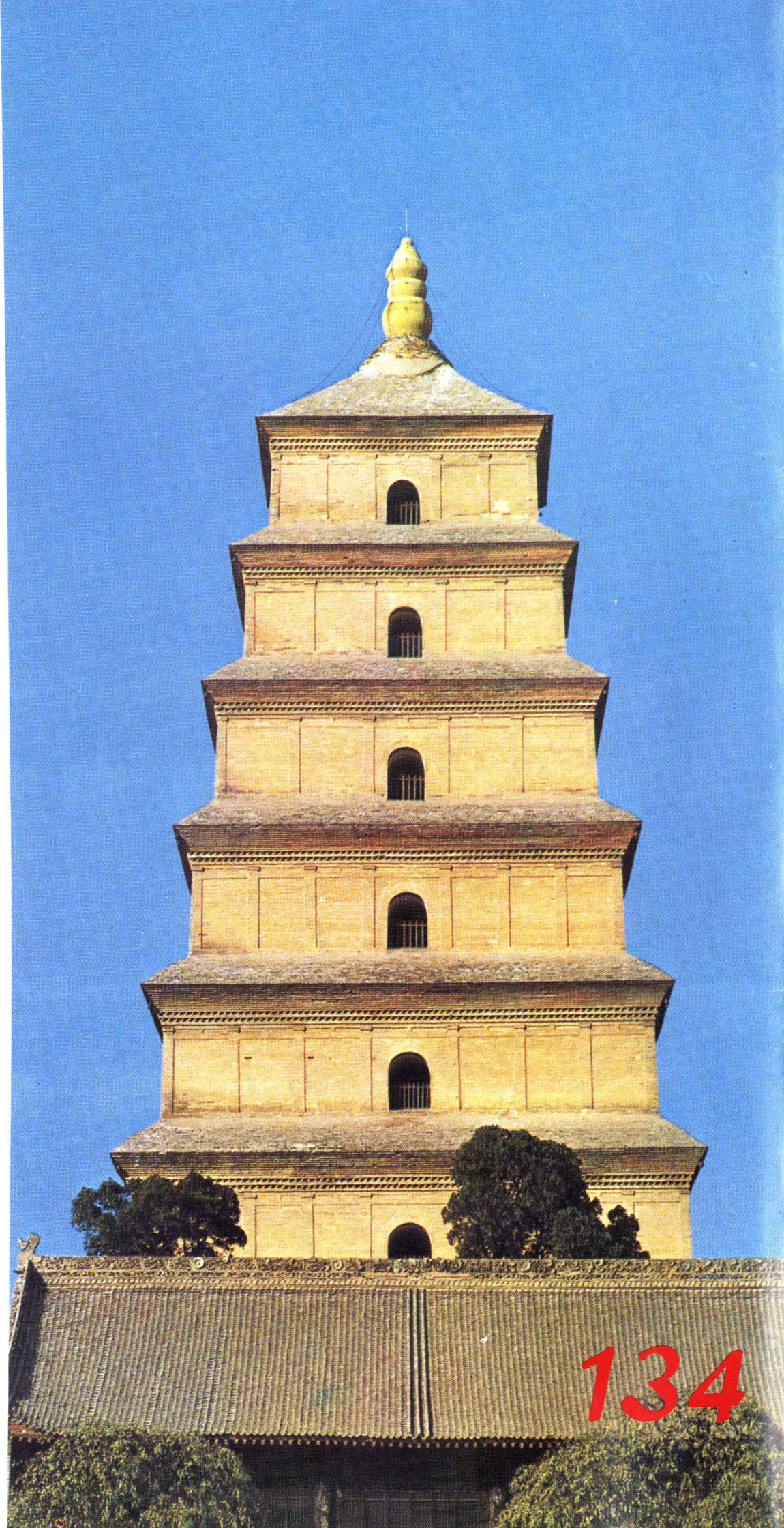


内明

集漢穀城刻石字





▲大雁塔俯覽下之大慈恩寺全景



不可以非淨土義釋論淨土經

答孫一居士

沈九成

自本刊 127、128 期刊出有關「帶業往生」與「消業往生」文字後，收到台北淨蓮印經會會長孫一居士來信，並附來陳健民居士所著：「淨土五經會通資料」、「曲肱齋文集編」、「末世弘法正見要覽」各乙冊，及「印光法師復吳思謙居士書」影本乙份。信末並謂「煩您仔細研究後，請再在貴刊上更正發表，以澄清此誤會。」信中所提問題，大致如孫居士最近在「新覺生」總四三一期上發表『帶業往生』與『消業往生』一文。（見附錄）

在答復孫居士問題之前，先說說我對於淨土三經的看法。

淨土三經——佛說觀無量壽佛經、佛說無量壽經，和佛說阿彌陀經——是談淨土的專經，也是淨土宗的宗經，與一般經典比較，是偏重行門的經典，主旨是開示以信、願、行為宗的修行法門，並非說玄談妙，宣說奧義的經典，跟講義理的大乘經，顯然有所不同。

淨土三經雖說是普被三根，兼攝利鈍的，其實仍以中下鈍根為主要對象，故經文句義，均極淺明，重要句義都系以法數，甚便憶持。如「觀」經之十六妙觀，詳細開示修行觀想之法，又恐行人糾纏不清，分說觀想次第，修完分觀，綜合起來，便是：阿

彌陀佛，極樂世界圖，令行人觀想生信，發願往生。又如「壽」經，五惡、五痛、五燒、五善之說，提綱挈領，極易曉了，又恐被人誤解，復一一臚舉眾惡，令人警惕。以五痛、五燒喻其劇苦，令捨五惡，最後曉示對治之善法，勸令修行。說理簡明，對比強烈，次第分明，系統井然，這是壽經，另一特點。

三經內容雖互有詳畧，而選詞遣字，皆極明確，絕無模稜之說，含糊之辭。如說三福、三心、三種眾生等，義理分明，不容曲解，又上中六生，各各臚列往生因緣及可證之果位，下品三生，分說惡業輕重，及如何持名念佛，消除業障，往生彼國。等次分明，不容混雜，雖愚劣鈍根，皆知識別，不生誤解。

三經是重行的經典，於真信、切願以外，特重行持。而行持之中，自來祖德都特重持名念佛，如印光法師「復高邵麟居士書三」中指出，「持佛名號（此是正行）及修行眾善，迴向往生（此是助行）」。若依經文，則偏重「修善」，如彌陀經之「不可以少善根福德同緣得生彼國」。「觀」經之「欲生彼國者，當修三福（行）……如此三事，名為淨業。……此三種業，乃過去、未來、現在，三世諸佛，淨業正因。」「壽」經中對治世間五惡、五痛、五燒之法，悉以「人能於中一心制意，端身正行，獨

作諸善，不爲衆惡者，身獨渡脫，獲其福德渡世，上天泥洹之道。」「勸「令捨五惡、令去五惡、令離五燒、降化其意、令持五善勤而行之。」凡此經句，皆指現生修善。「壽」經中所說尤爲明顯：「汝等於是廣植德本，布恩施惠，弗犯道禁，忍辱精進，一心智慧，轉相教化，爲德立善，正心正意，齋戒清淨，一日一夜，勝在無量壽國爲善百歲……。」分明教你現生修行衆善，爲往生作因緣」。況住淨土，亦復依所修功德善力，住行業果報之地：「爾時阿難白佛言，世尊，若彼（極樂）國土，無須彌山，其四王天及忉利天依何而住？……佛語阿難，行業果報，不可思議，諸佛世界亦不可思議，其諸衆生功德善力；住行業之地，故能爾耳。」（壽經卷上）故知現生修行衆善，方是正行而非助行。以持名念佛作正行乃蓮宗祖德善巧之說，非關經義。

這是我再讀三經後一點粗淺的體會。

孫一居士在：「『帶業往生』與『消業往生』」文中說：

……在印光大師全集（佛教出版社）第三冊卷上第三八一頁，印祖復吳思謙居士書中，對「帶業往生」一辭會做特別之說明，原文爲：「約在此界，尚未斷惑業、名帶業，若生西方則無業可得，非將業帶到西方去。」在此明顯的看出此「帶」字絕不是所謂「帶去」之帶，「帶」業乃指此人在此世界時爲「帶」有惑業的人，而一旦往生後則無業矣！爲什麼？必是臨終一念與彌陀大悲相應而蒙彌陀代消了，大家應知西方淨土縱屬「凡聖同居土」，亦在界外，是不容有煩惱業的，否則怎能稱爲淨土呢？同時也可以知道印祖所指的「業」字，乃是「煩惱業」而不是泛指之「惑業」。因登地的菩薩仍有惑業，不能說無業可得，這和陳老居士的見解是完全相同的。更不是某些人說的「淨業」了，試問帶淨業往生還成問題嗎？故知陳老居士主張的「消業往生」和印光大

內明

四衆堂

譯稿

不可以非淨土義釋論淨土經……沈九成……3
「帶業往生」與「消業往生」……孫一……10
佛說往生要義（續完）……智銘……13

印度宗教之探索（續）

Young Oon Kim 原作
無意 譯……16

特稿

二諦觀念之起源與發展……霍韜晦……22

筆譚

智者大師釋禪波羅蜜門……智銘……25

喇嘛教形成的特點問題……溫華……27
唐景福

特稿

梵文文法自學法（續）……吳汝鈞……35

佛教文藝

永懺樓隨筆之六十二

禪定天眼通新實驗實錄（續）……馮馮……39
虛雲和尚（續）……馮馮……42

佛教消息

編輯室……45

畫頁

封面：西安大慈恩寺之大雁塔

封底：大慈恩寺山門

裏：大雁塔俯瞰下之大慈恩寺全景

裏：大雁塔遠眺、大慈恩寺石礎及古碑

目錄

師的「帶業往生」其意義是完全相同的。相反的，認為業可以帶到西方去者，才真正誤解了印光大師，然而這麼多年來，大家都一直這樣誤會著，若不是陳老居士的提醒，我們怎麼會起而研究呢？大家都應該感謝陳老居士！」

該文提到的印光法師「復吳思謙居士書」，未刊原文，茲補錄如下：

思謙居士鑒：（前畧）仗自力了生死法門，雖高深玄妙。欲依此了生死，又不知要經若干劫數。以約大乘圓教論，五品位尚未能斷見惑。初信位方斷見惑，便可永無造惡業墮惡道之慮，然須漸次進修。已證七信，方了生死。初信神通道力已不可思議，尚須至七信位，方了生死。了生死事豈易言乎。即約小乘藏教論，斷見惑即證初果，任運不會行犯戒事。若不出家，亦娶妻生子，若以威逼令犯邪淫，寧肯捨命，決不犯戒。初果有進無退，未證初果，則不定。今生修持好極，來生會造大惡業。亦有前半生好，後半生便壞者。初果尚須七生天上，七返人間，方證四果，天壽甚長，不可以年月論。此仗自力了生死之難也。念佛法門，乃佛法中之特別法門，仗佛慈力，可以帶業往生。（約在此界，尚未斷惑業，名帶業，若生西方，則無業可得，非將業帶到西方去。）無論工夫深淺，若具眞信切願，至誠稱念，無一不往生者。祈慧察。

印光書

這是印光法師答吳思謙居士問的復信，至於吳思謙的來信，印光文鈔，未見着錄。吳居士向印光法師所提問題內容如何？現在已無可查考，印光法師在何種情況下作此復信，也不便妄加推測。

印光法師「復泰順謝融脫居士書一」中說：「即佛門所謂契理契機之謂也，若唯契於理，而不契機，於彼無益，便成閑言語矣。如問仁、問孝、問政等，所問是同，而所答各異，乃即彼之機，答彼之問，看孔著楔，對病發藥。恰恰合宜，了無一毫機教不投之弊。」（見印光文鈔）可見印光法師極講求機教相投的。所以答弟子問，每多酬機之作，方便之語。法師所復吳居士書，是否即機文字？不得吳書，難以斷論。

問題的焦點，還是在對「業」字的解釋。

「『業』字只指『煩惱業』『根本罪業』、『特指經文所謂五逆十惡。』『業』字可包括各種『根本罪業』和『微細惑業』。」（見查經報告）

以上是陳老居士針對淨土三經中所說「業」字的解釋。既是解釋淨土經字義，何不從三經中去求解？三經中說的「業」，可分爲二類：

一類是屬於善業的。如：「修行十善」、「修三福」、「淨業」、「功德」、「福德」、「善根」、「善力」、「五善」、「獨作衆善」等。

其二是屬於惡業的。如「五逆十惡」、「作衆惡業」、「罪業」、「業障」、「惡法」、「五惡」等等。

簡言之：只是「善」「惡」二業。絕無「惑業」、「煩惱業」之說。

然則「惑業」與「煩惱業」之意義及其出處又如何？

說實話，在讀「查經報告」前，我還不知有此各相，查閱大乘義章等書，亦未見着錄，求之於佛學辭典，亦無「惑業」或「煩惱業」條。只有下列兩條，錄供大家參考。

「煩惱業苦」（術語）又曰惑、業、苦。依貪瞋無明之煩惱而造善惡之業。依善惡之業而感三界之苦樂。又依此苦果之身而造起煩惱之業。如是三法，輪轉而廣履

，故謂之三輪，亦曰三道。

「惑業苦」（術語）貪瞋等者惑也。依此惑有善惡之所作者，業也。以此業爲因而招三界生死苦也。是云三道。唯識論二十八曰「生死相續由惑、業、苦。發業潤生之惑，能感後有。諸業名業，業所引生衆苦名苦。」

所謂「惑」（或煩惱）與「業」，乃是兩會事，雖有關連，然惑是惑，業是業，各有一定含義，不可混雜。惑（或煩惱）固能發業，但非所有一切業，皆由惑（或煩惱）而起。舉例言之，如三福業，即非惑或煩惱所起之業。「惑業」、「煩惱業」之所以不能成爲術語的理由，就是有業非「惑」非「煩惱」所作。

當知淨土三經是重行之經，講的是「行業果報」，教的是如何修行，並不高談義理，是故只說善、惡二業，使凡愚衆生皆知分別，不致誤解，這是淺得無可再淺的字句，根本用不着解釋。陳公忽以「惑業」、「煩惱業」來解釋「業」字，顯然以較深義來解釋淺說，爲何要多此一解？無非是爲他「不許帶業往生」作伏筆而已！用心良苦。却不知「惑業」、「煩惱業」，在佛法中猶無此名相，貿然採用，可見自己尚不知其義，衆生又如何索解？故知陳公此說，於經於法，皆無根據，於理於義，更相乖違，根本不能成立。

「此外香港內明雜誌沈主編認爲印光大師的教法是下三品生爲消（惡）業往生，前六品則爲帶（善）業往生，故「帶業」、「消業」往生兼而有之。根據前面所引印祖的話，帶業當然不是指帶「善業」已明矣。」

孫居士說：「帶業當然不是指帶『善業』已明矣。」古德謂：「微義必宗於聖，窺聖必宗於經。」善業能不能帶了往生？應依經說爲根據，且看經文如何說法？

阿彌陀經說：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」
「觀」經說：「欲生彼國者，當修三福（業）……此三種業

，乃過去、未來、現在三世諸佛淨業正因。」
「觀」經十四、十五觀，於上中六生，詳列種種善業，及證果遲速。悉視善業而定高下。

「壽」經：「極樂國土」其諸衆生功德善力，住行業之地。又說：「汝等於是（世間）廣植德本，布恩施惠……轉相教化，爲德立善，正心正意，齋戒清淨一日一夜，勝在無量壽國爲善百歲。」

諸公不許帶善業往生，豈不把三經所有教令修善經義，一筆勾消？

當知「修行善業」乃淨土三經之通義，所有經文，無一不是佛陀「苦心誨諭，教令修善」之教言，而且特重現生修善，以爲往生淨土之福德資糧。蓮宗祖德徹悟大師，深體經意，故說：「修淨業者乃帶業往生。」意思非常明白：「帶業往生之業，乃行人所修之淨業（清淨善業）」，不容曲解。

若人修行善業，不能帶了往生無異是「修善無用論。」修善無用，則誰復勤苦修行？是故「不能帶善業往生」之說，無異止人修善，斷人善根、非經非義，於理不合。

若說「不許帶『惑』往生」？則博地凡夫，誰能無「惑」？斷「惑」即不名凡夫。三經乃對凡夫所說，故絕無不能帶「惑」往生之理。藕益大師謂：「帶惑往生者，即是凡聖同居淨土。」即是此意。印光大師之「得在此界尚未斷惑業，名帶業。」此「惑業」二字，極可能由「惑」字訛轉而來，當以藕說爲是。

至於說「不許帶煩惱業往生」，則「煩惱」與「業」乃是二法，已見上文，佛法中無此名相。若說「不許帶『煩惱』往生」，此則與「不許帶『惑』往生」同義，不能成立。

是故「不許帶業往生」之「業」字，無論指「惑」或「煩惱」都是不符經義的。

蓮宗祖德說「帶業往生」、「消業往生」二義，雖未明說業之善、惡，而義理分明，不可雜亂。何以故？世間絕無「帶惡業往生」或「消善業往生」之理，所以只要說「帶」、「說」、「消」，

即可望文生義。

陳老居士「不許帶業往生」之說，可能誤解「帶」、「消」二義而起，若知所「帶」是善業，我相信老居士決不會反對善業的？

孫文說：「沈主編又說陳老居士主張三根九品皆是消業往生，這也誤會了陳老居士。因為沈主編只看到「帶業往生查經小組報告書」，並未聽過陳老居士講「淨土五經會通」，便遽爾下了此結論之故。

「查經報告書」只是老居士講經內容的一小部份，特針對於「帶業往生」一事之誤會而說的。而主要的教材是「淨土五經會通資料」，其內容非常豐富，包括有七十餘個表解。關於三根九品的資料，主要有三個，今分別畧述於後：

一、第三八表，「念佛與成佛之量」表

①上根之量曰「觀經是心作佛、是心是佛，是無爲」法宗：眞如妙心不亂爲宗

因：依擇滅力所得無生、無相、無願爲因

喻：虛空無爲

②中下根之量曰「念佛往生是有爲法」

宗：自力他力爲宗

因：因果相感爲因

喻：如車兩輪

故即無所帶之業，更無能帶之業，這當然不是消業往生，沈主編之誤會至此已明。

故帶業爲輪迴之因，非往生之因。

二、第四九表，「三根普被」

上根依觀經初級至十三觀修成佛之依、正二報，正報又包括法報化三身。中根爲前六品（即上品上至中品下）依十四、十五觀修習各種淨業發願往生淨土。下根爲後三品（即下品上至下品下）依第十六觀念佛懺悔而得

消業往生。如此十六觀普被上、中、下三根，條理井然。佛陀的本旨，如日昭然矣！

三、第五十表「三根九品五種異說表」比較古今各大德判三根九品之異同。陳老居士所判者和善導大師判者，在中下根部份相同，蓋九品皆是凡夫（此點應注意），唯陳老居士特指出觀經中第十四、十五、十六三觀爲依據爾，至於老居士所判依觀經初觀至十三觀修成佛菩薩之依、正二報乃上根成佛菩薩之無爲法，是老居士獨到的見解，實發古人所未發！即順法理，又依據經典，最值得我們讚嘆！而且也提高了淨土宗的地位（非但不是破壞淨土宗）爲什麼？蓮宗的弟子們一向認爲上根爲上三品，中根爲中三品，下根爲後三品，然而此九品所修者皆屬有爲法，皆是凡夫，那麼淨土宗上根的行者也只是凡夫了，故老居士將此九品判爲中下根，特別提醒我們依是心作佛，是心是佛之理，修觀經初觀至十三觀可以成就佛菩薩的依正二報，超越凡夫境界，這才是蓮宗之上根。修蓮宗一樣自成佛菩薩的。事實上，觀經中很明顯地由初觀依次序排列著，然大家從未注意到。在觀經第八、九、十一觀中有如下之經文「於現身中得念佛三昧」（八觀）「見無量壽佛者，即見十方無量諸佛，得見無量諸佛故，諸佛現前授記。」（九觀）「常游諸佛淨妙名土」（十一觀）這些經文明顯地指出上根者是在此世界即身成就的。或曰，此乃好高騖遠之說，應只老實念佛。此又不然，在「行」上說，各人固應自量其根基選擇法長，然在「解」上說，對教理應有通盤之了解，這樣才不致執理廢事，執事昧理，進而造成嚴重的門戶之見。互相攻伐，使佛法早衰亡也。蓋修行眞正的引導者是「正見」而「正見」又是由對教理正確的理解建立起來的……」

這又是企圖以「深義釋淺說」而導致的誤解。陳老居士認爲

「上根依觀經初觀至十三觀成佛菩薩之依正二報……中根爲前六品，依十四、十五觀……下根爲後三品。」又說「初觀至十三觀修成佛的依、正二報。……乃上根成佛菩薩之無爲法」、「九品所修者皆屬有爲法。」

淨土三經，本是說理淺白的經典，不談什麼高深義理，只是教令衆生如何修行的方法。現在經陳老居士一會一通，反而把問題弄得十分複雜，令人頭暈腦脹，無所適從。

現在對陳老居士的新說，分別加以探討。

十六觀的經文說得非常明白：「佛告韋提希，汝是凡夫，心想羸劣，未得天眼，不能遠觀，諸佛如來有異方便，令汝得見。韋提希白佛言，世尊，如我今者以佛力故，見彼國土，若佛滅後，諸衆生等，惡濁不善，五苦所逼，云何當見阿彌陀佛極樂世界？」於是佛陀開示了這方便觀想法門。

這個觀想方法是對「心想羸劣」凡夫，和「惡濁不善，五苦所逼」衆生說的。

十六觀法，若衆生久久修習，便能於觀想中得見阿彌陀佛極樂世界。「所謂「觀於彼者，當起想念。」而「有憶想者，必得成就」。（見十三觀）這是最簡明的修觀道理。而佛又恐爲「五苦所逼」的衆生，「心想羸劣」，無法一氣修成，於是分說十六觀，由粗入細，由簡入繁，如初觀只是觀日，教令「專心繫念一處。想於西方」。以後逐漸勝進，觀水、觀地、觀樹，到第六觀「名爲粗見極樂世界總觀想。」然後再作「華座想」、「像想」、「觀音菩薩想、大勢至想」，十二觀「普觀想」，得「見無量壽佛極樂世界」，十三觀是「西方三聖圖」。並無無爲法，有爲法字樣，亦無即身成佛之說。非常明白，只是教令「五苦所逼」，「心想羸劣」衆生。觀想西方淨妙國土及佛菩薩聖像，從觀想而起信，發願回向，修行衆善、往生淨土。換言之，修十六觀的目的，是「往生淨土」，並無「即身成佛」之義。

初觀至十三觀，全部都是三根共修的觀法，而且皆是以「心想羸劣」衆生爲主要對象，陳老居士說：「上根修初至十三觀」，這是與經義不符的。

十四觀，名「上輩生想」、十五觀，名「中輩生想」。「輩」者，「等類」義，上、中者，指根性。所謂「上輩生想」者，即上根之輩（類）應如是生想觀（「觀於彼者，當起想念」）中、下輩例此。三觀分說三輩，次第分明。系統井然，不可雜亂。陳老居士說「中根爲前六品（即上品上至中品下）依十四、十五觀修習……」這就不大合理路了。佛又爲什麼要把中根分入二觀？又爲什麼稱十四觀爲「上輩生想」？十五觀稱爲「中輩生想」？我想佛不致笨到如此地步？連上、中、下都搞不清？當知經文所以分爲「上輩生想」等，乃使下愚凡夫明白識別，若「上輩生想」，皆是指「中根」，此則唯諸公「利根」之人才能「悟」得！下愚凡夫如何能想得通的？讀經當深思其義，不可隨意妄解。

原是很簡單的道理，竟說成莫名其妙的「奧義」，清清楚楚的分類，顛倒得雜亂無章。當知說「三輩」的不只是「觀」經，「壽」經亦有「三輩」之說。可以作爲比較：

「佛告阿難，十方世界，諸天人民，其有至心願往彼國者，凡有三輩：其上輩者，捨家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，願生彼國，此等衆生，臨壽終時，無量壽佛與諸大衆，現其目前，即隨彼佛往生其國，便於七寶華中自然化生，住不退轉，智慧勇猛，初通自在。是故阿難，其有衆生、欲於今世見無量壽佛，應發無上菩提之心，修行功德，願生彼國。佛告阿難，其中輩者，十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，雖不能作沙門，大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒、然燈、散華、燒香，以此回向，願生彼國，其人臨終，無量壽佛化現其身，光明相好，具如真佛，與諸大衆，現其目前，即隨化佛往生其國，住不退轉，功德智慧，次如上輩者也。佛告阿難，其下輩者，十方世界，諸天人民，其有至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，

一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國，若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心，願生其國，此人臨終，夢見彼佛，亦得往生。」

可見三輩修法，乃配合三根之義。今陳公說「上根修初至十三觀，中根修十四、十五觀」，是則將十四觀的「上輩」、十五觀的「中輩」，合併為「中根」，依此推論，則「壽」經之上、中輩，當然亦併入「中根」。然則「壽」經有關上根修法的經文又在那裏？

若依經說義，陳老居士之說，是於經無據。站不住的。

孫文說：「事實上，觀經中很明顯地由初觀至十六觀依次序排列著，然大家從未注意到。在觀經第八、九、十一觀中，有如下之經文『於現身中得念佛三昧。』（八觀）『見無量壽佛者，即見十方無量諸佛，得見無量諸佛故，諸佛現前授記。』（九觀）『常游諸佛淨妙國土。』（十一觀）這些經文明顯地指出上根者是在此世界即身成佛的。」

這大概就是上根修前三觀和「即身成佛」說的依據？如果是的話，那就大大會錯了佛意，解錯了經文。

現在自告奮勇，為諸公解釋一番何如？

「於現身中得念佛三昧」句。先要瞭解何謂「念佛三昧」？「念佛三昧」是指行人專心一意觀佛相好，或一心持名念佛，以一心專向故，行人心如入定。此即由念佛而得之定（三昧）境界。如九觀中說「但當憶想，令心眼見，見此事者，即見十方一切佛，以見佛故，名念佛三昧。」乃是觀想中所現的境界。如禪家之入定，出定即失。念佛三昧亦復如是。成佛？還差得遠呢！如何談得上「即身成佛」？又在第九觀「名念佛三昧」句之下，尚有「作此觀者，捨身它世，生諸佛前。」所謂「捨身它世」，即

非「即身成佛」。甚明。

「見無量壽佛者，即見十方無量諸佛，見無量壽佛故，諸佛現前授記。」句。應知此句以前尚有：「是故智者，應當繫心，諦觀無量壽佛，觀無量壽佛者，從一相好入，但觀眉間白毫，極令明瞭，見白毫相者，八萬四千相好自然當現。」句下復有：「是為徧觀一切色身相……作此觀者，名為「正觀」。所謂「作此觀者」即已表明是觀想中事。「諸佛現前授記」者，教令行人作「諸佛現前授記」之觀想而已。不可作「授記作佛」解。當知十六觀乃應韋提希「云何當見阿彌陀佛極樂世界」之請，而開示之修觀法門。觀觀皆是觀想之法，在觀想中，得見阿彌陀佛極樂世界而已。「觀想」之義，乃使眾生觀想生「信」，發「願」回向，修「行」衆善，往生淨土。並無觀想便可成佛之說。

「常游諸佛淨妙國土」句，全文應是：「作此觀者，不處胞胎，常游諸佛淨妙國土，此觀成已，名為具足觀觀世音、大勢至。」「作此觀者」，「此觀成已」即已表明如是觀想」而已。

這些割裂經文，斷章取義而來的句子，孫居士認為「明顯地指出上根者是在此世界即身成佛的。」

我看應該說是「顯明的誤解」。

上面我已解釋了誤解的句義，若嫌不夠明瞭，還可以更「顯明地指出」：

淨土三經是專門宣說：如何修行、往生淨土的經典，不說「即身成佛」之義！淨土是方便法門，方便衆生往生淨土，繼續修行，乃至得佛！這是衆所週知的淨土教義。淨土經中若說「即身成佛」？阿彌陀佛的淨土又要來何用？

讀經要深思其理，不可斷章取義！以「即身成佛」釋觀想教法，是愚劣之見，誤人之說，根本不通，道理非常明白：不可以非淨土義釋淨土經典！同理，也不可以頗瓦法「不能帶業往生

「說而不許蓮宗『帶業往生』！何以故？教法不同也。」

陳健民老居士與我素不相識，嘗聞羅省來客道及，每謂老居士勤苦修行，不妄受供養，殊為難得。不過就事論事，陳老居士所創新說，依三經推究，確多乖違，殊非善說，障人正見，誤人淨業，莫此為甚，古德錯解一字，墮身異類，今者曲解五經，臆創異說，令衆生墮邪見坑，失菩提路！罪將何如？此種因果，非修行人所宜指，幸即捐棄，莫再宣說。若有疑問，歡迎賜教！

孫一居士所認為「獨到之見」，我已遵命「順法理、依經典」，分別作了如上檢討，希望居士也能「重理智、重因明、重慎思、重明辨的」去研究一下，更重要的：應該再仔細地「查閱」淨土三經！——順便聲明一下，我之所以不論「五經」，因為圓通章及行願品，雖說及淨土思想，然乃附帶之說，不夠具足，而圓通章、行願品所說之義，三經已備，是故只論三經。我之所說，是否符合三經？查閱即知，不必再贅。閣下要我在內明上「更正」，「以澄清此誤會」，我想「此誤會」經已澄清，要「更正」的是閣下，不是內明。

「帶業往生」與「消業往生」

~~~~~原載「新覺生」總四三一期~~~~~

孫一

最近有許多法師、居士們在菩提樹、獅子吼等雜誌上為文批評（其實已是攻擊）陳健民老居士主張之「消業往生」，或說陳老居士不會「活用學問」、「死於句下」，或說他為「求名聞利養」不擇手段，或說他「著魔了」，甚至說陳老居士故意破壞淨土宗，想推倒大家最敬愛的印光大師云云。其用語之尖刻已至其極，這些看法真誤解老居士太深了！雖然表現出對祖師的擁護，却也顯出極深的門戶之見，缺乏客觀追求真理的精神及容納的雅量，因為他們並沒有研究陳老居士講經的全部資料（包括「淨土五經會通資料」及「帶業往生查經報告書」），這不一定是印光大師所願意的。當知佛教是重理智、重因明、重慎思、重明辨的。

，連師徒之間都不禁止切磋琢磨。我們讀一篇報告（何況並未全讀，亦未親自聽老居士講經），不從教理上去客觀研究，便遽爾將作者之動機都予以否定了，未免心量太小。

陳老居士早年即皈依太虛大師學習淨土宗，並曾受太虛大師之囑，執教於漢藏教理院，後來參禪學密皆未離開淨土功夫。本會在印光大師生西四十週年時，曾印贈「印光大師永思集及續編合刊」，現在印贈陳老居士的「淨土五經會通資料」及「帶業往生查經小組報告書」，乃本著一貫弘揚淨土的宗旨，從未感到陳老居士是破壞淨土宗和要推倒印光大師。相反地，我們感覺由於閱讀陳老居士的著作，使得蓮宗的教法更明顯更親切了。

那麼究竟往生能否將業帶去呢？或是蒙佛消業之後才能往生呢？此「業」字又是指什麼呢？「煩惱業」、「惑業」、「淨業」？我們蓮宗的弟子們一向都認為「業」可以帶去，因為印光大師這樣說過，其他人也這樣說。實則此乃誤解了印光大師的話。在印光大師全集（佛教出版社）第三冊卷上第三八一頁，印祖復吳思謙居士書中，對「帶業往生」一辭曾做特別之說明，原文為：「約在此界，尚未斷惑業、名帶業。若生西方則無業可得，非將業帶到西方去。」在此明顯的看出此「帶」字絕不是所謂「帶去」之帶，「帶」業乃指此人在此世界時為「帶」有惑業的人，而一旦往生後則無業矣！為什麼？必是臨終一念與彌陀大悲相應而蒙彌陀代消了。大家應知西方淨土縱屬「凡聖同居土」，亦在界外，是不容有煩惱業的，否則怎能稱為淨土呢？同時也可以知道印祖所指的「業」字，乃是「煩惱業」而不是泛指的「惑業」。因登地的菩薩仍有惑業，不能說無業可得，這和陳老居士的見解是完全相同的。更不是某些人說的「淨業」了，試問帶淨業往生還成問題嗎？故知陳老居士主張的「消業往生」和印光大師的「帶業往生」其意義是完全相同的。相反的，認為業可以帶到西方去者，才真正誤解了印光大師，然而這麼多年來，大家都一直這樣誤會著，若不是陳老居士的提醒，我們怎麼會起而研究呢？大家都應該感謝陳老居士！陳老居士曾說：「非依自己之擇滅力斷除煩惱，而仗念佛蒙佛力消除業障往生淨土，這就是消業往生淨土之正解，也就是淨土宗仗他力的特殊方便。」這點尚請大家注意。

此外香港內明雜誌沈主編認為印光大師的教法是下三品生為消（惡）業往生，前六品則為帶（善）業往生，故「帶業」、「消業」往生兼而有之。根據前面所引印祖的話，帶業當然不是指帶「善業」已明矣。沈主編又說陳老居士主張三根九品皆是消業往生，這也誤會了陳老居士。因為沈主編只看到「帶業往生查經小組報告書」，並未聽過陳老居士講「淨土五經會通」，便遽爾下了此結論之故。

「查經報告書」只是老居士講經內容的一小部份，特針對於

「帶業往生」一事之誤會而說的。而主要的教材是「淨土五經會通資料」，其內容非常豐富，包括有七十餘個表解。關於三根九品的資料，主要有三個，今分別畧述於後：

#### 一、第三八表，「念佛與成佛之量」表

##### ①上根之量曰「觀經是心作佛、是心是佛，是無為法」

宗：真如妙心不亂為宗

因：依擇滅力所得無生、無相、無願為因

喻：虛空無為

##### ②中下根之量曰「念佛往生是有為法」

宗：自力他力為宗

因：因果相感為因

喻：如車兩輪

故即無所帶之業，更無能帶之我，這當然不是消業往生，沈主編之誤會至此已明。

故帶業為輪迴之因，非往生之因。

#### 二、第四九表，「三根普被」

上根依觀經初觀至十三觀修成佛之依、正二報，正報又包括法報化三身。中根為前六品（即上品上至中品下）依十四、十五觀修習各種淨業發願往生淨土。下根為後三品（即下品上至下品下）依第十六觀念佛懺悔而得消業往生。如此十六觀普被上、中、下三根，條理井然。佛陀的本旨，如日昭然矣！

三、第五十表「三根九品五種異說表」比較古今各大德判三根九品之異同。陳老居士所判者和善導大師判者，在中下根部分相同，蓋九品皆是凡夫（此點應注意），唯陳老居士特指出觀經中第十四、十五、十六為依據爾，至於老居士所判依觀經初觀至十三觀修成佛菩薩之依、正二報乃上根成佛菩薩之無為法，是老居士獨到的見解，實發古人所未發！即順法理，又依據經典，最值得我們讚嘆！而且也提高了淨土宗的地位（非但不是破壞淨土

宗)爲什麼?蓮宗的弟子們一向認爲上根爲上三品,中根爲中三品,下根爲後三品,然而此九品所修者皆屬有爲法,皆是凡夫,那麼淨土宗上根的行者也只是凡夫了!故老居士將此九品列爲中下根,特別提醒我們依是心作佛,是心是佛之理,修觀經初觀至十三觀可以成就佛菩薩的依正二報,超越凡夫境界,這才是蓮宗之上根。修蓮宗一樣能成佛菩薩的。事實上,觀經中很明顯地由初觀至十六觀依次序排列著,然大家從未注意到。在觀經第八、九、十一觀中有如下之經文「於現身中得念佛三昧」(八觀)「見無量壽佛者,即見十方無量諸佛,得見無量諸佛故,諸佛現前授記。」(九觀)「常游諸佛淨妙國土」(十一觀)這些經文明顯地指出上根者是在此世界即身成就的。或曰,此乃好高騖遠之說,應只老實念佛。此又不然,在「行」上說,各人固應自量根基選擇法門,然在「解」上說,對教理應有通盤之了解,這樣才不致執理廢事、執事昧理,進而造成嚴重的門戶之見,互相攻伐,使佛法早衰亡也。蓋修行真正的引導者是「正見」,而「正見」又是由對教理正確的理解建立起來的。事實上,若真能夠依觀經初觀至十三觀念佛則是「真實念佛」矣!豈只「老實念佛」哉! («淨土五經會通資料」中老居士將「老實念佛」分爲四層,即「誠實」、「老實」、「切實」、「真實」,請參看)後學謹在此對陳老居士致最高之敬意!

此外在「淨土五經會通資料」中還有很多爲不般人少知的寶貴資料,如「自力他力之會通」、「強調心經空性之理由」、「修行自性之推究」、「新舊念佛四十八法」、「學佛八次第」、「阿彌陀佛無量壽佛不二表」、「臨終的危機和對治」等,若大家仔細研究,受益必深!

「淨土五經會通資料」及「帶業往生查經小組報告書」皆可由本會免費請得,兩種附回郵五元即可。

淨蓮印經會會長孫 一 敬啓

(上接第24頁「二諦觀念之起源與發展」)

由此表中,可以很清楚看出:前一重中的真諦,即是後一重中的俗諦,經四重否定,而達於眞如理法的體證。至於四重的開出,則與法的假實有關,從唯識宗的觀點看,法的假實問題即是識的結構問題,所以由實我實法執着(即偏計所執)的消解開始,到唯識性(即唯識理法)的證入爲止,共分四步(或作五步,參看窺基『法苑義林章』之五重唯識觀):一、以依他起破偏計執;二、依他起即識之轉化,因此可以進一步把境收爲識;三、識的種種活動,都是事相,由事相的存在而知唯識理法(性)的存在;四、由唯識理法的證入,而徹知理事(性用)的關係,兩者非異非不異。這是以唯識的存有論作底子而開出來的辯證思維歷程。

#### 〔參考文獻〕

歐陽竟無:『唯識抉擇談』,1921。

呂 澂:『三論宗』,『現代佛學』,1935年四月、五月號。

唐君毅:『中國哲學原論』(「原道篇」卷三第三、四章),新亞研究所,1974。

牟宗三:『佛性與般若』(下冊第一章)學生書局,1977。

霍韜晦:『絕對與圓融』聯經出版社,台北(排印中)

安井廣濟:『中觀思想の研究』,法藏館,京都,1961。

長尾雅人:『中觀哲學の根本立場』(『中觀と唯識』收),巖波書店,東京,1978。

佐佐木現順:『勝義有、世俗有、實有について』,『印度學佛教學論叢』,法藏館,京都,1955。

T. R. V. Murti: "The Central Philorophy of Buddhism", London, 1955。

T. R. V. Murti, "Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyaṃika and Advaita Vedānta".

J. W. de Jong, "The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School", Journal of Indian Philosophy, 2, 1972。



# 佛說往生要義

(續完)

智 銘

## 二、惡業追行，樂從何生？

佛法不離因果，離因果即無佛法，佛陀在許多經典中，雖有方便說、方便度眾的紀錄，但他始終沒有放棄因果律法，更不會自我打破因果律，在「阿彌陀經」、「無量壽經」中，佛令眾生念佛——執持名號，「若一日……」，甚至「十念」、「一念」，即可往生西方極樂世界，但佛陀並不因這方便說法，就證明佛陀放棄了因果律。如佛說：「人在世間欲愛之中，獨生獨死，獨去獨來，當引至趣苦、樂之地，自身當之，無有代者（注意此二句），善惡變化，殃福異處，宿豫嚴待，當獨趣人，遠到他所，莫能見者，善惡自然追行（注意此句）……何不棄眾事（註：眾事者，即煩惱諸惡），各遇強健時，努力勤修善，精進願度世，可得極長生，如何不求道，安所須待，欲何樂乎？」這已明明白白說明「善惡追行」的因果法則，是不可逃避的。唯有「棄眾事——除惡，「努力勤修善」，才能得到「長生」——無量壽、「極樂」。這種善惡因果之事，不是眾生可以左右的。佛說：「生死之趣，善惡之道，自不能見，無有代者。」可見因果律是鐵定的，眾生是無能改變的。要想改變，唯有消盡惡業、增長善業之一途。

所以，西方極樂世界，不是隨便念幾聲佛就可以往生的，行惡的人惡業未消盡前，佛認為：「待其罪極，其壽未盡，便頓奪之，下入惡道，累世勤苦，展轉其中，數千億劫，無有出期。」這不是曉諭眾生，如果惡業未消，不但不能往生西方極樂世界去

享「無量壽」，甚至連這一生的世壽，也要「頓奪之」，使之「入惡道」，受「千億劫」之苦，而「無有出期」哩！

佛陀問阿難說：「譬如世間貧窮乞人，在帝王邊，形貌容狀，寧可類乎？」阿難白佛：「假令此人在帝王邊，羸陋醜惡，無以為喻（注意此二句），百千萬億，不可計倍。所以然者，貧窮乞人……無善可怙，無德可恃，是故，死墮惡趣，受此長苦，罪畢得出（注意此句）……。」佛聽了阿難的話，告訴阿難說：「汝言是也。」由這段對話中，也說明了，一個惡業未消的人，他「無善可怙，無德可恃」，必須「死墮惡趣」，「罪畢得出」。那末，惡業未消盡的眾生，只念了幾聲佛，憑什麼能徼幸往生西方極樂世界？如果一個作惡多端的人，惡業未消，善業未修，只念幾聲佛就可以往生西方極樂世界，那末，一些老修行的大德們，何必自苦若此？佛陀在娑婆世界時，他的智慧，他的善根、福德因緣，無有一人能過之者，而佛陀尚且經過無數劫的苦修，即使降生此世以後，還經過了六年的苦修及菩提樹下四十天的證悟，才得成就正等正覺。若是只念幾聲佛，就可往生西方極樂世界，從此永不退轉，由阿鞞跋致而聲聞而菩薩而佛，這不是輕鬆得多了嗎？何必修那麼多劫，受那麼多苦。

## 三、殃惡未盡、不得相離

佛告訴彌勒菩薩說：「汝等能於此世，端心正意，不作眾惡，甚為至德……今我於此世間作佛，處於五惡、五痛、五燒之中，最為劇苦，教化群生，令捨五惡，令去五痛、令離五燒，降化

其意，令持五善，護其福德，度世長壽，泥洹之道。」佛陀慈悲，爲了「教化群生」而降生在這五惡、五痛、五燒的五濁惡世。要令衆生捨五惡、去五痛、離五燒。

佛陀列舉的五惡、五痛、五燒，如果衆生不能捨、不能去、不能離，那末其結果是：「壽盡命終，下入惡道，故有自然三塗無量苦惱，展轉其中，世世累劫，無有出期，難得解脫，痛不可言。」那裏還能在念幾聲佛名之後，就可往生極樂世界呢？

「無量壽經」雖開了「執持名號」「十念乃至一念」的方便法門，但不可斷章取義地執着於「十念乃至一念」的文句，以爲雖然作惡多端，惡業未消，甚至意識中可以潛藏着惡，阿彌陀佛、菩薩也會度其往生極樂世界，阿彌陀佛雖慈悲，但尚未慈悲到「善」、「惡」不分的程度。所以，學佛人讀誦、解說這部經，應該從整個經文所闡述的精神去理解，才較爲正確。

## 二、他經往生要義

### 一、觀無量壽佛經

佛說的另一部「觀無量壽佛經」，將往生西方極樂世界的衆生分爲九品，即上上、上中、上下；中上、中中、中下；下上、下中、下下。其中上、中所涵蓋的六品衆生，依經說，應都是善根，福德因緣成就了的人，惡業都已消盡，往生是不成問題的。而下品之人，臨命終時而往生，也都是消盡了惡業的。

如下品上生者，雖不誹謗方等經，而多造衆惡，無有慚愧，臨命終時，聞大乘十二部經之首題名字，又稱「南無阿彌陀佛」，除多劫之罪（注意此句），經十小劫，住於初地。下品中生者，毀犯五戒、八戒、具足戒，偷僧祇物，不淨說法，無有慚愧，命終時，聞「阿彌陀佛」之十力威德，罪滅往生（注意此句）。經六劫而華開，發無上道心。下品下生者，造五逆十惡，具諸不善，命終時，至心具足（注意此四字）十念，稱「南無阿彌陀佛」，經十二大劫而華開，發菩提心。

下品上生的衆生，要「除多劫之罪」，又要「經十小劫」，

才能「住於初地」。一個小劫有多久呢？據經載：「人壽自十歲，百年增一，而至八萬四千歲。又自八萬四千歲，百年減一，而至人壽十歲。是爲一小劫。」合起來應是一百六十八萬年。十小劫就是一千六百八十萬年（這算法可能不正確，正確的數字應該更大一點）。除了多劫之罪以後，還要修這麼長的時間，才能住於初地。如果罪業不除，還能往生西方極樂世界嗎？至於下中、下下二品衆生，也是要「罪滅」和「至心具足」以後，才能進入西方極樂世界蓮池中的蓮華華蕊中，在那華蕊內面，下品中生者，須經六劫，華蕊才能開放，他才能出生。也就是說，他要在華蕊中勤修六劫的善行，如果他不繼續勤修善行，華蕊永遠不會開放，如在華蕊中作惡，就可能退轉到六道中去了。這「六劫」究竟是指中劫呢？還是大劫呢？但絕不是小劫。故下品中生的衆生，在華蕊中住的時間較下品中生者爲更長。至於下品下生的衆生中，在華蕊中要經過十二大劫，八十個中劫爲一大劫，那末，下品下生的衆生，在華蕊中住的時間之長，可能達到天文數字了。在那麼長的時間內，還得勤修善業，否則華蕊不開，如果作惡，又得退轉爲六道了。這麼看來，往生西方極樂世界，豈是一件輕易的事。

### 二、阿含經

佛在「善生經」中說：「……且而曦，坐六面之欲，如有四面垢惡之行，不能悔者，則是身死，精神當生惡道、地獄之中。」經中的所謂「悔」，就是悔過罪法：一是向佛前披陳過罪，是滅犯戒之罪。二是滅煩惱之性罪，三爲滅除中道之無明。「觀普賢經」上說：「若欲懺悔者，端坐念實相，象罪如霜露，慧日能消除。」又「心地觀經」上說：「若覆罪者，罪即增長，發露懺悔，罪即消除。」又「業報差別經」上說：「若人造重罪，作已深自責，懺悔更不造，能拔根本罪。」由這些引證的經文看，凡作了惡罪的衆生，必須先要消除惡業，「悔」是消除惡業最好的根本方法。唯有惡業「消除」，才能往生西方極樂世界，惡業不消除，就得「當生惡道，地獄之中」了。

佛在「大樓炭經」上說：「……我（指天神）用何等因緣得來生此（即生天）？即自說：『我用三事，實得生此，一者布施、二者持戒、三者棄惡。』是爲三……。」這經文中所說的「布施」、「持戒」是修善業，「棄惡」是消除惡業。生天尚且要修善去惡，西方極樂世界是佛土、是淨土，不修善、又不去惡，可以往生嗎？

佛在「業相應品鹽喻經」上說：「若使有人，作不善業，必受苦果、地獄之報，謂有一人，不修身、不修戒、不修慧、壽命甚短，是謂有人，作不善業，必受苦果、地獄之報。」是以，凡作不善業的人，必受苦果、地獄之報，唯有修身、修戒、修慧者，才能往生西方極樂世界。

#### 四、要往生，先消惡

上面舉出了佛說的經典要義，來說明往生西方極樂世界，必須惡業消盡。所以，不可以再提倡「帶惡業或潛藏惡業，可以往生。」了。

我們一生之中，作善、作惡的業力，都被紀錄在八識之中，自己對所作所爲，或許不察、或許忘記，但八識却一無所遺地代我們紀錄着，一點一滴都不會遺漏，也不會錯失，就如同今日的電腦一樣，資料一經輸入，就永遠留存電腦之中。八識中紀錄的業力，在臨命終時，成熟爲「種子」，有善種子、有惡種子。種子遇到了因緣，就會萌芽生長，如果往生西方極樂世界的衆生，能帶着惡種子去，或將惡種子潛伏着帶去，到了西方極樂世界，一旦惡種子萌芽、生長、發展，極樂世界豈不要被污染而成爲「非淨土」了嗎？到了那時，阿彌陀佛怎麼辦？他能將那污染極樂世界的罪惡衆生趕走嗎？如果真的趕走他，豈不破壞了「阿彌陀佛」慈悲的形象。因此，佛陀才建立了「因果律」，惡業未消或潛伏惡業的衆生，是進不了西方極樂世界的。

阿彌陀佛經過了無數的苦修，好不容易成佛，又以他宏大的願心，建設了一個有無比價值的西方淨土，以接引苦難的各方衆

生，往生其國，從此永不退轉，成就佛道。這個國土，在物質價值方面說，極樂國土內「有七寶池，八功德水，充滿其中。池底純以金沙布地。四邊階道，金、銀、琉璃合成。上有樓閣，亦以金、銀、琉璃、玻璃、磚磲、赤珠、瑪瑙而嚴飾之。池中蓮華，大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。……」這是一個多麼瑰麗堂皇的世界，在娑婆世界中，任何皇宮都不能比。在精神價值方面說，極樂國土內：「有種種奇妙雜色之鳥，白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥，是諸衆鳥，晝夜六時，『出和雅音，其音演暢，五根、五力、七菩提分、八聖道分』如是等法。」「是諸衆鳥，皆是阿彌陀佛，欲令法音宣流，變化所作。」「微風吹動諸寶行樹，及寶網羅，出微妙音，譬如百千種樂，同時俱作，聞是音者，自然皆生念佛、念法、念僧之心。」「彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫。」「極樂國土，衆生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處，其數甚多，非是算數所能知之，」「其國衆生，無有衆苦，但受諸樂。」「我們看看上面經文，阿彌陀佛將西方國土，建設成爲一個高度物質文明，高度精神文明的極樂世界，是那樣的莊嚴。往生其國的衆生，長壽無限，快樂至極。

阿彌陀佛爲了保護極樂國土中的所有衆生，他又建立了七重羅網，不使住在極樂國的衆生受到外來的打擾和侵害，這七重羅網除了爲娑婆世界惡業消除、善業增長、願生彼國的衆生，「網開一面」之外，對那些惡業未消，投機取巧，微幸弄假的衆生，防備很嚴，沒有一個人能成爲「漏網之魚」而溜進去。對於那想硬撞網羅的愚癡衆生，即使撞得頭破血流，阿彌陀佛仍會堅持他的「因果」法則。不會格外開恩。所以，我們娑婆世界及各天、各方的人民，還是老實一點吧！惡業消除，善業增長，發願往生，一心執持佛號，臨命終時，阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩，自然現其身前，接引而去，萬人修，萬人去，總不會被遺忘的。

（完）

七十二年三月三日撰於淨室



# 印度宗教之探索

## 第一篇 印度教

Young Oon Kim 原作  
無意譯

### 第三節 外在的特色

印度教徒自稱是永恆、普遍的宗教信仰者。現代著述家於此點亦所強調；他們指出印度教如何容忍驚人相異的信仰儀式、相衝突的宗教學說，以及這個那個特為少數民族所崇奉的象神；可是正統印度教這種似若寬宏的同情實亦有其一定的界限。這些界限約有如下四端：1. 接受吠陀為聖典；2. 容忍偶像崇拜；3. 崇敬聖牛；4. 接受種姓制度。

大多數正統派的擁護者又進一步認為教徒至少還得接受優婆尼沙曇及薄伽梵——吉達中的神之旨意。例如聖雄甘地就自稱是正統印度教徒。因為他崇信吠陀、優婆尼沙曇、普拉那及「一切名為『印度教經典』的著述，因之也崇信化身諸神及輪迴」①。可是許多人否認甘地之為正統派，而刺殺他的正是一位狂熱的印度教徒。

可是就甘地而論，這種信仰是不能有界限的；這位現代印度獨立之父宣稱他不相信神性為吠陀所獨有。在他看來，聖經、可

蘭、及瓊羅亞斯德的聖典與吠陀同為神之所諭。接受吠陀並不必接受其每一字、每一偈。任何一家的詮解，只要他覺得是與理性和道德不相容的，不論其如何淵博有學，他都不肯為其所蔽。他把他對印度教的篤信比之於對妻子的摯愛；沒有什麼能比薄伽梵——吉達及拉瑪耶那更使他精神振作的。如他所說，他雖是一個徹底的改革者，他（改革）的熱忱却從不會令他放棄印度教的基要點②。

正統的印度教容許聖像的崇拜。甘地公開表明他未嘗不相信偶像崇拜，雖然他個人對任何偶像並不起崇敬之意。在他看來，偶像崇拜是人性的一部分，因此他並不認偶像崇拜為罪過。

可是現代改革印度教的領袖之一蘭·莫洪·洛伊 Ram Mohun Roy 排斥偶像崇拜。根據印度教經典，獲致不朽福樂的最佳途徑是對「太極 the Supreme」的觀想，在他的觀念中，偶像崇拜乃為鈍根而設。如果吠陀容忍偶像崇拜，那只是為某些人——這些人完全不能昇華其心以觀想天地間不可見的神——着想③。當蘭·莫洪創設「布拉莫·沙麥 the Brahmo Samaj」——印度第一個致力於創立基督徒無從攻擊的上乘印度教的團體——時，

他在他的聚會所中禁用一切刻劃的形像、塑像、雕刻、圖像、照片；但同時他要求徒衆不毀謗他人崇拜這類東西。

對印度教偶像崇拜的攻擊來自回教徒與基督教徒；來自回教徒，因為他們反對對神作任何有形的呈現；來自基督教徒，因為他們認為1. 印度教作偶像崇拜；2. 印度教的象徵主義稀奇古怪；3. 印度教的圖像與雕刻是淫穢的。回教戰士及木古爾 Mughul 統治者經常乾脆把印度教的偶像毀了，把廟宇改爲回教寺。基督教徒的傳教士則只能對印度教諸神冷嘲熱諷，並要求英國政府抑制印度教敗德之處。

金默門博士 Rev. Dr. Jeremiah Zimmerman 道出了對印度教偶像之醜陋具代表性的指責：「……文明的及愛好藝術的希臘人固然把他們的神造得很美；東方人則常把某些神造得惡形惡狀，一若他們對美既有眼無珠，又無所愛好。有時神像外現的表情魔多於神，其醜陋足以讓孩子給嚇倒，而令成人有夢魘④。」

母親女神加利似乎證實了他的論點。她經常被畫成可怖的樣子：一個黑女人，眼睛布滿血絲，毒蛇般的牙齒，舌頭外伸，血染面胸，頭髮糾結成片，脖子上圍著一圈髑髏，她的耳墜子乃屍體所成，而她的腰間又束以髑髏；她的四隻手中有一雙持著一個繩套，以絞殺她的犧牲品，還有一個鐵鈎，以拖曳他們，置之死地⑤。

然而正是如此這般的一位女神啓示了十九世紀一位印度最出名的聖者師利·拉瑪克利須那 Sri. Ramakrishna。他生存唯一的目的，乃在見此「母親女神」，當她真正對他現身時，他說廟及其他所有的東西都在他眼前消失了，他不知道身外之事，可是在他身內他有著前所未有的樂受。後來當「母親女神」消失而他重得他的意識時，只有一個詞掛在他的唇間：「母親」⑥。

金默門博士不欣賞「母親女神」，他對印度教廟宇淫穢的雕刻的攻擊也同樣地詞鋒銳利。他論及「最違情乖理、匪夷所思而其粗俗淫穢遠過於龐貝古城之所見的自然主義圖像」，作結說：「我在印度某些城市的廟宇裏曾見到這些男根崇拜駭人的例子；這些例子應使每一位有高尚情操的印度教徒臉紅，因為這類可恥

的圖像竟然保留在他們的宗教裏，實有悖於我們現代文明爲情理所立的每一含意與標準⑦。」

我們不否認往日「左手密宗」的穢行，也不否認印度人與維多利亞時代的英國人相比顯得相當粗俗；但一個人至少得讀一下甘地對那些指責印度教之淫褻的人的答覆：「……數以百萬計的人對我們迄今爲止仍真純而隨心所欲以行之的尋常閑事有何淫褻性可言了無所覺。若說濕婆靈根 Shivalingam（濕婆之男根通常的象徵）有那麼點淫穢的意味，我是在讀了一本傳教士的書以後才首次覺察到的；……而且也是在了一本傳教士的書裏，我方始明白原來在奧利沙 Orissa 的廟宇爲淫穢的塑像所玷污了。當我到普利 Puṛī 時，並非不經一番努力就找到那些玩意兒的。但我可以肯定湧到廟裏千千萬萬的人對環繞著這些木雕泥塑的所謂淫穢一事茫然不知。人們不存心來看這些穢物，而這些木雕泥塑也不會硬塞到你的眼睛裏⑧。」

除了接受聖典的權威及崇信偶像之力以外，正統的印度教還崇奉聖牛；甘地稱之爲印度教的核心事實，印度教徒心目中最可貴的財物。「沒有一個不信守聖牛之保護的人有成爲印度教徒的可能性⑨。」對他而言，聖牛崇拜意味著對無辜者的崇拜，也是保護弱者及無助者的一種誓言，唯有關懷及於自身以外的人乃能履行此事；牛犢令人體認人與其他一切有情之同爲一體。這位聖雄宣稱，如果一個印度人對牛犢殘酷，他就自外於神了。

史懷哲覺得，「尊重生命」——一切生命，無所例外——是印度教對人類的偉大貢獻之一。對他及其他許多人而言，印度教中的 ahimsa——戒殺——一說視基督教義爲遠勝，蓋基督教以人爲獨依上帝形像所造，有權支配或剝削其他一切被造。

甘地由自身痛苦的經驗得知，戒殺的觀念如何易於受誤解或破壞。有些印度教徒，最明顯的如加利 Kali 的崇拜者行犧牲之祭儀——砍幼羊之頭以舒母親女神對血的渴求。另一些人任其牲畜受餓，或以鐵棍驅使牛群，並又閹割公牛。爲了防範這類虐待，印度的領袖人物公開倡導對病牛、狂犬、爲害人類的猴子、毒蛇及病入膏肓的患者之「慈悲之殺」。當然，傳統派人士對此激

烈反對。甘地答覆他們（譯按：諒指激進與傳統兩方面的人而言）說，一個人爲了維持肉體的生命，不在某種範圍內傷害其他生命是不可能的；我們所有的人都不免要殺生以持續我們自己及受我們照顧的人的生命。可是一個人訴之於殺的時候應儘可能減少；殺生唯有在尋盡一切可以避免時方始行之<sup>⑩</sup>。

第四信條見於正統印度教對種姓制度之恪守，他們以此制度爲有效的、神之所命的社會結構。這個複雜萬端的制度非常不易瞭解；在一個民主世界裏，這種制度至少在實際實行上幾乎無以自圓其說。可是有些因素我們必須考慮到。

種姓制度似乎原是侵入印度的阿利安人加強他們對所征服的廣大臣民群眾之統治的一種手段。他們制定並力行種種限制以防止居少數的統治者爲居多數的被征服的民族所同化。許多人都說種姓制度不是那基於最古老的印度吠陀經典所建立的宗教之要點所在；因爲黎俱吠陀成書的時期要早於阿利安人的遷徙。種姓制度純是一種方便的統治技巧，使特權的統治階級得以藉此鞏固威勢，其反對通婚與共餐是理所當然的。它也代表許多征服者所實行的社會模式，諸如在埃及的馬其頓托勒密王朝（譯按：馬其頓家族托氏治埃及時當紀元前三〇五——三〇一年），在印度的英國政府官員，在阿爾及利亞的法國殖民者乃至在夏威夷的美國傳教士。

可是印度的種姓制度本也代表一種種族隔離的方式。白皮膚的阿利安人認爲他們自己是一個主宰的種族，神的選民，命定要統治他們所征服的黑皮膚的民族。根據印度的神話，婆羅門僧侶創自神的頭部，戰士階級創自他的雙臂，商人階級創自他的雙腿，而勞動階級則創自他的雙足。相對的，其他非阿利安人則非源於神，而乃出自造物主造成世界棄置一旁的黑暗之中，此說雖經一次大戰後納粹「超人」之復興，如今在印度已鮮有人提倡，因爲那地方幾乎每個人都是黑皮膚的。

種姓制度會爲某些印度教的擁護者視爲人在社會上種種職能之不同的有用及有效的分析。婆羅門代表國家道德及知識上的領導者，剎地利爲國干城，吠舍爲國牟利，而首陀羅則是一般工作

者。在這種意味上，印度教的種姓制度恰與柏拉圖理想共和國中所設想的美好社會相對應。

按某些印度著述家的看法，種姓制度未可厚非。因爲它限定人在社會上各自不同的角色，這就免除了他們視爲資本主義國家之禍水的可憎的競爭心。此一制度易於培養合作精神，因爲在配合良好的社會秩序中，每一階層各有一衆所共認的功能。種姓制度使知識分子的地位高據兵士及商人之上；因爲它使婆羅門得以自由地從事宗教及學術的探索，由此刺激了文學及藝術作品的發展<sup>⑪</sup>。

這種嚴格的社會階層的缺陷是顯而易見的；特別因爲首陀羅與摒諸種姓以外的人（「不堪觸者」，「不堪近者」，「不堪視者」）佔了印度人口的大多數。爲此之故，許多人曾屢作努力以求打破種姓制度：諸如佛陀之置種姓規章於不顧，聖者偉須賴瓦 Vidyutivas 及塞偉特 Saivite 之歡迎來自一切階層的徒弟，回教之授非婆羅門以肩負重責的地位，基督教傳教士之從「不可觸者」群中獲得壓倒性多數的信徒，乃至印度教徒本身之於十九世紀所進行的印度教的改革運動，或如甘地之不懈的奮鬥。所以即使在二次世界大戰後獨立的印度誕生之前，印度批評種姓制度的人就能指出其未來坍塌的跡象。國家主義者體認到一個多數國民爲一種令人窒息的社會結構之犧牲品的國家「既不能爲獨立而戰；即或贏得獨立，也不能保持<sup>⑫</sup>。」印度的領導者體認到「被壓迫的階級」漸成了基督教徒或回教徒，此一人力之外流將危及印度教在自由印度所能施展的影響。受西方教育的印度人（一個小而有力的游說團體）力伸社會正義；而英國佔領當局凡能對「不堪觸者」讓步時就讓步。一九四七年以前種姓階級以外的人可以自由進入大多數廟宇並可沿大路行走——這是甘地的勝利。在家庭私人圈子以外，所有城市裏的印度教徒都許無視於種姓階級，而他們通常也確予忽略。在餐館共餐已受到認可而通婚也獲致容忍。可是鄉村生活步調緩慢，難行重要的改革。

自由印度使得種姓制度的改變稍見順利；傳統的印度教人士無從再把國人民民主化運動的努力歸咎於帝國主義者及其代理人。

政府之掌握於在家的印度人如尼赫魯及其女兒印地拉·甘地一事意味著印度教的傳統人士在決定國家政策方面無足輕重；種姓制度最為人垢病的一點已遭革除。

尼赫魯對種姓制度的看法代表大多數知識分子的看法。他告訴國人，印度人太為過去所束縛了。象徵這過去的乃是狹窄的宗教觀點，不切實際的想法及過度的神秘性。印度教徒談論著回到吠陀；而他則直斥他們所作的夢為不長進的胡思亂想——印度必得減低其宗教性而轉向於科學。

在這種心理狀態下，自由印度的首任總理把種姓制度視為一所監獄，使印度人為之驚駭。對他來說，正統印度教徒的日常信仰多關乎吃什麼，不吃什麼，與何人同吃，不與何人同吃的考慮，而少涉及宗教價值；廚房規則盤據了他們的生命。種姓制度象徵著這一切，也與這一切密切相關。對尼赫魯來說，在今日的社會組織中，種姓制度實無立足餘地<sup>⑬</sup>。

## 註 釋

- ① 甘地 M. K. Gandhi 印度教正法 Hindu Dharma，一九五〇年阿美達巴德 Ahmedabad 之 Navajivan Publishing House 出版，頁七。
- ② 同書頁八。
- ③ 沙瑪 D. S. Sarma 印度教史 Hinduism Through the Ages，一九七三年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan 出版，頁六六。
- ④ 金默門 J. Zimmerman，印度的稽核格諾特神及印度教 The God Jugernaut and Hinduism in India，一九一四年紐約 Fleming H. Revell Co. 出版，頁十六。
- ⑤ 派克 E. Royston Pike，宗教百科全書 Encyclopedia of Religion and Religions，一九五八年紐約 Meridian Book 出版，頁二一九。金默 H. Zimmer 印度藝術與文明中的神話及象徵 Myths and Symbols in Indian art and Civilization，一九六二年紐約 Harper Torchbook 出版，頁一一——一一三。
- ⑥ 「拉瑪克利須那福音」導言 Introduction to the Gospel of Ramakrishna，一九四二年紐約 Ramakrishna - Vivekananda Center 出版，頁十四。
- ⑦ 金默門，同書頁一二九。

⑧ 甘地，同書頁二七，發表於一九二七年九月十五日青年印度 Young India 的談話。

⑨ 同書頁二九七。

⑩ 參見甘地，同書，頁一八三——二四五，在印度新聞界的論辯。

⑪ 湯瑪斯 P. J. Thomas，印度宗教與禮俗 Hindu Religion, Customs and Manners，孟買 D. P. Taraporewara Sons, Ltd.，無出版年份，頁二二——二三。

⑫ 同書，頁二三。

⑬ 尼赫魯 J. Nehru，印度之發見 The Discovery of India，一九四六年紐約 John Day Co. 出版，頁五三一——五三二。

## 第四節 印度教的儀式

根據古印度教的法則及其傳統的修行，一名青年印度教徒從受胎開始到結婚為止要遵循十二種齋戒儀式，其中最重要的是聖線入教儀式 Upanayana。此一以聖線導入教的儀式通常於七至十歲時行之，賦予男孩以「兩度出生」的地位，同時也就正式把他納入三個高等種姓之一的行列中了<sup>①</sup>。

直到此一儀式完成以前，小孩都被待同奴僕（首陀羅）階級。正統的婆羅門教徒在其子入教式之前不得與之同食；小孩直到配帶聖線時為止，不許複誦婆羅門神聖的吠陀中的聖歌。星象家為此儀式在太陽北移向回歸線的五個吉祥的月份中選定日子與時間；儀式舉行於早晨六時與中午之間——一日中最吉祥的鐘點；行儀必在太陽對地球有強大影響力的時候。行儀之前，有人為男孩剃髮，並以香油為之澡浴塗抹。主持儀式的僧侶正式把這小孩獻給房宅之神；然後孩子得向父母及群集的賓客行禮。僧侶反覆念誦著吠陀的聖歌，孩子則面對父親坐在一張木椅上。一切都完成之後，小孩向父親禮拜，合掌以觸父親之足——這是至高的敬意和服從的象徵。在父親祝福兒子時，賓客向孩子灑米以祈之好運。他們點燃神聖的樹枝並以淨化的奶油使火持續不熄，作為神靈顯現的標記。

聖線在這時呈上。這線由三股白綿線組成，每股線又由三條較細的線結成；代表着婆羅門、偉須努及濕婆之三位一體。家庭的

僧侶把線置於男孩的左肩，斜過他的身體，而把線的兩端結於小孩的右臂之下。吠陀的詩歌由這位僧侶及參與儀式的婆羅門唱出。

線結好之後，小孩要複誦伽耶特利 Gayatri 祈禱詞，人們相信這祈禱詞具有神力：

光輝燦爛而愛嬉戲的太陽啊，  
我們獻給你這嶄新而絕妙的頌贊；  
願你滿意於我傾訴的語言！

靠近我對你依戀不捨的心，如一愛情洋溢的男士追尋女伴；  
願那體貼與照顧十方世界的太陽保我們平安。

讓我們於主宰之神可愛慕的光明深思切念，  
願他指示我們，使我們聰明幹練。

以欲求食物的因緣，  
我們將熾盛與贊美祈請光輝的太陽慨賜豐甜②！

往日在聖線儀式之後，男孩就被從家裏帶往師父的住處以受教育。因為那時節作徒弟的人須得乞食爲生，所以長輩給他一支乞丐的拐杖作爲求知者苦行生活的象徵。（譯按：據下文，孩子似於未受入教儀式時得拐杖。）

有些婆羅門每年更換聖線。在入教儀式完成之後，孩子交出拐杖，穿上屋主服裝；代替拐杖的是一支雨傘，作爲榮華與權勢的標誌。爲入教儀壓軸的是宴請賓客及贈禮與會的婆羅門。

除了在印度教廟宇所行的嚴肅的日常儀式及特別的節慶以外，還有在家中所行的禮拜儀式，以對神的恩賜表示感謝；部派印度教爲五位大神所行的儀式堪爲典型。教徒們以五塊石頭代表這些神：黑石代表偉須努，白石代表濕婆，紅石代表伽勒沙，雜色石代表沙克提，水晶石則代表太陽。這些石頭置於圓形的金屬盤上，特受崇拜的神擺在中央。在禮拜者伸手可及的範圍內還有一個注滿清水的容器，一個螺殼，一個小手鈴，一個放着圖爾西 Tulsi 葉的盤子獻給偉須努，比爾瓦 Bilva 葉則獻給濕婆。香水、鮮花及水果置於行儀的僧侶之右。

在偉須努的二十四個名字一個個念出時，禮拜者啜水吞之，以備行禮。接着他禮敬水器、螺殼及手鈴：

鈴啊，爲神之臨、魔之去而響吧！

禮拜女神甘塔（Chanta 即鈴）③。

在這些初步的儀式之後，始行儀式的主體，這包括下列十六個節目：1. 禮請諸神。2. 諸神就座。3. 以清水爲神濯足。4. 獻米。5. 獻水以飲之。6. 獻乳、蜜以浴之。7. 獻圖爾西葉爲象徵性的衣著。8. 再獻葉子以作上裝。9. 獻香水及檀香糊。10. 獻花。11. 獻香於神。12. 啓悟祈禱詞。13. 獻食。14. 敬繞廟宇。15. 頌吠陀經文及獻花。16. 儀終的禮拜。

這一類型的儀式在大廟裏日復一日地舉行。只是繁複多了。這些廟宇是呈現爲有形之偶像的神與女神的實際室宅。僧侶每天都爲留住的神及其妻與伴侶行喚醒、澡浴、穿衣、供食及娛樂的儀式。對俗人而言，宗教的意義不在於祈禱及說教的聚會而乃在於參訪神的宮室。他們個別地呈給他一件禮物，然後繞廟行走，歎賞神的住處。

## 註釋

- ① 湯瑪斯，（前引）印度宗教與禮俗，頁八九—九〇。
- ② 同書，頁三一。
- ③ 同書，頁三三。

## 第五節 印度教之復興、成就與熱望

印度教的復興運動儘管大有助於印度人自信心之恢復與社會改革運動之推行，却沒有一個（明確的）起始的日期。東方學者指出形成這運動的種種重要事件，各有各的一番道理。一九〇五年的日俄戰爭帶來令人驚異的結果：一個非基督教、非西方的國家首次打敗一個西方基督教的霸權，動搖了西方不可征服的神話。另一個重要的時辰則爲偉偉卡南達 Swami Vivekananda 一八九三年在芝加哥世界宗教會議作了一次雷霆萬鈞的演講，以伸張印度教。有同等影響力的是在穆勒 Max Muller 指導下編輯成書而發行於歐洲及美洲的東方聖典 The Sacred Book of the East。有些學者把這運動歸功於蘭·莫洪·洛伊在十九世紀第二句（一八一—二〇〇）之創設改革派的布拉莫·沙麥（見第三節），

又或以一八八五年印度國會之創設（此國會終為結束英國佔領之一助）為至關緊要。不論誰的持論正確，合理地說，是所有這些因素加在一起刺激了印度教的再生，把印度教的法音傳播到全球各地，印度教之復興實為這一時代特出的社會現象之一，似乎為史賓格勒 Oswald Spengler（譯按：一八八〇—一九三六，德國哲學家）所稱「西方之沒落」及提力克 Paul Tillich（譯按：一八八六—一九六五，美國神學家）所謂（基督）新教紀元之結束」①作佐證。西化在經濟、科學及工業方面繼續進行，而其在政治及宗教方面的進展則已終止。日本首先迫使西方收斂鋒芒，印度繼踵而起，這要演變到什麼地步，還有待時間解答。教堂人士審情度勢，不得不與他們所稱「基督教（過氣）後」的世界勉為妥協。

無疑地，印度教的復興提高了印度在世人眼中的地位。在每一範疇內——政治的、宗教的及社會的——印度都有力地證明它那古代的精神之火仍在內部燃燒。至少根據一位印度史家②的說法，印度教徒相信：儘管這個一度被征服的國家的子民仍為貧窮所困，它如今乃居於照耀為黑暗所籠罩的世界之地位。

在宗教方面，印度教的復興提醒印度人，他們的信仰可以離神話、儀式及故步自封的社會形式而存在。吠檀多哲學及精神經驗的宗教乃獨立並超脫於種姓制度、迷信與禮拜之外的宗教。

社會上變革的具體事實也堪注意：「今日沙提 Satī（寡婦在焚化其夫屍體的火中自願自殺）已成不可想像的明日黃花；童稚結婚及一夫多妻已不合法；寡婦再醮已有可能；離婚也經法律明文規定；國外旅行變得非常普遍；共餐之禁業已廢除；種姓制度也不那麼嚴格；同時感謝聖雄甘地，把一部分人列為「不可觸」的那種魔障已經消除；婦女受到教育，並已開始充任國家當局最高的職位③。」

雖然「吉達」Gita 中明示人應「在」世上尋求精神的自由，忠心地執行個人的責任，昔日的印度却忘了這些教誨；當其失却政治之獨立時，舉國在苦行及出世中尋求慰藉；業力的法則乃被用於掩飾一個人對鄰人及受壓迫者的忽視。但是隨着印度教的

復興，印度有了改變。這改變表現在對西方科學及政治觀念的吸收調和；地理、歷史、天文及有關社會義務的新知已融入印度思想之中。拉達克利須南對此事有極大的貢獻④。

最後，（印度教的）改革者提醒了印度人統一的重要性。這一點因他們對基督教傳教士在宗教方面及對「誤入歧途的同教分裂主義者」⑤在政治方面的鬥爭而格外加強。過去印度人的同體之感孕育於年年舉辦的節慶活動及朝聖旅行之中。近年來——自一九四七年獲致獨立以後——印度人的民族意識乃產生於國家對梵文、印度史、哲學、音樂及傳統的舞蹈的復興。印人於凡能激勵對其國家及傳統之榮譽感的活動都不遺餘力地推行。

## 註釋

① 提力克定此為一九一四年。

② 沙瑪 D. S. Sarma，印度教史 *Hinduism Through the Ages*，一九七三年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan 出版，頁二六一—二七七。

③ 同書，頁二六三。

④ 拉達克利須南 Sarvepalli Radhakrishnan 受教於一所基督教傳教士的學院，但很快就成了最知名的印度教的傳教者。他先在馬德拉斯 Madras、麥朔爾 Mysore、加爾各答 Calcutta 及伯那拉斯 Benaras 任哲學教授。在出任印度共和國總統、副總統之前則任教於牛津大學。他著作等身，在「現存哲學家（一九五二）圖書館」中與杜威、愛因斯坦、懷德海及散塔衍那 Santayana 諸哲人受同等的禮遇——非西方人而受到此等特殊榮耀的唯有他一人。他最有名的著作包括：「一個理想主義者的人生觀」、「印度哲學」（二冊）、「宗教在當代哲學中的重要地位」、「宗教與社會」、「印度教徒的人生觀」、及「宗教中的東方與西方」。

⑤ 方當自由印度的建立在論議中時，同教聯盟倡議把同教控制的地區從（印度）次大陸的其餘部份分開；經過一番大騷亂以後，終於成立東、西巴基斯坦（譯按：東巴基斯坦今名磅拉德須 Bangladesh）。印度教徒迄今仍認之為「誤入歧途」的努力；但此事確實平靖了非宗教的印度共和國內回教徒與印度教徒間傳統敵意。

# 二諦觀念之起源與發展

霍韜晦

二諦指勝義諦和世俗諦，亦名真諦、俗諦，是部派佛教發展出來的重要概念；尤其是在中觀哲學流行的時代，更將此二諦的作用發揮至極。

從原註方面看，勝義諦是「*Paramārtha-satya*」，指最高狀態（亦即最真實狀態）的存在；但世俗諦的原語却不止一個，梵文「*Samvṛti*」、「*vyavahāra*」、「*prajñapti*」，都可以譯作「世俗」，所以問題比較複雜，需要逐一考究。

二諦之分，起源於衆生對客觀存在的不了解。客觀存在只有一個，但在衆生眼中却有種種分別，以致互爭是非。原始佛教追求如實知，即證明了衆生原有不如實知的情形，這可說是最初的二諦觀念。

部派時代，佛教傾力於對「法」（存有事物）的分解，發現被世人所一般承認為真實存在的瓶、衣等物，其實只是名的施設，在存在世界中並無真實的對應。說一切有部（*Sarvāstivādin*）認為：在客觀上真正存在的是組成這些經驗事物的成因，如各類極微、色、香、味、觸等，這些才能稱為「法」；法是「勝義有」（*Paramārtha-sat*），由法所組成的事物只能稱為「世俗有」（*Samvṛti-sat*）。由此，有部進一步主張，有關世俗有的知識是不能作為真理看待的，如果要說成真理，亦祇能稱之為世間真理，這就是世俗諦的建立。至於勝義有的說明，有部將之排列為五

位七十五法，認為這是出世間的真理，能如實體認，即可獲得出世間智，由這樣的分析，可見有部所說的世俗與勝義的問題，是法的假實問題。

由於有部採實在論式的思路，所以所說的勝義有是三世實有的，不隨時間而起變異，但隨時間而相續。但當考慮及時間因素之後，過去、未來存在如何證明？因此經部（*Saurāṇika*）繼起，主張過未無體，現在有體，於是實有的領域唯限於現在。及『成實論』出，對假定的層次先從有部說，把瓶、衣之類的存在歸為假名有，但依五蘊實法起，此即名為空假名心；再進一步，五蘊亦空，因為尚有五蘊相可得即非見道，於是說空法心，以至空一切主體觀念之起，名為空心，這纔是第一義。由此世俗與勝義相對而各有二重：從世俗上說，是先執瓶、衣、人、我，再執五蘊；從勝義上說是先破假名，再破實法，最後達於空心之滅。這樣真俗之間便排成一個辯證的歷程，開後世中國佛教三論、慈恩言四重二諦的先河。

不過，在印度較『成實論』先出的『中論』却並未如此解析假實。『中論』所走的方向，是要從一個最高的理境來照察所有經驗上的實事、實法的虛妄性。這個最高的理境，就是勝義諦。它代表絕對的真實，絕對的真理，因此，正如「絕對」一詞之所規定，它的存在根本不在我們的知識範圍內。一切以語言表示的

真理都是經驗界中的真理，都是主體所構畫，因此都是相對的，而不可能絕對真；這就是世俗諦的意義。世俗諦可說，而真諦不可說，所以真諦必離言；離言，則中觀最後亦歸於無所說（所謂聖默然）。所以中觀一系的論典，如『中論』、『百論』、『十二門論』都不是勝義諦，而是破世俗諦，所謂蕩相遣執，意思就是暗示一切依經驗而成的知識，皆可以對破。例如『生』的觀念，『中論』指出：諸法不自生，亦不從他生，亦非兩者合生，但亦不是無因生。這就是所謂四句破。四句破的目的不是要造成虛無，而是暗示『生』的概念是虛假的。邏輯上的矛盾律在『中論』的運用之下，使世俗諦的知識完全建立不起來。然而勝義諦却不受矛盾律的約制，因為它根本不在四句範圍內。

由此，世俗諦的語義，依中觀學派考查的結果，一般有三義：一、隱覆義，世俗諦對真理（勝義諦）有一種普遍掩蓋作用，這就是梵文（*Samvṛti*）一義之所表（按：義淨的『南海寄歸傳』已經批評傳統世俗諦之譯名為未善，應改譯為『覆俗諦』云云。疑其根據即在此）；二、言說義，世俗諦須通過語言文字來表示，這就證明了它只能存在於主體的經驗世界中，經主體的感官收攝後而有，這就是梵文『*vyavahāra*』一詞的涵義；三、施設義，由前一義，可看出世俗諦的相對性，不同的主體可有不同的經驗（按：收攝，梵文『*upādāya*，即是『受』。『中論』三是偈第三句：「亦為假名」，原文『*prañāpīr upādāya*』，是由受而施設之意，於此可悟假名的性質），依經驗而起描畫，以代替客體，這就是梵文『*prañāpī*』一詞的意思。（按：月稱 *Carakīrti* 『中論釋』二十四品解，*Samvṛti*，亦舉三義：一、*Samantād varaṇam*，遍覆；二、*paraspara - Saṃbhavana*，即相依相待而有，此蓋指諸法緣生，非有實體；三、*Samketa*，即記號之類。其一、三義即上說第一、二義，其第二義偏重緣生，義似有別，但緣生即消解『法』的獨立性，足以反成施設有）。

至此，勝義、世俗的問題已非單純是法的假定問題，而是絕對與相對的問題，而且由此再進一步引起的是兩者的關係。絕對是不二，相對是二，結果產生一種新形式的中道觀念，由絕對矛盾

盾構成絕對統一，對後來的佛教發展，有極大影響。中國的天台、華嚴與禪，在思維的形式上都有中觀的影子。

唯識學派興起之後，世俗諦的成立更獲得知識論者的支持，因為唯識家的精神正是要安立世俗諦，說明現象及概念之所以產生的原因。唯識家提出賴耶緣起的觀念，說明存在的構造是由阿賴耶識（*ālaya - vijñāna*）所攝持的種子轉化而成的，這就是依他起自性，一種依因緣理法而生起的存在，但衆生不能知，却依實自身的分別心的活動而起執，於是產生徧計所執自性，把從它自己產生出來的對象視為真實。然而，存在自身實非如此，但在分別心的作用下，不可能如實展現。因此，唯識家認為：只有修實踐以迄無分別智起，把一向套在存存自身身上的能取、所取的糾結解開，它纔能如實展露。這時，由於它已成為最高智慧的對象，所以稱為圓成實自性。唯識家的這種三自性關係，使他們在考慮勝義、世俗的問題時，不必從存有自身說，而是收入主體之智上判別。依主體之活動，能如實知，不起概念、不起影像，便是勝義諦，即所謂「正智緣如」；否則便是世俗諦。所以安慧解世俗，特重心的分別活動（*vikalpa*，據山口益校訂的安慧以施設（*prañāpī*）、知行（*pratīpatti*）、顯了（*udbhāvanā*）三義解世俗，而此三義都可歸結為心的分別活動）。這種解釋是傳統疏家所未能正視的。

佛教傳入中國後，般若學先受注意，二諦問題不久成為討論焦點之一。據吉藏（公元五四九—六二三年）『二諦義』及『大乘玄論』總結，有十四家，而且都是尋求二諦關係的，其中以僧旻（公元四六七—五二七年）的二諦一體說、智藏（公元四五八—五二二年）的中道為體說、和道綽（生卒不詳）的二諦異體說為代表。吉藏認為，這三家講法雖然意趣不同，但都是以二諦為境，即把二諦看成客觀上的兩種理，即所謂「理二諦」，這樣便成「盡名二見」，其實，依『中論』原意，二諦的建立只可以說是「於二諦」，即「於世人為實」及「於聖人是實」，此「實」分別依凡聖心靈而起，而從屬於主體，並非說客觀上有二理。由「於二諦」，吉藏進一步指出，其真正的意義在說教，方便引導

衆生。爲了證成此說，吉藏取『中論』『觀四諦品』中的兩首頌來證明：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」由此可見，二諦是爲教門而立，這就是「教二諦」。至於所示之理，亦即諸佛說教的最終目的，吉藏認爲只有一，即超絕言詮的眞實存在。所以最後的歸結，是不二之理，中道之理。於實境則爲無所得，爲空。

吉藏這樣劃分理、教二諦，從另一個角度看來，亦可以說是對佛家的化度精神有更充分的了解。這一精神原爲『法華經』所重，一切佛的言說都是當機成教，所以無不究竟，問題是：所有這些佛的教法是否亦可以安排成一個有機的連結，以見其層層遞升之勝義，並證明其義爲說教之目的而設？結果吉藏運用中觀學派的雙遣辯證方法（中觀以此說中道，見上）；成功地結構出四重二諦的格式來。茲列如下：

- 第一重——說有（俗）——對毗曇（小乘）人說，由有說空（眞）——歸空。
- 第二重——說空有（俗）——對成實師之空有二諦說。說非有非空（眞）。
- 第三重——二不二（俗）——對攝論等大乘師之依他、非二非不二（眞）——分別有無說。
- 第四重——前三重二諦（俗）——對餘大乘師說，總歸無所得。言亡慮絕（眞）。

此外，與吉藏有相同意趣，以二諦的遞升關係來組織及貫通所有佛的言教的是天台智顗（公元五三八——五九七年）的七重二諦說。智顗先以藏、通、別、圓四教來判分佛的一代教法的性質，認爲除各教中所說的二諦關係外（若剋就此四教之格式言，則與吉藏之四重二諦相通，空有內容的解釋則有異），後二教之眞諦亦可以分別與其前一教或二教之俗諦相結合而成一新的二諦關係，由此二諦遂發展成七重（參看『法華玄義』卷二，『涅槃經疏』卷十二）：

- 一、藏教二諦——實有（俗）——生滅二諦。實有滅（眞）。
- 二、通教二諦——幻有（俗）——無生二諦。幻有即空（眞）。

- 三、別接通——幻有即空不空（眞）——單俗單中二諦。
- 四、圓接通——幻有即空不空、一切法趣空不空（眞）——單俗複中二諦。
- 五、別教二諦——幻有、幻有即空（俗）——複俗單中二諦。不有不空（眞）。
- 六、圓接別——幻有、幻有即空（俗）——複俗複中二諦。不有不空、一切法趣不有不空（眞）。
- 七、圓二諦——幻有、幻有即空（俗）——不思議二諦。一切法趣有、趣空、趣不有不空（眞）。

由上表所列，可發現自別教起方有中道可說。蓋藏教中祇是實生實滅，通教中雖已知有、空統一，但中道之層次尚未顯，必待雙遣之後，至別教位置，以非二非不二爲眞諦時，方發現中道之眞實存在。但此中道，依智顗說，尙是單中（但中），單中即表示其所統之上下兩層對立不一定相即，只有在圓教之中道（複中）纔能顯出一切法全眞全俗而相即。所以由此七重二諦之升進，亦可以看出天台的圓教的標準。

吉藏、智顗的二諦結構，雖然內容互異，但在佛教的用途上仍然相同，這就是可以作爲一個實踐觀法的理論根據，以次第提升主體的精神境界，最後得證本體。唐以後，另一個作此設計的是玄奘的弟子窺基，他把『瑜伽師地論』中所說的四俗一眞與『成唯識論』所說的四種勝義糅合爲四重眞俗對辨的形式，這是中國唯識宗的四重二諦。如下：

- 第一重——世間世俗——我法皆有——攝假從實。世間勝義——五蘊等三科。
- 第二重——道理世俗——四諦因果——攝境隨識。道理勝義——證得世俗。
- 第三重——證得勝義——二空所顯眞如——攝相歸性。勝義世俗——勝義勝義——一眞法界。性用別論。
- 第四重——勝義勝義——一眞法界。

（下轉第12頁）



# 智者大師釋禪波羅密門

智 銘

智者釋禪波羅蜜門有三意：第一、標禪門。第二、解釋。第三、料簡。

## 第一、標禪門

如依各經論的說法，禪門有無數無量，如果將其歸納，可分為二大類，就是色門與心門。因摩訶衍中偈云：「一切諸法中，但有名與色，若欲如實觀，亦當觀名色，雖癡心多想，分別於諸法，更無有一法，出於名色者。」故色門佔很重要的地位，今將色門又可分之爲二。一者不淨觀門；二者阿那波那門。心門則唯有一門，如經中說：「能觀心性，名爲上定。」這是色門之外別立心門。但心門仍可分爲三門：一、世間禪門。二、出世間禪門。三、出世間上上禪門。這可以由大集經看出來，大集經中說：「有三種攝心：一者出法攝心。二者滅法攝心。三者非出非滅法攝心。」以上的這些禪門分類，是行者應該首先知道的。

## 第二、解釋

這三個禪門，每一門又各有兩種意義。一是別義；二是通

義。

壹、別明門者：所謂「門」必定能通。如世間的門通過以後，一定有一個可到的處所。行者修學禪定的門徑，有以：

一、以息爲禪門者：若因息攝心，則能通行心。至四禪、四空、四無量心、十六特勝、通明等禪。即是世間禪門，也叫出世攝心。此一往據凡夫禪門。

二、以色爲禪門者：如因不淨觀等攝心，則能通行心，至九想、八念、十想、背捨、勝處、一切處、次第定、師子奮迅超越三昧等處。這即是世間禪門，也叫滅法攝心，一往據二乘禪門。

三、以心爲禪門者：若用智慧反觀心性，則能通行心，至法華、念佛、般舟、覺意、首楞嚴諸大三昧及自性禪，乃至清淨禪等。是出世間上上禪門。亦名非出非滅法攝心。此一往據菩薩禪門。

因爲有以上的這些意義之故，所以約這三法爲門。但既然諸法爲量，爲什麼只取這三法爲禪門呢？這可以畧約地說明有三意

，所以立三法爲門。所謂三意者，是一如法相；二隨便易；三攝法盡。

一、如法相者：如大集經說歌羅邏時，即有三事，一命；二暖；三識。有出入息者，被名爲壽命。不臭不爛時，被名爲暖。就是因爲業持火大，所以地大，水大等色不臭不爛。由命、暖二者因緣和合而生的心意，就被名之爲識。那就是剎那覺知的心。由命、暖、識三法和合，從生至長，無增無減，愚夫不了解這種和合是虛幻的假相，於中妄計我、人、衆生，以致作諸業行，心生染著，顛倒因緣，往來三界。是以，若追尋世間一切現象的源本，總不出這三法。所以三法爲門，不多不少。

二、隨便易者：立三法爲門以後，如因息修禪，則有兩種便利；一是疾得禪定，二是易悟無常。以色爲門者，也有兩種便利：一是能斷貪欲；二是易了虛假。以心爲門者，也有兩種便利：一是能降一切煩惱；二是易悟空理。

三、攝法盡者：因這三法是禪門的根本之故，舉要說三三開，即無量。如息門中，或數、或隨；或時觀息，因修法不一，所以所到的境界亦異。又如色門中，或緣外色；或緣內色；或作慈悲；或緣佛相，乃至得解實觀。因修法不一，所到境界亦異。又如心門中，或止、或觀；或覺、或了；或覺了諸心入於非心、覺了非心出無量心；或覺了非心非不心；能生一切心非心。如是緣心的修法不同，所到境界亦異。

所以說，這三門攝一切禪門。

式、通名三門者：這三法通得作世間、出世間、出世間上上等禪門。其道理詳分如下：

一、如息法不定，但屬世間禪門，何以得知屬世間禪門呢？如毘尼中佛爲聲聞弟子說觀息等十六行法。弟子們聞法以後隨教而修，皆得聖道。所以知道這世間禪門，也是出世間禪門，就是大乘門者。如大品說：「阿那波那，即是菩薩摩訶衍。」又觀音經約數息辨六字章句，明三

乘得道。由這，豈可能說他們僅是世間禪門？

二、色法爲門，也不僅僅是二乘人所行的，而不通大乘及凡夫外道，何以這麼說呢？如涅槃經中說：「外道但能治色；不能治心，我弟子善治於心。」所以由此知道凡夫是觀色的。但大乘也觀色，如大品中說：「脹想、爛想等，是菩薩摩訶衍。」脹想、爛想分明是觀色，是凡夫行，但佛却許爲摩訶衍。所以這種觀法又豈僅是出世間禪門？

三、約心爲門：這也不是菩薩專用的禪門。爲什麼呢？因爲外道也觀心，而能起四十八見。凡夫能緣心入四空，通到聲聞人境界。如涅槃經說：「我弟子善治心故，能離三界。」凡能通達聲聞境界，由聲聞善於治心而離三界。這又豈能說只有菩薩能修出世間上上禪門？

由上的分析，當已知道三門可以互通，但是只因爲凡夫、聲聞、菩薩這三種人用心的不同，所以發禪得道，亦各不同。各凡夫、聲聞能與菩薩一樣發心，勤求精進，那末，他們的發禪得道，必然是相同的。

### 第三、料簡通到二門

既然三門可以互通，爲什麼前面又要作那麼多的分別述說呢？這得知道，一切義理，有通、有別。因爲教門對緣、益物不同，所以前面作分別說，沒有錯誤。再說，前面所說的，是方便說法，而不是了義的說法，是不可定執的。

既然三門能互通，行者在事中數息，而能學得證九想、八背捨。自性等禪嗎？這可以說能得；也可能不得。一般說來，初學者不得，二乘學自在定者能得。菩薩具足方便波羅蜜者，隨意可得而無障礙。爲什麼初學的行者因數息發九想、背捨、念佛、慈心而不能得證呢？這些初學者之所以有這些成就，是因發宿緣，不是賴正因修得證，緣盡則滅謝不進，終不成就次第法門，至下內方便中，明善根發相，當廣分別。其他二門類推可知。

# 喇嘛教形成的特點問題

丁漢儀、溫華、唐景福

喇嘛教是中國佛教的一支。它以西藏地方為中心，傳播於康藏高原和蒙古等廣大的地區，已有千餘年的歷史。對藏、蒙古等少數民族產生過重大的社會歷史作用，迄今仍有一定影響。本文試圖對喇嘛教形成的特點問題作初淺的探討。

## 一

喇嘛教是西藏佛教的另一稱謂。它的出現是佛教傳入西藏後比較後期的事。以「喇嘛」名其教，在經教上似乎是有點根據的，也反映了西藏佛教的某些實際情況。佛教規定佛徒修道的根本是必須敬信依止具德的善知識，即嚴格地信從師教，從初發善心到成佛都必須依靠瞻奉師長才能獲得。上師和佛是同等地位，與佛的教法合稱佛、法、僧三寶。

在西藏佛教中，對喇嘛的敬信尤為注重。「喇嘛」藏語意為「上人」、「上師」，原為藏人對佛教高僧和寺廟首領的尊稱，後來對一般出家的僧人（藏語稱為扎巴）也尊稱為喇嘛。喇嘛在過去的西藏社會具有特殊的地位。藏諺說：「無喇嘛上人，如何得近佛！」可見喇嘛受人敬信之深！佛教傳入我國西藏，形成具有自己特點的佛教後，又轉而逐漸傳播於蒙古、土、裕固、納西

等少數民族地區。

在佛教傳入吐蕃以前，人們信仰的是萬物有靈的本教。西藏本教的原始形態早失真傳，最早的有關記載又「晦而不彰」。『新唐書·吐蕃傳』說：「其俗，重鬼右巫，事羯毘為大神。」西藏宗教史籍的有關記載中亦約畧提到，從聶赤贊普到囊日松贊三十一代均以本教治國。本教神道分為天神和魔神兩大類，溝通人與鬼之路的巫人稱為「本」。在當時吐蕃社會生活中，這種原始的神靈崇拜的本教享有支配的權威，「上祀天神，下鎮鬼怪，中興人宅」，施行各種巫術。有燒施的修火神法，有用「色線、神言、牲血等而為占卜」的卜巫術，有「善為死者除煞，鎮壓凶厲、精通各種巫覡之術。據稱「有三百六十種禳祓法，八萬四千種觀察法，四冥想法，……三百六十種送葬法，八十一種鎮伏法」，還有「黑病書、華壽書、白醫書、黑禳解法」等①。社會生活的一切，舉凡「為生者除障，死者安葬，幼者驅鬼，上觀天象，下降地魔」，「納祥求福，禱神乞藥」，「興旺人財」，以至「指善惡路，決是非疑」，「護國奠基」②，都仰賴於本教，這種多神崇拜是原始的信仰。所以儘管佛教在毗鄰西藏的印度已流傳千餘年，但一直未能進入西藏，其基本原因在此。

公元七世紀，吐蕃奴隸制政權建立，幾乎在同一時候，佛教開始分別從我國內地、尼泊爾和印度三路傳入西藏。松贊干布（？—六五〇）時，尼泊爾尺尊公主和唐室文成公主（六三九年和六四一年）先後出嫁吐蕃，與此同時，松贊干布派出端美桑布赴迦濕彌羅學梵文歸來，隨着這兩件重要的歷史活動，佛像佛經開始傳入西藏。但是在意識形態領域裏，傳統是一種巨大的保守力量。佛教一開始傳入西藏，很自然地就受到本教的抵制，佛、本之間的鬥爭歷二百年而不息。由於社會經濟政治的需要，終於出現本教衰退，佛本融合，佛教在西藏傳播發展的歷史局面。

從兩位公主入藏，松贊干布為她們修建佛殿起，佛教逐漸傳播，佛、本鬥爭也日趨激烈。以松贊干布的權威，他在這些修建佛殿時，也還有本教徒的干擾破壞。大昭寺的修建即是一例，「晝日所築，入夜悉為魔鬼摧毀，不見餘痕」③。所謂「魔鬼」，實是指的本教徒。為了緩和佛本之間的矛盾，在大昭寺建成時，不得不「於四角畫卍字，以娛本教徒，畫方格以娛平民」，用以照顧傳統的信仰④。在松贊干布死後的半個多世紀內，不見佛教有什麼傳播的歷史記載，甚至文成公主帶去的覺臥佛像也被抬出大昭寺封埋起來。七二七年，唐僧慧超從印度回到西安，在其「往五天竺國傳」中也說：「至於吐蕃，無寺無僧，國王百姓等總不識佛法。」看來，在此時期佛教並沒有得到怎麼傳播，而本教似乎還有了發展，並「有本教之見可說」⑤。到赤德祖贊（棄隸縮贊七〇四—七五四）時，金城公主出嫁吐蕃，贊普曾派桑布等人到長安求法取經，「於扎瑪的噶菊建寺」。赤松德贊（七五四—七九七）時，佛教又有進一步的發展。經過赤松德贊迎請印僧靜命、蓮花生和漢地僧人講經說法，以及下令臣民歸信佛教，禁止本教等一系列措施，本教受到重大打擊。本教的許多法術除占卜推算、祈福禳祓等外，大多從此逐漸失傳。赤松德贊的強制干預，加速了本教的衰落。為了使本教能長期存在下去，本教信徒們將佛經篡改為本經。篡改的本經稱為「覺本」，即翻譯的本教。如將「廣品波若改為康勤，二萬五千頌改為康窮，瑜伽師地改為本經，五部大陀羅尼改為白黑等龍經」⑥。「用無常、業果、慈

悲菩提心三身、十地以及戒律儀軌等佛教理趣修持來充實本教，從而本教也改變了自己原來的面貌，以致後來形成喇嘛教的一個旁系。但是本教徒們這種篡改佛經的活動，因遭到贊普的嚴禁，只得將本經埋藏起來，直到朗達瑪毀佛之後，才發掘出來，復得流傳。

佛教在鬥爭中也吸取了本教內容。他們宣稱蓮花生「收伏藏土諸惡毒天龍」，「調伏鬼魔」⑦，這實際是佛教將本教的某些神祇和法術吸收過來，虛飾渲染，用以自重的說法。過去，拉噶瑪霞寺（即拉薩垂仲殿）和哲蚌寺所屬的吹忠殿（護法殿）以及各地大寺廟中的「乃琼」也有女喇嘛，有的可以娶妻生子，受到人們的信仰。有趣的是敦煌等地的古藏文寫本文書卷中，發現有這樣一則祈願文：「嫫嫫敬獻髮辮一穗，祈賜福壽吉祥，願得安康解脫」⑧。「嫫嫫」是吐蕃時期的本教女姓卜者的尊稱，也是贊普的乳娘。嫫嫫成了佛教的祈願人，這表明到公元九世紀佛教不但把本教的神祇、儀軌以及所謂「調伏」的方法，吸取改造成為自己者也拉進佛徒行列中來了。

喇嘛教的形成，還和內地佛教宗教關係一直綿延不斷。吐蕃向唐朝求經、學法、請僧，漢僧入藏傳經講法、譯經，都是有史可尋的。如松贊干布時，有漢法師安壽大和尚（一作大壽天和和尚）與端美桑布等共譯佛經⑨；赤德祖贊時自漢地翻譯佛經，迎請和尚多人⑩；赤松德贊時，有入藏漢人後裔桑希（即禪師之音譯）到長安取經，唐朝給予大批青紙寫金字的經籍⑪；漢僧大乘和尚（摩訶衍等）在這些傳播禪宗，七八一年唐朝廷應吐蕃請求，派僧人良瑒、文素赴藏講法，兩年一換⑫；八二四年有吐蕃使者到靈武節度使求五台山寺廟圖⑬等等。這些史實均說明漢藏之間宗教關係的淵源。特別值得一提的，是大乘和尚等傳播禪宗和大乘顯教經籍的翻譯所留下的影響。禪宗是我國內地佛教宗派，有關宗教史曾評論禪宗頓悟成佛的禪定和西藏密教金剛乘的即生成佛「無有差異」⑭。赤松德贊時，在修建的桑耶寺內設有那禪部（靜慮州，專修禪定）與密宗部（眞言州）同列。後來只是由於赤松德贊的干預，經過印僧蓮花生與摩訶衍的辯論，禪宗才據傳

失敗被禁，但其思想並未消失，且仍影响到後來的喇嘛教。

據『登噶爾瑪目錄』，前宏期翻譯整理的經籍多屬大乘顯教，這也和受漢地佛教傳播的影响是分不開的。唐、蕃之間的文化交流極其密切而廣泛，佛教經籍的翻譯傳播是其中重要的一部分。漢譯佛經在藏地廣泛流布，藏譯佛經也受此影响。棄隸縮贊時「自漢地甘肅翻譯金光明正法律分別品」<sup>⑮</sup>。像這些見之於史籍的，我們已在上邊提到了，又根據河西古藏文寫本文書，其中經卷『大乘無量壽宗要經』是照當時在河西廣泛傳抄的漢文卷子譯製的。『無量壽經』一直是喇嘛們特別注重，幾乎每天必須誦讀的經典。文書中的其他經卷如『十萬般若經』、『大寶積經』、『大乘經纂要義』、『吉祥偈』等，多係從當時普遍盛行於漢地和西域的這些經籍翻譯過去也是很可能的。公元九世紀時精通漢藏文的著名譯師管·法成，在河西就翻譯過包括『大乘無量壽宗要經』等大量經籍。西藏著名佛籍目錄『登噶爾瑪目錄』中開列的般若、寶積等經籍，在河西古藏文寫本文書中得到了證實。這不能不是漢地大乘顯教對西藏前宏期佛學的影响。後宏期，佛教在西藏的再度傳播，和前宏期佛教始入西藏的情況一樣，也幾乎是在同時（十世紀下半期和十一世紀初）分從漢地和印度兩路再度入藏。一路是由寶賢譯師等在上部阿里地區自印度傳入，多係密教，史稱上路弘傳。另一路是由喇欽貢巴饒賽從下部朵康地區（今青海西寧）重新點燃起佛教的餘火，經魯梅等傳入衛藏，史稱下路弘傳，較上路弘傳時間還早一些。貢巴饒賽在青海河源地區還曾從漢僧受戒，其佛教傳承為後來形成的寧瑪派和格魯派所承繼<sup>⑯</sup>。以後西藏佛法大興，滙合兩路宏傳，產生了許多宗派。此時內地佛教却已日趨衰落。到了元代以後，藏漢之間宗教關係的發展出現了和以往相反的新情況，藏地僧人到內地傳法講經者反到頻繁起來。統治者多次邀請喇嘛教高僧到北京、南京等都城講法傳經，對蒙古族地區和漢族地區都產生過影响。在這里順便提及一件有趣的事，不知在什麼時候，漢族地區所崇拜的關雲長神像，竟也被喇嘛教加以「調化」，委為「護法神了」<sup>⑰</sup>，在桑耶寺和扎什倉布寺等地建有其神殿，被藏人敬信祀奉，但却上

以「革塞結波」（藏語「格薩爾王」）的尊號<sup>⑱</sup>，將其「藏化」了。

從這幾方面的關係來看，是否可以這樣說。西藏佛教是在長期的歷史過程中，把印度佛教、漢地佛教和本教兼容並包，互相融合，而形成具有自己特點的喇嘛教形式了。

① 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』，「畧說本教源流」篇，劉立千譯，王沂暖校本。

② 王沂暖譯『西藏王統記』。③④同上

⑤ 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』，「本教之起源。」⑥同上

⑦ 王沂暖譯：『西藏王統記』。

⑧ 黃文煥：『河西吐蕃文書簡述』文物一九七八年，十二期。

⑨ 布敦：『西藏佛教源流』。

⑩ 『青史』。⑪同上

⑫ 『冊府元龜』卷九八〇外臣部通好。

⑬ 同上卷九九九外臣部請求。

⑭ 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』

⑮ 五世達賴：『西藏王臣史』。

⑯ 劉立千：『印藏佛史』。

⑰ 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』把這件事判為隋朝時三論宗的智者（吉藏？）「大師所調化，委為護法神。」

⑱ 參見『衛藏通誌』卷六。

## 二

注重密教，以密教為究竟，是喇嘛教各派的共同特點，故有西密之稱，它與稱為東密的日本密教是現今世界上僅存的兩個密宗派別。

密宗在公元二世紀時經印度的龍樹而得流傳，六世紀時廣為傳播。八世紀初印度密教僧人善無畏等來到長安（七一六年），翻譯經典，密教開始傳播，得到唐玄宗至德宗四代君主的信奉。共約經歷百年，到九世紀中期以後就漸告衰絕了。在此百年期間，正是唐、蕃交往極為頻繁的時期，是否有密教從內地傳入西藏

的情況，無記載可考。但西藏宗教史記載，正是這時期，密教從印度傳入了西藏。公元七六〇年左右<sup>①⑨</sup>，吐蕃贊普迎聘烏仗那（今喀什米爾）密教僧人蓮花生入藏傳法，應是印度密教傳播的開始<sup>②⑩</sup>。當時在桑耶寺設有眞言州即密宗院。以後入藏印僧無垢友、法稱等都傳播過密法，但傳播的情況如何，未知究竟。史載蓮花生宏傳密法，畢竟是多所附會，荒誕不經，連宗教家也認爲「難於取決<sup>②⑪</sup>」。蓮花生的說教傳承既無可考，有關密教經籍亦未見流傳下來<sup>②⑫</sup>。密教由於其本身的眞言儀軌近似本教，可以取得人們的一定信仰而得傳播，但遭到的阻力仍是不小的，赤松德贊的正妃才邦氏斥責密教的「所謂嘎巴拉，就是人頭骨，所謂巴蘇大，就是掏出來的人的內臟；所謂岡陵，就是人脛骨做的號；所謂興且央希，就是鋪開來的一張人皮；所謂囉克多，就是在供物上灑的血（人血）；所謂曼陀羅，就是一團像虹一樣的彩色；所謂金剛杵士，就是帶有人骨做的花曼的人」。這不是什麼教法，而是從印度進入西藏的罪惡<sup>②⑬</sup>。「赤熱巴巾信佛，大力校訂和翻譯佛經，佛教有較大發展。但譯經多爲大乘顯教經論，密籍還是不多的。這可能是因密教本屬秘密修持，秘密傳授，翻譯自然受到限制。另一方面也由於當時藏王敕令不許隨意翻譯密經，因而譯經不多。

密教的進一步傳播和發展，特別是密教經籍的譯傳和研究，是在後宏期即十世紀中期以後。阿里僧人實賢（仁欽桑皮）等赴印度學密法，迎請印度超行寺名僧阿底峽入藏講經以後，印、藏僧人彼此往來頻繁，所學所傳密法甚多，且以瑜伽密和無上瑜伽密的各種教法爲指歸，從此密法大興，密教經籍的翻譯也漸臻完備，至元代匯集顯密經籍創編大藏巨典。

喇嘛教所以特重密教，首先是與其傳播的歷史時代密切相關。公元六、七世紀大乘密教已傳遍了北印度，從印度傳入西藏的佛教一開始就是北印密教，以後，北印密教又繼續不斷地對西藏施加影響。十世紀北印度密教出現的時輪派，也傳入了西藏。大乘佛教發展到密教，是走向衰落的象徵，「迷信巫覡之風，日益增長」，它「與印度教相混合」<sup>②⑭</sup>，和原來的釋迦教法相比，已

有天壤之別了。傳入西藏的正是這樣的佛教，進而又與西藏固有的原始本教相混合，更是一個混雜物了。

任何一種宗教在一個民族中傳播，主要不在於這個宗教本身能攝取人們的宗教心理，而是要以該民族的社會歷史條件爲根據。在西藏，由於長期的封建農奴制的社會壓迫，經濟、文化十分落後，人民生活極端貧困，這種社會條件，導致人們偏重教儀修持和迷信巫覡等宗教活動實踐，而不崇尚繁瑣的教理研習，這是使可快速成佛的喇嘛教或密教得以傳播和存在的基本原因。誰只要一心誦念六字明咒，供花敬佛，祭祀燒施，就可升登佛界。這種密教的民間形式，是一種廉價而又省力的精神依托。

密教是所謂法身佛（大日如來即毗盧遮那佛，爲密教尊奉的最高神），對自己眷屬所說的奧秘大法，都是用隱語、咒語秘密傳授，藏語稱「桑俄」，又稱「眞言宗」、「密咒」、「金剛乘」。其最大特點是以宗教活動的實踐爲主要內容，從徹底的信仰主義出發，通過念誦、供養、作法、護摩等種種儀式活動，達到所謂解脫成佛。任何宗教都要求絕對的信仰，密宗尤甚。它宣揚：「眞言」是如來的直接教導，只要堅信並且多念咒經，就可治病捉鬼，消一切罪，生無量福；也可以用來咒詛冤家和惡人，解仇洩恨，因而迎合世俗者的一般迷信心理，容易流傳。作爲密教徒修行者則只要按其規定的儀軌，經過上師（阿闍黎）灌頂傳授，合乎修持方法，就可以即生成佛，不必累世修行，不要苦讀大量經籍。它以一種神秘的信仰主義代替那些煩瑣的顯教教條，從而使佛國的極樂幻境離得人們更近一些。密教適合西藏社會的特點，其巫咒幻術儀式比較符合原有「重鬼右巫」的傳統信仰心理，因而入藏後較易爲人們所接受。特別是即身成佛的快速成佛法，對於等級十分森嚴，生產非常落後的社會，是具有相當誘惑力的。雖然由於密教神秘傳授和他們自身經濟生活條件等的限制，而難以修持，但他們却可以通過向密教法師尋求符咒巫術以祈福禳災，實現擺脫現世苦難的願望，那種用念誦眞言、供燈燒施、布施功德等簡捷途徑而獲成佛的方法，也是他們樂於接受的。因此，密教一直成爲喇嘛教的主要內容，各宗派都很重視它。

密教還由於它尊奉多神偶像的特點，使它能和本教結合並適應西藏社會。這些神佛偶像多從婆羅門教轉來，傳入西藏後，又把某些本教神拉入其行列，其數量之多，形狀的千奇百怪，簡直不可名狀。從觀音中分化出二十一個女神叫度母。還有所謂供觀修的各種本尊佛，如大威德是牛頭，金剛亥母是豬頭，馬頭明王是馬頭。還有供觀修的雙身男女裸體合抱的所謂歡喜佛，如上樂金剛和金剛亥母就屬這類。主佛之外，還有各種各樣護法神。如表示殘暴兇猛的「憤怒」神，表示慈悲善良的「智慧」神，以及色相莊嚴、遍體圓光的「愛神」等，是難以具體統計的。法身佛大日如來被稱為：「諸法之法相」，「我即法界，我即毗盧遮那」，也即是造物主，這使理性的精神實體進而具體人格化了。在密教修的「曼陀羅」中央大院，住的是這位最高的本尊佛。圍繞着中央大院的三重內外院，是其內眷及其它各種神像。如果說念真言還是以帶有抽象的信仰主義的密語布教，那麼，修壇城和修本尊佛則是進而以直觀主義施教，因為有了模特兒，就形象化了。灌頂入教受法完全是襲用古印度國王王太子在繼承王位時所舉行的儀式。曼陀羅上所構想的諸佛、諸菩薩聚集團，以及寺廟所列佛、菩薩、護法神、魔神等地位高低不同的神像，實際上是世俗的帝王將相譜在佛國的反映。把佛作為偶像加以祀奉，本是反原來佛教的，但對於皈依者來說，却比抽象的信條更為具體化、形象化和更有鼓舞性。這種樹立並崇拜偶像，進而由對佛像的崇拜變為對活佛的崇拜，說明密教更適合於西藏人神相通的原始觀念，是為統治者所需要的。

佛教原本是禁慾主義者，不論是小乘或大乘顯教都有不殺、不盜、不淫、不妄語四根本戒。至於女性是被岐視的，即使出家也不能成佛。婦女不能隨便進入寺廟，對女尼的戒律規定比男僧的多。但密宗却有些特別，它把女性作為修習密法不可缺少的條件和伴侶。寧瑪、噶舉、薩迦等派是這樣，格魯派也是這樣。格魯派嚴禁娶妻生子，不近女色，但在學習顯宗之後，進入修密宗階段，並不禁男女性生活。說什麼密教徒受用女人，是為道助，非同俗人娶室，叫做「雙修」，說什麼「男是智慧，女是方便」。

。所謂「方便」即方法，也就是「善巧」，意為取巧方法以達目的。密教修持中幾乎離不開女色，在曼陀羅裏有各種色相殊妙的「天女」作內眷，在佛菩薩中有「明妃」、「歡喜金剛」、「佛母」等本尊，受密教徒念誦、受持、修習、供養，此外還有專門講述男女如何結合雙修的密教儀軌，甚至宣稱攪女人是「攝護眾生」。佛教發展到密宗，一反禁慾主義而成了縱慾享樂主義。這種所謂「雙修」，既能滿足現世慾望，又能將來成佛作祖，帶着現世享樂進入來世享樂的佛國，物質的與精神的，出世的與入世的，它都佔有，越來越世俗化了。

① 劉立千『西藏佛教史』。② 同上

③ 普慧法日：『宗教流派晶鏡史』。

④ 布敦：『甘珠目錄』中載『旁塘目錄』，然其籍已佚。

⑤ 『貝瑪噶塘』第七九，引自王森關於西藏佛教的十篇材料。

⑥ 呂激：『印度佛教史畧·導言』。

### 三

在喇嘛教中盛行活佛轉世制，它是在西藏農奴制社會基礎上，喇嘛教寺廟僧侶集團為解決其宗教首領的繼承（法嗣）問題，取靈魂不滅說而建立起來的一種特殊的宗教傳承制度。

活佛，藏語一稱「阿拉合」，是對活佛的一般稱謂；另一稱「朱古」，是專指依轉世制度而取得活佛地位者。所謂活佛轉世，按喇嘛教的說法，係指大喇嘛和活佛生時修佛已斷除妄惑業障，證得菩提心體，生死之後，能不昧本性，不隨業而自在轉生，復接其前生之職位。藏語稱為「朱古」，蒙語稱「呼畢勒罕」。在清代，被中央政府授予封號的大活佛稱呼圖克圖（蒙語「佛陀」的音譯）。

活佛轉世制度始於喇嘛教的噶舉派噶瑪支系。轉世制創立之前，喇嘛教各派的傳承，有的是師徒衣鉢相傳，有的採取家族世襲。如薩迦派是昆氏貴族創立的教派，其宗教首領（法王）從教

派創始人衮喬杰波起，在該貴族中以封建宗法世襲制傳承，使宗教和政治、喇嘛上層和世俗貴族的統治利益統一了起來，既有利於教派之間的競爭，也能鞏固封建統治。公元十二世紀後半期噶舉派噶瑪支系形成，該支系第二傳承噶瑪拔希（本名却吉喇嘛）深習密法，曾受元帝忽必烈和蒙哥的召見，並被賜金印和金邊黑帽一頂，廣傳佛法於康、青、甘等地，使該派得到發展，為該派極有宗教地位的人物。一二八三年（元至元二十年），噶瑪拔希死後，噶瑪舉派為了同當時深受元朝信任的薩迦派進行政治角逐，維護本派利益，便以噶瑪拔希的傳承者央迥多吉為噶瑪拔希的轉世，稱為噶瑪噶舉派黑帽系第三世活佛，並追認其創始人都松欽巴和二傳噶瑪拔希為第一世，第二世，以後即世代轉生不絕。轉生制一經出現，其他各派繼起倣效，如法泡製，成為大喇嘛和宗教首領傳承的普遍通例。

十四、十五世紀之交，宗喀巴創立黃教。一四一九年宗喀巴彌留之際，以衣帽授其大弟子甲曹杰繼承甘丹寺第二任赤巴（大法台）。這時格魯派轉世制尚未產生。哲蚌寺、色拉寺和扎什倉布寺等建立後，黃教勢力發展很快。到十六世紀逐漸形成了龐大的寺廟集團，為噶瑪政權所支持的噶瑪噶舉派所不容，受到壓制，但當時格魯派又無有繼承宗喀巴威望的宗教領袖人物來維持局面。在此種背景下，一五四六年當哲蚌寺法台宗喀巴的再傳弟子根敦嘉錯死後，寺廟集團上層將從前藏堆龍地方找來年僅三歲的鎮南嘉錯作為根敦嘉錯的轉世靈童，充任黃教寺廟集團的繼承首領，這才開始了黃教的活佛轉世制。一五八〇年鎮南嘉錯在青海傳教，受到駐牧青海蒙古汗王俺答汗的寵信，並被贈以「聖識一切瓦齊爾達賴喇嘛」稱號，是為達賴名號的由來，以後即以達賴活佛名號世世轉生，為黃教的第一大活佛轉世系統。從五世達賴以後，在黃教中又相繼建立了班禪、哲布尊丹巴，章嘉呼圖克圖等大小眾多的活佛轉世系統。

喇嘛教採用活佛轉世傳承，開始僅限於在佛學上有高深造詣或對宗教發展有建樹的大喇嘛才可以，也比較符合佛教所稱的自在轉生的本義，但由於喇嘛一經轉生成為活佛，就具有特殊的社

會地位，所以一些並非佛法高深的僧人，也爭相擠入轉世活佛的行列，以取得僧侶貴族的地位，所以活佛轉世制愈來愈濫，活佛越來越多。

活佛轉世制的產生，也和西藏的原始本教信仰有一定的歷史淵源關係。本教神道崇拜日、月、星辰等天神，其最高者為父王天神，本教的萬物有靈論和天神與人君合一論——天人相通，是古代西藏人世代不易的信仰。佛教吸收本教的內容，把天神、佛和現世君王統治者合而為一。佛教的轉世輪回和化身說正好與本教的天人相通論相契合。這種結合，在八二三年（唐長慶三年）的「唐蕃會盟碑」（藏文）中就有所反映，已稱赤熱巴布贊普為轉世君王了。以後喇嘛教史籍乾脆把松贊干布說成觀音菩薩的化身，赤松德贊說成文殊菩薩的化身，把赤熱巴布說成金剛手的化身等等。以後，越來越離譜，化身說又發展為轉世活佛了。所以活佛轉世制的產生並非偶然，它是西藏社會傳統信仰的發展，是佛本的結合物。

佛教「靈魂不滅」說發展為喇嘛教的活佛轉世制，也是喇嘛教越來越世俗化的表現。事實上這個制度的產生，就是封建農奴制度的組成部份。不管喇嘛教給活佛轉世以何種宗教根據或賦予它以怎樣怪誕的奇祥靈瑞，但它確是噶舉派和薩迦派進行教派鬥爭的產物。從噶舉派黑帽系和紅帽系建立活佛轉世系統後，便各依其第一世活佛所受封賜的職位和權力，代代相承，與元、明、清中央政權維持密切關係。這兩個派系的歷輩轉世活佛受封為「法王」、「國師」等稱號者俱不少，他們依靠中央朝廷的支持從而奪得了地方的權勢。黃教在達賴二世至五世和噶瑪噶舉派的鬥爭中，活佛轉世制對維護黃教內部團結，增強對外鬥爭的力量等方面，也是起了重要作用的。如三世達賴在內蒙古傳法死後轉生於俺答汗之孫蘇密爾岱青台吉，從而使黃教與蒙古統治階層結成密切聯繫，獲得了他們政治上的一定支持。當黃教寺廟集團和噶瑪噶舉派鬥爭激烈之際，一六一六年四世達賴雲丹嘉錯死去，噶瑪政權藏巴汗即以不讓達賴轉生，破壞黃教活佛轉世制手段來壓抑打擊黃教勢力。經四世班禪羅桑却吉堅贊的調解，才使藏巴汗

收回成命，五世達賴得以坐床，黃教首領得以後繼有人，其勢力也才得以鞏固。從噶舉、格魯和其他教派的發展歷史，都可以看到活佛轉世的傳承辦法，對於進行教派之爭，鞏固發展寺廟僧侶集團的政治經濟勢力，都具有重要意義。它可以使僧侶領導層保持相對穩定，並能名正言順地，繼承上世宗教首領的社會關係，使轉世者及其僧侶上層集團以承襲和維護其既得的特權地位，擴大影響，增添屬寺，壯大宗教勢力，甚而凌駕世俗封建主之上，與之抗衡。

喇嘛教寺廟一般都擁有獨立的寺廟經濟，活佛作為寺廟僧侶集團的首領，也是封建農奴制生產關係的體現者，較大的活佛還是地方的政教首領。正因為活佛具有宗教的、政治的雙層尊榮地位，所以僧俗農奴主為爭奪此一名位，或則賄賂串通作法降神者，私相指定轉世靈童；或則不惜重金捐買格西、堪布，以求轉世。由此造成活佛轉世的泛濫，轉世制也就成為僧俗統治者之間爭權奪利，進行權力再分配的一種手段了。

#### 四

喇嘛教在其發展的過程中，它始終是得到統治階級的支持並與政治相結合的，最後乃至形成「政教合一」的制度，這是我國西藏宗教史上的特殊現象。

前面我們已經說過，吐蕃原以本教治國，本教師有很高的社會地位，彼認為是掌握部落的禍福興衰和農牧業生產豐歉命運的，他們可以主持祭祀參與會盟和軍政大事，佛教與本教鬥爭的結果，原來本教師們的社會地位，逐漸為佛教僧侶們所代替，國之政事，必以桑門參決<sup>25</sup>。赤松德贊和赤熱巴巾時，已有僧人參政了。貝欽布雲丹增會執掌吐蕃軍政大權，位在大論之上，稱為本闡布，為唐蕃會盟吐蕃一方的主持者；其他一般出家僧人由於規定的每人獲得七戶平民供養和免賦免役的權利，也上升到特殊地位。這時佛教與政治的結合畢竟還是初步的。因為佛教的傳播還是有限度的，儘管倡佛和譯經的活動，使佛教文化包括文字、聲明、因明和宗教思想等得到人們的重視，逐漸成為吐蕃文化的一

部份，但它還沒有和吐蕃的典章制度結合起來。僧人參政和獲得供養的特權，主要並非由於他們是佛教徒，而是因為他們出身於奴隸主貴族的緣故。所以九世紀中頁隨着吐蕃奴隸制政權的滅亡，僧人參政和接受供養也就一起完結了。

後宏期，佛教與政治的結合又揭開新的一頁。自吐蕃政權瓦解後，藏區社會開始向初期封建制過渡。吐蕃本部和其屬部各自為政，分裂割據，西自拉達克、古格（阿里），東至桑耶、雅隆，地方勢力最大者為阿里王、桑耶王，都各自雄據一方。各地方雖然是分散的，但政治上比較穩定。十一世紀中頁，地方割據勢力的統治已經鞏固。新的封建主為了鞏固他們建立起來的制度，需要一套新的上層建築為他們服務。他們各自派人到安多區和印度學法求師，特別是在阿里王意希沃和桑耶王意希堅贊的提倡下，朗達瑪毀法後曾經一度中斷數十年的佛教，再度在西藏傳播並更為發展起來，所以復興的佛教從一開始就和地方封建勢力緊密結合起來。如桑耶王意希堅贊自稱「阿大」（藏語領主、君、王之意），又是桑耶寺寺主；阿里王意希沃本人又出家為僧，稱為「拉（天）喇嘛」，喇嘛僧徒依附他們而獲得供養，寺廟得到他們的資助而修建。由於各封建領主割據分散，依附於不同領主集團的喇嘛僧徒之間也出現了門戶之見。本來進藏傳法的僧徒有青、康、河西，于闐等地的，也有印度、喀什米爾等國的，法派不一；藏僧學佛譯經，收徒傳法，也都各有門庭。這些不同的流派和門戶，「設道佈教，各化一方」，「各標一勝，各樹一幟」<sup>26</sup>，以歸附者多，便形成自己的宗派。從十一世紀起陸續出現了二三十種教派和教派支系。這些教派「絕少有如印度宗派，純依見地而立宗名」<sup>27</sup>，而是根據某種政治需要，隨地方名稱，祖師名稱或某一宗教學者之名而立為宗派名。教派的創始者大多是出身於舊貴族依附領主的僧人，或本人就是領主集團的代表人物。一〇七三年因建薩迦寺而立的薩迦派，實際上是封建領主昆氏家族的教派，薩迦寺是其家廟；噶舉派的蔡巴噶舉支系，後來（十三世紀）也與領主噶爾家族結合為一了；帕竹噶舉支系創立後，其法嗣後被當地朗氏封建家族子弟所繼承，不久即轉為朗氏家族

所世襲了，帕竹萬戶長兼帕竹噶舉派的宗教首領，稱為「喇本」（喇嘛萬戶長），後來干脆規定，帕竹政權的繼位者必須是出家僧人。總之，政教合一的雛形已經在這些割據地區和教派中出現，不過還沒有形成全藏統一的組織。元朝封薩迦派首領八思巴為帝師，西藏政事「設官分職而領於帝師」、「帥臣以下，亦必僧俗並用，軍民通攝<sup>25</sup>」，結束了封建割據狀態。薩迦派代表元朝中央政府實現了對西藏的政治統一，但宗教上薩迦派並未駕凌他派之上，各教派寺廟僧侶仍然各自依附其地方勢力，自行其是；各地方萬戶長只是接受薩迦派的政治領導（也即元朝中央政府的領導），其所屬宗教組織與薩迦派是並行而獨立的，這就是說，喇嘛教與政治還未達到完全的統一的結合。

宗喀巴創立的黃教，經過約二百餘年的發展，至一六三九年在和碩特蒙古固始汗的幫助支持下，取得了對全藏喇嘛教的領導權。一六五二年經清朝政府敕予五世達賴「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇垺達賴喇嘛」封號，作為喇嘛教的最高宗教首領得到中央政府的正式確認。五世達賴採取一系列措施，如清理各教派寺廟、僧徒人數和屬民戶口，規定寺廟經濟制度，建立黃教寺廟組織機構和僧官任免以及喇嘛學經等宗教制度，為建立全藏的統一的政教合一制度，使黃教寺廟統治集團取代全藏的政治統治權力，建樹了巨大的「功績」。但是在五世達賴之時，西藏的政、教二權至少在形式上仍是分立的，分由固始汗和達賴執掌。只是到後來，經過黃教寺廟集團首領桑結嘉錯和固始汗子孫的爭奪，以及清朝平定珠爾默特那穆扎藏王的叛亂，政治權力才轉移到宗教寺廟即達賴活佛轉世系統手裏，一七五一年清朝改革西藏政制，設置駐藏大臣，並授予七世達賴政治權力，建噶廈政府，規定各級機構僧俗并用，僧高於俗，歸駐藏大臣和達賴統一領導。這樣，由黃教寺廟僧侶統治集團和世俗貴族聯合統治西藏的典型政教合一制度，便從此完善地確立了。

<sup>25</sup> 『新唐書·吐蕃傳』。

<sup>26</sup> 劉立千：『印藏佛教史』。

<sup>27</sup> 善慧法日：『宗教流派晶鏡史』「別說各宗之創立」。

<sup>28</sup> 『元史·百官誌』。

## 廣備蓮位蓮龕

### 方便安置先靈啓事

鑒於近年新界土地發展迅速，部份寺院庵堂面臨遷拆；對於歷年所設之靈位、骨灰位，恐一時不知如何安奉。敝寺有見及此，乃增設大量蓮位及骨灰龕位，方便諸大小道場提供遷奉之需。如蒙垂詢，請電：

〇一四〇八〇一七 釋聖演洽商

南天竺敬啓

# 梵文文法自學法

吳汝鈞編著

g. 另外一種辦法是，不管所屬複合詞的最後的組成分子屬那一種語尾變化形式，都可在其最後的組成分子的語幹上加上 -ka, -kam, -kā, 以分別得陽性、中性、陰性的所屬複合詞。

h. 以下是一些所屬複合詞的例子：

dīrghakeśa, 由dīrgha (長) 與keśa (髮, 毛) 組成, 表示“其髮長”之意。陰性則為dīrghakeśā。

mahābāhu, 由mahā (大) 與bāhu (臂) 組成, 表示“具有粗大的臂”之意。

anyarūpa, 由anya與rūpa (形相) 組成, 表示“具有其他形相”之意。

sumanas, 由su與manas (心) 組成, 表示“具有好的心意”之意。

aprajā, 由a-與prajā組成, 意即“沒有孩子”。

cāracakṣus, 由cāra (偵探) 與cakṣus組成“具有偵探的眼睛”之意。

rāmanāman, 或rāmanāmaka, 由rāma與nāman組成, “其名是rāma”之意。

E. 大部份的所屬複合詞都可以作格限定複合詞看，在這種情況，當然其意思也變了。就上面舉的例子看，若當作格限定複合詞，則其意思改變如下：dīrghakeśa指“長髮”；mahābāhu指“大手臂”；anyarūpa指“另外的形相”；sumanas指“善心”；aprajā 如當作格限定複合詞來看，並無意義；cāracakṣus指“偵探的眼睛”；rāmanāman指“Rāma的名稱”。格限定複合詞的性，由其最後一組成分子決定；所屬複合詞的性，則由其前述詞決定。如rāmanāman, 若指“Rāma的名稱”，則必然是中性；若指“那個稱為Rāma的人”，則必然是陽性。

F. 對於特別長的複合詞的處理：對於特別長的複合詞的分析，通常的方法是從後面看，把最後的組成分子分離開來，視整個複合詞是由此一最後組成分子與其他部份合成，然後再以同樣方法分析此“其他部份”，如是下去，至此“其他部份”被完全化解為止。例如sarvabhūmirājarājakīrticchāyā 一複合詞，其處理步驟可如下：

a. 將之視為格限定複合詞，分解為sarvabhūmirājarājakīrti與chāyā, 其限定是屬格的限定，故其意即是“一切～大地～王～王～光榮的影子”。

b. 將sarvabhūmirājarājakīrti復視為屬格的格限定複合詞，分解為sarvabhūmirājarāja與kīrti, 其意即是“一切～大地～王～王的光榮”。

c. 將rājarāja視為屬格的格限定複合詞，分開為rāja與rāja, 解為“王中之王”。

d. sarvabhūmirājarāja 又是屬格的格限定複合詞，意即“一切大地的王中之王”。

e. sarvabhūmi是同格限定複合詞，為“一切大地”之意。故整個複合詞的意思是：“一切大地中的王中之王的光榮的影子”。倘若此長複合詞作所屬複合詞看，則其意當變為“其影子是一切大地中的王中之王的光榮”。

## 生字彙

|            |                                                         |
|------------|---------------------------------------------------------|
| a-, an-    | 在所屬複合詞中，這字首表示“否定”，“沒有”的狀態；在同格限定複合詞，則是“非”之意。參考課文Ⅲ C 點。   |
| jīvitam    | 生命                                                      |
| duḥkham    | 煩惱，苦惱，痛苦                                                |
| dus-       | 在所屬複合詞中，這是“具有不好的”之意；若在同格限定複合詞，則是“壞的”，“不好的”之意。參考課文Ⅲ C 點。 |
| nis-       | 在所屬複合詞，這是“在外”，“空却”，“缺乏”之意。參看課文Ⅲ C 點。                    |
| sa-, saha- | 在所屬複合詞中，這是“伴隨”，“擁有”之意。參看課文Ⅲ C 點。                        |
| su-        | 在所屬複合詞中，這是“具有好的”之意。參看課文Ⅲ C 點。                           |
| sukham     | 快樂，舒適                                                   |

### A. 翻譯下列複合詞（先作格限定複合詞看，再作所屬複合詞看）：

- |                     |                   |
|---------------------|-------------------|
| 1. madhuvāk         | 2. puṣpatīra      |
| 3. jalahasta        | 4. sarvarājyanṛpa |
| 5. adharma          | 6. duṣkīrti       |
| 7. vīramitra        | 8. dharmapatnīka  |
| 9. kathākīrti       | 10. atithikīrti   |
| 11. nadīmātrka      | 12. sūryacakṣus   |
| 13. sagajāśvanagara | 14. ratnadhana    |
| 15. sūryamitranāman | 16. pitrācārya    |
| 17. śatrukopa       | 18. śūdrācārya    |

### B. 翻譯以下語句為語體文：

1. dhanurhasto vīro rājasakāśamāgacchannirduḥkho bhavetyavadacca.
2. ye manuṣyā aputrāsteṣāṃ jīvitam duḥkhameva.
3. yasmātvadrāje 'dharma eva vardhate tasmāttannirbrāhmaṇamīti brāhmaṇo 'vadat. (yasmāttasmāt的結構是由于~所以之意)
4. kadā loko 'yaṃ niryuddho bhavedityamanyata sa vīraḥ.
5. ayaṃ lokaḥ sarājyanagaragrāmo mamaiva bhavatvityavadadrājā.
6. yadyasūryo bhavedayaṃ loko yadyapyabrāhmaṇo bhavelloko yadyapi vā nirjalā bhavedbhūmistathāpi tvamevāsyā lokasya rājetyapaṭhatkaviḥ.
7. sapuṣpavṛkṣodyāneṣvakrīḍatsabhrātrpatnīko rājarājanāmā nṛpāḥ.
8. na kutrāpi niragnibrāhmaṇagrhaṃ mama rāje bhavedityamanyata rājā.  
( agni即聖火，為婆羅門所應具備者 )

9. nirdhūmamagnīmapaśyacchiṣyaḥ kimetadityamanyata ca.  
 10. sa vīro rājamitraḥ.  
 11. sa vīro rājamitram.

## 第十九課 第二種活用動詞 ( athematic verbs ) : 第二類

I. 第二種活用動詞：在第一課，我們敘述了各類的第一種活用動詞（第一、四、六、十類）的現在式語幹的形成法，以下三課，我們將處理第二種活用動詞。這種動詞的特色是一般來說在語尾變化之前，不必加上連接母音-a-。

要注意的是，第二種活用動詞的語幹有強弱之分。以下範圍者是強語幹：

- 現在主動式第一、二、三身單數
- 半過去主動式第一、二、三身單數
- 命令主動式第三身單數
- 命令主動、中間式第一身單、雙、眾數（這極其少見）其他的形式，都是弱語幹。

II 第二類動詞：這類動詞的語尾變化直接加在動詞的語根上。這動詞語根，在強形式方面，要二次化。這種動詞的運用，通常來說，單數、眾數較頻出現，雙數則不常見。

現在主動式：以 √i（去）為例，表示其語尾變化如下：

|     | 單   | 雙     | 眾     |
|-----|-----|-------|-------|
| 第一身 | emi | ivaḥ  | imaḥ  |
| 第二身 | eṣi | ithaḥ | ītha  |
| 第三身 | eti | itaḥ  | yanti |

在第三身眾數方面，i-變成半母音y-，因其後的語尾變化是-anti。

現在中間式：以 √ās（坐）為例，表示其語尾變化如下：

|     | 單    | 雙      | 眾      |
|-----|------|--------|--------|
| 第一身 | āse  | āsvahe | āśmahe |
| 第二身 | āsse | āsāthe | āddhve |
| 第三身 | āste | āsāte  | āsate  |

在半過去式方面，像第一種活用動詞一樣，要加上連接母音-a-。由于很多第二種活用動詞

的語根都以母音表示，故連接母音加到其上時，如i-, u-, r-，這些母音要三次化（注意不是二次化），即轉成ai-, au-, ār-。這規則對於第一種與第二種活用動詞來說，都同樣合用。

第十八課答案：

- A. 1. 格：蜜糖言說（格是格限定複合詞）  
所：其言說是蜜糖（所是所屬複合詞）
2. 格：花岸  
所：其岸有花
3. 格：在水中的手  
所：其手有水
4. 格：一切王國之王  
所：其王是一切王國之王
5. 格：非法；法的反對面  
所：沒有法；在法之外
6. 格：壞的名聲  
所：具有壞的名聲
7. 格：英雄的朋友（這是同格限定複合語）  
所：其朋友是英雄、戰士
8. 格：不能作格限定複合詞解  
所：其妻具有法
9. 格：在故事中的榮耀  
所：其榮耀是故事式的（非現實的）
10. 格：客人的名聲  
所：其名聲是為了客人者
11. 不能作格限定複合詞解  
所：其母親是河流
12. 格：太陽的眼睛  
所：其眼睛是太陽
13. 不能作格限定複合詞解  
所：其城鎮中有象和馬
14. 格：寶石財富（同格限定複合詞）  
所：對彼來說金錢即是珠寶
15. 格：太陽的朋友的名字  
所：其名字是『太陽的朋友』
16. 格：父師（同格限定複合詞）  
所：對彼來說老師即是父親
17. 格：敵人的憤怒  
所：對彼來說憤怒即是敵人
18. 格：首陀老師（同格限定複合詞）  
所：其老師是首陀
- B. 1. 手中有弓的戰士來到國王身邊，說：「不要苦惱了。」
2. 沒有孩子的人，其生活一定是苦惱。
3. 婆羅門說：「在你的王國中由於只有非法增長，所以這（王國）沒有婆羅門。」
4. 戰士想，這世界何時會沒有戰爭呢？
5. 國王說：「讓這個其中有王國、城鎮，村落的世界是我的。」
6. 詩人朗誦說：「如果這世界變成沒有太陽，如果世界變成沒有婆羅門，或竟大地變成沒有水，即使是如此，也只有你是這世界之王。」
7. 其名字是王中之王的國王，與兄弟妻子們在生長着有花的樹的園中遊戲。
8. 國王想，讓我的王國的任何角落，都沒有不具有聖火的婆羅門家庭吧。
9. 學生見到無煙的火，想：這是甚麼東西呢？
10. 這是一個『其朋友是國王』的戰士。（*rājāmitrah* 是所屬複合詞）
11. 這戰士是國王的朋友。（*rājāmitram* 是格限複合詞）

永懺樓隨筆之六十二

禪定天眼通新實驗實錄（續）

馮 瑞

我的所見都是真實的，並無妄語！也都有人證！現在不少基督教新舊兩教人士來訪我，每次我都會有此見景。

我的規定是：來人不許開口自報情況，由我先透視自語講出狀況，診看完畢之後，才准來人開口討論。這樣，我就不能作偽，也不能套來人口氣或暗示，我必須硬碰硬，看見什麼講什麼，我常說：「寧願講錯，也不可套取暗示。」

我也必有看錯的時候，比如說，把人名張冠李戴之類，或錯把馮京作馬涼，我更不敢自稱為準確，若有講對，也是倖中而已，我說錯的，人家不好意思指出罷咧！

十月六號之夜十一時許，觀音寺大護法之一蘇學深太太打電話來：「有一位朋友現在我家，她有些問題想問問你，可不可以請你在電話中和她談談？」

我說：「毫無把握的，不妨實驗一下吧！」

蘇太太的這位朋友○太太，與我從未見過面，她的事我一些也不知道，我只好禱求佛菩薩助我看到相隔十多里外的陌生人，○太太在電話中也只講了兩句：「我有些問題請你幫忙看一看。」

我看見了○太太，我看見她的問題。我說：我看見你心中掛念着在香港的一位親人，好像是你的母親一般疼愛你的，是

你的姑母或姨母。她已經不在世了，她仍未能入土為安，她等待着，你回去為她料理後事下葬她，她現在的靈魂跟在你身邊，望着你，她的道士頭般的髮型上插着一朵玉蘭花，很香，她手上持着一串唸珠，大約一百零五粒，却不是佛教唸珠，因為有一支銀光閃閃的好像針形的十字架，她的面貌是很清秀美麗的……她說她希望要玉蘭花！你快些回香港去處理吧。」

我就所見，詳述她的姑母的面貌及服裝，包括她的絲棉襖與繡花鞋，玉戒指，玉手鐲……等等，也講出她的音容笑貌。

○太太在電話另一端聽着就哭泣了起來，她說：「那真是我的姑母，我是她唯一的親人，她去世已經兩年，至今仍在香港暫厝，仍未安葬，經你這麼說，我一定要趕快回香港去辦理了，你說的玉蘭花，是她生前最愛戴的，廣東人叫做白蘭花，在姑母住處，窗外有一株白蘭花樹，她天天都要採一朵戴在頭髮上。她是很美麗的，你形容的纖纖柳眉等等，都符合。」

「你快點回去為她奉安吧。」我說：「別忘了送一株玉蘭花在她墓前！」

○太太後來回港依言辦理，至今我與○太太仍未見過面，不過知道她在港常常向朋友們誇獎我。上次我所寫的R太太也是時常在港向親友誇獎我，替我做很多義務宣傳，令我汗顏！

「三隻眼」這是現在香港的友人們給我取的綽號，她們一提起我，就說：「三隻眼」，她們在香港我這兒也聽到的。自然並不是有人傳回來之故。她們一提「三隻眼」或我的名字，我時常會聽得到，以致會突然望向香港，我自己也無法解釋。觀音寺的大護法之一王老太太，是捐出地皮來給建寺的，樂施好善，信佛極虔。我請客那天，王老太與女公子也光臨舍下為貴賓之一，但是由於是初會，而且客人多，我未能多和她談話。

十月初，蘇太太打電話來說：「培德你記得觀音寺的王老太嗎？」

我說記得，蘇太太說：「昨夜我駕車接她的，大小姐出去看朋友，回家以後，王小姐才發現耳朵戴着的兩隻鑽石耳環之一不見了，這對鑽石耳環是她先生送給她的，一套三件，很重要的，其價值比金錢更重要得多，她着急得很，你能不能運用天眼查一查失落在何處呢？我們把汽車內都找遍，去過的朋友家中也找遍，她自己家中也都找遍了，都找不到，甚至街上經過的路都查過，也沒有。」又說：「鑽石耳環丟了之後，王小姐一直在難過，你幫一幫她吧！」

我說：「這可是一個大難題，我還從未替人找過失物呢！這隻鑽石耳環，一隻就值一兩萬元美金，若是丟在街上，檢到的人，怎會歸還？叫我怎樣去找呢？我向來不管錢財的事，你們都知道的，不過，王老太太捐地捐錢蓋觀音寺，熱心公益，信佛虔誠，我當然一定要盡力幫助她的。不過，我真是毫無把握，只有求佛菩薩庇祐吧！」

我手持電話聽筒，祈求佛祐，終於天眼張開，看見鑽石耳環所在了，我說：「現在我看見了，但是不很清楚！」

「在哪裏？」蘇太太問：「快說！」

我說：「我看見鑽石耳環在她家的洗手間的洗手瓷盤底下水管的彎曲S形頸部，你們快點折開S管來找，再遲恐怕給水沖走了，明天就會給沖到外面下水管的四方潭去，後天就給沖到大水渠去了！要快！」

蘇太太說：「怎麼會在洗手盤底下呢？」

「是不是她出門之前化妝時已不慎把它掉落去的？」我說：「我毫無把握的，不過何妨試找呢？」

蘇太太說：「只好姑妄信之吧？」

次晨，蘇學深先生大清早趕去王宅，替王小姐拆開洗手盤底下的S形水管曲頸，挑開積沉污物，果然，鑽石耳環赫然在曲頸內！

蘇太太十分歡喜，打電話來道謝，後來王伯母也親來面謝，客氣得很，令我不敢當！我說：「我有什麼力量？這還是佛菩薩保佑你們善心護法者！」

到底是不是王小姐在化妝時掉落了耳環？這還是個謎！因為那鑽石耳環不小，有好幾粒鑲成耳環，洗手盤的下水孔又有隔物柵，耳環怎能跌入去？此事至今大家都無法解釋，王小姐怎樣也不會聽不到看不見耳環跌落洗手盆的呀！耳環是黃金白金的，鑽石是堅硬的呀！

溫哥華的佛教朋友之中，不少人認為並非在化妝時掉落盆中，而是在外面遺失了的，後來由佛力把它放回S形曲頸去，交由我運天眼去瞧見它，作為對於佛力的又一件證明！

我自己也有這樣的想法！我知道佛力能夠把物質幻化，又能使非物質以物質形式出現（De-materialization and Materialization）

如果推論如下：王小姐的鑽石耳環是在外面丟了的，找不到，我們祈求佛力賜助，佛菩薩體念她們是善人和大力護法，所以佛力將耳環幻化為非物質，移到S形曲頸水管內，再「物質化」它，重現為鑽石耳環。佛菩薩當然知道她們必定會叫我運天眼找尋，於是，佛力以此小事，來助我們大家堅定信佛之心！

大家都說：「再沒有人會想到耳環會在S形曲頸內出現的，怎麼掉進去呢？」

的確，耳環雖不大，却也通不過下水孔的一關呀！讀者們，請你運用你的智慧來推論此事吧！

鑽石耳環的神奇奇跡，轟傳了溫哥華！我可更加忙了，日夜都有中西人士來電話、來訪（甚至有人來邀我上電視表演「天眼通」，我拒絕了，因為，這是佛力加被的力量，只供幫助苦難，只可用於拯苦度厄，不可用於商業化表演賺錢，我的能力得來不易，我不敢濫用它，不敢！）

訪客太多，以致我不得不出新規則，必須預約時間，又因來人很多愛問及他們的投資、生意求財等問題，我不得不又立下新規定：我絕不為人用天眼看什麼投資、求財、謀利，或追求異性、算命、看財運、年運……那些問題。

我說：「佛賜我天眼，是用來輔助佛法濟世出苦度厄的，你們必須先虔敬佛菩薩，若為健康或災難而來求佛叫我運天眼，我一定照辦盡力，但若為名利而來，恕我不能服務！」

我又說：「做生意、投資、買賣經營，發財不發財，是須由各人自己努力與各人思慮計劃去做的，沒有理由來請佛力叫我用天眼為你們指示做生意！我也沒有能力可知怎樣發財，若我自己知道，我不會自己先去發財嗎？何必還這樣窮苦每天去拾舊報紙和樹枝來取暖？何必還身穿破夾克？腳穿破皮靴或破膠鞋？對不起，佛力並沒有給我力量求名利！只允許我為人看病看災禍，只許我勸請世人信佛學佛。」

溫哥華世界佛教會會長馮公夏居士在十月份數次蒞臨舍下。與我一同研究「大六壬」，八十歲的馮伯伯健步如飛，精神充沛，使我們晚輩相形見绌，馮伯伯外表似是四五十歲，可能是因為他數十年虔誠信佛法及盡力弘揚佛教又兼禪坐功夫有極到家所致，他的禪坐已達忘我無我的境界，又善知保健智識。在學問修養與禪功方面，都最為我所景仰，溫哥華的佛教朋友也無不敬仰他的，馮伯伯精於易經等許多學問，他來與我切磋大六壬，令我受寵若驚。

我從前喜歡使用「大六壬」來計算未來，也曾學佈「奇門遁甲」的九宮陣圖，心得是談不上的，學學而已，馮伯伯來和我互相切磋大六壬，又授我易經，真是令我無限歡喜！

自我恢復天眼之後，我早已不用「大六壬」了，因為「大

六壬」雖極準確，計算起來却很繁瑣，天盤地盤月將……等一大套，又須看天上星座，又須看地上方位，太陽位置……我就懶了。拋下了幾年沒用它，到底也還未練到掐指一算即知過去未來的段數，所知也僅是入門而已。

馮伯伯來和我研究大六壬，我不得不去從記憶尋找久已忘遺的大六壬秘訣，也只能憶及大畧梗概，勉強應付馮伯伯的「口試」。

馮伯母有時同來，也會命我為她透視。我亦曾為馮伯伯透視，我胡說一番，馮伯伯與馮伯母竟也都讚許我，嘉勉適當，大概我透視的報告就算不準確，他們也一樣曲袒我就是了，我也夠斗胆的，班門弄斧。

馮伯伯與馮伯母都說當我為其透視時，他們感覺到有一絲微熱從我發出注入他們眉心，有舒適的感覺（雖然我並無接觸他們）。

在十月份裏，我為許多人透視，不能一一枚舉，只可擇幾件較為特殊的事實來報告一下，事涉各人的機密，我不能透露詳細及姓名，祇以代名及祇講梗概，其實，若不為了證明佛法必得佛力賜天眼，我根本不應提人家的事。

有一位K太太，來叫我為她透視。

我說看見她的女兒在十三四歲時與很多人站在一處仰觀很奇怪的神像，這座神像上身裸露胸膛，是男子，下身穿金色短裙，露腿，兩臂有金蛇繞纏，面貌秀美，狀如美女，眼睛外圈畫黑而帶延長黑尾，唇塗寇丹，頭上戴一頂黃金高冠，上有眼鏡毒蛇吐信的金彫飾物，兩旁有披垂金幕，這神像不男不女，一雙眼睛很艷麗也很凌厲，旁邊也有別的神像。

我又說：「這不是佛教，也不是道教或婆羅門教的神像，我猜可能是埃及神像。小女孩用手指指點點神像，被神像向她注射了咒詛！！這些咒詛是好幾千年的，威力很大，以致女孩從此精神失常，……」

我描述女孩失常詳細情形，都符合事實，但是太太說：「沒有帶她去看過什麼奇怪的神像呀！」

（未完）

虛雲和尚遺相



## 虛雲和尚

(續上期)

由「原來是天台高僧，」有為肅然起敬道：「上人對於佛學必有極深造詣，正要請上人指點。」

德清道：「貧僧雖云遊方天下，參學於天台，其實於佛學仍未入門，先生胸懷萬卷，請多指教。」

康氏後來成為晚清民初著名學者，對於佛學甚有研究，發表不少心得，康氏非唯潛修佛典中西經書，亦頗多方外師友，結識不少高僧，互相切磋。當時的康氏，已經胸懷大志，希望改革清廷，不過却要等到十餘年後光緒親政方能發生政變之事。

康氏和德清暢談半日，然後去瞻仰普陀各寺，住了幾天就回上海登輪到日本遊學去了。德清覺得此人學問不錯見解新穎，使他自慚不及遠甚。德清預感他將來必成為一位有巨大影響力的學者，康氏也感覺到這位和尚極不平凡，分手之時，彼此都不無依依。

康氏說：「此去日本，觀察有所得就將逐步鼓吹革新，

(未完)

馮馮

### 長篇連載 佛教小說

若回國路過，當再來拜望。只恐上人雲踪無定，未必就能再會。」

「康先生將以學問濟世救國，貧僧亦將獻身弘揚佛法，彼此各皆努力，遙遙互祝互勉吧，他日或有緣再會，亦未可知。」

兩人互相珍重道別，德清看到康氏登船之後，才轉回山上。當他踏上半山石級之時，康氏乘舟已揚帆而去，德清遙望，為之唸佛祝禱，心中想道：

「也許，中國就會有大變動了。」

德清還預想不到將是什麼大變動。不過他預感到必定會有變化。

38

德清和尚三更起身，三步一拜，踏着石徑狹道，登上了普陀最高的佛頂山天燈台，向着蒼空叩拜觀世音菩薩，誦念普門

品經文已畢。天色方才微明。德清拜畢起立，憑高放寬，但覺身心喜悅，充滿了法喜，得未曾有。

斯時旭日甫升，金霞萬道，照透萬頃煙波，東海金波浩瀚，金雲彌空，晨風清涼沁人心肺，德清在天燈台上徘徊，心境清明，真有諸漏俱盡的感覺，哪裏還願意回到塵俗世界去？良以未來宏法任重，不入世不傳法，學法何爲？遁跡世外，縱然修成不死，亦不過只是自私自利之徒而已，那種毫無貢獻於世人的世外孤獨長生，又無異於一塊深山頑石？他不禁望向大陸去。

「禪師現今已經體會到佛心了！」突然有人說。

德清猛然一驚，回頭一看，朝陽萬道，金光之中，不知何時何處來了一位老僧，看來年逾百歲，面貌蒼古清癯，兩眼炯炯閃光，行動捷便，風度飄逸。分明是位世外高僧。

德清慌忙下拜道：「弟子德清，參見上座，恭請開示！」

「老衲普度，」老僧回禮道：「幸會幸會！」

「上座何來？駐錫何處？」

「老衲住在這峯角慧濟寺，俗稱觀音堂。」長老說：「此去不遠，時來此峯頂散步。」

「想是慧濟寺方丈？」

「不是」老僧含笑：「方丈另有其人，老衲不過在此掛單，和禪師你一樣，也是一介行腳僧！到處參學求法的。」

「上座緣何知道弟子心事？」

「禪師器宇不凡，虔誠求法，立志倣效我佛悲願宏法度世一望而知，老衲癡長百齡閱人多矣，如何不能見禪師心願？」

「長老莫非具有佛眼天眼？」德清再拜：「長者之言雖屬過許，亦是洞若觀火？」

「老衲不過是凡夫，但憑世故閱歷觀察而已，豈真有天眼佛眼？」老僧笑道：「禪師勿得過許，徒令老衲汗顏！」

「長老毋用太謙！」德清道：「長老既已知弟子到處行腳求法，務乞多多開示方好。」

「禪師已在鼓山苦練瑜伽多年，又到天台獲得天台戒定止

觀之微旨，復得淨土修法要義，還要求什麼法呢？」

德清驚疑道：「長老怎知弟子經歷？」

長老笑道：「普陀山就這麼大小，彈丸之地，出家人誰來了誰做什麼，怎會不知道的？」

「原來如此！」德清道：「弟子初來時，聞山下僧人說，慧濟寺有位長老，道德深遠，佛理精湛，弟子正圖登門叩謁，不意今晨相遇，真是萬幸！長老務必多多指教才好，若嫌弟子不夠虔心，就讓弟子一步一拜到慧濟寺去頂禮。」

老僧笑道：「禪師太過謙禮了！既有意談禪，你我何必拘俗禮？彼此就在此峯頭隨便談談，豈不甚好？此峯向少人跡，十分清靜，正宜隨喜散步閑談。」又說：「不過，老衲不喜談說禪語，若要與我講禪語公案，我却是一句也不會。」

「弟子亦不諳熟。」

「禪師在鼓山傳法曹洞兼學臨濟，焉得自謙不諳禪語？」

「其實不會，並非自謙。」德清道：「弟子行腳遊方求法於各宗派，就是意欲探學各宗之長，不欲只講禪語！」

「足見禪師悟性高超！」老僧說：「禪師能知求正法，不泥於禪宗之阱，可喜可賀！說到各宗派，不論是天台，賢首，楞伽，法相，法眼，真言，淨土，喇嘛，法性，不論是顯是密……是大乘小乘……空宗，相宗……無非均是後世末學之分，自立門戶，其實當初世尊說法，所講各經，雖有次序先後，實無義理先後之分！」

「後人各據己見，區分釋迦如來說法次第，天台宗分釋迦說法之五時：第一『華嚴時』，即是佛成道後說華嚴經。第二『鹿苑時』，即是說華嚴經之後，於鹿苑說經十二年，所講之阿含等經。第三是『方等』時，即是說完阿含等經後八年中所講之維摩經等大乘經，廣談藏、通、別、圓四教，均彼象機。第四爲『般若時』，即是方等經後二十二年中，佛說諸部般若經。第五爲『法華涅槃時』，佛說法華經八年。」

「天台宗就五時，分別此五時中的說法儀式與所說之教義，有所謂『化法四教』，『化儀四教』，合成八教。」

「所謂化法四教者：其一曰『三藏教』，教以經律論之三藏，部類判然，說因緣生滅之四諦，正教聲聞緣覺之二乘，傍化菩薩。

「其二曰『通教』，說即空無生之四真諦，使通三乘而學者，而以菩薩為正機，二乘為傍機。

「其三曰『別教』，於二乘之人不同，別對菩薩說大乘無量之法。

「其四曰『圓教』，對最上利根之菩薩說事理圓融之中道實相。

「以上四教，為化益衆生之法門，故名為化法。

「化儀四教者，以彼化法說示衆生之儀式作法也。

「其一曰『頓教』，對頓大之機，頓說別教圓教之大法者，例如華嚴時是也。

「其二曰『漸教』，對漸機，漸漸次第說『化法四教』，如鹿苑，方等，般若，三時之說相是也。

「其三曰『秘密教』，對一種之機，說秘密之法，使一會之人自他互知者，是由如來身口意之不可思議力。

「其四曰『不定教』，於一會之中說一法使聞者異解，因人而施也。

「天台宗此種區分，自謂獨創，其實等於揀豆，你將一盤豆子，任你分先後大小組合，分來分去，豆子仍是豆子，並非豆子是你所創製也！你可這樣分，別人又可那樣分，你將釋迦說法分為五時，別人何嘗不可又分為六時？  
「於是有人涅槃宗所分判之『五時教』。涅槃宗畧判佛教為二科，一曰『頓教』，如華嚴經，但為菩薩具足顯理。其二曰『漸教』，始從鹿苑，終竟鵝林，由淺入深，謂之漸教，內分『五時』，——其一曰『三乘別教』，於阿含經等，別說四諦十二因緣，投聲聞緣覺菩薩之三機者。

「其二曰『三乘通教』，乃專說般若經通化三乘者。

「其三曰『抑揚教』，說維摩思益之諸經而讚揚菩薩挫折聲聞者。

「其四曰『同歸教』，說法華經，使彼三乘歸於一極者。

「其五曰『常住教』，說涅槃以明佛果之常住者。

「然後又有唐代法實和尚所分，謂一代諸教有五等淺深之說，其一曰『小乘教』，二曰『般若教』，三曰『深密教』，四曰『法華教』，五曰『涅槃教』。

總之，各人着眼不同，各憑主觀，難免牽強，區分有別，分來分去，仍是那一盤豆子也！你須認清豆子的本來本質，勿彼各人分豆之手法所迷惑而只見手花不見豆子！」

德清肅然起敬道：「多感長老指點！敢不留神？」

老和尚微笑道：「釋迦說法，並無分宗派，佛法只有一乘，並無二乘！是後世弟子將佛教四分五裂，自立門戶，各人獲得釋迦佛法之一端，擅加千百種詮釋注解，甚而有曲解者，竟然就各人自謂獨到，自尊為祖師，各宗派之間，門戶之見殊深，互相抨擊，排擠無已，勢同水火！各流派不去互相提携，共同合力宏揚佛心濟度衆生，反而勇於私鬥，壁壘分明，你說我不通，我說你不對，彼此相輕，重小學而忘佛法大義大事，此正是佛教末法日趨衰微原因之一也！」

德清道：「長老高見極中時弊！」

老和尚說：「學佛法要學正統佛法釋迦世尊所講諸經所行諸善，勿去學那些末學註釋，勿捨本逐末，各宗各派，各有擅勝，亦各有缺點，你必須綜各宗派別之長而追溯本源，直歸佛心，方不致掛一漏萬或流入歧途！」

老和尚又說：「在釋迦入寂之後，佛教在天竺已經分裂幾派，已有中印度與南印度錫蘭各地教派之不同，所謂『北宗』『南宗』。佛教於東漢初傳入中國。

「印度初期佛教，講求『戒』『定』『慧』。由戒的功夫進入定與慧。所謂『戒』就是自我的管束節制，定就是在冥想中獲致平靜空無的心識境界，從而產生慧，慧就是覺悟，因而產生神通——神足通，天耳通，他心通，宿命通，天眼通及漏盡通等六種神通，其中又以後三者最重要，可知過去現在未來三世，消解迷執，證得四聖諦苦集滅道，悟得輪迴。（未完）



## 僧伽會十三屆剃度法會

### 顯明老法師主持傳戒

### 定七月十七日隆重舉行

香港佛教僧伽聯合會主辦第十三屆剃度傳法大會，定本年七月十七日至二十三日，假新界屯門藍地妙法寺萬佛寶殿舉行。已聘得顯明老法師擔任大會得戒和尚，主持傳戒。（按：顯明長老為當今佛教大德，經論淵博，辯才無礙。現任台灣十方叢林書院院長，香港菩提佛學院院長，桃李遍海內外。）

按照該會規定：凡欲參加短期出家或受戒者，須先辦理報名手續。報名表格，現已備妥，函索即寄。地址為：新界屯門藍地妙法寺僧伽會辦事處，請備回郵信封。

據洗塵會長宣稱：剃度大會已舉辦十二屆，受戒弟子已逾千人，成績令人滿意。法師說短期出家制度，盛行於泰國等南傳佛教國家。至於中國佛教，歷向是一次出家，終身出家，雖然也有中途還俗，但從來沒有人提倡短期出家。法師回憶十二年前；他和僧伽會董事提出短期出家以後，曾引起海內外不少佛教人士的反對。但是他和各位熱心董事，具大智慧，堅持真理。為了使更多人接受佛法薰陶，為了使佛法更昌盛地弘揚，為了使社會大眾與出家人更接近，本着「慈悲喜捨」的原則，一年一度地堅持下去，到如今已辦過了十二屆云。

## 佛聯清明法會功德圓滿

香港佛教聯合會清明思親法會，於本（四）月四日啟壇後，經過七天莊嚴隆重法事，迴向世界和平、人民安樂，並為善信超薦先人，延生植福，普利冥陽。至十日功德圓滿，於午間一時在銅鑼灣東院道佛教黃鳳翎中學黃焯菴小學會場舉行送聖儀式；佛聯會副會長黃允畋，代表會方致閉幕詞，致謝諸山長老，各壇法師，慈悲主法，及各有關工作人員辛勤出力。

法會恭請會長覺光法師，各壇主壇法師、聖一法師、增剛寧波車、永惺法師、大光法師、元果法師、智開法師、融靈法師、河清法師、健劍法師、寶燈法師、惟榮法師、懸智法師、淨真法師、慈祥法師、愍生法師、誠明法師、淨修法師等及諸山大德主持儀式，佛聯會董事會有黃允畋、黎時煥、何忠全、孔昭棉、沈馬瑞英、曾果成、區碧茵、張妙願、黃俠君、馮伊玄、郭廣燦等居士拈香禮佛，到場隨喜之各界善信凡數千人參與送聖行列，由童軍前導，依次為大士像，鎮壇將軍像及普渡慈航寶筏，各壇法

師魚貫繞道至焚化爐處，在莊嚴梵經聲中，祝禱亡靈超昇極樂。

## 「香港佛學書局」經已開業

「香港佛學書局」，已於四月廿二（農曆二月十九觀音誕）開業。近年佛教漸漸普及，深入民間。特別是青年的一輩，懷着滿腔慕道熱誠尋求佛法，深研佛理者日衆，除了聽善知識講經說法，閱讀佛教經典及書籍，實是求法的最好源泉。法雨精舍住持松泉法師，有鑒於此，遂發起組織這不牟利的「香港佛學書局」。把東南亞、台灣及香港所出版之佛經及佛學書籍，集匯一處。方便教界人士請購，廣沾法益。

「香港佛學書局」之始創，因人力、物力、財力所限，其中經過大大小小的困難。幸獲各護法大德幫助，終使香港多一佛經流通之場所。各大德之護法熱誠，在此謹致以深切謝意。「香港佛學書局」開業之日，蒙各善信擁護，廣購經書、佛像非常踴躍。今後同人等，將繼續廣羅佛教書籍，以供教界人士需要，共證菩提。

又本書局誠聘助理及雜項工作人員，有意弘法教育者，請與書局負責人洽。地址：銅鑼灣百德新街55號六樓B按五字。電話：⑤772372

## 台佛光寺舉辦七十二年度

### 三皈五戒菩薩戒法會通啟

本寺為紀念本寺開山祖師上樂下果上人百歲冥壽，及萬佛寶殿破土興工二大因緣，特舉行傳授三皈五戒及在家菩薩戒法會七天。恭請上道下源長老為得戒和尚。上慧下三長老為羯摩和尚。上顯下明長老為教授和尚。上蓮下航大法師為開堂和尚。凡有志求淨戒者，請自即日起登記報名。傳戒日期由七十二年農曆六月十三日（農曆五月初三日）起至六月十九日（農曆五月初九）日止，為期七天。

報名即日起至國曆五月廿二（農曆四月初十）截止。報名單本寺備有（函索即寄）。請附二寸半身近照三張。報到日期為國曆六月十二日即農曆五月初二日，請帶身份證、海清、換洗衣服。縵衣及日用品均由本寺結緣。戒費全免。埔里佛光寺傳戒法會謹啟

## 美國佛教會舉辦大覺修習班

（紐約訊）美國佛教會大覺寺舉辦修習班，於四月十七日開始。第一期之起信班，為期十四個星期日，分甲乙兩班，甲班由會長仁俊法師、陳綱、林源祥居士帶領；乙班由副會長沈家楨、賴金鳳、曲立正居士領班，聞每班報名人數已超過二十人，起信班為繼發心班之後之進步研習，包括教理及禪習云。

## 玄奘學術研究院招生簡章

為紀念聖僧玄奘大師，復興中華文化，造就德學兼優，弘揚佛法人才為宗旨。凡思想純正、身心健康、無不良嗜好。大專及佛學院畢業，或同等學歷者，年齡廿二至卅六歲僧俗男女，經過考試合格，得入本院研究。

主修課程有：(一)玄奘大師學術思想為主課外，高僧高士行誼及各宗要義。(二)中國國學「四書五經」、國父暨蔣公思想行誼。(三)世界語文學。修學年限為二年，考試學分及格畢業。分有正班研究員、預修班，名額為二十名。報名自即日起至國曆五月底止。地址為台北縣樹林鎮備內街海明寺。報名手續：①填寫報名單(函索即寄)②最近二寸半身相片兩張。③畢業證書影印本一張。④自傳。面試日期：國曆六月十二日(星期日)。考試錄取者個別通知。

## 華嚴專宗學院正、預科招生簡章

以弘揚華嚴大教、培養弘法人才、端正學佛思想、建設人間淨土為宗旨。入學資格分一、正科：高中、高職或中級佛學院畢業之出家(或準備出家)女家青年，皆可報名投考。二、預科：國中畢業或初級佛學院畢業之僧俗女青年。

名額及待遇：正科十五名、預科十五名。膳宿書籍學雜費全免，個人文具衣被及零用錢自備，成績優異者有獎學金。即日起至八月底止，通信報名以郵戳為憑。地點在台北市濟南路二段四十四號本社。報名手續：一、填寫報名單(函索即寄)。二、親筆撰寫五百字左右之自傳一篇。三、二寸半身正面近照兩張。四、繳驗學歷證件。

考試日期：每年九月三日上午九時假台北市濟南路本蓮社四樓舉行。考試科目：國文、佛學、口試。錄取者分別通知。修學課程有華嚴經、五教儀畧本、唯識學、因明學、國父思想戒律學、國文、英文、佛教史、禪學、大乘起信論、華嚴教義章、書法美術、中國哲學史、印度哲學史、中國通史。以四年為一期，成績優異者資送出國留學。

△附註：出家學生必須師長保證，在家學生必須父母保證。

## 捐款鳴謝

|           |              |
|-----------|--------------|
| 陳志偉居士     | 港幣1,000.00元  |
| 李城璧居士     | 港幣500.00元    |
| 楊震榮、楊永樂居士 | 港幣505.00元    |
| 沈乃宣居士伉儷   | 港幣1,380.00元  |
| 黃慧明居士     | 港幣200.00元    |
| 楊家華居士     | 港幣200.00元    |
| 陳淑清居士     | 港幣200.00元    |
| 朱文彬居士     | 港幣200.00元    |
| 宏慈法師      | 港幣50.00元     |
| 鍾印平居士     | 港幣40.00元     |
| 梁志如居士     | 港幣100.00元    |
| 陳覺慧居士     | 港幣100.00元    |
| 三慧講堂      | 港幣50.00元     |
| 清霖法師、曾華英、 |              |
| 劉文蘭居士     | 港幣100.00元    |
| 甘果彥居士     | 港幣100.00元    |
| 此岸彼岸弘法活動  | 港幣200.00元    |
| 震天法師      | 港幣100.00元    |
| 妙法寺       | 港幣5,687.40元  |
| 總計        | 港幣10,712.40元 |

## 一三三期收支報告

|        |              |
|--------|--------------|
| 一、收入：  |              |
| 捐款項下撥入 | 港幣10,712.40元 |
| 發行收入   | 港幣886.00元    |
| 總計     | 港幣11,598.40元 |
| 二、支出：  |              |
| 印刷費    | 港幣6,558.00元  |
| 稿費     | 港幣2,525.00元  |
| 郵費     | 港幣1,515.40元  |
| 什費     | 港幣1,000.00元  |
| 總計     | 港幣11,598.40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味藍地妙法寺  
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery  
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narih St., Manila, Philippines.

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 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道24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  
公元一九八三年

五月一日出版

定價每冊港幣叁元



▲大雁塔遠眺



◀大慈恩寺石礎及古磚





▲大慈恩寺山門