



明内

129

集漢穀城刻石字





△日本大報恩寺優婆離尊者（右）羅睺羅尊者（快慶作）

釋量論略解

法尊譯編（遺稿）

法稱釋量論，深廣難測度，
今依僧成疏，畧述少分義。
敬禮諸恩師及三寶尊

今釋此論總分四科：甲一、解論題義，二、譯時禮讚，
三、論文義，四、論末義。今初：
法稱論師今造此『釋量論』，是爲廣釋陳那菩薩之集量論而造也。

甲二、譯時禮讚。

敬禮聖曼殊室利童子。

甲三、論文義，分二：乙一、造論之支分，二、有支分之論。
初又分二：丙一、供讚，二、立誓造論。今初：

敬禮於具足，除滅分別網，甚深廣大身，遍放普賢光。
法稱論師在造論之前，先頂禮具足三種圓滿之世尊。爲求造論能究竟故。問：如何具足三種圓滿耶？答：諸佛世尊，具足自利圓滿，謂永斷除諸分別網，得自性身，證得甚深圓滿報身，並得廣大變化身故，又佛世尊具足利他圓滿，謂世出世間一切善妙普賢功德，令諸有情隨其所應，而證得故。又佛世尊具足利他圓滿之方便，謂遍放射說法之光明故。（諸佛說法，卽利生之方便。）

丙二、立誓造論

衆生多著庸俗論，由其無有般若力，非但不求諸善說，
反由嫉妒起瞋恚，故我無意謂此論，眞能利益於他人，
然心長樂習善說，故於此論生歡喜。

上已禮讚，欲何所作耶？曰：欲廣釋陳那菩薩之集量論也。爲何故造？曰：我法稱造此釋論，無主要爲利他人之意，因爲衆生多數愛著庸常俗論，又無分辨善惡之慧力，對於善說非但不尋求，由嫉妒纏心反於善說起瞋恚故。然我法稱對造此論仍生歡喜，爲使自心對於善說長時愛樂修習故。

乙二、有支分之論，分二：丙一、釋通達所量之能量自性，
二、釋令他生起方便語之自性。初又分三：丁一、明不現見義之自義品，二、明解脫道之成量品，三、明現見義之現量品。初又分二：戊一、建立總體，二、廣釋支分。今初：

宗法、彼分遍，是因彼唯三。無不生定故。似因謂所餘。
問：此論既是爲廣釋集量論而造，何故違彼諸品次序而先說自義品耶？曰：分辨是義非義，須要依靠比量智故。爲建立比量智，除諸邪智，故先釋自義比量也。若爾何故不說比量之自相差別，而說因耶？曰：由釋正因，便能於比量除邪執故。若爾，正因之自相云何？差別有幾耶？曰：如『所作性』，卽是成立『聲無常』之正因，以是成立彼之宗法，及是彼宗一分、所立法遍於因之三相故。（這就是說，三相就是正因的自相。三相者，一是宗法

，即前陳宗之屬性。二同品定有性，即後陳法之同品事物定有因義。三異品遍無性，即後陳法之異品事物必全無因義也。此後二相在頌文中只云『彼分遍』便已包括。因為後陳法的範圍既遍包因義，則凡具因義者必皆具後陳法義，即第二相。凡無後陳法義者亦必不具因義，即第三相。樊師譯的因明論說：『說因宗必隨，宗無因不有』，即是此義。又漢文論中之『宗』字，有時單指前陳有法，如『遍是宗法性』之宗字。有時單指后陳法，如『說因宗必隨』之宗字。有時指總宗，如『宗因喻』三支之宗字。如是差別，初學實難了解。在藏文論中，諸字各異，故無此弊。)

如是正因，唯有果性、自性、不可得三種因，以宗法與無則不生之關係，於唯果、自、不可得因上決定故。除彼三種之外，其餘諸因皆是似因，以彼諸因皆不完具三相故。(漢文之因字。有時是因果之因，即能生義。有時是宗因喻之因，即能立義或能了義。亦難分辨。藏文中二字各別，無此混亂之弊。又似因總有三種過，謂不成、不定、相違。若所舉因缺第一『宗法』相，則犯不成過。若所舉因缺後二相，則犯相違過。若缺後二中隨一相，則犯不定過，因與後陳法之關係，若因於同品上定有，於異品上全無，則是正因。若因於同品上無於異品上有，不論全有或一分有，則是相違因，若因於同品異品上，或皆有，不論全有或一分有，或皆無，則是不定因。如是四句已足——同品有、異品有，同品有、異品無，同品無異品有、同品無異品無，不須用九句檢查。但九句因另有作用，不述。)

戊二、廣釋支分，分四：己一、釋三正因，二、於定詞斷淨，三、釋逆品似因，四、廣釋無則不生。初又分三：庚一、果法，二、自性，三、不可得因。今初：

因法所有性，若無則不生，此果是正因。

問：若以煙從火生故不錯亂者，則灰渣亦應成能了因，從火生故。曰：因火上所有自性若無者，則定不生之果煙，是於有煙山成立有火之正因，以是成立彼之三相故。

內明

第一二期目錄

特稿	釋量論畧解……法尊譯編(遺稿)……	3
特載	中國佛教的圓融之路(續完)……霍韜晦……	10
佛典選註之七	唯識三十頌(選)……中大佛學教 材編寫組……	16
轉載	淨土探源……楊白衣……	21
四眾堂	也談「帶業往生」……顯明……	26
特稿	菩薩應觀卅七品成一切種智(續完)……智銘……	28
筆譚	現代人研究佛學應走之方向……伍棟英……	31
海外通訊	談智者大師釋禪波羅蜜大意……智銘……	34
佛教文藝	溫哥華觀音寺奠基親聞記……萍尼……	36
佛教消息	禪定天眼通的實驗……馮馮……	38
虛雲和尚(續)……馮馮……	41	
編輯室……	43	
畫頁	封面：日本京都大報恩寺釋迦如來像	
封底：日本奈良東大寺之地藏菩薩像		
封面裏：大報恩寺優婆塞尊者(右)羅喉羅尊者		
封底裏：日本奈良興福寺金剛力士像		

庚二、自性因

若與唯有性，繫屬體亦爾。

若與唯有無常自性相繫屬之所作體性，是成立聲無常之正因，以是成立彼之三相故。

庚三、不可得因，分二：辛一、不現見不可得因，二、可現見不可得因。今初：

若諸量不轉，於無而不轉，爲果是正因。

如不能見鬼之人，緣鬼之諸量不轉（即不起），是成立於當前處，彼不能見鬼之人，不起決定有鬼之決知爲果之正因。以是成立彼之三相故。此中諸量是因，決知是果，既無緣鬼之量，則必不引生緣鬼之決知。故就不能見鬼之人來說，他不能起決定有鬼之決知，因爲他沒有見鬼之量故。故名不現見、不可得之因。

辛二、可現見不可得因，分三：壬一、體性，二、差別，三、斷淨。今初：

觀待於差別，知某無爲果。

觀待若有則見之差別，出瓶不可得之因，是成立某處無瓶智說爲果之正因，以是成立彼之三相故。

壬二、差別

相違與果成，因及體可見，體生不成就，是爲無義者，不可得四種。

問：可現見不可得正因，差別有幾耶？曰：無遮義者之可現見不可得正因，共有四種，謂有自性相違可得者，相違果成就者，因及自體可現見之體性不成就者之諸因故。

壬三、斷淨

以彼相違因，可得爲量式，因由相違性，無則是錯亂。其相違果中，亦待處時等。餘則成錯亂，如灰成不冷。

問：若由相違果可得而成立無寒觸者，則相違因可得，亦當能成立無寒觸也。曰：若將由與寒觸相違之因可得而爲因者，則以柴草成立某處無寒蝕之遍相錯亂，以彼與寒觸因由無相違故。問：若火因柴草等，不能遮寒觸者，則火果煙亦應不能遮寒觸？曰：相違果可得因之煙，於某等處遮寒觸者，亦須觀待時處等差別方是正因，餘（不待差別）則成立彼之遍相，成錯亂故。如成立某處不冷，以有灰爲因也。

己二、於定詞斷淨，分二：庚一、斷依前後之淨，二、斷依同時之淨。今初：

所有從因聚，比知能生果，不待餘義故，說彼是自性。因聚生果力，轉變相繫時，於果不決定，容有障礙故。

問：若謂正因，決定唯有果法、自性、不可得三種者，則從因聚比知生果，應非正因。曰：如麥種子與水肥暖等和合，是成立於如是田上能生麥苗之自性正因，以是成立彼之能立正因，又不待餘因緣義即能生麥苗之自性故。若問彼因何故不能比知決定生苗？曰：於彼成立決定生苗果，其遍性猶不決定，以因聚生苗果之能力，在轉變發展相繫之間，容有障礙發生故。

庚二、斷依同時之淨

同依一聚者，由味知色等，是比知因法，如煙知柴變。能未轉無味，此即是餘因。如是過去時，了知是一者，是從果因起。

問：若謂正因，決定唯有果、自、不可得三種者，則由現在味爲因，引生了知現在色等之比量智不應理。曰：彼無不應理，以由現在味爲因，而了知口內糖球上之現在色等者，是從比知因法之果因而生故。譬如由煙，了知有煙山上由火燒柴發生變化之力，即可比知柴之變化也。由味與色依於同一聚親因，若前味之能力未轉，則必無現在味，即彼前味亦是餘現在色之俱有因故。由現在味爲因，了知口內糖球上現在色之比量智，是從果法因所引生。如是前說由現在味爲因，便能引生，了知過去前味，有引生現

在色之功能，及與自同時色等之比量智故。

己三、釋逆品似因

由因未和合，比知其果者，有餘，無能故，如由身比貪。唯異品未見，而見其總果，因智是似量，如語比貪等。唯異品不見，非即無錯誤，容有錯誤故，如比釜飯熟。若唯以不見，便說遮止者，此是疑因故，說彼名有餘。

或曰：從零散因亦能比知可生果，由體強壯而生染故。曰：以因未和合之零散麥，比知能生苗果者，不應道理。以是成立彼之有餘因故。彼無生苗之功能故。如由身比度貪心。若唯於異品不見，而見總果，以比因差別，如是因智不應道理。以如是因，是似量似依因故。如由語言比有貪等。若謂以語言成立他人有貪心，其逆遍成就（逆遍即異品遍無性），以唯於異品不見可成立故。曰：語言，於成立彼之唯於異品不見，非於逆遍全不錯亂，以成立彼之逆遍容有錯亂故。如與已食之飯同釜所煮爲因，而比餘飯亦熟也。問：有餘之義云何？曰：若唯不見，而宣說遮遣之語言，以成立他人有貪心。此名有餘，以是成立彼之宗法，然於異品遣除，是可疑因故。

己四、廣釋無則不生，分二：庚一、畧標，二、廣釋。初又分三：辛一、破他宗，二、立自宗，三、總結。初又分三：壬一、破自部自教相違，二、明共同現量違害，三、破他部自許相違。初又分二：癸一、明有系屬，二、說違自教今初：

於因三相中，爲對治不成，違義與錯亂，故說須決定。

自在軍論師說：唯於異品無所見，即能成立逆遍，是陳那論師所許。曰：陳那論師於因三相中，說須決定者，有重要義。如以所作性，成立聲是無常，爲使了知不成、相違、錯亂不定之對治故。

癸二、說違自教

錯亂對治中，所說異品法，若不見爲果，不說亦能知。

說無之語言，非顯彼唯無，若說無應理，爾乃知爲無。若不見能遮，豈是有餘誤。有遮亦成因，不成，合非說。差別成決斷，正因不見故。若餘量害者，非不見而無。

如是於餘因，容有餘量害。不見故，所觸見不具，無誤。若不如是，而說：唯於異品無所見，即能成立逆遍者，則爲對治有錯亂過，說法異品和合言（凡非無常皆非所作），不應道理。以唯於異品無所見即能成立逆遍故。若爾，且與論說：『爲欲對治相違、不定，俱說應理』成相違失。若謂法異品和合言，是以了知唯於異品無所見爲果，故無過者。曰：法異品和合言，僅爲了知唯於異品不見其因，而說不應道理。以唯於異品不見其因，汝即不說亦能了知故。若謂爲於異品了知決定無因，故無過者，曰：其說於異品無因之語，即法異品和合之語言，應非唯使了知於異品無因，是說因於異品無所見故。若爾如何了知於異品無因耶？曰：由依彼語言，爾乃能了解因於異品無。以說於異品如何無因之道理，說因法之系屬故。若由於異品不見其因，便能成立逆遍者，則以與已食之果同一樹生，顏色相同，而成立餘未食果成熟，味力差別，豈是有餘錯誤。應非錯誤，以成立彼之逆遍成就故。若許爾者，與說：『色等相同，非味等亦定相同』成相違失。又有遮者（即有逆遍者），如以有命，成立活身有我之因，亦應成爲正因，以是成立彼之宗法，逆遍成就故。若許爾者，則與論說：『其餘五種（九句因中，除二正因，二相違因，餘五不定因），於正因或相違，皆不決定，是猶預之因』成相違失。又於宗法猶預不成，與逆遍猶預，義喻相合，顯非正因，應非所說。以於異品唯不見因，便能成立逆遍故。若許爾者，則與論說：『宗法立故俱須決定，如是同品或有或無等，亦如應當說』成相違失。又差別所聞性，應於聲上成常無常二品決斷之正因，以是成立彼宗法，唯於異品不見成就故。若許爾者，則與論說：『差別者，非決斷因』成相違失。若謂所聞性於聲上非常無常二品決斷之正因，餘量於彼有違害故。是則彼非唯由於異品不見而成其無，於彼有餘量違害故。如所聞性。如是餘因亦應唯於異品不

見，不能成就其逆遍，於彼容有餘量違害故。曰：以舍觸不見，成立於可見之地等，即不具舍觸之遍相，應無錯誤。以於成立彼之異品無所見故。若許爾者，則與論說：『若唯以不見，而破見者，亦不應理』成相違失。

壬二、明共同現量違害

由處等差別，物能力各異，見一而謂餘，定有則非理。如酸果，由見一枚成熟，味殊勝，便謂餘處之酸果亦定成熟，有勝味力。不應道理。以由處所等差別，現見物品能力各異故。

壬三、破他部自許相違

我、地有知等，非能立爲無，豈唯不可得，是因無能立。豈唯因於異品不可得，便是異品無因之能立、以說活身有我（如勝論）、說地等有知（如順世派）、說乳中有酪（如數論）等，其無所見，非無彼等之能立故。

辛二、立自宗，分二：壬一、表因之遍相有待於系屬，二、遮因之遍相有待於系屬。初又分三：癸一、正說，二、於喻上顯示系屬，三、知系屬之勝利。今初：

故由彼系屬，自性遮自性，或由其因法，於果無誤故。不爾遮一法，云何餘亦遮。如說人無馬，豈亦非有牛。如是一近故，云何餘亦近。如言人有牛，豈是亦有馬。由唯於異品無所見，不能成其逆遍故，如所作性，由遮無常，則汝性亦遮，以是與彼無常相系屬之自性故。又如煙果，由火因遮故，汝亦即遮，以汝於火無錯誤故。若所作性與無常之系屬不爾者，云何遮無常一法，餘所作性亦遮，定不應爾。譬如說人無馬，豈唯由此，便牛亦非有耶？如是所作性一法相近故，云何餘無常亦相近，定不應爾。以所作性與無常無所系屬，是各別故。譬如言人有牛，豈唯由此，便亦有馬耶？

癸二、於喻上顯示系屬

故定異法喻，不必許所依，由說彼等無，此無亦知故。喻彼性，因事，爲不知者說，若對諸智者，但說因即足。

此果法與自性之正因，成立逆遍時，不必許決定觀待了知一切異法喻遮因之所依，以說因法系屬即能了知逆遍故。由說若彼等所立法無，則此因亦無，亦可通達彼逆遍故。（按頌文義，似是說：於異法喻決定其逆遍時，不許必須有所依。即無所依，亦能通達彼相故。）於同喻上顯因法系屬，亦有所爲，是對不知彼所立法，即彼因之自性，及因事者，爲令了知故。對已了知系屬之智者，則不須爲令了知系屬而說，若不知宗法，爲令知彼，只須說因即足故。

癸三、知系屬之勝利

故知系屬者，說二相隨一，義了餘一相，能引生正念。若已了知因法系屬，於順逆二種遍相中，隨說一相，即能引生餘一相之正念，以正通達一種遍相，餘一遍相義亦了解故。爲令了知於一切異品皆無因故顯示系屬，有所爲故。

壬二、遮因之遍相有待於系屬

故無因、自性，有遮亦是因。理應可得者，無所得亦是。如是無得因，此雖說三種，由於結構門，有多種差別，彼及彼違等，不通達、通達。

若由無因及自性，則於某上有果及所遍可遮者，是能遮正因。以遍相之根本謂系屬，彼待系屬故。又若有瓶，理應可得，而瓶無所得，亦是於某處成立無瓶之正因，以是成立彼之三相故。如是不可得因，此處雖只說三種，若由結構格式門，則可分爲多種差別，謂彼因不可得、能遍不可得、自性不可得之三種，及與彼因、能遍、自性相違可得之三種，等字包括相違果可得、與因相違之果可得等（此等不可得因之事例，余以前寫過一篇『因理論』稿，其中敘述較詳，惜未刊出，今不暇重出也），是由不通達系屬（即系屬不可得）及通達相違（即相違可得）之結構格式而分也。

辛二、總結

由是因果事，或自性決定，若無定不生，非不見非見。

否則餘與餘，如何有決定。若法有餘因，則如衣染色。若法有餘因，則應成他性。後生故非因，是果何能定。

非唯於異品不見，而成逆遍，非唯由於同品見，而成隨遍，要因與法或決定是因果事，或同一自性，因與法無則不生之系屬乃能決定故。否者謂離因與法之系屬，則其餘煙與餘火如何能有決定，以煙與火無系屬故。又所作性應非成已必壞，以是與無常有餘因之法故。如衣所染色。若所作性是與無常有餘因之法者，則應與無常成爲他性。若爾，則與無常應無系屬，既無同體系屬，亦無因果系屬故，若謂有因果系屬者，其無常爲是所作性之因，抑是其果耶？無常且非所作性之因，是後生故。若是果者，則成立聲是無常之遍相何能決定，以汝是成立彼之宗法，而無常是汝之果故。

庚二、廣釋，分二：辛一、決定表因之系屬，二、決定遮因之系屬。初又分二：壬一、別釋，二、總結。初又分二：癸一、決定果因之系屬，決定自性之系屬。今初：

煙是火之果，果法隨轉故。若無彼有此，越出具因理。無因不待餘，應常有或無。諸法暫時生，是由觀待故。若帝釋頂上，是火性即火。若非火自性，如何彼生煙。煙因自性火，具彼能差別，若煙從非煙，因生，則無因。由隨轉隨遮，見某隨某轉，彼性彼爲因，故異因不生。

問：應無煙於火不錯誤之能立，以唯見煙從火生及唯不見從無火生，不能成立，又無餘能立故。曰：其因不成，煙是火之果，以果法，由火資助之力，隨火有無而轉故。若謂無彼火而有此煙生者，則越出具足因之道理，以煙從無火生故。若許爾者，則應不待餘因緣而生，以無因生故。若許無因不待餘因緣者，則應常有，或是永無。以諸法暫時生（即有時生，有時不生），是觀待因緣乃爾。若謂帝釋頂（蟻蛭之異名）上應有火，是能生煙，火之自性故。若謂非能生煙火之自性，則如何從彼生煙，應必不生，煙之自性爲火，彼具有能生煙之功能差別故。又煙若從非煙之因而生，則煙應無因。彼煙之自性，不從異因生，是以彼火爲因

故。由火資助之力，隨火有無而轉及遮，現見某煙隨某火轉故。

癸二、決定自性因之系屬，分三：子一、自性因之理，二、自性因之差別，三、自性因系屬之能立。初又分二：丑一、明因法同體系屬，二、斷諍成立遺餘。今初：

性亦無不生，與唯有系屬。無彼則有體，應無無異故。問：煙從火生雖不錯誤，自性如何不錯亂耶？曰：於自性亦無錯誤，如所作性，若無無常則必不生之系屬亦得成立。以自才有，便與無常相系屬故。若無彼無常，則汝所有體性亦應無，以與無常體性無異故。

丑二、斷諍，成立遺餘。分二：寅一、標，二、釋。今初：諸法由自性，住各自體故，從同法餘法，遮回爲所依。故從彼彼遮，此因緣類別，以彼差別故，即善能通達。是故某差別，由某法了知，其餘則無能。故別異而住。

若謂：彼所作性，是將成立聲無常宗義之一分，立爲因者，應不成就，以所作與無常體性無異故。曰：聲之諸法，是從同類法與餘異類法中遮回爲所依者，以是由自性力安住各自體性之所聞性故。又如聲義，由從非所作及常等彼彼遮回，由此因緣，可分爲多種差別（所作性及無常等），以從非所作及常住等遮回故。又於聲上，所作性與無常之差別，即善能漸次通達，以於聲上須先成立所作性，其後乃能通達無常故。又所作性某差別，是將成立聲無常宗義之一分立爲因者，非不成就，以與無常別異而住故，由言所作性某法所了知者，非其餘無常語所能了知故。

寅二、釋，分二：卯一、廣釋有之遺餘，二、遺餘則易成立。初又分三：辰一：破聲與分別爲表詮，二、明爲遮詮，三、於彼詮相斷諍。初又分三：巳一、後心應無用，二、聲覺應成異門，三、破彼釋難。初又分二：午一、所別事決定之後，後心應無用，二、能別法決定之後，後心應無用。今初：

義自性是一，體性是現事，有何未見分，爲餘量所觀。由見色法同，蚌殼誤爲銀。若不由亂緣，而計餘功德。故由見於法，見一切功德。由錯不決定，故當善成立。

陳那論師書中有云：『聲與諸因，以遮通達，非唯由表知法自性。云何了知？曰：有餘量及餘聲轉故。』爲顯此義，故造此文。義之自性如一聲體，有何緣聲耳識所未見分，要諸餘後量所觀察，必無此分，以是緣聲耳識所現量事，其緣聲分別由表相於汝轉故。然緣聲分別，非由表詮於聲決定，以於汝後，量聲是無常之量有作用故。（如現量等無分別心以表相緣境，比量等諸分別心以遮相緣境。在契師所譯之論中，似未提及。但在法稱論師之因明論中，則作爲一重要問題提出。表相緣境，是緣任何一法時，即緣彼法上之一切差別義，如聲上之所作性、暫起性、生滅性，無常性、苦性、空性、無我性等，同時遍緣，無所遮遣。但對此等義不能決定，要待餘心方能決定。遮相緣境，是緣隨一境時，即須遣除該境之反義，乃對彼決定。如緣聲是無常之比量智，是由遣除聲常，而決定聲是無常，此等智有分別，有簡擇，只能決定一義，不能遍緣一切差別。故餘義更須由餘量決定，則不犯餘量無用之過。）問：緣聲是無常之比量無用之過，汝亦相等，以緣聲耳識知聲是無常故。曰：如見白色等法相同，誤認蚌殼以爲銀質。若無錯亂因緣於聲增益餘功德，則後量無用。然緣聲是無常之比量，實有作用，爲除執聲常之增益而轉故。緣聲耳識，能見與聲同一安危之一切功德，以由表相門見聲事故。成立聲是無常之因及比量，亦有作用，由有錯亂耳識對聲無常不能決定故。

午二、能別法決定之後，後心應無用。

比量亦緣法，決定一法時，應緣一切法，遮遣無此過。故如是說因，是遮遣有境。餘則有法成，餘有何不成。於所見若知，是總義分別，不增益餘分，除爾許行境。定與增益意，能所害性故，說此於遠離，增益轉應知。盡其增益分，爲遣除彼故，其決定與聲，亦唯有爾許。彼等境有異。

非儀緣聲分別，即比量智若以表相緣法者，則通達聲是無常之比量智，亦應普緣聲上一切法，以由表相門於聲一法得決定故。而佛弟子則無此後心無用之過，以說：緣聲分別以遮相轉故。故如是宣說，因及比量是遮除之有境心，以緣聲分別，由表相轉則有過失，由遮相轉無過失故。若不許以遮相轉，而說由餘表相轉者，則有法聲成立時，更有何餘聲法不成立？以汝說緣聲分別，是以表相轉故。現量所見法，如定知爲青色之識，應非以遮相轉，以無所遮之增益故。然不應許爾，以是緣總義之分別故。曰：彼定知青色之識，是以遮相爲所行境，是僅於不增益餘非青分而轉之定知故。此因成就，以說此定知是於遠離增益處而轉應知。定知與增益之意，是能害與所害性故。又此等緣聲分別，是行境各異者，謂盡其所有增益分，如聲之非所作性、常性等，爲遮除彼故，亦唯有爾許決定與聲轉故。

已二、聲覺應成異門

餘則於一法，一聲覺能性，非是餘境故，應成爲異門。若非遮相轉而是餘表相轉者，則於聲事之能別法，應由一聲或一覺心即能遍緣，以說所作性與無常之二聲（即二語），應成爲異名（即一事之二名），以非餘境，無所爲義，僅是聲差異故（謂二語僅聲不同，並無各別所詮境，亦無各所爲義）。

已三、破彼釋難

或說覺能緣，各種別異義，於各種差別，饒益支功能。無差別體性，遍緣諸體性，則有何所益，差別不決定。彼等體屬故，知一則取二。益法能若異，彼等是彼何。彼無益彼等，如是則無窮。若取能益一，見彼於未見，饒益非餘故。取彼取一切。若遮錯亂故，取者亦許餘。彼成遮境者，其餘亦同彼。於無增益境，轉故，餘自性，諸定者不定，如何是彼境。若舍差別分，現量所取中，於差別若有，證緣亦當證。

（未完）



中國佛教的圓融之路

本文上接 122 期「印度佛教的絕對觀念」

霍韜晦

十二、諸眼... 常之因及力量，亦非... 見與變同一支... 常之力量，實非... 賤賈。苦無... 變耳... 量無耳之微。...

(續完)

依佛教觀點說，此即無異作繭自縛，成一魔道。所以禪宗提倡不從「教」入，有其至理。由此我們亦可以發現禪宗的前提：最高的真實非語言對象，而只有通過實踐打通。這樣的一個觀點，與中觀、三論是一致的。但是，從實踐上說，人能照見真實，在主體上不能不設定人有照見真實的能力。自果位觀因位，亦即自佛眼觀眾生，則知一切眾生本具佛性或如來藏自性清淨心。這是超越的肯定，是佛教走真心之路的真實智慧所在。所以關鍵不在於思維，而在於甦醒自性(真心)。禪宗躍過文字思考的曲折，直指眾生的存在本質，一方面是基於上文所說的思維方式的限制：最高真實非語言對象，一方面是基於對象生存在本質的肯定。兩面配合，既上承中觀、三論的存有觀點，亦上承佛性、如來藏系統的真心觀點。不過自實踐立場上看，禪宗不能不更重真心，因為這纔是工夫的下手之處。所以現在我們處理禪宗的問題，不能只從方法論上看。若從方法論上看，則禪宗開「宗門」，破語言、捨語言、死句、活句，以致後世的有對無對、棒喝、磨磚、斷指、擊竹、打蛇、斬貓，種種奇詭姿態，動魄驚心，都不過是方便，

二、諸眼... 常之因及力量，亦非... 見與變同一支... 常之力量，實非... 賤賈。苦無... 變耳... 量無耳之微。...

三、如對轉...

全賴教者的當機立斷，以點撥心靈；事過情遷，即未必有用(若依此意，則後人專攻公案、苦參話頭，亦可能枉費精力，故圓悟禪師所集的公案書「碧巖錄」，最初亦曾被其弟子大慧禪師所燒，用意即欲避免後人假借)。祇要用之有效，一切方式、手段都可以允許，所以禪宗累積下來的公案、語錄、評點，文字極多，這也是一項弔詭。因此，若純從方法論的觀點看，是不能有歸宿的，我們必須從禪宗的「教外」活動中，發現它所設定的前提；把它的奇詭表現，放回佛教思想的大脈絡中來了解。方法的表現可以無限，但它所依據之理不能無限。禪宗雖主「教外」，其實它只是不從教門入，而非非廢教所詮之理。理是普遍的，禪宗畢竟是佛教思想中的一支，依此觀點，我們便可以看清楚禪宗所站立的位置，與教相的入路如何會通，從而了解它的所傳的「法」。這一個意思，其實在達摩禪法中已經表明。達摩傳禪法於慧可，跟着以四卷「楞伽經」(宋譯本)授可，說：「我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度也」^{①⑤}。據說，自此慧可門下即以「楞伽」為「心要」，「隨說隨行」^{①⑥}，由此開出重視「楞伽經」的系統，結果產生唐代玄奘、淨覺所述的「楞伽人法志」及

「楞伽師資記」，這也就是近代人所指稱的楞伽宗⁷⁷。不過，達摩授「楞伽經」給慧可，目的只是印心，即「藉教悟宗」，並非用來說教。因為達摩的禪法，是「大乘安心之法」，據曇林（亦達摩弟子）所記，是可以從多方面入道的，但「要而言之，不出二種：一是理入，二是行入」。此中「理入」是：

理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自（無）他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與真理冥狀，無有分別，寂然無名，名之理入⁷⁸。

由此一段說明，即可了悟達摩為什麼要以「楞伽經」印心了，因為他所深信的衆生的存在本質正與「楞伽經」所說的如來藏相同（參看上文言「楞伽經」處）。在此前提下修習禪法（壁觀）是一種方便，這也就是「藉教」；最後即可達到自證境界，這也就是「悟宗」。兩者的關係是超越的肯定與實踐證明的關係，「楞伽」肯定有超越的心性，作為成佛之因，通過它的作用來化解現實上的染污、虛妄，但若無達摩的禪法，則這一超越心性的存在亦祇是理論上的設準而已。

從理想的追求上看，點出衆生超越的心性，是十分重要的，因為成佛的動力不能在現實的心靈上求，所以必須開拓「心」的意義，以見本質存在的深度。成佛的實踐不外是此心的躍動。這一點「楞伽經」是確立了，所謂「諸佛心第一」⁷⁹，後世禪者常強調此語；又說：「佛語心為宗，無門為法門」⁸⁰。此中「心」義，指的當然是超越的如來藏真心。

「楞伽」以後，教相門中沿同一方向發展而有傑出成就的是「起信論」。由於「起信論」的論旨更為鮮明，二門的結構更為善巧（參看上文言「起信論」處），所以依「起信」說禪的亦漸多（後來更產生有問題的「楞嚴」，而依「楞嚴」徵心），如弘忍、神秀的修心、觀心法門就是代表⁸¹。從思想形態上說，早期禪宗，自達摩到弘忍，中間除了四祖道信門下旁出一支牛頭禪外，基本上都是屬於「楞伽」系統。這一系統的特色就是接受以如

來藏為衆生的存在本質的前提。

但是，接受如來藏觀念，在實踐歷程上說可能祇是起點。在實踐過程中，禪的目的固然是對向如來藏，但禪的訓練最先却是從去除妄心着手，觀現實上的一切法都是自心境界，即由自心的分別活動所出。此一「心」義，當然不是如來藏真心，而是識心。由識心的分別活動，結果人陷於虛妄世界中而阻隔了對真實的體證。所以禪定的訓練必先去除識心之執，以見凡構成對象的事物都是如幻如化，於是此對象觀念亦空，存有的世界根本不存分別，一切主體（識心）的動作都是強加阻隔。由此所謂禪的經驗真實即是不從識心而起的經驗，消除識心的阻隔而直緣實相。「般若」說空的真意趣在此，所以禪宗的發展必然與「般若」結合，而領悟到「恒沙諸佛法界無差別相」⁸²，因此若能以此為緣，便可以成就最高的禪觀。這就是道信所極力提倡的「一行三昧」法門，主張由念佛下手，「繫心一佛，專稱名字」，到最後「攀緣不起，則泯然無相」。但無相並非無心，而是「亦不念佛，亦不提心，亦不看心，亦不計念，亦不思維，亦不觀行，亦不散亂」，由此得出「直任運」三字，把識心的分別作用完全化除，於是主體的活動亦即存有的活動，所謂「念佛心是佛，妄念是凡夫」⁸³，是應該在這「任運」的基礎上了解的，這樣的一個觀點，可以說與般若、三論、天台之「無任」觀念相通。據說，道信早年在江南遊學，曾與三論、天台宗人交往⁸⁴，則在思想上受到三論、天台宗人的存有觀點的影響亦大有可能。不過，如此的安心法，是不免以客觀存在為主，以求主體的順應融合，與達摩禪的總體認真心是不同的。

由道信的法門，再進一步，徹底確認客觀存在的籠罩性，以吞沒主體，就是稱為牛頭禪的法融。法融是否出自道信門下？近代學者多表懷疑⁸⁵，但思想上的關連是有的，至少，雙方都與三論宗人有密切來往⁸⁶。問題是法融較之道信更傾向般若、三論，着重「道」的普遍性、絕對性，主體於中並無位置。法融著「絕觀論」，屢言「道無所不遍」，「虛空為道本」，因此「不須立心，亦不須強安」，甚至仿古藏「草木成佛」語氣，說「草木久

來合道」^⑧，難怪宗密稱之為「泯絕無寄」。宗密「禪門師資承襲圖」云：

牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。迷之為有，即見榮枯貴賤等事，事跡既有，相違相順，故生愛惡等情；情生則諸苦所繫。夢作夢受，何損何益？有此能了之智，亦如夢心；乃至設有一法過於涅槃，亦如夢如幻。既達本來無事，理宜喪已忘情。情忘即絕苦因。方度一切苦厄。此以忘情為修也^⑨。

若宗密的見解不誤，則牛頭禪不但依據般若、三論，亦會通中國道家思想，以「道」言心，最後必歸於心無功用，純是自然運轉了。這樣的一個主體觀念，雖能去除了虛妄分別性，但正如我們上文對三論、天台的批評，是未能建立起主體的能動性，以交代價值根源，實踐根源的。大概印度的般若系統，祇看到識心的分別作用，假名阻隔實相，於是要求消解，而未反省到主體可以有其他層次、其他作用，所以它的理論是尚待推進的，牛頭禪以此為禪觀的前提，因此也不能算是一個完滿的禪法。

以上兩個禪宗系統，一以「楞伽」為中心，一以「般若」為中心，充分說明教、禪之旨，原可一致，教理有推進之道，則禪法亦有開新之方。當兩者的宗風樹立，這也就是說，基本的入路已經選定，發展的方向也就有了軌範了。因此，教相門中天台、華嚴的義理相繼發展，禪的方法亦愈來愈豐富，它們不一定可以構成嚴格的對當關係，但相呼應却是可能的。所以當禪宗進一步出現了慧能、神會的禪法時，就引起了宗密的判攝。

宗密著「禪源諸詮集都序」，以禪的形態有三宗，因此其所以契合之教亦當有三種，對應如下：

禪三宗

息妄修心宗

泯絕無寄宗

直顯心性宗

教三種

密意依性說相教

密意破相顯性教

顯示真心即性教

首先，息妄修心宗是指「衆生雖本有佛性，而無姓無明覆之不見，故輪迴生死」，「故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡

即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照」^⑩。這主要是指當時稱為北宗的神秀禪，亦即傳統以「楞伽」（亦攝「起信」、「楞嚴」）為中心的禪。其次，泯絕無寄宗是說「凡聖等法，皆如夢幻」，「無法可拘，無佛可作，凡所有作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫」。這主要是指牛頭一系的禪，亦即以「般若」、「三論」為中心的禪。最後，直顯心性宗說「一切諸法若有若空，皆唯真性，真性無相無為，體非一切，謂非凡非聖、非因非果、非善非惡等，然即體之用而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等」。宗密在「禪源諸詮集都序」中未舉此宗名字。但在「禪門師資承襲圖」中，則以為是洪州馬祖禪^⑪。不過宗密又進一步分解直顯心性宗為二類：

於中指示心性，復有二類。一云：即今能語言、動作、貪、瞋、慈、忍、造善惡、受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。性如虛空，不增不減，何假添補，但隨時隨處息業……此即是為真悟、真修、真證也。二云：諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知。是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，象妙之門^⑫。

雖分二類，勘「禪門師資承襲圖」，可知其第一類即牒上文所說的馬祖禪，第二類是指神會禪。宗密未提慧能，大概他認為神會得傳慧能之正宗，因此慧能禪即是神會禪。神會能否代替慧能？這個問題當然尚須細究，但當時正處於神會上為慧能爭得法統之後，則以神會代表慧能的想法是很自然的；否則，以慧能的地位，宗密不應略過。其次，宗密分禪為三宗，主要的根據在教亦三種。其中第一種密意依性說相教內更分三類：一、人天因果教，二、說斷惑滅苦樂教，三、將識破境教，而將第三類與禪門息妄修心宗相扶會。跟着第二種密意破相顯性教，宗密以為這即是禪門的泯絕無寄宗。最後僅餘第三種顯示真心即性教，「此教說

一切衆生皆有空寂真心，無始來性自清淨，明明不昧，了了常知，盡未來際常住不滅，名爲佛性，亦名如來藏，亦名心地^②。」這很明顯是指華嚴圓教，把存在掛在眞心上說。因此，若加分析，亦可以有重心，重性二途。天台圓教就是走重性之路，若以此配禪的直顯心性宗的第一類馬祖禪，也很適當。但宗密於教門並未作此分解，所以配搭起來，未能精切；而於第一配搭中，以唯識教配息妄修心宗亦有問題，在顯示眞心卽性教中，宗密列舉經籍「華嚴」、「密嚴」、「圓覺」、「佛頂」、「勝鬘」、「如來藏」、「法華」、「涅槃」等四十餘部，亦嫌籠統，足證宗密對於諸經的特殊教相，未能一一分別，所以頗引起後人批評。此中問題的關鍵，在於宗密的判教觀念。宗密判教，並非全同於華嚴。他的五教理論，在「原人論」中已經披露，內容與「禪源諸詮集都序」全同。卽就後三教而論，「原人論」所列的名稱是：大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教，宗密認爲：已經概括大乘教義而無餘，這也就是華嚴大乘相始教、空始教與圓教（亦攝終教）的翻版，所以天台的圓教不能在內。以此三教，看禪的三宗，自然統攝不盡，數年前牟宗三先生曾予以改判，是有道理的。不過，牟先生以直顯心性宗的第一類爲慧能禪，並與天台圓教相配，則似不能無問題^③。因爲正如上文所說，宗密自己的意思是指馬祖禪的，而慧能能否與天台相配，關鍵則在於對慧能的了解。至於牟先生的第二點意思，以慧能禪爲祖師禪，而勝於神會的如來禪，這是合乎後期禪師（仰山以後）的觀點的。但在宗密時代則尚未發生這一問題，今暫可不論^④。

我自己的意思，則認爲慧能禪是雙承「楞伽」與「般若」的，亦卽一方面接受以如來藏爲衆生的存在本質的前提，而上契於由達摩至弘忍的禪法；一方面體會到心的活動，亦祇是自然任運，而有會於道信、法融的禪法。歷史資料顯示：慧能起自南方，在文化淵源上與道信、法融的法門較近。事實上慧能在未禮弘忍以前，已經聽人讀誦「金剛經」而有所感，後來又因「金剛經」的「無所住而生其心」一語而大悟（按：敦煌本無此記述），可見他最先契入的是一任運呈現的心靈，所以後來主張「無念爲宗，

無相爲體，無住爲本」^⑤。但是，人在未悟之前，總是以識心住相，而不免有染，欲去除住相卽須設定有一本淨的眞心以翻染，最後起此染淨相對而成一絕對的眞實世界。所以弘忍教慧能「識自本心，見自本性，卽名丈夫、天人師、佛」，而慧能大悟之後，亦知「一切方法，不離自性」，於是表示：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足，何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」^⑥這一「自性」意義，就是「識自本心，見自本性」的性；性也就是心，所以與如來藏系的經典相通。慧能認爲，能夠如此了解本心，卽已至本心全幅展現，亦卽眞實全幅展現，一切皆如如的境界，而跨過了觀心、修心的實踐歷程；因此這是頓教，非有上根利智的人不能徹入，由於慧能的思想已經通透玲瓏，所以指點別人時能夠單刀直入，語語警策；也許，這纔是慧能的魅力所在。但從其思想對主體的扣緊來說，是更近於華嚴的。神會後來着重「本心」、「佛心」的取證，從其與慧能的關係上看，可以說是慧能觀念向華嚴方面的延伸。不過由於慧能亦同時強調調心的任運、無功用性、順此發展，便成爲祖、南泉、趙州一路。所謂「平常心是道」，要眠則眠，要坐則坐，一切當下卽是，又頗近於天台的卽空卽假卽中了。

慧能以後，弟子次第共開了五宗（臨濟、潯仰、曹洞、雲門、法眼），但所依之教門一方面由於世運轉移，一方面由於內部理路的限制，一時未有新機，所以五宗轉在援引、施教方式上創意，亦各有精采。但亦正如上文所說，這是方法論的問題，未可孤立了解。唯一使我們要重複的，是中國佛教發展至此，已眞正全部融化於現實，日常語言、具體事物、行住坐臥，無一不是道了。由印度佛教傳來的思辨方式竟然全部消解，了無痕跡。隨心自由揮灑，更無任何黏著任何阻隔，而眞理卽在目前。由迷反覺，亦不過是彈指間事。所以，禪宗是連圓教的概念亦不言的圓教。

結語

以上，我們敘述中國佛教思想的特質，從兩條不同的入路，四個宗派的次第建立中，可以看出中國佛教的整個方向都是向圓融

之路而趣。絕對，無異是他們所設定的最高境界，但這個境界並不孤離，最後仍然回歸於現實，在現實的基礎上解消一切對立，以成一超世間而在世間的智慧。唯一可以分別的是他們的圓融表現，由於思想的入路不同而各有所向。此中：三論宗是言教運用上的圓融，天台宗是存有論上的圓融，華嚴宗是現象論上的圓融，至於禪宗，則預取了前三者的教相，而化為行道上的表現，所以禪宗不是「說」圓融，而是「行」圓融。（完）

〔註釋〕

- ④0 知禮云：「當宗學者因此語故，迷名失旨，用彼格此，陷墜本宗良由不窮『即』字義故也。應知今家明『即』，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是，方名為『即』。」又云：「理具三千俱名為體，變造三千俱名為用，故云俱體俱用：……夫體用之名，本相即之義故。」（同上，頁七〇七，七一五）「摩訶止觀」卷六，謂「若衆生無出世機，根性薄弱，不堪深化，但授世藥。如孔丘、姬旦制君臣、定父子、故敬上愛下，世間大治……元古混沌，未宜出世，邊表根性，不感佛興。我遣三聖，化彼真丹，禮義前開，大小乘經然後可信。」（「大正藏」卷四六，頁七八）卷十又云：「驗之以元始，察之以歸宗。則涇、渭分流，菽、麥殊類，何意濫以莊、老，齊於佛法。」（頁一三五）此類批評，智顗言之頗多，可見其對待中國傳統的態度。大概在智顗心目中，老莊主自然，因此不能建立因果；周孔僅說禮義，不足成出世間善。
- ④2 阿賴耶識有能藏、所藏義。能藏是因相，所藏是果相，此即顯示阿賴耶為一切法之因，同時亦為一切法之果。此義，安慧解之最明，參看拙著「安慧『三十唯識釋』原典釋註」，頁三九——四一。
- ④3 此據「攝大乘論」說。解釋參看拙著「佛家哲學中之轉依義」（香港「人生雜誌」第三十一卷，第八期，1966）一文。
- ④4 此中之主要問題，在種子現行須「待緣緣」上。如是，無漏種子之增長即須賴先成之佛之言教，前更待前，則終無一佛能成。此義，業師唐君毅先生先言之，見「中國哲學原論·原性篇」（香港新亞研究所，一九六八），頁二二七——二三〇。此外，更有無漏種子是經驗本有抑超越本有的問題，見牟宗三先生「佛性與般若」上冊，頁三一四。

- ④5 魏譯「楞伽經」卷七，大正藏卷一六，頁五五六。
- ④6 方東美先生以為「楞伽經」是「善惡二元混在一起」，結果生命本源便不清淨了（見方先生講「華嚴宗哲學」，「中國佛教第二十三卷，第一期及第九期」，1978年）。這對「楞伽」可能有誤解。同註④3。這兩句依呂澂說，是誤解原文，把「如來藏和藏識分成兩事」（「起信與禪」、「現代佛學」，一九六二年第五期）。今勘梵本、原文可譯為「若名為如來藏之阿賴耶識不轉依，則七轉識不滅」（據南條文雄校訂本「梵文入楞伽經」，京都大谷大學，1956，p. 221譯出）。故從文獻觀點言，呂氏之說有理，魏譯未見忠實（可參考唐譯本）。但呂氏立場，是以阿賴耶說如來藏，把如來藏的特性取消，此即不合理。蓋「楞伽」明言其義理出自「勝鬘」，「勝鬘」是肯定如來藏的，但未能及於染污法的生起，「楞伽」順此而開出阿賴耶識一面，所以在思想史上，這是以如來藏為主，阿賴耶識為客的思想路線。呂氏之說恰予顛倒，關於此義，牟宗三先生亦有批評，見「佛性與般若」上冊，頁四三九以下。
- ④8 以上引文，見「大正藏」卷三三，頁五七六。
- ④9 參看拙著「如來藏與阿賴耶識」（「中國學人」第六期，香港新亞研究所，一九七七），第三、四節。
- ⑤0 「大正藏」卷三三，頁五七八。
- ⑤1 法藏「大乘起信論義記」云：「真心隨流作染淨諸法，染淨等法本無自體，無自體故，唯一真心」。（「大正藏」卷四四，頁二五九。）
- ⑤2 「大乘起信論義記」，「大正藏」卷四四，頁二四三。
- ⑤3 「起信論」是否譯自印度，抑為中國古德自著？近代學者爭論至烈。參看梁啟超「大乘起信論考證」及武昌佛學院編「大乘起信論真偽辨」兩書。不具引。
- ⑤4 「法界」語義，先見於法藏「探玄記」，謂：「法有三義：一是持自性義；二是軌則義，三對意義。界亦有三義：一是因義，依聖道故……二是性義，謂是諸法所依性故……三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。」（「大正藏」卷三五，頁四四〇）但法藏此釋，未能扣緊法性說，故四祖澄觀加以重釋，說：「法者軌持義。界者有二義：一約事說，界即分義，隨事分別故；二者性義，約理法界，為諸法性不變易故。」（「華嚴經畧策」，「大正藏」卷三六，頁七〇七）

55 「孔目章」，「大正藏」卷四五，頁五八〇。
56 此據智儼說。見「華嚴五十要問答」，「大正藏」卷四五，頁五二二。

57 參看法藏「一乘教義分齊章」，「大正藏」卷四五、頁四七七。
58 「華嚴五十要問答」，「大正藏」卷四五、頁五二三、又：關於此義，日人鎌田茂雄著「中國華嚴思想史の研究」（東京大學出版會，1963）第二部第六章言之頗詳，可以參看。

59 法界緣起據說源自華嚴初祖杜順的周徧含容觀，乃「法界觀門」所述三觀的最高觀法。不過學界對於「法界觀門」是否杜順作品頗有懷疑，今暫以智儼的「十玄門」代表法界緣起的初期說法，有關歷史資料問題，參看楊政河著「華嚴經教與哲學研究」第四章頁三四八以下。

60 「華嚴十乘十玄門」，「大正藏」卷四五，頁五一八。

61 「華嚴策林」，「大正藏」卷四五，頁五九七，

參看注②。

62 參看「大乘起信論義記」，「大正藏」卷四四、頁二四三。

63 「大正藏」卷四五、頁四九九。

64 分別見「大正藏」卷三五、頁六六及卷四五、頁五三一。

65 「大正藏」卷四五、頁五〇三，又：「探玄記」中亦有相類似的敘述。見「大正藏」卷三五、頁一七三。

66 「大正藏」卷四五、頁六六四——五。

67 「法界玄鏡」卷上，「大正藏」卷四五、頁六七二。

68 「大正藏」卷四五、頁五九八。

69 如澄觀之「華嚴經疏鈔玄談」釋「一心」云：「今依五教，畧明一心：初、小乘教中實有外境，假立一心，由心造業，所感異故

；二、大乘始教中以異熟賴耶為一心，遮無外境；三、終教以如來藏性具諸功德，故說一心；四、頓教以泯絕無寄，故說一心；五、圓教中總該萬有，事事無礙，故說一心。」（「續藏經」卷八，頁一七三）

70 澄觀「華嚴疏鈔」卷二五，「大正藏」卷三六，頁一九〇。

71 同上，頁六一五。

72 參看業師唐君毅先生著「中國哲學原論、原道論」卷三，頁一三三〇——一三三一。若自歷史觀點看，則禪師中重視「華嚴經」

的極多，如法融即曾註「華嚴經」，北宗神秀一系被稱為華嚴禪「宗鏡錄」中引及華嚴義理的亦不少。

74 語出本嵩「華嚴七字經題法界觀三十門頌」，「大正藏」卷四五、頁七〇七。

75 「續高僧傳」卷一六，「大正藏」卷五〇，頁五五二。

76 同上。

77 胡適著「楞伽宗考」（「胡適論學近著」收）首用此名。

78 「楞伽師資記」（待曙堂本，民國二十年），頁五——六。

79 「楞伽經」卷一（宋譯本），「大正藏」卷一六，頁四八一。

80 此是馬祖引「楞伽經」語。見「景德傳燈錄」卷六，「大正藏」卷五一，頁二四六。但「楞伽經」中似無此語。

81 參看印順「中國禪宗史」（台北，慧日講堂，民國六十年）頁一六二以下。

82 語出「文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經」，「大正藏」卷八，頁七三一。道信由此經引出一行三昧「安心法」。

83 以上所引，見「楞伽師資記」頁一三——一五。

84 參看印順「中國禪宗史」，頁五〇。

85 謂法融出於道信門下，乃後代禪宗史書如「祖堂集」、「傳燈錄」之說。近人宇井伯壽，關口真大均表懷疑，恐非確實。見宇井

伯壽「禪宗史研究」內「牛頭法融與其傳統」一文；關口真大「禪宗思想史」，頁二六九以下。

86 參看宇井伯壽「禪宗史研究，第二」（東京，岩波書店，昭和十七年）頁五一以下。又湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛教史」（中華，一九六二）頁七六四。

87 以上所引，據印順「中國禪宗史」，頁一一五至一二三轉引。未暇覆檢。

88 「續藏經」卷一一〇，頁四三六。

89 「大正藏」卷四八，頁四〇二。下同。

90 「續藏經」卷一一〇，頁四三五。

91 同注一。

92 「大正藏」卷四八，頁四〇四。

93 參看牟先生著「如來禪與祖師禪」一文（「鵝湖月刊」第九期，民國六五年）。關於此文唐先生曾有短柬質疑，見「唐君毅先生紀念論文集」，頁二四四。

94 宗密據「楞伽經」立五種禪：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪如來清淨禪，而以最後者為最上乘。又說：「達摩門下展轉相傳者，是此禪也。」並批評天台之「三止三觀，教義雖最圓妙，然其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。」（「禪源諸詮集都序」，「大正藏」卷四八，頁三九九）由此可見宗密時代並無祖師

禪概念，亦不會把慧能禪與天台教理配對。

95 「壇經」，「大正藏」卷四八，頁三三三。

96 同上，頁三四九。

(續上期)「中」

七、有覆、無記攝²³。隨所生、所繫²⁴，

阿羅漢、滅定、出世道無有²⁵。

八、次第三能變，差別有六種²⁶。

了境爲性相²⁷。善、不善、俱非²⁸。

九、此心所遍行²⁹、別境³⁰、善³¹、煩惱³²、隨煩惱³³、

不定³⁴，皆

三受相應³⁵。

十、初遍行觸等³⁶。次別境

謂欲、勝解

、念、定、

慧³⁷，所緣

事不同³⁸。

十一、善謂信、慚

、愧，無貪

等三根³⁹、

勤、安、不

放逸、行捨

及不害⁴⁰。

十二、煩惱謂貪、

瞋、癡、慢

、疑、惡見⁴¹。

十三、隨煩惱謂憤、恨、覆、惱、嫉、慳、慳、

誑、諂與害、僞⁴³，無慚及無愧⁴⁴，

掉舉與惛沉⁴⁵、不信並懈怠⁴⁶，

放逸及失念⁴⁷，散亂、不正知⁴⁸。

十四、不定謂悔、眠、尋、伺⁴⁹。二各二⁵⁰。

唯識三十頌

佛典選註之七：



中大佛學教材編寫小組

而是沒有獨立的、在識的活動世界之外的我、法而已。所以第一個要了解的觀念是「識轉化」，通過這個觀念，唯識學派把一切存在都捲入識的活動世界中。這也就是傳統所說的「識外無境」、「心外無法」的意思。

問題是：用「識轉化」的觀念來解釋世界構造，從經驗觀點看來，對象是有具體的性質的，例如顏色、冷、熱、形狀、大小

十五、依止根本識⁵¹，五識隨緣現⁵²：

或俱或不俱⁵³，如濤波依水⁵⁴。

十六、意識常現起⁵⁵，除生無想天、

及無心二定、睡眠與悶絕⁵⁶。

十七、是諸識轉變分別⁵⁷。所分別⁵⁸。

由此彼皆無，故一切唯識⁵⁹。

〔分析〕

唯識學派要解釋宇宙人生的構造，所以他們所形成的系統比較複雜，初讀的人可能感到困難。在這裏我們須先了解他們有關世界構造的基本觀念。

唯識學派認爲，世界基本上有兩種現象：我、法，但我、法都不是客觀存在的，而是由主體——識

——所轉化出來的。這就是說：世界上不是沒有我、法出現，

等，這許多不同的內容如何能夠從同一的「識」中轉化出來呢？

唯識學派的回答是：首先，這些有具體內容的對象是一種表相（vijāpi）狀態，由不同的識轉化出來。在這裏，能轉化的識（vijñāna）與轉化出來的存在——表相，是不同的。唯識學派以「表相」概念來交代事物的存在方式，而不是要否認這些事物的存在。過去玄奘翻譯，把「表相」亦譯為識（參看註⑤），是未能分清這一問題，現在有必要給予補充。其次，不同的表相既然由不同的識轉化出來，則識的世界便要分析，不能泛泛的說識轉化；這也就是唯識學派必須建立八識系統的原因。

八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。在部派佛教時代，一般只談及六識（參看『般若波羅蜜多心經』註⑭）；用六識來說轉化，只能提供感官經驗世界與思維世界的表相，唯識認為，這是不完備的。首先，不能交代自我觀念的產生；其次，不能說明現世與過去世的關聯；蓋整個世界都是識所轉化，但為什麼轉出此世界而不轉出彼世界？轉出此人生而不轉出彼人生？是必須有理由的。所以唯識學派以末那識說明前者，以阿賴耶識說明後者，這就產生了三個不同層次的轉化。

『唯識三十頌』的前半中，可以看出就是依這種架構分別解釋三重轉化。此中，第一頌是總起，提出「識轉化」的觀念；第二至第四頌是解釋異熟識轉化；第五至第七頌是末那識轉化；第八至第十四頌是前六識轉化。在這三重轉化中（其實是多重，因為前六識轉化有六種之多，不過基本上屬於同一性質而已），頌文的說明方式，大體上都是順次解釋每一種識的存在特性、分別活動、內部構造、相應心所、價值性質、斷除情形。從這些解釋中，我們可以發現：識的內部構造（包括相應心所的問題）與它所擔負的功能是息息相關的。例如第八阿賴耶識所擔負的是轉化出整個我、法存在的世界，所以必須擁有一切種子纔能一一對應。末那識的功能是轉化出自我觀念，所以與四種能虛構出自我觀念的煩惱相應。前六識的功能是說明經驗主體的知、情、意的複雜活動，所以由五十一心所分別負責。這樣合起來，無論是客觀

的存在世界或是主體的經驗活動都可以得到解釋。

在這之後，第十五、十六兩頌是解釋前六識的生起條件及與阿賴耶識的關係。從存在依據上說，前六識是以阿賴耶識為依的，待緣而起現。前五識的生起可以同時、亦可以不同時，彼此不相妨礙；意識生起則除若干種特殊情形外，一般是不會停止的。最後第十七頌指出：這種識的轉化同時也就是識的分別活動，一切存在都是被虛構的，自身不是獨立實有，而只是一種識所轉化出來的表相的存在，於是「唯識」的道理證成，把一切存在都捲入識的活動世界之中。

附『唯識三十頌』梵本語譯：（霍韜晦先生譯）

一

（世界上）有種種不真實的我、法現象呈現，其實，這些現象都是識的轉化。這些轉化有三種：

二

（分別）名為異熟轉化，思量轉化、表境轉化。

此中能提供異熟轉化的，是阿賴耶識；（它）處於異熟狀態，同時擁有一切種子。

三

這（阿賴耶識）有兩種不可知的表相：執受（表相）和處（表相）。又常與觸、作意、受、想、思（等五遍行心所）一起活動。

四

（在三受中，）它是捨受；（在性質上，）它是無覆無記。觸等（五心所）也是一樣。它像瀑流一般奔騰起現。

五

到阿羅漢的階段，它就轉捨了。

以這（阿賴耶識）為所依，又以這（阿賴耶識）為所緣，如此而起來活動的，就是名為「末那」的識。（它的）特性便是思量。

六

(它)常常和有覆無記性的四煩惱心所一起活動。這就是：我見、我癡、我慢、我愛。

七

隨(輪迴)所生之處而與該地(的四煩惱)，還有其餘的觸等(五遍行心所相應)。

到成阿羅漢的時候，它就沒有了。此外，在滅盡定和出世道(的實踐)中，(它)亦不存在。

八

這就是第二種轉化。能提供第三種轉化的，就是能夠攝取六種對象的(識)。

(它們)都通向善、不善、和俱新三性。

九

它們都和遍行、別境、善心所相應；亦與煩惱、隨煩惱心所及三種覺受(相應)。

十

首先是觸等(五遍行心所)。別境(心所)是指欲、勝解、念、定、慧。

至於信、慚、愧、

十一

無貪等三(心所)、精進、輕安、不放逸、及與不放逸一起的(行捨)、不害等，都是善(心所)。

煩惱(心所)是貪、瞋、癡、

十二

慢、(惡)見、和疑。此外，憤、恨、覆、惱、嫉、慳、誑。

十三

諂、矯、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、

十四

放逸、失念、散亂、不正知、悔、眠、尋、伺，都是隨煩惱(心所)。在(最後的)兩對中，則各有(染污及不染污)兩種情形。

十五

五識在根本識中隨緣而起，或同時或不同時，就像水上的波濤(的生起情形)一樣。

十六

意識是恒常生起的，除了無想天、(無想、滅盡)兩種定、與無心的睡眠、悶絕(等五種情形)例外。

十七

這種識的轉化就是分別。那些(我、法)都是所分別。因此它們(其實)是沒有的，這一切不過是一種表相狀態的存在。

〔問題討論〕

1. 唯識學派為甚麼產生？他們想解決些甚麼問題？
2. 唯識學派對世界存在的問題提出「識轉化」的解決方法。試簡單說明他們的設計。
3. 唯識學派為甚麼說有八識？這與部派佛教說六識有甚麼不同？
4. 佛教一直反對自我觀念的真實性，唯識學派如何說明這個問題？試依據「唯識三十頌」的資料作答。
5. 「心所」是甚麼東西？它和「心」的關係如何？第六識為甚麼有那麼多的心所？
6. 唯識學派主張「唯識」，究竟「唯識」是什麼意義？本書把「唯識」理解為「唯表相」，為甚麼？試說明之。

(完)

註釋

②3 有覆、無記攝：由於末那識有四煩惱心所，所以是染污性的存在，這就是「有覆」。末那識亦不能向將來的生命預記善惡，所以是「無記」(參看註⑬)。

②4 隨所生、所繫：隨業報輪迴所生而繫屬於當界、當地的阿賴耶識中。由於阿賴耶識是輪迴主體，末那識執之為我，自然相逐不離。一解：隨業報所生而與繫屬於當界、當地的四煩惱相應(安慧主此)。界、地即三界(欲界、色界、無色界)九地(欲界一地，色界分四禪、無色界分四處)，可以理解為生命上達的層次。

②5 阿羅漢、滅定、出世道無有：修行者到了阿羅漢階段，煩惱滅盡，末那識便不再存在。其次，在實踐滅盡定及出世道的活動時，它亦暫時被對治而不起現。按：滅盡定是一種主體活動（如受、想）完全停息的禪定，修行者入此定中對一切都渾無所覺（參看註⑤6）。出世道即泛指一切能對治煩惱，以獲得出世（解脫）的實踐，由於這是一些對治性的實踐，所以末那識於中亦不起現。

②6 次第三能變，差別有六種：第三種能提供轉化的主體從作用上可分為六種，這就是眼、耳、鼻、舌、身、意，玄奘譯為「了別識境」，即有了別對象能力的識。其實梵文原意是指能轉化出六種表相的識，「了別」是表相義（參看註⑩），這六種識分別能提供色、聲、香、味、觸、法等六種表相。

②7 了境為性相：以上這六種識都有一個共同的特質，就是攝取對象，或經驗對象。這也就是一般所謂經驗主體的法。又：據梵文本，「為性相」二字玄奘增譯，原文無。

②8 善、不善、俱非：「俱非」，即無記。這是說，這六種識在價值上通三性：若與善心所相應，便是善，若與煩惱心所相應，便是不善；若俱不相應，便是無記。

②9 遍行：即觸等五遍行心所，遍行心所意義見註⑩。

③0 別境：面對某類特殊對象纔出現的心所，與遍行心所的性質恰相反，其實這可以理解為一些特殊的心理狀態。具體內容見註③7。

③1 善：指善心所，即引生善行的心理狀態。具體內容見十一頌。

③2 煩惱：指煩惱心所，即擾亂、障礙人上進的心理狀態，在它們的干擾之下，人會產生惡行，導致生命沉淪。具體內容見註④2—④8。

③3 隨煩惱：指隨煩惱心所，即由煩惱心所衍生出來的心理狀態（「隨」是衍生，濕生的意思），代表人內心的種種苦味、險惡、本能、欲望的複雜情形。詳細內容見註④2—④8。

③4 不定：指不定心所，這些心所有兩重性質，故名。見註④9。

③5 皆三受相應：以上這六種識對於客體都可以有樂受、苦受、或捨受的感覺，與阿賴耶識祇有捨受的情形不同。按：阿賴耶識雖然轉化出我、法世界，但它對於我、法世界不能有清楚的認知，亦無明顯的情感反應，所有的認知活動、情感活動、和其他心理活動便不能通過阿賴耶識得到說明，這就是六識活動的貢獻所在。

③6 初遍行觸等：六識的第一類相應心所是觸等五遍行。

③7 次別境謂欲、勝解、念、定、慧：六識的第二類相應心所是五別境。其中「欲」是希求、願望的心理；「勝解」是對當前對象經

過印證後予以執持的心理；「念」是記憶；「定」是禪定中平等持心的狀態；「慧」是對道理的抉擇能力，可以化除懷疑。

③8 所緣事不同：這一句補充說明別境心所的定義，指出它們各有不同的活動對象，非如遍行心所的普遍性。但梵文本無，而且頌文中對其他心所的活動性質亦不加說明，可能是玄奘為了調節漢譯的頌文字數時所加。

③9 善謂信、慚、愧、無貪等三根；六識的第三類相應心所是十一善。此處先舉六者：「信」是對真理、真事的信受；「慚」是對自己的尊重；「愧」是畏世間的清議；「無貪等三根」包括無貪、無瞋、無癡三者：「無貪」是對物欲的不希求，能對治貪；「無瞋」即慈，不起惱怒，能去除瞋，「無癡」是對道理的明白通達，能化解痴。

④0 勤、安、不放逸、行捨及不害：此處續解其餘的五善：「勤」是努力上進（亦名「精進」）；「安」即輕安，在禪定中感到身心調順輕快狀態；「不放逸」就字面上解即不懈散，而近於精進，但傳統解釋認為亦包括無貪等三根的活動在內；「行捨」是心的平等性、直前性，這主要是說明在禪定中能一直去除各種干擾的心理作用，對實踐有幫助，「不害」即悲，對眾生不作損害。

④1 煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見：六識的第四類相應心所是六根本煩惱。其中「貪」是對生命與物質的貪戀；「瞋」是冷酷無情，情緒不安定，易怒；「癡」即無明、封閉、不明事理；「慢」是對自己的高舉，驕慢、自負；「疑」是對道理的懷疑、困惑；「惡見」亦名不正見，即錯誤的見解，詳細分析有五種：一、有身見，認為有自我存在；二、邊執見，對事物採取極端看法，或常或斷，而不能中道；三、邪見，不合理的見解，妨害真理的見解；四、見取見，堅執自己的見解，缺乏開放態度；五、戒禁取見，對某些戒禁（戒律、規定、習慣）迷信，加以忌諱。

④2 隨煩惱謂憤、恨、覆、惱、嫉、慳：六識的第五類相應心所是二十種隨煩惱。此處先釋六種：「憤」是憤怒，「恨」是怨恨，常思報復；「覆」是隱瞞過錯；「惱」是以鋒利言詞傷害他人（舊解為「暴熱狼戾」）；「嫉」是妒忌；「慳」是吝惜不願施捨。誑、詔與害、憍：「誑」是欺詐；「詔」是奉承，以言語惑亂他人；「害」是損害眾生，產生暴力行為；「憍」是對自己成就、條件的迷戀。

④3 無慚及無愧：「無慚」是對自己的過錯不以為恥；「無愧」是對

世間的非議不以為恥。

- ④5 掉舉與昏沉：「掉舉」是內心的浮躁騷動，不能寧靜下來，對修習禪定有障礙；「昏沉」是精神遲鈍，不能思考，對修觀有障礙。不信並懈怠：「不信」是對真理、真事的不信受，自我封閉，與「信」相反；「懈怠」是懶散、不思進取、與「勤」相反。

- ④7 放逸及失念：「放逸」是精神鬆弛，或由於貪、瞋、癡煩惱的影響，使人對善行的修習放鬆下來（舊說「放逸」是由貪、瞋、癡、懈怠四者結合而成）；「失念」即記憶不清。

- ④8 散亂、不正知：「散亂」是精神不集中，思想混亂；「不正知」是對道理無知，作出錯誤判斷。

- ④9 不定謂悔、眠、尋、伺：六識的第六類相應心所是四不定。為甚麼稱為「不定」呢？因為它們自身的存在既非善性、亦非煩惱性，完全看它們與何種心所相應而定。其中「悔」是後悔，亦名「惡作」；「眠」是睡眠，「尋」是尋思，指初步的思考，「伺」是伺察，指深入的、精細的思考。

- ⑤0 二各二：第一個「二」字，解兩對，即上述四不定心所。第二個「二」字，是說在這兩組心所中，各通於善、惡、無記三性。例如「悔」不作善，此「悔」是善性，若「悔」不作惡，此「悔」便是不善性；如所悔與善、惡無關，便是無記性。其餘「睡眠」、「尋」、「伺」的情形亦然，所以名為不定。

- ⑤1 根本識，即阿賴耶識，一切我、法表相，均以阿賴耶識為存在依據，故名。

- ⑤2 五識隨緣現，「五識」，指眼、耳、鼻、舌、身五種經驗主體。通過它們的活動，轉化出色、聲、香、味、觸的世界。這些轉化活動的生起，是受客觀條件決定的，這就是「隨緣」。「成唯識論」曾經分析這些「緣」的數目，嫌其繁瑣質實，從畧。
- ⑤3 或俱或不俱：這是說上述五識可以同時或不同時起現，彼此不相妨礙。
- ⑤4 如濤波依水：就像無數波濤可以從水中同時起現一樣。
- ⑤5 意識常現起：本頌解釋意識的活動情形。一般說，意識是經常起現的。

- ⑤6 除生無想天：及無心二定、睡眠與悶絕：意識的活動有五種情形例外：一、生於無想天的衆生；二、修行進入無想定的境界；三、滅盡定境界；四、睡眠時候；五、悶絕（昏迷）時候。按：「無色天」居色界第四禪中，據說由修無想定可達致。無想定即一

種以去除「想」為目的的禪定。再進一步則是滅盡定，所有主體的活動完全停息，據說修此定可生於無色界的第四重有頂天中。

- ⑤7 由於無想定和滅盡定中「想」不活動，所以合稱「無心二定」。是諸識轉變分別：以上敘述的這種識的轉化活動同時也就是識的分別活動。「分別」（*vikalpa*），意即主體虛構。因為並無客觀的我、法現象，所有我、法都是識體提供，也就是識體的虛構。復次，此句舊解，以「分別」連屬下文，今據梵文本改。

- ⑤8 所分別：原文的意思是：那些（我、法）都是所分別，即都是虛構出來的存在。樊譯省去主語。

- ⑤9 由此彼皆無，故一切唯識：由於上述緣故，那些我、法其實是沒有的，這一切都不過是一種表相的存在。按：句末「唯識」的「識」字，原文是表相（*viśaṃ*），即識所轉化出來的存在。玄奘約化為「識」，反易引起誤解。宜注意。

更正啓事

本刊第128期，四象堂所刊「析論『帶（惡）業往生』說」一文，以匆促付梓，校者失察，頗有誤植。茲更正如下：題目之「釋」係「析」字之誤。p.21上欄第八行十一字「歡」字係「欲」字之誤，第十六行「象」字乃「家」字之誤；p.22下欄第六行「不可」係「而難」兩字之誤，第二十一行「造」字乃「遣」字之誤。p.23上欄第五行「號」字乃「者」字之誤。下欄第七行「初」字乃「勸」字之誤，第十三行「關」字乃「開」字之誤。p.24倒數第六行「據」字乃「措」字之誤，倒數第三行「逐」字乃「遂」字之誤。至p.25上欄第三段全文，應更正如下。

所說：「吾人從無始以來所積的罪業，何止八十億劫，此不過是一小部分而已」這個當然是指惡業？吾人既有如此積而難消的重罪惡業，自然只有帶了（惡業）往生了。這是朱主編主張「帶（惡）業往生」說的理由。

茲特更正如上，並向讀者致萬分歉意。



淨土探源

中國人與文化交流

(一) 淨土宗的源流

楊白衣

四、出家與在家關係

一、淨土教的展開及其背景

淨土的成立背景究竟為何？這是每一佛子所關心的問題。蓋依歐洲的宗教定義，淨土宗顯然地與基督教同。其所不同者，不過是教主之性格以及果報不同而已。

關於淨土的展開，得由外在條件和內在條件來敘述。外在條件包括了：①生天福樂思想；②輪迴與業報思想；③汎神論與一神教之信仰形態；④出家與在家的關係；⑤外來民族的侵入及文化交流；⑥婆羅門教復興及其文化影響；⑦印度人的宗教意識。內在條件包括了：①大乘佛教之共法；②淨土獨得的思想。換句話說，前者是有關印度民族的宗教生活以及風土、社會、文化、思想等問題，而後者是有關教史的展開。現依序說明如下：

(一)、外在條件

一、生天福樂思想

佛陀的說法中最頻繁的是施、戒、生天等三輪教法。他總先以生天的福樂思想引人入信，然後進一步說明四諦、八正道、十二因緣等教法。因為佛陀善於利用民衆的信仰感情，所以先勸其生天。聽衆一有了興趣，接着就爲他說教生天的方法。生天的福樂思想雖非究竟，但却是通於各民族且爲他們一致的願望，所以其重要性不可忽畧。尤其是在印度，若去掉了生天思想，幾無宗教信仰可言。設若佛陀不以此爲善巧方便，恐無法立足於印度了。

二、輪迴與業報以及解脫

與生天福樂思想有密切關係的就是輪迴與解脫。此爲印度宗教界的一般理念。奧義書以來，印度人無不願往生較好的世界，因爲此界是迷妄的生存——輪迴，因此必須脫離它，不願反覆。要知輪迴與解脫並非佛教的發明，而是通於整個印度宗教界的思想。他們的課題無不以解脫輪迴爲其目的。案印度諸學派的哲學，前半都爲哲學理論，而後半爲其宗教上的實踐方法；這佛教亦然。

三、汎神論與一神教的信仰形態

印度的宗教形態，分爲汎神論和一神論兩種。此中，屬於汎神論形態的有吠陀經。印度雅利安人自吠陀以來在生活上建立了衆神，而想假託讚神之歌，希求現世樂。他們依時、依人安立不同的特定神作爲最高神，因而產生了似一神教的多神教；這得說是印度神話以及宗教界的共同特徵。不用說，佛教也在此種基礎上生長的了。

若把佛教作爲宗教來說，信仰佛陀的人格是最要緊的一環，佛陀觀隨着時間的進展，漸次神格化，遂產生法、報、應三身說以及多佛的思想。到這時佛陀，喪失了歷史上的人格而變成超人、異人了。

南傳佛教與北傳佛教之不同點，即在於此——對佛陀的看法不同。古來所謂大乘、小乘之分，究其根源，不外亦即在此。這當然是起因於傳播上依地、時、民族、社會、文化等背景之不同而來的結果。佛教的展開，若由佛、法、僧三寶來加以考察，南北兩傳的不同就很容易理解了。

四、出家與在家關係

最初期的佛教，僧伽（教團）的形成是由出家、在家構成的。出家與在家的關係，佛教亦不例外地相沿了印度一般的宗教習慣以及通念。不過，在歷史的發展過程中，佛教却建立了獨自的立場，即：出家依「法行」，在家依「信行」的原則。

五、外來民族的侵入與文化交流

我們翻開印度史就知道印度文化並非僅由雅利安民族所創造；在西元前後有幾支外來民族侵入，不久同化，締造了印度文化。波斯、伊朗、希臘、塞族等，給予印度文化的形成貢獻甚大。例如：巴利文獻的「彌蘭陀王所問經」就是希臘王和佛教僧那先比丘的問答；這是西元前後印度思想和希臘思想交流的寶貴資料。

又大乘佛教興起時代的印度社會以及文化，外來民族的影響

亦復不少。例如：出於「大乘經」中的末法思想，無非爲四、五世紀侵印的廓爾民族的攪亂史。要知經尾的「末法五濁惡世」、「令法久住」、「當傳此經」等的記載，並非經文上的修飾語，而是當時國家民族危機的反映。換句話說，流通分的流通悲願，反映了當時印度國家、民族的危機。

淨土三部經中，西方極樂世界的莊嚴，有極華麗的描叙。這若參照印度之自然、風土以及當時海外貿易的黃金流量就不難知道非架空的表現了。

六、婆羅門教復興及其文化影響

西元後的印度，婆羅門教漸次復興，而隨其復興，固有文化亦漸漸興隆。就大乘經典來說，原先用民衆語書寫的經典，這時統改用梵文書寫了。初期的「法華經」雖然混用很多民衆語，但後期的大乘經梵文化的傾向甚爲顯著，無論內容或形式（表現上的），都得與婆羅門文化之隆替對比了。可見「一切經」的理解，必須考察當代之社會環境方能把握了。竊想佛教之至今仍被視爲難懂的宗教，可能與此有關。蓋目前的說法不但無法把握活生生的當代佛教，而且在經文多置附會，竟忘掉佛經是一種譯品。

經文之有許多反覆，亦係通於印度文學的特色；例如「般若經」這種例子最多。反覆得說是經的生命，但國人與此剛剛相反，動輒把它省畧，用「……」等亦復如是「來代替。要知，經典在印度爲人人愛讀、必讀的文學書，所以離不開吟詠、演劇、音樂。有此特色始能適合民衆，受到人們的歡迎，這種想法國人到底無法理解的。寧可說，非文藝作品即無法成爲宗教書，這是印度的通例。經文之反覆，一方面爲一種表現形式，但另一方面亦基於編者的意圖。他們爲使難解的佛教思想易入人心，因而想出了反覆叮嚀的方法。我們讀經絕不可忘記他們的這種願望，而宜好好吟味讀誦才對；也許在反覆中能生出智慧而豁然大悟呢！

七、印度人的宗教意識

（一）孕育信仰的神話文學

本生談是將流傳民間的故事結合佛陀的前生而來的物語，因此佛傳很快地傳播了。印度有一名叫「阿波陀那」文學的民間故事，這與大乘經典的關係最密切。

若想使經典成為信仰，必須要有媒介的橋樑因素，否則無法普及的。佛經中故事之多亦是由此種理由而來。

(二) 功德利益觀

人生之目的以印度人來說，無非為法（Dharma）、實利（Artha）、愛（Kāma）之實現。尤以解脫（Moksha）為究竟。此中實利能使人人生財福，解脫亦能使精神上得到實利。動輒以宗教為迷信、黑暗的國人，是無法理解印度人的這種態度的。印度人以為宗教是光明的切身的問題，因此「宗教即哲學」，絕不分彼此。想理解淨土，最不可忘記印度教徒的這種基本心情——功德利益觀。

(三) 信仰之易行化、單純化

於印度成立而展開的淨土，到後世產生了難解而複雜的「念佛」論。「念佛」在印度的極為簡單，不過是「記憶佛名而口念」而已。淨土宗雖然較之其他宗派容易入信，但其煩瑣的宗學幾使人退避三舍，所以反成「易行難行，難行易行」的現象了。

淨土本極平易直截，至少在我國善導大師時代如此。那時正如「六時禮讚」的記載邊唱梵唄、邊念佛號，並不需什麼一心、三心等哲學問題。設若淨土宗忘記了凡夫性的基本原則，而徒入高尚的理論者，則非立教者之原意了。

二、內在條件

淨土宗不但有一般大乘共有的內在條件，且另有獨得的內在條件，這大約如下：

一、大乘佛教共通的條件

(一) 佛陀觀的變遷。

(二) 致力於開顯真理性

(三) 聲聞道與菩薩道之分別。

(四) 無相與有相、真實與方便二諦的思維。即以妙有和具象的構想來敘述經典。例如極樂世界的描寫，橫溢了具象象徵，幾使人誤認真有其土。其實淨土是以「空」為基礎，顯出真空妙有的世界的。

二、淨土宗獨有的條件

(一) 以念佛、見佛的大乘展開淨土往生說

在「經集」裏記載，有一位婆羅門學生，某天聽完佛陀之說法後返回南印度報告師父說：自從見過佛陀以來日夜思念不忘，我向着佛陀的所在日夜念佛陀。

因見佛而信佛、歸佛的心情，不外是觀見佛陀而後產生的信仰。於此，信佛就是見佛、聞佛。換句話說，接觸其人格後始能確立信心。

「無量壽經」共有漢譯、吳譯、魏譯、唐譯、宋譯等異本。看初期形態的漢譯和吳譯，都以見佛思想為中心。就是說，於臨終時「見佛」來迎，並且把他帶至淨土；但後世的淨土教徒好像忘掉了這一基本原則。又「觀無量壽經」的十六種觀法是與印度佛教之禪觀方法——業處觀——結合的觀法。即：阿彌陀佛的真身觀和觀音等，必以觀察具體的形象為前提，否則就不發生功用。

(二) 諸行往生和念佛往生之二種立場

初期的「無量壽經」是以諸行往生為中心，因為出家者中心的色彩較濃厚的緣故。但到了後期，諸行便以念佛一行取代，見佛則以稱名取代了。這種變化可能起因於當代行者的願望，而使經典的編者不得不如此敘述。

(三) 本願思想的展開和他力救濟論

「無量壽經」之本願數，自初期到後期漸次增加，即自二十四願增至倍數的四十八願。本願為大乘菩薩的根幹，淨土不過是

把它特別強調而已；所以本願的研究於淨土的意義特別重大。淨土宗的特色，是就法藏菩薩的本願成爲「他力」而作用於一切衆生。得說淨土就是根據這一本願而來的宗派。

綜上所述，淨土宗的成立條件極爲廣泛，而隨着時代變化。阿彌陀佛之本願就是救我人的願望，有了阿彌陀佛的本願始有我人往生的願望。但要知有衆生始有本願可言，故離了衆生亦即無佛願，離了佛願亦即無衆生願了；得說衆生願與佛願之完全相即，爲淨土宗的生命線。

淨土絕不是原先就說好的，而是生存於各時代之民族或文化中的的人類的悲願，被真理淨化、實現的歷史。

淨土宗教我人於永遠的淨土發掘真實的自己，所以離了自己不但沒有淨土而且亦無本願、他力的大悲。當我人於無限的時間和空間凝視有限的自己時，就不得不感嘆業障深重、力量脆弱，而於如來之大悲中求一出路了。

一、極樂世界的來源及其光景

極樂淨土的原型究竟在印度神話的何處？這是向來的學者所議論的問題。將極樂世界的濫觴求諸於印度最古的經典——「梨俱吠陀」之夜摩天，這是若干學者所探認的。委實夜摩天的樂園，充滿了常住不斷之光明，而爲不死滅的世界^①。

日本荻原雲來博士曾經主張：極樂淨土的觀念，受到了「梨俱吠陀」中毘紐奴神天國的影響。他說：「傳說，毘紐奴最高的步處（Padan Paramam）有蜜^②，或甘露，這不外是蘇摩酒。其原語爲 amita，俗語爲 amita 或 amida，這後人把它解爲無量義。太陽被視爲與酒神蘇摩同一故，以爲有「無量光、無量壽」。此種語言解釋，雖然不無疑問，但這種推論確有其根據。例如：法藏比丘之第二十六願，依梵文典爲：「想得到那羅延神那樣的力量」。那羅延是毘紐奴神的別名，故淨土宗與毘紐奴教

之間，恐怕有關聯。除此之外，淨土與印度教之間關係亦深。例如：爲法藏比丘（以後的阿彌陀佛）師父的世自在王佛（Lokes-vararaja）爲印度教濕婆神的別名。

別以 Amia（阿彌陀）爲 Amrita（甘露）的轉訛來解釋，把 amita 解爲無量義的例子，在婆羅門教也頗多，例如梨俱吠陀之（Kausitaki）奧義書（一、三以下）所說的梵天世界（Brahmaloka），與此也多少有關聯。這裏的梵天玉座叫做「無量威力」（Amitojas）。此玉座在梵天世界含有中心意義，故後代的吠檀多學者把它叫做「玉座之明知」（Paryanka-vidya）。「無量威力」若依佛教梵文特有的意義來說，即：爲光輝、光明。漢譯經典這作「光澤、光色、精光」。這正與「無量光」的觀念相通。對此，「無量壽」這句話雖在奧義書未出現，但其梵天世界有不老（Vijata）河，若達此就成爲不老人。又這裏有一名叫薩拉遮的都市，其中有一名叫阿巴羅祇多的宮殿，其門衛爲因陀羅神和梵（Prajapati）神，又有一名叫韋不的大庭。對此，極樂淨土也同樣地有很多宮殿以及美麗的玉座。對「Kausitaki」奧義書之有五百天女前來歡迎往生的說明，極樂世界也同樣地說有七千天女會圍繞着往生者，整天奏樂。又對梵天世界之「百人天女手持果實，百人天女手持香粉」來迎，極樂世界說：「有諸飾具——首飾、耳飾、頸飾、手足飾——冠、耳環、腕飾、項飾、耳飾、指印環、金鎖、帶子、金網、真珠網、一切寶網、金寶鈴網等得隨心所欲，從樹枝垂下。」傳說法藏比丘在過去世求道時，「一切寶之莊嚴、一切被服、法衣、一切花、燒香、熏香、華鬘、塗香、傘蓋、幢、幡、一切樂器、歌詠、從手掌、毛孔出現。」對奧義書的梵天世界，反映了佛世前古印度上層階級的生活欲求，極樂世界，則反映了貴霜王朝時一般富裕資產家的生活欲求。「Kausitaki」奧義書僅簡單地說梵天世界有一名叫伊梨耶的樹木，但極樂世界說有一菩提樹（Dodhi Vrksa）之後再細說其高千六百由旬，用巨大數字說明其絢爛的情形。這點淨土經又與印度教 Purana 經的敘述相似。

諸天世界的觀念，佛教雖然受到了婆羅門教乃至印度教的影响，而成立了極樂世界的觀念，但佛教神話中，受他化自在天的影響亦不少。因此說，往生極樂的人，猶如他化自在天具有大神通力。

極樂世界的位置乃在於西方。這種於西方求理想樂土的信仰，是通於整個原始民族的願望，這印度民族亦不例外，早就認為西方有種特殊意義。例如：吠陀經中受到婆羅門特別重視的Savitṛ頌，當他們學習時「學者必向西方，坐於東方，從師讀誦。」③印度人通常以水神 Varuṇa 為西方的守護神，故有人把阿彌陀佛連結於 Varuṇa 水神來解釋。

此外，有人以為阿彌陀佛非印度本身的產物，而是外來思想，乃從斯基泰族或波斯人之太陽神話以及彌多羅神之信仰來尋求答案。

要之，阿彌陀佛的來源迄今未有定論。

極樂世界據說有七重欄盾。欄盾是在卒堵婆周圍的石垣，例如現存之散地第一佛塔，周圍也有一重欄盾。「七」數被視為神聖的數目，諸如：「七仙人」、「七佛」、「七步」等名詞。也許貴霜王朝時代的佛教徒，以「七重欄盾」為理想。這樣便於右繞三周。

又極樂世界有七重行樹。印度的靈場古來就有在通路兩旁種植樹木的習慣，這印度教徒、回教徒亦不例外。行樹的特色就是左右均齊，成為直線。

一般佛教徒經過這樣的道路參禮佛塔，而偏袒右肩環繞周圍。這是古印度一般的習俗，並非佛教獨特的儀禮。奇怪的淨土經既未言及佛塔亦未強調崇拜佛塔事，而只言及「宮殿」、「樓閣」和崇拜菩提樹事。也許這就說明了淨土信仰的來源，並非出自崇拜佛塔的教徒，而另有所由，說不定與崇拜巨大佛像的儀禮結合而成的。

極樂世界據說有蓮池。所謂蓮池就是靈場（Tirtha）而有臺

級者。這種想法通於印度教徒。他們都說「下水邊臺級沐浴的靈場」，乃為靈場的水池，附屬於寺院，形狀有方形與矩形，得由任何一邊走下去。印度教徒就是下此台級以水浴為樂。這有點與游泳池相似，所不同者乃是前者有蓮花而已，周圍的台級有點像觀覽席，均用黃金、白銀、吠琉璃、水晶等四寶作成。

此種台級式的靈場，有時沿河川建在岸邊；例如波羅奈的水浴場就是最典型的一例。把這種想法理想化，就成為「大無量壽經」的「內外左右有諸浴地，或十由旬，或二十、三十，乃至百千由旬。縱廣深淺各皆一等。八功德水，湛然盈滿，清淨香潔，味如甘露。黃金池者，底白銀沙，白銀池者，底黃金沙……或二寶三寶，乃至七寶，轉共合成。」

也許淨土教徒空想：像波羅奈那樣的水浴靈場，假使沒有泥土，而布滿了金沙，是多麼地絕妙啊！「阿彌陀經」說，極樂世界的蓮池，有車輪大的蓮華，這在印度是不稀奇的，所以其空想有淵源，並非憑空捏造。

在極樂世界，黃金等寶物自然有。這可能是該經典出現時，適逢貴霜王朝金幣的流通最發達的時候，所以有此空想。每天看着以寶石造成的樹木耽樂，對於重視寶石的印度人來說，乃是應有的本能欲望。例如東南亞的富翁，他們豈不是也用寶石作花盆欣賞？可見極樂世界的莊嚴，不外是此種生活的誇張或理想化了。

極樂世界應是沒有罪惡而清淨的地方，但為何要充滿黃金的臭氣呢？人畢竟是貪欲不厭的動物。我們不要忘記「莫入眾寶作成的牢獄」的經文；這不是諷刺是什麼？

極樂世界由於法藏比丘的誓願，沒有女性，皆清一色的男人。女性變成男性的起源不明，可能非佛教獨特的思想。印度教的經典與此剛相反，都是男性變成女性的說法。同樣是斷絕性慾，而且想法却不同，這是很有趣的。可能是此二者的根源不同的緣故。

（未完）

也談「帶業往生」

也談「帶業往生」

講於華嚴專宗學院

顯明

最近有人大倡帶業不能往生，認為淨土五經裏沒有「帶業往生」這句話，而斷言此說沒根據，其會出此言，實乃未研教理所致。今就此問題，我們來探討一下：首先從「業」字來分析它，一般說來，「業」有善業和惡業，它並非單指惡業而言，起心動念皆是業，做好事當然也是業，即善業。這業如再加上個「力」字，則成業力，依輪迴觀之，善業超生，惡業墮落，其關鍵，全因業的力量推動之，可說善惡業的力量，即輪迴的原動力。我們之所以天上人間，驢胎馬腹，升沉不斷，生生滅滅不已，全由這個。

有關「善惡」二業，絕非一般人表面所看狹義之善惡，希諸位注意，這是焦點。「善」與「惡」是附合的，經論中曰「如來藏」為在纏法身；「阿賴耶識」乃真妄和合，可見「善中有惡，惡中亦有善」，這說明「善」與「惡」絕非我們所想像不完整的狹隘之觀念。事實上，「善」、「惡」亦沒有標準，見仁見智。比如出家人，起早睡晚，在三寶門中修學，吃不好，穿不好，刻勵自己，沒有享受，旁人看了，認為很苦，反觀一般人，晚上打牌搓麻將，通宵達旦，勞命傷財，那才真苦呢，而他們却自以為樂。再就社會上的家庭而言：有錢的父母，不教養孩子，他們請下女，保姆帶孩子，結果是上等的家庭，受下等的教育，不是嗎？試想，下女會不會教給「小公子」們禮義廉恥等知識？可見這「上與下」、「好與壞」、「苦與樂」甚至「善與惡」是沒有

一定界限的，端看站在那個角度來看它。

天台宗有句話說：「諸佛有性惡，闡提不斷善」，闡提的善根沒有斷，諸佛則有性惡、無修惡，諸佛的修惡沒有了，性惡還存在。注意這「惡」字，不要拿我們對善惡的看法之「惡」來看待它，這「惡」乃善惡附合的「惡」，要知道善、惡是二相，但性體却是一，其互為關係是一而二、二而一的，因此本性中具有善也具有惡，而有性善就有性惡，有性惡也就有性善，這善惡二義，範圍是很大的，相對的「修善」「修惡」的範圍就小了，性是對修而言，闡提不斷善，表示他本性中仍具有善性在，由於不修善，故曰闡提。有關「性」與「修」，希各位用心去領會，務必要弄清楚。

再引華嚴一乘教義章中所明「本性住」、「習所成」之說融之，則習所成是修德，本性住是性德，在本性中住有善惡，然必依「習」之修為，方「成」其功。所以說諸佛有性惡，無修惡，如果不懂這「性」、「修」的道理，那就被難住了。再打個比喻吧，我現在手上拿的是杯茶水，我們可把這水看成是善性，再把這杯水放到冰庫裏，結果它形成了冰塊，不流通了，就如同是惡法，因惡法是不流通的，你說這是水呢？換句話說它是善耶！惡耶！所以說善與惡實與手心、手背一樣，是一體兩面的，既不是一個，也不是兩個。以上為簡明善惡二法之理。對上來所舉「善惡」二法懂了，則對「業」字就不難理解，

依上說知善、惡都是業，且善業裏邊存有惡業，惡業裏邊也存在著善業，那麼「帶業往生」當然是絕無問題的，而且還有一點必須說明：就這「善業」「惡業」乃是名相，是個名詞，什裏是善、是惡呢？有時也很難具體的下個定義，我拿刀把你的頭砍下來了，你說是善還是惡呢？如果我說是善，旁人也許認為是惡了，為什麼？這全要看我殺人的動機，若你是壞人，我把你的頭砍斷了，使你少做壞事，我不但無罪，還有功德哩！孫叔敖殺兩頭蛇的故事大家都曉得吧，別人看見兩頭蛇要死亡的，但他埋了兩頭蛇非但沒有死，且積了陰德，因為心存仁厚之故，所以說這善、惡最主要還是角度的問題，看我們最初行事的一念而定。這問題解決之後，進一步可依判教，來看這「帶業往生」的主題。

依智者大師所作觀無量壽經之觀經疏中明：上品上生是十回向位，到了西方極樂世界見佛聞法悟無生，得無生忍、破無明。若據判教而言，十回向位是未破無明的，祇破煩惱障，未破所知障，各位知道，煩惱障即見思煩惱，所知障才是無明。也就是說，帶著無明煩惱到西方極樂世界去，在那邊蓮花一開見了佛破了無明而得無生忍。如果說帶業不能往生，非得業淨了才往生，那麼業淨了成了佛還須到極樂世界去嗎？這是個很明顯的答案。再說破無明就八相成道了，也就是一般所說的無生法忍，即此位次，無明惑別名所知障，若證到無生法忍也就見了佛，聞到法了，教判裏說此為圓初住、別初地，此二位是破無明之位，龍女成佛也在此位次。不破無明是不能成佛的，一登地、一入住便完全不退轉了，可見帶業往生是帶著無明惑到西方極樂世界，在那裏見佛聞法而破無明得阿鞞跋致，這是指最高品位的上品上生而言。

如此看來下品下生所帶之業當更多才對，不錯，下品下生就是具縛的凡夫，仍具足纏縛，罪障深重，因臨終一念與佛相應了，所以仍可往生，不過這一念絕非我們平常手持唸珠，口中念佛那種念，這一念是相應的一念，臨終一念與佛相應了，就得以往生，要是臨終的一念不明，那念佛一輩子都要前功盡棄了，可見這最後一念是相當重要的，比平常念多少佛都受用。平常我們念佛皆求數量多，事實這並不很正確，佛號念得再多，若不相應亦

無用，因說相應一念可抵千萬念。

在此順便一提拜佛，拜佛也應拜到「能禮、所禮性空寂」，才有受用，何以故？蓋「凡所有相皆虛妄」也，應知拜佛是拜佛性非拜佛相，是以外的佛像啟發自我內裏的覺性，末了還是拜自性，所以說拜佛是莊嚴自己，若如同老太婆一樣只一味拜佛相，拜佛便無意義了，當知所拜之佛性與自性是同一性，所以說「所禮」性空寂。而「能禮」也是空的，因能禮的是四大——地水火風，這四大本空，所謂空並非火化之後才空，燒過之後成死灰之空已無用了，且此種空也不能禮佛了。當知這四大乃代名詞，它代表貪、瞋、癡、業，「地大」表愚癡，地是堅固的，頑石不化，故曰愚癡；「水大」表貪心，汩沒無邊，貪心不足也；「火大」表瞋心，火燒功德林，一念瞋心起，百萬障門開，這是火大；「風大」表業力，業力鼓動，輪迴不息，所謂業風輪迴。空者，空此四大也，不但視四大地水火風和合而有，本性是空，更應進一步把貪、瞋、癡、業空掉，方真禮佛也，故曰「能禮」亦空。切莫以為拜佛是平常事，天天在拜，事實上，內裏學問大著呢！不知諸位運心如何？

末了來談往生大事，人一到了臨終時，平常若無看家本領，那是很恐怖的，遇有强有力的業力牽引，能立刻往生或下地獄，否則十法界均會現前，此時若心念顛倒便完了，必得心不顛倒，意不貪戀才可，最好的方法是請人助念，佛念轉強，各界便隱沒消失了，最後剩佛菩薩來接引你。但這助念一事亦值得研究，如果平日聽某人念佛就感厭惡，臨終時切莫由他助念，免增煩惱，最好能事先交待清楚，希屆時請誰說法或助念，當然這也難說，因緣不具足便請不到了，有個法子可補救，即準備個錄音機，或錄下自己平常念的佛號，或錄下那位投緣的法師所念的佛號，臨時便可以放錄音帶來助念，這助念很重要，可助您入正念，若一念相應了，就被接引了，所以說具縛的凡夫也可以往生。

至於說「帶業往生」不對，那樣說「不帶業往生」也不對，此中道理廣於淨土論疏，須要者往檢。

（轉載自三五九期菩提樹）



「大智度論」集粹之十九

菩薩應觀七成品一切種智

智 銘

(續 完)

我者，但有身，心顛倒故計有我。若色相、若無色相，若常、若無常，有邊、無邊，有去者、不去者，自在者、不自在者，如是等我相，皆不可得。如是等種種因緣，觀諸法和合因緣生，無有實法有我。是名法念處。

菩薩摩訶薩，行四念處，觀是內身無常、苦，如病如癰，肉聚敗壞，不淨充滿，九孔流出，是為行廁。如是觀身惡露無一淨處。骨幹肉塗，筋纏皮裹，先世受有漏業因緣，今世沐浴、華、衣服、飲食、臥具、醫藥等所成。二世因緣以成身軀，識牛所牽，周旋往返。是身之大和合造，如水沫聚，虛無堅固。是身無常，久必破壞。是身相，身中不可得，亦不在外，亦不在中間，身不自覺，無知無作，如牆壁瓦石。是身中無定身相，無有作是身者，亦無使作者、是身先際、中際、後際，皆不可得。八萬戶虫，無量諸病，及諸饑渴、寒熱、形殘等，常惱此身。菩薩摩訶薩觀身如是，知非我身，亦非他有。不得自在，有作及所不作。是身相空，從虛妄因緣生，是身假有，屬本業因緣。

菩薩自念：我不應惜身命，何以故？是身相不合不散，不來不去，不生不滅。不依倚。循身觀是身無我、無我所故空。空故無男女等諸相，無相故不作願。如是觀者，得入無作智門。知身無作、無作者，但從諸法因緣和合生。是諸因緣作是身者，亦從虛妄顛倒故有，是因緣中亦無因緣相，是因緣生亦無生相。如是思惟，知是身從本已來，無有生相，知是身無相無可取。無生故無相，無相故無生，但誑凡夫，故名為身。菩薩如是觀身實相時，離諸染欲著，心常繫念在身。循身觀如是，名為身念處。觀外身、觀內外身亦如是。

菩薩云何觀心念處？菩薩觀內心，是內心有三相：生、住、滅。作是念：是心無所從來，滅亦無所至，但從內外因緣和合生。是心無有定實相，亦無實生、住、滅，亦不在過去、未來，現在世中。是心不在內、不在外、不在中間，是心亦無性無相。亦無生者，無使生者。外有種種雜六塵因緣，內有顛倒心想，生滅

相續故，強名為心。如是心中實心相不可得。是心性不生不滅，常是淨相，客塵煩惱相著故，名為不淨心。心不自知，何以故？是心，心相空故。是心本末無有實故，是心與諸法無合無散，亦無前際、後際、中際，無色、無形、無對，但顛倒虛誑生。是心空無我、無我所。無常無實，是名隨順心觀。知心相無生，入無生法中。何以故？是心無生，無性無相，智者能知，智者雖觀是心生滅相，亦不得實生滅法，不分別垢淨而得心清淨。以是心清淨故，不為客塵煩惱所染。如是等觀內心，觀外心，觀內外心，亦如是。

菩薩云何觀法念處？觀一切法不在內、不在外、不在中間。不過去、未來、現在世中，但從因緣和合妄見生，無有實定，無有是法，是誰法。諸法中法相不可得，亦無法若合若散。一切法無所有如虛空，一切法虛誑如幻。諸法性淨，不相污染，諸法無所受，諸法無所有故。諸法無所知，心、心數法虛誑故。如是觀時，不見有法，若一相、若異相，觀一切法空無我。是時作是念：一切諸法因緣生故，無有自性，是為實空，實空故無有相，無有相故無作，無作故不見法若生若滅。住是智慧中，入無生法忍門。爾時雖觀諸法生滅，亦入無相門。何以故？一切法離諸相，智者之所解。如是觀時，繫心緣中，隨順諸法相，不念身、受、心、法，知是四法無處所，是為內法念處。外法念處、內外法念處亦如是。四正勤、四如意足，亦應如是分別，觀空無處所。

菩薩摩訶薩觀五根、修五根。信根者，信一切法從因緣生，顛倒妄見心生，如旋火輪，如夢如幻。信諸法不淨，無常、苦、空、無我，如病、如癰、如制，災變敗壞。信諸法無所有，如空拳誑小兒。信諸法不在過去，不在未來，不在現在，無所從來，滅無所至。信諸法空、無相、無作，不生不滅，無作無相。而信持戒、禪定、智慧、解脫、解脫智見。得是信根故，不復退轉。以信根為首，善住持戒，住持戒已，信心不動不轉。一心信依業果報，離諸邪見，更不信餘語，但受佛法，信象僧。住實道中，直心柔軟能忍，通達無礙，不動不壞，得力自在，是名信根。

精進根者，晝夜常行精進，除却五蓋，攝護五根。諸深經法

，欲得、欲知、欲行、欲誦、欲讀，乃至欲聞。若諸不善惡法，起令疾滅，未生者令不生，未生諸善法令生，已生令增廣。亦不惡不善法，亦不愛善法，得等精進，直進不轉。得正精進定心故，名為精進根。

念根者，菩薩常一心念，欲具足布施、持戒、禪定、智慧、解脫。欲淨身口意業，諸法生滅住異智中，常一心念。一心念苦、集、盡、道。一心念分別根、力、覺、道、禪定、解脫。生滅入出。一心念諸法不生不滅，無作無說，為得無上智慧，具足諸佛法故。一心念不令聲聞、辟支佛心得入。常念不忘如是諸法甚深清淨，觀行得故，得如是自在念，是名念根。

定根者，菩薩善取定相，能生種種禪定，了了知定門，善知入定、善知住定、善知出定。於定不著不昧，不作依止，善知所緣，善知壞緣，自在遊戲諸禪定，亦知無緣定，不隨他語。不專隨禪定行。自在出入無礙，是名定根。

慧根者，菩薩為盡苦，聖智慧成就。是智慧為離諸法，為涅槃。以智慧觀一切三界無常，為三衰、三毒火所燒。觀已，於三界中，智慧亦不著一切三界。轉為空、無相、無作解脫門。一心求佛法，如救頭然。是菩薩智慧無能壞者，於三界無所依，於隨意五欲中常離。慧根力故，積聚無量功德，於諸法實相，利入無礙無難。於世間無憂，於涅槃無喜，得自在智慧故，名為慧根。

菩薩得是五根，善知眾生諸根相：知染欲眾生根，知離欲眾生根，知瞋恚眾生根，亦知離瞋恚眾生根，知愚癡眾生根，亦知離愚癡眾生根，知欲墮惡道眾生根，知欲生人中眾生根。知罪眾生根，知無罪眾生根，知逆順眾生根，知當生欲界、色界、無色界眾生根。知厚善根、薄善根、象生根。知正定、邪定、不定象生根，知輕躁象生根，知持重象生根，知慳貪象生根，知能捨象生根。……於知眾生根中，得自在方便力故，名為知根。菩薩行是五根增長，能破煩惱，度眾生，得無生法忍，是名五力。天魔外道不能阻壞，是名為力。

七覺分者，菩薩於一切法，不憶不念，是名覺分。一切法中，求索善法、不善法、無記法不可得，是名擇法覺分。不入三

破界壞諸界相，是名精進覺分。於一切作法，不生樂著，憂喜相壞故，是名喜覺分。於一切法中，除心緣不可得故，是名除覺分。知一切法常定相，不亂不散，是名定覺分。於一切法不著不依止，亦不見是捨心，是名捨覺分。菩薩觀七覺分如是。

八聖道分者，正見、正精進、正念、正定上已說，正思惟、正語、正業、正命，今當分別解說其義如下：正思惟者，菩薩於諸法空無所得，住如是正見中，觀正思惟相。知一切思惟，皆是邪思惟，乃至思惟涅槃，思惟佛，皆亦如是。何以故？斷一切思惟分別，是名正思惟。諸思惟分別，皆從虛誑顛倒故有，分別思惟相皆無。菩薩住如是正思惟中，不見是正是邪，過諸思惟分別，是為正思惟。一切思惟分別皆悉平等，悉平等故心不著，如是等名為菩薩正思惟相。

正語者，菩薩知一切語，皆從虛誑顛倒取相分別生。是時，菩薩作是念：語中無語相，一切口業滅，知諸實語相，是為正語。是諸語等，無所從來，滅亦無所去，是菩薩行正語。諸所有語，皆住實相中說，以是故，諸經說：菩薩住正語中，能作清淨口業。知一切語言真相，雖有所說，不墮邪語。

正業者，菩薩知一切業邪相，虛妄無實，皆無作相，何以故？無有一業可得定相。諸業中尚無有一，更無有三，何以故？如行時已過，則無去業，未至亦無去業，現在去時亦無去業，以是故，無去業。除去業，去者不可得，除去者，去業不可得。如是等一切業空，是名正業。諸菩薩入一切諸業平等，不以邪業為惡，不以正業為善。無所作，不作正業，不作邪業，是名實智慧，即是正業。菩薩於諸法等中，無正無邪，如實知諸業，如實知已，不造不休，如是智人常有正業，無邪業，是名菩薩正業。

正命者，一切資生活之具，悉正不邪，住不戲論智中，不取正命，不捨邪命，亦不住正法中，亦不住邪法中，常住清淨智中，入平等正命，不見命，不見非命。行如是實智慧，以是故名正命。

若菩薩摩訶薩，能觀是三十七品，得過聲聞、辟支佛地，入菩薩位中，漸漸得成一切種智。

(完)

(上接第40頁永懺樓隨筆「禪定天眼通的實驗」)

學上的微名，自寫佛教研究散文之後，我失去了文藝刊物的許多讀者與地盤。許多我的文藝讀者說我有「神經病」，說我「迷信」，他們寧願看鴛鴦蝴蝶派的小說和「強說愁」的多愁善感文藝散文，而不再看我的寫實派文章！我的這些損失，相當的大，可是不後悔，我認為我仍應學佛及研究超自然科學下去。世俗的名利，實在不算什麼，有名有利就是做了名利的奴隸罷了。

我自己在永懺樓時常實驗用心力注視海灣的船隻桅燈，試驗用心力去控制燈光開關，我也試驗過用街燈做目標，我在多次的實驗中，發現成功的「或然率」是大約百分之三十至三十五，我祇可說是「或然率」，不能說是已經成功地用心力控制燈光。

我在六月份時，曾經實驗注視餐桌上的碗野菜，我心中念佛，我希望這碗會移動，奇事發生了，那隻磁碗在桌面自己滑冰般地自行，向我移來。這實驗成功了兩次，但是失敗的次數不知凡幾，那兩次的成功，大概也是偶然而已，而且湯碗移行不多路，第一次祇有約十二英寸，從檯內走向檯邊我面前，第二次祇有五英寸，我喚母親來看，她趕到時祇可見到尾的半寸移動。

關於天眼實驗，則成功率較高。

天眼通的實驗，除了我數年來不時將預見的事情發表預告之外，還有很多佛教友人及基督教友人來監督實驗。我實驗的預言。在「內明」發表過數則，其中包括中東的新戰爭——以色列後來攻陷貝魯特，屠殺居民，驅趕「巴解」到阿剌伯各國，這一則預言其實祇可算是常識，如今我再補充此則預言：以色列驅趕「巴解」散居各地，自以為從今以後安居高枕無憂，但我看見這是等於癌細胞的擴散，三五年後，巴解捲土重來，阿拉伯十三國合攻以色列，耶路撒冷的磚石上沒有一塊不染滿猶太人的鮮血！以色列重陷亡國之痛苦悲慘！我們不妨拭目以待吧！（預言的暗殺之首事件三件又一件應驗了！）

(未完)

現代人研究佛學應走之方向

伍棟英

(一) 引言

想清楚了解「甲先生往那方向走」。這句話的意思，有兩個因素是不可忽略的：(1) 甲先生的目的地；(2) 達到目的地所採用的方法。同樣，想清楚了解「現代人研究佛學應走之方向」這句話的意思，亦有兩個因素不可忽略：(1) 現代人研究佛學應有之目的；(2) 達到目的應採用之方法。

「目的」是指我們希望達成的目標；「方法」是指達成目的所採用的程序或途徑。談論「應走之方向」時，就會涉及「目的」和「方法」這兩個因素如果說明白了「目的」和「方法」，這兩因個素，亦即說明白了「應走之方向」。

到底，現代人研究佛學應有什麼目的呢？達成目的又應該採用什麼方法呢？簡言之，現代人研究佛學應走之方向是什麼呢？以下較詳細地跟大家討論一下。

(二) 現代人研究佛學應有之目的

在本節中，我們將會對現代人研究佛學應有之目的提出建議。請大家注意，我們的建議並非只適合現代人，不適合古代人；而是既適合現代人，亦適合古代人；並且我們相信，也適合未來的人。建議的靈感是來自佛陀本人。

佛學是指佛教思想，是佛陀在菩提樹下悟出來的道理，及以

這些道理為基礎發展開來的其他思想。二千多年來，佛教思想不但指導過佛陀悟道後的生活，亦指導過千千萬萬人的生活，改變過千千萬萬人的行為。

這樣說來，佛學實在是一門「生命的學問」，它與數學這類「純知的學問」不同。研究「純知的學問」至多只能對你的實際生活有間接而微弱的影響；但研究「生命的學問」就不同了，它能夠對你的實際生活有直接而重大的影響，它可以完全改變你的生活方式，改變你的一生。

既然佛學是一門「生命的學問」，當我們研究佛學時，就不應只把它視為一門「純知的學問」來研究，而應該還它本有的身份，視為一門「生命的學問」來研究。換句話說，我們研究佛學之目的，不應只是純粹為了求取知識、寫論文或應付考試，而應該更進一步，為了獲取「智慧」，指導人生。

如果佛陀在菩提樹下悟得道理後，把道理收藏起來，只作為指導自己生活之用，我們至多只承認佛陀悟性高，不會認為他偉大。我們認為佛陀偉大，主要是因為他四十多年來，不辭勞苦，將自己悟得的道理，向世人講解，使他人的生活，獲得指導。因此，我們研究佛學之目的，亦應該有兩點：(1) 從佛教思想中，獲取「智慧」，指導自己的生活；(2) 效法佛陀偉大之處，將自己領悟的道理，向他人講解，啟發他人獲取「智慧」，使他人的生活亦同樣得到指導。前者可稱為「自覺」；後者可稱為「

覺他」。「自覺覺他」就是現代人研究佛學應有之目的了。

(三) 達成目的應採用之方法

方法本身沒有真假可言；只有有效與無效或效率高與效率低可說。那麼，達成「自覺覺他」這個目的之有效或效率高的方法是什麼呢？方法是有時空性的，即是說，相對於同一個目標而言，在某一個時代環境中最有效的方法；在另一個時代環境中就未必最有效。因此，我們現在討論達成目的之有效方法，亦要扣緊現代社會來說，以下分幾點談談：

(1) 以客觀開放的態度研究佛教思想：

想達成「自覺覺他」這個目的，即是說，想從佛教思想中，獲取「智慧」，指導自己的生活，及啟發他人獲取「智慧」，使他人的生活亦得到指導。第一步就是要研究佛教思想。如果不研究，又怎能從佛教思想中，獲取「智慧」，指導人生呢？一談到研究，問題跟着出現：怎樣研究？答：以客觀開放的態度去研究。用客觀開放的態度去研究佛教思想，目的是要正確地了解佛教思想的原意。

(a) 客觀的態度：

「客觀」是相對於「主觀」而言。用客觀的態度研究佛教思想，就是要實事求是，講求證據，冷靜觀察，不懼勢力，不歪曲事實，不因個人的好惡而曲解佛教思想。

要客觀地研究佛教思想，最好能夠接受以下三種訓練：(i) 文獻學的訓練；(ii) 歷史學的訓練；(iii) 思考方法學的訓練。文獻學的訓練能幫助我們直接閱讀原典，了解佛典之原始意義；歷史學的訓練能幫助我們明瞭某一觀念出現的前因後果；思考方法學的訓練能幫助我們澄清觀念的意思。並非每一位研究佛學的人都必須接受上述三種訓練，但經過以上三種訓練之後，是有助於正確地了解佛教思想的原意，還它的歷史真相。

(b) 開放的態度：

「開放」是相對於「封閉」而言。用開放的態度研究佛教思想，就是要打開心靈，虛心學習，不立門戶，不故步自封，不抱殘守闕，不自以為是，不學井底之蛙，夜郎自大。

用開放的態度來研究佛教思想，可以分兩點來說：(i) 參考外國人研究佛教思想的方法及成果：

將自己的研究方法及成果與外國人的加以比較，不但有趣而且很有價值。有時，在互相比較之下，會有新啟發及提醒我們留意一些一向疏忽的事情。(ii) 將佛教思想與其他宗教學科作比較：

將佛教思想與其他宗教學科作比較，例如與基督教、回教、印度教、道教及其他哲學思想，或者與人類學、社會學、心理學、經濟學、物理學、生物學等等作比較研究，亦會有新啟發。這樣做，不但能幫助我們從不同的角度去了解佛教思想的原意，亦能顯示出佛教思想在當今學術思想領域內所佔的地位。

(2) 用現代語言表達佛教思想：

上面已經提過，我們研究佛學應有之目的「自覺覺他」，要達成目的，第一步就是用客觀開放的態度研究佛教思想，正確地了解它的原意。了解它的原意後，下一步應怎樣？第二步就是用現代語言把佛教思想表達出來。為什麼要用現代語言表達呢？答案很簡單：想現代人容易了解佛教思想，達到「覺他」之目的，最好就是用現代語言表達。在佛教思想中，有很多重要觀念，例如「緣起」、「真如」、「空」、「佛性」、「涅槃」等等，如果不用現代語言去表達，是很難令一個有現代知識而未經過佛學訓練的人明白的。怎樣用現代語言表達呢？亦可分兩點來說：

(a) 用現代學術語言表達：

現代學術語言主要是指現代哲學，生物科學及社會科學的語言。用現代學術語言表達佛教思想，有利亦有弊。利方面：①可以使曾受過現代高等教育的人容易明白佛教思想；②較容易準確地表達抽象而深奧的佛教思想。弊方面：未受過高等教育的人仍然不容易明白。爲了補救這弊端，就需要用現代日常語言表達。

(b) 用現代日常語言表達：

現代日常語言主要是指社會流行的通俗淺白的語言。當然，學術語言與日常語言並沒有截然明確的區分，流行的學術語言也可以成爲日常語言的一部份；不過，沒有截然明顯的區分，並不等於完全沒有區分。用現代日常語言表達佛教思想，亦有利有弊。利方面：可以使未受過高等教育的人能容易明白佛教思想。弊方面：有些抽象而深奧的佛教思想很難用日常語言準確地表達出來。雖然有些弊端，我們仍然不應該放棄用日常語言表達佛教思想，因爲只有用日常語言去表達，才能把佛教思想帶入社會的各個階層；否則，佛教思想只能成爲知識份子的專有物，這樣是違反佛陀傳教的基本態度的。

(3) 在佛教思想中，選取有「現代意義」的部份，加以吸收發揚：研究佛教思想之目的，是爲了獲取「智慧」，指導人生。但是否所有佛教思想都適用於現代社會呢？答案是否定的。只有「現代意義」的部份，才適用於現代社會。對於佛教思想，就個人而言，不應無選擇地吸收；就他人而言，不應無選擇地發揚。我們應該選取有「現代意義」的部份，加以吸收和發揚。怎樣才算有「現代意義」呢？可分兩點來說：

(a) 經得起事實的考驗：

在佛教思想中，有一個重要觀念——「如實觀」。「如實觀」是一個原則，教人要如實地認識事物的本來面目。

佛教思想發展了二千多年，遍及廣大的地域。在發展的過程中，自然包進了不少當時流行的文化思想，例如當時的宇宙觀念、生物觀念、社會觀念等。那些思想依當時的知識看來，可能覺得全無可疑；但依現代的知識來看，有些思想就與事實不符了。例如須彌山(Sumeru)與四大部洲的世界觀、地獄、餓鬼的生命觀，這便要根據「如實觀」這個原則來檢查。遇到那些與事實不符的思想，我們是不應視而不見，聽而不聞，盲目地加以維護的。那麼，我們應該怎樣處理那些思想呢？辦法有二：(i) 不依字面實解，而按其本質意義給予另一種相應於時代的解釋；(ii) 承

認那些思想是錯誤的。

(b) 有助於解決人類難題：

只經得起事實的考驗還未足夠，還要有助於解決現今人類的難題，才算有「現代意義」。

現今人類所面對的難題，如果不是絕後，至少是空前。例如：人口問題、核子戰爭、環境污染、能源短缺、糧食不足、道德淪亡、心理失常、種種等等，已發展到威脅人類生存的地步。現今人類所面對的難題，可濃縮成一句話：人類還有明天嗎？

其實，今天人類所面對的各種難題，大部份是人爲的。那些難題正是現代人類心態的表現，人心的反映。如果想徹底解決那些難題，最根本的辦法是：「改善人心」。只有改變了現代人類的心態，由那些心態所做成的難題才會消失。

在佛教思想中，有不少觀念；如慈、悲、喜、捨，正見、正命等，對於改善現代人類種種的心態，例如：自私自利，殘忍暴戾、內心苦悶、心靈空虛、生活無目標等等，是有幫助的，希望現代人能仔細體會。

(四) 結語

「自覺覺他」是現代人研究佛學應有之目的。怎樣才能達成目的呢？第一步是用客觀開放的態度研究佛教思想；第二步是用現代語言表達佛教思想；第三步是在佛教思想中，選取有「現代意義」的部份，加以吸收發揚。以上是從「原則上」指出現代人研究佛學應走之方向。如果再進一步，就進入到具體的實踐問題。但本文旨在「原則上」指出現代人研究佛學應走之方向，所以具體的實踐問題不多談了。

註：

本文寫作，曾參考霍韜晦老師的文章。讀者如果對「現代人研究佛學應走之方向」這個問題感興趣，請閱霍先生大作：

- ① 「中國佛學需要開出客觀研究的風氣」(內明，120期。)
- ② 「佛教的現代智慧」(內明，111期。)

(一九八二年八月)



談智者大師釋禪波羅蜜大意

智 銘

智者大師釋修禪次第法門，倡爲十法，就是：一、釋大意。二、釋名。三、明波羅蜜次第。四、辨波羅蜜詮次。五、簡波羅蜜法心。六、分別禪波羅蜜前方便。七、修證。八、顯示禪波羅蜜果報。九、從禪波羅蜜起教。十、結會禪波羅蜜歸趣。

智者在說明禪波羅蜜大意時，他認爲行者若深達禪門意趣，就自然能了達一切佛法，如牽一衣角，他處皆動者然。所以，如能將禪波羅蜜之意了達，則其他佛法大意亦能知瞭。因爲禪定是諸佛法的珠玉，得到珠玉，則價值連城，其他寶物併皆獲得了。

要修禪，應先知何以名之爲禪，尋名求理，次明禪門。而禪定幽遠，無由頓入，所以必須由邇而遠，自卑而高，從淺至深，故首應辨詮次，復識禪中智，再簡法心，然後善巧方便，依法而行，方有所證。

行者習行禪定，既修又證，得內心相應，因成感果，再顯果報，自行因果既圓，便須樹立益物之功，這就是說，行者自度以

後，必須度他，以自修功德施諸有情。

禪波羅蜜總攝一切衆行法門，行者住禪波羅蜜中，即具足一切佛法，乃至坐道場；成一切種智；起轉法輪。是以，名之爲菩薩次第行、次第學、次第道。

菩薩修禪波羅蜜的目的有二：一者是簡非，就是簡別非道或與道相違或障道因緣等一切不良的心理現象和生理現象。二者是正明所爲，就是那些行爲是菩薩所應爲、所當爲。二者俱明，而後行菩薩道。

在簡非之中，智者將一般修禪定的人分爲十種，這十種人因爲修禪之初的心理不健康，所以都將墮入邪僻的窠臼，是那十種人呢？

第一、是爲利養而發心修禪的人，這是發地獄心。

第二、是邪僞心生的人，其發心修禪，是爲聞達，這是發鬼神心。

第三、是爲眷屬而發心修禪，這是發畜生心。
第四、是爲嫉妬勝他而發心修禪，這是發修羅心。
第五、是爲畏惡道苦報，息諸不善業故而發心修禪，這是發人心。

第六、爲善心安樂故而發心修禪，這是發六欲天心。
第七、是爲得勢力自在故而發心修禪，這是發魔羅心。
第八、是爲得利智捷疾故而發心修禪，這是發外道心。
第九、是爲生梵天處故而發心修禪，這是發色、無色界心。
第十、是爲度老、病、死苦疾，得涅槃故而發心修禪，這是發二乘心。

以上這十種發心修禪的人，其中有發心修惡的，也有不必修善的，故他們修禪的結果，就有縛、脫的分別。但修善的人，雖得禪定而解脫，只因他們不是大悲正觀，其發心是二邊行而非中道。若以此爲已足，不再求精進，雖名爲修禪，但却與禪波羅蜜不相應。

在正明所爲之中，菩薩修行禪波羅蜜，其大意有二：

其一、是先明菩薩發心之相，菩薩之發心，應是發菩提心。以中道觀，行諸法實相，憐愍衆生，起大悲心，發四弘誓願，四弘誓願者，即未度者令度；未解者令解；未樂者令樂；未得涅槃者令得。菩薩雖知此四弘誓願畢竟空寂，但爲利益衆生故，乃勉強而爲善巧方便。因菩薩具此四願，故其心廣大，心如金剛，不退、不失、不沒。而此四願攝一切心，一切心即是一心，亦不得一心，而具一切心。一心具足萬行，能知一切無量法門。

其次、是正明菩薩所爲，菩薩摩訶薩，既發四弘誓願，且一心具足萬行，並知一切無量法門，故必有所爲。菩薩之所爲，就是行菩薩道。若菩薩發四弘誓願而不行菩薩道而使願滿，不啻答應渡人而不肯開船。所以菩薩發願而又滿願，即是行菩薩道。行菩薩道有賴於甚深禪定，蓋深修禪定者，能從禪發慧；能斷結使。一切功德智慧，悉在禪中。故唯有甚深禪定，方能使四願成滿。是以菩薩應勤修禪波羅蜜。

禪波羅蜜，能具一切方便善巧，引接衆生，即是大願成就之相。且禪波羅蜜具足者，又能具足智波羅蜜，若一切智、道種智、一切種智等，非禪定不發，由此類推，菩薩善修禪波羅蜜，便能同時得其他各波羅蜜。蓋禪波羅蜜能涵蓋其他九種波羅蜜，滿足萬行一切法門。

由以上智者大師釋禪波羅蜜大意的內容，再與龍樹菩薩論禪波羅蜜相比。龍樹菩薩在大智度論內，論禪波羅蜜時，其主旨如下：

一、修禪定菩薩須發大悲心，以常樂涅槃利益衆生，此常樂涅槃從實智慧生，實智慧從一心禪定生。

二、菩薩修禪定，必須却五事、除五法、行五法。却五事者，即是訶責色、聲、香、味、觸而却除之。除五法者，即是除五蓋：乃貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋、疑蓋。行五法者，欲、精進、念、巧慧、一心。行此五法，得五枝，成就初禪。

三、禪定有二：即有漏禪、無漏禪。有漏禪定是凡夫所修。無漏禪定是十六聖行。前者如智者所舉十種禪修人，後者如菩薩摩訶薩禪定是。

龍樹菩薩釋行者修禪波羅蜜的結語是：菩薩勤行精進，以求佛道，須不亂、不昧，方得名爲禪波羅蜜。「亂」者有二種：一是「微亂」；二是「粗亂」。微亂者，愛多、慢多、見多。由是三微細亂而禪定退、起三毒，則成爲粗亂。「昧」者，初得禪定，一心愛樂是爲味。愛與禪相似，禪則攝心堅住，愛亦專著難捨。初求禪時，心專欲得；愛之爲性，欲樂專求。欲與禪定不相違故，既得禪定，染着不捨，則壞禪定，而無功德。是以，於禪愛身，愛著於禪，均爲修禪波羅蜜的菩薩所應捨。

比較了智者大師與龍樹菩薩二人論禪波羅蜜大意後，其內容完全相符。故知智者的思想是來自大智度論，亦即爲龍樹思想的闡述與發揚。

七十一年十月四日寫於淨室



溫哥華觀音寺奠基親聞記

萍尼

一九八二年九月廿五日這一天，在加拿大佛教史上將是一個有重大意義、值得記載、值得紀念的殊勝日子！

位於加拿大西面的B.C.省，是一處優美的地方。新興的列治文市，緊鄰着盛稱爲小香港的溫哥華，在九月廿五日，舉行了一次莊嚴隆重的觀音寺奠基典禮！

兩年來一個不可思議的因緣，降臨於這塊優美的土地——列治文市，非常迅速地就傳播進入無數佛教徒的心田中，掀起了一股不可思議的力量，使他們即刻着手組織國際佛教會，由佛教會的董事們倡領着全體會員，決心興建一座大乘佛教道場——觀音寺。建築的型式及寺院組織規律，一切均按照中國十方大叢林的規格。經過兩年多的籌劃，這座觀音寺由書面的計劃在今年七月付諸行動了。破土、灑淨開工，現在又舉行大雄寶殿奠基。在三次儀式中以這一次最慎重，發動工作的人員最多，計劃最周密，預期成果一定最圓滿。

不可思議的是這三次活動，同樣都遇着天氣的考驗，每次必然前數日就陰雲密布，接着大雨滂沱，連日風雨，真令人就憂如何舉行儀式呢！誰知每次都能蒙佛菩薩慈悲加被，在約數小時前，即雨息風消，陽光乍現，晴朗的天空，蓋覆着土地，令每個人都同聲讚嘆佛力不可思議！

佛當年曾對他的弟子們說過：如果某個地方的佛法要興起時，決不是某個人的力量，而是佛菩薩觀察那個地方的因緣成熟，必須到那兒去應化度生。天龍八部、護法善神、以及相助教化工作的大菩薩們，就會陸續先降迹那兒，繁榮那兒，同時佛菩薩也會加被有緣的善信居士們發心創建道場，一切自然順理成就，不致受到太大的干擾。即使偶然受到挫折也不過是先難後易，給發

心的人一點考驗和警策而已。

觀音寺是隨着潮流應運而生的。是東方的移民帶來的佛教種子，灑落西方國土中生根萌芽而茁壯的。是承佛的慈悲加被，興起大家弟子同心合力所建立的道場。其目的在弘揚大乘正法，接引東西方的善信們，令其有見佛聞法的機緣，普種善根，同沾法雨。有雄偉的寺廟，有德高望重的人來住持，有了正法住世，社會安定，人人安樂。四象弟子本着這個大目標，發廣大心，共同努力，人不分老幼，地不分東西，不辭勞苦，出錢出力，所謂衆志成城，乃有目前的成就。寺廟雖然才完成一半，但每個人的心目中，却已映現出了一座壯麗巍峨的寶殿了！

這座觀音寺道場之實現，在人力方面，蒙香港僧伽會會長洗塵老法師之領導，策劃建立。由先進之老修行誠明法師負責寺內實際工作，觀音寺對內對外一切活動，均爲住持的義務與責任，必親臨領導執行，爲工作人員作精神堡壘。基地和大佛、全部莊嚴法器，則爲退休經濟學者王志驊與夫人郭仁美二位居士捐獻。

當洗公電告佛教會秘書長尹世光居士，指示將於九月廿五日舉行大雄寶殿奠基事宜，請其從速展開籌備工作，屆時他將親來主禮。尹居士接獲此指示時，距奠基之日僅約兩旬，而各會友均服務於當地公私機構，惟有用晚間有限的時間，進行籌備工作。幸尹居士是位頭腦敏細、辦事能力超群之士，爲人進退有儀，深得衆居士之愛戴，堪能領導。於是即日召集五十餘位男女老幼居士，共同策劃，成立奠基典禮工作網，使用六部打字機，同時分組分工進行，每組公推一位召集人，隨時互相聯絡。每三日全體聚在尹宅檢查工作成果，如有不妥之處，或偶發困難，必集群力處理，決不令任何有礙工作之進行。住持老法師看到他們工作的熱忱，周密的計劃，自動自發的精神，按步就班，有條不紊的

工作態度，極口稱歎，讚為難得。觀音寺超出其他道場特殊之處，即年青人佔多數，而且這些青年人求法之心，真切正確，對於出家人，平等恭敬，沒有一點貢高習氣，與年老居士們相處，也非常和諧。

洗公身負數十弘法機構的領導重責，終年奔勞國際間，為振興佛教充分發揮了忘我精神。此次奠基典禮，雖曾經他老早日安排，但終因臨時被要務纏身，而未能親臨主禮盛會，遂禮請三藩市阿克倫法王寺住持妙境法師就近代為主禮。法師為中國東北黑龍江籍，自幼出家，接受過完整的僧伽教育，倏虛老法師之徒孫，曾兩度住持香港東林念佛堂，退居後來美弘法，平日深居簡出，寺中亦不做應酬佛事，虔修禪定，專精教觀，乃天台宗後起之龍象。此次因洗公和誠明住持均為東北僧團中之耆宿，出面懇請，於理難却，始允代為主禮。法師駐錫觀音寺辦事處四日，每晚應眾居士之請求，開示佛法精要，闡明靜坐之利益，並詳為指導靜坐方法，令眾佛子獲眾匪淺。

奠基典禮這一天，又是一連數日，重霧瀰漫細雨紛飛，天色非常暗淡低沉。風勢雖不猛烈，却充分帶來秋涼之意。但佈置組的同仁，仍然精神抖擻、自晨曦即全體發動搬運佛像、供桌、香、花、供果等，搭主禮台、排列觀禮者的席位、裝置傳播電器、懸掛露布、貼海報及沿途指路標幟，一一設想周全，冒着寒風冷雨往返奔馳，全無倦容亦無怨聲，因因彼等深信佛法的種子已在此生根萌芽，過去兩次的經驗，有不可思轉的轉變，所以他們非常鎮靜，默默的各自進行應做的工作，根本不重視這種哭喪着臉的天氣，更沒有受着它的影響，低落工作情緒，人人法喜充滿。

時至晌午，佈置組的工作完成。他們這股勇氣，終於與佛力感應道交，驅散了陰沉暗淡的烏雲，現出晴空萬里，秋高氣爽，陽光普照着基地和四週的叢林，分外清新。遠山含笑，門前溪水潺潺，一草一木，無一處不顯露出安祥自在的氣氛。

四部大巴士滿載着觀禮者魚貫入場，居士們穿袍搭衣，坐待典禮開始，招待組的年青居士們，均着白色常禮服佩鮮花，殷切招待到會的老幼來賓入座。近千人的集會，不嘈雜、不紊亂，秩

序井然，充分表現出東方人的謙和氣質。公路兩邊排着里多長的車龍，本市警務人員，維護有方，是日並無意外發生。

主禮法師們二時蒞臨，上香禮佛畢。列治文市的市長卑理亞先生，親自駕車，準時到會，主禮和住持及招待人員等，迎其至主禮台，尹秘書長為市長一一介紹在座嘉賓。三時正司儀吳小姐宣布奠基禮開始，並畧加說明。首由主禮妙境法師致歡迎辭，大意畧謂：觀音寺的興起，是承佛力加被，眾生因緣成熟，善士們的熱忱努力和信心感應，才能在最短期間順利促成。佛教是重德業，不尚空談力求實踐的宗教。今後本着傳揚大乘佛教、介紹中國文化，溝通中西思想，俾兩國人民共同捐起謀求世界和平的任務。希望中西兩國的善信居士們，為發揚佛教，廣續努力不懈。

繼由市長奠基。當市長把一方大理石奠下土中時，全場發出如雷的掌聲，和熱情的歡呼！這是佛教弟子們信願行的代表！這是人間樂土、世界和平的起步點！這一方奠基石是法界眾生的燈塔，指引無量無邊的眾生走入真正安樂的避風港！市長發大歡喜心，盛諦觀音寺能在列治文市建立，是這區廣大人民的光榮和福報，使這一區人民最先蒙受佛菩薩的蔭護，希望寺廟早日建成，令大眾能即日瞻仰諸佛菩薩的聖容。他代表列治文市區的全體人民向觀音寺致賀，並願盡力協助發揚佛教一切有利社會的工作。接着尹居士代表佛教會全體信眾致送名貴觀音海貝像一尊，又由三歲的小法友妙祥和凱怡小法友倆向市長獻花。最後由住持誠明老法師致謝詞，語語謙和懇切，舉凡為觀音寺出錢出力的善信居士、各界社團、商號等均一一致謝。並呼籲海內外善信們，繼續發心，相助觀音寺完成第二期建築，如禪堂、齋堂、香積厨等工程，以及協助開辦文化工作，社會福利等預定計劃。今天觀音寺奠下了這塊億萬年的基石，即是象徵佛法興盛，正法之光永遠普照法界，世界和平，人人安樂。祝福諸位家宅平安廸吉。

典禮歷一時餘，吳小姐口齒清晰。以英語、粵語迅速傳譯，為會場生色，在無量愉快和平的氣氛中，圓滿結束此一莊嚴隆重的大典。

一九八二年十月十六日寫於寄樓佛座前

禪定天眼通的實驗

馮場

佛家守戒修行，由戒生定，由定得慧，而得六種神通：天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通。

所謂「神通」，瓔珞經說：「神名天心，通名慧性」。

大乘義章第二十章說：「作用無壅，名之爲通」。

神通一般有三種性質：（一）、報得通力——三界諸天皆有五種神通，鬼神亦有小神通。這是依果報而自然感得。（二）、修得通力——乃三乘聖者修三學而得六神通。（三）、變化神通力——是佛家三乘聖者以神通力變現種種。

六種神通，均以智爲體，分述如下：

天眼通——應稱天眼智證通（*Divya - Cakṣus*），乃是得到色界天眼根，照久無礙。人人均應具有五種眼：天眼，佛眼，法眼，肉眼，慧眼，世人只因被六欲所障，受五蘊所矇，以致不能發揮潛能的天眼法眼佛眼慧眼，祇有肉眼可用。

天眼人人均有，但是很少人的天眼發生效用，大多數都已萎縮凋謝。天眼有兩種……，依佛家禪定修得天眼，生於色界諸天自得之天眼。

龍樹菩薩在大智度論第五章說：「於眼得色界四大造清淨色，是名天眼，天眼所見，自地及地下六道中衆生諸物，若近若遠，若麤若細，諸色莫不能照，是天眼有二種，一者從報得，二者從修得。」

無量壽經下卷曰：「天眼通達，無量無限」。

天耳通——天耳智證通（*Divya - śrotra*），這是得色界天耳根，遠近聽聞無礙，亦有報得與修得兩種，修得者，是修行人修四禪定所得，報得者是屬於色界四禪果報，即是俗語說生來有的，天耳通可聽千里萬里之外，細微聲音亦可聞。

他心通——他心智證通（*Paracitta - jñāna*），是知道他人心念無礙，即是別人心想什麼，都可立即知道。

宿命通——宿命智證通（*Pūya - nivasansmṛti-jñāna*），這是知道自己及六道衆生之宿命前生今生來生之事。

上面的五種神通，是仍然「有漏」的禪定所得的神力，除了佛門修行者之外，外道亦有些人可修得，祇不過是外道的修成者能力不能持久，而且往往有邪魔由之入侵。因爲它不是由正覺正智而得。佛家的修行是從正智正信戒定與佈施濟度入手，所得的神通正大光明，威力不同。

第五種神通，神足通，又名身如意通，又名神境智證通，（*Rddhividhi - jñāna*），是佛家無漏禪定所臻的神通境界之一，可變現不可思議境界，遊涉往來宇宙任何空間。

第六種是漏盡智證通（*Aśravāksaya - jñāna*），這是佛家三乘修行無漏禪定的最高境界之一，諸漏斷盡，得庵摩羅識，進入不生不滅，永存於宇宙各元空間，有能力可度各空間的衆生，能解一切惑。

這六種神通，佛菩薩都具有，能力大小的程度範圍各有不同

。佛陀，觀音菩薩，文殊師利菩薩，彌勒佛，普賢菩薩，迦葉尊者……等等許多佛菩薩的能力都是無限巨大的，可以改變宇宙的物质與非物質；有形無形的形態與性質。

普通的佛家修行者，也有很多很多人修持或前生帶來的五種神通。例如晉朝的佛圖澄和尚就具有廣大的五神通，歷代高僧多數有若干神通，大小不一，佛教歷史上不乏記載，不勝枚舉。居士也有不少有神通的。不過，有大神通的高僧或居士，通常都深藏不露。不願用神通來驚世駭俗。佛陀也曾一再告誡弟子不可濫用神通作為弘法主力，佛弟子目犍連神通第一，佛告戒之勿妄用神通。大概是由此之故，如今當代的高僧大德都不肯炫示神通，他們謹遵佛陀教旨，以講傳佛法正信正戒及大慈悲普度廣濟出苦度化為宗旨，不談神通，不示神通。

當代高僧大德們不尚神通，一是由於謹遵佛旨，二是謙遜，世人少見神通表現就否定神通，這真是太無知，太武斷！

虛雲老和尚有大神通，他天眼通、天耳通，他心通，宿命通，但是他從不自認有神通，儘管他一生顯示了多次神通，他亦謙辭不承認有神通。

來果老和尚也有此等神通，他却從不以有神通自居。慈航老和尚有神通，知過去未來，亦從不自稱有神通。

現時在美國金山寺傳戒弘法引渡西方人的宣化度輪法師亦有神通，可是總是自謙：「我什麼也不會，什麼也不懂。」

他老人家說什麼也不懂，可是我在金山寺掛單之時，某夜我心中埋怨他：「這老和尚愛罵我，我還是溜走吧！」

次晨早課以後，他老人家微笑問我：「培德，你昨天晚上心裏說我愛罵你！你知道嗎？我不是愛罵你，我看你心性太高傲小氣，是修行的障礙。所以我給你一點當頭棒喝，這是為你好。」

嚇得我大驚，慌忙行禮：「師父，弟子知錯！從今明白了！」

到如今，我若要背後說他壞話，可得蒙住被頭才行！金山寺萬佛城的弟子們都知道，尤其是洋人弟子們更熟知師父是有他心通和天眼通天耳通等神通的，他們常說：「我們背後說他什麼他都知道，瞞不過他。」

可是您若問宣化度輪老和尚，他一定笑答：「我哪有什麼神通？我什麼也不會。」

他的字寫得那麼好，他也說「寫得不好」他講經文明白又清楚，出口成章，他也說：「我的文字不好」。別的法師們也都類似他這樣地謙虛。

一瓶不搖，半瓶搖！高僧們有神通，都謙虛不承認，我這個凡夫蠢子，沒有神通的，却時常「半瓶搖」，喜歡妄談神通。

我為什麼常講神通呢？難道我是狂妄到「未證自稱已證」麼？莫非我斗胆竟敢自稱有神通來冒領佛力之功德？又莫非我敢自詡有些微的修為境界麼？又莫非我是為了標奇立異來亂說麼？爲了名？爲了利？

都不是的，我雖愚蠢，也還不敢狂妄自言得證，實際上我依然六根不淨，六塵未清，七情猶存，諸欲未斷。我毫無修為，智識亦低，我祇不過是一個狂熱的佛教徒，一心想盡我螢火之光來接引青年初機，好像是幼稚園的實習生，對小朋友們講些「小貓跳小狗狗叫」一般淺淺的小故事，引導小朋友對文字發生初步的興趣，從茲而逐步接受升級教育，更進而接受大學教授的教學。設或小朋友與青年們看了我的幼稚文章，從此對佛教發生初步興趣，進而去向高僧大德們居士們學習高深的佛理，那麼我就於願已足了。

我有時講神通，講超自然現象，我所講的也等於「小貓跳小狗狗叫」的淺稚。

學佛學很不容易，修行也很難，往往使人却步畏懼。而高僧大德們又多數深藏不露，是以世人難以相信佛法之中的超自然能力。本來，佛法傳法不是以神通為號召，而是以深奧的真理為主。戒行及六度萬行為實踐，但是世人難以接受，尤其是在這末法之時，世人不見神通，不肯生出初機信佛之心。我們講講超自然來引證佛法與最新太空科學的智識，應該是一種可以獲得原諒的佛教宏法現代化方式。

我因此才不知自量，時常妄談超自然來旁證佛法佛理。明知自己幼稚，或者也會有人認為我自炫得證，我也祇好甘冒被譏之

險吧！我想一想，覺得，被捧也好，被譏也好，我又何必計較呢？假如我的淺薄的修行過程公開了可以接引青年朋友們的初機信佛，我又何必愛惜羽毛，畏首畏尾，不敢或不肯把自己經驗的與別人共同參學，以免遭譏，這正是佛教多少人的顧忌啊！可不也是一種宏法的絆腳石？

著名的大學問家如已故的胡適之先生，在其大著禪學案中，不止一次地指稱佛教講六神通是「迷信」，又說是沒有可能的。最近，又讀到不少學問大家引述許多物理化學來否定佛教的六神通，這些否定者，有些還是在學府講授佛學的名學者，這些論著，說來頭頭是道，好像是蠻科學，其實都是停留在十八十九世紀的雛形物理化學觀念，他們完全與當代太空時代的太空物理學脫節，也不懂得現時最先進的國際科學家都在逐漸從深入研究，接受了佛教的許多超自然現象。各先進國家的大學都設有「超常心理學」系來研究及實驗心靈的力量。

天眼通等等，本來是天然賦與的本能，其實完全是很自然的事，並無任何神秘或迷信。只不過世人自己不去培養這些自然本能，只顧被名利七情六慾等等纏住，致使心念散亂，潛能退化，只剩下肉眼，只可見有限的物質及空間，正如自己把眼睛蒙住，反而指他人能視物為「迷信」是「神話」！

其實人人都賦有五眼，人人都可恢復他的自然天賦天眼。祇要他肯下苦功修行，遲早總會有可能恢復這些自然本能的，或多或少，或強弱不等而已。

當代科學家很多都在研究如何從禪定之中來釋放天然的潛意識能力。著名的一九七三年諾貝爾獎金英國核子物理學家約瑟芬遜博士就每日練習禪坐，尋求此種途徑。劍橋大學的許多名學者也隨他學習。美加德法各國的科學家不少學佛教靜坐，連蘇聯的無神論者科學家也注重佛教靜坐禪定的研究，蘇聯太空人的訓練項目之中，包括有佛家禪坐的每日實習，日本軍人在部隊每晨必須打坐半小時。

這些當代世界最頂尖的太空物理家，核子物理學家們，都趨向精神心靈的潛在超能的深入研究，難道他們的科學知識還不夠

，還比不上胡適之先生等等大學者麼？難道這些新時代的科學也都「迷信」？

落伍的「古典物理學」觀念深入了一般人心目之中，禁錮了世人的研究範疇，但是先進前衛的最新太空物理學家，知道人的腦波與人體電磁能可以進入非物質的空間，發生許多一般物質觀念所未能了解的超自然現象——天眼，天耳，心力移力等等，祇不過是其中超能的一部份，在這方面的新科學研究，還是剛剛萌芽呢，未來將陸續有更多的新發現。

我自己深信人類具有心靈的潛在電磁能力的。新科學家們現在致力於研究發展「生物電磁學」，我深以為然，我不懂得這門學問的詳情，但我自己常用實驗來求證明。

最近的幾個月以來，佛教友人們與我連續進行了多次實驗。我願意甘冒被高明學者譏笑我淺薄，在此舉出數項實驗經過給大家參考，下面講的完全是事實，也都完全是實驗與研究，並無自炫之意，更不敢自稱為得證。

五年前我在美國萬佛城實驗用心力透視地下水源，那時宣化長老已經先行觀察有所得，他已經指定了應在何處掘井。我不敢掠其功說是由我發現了水源，但是後期，我確實用我透視所見地下水源的情況來輔助開井的美國工程師，工程師每天來與我一同午餐研究，我亦曾與恒觀法師等數位美國法師實地勘視副井之水源，我曾告知恒觀法師有關地下水源與附近山頂湖水的地層河流關係及流向深度等，我當時用此種所見情況來證實及支持宣化長老選擇開井地點之正確，這些都是事實，我從無冒取長老的神通而邀為己功；現在有些人以訛傳訛，說我冒取長老之功，這些人心存挑撥，是不是要破壞長老與我的師弟友情呢？抑或是否定我的實驗實錄？或是要打擊我這個學佛的人？

我從未自許為有神通，我常說一切心靈的實驗都只是在實驗階段，是我想探討佛教超自然的作為，我已經是一個略有微名的文學作者，我無須從發表這些對超自然的研究實驗心得來謀取名利！我不會從實驗研究「天眼通」牟利或邀名！相反地，自從我致力於此類研究之後，外界的流言，已經使我大大損失了我在文

虛雲老和尚遺相



六十歲之徐大師

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

「還有！」太后說：「蓮英，你去把奏章都搬了來給我看！親政親政！叫他這樣親政下去，還得了嗎？你們立刻去把皇帝找回來！叫他來見我！」

李蓮英慌忙傳旨下去，出動大小太監與禁衛官兵，到八大胡同去找皇帝。蓮英自己親自到皇帝書房取了全部奏章來，跪呈慈禧太后。

慈禧一看恭王奏章，著急得叫李蓮英立即傳旨召見恭王。恭王慌忙晉宮叩見兩宮太后。慈禧太后就問：「日啓本露侵畧我大清國土，軍情危急，這樣大事，你們爲何不遞牌請見讓我知道？」

「皇上留中奏章，說要親自批閱。」恭王奏道：「所以：」

慈禧太后厲聲叱道：「皇帝皇帝，他還有個做皇帝的樣子嗎？外兵入侵，這樣緊急大事，你們不早來稟報，講究什麼規矩？你們怕皇帝責怪你越級，須知凡事還有我們姊妹兩人呢！」

恭王慌忙欠身謝過。

慈安太后說：「王爺也不必自責，還是請將軍情講給我們姊妹聽聽，大家想個辦法怎麼應付才好，只是我不明白，小小日本如何如此猖獗。」

恭王奏曰：「啓奏兩位太后，日本明治天皇就位，實行維新，兵強國富，明治元年，冊封我大清屬國琉球爲其藩王，我大清苦於太平髮匪與捻匪之擾，無力過問，日人得寸進尺，藉口護僑而入侵台灣，日軍是普魯士制式，備有野戰重炮，新式毛瑟槍，戰術新穎，我軍難以抵擋，台灣總督急電求援。」

慈禧太后說：「自從皇帝親政之後，我姊妹兩人，以爲從此可過幾天清靜日子，唸佛奉經，沒料到皇帝不中用，你們辦事也不盡心！我問王爺，日本交涉的事原先不是講得好好的嗎？日使不也來賀過皇帝大婚親政嗎？你們怎麼就容日本人出兵佔地？」

「啓奏兩位太后，」恭王答：「對日交涉，原由總理事務大臣毛昶照與日本外務大臣副島種臣協議，日本副使柳原前光

說：「台灣生蕃殺害日人，貴國捨而不治，日本將問罪於生蕃。」毛昶照答稱：「生蕃乃我化外之民，伐與不伐，惟貴國自裁之！」日本乃興兵，藉詞討伐生蕃而攻台灣。」

慈禧太后怒曰：「你們這些大臣，不論滿漢，都是如此顛預無用！這些話也是隨便亂講的？怎可隨便授人以柄？」

慈安太后說：「妹妹，如今追究也不及，還是請你想法子挽救才好。」

慈禧太后說：「滿朝文武，就幾個人有些才幹，曾國藩也老了，可是除了曾國藩，你們叫我還找誰？曾國藩呢？」

「回兩宮太后，」恭王答：「曾國藩前因平定洪楊之時，其弟曾國荃部衆火焚僞天王洪秀全王宮，一切財寶均未呈交國庫，引起謠言甚多，人皆疑心國荃自飽僞府財富之後火焚僞宮，國荃告病回籍，國藩以欽差大臣駐鄂皖剿捻，曾侯心情，已迴非往昔了！」

「這個我知道，」慈禧太后說：「曾國藩爲人謹慎謙沖，十分戒慎恐懼，惟恐功高，總想急流勇退，他的奏章我看多了，我都明白，可是前些時我們不是召他晉京陛見嗎？我不是叫他好好練兵直隸嗎？委他做直隸總督，也不算虧待了他，他應該明白朝廷仍然倚重。」

「曾侯心中自然深感兩位太后天恩之深」恭王回答：「不過，曾侯前些時病重，扶病受詔處理天津教案，頗受清流抨擊，曾侯灰心之餘，也頗見衰老了！」

「這個我知道，」慈禧太后說：「天津暴民焚燒法國教堂，殺害法國傳教士，引起的英法聯軍入侵天津，這件事本來棘手，曾侯也算盡心，無奈崇厚已經軟弱在先，兵勇火力又比不得洋人新式洋槍洋炮，曾侯也就有心無力了，若非普魯士攻打法國，法兵提督趕回法國應急，那場和約還不知何時才簽得成？唉，國家多難，人才凋零，曾侯已老，叫我找誰去應付日本？」

慈安太后說：「李鴻章怎樣？」

「李鴻章尚須肅清餘捻，鎮守兩江，」恭王說，「不宜離汎

。不如令閩督沈葆楨就近派兵赴台，沈葆楨在福州設立船政局海軍學校，督造兵艦，今年又製成振威，永保，海鏡，濟安，琛航等新式兵船，在澎湖操練海軍，深得其法。」

慈禧太后說：「就這麼辦罷！這些用兵之事，我們也不懂，你們斟酌辦理好了。」

恭王奉諭，叩退之後，電派沈葆楨赴台禦日兵，沈葆楨帶了兩萬五千清兵入台，大戰將起，各國調處，日本另派特使大久保初往北京談判，後來沈葆楨上奏，力主對日軍作戰，沈葆楨稱：「倭備雖增，倭情漸怯，大久保之來，中情窘急，我當堅持之！」沈葆楨又說日軍久困於龜山島，受暑發生瘟疫，病死不少，清軍不難一舉將之擊退，可是恭王奕訢却對慈禧太后奏稱：

「國事螭蟻，洪楊新平，捻衆未滅，朝廷國庫空虛，不宜啓戰！」

慈禧納其言，清廷遂與日使簽訂和約，清廷承認日本征台是保民，並無不當。清廷對日賠償恤金二十四萬兩，日本從此更加輕視大清，也更處心積慮要侵畧中國了。

話說回頭，慈禧太后下令派人到宮外找尋兒子，早有貼身內侍飛報消息，同治帝慌忙從秘密偏道返回宮中，趕來叩見母后。

「我問你！」慈禧太后厲聲叱問：「你到那兒去了？」

「稟額娘！」皇帝跪答：「兒子沒到哪兒去！只在書房看奏章。」

慈禧太后冷笑一聲：「在書房看奏章？」

「稟額娘，是的。」

「哼！」太后把恭王奏章往皇帝面前地下一摔：「你看這是什麼？還敢對我扯謊！」

皇帝一看，太后摔下來的一大疊奏章，都是皇帝他自己擱置於書房桌上的。他知道不好了，只得強辯道：「兒子看公事累了，有些頭暈，到御園走走，吸些新鮮空氣，想不到額娘召喚！」

（未完）



鄭廣傑會督在能仁畢業禮講

聯合宗教組織

推動道德教育

能仁書院哲學研究所第一屆暨大專第十屆畢業禮，三日下午假座香港藝術中心舉行

，到會人士三百餘人。

大會由副董事長寶燈法師代表董事長洗塵法師主持，典禮開始，首由寶燈法師致開會詞，就該院創立經過及未來發展，詳加敘述。繼由哲學研究所羅代所長時憲，大學本科周教務長先後宣讀畢業生名單，隨由鍾副院長應梅代表黃院長國芳頒授文憑，並就院務概況作一扼要報告。

嘉賓聖公會會督鄭廣傑牧師應邀演講，畧以最近本港各大宗教組織，一致鼓吹注重德育、倡導德育，學校應負起扶立學生品格之責。鄭氏以星加坡及美國為例，強調文明進步的國家，雖然科學發達，同時兼重宗教教育，以培育國民的品格，建立一個崇高德行的社會。並勉勵畢業生「善用以往所學，努力將來發展。」

繼請嘉賓沈亦珍博士演說，沈氏指出：大學教育是專門的教育、用世的教育，要着重提高質素，作學術研究，同時要關心社會、改造社會。言簡意賅，使諸生獲益不淺！

最後，由畢業生代表畢秀珍以西洋畫一幅呈獻母校留念，會繁康致謝詞，典禮歷時一小時十五分，在嚴肅而熱烈的氣氛下結束。

佛教法住學會主辦

「佛教與時代」連續講座

以推行佛教思想現代化為宗旨的佛教法住學會，自創立後，備受各方矚目。所主辦的各項活動，均能切合時代，不落前人窠臼。最近該會鑒於中國佛教發展，尚無一全盤性檢討，百年來西方文化的衝激，佛教的反應未盡如人意。此中問題，宜首先在思想、歷史、文化之層面上檢討。由此以反省佛教是否尚有生存力量，如果要重新起步，則信心在哪裏？方法在哪裏？尤其是從現代人的立場看來，佛教思想中有哪些觀念是有時代意義的？或對今後人類命運是有幫助的？這些問題，都是關心佛教人士所樂知的，也是佛教今後發展所要解決的，該會為開啟風氣，拋磚引玉，決定主

辦題為「佛教與時代」之連串講座，自本年十二月五日起，至明年元月二日止，逢星期日下午二時至四時，假九龍尖沙嘴太空館演講廳舉行。每次另定主題，特別邀請本港著名佛教學者霍韜晦先生，李潤生先生分別主持。歡迎各界人士參聽，不收門券，茲將五次子題及講者芳名列下：

- 一、歷史之回顧
 - 二、現代之衝激
 - 三、佛學之基本觀念與時代意義
 - 四、佛學對若干時代問題的看法
 - 五、佛學研究的方法
- 霍韜晦先生
李潤生先生
李潤生先生
霍韜晦先生

「法燈」創刊 歡迎索閱

又訊：法住學會之通訊刊物——「法燈」，已經創刊，內容除報導該會消息，各項動態外，更廣邀名家執筆，撰寫佛學說明文字，例如本期刊即刊有霍韜晦先生之「名相新解」，以時代之筆，廣攝歷史、文獻、語言、哲學等多個角度，以解釋佛教之基本概念，清晰明白，要而不繁，文末更附有參考文獻，對讀者研究佛學幫助至大，其餘量齋、荆山、如居士等均各有精采之文章發表。歡迎索閱，請附回郵信封寄該會會址：香港置富花園第十五座十八樓B，或親臨九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館與，油麻地象方街（中華書局右鄰）法藏寺圖書館索取。

南亭老和尚善導寺舉行傳供

總統親題「弘教流芳」悼念

（台北訊）財團法人台北市華嚴蓮社、智光高級商工職業學校董事長南亭老和尚寂傳供奉安典禮，於上（十）月卅日上午十時，假北市忠孝東路善導寺舉行。總統題「弘教流芳」輓額，以示悼念。

南亭老和尚早歲出家，學通儒佛，曾任持蘇北律宗首刹光孝寺，兼佛教會主席，講經辦學，大弘法化，抗戰期間，辦僧家救護訓練，支援軍需，卅八年來台後，協助章嘉大師，使中國佛教會在台辦公，並出任秘書長，創華嚴蓮社，弘揚佛法，與道友合辦智光商工職校，推廣職業教育，並出任董事長，辦華嚴僑愛兒童村，收容孤兒，救災濟貧，積功累累，向為佛教界及社會人士所崇敬。

南亭老和尚於九月三日安詳圓寂，世壽八十三歲，南老靈龕於傳供後，已奉安於八里觀音山左麓，是日參加傳供典禮及自由參拜者，近三千人。南老感人之深，可見一斑。

樹刊編者朱斐

赴馬弘揚佛法

(台中訊)菩提樹雜誌發行人兼主編朱斐居士，應馬來西亞佛教青年總會之邀請，於十一月十一日飛到檳城，十二日先在檳城總會演講佛學，十三日轉往關丹，十四日參加該會主辦之東海岸佛青訓練營，開營典禮，自十四日起至十七日止，每日担任兩小時專題講演。講題：一、「爲居士說居士法」，二、「色即是空，空即是色」，三、「畧談發菩提心」，四、「修學菩薩道之六法門」。晚上爲其他信衆開示。關丹青佛營結束後，朱居士於十八日回吉隆坡，轉飛古晉，參加東馬佛青訓練營開營典禮，並自二十日起講演四天，講題除最後一天改爲「金剛經的主旨」外，餘與關丹訓練營同，晚間爲古晉信衆結緣講佛。二十三日返吉隆坡，將應鶴鳴寺弘法團之邀，作一次佛學講演，然後於二十四日離馬，歸途順便訪問新加坡、曼谷、香港等地，將於十二月一日返台北云。

金剛乘全集第二輯（共五冊）

現已接受預約

金剛乘全集第二輯，已經選定，在印刷中，將於民國七十二年（西元一九八三年）元月出版，其要目如下：

藏書部份

△大乘要道密集

此書爲薩迦巴（花教）之主要法寶，元朝國師八思巴所指導譯出。內文共八十題，於無上密乘之四級灌頂修持法要及口訣，應有盡有，借爲保密故，加以顛倒排列。然爲無上密法譯成漢文，最爲完備之第一本教授；比之宋施護之譯密集，法護之譯喜金剛，全部隱約其詞，超勝多矣。

△大圓滿無上智廣大心要

此書爲甯瑪巴（紅教）龍清巴尊者之心髓，而爲薩迦巴根桑澤程甯波車講授，內分前行次第法、本覺道次第兩大部份。講說詳明深入淺出，旁徵博證，反復叮嚀，一片婆心，躍然紙上。初機讀之，於密法常識，領畧

不少；老瑜伽者亦得溫故知新之益。

叢書部份

△賢劫千佛名號讚

賢劫千佛名經，前人已有兩種不同譯本，而無上密法中，却未之前見。去年敦珠甯波車駕臨香港，十月初五假東蓮覺苑舉行千佛灌頂，受法者六百餘人。並將本讚飭譯漢文，以資普及。正付梓人，復奉敦珠上師將親繕本讀藏文賜下，莊嚴端肅，敬置卷端。倘以供奉，受持讀誦，功德無量。

△大幻化網導引法

此法係廿餘年前，劉銳之上師親近承事敦珠甯波車，數月來於四級灌頂之教授，各種註疏，及所有訣要，攝集無遺，一貫傳付。此聖教量，譯成漢文，似爲前人所未有，復奉恩准弘揚，婆心可想。去年敦珠甯波車並面示劉上師云：「當年彼此壯年有暇，又值悟謙師亦復如是，且語能達意，真稀有也。」現在再版，將咒字注音統一，改正錯字，使更完妥。

△菩提道次第訣要

宗喀巴大士之菩提道次第廣論，於上中下三士道，分析精要，指示詳明，蔚爲鉅著，惜未作爲修行之指導，微感美中不足。此書爲第一代班禪所作，分座示以依修，故名訣要，乃瑜伽者不可多得之教授。並將阿底峽尊者所著之菩提道炬論及邢肅芝先生譯宗喀巴大士著之菩提道次第畧論附錄，比而讀之，尤爲得益。

精裝五冊定價 台幣二六零零元 預約 台幣一五六零元
港幣 四二〇元 預約 港幣 二五二元

預約日期至民國七十二年元月十五日截止，以郵戳爲憑。

民國七十二年元月底出書。國外另加郵費、水陸運費。美加，新台幣三四〇元。星、馬、泰、菲，二二〇元。澳大利亞，二七〇元。請以外幣滙票或現金掛號逕寄台灣台北郵政信箱五十三之八四八號

密乘出版社

郵政劃撥：五一—四二二密乘出版社。

社址：台灣台北市敦化南路三三〇巷十七號三樓（滙款勿寄此址）

埔里佛光寺啟事

敬啟者：本寺為護國祈安，新建大殿落成、千手千眼觀音菩薩聖像開光、新任住持道超法師晉山陞座等大善事因緣，特啟建「大悲法會」，茲將法會有關事項列述如下：

- 一、法會期間：自國曆十月三十一日（農曆九月十五日）起，至十一月五日（九月二十一日）止，為期七日。
 - 二、恭請中國佛教會國際委員會委員上悟下明長老為千手千眼觀音菩薩聖像開光，並為新任住持道超法師晉山陞座說法。
 - 三、恭請台中市慈善寺住持上振下光大法師為大殿落成剪綵拈香。
 - 四、誦經祈求國泰民安，風調雨順。
- 屆時，敬請十方大德及善信護法，移駕本寺，踴躍參加法會。拈香禮拜，共霑法益，共為祝福，廣結善緣。如蒙光臨，請由台中市乘台灣汽車客運班車，即可抵達觀音大橋，下車後，本寺當派人接待上山。

埔里佛光寺 謹啟

報恩寺解夏佈施 由克立親王主持

十月十日下午一時卅分，泰國普門報恩寺，舉行解夏佈施供迦提那衣典禮，由社行黨首揆，前國務院長克立·巴莫親王領導泰華、星洲政要長官、社會賢達，大德善信、主持佈施儀式。大會主席，內務部助理部長乃歌頌·皆祿，副主席乃威實哇平暖·哇提素旺仁警少將，甲森是哩三攀博士，樂沙普巧沙救少校，乃威吞博他臘佬合，周木奇、林渭濱、黃廣州、黃同青、黃再。

是日參加佈施有教育部長甲森博士，泰華僑社領袖陳吳順、林渭濱、汪澄波、黃同青、黃繼蘆、劉木奇等，彭世洛崇成善堂全體理事，新加坡善信五十多人，吉隆坡、香港善信各十餘人，本京及內地各僑團，各佛教社，九皇齋壇等單位代表，各界善信，普門弟子凡二千餘人，隨喜同結善緣。

龍蓮寺解夏佈施如期舉行

教長向仁冕大師呈獻佛扇

本月廿二日，泰華各界發願奉獻皇上陛下，聖躬康泰持素祝福大會，於龍蓮寺舉行二項隆重儀式，倡導全僑性之泰華各界主持龍蓮寺解夏佈施

典禮及齋菜比賽，是日下午一點正，主席坤仁窩拉婉符達軍報告齋菜比賽及持素宗旨後，繼為副國務院長巴曼·亞里誦夫人，坤仁乍鈴·亞里勒誦致詞，並主持揭幕禮，因屬泰國首次主辦新鮮創舉，深獲各界良好反應，參加比賽者達五十餘家，赴會欣賞人士極為踴躍，擠得會場水洩不通。

下午二時正，軍政警長官、僑團首長、社會賢達、龍蓮寺家齋友及孟乍旺學校師生暨僑領黃繼蘆居士轄下碧差助學校銅樂隊，分列兩旁，歡迎教育部長甲森·是哩訕攀博士，教長及諸委員奉迦提那衣供具，繞大雄寶殿三匝後，明燭香禮佛，恭請五戒，繼由該寺住持仁冕大師授五戒畢，教長奉獻迦提那衣（袈裟）供奉仁冕大師，委員呈獻僧物供具，大德僧眾誦吉祥經，為眾祝福。

泰華發願泰皇聖躬康泰 隆重舉行持素祝福大會

泰國各界發願奉獻皇上陛下聖軀康泰，舉行持素祝福大會奉獻儀式，定於十月廿六日（農曆九月初十日）上午八時卅分，假龍蓮寺大雄寶殿隆重舉行，恭請國務院副院長巴曼·亞里綠誦少將主持儀式。

程序如下：上時八時前全體委員抵達會場，八時十五分，國務院副院長巴曼·亞里綠誦少將抵達會場，全體委員列隊恭迎，八時卅分正，舉行奉獻儀式。

- ① 國務院副院長巴曼·亞里綠誦少將明燭、上香禮佛。
- ② 恭請受五戒。
- ③ 龍蓮寺住持仁冕大師宣講五戒。
- ④ 大會主席黃作明先生（泰語）恭奏祝頌詞，鄭明如先生（華語）恭奏祝頌詞。
- ⑤ 大德高僧持誦大吉祥偈，祈願三寶慈光保佑皇上陛下聖躬康泰，福祿綿長。
- ⑥ 委員四事供奉大德高僧。

- ⑦ 泰國華宗大德高僧持誦吉祥經，隨喜為眾祝福。
- ⑧ 坤仁荷拉汪·符達軍報告素菜清潔比賽經過和獲勝者。
- ⑨ 恭請國務院副院長巴曼·亞里綠誦少將致訓詞，並主持頒獎禮。
- ⑩ 大會主席黃作明先生贈碧差力學校銅樂隊紀念旗。
- ⑪ 禮成。後由國務院副院長致詞；大意謂：「虔禱皇上聖躬康泰福祿綿長。同時籲請泰華各界人士持素禮佛積德行善，共結善緣云。」

好消息！

茲有佛書四冊，內容殊勝，乃佛子不可或缺之好書，現由本處及國內外教界人士發起助印啟事，歡迎十方善信護持助印，廣贈親友，滿無上菩提之大願。參加辦法

一、助印者：出書後除寄贈一冊外，餘冊由本處代為贈送十方佛子，以達普度衆生之願。

二、附印者：附印冊數，出書後如數寄上。

三、請用郵政劃撥，帳戶：鄭玉杯（慧廣法師）帳號：二三一五六八號。冊四、地址：彰化市建寶街九十五號（淨土十方叢林連絡處）

五、以上諸書擬於七十二年三月陸續印出，歡迎十方善信索閱，廣結法緣。六、國外助印，請加郵費。

書名：淨土五經

倡印者：淨土十方叢林

書名：思歸集

編輯者：如岑法師

倡印者：同上

內容：同上（香港原藏版）

工本費：每冊台幣四十元

書名：徹悟禪師語錄

節刻者：楊仁山居士

倡印者與內容：同上

工本費：每冊廿五元

書名：無量壽經起信論

纂集者：彭際清居士

倡印者：淨土十方叢林籌備處

內容：廿五開平裝精印

工本費：每冊卅五元

捐款鳴謝

張王桂鳳居士……	港幣	2,000.00元
楊永樂、震榮居士	港幣	460.00元
中道會同人……	港幣	100.00元
成一法師……	港幣	80.00元
印堅法師……	港幣	100.00元
黃惠芳居士……	港幣	100.00元
何忠全居士……	港幣	200.00元
陳志偉居士……	港幣	500.00元
金剛乘學會……	港幣	100.00元
中大佛學教材編寫組	港幣	225.00元
沈九成居士……	港幣	350.00元
江風居士……	港幣	75.00元
妙法寺……	港幣	6,109.30元
總計……	港幣	10,399.30元

一式八期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	10,399.30元
發行收入……	港幣	678.00元
總計……	港幣	11,077.30元
二、支出：		
印刷費……	港幣	6,279.30元
稿費……	港幣	2,300.00元
郵費……	港幣	1,498.00元
什費……	港幣	1,000.00元
總計……	港幣	11,077.30元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 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., 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, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道二九二號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道23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・一六五四

佛元二五二六 中華民國七一年
公元一九八二年

十二月一日出版

定價每冊港幣叁元



△日本奈良興福寺金剛力士像



△日本奈良東大寺之地藏菩薩像（快慶作）