

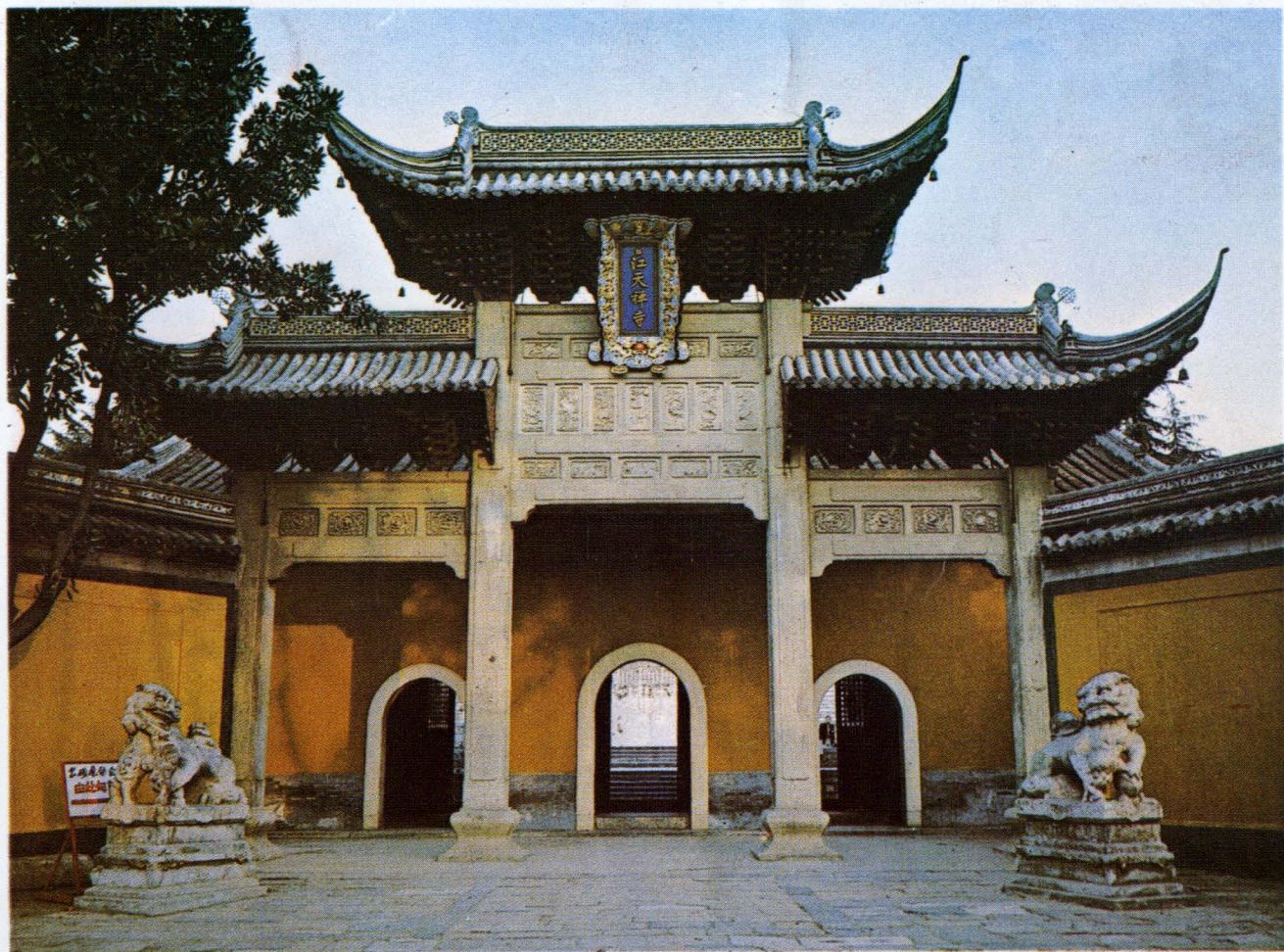


集漢穀城刻石字



明內

130



△ 焦山定慧寺山門

中國佛教的成立與本土文化的制約

霍 韜 晦

佛教傳入中國，自後漢至唐，約經七百年之傳譯，然後把印度各門各派的主要資料譯成中文。時間綿延得這樣長，原因十分複雜，但最主要的還是因為印度佛教本身亦在開合演變之中，並非維持着一個固定的形式，自從原始佛教分裂，部派競爭，大乘諸經分途並起：「般若」、「彌陀」、「涅槃」、「法華」、「維摩」、「華嚴」、「勝鬘」、「楞伽」、相繼流行，中觀、如來藏、唯識亦接踵成為顯學，但最後却以密宗及量論兩個極端背反的方向作結。學派多、門戶衆、義理有先後，這一切都會影響到中國方面的弘揚。歷史資料顯示：中國佛教的研究風氣，早期都是受印度資料啓發的。例如南北朝時代，「毘曇論」、「三論」、「成實論」、「涅槃經」、「楞伽經」、「十地經論」、「攝大乘論」等經典方譯出，跟着便有了毘曇師、三論師、成實師、涅槃師、楞伽師、地論師、攝論師等專門講習的人才產生。這表示這些資料很快就獲得中國方面的反應，並受到尊重，講習者均以之作標榜，可見印度資料在當時的地位。從文化交流的觀點看，南北朝時代對中國方面來說，尙是一追求、移植佛教知識的時代，佛教的全體面目尙未顯豁出來，是有必要依據印度資料來討論問題並加深時人對佛教的認識的。因此，當有新資料傳譯，便立刻受到注意，尤其是那些能展露及推進佛教內部所

蘊蓄的問題並提示一解決方向的資料爲然。如上述諸書，「三論」說空，「俱舍」說有，「涅槃」說佛性、法身、真我，「楞伽」說如來藏與阿梨耶識。至於後魏時菩提流支譯出的「十地經論」，則主張「三界唯心」，但竟因此而引致地論宗南北兩道的異釋，一般而言，是奉南道的以阿梨耶爲淨識、法性的說法爲正。此外，真諦譯的「攝論釋」則隨順「楞伽」，以如來藏統阿梨耶，故必須破阿梨耶而更求純淨之第九識以解決佛之體性問題。以上這些說法，都是各有所見，依於不同的路向而次第開出，可惜時代限制，各論師祇能講習其義，而未能更就各家不同之進路以遍觀佛教義理之全，或獨立於一家資料之外，作客觀消化，以融貫其他資料。所以當時雖有「宗」名，實未能形成一個有統一的思想形式的教派①。這必須經過長期講習之後，把資料都看清楚，把問題都確定了，纔能在這基礎上作綜合工作。中國佛教發展到隋唐階段，方始成熟，是有理由的：除了國家政治上的統一、寺院經濟上的自主、僧團組織與傳承制度的確立等歷史條件之外②，更主要的是，在思想上已經有了一段消化期間，因爲若未全面深入了解佛教的各方面資料，是不能建立自己的體系的。系統的建立，固然是出於某一心靈的創造，但若無前人的講習，前人的消化，是不能開拓得深弘的。

隋唐時候發展出來的中國佛教宗派，最先可以舉出三論宗及天台宗，這兩派體系基本上是沿着早期「般若經」的思路次第發展而成。三論宗使用二諦、空有、中道的概念來組織一切教法，而歸結於「無所得」，天台宗則進而把這種二諦關係發展爲非縱非橫的三諦格局，而歸結於不可思議的，不可分解對待的「圓教」。然而，由於進路上的限制，這兩宗都未能正視心識問題，或心性問題，以致主體觀念未能朗現。入唐以後於是再有華嚴宗及禪宗的興起，分別依據「地論」、「楞伽」「起信」的真心、如來藏觀念講心性問題，及一切法之依據，開出另一形態的「圓教」（此中禪宗雖不正面處理這些問題，但此一理論大體上已爲禪宗所預設）。以上這四個宗派，都是出於中國人的創造。他們所討論的問題，可以說都是淵源自印度，但却有所推進，依自己

的理解來建造系統。所以，在問題表達上，他們都自創概念，使用自己的語言來構成宗極。例如三論宗的教二諦、四重二諦、無所得；天台宗的六即、一念三千、圓融三諦、性具；華嚴宗的四法界、十玄門、無盡緣起、相即相入；禪宗的本心、自性、公案、話頭、死句、活句、四賓主、五位君臣……等等，都非印度原有。這表示中國佛教已脫出了印度的思維形式，而有了自己的理念。一方面高舉自己的理念，使成一精神的嚮往，一方面通過判教的活動，以籠罩他家或融貫他家，這就形成一個有統一形式的思想體系，為僧團組織提供理論基礎。

中國佛教有了自己的宗派之後，印度的翻譯資料就不那麼重要了，因為各宗都有了自己的著作，六朝以來思想界、佛教界的種種討論都已經依自己的立場而分別有所論定。例如三論宗的「三論玄義」、「大乘玄論」，天台宗的「法華玄義」、「摩訶止觀」，及後期的「金剛錍」、「十不二門」、「四教儀」，華嚴宗的「法界觀」、「華嚴一乘教義分齊章」、「孔目章」，及後期的「原人論」等等。至於禪宗就更不必說了，禪宗對於印度經論根本不重視。他們祇重視祖師的經驗和方法，因此典籍亦以記錄祖師的話頭、公案為主，如「六祖壇經」、「碧巖錄」、「無門關」、「從容錄」、「祖堂集」等。以上這些作品都是中國僧人所寫，在重要問題的楷定上，代表了各宗的尺度，故後世本宗學者，一致奉為主臬。在這裏，我們必須正視這種用中國撰作的資料來代替印度翻譯資料的事實，然後纔能了解中國佛教的發展，及評估中國佛教的貢獻。

由此，我們亦可以了解：為甚麼唐代初年玄奘辛辛苦苦的從印度携回唯識學的原典，又辛辛苦苦的翻譯出來，亦祇能是刺激一時，却未能在中國生根的緣故了。有些學者認為：這是中國人的思維方法不合所致^③。亦有學者認為：這是因為唯識宗講轉依，有革新精神，所以為現實政治所不容^④。這些說法，得失如何，非本文所欲深論，不過依上文的敘述，我們可以發覺到玄奘時代，中國形態的佛教宗派已經形成。單就思想而論，南北朝時代遺留下來的問題已經有了初步解決，方向已經標出，歷史就不

內明

第一期

目錄

特稿

中國佛教的成立與本土文化的約制

霍韜晦……3

轉載

釋量論畧解(續)……法尊譯編(遺稿)……7

淨土探源(續)……楊白衣……13

特稿

論三門與助開門法……智銘……19

四衆堂

宗教道德研究所講論會：釋文慧紀錄……24

評「密勒日巴尊者傳」……東君……26

真理愈辯愈明？……29

(原載「寶筏」第一式一期)……29

少林寺與少林武術……蔡惠明……30

特稿

梵文文法自學法……吳汝鈞……31

佛教文藝

禪定天眼通的實驗(續完)……馮馮……35

虛雲和尚(續)……馮馮……41

佛教消息

編輯室……44

畫頁

封面：焦山定慧寺參道

封底：焦山定慧寺大殿

封面裏：定慧寺山門

封底裏：定慧寺大殿石刻十六羅漢像

會再走回頭。何況，印度佛教自無着、世親以後唯識宗所走的路，是偏向經驗分析，從經驗立場上來討論心識活動、現象存有、識境關係，此即戒賢一系的學風。玄奘不加選擇的移植過來⑤。自與地論、攝論、天台、華嚴的進路不相應。中國佛教的着眼點在佛的心性問題，或體性問題，它要確定佛的存在性質，然後在這前提下關連到心識問題的討論，若是純經驗界的心識活動，則非中國佛教問題之所在。所以中國佛教諸宗，都傾向於超越分析，要表出超越的心性。玄奘西行，原來也是爲了解決佛性問題，對地論、攝論的不同說法深感困惑，而希望直探原典的⑥。不想中印思想的發展方向不同，玄奘被逼轉換了他的立場而不自知⑦。由此看來，我們談中國佛教思想問題，唯識宗便可以不包括在內。

其次，談到中國佛教思想具體的發展方向，我們必須承認它是受了中國文化的制約。佛教是賓，中國文化是主。佛教帶來了許多新的內容，但這些內容必須順中國文化的傾向而被選擇吸收。文化間的遇合關係，作爲本土的一方面是有這種力量的，何況中國文化在佛教傳入之前，自身已有了高度的發展，這就與一些尚處於野蠻狀態的民族遇到高等文明便一面倒的情形大不相同，所以佛教在中國之路，背後是有一股本土文化力量在約制着的。中國佛教的成立，放大大一點說，便是在這股力量帶導下沿自身問題發展出來的結果。不過，有關中國文化如何影響或帶導佛教在中國之發展，本文不擬多述，蓋兩文化間的遇合不是簡單問題，必須另外專題處理，本文在此祇是站在思想史的層面指出：中國佛教的成立，有來自本土文化的約制，亦有其自身理路的發展，這兩者的關係，前者是軌約性的、方向性的，後者是構建性的、內容性的。我們須先作此分別，然後可以看出問題的分野。站在軌約性的層面，我們可以發現中國佛教諸宗大體上都是向圓融之路而趨，努力把上下、內外的間格打通。這與印度佛教，特別是原始佛教所追求的出離、寂滅、不受後有的觀念相違，即使是大乘佛教，說佛菩薩不捨衆生，於五濁惡世起悲，但仍不能把佛與衆生在存在上及價值上的對立完全消融，祇有如來藏一系的思想

是通向這一關係的反省，但如來藏觀念在印度後世的發展不如唯識宗⑧，至少受歡迎的程度不及它在中國方面的熱烈。究其原因，當與中國傳統文化有關。中國傳統文化，無論儒家、道家都是一種天人互貫的形態。雖然內涵不同，但其精神升進至極，都要求把天與人、道與器、理想與現實的界線打消，徹上徹下一體渾化。莊子所謂「天地與我並生，萬物與我爲一」，中庸亦說：「唯天下之至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參。」又說：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下之至誠爲能化。」所以生命之存在與天地相通，人不可以自封於他自己的形相，而必須突破出來，發現這種與天地萬物爲一的境界，於是可以「上與造物者遊，下與外死生無終始者爲友」，自身亦化爲永恒。有了這種宇宙一體的意識之後，再回來處理現實世界，則現實上的一切法便不能以其形相自限，全部都融貫爲一。因此亦不必遮遣萬物，精神纔能超升，當下便可以在現實上透顯出高明的境界，而高明的境界亦祇內在於現實中。所以莊子最後亦歸結於「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」，中庸亦以爲君子是「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」。對於這樣的一個境界，所有西方二元對立的觀念固然用不上，即使是傳統的道器、本末、體用等帶有分解意味的統體性範疇在此亦化歸爲一。所謂「全體在用，用即是體；全用在體，體即用」⑨。總之不能再起分別，所以此「一」其實亦不能以「一」定，而當如莊子所說的「既已爲一矣，且得有言乎！既已爲一矣，且得無言乎？」莊子以辯證渾化之筆出之，乃可以相應。

依上所述，有幾個意思可以分析出來：

一、儒道兩家都設定宇宙是一個絕對整體⑩，不能割裂處理。這可以說是對客觀存有所作的一個超越的設定；

二、在此超越的設定下，所有宇宙中的事物不能依經驗的立場來說明它的存在，因爲經驗的立場祇能把握到它的形相，而事物在此超越的設定下是彼此融貫的，所以祇有升進我們的精神纔

能觀照；

三、在此超越的設定下，事物之任何一點都直接呈顯整個宇宙，所以不必排斥或毀棄經驗對象以尋求更真實之存在，因為真實的存在即在當下。此與主體之悟與不悟亦無關，因為存有的狀態是如此。悟，即與天地精神往來；不悟，亦祇是個體的自我封蔽。由存有的一體性與籠罩性，一切法都是「上下徹」，祇要我們的主體能夠翻上一層，便可以有這種通體透明的證悟；

四、由一切法都是「上下徹」，則高明的境界便都涵攝在現實中，所謂「庸德之行，庸言之謹」，而不必捨此別圖，於是開出一種重視現實的思想。所以儒、道兩家思想升進到最後，便又回注於現實，賦現實以崇高的義意，合上下兩界以爲一界；然亦可以說是鸞飛魚躍，無界可分，振於無竟。這是圓融之路，是儒、道兩家思想的共同歸趣，是他們精神發展的總方向。

佛教傳入之後，儒、道兩家的這種思想形態便起了約制作用，使佛教思想亦向圓融之路而趨，正如上文所說，結果開出幾個不同的「圓教」系統。固然，佛教內部問題的發展，亦是重要原因，但如果與本土文化不相應，是不可能再進的，所以本土文化一方面是約制，一方面是帶導。表面看來，佛教在中國建立了幾個大系統，實質上是佛教在中國文化的軌範中與中國精神滙合，以佛教特有的內容來展示絕對圓融的世界。

著者按：本文之正文部分已發表於本刊第一二二、一二七、一二八、一二九諸期。

註釋

- ① 「宗」之意義，湯用彤認爲有兩個：一是指學說宗旨，二是指教派，即有創始、有傳承、有教義、有教規的宗教集團。湯氏認爲在隋唐以前，中國佛教尚未產生教派。見「中國佛教無十宗」，「現代佛學」（一九六二年第四期），頁一五—二三。

- ② 關於中國佛教成熟之外緣條件之分析，參看石峻、方立天合著「論隋唐佛教宗教的形成」，「哲學研究」（一九八一年八月），

頁六八—七二。

- ③ 中村元，「東洋人之思維方法」（東京，春秋社，一九六一）第二卷，頁一〇—一一。中譯本，徐復觀，「中國人之思維方法」（台北，中華文化出版事業委員會，一九五五），頁六二。

- ④ 呂澂，「慈恩宗」，「現代佛學」（一九五三年十月），頁一三。此文後收入作者之「中國佛學源流畧講」（中華，一九七九）。

- ⑤ 具體的例子如後期唯識宗所說的「無種姓」問題，玄奘已知其與中國傳統有抵觸，不欲傳入中國，但遭到戒賢的責備（見「瑜伽師地論記」，「大正藏」卷四二，頁六一五中），結果還是照樣移植過來。

- ⑥ 「三藏法師傳」錄有玄奘上高昌王表，言及其西行求法的動機是：「雙林一味之旨，分成當現二常；大乘不二之宗，析爲南、北兩道。紛紜爭論，幾數百年。率土懷疑，莫有匠決。玄奘宿因有慶，早預緇門……未嘗不執卷躊躇，捧經佻僚，望給園而翹足，想鸞嶺而載懷。願一拜臨，啟伸宿惑……」（「大正藏」卷五〇，頁二二五下）。可證。

- ⑦ 玄奘結果放棄了他早年在中國的訓練，而嚴格遵守印度師法。參看注⑤。

- ⑧ 玄奘留學印度時，對印度各地學派、學者紀錄甚詳，但並無提及有如來藏一系。義淨「南海寄歸內法傳」亦云：「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。」若依後期中觀宗人所傳，則如來藏與中觀所主張已化合爲一，如寶積靜（Ratnakaraṣaṇṭi）所主張。

- ⑨ 此是牟宗三先生解莊子語。見「才性與玄理」（香港，人生出版社，一九六三），頁一七二，今借用於此。

- ⑩ 此義，方東美先生已言及。參看方氏遺稿「華嚴宗哲學」中「中國文化所固有的統體觀念」一節，「中國佛教」月刊，革新十七號，一九七九年八月。又方先生著：「Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development」（Taipei, Linking 1981）p. 176。

釋量論略解

法尊譯編（遺稿）

（續上期）

或說：如勝論宗，說各種差別義如聲與所作無常物體各異，以聲能饒益所作無常故。所作與無常亦物體各異，以覺執爲異故，以是無成異門之過失。曰：若爾，聲與彼饒益所作無常之功能，爲一物爲異物？若言一者，則緣聲之分別，應遍取饒益所作無常之功能體性而起決定，以由表相門決定於聲，其聲於能饒益各種差別之支分功能，是無差別體異故（簡言之，緣聲心應遍緣彼功能體性，以聲與功能，體無別故）。若許爾者，則更有何所饒益差別，如所作無常，不決定異？皆應決定。以聲饒益所作無常之功能是一體性，若了知汝，則亦須緣所作無常二法，以汝與所作無常彼等體性相系屬故。若言聲與彼功能物各異者，則聲對於所作無常法彼饒益之功能等，是彼聲之何事，應非聲所屬事，以汝與聲物體各異，彼聲於汝不饒益故。若謂如是饒益者，則聲饒益所作無常之功能應成無窮，以汝饒益所作無常時，復須於異體功能作饒益故。總之，若謂：緣聲分別，只取彼聲饒益一差別法者，則彼分別，若取聲能饒益所作性差別法之功能，即須總取饒益一切差別法之功能，以見饒益彼所作性之功能，彼與饒益所未見差別法之功能，非餘事故。（由於彼諸功能是一體性，所以現

量見時一切俱見，是由表明緣境故。若分別心亦以表相緣境，則彼取一功能時，亦應總取一切功能。若爾，則後起之心，仍犯無用過失。）若謂：爲遮遣錯亂故，彼分別心雖總取一切差別法，然仍須許起餘量者，是則彼此量智即成爲遮遣境者，以是爲遣除增益而轉之分別故。其餘分別應同比量，是遮相轉，是於無增益境而轉之分別故。餘於聲自性決定之諸分別，汝所不決定者，如何是汝之境即非汝境，以汝是於自境以表相轉之定知故。若謂緣聲耳識，應於聲之所作無常一切義皆能決定，以見彼一切故。曰：此不決定，舍棄對聲之差別分析而轉之現量所取中，若有通達其差別之緣者，亦當能通達故（通達即證知義）。

辰二、明由遮相轉，分三：已一、斷返遮與總別相等之諍，二、明遣餘之總，三、明立名之境。初又分三：午一、說遣除者無過，二、表相轉則有過，三、聲隨欲轉應理。今初：

其言從他遮，及言從他返。聲與決定等，是隨名言作。二雖各詮一，由所詮他別，以異轉聲別，成立如異義。舍不舍餘別，彼二名差別，是隨通達者，欲樂之所依。遍說物與事，唯聲之差別。故彼等所詮，都無少差別。欲了知彼義，益彼或具作，設以餘詮說，都無餘差別。故於遣餘境，能除爲具彼，宗派所說過。

外難：汝所言遮，與所言返，其實體爲一爲異？若一者，則異聲不轉（言詞不應不同）；若異者，則爲總明異體所出過失，亦應同犯。曰：其說聲與分別遮相轉者，所言從他遮，及言從他返之言聲與決定等，非由所詮物體各異之力而轉，是隨名言作故。問：若法與有法無異體者，則與第六轉聲詮各異義應成相違？曰：如說牛與牛性之聲，所詮非異，此二語皆是從非牛遮返而說一牛故（即遮其非牛也）。雖同說一牛，然牛與牛性由分爲差別之第六轉聲表其似有差別，其緣因是由習慣於異體所詮立此名言之力，而了解爲異故。問：若無異物，則立異名，應成無用？曰：法與有法立異名者，亦有作用。其捨棄與不捨棄餘差別等，彼二名言之差別是隨通達者欲樂之所依，即爲令其通達故。遍一切境說有法物與事法之聲等，其所詮物都無少許各異差別，其捨不捨餘差別，唯聲之差別而已。其欲了知彼法與有法之義者，對於聲明中非由字緣各異則所詮亦欲，如彼益，或具作用，設以餘詮說（此皆聲明中字緣之種類），除捨不捨餘差別之外，更無餘差別故。其說言聲與分別，皆於遣餘境轉之佛弟子，則能除爲主張彼種類與具彼種類、物體各異之宗派，所說之過失，以不許總別物體各異故。

午二、表相轉則有過

種類及具種，若異則犯過。若謂諸言句，由事力而說，不依樂說欲，彼等第五轉，分語等成過。

勝論派應犯『不自在故非具彼』所說之過失，以許種類與具種類物體異故。勝論彼等宗中，應犯第六轉聲及分語等不可用之過失，以許語句是由事力而說，不依樂說欲而說故。

午三、聲隨欲異應理

不待於外義，諸語由說者，如能詮決定，即如是宣說。諸妃六城等，非異事安立，或名空自性，空性有何因。

說遣相者，則無第六轉聲等不應理之過失，以不觀待外義之語，如說者所立名言決定能詮，即如是宣說故。問：於他宗中，第六

轉聲等不應理，有何原因？曰：如於一妃，稱云諸妃，安立爲異，此有何因。都無原因，實無異故。如六城等，言城立爲非異，此有何因？應無原因，以非一故。如言虛空之自性，此亦無因，虛空與自性體非異故。又虛空之自性，名爲空性此亦無因，以虛空與空性，無異體故。

已二、明遣餘之總，分二：午一、境總之理，二、現總之覺如何轉。初又分三：未一、世俗諦之世俗訓釋，二、成立分別所現唯於意樂爲諦，三、明彼執錯亂。今初：

依於諸異事，現爲一義覺，由其自體性，障蔽餘體性，由彼能障故，體性雖各異，蔽其各異性。有諸法體性，現似非別異。

問：如何爲分別所現之總？曰：如依諸樹各異之事，現爲同一種類樹義之分別覺，此覺即世俗，由其自體性（同一樹性）能障蔽餘樹體性（各別樹性），爲所取境故（能障即世俗義）。於分別心所現遮其非樹，即各樹之總。諸樹體性雖各差異，然於能障蔽異性爲所取境之分別前，覺諸樹法是從非樹遮回之體性，似非異種類故。

未二、成立分別所現，唯於意樂爲諦。

彼由意樂力，宣說爲有總，由彼所遍計，於勝義中無。諸別不隨行，餘隨行不現。非離知各異，如何隨餘義。

其於分別所現之總，是由意樂力宣說爲有，以彼是分別所現，如彼分別所遍計於勝義中無故。以諸各別樹互不隨行（此樹非彼樹），其隨行之餘體總，於不錯亂覺前無所現故。問：分別所現從非樹遮回（即樹的概念），豈非緣樹分別之法，云何勝義無耶？曰：分別所現從非樹遮回，如何隨餘義各別樹而行，必不隨行，以彼非離分別知，有各別異體，與彼知同一安危故。

未三、明彼執錯亂

故執義一體，此分別顛倒。名義諸具者，互異即此種。

達一，知義等，成其爲一義。有雖是各異，由自性決定，猶如諸根等，如見藥雖異，或共或各別，能治疫病等，餘物則不爾。無別故非總，田等雖別異，彼等應無別，堅固無益故。

其於各別樹義，執爲一體之分別，是顛倒覺，是執非樹爲樹之心故。問：若分別所現從非樹遮，是無事者（有爲法名有事，無爲法名無事，是因明中常用詞），緣樹分別應成無因？曰：不成無因，以具樹名義之各別樹互異物體，即此緣樹分別之種子故。問：若諸各別樹物體各異，其總是常是無事者，則生一類果相違（各別樹是多體，緣樹分別是一體，則多因生一果，故說相違）。曰：雖各別樹物體各異，其總是常無事，然通達一類，了知樹義等，成辦其一果義，以自性決定其功能故。猶如根等，及如諸藥物體各異，其總是常無事，然共和合或各別用，現見能治瘟疫等病，其酪等餘物則不能治。若謂是藥總常法能治疫病者，應非藥總治療疫病，以汝是一切各別藥所共有故。若汝能治疫病等，則各別諸藥，田地等雖異，功能應無差別故。由其堅固，應於其果不饒益故。

午二、現彼之覺如何轉，分三：一、標，二、釋，三、結。今初：

緣性分別覺，無義似有義，從非彼果義，異究竟而生，彼體似外一，似從餘遮返，觀察枝無故，非是彼自性。

問：分別心所現從非樹遮返，於各別樹隨不隨行？若隨行者，則諸各別樹應成分別之所取境。若不隨行，則說是各別樹之總應成相違？曰：緣樹自性之分別覺，雖無所取義，然現似所取義，以是從非彼樹果義相異而生，決定能得究竟自相樹故。彼緣樹分別之體性，似與外樹爲一，似從遮餘非樹而返，然非即彼樹自性，以無可觀察之枝分能作義故（能作義是有事之相）。

未二、釋，分三：申一、總與共依之名言轉，二、轉之原因，三、作彼建立之所爲。今初：

知所有諸義，謂遮返體性，故似非各異，現從彼餘返。其總與共依，爲所行境者，由知與言說，廣作錯義名。諸法一切名，依於互無雜，故遣餘爲境，若與事有屬，是得事之依，如比量所說。雖同是錯亂，然非從餘得，

如燈光求珠。

知所有義即所現遮非樹，彼諸義，是以總與共依爲行境之知與言說，廣作錯誤義之名言，謂遮異類爲體性者，故現似非異類，現從餘同類返故。問：若名言錯亂，應不能得自相？曰：諸法之一切名言，是以義之遣餘爲境者，以是依於互無雜亂自相之合理名言故。凡與實事有系屬之名言，即是能得實事之所依故。如依果法及自性因之比量時所說，雖同是錯亂，然得不得自相並不相同，以從餘執聲常增益不能得自相故。如從燈光求明珠然（誤以燈光爲珠光）。

申二、轉之原因

彼雖多一果，非彼果依餘，由言說及知，作一名言轉。如是一作多，彼普顯事故。從彼非果義，異故知多法。

總與共依，作一類果之各別樹雖多，然由言說及知，作一類名言而轉，以從非彼樹果，依餘相同故。如是雖一樺樹，然有共依名言而轉之原因，以從非彼樹果義而異，亦從非樺樹而返種種遮法，量了知故。顯示一法能作多果亦有所爲，其作多果是爲普達彼實事故。

申三、作彼建立之所爲

此聲義共依，雖然非實有，如共許而說，此於事非有。法有法建立，如異非異等，是不觀實性，如世間所許，唯依如是許，遍立能所立，爲入勝義故，諸智者所作。諸勝義之義，非自雜無異，其體一及多，是由覺所雜。言總言差別，此別於覺義。從此及餘遮，觀察法差別。

能所立分別，失壞見事故。別總相雜中，自相非所取，其總別相等，都非是所取，諸象多差別，於一不可故。

此聲義與此共依，於實事非有，以於勝義雖非有，然於分別如世共許而說故。問：作此諸建立有何所爲耶？曰：法與有法之建立，及如異不異之總與共依，是不觀察於真實義中有無，唯如世間所共許，即依如是許而建立一切能立所立，是諸智者爲令入勝義而造故。問：以何因緣說實事不成耶？曰：言總言別之差別唯於覺所現義中有，於實事無，以於異物現爲一體，及於一物現爲象多，是由覺所染故爾。然勝義諸義非自然相雜（合爲一），於一物異物皆非有故。問：若無實事，則法與有法如何應理？曰：即此分別所現便可觀察法有法之差別，以從此同類及餘異類遮返故。問：若干分別現自相者，則自相應成分別之所取境？曰：分別能立所立之覺，不以自相爲所取境，失壞見實事爲所取境之力故。問：與論說差別與總和雜而緣則成相違？曰：論說差別與總和雜而緣中，非說自相爲比量所取。以彼自相、總別相等都非勝義所取故。諸象多差別，於一自相，勝義皆不可故。

未三、結

彼體從象返，彼如是通達，聲分別非有，於總性轉故。

彼聲體性從同類異類象相而返，唯如是通達之聲及分別亦皆非有，以聲與分別唯以總相於境轉故（此中所說自相共相、勝義世俗，皆與一般所說不同。諸法之自體實事，爲自相，爲勝義諦。諸法由分別假立之現相、概念，爲共相，爲世俗諦。勝義是有作用法，世俗是無作用法。此等差別甚多，不及煩述。西藏寺中，初學之攝類論，即專講此等名相差別，爲學因明論作基礎準備者也）。已三、明立名之境，分三：午一、破，二、立，三、斷諍。

今初：

諸聲顯立名，彼爲名言作，爾時無自相，故彼中非名。爲使人了知，能作成其事，爲辦彼故轉，於義說其名。其類非能作。若具彼能者，何故不直說。無邊故此同。

若謂：聲與分別不以總相於境轉，以彼不待遮非，而於自相安立名故。曰：彼立名時之樹自相，非樹名之所趣境，以汝於言說時已無故。以諸言聲是顯所立名義，爲於言說時令了解其義而作故。若謂總常法是名所趣境者，曰：總類常法，應非名所趣境，非能作事故。以安立名言是令士夫了知能作事後，爲成辦彼事而轉，乃於諸義說彼名故。若謂：具彼總類之各別樹能有作事，於彼立名。問曰：何故不於各別樹直接立樹名？若謂於各別樹不能立名，無邊際故。曰：若爾，別具總類之各別樹，亦應不能立名，此亦無邊相同故。

午二、立

作從非作返，相同何不作。具彼過同故，寧不須餘類。從彼遮餘已，即轉，說其聲。由此從彼等，不斷彼如何。若此有決斷，諸聲之所爲，豈非唯爾許，汝餘總何爲。

問：若爾於何處立名耶？曰：能作樹果，與象非能作返相同，何不於彼安立樹名？理應安立，以彼能作樹用，又於一切各別樹隨行故。若謂：前說「具彼無自在故」之過，汝亦同犯，以遮返與總類義同，具遮返與具總類義同故。曰：實不相同，即寧使相同，安立名時亦不須餘義之總類，以許遣餘者不須計餘義之總類，不許遣餘者即計餘義之總類，亦不能成其所爲故。其理由謂言樹之聲，爲決斷不決斷非樹。若由此言樹之聲，不從彼等非樹決斷此樹者，則言樹之聲如何能使了知彼樹必不能了，以不決斷此樹故。此因決定，以從彼樹遮斷餘已，即向樹轉，爲使知此而說樹聲故。若謂此言樹之聲，已有決斷非樹者，則汝勝論者計立名時須餘義之總，復何所爲？全無意義。諸聲之所爲，豈非遮斷非彼，了知其義唯爾許耶？

午三、斷諍，分三：未一、破不能知多，二、破總執從總生，三、總聲於義無欺。今初：

諸別雖各異，然見彼諸義，能作彼彼事，見餘亦離餘，爲境之諸聲，結合能了知。

問：若諸別樹，無常事總而是異物者，則賀識爲一類，不應道理。曰：諸各別樹，雖無常法總而物各異，然可認識爲一類，由先見諸樹能作彼彼衆事，後見餘諸各別樹，亦知離餘不能作樹事。以此爲境之諸言聲、分別，結合前後諸樹，便能了知爲一類故。

未二、破總執從總生，分三：申一、破總執從唯總生，二、破從總助之別生，三、破從別助之總生。今初：

如餘亦彼覺，非從唯總性。若常唯知彼，應不知別故。爾時終不取，具彼系屬故。不決定具彼，如何立名言。

如餘勝論派，彼總覺，亦非從唯總性爲所取義而生，若常時唯知彼總，則應不知諸別故。若謂不知諸別者，則爾時終不應取具彼總之諸別系屬。若許爾者，則如何於具彼總之諸別法，安立名言耶？應不能立，以於具彼總之諸別法不決定故。

申二、破從總助之別生

若謂一事助，諸別爲知因，豈一事能除，彼等差異性。異故亦不許，彼等一識因。若謂多待一，能生非異覺。彼等各各無，彼一亦生覺，彼等無能故。其覺無能緣。青等於眼識，功能各見故。合亦能，諸別，任何亦非爾。

若謂由一總事所助之諸別法，是總執識之因者，此不應理。豈彼一總事，能除彼諸別法之差異性耶？必不能除故。又物異故，亦不許彼諸別法爲一總識之因故。若謂別法雖多，然待一總事類非異故，能生一分別覺。曰：總覺，應不能緣諸別法爲所取義，以彼諸別法於汝無饒益之功能故。以彼等別法各各無時，由彼一總亦能生覺故。若謂不定，如無青色時，黃色能生眼識，然彼青色仍有生眼識之功能。曰：此不相同。青黃等色和合亦有生眼識之功能，以現見各各都有饒益眼識之功能故。然諸別法，於總覺應無饒益之功能、若各別、若和合，任何都非能如是生總覺故。

申三、破從別助之總生，分二：西一、出過，二、破救。今初：

若待彼隨一，乃能，非唯總。彼等若益一，云何非一覺。

此成彼等果。能益卽能生。

若謂：要待彼諸別之隨一法，其總事乃能生總覺。非唯總者，曰：彼諸別法云何不能饒益一總覺？應能饒益，以饒益一總故。此總應成彼等諸別法之果，諸別法能饒益故。此因決定，以能饒益者卽是能生之因故。

西二、破救

若現非異覺，不許從異者，覺所現各異，執彼等同故。若謂彼等同，云何覺取異。同一果。彼等，果覺亦各異。達爲一因故，以覺無各異，以一覺因事，諸別亦不異。彼離非彼果。其餘隨行事，未見故，破故。名了彼爲義。

若謂總覺，不許唯從諸別異法生，以唯現非異故。曰：其因不成相同，云何其覺復取爲異耶？曰：諸別樹是一種類，同作一類果，總覺現是各異故，執諸別法謂彼等相同故。若謂既執彼諸別法故。若謂因不成，諸別樹之根覺果亦各異者，曰：緣諸別樹之諸根覺，亦無異類，是通達一類之因故。又諸別樹類亦不異，以是通達爲一類之一覺之因事故。若謂：造成一類果者，卽是常事總，曰：彼造成諸別樹果爲一類者，非常事總，以是唯離非彼樹果故。除諸別法，應無餘隨行之總事，以未見故，前已破故。言樹之名，有其意義，以了知樹之遺餘爲義故。

未三、總聲於義無欺

於彼非能作，現似能作體，以離事各異，唯事爲種子，能生無義覺，永斷不能作，支分體性故，事異爲依故，許義不欺誑。故遺餘有境，依能作體故。

問：若樹聲詮說分別所現者，則於自相樹云何不欺耶？曰：於非能作彼樹義，而似能作彼義之體性者，及離非樹事而各異之唯事爲種子者，能生無所取義之分別覺及言樹之聲，許爲於義無所欺誑，以永斷不能作樹義，是了知爲樹之支分體性故，及是離非樹事，以各異爲所依之合理名言故。是以遺餘爲境，是依能作樹義爲體性之合理名言故。

辰三、於彼轉相斷諍，分三：已一、斷了達互依之諍，二、斷遮詮不遍於聲之諍，三、斷後有境無用之諍。初又分二：午一、諍，二、答，今初：

有作如是說，若由遮非樹，而執樹義者，以二者互依，若無一執時，二者俱不執。故立名非有。

行者派童女取等作如是說：了知樹與非樹二事之心，應互相依，以由從遮非樹門而執樹義故。若許爾者，彼二執中隨無一執時，則二執俱無，是故樹名終不能立也。

午二、答，分二：未一，以相同破，二、明白無過。今初：

彼等立名時，遮不遮非樹？若遮如何知，尙未執樹義。若名不除彼，則諸立名者，應非斷彼已，而轉如樹別。若遮餘，不立，示前住一樹，說言此是樹，設立名言時，亦當了知彼。故此無過失。言此亦是樹，或言唯此者，過失不可免。

如彼等敵者宗，立樹名時，爲遮不遮非樹耶？若言遮者，爲樹立名之人，在立名之前如何知非樹？應尙不知，以尙未執樹義故。若由樹名不除彼非樹，則諸安立樹名者，應非遮斷彼非樹，而於樹轉。譬如樹聲，不斷樹之差別。若謂遮餘不能立樹，要指示現前安住之一總樹，說言此是樹，於樹總常事立名，次於立名言時亦當通達彼總常事。故無相同之過失。曰：汝行者派不能免此相同過失。若言：『此亦是樹』，或言『唯此是樹』，二種立名決定，任作何說皆犯上述之過故。

未二、明白無過

了知一類識，住一續知者，彼非彼因義，本性能分辨。彼覺所有事，現爲覺因性，及離非因性，雖似一體性，自能知爲異，於異立言詞。由此了知覺，錯知似一事。

外曰：若無總常事，則有了知樹與非樹之心，互相依賴之過。曰：無過，了知諸別樹爲一類之識，安住一相續之知者，對於彼樹

與非彼之因義本性各異能分辨故。外曰：若無總常事，應無樹名之境。曰：不爾。彼執樹之分別覺中所有事，現爲分別覺之因性，及離非因之體性，雖現似一體性，然自能了知彼樹異於非樹故。於各別異樹，立樹言詞故。外問：若無常事總，則由樹聲應不了知是樹。曰：不爾，由彼樹聲，了知樹之覺錯亂，於各別樹事，了知似一類故。

已二、斷遮詮不遍於聲之諍，分二：午一、斷遮詮不遍於別聲，二、斷遮詮不遍於遣餘之聲。今初：

覺從某義遮，向某義轉故。善安立其聲，定取其義故。餘立名無義。故所知等語，於名言安立，亦有所遮除。

問：如言瓶之聲，有所遮故，可是遮詮？言所知之聲應非遮詮，無非所知之所遮故。曰：善安立其聲，有所爲義，是爲定取其所詮義故。是爲使覺從某種不樂義遮，而於某種所樂義轉故。若不爾者，餘則立名無義，以聲非遮不樂義而趣所樂義故。爲破立義設立名言之所知等語，亦有某種所遮除，以斷不樂義而趣所樂義故。

午二、斷遮詮不遍於遣餘之聲，分三：未一、明聲之境，二、顯彼是論師意趣，三、解釋教義。今初：

若法從彼異，遮彼從彼異，差別相同因，現相者安立。

顯論者問：遣餘之聲是否遮詮？若遮詮者，應成無窮。若非遮詮則說一切言聲分別皆是遮詮，應成相違。曰：樹之差別，從諸非樹，各異相同之因，謂現樹相，於彼安立樹聲。若法從彼異，遮彼非樹，而安立樹名故。

未二、顯彼是論師意趣

卽由從餘遮，能達彼法分，是師所宣說。

卽從遮非樹所現，是言樹聲之境。此是陳那論師所宣說。如云：由『從餘義而遮，卽當通達彼事一分。』又云：『聲唯詮遮餘義簡別之事。』又云：『聲遣餘聲義，而詮自義。』

（未完）



淨土探源

楊白衣

(續上期)

如上述，極樂世界雖以具象觀念敘述，但另一方面也有空觀的象徵表現。例如：「不滯空中而行」或對財產、住宅毫無執着，沒有彼此之區別等。殊是異本「無量壽莊嚴經」之第十二願有：「無量無數諸佛刹土，無名、無號、無相、無形、無聞稱讚」句。

及至後代，玄奘譯的「阿彌陀經」，已反映了階位的差別待遇。例如：「皆不退轉，必不復墮諸險惡趣、邊地、下賤蔑戾車中」句，原文只有「不退轉」(Avinivartaniya)，沒有「蔑戾車」。蔑戾車是異民族，因此輕蔑之。這與佛教的平等主義矛盾極大。這也許是受到笈多王朝(西元三二〇——)以後之婆羅門教中心主義的梵文復興的影響。

無量光(Amitābha)的觀念，根源於尊重光明的古印度思想。例如：古奧義書說：「比天高，在一切存在的背面，輝耀於無上最高世界的光明，實存在於人之內部的光明。」(Chānd, up.

三, 13, 7) 他們尊重「自我」有光明之相，這種想法影響於「大無量壽經」；因此經中盛讚了佛德——其光廣大無邊。「大無量壽經」的這說讚詩，無非是承繼諸奧義書以及印度國民詩(Bhagavad - gita)的傳統表現而來。

壽命之無量，當然是人人所希求的。例如古人，叫皇帝為萬歲爺，叫權臣為千歲爺。

阿彌陀佛雖為超人的存在，但以人格表象時即叫做「最上人」(Narotama)。「最上人」是印度教對毘紐奴的稱呼，這有時叫做「人間英雄」(Narendra)。敘事詩即以此為國王的稱呼。

依「觀無量壽經」，無量壽佛頭頂有圓光。圓光是耆那教繪祖師像以及高僧像時所用的，並非佛教獨特的產物。就是西洋的天主教，他們繪聖人像時還是附繪圓光。此外，美國印第安人的勇士們像，仍繪圓光。這並非受到西洋文明的影響，可能由來於心性所致。

彌陀三尊——阿彌陀佛以觀音菩薩、大勢至菩薩為脅侍，這

可能與印度教之一體三神的觀念有關。依敘事詩毘紐奴與濕婆代表了最高神的二局面。這佛教也不例外，以觀音和大勢至代表了最高佛德的智慧與慈悲。有趣的是這些脅侍都現在家相。

總之，淨土教遍及亞洲的各民族，而成為最有力的宗派。不過我們要知道傳入我國的淨土教，道教氣味非常濃厚：例如：康僧鎧翻譯的「無量壽經」道教式的表現最多，有很多道教觀念的「皆自然虛無之身受無極之體」、「獲極長生，壽樂無極」等句。這不管在梵文典、西藏本、唐譯本、宋譯本到底是看不到的經文。儘管「無量」與「長生」不同，譯者却把道教思想介入了，這是淨土教徒值得留意的一點。

三、本願思想的起源及其名號

本願是梵語 *Purva = Prāṇidhāna* 的意譯。*Purva* 在空間上為「前方」、「東方」義，在時間上為「以前」、「往昔」義。這裏的時間，指「佛陀成佛以前」的意思。以「無量壽經」說，就是阿彌陀佛未成佛前名叫法藏的時候。就是指那時候所起的誓願——四十八願。此四十八願統為衆生故，洋人叫做「無私無欲的誓願」。現將較代表的本願列舉如下：

十二光明無量願：「設我得佛，光明有能限量，下至不照百千億那由他諸佛國者，不取正覺。」

十三壽命無量願：「設我得佛壽命有能限量，下至百千億那由他劫者，不取正覺。」

十九來迎引接願：「設我得佛，十方衆生發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍繞，現其

人前者，不取正覺。」

三十五女人成佛：「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人，聞我名字，歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後，復為女像者，不取正覺。」

三十七所須嚴淨願：「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，諸天人民，聞我名字，五體投地，稽首作禮，歡喜信樂，修菩薩行，諸天世人，莫不致敬，若不爾者，不取正覺。」

四十八願成立時可能是重男輕女的時代，故女人無法即女人解脫，必須變為男身然後解脫。叙本願的經典，除了「無量壽經」之外，另有「彌勒菩薩所問本願經」（竺法護譯，三〇三年）、「藥師如來本願經」（達摩笈多譯，六一六年）、「藥師琉璃光如來本願功德經」（義淨譯，七〇七年）等。此外「放光般若經」、「悲華經」等也有，尤其是「悲華經」的敘述共通於阿彌陀佛之四十八願。

本願是從印度教之 *Brāhmi*（誠信）而來的，係對特定神的絕對皈依。這在「梨俱吠陀」中早有敘述。例如 *Bhagavad-gītā*（神歌）說：

心不向他人，念我信我者，如此常專念誠信者，我授與至福。

我對一切萬物均公平。我無憎者，無愛者。但以誠信敬愛（我）者，彼在我中，我亦在彼。

縱令極惡人，無他意充滿誠信敬愛我者，彼為善人。

何以故？彼正決意者故。

修鍊自己，專念我者，汝必至我所。

在此（依誠之解脫）不分男女貴賤，不受階級制度的約束，因為得神之恩寵的緣故；所以行者得以「一向的誠信」敬愛神。

淨土法門之稱名念佛，得說為懇請佛之恩寵的表情；這與「誠信」有着同樣的態度。諸如「十住毘婆娑論」易行品，盛說「是故我歸命」、「是故歸命禮」。

當然自「誠信」展開至阿彌陀佛之他力本願，經過了相當時間，然確係受到 Bhagavata 教的影響，乃是無可置疑的。尤其是臨終一念的重要，早見於「神歌」之一向誠信。

阿彌陀佛的名字，究竟是阿彌陀廋斯——無量壽，抑或是阿彌陀婆——無量光呢？這誠是有趣的問題。

「阿彌陀經」的梵本，除了敘述無量光和無量壽之由來以外，統未敘述過無量光。對此，「無量壽經」的梵本，剛與此相反，未有無量壽的敘述。這是值得注意的對比。

無量壽與無量光的關係，依「淨土三部經」到底無法摸索，必須求之於其他典籍。例如屬於初期出現的「法華經」，對此即有如下的說明。此經前後共有三次的記叙，即第七章「化城喻品」和第二十三章「藥王菩薩本事品」、二十五章「普門品」。

第七章的化城喻品，舉了大通智勝如來之後繼者（十六王子之一）無量壽如來住於西方，但未見阿彌陀佛的極樂世界名。

第二十三章藥王菩薩本事品作如下的敘述：

若有女人聞是經典，如說修行，於此命終，即往安樂世界。阿彌陀佛，大菩薩衆，圍遶住所，生蓮華中，寶座之上，不常爲貪欲所惱，亦復不爲瞋恚愚癡所惱，亦復不爲憍慢嫉妬，諸垢所惱。

在這裏明叙了極樂世界名。女人之成佛，必變男身，正如第三十五願（女人成佛願）。無量壽佛的極樂世界在西元二八六年譯出的「正法華經」作無量壽佛和安養國，而四〇六年譯的「妙法蓮華經」作阿彌陀佛和安樂世界。

第二十五章普門品說：（梵文典的記載；原典爲廿四章）

②9 西方有幸福的鑛脉，清淨的極樂世界。

③0 那裏住有我們的御者，指導者阿彌陀婆（無量光）。那裏沒有女性的存在，全無性交的習慣。

③1 耆那（佛陀）的實子自然而生，坐於蓮華胎內。我們的指導者阿彌陀婆佛在清淨、舒服的蓮華胎內。

③2 坐於獅子座，像沙羅神（毘濕紐神）那樣輝耀。

這裏也舉有無量光和極樂世界名。其前段敘述了「觀世音菩薩侍立於無量光佛旁邊」的事情，這裏已可窺見阿彌陀三尊的片鱗。可是這段記叙，在前二經欠如，這可能是後世附加的。

依「法華經」的成立史說，第七章屬第二期（西元一世紀）的產品，而第廿三章屬第四期（西元二世紀）的產品。第廿五章（梵本第廿四章）也屬第四期，但於後世附加了有關阿彌陀佛之信仰。要之，無量壽名較之無量光名古老。其情形如下：

西元一世紀	佛名	國土名
西元二世紀	阿彌陀廋斯	極樂世界
二世紀以後	阿彌陀婆	極樂世界

由上表考察，首先只有阿彌陀廋斯（無量壽）佛名而國土名未決定；但那時阿閼佛及其妙喜世界已成立。自此大約經一世紀後，無量壽佛之國土決定爲極樂世界，但這時的佛名變爲阿彌陀婆（無量光）。極樂世界的定名依漢譯經典，其變遷如下：

經名	譯出時代	譯名
1. 般若三昧經	一七九	須摩提
2. 漢譯	一四七—一八六	須摩提、須阿提
3. 吳譯	二二三—二五三	須摩題
4. 慧印三昧經	二二三—二五三	須阿摩提
5. 魏譯	二五二	安樂
6. 方廣般泥洹經	二六九	須摩提
7. 菩薩受齋經	二八〇—三一二	須訶摩持
8. 三曼陀跋陀羅菩薩經	三一三—三一六	須訶摩提
9. 阿彌陀經	四〇二	極樂
10 如來智印經	四〇二—四七九	極樂

11 唐譯
12 宋譯

七〇八—七一三
一〇〇一

極樂
極樂

可見極樂世界之譯名，到了五世紀始固定，在此以前大多爲音譯。

「無量壽」佛名，究竟怎樣來的呢？關於這「法華經」第十章「如來壽量品」說：佛陀入滅時，衆生以爲佛陀已經死了，所以供養了遺骨。可是佛陀未死，而住於靈鷲山說法，這可能爲如來之壽命無量之信仰。之後及至以無量壽爲報身佛之特性時，便成立了「無量壽佛」。

若以此經過考察，當然必須要有專說無量壽佛之國土以及功德的經典了。「阿彌陀經」可能係屬此系統的經典。當時也許已有無量光之異名，所以不得不敘理由。無量光之異名出現後當然要加以禮讚、強調了。「無量壽經」可能係屬此一系統的經典，這若比較廿四願系的「漢譯」、「吳譯」之「初期無量壽經」和四十八願系的「後期無量壽經」，便可理解了。即：廿四願系的經典，敘述本願之後，對無量清淨佛（阿彌陀佛）的光明再加以詳細的描叙。對此，四十八願系的經典的敘述較具體，同時以故事展開了本願思想。

關於印度的光明思想，巖本裕博士主張來自希臘。因爲初期的佛經，統以黃金形容釋尊，而未用光明修飾。他說阿彌陀佛的登場，在西印度彌斯羅神信仰流行的時代。

四、淨土經典之成立年代、地點及其內容

（一）、年代及地點

信仰無量壽佛的經典，究竟於何時，何處成立？這迄今未有積極的證據。但可由下列各項來判斷。

一、西元前雖然出現許多佛像，可是未發現刻銘阿彌陀佛的聖像。由此推測淨土經典的出現，在紀元後無疑。

二、在印度的一般銘文以及文獻，均未言及無量壽佛，或引用淨土經典。關於觀世音菩薩的信仰，在一般文獻很少言及，由此類推也許阿彌陀佛的信仰亦同樣地未普遍。

三、印度以外的外國文獻亦未有記載。稍微有關聯的僅有摩尼教教主摩尼（式一五—二七六）言及了大乘非佛說。摩尼教是以古伊朗左羅阿斯脫（Zoroastrianism）教爲母胎的宗教，在西方之羅馬帝國早與基督教競爭地盤，在東方則於唐代以祇教的名義盛行，後受到鎮壓因而經典散佚；幸於近年在埃及發現了摩尼親書的摩尼經。據說，他二十三歲時旅行印度並於此布教而擁有不少信徒。他不但知道佛教且以佛陀、耶穌、左羅阿斯脫爲先驅者。但他和難基督教一樣地非難了佛教。他說：「佛弟子並非傳了佛陀的全部教義，僅把老師說出的一部分教義記錄於文字而已。」因此，摩尼才想在自己生存中把教義記錄下來，以免像佛教那樣僅傳了少部教義或隨便解釋。換句話說，摩尼訪問印度時，正值大乘佛教興起而與上座部對立的時候。這時大乘教徒貶稱小乘佛教爲劣法，而以自己爲眞佛教。對此小乘教徒指責大乘佛教非佛說，認爲是異端者。摩尼眼見此種情形當然要慎重了。

四、淨土經之出現，無疑是於小乘佛教確立後的事情。因爲經中所用的術語，均由小乘佛教而來，無不以此爲前提。

關於淨土經的成立地點，經自體並無說明，始終以佛世爲原則。但一查有關阿彌陀佛經典的譯者（唐代以前），均爲西域人、北印度人，在三十人之中竟占二十四人。由此推測，阿彌陀佛的信仰可能是盛行於北印度和西域等地。

若由極樂世界充滿黃金一事來說，信仰淨土的地域，並非南印度的安陀羅王朝統治之世，毋寧說是在貴霜王朝時代。因爲：（1）在安陀羅王朝之治下，仍流通着羅馬的金幣，但貴霜王朝時却把它鎔解後重新鑄造自己的純金金幣。可見貴霜王朝時代之人較習慣於黃金的使用，而浸透於日常生活中；（2）安陀羅王

朝致力於階級制度的維護，並以此為榮譽，但貴霜王朝不重視四姓階級制度，故易於想像平等的極樂世界。

要之，淨土三部經，至少「大無量壽經」的出現地點可能在炎熱的地方。因該經中屢有「清風吹涼」句，且梵文典的第三十九願，乃以容易洗濯和快乾為理想，此種理想當為居住於熱帶的南方人所希求的吧！因為空氣乾燥的地帶，絕不會產生這種理想，例如西藏人幾乎不洗衣。

總之，淨土經的出現，可以推測為貴霜王朝自閼耆珍王至迦膩色伽王、婆須提婆王以後。因為貴霜王朝雖然也建了很多佛塔，但根據考古學者之調查，這些出品以閼耆珍王朝為最多，其後則激減。尤其是淨土經未言及佛塔的崇拜，僅強調佛像的崇拜或觀想。毋寧說，這是發展、變化過程的明證。與此對比的有：阿富汗卡不爾通古大夏的途中，有一斷崖，在這裏雕刻有五三公尺乘三十五公尺的大佛像，而其周圍有逾千的窟院。這可能與「觀無量壽經」的觀想有關。

由傳譯的年代來說，安世高於西元一四八年譯出的「無量壽經」二卷，而支婁迦讖（西元一四七——一八六年）譯出了「無量清淨平等覺經」四卷。由此考察，淨土經的成立較這個時代為早，尤以「阿彌陀經」為先。

綜上所述，「阿彌陀經」和「大無量壽經」的成立，得推定為西元一四〇年紀。

又與他經的關係來說，「華嚴經」（最初原形）可能影響了「無量壽經」和「如來會」，因此經中有：「皆遵普賢大士之德」或「得佛華嚴三昧」等句。尤其是「無量壽莊嚴經」的十六願有「普賢行」句。同時，「華嚴經」多少也受到淨土思想的影响，因此在六十華嚴中有「阿閼佛」、「阿彌陀佛」等名^④。及至最發達的四十華嚴，就有願生阿彌陀佛極樂世界的記敘；又「法華經」化城喻品，有阿閼佛、阿彌陀佛等名^⑤；藥王菩薩本事品則進一步地談及往生阿彌陀佛的淨土事^⑥。

「阿閼佛國經」和「無量壽經」盛讚了阿閼佛和無量壽佛的佛德，但「華嚴經」和「法華經」僅作普通的信仰而已。這可能

是「華嚴經」和「法華經」的出現，較之「阿閼佛國經」或初期的「無量壽經」為先的緣故。

「觀無量壽經」的出現較遲，可能為中央亞細亞一帶的著作。縱使為印度的著作，也與這些地方有密切的關聯。因為其思想內容和大敘事詩第六卷 *Bhagavad - Gitā*（信愛）成對比。

淨土宗究竟淵源於傳統保守派——小乘佛教——的那一派呢？這學者間議論紛紛。有人指出，淨土教徒確信極樂世界為實在，故可能出自「說出世部」。因為這一部派認為：「世間法由顛倒而生，但有假名。出世間法則非假，皆是實法。」（見部執異論疏）對此也有人推定為貴霜王朝（一、二世紀）時在犍陀羅地方占優勢的化地部所編。

二、淨土三經的內容

（一）「佛說無量壽經」二卷，曹魏嘉平四年（西元二五二年）唐僧鐙譯。一名「大無量壽經」，簡稱「大經」。

（二）「佛說阿彌陀經」一卷，後秦弘始四年（西元四〇二年）鳩摩羅什譯，簡稱「小經」。

（三）「觀無量壽經」一卷，劉宋元嘉元年（西元二二四年）開始翻譯直到四四二年完成。疆良耶舍譯。簡稱「觀經」、「十六觀經」。

案這三部經的成立年代以及地點均不同，自古成為淨土法門的根本聖典而著名，因此註釋也多。

其主要內容如下：

「觀無量壽經」是由王舍城王宮的悲劇為背景，特為皇后韋提希夫人開示的淨土往生法門：當時太子阿闍世受惡友提婆達多（一名調達）的煽動發動政變，奪取王位。國王頻婆娑羅被幽禁在七重牢屋，只許夫人韋提希可以接近。夫人的憂傷自不用說了，她每天洗淨身軀，將一些酥蜜、穀粉等類塗在身上，或在裝飾品中密藏葡萄汁等，以令國王充饑。阿闍世太子本以為父王不久將會餓死了，豈知母后會破壞他的計劃呢？故當他聞悉時，怒髮

衝冠，擬弑害母后。還好由於家臣月光和侍醫耆婆的進諫，終作罷論，而代以幽禁。

韋提希夫人受此意外事件，悲嘆萬分嘆息惡業，立向佛陀的所在耆闍崛山遙拜，請佛慈悲派人搭救。這時佛陀隨帶高徒阿難和目犍連現神通力到宮內，為夫人開示西方極樂世界的往生法門——十六觀法和九品之往生。

上述是「觀經」內容的梗概。此中提婆係佛陀的堂弟，為破和合僧的主角而聞名。

「觀經」敘述的時代背景極為成功，可惜原典不傳；譯者疆良耶舍為西域人。除此之外，另有「觀藥王藥上二菩薩經」的譯品，翻譯此經的五世紀，一連出了幾部冠以「觀」字的經典；這是值得重視的事情。例如：同一時代曇摩蜜多譯了「觀虛空藏菩薩經」及「觀普賢菩薩行法經」，稍後沮渠京聲譯了「觀彌勒菩薩上生兜率天經」及「觀世音觀經」等。而這些譯者清一色地統為西域出身，加之經典的內容以及構想亦非印度式。殊是「觀經」這種例子最多。也許正如學界的推測，非印度的產物而為西域人的編述。在此經中值得提的是未有「淨土」二字，統以清淨國土、淨妙國土、阿彌陀佛極樂世界、西方極樂世界來表現。

「阿彌陀經」始終以阿彌陀佛的禮讚及極樂世界的讚美為能事，而沒有任何理由，突然由佛口說出。因此此經一名無問自說經，內容記敘念佛之往生說，及四方諸佛的證明，勸大家發出信心。

得說「阿彌陀經」在淨土三部經之中，最簡單扼要，且未敘故事，故比較枯燥無味。

「大無量壽經」在淨土三部經之中，內容最多，體積最大，可惜構想不齊。梵名和「阿彌陀經」同樣叫做：(Sukhāvatīyūha)，意為「極樂之莊嚴」。本經詳述了阿彌陀佛之本願，因此意義最重。本願的來由是：

昔有一國王，於世自在王如來的時候出了家，名叫做法藏。法藏為了救度衆生，發願修行，並參照二百十億佛土建設了最理想的極樂世界。他發了四十八願說，如果其中有一願未能兌現者

，絕不成佛。據說這願酬償至今已有了十劫，法藏成為無量壽命與無量光輝的阿彌陀佛，而在西方十萬億佛土的地方完成安樂世界的建設。

阿彌陀佛的威神光明至尊，其光輝非其他諸佛所能比擬，故能照透十萬百億佛土。其無量光明共有十二種異名。又其壽命亦無量，弟子之多亦無量。

阿彌陀佛的極樂世界所有樹木、水池、建造物皆由七寶作成，一切自然而有香氣四溢，使樂微妙和諧。此國土的風，無暑無寒，無速無遲，往生者面貌端正，具足智慧，壽命亦無限量。

此經除三毒、五惡的部分，大致與梵本的敘述相同。其願數，漢譯本為四十八願，梵本為四十七願，西藏譯為四十九願。又阿彌陀的異名，梵本為十九，過去佛共有八十位。

與「大經」同樣，稱讚阿彌陀佛的經典，另有四本，這是值得重視的。「無量壽經」古來說有五存七缺的譯本，共被譯十二次之多，五存就是：

1. 漢譯——支婁迦讖譯「無量清淨平等覺經」四卷
(後漢、一四七—五八六年)
2. 吳譯——支謙譯「佛說大阿彌陀經」二卷
3. 魏譯——前述之「大經」
4. 唐譯——菩提流支譯「無量壽如來會」二卷
(「大寶積經」卷十七、十八「第五會」)
(唐、七〇六—七一三年)
5. 宋譯——法賢譯「大乘無量壽莊嚴經」三卷
(宋、一〇〇一年)

此中，前三的譯者和翻譯年代有異議，五譯之中最有問題的是第一和第二的本願，其數僅有二十四，故一般叫做「初期無量壽經」。對此第三和第四，本願數都為四十八，故叫做「後期無量壽經」。第五的宋譯雖最後出，但本願數僅有三十六願，而其內容亦位於中間。

(未完)



「大智度論」集粹之二十

三門者：涅槃有三門，所謂空門、無相門、無作門。助開門法者：四禪、四無量心、四無色定、八背捨、八勝處、九次第定、十一切處。

一 釋三門

(一)空(涅槃)門者：是觀諸法我、我所空、諸法從因緣和合生。無有作者，無有受者，是名空門。空門，如忍品中說。

(二)無相門者：知是我、我所已，眾生云何於諸法中心著？行者思惟作是念：諸法從因緣生，無有實法，但有相，而諸眾生取是相，著我、我所，我今審諦觀之，都不可得。若男相女相，一相異相等，是相實皆不可得。何以故？諸法無我、我所，故空。空故無男無女，一、異等法。我、我所中名字，是一、是異。以是故，男、女、一、異，實不可得，是名無相門。

(三)無作門者：既知無相都無作，是名無作門。觀空、無作、無相，是三種智慧，若不住定中，則是狂慧，多墮邪疑，無所能作，若住定中，則能破諸煩惱，得諸法實相。諸禪定中若無此三法，不名三昧，何以故？退還失墮生死故。以是故，三解脫門佛說名為三昧。行是法得解脫，到無餘涅槃，以是故，名解脫門。無餘涅槃是真解脫，於身、心苦得脫，有餘涅槃為作門。此三法雖非涅槃，涅槃因故，名為涅槃。

是空、無相、無作是定性，是定相應心心數法，隨身業、口業，此中起心相應諸行和合，皆名為三昧。是空三昧有二行：一者、觀五受眾，一相、異相無故空。二者觀我、我所法，不可得故無我。無相三昧有四行：觀涅槃種種苦盡故名為盡。三毒等諸煩惱火滅故名滅。一切法中第一，故名為妙。離世間，故名為出。無作三昧有十行：觀五受眾因緣生故無常。身心惱故苦。觀五受眾因四行：煩惱、有漏業和合能生苦果，故名為集。以六因生苦果故名為因。四緣生苦果故名為緣。不多不少等因緣生果故名為生。觀五不受眾四行，是八聖道分，能到涅槃故道、不顛倒故正、一切聖人去處故迹、愛見煩惱不遮故必到。是三解脫門在九地中：四禪，未到地，禪中間，三無色，無

論三門與助開門法

一 四禪

智銘

三門者：涅槃有三門，所謂空門、無相門、無作門。助開門法者：四禪、四無量心、四無色定、八背捨、八勝處、九次第定、十一切處。

漏性故。但另有說三解脫門一向無漏，三三昧或有漏或無漏。以是故，三昧解脫有二名。如是說者，在十一地，六地、三無色、欲界及有頂地。若有漏者，繫在十一地，無漏者不繫。喜根、樂根、捨根相應。初學在欲界中成就在色、無色界中。如是等成就不成就，修不修，如阿毗曇中廣說。

空義有二種：觀一切法空；所謂家生空、法空。家生空者，如上無相中說。法空者，諸法自相空。如佛告須菩提：色、色相空，受想行識、識相空。

二、釋助開門法

(一) 四禪

四禪有二種：一者、淨禪。二者、無漏禪。何名淨？謂有漏善五衆。何名無漏？謂無漏五衆。是四禪中所攝。身、口業是色法，餘殘非色法，一切不可見，無對。或有漏、或無漏。有漏者，善有漏五衆，無漏者，無漏五衆。皆是有爲。有漏者色界繫，無漏者不繫。

禪攝身、口業，及心不相應諸行，是外心，非心教法，非心相應。禪攝受衆、想衆，及相應行衆，是心數法，亦心相應。禪攝心意識，但心。四禪或有隨心行非受相應，或受相應非隨心行，或隨心行亦受相應，或非隨心行非受相應。隨心行非受相應者，四禪攝身業、口業。隨心行心不相應諸行及受。受相應非隨心行者，四禪攝心意識。隨心行亦受相應者，四禪攝想衆及相應行衆。非隨心行亦非受相應者，除四禪中攝隨心行，心不相應諸行，餘殘心不相應諸行。想、行相應亦如是。

四禪中，三禪非隨覺行，亦非觀相應。初禪或有隨覺行非觀相應，或觀相應非隨覺行，或隨覺行亦觀相應，或有非隨覺行非觀相應。隨覺行非觀相應者，初禪攝身業、口業，及隨覺行心不相應諸行，及觀。觀相應非隨覺行者，謂覺。隨覺行亦觀相應者，覺觀相應諸心心數法，非隨覺行亦非觀相應者，除隨覺行心不相應諸行，餘殘心不相應諸行。

四禪皆有因緣，亦與因緣。四禪中初禪，或次第非與次第緣

，或次第亦與次第緣，或非次第亦非與次第緣。次第非與次第緣者，未來世中欲生心心數法。次第亦與次第緣者，過去、現在心心數法。非次第亦不與次第緣者，除未來世欲生心心數法。餘殘未來世中心心數法，身業、口業及心不相應諸行。第二、第三禪亦如是。第四禪次第不與次第緣者，未來世中欲生心心數法，及無想定若生若欲生。次第亦與次第緣者，過去、現在心心數法。非次第亦非與次第緣者，除未來世中欲生心心數法，餘殘未來世心心數法，除心心數法不相應諸行，餘殘心不相應諸行，及身業、口業。四禪中攝身業、口業，及心不相應諸行，是與緣非緣，餘殘亦緣亦與緣。是四禪亦增上緣，亦與增上緣。

菩薩知諸五欲及五蓋，從因緣生無自性，空無所有，捨之甚易。衆生顛倒因緣故，著此少弊樂，而離禪中深妙樂。菩薩爲是衆生故，起大悲心，修行禪定，繫心緣中，離五欲除五蓋，入大喜初禪，滅覺觀，攝心深入內清淨，得微妙喜，入第二禪。以深喜散定故，離一切喜，得徧滿樂，入第三禪。離一切苦樂，除一切憂喜及出入息，以清淨微妙捨而自莊嚴，入第四禪。是菩薩雖知諸法空無相，以衆生不知故，以禪相教化衆生。若實有諸法空，是不名爲空，亦不應捨五欲而得禪。無捨無得故，今諸法空相亦不可得，不應作是言；若諸法空，云何能得禪？是菩薩不以取相愛著故行禪。爲戒清淨、智慧成就故行禪。菩薩於一一禪中，行大慈觀空，於禪無所依止，以五欲粗誑顛倒，以細微妙虛妄法治。

(二) 四無量心

四無量心者，慈、悲、喜、捨是也。慈名愛念衆生，常求安隱樂事以饒益之。悲名愍念衆生，受五道中種種身苦、心苦。喜名欲令衆生從樂得喜。捨名捨三種心，但念衆生不憎不愛。修慈心，爲除衆生中瞋覺故。修悲心，爲除衆生中惱覺故。修喜心，爲除衆生不悅樂故，修捨心，爲除衆生中愛憎故。

慈者，菩薩若念十方衆生，令得樂時，心數法中生法，名爲慈。是慈相應受、想、行、識衆，是名心數法。起身業、口業及

心不相應諸行，是法和合，皆名為慈。為慈故是法生，以慈為主，是故慈得名。譬如一切心心數法，雖皆是後世業因緣，而但思得名。於作業中，思最有力故。悲、喜、捨亦如是。是慈在色界，或有漏、或無漏。或可斷、或不可斷，亦在根本禪中，亦禪中間。三根相應，除苦根、憂根。是為畧說慈心耳。

悲者，菩薩以憐愍心，徧觀十方眾生苦，作是念：眾生可愍，莫令受是種種苦，無瞋、無恨、無怨、無惱心，乃至十方亦如是。菩薩入悲心觀眾生苦，憐愍心生，便與深樂。

喜者，菩薩欲令眾生喜，喜者，心樂為喜，意識相應，樂名為喜，法塵中生樂名為喜，願令眾生得，從樂因令眾生得喜。

捨者，菩薩以是慈心欲令眾樂，而不能令得樂。悲心欲令眾生離苦，亦不能令得離苦。行喜心時亦不能令眾生得大喜，為令眾生得是實樂，捨是三心，入是捨心。蓋慈、悲、喜心愛深故，捨眾生難，入是捨心故，易得出離。

四無量者，無量有二種：一者、實無量，諸聖人所不能量，譬如虛空、涅槃、眾生性是不可量。二者、有法可量，但力劣者不能量，譬如須彌山、大海水、斤兩、滴數多少，諸佛菩薩能知，諸天世人所不能知。佛度眾生亦如是，諸佛能知，但非世人所能及，故言無量。行是四無量心，現在得五功德：入火不燒，中毒不死，兵刃不傷，終不橫死，善神擁護。以利益無量眾生故，得無量福德。

三、四無色定

四無色定者：虛空處、識處、無所有處、非有想非無想處。是四無色有三種：一者、有垢。二者、生得、三者、行得。有垢者，無色中攝，三十一結及此結使中起心相應行。生得者，行是無色定，業報因緣故，生無色界，得不隱沒無記四家。行得者，觀是色粗惡、重苦、老病、殺害等，種種苦惱因緣。如重病，如癰瘡、如毒刺，皆是虛誑妄語，應當除却。如是思惟已，過一切色相，滅一切有對相，不念一切異相，入無邊虛空處定。是三種相，皆從因緣和合生故，無自性，自性無故，是三種虛誑無實，易可得滅。

佛說三種色：有色可見有對。有色不可見有對。有色不可見無對。過色相者，是可見有對色。滅有對相者，是不可見有對色。不念異相者，是不可見無對色。又眼見色壞故，名過色。耳聲、鼻香、舌味、身觸壞故，過有對相。於二種餘色，無數色種種分別故，名異相。如是觀離色界中染，得無邊虛空處。得三無色因緣方便，如禪波羅蜜中說。

是四無色，一常有漏，三當分別。虛空處，或有漏或無漏。有漏者，虛空攝有漏四家。無漏者，虛空處攝無漏四家。識處、無所有處，亦如是。一切皆有為。善有漏虛空處是有報，無記及無漏虛空處是無報。識處、無所有處，亦如是。非有想非無想處；善非有想非無想處有報，無記非有想非無想處是無報。善四無色（定）是可修，無記四無色定非可修，隱沒者是有垢，不隱沒者是無垢，一是有；三中有漏者有，無漏者非有。四無色定攝心心數法，是相應因。心不相應諸行，是非相應因。

色法和合分別因緣故空，無色法亦是空，如色是眼見、耳聞粗事能令空，何況不可見、無有對、不覺苦樂之無色，豈而不空？色法分別乃至微塵，皆散滅歸空。是心心數法，在日月、時節、須臾頃，乃至一念中不可得，是名四無色定義。

（四）八背捨

八背捨者：內有色，外亦觀色，是初背捨。內無色，外觀色，是第二背捨。淨背捨，身作證，第三背捨。四無色定、及滅、受、想定，是五，合為八背捨。

背：是潔淨五欲，離是着心，故名背捨。不壞內、外色，不內、外滅色相，以是不淨心觀色，是名初背捨。壞內色，滅內色相；不壞外色，不滅外色相，以是不淨心觀外色，是第二背捨。是二皆觀不淨；一者、觀內、觀外。二者、不見內，但見外。何以故？眾生有二分：愛行、見行。愛多者著樂，多繫在外結使行；見多者，多著身見等行，為內結使縛。以是故，愛多者，觀外色不淨；見多者，觀自身不淨壞敗。行者初心未細攝，繫心一處難，故內外觀，漸習調柔，能內壞色相，但觀外。是為得解道。非實道。行者念未來死：火燒、蟲噉、埋著土中，皆磨滅；若

現在觀，亦分別是身，乃至微塵皆無，是名內無色相，外觀色。

不淨觀有二種：一者、不淨，二者、淨。不淨觀中，二背捨，四勝處；淨觀中，一背捨，四勝處，八一切處。女色不淨，妄見爲淨，是名顛倒；淨背捨觀一切實青色廣大，故不顛倒。爲調御心故淨觀，以久習不淨觀心厭，以是故習淨觀非顛倒，亦是中不著故。行者先觀身不淨，隨身法所有內、外不淨，繫心觀中，是時生厭，淫恚癡薄，即自驚悟：我爲無目，此身如是，云何生著？攝心實觀，無令復錯。心既調柔，想身、皮、肉、血、髓不淨，除却唯有白骨。繫心骨人，若外馳散，攝之令還。深攝心故，見白骨流光，如珂如貝，能照內外諸物，是爲淨背捨初門。然後觀骨人散滅，但見骨光，取外淨潔色想。……取是相，繫心淨觀，隨是淨潔色，有清淨光耀，是時行者得受喜樂，徧滿身中，是名淨背捨。緣淨故，名爲淨背捨。徧身受樂故，名爲身證。得是心樂，背捨五欲，不復喜樂，是名背捨。未漏盡故，中間或結使心生，隨著淨色，復勤精進斷此著故，如是淨觀從心想生，譬如幻主觀所幻物，知從已出，心不生著，能不隨所緣，是時背捨變爲勝處。於淨觀雖勝，未能廣大，是時，行者還取淨相，用背捨力及勝處力故，取是淨地相，漸漸徧滿十方虛空，水、火、風、亦爾。取青相漸令廣大，亦徧十方虛空，黃、赤、白亦如是。是時，勝處變爲一切處，是三事一義，轉變有三名。

三背捨、八勝處、十一一切處，有實觀，亦有解脫觀。身實相是不淨，是爲實觀。外法中有淨相，種種色相，是爲實淨。觀淨、不淨，是爲實觀。以此少許淨，廣觀一切皆是淨。取是少許青相，徧一切皆是青。如是等，是爲得解脫，非實。四無色背捨，如四無色定中觀。欲得背捨，先入無色定，無色定是背捨之初門。背捨色，緣無量虛空處。凡夫人得是無色定，是爲無色，聖人深心得無色定，一而不迴，是名背捨。餘殘識處、無所有處、非有想非無想處，亦如是。背滅受想諸心、心數法，是名滅受想背捨。無想定不名背捨，蓋邪見者，不審諸法過失，直入定中，謂是涅槃。從定起時，還生悔心，墮在邪見，是故非背捨。滅受想患厭散亂心故，入定休息，似涅槃法著身中，身得故名身證。

（五）八勝處

八勝處者：內有色相，外觀色少，若好、若醜，是色勝知勝觀，是名初勝處。內色相，外觀色多，若好、若醜，是色勝知勝觀，是名第二勝處。第三、第四亦如是。但以內無色相外觀色爲異。內亦無色相，外觀諸色青、黃、赤、白，是爲八勝處。內色相外觀色者，內身不壞見外緣少者，緣少故名少，觀道未增長故觀少因緣。觀多畏難攝故，譬如鹿多未調，不中遠放。若好、若醜者，初學繫心緣中，若眉間、若額上、若鼻端。內身不淨相，內身中不淨相觀外諸色，善業報故名好，不善業報故名醜。行者如從師所受，觀外緣種種不淨，是名醜色，行者或時憶念忘故，生淨相，觀淨色，是名好色。行者自身內繫心一處，觀欲界中色二種：一者、能生淫欲。二者、能生瞋恚，能生淫欲者是淨色，名爲好，能生瞋恚者是不淨色，名爲醜。於緣中自在，勝知勝見：行者於能生淫欲端正色中，不生淫欲。於能生瞋恚惡色中，不生瞋恚，但觀四大因緣和合生，如水沫不堅固，是名若好、若醜。

勝處者：行者住是不淨門中，淫欲、瞋恚等諸結使來能不墮。是名勝處。勝是不淨中淨顛倒等諸煩惱賊故。是八勝處，行者深入定心調柔者可得。行者或時見內身不淨，亦見外色不淨。不淨觀有二種：一者、三十六物等種種不淨。二者、除內外皮肉五臟，但觀白骨如珂如雪。三十六物等觀是名醜，如珂如雪觀是名好。行者內外觀時，心散亂，難入禪。除自身相，但觀外色。如阿毗曇中說：行者以得解脫觀，見是身死，死已。瞿出冢間，若火燒、若蟲噉，皆已滅盡，是時，但見蟲、火不見身，是名內無色相外觀色。行者如教受觀身是骨人，若心外散，還攝骨人緣中、何以故？是人初習行，未能觀細緣故，是名少色。行者觀道轉深增長，以此一骨人，徧觀閻浮提皆是骨人，是名爲多。還復攝念觀一骨人，以是故名勝知勝見。隨意五海中男女相、淨潔相，能勝，故名爲勝處。行者能於不淨觀中，少能多、多能少，是爲勝處。亦能破五欲賊，亦名勝處。內未能壞身，外觀色若多、若少若好、若醜，是初、第二勝處。內壞身無色相，觀外色若多、

若少、若好、若醜，是第三、第四勝處。攝心深入定中，壞內身，觀外淨，緣青、青色、黃、赤、白。白色，是名後四勝處。青一切處，能普緣一切令青，是勝處若多、若少隨意觀，不令異心奪，觀勝是緣，名為勝處。一切處普徧勝一切緣，勝處但觀少色能勝，不能徧一切緣。如是等畧釋八勝處。

(六) 十一切處

十一切處者，此以徧滿緣故，名一切處。無所有處、非有想非無想處，不名一切處。蓋得解之心，安隱快樂，廣大無量無邊虛空處，是佛所說，一切處中皆有識，能疾緣一切法故，一切法中皆見有識。以是故，二處立一切處。無所有中，無物可廣，亦不得快樂，佛亦不說是無所有無邊無量。非有想非無想處心鈍，難得取相令廣大。復次，虛空處近色界，亦能緣色；識處能緣緣色。又識處起能超入第四禪；第四禪起能超入識處；無所有處、非有想非無想處遠，無色因緣故，非一切處，是三種法，皆行得勝處。一切處是有漏。初、三背捨，第七、第八背捨，是有漏，餘殘或有漏，或無漏。初、二背捨，初、四勝處，初禪、二禪中攝；淨背捨、後四勝處、八一切處，第四禪中攝；二一切處，即名說空處空處攝，識處識處攝。前三背捨，八勝處，八一切處，皆緣欲界；後四背捨，緣無色界及無漏法。諸妙功德，在根本中；善無色根本不緣下地故。滅受想定非心心數法，故無緣，非有想非無想處背捨，但緣無色四陰及無漏法。

(七) 九次第定

九次第定者：從初禪心起，次第入第二禪，不令餘心得入；若善若垢，如是乃至滅受想定。餘功德皆有異心間生，故非次第，此中深心智慧利，行者自試其心，從一禪心起，次入二禪，不令異念得入；此於功德心柔軟，善斷法愛故，能心心相次。是次第，二是有漏，七或有漏或無漏。禪中間未到地，不牢固。又是聖人所得，又此大功德不在邊地，是故無次第。

菩薩欲進是三門，須修是助開門法。

(上接第30頁「少林寺與少林武術」)

巖老人、少林武師朱智涵等名師，堅持練功，數十年如一日，他對刀、槍、劍、棍、氣功、南北拳都會涉獵，諳熟少林功夫。尤其是他的「三絕」——「一指禪」、「童子功」、「梅花椿精拳」尤為人稱道。「一指禪」是用左右兩食指撐地，承受全身壓力，來回伸縮二十餘次，這是非經苦練難以做到的。「童子功」共有三十二個全身動作和姿勢，看似功夫軟如棉，實則硬如鐵，剛中有柔，柔中有剛，剛柔並濟。海老法師已達七八十高齡，但他身體柔若無骨，有時像兒童一樣。「梅花椿精拳」是因在按規定排列的十一個梅花樹樁上行步練拳而得名，重點練腳，也練手、腰，共有七十二個動作。各種動作形神具備，似燕斜翅、虎跳舞、龍擺尾、鷄獨立等，很有欣賞價值。

海老法師年來一直在四川江油重華場老家堅持練功與修持。他凌晨四時就練功，教授武術並為人治病，接待來訪。過午不食，中午一餐可吃八兩米飯。晚上十時至凌晨二時，靜坐參禪，然後誦經，長年不倒單。八一年他將練功經驗，總結整理，撰寫了「少林氣功精要」，約四萬字。今年初，美國紐約報恩寺住持法雲法師聘請他赴美講「金剛經」、「觀世音菩薩普門品」，並表演武術。八月間嵩山少林寺僧家函請他回寺任方丈，他將結束退隱十四年的山居生活，重返祖庭。

電影「少林寺」中有些涉及佛教方面的情節，安排得不夠慎重，應予指出。如有一群頭上燙了香疤的青年和尚圍住覺遠搶狗肉吃，唐王李世民允許少林寺僧人開殺戒，吃酒肉以及和尚受戒在頭頂燙香疤的作法等，既與史實不符，也有任意揶揄之嫌，因為第一、李世民的「告少林寺主教」碑實物猶存，其中並無「勅開殺戒，允吃酒肉」之句。第二、我國漢族地區的佛教徒，特別是出家僧尼歷來遵守素食的戒規，至今仍然如此。第三，和尚受戒時在頭頂燙香疤是在宋元以後的事，怎麼會在隋唐時出現呢？還有所謂「酒肉穿腸過，佛祖留心間」的說法，那更是有意歪曲，必須嚴正駁斥。

紹本人今年八月十六日至廿二日出席英國 Oxford 大學 Hertford 學院召開之第五屆國際佛學會議，此屆會議頗不同於以前各屆，首先是開幕典禮儀式中，對僧伽的尊重，在典禮開始時牛津大學方面的主持人東方宗教學系教授 Prof. Richard Gambirich，是此次在英國召開的發起人，他本身是研究梵文和巴利文，且對佛教有相當的研究，親自邀請所有出席的僧衆上座主席台，大會開始，大會主持人 Basham 老教授主持，然後由錫蘭法師 Rahula 博士致開幕詞。

國際佛學研究會，是由美國哥倫比亞大學及威斯康辛大學教

究所講論會

究所講論會

中子一發，即入兩米。雖土十斛，至煮爨二斛，猶坐落甗，然
 則始爨四斛，隨薪灰，燂甗煮，並益人食，料，對料來。甗平不食，
 薪遂送甗，平來一面，煮四川，五餅，重華，壽安。
 釋文慧記錄

釋文慧記錄

授所發起的，一九七八年曾經在哥倫比亞大學召開第一次國際佛學會議，第二次在印度那爛陀大學舉行，第三次在加拿大曼尼托巴大學，第四屆在威斯康辛大學，本第五屆在英倫。國際佛教學術會議每年舉行，歐美方面發生很大的影響，本屆出席人數百餘人，參加者來自三十六個國家，論文發表六十餘篇，在七天的議程中，其中一篇是由比利時籍神父史比教授（Prof. Spea）發表長達二萬餘字文稿，指出台灣是真正有佛教的氣氛和相當努力的作種種弘揚佛法活動。

現代國際佛學者對中國佛教認為具有非常重大的參考性，雖然有些歐美學者說：「中國佛教藏經有些並未全譯出中文」，此

一說將使對中國佛教藏經地位受到思想上的動搖，所以本人一向強調，雖有梵文未譯，但中國藏經具足佛法詮義，而且比任何國家的經典也較豐富，亦最齊全。德國有一研究所專門研究梵文，曾在我們研究所舉行座談會時報告：中國的藏經，如法華經，般若經並不缺少，亦比梵文為多，已是很完整經典。本人對這位教授的報告，認為印證一向的強調是真實性。該教授謂此研究所將報告公布於全世界，梵文藏經在英國、日本、台灣等地都有一部分，經由名學者證明中國的藏經是最重要的，比梵文的藏經為多，此一說法，奠定了中國佛教的重要地位，亦使中華文化，於國際上更趨為人重視，這一項資料非常珍貴，以上所說是第一點。

第二點：荷蘭、英國發起研究佛學，最早注意研究是南傳佛教，亦重視研究三寶論，今年會議的表現，仍亦重三寶論的觀念（如僧伽上座主席台，全會場人員七天皆素食）為歷屆國際會議所罕見。這證明英國是一個傳統文化的國家，故保存了佛教傳統精神思想。

此外有一項並在此一提，記得第一屆哥倫比亞大學會議時，有一美國教授提出一篇論文：「馬克思主義的公社與佛教僧團相同」，此一論文發表後，很多人反對，紛紛提出抗議，第二屆就完全沒有提反對佛教的論文。總秘書 A. K. Narain 認為台灣應有多些人士參加國際會議。

本會多數理事對台灣有好感，一位理事多次與我商量，希望到台灣舉行國際會議，但仍有很多問題，明年決定在日本東京召開，所以一九八三年是否能來台灣，尚不知數。

此第五屆國際佛學會議，台灣發表有二篇論文，一是我所寫的「佛陀自然教育論」，本人近三年多以般若思想及佛教教育之論文發表，頗受重視；二是我們研究所的王淑賢之「從地藏經之本願與倫理說到但丁神曲之因果論」，題目相當新穎，博得威斯康辛大學王教授自動資助為蓮華學佛園講師王淑賢提供資料收集有關資料，許多人對此論文也深感興趣。會後我們訪問四個佛教團體，有佛教中心、佛教精舍、佛教會、佛教出版部。

中國佛教在國際立場，應提供中國佛教的重心出來，可令國

際人士漸漸知道台灣佛教日趨發展，二年前，本人參加國際會議，沒有單獨是中國一組的報告，但去年有中國成一組的目錄專題，本人沒有暑期休假，不過只要能使中國佛教在國際上站一席位，也就辛勞值得。在此並鼓勵佛教青年多努力，將有機會參加國際會議。本屆出席者中，青年人提出的論文有二篇：一是台灣的王淑賢，一是香港的廖明活。

這次會議有三十六國參加，如不丹研究與威斯康辛大學研究是前所未有的，不單只從文字上的研究，比如威大研究「物質微粒與佛法禪定功夫」，研究靜坐與原子能的關係，認為靜坐的人有一股精神如原子能。這一屆每組發表都非常精彩，是五屆以來相當精彩的一次。尤其對於中國佛教已從梵文目錄證明中國的藏經是完全的，不因一品經文未譯而受到影響，如法華經有一品未譯出來也不影響法華經的地位。而且鳩摩羅什法師是了不起的翻譯家，中國人向來很會剪裁。有些年青人認為中國佛經沒有將全部原典譯出，就說中國藏經不全，但我們絕對不能有此種觀念，如果想真正了解中國佛學，必須來中國研究；很多日本人寫很多有關中國佛教的文章，專有名詞等都不引中文。如：提到玄奘大師，就只把它的發音按日文譯出，而不寫中文，這頗受西方人反對。由於中國藏經已有一千多年的歷史，應以中文為憑據，這也是中國佛教文化受國際重視之事實。

德籍貝赫教授對佛教相當恭謹，梵文甚好，曾收集世界上散發各地的梵文佛典，據他今夏來訪華梵佛學研究所時，曾於理論會中表示，目前他所收集梵文的法華經即將出版，他亦表示雖然中國藏經全部譯出，稍比藏文的少，但重要的部分中文藏經都已經譯出，未譯出的並沒有什麼影響。所以中國佛教藏經能站穩，使國際學者非來中國研究藏經不可，這是十二年前，比利時魯汶大學教授 Notman 所曾經講過的話，認為佛教若沒有中國佛經或中國法師為支柱是不夠的，因為中國藏經收藏的最多，能使中國佛教立足於國際上，亦使中國文化在國際上有一席之地，這是本人覺得愉快和安慰的。

（完）

評「密勒日巴尊者傳」

東 君

佛教着重正信，它的教義指出一切衆生皆有佛性，本性平等，只要能夠破除無明，摒却妄念，諸惡莫作，衆善奉行，虔誠修持，自能了生死，免輪迴，成正果；根本無需標奇立異，顯炫神通，去誘導人家信仰。當然，佛教亦有神通之說，像他心通、天眼通、神足通之類，一旦道行有成就時，自然會達到完滿無礙，豁然徹悟的境界。不必斤斤計較以獲得法力和神通作爲目標，否則就會走火入魔變成邪道了。

密勒日巴可以算是一位瑜珈苦行者，可惜他在修道的過程上，以及爲他傳授灌頂的馬爾巴上師，都違背了佛教慈悲的宗旨，犯了貪瞋癡的妄念，因此雖然經過了不斷的苦修，練成相當的神通，終不能成正果，亦不足爲修持者作爲法則。

現在從這本「密勒日巴尊者傳」裏面，隨便摘錄幾段來了解正信和外道的分別。這書的開始是敘述密勒日巴因爲家產被人家騙去之後，他的母親要他設法報仇，對他說：「我要你去將誅法，咒術，降雹法，徹底的學精，然後回來，用咒術把伯父姑母和苛待我們的鄰人連同九族一概殺盡！這是我唯一的心願，你能做到嗎？」密勒居然答道：「我一定辦到，請母親即刻替我準備旅費和上師的供養。」這樣他就去拜請雍同甲喇嘛和古容巴師傳修練咒法，用法術叫護誓三昧耶神把他的同鄉三十五人殺死。可是殺了人仍不罷休，再到雍同多上人那裏去求取降雹法，把家鄉裏要收成的麥子打得一粒不剩，村人看見麥子隨洪水流去，都放聲

嚎啕大哭。

從這一段的記載可見早期的密勒日巴已充滿着仇恨和憤毒的心理，後來雖然他爲了悔過所修的是黑法，而去請求馬爾巴尊者賜他以「即身成佛」的法門，可是馬爾巴其身不正，一見面就要密勒去要飯和買酒肉作供養，已根本違背了佛教出家人戒飲酒食肉的教律。跟着馬爾巴上師又向他說：「由衛藏要到我這裏來學法的徒弟和信士很多，但是蜀大和令巴地方的人搗亂，常常搶劫他們，不他們准們送食物和供養給我，現在我要你對這兩個地方下冰雹，要是成功了我就傳法給你！」密勒馬上照做，用法術向那些地方降雹。上師又說：「如果你真想求法的話，那麼，卡哇地方的人們會打我的徒弟，一向專門跟我作對，你應該放咒來咒他們，成功以後，我就把諾巴上師傳下的即身成佛的法傳給你。」密勒又開始放咒，不久卡哇果然起了內亂，殺死很多人，和馬爾巴作對的都死了。上師看見密勒的誅法厲害，咒力很大，就叫他作「大力」。

這一段更加不合理，試將它分析：第一，假定馬爾巴真的有道行，當然可以感動卡哇的人不反對他，何須利用密勒的咒語去殺人？如果馬爾巴連感動人的道行也沒有，那怎能傳授「即身成佛」的訣語給密勒呢？第二，假定馬爾巴有意考驗密勒是不是真的悔過從前所學的害人黑法，而故意要他放咒殺人，密勒亦應該馬上跪下說：「殺人是罪孽的事，雖有這能力，亦不敢妄爲」才

對，那可爲了求取「即身成佛」的方法而大開殺戒，豈不是和「放下屠刀，立地成佛」的道理開了一個大玩笑嗎？

馬爾巴居然欣賞密勒的咒力厲害，而呼他作「大力」，可見這位受密勒所崇拜而皈依的上師，是那麼懷着兇殘和貪婪的心胸，和佛陀慈悲喜捨爲懷剛剛相反，怎能教導密勒，成爲正果呢？

馬爾巴命令密勒施用邪法之後，竟又蠻不講理地不遵守諾言，像書裏所述：

密勒又向上師求傳正法，可是上師大笑說：「哈哈！你造了這麼樣大的罪，還要想我把這個不惜身命去印度用黃金供養上師的口訣，空行母的心要，輕易的給你嗎？」

第二天上師又告訴密勒：「昨天我對你說得未免太狠了，不要生氣。」馬爾巴這樣的喜怒無常，怎是一個傳授正法的人呢！此後馬爾巴開始用種種難堪的方法去折磨密勒，據說可以消除密勒的罪障，不過所表示的手段，經常和佛教的教義相反，舉一個例子：馬爾巴要密勒爲他建屋子，蓋了一半又要他拆去重建，完成後又藉口說那天因爲喝醉了酒把要建的地點弄錯，要他改建一間三角形的在北方的山頭上，可是當密勒建到三分一的時候，馬爾巴又說三角形的不對，絕口否認是叫他建這型式的。

書中這樣記載：

上師說：「哼！那時有甚麼證人在場嗎？在這種壞風水的地方造三角形的房子，是不是想來害我呀？」

馬爾巴說過後又加以否認，根本已犯了佛教不作妄語的戒條。書裏又繼續說：

由於師母的看不過眼，要上師傳他一個法，馬爾巴才把普通顯教的三皈五戒傳給他。至於他要求的「即身成佛」口訣，始終不肯傳授，反而要他再建一間大客店，弄到他背上長了膿瘡，痛不可忍。師母祇有坦白地告訴密勒：「馬爾巴只是愛錢！像你這樣苦行修者，他就不傳法給你，我替你去想法子辦一份供養，無論如何要使你得個灌頂。」說罷就把她自己的藍寶石給了密勒，讓他拿去供養馬爾巴。可是馬爾巴認出藍寶石是自己太太的，結果把密勒揍了一頓，打得他天昏地暗。密勒心裏想：「現在這個

上師，沒有供養物是不會傳我口訣的，到別處去也沒有供養物，有甚麼用！無財則不能得法。」試讀讀這一段，充份表露貪瞋癡三大惡業，怎可作爲修道求法的途徑？

原書又記述密勒失望之餘，只有離開馬爾巴，改求馬爾巴的大徒弟俄巴喇嘛教授「即生成佛」的口訣，當然俄巴喇嘛亦要有代價才肯傳授，結果由密勒的師母用濃酒灌醉馬爾巴，盜用他的印章冒寫信件，又偷竊了馬爾巴珍藏印度那諾巴大師的飾物和玉印，交給密勒帶去供養俄巴喇嘛，同時向俄巴撒謊說：「馬爾巴上師非常忙，沒有時間給我傳法，所以到這裏來請法。」俄巴相信密勒的話，可是又提出交換條件說：「雅絨，恰抗和打開通這些地方，時常有很多喇嘛要到我這裏來，但是多雅波地方的那些壞蛋，總不讓他們供養我。你先向他們降雹，然後我就傳你灌頂和口訣。」

密勒毫無考慮地照做了，兩個村子的山上都發生了大洪水，把所有的田都沖得一點不剩，在歸途中遇見兩個老牧羊人，他們的牛羊都給大水沖跑了，在一塊長滿荊棘的草地上，拾集了很多小鳥的屍體，和彼多被冰雹打死的山鼠。

密勒爲了自己的前途，可以不斷破壞別人糧食，殘殺無辜動物，和佛陀捨身餵虎的慈悲心地，相差何啻天壤！這是最簡單的道理：一個人如果經常抱着害人利己的宗旨，怎能修成正果呢！

後來俄巴帶密勒回去見馬爾巴，馬爾巴知道了密勒和師母偽造書信，暴怒地用棍子追打太太（密勒的師母）急得密勒抽出刀子要自殺，馬爾巴才心情平和，同意傳法給密勒。密勒得到灌頂和口訣後，就獨自跑到深山修行，在山洞裏苦修多年，除了尋麻之外甚麼東西都沒得吃，直至有一次給人家發現後，才獲到很多糌巴和肉類，想不到密勒吃後這樣說：

「我這麼多年以來，這是第一次得着人做的食物，心裏極爲高興。就把肉煮來吃了。立刻身體覺得非常安適，健康也改進了，智慧也敏銳了，道行上生起了又深又廣的證解，與以前不同的空樂也產生了。」

真奇怪，修行多年的人吃了肉類居然「道行上生起了又深又

廣的證解。」試想這樣貪口腹之慾怎能證道？最令人費解的，不久他的妹妹琵琶達又帶來酒和食物給他吃，他吃罷又說：「我吃完了食物，立刻覺得智慧明朗，當天晚上，道行就有了極大的增長。」上文不是說過馬爾巴曾爲密勒授過三皈五戒嗎？現在他居然破了酒戒還奢言道行有了極大的增長，未免太離譜了！密勒的自述又這樣說：「過了幾天結賽（密勒的妻子）帶了許多陳年的酥油和老肉，又有一罇好酒，和琵琶達一起來看我，他倆把糌巴、酥油和酒、肉拿給我吃。我因爲吃了好的食物以後，身上苦樂刺痛和意念的煩擾越來越大，後來簡直無法修下去了。於是我就把上師的信仰拆開來看。上面寫着有除障增益，轉禍患爲功德的種種口訣，特別叮囑我，現在應該吃好的食物。由於我過去不斷努力修行的力量，使體身的要素都集於脉內，這些，都因食物太壞的原故，所以沒有力量可以化解。我就將琵琶達帶來的一點點酒和結賽帶來的食物吃了，照着符上的指示，依心要，氣要和觀要，努力修行。打開身上小脉的脉結，中脉臍間的脉結也打開了，生出前所未有的樂明，無念的覺受，其境界非語言所能形容。」

綜觀這一段的自述，益發可以證明密勒只是一個修練苦行的瑜珈派，因爲練瑜珈着重氣脉調和，而氣脉的運通，需要靠肉類和酒的刺激，才能把脉結打通，這根本和佛教的坐禪入定，完全不同。

證之後來他向操普博士顯示可以把自己的病移到對面那扇門上，令到那門最初發生吱吱的響聲，似乎要分裂的樣子，一會兒真的裂開成爲許多的碎片，而密勒自己果然現出無病健康的樣子，這正如我國歷來那些爲人治病的祝由科一樣，念動咒語，燒了符紙，就把病人的濃毒都移在門外一棵樹上，樹枝頹萎，病人亦好了。這該是一種邪術，那可稱爲「即生成佛」的修練法呢？總結這本「密勒日巴尊者傳」，我們得到的結論是密勒所修的祇是瑜珈苦行加上持念西藏地區本身原有一些神道教的咒語，可能獲得有限度的法力，像密勒所說：「慢慢的覺得在白晝中身體可以任意變化，騰入空中，示現種種神通。」不過在佛教裏，不論密宗顯宗，禪宗，都不重視這種炫人耳目的神通，太着重了反而走

火入魔，變成邪教。

依照佛經所說末法時期有些修道人因信念不定，心生妄想，引致天魔附體，口講佛法，却又不時表現種種神通，自稱得道，不遵戒律，走入邪境，忘却佛教「法相本空，本性寂然」的真義，實在是太可怕的事情，現在抄錄楞嚴經裏面談及天魔附人的現象，證明佛陀在世的時候已告知阿難將有這些情況出現了。

「爾時天魔，候得其便，飛精附人，口說經法，其人亦不覺知魔著，亦言自得無上涅槃，來彼求遊善男子處，敷座說法自形無變。其聽法者，忽自見身坐寶蓮等，全體化成紫金光聚，一衆聽人，各各如是，得未曾有，是人愚迷，惑爲菩薩。」又善男子，受陰虛妙，不遭邪慮，圓定發明，三摩地中，心愛神通，種種變化，貪取神力，爾時天魔，候得其便，飛精附人，口說經法，其人誠不覺知魔者，亦言自得無上涅槃，來彼求通善男子處，敷座說法，是人或復手執火光，手撮其光，分析所聽四象頭上，是諸聽人，頂上火光，皆長數尺，亦無熱性，曾不焚燒，或水上行，如履平地或移空中，安坐不動，或入瓶內，或處囊中，越牆透垣，會無障礙，唯於刀兵，不得自在，自言是佛。」敷座說法，好言他方往還無滯，或經萬里，瞬息再來，皆於彼方，取得其物，或於一處，在一宅中，數步之間，令其從東詣至西壁，是人急行，累年不到，因此心信，疑佛現前，口中常說十方衆生，皆是吾子，我生諸佛，我出世界，我是元佛，出世自然，不因修得，此名住世自在天魔。」阿難當知是十種魔，於末世時，在我法中，出家修道，或附人體，或自現形，皆言已成正徧知覺。」

從上面經文對照「密勒日巴尊者傳」所述，益發可以證明密勒的「即生成佛」只是天魔附體而已，他的行徑和佛教的無我與佈施的精神，根本背道而馳。希望讀過那本「密勒日巴尊者傳」的人要有判斷力，千萬不要給書中所述種種神通法術所迷惑，誤入邪道。有意修行者應切實了解佛陀啓示的道理去修持正果才對呀！

（完）

眞理愈辯愈明！？

原載十月十日「寶筏」第一式一期

□答朱斐先生所問

朱先生上次漫談重要的結語是說我批評印光祖師騙人。我當時才到台北，甚忙，並未執筆作答，只指出原報告說明恭敬祖師部分。他們就照登該段，證實並無祖師騙人之說。該報告流布已久且廣，並無用以答辯朱先生所問的必要。

至若此次，又蒙問及一網打盡之理由，並承指示該文所在篇幅爲四十五頁。此頁以下，專就流弊之發展而言，並不在批評印祖一段之中。先生任編輯，對於一篇文字結構，想必看得通，不必深解。是否造口業，諸佛悉知悉見。縱或是造了口業，對先生堅持帶業往生之流，根本不算重要。順世魔王原是指在世之人。印祖早已圓寂，當然也不是說他了。順世魔王當然也不是說死人順世。先生對順世的解析，應該是錯誤的，多讀幾次你認爲是我造的口業的報告書吧。本人所稱業字，通指煩惱業，係指經文所謂五逆十惡。希望你對帶惑帶業分別清楚。這樣對你將來的往生，可能很有好處。你自己如果看不懂，可以執此以問難於你所崇敬的大德們。他們會指導你。

□再復陳健民先生

一、頃在中居會見到先生答本人所問，已悉。

二、古德說：「悟不悟看見地，證不證看行履。」聽先生之「高見」，察先生之行履，謂爲道學之士，徒自欺耳！自古以來，裝神弄鬼之流，大率貢高我慢，以欺師誣祖自高，以謗正法炫奇，某也聞之熟，所見亦多，正見怪不怪，爲護正法故，不惜觸先生之怒耳！

三、後學本有敬老之誠，先生却存輕後學之念，對問題只飾詞狡辯，強詞奪理，或依老斥責，對自己的文句，亦作歪解，難道說「帶業往生」一語是印老等諸祖寂後方說麼？請莫受魔惑，放下我慢，多讀書、勤懺悔，須知逞奇炫異，謗正法輪，雖可欺人於一時，釣虛名於當世，但終成惡因，入地獄如射箭。

四、「查經報告」審之已詳，先生等之用心，於報告中，已昭然若揭，我雖不忍指出，終有人公開發露矣。足證明眼人尙多，憑先生等八隻手，豈可掩盡天下人耳目！

五、再奉勸先生等誠誦藥師經，或可蒙諸佛加被，遠離魔外掌握，來日無多，懇請珍重！如作罵會，諸佛亦無可奈何矣。

後學 健民 謹對

民七一年九月廿八日

後學 朱斐 敬上

十月五日

少林寺與少林武術

蔡惠明

電影「少林寺」上映後，各地報刊對少林寺與少林武術作了很多的介紹，但由於觀點的不同，有些歪曲了歷史事實，頗有揶揄之意。爲此，有必要根據史實就少林寺和少林武術作簡畧的叙述，以正視聽。

少林寺歷史悠久，名馳中外，曾被譽爲「天下第一名刹」。它位於河南登封縣北少室山北麓的五乳峯下。少室山是嵩山的支脉。嵩山亦作「崧山」，古稱「中嶽」，其東面是太室山，西面是少室山，中有峻極峯，挺拔入雲。戴延之「西征記」說：「嵩其總名也。謂之室者，以其下各有石室焉。」（「初學記」卷五「記嵩高山」）所說石室乃是古代僧人棲身修煉的場所，以後方發展爲寺廟。

少林寺是中國佛教禪宗的發源地。南北朝時，天竺菩提達摩大師遠涉重洋，航海來到廣州、南京（建康），又渡江到北魏的洛陽，講授佛法。後在嵩山少林寺西北約二三里的山洞裏，面壁靜坐，堅持參究達九年。達摩大師就是我國禪宗的初祖。宋代於此創建初祖庵，庵後有洞，即達摩面壁處，附近又有面壁石，至今猶存。

清褚人穫在所撰的「堅瓠集」裏寫道：

「昔唐太宗征王世充，用少林寺僧衆破之，其首功十三人，

最者爲曇宗，封大將軍，次論功封爵有差，有不願官者，賜田四十頃，聽其梵修，給勅護寺，是以拳勇之風，至今不替。」

唐開元裴灌所撰的「少林寺碑」也有這樣的記載：「時助唐立功者有志操、惠瑒、曇宗等十三人。其中曇宗拜大將軍，其餘不願受官，賜田四十頃爲寺產。」這就是少林寺僧兵的緣起，也是民間流傳的十三棍僧救唐王（李世民）故事的來源。

唐以後，少林寺的僧衆們對武術很重視，經常鍛煉，代代相授，逐漸在全國形成了拳術的一派，世稱爲「少林派」。少林寺千佛殿的配殿內，舊有少林寺拳式的壁畫，繪有僧衆們操演拳術的各種形態。少林寺的武術，經過僧衆們長期的練習與揣摩，大概到了明代後期，又創造出了少林棍法。於是少林拳和少林棍逐漸地在民間廣泛流傳。不僅在福建、四川等地建有少林寺下院，還遠傳日本，在日本有少林拳會員達十萬之衆。

據記載：清雍正時期，少林寺重修過一次。乾隆十五年，弘曆皇帝遊覽嵩洛，曾蒞少林寺，題了不少匾額和楹聯。少林寺既有御筆，又有唐宋以來名人的詩畫題名碑石文物，使這座千古名刹呈現特有的色澤。

少林寺傳人，當代高僧海燈老法師，曾拜汝峯雲禪和尚、丹

（下轉第23頁）

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

II 以-u結尾的名詞的語尾變化：這可以陽性的śatru (敵人) 為例表示：

	單	雙	衆
主	śatruḥ	śatrū	śatravaḥ
對	śatrum	śatrū	śatrūn
具	śatruṇā	śatrubhyām	śatrubhiḥ
爲	śatrave	śatrubhyām	śatrubhyaḥ
奪	śatroḥ	śatrubhyām	śatrubhyaḥ
屬	śatroḥ	śatrvoḥ	śatrūṇām
處	śatrau	śatrvoḥ	śatruṣu
呼	śatro		

śatru 是陽性。dhenu是陰性，母牛之意，其語尾變化大抵與śatru同，只是其具格單數爲dhenvā，其對格衆數爲dhenūḥ。以下再舉中性的madhu (蜜) 的語尾變化：

	單	雙	衆
主	madhu	madhunī	madhūni
對	madhu	madhunī	madhūni
具	madhunā	madhubhyām	madhubhiḥ
爲	madhune	madhubhyām	madhubhyaḥ
奪	madhunaḥ	madhubhyām	madhubhyaḥ
屬	madhunaḥ	madhunoḥ	madhūnām
處	madhuni	madhunoḥ	madhuṣu
呼	madho		

生字彙

ṛṣi
eka

聖者

一(語尾變化
如sa; 其中性單數
主、對格爲ekam)

kopa

怒

dhanam

錢，財富

tīram

dhenu (陰)

madhu (中)

śatru (陽)

samudra

sūrya

岸，岸邊

母牛

蜜

敵人

海洋

太陽

把下列語句翻譯為語體文：

1. kopādr̥ṣirgrāmādagacchadasmingrāme sarve naśyeyurityavadacca.
2. yadi devānām madhu pibeyurmanuṣyāstadā te 'pi na naśyeyuḥ.
3. ya ācāryasya sakāśa upaviśeyuste na kimapi vadeyuḥ.
4. śatrūṇāṃkopāddevā api yuddhe 'patan.
5. yadi mama dhanāni sarvāṇi śatravo labhante tadāhaṃ naśyeyamityavadannr̥paḥ.
6. yadyaddhi bhavenmanuṣyastadeva bhavati.
7. yadā nadyāstīre dhenūrapaśyadvanīktadā katham tā grāmamānayeyamityamanyata saḥ.
8. yadi na kasminnapi manuṣye kopo viśettadāsmiml loke yuddhāni na bhaveyuḥ.
9. ye 'tra brāhmaṇānām pustakāni paṭheyuste sarve mama nagaramāgaccheyurityavadannr̥paḥ.
10. yadā samudrasya tīre 'tiṣṭhajjalamapaśyacca tadā devānām loke 'viśamityamanyata vanīk.
11. yadā brāhmaṇāḥ sūryādanyeṣāṃ devānām nāmānyapaṭhamstāndevānaśamsaṃsca tadā sūrya eko 'smākaṃ devo ye 'nyeṣāṃ devānām nāmāni paṭheyuste nāsminnagare nivaseyurityavadadrājā.
12. na punaḥ kadāpi sūryaṃ paśyetsa mama śatruriti kopādavadatksatriyaḥ.

第十五課 願望中間式動詞 (optative middle) ； 以-s結尾的名詞

I. 願望中間式動詞的語尾變化，可以 √labh為例表示如下：

	單	雙	衆
第一身	labheya	labhevahi	labhemahi
第二身	labhethāḥ	labheyāthām	labhedhvam
第三身	labheta	labheyātām	labheran

II. 以-s結尾的名詞：有很多梵文名詞，其結尾是-as, -is, 或-us；像pad那樣，它們都取子音的語尾變化。這些名詞，沒有強與弱的形態之分。在這些名詞中，大部份是中性，其語尾變化，與pad在主格與對格方面都不同。如以manas (心) 為例，其單數主、對格的結尾是-as，雙數主、對格是-ī，衆數主對格則其最後的母音要變長，再加上-ṃsi。以-is, -us結尾的名詞，很多時其-s要反舌音化，這則要從連聲的規則而定。以下列舉manas (心)、havis (供奉) 與dhanus (弓) 的語尾變化，俾供參考。三者都是中性。

	單	雙	衆
主	manaḥ/haviḥ/dhanuḥ	manasī/haviṣī/dhanuṣī	manāṃsi/havīṃsi/dhanūṃṣi
對	manaḥ/haviḥ/dhanuḥ	manasī/haviṣī/dhanuṣī	manāṃsi/havīṃsi/dhanūṃṣi
具	manasā/haviṣā/dhanuṣā	manobhyām/havirbhyām/ dhanurbhyām	manobhiḥ/havirbhiḥ/ dhanurbhiḥ
爲	奪、屬、格者與pad同		
處	manasi/haviṣi/dhanuṣi	manasoḥ/haviṣoḥ/ dhanuṣoḥ	manaḥsu/haviḥsu/dhanuḥsu

要注意的是，pāda語尾應當作新字加上，要依循連聲規則。故manas的具格多數是manobhiḥ而havis的具格多數則是havirbhiḥ。

以-s結尾的陽性與陰性名詞並不多（複合字除外），其語尾變化與pad同。例外的是以-as結尾的名詞。這類名詞有些不規則，其主格單數以-ās結尾，呼格單數則以-as結尾。如sumanas（有教養者，善心者）的語尾變化如下，其爲陽性或陰性，視其前述詞之爲陽性或陰性而定。

	單	雙	衆
主	sumanāḥ	sumanasau	sumanasah
對	sumanasam	sumanasau	sumanasah

其他格與pad的變化同

Ⅲ關於形容詞：梵文的形容詞亦可作名詞用。如sādhu，可解爲“好”，亦可解爲“好人”。大多數梵文形容詞的語尾變化，陽性隨deva，中性隨phalam，陰性隨senā。其中有少數則隨deva，phalam與nadī而變化。亦有一些形容詞其陽性隨śatru，中性隨madhu，陰性隨nadī而變化。

×

×

×

生字彙

artha	意義；財富；目標		
arthe	爲了（放在所指涉的字的屬格形式之後）		
kanyā	女孩；女兒；未婚的女孩；處女		
√krīd (krīdati)	玩，遊戲		
cakṣus (中)	眼	bahu (陰；bahvī)	多
√cur (corayati)	偷	dhanus (中)	弓(武器)
√dah (dahati)	燒；使痛苦	payas (中)	奶
praiā	子民；子孫；動物		

把下列語句翻譯為語體文：

- 1.. yasmāttvaṃ rathāṅgajāṃśca labhethaḥ sa rājedānīmatra tiṣṭhatīti kaviḥ kavimavadat.
2. ye rājāno na me prajā vardheranna ca dharmo vardheteti manyeraṃste sarva idānīmeva naśyeyurityamanyata brāhmaṇaḥ.
3. mama kanyā na kadāpi madanyānmanuṣyānapaśyannity avadannrpaḥ.
4. yadā yadā devānāṃ cakṣūṃṣi damayantyāmapataṃstadā tadā tatraivātiṣṭhaṃstāni.
5. ye dhanam me corayeyuste sarve mama sakāśe gajānāṃ padbhirnaśyeyuriti rājavadat.
6. yasmingirau sa rājā jale patnībhiḥ saha krīḍati tatra na ko 'pyāgacchet.
7. vanam dahatītyapaśyadbrāhmaṇo ye ca mṛgāstatra nyavasamstānsarvāṃstasmādvānādānayat.
8. asyā pustakasyārthaḥ ka ityācāryam śiṣyo 'pṛcchat.
9. mama kanyā sadā madhunā saha payo 'pibadidānīm tu tena kṣatriyeṇaikā vane gacchati yajjalaṃ mṛgāstatra pibanti tajjalaṃ sāpi pibatīti mātāmanyata.
10. yadekaṃ mitraṃ tena dhanuṣaiva sahāsmākaṃ giriṃ sa āgacchatīti kanyāmanyata.
11. yeṣāmarthe vaṇijo 'do vanamagacchaṃste gajā sarve 'gnāvanaśyan.
12. sā kanyāgniriva mām dahatītyavadanmitraṃ sa kṣatriyaḥ.

第十四課答案

1. 聖者憤怒地由村落離去，說：『讓一切都在這村中消滅了吧！』
2. 如果人們飲了神祇們的蜜糖，他們便不會死了。
3. 坐在老師周圍的人們，不應談論任何東西。（ya 與 sakāśa 本應為 ye 與 sakāśe，因連聲關係而變成 ya 與 sakāśa）
4. 神祇們亦懷着對敵人的憤怒，在戰爭中倒下了。
5. 國王說：『倘若敵人得到我的全部財產，我便要死了。』
6. 人變成他所要變成的任何東西。（先把 yadyaddhi 分開為 yat yat hi）
7. 當商人在河岸看見母牛羣時，他想，我應如何把牠們引領到村中去呢？
8. 倘若憤怒不進入任何人中（意即任何人都無憤怒）的話，戰爭便會在這個世界中消失了。
9. 國王說：『在這裏閱讀婆羅門們的書本的所有的人，都到我的市鎮中來吧。』
10. 當商人立在海岸邊和看到水時，他想，我進入了神祇們的世界中去。
11. 國王說：『倘若婆羅門們唱誦除太陽外的其他神祇們的名字而讚美這些神祇，則（由於）唯有太陽是我們的神祇，（故）唱誦其他神祇們的名字的人，不能住在這個市鎮中。』（此題雖長，結構並不複雜。在 devo 與 ye 處當有一停頓）
12. 刹帝利憤怒地說：『我的那個敵人今後不能再見到太陽了。』

禪定天眼通的實驗

馮瑞

(續完)

猶太人常訴說納粹屠殺六百萬猶太人，殊不知這是猶太人祖先留下來的果報！猶太民族五千年前從埃及出來，攻佔現今的以色列敘利亞一帶，所到的城邑，無不屠城，殺盡人家的男丁，每城數以數十萬計（請參閱聖經舊約列王紀），後人有亡國之報應，又遭希特拉屠殺猶太人子孫數百萬，豈非因果循環？猶太人祇知在耶路撒冷「哭牆」哀哭自己民族的命運，可知猶太人自己手上的血腥？猶太人連耶穌這樣偉大聖哲也要吊上十字架予以謀殺，猶太人如今屠殺同祖先的巴勒斯坦民族，猶太民族未來的果報之慘，還有得瞧呢！

本是同根生，相煎何太急？猶太人不容許巴勒斯坦人的生存權利，巴解也不容許猶太人生存！多麼可悲可嘆！

我們別去管那些事，且說說在溫哥華佛教友人們與我的天眼通實驗罷！

竺摩法師德高望重，道行深遠，志行高深，風度飄逸，真是一位世外高人，他老人家來溫哥華數月，我都因病未去拜會他，七月份有一天，我忽然預見他來我家。素昧生平，他又是一位南洋的大法師，怎麼他會屈駕來看我呢？我覺得詫異，但既心中已

見他老人家在來途，我就慌忙到大門外草地恭候。

半小時以後，汽車開到我門前停下，竺摩老法師由羅午堂居士陪同來了，我頂禮恭迎至客廳叙話。

過了幾天，我去回拜竺摩老法師，當時在羅府，有老法師的兩位弟子繼聞法師與繼聲法師，羅伯伯，還有楊震榮居士，老法師對我嘉勉良多，我對他的佛學與詩畫也極傾倒。

談話中，我忽然對竺摩法師說我看見他的胆結石開刀傷口縫線，法師很驚訝，因為我們是初會，沒有人告訴我他會有開過刀，我說我還能看見他身體各部份的內部，我承認我在合上肉眼之後，眉心後面腦中的天眼好像X光一樣可以透視人體。

竺老並無告知我他的情況，也並未要求我作透視。我自己爲他透視，詳述其體內健康情況，我講的詳情均符合事實。竺老及各人感到驚訝，問我能否看見檳城本寺情況，我於是再合眼嘗試，漸漸地天眼畫面出現，非常清晰。

我首先看見檳榔嶼的海濱風光，我敘述我見到的許多帆船、海景，岸邊的沙灘沙石顏色與形狀，檳城的街道、人物，街邊的食物攤檔，吊掛的魚與「沙爹」，辣味，肉類臭味……我又敘述「三慧講堂」的形狀，我描述出舍利寶塔上圓下方是一座中國式與緬甸式的混合寶塔，我指出正殿與內廊裝設電話之處的太暗，

我指出前殿院子有一株數百年巨大榕樹，榕樹的精靈化人身到殿來聽講佛經，我指出數年前旁邊的兩樹被砍平，流出鮮紅血汁！我指出舍利子保存所在，我指出有人陰謀要盜取舍利，我指出舍利將生新舍利子，我敘述竺老的禪房在樓上，室內有竹籐製家具椅子，有一張很大的書桌，桌上有毛筆及石硯香墨，牆上有好幾幅水墨畫，其中的一幅面對窗子的是一幅高山松濤老僧在崖石上悠然自得的畫，可是我看不懂草書題字，我又看見窗外有觀音竹的枝葉，可見海景，視界遼闊，我又看見前殿無供韋馱菩薩……我又見到前數年寺中發生神秘的夜半鐘聲及唱唸聲……我又看到星加坡到檳榔嶼之間的一條海道有很多不很高，祇有百尺左右的嶙峋奇形海中小山石峯，好像是朽木化石般尖削恐怖而美麗！

我一口氣講了一個小時，在座諸人都驚訝，檳城距加拿大八九千里路哪！但是我所講的景象完全符合實況，而我從未去過檳城，也未見過照片！我又講出山半上的極樂寺情形，極樂寺已成遊客雲集之地，寺前攤販雜人，又有魚肉攤，凌亂不堪，破壞佛寺的莊嚴，將來還會有壞人縱火！我盼極樂寺當局注意防範！把周圍那些不必要的草木清除，以減少未來萬一火災的危險！該寺倚崖居高臨下，景色極佳，祇嫌周圍樹木太濃密了，崖路也失修了。

竺老素來是治學修經修行的高僧，不講怪異超自然的事，這一次他聽完了我亂講，他寫了一首過獎的詩，請人裱好送給我：「法熏般若通靈感，文思超然筆有神，夜半鐘聲驚客夢，虛榮如夢孝為真。」

然後我為羅居士察看他的台中埔里佛光寺的增建觀音殿的工程進度，我告訴他今秋九月一定可完工開光了，我又為他看看佛光寺以前被人盜竊的兩尊名貴佛像的下落，我看見台灣如今有一個專門盜竊佛像的集團，他們盜得各地寺廟的佛像，交由漁船從台南乘夜晚出海，偷運到香港脫手，這集團的主要五個人是台灣本省人，接應的是粵人及兩個外省人，已將兩佛之一賣到了英國倫敦，另一座仍在香港待售。

八月初，我在家中寫作，突然看見C太太帶了一位從香港來

的R太太來找我，我趕忙下樓到大門外面等候，十分鐘之後，兩位太太與一位S太太同車到達，R太太說在香港聞我有天眼通，特別專程來找我為她解決一件困難！

R太太說她家中鬧邪，我就問她：「是不是玻璃突然爆炸跌落地板？是不是小女兒面貌突變為兇惡的另一個人面貌？講話兇惡，聲音也變了陌生的聲音？」

R太太和大女兒與S太太都說「是的！」R太太說曾經在香港請了道姑作法禳解趕鬼，但是這邊作法，那邊加拿大的房子鬧鬼就更兇，香港作法驅鬼之日，加拿大房子玻璃爆炸，好像爆炸竹彈一般響，嚇得全家慌亂！

R太太求我運用天眼看看是什麼邪，我說明我尚在學習實驗階段，不敢自稱天眼通，只可姑妄試試。我於是閉目打座入定，運用我的初步天眼，我看見了R太太家中的情形，牆內是什麼白顏色，有藍紫色舊油漆的底，佛像供放得不夠正大又太低矮，接近門邊，又未開光。院後太多高大柳樹，太陰森，地下室有特別陰凍之處，樓上也有特別陰冷令人毛骨悚然之處，在夏天也一樣陰寒，我說這就是鬼靈在室內吸收了熱能所造成的奇寒，我看見兩鬼，一男一女，輪流纏迷小女兒。

R太太問我該怎麼辦？我說我不會趕鬼，她須向在香港的密宗師父或向美國宣化長老求救，R太太不認識宣化長老，就打越洋電話向她香港的密宗師父求救。我說師父在閉關，她打電話去，果然她師父在閉關之中，不肯出關助她，又說：「叫小女兒快結婚，沖喜就好了！」

我聞言搖頭，R太太再問我怎麼辦，我說只好設法唸經超渡兩鬼，勸他倆去往生吧，我說鬼是不可硬趕的，只可超渡，越硬趕越惹得鬼鬧得更兇，也不可逼小女兒早結婚。

R太太因當時溫哥華無高僧，她的好友C太太就推薦她去溫哥華佛教會請羅午堂老居士辦超渡，羅居士修密宗數十年，功力很高的，善於唸密宗神咒（他的密宗師父也在香港，功力更高，我能在此看見這位老師——其實是比羅先生年輕，手結密宗結印金光閃閃，）。羅伯伯打電話給我，問我的意見。

羅伯伯不是個職業趕鬼專家，我也不是個職業的「心靈家」。我們兩人可真夠大胆的，我說：「羅伯伯，你的密咒功力夠，足以勸服兩鬼，但是，你還需帶你的兩樣法寶去！」

「我有什麼法寶？」羅伯伯詫異道：「我沒有法寶呀！」

我說：「你有的，一件是一串閃着金光的唸珠，你用它唸的幾十年經，積了很大功力。」

羅伯伯說：「你怎麼知道我有一串金光閃閃的唸珠？」

我對電話筒說：「我現在看見的。」

我從未肉眼見過他的這串唸珠。他聽了覺得希奇。我又在電話中說：「你在樓下的皮箱內有一隻很小的只有幾寸大的黑色小盒子，裏面有一尊不到兩寸大的黑色小小佛像，還有一本面上有符咒般的字的小小經本子，只有兩三寸長，這兩樣東西，上面金光閃閃，充滿佛光，可能是你太太遺留的罷，你找出來，一同帶去R太太家就可保平安！」

羅伯伯說：「我有這個東西麼？我都没留意。」

我說：「伯伯你去找吧！明天找到了打電話給我，我還有話說。」

次夜，羅伯伯打電話來：「培德！真的有這小盒子，我在樓下找到了！這是我師父多年前給我太太的！放在箱子裏已多年了，我都忘了有這樣東西，不過，你說是符咒，倒不是，那是梵文的音，書面是用篆體古字寫的。」

「怪不得！」我說：「我不認識篆字，把它看成符咒！」

我問他約好什麼時間到R家？然後我說：「伯伯你去R家，不用多找，一直到鋼琴室去好了，兩隻鬼已經坐在鋼琴椅子上等着要看你有多大能耐呢！伯伯你帶了兩樣法寶去，萬無一失！我在家中同時遙遙為你唸經助陣，你開始法事之後，看到燒香的灰上長兩三寸，又繞成兩三個圈，又看到臘燭爆響，結花，那就是佛力給你的感應徵兆到了，你看了就可放胆去唸往生經文給他們吧！」

我這樣說是因為我已經預見了。後來，羅伯伯去R家做完了

法事，打電話給我：「培德，真的香灰升起三寸多繞轉成兩三個圈，臘燭結了花，又爆炸了三次！」又問我：「你還看見那兩個鬼魂嗎？到什麼地方去了？」

「他們走了！」我答：「我看不到他們到了什麼地方。」

R太太次日帶了兩女與一青年來訪，向我道謝，我說：「別謝我！我是沒有能力的，你該拜佛謝佛菩薩才對！」

R太太拜了我家供奉的釋迦佛像，說她的小女兒已經痊愈了，一切正常，能吃飯了又有說有笑了。

向來不跟人說話的小女兒也謝了我，又說：「你說他們在鋼琴旁邊，怪不得我有時彈琴，覺得有人坐在我身邊，叫我毛骨悚然。」

同來的青年丹尼君，是一位生來有心靈天眼通能力的人，他是R家的好友，是他頭一個看見有異物作祟，他打長途電話去香港請R太太趕回來溫哥華處理此事，我事先不知此事。丹尼是個沉默的人，坐在我身邊沙發，一言不發，我發現他的天眼通天賦很好，就指着他說：「你也有天眼通。」

丹尼說：「我現在心中想着兩個念頭，你可不可以看見我想些什麼？告訴大家！」

我說：「這種叫做他心通，我倒沒練過，我們不妨實驗一下，我需要你閉目，把心中的念頭傳遞給我，因為我毫無把握。」

幾分鐘之後我告訴大家：「第一件，我看見一團心形的金光，第二件我看見筒或管內噴出氣體，天空很空虛，雲氣旋轉，有飛的感覺，地面有熱浪蒸汽上升，有一輛跑車。」

丹尼說：「第一個念頭是我看見你心身大放金光，第二個念頭是我心想着溫哥華飛機場，至於藍色的敞蓬跑車，是你傳給我的，不是我的念頭。」

大家雖認為很驚奇，我說：「我並不知道自己放出金光，丹尼，我覺得你的天眼根基比我還強，你須多拜佛多修行練練天眼啊！」

同來的S太太與其丈夫，問我：「你能不能看見我們在香港

的房子情形？」

我說：「沒有把握，姑且一試吧。」

我閉上肉眼，運用天眼，告訴大家：「我看見一座很高很多層的新建公寓式大樓，灰色牆，底層有大鐵門，是深褐色的，位置在山坡上，好似是島嶼般，四面都是馬路包圍，高高低低，汽車很多，很嘈吵，日夜不停。你住的在那幾層上，我算不出層數，只見到很高，視界很廣，見山又見海，又見很多新建大樓，你住處有騎樓，有四個房門，廳牆有一幅很特別大的油畫，是風景，有森林，石頭，流水，山頭，有雪，有動物好像是老虎——看不清楚——客廳有一盞很新很美麗的大燈，很名貴，可能值一千元港幣，餐廳有餐檯鋪了白布，有花瓶，一位五十多歲樣子的老太太在剪花插花……我又聽見附近有小狗叫。」

S 先生大駭，說道：「完全準確，我們是在新厦十九樓，我母親七十多歲，樣子是五十多歲。」

S 太太說：「那幅特大號油畫就最準確了！是加拿大風景。但是我家沒有一盞又新又靚的名貴燈！」

S 先生說：「是我剛剛買了裝上的。」

S 太太問我看得見她在溫哥華的住宅不？我又試看，講出他家情形，我說：「我看見一個房內牆上有一座耶穌在十字架上受難的像，是一種黑橡木做的，只有中東才有的黑橡木，像挪亞方舟的木，你供了這耶穌像很多年了，現在這耶穌像被掛在接近橙色和玫瑰色的柔和纖細的輻射光芒！」

S 太太說：「你沒有進去看看？」

「沒有！我尊敬你的信仰，不好隨便進去。」

S 太太和先生都是虔誠的基督徒，起先並未告訴我，S 太太這時才告訴我，又說：「不錯，耶穌受難十字架是從以色列來的，是黑橡木做的，我得到它好多年了，你講的光，我們基督教叫做『愛』」。

我看見 S 太太曾經有過很短暫時間的凌空浮起經驗，S 太太告訴大家，那是她次某祈禱上帝保佑一個重病的友人，她祈禱至

虔，感到凌空浮起片刻。S 太太的經驗，證明了凌空升浮確有其事，而且也不限於佛教才有，（請參閱「內明」月刊拙文「凌空升浮。」）

後來，九月初，上面提及的丹尼君，已回多倫多，他試圖用心力向溫哥華傳遞給我的求救信號，我當晚老是看見丹尼，但是我不明白他要講什麼，我心很不安。

次日，R 太太一家再來訪，R 太太問我：「丹尼打長途電話來，他說昨晚用心力拍電報給你，你收到沒有？」

「沒有收到，」我說：「只是成晚看見他，不知他有什麼話講！」

R 太太說：「丹尼的母親有了麻煩了，他要你幫忙查看！」我說：「好，不必講下去了，讓我用功試看。」

我在實驗天眼時，一向不准來人開口講出事由，有時我甚至不准來人開口，有時只准來人講出問題的性質是「健康」呢抑或是「事業」，若我當時心中力量強，我就完全不准來人開口，由我自己開口先講出來人的事，講了一大堆，才准來人發言來說我看的對不對，我這個脾氣和規矩，現在是人人都知道了。

我認為如果來人先講出內情，我就是天眼看見，也不算數，只可算是套了人家的線索。

有一個非常著名的洋人「心靈家」在電視上表演「天眼通」，他是這樣模式的問人：「你的親人中有沒有一個叫做積？」來人說：「有」他就說：「這個積，好像很掛念你！是不是？」「瑪莉是你什麼人？」「約翰是你什麼人？」

我的天！洋人家族之中，誰沒有幾個瑪莉？約翰？他這樣問法，等於是套你的話來講罷了！

我認為這種江湖職業心靈家的技倆是不值得採用的，我與朋友們的天眼實驗，不為名不為利，不公開，大家都誠心實驗，我常說：「我不准你們先講出內情，讓我先去自己先用先眼查，我寧願我講錯，也不願套你們的話來欺騙你們！」又說明：「我的實驗，目的是要證明天眼通天耳通都是很平常的人類本能之一，是

人人都有有的潛能，並不是什麼迷信，天眼通是人人都可修習得到的，成就大小各有不同，佛家的禪定是必然會得到有天眼通等等智慧的。」

話說回頭來講，我用天眼觀察丹尼的事吧，他在多倫多，我在溫哥華，相隔四千英里，我只見過他一面，又未見過他母親，又毫無線索頭緒，可是我終於看見了，我說：「我不認識他母親，我須先找到丹尼，現在我看見丹尼坐在桌前打字，他並未與他母親在一起，他母親住得很遠，我看見一座柏文大樓，很舊的，牆是米黃色的，有很多單位，現在天黑了，看不清是幾樓，也不知哪一間是他母親住的，啊！這上面騎樓一角有幾隻鴿子，待我問鴿子，對了，是鴿子上面這一層的公寓，我可以進去了，從廚房窗子進去。怎麼這麼臭，好像是瓦斯的味道，屋內很少家具，東西很凌亂，只有一個睡房，床鋪倒還齊整乾淨，房角却堆了很多衣箱衣物，很凌亂，好像是搬家搬未定，怎麼不見人影？現在看見老太太了，黑頭髮只有幾絲白，那麼黑，她也只開一盞燈，她臉色很壞，她有病，並且病得很重，我聽見她咳得很痛苦，她氣喘得厲害，她呼吸困難，她的肺一定有病，我可不可以透視她的肺？」

大家說：「當然可以！」

我說：「這是一種禮貌，我不可以未經人家同意就透視人家身體，尤其是對方是女性。」

R太太說：「我們特准你！你爲她透視吧！」

我感到我腦中放射出X光，我看見老太太的兩肺內部情形，我說：「丹尼的媽媽左肺已經全部變成黑色的了，左肺葉的細微氣管和囊泡內像草根般的纖細管內，球狀苞子內，都充滿了鏽底黑煙積垢一般的黑色煙泥和積水，右肺上面氣管處也有黑色了；她的腦子內部也有一粒小小的瘤腫……」

景象突然全部消失，我收了天眼，張開肉眼，大家聽了，心情都很沉重。R太太的小女兒說：「是，她已經有醫生照過肺，是左肺！但是還不知道右肺和腦部有問題，我們得通知丹尼快點找醫生醫治她老人家。」

在座只有小女兒見過丹尼的母親，她又說：「丹尼媽媽住處是十幾樓，下面一層是養有白鴿，她住在安省倫敦，丹尼正在替她搬家到多倫多，她不肯搬去，不知爲什麼。」

我說：「她不願使丹尼見到她的病辛苦而難過傷心。」

大家都驚駭，問我有無解救，我說請丹尼一方面請醫生醫治，一方面爲她唸藥師如來經吧，同時我們大家都爲她唸佛祈求平安吧。

丹尼與我素昧生平，至今我只見過他一面，亦不知其姓名，更不知他的家中情形，我見到他的天眼根基很强，我鼓勵他努力學佛修行，將來他的天眼必很快就超過我，他是個很孝順的孩子，品德兼優，我爲他的母親祈求佛祐平安，爲他祝福！

丹尼那次在我家，他能從我心中看見我的祖母的面貌及服裝，他說：「你的祖母喜歡在頭髮上耳邊戴一朵大紅花，她滿口金牙，身穿古老繡花衫。」

我祖母去世時，我才幾歲大，我根本就忘記祖母的相貌了，但是記得祖母滿口鑲了金牙，我母親說：「是的，奶奶喜歡在髮髻耳邊戴一朵大紅花。」

丹尼回去以後，對R太太說他看見我在金光中的法身，身穿金色袈裟，丹尼並沒跟我說此事，我自己也不知自己怎會有此種相？我只知我前生是僧人，五世爲僧，都未修成正果。可能丹尼見的不是我吧。

丹尼的天眼通，是生來就有的，這一點與我相同，他的功力竟能見我祖母及我前生法相，可見他的功力多深厚吧！我對丹尼是佩服而期望殊深的，誰說佛教沒有神通？沒有今世的天眼通人才？多得很！多得很哪！丹尼是我遇到的第一個具最强的「天眼通」佛教青年！比我強多了！

我家隔鄰，新搬來了一個沉默的白人青年，才二十二歲，叫做拉澤，這個男孩有天突然問我：「彼得，怎麼你的兩眼中間眉心有一粒紅寶石閃光的？那是什麼？」

我大感驚訝：「沒有呀，我哪有紅寶石？」

拉澤說：「我學打座四年了，每天坐兩小時，我看得見你眉心腦中有紅寶石般的眼睛！」

他說他看出我有「天眼通」，我從來不會把這個秘密告訴任何鄰居，拉澤又是新來的，他怎會知道呢？這也只好說他也有天眼通吧，拉澤說他也學過佛教的打坐，聽他形容，他的老師是西藏人，不過他現時已失去聯絡了。

西藏密宗在加拿大非常盛行，他們在加西買了一處小小海島來建寺開宗，一位六十多歲的西藏大喇嘛及助手數人在島上傳戒傳法，美加不少醫生律師大富翁去皈依，現在「閉關」三年三個月三天，西藏佛教在加拿大的聲勢比中國佛教大，吸收的都是西洋人，中國佛教在加拿大的西方人弟子很少，我想，這是由於我們中國大乘佛教顯宗太不肯講神通，太忌諱神通，所以吸引力不及西藏佛教。西藏喇嘛在加拿大的，很講神通，但我仍未見到他們表現過什麼大神通。上次達賴喇嘛來此，座車經過我家門口，我早已預知恭候，我去大學聽他宣講見他，他是大人物，當然不認識我，我倒知道他已全都忘了前生之事，我也知道他無修神通，他也說「佛法就是愛」，這令我很驚異，以他的身份地位怎麼也說出這樣的錯誤見解來？

達賴的平凡，並未減少西方人對他的盲目崇拜，幾千人湧去買票聽他演講。只因世人過份盲目崇拜西藏的神秘，其實，西藏今天已無神秘了！從前的神秘已一掃而空。不過，達賴無修神通，並非說其他西藏僧人就無神通，其中也有些是很有神通的。可是我必須說明，並非西藏人才有神通。佛教任何宗派的修行人都有神通，也可說世上人人都有神通的潛能，只看你肯不肯去煉禪定來恢復神通而已！

溫哥華佛教會會長馮公夏居士光臨舍下之時，賜教甚多，我得益非淺，馮伯伯常以太空科學新知來證講佛經，溫哥華的青年人最喜歡聽他講經。他也很鼓勵我實驗天眼，他說「中國佛教很多人避免討論宇宙超自然現象及本能，這是失諸矯枉過正的。我們應該去探討研究的！」

馮伯伯此語，最獲我心！馮伯伯鼓勵我多去培養天眼通天耳

通他心通。

馮伯伯在舍下那次，座中很多朋友，一位W太太叫我用天眼尋她失去的愛犬。我尋着了，我形容小狗是全黑白胸白尾尖四蹄踏雪的矮腳的，我說牠正在和三個小洋孩一起玩，小孩拿了一隻圈圈叫牠「跳！跳！」，牠就跳圈了。

W太太驚叫：「對呀！那圈圈是我連同小狗一起送給他們的！小狗波比最喜歡跳圈圈。」

馮伯伯在場聽到的，很多人都聽到。

我的天眼通還在很幼稚的實驗階段，還不到什麼程度，我斗胆講出來，不是敢自炫，祇是要公開這種實驗來證明佛經的六神通是有存在的並非神話，並非迷信，人人都可練習的。

是一個凡夫的我，也可有少少天眼通天耳通與他心通，男孩丹尼和洋人男孩拉澤也都有天眼通，我們都祇不過是凡夫，未曾大修，也能有些微的天眼通。那麼，佛菩薩的歷久不知幾許劫的精勤修行，怎麼會沒有神通呢？佛菩薩的大神通當然是比我們凡夫要大上不知多少億萬倍呀！佛法佛力當然是不可思議的！

我的天眼通實驗，仍在繼續進行之中，每週末都有一大批朋友來「考」我，我已經經歷了大考幾十場，小考數百次，果然是越考越進步，不過我不敢沾沾自喜，這有什麼可喜？也就與肉眼見物一樣平凡而已！不值得歡喜的。俗語說「眼不見為乾淨」，有天眼通未必就是幸福呢，好多事物寧願不能見為好！

寫的都是實情，都有人證，並無誇大，我也不要人信我，這只是實驗。本來我不應都公開出來，但是，我不說，如今從美加到歐洲亞洲，都有人知道了來找我實驗，反正也再藏不住了，不如大家一起來實驗研究，由此去學習佛法吧！希望您別訕笑我是自炫式的「未證言證」，我不敢，我怕着了魔！

佛教與宇宙中的很多奧秘，還有待我們努力去探討發掘研究呢！天眼通算得什麼？天眼通只不過是佛家奧秘的很小的一點滴潛能釋放。我的實驗實錄說不盡，以後再說罷。

（完）

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

(續上期)

——長篇連載 佛教小說——

「還敢亂講！」太后厲聲叱罵：「不爭氣的東西！你私自微服出宮治遊！你以為我不知道嗎？你胆子也越來越大了！你上次密旨叫山東巡撫丁寶楨誅殺小安子，已經是眼中沒有我這個母后！雖說小安子私出宮門違犯了祖宗國法，罪有應得，到底他也不過是爲了皇家採購，你要殺他，也該先回我一聲，我也不能就攔住你！這件事我終不成爲了一個內監跟你嘔氣？我也沒說你一句。可是你現在越鬧越不像話了，放着國家大事奏摺不看不辦，東洋人攻佔台灣，你却私自出宮去治遊！你身爲人君，怎麼學得這麼下賤？你平素跟師傅讀聖賢之書，都唸到哪裏去了？」

皇帝慌得不住叩頭：「額娘！請息怒！兒子不敢扯謊，委實是不會出宮！」

太后氣得滿臉青黑：「反了！真的是反了！還敢抵賴！」

皇帝叩頭：「額娘恕罪，兒子說的實話！」

太后罵道：「你說真話也罷，假話也罷！我也不管你了！」

從今兒起，你可得學好！重新做人！我也不要你發什麼心叫內務府大興土木修建圓明園來孝順我！我不領這個情，你給那些人慫恿你出頭，人家借着修園弄錢，將來虧空國庫，却叫我來擔這個罪名，說我奢侈！我祇要你學好上進，朝政留心，別學壞，毀了身體，又毀了祖宗基業，這就夠了！」

「是！是！」皇帝祇有叩頭。

太后又說：「你處理不來的朝政大事，不妨拿來問我，到底我還經過些風浪，可以拿些主意，可以跟恭王和各大臣商量。」

「是！」

太后嘆氣道：「你今年也有十九歲了，應該懂事！我也無所冀求，祇盼你能理朝政，凡事不必我操心，讓我清靜唸經拜佛就好了。」

「額娘請放心，兒子一定學好！」

皇帝告退，回到書房漪蘭齋，愁頭苦面，貼身太監小李子都知就裏，就說：「皇上何必心煩？過幾天西老佛爺氣平，就

馮馮

沒事了，皇上還不是照樣去遊逛嗎？」

「說得容易！」皇帝說：「今後只怕沒法再出去玩了，在這宮內，悶都悶死了！」

「皇上何不召幸妃嬪？」

「召幸誰？」皇帝悻然道：「我身為天子，毫無自由，額娘不准我去看皇后，祇叫我多加眷遇慧妃察窩氏？我還能召幸哪一個妃嬪？額娘那些爪牙，看得緊緊的！」

小李子不敢答腔，明知這都是事實，房外就有慈禧手下太監監視偷聽，他怎敢多言？

慈禧一心祇要兒子召幸她內姪女慧妃，希望子嗣出於慧妃，好鞏固勢力。不意把兒子逼成了走上邪途，微望出宮狎妓，現既不能出去，在書房內大發脾氣，摔東西，罵小太監，哪裏有心遵母后之命讀什麼經史治平之道？

小李子悄悄附耳對他說：「皇上何必煩躁？奴才有好東西包萬歲爺一瞧就消氣！」

「什麼好東西？」同治皇帝知道這小李子最多門路古怪：「快拿來看看，別半吞半吐的，當心我砍了你的狗頭！」

「是西洋人表演的秘戲圖，」小李子詭笑道：「都是洋人的寫真影像，纖毫畢露的，比咱們天津的手繪春宮強多了！」

小李子從什麼隱藏地方取來了西洋春宮照片，皇帝一看，果然就立即消氣開心，看得入了迷，看得慾火上燒兩頰發赤。

小李子知道皇帝心意，就說：「奴才去喚小楊三來伺候萬歲爺！」

皇帝佯怒道：「該打！砍掉你這狗頭！」

小李子嘻嘻笑道：「只要萬歲爺喜歡，奴才的腦袋給砍掉也不妨，奴才早已叫小楊三在裏面預先鋪好床鋪了，萬歲爺早歇吧！」

小楊三是個年方十四五歲的小太監，唇紅齒白，十分清秀，皇帝就讓小楊三伺候。夜夜荒唐，早朝時頭暈眼花，哪裏還有心聽取大臣奏事？

皇帝天天胡混，慈禧太后以為他已收心，怎知他在書房裏有

許多古怪？他為討好太后，還是親批了重修圓明園，說是娛親。慈禧知道了就說：「內庫空虛，我說了不許你耗費修園，您怎麼不聽？」

「回額娘，」皇帝說：「重修圓明園，不需內庫出錢，都是王公大臣和民間感念聖母皇太后恩典而各人自願報効的。」

「你執意要修，就替我修一修玉佛寺便了！」慈禧說：「圓明園給洋人一把火燒成平地，修起來太耗費。」

慈禧到底並未堅阻修園，只說：「只要大概恢復舊觀便罷，不可過於耗費！」

皇帝借着親勘修園為名，從此又再從圓明園工地，微服私出狎妓去了。

過了些時，修園工程剛開工，皇帝却突然病倒，大發寒熱，全身出現紅色斑塊。太醫說是出天花，可是皇帝病情越來越沉重，民間傳說，却都說皇帝是治遊染了梅毒病發了。

皇帝出天花痘子是實，梅毒發作也不假。縱慾傷身，不久病篤，痘瘡併發，惡臭難聞，皇后聞報趕來看視。皇帝其時腰間毒瘡已穿了兩個大洞，膿臭不堪，只腔糜爛，臭氣沖人，已經神志不甚清醒，但仍能認出皇后。

「難為你！」皇帝淒然地說：「怎麼能得脫身來看我？」

皇后說：「西老佛爺上玉佛寺唸經去了，眾人都去了時候。東老佛爺差人喚我，才敢來看皇上。多時不得見，誰料皇上……」

皇后說着，不禁悲從中來，淚如雨下，她知道皇帝愛她，但是在慈禧太后管制之下，她與皇帝只是有名無實的夫婦。甚至來探望丈夫一下都不能來，丈夫病重到這樣子，她等了許久，若無東宮慈安太后暗中支持，也還不能偷偷來探問，皇后既無子，萬一皇帝駕崩，她將怎樣自處？

皇帝說：「趁着我這會兒還能說話，你難得來了，多陪我一會兒。」

「皇上……」皇后泣道：「您怎麼說這樣的話？皇上您千萬寬心，多多靜養保重，總會好的。」

「我哪裏還會好？」皇帝嘆道：「我也自知沒有多久了，活看也太沒意思，不如早死早乾淨，只是撇下了您放心不下。總得想個法子立個子嗣，替你安排，你且忍耐着，我總會叫你有出頭的日子。……我要請我皇額娘作主，替您立嗣君……」

皇帝的意思是要請慈安太后選宗族中的孩子作為嗣君，好讓皇后做太后當權。

皇后哭道：「皇上，別說這些了。」

皇后只道慈禧太后已去佛樓唸經，無人跟踪監視，怎知慈禧太后耳目眾多，早已聞報趕到，藏在幕後，聽到一切，此時突然揭幕而出。「賤人做得好事！」太后暴怒叱喝：「皇帝病成這樣子，您還來狐媚他！暗中作怪！反了！真是反了！」劈劈拍拍打了皇后幾個耳光。

皇后驚慌得全身戰抖，伏地叩頭不已：「老佛爺！我沒做什麼！……」

「拖這賤人出去！」慈禧太后叱喝眾太監：「傳大杖來！打死這賤人！」

眾太監哪敢動手去拖皇后？人人面面相覷，不敢動手。

慈禧大怒，親手拖住皇后頭髮，拖了她出去，一邊拖一邊批頰劈打，打得皇后哀哀淒厲哭喊！

「都是你這賤人不好，」慈禧太后罵道：「害成皇帝這個樣子！大杖呢？你們這些人怎麼不聽我命令？還不快備家法來？」

皇帝既驚且悲，又無力搶救皇后。他慘叫一聲：「額娘！求您赦免了她吧！」

太后哪裏理會，拖着皇后，越打越兇，皇后慘叫哭喊聲中，皇帝着急得從床上翻身跌落地面，昏死過去了。

太后聞報，放開皇后，折回看視，既悲且悲，咬牙切齒道：「都是你們左右的人帶他學壞，害成這樣子！來人，把伺候皇帝的那幾個人都抓起來，拖出去，亂棒打殺！」

李蓮英奉命，慌忙喚手下諸人把小李子，小楊三，張太監這些人都拖了出去，一頓亂棒打死，宮中鬧得悲慘不堪。

穆宗皇帝死了，年僅十九歲，朝廷通令全國舉哀，又下令

全國各地佛寺道場，為皇帝誦經，傳令有名高僧入宮領眾僧人做打齋法事。

德清和尚此時仍在天台山，研修法華經，聽敏曦法師講解到了普門品。

「……佛告無盡意菩薩：善男子，若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其聲音，皆得解脫！……」

「……若有眾生，多於淫欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲，若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋！……」

其時突然全山各大佛寺鐘聲齊鳴，喻震耳聾。高明寺中千餘僧眾無不驚疑，紛紛離坐而起，爭相諮詢。只有德清和尚仍然端然凝坐，目注佛經。

小沙彌們從寺外奔入狂喊亂叫：

「皇上駕崩了！皇上駕崩了！」

「官府來通令，全山各寺敲鐘舉哀！」

「皇上是梅毒天花背癰併發死的！」

「慈禧太后幾乎打殺皇后了！」

慈禧太后，自稱信佛，曾在宮中歸依蒙古活佛，又常唸佛唸經，怎麼却不去實行佛經的教訓呢？假如她是真心信佛，她應常念觀世音菩薩以離瞋恚才對呀！

德清和尚不禁發呆，心中有無限感慨！世人多少自稱信佛，却不去學習佛的慈悲！像慈禧那樣，供了佛像，又有什麼意義呢？

34

德清和尚在天台主流各大叢林研修了三年，般若經中的主要經典，與華嚴經，楞嚴經及法華經，都先後下了苦功。獲得啟悟至多。唯是越多研習，越感到佛學廣博深邃，有如海洋，德清知道，就算窮一生光陰，也是無法學得盡佛學的。德清本來就謙遜，此時較前飽學，更加謙謙恂恂，也更加恭謹了。

（未完）



香港佛教青年團體

新春弘法活動

首次由多個本港佛教青年團體聯合籌辦，名為「此岸——彼岸」之一系列弘法活動，將於明年二月、三月間舉行。

基於本年初佛教青年團體團拜時，論及當前香港佛教弘法活動概況與展望，咸認為青年團體彼此應溝通合作，共同為佛教作出一些貢獻，故「此岸——彼岸」構思因而誕生。蓋擬以不同形式闡揚佛教的精神與特質，介紹佛教基本思想，揭示佛教與現實人生結合意義。在一致確定目標後，旋各選出代表二人，成立籌備委員會，負責推行工作，此次參加團體計有下列九個單位，佛教青年協會、普明佛學會、明珠佛學班同學會、香港菩提佛學院、能仁書院明心佛學研究會、中文大學學生會佛學會、香港大學學生會佛學會、華夏書院哲學學會及佛教大光中學佛學會共同議定內容，約分下列四類：

1. 佛教綜合展覽於一九八三年二月十八至二十日（農曆年初六至八日）假香港大會堂低座展覽廳舉行，內容包括：
 - （一）書籍展覽——設銷售處，不牟利售賣佛教書籍及物品，介紹佛教真實面目與思想，方便觀衆購買。
 - （二）幻燈片欣賞——介紹佛教弘法活動。
 - （三）佛教教理簡介——宣揚佛法，解釋基本義理。
2. 公開講座：二月十八日至三月五日期間內，假太空館及大會堂舉行，公開講述「佛法與人生」及「佛家學術思想」等專題，禮請教內高僧大德、著名學者主持。
3. 宿營：三月中間舉行，公開接受各界人士報名，使對佛教有興趣者參與佛教青年活動，如唱詠佛曲，研討佛理等。
4. 步行籌款：以支付「此岸——彼岸」活動經費之龐大開銷（預算十二萬元以上）之數。步行已於十二月五日舉行，籌得款項約四萬元。

此次青年弘法活動，本港實屬首創，意義深遠，影響宏大，也足以表現青年人對佛教之熱忱與關懷。目的為使佛陀慈悲與智慧普及人間。尚祈給予經濟支持或精神鼓勵，使弘法大願得以順利完成，則不勝幸甚。如蒙贊助，支票抬頭請寫「佛教青年協會——此岸彼岸」，寄九龍界限街一四四號三樓。諮詢請電三—三〇六四三七。

正定獎助學金七一年度受獎姓名公佈

（台南訊）佛教正定獎助學金，七一年度接受台南縣市高中、高職及佛教界創辦之高中、高職與各佛學院申請截止後，已核定頒發，受獎學生

姓名公佈於後：

台南市：一中蕭志强、二中謝明杉、女中陳曼莉、家齊郭淑珍、南商呂蕙貞、南水許麗錦、南農趙淑雯、南護李桂芬、啟聰陳淑芬、南工柯建文、瀛海張芳旗、崑山吳安密、長榮吳秀美、長女薛寶雀、德光李桂雲、慈幼陳易萱、六信吳青衛、南英陳誌鴻、亞洲林瑞添、建業陳美玲。台南縣：新營郭艷美、北門王靜雯、新化陳美英。善化林憲明、新豐莊淑梅、曾文陳麗娥、玉井葉瑞在、南光沈德慶、興國余輝山、鳳和陳一天、明達方永達、港明洪上程。高職：北門黃鳳玉、新化標信宏、白河陳美雲、新營侯妙玲、曾文李淑綿、天仁蘇麗雪、敏惠李香如、普門中學釋宗智、慈航中學黃銘祥、僑仁工商林銀玲、慈明商工釋國引、智光商工李葆瑩、中國佛教研究院釋道勤、十方叢林書院曾文蒂、華嚴專宗學院釋慧果、淨覺佛學院釋宏定、中華佛教學院黃春蘭、福嚴佛學院釋禪玄。以上每名一千元正。

大錫杜金剛上師將蒞港弘揚佛法

密宗白教大錫杜金剛上師暨隨員應本港佛教噶瑪迦珠佛學會之邀請，將於八三年一月廿四日來港弘法，並駐錫於本港北角雲景道萬德閣該會會所，該會已安排一月廿六日在灣仔軒尼詩道十五號溫莎大廈禮堂晚七時半至九時半，恭請大錫杜金剛上師宣講佛理，又於一月廿九日下午二時半至四時半在北角渣華街二百一十號陳樹渠大會堂應香港佛教青年團邀請演講佛學，其在港期間將有多次演講及灌頂，上師將以流利之英語說法並有粵語翻譯，歡迎信眾踴躍參加共沾法益。

大錫度金剛上師法相莊嚴，德高望重戒律嚴謹，精進果敢，慈悲和藹，對佛學有精深造詣，修禪頗有心得，立宏誓願，廣度衆生，早登彼岸。大錫杜金剛上師在密宗白教中排位第三，是由首位西藏錫杜上師（生於一〇八八年）轉世至今已有一十二代，計有八百多年之歷史，世世因地，發心修彌勒菩薩之法門，以是故藏人稱他為彌勒菩薩再來。

大錫杜尊號之由來，乃始自第二代錫杜金剛上師蒙明朝永樂皇帝封賜「大錫杜」聖號保留迄今。大錫杜金剛上師將於一月卅日上午十時正，在香港跑馬地山光道東蓮覺苑舉行大白傘蓋佛母灌頂，二月六日上午十時將於東蓮覺苑隆重主持紅聖冠法會及灌頂，該時上師將念經持咒懇請彌勒菩薩示現，以菩薩之慈悲光注照及加持一切衆生，願以此功德迴向世界和平，國泰民安，衆生業消，智慧增長。

大錫杜金剛上師在港弘法程序列下：

一月廿五日上午十時訪問香港佛教聯合會
 廿六日軒尼詩道十五號溫莎大廈禮堂晚七時卅分—九時卅分佛學講座
 廿七晚七時卅分—九時卅分第二世大寶法王灌頂（本會）
 廿八晚七時卅分—九時卅分千手千眼觀世音菩薩灌頂（本會）

廿九日下午二時卅分—四時卅分(北角渣華街二一〇號)陳樹渠大會堂
應香港佛教青年團邀請演講佛學

三十日上午十時正(跑馬地東蓮覺苑)大白傘蓋佛母灌頂

二月一日上午綠度母法會(本會)晚七時卅分演講般若波羅密多心經

二、三、四日連續三晚七時卅分—九時卅分(溫莎大廈禮堂)佛學研討會

五日下午二時卅分傳授菩薩戒(本會)

六日上午十時正紅聖冠灌頂(東蓮覺苑)並彌勒菩薩灌頂

七日晚七時卅分地藏菩薩灌頂(本會)

八日晚七時卅分黃財神灌頂

九、十、十一日連續三天修大白傘蓋息災法會

蓮花朵朵 步步公益

「空中結緣」步行團一月十六日開步

三輪法相世佛佛學班同學會與香港電台合辦之佛教節目「空中結緣」，自去年七月開始，由香港電台第五台及第一台播出，內容有佛經講座，佛經劇化故事、佛學信箱問答。形式新穎，教理淺顯易明。劇化故事改編自佛經，由播音界人士飾演劇中人，逼真投入，聽來饒有趣味。信箱問答由節目主持人葉文意居士親自作答或書面回覆。該節目已播出八輯，紐約、三藩市電台亦有轉播，每星期兩次。收聽率極高。佛學班同學會及「空中結緣」本著佛陀慈悲為懷，福世利人宗旨，響應公益金百萬行，組織公益金步行團，去年參加者五百餘人，籌得善款十五萬元，涓滴歸公。今年貫徹初衷，一仍響應，將於一九八三年一月十六日(星期日)上午八時舉步，地點為觀塘線。布施結緣，功德無量，為善最樂，福有攸歸。葉文意居士亦參與步行，呼籲各界人士贊助。參加者將獲該會贈送T恤一件、印有「空中結緣」及香港電台與該會徽章各一，以壯行色，屆時高舉「空中結緣」海報牌幟，旌旗飄揚，步行者健步精進。自即日起一月十四日，由上午十一時至下午九時，贊助或參加者可電三一八〇六四〇〇或到太子道一四一號長榮大廈十樓C座(休蘭街、新觀酒樓樓上)，當有專人接洽。

「空中結緣」每星期日上午九時四十五分至十時，由香港電台第五台播出，每星期六下午六時十五分至七時，由第一台轉播。

李雄風「天王禮佛圖」

張大千居士極表讚賞

國畫大師張大千居士，日前於台北外雙溪摩耶精舍，接見回國舉行佛

畫展覽之原越南華僑，現居住香港的李雄風居士。暢談達兩小時之久。對李氏用二年時間去臨摹的天王禮佛圖壁畫，極表讚賞；並為之題識。大師曾勉勵及指導李氏日後的線條與用色應跨越宋元，直追隋唐六朝之高古風格。李氏亦表示以後會努力完成更多精細傳統的宗教藝術，作為在世界各地巡迴展出，宣揚中華文化，不負大師之愛護與期望云。

朱斐居士在馬

為佛教青年營講學

(吉隆坡五日訊)台灣「菩提樹」佛教雜誌創辦人及主編，中國佛教居士會常務理事、八打靈觀音亭青年團導師朱斐居士，應馬佛教青年訓練營主講佛學，宏揚佛法。朱斐居士於隆期間，在佛青總會要員陪同下，特蒞八打靈觀音亭拜會鏡龕長老。觀音亭青年團特設素宴招待遠來貴賓。

朱斐老居士從十六歲時皈依三寶，數十年來鑽研佛學。是一位佛學淵博，造詣精深的佛學者。他於三十一年前創辦「菩提樹」佛學雜誌，於中外對佛教的貢獻殊勳。今日「菩提樹」一刊在台灣不祇是響噓且蜚聲國際。

朱斐居士於開示中，讚揚觀音亭青年團之質素。他講述其創辦「菩提樹」之孤軍獨戰，胼手胝足，進而勉勵青年學佛不要畏懼困難，克勤克勞地不懈。同時要廣結人緣，將來弘揚佛法，才能廣泛地宏播大眾。

新版「觀世音菩薩」聖像

徵求助印、附印

「南無千手千眼觀世音菩薩」聖像，銅版四開紙彩色精印，每幀印製成本新台幣二十元(美金五角)，助印、附印以十幀為一單位，一千幀以上可添印善德名號，所有附印部份，全數奉交附印善士(國外郵寄費自行負擔)，一千幀以上者，可委託推廣！

為感謝善信支持，凡參加助印者，贈全本「觀世音菩薩傳」、「妙華佛刊」，對於助印一百幀以上的，加贈「觀世音菩薩顯聖真影」(銅版紙精印)，數量有限，送完為止！熱切期盼各界善信的支持，共襄盛舉！

通訊處：台北郵政第一〇二四一號信箱，郵政劃撥第一〇五四三八號「鄭文煌」賬戶。

佛教大藏經續藏第二輯預約

(本續藏經精裝計四十八冊，四萬八千餘頁。優待預約每部新台幣一萬一千元正)

一、茲為精印一部最完整的大藏經(經、律、論的主要註解)，決定從「佛教大藏經」第一百十三冊起，增廣至一百六十冊(本次預約部份計四十八冊)——全藏完滿。

二、本續藏除了從「已續藏經」摘出一部份外，尚有很多經論註解，是任何大藏經所沒有的絕版佛書，內容非常寶貴，希有難得。敝局為發揚佛教，流通法寶，不計成本，重新排版，大字顯明，敬請查閱樣張。

三、預約及出書日期：自即日起優待預約，每部(四十八冊)連郵費在內，新臺幣一萬一千元正，至民國七十二年三月底截止，預約經款均一次付清，不辦理分期付款。四月一日起照定價每部新臺幣二萬元正，不再特價優待。預定民國七十二年以前，全部完成出版。

優待海外預約連水陸郵費在內

- ①香港地區預約，每部(四十八冊)港幣二千三百元正。
- ②新加坡、馬來西亞、泰國、菲律賓等國預約，每部美金三百六十元正。
- ③日本、韓國預約，每部美金三百八十元正。
- ④美國預約，每部美金五百元正。
- ⑤加拿大預約，每部美金五百五十元正。

一九八三年四月一日起，按照定價發售，每部(四十八冊)美金八百元正，不再優待。

預約地點：佛教書局

臺北市桂林路四十一號二樓，電話：三二一〇五二九號郵政劃撥：一〇六九二五號
Buddhist Book Store, P. O. Box 70-46, Taipei, Taiwan.
2nd Fl., Kuei Lin Rd., Taipei. Tel: 312529

捐款鳴謝

蕭勤居士	港幣	660.00元
高向如居士	港幣	250.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣	270.00元
孫善巧居士	港幣	100.00元
馮雲騫居士	港幣	50.00元
祝果芳居士	港幣	500.00元
陳太居士	港幣	450.00元
何麗貞居士	港幣	100.00元
印堅法師	港幣	100.00元
楊白衣居士	港幣	350.00元
中大佛學教材寫作組	港幣	350.00元
顯明法師	港幣	150.00元
萍尼居士	港幣	150.00元
妙法寺	港幣	6,181.60元
總計	港幣	9,661.60元

一式九期收支報告

一、收入：		
捐款項下撥入	港幣	9,661.60元
發行收入	港幣	966.00元
總計	港幣	10,627.60元
二、支出：		
印刷費	港幣	6,580.00元
稿費	港幣	1,350.00元
郵費	港幣	1,497.60元
什費	港幣	1,200.00元
總計	港幣	10,627.60元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金成
編輯 會機

社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七、十三、十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九二號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道33號E2地下波文書局

九龍 金巴利道27號永佛大廈二樓智源書局

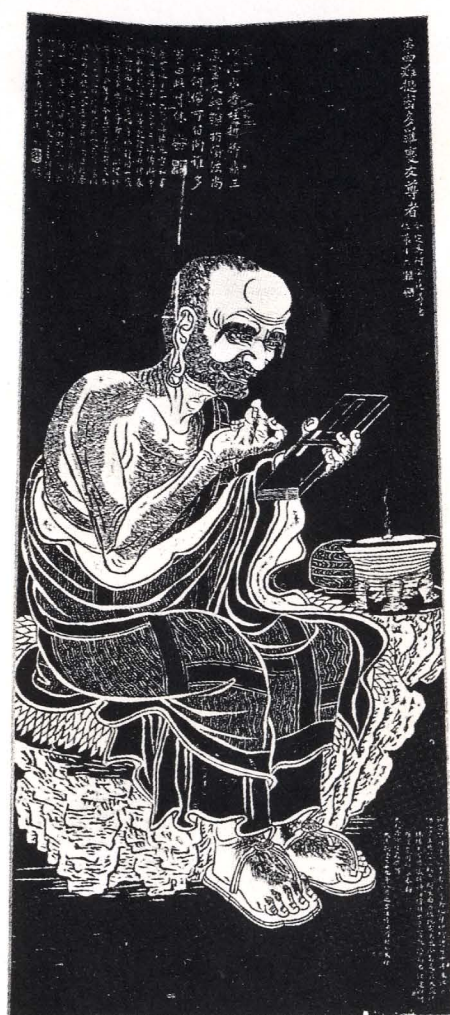
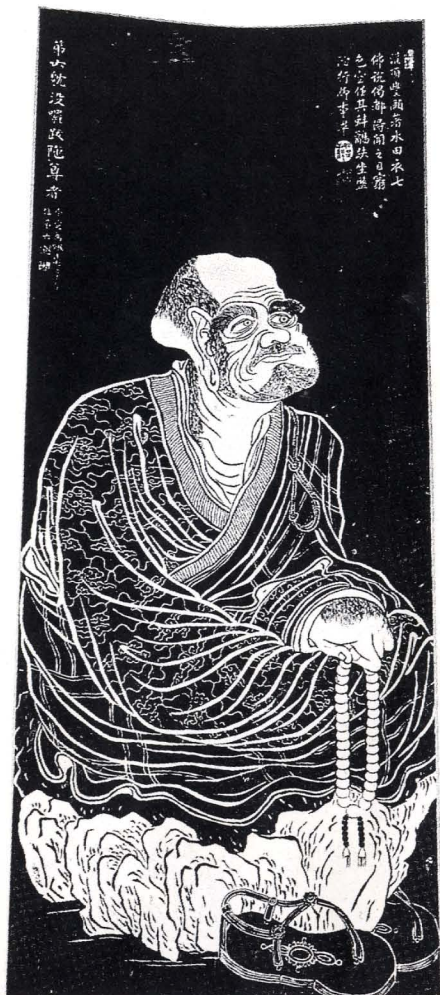
承印者：文采印刷公司

電話：五·七·一·六五四

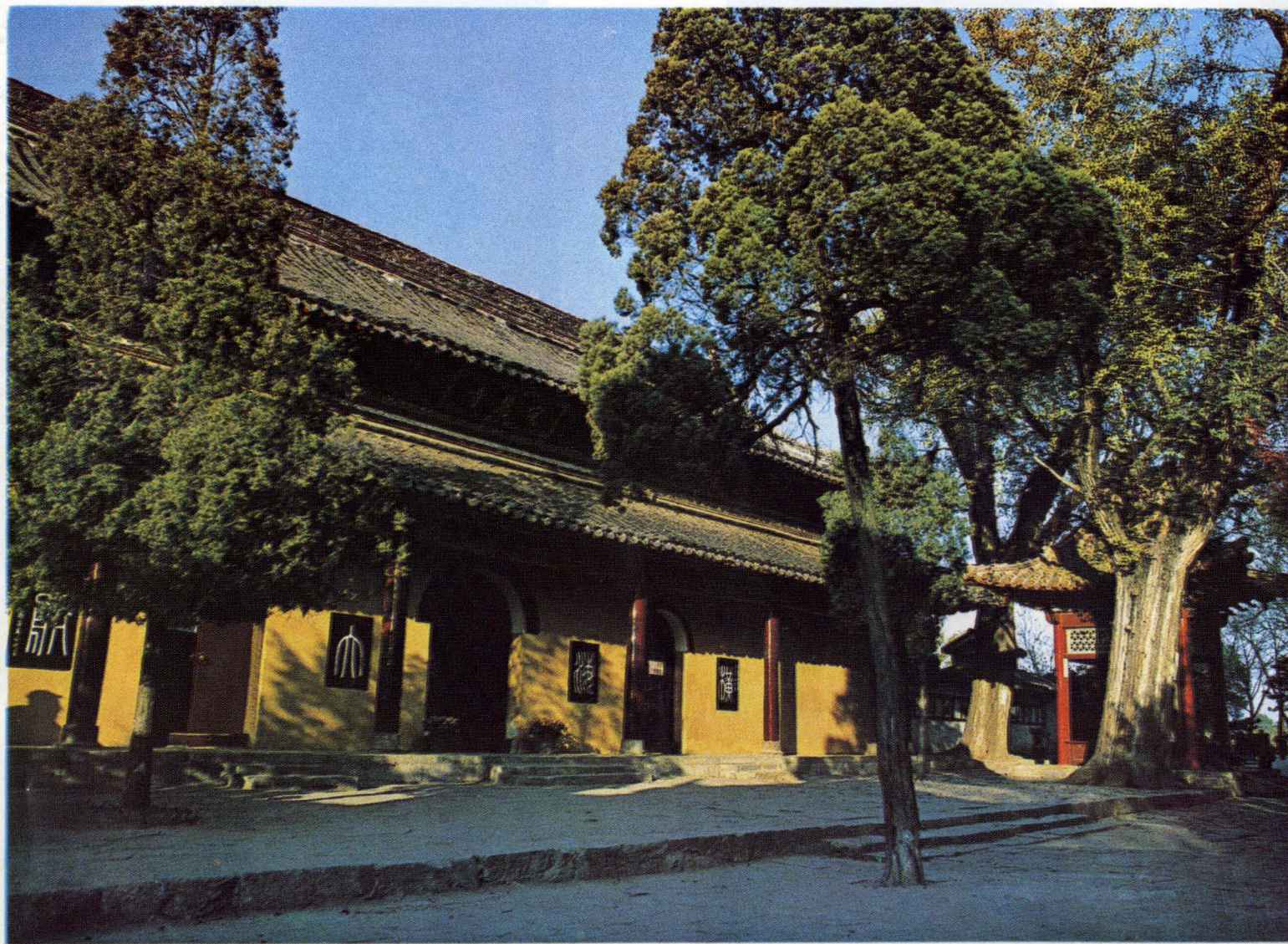
佛元二五二六 中華民國七二年
公元一九八三年

一月一日出版

定價每冊港幣叁元



△ 定慧寺大殿石刻十六羅漢像



△ 焦山定慧寺大殿