



明内

集漢穀城刻石字





△數珠觀音。

恭賀

新禧並願

讀友

少欲知足 福德增長

勤求法義 智慧無量

釋洗塵和南

內明雜誌社同人敬賀

119 期目錄

譯稿

原始佛教哲學的緣起論……………4

D.J. Kalupahana 著

陳鴻譯
陳銑鴻校

般若經的思想……………7

梶山雄一著
吳汝鈞譯

佛典選註

沙門果經(續)……中大佛學教材編寫小組……12

筆譯

談宗密對南北二宗的調合論……智銘……15

專稿

談念佛與神通……………由我……18

譯稿

六祖慧能傳(二)……………宇井伯壽著
王進瑞譯……20

特載

菩薩皆集佛所恭敬供養聞法……智銘……23

四衆堂

第十六世大寶法王荼毘大典紀實……………方慧淨……25

特載

我讀敦煌卷子的因緣(續完)……幻生……29

詩篇

佛州小草、春雨、曇花、養蘭……鄭烘雲……33

譯稿

密勒日巴尊者歌集(四十三篇)……………張澄基譯……34

佛教文藝

地球千層光環失蹤之謎……………馮馮……36

虛雲和尚(續)……………馮馮……41

佛教消息

編輯室……45

畫頁

封面 四川大足石刻臥佛

封底 日月觀音

封面裏 數珠觀音

封底裏 大足石刻羣像



原始佛教哲學的緣起論

D. J. Kalupahana 著

陳 銚 鴻 譯
霍 韜 晦 校

佛陀在尋找事物實相的歷程中，發現緣起的普遍性。由於緣起的認識，使他獲得一切漏盡與解脫(vimutti)①。要了解佛陀的話，則需對當時的背景，各種類型的形上學理論有所認識，例如永恆的「靈魂」或「自我」(ātman)，「自性存在」或「自在天」(Īśvara)等，都是試圖去解釋物象。佛陀對僧團說法，其中重要講話之一是「緣法經」(Paccayasutta)②裏所討論的「緣起」(causality)與「緣生法」(Causally Conditioned Phenomena)問題。

佛陀認為這兩個概念，能解釋世上所有事物與其間的相互關係。雖然這兩者不可分離，但本章將先討論緣起，稍後才及於緣生法。

佛在世時印度的哲學氣候已經被很多形上學理論如烏雲般掩蓋，有關緣起的問題，亦出現同樣的現象。當時有三大緣起理論：一、自我緣起(Sayam Katam 即自作)二、外界緣起(Param Katam 即他作)三、自我和外界合併的緣起(Sayam Katam ca

Param Katam ca)③。

第一類是實體派的理論，他們認為「自我」是有實體的，它在於萬物，它的活動就構成因果現象。由於此一「自我」內在於人身和萬物，它就被視為解釋人類活動，與世事演變的主體。這學派由此引申，否定在「自我」之外，有任何能引起因果關係的事物。

第二類是自然主義者的理論，他們相信各種現象的活動，是由於它們的「自性」(śvabhāva)，這是對理想主義實體派的形上學的抗衡。

自然主義者以為：「自性」是管轄着自然界與人的一種原理，而人本身是被這物質原理所控制，人的心理人格對他的行為並沒有重要性。實體論者大唱反調，認為「自我」存在於物質現象，最後亦與人的「心」(cit)相同，而為人的實體。由於自然主義者通過「自性」的觀念去了解因果關係，所以他們被認為是「

外界緣起」(他作)的一類，因為從人本主義哲學的論點說來，他們否定人的道德責任。

第三種是耆那派，他們意圖去融合上述兩種理論。他們承認緣起的內在性與外在性，包括了兩者的形上學理論。

佛教的緣起理論，似乎是受自然主義者的「自性」理論所影響。但有以下兩個重大的不同：(1)：佛教非單涵攝物質性的緣起，同時還承認在心靈、道德、社會和精神的領域內，都受緣起的安排，這就與自然主義的單純物質緣起論有所不同；(2)自然主義者以為在「自性」的原理下，一切早有嚴格規定，而是完全不能改變，佛教徒則接受一近乎條件性的原則。只要對早期佛典有關緣起的文獻稍作研究，就能有助於了解佛教緣起論。

佛在「緣法經」(Discourse Causal Relations)中指出緣起的四大特色：(1)客觀性(tathatā)(2)必然性(avitathatā)(3)不變性(anañāthatā)和(4)條件性(idappaccayatā)。

這四大特徵被認為即是存在於各現象間的因果關係。

第一點重視緣起的客觀性，其實是針對駁斥奧義書傳統的某類空想哲學家，他們以為改變，亦即緣起，祇不過是一些字句與名稱④；換言之，它們只是思維的構思，並沒有客觀的真實性。佛陀則認為緣起是非常的真實，在中文本的阿含經裏⑤，對緣起的狀態產生問題，這問題就是緣起論是何人所創？佛陀的回答是：「非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成正覺。」在另一段資料中，緣起的客觀性更被強調為尋覓它一如尋覓過去的王國⑥。

第二、三項必然性與不變性，在於強調無例外性與規律。緣起的基本假定就是：某一系的條件，是只會產生某一系的效應，而不可能產生其他不同的事象。假如不明瞭此點，則不能滿意去解釋世事的基本結構。表面看來，事象絕無因果性，它們往往被稱為偶然而起；實在不然，這是由於我們對它們的緣起沒有認識而已⑦。

緣起的第四個特徵是條件性，它最大的特點就是不落兩邊極

端——極端命定主義所指的無條件必然性與偶然論者的無條件不定性。故此條件性曾被用為緣起的同義詞。緣起論就在當時末伽梨嬰舍利(Makkhali Gosāla)的命定主義(即邪命外道的領袖)與非命定主義的盛行下被強調的。

佛陀基於上述的緣起特色，於是創立一普遍原則，在佛初說法時已經說出：

「此有故彼有，此生故彼生；此無則彼無，此滅則彼滅。」此段經文在早期佛典中多次出現⑧，它解釋緣起概念和緣起的普遍性，這是佛陀研究各種事例的因果關係後所得的結論。它被視為黃金中道，在常見與斷見的兩個極端中間，這就是佛陀所找到有關世間的實相，是佛教的核心教義⑨。這亦是佛陀回答實體論者的常見——不變的「自我」和實體論者的斷見——對事物連貫性的否定。佛陀曾經指出：「人若能如實正見，則無世間滅相；又若能如實正見，則無世間有相⑩。」

這項緣起觀念中，值得注意的特點，是沒有後世印度哲學理性主義者一般所有的形上學的假設。數論(Sāṅkhya)與一切有部(Sarvāstivāda)學派的形上理論，是注重因和果的類同一性，故與奧義師的自我緣起相似；勝論(Vaiśeṣika)經部(Sautrāntika)學派則堅持因果的別異性，在某意義下是與自然主義者的外界緣起說類同。由於佛陀所採的知識論點，將緣起論作經驗式的立論，所以免除了以上兩類形上學的困擾。

因緣而生的個別例子，可在經驗基礎上，包括普通感官及神通經驗上求證，緣起法則的普遍性便是從這些經驗的歸納下引致。緣起本身是一可以印證的現象，緣起的普遍性却是一舊的推理。以當前的緣起經驗為基礎，即可推及過往及將來的緣起現象。部份的往事，雖可從回憶裏獲得，但人是不能完全依靠記憶，因為它會衰退。故此對過往的認識亦要靠推理。由於往事是可以靠神通回憶，故此類知識有部份亦可經驗。但對未來的事情，只可靠歸納的推概。這可能就是沒有一種超感覺能夠指向未來的原因之一。此對諸法的經驗(法智)包括了對緣生法的知識，及現在與部份過去的緣起關係的知識。推理知識主要是有關將來及部

份的過往，緣起法則的普遍性，由於它深及未來，所以是一歸納的推概。

自原始佛教以來，緣起法已經被普遍應用以解釋各種物象，包括有生命的與無生命的物象。如世界的成滅^⑫、自然現象——旱災^⑬、與地震^⑭，及植物^⑮等。對佛陀與較早期思想家所重視的人生問題，亦以緣起法去作特別的注釋。這就是原始佛教經常提及的十二因緣，以下會詳細討論。緣起法更用來解釋心理活動^⑯以至道德、倫理與精神的活動。後世學者將緣起法的活動範疇分成五類：(1)無生命類(Utu-Niyāma 即時決定)(2)有生命類(Bija-Niyāma 即種子決定)，(c)意識類(Citta-Niyāma 即心決定)，(v)業力類(Kamma-Niyāma 即業力決定)和(s)精神活動類(Dhamma-Niyāma 即法決定)^⑰。

這五類實已包括一切經驗活動，亦即宇宙萬物都在緣起法之內，故此了解緣起法就是明白實相。所以佛說：「見緣起即見法^⑱。」

在原始佛教中，最重要的緣起法，無疑是描述人生緣起的十二因緣^⑲。使有些學者誤認佛教的緣起論單包括十二因緣而已，其實從上文看來，就可以知道這是錯誤的。

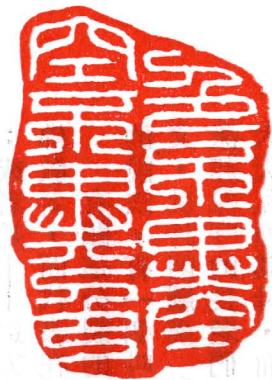
佛陀從開始傳道時，已了解對個人生命歷程的苦樂，是有需要作一理性及如實的描述。不過他遇到極大困難，那是來自較早期的思想家——部份學者以不滅的「自我」去了解生命（即常見——譯者註），更有部份否定「自我」（即斷見——譯者註），因而更否定生命歷程的連續性，與相關的道德與精神活動。還有些學者則相信有一全知的神明，主宰世界的成住與人間的命運。由於佛陀不同意這些理論，他就創出十二因緣，來解釋生命的歷程。

因為創造世界的問題是被認為涉及形上學（參看附錄），故此十二因緣習慣循環如下：「此有故彼有，此生故彼生；此無則彼無，此滅則彼滅。是故：行緣無明；識緣行；名色緣識；六入緣名色；觸緣六入；受緣觸；愛緣受；取緣愛；有緣取；生緣有；有生則有老、死、痛、苦、哀愁、苦難、惱喪與困擾。廣說乃至苦聚集^⑳。」

在上述緣起論的特別運用過程，無明是十二因緣之首，它不是生命輪迴的開始，但它是一切惡行的最大原因之一，它的消滅就能導成正覺、與及苦的休止。無明為緣而有行（saṅkhā），行決定人的活動（kamma 即業）的性質。以行為緣而有意識（viññāṇa），意識即決定重新形成的生理、心理的人格（即名色）。故此極重視個體意向（即行）對死後生命的影響，即是說行不獨決定人的行為（業），更影響人的來生或再生（Punabbhava）。意識與名、色的結合構成再生的生命，名色在這裏是指母體內的胚胎，代表新生命的開始；意識則從既往的存在注入這個新的個體，從此兩個生命就有連貫性，因此原來生命所保存的行，就對新生命的性格有極大的影響。

當新生命誕生後，如果他的感官機能健全的話，他就會接觸新的知覺，這些亦會對他的性格產生影響，這就是構成名色與六入的關係，通過六種感官器官就有觸（phassa）的產生，通過觸產生苦、樂及中性的受（vedanā）。有受的活動，產生渴愛（taṇhā），它通常被看作有三類：感官的快樂（kāma），存在的（bhava）與非存有的（vibhava）的追求。渴愛生取（upādāna），接而產生存有（bhava）的歷程。這一階段的「我」代表了一個生命的終結與新生命的開始。上文所提及的在新生命初期活動的因子：識（viññāṇa）與名色（nāmarūpa），實際上亦與取（upādāna）和有（bhava）一起活動。唯一的分別在於：由於原始佛教著重以因緣法解釋三世的過程，故此它強調使兩個生命歷程開始的日子。所以在第三階段的生（jāti）是被視為有（bhava）的產物。誕生，即被視為人在此生中所要面對的一切苦楚的根源。由於輪迴是痛苦、變壞與死亡的成因，修行的目的就是避免受生和有「後有」（punabbhava）的活動。人如何才能免於輪迴受生呢？根據緣起法，成就正見（Sammā dīṭṭhi）可破無明，消除貪愛可成就無執（anupādāna）這就能停止「後有」的出現。故此不死（amata Sk. amṛta）即是脫離生死輪迴、不受後有（apunabbhava）。在後期大乘佛教，不死似已被解釋為肉身壽終

（下轉第17頁）



般若經的思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(1) 菩薩的形象

一、吊詭的生涯

在鳩摩羅什所譯的龍樹傳記中的龍樹，是過着戲劇性的、充滿着動亂生涯的人物。他有激昂的氣性、飽滿的批判精神，和東奔西走的英雄活動。這樣的生活方式，與以平和、理知、冷靜、圓滿這樣的詞語來形容的生活，是相當不同的。後者主要是指釋迦牟尼佛陀及其保守的弟子們的生活。特別是，龍樹的生活方式，與上座部系教團的比丘們的生活方式，成強烈的對比。這些比丘們，謹守着僧院的嚴格規律，專心於學習與修道。這些僧院，在龍樹時代，幾乎與一般社會隔絕。龍樹的生涯，可以說是對於傳統僧團生活的叛逆；倘若借『般若經』的吊詭，則我們可說他是聖者；因為真正的聖者，並不是如其所表現出來的那樣。我們即使這樣地描述龍樹的生涯，亦不為過。不過，這種戲劇性的

英雄，在印度社會中，作為新的佛教者的形象而登場，並不自龍樹始。在『般若經』及其他大乘佛典中出現的菩薩，都或多或少被賦與同樣的性格。被認為龍樹亦有接觸及的『八千頌般若經』——最早成立的般若經典之一——中叫做常啼（Sadāpruḍita）的菩薩，他的故事亦表示這點。

這是全心求完全的智慧而遍歷各地的求道者的故事。他的模樣，像等待着遲誤了幽會時刻的戀人的着急男子，像思慮着失去的孩子的父母，又像為毒矢所傷夢寐以求醫的人。他不能見到要尋求的老師，悲傷地連續哭了七日七夜；但正當他知道老師的居所，而雀躍歡喜時，他即沉潛於冥想中，見到一一如來哩。為了要餽贈他敬之如師的達摩格打（Dharmodgata）菩薩，他要把自己的血液、骨髓以至於心臟賣給別人，以求得資本。他不能得到清水，來淨洗達摩格打的說法座，竟摧裂了自己的身體，以鮮血灑濕週圍的泥土。作為老師的達摩格打與常啼，都不是隱者，而是以被多數王女與侍女扶持着的長者的風格，被描劃出來。在大乘經典中活躍的菩薩們，有很多是居住在都市中的社會

人，而非僧團的聖者。『維摩經』與中觀派有密切的關係，它的主人公維摩詰（Vimalakīrti），亦是吠舍利（Vaiśālī）市的長者；他一面嘲笑舍利弗（Śāriputra）等所象徵的僧團聖者的小家人品，一面宣說菩薩道；這即成為『維摩經』的主題。『華嚴經』『入法界品』載有善財童子（Sudana）遍歷各地以求道的故事。他所一一訪尋的優秀的指導者，並不限於只是宗教家；其中亦有在家的人。女性，甚至娼婦哩。擁抱娼婦亦是求道的一部，是入三昧的法門。大乘經以『般若經』為始基，到底它為什麼會強調這樣的世俗性呢？這是因為，大乘佛教是與僧團宗教對立的社會人的宗教，而菩薩則是代表社會人的英雄。

二、原始佛教教團的分裂與僧院佛教

人們在西曆紀元前後，開始興盛地制作和編集大乘經典，但大乘運動恐怕不是到那個時期才突然興起的。釋迦牟尼佛陀聲名遠播，但他未有立下規制，來統一教團，故當時的弟子們，已各有其自家的傾向了。不過，在佛陀入滅時，馬上策劃教團的改建，確立一定的經典與規律的，只有以大迦葉（Mahākāśyapa）為中心的保守派而已。在這派中，亦有很多未曾組合的弟子們。約在佛陀死後一百乃至二百年間。弟子們的對立，逐漸表面化，佛教教團遂正式分裂為保守的上座部與進步的大眾部。關於大眾部這個名稱的由來，可能是因這個部派進步的比丘數目特多之故；或者是——這方面是最可能的——由於這個部派並不代表出家佛教者，而代表在家的一般信者之故。

有關這分裂的事，異說甚多，確實之事已不可考了。依北傳的說法，有一個叫作大天（Mahādeva）的比丘，提示出五個條文，批評阿羅漢（Arhat）；後者是佛弟子的理想形象。他因此激起保守的長老們的憤怒，而導致分裂。據反對派方面的記述，大天私通其母，而殺其父，其後又殺其母，又更殺害了幾個阿羅漢；後來他悔覺，竟輕易地獨自得度，潛入教團，變成大惡人。他曾公言這樣的事，說阿羅漢仍未能免於夢遺，未能全部滅除無知，其人格是不完整的。依南傳的說法，則分裂的原因，不是由

於大天的五個條文，而是由於吠舍利（Vaiśālī）出身的比丘們的十個條文；他們主張要解除那些自原始教團以來戒律中不合於社會實情的項目，例如比丘不能以手觸金錢等等。此中分裂的原因，說法雖不一，但有一點相同的是，總之都是對於遠離社會的聖者的教團加以批判！

比丘們除了雨期外，常外出遊行。這個習慣，在佛陀死後不久，恐已消失了。隨着而來的是，幾乎所有的人，都固定地居住於僧院中，除說法與托鉢時期外，都處於與社會割離的環境中，專心於學問與冥想。關於這點，我們不能只以否定的態度來理解。印度社會，伴隨着王權的擴大，其規模亦變大，經濟方面亦發展；此中，僧院獨立起來，成為出家人的集團，擔負起學問研究、教育以至於性禁慾的義務，而接受王者與在家信者的經濟保護，作為報酬；這作為一種社會契約是當然的事。這樣的僧院，其安全、獨立與義務，倘若不能確保，則不能生出龐大的體系的學問來，像說一切有部所樹立的那樣。

不過，這樣的僧院佛教，最低限度會產生兩個致命的問題。首先，釋迦牟尼佛入滅後，人們為了把他確立為教團與信者尊崇的中心，遂推之為甚至是超人的神格。他作為出家教團的修行者的目標，是十分高尚的理想形象。因此之故，出家僧人斷去了自家的要成為佛陀的念頭，而視阿羅漢為修道的目標，這是比較近便的理想形象。自家視為目標的，是阿羅漢的境界，即使這個達成了，成佛之事，亦被認為是決達不到的。這則狹窄地局限了佛陀的教誨之道，難怪招來了理想主義的求道者的侮蔑與憤慨了。

第二點，阿羅漢的理想，是要經過只有對於僧院的出家者才是可能的煩瑣的修行階段，才達到的；一般的在家佛教者，則即使期望，亦不被容許哩。可以說，僧院佛教把在家信者實質地摒棄於其宗教之門外。因此，在家的佛教者必須在其他地方，尋求能與結婚、家庭社會義務與享受的生活共存宗教了。

三、在『般若經』中出現的英雄

佛教教團分裂為上座部與大眾部，雖這兩部又各各不斷分出

枝末的學派，但上座部系——說一切有部、分別說部等，後者是錫蘭及其他南方佛教的源流——總是逐漸加強其僧院固定化的傾向；而大眾部系則總更增強其代表在家佛教者的傾向。後者在教義的範圍內，亦發展了空之觀念，對言說不信任的態度，及佛身論。所謂佛身論，是說歷史的釋迦牟尼佛陀，是法身（永恆的理佛）的化身。這些都是邁向大乘佛教之道的準備過程。大乘佛教，作為獨立於舊時諸部派的一個新興宗教運動而展開，大抵始於西曆紀元前一世紀左右。不久，人們即不斷制作與編集『般若經』，作為大乘經典的先鋒了。

讓我們看看在『般若經』中出現的一個英雄吧。他精力充沛，樣貌俊美，具足所有教養與德行，熟習所有學問，口齒伶俐，有很高的社會地位，又是富豪，故為人所敬愛。有一次，他帶着一家眷族出外旅行，由於一些偶然的事，致在叢林中迷了路。愚笨的同行者恐懼不安，這個英雄即說「不必驚慌，我會馬上帶引你們走出這個叢林」，來激勵他們。不管有怎樣的困難與危險迫近，他都不會捨棄別人，自己逃走。他選擇各種方便，保護各人，逃離危險，終於把他們引領回自家的都市。

這個故事，描繪出大乘菩薩的形象。在種類上，他與聲聞（聞佛陀之教的弟子）和獨覺（孤獨的聖者）都完全不同。聲聞是僧院的出家者；獨覺則如犀牛一樣，脫離社會，只顧自己一人冥想，而得覺悟。大乘菩薩則悟到空性，達入得救之門，但他不能捨棄迷妄煩惱的衆生；因此，他斷除自己入涅槃的念頭，與衆生共步世間苦難的道路（梵本『八千頌』二十章）。龍樹傳記，則把龍樹描繪成一個大乘菩薩。

（2）六種波羅蜜多

一、由八正道到六波羅蜜

初期佛教與僧院佛教的修道規條，有所謂八正道。這是正確的見解（正見），正確的決意（正思惟），正確的語言（正語）

、正確的行爲（正業）、正確的生活（正命）、正確的努力（正精進）、正確的思念（正念）、正確的冥想（正定）八種途徑。這些東西，表示着一種指向完全的冥想的修道；這完全的冥想，是精神的清明化的結果；而這精神的清明化，則是透過道德的自我訓練而來的。貫徹着八正道各項的，是沉着，冷靜，中庸的精神。而八正道的基本精神，則是中道精神；那是超越乎極端的禁欲、苦行，與極端的放恣、逸樂兩邊的。

由此，即有六種波羅蜜多（六波羅蜜），作為大乘菩薩的德目，被提舉出來。這即是完全的慈善（布施），完全的戒律（持戒）、完全的忍耐（忍辱）、完全的努力（精進）、完全的冥想（禪定）、完全的智慧（智慧）六種。波羅蜜多即是完成或完全之意。說它是中庸的精神，無寧應說它是與中庸相反的東西。這是一種道德的精神，它甚至可以趨於極端，而突破這極端，而否定道德。所謂完全的慈善，並不是指自己有餘裕時把東西分與別人，而是指在所有的場合中，為了一切有情，而不惜犧牲自己的身命的意義。為了救回一隻虫蟻，而捨棄自己的生命，這樣的極端的慈善，並不可取。在慈善中，是不能有給與的人、被給與的人、被給與的東西或者行為這三者的分別意識的。就常識的立場看，以慈善為道德的這一意識，實際上是慈善的本質。但在完全的慈善中，在作為波羅蜜多的慈善中，這個意識即被否定掉，一切皆基於無私的公心；因而慈善自身亦被否定掉。

所謂戒律，亦不只是世間意義的善人，也不是為了要使心穩靜下來，作冥想的準備，因而過道德的生活。龍樹亦說過（『寶行王正論』三·六四、六五），毒物有時亦可作藥來用；為了救人，不善有時亦是必要的。即是，倘若是利他的行為，即使對世間來說是不道德的事，亦可以不必忌憚而實行。此中，戒律亦把戒律自體否定掉。

六種波羅蜜多中，前五者必須各各以第六者的完全的智慧為基礎。慈善要作為完全的慈善，必須伴隨着完全的智慧而實行。所謂完全的智慧，即是空之智慧——觀一切皆無本質的智慧。即是，慈善實際上在非慈善時才是完全，戒律在非戒律時才是完全

。對於空，我們暫可理解為像道德否定道德自身那種作用。由於強調慈善與忍耐，故六種波羅密多不只是修道的項目，且亦是社會性的德目。但是，社會性的德目，通過自身的否定，會變成非社會性者。關於宗教性的東西，亦可這樣說。所謂瞑想的宗教性的修行，亦是為了要實現空之智慧與完全的慈善，而不是為了要悟入涅槃。故最後，含有瞑想的宗教性仍被否定，而再度歸向社會。

二、所謂「不二」

倘若我們總結六種波羅密多的性格，則可歸為兩點，其一是其所謂社會性，其二是所謂社會性與宗教性一體，亦即俗與聖是一體。這兩個性格，即成為大乘菩薩或大乘佛教一般的特徵。前節我們把焦點放在菩薩的世俗性社會性方面，而描繪其人間形象，這裏我們要試看一下那第二特點，所謂聖俗一體。實際上，社會性世俗性，就其自身來說，並無宗教的價值。社會性世俗性之能夠超越自身而成為自身以上的東西，是因為有空之原理在運作之故。

『維摩經』記載一個住在維摩詰家中的天女——其實是菩薩——的故事。有些菩薩與聲聞，聚合在維摩詰家中，這個天女把天花撒到他們身上。撒在菩薩身上的花，跌落地，但撒在聲聞身上的花，却黏附着而不跌落。舍利弗認為，出家人實不應以天花來裝飾其身；天女看到這種情景，便勸告舍利弗說：「天花是合乎佛法的，沒有勉強振落它的必要的。天花不起思考，不起區別；只有你舍利弗才一意地去思考去區別，去執着哩。」舍利弗以為，只有遠離愛執、憤怒、愚笨，才能得到解脫；天女則表示，離愛執、憤怒、愚笨，而得解脫，這是對持有我慢心的人說的；對於沒有我慢心的人來說，愛執、憤怒、愚笨的本性，其自身即是解脫哩。

只能把愛執視為愛執的人，在離執着中表現愛執。母親一心一意思念着失去的獨子，男子燃燒着愛人的戀情，他們的真情，都是愛執。但在這一心一意的愛執中，便沒有那些聲聞們所不能

見到的無私的純一麼？他們都藏匿於僧院中，只求自己的覺悟哩！母親思慕子女，他的心倘若不是執着，則追求解脫的聲聞，其求道心能說是非執着麼？執着並不在對象中，而在各人的心中。對象本來離執着，離分別，是清淨的。由此可見，愛執的對象，原本即是覺悟的對象。倘若求道者仍為愛執所困限，這不外是私欲而已。『維摩經』的天女，即嚴叱出家者的私欲與執着。

不管是那一種『般若經』，都反覆記述着如下的事項：菩薩雖然帶引無數的人進入解脫之門，實際上，任何人都不進入解脫之門，亦無導人入解脫之門的菩薩。這一事項，總反覆地記述着。倘若菩薩有自家即是菩薩的想法，倘若以他人為迷誤，他即不是菩薩。這是被困限的心，起區別的心而已。

而這區別，實在是人的造作，並不具備於被困限被區別的東西中。事物自身，並沒有菩薩與迷誤的人，煩惱與涅槃、出家與在家、物與心的區別。此中並無被區別的本體。事物自身若遠離思惟所區別出來的本體，即是空。由是，乃有『般若經』的詭辯。即是，菩薩不是菩薩，因而被稱為菩薩。這一詭辯被普遍地反覆應用着。在『般若經』中，「平等」「不二」（一體性）這些詞語，亦常作為「空」、「無區別」的同義語而出現。倘若我們對事物不起區別，而就其本質來理解它的空性，則所有的東西，就其空性言，都是平等的，一體的。這樣，世間的東西，世俗的東西，甚至出世間的、神聖的東西，都無所謂分別，而平等一如。此中，社會性的行為，即此即變成宗教性的了。

（3）『般若經』的神秘主義

一、三種瞑想

『般若經』的故事，是熟曉人情世故與方便法門的指導者的故事，是富有犧牲精神與寬恕大度的菩薩故事，是對出家教團的利己驕奢行為的有力批判。『般若經』以「無執着」作為在家佛教者的倫理的。宗教的態度，以之作為大乘佛教的旗幟，而揭舉

起來。它又發展空之思想，視之爲無執着的基礎。本來，『般若經』的空之思想，與無執着的倫理、宗教，是難以分開的。不過，菩薩精神廣大無邊，當它被昇華到那種認識，以事物爲無本體而只是空時，即形成哲學了。『般若經』不單是菩薩的感人的活動舞台，且亦是神秘主義哲學者的舞台。

佛教初期的出家僧衆中，必定有人熱心於追求知識。那些整理和分析佛陀的教理，組織阿毘達磨體系的人，大抵是冷靜的理性主義者。這種學問在僧院中次第發展，反對的人亦漸出頭。這些人以爲，要獲得佛教的真意，只需深入的冥想便可，而不需知性的分析。這些人，可以說是神秘家的一群，他們是般若經典制作者中重要的一部份。

後期的般若經典，對冥想的記述，是有組織而詳細的；但初期的般若經典，則只區別出空之冥想、無相狀的冥想、無願望的冥想（空、無相、無願）三種，而特別強調最初的兩種。這三種冥想，以一切爲對象，而冥想其無本體的空性。它們以爲，對於任何相狀，都不應攀附，也不應有所期望。對於神秘家來說，冥想是探究真實的唯一真正方法。真正存在的東西是怎樣的呢？倘若我們把注意力集中於某一對象而冥想它，可導致它的名字與形相的消失。思惟、表現、知覺都消失了，最後留下來的，是最高真實；這是不生、不滅、不來、不去，不是所作，亦不是變化。在任何情況下，都不會生起爲現象；在時間與空間方面，都是無限際的，無邊界的。它遠離一切限定相狀；在性質上，它是靜寂的，孤獨的，清淨的。

二、對於語言的不信任

就最高真實言，一切皆空，不爲任何相狀所攀附；這即表示，『般若經』的神秘家，並不信任人們的語言。我們要知道，對於實在的描述，不過是語言的事，是語言習慣的表現而已。語言不能描述事物的真實，它不能由事物的真實引出，其自身亦非真實。因此，事物的真實，不能由語言表示；語言在實在的世界中，實找不到與它一致的對象（參照『八千頌』二十九章之首）。

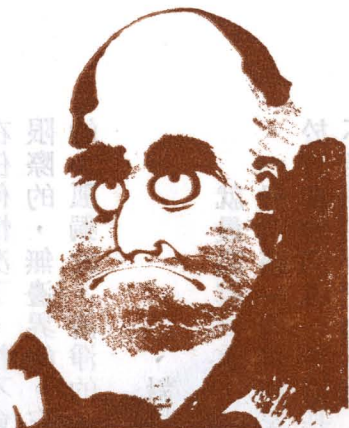
順此，阿毘達磨佛教者根據物質與心靈，認識感官與對象，及其他很多範疇，來區別實在，亦是不能成立的。區別只存在於語言的世界中，而不存在於實際中。人依語言而思考而區別的印象，與實際並不相應，決不是它的本體。由此即引出事物是空、無相的意思。這個思想，在『般若經』仍未明晰地論及。

三、清潔光輝的心靈

描述最高真實，並不限於否定的乃至詭辯的方式。這種方式佔了壓倒性的多數，自是一事實。但即使是如此，般若經典亦有一些例子，是以積極的方式來說最高真實的。其中一個，即是說事物的如其所如的姿態，事物的真相（如性 *tathatā*）。物質的真相、心靈的真相、所有事物的真相、世界的真相、聲聞的真相、獨覺的真相、菩薩的真相，全等於如來的真相。這些都是那唯一的真相，即是法界。由於如來覺悟到這是真相（如），故稱爲如來。這如來的真相，即使如來不出現於世上，亦是不變地存在着。

不過，事物的真相的說法，仍然是抽象的，不必是內容方面積極的表示。當我們用空、無相、無願、不生、不滅等否定的表示，來進一步闡明事物的真相時，亦可明白這點了。難道沒有較積極地表示最高的真實的語言麼？關於這點，我們應該注意『般若經』中的所有事物「本來是完全地清淨的」和「心靈本來是清潔光輝的」一類說法。在最高實在的世界中，物與心都不起區別；對這兩者任何一方的表示，其實是相同的。但還是以清潔光輝的心靈（*Prabhāvaram citam*）、心靈的清潔光輝（*cittasya prabhāvaratā*）這方面的表示較爲重要。因這種表示，爲後期唯識派（*Vijñānavādin*）更而爲中觀派（*Mādhyanika*）所繼承，視爲最重要的觀念。另外一點是，倘若不只是把這清潔光輝的心靈，視爲空性的同義語，而更強調它是最高存在、真實存在的話，則可通到以心靈爲世界的根源的唯識派觀念論；而視之有清淨光輝的本性，亦可向如來藏思想發展，以爲凡人皆本來具備佛性。

（完）



沙門果

佛典選註之一

。實乃不願與此一差相接近（建國八十年第一、二十次章之首）。實。因這，專斷的真實，不端由語言表不；語言治實奔的世界中不端將表奔的真實，言不端由專斷的真實出，其自長衣表實

別竊內，刑食。王曰：「竊一區，則空掘井；五斗實土，寸長鋪寬。」王曰：「何術？」曰：「竊不會求，而欲其成；王與國與空聞式而，罪最重。負責：豈晏不主，不聽，不來，不去，不取，不試衣料，衣不量變小。麻而斷大。思錯，表里，以蠶絲而式之，尋常留下來也，量最高。吾舟師引手意代渠中芥菜一掩，而而而子，有事楚古而各字與派。懸最對寔真寶的郵一萬五式者，真五等官而而西縣志對面牌？衛君同麻却，善不飄擊頓，出不應有視探望。楊公卿府定來端，願知懸，以（續）樓泉，而知懸其本盡商空到。守門以爲，樓氣題懸（空掘井、搬運）三辭，而得眼懸集區而而麻。彭三顧限幽雖苦盤典，願只獨限出空之知懸，如日人官則懸，無爾望由

（王）又白佛言：「我昔一時至散若夷毘羅梨子所，……彼答我言：『大王，現有沙門果報⁵⁹。問如是，答：此事如是；此事實、此事異、此事非異非不異⁶⁰。大王，現無沙門果報。問如是，答：此事如是；此事實、此事異、此事非異非不異。大王，現有無沙門果報。問如是，答：此事如是；此事實、此事異、此事非異非不異。大王，現非有非無沙門果報。問如是，答：此事如是；此事實、此事異、此事非異非不異。』世尊，……（我）即便捨去。」

「大王，我是一切智、一切見人^{⑥1}，盡知無餘；若行、若住、坐

經

中大佛學教材編寫小組

「臥，覺悟無餘。智常現在前。」世尊，……（我）即便捨去。」

九

「是故，世尊，我今來此問如是義，如人乘象、馬車，習於兵法，乃至種種營生，皆現有果報。今者沙門現在修道，現得報否？」

佛告阿闍世王曰：「我今還問王，隨意所答。云何大王，王家僮使、內外作人^{⑥2}，皆見王於十五日月滿時，沐髮澡浴在高殿上，與諸嫖女共相娛樂，作此念言：『咄哉！行之果報乃至是乎？……誰能知此乃是行報者。彼於後時，剃除鬚髮，服三法衣^{⑥4}，出家修道，行平等法^{⑥5}。云何大王，大王遙見此人來，寧復起念言：『是我僕使』不耶？」^{⑥3}

王白佛言：「不也，世尊。若見彼來，當起迎請坐^{⑥6}。」

佛言：「此豈非沙門現得報耶？」

王言：「如是，世尊。此是現得沙門報也。」

十

「復次，大王，若王界內寄居客人，食王廩賜，見王於十五日滿時，沐髮澡浴於高殿上，與諸姝女五欲自娛。彼作是念：『咄哉！彼行之報乃如是耶？誰能知此乃是行報者。彼於後時，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，行平等法。云何大王，大王若遙見此人來，寧復起念言：『是我客民，食我廩賜』耶？』」

王言：「不也。若我見其遠來，當起迎禮敬，問訊請坐。」

「云何大王，此非沙門現得果報耶？」

王言：「如是。現得沙門報也。」

十一

「復次，大王，如來至真等正覺^{⑥7}，出現於世，入我法者乃至三明^{⑥8}滅諸闇冥^{⑥9}，生於智明，所謂漏盡智證。所以者何？斯由精勤專念不忘，樂獨閒靜，不放逸故。云何大王，此非沙門現在果報也？」

王報言：「如是，世尊。實是沙門現在果報。」

……………

註：

⑤9 現有沙門果報：此句先假定現在有沙門果報，以下再答無、有無、非有非無沙門果報共四種情形，即一般所謂「四句」。按四句的提出，係任何兩概念依有無關係所作的邏輯的組合。例如A、B兩概念，即可排出：A（有A無B）、B（有B無A）、AB（二者皆有）、非A非B（二者皆無）。散若夷的方法是作此四句排列後，再一一予以推翻。

⑥0 此事實、此事異、此事非異非不異：以上三句答法，亦本四句之排列出。

⑥1 一切見人：即一切見者，具有全知觀點的人。

⑥2 作人：僕役、侍從。

⑥3 咄哉：行之果報乃至是乎：指象人欽羨王的生活，是王的業報，因此他們自己也要修行積福。

⑥4 三法衣：僧人所穿的三種衣服：一為大衣，外出用，一般以九條布片合縫，亦名九條衣；二為上衣，聽講、布薩用，以七條布片合縫，亦名七條衣；三為中衣，日常用，以深色布條為準。

⑥5 平等法：即平等行，見註④。

⑥6 若見彼來，當起迎請坐：據印度傳統，王族亦須尊敬出家修道的人。

⑥7 真等正覺：亦譯「正等正覺」或「正徧知」，如來十號之一。

⑥8 三明：指佛或阿羅漢所具有的三種神通：一、宿住智證明，即宿命通，一種能知過去因緣的智慧；二、死生智證明，即天眼通，能知未來果報；三、漏盡智證明，即漏盡通，能斷除煩惱。

⑥9 闇冥：指各種無明煩惱。

〔分析〕

本篇共可分成十一節：

第一節敘述阿闍世王弑父後，內心終日惶惑，不論娛樂、處世、都不能得安樂。因此遍訪王舍城內的思想家、理論家，尋求解答業報的問題。但是各家的解答，都未能令阿闍世思念。最後，壽命童子提議往見佛陀，這就是本經產生的因緣。

第二節敘述阿闍世藉着沙門修行所得果報的問題，向佛陀提出疑問，並自述其與各大沙門討論的經過。由此引出下文各家對業報問題的不同論點。

第三節首先敘述不蘭迦葉的觀點。不蘭迦葉認為人的行為與果報無關，所以作惡無罪報，行善無福報，殺人與布施的價值是平等的。這種否定業報的理論，亦即是否定道德行為的價值，可以說是道德虛無論的代表。

第四節的末伽梨瞿舍利也是一個虛無論者，不過，有關他的虛無觀點的介紹，經文却錯誤地引述阿耨多的話來說明，末伽梨的眞正思想，却歸屬到婆浮陀那裏去了。現在我們依據南傳資料及各漢譯本來作比較，就可以看出這是翻譯上的錯誤。根據南傳資料，末伽梨之所以否定業報，是有一套命定論支持的，這就是所謂「定在數中」的思想。他認為任何人，不論賢愚，都必須通

過既定的命運安排，歷八百四十萬大劫，然後自然解脫。所以，人不能妄想憑藉自身的努力可以改變命運，酬還宿業，世間道德固然無意義，出家修行亦無意義。

第五節的阿耨多翅舍欽婆羅則是一個唯物論者。他認為萬有不外是由四種元素（地、水、火、風）組成，人死後還歸為四種元素。一切存亡，一切生命都是物質性的結構，所以人不是從父母來，亦不能昇天為神。善、惡、愚、智都一樣，死後就解體了，談不上甚麼報應。因此道德行為是沒有意義的，修行也是白費的。佛教稱這種理論為「斷滅論」。

第六節的婆浮陀伽旃那的哲學，由於翻譯上的錯誤，引述了末伽梨的資料，張冠李戴，因此有必要依據其他資料加以補充。根據南傳說法，婆浮陀的哲學其實是一種實在論。他認為生命有七種成份：地、水、火、風、樂、苦、命，稱為「七身」，都是本來存在而不是通過造作產生的。常識中的「生命」是一個假體，祇有這七種東西真實。因此他說：「若以利劍斷頭，亦不傷其性命；以劍之所至，不過在此七身之間隙中穿過而已。」婆浮陀就是通過這種簡單的存在觀點來否認道德活動，成為另一形態的虛無主義。（漢譯根本說一切有部毘奈耶，及根本說一切有部毘奈耶破僧事中亦有提及此派學說，可以參考。）

第七節的散若夷毘羅梨子是一個很奇特的思想家，他本身沒有什麼主張，祇喜歡和別人辯論，以駁倒他人為快。他的辯論方法是把任何問題都分成四句，以見任何問題都可以有種種對立解釋。因此一切學說都不是絕對的，都是可以反對的。值得注意的是：這種方法對佛教中觀哲學影響最大，不過中觀學派卻不像散若夷那樣自己心中沒有主張，祇是一個懷疑論者。懷疑論者的思想是沒有出路的，不能替人生肯定一個方向。所以故事傳說散若夷的兩大弟子舍利弗和大目犍連在聽到佛弟子阿濕卑所說的因緣生法、因緣滅法的道理時，就率同散若夷門下弟子二百五十人歸依了佛，成為原始佛教傳教史上的一件大事。

第八節的尼乾子，經文引述的資料太少，未能說出他的具體主張。依近代學者研究，尼乾子其實即是耆那教的始祖婆達摩那

（Vardhamāna），開悟以後名為大雄（Mahāvīra）。耆那（Jina）原來是「勝者」的意思，即能戰勝自己的原始慾望，不作新業。他的教義，與佛教有頗多相同之處，注重修行生活，有種種的道德規條，不過大都更為偏激。耆那派相信業報，認為業之行爲過後，有一種粒子存在，積存起來，就形成繫縛。通過苦行，可消除業粒子，若不再造新業，便可得解脫。

第九節敘述佛陀的解答。佛以王的僅使出家修行，即可獲王族的尊敬為譬喻，初步說明出家是有功德的，作業是有果報的。第十節敘述佛再以王界內寄居的客人出家修行為喻，說明任何人不論身份貴賤，一旦成為沙門都能立即增加他生命的價值。第十一節最後指出：沙門不但受人尊敬，而且能通過修行而達到「真等正覺」境界（成佛）。這是人生的最高價值，也是最終目的。所以作善行是不會白費的，努力修行的人一定能使他的生命有光輝、有結果。漢譯沙門果經即到此結束。但若據南傳，此下尚有世尊之訓示極長，修行者所需要實踐的戒、定、慧三學的重要內容均有提及，可視為原始佛教入門的基本概論，並由此顯示佛教和其他六師的不同。漢譯沙門果經的重點不在這方面，所以未譯。（可參看寂志果經）

〔問題討論〕

- 一、試就沙門果經所載，簡要說出佛住世時印度思想界的主要動向。
- 二、何謂「沙門」？沙門修行的最終目的是甚麼？
- 三、在「六師外道」之中，除尼乾子外，對業報問題都抱有相類似的看法。這是一個怎樣的看法？對這個看法末伽梨和阿耨多的理論根據是甚麼？
- 四、阿闍世王不滿意六師的答案，關鍵在哪裏？
- 五、佛陀如何向阿闍世王說明修行的果報是實有的？你認為這種說明方式有效嗎？

（完）



談宗密對南北二宗的調合論

智 銘

菩提達摩禪法傳到弘忍，都是單傳，沒有發生什裏宗派的問題。但自弘忍開東山法門以後，法嗣就傳開了。弘忍弟子玄曠作「楞伽人法志」時，在弘忍傳中說：

「如吾（弘忍自稱）一生教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳。」

弘忍所指的十人是：荊州神秀、資州智詵、白松山、劉主簿、華州智藏、隨州玄約、嵩山老安、路州法如、韶州惠能、揚州高麗僧智德、越州義方。如果將玄曠也加上，就有十一個大弟子了。這十一個大弟子，原本各人修各人的行，傳各人的法，沒有什麼衝突，不會有彼此之分、意氣之爭。但荊州神秀的弟子普寂、義福接法以後，繼承了神秀的餘蔭而為兩京法主，三帝門師，備受尊敬。其實，這也就夠了，他們却意猶未足，還要排名定份，做起祖師來。

如嚴挺之作義福碑說——（義福死於開元二十四年——西七三六）：

「禪師法輪，始自天竺達摩，大教東派（流？）三百餘年，獨稱東山法門也，自可、璨、信、忍至大通（神秀），遞相印屬。大通之傳付者，河東普寂與禪師二人，即東山繼德，七代於茲矣！」

又如李邑作普寂的塔銘說（普寂死於開元二十七年——西七三九）：

「（開元）二十七年秋，誨門人曰：吾受託先師（神秀），傳茲密印，遠自達摩菩薩導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通，大通貽於吾，今七葉矣……」

可見，神秀在生時，即以六祖自居，而普寂就理直氣壯地自封為七祖了。這時候的惠能弟子神會看不過去了，於是，滿懷激憤地跑到滑台大雲寺去開無遮大會，與普寂、義福爭起法統來。所以南北兩宗之爭，自此就展開了。這可由神會傳（磧砂大藏經第五四二冊第六九—七〇頁）中看出來。神會傳說：

「先是兩京之間皆宗神秀，若不稔之魚鮪附沼龍也。從見會明心，六祖之風蕩其漸修之道矣。南北二宗，時始判焉，致普寂之門盈而後虛。」

所以，南北二宗之爭，可以說是由神會一人挑起來的。

神會向普寂、義福爭法統的武器有三，即：

一、達摩以來以心傳心的禪法是頓而不是漸。

二、反對坐禪。

三、一代只許傳一人，弘忍所傳者是惠能而不是神秀。支持他這說法的證據是：弘忍以一領袈裟傳惠能，袈裟現在曹溪。（註：據胡適先生考證，袈裟傳法是神會捏造。）

原來，神秀與普寂、義福等人，在北方所傳的禪教是「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」以此為教門，教人靜

坐看淨、看心，是漸修漸悟之法。首先，神會駁斥他們的漸修說：

「若教人『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。』者，此是障菩提。未與菩提相應，何由可得解脫？」

接着，他駁斥坐禪說：

「不在坐裏，若以坐爲是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶云：『不於三界觀身意，是爲宴坐。』」

（神會語錄第三殘卷——「神會和尚遺集」一七五頁）。

神會認爲：

「但一切時中，見無念者，不見身相，名爲正定。不見心相，名爲正惠（慧）（同上）。

「覺有深淺，教有頓漸，其漸也歷僧祇劫，猶處輪迴。其頓也，屈伸臂頃，便登妙覺，若宿無道種，徒學多知。一切在心，邪正由己，不思一物，即是自心，非智所知，更無別行，悟入此者，眞三摩提。法無去來，前後際斷，故知無念爲最上乘，曠徹清虛，頓開寶藏……」（景德傳燈錄二八——「神會和尚遺集」二〇九頁）。

於是，南北二宗之爭，由此而益烈。時間越往後移，南宗內部的說法，更是各說紛紜，甚至將壇經一改再改，弄得不成體統，所以南陽慧忠曾說：

「彼方知識，直下示學人，卽心是佛，佛是覺義，汝今悉具見聞覺知之性，此性善能揚眉舜目，去來運用，遍於身中。捏頭，頭知；捏脚，脚知，故名正偏知。離此之外，更無別佛……南方所說，大約如此。

師曰：若然者，與彼先尼外道無有差別。彼云：此身中有一神性，此性能知痛癢，身壞之時，神則出去。如舍被燒，舍主出去。舍卽無常，舍主常矣。

吾比遊方，多見此色，近尤盛矣，聚却三五百徒衆，目視雲漢，云是南方宗旨，把他壇經改換，添糝鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣。」（傳燈錄二八）。

這是慧忠對南宗的紊亂，所發的一種感嘆！

宗密作「圓覺經大疏鈔」（卷三）時，曾將當時較爲正統的禪派大別爲七家，這七家是：

第一家：卽北宗神秀一派。

第二家：卽成都淨衆寺無相一派。

第三家：卽成都保唐寺無住一派。

第四家：卽洪州道一一派。

第五家：卽牛頭山一派。

第六家：卽南山念佛門禪宗一派。

第七家：卽南宗第七祖荷澤神會一派。

這些的宗派，爲了各執自見，彼此評論得很厲害，裴休去爲宗密寫「禪源諸詮集都序」時，頗多感慨，他說：

「一代時教，開深淺之三門，一眞淨心，演性相之別法，馬龍二士，皆知調御之經，而空性異宗，能、秀二師，俱傳達磨（摩）之心，而頓漸殊稟。天台專依三觀，牛頭無有一法。……數十年來，師法益壞，以承稟爲戶牖，各自開張，以經論爲干戈，互相攻擊。情隨函矢而遷變，法逐人我以高低，是非紛拏，莫能辯析。

……後之學者，當取信於佛，無取信於人；當取信於本法，無取證於末習。」

由這，可知當時宗派爭鬥的狀況，是如何的激烈了。宗密有鑑於此，乃發心調合，使萬法歸於一源，他說：

「萬行不出六波羅蜜，禪門但是六中之一。……

頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足。此心卽佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名眞如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，漸得百千三昧，達摩門下，展轉相傳者，是此禪也。

先祖革昧防失，故且人傳一人，後代已有所憑，故任千燈千照。

原夫佛說頓教漸教，禪門頓門漸門，二教二門，各相符

契。今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗。禪講相逢，胡越之隔……故別撰經、律、論、疏，大開戒定慧門，顯頓悟資於漸修，證師說符於佛意。

何有定法名阿耨菩提，豈有定行名摩訶般若？但得情無所念，意無所爲，心無所生，慧無所住，眞信眞解，眞修眞證也。」（禪源論詮集都序卷上）。

宗密的這些說法，無一不是調合之詞，目的是在打破執頓執漸之偏，他認爲「禪」只是六波羅蜜中之一，禪悟的方法，佛早有頓教、漸教之說，頓、漸二門是因行者之根器而定，而不可固定其應從何門而入。所以說，沒有定法名阿耨菩提，也沒有定行是摩訶般若。佛法圓融，只以達到情無所念，意無所爲，心無所生，慧無所住的境地，就是眞正解、證了。

有人問宗密：「是者即收，非者即揀，何須委曲和會？」宗密答覆他說：

「或空或有，或性或相，悉非邪僻，但緣各皆黨己爲是，斥彼爲非，彼此確定，故須和會。」

又說：

「今時禪者多不識義，故但呼心爲禪，講者多不識法，故但約名說義。隨名生執，難可會通。聞心爲淺，聞性爲深，或却以性爲法，以心爲義，故須約三宗經論相對照之，法義既顯，但歸一心，自然無諍。」

宗密的意思是：各宗因各執一偏，用以攻訐對方，而禪者只知呼心爲禪，不知禪法的眞義是什麼。講者只知約名說義，不知此經的目的爲何。這就是諍鬥的主要原因。

所以宗密主張以各宗的說法，與經論相印證（對照），凡合於經義——佛意者，方爲正確。蓋佛說諸經，有隨自意語，有隨他意語，有稱畢竟之理，有隨當時之機，有詮性相，有了義有不了義。如執着不了義，就會錯會了佛意。所以宗密是要調合各宗不離佛意之說法，令學者在異中求同，圓見佛意而得到眞知眞見。

（完）

（上接第6頁 原始佛教哲學的緣起論）
時也沒有死亡，進而導致佛的一般涅槃亦被視爲非眞實與虛構（在第十章時，將會再詳細討論）。

在達成正覺與滅絕貪愛後就得不死（脫離輪迴）。由於遠離貪愛與執著，當下即可獲得無上妙樂（*Paramasukha*）從這角度看來，我們可了解比丘與比丘尼在長老偈（*Thera-gāthās*）和長老尼偈（*Therīgāthās*）中所表達的愉快心境。

（完）

註..

- ① Ud 1ff.
- ② S2. 25ff; TD2. 85b.
- ③ S2. 18; TD 2. 81a
- ④ Chandogya Upanisad 6.1.4-6.
- ⑤ TD 2. 85b.
- ⑥ S 2. 105-106.
- ⑦ H. Van Rensselaar Wilson. "On Causation." in *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1965), pp. 225ff.
- ⑧ M1. 262ff; TD 1. 562; S2. 28; TD 2. 85b.
- ⑨ Ud 1ff.
- ⑩ S2. 17; TD 2. 85c.
- ⑪ S2. 58; TD2. 99c.
- ⑫ D3. 80ff; TD 1. 36bff; A4. 100-103; TD2. 736b-c.
- ⑬ A 3. 243.
- ⑭ A 4. 312; TD 2. 753c.
- ⑮ A1. 223-224; S 3. 45; TD 2. 8c; S 4. 315; TD 2. 231a.
- ⑯ M1. 111-112. 190; TD 1. 604, 467b.
- ⑰ DA 2. 432; DhSA 272.
- ⑱ M1. 190-191; TD 1. 467a.
- ⑲ A. B. Keith. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Oxford: The Clarendon Press, 1925), p. 264.
- ⑳ S 2. 28; TD 2. 98a.

談念佛與神通

由我

在未讀到一一五期內明刊出馮馮居士寫的：「心力與預感是神否通」大作的兩個多月之前，我就寫過一篇以「預言」兩字爲題的文稿投寄，其中透露近代中國禪門宗匠虛雲老和尚，在「雲門事變」時作下的預言——中國與中國佛教未來的命運書中未載的一段秘辛。

而今細揣馮馮文中一連串的「預言」及其正確透澈的理論支持，再加上他過去種種的預言皆一一兌現言中；我個人相信，他的預言世界事，遲早會出現發生的。同時，從一位高僧的口裏，使我知道他來歷不簡單；再從我在美國認識的蓮友中，諸如謝冰瑩、周果立等居士經常的談起馮馮，都知道他爲人真實，人格清高，有修持，有神異，可說是靈光獨耀，慧性空明。

在「心力與預感是否神通」全文裏，馮馮居士作出一番經驗之談；而且見地正確，言之有據，契佛理、合佛心。

我們知道，「心、佛、衆生，三無差別」，夫凡心能否發揮與佛心相應的作用，就要看一個人的修持功夫淺深而知。念佛初下手的起碼工夫就是「極其虔誠心」只要至誠懇切念佛，無論聲念、默念或金剛念，都比較容易上路。要是念得一心不亂，那怕是一個小時或如陀彌經所說「一日到七日」，這就是「定」。又如地藏經中的婆羅門女，「以憶母故，端坐念覺華定自在王如來名號，經一日一夜」，這就是念佛念到一日一夜一心不亂的定境。同樣，馮馮居士就是因爲有着「極其虔敬誠心念佛」，而導致「偶然入定，畧有所見」，他的悲心願力，自然與佛心佛力溝通感應，才發揮出拯救數十萬海狗生命的無比力量與不可思議的功用。佛力固然不可沒，但行者念佛的功行又怎可否定哩？

經云：「此方眞教體，清淨在音聞，娑婆世界，以音聲作佛事」，楞嚴會上諸聖修行心路，選出觀音菩薩的耳根圓通爲最高的下手方便，具體顯示聲塵入道的潛能。一點不錯，「唸佛出聲，有很多好處」，除了「幫助我們專心，減少外來擾心之聲音」外，還可驅除我們的昏沉，提高念佛效率。對外來說，念佛出聲，「更重要的是，佛號的音響，有它不可思議的力量。」馮馮居士「認爲佛號的音響是有某種超音波的科學作用的，有些佛號的音波使人寧靜安詳，有些有降魔的力量，有些有保護我們的力量」，他這番話，確有過人的見解，可說是一大突破，套句佛門老話，就是「發前人所未發」。相信這種念佛力量，一定要從心中發出，才更能顯出它的力量？我們斷不可視聲音爲毫無意義而完全放棄唸（念）佛出聲！對，說什麼也不能揚棄出聲念佛這一行門。要知道，經文中所談念佛皆譯用這個「念」字而不加多一個「口」字，無非恐人念佛重口唸而忽視發自內心的概念，這是很重要的，所以我寫念佛的「念」字，從來不在旁邊加多一個口字。

對於出聲念佛，老實說，我不敢說有過一點子小小經驗，至少是一個傾心愛好者。我常說：佛門的讚頌梵唄唱腔，聽起來給人有一種清涼靜止的感受，而大大有別於世俗的歌聲音樂，諸如 Disco 一類的西曲，在在引起愛的奔放，慾的遐思，使人有飄飄然的衝刺。我也曾爲文反對「五會念佛」的聲調，那就是觀本法師說是依據蓮宗四祖倡行的「五會念佛」，而發明了六字佛號的「七音念佛」或二音念佛和四字佛號的七音或多至二十個聲調念佛。所謂七音念佛，是用 1 2 3 …… 七個音符譜成七個調子，

二音念佛分高低兩音。諸如此類念佛音調，首先在澳門觀本法師創辦的功德林實行，後來流行到他在虛雲老和尚座下當過首座的南華寺。我就是在那陣子首次接觸到七音念佛，上殿過堂隨眾念了將近一年，以前，觀本法師曾把七音念佛錄成碟片要求當時蓮宗泰斗印光大師作序文，印光大師兩次拒絕，指出「五會念佛」是後人附會，絕非四祖創立；「七音念佛」更不符合念佛宗旨。（印光法師文鈔內詳載）。

可以理解，印光大師不贊成七音念佛的理由，主要是因為念佛必須發自內心的虔誠，不可在音調上用工夫，若專注於音調運用，就妨碍虔誠心，分散專注力；何況七音用的是西樂譜調，與清雅的佛聲，更是格格不入，這樣念佛，怎能相應？換句話說，念佛聲調，千萬不好定框框，存心強分韻拍節奏，只有擾亂念佛心，妨害念佛功效。

不知別人如何？以我來說，用七音念佛方式念佛，總好傷隔靴抓癢，又像是唱歌似的，上口不入心，老是發不出虔誠心，提不起專注力。同時，我也體現到，無論出聲念佛或默念佛名，無論對內攝心或對外感染，皆要從虔誠心中自由流露——特別是出聲念佛，聲調宜聽其自然的發放出來，不可加造作，不能有作意，完完全全讓一片虔誠的佛聲，如行雲流水般的自由流暢，其音調也就自然而然的進入和雅悠揚，抑揚頓挫。念佛念到這個階段，會越念越起勁，越念越想念，這時念佛人的意識裏，充滿着淒清悲切，厭苦欣樂，心底下盡是哀仰神馳，念念思歸；外人聽起來，產生感動作用，引起共鳴反應。我曾將此念佛定名為「悲音念佛」；聲調含悲帶欣，音質和雅悠揚，心念神馳嚮往，遐想淨土蓮池。以前有人專錄我的念佛聲帶送人，可惜我有時念得到，有時念走樣，毫無把握。一般上，我習慣一手拿木魚，一手執引磬，高聲單獨高念六字聖號，相應現前，比較念得好。總之，還是前面說過的，要自然形成，不假作意，不作強求，也不能硬性規定要把佛念好，正如金剛經所說，「應無所住，而生其心」，心有所住，便不能得其「音」了！作意人那就更糟。我明白，這是剛上路，距離一心不亂到定的境界，還差得遠，加上我塵情重

，難進易退。

聽說，從前金山活佛住在鎮江金山寺的時候，每當夜闌人靜，就跑到後山頂上，高聲大唱「南無阿彌陀佛」六字洪名，聽到的人，發深省心，起出塵念，大有晨鐘暮鼓的感召作用，由此又一次說明。念佛出聲的另一好處。印光大師說過，一人出聲念佛，一人靜聽念佛，其功德相等，這是借聲塵由耳根入道的圓通法門。還有，為人送往生念佛，更不得要出聲，默念可不行！

我們念佛，最大的目的應該是求生淨土，彌陀經再三叮囑：「應當發願願生彼國」，藕益大師說得好：「得生與否，全由信願之有無；品位高下，在於持名之深淺！」馮居士念佛（持名）達到一心不亂的定境，可見他的念佛工夫相當深，也就是決定得生淨土蓮品位高的有力保證。這是我們普通修淨業者夢寐以求的。他為應大眾要求，苦口婆心，不惜現身說法，把修持所得的實際經驗，照實寫出來，證明「修德有功，性德方顯」的佛法道理真實不虛，從而促進我們在信心上更加落實，在行持上更加勇猛，在目標上更加有指望。不過，在我們沒有具備「心無雜念」這個大前提之前，最好別把念佛工夫作為「心力實驗」，或冀得預感，或妄想神通。也不好燥急求成，以免走火入魔，弄巧反拙（我曾見過叢林裏好幾個老修行用功不當著魔）。

神通人人本具，只是凡情的五蘊被阻塞，一真給蓋蔽，本能生來就有的五通或少通；後者依教薰修，斷惑悟道而得，以證悟高低來區分神通大小。天台宗以煖、頂、忍、世第一……等，乃至佛經曉示的十信、行、住、地諸名相形容修功所證位次。

看得出來，馮居士說「是依靠念佛來尋求入定的，定中偶有所見」，發為預言，我再次肯定，他的預言一定錯不了。他的話，句句都是實事求是，請看他強調仍未到達收發自如的定境，「求之不可得，來時不能拒」，這些工夫上的話，不到這種工夫，說不出這樣的話來。

好了，有關念佛的大道理，我也意有未盡，要饒舌，不妨另文討論。

（完）



六祖慧能傳

二、傳記

六祖的傳記，我想把它劃分作三期來講比較方便。自出生起至往黃梅拜五祖爲第一期，從五祖傳法以後到剃髮受具返回曹溪爲第二期，從大梵寺說法起至於示寂爲第三期。如要準確地來講，應該是從第二期以後才能稱呼作六祖，第一期並不能叫做六祖。但是我們過去都這樣稱呼慣了，還是如此稱呼比較親切。

第一期

一、六祖釋慧能，俗姓盧氏。父名行瑫，母李氏。父的本貫范陽，即河北省涿縣，靠近北京的地方。所以有的稱六祖爲范陽人（歷代法寶記），有的稱其祖先爲范陽人（神會語錄、景德傳燈錄）。父在官時被左遷到南方新州做老百姓。宋高僧傳，景德傳燈錄及傳法正宗記等，將其父左遷時期爲唐武德年中，壇經宗寶本作爲武德三年（六二〇年）九月。這些時期是根據什麼來的不明瞭，舊的史料並不記載年時。新州在廣東省粵海道新興縣之東，唐朝以後就稱作新興郡，現今稱作新興，在廣東東南。其一

(二)

字井伯壽著
王進瑞譯

家人從中原的北方移居到南方，路途的遙遠可想而知，恐怕連語言亦可能有困難。六祖是於貞觀十二年（六三八年）二月八日子時出生，聽說在其出生時有奇瑞出現。據法海的畧序說：有二異僧來安名謂慧能。又宗寶本的所傳是：其母曾經有夢，並懷妊六年云云等說，是將傳說過份渲染神秘化的。六祖是在於新州出生，所以歷代法寶記、曹溪大師別傳、祖堂集等，均將六祖稱作新州人，宋高僧傳稱他作南海新興人。六祖一家人所居住的地方，雖然叫做新州，但依據神會語錄記載：「六祖於晚年在新州龍山故宅建塔」。這樣看起來就是指居住於新州的龍山這個地方。

據說六祖於生下了以後不飲母乳，夜裏有神人來灌甘露，藉以長大。據古壇經裏說：「六祖於幼少時其父早死。」但後來曹溪大師別傳、景德傳燈錄、傳法正宗記、宗寶本等就變成：「其父於六祖三歲時死亡」。這說有何典據不太明瞭。恐怕是古壇經所說「幼少時」這句話，到了別傳即初次改作「三歲時」，使以後的諸書相繼沿用所致。如果是六祖三歲時其父死亡，其年即是貞觀十四年（六四〇年），從武德三年遷居到新州居住以來，已經有二十一年之久。不過這說是否正確？不知道。但是其父早亡這一點，可以確定不會錯的，只有曹溪大師別傳一書另傳：「少

失父母，三歲而孤」，就是說與其父同時其母亦亡，這一節顯然地不足採信。

二、六祖幼少時是一位優秀的兒童，這是可以想見的，但沒有一本書這樣描寫，父亡後六祖成為孤兒，老母與孤兒從此移居到海的傍邊。敦煌本僅說「海」而已；但惠昕本以後，均寫作「南海」，變成指為廣東的意思。可是單稱南海亦包括南海群在內，其範圍有廣大的地域；究竟應否補正為南海不太明瞭。移居後當時家境貧窮，生活亦很艱苦！因此六祖要賣柴於市，藉以養活其母。這一些事情可能是六祖青年時期的境遇，其父早亡後老母與孤兒，有相當長的期間，仍居住於新州龍山故宅；然後移居南海，靠六祖賣柴來維持生活。因此其移居時期，也許是六祖二十歲前後的事情。在此以前母子的生活，不難猜想亦是很艱苦；因有艱苦的環境，才會造成後來的六祖。平常學禪的人，進入修行時期後，必須經過一段非常艱苦的修行生活；但六祖在未修禪以前，就已經嘗過了同樣的艱苦生活。

有一天賣柴的時候，有一客來買柴，囑六祖把柴送至官店。官店這句在德異本以後就變成客店，這是什麼意思？不明瞭。是否指宿舍；或官舍？僅有祖堂集一書把這一客的名，叫做安道誠。這有何依據？不明瞭。六祖在官店得錢了後，正向門前回歸時，聽一客正在念金剛經。一聽之下馬上心明開悟。這一客就是買柴的客人，所以如照祖堂集所說，即是安道誠。但依據古壇經的記載，買柴的和念經的客人就是別人。其情形可能是這樣的：買柴的客人把錢給了六祖以後就離開，忽有另一客正在念金剛經。因此可以了解六祖得錢後向門回歸時所聽到的，就是這位另一客所念的經聲。僅有德異本有記載，聽到金剛經裏面，應與所住，而生其心時大悟。不論如何這句大悟最重要，這是六祖的無師獨悟，亦是頓悟。可是在這裏應該要注意的就是：六祖雖然具有天賦的慧根，但是尚無任何的心裏準備之下，單憑僅聽了經聲就得大悟，這一點是無法想像的。頓悟決不是天來的響聲。

六祖就向該客問：「從什麼地方得來此經典？」該客回答說：「是於新州黃梅縣東馮墓山，拜五祖弘忍和尚。和尚現仍在該

處領千人大眾，並向道俗勸持此金剛經。據說如依此經，就能見性成佛，自己是聽了這麼說的。」壇經所寫的是如此；六祖聽一客念金剛經而得大悟。六祖聽了所念的經聲，就知道這是金剛經。向客僅問從什麼地方得來此經，可見這是已經知道什麼經才有的問法。在我想，聽念經的文句時，就能馬上開悟，這種情形雖然不是不可能；但是平常毫無預期的情況下，偶然聽了經聲而得大悟，似乎不切實際。雖然曾有香閑聽擊竹之聲時全身透脫的故事；但是在這個時候的香閑，已經修煉到一觸即發，正在待機的心理狀態，才能一聽聲便透脫。如果沒有絲毫的調心修煉，僅聽經聲便會如夢初醒者，這種聲也許不一定是念經聲亦可以的。六祖的情形是聽了念金剛經的聲：後世再詳細說，聽到應無所住而生其心時大悟。雖然這種傳說是否正確，姑且不論；但可以想見的，六祖並不是僅聽念金剛經的聲大悟，可能是在其心內對經的意思有了解才大悟的。如果祇是念經之聲，念什麼經都無關重要者，六祖就不必向客問經之理。由此可見六祖在未聞金剛經以前，已經有了相當的調心修養；而且平常有親近於各種經典的跡象。如果祇看壇經就可了解，六祖已經知道金剛經，維摩經、楞伽經、觀無量壽經、菩薩戒經、法華經、涅槃經等諸經至為明瞭。所以把六祖看做一位目不識丁，無法念經之人；這種想法是絕對不能容許的。也許以為這些事是在從五祖得法以後才能念得來的亦不一定；但六祖與五祖初見面時的問答，就是屬於佛性問題，從這一點來看，在當時的六祖，至少已經識得涅槃經是不可否認的事實。因為單憑識得金剛經而已者，絕對無法了解佛性之理。

因此可以想見的是：六祖在賣柴養活母親的青年期中，對於自己的修養，時常刻苦自勵，而且親近於各種經典，又不疏忽辦道工夫。貧窮的生活不但不會使六祖氣餒，相反地促使六祖益形堅志於修養。在這中間所發生的事情，如下面第五節所述；令無盡藏尼念涅槃經，又接受智遠禪師指示等等事情，可能却有。如此情形好像是箭將離弦的持滿狀態，所以一聽金剛經之聲，馬上觸發其機，而到頓悟透脫之境。向來大家對六祖的修養方面，都以為他是僅作蹈白八個月後就得頓悟，這樣的想法是不對的。沒

有任何學養經歷的人，怎能會對佛性問題作問答，這是不能想像的事。

三、依據古壇經的記載：六祖聽了五祖的事以後，就謂宿業有緣，便辭親直赴馮墓山拜五祖，如此而已。但據惠昕本就說：爲了置安老母，有一客將銀十兩給六祖，以充老母衣糧，因此才能赴黃梅，祖堂集即說：安道誠勸六祖去拜五祖時，六祖告以無人供養老母事，因此給銀一百兩以充老母衣糧，六祖安置老母後始赴黃梅。景德傳燈錄所說是：六祖告母爲法尋師之意而赴黃梅。綜合以上可以說，大體上後世的想法都是一樣，把事件和事件之間聯絡得妥當，處理得符合情理。因爲當時六祖並不是把老母拋而不顧，所以有這樣的推測，亦是理所當然的。可是經過大約三百年以後，才造成事實來填補其間的聯絡，這種作法恐怕是無法表達事實真相的。使我們所能知道的事實，是唯有「聽五祖的事不久就赴黃梅」，如此而已。

曹溪大師別傳另有一說，其說如左：

「時惠能大師，俗姓盧氏。新州人。少失父母，三歲而孤。雖處群輩之中，介然有方外之志。其年，大師遊行至曹溪，與村人劉至畧，結義爲兄弟」。

以下分別敘述：教無盡藏尼涅槃經，入寶林寺修道三年，此時春秋三十三，後來跟遠禪師學禪，又聽惠紀禪師誦授（？）陀經，乃歎我今空坐何爲，咸亨五年（六七四年）三十四歲時，受惠紀禪師之勸，正月三日，發韶州往東山，在洪州東路遇猛虎，而不懼，遂至東山。本文最初的「時惠能大師云云」是指咸亨元年（六七〇年），所以下面所寫「其年」亦是指六七〇年之意。但是這個年代並不正確。這部別傳亦是作六祖於先天二年七十六歲示寂，所以咸亨元年應該是三十三歲，咸亨五年是三十七歲。又咸亨五年是五祖於其年二月十六日示寂之年。咸亨五年到了八月就改元爲上元元年，因此五祖寂年亦可以說是上元元年寂。但自古以來尚有上元二年寂之異說。這部別傳將六祖居住於五祖處作爲八個月，如果依據上元二年說來講，六祖就是從咸亨五年到上元元年的八個月間得法，然後辭五祖處的。可是這部別傳又說

：五祖自從六祖辭別後三日就示寂，又說：六祖在其後五年，三十九歲時即儀鳳元年（六七六年）在廣州制旨寺遇到印宗等；其所說年代，我認爲太過杜撰。尚且其所說：咸亨元年入曹溪，交劉志畧，並教無盡藏尼等以下各消息，是否事實，眞使人難以相信。

宋高僧傳亦是這麼說：聞金剛經知五祖事，乃備所須留奉親老，咸亨中往韶陽，遇劉志畧，教無盡藏尼涅槃經，有人勸入寶林寺修道，即謂本誓求師豈貪住寺，翌日至樂昌縣西石窟，依附智遠禪師，受其勸到五祖處等云云。

景德傳燈錄亦是同樣，最初不明說咸亨中年代，後來即將到了五祖的時候作爲咸亨二年。傳法正宗記亦是一樣，並不說咸亨年代，但說到五祖處作爲六祖三十二歲時。其所說咸亨二年，六祖應該是三十四歲，不是三十二歲，因此這說不得不謂錯誤。又上面所傳有人勸六祖入寺一節，當時六祖尚未出家，勸他住寺的說法，未免太過疏忽。

綜合上面所說：咸亨元年往韶州，遇劉志畧，教無盡藏尼涅槃經解釋佛性，依附樂昌縣西石窟智遠等各節，都是各書共同的記事：由此可以明瞭，這些記事原本都是由曹溪大師別傳所引起來的，祇有對惠紀禪師的記事，沒有一書繼續傳述。也許這是由於不了解所謂投陀經的意思，才不敢傳述的亦不一定。在我想這投字，可能是同音的頭字亦不一定。但假使是頭陀經，亦無法明瞭是那一部經。相反地祖堂集却無上面各節記事，和一般的壇經一樣，六祖知道五祖的事，便赴黃梅。正如壇經宗寶本所說的，當時的六祖是求道心切，決不會往韶陽等地逗留的道理。所以曹溪大師別傳、宋高僧傳、景德傳燈錄、傳法正宗記等的所說，從所有壇經的立場來看，到底是無法採信的。所傳在未赴黃梅以前，教無盡藏尼的事，因爲六祖與五祖初見面時，曾有佛性問答，所以可能由此所編出來的故事。其含意是要說明：因爲六祖不識字，聽了無盡藏尼所念涅槃經後始知佛性，才能與五祖應酬。自古以來傳說六祖不識字的想法，相當自很早就已經流傳來的。

（待續）



菩薩皆集佛所恭敬供養聞法

智 銘

——「大智度論」集粹之十——

釋迦牟尼佛欲爲諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜，以大慈悲心，憐愍衆生，爲之說法斷疑，散身無數，入五道教化衆生。佛實不動，常入禪定，先世福德因緣故，身遍出聲，應物如響，如天使樂，自然發聲。從其身邊諸毛孔中自然有聲，隨心說法，是中佛無憶想，亦無分別。

「說密迹金剛經」中，云佛有三密：身密、語密、意密。一切諸天人皆不解不知。身密者：有一會衆生，或見佛身黃金色、白銀色、諸雜寶色。有人見佛身一丈六尺，或見一里、十里、百千萬億，乃至無邊無量徧虛空中，如是等名身密。語密者：有人聞佛聲一里，有聞十里，百千萬億與無數無量徧虛空中。有一會中，或聞說布施，或聞說持戒，或聞說忍辱、精進、禪定、智慧。如是乃至十二部經、八萬法聚，各各隨心所聞，是名語密。意密者：語等於意，皆遍法界，意觀其種子，或觀其三昧取形，或觀其本尊，是名意密。行此三密，則爲如來三密所加持，衆生之三業與如來之三密，入我我入，無二無別，三密相應，成就一切悉地。（註：三密相應，因而成就之妙果，謂之悉地）

諸佛持戒、禪定、智慧、度人，諸菩薩常欲見佛無厭足，見諸菩薩僧無厭足。諸菩薩於世間法皆以厭患，於上三事心無厭足。

佛問手居士：「汝幾事無厭生淨居天？」手居士答：「我三事無厭生淨居天：一、見佛供養無厭。二、聽法無厭。三、供給僧無厭。如佛在閻浮提，四部衆常隨逐佛，聽法、問法。是我淨居天，亦常從我聽法、問法。」聲聞猶尙聽法無厭足，何況法性身菩薩，當更無厭足。是以，凡來見釋迦牟尼佛及見彼諸菩薩摩訶薩紹尊位者，皆得陀羅尼及諸三昧，於諸三昧中而得自在。但得自在有分別，蓋三昧有二種：一者、佛三昧。二者、菩薩三昧。菩薩是於菩薩三昧中得自在，非於佛三昧中得自在。

諸菩薩雖各前來聽法或與佛住，但佛於弟子愛斷故，於弟子中心不著故。故諸菩薩欲往隨意，並不強求。蓋若菩薩遙見釋迦牟尼佛身小，心生小慢，言彼佛不如，增其慢心，反爲不妥。其實，諸佛法相同。故普明菩薩來釋迦牟尼佛處聽法可，釋迦牟尼佛處菩薩欲往寶積佛處聽法亦可，欲往隨意。

三世諸佛皆以諸法實相爲師，諸菩薩固應供養諸佛，而諸佛亦互爲供養，佛身中有法，所作供養，非求福德，佛從無量阿僧祇劫中修諸功德，常行諸善，功德圓滿，不爲求報，爲敬功德故而作供養。如佛在時，有一盲比丘，眼無所見而以手縫衣，時鍼枉脫，便言：「誰愛福德，爲我枉鍼？」時佛到其所，語比丘：

「我是愛福德人，爲汝枉來。」是比丘識佛聲，疾起著衣禮佛足，白佛言：「佛功德已滿，云何言愛功德？」佛答：「我雖功德已滿，但深知功德因，功德果報，功德力。今我於一切衆生中得最第一，由此功德，是故我愛。」佛雖功德已滿，爲教化弟子故，語意是謂：「我尚作功德，汝云何不作？」佛爲教弟子故而作供養。

自手供養是身業，軟言問訊是口業，能起身、口業是意業，是三業得功德牢固，與佛道作因緣。佛、辟支佛、阿羅漢、一切諸賢聖，尚皆一心敬慎。魔若魔民及內身結使，種種先世罪報，皆是賊，近此諸賊故，更應一心敬慎。譬如入賊中行，不自慎護，必爲賊所得。再者，人心多散，如狂如醉，一心敬慎，則是諸功德門。攝心得禪，便得實智慧，得實智慧，便得解脫，得解脫便得盡苦。如是事，皆從一心得。

諸菩薩供養諸佛，非作人、天法供養，乃自行菩薩供養法。菩薩供養法，是身入禪定，其身直進，從其身邊出無量身，化作種種供養之物，滿諸佛世界。諸佛是第一福田，若供養者得大果報。譬如人廣修田業，爲多得穀故。諸菩薩見諸佛供養，得佛果報，是故應行供養。再者，菩薩敬重於佛，如人敬重父母。諸菩薩蒙佛說法，得種種三昧，種種陀羅尼，種種神力，知恩故應廣供養。

禮佛亦爲供養之一，人身中第一貴者頭，五情所著而最在上故。足第一賤，履不淨處，最在下故。是故，以所貴禮所賤，爲貴重供養，禮有下、中、上三者：下者揖，中者跪，上者稽首。頭面禮足，是上供養。以是故，佛毗尼中，下座比丘兩手提上座兩足，以頭面禮。行、坐、立、臥四儀中，見上座而行、而臥是爲不敬。坐者於供養不重，立者供養恭敬法重。一切五衆，身心屬佛，是故應立。所謂五衆，一者：比丘——受具戒之男子。二者：比丘尼——受具足戒之女子。三者：式叉摩那，譯爲「學法女」，將受具足戒而學六法之女子。四者：沙彌——出家受十戒之男子。五者：沙彌尼——出家受十戒之女子。以上五衆見佛或上座比丘皆應立。至於一切白衣，來到佛所如客，是故坐。但白

衣從遠來供養佛及諸上座，應立。

佛遣使見另佛，問訊爲禮。佛雖具一切智，隨世界法，世人問訊，佛亦問訊。佛，人中生，受人法，寒熱、生死與人等，問訊法亦應等。世界法中，大貴、大賤，不應相問訊，佛力等故，應相問訊。如多寶世界清淨莊嚴，佛身色光明亦大。寶積佛遣普明菩薩見釋迦牟尼佛，若不問訊，人謂輕慢，是故問訊，問訊亦爲供養法。

問訊之言，所以用：「少惱、少患、興居輕利、氣力安樂。」者，蓋有身皆有苦，病苦難免。病有二種：一者、外因緣病，如寒熱、饑渴、兵刃、刀杖、墮落、推壓、如是等種種外患，名爲惱。二者、內因緣病：如飲食不節、臥起無常、四百之病，如是等種種，名爲內病患。是故問「少惱、少患。」聖人實知身爲苦本，無不病時。四大合而爲身，地、水、火、風，性不相宜，各各相害，是故有病有患。「興居輕利，氣力安樂」者亦然。問訊法分二：即問訊身、問訊心。「少惱、少患、興居輕利、氣力」者，是問訊身。「安樂」者，是問訊心。種種內外諸病，名爲身病，姪欲、瞋恚、嫉妬、慳貪、憂愁、怖畏等種種煩惱，九十八結，五百纏，種種欲願等，名爲心病。佛身有二種：一、神通變化身。二、父母生身。父母生身，受人法故，不如天。是故，應如人法問訊。但須知，此種問訊，全係隨世界法故，受人問訊。遣問訊，亦以人法。莫謂佛仍有心病也。

供養分上、中、下三種：下於己者而供養之，是下供養。供養勝於己者，是上供養。供養與己等者，是中供養。佛與佛等，互爲供養，是中供養。因供養而行布施，其福德有大小不同，蓋布施因緣分四種：一、施者清淨，受者不清淨。二、施者不淨，受者清淨。三、施者清淨，受者亦淨。四、施者不淨，受者不淨。佛施與佛，是爲二俱清淨，是福最大。以是故，佛自供養十方佛。

諸菩薩紹繼尊位，聞佛說法，故咸集佛所，恭敬供養聞法。

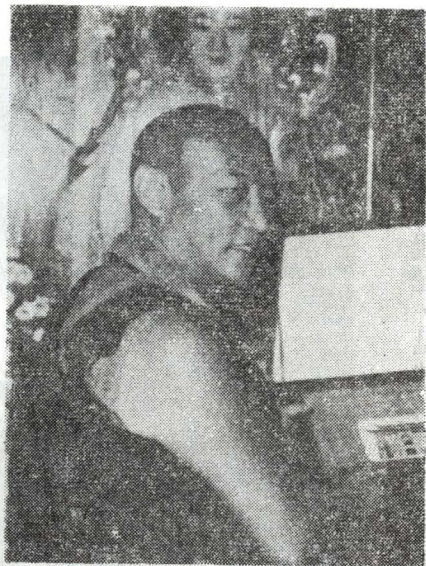
(完)

聖堂

第十六世大寶法王荼毘大典紀實

方慧淨

大寶法王於八零年十一月十五日在美國芝加哥圓寂，法體於十一月十日運返錫金，慧淨與菲律賓李余瑞萍居士於十一月十一晚，乘印航班機經曼谷飛加爾各答，轉伯哥打抵錫金，十一月廿四日返港，再十二月十五日重赴錫金，參加火化大典，紀錄如次。



禮拜觀想，直覺法王在我頂上，在我心中給與我加持力量，更覺己身責任重大。緬懷法王為救渡衆生，從第一世至第廿一世，化身於娑婆世界廣渡衆生，直至成佛，為第六位佛，名獅子吼如來（釋迦佛為第四位，彌勒菩薩為第五位），而我豈可獨自求解脫

自從十一月廿四日告別四位寧波車，離錫金返港後，心情低沉，每念吾師大寶法王之威儀慈悲，其在港時間雖極短暫，前後居留不及一個月，但給與我等印象有若觀世音菩薩之護念衆生，其音容永遠令我難忘。早晚

，應遵重誓願，追隨法王於未來世，宏揚佛法廣渡衆生，於多生中永不退轉直至菩提。人雖其苦中苦，但願其苦中苦，早日早開，永無難法之。十二月六日夏荆山居士於美國羅省來長途電話，詢及是否再往錫金，參加法王火化盛典。我告以定好英航十四日機票。夏居士謂將與家人同來囑我多定五位機票，後因其中兩位護照未能趕及簽證，不能同來。夏居士於十二月十二日晚十時從羅省抵港，同行為其公子夏弘禹君及其女婿馮繼廣君，又台灣國大代表格桑太太亦已辦妥印度簽證，但因未有香港入境簽證，故只能到時約定於機場會合。十四日英航延期一天開出，因此格桑太太乃可由航空公司担保在港停留一天。

十五日中午十二時卅分，我等集合於啓德機場，同乘英航B A20直航印度加爾各答，於當地時間下午二時卅分抵達印度，時間比香港慢兩小時。因英航一再延期，是日未能趕及乘內陸機往伯哥打 Bagdogra，因此英航招待住宿於機場大酒店，該酒店離機場甚近，乘車只五分鐘，有泳池及冷氣調節屬四星酒店。十六日早上八時我等於機場確定機位後即乘計程車往加爾各



茶毘爐及其上之華蓋

答市區作三小時觀光，見其街道骯髒異常，人民生活十分艱苦，赤足露背臥於道旁，比之香港實有天淵之別。其印度廟建築多用雲石，外表頗為壯觀，我等畧拍數幀照片即着司機開往噶瑪迦珠寺參觀，此寺乃法王於十餘年前曾表示將於四十九歲圓寂時，有印度夫婦為懇法王住世，發願於加爾各答建立此寺，以弘揚佛法，當時法王表示應允，謂若能完成此寺，將再住世，惜該夫婦因經濟問題，至今只建至二樓。今年十月法王養病香港時，馬來西亞芙蓉李玉霖居士遠道來港，懇請法王住世，發願獨資支付該寺未完成之全部建築費用。法王微笑嘉許，惟為未來廣渡衆生，必捨此老弱之軀，於廿年後以精壯之年，在全世界東西各國廣渡衆生，目前法王屬下所創立之噶瑪迦珠中心，共三百餘間，於記載中，第十七世大寶法王，比第十六世法王更為馳名宇宙，想法王於病中曾咐囑於我善自處理中心一切，廣揚佛法，將來當再復臨此地，念慧淨齒齡已老，壽命無多，今既承法王咐囑，當盡形壽為輔正法，乃至未來生中，願法王時加輔持，無忘於我。

夏居士乃著名堪輿專家，經巡視後認為此寺方向差錯，必須畧為更改，否則居住者必患口舌，且亦不能長久，但因時間所限

，匆速趕往機場，未能詳為指導。

我等抵達機場時，始知馬來西亞與星加坡各中心之師兄弟共五十餘人，已先我等抵達，因同行有伴，自感高興，行李交由葉清澤師兄代為安排，我等即到二樣餐廳午餐，印航機又延遲至下午二時許始行開出，因此抵達伯哥打時已下午四時。錫金政府為方便大寶法王海外弟子前來參加盛典，特派入境簽證人員於機場協助一切（平時來錫金旅行須於六個星期至八個星期前申請始獲批准），我等共六十一人分乘兩部旅遊車，於是晚半夜三時卅分抵達錫金首都龍特。法王之總秘書長已安排我等住宿於政府之貴賓酒店，此酒店建築於六千尺高山上，入夜極為寒冷。

翌日晨早起身，酒店之辦事人員已準備好早餐，到樓下即遇印度醫生 Dr. Kowal，醫生為人慈和，法王於香港及美國養病時，印度政府特派此軍醫沿途隨侍照顧，日夜與諸寧波車輪班駐守醫院，其對法王之虔誠盡職，殊值讚賞。醫生家住於此酒店之隔鄰，因此堅請我等五人到其家中嘗試印度式早點，盛情難却之下，惟有隨往其家中。醫生之夫人亦係醫科畢業，任職於政府醫院，為我等親自下廚弄膳。昨晚長途跋涉，急於趕路，未有時間



薩瑪寧波車上供



作者(右)夏荆山(中)吳香蘭(左)
居士合攝於茶毘爐前

停車晚膳，今早自感腹飢，未免多吃。早餐後醫生特命其司機送我往法王佛寺，佛寺在對面高峯上，用望遠鏡清晰可見。但從此山峯到佛寺山峯，車行須一小時，抵達時已上午十時許，但見美加歐洲南美以及澳洲各地佛友，均已組團前來參加，人數甚衆，而住宿地方不足，故大部份安排住於龍特賓館，爲方便馮夏兩位公子錄影，特安排我等住於近寺之嘉賓屋，我等將行李放下，即急於進佛寺禮拜，寺高三層，四方圍以僧舍，有若口字形狀，由大門至佛殿，有廣場可站萬人，佛寺全部西藏色彩，五色繽紛。莊嚴無比，住僧三百餘衆。樓下大殿安奉本師釋迦牟尼佛，四壁均有無量佛像，殿中有大小喇嘛僧二百餘人，正在念經，高齡者八十最小者五歲，我等頂禮後即到三樓，見法王法體（肉身）安坐於臺上，四面圍以絲綢，上有幡蓋，外列供燈供杯，其四角站立四位士兵，手執長槍，日夜換班站立不動，比之台灣國父紀念館前之士兵，不相上下。兩旁乃各位寧波車暨諸高僧約共六十餘衆，亦在唸經，配以鈴聲、鼓聲、笛聲，與樓下大堂相同，互相響應，聲音此起彼落，十分莊嚴，聞之令人肅然起敬，雜念全消，我等頂禮法王並獻上哈達然後退出。

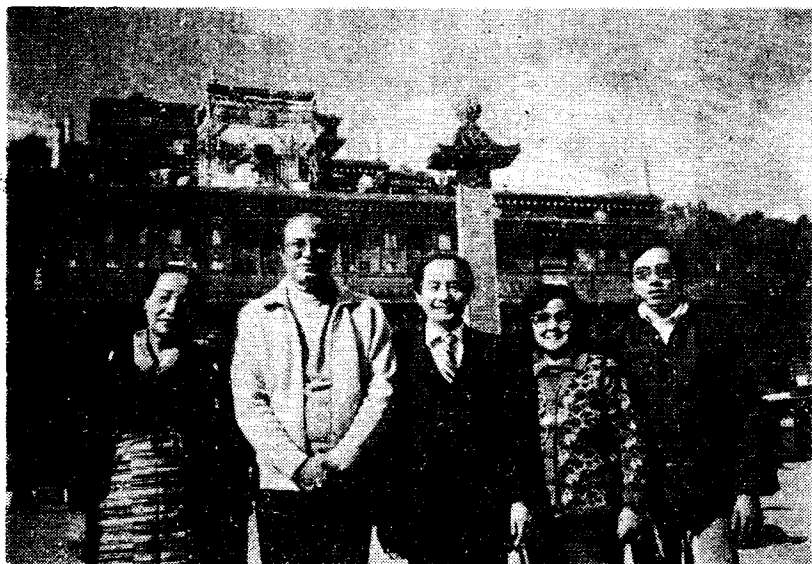
夏居士自十月法王臥病香港時，即自美飛來探望，及後更發願於美國三藩市及羅省奉獻兩間佛寺，今更與子婿二人同來參加盛典，並帶來全部攝影器材，備於錄得寺中風光，及諸寶貴佛像法器，同時亦可將火化盛典介紹於西方信衆，餐後馮夏兩位公子，自行前往獵取鏡頭，我等則各自回房休息。

十八日早拜訪各位寧波車，獻上哈達及禮物，自法王下四大弟子，次第爲薩瑪寧波車（阿彌陀佛化身）、息度寧波車（彌勒菩薩化身）、增剛寧波車（文殊師利菩薩化身）、迦息寧波車（大勢至菩薩化身），四位寧波車年齡均在卅歲許，而面貌清秀，儀表威嚴，我等以英語對答，但以時間所限，而候見者多，僅逗留十分鐘即行告退。寺中尚有高齡寧波車六七位，年齡在五十至八十間，以上各寧波車，在其一生中，必經閉關一次至三次，每次爲期三年三月零三日，在寺之後面山峯上有關房一座，內有十八位喇嘛正在閉關，該關房分十八單位，每單位僅容一人，趺跏而坐，已定於一九八二年一月十五日爲出關之期，屆時將舉行試驗儀式。在嚴冬天氣，不穿上衣，以冷水濕布披於身上，用自己三昧火定力，速令濕布變乾，聞最高成就者，能披上濕布三十件之多。

離寺不遠有古剎一座，建於雍正年間；至今已有二百餘年歷史，第九世大寶法王曾來此居住，年來經粉飾重修，今已成莊嚴佛宇，二樓則放置部份已印好之西藏大藏經，此經乃法王自西藏帶出者，蒙美國沈家楨居士發心合資印製，其原本則存於大寶法王寺中，八零年冬法王來港，於觀宗寺開光時，曾慈允贈送覺光法師一套，惟至今尙以小許部份未完成，故未能寄出。

二十日今天爲法王火化大典，時間定於上午十時，我等於五時起身梳洗，掛上來賓章，即到佛寺之二樓排隊，六時仰望法王法體坐於曼達盤上自三樓大堂奉移而出，外罩以方形五彩絲綢，輔以長幡寶蓋，後隨各位寧波車至露台上，安奉於火化爐中，該爐佔地丁方八尺，高十尺，爐口丁方二尺，四方有四小窗，潤丁方一尺，爐之外壁，繪以金色獅子，而爐頂懸以方形幡蓋，其四週頂上則排列無數五彩長幡，我等登上三樓，獻上哈達，坐於兩

旁來賓椅中，但見五位寧波車身披法衣，頭戴寶冠代表五方佛正在修法，而無數弟子從左方樓梯魚貫而上，向法王獻上哈達，再從右方樓梯而下，俯視廣場站立近萬人，看情形將會延時舉行，九時四十五分，不丹公主皇姑及錫金政府高級長官，一一進場就座，十時只見天上忽現彩虹呈圓形環繞佛寺，象皆稱奇，但因致敬人仕太多，延至上午十一時，始由卡路寧波車等舉行點火儀式，一時由政府派來之士兵一列六十餘人鳴槍致敬，鼓樂齊奏，彩虹再次重現，天空更出現日月星。有三隻大鳥，繞寺三匝始行飛去，從火化爐中，衝出圓形物體直上雲霄。馬來西亞李玉霖居士等多人，見天空白雲有若獅子，停留於空中約十分鐘始行散去。



作者與馮繼廣、夏荆山、吳香蘭居士等合影於大寶法王錫金佛寺前。

竊想彩虹多在雨後出現，而今太陽高照，竟兩次高空出現，而且停留甚久，以上種種，人人可見，西方人仕更為稱奇不已，若非有大成就者，豈有如此祥瑞出現？

更有奇者，息度寧波車於捧供品到爐前火化時，法王之心，忽從南方爐口躍出，寧波車捧於手中，知法王將心付諸弟子。聞第七世法王火化時，亦留下肉心，是夜我等開世界中心會議時，議決建金塔以供奉之。

大典雖圓滿，但唸經法會繼續進行，

須於七天後始能開塔取出舍利，將來世界各中心，希望能各得一份以為供養。

自法王圓寂至今四十餘天，寺中老幼喇嘛三百餘人，自晨六時至十二時，再由下午一時至六時，不停修法唸經，從無間斷，特別五歲小喇嘛亦能隨家人入壇唸誦，實令人敬佩萬分，而中西眾弟子亦日夜靜坐禱頌懇求法王早日重來，廣渡眾生。有西方人士於法王座前，五體投地，作大禮拜，虔誠處令人感動。法王指示初步入門必先修四加行，即1.皈依發心大禮拜十萬遍；2.金剛薩埵百字明十萬遍；3.供曼陀羅十萬遍；4.上師感應法十萬遍。於今世界各中心佛弟子多先修此四加行，積集資糧，獲得加持而後修習本尊大法。深望未來佛法廣播，法輪常轉，佛日增輝。

慧淨與夏居士等於廿二日向諸寧波車辭行，於廿三日早乘機經拔那Pana往尼泊爾停留兩天，再由尼泊爾經加爾各答返港，來去途中，機上抽暇拉雜寫成，一切均屬親身經歷目觀，並非道聽途說，故將此祥瑞異跡，不避謏陋紀錄如上。

一九八一年十二月廿七日

捐 款 鳴 謝

張王桂鳳居士.....	港幣	2,430.00元
陳志偉居士.....	港幣	500.00元
勞常毅居士.....	港幣	100.00元
陳常俊居士.....	港幣	100.00元
許成彪居士.....	港幣	100.00元
暢懷法師.....	港幣	50.00元
何麗貞居士.....	港幣	100.00元
柯建根居士.....	港幣	80.00元
陳鴻居.....	港幣	300.00元
中鈞佛教材編寫組.....	港幣	300.00元
幻生法師.....	港幣	500.00元
張澄基居士.....	港幣	250.00元
明復法師.....	港幣	100.00元
妙法寺.....	港幣	3,729.60元
總計.....	港幣	8,639.60元

一 壹八期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入.....	港幣	8,639.60元
發行收入.....	港幣	944.00元
總計.....	港幣	9,583.60元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	5,554.20元
稿費.....	港幣	1,750.00元
郵費.....	港幣	1,279.40元
什費.....	港幣	1,000.00元
總計.....	港幣	9,583.60元

內明雜誌社謹啓

* 一 壹八期鳴謝欄清霖法師誤植浩霖法師，特此更正，並致歉意。

編者



我讀敦煌卷子的因緣

——記長島五月

幻生

(續完)

離開圖書館的前二日，那天天氣陰沉沉的，中午下起雨來了，寒風細雨，飄落在窗戶上，滴滴答答的，下過不停。我是帶了雨傘和水鞋的；這天楊太太不能帶我，我在四點三刻去乘巴士。我從五樓搭乘電梯下去的時候，在電梯裏，忽然想起蘇曼殊的一句詩來：『雨笠煙簑歸去也』，正好爲我今日的寫照。雖然，我戴的不是雨笠，穿的也不是簑衣，但在雨中歸去，却是一樣的。只是一個是在六七十年前中國農業社會裏鄉下人所用的雨具，我是在八十年代美國工業社會裏所用的雨具，如此稍異而已。當我推開圖書館的大門，外面強勁刺骨的寒風，使我的傘撐不開來，我又退回去了。回到五樓，心想這樣的天氣，巴士大抵也不會行駛的，今天怎麼樣回去呢？我爲這個問題擔憂着。也許翁太太看出我的心思，問我是否沒有車子回去？我只得據實相告。她說：『我送您回去。』這如天外傳來的佳音，使我喜不自勝。在需要求人幫助的時候，我是不會客氣推謝的。過了十來分鐘，翁太太下班，我們一起到停車場乘車。坐進翁太太的車子裏，我告訴她：『今天是第一次坐你的車子，可能也是最後的一次。』翁太太不假思索的問我：『明天晚上不要我送您？』我說：『楊太太明

天可能會帶我的。』一路上，我和翁太太閒談着，說到冬天等車乘車的種種不便和痛苦，好心的翁太太，問我爲什麼不早些告訴她，她會送我的。一個內向的人，顧慮又多，與人交往不深，怎麼好意思隨便開口請人送我哩！第二天下午，看完了全部敦煌膠卷，告別圖書館，那天晚上，是乘坐楊太太車子回去的。我坐翁太太的車子雖然只有一次，但是，我對翁太太的感念，却是最深的。因爲那是我要求人幫助的時候。

我在長島五月，每天來回乘車問題，就是這樣過去的。

英國攝製的敦煌膠卷，我到世界宗教研究院圖書館之後，才知道是一種像電影影片的膠卷，一盒一盒的，每盒膠卷的長度是一百英尺，寬度是三十二厘，與圖書館翁太太攝製積砂藏一張一張的膠片不同。閱讀這類膠卷，大體不會遺失的，要遺失便是一盒一卷，這跟一張一張的膠片不同。世界宗教研究院圖書館，有二架閱讀膠卷的放大機，都是十六厘的放大機上，因爲高度的不同，只能看到膠卷的一半文字，勉強地閱讀，必須不斷調整放大機的上下高低度。這樣地不斷旋轉調整，機件固然容易損壞，膠卷一上一下的磨擦，壽命也不會太長的，而閱讀又是相當緩慢

，不是根本辦法。我把這種情形告訴圖書館的王任華小姐，王小姐也無法爲我解決問題。隨後我又告訴保存敦煌膠卷的翁太太，翁太太建議我到二樓州立大學圖書館去看。熱心的翁太太，特地帶我到二樓，那裏有三十二樞的放大機，並且告訴我如何地裝卸，如何地調整高度，如何地轉動，解說非常詳細。以後每天我到二樓州立大學圖書館閱讀敦煌膠卷。明白地說：一百多盒英國攝製的敦煌膠卷，我是在州立大學圖書館看完的。每天我從五樓把敦煌膠卷拿到二樓，看到中午，回到五樓，吃點午餐，休息片刻，再到二樓繼續我的工作。

到州立大學圖書館看書的人很多，看膠卷的人亦復不少，那裏的放大機，都是三十二樞的。看膠卷的放大機，共有二種型式：一種是對面看的，類如電視機，文字現在螢光幕上，眼睛平視，按動電鈕，移動膠卷。這種放大機構造比較複雜，讀者如果需要某段文字，投進一毛錢，按動另一電鈕，一張影印的拷貝，便由上面送出來了，非常方便。這一型式的放大機，州立大學圖書館只有二架，利用的人多，我是不能長期整天佔用的。另一型式的放大機，是一種畧呈長方形的鐵盒形狀，一面開口，上小下大，裏面空空的，高度與長度有二英尺多，寬度不足二英尺，構造非常簡單。膠卷裝在鐵盒的上端，由另一空盤繞動膠卷（兩個輪盤都是豎立的），膠卷經由這一輪盤繞向另一輪盤的時候，必須通過中間二片圓形玻璃之間，玻璃上面裝有小型燈泡，經過燈光照射，膠卷上的文字，顯現在鐵盒裏面的桌面上。看膠卷的人，如同坐在桌前看書一樣。鐵盒右邊牆壁上，有一電鈕，是電燈的開關，另外還有一個手搖的控制，轉動輪盤的膠卷。州立大學圖書館這一型式的放大機，共有六七架，放在特製的寬闊的長形桌子上，每隔若干距離，放置一架，桌前有一椅子，椅子後面，並有由天花板到地面的簾布，遮隔著外面的光線，以便看得更加清楚。我選擇的放大機，是屬後面的一種，由簾布隔著，不受外人干擾，專心一意的閱讀。

英國攝製的敦煌膠卷，是依據斯坦因的編號次序拍攝的。斯坦因的編號，是雜亂無章而毫無組織的，後來，英國博物館，雖

然編了一本敦煌目錄，將敦煌卷子就其內容重新分類編號，編得很好，是用英文寫的，書後並附有新編號碼與斯坦因編號的對照表。但是這本目錄對英國拍攝的敦煌膠卷用處不大。我初到世界宗教研究院圖書館，閱讀敦煌膠卷的時候，覺得每盒膠卷沒有一份簡明的中文目錄，非常不便，不知道這盒膠卷裏面有什麼內容？需不需要全部去看？如果有一目錄，讀者一目瞭然，也就不多用多花許多冤枉時間，我想給它編一份中文目錄。中文目錄，一般說來，是比英文目錄更加重要的。因爲，讀敦煌膠卷的人，不論是中國人或是外國人，先決的條件，必須具有相當的中文程度，而且是能讀古典的中國文言文的，才能去讀敦煌膠卷。條件的要求既然如此，能讀敦煌膠卷的人，閱讀中文的敦煌目錄，當然不成問題。可是，世界宗教研究院圖書館，沒有三十二樞的放大機，我必須到二樓去閱讀，這對我的編目工作，自然有着實質上的困難。因爲，對於許多首尾俱缺的佛經卷子，我無法查對大藏經，找出它是屬於那一部經的文字。記得有一次我回大覺寺參加共修，曾與沈先生談到這個問題，我向沈先生提出三個建議：由世界宗教研究院向州立大學圖書館借用一架三十二樞的放大機，搬至五樓；二、向出售三十二樞放大機的公司，租用一架，爲期半年或一年，付與若干租金；三、宗教研究院既然有一百多盒膠卷，爲了便利大家閱讀，最好能夠購置一架。沈先生給我的回答是：向州立大學圖書館借用，大概不可能借到；宗教研究院的經費，也不十分寬裕。租用與購置，似乎都有困難。我了解到這一實質問題，也就放棄了爲敦煌膠卷編目的構想。這次我閱讀敦煌卷子，宗全是出自個人的主意，閱讀的範圍，當然是敦煌卷子的全部，不是選讀，敦煌卷子有沒有中文目錄，對於我的閱讀，是無關緊要的。至於我個人要做筆記，可以隨讀隨記，不需要查對藏經，做詳細的記載工作。何況，這次我讀敦煌膠卷，目的只在作一般性的瀏覽，並不想做專門性的研究。如果將來我想專門研究敦煌卷子的內容，等到我的經濟情況好了的時候，可以向英國購置一套敦煌膠卷，買一架放大機，在臺灣慢慢地閱讀編目，不須在美國每天走來走去，上上下下做這種費時吃力的工

作。

英國拍攝的敦煌膠卷，一般說來，大致很好，字跡非常清楚，不過，其中也有值得非議的地方；有些卷子的拍攝，前一片末後數行的文字，與後一片前面數行的文字，發生重複，使閱讀敦煌膠卷不注意的人，突然感到文意不能連貫，這不是拍攝的技術問題，而是處理上的疏忽問題。敦煌膠卷的拍攝，是一個鏡頭連接一個鏡頭的，每個鏡頭所照到的面積，長度與寬度，都有一定範圍的；敦煌卷子到手寫的長卷，拍攝這種長卷，應該把鏡頭照到的範圍劃成標線，將長卷放在上面，照不到的部分，用白紙遮蓋起來，照好之後，移動長卷，再把照好的部分用紙遮蓋起來，這樣一個一個鏡頭照出來的卷子，就不會發生文字上重複的現象了。這是一個人為的處理問題。此外，每個鏡頭，都編了阿拉伯字的號碼，這些號碼，分別粘在敦煌長卷上拍攝的，原是很好的方法，免得拍攝的次第顛倒錯亂。可是，號碼粘貼的方法有問題。有許多卷子的號碼，是粘貼在敦煌原卷文字上拍攝的，這樣攝出來的膠卷，號碼是看到了，但原卷上面的字却被遮去了一二個，無法見到。因為有一二個字見不到，而使閱讀者發生困擾，這也是拍攝處理上疏忽注意的地方，成了不完美之處。

州立大學圖書館範圍很大，各種形式的閱覽室都有，有一人獨佔一室的小型隔間，也有大型的大家閱覽室。閱讀膠卷的部門，是在二樓的一角。每天我由五樓搭乘電梯到二樓，去到閱膠卷的地方，必須經過一段長廊，長廊的一邊，排列着書架和資料櫥櫃，另一邊是閱覽的整齊桌椅。每當我打從那裏經過的時候，看到許多美國年輕學生，各種的看書姿態，令人不堪入目。有些女孩子，穿着迷你短褲，一雙美腿，連同高跟鞋，高高地翹在桌面上，人是半躺着的，口啣香煙，旁若無人的看書。男孩子的姿態，也不輸於女孩子，脫下臭袜子，一脚擱在桌子上，一脚翹在椅背上，人是躺在椅子上，頭靠窗戶，悠然看書。還有男女學生，緊緊地摟在一起，一面看書，一面飛來一個香吻。美國真是一個自由的國家，在圖書館這種公共看書的地方，這些放浪形骸傷風敗俗的行爲，大家竟然視而不見，誰也不去干涉誰的自由。我是

來自東方的中國人，也是在「吃人的舊禮教」社會環境中成長的中國人，自幼飽受中國傳統文化思想的薰陶，再加上佛教的儀規與制度，形成了我的固定行爲與道德價值的標準，我看美國年輕人的行爲，究竟是代表着民族的文明進步，還是顯示着民族道德的衰頹與墮落？我頗爲這些問題而困惑。

閱讀膠卷的年輕男女，也許受到某種限制，不像看書那樣放肆，必須坐着看。我的鄰座，邊吃口香糖，邊丟雜物，能夠自始至終安安靜靜專心閱讀的，爲數甚少。尤其女孩子，禦寒的太空衣一脫，與其他東西往桌子上一放，往往不經意的推到我的手邊，我示意而不自覺，只得給她推回去。看膠卷的座位距離排得很鬆，中間的桌面很大，爲什麼不將自己的東西盡量向旁邊推移，妨礙人家的工作自由而不自覺，這也顯示了美國年輕一代缺乏自重自愛的精神。

圖書館的職員與工友，對於這些新潮派的年輕男女，打從內心似乎也不歡迎。膠卷看完了，人也走了，可是桌子上及地氈上，却留下了許多東西，糖菓紙啦，水菓皮啦，廢紙片啦，原子筆啦等等，留待圖書館的員工爲他清理。我常常看到清理者爲之皺眉，當然顯示內心的厭惡。我在圖書館看膠卷，離開那裏的時候，桌上地上都收拾得乾乾淨淨，一切回復原初的樣子，不勞圖書館的人員去整理。時間久了，彼此熟絡，見面時打個招呼。雖然我不敢自誇，我是圖書館員工們最歡迎的人物，但是，至少我知道我不是他們最厭惡的人。從幾件小事上，可以知道圖書館的員工對我的印象。我看膠卷的座位，靠近圖書館一位（好似中南美洲的）女職員辦公桌子的旁邊。有一次，我遺忘了一本筆記簿在桌上，第二天去看膠卷，她特地從辦公桌的抽屜裏取出來還給我。她知道是我遺忘的，特別爲我收起來保管。有時放大機的燈泡燒壞了，我告訴她們，她們很快而親切地爲我換裝。下午看膠卷，時間久了，偶爾精神感到疲倦，關去放大機上的電燈，靠在背椅上，小睡一刻，披在身上的毛線衣，滑落到地氈上，她們見到，都會檢起來替我再度披上的。由這些小事，我知道她們對我這個來自東方的中國人並不厭惡。

我在長島的五個月裏，最初一個月，每逢週末，要回大覺寺參加星期天的共修會。後來，大覺寺有了比丘尼居住，我便一直住在長島。除了偶因私事去紐約華埠小住一二日，其他的時間，差不多沒有離開長島。

太虛小築，住我一人，當然，我的生活，也是過的一人生活。一向我的生活非常簡樸，沒有任何嗜好，平時連茶都不吃的。吃飯穿衣，從來不去選擇講究。每日清晨，我是四時半起身，盥洗以後，拿二把米，放在小鍋裏煮稀飯。太虛小築的廚房，用的電爐，我將電爐開到最小的一段，鍋蓋敞開一點，讓它慢慢地燒煮。我利用這段時間靜坐，做我日常生活中的宗教課目，靜坐好了，我的稀飯也熟了，摻點牛奶，以醬菜和煮熟的黃豆吃早飯。午間是二片麵包，塗一點花生醬，用玻璃紙包着，另外帶一個蘋果，或是一個橙子，或是一根香蕉，放入手提袋裏，這是帶到圖書館的午飯。晚間歸來，用白水煮一碗廣東麵條，放一點羅漢菜，我的晚飯問題又解決了。五個月來，這是週而復始的簡樸生活。

週末與星期天，是圖書館休假的日子，我無法去看敦煌膠卷，只得留在太虛小築。這二天是我生活中吃得最好的日子。中午我煮一大鍋飯，和一大鍋羅漢菜，這些飯菜，除了供給我二日假期午間吃用之外，剩餘下來的，放入冰箱，做為平日煮稀飯和煮麵條之用。平均起來，煮菜的機會，每週只有一次。因此，廚房裏面的用具，每次我都擦洗得乾乾淨淨，看不到一點油漬與污垢。我是過慣讀書生活的人，平日腦際裏想到的問題，大部份來自書本上，關於吃的方面，從來沒有講究過，現在一人居住，自燒自煮，當然不會花費太多的時間用在吃的上面，在長島五月，最後曾經算過，我的生活費用，平均每天不要一元美金。這是過的最起碼的簡單生活。

每週的二天假期，是我料理生活瑣事的日子，剃頭，洗澡，洗衣，打掃清潔，寫信寫稿，閱報看書，散步運動，出外購物，都留在這二天中辦理，這是工業社會裏美國式的生活。比較說來

，我是屬於愛乾淨的人，穿的衣服，吃的飲食，用的東西，住的環境，總要把它處理得清清爽爽，看在眼裏，想在心頭，才覺舒服。尤其是在這個講求衛生清潔的文明時代裏，一個大男人居住的環境，亂糟糟的，髒兮兮的，實在難於見人。因此，二日的假期，我用在清理生活環境上的時間也就多了。

太虛小築，是一棟獨立的房屋，它的過去來歷，我不知道。我居住的五個月裏，曾經有二件小事，使我不能忘記，也令我百思不得其解，我沒有跟人談起，只有在孔子大廈，和浩霖法師稍為提到一下，不知道浩霖兄是否還能記得？現在我把事情記述於下：我是一個生活很有規律的人，在長島期間，每天晚上，八點半鐘靜坐，坐到九點半鐘養息，這是每天生活上的例行項目。有一天晚上，當我熄燈就寢的時候，忽然聽到有人行走的脚步聲音（我的聽覺一向非常靈敏），仔細地凝神注意細聽，聲音來自地下室。為了查看究竟，我又穿好衣服，拿着手電筒，開亮地下室的地燈，到處查看，什麼也沒有見到。窗戶緊閉如故，一點風都沒有。為什麼會有脚步声？令我百思不解。還有一次，吃過晚飯，我在客廳燈下看報，又聽到走路的声音，放下報紙，注意靜聽很久，聲音是在樓上，我上樓查看，依然一無所見。所有的壁櫥、床下、浴室、廁所，全部仔細看過，什麼都沒有。只有在牆角和床腳之間，發現二處小蜘蛛網，上有二隻小蜘蛛而已。二次聽到的走路聲音，都是在我最清醒的情形下聽到的，而且聽了很久，辨別聲音所在的方向，是假不了的，不是精神疲倦恍惚惚的錯覺。可是，當我去查看的時候，什麼又沒有見到，真是奇怪。我是自幼出家的，過慣了獨居生活，胆子很大，了解佛法之後，更是心無恐怖，我想即使有什麼鬼魂的形象出現我的眼前，我也毫無所懼的。我是屬於一個實證求真的理性主義者，一向反對出家人說神說鬼，或以宗教的神秘經驗去誇張宣揚自己，當然我不會那樣做的。但是，事情的經過確是如此，我只有忠實地記述它的原委。

菩提精舍一帶，是個安寧的住家環境，社會治安一向很好，我在長島的最後一二個月裏，忽然傳出那一帶有了問題。圖書館

的楊太太告訴我，她們附近人家的電視機被人偷走了；吳國良居士也告訴我，前面老牧師家裏的手飾被竊，報紙上刊登了竊盜啓開窗戶被自動照像機照下的照片。承蒙吳居士的好心，要我夜間小心注意，聽到啓開窗戶的聲音，趕快打電話給他；如果竊盜已經進入室內，切勿與之對抗，以免受到傷害等等。我知道了這些事情之後，每天晚上，在廚房桌上開一盞燈，使燈光透過窗戶，告訴外人，室內是有人居住的。我是無車階級，每日走路乘車，時非一日，附近大多數人是知道的；來自東方的這個出家人，不是富有者。我身邊只有幾十元零用錢，和一些破舊衣服，什麼人要，我會奉獻給他，不會跟他發生對抗的。唯一擔心的，恐怕他們夜間打擾我的睡眠，破壞我的有規律的作息生活。幸托三寶加被，一切平安，直到我離開長島的時候，沒有受到宵小的干擾。

菩提精舍，環境幽靜，實在是個好地方。我在那裏居住五個月，首先感謝的，是世界宗教研究院院長沈先生，提供我這一難得的機會，其次是吳國良居士給我不少照顧。此外，東禪寺的浩

霖法師、殷金秀芳老居士、黃呂淨音居士，也是我應該感謝的。每當我從長島去東禪寺，他們都說我瘦了，承蒙他們的好心關愛，每次都買許多東西送給我，使我「空手而來，滿載而歸」。尤其浩霖兄，把佛前的供菓，盡量地裝進我的手提袋裏，帶回長島去吃，這分師友的純潔厚愛，是令人永遠感激的。同時，更承浩霖兄的盛意，訂了一份「世界日報」送給我，做爲我的精神食糧。大覺寺的王沈醒園居士，每隔若干時日，也把聖嚴法師的「中央日報」航空版寄給我。雖然，我是住在長島，太虛小築沒有電視機與收音機，但是有新聞報章閱讀，許多世界大事與國家大事，我是知道清清楚楚，沒有與這個千變萬化的現實世界脫節。長島五月，讀完了英國的敦煌卷子，回想起來，成就我的這分因緣，應該感謝本文中先後提到的許多幫助過我的人。一介書生，拙於口辭，只有在這裏表達我的謝意。

民國七十年（一九八一）一月廿三日
寫於洛杉磯觀音禪寺。



佛州小草

鄭烘雲

吾弟羨永明山居詩卉木浪迹天涯閑情
自況時已未中秋爲其生日
俯仰勞生重正因，培松種竹配仙椿，
雲行鳥過難尋跡，澄澹心源自在身。

楞嚴經：

因地不真，其果迂曲。

己未邁城周千秋畫家七十大慶邀宴
逢彌陀佛七偕弟賀以小詩倩粲纓舉齊

眉妙筆揮灑

偷桃侑酒筆間猿，君在花州我綠村，
却趁清緣無量壽，龜齡鶴紀福齊敦。

——周氏子齊武，孫敦邁。

春雨

春雨樓頭客況深，多情卉木伴沉吟，
雪膚麗質何清白，生小偏憐直到今。

曇花

自種曇花歲忽週，清姿挺拔豈常流，
尋尋直欲趨無上，何待花時指話頭。

養蘭

得勢挿天連月窟，塵埃不到養紅心，
與君自是煙霞客，蘭草於今又一岑。

庚申秋陳健民先生蒞紐約大覺寺講淨
土有詩：「何曾念佛似呼娘別我親娘
在異鄉佛土迢迢千萬億誰知一路幾多
糧」童心感人

教人念佛似呼娘，我憶慈娘涕淚漣，
荷葉擎珠空鞠育，而今只積渡頭錢。

——稽康思親詩：「思報德兮邈欲絕，
感鞠育兮情剝裂。金聖歎云：詩者，人
之心聲也；人之心未有不孝悌者，然則
詩固人之孝悌之聲也。」——僧一按。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第四十三篇

八種快樂歌

金聖嘆云：「詩者，人

情之發也。人之心未有不平者，然則
詩者，人之情之發也。而金聖嘆云：「詩者，人
情之發也。而金聖嘆云：「詩者，人

敬禮上師：

一時，尊者密勒日巴住於布仁之紅崖博拓。布仁地區有一位屬於遮族的僧人，他雖然久仰尊者之名，但從未親自見過尊者。這一天，他滿懷信心前來朝謁，他在洞中四處一望，除了一個煮水的壺外，什麼別的東西都沒有。他心中想道：「怎麼連一個佛像，一頁佛經都沒有供奉呢？目前的生活享用固然談不上，死的時候會有什麼結局呢？」他正在這樣打妄想時，尊者立即知曉，就對他說道：「你用不着這樣替我擔心，我是具有最殊勝的佛像和經書的人。我死的時候也決無懊惱，必定是十分快樂的，聽我歌曰：

「敬禮如父諸上師。

我身佛陀壇城內，住有三世如來體，無欲無貪賜加持，不分晝夜作供養，不需外供心快樂。三界本是越量宮，六象皆具如來藏，現前親證大智故，處處皆成越量宮，人人皆是本尊佛，老密隨心所作事，皆在（重重）法界中，不依外供心快樂。外顯陰陽白紙上，以大智慧作墨汁，以五根「筆」而書寫，所顯無不成法身，無需經書心快樂。三界輪迴象有情，雖具佛性不能悟，依甚深訣而印之，得契三身不離禪，死時我亦大樂哉！」

來客心中想道：「別人說他有神通是一點也不假的！看起來其他有關他的成就功德等傳言也一定是真的了。」因此對尊者生

起了不退的信心，就至心懇切的求道：「師傅啊！請你慈悲攝受我吧！」尊者默思此乃有緣之人，就傳以灌頂和口訣，命他去修持。不久他得到了善妙的快樂覺受，就來朝謁尊者。那時恰巧有許多徒眾們也在尊者的面前。他趨前說道：「從前在我沒有得到內面的安樂以前，我對財物的貪著非常之大。尊者却（因為）對什麼都不起貪著，所以快樂從內裏生起！從今以後我也要效尊者（長期）在山中修行，因為惟有這樣才能得到（真正的）快樂啊！」

尊者聽了十分高興說道：「是的！長期在山中修行方能時時快樂，這樣做去，以後還會得到『道上的嚮導』的。」隨即歌道：

「至尊化身如意寶，轉輪聖王仁波且，除無明闇最勝燈，敬禮譯師馬爾巴足，紅崖博拓虛空堡，四部空行聚集所，老密歡喜出生處，於此我唱快樂歌，具慧恆毅諸修士，汝輩徒兒應諦聽：離宗派執此茅蓬，守護三昧嚮導也，汝亦知此妙道否？若知自身即佛寺，此人必獲真快樂，心性空寂極清淨，（如是覺受）甚奇哉？堅固無變此信心，解脫輪迴嚮導也，汝亦知此妙道耶？若知輪涅自解脫，此人必獲真快樂。自心圓具佛四身，（如是覺證）甚奇哉！六入根塵接觸時，惡緣悉能轉成道，（真俗一味）此嚮導，汝亦知此妙道否？熱惱貪欲息滅處，至此之人甚樂哉！能所牽纏齊斬斷，（如是覺證）甚奇哉！具足傳承妙上師，汝亦知此妙道否？若能依師如佛陀，現見心性本來面，（如是覺受）甚奇哉！不冷不熱此布衫，雪山洞居嚮導也，汝亦知此妙道否？不懼酷寒與炎熱，如此之人甚樂哉！裸體赤臥雪山中，（如是境界）甚奇哉！識、轉、雙融三口訣，能除中陰諸怖畏，是為中陰之嚮導，汝亦知此妙道耶？已超此生及他生，如是之人甚樂哉！至法性地甚奇哉！耳傳甚深方便道，能辨心之清濁分，此即（道之）嚮導也。汝亦識此妙道耶？」

身心之樂俱熾然，如斯之人甚樂哉！命氣入中甚奇哉！悲智深厚之修士，能作離戲之嚮導，汝亦知此妙道否？圍繞皆是成就眾，如是之人甚樂哉！攝集化佛雲集甚奇哉！老密心中甚快樂，踊躍唱此八樂歌，為汝聚此諸徒眾，清朗意境作此歌，由喜悅心所流出，銘記心中莫忘却！

（來客）者頓惹巴以及與會眾人大家聽了尊者的歌後都異常高興，者頓惹巴說道：「尊者所說的都是十分稀有難得的法要。現在再請你將容易了解和便於修持的見、行、修、果等法要為我講說一遍，好嗎？」

尊者說道：「修持的方法是這樣的。」隨即歌道：

「敬禮慈父諸上師，當汝扶擇正見時，切莫墮入聞思域，未證本性明體時，莫以空言說空見，應觀諸顯皆虛妄，遭逢順逆諸境時，莫壞因果（勤防護）。未悟勝乘之所教，僅執「自心」之名狀，見地未離我執故，此時切莫謗他人。當汝修習正觀時，莫執自性為現量，分別於內未斷時，光明之心未現時，覺受精華未成時，莫執虛空之城堡。於現空雙運諸法，莫出貪著令自寂。若於如空執為空，則難驅散執相之糟糠！有漏喜樂波濤中，粗重妄念「能」息滅！此時雖享樂覺受，不可貪著應記心，堅固無念正定上，莫執為實應記心。修持平等行之時，覺受若未自內生，心境若未得加持，五塵若不現大樂，妄念戲論若未盡，莫行顛倒之禁行，莫行雙運解脫道。勤求現證果位時，自心體性若未見，反向別處覓佛陀，如是必墮希冀邊，應自警覺莫陷入。徒眾見汝現佛身，切莫自執佛陀體，妄念消融法身時，莫執「有法」已斷滅，功德事業與淨土，智慧以及清淨心，切莫認彼為外物，（證果之時應如是。）

者頓聽了此歌後，生起了堅固的決信，他以後在崖洞中長年的修觀，心中生起殊勝的覺受暖相功德，名叫者頓吉祥然，成為尊者親近弟子中的優勝弟子之一。

（完）

永懺樓隨筆之四十九

地球千層光環失蹤之謎

馮鳴

多次延期發射的美國太空穿梭飛機「哥倫比亞號」，將在太空飛行之時發現些什麼？

我看見「哥倫比亞」將發現地球有光環的證據。

現在我們已知只有土星與木星有光環。可是這是在我們「現在」這一個地球時間的所見。其實，每一個行星都有光環，有些是在過去有光環，有些是在我們的「未來」將有光環。有些的光環可由肉眼得見，有些光環只有天眼、慧眼可見，或由科學的儀器拍攝得到其隱形的光環。

凡是有佛駐的星球都有光環，只是光環的構成不同，顏色光譜各異，冥王星也有光環的，冥王星是地藏王菩薩道場之一。若不信冥王星有光環，不妨到一九八六年，等到「航行者」太空船飛到冥王星附近拍發圖像回來，就可相信我言不是太妄了。拍發回來的電波符號，被太空署收到之後，由電腦處理，把那些數字符號翻譯成顏色形狀，我們將會看到冥王星的光環亦有千重之多，而且它們的光譜怪異，含著着巨量的輻射線，例如紫外線。

若以太陽的光譜作為基準，光可分析為七色，人所皆知。七色之外，紫外線是肉眼所不見，紅外線也非肉眼能見。紫外線是比較接近佛的金光的。我們不妨把佛光光譜繪出，圓圈的中心是無色的，佛首輻射出的佛光，是最短最微的光波（大光明）。凡人肉眼不可見，天眼慧眼才可見，佛首外一重才是金光，光波畧長，由淡金色開始，向外輻射，遞增強度，變為強烈金光。金光之外圍是一圈肉眼不可見的紫外光層，然後是紫光，然後是紫色光焰，再外是深紫，再外是綠光，再外是藍光或紅光。

一般凡夫，腦際時常閃現藍光，可在靜坐時見到藍光閃閃，或綠光閃動，有些出家人與居士，修行甚深，可見到自己腦際的圓形金光之輪，那就是很接近三昧佛光之境了，真正到了極境，却又無色無光。

冥王星的光環佛光，是紫外光與淡金為多，槽紋之間則是紫藍，這是地藏王菩薩的佛光。肉眼難見，須待科學攝影印出才見的。

地球也是有光的，不過，現在我們只能見到兩極的磁光。入定之後，「識」飛太空，可見到地球南北極均放射火焰瀑布狀的紫紅色光焰，高達數百里，磁光從兩極流出，地球周圍都有五彩光焰。從物理上看，是原子的電磁作用，但是，並不那麼簡單，它有佛力的無形原動力在內，實在亦是佛的智慧之光之一。法華經說：「諸佛神力，智慧希有，放一淨光，照無量國」，「爾時如來，放眉間白毫相光，照東方萬八千佛土，靡不周徧」。這是佛光普照引起的磁光，太陽內的佛光，和其他星體的佛光是相連的，太陽是觀世音道場之一（經論有載）。菩薩的佛光輻射。

過去無量諸佛，日月燈明佛，於過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，在宇宙中說大法，現出大光明之瑞，普照宇宙各「世界」（見法華經序品）。二十億菩薩，樂欲聽法，見此大光明，來聽法的還有無數的阿羅漢，天子，四大天王，龍王，阿修羅王，及億萬眷屬等……

我們一般人很容易誤認這些都是地球「世界」的人類，其實，法華經所講的過去佛講法、今佛講法的聽眾，不單只地球人類生靈的，所指的是宇宙中各多層空間的各處「世界」和生靈，包括諸「天」的「人」，各「禪天」的「人」，有色界無色界的「

人」，即是宇宙中各空間的「智慧」和「能」的各種形式，並不是都是像我們這樣的肉體的「人」，如果我們了解這些，就會明白法華經與其他佛經的許多難解的、看似神話的部份了。

佛是宇宙中的一種「大能」，是以無色無形的形式存在的，存在於物質宇宙與多度的非物質宇宙之中，為度世人脫苦出厄而現肉身之相，因為世人大多數是不見實質的佛就懷疑不信，佛度地球人類時，顯現人相，度化宇宙其他生命時，各循其相而顯現。

那些不懂宇宙構成的人，不知宇宙的多度空間與多元，只知泥守固執於物質肉體的局限之內，他們就以其無知來亂批評佛教，指為迷信，又亂指佛經內的記載是「神話」「荒唐」「無稽」此等人坐井觀天，真乃「夏蟲不足與語冰」！

甚至有些人，包括有些從前的佛教徒在內，竟然懷疑到法華經、華嚴經、楞嚴經都是後人偽造的「神話」，他們說龍樹菩薩偽託從龍宮取得華嚴經，他們研究佛學時，一定要剷除佛陀的「神話」色彩外衣……這一類人的無知與愚昧，真是可笑又可憐！他們懂得了多少「科學」？也難怪，他們多半只知道一些落後的舊日科學公式，他們哪知道地球的物理學許多原理都已發現是不合理的，也很多只能適用於地球的物質空間，並不能適用於外太空。這就等於幼稚園的孩子，無知地否定大學研究院士的科學論文！

佛經的「超自然」事實記載，實在都是以整個宇宙為對象的科學的紀實，並非荒誕的「神話」！可以說，佛理是宇宙科學與真理和人生真理的綜合學問，絕對不是神權宗教，佛的超自然紀載絕不可以刪除！

佛陀的本生故事，並非神話，而是真實的經驗，現階段的科學，已經發現了、證明了不少再世的例子，也正在努力探討「再世」。佛陀是古佛再來度世的，我們為何要聽從某些無知於宇宙科學的人的擺佈而否定此一點？

當我們遇到佛經內的「超自然」記載之時，我們不妨多

研究宇宙太空科學，就可以從中逐漸明白奧妙。千萬不要盲從那些一知半解之徒的什麼「二十世紀」的「科學時代」的否定見解。他們所知的只不過是教科書上的落後的化學物理定律，知道牛頓的萬有引力定律現在也被最新的物理學家推翻了？因為它並不適用於宇宙！可知道？傳統物理學說原子是物質的最小單位，這一觀念已經被推翻了！原子之內更細微的是核子，核子之內，還可再分更細微的質點，質點再分下去，還有更細微，科學家無以名之，只好暫稱之為「夸」（並非實質），而這還不是最細微，還可再分下去……最最細微之內，也有生機！豈非就是佛經講的微塵之內亦有世界，華嚴經說微塵之內的世界，亦有無數億萬象佛在說法濟度！這就說明了那些光環磁光，太陽磁力風暴……什麼都有佛存在，有佛的能在推動！物質分到極極微細，就是能的形態，所謂物，不過是「能」的一種相，這些觀念，佛經老早講過了，現代日新月異的科學正在走向此一觀念之中（大乘起信論說：「一切法無體可得」）。

無限僧祇劫前，古佛說法，大放光明，非物質的世界都有佛光大現，物質世界也有佛光大現。宇宙中的三度空間的星雲光漩之中，銀河系內的諸星系佛光閃閃，包括太陽系內的諸星佛光閃閃，億億萬萬諸佛在各空間都響應而佛光閃閃，土星，木星，冥王星，地球……無不都現出佛光光環奇觀！不單只是現出兩極磁光而已。

地球的光環，在我們這一時代七八十萬年前已消失了，因為世人欲重惡孽多，不修行，不行善，不信因果，不信佛。又殺孽太多，又殺生以飽口腹美食之欲，姦姪邪惡，萬惡難以盡述……那些孽氣，如廁下糞氣之上蒸，早都染污了上空了。翻開人類歷史，從亘古以來，無論什麼世代的「文明」，都是充滿血腥氣味，互相殘殺，邪惡罪孽，如瘴氣般佈滿了地球，大氣各層上的原子空間，都充塞了污穢戾氣，怎麼還能見到佛光清淨的美麗光環呢？

不信嗎？且看今日之噴髮膠所散放的氣體，已經在電離層上空佈滿了一層薄薄的污染層，使多少修行者的「靈識」被阻住，

無法突破它進入外太空的空間去，以為這是亂講嗎？我却見到這些情形的。也見到那些殺孽罪孽邪氣的充斥成層，比噴髮膠的氣體層更加嚴重！

就當我講的是夢囈罷，就斥我為「奇文共賞」罷！但是有人會知道我並非完全無根據亂講的。

地球從前是有七彩的千層美麗光環的，或許僅在七十萬年到三千五百萬年之前，光環仍然存在。心靈站在沒有「時間」的宇宙太空，可以看到地球昔日的有光環的情景。它是在現今的赤道位置的上空，但並不是完全與赤道吻合，光環與赤道雖平行而有差異角度（與磁軸成直角），光環是美麗的，有很多層的淡淡佛光的光。

說我是胡說嗎？不妨也從科學觀點來論一論，免得有人說我太「離譜」。

美國地質研究所（在加州緬路柏克 Menlo Park），多年的蒐集資料分析，認為地球在三千五百萬年以前左右，氣候曾有劇烈的變動，地質學家武爾夫博士（Dr. Jack Wolfe）說：「這種氣候突變，可能使到冬天的氣溫降低了大約攝氏二十度（即華氏三十六度）之多，不過夏季的氣溫則似未有大變化，這種突變，似乎是由於地球轉軸角度突然傾翻的結果。」

我以前在「內明」發表過說看見巨大的彗星挾着億萬光芒質點侵入太陽系，橫掃而過，造成巨大波浪，把地球捲得翻轉，南極變成北極，北極變成今之南極，東方變成今之西方，西方變成今之日出方向，這個巨大彗星的頭，後來成為今之「金星」。

當然我的所見，未有科學證明的，可是這話在內明登過了三四十年之後，今有上述的美國地質學家武爾夫公開提出上述的觀點！另外又有一些地質學家陸續發現：很多地方的岩層，雖在同一地點，它們的磁場却各異，一些指向東北，一些指向西南，又一些指向正北，包括在三藩市附近的一些山地岩石，加拿大、紐西蘭、澳洲、英國……各地均有此發現

，炭十四放射探測各種異磁的各種沉積岩層年代，得知它們形成的先後，差不多在三千五百萬年前形成的一批，與其後形成的另一批，都是磁向相反的！這些說明了，極有可能地球曾經有過地軸的突變，南變北，北變南，東變西，西變東！

即使是態度最保留謹慎的「國家地理雜誌」，也曾刊出過有關岩層磁向相反的實例，推測是可能各大洲漂流轉移了方向。

照我所見：地軸曾經翻轉，各大洲也正不斷在漂移之中——北半球的美洲與亞洲向東航行，南半球的南美洲向西航行，非洲向東航行，大西洋地殼越裂越闊。

美國狄勒維州大學，地質學系的兩位地質學博士——格拉斯（B. P. Glass）與斯華德（M. J. Zwart）兩氏，最近公佈發現報告，他們在墨西哥海灣與卡里比海（西印度群島）的海底鑽取地層標本研究，發現地質含有玻璃般的小珠子，每粒只有一公分的千分之一直徑，這些微細的玻璃珠子是混合海底地層構成，從墨西哥灣一直到西印度群島都有，匯成一條寬闊的地帶，經過分別用炭十四鑑定，是同時代形成的，是在高熱之下形成的。顏色從黑色到暗綠色，暗黃，淺紅，白色……都有。

地質學家們又發現，不但上述地區有這些似為「玻璃」的小珠子，地球其他地區亦有——澳洲、捷克、非洲的象牙海岸，加拿大東北角，格陵蘭，斯堪特那維亞，都有發現。

炭十四放射測定鑑定報告稱，澳洲發現的小珠子都屬同一時代，約形成於七十萬年之前，捷克的一百一十萬年，象牙海岸的一千五百萬年，加拿大與美國德薩斯州，佐治亞州的小珠子最老，約形成於三千五百萬年以前。

這些是一九八一年十一月份的地質學最新報告，不是我杜撰出來的。

地質學家們至今仍未知這些小小珠子從何而至，怎樣形成，它們堅硬無比。

依我所見，是彼時諸佛說法，地球出現有光環，就是佛光，促使曼陀羅花微舍利子降臨大地！這些小珠子，就是遺迹！

說我穿鑿附會嗎？那麼，怎麼解釋這環繞全地球三個位置的

地帶都有小珠子，如細小的冰雹形狀？如珠又如花？

這就是我所見的，地球的光環的三個時期，第一期，在加拿大美國今之緯度，後來地球地軸反轉，又各大洲地殼漂移（照上述的方向），光環逐漸移到現今較南之緯度（德州與佐州上空），又再移到今之赤道附近上空（墨西哥灣卡里比海），又移到澳洲上空，我這裏繪有三個圖，請比較參考。（圖在下一頁）

這些光環的存在，佛法使天雨花天雨舍利，當然仍非現時科學家所能接受的觀念，我沒有硬說他們已同意我的說法，這都是我個人的心靈「識」所見的境界，你也可以視之為胡說的，我自知我所見真實，我願公開它供大家參考，外道要譏笑我，由得他們笑，我不怕人笑我！

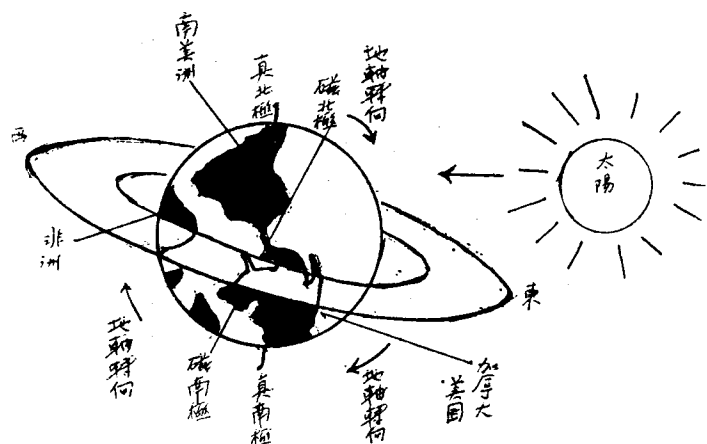
地質學家們不知舍利子，自然不會知道那些小小冰雹狀珠子，成億成萬，都是佛法佛力形成的舍利從天而降（從光環降下，光環含有無限無窮的這些小珠子，在不停流動飛行），說我亂講嗎？

多倫多大學地質學系的實驗室，珍藏有從北美洲的「環帶」取得的小珠子標本——一些是從拉巴多（加拿大東北角紐芬蘭），一些是從安大略省著名的隔布里盤地取來的——經過用「阿岡四十」方法（Argon 40-39）的處理鑑定，它們的年代都是三千五百萬年前左右。多倫多大學的地質學系研究員巴譚里（R. Bottomley）的研究報告，推論這些小珠子是從天而降的，像冰雹般降下的，我很興奮獲得這些最新的科學報告，使我更加堅信我定中所見的地球有光環，有佛法天雨「花」天雨「舍利」！

當然，也有些科學家說，那些都是從火山噴出來的熔岩形成的。我倒要反問：幾時見過火山岩漿形成小珠的晶瑩玲瓏？讀者你們可見過？

持該說的科學家們，理由是：該等珠子，須千度以上高溫才能形成。

我要反問：哪一個火山噴出的？這麼均勻分佈成三條緯

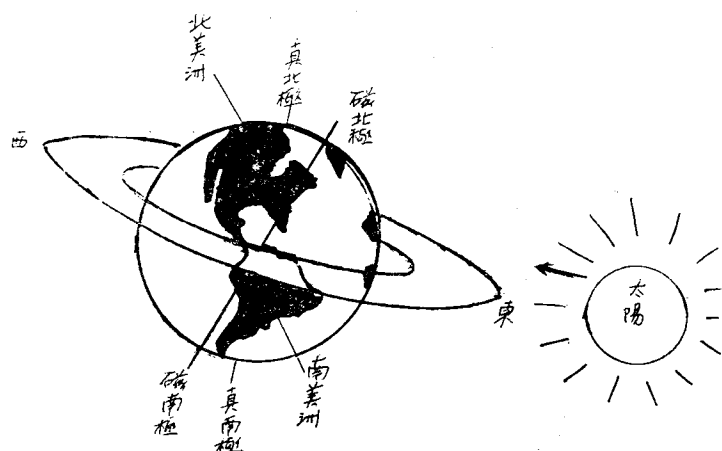


圖一：大約三千五百萬年前，地球的南美洲南方尖端和南極洲是北極，而今之北美洲加拿大與格陵蘭，西伯利亞，都是在南極。地球受到無比巨大的入侵彗星橫掃而過，波力量使地球的軸心突然翻轉，於是北極轉向下，南極轉向北方，南北互易，東西互換。同時，各大洲的地殼不斷在漂流航行。本來聚在一起的非洲與南北美洲，格陵蘭，歐洲，逐漸散開裂開，現出大西洋。

此一時期的佛光光環，凌空居臨於今之加拿大與美國，及西伯利亞的上空，光環的微細舍利珠子降落於該等地區，成為特有之環帶。

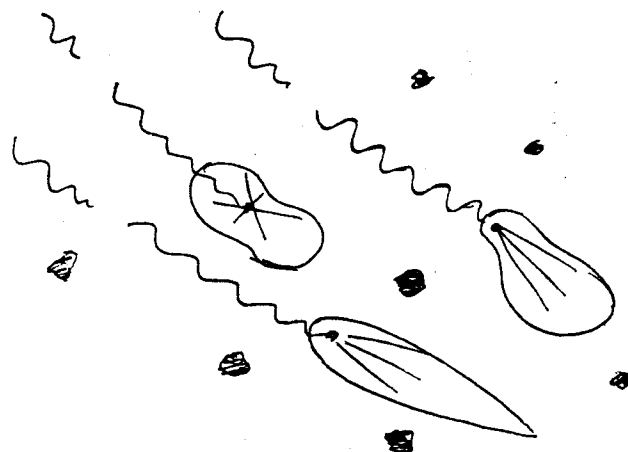
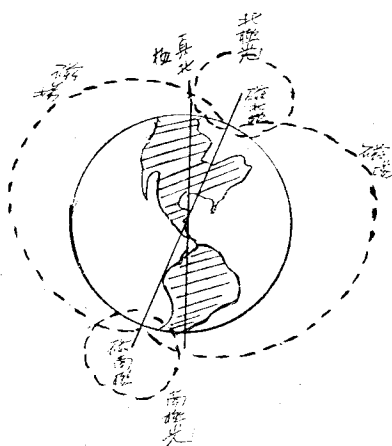
度不同的環帶？火山熔岩會分佈得這麼平均？連我這不懂科學的人也想像不出來火山會噴發得那樣的！火山灰火山煙確會隨着氣流環遊全球，但是，地球的自轉，在北半球促成氣流波狀的向東前進，在南半球的成波狀向西而走，這是常識而已！火山灰怎可能飛成平均的環狀圍繞地球？難道氣流是單純的定向嗎？連非學科學的我也知道：氣流的推進，有主流，有分流，有迴流，有逆流，東風裏，未必都是東風，高層是東風，低層可能是西風！

（附四圖）



圖二：大約七十多萬年前，北美洲北航至接近現在的位置，光環臨於今之南美洲北端及澳洲上空，舍利小珠降下該地區。

↓ 圖三：磁北極與磁南極之間，有無數的磁波連接，造成磁場（此處只劃出單綫代表）。磁南極磁北極均有「極光」，是靜電磁場的作用，一切均有億萬無數的質點，每一質點之內都有諸佛的原動力存在，實乃佛光。



↑ 圖四：土星與木星的光環之內，有億億萬萬無限的細小舍利質點，是比短波更細小的，每粒不到一公分的數千分之一，它們是粒狀的具有輻射「能」的一種「相」，有些像珍珠，有些像寶石，有些像水晶粒子，每粒內都有花瓣狀的輻射形狀。（此圖抄自美國科學雜誌一九八一年十一月號照片。）

定價表	台灣	全年	平郵	US \$ 8.50	美國	全年	平郵	US \$11.00
			空郵	US \$16.50			空郵	US \$20.00
	日本	全年	平郵	US \$11.00	加拿大	全年	平郵	US \$11.00
			空郵	US \$16.50			空郵	US \$19.50
	泰國	全年	平郵	US \$11.00	英國	全年	平郵	US \$11.00
另售每本港幣 3.00	菲律賓	全年	空郵	US \$16.50	澳洲	全年	空郵	US \$19.50
	新加坡							
	馬來亞							

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

虛雲老和尚遺相



六十張三刀冷雕

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

22

(續上期)

蕭公子偕從弟富國，翻山越嶺，幾經艱苦，走了六七天，才到達了福州，兩人出來時，身邊未帶多少盤纏，一路都是掘吃野芋野菜，待到了福州，只見櫛比相連，通衢大道，好一個繁華大城，車馬如龍，人潮熙攘，好不熱鬧。却哪裏有野蔬可採？兩人腹饑難忍，只得在街頭求乞，那些行人見他兩人衣着不俗，一望而知是貴家公子，却在街頭乞食，不免都覺詫異，也無人肯施捨一文。

兩人在街市行乞半天，本已是忍羞含愧而爲，無人解囊，却有成百閒人圍觀，愧得兩人無法躲藏，又怕被官府知道

，捉住送回泉州，只得又再落荒而逃。但是委實饑餓難忍，無奈硬着頭皮，向那村莊人家求乞。

兩人餓得頭暈眼花，全身發軟，走到一處鄉紳人家大門敲門，却奔出來五隻大狗，亂吠亂咬，把兩人撲倒在地上，兩人哪躲得開，忙喊「救命」！

莊門內有人出來喝住狗群之時，兩兄弟早已經被咬得全身衣服碎爛，皮膚處處傷痕。

那莊家老者喝住群犬，一看兩個後生如此，問道：「兩位何人？來此却有何事？」

公子答道：「老丈請了！我們是兄弟兩人，從泉州前往鼓山進香，失落同伴，迷路至此，身無分文，只好登門乞求一飯，不想被群狗攻咬，若非老丈喝止，已被咬死了。」

老者一看，兩人衣着舉止，分明是貴家公子，不似是乞丐，乃心生同情，說道：「畜生不識好人壞人，竟將兩位咬傷，我當賠償，兩位請便，隨我進莊內一談。」

到了莊內，老者忙叫家人取衣物來，供兩人更換，又叫家人備飯熱酒。一面爲他們看察咬傷傷勢，說道：「還好只是皮傷，待我爲你們敷些膏藥，當可無礙」，因問兩人姓氏家族。

公子不敢講出真姓名，只謊稱姓李，是隨家族前往鼓山進香，中途散失！」

老者道：「原來如此，此處去鼓山已不遠，不過十餘里路程，兩位小哥不妨在舍下將息一兩日，然後前往罷了。」

「怎好打擾？」

老者道：「我家也是拜佛人家，一向齋僧，你們但住幾日不妨，且待傷好才去。」

公子道：「只恐家人記掛，今晚且借宿一夜，明早便請着人指引路途，却好登山拜佛。」又順問：「鼓山不知有何名利高僧？」

老者道：「鼓山寺院不多，但也有不少和尚，若問誰個和尙道德最好，老夫實不知道，但聞有座湧泉古寺，有位妙蓮和尚，修行最苦，戒律最嚴，師徒均是苦行僧，却又不與官宦人家來往，不做法事，自耕自給，窮苦得乞丐似地，自得其樂，這福州人人都尊敬的。」

公子暗記在心，當下就向老者乞取素菜素飯，兩人吃了一飽，沐浴安睡一宵，次晨起來，便向老者告辭，老人挽留不住，只得派了個男僕領他兩人來到村外，指示路途。

兩人於是上途前往鼓山，且喜路途易行，不比南嶽險峻，鼓山亦不甚高，一路亦有人家，公子就與從弟富國商議：「亦不知哪個和尚最有修爲，不如就往拜妙蓮和尚爲師，他既是人人皆敬的苦行和尚，想必有高深學問，人格清高，我等若要出家，必是要學苦行方好。」

富國道：「出家自是爲學苦行修煉，若要貪圖逸樂，不如在家仍做少爺公子。」

鼓山地方不甚大，兩人登山逢人問，不難就覓到了湧泉寺，只見山門古舊，大殿失修，但亦頗有些規模，遠眺可

見海天灰藍，視界廣濶，兩人一看便心生歡喜，望着山門就先下拜，然後又三步一拜，拾級而上，好半天才拜到大雄寶殿，進得殿內。拜倒在釋迦如來佛像座前。

禮拜已畢，當即詢問知客僧人，求見妙蓮長老。

知客僧打量此兩少年：「兩位小檀越欲見長老何事？」

公子答道：「我們是兄弟二人，來自泉州，意欲拜在妙蓮長老座下出家。」

知客僧說：「長老方在禪房閉關，待我去稟明，兩位稍等，不知見也不見？」

那知客僧不久復來，說道：「長老閉關，概不見客，兩位且請回家，待他出關再來。」

公子兄弟吃了一驚，問道：「長老何時出關？」

「早着呢！」知客僧答道，「他要閉關三年，如今才過了兩年多，尙有一年才可出關。」

公子懊惱不已，說道：「這却如何是好？我們不遠千里棄家而來，一心出家學佛，怎可回頭？煩請師父再去稟報，務求長老收留。」

知客僧說：「誰叫你們來的不巧？老和尚吩咐，閉關期中，概不見客，我去再稟，亦是無用。」

富國道：「不拘那位師父先爲我們披剃。」

知客僧笑道：「出家大事，豈可隨便？必須長老許可方可披剃受戒。」

公子央求再三：「我們誠心出家，如今亦不能回家去，又無處可投，務求師父方便，再稟長老，求他收留則個。」

知客僧說：「也罷，我再去稟告一次，且看你們的造化。」

知客僧到了禪房隔着小窗再稟，那妙蓮和尚在內說：「這兩個孩子有多大年紀？」

「一個十八九歲，小的才十六七歲。」

老和尚道：「只怕是一時之念，未必有真心修行，你且再叫他們回家，想清楚再來。若然道心不堅，披剃受戒也是枉然。」知客把長老吩咐轉告，公子兄弟就說：「我們千辛萬苦來到

，如何道心不堅？務求再稟，求長老勿棄我們，若不收容，我們就在此階下長跪不起。」

知客再稟，長老說：「由得他們跪去，看他跪得多久？我偏是不見他！」又道：「也莫給他飲食，莫要理他，只當不會看見。」

知客出來說：「老和尚說了由得你們跪去。」

公子聞言，十分難過，泣道：「長老如此見棄，我兄弟一心出家，只有真在此長跪不起以表誠心了。」

知客道：「你長跪也是枉然，不如回家。」

公子泣道：「縱是枉然，亦要長跪。」

兄弟兩人果然就在大雄寶殿前階石板跪下，合掌唸佛，跪到中午時份，早已膝蓋疼痛如割，那大殿上群僧來往，見狀莫不驚奇，但格於知客傳了長老之話，誰也不敢去問一聲，群僧都裝作未曾看見，在大殿上唱誦叩拜已畢，魚貫而行，列隊逕往後殿而去，又唱唸一番，各捧僧鉢邊唱邊唸，列隊進入膳堂去了。

蕭氏兄弟跪在階上，動也不動，只聽得群僧在後邊膳堂唱誦已畢，呼嚕呼嚕呷着稀飯。兩人聽着不禁腹中饑餓。

富國道：「哥哥！我餓得難受，膝蓋又痛，我們走罷！」

公子道：「不見長老，誓不起身，你且忍耐些，方顯我們誠心。」

富國道：「怎得和尚賞碗稀飯吃下才好，委實餓得難受。」

公子說：「你才說要學佛苦行，如何却連這點子饑餓膝痛都忍不得？你要去時便自去，我決不走，必要跪到長老出見收客方罷休。」

富國說：「哥哥不走，我又豈可獨行？」

兄弟二人強忍膝痛與腹饑，跪到下午，也無人理會，這湧泉寺本來香火不旺，又非香期，遊人絕少，就只本寺僧人來來往往，却是誰也不理不睬，亦無人來給他一飯一飲，此

時正是秋高，雖不炎熱，但晒了大半天也自口渴，兩人又不敢開口乞求飲食，又渴又餓，膝蓋又痛，漸漸就都不支了。

寺僧過午不食，下午各做各活去了，大殿悄無一人，只有麻雀啾啾，跳來跳去。

富國道：「哥哥，實在膝痛難受，橫豎無人看見，我們何不行走一下，畧舒筋骨再跪？」

公子道：「你要舒筋，只管請便，我是寧願跪斷雙膝也不肯起來的了，長老一日不收我，我一日不起來，若他永遠不收容，我只有跪到斷氣方休！」

富國只得陪他長跪，看看黃昏時分，山後群鴉亂噪，本寺鐘鼓陣陣，公子只覺一聲聲慢鼓都摧心刺肝，一聲聲慢鐘響亮，都使他熱淚奪眶，千辛萬苦，來到佛前，却不蒙收留，拜師無門，豈不心傷？

群僧上殿唱誦晚課，那公子聽來，好似夙識，越聽越悲傷難禁，淚流滿面，大殿上燭光燈影，佛像莊嚴，奈何得見却不得歸依？

那百來僧人，自有維那領眾晚課，誰也不會旁瞬一下階前長跪的兩個少年。

到了晚課完畢，各皆散去，寺中燈光熄滅，只餘佛前一盞琉璃油燈，夜闌籟靜，兄弟二人，仍然苦苦忍痛跪在階前，不敢移動，夜風寒冷，兩人顫抖不已。

那監院和尚巡視全寺，看見兩人仍在，心生憐憫，便說：「你兩人何不起來，到廡底歇宿一宵，明早起來再說。」

公子答道：「多謝大和尚，但我們為表誠心，須是長跪不起，不得長老賜見收客我們出家，雖跪死亦所不惜。」

監院搖頭而去，自語道：「不曾見過這般牛頸小哥！」

公子與富國兩人跪到下半夜，饑寒疲乏疼痛交迫，終於不支先後倒地。朦朧睡着，才一合眼不久，忽聞寺中鐘聲，睜眼看時，月明星稀，却是寺僧起來做早課，公子兄弟一醒來，忙又跪好合掌，衆僧也只不理他倆，做完早課各自散去。

到五更時分，黑雲密佈，突然淅淅瀝瀝下起雨來，此時正是

台灣海峽颶風季節，驟雨時發，一陣急似一陣，潑得天井全皆是水。

富國道：「哥哥，你看那雨點越潑越大，我們且到殿內去跪，免得淋濕。」

「公子道：『若移半寸，怎顯誠心？你要進殿你自家去，我是淋死也不動的了。』」

富國無可奈何，只好陪他挨那暴雨潑打，兩人都給淋得全身濕透，冷得戰慄不止，牙齒打戰，天亮以後，狂風大雨，兩人跪在盈尺冷水之中，冷顫不已，雨淚交流，却仍如常唸佛，不肯移入殿內。

衆僧看見，無不惻然，只限於長老有令，而不敢理睬，那知客看到，於心實在不忍，只得又去稟監院，說道：「那兩個少年再跪下去，只怕要出人命了，監院和尚，可否勸請長老好歹見一見他們？」

監院出來一望，只見兩人已經不支跪伏在天井盈尺冷水之中，豪雨傾盤而下，若仍不理，果真是出命案了。慌忙來到禪房叩關。

妙蓮和尚在內厲聲喝問：「又是什麼事？」

監院稟道：「稟告老和尚，那兩個昨天來求見的小孩，在大殿階前跪了一天一夜，我等全皆遵命不理睬他，亦未給飲食，如今他兩人却仍在天井冷水中浸着跪拜，務要長老收容，我若再不理他，只怕就要冷死了，就請師父你老格外慈悲見他一見吧！」

妙蓮長老道：「哪裏就會死得了？我還是怕他年輕心性不定未有誠意出家，只恐是一時負氣離家出走，或是另有緣因厭世而來，故此特命嚴厲試他，他們哪裏知道？」

監院稟道：「我等見他倆命在垂危，盡皆於心不忍，務乞師父慈悲！」

妙蓮喝道：「你等不忍！可能挑起他的將來重担？」

監院道：「師父請爲明示！」

妙蓮道：「此時講也無用，不如不講。」

監院正待再叩問，只見又一僧人奔來稟告：「不好了，那兩個小子只怕都在雨水中凍死了，監院快請來看怎樣處理吧！」

監院聞言，顧不得再叩請，拜過妙蓮，慌忙趕到前院來，只見群僧喧嚷一片，指着天井水中兩人只顧叫喊，却又都不敢出手去拉救。

監院心下着慌，只怕鬧出命案，也顧不得師父命令，忙叫道：「諸位師弟且去救將他們上來，師父罵我再說。」

衆僧一聽監院有令，七手八腳，就下去拖救蕭氏兄弟，衆人抬起富國，只見他已凍得暈去了，放在殿前，却再去拖公子，怎料公子仍有知覺，抵死拒撐，喊道：「衆位師父莫要拉我，我誓死要跪在此，除非長老收容我出家！」

衆僧拉扯，公子拼命掙扎，仍是跪在尺深積水之中，任由狂風暴雨潑打，正在此時，有人喊聲：「長老駕到！」

衆僧回頭一看，果然是妙蓮和尚來了，衆僧慌忙跪倒叩頭。公子跪在大雨之中，抬頭仰望，只見妙蓮老和尚，身穿灰色破衲，相貌莊嚴，不怒而威，年約六七十歲，公子一見，如見佛像之一般依戀仰慕，悲泣不勝，就在水中雨內側身跪拜，咽哽喊道：「求長老收容弟子披剃出家！」

長老心中亦覺不忍，表面却仍是嚴肅，喝道：「哪有這樣出家的？你却因甚要來出家？」

公子垂涕稟道：「弟子生來敬佛，從小茹素，想來拜在長老座下，學些佛法。」

長老喝問：「你却爲何要學佛法？」

公子答道：「一爲了生死，二爲學了佛法度衆生。」

長老道：「這倒罷了，你有這些志氣甚好，無奈我這裏却是無法可學。」

公子大驚道：「長老道德高深，緣何出此言？」

長老道：「佛於燃燈佛所，於法亦無所得！何況我等？我這裏實是無法可學，你要學法，須往別處去。」

公子道：「長老務必收容，弟子願隨侍座前，不論有法無法。」

（未完待續）



世界佛教僧伽會圓滿結束

覺光法師獲選副會長

洗塵法師任總務委員

在台北召開之世界佛教僧伽會第三屆大會，已於去年十二月七日圓滿結束。大會除通過重要議案數十項外，並選舉本屆各級負責人員。香港佛教聯合會會長覺光法師獲選為世界佛教僧伽會副會長（副僧統），香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師獲選為總務行政委員。本港佛教界認為兩位法師獲選，深為得人，將於僧伽會新年團拜時，同時慶祝兩位法師榮任典禮，聞已柬邀諸山長老暨四家大德，屆時出席觀禮云。

香港佛教僧伽會

舉行六屆董事就職典禮

覺光法師監誓授憑

本港佛教僧伽聯合會第六屆董事會董事業經該會會員大會選出，茲定於一月廿九日（農曆壬戌正月初五）上午九時半，假弘法精舍舉行就職典禮，恭請世界佛教僧伽會副會長、香港佛教聯合會會長覺光法師主持監誓及頒發選任證書，會後並舉行新年團拜。已柬邀諸山長老及該會所屬文教機構同人出席觀禮云。

大嶼山建天壇大佛

佛身分三層高百餘呎

（本刊訊）一座高達百多呎，耗資二千餘萬元建造費的天壇大佛像，已在大嶼山動工興建。

寶蓮禪寺董事會主席兼籌建執行委員源慧法師表示，佛像為跏趺之祝福相，寓意祝福世界和平，港九繁榮清泰，希望各地人民能安居樂業，寓意深遠。

大佛平面佔地一萬呎，依照天壇的地基形貌為基層，分三層次第而上；第一層平面一萬呎，第二層為八千呎，第三層為六千呎，每層高十呎，

共三十呎，佛身由第三層至頂共九十呎高，合天壇高度共一百一十呎。

該天壇四周皆有石級而上，石階濶二十呎，從山脚拾級而上，全程約三百呎，石階兩傍遍植常綠樹木，供遊人休憩。



市民可上至第三層仰觀佛像，佛像面向寶蓮禪寺與彌勒山之間，頭部玉髻將會發光，遠至長洲和澳門均可見到。港府曾以最低的地價將木魚山所佔的七萬零六千八百八十方呎售予該寺，並獲工務局批准興建，於十二月廿九日由新界政務署署長麥法誠議員主持第一期工程動土禮。

源慧法師表示，工程分五期進行，第一期開山，第二期建天壇，第三期建佛身，第四期以麻石嵌入佛身，第五期裝飾。初時估計全部工程費用為四百萬，但因為物價及工資高漲，建築費比原本預算高出五倍，以現時價格計算需二千萬至二千五百萬元，時間方面估計五年完成，但亦要視乎經濟及工程進展而定。

佛聯會長覺光法師建議

佛誕列為公眾假期

（本刊訊）多年前曾函請港府當局，將每年佛教教主釋迦牟尼誕生日，列為公眾假期之香港佛教聯合會會長覺光法師，日昨就港府宣佈白領階級人士可望在一九八三年，得獲多一天有薪假期，表示對此項措施，認為

相當適當，因以藍領、白領，無論勞心勞力，都是社會基層支柱，應宜享受同樣福利。

覺光法師指出：香港居民大部份都習尚民間傳統，每年農曆四月初八佛誕，不論是否佛教徒都多有慶祝，而佛教乃世界性之宗教，目前很多國家地區已定是日為公眾假期，故本人仍擬舊事重提，向港府當局請予批准佛誕放假，非僅限佛教學校列作假期，而明令全港列作公眾假期，藉以紀念聖哲，及提倡民間傳統良好風氣。此項建議，希望各方人士支持、全港佛教徒力為爭取。

溫仁才善舉可風

續贈能仁獎學額

香港友聯銀行創辦人，現任董事長溫仁才先生，對教育事業，向極重視，捐資助學，夙著口碑，溫氏對佛教僧伽會主辦之能仁書院，歷年均有捐贈獎學金，以嘉惠學子，仁風義舉，造福青年。頃悉：溫氏鑒於能仁書院辦理日臻完善，世所稱許，又以該院歷年受助學生，不論升學或就業，大率各有成就，不負捐款人之厚望。日昨親自以獎學額二十名全年學費之支票一紙，交該院副院長兼教務長白志忠教授面收，作為新學年繼續獎學之用，並殷殷以「加強德育訓練」一語相勉！隱見溫氏對當前教育問題，至為關注，熱望教育界能造就才德兼備之後進，庶將來服務社會，得以正人心而勵薄俗。

能仁研所裝修商 獲贈獎金六千元

能仁書院哲學研究所與中國文學研究所，本學期已遷往新校舍上課。新校舍位於元洲街三百四十號三樓，為佛教僧伽會自置物業之一，佔地四千餘平方呎，足敷兩所共同使用。

該院董事長洗塵法師，對此次承辦裝修工程之聯大工程公司，用料施工，絲毫不苟，全部工程，提早完成，至為讚許！日昨特以港幣六千元之支票一紙，致送該公司負責人左浩民君，用示獎勵。

能仁春季招生 即日開始報名

（本刊訊）能仁書院大專部春季招生，即日起接受入學申請，十八日舉行新生入學試。

該院學風淳樸，科系齊全，聘名學者任教，獎助學額繁多。大專部分設佛學、哲學、中國文學、英國語文、藝術、新聞、社會教育、社會工作、工商管理、銀行會計、及建築工程等等學系。各學系同時招收一年級新生，除新聞系外，並加收二、三年級轉學生。

該院下學期上課日期定二月四日。

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

社址 香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamoi, 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 Puppar 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 宿願寺

1176, North St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十二・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

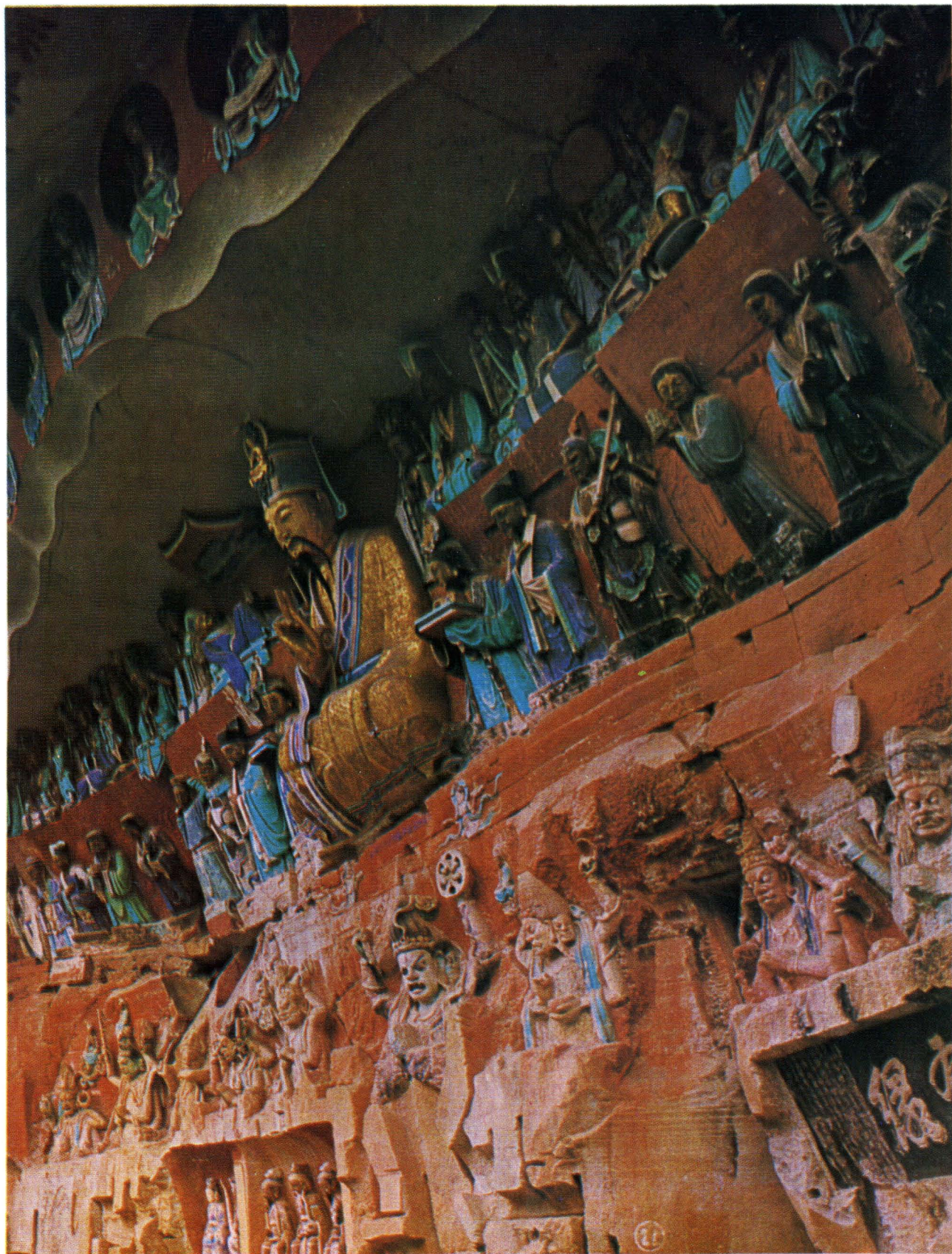
承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五二六 中華民國七一年
公元一九八二年

二月一日出版

定價每冊港幣叁元



△大足石刻羣像。



△日月觀音。