

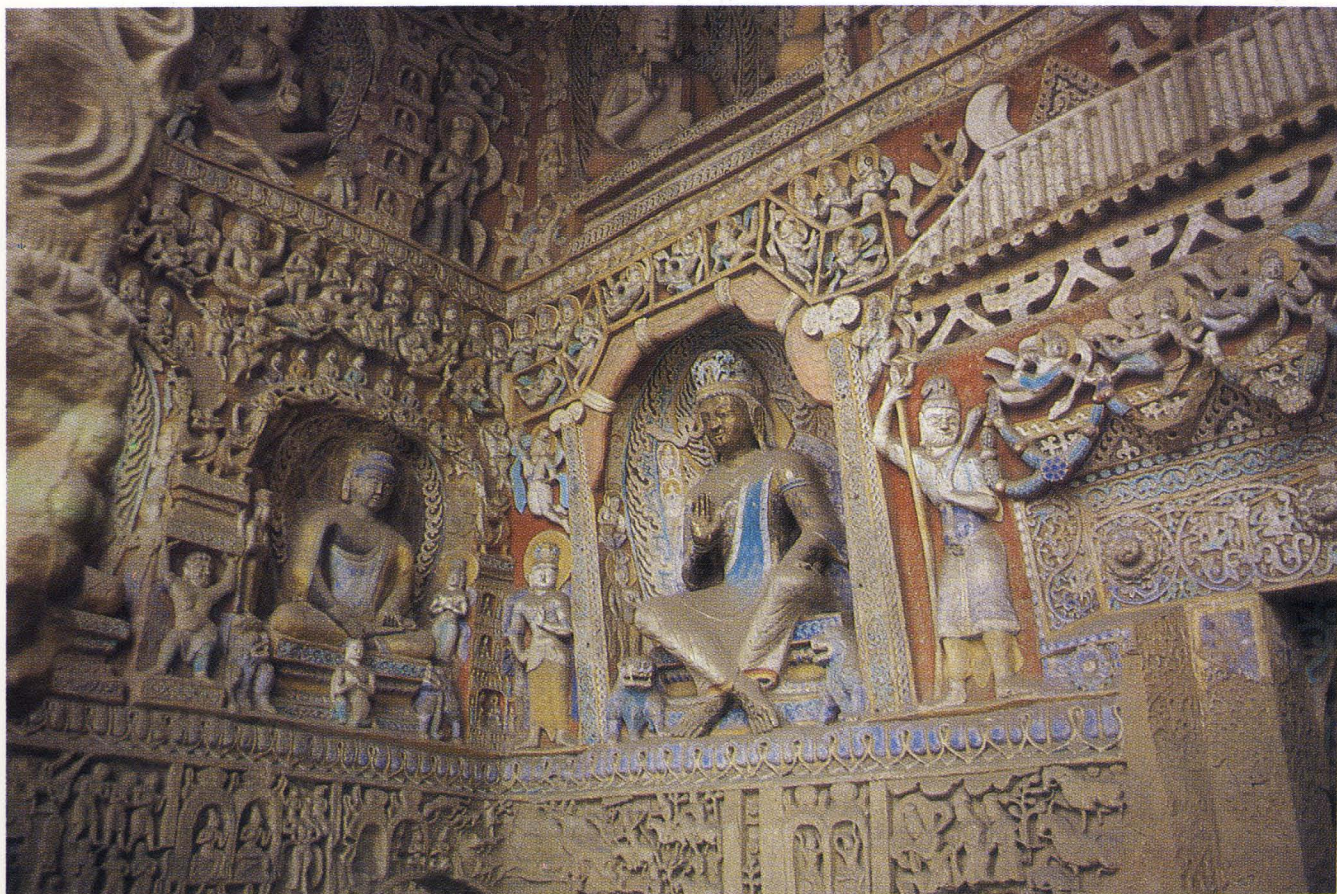


集漢穀城刻石字



明內

137



△雲崗石刻佛像之一

大悲咒試譯



鄭僧一

大智度論說：「以業力故入生死，以定力故出生死。」學佛，不論禪、淨、顯、密，端在一個「定」字。定而後不為業惑，心得自在。念佛、禮佛、靜坐、誦經、持咒，都是心專一境，達到寧靜以至禪寂的種種方便。這個起碼的寧靜不但是宗教的要求，也是現世間人人所需要，尤其在此利欲熏心，緊張單調，精神頻於崩潰中的現代人生，如一九八三年六月六日的美國「時代」週刊，就以「現代緊張病求療！」為主題，指出靜坐持咒的應時作用。古偈云：「妄息寂則生」（宗鏡錄卷五引）。瑜伽畧纂說：「咒陀羅尼以定為體，依定持咒，令不妄故，以咒為境也。」佛教徒所熟知習見的千手觀世音菩薩大悲心陀羅尼，亦名青頸觀音心陀羅尼，簡稱大悲咒，就是大乘佛教向觀音學習，「制心一處更莫異緣，如教修行」的共通法門。伽梵達摩所譯的千手經通行本大悲咒（大正藏第一〇六〇），更是一篇清奇自然，悲願熏心，不可多得的宗教文學作品。

三論名教抄卷十云：「咒含三義，一者含真諦，二者含三寶，三者含鬼神。」大悲咒可以說是例外：稱頌三寶，讚歎觀世音

菩薩大慈悲心，不唱鬼神名字。參看不空「青頸觀音經釋義」（大正藏第一一一一，續藏經第一編卅七套二冊，以後簡稱「釋義」本），便可證明。不空另有「譯」本，這裏指的是與伽梵達摩敦煌寫本相同的善本（大正藏第一一一三B），乃據前一世紀（七世紀）伽梵達摩所譯，增加悉曇字梵文對翻，却於原來咒語章句，逐一附加聖象和八部鬼神名相。這些名相都與咒語意義無關，只是為應修習瑜伽觀行人具修三密行，手結印契召請聖象，口密誦真言，心住三摩地。殊不知竟遭後世誤會，以為每一句咒語，都是聖象名號。

大悲咒大抵可分為「全本」和「節本」二類，前者包括智通（附梵文）、菩提流志、敦煌婆羅密文康居文對照殘簡、金剛智（附梵文）、不空「釋義」本、番大悲神咒、高麗指空等。其中除智通、菩提流志同是一種異譯之外，都出自一原本，而以殘簡和金剛智比較明確可據。殘簡經比利時佛學大師拉瓦里坡塞等整理梵譯，法國萊維教授考證，用法文分別在一九一二年英國「皇家亞洲學報」發表，後者有伽梵達摩通行本，和不空「譯」本。

敦煌手寫本有智通與伽梵達摩二譯，可知當年會同流行。「全本」現在讀起來比較陌生，例如「菩提薩哆婆」譯「冒地薩怛縛」，或「母地些怛縛」。這是因為唐代「菩」「冒」「母」都讀濁唇音、現代日語「菩薩」仍沿唐音讀「bosatsu」，「佛」仍讀「butsu」，漢語閩南語系「冒」「母」仍讀「bo」，其他方言已經沒有濁唇音了。

「全本」提到印度神話，諸天與阿修羅攪拌乳海求取甘露（即阿彌尼哆——不死藥）故事中的大猛惡毒，摩賀賀攪賀攪尾灑（象徵世間貪瞋癡三毒），而將「青頸」譯作「彌羅建陀」、「尼羅簡陀」、「彌辣竿刹（Nīlakaṇṭha）」，可見出自梵文原本。「節本」只稱「罰沙罰參」（一切諸毒），將「青頸」譯為「那囉謹墀」（Narakindi）。據梅陀羅（Lokesh Chandra）教授指出，以「i」為主格單數詞尾是西域回紇語的特徵，顯然出自于闐。英國博物館斯坦因第三七九三號敦煌手寫本卷末有「西天竺伽梵達摩沙門於闐譯」，可以互證。關於青頸觀音的由來，濕婆天代衆生受苦，吞下大猛惡毒，染成青頸，成為大悲象徵的故事，我在「青頸觀音與大悲心陀羅尼」一文曾為撰寫。該文於一九七九至一九八一年間經南洋佛教、慧炬、內明、香港佛教等相繼刊載，毋庸縷述。

大悲咒「全本」有不空奉詔注釋義。「節本」即伽梵達摩通行本，組織嚴密，詞意殷切，自唐以來，釋義尙付缺如。我寫「觀音」文竟，便着手探究青頸觀音和大悲咒，於一九七六年冬就敦煌殘簡與不空「釋義」本對照研究所得，在紐約美佛會提出，而苦於梵文學者少諳悉曇字，陀羅尼的表達又是另一體裁，對咒語原文無從問難。「觀音」文於芝加哥大學「宗教學史」發表後，有一日忽接印度梅陀羅教授來信推許，就乘機請他校譯與通行本相同的不空「譯」本悉曇文，自己一面用敦煌殘簡、金剛智、不空「釋義」本、指空、番大悲神咒等勘對通行本。梅陀羅將不空「譯」本與智通本的梵文作對校，經過修訂後初步譯出，澄清了鈴木大拙英譯的一些差錯，但原本問題仍然甚多。例如不空「譯」本第三十五六句（即通行本三十七八句）「室那室那阿羅參

第一三七七期 目錄

內明

特稿	大悲咒試譯……………鄭僧一……3
譯稿	印度宗教之探索(續)……………Young Oon Kim 原作……8
佛典選註之八	理惑論(節選)……………中大佛學教材編寫組……12
專稿	三階教與一貫道的關係……………雷天……16
譯稿	陳那之邏輯(續)……………北川秀則著……22
筆譚	智者大師簡禪波羅蜜法心……………智銘……27
特載	氣功與禪法……………蔡惠明……30
	如是庵學佛讀語序……………周邦道……32
佛教名勝介紹	五日峽嶺……………行雲……33
佛教藝術介紹	南北朝隋唐石雕藝術……………如觀……36
佛教文藝	永憐樓隨筆之六十三……………馮馮……38
	藥師如來的神奇療力……………馮馮……41
	虛雲和尚(續)……………編輯室……43
佛教消息	畫頁(一三六·一三七期圖片蕭勁居士供給)
封面	面：雲岡石刻釋迦佛像
底面	裏：雲岡石刻佛像之一
底裏	裏：雲岡石刻佛像之二
封底	底：雲岡石刻佛像之三

佛羅舍利」，我們都找不出甚麼名堂來。「室那」兩字的悉曇文對譯竟作「cin-da」（眞達）！這是一九七七年的事。

今年機緣成熟，偶然發覺金剛智、指空、番大悲神咒、不空「釋義」本中疊見的「史拿」、「室納」、「瑟那」，可能與「室那」有關，疑「室那」爲「釋義」本「訖哩史拏」的縮寫，「室那室那阿羅參佛羅舍利」（śīṇa 2aṛṣam pracalī）殆即「釋義」本「訖哩史拏」（kṣiṇa 黑）薩破（sarpa 蛇）訖哩多演女跋尾多」（黑蛇作神線）之訛。質之梅陀羅，得其印可，獲舉示「2aṛṣam」爲「sarpa」悉曇字遞抄的謬誤。「sa」字的第一筆誤讀爲數碼字之「2」，「rpa」誤讀爲「rsa」。

最後一個難題，不空「譯」本第六十七句（即通行本第七十二句），「那囉謹墀幡伽囉耶」的「幡伽囉耶」（vaṅgarāya），梅氏訂爲「pāṇḍarāya」（塗灰者），引西域記所說觀自在菩薩駐布呬洛迦山有時現塗灰外道爲證。晚出藏本也作「Paṇḍalaya」。我認爲作「vyāghrāya」（虎字一詞的呼格），其音較接近，且與不空「釋義」本的「尾也伽羅」（vyāghra 虎）撝麼（皮）顛縛薩曩也」（虎皮裙者）相脗合，與「黑蛇作神線」更同爲青頸嚴飾，具見「釋義」本青頸觀自在菩薩畫像法。梅陀羅謂各有其是，皆無不可，今依己意。「釋義」本注文「虎皮裙者」，大正藏及續藏經同一原本，皆誤刊「鹿皮裙者」。茲錄青頸畫像法以供參考。

「其像三面，當前正面作慈悲熙怡貌，右邊作師子面，左邊作猪面，首戴寶冠，冠中有化無量壽佛，又有四臂，右第一臂執杖，第二臂執把蓮花，左第一執輪，左第二執螺，以虎皮爲裙，以黑鹿皮於左膊角絡，被黑蛇以爲神線，於八葉蓮華上立，瓔珞臂釧環珮光焰莊嚴其身，其神線從左膊角絡下。」

青頸的三面四臂及持物，都是印度神話毘瑟紐天濟世降魔的應化形相（見拙作青頸觀音），正如太虛法師所說，「清淨爲心皆補怛，慈悲濟物即觀音。」今錄秘鈔問答卷十一末的推論，雖異故實，却彰大乘佛教周遍含攝，萬法歸一的精神。

「問：今尊現三面四手，表示何事乎？答，私案猪面表愚癡

，故理趣釋云：面門畫猪表癡形。是則入生死苦海之因，而邪行，故在左邊。師子示勇健菩薩心，故大疏云：師子臂勇健菩薩心。是則到涅槃樂岸之因，而正道，故現右邊。正面慈悲：是悲有拔苦功，拔生死苦，慈有與樂德，與涅槃樂，故有慈悲面也。此慈悲令衆生拔苦與樂，故現熙怡之相也。右第一手執杖，摧破生死輪迴三毒怨敵。爲顯自性清淨，三身佛果，次手取蓮花也。果德既成，爲說蓮花部四種輪，吹無上法螺也。故左二手執輪並螺也。此等一向愚案，難指南歟！」（見大正藏七十九冊）。

不空「釋義」本在本文「縛羅賀（varāha 猪）穆佉也（面）婆縛賀」之下，注「大師子面福智圓滿。」這顯然是遞抄謬誤，中間漏脫「猪面」注和「大師子面」文，而將「大師子面」接注「猪面」，可比較敦煌殘簡，和金剛智第一百一句。大正藏依日本享保年間（清康熙雍正之際）刊本，勘校承安三年（南宋乾道九年）寫本，寫本在本文「猪面」之下，多「摩訶僧賀（大師子）穆佉也婆縛賀」句，仍缺「猪面」注。「釋義」本同樣地張冠李戴，將「除滅世間瞋毒」注「路羯寫（世間）囉訛（rāga 貪）尾灑（毒）尾曩捨曩（除滅）」。「不知此誤始自何年代，趁此一提，俾供將來修藏時校正。」

回首當年，有心無力，菩薩哀愍，啓我心光，施遣梅陀羅爲筆友，觀音丫頭家姊烘雲爲善知識，切磋策發，於今忽爾成篇，實非小緣。我今「以此穢土見，蠱測如來清淨心，」依大正藏明本參對上述敦煌手寫本伽梵達摩千手經大悲心陀羅尼，仿不空三藏青頸觀音經釋義，及仁王念誦儀軌釋陀羅尼文字的句法，試爲注譯。「唵」（om）字一言多義，含歸命、供養，以至「離一切相成菩提」（大日經疏卷十四）等，不譯。「娑婆訶」（svāhā）具福德、福智、圓滿、喜悅、驚覺等意。

伽梵達摩通行本大悲心陀羅尼

（上欄原文附注下欄試譯）

第一：禮請

南無（歸命）喝囉怛那（寶）

哆囉夜耶(三)

南無阿唎耶(聖)婆盧羯帝爍

鉢囉耶(觀自在)

菩提薩哆婆耶

摩訶薩哆婆耶

摩訶迦盧尼迦耶

第二：稱名

唵

薩皤囉(別本作薩縛或薩皤幹即一切)

罰曳(怖畏)數怛那(救濟)

怛寫(彼)南無悉吉利埵(我今禮)

伊(疑即唵)蒙(釋義本作娜摩)阿唎

耶婆盧吉帝室佛囉楞(囉敦煌本無

駄婆(您)南無那囉謹墀(青頸)

第三：眞言威德

醯唎摩訶(敦煌本作醯唎摩即心)皤

哆沙咩(我今說)

薩婆阿他(一切事)豆(利益成就漏

脫二音)輸朋(清淨)

阿逝孕(無能勝)薩婆(一切)薩哆

那摩(敦煌本作苦哆那摩即鬼神)

婆伽摩罰特豆

(此段詮釋詳見後文)

第四：心咒

怛姪他

唵

阿婆盧醯(光明)盧迦帝迦羅帝(超世間)

夷醯唎

摩訶菩提薩埵

薩婆(徐來)薩婆(徐來)

摩羅摩羅

歸命三寶

歸命聖觀自在

菩薩

大菩薩

大悲者

唵

救濟怖畏

我今禮彼

聖觀自在

歸命青頸

我今說心眞言

一切利益成就清淨

於諸鬼神得勝

本能淨三有道

即說

唵

光明超世間

來來

大勇猛者

降臨降臨

憶念復憶念

摩醯摩(敦煌本作摩摩即我)

醯唎駄孕(心)

俱盧俱盧(作作)羯蒙(所作)

度盟度盧

罰闍耶帝(得勝者即遊空者)

摩訶罰闍耶帝

陀羅陀羅

地利尼(金剛智作隸達印涅隸即陀羅尼

因陀囉的複語因陀羅即帝釋)室佛囉

耶(自在)

遮羅遮羅

摩摩(我)罰摩囉(離垢)穆帝隸(身)

伊醯移醯

室那室那阿囉參佛囉舍利(詳前文)

罰沙罰參(毒毒即一功毒)佛羅舍耶

(除滅)

呼盧呼盧(速疾速疾)摩囉(鬘)

呼盧呼盧醯利(毘瑟紐天別名醯利即師

子稱觀自在師子王蓮花者)

娑囉娑囉

悉利悉利

蘇盧蘇盧

(呼盧以下詮釋同見後文)

菩提夜菩提夜

苦馱夜苦馱夜

彌帝利夜(慈)那囉謹墀

地唎瑟尼那(令見)波夜摩那(樂見者)

娑婆訶

悉陀夜(成就者即菩薩之異名)娑婆訶

摩訶悉陀夜娑婆訶

悉陀(成就)喻藝(瑜伽)室皤囉耶

(自在)娑婆訶

我心眞言

作復作事業

住持住持

遊空者

大遊空者

持復持

帝王自在

動復動

離垢離垢身

來來

黑蛇作神線

除滅諸毒

速疾速疾蓮花鬘

速疾速疾師子

蓮花蓮花

蓮花蓮花

蓮花頸

所覺所覺

我今彼有情覺悟覺悟

慈悲青頸

樂見者令見令意喜悅

成就者福德圓滿

成就瑜伽自在者圓滿

那囉謹墀娑婆訶

摩囉那囉(釋義本作縛羅賀即猪)娑婆訶

悉囉僧阿(金剛智作娜邏徙應賀即人師

子)穆佉耶(面)娑婆訶

娑婆摩訶(敦煌本作波摩即大杖)阿悉

陀夜(手)娑婆訶

者吉囉(輪器械)阿悉陀夜(手)娑婆訶

波陀摩(蓮花)羯悉哆夜(手)娑婆訶

那囉謹墀(青頸)幡伽囉耶(虎)娑婆

訶(詳前文)

摩婆利(摩訶婆利即大威力)勝羯囉夜

(法螺)娑婆訶

第五：圓滿

南無喝囉怛那哆羅夜耶

南無阿唎耶婆盧吉帝爍幡囉夜娑婆訶

唵

(敦煌本到此結束)

悉殿都(成就)曼哆囉(眞言)鉢駄耶

(願)娑婆訶

伽梵達摩這篇大悲咒，在傳抄過程中免不了訛畧。例如第三

段讚歎眞言威德的梵語韻文，一首兩句各十六字：第一句上截明

本作「醯唎摩訶(hridaya)心」幡哆沙咩(varayisyāmi)我今說)

，「以「醯唎摩訶」翻「hridaya」，就多出一個「訶」字，敦

煌寫本和不空譯本的「醯唎摩」，第四段的「醯唎駄孕」，都比

較確切。下截「薩婆阿他(sarvārtha)切事)豆(sādhana)利

益成就)輪朋(śubham 清淨)」，「豆」字一詞對三梵音，顯

見脫漏，可比較「釋義」本的「薩縛他、娑駄南、輪畔」。第二

句上截「阿逝孕(ajeyam 無能勝)薩婆(sarva)切)薩哆那摩(bhūtānām 鬼神)」，「薩哆那摩」顯然是「菩哆那摩」之誤，

見於敦煌本和不空「譯」本。「釋義」本作「步駄南」，金剛智

青頸福智圓滿

猪面福智圓滿

師子面福智圓滿

持大杖者福智圓滿

持輪器械者福智圓滿

蓮花手福智圓滿

青頸虎皮裙者福智圓滿

大威力法螺聲驚覺

歸命三寶

歸命聖觀自在福德

唵

歸命三寶

歸命聖觀自在福德

唵

作「部哆南」，指空也作「薄哆曩」，獨番大悲神咒作「薩哆喃」

，可能與通行本異本同源。下截「婆(bhava 有)伽摩(mārga

道)罰特豆(viśodhakam 能淨)」，脫誤就多了。不空「釋義」

本作「婆縛、沫唎訛、尾戍駄劍」，金剛智作「婆縛、末訛、尾

戍駄劍」，「指空作「跛縛、摩羅迦、毘叟陀肯」，番大悲神咒作

「巴鉢、麻唎葛、月束塔葛」，末音「kam」(劍、肯、葛)正

與第一句「śubham」(輪朋)協韻。如此則通行本的「婆」，當

是「bhava」(婆縛)的前一半，「伽摩」是「mārga」倒置，「罰特

豆的「罰」是「viśodhakam」的第一音，「特豆」(dudu)據梅

陀羅的經驗，在別處也有出現，那是在詞語忘失了的地方用來填

補而畧過的虛字，相當於「如是如是」。「這是一個基本的訛畧，

敦煌本也同明本一樣，所以我懷疑此誤出自伽梵達摩所據原本自

身的傳抄，或者原本是憑口傳，因為「節本」比「全本」晚出，

距離翻譯時間不會太久，傳抄不致這樣疏畧。

關於「呼盧呼盧摩囉」譯爲「速疾速疾蓮花髮」的問題，「

譯」本和金剛智「摩囉」的悉曇文都作「mara」(卷舌音)，若

不是「釋義」本肯定「摩囉」爲「髮」，即「mālā」(不卷舌長

音)，是無從理解的。「釋義」本呼「髮」爲「蓮花髮」，因爲

在「摩囉呼嚕」之下有「賀隸(即通行本之醯利)摩賀鉢拏摩曩

婆」(hare mahāpadmanābha 師子王蓮花者)，稱觀自在菩薩即

是覺花亦名佛蓮花。敦煌殘簡亦作「mālā」。此簡的梵文構自

印度古婆羅密文和西域康居文，有兩種文字以資對照，書寫年代

約在七世紀之末，可證不空三藏當年必有所本，絕非憑空臆測。

三藏將「娑囉娑囉、悉利悉利、蘇盧蘇。」都釋爲蓮花，也是可

以理解的。「娑囉、悉利、蘇盧」(sara, sirī, suru)具妙善吉祥

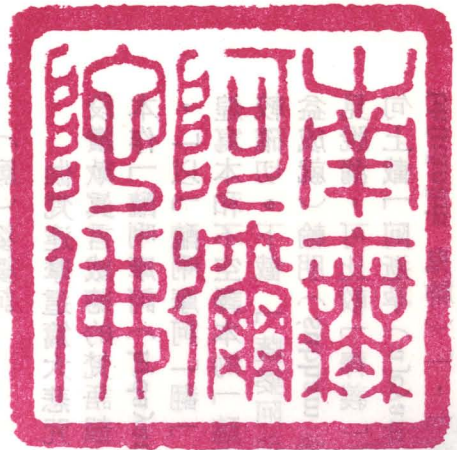
義，大日經疏卷十五說，「世人以蓮花爲吉祥清淨。」由此可知

重構咒語原文不能全靠文中音譯和悉曇字，益見乾隆年間編纂御

製滿漢蒙古西番合璧大藏全咒，參與其事者所面臨的種種困難問

題。

我們現在擁有許多從前所沒有的工具和資料，研究條件比先



印度宗教之探索

第一篇 印度教

第二章 回到神

第三節 神之（兩）極

兩極原理是一切有形的「被造(者)」的特色，又爲神(造者)的性質提供了一個線索；印度神學對此原理相當清楚。我們有多種方法以說明「絕對」如何自我表達於相反相成的兩極，其中最早的乃以性的二重性爲基礎：父天母地；希臘的天神宙斯及其妻賀拉；或者中國傳統中的陰與陽。在印度教的藝術裏，那視覺的形象是淫穢的，可是在每一外形之後，藝術家都有(兩極)精神的寓意：在神與女神的結合中，我們的世界產生了。如金默 Heinrich Zimmer 一輩學者所說的：「在衆生界之所由出的第一對(神)偶裏，我們見到神的本質生生不已的一面之人格化；其分爲兩性乃是爲了自身的蕃孳①。」

來自本格爾 Bengal（譯按：在印度東北）的一件十世紀的浮雕是至高之神濕婆及女神沙克提相愛擁抱的著例。女神坐於神的

探索。〔註〕「世人以戲弄爲吉祥辭」。由地可取以爲探。〔釋〕「探，悉麻、蕪麻」(sara, sira, sun) 具似善吉祥

三藏神「聖觀音經」悉陀悉陀，藕盧藕。」「諸經論盡於，由是阿
教」廿四之末，阿彌不空三藏當乎必育根本，雖非懸空觀感。

Young Oon Kim 原作

無意譯

「本床金圍唇」「鞦韆」「怕惡墨文鴉斗」「Belle」(卷古音)，並

這封伸男以濃青目凝視，反映著他們深摯而永恆的喜悅。他們雖左腿，她的右臂繞著他的肩膀，而他的左臂柔和地抱著她的腰。

分而有別，基本上却已合而爲一。

濕婆有四隻手。其一把著他的神侶，另兩隻持著三叉戟（象

徵他身爲克強致勝之英雄的力量）及念珠（象徵他宗教的虔誠）

；以上所示的是濕婆如何結合動與定的原則。他剩下的一隻右手

舉放胸前，手中握著一枚，枚頭有這花形辨；這一帶的花白柳子是神的創造力的標誌。沙克提在他的左手中舉著她女性的標誌——

一個圓形物，其上劃有一溝②。暗。或並明獸牙本始「髮」，當

印度教的藝術家反覆地以石頭與青銅刻畫這愛之神濕婆與被

愛之神沙克提的古典主題。按印度宗教哲學的說法，這相擁的兩

。男性是「永恆」之靜與被動的特質的人格化；其女性的配偶則

象徵活躍的能，熾烈的欲望及時間之無休止的運動。

濕婆及沙克提之（兩）極有一非同尋常的特色值得一提。西

Young Oon Kim 原作

無意譯

方的宗教思想及中國的哲學以男性原理為主動與進取的，而把女性描述為被動與收受的。印度教的神學則將這通常的形像反了過來。印度人經常描繪的是一位主動的、熱情的女神試探、引誘一位寧靜淡泊的神，而不是一位主動的天神制服而授胎於一位被動的地之女神。在印度教的神學裏，主動者是女性而不是男性。為什麼呢？莫非是因為印度宗教通常以捨執的苦行生活及出世的禪定為最高價值之所寄？因為印度思想以為創造、蕃衍及個體是必須克服的過惡；「永恆的夏娃」常為人類及整個宇宙之墮落擔負罪名。

在俄勒分塔 Elephanta 一座第八世紀所建的濕婆廟裏，我們可以見到神的男、女特徵表現於一件甚至更早的藝術創作中③。在那巖石鑿成的地下廳裏有許多裝飾的浮雕，其中之一是三臉濕婆。此像中間的一頭代表「絕對」——即產生陰陽原理的神的本質。這中央的臉莊嚴而高貴，靜謐而無執。從中央的像長出而在右肩之上的是濕婆男性的英姿。這面孔與外形所表現的是男性之德：雄壯、意志力、豪邁、勇氣及堅毅。中央之臉的左邊是女性美及誘人的魅力的寫照。

但是中間的頭自我沉浸於高超的、頑石般的緘默裏，使得那兩邊相互對照的臉上所特具的表情為之失色。創生的緊張和陰陽原理的氫氫化醇在「絕對」之濕婆夢也似的超逸中得到安息。他或者從不感到因他們（兩邊之頭）的吸引力而產生的快樂與痛苦，或者更可能的，他顯示了一種此世既不能與復不能奪的和平。中央的頭描繪「永恆」的臉，揉合此世陰陽（兩）極所有的力量、痛苦及快樂於超脫的和諧中。

根據一種解釋，濕婆的三張臉所描述的吠檀多哲學的基本信息：「兩個形像產生了，宇宙產生了……但它們在什麼意味上產生呢？他們「真的」產生了嗎？中央的面孔意在表達「永恆」的真理，其中沒有創生、留住、變異或復歸於空無之四相。神的本質，唯一的真實，「絕對」自身，我們最內的高級的自我，守住自身，浸淫於其自身高貴的虛空裏，全知全能，更合容所有與一切④。」

以上對三臉濕婆的詮註多受善卡拉（舊譯商羯羅）以古典形式所表達的印度的哲學之神學的影響——然而可能只是我們討論這件藝術作品時幾個可能的解釋之一。我們何嘗不能認為濕婆的哲學之寧靜代表神性中陰陽原理永恆的結締之副產品與後果？對商羯羅及追隨他的吠檀多神學家來說，「絕對」矛盾於，也抵消了，濕婆與沙克提生息不已的（兩）極所表現的創造之力量。對這類印度教的思想家而言，惟有否認「被造」世界之價值乃能肯定神之真實與無上。但是對此圖的另一種解釋也同樣可以成立：中央濕婆之臉所象徵的乃是陰陽原理快樂之結合的後果。在此情形下，我們可說印度教的藝術家所意圖表達的乃是由濕婆與沙克提相愛擁抱所達成的靈魂的寧靜。

第三個涉及神的（兩）極的例子見於一個普通的印度圖案名為「延陀羅 Yantra」。延陀羅是一種用於禪定的圖案，目的在把各種心靈力量集中於特定神秘的圖形上，以期溝通它們之間的孔道。延陀羅代表一個人所崇拜的神的靜態的形像。這類神秘圖案中有一個由九個同心的三角形交叉形成。崇拜者在觀想這樣的延陀羅以把握其整個意義的過程中，逐漸了悟神性而充滿了神的力量。當崇拜者完全了解這神聖圖案的神秘意義並與之合一時，他就由幼稚無知的日常狀態不斷深入於宇宙我，而終以證成之。

在這延陀羅九個交叉的三角形中，五個向下，四個向上。向下的三角形，象徵女性，向上的三角形象徵男性。這一系列的三角形合在一起便表現了兩極（創造過程之）各階段，如同「絕對」所具的創造的宇宙能表現於其發展的過程。四對三角形的交叉顯示神的陰陽兩面，如何結合以產生我們宇宙根本的「四位置」基礎，四大、指南針的四方等等。可是（剩下的）一個向下的三角形却形單影隻，一如說靈魂渴望與其自然的伴侶——那不可見的「絕對」相結合。

引用金默的話說：「五個女性的三角形從上方擴張，而四個男性的從下方出現，這代表著創造之連續的過程。它們像一串不間斷的閃電彼此交入而反映着永恆的創造之時辰——雖是動

能却表現於幾何之均衡的靜態圖型中。這是原始的『神秘婚姻 Hiros Gamos』表現於抽象之圖——開啓海市蜃樓的現象世界秘密之鑰⑤。」

濕婆——沙克提（一派的）思想家們說，環繞著我們的世界說明了無數的陰陽（兩）極的結合。一切衆生都訴說著新娘神和新郎神的婚禮之夜。一旦人體認到這宇宙基本的設計，他的靈魂就很自然地要等待著永恆「愛人」的來臨。印度教在一個一年一度的儀式裏紀念神的婚禮之意義；古印度人相信這儀式至少對確保足夠的雨量，刺激人與獸的多產及求得王國一般的福祉是必要的。（在這儀式中）人們帶著一隻以檀香糊漆成白色的象在一個嚴肅的進行式裏繞行首都的市街。這象的神聖侍者是一些著女裝的男子，模倣着意圖引起男友欲望的誘人的女子（的動作）。崇拜者以此奇異的儀式禮敬宇宙的女性原理及其相對的一方——象所象徵的男性的力量。

註 釋

- ① 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」, 哈潑炬書 Harper Torchbook, 一九六二年紐約 Harper and Row 出版, 頁一三七。
- ② 見金默, 同書圖三四。
- ③ 見金默, 同書圖二三。對此圖的詮解, 參看頁一四八——一五一。
- ④ 見金默, 同書頁一五〇——一五一。
- ⑤ 見金默, 同書頁一四八。

第二章 創造的目的

在尋得神或諸神以後，印度教徒就想爲人生在「創造」中的地位與目的下一界說，同時也想確定創造者自身的目的。印度教在這方面有幾個特色及不同尋常的名詞。神秘的合一——即對神我的體認——乃是宗教的目的。可是一個人如何達到解脫（或木叉 Moksha）却有待討論。如我們前面所指出，理智的探索——

知那那瑜伽 Jnana yoga 是一條路；偏於信仰的巴克提瑜伽 Bhakti yoga 是另一條路。我們也關切及人所欲從之解脫的幻覺（魔耶）、業力與輪迴的鎖鏈。至於神（創造）的目的，是「薄伽梵·普拉那」所倡的「（神的）遊戲」說嗎？這些論點以及對此有所貢獻的一些著名人物乃是本章討論的範圍。

第一節 人的目的：祥科的合一

蘭根那塔難達 Swami Ranganathananda 一九六二年在加爾各答的幾篇講詞裏，對印度教徒的生命哲學作了一個詮解。根據這位拉瑪克利須那和尚及吠檀多學者的說法，當一個人體認到內在的神我——阿特曼 Atman 時，他就在每一衆生中見到同樣的我，因此他不致於恨任何人——因爲沒有一個人和他相隔離。他隨地成就平等心。由於這一體認的結果，他就從幻相與哀傷中解脫了。因爲惟有當人在事事物物中見分（不見合）之時，幻相與哀傷方能加諸其身。

印度哲學給我們一個單一的、偉大的教訓，即一爲多之基而一在多之中的體認。一旦我們體認了這個一，怎麼還會有悲傷呢？一旦我們瞭解惡意乃出於一種分離感，怎麼還會有恨呢？小我之心爲感官所限而繞著自身建立種種障礙；當人超越這些障礙時，就能證成「（宇宙）全體」。在小我之後的是個人的真己，同時也就是一切的真己，神之真實。超越小我是整個宗教、倫理學及社會進展的目的。吠檀多哲學垂示「（宇宙）全體」是經驗的既成事實。人的真己見於其與宇宙我之相印證。但是人以無知之故，將這宇宙我切割成對種姓及信條，種族及宗派之有限的忠誠。人移除了這些自我建立的限制，就能使「（宇宙）全體」照透他，（顯出一片）純淨無瑕。在至深的意義上，所有的教育及文化都應是使這恆在的真己從俗世限制之有限性及特殊性中解脫的方法。一個人因受教育與文化的薰陶而能日益清晰地見到萬物本質上的「一」——這「一」乃是生活於日增月長的慈悲、愛與服務所表現出來的景象。

蘭根那塔難達問道：人生於世，其限制何在？膚（色）是他

的限制嗎？他的宗派、信條、種族及國籍能局限他嗎？這些限制顯示了我們的真實人性之無知。但是一旦我們補救了我們的無知，我們就能克服這些限制而體認我們真正是什麼——無限而不朽的（存在）。人的「無限存在」經由身體與感官、政治與社會體系、宗教教派與教堂信條只能得到部份的表達；「無限存在」不能通過這些人事現象表現淨盡；因為「無限存在」存於這些現象之中，又超越這些現象之上。

「這是我國人，那是外國人——

心量狹窄的人方作此見解；

對心志高尚的人來說，

他的家庭是整個世界⑥。」

就這位現代印度教徒看來，當代文明的整個傾向指着全球聯合及宇宙人的出現；而他的這種遠見乃得自古吠檀多之中。

偉偉卡南達（一八六三——一九〇二）說：「如果生在此世的百萬分之一的男人與女人單就是肯坐下來說幾分鐘：『你們都是神；啊，你們這些人哪，你們這些動物及生存之物，你們全是同一個活生生的神的呈現』，整個世界在半小時之內就會改變。每個國家的人都會認為神遍滿世界而不致在世界每個角落投入巨量的恨的炸彈，不致射出嫉妬與邪惡的思想之流⑦。」

吠檀多的哲學家說，如果此世界基本上是精神的，隨之而來的應是人的生命及命運上的某些後果。真正的宗教必須統一內與外，聖與俗；它必須把科學與宗教聯成一氣。就他們看來，印度教達成了這個目標，解決了因對「真實」片面的看法而引起的不協與衝突。吠檀多提供了一個完滿的精神，在其間信仰者與非信仰者，宗教家與科學家變成了尋求真理的伙伴，在單一的宇宙家庭中的兄弟，一神的不同化現。

這誠然是高貴的目標，但這目標能達成嗎？印度教徒可能會說，這問題最好的答案乃在於那些經驗到神秘的合一及所有的障礙之解體的人的身上。拉瑪克利須那尊者（死於一八八六）顯然

是個已達此境界的人⑧。拉瑪克利須那認為宗教信仰者有三等。最下層的人指向天空說，「神在那上面」。高一層的人說，神居人心而為人的良心；他內裏的控制者。但最高的信仰者肯定，「神已成了一切；我們所見到的一切都是神不同的形式。」

這位印度教的神秘主義者說，一個人一旦「見」到神，所有的懷疑就都消失了。聽到神是一回事，「見」到神又是大不相同的另一回事。如果一個人對聽覺沒有完全的信心，當他面對面「見」到神時，他就會完全相信；在這時候，儀式上的崇拜不復存在。拉瑪克利須那自身的體驗發生於迦利（女神）的廟裏。某天正當他按規定的形式禮拜時，突然見到一切都成了粹純的精神；崇拜的用器，神壇，甚至門框，全是純粹的精神。其他一切也莫不如此——人、動物，一切生存之物——全是純粹的精神。這位見（神）者說，他像瘋子一般開始向每一方向撒花；他禮拜他所見到的一切⑨！

他後來說，「當我見到一個人時，我見到神自身行於地上：……」⑩。

（未完）

註 釋

⑥ 一首古梵文詩，引用於蘭根那塔難達 Ranganathananda，「優婆尼沙曇福音 The Message of the Upanishads」，一九七一年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan 出版，頁一二四。

⑦ 同書，頁一一四。

⑧ 法蘭屈 Harold W' French，「天鵝巨湖——拉瑪克利須那與西方文化 The Swan's Wide Waters, Ramakrishna and Western Culture」，一九七四年紐約 Kennikat Press 出版，頁九——三十六。

⑨ 尼奇蘭難達譯 Nikhilananda, trans.，「拉瑪克利須那——新印度的先知 Ramakrishna, Prophet of New India」，一九四二年紐約 Harper & Bros. 出版，頁一四六。

⑩ 同書，頁一四六。



佛典選註之八

理惑論（節選）

〔解題〕

公元前後，佛教在印度發展至極盛時代，北至中亞細亞；隨著兩漢西域交通的開闢，商隊的往來，進一步傳入中國，於是，這兩個在世界上都已經高度發展了的文化，有互相觀摩的機會。這是一支文化接觸另一支文化，由於語言和思想內容的差異，開始時總多附會曲解：雙方都會不自覺地依自己所習慣的文化模式或生活經驗來套釋對方。兩漢時代，中國學術流行陰陽五行、讖緯災異之說，社會上充斥著占卜、祈禳、望氣、煉丹、採藥的方士、神仙家。佛教在這個時候傳入，遂被目為神仙方術中的一種。這種誤解，對於佛教的初傳是一種方便，但它的真面目亦因此隱晦。有識之士，自然要把佛教的獨特意義揭示出來，與方士、神仙家劃清界限。這種闢謬的工作，首先在東漢末年出現的理惑論中表示出來。

不過，替佛教闢謬，不止是解除套在佛教身上的神秘的方術色彩；隨著佛教的深入民間，觸動了中國傳統知識份子的文化心理，這種心理亦有疏導的必要。為什麼呢？因為佛教是外來的異族文化，對於四夷，中國人向來有一種優越感，認為他們的文化不足與中原並列。另一方面，佛教在生活、禮儀上又有它自己的一套方式，如出家後剃除鬚髮，服三法衣、乞食、不拜王者等，這在中國讀儒書的知識分子看來，是不合乎聖人的倫理之道，於是產生排斥心理，形成文化上的對立。佛教要在中國社會生根，

① 同書，頁一四六。

Harber & Bos' 出版，頁一四六。

② 參見 Kamukipus' Prophet of New India 1. 一六四二年出版。

六。

③ Culture 1. 一六四四年出版。Kamukipus 出版，頁六——三

文。The Swan's Wide Water' Kamukipus and Western

④ 同書，頁一四四。

中大佛學教材編寫組

Bharatya Vidyā Bhavan 出版，頁一四四。

必須先解決這些問題，所以理惑論的第二項工作，就是調和三家，證明佛教思想與儒、道兩家不但互相抵觸。而且互相發明（雖然在具體作法上，理惑論認為佛教與道家較為一致），因此有學習、信仰的價值。經過了這樣的辯解之後，佛教在中國的發展便清除了許多不必要的障礙。這是理惑論的大貢獻。

理惑論後來收入梁僧祐所編的弘明集中卷首（大正藏卷五二、第二十六頁），全書結構除前序、後跋外，共有內文三十七篇，採取問答形式處理問題。本篇選錄四則：第一則描繪佛陀形像，第二、三則調解佛教與中國文化的矛盾，第四則批評方士、神仙家，由此可反映出初傳佛教的面目及其所遭遇到的時代問題。

〔作者〕

據今本弘明集，理惑論的作者題為漢牟融撰，但又加注說：「一云蒼梧太守牟子博傳。」（蒼梧，今廣西省梧州。）於是引起了後人猜測。研究結果，發覺古本末題牟融名字，而且牟融為漢章帝時儒者，時代與身份均有不合；但是否即為漢魏之交的牟子博所著？牟子博為何許人？則迄今尚無定論。現在我們暫依理惑論序中自述，簡單地稱其著者為牟子。

由於作者的名字混亂，引致理惑論的成書年代亦有爭議。有人認為此書是晉以後偽造，理由是它所引用的佛教資料比較晚，東漢末年尚未譯出；但亦有學者肯定它是漢魏年間的作品，因為它所旁涉的史實，例如靈帝崩後的動亂，牟子避居交趾（今越南

北部），對交趾學術情況的描寫，及交州刺史的名字，都和史實相符。加上牟子對方士、神仙家的敘述，我們認為的確是道出東漢以來的時代風氣，不可能為不熟悉現狀的後人偽造。至於中間引用佛教資料的部份，則有可能是後人潤飾時添加。整體來說，理惑論作為反映漢魏以前佛教初傳情形的文獻，是可信的。

據理惑論序，牟子先讀儒家經傳，靈帝崩後，避居交趾，後回蒼梧娶妻，太守欲辟為佐吏，辭不就。認為「方世擾攘，非顯己之秋」，於是潛心學佛。復有感於時人對佛教的誤解，遂援筆寫成理惑論一書。

〔原文〕

問曰：「何以正言佛，佛為何謂乎？」

牟子曰：「佛者，諡號①也。猶名三皇神②、五帝聖③也。佛乃道德之元祖④，神明之宗緒⑤。佛之言覺也⑥。恍惚⑦變化，分身散體⑧，或存或亡⑨，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷⑩，在污不染，在禍無殃⑪，欲行則飛⑫，坐則揚光⑬，故號為佛也。」

二

問曰：「佛道⑭至尊至大，堯、舜、周、孔曷⑮不修之乎？七經⑯之中不見其辭，子⑰既耽詩書、悅禮樂，奚為⑱復好佛道、喜異術？豈象踰經傳、美聖業⑲哉！竊⑳為吾子不取也。」

牟子曰：「書不必孔丘之言，藥不必扁鵲㉑之方，合義者從，愈病者良。君子博取衆善，以輔其身。子貢云：『夫子何常師之有乎㉒？』堯事尹壽，舜事務成㉓，且學呂望㉔，丘學老聃㉕，亦俱不見於七經也。四師雖聖，比之於佛，猶白鹿之與麒麟㉖，燕鳥之於鳳凰也㉗。堯、舜、周、孔且猶學之，況佛身相好變化、神力無方，焉能捨而不學乎？五經㉘事義，或有所闕㉙，佛不見記，何足怪疑哉！」

問曰：「孔子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也㉚。』孟子譏陳相更學許行之術，曰：『吾聞用夏變夷，未聞用夷變夏者也㉛。』吾子弱冠學堯、舜、周、孔之道，而今捨之，更學夷狄之術，不已惑乎㉜？」

牟子曰：「此吾未解大道㉝時之餘語㉞耳。若子可謂見禮制之華，而聞道德之實㉟；窺㊱炬燭之明，未覩天庭㊲之日也。孔子所言矯世法㊳矣。孟軻所云，疾專一㊴耳。昔孔子欲居九夷㊵，曰：『君子居之，何陋之有㊶？』及仲尼不容於魯、衛㊷，孟軻不用於齊、梁㊸，豈復仕於夷狄乎？禹出西羌而聖詰㊹，瞽叟生舜而頑嚚㊺，由余產狄國而霸秦㊻，管蔡自河洛而流言㊼。傳曰：『北辰之星，在天之中，在人之北㊽。』以此觀之，漢地未必為天中也。佛經所說，上下周極㊾含血之類物，皆屬佛焉㊿，是以吾復尊而學之。何為當捨堯、舜、周、孔之道？金玉不相傷㊽，精魄不相妨㊾，謂人為惑時自惑乎！」

四

問曰：「王喬㊿、赤松㊽八仙之錄㊾，神書百七十卷㊿，長生之事，與佛經豈同乎？」

牟子曰：「比其類，猶五霸㊿之與六帝㊿，陽貨㊿之與仲尼；比其形，猶丘垤㊿之與華恆㊿，涓瀆㊿之與江海；比其文，猶虎豹㊿之與羊皮，斑紵㊿之與錦繡也。道有九十六種㊿，至於尊大，莫尚佛道也。神仙之事，聽之則洋洋盈耳，求其效，猶握風而捕影。是以大道之所不取，無為㊿之所不貴，焉得同哉！」

〔詮釋〕

- ① 諡號：據中國傳統，人死後按其生前行迹給予稱號，寓有褒貶之意。此處牟子以為佛是諡號，顯有誤會。
- ② 三皇神：三皇的傳說不一，尚書大傳以為是燧人、伏羲、神農。他們都是介乎歷史與神話之間的人物，故後世推崇為神。
- ③ 五帝聖：五帝的說法亦有多種，據史記五帝本紀，以黃帝、顓頊、帝嚳、唐堯、虞舜為上古之五帝。
- ④ 道德之元祖：此中所謂道德，非一般倫理道德義，而是從老子的

用法。老子第五十一章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」王弼注云：「道者，物之所由也；德者，物之所得也。」意思是說：「道」是萬物生化的原理或根據，「德」是個體形成的規範。「元祖」即始祖。全句的意思是：佛陀是萬物生化，形成的始祖。

⑤ 宗緒：「宗」和「緒」都是本始、起端的意思。

⑥ 佛之言覺也：佛陀的原語（Buddha）是「覺」（語根√buddh，即英語之to wake up, buddha 就是醒悟者，覺悟者）。

⑦ 恍惚：隱隱約約的樣子。

⑧ 分身散體：分身散體而成為多種狀態。

⑨ 或存或亡：或有或無。

⑩ 履刃不傷：在刀鋒上走過也不會受傷。

⑪ 在禍無殃：遇到災禍也不會受害。

⑫ 欲行則飛：佛有種種神通，其中一種名為神足通，能够飛行變化。

⑬ 大智度論說：「身能飛行，如鳥無礙。」上文能小能大之類，亦多就此方面能力而言。

⑭ 坐則揚光：佛有三十二相，其中之一是「丈光相」全身上下有一丈光圍繞。

⑮ 佛道：這是佛教初傳時期對佛法或佛教的稱呼，也可以理解為佛所說的道理。但用「道」字來稱呼，則明顯地受到道家影響。理惑論第三載牟子的解釋是：「道之言，導也；導人致於無為」，可見在牟子心目中，佛教的說理也是通向無為的（參看註解⑥⑥）

⑯ 曷：疑問詞。即「為什麼」。

⑰ 七經：詩、書、禮、易、春秋、論語、孝經合名。東漢時儒家已有七經之說，後世增加更不止此數。

⑱ 子：對話中的尊稱。

⑲ 奚為：「奚」，疑問詞；「奚為」，什麼道理。

⑳ 聖業：指儒家經國的大業。

㉑ 竊：表達個人意見時之謙詞。

㉒ 扁鵲：傳說為黃帝時之名醫。戰國時秦越人亦精於醫，世號之為扁鵲。史記有傳。

㉓ 夫子何常師之有乎：語出論語子張。原文是：「夫子焉不學？而亦何常師之有？」這是說，孔子並不固定向某人學習，凡有善言善行的都可學之。孔子自己亦說：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之；其不善者而改之。」可見其義。

㉔ 堯事尹壽，舜事務成：荀子大略篇云：「不學不成。堯學於君囑，舜學於務成昭，禹學於西王國。」君囑即是尹壽。務成昭複姓務成，漢書藝文志小說家有務成子十一篇。

㉕ 且學呂望：且，即姬旦，周武王之弟。呂望，本姓姜，字子牙，俗稱姜太公；文王、武王俱師事之，後助武王伐紂。至於且學呂望的傳說見於劉向新序：「武王學乎郭叔，周公學乎太公。」

㉖ 丘學老聃：據說孔子曾問禮於老子。史記孔子世家：「適周問禮蓋見老子。」

㉗ 麒麟：古代傳說中的瑞獸，其狀如鹿，獨角，有鱗。雄曰「麒」，雌曰「麟」。

㉘ 鳳凰：古代傳說中的瑞鳥。雄曰「鳳」，雌曰「凰」。

㉙ 五經：詩、書、禮、易、春秋。漢武帝時設立五經博士，五經之名始定。

㉚ 闕：通「缺」，遺零。

㉛ 夷狄：諸夏之亡也：語出論語八佾篇。意思是夷狄雖有君主，有君臣之禮，但文化（禮樂）不如中國（諸夏），所以即使諸夏無君，夷狄仍有不及。

㉜ 吾聞：用夷變夏者也：語出孟子滕文公上篇。原文是：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」按：許行為農家，主張耕種至上，不可空談仁政。陳相先學儒，後受許行影響，認為這是一種君民的平等之道。孟子責之，指出單靠耕種不能解決社會文化問題。儒家的精神正在建立社會秩序，所以必須有人把時間、精力放在教育工作上。由於許行、陳相都是楚人，所以孟子稱之為夷。其實夷夏所代表的是文化上的距離，不止是地域觀念。

㉝ 不已惑乎：不是太胡塗了嗎？

㉞ 大道：大道理、真理。

㉟ 餘語：皮毛之語，淺見。

㊱ 若子可謂見禮制之華，而闕道德之實：像你這樣的看法，可說是只看到禮制表面上的華美，而忽略了它內裏的真實意義。「闕」，昧於。

㊲ 闕：同「窺」，看見。

㊳ 天庭：即天空。班固答賓戲文：「守交輿之爰燭，未仰天庭而觀白日。」意思一致。

㊴ 矯世法：矯正當時的弊病。按：春秋時代，王室衰微，已近於無君地步，而戎狄橫行，有侵凌中國之勢。為維護傳統文化，所以

㊵ 堯事尹壽，舜事務成：荀子大略篇云：「不學不成。堯學於君囑，舜學於務成昭，禹學於西王國。」君囑即是尹壽。務成昭複姓務成，漢書藝文志小說家有務成子十一篇。

㊶ 且學呂望：且，即姬旦，周武王之弟。呂望，本姓姜，字子牙，俗稱姜太公；文王、武王俱師事之，後助武王伐紂。至於且學呂望的傳說見於劉向新序：「武王學乎郭叔，周公學乎太公。」

㊷ 丘學老聃：據說孔子曾問禮於老子。史記孔子世家：「適周問禮蓋見老子。」

㊸ 麒麟：古代傳說中的瑞獸，其狀如鹿，獨角，有鱗。雄曰「麒」，雌曰「麟」。

㊹ 鳳凰：古代傳說中的瑞鳥。雄曰「鳳」，雌曰「凰」。

㊺ 五經：詩、書、禮、易、春秋。漢武帝時設立五經博士，五經之名始定。

㊻ 闕：通「缺」，遺零。

㊼ 夷狄：諸夏之亡也：語出論語八佾篇。意思是夷狄雖有君主，有君臣之禮，但文化（禮樂）不如中國（諸夏），所以即使諸夏無君，夷狄仍有不及。

㊽ 吾聞：用夷變夏者也：語出孟子滕文公上篇。原文是：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」按：許行為農家，主張耕種至上，不可空談仁政。陳相先學儒，後受許行影響，認為這是一種君民的平等之道。孟子責之，指出單靠耕種不能解決社會文化問題。儒家的精神正在建立社會秩序，所以必須有人把時間、精力放在教育工作上。由於許行、陳相都是楚人，所以孟子稱之為夷。其實夷夏所代表的是文化上的距離，不止是地域觀念。

㊾ 不已惑乎：不是太胡塗了嗎？

㊿ 大道：大道理、真理。

㊱ 餘語：皮毛之語，淺見。

㊲ 若子可謂見禮制之華，而闕道德之實：像你這樣的看法，可說是只看到禮制表面上的華美，而忽略了它內裏的真實意義。「闕」，昧於。

㊳ 闕：同「窺」，看見。

㊴ 天庭：即天空。班固答賓戲文：「守交輿之爰燭，未仰天庭而觀白日。」意思一致。

㊵ 矯世法：矯正當時的弊病。按：春秋時代，王室衰微，已近於無君地步，而戎狄橫行，有侵凌中國之勢。為維護傳統文化，所以

㊶ 堯事尹壽，舜事務成：荀子大略篇云：「不學不成。堯學於君囑，舜學於務成昭，禹學於西王國。」君囑即是尹壽。務成昭複姓務成，漢書藝文志小說家有務成子十一篇。

㊷ 且學呂望：且，即姬旦，周武王之弟。呂望，本姓姜，字子牙，俗稱姜太公；文王、武王俱師事之，後助武王伐紂。至於且學呂望的傳說見於劉向新序：「武王學乎郭叔，周公學乎太公。」

㊸ 丘學老聃：據說孔子曾問禮於老子。史記孔子世家：「適周問禮蓋見老子。」

㊹ 麒麟：古代傳說中的瑞獸，其狀如鹿，獨角，有鱗。雄曰「麒」，雌曰「麟」。

㊺ 鳳凰：古代傳說中的瑞鳥。雄曰「鳳」，雌曰「凰」。

㊻ 五經：詩、書、禮、易、春秋。漢武帝時設立五經博士，五經之名始定。

㊼ 闕：通「缺」，遺零。

㊽ 夷狄：諸夏之亡也：語出論語八佾篇。意思是夷狄雖有君主，有君臣之禮，但文化（禮樂）不如中國（諸夏），所以即使諸夏無君，夷狄仍有不及。

㊾ 吾聞：用夷變夏者也：語出孟子滕文公上篇。原文是：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」按：許行為農家，主張耕種至上，不可空談仁政。陳相先學儒，後受許行影響，認為這是一種君民的平等之道。孟子責之，指出單靠耕種不能解決社會文化問題。儒家的精神正在建立社會秩序，所以必須有人把時間、精力放在教育工作上。由於許行、陳相都是楚人，所以孟子稱之為夷。其實夷夏所代表的是文化上的距離，不止是地域觀念。

㊿ 不已惑乎：不是太胡塗了嗎？

㊱ 大道：大道理、真理。

㊲ 餘語：皮毛之語，淺見。

㊳ 若子可謂見禮制之華，而闕道德之實：像你這樣的看法，可說是只看到禮制表面上的華美，而忽略了它內裏的真實意義。「闕」，昧於。

㊴ 闕：同「窺」，看見。

㊵ 天庭：即天空。班固答賓戲文：「守交輿之爰燭，未仰天庭而觀白日。」意思一致。

㊶ 矯世法：矯正當時的弊病。按：春秋時代，王室衰微，已近於無君地步，而戎狄橫行，有侵凌中國之勢。為維護傳統文化，所以

㊷ 堯事尹壽，舜事務成：荀子大略篇云：「不學不成。堯學於君囑，舜學於務成昭，禹學於西王國。」君囑即是尹壽。務成昭複姓務成，漢書藝文志小說家有務成子十一篇。

㊸ 且學呂望：且，即姬旦，周武王之弟。呂望，本姓姜，字子牙，俗稱姜太公；文王、武王俱師事之，後助武王伐紂。至於且學呂望的傳說見於劉向新序：「武王學乎郭叔，周公學乎太公。」

㊹ 丘學老聃：據說孔子曾問禮於老子。史記孔子世家：「適周問禮蓋見老子。」

㊺ 麒麟：古代傳說中的瑞獸，其狀如鹿，獨角，有鱗。雄曰「麒」，雌曰「麟」。

㊻ 鳳凰：古代傳說中的瑞鳥。雄曰「鳳」，雌曰「凰」。

孔子有此評論。

疾專一：「疾」，憎惡。孟子不喜歡許行的偏激，舉一廢百，所以才這樣批評。

九夷：據說東方之夷有九種，因此稱東夷為九夷。

君子居之，何陋之有：語出論語子罕篇。夷為文化落後之地，孔子認為：若居住的人是君子，就不會計較它的落後。

魯、衛：春秋時代國名，即今山東、河南、河北一帶。孔子嘗為魯司寇，後至衛，不獲用。

齊、梁：戰國時代國名。齊為大國，故地即今山東；梁即魏國，故地即今山西、河南一帶，後遷都大梁（今開封），因此亦稱梁。孟子曾經先後游說齊梁，最後還是失望離去。

禹出西羌而聖喆：「喆」即「哲」。傳說禹的母親女媭是西羌人（吳越春秋越王無余外傳）。

瞽叟生舜而頑嚚：舜的父親為盲者，故稱瞽叟。舜喪母，瞽叟更娶，而溺愛後妻象，常欲殺舜。史記五帝本紀稱其「父瞽叟頑，母嚚」。「頑」，頑固；「嚚」，愚昧。

由余產狄國而霸秦：由余，春秋時晉人。晉處中國北方，故稱為狄。由余後入秦，獻伐戎之策，開地千里，使秦穆公得成霸業。

管蔡自河洛而流言：「管蔡」，即管叔、蔡叔，皆周武王弟，封於河洛（黃河、洛水）之間，武王崩後，稚子成王繼位，周公旦攝政（參看註②）引起管、蔡猜疑，遂散佈流言，說周公將廢成王自立。

傳曰：「北辰之星，在天之中，在人之上」：此語出典未明。「北辰」，即北極星。古人相信北極星位置不變，羣星皆繞之而轉，所以有「在天之中」的感覺。

周極：周遭、四周。

含血之類物，皆屬佛焉：一切含有血液的生命，都屬於佛所關注及教化的範圍。又解：一切含有血液的生命，都有佛性。但此解與時代不合，蓋漢、魏之間，尚無一切眾生皆有佛性的說法。晉竺道生在大般涅槃經未譯之前，首先提出含生之類皆有佛性，以至一闡提亦得成佛，結果以為違反經義，竟被逐出僧團。則牟子時代似不可能有此慧識。

金玉不相傷：金、玉都是貴重之物，用以譬喻儒佛兩家可以兼容

並蓄而不會相抵觸。

精魄不相妨：「精」，精神；「魄」，肉體。一說「附形之靈為魄，附氣之神為魂」（左傳疏），人死之後，魂氣歸於天，形魄歸於地，但在生時則同處而不相妨害。

王喬：即王子喬，古仙人名。一說為東漢人，有神術。

赤松：亦古仙人名，據說為神農時雨師，能入火不燒。

八仙之籙：「籙」，原指漢代讖書，以其多染成綠色，故名。「八仙」，此處蓋指淮南王劉安之賓客八人，稱為八公，以淮南王好異術，因授以丹經，使之得丹成仙。「八仙之籙」，或即指此丹經而言。

神書百七十卷：「神書」，蓋指太平清領書（又名太平經），于吉（一作于吉）撰，今僅存五十七卷。內容主要是解釋長生之道，是早期道教，神仙家的重要經典。

五霸：春秋時代五霸：齊桓公、晉文公、宋襄公、秦穆公、楚莊王。

五帝：見註③。

陽貨：名虎，魯國季氏家臣，貌似孔子，後叛魯。

丘垤：「丘」，小山；「垤」，土堆。

華恆：即華山與恆山。

涓瀆：「涓」，小流；「瀆」小溝。

虎韞：虎革。

斑紵：有花紋的麻布。

道有九十六種：有關修行實踐的理論有九十六種。按：九十六種的數目是佛教的通行說法。大智度論云：「九十六種道法中，實者是佛法。」

無為：原為道家概念。老子：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」。（第三十七章）老子認為萬物變化都有它自己的規律，這就是「道」，人只有順應它（這種態度便是無為），萬物自然有生機（無不為），所以無為是得道的秘訣，也是人生的理想狀態。佛典初來，譯家未能了解佛教的涅槃（nirvāṇa）概念，將之譯為「無為」。

（未完）

三階教與一貫道的關係

雷天

一、前言

三階教與一貫道，在時間上有千餘年的遙隔，它們之間會有關係嗎？乍看之下似乎是南轅北轍的問題，然從其教義作法上考之，某些部份關係之密切，實教人驚奇。本文即試將兩者相關而有前後影響部份提出討論而已。

三階教的教義由於不合正統的佛法，受到隋唐數次嚴禁，其有關教典（偽書）也被查禁不准入藏。因此三階教在中國歷史上已湮沒千餘年了！然而三階教流傳到日本，至今仍留下有「三階佛法」的文獻。日本矢吹慶輝博士更深入地研究該教；他曾先後遠赴英法等國去蒐求敦煌古代佛教寫本，發現了一批三階教的殘卷，經過他的研究整理，寫出一部「三階教之研究」，使近人對三階教有更深的認識。

二、三階教的創立及其教義

三階教是隋代眞寂寺信行禪師所創。信行生於梁武帝大同六年（歲次庚申西元五四〇），於隋開皇十四年（歲次甲寅西元五九四）正月四日入滅，壽五十五①。

三階教雖託始於佛教禪師，但其教義主張、行持法門，皆不

合正統佛法禪學的正義。

三階教的立教是從排擊其他教派法門來建立自己的宗義。其主要教義主張時值末法時代（即第三階時）衆生倒見充斥，此時如果研究各經各論，修種種法門，是無法得到解脫；甚至念佛法門也不適用。因為這些法門都是針對第二階（像法時期）衆生所施設的，到了第三階時代那些各別法門已經過時②。其三階時限是以佛世爲正法第一階，佛滅度後一千五百年間爲像法第二階，一千五百年以後即爲末法第三階。如「三階佛法密記」卷上云：

佛在世，佛自住持佛法，位判是第一階時；佛滅度後一千五百年以前，由有聖人及利根正見成就凡夫住持佛法，位判是第二階時；佛滅度一千五百年以後，利根凡夫戒定慧別解別行皆悉邪盡，當第三時③。

三階教主張第三階的衆生應修「對根起行法」，如「三階教殘卷」中「對根起行法」大意說末法衆生邪惡充滿，若修第一、二階種種法門——各別的佛、各別的法（別佛別法）——俱不能得救；第三階末法衆生之根器唯有普修「對根起行」的「普眞普正普法普佛」法門方能解脫。

所說的「普佛法」是與「別佛法」相對。三階教是從排斥「別佛法」來建立其「普佛法」。「普佛」主要有四種：

1 如來藏佛——衆生普具如來藏體性。

2 佛性佛——衆生普具佛性。

2 當來佛——衆生當來普皆成佛。

4 佛想佛——普將衆生當作佛想。

四種普佛中，三階教重在佛性佛、如來藏佛，以其爲佛之體性故。由於一切衆生皆具「普佛」，故欲行菩薩者應普敬一切道俗④。行「普法」即在普修一切普敬一切。如「三階佛法」卷二云：

若學敬一切佛性佛、當來佛、一切佛想佛、一切眞形像佛、一切眞經卷、眞經文、一切剃頭、或名着染衣、或名着袈裟眞僧等，在聚落勝在山林閑靜⑤。

三階教排斥各別的佛，說不是眞正的佛，不合末法根機；唯普佛才是普眞普正佛而能救第三階末法衆生。修此「普佛法」必深入市集聚落，不宜閑處山林。

三、三階教的興衰

信行創立三階教，爲傳佈其教及證明其「普法度」的異說，杜撰數十部僞書僞經，在隋時極盛風行。由於信行所說所著，盡在排斥正統佛法而獨倡異說，不但受佛教界群起鳴鼓而攻，且遭隋文帝於開皇二十年（歲次庚申西元六〇〇）嚴格取締。雖然斷其流行，不能杜絕其根本，三階教徒仍轉入地下秘密傳佈。及至則天武后於證聖元年（歲次乙未西元六九五）有制令定僞經及雜符錄爲異端；又於聖曆二年（歲次己亥西元六九九）下令禁遏。以後三階教更加秘密進行而伺機抬頭。

景龍元年（歲次丁未西元七〇七）三階僧「師利」假託昭文館學士十餘人之名僞造「示所犯者瑜伽法鏡經」，煽惑大眾，三階教餘焰轉熾。至玄宗開元元年（歲次癸丑西元七一三）始又勅毀其無盡藏院，開元十三年（歲次乙丑西元七二五）除諸寺中的

三階院，復禁行「三階集錄」⑥。三階教雖屢遭禁止，然其徒衆仍竭力護持，至大曆年間（歲次丙午至己未西元七六六——七七九）其教勢又漸起，唐德宗貞元年間（歲次乙丑至甲寅西元七八五——八〇四），即再度興盛但隨後即轉趨下坡。會昌法難，三階教亦曾被波及；至昭宗時，唐祚衰竭，三階教亦呈式微之象。

入宋以後，由於禪宗不振，一枝獨秀，所有諸宗教派，鮮能與之並駕齊驅，而況勢已疲弱的三階教？一來爲禪宗勢力所蒙蓋；二來三階教教義的固執不化阻礙其本身之發展；又因其教義庸陋，教徒不精研經教，流於低級趣味之宗教信仰；又由其秘密流佈，難免趨入與道門之類合流的命運。於是三階教衰竭，其教義法式遂被「道門」⑦所襲取，換上「道門」姿態而出現。

三階教興起於隋開皇（第六世紀末）餘音遠及於宋初（第十世紀末），以長安爲中心，而傳播於東西。從其創立至衰竭，歷隋唐兩朝凡三百二十八年，其教勢隆替，迭禁迭起，頗富韌力。

四、三階教對一貫道的影響

（一）三階末法普法度、收眞圓觀——三期末劫普度收圓

三階教主要教義，謂時值第三階末法時期，應行「普佛普法度」方能解脫；若第一、二階「別佛別法度」早已失效，不能得救。如「信行口集眞如實觀起序」卷一云：

（佛滅）千年已後，五濁惡世衆生，是正見成就衆生如指上土，邪見顛倒衆生如十方大地土。普法度，何故得名普佛普法度？……末代凡夫詐奪像時人法（第二階別法），行者錯行他法，致使信意不全；信不具足之徒，是闡提賊。若欲頓修大利，莫過收體敬眞，……同性住心圓圓觀，敬法界得周；若欲作普收眞，須辨眞解……是故普佛能救三界苦⑧。

道門（一貫道）謂三期中每一期的救度方法各別；青陽期二千年有青陽的佛和法，至紅陽期三千年間，青陽之法已不適用，

故只有紅陽的佛與法；如今第三白陽期，以前紅陽的佛與法俱失效，唯必修白陽的「普度」法。前二期時機未至，不得普傳，故大道分化四方，別立各教派（如別法別佛），今至三期白陽，衆生造罪深重，非大道無以援化，故於此「三期」開「普度收圓」法門。

試觀三階教的「階」，即「階期」之義，第「三階」也就是第「三期」。三階教的「三階末法」、「三階普法度」極可能爲一貫道演變成「三期末劫」、「三期普度」法；尤其三階教的「收體敬眞」、「作普修真」、「同性住心圓圓觀」，更易爲一貫道變成「收圓歸眞」、「天真收圓」、「普度收圓」。其中「同性住心圓圓觀」可能被解作「衆生同一無極眞性，住在玄關妙心之地，返觀自在圓陀陀」，並謂唯因衆生奔逐物欲而散失，今三期普度收圓，即在收回眞性之圓。如「三三歸一」云：「若辦收圓之人，必先收自己之圓，乃可以收天下人之圓，……一性圓明。」⑨又三階教的「普佛能救三界苦」，一貫道則說成「普度之佛（指老申或天真古佛）能救三界苦」。

「別佛」、「普佛」是三階教所創的新名詞。「別佛」義即如釋迦、阿彌陀、燃燈、彌勒等各別的佛（應化身佛）；「普佛」乃指諸佛普偏的同一體性，亦即衆生本具的如來藏性。故三階教稱「普佛」爲「如來藏佛」、「佛性佛」，相當於正統佛教說的「法身佛」。信行偽撰的「對根起行法」云：「凡聖差別不同，皆是一藏，……佛性者是一切凡聖因；一切凡聖皆從佛性而得生長。」⑩此與一貫道的「老申」幾乎毫無二致。一貫道謂一切凡聖雖有種種差別，但皆同一眞性，此眞性即是「老申（音母）」；宇宙萬象一切聖凡皆爲老申所生⑪。故一貫道將佛家的如來藏、佛性，附會爲老「申」、「上帝」，謂如來藏能生萬法。蘇鳴東的「天道概論」（頁六四）更謂：「宇宙中有一絕對主宰，儒家尊稱爲上帝，佛教之顯教稱爲如來、眞如、佛性、道等，佛教之密教則稱爲大日如來，基督教稱上帝、天主……。」一貫道既把如來藏、佛性、法身附會爲上帝老申，而三階教的「如來藏佛」、「佛性佛」、「普眞普正佛」豈不更順理成章的解作「老

申」！

由此觀之，三階教教義甯無貽予「道門」之一種啓示？

（二）盲崇祖師、詆毀讀誦他經

三階教徒咸以信行禪師是四依菩薩⑫，爲末世之導師；並謂諸佛不能救第三階衆生，唯信行設巧方便以度脫⑬。故懷感諷刺地說：「即慈悲勝於釋迦，智慧過無量壽；即於無上調御，翻成有上世尊，無等等者便成過等正覺⑭。」

「道門」對其教主的神權盲崇，從羅蔚群以下所謂的「祖師」，那一個不被視作古佛化身？連收圓（叛變）被五馬分屍，亦美飾爲「替衆頂規」。如民國的一貫道，尊張天然（張光壁）爲「天然古佛」，是「三期末劫普度收圓」的教主；三期末劫衆生罪重，諸佛莫能援救，唯有天然古佛開普度，方能度脫。此何異三階教對教祖信行神權的盲崇！

信行以自己所撰之書做爲權威的教法；只合讀研其書，而不許誦持其他經典。「群疑論」卷三說：

信行禪師於諸大乘經中撰集「三階集錄」，言今千年已後第三階衆生，唯合行普眞普正佛法，得生十方佛國；若行別眞別正佛法，及讀誦大乘經等，即是不當根法，墮於十方地獄⑮。

三階教徒相信信行是真的現世菩薩，是末世唯一導師，尊其「三階集錄」在諸經之上。如「群疑論」卷三說到三階教徒對信行「集錄」的盲崇：

我等欣聞集錄，頂戴受持，更不讀誦衆經⑯。

三階教徒獨尊「集錄」而藐視誦持一切經的原因，實出於信行自我崇拜之宗教意識而創出三階教教義所促成。如信行所撰的「三階佛法」卷四偽託佛所預言云：

佛滅度一千年已後，一切比丘取我十二部經競共讀誦。……亦如六師外道，各言我是，當爾之時，十二部經雖行於世，無有威德⑰。

一貫道徒強調三期末劫唯依「活佛師尊」的訓文書籍^⑮為最上準繩；並藐視佛經，詆毀是紅陽期（第二階期）過時之法，當然不加以讀誦。（目前有數支修正派的亦漸習佛經，可是仍不離「道門模式」在研究，根本謬解佛經原義）因此，近千年來的道門（一貫道）徒，沒有一個真正了解過佛法的——若他真了解佛法，他早離開一貫道而歸入佛門了——。一貫道不但排擊佛經，且謾誦誦經為「敲打唸唱」之旁門左道，批評為毫無功德。如云：「吃、吃施主，住：住廟宇，誦經不夠人抵。」此與三階教排斥讀誦大乘經典何殊？

（三）獨己為真、餘皆非道

三階教在當時廣受攻擊之原因，不但是謬倡異說，而且還盡排他宗法門；唯除其「普法度」之外，別無救度法門。蓋三階教教義是從打垮他人來建立自己（其本身的建立是建立在他宗的瓦解上），是不容異己的。譬如隨時淨土念佛法門已極盛行，三階教自知不打垮淨土法門，無以舒展自己，故極力詆毀念佛為第二階別法別佛法門，在第三階根本無效了。如「群疑論」卷三云：「信行三階集錄言，今千年已後，第三階眾生唯合行普真普正佛法，得生十方佛國；若行別真別正佛法，及讀誦大乘經典等，即是不當根法，墮於十方地獄。今無量壽經等，即是別真別正是第二階佛法，千年已前合行此法，千年已後，既無此機，斯教即廢^⑯。」

一貫道也是從排斥各宗教來崇尊自己，謂時值三期末劫上天大開普度收圓，除此法門能得度外，其餘諸教派，悉為第二期（紅陽）法門，皆是左道旁門，修之無效。並譬喻如清朝典章法制（喻第二期）今已失效，若今人（民國、喻第三期）取用來申請辦理公事，豈不白費工夫？此排他手段與三階教如出一轍。

更絕的是現代一貫道也盡力在攻擊淨土宗。因為淨土宗在近世由印光法師的弘揚亦極盛一時，而一貫道認為不打垮淨土無以弘其道，所以不惜打妄語假藉扶乩偽託印光法師降壇，說他一生念佛並不能解脫生死：「只因爲未得道，理天難返；雖行善，只

落個氣天大仙。」一貫道把這篇「印光法師結緣訓」大量印送，期以打倒印光，以爲印光被擊倒，淨土宗自然垮下，一貫道排他而立己的教義，簡直是從三階教的模子拓出來的。

（四）偽造經典、證明異端

三階教從信行立教開始，即不斷偽撰經典，單以「開元釋教錄」記載其偽書即有三十五部，四十四卷之多，皆被列入「偽經錄」中被禁流行。如「開元釋教錄」卷一八云：

信行所撰雖引經文，皆黨其偏見，妄生穿鑿；既乖反聖旨，復冒真宗。開皇二十年有勅禁斷不聽傳行^⑰。

則天武后於證聖、聖曆年間（西元六九五——六九九），禁遏三階教兩次，三階教則潛入地下流佈，景龍元年（西元七〇七）三階僧「師利」，爲圖再起，偽造「瑜伽法鏡經」，做爲三階教教旨新經證。他是將舊有偽撰的「像法決疑經」前文增加二品共成一經。初品是取玄奘大師所譯「佛臨涅槃說法住滅品」畧加增損改名爲「佛臨涅槃爲阿難說法住滅品」，安置於經首；其次是「地藏菩薩讀法身觀品」；最後是取「像法決疑經」改名爲「常施菩薩所問品」，如此揉成一經。並加上偽序，序中有三藏菩提流志、三藏寶思惟等於崇福寺同譯。然其偽造形跡一目了然。開元釋教錄著者智昇見其文勢次第不相聯貫，而斥之曰：「以舊編入偽中，僞上加僞，訛舛尤多。」智昇並親於菩提流志及其弟子般若丘多處問此事真僞，皆曰「虛僞」。後「師利」由門訟而還俗，臨終時得腹大如甕之惡瘕而死。智昇歎曰：「豈非上天不祐，降罰斯人也歟！」^⑱

三階教偽造經籍，在敦煌出土「三階教殘卷」的斷片中，尙存有：「信行遺文」、「三階佛法」、「三階佛法密記」、「對根起行法」、「無盡藏法畧說」、及「大乘法界無盡藏法釋」、「七階佛名經」、「信行口集真如實觀起序」、「普法四佛」、「如來身藏論」、「示所犯者瑜伽法鏡經」等十餘種，從殘卷中可以親睹其異端謬說之真跡。難怪「開元釋教錄」將之判入偽經不許入藏。

蓋凡邪偽之教，必以偽撰經書來證實其謬說。依李世瑜著：「現在華北秘密宗教」所載，當時一貫道偽書有一百三十本；他未收入的，以及後來再偽造的，其數目當然更多。以本人收集的，有些都未為李君所列入者。

道門從宋、元、明即大量杜造偽經。及至一貫道所謂的八祖羅蔚群（明正統十年乙丑至嘉靖六年丁亥西元一四四五——一五二七年）偽造有「皂袍靈文、通文鑰匙經、收圓龍華經等」^{②②}。至所謂的九祖黃德輝又杜撰禮本、原懺、電唵二經，偽託為西方天空現出。又偽撰「皇極金丹」作為收圓憑證^{②③}。

其所謂的十五代祖王覺一，更變本加厲，大量偽造，如談真錄、歷年易理，三易探源、祖師四十八訓、一貫探源、三教圓通、阿彌陀佛解，理數合解、大學解、中庸解等十餘種^{②④}。

到了其所謂的十八代祖張天然，那杜造得更多。因為，已進入民國，故其偽著大都以白話文為主。如道義疑問解答、道理新介紹、一貫道須知等數十種，然大都是其徒弟所偽撰及代筆（張天然本人識字極有限——筆者是親聞師兄派正義組張德福前人所說，張前人是十三歲即開始在張天然手下做「天才」，對張天然當然極熟），又有假借扶乩的訓文偽集成書者，如一貫道聖訓集，皇申十三嘆、一貫道必讀之類者有數十種之多。

一貫道諸偽書、邪見誑誕、庸俗鄙俚，不堪入目。其中主要教義在打擊佛教是紅陽後天、早已過時；三期末規唯有奉行「普度收圓」方可得救。目前其偽書流通極廣，且其勢力還延伸至神教鸞堂，藉一般鸞堂而扶出一貫道教理，以期博取大眾的認同。這種廣造偽經邪書來宣傳，實不異於三階教。

（五）捨戒從俗——道落火宅

三階教對正統佛教規律排斥甚鉅。續高僧傳卷十六云：

（信行）後於相州法相寺，捨具足戒，……禮通道俗，……

末從俗服^{②⑤}。

「念佛鏡末」之「一念佛對三階門」裏，提到三階教的生活規律：「三階法中，不坐僧床，不喫僧食。」「三階法中不許入

寺」。「三階法中，見佛及以諸經，不多恭敬。」曆代三寶記傳畧曰：「行……捨二百五十戒，……門徒悉行方便。」續高僧傳信行之附傳中謂其弟子裴玄證：「證本出家住於化度（寺），信行至，固（因）又師之，……末從俗服^{②⑦}。」

信行教團打破傳統佛教的規律生活，捨去拘束的戒律，禮通道俗，最後還身穿俗服與在家人不異；並且還不入寺中，不坐僧床，不過齋吃僧飯，甚至見佛像經藏亦不恭敬。這可表現他對佛教正統法規的藐視；其教團是一種近於在家式的革新教派。這種近於在家式的教團，是否帶給「道門」（一貫道前身）的一種「道落火宅」的啓示？

一貫道稱釋迦佛的心法自六祖惠能以後「道落火宅」。一貫道把佛教說的「火宅」曲解作「燒飯的居士家」，謂「道」已秘傳在居士家，而不在僧團了。故標榜「在家修道、半聖半凡」。由於認為僧家無道，故不禮敬出家人，而寺中木雕泥塑佛像俱是假的，真佛已在「家庭佛堂」中了，當然也就「不入寺拜佛」、「不敬禮寺中佛像」了^{②⑧}。又認為佛經是第二期（紅陽）法門，今已入第三期（白陽）佛經早已作廢；當然不會再尊敬佛經。這都與三階教「不入僧寺、不敬佛像、不尊佛經」不謀而合。

更絕的是對「修道」之環境有雷同之見解。「三階教殘卷」第一斷片「對根起行法」說：

第二階三乘根機衆生入道處者，唯在靜處（山林）；第三階衆生出世處者，唯得在聚落，不合在山林閒靜。何以故？由從無始已來與如來藏佛、佛性佛、形相佛最有緣故。唯得在聚落，不得在山林修道^{②⑨}。

三階教認為山林的修道法是用於第二階，至第三階必入市鎮聚落之中修道。原因是末法衆生與普佛（如來藏佛、佛性佛——即自己之佛）最有緣的緣故。而一貫道亦謂第二期（紅陽）是在深山林間修行，今入第三期（白陽）大開普度，已不能再處山林，必進入市鎮火宅俗家，半聖半凡的修煉，祇因大道普傳，使人人見自己真佛，不必再往深山覓道了。此與三階教主張若合符節。

(六) 躡入陰陽家之道門思想

舉凡中國及鄰近諸邦的異端宗教，必都躡有陰陽家五行說。以其用五行運轉來穿鑿，方證明其邪謬鄙俚。三階教是從佛教中滋生的異派，竟也受陰陽家「五行運轉說」、「身合天地說」的影響。

「信行口集真如實觀起序」卷第一說到所謂的「唯心觀」云：頭圓法天，足方法地，天有四時人有四肢，天有十二月人有十二大骨，天有三百六十日，人有大小骨三百六十骨，天有十二時，人身中大腸長丈二，……天有日月人有兩眼，地生草木，人生毛髮，地有江津人有血脈，地有巖石人有骨齒，……東方甲乙木口主，南方丙丁火鼻主，西方庚辛金耳主，北方壬癸水舌主，中央戊己土（疑有缺文）。肝爲肚藏，其色青，其時立春，其（日）甲乙配東方作木；心爲肚藏，其色赤，其時立夏，其日丙丁，配南方作火；……腎爲肚藏其色黑，其時立冬，其日壬癸，配北方作水冰凍^{③①}。

這完全是陰陽家及道門的東西，信行擷取爲三階教教義。在道門中常說的「天有一大天，人有一小天」、「天地爲大宇宙，人爲小宇宙」正是此義。如一貫道所偽造的達摩寶傳「中達摩爲宗橫解說天人的關係，即細說「天爲一大天、人爲一小天」之理^{③①}，與信行此處所說大同小異。又信行說：

人身配天地五行，頭是金髮菩薩，耳是聲明菩薩，舌是靈相菩薩，食是藥王菩薩，口是出入氣虛空菩薩，衣是瓔珞菩薩，手是力士菩薩，兩脚是雙林菩薩，骨是金幢菩薩，血脈是流光菩薩，身是地藏菩薩，心是大自在王菩薩^{③②}。

把百骸五官配合五行、附會爲菩薩，這是後代道門謬作所謂「唯心觀」的一貫方法。如先天道（一貫道前身）歸一子所著「三三歸一」說：

眼爲觀音菩薩，鼻爲普賢菩薩，口爲地藏菩薩，耳爲文殊菩薩^{③③}。

一貫道所謂的十五祖王覺一著的「三教圓通」，甚至解釋這四位菩薩說：

人睡覺時，眼耳鼻舌四官不作用，是因四位菩薩背着主人去往靈山將你日夜所造功過告訴佛爺去了^{③④}。

這不是襲取信行所謬稱的「唯心觀」而來的嗎？

又信行「口集」引偽撰的「佛性海藏經」云：

佛告除疑大士善男子：眼爲徵明，耳爲神□，鼻爲坐主，舌爲傳表，身爲喪車，意爲雄，智爲雌，徵明爲性惟衛佛，神祐爲式，坐主爲隨（迦）葉佛，傳表府爲拘樓（孫）佛，喪車爲那含牟尼佛，雄爲迦葉佛，雌爲釋迦牟尼佛，是心因四大運轉，六根成身之性……^{③⑤}。

這正是「道門模式」穿鑿附會的玩意，也是以後道門（一貫道）做爲「修煉」的法式。三階教舉此，不正帶給後世道門的依據嗎？（未完）

附註

- ① 矢吹慶輝著·墨禪譯「三階教之研究」，見海潮音卷一六·號二，總頁二五〇。
- ② 藍吉富「三階教典籍畧介」，見「現代佛學大系」冊一·敦煌出土「三階教殘卷」·頁二。
- ③ 「三階教殘卷」頁七五—七六。
- ④ 「三階佛法」卷二·「三階教殘卷」總頁二九四。
- ⑤ 同上·總頁三一〇。
- ⑥ 智昇「開元釋教錄」卷一八，大正冊五五·頁六七九·上格。
- ⑦ 「道門」非指道教；而是指神道不分，主張三教普遍齊一（三教合一——甚至說五教合一）的宗教。秘密結社之宗教，即屬道門之類。現時更覺支離日甚矣。
- ⑧ 「三階教殘卷」總頁一九八。
- ⑨ 萬有善書出版社七〇年版·頁二。
- ⑩ 「三階教殘卷」，總頁一三二。
- ⑪ 「修道要旨」云：「無極老申也，父母生身，無極生性。儒稱維

（下轉第29頁）



陳那之邏輯

(續)

佛家邏輯作品譯述之三

北川秀則著

吳汝鈞譯

順此，要求煙或所作性存在於山或聲中的因的三相的第一相，對於「此山是有煙的東西」或「聲是所作」這樣的小前提成立的要求，是可以說明的，即是，它對於作為小詞的「此山」或「聲」的外延作為中詞的「有煙的東西」或「所作的東西」的外延所包攝的要求，是可以說明的。但這只是以形式邏輯來說明，遍是宗法性是如此，而不是如其所如地對陳那的邏輯的把握與說明。如節前所述，三支作法的基本構想，並不在於對名詞的外延間的包攝關係的利用方面，而在於通過指出在法甲中有「法」乙這樣記號的存在，而使對方承認在相同的法甲中有「法」丙存在方面。因此，要求正確的因 (*liṅga*) 必須明宗 (*pakṣa*) 的法的因的三相的第一相，就陳那的邏輯來說，當以法乙為因 (*liṅga*) 而推理出在法甲中有「法」丙存在時，這法乙必須是有法甲的法。

以上說明了因的三相的第一相遍是宗法性。以下說同品定有性與異品遍無性。首先更必須說明一下陳那的邏輯的一些術語。

同品 (*sapakṣa*) 的意思是，在具有所立法 (*sādhya - dharma*) 這一點上，與宗 (*pakṣa*) 相似的東西。例如，就「此山中有火。有煙之故。」云云這樣的三支作法能夠成立的場合來說，山是宗 (*pakṣa*)，火是所立法 (*sādhya - dharma*)，在這個場合，以具有火一點而與山相似的東西，例如灶一類，即是同品。

又就「聲是無常，所作性之故。」云云這樣的三支作法而言，聲是宗 (*pakṣa*)，無常性是所立法 (*sādhya - dharma*)，而以具有無常性一點而與聲相似的東西，例如瓶一類，即是同品。

異品 (*vipakṣa*) 的意思是，在不具有所立法 (*sādhya - dharma*) 這一點上，與宗 (*pakṣa*) 不相似的東西。就上面的例子來說，以不具有火一點而與山不相似的湖水，以不具有無常性而與聲不相似的虛空，都是異品。

由是，因的三相中的第二相同品定有性，是規定因 (*liṅga*) 必須存在於同品中，第三相異品遍無性則規定因 (*liṅga*) 不存在於異品中。就上面的例子而言，煙必須存在於灶中，而不存在於湖水中，又所作性必須存在於瓶中，而不存在於虛空中。不過，此中要注意的是，就第三相異品遍無性來說，因 (*liṅga*) 是橫亘於異品的全體都不存在的，但就第二相同品定有性來說，並不要求因 (*liṅga*) 橫亘地存在於同品的全體中。就以所作性為因 (*liṅga*) 而推理出聲是無常的場合來說，由於凡是所作的東西都是無常，凡是無常的東西都是所作^⑥，因而在以具有無常性一點而與聲相似的東西，即在同品中，凡是所作性都存在於其中。但就以煙為因 (*liṅga*) 而推理出在山中有火存在的場合而言，由於煙並不是從有火的東西的全體中升起，因而並不是在以具有火一點

⑥ 與前引此處兩篇大同小異。又前引：「人是一小天」之類。

- (不轉業25頁)
- ① 「摩訶要旨」云：「辨論中申出，父母生長，辨論出世。謂辯論」
 - ② 「三智燄經」，卷一，頁一三三。
 - ③ 萬有書書出還持十〇平忍，頁二。
 - ④ 「三智燄經」，卷一，頁一八八。
 - ⑤ 摩訶更覺支難日甚矣。
 - ⑥ 合一：甚至辯正燄合一，即宗燄。辯論辯論之宗燄，即辯論門之
 - ⑦ 「三智燄經」，卷一，頁一三三。
 - ⑧ 同土，卷一，頁一〇。
 - ⑨ 同土，卷一，頁一八。
 - ⑩ 「三智燄經」，卷一，頁一五六。
 - ⑪ 「三智燄經」，卷一，頁一。
 - ⑫ 同土，卷一，頁一。
 - ⑬ 同土，卷一，頁一。
 - ⑭ 同土，卷一，頁一。
 - ⑮ 同土，卷一，頁一。
 - ⑯ 同土，卷一，頁一。
 - ⑰ 同土，卷一，頁一。
 - ⑱ 同土，卷一，頁一。
 - ⑲ 同土，卷一，頁一。
 - ⑳ 同土，卷一，頁一。
 - ㉑ 同土，卷一，頁一。
 - ㉒ 同土，卷一，頁一。
 - ㉓ 同土，卷一，頁一。
 - ㉔ 同土，卷一，頁一。
 - ㉕ 同土，卷一，頁一。
 - ㉖ 同土，卷一，頁一。
 - ㉗ 同土，卷一，頁一。
 - ㉘ 同土，卷一，頁一。
 - ㉙ 同土，卷一，頁一。
 - ㉚ 同土，卷一，頁一。
 - ㉛ 同土，卷一，頁一。
 - ㉜ 同土，卷一，頁一。
 - ㉝ 同土，卷一，頁一。
 - ㉞ 同土，卷一，頁一。
 - ㉟ 同土，卷一，頁一。
 - ㊱ 同土，卷一，頁一。
 - ㊲ 同土，卷一，頁一。
 - ㊳ 同土，卷一，頁一。
 - ㊴ 同土，卷一，頁一。
 - ㊵ 同土，卷一，頁一。
 - ㊶ 同土，卷一，頁一。
 - ㊷ 同土，卷一，頁一。
 - ㊸ 同土，卷一，頁一。
 - ㊹ 同土，卷一，頁一。
 - ㊺ 同土，卷一，頁一。
 - ㊻ 同土，卷一，頁一。
 - ㊼ 同土，卷一，頁一。
 - ㊽ 同土，卷一，頁一。
 - ㊾ 同土，卷一，頁一。
 - ㊿ 同土，卷一，頁一。

而與山相似的東西，即在同品的全體中，都有煙存在⑦。

具有這樣的意思的因的三相的第二、第三相，倘若合起來說，可以說是要求因（*liṅga*）存在於同品的全體或其中的一部份中。而在異品中，則橫亘全體都不存在。倘若以形式邏輯來說，或許可以說是要求在 *Barbara* 式的三段論法中中詞的外延包攝於大詞的外延中吧。不過，如最初所述那樣，我們的目的並不是把印度邏輯弄成形式邏輯的應用問題來說，而是要如其所如地再現陳那的邏輯。因此，我們在這裏一方面要就其文字來了解因的三相的第二、第三相的意思，還要把陳那的邏輯作為與形式邏輯相對立的另外的學問體系而重新組織起來。……

由以上的說明，我們知道因的三相是甚麼東西。所謂正確的因（*liṅga*）必須具備這三個條件，其意思是，倘若因（*liṅga*）只具備這三相中的一相或二相，則表面上是因（*liṅga*），實際上却不是正確的因（*liṅga*）哩。此中，陳那把只具備這三相中的一相的因（*liṅga*），與只具有二相的因（*liṅga*），視為似因（*liṅg-ābhāsa* 或 *hetv-ābhāsa*，似因（*liṅga*）而實非因（*liṅga*）的東西）。他將之分爲六種。

第四節 九句因說

因的三相說，在無著的「順中論」中，被視為是若耶須磨論師的說法而被介紹出來⑧。因此，上述的陳那的因的三相說，不管是原原本本地承受若耶須磨論師者，抑是加以改良者，明顯的是，因的三相說不是陳那的獨創。下面要敘述的九句因說，可以說是以因的三相說為基礎而進一步發展整理的結果。這是陳那以前所無的學說。在這個意義下，我們可以說，這是陳說的獨創說。

陳那首先將一切的因（*liṅga*）區分為宗（*pakṣa*）的法與不是宗（*pakṣa*）的法，亦即是能滿足是因的三相的第一相的東西與不能滿足的東西兩種。後者稱為「不成因」，把所立從可以確立為正確的因（*liṅga*）的東西中排除開來；前者則有正因與似因混在一起。九句因說即通過把屬於前者的因（*liṅga*）分類為九種，而顯示出決定哪些宗（*pakṣa*）的法是正確的因，那些宗（*pakṣa*）

的法不是正確的因的基準。即是，陳那首先把所有宗（*pakṣa*）的法分類為存在和不存在，於同品的全部的場合、和存在於同品的一部份不存在於同品的一部份的場合三種，又進而把這分類為三種的宗（*pakṣa*）的法，區分為存在和不存在於異品的全部的場合、和存在於異品的一部份不存在於異品的一部份的場合三種。 $3 \times 3 = 9$ ，這樣便把能滿足因的三相的第一相的因（*liṅga*），亦即宗（*pakṣa*）的法，分類為九種。這即是下列的「九句因」（為了簡潔起見，茲從玄奘的譯例，以存在於同品或異品的全部的場合為「有」，不存在於全部中的場合為「無」，存在於一部份中不存在於一部份中的場合為「俱」）。

- （第一句） 因（*liṅga*）在同品中有，在異品中有：例如在作「聲是常住。所量性（認識對象這種性質）之故」的立論時的所量性。
- （第二句） 因（*liṅga*）在同品中有，在異品中無：例如在作「聲是無常。所作性之故」的立論時的所作性。
- （第三句） 因（*liṅga*）在同品中有，在異品中俱：例如在作「聲是勤勇無間所發人意志努力的直接所產。無常性之故」的立論的無常性⑨。
- （第四句） 因（*liṅga*）在同品中無，在異品中有：例如在作「聲是常住。所作性之故」的立論時的所作性。
- （第五句） 因（*liṅga*）在同品中無，在異品中無：例如在作「聲是常住。所聞性（可聞得的這種性質）之故」的立論時的所聞性。
- （第六句） 因（*liṅga*）在同品中無，在異品中俱：例如在作「聲是常住。勤勇無間所發性之故」的立論時的勤勇無間所發性。
- （第七句） 因（*liṅga*）在同品中俱，在異品中有：例如在作「聲是非勤勇無間所發。無常性之故」的立論時的無常性。
- （第八句） 因（*liṅga*）在同品中俱，在異品中無：例如在作「聲是無常。勤勇無間所發性之故」的立論

時的勤勇無間所發性。

(第九句) 因 (linga) 在同品中俱，在異品中俱：例如在作「聲是常住。無觸對性（透入的性質）之故」的立論時的無觸對性^⑩。

陳那這樣地把它作為宗 (pakṣa) 的法的因 (linga) 分類為九種後，即作出如下的結論。

- (a) 能夠把所立確立起來的正確的因 (linga)，限於屬於第二句、第八句的因 (linga)。
- (b) 把與所立不相容的結果確立起來的因 (linga)，是「屬於第四句與第六句的因 (linga)」。
- (c) 屬於餘下的五句，即第一、第三、第五、第七、第九句的因 (linga) 是不具有充分的能力把所立確立起來的因 (linga)，亦即是不確實的因 (linga)。

其次的問題是，何以只有屬於第二句、第八句的因 (linga) 是正確的因 (linga)，屬於第四句、第六句的因 (linga) 是把與所立不相容的結果確立起來的因 (linga)，而屬於餘下五句的因 (linga) 是不正確的因 (linga)？現在我們試以與陳那的邏輯的整個體系最協調的圖式來加以說明。首先以第一圖表示全宇宙。

- (一) 以標為 a 的半月形的部份表示宗 (pakṣa) 所存在的領域；
- (二) 以標為 b 的部份與標為 c 的部份合起來的半月形的部份表示具有因 (linga) 的東西所存在的領域；
- (三) 以標為 b 的部份與標為 c 的部份合起來的矩形的部份為同品 (即具有所立法 (sādhya - dharma) 的東西) 所存在的領域；
- (四) 以標為 c 的部份與標為 e 的部份合起來的矩形的部份為異品 (即不具有所立法 (sādhya - dharma) 的東西) 所存在的領域。

這樣，

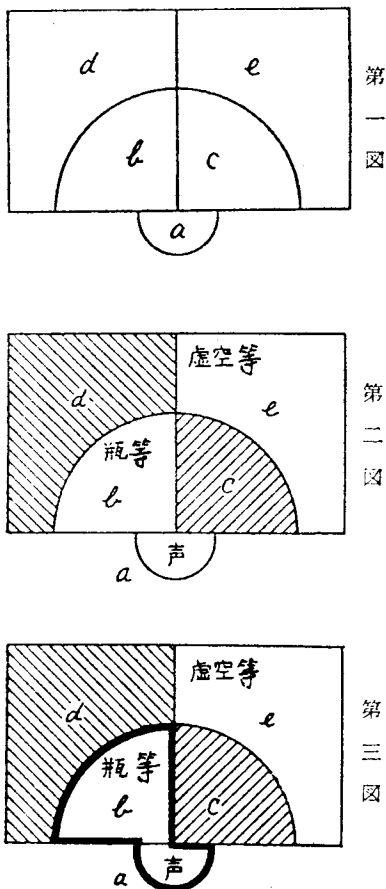
- (五) 標為 b 的部份是同品、同時又是具有因 (linga) 的東西所存在的領域；
- (六) 標為 c 的部份是異品、同時又是具有因 (linga) 的東西

所存在的領域；

(七) 標為 d 的部份是同品、同時又是不具有因 (linga) 的東西所存在的領域；

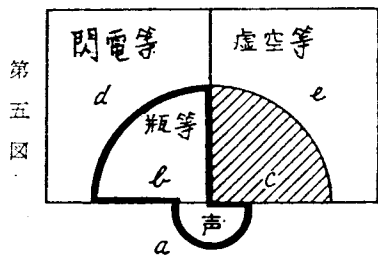
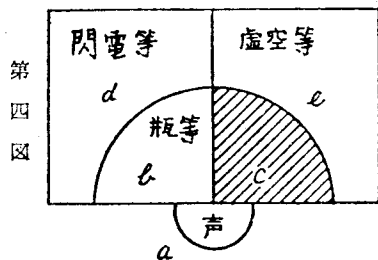
(八) 標為 e 的部份是異品、同時又是不具有因 (linga) 的東西所存在的領域。

九句因中，屬於第二句與第八句的因 (linga) 之為正確的因 (linga)，可以這個圖式作如下的表示。首先要說明第二句，即在同品中有在異品中無的場合。在這個場合成為因 (linga) 的，舉例來說，是作「聲是無常，所作性之故」的立論時的作品性。但這所作品性的因 (linga)，由於橫互地存在於同品的無常的東西的全體中，因而是同品、同時又是不具有因 (linga) 的東西是不存在的。即是，在第一圖的 d 領域，無任何東西存在。故我們以斜線把這領域消去。其次，由於橫互異品的常住的東西的全部，所作性都不存在，因而是異品、同時又是具有因 (linga) 的東西是不存在的。即是，在第一圖的 c 領域，無任何東西存在。故我們也以斜線把這領域消去。這樣，未有為斜線消去的部份，即為 a、b、e 三領域。其次我們試在這各各領域中，寫上存在於這各各領域中的東西的名字。即是，在 a 領域中寫上「聲」，在 b 領域中寫上「瓶等」，在 e 領域中寫上「虛空等」。這樣，便有第二圖出現。現在的問題是，對於確立聲的無常，這在同品中有、在異品中無的所作性這樣的因 (linga)，果真是正確的因 (linga) 麼？



換言之，以在聲中有所作性存在為根據，而要把聲從a領域移到其他領域去的話，果真地聲要移到b d領域（即b領域與d領域，即同品與無常的東西所存在的領域）方面去麼？上面說過，在以斜線消去的領域中，沒有任何東西存在，又有存在於e領域中的，只有不有所作性的東西。因此，若以聲中有所作性的存在為根據，而將聲移至其他領域去，便應移到b領域。而由於b領域是b d領域亦即無常的東西所存在的領域的一部份，故所作性的因（linga）可以把聲是無常一點確立起來。又為了顯示聲移到b領域中去，我們把b領域與a領域用粗線括出來，這即是第三圖的所示。

以上我們用對陳那的思考方式最為恰當的圖式顯示出屬於第二句的因（linga）為正確的因（linga），這圖式可以說是與陳那的整個邏輯體系最為協調的；同樣，屬於第八句的因（linga）是正確的因（linga），也可以說明。即是，屬於第八句的因（linga）是在同品中俱異品中無的因（linga），例如，在作「聲是無常。勤勇無間所發性之故」的立論時的勤勇無間所發性，即是了。在這個場合，相當於第二圖的是第四圖，相當於第三圖的是第五圖，即是，由於勤勇無間所發性存在於同品的無常的東西的一部份（例如瓶等）中，而不存在於一部份（例如閃電等）中，因而在b領域中即注為「瓶等」，在d領域中注為「閃電等」。b領域是是同品同時亦是具有因（linga）的東西所存在的領域，d領域則是是同品同時亦是不具有因（linga）的東西所存在的領域。又由於勤勇無間所發性在異品的常住的東西中都不存在，因而在c領域中，無任何東西存在，這c領域是是異品同時亦是具有因（linga）的東西所存在的領域。因此我們以斜線消去之。而e領域是異品同時亦是不具有因（linga）的東西所存在的領域，我們在其中注為「虛空等」，以表示有虛空等存在。這便形成了第四圖。第五圖則以粗線表示存在於領域中的聲移至b領域方面去，這種移動，是以聲具有勤勇無間所發性為根據。



以上我們以圖式，表示了第二句、第八句、可作為正確的因（linga）的理由。以下我們以相同的圖式表示，屬於第四句、第六句的因（linga）是把「與所立不相容的結果」確立起來的因（linga）和表示屬於餘下五句的因（linga）之為不具有充足能力把所立確立起來的不確實的因（linga）的理由。（以下略）

要之，陳那首先就能滿足因三相的第一相的因（linga），即宗（pakṣa）的法，就其在同品中是有是無是俱，又在異品中是有是無是俱，而分為九種因（linga），這即是九句因。然後把這樣分類而得的九句因區分為三類：（a）因（linga）（第二句、第八句）；（b）把與所立不相容的結果確立起來的因（linga）（第四句、第六句）；（c）不具有把所立確立起來的充分能力的不確實的因（linga）（餘下五句）。此中，（b）類的因（linga）稱為「相違因」，（c）類的因（linga）稱為「不定因」。不定因又可更分為共不定因與不共不定因。前者是九句因中屬於第一、第三、第七、第九句的因（linga），它是在把所立確立起來一點上不確實的因（linga），那是由於具有因（linga）的東西跨越同品與異品兩方之故。後者則是屬於第五句的因（linga），它也是把所立確立起來一點上不確實的因（linga），那是由於具有因（linga）的東西不存在於同品中亦不存在於異品中之故。

相違因與不定因大抵能滿足因三相中的第一相，但却是不能把所立確立起來的因（linga）；而稱為「不成因」的，則是不能

滿足因三相的第一相自體，因而不能把所立確立起來的因。這我們在上面已敘述過了。由於「不成」是表示不能確立的意思的詞語，故不成因的意思是其宗（pakṣa）的法一點不被確立的因（liṅga），即是，其宗（pakṣa）的法一點不被承認的因（liṅga）。陳那把這樣的不成因分類為以下四種：

（a）立論者與對論者兩方面對宗（pakṣa）的法一點都不承認。

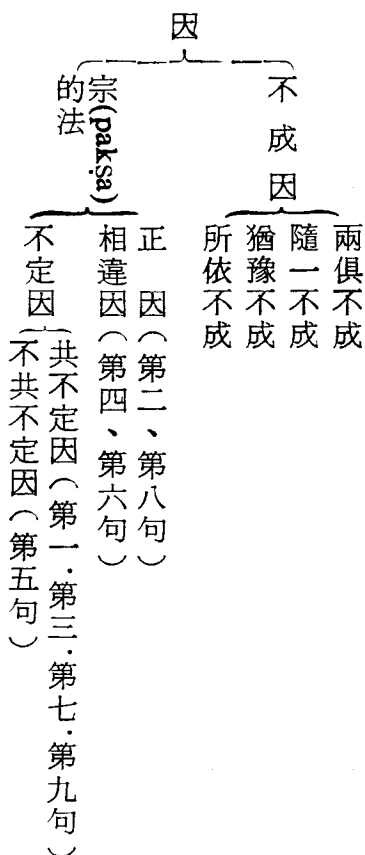
（b）宗（pakṣa）的法一點為立論者與對論者中的一方所不承認。

（c）其存在為可疑；實際上，作為宗（pakṣa）的法，是存在抑是不存在，未能清楚知道。

（d）宗（pakṣa）的存在不被承認，宗（pakṣa）的法不能成立。

此中，屬於（a）的不成因的例子，如作「聲是無常。眼所把性之故」的立論時的眼所把性。由於沒有人承認聲為眼所把捉，故在這場合，眼所把性這樣的因（liṅga），作為宗（pakṣa）的法，立論者與對論者兩方面都不承認，其次，屬於（b）的不成因的例子，如對聲顯論者作「聲是無常。所作性之故」的立論時的所作性。聲顯論者屬彌曼差學派，這學派強調吠陀之聲的絕對性，以為聲不是生起的，永恆之聲只藉發音的機會顯現出來。因此，對聲顯論者作「聲是無常。所作性之故」的立論，所作性作為聲的法，並不為對論者所承認。又屬於（c）的不成因的例子，如看見有些東西從遠方的山升起，還未能肯定是不是煙，便作「此山中有火。有煙之故」的立論，此中的煙便是不成因。最後，屬於（d）的不成因的例子，如作「靈魂遍在。存在於一切處的樂等屬性（guṇa）之故」中的存在於一切處的樂等屬性。勝論學派與正理學派以為，靈魂是遍在（即無限大）的，身體只佔其中一部份而已。因此，即使靈魂是無活動，上述的宗、因仍可根據由於身體的移動而使樂等的心的狀態在一切場所被經驗一點，而論證靈魂的遍在。但由於佛教徒奉無我說（即無靈魂論），不承認靈魂的存在，因而以存在於一切處的樂等屬性存在於靈魂中一點，亦即因（liṅga）是宗（pakṣa）的法一點，便不能成立。陳那

說明了這四種不成因，但未有對它們給予名稱。但在「入正理論」中，則名之為「兩俱不成」、「隨一不成」、「猶豫不成」、「所依不成」。這裏，若把依上述的九句因說而來的因的分類與對不成因的分類合起來，則陳那的因的分類法可示如下：



（未完）

註 釋

- ⑥ 所作性是被制作的性質之意，但在這個場合被制作出來的東西，並不一定是基於人為的。一般來說，作為某種結果而被生起的東西，都是所作。因此，如同凡是所作的東西都是無常那樣，凡是無常的東西也都是所作。
例如燒至紅熱的鐵丸的場合。此中，有火存在，但沒有煙存在。不過，就筆者所知，陳那並未有以鐵丸的例子來說明這點。
- ⑦ 參看「大正藏」卷三〇頁四二a以下。
- ⑧ 在異品的非勤勇無間所發的東西中，如閃電般的無常的東西與虛空般的常住的東西並存。因此，無常性這樣的因存在于異品的一部份中不存在于一部份中。
- ⑨ 在同品的常住的東西中，有如虛空般的無觸對的東西與如極微（原子）般的有觸對的東西並存；在異品的無常的東西中，亦有如業（運動）般的無觸對的東西與如瓶般的有觸對的東西並存。因此，無觸對性這樣的因（liṅga）在同品中與在異品中都是俱的因（liṅga）
- ⑩



智者大師簡禪波羅蜜法心

智 銘

智者認為行者修禪，須明瞭諸禪中法心之相，明法心有三個步驟，即一、先辨法；二、明心；三、料簡法心。

第一、先辨法

禪法約可分四種：即有漏法、無漏法、亦有漏亦無漏法、非有有漏非無漏法，以此四句推檢，分別說明：

一、有漏法：包括十善，根本四禪、象生緣、四無量心、四空定等。為什麼將這些禪法列為有漏法呢？因為不是觀慧的禪法，不能照了，只能斷諸煩惱而已，所以是有漏法。

二、無漏法：包括九想、八念、十想、背捨、勝處、一切處、次第定、師子奮迅、超越三昧、四諦十六行、十二因緣、法緣、四無量心、三十七品三三昧。乃至願智頂禪、十一智、三無漏根等諸無漏定、為什麼將這些禪法列為無漏法呢？因這些禪法中，都有對治，觀慧具足，能斷三漏，所以是無漏法。

三、亦有漏亦無漏法：包括六妙門，十六特勝、通明等，為什麼將這些禪法列為亦有漏亦無漏法呢？因為這些禪法中，雖有觀慧對治，但力用劣弱，所以是亦有漏亦無漏法。

四、非有漏非無漏法：包括法華三昧、般舟、念佛、首楞嚴、百八三昧、自性禪等。乃至無緣大慈大悲、十波羅蜜、四無礙智、十八空、十力、四無畏、十八不共法、一切種智等。為什麼將這些禪法列為非有漏非無漏法呢？因為修這些禪法，不墮二邊，所以為非有漏非無漏法。

凡夫專依有漏，二乘偏行無漏，諸佛菩薩，得不共法，不滯二邊，故無二邊的漏失，即是行中道，故是非有漏非無漏，如大品經云：「色無縛無脫，乃至一切種智無縛無脫。」理既無縛無脫，即是理行，可以說：無縛無脫就是非有漏非無漏的異名。

第二、明心

明心者，明四種心，即有漏心、無漏心、亦有漏亦無漏心、非有漏非無漏心。也以四句推檢的方式說明。

一、有漏心：就是凡夫外道心，因其心具三漏，所以叫有漏心。因凡夫外道修禪定時的心態，可約四時中分別推檢，一者、初發心修禪時，即厭患世間而求禪定中樂，並祈求果報。二者、當修禪時，返照觀察，生見、著心。三者、證諸禪時，即計為實

，不知是虛誑，於此地中見、著心生。四者、從禪定起，若對象境，還生結業。由於有這三種心態，所以叫有漏心。

二、無漏心：也可約四時分別來說：一者、約發心：二乘之人，初發心欲修禪時，厭患世間，不樂禪樂及求果報，但為調心，漏心微薄不起，由此可發無漏。二者、修行人隨所修禪，悉知虛假，能伏見、著，不生結業。三者、得證行者，入諸禪定之時，若於定中，發真智慧，斷諸煩惱，則三漏永盡。四者、從禪定起，隨所對境，不生見、著，造諸結業，因此名無漏心。計前三種心，是有漏心，為無漏作因，由因中說果，所以名為無漏心。

三、亦有漏亦無漏心：也約四時分別說明。一者、約發心：初發心欲修禪時，惶惑不定，或時厭離生死，不樂禪樂，或生見、著，希望定樂，愛樂果報。因為生厭的原故，所以結業很微小，因為希望定樂的原故，乃增長煩惱。二者、約修行：如不斷善根人，欲修禪定時，雖然成信根等五法，不得名根。因其尚不能定服結使，所以名亦有漏。又因生於信等善法，所以名亦無漏。三者：約得證：七種學人，入諸禪時，雖發真智，但因結漏未盡，所以名亦有漏亦無漏。甚至退法羅漢，也屬亦有漏亦無漏之列，因其未得無生智，故屬有漏。而已得盡智，故屬無漏。四者、諸學人等，從禪定起，隨對象境，隨所斷惑未盡之處，或猶生著，故名亦有漏。斷惑盡處，雖對象境，結業不起，亦名無漏。

四、非有漏非無漏：也約四時中分別說明。一者、約發心：菩薩大士，初發意欲修禪時，不為生死，不為涅槃，心不墮二邊。二者、約修行：菩薩修禪波羅蜜時，為福德故，不住無為，為智慧故，不住有為。三者、約得證：菩薩入諸禪時，若於禪中發無生智慧，爾時，心與法性相應，不著生死，不染涅槃。四者、菩薩從禪定起，隨對象境，心常不依有無二邊。以是因緣，菩薩之心，名非有漏非無漏心。

第三、料簡法心

佛說一切法皆空，絕諸言句，今為簡別禪波羅蜜法心，而作四句推檢，並非戲論。因佛說三空，為不可得空，因為是不可得

空，所以才說一切法。是以，四句說，於諸法無所礙，譬喻虛空，雖無所有，而一切物依以長成，故摩訶衍論中，有偈如是說：

若信諸法空	是則順於理	若不信法空	一切皆迷失
若以無是空	無所應造作	未作已有業	不作有作者
如是諸法相	誰能思量者	唯有得直心	所說無依止
離於有無見	心自然內滅		

為了方便修禪者，所以才作種種法門的說明，在無句義中辨於句義，在理並無迷失之處，所以小品經云：「無句義是菩薩句義。」若堅持離四句而又要求解脫，雖然揚棄了四句的障礙，但仍落於「無句」的束縛之中。所以，行者修禪時，對四句說明，不可見、著。也可以用四句推檢的方法——「有四句、無四句，亦有四句亦無四句，非有四句非無四句。」來看待，不可被四句縛著，須知，了句非句，能於句義無礙，方得解脫，不是先離句求於無句而能解脫，文字性離，即是解脫相。

再說，「法」之與「心」，若約四句說，則合為八句，若再迴轉分別說，則有三十六句。若再深入細微析明，即出無量句，若能於一句法通達一切句法，那末，上面所作的分辨全屬虛空，沒有邊際，故「法」與「心」不生於漏。

「法」與「心」不生於漏，但「法」與「心」因緣和合時，便生有漏，因為有漏，所以又要別立法名。譬如「仙藥」與「人」，原本各自獨立，彼此沒有關係，但一旦「人」服「仙藥」變成「仙人」。則「仙人」即是別立的法名。故阿難對舍利弗說：「諸法從緣生，是法說因緣，是法緣及盡，我師如是說。」

其次，再來辨明有漏法的對待，若說定有一個有漏法的存在，則墮邪見。若自性是有漏法，則應有無窮的有漏法，因自性復有自性，但事實却非如此。

若說有漏法，是因為有有漏心，才有有漏法，也墮邪見。因有漏法不能自有，而說是有有漏心，才有有漏法，那末，有漏法就是他性有漏了。蓋有漏心對有漏法而言，豈不是「他」嗎？若因有他性而有有漏法者，他性既是有漏法，則有漏法還是有漏法，就無法、心的分別了。他性若非有漏，非有漏法不能有有漏

法，所以說，有漏法不是由有漏心才有的。

若說有漏法是因為有有漏心與有漏法而有，也墮邪見。若有漏法是因為有有漏心與有漏法而有，則是共有。若是共有，則從他性中則有有漏法。若果然如此則同一時間，應有兩個有漏法。但事實為不然，所以說也不是他共而有有漏法。

若說離有漏法、有漏心而有有漏法，也墮邪見，因為如此，就變成無因緣而有有漏法了。從因緣有有漏法尚且不可以，無因緣而有有漏法當更不可以。

再進一步說，若有漏法定是有漏法，那末，這有漏法就是生滅相續法，這生滅相續法，是為生而生呢？為滅故生呢？為生滅故生呢？為離生離滅得生呢？若說是因生而生，即是自生。若說因滅故生，即是他生，若說由生滅故生，即是共生。若說離生離滅而生，即是無因緣生。從因緣尚且不可，何況無因緣生？由此推論，當知，有漏法畢竟不可得，蓋無生則無滅。無生滅即無相續，無有生滅相續，即無有漏法，有漏心亦如是。

生滅相續中無有漏法，於相待假中求有漏法，亦畢竟不可得。當知，有漏之法，於因成、相續、相待中，各以四句求之，畢竟不可得。若不可得，就不可分別有有漏法。若因為說明無漏法而說有漏法，是但有名字，於其中不應定有所依，生諸戲論，破智慧眼。

欲明有漏心，也可作如上的推檢，其他三句法、心，也可作以上的方式推檢。推檢的結果，但有名字，名字之法，不在內外，在兩中間，亦不常自有，無名之名，故曰假名，是以因世間名字，故有法、心的分別，須知，其中無有實義。

大品經云：「須菩提！不壞假名，而說諸法實相。」是以，心數為法，心王為心。受想行三陰及色陰為法，識陰為心。心相應法、心不相應法及色法、無為法等為法，心法為心。所緣為法，能緣為心。能生為法，所生為心。所觀之境為法，能觀之智為心。法存於心，心依於法，這些都是在名字中種種分別法、心，雖作此分別，但如幻如化，不可取著，同歸一相所謂無相，即是空相。空中無滯無礙，行者行於中道，不可取著二邊。

(完)

(上接第21頁三階教與一貫道的關係)

皇上帝，釋稱西天古佛，道稱瑤池金母。凡一切含靈之物，皆老申所生，實千仙萬佛大地衆生先天之申也。」(萬有善書出版社六七年版，頁一三。)

⑫ 懷感「釋淨土羣疑論」·大正冊四七·頁四八，上格。

⑬ 「三階教之研究」，海潮音卷一六，號二·頁一九。

⑭ 「釋淨土羣疑論」卷三，大正冊四七，頁四六上格。

⑮ 同上·頁四八上格。

⑯ 同上·頁四五上格。

⑰ 「三階教殘卷」，總頁三九五。

⑱ 張天然自稱是「濟公活佛」化身為一貫道第十八代祖師。故他所有言論必假藉扶乩託「活佛師尊」到壇訓示，以表權威。

⑲ 大正冊四七·頁四八上格。

⑳ 同上冊四五·頁六七九上格。

㉑ 同上·頁六七二下格。

㉒ 見一貫道道統權威書「奉天承運普度收圓正宗道統寶鑑」·萬有善書出版社，七〇年版·頁二三。又或謂羅某杜造五部六冊號「無為卷」，待考。(見蓮池大師「正訛集」·收在中華佛教文化館影印「蓮池大師全集」冊四·頁十九)

㉓ 同上·頁二四。

㉔ 李世瑜「現在華北秘密宗教」，古亭書屋六四年台一版·頁二六。

㉕ 大正冊五〇·頁五六〇上格。

㉖ 大正冊四七·頁一二七上中格。

㉗ 大正冊五〇·頁五六〇上格。

㉘ 更謊謬的還說求得一貫道之後，直歸理天管轄。寺廟中都是氣天仙在代理，這些神佛凡是看到求道者經過，都必肅立致敬。於是「有「道親」竟還說他走過寺廟親見佛龕中的佛像站立起來致敬。

⑳ 「三階教殘卷」·總頁一二五。

㉑ 同上·總頁一九五。

㉒ 萬有善書出版社·頁四六。

㉓ 「三階教殘卷」，總頁一九五。

㉔ 萬有善書出版社七〇年版·頁三八。

㉕ 台南法輪書局出版·頁一一。

㉖ 「三階教殘卷」·總頁一九六。



氣功與禪法

一、氣功與禪法有密切的關係

氣功是我國的寶貴遺產之一。具有祛病、防病、健身、益壽的實用價值。氣功的流派很多，影響較大者有佛家、道家、儒家、醫家、武術家等。他們各有典籍，各有師承，各有一套具特色的體系。這裏主要是討論氣功與佛教禪法的關係。

氣功與道家的吐納導引有密切關係，而道家的吐納導引，則與佛教的調息、調身有密切關係。「雲籍七籤」載：

「吐氣六者，謂吹、呼、唏呵、噓、呬皆出氣也——吹以去熱，呼以去風，唏以去寒，呵以下氣，噓以散滯，呬以解極。」

天台智者大師所著的「小止觀六妙門」中「小止觀頌」說：「心配屬呼吸屬吹，脾呼肺呬聖皆知，肝臟熱來噓字至，三焦壅處但言嘻。」

兩者有異曲同工之妙。此法出於道，或者出於佛，智者大師未明說，但爲道家所用。由此可見，佛道氣功有一定關係。氣功家既諱言道，更諱言佛，自有其苦心。

氣功是治人身病的，而禪法却主要是治心病。人的身心原是分不開的。生理病變可以影響心理，而心理的病變也可影響生理。據研究，人在精神好的時候，可以分泌出一些有益的激素、酶和乙酰膽碱，這些物質有利於身心健康，能使血液的流量，神經細胞的興奮調節到最佳狀態。相反終日鬱悶憂傷，貪瞋癡慢，就會使這種有益激素分泌紊亂，內臟器官失調，發生胃痙攣，引起血壓升高，造成冠狀動脈閉塞，還特別容易引發心臟病。氣功的靜功與自然功，佛教禪法的禪定與止觀，恰可使人們散亂的心念，逐步歸於凝定。心定則氣和，氣和則血順，不但能夠却病強病，而且可以延年益壽，因此都是值得提倡的。

「三觀經疏」·卷一·一六。
台南古剎書局出版·頁一一。
「三觀經疏」·卷一·一八。
萬善書局出版·頁四六。
同上·頁一五。
「三觀經疏」·卷一·一五。

蔡惠明

不過，由於參禪的目的是直指人心，明心見性。四大本空，五蘊非有。從軀殼上下功夫，非但落於下乘，還恐走上邪路。因此禪者不談氣功，諱言妙用。實際上真正明心見性的人一定有氣功，猶如大徹大悟後必然具足神通一樣。這些功能與神通，其實是定學的「副產品」，正產品則是屬於慧學的明心見性。

梁庭燦著「歷代名人生卒年表」中所附「高僧生卒年表」共五七一人，其中百歲以上十二人，九十歲以上四十二人，八十歲以上一四二人，七十歲以上三六一人，占百分之六三·七。六十五歲以上四三三人，占百分之七五·八。作者指出這些高僧所以長壽，並非由於生活優裕，而是因爲定功深厚，隨意自在。佛在「大毘婆娑論」中說，若修「四神足」，就能住壽一剎。這「四神足」就是「欲、勤、心、觀」。「心」即是「止」。「欲」是「愛好喜樂」。「勤」是精進不懈。由愛好喜樂的精神，以精勤不懈的毅力修習心觀（即止觀），就能得到「神足」（神通）。目犍連尊者在所造「法蘊論」中廣釋「四神足」皆從止惡修善出發，說明佛教的定學是以戒學爲基礎的。這與氣功以道德爲基礎有殊途同歸之妙。「易經」說：「天行健，君子以自强不息。」正是這種自強不息的潛力，推動心靈氣質的不斷升華，使人們達到生理與心理的高度淨化均衡發展，成爲「浩然之氣」。如果單在呼吸和肉體上勉強追求，即使取得一些效驗，恰與氣功的旨趣無關。因此，不論氣功與禪法都是以道德修養，戒德臻善爲先決條件的。

二、氣功的靜功與自然功

氣功的流派很多，其中與佛教關係密切的有「靜功」和「自然功」兩種。靜功是要設法把意念集中到一定的對象，各派的傳

承上方法也有所不同。有意守體外的，如日、月、山、河、花木、畫像乃至虛空等，屬於瀉法、涼法。有意守體內的，如印堂、臍中、命門、關元、氣海、神闕、湧泉等，屬於補法、溫法。一般說來，以意守神闕（臍中）較為適宜，特別對打通奇經八脈極關重要。意守先注意調息，使用數息法。然後調身，採取的姿勢坐式有雙趺、單趺，隨意平坐等。臥式有左側臥、右側臥等，隨身體適應情況，任選一種。這樣在意念純一，心息相依後就會產生真陽。真陽是體內發生異乎尋常的暖流，或稱為使心身產生舒暢的熱感。唯有使真陽之力才能打通奇經八脈——冲、任、督、帶、陽蹻、陰蹻、陽維、陰維。行功的人在靜定中都能直接感受各經打通與之相應的景象。真陽偏通各經後，依次循經洗滌臟腑，由此轉生清陽，漸次出現「三清」、「二極」、「斗姥」等境界。佛家對此雖無明文，但以理推之，所謂「四禪八定」，不可能沒有真陽、清陽的物質基礎，在這方面也是相應融通的。

自然功是由佛家的止觀法門和道家的「通關展竅功」融會貫通而成，是一種臥式睡功。用功的原則是本乎自然，順應自然，絕不違反自然。訣竅是：自由自在，舒適安泰，返光自照，死去活來。練功時先調身（姿勢），然後調心（入靜）。規定的動作是以大姆指指尖的少商穴輕微接觸耳垂後窩內的翳風穴。四指貼在臉上而勿壓着耳門前面的三個穴位。就其一般作用來說：由於耳垂後面窩內有姆指指尖的輕微接觸，可以減低聲音的傳入刺激。將耳門空出，能避免耳內氣悶作嗡嗡響，二者均利於入靜。從經絡學的意義來說：少商穴是太陰肺經的井穴，它的作用是清肺利氣。翳風穴是少陽三焦經和足少陽胆經的會穴，它的作用是疏風通絡。這兩個穴位的輕微接觸，有利於呼吸的通暢和內氣在經絡的運行。至於掌心的勞宮穴貼在肩窩的缺盤穴上，不但可以防止寒氣從骨盤侵入，而且可以使三焦經通暢。練自然功中會出現熱、麻、酸、脹、冷、癢等感覺，用不着理會，很快自現自消。如果上竅出現螢光幕，更不要去期待與追求，這雖是好事，但執着了也會入魔。

三、禪法與止觀

禪法最基本的是五停心觀，就是不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界分別觀、數息觀，分別對治貪欲、瞋恚、愚癡、我見與散亂。其中不淨觀和數息觀對人身關係最為密切，於禪法中稱為兩大甘露門。「六妙門」第一就數、隨、止、觀、還、淨等六種修定妙法所能出生的各種禪定，作了詳盡的解釋，最適合於我們依次修學。

佛家的「止觀」，即是「定慧」，也是「寂照」。「摩訶止觀」說：「法性寂然名止，寂而常照名觀。可見止觀原是自性具足的功能，因此也是修心究竟的法則。但止觀修法有深淺、頓漸、事理、偏圓的不同。如天台止觀有漸次、不定、圓頓等三種。「釋禪波羅蜜」所說的漸次止觀，初淺後深，解頓行漸。「六妙門」所說的是不定止觀，前後互更。解頓，行則或漸或頓。「摩訶止觀」所說的是圓頓止觀，初緣實相，造境即中，無不真實，一心三觀，圓融具足，初後不二，解行俱頓。但「摩訶止觀」文廣境細，初學與事忙的人，往往感到無從着手。

定真編寫的「靜坐入門」，介紹一種簡單、切要、便於下手的一乘觀心方法：先結跏趺坐，然後一切放下，連放下也放下，善惡也不思量，合起雙眼，細細返觀自己的念頭，那時定覺妄念忽生忽滅，來去不停。我只一味耐心觀照，了知妄想無性，其體本空，既不隨它流浪（不取），也不着意遣除（不捨）。這一妄念被自心所照，當下便能湛寂不動，以至自然化於無形，但其他念頭，必然生起，那時仍照前法細細靜看。這樣每日至少坐一次，每次至少半小時，能多坐、久坐更好。久久觀照成熟，妄念自能逐步減少（由慧資定），同時覺照的力量，也逐步增強（由定發慧），漸漸看到一念不生，心源空寂。這時雖無着無住，却了覺知，便與般若自性相應。「華手經」說：「汝等觀是心，念念常生滅，如幻無所有，而得大果報。」

我們主張以氣功為方便，禪法為究竟，引導人們研究實踐，「入寶山而不空返」。氣功與禪法既能却病延壽，也不失為邁向上求佛道，離苦得樂的階梯，可以提倡並促使普及！

如是庵學佛賸語序

周邦道

遼東蔡念生老居士運辰大德，當今文學之翹楚、佛門之龍象也。自違難瀛臺，即以獅吼文章，作景印大正藏經之鼓吹，得東初上人響應進行。嗣就中華大藏經會屈文六長者之聘，任總編審，擘畫釐訂，備歷艱辛。所纂「二十五種藏經目錄考釋」，皇皇鉅冊，綜給賅明，最爲弁冕，蓋大有功於汗牛充棟之內典而爲之鎖鑰者也。隨後著有：「金藏目錄校釋」、「竹窗隨筆贅言」、「鳥獸春秋」、「人生漫談」、「中庸闡微」、「如是庵內外學稿」等書；復編印：「丁氏佛學叢書」、「弘一大師法集」、「守培法師全集」。緇素欽遲，薄海引領。非淹博通達，績學殫聞，遨遊於杳冥寥廓之天，而無分乎方之內外者，而能若是也耶？

邦道承中華學術院張院長曉峰先生屬，主理「中華大典」宗教類編纂之責，頗欲念老以其佛學部門著述列入，以光卷帙。民國六十四年乙卯春，吳馥麟金陵居士爲之籌措經費，章克範守如居士爲之輯校篇章，已分別從事。而念老忽曰：「忽曰不可，忽改編次，忽易書名，躊躇未能即定。嘗請其不必過於矜持，而以「後世誰復相知，能定吾文者」一語相敦促。覆示則謂矜無所矜，持無所持，「後世誰復定吾文」，誦及輒增慨歎矣！

七十年辛酉夏，念老攷慮周詳，決定以其已刊未刊有關之稿，重行編排郵遞，標題爲「如是庵學佛賸語」。畧分五卷：一曰

印藏與修藏，二曰雜著，三曰小言，四曰護生，五曰鳥獸春秋，都百餘萬言。於是再請守如，哀次校讎，簿書講貫，百忙之際，費年餘精力，藏此大事，厥功至偉。高本劍慧路居士毅然承印，成就因緣；蔡登山拙誠居士隨喜相助，胥堪紀念。依金陵意：以三之一列入「中華大典」，藏諸石渠；三之二由新文豐公司流布坊間，俾方之內外人士，咸得覽觀參究焉。

念老願力淵閎，襟期卓犖。觀乎近來印藏者既踵事而增華，修者猶率循其矩矱；藏經總目，準古酌今，蒐遺補闕，推爲前無古人之規舉。其書滿家，或闡揚經傳之統緒，或探索義理之精微，或牖導群萌於未來，或表彰耆碩於往昔。而慈悲仁愛，澤及鳥獸蟲魚。如「釋門稗海」、「歷代名人與佛教」、「佛教美術」諸巨構，非以年邁而輟筆，自更無可儔匹矣。當代佛學先進，如許止淨、蔣竹莊、丁仲祐、范古農、黃懺華、江味農、黃智海、唐大圓、聶雲臺、陳海量、李圓淨諸大德，皆以文字般若，流微於世；念老與之方駕而行，寧遑多讓乎哉！

念老嬰極手顫，不良於行，養疴美邦休士頓城有年矣。聞令旦在夏曆莫春，八三覽揆，屈指正當其會。竊意念老等身著述，允堪壽人壽世，同人區區微忱，謹願以此大典鴻編，還祝純嘏。仰承佛佑，以迓天庥；回向逢吉康彊，光壽無量也。

中華民國七十二年五月五日 周邦道再拜敬識於臺員



五日峨嵋

行雲

峨嵋山乃普賢菩薩道場，既是佛教聖地，又因山色秀麗，故亦爲名山。郡志描寫峨嵋山「雲鬟凝翠，鬢黛遙裝，眞如臻首峨眉，細而長，美而艷。」此類描述並不見得貼切，凝重深邃是山的氣質，何來嬌美之態。若以「峨眉者高也，眉者秀也，峨眉者高而秀也」來繪畫則較爲恰當。況且古人指出峨眉「高出五岳，秀甲天下，震旦第一山也。」可知高而秀正是峨眉山的特色。

我喜歡峨眉山，除因係佛教名山之外，也因其山勢怡人，深藏遠大，可漸進攀登，沿途流連，易覓客舍，不忙趕路，故不必急於蹴達峰巔。峨眉巍巍，山脈綿互曲折，沒有華山的險阻，也沒有黃山的奇峻。從任何一處看，峨眉山都顯得十分平凡，但對峨眉的美，要靜心才能體會的。只見林谷疊疊，幽深致遠，給人一股淡素自然的感覺，每經一處必要慢慢欣賞，如果匆匆行色，捷足金頂，不免有負峨眉，領畧不到其中的韻味。

所以，在此次旅遊中，我們計劃行程三天上山，兩天下山，平均每天可走四十華里，需七八小時，邊走邊看山色，並不見得辛苦。較吃力的地方是高山多雨，泥漿路滑，且有些山坡只是小

石堆砌爲階，很不好走，沒有竹桿或木杖支撐借力，身軀易失平衡。從報國寺出發上山，順道參觀建於明代的廟宇，寺內有佛，仍保存香火痕蹟。那座比人還高三倍的紫銅塔刻有四千七百多尊佛像和華嚴經全文，最能吸引我們的注意。

因爲由成都來峨眉縣，再轉乘公共汽車到報國寺，擠得要命，翻騰了半天，人又餓又累，休息後選擇走汽身路那一段路上山，只能走一程便到龍門洞，再轉入清音閣。此山路比較平坦易上，從這裏開始上山有一個好處，上山跟落山路不同，來去便可把峨眉山的途徑給全包了。由公路轉入龍門洞，可觀千仞石壁，松谷深溝和百尺飛瀑，對峨眉山一開始即能產生景仰之情。過深溝吊橋，已見遊人坐於樹下休息，有一七旬過外老婦向我們討銀，她也是朝金頂進發的，但她有頗嚴重的白內障痛，靠手杖摸索上山，目的求福，我們甚感動，掏腰包是樂意的，算是廣結善緣吧。

還沒見清音閣，已聞急喘流水之聲從遠而近，漸聽到澎湃音浪，震耳欲聾。只見兩道山泉從牛心亭分左右湧流而出，沖擊岩石直瀉下來，由於斜度小，成不了瀑布，許多遊人在匯合處濯足

，我們也不甘後人，水涼如雪，一下子累意全消。憑亭四望，下面巨石在急流中露出猶如心形，故有牛心之稱。由於地處幽谷之中，上有松林呼嘯，下有山泉帶風，故清爽如早夏逢雨，滌盡一切塵垢。想起西冷印社所藏宋人「十六應真圖」卷，應真者即阿羅漢之舊譯，畫十六個羅漢在山水之間。竹林、芭蕉、山石、潺潺溪水，與有坐於崖石上持經誦讀者，有溪旁結跏趺坐者，有扶竹杖而立者，形成一幅超塵脫俗的圖畫。大抵遠離塵俗之地，借自然山水一隅，可得清淨的感染。離亭不遠有十來個以亭閣入畫的學生，他們全神貫注筆墨，與我們的享受則有所不同。

時候尚早，還可再走一程，由清音閣至洪椿坪十二華里，路人漸少。遊客多從報國寺步抵清音閣，下榻於此一宵，明天便下山或更向金頂邁進。路上見到幾個工人吃力背着石塊上山修路，也代指行李上山。有一個挑夫老是跟着我們，希望賺一點工錢，他染上感冒，我這裏帶有銀翹解毒片，贈藥之後答應讓他把行李背上洪椿坪。其實我們的行李不過是兩三件內衣和一些方便用品而已，本意爲了讓他有賺取生活費的機會。

必經一線天黑龍江棧道，曲折通幽，才能抵洪椿坪。踏進棧道，俯視深澗，溪水晶瑩；巉巖蔽阻，別有洞天。古蜀出山的暗渡途徑今天成爲妙境之地。卒達洪椿坪，原是古寺如今變了旅舍，入庭院，觸目「椿坪曉雨」四個大字，有蘇軾筆意。大雄寶殿保存如來佛像，四下則空無羅漢，只留座基，以殿之設計而論，昔日曾有漪盛風貌，頗具宏偉結構。這時早聚合一批登山者，約有百來人，都是預備在洪椿坪過夜。打水洗抹的，輪候睡處的，佔桌吃喝的，人聲哄嚷，好不熱鬧。此時六合漸暮，吃了飯，我們給安排睡在大雄寶殿上棧房。人走過木地板，產生嘎嘎然之聲，配合搖曳燭光與四週樓簷，把我們帶回古代生活去了。

洪椿坪至洗象池共五十華里，一條非常艱辛的山路，那九十道拐，左曲右彎的，名字聽起來已知不是味兒。上了山坡又下坡，霧濕路滑，草木皆濡，滿足泥濘，走得很慢。有幾段路峭崖

凌空，更要留神，我們空手而走亦感吃力，雖天氣陰涼汗仍如雨下，壺裏的水早給喝光。路上常遇猴兒討吃，驀然出現三五成群頗難應付。有遊人給其爪所傷，因猴兒受騙跟隨取物，老羞成怒。此證猴兒亦有本性，不可以獸類相欺也。來去跳躍叢林之中，自有天地。走了六小時才到達洗象池，冷杉重重，煙霞千里，峭壁森然，白中透綠，群山在虛渺之間。坐在寺院階前捉摸那些飄過去的雲絲，峨眉山寺院基本結構大同小異，依山傍築，也沒有特別引人入勝的地方，除了大殿仍存佛像、橫匾，四壁空空如也，所有地方都變成遊人住宿之地。瞧那佛前油燈，相對四下黑沉沉，已談不上信仰供奉，只視之爲一種照明而已。清音閣以上廟宇無電力供應，水源不足，糧食自山下送上來亦頗費人力，衛生條件欠善，昔日和尚清修，人稀而頗具自給自足，現在遊客雲集，俗物充塞而未能擴展有序，一切均變成破壞。我們歎惜之餘，惟有全心全意來體會深入高山的風貌。既無魚罄之聲，更無僧衲，空有佛教名山之稱，失色乏味自是當然所感的事了。

入夜，聽到室外人聲嘈雜，原來議論有一個城建系教授從雷洞坪小亭失足掉下懸崖，大抵意料不測，這個突然的消息使人無法入睡。加上房板在大風中吱嘎作響，後來更是雷電交加，大雨滂沱，打着窗戶屋頂，整座木架結構的大殿震動。我乾脆起來靜坐，但求一絲安寧。

次日清晨，一片靈光，萬里無雲，可遠觀山下蜿蜒河川，雖居高山之上，猶感距地甚近，一場雷雨把所有塵埃洗刷去掉，可憐墮崖屍首不知已否讓山洪沖走。想此，登山腳步踏着泥濘石階不禁沉重起來。走了兩小時，好不容易抵達雷洞坪，那裏早聚集一些遊人，吱喳談論人掉下去的悲劇。下臨深谷，最少有千仞，由於樹木掩蔽，並不嚇人，亭子一半懸空架在石上，坐觀四野，一片遼遠，風光倒是開曠得很。古代崖邊築亭，雖然險象橫生，其取地與山景融合的藝術，造意不能不說是高雅的。只見山下有許多人在搜索，但斷崖處處，根本無路可通，更難尋覓。我們心裏頗感不安，雖山色一片玲瓏，冷杉臨迎，無奈舉步乏力，心若有志礙則與面前景物不能交匯，境亦爲無。人往往心隨境轉，受

盡牽引，大抵煩惱因此紛沓而至。

由雷洞坪開始，脚下亂石堆砌爲階，每一踏步必要小心立足點，否則踩空或滑溜，談不上邊走邊看山景了。這段路一直向上爬，名爲七里坡，真的一點兒沒錯，既陡且長，好不容易到了平坦泥路的太子坪。只見冷杉密集兩旁，霧濕沾襟，迷濛漫漫，眼前白亮一片，視而不見物，如入五里霧中，猜想遠方已無高地，距離金頂不遠了。

非常使我們失望，光禿的山頭除了一座二層木蓋的大屋之外，只餘一座給電爐焚燬的磚廟，上無瓦蓋，四幢頹牆，頓時百感交集。廟裏原供奉的普賢菩薩鑄像，現移放大屋客棧門口，所跨的象也給擱置一旁，有婦女老人等燒香膜拜，滿臉虔誠，在人來人往之中顯得異常突出。我恍然大悟路上爲何遇上不少老婦，雖幾經辛苦，惟持堅強的禮佛信念，終達金頂，在這時剛放寬宗教信仰的日子頗不尋常。可惜這裏已經毫無宗教廟宇的環境與氣氛，大抵信徒心中只能存着峨眉金頂原是普賢菩薩的道場而已。

漫天白雲飛絮，臨崖俯瞰，河天一色，根本無法辨認。絲絲雲霧給金頂峭壁攔着，四方散去，有些沿壁而上，瞬間不知所踪。靜觀環繞身邊的雲霧，只覺猶如飛越半空，白茫一片。這時陸續上山的人倒有百多個，年青男女佔多數，笑語嘈雜，顯然大家都爲登達金頂而興奮。

午飯過後，人們集合在客棧前面的平地上圍坐聊天，等候觀看佛光。很幸運，當天有太陽，待三時後陽光西斜便可以看到。太陽在金頂的西北方照射下來，向山下雲海望去，便可發現一輪彩虹光圈，因爲我們處於太陽與雲海之間，站在金頂可投射影子到光環之中，曾有信徒爲此而躍身崖下，自以爲進入佛光境界。以今日科學解釋乃明白其中的自然現象，但這樣的奇景仍然使人歡欣狂喜。他們或俯伏山崖邊，或圍站在鐵線欄前，太陽給雲遮了，光環消失，呼聲此起彼伏，當陽光再現；緊張嚷叫之聲，不絕於耳。有些人因站立位置偏差看不到，你鑽我擠好不急騰騰的，假如憑欄鐵線有地方斷裂，真不敢想像有多少人掉下崖底

去。

一夜無眠，風聲很大，且由板隙窗縫鑽進來，好不冷人。我朦朧中換了一次燈芯，添了點油，當給雜亂腳步聲弄醒已是五時，準備看雲海日出了。堆積如雪的雲海還未發白，仍是灰黑卷卷的，風刮得凌厲刺骨，受不了，只有躲到客棧憑窗眺望，靜觀晨曦的變化。漸見雲海白裏透光，密蓋山川河流，如浪濤一層一層。天空雲絲如帶，受到金黃光彩照耀，充滿生氣，爛漫一片。

自金頂下山，天還沒全亮。重蹈原路先抵洗象池，轉入初殿、息心所，再下萬年寺。萬年寺是峨眉山最完整的廟宇，有鎮山之寶的普賢騎白象銅鑄巨像，重六十二噸，八百年歷史了，藏於無樑磚殿內，人與獸配合協調，造型精緻和諧，大小如真。遊人多在此寺中停宿，我則喜近水之地，故選擇清音閣，幾天來沒洗過澡，和衣浸在山泉中，因整天趕了七十華里的路程，身心俱疲，此時讓沁入心頭的清泉貫透全身，能消多日來的倦意。

第二天由清音閣往華嚴寺而去，至雷音寺、伏虎寺，然後直抵山麓，回報國寺。所經寺廟，闕無人居，亦無菩薩香火，落得四壁蕭條。古剎橫匾高掛，寺名仍存，惟有廟無佛，有佛無僧，鐘鼓黯然，廊廡寂靜成一避雨之所而已。

（上接第7頁大悲咒試譯）

前優越方便。通俗佛教寓理於事，依無相說相，「假名假法，施設言說」，烘雲托月，顯菩提心，爲衆生破無明殼，於平易處見高明，如觀音經、千手經、地藏經、藥師經等，有待達人志士，共同落力，爲之整理，推尋幽邃，解惑破疑，發揚真風。

一九八三年癸亥歲端陽寫於紐約大學近東系並誌紐約莊嚴寺觀音殿奠基千蓮台啟用安靈盛典
普願怨親同生淨土甘露徧灑人華



南北朝隋唐石雕藝術

如觀

中國文化發展至漢代，不論在精神方面或物質方面，都達到相當輝煌的程度，在思想方面，雖較三代更為開朗，在知識方面，也較三代更為豐富，然對自然現象仍有諸多不解之處，因此對天地山川與鬼神的崇拜，仍因襲三代，對不可知之事，仍以巫覡為中心的咒術與占卜來左右人們的信仰，在社會上雖無宗教的跡象，然在人們的精神生活中，已頻臨非產生宗教不可的地步。東漢明帝時，發生於印度的佛教，經西域傳到中國來，適得其時的滿足了中國人對宗教的需求。因此佛教一經傳入，即廣為流佈，而到南北朝時，已是上自帝王，下至士庶，幾乎無不信奉了。

中國文化博大精深，歷史悠久。其發展延續，自成系統。細石器時代，除了仍以石為器用外，並在石器物的形狀上，求其美觀與藝術化，因而有紋飾的雕琢。殷代是中華文化最重要的時代。許多文化遺產，都是自殷商時代發其端。就雕刻而言，殷代以前尚無遺物發現。然而殷代却給後世留下許多珍貴的實物，如甲骨、石雕、玉器等，這些屬於雕刻一系列的工藝品，無論在形制上、紋飾上製造技術上，都為後世望塵莫及。

漢代亦因崇尚厚葬，使雕石的技法重新萌芽。由碑、碣、墓誌銘以石室壁畫的製作，形成平雕線刻的雕石技法。適在其時，印度佛教開窟造像的知識與技法，隨着佛教的傳佈，經西域傳到中國。中原地帶，有可供開窟造像的山岳，有可供雕像的石材。經帝王的提倡，文人的支持與藝術家的創作。在漫長的歲月中，自漢而後以至隋唐，在中國一個偉大的開窟造像運動，歷時達八百餘年。

佛教東來之初，其時的漢代石雕技藝，尚不能完全承擔佛教

造像的使命，但憑平雕與線刻，實難達到造像的目的，當時的石匠們，只有坦誠的接受西方傳來的知識與技法，以達到佛教本身的要求。因此中國早期造像，不得不原原本本的忠實於犍陀羅造像技藝。爾後才將中國的民族文化融會進出，融會的結果，終將西方的外來因素完全消化。而形成純中國文化形式的佛教造像。等到發展成純中國式的造像，其時已經到唐代了。

石窟式的創始，導源於印度的阿姜塔，阿姜塔的開窟建築寺院，有其歷史的淵源；石窟寺院的形成，始於紀元前一、二世紀，在此以前的所謂石窟，普遍祇是鑿成長方形的房間，寬三、四公尺，長十公尺，後來逐漸加多後院住僧寮房，使其逐漸形成較為寬大的建築。至公元前一二世紀，更為複雜，由單一石窟，擴大為石窟群，由簡單的建築形成寺院，印度佛教寺院，採用這種形式建築的特別多。

印度開窟造像的技藝，經西域首先傳到北疆的拜城，再東傳庫至車、焉耆、吐魯蕃等地。自新疆西北部與敦煌的相繼開窟以來，佛教的流傳更為廣被；非但由西方僧侶將這些開窟造像的知識與事蹟，繼續的向東方傳播；其中國內地僧侶，也有去西方求法訪道者，將旅途中所見所聞各地開窟造像的實況帶回本國來。這樣便激起了在中原地帶，開窟造像的熱潮。自北元魏和平元年曇曜五窟始，五唐末止，歷時約八百年，各地相繼開窟造像滿坑滿谷，蔚為佛教藝術大觀。

開窟造像的知識與技法，在甘肅敦煌與榆林，雖然環境並不理想；但經藝術家努力的結果，仍能使這項佛教藝術開出奇異的花朵來。開窟造像的風氣再向東傳，直入中國腹地。在這裏到處

都是開窟造像的場所；再加上中國內地藝術家、文學家，甚至帝王，將相貴族與士庶的共同支持下。使這一道地的印度佛教藝術，在中國得到了肥沃的土地與充份的發揚，繁榮滋長，使其大放異彩。終於促成了中國佛教石窟藝術的鼎盛。

在中國地區開窟造像，今日所知最早而且規模最大的，即是山西大同的雲岡。雲岡開窟在北魏太武帝滅佛以後的文成帝復興佛教之初，由沙門統曇曜建議，為太祖以下五帝開五窟，一則為表示對佛教之崇敬；再則為標榜其上代帝王之崇高偉大。

自北魏在雲岡開窟以來，開窟造像之風，盛行各處。其流風所及，分向東北與西南兩處發展：向東北發展的一股開窟熱潮，經河北、山東，以達於東北之遼寧；向南發展的一股開窟洪流，經河南、陝西、甘肅東端進入四川、四川在南北朝時期，雖為南朝所有，然其佛教之傳播多來自北朝，因南朝所接受印度傳來佛教之地點為廣州，故南朝開窟造像建樹甚少，其原因一則因南朝山石適於造像者不多。中國佛教開窟造像的輝煌成就，隨着佛教的盛衰，自唐宋而後逐漸消沉。元朝以蒙古族入主中國，文化淺薄，只知征戰，並曾信奉回教。故在元代佛教已失去了支持的主力。明代中國主權，重歸漢人之手。曾積極於振興佛教，舉凡重建寺院，廣度衆生，刻印經典。

明成祖於創刻藏經以後，又勅造石刻大藏經，安置於大石洞內。雖然君主佛教文化相當提倡，以及晚明四大師在佛教思想上的卓越成就。但以佛教經元代之年久不振，以及西方文明之東漸，給佛教以不良的影響。有清一代，門戶大開，除了與西方文明繼續相與接觸外，對於佛教亦未加提倡，致使清末民初時期，國人對於歷代在佛教藝術上成就，所知了了。儘管大同雲岡與河南龍門，仍然屹立無恙。若非經外人提起，恐怕難以再引起國人的重視。

中國佛教石窟藝術，為整個佛教藝術之精華，其內容廣泛，有使山陰道上，迎接不暇之感。南朝與北朝之造像，在藝術造詣上無分軒輊，唯在風格上全然不同，北朝造像表現陽剛之美，南朝造像表現陰柔之美。

(完)

(上接第42頁虛雲和尚)

他說：『作意住心，取空取淨，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄』。『應無所住而生其心！』

又教人重『知』，知之一字，衆妙之門，可見並非叫人愚昧棄智。

他說『修習是有爲法，』生滅本無，何假修習。』其意是叫人順其自然，勿執着形式，並非叫人拋棄修爲。

弘忍大師另一弟子智詵，傳法統至無相和尚，無相以『無憶，無念，莫忘』為主，仍主息念坐禪。無相之弟子將『莫忘』改為『莫妄』，此派主張不行禮懺畫佛寫經，一切毀之，所住之院，不作佛事，但貴無心，而爲妙極。

又有道一和尚，(又名馬祖)，原是無相弟子，轉隨智能之嫡傳懷讓禪師。道一和尚主張：『觸類之道，任心爲修』。

道一根據楞伽經一段：『非一切佛國土言語說法，何以故？以諸言說，唯有人心，分別說故。是故有佛國土，直視不瞬，口無言語，名爲說法，有佛國土，直爾示相，名爲說法，有佛國土，但動眉相，名爲說法……又云：『如來亦見諸世界中，一切微出蚊蚋等衆生，不說言語，共作自事，而得成功。』

道一從此一段而說：『所作所爲，皆是佛性，貪瞋煩惱，並是佛性，揚眉動情，笑欠聲咳或動搖，皆是佛事。』

道一教人，息業長神，任心爲修。

其實道一並非指揚眉動情就可成佛，他僅是以此說明『隨時皆爲修道，隨心皆是修行』，他教人修行漸修漸悟，而以隨機觸類方法來教人『頓悟頓修』，他用種種暗示，包括揚眉聲咳，打耳光，喝踢，使學人自揣其意去選擇『漸修頓悟』或『頓悟而漸修』。

道一以後，後人倣效，以詭行怪行爲禪機，講些似通非通之話偈，所謂禪語『話頭』，終而走上末流欺騙！魚目混珠！佛禪原意已失去了！道一之弟子懷海，世稱百丈禪師者，建立禪院制度，稱爲『百丈清規』，不立佛殿，惟立法堂，一日不作，一日不食。

(未完)

永懺樓隨筆之六十三

藥師如來的神奇療力

馮場

今年春夏，我不再患花粉過敏症了！我從多年的過敏症禁錮恢復了自由了！我又重新可以徜徉於萬花盛開的綠野，不噴嚏，不流淚，採朵櫻花來嗅嗅也不妨了！我像小孩子一般，奔跑樹林和山坡。我在草地上和小狗一起打滾，我到海邊赤足涉跋冰寒的海水，洋孩子們向我招手叫喊微笑，我也報以微笑，我上週還舉行下水典禮，教人游泳。學泳的朋友說我游得像一條魚，我當時的快樂自由感覺也頗似在水中的魚兒呢！

多年的過敏症，什麼藥都試過了，醫生也看過不少，都治不好，怎麼今年突然好了呢？

記得前年春夏，我的花粉過敏症嚴重到了呼吸困難，終日打噴嚏，眼淚汪汪，流鼻涕，醫生都說沒有法子幫我根治了，給所謂過敏藥，都是治標的一時鎮靜藥，藥力一過了，過敏更甚！而且，養成了對藥物的依賴，越吃份量越重，輕量都不生效了。

我知道這絕不是長久之計，我也擔心藥物會引發心臟病，我決定必須另想辦法。我於是禱求藥師如來！我跟大多數人一

樣，也是平時不大拜念藥師如來的，「平時不燒香，臨急抱佛脚。」——等到病得不輕，才去拜佛。

藥師如來，全名該是藥師琉璃光如來，其本願功德經曰：「佛告曼殊師利，東方此去，過十克伽沙等佛土，有世界名淨琉璃，佛號藥師琉璃光如來，……本行菩薩道時，發十二大願，令諸有情所求皆得。」（曼殊師利即文殊菩薩）

藥師如來十二誓願：

一、自他身光明熾盛。二、威德巍巍，開曉衆生。三、使衆生飽滿所欲而無乏少。四、使一切衆生安立大乘。五、使一切衆生行梵行具三聚戒。六、使一切不具者諸根完具。七、令身心安樂，證得無上菩提。八、令衆生轉女成男。九、使諸有情解脫天魔外道纏縛邪思惡見，引攝正見。十、使衆生解脫惡王劫賊橫禍。十一、使饑衆得上食。十二、使貧乏無衣者得衣。（以上簡述，詳見藥師經）

藥師如來有十二位神將，兩位菩薩侍者，輔助其醫治衆生疾病（見藥師經）。

弘一大師曾於上海佛學半月刊爲文說：「余自信佛法以來，專宗彌陀淨土法門，但亦嘗講藥師如來本願功德經，所注意者三事：一、若犯戒者，聞藥師名已，還得清淨。二、若求生西方極樂而未定者，得聞藥師名號，臨命終時，有八大菩薩示其道路，即生極樂衆蓮華中。三、現生種種厄難，悉得消除，故亦勸諸縑素，應誦藥師功德經，並執持藥師名號。」

藥師經中說：「以彼世尊藥師琉璃光如來本願功德及聞名號，當知是處，無復橫死，亦復不爲諸惡鬼神奪其精氣，設已奪者，還得如故，身心安樂。」

佛又告文殊菩薩：「曼殊室利，……若以衆妙資具，恭敬供養彼世尊藥師琉璃光如來者，惡夢惡相，諸不吉祥，皆悉隱沒，不能爲患，或有水火刀毒……一切怖畏，皆得解脫……或有女人，臨當產時，受於極苦，若能至心，稱名禮讚恭養彼如來者，衆苦皆脫。所生之子，身分具足，形色端正。」

救脫菩薩言：「若有病人，欲脫病苦，當爲其人，七日夜，受持八分齋戒……禮拜供養彼世尊藥師琉璃光如來，讀誦此經四十九遍……可得過度危厄之難，不爲諸橫惡鬼所持。」

救脫菩薩言：「若諸有情，得病雖輕，然無醫藥及看病者，設復遇醫，授以非藥，實不應死而使橫死……毆獵嬉戲，耽淫嗜酒，放逸無度……而橫死……」在此均應放生，至四十九，持念藥師如來名號，可得脫厄。

我一向都知道藥師如來靈異神威與觀音菩薩一樣普度濟苦。只是我自己都以事忙爲藉口，較喜拜藥師如來。這一年多以來，我深悔不敬，於是我恢復持念藥師如來名號及藥師經，每天四十九遍。

大半年下來，藥師如來開示我多次，示我如何選擇食物醫治自己。到了今春，我已漸漸康復，至今不再患過敏症了，而且，我身子經常好似有火焰四射，焰光閃閃，全身經常溫暖，下大雪也只穿兩件衣服——一件港製棉布線衫，一件恤衫，頂多在外出時加一件布製夾克（我不穿動物毛衣的），有些心靈

家能看見我的腦後與全身熱能放出光焰。客人來舍下，常感我家太冷（不開暖氣），客人冷得要穿毛衣，皮大衣，戰抖不已，我却若無其事，有時還感到全身暖得「太熱」，人家發抖叫冷，我熱得出汗！

當我靜坐時，常見自身發出熱焰光芒，照徹一室——我不是學道家坐功，從不求通不通氣脈，也不管它是什麼火候，更不理它什麼周天，我亦不觀心，亦不數息，也不去絕想斷念，心亂由它亂，也不強求坐多久。三分鐘不算短，半小時也不算多。要靜攝時，散步之中，一閃即入定，與人談話，另心也進入定境，而此心仍與人周旋——我的靜坐是無所求的，一切順其自然，所謂一切「隨緣」。這就是我的坐法。是的，我不妄求，更無奢望做菩薩或成什麼道。我坐著站著走著，都可入定。只爲自己的「悠然」而已，我也從未強求五通，我覺得做一個凡俗的凡人已經很滿足，知道信佛修行就已經很快樂了，何必多所求？

我唸佛時也不數珠，更不關心到底是唸了幾萬遍，我常對友人說：「念佛，當以持念佛名，心想佛爲主，若太注重數珠，豈不變成了捨本逐末？到底是唸佛呢？抑或是數珠來代替佛名？數珠是分神的，使人不能專誠念佛的！除非你能做到念佛而心不在珠上。」

我這些野狐禪，自然不登大雅之堂，也自然是毫無成就的，我的不怕冷，全身如火，火焰出現，無疑是由於佛菩薩的加持！藥師如來對我的庇祐，也是極重要的。

經過這大半年的切身經驗，我更加深信藥師經的神効了，也更虔信藥師如來了。

有些佛教與耶教道教朋友來訪，其中有些是患有疾病的，也有人要求我用我的熱能爲之治病（他們有人能接觸到我手指放射出的熱能），但是我還不敢妄用這些我自己仍未了解的熱能射線，我怕會治不好友而燒灼了人家，所以至今我仍不肯，也不敢用熱能射線爲人治病。（這種熱能人人都有，強弱各別而已）

我現在常常奉勸病人持念藥師如來，誦念藥師經。我只可為之心持念藥師如來真言，我常說：「你請我治病，我是不敢的，你不如持念藥師如來，祂才是有偉大力量醫治你的！」

我的確能透視人體內臟骨骼，但我並不能治病，現在港台各地都有人來信求我治病，他們的誠懇，令我感愧，來信相當多，我已無可能一一都回信，不但是不勝負擔航空郵資，也是應付不來，恐怕從早到晚都寫不完回信了，而我只是個「無業遊民」般的窮作者，又沒有秘書代寫信。我家現在每天日夜都有人來叫我看，半夜三更也有越洋電話叫醒我，問吉問凶，我家門診看到子夜一時，客人在客廳排隊等候，坐上四五小時，是很常見的事。

我這些話，並非言過其實，溫哥華的佛教友人許多都做夠了義務車伕接送親友來求診視，他們都累壞了。他們可為我作證。

對於許多寫信來問的人，我仍盡可能擇其重要去回信，但是，一定不能很週全，顧此失彼，抱歉極了！

我有三種朋友來信，一種是文學上我的讀者，一種是佛教讀者，又一種是已認識的友人，合計起來，每天從世界各地的來信，已經使我無法應付了，有些信都來不及拆閱。（當年我在台北，郵局是用專用郵包，一天送兩包文學讀者信給我的，現在當然不會那麼多，可是也夠瞧的了。）

這些話不是在此「老鼠掉落天平」，只是要說明，一個人的時間精神的有限，有心無力，無法和來信的讀者一一筆談，其實，我已不能夠一一回信詳談才好。

內明月刊也不時轉來熱心朋友的信，最近的一些信件中，有幾位特殊情形的，一位是求我醫治他的朋友的鼻骨癌的，一位求我治他朋友的精神病「自殺症」，我但願我具有奇能，治好世間一切疾病挽救一切衆生病患！可惜，我並沒有能力！讀者請別太高估我了！千萬別誤以為我真有什麼神通，我沒有！絕對沒有！

捺甘耆域因緣經說：「……逢一小兒擔樵，耆域望視此兒五臟腸胃，縷悉分明。」

可見自古以來，就有很多人能透視人體，今人也很多，可是，能透視者，未必就有醫治的力量！我們必須了解這一點。

對於像上述的兩位讀者的要求，我的答覆就是我不會治病。我只有很微小的營養智識來幫助人們保健，我沒有能力治癌症！也不會治精神病，尤其能幫助那些自己悲觀厭世，整天以自殺為念的人，他的問題，須由他自己振作自救！他若不振作奮鬥，佛也不一定能救他！

我的答覆之二是：持念藥師如來名號！虔念藥師經，我深信必有神效！

我勸過很多人持念藥師如來，港臺加美都有，他們不少來信說都漸漸病況改善了！也有說是已經完全康復的！

我自己已經蒙藥師如來的佛恩加被，治好了我的過敏症，香港的一位大德也持念藥師如來而逐漸病愈，另外兩位精神病患者也因持念而情況好轉（內明主編沈九成居士函示此訊），溫哥華的一位腦瘤患者，聽我言後，勤持藥師如來名號，數月後，腦瘤已消失了。（此人是我遙遠診見其腦瘤的，三週後經醫院證實）——見上期「內明」拙文，又有一位西人已有初期肺病，我勸他念藥師經，半年後已經沒有病徵……要一一例舉，是說不盡的，總之，都有事實為證，不勝枚舉，可以證明藥師如來佛的治病佛力之神驗偉大！

我不可能一一回信，只好在此奉勸讀者們：有危有難，呼救觀音菩薩，有病有痛，亦可求觀音菩薩，更可念求藥師如來佛，你求佛菩薩，才有得益，何必求我這個無用的凡人呢？若求凡人，就找醫生不更好嗎？

有病的人，最好是既請良醫醫治，亦祈念藥師如來佛加被保佑！

就是我們平時無病，也應當持念藥師如來，保佑我們身心健康平安的，藥師經並不長，也不難唸，我們為什麼不多持念呢？

虛雲老和尚遺相



六十歲三不冷照

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

弘忍大師另一弟子慧能，在韶州弘揚頓修禪法，後世稱爲南禪六祖，北禪神秀和尚則爲北禪六祖。

相傳弘忍大師在湖北黃梅東禪寺弘法之時，廣東新州樵夫聞客誦金剛經而開悟，乃往黃梅參禮弘忍學佛，弘忍令之隨衆作務，破柴踏碓，後來弘忍令衆徒澄心作偈，預擇傳人，首徒神秀書偈於廊壁曰：

『身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。』

弘忍令留此偈與人誦持免墮惡道，稱言依此偈修有大利益，令門人炷香禮敬。

但是弘忍密謂神秀曰：『此偈未見本性，只到門外，未入門內，如此見解竟無上菩提了不可得。無上菩提，須得言下識自本心見自本性，不生不滅，於一時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如，如如之心，即是真實，若如是見，即是無上菩提之自性也。』

慧能自謙不識字，口占請人代書一偈於壁曰：『菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。』

弘忍大師將偈擦去，密令慧能三鼓入見，授講以金剛經，至『應無所住而生其心』句，慧能大悟一切萬法不離本性。

弘忍謂學法無益，若識自本心，見自本性，即名大丈夫、天人師、佛。

弘忍三更傳『頓教』予慧能，又傳之法衣。

弘忍贈偈曰：『有情來下種，因地果還生，無情亦無種，無性亦無生。』

弘忍遣慧能南下，避於獵人隊中十五年，後在廣州法性寺，對答印宗法師稱：『唯論見性，不論禪定，佛法是不二之法，佛性非常非無常，非善非不善。』

印宗聞說敬服，爲慧能落髮開東山法門，後來在韶州曹溪開宗，世稱『南禪六祖』。

德清說：『弟子亦曾學習慧能六祖壇經，畧知梗概，唯未

得其意。」

普度說：「欲得頓修法門精義，仍須先從漸修入手，欲瞭解明心見性，仍須先修止觀；若要捨法，須先學法，若要棄經，須先熟研經典，先有所得，然後可予捨棄，若乎未修習經論又未經驗禪修，便妄言棄經捨法，乃是却法！乃是以無知愚蠢之却法不取，並非棄捨！若要廢經，須先讀研象經。」

「慧能不識字，但以情理而測，僅係其自謙之詞，慧能之頓悟，想必亦曾經歷長久修習思慮，始得此果。未經用心之頓悟，並非真悟！僅是似是而非之悟而已，自欺欺人。」

「慧能之事蹟，業經歷代渲染誇張，恐已非真面目。」

「達摩傳法以來，均本於楞伽經，至弘忍仍尊楞伽，弘忍以楞伽漸法授予神秀，弘法北方，而以般若經法門授予慧能，傳於南方。」

慧能以金剛經代替楞伽經，慧能之弟子神會和尚，發揚其義。神秀死後，徒孫普寂繼任國師，慧能入寂後，神會和尚北上，於滑台大雲寺無遮大會，指斥普寂國師：「師承之傍，法門是漸。」指稱弘忍衣鉢在曹溪，慧能才是六祖。

自此之後，神會倡行南禪頓門，取代北禪漸門地位，唐肅宗供奉神會和尚於大內荷澤寺，世稱荷澤大師。

南禪從此成為中國佛教最盛行宗派，主因為簡化易行，唯識一派，過於繁瑣，唯識多達六百六十六項，天台華嚴等派，修行儀式程序過繁過苛，故此簡易之南禪頓門乃廣受歡迎。

不幸，世人多未明真義，藉口佛法本屬直指本心，不立文字，見性即可成佛，乃不讀佛經，不拜佛，不念佛，甚而有呵佛毀經，祇是光崇機鋒，講口頭禪，以偽亂真！又有陷入「空魔」者，如楞嚴經曰：「有空魔入其心腑，乃謗持戒……其人常於信信檀越，飲酒噉肉，廣行淫穢！」

頓禪之一字，漸失原意，淪為惰性之徒不修持而妄為之藉口了！

其實，禪家絕高境界，係在利根上智道理湊拍之時，其於無量劫前，文字般若薰種極久，見道以後亦不廢佛語，而盲者

不知，以惰為頓，以穢行為自如，以傲慢為自見性，以無知冒充全知，捨禪家公案作口頭辯證之口頭機鋒，漫謂佛性不在文字之中，盡廢佛語佛典，佛法從此真義寢微了！

神會和尚以金剛經代替楞伽經，曾說：「若欲得了達甚深法界，直入一行三昧，先須誦持金剛般若波羅密經，修學般若波羅密法……」

可見亦是先漸後頓！就是漸修頓悟！

神會和尚語錄所講：「若教人」凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者。此是菩提障。今言坐者，念不起為坐，今言禪者，見本性為禪。

神會又稱：「大乘定者，不觀心，不看靜，不觀空，不住心，不證心，不遠看，不近看。」

凡此言論，不外叫學佛者勿執着形式及勿執意以求。並非叫人全廢修持，後人誤解，竟以不坐禪不唸經為「禪」！豈不謬甚！

學人不應執空捨有，守愚空坐，依理廢事，不可造執文字而忘真性。但是，若要棄舟，亦須已渡方可棄舟！未渡而不登佛法之舟，豈非本末倒置？

學佛人必須禪淨雙修，南禪講「直指人心見性成佛」，至於「凡聖等一」。歸依佛，歸依法，歸依僧，即是自性三寶，佛即是「覺」，法即是「正」，僧代表「淨」，見自性淨，即是清淨化身佛，一念思量，化生萬法，即是自性千萬化身佛。念念善，即是自性圓滿報身佛。

南禪亦教人四弘誓願——眾生無邊誓願度——自性自度，煩惱無邊誓願度——自心除，法門無邊誓願學——自心學無上正法。無上佛道誓願成——自悟即佛道成。

又教人作無相懺悔，永斷不作，

又教摩訶般若波羅密法，性含萬法是大，心量廣大，猶如虛空，一切時中，念念不忘，常行智慧（般若），離境無生滅，如水永長流，即名到彼岸（波羅蜜）。

神會教人無念，不作意即是無念。

（下轉第37頁）



第十三屆剃度傳戒法會 儀式隆重 盛況空前

督察四遇佛緣。一家齊入空門
洋尼東渡修行。小童聽命祝髮

第十三屆剃度大會六月十七日九時半依舊在屯門

藍地妙法寺內舉行，「出家」人數較往年增加一半，達三百多人，其中有四遇佛緣的督察、依父母之命來禮佛的學童，更有遠道來自歐洲的洋尼。

經過剃度大會的俗家子弟均要接受七天的暫時出家生活，嚴守清規戒律；典禮依循傳統儀式進行，先由一名大師灌頂——用「香湯」滴於頭頂之上，使身器清淨，堪受善法，然後再由顯明老法師，替其落髮披衣。

短期出家，可帶髮或剃度，但均要先吃一頓「過堂飯」，一邊進膳，一邊由師父講解出家人禮節及處世格言作為出家第一課。

督察高級督察柯彥強今年第四次參加剃度大會，他表示：過去三次的體會，平時心中的鬱悶都可以在此洗滌一空，完成七日課程後，彷彿洗一次桑拿浴，渾身輕鬆，徹底脫出凡塵，青親身體驗，無法了解。

柯彥強今年並帶同妻兒同來，希望佛法無邊，恩澤全家。他認為：出家修行並不是消極之舉，佛學重於勸人積極，導於正軌，成為完人。

參加剃度的警察尚有劉軻碧及梁冲，梁冲指出：雖然前晚才抵達妙法寺，但現已感得心情輕鬆。有脫胎換骨之覺。

結婚十五年後與丈夫一同「出家」的丹麥洋尼海思稱：佛教導人戒殺生，過平靜生活以達淨化之境，她深信再生之說，並為來生之淨潔修行。海思指出：在歐洲佛教可說甚為流行，單是在德、法兩國即有四十五家佛寺，但尼庵則很少，故東來修道，課程完畢後，再往印度。

本屆剃度大會由顯明老法師任得戒和尚，寶燈法師任羯磨阿闍黎，永惺法師任教授阿闍黎。法會圓滿前夕，特放三大士餞口一壇，由顯明老法師、永惺、寶燈法師三師任三大士，洗塵法師任監壇，儀式隆重，為今年佛師教界之盛事云。

倭虛大師圓寂二十週年

香港湛山寺辦紀念法會

（本刊訊）復興中國東北佛教和領導香港佛教的一代高僧倭虛大師，轉瞬圓寂了二十週年，教界同人等為緬懷大師不朽與教功績，今年特於本七月卅一日，隆重舉行紀念儀式。

大師法名隆銜別字倭虛，河北省寧河縣人，俗姓王名福庭，父親名德清，母親姓張，家境清貧，他母親曾夢見一個高大相貌奇異的梵僧牽着一頭驢子來求宿，她婉拒了，不久便誕下了大師，那時是清朝光緒元年六月初一日（公元一八七五年）在小孩子的年紀中，有着很多出家的預兆，讀了四年書便停學，跟隨父親做事討生活，曾當過商店學徒，抄書小吏、苦力、十七歲的時候，父母為他選擇配偶娶于氏為妻，生育了一女五男，其中二人後來出家為僧。有了家庭生活也緊了，便習醫、卜、星相之術，而以醫術譽為高明，自設藥店行醫濟世生活稍定。他壯年這段日子適逢晚清，社會動亂戰禍連年，他遍受諸苦，感悟無常，遂潛心研究佛典，堅定了出塵之志。他四十歲那年，準備依實一長老出家，未有成功。再於三年後，時機成熟，非出家不可，假想自己急症死了。於回鄉掃墓途中轉天津出家，他師父是已經圓寂了的臨濟宗涑水高明寺印魁和尚，在清修院修苦行，同年秋天他南下寧波觀宗寺，依天台宗四十三祖諦閑大師受千佛大戒，考入寺中弘法研究社為學僧，三年學成，出類拔萃深得其師器重，嗣天台宗第四十四代法孫，北歸故里，展開龐大弘法活動共三十年，及至南來香港十餘年間先後創建十方大叢林，計有營口楞嚴寺；哈爾濱極樂寺、長春般若寺、青島湛山寺，重建的有天津大悲院、瀋陽般若寺、助建的有黑龍江大乘寺、綏化法華寺及吉林觀音古剎九處，同時興建或助建的弘法支院共二十餘處，創辦佛學院十三所，還創辦二所在家中學，二所小學，二所印經處。在香港期間創立了華南學佛院於荃灣，諦閑大師紀念堂於荔枝角，建極樂寺於青山，及湛山寺於清水灣大澳門。又復於一九五八年他已是八十四歲老人了，仍悉力創辦中華佛教圖書於九龍界限街，蒐集罕有法寶無數，以供教內外人士參閱，開香港佛教文化事業之創舉，他自任館長在此講經說法廣度眾生至圓寂前四十天才停止，其致力於佛教由此可知了。

一九六五年六月廿二日，一代高僧以無疾坐化於荃灣弘法精舍，世壽八十九歲僧臘四十六年，荼毘後得五采舍利五千餘粒，舍利塔建於大澳門湛山寺山上。

綜觀大師一生，從在家到出家至圓寂，都是一幕感人的事蹟，生平以看破、放下、自在、弘法、建寺、辦學、安僧的宗旨以度眾生，講經五百餘會，著述二十餘種，集於『倭虛大師法集』共四冊、『倭虛大師追思錄』一冊。南北歸依弟子十萬餘眾，偉大的祖師永遠受我們的景仰。

是日程序由湛山寺住持寶燈法師，中華佛教圖書館館長佛教青年協會顧問暢懷法師領導普佛迴向；參觀大師舍利；頂禮大師舍利塔；訪問慈德安老院老人及派送禮物；放生法會；觀看大師荼毘典禮電影紀錄片；及遊覽湛山寺莊嚴道場。聞法會已有三百餘眾報名，預料屆時必有一番殊勝。

北市華嚴蓮社 獲內政部贈匾

（本刊訊）內政部於六月廿九日下午三時假該部大禮堂，舉辦七一年

度寺廟教堂興辦慈善公益及推行文化建設，改良社會風氣優績頒獎表揚典禮，由林洋港部長親自主持，台北及高雄兩市，支用三百萬元以上者有五十三單位，每單位獲頒「熱心公益」匾額一方以資表揚。財團法人華嚴蓮社為北市選出五單位之一，或一大和尚代表該社親臨大會接受頒獎表揚。

代郵

敬啟者：

黃雲等一行九人，於農曆四月十一日前往新加坡，十四日往馬來西亞吉隆坡首都佛教大廈打精進佛七，佛七前後，拜訪星馬各地諸山長老，承蒙各地長老、大德，熱忱招待歡迎宴會，來去匆匆無法一一辭謝，因忙於事及佛七，故未能一一修函道謝，特藉佛刊向各諸山長老、大德致謝。

黃雲等 合十

莊嚴佛歌八月中問世

（本刊訊）台北華嚴蓮社為應時代佛教青年需求，經半年時間籌備，頃已灌製成兩卷佛歌歌曲錄音帶。此兩卷佛歌錄音帶，均係吳居徹教授的作品，內容計收錄佛歌佛曲二十五首。為使佛教音樂普遍起見，吳教授在半年前即與華嚴蓮社住持成一大和尚洽商，乃決定灌製錄音帶以期流通。為提高佛教音樂之水準，吳教授經過數月的時間，教導參與演唱的人如何演唱，以臻完善，他並親自伴奏。演唱人員計有獨唱者三位：明光法師（交通大學碩士）、張邦興居士（文化大學碩士）、劉紫荊居士（名聲樂家）。合唱者則有華嚴專宗學院合唱團等。

此項佛歌歌曲錄音帶，鐵定八月中旬問世，包括五線譜、簡譜對照歌本一冊，訂價新台幣四百元，購滿二十套以上九折優待，五十套以上則八折。訂購請用華嚴蓮社郵政劃撥帳號一二五八八號匯款。

捐 款 鳴 謝

王獻富居士	港幣500.00元
楊震榮、楊永樂居士	港幣415.00元
傅立信居士	港幣300.00元
心明法師	港幣200.00元
顧涵敬居士	港幣360.00元
趙楊珮羣居士	港幣360.00元
林簡倩儀居士	港幣360.00元
楊茵霓居士	港幣360.00元
方 璋居士	港幣216.00元
方果榮居士	港幣216.00元
趙洪玉居士	港幣144.00元
李虎威居士	港幣100.00元
杜榮森居士	港幣100.00元
鄺志强居士	港幣100.00元
沈九成居士	港幣450.00元
妙法寺	港幣6,371.70元
總計	港幣 10,552.70元

一三六期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 10,552.70元
發行收入	港幣 686.00元
總 計	港幣 11,238.70元

二、支出：

印刷費	港幣 6,647.00元
稿 費	港幣 2,075.00元
郵 費	港幣 1,516.70元
什 費	港幣 1,000.00元
總 計	港幣 11,238.70元

內明雜誌社謹啓

華嚴學院二屆畢業

（本刊訊）華嚴專案學院第二屆畢業典禮，於七月九日上午九時卅分假華嚴蓮社萬佛樓隆重舉行，計有正科同學宏仁等修滿應修學分，完成四年學程，所撰論文經評審合格，獲得佛學學士學位；預科同學慈旻等亦以修滿三年學程，各科均經考試及格獲准畢業，畢業典禮由院長成一大和尚親自主持，成師於致詞時除祝賀畢業同學完成學業外，並引顧亭林「昔日之得，不足以自矜；後日之成，不容以自限。」勉勵同學繼續求知，同時要同學們尊師重道，注重威儀，學生家長代表悟明老法師，師長代表張廷榮教授，蓮社董事會代表雲霞大和尚等均會應邀講話，他們除稱贊該院學風嚴謹外，並勉諸生要弘揚所學，華嚴儒愛兒童村的小朋友們，表演禮佛舞等精彩節目，典禮在無限歡愉的氣氛中圓滿結束。

靈山佛學研究所夜間部第二屆招生

利用夜間及假日深入研習佛法，以養成未來之弘法人才為宗旨。僧俗、男女不拘，具有大學畢業或同等學歷者（出家眾高中畢業，曾在佛學院研習二年以上者）得以投考。

報名時間自即日起至九月十日（以郵戳為憑）。將最高學歷證件之影印本、履歷表各一份及二寸半身近照二張，寄台北辛亥路一段卅七巷三號靈山講堂招生辦事處。考試日期：七二年九月十八日（星期一）晚上七時半口試。錄取與否，個別通知。

上課方式：1週一至週末，夜間上課，星期日白天上課。2週末為專題演講時間，聘請海內外專家學者主持。3師資皆為教內專才或具大專教師資格者。4除學科外，並注意學員在寫作、演講、梵唄、禪坐等方面之訓練。5在本所修滿學分，論文口試及格，始具本所畢業資格。

「淨土三經正義」出版

歡迎各界函索

本刊沈九成居士所撰有關淨土論文自一二七期起連續刊出以來，備受讀者注意。現經妙法寺、中道學會倡印單行本，以弘流通，定名為「淨土三經正義」，內收沈居士淨土論文五篇，附錄兩篇，業於七月中旬出版，歡迎讀者函索，當即寄贈。

現代佛教學術叢刊

張曼濤教授主編

(凡購全一百冊贈總目錄索引作者簡介及資料來源一冊)

這是一部集現代中國學人(包括教內高僧大德)研究佛學的總彙,自民國初年到今天,凡有價值、有學術性的佛學論文幾乎搜羅殆盡,不論哲學、歷史、文化、藝術、經濟、政治、任何立場研究佛教的文字都已搜全。此不僅是一部現代佛教的歷史文獻,亦是現代中國文化的無價寶庫。全書以老五號字排印25開本布面精裝。書目臚列於下:

- 1 六祖壇經研究論集
- 2 禪學論文集①
- 3 禪學論文集②
- 4 禪宗史實考辨
- 5 中國佛教史論集①(漢魏兩晉南北朝篇上)
- 6 中國佛教史論集②(隋唐五代篇)
- 7 中國佛教史論集③(宋遼金元篇上)
- 8 玄奘大師研究(上)
- 9 佛教經濟研究論集
- 10 大藏經研究彙編(上)
- 11 四十二章經與牟子理惑論考辨
- 12 禪宗典籍研究
- 13 中國佛教史論集④(漢魏兩晉南北朝篇下)
- 14 中國佛教史論集⑤(宋遼金元篇下)
- 15 中國佛教史論集⑥(明清佛教篇)
- 16 玄奘大師研究(下)
- 17 大藏經研究彙編(下)
- 18 佛教與中國文化
- 19 佛教與中國文學
- 20 佛教藝術論集
- 21 佛教邏輯與辯證法
- 22 俱舍論研究(上)
- 23 唯識學概論
- 24 唯識學的發展與傳承
- 25 唯識思想論集①
- 26 唯識思想論集②
- 27 唯識思想今論
- 28 唯識問題研究
- 29 唯識典籍研究①
- 30 唯識典籍研究②
- 31 中國佛教的特質與宗派
- 32 華嚴學概論
- 33 華嚴思想論集
- 34 華嚴宗之判教及其發展
- 35 大乘起信論與楞嚴經考辨
- 36 佛教哲學思想論集①
- 37 佛教哲學思想論集②
- 38 佛典翻譯史論
- 39 中國佛教通史論述
- 40 佛教目錄學述要
- 41 佛學研究方法
- 42 佛教邏輯之發展
- 43 唯識思想論集③
- 44 華嚴典籍研究
- 45 般若思想研究
- 46 中觀思想論集
- 47 三論宗之發展及其思想
- 48 三論典籍研究
- 49 佛教人物史話
- 50 中國佛教史學史論集
- 51 俱舍論研究(下)
- 52 禪宗思想與歷史
- 53 佛教根本問題研究①
- 54 佛教根本問題研究②
- 55 天台學概論
- 56 天台宗之判教與發展
- 57 天台思想論集
- 58 天台典籍研究
- 59 中國佛教寺塔史志
- 60 佛典譯述與著錄考畧
- 61 佛教與政治
- 62 佛教與人生
- 63 佛教與科學·哲學
- 64 淨土宗概論
- 65 淨土宗史論
- 66 淨土思想論集①
- 67 淨土思想論集②
- 68 淨土典籍研究
- 69 彌勒淨土與菩薩行研究
- 70 佛教各宗比較研究
- 71 密宗概論
- 72 密宗教史
- 73 密宗思想論集
- 74 密宗儀軌與圖式
- 75 西藏佛教①——概述
- 76 西藏佛教②——歷史
- 77 西藏佛教教義論集①
- 78 西藏佛教教義論集②
- 79 漢藏佛教關係研究
- 80 西域佛教研究
- 81 中日佛教關係研究
- 82 日韓佛教研究
- 83 東南亞佛教研究
- 84 歐美佛教之發展
- 85 現代世界的佛教學
- 86 中國佛教史論集⑦(民國佛教篇)
- 87 中國佛教史論集⑧(臺灣佛教篇)
- 88 律宗之成立與發展
- 89 律宗思想論集
- 90 佛教與中國思想及社會
- 91 經典研究論集
- 92 印度佛教概論
- 93 印度佛教史論
- 94 原始佛教研究
- 95 部派佛教與阿毘達磨
- 96 唯識學的論師與論典
- 97 佛滅紀年論考
- 98 大乘佛教之發展
- 99 大乘佛教的問題研究
- 100 佛教文史雜考

★零售每本港幣七十二元 特價五十元四角

★全套港幣七千二百元 特價四千二百元

香港經銷處: ①佛學書局: 香港百德新街55號六樓B座 電話: 五—七七二三七二

②佛經流通處: 香港北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座 電話: 五—七〇一四七八

③崇德出版社: 般含道63號E地下 電話: 五—四七四九四一

九龍經銷處: ①廣華書局: 廣華街十四號

②實用書局: 西洋菜街二號T

③大得書業: 油蔴地廟街二壹一號

代理處: 華風書局香港莊士敦道一八四至六號 電話: 五—七五三八七七

佛光版阿含藏

一部研究佛陀思想與原始教團的根本法寶
這是您終生取之不盡，用之不竭的寶藏。

本書特點：

- 新式標點分段 為符合現代人研究古籍的需求，我們特別延請學者專家把全部四阿含一字一句，一章一節，仔仔細細，謹謹慎慎地加上新式標點和分段，使您讀起來輕輕鬆鬆，法喜充滿。
- 詳細註解 對於特殊術語、艱澀辭句、深奧義理，我們根據各類辭書及經典，並請精通巴利文專家對照南傳的巴利本，一一為您作清晰的解說，使您能貫穿四阿含，深入經海，而直探佛陀的本懷。
- 嚴加校勘 我們以號稱精本的高麗藏為底本，再對勘明本、頻伽藏、日本大正藏等各藏經，異同並比，互補遺闕，嚴密精校，訂正了其他各版藏經無數魯魚亥豕之缺失，而呈獻給您一部最為珍貴完整的佛教聖典。
- 重整卷帙，新編經號 由於早期經典結集的特殊情況，雜阿含經歷來被評為篇章混亂、卷帙顛倒，內容和次序的編排都呈現混雜的情形，致令後代的學人不能有效地深入佛陀的教法。針對這一缺失，我們除了根據印順長老等國內外阿含學者的研究而重整卷帙，更依照每一小經應有的次序，一一予以編號，此外仍然保留一般慣用的大正藏之編號，以便利於各種方式的查閱。這種突破傳統窠臼的魄力和用心，是歷來所沒有的。
- 雙頁註釋 凡有校勘、註解，您不必費心前後翻找，在當頁就可以找到。這是我們考慮到您閱讀的方便，而極力去克服排版設計上的繁瑣與困難。
- 權威解題，各經導讀 我們特別延請學者專家撰寫、翻譯四阿含的解題，另外又蒐集國內外有關阿含經的精彩論文；於四阿含的各小經也都附上了精要的經旨說明，是您深入經藏的最佳導引。
- 索引完備 各種人名、地名、物名、經名、義理、法數……，只要是四部阿含經所收載的，我們都為您一一摘出，彙編成總索引。譬如在總索引中找到「十二因緣」一詞，它會告訴您雜阿含第幾頁可找到，同時也會告訴您中阿含、長阿含、增一阿含各在第幾頁中可找到，免除您逐書翻找的困擾。這將是我們投下最龐大的人力與花費最漫長的時間所帶給您最方便的使用方法，索引分兩部，一部是中文索引，一部是羅馬拼音的梵、巴文索引。因此不論您要找出經中所載的任何名相，一索即得，非常便捷。凡購全四部阿含者，可免費獲贈索引一冊。

「雜阿含」預定八月出版

共分精裝四冊，每冊六百餘頁，大康印書紙六十磅印刷，定價二·〇〇〇元，預約價一·四〇〇元（海外另加運費）

若四阿含同時預約，總價五·〇〇〇元 佛光出版社 郵撥帳號第四五六三三號

連絡處：

- ① 佛光出版社：高雄縣大樹鄉佛光山 電話：（〇七）六五六一一九二二
- ② 普門寺：台北市民權東路五八〇號十一樓 電話：（〇二）七一一一一七七
- ③ 佛光出版社編輯部：彰化市福山里福山寺 電話：（〇四七）三二二五七一
- ④ 壽山寺：高雄市壽山公園內 電話：（〇七）五五一五七七九四
- ⑤ 美國西來寺：3323 S. Hacienda Bl. Hacienda Heights, CA. 91745 U.S.A. Tel: (213) 961-9697
- ⑥ 佛光山各地分、別院。

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金成
編輯 沈九機
編輯 釋會機

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., Lamit, 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, North 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. Chowpaga,
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

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

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
八月一日出版

定價每冊港幣叁元



二之像佛刻石崗雲△



△雲崗石刻佛像之三