

集漢穀城刻石字



內明





△拉薩布達拉宮近貌。



原始佛教哲學的知識論

D. J. Kalupahana 著
陳鈞 譯
霍韜 校

爲求解脫人生之苦，悉達多·喬答摩（Siddhartha Gotama）曾遍訪名師以尋求人生的真諦。因此，他對當時所盛行的各派哲學與宗教都非常熟識。喬答摩年青時，苦行文化已在恆河下游擡頭，看來他已受過一些瑜伽禪定的訓練①。後來，在他獲得正覺之前的最後的兩位老師，肯定地在精神訓練方面傳授了他以瑜伽的禪定或內觀。到他能掌握瑜伽禪定，可循此以練就神通時，喬

答摩已明白利用感官方法去獲取知識是有限的。再者，迦羅摩經（Kālāma - sutta）裏②，已明顯指出：人們已開始懷疑用推理（tākka）與邏輯（Naya）去求真理與實體知識的可靠性。喬答摩甚至認爲瑜伽禪定與神通亦是有限，而當時苦行者則誤用了這些方法去建立有關實體界的形上學理論；這些理論其實是不能以神秘經驗作爲根基的③。所以當時的情形很複雜，喬答摩在獲

內明

118 期目錄

譯稿

原始佛教哲學的知識論……………3

D.J. Kalupahana 著

陳鈞 鴻 譯

霍韜 晦 校

佛典選註

沙門果經……………7

中大佛學教材編寫小組

佛刊介紹

近三十年來台灣的佛書出版概況…11

藍吉富

筆譯

談朱熹與佛教的關係…智 銘…18

特載

我讀敦煌卷子的因緣…幻 生…20

譯稿

密勒日巴尊者歌集（四十二篇）…27

張澄基譯

特載

佛爲度衆生，方便受諸罪……………30

智 銘

修大方廣佛華嚴法界觀門論釋

（廿四續）……………日 慧…32

參寥集解題……………明 復…36

佛教文藝

摩訶曼殊沙華與紫色光焰……………37

馮 馮

虛雲和尚（續）……………馮 馮…41

佛教消息……………編輯室…45

畫頁

封面 西藏布達拉紅宮富麗輝煌

封底 布達拉宮遠眺

封面裏 布達拉宮近貌

封底裏 拉薩岩洞石刻佛像

得正覺之後，即力圖澄清各種知識的來源，擡出它們的限制和可靠程度，但却不落於極端的否定主義——不可知論，否則即成為他的一位前輩苦行者——散若耶 (Saṅjaya Bellatiputta) 那樣。

在第一章裏已指出佛教前的各思想家，可分為三類：傳統論者、理性論者、和經驗論者。這一分類的標準是依他們所強調的對知識的尋求方法而作的④。傳統論者，我們已提及他們是以聖典和對聖典的解釋作為全部知識的來源。他們都是祭司，高舉吠陀天啓的神聖權威。佛陀對這種天啓和其他幾種求知方法在「中阿含部」(Majjhima-Nikāya)⑤中的「簡計經」(Caṅki-sutta)，譯者按：此經無漢譯本)裏作如下的批判：有五事能於此世中產生兩重結果，何者為五？(知識建立於)信仰、喜惡、天啓、膚淺的思想，和對想像理論的認許……即使我聽到某些最深奧的天啓，亦可能是偽虛不實，而我並非在深奧的天啓中所聽到的，却可能是實在的。對有智慧的人來說，為維護真理而偏執極端的結論，並以爲只有這纔是真，餘者是妄，則這是不當的。相反地：「如人已聽到(天啓、傳統或報導)說：『如是我聞(從天啓、傳統或報導)』，則他是維護真理，只要他不偏執極端的結論是唯一的真，而餘者皆偽。」

佛陀在此肯定，如果一理論基於傳統或報導或天啓時，是可真可偽的，在沒有真偽的保證時，是不宜將之接受爲有效的知識。若以此類知識爲基礎，是不能對實在作確定的結論。所以，如佛所說，應擱置判斷，這也就意味着否定傳統或天啓爲正確知識的來源。

對理性論者依據推理或邏輯所作的理論，佛陀亦採取同樣態度。中阿含部 (Majjhima-Nikāya) 裏的散陀迦經 (Sandaka-sutta)⑥指出：四種宗教都是不圓滿的，雖然亦不一定是錯誤，其中之一就是基於理性和思辨。原文如下：「如是……某論師是推論者和思考者；他教一自明的學理，而且是從推論及思辨所得，假若有人只從事思考、推理，則他的推理可能是好，亦可能是壞；可能是真，亦可能是假。」故此，原始佛教認爲，一理論的真假是要與其實事相對應的，不能只靠推理上的自圓一致性來判

斷。有時候，推理完備的理論可能在事實上錯誤，而推理有缺陷的理論却可能是真。推理的可靠性，是不能成爲鑑定真理的唯一法門的。

在佛教之前的三類哲學家，最後一派爲經驗論者。我們發現：佛陀嘗自認爲一隱者及婆羅門，具有豐富的學識⑦。此事清楚反映出佛陀並無自誇或自認他具有一獨特的求知方法，而爲同期或在他之前的宗教家們所無。但重要的分別是，求知的結果，佛陀所得到的結論和他的先輩却有所不同。例如，奧義書學者，依據這種經驗方法創立自我和大梵是一的理論，解脫則在於對此事實的認識。較後期的奧義書學者則以爲梵天創造世界，創造者與被創造者(個我)本來一體。佛陀在「梵網經」(Brahmajala-sutta)⑧裏指出，諸沙門與婆羅門，由於瑜伽禪定的成就，而獲得神通，他們以此相信世界(大梵)和自我(個我)是永恆的，又相信世界是被一神(自在天 Isvara)所創造。事實上，佛陀認爲這種知識的內容與最後真實並不相同，更不承認這些知識能得解脫。人從神通所獲得的知識，佛陀祇能視之爲求到達目的的工具之一，而非目的自身。佛陀以爲此類知識，常被一己之喜惡所染，結果引出各種教條式的信仰，而阻礙人的如實觀(yathābhūta)，更阻礙人到達無執的絕對自由的解脫境界⑨。但此直覺智慧，只有在不受愛惡左右時，纔能使人了解事物的本性，而生相應的行爲，並獲得解脫。這點我們將在下文再論述之。

其次，奧義書學者在最後的分析中，認爲人的智慧與識見，並不由於個人的努力，而是由於梵天的恩寵與扶持，或某種不可思議的神秘力量，但佛陀不以爲然。佛陀認爲，這不過是自然的、而非超自然的事件。神通的產生，亦不過是順緣生的序列而起(dhammatā，即緣生性)⑩。禪定(Samādhi，三摩地)亦常爲緣生法所約制，例如此種精神的集中就是獲得神通的原因，並由此而使人體證存在的真實⑪，因此真實的某些方面是不能單靠普通的知覺去了解的。

上述分析，清楚地指出一項非常重要的事實，即佛陀認識到各種知識來源的限制。由於認識到這一點，使佛陀否定他的前輩

們所承認的全知^⑫。佛陀承認有三明 (tisso - vijjā)，包括了：(一)宿命通，(二)天眼通，(三)漏盡通^⑬。這是六種神通中最重要的一種。

佛教既強調各種知識來源均有極限——推理、感官、甚至神通，佛教是否被視為懷疑論者 (Skepticism)？當然不，相反地，對知識的極限加強認識，就是要防止人們墮於思辨之網 (ditthijāla) 中，誤將虛妄變真實。如實智 (yathābhūtañāṇa) 就是要知道何者是存在，何者是不存在 (santam āv atthi Nāssati, asantam vā n'atthi nāssati)^⑭。

佛陀更認為主觀態度如愛惡^⑮、貪 (chanda)、瞋 (dosa)、癡 (moha)、與怖畏 (bhaya)，均使人不能透視事物的真實^⑯。如能把此類主觀偏見及某種思考習慣消除，則對了解事物的有極大的幫助。有關這一問題我們將在研究佛教的無我論 (anatta) 時再深入討論。

佛陀發覺主觀偏見嚴重地影響了人對真理的理解與體證，使他在證得正覺後不願說法^⑰。後來決定傳道，他採取了次第漸進的教導方式 (Ānupubbikathā)，因人的不同氣質與才能而施教。

被問及如何獲得正當了解 (Sammā dīṭhi, 正見) 時，佛陀指出兩基本來源：「(1) 別人的證見 (parato ghoṣa) 和 (2) 如理作意 (yoniso manasikāra) ⑱」。

我們已看到佛陀對天啓或聖言的知識來源的批判，可是他的批判却並非全是破壞性的。事實上，他的批判主要是針對那些執着上述方法是唯一有效的知識來源的講法。於此我們可發現佛陀亦認可聖言為求取知識的初步，蓋別人的證見或報導可以再加以自己的經驗印證。聖言本身固然是可以是真或假，但如理作意則包括了經驗和推理。所以佛陀認許經驗、感官、神通、及以經驗為基礎的推理四者為知識的來源。

原始佛教並未否定感官知覺的可靠性。事實上，知覺與料 (phassa, 觸) 是我們了解世界知識的基本來源。但同時，佛陀却又強調這些感官知覺有誤導的傾向。這不是感官知覺本身出錯，

而是由於人的習慣訓練，使他對所見、所聽、所感等等作出不同的解釋而已。

中阿含部曾經描述感官知覺的活動過程，同時指出感官知覺如何使人誤解：

「因眼與色境，嗅，諸賢者，而生眼識，三者之和合而生觸，由觸而生受。彼有所受，即有所想，彼有所想；即有所思；彼有所思，即有所取；彼有所取，即生分別 (概念)。這將使他在過去、未來、現在三世中被眼根所取的色境所擾^⑲。」

這一公式始於一無人稱的觀點，而且基於普遍的因果律 (paṭiccasamuppāda, 即緣起法)，其文句常如此陳述：「此生則彼生，此滅則彼滅，此有則彼有，此無則彼無。」(參看第三篇) 這無人稱的陳述，發展到「受」(vedanā) 之後，其描寫的方方式和文法結構均有改變。即改取一人稱的帶動聯想式的進路，所以採用第三人稱來結構：「彼有所受，即有所想」等等。在這裏，可發現自我意識的介入，繼而影響整個知覺的過程，終而形成各種干擾。據註釋者說，這種干擾有三種：貪、瞋、癡。在這攝取外境過程的最終階段，或可說是極有趣：「顯然，這已不是單純的結合過程，亦非故意導向的活動，而是無可改變的力量施向一連串的客觀事物的序列。在知覺的最後階段，他本來是主動者，已轉為無能為力的被動者^⑳。」正如上文所述，主觀態度如愛惡，干擾感官知覺，是會使知覺變形的。禪定的過程，與神通的成就，在某一意義下是對這類主觀偏見的消除。可是，正如我們已知道的，即使鍛鍊成神通感覺，並以此體證事物的實相，據佛陀說，這些在佛教之前的思想家，仍被他們的主觀偏見干擾其對事物的了解。所以，即使有人練就神通感覺如宿命通之類，仍會相信一形上學的實體，如真我、或宇宙的創造者、萬能的神。因此，各種神通經驗，是不應成為形上信仰的基礎。統計在原始佛教時被認可的神通，約有如下幾種：

(1) 神足通 (iddhividhā) ——它不是一種知識而是一種力量。它包括各種在禪定時由意志力量而展現的神變^㉑。

(2) 天耳通 (dīḍhasota) ——遠距離的聽覺能力，能超過平

常聽覺所能至的音域。如此對聽覺的領域和深度的增長，使人能直接感應某類相關的現象；在普通情形下，這些現象只能間接推論出來。

(3) 他心通 (cetopariyāṇā) —— 能了解別人內心的情形與活動。

(4) 宿命通 (pubbenivāsanañāṇa) —— 這是一種感覺自己已往歷史的能力。它依靠記憶而成，對已往經歷的事，在極深的禪定中，能記憶起來，正如其他力量的訓練一樣。

(5) 天眼通 (dibbacakkhu 或 cut' upāṇāṇa) —— 對被業力驅使，在輪迴下流轉的衆生的生死有所知，它與宿命通一起運用，使人能看到再生的現象。

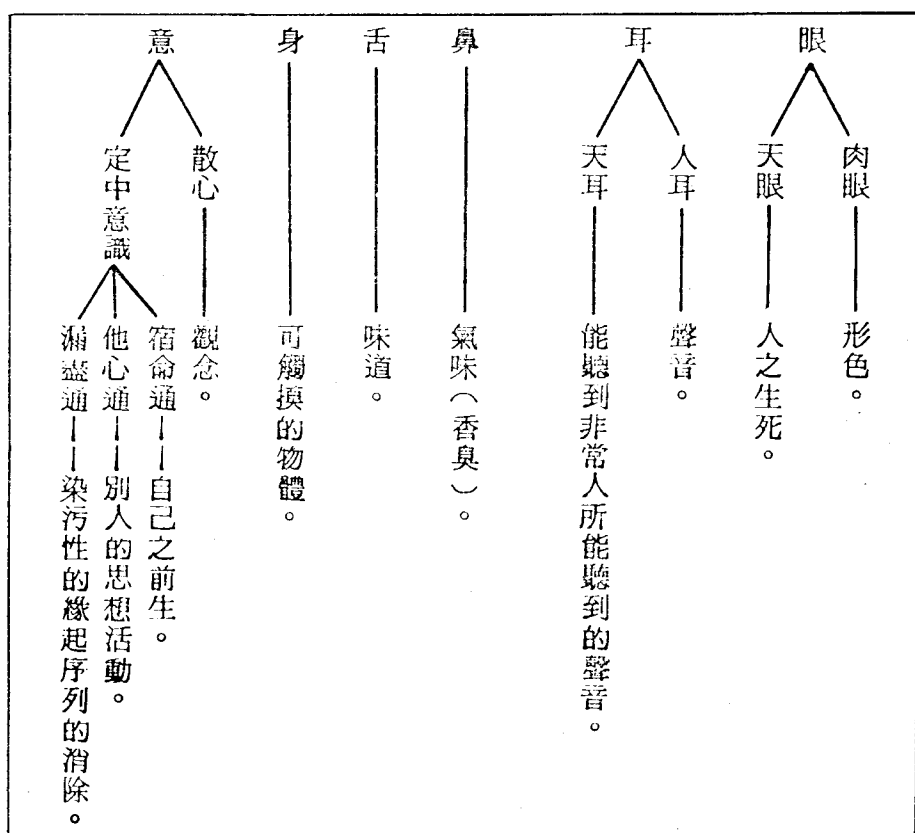
(6) 漏盡通 (āsavakkhayañāṇa) —— 染污性的緣起序列的消除，一切不善法斷盡。加上以上的最後四項神通，就能使人深入了解四諦。

在此可發現，神通與普通知覺有着某種程度的相應。各神通主體亦有它們對應的客體，而且與感官知覺有關。此關係如圖下。

如圖所示，神通各有它們相應的客體，這些客體是不會被普通知覺感應的。這兩種感知的分別似乎在不同深度的深入。直接知覺、感官、與神通均可以使人對現象產生知識；再以這種直覺知識為基石，佛陀歸納出下列有關宇宙（諸法）的推論（一）緣生 (paṭicasamuppāda)，（二）無常 (aniccatā)，（三）苦 (dukkhata) 與（四）無我 (anattatā)。此等推理即被稱為比知 (anvaye ñāṇa)。

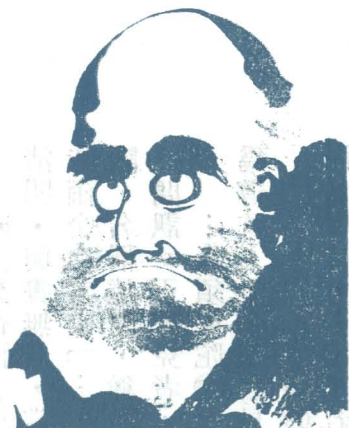
因此，在對當時流行的知識理論加以批評後，佛陀似已接受某一形式的經驗論（以普通知覺經驗和神通經驗作基礎），這種理論在一非常簡短但極為重要的「一切經」（Sabbā - sūta）²² 中明確說出。當時，一位與佛陀同時期的哲人，名為闍奴桑尼 (jānussoṇi) 的，問及佛陀有關「一切」的問題，這是一形上學問題，即宇宙中的「一切」如何構成。佛陀立即回答他：「一切的意思是眼、色；耳、聲；鼻、香；舌、味；身、觸；意、法（觀

念）。簡而言之，「一切」即包括六種感官和與之相應的對象，



如上圖中所表。佛陀又指出，別人可能不同意他的說法，而設立其他不同事物去組成「一切」。但此等思考，徒然引出煩惱與憂慮，因為這些東西是在經驗世界之外。這篇簡短的經文就是如此美妙地把原始佛教的全部知識的觀點總結出來。

（下轉第17頁）



佛典選註之一：

沙門果經

中大佛學教材編寫小組

編者按：本港中學會考之佛學科目，自一九八三年起將採用新課程，香港中文大學為適應此項需要，特在該校「中文教材發展委員會」設立「佛學教科書編寫小組」。由哲學系講師霍韜晦主持，第一期先編寫會考課程部份，供各佛教中學採用。該組編妥之教材，將陸續在本刊先行發表，希望佛教界、教育界多多提供意見，以期更臻完善。

〔解題〕

沙門果經 (Pāli, Sāmaññaphalasutta) 錄自長阿含經第十七篇，是了解原始佛教思想背景的重要資料。原始佛教興起時，印度思想界正進入一個新舊交替的時期：作為印度正統的婆羅門教已經解體，許多人不再相信婆羅門教所宣揚的祭祀觀念，亦不相信業報，認為當世人間的努力跟將來的幸福或解脫，亦沒有必然的關聯，於是產生了許多俗世的享樂主義的思想。他們之中，有的懷疑道德的價值；有的相信命運；有的認為人死如燈滅，根本沒有來世；有的甚至認為一切思想都是不可靠的，變成懷疑論者。這些人的言論，在沙門果經中都有記載。

但是，當時仍有相信業報的人，堅持人生的價值與將來的果報是由人的努力達致的。他們除了實踐道德行為之外，更從事苦行，認為愈是嚴格控制自己，就愈能解除業的束縛。社會上就把這些人稱為「沙門」(Pāli, Samanna, Skt. Śramaṇa)，即是「努力者」的意思。沙門拋棄家產，修道求知，目的不是折磨自己，而是找尋真理。他們的行動和表現，成為婆羅門以外修行者的理

想形象。後來，這些沙門逐漸聚結為團體，一起修行說教，造成一種新風氣。佛教和耆那教就是其中的代表。

但是，反對業報的人，他們亦聚徒講學，替自己的行為辯護。在姿態上他們亦是出家人，所以亦稱為沙門。他們每人都有一套理論，結果使得在佛住世的時代，印度思想界十分混亂，新舊之間，形成非常強烈的對比。沙門果經把這種情形反映了出來：經文以業報的問題為中心，藉阿闍世王的發問，首先介紹了當時住在王舍城的思想家和各大沙門團的領導者——也就是所謂「六師外道」——的思想，通過他們的答話，來比較出佛教教義的優越性和合理性，同時亦可以看出原始佛教在各大思想家中所標舉的獨特方向。

經題「沙門果」的意思是指出家成為沙門後，所能獲得的功德和果報，因此亦可以看作是一篇說明出家的功德，勸導眾生相信業報，不可放棄修行上進的佛教原始文獻。

沙門果經除本譯外，尚有兩個譯本：一、東晉竺曇無蘭譯，題作寂志果經；二、即東晉瞿曇僧伽提婆譯的增一阿含經馬血天子品中的第七經。在個別資料方面，此二譯可補本經之不足。

〔譯者〕

佛陀耶舍 (Buddhayaśas)，意譯「覺名」，罽賓國人。十三歲出家，十九歲時已能誦大小乘經數百萬言。二十七歲受具足戒，精研說一切有部之學。後秦姚興時入長安，除與竺佛念合譯長阿含經外，尚譯有四分律、四分僧戒本等律典。

竺佛念，後秦涼州人。年少出家，聰敏好學，洞曉多種西域語言，在當時譯經諸師中頗負盛名。除助佛陀耶舍譯出長阿含經之外，尚譯有增一阿含經，中阿含經，菩薩瓔珞經等。卒於長安。

〔課文〕

如是我聞①：

一時②佛在羅閱祇耆舊童子菴婆園③中，與大比丘衆千二百五十人俱。

爾時王阿闍世④，韋提希⑤子，以十五日月滿時⑥，命一夫人而告之曰：「今夜清明，與晝無異，當何所爲作⑦？」夫人白王言：「今十五日，夜月滿時，與晝無異，宜沐髮澡浴，與諸姪女⑧五欲⑨自娛。」

時王又命第一太子優耶婆陀⑩而告之曰：「今夜月十五日日月滿時，與晝無異，當何所施作？」太子白王言：「……宜集四兵⑪，與共謀議伐於邊逆⑫，然後還此共相娛樂。」

時王又命雨舍婆羅門⑬而告之曰：「今十五日日月滿時，其夜清明，與晝無異，當詣何等沙門，婆羅門⑭所，能開悟我心？」時雨舍白言：「……有不蘭迦葉⑮，於大眾中而爲導首，多有知識，名稱遠聞，猶如大海多所容受，衆所供養⑯。大王，宜往詣彼問訊。王若見者，心或開悟。」

……須尼陀⑰白言：「……有末伽梨瞿舍利⑱，於大眾中而爲導首，……王若見者，心或開悟。」

……典作大臣⑲白言：「有阿耆多翅舍欽婆羅⑳，於大眾中而爲導首，……王若見者，心或開悟。」

……伽羅㉑守門將白言：「有婆浮陀伽旃那㉒，於大眾中而爲導首，……王若見者，心或開悟。」

……優陀夷㉓白言：「有散若夷毘羅梨子㉔，於大眾中而爲導首，……王若見者，心或開悟。」

……弟無畏㉕白言：「有尼乾子㉖，於大眾中而爲導首，……王若見者，心或開悟。」

壽命童子㉗白言：「有佛世尊，今在我菴婆園中。大王，宜往詣彼問訊。王若見者，心必開悟。」王勅壽命言：「嚴㉘我所乘寶象及餘五百白象。」耆舊受教，即嚴王象及五百象訖。……阿闍世王自乘寶象，使五百夫人乘五百牝象，手各執炬，現王威儀，出羅閱祇，欲詣佛所。

二

阿闍世王到園門下象，解劍退蓋，去五威儀㉙，步入園門。告壽命曰：「今佛世尊，爲在何所？」壽命報言：「大王，今佛在高堂上，前有明燈，世尊處師子座㉚。南面而坐。王小㉛前進，自見世尊。」

……時阿闍世王即前，頭面禮佛足㉜，於一面坐，而白佛言：「今欲有所問；若有閒暇，乃敢請問。」佛言：「大王，欲有問者，便可問也。」阿闍世王白佛言：「世尊，如今人乘象、馬車、習刀、矛、劍、弓矢、兵杖戰鬥之法，王子㉝、力士、大力士、僮使、皮師㉞、剃髮師、織髮師㉟、車師㊱、瓦師㊲、竹師㊳、葦師㊴，皆以種種伎術以自在㊵生，自恣娛樂，父母、妻子、奴僕、僮使共相娛樂㊶。如此營生，現有果報。今諸沙門現在所修，現得果報不㊷？」

佛告王曰：「汝頗曾詣諸沙門、婆羅門所，問如此義不？」王白佛言：「我曾詣沙門、婆羅門所，問如是義。」

三

「我念一時至不蘭迦葉所，問言：『如人乘象、馬車、習於

兵法，乃至種種營生，現有果報。今此衆現在修道，現得果報不？」彼不蘭迦葉報我言：「王若自作、若教人作，研伐殘害，煮炙切割，惱亂衆生愁憂啼哭，殺生、偷盜、姪逸、妄語、踰牆規奪、放火焚燒斷道爲惡。大王，行如此事，非爲惡也。大王，若以利劍鬻割一切衆生，以爲肉聚^④，彌滿世間，此非爲惡，亦無罪報。於恆水南岸鬻割衆生，亦無有惡報。於恆水北岸爲大施會，施一切衆，利人等利，亦無福報。」

王白佛言：「猶如有人問瓜報李，問李報瓜^④。彼亦如是。我問：『現得報不？』而彼答：『彼無罪福報。』我即自念言：『我是利利王，水澆頭種^④，無緣^④殺出家人、繫縛、驅遣，時我懷憤結心^④。』作此念已，即便捨去^④。」

四

（王）又白佛言：「我於一時至末伽梨拘舍梨所，……彼報我言：『大王，無施無與，無祭祀法，亦無善惡、無善惡報。無有今世，亦無後世。無父、無母、無天、無化衆生^④。世無沙門、婆羅門平等行^④者，亦無今世、後世自身作證，布現他人。諸言有者，皆是虛妄。』^④世尊，……（我）即便捨去。」

五

（王）又白佛言：「我於一時至阿耆多翅舍欽婆羅所，……彼報我言：『受四大^④人取^④命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風。皆患敗壞，諸根歸空。若人死時，牀輿舉身置於塚間，火燒其骨，如鴿色；或變爲灰土。若愚若智，取命終者，皆患壞敗。』爲斷滅法^④。世尊，……（我）即便捨去。」

六

（王）又白佛言：「我昔一時至婆浮陀伽旃那所，……彼答我言：『大王，無力^④、無精進人^④？無力、無方便。無因無緣衆生染着，無因無緣衆生清淨。一切衆生有命之類，皆悉無力，不得自在。無有冤讎，定在數中^④，於此六生^④中受諸苦樂。』……（我）即便捨去。」（未完待續）

註：

① 如是我聞：這句是一般佛經的開卷語。因爲佛說法時尚無文字記貌。佛滅後，佛弟子結集經典，誦出佛語，第一句用「如是我聞」，表示本經確實是從佛陀那裏聽聞是這樣說的，並非個人杜撰的話。一時：指佛說此經的時候。

② 羅閱祇：亦譯王舍城（Pāli, Rājagaha; Skt, Rājagṛha），是摩竭陀國（Magadha）的首都。佛常遊化於此。

耆舊：巴利名 Jiraka，亦譯耆婆、耆域，原爲「生命」之意，故下文又稱之爲壽命。

童子：原文爲 Komārabhacca，是「照料兒童」的意思。寂志果經譯爲「童子醫王」，即是兒科醫師。

菴婆園：巴利名 Ambavana，原爲耆舊所有而獻給佛的僧團的，用作兩季安居之所。

④ 阿闍世：巴利名 Ajātasattu，摩竭陀國王。居太子位時，弑父頻毘婆羅 Bimbisāra 王，自立王位。本經就是敘述他懺悔已罪，歸依佛陀的故事。（關於阿闍世弑父事，可參看觀無量壽經）

⑤ 韋提希：巴利名 Vedehi，頻毘婆羅王夫人，即阿闍世母。

⑥ 十五日，夜月滿時：印度風俗月滿日（十五）爲齋日之一。佛教亦是日舉行布薩（uposadha），大家一起反省誦戒，以策勵自己。

⑦ 何所爲作：應做些甚麼事。

⑧ 採女：宮女。

⑨ 五欲：指色、聲、香、味、觸等境。它們都是五官（眼、耳、鼻、舌、身）的自然欲望。

⑩ 優耶婆陀：巴利名 Udāyibhadda，後亦弑父自立。

⑪ 四兵：指象、車、馬、步四種軍隊，是印度古代兵種。

⑫ 邊逆：邊疆上未歸順的國家或民族。

⑬ 雨舍婆羅門：雨舍巴利名 Vasakāra，婆羅門出身的阿闍世王大臣。

⑭ 沙門、婆羅門：這裏是泛指一般的修道者或維持修道者身份的思想家。

⑮ 不蘭迦葉：巴利名 Pūra Kassapa，當時住於王舍城的理論家之一。其學說見上文第三節。

⑯ 供養：佛教常用語，意謂對有德者或修行者提供飲食及生活的資具。

⑰ 須尼陀：Sunidha 之音譯，雨舍婆羅門的弟弟。

①⑧ 末伽梨瞿舍利：巴利名 *Makkhali Gosāla*，當時理論家之一，學說見下文第四節。

①⑨ 典作大臣：負責禮儀之官。

②⑩ 阿耆多翅舍欽婆羅：巴利名 *Ajita, Kesakambala*，當時理論家之一，學說見上文第五節。

②⑪ 伽羅：*Kālaka* 之音譯。

②⑫ 婆浮陀伽旃那：巴利名 *Pakudha Kaccāyana*，當時理論家之一，學說見下文第六節。

②⑬ 優陀夷：*Udāyi* 之音譯。

②⑭ 散若夷毘羅梨子：巴利名 *Sanjaya Belatthiputta*，當時理論家之一，思想見上文第七節。

②⑮ 無畏：巴利名 *abhaya*，阿闍世王之弟，嘗與尼乾子交往，後從佛出家。

②⑯ 尼乾子：巴利名 *Nigaṇṭha Nātaputta*，又名大雄（*Mahāvira*），即耆那教之開祖。「尼乾」（*Nigantha*）是「離繫」之意，「大雄」則為尊稱，均非本名。

②⑰ 壽命童子：即耆舊，見註③。

②⑱ 嚴：裝飾。

②⑲ 五威儀：國王的五種飾物：劍、蓋、冠（一說華鬘）、珠柄拂、嚴飾之履（見中阿含頻毘婆羅王迎佛經）。

③⑰ 獅子座：指佛座席。「師」，通「獅」，取獅子為百獸之王，佛為人間的獅子之意。

③⑱ 小：稍為。

③⑲ 頭面禮佛足：此為印度禮儀中之最尊敬者，以五體投地拜佛，亦名頂禮。大智度論的解釋是：頭為人身中第一貴，足第一賤，以所貴禮所賤，所以隆重。

③⑳ 王子：王侯之子，刹帝利（*Kṣatriya*，王族）武士。

③㉑ 皮師：皮革匠。

③㉒ 織髮師：串花匠（印度人喜歡以花鬘為飾，串製成輪狀）。

③㉓ 車師：製車匠。

③㉔ 瓦師：陶工或建築匠。

③㉕ 竹師：竹皿製造匠。

③㉖ 葦師：編織葦簾器皿匠。

④⑰ 自在：無拘束地。

④⑱ 以上一句，意思較為隱晦。據巴利本，即指上述這些職業人士，都能够憑他們的技能而使自己於現世中得享安樂，同時亦能使他們的

父母、妻子、家人得享安樂。

④⑲ 不：通「否」。

④⑳ 肉聚：肉堆。

④㉑ 問瓜報李、問李報瓜：即答非所問。阿闍世王原欲問出家生活的果報，這是一個有關業報的問題，不料不蘭迦葉却以無業報答之。

④㉒ 刹利王、水獺頭種：阿闍世王為刹帝利王族出身，即王位時，據印度古俗，須以水灌頂（*abhiseka*）然後加冕。

④㉓ 無緣：無因由。

④㉔ 時我懷忿結心：以上一段據南傳資料，是說阿闍世王在聽到不蘭迦葉無業報的答案之後，反省到自己為什麼從前會無緣無故的迫害在其領土的出家人呢？這是一個很複雜的心理。漢譯本在這裏進一步確定實因他弑父後內心不得安寧，所以藉藉着身為國王的權力，任性妄為。

④㉕ 作此念已，即便捨去：據南傳資料說，阿闍世王因對方不能解答自己的疑難，內心感到不滿，於是默然離去。

④㉖ 無化衆生：古代印度人相信天（神）是化生的，但此處否認這種說法。

④㉗ 平等行：即禪定，一種使內心進入寂靜平等狀態的實踐方法，為印度修行者所共行。

④㉘ 以上一段，據南傳資料，其實是阿耆多的話，經文誤譯於此。末伽梨的真正主張，反而記載在婆浮陀那裏。參看註⑤⑦及⑤⑧。

④㉙ 四大：指地、水、火、風四種元素。

④㉚ 人取：「取」通「趣」。依佛教，生命在輪迴流轉中有四種路向，人是其中之一，故有「人趣」。但在這裏是指由物質性的四大所組成的人類。

④㉛ 為斷滅法：此句依語氣，應是對阿耆多的評語，即所謂「斷滅論」（*ucchedavāda*）者。

④㉜ 力：努力。

④㉝ 精進人：努力的人、修行者。

④㉞ 定在數中：「數」，指生命所要通過的規定歷程。這是一種命定論觀點。

④㉟ 六生：指黑、青、紅、綠、白、純白六種色素的衆生。亦即由黑至白的程度上的分類。末伽梨認為：所有的人都要不斷地在這六種色類中輪迴，直到命中所規定的歷程全部通過為止。這其實是末伽梨的主張，婆浮陀的思想反而遺漏了。參看下文分析婆浮陀的一段說明。



近三十年來台灣的佛書出版概況

藍吉富

一九八一年春，台灣淨覺佛教研究所（淨心法師主持）與日本京都之佛教大學舉辦一次佛教討論會。本文即作者在會上之講稿。原稿在會後並發表在台灣之「書評書目」月刊（九九期。一九八一年八月號）。唯佛教界人士甚少閱讀該刊。故作者不揣固陋，爰就原文畧加訂正，並增補近八個月以來之新出版資料，以就正於「內明」讀者。

——一九八一年十一月作者識

一、大藏經編輯與翻印

三十年來的台灣版藏經，就種類之多而言，可以說是空前的。目前在市面上可以買到的藏經，即有七種之多。在同一時代裏有七種藏經在流通，這種現象是古代佛教徒所難以夢見的。這七種藏經是中華大藏經、大正藏、正藏、續藏、佛教大藏經、與日文本的南傳大藏經與國譯一切經。茲分別畧述如次：

中華大藏經的編纂，是國民政府遷台以來，佛教文化界的第一件大事。此一藏經的特色，是用照相製版的方式，將古今中外所有重要的中文佛書滙為一爐。換句話說，也就是要編輯一部資料最完整的大藏經。因此其意義較為單純，只不過是佛教文獻的收集與保存而已。雖然在國際文化交流日漸頻繁、印刷技術日漸進步的今天，這種事已不算什麼難事，但是，果能將世界各地的珍本中文佛書滙為一編，則在研究上確也可以給予後人相當程度的方便。

依照該一修藏單位的計劃，這一藏經共包含若干輯。第一輯包含磧砂藏與宋藏遺珍，第二輯是嘉興藏（徑山藏）的重印，而

淘汰掉已見於第一輯者。第二輯影印正續藏，已見前二輯之書亦不收入。另外有第四輯及續藏、譯藏等。可惜，事情進行了十餘年，只印出前三輯的大部份，而且出版單位在中途忽然發生財務糾紛，終於使印藏工作停頓下來。也因此而導致國內外已付款之預約者的普遍不滿。一直到現在，前三輯還是未見出齊，第四輯是否能出版，恐怕也難以預料。原本是一件佛教文化界的大好事，結局却落得如此不堪，令人慨歎不已。

在中文本的各種大藏經中，無疑的，大正藏是一部優點最多、缺點較少的現代大藏經。此藏在台灣共發行兩次，第一次為中華佛教文化館所倡印，第二次係新文豐公司所印行。新文豐本的第八十五冊，增印了胡適校訂的「神會和尚遺集」一書；並校正大正原本第十四卷「阿難分別經」經文在印刷上的錯誤，其餘與大正本皆同。據約畧的估計，這部大正藏在台灣大約銷售了二千部以上，此藏在台灣一地的請購量如是之多，對國內的普遍研究水準，當必有若干提昇作用。

佛教大藏經是佛教書局所印行的，該藏原本以頻伽藏為底本，但是因為佛教書局增補了近五十部的佛書，因此改為今名。這

部書共有八十四冊（廿五開）。最初開始發行時，以價廉著稱。此外，其新增收的幾十部佛書，也是一項特色。這些新增的佛書，幾乎網羅了民國以來六十年間，所有自梵巴藏文迻譯而成的中文佛典，譬如法尊、超一、法舫、湯用彤等人所譯的書，幾乎都可以在此藏中找到。

此續藏在台灣也發行過兩次，前一次是香港佛教會委託台灣有關單位在台印行的，第二次則為新文豐公司所印。第一次的版本，大小與日本原版一樣。第二次則稍加縮小，從原來的十六開本，縮為二十開本。冊數則都是一五〇冊。這部書內容的百分之九十七，都是中國歷代大德的著述，是研究中國佛教的寶庫。

至於此續藏的上編——《大藏經》，則翻印較晚。新文豐公司在去年（一九八〇）才重新印出。由於此藏所收的絕大部份佛典，已為大正藏所網羅，因此其重印價值較小。此外，該公司最近又印行高麗大藏經。此一藏經為大正藏的主要底本，版本頗佳，因此，該藏經之發行，應有校勘學上的意義。

由於台灣佛學界有一些人可以看懂日文，因此，日文本的「南傳大藏經」與日本「國譯一切經」，最近在台灣已有書商，加以翻印。惟銷路並不太好，據說「南傳」大約售出一百部左右，「國譯」則約僅七十部而已。雖然如此，這對於一向保守的我國佛教界，或多或少必會給予若干刺激。「南傳」藏經所收的巴利系佛典，素為中文藏經所缺；「國譯」的解題、註釋與解說，也開啓了現代人，整理藏經的嶄新方向，其優點是顯然可見，值得吸收的。

二、叢書或文集

近三十年來規模最大的佛教叢書，當推已故張曼濤教授主編的「現代佛教學術叢刊」。這部書內文共計一百冊，另有目錄索引一冊。廿五開本（菊版），全部以活字重新排印，這是民國六十餘年以來，中文佛教論文的集大成。

這部書的主要價值，也是保存佛教文獻。所保存的是民國六

十多年來的中文佛教論文。對於生長在台灣年輕研究者而言，這部書有一些極可貴的內容，此即「現代佛學」與「海潮音」（大陸淪陷前所出版者）兩種刊物的佛學論著。因為這兩種刊物，是台灣的研究者所難以看到的。而且，其中所載，又大都是民國以來數十年間我國優秀佛教學者的作品。想研究現代佛學思想、或吸收前此數十年的佛學研究成果，則這些文章，自是不能不注意。

除此之外，該書分類之細，也是一項特色。譬如該叢刊輯有「中國佛教史學史」一書，這是一部檢討古代佛教史著的研究論集，並不是一般性的佛教史。這門學問在國際學術界並不太受重視，但與中國人的史觀、史學方法等方面則甚有關係。此書能收輯此類論文，可見主編之具有獨特眼光。此外，該刊另有「佛教目錄學述要」、「佛教經濟研究論集」、「中國佛教寺塔史志」……等專集，也都可以從分類中看出主編者見識之博。至於「索引」（含篇目及作者索引）之另成一書，也在國內開闢出編書的新風格。這種儘量地將國內的研究風氣提昇到國際水準的努力方向，值得我們隨喜、讚歎。

當然，這部叢刊的缺點也不是沒有，所收的文章偶有不能登大雅之堂的，也有同一篇文章收錄兩次的，且有從某本專書上摘錄出一章或一部份來刊載的，印刷上的錯別字也不少，凡此都是顯然易見的缺點。但是小疵不掩大瑜，這部書的價值，仍然可以得到正面的肯定。

張教授除了上述這一套書之外，另外編有「大乘文庫」與「大乘文化新書」兩種，總共二十餘冊。這兩種書的性質與「現代佛教學術叢刊」一樣，都是近七十年來佛教文章或相關文字的彙集，這些文章大概是編輯「現代佛教學術叢刊」時所收集而未派上用場的吧？該二種書版面分為廿二開與廿五開二種，部是平裝本。

在古書方面，明文書局出版了「中國佛寺史志彙刊」（共兩輯），及「禪門逸書」兩種。前者是我國各大寺院的寺志，是研究寺院歷史的基本資料。第一輯共收五十冊，第二輯三十冊。禪

門逸書則係歷代禪宗大德詩集文集之彙編，大部份爲一般藏經所未收。此外，旅居日本京都的李迺揚先生，其在台灣所設的大化書局，也出版一套「禪學叢書」，由柳田聖山教授主編，收集禪林象器箋、寶林傳、六祖壇經等書於一編。廣文書局的「禪學要籍」，則收集了一些禪宗的辭典，如請益錄、虛堂集、空谷集、從容錄等書皆在其中。

此外，新文豐公司目前正在印行「敦煌寶藏」。全書爲取自英、法、日、俄等地的敦煌寫本資料。全書分十輯（已出一輯），大都爲佛教文獻。在學術研究上有相當重大的意義。

在個人文集方面，古代的藕益大師全集（廿一冊）與蓮池大師法集（四冊）都會被翻印過。現代大德方面，較著名的有太虛大師全集（精裝卅三冊）、弘一大師法集（六冊）、妙雲集（印順法師著、廿四冊）、歐陽大師遺集（歐陽漸著、六冊）、諦觀全集（演培法師著、廿八冊）、與肱齋叢書（陳健民著、十七冊）等種。茲簡介如左：

太虛大師是現代中國佛教復興運動的領袖，學問、思想、與復興佛教的計劃，都頗值後人注意。這部全集，當然是研究其人學行的最重要資料。妙雲集是印順法師的弘法著述集。印老是當代中國顯教的最高權威。這部法集也是國內最能啟發年青佛子的中文著述之一。其影響力相當大，目前也已有幾個地方專門以講授妙雲集爲主要課程，因此，如果紹述者繼起有人，則若干年後，未嘗不可能形成一個以印老學問方向爲準繩的「妙雲學派」。在印老這部法集中，以「成佛之道」影響最爲深遠。此書有偈頌有解說，是初入佛門者最健康（不生弊病）的佛學教科書。至於印老的其他數部專著，如「中國禪宗史」等書，則未編在「妙雲集」內。其內容將留在下文再作介紹。

歐陽漸是與太虛大師同時的佛學宗匠，也是當時被公認的唯識學權威。太虛門下的出家學者、與歐陽門下的在家學者，是當時我國佛學界的兩大陣營。「歐陽大師遺集」就是歐陽漸的著述集。在大小乘有系統思想的疏解方面，大乘精神的彰顯方面，歐陽先生都有極突出的見解。其文氣勢至大，雷霆萬鈞，使人讀之

乃生「其人的生命與文字合一」的震撼感。書內的文章，並不是普通的研究論文，而是研究與信仰交融，生命投入文字之中的具體呈現。其文最耐咀嚼。

「曲肱齋叢書」是密教大德陳健民先生的文集，陳先生原是太虛大師所辦漢藏教理院的國文教師，後捨教職入西藏、印度求法閉關，前後歷數十年，目前在美國弘法。陳先生雖然主修密教，但對顯教亦相當通達。中、英、藏文都不錯。這部書結集了他數十年修密研法的心得與感想。是其內外學文字的滙集。原書有二十冊，其中三冊由於涉及雙身法等問題，易遭譏嫌，所以承印單位只印了十七冊。這部書是信仰以後的深入研究，立場當然不是人文主義的，因此，與國際上那種「價值中立」的客觀性研究態度並不相同。

此外，弘一大師法集是近代佛門傳奇人物弘一法師（李叔同）的文集，在戒律方面，書中，有不少他的研究。在對佛教信心方面，他也提供後人以一個虔敬佛子的典型。「諦觀全集」是演培法師數十年來的著述總集。演師是印順法師思想的最佳紹述者，由於文字流利、思路清晰，因此，該集中之各書，也援引了不少人進入佛學之門。

三、舊書之重印

由於印刷技術之進步，與成本的降低，將舊書用照相製版來重新印行的風氣，三十年來一直歷久不衰。從事這項工作最有成績的是早期的台灣印經處，以及近十餘年來的佛教書局。其他出版文史類典籍的出版社，也偶有印行佛書，但大抵以學術名著爲多。此外，還有一些專門印贈佛書的機構，如大乘精舍印經會、華藏法施會、普門文庫等團體皆是。它們用贈閱佛書的方式來弘揚佛法，有點類似基督教的聖經公會。可惜所印的佛書大都未經細選，內文也很少重新排印。在出版水準方面似有提高的必要。

這些重印的舊書，佔三十年來台灣佛教出版物的大部份。其內容幾乎囊括了民初四十年間我國佛教界的重要作品。在翻譯方

面，大勇、法尊等人從藏文迻譯而來的佛典，如菩提道次第廣論及畧論、密宗道次第論等書大部份都重印了。此外，工具書如丁福保的「佛學大辭典」、朱芾煌的「法相大辭典」、學術名著如湯用彤的「漢魏兩晉南北朝佛教史」、「往日雜稿」、及其譯自巴利經典的「南傳念安般經」，支那內學院的「內學年刊」、陳垣的「中國佛教史籍概論」、「明季滇黔佛教考」等書，以及呂澄、王恩洋、熊十力、黃懺華、蔣維喬、虞愚、法舫、周叔迦等人的著作，也都陸續被印行於世。

由於書價便宜，要購買這些書相當容易，因此，一個生長在台灣的佛學研究者，要承襲民初四十年來的佛學傳統，是輕而易舉的事。就這一點而言，與當前大陸破壞佛教的現象相對照，則如果說「台灣是中國佛教的唯一繼承者」，應該不算過份誇張的言詞。

四、重要創作與翻譯

一般而言，這些年來的佛教作品，不論文藝的或學術的、創作的或翻譯的，其成績都不能令人滿意。但這並不是說連一件夠水準的作品也沒有，只不過說數量不該那麼少而已。

文藝作品之必須一提的是陳慧劍先生的「弘一大師傳」。這部描寫弘一大師李叔同的傳記文學作品，曾經感動過無數的讀者。很多年青僧衆的出家，就是受到該書內容的有力感染。此書可以說是三十年來佛教文藝的代表作。

學術著作中，印順法師的「中國禪宗史」、「原始佛教聖典之集成」、「說一切有部爲主的論書與論師之研究」、「初期大乘佛教的起源與發展」等四書，是他近三十年來的代表作。印老的爲學重心，原本在印度佛教。關於中國禪宗史的研究，是被胡適的禪學研究結論引發開來的。印老這部「業餘」之作，在禪宗思想史的發展，自有見地，因此頗得日本學界推崇。至於另外三部書，雖然在史料上曾取資於日本學者的著作，但在見解上則自成一家，這是他疏通印度佛教的三部重要作品，最近他又有一本

有關如來藏問題的專論正在排印中，學界正翹首以待。

胡適博士是我國最早用西洋史學方法來研究禪宗歷史的學者。其新舊作品，由柳田聖山先生編成「胡適禪學案」一書在台灣發行。這是一部會引起極大爭論的書，因為其中有關於六祖慧能、神會、與壇經的看法，與傳統說法大爲不同。不論如何，其書中所顯現之學院史學家的態度，或不爲一般佛教徒所認可，但却是可備一格的。

近十餘年來，哲學界的名學者，有不少人都曾對佛學下過一陣深究的功夫。如唐君毅、牟宗三、方東美等人即其著者。其中，唐先生「中國哲學原論」（原道篇卷三）全書都在探討中國佛教哲學問題，方先生晚年講大乘佛學，講華嚴思想，也甚有慧見，其生前講課錄音，已被整理成書者有「華嚴宗哲學」一書。該書以西洋哲學及宗教方法爲鰲華嚴經義理及我國的華嚴宗哲學。旨意玄遠，頗具「凌空的智慧」（熊十力先生之術語）。牟先生著有「佛性與般若」一書，則是他這些年來檢討隋唐佛學的具體成績。茲畧陳如次：

相對於胡適博士以史學方法治禪宗史，牟先生這部書則係以西方哲學的敏銳思辨方式來研究中國佛學。他這部書是以天台宗爲主體的中國佛教哲學著作。牟先生不是專業的佛教研究者，因此某些枝節所在，或許仍有值得商榷之處，但是在該書的主題——天台宗的判教方面，他確是相當深入的，確有其敏銳的分析力與洞見。這種思辨力不唯爲一般佛教學者所無，即一般世俗學者亦不易覓。透過這種思辨力，來爲天台華嚴的判教作一總的批判，是該書的主要目標。其結論是，天台宗義才是真正的圓教，才是佛法最究極的歸趣。姑不論其所見是否必不可易，即就其對台宗義學的釐清方面，其貢獻也是可以肯定的。

除此之外，必須一提的是陳健民先生的密教著述。其「曲肱齋叢書」中的「密宗灌頂論」、「大手印教授抉微」、「中黃督脊辨」等書，也都鞭辟入裏，發人所未發，且訂正甚多近人對密教之錯誤認識。其作品是信仰、修行、與研究三方面的高度結晶，與一般學術態度下的研究作品迥然不同。其必能傳諸後世是可

以預卜的。

在我國的目錄學史上，佛典目錄學所佔的地位相當高，歷代佛教界有關佛典目錄學佳作頗多。在三十年來，精通斯學的是蔡念生居士。蔡老居士原是「中華大藏經」的總編審。他除了「中華大藏經」四輯的總目錄之外，另有「卅一種藏經目錄解說」及「禪藏目錄」二書。為數十年來此類作品中之僅見者。

在佛書翻譯方面，近三十年來大約有三類譯作可畧為討論。其一是從日文譯成中文，或採日文著述之內容而編譯成中文，或者受日文作品之導引啟發而撰成新著。其二是從英文譯成中文。其三是自梵文、巴利文、藏文譯成中文。

第一類是民國四十、五十年代較為盛行的。在這方面，楊白衣、李世傑兩位先生的貢獻最顯著，他們在數十年來的譯述與講學之中，不斷地將日本的佛教研究方法引進台灣。楊先生從「南傳大藏經」選譯的長老偈、長老尼偈、阿育王石刻刻文、及其近年來關於「七十空性論」、「三性論」等研究，都頗能補充我國佛學的不足。李先生有關奧義書及六派哲學等著述，也都是國內學界一向所缺少的。兩位先生可以說是台灣學術界中，以現代方法研究佛教或印度哲學的啟蒙人物。此外，這些年來台灣的幾本較好的佛學入門書，如「佛學概論」（睿理）、「佛學入門」（李孝本等）、「佛教概論」（聖印）等書，也都是取資於日本佛學之作。還有，慧嶽法師也譯述了幾本有關天台、華嚴的著作，林傳芳先生有「日本的佛學研究」一書，以及香港的吳汝鈞先生也譯出毘山雄一、柳田聖山等人的作品，這些都使台灣的佛教出版界逐漸地充實起來。

從英文譯成中文的佛書，以禪學類最多。尤其是鈴木大拙的英文著述。譯述這一類禪學作品的人，年紀多半不大，而且大都不是專業的佛教研究者。這些書的出現，使台灣多出了不少喜歡談禪的年輕人。除了禪學一類的書之外，有幾本書也很引人注目。中英文造詣皆深的顧法嚴先生譯有「佛陀的啟示」（What the Buddha taught）與「原始佛典選譯」（Buddhism in Translation）等書，都會風行全台，歷久不衰。另外，淨海法師有一部

自英文著述編譯而成的「南傳佛教史」，此書與顧法嚴先生那兩部書，都是南傳巴利系佛教的入門典籍。此三書的出版，使我國佛教界對南傳佛教有一更清晰的認識。此外，現代印度名學者穆蒂（T. R. V. Murti）的中觀學名著「The Central Philosophy of Buddhism」也由郭忠生先生譯出，正在佛刊連載中。

在印度正統哲學及文學方面，糜文開先生譯述最勤，其「印度三大聖典」、「兩大史詩」及最近編譯的「印度文學歷代名著選」，都頗為學子所歡迎。李志夫先生所譯、著的「印度哲學導論」、「當代印度哲學」等書，也都是取資於英文資料的作品。

第三類的梵、巴、藏文翻譯，數量極少，無法與日本佛教學界譯述之勤相比擬。但是，仍然有幾本書必須提一提。首先該介紹的是張澄基先生譯自藏文的「密勒日巴大師全集」。此書共三冊，包含「密勒日巴尊者傳」一冊、與「十萬歌集」二冊。這是描述藏密白教（嘎居派）大師密勒日巴之思想及傳記的最主要作品。尤其「十萬歌集」是第一次譯成中文（傳記部份，前此已有「木訥傳」一小書流通於世），在藏密歷史上及修持上，這部書都相當重要，加上張先生在每章末尾，都加上極扼要清楚的註釋，對於藏密要義有很好的闡述。因此，這部書可以說是三十年來佛學界的重要翻譯之一。

其次，執教於香港中文大學的霍韜晦先生，自梵文譯出「安慧三十唯識釋原典譯註」一書，是唯識學上的重要作品。我國自唐玄奘以來的唯識學，一向是護法系思想的天下。而霍先生所譯的這部書，則是思想不同於護法的安慧所作，在研究唯識學時，多出這麼一部重要的著作，當然是學術界可喜的現象。霍先生費十年之力譯成此書，在譯註上，在譯語的現代化上，他都極費苦心。其不同於市面上一般輕率的譯作，是顯然可見的。霍先生目前在前在授課之餘，正計劃出版一部「世界佛教名著譯叢」，擬分別請專家學者譯出世界上各種佛學名著。此一工作的價值與意義，也足以使人擊節讚賞。

此外，旅居美國的巴宙教授，也曾出版「南傳大般涅槃經」，為譯自巴利文的作品。執教台大的葉阿月教授，也重新譯出心

經，並附有梵漢英藏經文及註解。台灣金剛乘學會的劉銳之先生，西藏籍的丹吉先生，也分別譯出一些藏密典籍。比較起來，在台灣的藏文人才要比梵、巴利文人才多，學習藏文的環境也比較好。因此，將藏密要典譯成中文，在台灣比較有發展的潛能。

五、學報與雜誌

以發表佛學論文為主的學報，在台灣有聖嚴法師主持的「華岡佛學學報」，曉雲法師主持的「佛教文化學報」，以及佛光山的「佛光學報」三種。出版的時間，大約是一年或兩三年一期。論文水準雖然不能完全與國際佛學界並駕齊驅，但也幾乎網羅了台灣、日本及香港一帶的中國學者。旅居歐美的學者冉雲華、巴宙、陳祚龍，旅居日本的林傳芳、楊鴻飛、及香港的霍韜晦、曹仕邦、吳汝鈞等人的專文，都會在這些學報上出現過。香港在十幾年前，有「法相學會年刊」（羅時憲先生主持），水準不低。但只出版兩期即告中斷，甚為可惜。

雜誌方面，正式向政府登記的大約有十幾種，大部份是月刊、書版。發行情較廣或歷史較久的有「菩提樹」、「中國佛教」、「普門」、「獅子吼」、「海潮音」等種。香港的「內明」與「香港佛教」，水準也不錯。此外，有「慧炬」，主要讀者是各大學的學生，另有「慈雲雜誌」，為接引初機的重要刊物。「海潮音」月刊為太虛大師所創辦，具有悠久、光輝的歷史。可惜最近內容參差不齊，且經常以轉載文章來補白，這種發展的趨勢，很令該刊的老讀者覺得惋惜。

報紙型的刊物，以「慈恩週刊」及「覺世旬刊」兩種發行量較多。「慈恩」主持人力圖振作，可惜稿源不甚充足，轉載文章稍嫌多些。「覺世」歷史較久，內容以報導佛光山系寺院的消息為主。約一年前，張曼濤先生創辦「亞洲佛教週報」，擬將佛刊內容擴大為國際性，原可能有一番嶄新作為，可惜張先生猝然而逝，該刊命運，亦存亡未卜。

六、日文大藏經及工具書的翻印

翻印日文佛書，是近十年來出版界的新現象。所印的大多是大部頭的佛教叢書與工具書。叢書方面，有「南傳大藏經」、「國譯一切經」（印度撰述部）、「真言宗全書」等部，工具書方面種類較多，如「大藏經索引」、及望月、梵和、密教、禪學、佛書解說等大辭典，都會被翻印。

這種風氣之所以盛行，歸納各種原因，大體不出下列幾點：其一、日本藏經及工具書編得相當好，某些有識之士為了使國內佛學水準早日起飛，當然希望這些書能廣泛地被應用。如前所述，「南傳大藏經」所收的佛書，大半為中文藏經所未收；「國譯一切經」之學術化的解題與註釋，也至便初學。至於佛學工具書之美善，尤令人嘆為觀止。加上日文佛書之漢字特別多，國人學習閱讀甚為容易。只要耗一兩年的日文閱讀訓練，即可獲得日本百餘年來佛學成果的鑰匙，這當然是值得鼓勵的事。

其二、由我們自己來編譯中文佛教工具書或註釋本藏經。技術上的困難雖然可以克服，但是編輯費與排版印刷費都相當貴，而台灣的佛書市場甚小，銷售量有限，一般出版商不太敢冒險的危險。所以這些不須編輯費的日文佛書才陸續地被翻印出來。不過，如果筆者的推斷沒錯，這種翻印日文佛書的風氣恐怕就要中止了。因為大部頭的書已經差不多印完，小部頭的專著購買的人更少，台灣發行日文佛書的數量，又幾乎已達飽和狀態。因此，今後大概很少書商會從事此道了。

最近一兩年來，又有一種新風氣產生。此即日本彩色典籍的編譯。其中與佛教有關的有「中國宗教藝術大觀」，「中國名山古剎」、「絲路之旅」、「印度文化圖」、「敦煌藝術」……等書。這種書用彩色技術影印日文書的原有圖片，並將原書的日文解說譯成中文，論圖片的珍貴精美，可以說開創三十年來台灣出版業的新紀元。

從隋唐以來，日本佛教曾受過中國佛教長期的哺育，因此，目前台灣佛書出版業的大量影印日文佛書，可以說是日本佛教對

中國佛教的反哺作用。如果能妥善應用這些以現代方法編輯出來的日文資料，我國的佛學當不難奠定下相當程度的基礎。

七、結語

如果依照台灣的人口總數與出版數量的比例來說，這些年來台灣的佛書出版狀況算是蓬勃的。而且在書本的裝璜與設計方面，也較以前進步甚多，尤其是天華出版公司的書，每一本都有高水準的美術精緻的排印。但是，如果透視這些出版物的初版年代與內容，則這時代的佛書出版成績，又可說是貧乏的。因為大部份的作品，都只是翻印，而不是創作。換句話說，這種蓬勃的出版現象，主要是印刷技術進步的結果，並不能平行地相應於學術的發展。

佛書市場小，須花費大額編輯費與排印費的書，成本不易收回，當然少人肯印。加上專門研究機構少，沒有佛教大學，佛學院又都不上軌道，缺乏專業研究人才，因此較深入的研究著作也不多见。又因傳統觀念與老方法根深蒂固，新的符合現代國際水準的書，也不容易找。種種原因，乃造成了這種「內容貧乏」的現象。如前所述，中文舊書的翻印，可以使目前台灣的佛學，銜接上民初以來我國佛學的傳統，而日文佛書的翻版，也可以使本地的研究者，銜接上國際佛學的發展潮流。這是我國佛學發展的一個重要過渡期。也是我國佛學界邁向現代佛學研究的奠基時期。因此，雖然出版物缺少具原創力的創作，內容貧乏，但却不足以使人對我國佛學的發展，感到悲觀。

筆者以為，要使中國佛學走向復興大道，在出版方面有三件當務之急。其一是中文舊資料的重印與外國新資料的輸入。其二是從事翻譯編寫，亦即利用第一項資料來做加工式的處理。其三是具原創力的寫作，此項最難，必須以前兩項做基礎。這三件事在台灣已經有人逐漸地努力，尤其第一項更是績效斐然。相信其餘二項，在不久的將來，也必會有使人更滿意的成績產生出來。

(完)

(上接第6頁 原始佛教哲學的知識論)

註：

① 佛陀嬰孩時，在淨飯王主持的耕種節日裏，已進入較高層次的禪定的方法。

② A 1.189; TD 1.438.

③ Brahmajāla-suttanta, D1.1ff., TD 1.88bff.

④ Jayatilke, Early Buddhist Theory of Knowledge (London: George Allen & Unwin, 1963), p. 170.

⑤ M 2.170.

⑥ M 1.520.

⑦ Saṅgārava-sutta, M 2.211.

⑧ D 1.12ff.; TD 1.90a ff

⑨ D 1.16-17; TD 1.90b.

⑩ A 5.3, 313; TD 1.485b f.

⑪ A 3.200; TD 2.129a.

⑫ M 1.482.

⑬ Ibid.

⑭ A 5.36.

⑮ Sn 781.

⑯ A 2.18.

⑰ M 1.167-168; TD 1.777b.

⑱ M 1.294; TD 1.50a.

⑲ M 1.111-112; TD 1.604b.

⑳ Bhikkhu Nāṇananda, Concept and Reality in Early Buddhist Thought (Kandy: Buddhist Publication Society, 1971), p. 5.

㉑ Vism 405.

㉒ S 4.15; TD 2.91a-b.



談朱熹與佛教的關係

智銘

在宋明理學家中，反佛最烈的人，以朱熹爲第一，只要看看他註解的論語，就可證明，但朱熹之學，得力於佛學者也最深。胡適先生將朱熹幼年與佛教的關係，也曾作了一番考證。

明初，會稽的心泰和尚曾編撰了一部「佛法金湯編」，共十卷（續藏所收萬曆重刻本爲十六卷），書成於洪武十九年（西一三八六）。書中有洪武二十四年（西一三九一）宗泐、清濬、守仁諸序。有洪武二十六年（西一三九三）蘇伯衡序。這部書是收錄佛教外護的敘傳，文字謹嚴，各傳引文，皆著其來源。書中尤累引「資鑑」。所謂「資鑑」，即是元末閩僧熙仲所編的「釋氏資鑑」，共十二卷，也被收在續藏經中。

「佛法金湯編」卷十五，有朱熹傳，記朱熹早年與禪宗的關係，尤其是與開善寺道謙禪師的關係。其中有云：

公（指朱熹）少年不樂讀時文，因聽一尊宿說禪，直指本心，遂悟昭昭靈靈一著。

十八歲請舉，時從劉屏山，屏山意其留心舉業，暨搜其篋，只大慧禪師語錄一帙耳。（註：劉屏山就是劉子翬，又號病翁）。

有久雨齋居誦經詩（見「朱文公文集」）曰：

端居獨無事 聊披釋氏書

暫息塵累牽 超然與道俱

公嘗致書於開善道謙禪師云：

「向蒙妙喜（即大慧宗杲禪師）開示：『應是從前記持文字，心識計校，不得置絲毫許在胸中，但以狗子無佛

性話，時時提撕。』云云。願受一語，警所不逮。」

師答曰：

「某二十年不能到無疑之地，只爲遲疑，後忽知非，勇猛直前，便自一刀兩斷，把這一念提撕：『狗子還有佛性也無？』（趙）州云：『無！』不要穿鑿，不要去知見，不要强承當。」

公有省。

宗杲是道謙之師，常勸人參趙州「狗子無佛性」的話頭。道謙則教朱熹如何去參。朱熹因而「有省」。

宗杲於紹興十一年（西一一四一）住在徑山，被「毀衣牒，竄衡州。」這時的朱熹只有十二歲。至二十一年始量移梅州，朱熹已二十一歲了。朱熹與道謙通信，約在十五六歲時，胡先生認爲：「未必與宗杲（應是道謙）通信，上兩件通信，都是宗門套語，未必可信。」朱熹十五六歲是否有可能與道謙通信，後面當爲引證，但朱熹少年時即與禪宗發生了因緣關係，應是不會錯的。

「佛法金湯編」中的朱熹傳，從「釋氏資鑑」中，引用了一段朱熹祭道謙文：

師（指道謙）卒，公（指朱熹）祭以文，畧曰：

「我曾從學，讀易、語、孟，究觀古人之所以聖，既不自揆。欲造其風，道絕徑塞，卒莫能通，下從長者，問所當務，皆告之言：『要得契悟。開悟之說，不出於禪。』我於是時，則願學焉。師出仙州，我寓潭上，一嶺

間之，但有瞻仰。丙寅（即紹興十六年〔西一一四六〕朱熹十七歲）之秋，師來拱辰（岩名），乃獲從容，笑語日親。一日焚香，請問此事，師則有言：「決定不是。」始知平生，浪自苦辛。去道日遠，無所問津。未及一年，師以謗去，我以行役，不得安住。往還之間，見師者三。見必歎留，朝夕咨參。師亦喜我，為說禪病。我亦感師，恨不速證。別其三月，中秋一書，已非手筆，知疾可虞。前日僧來，為欲往見，我喜作書，曰此良便。書已遣矣，僕夫過言：同舟之人，告以訃傳。我驚始呼，問何以故？嗚呼痛哉，何奪之遽？恭惟我師，具正偏知，惟我未悟，一莫能窺。揮金辦供，泣於靈位，稽首如空，超諸一切（資鑑末四句失韻，似有刪節）。

這段祭文，充份說明了朱熹少年與道謙禪師交往的經過，與二人密切的關係。胡先生認為這篇祭文「文字明白樸素，可能是朱熹早年的文字。」既然如此，前段所述朱熹寫信與道謙討論「狗子有無佛性」就是真實的事，而不是宗門的「套語」了。祭文中，朱熹稱道謙為「我師」，可見朱熹對道謙是如何的尊敬，受道謙的教誨，影響是多麼的深。要不然，朱熹怎會焚香請益呢？朱熹後師事於李侗，李侗寫了一封信給羅博文（羅從彥之姪孫），信上說：

元晦（指朱熹）進學甚力，樂善畏義，吾黨鮮有。……渠初從謙（道謙）開善處下工夫來，故皆就裏面體認。今既論難，見儒者絡脉，極能指其差誤之處。自羅先生「豫章——羅從彥」來，未見有如此者。（見葉公同「朱子年譜」八葉。王懋竑「朱子年譜」上——二——二三葉，也引舊譜載的此書。張伯行刻的「李延年先生文集」一，也收此書。）

由這封信，可以確實證明朱熹曾從建寧開善寺的道謙禪師學法。但道謙死後，他就沒有這股熱情去焚香向其他的大善知識請益，而一心在儒家學說中「進學」。朱熹在祭道謙的文中，已自己說明「惟我未悟，一莫能窺。」因為他未能窺到佛家的究竟，

所知者僅是佛家的表層，所以在儒家學說中找到一點「絡脉」以後，就反過頭來與佛家「論難」並「極能指其差誤之處。」殊不知儒家所講的，是入世之學，佛家所講的，是出世之學，以入世的觀點來指責出世的「差誤」，在方法與基礎上就錯了。設若朱熹當年能有所悟，能窺到佛法的究竟，或者繼續請益於大善知識，將佛學弄通之後，再回過頭來潛心儒學，並詮釋論語，其境界或更高，所倡說的理學當更充實了。

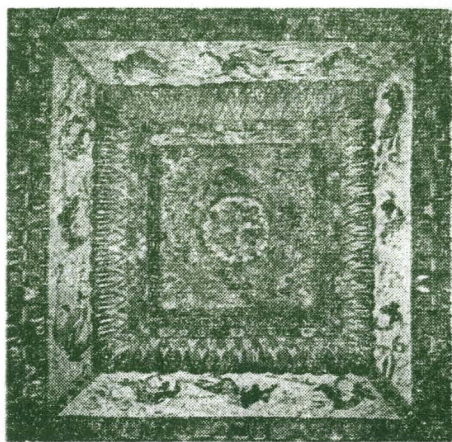
「朱子語彙」一〇四——輔廣錄，有這樣一段自述：

某，年十五六歲時，亦嘗留心於禪。一日，在病翁（劉子翬字彥沖號病翁）所，會一僧，與之語，其僧只相應和了說，也不說是、不是。却與劉先生說，某也理會得個昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在。遂去叩問他，見他說得也煞好。及去赴試時（紹興十八年〔西一一四八〕他十九歲時），便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密由人粗說。試官為某說動了，遂得舉。

輔廣錄是「甲寅以後所聞」，「甲寅」是紹熙五年（西一一一四），朱熹已六十五歲了。胡適先生認為：「六十五歲的人，談十五六歲的故事，還說的這樣親切，當時朱子大概曾說出開善道謙的名字（語錄百廿六——葉二八，提到道謙的話），輔廣錄已不知道五十年前的那位禪門大師了（或是有意不說道謙之名），只說是「一僧」，以年歲考之，此僧即道謙，似無可疑。」

朱熹自述的這段話，其中的「一僧」，經胡先生考證即是道謙禪師。經一次叩問，在應試時，不用其師劉子翬平日的教誨，而用「一僧」的「胡說」去「粗說」，竟能說動試官，因而得舉。可見「一僧」的一席話，比朱熹老師多年教誨更有用。試官的被「說動」，非被朱熹所說動，而是被「一僧」所說動。朱熹的得舉，非朱熹的成就，而是「一僧」的成就。由這段自述中，可見朱熹受佛教熏陶的關係，對其後來的為學，影響是多麼重大。

胡先生又在元僧熙仲編的「歷代釋氏資鑑」裏，看到朱熹早年與禪宗和尚往來的事，其中特別提到朱熹與建寧府開善寺道謙和尚的師弟關係。胡先生認為：這些資料是道學（下轉第26頁）



我讀敦煌卷子的因緣

——記長島五月

幻生

一九七八年的八月底，我去長島石溪紐約州立大學世界宗教研究院圖書館閱讀敦煌膠卷，直到一九七九年一月底離開那裏，在長島整整居住五個月。

我去長島的因緣，應該打從一九七七年說起。一九七七年的夏間，我來到紐約，住在大覺寺。那年秋冬之際，世界宗教研究院院長沈家楨先生（沈先生也是紐約美國佛教會的副會長），有一次在大覺寺和我談起，世界宗教研究院圖書館，有一套英國及臺灣攝製的敦煌膠卷，希望我去做這方面的工作，將敦煌卷子裏的殘缺佛經卷子，與大藏經對照，究竟殘缺多少？我是一個長期從事佛法研究的出家僧侶，整年都在大藏經裏討生活，校閱敦煌佛經卷子的工作，正好適合我的專業和個性，明白地說，我對這方面的興趣，是非常濃厚的。大覺寺是在紐約的布朗士（Bronx），世界宗教研究院圖書館，設在長島的 Stony Brook，兩地相距約有一二小時的車程。依照沈先生的意思，要我每週一搭乘世界宗教研究院副院長賀國權先生的車子去長島，晚上住在菩提精舍，週四再乘賀先生的車子回大覺寺，參加星期天的共修。我告訴沈先生，我是一個過慣了安定生活的人，最怕走來走去，到長島去做敦煌卷子的工作，就在長島住下去，不想每個星期再回大覺寺。我希望能夠專心安靜地工作，每一天有每一天的工作成績表現出來，預計在某一個時期之內，全部做完我的工作。此外，我

向沈先生提出二個要求：一、世界宗教研究院圖書館能夠提供我一個工作的房間，讓我工作；二、供給我一位助手，幫忙我搬取藏經。我提出這二個要求，也是有原因的。我到長島大約二個月的光景，承蒙沈先生夫婦的盛意，約我與仁俊法師到他底長島菩提精舍住了兩天，第二天的上午，沈先生帶我們到世界宗教研究院圖書館參觀，沈先生因為要參加開會，乃請圖書館的一位翁太太為我們解說各部門的情形。翁太太是負責攝製砂磧藏的工作，她對這方面的解說頗為詳細。從砂磧藏一面一面的攝影，而後剪貼到一張約十公分左右長方形的膠片上，製成一張一張的膠片。一張膠片，可以攝製三十多面的砂磧藏文字，並予編號說明，外加封套。閱讀時，拿到放大機上，文字清晰，猶比原文的字體為大。一部砂磧藏的內容，只要裝到一個手提袋裏，便可帶走了。攜帶方便，保存容易，科技的進步，不能不令人佩服。我以為英國攝製的敦煌膠卷，也是屬於這一類類的。閱讀這類膠卷，如果沒有一個專用的房間，萬一遺失一張，或者損壞一張，而使整個全套形成殘缺不全，責任重大。這是我要求供給我一個專用房間的原因。世界宗教研究院圖書館，我參觀過一次，那裏的情形，大致了解，除了那間會議室是一個獨立的房間之外，其他並沒有專用的房間，放圖書的地方，是在圖書館的那一頭，中間格着一個辦公大廳和閱覽室。假如我在這間會議室裏工作，而大藏經

放置在那一邊，沒有一個助手幫忙我搬取藏經，一切要我親自去找去搬，無疑地，我整天成了在辦公大廳上走來走去的人了，這樣對我的工作進度，不但受到很大影響，而且，就從事校對方面而言，可能也不會做到十分精細理想的。基於這二個原因，我向沈先生提出上面兩個要求。沈先生對我提出的要求，當時沒有給予明確地回答，我們的談話，也就到此結束了。

過了不久，世界宗教研究院副院長賀國權先生，突然去世了，我去世界宗教研究院圖書館的事，沈先生沒有再行跟我談及。我是一個被邀請去工作的人，屬於被動性質，沈先生既然不再跟我提及此事，當然我不會主動地向沈先生追問的。

到了一九七八年的秋天，我來紐約已經一年多了，美國佛教會給我的一年聘期，時間也到了。在紐約的一年多裏，我的接觸最多。中國民族移居海外形成的華僑社會，以及由華僑社會裏成立的佛教社團，它的形態，它的風格，自然形成了另外一個制度，這種制度的好壞，我不想在此做深入的分析與評述。美國佛教會的成立，大覺寺的創立，以及其中人事的演變，對於一個治歷史的人而言，我是了解非常清楚的。我在大覺寺的一年多，最大的收穫，得到光明寺壽治長老的資助，購請到二部藏經。這二部藏經都存在臺灣。我在美國的聘期已滿，對於中國佛教在美國的傳播發展活動情形，已經有了一個具體的深刻印象，我想，我應該結束在美國的居留生活，回到臺灣重過我的閱藏自修與教書生活。加拿大的多倫多，距離紐約只有一個多小時的空中航程，我想離開紐約之前，先到多倫多旅行一趟，了解加國的中國佛教發展情形，而後再由紐約起程西歸。我正在計劃去多倫多期間，沈先生又跟我談起，希望我去菩提精舍居住。菩提精舍我是去過一次的，那邊佔地遼闊，環境幽靜，正適合我過慣了的生活。世界宗教研究院圖書館就在鄰近，那裏有敦煌膠卷，胡適之先生爲了研究神會和尚的歷史，而到英國與法國閱讀敦煌卷子，如今，宗教研究院藏有敦煌膠卷，沈先生又提供菩提精舍給我居住，爲什麼我不在返回臺灣之前，先去閱讀敦煌卷子？雖然，我並不想做一個研究敦煌學的專業人員，但敦煌卷子，對於一個從事佛法研

究者而言，自然有着相當重要性的。讀過敦煌卷子，至少知道從六世紀至十三世紀現存的古代佛經卷子的情形，以及由古代的寫卷中了解更多的佛教思想歷史問題。我的主意既定，放棄去多倫多旅遊的計劃，而到長島去居住，從事閱讀敦煌卷子的工作。這一次沈先生只教我到長島去住，沒有提及要我去做校對工作，我更可以自由地從事我的閱讀生涯。

我是一九七八年八月廿七日去長島的。一九七七年我去長島，是坐沈先生的自用轎車，這一次再去長島，沈先生事先替我安排好了，請哥倫比亞大學攻讀佛學博士學位的唐龍先生和我乘坐火車前去。唐先生常去大覺寺，我們早經認識了。上一天的下午，我跟唐先生約好，第二天在三十四街車站月臺上會合，乘坐上午十點二十分的火車去長島。記得那是一個陰雨後的天氣，天上灰濛濛的，不時飄灑着毛毛細雨，在北緯四十多度的紐約，已經有着濃厚的秋意。我攜帶了部份行李，帶了二片麵包做爲午餐，從二三一街乘坐一號地下火車，前去三十四街，車行約莫五十分便到了。走出車廂，唐先生已在那裏等我。出了月臺，向右拐彎，那裏就是去長島的地下車站。這是我第一次乘坐火車去長島。票是唐先生去買的。唐先生告訴我，買好票要到那個小圓形的服務臺問明某一時間的班車，是在某號月臺上車，這樣才不會乘錯車子。因爲，同一時間開出的班車，每天上車的月臺都是不同的。紐約的火車，都是開車以後在車廂裏剪票的，沒有購票的旅客，由查票員補票。我們乘坐的車子，是由三十四街開往傑弗遜港口（Port Jefferson）的，以傑弗遜港口爲終點。菩提精舍，就在傑弗遜港口附近，相距只有二三英里。我和唐先生上車之後，一直談論着佛法上的問題。他是在哥大修博士學位的，論文是寫關於天臺宗的問題。車廂裏旅客不多，我們一路在談論着，彼此交換某些看法和意見。到了漢廷頓（Huntington）車站，我們換上另一列火車，繼續向前駛去，直到 Stony Brook，我們才下車了。這裏是石溪紐約州立大學所在地，世界宗教研究院圖書館就在這裏。唐先生要到圖書館有一點事，我在車站等他。我一面等候

唐先生，一面將帶來的二片麵包吃了。因為這時已經是十二點三刻，我的肚子實在餓了。唐先生回到車站，我們乘坐一輛計程車，到超級市場買了一些吃的東西，帶去菩提精舍。唐先生常來菩提精舍，他是識途老馬，我只有聽從唐先生的吩咐，也買了許多平日吃用的蔬菜等物。

沈先生已經通知管理菩提精舍的吳國良居士，安排我住在太虛小築。太虛小築是一棟不算太大的獨立住家，外面看來不甚起眼，但內部却是非常精緻的，有二房二廳，以及廚房浴廁和停車房。上面有小樓，樓上有二個大房間，也有浴廁。下面有地下室，算來等於上下三層。據說沈先生冬天來菩提精舍，就住在這棟房子裏。現在這棟房子將由我一人居住。沒有想到，我在這裏一住就是五個月。

菩提精舍的範圍相當廣闊，據說佔地有一二百英畝。在這片廣潤的土地上，共有六棟獨立房屋。其中最大的一棟，命名為菩提精舍。此外有我居住的太虛小築、虛雲齋、印光小憩，以及吳國良居士住的一棟，和放置機械雜物的一棟，彼此不相連接。它的地理位置是在 Stony Brook 與 Port Jefferson 之間。大體來說，距離 Stony Brook 較遠，相距約有五六英里，距離 Port Jefferson 只有十二英里，從紐約開車來，由 Stony Brook 轉往 E. 25A 公路，行至華盛頓（Washington）街口，轉向華盛頓街行駛，由華盛頓街再轉向 Birchwood Avenue，從這條單行道的小路，駛到盡頭，便是菩提精舍（Bodhi House）的範圍了，進入菩提精舍，靠右邊的一棟房子，就是虛雲齋，唐先生到菩提精舍，便住在這棟房子裏。靠左邊而稍為偏裏一點的一棟，是太虛小築，它與虛雲齋成斜對面，中間格着一條汽車路。沿着柏油路再向裏走，與虛雲齋同在一邊的，是放置機械雜物的房子，和吳國良居士的住家。我們這幾棟房子，如用數學上的名詞來說，屬於一個不等邊的三角形。由吳居士的住家，順着馬路一直向前走，裏面的那棟房子，便是印光小憩。印順導師過去在菩提精舍，就住在那裏。從吳居士住家的旁邊，順着柏油馬路向右拐彎，裏面的那棟大房子，就是菩提精舍。沈先生夫婦來時，便住在裏面。菩提精舍

與印光小憩之間，有二片大草坪，中間被一條柏油路分格着。這條柏油路，是通至菩提精舍的另一大門。在這片廣大土地上的六棟房子，大多都是空着的，沒有人居住，平日只有吳居士一家人，負責照管工作。環境非常幽靜，花木扶疏，謝絕外人參觀，的確是個寧靜自修的好地方。

我初去長島的頭一個月，每個星期天要回大覺寺參加共修，第一個週末我回紐約，是和唐先生一起回去的。我們是從 Port Jefferson 這個起點站乘車的，由這個車站到三十四街的火車行程，是整整二個小時。以後我從紐約來長島，或從長島去紐約，便是單槍匹馬的一個人來去了。在長島五月，常去紐約，這條火車線上的每個站名，差不多我都記熟了，閉着眼睛，便知道下一個停靠的車站叫什麼名字。

我去長島的主要目的，是到世界宗教研究院圖書館閱讀敦煌膠卷。世界宗教研究院是沈家楨先生創立的，圖書館附設在石溪紐約州立大學圖書館的五樓上。州立大學的這座圖書館，佔地面積相當大，是一棟四方形的建築物，共有五層，另有地下室，從第二層起，中間凹下，四邊突起，成爲一個「口」字形，四面相通，每邊的寬度與長度，都是夠大的。宗教研究院圖書館，佔用了五樓的一邊。即此一邊，也是可觀的。以三分之一的面積放置陳列圖書，三分之二的地方，爲工作人員的辦公室、會議室、會客室，及閱覽室。圖書館的職員，約有十人左右，中國籍的職員，有五位，美國籍的好像也有四五位。賀國權先生去世以後，圖書館的責任由王任華小姐代理。聽說王小姐是位基督教徒，她的母親與沈太太是同學。我在閱讀敦煌膠卷的幾個月裏，與王小姐交談接觸的機會不多，除了重要事情之外，很少與她談及其它事故，更不會問及宗教信仰問題。

除了王小姐之外，還有一位負責編寫佛經目錄卡片的楊太太。楊太太是福建廈門人，臺大外文系畢業，我與楊太太接觸的機會，反比王小姐爲多。楊太太遇到佛經編目上不太明白的問題，偶爾問我，我就以所知道的全部告訴她。後來，我知道楊太太的

家，離菩提精舍不遠，爲了趕快看完敦煌膠卷，早日離開長島，商得楊太太的同意，每週我有六次搭乘她的便車，與她同時上班或下班，在寒冷的冬天裏，免得在凜冽的寒風中等候公共巴士，尤其是大雪紛飛的日子，提供我不少便利。想起楊太太，我有無限的感激之情。身爲一個讀書的出家人，只能在此記上一筆。楊太太編好的卡片，交與另一位程太太讓清。我與那位年輕漂亮的程太太，從未交談過一句話，相見只有點頭而已。

此外，還有一位翁太太——楊嫻娟女士，是負責攝製磧砂藏膠片的，也是保管敦煌膠卷的。每天我去圖書館，都向翁太太拿鑰匙開櫥櫃，取敦煌膠卷，晚上再將鑰匙交還給她，因此，在圖書館的職員裏，我與翁太太接觸的機會最多。翁太太是杭州人，臺大經濟系畢業。翁先生是臺灣人。翁太太一面在圖書館服務，一面在州立大學攻讀數學碩士學位，年輕而能幹，更不忘記上進求知，非常難得。她的家距離圖書館最近，只有一英里。也許我和翁太太每天接觸的關係，我們交談的次數最多。翁太太雖然負責攝製佛經的膠片工作，但她看的佛經並不多。我跟翁太太熟識之後，勸她多看佛經，並把印順導師的妙雲集介紹給她，由淺入深作有系統性的閱讀。她讀書很快，理解力也強，曾經主動地和我作過二次長談，提出許多有關佛法上「空」和「有」的問題，我一一地爲她解釋。聰明的她，由懷疑而逐漸地領悟以至接受，對佛法的認識和興趣提高了。後來，我再勸她每日早晚學習靜坐，從了解的理論，透過靜坐思維，親切地體證一下，對佛法的信解，更會堅定加強，獲得佛法的真實受用。我離開長島之後，還和翁太太通過幾次信，她在信中告訴我，已經開始靜坐，並且唸佛。承蒙她底諒許，說我解釋空的意義，生動而活潑，不像傳統性的解釋。最近接到翁太太來信，她因健康關係，醫生要她在靜養，她放棄了學校功課，想來圖書館的工作，也已經辭去了。

翁太太是負責攝製磧砂藏的，有一次我去參觀她的攝製經過情形。她的技術非常熟練，工作快速，一本藏經，要不了多少時間，便全部攝製好了。她將藏經放置在攝影部位，一面翻動藏經

的頁次，一面腳按電鈕，一張張的底片，便攝製成功了。熟練而迅速的技術，看來令人佩服，這種攝影的底片，其寬度只有小拇指頭寬，沖洗以後，再將它一張一張剪開，粘貼排列在一張大底片上。這張大底片的面積，約有一公寸左右，略呈長方形，上下粘貼三排，每排貼五張，而後加以打字編號，一切處理完畢，放進烘乾機裏乾燥以後，便是一張顯微底片了。這張大底片上，容納了三十頁的藏經文字，閱讀的時候，拿到放大機上便成了。文字的清楚，跟原書一模一樣。如果複製拷貝，只要再取一張同樣大小的特製膠片，疊在一起，經過烘乾處理之後，也就成功了。

據說這種膠片可以保存四百年。如果要印書，只要將膠片放大照像製版，非常方便，也省費用，比紙型還好。每張膠片，有一特製的封套裝置，封套上也有編號說明，與底片全同，絲毫不會混亂。我看翁太太的熟練技術，會想請她將印順導師妙雲集「佛法概論」一書，攝成顯微膠片，以便我回臺灣的時候，呈獻印順導師，做爲一份禮品。我想，印順導師一定非常高興的。「佛法概論」一書，我仔細算過，只有二百七十多面，大抵有九張至十張膠片，便可攝製完了。每張膠片的價值，整箱的大批購買，只要一元美金左右，費用不多，我是可以負擔得起的。我站在翁太太的旁邊，看着她工作，話到口邊，又被噎回去了。我請翁太太替我攝製，大抵沒有問題，以翁太太和我幾次談話，彼此的熟絡，她是不會拒絕的。不過，我是一個思慮太多的人，也是一個處處爲人着想的人，凡事不敢主動地開口向人請托，怕人爲難。翁太太是在圖書館工作的，我請她攝製，這是屬於私人的事情，她爲我工作，也成了私人的私事。圖書館裏她底中國同事很多，如果別人知道她爲我工作，用的上班時間，可能會有閒言閒語傳出，這不是使翁太太痛苦嗎？我不願因爲我的請託，而加重翁太太的困擾，惹來意外的煩惱。如果我要請翁太太爲我攝製，最好的辦法，是向世界宗教研究院創辦人沈先生說明之後，請沈先生通知翁太太爲我攝製，則什麼顧慮的問題都沒有了。爲了這點小事，我又不想麻煩沈先生。另一方面，我也考慮到翁太太的問題，請沈先生打電話通知她爲我攝製，在翁太太的想法，也許認爲我小

題大做了，這點小事，何不直接向她說明，而要通過沈先生找她，真是不夠意思。萬一翁太太發生誤會，以為我是走上面的路線，用高姿態的身份出現的，則更造成彼此心理上的許多不愉快。做事很難，請人更難，我把到了口邊的話語，又趕快地噎回去了。此外，我也想到，將「佛法概論」攝成顯微膠片，送給印順導師，印順導師不會為這幾張膠片特地購買一架放大機回來給人閱讀，至多將它放在藏書架上做為裝飾的點綴品而已，不會有太大用處的。至於用它再版印書，臺灣的照相影印技術，是否已經進步到美國目前的水準，可以利用顯微膠片放大影印？費用如何？我是完全不知道的。經過這樣的思考分析，也是我不敢貿然請翁太太攝製的另一原因。也許我的思慮太多了，俗語說得好，多一事，不如少一事。如果我不請翁太太攝製，則什麼顧慮的問題都沒有了。基於這樣的想法，收回了到口邊的話語。

圖書館的職員，除了中國籍的太太小姐之外，還有幾位美國籍的職員，也是太太多於先生。加德博士差不多每天都去上班。二十年前，我在臺灣福嚴精舍，見過這位佛學博士。那時他任亞洲協會顧問，又是研究三論宗的博士，而印順導師也被人視為治三論學的權威（其實印順導師特重印度佛法思想的研究），基於這樣的原因，他去福嚴精舍拜訪印順導師，並且住了一夜。記得那是一個深秋季節，當天晚上，舉行了一個座談會，新竹聯合工業研究所的李恆鉞、許巍文居士等，也去參加。其時我在新竹女衆佛學院講授「佛教各宗派源流」課程，三論宗的傳承歷史及其思想演變大要，自然也在我的講授範圍之內。在座談會裏，大多都是加德博士發言的，他的佛學是來自日本的，談及三論宗的歷史與思想，與中國所講的都是一致的，並無新意。事隔一二十年，我對加德博士的印象猶新。我是一個內向型的人，不善於與人攀談交際，加德博士對我可能已經毫無印象了，如今雖然每天在圖書館相見，他有他底工作，我也有我的工作，除了見面作一般禮貌上招呼之外，我沒有特地跟他提起過去相見的往事。至於其他的美國太太小姐們，我更不會和她們閒話交談的。世界宗教研究院圖書館的知名度似乎不高，那裏雖然有個閱覽室，但去看書

的人幾乎沒有，一個月中難得見到幾人去尋找資料。我遇見幾位中國同學，談起來大家不知道圖書館五樓有一宗教圖書館。由此可見，它在州立大學校區內的知名情形。

菩提精舍距離紐約石溪州立大學有五六英里，每週我有五天去圖書館看敦煌膠卷（星期一至星期五），我是無車階級，爲了這段路程，也費過一番思量。起初我想每天騎腳踏車去圖書館，可是，當我了解這段路況以後，我又打銷了騎車的主意。因爲，美國騎車的人很少，幾乎看不到，公路邊上沒有設置所謂「慢車道」，同時又有上坡與下坡，遇到下坡，當然不成問題，這是騎車人最舒服的時刻，坐在車上讓它滑下去，但到了上坡，便是最吃力的時候，一個年紀大了的人，又患着心臟疾病，最不適宜做劇烈的吃力工作，所以，我仔細思量以後，放棄了騎車的打算。25 A公路是有公共巴士行駛的，只是班次很少，平均差不多二小時才有一班，我選擇了上午九時四十分由傑弗遜港開出的班車，去圖書館看敦煌膠卷，晚上搭乘五時十分的車子回來。美國的公共交通事業辦得並不太好，也許由於乘客少的緣故，班車並不準時到達，有時遲了一二十分鐘或半小時才到，這是常有的事。偶爾也會因故脫班；等車不是一回好過的事。我是秋天時候去長島的，天氣不冷，站在路邊等車，還無所謂，後來到了冬天，氣溫降到攝氏零下十度左右，在冰天雪地凜冽的寒風裏，等候一二十分鐘，實在不是滋味，手脚凍硬了，鼻水直流，這是常事。從菩提精舍太虛小築，到25 A公路乘車，要走十一二分鐘的路程，由 Birchwood Avenue 轉上華盛頓街（Washington Street），在華盛頓路上，有一段「風口」，到了冬天，強勁的東北季風，吹得寸步難行，只有側着身子，慢慢地走過這段地帶。身上雖然穿着禦寒的重裝備，但在寒風的吹襲下，猶有「衣單不勝寒」的感覺。我最怕遇到颶風着東北風的天氣，這段風口雖然只有一百公尺左右，但它又是必經之路，通過這段風口，往往要花去好多時間。遇到颶風的日子，我都提早出發。公共巴士的班次是很少的，錯過一班車，必須要等二個小時，因此，每天我寧可提早去等車

，因為車子不會等我的。晚間回來，也是如此。我都提早幾分鐘，到州立大學前面那個候車亭去等車，打從圖書館五樓乘電梯下來，走到候車亭，也要七八分鐘的時間。石溪州立大學的範圍很大，教職員和學生極多，而且相當有名。我國第一位得諾貝爾物理獎的楊震寧教授，便在那裏任教。美國的教職員和學生，大多都是有車階級的，到那個候車亭裏等車的人，只有十來位，我是唯一的東方人。我們這些無車階級的乘客，每日相見，時間久了，非常熟絡，彼此見面，不由地打個招呼。

住在菩提精舍那個地區的人家，家家有車，馬路上很少看到走路的行人。我這個來自東方的出家人——無車階級，每天打從華盛頓路上來回經過，也許成了唯一例外的行人。有時上午我去圖書館，在華盛頓路上獨行，突然身邊停下一部車輛，招呼我上車，有的直接把我送到州立大學，有的因為道路不同，把我帶到25A公路邊乘車。在寒冷的冬天，能夠帶我一段路程，總是好的。這顯示美國人的一種可愛之處，值得令人感激的，不過，這種機會，是可遇而不可求的，並不是每個美國人都是如此好心熱情，主動地停車帶人的。有些車輛，雖然擦身而過，也不會停下來帶你的。主動地停車帶過我的人，有先生，有太太，有小姐，也有年老的牧師，他們的好心與熱情，是令我永遠感激的。

記得我去長島不久，有一次從圖書館回來，天空飄着毛毛細雨，當巴士開到華盛頓路口，雨下大了，馬路積水，我沒有帶雨具，一面下車，一面想着，今天糟了，回到太虛小築，一定變成落湯雞了。巴士開走之後，看到華盛頓路上，停了一輛奶油色的小轎車，兩邊車門打開，一位金髮的年輕小姐，伸出頭來向我招手，要我坐她的車子。在大雨中無法選擇，我很快地越過馬路，坐到她的車子裏，她送我到菩提精舍。後來，我才知道，她是住在菩提精舍前面的。我想，她的車子，可能跟在巴士後面，巴士到了這裏停車下客，一定有人去華盛頓街的，大雨中沒有雨具，她是特意停下來帶人的。由這件小事，可以見到美國人善良的一面。

第一次我一個人從紐約乘火車回長島，到傑弗遜終點站下車

，火車站的廣場上，停放着二輛計程車，我是無車階級，只有乘坐計程車回菩提精舍。可是，計程車都被人捷足先登了，司機先生要我在那裏等候，等他送過客人之後，再來送我。我在車站一直癡癡地等着，等了二十多分鐘，仍然不見車子回來。下車的旅客，紛紛打電話回家，都由家人開車接回去了，車站上只剩下一二個人。這時走來一位四五十歲穿着華貴富泰泰的白人太太，問我是否在等計程車？我告以是的。她指着告訴我，要我到廣場對面馬路邊上小木屋裏乘車。我謝過她後，到小木屋裏叫車了。原來這是一個計程車站。小木屋的面積不大，只能容納三五個人，裏面架設了無線電廣播臺，和一具電話，由一位小姐負責服務。有人打電話叫車，服務小姐問明街道門牌號碼，便用無線電通知行經附近的車輛，前去載客。去載客的車輛，也用無線電回報計程車站，他去載客了。車站再用無線電告訴其他車輛，已經有人去了，不用再去了。在車站乘車的人，服務小姐會通知車輛回來載客。木屋雖然很小，它却是許多計程車輛的指揮中心，也是經營生意的中心。我等候片刻，回來了一位白人小姐駕駛的車輛，送我到菩提精舍。我拿出二元美金給她，她找給我一枚二角五分的硬幣。我忘記給小費，非常抱歉。在火車站上那位美國太太，我很感激她，也許她看出我是初來長島的東方人，不知道去計程車站乘車，特地來告訴我的。這也是美國人情味的一種。

我去長島的任務，是讀敦煌膠卷的。秋天時候，每天搭乘巴士來去，自然無所謂，但到了寒冷的冬天，冰天雪地，每天走路乘車，便感到有些吃不消了。有幾次我頂着寒風的吹襲，踏着堅硬的冰雪，在皎潔的月光下，走回菩提精舍，我一面走，一面問自己：每天這樣走來走去，辛辛苦苦，爲的什麼？爲金錢？爲名利？爲生活？……什麼都不是。每天至少我要花六毛錢的車資。只能說，我是爲了滿足自己的求知慾，親切地知道英國敦煌卷子究竟有些什麼內容，而在這裏過着這種生活的。

菩提精舍吳國良居士告訴我，長島的天氣，每年農曆年後，都要下大雪的。大雪一下便是一二公尺，交通斷絕，無法行走，必須等到大雪溶化之後，才能恢復通行。我知道了長島的天氣情

形，決定在農曆年底看完全部敦煌膠卷，結束我的工作。美國的社會制度，每週工作五天，週末與週日，都是休假，圖書館也不例外。每天我是九點半才去乘車，到了圖書館已是十點鐘了，下午四時三刻又要趕去搭車，再扣除中午吃飯及休息的時間，每天最多只能看到六小時的膠卷。爲了提早結束我的工作，必須設法爭取更多的時間看敦煌膠卷。我去長島三個月之後，才知道圖書館的楊太太，住在華盛頓過去的那條路上，楊太太每天上班下班，也走25 A公路，華盛頓路口是她必經之處。因此，我跟楊太太商量，希望能夠搭乘她的便車，提早到圖書館，看敦煌膠卷。楊

（上接第19頁 談朱熹與佛教的關係）
家（理學家）傳記裏向來有心諱避的，或者無意中忽畧的。而這些資料，又正是治思想史的人所最感興趣的。

在「釋氏資鑑」中，有這樣一段話：

朱文公嘗與學者言：釋氏有清草堂者，有名叢林間，其始學時，若無所入，有告之（草堂禪師嘗告之）曰：「子不見貓之捕鼠乎？四足躡地，首尾一直，目睛不瞬，心無他念，惟其不動，動則鼠無所逃矣，請用其言，乃有所入。」彼之所學，雖與吾異，然其所以得之者，則無彼此之殊。學者宜以是而自警也。

「釋氏資鑑」所記的這一條，也被記入「朱文公集」七十一「偶談漫記」裏。胡先生考證朱熹引的這段話，原出於宗杲的「宗門武庫」。而這本書又是道謙編次的。朱熹既曾就益於道謙，當然讀過這本書，因此在以後教導門人時，即以宗杲教佛家弟子修行的方法而教他自己的弟子們。可見朱熹不但思想、舉業得益於佛學，甚至教育法也是學自佛家的。

學佛家的理法，來闡揚儒學，而又用儒家的入世，來攻訐佛家的出世，這差不多是宋、明理學家們一貫的做法，研究了朱熹與佛教的關係以後，更能證明這一點。

七〇年九月三〇日寫於淨室

太太告訴我，她每週只能帶我六次（早晚各三次），其他的日子，她將另有事情。搭乘人家的便車，當然視人家的方便爲主，不能強求。楊太太每週能夠帶我三天，每天可以早到圖書館多看一小時的敦煌膠卷，這樣，每週可以多看三個小時的卷子，對我而言，非常重要。逢到楊太太能夠帶我的日子，我在八點三刻就到華盛頓路口等她，和她一起上班，下午五點，也跟她一同下班，一同回去。每次回去的時候，承蒙楊太太的好意，一直送我到菩提精舍，免得我走那段十多分鐘的寒冷夜路，而後她再開車回家。

（未完待續）

（上接第40頁 摩訶曼殊沙華與紫色光焰）

程度，但是我仍在不停自修之中，我也將不揣淺陋，繼續以淺薄的智識來寫隨筆，當然不少是講錯的，詒笑大方。可是，假如大家都怕講錯而不敢講，豈非更不好？哪怕人家笑我穿鑿附會，我也還是要講的，只因我已經知道佛法是通往宇宙永恆之路，我希望普及地使人人都接觸佛法，脫出疾苦生死，我只懂淺的，就講淺的吧！

話再說回頭，我說，不錯，土星的光環，峨眉金頂佛光，捨身崖下佛光，都是大自然的，分析下去，都不外是原子電子核子，電磁作用之類。但是，在宇宙中的一切，在多度空間之中，有一種無色無形無相的原動力在推動一切，那就是佛，就是大智慧，有人稱爲「上帝」，有人稱之爲「造物主」，其實都是佛，都是佛的大智慧！我們要找尋這種超智慧，人人皆可成佛，人人皆可從學佛途徑進入三昧，回到宇宙中不生不滅的永恆，成爲宇宙智慧的汪洋之一點滴，那些佛光是爲了接引，才出現的，並非無因而現。

紫色光焰，人人皆有，却須勤求佛法，才煉成金色佛光！

（完）



密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏文原著

第四十二篇 羅頓法師的故事

敬禮上師。

從前曾來和尊者辯論的法師羅頓格頓——打羅法師的朋友——以後和惹琼巴及色問惹巴變得非常熟稔。當尊者密勒日巴和翁琼巴森林中靜住的時候，有一天他特地前來朝禮尊者。他來到尊者的面前頂禮多次後說道：「尊者仁波切啊！我看見你的時候，心中總是生起異常的仰慕和信心。我也親眼看見我的朋友（打羅法師）死去的情形。我（當時）不能決定自己所修的佛法對「應所斷法」是有益呢？還是有害？我是抱着這種不決的心情和對你的仰慕情懷而離去的。今天我至誠前來求你傳我修行的法要，務乞慈悲俯准。」

尊者說道：「凡是不停止哭泣和不常念死亡的法是只有在多方面增長罪惡和損壞成就的。」隨即歌道：

「爲摧世間八法故，人王世尊說妙法。如今傲慢之學者，誰不心爲八法使①？爲捨世間諸業故，能仁宣說戒律法；如今持律之僧衆，身陷世事紛紜中。昔人身披修士服，爲斷親眷恩怨故，今人狀雖似修士，酬應諂曲勝俗人。總之人若不念死，修任何法有何用？」

羅頓說道：「過去我確是如此，十分後悔。現在我常念死之將至，所以請你慈悲傳給我修行的法要吧。」

尊者付道：「我要看看他是否真的能夠（放下一切）專心一志來修行。」就對羅頓說道：「如果對今生之一切沒有貪著，那麼依因明（聞思）之學亦能入道，此乃佛陀所許，惟其路程較長較緩耳。」隨即歌道：

「敬禮一切諸上師。根本戒律別解脫。實爲佛教之正樑，莫使歪倒或傾斜，應使正直勤維護。聖理二量之講、學不

是爲佛法之寶妙，善能清淨請誤解，依之能除謬念垢。戒、定、慧等三學，是爲佛教對治法，（能助行者趨正道），於此三學莫敵視。聖理二量之討論，能顯大乘之妙義，能摧愚頑之諍論，依彼應轉惡人心。」

羅頓說道：「過去，我的學佛一直是在口頭上的。現在我要真正的去修持。請慈悲傳授我心要的法訣吧！」他這樣再三至誠的向尊者請求。尊者付道：「現在他的因緣已至，堪受調伏，可以接近他了。」一面這樣想着，一面却沉默不語片刻，羅頓法師就請惹琰巴和色問日巴及家人代爲說項，三人同時再三的向尊者殷重祈求。尊者也就很高興的說道：「兩個惹巴和德法信家的面子很大。法師也是一個堪能修持的人。求法的人既然這樣好，我當然應該傳授口訣。你應該堅毅的修持才好。如果只是懂得佛法而不修持，就會有這樣的後果；隨即歌道：

「敬禮至尊諸上師，法師惹巴共祈請。博學法師普名揚，來求口訣祈入道。瑜伽行者我密勒，佛陀馬爾巴之愛子，亦離諷刺與自傲，所言皆從心底出，以慧觀之皆合理。爲汝解說善諦聽，則如空中之飛仙，於密續義皆解了，語言文學頗精微，各種神通皆具足，智慧銳利如刀鋒，但彼不真修持故，持傲不捨世間法，自貪妄念不能盡，不能跨越生死河，苦惱之芽難枯萎。於所知法甚博聞，慣思遠、順、是，自過自業自受報，是故應勤修正法。病者若不自飲之，雖有妙藥有何用？自己應服妙藥汁，天人無死之甘露，彼輩甚少自飲故，修羅大半非時死，若欲解脫非時死，自己應服甘露汁。閻羅庫中甚豐盈，自己不能食用故，如是妙食中何用？若欲解脫饑渴病，

於此三谷流域中，求者請者亦善哉！我語真實不誇張，含義甚善易解了。法不浸心而修觀，因明達順甚通達，受用享受極豐盈。不重微細因果故。空性大悲難生起，（此類飛仙）具神通，心常似柴烈火焚。起死回生甘露藥，若欲免脫非時死，修羅雖然魔具足，無死甘露有何用？珍饈百味之妙食，閻羅大半饑餓死，己自應吃勝妙食！」

羅頓聽了，心中歡喜異常。對尊者說道：「尊者每一句開示，我都能生起決定的信心。這樣的說法，才是真正深邃的啊！現在請你再開示一下六波羅密多的精要，好嗎？」爲酬其請，尊者歌道：

「我非善於言詞者，更非說法之法師。雖然，今日求法者，善良意誠我當說。一切佛法六度攝。布施王者之法也，若能施捨一切財，必獲上趣天子報。應知財物之過患，常誘行者趨放逸。持戒解脫之階也，一切信奉佛教者，無論出家或在家，必需持守淨戒律。來此僧俗諸信家，應披忍辱之甲鎧，如彼仙人所②示範，做效釋尊之偉行。精進速能獲解脫，一切法門皆需之。若無精進希望絕，應跨快捷精進駒。此乃福德資糧也，無論何人③皆需之，復說智慧資糧法。禪定介乎福智間，修福修智皆需之。二種資糧皆用彼，能治散亂護正念，行之必得無盡藏，般若了義決定法，一切諸佛之寶藏，豐盛圓滿之寶物。一切享用之寶庫。能施世間無餘衆，智慧資糧寶中寶，一切無暇皆能斷，能獲最勝之有暇，我今畧說六度法，能載行者趨聖階。酬汝法師之所請，汝應生起歡喜心，（專心一意）勤修持。」

徒衆們聽了都得到很大的利益。於是尊者就對惹琰巴和色問惹巴說道：「我要爲法師灌頂，你們二人準備供品吧。」二人將供品準備好以後，尊者就傳授羅頓法師灌頂和口訣，然後命他去依法修持。（不久，）羅頓有了許多覺受；他就在一次許多徒衆群集的聚會中來到尊者的面前，啓稟道：「我（在修定時）心中生起了種種的現象。無論如何努力去制止使心住定也沒有用處。心之（妄念和種種境界）仍不能停止。四飛流散。如果這是過失，就請傳我遣除的辦法，如果是功德，就請傳我增益的方便吧。」尊者付道：「他確實是在修行啊！」就對他說道：「法師啊！妄念和境界雖然紛紛湧起，但他們皆是一體無二。不管是功德也好，過失也好；你只要一心在「見」上努力修持就行了。聽我歌

曰：

「至心敬禮諸上師，心顯是何若不知，無所不顯億萬變！萬顯成爲法身後，使心安住之方便，端在莫激盪心性，安住如大海無波，安住不動似南山，覺受生起應如是：何需他法斷妄念！又似無體虹彩然，覺受起時如斯觀，密雲雖重空中顯，觀審心之明體時，自解誤賊之口訣。行之方法亦知否？行如蓮花出污泥，果位顯狀亦知否？由大樂性顯報身，我乃具足之身士。安住方便、及行、果，習瑜伽時應知悉，

羅頓，徒衆聽我，心之顯現何物耶？（我當爲汝畧解說，）此心善能顯一切，不悟此義即輪迴，悟此法身即諸顯，何用他求「見地」耶？

汝今亦能知曉否，安心方便之精要，此心無作無整治，安住如彼嬰兒睡，安住如燈耀光明，心性如是離增損！如彼皓日出天際，一切如夢無有根，如彼虛空離方所。濃霧雖密不離空，識念紛紛湧起時，能悟識乘動氣訣；心識散馳外境時，行之方法若不知，行如巨象大瘋狂，果位現時應如是！由明相中顯化身，由本來顯體性身，見，修以及覺受相，汝應依是而修觀。」

羅頓依照上師的訓示，勵行精進修持後，生起了殊勝的覺受和證悟。尊者⑤就爲他唱了一首「指示心要曲」：

「敬禮如父諸上師。

心性光明本來離生滅。心識御氣⑥遍滿諸方所。無慙無想⑦所需自具足。無色無形遠離根塵界。無字無詞離言說境界。離語言增損超越心識境。依甚深訣修持故，於境能生暖與樂。於內生甚深決信，外顯增損害然斷。不依方便難成就，耳傳口訣甚稀奇！

修此甚深方便道，我瑜伽士證悟生，如斯修持甚善哉！」

（尊者）又說道：「法師啊！你的心不要繫留在任何「所依」之上，亦不遮止任何接觸；不陷於任何方所，亦莫墮入任何邊見，或爲語言所役。（這樣修持下去）有一天你却會得到一個（最殊勝）的證悟，這個證悟，無論用什麼名言去形容它都可以說是對的⑧。」

羅頓遵師所囑，在山中無有散亂的修持下去，終於得到大悟。他因聞思所學而能斷外境諸惑，因修持禪觀而斷除內心諸惑。最後成爲一個如雪山雄獅般的法師行者，爲尊者親近弟子之一。以上是羅頓比丘的故事。

（完）

註：

① 此句若較直譯，可爲：「誰之八法不大耶？」

② 此指釋迦如來於往劫中爲忍辱仙人爲王所忌，身體被節節斬斷之故事。

③ 此句藏文爲：「rNa·bTags·Kun·la·Med·Thabs·Med·」
rNa·bTags·爲戴耳者（~），不知確義。姑譯爲「無論何人」。

④ 大手印之口訣歌中，有一頗有名之譬喻言：「妄念雖然紛起作種種馳散，但如海舟中所放出之鴿鳥一般，雖拚力飛去，力盡仍舊必然降歸於海舟中，因無別處可去故也。同理，妄念雖然飛馳，但發自本性亦必然回歸於本性。故不假對治，不假整治，任運而行方爲契合大手印之原理。」

⑤ 此處因藏文之語句將主詞省畧，所以不能確知是尊者所說，抑爲羅頓所說，二者皆能通故。但讀後文似爲尊者所說。

⑥ 心識御氣，直譯作「心騎在氣的上面」。

⑦ 無慙無想——此處之無想應解爲「無緣想」之意，而非無思想之意。

⑧ 此句正指密乘之高度澄悟境界，乃一切無碍，「一切都是的」之事無碍之境界。



佛爲度衆生，方便受諸罪

智 銘

「大智度論」集粹之九

佛光明色像，威德巍巍，徧至十方諸佛世界。佛從無量阿僧祇劫，集大功德，一切具足，佛世世修諸苦行，無量無數頭目、髓腦常施衆生。一切種種戒、種種忍、種種精進、種種禪定，及無比清淨，不可壞不可盡智慧，世世修行，已具足滿。此果力故，得不可稱量特殊威神，以是故，因緣大，果報亦大。

佛雖有大因緣、大果報，但在人中生，有父母，受人身力，故仍受九罪：一者、梵志女孫陀利謗佛。二者、旃遮婆羅門女，繫木孟作腹謗佛。三者、提婆達推山壓佛，傷足大趾。四者、迦木刺脚。五者、毗樓璃王與兵殺諸釋子，佛時頭痛。六者、受阿耨多婆羅門請而食馬麥。七者、冷風動故脊痛。八者、六年苦行。九者、入婆羅門聚落乞食不得，空鉢而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒，又復患熱，阿難在後扇佛。如是等世界小事，佛皆受之。

但是，佛有二種身：一者、法身。二者、父母生身。是法性身，滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴。無量光明，無量音聲。聽法衆亦滿虛空，常出種種身，種種名號種種生處，種種方便度衆生。如是法性身佛，能度十方衆生。受罪報者，是生身佛，非是法身佛。以有二種佛身故，受諸罪無咎。佛得道時，一切不善法盡斷，一切善法皆成就，云何今實有不善法報可受？但憐愍未來世衆生故，現方便受此諸罪。佛實不應受此諸罪。如昔有阿尼盧豆，與一辟支佛食故，受無量世樂，心念飲食，應意即得。何況佛世世割肉出髓以施衆生，豈乞食不得，空鉢而還？以是故，知佛方便，爲度衆生故，受此諸罪。云何方便憐

愍未來世？五衆佛弟子施福薄故，乞種種自活之具不能得。諸白衣或言：「汝衣食不能得，有病不能除，何能得道以益於人？」是五衆可答：「我等雖無活身小事，有行道福德。我等今日受苦，是先身罪報，今之功德，利在將來。我等大師佛入婆羅門聚落乞食，尚亦不得，空鉢而還，佛亦有諸病。釋子畢罪時，佛亦頭痛。何況我等福薄下人？」諸白衣聞已，瞋心將息，便以四種供養供給比丘，身得天隱，坐禪得道。是爲方便故，非實受罪。

又如毗摩羅詰經中說：「佛在毗耶離國，是時佛語阿難：『我身中熱風病發，當用牛乳，汝持我鉢乞牛乳來……』阿難持佛鉢晨朝入毗耶離，至一居士門下立。是時，毗摩羅詰在是中行，見阿難持佛鉢而立，問阿難：『汝何以晨朝持鉢立此？』阿難答曰：『佛身小疾，當用牛乳，故我到此。』毗摩羅詰言：『止！止！勿謗如來，佛爲世尊，已過一切諸不善法，當有何病？勿使外道聞此粗語，彼當輕佛，便言佛自疾不能救，安能救人？』阿難言：『此非我意，面受佛勅，當須牛乳。』毗摩羅詰言：『此雖佛勅，是爲方便，以今五惡之世故，以是像度脫一切。若未來世有諸病比丘，當從白衣求諸湯藥。如白衣言：『汝自疾不能救，安能救餘人？』諸比丘即可答言：『我等大師猶尚有病，況我等身如草芥，能不病耶？』以是事故，諸白衣等以諸湯藥供給比丘，使得安隱，坐禪行道。有外道仙人，能以藥草，咒術除他人病，何況如來一切智德，自身有病而不能除？汝且默然，持鉢取乳，勿令餘人異學得聞知也。』

以是故，知佛爲方便，非實病也。諸罪因緣，皆亦如是。以

是故，言佛其德特尊，光明色像，威德巍巍，以此神力，感動衆生。其有信者，皆至阿耨多羅三藐三菩提。佛有二種神力：一者、一處坐說法，令諸衆生遠處皆見，遠處皆聞。二者、佛在一處說法，能令一一衆生，各自見佛在前說法。有人見佛身徧三千大千世界而得淨信；有人各各見佛在前說法，得心清淨信樂歡喜。

釋迦牟尼佛世尊，雖有無量神力，能變化作佛，在十方說法，放光明度衆生，但亦不能盡度一切衆生，若一佛度盡，則無未來世佛也。因衆生不盡，以是故，應更有餘佛。惟二轉輪聖王不得同時出世，佛亦如是。同時一世，亦無二佛。佛經有二義，有了義，有深遠難解義。如佛欲入涅槃時，語諸比丘：「從今日，應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經不依未了義。」故佛子不應執偏。

依法者：法有十二部，應隨此法，不應隨人。依義者：義中無諍好惡、罪福、虛實故，語以得義，義非語也。如人以指指月，以示惑者，惑者見指而不視月。人語之言「我以指指月，令汝知之，汝何看指而不視月？」此亦如是。語爲義指，語非義也。以是故，不應依語。依智者：智能等量分別善惡，識常求樂，不入正要，是故言不應依識。依了義經者：有一切智人，佛第一。一切諸經書中，佛法第一。一切衆生中，比丘僧第一，布施得大福，持戒得生天，如是等是了義經。如說：「法師說法，有五種利：一者、大富。二者、人所愛。三者、端正。四者、名聲。五者、後得涅槃。」是爲未了義。云何未了？施得大富，是爲了可解。說法無財施，而言得富，得富者，說法人種種讚施，破人慳心，亦自除慳，以是因緣得富，是故言未了，是多持經方便說，非實義。是經中佛雖言世無二佛俱出，不言一切十方世界。雖言世無二轉輪聖王，亦不言三千大千世界無，但言四天下世界中無二轉輪聖王。作福清淨故，獨王一世，無諸怨敵，若有二王，不名清淨。雖佛無嫉妬心，然以行業世世清淨故，亦不一世界有二佛出。百億須彌山、百億日月，名爲三千大千世界，如是十方恆河沙三千大千世界，是名一佛世界，是中更無餘佛，實一釋迦牟尼佛。是一世界中，常化作諸佛，種種法門，種種身，種種因

緣，種種方便，以度衆生。

佛世難值，一切衆生，應一心向佛，但罪人輪轉三惡道，或在人天中，佛出世時，其人不見。如佛在舍衛城中，九億人家，其中三億家眼見佛。三億家耳聞，有佛而眼不見。三億家不聞、不見。佛在舍衛城二十五年，而此衆生不聞、不見，何況遠者？如有一次，佛與阿難入舍衛城乞食，是時，有一貧苦老母立在街頭。阿難白佛：「此人可愍，佛應當度。」佛語阿難：「是無因緣。」阿難言：「佛往近之，此人見佛相好光明，發歡喜心，爲作因緣。」佛往近之，貧苦老母迴身背佛，佛從四邊往，更四向背佛，仰面上向，佛從上來。低頭下向，佛從地出。兩手覆眼，不肯見佛，佛語阿難：「復欲作何因緣？」有如是人，無度因緣，不得見佛。以是故，佛言：「阿難！佛雖得值，如優曇波羅樹華，譬如水雨雖多，處處易得，餓鬼常渴，不能得飲。」是故，九十一劫中，三劫有佛，爲一佛世界故，不爲一切餘諸世界。是處劫空，無有佛出，甚可憐愍衆生，是指此間一佛世界衆生，非爲一切諸餘世界衆生也。

如此類推，十方世界，有十方佛。無量世界，有無量佛。東方無量世界，有成、有住、有壞，其相甚多，不可分別，如是乃至十方。是十方世界中無量衆生，有三種身苦：老、病、死。三種心苦：姪、瞋、癡。三種後世苦：地獄、餓鬼、畜生。一切世界中，皆有三種人：下、中、上。下人，著現世樂。中人，求後世樂。上人，求道，有慈悲心，憐愍衆生。佛言：「若無老、病、死、佛不出世。」是人見老、病、死苦惱衆生、心中作願：「我當作佛，以度脫之。拔其心病，濟後世苦。」如是十方世界，皆有佛出因緣。法身常放光明，常說法。衆生有無量劫，罪垢厚重，不見不聞。衆生心清淨，則能見佛，如一心念佛，信淨不疑，必得見佛。

是以，佛陀慈悲，爲憐愍娑婆世界衆生，方便受諸罪苦，期以脫盡衆生，佛世難值，諸衆生應常清淨，一心念佛自造值佛因緣，必蒙佛陀度脫也。

修大方廣佛

華嚴法界

觀門論釋(廿四續)

日 慧



觀察右圖之情形，如：

一、我們四人在一起，我之能見他們三人，是因為我法界能攝他法界境界來入我法界中現，令他們三人成為我法界主。其言境，如是，我纔能見他們三人。這是我攝他，照此門則說一攝一切。他們之能見我，則因為我法界境入他們法

界中現，使我成為他們法界中境，他們纔能見我，則是我入他，或說一入一切。若是他不攝我入我，則我亦不能攝他入他；雖我攝他入他，他終不能見我。例如：我在人叢中，往往有與親友擦身而過，我見到他，他却見不到我之事，就是這種現象。又如，我在夢中所見到的親友，他們乃全然不知不覺；又如，凡夫之不見諸佛、菩薩的殊勝境界，都是這種情形的反映。但這種情形祇有在無明眠中的凡夫纔有，聖人明慧之心，諸法法爾之相則無。

二、在交涉時，雖說作「一攝一切，一入一切，一切攝一，一切入一」，其實是同時自在不分先後的。以A和C來說：A法界攝C法界，A法界便現C法界中的A、C二境，形成C、A相對之相，A法界入C法界，C法界便現A法界中C、A二境，形成A、C相對之相，若不攝入同時，則不能像這樣的彼此相互自在緣起，如圖交涉線所示，而成一切攝一，一切入一的現象。

三、A法界攝B、C、D法界，用語文表達起來，似乎有能攝、所攝之分，其實，是無有如是等事，惟是平等一際，無有二相的。所以，圖中所有用來表示法界的圓，不論是四個獨立的外圓，或其中的內圓，都應該是疊合為一，不如圖中所表示的各別存在纔對。雖然，其所顯現的A、B、C、D之境，則有差別，不但境有別，而且仍是各自法界顯各自境界。例如：在此一望一切中，我的法界無礙攝一切法界境界所顯現的境界，是屬於我自己的；我與一切他固同一真法界，但是，仍然各自住於與真法界等之一切各自法界境界中而絲毫不雜不亂。例如：我等四人，雖在同一空間中，都是各自在此空間中分別各自法界境界中之自、他，不知不見其餘三人的自、他、四人之法界境界，雖在同時同一空間顯現，而無障礙無礙，不雜不亂。何以故？法：空故、不相知、不相見故。如是甚深微妙境界，惟佛與佛，乃能究竟，以及

住於佛地之菩薩摩訶薩，乃能解了。

四、假使自法界一切境界不現，則自身亦不現。我人之所以見有自身，似是因爲自身於他法境界中，與他境界和合攝入自法界顯現爲自境界的。此中，所謂他法境界，不但是指人，法界的一切塵，一切剎之自、他，都是如此交涉，乃至自相在，無障無礙，交織成爲無量無邊不可說衆生刹海，顯現爲一廣大無礙的大幻化網。是故，我人若能離境，則能離我，離我、我所，入法性空，通達一眞法界。入一切法界，親證此無礙法界了。

綜上所說，我們似可提出如下的看法：

第一，由一、二兩項，說明此種緣起交涉現象，是以緣起四句爲範圍而不能越軌的；不但不能越此四句的範圍，而且還是多不了，也少不得的，多了派不上用場，少了就不能緣起。由一望一切交涉四句如此，由一切望一之相在四句，當知亦然。因爲後者祇是前者的迴互觀察，彼此之間的關係，還是不變的。因爲這是緣起法爾規律，誰也無能改變。此義，觀後之相在無礙門的解釋和圖示，即可知之。

第二，由三、四兩項極其清楚地可以看出一切法無有自、他之分——自是他中之自，他是自中的他，自、他的界限，簡直無法確定——於中，毫無障礙地出示了無我平等之相，出示了色即是空而又空即是色之相，出示了色空無礙之相，亦出示了理事無礙一際圓融，互奪雙泯的畢竟無二之相。思維至此，聯想到思益梵天所問經：「但以我平等故，菩提平等，衆生性平等，無我故，如是可得菩提」的教言，眞能給人一種無我解脫的感受，令人生起無比的，莫知然而然的法忱！

第三，由此諸義來看因果現象，更爲明瞭，由於從衆生憶想分別所顯的一切境界，都是各顯各境，成各自的世界，可知無論是生在天趣的樂境也好，墮在地獄的苦境也好，都惟自心境界，衆生自己有什麼心，起什麼分別，作什麼攀緣，

造什麼業，就顯什麼趣的世界境界，沒有人能進入到自我的世界來替我或同我享受罪苦或福樂，完全自作自受；雖然說同業有招感交涉等關係，但那是因緣法爾現象，實際上，交涉歸交涉，各、仍然不能發生相互知見的的關係。所以，自己作業感果，跟和我發生交涉作用的一切的他可以說毫無關係。從這個單純的角度來看自作自受的必然因果律，是非常單純而顯了的！

九、相在無礙門，謂一切望一，亦有入有攝，亦有四句：謂，攝一入一；攝一切入一；攝一入一切；攝一切入一切。同時交參，無障無礙。

此一門，旨在觀察攝入無礙門的攝與入的關係，以及攝入相在的現象。

所謂攝與入的關係，所呈現的現象。就是相在的現象。相在者，自在他，他亦在自之謂，此中，觀察自他攝入的關係時，如觀文，是從「一切望一」來觀察的。也就是以一切爲自、一爲他。

觀文的相在入攝四句，亦如前之交涉四句，分成兩組，每組兩句，含義也是有其差異性的。其差異的情況，與交涉四句同。又，此四句，亦各有省文，茲釋之如：

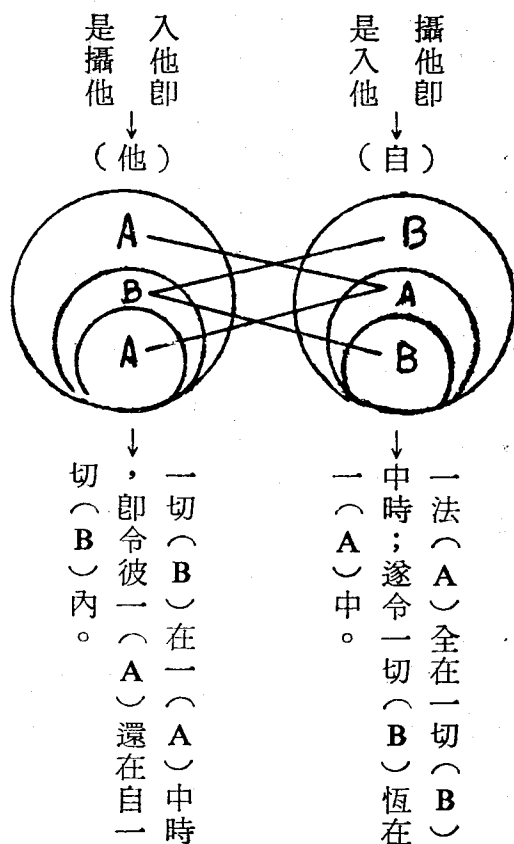
(一) 攝一入一：謂，一切攝一，又一切入一。

(二) 攝一切入一：謂，一切攝一中一切，又以自內之一入於他一中。

(三) 攝一入一切：謂，自一切攝他一，又入於他一內的一切之內。

(四) 攝一切入一切：謂，他一攝自一切，又入於自一切內的一法之內。

此等關係，非但依文字就可得以解了的，應與下圖對閱，才能清楚，同時，此門與攝入無礙門的關係，亦於下圖附以說明，當更有助於對此等義趣的體會與瞭解。



仍令A圓表一法，B圓表一切法。惟以B圓為主（自），看待於A圓（他），來觀察入攝關係。

觀於右圖，此門之相在關係，與前門之交涉關係，完全相同。其不同者，只是自他相望的交換而已。由此義趣之發現，可知道交涉與相在，其究竟之義為何矣。

從緣起事相上看，說交涉有此來彼往之義，說相在，則是彼此相互自在之義。有交涉，必有相在，交涉、相在，是無始的同時頓起，是無有先後之分的。不過，交涉乃約相在之所由說，相在則約交涉所呈現的現象說而已。復由交涉是一法交涉一切法，相在是一切法自在一一法，若欲觀其全面，則是廣大無礙現象，非具足三世法界無礙智，不能一念頓觀，自在無礙：若欲以語言文字同時俱陳，即使有生花之筆，懸河之口，亦無能為力。何以故？離語言文字道故。故論主單舉一法望一切法，一切法望一法，指陳其義，以類其餘。總之，交涉與相在，不是不同關係的安立，而是同一緣起的一、多關係的諦觀。

二 事緣普緣觀

十、普融無礙門：謂一切及一，普皆同時，更互相望，一一具前

兩重四句，普融無礙。準前思之，令圓明顯現，稱行境界，無障無礙，深思之，令現在前也。

這種超越時空甚深廣大的法界境相，釋者唯有擱筆置喙，無能著以隻字片語。雖然，願於華嚴經諸大菩薩所說法要中，私意以為其所顯境界足以說明此觀之境界者，擷取一、二，以供揣摩之參考。

先觀佛身之普融無礙。如來現相品。一切法勝音菩薩摩訶薩頌曰：

佛身充滿於法界，普現一切衆生前，
隨緣赴感靡不用，而恆處此菩提座。
如來一一毛孔中，一切剎塵諸佛坐，
菩薩衆會共圍繞，演說普賢之勝行。
如來安處菩提座，一毛示現多剎海，
一一毛現悉亦然，如是普周於法界。
一一剎中悉安坐，一切剎土皆周徧，
十方菩薩如雲集，莫不成來諸道場。
一切剎土微塵數，功德光明菩薩海，
普在如來衆會中，乃至法界咸充徧。
法界微塵諸剎土，一切衆中皆出現，
如是分身智境界，普賢行中能建立。

次觀佛土之普融無礙，華藏世界品菩薩摩訶薩頌曰：

剎種一一差別門，不可思議無有盡，
如是十方皆徧滿，廣大莊嚴現神力；
十方所有廣大剎，悉來入此世界種，
雖見十方普入中，而實無來無所入。
以一剎種入一切，一切入一亦無餘，
體相如本無差別，無等無量悉周徧。
一切國土微塵中，普見如來在其所，
願海言音若雷震，一切衆生悉調伏。

維於諸佛及佛地菩薩，有無量知諸法智慧，正觀一切，自在一一切，一如經言，其心智是周徧法界的，其智身即是法界

身，所以，不但能住此現觀，且其身之一一毛端，無一一毛端不是此現觀量。如善財童子觀普賢菩薩身，一一毛孔中都有不可說不可說微塵數佛刹海的思議事。又如入中論頌曰：

一一毛孔皆能現，無量諸佛與菩薩，如是剎那剎那頃，亦現天人阿修羅。

到這裏，還有誰能說是理是事？此無等等境界，雖無等等者纔能究竟，凡夫何能測知此事？纔有所測知，那止是知見邊事，距離解脫知見，是不能以數算譬喻計的。禪宗六祖能大師呵神會爲「知解宗徒」，豈徒然哉，有志佛法之士，是應該如實修行以求眞參實悟的！

這一周徧含容觀，從理如事門開展爲：事如理門觀周徧之理；事合理事無礙門觀含容之理；成就事如理融的理趣觀。再從這開展爲：通局無礙門觀事的周徧無礙；廣狹無礙門觀事的含容無礙；就一、多的順觀，觀一、多徧、容因緣，出徧、容相即的徧容無礙門；就一、多的逆觀，觀多、一攝，入因緣，出攝、入無礙的攝入無礙門。一路來的周徧和含容的事因緣作了步步深入的理觀，以成徧攝無礙觀，而徧攝無礙觀也就觀極於此了。再從這開展爲交參自在的交涉無礙門和相在無礙門，安立周徧含容的一與多和多與一的相望交參自在的兩重四句，以圓成普融無礙的周徧含容莊嚴現觀。這是一個非常縝密的完整的體系。

實、結論

法界之中，因無性之理性，成無我之事法；以事法無我，事即無性；以眞理無性，理即無我。無性、無我，同名爲空。是以，理空是即事空；事空是即理空；即一空而說理說事，故理事互即而不異，不異而互即。總此理事之不異空，總此理事之相即空，故名之曰「眞空」。此義甚深微妙，非禪觀以察之，般若以悟之，不能與之相應。若誠能定慧觀照，則妄情所計之「色不即空」，正是實相之「色即是空」。是故，會色歸空觀，謂「色不即空，以即空故」。跟色空一樣，空色亦然，故明空即色觀，說「

空不即色，以即色故」。如此說法，正是揀即是顯，顯即是揀，妙極！巧極！

由於眞空，是理事之總相，謂空相、一相、無相。故後之二觀，說理事無礙，即因眞空而理事無礙，說周徧含容，即因眞空而周徧含容，若捨眞空觀而求理事無礙與周徧含容，就等於緣木求魚。正如中論頌^{②④}說：

以有空義故，一切法得成；
若無空義者，一切則不成。

法界緣起，理徧於事，理性無所不在，事徧於理，事事普遍圓滿，理事無礙，事事自在。如是之實相，如是之緣起，法爾本然，非佛作，非餘人作。法界觀所觀無色，即如實觀此法界理與緣起事，而正覺之，而自在之，依無盡法界，顯現無盡緣起；以無盡緣起，莊嚴無盡法界而已。

是故菩薩學佛，若約廣大菩薩行果來說，則六度萬行，盡未來際，作佛事度衆生；即使成佛，由於不住涅槃，所以，也還是隨緣示現行菩薩行，廣作饒益，不止不休的。如聖文殊^{②⑤}，聖觀音^{②⑥}等諸大菩薩，即是其例。若是約甚深義理來說，則爲以如理之自心空慧，契入如理之自性空法；成就無礙自在之普賢大行，盡無盡法界，及周徧含容之無緣大悲，攝一切法界，於眞法界而不動。無相法輪之般若論，廣示甚深空義，即是前者之說法；其華嚴論，遍演廣大願行功德，則是後者之說法。蓋悲願無智慧不能廣大，智慧無悲願亦不能廣大，悲、智二輪雙運，始能成就大乘。故法界三觀，盡攝華嚴法海理趣，固無不盡，亦攝般若義海理趣而無有餘，言簡而義豐，文約而理盡，是極廣大而盡精微之作！

（第二編完）

註：

②④ 頌見中論四諦品。

②⑤ 首楞嚴經佛說文殊大士是過去龍種上如來。詳大正六四二，第六四四頁。

②⑥ 千手陀羅尼經佛說觀音大士是過去正法明如來。詳大正一〇六，第一一〇頁。

參寥集解題

明復

參寥道潛於有宋文風極盛之季，以吟咏之工，爲衆所推，號稱詩僧第一，謂古之支晝貫已不過如此。然其生平志業德操，凜凜乎有世之大丈夫所不敢企冀者，至於救鵲護鵲，爲人恒常稱道之數節，特其末事耳。不幸竟爲詩名所掩，冤哉。

陳后山愛其詩，讀不捨手。嘗與語及唐詩僧，師曰：「貫休齊己，世薄其語。然以曠蕩逸羣之氣，高世之志，天下之譽，王侯將相之奉，而爲石霜老師之役，終其身不去，此豈用意於詩者，工拙不足病也。」后山自謂：「由是而知余之所貴乃其棄遺，所謂淺爲丈夫者乎於其行。」

源夫僧之詩思，率皆發諸禪悟，悟澈則思清，不待學而後工。師以妙年得法於大覺璉公，璉嗣泐潭懷澄，澄嗣五祖師戒，戒嗣明教師寬，寬嗣雲門大慈雲文偃禪師。偃公開雲門宗，四傳而得璉，大盛於北宋。師與佛印了元，皆其健者。宋濂作「育王山寺碑」謂：「大覺日與九峰韶公、佛國白公、參寥潛公講道一室，扁曰『蒙堂』。叢林取則焉。」潛師之於禪法，淵遠流長，於師教，升堂入室，以至於此，其悟之澈，其智之敏，應勿庸置疑，唯禪冊漏載，僧傳過簡，師之法語不得而聞，師之行實唯賴士大夫所傳，廬山眞面，遂被雲封，世莫能睹矣。

士夫貢高，於宋爲甚，言過其實，每致惑亂。今皆知潛師依傍蘇長公，爲其得名之由。恒視之爲蘇門清客，幫閒趨走之流。實則師識陳后山在識東坡前，后山早已盛讚其識，謂讀之不捨手，豈待東坡翦裁而後有成耶。師初識東坡在熙寧九年帥徐時，東坡一見卽爲傾服，以書告文同云：「其詩句清絕，與林逋相上下」。絕無挽視俯蓄之意明矣。故論謂：師之詩雅淡眞率，上欲窺陶白，而下有鴈行蘇黃句，雅不樂與宋人同烟火。是參寥自有爲參寥，非第以子瞻重也。

至於東坡謫齊安，力耕以自誨，師不遠二千里馳往撫慰，相處期年始去，正顯其非常人也。後東坡報之以書云：「僕罪大責輕，謫居以來，杜

門念舊而已。雖平生親識，亦斷往還，理固宜爾，而釋老數公，反復千里致問，情義之厚，有加平日，以此知道德高風，果在世外也。」迨後再貶瓊崖，師欲偕徒轉海相視，東坡報以書云：「淨慧琳老及諸僧和爲默禱於佛，令亟還中州，甚荷至意。自揣省事以來，亦粗爲知道者。但道心數起，數爲世業所奪，恐是諸佛知其難化，故以萬里之行相調伏耳。」又云：「轉海相訪，一段奇事。但聞海舶遇風，如在高山上墜深谷中，非愚無知與至人皆不可處，胥靡遺生，恐吾輩不可學，若是至人無一事，冒此險做什麼，千萬勿萌此意。自揣餘生，須必相見，公但記此言，非妄語也。」此豈以清客幫閒相蓄者之語乎。蓋言師攀沿仕宦，依傍權勢，趨走東坡之門以邀譽者，既不識東坡之爲人，亦不解師之用心也。

前此，有陳尊宿者，於道旁結菴施湯水，有僧就之飲，畢，曰：「大不易也。尊宿答云：譬如喂牛喂馬。師護念東坡，不畏讒譏，躬蹈艱險，至再至三，終爲佞得，罹禍罷道而不悔，所爲何者，固爲我慢貢高者所無從夢見，而東坡知之悉矣，其詩有云：「上人學苦空，百念已灰冷。閱世走人間，觀身臥雲嶺。」應是的論。又嘗撰「參寥子眞贊」云：「維參寥子，身寒而道富。辯於文而訥於口。外尪柔而中健武。與人無競而好刺譏朋友之過。枯形灰心，而喜爲感時玩物不能忘情之語。此不可曉者五也。」此豈眞不可曉者耶，菩薩道耳。菩薩住健行三昧固若斯，入險縛魔，爲衆生作給使，捐眼目腦髓而無悔。潛師深於禪者，故能優爲之。

然宋人爲政，襲唐之弊而無能革去。種種惡蹟，載在簡冊，均可按察。至於動輒遞僧入法服，黥其面，杖其脊，織爲軍伏賤役，若芙蓉楷，大慧杲尙且不免，似師與洪覺範者久親王臣，屢倡正言，扶持善道而無視生死，佞倖輩欲得而甘心者久矣，黥而役之又何足怪。以是招徠儒之悔，啟道流之輕，不亦冤乎。

永懺樓隨筆之四十八

摩訶曼殊沙華與紫色光焰

馮

上次拙文「土星千層光環之謎」，似乎引起一些讀者興趣，有些大德很客氣，說該文是揭開宇宙神秘與佛教奧秘的一種新觀念。另一些讀者反應不同，有人說，這是「奇文共賞」的「大胆假設」。也有人說：土星光環是自然奇觀，戴帽佛光是山谷中的沼氣與磷光作用，凡此皆是自然現象，何得謂是佛光？有人又說：寫佛教文章，仍以闡揚經論爲是，不可亂拉科學妄加附會。

這許多寶貴的指示，我都非常感謝！對於大德們的過譽，則愧不敢當！感謝各位的鼓勵我繼續研讀經論與科學，對於反對我隨筆胡說的先生們，我也同樣感謝指教；我知任何指教都是善意的、客觀的。不過，我仍將繼續胡說亂寫下去，我的觀點，儘管是「奇文共賞」，任何人均可視之爲「邪說」，我却覺得我們爲了求知，我們必須對事物作爲方向的探討研究。我們學習佛理，當然首重研讀佛教經論，也當然是以佛語爲基本，但是我們要曉得，佛經與佛語的內容，不但是針對人生，不但包含哲學、心理學等學問，也包含了科學在內。

假如我們學佛理，只注重佛理的哲學內涵及修行方法等等，而不談佛理內的科學意義。我們就是自我禁錮了！我認爲學佛必須也研究科學新智識，才能夠幫助我們瞭解佛經當中的許多「超自然」大能力現象。

比如說，妙法蓮華經序品中說：「……是時日月燈明佛，說大乘經，名無量義，教菩薩法，佛所護念，說是經已，即於大眾中，結伽趺坐，入於無量義處三昧，身心不動，是時天雨曼陀羅華，摩訶曼陀羅華，曼殊沙華，摩訶曼殊沙華

，而散佛上，及諸大眾，普佛世界，六種震動！」假如我們不從現代最新科學智識去研究此一段經文，假如我們仍舊只從落後的觀念去衡量，視一切我們無知的現象爲「怪力亂神」，認爲「子不語」就否定一切未知，我們就難免不懂這一段說什麼，而以爲它是「神話」了。

我們試分析這一段是不是荒誕的神話：

現代科學已經證實了人體是一座磁場，我們人人身體內都有靜電與磁場（以前我在內明發表過多次），即使是最無修爲的人，他的身體內也有電磁，因爲人體內有各種可以產生電磁的金屬元素——雖然份量不多，論起份量與金錢價值，還值不到一元美金——這些在我們身體內細胞與血液各細胞與液體中的金屬礦物元素的原子，與外界天然的原子一樣，並無差別，也是一樣是由電子繞着核子旋轉的，也一樣產生磁場，人體內的許多金屬礦物質元素原子的許多磁場，不停在閃動，連結成爲較大較繁複的磁場，人體是宇宙的縮影。

科學也成功地拍攝得人的手指放射着火焰靜電（內明已刊出過拙文），人體全身都有這些靜電磁場的火焰閃閃，隨着體力與心力的強弱而增減其明暗，生病的人，身體的電磁火焰就微弱散亂，忽明忽滅，健康的人，火焰強盛，焰光平均穩定。

人體的火焰，大約可歸納爲七層：頭頂上一個圓形光環，兩肩各一個光環（我也已在內明發表過科學照片），胸際一個大光環，臍部一個小光環繞身，膝部各一個磁場光環，兩足各踏一個光環，兩手各有一個光環。

這是人人都有的，佛說衆生均有佛性，此又爲一旁證，佛說一闍提人等均可成佛，此語除了哲理之外，實在仍有科學真理在

內。

科學證明，我們在靜定之中，腦波的八綫波動的峯谷較小，換言之，腦波較為平穩平均。平時，我們腦波的波浪，忽高忽低，忽速忽慢，忽而狂奔，忽而短促，這都是由於我們心中欲念、煩惱、痛苦、不安、煩躁之類的諸蘊在作怪。使到我們的心力腦波動盪紛亂而不能集中，假如我們能夠靜下來，摒除七情六欲，去了諸蘊，我們的腦波就會較為平均穩定，成為有一定節奏前進的有用的超微波。

腦波，是體內生命力與各元素電子產生的一種超微波。腦子內的以億兆計算的腦細胞，是些神經細胞，神經細胞的微波電磁閃動交流，真是快逾閃電。一座人造的電腦（電子計算機）的電磁神經已經是人所皆知的複雜，人腦比它更加複雜，人腦就是一座最精微複雜的電腦，它的億兆神經細胞閃着電磁（科學證明：神經的顫動，有一種含有鉀化合物的微細內分泌產生微弱電流及磁場的傳遞），人腦億兆細胞產生的電磁場，匯成火焰光圈，用紅外線攝影機，可以拍攝得出來，我們的腦袋上有閃閃的火焰，一般人的頭上火焰，大致是紫色的。

這就是今天迷惑了科學界與西方宗教人士的「紫色火焰」！西方一般人不知道有這些紫色火焰，但是，研究東方神秘學的人知道，三四百年前，法國的神秘學家聖日耳曼伯爵（St. Germain）已在其著作提到過，他的大意說：

「你們當中很多人跟了我多年，在修行上都沒有進步，你們忽視了你們各具有紫色火焰，你們不知道紫色火焰的意義，你們應該用煉金的毅力去煅煉紫色火焰，它是通往宇宙的道路。」

聖日耳曼伯爵的身世難以考據，他只留下了幾本修道及煉金煉丹的著作。傳說他曾在天竺學習佛法，回到歐洲另創學說，一面仍企圖把普通金屬煅煉成黃金，傳說他已經成功，他能變銅為金，但是沒有人知道他怎樣「變」，他說過不可能用鉗鍋煉成黃金，只有用心力可以煉銅為金，傳說他出

入法皇宮廷，揮金如土，黃金來源始終是謎（也許他能用心力改變電子數目原子價）。

聖日耳曼伯爵的故事，這裏不想講太多。總之，他是一個歐洲傳奇人物。撇開他的身世傳奇不談，我們只談他所講的「紫色火焰」，可知他已經了解人腦袋上的靜電磁場會產生紫色火焰，或者他也知道佛陀頭上的金光，他講的紫色火焰是通往宇宙之路，這句話，很有一點意思！

我們知道，心力平靜，腦波集中之後，產生的超微波，可以連續射出，這些超微波，比什麼光波音波都細微，當它射出，就像現代的雷射光束似的，可以引起很多的作用，

佛家注重修行，六度萬行，從戒得定，從定得慧，身心不動，腦波從凡人的紫色火焰煉為金光燦爛，金色並非黃金財富之謂，而是最大的純淨和最大的光明也，日月燈明佛，因有大光明而得此名，他在禪定之中，進入無量義處三昧，即是空中不空的境界，腦波發生極強烈電磁作用，放射大光明，輻射向四方。

電磁火焰之為物，是具有很大大擴散作用的，並非一定要有五百一千支強光燈胆才照現夜空，北極磁光，有多少份量？只那麼微末的一點點，就閃耀了北極上空，蔚為奇觀。

佛的頭頂佛光，能夠「光照萬千佛土，靡不周徧（法華經序品）。我們分析了上面所講，當不難解了。何況，電磁作用是引起連鎖作用的，佛頂佛光的輻射，引起宇宙中氣體固體各元素原子的反應響應放出磁光，這有什麼難以明白的呢？

天雨의各種曼陀羅花，不是凡間的植物花朵——什麼玫瑰花茶花之類，它是佛的輻射光能所引起的宇宙中元素原子的響應而呈現的「花形」之相，紛紛閃現。原子的運動旋轉形相，本來就是花朵多瓣之狀（請參閱「內明」拙文蓮花之謎），空氣中，各種氣體，氫是一個電子繞着核子旋轉，氦是兩個……各種原子的電子，受到佛的心力腦波的超微波的輻射而產生放射靜電磁場火焰，像海洋中的波湧，一路傳湧過去。也一定有些核爆，引起「六種震動」。

大品般若經一曰：「爾時世尊在獅子座，入師子遊戲三昧，

以神通力，感動三千大千國土，六種震動，……令衆生和悅」。

大智度論八說：「入此三昧，能種種迴轉此地，令六反震動」。

大般若經曰：「六種變動，謂動、極動、等極動、涌、極涌、等極涌。震、極震、等極震。擊、極擊、等極擊。吼、極吼、等極吼，爆、極爆、等極爆」。

這還不夠明白顯示佛光引起核爆嗎？一說到核爆，人們就聯想到核子炸彈，其實核爆是釋放核內巨能，也可用於造福用途，例如核子發電廠之類，未必就都是核子彈。

再說那些曼陀羅花，摩訶曼陀羅花，曼殊沙華，摩訶曼殊沙華，倒不是人人見得到的，必須在場聽佛法的人，心中虔誠篤信，心無雜念旁騖，那麼他的慧眼才能開，才見得到這些天雨法華的奇觀。慧眼不是真正的一雙肉眼，而是人的意識力，亦即心力腦波的一種，是一種微波，它能進入三昧，它能進入微細的外物原子，可以看到原子的曼殊沙華形態。

華嚴經講人有五眼，即是：肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。

肉眼就是我們肉體的兩眼。「天眼」是色界天人所有之眼，人中修禪定亦可得之，不論遠近內外日夜，皆能得見。

「慧眼」是二乘之人，照見真空無相之理之智慧。

「法眼」是菩薩爲度衆生，照見一切法門之智慧，乃是假諦道種智。

「佛眼」，是最高境界之眼，佛具兼前述四種眼，乃是中諦一切智。

肉眼沒有微波發出，所謂「秋波」，不過是文人的杜撰誇張，肉眼其實等於照相機的「鏡頭」，只收不發的。

其他的四種「眼」，都不是肉眼的「眼」，而是腦波的四種，其中「天眼」是與松果腺關係最大的（「內明」已登過拙文）。「慧眼」等都是超微波，故能無遠不至，無微不

見，深入宇宙太空，透視地層海洋，比雷射光束更佳。

有說非得要有最新核子設備才能產生微波，那麼請問他，蝙蝠又有什麼巨大科學設備？蝙蝠能夠放射出「雷達微波」，憑其反射而知方向，可飛行於黑夜，人所皆知。「雷達」之發明，還是靈感得自蝙蝠啓示呢！

現在的新科學，相當重視人類的「潛意識」見聞力量，換言之，那就是佛家所講的諸眼（五眼又可再詳分爲十眼），科學的實驗紀錄，我們改天另題再論。我手上的資料，多得可以寫一百萬字，今天不好太囁嚅多佔「內明」篇幅。

這五眼中的四眼，可得可失（見華嚴經），尤其是凡夫，可煉得「天眼」「慧眼」，得於一時，亦失於一時，並非能夠長期保持的，除非他真正學佛學到了進入一定的極高境界。

凡夫如我，偶有所見，太不敢自稱爲煉得天眼慧眼，不過我確偶然會見到平常肉眼不見的事物，講出來，恐被譏爲盜名欺世，或驚世駭俗，爲了幫助分析研究佛學的淺近智識，我乃不惜被譏而講出來，並非有意班門弄斧。我的時現時逝的見境，並不完整，多是片段的，一閃即逝，要追看時，無影無踪，來時却不得，求時亦不可得，這都是肺腑真話，千萬別當我是「先知」，也別當我是「騙子」，我從不以「預言家」自居去亂講預言，也從不以亂講來欽財求名。內明登刊拙作之後，有些人找我要我爲之看看未來，我也都礙難從命的。我不接電話，不見客，不公開發面，就是怕亂講害人。更怕因公開講預言而沽名釣譽，「妖」言惑衆。我的時得時失的「眼」，只可供佐輔宏法之用，不作別的名利用途。

閒話說了一車子，到底我想說什麼呢？我是要說我以前在內明發表過的一段真實個人經驗：那年，宣化度輪法師在洛杉磯講經，我在三藩市金山寺看廟，我忽見洛城佛堂景象，我見到老師父講經時，空中降下無數花朵形狀微細光塵，後來老師父回寺那天，我忽然從三樓跑下去，對恆實法師說：「師父已經上了飛機起程回來了，就快到了！快去接。」

法師並無打電話回寺通知，寺中也無人知道他哪天回來，我

那一說，大家半信半疑。我着急得很，堅持我見不妄，恆實法師與恆順法師就打長途電話去洛城一問，果然那邊說，「已經登機了」。洛城飛三藩市，不過二三十分鐘，我們問得來，已耽不少時間，連忙派車，我說：「接不到，師父已經乘巴士進市了！」

恆實法師與我仍然驅車前往機場，果然撲了一場空，度輪法師真的已到金山，見無人來接，就自己坐巴士回寺了。

當我見到他時，我就笑問：「師父你講楞嚴經，怎麼放彩色泡泡呢？」我講的那道場樓上情況，大致相符，我所見的曼陀羅花，在場有一位美國女居士也見到，她在那邊講出來，與我不謀而合，足證佛經的力量，是不可思議的。虔心篤信者，必會見到天雨花的奇觀，在座的信眾，當然也都是虔誠的，不過，可能心中仍有多少雜念未清，是以一時未得見，將來也會見的。

恆實法師是一位美國人，出身有名大學，有學位，中文素養很高，說得一口流利正確的北京話，經常即席翻譯宣化法師用國語講的佛經，我在旁也一字不敢妄改，可見他譯成英文多麼準確了，恆實法師這幾年虔心為禱求佛祐世界和平而三步一拜。已經拜了幾年，事先我不知道，前年我在加拿大，忽然看見他在南加州一處海邊公路上三步一拜，隨行有一位美國青年法師，是不認識的，我看見恆實法師眉毛都變斑白了，他那麼年輕，白眉令我覺得很奇怪，又見他頭頂上天空有長長的卷狀的白雲，好像是龍狀，我乃寫信去問度輪法師，他的一位大護法弟子方果悟女士代覆信告訴我，確有所見的情形發生於恆實法師。

洗塵法師最近十月份來加拿大，十月九日晚上我突見他在啟德機場登機，提了一大紙箱佛書給我，我忙打電話問楊家的孩子們，他們說：「你打得來正好，媽媽從香港長途電話來說沈九成伯伯託她打電話來通知，師父將於十月十二號飛抵溫哥華，請你去接機！」

沈先生發出的航空信，是十月三號的，却在十月十八號

才寄達我家，加拿大的郵政效率可見一斑！還是「快遞」呢，信收到時，洗塵師父已回到香港了，幸虧我還是畧能預見一點。

洗塵法師見到我就笑道：「你上次在內明預講的香港大雨水災情景，已經應驗了！」

他果然携來了一箱佛書給我，是我一向求之不得的大智度論與瑜伽師地論一共二十多本，那麼沉重真虧了師父辛苦携來了。

我們後來談了別的事，因說起，我們都惋惜埃及薩德總統，我在今年四月時曾致函薩德總統，請他勿閱兵，他沒回信。五月，美國的一份英文小報紙登出我的投書警告，說薩德年底前將遇險（我又見中東還有三位元首遭暗殺）。同時，美國的心靈預言家也紛紛預言薩德將被殺。人人均可見到他的危險，不用心靈預感也可預知他必被害了，這只是常識問題。

這上述的個人心靈經驗，還談不到是什麼「天眼」程度，有些是有所見，有些是常識判斷，說了一車子廢話，並非要賣弄什麼，只是作為小小的旁證來分析佛經裏的內容。我想，我們只要虛心客觀去用新科學眼光來研究，我們就會發現，佛經所講的，無一句不是合乎宇宙法則的，佛教所講的種種不可思議境界，必須有待日新月異的進步新科學眼光才可以懂得，科學越新，越證明佛法的不可思議。本來，佛法自亘古以來，就是科學的宗教，而非迷信神權奴役的宗教。佛經所講的宇宙現象，超自然現象，語焉不詳。數千年來，科學受到種種壓迫妨礙，以致民智退化，中國人從一個古代的科學先進，淪為科學落後，一般人，還未懂得科學皮毛，就妄自以為「二十世紀」的科學思想人物了，就妄自批評佛教的超自然現象是「神話」了。

幸而，當今西方最尖端的科學家都紛紛開始認識佛法了。他們陸續用新的太空時代科學眼光來一一證明佛經的內容，他們有很多著論都用新科學眼光來重新鑑估佛經，例如內明曾刊出的蔣元啓先生翻譯的卡普拉博士的「佛法與高能物理學的發展」，就是一個很好的例子，請多研究該文。

我還未具有那麼高深的新科學智識和佛學修養，我只有很低

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

田氏與譚氏聞言，恍遭雷擊，震駭悲泣，雖云淨侶，豈無慕情？又情知郎心如鐵，無可挽回，兩女掩面，飲泣不止，無以為言。

公子亦感心中慘怛，於心極為不忍，但轉念：焉可以兒女情長妨害出家之大事？只得硬了心腸，忍住眼淚，說道：「兩卿勿作此世態，須知我已非世俗夫婦，而乃學佛同修之淨侶，今雖暫別，將來仍將重逢，同詣龍華會，永生不滅，免却輪迴，永居極樂。」

田氏泣道：「往生極樂世界，事屬渺茫。我等他生未卜，今生已休！郎君忍心拋棄，我等生又何益？不如一刀自刎，了却殘生。」

譚氏亦曰：「姊姊，我亦願相隨於地下了！」
兩女互擁，哭做一團，正是肝腸寸斷，痛不欲生。

公子泣道：「兩卿切莫存短見，徒增我罪孽，於事無補，枉死亦徒為怨鬼，永墮地獄受苦。我前此已言明，並非無情。我願兩卿善自珍攝，代我侍奉高堂，同時在家清修，異日皆得功德圓滿，同登極樂，我愛兩卿至深，不願見兩卿與萬物同腐化為黃土一坯，怎麼仍不覺悟呢？」

田氏泣道：「道理豈不明白？知之不難，行之豈易？」

譚氏泣道：「郎君現已開導引渡我們，何不索性帶挈我們亦去出家呢？」

公子說：「我今此去，將行蹤無定，務須覓求名山叢林，拜高僧學佛，豈能帶你們女流同往？」

譚氏泣道：「郎君既然如此鐵石心腸，又不容我等以一死相報，又不容我等相隨出家，叫我等生何以堪？」

公子說：「兩卿但善待翁姑，在家修行，待着將來，我若學佛有成，定必接引。」

田氏泣道：「此皆渺茫之言，我知郎君此去，將無再見之期

。既不許我等以死相報，我等亦唯有青燈木魚，了此殘生罷！」

譚氏泣道：「但願郎君勿太忘情，得便返家來一面。」公子情知，如此對泣，永無休止，久談徒牽情絲再縛，若不及早斬斷，何能出家？於是收淚，對兩女深深一揖道：「就此拜別！兩卿請多珍重！善待翁姑，好自修行！」

兩女聞言痛斷肝腸，失聲痛哭，又恐翁姑及家人聽聞，只得吞聲，兩人相擁悲泣，大慟幾絕。

公子把心一橫，視若無睹，跨出檻外。

田氏悲呼：「郎君且慢，待我爲你收拾衣包！」

公子淡然道：「家且拋棄，何況衣包？」

他再回頭，大踏步，走向後衙花園，兩女追到門邊，倚門泣望，又不敢作聲，只見郎君漸漸行遠，隱入園林之中。兩女深知，今生已無再相見之期，奈何情天？兩人伏在窗格，含淚不捨，仍望園中，哪還有郎君人影？但見月白風清，花影搖曳，遠樹如煙，萬籟無聲。

兩女哭夠多時，夜已深沉，只見几上水晶壓着素箋一張，却是公子不知何時留下，早時所寫之「皮袋歌一篇」，詩歌句句看破紅塵，兩女閱罷，又復痛哭，只哭得神昏氣短，痛不欲生。那譚女哭得頭暈，田女氣喘咳嗽，越咳越烈，突然咳出一口鮮血來，隨着又是一連幾口鮮血，濺紅花階，又復涕淚交流，嗆喘氣窒，頹然暈倒於地，竟暈死過去了。

「姊姊！姊姊！」譚女大驚，慘叫數聲，擁抱田女痛哭喊道：「郎君啊！你好狠心啊！願你真個成佛作祖了罷！」

21

蕭公子從後花園踰牆而出，且喜並無巡夜更夫看見，正可放心前行，只是黑夜茫茫，不知投奔何處？突聞後面有脚

步之聲，嚇得慌忙緊貼牆邊，只道是衙役更夫來了，誰知却是富國堂弟。

那富國追了上來，喊道：「哥哥等我則個！」

公子忙道：「別大嚷大叫，叫人聽到。」又問：「你來作甚？」

富國道：「哥哥，你好沒分曉！你忍心拋棄父母與兩房妻室，逃往出家，怎麼連我也拋棄了？」

「你怎得知我要去出家？」

「我在你房外窗下偷聽多時！」富國道：「你好胆子！也不防僕婢聽到又去報與伯父？」

「你怎敢偷聽我房內私語！」

「我也是替你把風呀？」你可知兩位嫂嫂痛哭悽慘？」

公子道：「好了，勿再多談阻我行程！」

富國道：「哥哥去出家，須是帶我前往！」

公子道：「我忍心出家，背棄父母與妻房，已屬不孝不義，如何又帶你同走？你須留下延續蕭門一脉！」

富國道：「哥哥好不顛倒？上次往南嶽，你不曾帶我同往？」

「上次我未想清，今番念及蕭氏無嗣，却不能帶你同走了。」

「哥哥若不帶我同行，」富國道：「我立時就大叫大嚷，待巡兵來捉你回家，伯父再鎖你與兩位嫂嫂同房，不得出來，叫你去生養娃娃！」

「你真可惡！」公子罵道：「爲何要如此纏住我？」

「哥哥！」富國道：「你當日勸我信佛，講得我這頑石也點頭，願從你出家修行。如今你却拋棄我，真乃爲善不終，豈有如此度人的？」

「我自己尚且未能自度，安能度人？」

「哥哥，我不同你講什麼話頭佛偈，」富國道：「好歹你須帶了我同去，不然我立時叫喊……」

正爭論間，只見燈籠火把，遠遠巡夜兵卒而已，公子慌道：

「富弟休喊，我帶你同往就是了，」

富國大喜道：「如此方好，將來哥哥成佛成祖我做侍者。」

公子催促道：「廢話少講，要走得快，若被捉回，此番休想脫身了。」

兄弟兩人於是慌不擇路，遁入路邊草叢躲藏，直到兵勇已過，方敢起身，那富國就問：「哥哥，我們却得逃往何處出家？」

公子道：「現時路途不通，自無可能返回湖南再去衡山，而且去了亦難免被宗人捉回，現今太平天國幾乎盡毀東南寺院，只有數處未遭毒手，一是武彝山，諒有佛寺，一是福州鼓山，聞有湧泉寺，甚為恢宏，我意最好逃往武彝山，較為偏僻荒野，易於藏身，但武彝情況不明，去到若無佛寺，却如何是好？唯今之計，唯有前往福州湧泉寺便了。」

「好極，事不宜遲，我們速去！」

兄弟兩人，慌忙上路，因有上次被捉回之教訓，今番學乖了，不敢再上官道，只挑偏僻山野小路而行。那時福建多是荒涼丘陵地帶，不比湖南人煙稠密。兩人走得匆忙，在山中轉來轉去，走到第二天，又饑又累又渴。好不容易才看見路旁有一處草屋人家。

富國道：「哥哥，我實在走不動了，且去買些食物充饑，借個鋪蓋，睡覺起來再走。」

公子道：「甚好！」

兩人到得草屋面前敲門，出來一位老者。

公子說：「老丈請了，我乃兄弟二人，行路迷途，誤至此地，困倦渴饑，欲請老丈方便，俾我等借宿一宵，給些飲食，房金飯金照付！」

老者說：「誰家趕路頂着房子走抬了飯鍋行？也不消得付我飯錢，我方方便人就是方便自己。兩位只管住宿無妨。」

兩人感激不盡，進得屋內，只見四壁掛滿了獐皮兔皮，凭倚着些獵叉弓箭。灶頭煮着一鍋野味，肉香四溢。老人端來兩杯煮暖黃酒，一盤鍋中撈起鹵肉，說道：「獵戶人家，除了野味，別無他物，兩位公子，將就吃些充饑。」

公子兄弟嚇了一驚，素來信佛吃素，滴酒不飲，片葷不

進，如何敢吃這些獸肉？雖是饑餓已極，亦斷不可破戒呀！

公子乃說：「老丈盛情可感，唯我兄弟二人素來信佛茹素，不敢吃葷，若有米飯，便請賞些，肉肴便不敢拜領了。」

老人笑道：「恁地却又作怪，兩位公子年紀小小，又不是和尚，却怕吃肉？山中並無他物，兩位將就吃些充饑不妨，哪裏就得罪了菩薩。」

公子說：「老丈之言差矣，我生來拜佛吃素至今，從未破戒，今番縱饑，亦難從命！」

老人笑道：「我家却連米飯亦無，這却如何是好？你終不成忍飢到夜？」

公子道：「既無米飯蔬食，我寧願忍饑，只求借榻一宿便了，明日却再打算。」

老人笑道：「從不曾見這般守戒小郎！就是是做了和尚，也還有人偷偷吃肉哩！只要人不見，誰知道來着？」

公子道：「罪過罪過！老丈請莫謗僧！老丈說只要人不見，豈知還有天見地見，菩薩當頭看見呢！若是真正發心出家僧人，斷無自欺欺人之事！我們自有主意。」

公子與從弟終不肯破戒喫那些野味肉肴，寧願忍饑，就在柴房草堆睡了。

次晨兩人起來，尋些野菜燒熟吃了，重新上路，在群山之中，轉來轉去，也不識路，只向東南方向覓路而行。不覺又到日落時分，只見暮色四合，瘴霧漸升，又聞深山狼嗥虎吼，兩人慌不擇路，前不見村，後不見莊，不知如何是好。

奔竄至二更時分，忽見林中露出燈光一盞，富國道：「哥哥，你看前面燈光，必有人家，我們且去投宿。」

兩人到了跟前，却是一座木屋，十分簡陋，却掛了酒旂子「杏花村」三個大字，櫃後坐着一個當爐女子，年方虎狼，十分妖嬈，濃粉艷抹，笑迷迷迎將上來，水汪汪媚眼一拋，嬌聲喊「兩位少爺何來？欲往何處？」

公子道：「我們乃兄弟兩人，從漳州往福州鼓山進香，中途與同伴散失，誤到此地。」

女子笑道：「原來如此，想必饑渴，快請入座喝酒用飯。也有房間供客寄宿。」

公子道：「酒却不須，有素菜粥飯就夠。」

女子笑道：「素菜葷菜俱有。何必吃素？」

公子道：「我們拜佛，不用葷腥，」又囑咐：「大娘，炒菜亦務須用素油，莫用葷油。」

「就用素油，炒兩味嫩筍鮮冬菇，豆乾香芽菜下飯，可做得？」

「如此甚好！」公子答道，因問：「大娘，此是何處？怎的却有酒店？」

女子笑道：「此地叫三家村，本是小村，哪裏養得酒店？皆因山上出木材，也有百來二百個漢子在山上森林伐木，不時下山來喝杯老酒，兼且尋些快樂，奴家就在此設了酒肆，也賣酒，也陪酒！」又狐媚笑道：「兩位少爺又不喝酒，又不吃肉，有何意味？待奴家來敬你喝杯樂酒如何？」

公子慌道：「大娘勿多禮，只賞飯罷！實在饑慌了。」

兄弟二人狼吞虎嚥，吃完一頓素飯，都覺困倦不堪，便說：「大娘，實在眼睏，且領我等到客房借宿則個。」

女子笑道：「有有有，且隨我來！」

兩人到了房間，不禁愕然，只見房中床鋪被褥富麗，好似新房，而且幽香陣陣，引人遐思，那女子笑道：「兩位休得多疑，此乃奴家閨房，只因見兩位斯文高貴，不似那輩伐木工人粗魯，怎好委屈兩位睡那骯髒客房？因此，乃將奴家閨房讓出供貴客使用了！千祈莫嫌！」

兩人雖感不宜，但至此亦只好客隨主便罷了，那婆娘說罷關門離去，兄弟兩人料想無事，放心安眠。

詎料睡到曉，兩人均感有人撫摸身體，兼有強烈俗香侵鼻，兩人睜眼一看，只見那店主婆娘，裸裎玉體，坐於床沿，妖嬈淫蕩，嬌嬌滴滴說道：「兩位小郎君好睡呀！」

公子與富國嚇得魂飛魄散，閃避不迭，喝道：「大娘意欲何為？」

那婆娘笑道：「兩位郎君休得驚慌，奴奴並無惡意，只因見兩位人才出眾，特來相聚，共效于飛！」

公子忙道：「大娘休得做出如此喪墜品德名節之事！」

婆娘道：「奴奴並無夫家，在此開設酒肆，不時招些伐木漢子，取些樂子，那管什麼品德名節？但求快樂就是了，今夕得遇兩位郎君，也是前緣有定，你兩人何必顧慮？」

公子道：「大娘之言差矣！女子以名節為重豈可胡為？我兄弟均是信佛之人，正要前往出家，更不能為此喪德苟且之事！」

婆娘蕩笑道：「原來是要做和尚的，只可惜你青春美貌，不享受鴛鴦之樂，却去做甚麼和尚？你如此年少，可知出家忍慾之苦？」

公子道：「人各有志，豈可相強？我等道心堅固，早已拋棄世間七情六慾，一心出家。」

婆娘道：「你要出家亦可做得！但一旦做了和尚，即不能吃肉，又不得親近女子，慾火難熬，你們何不趁尚未出家，今晚與我盡情歡樂一宵，明日却好去做和尚，也不枉人間走一遭。」

公子道：「切切不可！大娘快請出去免得壞了彼此德行！」

婆娘又道：「奴奴生有癆疾，每夕須得有男子相伴，這幾夜俱無人來，奴奴已一命垂危了，你們既是要出家學佛，想是要度人濟世，何不先濟我一夜呢？此亦是佈施，兩位郎君勿得吝嗇。」

公子道：「大娘休再胡說，請速離去！」

那婆娘哪肯罷休？只顧胡纏，把那裸裎肉體，貼將上來，硬要摟抱公子，嚇得公子慌忙一把將她推跌在床下，拖了弟弟就往外跑，奪門而出。

「我們快跑！這婆娘不是好人！」

兄弟二人奔出屋外，慌不擇路，急急有如喪家之犬，跑了好一段路，不要婆娘追來，方敢停步，回頭看那酒肆時，分明依然是荒山野嶺，星月皎明，兩人大喫一驚。

（未完待續）



國際佛學會圓滿閉幕

成一和尚等成功歸來

(本刊訊) 國際佛教學術會議第四屆大會於十一月十六日在大韓民國漢城市新羅大飯店迎賓館隆重揭幕，這一次會議計有日本、美國、中華民國及地主國四個國家一百六十多位佛教學者與會，主辦單位是大韓傳統佛教研究院，該院院長金知見博士為大會主席，協辦單位是日本中外日報社與禪門的形成，三天會議計發表論文一十九篇，我國代表成一和尚發表的論文是「圭峯宗密大師的禪教合一說」，楊白衣教授發表的論文是「馬祖禪與新羅禪」，第四天南下木浦於普賢精舍花郎會館舉行紀念講演會，受到木浦市長范澤南及正覺法師的熱烈歡迎，第五天古蹟巡禮，計訪問了道岬山大興寺、月出山無為寺、靈鷲山通度寺及吐含山佛國寺、金井山梵魚寺等古剎，每寺多至三百數十年之歷史，創寺者亦都唐初留學我國之高僧，其中以通度寺最具規模，現今還存有百數十位出家人，禪誦定時，殊為難得，大會第六天在光州三羊寺舉行閉幕禮，其本國學者即紛紛賦歸，成一大和尚等一行亦已於廿三日乘韓航班機平安回國。

(又訊) 三韓學人古美術研究專家薪山夜話室主人金鎬然博士於大會圓滿後一日邀宴與會外賓於其私第，金氏為南韓名學者，其所主持之薪山夜話室為一所標準的新羅古建築，藏書頗豐，古物尤多，他這次在大會發表的論文是「新羅禪門形成考」。席間日本中外日報社本間昭之助社長夫婦、楊白衣教授賢伉儷、金知見博士夫婦及成一和尚皆為上賓，陳學詢居士，妙觀音院住持性法法師皆應邀作陪，金氏博古通今尤重感情，為懷念張曼濤博士，會即席賦詩一首以弔，情詞真切殊為感人。

茲將其詩錄後：明月不歸落西山，秋風蕭蕭恨無限，先生遺業華嚴學，志存佛道布世間。

菩提樹創刊卅年紀念

台北台中分別舉辦攝影展

(本刊訊) 菩提樹雜誌社為慶祝建國七十年，創刊三十年紀念，除了將在十二月份出版紀念專輯外，並將在台北、台中兩地，分別舉辦印度佛教藝術「佛陀故鄉」攝影展。展出地點及日期等分誌如下：

一、台北方面日期為十二月三日起至八日計六天，每天上午九時—十二時，下午一時—六時。地點：假台北市羅斯福路三段二八一號欣欣大廈十二樓中華佛教居士會講堂。並定於十二月五日(星期六)下午三時敬備茶點，以接待海內外緬素大德及北部地區讀者。五日晚間七時並將放映展出照相之彩色幻燈片，歡迎各界人士光臨參觀並予指導。

又：菩提樹雜誌在台中地區展出地點是接受省立台中圖書館邀請展出，地址在台中市精武路雙十路口省立台中圖書館三樓中興畫廊；日期為十二月十九日至二十一日計三天，時間為每天上午九時—十二時，下午一時—五時。並定於十九日(星期六)下午三時舉行茶話會招待中部地區緬素大德及藝術界新聞界人士與中部該刊讀者。歡迎光臨指導。該週末五時亦將放映幻燈片。

該刊展出內容：①印度阿姜他等石窟壁畫及雕刻之佛像；②印度鹿野苑等博物館珍藏之佛菩薩雕像；③印度各佛教聖蹟及名勝；④尼泊尔、斯里蘭卡(錫蘭)、泰國等佛教景物。以上共計百餘幅放大彩色照片，此次展出在國內尚屬初次。

南部地區展出正在接洽地點及選定日期後容再報導。

菩提樹雜誌創刊於民國四十一年十二月八日，至本年十二月八日恰為三十週年，該刊發行人兼主編朱斐居士將親自在展出會場接待並說明。

淨行法師榮獲 文學博士學位

(本刊訊) 靈山講堂住持、靈山佛學研究所所長暨現代佛教月刊創辦人——淨行法師，於十一月廿三日上午，通過教育部博士學位論文口試，榮獲國家文學博士學位。

淨行法師先後畢業於越南萬行大學佛學系，公費留學來台，就讀國立台灣師範大學國文研究所碩士及博士。法師此次所提論文題目為「韓愈關佛的研究」，由林尹、歐陽鵬兩位教授指導；出席考試委員有：潘重規、林尹、王夢鷗、王靜芝、江舉謙、羅宗濤、黃永武等七人，由潘重規擔任主席。淨行法師今後將致力於佛教教育、文化及慈善事業云。

華梵佛學研究所國際佛學講座

美籍伽爾博士應聘任客座教授

華梵佛學研究所開創前後三年，現有研究生二十餘名，海外通訊研究生三名，在所長曉雲法師悉心指導及相當陣容之師資教授講學，成績頗有可觀。該所為增進國際佛教教學法，由慧海佛教文化基金會贊助，聘請美籍國際佛學者伽爾(Richard A. Gard)博士來台任客座教授，已於十一月二十九日抵台，在華梵佛學研究所作一系列有關佛教教育發展與學術研究之專題講座，並參與本所籌辦之「佛教教育研討會」。

伽爾博士現任世界宗教高級研究會會長，向以致力於研究佛教高等教育之問題並卓有貢獻。伽爾博士對中國佛教教育發展極為關懷，所長曉雲法師二十年前在香港與伽爾博士伉儷為宗教熱誠之友人。由於曉雲法師每年出席國際佛學會，數年來於會期中曾與伽爾博士商討佛教教育發展之問題，及至本年八月第四屆國際佛學會議期間見面時，在威斯康辛大學(University of Wisconsin)賓館由所長曉雲法師親送聘書。伽爾夫人

Mes Tatiana R. K. M. Gard) 亦偕同來台，並應邀任華梵佛學院客座教授，其對社會福利工作非常熱心，同時對日本之茶道與插花甚有研究。伽爾博士伉儷抵台後，於十二月一日至七日應第三屆世界僧伽大會邀請出席，隨後在華梵佛學研究所講學，一月八日至十七日，除了十四日應政治大學及十六日應中國文化大學分別以「佛教倫理思想」、「中國佛學研究有關的重要工作」為題演講外，其餘時間均為華梵佛學研究生作一連串之專題講座：「研究佛學的方法」、「佛教圖書館學」、「高等教育」、「佛學研究在大學課程的地位」等，在講座期間每天上午講座，下午研討，在主持講座與研討中曾作有效的建議，尤以與對世界佛教學術與教育之歷史性介紹，并鼓勵中國佛教提昇學術化與教育之努力，應參考目前西藏在國際上之活動，與積極培養人材及其方法，誠為熱愛中國佛教的國際佛學者。

此次研討會乃歷史性之工作，但規模不大，只是作一次以所屬機構人員為主，作籌備性之推動。希望將來能作一次較廣泛的推行，邀請佛教長老、大德、及佛教教育人士共同討論，集思廣益，以秉持正教，續佛慧命。該研討會已於前發出各邀請函件及內容資料，華梵佛學研究所及蓮華學佛園師生、文化大學慧智社同學均展開繁忙工作。

又「佛教教育研討會」，由華梵佛學研究所主持，財團法人慧海佛教文化基金會暨華岡中華學術院佛教文化研究所贊助，將於十二月十九日至二十日舉行兩天。以「現代佛教教育之發展」為主題，為因應國家提昇宗教教育，佛教應有事實適應，對社會環境及國際佛教，內分四項討論：一、佛教教育之原理，二、佛教教育之學制，三、佛教教育之課程及教學方法，四、佛教教育之師資及學生來源與學生之前途。此項研討會談，乃由華梵佛學研究所全體教授，及對佛教教育熱心之學術界友人為參加研究之成員，研究所學生列席參加，并各大專院校佛學社同學可派二、三名同學參加旁聽。

珍本「金剛經」徵求預約

內明雜誌社謹啓

陳志偉居士	港幣	500.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣	490.00元
廣純法師(助幣200元)	港幣	536.29元
侯果臻居士	港幣	100.00元
李偉威居士	港幣	100.00元
梁翰參居士	港幣	40.00元
馮雲騫居士	港幣	50.00元
浩霖法師、曾華英、劉文蘭居士	港幣	100.00元
開種法師(台幣3000元)	港幣	430.00元
宗實老法師	港幣	50.00元
陳鈺鴻居士	港幣	400.00元
廣化法師	港幣	400.00元
鄭僧一居士	港幣	150.00元
妙法寺	港幣	5,896.81元
總計	港幣	9,243.10元

一壹七期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	9,243.10元
發行收入	港幣	638.00元
總計	港幣	9,881.10元
二、支出：		
印刷費	港幣	5,640.60元
稿費	港幣	1,950.00元
郵費	港幣	1,290.50元
什費	港幣	1,000.00元
總計	港幣	9,881.10元

由原泉出版社印行之木刻本梵夾裝「金剛般若波羅蜜經」，為清宮珍藏之孤本，經文為宋體刻版，每分前各有一位法相莊嚴彩色佛像，並附有名家各體書法之傳畧，用一五〇磅銅版紙精印，精裝四冊，全套定價新台幣六千元，預約四千五百元。預約處：台北市士林區仰德大道二段110巷22號 原泉出版社

出版者 內明雜誌社
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 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段23號二樓中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 宿務寺

1176, North St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七、十三、十六連心院講堂法師

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

香港 北角英皇道三九(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 中華民國七一年
一月一日出版

定價每冊港幣叁元



△西藏拉薩摩崖石刻佛像。



△拉薩布達拉宮遠眺。