

集漢穀城刻石字



內明





△懸空寺亭閣



印度宗教之探索

——第一篇 印度教——

Young Oon Kim 原作
無意譯

從我青年時代開始，印度思想就對我有很大的吸引力。一開頭我就相信所有的思想實際上都關係到一個大問題，即人如何能與無限的「存在」達成精神上的統一。印度思想引起我的注意，因為它所忙於解決的正是這一問題，也因為它在本質上是神秘主義。我所愛於印度倫理思想的是：它所耿耿於懷的是人的行為於一切衆生的影響而非僅是一個人的態度如何影響他人及人類社會。

導言：人及其世界

泰戈爾 Rabindranath Tagore 發現一個把印度思想從其他一切思想分開的因素——它的地理位置。古典的希臘都市文明是一種孕育於城牆之內的文明；這種生活，終究導致牆內世界及牆外世界的分裂。在這種屏障的保護之下，人對人以外的一切都感懷疑。

另一方面，印度文明形成於在森林中的生活。當第一批亞利安人移入印度時（約當紀元前三千五百年），他們所見到的是一片廣大的林地，使他們得免於亞熱帶的日晒雨淋。有森林，然後牛有牧地，建築有材料，家庭及祭祀的聖壇有燃料。印度人生活在這種友善的環境之中，又不斷地與生機蓬勃的自然接觸，使得他們不感覺建立城牆的需要。從而印度的宗教哲學的中心乃在與

——史懷哲 Albert Schweitzer

自然共同成長因以融入自然而證悟真理。森林聖人所垂示的是：存在的目的在於人類精神及世界精神的和諧。

所以泰戈爾說（印度與）西方的對比是非常明顯的。印度強調人與自然之間的和諧，而西方強調其分裂。

城市居住者之所作為，一若人有必要向一個斬而不予的外在力量討生活。世界被描述及想像為一個充滿敵意的環境而為城市居住者征服的對象。

在印度教徒的眼光中，歐洲人由其對自然的觀點出發，又進一步創造了一個人為的障礙。西方人相信在人與自然之間有一個陡然而不可解釋的分界。就是說，自然乃限於無生物及禽獸，是一較低層次的存在。存在若有智慧或道德可言，則應獨屬人類。

可是印度肯定一切神造之物的基本統一。地球不僅是一群我們用罷即棄的物理現象的集聚。剛好相反，我們需要建立一個與自然每一方面之有意識的、活生生的關係。人須棄科學的好奇與物質的貪欲，而以一種同情的精神，加以快樂與和平的感情去追求自然潛能的實現。

每一有形之物都自有一種活潑的呈現。同時，每一個人都由與每一物的永恒精神相遇合而得解脫。由此他建立了與萬物間的和諧。

泰戈爾以定居美國的移民與定居印度的移民，來說明他的觀點。他說歐洲的殖民者忽視森林；這偉大的、有生命的自然大教堂對他們沒有深義。他們祇從自然尋求財富及權利，而從不尋求（與自然）神聖的關連。另一方面，印度的每一自然勝跡都成了朝聖之地。從喜馬拉雅山脈到恆河流域無處不是人類與世界之靈魂達成精神大和諧之所。印度人為了表現這種對生命的同情，竟至於放棄肉食。

對泰戈爾來說，基本上人「既不是他自己，也不是此一世界的奴隸。他是一個慈悲萬物者 lover，他的自由及完成來自慈悲 love。慈悲乃是完全瞭解的另一種說法。由這種瞭解的力量及他的存在之流布，使他得以與遍在的精神合一，而這精神同時也就

內明 第一二三期 目錄

譯稿

印度宗教之探索

Young Oon Kim 原作
無意 譯 3

專稿

唯識二題

霍韜晦 7

中國佛教史學的規模及其特色

藍吉富 11

邏輯辯證與真理

常修慈 14

「梨俱韋陀」詩頌與大乘佛教

徐梵澄 19

菩薩應修九想與八念（續完）

智銘 26

四衆堂

談「評「密勒日巴尊者傳」」的謬誤

蓮花 29

佛教名勝介紹

恒山懸空寺簡介

唯我山人 32

特稿

梵文文法自學法

吳汝鈞 33

佛教文藝

永懺樓隨筆之六十一

馮馮 37

謗佛毀經罪孽最深

虛雲和尚（續）

馮馮 42

佛教消息

編輯室 45

畫頁

恒山懸空寺——本期圖片蕭勤居士攝

是他靈魂的呼吸。一旦人想由排擠異類以自顯，以達到一個自命高於其他一切的特出地位時，他就自絕於這精神了②。」

一、歷史背景

印度教的聖典

印度教所異於佛教、基督教或回教的是：它沒有一個創教者。它在五千年中逐漸成長，吸收印度半島的種種宗教及文化運動的成分。因此，它沒有一個權威的託刺 Torā (譯按：託刺是古希伯來僧侶所受於神的誠律及諭令，如摩西十誡。)或新約以甄別真正的信仰與異端或錯解。如一個不友善的批評者所指出的，印度教有似一個思想模式的大雜燴，一個高飛深潛的思想的神秘世界，出奇而詭異的神話之集大成，既變化多端又墨守成規，既有高潔的德操又有驚人的穢行③。

印度教常自稱為吠陀之教。吠陀中最早寫定的部分至少可以上溯到紀元前一千二百年。這些吠陀聖典由阿利安人傳入；阿利安人在七百年的時間中逐漸從西北遷移到印度。梨俱吠陀是阿利安人的聖歌，包含一千零二十八首宗教歌，代表最早的印度教聖典。沙摩吠陀、夜珠吠陀及阿闍婆吠陀是祭祀聖典，古符籙及原始咒語集。它們傳自遠古，但就現有的形式而論，我們暫定其寫定的時間，約為紀元前一千年④。

第二類偉大的聖典名為優婆尼沙曇。這兩百五十篇形上學的論文中有十三篇是最重要的。我們同樣地不能確定它們是何時寫定的。可能其中絕大部分產生於紀元前八百年到七百年之間。據某些學者的看法，優婆尼沙曇是「演說筆記，種種典故、格言、短歌及記憶之法⑤。」可是別的同樣著名的學者却認為這些作品是最淵奧的宗教經驗的闡釋。沒有人否認優婆尼沙曇為印度教提供了最深的哲學內涵——一種形上學的一元論及泛神論，通稱為吠檀多。

印度教的史詩及「古代故事 Puranas」廣義上也是印度教經典的一部分，一度是最有效的藉文學以布教的方法。兩部古典史詩

是摩訶巴拉塔 Mahābhārata 及拉瑪衍那 Rāmāyana，前者常被稱為第五吠陀，是一部浩瀚的詩歌，有十萬首偈，為(古希臘詩人)荷馬的依里亞德及奧德塞兩史詩之和的七倍長。雖然主要的情節講的是兩個敵對王朝的戰爭，但也有許多旁生的枝節，談論治國之道、戰爭藝術、種姓制度、神仙故事及傳說的歷史，最重要的是它包括了薄伽梵吉達 Bhagavad-Gītā，一部宗教哲學的詩歌，號稱是克利須那 Krishna 直接的啟示。按傳統的說法，這部史詩是吠陀聖典的原作者所作，而為象臉的智慧之神迦勒沙 Caṇaśha 所記載。雖然傳說的來源甚古，現代學者認為摩訶巴拉塔定型的時間在公元初年到三世紀中葉之間。

拉瑪衍那 Rāmāyana 是有關拉瑪 Rama 的兩萬四千首對子；拉瑪是偉須努 Viṣṇu 神的第七化身。拉瑪衍那乃敘說一對結髮夫妻的勇武及不可征服的愛的史詩。故事始於一個年老的國王決定讓位於他最年長的兒子拉瑪。在讓位的當天，國王最年青的妃子請求國王開恩，答應一件事；國王料不到這狡猾的女人胡蘆裏賣的是什麼藥，所以允如所請。她於是要求國王為他自己的兒子加冕而放逐拉瑪於外十四年。國王無可奈何，唯有照辦。

其時妃子的兒子正旅行國外，而母親的狡計輾轉傳到他的耳中。及至他返回家園，老國王已因哀傷而死，而其嫡子正遭放逐，他一面責罵母親的自私與殘忍，一面致力尋找拉瑪；他發現拉瑪居於叢林中為隱士。新王想說服他返國，接受他應得的王位；而拉瑪不願毀棄他父親的諾言，拒絕了弟弟的美意。但是經過多次懇求，他終於答應為新王攝政。所以他實際統治國家而不居其名。

不久，錫蘭的惡魔國王綁架了拉瑪的妻子——美麗的西塔。她拒絕進入他的後宮，因而被拘在他牢不可破的堡壘裏。拉瑪上窮碧落下黃泉，也無法找到他的妻子。然而他終於從一群猴子那裏，得知事件的始末，猴子幫助他建立了一座橋樑以跨越師利蘭卡(錫蘭)，經過多次血戰，他終於救出西塔而殺了魔王。因為十四年已過，拉瑪携同西塔返國而就王位。

對外人而言，「拉瑪故事」史詩可能像神話而不像聖典。但

對虔誠的印度教徒來說，它的寓意在於一個人要守諾言，要服從父母的意志，要證明對妻子的愛，要勇敢克服一切障礙。對印度教徒而言，拉瑪是神德及神勇的化身，偉須努神力的完美具體化而以人身出現。同時拉瑪故事也說明了何以印度教徒崇拜猴神哈努曼；若無友善的猴子的幫助，拉瑪就不能營救妻子，消滅統治錫蘭的惡魔。

雖然吠陀、優婆尼沙曇、薄伽梵吉達及拉瑪故事是印度教的古典源頭，對通俗信仰而言至少有同等重要性的是十八篇普拉那 Puranas ⑥。整個說來，普拉那是一套古代故事及學說；著眼於印度教所崇奉的三神的頌揚：創世者婆羅門、存世者偉須努及變易或破壞之主（壞世者）濕婆。六首普拉那頌揚婆羅門神，六首奉獻於偉須努，六首奉獻於濕婆。個別的說，有關偉須努的六首中的須利馬德、薄伽梵壇 *Srimad Bhagavatam* 至有價值，因為它敘述的是印度家喻戶曉的（偉須努）化身神之一的克里須那的故事。

最後必須一提的是壇出拉（蜜教典籍）Tantras。壇出拉是六十四本梵文書記載濕婆和其配偶神加利的對話。他們討論如何得到超人的權力及如何與至其上的精神合一。這是一套禮拜儀式行者的手冊，闡釋魔術儀式、神秘字母及圖表的意義；另外又有種種符咒；這些符咒被認為有影響人的力量，使人相愛，醫人疾病，咒人眼盲等等。

密宗乃是一種對示現為濕婆配偶的加利女神之神力的崇拜。信仰者認為既然至福的達成有賴於濕婆及加利的結合，那麼人的最高目標，惟有經由性欲的高潮達成。在「右手」的（正派的）密宗裏，夫妻的交媾象徵靈魂與神的歡合。可是「左手」的密宗於性欲之事無所不可。印度教的、西藏的及佛教的密宗信徒以一張是非多端的圖片來說明他們的信仰；圖片所示是一個深膚色男性及淺膚色女性的相擁交合。此圖之意非以引起淫欲，實乃以圖像表現神的陰陽兩方面之神秘結合。這裏所說的神乃是宇宙之所由創造⑦。

由於印度教沒有嚴格的猶太教及基督教意味上的經典，又由

於直到近年大多數印度人都是文盲——專以一經為教事實上不可能——因此，凡是受到高度尊敬的文章都成了經典。除了前面提到的典籍以外，影響重大的印度教經書有「孟努之律 *Laws of Manu*」，「愛之海 *Prem Sagar*」（薄伽梵達普拉那 *Bhagavata Purana* 的印度文之意譯），長篇大論的讚美詩「南印度偉須內磨 *The South Indian Vishnavas*」，師利·拉磨克利須那福音 *The Gospel of Sri Rama Krishna*，泰戈爾的「沙達那 *Shadana*」及「人之宗教 *Religion of Man*」，偉偉卡南達 *Vivekananda* 的演講及拉達克利須南 *Radha Krishnan*，奧若賓多 *Aurobindo* 及甘地的著作。

附註

- ① A. Schweitzer, 印度思想及其發展 *Indian Thought and Its Development* - 一九三六年紐約 Henry Holt and Co. 出版，前言頁六。
- ② R. Tagore, *Sadhana* - 一九一三年倫敦 Macmillan & Co. 出版，頁三一—三二。
- ③ K. Kraemer, 宗教及基督教信仰 *Religion and the Christian Faith* - 一九五六年倫敦 Lutterworth Press 出版，頁一〇一。
- ④ 這些年代採自 K. M. Sen, 印度教 *Hinduism* - 一九六一年英國 Harmondsworth 之 Penguin Books 出版。依正統印度教徒的說法，所有的聖典自梨吠陀以至薄伽梵壇都為天啟於五千年以前。
- ⑤ A. C. Bouquet, 比較宗教 *Comparative Religion* - 一九六七年英國 Harmondsworth 之 Penguin Books 出版，頁一二八。
- ⑥ Swami Prabhavananda 譯神的智慧 *The Wisdom of God* (*Srimad Bhagavatam*) - 一九六八年紐約 Capricorn Books 出版。
- ⑦ E. Royston Pike, 宗教百科全書, *Encyclopedia of Religion and Religions* - 一九五八年紐約 Meridian Books 出版，頁三六八。



唯識二題

霍韜晦

一、唯識與唯心

傳統的解釋，「識」代表主體，因此唯識即是唯心，例如中國唯識宗的代表人物窺基（632-682）就是以「『唯』謂簡別，遮無外境，『識』謂能了。詮有內心」（【唯識述記序】）來規定。這一個觀點，影響中國佛學界千餘年，其實，「識」的原義，在唯識學裏是有不同用法的。

首先，傳統觀點是採取一種宇宙論的立場，把客觀上的一切法收歸主體，所謂三界唯心，萬法唯識，已成一流行講法。但實質上，這種心、識觀念是未經判別的。三界唯心的講法之原出【華嚴經】「十地品」：「三界虛妄，但是一心作」，另外在【夜摩天宮菩薩說偈品】中又說：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造，」這也很近於萬法唯識的思想。問題是：此心是直接的生起萬法，抑經過阿賴耶識的曲折而收攝萬法？則有待於理性研尋。結果，由於問題的重點不同，結論亦異；著重主體之通於理想世界，為成佛問題鋪路的是如來藏緣起說，著重主體之通於現實世界，為現實上的一切法立根源的是賴耶緣起說。前者所提出的主體是超越主體，後者所提出的是經驗主體，所以唯心、唯識從宇宙論的觀點看來，亦有兩個立場。

在經驗立場之中所提出的阿賴耶識，其實亦是一個形上學的概念。唯識家為了交代現實上的一切法的來源，於是認定阿賴耶識的構造是一個種子識，它攝持一切種子，待緣而起現行。這一個過程，即名之曰識轉化（*viñānaparināma* 舊譯「識變」），即由識中種子化為對象。唯識家用這一個觀念來交代客觀存在問題，把客觀存在都收入識的活動世界中，所以說唯識（*viñānamatra*）

。這一個「識」字的用法，是扣緊主體講的。

但是，種子既外化為對象，則在處理客觀存在的問題上，這一個對象便存有很重要的位置。唯識家特別將之名為 *viñāpi*——此字玄奘未能正視其價值，仍譯之為「識」，這就與代表主體意義的識（*viñāna*）相混。也許，玄奘從宇宙論觀點，認為 *viñāpi* 的存在沒有本體意義，它祇是一個過程，所以可以畧過（不過玄奘有時亦將之譯為「了別」，但「了別」的概念祇能說明識的活動，對客觀存在問題仍不能交代）。然而，在佛教思想史上，這一個概念的提出却是特具意義。因為在唯識之前，印度流行實在論者的思想，如數論、勝論、彌曼差、尼耶也，及小乘佛教裏面的說一切有部、經部等，都是同一進路。他們認為現象上的一切法推源到最後應有獨立本體，否則現象上的存在沒有根據，於是分別提出大種（*mahābhūta*，構成物質現象的基本成素，如地水火風之類）、極微（*paṇanānu*，物質的原子）等觀念，以至有獨立存在意義的心、心所法來。及中觀學派興起，破除一切法之自性，即本體觀念，而歸於空，於是進入絕對主義的思想，對現象上的法採取消解方式而不給予安立。唯識學派認為：這樣做對於衆生的實踐不能提供通路，因為把握真實是應該從經驗對象開始反省的，所以必須先肯定這一層存在。問題是：唯識學派從認知主體出發，不願意接受實在論者的本體觀念，認為客體不能離主體而獨立。主要的理由，是這樣的一個本體不能成為認知對象（即無「所緣」義）。關於這一點，陳那（*Dignāga*，約公元六世紀初）在「觀所緣緣論」中有很清楚的剖示。他指出客體存在應有兩條件：一、它是一個存在（即「緣」義）；二、它是一個對象（即「所緣」義）。實在論者的本體充其量只有「緣」義，但無「所

緣」義，所以缺乏知識論上的保證。由此唯識學派轉向觀念主義，把實在論者的本體勾消，認為客觀存其實只是一種表相，稱為 *viñāpi*（拙著『安慧『三十唯識釋』原典譯註』一書中曾譯為「表別」，意義不夠明朗，合改正）。一切法都不過是表相狀態的存在；簡言之，就是「唯表」（*viñāpimātrā*）。這一個「表」字，是扣緊對象講的，與上文所說的「識」不同。事實上，唯識學派的開山大師世親（*Yasubandhu*，約公元五世紀）的兩本主要作品：『二十唯識論』（*Vimśatikāviñāpimātrāsiddhi*）『三十唯識頌』（*Trīṃśikāviñāpimātrāsiddhi*），原題用的就是「唯表」。玄奘全部譯為「唯識」，便把問題的重心轉移了。

固然，從唯表進一步是必須談唯識的，因為把實在論者的本體勾消之後，表相從何而有呢？這是必須歸結為主體提供的。『解深密經』說：「識所緣唯識所現」「分別瑜伽品」，所以唯識家進一步提出識轉化，這是從知識論的問題轉為存有論及宇宙論的問題。傳統所說的唯識意義在此。從歷史觀點看，唯識理論源出修瑜伽實踐的人，在印度原名瑜伽行派（*Yogācāra*），則這種觀念主義的進路當與其禪定的體驗有關，上文所引的『解深密經』，「分別瑜伽品」就是指導禪定的文獻。不過，回到理論體系的問題，一切表相由識所提供，從現實經驗說，對象是有不同內容的，例如顏色、冷熱、香臭、形狀、大小等，如果將之分解為表相，則這許多不同的表相如何從同一的識中產生出來呢？爲了有恰當的交代，唯識學派於是進一步分解識的世界，發現主體至少有三重不同性質的轉化，而且從其提供的各種不同表相的能力上說，這個主體開列爲八，這就構成八識系統。

八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。在原始佛教及部派佛教時代，一般只談六識。用六識來說明轉化，只能提供感官經驗與思維世界的表相，唯識學派認為這是不完備的。首先，不能交代自我觀念的產生，其次，不能說明現實人生與過去世的關聯；蓋若整個世界都是識轉化，但爲什麼轉出此世界而非彼世界？轉出此人生而非彼人生？是必須有理由的。佛教主張業論，以業來連貫，但中間的過轉情形如何，

爭論極多。唯識學派面對這些問題，結果提出以末那識（*manas*）說明前者，而以阿賴耶識說明後者。換言之，末那識是自我意識，通過它的轉化活動；提供自我觀念；阿賴耶識則是輪迴主體，及世界存在的根源，通過它的活動，轉化出個體生命及整個物質世界的存在。這樣，和前六識合起來，就有了三重轉化（嚴格言，前六識各自活動，應共有八種轉化。不過前六識的轉化主要是解決經驗對象問題，所以可以平列爲一重。）在『唯識三十頌』中，即分別名爲異熟轉化（阿賴耶識轉化）、思量轉化（末那識轉化，「思量」是就末那識對自我觀念的念念執著言），和表境轉化（前六識轉化，舊譯「別了境識」）。

不過，轉化雖有三重，從八識的存在關係上說，前七識均以第八識（阿賴耶識）爲根本依（亦稱因緣依，因爲賴耶攝持一切種子，表相的生起須以種子爲因緣，所以表相呈現之後，仍然還落在阿賴耶識之中。一舒一卷，都不外爲阿賴耶識的世界。問題是站在經驗立場，我們尚不能親證此識轉化的情形（此即圓成實自性），我們只能依經驗所得，起分別活動來套客體，結果永遠對客體有執。（此即偏計所執性）。所以唯識家說，我們在未獲得無分別智之前，是不可能真知一切唯表相的。

【參考文獻】

- 印 順：『唯識學探源』，『妙雲集』中論，卷三，初版，1944；再版，1970。
霍韜晦：『安慧『三十唯識釋』原譯註』，香港中文大學出版社，1980。
服部正明：『認識と超越』，「佛教思想」4，角川書店東京，1970。
A. K. Chatterjee, "The Yogācāra Idealism", Banaras Hindu University 1962.

二、種子

梵文 *bīja*，原指植物種子，借喻現象生起的根據。最先提出這一觀念的是經部（*Sautāntika*）。經部處理業的問題，認為業與果報的媒介物是思的種子，即由思的活動熏成。種子刹那相續

，到成熟時，便生起名、色果報。不過有關種子的貯存問題，經部並未了解到須有一底層意識的存在，所以只歸於色心互持。唯識宗起，始規定種子是一「本識中親生自果功能差別」（『成唯識論』卷二），於是全部括入阿賴耶識中。根據世親對阿賴耶識的規定，阿賴耶識是異熟識，它擁有一切種子。「異熟是面對前生的善惡業，至今已化為現實存在的意思說的；「擁有一切種子」則是從它的內部構造上說。蓋阿賴耶識自身並無特殊內容，種子就是它的內容，所以賴耶和種子是一整體性的關係，不可分割。傳統的解釋，以賴耶為體，種子為用，又說種子是賴耶的分（這主要是護法說，見『成唯識論』卷二），則如何由賴耶之一，生起種子之多，此亦有違種子六義中的引自果義（見下），所以不能把賴耶和種子分開。

由阿賴耶識的結構，進一步開出的就是賴耶的緣起說。唯識宗以賴耶持種，待緣現行的觀念來交代客觀世界的生起，為此對於種子的性質、活動方式先予安立，這就是種子六義：

一、剎那滅 種子在剎那中纔生即滅，而非常住。種子如此，則種子所生起的表相世界亦然。唯識宗以此概念來說明世界的無常義。

二、果俱有 種子與所生之現行（即表相）同時出現，現行還熏新種亦同時進行，三法展轉，因果同時。這是在剎那滅的觀點下建立因果關係。

三、恆隨轉 種子在第一剎那中纔生即滅，第二剎那種子再起，中無間隙，而前後兩種子相類。這是為了解釋現象的連貫性而建立。

四、性決定 種子的性質，如有漏，無漏、善、惡、無記等，與所生現行相同，現行與所熏生的種子亦相同。這是為了維持因果的一致性，若因果性質不同不可能相生。

五、待緣緣 種子起為現行，須待條件。蓋種子自身是因緣，但仍須等無間緣、所緣緣、及增上緣的牽引，始能生起。

六、引自果 每一種子只能生起自現行，而不會生起不同內容的現行。種瓜得瓜，種豆得豆。唯識宗認為：通過此義，可使

現象界的因果內容不亂。

由上述六義，可見唯識宗對於世界的構造問題是採取一種功能原子論的進路，把世界分解為片片表相，然後收入種子；種子與表相成為一一對應的關係。這種想法，最大的困難可能是多重表相如何結合以成一客觀對象的問題，種子自身顯然不能擔負這一功能。

其次，關於種子的來源，有本有種子（本性住種）、亦有新熏種子（習所成種）。關於這一方面的討論，主要在解決成佛問題。因為從現實生命反溯，每一期阿賴耶識的存在都是前期善惡業的異熟，因復有因，實不能在時間上定一起點，所以無始時來都是新熏種（亦稱為習氣 *vasānā*，由現行重生）。問題是，衆生修行實踐至見道位，無漏種子初起現行便不能無根而有，所以必須設定有本有的無漏種子以作交代。然而，從現實生命上想，無始時來阿賴耶識都是有漏種子的活動地方，則無漏種子的存在便不可能在內（依性決定義，有漏、無漏不相交涉），而只能是一種「寄存狀態」，待原有結構打散後，纔能接替有漏種子起現行，這也就是轉依。

其次，阿賴耶識貫通三世，前生的業與後生的存在如何關聯亦一問題。唯識宗說種子有兩種：一、名言種子，二、業種子。名言種子負責生起（轉化）出整個我、法世界，所以它們是現實存在的根源。它們之所以稱為「名言」，是因為存在世界全部都可以用「名言」表達。於中復分兩類：一、表義名義種子，由具體的語言現象重生，唯第六意識有；二、顯境名言種子，由人的認識活動重生，通前七識心、心所（但若從我、法世界的提供上說，八識種子都是名言種子）。至於業種子，則為決定引生來世名言種子的力量。人生各有不同的命運就是受業種子的牽引。業種子由第六意識中的思心所發出善惡性的身、語、意業重生，而貯存於阿賴耶識中，對來生的阿賴耶識的名言種子，有牽引作用，所以阿賴耶識稱為異熟識。（『成唯識論述記』說異熟有三解：一、異時而熟，此顯因先果後；二、異類而熟，業種子居因位時有善、惡性，至果位名言種子生起時是無記性，性質類別已有

不同。因為這表示前期的善惡性到此已成熟，獲得酬報。此即傳統唯識家所說的「因通善惡，果唯無記」；三，變異而熟，即由因轉化為果。）其實業種子與名言種子在體性上並無不同，若從其所重生的種子能引生自現行，即作因緣義便是名言種子；若只是牽引果位的其他名言種子起現行，即作增上緣用便是業種子。

依據上述，亦可以把名言種子生起的我、法現象的功能分開，於是有兩種習氣：一、名言習氣，這是總名；二、我執習氣，特指產生自我觀念的種子（唯第六、七識有）。加上有支習氣（「有」，指欲界、色界、無色界，衆生存在的三大界域，也是輪迴的界域；「支」是支分義，即輪迴之各段，或「因」義，即輪迴之因。所以即是指業種子而言），便成三種。

此外，在名言種子中，又有共相種子與不共相種子之分。共相種子負責轉化出客觀世界（器世間），如山河、大地之類，由前生的共業種子引生；不共相種子，負責轉化出個體生命（有根身），由前生的不共業種子引生。

以上，即為唯識宗種子理論的要點。

附記：密宗興起之後，以悉曇（*siddhant*）一種梵文書體，意思是成就、吉祥。約在公元第七世紀開始在印度流行（字母表記本尊，亦稱為種子。例如胎藏界大日如來的種子是「阿」（*a*），因為代表他的眞言（咒語）是 *a-vi-ra-nūn-khan*，又代表「不生」之意（*anutpāda*），即取其第一字作代表。金剛界大日如來的種子是「縛」（*van*），因為代表他的眞言是 *om vajra-dhātuvam*，即取其最後一字作代表。由一字以生多字，或以一字收攝多字，所以稱為種子，並由此形成密宗修行的種種字觀及種種咒法。此一種子觀念，與唯識宗大異。）

【參考文獻】

熊十力：『佛家名相通釋』種子、功能條，初版，1936，再版，廣文書局，台北，1961。

羅時憲：『唯識方隅』，諸行篇，211，『法相學會彙刊』第一輯收，香港，1968。

田中順照：『空觀與唯識觀』第二編，第八章，永田文昌堂，京都，1963，改訂版，1976。（完）

（上接第13頁中國佛教史學的規模及其特色）

（三）史觀或文化價值觀與儒家不盡相同：

自漢代以來，歷代社會上的史觀、或文化價值觀，大體是以儒家作依據的。明代李卓吾「藏書紀傳總目論」曾說：

「（漢、唐、宋）中間千百餘年，而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非為是非，故未嘗有是非耳。」

李卓吾這段話，說明了儒家價值觀在古代社會裏的壟斷地位。誠然，如果只看世俗的一般現象，儒家標準幾乎可說是漢代以來我國社會上的唯一標準。然而，我們現在在佛教史書裏，却發現了不少與儒家不同的觀點。譬如以人物為例，像梁武帝、隋文帝、武則天許敬宗、王安石等人，佛教史論對他們的評價，即顯與儒家不合。此外，在臣節，出處方面，佛教與儒家的看法，也各異其趣。譬如依儒家觀點，在前一朝代曾出仕者，在下一朝代即不能為官，否則即入「貳臣傳」之列。然而天台宗的開祖智顗，曾先後顯赫於陳隋二朝。「宋高僧傳」的作者贊寧原為五代十國中，吳越國的僧統，但是吳越亡後，贊寧又出為宋代僧官（右街僧錄）。凡此都可以看出儒佛二家之史觀及文化價值觀之異趣所在。也由此可見，中國古代社會裏，文化價值觀的標準並沒有完全被儒家所壟斷。

五、結語

從上面的簡單分析，我們大體可以得到幾點認識。第一，我國古代以來的佛教史學，在世界上的佛教國家裏，成績是最好的，沒有任何國家能出其右。第二，可惜歷代學術界都不曾注意這些史著或史料的價值。因而在我國的史學史上，這是一支被忽略的重要支流。第三，佛教史學的史法頗有可取之處，其史觀則是儒家以外的獨特觀點。第四，這些為數甚鉅的史籍，當然包含相當多的史料，其史料價值的不可忽視，也是現代之治古代史者所應注意的。

註釋：

① 「明季滇黔佛教考」，陳寅恪序。

② 參閱梁啟超：「佛學研究十八篇」（第十七篇），姚名達：「中國目錄學史」（宗教目錄篇）。



中國佛教史學的規模及其特色

藍吉富

一、前言

依照我國學術界的習慣，「佛教史學」一詞，往往是指對佛教歷史的論述。但是，本文所講的「佛教史學」，指的並不是佛教的歷史內容，而是指關於這些歷史內容的著述而言。換句話說，本文所要討論或揭示的是那些佛教史著作的種類、及史法、史觀等問題。

在全世界的佛教國家裏面，印度目前已幾乎沒有佛教，古代印度所留下的佛教史著作亦不多。錫蘭的「大史」、「島史」、「小（王統）史」，以及西藏的布敦與達喇那他的佛教史等書，固然都是佛教史學中的要典，但是，此二地區的其他佛教史籍數量並不多。日本的佛教史籍，論質論量雖然都在錫蘭、西藏之上，但這情形却是受我國佛教文化影響所致，而且，其規模、質量，也無法與我國的佛教史籍分庭抗禮。因此，在世界各佛教國家裏，其「佛教史學」真能自成體系者，應該只有我國而已。這一點，自也是我國之佛教文化的特色之一。

由於古代的中國文化，一直以儒家文化為主導，佛教圈一向

被視為「方外世界」而被迫有意無意地忽畧，因此，以儒家史觀為依據的正統史學著作中，往往對佛教的歷史語焉不詳。近人陳寅恪先生即曾謂：「中國乙部（史部）之中，幾無完善之宗教史①。」古代的這種史學風氣，至少說明了一般中國史學家對佛教史料與史著的無知，以及對佛教之文化地位的漠視。因為從南北朝以來，佛教界內部所陸續形成的龐大佛教史學系統，一直不會被世俗史學家所重視。

本文的撰寫目的，除了展示我國佛教史學的規模之外，並且希望能藉此引起史學界、對我國古代佛教界所遺留下來的這一龐大文化遺產稍加注意。這不祇是佛教之文化地位的肯定，而且也希望為一般史學界，提供一些長久被忽畧了的（也是儒家價值觀以外的）佛教史書。尤其是對研究中國史學史的人而言，注意這一正統史學以外之史學體系，應該是有重大意義的。

二、佛教史書的類別

在各種大藏經中，收集佛教史書最多的，當屬正續藏經，加上大正、正藏、中華藏等部藏經所收，我國古代佛教徒所著的

佛教史籍，大約現存兩百部左右。這些書大體可分為下列幾類：

(一) 傳記體：這是以人物為主的傳記型著作。也是一般佛教徒所最熟悉的。可分兩類，其一是一般性的僧人傳記，如梁、唐、宋「高僧傳」等書即是。其二是特殊佛教徒傳記，如「比丘尼傳」、「居士傳」、「大唐西域求法高僧傳」、以及慈恩(玄奘)、智者大師(智顗)等個人傳記等。這兩類著作裏，最著名的當然是三部「高僧傳」。這三部「高僧傳」可以說是中國佛教史中最重要的基本內容。雖然宋高僧傳以後還有補續及新續「高僧傳」、「六學僧傳」等書，但其重要性都無法與這三部書相比擬。箇中原因除了此三書水準較高之外，其所描寫的對象都是我國佛教史上最重要時期的重要人物，這也是這三書史料價值高的原因。

(二) 紀傳體：這是仿照正史體例所作的佛教史籍。中國歷代的正史體例，其主要特色之一，是應用體例來寓褒貶。這類佛教史籍也是如此。比較有名的有「釋門正統」、「佛祖統紀」二書。這兩部書都是天台宗僧人的著作。其主要特色，便是靈活地運用正史的紀傳體例，以達到宣揚自宗(天台)、貶抑他宗的宗教目標。

「釋門正統」為宋僧宗鑑所撰，全書八卷。這書從卷一開始到卷七，敘述的是教主釋迦牟尼及天台宗各代名僧的傳記。所用的篇目名稱是比較尊貴的「本紀」、「世家」與「傳」。但是卷八所敘述的禪、賢首、慈恩、律、密諸宗歷史，則用有貶抑意味的「載記」來命名。如「禪宗相涉載記」等等。「載記」一詞起自「後漢書」。唐代修「晉書」時，即用來作為那些僭越稱王的五胡十六國史傳的篇名。可見「釋門正統」是自命天台宗才是正統，而與其他諸宗比擬為僭越胡君。

「佛祖統紀」也是天台宗人的著作，體例除了沿用本紀、世家、列傳來描寫天台宗諸祖傳紀之外，雖然不用「載記」一詞來描述其他宗派，但却將其餘各宗都收入「立教志」之內。除了這點以外，「佛祖統紀」又有「法運通塞志」，以編年代方式來描寫歷代佛教內容，有「名文光教志」描寫佛教文化史，「歷代會

要志」描寫歷代的重要佛教制度及特殊大事，並以「世界名體志」，以圖表來描述佛教地理。這是運用紀傳體例最成功的一部佛教史著。

(三) 編年體：這是依年代先後所編寫的佛教史。宋代以後頗為盛行。此當係受到「資治通鑑」的影響所致。比較著名的有「隆興佛教編年通論」、「祖珣」、「釋氏通鑑」、「本覺」、「佛祖歷代通載」(念常)、「釋氏稽古畧」(覺岸)等書。

(四) 會要體：這是擇要分類，以記載歷代之重要佛教史實的書。體例與「唐會要」、「五代會要」等一般史書相同。比較有名的有「釋氏要覽」(道誠)、「大宋僧史畧」(贊寧)。另外，「佛祖統紀」一書內也有「歷代會要志」。

(五) 紀事本末體：這是以歷代所發生的史事始末為分類標準的史書。比較著名的有「集古今佛道論衡」(道宣)、「續古今佛道論衡」等書。

(六) 目錄學書：這是歷代佛徒所撰的佛書目錄。從南北朝的「出三藏記集」(僧祐)起，到明代的「閱藏知津」，現存的佛典目錄大約有二十部左右。有目無書的佚失典籍約有三十餘部。這是佛教著述界，顯著地優於世俗學術界的一環。近人梁任公及姚名達師資曾於此多所發明②。

(七) 專門史：這是指上述各種以外，比較專門性的佛教史著。譬如專門記載法華經的信仰史的，有「法華經傳記」；專門敘述華嚴經的信仰史的，有「華嚴經傳記」；專講禪宗傳燈史實的有「祖堂集」、「景德傳燈錄」等書。

(八) 國別佛教史及佛教地理書：前者如「三國遺事」、「海東高僧傳」等書。後者如「大唐西域記」、「古清涼傳」等書。

(九) 工具書：這類雖然不是純粹的史籍，但却是研究佛教史不可或缺輔助典籍。如「法苑珠林」是一部唐代人所編的佛教百科全書。「大乘義章」、「翻譯名義集」等書即相當於佛學辭典。「一切經音義」等一類音義書，則是佛教字典。

從上面所臚列的各類佛教史著，多少可以使我們窺見佛教史

學的體系與規模。由數百部佛教史著所構成的這種規模，現代史學界如果不再加注意，不祇是學術界的一種損失，而且，也是一項明顯的失誤。

三、佛教史書繁富的原因及其在傳統學術界的地位

佛教史書之繁富，從上面的分類排比，我們多少已可窺知。歷代佛教史著衆多的原因，就筆者初步的推測，除了護教弘法熱忱的影響之外，至少還有下列兩項原因：其一是受到我國蓬勃的史學環境所熏染。其二則是宗派競爭使然。

(一) 中國正統史學發達的影響：我國是個史學發達、史籍汗牛充棟的國家。佛教徒耳濡目染的結果，當然也可能養成歷史著述癖。流風所及，佛教史事乃陸續地被編寫成書。

(二) 宗派之相互競爭使然：此點尤以宋代爲烈。宋代的天台宗與禪宗，各自皆以爲本宗才是直接繼承釋迦牟尼佛的正統，爲了闡述這種正統地位，乃編撰史籍，在史籍中將本宗的傳承與印度傳承相銜接，藉以證明本宗確實來自釋迦之嫡傳。如前所述，有時撰史者，還運用中國史學中的特殊體例（如紀傳體），來貶抑他宗，推尊本宗。

由於上述諸原因，乃使我國的佛教史學，遠較其他佛教國家爲盛。然而，儘管如此，在歷代的學術界裏，這些史著並沒有受到應有的重視。歷代學界的目錄學書，如晁公武的「郡齋讀書志」、陳振孫的「直齋書錄解題」，所收的佛教史籍都很少。歷代修正史時，史官也幾乎沒有人應用到佛教內部所完成的史書。清代修四庫全書時，雖然收了若干部佛書，但是掛一漏萬，遺失甚多，且所收之書也往往並不恰當。這是近代史家陳援庵先生在其「中國佛教史籍概論」一書中所曾清楚論述的。茲不贅。

四、我國佛教史學的特色

(一) 體例及修史態度，受到正統（儒家）史學的強烈影響：關於體例的問題，從上述「佛教史書的類別」一節中，當可清楚看出撰述體例確曾受到正統史學的影響。此外，在修史態度

方面，「寓褒貶於書法之中」的態度，也明顯地承自正統史學風氣而來。我國從孔子修「春秋」以來，即重視「書法」，喜歡在用字遣詞、或體例運用方面，來發揮其價值判斷。佛教史書在這方面也頗受感染。前引「釋門正統」、「佛祖統紀」用體例來崇天台、抑他宗的方法即是其例。此外，元僧曇噩撰「新修科分六學僧傳」，清朝徐昌治撰「高僧摘要」，即完全著眼於「寓褒貶於書法」這一點。曇噩認爲梁、唐、宋三部「高僧傳」那種分科（如義解、譯經、習禪……等科）都不妥當。因此他在「六學僧傳」裏，就改用六度——戒、定、慧、忍辱、精進、布施——爲科分的標準，將歷代高僧都收入這六類之中。另外，徐昌治也用新科分法來重編僧傳，他的「高僧摘要」用的是「道高、法高、品高、化高」四科。

(二) 史學方法有不遜於正統史學者：

佛教史書大體都能汲取正統史學方法的長處，甚至於有超越之處。譬如佛教史書即往往能附圖、表。隋代費長房的「歷代三寶紀」附有年表。唐代宗密的「禪門師資承襲圖」有禪宗系統表。宋代志磐的「佛祖統紀」不祇有天台宗各祖師大德的傳承表，而且有描繪佛教世界像的圖畫。另外，在描述一件史事時能自注出典，在佛教史籍中也是很常見的。

此外，在史料的運用方面，佛教史書也頗能利用碑碣與文集、甚或訪問當代賢人等。所用的方法都頗有近人所倡的史學撰述法度。有些著作裏，且在凡例欄中詳述其方法。清人紀蔭撰「宗統編年」一書，曾自謂「（全書所載）皆詳考合訂，不敢一字私涉臆見」。他在該書凡例欄中，曾提出相當謹嚴的方法論。其文云：

「文獻俱闕，地異時遠，無從稽定者曰闕文。文獻並徵，因時因事，不能無礙，未敢據定者曰闕疑。自昔互有異同，至今確實考證者曰考定。諸子百家別集中，參合可證者，曰別證。文闕獻徵，據實准定，以俟後稽者曰存考。」

這些方法論的樹立，與近代史家標準相較，是頗爲切合的。

（下轉第10頁）

邏輯辯證與真理

常修慈

釋迦精神，大異一般神哲冥證玄論，而是實踐的，通過理性的緣起法觀察之實證精神，亟值吾人尊重。緣起中觀空之實相慧，有其悟證的方法論，是近於辯證法而非即是世俗唯心唯物等之辯證邏輯。同一律、排中律、矛盾律用在「即生即滅」與「生滅即不生不滅」的緣起中觀空，不會是恰當的，諦如的，由之以悟證中道涅槃實相的。常人的認識論與方法論，不管是西洋的、印度的，都是根源於我執與法執的庸俗淺見。邏輯論證的「有效」，實指從前提一步步推出，透過符號操作的技術處理，其步驟開展時不違背推理設準，則結論必然而至。但結論的必然而至與結論的真假却是兩回事，因此邏輯絕不能獲得新知識。即邏輯學之根本原理自同律，其實亦是一種假設，而非一被證實了的真理。邏輯推理所得結論之真假，必涉經驗界實事，而一般言，由經驗界事物來證實邏輯原理，是為邏輯家所不取的，因為邏輯家認為邏輯思考應該是純演繹的和分析的，與緣起有的經驗界之實事毫不相關。這就不合佛陀緊緊扣住這現實身心世界的「如實觀」了。試問除去這可經驗的事物——緣起法，佛法立足點安在？「諸佛依二諦說法」又安足論？故要求中觀空處處與世俗邏輯辯證相融合，是大外行！是落入正反辯證「觀念輪迴」之墳墓。因欲自其獲取新知尚且不能，欲藉之以得中觀慧證實相理，由迷啓悟，轉凡成聖，豈非緣木求魚！某哲學大師即自承不可太注重邏輯辯證可以獲取知識的功能性。對邏輯實證論本身的特性有深切了解的人

，當知只在某一情況下，邏輯有用。但假如有人對邏輯辯證產生迷信，誤認邏輯本身是發現真理的工具，那就錯了。因它無法使你變得更靈活、更有思想。邏輯只是邏輯，是形式的東西，是一個遊戲規則。參加某種運動比賽，你不可犯規，你做思想工作也不可犯規。合乎比賽規矩與是否獲得冠軍，或打破世界紀錄，只有很少關係而沒有絕對關係。做思想工作時，當然要合乎邏輯。但，邏輯本身並不能增加你的智慧或思想。如自身再養成心地狹窄的毛病，又會惡性循環地產生侵奪性與拒斥性。缺乏深刻的智慧與豐富的思想，則對外在複雜的世界不容易有確切的實質了解。在有意與無意之中摒除了許多繁雜但却相關的因素之後，容易在自己的頭腦中，編織成一個合乎邏輯辯證、自圓其說的封閉系統。在這個系統之中，他愈想愈覺得自己的道理是合理的、通順的。那麼，在這種非常相信自己的時候，他有一種拒斥真正有關、真正有用的思想的心理，邏輯家有被譏為缺乏豐富與深刻「和諧融通思想」的現象，這是主要原因。現舉一個實際的例子：假若我們問邏輯辯證大師：「人生是什麼？」他不能從邏輯上來解答這個問題，而只能用他對人生的了解來做思想的基礎，然後應用邏輯使他了解在演繹過程中不矛盾而已。故熟悉邏輯辯證的羅素、陳那，對於「人生是什麼」的確切把握與了解，不會超過釋迦、孔子與龍樹。後期大乘的唯識家們，中國三論宗吉藏等人，都被認為注重邏輯辯證。中、日、歐美佛教學者，有關這方面

的著述，我們所能到手而閱讀過的，已不算少。我本身是一文化工作者，我深深覺得，我們之所以能成爲一文化工作者，主要是因爲我們有一種自我反省與批判的能力，有發現自己偏見的能力。沒有這種能力的人，只能自我陶醉，這種人是沒有資格從事思想與文化工作的。從嚴格的知識論觀點知道，我們所謂主觀，所謂客觀，兩者之間不是如鴻溝那樣。而「理性」一觀念之複雜，又不若笛卡爾把「理性」騰空以後所給予的形式的觀念的時候，我們就應該知道邏輯辯證不能做爲理性的代表，而且我們不可太注重、太迷信邏輯辯證有獲得真理的功能。我這樣說並不表示我要反對邏輯辯證，而只是要指出它的功用是有限性的，有其極限的。基於此點認識，我覺得，同爲文化工作者的李志夫先生，對辯證邏輯功能，當予以漫無邊際的應用，是否失之太濫，謹畧申管見，非敢與時賢故爲出入也。

不少人誤以爲：緣起空中道，之所以成爲中國式的理解，是因其原因非中國人觀念中所理解的，它的原義是印度的，甚至特限於佛教某一學派的。其一旦透過非原義的第二種語言文字來表達，那麼，它就很可能產生一種脫離本質之蛻化。此既是來自不同語言系統之表達，也同時是來自不同思維方式的理解和特殊的文化背景所致。此看法，顯然不確。因爲如果這觀念能成立，則與佛同語言、同地理環境與文化背景的印度人，應該能充分了解佛緣起無我空的真理，不曲解也不蛻變。而事實呢？佛世之弟子與以後不少佛教經論作者，所歧出非佛本義的無我空義，自小乘部派的異執，至大乘各宗派的異解，五花八門，不一而足。屬於實證派的當代大智慧者印順上人，所擬定之「性空思想史」，即已分：上編爲阿含之空、阿毘曇之空；中編爲性空大乘經之空，中觀論之空；下編爲眞常者之空、唯識者之空、中觀者之空——共爲七章。現已出版之性空學探原一書，即其初編，約十萬字。後五章，總在五六十萬字左右。即此可知，對緣起無我空的中道，佛陀本義之確切把握，非關其他因素，唯關凡聖。凡夫，不問多高深淵博的俗智，構作多宏偉的思想系統，法界眞如緣起也好，賴耶自性緣起也好，都是垢藏我執法執的似佛異說，戲論無明結

晶，爲衆生所珍視把玩的閑工具，却爲佛所破。凡夫妄執即想抓，抓一個「體」，眞如體、空體、說涅槃，又問有沒有涅槃——抓住絕對，而妄執絕對即存在。這即具足無明的多數經論作者露出，却很難得的，被我們揪住的烏龜尾巴！當你替它們辯解到都沒有矛盾了，却成立了外道宗教與若干哲學理論。

佛陀緣起無我，中觀空慧的實證，是有它的方法的，近於辯證法，但這是處中而貫徹事理的，從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅（變）的和合、相續的相對界。即反而正面超越（反的雙遮）的開顯，即順於勝義絕對的空中道的緣起法，契合無生的無常、無我的涅槃絕對界。這種即一切法而解脫的般若實相慧——空，其雙遣辯證思維過程，不在描述主體，而在對知識固定內容的消解，對主觀觀法的消解。當體即空的中觀深義，非由空而有，非絕對空，即絕對有，或「非空非不空」的空義之歧出與滑落，滑落到跟着產生經驗主體與超越主體的設定，誤認涅槃中道在現實上不是現現成成，妄言經驗主體的所對境與佛智慧的所對境開列爲二，即須更就主體上的構造以說明當前境界的升進之道。玄學式的，礙難面對二諦而化解爲一，直接自存在緣生法升進，消解，而當下超越之實現。這樣一來，如來藏眞心與唯識賴耶安心系，難逃謗佛之過；謗佛有絕對論而無實踐論，佛陀、龍樹無我空的般若實相，只是一觀照境，而未能更成就一兼具道德、智慧、宗教意義的圓滿人格。必俟無着等後人再開出佛心、佛性之形上玄論，以確立實踐之源，價值之源，與存在配合，這樣才能補佛之偏，救龍樹之弊，以成就一個絕對的世界，無量清淨盡未來際。如來藏與唯識，後後超勝前前，是霍韜晦先生與李志夫先生正苦心欲予建立的一套辯證戲法！彼等是佛學中的達爾文。

眞心說和安心說，比佛五十年間所說的高明和超勝，原因是佛正法時期的弟子，善根不夠，智慧陋劣，屬國小程度。到像法時期，衆生善根增厚，智慧升高，一方面讀畢國小，當再進升國中、高中。我們是大根器的人，理當看不起佛，因其教育技術差，學生小根小器，單單國小即須讀五十年，不，是五百年（整個

正法時期是五百年才畢業！五百年後是西元前後，剛好智慧強勝，進入初期大乘真心說的像法時期，時間呢？也歷五百年，過此即邁入末法大根大器妄心唯識時期，李、霍所說的佛末兼具的道德、宗教意義的圓滿人格和佛未確立的實踐之源、價值之源、絕對善的世界、具無量清淨功德盡未來際，到無着，已總集於一身，圓滿超邁前佛後聖。唯識祖師，萬聖之聖，偉哉！

霍、李兩先生意識深處，否定佛陀圓滿超越智慧，昭然若揭。其認為思想是進化的，愈後愈超邁的，而人的智慧之增強，是與時間成正比，後人的智慧勝過前人。李志夫認為懂邏輯辯證的人較具智慧，故嘉祥吉藏的空智超越佛陀、龍樹之上，李志夫先生又超越印順法師之上。惟此觀點或僅邏輯的真，非事實的真。吉藏否定真、俗二諦是最究竟了義，因緣起無我空的二諦是教，非諸法實相，未臻「不可說」之境。李志夫以為，佛一生皆在「可說」處繞圈子，不知假與有、為事，空為體、為理，不知事理一如，必至吉藏以辯證四重二諦之技術處理後，才圓融。龍樹尚無緣綜合中國易經、道家之辯證法、及儒道二家之訓詁方法，提出二諦為教，演出四重，故龍樹無法達成說明空有二諦圓融性之目的，亦無法「說明」中道實義之「不可說」性。我們雖可輕易地將四重還原到二重，但感覺上二重總不如四重多，多一重總比少一重要好，要高，故吉藏高於佛、龍樹，結論是必然而至的。李志夫先生既然認為少一重不如多一重，他當然可以玩文字遊戲，而說四重也不夠，五重好了，果然，他主張吉藏的第四重二諦也並非最後勝義中道，其上，還大有事焉，雖然其中還有無限高層次之中道，但就中道之名相言，仍然還是中道，到第五重以後已無可言詮了。故事實上，常人辯證到第四重就「不可說」，李志夫先生則認為到第五重以後才「無可言詮」，原因是李志夫的辯證造詣又高於吉藏。問題是：焉知五十年後不會有一辯證技藝超高的人出來，推倒李志夫先生，認為第五重「仍可言詮」，第六重才真正「不可說又不可詮」？這樣的文字辯證遊戲，永無止日，不知伊於胡底，而所謂後勝於前，我們不能無疑！真理會進步嗎？今人智慧高於先人嗎？李志夫先生的邏輯知識當然勝

過龍樹，但他的智慧高於龍樹嗎？西方邏輯辯證大師來學中觀空，會較其他的人早日成佛嗎？我們也不能無疑。

較具深刻智慧的評斷，應是：世俗知識學理如真心妄心等哲學，可以一重二重，三重四重，五重六重地一再辯證下去，唯獨佛無我空中道，毋多戲論！有智慧的人聞一空字，已可悟入中道實相，笨人聽一空字還不夠，空空，應已夠了，事實還是不夠，所以才發展到十八空，事實上，十八空夠嗎？我們聽完就都悟入般若中道實相了嗎？沒悟入，難道廿空、廿二空……一百空即可悟入？文人喜歡玩弄文字遊戲，可增加情趣，但不可能增加真理成份。佛提出「一空」字，已總括諸「有」，不落邊邪而是中道，即吉藏四重中，知亦空亦有，仍是空、有，非亦空非亦有仍是非空非有，這樣，一個辯證的二諦豈不可以由約到博，又可由博返約，回復到它二諦之原形？這究竟代表什麼？實乃說明佛陀緣起論本懷是即俗而真，即事而理，即有而空之宇宙間普遍律則。由排中律所發展成之辯證法無一絕對超越唯心、唯物、相生無礙、心物合一之絕對標準，自當必承認辯證法本身，是一純思想之形式，是必然、絕對理則。然一旦代入事相之後，則不必是必然的，絕對的，而乃是相對的，或然的，實然的，這，是常識，本無需辭費。重要的是知道龍樹三論中二諦是即有而空的中道，有辯證的形式，但不必是發展的；而三論宗思想却是辯證地發展，墮於世俗玄辯的可諍法窠臼。舉凡世俗，不論歷史、文化、思想之發展，言其皆是順辯證之過程前進，是我們能接受的觀點，黑格爾本來就是這樣說的——就俗諦言，不錯；就真諦言，真理不可能辯證地發展，佛在菩提樹下所悟真理，是圓滿的，非可諍法故是無發展的。李志夫先生不解空義，才誤以為無諍法的空中道具言說系統相，落入第二序，可以無限發展，如黑格爾說的可思辯的觀念之發展，至純觀念之發展到脫離事相，成絕對觀念，由此可進入玄學式的宗教神秘冥證信仰。平常人即戲稱此種離事相的為「空」，因其是俗諦範疇，故是發展的，也可以稱為「有」。不知中觀空的人，極易將老子之辯證與佛法二諦之辯證混成一團：

緣起【(有)】+自性【(空)】(不可道)【】(中道)【(道)】

三論宗就是這樣格義地應用道家與佛教之辯證法，主二諦只是「教法」，真正之中道，唯有透過宗教之實踐，而這，據李志夫先生研究，正是佛所欠缺之處。其認為佛緣起無我空，不墮因果，也與切身日常生活無關：「然則，緣起性空，對於現在生活的人是很難理解的，我們在衣食住行中，有痛有癢，有血有淚，何能一『空』了之？而且，有道超拔之聖者，視人生如大夢，現象如浮雲，却非真有，均是因緣聚會，能聚會因緣的必定還有一種能力存在，稱為空性。此一如實之理，非方圓黑白，又怎能一『有』了之？」依佛陀，無我空即涅槃寂靜，是佛卅歲即證得了的。依李志夫，空，必無血無淚，癢痺不覺，無痛無癢，與日常生活之人生無關，這是他對無我空的理解，他的謗佛技巧，有如是者！他說佛之二諦無法解答此類問題，因二諦與現實人生無關。且佛誤認此「二於諦」的教法為實法。他讚成吉藏說佛「僅說空」有不可原有的過失。佛無體相用，故思想不如密宗與起信論作者、吉藏偉大。吉藏三種二諦才提出一辯證形式，或說是辯證法之應用，說本於諦是體，末於諦是相，教於諦是用。李志夫先生更說佛與龍樹的「緣起理不是唯一空」，不知從龍樹論裏，可否找出一句證據？我們可以肯定他不能。故這是李志夫的「空」，非「中觀空」，可以斷言。蓋「中觀空」必主張「畢竟空」——空亦復空，那有存在時空中的那一物不空？「無我空義，是遮非表，非但空有，亦復空空」：這說明經論讀得太少，開口下筆，令人感到尷尬！不懂空的人越喜歡講空，這當然可在心理學上找到學理之根據。

口說空而內心一點也不空，是佛學進化論者強烈我法執的另面目！主「空」是具有聚會因緣現象的「能力」，令人一新耳目！空是涅槃，涅槃是一所證境界，此境界有很多現象，現象是因緣生滅的，是相；空涅槃是不生不滅的，是體，體相即能所因果系，是「機會」主義。我很懷疑這是另一型態「種源論」！然此說是進化之反。生物由「機會」形成之不可能，龍樹早已破之。無機化合物合成有機化合物而產生生物？生物之存在於目前現

象界，即可破「機會」說及「進化論」者之迷夢；生物由二十種胺基酸所組成，簡單的蛋白質包含一個百胺基酸；用二十種胺基酸任取一百個，可能的組合是二十的一百次方，亦即是十的一百卅次方（即一之後加一百卅個零）。儘量放寬尺度，假設一種功能可由十億億種（一後加十七零）蛋白質中任一種來擔任，則要組成一種擔任功能的蛋白質，其「機會」仍是十的一百十三次方之一。按英國天文學者艾定頓的估計，全宇宙中共有十的八十次方個粒子，現假設宇宙已存在了三百億年（實際近乎一百八十億年），而再放寬尺度，假設每一秒鐘可有一萬億個組合，則自開天闢地迄今，用全宇宙所有的物質，到目下亦僅作了十的一百十次方的組合，據前述靠「機會」而形成一種可擔任功能的蛋白質的或然率（十的一百十三次方），相去尚遠（僅千分之一）。而這只是最簡單的蛋白質，遑論複雜的芸芸衆生！但是，今日世界上衆生萬物俱在，是不可否認的事實。故上述是「科學的眞」，非「事實的眞」。李志夫先生至此，「機會進化」迷夢既醒，大概祇好另倡「神話創世論」，說生物既不可能由「機會」形成，定由「楞嚴」所創造！

進化論者終必自反進化說，走入理窟；「空」是「能力」，只差一點沒喊出「空是上帝」罷了！李志夫先生式的辯證法，我看早比吉藏式要高出許多！當然，明年說不定又有一個比李志夫先生的辯證技高一着出來，這是符合佛學進化論者的觀點。反正，真理無標準，「空中道」要跟時代潮流跑才對！佛的真理既然不能度衆生，只好被衆生所度了！

只要一念不忍空中道涅槃，被某些別有居心的人當文字閑傢俱看，即須站出，高揭真理大纛，辨正中觀主當體即空中道，不主張合、加、貫穿，故佛龍樹無天人合一思想，亦無華嚴極端增上論思想，更無限層次之字（一）、妙有、一心、理體。凡夫可製造民意，但萬勿製造佛意，妄將中觀緣起論之體、相關係寫成思想粗糙的下式，以顯邏輯之字（一）

空+有【】 或空+有【】中道

緣起有即空，故亦不可寫成下式：

體性十緣起
本空相有 中道爲用

當然也不可將二諦加以簡化，化爲一排中律：

$A + \bar{A} \parallel$

此「一」即邏輯中之「字」，但不即中觀之「空」、中道和用的辯證法。世俗「可諍法」皆可將排中律代入各家：

代入黑格爾之辯證法：正 + 反 $\parallel$ 合

代入馬克斯斯辯證法：肯定 + 否定 $\parallel$ 否定之否定

代入易經辯證法：陽 + 陰 $\parallel$ 太極

代入老字之辯證法：有 + 無 $\parallel$ 道

但如還原到中觀二諦寫成此式，即荒誕不經：有 + 空 $\parallel$ 中道
原因是我們不可說「空」，就客觀一方面言，是超越論謂對象「自身之存在」。即有之空是涅槃，它既是遮非表，即不可說

是一種存在。當然，後期經哲學玄辯「凡夫」式的涅槃，是一種存在，釋尊的涅槃，雖不可說無，却非一種存在。就主觀一方面言，非真實之無體，同樣不可說：無體並不「意涵此對象之「對」的呈現亦無。主、客皆泯後之中道空，萬不可說就知識論而言有經驗的收攝，以至概念的賦予——認知主體的事。知識論地說，經驗之提供，當然可說有客觀來源，有，不即可說論謂對象時，爲避免思想上矛盾關係的困擾，才改用「空」來點示、消解，否則「空」成相對意義的觀法而墮入正反命題之極限，亦成可諍法，雖然此是思惟主體的性體。康德已悟及此，難道龍樹會笨到跳進去？李志夫先生智未及此，即成謗中觀。滅諸戲論，即一切而空是雙遣之超越一切之解脫涅槃的中道；落實於一切法無不皆「非法非非法」 $\parallel$ $(\neg P) \parallel (\neg \neg P)$ 。

掃盡邊邪無明妄執，離二偏「中亦不立」的中道，豈容辯證邏輯大師置一喙？一落文字相，即俗諦邊事！

又，瓔珞（加上梵網、仁王）是中國人寫出的經，涅槃經亦遲至龍樹後二百年（佛後千年）才寫出。李志夫先生「龍樹八不思想是受瓔珞、涅槃二經啓發」之語不知據何而云爾（請分別參考李先生所主編之中國教雜誌革新第四十二、四十四號）昧於經典史與思想史，實難取得學界贊同！

（上接第28頁菩薩應修九想與八念）

，信罪福，受持戒，聞善法，行布施，學智慧。我亦有是五法，以是故歡喜。言天以是五法故，生富樂處，我亦有是。我欲生彼，亦可得生，我以天福無常故不受。乃至他化自在天亦如是。

聞法中說念欲界天，摩訶衍中說念一切三界天。行者未得道時，或心著人間五欲，以是故佛說念天。若能斷淫欲，則生上二界天中。若不能斷淫欲，生六欲天中，是中有妙細清淨五欲。佛雖不欲令人更生受五欲，有衆生不任入涅槃，爲是衆生故說念天。

七、念出入息

何謂念出入息？念出入息者，念出息、入息也（即數息觀），此是治散亂之良藥，入禪定之捷徑也。

八、念死

何謂念死？念死者，死有二種：一者、自死。二者、他因緣死。是二種死，行者常念：是身若不殺，必當自死，如有爲法中，不應彈指頓生信不死心。是身，一切時中皆有死，不待老，不應待是種種憂惱、凶衰身。生心望安隱不死，是心癡人所生。身中四大各各相害，如人持毒蛇篋，云何智人以爲安隱？若出氣保當還入，入息保出，睡眠復得還覺，是皆難必。何以故，是身內外多怨故。是故，行者不應於無常危脆命而信望活，若於出氣不望入，於入氣不望出，佛言：真是修死想，爲不放逸比丘。一切有爲法，念念生滅，住時甚少，其猶如幻，欺誑無智。行者如是等種種因緣念死想。

以上是名八念次第，佛告舍利弗：菩薩摩訶薩，不住法住般若波羅蜜中，應具足檀波羅蜜，乃至應具足八念，不可得故。初有不住，後有不可得，有此二印，故與聲聞但爲脫老、病、死故而爲八念者有異。



「梨俱韋陀」詩頌與大乘佛教

徐梵澄

(續上期)

阿底替耶即是修利耶，為阿底體之子。但在此是「諸」子一說有六，一說有八，一說十二個。六個可能是表六季的太陽，——印度古曆每年有六季之分，——八個則可能是表八方之太陽光，四方加四方間為八。十二個則當是表年十二月之太陽光。但阿底體不獨是「晨光」，又是天，是空，是父，是母，是子，是一切神，是一切人，是一切已生者與未生者，是宇宙衆生萬物之源。

修利耶字是從 \svat 衍出，義為「光明」，即 Avesta 中之 Hvare，「太陽」。該經亦說其有駿馬，又為大神 Ahura Mazda 之眼目。那麼，古印度與古依蘭民族同拜此一神。此神在『羅摩衍那』中編成了另外一故事，不具說。

在原始佛教及小乘、大乘中，似乎沒有太陽神的崇拜。可是總不能擺脫千多年傳統的束縛，總將佛陀的相好，牽涉到太陽的光明。佛典中寫佛之金色光明及所放之光明，屢見不一見，後世造像當然是從項背起一大圓光，那是如同太陽之佛光，但造像尤其是雕刻屬藝術範圍，這一圓光果是出自印度或自希臘或自更古

的文明區域，是藝術的考史問題，犍陀羅的造像當然是受希臘雕刻影響，其佛像無一不有圓光，但時代已是在公元一世紀了，大乘中由此起了「日藏佛」，「大光佛」，「光輝佛」，末期興起了「太始佛」(Ādibuddha)，或「毘盧遮那佛」Vairocana，義為「光明遍照」，更誇張了「光明」的這一方面，那麼已當與「金剛乘」合論了①。

① 商羯羅 Śaṅkara 曾說其時有各種拜日教派 (Sauryas 或稱 Sauras, Saurapatas)，教徒胸前額上，皆有烙印痕，時當公元後十世紀，今已無聞。今僅有阿利薩省之 Konarak 廟，已傾圮。此外 Gaya 有一廟，無人過問。Benares 尚有一小者，敬者稍多，為燐燐以祀太陽神。

第五 當說天神，地神，風神，雨神

最古亞利安人所敬拜的，有「天神」(Dyaus)，起源或早於其入印度之時。此字即希臘文之 Zeus，通常音翻「宙斯」，稱「天父」，即 Zeus Pater，亦即拉丁文之 Jupiter。似乎古日耳曼人一支，亦敬 Tiu 或 Ziu，即是「天神」；古諾司曼人一支，

亦拜 *Ty*，是同此一神。——於此，我們知道佛乘中之「天」或「提婆」，與此多麼不同了。

「天神」與「地神」(*Dyāvā Pṛthivī*)相偶，「梨俱」中有六頌雙舉之。「地神」獨出，唯見於三首。「天神」未嘗獨稱，綜說爲兩界「*rodasi*」則不下百餘次。天爲父而地爲母，生出衆神與人類，而且加以養育。——增帶說，這與他教之說上帝創造了一對男女而後有人類等，是多麼不同了。——說其爲某神所造，則爲一牡牛，一母牛，皆富於生殖力而不老。「天神」「地神」皆廣大博厚，凡人生之糧食，財富，疆土，榮譽，皆其所施，有時稱頌他們皆聰明正直，救群生之患難。有時說爲所祀之主神，坐在犧牲前歌享之。說其爲牛，爲馬，牛則赤色，鳴吼，或取象於電光與雷聲。馬則如黑色駿馬，而有珍珠裝飾，則取象於黑夜之群星麗天。但此二神的特性皆不甚顯著。在古韋陀時代，此一敬拜似不盛大。凡說其他天神相偶，則其一的特性必然顯著，如上所舉的婆奴拿。每「天神」與「地神」并舉，則二者平等。其敬拜雖不盛大亦不甚衰謝。「地神」*Pṛthivī*一名原義是「廣大者」，義自明白。

佛法中對於天、地無甚敬拜，原始佛教本是一種啓明思想。農業社會當然與土地親切相依，但它的土地之神不能如游牧民族的戰神等之聲光輝赫。佛教上無論大小乘皆不重視農業，墾土掘地皆佛家所戒（見「四十一章經」）。但是誰也脫離不了土地，誰也要依土地的富藏而生活。於是不得不有「地藏菩薩」(*Kṣitigarbha*)，這其初原是指物理底土地，入乎大乘菩薩之林。這菩薩後起，但溯源仍可追到韋陀時代。在我國寺廟中往往有其造象，是獨佔一龕，但也表爲「金剛」或護法神之一，是「地大」。唐代不空譯出的「地藏菩薩問法身贊」，仍可參考。至若「地藏菩薩本願經」，疑僞。然地神之受敬拜，於此可見。

韋陀中的「風神」是渦柔(*Vāyu*)，「風」即是「氣」。在「梨俱」的「補魯灑頌」中，說其爲原始巨人的氣息。——「補魯灑」(*Puruṣa*)字義爲「人」，這似乎是表一創造的物質原則，所以有原始巨人之說。「梨俱」的這一部分在第十卷中，以體

制以內容言，似是晚出，而且作者已明三韋陀兼四族姓或階級，說「補魯灑」是世界萬物，一切過去者未來者。思想乃與古韋陀爲遠，而與諸「奧義書」爲近，亦可視爲泛神論的初端。——雖然，古代則說渦柔是「工巧神」(*Tvasṛ*)的女婿，時常駕兩赤馬，或九十九馬或一千匹馬，坐車遊行。與因陀羅同車，在飲酒禮上可先於因陀羅，酒是指人間灌獻的「梭摩」。又說他是人類之父，兄，朋友，能護持生命，延長壽算。

此名從字根 *√va* 而得，義爲「吹」。雙舉則稱(*Vatā - Parjanya*)或(*Indra - Vayū*)，爲「風雨」或「風雷」。Parjanya是雨雲之神，全部「梨俱」頌這位帕遮尼亞之詩不過三首，餘處提及大約三十次，有時意義不過是雨雲，不是神。又稱之曰「水皮囊」或「乳房」。有時稱爲牡牛。這神坐在水車上下傾其囊，則人間降雨，這事與雷電同作，促生植物，亦且使母牛，牝馬，女人能生育。有時稱之爲「天」之子，或衆生之父，亦植物如「梭摩」之父，「土地」是他的愛人。

此一神在韋陀中雖不甚重要，但起源頗古，似乎遠在亞利安人入印度及伊蘭以前。有說波羅底海岸之立陶尼亞人(*Lithuania*)所敬拜的「雷神」*Pekunas* 與此神同一。該民族是古亞利安人的一支。

末了，當說「琰摩」即「死神」(*Yama*)與 祖靈(*Pitras*)

佛法入中國後，民間似乎添了一位「閻羅」或「閻羅王」，是秦漢古籍中所沒有的。在古韋陀時代，則已有這麼一位「死神」，其實亦與其他諸神的性格不同，只是一死者的統領而已。說此神的家世，父親是「太陽神」，母親名「昧光」(*Saranyu*)。有一個妹妹，名「琰摩」(*Yami*)。全「梨俱」中，其頌詩不過三篇，但第十卷中尚有一篇，記他和妹妹的談話，妹妹稱他爲唯一有生死者，要和他結婚，但他拒絕了。餘處亦說他願意捨身得死，至於別一世界，遂給人開闢了一條路，至其祖先逝處。常與琰摩並稱的是「火神」引導死者，所以稱爲他的朋友，

又是他的祭司。——於此，似乎可推知火葬的起源甚古。——他常常和安吉羅薩同到人間，飲「梭摩」，且享受祭祀。安吉羅薩（Angirasa）是祭司的一大族姓。

琰摩所居在最高天——古韋陀時代只有地、空、天三界，——居處歌吹不絕於耳。凡人供奉他以酥油，以「梭摩」，求壽年，求他領導至天神所在之處。有兩種飛禽是他的使者，一是梟，一是鴿。他有兩頭巨獒，皆是四隻眼，虎紋，巨鼻，替他守居處，也遊行人間，爲他傳信。人間也敬這大犬，爲了延長壽年，大致他的鳥使一到，那麼人便會去了。

他的路便是「死」路。他足上有鏈子，與婆奴拿的罽索同。佛典中也說及罽索，投出去可將對象網住，不必須是傷害也可以是網救或挽救。他即是永生者中最初有死者，所以是人類的鼻祖。似乎也是死人的首長，天上樂園的主者。全部「梨俱」中，未嘗道及其爲懲罰罪人之王，其賞善罰惡之說，遠在後世方起；與中國的「閻羅」異。

這一雙生姐妹，即 Avesta 中的 Yima 與 Yimeh，說人類皆由之而生，該經中又說他是世間樂國之王，則起源應當在「印度伊蘭」時代了。

那麼，人死了到那裏去了呢？各原始民族的信仰，人死後必有其靈，其後嗣乃敬拜其父祖之靈，後世乃發展爲「祖靈乘」。「梨俱」中猶存頌詩二篇。古代亞利安人的信仰，也頗有其特異處。

「梨俱」中稱祖先，通常是指遠祖或初祖而言。這不但是一支一系的祖先，亦復是一大族或一民族的祖先。以遠近分，近者自曾祖以下，三世而已；或者分上、中、下三等，中間者往往不甚紀念，下者即近親，上者即遠祖。詩頌中常常說起安吉羅薩，阿他婆，蒲歷古，婆喜史多，這皆是祭司之族上的祖先，或者是「韋陀」的編者。爲什麼要敬這班古人呢？因爲他們開闢了他方世界的路，使後人得繼續前往。祖宗既有其靈，那麼這在生人如果克服了某敵人，這必然是其部落的某世祖之靈保護了他們。若在本族本部落間起了爭訟，則終結是以某世祖的遺訓爲斷，爭

訟既息，家族繁榮起來了，則又是某世祖之靈保佑了他們。這麼，祖先崇拜中非僅如普遍之報本而表感謝之情，亦充份具有英雄崇拜心理。

人死了既是起程往遙遠的他方世界，或往東方之天，太陽所出即諸天神所出之方，或往西方，即太陽所入琰摩的居處，那麼，設奠，請他們飽食登程。後世這種思想稍變，使亡靈得食，是使他形成一個身體，由此而能跋涉到祖靈世界。這世界自然是天神所居了。「神」這名稱所以也用來稱祖先。但祖先究竟與「神」不同，所居在第三天，後世說爲維師魯三步而踏到的最高一步之處。那裏常是與琰摩在一起相宴飲，飲「梭摩汁」，聽音樂，相娛樂。也常是由阿祇尼領導，乘諸天神之車來到人間，成千而至，南面坐在祭草上受享祀，其子孫則並火神一道邀請，請他們賜後人以財富，榮祿，子孫，年壽等。這火神是火葬之火，與「祀火」不同，始終是一個「火神」。

「詩頌」凡說及宇宙大事，皆是天神所爲，但間嘗也說及是人靈的功勞。說其將繁星嵌飾在天上，或說其發現光明，開啓朝霞，將光明安置在白天，將黑暗安置在夜裏。有時也說琰摩爲人類初祖，因爲他最初替生人開闢道路到西方日落之處，所以是祖靈界之長。然本以其別爲一神。

在諸「奧義書」中，「祖靈乘」（Pitṛāṇa）與「天乘」Devayāna 相分別，這是後起之說。至今印度教中，祀祖也還是一要事。家主日常所行之祀禮分三種，「常禮」，近死者的「祭奠禮」，以及特別有所求願的祀禮。每年有可謂泛祀之禮，約畧同於我國古代之「禘祭」，即諸祖合食之祭，文野有分，原旨是一。（Śraddha），在野外行之，將食物，大抵是飯團，香花等供奉，拋去了，是敬拜祖先。

到韋陀晚期，人死后輪迴之說乃起。到佛教時代則更盛了，「韋檀多」或「奧義書」時代，也說起人死後如何回轉還生，怎樣入乎風，入乎光明，再入乎雨，由雨落下爲水而入草木，由人之食草木即穀物等而入乎人體，由生殖再還而爲人身，但六道之說未立，到大乘發揚時代，除佛以外，衆生總在六道中流轉，天

、人、阿修羅，據此還沒有什麼惡義，或者這位琰摩便是「焰摩」或「夜摩」，還被安置在欲界之第五天。及至地獄、畜生、餓鬼三道，天之數已增至三十三，凡欲界六，色界二十三，無色界四。——三是一成數，古之三界既分，則神數為三三三。印度教則說神大小凡三千三百萬，通常總喜歡用三的倍數，『奧義書』集成百零八種，『史詩』中日神百零八名，至今念珠還數百零八一串①。北傳佛教普賢轉世三三三番，中土無著見文殊神話，北方佛徒前三三與後三三，地獄則增至十八層。——『奧義書』中，則算計火、地、風、空、日、天、月、星為八「婆蘇」，加上一樓達羅（釋為人身中有五個知根與五作業根及自我為十一），加十二阿底替耶即年之十二月，加一因陀羅，與一般茶帕底，成了三十三天，其說似較佛教之說為古。佛教中時常說八萬四千，如天壽八萬四千劫之類，散見『增一阿含』、『雜阿含』等經，隨處可見。——無論怎樣，天堂或天界與地獄，到大乘發展後方立下了精確詳盡之說，至少到佛出世以前，古代印度人的人生觀是以較光明的，沒有後世這些鬼怪與地獄之說。

① 周天分為三百六十度，是古代巴比倫的發明。日從日中落下九十度稱地平，必再經十八度而餘光斜射方全盡。這倒是一點點科學。

韋陀神壇主要是這些神，如上述。但也還有次要的，如般茶帕底（*Prajapati*），是造物之主，衍變為賜人以後嗣與牲畜之神。在『阿他婆韋陀』與『白夜珠韋陀』中，又稱之為諸天之父，乃升為三十三神之一。如「梭摩」，原是一種醉人之液汁，又稱之為「月神」。還有普商 *Puṣan*，保護和長育牛羊之神。還有 *Rbhu*，兄弟凡三，皆工巧的藝匠，制造馬車和祭器等，還有兩阿施文（*Aśvin*），是「朝曦」與「晚霞」雙生兄弟，同娶普商之妹即「日光女郎」。皆年少貌美，捷如鷹隼，有金翅之飛馬負其車而行，能保護衰弱及年老未婚女子，能使仙人返老還童。——總之，當韋陀教盛時，那民族的生命力還沒有衰老，種種哲理思惟與詩歌創作，頗為豐富，在文化史上不失為南亞地區的一光明之源。

世變時移，人類社會改變了，雖生產方式未甚改變，然而物

質環境改變了。而且人類之追求真理，那種動機總是永不止息的，心思總是改變的，因此文明也有進步，不論時間延伸到多麼長，若干世，若干世紀，若干紀，人類的進化是一事實。宇宙間生息不息，大化流行，人事實無時不變。到韋檀多初期，古韋陀之神便少有人敬拜了。比方農業社會人民定居，便不怎樣喜歡戰神，轉而崇拜土地，崇拜生殖。祭司極權時代已過，到『薄伽梵歌』時代，已經嘲笑『韋陀』之贊頌為無用，如遍處有水，一小池之水便沒有了重要性，而佛陀出世了，由小乘而大乘，又再變為金剛乘與密乘，這是在佛教範圍以內的衍變，在佛教範圍以外，由繁而簡而分，婆羅門道一衍而為三：大梵道，維師魯道，與濕婆道。在佛教衰微以前，也仍受佛教影響，如基本戒律及誦三皈依等，祇是所皈依的對象改變了，至今仍有迹可尋。

其次，當於大乘之菩薩道更畧申言。因為現代我國還是頗多明通佛法的人，然少知道婆羅門及印度教的人，所以稍詳於前，亦無妨稍畧於此。

佛說法，揭櫫諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。這說出了人生的真理，雖真理不止於此，入涅槃當然人生之苦皆息，但這祇是佛陀的理想。元魏菩提留支譯的『破楞伽經』中外道小乘涅槃論，凡二十種，亦皆不同於佛說的涅槃，皆各有其最高或最極的人生理想。『薄伽梵歌』也說起「梵涅槃」，仍與佛教相同，似乎不分辨有餘依或無餘依。平行視之，各個自佛教所斥為外道者，無一不有其理想，亦多有其儀法、修為、戒律等。因時代之進步，各教各派之蕩摩，內容之增益，理論之擴充，漸次從原始佛教衍出而為大乘，尤其是北傳，完全改變了佛教的本來面目。謂大乘諸經皆是佛說，是自古已爭論的問題。謂其為佛說可，謂其為歷史上的瞿曇即迦牟尼或釋迦文佛（「文」是音翻）所說則不可。

由外轉內，由小趨大，教理方面姑且不論，僅從其跡象觀之，實已大大發展了。佛與菩薩發展到後世，幾於無有分別。即以佛之為「覺者」，本身原指瞿曇一人，然而後來增至七佛，巴利『佛譜』則增至二十四，『方廣大莊嚴經』稱五十六佛，末七化

身佛同。『妙法蓮華經』稱佛以俱胝數，『金光明經』說佛以千計，『彌陀經』說八十一萬億，『大事經』詳佛數，三萬萬名釋迦牟尼，終之則數如恒河之沙，這皆是佛教初期所夢想不到的。進者，八十年左右度世說法之瞿曇，據南傳初義，涅槃後永寂，天、人皆無由得見，即過去二十四佛，亦永寂永滅，獨『大事經』記佛壽歷多劫。『法華』說佛土中佛壽雖長，然非不死。至大涅槃亦歸永寂，唯耶輸陀羅為未來佛則壽無盡。至『金光明經』則其說美滿，佛壽原不可量，大涅槃後終也無盡，佛本無死，於是而三身之說確立，法化之則為常為遍，神化之則諸相諸種隨好皆附加上去了。以至於十力（參雜藏『出曜經』、『撰集百緣經』），四無所畏（參『大般若』），十八不共法（參『大莊嚴經論』），附益不休。

佛本身如是，菩薩如何？——中土嘗加以滙分，有自行菩薩，外化菩薩，及隨機現身菩薩三滙。自行即是自化，如如薩陀波侖（見『大品經』）淨藏，淨眼，題耆羅，那賴，羼提和（見『度無極集』）善信（見『菩薩決定要行』），檢光（見『慧上菩薩經』）樂法（見『濡首無上清淨分衛經』）。凡此皆存名經卷，無見於造像。第二滙則化他人謂之外化，如文殊，普賢，淨精進，樹提摩納，普施，重勝王皆是。其中以文殊，普賢最著。隨機現身，則曠野菩薩現為鬼身，散脂菩薩現為鹿身，盡漏菩薩現為鵝王身，慧炬菩薩現為獼猴身，離愛菩薩現為羊身之類，以及五百諸菩薩各現種種身。至金剛乘中菩薩乃名號增多，亦復有十地，十力、十自在，十八不共法，若干種功德，茲不具論，一般說來，近乎所謂多神教了。

於此不妨回溯韋陀之「火神」，「風神」等，古之宗教信仰衍出了哲學，猶之煉金或煉丹術也衍出了化學。於是地，水，火，風成了宇宙之四大原素，而加上一「空」，此空非無為之空，祇可說「以太」。四原素為四大神後又為金剛，則小乘中佛為之「次第說法」，除其惡見，示教利喜，施論，戒論，生天之論，欲為不淨，上漏為患，出要為上。敷演開示清淨梵行……說苦聖諦，苦集諦，苦出要諦，演布開示。（見『長阿含經』）則

一一受三皈五戒，於正法中為（優婆夷），（？）總之成了佛門人物了。其於日「天子」千光，月「天子」之說畧同。然一方面又頗轉向物理自然界之觀察，不從而神之。如說日光熱焰有十因緣，觸山而生，日光清冷有十三緣，觸水而生（見『起世經』）。雷、電、雲、雨，亦皆不從而神之，但電有四種，東西南北各有其名，雲亦有四種，以風大或水大或火大而異色。雨却是阿耨達龍王與雲致雨。雲有雷電，點亦謂雨，而雨師放誕淫亂，竟不降雨（參『長阿含經』，『樓炭經』，『起世經』）。這些還是初期小乘諸說，採納或可說未離民間信仰，如說下雨一由於龍，一由於雨師。

其次，諸「天」的地位也不同了。如說光明，「諸比丘，螢火之明，不如燈燭，燈燭之明，不如炬火，炬火之明，不如薪火薪火之明，不如四天王宮殿、城郭、瓔珞、衣服身色光明……」乃至「善見天光明，不如大善見天光明；大善見天光明，不如色究竟天光明；色究竟天光明，不如地自在天光明；地自在天光明，不如佛光明。從螢火光至佛光明，合集爾所光明，不如苦諦光明，集諦，滅諦，道諦光明。是故，諸比丘，欲求光明者，當求苦諦，集諦，滅諦，道諦光明。」（『長阿含』，卷二十）。這麼四天王與佛光明說皆居於真理光明之下。亦復是近於啓明思想，輪回之說是『奧義書』時代已稍成熟的。即是說人的心靈之還生人間而再為人，至佛教則「天」是一道，為六道之首。如四天王，考之『大樓炭經』，『起世經』，皆鋪陳宮殿華美，飲食精妙，極聲色之娛，敘述亦頗自然。『長阿含』中有四天王聞善則喜、聞惡則憂之說，亦頗超妙。及至中土偽造之『佛說四天王經』，則說四天王何人善惡，而賞善罰惡之說興，這是所謂「不可同年而語」了。然佛說凡天皆有二大災，一命終，二劫盡。劫盡三因緣，大風、大火、大水。命盡則項中光滅，頭上華萎，顏色為變，衣上塵生，腋下汗出，身體損瘦，蠅着自離於本座（參『五苦章句經』，這當然皆是人事之返映。劫盡之說諸教皆有，或者是自然界變異留在人類下意識中的餘痕，往古實有洪水，地震，火山爆發諸事，以至今世還有，或者程度不同，要之諸天之

信仰不如菩薩，從另一角度看，則在智識範圍以內，亦頗已脫去迷信而近乎開明，仍屬於「思心」之組織，菩薩道則重在敬信，出自「情心」了。

菩薩道重敬拜，主要發展是在北傳一系統。凡佛，菩薩，天王，金剛，陀羅之類，皆有造像，即所謂像法，據清乾隆間寶相樓藏像，原數可七百八十餘尊，造像如此，其說之複雜可想。以釋迦之爲教主，其尊當然有過於菩薩，然必推崇其過去亦爲菩薩，而菩薩道乃更尊大（參『大智度論』，『僧伽羅刹集經』，『生經』，『殺身濟賈人經』等），在中土則文殊、普賢，觀音而外，如淨精進（見『大集經』，『調伏王子道心經』，『菩薩行經』），樹提摩納（見『樹提摩納發菩提誓願經』），普施（見『賢愚經』，『度無極集』），重勝王（見『慧上菩薩經』），皆所謂外化一滙，不甚普遍於民間，文殊有在中土五台山見示之說，姑稍作考證。

考 Mañjuśrī 一名，音翻義譯不一，如說妙德，妙首，普首，濡首，敬首，妙吉祥，滿殊尸利，曼殊室利，文殊師利，皆是同一菩薩。『華嚴經』謂：「東方有處，名清涼山，從昔以來諸菩薩衆於中止住，現有菩薩文殊師利與其眷屬諸菩薩衆一萬人俱，常在其中而演說法」。此所可據者爲「東方有處」一語，即出自東方。『放鉢經』說之爲佛道中之父母，僅暗示其重要性。『悲華經』說其名曰王衆云云，無關宏旨，獨『自生佛古事記』

（Svayambhu - Purāṇa）說文殊師利離五台山，謁自生佛精舍，精舍在迦理阿羅陀湖中，其時湖中水怪充滿，一揮劍決開南岸，水流竭乃成平陸，便是今之尼泊爾云云，另說謂古有其人，最初建立尼泊爾文化。有說謂其爲遊方僧，傳佛法入該地，又嘗入藏爲松贊干布之臣。有謂其人原出中國北方，後世神化者。西藏亦有此信仰，謂蓮花生祖師及宗喀巴爲文殊轉世。又有說其爲工巧之神，另說爲農事之神。要之，種種傳說，皆表其與尼泊爾及西藏文化有關係，未必出於印度。五台山或在喜瑪拉雅山麓，中土山名五台，後起，猶如鷄足山在雲南，亦是後起之名。

晋代翻譯『華嚴經』，五百菩薩摩訶薩，以普賢菩薩，文殊

師利而爲上首。Samantabhadra 音翻三曼跋陀，『觀經』，『大論』皆稱曰遍吉，如實「室利」譯爲「吉祥」是正確的，bhadrā 則以「賢」或「善」義爲正。『悲華經』載「阿彌陀佛爲轉輪王時，第八王子泯圖於寶藏佛前，願於是不淨世界修菩薩行，復當修治莊嚴十千不淨世界，令其嚴淨，如青香光明無垢世界；亦當教化無量菩薩，令心清淨，皆趣大乘，悉充滿我之世界，佛即改泯圖字，號爲普賢。」由此說而普賢行願，爲人所稱，眞所謂衆生無盡願亦無盡。有說其爲至高智慧之代表，有說其居處在四川的峨嵋山，皆後起傳會之說，無據。

在中土及東、南亞，最著稱的「菩薩」，是觀音。Avalokiteśvara，以『西域記』音翻「阿縛盧枳多伊濕伐羅」最爲正確。義是「觀」與「自在」。「自在」即「自在之主」，不知何以得「音」字一義，必然誤刊落「伊濕」一音，而誤作 svara，則其義爲「音」，或者最初此名乃從其他西域方言之譯梵文者，間接譯入華語，所以未能正確。此神之敬拜盛於中土，則在出『金光明經』以後，在公元後二世紀，在北印度則拜觀音盛於三世紀，至七世紀臻極，八世時大乘漸衰，至十二世紀時在喜瑪拉雅山以南，聲名寂然。亦在七世紀中葉入西藏，藏民信其代表佛陀，守護佛法，直至彌勒將來下生，亦信其爲第四世界即如今這世界的創造者，入日本則在七世紀初云。

以象徵論，文殊表智慧，普賢表喜樂，而觀音表慈悲，以次居於空上，火上，水上，還有象徵力量的金剛手，居兩間，象徵富饒的地藏，居地上。依然是遠古四大的傳說。觀音的敬拜甚盛，在邊疆流行的金剛乘中造像特多，此後有喜事的學人，毋妨專修一「觀音」或「觀自在譜」；舉出其造形之變相若干種。手，臂多象徵力量或權能，則有二、四、六、八、十、十二、廿四、千、二萬二千手等不同。由身手吐現或五佛，或二十佛，或三頭、或五頭、或十一頭。其吸收印度教諸神之迹像可考，其手印，姿態等，以至於法物，多採自他道，如印度最初的觀音像，合掌作婆羅門禮，與大梵神造像同。其後造像有時而五首，與濕婆化身同，有造像爲手持三尖叉，蛇繞其上，亦與濕婆同。而此三尖

或三股尖叉，原希臘海神之武器，則其受他國文化上的影響，亦有可說。——此皆所謂蜜迹觀音，當入金剛乘或密乘研究範圍。至若本爲一男性菩薩至中國而變成了女神，這或者是源於印度之「力」(shakti)的崇拜，「力」常是陰性，慈悲便是一柔愛之力，或者，因流俗稱「南無」(Namo)即「皈依」，音與「老母」二字相近，所以成爲一慈愛的老母便是女神了。崇拜「力」的信仰，至今印度還盛，如杜迦母(Durga)便是。

其次，如前所說三十三天，在佛法中爲「忉利天」，仍其名而異其實。日落之處，是西方之極樂世界，幾乎是一直線衍爲淨土一宗。自三經一論流行，阿彌陀佛至今爲人所念誦不衰。這名稱原始乘經典中沒有，法顯、玄奘皆未嘗筆錄，古之錫蘭、緬甸、暹羅諸國人亦未嘗尊信。其最初見於『千佛名經』，則與『維摩經』同性質，而遠與『蘇魯支千名』同調。字義爲：「光明遍照」或「無量光」，實遠自韋陀時代「太陽神」的觀念源出。在中國則「無量光佛」與「無量壽佛」爲一，在梵文則一爲「阿彌陀婆」，一爲「阿彌陀攸斯」，去其末音，皆成了「阿彌陀佛」。然在西藏，則二者絕不相混。人死而往生淨土，或無論往那一天或樂園，仍是直承「韋陀」教的「天乘」信仰。

其他菩薩之多，不必說了。但在中國流傳，還有十六或十八「應真」即「羅漢」或「阿羅漢」。這字 Arhat 義是「值得供養者」，一說出自字根 $\sqrt{\text{r}}\text{hat}$ ，有「殺戮」義，是「殺戮」或「銷除」煩惱者，是得了解脫的人，人天似無往返了。說菩薩乘其救苦之願力，還要回生世間，羅漢却不回來了，有此一分別。正如諸菩薩能賜福，能救人，諸天却不能，諸天若要救度衆生或成佛，也還是得回生世間。羅漢數原祇有十六，至五代貫休畫像仍爲十六，還有李龍眠畫的像，皆存石刻。可惜在印度考不出什麼了。至其數至十八，有說爲宋之蘇軾所增，不知蘇氏所據。至乾隆則據藏文刊定爲十八，各說其居處，他亦無聞，不說有何平生事跡。近代法人 Lévi 又考訂了一番，次序改訂了一下而已。這有如禪宗在中國的初祖，推菩提達摩，其前在印度還有師承世系，亦無可考。印度的師承是着重的，但不重歷史，如前已說：如「大梵

明」的傳承世系，在『婆羅門書』及『奧義書』中猶有可尋，但若干代人皆祇有一名字，題名而已。

這裏附帶解釋一事，達摩「一葦渡江」，這故事在中國民間流傳了千多年，說達摩立在一根蘆葦上渡過了長江，明代人還作了這麼一幅畫，猶存於西安碑林石刻。「一葦渡江」是不錯的，但這「葦」疑不是蘆葦而是一葦蓬船。船是蘆葦爲蓬，遮陽蔽雨，似乎很古就有。如『詩經』中「誰謂河廣，一葦杭之」，注家多祇以爲「一葦」爲「狹窄」的意思，「杭」即是船，但應當作爲動詞解，如「方之舟之」，人的體重必不是在水上可憑一根或甚至一束葦而可支持的，大概坐的是船。

於此，這文字似可結束了，至理往往是不可以文字語言表述的。禪宗竟根本不立文字語言，無有於佛，更無有於菩薩。佛法究竟是出世的，菩薩道不得不從俗而入世，但根本上仍是出世的。然非菩薩道則佛法未必會可能發揚，從歷史上看，此一佛法，深入民間凡六百多年方打穩了根基，從此算是中國的了。印度本土韋陀教無所謂出世道，到韋檀多時代方有出家人，出家以解脫爲極歸，或樹涅槃爲究竟，中間興起的大乘道，竟可說是一歷史的必然與邏輯上的需要，順其發展軌軌而必至，而變至金剛乘或密乘其變乃窮，密乘參入了多少密義，非通相，屬秘傳，非可一概而論，陀羅數量甚多，總歸是一次等神祇，如今在印度那爛陀故址，猶可見到一些或完好或破碎的陀羅雕像，亦無可稱名。

如是，約畧作了這麼一番概觀，此中疵謬必然不少，有一點似乎是應稍加着重的，是從印度整個文化史或宗教史中看佛學，如是方能看清楚佛教的真姿，若局限於某一「乘」之內，所見必不能完全。「佛學」Buddhology 原與「佛教」Buddhism 不同，在研究方面開拓新天地，而從其前，其後，其旁的諸教致力，這一小嘗試即從韋陀教起。無從否認，凡此所說皆爲「外學」，即於此「外學」亦是些外行話。

(完)



智銘

寂滅印者，寂滅卽是涅槃，三毒、三衰火滅故，名爲寂滅印。初印中說五衆。二印中說一切法皆無我，第三印中說二印果，是名寂滅印。一切作法無常，則破我所外五欲等，若說無我，破內我法。我、我所破故，是名寂滅涅槃。行者觀作法無常，便生厭世苦，既知厭苦，存著觀主，謂能作是觀，以是故，有第二法印，知一切無我。於五衆、十二入、十八界、十二因緣中，內外分別推求，觀主不可得。不可得故，是一切法無我。作是知已，不作戲論，無所依止，但歸於滅，以是故說寂滅涅槃印。

生滅相常隨作法，無有住時，若有住時則無生滅，以是故，現在色無有住。住中亦有生滅，是一念中住，亦是有爲法故，是名通達無礙。如是應念法。法有二種：一者、佛所演說三藏、十二部、八萬四千法聚。二者、佛所說法義，所謂持戒、禪定、入智、慧、八聖道及解脫果、涅槃等。行者先當念佛所演說，次當念法義。念佛所演說者，佛語美妙，皆真實，有大饒益。佛所演說，亦深亦淺，觀實相故深，巧說故淺。重語無失，各各有義故。

佛所演說住四處，有四種功德莊嚴：一、慧處。二、諦處。三、捨處。四、滅處。有四種答，故不可壞。一、定答。二、解答。三、反問答。四、置答。佛所演說，或時聽而遮，或時遮而聽，或時聽而不遮，或遮而不聽。此四皆順從無違。佛說得法相故，無戲論，有義理說故，破有、無論。佛演說隨順第一義，雖說世間法亦無咎，與二諦不相違故。

隨順利益說，於清淨人中爲美妙，於不淨人中爲苦惡。於美語、苦語中，亦無過罪。佛語皆隨善法，亦不著善法。雖是垢法，怨家，亦不以爲高。雖種種有所訶，亦無有訶罪。雖種種讚法，亦無所依止。佛語雖多，義味不薄，雖種種雜語，義亦不亂。雖能引人心，亦不令人生愛著。雖殊異高顯，亦不令人畏難。……佛語如是有種種稀有事。佛語，罪惡人聞之，自有罪故，憂怖熱惱。善一心精進入道人聞，如服甘露味，初亦好、中亦好、後亦好。

何等是法義？信、戒、捨、聞、定、慧等爲道諸善法及三法印，如通達中說。一切有爲法無常，一切法無我，寂滅涅槃。是

名佛法義。是三法印，一切論議師所不能壞，雖種種多有所說，亦無能轉諸法性者。諸法性不可壞，假使人能傷虛空，是諸法印如法不可壞。聖人知是三種法相，於一切依止邪見各門諍處得離。

佛說三種實法印，廣說則有四種，畧說則一種。無常即是苦諦、集諦、道諦。說無我則一切法。說寂滅涅槃，即是盡諦。有爲法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常、無我無相故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅，一相，所謂無相，無相即寂滅涅槃。

三、念 僧

何謂念僧？念僧者，是佛弟子衆，戒衆具足，禪定衆、智慧衆、解脫衆、解脫知見衆具足。四雙八輩，應受供養、恭敬、禮事，是世間無上福田。行者應念如佛所讚僧。若聲聞僧、辟支佛僧，若菩薩僧功德。是聖僧五衆具足。具足有二種：一者、實具足，二者、名具足。如弟子所可應得者，盡得而讚，是名具足。如佛所得而讚，是實具足。衆僧以智慧犁耕，出結使根，以四無量心磨治調柔。諸檀越下信施穀子，既以念施恭敬、清淨心水，若今世、若後世得無量世間樂，及得三乘果。

復次，行者應念僧，僧是我趣涅槃之眞伴，一戒、一見，如是應歡喜，一心恭敬，順從無違。我先伴種種衆惡，妻子、奴婢、人民等，是入三惡道伴，今得聖人伴，安隱至涅槃。佛如醫王，法如良藥，僧如瞻病人。我當清淨持戒、正憶念，如佛所說法藥，我當順從。僧是我斷諸結病中一因緣，所謂瞻病人，是故當念僧。

復次，僧有無量戒、禪定，智慧等具足，其德不可測量。即使年少沙彌，一體同敬，佛曾說：四事雖小而不可輕，太子雖小，當爲國王，是不可輕。蛇子雖小，毒能殺人，亦不可輕，小火雖微，能燒山野，又不可輕也。沙彌雖小，得聖神通，最不可輕。佛弟子有聖功德成就，而威儀、語言不似善人。有威儀、語言

似善人，而聖功德不成就。有威儀、語言不似善人，聖功德未成就，有威儀語言似如善人，而聖功成就，是四種人，如菴羅果。若欲毀僧，則是自毀。故於佛寶中信心清淨，於僧寶中信心亦清淨。若人愛敬佛，亦當愛敬僧，不當有分別。

四、念 戒

何謂念戒？念戒者，戒有二種：有漏戒、無漏戒。有漏復有二種：一者、律儀戒。二者、定共戒。行者初學，念是三種戒，學三種已，但念無漏戒。是律儀戒，能會諸惡，不得自在，枯朽折減。禪定戒能遮諸煩惱，何以故？得內樂故，不求世間樂。無漏戒能拔諸惡煩惱根本。

如先說：佛如醫王，法如良藥、僧如瞻病人。而戒則如服藥禁忌。行者自念：我若不隨禁忌，三寶於我爲無所益。又如導師指示好道，行者不用，導師無咎。以是故，我應當念戒。

復次，是戒，一切善法之所住處，持戒清淨，能生長諸深禪定，實相智慧，亦是出家人之初門，一切出家人之所依仗，到涅槃之因緣。行者念清淨戒，不缺戒，不破戒，不穿戒，不雜戒，自在戒，不著戒，智者所讚戒。無諸瑕隙，名爲清淨戒。

不缺戒者，五衆戒中除四重戒，犯諸餘重者，是名缺。犯餘罪是爲破。復次，身罪名缺，口罪名破。復次，大罪名缺，小罪名破。善心迴向涅槃，不令結使種種惡覺觀得入，是名不穿。爲涅槃、爲世間，向二處，是名爲雜。隨戒不隨外緣，如自在人無所繫屬，持是淨戒，不爲愛等所拘，是爲自在戒。於戒不生愛慢等諸結使，知戒實相，亦不取是戒。若取是戒，即爲戒所繫，人爲恩愛煩惱所繫，如在牢獄。雖得出家，愛著禁戒，如著金鎖。行者若知戒是無漏因緣而不生著，是則解脫，無所繫縛，是名不著戒。而諸佛、菩薩、辟支佛及聲聞所讚戒，苦行是戒，用是戒，是名智所讚戒。

智所讚戒者，於三種戒中，無漏戒不破不壞，依此戒得實智慧，是聖所讚戒。無漏戒有三種：如佛說正語、正業、正命。是三業義，如八聖道中說。行路之法，先以眼見道而後行，行時當

精勤，精勤行時，常念如導師所教，念已一心進路，不順非道。正見亦如是，先以正智慧，觀五受眾皆苦，是名苦。苦從愛等諸結使和合生，是名集。愛等結使滅，是名涅槃。如是等觀八分，名為道，是名正見。行者是時心定知世間虛妄可捨，涅槃實法可取，決定是事，是名正見。知見是事，心力未大，未能發行，思惟籌量，發動正見令得力，是名正思惟。智慧既發，欲以言宣故，次正語、正業、正命戒。行時精進不懈，不令住色無色定中，是名正方便。用是正見觀四諦，常念不忘：念一切煩惱是賊，應當捨，正見等是我真伴，應當隨，是名正念。於四諦中攝心不散，不令向色無色定中，一心向涅槃，是名正定。見初得善有漏，名為煖法、頂法、忍法中義。次第增進，初、中、後心入無漏心中疾，一心中具，無有前後分別次第。正見相應，正思惟、正方便、正念、正定，三種戒隨是五行。

正見分別好醜利益為事，正思惟發動正見為事，正語等持是智慧諸功德，不令散失，正方便駐策令速進不息，正念七事所應行者，億而不忘。正定令心清淨，不濁不亂，令正見七分得成。如是無漏戒，在八聖道中，亦為智者所讚。有漏戒似無漏，隨無漏同行因緣，是故智者合讚，是名念戒。

五、念捨

何謂念捨？念捨者，有二種：一者、施捨。二者、捨諸煩惱。施捨有二種：一者、財施。二者、法施。三種捨和合，名為捨。財施是一切善法根本故，行者作是念：上四念因緣故，得痊煩惱病，今以何因緣故得是四念？則是先世、今世，於三寶中少有布施因緣。所以者何？眾生於無始世界中，不知於三寶中布施故，福皆盡滅。是三寶有無量法，是故施亦不盡，必得涅槃。

復次，過去諸佛初發心時，皆以少多布施為因緣，如佛說：是布施是初道因緣。復次，人命無常，財物如電，若人不乞，猶尚應與，何況乞而不捨？以是應施，作助道因緣。復次，財物是種種煩惱罪業因緣，若持戒、禪定、智慧種種善法，是涅槃因緣。以是故，財物常應自棄，何況好福田中而不布施？財為惡心

因緣，常應自捨，何況施得大福而不布施？種種訶慳貪、讚布施，是名念財施。

行者作是念：法施利益甚大，法施因緣故，一切佛弟子等得道。復次，佛說三種施中，法施為第一。何以故？財施果報有量，法施果報無量。財施欲界報，法施三界報，亦出三界報。若不求名聞、財利、力勢，但為學佛道，宏大慈悲心，度眾生生、老、病、死苦，是名清淨法施。若不爾者，為如市易法。復次，財施多，財物減少，法施多，法更增益。財施是無量世中舊法，法施聖法初來難得，名為新法。財施但能救諸饑渴、寒熱等病，法施能除九十八諸煩惱等病。如是等種種因緣，分別財施、法施，行者應念法施。

法施者，佛所說十二部經，清淨心為福德與他說，是名法施。復有以神通力令人得道，亦名法施。如網明菩薩經中說：有人見佛光明得道者，生天者，如是等雖口不說，令他得法故，亦名法施。是法施應觀眾生心性，煩惱多少，智慧利鈍，應隨所利益而為說法。譬如隨病服藥則有益。有淫欲重、有瞋恚重、有愚癡重。有兩兩難，三三難。淫重者為說不淨觀，瞋重者為說慈心，癡重者為說深因緣。兩難者為說兩觀，三難者為說三觀。若人不知病相，錯投藥者，病則為增。依隨經法，自演作義理，譬喻莊嚴法施，為眾生說，如是等種種利益故，當念法施。

捨煩惱者，三結乃至九十八使等，皆斷除却，是名為捨。念捨是法，如捨毒蛇，如捨桎梏，得安隱歡喜。復次，捨煩惱，亦入念法中。捨煩惱，是法微妙難得，無上無量。復次，念法與念捨異：念法，念佛法微妙，諸法中第一。念捨，念諸煩惱罪惡，捨之為快。行相別，是為異。如是等種種因緣，行者當念捨。

六、念天

何謂念天？念天者，有四天王天，乃至他化自在天。佛弟子之所以念天，是知布施業因緣果報故，受天上富樂，以是因緣故念天。念天者應作是念：有四天王天，是天五善法因緣故生彼中

（下轉第18頁）

密勒

談『評「密勒日巴尊者傳」』的謬誤

蓮花

第一三〇期的「內明」刊登了「東君」先生的文章『評「密勒日巴尊者傳」』，（以下簡稱「評密」），指責密勒日巴尊者（以下簡稱「密勒」）是天魔附體的神道教者，其行徑和佛教的無我與佈施的精神，根本背道而馳！

西藏密勒日巴尊者，是西元十一世紀的佛教大修行者，九百年來，受到西藏佛教四家的普遍崇敬，是家喻戶曉的佛教聖者。他的生平事蹟和修行歷程，可歌可泣，啟發了億萬西藏人民的菩提種子，鼓舞了萬千修行人在荊棘重重的解脫大道上披甲精進！目前密勒的傳承已傳至世界各地，並且在歐美的佛教界裏相當受重視。如果密勒真是天魔附體，那麼九百年來衆多景仰密勒的西藏佛教徒豈非都瞎了眼？而密勒的傳承裏的萬千弟子豈非都受他影響而變成魔民？爲了現在和未來衆生的利益，檢討「評密」一文中各種指責的眞確性是必需的。

筆者對於密續的深義雖不甚了了，但審讀了張澄基先生所譯的「密勒日巴尊者傳」（慧炬出版社，中華民國六十六年十二月

三次版），和參考了兩種藏文英譯的版本，不難發現「評密」文中的論據和論理方法，犯了许多嚴重的謬誤。短短的三頁文字，可謂百孔千瘡，幾乎沒有一段批評是經得起嚴格的考察。如果要將「評密」的謬誤全部申述，恐怕篇幅太長了。現在只摘出其犖犖大者，分爲九類，申述如下：

一、先入爲主

用客觀開放、不含成見的態度去研究問題，是優良學者的基本素養，是辨別正誤的必需條件。先入爲主的觀念很容易令人判斷錯誤。「評密」文中指責密勒上師馬爾巴「違背了佛教出家人戒飲酒食肉的教律」。可是，翻查「密勒日巴尊者傳」（以下簡稱「密勒傳」），發覺沒有任何一處指出或暗示謂馬爾巴是受比丘戒的出家人。事實上，像維摩詰尊者一樣，馬爾巴是示現居士身的，不是出家人。既然不是出家人，又怎能指責他違犯了出家人的戒律呢？如此，主觀的成見引出了錯誤的結論。

二、牽強附會

(1)「評密」文中抄錄了楞嚴經裏若干談及「天魔附人」的現象，企圖用來證明密勒是天魔附體。但是，修行正法後的密勒卻沒有那些魔事：沒有一心愛神通，種種變化，貪取神力（詳見下節）；沒有「言自得無上涅槃」（239頁，此下括號中的頁數皆指張澄基所譯「密勒日巴尊者傳」中的頁數）；沒有一敷座說法，自形無變，其聽法者，忽自見坐寶蓮，全體化成紫金光聚；也沒有「好言他方往還無滯」；更沒有「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。」以上種種魔事皆無，硬指密勒天魔附體，簡直是指鹿爲馬！

再者，「評密」抄錄的幾段經文，都不完整。如經中總結一段：「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，皆言已成正偏知覺，……」，「評密」中畧去了後面非常重要的兩句：「讚歎姪欲，破佛律儀。」應知這幾段經文所錄的魔事，皆屬想陰區宇，是受陰已盡而漏未盡的魔境。若與其他色陰、行陰、識陰區宇的魔境對照，想陰區宇的魔事的特出共相是「皆言已成正偏知覺」（十種想陰區宇魔事均有），和「破佛律儀，潛行貪欲」（十種中九種有），應知這是「想陰用心交互」的主要現象。如果「評密」是通達經義，似乎不應把部份重要的檢定標準給忽畧了。當然，密勒沒有這些魔事；有人建議他迎娶以前的未婚妻也被他拒絕了。由此看來，「評密」是支割經文，牽強附會而已！作一個譬喻：如謂顏色純黑之馬爲「黑馬」，有人遠遠看見一隻四足動物，似驢似馬又似騾，亦不審別顏色，便說那是「黑馬」。這樣牽強附會，毀謗僧寶，誠可悲憫！

(2)在引述密勒一段修氣脈的過程後，「評密」指稱：「綜觀這一段自述，益發可以證明密勒只是一個修練苦行的瑜伽派，因爲練瑜伽着重氣脈調和，而氣脈的運通，需要靠肉類和酒刺激，才能把脈結打通，這根本和佛教的坐禪入定，完全不同。」

這段裏有許多似是而非的論點，讓我們一一剖析：第一，「瑜伽」一詞由來已久，遠古的印度宗教已有，佛教亦有沿用，但賦與不同的意義。雖然「密勒傳」中數數提到「瑜伽」、「瑜伽行者」等詞，但我們不可以因爲這些詞語便指稱密勒是外道。難道彌勒菩薩的「瑜伽師地論」也是外道邪書嗎？第二，根據「百論」，外道的苦行者密勒沙婆弟子，誦尼乾子經，言五熱炙身，拔髮等受苦法是名善法。又有諸師，行自餓法，投淵赴火、自墜高巖、寂默常立、持牛等戒，是名善法。「密勒有做這類無義折磨身體的事，「以爲善法」嗎？沒有！密勒的「苦行」是出離世俗，不爲衣食奔波操勞，他的動機是究竟利他。且聽他歌唱：「……一切衆生如父母，於我恩德無有量；爲報一切衆生恩，如是苦行又何妨。……」（204頁）。第三，「評密」說：「練瑜伽着重氣脈調和……」；事實上，印度外道的瑜伽亦有多種，有着重氣脈修持的，也有不着重氣脈修持的（如卡馬瑜伽着重社會事業，祝拿瑜伽着重理性），不可一概而論。況且，佛教的禪定法門繁多，佛經中常說有八萬四千法門以度衆生，不能武斷地說佛法中沒有修氣的禪定方便。譬如有一類外道也有修數息觀的，難道我們便攻擊智者大師教人數息觀便是外道？內、外道之分，不在禪修之方便，而是在見地，應以「三法印」來檢定。

三、誣衊誹謗

(1)「評密」在結論說密勒「行徑和佛教的無我與佈施的精神，根本背道而馳。」試看這責難是否正確：

密勒對於謀奪他家產，奴役他一家人的伯父姑母，終於不記過咎，還把家、田都送給他們（186頁）。對於密勒的生滿了蟲的肉食，他寧願不吃，也不捨去蟲的食物（197頁）。後來那曾經迫害他的姑母向他懺悔後，他不記仇恨，還行「法施」，向姑母廣說因果的道理（236頁）。對那個爲一塊碧玉的代價而向密勒供養毒奶酪的女人，密勒不但沒怨恨，還處處替他設想，更發願清淨懺除她的罪業（251——255頁）。操普博士雖然三番四次加以毒害，密勒不但沒怨惱，反而願代受此等罪業

所招的苦果，願操普罪業清淨（274頁）。種種無我佈施事業，如日月。正是「烈日當空，生盲不見」，「評密」竟然毫不考慮，胡亂誹謗。「評密」中又究竟提出了什麼證據，能指責修行正法後的密勒有背叛無我佈施的精神？

（2）「評密」指責馬爾巴「一見面就要密勒去要飯和買酒肉作供養。」這是毫無事實根據的。馬爾巴在遇見密勒前的一個晚上，便有吉祥夢兆預知他是能饒益衆生的法器。馬爾巴還裝扮成農夫的樣子，拿了一罇酒去迎接密勒（64頁）。在馬爾巴上師家裏，「上師讓了一間房子給我（密勒）……，師母又給了很多好吃的東西，待我非常的好。」（68頁）。這是「一見面」的情況，馬爾巴並沒有主動或貪婪地向密勒要求什麼。後來密勒主動去化緣供養大銅燈、肉、酒、麥子給上師，這並非馬爾巴指使而是出於密勒自己。

（3）在引述了俄巴叫密勒向地方的壞人降雹後，「評密」說：「密勒毫無考慮地照做了。」但事實上，在同一頁書（100頁）裏却發現了密勒爲難的心情：「我聽了心中一驚，暗想：我真是個罪業深重的人啊！每到一個地方就要作惡！我到這裏來原不是爲了降雹害人，而是爲學正法來的；沒料到一來就要造罪。……」這種不顧事實，任意捏造的態度令人對「評密」一文的研究精神起了基本的懷疑。

（4）「評密」說：「總結這部『密勒日巴尊者傳』，我們得到的結論是密勒所修的祇是瑜伽苦行加上持念印藏地區本身原有一些神道教的咒語……」。

「東君」先生罔顧事實的程度簡直令人痛心！關於「瑜伽苦行」前文已有辯斥。關於「神道教」的咒語，「密勒傳」裏沒有宣傳任何非佛教的「神道教」，「評密」一文能舉出是那種「神道教」嗎？「密勒傳」裏也沒有神道教的咒語，誰能在「密勒傳」找到任何一條咒語？再者，正統佛教裏也有多種咒語如：大悲咒、楞嚴咒、施食真言等。「評密」究竟根據什麼指責修行正法時代的密勒是修神道教咒語的？還有，密勒所修的是否「祇是」瑜伽苦行和神道教咒語呢！

稿 約

密勒所修的法要，散見於「密勒傳」中：「……修行無生空觀，是一切修行中最殊勝的。」（265頁）；「……你們應該以清淨意發大悲心，爲利益一切衆生的原故而勤求佛果。」（279頁）；「恒修慈愛與悲憫，遂忘自他之執着……」（249頁）；「我與我所尚不得，何有彼境及彼住？」（301頁）；「瑜伽行者所觀的空性，正是那無言說，無分別，法爾平等性的密宗見。」（129頁）。現在請聽一段密勒的「瑜伽走馬歌」，由各位讀者自己來判斷吧：

「……聞思修如護身鎧；
手執鋒利正見矛，……
四無量心如機鉤，
甚深方便箭在弦。
射死我執之魔王。
超度六道出罪累，……
大善提心爲甲冑，……
遠離憤怒與憎惡。
無生空性弓張滿，
直射廣大雙蓮境，……
射毀煩惱之仇敵，
奔向佛位大覺地。……」（未完）

- 本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。
- 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至五十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、及幾位大德居士提供之佛學寫作供養金）
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。



恒山懸空寺簡介

唯我山人

生平好喜愛山，特別是深山中的古寺崖洞，尤令我流連忘返。大馬的三寶洞、霹靂洞等幾處佛教名勝，都曾留過我的腳跡。來美國後，曾去參觀過靠近維基尼亞的琉璃洞，那是要買票，坐電梯降落去的山徑，裏面果然怪石嶙峋，有不少岩石長得像五顏六色的琉璃體質，透明晶瑩，都是天然形成，非人工造作，如此奇景，只供人參觀，不能住人，更談不上與佛教拉上關係，看過就算了。

前些時，收讀到六月份123期內明月刊，封面赫然是掛在岩壁上一幅奇雄無比的懸空寺圖景，更引起我的驚喜，像這樣珍貴的圖片，沒有專文介紹它的歷史價值，猶如牡丹失去綠葉，總覺得少一份美感，差一點勁兒。

我本想在這方面找些材料，介紹一下恆山懸空寺的地理環境與構造過程，可是那時候我正為魔所擾，連自少持了卅五年的長齋都憤然開了齋，那有心情寫東西啊？所以拖到迄今才來動筆。

懸空寺在恆山。

恆山是中國著名五嶽之北嶽，海拔二千零五十二公尺，山勢

蒼勁陡峭，古跡名勝極多，佛教寺廟亦不少，其中最出名的就是懸空寺，是恆山一大奇觀。懸空寺建在險峻秀麗的翠屏山峭壁層面，上載危岩，下臨深谷，層樓高懸，疊嶂突出，驚險萬狀，扣人心弦。底下用一些木柱插入山石中，頂住群樓建築物，造形奇特，結構別出，遠看有如空中飛樓，氣象奇偉，命名得體。

記載顯示，懸空寺建於一千四百多年前的北魏時代，這種以木質建在高陡的懸崖峭壁上，在中國建築史上，尚屬獨一無二的偉大工程。最大的困難是要將懸崖峭壁與基層石地結合在一起，其技術自然十分高明，在極度有限的空間中，簇擁着幾十座樓閣殿宇，其位置部署及形式裝飾，在在都發揮了高度的藝匠創造才能，構想的神妙，也是巧奪天工的傑作。

要瞭解懸空寺最初是如何下手營造，可看看目前仍保留寺中一塊石刻紀錄。原來，工匠們先在山下把建築材料加工，再用繩索連人帶料吊上岩壁，一錘一斧，就這樣在凌空動手施工了好幾年，才完成中國歷史上優秀的佛教藝術奇觀與名山勝景。

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

把以下語句翻譯爲語體文：

1. ye rājāno manmitrāṇi teṣāṃ kīrtirvardhatāmityavadannṛpaḥ.
2. yatra yatra dhūmastatra tatrāgnirityavadacchiṣyamācāryaḥ.
3. asminpayasi viṣaṃ bhavedityamanyata rājā na ca tadapibat.
4. asminvane siṃhagajā vasantīti sa vaṇigamanyata bhayena ca tadaviśat.
5. nagarodyāneṣu rājabālā akriḍannudyānavṛkṣānāṃ puṣpāṇi gr̥hamānayaṃsca.
6. tatra vane sūryo gajahastānapi pīḍayati, ye naśyeyusta eva tadviśeyuriti vanijamavadatpatnī.
7. ye svargaṃ gaccheyuste sarve 'smiṃl loke kīrtiṃ labhantām.
8. yeṣāṃ gajānāṃ hastaiḥ siṃhā anaśyaṃste sarve 'gnāvadhāvannanaśyaṃśca.
9. yaḥ siṃho vanarājastena saha kākagajau nyavasatām.
10. samudratīre 'paśyatksatriyo devalokavṛkṣapuṣpāṇi kimetadityamanyata ca.
11. na bālo 'pi tathā manyeteti kopācchiṣyamavadadācāryaḥ.
12. sarvakāleṣu tava rājye puṣpāṇi vṛkṣeṣu vartantāmityavadadr̥ṣiḥ.

第十六課答案：

1. 即使是王中之王也不能贏得這個城鎮。
2. 讓他去吧，他常在我心中。
3. 那個女孩說：「那些要到別的王國去和要由其中取得財富的人，將得不到妻子或朋友。（na teṣāṃ patnyo mitrāṇi vā 直接的意思是無他們的妻子或朋友，稍轉一下，即得上面的意思）。
4. 國王說：「讓我勝利，作這衆多的王國的唯一國王吧。」
5. 戰士對國王說：「我爲了你而來，爲了你而在戰爭中獲勝，但你現在却說：「你去吧。」
6. 國王說：「讓我的敵人在這戰爭中獲勝吧，讓我的戰士死了吧，讓每一個人要變成甚麼便變成什麼吧，即使是這樣，我也不離開我的王國到森林去。」
7. 母親對女兒們說：「偷去戰士們的眼睛吧。」
8. 首陀想，讓這些森林的象跑到任何地方去吧，即使是這樣，我也有辦法把（牠們）帶到國王的市鎮去。
9. 戰士在戰爭的大地上倒下，國王看見他，說：「讓他到神祇們的世界中去吧。」
10. 那些女孩站在河水附近遊戲。
11. 國王的妻子們說：「他時常活在我們心中。」
12. 詩人們說：「我們現在在敵人的王國的城鎮中看到火。」

第十八課 所屬複合詞

I. 以-i結尾的中性名詞：這種名詞的語尾變化並不常見，但很多時在所屬複合詞中出現。下面以dadhi（中性；凝乳之意）表示這類名詞的語尾變化：

	單	雙	衆
主	dadhi	dadhinī	dadhīni
對	dadhi	dadhinī	dadhīni
具	dadhinā	dadhibhyām	dadhibhiḥ
爲	dadhine	dadhibhyām	dadhibhyaḥ
奪	dadhinaḥ	dadhibhyām	dadhibhyaḥ
屬	dadhinaḥ	dadhinoḥ	dadhīnām
處	dadhini	dadhinoḥ	dadhiṣu
呼	dadhe		

II. 以-ū結尾的陰性名詞：這種名詞的語尾變化，以vadhū（陰性；妻子之意）表示如下：

	單	雙	衆
主	vadhūḥ	vadvau	vadvah
對	vadhūm	vadvau	vadhūḥ
具	vadvā	vadhūbhyām	vadhūbhiḥ
爲	vadvai	vadhūbhyām	vadhūbhyaḥ
奪	vadvāḥ	vadhūbhyām	vadhūbhyaḥ
屬	vadvāḥ	vadvoh	vadhūnām
處	vadvām	vadvoh	vadhūṣu

III. 所屬複合詞：A. 梵語有四種複合詞。在這四種複合詞中，其語法上的支配點（在語法上起主要作用的點）的分佈都不同。如格限定複合詞，其語法支配點在第二個組成分子。如rājakopa，意即國王的憤怒，此中，kopa在語法上起支配的作用。在並列複合詞，其語法支配點平均地分佈在各個組成分子上。如devagandharvamanuṣyāḥ，意即神祇，乾闥婆（天上的樂師）、人，三者語法有同等的重要性。第三類複合詞是比較次要的不變化複合詞，這種複合詞作副詞用，無語尾變化。如upakumbham，由字首upa（意即附近）與

kumbha (意即壺) 組成, 表示“在壺中”之意。又如antargiri, 由anta (內面之意) 與giri組成, 表示“在山中”之意。這種複合詞, 其語法支配點在前面的組成分子, 就前兩例來說, 即在upa與antar。

B.第四種複合詞是相當重要的所屬複合詞。但語法支配點却不在這種複合詞之中, 而在其外的前述詞, 這前述詞可能有標明出來, 也可能隱含着。例如dhanurhasta, 這由dhanus與hasta組成, 直接的意思是“弓手”, 實際上這複合詞的意思是“手中有弓的人”。此中的前述詞的“人”, 在句子中或有出現, 或是隱含着。要注意的是, 所屬複合詞必須在格、數方面與前述詞相應。在上一例子中, 若前述詞是中性主格單數; 則當為dhanurhastam, 與phalam取同一語尾變化形式。若是陰性主格單數, 則為dhanurhastā。若前述詞是tasyai (爲了她), 則當轉為dhanurhastāyai (爲了手上有弓的她)。要注意的是, 這所屬複合詞的性、格、數, 只由前述詞決定, 完全與這複合詞的最後一個組成分子的性、格、數無關。複合詞內的組成分子是單數是衆數, 對複合詞的數亦無影响。如vramitrorājā, 可指“其朋友是一戰士的國王”, 也可指“其朋友們是戰士的國王”, 無論是那種解釋, vīramitraḥ必須要是單數, 以與rājā相應。以下是一些所屬複合詞的例子:(以“其”、“彼”表前述詞)

vīramitra,	其朋友是戰士
hatagaja,	象因彼而被殺 (hata)
dattadhana,	錢給予 (datta) 彼
putradhana,	對彼來說, 錢即是兒子
dhanurhasta,	其手中有弓
putrakāma,	其願望 (kāma) 是兒子
puṣpatīra,	其岸有花

一般來說, 所屬複合詞的解釋, 以合乎普通情理為準。

C.當所屬複合詞的第一個組成分子是一字首, 則這複合詞便不能以上述方式來分析了。這些字首通常是a-, nis-, sa-, saha-, su-, dus-等。首先要將此中的一些連聲規則說一下。a-若在開始字母爲母音的組成分子之前, 則要轉成an-; nis-, dus-的-s在齒擦音之前要轉成-ḥ, 在母音、半母音和有聲子音之前要轉成-r, 在k-, kh-, p-, ph-之前要轉成-ṣ。以下解釋一下在所屬複合詞中這些字首的意思。

a-, an-表示否定之意。如aputra, 即是“沒有兒子”之意。若字首在同格限定複合詞中, 則表示“不”或“非”之意。如adharmā即是非法。

dus-是“不好的”之意, 與su-的意思相反。如duṣkarman, 指“具有壞的行爲 (karman)”。

nis-指“在外”, “空却”, “缺乏”。如niṣpuṣpam udyānam 指“沒有花的花園”。

sa-和saha-都是“伴隨”, “擁有”之意。如savīro rājā與sahavīro rājā都是“有戰士伴隨着的國王”之意。

su-是“好的”之意，與dus-的意思相反。如sukarman，指“具有好的行爲(karman)”。

D.由于所屬複合詞與其前述詞在性上相同，故我們要弄清楚每一所屬複合詞的每一種性所取的語尾變化形式。陽性與中性的情況比較簡單，但陰性則極其複雜。以下是一些通則。

a. 其最後一字以-a, -am, -ā結尾的所屬複合詞，其陽性、中性、陰性相應地以-a, -am, -ā (或-ī) 結尾，這自然是取deva, phalam, senā (或nadī) 的語尾變化形式。

b. 其最後一字以-i結尾的所屬複合詞，其陽性、中性、陰性都取-i的語尾變化形式 (有些陰性取-ī形式)。

c. 其最後一字以-u結尾的所屬複合詞，其陽性、中性、陰性都取-u的語尾變化形式 (有些陰性取-ū形式)。

d. 以子音結尾的所屬複合詞取該子音的陽性、中性、陰性的語尾變化形式。

e. 其最後一字以-ī, -ṛ, -ū結尾的所屬複合詞，其陽性、中性、陰性分別取-ka, -kam, -kā語尾。這些語尾都加到最後一字的語幹上去。如由patnī而得sapatnīka; 由dāṛ 而得sadāṛka; 由vadhū而得savadhūka。

f. 其最後一字以-an結尾的所屬複合詞，或是加-ka, -kam, -kā到最後一字的語幹上去，或是陽性隨rājan, 中性隨nāman, 陰性隨nadī (語尾為nī) 的語尾變化形式。故sarājan的陽性、中性、陰性可是sarājaka, sarājakam, sarājakā, 或是sarājan, sarājan, sarajñī。

第十七課答案：

1. 國王說：「讓國王們——我的朋友——的榮耀增長吧。」
2. 老師對學生說：「那裏有煙，那裏（即）有火。」
3. 國王想，奶中可能有毒，因而沒有飲。
4. 那商人想，獅子與象住在這森林中；他恐懼地進去。
5. 國王的兒子們在市鎮的花園中玩，他們把花園中的樹的花帶回家。
6. 商人的妻子對他說：「在那森林中，太陽連象鼻也傷害到，只有那些想死的人才會進去。」
7. 讓所有那些想到天堂去的人都在這個世界中獲得榮耀。
8. 所有那些象——獅子即被牠們的鼻所弄死——都走入火中死了。
9. 烏鴉、象跟森林之王的獅子住在一起。（vanarājas 這一格限定複合詞，與以一a結尾的陽性名詞取相同的語尾變化）。
10. 刹帝利在海岸上看見生長在神祇的世界中的樹木的花，他想，這是甚麼呢？
11. 老師憤怒地對學生說：「即使小孩也不會這樣想。」
12. 聖者說：「讓你的王國的樹上常有花朵吧。」

謗佛毀經罪孽最深

馮場

「內明」月刊登出拙文「禪定天眼通之實驗」之後，引起不少讀者函電賜問，大家對此題材都感到有興趣，紛紛要求我再續寫此項實驗的實錄。我本來不敢多談這些我尚在初步實驗的經過，因為我的境界，比起佛教許多高僧大德的神通，我還是極其幼稚膚淺，怎敢時常班門弄斧？同時也恐怕我講的事會引起人們誤會我是未證言證，這是修行人的大忌——就更別說我怕也難免有些懷疑者指我「妖言惑眾」了。

可是，也有很多朋友鼓勵我續寫這些實驗報告，留供研究參考。我想這也有些道理，如果我們只是心存研究態度來看這些拙文，只當它是實驗報告，應該也是無傷大雅的。

心靈通、天眼通……等等，在美加歐洲是相當常見的事，早已被各著名大學的心理學系與物理學系列入作為研究與實驗的專門學問，在心理學系，將這些心靈力量的現象列為「超常心理學」(Parapsychology)，物理學系則認為這些屬於微粒物理學與量子學的範圍。在這方面的研究成就最高的是無神論

思想支配的幾個共產國家：蘇聯，捷克，匈牙利。蘇聯已經在太空站上開始與地面基地進行「心靈通訊」的實驗多年，同時也已經進行對於「生物潛能」的能力放射研究做了多年的研究。蘇聯太空署的科學家們做了很多的實驗錄影；其中有些已經公開於世——例如著名的「心力移物」實驗錄影，其中包括一位農婦用心力使桌面的火柴、鉛筆、小刀、及玻璃盒內的物件等等移動，還有一位著名的蘇聯電影導演，用心力使女子連坐椅凌空浮升兩三尺，在空中停留達一分鐘之久……這些科學實驗錄影，都已成為世界各國科學家研究的參考資料。

基督教影響的國家之中，對這一方面的研究，顯然比無神論國家遜色，可能是因為首先就遭遇到基督教思想排斥一切非基督的神異現象的影響，對於凡是異己的一切神異超自然現象，都斥為「妖邪」「假先知」。幸而也還有不少科學家擺脫了基督教教會的影響，毅然從事於對超自然現象的研究，成就斐然。不過，也總嫌遜色於蘇聯與捷克。

這不是信口開河，也不是讚美蘇聯等共產國家。而是有事實為據的，在這些共產國家有恐怖特務統治與人權到受壓逼，但是，無可否認地，他們也有優異成就的一面，他們的某些科學與體育確比西方國家先進，我手頭有一本厚達五百頁的美國人著作「蘇聯與其他共產國家的超常心理學成就」，內容十分詳盡，都是由蘇聯國家科學院與太空署供給的實驗報告所提供的實錄，以其可以公開的程度來看，就已經非常驚人，更無須想像其不能公開的新實驗的神奇了！這位美國作者說，在心靈科學方面的研究，西方國家是瞠乎其後的。他也不客氣地指出這可能是由於基督教思想排斥異端的影响。

我在這裏無意批評基督教，事實上，我認為基督教思想自有其優點，對於西方文明自有其貢獻，不能以一點而抹殺它的巨大貢獻，我這裏只是借此來作比喻而已，任何宗教，不單以基督教為然，一走上權威的地位，就很容易也走上排斥異端的道路，扼殺了許多研究實驗！

在中國人的世界裏，儒學真髓已經逐漸湮滅，斷章取義與一知半解於孔夫子的學說，加上已經演變成「殆如宗教」的尊孔觀念，使很多人認為，凡是「子不語」的，都一律是神怪異端，而並未想到孔夫子的時代還未有對超自然現象的科學研究，而且孔夫子雖是哲聖，却不是核子科學家。

同時，大多數人對於現代科學的智識，都缺乏密切的「追上認識」，多半停留在已成教科書的基本物理化學定律上面，殊不知很多已經被新太空時代的科學發現所推翻——（例如著名的牛頓萬有吸力定律）。這些人自偏於狹窄的落後科學觀念斗室之內，而妄自否定了一切他們所未見過或未經驗過的現象或事物。他們不知道佛經中講的時空觀念是超出地球的；是以宇宙太空為對象的。他們就說佛經是講神話，他們不會研究「生物電磁學」，就妄指佛經中所講的佛菩薩的佛光、寶光是「迷信」。他們未曾研究過微粒物理學與量子學，就斷定佛經所講的一切超自然的佛力是「幻想」！他們自以為很「權威」，一開口就說：「這是不科學的嘛！」「這是不合物理原則的嘛」

！」其實，他們不能虛心接受新太空時代日新月異的科學，又不能悟知佛學已經逐步獲得太空科學的證明，他們固步自封，自居井中觀天，這才是迷信哩！

又甚至有些學者名流，大做考據功夫，甚至推翻了佛經，又指法華經是偽經，又指華嚴經楞嚴經都是偽託，又有人甚至說觀世音菩薩無其人！又有人去推翻佛陀的本生故事；這些學者們鑽入了牛角尖！尚不自知，仍沾沾自喜以為考據功夫到了家！這些學者，縱無謗佛毀佛之用心，亦有着了想魔之病，他們執着於物質觀念的世界觀，他們不知宇宙的多重多元交錯交織實相，他們只從有限的假相去考據與推斷，他們所依據的只不過是殘缺不全的文獻去追尋欲界色身的證據，找不到木乃伊，就斷言無其人！大概也必須聽到錄音帶看到錄影帶才肯相信真有佛菩薩？凡是佛陀弟子紀錄的佛語與佛經，無疑地，在這些學者們眼中，都是「偽造」的了。這些學者之流，必須親眼看見佛陀親筆簽名或在他們面前揮筆打字，他們才相信那是真實的！大概也須到法院請大法官公證了認明簽字真偽才行！

姑無論這些學者們是什麼居心，也無論他們的考據考古如何認真，怎麼自鳴得意地推翻了佛經和觀音菩薩，他們的所謂「學術性」成就，都已經造下了惡因惡孽，害己害人！

觀音菩薩的靈異感應實蹟，自亘古以來，不知有幾千萬人深受菩薩佛力加被，虔唸求觀音菩薩名號，必得菩薩尋聲救苦出厄！就是當代的許多新智識份子也有無數人曾獲菩薩拯救，就更不用說千千萬萬廣大的一般群眾了！觀音菩薩已經是衆生在苦厄中唯一的希望之所託，佛力不可思議！苦難中的人得藉以平安及心安。如今竟有某學者自仗其學問深博，東考西證來指出：「觀音菩薩並無其人！」此位學者所作的惡孽罪過，他自作自受不要緊，他粉碎了千千萬萬人在苦難中的祈求希望，這一種惡孽罪過，才是罪大惡極！用心可誅！他自己迷途，是他自受惡果，他不該以其迷來破壞世人的希望！

為什麼我忽然提這些？因為這位某大學者在一些刊物大大

發表其大作，一下子說法華經是偽經，一下又說普門品是後人加進去的，再又否定觀音菩薩：我很詫異刊物居然也刊登這樣的文章，想是惑於某學者的名氣？

我認為某學者以他在儒學方面的成就與考據功夫來否定佛教，而又自以佛學學者招牌炫世，這樣地來否定觀音菩薩，毀了千千萬萬人的希望所寄，這是不可饒恕的惡孽！世上沒有比這更心腸殘忍狠毒的人了！他所做的這些文章，可說比殺生千萬人還要罪孽深重！枉費他幾十年的精勤研究哲學與佛學，到老來竟被魔邪所利用來破壞佛教！做下這樣深重的狠毒的惡孽！倒不是咒詛他，我們且看他將來要怎樣來自食其惡果吧！他將來輪迴千千萬萬世，受盡痛苦，到時他才知道自作孽的報應！希望這位學者回頭是岸，趕快更正他的錯誤，勿再誤了自己，還要以魔道誤盡蒼生！他以純粹的人文科學態度來治學，可以。但是，他不該粉碎人的希望！佛學是綜合太空科學與許多科學哲學的一門超自然學問，並不是一味抱殘守缺只講訓詁文字學的學問，若不能信佛者，研究佛學，難免就容易著了文字相惑走入歧途！

我確實虔信確有佛與諸天菩薩。我絕對不會被某學者這一些邪說所動搖我的信心的。

記得幾年前在三藩市，有一位女居士，她因常與其他女居士說笑，而被師父勸告不可在佛寺內高聲說笑。師父說：「在佛像前面必須莊嚴恭敬，不可隨便放肆。」那位女居士立刻變了臉，跑到客堂去大哭，心說師父罵了她，她從今也不再拜佛了，也不信佛了，世間沒有佛菩薩的。

我當時在場，自告奮勇對師父說：「待我去勸他？」師父點點頭：「好，你去！」

我找到她，問她為什麼自己躲在客堂心中謗佛疑佛？她大吃一驚，問我：「你怎麼知道我心中謗佛？」

我說：「我都知道，這是觀音菩薩叫我聽到看到你心裏因師父教訓了你你反而心生嗔念，從心裏否定了佛菩薩！我也看見你自己躲在這樓上沙發裏大哭，所以我來勸你不要墮落嗔魔

的陷阱！」

她說：「你真的能看見我心裏？你是猜測罷了！我不信你真的看透我！」

「隨便你怎麼說我都不緊！但是希望你不要因師父教訓你就生嗔，我們來佛寺是來學佛理的，我們必須莊敬佛像，莊嚴恭敬，不可高聲說笑於佛堂，師父教訓你是應該的，你為什麼要心生嗔魔？」

她說：「他當着那麼多人面前說我，叫我面子怎麼下得來？」又哭道：「我捐了不少錢給廟裏，沒想到今天被老和尚罵我！」

我笑道：「師父罵你，正是當頭棒喝，是為你的！你不悟，反要懷恨！這是不對的，至於佈施給佛寺，就自以為是大施主，這種心更要不得！你心存功德，即無功德！」

她說：「你也講得有些道理；但是，我是再也信有佛有菩薩了！」

「你這樣容易就道心崩潰又著了魔，真是可惜！你還要謗佛；就更不對了！佛菩薩是有的。」

她說：「我不信！你再講也講不服我！你說佛菩薩是有的，在哪裏？給我看看！」

我笑道：「佛菩薩何須現身給你看看？佛菩薩已經救過你兒子的生命，這還不夠證明嗎？」

她大吃一驚：「你知道這件事？」

我說：「伯母，你太善忘了，當年在H州，你的兒子車禍，你呼叫觀音菩薩，他終於從重傷昏迷中生還過來——本來醫生都認定他沒有希望了——當時你痛哭呼喊觀世音菩薩，你忘記這件事了嗎？」

某太太大驚失色：「你怎知道這件事？」

我微笑：「是觀音菩薩剛才令我看見的。」於是我把事件的大致詳情講給她聽，又指出她當日為了酬謝菩薩而大施僧衣僧鞋與素點饅頭給五百位和尚。

某太太不敢相信地望着我：「這太奇怪了！三十多年前的

「事，我從未講給任何人聽過，你怎麼知道的呢？我們又是第一次見面也未談過話，就是對老師父我也未講述過我的事呀！」

我說：「我並不知道你的事，這是剛才觀音菩薩的神力令我看見的。」我還可以描述你在H州的公館的情形！」

某太太聽我講完，痛哭流涕，立刻跪下說：「我知道自己錯了！」

「不要拜我！」我說：「我陪你去拜觀音菩薩像罷！」後來，某太太不再心生退念，她比以前更加虔拜觀音菩薩了。老和尚見到我笑道：「你把人家的幾十年前往事都講出來啦！」

我也笑道：「我就知道瞞不住師父的！」

我這是「他心通」嗎？我認爲不是！我認爲這是觀音菩薩叫我這樣看見，這樣去勸某太太。

最近（八二年十一月底），羅居士訪台歸來，到舍下小叙，我們有許多話談論。羅居士出示一幅彩色照片，指着其中的一人，問我：「你認得這位先生嗎？他是你的老朋友！」

我一看：「想起來了，這位是M先生。他是觀音菩薩從日本兵刀下救活的！」

羅居士和客人都問我，我就說：「這位M先生，抗戰時期，十八歲的時候，在家鄉唸中學，日本軍隊攻佔了該地，大抓民夫。也把他抓去了，日本兵驅迫他和許多男子去挖戰壕，掘泥沙。做了十幾天苦工之後，日本兵把他們幾百人拖去斬首，日本兵的軍刀，把這批中國青年一個又一個砍了頭，血染滿地，砍到天黑，把他們全都砍死了，輪到M君，他在絕望中只有不斷虔念觀世音菩薩，日本兵的軍刀一刀砍在他的頸脖子上，砍斷了他的半邊頸子，卻沒有再加一刀把他的頭砍斷，他痛苦中大叫：觀音菩薩！救我！日本兵把他一脚踢倒了跌在田溝裏，天色已黑，日本兵開走了。」

M君倒在田溝中，昏迷死去。心中不忘呼喊菩薩，天亮以

後，他竟甦醒過來了，鄉人來收屍，發現他還活着，趕快送去急救。後來，他痊愈了，他的頸子至今仍有刀砍的傷疤！現在他是一位事業非常成功的名人了。」

羅居士與衆人都驚訝，都說不知有這件奇事，從未聽M先生講過。

「我可是知道的，」我說：「我知道這是眞事！」

觀音菩薩尋聲救苦度厄的靈異事蹟，不知有多少千萬件，難以枚舉！當代名人毛惕園居士的大作「觀音菩薩靈異實錄」，蒐集了眞實的奇蹟數百件，著名的佛學者莫正熹居士大作「驚奇集」之中也蒐集了很多觀音菩薩的靈異感應事蹟，讀者從這兩位大德的大作中，當可獲得更多的明證！

我們須深信確有觀音菩薩和一切佛菩薩的存在！不可被一些學者的考據所導入邪途！

佛菩薩的存在，是以「能」的方式，或「光」的形體，存在於宇宙太空各度空間之中，只以方便使世人堅信才現示各種法相。我們若以「人身」去求證佛菩薩，那就是捨本逐末了！

八二年四月廿八日，一位素未謀面的西人男子，應我電話之召，來我家修理沙發，我見此人甚好人品，聽他說英文有德國口音，我就改用德語與他談話（我的德語欠佳，只可作簡單會話），我因而獲知他是奧國維也納人。我二十年前曾在維也納獲文學獎譽，故此我對維也納人不免有些感情，彼此談得很投契，我突然勸他：

「不要再到山林去打獵了！打獵是無故而殺生的行爲，你太愛打獵了！」

「你怎知我愛打獵？」法蘭克詫異問我。

「我知道，」我說：「我看見你曾經進入加州北部的紅木森林中，你心中驚疑，因爲你覺得好像有人在窺伺你，你聽到呼吸，四望又沒有人影，你知道嗎？那是紅木的精靈在窺伺你！這些數百年的古木，有他們的智慧。」

他大驚失色：「是的，我是有一次這樣的經驗！當時我驚

駭得逃跑，可是我從未告訴任何人！你怎知道呢？」

我說：「我非但看見這件往事，還看見你未來在九月左右將入山打獵！」

「你有天眼？」

「沒有，」我說：「是觀音菩薩叫我警告你，勸你別再爲了娛樂去屠殺那些鹿群！否則，你會自招危險！會有子彈飛向你的頭部右邊，甚至喪生！如果你有一念之善，不再殺生，你可逃此厄。」

法蘭克說：「我是基督教徒，我不信你這些話。」

我說：「你不信，不要緊，可是，我求你：九月份你入山打獵時，放過那隻懷孕的母鹿，不要殺牠！你若肯一念慈悲，菩薩必會保佑你平安歸來。」

法蘭克笑着走了。

十月中旬，法蘭克突然來訪，感激地說：「彼得你真行！」

我笑：「子彈果然擦過你的右耳了？」

「是的！」法蘭克說：「九月份我休假，朋友們約好一同入山去打獵，我們到了深山，在大雪中走了三四天，才看見一隻鹿，我是首先發現的，我舉起槍，瞄準，忽然注意到，牠是一隻大肚子的母鹿，我突然記起你的警告和請求，我心軟了，向天開了一槍，把牠嚇跑了，免得牠被我的同伴發現。後來，當天晚上，大家在營火旁邊喝酒，同伴們擦槍，有一位不小心，碰了槍機，一顆子彈射向我頭上來，呼的一聲，擦過我的右耳！」

我說：「這顆子彈本來會射入你頭部眉心的，只因你有一念之善，菩薩特別救了你！你以後不可再殺生了！也不可不信有佛菩薩了。」

法蘭克說：「我信了！我信了！我當時驚魂甫定，記起你講的話。我就中止入山，空手而歸，我從今再不打獵殺生了！」

法蘭克現在兼信耶穌與佛陀菩薩，我覺得這也不妨，只要

他心向善念，不再殺生就好。

順便又想起了有些人，不會經意，盲導了衆生。

我認爲凡是曲解佛教經典本意而錯導衆生，就好比「巨神號」（泰坦尼號）的船長一樣，雖無心帶一船乘客入於險境，却也難辭過失執著之過，終於把一船數千乘客帶入冰山航線，以致全船同歸於盡！葬身冰海！

那位船長，當年以其數十年航海的豐富經驗，不聽取船上收得的氣象警報。他一意孤行，直闖冰山漂流的航線，因爲他只相信自己的智識，不相信別人的忠告。

我對於佛經是所知極有限，不配參加任何辯論，不敢多說，因爲深恐自己會錯經意而盲導衆生。

不過，我很希望有些飽學的佛學學者們，不要太著「文字」相了！最好還是根據佛理的觀念來判斷。

中文裏的許多字是有相通通用的，往往並無劃一的用法。於是，「業」字不時與「孽」字相混淆使用。往往使人難分「業」字到底是「善業」抑或「惡業」？歷代譯經者，植字者，都常有混淆使用此一「業」字，使人困惑。我們最好是多讀些經典，取得佛教的眞義觀念，而不宜根據局部或未充足的典籍來鑽研一個字。

我以極膚淺的推想，印光大師所說的「帶業往生」，是指的帶善業往生，「消業往生」，是指的「消孽往生」，他的兩句「業」字相同，可能是當時時代業字與孽字可以相通互用，亦可能是抄寫者或手民之誤，我愚見認爲印光大師的兩句是符合佛教的，也都有佛經依據。

沈九成居士與朱斐居士兩位學者都已把依據說得很明白很清楚，我拜讀之餘，已不敢作任何續貂之言。只想奉勸其他學者們不宜太著文字相去必須要在經典中找到一模一樣的字句，才算有依據，却把經中的眞義捨棄。更不要以一字之模稜而曲解佛教的眞理，自相水火！徒然使如我之淺識者感到迷惘！若使到有人失去對蓮宗的信心與修行，或則失去對密宗的信念，這都不是佛教之福！就更不用提種下了什麼惡因了。

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

長篇連載 佛教小說

馮玉

(續上期)

次晨。早課完畢，天色未明，德清就叩辭，融鏡老法師年已九十，與好友敏曦老法師，冒雪相送，一直送到山門，兩老還撐着竹杖倚望，依依不捨。

德清一時悲從中來淚流滿面，就在雪地上跪着頂禮叩辭。

「兩位師父，請回駕吧！」德清泣道：「雪越下越大了！」

「你自己多多保重啊！」融鏡老法師說：「記着，要好好宏法，不要只做混衣食的唱唸和尚！」

「將來有緣，再回天台山來聚聚，」敏曦法師說：「我們都惦念你！」

德清聞言，更加悲傷，淚如泉湧，咽哽不勝。兩老已經這樣高壽，將來就算再有機緣回天台，豈還有見面機會？德清只覺心如刀割，痛哭失聲，伏在雪地上不斷叩頭，連頭也抬不起来了。

「你快起來首程吧！」融鏡老法師說：「休得如此！」

德清硬着心腸，起來開步下山，連頭也不敢回，直到行遠，那熱淚仍未斷流，終是忍不住回頭遙望，只見兩老兀自扶杖站在大雪中遙遙佇望。

「兩位恩師！」德清哽咽自語：「我一定努力以赴，終我一生來宏揚佛法正教！」

白雪茫茫滿天紛飛，德清和尚頻頻回望，直到人影模糊不可分辨，仍然覺得不捨。

35

德清和尚下山，經過重重雪竇，來到了岳林寺，此寺是淨土宗著名叢林。德清拜佛已畢，求見住持，請准掛單修習阿彌陀經真粹。

岳林寺主持寶光老法師，知道德清是天台主流國清寺高明寺兩老的特別弟子，所以立即歡迎德清，特別為之開講彌陀經與淨土修為儀注方法。

寶光老法師時年七十許，精神奕奕，每天親為德清開講，而待以賓禮。

寶光老法師說：

「淨土法門，實為十方三世一切諸佛，上成佛道，下化衆生之通規，昔日世尊所說一切法門，無非欲度衆生出於生死，出苦入樂，但以衆生上根者少，中下者多，知識希少，故此世尊特開淨土一門，接引衆生，阿彌陀經言簡義周，修持容易。

「佛以方便智，說方便法，為一闡提人說十善，為小乘人說四諦，又為中乘人說十二因緣，又為大乘人說六波羅蜜。

「再言之，佛為上根人說觀想念佛法，即是觀無量壽佛經前十二觀皆是。為中根人說觀像念佛法，第十三觀是也，又為下根人說稱名念佛法，又為最下根人及業重障深之人，說臨終十稱念佛，即得往生淨土，尤為方便容易，但持一心不亂，持念阿彌陀佛，一經宗旨，唯信願行。

「現世鈍根者多，最宜授以阿彌陀經，予以接引。教衆生為善修行，十惡不作，諸善奉行，信佛學佛，同登極樂淨土，無有諸苦，拔一切業障根本，得生淨土。」

寶光老法師又說及淨土宗所修行唸佛程序，他說：「佛家講障，障就是阻礙，障遮蓋世人本來清淨真性，阻礙世人跳出三界門路。障分三種：即是煩惱障，業障，報障。世人因有種種煩惱，造出種種業，受種種報，種下了種種煩惱種子，受了種種報應又再生出煩惱。所以煩惱實是業障與報障的根本，我們必須教世人念阿彌陀經，念完一遍之後，隨即接連念三遍淨土陀羅尼咒——南無阿彌陀婆夜，哆他伽夜，哆地夜他，阿彌唎都婆毗，阿彌唎哆，悉耽婆毗，阿彌唎哆，毗迦蘭帝，阿彌唎都哆，毗迦蘭哆，伽彌膩，伽伽那，枳多迦隸，娑婆訶——無論日夜，都可唸的，阿彌陀佛就會常在頭上保護平安，到壽終時，接引往生淨土。

「說到唸經，淨土宗教門下的規矩也是比較簡便容易的，不像有些宗派那麼多繁文褥禮，因為淨土宗的目的是為了接引廣大群衆，普及衆生，必須簡便容易。

「淨土宗教世人唸佛唸經，須先沐浴和洗淨手，點三枝香或燒一些檀香，先唸爐香讚，次唸開經偈，再次唸三聲『南無蓮池海會佛菩薩』，才唸阿彌陀經，之後，唸三遍往生咒，次唸讚佛偈，再次唸阿彌陀佛，觀世音菩薩，大勢至菩薩，清淨大海衆菩薩，末了，唸回向偈與三皈依，這才算一堂圓滿功課。」

又說：「淨土宗以普賢菩薩為初祖，晉代慧遠和尚專倡淨土法門，以觀想持名專修為上，淨土宗依典七經——無量清淨平等覺經，大阿彌陀經，無量壽經，觀無量壽經，阿彌陀經，稱讚淨土佛攝受經，鼓音聲三陀羅尼經，這是本宗出家人必修的。」

又說：「淨土宗最為普及深入民間，因其修持容易之故，非但已普及於中華本土，也盛行於東瀛日本，在彼三島之淨土宗又分為二十流派，即是日蓮宗與眞宗等等，不過日本眞宗之宗規准許和尚蓄妻與食葷，不必持戒，此乃親鸞上人所創，親鸞為求與藩主之女結婚，自設此宗，這是國情不同，風俗不同，而非我們中土佛教的本意。我們中土出家人不學他的。」

德清和尚說：「出家人自己設誓修持，怎可像他那樣自毀修持？」

老和尚說：「就看各人道心定力如何了。」

德清在岳林寺聽寶光老和尚講授阿彌陀經，見習了淨土宗儀注，住了好些時日。寶光和尚方才肯放他起行，臨別又殷殷囑咐叮嚀，對他期望至深。

36

德清和尚住在普陀山法華庵，每日例行功課做完，就遍參各寺刹，這天因記着普空說普濟寺有位淨土宗高僧化聞法師，亟欲一會，就取道前往。來到白華頂南邊靈鷲峯下，看到一座宏偉山門，矗立於山坡上面，有「勅建普濟寺」字樣，又有康熙皇帝御題「普濟群靈」橫匾，大殿背山面海，居高臨下，氣象魁宏，廊廡整潔，園植細竹，庭鋪石板白沙，果然名利風度

，寺內肅靜無譁。

德清參拜了大雄寶殿世尊和觀世音菩薩等莊嚴佛像，就請見法師。當時化聞才不過三十歲左右，尚未担任住持，但是普陀無人不知這位法師講解阿彌陀經最明白最深入，人人都尊敬佩服。

化聞和尚方在藏經樓用功，聞報慌忙出迎，賓主行禮問訊已畢，彼此年紀相近，氣質相似，一見如故。

化聞和尚說：「聞說上座日前參拜梵音洞，感動觀音菩薩顯聖大放光明，千百香客都得見菩薩，爭相傳誦，今日得會，真乃有幸！」

德清忙說：「菩薩顯聖乃為俯順衆生而曲垂方便，慈航普渡。學人何德何能？豈敢擅邀其功？上座過許了！」又說：「學人久仰上座淵博，深得佛法精微，故此特來求見請多開示！」

「上座毋乃過謙，」化聞和尚說：「學僧亦久仰上座學貫南禪天台，正要請教！」

賓主互相謙禮一番，後來還是化聞和尚說：「德師，你我都是年輕之學佛後輩，彼此宗學不同，正宜互相切磋，勿須再客氣，亦勿拘形式。」

「化師指示極是。」德清笑道：「正應坦率論學。」

「德師既難得來此，何不從我隨喜一遊本寺？」化聞說：「我們邊行邊談，豈不自在？」

「好極！」德清道：「固所願也，不敢請耳！」因問「此寺建於何時？」

「此寺俗稱為『前寺』，白華頂左邊之光熙峯下法雨寺俗稱『後寺』，兩者遙對。本寺建於前朝萬曆三十三年，為萬曆皇帝所勅建，賜額為護國永壽普陀寺，悉依唐制，頗有規模，莊嚴宏偉，兼有園林之勝，僧人亦多。不幸於國朝康熙四年己巳夏季，被西洋紅毛海寇佔舟山，來此劫掠普陀，殃及各寺院，洋寇劫去各寺金佛玉佛與法器，殺害僧人，又縱火焚燒，使前寺與後寺同時遭毀。後寺亦為萬曆皇帝於萬曆三十四年勅

建，賜額為『鎮海禪寺』。後來，國朝康熙皇帝南巡至普陀，御題『天花法雨』，遂易名為法雨寺，康熙皇帝同時賜名本寺為『普濟寺』。

「原來如此，」德清道：「不意外人毀我中華佛寺竟波及於普陀！」

「普陀孤懸海外，朝廷無力自衛內地國土，何況孤島？又何況普陀舟山，乃海上交通必經要道，洋船出入長江東海所必經，洋人兵船北上渤海攻打大沽天津，亦經此處。普陀只怕將來還有洋兵災難呢。」

化聞法師說罷，嗟歎不已。

德清道：「中國國勢日蹙，內憂外患，洪楊雖平，殘捻未靖，海疆失防，眼見得東洋西洋列強都來窺伺，洋教假藉洋人勢力，大舉滲透，處處詆毀佛教為迷信。現時朝廷大興洋務，時人唯知崇洋，醉心西洋科學，詆神謗佛，看來佛教未來劫難重重，來日艱難，不堪想象。」

化聞道：「正是！我亦關切憂慮此事，不唯是我等，佛教許多僧人多有同感。與我等年輩相若僧衆，尤感激憤，傷時憂國，更深為我佛教前途憂慮。朝廷歷代尊崇佛教，康熙皇帝南巡，所到之處均勅令重建佛寺，順治帝出家於五台山為僧，當今太后東老佛爺與西老佛爺均信奉佛教，多有提倡，畢竟難抗西洋思潮及洪楊破壞，又有洋人洋教來毀我教，真真是滅法時代呢！今後真正需要我等年輕晚輩，努力宏法保護法脈，免得中華佛教淪於毀滅。」

「化師之言，正合我心！」德清說：「我棄家背親，出家學佛，所為何事？我根器魯鈍，還敢指望修成佛成祖嗎？無非只想學得些須佛學，盡心宏傳法種而已。」

「德師有此宏願，聞之雀躍，」化聞欣喜道：「且喜我佛教中陸續有青年熱血之士，將來佛法不致泯滅！」

德清因問：「未來宏揚大乘佛教，當以何方法最宜？化師請多開示。」

（未完）



癸亥年伊始 菩提學會展新猷

香港菩提學會，在永惺大律師領導下，每年都有新的貢獻。近日舉行一連串團拜聯歡活動，在報告中可以窺視其過去的卓然成就及未來理想之發展。在會員大會中，舉齋天、放生、摸彩等活動，通過多項發展計劃。該會會長永惺法師致詞，畧謂：今天是本會同人新春團拜，禮供三寶諸天，祈福消災之日，並藉此召開會員大會。本人代表報告會務概況如下：

(一) 本會福利事業：冬賑方面，去年籌募善款二萬餘元，購買五公斤淨重金稻牌白米一千六百包。分別在青山、荃灣、銅鑼灣、赤柱等處派發。受惠者逾千人，功德迴向本會同人及眷屬。本會所舉辦之安老護理兩院即將獲批准，望於本年秋季開工，建築費用將超過預計三分之二，約需一千五百餘萬元，期望各位發心菩薩繼續大力支持。

(二) 教育工作方面：本會接辦華夏書院及真理中學，開辦幼稚園。中學部，由中二至中五，並擬增設中六。大專部開辦各種科系，均以實用為原則，為配合社會發展需要，開創中英文電腦班。而西方寺菩提佛學院，是本港唯一栽培佛教人材的教育機構。此外，本會週末辦有佛學研究班，由演慈法師與高永霄居士主持，一切均屬免費，希望各位善信及其子女參加。菩提佛學院於荃灣大會堂辦有校外課程班，由葉文意教授主講。

(三) 弘法活動：本會除陸續辦佛學研討班外，週六念佛會仍照常舉行，並在會中講解彌陀經，務期解行相應。

本會除以上福利、教育、弘法工作外，並已向教育署申請辦理津貼小學、中學及幼稚園，將成為由幼稚園至大專部一系列的教育事業。各位如有志願發心捐助教育基金或獎學金，本會當會滿所願。今日是一年一度的聯歡日子，每人備一份禮物交換，藉增友誼熱鬧氣氛。希望大家行好事走好運，作大導師普利有情，祝福各位心想事成，福慧俱增。

菩提學會會長主持屬校教職團拜

正月初六及初八日，菩提佛學院、華夏書院、真理中學、華夏幼稚園、真理幼稚園全體教職員舉行團拜及聚餐。董事長永惺法師即席訓勉。畧謂：際此新年開始，我們都應寄以新希望。各位在過去一年，在自己教育崗位上辛勤工作，本人非常敬佩，今後仍須努力，以樹立校譽及校風為目標。我們深切明瞭，今日在社會由共業所感，茫茫然跟隨流轉，更不知倫理道德為何物，以致影響了教育風氣。各位是教育人仕希望能負起教育工

作者的使命——矯正社會風氣，移風化俗提高學生品德，更希各位以弘法精神學菩薩行願，不厭不倦循循善誘，引導學生正確方向建立正確人生觀，佛教本來就是以佛為教的教育，在座不乏資深研究佛法人士，未涉獵者，希畧為研究對自身及工作都獲裨益。至於教育行政之發展，及各單位配合工作，希望諸位各述所見，以收集思廣益之效。今後菩提學會，將成立「慈善教育設計發展委員會」，專為研究策劃工作，提供教育設施。於會中，列航飛校長，中學部歐陽校長，及教務長馬頌漢，訓導長釋果通等相繼發言，提供發展建議或教學方針各抒己見，融洽和樂猶如家庭團年。董事長表示希望今後，各以大家庭之成員份子共同努力。

徐鴻志伉儷慰問華僑愛兒童

(本刊訊) 桃園縣長徐鴻志伉儷於春節前夕——二月十日下午六時冒著斜風細雨，前往大溪鎮佛教私立華嚴儒愛兒童村，與村董們歡度佳節，共進晚餐，並致送三十多位小朋友每人紅包一個，小朋友也在晚餐席上高歌佛曲一首以娛佳賓，是日陪同縣長前往慰問的地方首長及民意代表有桃園縣朱顯主委、立法委員呂學儀等多人，大家都對村中設備及對村董的教養情形讚不絕口，成一董事長及真度村長以主人身份對各首長的關懷德意，表示感謝，餐會歷一小時許始盡歡而散。

華梵佛學年刊創刊號出版

華梵佛學年刊創刊號，是由華梵佛學研究所編印。在所長曉雲法師悲智精神引領，本著禪教合一教觀並重的宗旨，重視學術研究與悲智實修，為闡述華梵佛學思想文化。希望透過佛教學術研究，以般若體空悟徹「三千實相」之生命本源；以義學析空「我、我所」，期能有助消除個人主義的局限思想，而能振拔悲智精神活用，建立「彼生我生、彼滅我滅」的人類相生之道，為現代自由中國佛教學術重光之作。

華梵佛學年刊創刊號，循該所設立「佛學」與「佛教藝術」二研究部門，而分為上篇：佛學研究與下篇佛教藝術兩部分，共徵得教授論文十篇，研究生研究心得多篇。內容有曉雲法師撰「天台宗骨三大義」，代表天台教觀學術發展與般若淨化悲智精神。有關於現代佛教教育之研究及概況介紹，有曉雲法師：「般若禪轉教育論」及美籍伽爾德博士(Dr. Richard A. Gaud)：「佛教高等教育」兩篇，極具創作性。「因明教判芻議」，由專精因明學的聖不法師著論。張廷榮先生：「攝大乘論之要義」，達和法師：「原始佛教根本教法」，都是研究佛教不可缺少的資料。

本期年刊中文三百頁，英文三十頁，定價新台幣三百元。訂購或願提供有關佛教文史哲藝術書籍交換者，可逕寄函：華梵佛學研究所或流通處原泉出版社 地址：台北市士林區仰德大道二段一一〇巷二二號

電話：八六一一九八三 原泉出版社劃撥帳號：五二〇九二二

溫哥華觀音寺舉辦素食會

加拿大B.C.省列治文區國際佛教會所創建的觀音寺，於年終歲尾時，連續舉辦了數項佛化活動：十二月十九日晚六時，由國際佛教會家居居士籌備了一個別開生面的素食大會，租下漢宮大樓廣闊的餐廳，容納五百餘位中西善信，特請覺岸法師開示素食對人身心的裨益，而且可以長養慈悲心。覺岸法師開示後，繼由佛教會男女居士所組的合唱團，合唱三寶歌，石君擔任指揮。奏出和雅、莊嚴的佛歌，第一次飄揚在溫哥華的上空，也是第一次深入了此處人們的心中。以下有女童表演中國民間的採茶舞、中西名曲演唱、粵宿耆老的弦索演奏、女高音獨唱昭君怨。最後壓軸為尹世光居士獨唱粵曲「萬惡淫為首」。化裝入微，聲情表露真切動人，聞者沾襟，引起會場最高潮，善士們感動得紛紛解囊，樂捐助建觀音寺大雄寶殿。全場寂然，幾忘席上色香味全的素餚。素食會歷時三小時餘，會場始終洋溢著輕鬆和樂的氣氛，亦無中途離席的人，實在是一次最成功，最圓滿的法會。

紐約東禪寺倡印大乘本心地觀經大梵摺本

本寺去年在臺影印大乘本心地觀經太虛大師講記三千本結緣。茲在香港精誠印務，請劉覺儒居士首次排印該經大字大梵摺本，為便利受持讀誦起見，爰擬印好奉贈同門，奈因物價波漲，費用彌高，故向各位大德法師居士徵求助、增印，以廣弘揚。此經為尋根之法寶，法備五乘，義周十宗，為初學佛之人可作佛法概論；若欲深入經藏者，亦可為研究全藏教理之基礎。經文共長八卷（如法華經），為期便於收藏，今分兩面印，共成四冊，另加外函（封套）。若作法寶供養，則非常美麗莊嚴。參加印佛所說經典，是早培成佛之因，將來同赴龍華三會，並以此印經功德，回向父母師長，福智增長，已往生者，則蓮登九品，願祈世界和平，早日實現人間淨土，佛法光遍寰宇。助、增印者：於本年三月底截止。

台幣計每部一千一百元。在臺灣請交：台北市忠孝東路一段二十三號善導寺殷嘯秋居士收。
港幣計每部一百五十元。在香港請交：香港鰂魚涌南豐新邨基利坊21號20樓D劉覺儒居士收。
美金計每部二十五元。在南洋一帶請交：新加坡水車路大牌三三三門牌〇一一三號南洋佛學書局隆根法師收。美國紐約東禪寺浩霖法師收。

Rev. AU LING Eastern Buddhist Assn. 9 Chatham Square 2/F. New York N. Y. 10038 U.S.A.

捐款鳴謝

黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
陳志偉居士	港幣500.00元
美東佛教會	港幣330.00元 (美金50元)
南加州中華佛教會	港幣264.00元 (美金40元)
美國佛教研究會	港幣132.00元 (美金20元)
陳仲華居士	港幣100.00元
加拿大湛山精舍	港幣100.00元
唐芝雲居士	港幣200.00元
邱賢恭居士	港幣100.00元
李世珍居士	港幣50.00元
鄭覺昧居士	港幣60.00元
陳行中居士	港幣100.00元
印堅法師	港幣100.00元
浩霖法師	港幣390.00元
浩世亮居士	港幣200.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣290.00元
徐梵澄居士	港幣400.00元
演培法師	港幣650.00元
楊白衣居士	港幣200.00元
依藕居士	港幣150.00元
妙法寺	港幣5,630.80元
總計	港幣10,446.80元

一三一期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣10,446.80元
發行收入	港幣849.00元
總計	港幣11,295.80元
二、支出：	
印刷費	港幣7,315.00元
稿費	港幣1,450.00元
郵費	港幣1,530.80元
什費	港幣1,000.00元
總計	港幣11,295.80元

內明雜誌社謹啓

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puppar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Narth St., Manila, Philippines.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga, Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 灣仔道234號E2地下波文書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局
承印者：文采印刷公司
電話：五·七一六五四

佛元二五二六 中華民國七二年
三月一日出版

定價每冊港幣叁元



上、下均爲大殿彩塑





△ 懸空寺遠眺