

集漢穀城刻石字



內明





△少林寺參道



列舉十點 論證陳健民先生

根本不解淨土經義

評陳健民「如何研究帶業往生查經報告書」

沈九成

最近承署名 Y. Lin 先生自美寄來一本陳健民先生近著：「如何研究『帶業往生查經小組報告書』」小冊（以下簡稱「如何研究」）。

這本小冊子，顧名思義是教人如何研究「查經報告書」的。在答龍天佑居士所問中，陳氏一再表示：「或有他人讀之而不能分辨者，尚希教導之。」「希望先生多加研究，轉相教導。」頗有「囑累品」殷勤咐囑之意。期以「轉相教導」萬世不替。

在「正法替而訛誤生」的今天，果有值得「轉相教導」的傳世之作，自為佛教界所渴望的，不過是否值得「轉相教導」？當視內容而定，決非吟幾句虛無飄渺的：「謂有親兒存正見」、「畧有蓮邦乃父風」，便可令人信服的。

陳先生如何教導我們「如何研究『帶業往生』查經小組報告書」呢？且逐一加以探討：

名相無常 剎那變易

「（一）當善體經義，勿誤解經文（查經小組報告書）」。

法有先後，證有早遲，當其臨終，必先消其煩惱障，然後入淨土之中，而無煩惱之現行，可安居蓮內，及其蓮開，必再滅其

所知障，然後受聖賢之教，而了實相之真理，可漸臻果位。是以臨終之煩惱障為五逆十惡，極為粗重，淨土之所不容，蓮內之所知障，唯是見惑、無明，較為細微，羅漢亦不免，正如世間之法，強盜之牢，防範甚緊，屬另一領域，恐其破牢而出。感化之院，自由較多，又屬其他地帶，每多活動之區，於強盜必防其惡業之現行，若欲求入淨土，必先消其業，感化在助其思想之改變，雖可入淨土，必先處蓮中。二者常當善分辨，則不致誤解。如蓮苞之中帶有煩惱障，則十六觀前段念佛滅罪之經文成為戲論；花開之後，苟無所知障則十六觀後段滅罪之經文，亦成戲論矣！苟能分別臨終念佛滅罪乃滅煩惱障，花開之後所滅罪乃滅所知障，先入淨土後開蓮花；早登極樂，遲悟實相，法之所當然者，理之所當然者，皆在乎此矣！」

這裏所說的「煩惱障」，在「查經報告書」中只說「煩惱障」，未見有「煩惱障」之說。

陳先生為什麼把獨家首創的名相「煩惱業」，改為「煩惱障」呢？想來定有理由的。不過在「如何研究」中未作交待。

查經報告書說：「又當分別清楚的是煩惱業與見惑，『帶業往生』之『業』是通指煩惱業，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。」

可見「煩惱業」這個名詞，是陳先生解釋「業」字來的，今改為「障」字，與原來的「業」，豈不成了「疏狀字句」？

「煩惱業」我們已指出這是杜撰的名相。（請參閱內明一三四期「不可以非淨土義論淨土經」）。

「煩惱障」是現成名相。今以之釋「業」字，是否妥當？且置弗論，陳先生說「是以臨終之煩惱障為五逆十惡，極為粗重。」那就太過離譜了。

什麼是五逆？乃言罪惡之極逆於理者，為三乘通相：一、殺父，二、殺母，三、殺阿羅漢，四、出佛身血，五、破和合僧。又稱五無間業，感無間地獄苦果之惡業也。

眾生未離貪瞋諸惑，皆有煩惱障，若離煩惱障，不名為眾生。但眾生雖有煩惱障，未必一定造作「五逆」！古往今來，芸芸眾生犯「五逆」罪的，究竟少之又少。說「煩惱障為五逆十惡」！豈非所有眾生皆有五逆之罪？

煩惱障 乃障涅槃 不障往生（淨土）

陳先生以為「煩惱障」「淨土之所不容」，「如蓮苞中帶有煩惱障，則十六觀前段念佛滅罪之經文成為戲論」，「臨終念佛乃滅煩惱障」。「先必除煩惱障然後可以入境（淨土）」，否則粗重煩惱起現前時，必致鬥毆勃谿。」這就道道地地的戲論了！

看來陳先生對淨土經尚未有較深的研究？

淨土是阿彌陀佛為「心想羸劣」，「濁惡不善，五苦所逼」（即煩惱義）眾生開的方便法門，怎會拒絕煩惱眾生往生？「煩惱障」，乃障涅槃，不障往生淨土的！不可見一「障」字，便作障礙往生解的。

是否「先必除煩惱障，然後可以入境（淨土）」？請看無量壽經卷下：

「無量壽佛為諸聲聞、菩薩、天、人，頒宣法時，都

內明

第一三九期目錄

四眾堂

列舉十點論證陳健民先生「淨土經義」根本不解淨土經義……沈九成……3

譯稿

印度宗教之探索（續）

Young Oon Kim 原作……譯……16

佛典選註之九

大乘玄論二諦義（節錄）（續完）……中大佛學教材編寫組……19

佛教名勝介紹

晉陽西山大佛……蔡惠明……21

佛典選註之十

始終心要……中大佛學教材編寫組……22

專稿

菩薩摩訶薩欲徧知佛大慈大悲等當習行般若波羅蜜……智銘……26

譯稿

「空之哲學」譯序……吳汝鈞……30

特載

談太虛大師的詩……姜渭水……32

筆譯

智者大師論

修禪波羅蜜內方便明止門……智銘……34

佛教文藝

永懺樓隨筆之六十四

菩薩托生……馮馮……36

虛雲和尚（續）……馮馮……40

佛教消息

編輯室……45

畫頁

封面：嵩山少林寺山門

面裏：少林寺參道

底裏：達摩亭內供奉之達摩像（上）

封底：少林寺白衣殿彩色拳法壁畫

悉集會七寶講堂，廣宣道教，演暢妙法……滅諸煩惱，離惡趣心……除滅衆生煩惱之患……生身煩惱，二餘俱盡」

這段經文具足說明：往生淨土的衆生，在阿彌陀佛法音教調下，除滅煩惱的，而陳先生所說「先必除煩惱障然後可以入境」，是與經義不符的！

「自我作古 古無前例」

把「業」字釋作「煩惱業」、「煩惱障」，是前無古人的獨到之見，借用陳先生的名句，該是標準的「自我作古，古無前例也。」

其實「自我作古，古無前例」，不定是壞事。世間所謂「發明」，皆是古無前例的，若古已有之，就不能說是「發明」了。就佛法來說，所說若與法相應，於義相契，即使古無此說，也不失爲「孤明先發」的善知識，若所言遠離經教，違理失義，即有前例，亦不免於錯亂之譏！

大家知道，佛教是佛陀創始的，佛陀以前，並無佛教，在當時該說「古無前例」，若照陳先生講法，**佛陀豈非也是「自我作古」了？**

何謂「自我作古」？是「自我作古人」？「自我作古董」？還是「自我作古怪」？……這一未之前聞的妙句，若非「古無前例也」註解，讀者何以索解？其實「古無前例」已夠明白，爲什麼還要加「自我作古」呢？這就是陳文高明的地方——用「特別文法」也。使「普通人」（不懂「特別文法」之人）看不懂，想不通！反過來，就是證明了他的「懂」與「通」！試看「如何研究」的大小標題上，就充分表露出「唯我獨通」的教導者的形象！教導「不能分辨」、「每不易知」的「粗心愚人」，「如何」去「研究」、「查經報告」連如何分辨「全稱」與「特稱名詞」、「文法」、「用字」、「命題」乃至「特別文法」，一一加以教導

，粗看簡直是篇國文教材，不像是佛教文字，又如「悟道夢」和「證道詩」根本與「如何研究」拉不上關係，爲了突出自己，不惜把「命題必與正題相合」的「教言」，砸個稀爛！諸如此類「隨立隨破」「自我否定」的名言，統篇皆是，讀友如有興趣，不妨一一比照，包管你會啞然失笑！

念佛靠自力 「佛念」是他力

「（二）相對諸法當知明辨」

博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之，此即由聞思修三慧開出，特於相對之法必須明辨，如：能與所對，自與他對，帶與消對，善與惡對，空與有對，茲分別爲先生條陳如次：

二、自他

淨土宗雅號他力，尊崇彌陀之大願，普賢之提倡，六方佛之讚嘆，十四國之朝禮也，然反對消業獨倡帶業，是直反對他力，而提倡自力，豈得成立乎？自力並不包括念佛，以念佛得他力之接引，而非自力之往生，自力亦不包括懺悔，因懺悔主爲佛，必得佛力印證，方可稱懺盡。徹悟禪師亦曾在其語錄中加重帶業之力，聲明不必懺悔，此亦特重自力也，於普通讚嘆淨土爲他力者，殊相逕庭，是何故哉？

「查經報告書」亦說：「……帶業乃是自力，佛慈並不代人帶業，佛若許帶業，依因果律即是讓人陷於輪迴中，真是豈有此理！凡夫自力不能消業，故賴佛力代消。」陳氏顯已判定淨土是「他力」的。

不過「查經報告」中，在盛讚楊仁山居士所著「觀無量壽畧論」後之，又引楊氏所立比量曰：

「念佛是有法，自力他力爲宗。因果相成爲因，如車兩輪爲喻。」

陳先生在這「比量」後又附註曰：

「如帶業往生成立，則偏在自力能帶，與此比量不

合」。

陳先生以楊仁山居士所立比量，衡量「帶業往生」並指出「與此比量不合。」當然同意此比量所作立量。楊氏之比量以「念佛是有法，自力他力爲宗，」即言「念佛是自力，自力之念佛，方可感得他（佛）力之接引，」今陳先生又稱「自力並不包括念佛，以念佛得他力之接引，而非自力之往生。」此則與楊氏之比量不合，不知陳先生何以自解？

在凡夫說，念佛是自力，祇有「彌陀親兒」才有資格吟吟：「吾今不須念彌陀，且喜彌陀念我多！」對「彌陀念我」的人說來，當然是他力，對凡夫說還是靠自己「心想」、「口念」的。自己不念佛，要佛來念你？除了陳健民先生外，當今沒有第二人了！

「懺主是佛」 「懺悔」自不費「自力」

至於「自力不包括懺悔，因爲懺主是佛」。「懺主是佛」，自然不必自力懺悔了。

懺主是不是佛？

四分律毘尼增一法：

「佛告比丘言，汝自懺悔，於我法中能至誠如法懺悔者，便得增長，汝懺悔應生厭離心，汝比丘至誠如法懺悔，我爲受之。」

所謂「汝自懺悔」、「汝懺悔應生厭離心」、「汝比丘至誠如法懺悔」。十分明白，要由自己來懺悔的，佛不代你懺悔，而是接受懺悔，故知佛非「懺主」。

「懺主」這兩字，倒不是陳先生杜撰的。丁氏佛學辭典「懺主」條下：

「杭州天竺靈山寺遵式，於靈山寺建金光明懺堂。造金光明懺儀，行其法，因之稱爲懺主。」

「懺主是佛」，這是陳先生的新說。——「古無前例」應在

「自我作古」之列。

至於淨土宗是自力？他力？還是自、他力的機感相應？我在「淨土三經正義」中已有論及，請參閱一三五期內明或單行本之「淨土三經正義」第五十六頁。這裏不再贅說。

不解「發願回向」 自然觸處成障

「四、善惡

善有善報，所報限於三善道，惡有惡報，所報必在三惡道，皆無關淨土也。今人不知淨土非天堂，自我作古，創立新名句曰：「帶善業往生。」固不知生天、生西之差別也！心淨而後土淨，心不能淨者，有煩惱障，所知障故，先必除煩惱障然後可以入境。否則粗重煩惱起現行時，必致鬥毆動難，蓋不若所知障微細惑業，惟在思想耳，不妨先準入境，關於蓮苞，久而久之思想在淨土中潛移默化，故花開見佛，方知實相；餘惑猶存，再行消除。此皆哲理之淨穢，非物質之淨穢也。」

「今人不知淨土非天堂……不知生天、生西之差別也！」當然這個問題只有「彌陀親兒」才能作答的，可惜降生娑婆之後，學的太多、太雜，「學了七派密宗，拜過三十七位大喇嘛爲師」、「讀了「國文百日通」、「馬氏文通」、「文史通義」，搞得無一不通，可就把手父的淨土義理搞胡塗了，甚至連老父再三教誨的「發願回向」都忘得乾乾淨淨了！於是生天、生西，就無法搞通，爲了幫助陳先生恢復記憶，根據「令尊」的經文，曾在內明一三五期的「淨土三經正義」文中，作了如下的提示：

「既是仗佛慈力，豈可能再帶業？帶業乃是自力。佛慈並不代人帶業，佛若許帶業，依因果律即是讓人陷於輪迴中，真是豈有此理！凡夫自力土能消業，故賴佛慈代消，此理甚明。」（查經報告四十頁）

「帶業只有輪迴，消業才能往生」（查經報告四十四頁）孫一居士也說：「帶業爲輪迴之因，非往生之因。」

這是陳孫兩位，不許帶業往生，只許消業往生的理由。無量壽佛四十八願之第十九願說：

「設我得佛，十方衆生，發菩提心，修諸功德，至心發願，欲生我國臨壽終時，假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺。」

第二十願：

「設我得佛，十方衆生，聞我名號，繫念我國，植衆德本，至心回向，欲生我國者，不果遂者，不取正覺。」

第十四、五觀各品說：

「修行六念，回向發願，願生彼國，具此功德，即得往生。」

「以此善根，回向願求生於西方極樂國」等。

佛願中的「修諸功德，至心發願，欲生我國。」與二品六生中的「以此善根、功德，回向願求生於西方極樂國。」這就是往生的條件。

經文所說：「功德」、「善根」，即指善業，是往生上中品的功德資糧，「發願回向」者，即行人以願力將所修善業，回向淨土，轉作往生之功德資糧。

有往生之願，而無可回向之功德善業，就入不了二品六生，無「生因」故也。

有功德善業，而不發願回向，往生淨土，——如菩薩行者及樂人天小果者——此種善業，只是人天因果，出不了輪迴，生不得淨土，即如孫說，「是輪迴因，非往生因。」

有功德善業，又能發願回向，以願力故，所集功德善業回向往生，這就橫出輪迴、帶所修之善業，往生淨土矣。把輪迴因的善業轉為淨土因的關鍵，就在「發願回向」。

此種簡單明白的淨土教理，淨土行人類能道之，而陳孫等大居士，竟懵然不知，甚奇。

「發願回向」，這是淨土教裡關鍵性的要義。在三經裏，滿紙都是「發願回向」的經句，這是「生天」轉為「生西」的關鍵，不解此一經句，就無法瞭解「帶（善）業往生」的義理。

只為「帶」字有惡意 殺却宗門「帶角虎」

「（三）當留心文法，斟酌情理

文之有法，中外皆然，馬氏文通如英文之八種詞類，文心雕龍著重全篇之布局結構，前後照應為英文所少見者，有過之無不及，迂儒每謂中文並無文法，非也。或謂中文為單音字；然「不可」為句，「之於」為語，反切皆拼音也，國文百日通，文史通義等，皆文法之別名也，先生肄業大學時，諒早知之矣，此中特就報告書有關者言之，必有利於研究也。

一、命題必與正文相合

「十方」雜誌載某老師發表之帶業往生與消業往生，其一至三則文能對題，其四至七則屬淨土法門，應另標命題，獨成一篇為淨土法門，混入其中，則為文不對題。

又或不甚重要之文字，隨意談論，則可稱漫談某事，如漫談帶業往生。於是帶善業生三善道，帶惡業生三惡道，帶淨業生淨土，帶羅漢業生羅漢道，帶菩薩業生菩薩道，帶佛業生佛道，然帶字別有其文法，不可如此漫用也。當知漫者，亂也，若與人辯論，則當針鋒相對，不可亂也，是故命題不正，其文必邪，如影隨形，不可不知，未知先生昔日在大學，曾留心此事否？

二、用字當隨常例，不可自我作古

譬如帶字，常例皆屬否定、消極、含惡意。如云「生不帶一文而來，死不帶一文而去」，與「不」字相連，是為否定，苟用「存」字代替「帶」字則不可，然「存」字屬肯定故。又如「帶罪圖功」，罪屬消極方面，功屬積極方面，不可互易而曰「圖罪帶功」，由此可推知，「帶五逆」則合，「帶善業」、「帶淨業

「皆屬自我作古，古無前例也。『佛爲一大事因緣而來此娑婆』，不曰『佛帶一大事因緣而來娑婆』；『佛證得無上涅槃』而不曰『佛帶得無上涅槃』；又如『帶角虎』則含惡意，虎口可傷人，虎角亦可傷人，故曰『帶角虎』，而不曰『帶角兔』？又如『帶劣勝應身』，從劣字可知；又如『帶質境』，猶如鏡中所現之影像，帶持鏡外之實物，所謂『帶質通情本』，亦有惡意存焉；臥必右脇，刀在左脇，故左脇不得臥，亦有厭惡意，故曰『帶刀臥』。」

陳先生真了不起！以輕輕一句「然帶字別有其文法」把佛教界習用的「帶業往生」、「帶善業生善道」、「帶淨業生淨土」……成語，一筆勾消！

接着，陳先生以「生不帶一文來，死不帶一文去」俗語，確定帶字常例皆屬否定、消極、含惡意的。又以「帶罪圖功」，「佛帶一大事因緣」、「帶角虎」……「帶刀臥」，力證帶字用於「帶五逆」則合，「帶善業」、「帶淨業」、「皆屬自我作古」！真不容易！居然舉出如許成語，指證「帶」字有惡意存焉。這大概是「帶」字別有的特別文法！

陳說：「又如『帶角虎』則含惡意，虎口可以傷人，虎角亦可傷人，故曰『帶角虎』而不曰『帶角兔』。」到處講經說法，著作印送全球的「蓮宗」老「居士」，居然不知「四料揀」的：「有禪有淨土，猶如帶角虎，現世爲人師，當來作佛祖」？你看這個「帶角虎」，「現世爲人師，當來作佛祖」，還有什麼更好的？

「異品遍無」成了「異品定有」

陳先生不是講究因明的嗎？你所舉的喻，却違反了「異品遍無」義。不極成故，名爲「帶過」！這個「帶」字，可真爲陳先生「帶」來了「過」咎！

除了帶善業、帶淨業、帶角虎以外，再舉些帶好的名詞供陳先生參考：

「帶塔尊」，是彌勒菩薩的異名，帶塔，你看好是不好？「帶塔德菩薩，菩薩名，意即帶塔吉祥。」

陳先生肯定「帶」字皆屬否定、消極，含惡意的理論，顯然不合「因明」「邏輯」，也不合常識的！

不解二品六生 不知帶善之義

「帶」字究竟何義？陳先生說了半天「文法」，仍然說不出所以然來。

方言注：帶，「隨人行也」。今人說「隨帶」、「攜帶」、「帶去」、「帶來」，皆本方言注也。

「帶」，只是「隨人行」之意，本身不含：否定、肯定、消極、積極，善或惡的意思，好、壞？要看所帶的性質而定。

如正法念處經所說：

「……親眷皆分離，唯業不相捨，一切隨時逐……若作善惡業，隨逐亦如是。」

所謂「不相捨」，「隨逐」即是「帶」義。又如「李經抄」所說：

「人作善惡，如影隨形，死者棄身，其行（業）不亡，人死神去，隨行（業）往生。」

所謂「隨行（業）往生」，亦即是「帶（隨人行之義）業（行業）往生」。至所帶的什麼業，就看你自己所作的了！

是故經文講到業——善或惡業，「如影隨形」、「不相捨」、「隨逐」等皆表「隨人行」之意。人死棄身，業猶隨行，故曰「隨業（行）往生」。原意在說明業與輪迴的關係。

後人把「隨業（行）往生」，轉爲「帶業往生」，義固未變，「帶」即「隨行」，「隨帶」義也。何人所改？已無可考，清初徹悟禪師曾說「修淨業者，乃帶業往生」。大概爲別於往生輪迴故，改以「帶」字代「隨」字？

那麼「帶業往生」一詞是否符合契三經經義呢？請看阿彌陀經：佛告舍利弗：「不可以少（帶）善根、福德、因緣（業），得生彼國。」

這裏雖無「帶（善）業往生」字樣，而帶（善）業之意，溢於言表，這是大家可以理會的。蓮宗祖德說「帶（善）業往生」，依義說也。

同樣「消業往生」也是依義而說，經文中未嘗有「消業往生」字樣。

淨土三經最重要教義是：「勸修衆善」、「令捨衆惡」！如果修了善業不能往生淨土，佛陀何必再四「苦心誨諭，教令修善」？請深思其義！

「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。」

如果不帶功德善力，往生衆生又如何住此行業果報之地（淨土）？

觀經二品六生，乃是善業成就者的去處，若善業不能帶了往生，經文何必有二品六生之施設。消（罪）業往生者，經文明言入下品三生，進不了中上品六生，若說善業不能帶了往生，請問誰入二品六生？故知「不許帶善業往生」說，肯定是違經失義的邪說！

此中道理，極為明白，中人之智，已可「分辨」，為人「講經說法」，「會通五經」者，竟「不能分辨」，復又「師心自用」，撰文教人「如何分辨」。自己不知「分辨」，却來教人「分辨」此之所謂「以盲導盲」之謂歟？可惜「粗心愚人每不易（自）知」耳。

不解名相 亂說經義

「三、當分辨全稱名詞與特稱名詞

煩惱惑業有時連說容易淆混，惑字亦可包括煩惱，如煩惱惑

；煩惱亦可包括惑，然各有特稱名詞如云：煩惱障，所知障。前者指五鈍使，後者指五利使。如單言煩惱與惑，則煩惱指前四粗重之毒，貪、瞋、癡、慢及思惑是；惑指疑煩惱及見惑、塵沙惑、無明惑是。報告書是一種客觀研究之記錄，經上曰「惑」則書「惑」；經上曰「煩惱」則書「煩惱」。帶五逆十惡者，即曰帶煩惱，而不曰帶惑，臨終念佛所消者，即此也。其後入蓮胎住，經上明明指出「疑惑」二字，是故惑可帶入淨土之蓮胎；煩惱五逆則不可帶入淨土。此書已極明顯記錄矣，先生想已細讀分辨，或有他人讀之而不能分辨者，尚希指導之。」

「報告書一種客觀之記錄，經上曰「惑」則書「惑」；經上曰「煩惱」則書「煩惱」。是嗎？且檢查一下「報告書」記錄：

「又當分別清楚的煩惱業與見思惑，「帶業往生」之「業」是指煩惱業，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」。

那麼請說說看「煩惱業」、「見思惑」、「根本罪業」、「微細惑業」等經句，見於三經或五經的那一經？老實說，淨土經裡，根本沒有這些名相。

陳先生可能會說，這是對「業」字的解釋？那麼就拿「經上曰「惑」則書「惑」說吧，請問，淨土經那裏有這個「惑」字？下面你說「經上明明指出「疑惑」，是故「惑」可帶入淨土之蓮胎」？

「疑惑」與「惑」是不是等義詞？我在「淨土三經正義」一文中，已引「壽」經經文，加以指出：

「所謂「疑惑」者，佛已明言為「疑惑心」，乃對佛智乃至最上勝智之「疑惑不信」與安心迷境之「惑」，風馬牛不相關。」

「惑」與「疑惑」，在佛學上，各有其義，不可通融，先生講經說法，講的當然是佛學，而不能分辨「惑」與「疑惑」義，如此說法，豈不誤盡蒼生？

「煩惱」兩字，三經上是有的。不過經上有關煩惱的經文，

是表明衆生可以帶煩惱往生的。在淨土聽佛說法之後，才除滅煩惱！跟你說的「先必除煩惱障（經文根本無煩惱障之名）然後可以入境（淨土）。」恰恰相反。可見閣下對「壽」經還未搞通，何得自詡「會通五經」？

「勸修衆善」，「令捨衆惡」乃三經之通義

「五、消業帶業原是絕對相反之詞，不容許同時存在。

如沈九成先生文中既許十六觀，爲消業往生，却又許十四、十五觀爲帶業往生，行人當向何者信受耶？正因不許帶業，故立消業往生皆就十六觀言，其根據爲觀經所載之滅罪威力觀觀皆可通用，經中並不許帶五逆十惡，不經念佛，可以自力往生，餘者其罪雖輕，其福雖厚，然皆適合佛之消業接引原則，縱已登地成佛來此土者，對佛之消業接引，亦莫不隨喜。故未以善事、空性、智慧等爲入境條件。古德從來未說帶善業往生者，「帶」之一字，多用在消極條件上，或否定文句上，上文已詳言之矣。報告書上問題焦點，惟在十六觀之帶或消耳。承認十六觀消業，則已得答案，不必牽及十四、十五觀矣，蓋非研究入境之範圍，費力而不討好，何苦乃爾耶？」

關於「帶」之一字的怪說，上文已予徹底摧破不必再談。你說：「『報告書』上問題焦點，惟在十六觀之帶或消耳。承認十六觀消業，則已得答案，不必牽及十四、十五觀矣，蓋非研究入境範圍。」

你不是說「不能帶善業往生」嗎？十四、五觀正是研究能否帶善業往生的最重要經文！怎可不加研究？

當知佛陀開淨土法門的本懷：

決非僅是消極的爲惡業衆生消業！而是積極的教令衆生修行衆善！往生淨土！

十四、五觀，即是善業成就者的去處，二品六生之所以次第轉勝，乃策勵衆生多修善業，勤求上品！經文寫得十分明白；

阿彌陀經：「不可以少善根、福德、因緣得生彼國；」「壽」經之：「令修五善，令捨五惡」、及在世間修善「一日一夜，勝在無量壽國爲善百歲」。都是極言策勵，教令修行衆善！

由知「修行衆惡善」乃三經之根本要義！

若言只許「消惡業往生」，「不許帶善業往生」，是則惡人可以往生淨土，善人反而不得往生，佛法中寧有此理？

十六觀之說消業往生，乃補十四、五觀勸善之不及、佛陀慈悲，不絕惡業衆生回頭之路，乃有十六觀消業往生之說。惡業衆生必須至心念佛，回心向善，具足十念（心中絕無他念間雜），乃能機感相應，得佛垂應，消滅諸罪，往生淨土。

這是「降化惡意」的「化惡」之法，亦爲三經之通義。

明三經無有相違、乖角之異義，謂之通義。疏通衆說，會歸一義，是謂「會通」，今陳先生一經不會、不通，如何「會通五經」？得無「欺世盜名、盲導衆生」之嫌？

十分明顯，帶善業往生，乃勸善之梯階；消惡業往生，爲化惡之慈航！各各對治，相輔以行。若單說「帶善往生」，則無以降化惡業者之惡意，獨說，「消惡往生」，何以勸善良者勤苦修善？故經文兼明善惡之業，祖師乃有帶消之說，逗機對治也。我已在「析論『帶（惡）業往生』說」中，引「大智度論」對治悉檀，闡明此義，請參閱第一三八期內明。

不知世間相對法 瞎說帶消不並存

這段文字的小標題是：

「消業帶業原是絕對相反之詞，不容許同時存在。」

陳先生以爲「絕對相反之詞，不容許同時存在」？這是什麼邏輯？莫說是「詞」，即使絕對相反之「事」「物」，一時並存的，多到數之不盡。舉例說：如男、女，善、惡，正、邪，忠、奸

雌、雄，陰、陽……不都是「絕對相反的」嗎？却無一不是同時並存的！由於善、惡一時並存，故說帶、說消，分別對治。如此淺明的道理，竟「不能分辨」，却又來教人「分辨」，寧非咄咄怪事？

「自我作古」「巧言立異」之自我示範

「（六）溫故標新，當仁不讓，巧言立異，鮮有其仁

孔子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」又曰：「記問之學，不足為人師。」又曰：「巧言令色，鮮矣仁。」又曰：「舍曰欲之，而必為之辭焉。」此皆吾人研究中所當稟之教誡，昔者年纔冠與妻同誦華嚴，神鬼象跪地，窗外竊聽，其後屢溫匆匆未能知新，今已逾古稀，畧開茅塞，乃撰華嚴五論集問世，祖師中之十重唯識觀、原人論皆有評論，此所謂當仁不讓於師也。然直至今日，已近八旬，未嘗為人師，講經九不自律，即有不收徒弟、不受禮拜、不納紅包。良以師心自用，記以備問，竊人牙慧，信口雌黃，本人所不敢為也。然遠近講演，拋磚引玉，聊獻蕘芻之議，並無嚴師之責，以古德言上根者，多借助淨土宗外之經，故將心經代普賢行願品，一以崇補處之佛而依般若之空，楊仁山老居士就中下根立念佛往生為有為法之量，本人就上根是心是佛，立無為法之量，慧遠慧皎二師皆依華嚴而判淨土三根，止於七地，本人依觀經十六觀判定前七為佛之依報，後至十三為佛菩薩之正報，十四、十五為上中六品，十六為下三品，從不自我作古，而說帶善業往生。

印光法師文鈔雖多說帶業往生，皆指帶五逆十惡，由其上下文可以探究，並無帶善業往生一說，此種文句異乎古德所云，又非經中所有，說為立異未嘗不可，此屬巧言，意在加強「人帶說」而反抗「佛消說」，用心不在明辨真理而在袒護邪見。譬如儒家孔子惟倡仁，孟子益以義，荀子崇以禮，程子主以敬，此不得為立異也，亦各有其正義焉！若乎楊雄效以法言，王充評以論衡，則過於同異矣！今消業本乎觀經之滅罪，不止一處，培福亦復有之，然不曰帶善，帶之一字有惡意焉（具詳三篇二段）。且當行人臨終，其業未消，雖帶在身，念佛之後立即消除，故能往生。不能感激佛之消業，而反矜己之帶業，豈非忘恩負義之人，吾

故曰：「巧言立異，鮮有仁焉！」先生年富力強，研究精神正在發揚，引此為例，可以警策矣！」

這篇文章很長，但值得一談的祇有二點：

陳說：「楊仁山老居士就中下根立念佛往生為有為法之量」。此說不見於楊氏著述，有之，就是前面所引錄的楊氏比量：

「念佛是有法，自力他力為宗」。未說只指中下根而言。若只指中下根，則此「宗」就不能成立。道理甚為明白；念佛不分三根。剔除一根，義不極成！今陳先生竄改楊氏比量，為他「上根修佛正依報」謬說作張本。這是比斷章取義更惡劣的「裂句取義」手法。

淨土是念佛法門，不論是口唸、心念、觀想佛像，發三種心、回向發願，乃至修行眾善、棄捨眾惡，皆心所為，因緣集起，是故名「有為法」。「觀」經第八觀：「是故汝等心想佛時，……是心作佛，是心是佛。」此乃佛陀教令眾生觀想作佛，故說「是心作佛，是心是佛」，皆心所為。蓋初至七觀，觀想淨妙國土，一至十三乃觀想佛像。皆觀想中事。陳氏為要附會其「前七為佛之依報，後至十三為佛菩薩之正報」新說，斷取「是心是佛」句，立為「無為法」，以符「上根人修前三觀」、「即身成就」等「構想」。殊不知「是心作佛，是心是佛」，已表明乃「心」所為，是有為法。若定說「是心是佛」是「無為法」！則「非心非佛」、「無心無佛」又作何解？

至於「本人依觀經十六觀判定前七為佛之依報，後至十三為佛菩薩之正報，十四、十五為上中六品（生），十六為下三品（生）」這是標準的「巧言立異」、「自我作古」的典範，「古無此例」也。這一些問題我已在「不可以非淨土釋論淨土經」一文，予以斥破，請參閱一三四期內明。

昨斥蓮宗「毀謗大乘」今說「學修皆宜圓融」

「（八）學修皆宜圓融，不必分別宗派

顯中有密，如觀經是。觀經自謂「與修多羅合」，修多羅即顯，而自處爲密，則陀羅尼矣！誦其全文，即十六觀想，觀想爲密宗修法之一。密中有顯，普賢行願品七支頌，四無量心，皆選自顯教。理趣經密中之顯；華嚴經顯中之密。古德禪淨兼修，故曰帶角之虎，事一心理一心，亦與天台止觀相順；茹素守戒，亦與律宗相應，寺廟亦修焰口亦施蒙山，此即密宗燒煙施鬼之法，密法本尊中如彌陀、長壽、觀音、勢至、度母皆屬淨土宗本尊。本人編有淨密、淨禪會通兩表，標舉相同之事，畧示圓融之意。夫彌陀發四十八願以前，曾有無量無邊諸佛出現，既建極樂世界以後，更有無量無邊諸佛將來，彌陀許其國信士飛朝他國，他國豈盡爲淨土宗人耶？他國諸佛飛朝蓮邦，蓮邦豈視爲淨土外人耶？十四國之說，已見經文，其實何止十四，特就當時當地言之耳！六方佛讚嘆，亦見經文，其實何止六方！試問四隅諸地反抗乎？小哉！藐哉！博地凡夫以一己之風量吞大海之洪濤，妄立門戶，侮辱聖賢，以爲智者大師已放棄摩訶止觀，永明禪師已焚燬宗鏡大錄，本人已中斷密宗或破壞蓮宗，冤哉枉矣，如來豈無所知哉？

吾四人中，以林先生鈺堂爲最年輕，然精進念佛無法估計其數，其妻琇瑩夫人，恭書心經、彌陀經，綉無量壽佛像，亦綉五輪寶塔，願以薪金支持其夫專修淨業，其子建宏五歲時，自能模倣，今五歲耳，能持十小咒，能結彌陀印，能入彌陀定，飲食非常見者不受。當其父歸依大寶法王，淨業照常，其子亦能誦百字明，糖菓之資必留以購龜放生。上有好者，下必甚然，信矣哉！至若楊法洪賢伉儷，亦正壯年，早已長齋分舖，其子楊儼才三歲，即能敲木魚，誦心經，念佛號，持小咒灌入錄音帶中，曾在紐約大覺寺余講經時代爲發表，藉以勸化。

本人自少習淨，今已近八旬，念佛未嘗中輟，然非不習玄修定非不學密參禪。巖居、山居、船居、尸林居，七十年中大半在關房（有詩印行），西藏歸來，曾在成都受黃遠謨、袁煥仙、吳夢齡之邀請（印光祖師高足——傳度大師，曾閉關九年念佛，亦在座），講演佛法，極言密法之難，流弊甚大，並實行勸得諸老朋友，昔日同壇學密者，放棄太半時間，兼念彌陀，以求消業往生，不復貪安逸，當時有蓉城安逸一詩傳誦成都、重慶之間，詩曰：「四座風生三寸舌，百年浪擲一杯茶（諸口頭禪和皆日常坐茶館，整日清談），明朝未死且相約，不醉無歸小酒家。」其後勸屈文六勿修雙運，有「趙州參箇『無』字，終身受用不盡；慧

遠念句陀彌，一葦飽載而歸」之句（見叢書），不聽，死時甚苦。又勸趙炎午老施主念佛，勿隨屈老學密，聽之，安詳而逝。撫今思昔，老友殆盡，淚莫能禁，今日者竟有人疑及小子不屬蓮宗，十方如來悉知悉見，何必求人知之耶？人不知而不慍，不亦君子乎？四次飛台，七處講經，先生曾參加三次，惜無機緣詳談身世，此中所云聊補遺憾，惟先生諒之。

先生頗富熱誠，諒以爲如不反駁申辯，則必蒙辱到底。是又不然，請爲一言以釋之。

夫無的之放矢，我苟非的，必不中傷，彼之相分想像錯誤，彼中相分自受其傷。如仰箭射空，落在自頂；仰首唾空，落在其面；吾雖不殺伯仁，伯仁因我而死，吾人但當抱歉耳！吾人學佛，縱不能成佛，亦當歸皈佛土，今日爲消業、帶業而有所商確，千秋萬世之後，一旦淨土相見，會談往事，豈不同發一嘆乎？與其期之將來，何不勉於今日，先生其諒我歟？」

這篇文字，顯然是對我批評「查經報告」文字的反批評，是針對我在「不會經意，盲導衆生」文中所說而發。爲了方便大家比較，轉錄如下：

「報告書的第三部份是論「帶業往生」之流弊。舉出流弊有六項之多，其中最嚴重的：

「第六、自然而毀謗大乘：因爲帶業往生，使人誤將「消業」說成「帶業」，並且以此作爲淨土宗之特別方便。密宗頗瓦成就彌陀。必須修滿各種加行，證得起次第，然後方可修圓滿次第之頗瓦法，並不能帶業往生。因此心目中便有一輕視密法的觀念。禪宗要踏破鐵鞋，坐破蒲團……更談不上帶業往生，所以他們的心裏又把禪宗也看不起了，近代大德著作中也只是要人老實念佛，不要參禪，至若知識較淺的淨業行人，也自然而心裏暗中毀謗大乘的禪宗、密宗、甚至於賢首宗，都是因爲把「帶業往生」作爲大眾信仰之中心，對於修禪修密的人都看不起，認爲他們的努力是白費精神，遠不如帶業往生之可靠……」

這一「流弊」，應該正名爲「罪狀」，像「輕視密法」，「毀謗大乘」，在佛門中都是罪過的！不過「心目中輕視」和「心裏暗中毀謗」，似乎太過玄虛，空洞不實，很難作爲罪證的。

「流弊」這段文字，對陳大德說來也有些「流弊」。

其一是：「密宗頗瓦法並不能帶業往生……」不就流露了陳大德之所以要口誅筆伐，猛烈抨擊蓮宗「帶業往生」的所以然的原因？

其二是：「都是因為把『帶業往生』作為大眾信仰之中心，對於修禪修密的人都看不起……」這段文字却流露了四位大德另一心聲。對這個成為大眾信仰的「帶業往生」，顯然有些「放不下」！於是坦白提出來，作為反對「帶業往生」的理由，說來說去，却忘了掩飾一下自己的「妬嫉」心態，雖然天真可掬，可就不類長者大德之言了。

報告書中說，四位大德「學了七派密宗，拜過三十七位大喇嘛為師」。未見提到蓮宗的師承。那裏四位大德的身份，應是密宗弟子。對於蓮宗，應說是兄弟宗派。

中國佛教有十宗，各宗有各宗的教法，各宗有各宗的修法；各宗有各宗的儀軌，也各有其不同的特點，但不同而和，彼此互相尊重，互不干預，對友宗教法，向不隨便批評，更無強令友宗更改教法以符合己說之事！這是千餘年來傳統的史實，佛教徒類能道之。四位大德不應不知！

而今四位大德，自動組織查經小組，在無蓮宗弟子參與下，「搜索」淨土宗經論、文獻，猛烈抨擊蓮宗教法，唱言不許「帶業往生」！而且，印行抨擊友宗教法的「查經報告書」。在我這個無宗無派的佛教徒看來，似乎太過份了！遠遠越出了兄弟宗派間「切磋琢磨」的範圍！

四位這麼做，自己也不知不覺犯了「自然而然毀謗大乘」的過咎！而且，不僅是「目中」，「心裏」之「觀念」，而是實質的構成了「輕視蓮宗」、「毀謗蓮宗（大乘）的教法」！

至於「帶業往生」是否有經教根據？那是蓮宗本身之事，別宗不應加以「干預」！譬如：密宗的「不能帶業往生」說，與蓮宗教法不同，蓮宗並不因此不同而抨擊密宗的「不能帶業往生」或查問「不能帶業往生」的經典依據？更無不許「不能帶業往生」

」之荒誕要求：何以故？尊重友宗也。又如顯教各宗之教法，與密宗各有很多分歧，千多年來，顯教各宗，未嘗有要密宗修改教法之議，律宗和密宗的戒律有很大差距，律宗又何嘗有過要求密宗受持律宗戒律之說？何以故？尊重宗派間：「互相尊重，互不干預」的傳統精神也。

今四位大德反其道而行之，無論在道理上，友宗關係上以及傳統習慣上，都是講不過去的！

陳先生在「報告書」中，以蓮宗的「帶業往生」與「密宗的不能帶業往生」教法低悟，就據以抨擊蓮宗教法，輕輕用「心目中輕視密法」、「心裏暗中譏謗大乘的禪宗、密宗和賢首宗」的「莫須有」理由，坐實了蓮宗「自然而然譏謗大乘」之罪！

事情非常明白，首先標榜宗派、發動宗派抨擊的是陳健民先生！離開蓮宗和禪、密、賢首宗派友誼的，也是陳健民先生！今高喊「學修皆宜圓融，不必不別宗派」的也是陳健民先生！

當知中國佛教宗派，是由教法、修法、儀軌、戒律等各各不同特點，而自然形成的歷史事實，無可能打成一片。例如：密宗無可能受持律宗的戒律，顯教不可能修習壇城……所以不必唱什麼「不必分別宗派」高調！但求「不同而和，互相尊重，各修各法，互不干預」！這是從實際出發的合理結論。我們無法想像：一面高唱「學修皆宜圓融」，一面竭力抨擊「帶業往生」，不許蓮宗教法的存在，一面宣稱：「不必分別宗派」，一面却進行宗派攻訐，宗派分裂活動。這種前後矛盾、言行相背、翻雲覆雨的手法，豈是修行人所為？

「欺師叛宗」為宗 「宋張弘範滅宋」為喻

陳說：「今日者，竟有人疑及小子不屬蓮宗。」

在「報告書」中陳先生自白：「學了七派密宗，拜過三十七位大喇嘛為師。」却不提蓮宗師承！

我們倒並非因你未報師承，而懷疑陳先生「不屬蓮宗」，而

是體諒陳先生撰寫時的處境，正以「七派密宗、卅七派大喇嘛」傳人的姿態，大肆抨擊蓮宗，不許帶業往生的興頭上，若強說你是蓮宗，豈不類於在「張弘範滅宋於此」的紀功碑上加個「宋」字，成了：「宋張弘範滅宋於此」？能不令陳先生掃興？

不夢蓮花夢蘭花 羞說叛徒說親兒

「（九）妄圖帶業，必疑惑應；誠心念佛，自有佳兆

昔清潘世恩夢入聖廟，子路鉤其目，懸於木後，果入閣爲相，蓋目懸於木也。唐高祖夢爲羣「蛆」所「拊」，乃得天下，億「趨」「赴」之；韓魏公夢以手捧天，果爲相，輔英宗、神宗；健也無德，然亦曾夢兩腕生蘭花，復化龍鳳飛舞高空，文思日進，今日能布施英文佛教小冊百餘種於全世界，中文曲肱齋叢書於華僑，未必與此夢無關，印藏佛教著述，先必請求佛祖許可；既成，必示佛壇請求印證；將梓，必求天龍護持。本人拙著雖不見重於時人，却未迷失此三段過程，故亦有讀者來函通知，或吟小詩而落淚，或誦拙文而聞香，特不足爲外人道耳。至若念佛之感應，誦經之佳兆，古德所留感應錄汗牛充棟，惟彼時人公忙，無暇過目耳。妄圖帶業之流，既不積善，必無鬼覓其室，更難得天龍八部所護持，是以人有佳夢，必破壞之。報告書林先生鈺堂在謄寫之夜，夢三孔雀張屏高空，西方原有孔雀王佛母爲林所未曾知者，三數與三聖相合而其時又正在謄寫報告書之夜，果是有菩提心人，自宜隨喜贊嘆，而必破壞之者，仗恃口業可帶，較五逆爲勝，欲破壞其報告書，必并此亦破壞之，此與林先生何傷哉？林先生雖年輕，一笑置之而已。蓋誠心念佛之士，但求自帶其業，不歛與人爭論一日之強耳，先生亦曾有佳夢詳載大函，何必疑及夢之可靠與否耶？楞嚴經曰：「一切境界，莫作聖解，若作聖解，便成魔事。」然著與不著是一事，夢與不夢另是一事。摩耶夫人夢大象入胎，乃有文佛降誕，諸天讚曰：「如白象形下閻浮，勝光天尊所建議。」然則文佛亦曾著魔境耶？何以云爲一大事因緣而來耶？禪宗所謂「打倒文佛給狗子吃」非到法身地位之人，不可漫談，若漫談之，則必帶業往生於拔舌地獄中，吾人切不可難得人身而輕試之，先生待我甚厚，故以奉告，幸勿亡羊於歧路也！」

「如何研究」又重刊「答友人問『何不反駁』」詩十一首，照例加註「九不」。

另外附刊「陳老居士英文小冊分佈全世界圖」。

最後是陳先生「偶感」詩二首。其一：

「吾今不須念彌陀，且喜彌陀念我多！
謂有親兒存正見，苦心孤詣在婆娑。」

其二：

「孰謂親兒是冒充？○（分？）明血統一般同。

有時模倣菩提處，畧有蓮邦乃父風！

華嚴處士陳健民寫於三藩市金門橋畔。」

以上所引錄的，可說是夢話連篇。陳先生說「曾夢兩腕生蘭花，復化龍鳳飛舞高空。」以証他「文思日進，今日能布施英文佛教小冊百餘種於全世界，中文曲肱齋叢書於華僑，未必與此夢無關。」表明他是「夢蘭」而開悟的！該說是「悟道之夢」！二首「偶感詩」自「證」他是「彌陀親兒」，自然是「證道之詩」，珠聯璧合，先後輝映！具足圓滿，證明陳健民先生是「得道之人」，夫復何疑？

煞風景的是，自引楞嚴經：「一切境界，不作聖解，若作聖解，便成魔事。」若按經文解釋，陳先生以「夢境界」作「開悟」解，以「幻想」自證爲「彌陀親兒」豈非都成了「魔事」？當然陳先生是「別有文法」的，他說：「著與不著是一事，夢與不夢是另一事。」可是與楞嚴經說的「作、不作聖解」？顯然又是一回事！談不到「著與不著」的！這個「疏狀字句」，疏得離了大譜風馬牛不相及的！

自吹自擂 自稱自讚

陳先生前面不會說過嗎？「古人惟恐人知，今人惟恐人不知，蓋著眼於千秋萬世，忘形於鼠目寸光耳！」真是看破世法的有道者之言！可是大家所看到的却全是：自吹自擂、自拉自唱、自

稱自讚、自說自話、自我表揚與自我宣傳，此種於義理無關的自我吹噓，可真是「古無前例」的「自我作古」！不只宣之於口，而且筆之於書，印之成冊，送之全世界！爲什麼？無非是「惟恐人不知耳」！所謂「忘形於鼠目寸光」，看來是陳先生的自我幽默吧？

讀了陳先生的「偶感詩」後，不無感染，也步原韻，胡謔幾句，何如？

讀「偶感詩」有感 其一

底事不屑念陀彌？只爲我慢業障多，
僞稱親兒豈正見？誑惑衆生罪若何？

其二

違義解經知冒充，當知正邪各不同，
不解三經真實義，自稱彌陀又何用？

其三

勸君老實念彌陀，曲解經文罪更多，
著眼名聞非正見，譁衆取寵徒自魔！

其四

淨土輪迴不融通，發願回向就不同，
若說善業不可帶，誰入二品六生中？

十義不明 如何會通五經

從上面這些粗畧檢討，可以指出陳健民先生：

1. 根本不解觀經二品六生經義；
2. 不知「壽」經有帶煩惱往生之經文；
3. 不知「勸修衆善」，「令捨衆惡」，是三經之通義；
4. 不解淨土經「行業果報」之義；
5. 不知「發願回向」之義；
6. 不解「自他力爲宗」之說；

7. 不知「因明」「異品遍無」之義；
8. 不知初至十三觀「觀想念佛」之義；
9. 不知佛法逗機對治義；
- 10 不識蓮宗「帶角虎」。

至於斷章取義，錯解經文、「巧言立異」、杜撰名相、言行相違、自我作古、自我吹噓、妄稱「親兒」等等，猶不在此列。

如是「十義不知」，已足證明：陳健民先生根本不知不解、不會不通淨土經義，如何「會通五經」？

我在「不可以非淨土義釋論淨土經」文中已竭誠勸請，指出：

「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，莫此爲甚，古德一字錯解，墮身異類，今曲解五經，臆創異說，令衆生墮邪見坑，失菩提路，罪將何如？此種因果，非修行人所宜措，幸即捐棄，莫再宣說，若有疑問，歡迎賜教。」

明辨正邪 回頭是岸

陳先生不自反省，不知懺悔，但求名聞，「忘形於鼠目寸光」之中，不思義解，陶醉於「彌陀親兒」之說，一味堅持惡見，張揚邪說！愚昧昏迷，冥頑不靈，非施鍼砭，難救重症，不辨訛誤，焉知邪正，爲本經義，指出十義不明，用供參考，幸深思其義，翻然改圖，除滅魔見，回頭是岸，當知人身難得，勿再自誤！

最後敬錄印光法師法言，願與四衆大德共勉之。

「時丁像季，正法替而訛誤生，欲顯正法，必辨訛誤，譬之荆榛塞途，不先芟除，坦道何由顯露？」

(完)

(陳健民：「如何研究『帶業往生查經小組報告書』」將在一四〇期內明轉載)



印度宗教之探索

(完)

第一篇 印度教

「朝丁續奉，五志替而指歸主，燈耀五志，必歸諸主。」
景對燈幾日光，志願皆言，願與四境大勝共慶之。

十善不問，成何會正勸

Young Oon Kim 原作

第三章 創造的目的

第四節 業力

根據印度教徒的看法，因果律之運作於道德世界，一如其運作於物理世界——一貫不變而無可毀損。道德上的善行必然產生善，而道德上的惡行則導致於惡①。此律名為業力，乃印度教倫理學說的重點所在，也是印度教對人間苦難及不平之謎的解答。

業力之教有其必須清楚辨析的兩個方面。第一、物理世界的每一事件都取決於其前的事件；同樣的，道德世界所發生的事件也都是前定的。世界之心是公正的——我們的生命受制於道德律；人的一切善行與惡行都將受到完全公正的報償。

第二、實際的不平或不幸未嘗降臨於人。我們播種什麼，必然收穫什麼。人不能以其痛苦歸咎於神或鄰居。因為人只是得其所應得。因此印度教徒於其命運無所怨對——命運總是自定的②。

事實明擺著，此生此世，有些人似乎過著神仙生活，有些人似乎打從一出娘胎就走霉運。印度教徒因此便說人在一生裏所作的善行與惡行都要在下輩子得到同量的快樂與憂悲的果報。正統的基督教徒、瑣羅亞斯德教徒和猶太教徒闡說人在死後要受到恰如其分的酬報——或為天堂，或為地獄——以解決「受苦」的難題。相對的，至少到了「優婆尼沙曇」產生時，印度教聖人所垂

示的是靈魂輪迴之教；即我們都會輪迴為動物、植物乃至為人。

印度教徒說，業力激使人過一種真正道德的生活。報償與處罰自身不是目的而只是鞭策個人成長（的手段）。（天地間）並沒有有一種外在的命運以拘束人；如果我們此生力行（正道），我們就有把握過一個更好的來生。我們可以逐漸層層高升。如果一個人在此生是良好的「不堪觸者」，例如說，他清除糞溷而沒有怨言，他在來生就可能成為首陀羅木匠，甚或婆羅門僧侶。另一方面，如果我們違犯社會所立的標準或於優越的處境叫囂不平，我們就將蒙羞受辱於更可輕賤的景況中。

人的身體、性格、能力及脾性是他多生以來行為公正的回報。每一舉動都必然在下一生顯現出來。善行使靈魂高貴而惡行使之降格。恒行直道的人早臻完美之境而持續之惡使靈魂跌入日深一日的靡爛敗壞之中。還有什麼更公平的呢？一個人的一念、一言、一行都衡量於那永存的正義之秤上。我們的命運非形成於外在的神——一種高高在上的外界力量——隨意的旨令，而乃形成於作用於人性的有機律法。神並不在來日坐以雷電判人，他的審判實即此時此地尋常道德律的作用③。

業力於人生的一些自由與命定的因素並所承認。每個人都像獲頒一塊地的農夫。地之大小、土之資質及氣候變化乃在農夫控制之外；然而他可以自由地耕耘、施肥、長有用之作物，或者忽

之畧而一任荒草蔓延。

業力並未如基督教傳教士所指稱的使印度教徒滿懷絕望。它只教人無所畏懼於超自然力量之不可捉摸的意志，也不要心存僥倖。一旦印度教徒明白罪帶來苦，人的今生乃是過去行為的結果，人有機會改善自身，他們就充滿了希望。印度教徒並不相信他們因神的旨意而注定了受永恒之苦或永遠之樂。如果有人做錯了什麼，他們總有改過自新的自由。

業力說遭批評的地方有四點：第一、此說以事事取決於個人的德性及過惡，因而忽略了罪與苦的社會因素。在一九三〇年世界的景氣中，一個在孟買的人之所以受苦未必是由於他自身道德的失敗而可能是由於資本主義者在紐約經營之不當（譯按：此殆「共業」之說）。第二、業力使社會傾向於故步自封因而阻滯改革。假如患者（之得病）乃罪有應得，何勞清理，引起疾疫的污染的河川？第三、相信業力說即不啻倡導否定生命的宿命哲學。要是人必經多生以達成永久的快樂，那麼生存就像牢獄。難怪印度教徒總祈求從物質世界逃脫。最後，業力說幾乎不可避免地導向苦行主義，使得不斷地有人要否定食、色、家與安全的基本生物欲望以圖打破命運之輪的枷鎖。不論以上的批評有幾許真理，我們要指出，對業力說嘖有煩言的不僅是基督教傳教士及西方的世俗之人，其中也不乏最偉大的改革派印度教的領導人。

附註

- ① 旦得卡 R. N. Dandekar, 「人在印度教中的角色」 *The Role of Man in Hinduism*, 載於摩根 K. W. Morgan 編「印度人之宗教」 *The Religion of the Hindus*, 一九五三年紐約 Ronald Press Co. 出版，頁一二七—一二八。
- ② 希利衍那 M. Hiriyanna, 「印度哲學要義」 *The Essentials of Indian Philosophy*, 一九五六年倫敦 George Allen & Unwin 出版，頁四八。
- ③ 沙瑪 D. S. Sarma, 「何為印度教？What is Hinduism?」一九四五年印度馬德拉斯 Madras Law Journal Press 出版，頁九〇。

第五節 輪迴

一般認定輪迴之說——業力說的核心——乃印度教信仰不可

或缺的要素；然而仔細研究印度經典則知實情未必如此。

黎俱吠陀的頌歌於循環再生不曾一言及之。吠陀之教只保證死者將進入神的天界；自然，這樣的好運只屬於正直虔誠的人，特別是那些忠實奉行規定的犧牲儀式的人。至於無信仰及邪惡的人的命運則不見交代。

可是在時期較晚的優婆尼沙曇裏我們讀到：「所有離開此世的人都到月球去。這些人都留住住在月亮光明的半邊；月亮陰暗的半邊則決定他們的再生。月亮是天堂之門。懂得如何答復月亮的人，月亮將容許他通過；不能答復月亮的人，月亮將變而為雨，在雨中送他到地球。依據他的行為及知識，他要再生於這裏或那裏，為蟲、為魚、為鳥、為獅、為野豬、野狗、老虎、人或任何可能之物。當一個人到達月球時，月亮問：『你是誰？』他應回答：『我是你……』若他如此回答，月亮就讓他一路高昇於它自身以上①。」

如果吠陀戰士原來並不相信輪迴，那麼印度教的哲學家也不相信輪迴。對婆羅門聖人而言，因為所有個別的靈魂都是宇宙靈魂的一部分，個別的靈魂一旦離開感官世界，就將重行融入絕對。他們假設靈魂持續地流入物質世界，又持續地從物質世界回到（原處）——恰似火花從火裏噴出，又墜入火裏。來自神的靈魂得唯一的一次肉身之後又回到神（那裏）。

承認了這些關於「死後之生」的原始見解後，我們仍得面對一事實，即許多世紀以來，印度教徒相信輪迴而且迄今不變。由此信仰，自然有以下的教義：所有的生物都有靈魂，而在多數情形下，這些靈魂都是人因前生之罪而受謫淪落的。泛靈主義及輪迴說在印度教義裏糅合為一。

泛靈主義切合印度教尊重一切生命及萬物都為神之顯現的信仰。既然所有的生物都為神所創造，又是他的存在的反映，那麼一切都有靈魂——植物、昆蟲、蛇、鳥及哺乳動物。為泛靈主義的想法說話的人包括哥德、德國生物學家斐赫內 Gustav Fechner（譯按：一八〇一—一八七）及現代發展神學家 Process theologian 哈順 Charles Hartshorne。指向那方向的最近的科學證據則見於

各種研究中，諸如動物的智能、鯨魚的語言乃至植物對音樂、祈禱及咀咒的感應。一位本納狄克 Benedict 教派的僧侶所寫一本印度瑜伽的書中報導，舉世聞名的美國園藝家伯本克 Luther Burbank（譯按：一八四九—一九二六）宣稱曾培育出無刺的仙人掌，他的方法是對此植物親切地談話，告訴它們無須長刺以自衛②。

至於輪迴，西方各哲學家及著述家從畢達哥拉斯（譯按：紀元前五八二—五〇〇，希臘哲學家）到英國最傑出的基督教牧師之一威熱海 Rev. Dr. Leslie Weatherhead ③ 均加接受；然而對輪迴的反對也同樣有力。不幸證成輪迴的常多江湖騙子及輕信盲從者的狂言，因而減弱（其可信的程度）。舉個例子說，靈智教會 Theosophical Society（譯按：靈智教會糅合婆羅門教與佛教，以禪定等法逕與神理 divine principle 接）的領導人泊三特 Annie Besant 女士宣稱她同時是海帕西亞 Hypatia（紀元四世紀）及哲學家布魯諾 Giordana Bruno（十六世紀）的轉世；她的同事奧爾考特 H. S. Olcott 上校的前身據說是印度的皇帝阿育王。她說她由天眼得到此等知識④。

對輪迴之說有沒有什麼可靠的證據？在相信輪迴的靈媒如克斯 Edgar Cayce 及不相信輪迴的靈媒之間如何取決⑤？

好在美國心靈研究社於其所發行的「有輪迴可能性的二十件個案 Twenty Cases Suggestive of Reincarnation ⑥」中作了個小心的研究。想想下述典型而具啟發性的印度例子。一位印度教授的儿子（生於一九四四）約在兩歲半時開始告訴他的母親不必煮飯，因為他在六十英里外的一個城裏有位妻子可以為他做飯。他四歲時說他在同一城裏有一家大冷飲餅乾店。他還說他在前生因為吃了太多的酸凝乳而得病。後來查明在他所提到的城市裏的那家冷飲餅乾店的店東們有一兄弟死於一九四三年。這孩子正確地說出死者有四兒一女及一妻，同時還說他擁有一家旅舍和影院。當大人帶他到那城市時，他能認得從火車站到店鋪的路，識別他前生睡過的房間，問候他前生的母親、女兒、妻子、兒子、他的家庭醫師與一位欠他錢的計程車司機。整個算來，這孩子提供了三十六個確切的證據，在在表明他具有前生知識的可能性⑦。

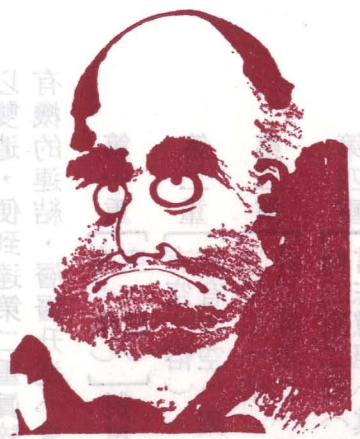
附 註

- ① 考西他其，優婆尼沙曇 Kausitaki Upanishad，一，引用於史懷哲，「印度思想及其發展 Indian Thought and Its Development」，一九五七年波斯頓 Beacon Press 出版，頁四八。
- ② 拉特利具 Dom Denys Rutledge，「尋求一位瑜伽師 In Search of a Yogi」，一九六二年紐約 Farrar, Straus and Co. 出版，頁二三〇。
- ③ 威熱海 L. Weatherhead，「輪迴論證 The Case for Re-Incarnation」，一九五七年倫敦 M. C. Peto 出版。
- ④ 沙瑪 D. S. Sarma，「印度教史 Hinduism Through the Ages」，頁一一八。
- ⑤ 金永雲，「神理及其應用 Divine Principle and Its Application」，一九六八年華盛頓，頁一〇三—一一二論及對可能的輪迴現象的另一種解釋。
- ⑥ 史蒂文生 Ian Stevenson，「有輪迴可能性的二十件個案」，一九六六年紐約美國心靈研究社。
- ⑦ 史蒂文生同書，頁九七—一一三。唯有在仔細研究所有的個案以後，才能決定輪迴以外的解釋（例如說遊魂「附身」）能否成立。

荃灣芙蓉山南天竺贈醫施藥啟事

夫斷惑證真，荷醫王之化法；瘳痼瘕疾，賴岐伯之良方。至道明心，度昏蒙於覺岸；靈樞續命，登殘疾於康衢。蓋治生修行，必藉強軀；却病延齡，仰憑國手。然而，術精尚須丹妙，乃奏膚功；藥贈端仗財豐，普療貧困。今承本寺護法廖蘭珍居士痼瘕在抱，鼎力支持；善囊慨解，良藥遍施。以輔世醫胡耀輝中醫師之仁心義診，妙術扶危；特約殷商選料配劑，敬贈無力購藥清貧病者。顧良醫心存濟世，殫精辨證處方；開士志在活人，豈吝求丹善價？但願：千金方惠，萬物皆蠲；百藥齊和，四民無恙！從此莊嚴梵宇，平添春靄之杏林；璀璨琳宮，增鑿香流之橘井。醫同盧扁，藥悉伽陀；僧開慈門，人登壽域。是為啟。

南天竺謹啟



佛典選註之九

大乘玄論二諦義（節錄）

中大佛學教材編寫組

〔分析〕

吉藏在這一段文字中，主要是釐清二諦概念的用法。

在吉藏之前，二諦一般是用來討論存在，認為存在應有世俗諦與勝義諦的區分，結果存在分為兩大領域，成為兩種「境」（「境」原有對象義，但在這裏是從存在自身說）。吉藏認為：如果「境」有兩種，則它們的存在方式（道理）亦應該有兩種，這就構成「理二諦」。但存在的道理怎麼可能有兩種呢？依佛教對存在世界的了解，一切法都是緣生，緣生就是事物存在的理法。我們若能如實觀，便把握到它的真相，否則便陷進個人的主觀境界裏，依個人的觀點與角度來解釋。結果不同的觀點投射出不同的理論，互相交織而成爲「見網」（理論之網），把自己障閉住了。必須指出：世俗諦其實只是「見網」，所以它不能作爲真實存在來看待，吉藏反對「理二諦」的分割，理由在此。實土的不善但是，世俗諦如果不是真實存在，何以稱爲「諦」呢？依佛

提出「於二諦」的說法。

中論譯文說：「諸佛依二諦，爲衆生說法……若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真意義。」（參看註⑭）根據這一段資料，吉藏認為：中論所說的二諦，是「於二諦」，而非南北朝人所理解的「理二諦」。理上不能有二諦，這從佛教的存在觀點來說已經確定，換言之這已經成爲佛教哲學的前提，不可能違背，所以二諦的區分只是對人而言；對於世人，由於他尚有障蔽，只能看到自己眼中的世界，所以這個世界對於他就是真實的，就像作夢的人以爲夢境是真一樣，所謂「世間顛倒謂有」，這就是「凡夫於」；即於凡夫是實，在這一階段中他不可能超越出他的心靈活動的範圍。然而，若對於聖人（解脫者）而言，由於他已經去除障蔽，「真知顛倒性空」，正如夢醒者知道夢境的虛幻一樣，發見客觀的真實世界，這就是「聖人於」；即於聖人是實，而與凡夫的顛倒不同。由此可見，所謂二諦，其實是從實踐

者的心靈境界上說的，不同的人有不同的境界，完全是心靈的問題。所以「於諦」有區分，因為凡夫與聖者的心靈有本質上的不同。

由「於二諦」，進一步即可以了解吉藏所提出的「教二諦」。所謂「能依是教諦，所依是於諦」，又說：「二諦者，諸佛依此而說，名為教諦耳。」這就指出：「教諦」的建立，從「於諦」來，由於人所把握的真理各有不同，為了教化衆生，自有必要先隨順衆生的觀點，然後施教，這也就是所謂「對機」。不過依吉藏意思，教化要用破斥方法，因為若不如不能打破他們的局限，使他們上進。所以在程序上先接受他們的真理觀點，這就是世俗諦，然後破斥它，以顯示真理，這就是勝義諦。二諦的建立，完全是教化歷程上的問題。吉藏認為：中論的本意，其實亦是如此，所以才有「諸佛依二諦，為衆生說法」及「若不依俗諦，不得第一義」的話，而三論宗（攝論、興皇以來）與他家不同，也是因為他們能夠充份了解到這一道理。

總之，二諦不是存在的區分，也不是真理的區分。站在聖者的立場，它是教化衆生的形式；但若站在受教的立場，則是衆生實踐上進的程序。由此，吉藏再提出四重二諦的說法。

四重二諦的組織，在道理上其實很簡單，這就是把世俗諦與勝義諦排成對立形式，然後加以雙遣。例如第一重說「有」為俗，說「空」為真，在第二重中即把它們並列，視為同一層次，加以雙遣，便到達第二重真諦。如是，四重關係即可以安排為一個有機的連結，層層升進（參看註釋²⁸，³³），如下：

第一重 [有(俗)] [對毘曇(小乘)人說，由有歸空。]

第二重 [有空(俗)] [對成實師之空有二諦說。]

第三重 [二不二(俗)] [對攝論師之依他、分別有無說。]

第四重 [前三重二諦(俗)] [對地論師等，總歸無所得。]

問題是，在這四重二諦中，吉藏為了證明它的確是出於教化

上的需要，特別安排了每一重二諦都有一個教化（破斥）的對象，如第一重破毘曇，第二重破成實，第三重破攝論，第四重破地論（參看註³⁶，⁴³），可說十分巧妙，但若從各家理論的實際內容看來，是否可以如此化簡？頗有疑問。所以，吉藏雖然匠心獨運，但真正價值，仍只在形式方面，能夠把龍樹的雙遣辯證開展出來，成為一個立體。

其次，是有關四重二諦的層次問題。若了解吉藏的四重是為了解配合歷史需要，面對當時流行的說法，則層次的多少不是問題。事實上，真正的區分在第四重。在此重中，把前三重二諦都列為俗，即是說，前三重二諦都是教，教必須通過語言表達，所以前三重都是語言過程，或思維過程，換言之尚未到達存在自身，以與真實一體。須知真實的存在不是語言，亦不是語言所能指涉，運用語言只有使我們陷入主觀的思維境界，而與真實隔絕。所以必須拋棄語言，連同自我的思維形式，才能解開主觀的障蔽，進入真實。這也就是為什麼在最高的宗教體驗中必然是「言忘慮絕」的道理。因為在這個時刻，一切法只能如實觀，而不能說有所得。三論宗明確地提出這一點，對於我們的執著與障蔽的解除很有幫助；在中國佛教史上，則可以說是為後來禪宗不立文字的作風扮演了先驅。

〔問題討論〕

- 一、中國佛教思想為什麼到隋唐時代才成熟？南北朝佛教的講習工作有甚麼意義？
- 二、三論宗與龍樹在思想上有什麼關係？試比較中論觀有無品的中道觀念與本篇的異同？
- 三、什麼是世俗諦？什麼是勝義諦；中論原來的用法，依吉藏主張，應該是怎樣？
- 四、吉藏認為「理二諦」的主張與佛教的觀點不合。為什麼？佛教對存在的看法怎樣？
- 五、什麼是「於諦」？什麼是「教諦」？試解釋它兩者的關係。
- 六、試解釋吉藏四重二諦的結構，及指出它需要四重的道理？

（完）



晉陽西山大佛

「晉陽西山大佛」是我國最早的石刻大佛像，始鑿於南北朝北齊天保二年（公元五五一年），比著名的四川樂山大佛的開鑿時間要早一百六十二年。像高六十六米，僅比樂山大佛矮五米。據「北史」中記載，當年北齊後主高偉鑿西山大佛的情景說：

「……夜燃油萬燈，光照宮內，……窮極工巧，運石填泉，勞費億計，人牛死者，不可勝紀。……」

可見其工程浩大艱鉅，無數工匠日夜不息，寒暑不停地緊張施工，費時五十二年才把佛像鑿成。

西山大佛位於山西省太原市西南二十多公里的象山之陽。在大佛石像問世八百多年後，到了元朝末年，因周圍建築物坍塌，殘磚破瓦以及山間土石泥沙逐漸湮沒了佛像。從此，西山大佛就被「廢毀」載於縣誌，在史籍中消失了。隨着時間的推移，人們也就說不清大佛的確切所在地。

一九八〇年以來，在地名普查工作中，根據史籍記載，終於找到了大佛像的遺蹟。他們發現象山北峯上一處被稱為「大肚崖

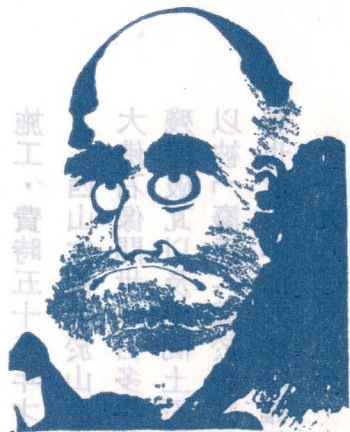
」的山崖，竟是大佛的胸脯。經過初步踏勘露出的胸部高十七米，寬約二十七米。殘存的頸部高一米八，直徑五米。胸以下部份被埋在數十米深的土石斜坡之中。遺憾的是，大佛像的頭部至今尚未找到，猶待進一步的考察與發掘。

蔡惠明

按四川樂山大佛是世界上最大的石刻佛像，位於四川樂山市東凌雲山西壁，岷江、青衣江、大渡河三江合流處。大佛為依凌雲山棲鸞峯斷崖鑿成的一尊彌勒坐像，故又名凌雲大佛。唐開元元年（公元七一三年）由海通和尚創建，歷時約九十年。大佛頭與山齊，腳踏大江，通高七十一米，頭高十四·七米，肩寬二十八米，眼長三·三米，耳長七米。耳朵中間可並立二人，頭頂上可置一圓桌，赤脚上可圍坐百餘人。其右側有凌雲崖九曲棧道，沿崖迂迴而下，可達江上。俗稱「山是一尊佛，佛是一座山。」佛像雍容大度，氣魄雄偉，與晉陽西山大佛，同是先民智慧的結晶，在中華民族的藝術史上佔有重要的地位。

佛典選註之十

始終心要



〔解題〕

「在時間上，天台宗與三論宗的成立差不多同時，但規模更大。天台宗的開宗者智顗（538—597）雙承南北學風，一方面組織教相，一方面注意觀心，使理論與實踐結合，兩方面都升進到最高點，即所謂「教觀雙美」：教是圓教、觀是圓觀，互相對應。並持此標準，判各家得失，其範圍之廣，議論之精、目光之銳、系統之嚴，可謂前無古人。在中國佛教史上智顗是最具有建構能力的大師之一。」

然而，正因為智顗的體系弘博，後人學習不易，加上佛教入唐之後，各派競起，唯識、華嚴、禪、密，相繼流行，天台教義，一時失去光采。爲了闡揚天台心髓，對抗諸宗，智顗的六世法孫湛然除了廣注天台的大部著作之外，更由博返約，寫出了這篇綱紀式的始終心要，把天台圓教的基本架構以極精煉的文字展示出來，對於天台教義的推廣，貢獻極大。

天台思想的入路，從歷史淵源看，是來自般若、中觀系統。雖然智顗本人判定法華經才是圓教，那不過是因為法華經的性格是「開權顯實」，目的在說出佛本懷，而不在於提供特殊教相的緣故。換言之，法華經不是要解決具體問題，它只是顯教相之本。在這一意義上，它籠罩其他經典，點出它們的終極意思，所以被推爲圓教（參看本書上冊法華經方便品解題）。若論及圓教的

中大佛學教材編寫組

內容與構造，則天台還是繼續般若、中觀的討論。

般若、中觀的問題，是真實存在（勝義諦、實相）是什麼的問題，反省之後，歸結爲「空」。「空」就客觀存在上說，是無體、緣生、不斷轉化；就主觀語言上說，是不可界定、不可表述，只能從遮詮方面理解爲非有非無（參看本書上冊般若波羅密多心經分析）。不過非有非無不是一個結論，因為它呈現爲一個對立形式。自思想的進展上說，有對立即須有對立的消解或統一，所以必然引致「中」。中論觀四諦品云：「因緣所生法，我說即是空；亦爲是假名，亦是中道義。」這一個「中」，原來亦是雙遣：一方面不可說有（空無自性），一方面不可說無（有緣生之對象可被經驗，由此產生假名），所以吉藏認爲這是一個從對立中升進的形式，可以無窮開展，於是依實際應用把它列爲四重，但最後仍歸「無所得」（參看上文大乘玄論二諦義分析）。然而智顗的理解却有不同：他把「中」翻轉下來，和「空」、「假」構成互相交遍的關係。爲什麼呢？因爲智顗認爲客觀存在是不能分割的，空、假、中都不過是我們對它的觀法，無論我們如何極端、如何對立、如何相消、如何升進，都同時指向它。若從對象自身、亦即存在自身言，它是三者相即，三個概念都同時掛在它身上，一體籠罩。所以智顗說存在是「即空即假即中，雖三而一雖一而三」（摩訶止觀卷一）；這就是圓融三諦，代表天台宗

對存在世界的看法（此即圓教）。這一個觀點，很明顯地是承自般若、中觀而又加以推進的結果。

由圓融三諦，便可以在主觀上開出一心三觀的禪法。依智顗，任何一法都可以這樣「即空即假即中」的觀它。這種觀法，在時間上是無分先後，在格局上是包含著對立、統一，所以不能單說觀空或觀有。它是雙觀，而且不止是平面的兼觀空有，還要上下交偏的即對立而觀其為超對立。如此觀法，是無法通過語言作理性的交代的，所以智顗亦名之為「圓觀」；能夠進入圓觀的必然是一個不思議境界。

依此原則，智顗於是把一心三觀的內容、作用、成就重加安排，使成為天台宗所特有的修行理論。但由於牽涉過多，體系龐大，後人不容易理出頭緒，湛然這篇始終心要，是一個很好的橋樑。

文題中的「始終」，「始」指圓觀之起，即作用；「終」指圓觀之終，即成就。前者為因，後者為果，但天台的圓觀，若了解其真意，是不可以如此分解的，所以「始終」其實是貫穿、總攝整個圓觀的過程言。湛然要把裏面的核心觀念及基本架構展示出來，所以名為「心要」。（原文收入大正藏卷四六、第四七三頁）。

〔作者〕

湛然（711—782），俗姓戚，常州荆溪（今江蘇省宜興縣）人，自小不喜俗學。十七歲，離家訪道。二十歲，受業於玄朗門下。玄朗是天台八祖（若自智顗始，則為五世法孫），很器重他，傳他天台觀法。三十八歲，出家受戒。當時唯識、華嚴、禪、均各有名僧，互相摩盪。湛然受時代激發，慨然以中興天台為己任，遂往各地弘揚天台教法。唐玄、肅、代三宗聞其名，屢次徵召，他都託病固辭。晚年居天台國清寺，誨人不倦。被天台宗人尊為第九祖，世稱荆溪大師。

湛然著述頗多，除始終心要外，重要的有法華玄義釋籤、止觀輔行傳弘訣、止觀義例、維摩畧說、維摩疏記、重治定涅槃疏、金剛鉅、十不二門等。

〔原文〕

夫三諦者，天然之性德①也。

中諦者，統一切法②；真諦者，泯一切法③；俗諦者，立一切法④。舉一即三，非前後也⑤。含生⑥本具，非造作之所得⑦也。

悲夫秘藏不顯，蓋三惑⑧之所覆也。故無明翳乎⑨法性⑩；塵沙障乎化導⑪；見思阻乎空寂⑫。

然茲三惑，乃體⑬上之虛妄⑭也。於是大覺慈尊⑮，喟然歎曰：

「真如界內，絕生、佛之假名⑯；平等慧中，無自、他之形相⑰。但以衆生妄想，不自證得，莫之能返⑱也。」

由是立乎三觀，破乎三惑，證乎三智⑲，成乎三德⑳。

空觀者，破見思惑，證一切智，成般若德。假觀者，破塵沙惑，證道種智，成解脫德。中觀者，破無明惑，證一切種智，成法身德。

然茲三惑、三觀、三智、三德，非各別也㉑，非異時也㉒，天然之理具諸法故㉓。

然此三諦，性之自爾㉔。迷茲三諦，轉成三惑；惑破藉乎三觀；觀成證乎三智；智成成乎三德㉕。

從因至果，非漸收也㉖。說之次第，理非次第㉗。

大綱如此，綱目㉘可尋矣。

〔註釋〕

① 天然之性德：「天然」，自然、不是人為的意思。「性德」，本具之德；德有性質之義，在這裏是說存在自身本來就有這三種狀態。

② 中諦者，統一切法：「統」，總攬。中諦是總攬一切法的存在的狀態。

③ 真諦者，泯一切法：「泯」，消除。真諦是消除一切法的分別的狀態。

④ 俗諦者，立一切法：「立」，建立。俗諦是施設有一切法的存在的狀態。

⑤ 舉一即三，非前後也：在前述三諦中，舉其一即通於全體，三者無分先後。按：這裏已經隱含「即空即假即中」的圓融立場。

⑥ 含生：即衆生。

⑦ 非造作之所得：不是人爲活動（造作）的結果。

⑧ 三惑：指下文之無明惑、塵沙惑、見思惑。「惑」煩惱之異名。

⑨ 佛教一向認爲煩惱是引致生命輪迴之因，障礙真理的了解，所以破惑以成就智慧是佛教的基本立場。

⑩ 翳乎：「翳」，遮蔽。「乎」，介詞。

⑪ 法性：事物存在的本來狀態。由於這一狀態即是緣生法則的表現所以稱爲「法性」（dharma-tā）。「性」是狀態義。從上文脈絡看來，這是指中諦。

⑫ 塵沙障乎化導：塵沙惑對菩薩的化導衆生的法門有障礙。按：大乘佛教強調利他，因此雖知諸法空寂，但仍施設假名以方便說法（此即假諦），救度衆生（參看本書上冊法華經方便品第一節）。「塵沙」，亦作「恒沙」，譬喻其多。

⑬ 見思阻乎空寂：見思惑阻隔了對「空」（空諦）的體證。按：原始佛教說惑業緣起，這些惑，據小乘分析，有九十八、一〇八、以至一二八種之多，但亦可以依修行階段所起的斷除作用而大別爲兩種：見惑及修惑。見惑是知識性的煩惱，在見道（如實觀）時即斷除，所以亦名見所斷；修惑是習慣性的、與生俱來的煩惱，必須長期修行才能斷除，所以亦名修所斷。修惑亦即是思惑。則天台宗所說的見思惑基本上代表小乘佛教所認識的煩惱世界的內容，所以須藉般若之空來化解它。

⑭ 體：指客觀存在，即法性。參看註⑩。

⑮ 虛妄：非真實之物。換言之，若依勝義諦標準，則三惑都沒有存在意義。

⑯ 大覺慈尊：指佛陀。佛陀是覺者，是以無數方便引導衆生的慈悲救世者，爲世所尊。

⑰ 眞如界內、絕生、佛之假名：「眞如」，即實相，客觀存在的眞實情形。從存在方面看，一切法都是如此存在，不容許有衆生和佛的名言設立。

⑱ 平等慧中，無自、他之形相：「平等慧」，指般若智（一切智）。在般若智的觀照之下，一切法平等，再無自、他的形相分別（參看本書上冊般若波羅密多心經分析）。

⑲ 莫之能返：不能回歸事物存在的眞實狀態，意即爲煩惱所牽，一直沉迷下去。

⑳ 三智：指下文的一切智、道種智、一切種智。此三智源出大般若經，原文是說：通過般若波羅密多的修習，薩菩可以從道種慧（

道種智）具足一切智，又由一切智具足一切種智。大智度論認爲：此中雖有次第，但最後可以「一心中得」（參看卷二，據說慧禪師就由此領悟一心三觀的禪法），此中一切智是觀空之智，道種智是具體實踐之智（由此可以立種種法門），亦即觀有（假）之智。一切種智則雙觀空有：一方面知諸法性空，一方面不礙假名，可以文字言說；換言之，即前二智之統一。

㉑ 三德：指下文之般若德、解脫德、法身德。此三德源出大般若經對涅槃境界的分析，認爲涅槃是修行者的理想境地，應有種種成就：從其對「空」的體證上說，這是智慧的成就，名爲般若德；從其對煩惱的斷除上說，這是存在理法的成就，名爲法身德。這三德其實是不可分割的，在存在上一體。

㉒ 非各別也：不是各別存在。

㉓ 非異對也：不是在時間上有先後。

㉔ 天然之理具諸法故：「天然之理」，指事物存在之理法，自然如此具備各種狀態。簡單來說，也就是「理具」，或「性具」（參看註①）。

㉕ 性之自爾：「性」，指存在自身。這是從存在之理說到存在狀態。解見前註。

㉖ 迷茲三諦……智成成乎三德：此段在說明修行過程的因果序列，指出三觀的作用。

㉗ 從因至果，非漸修也：從三觀的實踐，到三智、三德的成就，其實不是漸次獲得的；而是一剎那中，即觀即成。所以這是一種頓法。天台圓頓止觀的特色在此。

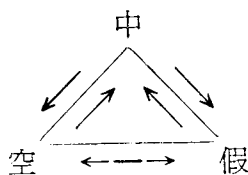
㉘ 說之次第，理非次第：上文所述的因果序列，只是在說明中建立，在存在（的理法）自身上說，是沒有先後的。

㉙ 綱目：細目，於大綱後分列。

〔分析〕

始終心要題名爲「心要」，目的在替天台圓教立綱紀。大凡綱紀式的文字都是單刀直入，沒有什麼論證，本文亦不例外，一開始就直述天台宗的圓融三諦，然後說明我們何以不能直觀三諦的道理：關鍵即在於我們現實的生命中有三惑，所以必須藉三觀以破三惑，然後得成三智及三德。全篇結構清楚，層次分明，語言乾淨利落，對於了解天台圓教的核心觀念，及基本架構很有幫助。

天台圓教的核心觀念是一心三觀。據天台宗人傳說，這是慧文禪師領悟出來的禪法（參看註⑯）。後來經慧思（515—577）而傳給智顗。實質上，「一心中得」只說明了這一觀法不能漸修，它所觀的內容還是從中觀來（參看本篇題解）。不過中觀的意思只在雙遣，使我們的精神翻出語言格局。天台則把它落下來，使空、假、中相即。所以「即空即假即中」這句話的真意，是想擺出一個既對立，又統一的關係來解釋存在：它不止是雙遣，亦同時雙收。若用譬喻表達，它的構造就像是一個三角形；不過這個三角形也不是平面的，而是立體的，這樣才有向上的雙遣，和向下的雙收。結果周流互貫，上下一體，如下圖所示：



若扣緊這種上下周流互貫的關係，則空、假、中不能分為三個格度，而必須連成一氣，因為存在本來一體，只是語言上有劃分。所以天台宗認為：如果我們運用語言表達存在，則須照顧到存在所具有的這一三角立體的性。即「即空即假即中」的話言，便是相應於此而立，希望能傳遞出一種動感，使聽者能頓悟存在的實相。這一種有動感的語言，也就是圓教語言。而實質上，仍是三角形的關係。

這種三角形觀念，在天台系統中隨處可見。至少在一心三觀中，其他分析出來的項目都是依此配列，所以有三惑、三觀、三生、三德。這不止是方法問題，而且是理論系統的構造問題。由於天台以三角形的構造來解釋存在，則它所設定的存在世界的構造，根據佛教的境行關係，必然反映到它的觀法上來。所以諦有三種（境），障諦之惑有三種，而破惑之觀（行）也就跟著有三種了。

再進一步，破惑即是智慧的呈現，而智慧的呈現亦即修行的成就，所以順著三角形的前提下來，便是證三智、成三德。由因至果，都是如此結構，三角形成為天台系統的構成原則。所以若輕鬆一點說，天台宗的哲學便是一種三角形的哲學。

以上我們用三角形觀念解釋了天台宗教義上的圓「義」，但若能徹悟它的一體籠罩的意思，則與此相應的一心三觀必然是頓

法：於一心中同時向三方面照射而出，頓破三惑、頓入三諦。否則，如觀有次第，便不能徹見這個三角立體了。所以，始終心要結論說：「從因至果，非漸修也。說之次第，理非次第」，就是這個緣故。

如上所述，始終心要所說及的天台圓教問題，可以從四方面了解：一、境圓，這是指客體，即存在自身的圓融狀態，三諦一體；二、教圓，此即天台教法，提出「即空即假即中」的動感語言來扣入真實；三、行圓，亦即觀圓，於一心中頓起三觀，以照射實相；四、果圓，由破三惑、證三智，而成三德。這四方面一根而發，都是從它所設定的存在世界的構造開出。圓融三諦是天台系統的前提。

由圓融三諦的構造，可以再進而談到始終心要中所提及的「理具」觀念。理具，湛然有時稱為「性具」。因為「性」（存在）是如此，「思之自爾」，任何一個存在點根據三角立體都是通向全法界，既言「即空即假即中」，此即表示，更無一法可以在外。所以性具的思想再發展，就是性具善惡，佛不斷性惡。詳細解釋在天台宗的另一觀念「一念三千」中，此處暫不涉及。至於「理具」的意思，則是從存在的理法上看：性上如此，也就是理上如此；事必有理，一切存在都不過是存在理法的展現（例如說，三角形的理法），所以是「理具諸法」。由於性具、理具直接從存在的構造上解決問題，很能代表天台特色，所以湛然以後，為天台宗人所常用。這可說是湛然的貢獻。

〔問題討論〕

一、試解釋下列名詞：

真諦 俗諦 中諦 性具 理具

二、圓融三諦與一心三觀的關係如何？能否說明兩者構造的特色？

三、天台教義自稱圓教。這個「圓」的意義怎樣確定？

四、中觀、三論說中道，天台說中諦，兩者有何不同？試加分較。

五、始終心要說：「真如界內，絕生、佛之假名」。試依己見，解釋「真如界」的意義。

六、湛然說一心三觀不是漸修。為什麼？試解釋它的道理。

菩薩摩訶薩欲徧知佛大慈大悲等當習行般若波羅蜜

「大智度論」集粹之廿六

智
銘

佛大慈大悲，大慈與一切衆生樂，大悲悲一切衆生苦；大慈以喜樂因緣與衆生，大悲以離苦因緣與衆生。如是等差別。有大慈大悲，亦有小慈小悲，如四無量中慈、悲名爲小；十八不共法次第所說大慈、悲，名爲大。又諸佛心中慈悲名爲大，餘人心中心名爲小。菩薩行大慈大悲者，於佛爲小，於二乘爲大，此是假若爲大；佛大慈、大悲，真實最大。小慈，但心念與衆生樂，實無樂事；小悲，名觀衆種種身苦、心苦，憐愍而已，不能令脫。大慈者，念令衆生得樂，亦與樂事；大悲，憐愍衆生苦，亦能令脫苦。凡夫人、聲聞，辟支佛、菩薩慈悲，名爲小，諸佛慈悲乃名爲大。大慈，從大人心中生十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法，大法中出，能破三惡道大苦，能與三種大樂：天樂、人樂、涅槃樂。是大慈徧滿十方三世衆生，乃至昆蟲，慈徹骨髓，心不捨離。三千大千世界衆生墮三惡道，若人一一皆代受其苦，得脫苦已，以五所欲樂、禪定、世間最上樂，自恣與之皆令滿足；比佛慈悲，千萬分中不及一分。何以故？世間樂欺誑不實，不離生死故。

佛所有功德法，應皆爲大，而但稱慈、悲爲大者，蓋慈悲是佛道之根本。所以者何？菩薩見衆生老、病、死苦，身苦、心苦，今世、後世苦等諸苦所惱，生大慈、悲，故如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提；亦以大慈、悲力故，於無量阿僧祇劫生死中，心不厭沒，以大慈、悲力故，應得涅槃而不取證。以是故，一切諸佛法中，慈、悲爲大。若無大慈大悲，便早入涅槃。

佛得佛道時，成就無量甚深禪定，解脫三昧，生清淨樂，捨棄不受；入聚落城邑中，種種譬喻，因緣說法；變現其身，無量音聲，將過一切，忍諸衆生罵詈誹謗，乃至自作伎樂，皆是大慈、大悲力。復次，大慈、大悲，大名非佛所作，衆生名之，譬如師子大力，不自言大。衆生聞佛種種妙法，知佛爲祐利衆生故，於無量阿僧祇難行能行，衆生聞見是事，而名此法爲大慈、大悲。世世爲一切衆生故，以頭目腦髓布施，盡爲一切衆生，一切衆生聞見是事，即共名之爲大慈、大悲。佛因衆生所名，故言大

慈、大悲。

佛智慧所能，無不徧知者。大慈大悲故，世世不惜身命，捨禪定樂，救護衆生，人皆知之。以是故，衆生不以佛智慧爲大，而以慈、悲爲大。蓋佛智慧，可比類知，不能了了知；而慈悲心，眼見耳聞，處處變化大師子吼，是故可知。復次，佛智慧細妙，諸菩薩、舍利弗等尚不能知，何況餘人？慈悲相可眼見、耳聞故，人能信受，智慧深妙，不可測知。復次，是大慈大悲，一切衆生所愛樂；人多樂故，稱慈悲爲大。智慧者得道人乃能信受，大慈悲相，一切雜類皆能信，如見像，若聞說，皆能信受，多所饒益故，名爲大慈、大悲。大智慧名捨相，遠離相；大慈悲爲憐愍利益相，是憐愍利益法，一切衆生所愛樂，以是故名爲大。

是大慈大悲，如持心經中說：大慈大悲有三十二種，於衆生中行。是大慈大悲攝相緣，如四無量心說。復次，佛大慈大悲等功德，不應一切如迦旃延法中分別求其相。上諸論議師，雖用迦旃延法顯示，不應盡信受。所以者何？迦旃延說大慈大悲，一切智慧，是有漏法、繫法、世間法，是事不爾。何以故？大慈悲若爲一切佛法之根本，云何言是有漏法、繫法、世間法？菩薩未得佛時大慈悲，若言有漏，其失猶可；佛得無礙解脫智故，一切諸法皆清淨，一切煩惱及習盡。何以故說佛大慈悲應是有漏？諸佛勢力不可思議，諸聲聞、辟支佛，不能離衆生想而生慈悲，諸佛能離衆生想而生慈悲。今佛十方求衆生不可得，亦不取衆生相而生慈悲。「無盡意經」中說有三種慈悲：衆生緣、法緣、無緣。

一切衆生中，唯佛盡行不誑法，若佛於衆生中取相而行慈悲心，不名行不誑法。何以故？衆生畢竟不可得故。佛一切智能斷一切諸漏，能從一切有爲法中出，能作無漏因緣，佛大慈大悲云何仍是有漏！無漏智慧，何以故不能緣一切法？有漏智是假名虛誑，勢力少故，不應真實緣一切法。聲聞法中十智，摩訶衍法中有十一智，名爲如實智。是十智入如實智中，都爲一智，所謂無漏智，如十方水入大海中，都爲一味。是大慈、大悲，佛三昧

王三昧、師子遊戲三昧所攝，是無漏法。菩薩摩訶薩欲徧知佛大慈大悲，當習行般若波羅蜜。

菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜，菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。道名一道，一向趣涅槃，於善法中一心不放逸，道隨身心念故。道復有二道：惡道、善道；世間道、出世間道；定道、慧道；有漏道、無漏道；見道、修道；學道、無學道；信行道、法行道；向道、果道；無礙道、解脫道；信解道、見得道；慧解脫道、俱解脫道。如是無量二道門。

復有三道：地獄道、畜生道、餓鬼道。三種地獄：熱地獄、寒地獄、黑闇地獄。三種畜生道：地行、水行、空行。三種鬼道：餓鬼、食不淨鬼、神鬼。三種善道：人道、天道、涅槃道。人有三種：作罪者、作福者、求涅槃者。復有三種人：受欲行惡者、受欲不行惡者、不受欲不行惡者。天有三種：欲天、色天、無色天。涅槃道有三種：聲聞道、辟支佛道、佛道。佛道復有三種：初發意道、行諸善道、成就衆生道。復有三種：戒道、定道、慧道。如是等無量三道門。復有四種道：凡夫道、聲聞道、辟支佛道、佛道。復有四種道：聲聞道、辟支佛道、菩薩道、佛道……如是等無量道門，知是諸道，盡知、徧知，是爲道種慧。

以上所云種種道，皆入一道中，所謂諸法實相，初學有種種別，後皆同一，無有差別。爲引導衆生故，菩薩分別說是種種道。所謂世間道，出世間道等。所以分別世間道、出世間道者，世間名，但從顛倒憶想、虛誑二法生，如幻、如夢、如轉火輪，凡夫人強以爲世間。是世間皆從虛妄中來，今亦虛妄、本亦虛妄。其實，無生無作，但從內外六情、六塵和合同緣生。隨凡夫所著故，爲說世間。是世間種種邪見網羅，如亂絲相著，常往來生死中，如是知世間。

至於出世間道，如實知世間，即是出世間道。所以者何？智者求世間、出世間，二者不可得。若不可得，當知假名爲世間、出世間。但爲破世間故，說出世間。世間相即是出世間，更無所

復有。所以者何？世間相不可得，是出世間。是世間相常空，世間法定相不可得故。如是行者不得世間，亦不著出世間。若不得世間，亦不著出世間，愛慢破故，不共世間諍。何以故？行者久知世間空無所有，虛誑故，不作憶想分別。行者觀是世間、出世間，實不可見，不見世間與出世間合，亦不見出世間與世間合；離世間亦不見出世間，離出世間亦不見世間，如是則不生二識，所謂此世間、出世間。若捨世間，不受出世間，是名出世間。若菩薩能如是知，則能爲衆生分別世間、出世間道。有漏、無漏一切諸道，亦如是入一相，是名道種慧。

菩薩摩訶薩欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜，欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。一切智者，總破一切法中無明闇，一切種智者，觀種種法門破諸無明。一切智，譬如說四諦；一切種智，譬如說四諦義。一切智者，如說苦諦；一切種智者，如說八苦相。一切法名眼色乃至意法，是諸阿羅漢、辟支佛亦能總相知無常、苦、空、無我等；如是十二入故，名爲一切智。聲聞、辟支佛當不能盡別相知一衆生，生處好醜，事業多少；未來、現在，亦如是，何況一切衆生？好惡、貴賤，因而得福，因而得道，如是現事尚不能知，何況心心數法？所謂禪定、智慧等諸法，佛盡知諸法總相、別相故，名爲一切種智。後品中，佛自說：一切智是聲聞、辟支佛事。道智是菩薩事，一切種智是佛事。佛一切智、一切種智，皆是眞實。是故，佛是實一切智、一切種智。有如是無量名字，或時名佛爲一切智人，或時名爲一切種智人。

六波羅蜜卽是道，知是道、行是道，得一切智。初發心乃至坐道場，於其中間一切善法，盡名爲道。此道中分別思惟而行，是名道智。佛道大故，名爲道智。聲聞、辟支佛道小故，不名道智。菩薩摩訶薩自行道，亦示衆生各各所行道，以是故，說名菩薩行道智，得一切智。一切智知一切法，何名一切法？如佛告諸比丘：爲汝說一切法，何等是一切法？所謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法。是十二入名一切法。復有一切法，所謂名色。

復次，一切法，所謂色、無色法，可見、不可見，有對、無

對，有漏、無漏，有爲、無爲，心、非心，心相應、非心相應，共心生、不共心生，隨心行、不隨心行，從心因、不從心因，如是等無量二法門攝一切法。復次，一切法，所謂善法、不善法，無記法；見諦道斷、思惟所斷、不斷法；有報法、無報法、非有報非無報法；如是等無量三法門攝一切法。……如是等種種無量阿僧祇法門所攝諸法，以是無礙智慧盡徧知上諸法，名爲一切智、一切種智。

一切衆生皆求智慧，獨佛一人得一切智，佛於一切衆生中第一故，獨得一切智。佛自利益亦利益他故，於衆生中第一。一切戒中聖戒第一，一切解脫中不壞解脫爲第一，一切清淨中解脫爲第一，一切諸觀中空觀爲第一，一切諸法中涅槃爲第一。如是等無量各爲第一。佛亦如是，於一切衆生最爲第一。第一故，獨得一切智。復次，佛從初發意，以大誓莊嚴，一切衰沒衆生欲拯濟故，盡徧行諸善道，無善不集，無苦不舒，皆集一切諸佛功德，如是等種種因緣故，佛於一切衆生中獨第一。

薩婆若多者，「薩婆」此言「一切」，「若」此言「智」，「多」此言「相」。佛知是一切法，一相、異相、漏相、非漏相、作相、非作相等，一切法各各相、各各力、各各因緣、各各果報、各各性、各各得、各各失。一切智慧力故，一切世一切種盡徧解知。以是故說：欲以道種智具足得一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。

欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜，菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜。一心中得一切智、一切種智、斷一切煩惱習，此中爲令人信般若波羅蜜故，乃次第差別說：以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習。是欲令衆生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心有三相：生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習亦如是。先說一切種智，卽是一切智。

道智，名金剛三昧，佛初心卽是一切智、一切種智，是時煩惱習斷。一切智、一切種智相，先已說。斷一切煩惱習者，煩惱

名畧說則三毒，廣說則三界九十八使，是名煩惱。煩惱習名煩惱殘氣，若身業、口業不隨智慧，似從煩惱起。不知他心者，見其所起，生不淨心，是非實煩惱，久習煩惱故，起如是業。如是習氣，諸餘賢聖雖能斷煩惱，不能斷習。如難陀淫欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女象，而與言語說法。如舍利弗瞋習故，聞佛言舍利弗食不淨食，即便吐食，終不復受請。如摩訶迦葉瞋習故，佛滅度後集法時，敕令阿難八突吉羅懺悔，而復自牽阿難手出，不共其漏未盡不淨人集法。如畢陵伽婆蹉常罵恒神爲小婢。如摩頭婆私陀掉戲習故，或時從衣架掉上樑，從樑至棚，從棚至閣。如是等諸聖人，雖漏盡而有煩惱習。佛以一切智慧火，燒諸煩惱，無復殘習。如一婆羅門，以五百種惡口，象中罵佛，佛無異色，亦無異心。此婆羅門心伏，還以五百種語讚佛，佛無喜色，亦無悅心，於此毀譽，心色無變。又旃遮婆羅門女，帶盂謗佛，佛無慚色，事情既露，佛無悅色。轉法輪時，讚美之聲滿於十方，心亦不高，孫陀利死，惡聲流布，心亦不下。阿羅毗國土風寒，又多疾藜，佛於中坐臥，不以爲苦。又在天上歡喜園中，夏安居時，坐劍婆石，柔軟清淨，如天蜿蜒，亦不以爲樂。受大天王跪奉天食，不以爲美，毗蘭若國食馬麥，不以爲惡，諸大國王供奉上饌，不以爲得，入薩羅聚落，空鉢而出，不以爲失。提婆達多於耆闍崛山，推石壓佛，佛亦不憎，是時羅睺羅敬心讚佛，佛亦不受。阿闍世縱諸醉象，欲令害佛，佛亦不畏，降伏狂象，王舍城人益加恭敬，持香花瓔珞出供養佛，佛亦不喜。九十六種外道，一時和合議言：我等亦皆是一切智人，從舍婆提來，欲共佛論議。爾時，佛以神足從臍放光，光中皆有化佛。國王波斯匿亦命之令來，於其座上尙不能得動，何況能得與佛議論？佛見一切外道賊來，心亦無退。破是外道，諸天外道倍益恭敬供養，心亦不進。如是等種種因緣來欲毀佛，佛不可動，經諸毀辱誹謗論議，不動不異。以是故，知佛諸煩惱習都盡無餘。

是以，菩薩摩訶薩，欲斷諸結使盡，無復遺餘，於煩惱重賊，誅拔根本，令無遺餘。以是故說：欲以一切種智斷一切煩惱習，當習行般若波羅蜜。

詩篇

慧炬新厦落成三師紀念堂佛像開光

偕弟僧一同賀

鄭烘雲寬受

其一
名僧活佛何南北，淨業千秋在一身，三聖二賢真懋德，振奇發秀佛功臣。

其二
鼓衆警時揚正因，手然慧炬啟天真，覺華此日亭亭列，難得淨廬老主人。

注：年時聞稱虛老和尚印老法師爲南北兩活佛。
癸亥端陽寄自紐約綠村銀樓觀音閣

辛酉燈節忽得花卉

辛酉元旦，僧一市得金魚花，高懸四垂，群魚戲藻，以此相策。

尋花鬧市得金魚，好拜觀音樂有餘，率性游空皆得所，相持一道學如如。

其一

吉祥花草號觀音，雲壑棲遲且至今，桂樹茗柯俱一性，眞源底處好追尋。

——僧一按：「吉祥草」亦名觀

音草，原產我國南部，江南之家多栽植，日人亦酷喜栽培，又佛所行讚亦有吉祥草，爲吉祥童子所奉故名，佛敷之爲座以成道。「茗柯」世說賞譽注：茗之柯枝雖小，中有實理。

其二

花有瑞香草吉祥，相逢相值月團圓，賞音雲外忘羈索，共護心燈照大千。

劉子真印

空之哲學

譯序

吳汝鈞

，特別是後期法稱的與法上的。這研究方向予歐洲特別是德

語系的印度學學者以很大的影响。由法勞凡爾拿所領導維也納學派，可以說，在這個意義下與茨爾巴特斯基相通；他所創辦的 WZKSO (Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Sued- und Ost-asiens 學報，即是基於這種方法的產物。法勞凡爾拿的後學有舒密特侯遜 (Lambert Schmitthausen)、史坦恩奇爾拿 (Ernst Steinkellner)、維特 (Tilman Vetter) 等。前者的興趣甚廣，包括唯識與如來藏系；後二者則集中其研究於法稱的知識論。

這種風氣予日本的佛學研究也有相當的衝擊。年青一代的有潛能的學者，多跟這學風走，或受到影响。北川秀則研究陳那的邏輯，服部正明研究其知識論，梶山氏研究後期佛教邏輯學者脫作護 (Mokṣakaragupta) 的思想，戶崎宏正研究法稱的知識論，都有可觀的成果，也相當為西方學者所重視。

這些學者的研究都有一個共同點，即是先習文獻與西方哲學，特別是邏輯與知識論，然後以這兩套方法作為配備，來研究印度哲學中某一學派，或學者的某一問題，不必只限於是佛家邏輯方面者。用西方哲學的詞彙，來理解以梵語來表示的印度的古代概念，是最普遍的現象；例如將 *nyāya* 和 *tarka* 理解為理論，*pramāṇa* 理解為認識，*svārtha-anumāna* 為推理，*parārtha-anumāna* 為辯證，等等。

本書即是在這樣的研究方法的背景下寫成的。全書分四章，分別就與中觀哲學的發展有密切關係的『般若經』思想與有部思想、龍樹的空之邏輯，及中後期的中觀的思想，展開討論，而置其焦點於研究龍樹的邏輯。

本書作者描述龍樹的邏輯，主要採西方哲學的入路。即是，以亞里斯多德邏輯的觀念與理論為參考，來檢查龍樹的那一套思考方法。結果作者發現，龍樹的邏輯與西方的傳統邏輯有根本的相異處；因而斷定龍樹的邏輯不是描述現象界的邏輯，而是描述本體界的、真實界的邏輯。作為最高真實的空性，即可依這套思想方法而把得。因而他名之為本體之邏輯、空之邏輯。

必須指出的是，把龍樹的邏輯判為是本體的，並不是獨特的看法，稍懂形式邏輯與辯證法的差異的人，總會從中得到靈感

，而了解龍樹的兩難與四句否定的意圖，是要遮撥現象而顯出真實的空性。作者在運用邏輯規律時，也不一定都的確，對有些西方觀念的解釋，亦欠清楚詳盡。縱使如此，本書亦自有不少優點。關於敘述龍樹的哲學方面，譯者認為最堪注意的，還是那種方法。用現代詞彙，特別是以西方邏輯為參考，來剖解龍樹，進至指出其超邏輯之處，不但可較清楚地得到龍樹邏輯的輪廓，且亦能突顯出這種思想方式的特色。這自較傳統的那種就經論而理解經論的方式為高明，且亦不易流於模稜兩可的浮泛氣氛。

另外一優點是資料性的；這主要是就第三、四章論中後期中觀派的發展說。關於中觀學，我們一般所理解的，大抵只限於前期，亦即龍樹與提婆者。因這方面的資料有比較完備的漢譯。中期的發展，如佛護、清辨、月稱諸人的思想，由於漢譯資料殘缺不全，研究已有困難。後期中觀學，資料幾乎都無漢譯，都存於西藏譯中，特別是寂護 (*Santarakṣita*)、蓮華戒 (*Kamalasila*) 與寶作寂 (*Ratnakarasiṃhi*) 者。文獻資料不足，我們一向對中觀學後來的發展的研究，只能付闕如。實中觀後學，有突破性的發展；如寂護的吸收其他學派如有部、經量部和唯識的精要而將它們都納入其層級哲學中，作為通到最高的中觀的必經過程，和實作寂最後正面提出那個光輝的心靈，由此而回歸至原始的般若思想，甚至接近如來藏系統，這恐怕都不是龍樹所料到的。要全面深入中觀系統，不了解中後期的思想發展，實不可能。在這方面，本書有一扼要的敘述

本書所根據的『中論』和『迴諍論』，是梵文原本，其中所選取的詩頌，是作者由原本直接譯出來的。在翻譯中，我們除了把作者的日譯譯過來外，很多時補上相應的漢譯資料，俾讀者能對照參考。

在翻譯本書過程中，蒙作者本人、上面提及的服部正明教授，及佐佐木、田窪、秋山、小鮎、畑中等日本朋友的助力，謹此致謝。雖然這麼多人幫助，但在翻譯中一定還有不少錯誤，這都應由譯者負責。又友人梁鎮坤先生會花了很多時間，替本書譯稿抄寫一過，使能順利出版，在此一併致謝。

談太虛大師的詩

姜渭水

近世高僧太虛，人莫不知是位宗教改革家，尤其整理僧伽制度，實行瑜珈菩薩戒本，對佛教的興革事宜，揭櫫良多，厥功甚偉，有關他畢生的事功，各報刊雜誌類多記載，筆者現在僅就其詩詞方面，加以說明，因為他的文學素養極高，無論詩詞歌賦，楹聯偈語，無所不作，亦無一不精，我還讀過他的一首白話詩，題目「宇宙之人生」，立題命意，造句遣詞，皆臻上乘，較諸同時代的劉大白，胡適之，與夫新月派的徐志摩等，不稍多讓，足稱為多才多藝的詩僧，惜被盛名所掩了。

上人的詩深具禪味，雖禪而不故弄玄虛，滿紙煙雲，儘道些空洞語。一般人毫不注意，寫些似通非通，無病呻吟的語句，恐怕人家不明白其意何在？美其名曰禪詩，其實這是極端荒謬的，所謂禪詩，講究的是具正法眼藏，悟第一義諦，如空中之音，水中之月，鏡中之象，相中之色，正所謂水中着鹽，飲水乃知鹽味，假使我們把鹽當作禪，那就大錯特錯了。

大抵而言，上人的詩寫意勝於寫境，寫境勝於寫情，在古風方面較弱，絕句則洋溢充盈，律詩對仗嚴謹，平仄自然吻合，且聲韻鏗鏘，讀來琅琅上口，若流水行雲，若天馬行空，一氣呵成，聲調高雅，可見他是下過一番苦工夫的。茲舉靈泉寒翠居五古云：

「寺是靈泉境，未是靈泉心，欲識靈泉心，更入深山深。內有大水窟，潺潺常龍吟。撥雲窮杳冥，曉露濕衣襟；行盡得禪室，悠然寒翠岑。」

七古次嚴友潮游普陀原韻云：

「倏然解組蓬瀛游，五石詩瓢雲端浮，逍遙物外飛仙舟，振塵落葉輕王侯。清風徐來涼颼颼，忽在短姑斷岸頭。天空海濶開吟眸，無限斜陽翻雪漚，蜃氣幻成金碧樓，佛國彈指呈山陬。渾欲敝屣棄五洲，濯足滄浪萬里流。林中野衲麋鹿儔，深目高準如胡愁，祇言隨分何須求，伸脚能眠便可休。詰朝相見披輕裘，同拂蒼煙問壑邱，白華紫竹靈石留，潮音梵音奇且幽。大雄頂上論真修，究徹人心靡所由，燈窗夜雨思悠悠。」

上舉這首七古，屬柏梁體，每句用韻。始於漢武帝作柏梁之臺，和群臣共賦七句，後人沿襲，乃成一體，柏梁體之難作，在一韻到底，非胸多城府，嫻於音韻者，不能通達。

律詩是大師的拿手，其所遺「潮音草舍詩存」的佳構不勝枚舉，美中不足的是酬和之作偏多，茲擇其獨樹一幟者數首於後：

冬暮舟過九折巖

一舸衝波上，行經九折巖；篙頭三尺濕，峯髻一輪銜。微韻生寒溜，斜風橫片帆；蒹葭盈兩岸，望似白雲鉞。

明月閒叙

瘦月緣山上，寒蛩伏草鳴，暗香窗外滿，虛白室中生；坐久衣微冷，談深語倍清，輕風颯然至，天籟雜吟聲。

武侯祠

清曉驅車特地尋，一林秋柏氣蕭森。草凝龍野玄黃血，蟲咽琴堂靜遠音；要見輔成昭烈業，應知都出澹寧心。英雄到此休垂淚，好向隆中養聖襟！

登月眉山

不二門開道有師，進行無復費思疑。紆青路比長安直，環翠亭留小住宜；隔樹幽溪消世慮，聞鐘梵剎見僧儀。此身又在深山裏，初夜當看月似眉。

我選錄這四首律詩，五七各二，當然佳構尚不止此，欲窺全豹不妨參攷太虛大師全書，我要提出來的，無非說明大師對句的工整，以及他用典的貼切，武侯弼佐蜀漢，如魚得水，評史者都強調三顧茅廬，感恩知己，着眼在「鞠躬盡瘁，死而後已」八個字上，但大師別具隻眼：「應知都出澹寧心」，一語道破，何況諸葛一生謹慎，座右銘亦以「澹泊明志，寧靜致遠」示天下，寥寥七字，信手拈來發前人之所未發，道前人之所未道，毋怪他的詩深受騷人墨客們激節欣賞。

同時詩最難寫的是律，因為既須調平仄，又得拘對偶，首必貫尾，句必櫛字，如同法律條文一樣的縝密森嚴，層次尤其要緊湊，切忌疊床架屋，參差不齊，以格調為主，意興為經，詞句為緯，以渾厚為上，雅淡次之，至於禮貌，便落下乘了，我舉大師的詩，即是從此處着眼的。

談到絕句，似乎作詩的人可能都會嘗試，各家詩集，俯拾即是，但多少年，留下而成為絕唱的屈指可數，蓋它的妙處要語若

天成，如窗中覽景，立處雖窄，眼界自寬，題廣者取遠景，寸山尺水，愈覺其遙；取近景一草一禽，皆生意。五言重在真切，故質多勝文；七言重在華，故文多勝質，五言近於樂府，七言近於歌行，我們用這個標準，來看大師的作品，不難搔到他的癢處。

咏蘭

清芬何處來？一蘭出幽谷，襲體生微涼，悠然生自得。

銅官石嶠之遊（四首錄一）

輿穿竹徑過，忽聞泉聲縱；溪山迴旋間，如迎六如送。

題半殘牡丹圖

富貴浮雲耳，從無不散筵；日來風雨急，憔悴幾人憐！

五言絕詩在大師的詩存中數量，却很精悍，我引了三種不同题目的五絕供大家參攷，可從各種角度去咀嚼一番，玄酒太羹，味之彌甘，也如商彝周鼎，古意撲人。

孤山探梅

白隄行盡綠波微，嫩柳如煙兩岸霏，特地孤山訪梅友，也憐憔悴不勝花。

丁丑秋示渝州縉素

身空莫即方成佛，佛本無成始即身，顯密閒名今謝矣，不從明鏡更添塵！

壬子龍華站口占

桃花如海向人紅，便欲和車住此中，機笛一聲飛似去，最憐回首已朦朧。

從上舉三首，反證大師的詩，深獲個中三昧，且語近情遙，含吐不露，譬諸風之於空，春之於世，頗多言外之意，弦外之音，是經過推敲而成篇的，筆者頻年以還，倡導僧侶文學，並教人作詩，曾於中國內學院講授詩法，希望年青的一代學僧能提起筆來作詩，今天我們研究太虛大師的作品，除了衷心仰佩之外，不免徒增一番感喟，那就是詩道式微，後繼無人了。



智者大師論修禪波羅蜜內方便明止門

智 銘

智者大師論修禪波羅蜜內方便明止門，他認為：一切禪定功德，皆因制心息亂而發。故經云：「制之一處，無事不辦。」修止門就是要令行者深切知道安心之本，由淺入深；由粗入細，終而入定。再者，「止」為通門，能通攝於「別」，所以須先明止門，止後入餘禪，則能收「通」益。若先依餘門修，不免有乖違之失。

修習止門須分四方面說明，一是分制止門同不同。二是立止門大意。三是明修止方法。四是辨證止之相。

一、分別止門同不同

分別止門同不同，可以「約行論止」與「約義論止」兩方面說：

約行論止：分繫緣止、制心止、體真止三者。繫緣止，就是繫心鼻柱臍間等處，不令馳蕩。制心止，即心若覺觀，即制令不起。體真止，就是體諸法空，息諸妄慮。

約義論止：分隨緣止、入定止、真性止。隨緣止，隨心起時，悉有三摩提數。涅槃經云：「十大地中定，名為下定。」此時，心念定止，離掉舉等，心不散亂。入定止，就是證得定之時，定法持心，心息止住。真性止，就是因心性之理，常自不動，真性本止。

要瞭解止門大意，須一、明淺深。二、明對治相破。三、隨樂欲。四、隨機宜。

二、明立止大意

一、明淺深

行者修定之時，必是由粗而入細，故止有淺、深之不同，例如繫緣止與制心止，是屬於「事」，所定較粗淺。而體真止，是屬於「理」，所定較深細。

二、明對治相破

對治相破，分兩點說明，即以深破淺和迴互相破。以深破淺者即破緣外之散亂心，可用繫緣止。要破繫緣止，可用制心止，但心非色法，照理說，不可繫在鼻柱、臍間之間，但若欲心靜，仍當息諸攀緣和執著繫相，是以用制心守一之法而止之。而別心守一，仍有作意之患，所以用體真正來破制心止。蓋心無形相，性不可得，怎能制止？若能了心非心，不起妄念，無止之止，方為真止。有止之止，是由所依妄想，不名真止。故用三止對治相破使返本還原。至於迴互相破，行者在修止之時，若見有生，即互取一止對治破之。由行者當時所發覺觀，取能止之一法相破。

三、隨樂欲

有的人樂安心境界，有的人但樂制心，有的人但樂體真。所

以因行者的所樂，即以該法相教，其必歡喜奉行，若樂體真止之行者，教他樂繫緣止，因違反了他的心願，則其心反而不樂了。

四、隨機宜

行者雖各有所樂，但不一定對機。也不一定隨樂。譬如有行者樂體真止，但却不能入定，其心散亂，所以宜教以暫習繫心止以繫心守境，就能發禪。故對不對機的行者，應便宜授法。

三、明修正方法

修正方法，仍依修繫緣止、制心止、體真止三者分別說明：

一、修繫緣止

修繫緣止有五法，即繫心頂上、繫心髮際、繫心鼻柱、繫心臍間、繫心地輪。金齒三藏說此為五門禪，但修此五門，仍有發本或不發本之別。如繫心頂上，本為安心，得心易沉昏多睡，如在上安心，久之，會令人浮風。又如繫心髮際，本為骨觀，心則易住，但久則過生，能令情慮顛倒，如繫心鼻柱，易悟無常，是扶本安般的好方法，心靜能發禪定。如繫心臍下，能除衆病，或能內見三十六物，發特勝等禪。如繫心地輪，氣隨心下，四大調和，也能扶本修習不淨觀。

二、修制心止

本來心非形色，無有處所，不可以繫之在境，但為克服妄想塵慮，故須制之。如心靜住，就不用制了。所以息諸亂想，即是修制心止。

三、修體真止

修體真止，須以正智慧，體一切陰界入三毒九十八使及十二因緣等三界因果諸法，悉皆空寂。當知，陰入等一切諸法，不從內因有，也不從外緣有，也不是因緣合中計有。但是無明顛倒，妄計為有。若了知顛倒妄計之法，一切悉皆虛空，猶如夢幻，但有名字。而名字法，也不可得。是以，言語道斷，心行處滅，畢竟空寂。

行者能體知一切諸法如虛空，無取無捨，無依無倚，無住無著。若心無取、捨、依、倚、住、著，則一切妄想顛倒，生死業

行，悉皆止息。無為無欲，無念無行，無造無作，無字無說，無諍無競，泯然清淨，如大涅槃，是名真止。此時，止無所止，這無止之止，是名修體真止。

四、辯證止之相

辯證止之相有兩說，有的人主張止無別證，但能為諸禪作前方便，若有所證，即屬餘禪。又有人說，證止不但能通發諸禪，且尚能通發五輪禪，蓋止法但制心一處，故五輪自發。五輪者即地、水、風、金沙、金剛五輪。輪者轉也，能如世輪轉動，由此至彼地，禪輪也是如此，能由下地亂心，漸次向上地轉進，故能得上地禪。

地輪者，有住持不動的意義，並能出生萬物，行者因為止，證得未到地定，此時忽然湛心自覺，身心相空，泯然入定，定法持心不動，故名住持，因其是未到地定，故能出生初禪種種功德，如同世間地，能出生萬物一樣。

冰輪者，有潤漬生長的意義。因其體性柔軟。行者於地輪若能證得水輪三昧，即能發諸禪種種功德，定水潤心，自覺心中善根增長，身心濡軟，折伏高心，心隨善法。

風輪者，有遊空無礙，鼓動萬物及破壞的力量。行者如發風輪三昧，也能如風輪一樣，於禪定中，能發無礙智慧，如風遊空，一切無礙。又能發種種出世善根，功德生長，摧毀一切諸見煩惱。

金沙輪者「金」喻於「真」，「沙」喻於「無著」，行者若發見思真慧，無染無著，從三道果，菩薩並能入三賢十地位中，能破一切塵沙煩惱。

金剛輪者，金剛性堅用利，能摧毀一切諸物。金剛三昧也是如此。不為妄惑所侵，能斷一切結使。而金剛般若，更能破無明細惑，證一切種智。菩薩能於這清淨禪中得大菩提果。

五輪禪中，雖能各有諸妙功德，但若不以「體真」為導引，而行無著熏修，則仍地地中有障礙，若能體真無著，則行者能由初禪轉至極果。故智者將「止門」列為行者修禪的重要法門，若心不止，則雖苦修，也是妄費功夫。

永懺樓隨筆之六十四

菩薩托生？

馮場

近來頗有一些人士，大事到處宣揚；甚至來到美加傳教。

「我們教主是觀世音菩薩託生的，神通廣大，佛法無邊，他的四大弟子，一位是文殊菩薩託生，一位是普賢菩薩託生，一位是大勢至菩薩託生，一位是月光菩薩託生……其他的重要弟子也是降龍伏虎等羅漢託生……現在全世界各地各國建立了五百多座道場，拯救世人！全世界的人都爭着佈施給我們道場宏揚佛法，誰家夫人捐了六十萬元，誰家太太又捐了三十萬元……但是我們也留些功德給窮人做做，你們沒有什麼錢的，捐三幾百元也是功德，有錢多捐多做大功德，無錢捐少也有小功德……。」

我可能並非唯一碰到這些自稱是什麼「法王」教派的人，讀者之中必然也有人遇上了，也必然有人做了「大功德」「小功德」。

這些事，我們不妨畧予分析研究，我無意壞人衣食，妨人蓋廟，但是，讓我們看看。

首先，我們研究一下，所謂「菩薩託生」的真偽。

達賴喇嘛世世代代自稱是觀世音菩薩託生，班禪喇嘛亦然，錫金的所謂「法王」們，個個也都自稱是觀世音菩薩下凡，前藏後藏，有數不清的自封的「法王」們，無不自稱是觀音菩薩託生來救世。

這些自封的法王們，不少是食肉、飲酒，甚至於不戒淫的，不持五戒的，更別說八戒。

楞嚴經所講各種陰魔色魔想魔，自稱為佛陀再臨，自稱為觀音菩薩降世的，正是這等這些情形的寫照。

我對於顯密兩教同樣尊敬，也同樣尋求兩教的真理，故此我殊無在此貶密之意！而且，就算我妄言貶密或貶顯，也是如蜻蜓撼柱，何能傷損密顯一分？

以我並尊並習顯密的立場，來說上面的話，自然就不是針貶密宗，更無意批評藏密。上面提出的各處「法王」自稱是觀音菩薩，乃是事實，可是，這些並非密教的本意，與密教的深奧教旨完全無關，這跟日本天皇先世的自稱是天照大神降世，大概是同樣地有歷史與地域的因素的。

西藏，尼泊爾，錫金，這些地區，教育落後，民智未開，於今猶然，往昔更甚。佛教初傳入該區高山落後地帶，難以採用高深佛理宏教，故此不得不結合土著的原有迷信思想，而託言爲佛陀或觀世音菩薩降世託生人身以方便宏揚佛教，究其始，達賴班禪等等，當初神化自身之意，其爲宏法之便宜化法，實無可厚非！年代久遠，日久而流弊叢生，此非獨宗教組織而然！

到了今天，人人自稱爲「法王」「活佛」，個個自稱爲佛陀或觀世音，是否仍有必要？是否合乎佛教？

「法王」之稱，有何根據？是誰封的？

釋迦牟尼佛陀，亦未嘗自稱爲什麼「法王」「法帝」，佛陀十大弟子，但稱戒名而已！

佛教戒殺生，戒食肉、戒飲酒，你能想像觀世音菩薩居然會降世來吃「巴BQ」烤肉，大飲其茅台酒嗎？住紐約華爾道夫大飯店喝香檳？

果真是觀世音菩薩託生，會這樣吃肉飲酒嗎？

那麼多人都自稱是觀世音菩薩再世，那麼觀世音菩薩也挺忙不過來了，是不是？祂老人家又得趕忙着託生在一處某某「法王」家中，又得同時分身降生在其他數十個「法王」府上！

難怪我們拜觀世音菩薩都拜不到，原來菩薩都分身降世到幾十家去分別做「法王」了！

忙着分身同時降生爲人身，各別經歷人生生長，觀世音菩薩哪有空來救助世人呢？

可不是？菩薩做了凡人，又得做嬰兒做起，吃奶、學步，慢慢生長，至少得二十多年長大，才可以用「法王」身份來「濟度」世人！這幾十年裏，我們白白唸求菩薩啦！非得等到歸依了這批降世的菩薩化身才得救哪！我們好可憐哪！

觀世音菩薩的佛法無邊，尋聲救苦，化身億億萬萬，祂是

宇宙中的一種無所不在的，無形無相無色的偉大能力，我們只須誠心守戒，虔誠禱念，自可獲得祂的拯救出苦脫厄。菩薩祇有不可思議的大神力，旋扭宇宙一切造化，來拯救世人出於苦厄，何須降生爲人身肉體而來呢？菩薩化身無窮，隨時可託化衆生任何形相，方便善巧接引衆生，又何須浪費數十年人間歲月去託生肉身？那麼費事！那麼麻煩來給肉身妨礙了祂普度億兆衆生！

您想一想，就知道這些自稱爲觀世音菩薩託生的所謂「法王」是真是假了！

菩薩若果託生，又會飲酒食烤肉，以致終於患了腸胃癌症不治而死嗎？祂爲什麼不多活些年來多救救衆生呢？

有一點點頭腦的人，也不難想出來這是什麼真相罷！

除了佛陀曾經爲說佛法而降生人身之外，此後從無佛菩薩降生人身！我跟你說實話罷。

往昔，西藏被視爲世界上最神秘的地方，因爲交通不便，喜馬拉雅山脈與高原很少有人能進入一觀究竟。西藏的土著原始宗教與迷信、巫術等等，頗爲引起世人的好奇。加上許多人渲染誇張，把西藏錫金尼泊爾形容得神秘至極，把那一帶的原始宗教迷信巫術形容得神奇無比，將佛教的本旨反而淹沒了，也不察辨兩者的區別，對於兩者混和而成的今日的教派的神秘，有過高的敬畏和太超凡的評價，一般人一提起藏錫尼地區，都不免神馳，凡是來自該區的僧俗，無論是眞僧是假僧，是眞佛子假佛子，世人都不暇審察，一律予以極大的尊崇，好像凡是從那邊來的就個個都是「活佛」了！都是神通廣大的了。

這就等於時人的崇洋狂——凡是美國來的洋人必定都是大富翁，都是「高人一等」！洋人一到，就有不少人忙不迭去迎奉討好！那種諂佞而自卑的樣子，套句「官場現形記」的名句：「真是畫亦畫勿出哉！」

殊不知美國人也有窮人，紐約布魯克林區的貧民區的貧民

窮到什麼樣子？只怕連往昔調景嶺木屋區難民也未及其窮苦哩！美國人就個個都是有大學問的麼？美國洋人顧問一句話，使好些人如奉聖旨，「這是美國人的新技術呀！新學問呀！」可知道美國人也有許多文盲麼？也有好多狗屁不通的言論麼？

美國人都是個個像電影上所見的那麼英雄正義麼？個個都是那麼明星般的英俊麼？都是像在香港所見到那些美國人那麼整潔麼？

請到紐約三藩市來參觀一下罷！

在台灣，多少女孩子崇拜洋人，希望嫁給洋人又英俊又高大又風流，可知洋人雜交淫亂風氣？可知幾乎一半美國人都有同性戀傾向？可知他們很多患有性病，C型肝炎及AIDS？

有些洋人跑到台灣去行騙，把明明是台灣出產的高級毛布料，拿去向台灣小城市的商人兜售，說是美國出品，居然也就有人上當高價收購。

許多人夢想着美國洋人住的豪華，吃的豪華，可知其實洋人的一般生活，其實還不及港台現在的中產階級？可知溫哥華與紐約街頭多少洋人衣衫襤褸在向行人求乞？

「先生，請給我一塊錢好麼？你們香港來的中國人都是富有而慷慨的！」

你聽聽！他們以為凡是香港來的中國人個個都是富翁！

這山看那山高。遠來的和尚才會唸經！本地薑不辣，這是人們的心理弱點。

凡是從西藏尼泊爾錫金來的每一個人就是「活佛」麼？都是「法王」麼？就都必是菩薩託生的麼？

怎麼那麼巧？天上的佛菩薩全都相約投生到某某「法王」一家去了？文殊菩薩託生變成了觀音菩薩的徒弟？有冇攪錯呀？

數年前，某某法王到了美國，堅持身份是佛教的「教皇」，到了紐約機場，非要人家紅氈鋪地一直鋪到貴賓室，而且不准海關檢查。這種事叫人覺得真作嘔！一個人身份尊崇，並非自定，乃是由他人尊敬而形成。連這種世俗的虛榮也放下了，這算什麼佛法王？佛教出家人哪有這樣的貪慕虛榮的？

結果呢，紐約機場當局既不肯鋪紅氈，也不肯開貴賓室，叫他碰了一鼻子灰。

每一位真正有修行的高僧，都是不拿架子的，一樣與普通旅客一同守法接受海關檢查及移民官查驗身份文件，從沒有像那位「法王」那樣的。越是有地位的人，越謙虛，越是有修行的大德高僧，越是和藹可親平易近人。

可是那些自稱「法王」之徒，到了美國萬佛城訪問，堅持其「佛教教皇」身份，不肯下車步行，一定要由四個徒弟抬着轎輦，並且堅持一定要鋪有長長的紅氈才肯走路！

佛陀當年在世，環遊印度各國宏法，都是赤足步行，未嘗自稱為什麼皇什麼帝，佛陀多麼慈悲謙虛，哪有這樣子的；哪有這樣子盛氣凌人的？

對於這種自封為「法王」之徒及其徒眾，我是向來不屑一顧的，連談起他來都覺得自貶了！

密教有許多偉大的高僧與居士，密教有許多高深奧妙的佛學學問，也有許多不可思議的密咒大神通，這些乃是事實，不能因為該等莫明其妙的「法王」而抹殺密教的偉大，我們必須認清真的珍珠與魚目之分！別誤以為凡是沾上西藏一點邊的就個個都是密教大師！

這區分並不難！

真正的密教大師從不自封，也從不招搖，密行唯恐人知，神通不露，更不牽涉名利，更不會自稱是佛菩薩託生，更不會歛財！更不會今天跑莫斯科，明天跑北京，後天上紐約，欲借政治外力助其恢復西藏的政教合一統治！

以往有人爲西藏人辨解，說西藏地處高山寒冷，不能種植農作物，所以藏僧不得不吃牛羊肉維生，不得不飲酒，西藏人口稀少，故此藏僧不須守淫戒，可親女色！……言之似有道理焉！

佛教首重戒殺生：在家人都應守五戒，不殺生、不飲酒、不邪淫、不妄語、不偷盜，這是佛陀教訓的基本戒條，並無顯密之分。並沒有說顯教才守五戒，西藏不必守五戒！藏僧之中，固然也有嚴守五戒或八戒的！但是，託詞環境不同而不守戒的更多。

今日的西藏，已毫無神秘，從廣州乘飛機可直達拉薩，普陀洛伽宮也不過就是一座雄偉的古老城堡而已，人人可以參觀。喜馬拉雅山脈的冰雪，又何異於美國與加拿大的洛磯山脈的冰雪？今日的西藏，證實了並不如傳說那麼寒冷不能種植。現在藏人已經逐漸轉變其游牧生活爲種植的農業社會，西藏一樣出產蔬菜水果，無殊於任何地區，豐收的農作物，說明了藏人原本就可以耕種爲生，並不是非殺生食肉不可！以往的殺生食肉，只是藏人懶惰成性，民智未開，不願耕種，凡此都是落後社會的通病，不足爲法！

而某些藏僧，自己已不守戒，反而以種種不良藉口來鼓吹佛教並他人也去破戒！世俗大眾有些人不察而盲從，多所爲口腹而殺生，託曠達而縱酒邪淫！假功德之名而斂財！真是自種了無窮惡因尚不自知！

達摩往見梁武帝，後者說：「朕建寺度僧功德如何？」

達摩答：「無功德。」

這段有名的軼事，被胡適考據否定。胡適之說此段是後人偽造，但是胡適不知他這段否定，等於否定了佛教的「心存功德，即無功德」的真理。胡適之盲導衆生此又一例！

那一段軼話，縱是偽託，實在一言指出時病，世人爲求建立自己的功德積福而去施「功德」，功利之心，非佛教也！

什麼叫真？什麼叫假？

縱然軼話未必是眞事，其所含眞理也就是眞！

若有眞事，所言涉邪，也就是假！

今人每有盲從者，拼命以數十萬元數百萬元去供養什麼「法王」「法帝」「活佛」，付出鉅款包了專機運送「法王」屍體之類，大力猛建豪華廟宇供養什麼活佛，自以爲積下無限「功德」！

而這些所謂「活佛」「法王」們，每每叫人「多多益善，少少無拘」捐錢建廟來積大小功德！

佛教最重佈施——法施與財施，都不問「功德」，只問發心佈施利衆，佈施的目的在於利衆及助衆生脫苦出厄脫出苦惱。什麼活佛法王之流，只顧斂財，不佈施眞正的佛法，不佈施財寶用於社會慈善救苦救難，那豈是佛教本意？只顧蓋廟買豪華別墅，物質享受，這是什麼大功德？算了罷！別逗人了！

寺廟用以作爲道場，宏揚教佛，發揮佛法的佈施濟度，不是作爲私人及少數人享受的！

藏密的佛典秘藏，若肯從普陀洛伽宮藏經樓搬出來公開傳法於世，大幅度教化世人修行爲善，大辦慈善醫院學校施濟貧病，這才是功德無量呢！

說什麼神秘，什麼密咒神通，若不濟度衆生，那神通亦等於魔術之虛有其名而已！

菩薩降世託生，並無必要，其理已甚明，若仍有人迷信某法王是觀音菩薩降生，某活佛也是觀音菩薩降生，因而大把銀紙送上，數以百萬計，以爲可以有功德，那是他自己的愚昧！反正，許多人對於柬埔寨和非洲饑民，甚至於本港的貧民，都不肯付出一毛錢去救濟，眼巴巴看着那些人餓死病死，這種人的錢，也該有些高級騙子來騙去的，活該！反正他們也帶不了一個子兒去！

我若有錢，我是斷不供養什麼「活佛」，什麼「法王」「法皇」的。我寧願捐出去給慈善事業救濟那些貧病交迫，餓得皮包骨將成餓殍的人，我不會問他是什麼種族，是什麼宗教，我想，世人與我同心者，大有其人。

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

「衆僧聽德清細述，無不駭然，個個合掌唸佛不止，都說：「此事甚奇！普陀確無此人！莫非是禪師誠心求法，得蒙觀音菩薩化身指點？」

老法師亦疑駭不已，說道：「本寺觀音堂時有靈異，天燈台上，亦時常有人見到佛菩薩相的，莫非真是菩薩化身來教禪師？」

德清道：「學人前已在梵音洞瞻仰過菩薩顯聖，菩薩霞光萬道，寶相莊嚴，但所遇普度老和尚却無佛光，或爲山中隱者亦未可知。」

「實未聞有此老和尚，」德化說：「總之此事是一懸案！」德清心想，是不是菩薩顯應，又有什麼關係？何必再多追尋？或是隱者亦屬可能。

遍拜了寺中各佛，又特別頂禮觀音菩薩金身之後，德清亦不多留，辭別德化，逕自下山上船。

他在船上回望普陀石巖佛頂峰遠去，雲氣飄渺，正似白香山詩句「忽聞海外有仙山，山在虛無飄渺間」，憶及佛頂山上奇遇，他感覺到無比興奮，鬥志更堅！他望着佛頂峰遙遙膜拜說：

「弟子德清，必定畢生全力以赴，宏揚佛教！異日當再來登山參拜菩薩！」

在他的眷念不捨之中，普陀漸漸隱入浩瀚煙波後面去了。德清和尚從普陀來到寧波，掛單於阿育王寺。

那阿育王寺，位於鄞縣南鄉四十里鄞山，今名廣利寺，舊名阿育王寺，是寧波第一名刹，古色古香，莊嚴宏偉，寺內有一座阿育王古塔，塔內供有舍利子。阿育王古塔，在中土一共有十九座之多。相傳是天竺阿育王勅建八萬四千座浮屠，各藏有佛舍利，分置各地。中土亦有十九座次第出現。

晉武帝太康三年，僧人慧遠於此山禮拜請求，石塔從地底湧出，遂建寺藏塔。

天竺阿育王，姓孔雀，傳說佛陀世尊與阿難同行，道旁有童子，戲以泥土奉獻世尊，世尊說：「此兒我入涅槃後百年出世，當姓孔雀，名阿育，當爲轉輪聖王，信奉正法，起八萬四千塔供養舍利。」

後來阿育王出世，成爲印度孔雀王朝旃陀掘多大王之孫，於西曆紀元前二百七十年統一全印度。

阿育王幼時甚狂暴，父王以其兄修私摩爲嗣，值國有內亂，父王令阿育征討，唯與四兵，不與刀杖，期其沒於敵陣。

阿育勇邁善戰，平定叛亂，掌握兵權，於父王駕崩後，襲殺兄長修私摩而自立爲王。又殺異母兄弟九十九人，殺大臣戮婦女無數，又造地獄，戮殺人民無算。

阿育王之疆土，北及雪山（喜馬拉雅），南至摩那素，東至孟加拉灣，西抵阿拉伯，成爲印度歷史上最強大帝國。阿育王征服伽陵伽（今錫蘭島）時，俘虜十五萬人，殺戮十萬人，殘酷無比。

阿育征服錫蘭島之時，有佛教比丘尼瞿陀（Nigadodha）往見阿育王，演說佛法，促起阿育王感悟，幡然悔悟，歸依佛教，立心行善護法，誥文宣佈佛法爲國教，在各地建立佛寺四萬八千所，寶塔四萬八千座，供養佛法，禮聘目犍連爲上座講說佛法，派出數千長老赴各國弘揚佛法。

阿育王故事，見於「阿育王經」、「阿育王傳」，德清和尚讀過此等經文，甚爲熟悉。記得經中說王建八萬四千佛塔，得佛力役使鬼神一夜建成，分置各國各地，傳說其中十九座從地底湧出於中國五台山，寧波等地，德清聞此傳說已久，今始得一見阿育王塔之一。

不過，寧波之阿育王塔，有一說謂是吳越王錢俶慕阿育王造塔事而做造。未知孰說可靠？

傳說真假，都無關宏旨，要緊的是以阿育王如此暴君，幡然悔悟，歸依佛法，變成大力支持佛教之賢王，真是放下屠刀，立地成佛！令人景仰！

德清懷着景仰心情，來到石塔前參拜，只見古塔乃是天竺

古式，古色古香，不同於中國飛簷寶塔之式樣，石塔經常深鎖大門，參拜者須先請求住持准許。方可開門。

這阿育王寺，是南宗臨濟道場，主持法號本來。德清求見，本來和尚問：「禪師從何處來？」

德清恭答：「弟子方從普陀朝聖歸來！」

本來問：「禪師是衡山比丘嗎？」

「弟子是湖南人氏，但不是在衡山出家，却是在福建鼓山受圓具戒的。此次出來遊方參學。」

「怎麼跑到福建去了吧？」老和尚問：「去了什麼地方參學？」

德清一一恭答，把經歷大概稟明。

本來和尚微微哂道：「其實你當初在鼓山深山裏修苦行頭陀，也沒有做錯！達摩祖師當初就是修的頭陀，楞伽一宗，至今稱禪宗，亦不廢苦行，你去參學了許多宗派，學了不少學問坐禪修行，亦當留意本門心法否？」

德清道：「鼓山不甚講授心法，象比丘只是唱唸供役勞苦操作！」

本來和尚說：「我禪宗原不重文字語言！本寺是臨濟道場，與潯仰、曹洞、雲門、法眼五派同源，同宗六祖。壇經言簡義豐，理明事備，具足諸佛無量法門，鼓山湧泉寺是曹洞道場，你既是南宗弟子，更應通曉禪經，亦須知：自達摩祖師傳至六祖慧能以後，南宗興起，神會和尚七祖大佈南宗於天下，其後有一花五葉，臨濟開玄要之宗，曹洞立君臣之義，潯仰發體用之論，雲門示三關之捷，法眼呈六相之分，使世尊之教，拈花妙義，大布中土，惜乎近世已趨衰微，口頭禪人人會談，真知南宗禪法心要者，百無一人，禪門許多流弊，末學人標奇立異，呵佛罵祖，亦皆託言爲禪，其實殊非六祖之遺教也！此等弊病，徒然驅導禪宗於魔道絕路，必須痛下決心矯正，亦可起於沉痾！」

德清道：「長老開示，一針見血！」

本來和尚說：「壇經宗旨，在於示明一切萬法，皆從自

性生，自性即是自心，自心就是真佛。下手方法，仍是在於自修實踐。除去十惡——殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、癡愚。除去八邪：邪見、邪思、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。又須除去自性中之不善心，嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、貢高心，及一切不善之行，常見已過，不見他人非。是之謂歸依自性天真佛。

「六祖云：慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨即是釋迦，平直即是彌陀。」

「若不能依法實踐，口善而心不善，雖誦經念佛又有何益？」

「南禪並非叫人棄經毀佛者也，末學人不悟六祖真義，擅予曲解，以為六祖教人阿佛毀經！真乃荒謬絕倫！」

「六祖亦未教人廢去文字，只是教人勿着文字障，勿執着於文字為文字所縛而已。六祖所講禪語，亦均來自佛語，並非推翻佛語也。」

「六祖說眾生是佛，即是龍樹所講一闡提人皆可成佛之意。」

「六祖壇經般若品第二云：『當用大智慧打破五蘊煩惱塵勞——（五蘊者，色、受、想、行、識之五蘊積聚也），變三毒為戒定慧……從一般若生八萬四千智慧……智慧常現，不離自性，悟此法者，即是無念，無憶無著，不起誑妄，用自真如性，以智慧觀照，於一切法，不取不捨，即是見性成佛道，善知識，若欲入甚深法界及般若三昧，須修般若行，持誦金剛般若經……此法門是最上乘。』」

「六祖教人念持金剛經，上面所講不取不捨，亦來自楞伽經。」

「六祖壇經又云：最上乘人，聞說金剛經，心開悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧，常觀照故，不假文字。」

「楞伽經說：如來不說墮文字法，法離文字，其意就是教人勿着文字相被文字障，並非絕對廢棄文字也，末學之徒，竟

誤解一切文字均可廢！豈非亦是執着極端？

「金剛經云：如來所說身相，即非身相，又曰：所謂佛法者，即非佛法，莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。又曰：佛說般若波羅密即非般若波羅密。又曰：一切諸相即是非相，一切法者，即非一切法，是故名一切法，諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

「此皆隨說隨攝，以破執着！並非否定一切經教也，鈍根之人不解其深意，自執着於文字相，却說不要佛，不看經，不要念經修行，儼然以上根自悟自許，其實自陷於空魔之中而不知矣！」

「六祖壇經定慧品云：我此法門，以定慧為本……定慧一體，不是二，定是慧體，慧是定用，即慧之時在慧，即定之時在定。……」

「此即六波羅密多經言：佛果大菩薩定慧為根本之意。」

「六祖又云：淨名經云：『直心是道場，直心是淨土。』又說：心不住法，道即流通，心若住法，名為自縛。」

「七祖神會和尚云：若有出定入定及一切境界，禍福善惡，皆是不離安心，眾生若有修，即是安心，不可得解脫。」

「此皆教人勿執意以求，則自然可得，若執着以求，則為妄心，並非教人不修行也。鈍根之人，自作聰明，誤解為『不修行』即可成佛，豈不大謬？」

「七祖神會又云：不作意即是無念，作意住心，取空取淨，乃至起心求證，菩提涅槃，並屬虛妄，但莫作意心自無物。」

「此即六祖『本來無一物』一偈之意。」

「壇經定慧品又云：我此法門，先立無念為宗，無相為體，無住為本……於諸法上，念念不住。」

「六祖凡此言論，皆來自維摩經，楞伽經。」

「壇經坐禪品云：此門坐禪，不看心亦不看淨，亦不是不動。若言看心，心原是妄，若言看淨，但無妄想性自清潔……起心看淨，却生淨妄……作此見者，障自本性，却被淨縛……看心看淨即障道也。又曰：心念不起名為坐，內見自性不動名

爲禪……菩薩戒經云：我本性原自清淨！

「六祖又云：本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍，迷人修漸，悟人頓契。」

「又云：自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名。」

「六祖七祖，均未離佛經佛語，要旨在於悟修並重，不可執着迷住。不幸乃有德山法師與靈濟和尚之徒，妄自曲解歪曲，亂寫語錄，呵佛罵祖，破戒棄經！後繼者每況愈下，等而下之，導人入於空魔，善惡不分，不守戒行，酒色肉食，亦妄稱爲禪，打罵放縱，妄附爲禪機！未悟稱悟，不善謂禪，不修謂不住，起妄念謂自性自然……凡此均已遠離佛意，不復知直指人心見性成佛之意矣！」

「我南宗今後務須正本清源，解去衆迷，重振禪門佛法真義，勿使魚目混珠，方可重光佛法於天下，否則，將來必有魔隨妄禪而生，以作惡作孽爲禪，假禪名行諸惡，妖魔橫行，大亂世界矣！」

本來老和尚又說：「德清禪師，你本是南宗曹洞門下，與我臨濟是一家，你何不在此修行，研習壇經，他日光大南宗，多有倚賴你薪火相傳呢？」

德清拜曰：「正應皈依長老！尚乞收錄。」

本來老和尚道：「我也不重這些形式，不過你既有誠心，我又爲你將來弘法光大禪門之故，明日就如儀使你歸依罷！」德清大喜，頂禮再三，又稟道：「弟子又乞請准拜舍利二藏，以報父母生養劬勞之恩。」

長老說：「這是應該的！佛家百善首重孝道，觀無量壽佛經云：欲生彼國者，當修三福，首者孝養父母。六祖教人修無爲法，不住不迷，要破一切執空，但六祖亦教人孝養父母的。」德清泣稟：「弟子生而喪母，棄親出家，老父鬱鬱以終，繼母遁入空門，弟子學法二十餘年，未有所得，心中亦難忘父母劬勞大恩，無以孝養，唯有拜舍利二藏，爲父母求佛超度而已。」

長老說：「明日你行禮歸依我之後，我便叫塔主開塔門，令你拜舍利。」

次日，寺中鐘鼓齊鳴，數百僧人唱經如儀，本來老和尚領衆拜了佛，德清依禮儀頂禮歸依。

德清行禮之後，長老叫「塔主」開了石塔重鎖。此時大殿階下，依級跪滿了僧俗。

長老請出石塔，那塔高僅一尺四寸，周圍亦只尺餘，塔之中級內空，中懸一鐘，盛着舍利子。

長老命衆人依次魚貫上前虔誠頂禮；然後瞻仰舍利。各人所見均不相同，有人見到有一粒，有人見到數粒，亦有人見到是數十粒，非但粒數不同，顏色亦各異，有人見是青色，有人見是黃色，紅色，黑色，白色，珠色……端視各人夙慧與佛緣而別。佛緣深者，悟性高者，見到是白色晶瑩，或見到皎潔如珠，相反地，孽重或漏多者，見到的則是黑色，長老說道：

「金光明經捨身品曰：『是舍利者，即是無量六波羅密功德所重』，『舍利是戒定慧所薰修』，這舍利子乃是世尊八斛四斗舍利之一，世尊入滅後，金棺從座而舉，高七多羅樹，往反空中，從火光三昧，須臾灰生，得舍利八斛四斗，即是八萬四千粒舍利子，後來阿育王歸佛，發心建了八萬四千座寶塔，供奉世尊八萬四千粒舍利子，此塔就是阿育王浮屠之一座，晉武帝太康三年，慧遠和尚禮拜請求三天三夜，寶塔從地湧出的，這是世尊大慈大悲留此法身真體舍利，使後世衆生得見而生正信的，你們務須虔敬，不可心生侮慢！」

衆人得見世尊舍利，無不心生法喜，人人恭敬頂禮，信心大增，個個念佛不停，都說這可真是曠世難逢的奇緣福祉。

德清頂禮拜罷，瞻仰舍利，他一心只盼想着佛祐父母超生佛土，此外更無所求。他念及父母劬勞之恩未能報答，唯有希望將來竭力大弘佛法廣濟衆生，以報佛心及父母恩德罷。惟至今仍自感未得佛法真髓，却如何去施濟？正是自度仍未成，何能度人？他思想至此，不覺悲從中來，淚盈於睫！

他淚眼看那舍利子，起先只見潔白晶瑩數粒，漸而化作數

十粒，漸而數百，無不晶瑩玲瓏，初時大小如米粒，漸漸大如珍珠，光華閃閃熠熠，照澈全殿。

德清觀此，心生安寧平靜，他獲得無限安慰，這必定是佛陀對他的至誠的感應！

德清無限感動，淚水汨汨流下，在此一刻之中，他接觸到佛陀了，他得到佛陀的祝福了，他的淚水不再是悲傷的，而是欣喜的，感動的，崇敬的，誠摯的，不可言傳的。

40

德清和尚拜罷舍利二藏之後，本來長老對他說：「德清，這寧波府城東六十里地，有座天童山弘法寺，俗稱天童寺，是一座名山道場，住持法湛和尚是我昔日同參，他現時開講楞嚴宗通，你何不往聽講？那楞嚴經又名大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經，一共有十卷，闡明心性本體，文義深奧，屬於大乘秘密教，無法不備，無機不攝，楞嚴經內之神咒，即是楞嚴咒，四百二十七句，乃是咒中之王！誦之可請諸佛諸菩薩降臨，驅役鬼神，去離惡病災禍。法湛和尚精修密宗，你若得他傳授此經此咒，勝於跟我多矣！我今修書一封，你可持往求見！諒無不允的。」

德清大喜，慌忙叩謝。持了長老書信，逕往天童山。

原來那天童山，本名太白山，傳說太白金星化作天童降臨，故又名天童山。護法諸天現童子之形而給侍於修道者，謂之天童，法華經安樂行品有句云：「天諸童子，以為給使。」晉朝永康年間，義興和尚興建草廬於此山上，有童子來服役給薪，自稱是太白星，受上帝之命來侍左右，言訖不見，此山因此得名。後來晉室勅建弘法寺，成為密宗道場，代出高僧異人。

天童山不甚廣大，山峯高峻秀奇，巖石險陡形似刀劍，有座龍隱潭，飛瀑一落百丈，潭水碧泓，深不可測，相傳有神龍隱於潭底。那天童寺就在潭邊不遠之處。

德清一路行來，看不盡天然奇巖蒼松美景，那天童寺地處偏僻，極其幽靜，遊人少至，石階生苔。德清三步一拜，恭恭

敬敬，不敢怠忽。

到了山門，已有小沙彌在等候，說道：「德清師，老師父已等候多時了，怎麼才到？」

德清驚道：「長老怎麼知道我來？」

小沙彌說：「有人來，老和尚沒有不預知的。我們背後唧唧他幾句或是埋怨這不好那不好，他老人家也都聽到的，再也瞞不了他。」

「長老想是已修得神通了？」

「人人都說老和尚有神通的。」小沙彌道：「有沒有，我可不知道。」

德清隨小沙彌進入寺門，只見一位慈祥老和尚已在殿上佇候了，德清慌忙頂禮，口稱：「弟子德清，叩見長老。」

長老擺手，笑道：「一拜就好，無須多禮，你先去拜佛，等下我們說話！」

德清遵命，上殿拜了象佛，再來叙禮，老和尚又謙辭，德清呈上本來和尚書信。長老接過，也不拆閱，就笑道：

「令師也太過謙了，其實他也修習過楞嚴，他自己偷懶，却推來給我代他講經！」

「長老真乃神通！」德清心中想着。「怎麼他連信也不看就知來意？難道真的有心通？」

德清却不曾講出來，正在躊躇，不知如何回答長老的話，那位長老就已笑道：「我那裏有什麼神通？我不過是個唱唱唸唸的和尚罷了。你休聽小沙彌滿嘴胡說，他們小孩子淘氣，不肯用功又不聽話，我有時唬一唬他們，他們就當我真有他心通了！其實我不過是觀人於微，審情析理而已。你來此的事，令師早時有信來談過，你休得當作我有神通預知！」

德清大驚，心裏想的事，長老都知，却還謙辭呢！

長老却又笑道：「你心說我謙辭，我跟你客氣什麼來？令師與我昔年是同參，我也就託大一點了，既然你一番誠心，我豈可不教你修習楞嚴，你就住下好了！」

（未完）



永惺法師赴美 考察大學教育

香港佛教華夏書院董事長永惺法師，本年六月應美國德州 Houston 大學之邀請，前赴該校訪問，偕行者有華夏書院院長伍福焜博士。據法師稱：該大學有學生近二萬名，校舍佔地廣闊，設備先進，使人讚歎。法師考察完畢，乘便往候斯頓德州佛教會，及達拉斯市佛學會弘法，伍博士代表法師訪問加州大學。側聞華夏書院，經與美國多所著名大學，訂有交換學生協議云。

佛教華夏中醫學院

接受新生入學申請

佛教大德永惺法師創辦之佛教華夏中醫學院，其畢業學生將享有與國內大學同等資格，將於本年十月開課，現已開始接受新生入學申請。該院本佛化教育精神，培養中醫、中藥人才，訓以「明智顯悲」之旨，以期畢業生能服務社會造福人羣。課程四年制，包括理論及實習兩大部份，凡國內、外高中畢業，本港中、英文中學中五或以上程度，國內、外大專聯合招生考試及格，或同等學歷均可報名。該院校外課程部附設針灸班、醫療班，同時招生，僧眾半費。

校址北角電器道二五四號 電話：五一六六四七八七，歡迎查詢云。

佛教青年協會舉辦

講經法會及皈依三寶儀式

佛教青年協會謹訂於公曆十月十四日即農曆八月廿八日（星期二）開始恭請上泉下慧法師宣講華嚴經普賢行願品全部，逢星期二晚上七時半至九時宣講，地點九龍界限街一四四號三樓中華佛教圖書館，歡迎各界人士蒞臨參聽，共沾法益。

該會又訂於公曆十月廿三日即農曆九月十八日上午九時半，假中華佛教圖書館拜大悲寶懺一堂，預祝觀世音菩薩出家紀念日，並於下午一時半舉行第十九屆皈依三寶及傳授五戒儀式，恭請上暢下懷法師為接引本師，如發心皈依或受戒者，請先電三一三六〇四三七曹居士報名，屆時歡迎各界人士蒞臨觀禮。

為使皈依者明白皈依之程序及簡義，定於公曆十月十七日（星期一）晚上七時半至九時，假中華佛教圖書館專題講解：「皈依三寶與受持五戒的意義及程序簡介」，歡迎各界人士參聽。

佛學班同學會十周年會慶

演粵劇：「地藏王」助興

法相、三輪、世佛、佛學班同學會，將於十月九日「星期日」，假座尖沙嘴東部新世界酒店二樓四季廳全廳，舉行慶祝成立十周年暨空中結緣播放二周年紀念遊藝晚會。屆時有粵劇地藏王、舞蹈、中樂演奏等節目助興，並有幸運抽獎每人乙份。又「地藏王」一劇，取材於地藏菩薩本願經及民間故事改編。由李芬芳、勞韻妍、莫家駒、吳非傑、謝蘊儀、林友榮等担綱演出。

遊藝晚會席券即日開始在該會發售。該會每日辦公時間下午一時至晚上九時止。

地址：九龍太子道一四一號長榮大廈十樓C座電話三一八〇六四〇〇

華嚴學院暨佛研所

聯合舉行開學典禮

（本刊訊）財團法人台北市華嚴蓮社所創辦的華嚴專宗學院第三屆及佛學研究所第一屆聯合開學典禮，已於九月十日上午十時假該蓮社萬佛樓隆重舉行，典禮由成一大和尚親自主持，應邀參加的院所新舊任老師有聖嚴、廣元兩大法師，張廷榮、李志夫、藍吉富、楊白衣、孔維勤、楊巾英、張起鈞、李月池、黃斐章、祁漢森、吳居微等教授。行禮如儀，成師首先報告學院及佛研所招生情形，並說明了增辦佛學研究所，旨在讓華院或其他學院畢業同學有處深造，以提升佛教僧教育之水準，培植高級佛學人材，因此華院及佛研所所排課程固極精確，而所請老師均屬一流，切望同學把握良機，認真讀書，為佛教復興開創新機運，為世界人類燃亮智慧明燈。接着聖嚴法師等老師都致詞訓勉，最後成師領導大眾發普賢願，圓滿結束。

第三屆國際佛教教育研討會揭幕

（本刊訊）台灣華梵佛學研究所主辦第三屆國際佛教教育研討會，於九月十一日上午九時起，假華岡中國文化大學大忠館七樓正中堂舉行開幕典禮。由該所所長曉雲法師主持。與會人士六十多位，分別來自中、美、比、日、韓、菲等國家。教育部李亞白督學，高等教育司季西園委員、文化大學潘維和副董事長（代表張其昀創辦入），文化大學鄭嘉武校長，佛教會理事晤明法師、成一法師、聖印法師、唯慈法師（菲）、比利時根特大學魏查理教授（Dr. Charles Willemen），美國威斯康辛大學王正義教授，日本早稻田大學研究員陳世海及文化大學高梓教授等亦蒞臨參加。

捐 款 鳴 謝

陳志偉居士.....	港幣500.00元
何忠全居士.....	港幣200.00元
趙洪玉居士.....	港幣180.00元
佛教青年協會.....	港幣 50.00元
吳汝鈞居士.....	港幣300.00元
中大佛學教材編寫組...	港幣500.00元
蔡念生居士.....	港幣100.00元
章克範居士.....	港幣150.00元
妙法寺.....	港幣8,396.40元
總計.....	港幣 10,376.40元

一三八期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入港幣	10,376.40元
發行收入.....港幣	880.00元
總 計.....港幣	11,256.40元

二、支出：

印刷費.....港幣	6,746.00元
稿 費.....港幣	1,975.00元
郵 費.....港幣	1,535.40元
什 費.....港幣	1,000.00元
總 計.....港幣	11,256.40元

內明雜誌社謹啓

定 價 表

另 售 每 冊 港 幣 4.00

香 港 全年十二冊 (連郵費) 港幣 50.00

台 灣 全年 平郵 US \$ 8.00
空郵 US \$12.50

日 本 全年 平郵 US \$ 8.00
泰 國 空郵 US \$12.50
菲 律 賓
新 加 坡
馬 來 亞

美 國 全年 平郵 US \$10.00
加 拿 大 空郵 US \$15.00

英 國 全年 平郵 US \$10.00
歐 洲 空郵 US \$15.00
澳 洲

本刊自發行以來，荷蒙四家大德，鼎力護持，熱心推介，銷行日廣，遍及全球。為酬答各界愛護之雅意，自一九八〇年底，調整價格以來，迄將三年，雖期間物價倍蓰，一仍維持原價，茲者郵費又告增加，不敷更鉅，不得已於一九八三年十月一日（即一三九期）起，調整為每期港幣四元，以資挹注。茲將新訂價目表附刊於後，敬祈垂鑒為荷。

本刊調整售價啓事

內明雜誌社謹啓

定 價 每 冊 港 幣 肆 元

出 版 內明雜誌社
社 長 釋 敏 智
發 行人 釋 洗 塵
主 編 沈 金 山
編 輯 沈 九 成
編 輯 會 機

社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of the United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 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, Narth 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 一 六 五 四

佛元二五二六 中華民國七二年

公元一九八三年

十月一日出版

定價每冊港幣肆元



△達摩亭內供奉之達摩像



△少林寺達摩亭

△少林寺白衣殿彩色拳法壁畫

