條不紊了，就更覺放心。這天恰有宗人做壽，滿堂依禮，須往祝壽，乃吩咐公子這：

「姪兒，我自去鄰村拜壽，半日便回，你與富國兩人看家，免我掛念，切勿貪玩亂跑！」

公子忙答：「姪兒曉得！叔爺勿須擔憂！」

滿堂只道兒子富國可代爲看管，臨行又囑咐：「富兒！你且守住了你哥哥，勿叫他亂跑又去拜什麼佛！你若不看緊

了他，若有走失，當心我回來打斷你狗腿！」

富國答道：「爹爹放心！孩兒定必看緊哥哥！」

滿堂安心出門，詎料剛行轉背，這邊小兄弟兩人大喜雀躍，公子與富國道：「富弟！機不可失，我們此時不走，更無良機了，你我不如趁此離家，前往南嶽出家！」

富國道：「哥哥此言甚妙，事不宜遲，我們就可收拾行李起程！」

公子道：「我等矢志出家，家尚可捨，何況衣物？何況帶了行李，反惹人看穿，不如只携換洗衣包，免人注意！」

兄弟兩人提了小包出門，當有老管家看見，便問：「兩位少爺何往？」

公子謊稱「前村有幾家未交田租，特去催收。」

管家道：「二老爺吩咐少爺在家管事，如何又去收租？」

富國道：「我跟着哥哥去去便回，忠伯不勞担心！」

管家不敢攔阻，只得由他們出外。心中却疑惑不定，眾僕

說：「就由得他去，若一時三刻不見回來，再稟告二老爺不遲！」

却說蕭氏小兄弟兩人，一逕離了本村，慌忙上路，公子依稀記得前番隨着叔爺朝山進香所經路途，但兩人身無分文，難附舟車，只得步行，天氣炎熱，兩童跋涉半天，早已汗出如瀋。

富國就叫：「哥哥，着實炎熱口渴，且到樹蔭歇歇，討碗茶水解渴，再上路程。」

公子說：「如此甚好。」

兩人就到路邊樹下，向施茶的討茶喝罷，正待上路，那施茶的漢子看見兩童打扮舉止均似是大家公子，却又不見携有香袋行李，不似香客，又無僕從，因問：「兩位公子爺何方人氏？欲往何處？」

蕭公子答道：「我們兄弟二人上南嶽上香，敢問老丈，此處往衡山縣，尚有多少路程？」

老丈答道：「若要步行，須三日路程，而且皆是山路難行，歧路又多，歷來只有香客發心，三步一拜，才經此路入山，其他遊客，俱不經此路，不是搭船，就是乘驛馬，經由官道上山，不知公子何以至此？」

「原來如此！想必是我等迷路來到此地，幸得老丈指教。」公子道：「既已到此，斷無回頭之理，唯有向前上山。山路崎嶇，也在所不計了！」

却說兩童出走，託言收租，過了兩個時辰却不見回，蕭家宅管家情知不妙，慌忙派人往鄰村報信給二老爺滿堂得知，滿堂聞報，顧不得人家留吃壽麵，慌忙趕回家中，罵道：「你們這些人都幹什麼吃的？叫你們看緊了他兄弟兩人，你們却任由他跑了！這兩個小畜生，再沒別的，必然是逃往衡山去做和尚了！還不快雇馬匹分頭去追！」

又說，「這兩小畜生，身無銀錢，自難乘搭舟車，必是步行，此去衡山有幾條必經之路，你們都知道的，他們必未行遠。」

象家僕分批快馬，數路出動，得施茶老漢指點，果然日暮時分，荒山野嶺，遙見兩童在羊腸小道舉步維艱，象僕又驚又喜，拍馬加鞭，追到身邊，大叫：

「兩位少爺，休再前行！二老爺有請回家！」

公子回顧，情知行藏已露，計成泡影，不禁長歎：「富弟，我們此次枉費心機了！此次被捉回家，又不知何日方能再來？」

無可奈何，兼且又饑又疲，只得任由象僕擺佈，上馬回家。公子回首看那暮色之中，衡山群峯，遙遙在望，半雲半霧，不禁心酸，悄然落淚。

象僕趕馬，黑夜兼程，子夜時分回到本村，只見村人持炬到處搜尋，亂作一團，看見回來，都上來說：「好了！好了！找回來了！」「快送回家去吧！二老爺還在候信呢！」

果然，二老爺仍然未睡，秉燭而待，看見兩童回來，氣得怒容滿面，罵道：

「你這兩隻小畜生，害得全村人翻馬仰，到處找尋！真是害人不淺！」

又喝道：「來人！給我把他兩人捆在柱上！」

家僕不敢不從，竟將兩童綁在柱上，滿堂奪過馬鞭，怒罵道：「今晚我若不施家法鞭打你們兩隻小畜生，族人只道我縱容你們！」

滿堂揮鞭要打，家人哪個敢勸？只有慌忙報與主母趕來勸解。夫人趕至，勸道：「老爺你要打，也只可打自己兒子，却不可打姪兒！」

滿堂喝道：「不關你事！你休多嘴！」

滿堂揮鞭，先打兒子，公子大叫：「叔爺！叔爺！勿打福弟！過錯在姪兒，不在於他！叔爺但打姪兒可也！」

滿堂怒道：「兩個都該打！我打完福國，自會輪到你！今日不執家法，何以齊家？」

滿堂一連數鞭，打得福國手脚血痕出現，疼痛得哀哭叫喊。他母親悲傷大哭，却又不敢搶勸。滿堂打得性起，索性用力再抽幾鞭，打得兒子哀叫悲慘。象家僕一齊跪下叩頭求饒：

「莫打了！老爺！莫再打了！」

滿堂打在兒身，痛在心裏，含淚罵道：「小畜生！你還敢不敢背家私逃？去做什麼和尚？背棄祖宗？」

福國哭道：「不敢了！不敢了！」

滿堂鞭指姪兒，罵道：「本來亦要打你！今見你嬌娘和衆人求情，暫且寄鞭！若你是我兒子，我須先打死你！從今以後，我亦不再管你了！明日就着人送你到福建，交還你父親！」

公子看見弟弟被打至血痕纍纍，早已悲傷難禁，淚流不止了。哭道「叔叔！莫再打富弟了！我願多受鞭打，莫打富弟啊！」

滿堂罵道：「不要祖宗的小畜生！我留給你父親來打你！明天就送你走！滾！我家容不得你這樣不孝之人！」

17

咸豐五年七月，雲南回人首領杜文秀率衆作亂，攻佔大理府，自稱大元帥。是時北有捻亂，南有太平天國之脅，外有英法與帝俄之外患，西有貴州苗族作亂，清庭已無力過問邊事，聽其發展。而雲南地方大吏無計可施，唯有任由將領軍隊就地徵兵徵糧，於是將驕悍，魚肉人民，等於與回亂狼狽爲奸。

咸豐六年九月，回部焚城大理府，大火三日未息，大理城內外全皆被毀，漢人被殺無數，屍骸遍野，佛寺廟宇被焚殆盡，僧尼幾無噍類，海口、碧鷄、昆明一帶，寺廟俱遭回族焚毀，佛教名山叢林，遭到空前浩劫！

同時，太平天國勢力侵入福建北部，又毀佛寺無數，福建唯存泉州福州廈門一帶，與台灣遙遙相對，未受太平軍佔取，仍能保持佛教寺院，而浙江東海之普陀山，處於海中，亦未受到太平軍毀寺之災。

同年二月，法國天主教神父查蘭德，在廣西桂林被捕入獄處死，法國以此爲藉口，與英國合謀進攻中國。

查蘭德事件之時，天主教傳教士已大批來華，廣東廣西成爲傳教中心地區，查蘭德在廣西因抗議西林縣官逮捕二十五名教友事，而亦致被捕，竟遭刑處死。而由於太平天國之影響及天主教教士傳教之普遍，兩廣的佛教亦趨於式微了，只有未淪陷之地區尚有佛寺。

此時佛教名山叢林，幸尚有四川峨嵋，華北五台，南嶽衡山等安然無恙，台灣則當時尚無巨大規模之道場。福建則有武夷山諸寺，及福州鼓山，但比較起往昔，佛教被摧殘之寺院恐已達十之八九，迴非昔日之繁榮了。

蕭公子與從弟富國被送往泉州，交給玉堂老爺管教，抵步之後未幾，福建與湖南路途又斷絕，玉堂乃不令他們回鄉，在泉州請了老師，天天嚴加管教。

咸豐六年九月十日，中國商船亞羅號自廈門駛廣州，桅掛英旗，被水師降其英旗，捕去船上華人十三名，英領事巴夏禮向兩廣總督葉名琛提出抗議，交涉決裂，英艦在九月廿九日攻入廣州，英兵焚燒城外數千家，廣州珠江以南，郊外之佛教名剎海幢寺亦再遭英兵焚毀一部份。粵民則在城內焚燒英美法等外商洋行；作爲報復，英軍陷城不久後以兵少而退出。

英國政府召開國會，向國會列舉一八四二年——一八五六年（咸豐六年）間，中國侮辱英人事件廿八起。英首相柏麥斯東（Lord Palmerston）爵士，提案增兵對華作戰，但被下議院反對，只贊同先遣特使向清廷要求改訂條約及賠償損失。

同時，英法却組成聯軍，準備進攻中國。

在各種緊張局勢壓迫之下，中國人心惶惶，蕭公子傷感於佛教之到處受到破壞，更感到在家如坐針氈，只是在嚴父看管之下，更無自由行動，想逃往出家，談何容易？而且也不知投奔何處是好？

蕭玉堂老爺却與夫人王氏商議道：「兒子今年已十七歲，發育成人，時間如此凶險，不知將來是何了局？不如且叫兒子成婚

，早日抱孫，也好叫媳婦守絆住他，不叫他再生心逃走去和尙，夫人意下如何？」

王氏夫人道：「但憑老爺作主便了！」又說：「孩兒十七歲成親，亦不算過早，人家多少的公子少爺都十四五歲就成親的，但願早日叫我們抱孫，也了却一件心事。他儘娶妻也不妨他信佛的。」

玉堂道：「正是，他若肯成家生男育女，我也不來干涉他拜佛吃素。」

夫婦商議已定，就請先生擇了個黃道吉日好迎娶聘定的田家小姐與譚家小姐。一切安排停當，方才告知公子道：

「孩兒你今年已經十七歲，年紀不小，理應授室，延綿香燈，爲父已擇吉爲你迎娶田譚兩家小姐，今後你就須知事明理，成家立室，養男育女，方可上對祖宗。亦無負父母之期望，你切莫再發妄想逃走去出家了，須知你逃往前往爲僧，還要帶富弟同去，斷絕我兄弟三房香燈，你就是蕭家最不孝不義，罪大惡極之罪人！你明白嗎？」

公子聞言如遭雷轟，全身麻痺癱瘓，心想：「此番休矣！」但又不敢反駁父親，亦不能表示異議，只好緘默不語。玉堂洞悉其意，乃問：「我問你，你爲何不同話？莫非你仍未死心，仍想逃往出家？」

公子囁囁難言，他確已矢志出家，但怎可依實明言？

王氏夫人亦問：「孩兒你怎不回你爹話呢？」

公子只得回答：「孩兒明白了，只是——」

「你有什么心事？不妨從實說來！」玉堂道。

公子囁囁道：「孩兒並無他意，只感年紀尚幼，不宜早婚。」

玉堂叱道：「胡說！男大當婚，女大當嫁，聖人明訓！你今年已十七歲，已經成人，豈可尚言年幼？別人官宦人家十四五歲已經授室了。即是平常民家，也早娶妻生子了！」

「爹爹容稟！」公子鼓起勇氣：「孩兒非敢違抗嚴命，只想多讀書幾年，學得生計，方才成家。」

玉堂怒道：「滿口胡言！分明是推搪拖延！你分明一心仍想去和尙！也不想我與你母親均年邁，來日無多了！你甘願做祖宗罪人，亦復念及父母劬勞否？你若再推搪，非吾子也！」

公子嚇得慌忙跪倒叩頭：「爹爹息怒，孩兒知錯了！」

玉堂道：「你若不遵命授室，我與你母真乃死不瞑目！你心存出家，不存人倫，如此出家，又有何益？佛家亦講以孝爲先！你亦知否？」

公子泣道：「孩兒遵命就是了！」

玉堂道：「如此方好！你就依吉期成親好了！」

公子泣答：「是：孩兒遵命！」

王氏夫人說：「孩兒，你但安心成親，決無妨你拜佛。當初你生母是拜佛求得你的，你父親亦知你有些來歷，亦不會禁你拜佛，只是你休再立念出家。你須好好成家，養男育女，上報親恩祖宗，下啓未來，方是爲人子之道，你不妨仍舊拜佛吃素，將來子孫繁昌，都共拜佛恩，如此方好。」

「孩兒謹記娘親教訓。」公子泣道：「祈娘親勿再憂念。」

玉堂又說：「我家雖非巨宦富室，然亦薄有祖產，亦無須你去營謀生計維持，成親之後，你能學些時務，將來求些功名出身爲國出力，固然最好，你若不能，就做些學問功夫，暇則助理祖產家務，訓育子女，我等也就得娛慰晚景了。」

公子連忙答是，不敢再有多言。

吉期之日，蕭府兩頂花轎，同時往田譚兩府迎親，一路上八音吹吹打打，鞭炮串放，好不熱鬧，蕭府同日迎娶兩房媳婦，轟動了泉州街坊，百姓都爭來看蕭府花轎，蕭玉堂此時已升任泉州知府，他雖力求節儉，不尚鋪張，也總免不了要有些少起碼禮儀，地方士紳和官府同僚，也都送禮慶賀，少不得也有一番熱鬧，在官府後衙花廳擺二三十桌喜酒。

蕭公子心同死灰，毫無喜容，只是任由家人擺佈，把他打扮成簇新的新郎，喜樂吹打聲中，他依着禮生唱儀，被家人拉着在喜堂與兩位新娘互相拜堂，又拜了父母，然後被送入洞房。由於是兩位平妻，設了兩間洞房，分置田譚兩位小姐。

（未完）



淨化社會端正人心 剃度大會功德圓滿

香港佛教僧伽聯合會，為淨化社會，端正人心，協助政府解決青少年犯罪問題，消滅暴力罪行，並為佛教弘法傳燈，培養人才而主辦之第十一屆剃度傳戒大會，於七月二十六日上午十時，假藍地妙法寺萬佛寶殿啟壇。為期七日之短期出家法會宣告開始，二百餘名參加者在該東南亞首屈一指之名剎中，度過七日之淨修生活。主持剃度大典之得戒和尚：香港佛教聯合會會長覺光法師，香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師，親臨戒壇，為新戒弟子削髮。陪同兩位領袖襄禮者，有該會副會長寶燈法師、董事永惺法師、定因法師、超塵法師、金山法師、顯明法師、圓智法師、智梵法師、智開法師、妙蓮法師、廣普法師、萬心法師、暢懷法師、海慧法師等大德多人。本屆削髮出家及受戒者共計二百餘人之眾。典禮開始，數百緇衣肅立於戒壇，一時鐘鼓齊鳴，梵音佛號，此起彼落。此種莊嚴場面，為近代中國佛教史上所少見。妙法寺兩間學校，皆被大會用作臨時寮房，規模之大，前所未有。日來車水馬龍。到寺觀禮之四眾及進香人士，絡繹不絕，可謂盛況空前。

此種短期出家制度，創自泰國等南傳小乘佛教國家。該會為因應時代需求，並配合政府消滅暴力罪行之政策，將短期出家制度移植過來，屈指已十一年矣。每年暑假來臨，皆動員人力物力舉辦為期七日之剃度大會，使善良人士有所歸依。這在佛教來說，固然發揮了弘法利生，續佛慧命的作用。對社會來說，也塑造了少欲知足，淨化人生的形象。在物質文明達到巔峰，人欲橫流的香港，無疑會發生平衡欲望，淨化人心的作用。因此倡導人洗塵法師，認為剃度大會不僅是佛教教內的工作，也是一種造福市民的社會事業、教育事業。香港每一個市民都應該在剃度大會的啟示之下，使社會在安定、繁榮、進步的道路上繼續前進。

佛法深入各階層

剃度大會講座多

包括由美國專程來港受戒的安妮高敦女士在內的第十一屆剃度大會，

自週日開壇以來，一切法事，按照預定日程進行。每日上午皆有佛學講座，敦請本港佛學權威及大學教授到會主講，計七月廿六日，為高永霄居士；七月廿七日，為葉文意居士；七月廿八日上午為東林念佛堂方丈淨真法師；下午為中文大學講師霍韜晦；廿九日為觀一法師，張斐羅居士。卅日上午葉文意居士，下午為名教授羅時憲；卅一日上午為果通法師。大會所定講題，都是深入淺出，非常適合新戒弟子的口味。本屆新戒中，有大學講師、高級警司、會計師，可謂社會各階層人士都受到佛法的薰陶，其功德之大，真是不可思議。

安妮高敦女士是西藏大寶法王的入室弟子，此次由美來港，是為了受具足戒。她在美國已過了九年的出家生活，原住科羅拉多州丹佛市，是本屆大會的唯一外籍人士。此外，尚有來自馬來西亞的佛教青年數十人，他們集體前來受戒，成為本屆大會的另一特色。

短期出家逾二百

年齡十二至七十

包括警司與校長

香港佛教僧伽聯合會主辦的第十一屆剃度大會，七月廿六日十時在新界藍地妙法寺萬佛寶殿啟壇。由洗塵大法師及覺光大法師主持剃度儀式。今次的剃度大會有一百餘人參加，其中長期出家五人，七日短期剃度者六十餘人。另外，帶髮修行七天者有一百三十餘人。其中包括兩位大學講師，四位高級警司及十五名由馬來西亞來港受戒的人士，內有校長、高級會計師等。

這次剃度大會的參加者年紀由十二歲至七十餘歲。問及年僅十二歲的男童吳寶意時，他表示對佛學全無認識，只是聽從父親的說話，跟隨其父的師弟入妙法寺學習佛理。由於他是第一次參加，對一切都感到新奇。他現時在一間天主教小學就讀五年級，而記者問他為何不剃度時，他嘻嘻地

笑着說：「我不喜歡剃去頭髮！」

另一名十七歲青年雷錦強則表示，他自幼時便喜愛佛學。他剃去頭髮曾遭到家人反對，但他却堅持說：「人一世，物一世，樣樣都應該去試吓！」他亦是就讀於天主教學校，而他認為這次短期出家，會幫助他學曉做人道理，何況宗教都是導人向善。

僧伽聯合會會長兼世界佛教中心秘書長洗塵大法師說：「剃度大會的主要目的是希望做到淨化社會，端正人心，配合政府消滅暴力罪行，提倡德育的政策。」

歷時卅二年的 正覺蓮社週六念佛

本港佛教正覺蓮社乃佛教淨土宗道場。該社辦有學校兩間，慈善安老院、護理院各一間，專收無依無靠老人達三百餘眾。該社社董、社友們，經常舉辦各種修持常課，弘揚佛法、利樂有情。蓮社依念佛為宗，社長覺光法師云：「自一九四九年四月開始，創辦週六念佛會，歷一〇八個星期六為一屆，瞬已達三十二年之久矣。」昨八月一日為第十五屆一〇八個星期滿，特請何忠全副社長主持頒發念佛獎。得獎者：陳慧青、吳秀卿、葉鳳娟、侯果臻、張炳鴻、郭亨祥、劉柏榮、葉果澄、蘇果暉、何果慈等居士十名，他們都出席超過八十次以上。其次得念佛精進獎者：許瑞玲、馮常慧、霍果澤、羅果智、殷果露、黃仲好、劉寬緣等居士。頒獎後，何副社長致詞，茶會，功德圓滿。

該社每逢星期六晚七時至八時，舉行念佛，願大家踴躍參加云。

菩提學會再辦佛學初級班 創設菩提佛學院

香港菩提學會，乃著名之佛教社團，由大德永惺法師創辦，對弘揚佛法，發展佛教福利事業，推動甚力。一九七九年辦佛學初級班，經六個月修業後，學員學習情緒增加，晉而為中級、高級班，以至深造班。由講師江妙吉祥、釋淨真、釋演慈、及高永霄等悉心教導，學員成績斐然。自深造班結束後，永惺法師為使佛法慧命得以延續，乃再辦佛學初級班，以培

植佛教青年，灌輸佛學基本理論為宗旨。招新生五十名，不論教育程度、年齡、性別，凡對研究佛學有興趣者，皆所歡迎。現定八月廿二日（星期六）下午四時半至六時開課，暫定六個月為一期，由釋演慈法師及高永霄居士輪留主講，不收費用。報名到銅鑼灣高士威道，灣景樓C3座九樓（按⑧字）。電話為五——七七二二九八號云。

又該學會為培植僧伽教育，訓練佛法人材，特在荃灣三疊潭西方寺設菩提佛學院，首屆收學生卅人，尚餘學額，故仍招收出家或在家有志於佛學的男青年。免收學費、膳宿費、及校服費；但以中學畢業為入學資格（大專部）。課程共四年，以經、律、論三藏為主要科目；並授中、英文、哲學、文學及社會科學為輔。畢業後，可獲頒文憑。成績優異者，可獲派往美國佛光寺深造佛理。師資均為富有經驗之教授，校址環境優美，為現在本港唯一之佛教學院。有志參加者，請即與該會聯絡。

菩提佛學院續招新生

一、專科生：男性，三十五歲以下，中學畢業，品貌端正，有志佛學者。

住校。

二、走讀生：男女兼收，三十五歲以下，中學畢業，品貌端正，有志向佛者。

三、旁聽生：不限性別、年齡。

四、報名地點：（一）荃灣老圍村西方寺本院。

（二）香港銅鑼灣高士威道灣景樓C座九樓香港菩提學會。

中大、港大佛學會 辦夏令「山居營」

首次由香港大學學生會佛學會與香港中文大學學生會佛學會聯合舉辦之大型暑期活動「山居營」，已於八月一日至三日，在東涌佛教青年營舉行，並獲美滿成就。該營舉辦目的，係提供兩大學佛學會與佛教團體交流機會，共同探求智慧，推展佛教專業，今次參加人士踴躍，除兩大學佛學會成員外，並邀請香港佛教青年協會為嘉賓，該營以「香港佛教青年的歷史任務」為研討主題，由兩大學佛學會顧問霍韜晦先生親臨主持講座。

「山居營」是佛教界近年罕見之活動，標示年青人對佛教研究之熱誠，日益增加。

中大校外進修部秋季佛學課程

印度佛學

本課程共十四講。印度人善思辯，又富出世情調。佛教的根源在印度，故印度佛教亦有此種傾向與色彩，本課程將以現代哲學觀念，闡述印度佛教思想，從興起、發展、大盛以至於衰落。參聽人無需具有對哲學或佛學的基本知識。課程大綱如下：

- ① 印度心靈：佛教興起的思想背景
 - ② 佛陀的覺悟：悲願與智慧表現
 - ③ 原始佛教的觀念與方向
 - ④ 有部佛教的存在理論
 - ⑤ 空之辯證與龍樹的立場
 - ⑥ 世親的唯識體系
 - ⑦ 印度如來藏思想
 - ⑧ 因明學的興盛與印度佛教的衰落
- 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：八一年九月十九日起，每星期六下午二時半至四時。
- 學費：全期一百二十元

佛光山傳授五戒菩薩戒通啓

- 一、宗旨及資格：爲慶祝本山大雄寶殿落成及弘揚戒法，並祈禱國泰民安，世界和平，凡佛教信徒，思想純正，體格健全，無不良嗜好者。
 - 二、戒期：國曆十二月二十五日起至十二月三十一日止（農曆十一月三十日至十二月六日止）。
 - 三、戒費：一律免費。縵衣由本山贈送結緣。寢具（棉被）及盥洗用具由本山供應。
 - 四、報名及手續：即日起至國曆十一月廿日止（限於設備，僅收三百名）
（一）填寫報名單一份（函索即寄，或向本山連絡處索取）。
（二）附最近二寸光面半身照片三張。
 - 五、報到：國曆十二月二十四日下午三時起。
- 地址：高雄大樹鄉佛光山。電話（07）六五六一九二一——八號。
- 郵政劃撥：四五六三五號佛光山寺。

佛光山傳授五戒菩薩戒籌備處謹啟

馬觀音亭慈善福利基金

王其輝籲請繼續支持

（吉隆坡訊）科學、工藝及環境部長丹斯里王其輝籲請佛教善信繼續支持由八打靈再也觀音亭設立的福利基金，使它更能進一步爲社會慈善、福利及教育事業作出貢獻。

王其輝指出，在過去十多年來，觀音亭的福利基金都有撥出巨額款項救濟貧病與不幸者，及頒發中學獎學金予品學兼優的清貧學子，這都是主持鏡龕長老及社會熱心善信的善心表現。

部長主持觀音亭爲慶祝佛誕，及該亭成立三十周年而啟建梁皇寶懺吉祥大法會的開壇禮時作上述呼籲；大法會由十位諸山住持高僧誦經供佛，祈求國泰民安，善信長壽安康。

王其輝部長並讚揚該亭主持鏡龕長老以七十八高齡，尚不辭艱辛，啟建法會及推行社會慈善福利及教育工作，這種犧牲小我的精神，不只是我們的好榜樣，而佛陀也是讚許此種點燃自己，照亮別人的精神。

大法會開壇禮，部長代表該亭撥出七千餘元，捐助社會福利及佛教團體，其中二千元交由四家華文報代轉交予不幸者，其他受惠的機構是中華施診所、雪州佛教施診所、觀音閣施診所、檳城佛教施診所、新加坡施診所、馬來西亞佛教青年總會主辦之「信心門」及各佛刊雜誌社。

爲了啟建法會，該亭佈置煥然一新，彩燈處處，尤其大雄寶殿，莊嚴中令善信感受一種慈祥吉利氣氛，水晶琉璃燈輝影下，點綴着兩旁滿懸善信增福延壽長幡。大殿左右掛滿大小平安宮燈數百盞，大堂之如意斗與平安燈並排陳列，備極莊嚴。

十方大覺寺長期念佛通告

緣起：本寺有鑒於真實修證佛法，必須有良好環境，長期專修，始克有成。更有感於數十年來，受戒後出家衆，無有用功道場，安心立命，以致到處奔波流浪，或依靠經懺以生活，或攀緣信施而虛度。特排除萬難，成立長期念佛七道場。以期二六時中，不忘彌陀聖號，一心不亂，往生西方，了辦生死大事。

辦法：一、宗旨：本寺爲宏揚佛法，續佛慧命，成就念佛學人，生西度生大業，專持彌陀聖號，以期一心不亂，往生西方極樂淨土。

二、資格：凡受具足戒之男衆比丘，不分學歷程度，年在六十歲以

下，體格健全，聽從指導者，皆得報名參加。比丘不足報名預定名額，得由居士報名參加，唯以里眾為優先。

三、待遇：凡受具足戒出家眾，一律供養食住，並每月發給零用金二百元。居士伙食自理。凡參加念佛者必須以半年為一期，不得中途退出。

四、名額：三十至五十名，隨喜者不在此限。

五、時間：即日起報名至額滿為止。請寫簡歷小傳一份，待額滿後個別通知報到。

六、地點：基隆市崇德路十巷六十七號本寺萬佛寶殿。

經費來源：本寺萬佛寶殿長期念佛，佛號薰修，功德殊勝，徵求供養萬佛像功德主，每尊五千元。凡供養者即聘請為長期念佛道場護法委員，成立護法會，每半年開會一次，經濟公開，不向外間募化，唯接受樂捐贊助。

十方大覺寺住持靈源、監院見性 謹啟
劃撥帳號：五〇八八五一釋見性

佛教大藏經 續藏 (民國增修大藏經) 預約

本續藏經精裝二十八冊，謹按成本預約，每部新台幣伍千陸百元正優待。本續藏的優點：

- 一、搜羅古佚的珍本。
 - 二、增收發現的新本。
 - 三、校勘各種的異本。
 - 四、簡擇所校出的異同。
 - 五、補正所勘出的訛闕。
 - 六、編定校勘的記錄。
 - 七、兼採各本的校注。
 - 八、參考有關的著述。
 - 九、包含各藏的優點。
 - 十、彌補各藏的缺陷。
- 這就是本續藏(民國增修大藏經)空前的精本，也是一般大藏經所沒有的珍貴版本。

▲附註說明：

- 一、本續藏經預約經款均一次付清，不辦理分期付款。
- 二、本續藏由「佛教大藏經」第八十五冊至一百一十二冊，共精裝廿八冊。
- 三、本續藏(廿八冊)定價新台幣壹萬二千元，預約以伍千陸百元優待。
- 四、預約自即日起至國曆八月底截止，九月一日照定價發售(不優待)。
- 五、出書日期：擬定本年底全部出版。
- 六、為使全藏(法寶)圓滿無缺，敬請續訂。

▲國外預約，連水陸郵費在內：

- 一、香港預約每部(廿八冊)港幣壹千元優待。定價每部港幣二千元正。
- 二、新、馬預約每部星幣肆百五十元優待，定價每部廿八冊星幣玖百元。
- 三、日本、韓國、泰國、菲律賓預約，每部美金式百元正優待，定價每部(二十八冊)美金四百元正。
- 四、美國預約每部美金式百卅元優待，定價每部(廿八冊)四百式十元。
- 五、加拿大預約每部美金式百五十元優待，定價每部廿八冊四百伍十元。

預約處：佛教書局 新地址：台北市桂林路八十五號一樓
電話：三一二〇五二九號 郵政劃撥：一〇六九二五

「大藏經」是什麼？

什麼是大藏經呢？結集佛所說教法的稱為經藏，包含制定戒條的稱律藏，發揮佛法道理的稱論藏，綜此三藏為一個有系統有組織的集合體，就是大藏經。

為什麼需要大藏經呢？眾生迷妄的主因在於貪瞋癡三毒，如來正法的要點在於戒、定、慧三學，戒以止「貪」，定以息「瞋」，慧以除「癡」，能够發生這種無上勝業妙用的，是在大藏經；經藏是通說戒定慧三學的，律藏是多說戒學的，論藏是多說慧學的，所以想求眾生究竟解脫，世界永久安樂，惟有請購「大藏經」以弘三學。

這部續藏經是以「民國增修大藏經(普慧大藏經)」為底本，內容最為豐富，為我國大藏經空前的珍貴精本。

捐 款 鳴 謝

張王桂鳳居士.....	港幣	1,000.00元
鄭茂林居士.....	港幣	200.00元
陳耀榮居士.....	港幣	30.00元
黃惠芳居士.....	港幣	100.00元
王振剛、王澄清居士.....	港幣	100.00元
觀一法師.....	港幣	100.00元
楊永樂、楊震榮居士.....	港幣	510.00元
毛里求斯及望埠佛教徒.....	港幣	200.00元
方珍妮居士.....	港幣	200.00元
邱賢恭居士.....	港幣	200.00元
張文昉居士.....	港幣	100.00元
妙法寺.....	港幣	7,327.85元
總計.....	港幣	10,057.85元

一、收入：

捐款項下撥入.....	港幣	10,057.85元
發行收入.....	港幣	480.00元
總計.....	港幣	10,537.85元

二、支出：

印刷費.....	港幣	6,113.15元
稿費.....	港幣	2,550.00元
郵費.....	港幣	874.70元
什費.....	港幣	1,000.00元
總計.....	港幣	10,537.85元

內明雜誌社謹啟

「天華瓔珞叢刊」特售

念茲筆談	陳念茲著	定價四〇元	來果禪師開示錄	來果禪師著	定價六五元
佛教的精神與特色	林世敏著	定價四〇元	比較宗教信仰	林世敏著	定價五五元
林老師講佛經	林世敏著	定價四〇元	弘一大師演講全集	弘一大師講	定價五五元
生活珍珠	韓湘編選	定價六〇元	弘一大師格言別集	弘一大師編輯	定價四五元
金山活佛神異錄	樂觀法師著	定價四〇元	四居士書	夏丐尊 許地山 豐子愷 陳慧劍著	定價五〇元
葛藤集	融熙法師著	定價六〇元	西藏與西藏佛教	法尊法師著	定價七〇元
佛法與科學	王小徐著	定價五〇元	知己知彼	陳海量著	定價五五元
學佛通論	續明法師著	定價四〇元	第三眼	羅桑倫巴著	定價八〇元
唯識研究	周叔迦著	定價四〇元	廣義宗教學	大同法師著	定價五五元
正信的佛教	聖嚴法師著	定價四〇元	建設佛化家庭	陳海量著	定價七〇元
律學	妙因法師著	定價四〇元	智度論曇無竭品今譯	陳柏達譯	定價五五元
佛教科學觀	尤智表著	定價四〇元	六祖壇經今譯	聖印法師著	定價九〇元
靜坐三昧集	陳慧劍編	定價八〇元	來果禪師自行錄	來果禪師著	定價八〇元
鈴木大拙生平與思想	邱祖明譯	定價五〇元	來果禪師語錄	來果禪師著	定價八〇元
紅樓夢與禪	圓香著	定價五〇元	夜半鐘聲	馮著	定價八〇元
學佛餘言	唐一玄著	定價六〇元	釋迦·玄奘·甘地	魯靈殿著	定價八〇元
般若心經思想史	東初法師著	定價五〇元	中國思想羣論	馮二難著	定價八〇元
圓覺經今譯	陳柏達譯	定價六〇元	印順導師學譜	鄭壽彭編	定價五〇元
觀無量壽佛經釋論	呂碧城著	定價四五元	慈航法師演講集	慈航法師著	定價七〇元
相宗十講	慈航法師著	定價八〇元	了凡四訓今譯	黃涵之語譯 陳慧劍校註	定價六〇元
生命的箴言	李覺譯	定價八〇元			

台灣地區：整套購買一七〇〇元。海外：港澳星馬地區照定價，其他地區依定價加20%（港幣一比六·五，美金一比卅六，請寄現金或支票）

天華出版公司地址：台北市中山北路六段二三一號二樓
電話：八三二六六六郵撥一一二〇八

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
主編 沈金成
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 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, Narth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六連心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓〇室佛經流通處

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：五·七一一六五四

佛元二五二五 中華民國七〇年
公元一九八一年

九月一日出版

定價每册港幣叁元



▲住持和尚過堂說法



▲霍韜晦居士講佛學



▲美籍比丘尼Miss Ani Pema Choden



▲三師禮佛



▲左香港佛教聯合會會長覺光法師
右香港僧伽聯合會會長洗塵法師