



明内

124

法華城刻石字





△金剛寶座塔三層壇基之精緻石雕



龍樹哲學的基本立場

梶山雄一著
吳汝鈞譯

一、最高真實

龍樹的主要論著『中論』(Madhyamakakārikā)，一言以蔽之，是對區別哲學進行批判的作品；它是立足於『般若經』的神秘家們所見到的最高的真實之上。要理解龍樹的基本立場，讓我們先從他如何了解最高的真實(勝義 Paramārtha)一點開始。

『般若經』的思想家，認為他們所體驗得的神秘直觀世界，是超越乎語言與思惟之上；因此，他們比較喜歡以「這不是甚麼

」一類形式來間接地作表示，而不用「這是甚麼」這種形式。只有「如其本來的真相」，「清淨光輝的心靈」、「事物本來清淨」這兩三句，是稍為積極的表示。但依我們的了解，即使是這幾句，在內容方面，亦難說是很積極。

龍樹的情況也是一樣。或者應該說，他的路數更為間接。『般若經』中亦包含有很多宗教的要素、心理的要素、文學的要素，這些東西有助於補救理論表現的不足和曖昧處。但龍樹的『中論』則不同；它本來要盡量避開神秘化與不明瞭化，純粹是一本

內明

124 期目錄

譯稿

龍樹哲學的基本立場……………3

梶山雄一譯
吳汝鈞著

專載

唯識思想的十二緣起……………葉阿月…7

特載

吉藏的八不中道(續)……………廖明活…13

論菩薩應修法忍……………智銘…16

專稿

曹洞五位說……………王進瑞…19

四眾堂

內弘明集序……………智銘…23

妙蓮華發妙行人……………曉雲…24

筆譚

談佛性三因……………智銘…26

特稿

梵網經菩薩戒本講義(四)……………28

釋廣化

專稿

梵文文法自學法(續)……………31

吳汝鈞編著

佛教文藝

喜見溫哥華籌建觀音寺……………馮馮…35

虛雲和尚(續)……………馮馮…40

佛教消息

……………編輯室…42

畫頁

封面 香山碧雲寺外貌

封底 碧雲寺金剛寶座塔

封面裏 金剛寶座塔三層壇基
之精緻石雕

封底裏 金剛寶座塔側之白塔

理知的批判的書，若要再構成他在其中未有充分討論到的神秘主義，那是非常困難危險的事。我們目下要涉及的資料是『中論』第十八章的少數詩頌。龍樹只在這裏提到他所見到的最高真實。

『中論』第十八章，被稱為「對於自我的研究，第十八章」（月稱注釋本），「對於自我與對象的研究，第十八章」（其他的西藏譯、漢譯等）。這章由自我問題的考察開始，展開空的問題、事物本性的問題、真實的定義、緣起的問題、真理的永遠性等等的議論，反映出中觀哲學的基本立場。鳩摩羅什譯的『大智度論』（大正藏卷二十五頁九六），在解說『般若經』的空、無相、無願這三個三昧時，引用過本章的第七詩頌。以此為線索，前後閱讀之，則可以這樣理解，龍樹在這章中，一面對上述的三個三昧念念於懷，一面闡述神秘的直觀世界的真實哩；這神秘的直觀世界的真實，是透過冥想而得的。（以下括號內的數字，表示『中論』第十八章的詩頌號碼。）

二、對自我的否定

倘若自我與身心諸要素是同一的話，則我變成生滅的東西了。倘若我與身心諸要素不同的話，則我變成缺乏這些要素的特徵的東西了。①（什譯：若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。）

沒有自我，怎麼會有自己的所有呢？自我與自己的所有若消滅，人便也沒有自我意識也沒有所有意識了。②（什譯：若無有我者，何得有我；滅我所，名得無我智。）

離自我意識、所有意識的人亦是不存在的。那些人以為「離自我意識與所有意識的人是有」，那些人便未見（真實）。③（什譯：得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。）

倘若在內與外都沒有「我」，也沒有「我的東西」，則執着即熄滅，亦無依這熄滅而來的再生。④（什譯：內外我

我所，盡滅無有故；諸受即為滅，受滅則身滅。）

讓我們先回憶一下阿毗達磨哲學中的對自我的否定的說法吧。它把人的存在分析為五種身心要素（物質、感覺、表象、意欲、思惟），或分為十二領域、十八種、五位七十五法這樣的究極的單位。有部以為，只有各各具有其本體與機能的這些單位是實在，不含於這分類表中的自我——人格主體，並不存在。

龍樹並未存在論地就某一東西的構成要素而加以分析。他却是這樣，在考究對手這個「自我是存在的」的主張時，把自我這一概念，通過與它最有密切關係的概念為線索，邏輯地二分之。即是，倘若以人有自我的話，則這與身心是同一呢，抑是別異呢？按身心無論對誰來說都有其明顯的存在性。由於身心是剎那滅的無常的存在，倘若自我與身心同一，則便變成無常了。但哲學者主張自我，是把它想為是無常的人所有的恆常的主體——所謂精神、靈魂的。因此，說無常的自我，全無意義。

然而，自我與身心別異而為永遠的存在，亦是不可能的。與身心（物與心）相別的、不生不滅的、不具有具體特徵的東西，是不存在的；以不存在的東西為自我，是不可能的。因我們所能認識的東西，只是無常的五群。（按龍樹的這種議論，是一種兩難。）

在第二詩頌中，龍樹先預想一反對論調，即「以自我的所有物的存在為根據，而論證作為其所有的主體的自我」的反論。第一詩頌指出，不管與身心是同一抑是別異，自我的觀念都是不能成立的。現在的反論，則具有這樣的旨趣：先把自己與身心的關係視為基體與屬性、所有者與所有物這樣的關係，再就身心是具有特徵的存在，而現在也正被認識一點，推理出作為其所有者和其基體的自我的存在。但龍樹的批判是，自我這東西，其存在性還未明瞭，我們何以能夠將身心規定為自我的所有物呢。他又表示，只有不具有自我意識，所有意識的人，能夠從執着中脫却開來，趨向自由。

但是，認為自我與自己的所有都不存在，認為身心與自我及

自己的所有都無關，這樣的認識與思想，不是要歸屬於某處麼？可以確認的是，身心是在現今存在着的。這樣的認識與思想，當是有其主體的，這不是自我麼？這種想法亦是有的。或者，從自我意識、所有意識中脫却開來的無執着的真正自己，超越乎執着的主體與客體的相對關係的絕對的自己，不是非要肯定不可麼？倘若不是如此，則當說解脫時，由於弄不清誰去解脫，則解脫主體不會消失掉麼？龍樹既預想了這樣的反論，他在第三、四頌中，即指再，即使是從自我意識，所有意識脫却開來的人和解脫主體，亦是不存在的。作為解脫主體的絕對自己，亦不過是自我意識的對象而已。龍樹以為，人的根本執着，是要建立自我，若能從這根本執着脫却開來，則不管後退至何處，都能由輪迴轉至自由。

佛教把執着分為欲取、戒禁取、見取、我語取四種。欲取是對感官對象的欲望，戒禁取是對錯誤修行與戒律的執着，見取是對錯誤思想的執着，我語取是對自我的執着。佛教以為，其中最基本的是對自我的執着；能斷這個，其他的三取執着亦斷。龍樹在『中論』第十八章中，先考察自我的問題，把人的執着的根源提出來討論，是正確的。

另一方面，『般若經』所強調的空、無相、無願這三個三昧，各有各其存在論的、認識論的、宗教的乃至心理的意義。無願三昧是一種冥想，它所觀想的境界，是無願，無望，無執着。我們大抵可以這樣理解，龍樹在第十八章最初的四個詩頌中描述無自我意識的境地，正是着眼於無願三昧。

三、對於最高真實的追求

由於第五個詩頌，記述有關空、無相三昧的內容，故我們上面的理解，可算比較妥當。宗教的無執着的境地，並不限於只是宗教者的心理狀態，同時亦以存在論的直觀、認識論的立場為基礎；龍樹即要在下面表示這個意思。龍樹以為，中觀哲學必須要獨特的存在論，才能徹底地從自我意識中脫却開來，確認解脫

主體的非存在。

行為與煩惱止滅後，便有解脫。行為與煩惱由思惟而生。這些東西以語言的虛構為基礎。語言的虛構則依空性而被消滅。⑤〔什譯：業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。〕

心的對象止滅時，語言的對象亦止息。這即是說，事物的本性像涅槃那樣，非生非滅。⑦〔什譯：諸法實相者，心行言語斷；無生亦無滅，寂滅如涅槃。〕不能通過其他的東西而被知，它是靜寂的，不能通過語言的虛構而被論究，它脫離思惟，超越種種屬性。這是實相的形態。⑨〔什譯：自知不隨他，寂滅無戲論；無異無分別，是則名實相。〕

『般若經』的思想家見到神秘的直觀世界。在這裏，同樣的世界通過最理知的表現形式，被描述出來。生活在今日的我們，常意識到知、情、意這些範疇。因此，人的知的活動和心情的、意志的活動，是互相分別開來的機能，若把它們混同起來，那是無知。但龍樹以至古代印度的哲學家，則不這樣想。他們以為，作為意志的行為，和心理方面的煩惱——欲望、瞋怒、愚癡這些東西，是由思惟而生起的；這思惟是人的知識活動。按思惟的最基本形態是判斷，而感情上的意志上的執着與排斥，也以判斷為先行；這判斷是對對象的美醜、好惡的判斷哩。

四、所謂分別

「思惟」的梵語原文，是 *vikalpa*，漢譯是「分別」。這個詞語，在『俱舍論』中出現，被視為含有知覺判斷（自性分別）、思惟（計度分別）、記憶（隨念分別）三種意義，故可廣泛地相當於思惟、思慮一般的意義。原語 *vikalpa*，有分歧和選言肢的意思。又漢譯的分別亦是「分開」之意。因此，*vikalpa* 是有判斷的意思的，後者是思惟最基本的形態。

以上這個意思，在龍樹的「思惟基於語言的虛構而起」的前提下，顯得更為清楚。「語言的虛構」的梵語原文，是 *prapañca*

，即是漢譯的「戲論」。Papañca的原意是多樣性，複數性，亦有思惟、語言的複雜發展之意。戲論這一漢譯，亦有「依思惟、語言而來的多樣的虛構」之意。

說「思惟」由「語言的虛構」而起，意思是人的思惟，實際上是以前語言為基礎，而這語言，却是不相干的虛構哩。所謂判斷，最低限度要有兩個名詞（梵語命題中，繫辭多被省畧）。順此可得，判斷預認多數概念的存在，龍樹以判斷基於語言的多元性，以思惟依語言的虛構而起，那是極為當然的事。

人的認識，由直觀開始，展開知覺、判斷、推理這些過程。在純粹直觀中，若無主觀與對象的分歧，則亦無主辭與賓辭的分歧。直觀世界是全一的刺激。如我們正當進入室中的那瞬間，會感到一陣光耀的刺激。一瞬間後，我們即開始有「這是牆壁」，「這是牆壁上的繪畫」，「這是書架」的判斷。之後，又會有美醜與好惡的價值判斷，繼而展開種種的意念，感情與行為。通過這樣的過程，我們便會覺得，那最初只是一陣刺激的東西，漸漸被明晰地認識了。

但果真是這樣麼？當判斷「這是牆壁」，「這是繪畫」時，那最初一瞬間的全一的刺激的實在，已經被分割了。當說「這是牆壁」時，我們是不見繪畫的。當說「這是書架」時，牆壁、繪畫都從我們的認識脫落去了。因為在概念的認識中，並不是有很多東西同時生起的，而是在一個瞬間中，只有一個東西生起。我們以為是明晰的理解，這理解，其實是各個判斷的記憶的總合而已，這些判斷是在很多瞬間中斷片地生起的，這是人的語言的假構。這個時候，我們與最初的實在，相隔很遠哩。

人的判斷常會錯誤。在海岸拾起的銀片，瞬間即被訂正了，原來是貝殼。區別錯誤知覺與確實知覺的基準，其實只是這樣而已；當在場的大多數人在判斷上取得一致，謂這是確實的時，則會以與此相異的一兩個人的認識為錯誤。不過，即使多數人都同樣地作出「這是貝殼」的判斷，各人的知覺內容實際上是相異的。對於在場的狗來說，無氣味的貝殼是完全不存在的哩。因此，所謂認識的確實性，充其量只是與貝殼這一詞語一致而已。但，以

那邊所有的對象為貝殼，只是在人間有效的世界、語言的世界中正確而已；對象自身，並未把自己想為是貝殼。在人間的效用、人間的語言中的理解，果真是客觀地確實的認識麼？由之而生出的感情與行為，是正確麼？

龍樹以為，我們把語言看成是本質，是顛倒的認識過程。他以為我們所應做的，是要由思惟、判斷逆返而上，回歸至直觀世界。倘若能這樣做，即能離言語而叩實在。這是空的世界。所謂空，是事物不具有本體之意。本體實際上是語言實體化的產物。這裏，我們可把空性理解為離語言的直觀世界的本質。

五、神秘的直觀世界

『般若經』的神秘家致力於追尋真實的世界，而加以冥想，當一一對象的形態消失掉，語言消失掉，意識消失掉，則殘留下來歷歷分明的真實，便是「此中連心都不活動，文字更不生起了」（『無盡意經』的一節）的境界了。龍樹亦在第七詩頌中表示同樣的意思：心的對象止滅時，語言的對象亦止息。這是事物的本性（法性），它不生不滅。「不生不滅」這樣的表達方式，與「不去不來」，「非一非異」等的表示，在『般若經』中是頻出的。這透露出那超越語言世界的風光，它不能透過對立的語言的任何一方而被表示出來。

我們以為『中論』討論自我之否定的那一章，它的第一至第四詩頌，相當於『般若經』的三個三昧中的無願三昧。對應於此，現在的第五、第七詩頌，則是有關空這一三昧的。至於對實相的定義，則在第九詩頌中討論到：「不通過其他各物而被知，它是靜寂的，沒有依語言的虛構而來的論究，它脫離思惟，超越種種性質。這是實相的形態。」（什譯：自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。）所謂實相的形態，這種形態（lakṣaṇa），是就特徵言。在原語上，lakṣaṇa一語，在表示對象的表徵、特徵的同時，亦意味着一些附帶的意思。所謂「不通過



唯識思想的十二緣起

——以中邊分別論爲中心——

葉阿月

〔十地經〕卷第四現前地中所說的“cittamātram idam yad idaini traidhātukam”①（凡是屬於三界的東西只有心而已），及〔中邊分別論〕相品第八偈中所說的“abhūtaparikalpaś ca cit-ta - caitās tridhātukāḥ”②（虛妄分別是屬於三界的心與心所）的文意是很有名的。它們的意思是：以空間方面來說，所謂欲界、色界與無色界的心心所皆是虛妄分別；又以時間方面來說，三界的心心所是過去、現在與未來的輪迴之所以生起的所依性（āśrayatva）。因此『中邊分別論』相品第九偈，在說明了虛妄分別剎那展轉的生起相以後，於第十偈及第十一偈，爲進而說明虛妄分別的輪迴生起的雜染相，還採用原始佛教以來的重要教理的十二緣起而根據唯識說，來解釋其意。尤其把十二緣起當做三種（煩惱，業，生），或二種（因、果），或七種（從顛倒因至厭怖因）的雜染來說明。世親對此解釋：「這些所有的雜染（Samkleśa）是從虛妄分別（abhūtaparikalpa）發起」③其意表示十二緣起都是從虛妄分別的心心所生起。『十地經說』：「十二的有支

（bhavāṅga）實在依〔一〕④心」。雖然此文沒有明示其一心是虛妄分別的心，但此經繼續說：「〔若問〕這是何故？〔其答案是：〕於某事（vastu）發起具有貪欲的心時，其（心）即是識（vijñāna）」⑤。由此可見，當做十二支（緣起）所依的心是具有貪欲的心，即是雜染心⑥的識。關於『中邊分別論』所說的虛妄分別的心，即是識的同義語⑦，除了相品第八偈中能看出以外，在其第三偈說明虛妄分別識的特質中也可以得知。因此『攝大乘論』爲了證明屬於依他起性的虛妄分別的十一識都是唯識時，也引用『十地經』的三界唯心的文句⑧。雖然真諦譯本與玄奘譯本所譯不相同，而把唯心譯爲唯識，但無性釋本曾註釋：「如是三界皆唯有心，此言顯示三界唯識」⑨。由這點可以說，『十地經』所說的三界唯心，在『攝大乘論』是當做虛妄分別的心識。因此站在唯識說的立場，認爲十二緣起是依據虛妄分別的心識，也是理所當然的。『十地經說』卷第十一偈說：「諸唯識論中說到十二緣起的，主要是『中邊分別論』、『攝

大乘論』、『瑜伽師地論』及『成唯識論』。首先，應看『中邊分別論』相品第十偈與第十一偈的前半文。

“Chādanāt ropañāc cāiva nayanāt sainparigrahāt pūraṇāt
triparicchedād upabhogāc ca karsaṇāt 10. nibandhanād
ābhimukhyād duḥkhanāt klišyate jagat”

（覆障故、安立故、又將導故、攝持故、圓滿故、三分別故、受用故、引起故、連縛故、現前故、苦故，「所以」衆生被苦惱）。

這說到了從「覆障故」至「苦故」的十一種理由。這十一種理由照其順序與十二緣起的各支有關，而成為諸衆生之所以苦惱的原因。因此在下面我們將說明與十一種理由有關的十二緣起的意思，並探究其中所包含的心識說與諸唯識論書、阿含經等的學說到底有什麼相異之點。

（一）、無明、行

大部份的漢譯阿含經都說明十二支緣起⑨，但巴利阿含經所說的緣起說却是九支，或十支⑩。亦即省畧無明與行的二支。雖是如此，巴利『相應部』⑪也有敘述十二支的，因此不能說無明與行的二支是後代所附加。尤其多數的漢譯『阿含經』都敘述十二支，所以無明與行是十二支中重要的支分，以致部派佛教與中觀佛教⑫所說的緣起說都引用十二支緣起說。『相應部經典』所說的“yad idam nāma - rūpa - paccayā viññānam viññānapaccayā nāma - rūpam ⑬（這就是識緣名色，名色緣識。）是很有名的。但主張識（viññāna, viññāna）之作用的唯識論書，並沒有像它以識與名色相互依存的緣起為最終，或最初的支分，而採用十二支說的無明與行二支作為識的所緣，以表示其二支在虛妄分別的心識說中扮演重要的角色。

關於苦惱衆生的理由「覆障故」（chādanāt），世親在『中邊分別論』說：「由無明障害如實見（yathābhūta - darśana）的緣故」。安慧在『Tika』中，對此註釋：「無明就是不見性質

的緣故……障礙實見生起的緣故」⑭。據『阿毘達磨法蘊足論』（以下畧稱『法蘊足論』）卷第十一的說明，無明是無知，就是對內、外、內外及四諦乃至六觸處都沒有如實知道的無知⑮。『十地經』說：「對諸諦沒有勝義地現知（anabhiññāna），就是無明⑯」。『八十華嚴』及『十地經』的說明與梵本同義。但『十住經』說：「不如實知諸諦第一義故，有無明覆心」⑰。如上述所說，無明因為有覆障如實見或心的性格，所以衆生受苦惱。然而，如此以無明為緣的諸行是那一種的行為？關於此問題，『雜阿含』卷第十二只有簡單說明身行、口行與意行的三種而已⑱。『法蘊足論』卷第十一說：「無明為前行；無明為標幟；故起無量種惡不善法……乃至無明為緣、造福、非福及不動行……」⑲。安慧總合上述的說明，而在Tika中說：「諸行是以身、語、意業的福（punya）、非福（apunya）及不動（aniñja）為自體，而現行後有（pūnar - bhava）的緣故：這就是行（sain - skāra）」⑳。

『十地經』說：「執我……求有與無，專為不如理作意（ayoniṣo - manasi - kāra），乃至積聚福、非福及不動的行㉑。此外又說：「事（vastu）是行」㉒。其意表示：行是一切的結果與原因的基礎（vāstu, foundation）：所以說事是行。

玄奘譯的世親的『攝大乘論釋』中，說明由無明力所起的兩種執着是㉓：（一），因為不知阿賴耶識是分別自性的緣起（即依止阿賴耶識生起諸法的意思），所以，執着自性等是諸法因。（二），因為不知分別愛非愛的緣起（即十二緣起）所以執着我 是作者與受者。如此表示其兩種的「執着」皆是無明所生之行。然而關於前者的「執着」，西藏文㉔譯為sams（心、思惟），而對後者的「執着」譯為śes（知）。由此點可見當做行（sain - skāra）的「執着」是對某事的思惟或知解所引生的行為。

以上所說的身行、口行、意行及其種種的執着行為的諸行，並不是在行為發生後就消失其影響力，而是在事後必定以某狀態留存於心中。就是說我們時時刻刻的所有行為經驗必被積蓄保存

，而形成我們的知能與性格等^{②⑤}。換一句話說，構成我們現在的知能與人格的潛在勢力就是「行」(saṃskāra)。因此關於第二苦惱衆生的理由「安立故」(ropanāt)的意思，世親說：「業的習氣被諸行安立於識(vijñāna)中故」。其中的、「vijñāna」玄奘與真諦都譯它爲「本識」，安慧也解釋它是阿賴耶識^{②⑥}，並不是轉識的意思。其意可以解爲諸行爲發生後，於本識中安立其所經驗的潛在勢力(習氣)，由此再發生其次一剎那的新行爲：這是剎那展轉的生起相的學說。但是安慧在Tikā中卻沒有這種看法，而把它看爲對餘生的生起相。因爲他主張：「有斷絕的轉識能引導生處(vipatishāna)是不可能的……所以在轉識中由諸行安立業的習氣是不可能的」。換句話說，他主張只有阿賴耶識才能引導生處。他又解釋「業的習氣」是「未來生的種子、(或)因的體(heṭu bhāva)」^{②⑦}。由此點可以看出安慧把無明與行看做是屬於過去世，或在世的因。我人也可推想：因爲當做原因的習氣(即是未來世的根源)安立於能引導生處的阿賴耶識中的緣故，所以安慧把它看做是對餘世的生起相的根源。

『瑜伽師地論』所說的「阿賴耶識先世所造業行爲因……^{②⑧}」與上述的文意相同。因此「安立故」就是由於諸行使識的後有種子成長的緣故^{②⑨}，以致衆生受苦惱。這當然是以煩惱爲中心來看「行」(saṃskāra)；然而不是無明爲緣，而以智慧爲緣的行爲，亦即知四聖諦的真理，或根據正當的人生觀所造的行爲，其所積集的習氣，當然不會招引苦惱與不幸的後果。站在主張緣起性的唯識說的立場，這種看法是可以承認的、例如虛妄分別也有還滅緣起的淨識說。不過此處的『中邊分別論』把重點擺在虛妄分別的轉迴生起(流轉緣起)的雜染面來說明。

(二)、識、名色、六處

據『雜阿含經』的說明，識、名色、六處是六識、五蘊、六入處(根)^{③①}。但此三支也可看爲次支「觸」的根、境、識等三要素。因爲雜阿含卷第三說：

「緣眼及色眼識生，三事和合生觸……如是緣耳、鼻、舌、身、意，緣意及法生意識，三事和合生觸」^{③②}。

由此得知眼等六根與色等六境與眼等六識能三事和合而生觸。因此爲配合上述的識、名色、六處爲識、境、根，可以把名色解釋爲與識相對的外境(色等的六境)^{③③}。關於發生觸的三事的順次，一般來說是根、境、識，但十二緣起的順次是識、名色(境)、六處(根)。因爲其三是同時存在，所以其順序兩者都可以。但後者的順序，與其說是表示識的認識作用，不如說是表示識體，就是先有識體，然後名色(境)顯現，同時在完具六處(根)時才發生三事和合的觸。因此水野博士以爲這種順序比較合理^{③④}。此處所說的識是識體，其意是指認識的主體，並不是指輪迴的主體。因爲『中阿含經』曾說一位漁師之子，名爲茶帝的比丘(Saissa nāma bhikkhuno……)執着「此識是流轉輪迴於生死，並不是別的東西」^{③⑤}的惡見，佛陀對他激烈反駁，然後教他識是緣起(paṭicca-samuppannaṃ viññānaṃ)的道理。

以上是阿含經所主張的識是六識，也是認識的主體，並不是輪迴的主體，因爲識是緣起性。此外『雜阿含經』所說的識與名色的互相依存關係的心識說也是很有名的。其學說不但在『法蘊足論』^{③⑥}有詳細的說明，也常被唯識論書所引用。因此下面將以『中邊分別論』爲中心來看諸唯識論的解說。

首先關於『中邊分別論』所說的苦惱衆生的理由「將導故」(nayanāt)，世親主張：「由識(vijñāna)使到生死故」。就是表示十二支中的第三支「識」的作用是保持後有種子的習氣，而引導從死處至生死。此處的「vijñāna」，真諦譯爲「本識及意識」，玄奘譯爲「有取識」。其意都是表示引導生處的結生識(prati-sandhi-vijñāna)。不過依據玄奘譯，可推想他不承認本識是結生識。但真諦承認本識以外，染污意識也具有結生識的作用，這是兩者的相異點。然而依據『攝大乘論』^{③⑦}所稱中位的結生識是染污意識來看，真諦譯的「意識」是沒有錯誤。雖然他在意識以外又加本識爲結生識，以致令人推想他承認本識與意識的兩識存在，而與他自己的一識思想發生矛盾，但是若據『攝大

乘論』所說的意思：中位的染污意識在母胎與羯羅藍（kalala）和合時，其染污意識就從中位消滅，又其時的和合識不是意識，而是異熟識的一切種子識^{③⑥}。因此可以說，真諦所說的「本識及意識」不是兩識的意思，而是結生識的同義語。^{③⑦}

又玄奘對結生識譯為「有取識」，與安慧在Tika所說的「緣行的前時的存在（有）識」（pūrvakāla - bhava - vijñāna）^{③⑧}同義。又『三十頌釋』說：「^{③⑨}沒有阿賴耶識時，輪迴的流轉（saṃsāra - pravṛtti），或還滅（nivṛtti）是不合理，其中輪迴的流轉，就是在他家同分中的結生的縛……」。由此說明可以看出結生識也是阿賴耶識的同義語。

十地經說：「依住行（saṃskāra - saṃniṣṭhita）的最初的心是識（prathamaṃ citam vijñāna）」^{④⑩}，此外又敘述識的二種作用：④（一），作有的結生，（二），為名色的現起的原因。由此可說『十地經』也有結生識的文意。因為『十地經』不是唯識論書，所以其結生識並沒有看做是阿賴耶識的同義語。雖然『十地經論』中世親說：「凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫……」^{④②}，以致世親把十二支中的識看做是阿梨耶識，但卻沒有表示它是結生識。

『瑜伽師地論』卷第九說：

「由此隨業識，乃至命終流轉不絕，能為後有相續識因，此識將生果時，由內外貪愛正現在前，以為助緣……在母腹中，以因識為緣，相續果識前後次第而生……」^{④③}

此文中的重要點是說明隨業識是因識，而相續識是果識，以示在胎中的因果關係。雖然此文中沒有『攝大乘論』所說的染污意識、和合識、一切種子識、阿賴耶識等名稱，但又說明此果識在胎中的羯羅藍等位與名色俱，到衰老時轉成受業的名色與異熟果，也就是說異熟識依名色而繼續轉。尤其卷第五十一為了證明阿賴耶識的存在所說的八種相中，其第二相的說明是：「若無阿賴耶識，最初生起不應道理……」。

（未完）

註·

① Dbhs (Dasbhūṇika - sūtra) BST (Buddhist Text. INDIA) No. 7. p. 32. l. 9 Rahder 本 p. 49. 羅達摩譯：佛說十地經卷第四譯為「所言三界此唯是心」（大正大藏經（以下略稱大正）10. p. 553 上）。鳩摩羅什譯：十住經譯為「三界虛妄，但是心作」（大正10. p. 514 上）察又難陀譯：大方廣佛華嚴經（略稱八十華嚴）譯為「三界所有，唯是一心」（大正10. p. 194 上）。

② MAVB (Madhyāntavibhāga - bhāṣya) · 長尾本（長尾雅人編東京・鈴木學術團出版1964）p. 20. l. 14. Pandeya 本 (Notial Banarsidass, INDIA 出版, 1971) p. 24 玄奘譯：辯中邊論譯為「三界，心心所是虛妄分別」（大正31. p. 465 上）真諦譯：中邊分別論譯為「虛妄總類者，三界心心法」（大正31 p. 451 上）MAVB 長尾本 p. 22. l. 8, Pankeya p. 32. l. 14.

③ 前揭 BST No. 7. p. 32. l. 11 寫“cittasamāśrīṭām”（依③），但 Kondo 本 p. 98 l. 10 及 Rahder 本 p. 49 寫“ekacitta samāśrīṭāni（依一心）”。參照玉城康四郎：「心把握の展開——天台實相觀の中心として——」（東京・山喜房佛書林出版，昭和36年）p. 33. 漢譯十地經（大正10. p. 553 上）及八十華嚴（大正10. p. 194 上）皆譯為「皆依一心」。但，十住經（大正10. p. 514 上）譯為「皆依心」。

④ 世親的十地經論卷第八（大正26. p. 169 上）說：「論曰，但是心作者，一切三界唯心轉故，云何世諦差別，隨順觀世諦即入第一義諦，此觀有六種，一、何者是染染依止觀，二、因觀。……是中染依止觀者，因緣有分依止一心故，……論曰此是二諦差別，一心雜染和合因緣集觀……」。由此文意，可以說其一心也是雜染心。影印北京版西藏大藏經（以下略稱d版）卷第103. p. 103—5—4 所說的（從雜染智（śes）觀察雜染的所依（gnas）的此文意與漢譯的染染依止觀的意思差不多，但是其p. 105—5—，對染依止觀的說明解釋：「唯依止諸有支離我的心，（就是）根據一心故」。此說明是比漢譯的「因緣有分依止一心故」，清楚地表明其一心是「離我的心」，因此玉城博士評示世親對三界唯心的心看做真心。（參照前揭玉城本 p. 51）尤其對漢譯的「一心雜染和合因緣集觀」西藏 p. 版（p. 104—1—2）省畧「雜染」的短句。由此可見漢譯與西藏譯有差異。總而言之，雖然十地經的唯

心，還有很多的問題，但此處的主要點是根據經文所說的「貪欲的心」而看其心是雜染心。

- ⑥ MAVB 長尾本 p. 20. Pandeya 本 p. 24. 25 第八偈前半說「虛妄分別是屬於三界的心心所 (citta - caitās)」，而後半偈說：“tatrārtha - dśtir vijñānam tad - viśeṣa tu caitāsāh” 真諦譯：「唯塵智名心，差別名心法」。玄奘譯：「唯了境名心，亦別名心所」。此偈文中的“vijñāna” (識) 是相等於兩漢譯的「心」，因為後半偈是對前半偈所示的虛妄分別的心 (citta) 的說明。於此可見「心」是「識」的同義語。第三偈所說的虛妄分別的特質，主要是表示識當做外境 (artha) 等四種的顯現。
- ⑦ 攝大乘論、佐佐木本 (佐佐木月樵：漢譯四本對照攝大乘論，日本佛書刊行會昭和 34 年) p. 30. 同附錄西藏譯 47. P 版卷第 112 p. 222—2—7。
- ⑧ 無性釋：攝大乘論釋，大正 31. p. 400 中。此外，唯識二十論，大正 31. p. 74 中，及大乘唯識論，大正 31. p. 70 下，也有以三界唯心說為三界唯識。
- ⑨ 赤沼智善：「原始佛教之研究」p. 238. 268 其他對阿含經及原始佛教的十二緣起的研究論文有木村泰賢：原始佛教思想論，第五章、特に十二緣起論「就て」，水野弘元：「十二緣起說について」特にその心理的見方—印佛研究第三卷第一號 p. 111 以下。其他還有很多種，於此省畧。
- ⑩ 長部大緣起 (D. N. 15. Mahānidāna - sutta) 起說明九支，而長部大本經 (D. N. 14. Mahapadāna - sīl. p. 31 - 2) 參照木村：原始佛教思想論，(日本丙午出版，昭和二年) p. 238. 241. 但是昭和四三年大法輪發行本是 p. 199。
- ⑪ 據前揭木村本 p. 242 所說，相應部的毗婆尸經 (Vipassī sutta S. N. 11 p. 5 - 7) 及 S. N. 11. p. 2. 有說明十二支。
- ⑫ 大智度論卷第五，第九，大正 25. pp. 96 上 100 中，水野，前揭本 pp. 13. 14. 參照。
- ⑬ S. N. 11 p. 104 雜阿含 12. 大正 2. p. 80 中—下，D. N. D. N. 11. p. 5 - 7。
- ⑭ 山口梵本 p. 35 l. 15 - 17. Pandeya 本 p. 28 l. 23 25. 據安慧的說

- 明，此處所說的實見是出世間的慧，但為達到後得智及其出世間慧而加行的聞，思與修所成的慧也是實見。MAVT 山口梵本 p. 35. l. 18 - 20. Pandeya 本 p. 28. l. 25 - 27。
- ⑮ 法蘊足論卷第十一緣起品 21 - 1. 大正 26. p. 505 下。
- ⑯ Dbh B. BST 本 No. 7. p. 31. l. 30. Rahder 本 p. 48. Konds 本 p. 97. l. 13.
- ⑰ 十住經，大正 10. p. 514 下。
- ⑱ 雜阿含卷第十二 (298)，大正，p. 26. p. 505 上。
- ⑲ 法蘊足論，卷第十一，大正 26. p. 506 上。
- ⑳ MAVT 山口梵本 p. 36. l. 1 - 3. Pandeya 本 p. 29. l. 2 - 3. 瑜伽論卷第三十一，大正 30. p. 454 中說：「……愚癡為先，生福，非福及不動行。行能攝受後有之識令生有芽，謂能攝受識種子故。」Wayman: Analysis of the sṛāvaka bhūmi Manuscript. p. 114 的文意與漢譯多少相異。本論文註 26 參照。
- ㉑ Dbh. BST. No. 7. p. 31. l. 17 - 19. Rahder 本 p. 48. Konds 本 p. 97. l. 1 - 5。
- ㉒ 同上 p. 32. l. 12 “vastu saṃskāro 'smimho 'vidya”
- ㉓ 攝大乘論釋，大正，31. p. 329 上，佐佐木，對照本 p. 13. 附錄西藏譯 19. p. 版卷第 112. p. 219—1—6. 關於前者 (分別自性) 是相等於中邊分別論所說的虛妄分別的剎那展轉的生起相，而後者 (分別愛非愛) 是等於輪迴生起的雜染相，就是十二緣起，但攝大乘論對其十二支的內容沒有說明。
- ㉔ D 版，東北 No. 4050 1316 - 132a。
- ㉕ 水野弘元：「原始佛教」pp. 154 - 155。
- ㉖ vijñāna ity atālaya - vijñānam abhipretam na tu pravṛtti - vijñānam MAVT 山口梵本 p. 36 l. 15 - 17. Pandeya 本 p. 29 l. 12。
- ㉗ 瑜伽論卷第五十一，大正，30. p. 579 上，宇井伯壽：「印度哲學研究」第六卷 p. 546。
- ㉘ 山口梵本 p. 37. l. 4 - 5. Pandeya 本 p. 29. l. 19. “saṃskārair vijñāne punar - bhavabijādhānāt jagat kliṣyate。前揭註⑨所說瑜伽論卷第三十一的意思與此意多少相異。Dr. Wayman (前揭本 p. 114) 說：“punar - bhava - vijñānānkura - prādur - abhāvā yatadbhāvi vijñāna parigrhitam”(為使後有的識生芽、

其種子被識所攝受)。此文與 *Ti ka* 同樣表示識保持種子的趣旨。
雜阿含經卷第十二(298)、大正2. p. 85 上 *S. N. II. p. 3* 說名色的名(*nāma*)是受、想、思、觸、作意、但漢譯本說受、想、行、識的四無色陰。

③② 雜阿含經卷第三(68)、大正2. p. 18 上。

③① 水野弘元：原始佛教 p. 16 有主張此學說。又他在「十二緣起について」日本印佛研究第三卷第一號 p. 19 中、引用故赤沼智善教授及舟橋一哉教授明示名色是識的對象、尤其為證明其學說而引用漢巴的雜阿含說：「內有識身、外有名色、由此二緣生六觸處」、參照赤沼：「原始佛教之研究」p. 256 舟橋：「原始佛教思想の研究」p. 107,

③② 水野：「十二緣起について」(前掲) p. 20。

③③ M. N. I (38) *Māhāraṇḥāsankhaya sutta* (大愛盡經)

p. 256 "idam viññanam sandhāvati saṁsāraṇi anaññaṇ - ti"
中阿含經卷第五十四②茶帝經、大正1. p. 766 上——

③④ 法蘊足論卷第十一、大正26. p. 507 中——上。

③⑤ 攝大乘論、佐佐木、對照本 p. 18。

③⑥ 同上 p. 18. 同附錄西藏譯 28 p 版卷第 111. p. 220—2—2。

③⑦ 主張染污意的結生識不是阿賴耶識的別體的學說出於山口益：「中邊分別論釋疏」p. 68 註⑨及宇井：「攝大乘論研究」pp. 307-8 MAVT 山口梵本 p. 37. 1. 10 - 11, Pandeya 本 p. 29. 1. 23. 雜集論卷第四、大正31. p. 711 下也有敘述「有取識」。

③⑧ Lévi: *Trimśikā* p. 37. 1. 14 - 15

③⑨ D bh S, bST. No. 7 p. 31. 1. 31 Rahder 本 p. 48. 八十華嚴與漢譯十地經是與梵文本同樣的說明，但十住經說：「依諸行、有初識」。

③⑩ 同上 p. 32 - 1. 19. Rahder 本 p. 49.

③⑪ 十地經論卷第八、大正26. p. 170 下、此處是對大悲隨順觀的四種中的第二、餘處求解脫說明的、然而D版卷第 105 - 3 - 2 以下的文的說明與漢譯有多少相異。尤其漢譯說阿梨耶識以外也有說阿陀那識、但西藏譯“*Kungsī dan hyūg pahi rnam par śes pa rnaṁs*”」、就是說阿賴耶識與諸轉識這是兩者的相異點。

③⑫ 瑜珈論……九、大辨、30. p. 321 上、此文意與卷第九十三的文意相同。

(上接第6頁龍樹哲學的基本立場)
其他各物而被知」，意即這實相並不可以依他人的說教而被知，它直接關涉自覺的境界，必須要自己做冥想，直觀的工夫，才可達致。

寂靜即是無本體，即作為空的同義語而被使用。離本體，即去掉作為語言的實體化的本體；也沒有通過思惟與語言而被論究被計量的事。由於思惟與語言的對象都不成立，故稱為靜寂。因此，實相是超越乎語言與作為思惟的特徵的種種性質的。這樣，我們即可了解到，這第九詩頌，正是有關三個三昧中的無相三昧；這是一種遠離所有相狀的冥想，是對神秘的直觀世界的冥想。

六、理性主義與神秘主義的一體化

我們屢屢把『般若經』與龍樹的冥想的世界，稱為神秘的直觀。不過，與理性主義對立的神秘主義，與完全不含有神秘主義色彩的理性主義，在古印度的哲學與宗教中，都是不存在的。因印度的哲學與宗教，在原則方面，並不將人間的救渡原理置於情緒中，却置於知識中。

神秘的冥想的萌芽處，是那種能夠救渡人類的知識；理性的知識必須成為神秘的體驗，才能有救渡的作用。『般若經』的思想家，由冥想中的神秘的體驗，到達「一切空」這一最高的知識。龍樹則批判人間的理性思惟，察覺到橫亘於理性前的非理性與無知，而進入空的世界。龍樹使人自覺到人間的無知，暴露理性思惟的非理性成分，這即意味，空性的知是神秘的。

這樣的神秘性與理性的轉換，在『般若經』的思想家中，在龍樹中，都導致不二，一體的思想，神秘的直觀世界，是超越乎其自身的語言與思惟的多元性的全一東西，不被分開的東西；同時，它是對立的理性世界的根源，不能與理性世界區別開。理性的世界，就其原來看，即與神秘的世界為一。在上述第九詩頌中，龍樹說到實相超越種種性，即說及這樣的世界風光。



吉藏の八

(丙)三種中道與四重階級

從現存資料看，吉藏新義三種中道與舊義最不同地方，是它通過三種中道與四重階級的配合，把三種中道的來意與相互關係明確地規定下來，從而我們對三種中道在三論的無得教學裏的意義，便可有一較清楚的認識。

於「大乘玄論」卷一與「中觀論疏」卷一，吉藏_{（註）}在陳述三種中道義後，跟着便提出「四重階級」，解釋三種中道之間的關係：問：「後明（第三）（二諦合明）中（道），與前（二種中道）何異？」

答：「前（二）明二諦中道是因緣假，名破性中；第三雙泯二假，稱爲體中，亦名因緣表中道。

故前語（三種中道）有四重階級：一者初章四句求性有無，不可得故，言非有非無，名爲中道。外人問非有非無，卽謂無復眞俗二諦，便起斷見。是故第二說而有而無以爲二諦，接其斷心。第三欲顯而有而無明其是中道，是因緣有無，不同汝性有無義。故第三明二諦用中，雙彈兩性。第四次欲轉假有無二，故明體中。

初明性空，次後明假，第三明用中，第四明體中，故有四階……又初非性有無以爲中者，此是假前中義。次而有而無名爲二諦，是中後假義。次假有非有。假無非無，二諦合明中道者，此是假後中①。

此節用許多不同名辭，來界定四重階級的涵義，表列如下：

不中道

（續上期）

廖明活

圖表三——四重階級

第一階級

第二階級

第三階級

第四階級

(1) 四句求有 無不可得	而有而無	假有非有 假無非無	假有(非有, 假 無(非無) 無二
------------------	------	--------------	----------------------

(3) 假前中	中後假	假後中	(2) 明性空	明假	明用中	明體中
---------	-----	-----	---------	----	-----	-----

(3) 假前中 — 中後假 — 假後中

首先應注意的，是吉藏談三種中道時往往是「生」「滅」與「有」「無」互借②。如果我們把上圖表項（1）下的「有」「無」代以「生」、「滅」二字，便立刻可以發覺到四重階級の後三階級，實即是舊義的生滅不二的「俗諦中道」，不生不滅不二的「真諦中道」，和生滅不生滅不二的「二諦合明中道」：

圖表四——四重階級與二種中道

四重階級

——舊義三種中道——新義三種中道

（1）四句求有無不
可得

(2)而有而無	(1)生滅不二	(1)不生不滅
---------	---------	---------

(3) 假有非有
假無非無

(2) 不生不滅不二

(2) 非不生非不滅

(4) 假有(非有)，假無(非無)無二
(3) 生滅不生滅不
(3) 非生滅非不生滅

明白到四重階級與三種中道的關係，則四重階級對理解三種中道的重要性是不難體會的：

(1) 吉藏對四重階級的每一階級都有很概括的界定，尤其難得是他把階級與階級間的相承轉接解釋得很明晰。這些界定與解釋，都可以幫助加深我們對三種中道說的了解。

(2) 從上圖表可見，四重階級與三種中道的最顯著歧異，是它多了第一重。又自四重階級的每一階級都是前一階級意義的發展看，第一階級實代表了後三階級的出發點。換句話說，吉藏對第一階級的討論，實可以視為他對三種中道說來意的闡明。若能通過第一階級見三種中道說的來意，便更容易把握三種中道說的基本方向。

有關第一點後面闡述吉藏新義三種中道說時自然明白，在這裏我們將集中探究四重階級中第一重階級的含義，希望從而能展示出三論教學的三種中道說之意趣。

吉藏在引文裏稱第一階段為「初章」，並謂此初章是「四句求性有無不可得」。「初章」者，「學者章門之初」，亦即是三論教學為初入門者所立的總綱。但為甚麼「初章」是以「四句求性有無不可得」為主旨呢？又「四句」所指是甚麼呢？我們試看「中觀論疏」卷一解釋「初章」與「中假」關係的一段話：

問：「初章與中假何異？」

答：「若總認此一章，為初學之章門，皆是初章；一切法不離中假，故皆是中假。而師分之一往異。」

初章者：(1) 他有有可有，即有無可無；今無有可有，即無無可無。(2) 他有有可有，不由無故有；有無可無，不由有故無。今無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。(3) 他不由無故有，有是自有；不由有故無，無是自有。今由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。(4) 他有是自有，名有故有；無是自有，名無故無。今有不自有，名不有有；無不自無，名不無無。此四節語為初章也。不有有則非有，不無無即非無。非有非無，假說有無，此是真假義也③。

從上文看，「初章」所陳的四句為：

- (i) 無有可有，無無可無
- (ii) 由無故有，由有故無
- (iii) 有不自有，無不自無
- (iv) 不有有，不無無

此四句是針對「性有無」而發的。「性有無」者，即我們上面多次提及那些以「有」「無」為指謂某些體性相反的對象或義理之見解。持這些見解者，必是先見到有一東西，然後又見到另有與它體性對立的東西，若稱前者為「有」，便逕稱後者為「無」。「有」「無」概念在他們的教學裏是實有所指，故吉藏說他們是「有有可有」，「有無可無」。三論教學則不同，它並非先認定有兩種體性互異的存在，然後用「有」「無」二辭形容之。它說「有」說「無」不外是為了解病，「有」「無」都不名狀存有界某些特殊東西。故對比前者，便說它是「無有可有，無無可無」。此第一句。又若「有」「無」是指謂體性相反的對象或義理，因其所指謂者為互不相及，故「有」「無」也是互不相及。因此在「性有無」的見解中，有是「不由無故有」，無是「不由有故無」。但三論教學却是為了破有見才言「無」，為了破無見才言「有」，「有」「無」是相待而立，沒有有見也便不用陳「無」，沒有無見亦不須明「有」，因此便與持「性有無」之見者有別，其「有」是「由無故有」，其「無」是「由有故無」。此第二句。再者，若「有」「無」是互不相由，則兩者自必是各各獨立，故由「性有無」出發，歸結必然是「有是自有」，「無是自無」。但三論教學「有」「無」的意義是相待而見，「有」「無」既是相反相成，因此其「有」是「不自有」，其「無」也是「不自無」。此第三句。又「性有無」既是各各獨立，「有」是自有，「無」是自無，則「有」不能是無，「無」不能是有，各有其代表的不同東西，故是「名有故有」；「名無故無」，但三論教學的「有」既是「不自有」，「無」既是「不自無」，「有」「無」非表兩物。說「有」是欲人悟「不有」，說「無」是欲人領「不無」，故「有」是「不有有」，「無」是「不無無」。此第

四句。又「不有」而言「有」，「不無」而說「無」，可見「有」「無」在三論教學裏非表二端，反之，它們有對治凡夫與異學「有」「無」二見的作用。這裏即顯一中道義。故由「四句」，吉藏達至非有非無「中假」的結論。「中」者，表示「不有有」的「有」是有而「非有」，不落「有」邊；「不無無」的「無」是無而「非無」，不落「無」邊；不墮兩邊，即是中道。「假」者，指出此中道義的根據，是在於以方便假名觀「有」「無」，因此「有」「無」便可以不是對立而反而是相依的。

由此可見，由「初章四句」至「中假」，吉藏反覆欲申明的，是三論教學「假名有無」與他家「性實有無」的分別，進而由前者具中道義而後者不具，而達到其「破性實有」無的目的。因此吉藏形容四重階級中以「初章四句」為旨的第一階級為「求性有無不可得」，並謂其本意在「明性空」。這是三論教學一貫評破一切定見的無得立場，故「初章」發趾即確立之。但從而來的問題是：如果以「初章四句」為旨的第一階級是反映了三論教學一貫評破一切定見的無得立場，那麼吉藏為什麼要更立二、三、四三重階級呢？又如果由「初章四句」達至的「中假」結論具中道義，那麼吉藏為什麼對以「中假」立說的中假師多所責斥，甚或引法朗之言，說「又中假師聞（中）假作（中）假解，（吾人）亦須破此（中）假。師云：中假師罪重，永不見佛」呢④？這些問題的答覆，便牽涉到三種中道的來意。

吉藏引法朗言責斥中假師後，繼而闡述理由：

所以作此呵者，本對性故說（中）假，令共迴悟耳。而（中假師）遂捨性存假謂決定，為是心有所依，故永不見佛，故須破之⑤。

吉藏又曾這樣解釋何謂「中假師」及其過失所在：

初章是伏，中假是斷。初明假有無，是伏性有無；次明假有無，入非有非無，即性有無永斷也。故初章中假為破性病，性病若去，此語亦不留。若守初章中假者，是中假師矣⑥。

「中假」是以「非有非無」為義的，而「中觀論疏」卷一曾借問

者之口，譏「非有非無」為「愚癡論」：

問：「非有非無是愚癡論，云何是中道？」

答：「不取非有非無為中，乃明離有無見乃名為中耳。若離有無而著非有非無，即非中也⑦。」

以上數節對中假師的責難所舉的理由十分一致。當然，若人能契悟到非有非無的「中假」是導人離性實有無，其本義在「無得」，這是沒有什麼不妥的。但問題是許多人聞到「中假」，却未能認識這「對性故說（中）假」的密意。一聽到「假」，聽到「非有非無」，便順着其有所得心作決定解，以為「假」是指萬法虛假無實，「非有非無」是無原則地對一切教說意義的否定，而「中假」所示的中道，乃是一遠離世間假相的真理。這便是「捨性（有無）存假（有無）」，「離有無而著非有非無」，繫著於無得而反成得矣。這是「中假師」過失所在。故前引四重階級之中解釋何以在第一階級後復立第二階級時便說：「外人聞非有非無，即謂無復真俗二諦，便起斷見。是故第二說而有而無以為二諦，接其斷心。」在以初章四句為旨的第一階級後還得有第二階級之來，乃因「外人聞非有非無」的中假義却產生了斷見，以為既是「非有非無」，便再無所謂真諦俗諦；一切都是幻化。佛菩薩要啟其茅塞，「接其斷心」，便繼而開陳第二以至三、四諸階級。又三種中道既即是四重階級的後三階級，故接引外人因對中假義之誤解而生的「斷心」，也便是三種中道的來意。

（未完）

附註：

- ① 「大乘玄論」卷一（大正藏四五、二〇上）。「中觀論疏」所言大致相同。（見大正藏四二、一一中—下）。
- ② 例如前節引文（一）裏即謂「可有說生，可無說滅」，並將「有無」與「生滅」互用。
- ③ 大正藏四二、二八上。
- ④ 大正藏四二、二五中—下。
- ⑤ 大正藏四二、二五下。
- ⑥ 大正藏四二、二八上。
- ⑦ 大正藏四二、一九下—二〇上。



論菩薩應修法忍

智 銘

「大智度論」集粹之十五

何名法忍？忍諸恭敬，供養衆生，及諸瞋惱、淫欲之人，是名生忍。忍其恭敬、供養法，及瞋惱、淫欲法，是爲法忍。法忍者，於內六情不着，於外六塵不受，能於此二不作分別。蓋內相如外，外相如內，二相俱不可得故、一相故、因緣合故、其實空故、一切法常清淨故、如眞際法性相故、不二入故，雖無二亦不一。如是觀諸法，心信不轉，是名法忍。如毗摩羅詰經（即維摩詰經）中，法作菩薩說：生、滅爲二，不生不滅是不二入法門。乃至文殊尸利說：無聞無見，一切心滅，無說無語，是不二入法門，是眞不二入法門。

一切法有二種：一者、衆生，二者、諸法。菩薩今於法中忍。法有二種：心法、非心法。非心法中有內、有外，外有寒熱、風雨等，內有饑渴、老病死等。如是種種，名爲非心法。心法中有二種：一者、瞋恚、憂愁、疑等。二者、淫欲、憍慢等，是二名爲心法。菩薩於此二法，能忍不動，是名法忍。

菩薩於寒熱、風雨時，應當忍，若自生惱亂、憂苦，害菩薩道，蓋非但殺惱衆生故得罪，爲惡心作因緣故有罪，因寒熱、風雨，能生惡意故得罪。以是故，應當忍。菩薩自知宿罪因緣，生此苦處，此我自作，我應自受。如是思惟，是故能忍。菩薩思惟國土有二種：有淨，有不淨，菩薩若生不淨國中，受此辛苦，饑寒衆惱，自發淨願：我成佛時，國中無此衆苦。此雖不淨，乃是我利。菩薩思惟：世間八法，賢聖所不能免，何況於我？以是故，應當忍。菩薩思惟：我受此四大、五衆身，應有種種苦分，無

有受身而不苦者。富貴、貧賤、出家、在家、愚智、明暗，無得免者。富人守護財物，常有怖畏。貧賤有饑寒之苦，出家人今世雖苦，後世受福得道。在家之人，今世雖樂，後世受苦。愚人先求今世樂，無常時至，後則受苦。智人先思惟無常苦，後則受樂。如是等受身之人，無不有苦，以是故，菩薩應當行忍。

菩薩思惟：我於無量劫中常受衆苦，無所利益，未曾爲法，今日爲衆生求佛道，雖受此苦，當得大利。是故，外、內諸苦，悉當忍受。菩薩應發大心願誓：若阿鼻泥犁苦，我當忍之，何況小苦而不能忍？若小苦不忍，何能忍大？如是種種外法中忍，名曰法忍。

何謂內心法中忍？菩薩思惟：我雖未得道，諸結未斷，若當不忍，與凡人不異，非爲菩薩。若我得道，斷諸結使，則無無可忍。饑渴、寒熱，是外魔軍，結使、煩惱是內魔賊，當破此二軍以成佛道，若不爾者，佛道不成。菩薩於此諸軍雖未能破，著忍辱鎧，提智慧劍，執禪定盾，遮諸煩惱箭，是名內忍。菩薩於煩惱中應當修忍，不應斷結，何以故？若斷結者，所失甚多，墮阿羅漢道中，與根敗無異。是故遮而不斷，以修忍辱，不隨結使。正思惟故，雖有煩惱而能不隨。思惟觀空、無常相故，雖有妙好五欲，不生諸結。菩薩功德福報無量故，其心柔軟，諸結使薄，易修忍辱。

菩薩智慧力，觀瞋恚有種種諸惡，觀忍辱有種種功德，是故能忍結使。菩薩心有智力，能斷結使，爲衆生故，久住世間，知

結使是賊，是故忍而不隨。菩薩繫此結賊，不令縱逸而行功德。譬如賊，以因緣故不殺，堅閉一處而自修事業。菩薩實知諸法相故，不以諸結使爲惡，不以功德爲妙，是故於結不瞋，功德不愛，以此智力故，能修忍辱。如是種種因緣，雖未得道，於諸煩惱法中能忍，是名法忍。

菩薩於一切法，知一相無二，一切法可識相法，故言一。眼識色，乃至意識識法，是可識相法，故言一。一切法可知相，故言一。苦法智、苦比智、知苦諦。集法智、集比智，知集諦。滅法智、滅比智，知滅諦。道法智、道比智，知道諦。及善世智，亦知苦、集、滅、道。虛空非智緣滅，是可知相法，故言一。一切法可緣相，故言一。眼識及眼識相應法緣色，耳識、鼻識、舌識、身識亦如是，意識及意識相應法，亦緣眼、亦緣色、亦緣眼色，乃至緣意、緣法、緣意識。一切法可緣相，故言一。

一切法各皆一，一復有一名爲二，三一名爲三，如是乃至千萬，皆是一而假名爲千萬。一切法中有相，故言一，一相故，名爲一。一切物名爲法，法相故名爲一。如是等無量一門，破異相，不着一，是名法忍。（註：此段可視爲「一即多，多即一」之演說）

菩薩觀一切法二爲，何等二？二名內、外相。內外相故，內非外相，外非內相。一切法有、無故爲二。空、不空，常、非常，我、非我，色、非色，可見、不可見，有對、非有對，有漏、無漏，有爲、無爲，心法、非心法，心相法、非心相法，心相應法，非心相應法。如是無量二門，破一不着二，是名爲法忍。

菩薩觀一切法爲三，何等爲三？下、中、上，善、不善、無記，有。無。非有非無，見諦斷、思惟斷、無斷，學、無學、非學非無學，報、有報、非報非有報。如是等無量三門，破一不着異，是名爲法忍。菩薩雖未得無漏道，結使未斷，能信無漏聖法，及三種法印：一者、一切有爲生法無常等印。二者、一切法無我印。三者、涅槃實法印。得道聖人，自得知。菩薩雖未得道，能信能受，是名法忍。菩薩於十四難不答法中，有常、無常等，觀察無礙，不失中道，是法能忍，是爲法忍。

菩薩欲作一切智人，應求一切法，知其實相，於十四難中，不滯不礙，知其是心重病，能出能忍，是名法忍。佛法甚深，清淨微妙，演暢種種無量法門，能一心信受。不疑、不悔，是名法忍。如佛言：諸法雖空，亦不斷、亦不滅，諸法因緣相續生，亦非常，諸法雖無神，亦不失罪福。心一念頃，身諸法、諸根、諸慧，轉滅不停，不至後念，新新生滅，亦不失無量世中因緣業，諸家、界、入中皆空無神，而衆生輪轉五道中受生死，如是等種種甚深微妙法，雖未得佛道，能信受不疑、不悔，是爲法忍。阿羅漢、辟支佛，畏惡生死，早求入涅槃，菩薩未得成佛，而欲求一切智，憐愍衆生，欲了了分別諸法實相，是中能忍，是名法忍。

觀諸法實相者，觀知諸法無有瑕隙，不可破、不可壞，是爲實相。以諸法不可破故，佛法中一切言語道斷，心行處滅，常不生不滅，如涅槃相。何以故？若諸法相實有，後不應無，若諸法先有今無，即是斷滅。諸法不應是常，何以故？若常即無罪、無福，無所殺傷，亦無施命，亦無修行利益，亦無縛無解，世間則是涅槃。如是等因緣故，諸法不應常。若諸法無常，則是斷滅，亦無罪無福，亦無增損功業。因緣果報亦失。如是等因緣故，諸法不應無常。

所以說，世界常、無常皆不實者，蓋聖人有二種語：一者、方便語。二者、直語。方便語者，爲人，爲因緣故。爲人者，爲衆生說是常、是無常，如對治悉檀中說。若說無常，欲拔衆生三界著樂，佛思惟：何以得令衆生離欲？是故說無常法。

何謂生？生名因緣和合，無常不自在，屬因緣，有老、病、死相、欺誑相、破壞相、是名生，生則是有爲法。如對治悉檀說：常、無常，非實相，二俱過故。若諸法非有常、非無常，是爲愚癡論，所以者何？若非有則破無，若非無則破有，若破此二事，更有何法可說？蓋佛法實相，不受、不著。若肯定非有、非無，則是受著，是癡論。若言非有、非無，則可說、可破，是心生處，是門諍處。佛法則不然，雖因緣故說非有非無，不生著，不生著則不可壞、不可破。若諸法若有邊，若無邊，若有無邊，若

非有無邊，若死後有去，若死後無去，若死後有去無去，若死後非有去非無去。是身是神，身異神異，亦如是，皆不實。於六十二見中觀諸法，亦皆不實。如是一切除却，信佛法清淨不壞相，心不悔、不轉，是名法忍。

有、無二邊，觀諸法生時、住時，則爲有見相，觀諸法老時、壞時，則爲無見相。三界衆生，多著此二見相。是二種法，虛誑不實。有相則不應無，何以故？今無先有則墮斷中，若斷是則不然。再者，一切諸法，名字和合故，謂之爲有，以是故，名字和合所生法不可得。若無法則無名字，若諸法實有，不應以心識故知有，若以心識故有，則是非有。如地堅相，以身根、身識知故有，若無身根、身識知，則無堅相。地之堅相無定相，墮濕相中，金銀銅鐵等亦爾。水爲濕相，寒則轉爲堅相。如是等種種，悉皆捨相。諸論議師輩，有能令無，無能令有，諸聖賢人、坐禪人，能令地作水，水作地。如是等諸法皆可轉。

「有」見者，爲貪欲、瞋恚、愚癡、結縛、門諍故生，若有生此欲、恚等處，是非佛法。何以故？佛法相善淨故，以是故非實。法有二種：色法、無色法。色法分析乃至微塵，散滅無餘。如檀波羅蜜破施物中說。無色法五情所不知，意情生、住、滅時觀故，知心有分，有分故無常，無常故空，空故非有。彈指頃有六十時，一一時中，心有生、滅，相續生故，知是貪心，是瞋心、是癡心、是信心，清淨智慧禪定心。行者觀心生、滅，如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時無滅故，若一時中無滅者，應始終無滅。佛說有爲法，皆有三相，若極少時中生而無滅者，是爲非有爲法。若極少時中生、住、滅者，何以但先生而後滅，不先滅而後生？若先有生，則生無所生，又生、滅性相違，生則不應有滅，滅時不應有生。以是故，一時不可得，異亦不可得，是即無生。若無生，則無住、滅。若無生、住、滅，則無心相法。無心相法，則無心相應諸行，色、無色法無故，無爲法亦然。何以故？因有爲故有無爲，若無有爲，則亦無無爲。以是故，不應言諸法有。

若諸法「無」者，有二種：一者、無常。二者、斷滅故無。若先有今無，若今有後無，是則斷滅。若然者，則無因緣，無因緣者，應一切物中出一切物。亦應一切物中都無所出，後世中亦如是。若斷罪、福因緣，則不應有貧富、貴賤之異，及墮惡道、畜生中。若言常無，則無苦、集、滅、道。若無四諦，則無法寶，則無八賢聖道。若無法寶、僧寶，則無佛寶。若如是者，則破三寶。若一切法實空者，則無罪、福，亦無父母，亦無世間禮法，亦無善無惡。然則善、惡同門，是、非一貫，一切物盡無，如夢中所見。若言實無，有如是失，此言誰當信者，若言顛倒故見有者，當見一人時，何以不見二三？以其實無而顛倒見故。若不墮此、無見，得中道實相。云何知實？如過去、現在、未來恆河沙等諸佛菩薩所知所說，信心大故，不疑、不悔。信力大故，能持、能受，是名法忍。復次，禪定力故，心柔軟清淨，聞諸法實相，應心與會，信著深入，無疑、無悔，所以者何？疑、悔是欲界繫法，粗惡故不入柔軟心中，是名法忍。以智慧力故，於一切諸法中種種觀，無有一法可得者，是法能忍、能受，不疑、不悔，是名法忍。諸菩薩思惟：凡夫人以無明毒故，於一切諸法中作轉相：非常作常想，苦作樂想，無我有我想，空謂有實，非有爲有，有爲非有，如是等種種法中作轉相。得聖實智慧，破無明毒，知諸法實相，得無常、苦、空、無我智慧，棄捨不着，是法能忍，是名法忍。觀一切法，從本已來常空，今世亦空，是法能信、能受，是爲法忍。若觀諸法畢竟空，取相心著，是爲惡邪見。若觀空不著，不生邪見，是爲法忍。

如是等種種入智慧門，觀諸法實相，心不退、不悔，不墮諸觀，亦無所憂，能得自利、利他，是名法忍。是法忍有三種行清淨：不見忍辱法，不見己身，不見罵辱人，不戲諸法，是名清淨法忍。以是事故，說菩薩住般若波羅蜜中，能具足羼提波羅蜜，不動、不退故，瞋恚不生，不出惡言，身不加惡，心無所疑。菩薩知般若波羅蜜相，不見諸法，心無所著故，若人來罵，若加楚毒、殺害，一切能忍。以是故，說住般若波羅蜜中，能具足羼提波羅蜜。

，兼中至，兼中到。」石霜楚圓把它改作：「正中偏，偏中正，正中來，兼中至，兼中到。」（台灣版《正續藏》一一一冊一二四頁）。這些亂改五位名稱及排次，使覺範慧洪禪師（一〇七一—一二八年）歎說：「道愈陵遲至於列位之名件，亦訛亂不次。如正中偏，偏中正，又正中來，偏中至，然後以兼中到總成五位。今乃易偏中至為兼中至，不曉其何義耶？而老師大衲亦恬然不知怪，為可笑也。」（據六卷本《人天眼目》卷之三）

上面石霜楚圓所亂改的五位名稱，就這樣一盲牽象盲把錯誤流傳到後代，致使明末曹洞宗最偉大的宗師，鼓山元賢禪師亦誤蹈其轍，除在其所著《洞上古轍》裏援用外，並且誤以正中來作為樞紐立說，有違洞山以兼中到作為究竟位之本意未盡相符。這亦是可能因為永覺元賢禪師未曾看到《五位顯訣》本文所造成的錯誤。

五位說流傳史中值得慶幸的一大事，就是在中國自宋朝以來隱沒既久的《五位顯訣》原文，在海東韓國重見天日的事。依據重刊此書寫序的韓國僧晦然說：「比有普法禪師老謙，得宋本重刊云云。」可見本書因為曹山法系絕嗣以後，在宋就變成稀書，偶然的機會由韓國僧普法禪師老謙者得到一本，他就帶回韓國，交由晦然重編出書的。晦然寫序的日期是：元朝中統元年（公元一二六〇年），南宋將要結束的十幾年前。晦然所編之本書稱作《重編曹洞五位顯訣》三卷，收錄在台灣版《正續藏經》第一一冊第一百十四頁。

有了五位顯訣原文復出，洞山曹山一脉相傳的曹洞五位說，才能重顯正統的所歸，迴狂瀾於既倒，可以對照過去諸大宗師所犯的錯誤。

簡釋正偏五位

洞山禪師以「正」及「偏」二個範疇概括宇宙的本體及現象，並將以此二項組成五種形式，藉以說明其獨立及互相作用的形態，這就是正偏五位說。其名稱及排次是：1、正中偏，2、偏

中正，3、正中來，4、偏中至，5、兼中到。茲分別簡釋其含意。

一、正中偏

洞山五位顯訣：「正位却偏，就偏辨得，是圓兩意。」曹山五位頌：

「三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日妍。」曹山本寂禪師，答僧所問五位旨訣時說：

「正位即空界本來無物，偏位即色界萬有象形。」

以上是洞山、曹山兩位師徒所解釋的「正中偏」的意思。其中曹山所解釋的比較具體。曹山所說正位是空界，偏位是色界，亦正是般若經所說的「色即是空，空即是色」的關係，正位是空，偏位是色。空不是空無，亦不是虛無之意思。萬物（色）是因緣所成故雖然存在，但這是緣起性故其存在並無實性，亦即是無常，所以叫做空。

正亦有平等、平正之意。這是指絕對、無差別、平等的真如本體之理。偏就是色，亦是差別之意；指相待的差別的萬象事物。正就是空界，無相無物，但能顯現一切萬象。這就是本體不離現象，現象不離本體的關係；亦即是正中有偏，偏中有正，互相有關連。所以洞山說：正位却偏，就偏辨得，是圓兩意。亦就是般若經「空不異色，色不異空」的道理。

正偏兩項歸納起來如左開的關係。

- 一、正也。空也、真也、黑也、暗也、理也、陰也。
- 二、偏也。色也、俗也、白也、明也、事也、陽也。

簡釋正中偏

第一句：「三更初夜月明前。」是說明正位。三更與初夜共喻暗黑之夜，而且月尚未明以前，當然是真闇的意思。在此真闇伸手不見五指的時候，一切的東西，其大小，長短等差別均無法辨明。這是譬喻正位是超越一切差別相，泯然不墮於諸數、諸法本體一色平等，遠離森羅萬象的種種相。

第二句：「莫怪相逢不相識。」是說明正位與偏位的關係。所謂

相逢就是表示甲乙、君臣、父子等差別相，在於真闇的時候雖然相逢，甲不識是乙，乙不識是甲，雙方互相認不出對方是誰。這就是說甲乙等差別相，站在正位的立場是顯露不得，仍然是平等一味的正位。

第三句：「隱隱猶懷舊日妍。」是說明正位不離偏位，空不異色的意思。甲乙雖然相逢不相識，可是在心裏頭却隱隱地有一股心思忘不了舊日的好印象。就是說站在正位來講，雖然並無偏位明顯的存在，但正位是不離偏位的，正位中隱隱地包含偏位，這就是正中偏的意思。

諸大宗師頌

投子青頌：正中偏：星河橫轉月明前，彩氣夜交天未曉，隱隱俱影暗裏圓。

鹿門覺頌：正中偏：月黑雲籠五夜天，佛祖無蹤凡聖盡，個中誰辨往來源。

宏智覺頌：正中偏：霽碧星河冷浸天，夜半木童敲玉戶，暗中驚破玉人眠。

青州辨頌：正中偏：斗柄初橫午夜前，密室不然龍鳳燭，廣寒宮殿月當天。

自得暉頌：正中偏：混沌初分半夜前，轉側木人驚夢破，雪蘆滿眼不成眠。

大明覺頌：正中偏：月鎖深宮午夜前，燭香人靜丹墀冷，一片虛明照碧天。

玉山體頌：正中偏：夜深古殿鎖輕煙，寂爾苔封臣不立，密密光暉未兆前。

雪巖滿頌：正中偏：邃洞沈沈鎖翠煙，午夜碧空清似鏡，一輪明月上層巔。

汾陽昭頌：正中偏：霹靂機鋒著眼看，石火電光猶是鈍，思量擬議隔千山。

石霜圓頌：正中偏：半夜烏鷄室裏鳴，海底然燈光世界，石上栽花長枝靈。

鼓山賢頌：正中偏：黑漆崑崙空裏眠，雖是不曾親切得，眼前影象却昭然。

二、偏中正

洞山五位顯訣：「偏位雖偏，亦圓兩意，緣中辨得，是有語中無語。」

曹山五位頌：「失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。」

這一位是以偏爲主題所說的，其義理與前位相同。前位的「正中偏」是站在本體界來看現象界，所以叫做正中偏，這位是站在現象界來看本體界，所以叫做偏中正。曹山禪師在「五位旨訣」裏說：「山是山，水是水，無人安名字，無物堪比倫，是曰偏中正。」就是說，宇宙間所有差別的自然現象是各有其獨立自在的意義，但這些現象，却是從一味平等的本體所出的。所以宇宙的真相，不是平等亦不是差別，平等與差別圓融相即，正位與偏位，回互圓轉，二而不二才是。其關係如左圖。

〔正中偏——本體即現象〕回互
〔偏中正——現象即本體〕回互

〔正中偏——佛即衆生〕回互
〔偏中正——生死即涅槃〕回互

洞山五位顯訣說：「偏位雖偏，亦圓兩意，緣中辨得，是有語中無語。」上面所謂緣就是指偏位的諸緣諸現象，在這差別的諸緣（現象）中可辨得正位（本體），亦就是有語（偏）中的無語（正）。

簡釋偏中正

第一句：「失曉老婆逢古鏡」，失曉就是說天亮的意思。天已經亮了，一切差別相顯然明白（偏位），老婆起床來想要梳粧打扮一下，拿起古鏡看一看，却看不到自己的影。因爲這面古鏡是作新娘時所帶來的嫁粧，用了幾十年，人也老了，鏡面亦磨損到照不出人影來。（正位）這是喻偏位爲主的時候，正位是沒有顯出

作用的。

第二句：「分明靚面別無真」老婆看古鏡，分明親身對照古鏡，却看不出人影來。這就是真面目的意思，是指本體。所以這句意思就是說：偏位中分明具有種種差別相，但除了種種差別相以外，看不出有什麼正位的存在。即是除了現象以外別無本體的存在，因為現象即是本體故。

第三句：「休更迷頭還認影」這一句裏面的迷頭認影，可能是借用楞嚴經卷十裏面有「如演若達多迷頭認影」來作譬喻的。依據楞嚴經卷四，有下面一段故事。室羅城內有一位狂人，叫做演若達多。有一天拿鏡子照看自己的面時，在鏡中明明看到了頭中有眉目，覺得很喜歡。可是想要看自己的頭有沒有眉目時，却看不見；因此大起瞋恨，認為這是魘魅作怪所致，棄鏡而狂走。曹山借這段故事所喻的是：演若達多在鏡中看到的頭是假的，是現象不是本體，他誤認此假為真，再看另一個頭，就是除現象以外誤認另有本體的錯誤，其實演若達多沒有二個頭一樣，現象與本體並非並存的，二項是一體的。即是差別即平等，現象即本體，二而不一，如以偏位為主的時候，偏位即正位，正位是顯露不得的。

捐款鳴謝

李城璧居士.....	港幣	500.00元
楊永樂、楊震榮居士.....	港幣	450.00元
廖常惺居士.....	港幣	300.00元
沈國芬居士.....	港幣	200.00元
大乘文化出版社.....	港幣	100.00元
李天翔居士.....	港幣	100.00元
海外信託銀行元朗分行.....	港幣	300.00元
印堅、慧光兩法師.....	港幣	200.00元
張文昉居士.....	港幣	100.00元
潘國權居士.....	港幣	50.00元
許鶴卿居士.....	港幣	100.00元
中大佛學教材編寫組.....	港幣	425.00元
沈家楨居士.....	港幣	300.00元
妙法寺.....	港幣	6,708.00元
總計.....	港幣	9,833.00元

一式三期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入.....	港幣	9,833.00元
發行收入.....	港幣	956.00元
總計.....	港幣	10,789.00元
二、支出：		
印刷費.....	港幣	6,244.50元
稿費.....	港幣	2,250.00元
郵費.....	港幣	1,294.50元
什費.....	港幣	1,000.00元
總計.....	港幣	10,789.00元

內明雜誌社謹啓

（上接第41頁虛雲和尚）

進入第四年這樣的深山苦行了，可是他仍然感受到苦行不夠，他仍未獲得佛法的真諦。

他也不時在瞑坐之時，或在入寐之際，彷彿看見佛陀菩薩，瓔珞莊嚴，有騎白象的，有騎虎的，也有端坐於蓮花上面的，也有金光耀目的。他的喜歡自不待言，他喜歡得感動流淚，他會得懇求菩薩帶他到西方極樂世界去。菩薩似也答應了，慈悲地含笑望着他，講了些什麼話，他聽了，似懂又不懂，然後突然之間，佛陀在空氣中溶化消失了。他發現自己仍然是瞑坐於荒山之中，四野但聞猿猴、鳥獸悲鳴，那裏有什麼菩薩。

古巖又喜又悲，喜的是他越來越多看見菩薩了，悲的是始終得不到菩薩傳授給他佛法的真諦，他每次醒來，都要怔忡半天。但是他記起了金剛經內說：「有相皆妄」，他就警惕了，他知道自己不能見境生喜，見到自己所希冀的境界而生歡喜，其害處就如同見到了自己憎惡的景象而生憤怒憎恨，——見境生喜，那害處或者更大，因為喜歡是無形的，難以覺察的，比憤怒更難自制。佛陀說過：「勿以相求我，」古巖謹記着，就不敢再因在定中見到佛相而喜歡了，也不敢再希望見到佛陀菩薩的形象了。他知道，那些騎象騎虎的菩薩形象，都莫非是他自己的幻覺，根據傳統的菩薩形象化而產生的一點心中妄念，也就是心魔之一。也就是十識之意識的幻識。

他知道，憑自己到現階段的修為，還沒有修到真正的法眼與佛眼，怎能見到佛呢？他仍然只不過具有肉眼罷了。他必須繼續苦行，加勤念念不忘於修習，摧伏亂心。

有時候他會得突然聽到山谷中響起陣陣奇怪的回音，好像是雷鳴，有時却像是鬼嘯，他會嚇得一跳，細看時却又什麼都沒有。他知道這也是聽覺的幻覺。

有時候他靜坐方深，突然嗅到烤肉的氣味，下意識中也會認為它是焦香美味，他猛然睜目，就知道那不過是嗅覺的幻覺。

（未完）



內弘明集序

中國佛史曾有二大辯論專集，一爲梁時僧佑大師所編之「弘明集」；二爲唐時道宣大師所編之「廣弘明集」。古集所論，爲佛儒夷夏之辯及佛道存亡之爭。

古聖先賢，攘臂而起，亡身護法，沒命弘道，可歌可泣，垂諸史冊。唯所爭之客體爲外道，所辯之內含爲毫髮，一未及於正法真義，故儒、道排佛雖力，然大法之不墜奈何！二千年於茲，反後來而居上矣。

今有洗塵法師者，以弘揚正教爲己任，努力佛化事業不遺餘力，他方異國，遠近知聞。香港「內明月刊」，即其世界性佛教文化事業之一。委由沈九成居士主理編務。

沈居士偶讀張澄基居士著「甚麼是佛法」一書，中有「佛法的愛是無限的。」一語，認佛法主「斷愛」而非「愛無限」，故此語欠妥，先後禮請張居士方便修正之函件凡十數通。惜均未蒙採納，並囑發爲文章，請大眾評取。沈居士乃將往來討論函件在內明發表。因而導至「護愛」與「非愛」之辯，歷時二年餘。「護愛」與「非愛」長期辯難，已成爲中國佛教有史以來「內辯」之一大事。「護愛」者彼落而此起，「非愛」者則沈九成居士其始又其終焉。大力筆戰群倫，可謂辯才無礙。

佛住世時，維摩詰居士秉於佛意，曾一指正各大弟子及諸菩薩違失佛法本旨之言行。沈九成居士亦秉於佛法，一一駁正各「護愛」者之執偏，二居士德行，先後輝映。所不同者：維摩詰居士倍受被指正者之尊崇，沈九成居士則幾二度被控于法，而仍當仁不讓，一往直前，亦可謂亡身護法，沒命弘道，與先賢媲美其無愧矣。

智 銘

佛法者，捨之又捨者也，經云：「如我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法！」塵愛者，生墮之尤也，應捨之又捨者也；法愛者，頂墮之因也，亦應捨之者也。佛爲曲隨物情，於一切法，假立名相，爲諸有情，方便言說，因恐學者執文字句義，故有「依了義，不依不了義」之訓。若不明佛意，於名著名、於相著相、於語著語，執著片斷之方便言說，用以詮解正法真義，是爲大謬。經云：「而於善法，不生執著……若有執著，則有愛味。由無執著，亦無愛味，自性空中無愛味故。」未有性中帶愛而能成佛者。經又云：「心生愛著，不能趣求一切智智。」故唯道斷愛盡，方得證入無餘涅槃。

時下論說糾紛，邪正莫辨，致妄想流愛，纏綿繫縛，惑網覆心，重重難解，衆生惱苦，不能出離。若再以盲導盲，猶落井而下石，苦海無邊，何處是岸！洗塵法師，慈心普被；九成居士，悲願宏深，乃商請二賢同意，將「愛辯」各論，集冊流傳，使諸佛子，辨邪正于幾微，渡群盲於愛海，引含識于涅槃，出衆生于火獄。此集之成，是醫王治盲者之良藥也。故今「內弘明集」之流傳，其義尤勝于古賢二集。

集成之初，蒙李公炳南長老居士賜書封面，並施淨資新台幣二萬元助印。復蒙楊森泉居士及夫人夏安瑪拉居士慨助印資。再蒙馮馮大居士賜序，何崇芷大居士校對，願心深廣，功德無量，用特一一申謝。

集之流傳，毀譽難免，毀之無憂；譽之無喜。知乎？罪乎？非所計也，是爲序。

佛曆二五二六（西一九八二）元月十二日撰于我淨茅蓬



妙蓮華發妙行人

曉雲

蓮稱華中君子，中通外直，不蔓不枝，香遠益清，亭亭靜寂。故周茂叔愛蓮說：「水陸草木之花，可愛者甚蕃……予獨愛蓮之出淤泥而不染，濯清漣而不妖。」此中國文化之花解語、鳥迎人，拓寬了人與自然之距離，妙化了人物神交之意境，此為中國讀書人之高遠遐思，是以超然物表，曠達襟懷，此中華文化獨特性情，得天獨厚者，無不賴人與自然之接近，人不為區區眼前事而喪志迷心，此文人領域之橋樑，亦濟心懷之航筏。茲就愛蓮說之意境，已是佛教思想傳播中土後之文化逸意，而佛教以蓮花為喻，旨在妙法蓮華經。是妙蓮經為佛教三藏寶典中稱之為家經之王，故譽為成佛之經。「楞嚴開慧，法華成佛」，佛門諺語也。

妙法蓮華經者，用蓮華為喻妙法，以其具妙義甚顯故。又而華果同時，不分先後，根污華潔，染淨一如故。乃以代表一切世界，及其中之形形色色，森羅萬象，飛潛動植，乃至礦類微塵，虛空等物，皆是不可分別思議者，如是專法，統言其思想不到議論不逮。任爾分別測量，終不能徹其底蘊。

而七卷靈文，獨歸一「妙」字，故云因是之故，乃名妙法蓮華經，故本經云：「是法非思量分別之所能知」，蓋思量分別，乃吾人之常情。但若執此而「無思量」者，豈又何異於「木彫泥塑無情之物」？是又得之於深妙玄旨之知，豈祇粗知，知識之知而已耶。蓋「知」有三義：「一日所知、一日能知、一日本知」，而吾人祇知操縱「能知」之知識之「知」，而泛濫地無自制地攬吸外界「所知」之現象中現實世界，則「吾人皆昧其本知」，因而迷惘「能知」性，而使之不靈靜，自又不明淨於「能知」之知覺中，模糊狀態之心態時，神志不清理念不確，於是不迷溺於外界之名羈利鎖與意欲所誘之失落、流連、徘徊而不自振者幾希矣！

佛法以「蓮」喻「妙」，蓋以染淨一妙，雖生於污泥，而實不有染污，即謂「自淨」故，自淨乃自律自制。修身治國，平天下，皆以修身為本，此儒門之教化在「明德」修身之道。佛法闡明如何「自淨其意」，以至臻於人生大道，磊落光明，旨在悲智之道，「以慈修身，善入佛慧」，佛經千語萬語，無非「示教利喜」，令眾生悲情興發，減少人事上的糾紛，大眾相安，相生共活，平和自在，都由有悲心之故。有悲心才能關心他人，「眾生有病我有病」，民胞物與，何愁社會出現相打相殺之危機。所以佛教以「悲」與「智」之道，代表我佛教化之本懷，亦一代聖者之始末，唯「智」而能「悲」，亦唯「悲」而始能「智」。悲母智父，能生妙心，「悲」是慈護能與樂於他人，「智」為淨盡虛融於宇宙。故經云「智慧如海」，能涵融，故佛說有「海八德經」（如定時潮汐，不藏垢穢，洗淨一切，還能乘千鈞之舟等）。「悲智雙運」，妙諦圓融，此所以稱「妙諦」者，乃「天然之勢，理之原具，無可言之，故謂之「妙」；如花何以紅，葉何以綠，水何以流等，若以知識能所之知而分析之，則祇是物理學。如人體解剖，心肝肺腑等皆可解，而智能之解剖，恐猶未能滿足超生理與超心理之解答也，不管現世科學知識如何之發明，蓋事實如此。禪家云：「現成公案不須參。」蓋「現成公案大家擔，何必叮嚀至再三；說到盡情還有說，定須親手摘紅柑。」妙也。世之謂精神與物質二界，佛經云「色法」與「心法」兩端，可概括一切世界無量諸法，「色法」，即指世間一切物質是，「心法」即指世界一切感覺是。

此色心二法，原非一，亦非二。故謂之不即不離，非一非異。其義在色不即心，心不即色，色心非一，心色非異。此義謂，說即、說離、說一、說異，皆不可能，故謂之妙也。又

以離色法，即無心法可得；離心法，亦無色法可得，於是了不可得故，謂之玄也。又以互相假借，故有色心二法之成立，故謂之假也。乃以假名顯玄義，以玄義而入妙理。

現代天台大師湛山文鈔以既然如此互即而又互離之物質與感覺之世界色心二法，「假乎、玄乎、妙乎、終不可思議，於此絕待之妙」也，於妙法蓮華經之「安樂行品」（第十四品）中，究竟之歸趣，於無受苦樂之妙境中，「若有所受，即有所行，不行凡夫行」，是又可於心物交織之時世中，另一清涼地。真是弦外之音，乃至「無弦琴韻動松風」，妙也。

蓮華之華果同時妙，蓮華之不枝不蔓一妙也，華華之亭亭玉立妙也，淨穢能一妙也。經云「一法不捨」又能「一塵不染」妙上妙也，故云「絕待妙」。而世界之事繁心繁，處處相對，事事對待，甚至以牙還牙，以眼還眼，對待也。梵網經云：「惡事向自己，好事與他人」誰肯能乎哉！不能，或更有甚者，則惡事向他人，好事向自己，祇知自己好，不惜他人惡，其可惡之甚，又焉得人世間之相安共樂，更何望於「妙」耶！

「妙蓮」，乃清涼藝展第九屆之專題，為紀念釋迦牟尼佛聖誕，為護念人間「好事與他人」，願「悲智」之情懷如蓮華之開敷於五濁之世，讓娑婆界中「香遠益清，亭亭靜直」，人人能知能見，樂與遊賞於蓮華世界。

華開蓮現

一

蓮園淨地無塵，
蓮葉田田，綠陰清涼處，
花敷葉上，玉潔冰清，
無枝蔓；華果同時。
不先後，喻妙法一乘。
妙法如蓮華。

妙心華含果——勤澆、勤澆般若水。

華開蓮子滿，華開蓮現呀！

華落蓮成，華落蓮成；
華開蓮現，
但願，華開蓮現——華落蓮成。

二

蓮華喻，妙玄文，
七卷靈文，節二八，
經中王，成佛典。
無量義竟，大事因緣——
佛為一大事因緣也！
大機大用，體大，相大，
溪山雲月妙音來，
大願樹王昔賢行，
六支法將護法城——
護法，護人，皆宏誓願，
衆生何幸，蓮苑之緣——
蓮苑之緣，蓮華蓮香覺也未？

三

碧雲天，蓮華遍，
衆生何幸，蓮苑之緣。
不枝、不蔓一乘法，
衆生心迷法華轉，轉法華，心悟時。
心悟時，轉法華，
一轉二轉，妙義無邊——
妙緣，妙諦，妙心人，
把臂相呼，緣深蓮苑——
但記取，誦讀，思惟，憶蓮經；
普賢普願有緣人，
願王不避荒庭處，
白象曾教樹下停。

（妙法蓮華經法筵圓滿民國七一年四月四日結經偈三詞）



談佛性三因

智 銘

佛性常住，大智度論持遣執的態度，如大智度論卷七十一釋知識品第五十二中，經說：

須菩提！一切法趣我、衆生、壽命、人；起者；作、使作者。知者、見者，是趣不過。何以故？我乃至知者、見者，畢竟不可得，何況有趣非趣？

須菩提！一切法趣常，是趣不過。何以故？常畢竟不可得，云何當有趣非趣？

須菩提！一切法趣樂、淨、我，是趣不過。何以故？樂、淨、我畢竟不可得，云何有趣非趣？

須菩提！一切法趣無常、苦、不淨、無我，是趣不過。何以故？無常、苦、不淨、無我，畢竟不可得，云何有趣非趣？

龍樹菩薩對上段經文釋云：

「一切法無有過出空諸相，如人欲出過虛空，不可得。我等十六名，皆因五象和合，假有此名，無有實法，云何當有趣非趣？若常、淨、樂、我等四顛倒，破四聖行，如常等四法不可得，以顛倒故，色等諸法如是。如常等不可得，無常等從常等出故，亦不可得。是故，說一切法趣常等，趣無常等。」

大般若經主中道、第一義空，故說趣常、樂、淨、我不可得。當然，趣無常、苦、不淨、無我亦不可得，學佛之人，應無所趣。龍樹菩薩故說：「一切法無有過出空諸相。」也就是說，一切諸相皆空，常、樂、淨、我之相當亦是空，所以又說：「如人欲出過虛空，不可得。」而無常等是從常等出故，所以也不可

。因此，大般若經中，對「如來藏恆沙佛法、佛性」這一觀念，不作明確的界說，爲的是怕行者執相。

常、樂、淨、我之說，出於大般涅槃經，主張有佛性的存在。說。那末，這佛性是當有的呢？是本有的呢？還是始有的呢？所謂「當有」，是說未來當得佛果，以此當有之佛果爲佛性體。所謂「本有」，是說佛性「本自有之，非適今也」。所謂「始有」，是指佛性通過緣因、了因而始顯現。

大般涅槃經如來性品第四之二說：

「佛言：善男子！我者即是如來藏義。一切衆生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本以來，常爲無量煩惱所覆，是故衆生不能得見……如來今日普示衆生諸覺寶藏，所謂佛性。」

由這段經文內，清楚地說明「一切衆生悉有佛性」，那末，這佛性就是「本自有之」的了。而這「本自有之」的佛性，只因被無量煩惱所覆，顯現不出來罷了。這種「本自」有之的佛性，就是佛性正因。

又師子吼菩薩品第十一之二，佛說：

「善男子！因有二種：一者生因；二者了因。能生法者是名生因，「燈能了物，故名了因。煩惱諸結是名生因，緣生父母是名了因。如穀子等是名生因，地、水、糞等是名了因。復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提，復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提，復有了因，謂六波羅蜜佛性。復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂八

正道阿耨多羅三藐三菩提。復有生因，所謂信心六波羅蜜。」這一段經文，對「生因」、「了因」的界說有些模糊。如依最初兩句概說：「能生法者是名生因，（燈）能了物（者）故名了因」，煩惱諸結能生萬法，名之為「生因」是對的。但「緣生父母」應是「生因」的緣因，不能稱為「了因」。同樣，穀子是生因，地、水、糞等，是生因之緣因，不能稱之為了因。再者：如說八正道阿耨多羅三藐三菩提是了因，則首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提也應是了因，信心六波羅蜜也應是了因，而不能稱二者是生因。所以，這段經文的「生因」、「了因」、「緣因」三者，予人有混一說的意味。

佛又說：

「善男子！因有二種：一者正因；二者緣因。正因者，如乳生酪，緣因者，如燠酵等。」

這裏說的「正因」，應即等於前段說的「生因」，與佛性正因不同，因佛性正因不生涅槃法身果，更不生萬法，它不是「生因」，所以不能比之為「如乳生酪」。關於了因、緣因之混，佛在下一段有說明：

「世尊！如佛所說有二因者：正因、緣因，衆生佛性爲是何因？」

善男子！衆生佛性亦有二種因：一者正因；二者緣因。正因者謂指衆生，緣因者謂之波羅蜜。」

由這段經文，知道佛說的「緣因」與「了因」，意義似乎相同，因前段經文中說「六波羅蜜佛性」是「了因」，所謂「六波羅蜜佛性」，是以六波羅蜜，照了（顯了）佛性，而此段經文說六波羅蜜又是緣因，豈不了因、緣因意義相同？又衆生悉有佛性，所以衆生是佛性正因，只因此佛性正因被六根六塵諸煩惱結所覆而不能顯了。六波羅蜜則能照破煩惱結，顯了佛性正因，故知六波羅蜜是了因，而此處佛說是「緣因」，可見緣因、了因可等而視之。

智者觀音玄義卷上，對了因、緣因則有相當圓融的說法。他說：

「了因是顯發，緣因是資助，資助於了，顯發法身。了者即是般若觀智，亦名慧行正道，智慧莊嚴，緣者即是解脫，行行助道，福德莊嚴。」

智者的這一說明，可以這麼說：佛性正因是本體論，了因是方法論，而緣因就成了實踐論了。用行的實踐功夫，去助發智慧，以般若觀智，顯發佛性正因——法身。如真是這麼解說，行者就較易領悟了。所以智者的這段話，將了因、緣因的意義，較有明確的界定。

佛性究竟是什麼？師子吼品第十一之一有云：

「善男子！汝問云何爲佛性者，諦聽諦聽！吾當爲汝分別解說。」

善男子！佛性者，名第一義空。第一義空名爲智慧。所言空者，不見空與不空，智者見空與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者即是大涅槃。

見一切空，不見不空，不名中道，乃至見一切無我，不見我者，不名中道。

中道者名爲佛性，以是義故，佛性常恆，無有變易，無明覆故，令諸衆生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我，以是故，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道，無中道故，不見佛性。」

這一段經文不是與大般若經的精神相脗合嗎？只是，大般若經只說中道、第一義空。大般若經即直說：「中道者名爲佛性」、「佛性者名第一義空」，大般若經深恐行者趣於中道、第一義空中的佛性——我相，爲蕩相遺執，是故一再云：「是趣不過……云何當有趣非趣？」等的否定語句。龍樹菩薩認爲行者一旦「有趣」或「非趣」於常、樂、淨、我，則常、樂、淨、我就成了四顛倒，有了四顛倒，即破壞四聖行，常等四法就不可得了。這是大般若經最高明之處，也是龍樹菩薩最能深深了知大般若經真義之處。

七十一年元月二十三日夜撰於淨室

沙門月音



梵網經菩薩戒本講義 (四)

釋廣化謹述

講於南普陀佛學院

(續)

第二盜戒

若佛子！自盜，教人盜，方便盜，咒盜。盜因，盜緣，盜法，盜業。乃至鬼神有主劫賊物，一切財物，一針一草，不得故盜。而菩薩應生佛性孝順心、慈悲心，常助一切人生福生樂；而反更盜人財物者，是菩薩波羅夷罪。

釋文

不與而取他物，名之爲盜。「自盜」有八種：1. 灼然劫取，即強盜明火打劫。2. 潛行竊取，即小偷乘人不備竊取財物。3. 詐術騙取，即假設圈套，騙取他人財物。4. 勢力強取，即土豪劣紳，以惡勢力欺壓人家，強取財物。5. 詞訟取，即訟棍與法官勾結，侵佔他人財產。6. 詆謾取，即貪人財物，以惡言詆毀謾罵，使人怕和他計較，以取得財物。7. 受寄託不還。8. 偷稅不納。是爲八種自盜。「教人盜」者，教人爲我劫取乃至爲我偷稅也。若但教人作八種盜，利不入己，雖然犯罪，但不結重罪，是此戒兼制耳。「方便盜」者，彼物自來，方便藏匿，如攘羊之類。「咒盜」者，以種種咒術取他人財物，或遣役鬼神取他財物等。

以上是古德註疏所列舉的偷盜方式，而今去佛時遙，人心愈惡，偷盜手段，愈是五花八門，舉凡公務員的貪污舞弊，做生意人的買賣假貨，做包商和做工的偷工減料等，皆屬偷盜，都

要受苦報的。

「盜因」者，生起盜取他人財產之心，此無論是以諂心，或以曲心，或瞋恚心，或恐怖心，皆名盜因。「盜緣」者，穿窬窺瞰等緣。「盜法」者，發鎖揀取等事。「盜業」者，盜取他人財物，舉離本處，即成罪業也。

「乃至鬼神有主劫賊物」者，乃至兩字是超畧之詞，超畧了不得盜取三寶，父母、師長，一切人天等。此處戒文含義，是謂幽冥界之鬼神物，及人世間之有主劫賊物皆不得故盜，何況三寶、父母、師長、一切人天之物，自應不得故盜也。「一切財物，一針一草，不得故盜」者，舉輕況重，即謂凡是有主的財物，即使一針一草之微，尚不得故盜，況金銀衣食等貴重之物，更不可盜無疑也。

「而菩薩應生佛性孝順心、慈悲心」者，謂一切衆生，皆有佛性，皆可成佛。自當隨順佛性，奉行衆善，生起孝順供養現在衆生未來諸佛之心，生起慈悲利濟衆生之心，常助一切人生福生樂也。「而反更盜人財物者，是菩薩波羅夷罪。」偷盜通於人神鬼畜諸衆生物，此處說盜人財物者，是菩薩波羅夷罪。顯示從人邊結重罪也。南山律祖有言：盜通三寶，而以盜僧物罪最重，隨損一毫，即向十方凡聖僧前，一一結罪，故方等經中華聚菩薩說：「五逆十重，我亦能救，盜僧物者，我不能救。」茲節錄行事鈔盜三寶物章，令大眾粗知概要，朝夕警惕，以免犯三寶物，長劫受苦。

四分律行事鈔盜三寶物章，如殿宇、衣服、及金石、

泥土、丹青等，曾爲佛像所受用者，不得互易，常擬供養，生世大福。五百問事云：不得賣佛身上縵，與佛作衣。律云：若是佛園坐具等者，一切天人供養，同塔事故。所以然者，法身無相，隨物以彰，故此諸物，即法身體。(乙)屬佛物——即錢寶，田園，人畜等物，不堪受用者，但係屬耳。此可互易，五百問事云：佛物，得買供養具供佛。所以得轉者，由本施主通擬佛用，故得貨易。不同前者，曾爲勝相，故唯一定也。(丙)供養物——即香、燈、華、幡供具之物。律云供佛華多聽轉賣，買香燈。五百問云，佛幡多，欲作餘佛事者得。謂改作縵、蓋、幢、幔等，但不可轉賣作別用耳。(丁)獻佛物——即飲食果品等，侍佛之僧俗人等，皆得食之。若用常住僧食供佛，供後、還入常住。

二、法物：(甲)法受用物——紙張竹木，或箱函曾經盛裝經典不許改用，此則一定，敬同聖教。所以然者，紙張函箱等，止是世物，但望所詮，至真無價故。(乙)屬法物——(丙)供養物，(丁)獻法物，此三同前佛物，惟乙、丙可以轉易，丁項亦可與侍奉之人。

三、僧物：(甲)常住常住物——如寺宇、田園、人畜、米麵、菜餚、屬處已定，不可分割，取者結重，必欲惠給餘寺，羯磨和與，若直送者，是名盜損。(乙)十方常住物——如飯、餅諸食物，入當日供僧限者是也。若未入當日供僧限者，屬前條常住常住物。體通十方，唯局本處，若有護主，他人盜者望護主結重，或主自盜，或主客同盜者，望十方僧結偷蘭罪，以不滿五錢故也。(丙)現前現前物——如今諸俗，以供養當處僧家，衣藥房具等，取者結重。(丁)十方現前僧物——如僧得施，及亡五象物。以此物施，通於十方，有僧皆得，故此福分，廣大無邊，及論立法，不可盡集。制作羯磨，用約十方，隨現集者，皆有其分，故曰十方現前也。若未羯磨，盜者偷蘭，以望十方僧，不滿五錢。由未作法，人無限數也。若羯磨已而行盜者，人有限數，故隨所盜，輕重兩結。此丁項盜十方現前僧物，和前面乙項盜十方常住物，皆屬上品偷蘭遮罪，

受苦時間，如兜率天壽四千歲墮地獄中，折合人間壽五十七億零六十千歲。就僧物中，前二屬處永定，通名將住。但前無分義，後是可分，故加常住、十方以簡之。後二俱是即施，通名現前，但前局當處，後通內外，故加現前、十方以別之。

制意

推原聖意，制此重禁，其義有四：1.業道重故，謂非理偷劫，障道實深，負此重愆，豈堪入道。古今中外諸國之法令，無不制盜爲重罪。佛教的大小乘，道俗諸戒，亦制爲重。2.損財及命故，謂財是衆生形命之濟，若盜彼財，即等於奪彼命，菩薩本應與他外命(財寶)，豈可反盜取耶！3.失所化故，謂偷盜之人，一切衆生眼不喜見，況受其化？又檀那攝六度，盜壞於檀，故一犯盜，六度四攝皆喪也。4.壞信心故，謂作此極惡，令諸衆生，應信不信，已信者退失信心，惡名流布，穢累法門，故須制也。

性遮

此戒亦具性遮二業。以侵他依報，奪他外命，令他憂苦，不但犯佛戒，世間王法亦治罪故。

具緣成犯

此戒具五緣成重：1.是有主物，2.有主想，3.盜心取，4.值五錢，5.舉離本處即成犯。分述如次：

1.有主物分三品：若佛物，法物，現前僧物，十方僧物，父母師長物等，名爲上品。若人天物，名中品。若鬼神、畜生物名下品。若盜上品及中品之人物則重，盜中品之天物，及下品物結重，或雖重不失戒。

2.有主想，亦具當疑僻六句：「有主物」，有主想，有主疑二句結重。「無主物」，有主想，有主疑，二句結輕。「有主物」無主想，「無主物」無主想，二句無犯，又、「人物」，人物想，人物疑，二句重。「人物」，非人物想，及「非人物

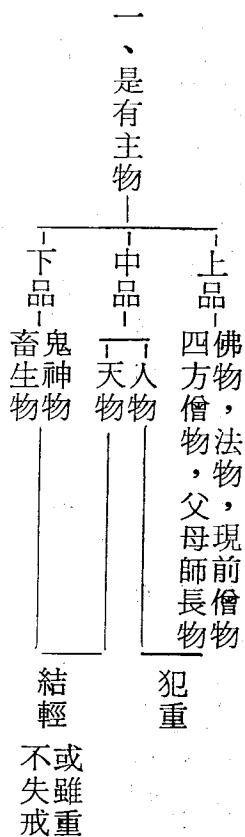
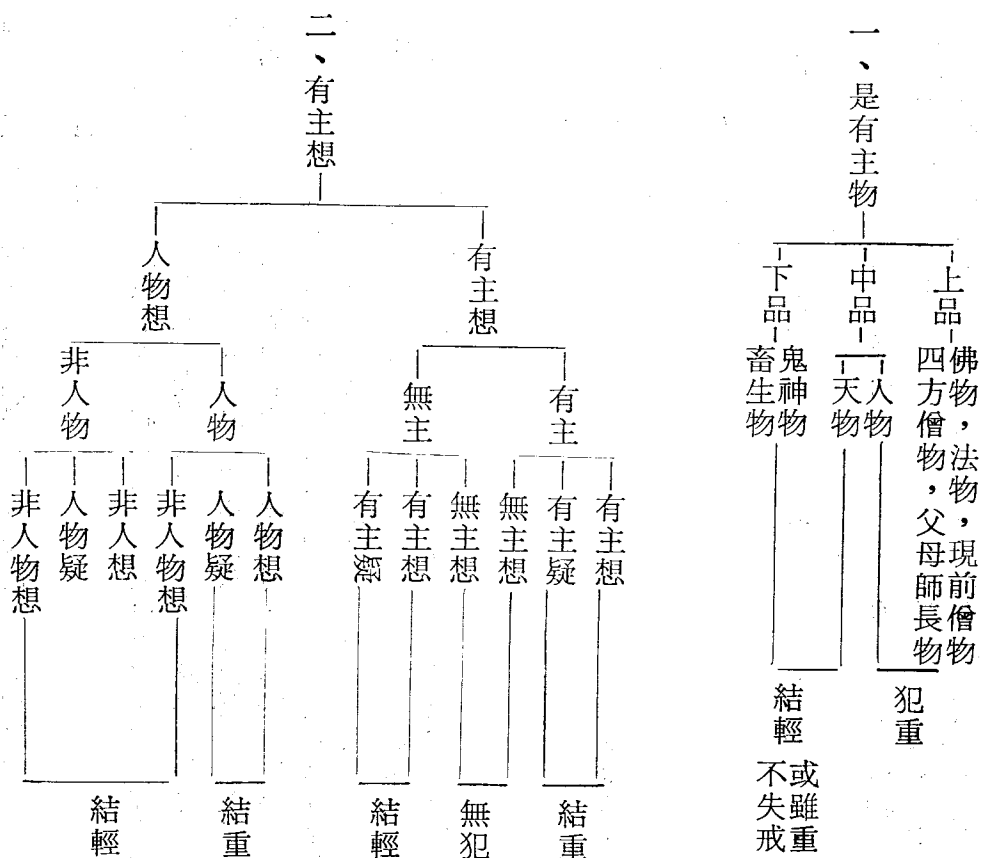
「，非人物想，人物疑，非人想，四句輕。
3. 盜心者，非與想，非已物想，非糞掃想，非暫用想，非親厚想，起盜心取，正是業主。」

4. 值五錢者，此是依據佛制此戒居住地，為摩竭陀國，此國法律，盜五錢以上者死，故佛制戒盜五錢以上者，得重罪。至若五錢之折算法，西國一大錢，值我國唐朝十六小銅錢。若取五錢，若取值五錢物即結重罪。四錢以下結輕。或雖重不失戒。若二次三次。共取五錢物，有意相續者，數滿五錢亦結重。無相續意者，逐次結輕。若所取物，此處不值五錢，取處值五錢者，結重。若此處值過五錢，取處不值五錢，結輕。據薩婆多論，此盜戒結罪標準，亦可依本國法律，盜多少錢判罪，以決斷輕重罪名。

5. 舉離本處者，財物置在此處，以盜心盜法，移動令出本界，或自移，或教他移，或方便移，或咒移。從舉移本處結盜罪，詳如五戒相經中說。若抵（賴）債不還，前人決作失想時，結罪。若偷稅已過關卡，不復受詰時結罪。若教人盜，前人受教，取離本處時結罪。若教人取某處某物，彼人於異處取，或取異物，供人結重。教者結方便罪。若教者是盜心，受教者無盜心，謂是取彼應所取物，取離本處時，教者犯重，受教者無犯。若教者非盜心，受教者謂是盜心，取離本處時，受教者犯重，教者無犯。若教令盜取五錢物，受教者取得四錢以下，二俱結輕。若教盜四錢以下，受教者取得五錢以上，受教者結重，教者結輕。若本意不論多少，隨取離處時，二人同其輕重。若二人共盜取物，離本處時值五錢，雖分時各得減五錢，然各犯重。若但教人盜，本無心欲取其分，離本處時，不結重。後受其分，知是所盜物者結罪。不知者無罪。此生有戒無戒，後生憶不憶等，具如殺戒中辨。不犯者，與想，已物想，糞掃想，暫用想，親厚想，若癡狂，若心亂，若病壞心，若轉生不自憶知，皆不犯。

附表解（如左）

此戒備五緣成重：一是有主物，二有主想，三盜心，四值五錢，五舉離本處。



（未完）

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

b. -s-的舌音化(內連聲) 在一字中，若在-s-之前有k, r, l, a或ā以外的母音，其後又有t, th, u, m, y, v和ṛ以外的母音跟着，而先行的字母與-s-之間又沒有h, m介入，則-s-變成-ṣ-。

如 agni+su→agniṣu

vak+si→vakṣi

c. 一般來說，若在母音之後，ch-變成cch-。

如 sā+chāyā→sā cchāyā

×

×

×

生字彙

ā- / nī (ānayati)	攜帶(這由nī加上字首ā而成)
tu	但是(放在所指涉的詞語之後)
ratha	戰車
ratnam	珠寶
loka	世界，人類
śūdra	首陀，印度四種階級之最下者

A. 連聲習作

- | | |
|----------------------|----------------------|
| 1. krama (寫出其具格單數形式) | 11. ratnam (屬格衆數) |
| 2. śūdra (屬格衆數) | 12. manuṣya (具格單數) |
| 3. ratha (屬格衆數) | 13. kutaḥ+api |
| 4. putrayoḥ+rathaḥ | 14. nayet+jalam |
| 5. nṛpān+ca | 15. gṛhāt+śūdraḥ |
| 6. nṛpān+tu | 16. tat+jñātvā |
| 7. vadan+loke | 17. phalāt+ca |
| 8. devāt+lokaḥ+eva | 18. bhaveyuh+ratnāni |
| 9. patiḥ+ratnam | 19. devān+jayati |
| 10. bhavet+api | 20. mukhāt+hi |

B. 把下列語句翻譯爲語體文：

1. nṛpasya ratnāni śūdrasya gr̥he vartante .
2. nṛpāmstatraiva jayati .
3. atrāgacchanti śūdrānām rathāḥ .
4. aśvaṃ labhete nṛpau .
5. kṣatriyāmstatra paśyāmi devāmstu na paśyāmi .
6. punā ratnāni labhante .

7. nṛpasya nagarājjaalamatra nayāmaḥ .
8. atra loke manuṣyāḥ kutra vartante ?
9. gajāñchūdrā ānayanti .
10. grāma ānayati śūdro 'śvam .
11. tatra kākā eva, gajānaśvāṃśca na paśyāmaḥ .
12. tiṣṭhanti ratheṣu kṣatriyā gajāñjayanti ca .

第七課 agni , kīrti , senā 的語尾變化

agni (火) 是陽性，kīrti (光榮，名聲) 是陰性，senā (軍隊) 是陰性。一般來講，多數以 -i 結尾的名詞都是陽性。在後面的生字彙中，沒有標明而以 -i 結尾的名詞，都是陽性；特別標明“陰”字樣的，則為陰性。

在以 -i 結尾的名詞中，陽性與陰性的語尾變化，只有具格單數與對格衆數不同，其他皆相同。現分別以 agni 與 kīrti 為例標示其語尾變化形式如下：

	單	雙	衆
主	agniḥ/kīrtiḥ	agnī/kīrtī	agnayaḥ/kīrtayaḥ
對	agnim/kīrtim	agnī/kīrtī	agnīn/kīrtīḥ
具	agninā/kīrtiyā	agnibhyām/kīrtibhyām	agnibhiḥ/kīrtibhiḥ
爲	agnaye/kīrtaye	agnibhyām/kīrtibhyām	agnibhyaḥ/kīrtibhyaḥ
奪	agneḥ/kīrteḥ	agnibhyām/kīrtibhyām	agnibhyaḥ/kīrtibhyaḥ
屬	agneḥ/kīrteḥ	agnyoḥ/kīrtyoḥ	agnīnām/kīrtīnām
處	agnau/kīrtau	agnyoḥ/kīrtyoḥ	agniṣu/kīrtiṣu
呼	agne/kīrte		

以 senā 爲代表的陰性 -ā 語尾名詞的語尾變化形式如下。留意其中的 senāyai (爲格單數) 與 senāyāḥ (奪格單數，屬格單數)，當位於一個首字母爲母音的字之前時，要變成 senāyā 。

	單	雙	衆
主	senā	sene	senāḥ
對	senām	sene	senāḥ
具	senayā	senābhyām	senābhiḥ
爲	senāyai	senābhyām	senābhyaḥ
奪	senāyāḥ	senābhyām	senābhyaḥ
屬	senāyāḥ	senayoḥ	senānām
處	senāyām	senayoḥ	senāsu
呼	sene		

生字彙

agni	火
atithi	賓客，客人
ari	敵人
kathā	故事
kavi	詩人
kīrti (陰)	光榮，名聲
chāyā	影
brāhmaṇa	婆羅門
bhūmi (陰)	地，土地
senā	軍隊

把下列語句翻譯為語體文：

1. tatra gajaiḥ sahāgacchati nṛpasya senā .
2. tatra cchāyāyaṃ tiṣṭhati brāhmaṇaḥ kathāṃ vadati ca .
3. kīrtyaiva devānāṃ lokam labhante kṣatriyāḥ .
4. grāmaṃ viśati kṣatriyo 'riṃ paśyati ca .
5. atredānīm phale labhete mitre .
6. senayā kīrtiyā ca saha nṛpo nagaraṃ viśati .
7. atra kathāyaṃ kṣatriyo nṛpo vā bhūmiṃ jayati ?
8. na devā bhumau tiṣṭhanti .
9. punarapi rathe tiṣṭhataḥ kṣatriyāvarīṇjayataśca .
10. brāhmaṇo grhādvanaṃ gacchati .
11. vane 'pyatithayo jalam bhojanaṃ ca labhante .
12. nṛpasyārīṇāṃ bhayānnagara eva tiṣṭhanti kavayoḥ .

第六課答案：

- A 1. krameṇa 2. sūdrāṇām 3. rathānām 4. putrayo rathaḥ 5. nṛpāś ca
6. nṛpāś tu 7. vadaṃ loka 8. devā loka eva 9. patī ratnam
10. bhaved api 11. ratnānām 12. manuṣyeṇa 13. kuto 'pi 14. nayej
jalam 15. grhāc chūdraḥ 16. taj jñātvā 17. phalac ca 18. bhaveyū
ratnāni 19. devāñ jayati 20. mukhād dhi

- B 1. 國王的寶石在首陀的家裏。 2. 他確實在那裏贏了那些國王。 3. 首陀的戰車到這裏來了。
4. 那兩個國王得到那些馬。 5. 我見到那些刹帝利，但見不到那些神祇哩。 6. 他們又
再次得到寶石了。 7. 我們把水從國王的城鎮帶到這裏。 8. 在這個世界中、人們在那裏呢？
9. 首陀們率領那些象到來。 10. 首陀把馬帶到村中來。 11. 那裏只有一些烏鴉，我們
見不到象和馬。 12. 那些刹帝利站在戰車上，戰勝了象羣。

第八課 半過去主動式動詞 (imperfect active)

I. 半過去主動式動詞：這種動詞表示過去進行或過去習慣的動作。在形式方面，其語幹與現在式者相同；但要在語幹前加一增大意義的字首a，然後在語幹後加上半過去主動式動詞的語尾變化。要注意的是，a是放在動詞語幹前，但若該動詞本來有其字首的話，則a應放在字首與語幹之間。以下看半過去主動式動詞的語尾變化（以√bhū為例）：

	單	雙	衆
第一身	abhavam	abhavāva	abhavāma
第二身	abhavaḥ	abhavatam	abhavata
第三身	abhavat	abhavatām	abhavan

當a加上具有字首的動詞中時，要依循連聲的規則。例如ā-√gam是“來”，āgacchati是“他來”，過去式的表示法，則是ā（字首）+a（增大意義的字首）+gacchat，而得āgacchat，表示“他來”的過去式。ā+a+nayat而成ānayat，是“他帶來”的過去式。ni-√vas是“居住”之意，“他居住”的過去式則是ni+a+vasat，而成nyavasat；upa-√viś是“坐”之意，“他坐”的過去式則是upa+a+viśat，而成upāviśat。

II. 一些疑問詞(kutra，何處；katham，如何；kadā，何時)若加上cit，則成不定詞。如

kutra cit	在某處
katham cit	以某種方法
kadā cit	有時

若在疑問詞後加上api，亦可成一不定詞；但這通常都與否定詞連在一起，而成完全否定之意。如

na kutrāpi	無處
na kathamapi	絕不
na kadāpi	永不，從不

api可以cana來代替，而有同樣的意思，但語氣則稍弱。如na kutra cana，na katham cana，na kadā cana。

第七課答案：

1. 國王的軍隊聯同象羣到那裏來了。
2. 婆羅門站在那陰影中閱讀故事（書）。
3. 刹帝利們光榮地獲致神祇們的世界。（此中，kīrtyaiva 拆分成 kīrtiyā 與 eva；kīrtiyā 是具格，可解作光榮地，作副詞用；eva 跟在它後面，表示加強語氣之意）。
4. 刹帝利進入村中，看見敵人。
5. 兩個朋友現在這裏得到兩個果實。
6. 國王光榮地與軍隊進入市鎮。（senayā 是具格，與 saha 一齊解，參看第五課生字彙）。
7. 根據這個故事（直接的意思是在這個故事中，kathāyām 是處格），刹帝利與國王誰贏得土地呢？
8. 神祇們不站立在地上。
9. 兩個刹帝利又再站立在戰車上，戰勝敵人。
10. 婆羅門由家裏向森林行去。
11. 客人們也在森林中得到水和食物。
12. 詩人們懷着對國王的敵人的恐懼心住於市鎮中。

喜見溫哥華籌建觀音寺

馮馮

六月初，香港台灣都已進入仲夏，氣溫漸炎熱了。加拿大的「溫暖之都」溫哥華却仍然是仲春，山巔上依然披着皚皚白雪，鄰省沙斯卡春省的楓崗，昨夜竟然狂風大雪。

溫哥華萬花競放，不用說，我這個「畏花如虎」的無用東西，早就終日打噴嚏，兩眼淚汪汪，身子乍寒乍熱了，年年都要過此花季病關，真是苦不堪言，花粉之毒如此，難怪武俠小說名家臥龍生的名作「飛燕驚龍」之中提到妖人大擺「萬花陣」，進了陣內的武俠個個昏迷倒地了！

香港台灣的朋友大多是身在福中不知福，不識加拿大的「萬花陣」的厲害，也難以想象「花粉過敏症」的滋味吧？

在這般花粉苦惱中的我，五月十日，心中一動，感覺到洗塵法師又要來加拿大了，以前幾次都心血來潮得沒錯，料想這次也不致有錯，打電話去問楊家孩子震榮，他說還沒得到消息，我又打電話問羅午堂居士，我說法師好像是大約十九到二十號會來，羅居士說：「是呀！有這消息」，次日我才收到沈九成居士來信示知洗塵法師可能於十九號至月底之間來加。（法師到了次日，我才收到第二信說他來加班機時

間。）

當時我已跟羅居士談到，我問洗塵法師是不是爲了籌建觀音寺而來的，羅居士說大概是，我又去問尹先生獲得證實。

聽到這段好消息，我的花粉過敏症症狀居然就輕多了，大概是人逢喜事精神爽罷吧？

佛教這半年來在海外紛傳喜訊，令我精神感到無限鼓舞，先是香港大嶼山寶蓮禪寺籌建世界第一最高佛像，繼是美國萬佛城宣化長老有計劃在西雅圖建立分寺，洗塵法師在台北近郊買下一峯，作爲籌建巨大規模的佛寺與佛教大學，今又有洗塵法師來加籌建觀音寺……怎不令人鼓舞呢？佛法將在西方大興，現在在各位佛教大德分頭努力奮鬥之下，已經陸續露出曙光來了，美東大覺寺和其他佛寺與多倫多的佛寺也都在計劃擴大宏法，各寺與各大德之間，彼此互相支持，合作無間，這不都是佛教團結興盛的佳話嗎。

還有星雲法師訪美宏法，開光西來寺，曉雲法師又將訪英宏法，竺摩法師長駐溫哥華佛教會講經，馮公夏居士膺選爲該會新會長，竺摩法師與馮居士羅居士等舉行溫城從未有過的普渡孤魂

往生的盛大法會……佛教這一陣在海外的好消息太多了，不勝枚舉，我也還來不及提到夏威夷佛寺的弘法盛會呢。

想想這些令人歡喜的事，我的過敏症也就不太難受了，等到楊森泉太太從香港打電話給公子證實洗塵法師來加是十九號，我更歡喜不盡。



溫哥華電視台訪問洗塵法師

外面的閉路電視機上可以看見海關站內檢查的情形。

洗塵法師攜帶了一大批佛經來加，機場海關人員十分敬禮，並無查看就放行，我們看見洗塵法師自己推了一大車佛經出來，我們慌忙上去接，那一車佛經，重得我都推不動呀！

尹世光居士和蘇學深居士駕車接洗塵法師返烈治文尹府

休息，立刻就開始討論籌建觀音寺的事，真是馬不停蹄！一分鐘時間也不浪費！

在機場苦候兩小時之時，我忽然心生一個希望，在這裏提供給大嶼山寶蓮禪寺籌建巨佛的熱心佛教人士參考：

我建議大嶼山佛頂上裝置電光閃閃的光輪或卐字，因為巨佛是世界第一最高的佛像，佛頂上夜晚放現光輪，將如紐約自由神像之成為一個地方的特別標識，又如巴黎鐵塔，但是，巨佛的意義將比那一些都更具價值！更偉大。他將以佛教的智慧之光照遍世界，他將成為香港的自由宗教文化思想的象徵，他將成為未來的香港的特色標誌（Landmark）使外來的飛機輪船老遠就看見這座巨佛，人人心生景仰。航海人也把他視為照耀海面航程的安全燈塔，正符佛教的濟度精神！

我認為這將是極有崇高佛教意義的。早在半年前我已由此奇想，多次要下筆未果，這一次可不敢再忘記提出了。

當然，大嶼山巨佛的設計已極完美，一切都有考慮，也許這也已列入大德們考慮之內了，如果我的建議太多餘，就請原諒我的愚忱吧！

福蘭島戰爭，無疑地會引起香港人士的關懷，福蘭島的爭奪，是對大英帝國的一項重大挑戰，有人會擔心到香港是否與直布羅陀等地將會面臨福蘭島的命運，我知道有許多人在香港心想問我，我這裏姑妄順此答覆罷！

我重申我看見未來的香港是一個獨立國家，像加拿大一樣，仍在大英國協之內，說到爭執，香港問題將無武力爭執！未來的問題是和平而文明的方式解決，不過，聯合國要插手，香港六百萬選民（到時將有六百萬多）將以絕對票數獲得聯合國支持民族自決，雖然大英帝國承認中國的主權，但是香港的命運在香港六百萬公民的手上，而到時各方都會尊重自決的。

我仍然沒有見到除此而外的「預感」。

香港的地位是經濟重於一切。福蘭島只有戰畧地位與政治焦點，而無經濟地位（除非到了開發南極冰層下蘊藏的石油與稀有

的鈎與鐺，到那時又不同身價），當前英國與阿根廷雙方的爭執，顯然都關係兩國執政黨的政治生命生死關頭。無疑大英帝國並未日落，福蘭島爭奪戰犧牲雖然慘重，却將挽救了帝國聲望（主權承認是另一件事，名與實兩件要分開講！）

總之，我預見的香港是一個經濟強國，繁榮安定，唯一的戰爭只是街市的打鬥與足球場的爭波暴動，香港朋友們盡可放心！我

自己也還想回香港做「獅獅王」呢。（教書匠之謂也）

香港將成爲一個最重要的佛教基地之一，與台灣、泰國、美國、加拿大、日本，等並重，我盼望大嶼山巨佛佛頂夜放光明照遍夜空，外來船機一看見就說：「看！這就是大嶼山巨佛光芒萬丈！香港到了！」

大嶼山巨佛與青山妙法寺萬佛寶殿，都將成爲香港最重要的特色之一，人人到香港都要來瞻仰，好比人人到梵蒂岡去必看聖彼得大教堂一般，由景仰而生恭敬信仰！

香港另外還有的許多佛寺，也將陸續美化擴增，成爲香



溫哥華華藏佛教會由張通文居士率領全體會員歸依
洗塵法師後留影

港宗教自由櫥窗的一頁，各擅其妙。

加拿大基本是一個基督教國家，但是。盡管教堂十步一樓五步一閣，教堂的盛況已經不再。年青一代漸漸却步不前，各自找尋新的心靈寄託，尤其是高級智識青年，更多趨向研究探討佛教思想，另外一些，人數更多，則正在觀望徘徊，感到徬徨迷失！

與佛教淨土宗同根源的基督教，教義上有很多接近，一樣是講博愛濟世，一樣是利他主義，也一樣是唯有堅信可得永生淨土，淨土宗主張唯須堅持一心念「阿彌陀佛」可生淨土，基督教主張信主可往天國。佛教念阿彌陀，基督教唸「阿門」。印度古時稱佛陀爲「主」，後譯爲「世尊」。

「阿們」與「阿彌陀」是同源的字！都是阿利安語系字。耶穌在青年到三十歲的一段事蹟，聖經新約不提隻字，但是，「水徒」藏本的新約（Aquarian Apostles）敘述耶穌十餘歲到了印度留學學習宗教與哲學，到三十歲才經由波斯返回迦南（以色列）講道濟世，顯露神蹟。

耶穌在印度參考了佛教淨土教法，我不敢太武斷，以免引起基督徒不快——這只是我個人研究比較宗教學的推論，與佛教人士無關——我認爲，在基督之前，以色列猶太教並不唸「阿門」，基督教才開始唸「阿門」，意是「無量」「巨大」「偉大」，可能就是從梵文 *Anita* 轉音而來。

別管我的謬論對與不對，我有一種觀念，我認爲佛教與基督教本是同源同根的友教，不信請看觀音菩薩送子之造像與聖母瑪利亞懷抱聖子之造像，多麼相似！

今天，全世界面臨道德淪亡，獸性猖獗，嗜血狂欲等種種的人類滅亡的危機之下，只有佛教與基督教可以挽救世界人類免於滅亡！

佛教與基督教（包括新教與舊教），大家此時應該互相增進諒解，互相合作，共同爲世界和平而奮鬥！兩教本無猜忌，只是有些不學無術的教徒心胸狹窄攻擊彼此，造成裂痕，而由於一些教徒傳道人的妄自曲解基督教教義，多行異端與詭行，造成基督

教今日在西方的失去青年一代的信仰與研究支持！

作爲一個佛教徒，我同樣尊敬耶穌的救世精神，我不願見到耶佛兩教自相水火，我願見到兩教同舟共濟，攜手濟度世人，發揚善德！

我當然不是第一個如此主張的人，美國加州已有西人成立了「觀音學院」，並奉觀音菩薩與耶穌，並傳佛耶兩教，我認為這是很值得讚揚的。

加拿大缺乏較爲深入探討宗教思想的寺院，以致宗教逐漸有名無實，此次觀音寺在加拿大的籌建，將會填補加拿大這一種「真空」，觀音寺的藏經樓與圖書館，將開放給任何信仰的青年，幫助他們追尋真理，學習佛學的精華與修行的途徑，同時，觀音寺也將有對於比較宗教學的研究班，觀音寺在北，萬佛城的「宗教研究中心」在南，共同以最客觀的開明的方式，幫助加美青年及社會人士研習各種宗教思想與修行，讓他們從學習中領悟選擇宗教。我認為，觀音寺將來對於加拿大青年與社會人士的啓發功能，是將具非常重要貢獻的。佛教在加拿大的發揚，非但不會影响基督教，反而會增進有益於基督教的復興，也將促成佛耶兩教的更進一步互相扶持合作，共同濟世度衆，促進世界真正和平！

國際宗教相互瞭解大會，前年在加拿大溫尼辟大學主持下召開，曉雲法師當時曾來加出席會議，法師會後駕臨舍下，親授我法華經大意，並且談及各宗教，尤其是佛耶兩教人士開明之士感到今日合作互助的急切必要，世界兩大宗教有此開明趨勢，實在是可喜可賀的，將是人類之福，那也可見並非我的愚者一得了。

這一次，洗塵法師來加籌建全加首座的典型中國色彩觀音寺，是深具遠見高瞻的，觀音寺不但將成爲加拿大西部最重要的佛教弘法道場，也將與溫哥華佛教會並肩合作弘法，更將負起促進宗教相互了解相互支持的任務，非唯發揚佛教與中華文化，也將促進耶佛兩教的更加密切合作。觀音寺又將如妙法寺之大辦社會慈善事業與教育事業，至於促進地方

的旅遊興趣，那都是必然的副產品了。經濟蕭條聲中的加拿大，無疑也將若干程度地受益於觀音寺帶來的觀光盛況。

觀音寺的宏偉莊嚴宮殿式建築，是由溫哥華著名工程師關煒培先生設計的，真正夠美侖美奐，莊嚴崇高。素來「挑眼」的我，也不能挑出它任何疵瑕來。

尹世光先生和關先生與一批熱心的佛徒，年來日夜辛勞，把一切都計劃得十分妥善了。安排了上電視，上電台，尹先生甚至把對白都是擬好了，時間也計算好了。力求簡潔有力明瞭，毫無冗詞。建寺的圖樣也都印好，中英文說明流通書都印好了，溫哥華良友圖書公司義務印好彩色觀音寺卡片，又代收捐款，其他熱心的華埠人士，多得無法一一枚舉，在此真是掛一漏萬了。我來到尹府的觀音寺籌建處，我看到樣樣俱備，也帮不上忙，只好坐下就吃東西，生來是隻饑猴兒，沒法子，一邊吃，一邊聽。

五月廿三日，洗塵法師先上溫哥華一家大電台接受訪問，五月廿七日下午七時，洗塵法師接受溫哥華有線電視的華語訪問一小時，節目主持人吳小姐訪問法師，由他用普通話答覆，吳小姐譯成粵語，法師畧談了佛教的一些基本教義與道德觀念，尹先生繼之報告籌建觀音寺的經過，法師與尹先生又分別講述佛教與中華文化的關係及其對世界的影響。

然後法師與尹先生又談及觀音寺的宗旨與設計。觀音寺副董事長誠明法師也講了扼要的介紹，全部一小時節目，沒有半句冗言，句句踏實，不拖泥帶水，不悶人，成功極了！我看本市華語電視訪問多年以來，從未見過這般成功的！

五月卅一晚五時半起，洗塵法師與誠明法師，尹先生，設計工程師關先生，及籌建會諸委員，在溫哥華半島酒店大會堂舉行茶會素筵，招待加拿大中西各界，放映幻燈片，洗塵法師致詞，到會的嘉賓，大約有四百多人，包括溫哥華華埠名流顯要多人，也有基督教代表多人，印度教代表，省政府文化傳統顧問狄安諾先生（E. A. Diano），加拿大聯邦政府多元文化部部長的代表專員，又有前任加拿大國會議員李僑棟先生（At Lee——是華裔的兩位國會議員之一）烈治文市政府官員，烈治文英文日報記者，

溫哥華英文報記者，溫哥華大漢公報記者林岳鑒先生，星島日報駐加記者曹女士，還有香港及美國的華文報紙多家駐加記者，加拿大的幾家主要廣播電台記者，電台記者，鎂光燈閃個不停，爭拍洗塵法師講話鏡頭，又有加拿大及美國的西人嘉賓數十位名流，真是極一時之盛！中西人士都爭着請洗塵法師合拍照片，人人讚揚觀音寺的興建意義，稱美觀音寺設計。來賓們圍着法師與關工程師等問過不停，原定的茶會，是到七點半為止，怎料衆人都捨不得走，一直拖到晚上十一時，酒店打烊，大家才依依不捨而分手，苦的是酒店員工要爲之加班。

當場捐獻的人很踴躍，我沒打聽捐了多少錢，不過相信爲數不少，照我所知，基金在各方面熱心人士捐助之下，已達約九十萬元加幣，原定的建築目標是一百五十萬元，則尚須港台加美各地佛友慷慨助捐共襄盛舉才可達成，觀音寺將是佛法宏揚於加拿大的一大起步，這是極有意義的，同時也將是促進宗教之間了解合作的一大步，對於未來有深遠良好的影響，加拿大人士不分教別都支持觀音寺，我更希望佛友們更加踴躍支持！

我在茶會中，看見各籌建委員先生小姐們數十位熱心招待來賓，洗塵法師演講又有吳美玲小姐與李焜成先生等用流利英文翻譯，我無事可做，只好拍拍照片，這是我多年來首次出席的一次公開場面，平時我最不喜露面的，倒不是害羞，而是怕熱鬧，說得好聽是有林下風，其實是個孤獨怪癖罷了；會中得向馮公夏居士羅午堂居士及蕭居士等許多學者請教益，又會見了許多青年佛友，十分歡喜，覺得佛教在加拿大比從前真興隆多了。心中充滿對前途的希望！

在招待會後晚餐上，光喝水的洗塵法師向大眾提及五年前與我尚未認識之時，我向「內明」主編沈九成居士寫信述及我看見法師在美飛機上的情形，法師因當時機上無備素食，他只取飲一杯菓汁，此事並無他人知道，而我竟講出來，又繪了他的肖像給沈居士看，我說這是有佛光籠罩的高僧。

而且我又講了許多有關妙法寺的景物。這件往事，法師再提，大家都覺得很有興趣。

法師又說我去年預言香港某月某日將空前大雨滂沱，山坭崩倒水淹街道。他說「記得那天天氣特別好。好大太陽，大家都說怎麼會有雨？馮馮這一回講不準了！誰知忽然狂風來了，黑雲來了，大雨也來了，打雷下雨，水淹香港街市，山坭倒塌，真的發生了空前水災。」

我忙笑道：「難道我真有神通嗎？這是佛菩薩可憐我講大話太多下不來台，特別施法來替我這個傻瓜圓圓說罷了，菩薩呀！弟子不敢再亂講了，只怕下次你不再護我圓說；那多難爲情！」大家都大笑了。

笑了個足，回家去我可還得好好攻讀洗塵法師老遠帶來給我的大藏會閱全集和金剛經講義！每次他來，沈居士總要託他帶些佛書來給我，那麼重，真虧他帶的！宣化法師亦於同日寄到一大批佛書來給我，曉雲法師也寄佛學大辭典來，我現在的書房佛書可真不少呢！不用功可不行的。

台北李雲鵬居士託請洗塵法師老遠帶來的藥給家母補眼之用，盛情可感！素未謀面的李居士也如此關懷我母子，我更不敢不多用心研讀佛書及爲佛教服務了。

六月一日早晨七時許，加拿大的「合作廣播電台」也來訪問洗塵法師，剛巧電台播完「天龍八部」一曲，就現場播放法師談話，可不是一切都有佛菩薩安排麼？

洗塵法師這一次來加，日夜都有好多人來請求歸依他；他從妙法寺帶來的歸依證數百枚也因之用光了，歸依的有一位是九十多歲的，也有懷着孕來爲未來的孩子向法師歸依的。

溫哥華的華藏佛教會主持人張通文先生，也帶了該會全體會員一起都來歸依洗塵法師，張先生佛學修養很深，這次也來拜洗塵法師，歸依座下，更見此間佛教人士的更趨於團結與結合共同爲佛教的振興而奮鬥了，使我衷心十分佩服佛教海內外人士的誠懇與虔心。

要寫再寫幾千字也講不完，咱們以後再談罷！

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

28

古巖和尚完全不聞世間事，他一心專注在與世完全隔絕的深山苦行，要進一步築好基礎，去盡七情六慾，作為學習佛法獲得悟證的途徑。

他已經有了以前三年的野外苦行經驗，所以此次絲毫不為以苦，亦不感到困難，他事實上每天都覺得苦行仍不夠苦。

他此時每天在深山中不停奔走，登高爬山，以前三年之多作坐禪，現在他却以鍛鍊筋骨，忍饑忍渴，忍受痛楚為多。他專找最險峻的危崖攀登，往往被崖石割磨至手足皮膚出血，有時從高處失足墮下，昏絕而復甦，痛楚難忍，他却不以為意，他喜歡獲得痛楚之經驗，使他可以學習忍耐痛楚。

他攀登嶙峋尖削的危崖頂上，手足都流血腫痛，他又饑餓，又口渴，可是山頂並無滴水，亦無可食野蔬，他就是要這

樣學習忍耐，饑渴比痛楚更難忍受，他必須不斷鍛鍊，有時到達崖頂，會見到潺潺水簾，他也強忍着奇渴，極力拒絕那飛瀑泉水，他在奇渴之中，面對泉水，在尖棱的石礫之上打坐，任由頭頂上給強烈的陽光曝曬，他學習在痛楚之中保持泰然自若的寧靜，他更要學習在這種狀況之中排除心中的一切遐思，努力要進入空靈的境界。

然而那不是容易做到的，他逐漸能夠忍受很大的痛楚，他也逐漸能夠在自我的折磨苦行之中排除種種慾望；但是他還不能絕對做到完全無思無想無感無覺。他自以為達到了相當的空境界，但是那些痛楚的感覺仍然是有的，他的心中仍然斷斷續續地浮現片片段段的世俗影像，父母、妻子、家庭、僕人，書籍，甚至於貓狗……都會不時一閃而現。

他發現用這瑜珈的方法來忘却自我，並不是很容易的事。人到底是人，運用自己製造的痛楚或毀體來追求「空」，其實不過只是利用痛楚來麻醉自己，或是刺激自己，轉移了心中若干的情

感與慾望，並非真正的無牽無礙的空，更談不到是湛圓空寂。他覺得這一次改用瑜珈苦行方式的修行，事實上並未能把他帶進較高的境界，可說是較之以前三年的禮懺萬佛，並無若何進境，唯一的獲益就是對於痛楚疲勞饑渴的忍耐逾於往常，他漸漸已能三四天不食，也漸漸做到一兩天不飲水了。

不過他仍然沒有達到湛圓空寂，腦波或者可以平靜進行一段短短時間，只幾分鐘，又復波瀾迭起了。人的腦波本是不斷震動搖擺的，即使是只依本能而生存無甚思想的低等動物，牠們的腦波亦如此，人類任何宗教任何方法的修煉，却要違反自然，控制他自己的腦波，使之平直到像線一般，不許它生出波瀾峯谷，所謂空寂無礙。

古巖和尚相信學習佛法，必須精進，煉到這種地步，他深信這是唯一脫出生死之道，他已經苦行了多年，却仍未能達到令他自己畧有滿意的程度，他開始懷疑這種瑜珈式的自我折磨是否有功效，但是他仍然這樣做着，因為他又認為或者是自己力行仍未足夠之故。他於是越發用功，使自己肉體多受苦楚。倦時，他坐在荊棘叢中，他極力禁止自己倒下睡着，如果他倦極朦朧睡去，也就倒在荊棘之上而痛醒。

他也鍛鍊自己在大雪之中跋涉，攀上山崖，他在白雪茫茫的荒山野嶺，行行復行行，忍受奇寒，忍耐饑餓，只有在極不得已情況之下，才捧吃一些白雪或冰凍的澗水，採吃一些竹葉、松子、松皮。從前的三年禮懺，他還燒火熟食野芋野菜，現在的苦行，他連熟食都放棄了。只吃樹葉青草，松皮松子之類，這些都不是可口的食物，都是苦澀的，然而他的堅強意志，叫他像鹿羊般地把這些樹皮樹葉吃下去，他盡可能減少吃食和睡眠，換而言之，他要用盡一切方式來折磨自己的肉體，只維持一個極其微小的基本生存要求，他並非自行毀滅，而是要學習在極端的折磨痛楚之下，仍然能夠存在，要達到完全無思惟無慾望的存在，別說是肉體的慾望，甚至於食慾與睡眠的需求亦要限制到最低限度。

他的草鞋早已朽壞了，他的褲子也敝爛了，只剩下一襲破衲，勉強蔽體，但是頭上仍然束着行者金剛圈，鬚髮長達數尺，他赤足半裸，像野人一般，翻山越嶺，沒有一定的目的地；也不知有日夜之分，不管寒暑，他不停地跋涉着，一心觀照不停念佛。他只向着深山而去，很少遇到人類，偶然也遇到一個樵夫，他也不去跟人談話。他甚至要禁止自己出聲講話，而這種要與人交談的慾望，尤其是在一個久別人羣的人，是極其困難做到的，然而他做到了，他甚至於運望都不望一眼遇到的樵夫。

這時候的古巖和尚，皮膚曬成古銅般顏色，兩眼炯炯，滿面風霜，長髮披體，行動似猿，三分似人，七分似鬼，樵夫看見他，都嚇得逃走不迭，以為真的遇到了山中魑魅了。

古巖和尚行行復行行，自己也不知道在萬山叢中跋涉了多少歲月？

有一天，他登上了一處高峯，時值仲秋，俯望群山，無邊落木，天邊煙波沓沓，他覺得心曠神怡，在苦行之中，忍饑忍痛，無限折磨，但是他不食人間煙火，幕天席地，似乎萬物皆備於我，古人有所謂以一鉢而輕萬鍾，而他今竟連一鉢而無之，無礙自在，不禁心胸灑然開豁，歡悅無比，自以為就是四禪天之人了。

如果說他在這種極端自我折磨的苦行之中，得到什麼？或者就是這一點點喜悅了，然而他在峯頂俯視，突然又念及天地悠悠，前不見古人，後不見來者，心中又生愴然感受。天風吹拂得他鬚髮飛揚，他覺得喜悅也是多餘的，喜悅也是應該泯除的，他還有喜怒哀樂，他仍未臻無想境界，他的心仍未空，可是怎樣才達到空寂的境界呢？

他茫然四顧，雲霧四合，茫茫海天。

29

古巖和尚翻山越嶺，不知時日，也不知方向，不辨位置地域，只是隨意所之，已經這樣走了三年多了，現在他已經三十歲，

（下轉22頁）



推行佛教思想現代化 香港佛法住學會成立

由本港著名佛教學者霍韜晦居士領導組成之佛法住學會，六月二十日上午十時，假座九龍塘鹿野苑舉行成立典禮，出席者有該會會長霍韜晦居士、副會長李潤生居士、袁錦常居士、陳詠鴻居士、各部主任黃寶亨居士、趙蘭雲居士、梁瑞明居士、釋宏勳法師、楊秀立居士、林瑞沛居士、鄧綺年居士、嘉賓達道法師、虞兆興居士，並會員逾百人，場面隆重。禮佛儀式後，首由會長霍韜晦居士致詞。全文錄後：

會長致辭

各位嘉賓、各位佛法住學會會友，各位同道：

今天是佛法住學會成立的日子，可能，在中國佛教歷史上，今天是最重要的那一天，因為一個有理想、有新方向的佛學研究團體誕生了！

為什麼要組織佛法住學會呢？

主要的理由是因為佛教在現階段的思想封蔽、人才凋零、已經遠遠地落在時代的後面。再不奮起，將為歷史所淘汰。我們不忍見佛教衰亡，不忍見一個在歷史上曾經對人類有過如此偉大貢獻的宗教零落，尤其是以中國人的身份，我們覺得有責任挽救這個在中國早已生根，並且成為中國血脉一部份的古老文化。不忍是仁，有責任是義，仁與義都是中國最高的德行——我們是以這樣的精神自勉。

其次，客觀上說，亦是因為佛教本身具有極高的智慧，它對於宇宙、人生有極深的洞見，使我們不能不感服。例如它對無明的體驗，它對知性的反省，歷史上沒有多少宗教、多少哲學體系能到這樣深刻的地步。而且，面對無明而不悲觀、面對煩惱而不屈服、面對廣大的知識世界而不驚懼、面對遙遠的人生理想而不失去信心，則除佛教之外，又有哪一個宗教、哪一個哲學體系能夠如此表現呢？

佛界對於世界，一向主張如實觀，不贊成虛妄臆度，尊重客觀事實，尊重理性，決不盲從附和，因此，在佛教裏面，沒有高不可及的權威、沒有統御衆生的神、也沒有不可證明的獨斷。它的態度是開放的、謙虛的；它的性格是講理的、和平的；它的精神是平等的、寬容的；它的理想是普

遍的、無靜的。我認為：在人類現存的各大古老宗教之中，佛教是最具有現代化的可能的宗教，它的態度、性格、精神、和理想、與現代人的心靈最相應。



會長霍韜晦居士致詞

。祇有經過現代文化的考驗，仍然不失信心的人，纔能知道佛教在今後存在的價值，作出應變的方案。他們纔是真的釋子，真正愛護佛教文化的人。抱殘守缺的時代過去了，祇求個人福田的時代過去了，宣揚迷信儀式

可惜的是：佛教雖有這樣的洞見，今天却似乎完全被埋沒了。語言的隔閡，學統的中斷，使佛教的智慧塵封在古老的典籍之中，無人知曉。現實上所看到的佛教，大多祇是一套儀軌，雖亦能引起信仰者的宗教情操，在觀念上却是無法消化，陳陳相因，結果不是陷於迷信，就是陷於形式主義的沒落之途。在這二十世紀風雲際會，各種文化大開大合的時代，佛教如果不能參與發言，貢獻出自己的智慧，則雖有輝煌宮闕，不足以使佛法住世。佛法要住世必須走出寺院，接受現代文化的考驗。

的時代過去了，今後的世界文化是以理見相的文化。

法住學會要做的工作，正是這種使佛教與世界文化相見的工作。我們使用現代語言、現代的研究方法來整理佛典，抉擇出佛教的現代意義，來提供給現代社會，並參與現代社會的工作。「提供」及「參與」將是法住學會今後工作的指針，也是發展的方向。

為此，我們主張要接受訓練，一種是古典的訓練：讀經、坐禪、梵讚



全體領導人合照

便可以知道這個緣起法是對應着宇宙人生的現象講的，上文所說的種種洞見，都可以包括在內。由此「法」的引申意義，即是指存在。必先如實觀各種存在，然後可得真理，這也就是雜阿含經原來所說的：「先知法住，後知涅槃」（第三四七經）。我們需先有法住智，然後才能得涅槃智。所以不但個人的修行，需要法住，佛教今際的發展，更需要法住。我們希望在這一個理想之下，能吸收人才進來，沒有人才不可能完成這一個巨大的

，一種是現代的訓練：思想方法、各種科學知識、不同角度的比較研究。一方面上承傳統、一方面吐故納新，這原是佛家精神的所在，我們今天要把它表現出來。我們的理想是法住。「法住」，就是佛教智慧之住，亦佛即陀所體驗到的真理之住。佛陀在菩提樹下首先覺悟到這種真理，然後把他流佈出來，這就是佛法。佛法是基於真理講的，所以「若佛出世，若不出世，此法常住。」經典中往往把這個法扣在緣起上講，似乎把真理的意義縮小，其實，只要稍加體驗，

工作。我們需要有悲心、有遠見、有魄力、有才幹的人參與。悲心是起動、遠見是目標、魄力是支柱、才幹是方便。若從佛教的標準，這四者與觀音、文殊、地藏、普賢所分別代表的悲、智、願、行四德亦約略相當。我們不敢自比為四大菩薩。我們祇是盡人在這轉折的時代中的責任；但相信「德不孤，必有鄰」，我們的工作定個會得到諸佛菩薩加持、得到有心人士的資助的。我們是有這樣的信心。

在此，謹向所有參加本會工作的同道致以熱烈的歡迎！謹向所有贊同本會宗旨的朋友致以衷心的感謝！

近期工作

續由李潤生副會長致辭，敘述法住學會之成立經過，指出法住學會之前身為法住出版社，計劃出版「世界佛學名註譯叢」，後以同道漸多，乃決意改組為一不牟利有限公司，增設其他部門，近期工作除繼續從事翻譯外，計有：

一、開設佛學初級班，由該會講座部與佛教志蓮圖書館合作，六月二十七日起逢週日上午舉行，為期十週。現報名者已達八十人，將於甄選後通知入學；

二、開設「讀藏小組」，由該會法義部安排，帶領會員究習原典，包括原始經典及大乘經典等多個小組；

三、舉辦公開講座，總題暫定為「佛教與時代」，下分五子題。包括：歷史之回顧、時代之衝擊、佛教基本觀念之新解釋、佛教與現在文化、研究佛學之新方法等；

四、鼓勵會員學習佛教行儀，特設佛教行儀之理論與實踐班，由智修部負責。

以上各項課程，有意參加者請與該會會員部接觸，或致電林瑞沛居士，電話：志蓮圖書館，電話：

道達法師致辭

嘉賓達道法師致詞，首先祝賀法住學會成立，為佛學界增添力量。蓋法住學會成員多為高級知識份子，具備專業訓練，對從事佛學研究工作必有幫助。然研究不忘修持，否則說食不飽。法住學會能注意此點，尤為可貴。

最後由副會長陳銚鴻居士致謝詞，首先多謝鹿野苑主人提供場地，並對法住學會表示信心，語多鼓勵。詞畢，共進午齋，至中午一時卅分，方於熱烈氣氛中結束。

顯明法師講勝鬘經

當代天台宗碩德顯明大師，應香港菩提學會邀請，於本年西曆七月十日起，一連十天，每晚七時三十分至九時，在該會大殿，宣講「勝鬘師子吼一乘大方廣經」。顯明大師承傳寶靜大師薪火，辯才無礙。會中並請演慈法師粵語傳譯。屆時歡迎本港各界蒞臨聽講，同沾法益。

菩提學會地址：香港銅鑼灣高士威道灣景樓C座九樓
(新都戲院樓上，電梯按8字)

宇宙學府教授卡柏

訪問華嚴專宗學院

(本刊訊)宇宙學府海上大學輪前月來華訪問，輪上數百位國際學生及多位教授於飽覽寶島風光及欣賞中華文物之後，已於廿日離去。在該學府巨輪訪華期間，有一位卡柏教授及其夫人絲太兒在夏威夷大學博士班同學達安伯的陪同之下，到華嚴專宗學院訪問，受到該院院長成一大和尚的歡迎及款待。

卡柏教授是加拿大人，美國耶魯大學哲學博士，他的論文題目是中國佛教淨土宗祖師道綽，他主張佛教與基督教的思想應該溝通，他在任教夏威夷大學期間，曾發起召開過一次佛耶思想溝通會議，普遍受到國際宗教界的重視，這次他來華訪問，希望邀請我國佛教學者出席一九八四年在檀島召開的第二屆佛耶思想溝通大會，成一大和尚就是他邀請對象之一，成師在聽了他的談話內容之後，已欣然的接受了他的邀請。

波文書局增設佛學圖書部

經銷「現代佛教學術叢刊」

本港波文書局為方便佛教界選購佛學書籍，除增設佛學圖書部外，並接受台灣大乘文化出版社委託經銷該社出版之「現代佛教學術叢刊」。該叢刊為故張曼濤教授主編，全書乙百冊，集現代佛教學者研究佛教思想、佛教藝術及佛教史等編著之精要，實為研究佛學不可或缺之重要資料。歡迎各界參觀選購。

天華新版「佛門朝暮課誦」預約

佛門課誦本現經由本公司重新編排，一律以精美電打字，清晰美麗、方便課誦，校閱謹嚴、印刷精美；書中附有懺雲法師開示的「各種修持法」——如素法、戒煙酒法、升學考試法，健身治病法等十多種方便法門。並附有「普賢行願品」及「大勢至念佛圓通章」。全書約兩百頁。附彩色三聖像。為應大眾需要，有三十二開流通本與四十八開袖珍本。四十八開本攜帶方便，為防損壞特製耐用封面。

兩種版本一律定價新台幣七元，七月一日出書。預約期間，單本八折，(五十六元)；五十本以上七折(四十九元)。海外：除香港照定價預約，其餘地區照定價加20%運費。

天華出版公司台北市中山北路六段二三一號二樓
電話：八三二六六六 郵撥：一一二〇八號

天華新書預約啟事

① 中國佛學思想概論

定價平二〇〇元精二六〇元
預約平一四〇元精二〇〇元

呂澂著

呂澂先生一生研究佛法，治學謹嚴，文字簡練，說理清楚，採用資料豐富，思想脈絡分明；本書係其晚期重要著作之一，書中有關中國佛學在傳譯、講習、研究及其發展方面，均作系統性的介紹，並加以客觀的分析與批判。讀者可從書中掌握到中國佛教思想演進的過程及各宗思想綱領。

② 印度佛學思想概論

定價平二〇〇元精二六〇元
預約平一四〇元精二〇〇元

呂澂著

本書與「中國佛家思想概論」為姐妹作，兩書連袂發行，堪稱目前最完整的「佛教思想概論」。本書由原始佛教、部派佛教，清楚簡要的介紹小乘佛教的根本思想，並從歷史的背景、與思想演進的過程，說明如何由小乘思想開展出初期大乘中期、晚期特有的思想與精神。

③ 觀世音菩薩本事

定價平一五〇元精二〇〇元
預約平一一〇元精一五〇元

黃佳馨譯

歷代高僧大德有「觀世音」、「觀自在」、「觀世自在」、……種種不同翻譯與爭論，本書作者由梵語、巴利文尋根探源，定千年未定之是非；書中以觀世音為宗教共同精神之所寄，並進一步從歷史、思想的立場作學術性的研究，使讀者能見到觀世音菩薩的本來面目。

④佛學綱要

定價五〇元
預約三五元

蔣維喬著

本書共十一章，是一本佛學入門書籍，舉凡是佛教的起源、變遷、傳布以及教理、經典道修方法等，都有系統的介紹，書中引用經典，均註明出處，以便學者進一步研究。書中每章均提出許多問題提醒讀者注意。

⑤禪宗源流與修持法

定價六十元
預約四二元

月溪禪師著

本書並非學術性的著作，而是指導參禪用功的津梁；書中除了精簡的表明禪宗的源流，並且將一般錯會禪法用錯功夫的種種病痛，毫不隱瞞的指正；並將悟後光景及破無明窠臼的法門毫不保留的披露。

⑥佛陀的人格與教育

定價八十元
預約五十六元

陳柏達著

佛經的精彩，並不只在它精深的完美理論，而是由它所衍生出來的，對人類生命、生活、以及宇宙間一切現象正確而又合理的解釋。本書將佛陀的人格與教育，以現代分類的方式，從生理學、天文學……到未來學、倫理學等觀點來描述，內容豐富、精確、完美而實用。

⑦神秘經驗

定價一〇〇元
預約七〇元

徐進夫譯

本書提供一種新的認識之道——「忘形」，以清晰的思想，發人深省，它不但將科學、藝術方面的神秘學做了一番探討，並將佛洛伊德的心理分析與帕騰迦里的瑜珈術，造了一番比較。它引起了專業哲學家、心理學家的注意，不僅學禪學密者應該一讀，就是科學家、藝術家也不應予以忽視。

⑧第五度時空

定價八〇元
預約五六元

羅桑倫巴著

生命的法則其實是非常簡單的，實在用不著借用神秘的儀式及宗教的外衣來裝飾，誰都不必宣稱他獲得了神的啟示，只要努力，誰都能有相同的啟示。本書沒有艱澀的文字，用大家能懂的語辭，描述人所不知的世界。生命沒有什麼玄妙，只要尋找，你就會發現。

⑨弘一大師文鈔

定價六〇元
預約四二元

陳慧劍編

塵海波瀾，驚地兵戈，正是那烽火漫天的時代，李芳遠居士整整發了六年時間搜集，將弘公的文鈔分詩、詞、歌曲、讚頌、碑銘、記文……等

十一欄編成一書：塵封三十年後，由陳慧劍居士勘訂脫厄付梓。

以上九書，海外訂價加二成，往來客戶，循前例批發。美金一比三八，港幣一比六·六。

地址：中山北路六段二三一號二樓

電話：8326766

郵政帳號：一三九五六七號 天華雜誌社收。

華嚴專宗學院招生簡章

一、宗旨：

弘揚華嚴大教 培養弘法人才
端正學佛思想 建設人間淨土

二、入學資格：

凡思想純正、無不良嗜好、身體健全、有普通高級中學或初級佛學院畢業之出家（或準備出家）女衆青年，皆可報名投考（同等學歷亦可報考）

三、名額：

正科十名。預科十名。

四、待遇：

膳宿書籍學雜費全免，個人文具衣被及零用錢自備，成績優異者有獎學金。

五、報名日期：

即日起至八月底止，通信報名以郵戳為憑。

六、報名地點：

台北市濟南路二段四十四號華嚴蓮社。

七、報名手續：

1. 填寫報名單（函索即寄）。2. 親筆撰寫五百字左右之自傳一篇。3. 二寸半身正面近照兩張。

八、考試日期：

每年九月三日上午九時假台北市濟南路華嚴蓮社四樓舉行。

九、考試科目：

國文、佛學、口試。

十、放榜：

錄取者分別通知。

十一、修學課程：

華嚴經、五教儀畧本、唯識學、因明學、國父思想戒律學、國文、英文、佛教史、禪學、大乘起信論、華嚴教義章、書法美術、中國哲學史、印度哲學史、中國通史

十二、修業期限：

以四年為一期，成績優異有志深造者資送出國留學。

附註：

- ①出家學生必須師長保證，在家學生必須父母保證。
- ②修完本院課程，可以報考華嚴佛學研究所。

內明雜誌訂單

茲附奉 現金 / 支票 美金 / 港幣 元 角。

訂閱內明雜誌全年 / 半年 (自第 期起至第 期止) 請以

平郵 / 空郵寄交下列地址：.....

先生 / 女士收 此致

內明雜誌社

定閱人.....

年 月 日

定價表

本港全年 港幣 36.00
另售每本 港幣 3.00

台灣 日本 泰國 菲律賓 新加坡 馬來亞	全年	平郵	US \$ 8.50
		空郵	US \$16.50
	全年	平郵	US \$11.00
		空郵	US \$16.50

美國 加拿大	全年	平郵	US \$11.00
		空郵	US \$20.00
英國 澳洲	全年	平郵	US \$11.00
		空郵	US \$19.50

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。

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺
1176, North St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga, Dist 24, Baramas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道二九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

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

七月一日出版

定價每册港幣叁元

佛元二五二六 中華民國七一年

七月一日出版

定價每册港幣叁元



△金剛寶座塔側之白塔



△碧雲寺金剛寶座塔