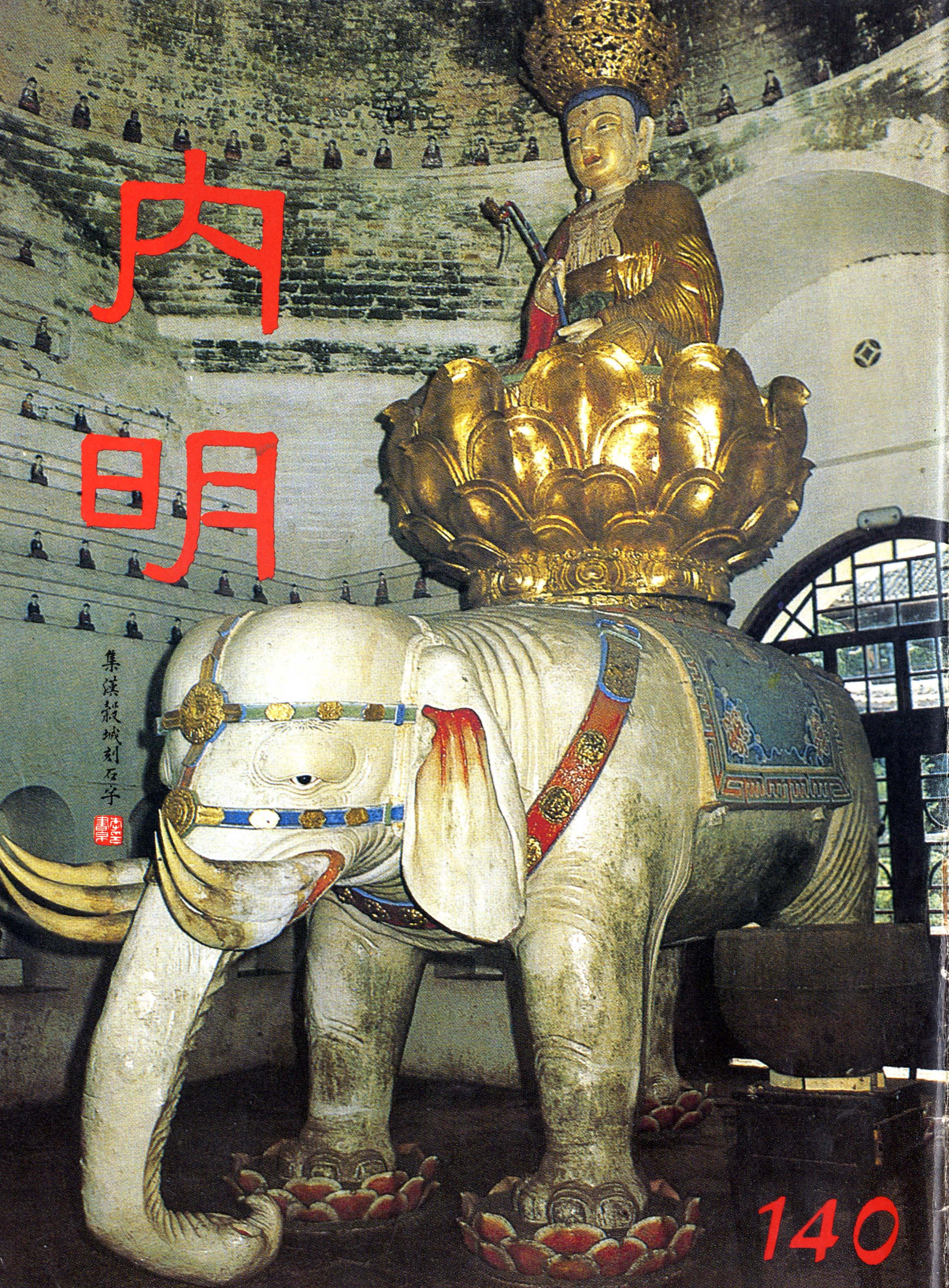


内 明

集漢穀城刻石字





▲萬年寺巍巍寶殿釋迦牟尼佛立像



符號邏輯與因明學

吳汝鈞

現代佛學研究中有一種做法，是以符號邏輯（Symbolic logic，筆者這裏所說的符號邏輯有時也包括傳統邏輯在內）來研究佛學。在哲學中，符號邏輯是一門較新的學問，因而以之來研究佛學，更是一種新的嘗試，符號邏輯作為一種技術、一種工具，被運用來表示論式的形式性，或檢別推理程序的有效性，就方法論言，筆者認為基本是可行的。即是，它可以被運用來處理思想上的論證問題。佛學是一種理論價值很高的哲學，它也有很多論證，用符號邏輯來輔助研究自是無可厚非。不過，在運用符號邏輯來研究的同時，我們也要意識到它自身的限制。我的意思是，符號邏輯只牽涉到形式上的問題，它只關心從前提推理出結論這一程序是否合法，而不問內容方面，不涉及任何價值取向的問題。

現代學者以符號邏輯來研究佛學，就筆者所知，限於研究龍樹的論證與佛家邏輯即因明學（*hetu-vidyā*）方面。關於前者，有日本的中村元與美洲的魯濱遜（R. H. Robinson）的研究；他們主要是以邏輯代數的系統來詮釋龍樹的論證。在這方面，筆者

也作過一些功夫，並進一步以真值涵蘊與嚴密涵蘊兩個系統作參照來研究。參看筆者『從邏輯與辯證法看龍樹的論證』一文。關於後者，則有日本的邏輯家末木剛博和一些德國學者的研究。他們主要是以邏輯代數的系統來詮釋因明學。此中的關鍵是，因明學與邏輯代數有特別密切的關聯。這些學者以為因明學是推理的邏輯，其構造是以判斷推導出判斷。而這些判斷如『聲是無常』、『聲是所作性』、『所作性是無常』一類，是透過類與類的外延的包攝關係建立起來的，所謂『遍充（*vyāpti*）』。這種關係正是邏輯代數的最基本觀念。參看末木剛博著『東洋之合理思想』（講談社，昭和四五年，五三年）。

以下我們介紹這些學者運用符號邏輯來研究因明學的成果。通過他們對因明學的幾方面的理論新的詮釋，我們可以看到他們是如何運用符號邏輯來理解因明學的論證問題。這幾方面的理論包括古因明的五支作法及新因明的三支作法、因三相、九句因。本文基本上是介紹性質，筆者暫不作任何評論。此種工作當另文為之。

一、五支作法

陳那 (Dignāga) 以前的古因明，其論式由宗 (主張，*pratiṇā*)、因 (理由，*hetu*)、喻 (實例，*dṛṣṭānta*)、合 (適用，*upanaya*)、結 (結論，*niṣamaṇa*) 五部份組成。例如，「聲是無常」是宗，「由原因生」是因，「如瓦那樣」是喻，「瓦是由原因生，故是無常，聲亦如是」是合，「故聲是無常」是結。這五支作法，普通稱為五分作法。新因明則是三支作法，即是畧去合與結二支。

按宗是論者的主張，相當於亞里斯多德推理論中的結論。這是由主詞 (設為 *S*) 與賓詞 (*P*) 所成立的判斷，以符號表示，則為 *S*CP。其主詞稱為有法 (*dharmīn*)，賓詞稱為法 (*dharma*)。前者即是小詞，後者即是大詞。

因是表示宗的理由的判斷，相當於亞里斯多德推理論中的小前提。這是由主詞 *S* 與賓詞 *M* 所成，如 *S*CM。這 *M* 是中詞，又稱為因。要注意的是，漢譯的「因」，表示小前提，又可以表示中詞。又這中詞 *M*，另外又稱為相 (*linga*)。

喻是實例，表示因的實例。相應的東西，在亞里斯多德推理論中是沒有的。這是印度邏輯的特色。勉強說可視之為相當於大前提。其表示式是 *M*CP。

按古因明的宗、因、喻的典型推理是：

宗：神我是常住

因：(神我是) 非所作性之故

喻：譬如虛空

此中的喻的意思是：「例如虛空即是非所作性，故虛空是常住」。這可寫成：

〔虛空 $\cap$ 非所作性〕 $\rightarrow$ 〔虛空 $\cap$ 常住〕

若以 *T* 表虛空，*M* 表非所作性，*P* 表常住，則成：

(*T*CM) $\rightarrow$ (*T*CP)

此中即隱含 *M*CP (非所作性即是常住) 之意，這正是亞里斯多德的三段論法的大前提。不同的是，亞里斯多德的三段論法的大

內明

第一期目錄

專稿	符號邏輯與因明學.....吳汝鈞.....3
譯稿	印度宗教之探索(續).....Young Oon Kim 原作 譯作.....9
轉載	印順導師訪問記.....陳正鰲記錄.....14
專稿	菩薩摩訶薩欲住六神通等當學般若波羅蜜.....智 銘.....17
轉載	李雪廬老師山水圖.....韓 相.....21
筆譚	智者大師論禪波羅蜜內方便的善根性.....智 銘.....25
佛教名勝介紹	談南京金陵刻經處.....蔡惠明.....28
轉載	如何研究「帶業往生查經小組報告書」.....陳健民.....29
專稿	梵文文法自學法(續).....吳汝鈞.....35
佛教文藝	永憊樓隨筆之六十五我聞神仙亦有死.....馮 馮.....39
	虛雲和尚(續).....馮 馮.....42
佛教消息	編輯室.....45
畫頁	封面：峨嵋山萬年寺無樑殿普賢菩薩像
	面裏：萬年寺巍巍寶殿釋迦牟尼佛立像
	底裏：萬年寺大殿
	封底：萬年寺無樑殿

前提，表示M包攝於P中，喻則以包攝於M中的一個實例T爲包含於P中。

合是把喻與因結合起來的判斷。如：

宗：神我是常住

因：非所作性之故

喻：譬如虛空

合：神我亦是那樣，如非所作性的虛空那樣。此中，合實是把因的主詞「神我」，賓詞「非所作性」及喻的「虛空」結合起來。其意思實在是在：「由於虛空是非所作性，故虛空是常住；同樣，由於神我是非所作性，故神我亦是常住」。這個意思若以符號表示，便如：

$[(TCM) \rightarrow (TCP)] \rightarrow [(SCM) \rightarrow (SCP)]$

這種判斷在亞里斯多德的三段論法中並未見到。

結即結論，把最初的宗重複一次。故結可省去，五分作法即成四分作法。

三、三支作法

由宗、因、喻三命題所成的論式。宗是立論的命題，表示宗旨，例如「聲是無常」；因是理由，使宗得以成立的理由，例如「所作性故」（由於是所作，是有爲法的原因）；喻是實例，用以輔助宗的成立，例如「譬如瓶等」。

按三支作法是陳那所確立，所謂新因明；在此之前，是五支作法，所謂古因明。古因明是由五段命題所組成的論式，即宗、因、喻、合、結。陳那以合、結兩命題爲不必要，因而刪去之，成三支作法的新因明。

關於宗方面，它有兩個條件。首先是有法（*dharmin*）與能別（*viśeṣana*）合成。能別又稱爲法（*dharmā*）。有法是主詞，法是賓詞。以亞里斯多德系統來說，有法相當於小詞S，法相當於大詞P。故宗是由S與P而成的判斷。其次，宗不能含有相違（*viruddha*）。即在結論中不能有矛盾。

關於因方面，陳那對於它確立了三個條件。其一是「因是宗

之法」。此中的宗，不是三支的宗，而是指這作爲立論的宗的主詞S。宗之法即指S的賓詞，即中詞M。故此中的因亦不是三支的因，而是中詞的因。即是說，這作爲中詞的因M，是小詞S的賓詞，或M包攝S。寫成符號，則如SUN。其二是這SUN的判斷，必須是論者與論敵雙方共同認許的。其三是中詞的因M必須要把小詞S與在立論（宗）中的大詞P（參看五支作法條）連結起來。即是，S必須爲M包攝，M必須爲P包攝；亦即是SUN與MUP要同時成立，才能得S爲P所包攝或SUP的立論。

關於喻方面，喻的用意，是以實例來支持因。陳那的因明學把喻分爲兩部：喻依與喻體。前者是實例，後者是一全稱判斷。例如：

宗：聲是無常

因：（聲是）所作性之故

喻體：一切所作的東西都是無常

喻依：例如瓶

若以符號表示則如：

宗：SCP

因：SCM

喻體：(VX)[(XEM) → (XEP)]

喻依的「例如瓶」，其意即是：例如瓶是所作的東西，故是無常。若以T表瓶，則可得：

喻依：(TCM) → (TCP)

把喻體與喻依連結起來，可寫成：

喻：(VX)[(XEM) → (XEP)] · [(TCM) → (TCP)]

這式的前半部，即喻體部份，是全稱判斷，寫成包攝關係可如：

(VX)[(XEM) → (XEP)] ≡ (MCP)

因而可得：(MCP) · [(CTCM) → (TCP)]

這是整個的喻。若把喻體(MCP)抽出，使之與宗、因相合，可得這樣的推理：

喻體（大前提）：MCP

因(小前提)：SCM
宗(結論)：SCP

這推理式即是亞里斯多德的定言三段論法的第一格第一式 Barbara 式。倘若以喻依爲大前提，則可得以下的推理：

喻依(大前提)：(TCM) → (TCP)

因(小前提)：SCM

宗(結論)：SCP

這種推理，在邏輯上並不完整。因此，三支作法主要成立於喻體加因而得宗的推理上，作爲實例的喻依，只能作爲補充而已。

另外，關於喻方面，陳那又區分開同喻與異喻。同喻即如前述那樣，是肯定的大前提；異喻則出之以否定形式。

同喻 喻體：一切所作的東西都是無常
喻依：例如瓶

異喻 喻體：一切常住的東西都非所作
喻依：例如虛空

以符號來表示，則同喻如上面已表述那樣：

(MCP) · [(TCM) → (TCP)]

關於異喻，則常住是無常(P)的否定，故是~P，非所作是所作(M)的否定，故是~M。又以R表實例的虛空。則異喻是：

(VX) [(XE~P) → (XE~M)] · [(RC~P) →

(RC~M)]

此中的前半式可寫成：

(VX) [(XC~P → (XE~M)] ≡ (~PC~M)

把以上兩式合起來看，異喻可寫成：

(~PC~M) · [(RC~P) → (RC~M)]

留意在異喻的情況，如「一切常住的東西都非所作」，就佛教的立場來說，常住的東西是沒有的，因而不能舉出異喻的實例，而這異喻可符號化爲：

(~PC~M) · (~P=O)

O表示沒有存在性，沒有存在的分子的空的集合。這樣的表示式又可寫爲：

(MCP) · (P=I)
I表示包含一切分子，而成一全類，即沒有~P。即是說，無常是全類，並沒有全類的無常之外的常住的東西。

三、因 三相

因明學有關三支的重要理論。因(linga)是記號之意。所謂因三相說，是對於具備正確的記號的三個條件的規定之意。例如，當見到煙由遠方的山升起，而推理出在那山中有火存在時，作爲記號的，是煙。爲了使這火煙成爲正確的因，它必須具足三個條件。對於這三個條件的規定，即是因三相說。這因的三相是：遍是宗法性(pakṣadharmatā)，同品定有性(sapakṣasatva)，異品遍無性(vipakṣe asatva)。

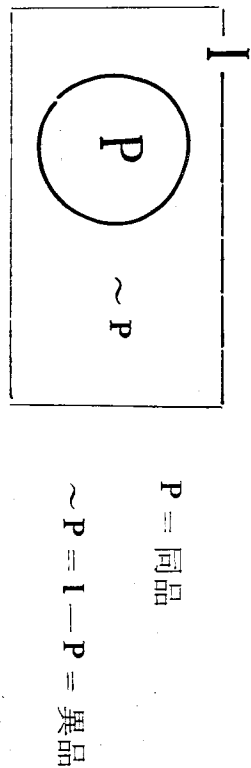
遍是宗法性：正確的法必須是宗(pakṣa)的法。就依據煙而推理出山中有火存在的場合來說，山是宗，煙是因，爲了使煙成爲這個場合的正確的法，便要有這樣的規定：這煙必須是作爲宗的法。即是，這煙必須是由現今正指涉着的山升起的煙，不能是由其他的山或東西升起的煙。

同品定有性與異品遍無性的意思，則要先解釋同品與異品。同品(sapakṣa)即在具有所立法這一點上，與宗相似的東西。就「此山中有火。有煙之故。云云」的三支作法能夠成立的場合來說，山是宗，火是所立法，而以具有火一點而與山相似的東西，例如灶，即是同品。異品(vipakṣa)即在不具有所立法這一點上與宗不相似的東西。就上面的例子來說，如湖水。即因不具有火而與山不相似，故是異品。同品定有性所表示的規定是：因必須存在於同品中。異品遍無性所表示的規定是：因必須不存在於異品中。即是，煙必須存在於灶中，而不存在於湖水中。

這因三相亦可透過傳統邏輯與符號邏輯來理解。首先先看同品與異品，同品的梵語爲sapakṣa，其中，sa是共通之意，pakṣa指宗，故同品即「共通於宗者」。但此中的宗，不是指那作爲結論的判斷，而是指這判斷的賓詞P，亦即大詞。(在SM·MCP...SCP中，S是小詞，M是中詞，P是大詞。關於三支的符號化，參看上面對三支作法的解釋。)故「共通於宗

者』即指屬於P，為P所包攝的一切分子。異品指大詞P以外的東西，即『P以外的個體物的組合』。這相當於P的餘補，即 $\sim P$ 。

關於同品與異品，可以幾何圖來表示：



故同品與異品的基本關係可示如： $\sim P = I - P$

又同品與異品並無共通部份（積），這可寫成：

$$P \cap \sim P = 0, \text{ 或 } P \cdot \sim P = 0$$

所謂因三相，是成就三支作法的推理的妥當性的三項條件。第一相遍是宗法性是作為小前提的因是條件；第二相同品定有性是作為大前提的喻的條件；第三相異品遍無性則是第二相的否定的表現。

遍是宗法性中的宗是宗主詞，亦即小詞S；宗法則指作為宗的S的賓詞，即中詞M。遍的意思是，M是一切S的賓詞。故遍是宗法性所表示的第一相的條件是：一切S是M（一切聲是所作性），或S為M所包攝。用符號表示則如：

$$(VX)[(XES) \rightarrow (XEM)], \text{ 或 } S \subset M$$

關於同品定有性，同品指大詞P的外延。同品定有即必存在於同品中，即作為中詞的因M必須包含於大詞P中，這即是： $M \subset P$ （一切所作性都是無常）。這其實是喻或大前提的必須條件。若M與P等，則可寫成 $M = P$ 。與上式合起來，可得

$$M \subset P \vee (M = P)$$

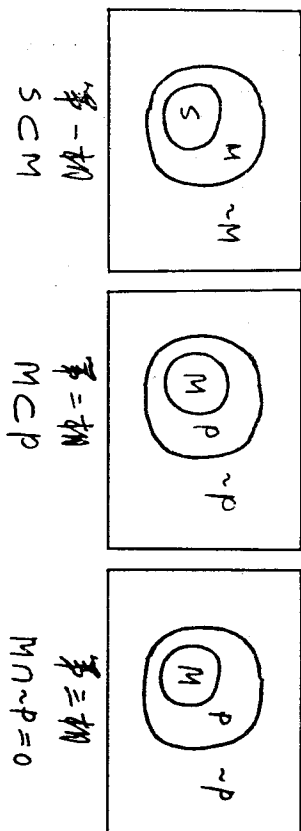
異品遍無性的意思是，在異品中，全然不存在。異品是P的

外延以外的東西，即 $\sim P$ 。即是，在異品中，作為因的中詞全然不存在。用符號表示即M與 $\sim P$ 的共通部份為零。即 $(M \cap \sim P) = 0$ ，或 $M \cdot \sim P = 0$ 。由此可得：

$$[M \cap \sim P = 0] \equiv (\sim P \subset \sim M)$$

而 $\sim P \subset \sim M$ 是第二相的 $M \subset P$ 的對偶形式（contraposition），故是第二相的否定的表示。

因三相實亦可以幾何圖形來表示：



四、九句因

新因明的重要理論。陳那首先將一切的因，區分為宗的法與不是宗的法，即能滿足因三相中的遍是宗法性的，與不能滿足的。後者稱為不成因，是不能被確立為正確的因的東西。前者則有正因與似因混在一起。九句因即通過把屬於這前者的因分類為九種，而顯示出決定宗的法之為正確的法與不是正確的法的標準。即是，陳那首先把所有宗的法分類為存在和不存在的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的法，區分為存在和不存在的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。 $3 \times 3 = 9$ ，這樣便把能滿足因三相的遍是宗法性的因，分類為九種。這便是九句因。這九句是：

第一句：因在同品中有，在異品中有。

第二句：因在同品中有，在異品中無。

第三句：因在同品中有，在異品中俱（有與無，下同）。

第四句：因在同品中無，在異品中有。

第五句：因在同品中無，在異品中無。

第六句：因在同品中無，在異品中俱。

第七句：因在同品中俱，在異品中有。

第八句：因在同品中俱，在異品中無。

第九句：因在同品中俱，在異品中俱。

陳那認為，只有屬於第二句與第八句的因，才是正確的因。

若從符號邏輯來看，所謂九句因，實在是把作為因的中詞M對作為宗賓詞的大詞P的關係完全地列舉出來，以建立作為喻的大前提的正確性。M·P等的所表，參看上面解釋三支作法部份。按M與P可以有如下的組合：

① M對同品P來說，可以有「有」、「無」、「俱」三個關係；

② M對異品P來說，亦可有「有」、「無」、「俱」三個關係。

因此，M對同品P與異品P兩方所成的關係，其總數可得九種（ $3 \times 3 = 9$ ）。而關於「有」、「無」、「俱」三個關係可作如下理解：

① 「有」是二概念如A與B的外延相等，即A=B。

② 「無」是A與B沒有共通的部份，即A∩B=O。

③ 「俱」是A為B所包攝，佔去B的一部份，而不佔去B的其他部份，即A⊂B。

M與P，~P之間，依這三種關係來結合，可得九種方式。這稱為九句。如第一句「同品有異品有」，意即：M對P是有，對~P亦是有。這以符號表示即是：

$(M=P) \vee (M=\sim P)$

以下列出九句的符號表示式：

第一句：同品有異品有 $(M=P) \vee (M=\sim P)$

第二句：同品有異品無 $(M=P) \vee [(M\cap \sim P)=O]$

第三句：同品有異品俱 $(M=P) \vee (M\subset P)$

第四句：同品無異品有 $[(M\cap P)=O] \vee (M=\sim P)$

第五句：同品無異品無 $[(M\cap P)=O] \vee [(M\cap \sim P)=O]$

第六句：同品無異品俱 $[(M\cap P)=O] \vee (M\subset \sim P)$

第七句：同品俱異品有 $(M\subset P) \vee (M=\sim P)$

第八句：同品俱異品無 $(M\subset P) \vee [(M\cap \sim P)=O]$

第九句：同品俱異品俱 $(M\subset P) \vee (M\subset \sim P)$

九句因所表示的，是M與P的關係，這即是大前提，即喻；如凡是所作的東西都是無常。但並不是九種結合都合乎喻的條件的，其標準在於因三相中的第二相與第三相。因這兩相所涉及的，是喻的問題。第二相的同品的條件是 $(M\subset P) \vee (M=P)$ （參看上面解釋因三相部份）

第三相的異品的條件是：

$(M\cap \sim P)=O$ （參看上面解釋因三相部份）

在九句因中，合乎這標準的，只有第二句與第八句。第二句滿足第二相式的後半部與第三相式；第八句則滿足第二相式的前半部與第三相式。故這兩句可成為正確的大前提。

而在九句因中，不能作為正確的大前提的，則為相違因。

如第四句與第六句。首先看第四句：

$[(M\cap P)=O] \vee (M=\sim P)$

前半部可轉成：

$[(M\cap P)=O] \equiv (M\subset \sim P)$

後半部可轉成：

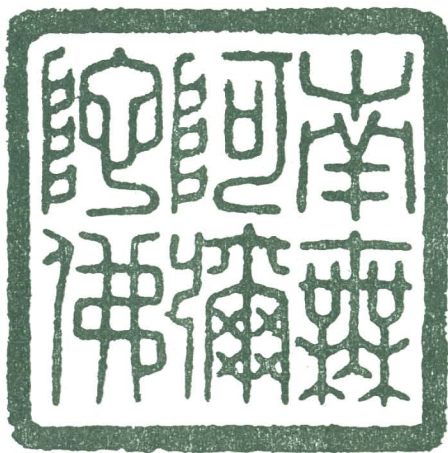
$(M=\sim P) \equiv [(M\subset \sim P) \cdot (\sim P\subset M)]$

因而第四句可寫為：

$(M\subset \sim P) \vee [(M\subset \sim P) \cdot (\sim P\subset M)]$

此中， $M\subset \sim P$ 與第三相 $(M\cap \sim P)=O$ 矛盾。第六句經同樣分析，亦與第三相矛盾。故都不能作為正確的大前提。

另外九句因中的其他的五句，大抵能滿足第二相或第三相，亦有相抵觸之處，這都稱為不定因。如第一句「同品有異品有」， $(M=P) \vee (P=\sim P)$ ，其前半部 $M=P$ 能滿足第二相，但後半部 $M=\sim P$ 則與第三相相反。故其前半部為真，後半部為偽，這種情況為不定因。



印度宗教之探索

——第一篇 印度教——

Young Oon Kim 原作
無意譯

第三章 創造的目的

第六節 瑜伽與瑜伽師

如同「業力」與「輪迴」，「瑜伽」是少數成了西方標準詞彙的印度字眼之一。但是此詞真正所涵蓋的範圍常受誤解。對印度教徒而言，瑜伽非僅止於身體的運動及呼吸之控制；瑜伽事實上指的是人、神相應（合一）之道術的整體。某些坐姿或呼吸運動的目的僅在增進人神相應的第一階段：恢復身心的和諧。因此瑜伽之真義乃在於把與神相應之道作切乎實際的系統化。鉢顛闍黎的瑜伽經約在紀元前一五〇年寫成，代表著瑜伽術的古典手冊，不過初學者將發現此經極難索解。

一位天主教僧侶及冥想神秘主義的專家說：「瑜伽哲學乃基於對基督教徒所謂『墮落』（譯按：即亞當受誘偷吃禁果之原罪）的深切覺悟——這『墮落』使人沉埋於物，為物質的、感官的環境所役而未能役之以精神力；高級的精神力因不使用而夭損①。」有趣的是天主教的神學家竟發現瑜伽與「墮落」能相提

並論；因為印度教裏並沒有一個可以擬之於（聖經）創世紀「墮落」之說的宗教故事②。雖然沉埋於物確是我們墮落之性的一個特色，傳統的基督教徒鮮有把墮落作如此界說的。雖然有個奧立真 Origen（譯按：紀元一八五——二五四？羅馬時代基督教神學家）確實相信真正的墮落是靈魂之降格而入於我人的物質世界，與他同時或在他以後的人却鮮有同意此說的。

要緊的是，瑜伽顯示人可以完全以精神的力量制伏其身體；提倡者公開宣稱具有成就此事的技巧，這些瑜伽的宣傳家說他們能示人如何釋放超自然的心靈力量；但是我人稟賦的心靈力量通常因我人過度關懷外在感官而淹沒。瑜伽據說能使人具天眼通、他心通、宿命通、神足通等異稟。

所有印度教的領導人——不論他們自稱為遊方乞士 sannyasin，直道行者 sadhu，大師 swami，或竟逕名為瑜伽行者 yogi——都修習瑜伽，方法容有不同，其為瑜伽則一。就連一個非常具入世精神的政治家如尼赫魯也坦承他於一些簡單的瑜伽運動行之有年而獲益匪淺③。但瑜伽之享名乃因其通常與一些較特出的現象

相關連。一位羅馬天主教著述家訪問印度以後，接受人可以經由適當的呼吸控制而在封閉不透氣的室中活十五小時的說法；他也相信某些人所說一個人埋葬六個月後再行掘出還能照樣活着。不過這位教士在尋求鉢顛闍黎所說能「以心制物，使物生於無，復解體爲無」的「真正瑜伽師」時，却徒勞無功④。

在尋求與神合一的過程中，各時期的印度教都會鼓勵一些奇怪的，甚至是有問題的行徑：睡在釘子鋪滿的床上，或把自己從脖子以下埋在沙裏。有些人堅持在出現公眾場合時赤身露體或直視太陽至於眼盲。寺院的舞者同時是寺院的倡妓，即使在英國帝國主義時期亦然。在包爾 Paul 派裏，一群本格里·偉須乃瓦 Bengali Vishnaiva 的徒衆相信，性是一種至高的崇拜，而他們眼中的生育則是一種罪惡；但此罪可由飲用牛糞製成的神聖混合劑預防。這類事也非僅限於愚夫愚婦。偉大的十九世紀印度聖人拉瑪克利須那爲了體驗處女拉達 Radha 經由克利須那神而得的福樂會想把他自己轉成女身；他也會想變成猴子以與可愛的猴神哈努曼合一。

在受教育的印度教徒裏，批評瑜伽師言行的大有人在。一個印度人把許多「聖人」稱爲宗教的食屍禽：鷲鳥，就是說，他們賴他人的棄物維生。布拉發斯基女士 Madame Blavatsky（譯按：一八三一——九一，俄人，一八七五年創靈智教會於紐約）留居印度時聲稱能從鬼魂世界得到真正的信件；但心靈研究社在作了一番調查後發現所有的這些信件都是拙劣的偽造品⑤。從鉢顛闍黎到偉偉卡南達⑥，一些最著聲譽的瑜伽行者都堅決主張：與按部就班的禪定主要目的——即與神合一——相比，一個人從神秘經驗所能得到的任何非凡力量都是無關緊要的。

一位法國本納狄克僧侶及「基督教瑜伽」的倡導者寫道：「除非我們接受我們所以爲人之質性並決意建立我們所以爲人的各部門——我們的動物之身、思想之靈魂與精神——的平衡，我們就不能真正成爲我們自己。」把「基督」擺在第一位，以使我們身內這「神的創作」——爲人之複雜性所掩蓋，爲原罪之所殘傷、毀損——可以開花而展現其整個的才性之美與富。……一種

能平靜感官、安定靈魂並釋放我們身內某些先天及後天力量的瑜伽對西方有無可估量的好處，幫助人作人則可以使他們成爲開放而有活力的真正基督徒⑦。」

〔註釋〕

- ① 拉特利具 Dom Denis Rutledge，「尋求一位瑜伽師 In Search of a Yogi」，一九六二年紐約 Farrar, Straus & Co. 出版，頁四四。可能他作此比擬是由於他對五世紀天使學的編者 pseudo-Dionysius the Areopagite 的神學之同情。
- ② 尼赫魯，（前引）「印度之發現」，頁一七九—一八〇。
- ③ 拉特利具，同書，頁二一八。
- ④ 同書，前言，頁八。
- ⑤ 沙瑪，（前引）「印度教史」，頁一一一。
- ⑥ 參照尼赫魯，同書，頁一八〇—一八一。
- ⑦ 迪禪內 J. M. Déchanet，「基督教瑜伽 Christian Yoga」，一九六〇年紐約 Harper & Row 出版，頁一一—一三。

第七節 神的遊戲

約摸寫於公元九百年的一首哲學、神學的長詩「薄伽梵·普拉那」說，瞭解世界對於神的關係的最佳辦法是把世界比作娛樂：宇宙表達「永存（神）」在基本上的遊戲性質。這種詮解和幾個普通印度教的學說有所不同：世界秩序不是某種原始之能自然進化的產物，也不是摩耶（幻覺）不可解釋的運作所造就的凝滯的存在意識之幻相；世界秩序不是人格神自主行爲的產品，也不是個別神識之業力的結果。在我們世界之後的是具神性的「利拉 Lila」，所謂利拉，乃是「至高精神」娛樂式的自我表達。宇宙代表「在神超時間、超空間之完美自娛的時空秩序中自由無私的自我表達①。」

一旦我們體認「利拉」爲我所見所作的一切的原理，我們就能在世界每個地方——美的地方、醜的地方——發現「至高精神」。我們能愛我們的世界，面對這世界的困難，甚至擁抱這世界，因爲我們整個宇宙是可愛的、神的遊戲之具體產品。「薄伽梵

·普拉那」進一步把世上一切諸存在看成「至高存在」的化身 avatars。每一看來有限而短暫的人或物都是「絕對」的自我展示，在低級的生命品類裏，「（梵）我」的精神特性僅稍為可見；在高層次的含靈中，「我」變得愈益顯著，至於人類而極。在偉人非凡的生命裏，神的特性彰明昭著。

化身雖然無量無邊，克利須那却是神的慈悲、智慧與遊戲性最完美的具象化。「薄伽梵（普拉那）」費了整整九十章的篇幅以描述克利須那的一生。書中在敘說他的生平時，並不神化一個一度生此世間的非常人物，倒把「至高精神」人格化了。克利須那以其遊戲人間的生涯說明神性如何可以在人性中展現：「他維妙維肖地扮演著各種角色：嬰孩、兒童、男孩、青年、兒子、遊伴、多情種子、戰士、魔軍的控制者……他（於變化）自設限制，又隨心所欲地超越此等限制。在他的生命裏可以見到『至高精神』之宇宙與超宇宙之特性的整體②。」

克利須那和他地位相當的歷史人物如耶穌或佛陀間的不同至當注意。試玩味以下這段一位現代印度教學者對克利須那性格提綱挈領的描述：「他因受母親的責備所驚嚇而張開他的嘴，向她顯示整個宇宙體系。在他小小的口腔裏開顯了無限的空間及其中的一切內涵。他小時候說服父親背棄源遠流長的因陀羅——由 Indra - yojna（儀式）之宗教行持；當因陀羅來施懲時，他以小指尖舉起高瓦達那 Govardhana 山，置於文達瓦那 Vindavana 居民的頭上作為一把傘以保護他們，免得他們為因陀羅的怒火（所傷）……當他與文達瓦那純樸的男、女孩童玩耍時，他吞下了幾乎要把他們燒成灰燼的森林大火。有力的妖魔時或出現以騷擾他的童稚之戲；而他則以各種好玩的方式宰殺他們。（妖魔之出現，）只不過使得他的遊伴多了件開心事而已。」

印度神話及藝術中稀奇古怪的象徵主義通常使西方人驚奇，也經常使他們為之退避三舍；因此要欣賞印度宗教故事的意義就很困難。對「薄伽梵·普拉那」的作者及現代印度教的註釋家而言，上述克利須那孩提時代故事的寓意如下：「文達瓦那的男孩與女孩是最虔誠的信仰者，『他們為克利須那生存，為克利須那

工作，渴望著與克利須那永恒的結合；他們對克利須那超人的及宇宙的力量與行為無所關懷，而只視他為美與甜與愛的永恒而完善的化身。』他們不僅在『內在意識』中——而且也『在他所有宇宙與超宇宙之遊戲的不同的表現中』——體驗到『至高精神』……」

「薄伽梵·普拉那」中的克利須那表現的是傳說及經典中的遊戲性；但在此詩寫成之後的印度教神學家則致力於闡明其形上學的根據。十一世紀的婆羅門神學家寧巴克 Ninbarka 問道：神何以要創造此世界？創造必是一個有動機的行爲；我們人類的行爲是由於我們有所欠缺；因為我們要克服一些不完美的地方。既然神永遠完美，永遠滿足，永遠快樂，他就不需要祛除不足或努力以達成完滿。因為神無所欠缺，世界之創造不能是爲了他（自身）的緣故。

寧巴克回答了他自己的問題，解決了「利拉」所引起的難題：神有如一位耽於遊樂的國王，因為他別的一切欲望都已滿足了。神——十全十美、永遠快樂的存在——因其圓滿之性質而創造宇宙。世界因福樂而生，因福樂而住，因福樂而（變）異，因福樂而滅。

神的創造是遊戲、是娛樂。我們遊戲並不因為我們必須遊戲。娛樂起於歡樂之洋溢而非起於歡樂之短少——我們這般快樂，所以我們載歌載舞。創造因此是神的完美的流溢，他無限福樂的外現。引用加爾各答布拉本學院 Lady Brabourne College 趙都里 Rama Chaudhuri 教授的話說：「如果我們接受『實在』為永遠完美的見解，那麼這（遊戲說）實是（『創造』之難題的）唯一的解決之道，而吠檀多學者之想見及此，實為有功④。」

〔作解〕

① 班內基 A. K. Banerjee，「偉須努與薄伽梵·普拉那 The Vishnu and the Bhagavata Puranas」，載於拉達克利須南編「東西哲學史 History of Philosophy Eastern and Western」，一九五二年倫敦 George Allen & Unwin，第一冊，頁一二五。

② 同書頁一二八。

③ 同書頁一二九。

④ 拉達克利須南編，同書，頁三四〇。當然，寧巴克體認到「利拉（或遊戲）」說可以解釋神何以創造世界；但自發的遊戲之概念不能解釋「創造」對人所具的目的。人生於世乃是爲了道德之增進及精神之訓練。因此，在這基本的一點上，神之道非人之道，而神之思想非人之思想。

第四章 未來的王國

第一節 印度教與歷史

猶太教、基督教與回教的歷史哲學是直線與前進的，而印度教的歷史哲學則基本上是循環的。生、住、異、滅是無窮反復的過程。印度教的神話說，當神呼氣時，宇宙就產生了；當神吸氣時，宇宙就沒入於虛空中。婆羅摩如此創造了我們的世界；經過一段一定的時間，這世界將消滅而爲另一個所取代。

在婆羅摩生命中的每一天是四十三億兩千萬年，分爲一千個等長的宇宙期，我們的宇宙就在其中的一個宇宙期之內生滅。每一個宇宙期都由長短不等而價值遞減的四個時期所構成。在第一期——一百七十二萬八千年——所有的人都平等而無惡；惡乃出現於第二期的一百二十九萬六千年；第三期惡急遽增長，以致善必須與一個勢均力敵的對手相拮抗。最後來臨的是我們所處的時期，這時惡的力量極大，迫得偉須努要以判官（破壞者卡爾其 Kal）的身份出現於世，令此世毀於水或火中。可是根據一些印度教徒的說法，在末日來臨之前，我們還有四十二萬五千年的時間，「大解脫經 The Taittiriya Upanishad」對四個宇宙時期中的一個都有相當詳盡的描述①。在第一個時期，人依濕婆所定，習瑜伽，行祭祀，因而深具德操，並得到神及祖先的歡心。人有著非常的力量及勇氣，因爲他們研究吠陀，勤習禪定及苦行，又兼以慈悲、施捨之行克服欲樂。他們信奉正法，聰慧而堅決；他們雖然有死，却類乎神而歸到諸神所居之處。彼時王者忠於職守，保護百姓；待百姓之妻如母，待百姓之子如子。人們視鄰家之財一若泥塊；奉守法律，恆行直道。彼時無說謊者、無自私、愚蠢乃至懷惡意者；人人心腸善良而胸懷坦蕩。彼時土地豐登五

穀而瑞雲屢降時雨；乳牛富乳而果樹多果。無非時之死，無饑饉疾病，男子恆快樂，富足而健康，秉賦一切美、慧之資質。婦女守貞而忠於其夫。四種姓——婆羅門、刹帝利（戰士）、吠舍（商人）及首陀羅（僕人）——遵守其各自的正法、習俗及祭儀。每個人都達成最終的解脫。

和這一理想時期——印度版的伊甸園——相對照的是最後階段之徹底的邪惡。這時罪惡的加利 Kali 時期來臨，正法爲惡習及欺騙所毀。吠陀失其力量，人們忘了神聖的傳統；指示解脫之道的許多「普拉那」將遭毀棄而宗教儀式普受嫌憎；驕慢令人瘋狂而人人耽於罪行。上層階級的人舉動、生活一若僕人。婆羅門變得貪婪，討厭一切苦行。他們將成異端及騙子——却自以爲聰明。他們誦經、禮拜而毫無信仰或誠心；除了愚弄人，別無他想；唯一藉以辨識他們爲婆羅門的標誌是他們所配戴的聖線；他們的飲食不遵照任何規則；賤視正法；心中全無言詞虔敬之想；因而傾向於毀謗他人。當這樣的罪惡降臨人類身上時，末日就近了。

乍一看來，印度教的概念有似伊朗瑣羅亞斯德的末日審判說，或猶太——基督教啓示錄中（善惡消長）的觀點（譯按：啓示錄諸書成書約當紀元前二〇〇至紀元三〇〇年間，所述大抵善之終於勝惡；其最著者爲新約聖經末之啓示錄），究其實，入侵印度的阿利安人固然是古波斯及早期希臘阿利安殖民者的血親兄弟，兩者觀念之相異點乃遠過於其相似點。波斯的啓示錄及由之而來的猶太——基督教啓示錄宣揚的是希望的福音，期待神的王國於人世。傳統印度教的哲學乃意在使人失去信心，絕望於任何救世之道。不論我們如何努力工作或如何勇於進行社會改革，我們的時代註定了要變壞。我們陷在一個往復地生起，無可避免地變異，而命定要解體的宇宙大循環裏。（人在一生中的）功德之行，效益微小，因爲婆羅摩長達百年的生命中的每一天都超過四十億人間年華②。可是即使印度人有這樣（悲觀）的態度，還是有兩項因素和緩了這種宿命主義；即對化身之說的新詮解及印度國家主義之興起。兩者都源自印度古老的傳統而導致對世界及歷史積極價值的覺醒。

十五世紀末，柴壇雅 Chaitanya 說之產生使得化身的概念在某些方面得到了新詮解。舊的印度宇宙觀乃建立於一種悲觀之感，以人爲生存於惡日益增長而末日無可避免的加利時期。偉須乃瓦派的神學家以爲當社會情況壞到一種程度時，偉須努（或克利須那）就以化身來拯救人類。柴壇雅迄今仍受尊崇爲克利須那的化身。他負有復興真正禮拜的使命；他的來臨乃當本格爾的印度教陷於極端低潮之時，人崇拜蛇、虎，以邪淫爲尙。

拉瑪克利須那在十九世紀時也被尊爲神的化身^③，他的地位類乎柴壇雅，不過對他的信仰不如對柴壇雅之普通。那時許多受英國教育的印度人因爲達爾文及其他不可知論科學家的影響而失去他們的信心。據說拉瑪克利須那之現身乃在證明神之真實及印度教之價值。在二十世紀有些人認爲甘地及奧若賓多 Aurobindo 有著相當於柴壇雅及拉瑪克利須那的地位。可是他們兩人都否認自己具有任何特別的身份。雖然有人要爲甘地建廟，甘地聲稱他不過是一個真理的尋求者而已，奧若賓多僅認爲他自己是一個詩人、政治家及著述家，但認爲他生於歐洲的妻子——弟子們稱之爲「母親」——是神爲此一時代所行的顯現^④。

印度的國家主義——如同中東阿拉伯的國家主義，是對悲觀主義、命定主義及出世之想的解劑。他們以印度的獨立爲宗教的十字軍（一種任重道遠的使命）。

印度教徒於想及他們自己是行神之旨意的特殊之一助時，就深爲興奮。一九三〇年以來，「印度母親勝利」的呼聲給他們一種使命感。歷史在他們眼中忽然有了重要性。歷史成了一種挑戰，要他們去達成國家之解放及完滿的實現。奧若賓多呼籲國人把自己貢獻於「印度母親」，一位應得他們最高敬意的女神。

國家主義是現代世界流傳最廣的信仰——可能是一個假宗教，但是很多人會爲此獻出了生命。印度因其印度教的傳統而使它的國家主義稍有不同。印度人——不像歐洲人及日本人——強調文化的多樣性；印度共和國有五億人口，操十五種不同的語言，在英國統治下，這片廣大的土地上有六百個以上半獨立的王國及政權。雖然自由印度的人民未爲語言或霸力所統一，這國家却享有一個

穩定的政府。按拉達克利須南的說法，導致這種穩定的力量是印度教。印度教以其傳統的容忍，迄今仍擁有（印度）百分之八十五的人口信仰；而其胸懷之寬大足以涵容其他宗教。

印度人相信，一般而論，印度教這種寬大的胸懷對世界有著不可衡量的價值。在對外政策方面，印度共和國想維持一個在共產世界與自由世界間的中間路線。尼赫魯是熱烈第三世界觀念之闡揚者，印度常是不結盟國家的發言人。在數十年美蘇的冷戰中，印度教徒如拉達克利須南曾宣稱：「在這種悲劇向我們所有的人招手的黑暗時期裏，唯有爲世所擁護的自由精神可以給我們一條出路。一個新的、創造的生活之時期應始於心與心之相遇。我們得承認我們應對世界現狀負責。世界上各獨立的主權國家的男女應受訓練而以世界公民的身份生活。在國家利益與國際社會利益相衝突時，後者應受優先考慮。今日的世界乃是塑造未來世界的材料^⑤。」

（未完）

〔註釋〕

① 阿瓦倫 A. Avalon 譯，「大解脫經 The Tantra of Great Liberation」一九七二年紐約 Dover Publications，頁六一十。譯文稍有節畧。

② 史懷哲曾由生之否定與生之肯定兩者間之衝突的觀點詮解印度教哲學的整個歷史，見「印度思想及其發展 Indian Thought and Its Development」，一九三六年紐約 Henry Holt，頁一一一八，二五〇——二六五。

③ 倡此說的，是一位著名的婆羅門尼姑，兩位著名的印度教神學家及拉瑪克利須那的弟子偉偉卡南達。參看勒梅特勒 Solange Lemaire，「拉瑪克利須那及印度教的生命力」，一九六九年紐約 Funk and Wagnalls 頁七九——八四。

④ 麥可得莫特 R. McDermott 編，「奧若賓多要義 The Essential Aurobindo」，一九七三年紐約 Schocken Books，頁一六。奧若賓多（一八七二——一九五〇）本是印度國家主義極端派的領導人，一九一〇年退隱到一個阿須蘭 Ashram（譯按：印度教徒隱居之所）從事研究、演講及寫作直至老死。

⑤ 拉達克利須南，「我們的傳承 Our Heritage」，一九七三年德里 Hind Pocket Books，頁一五五——一五六。

問：靜坐時，如何靜下來止觀？

答：修道的主體，不外乎止觀，因止觀而成就定慧。或依止而修觀的，也有依觀而成就止的。但一般來說，真正的觀慧要成就止才能起修的。約達成靜止來說，方法很多，但基本原則是不變的。第一、要在心理上抓住一事，如一開始就想什麼都不想，那是一般人所做不到的。這也就是說，先要修「念」。佛法中，如念佛、念法、念僧等是念，「數息觀」是「安那般那念」，就是念出入息；不淨觀也是「念不淨」。心要安在所念上，不讓它跑掉，如念佛的，心不離於佛這一念。能繫念不忘，其他的雜念事自然就沒有了。

第二原則是：如「念」一馳散，就要馬上抓回來——「攝心」。初學習時，念是一定要馳散的，忽而想這，忽而想那，不可能安住在所念的。心念雖然散失了，不要心生厭、悔，只要立刻把它抓回來；否則徒增煩惱。念一跑就抓回來（只怕妄想馳散到別處，而不能警覺）；慢慢的念稍一動，就能很快安住所念了，到最後，不再馳散，心便安靜的住在那裏了。「攝念」如照顧小孩子一樣，不是一次兩次的，要多次的教導，才會習慣下來，否則打他罵他，也是沒有用的。這也就是孟子說的：「收其放心而已矣！」經上有一個有趣的比喻說：「心好比小狗一樣，是到處亂跑的，必須要用一根繩子把它拴在柱子上。起初，它還是亂轉亂跳，但等到轉無可轉跳無可跳，也就靜靜睡下來不動了。」修止要修念，修是「修習」，慢慢地習以成性。心就會靜下來而安住不動了。到後來，只要一坐，心就靜下來了。一直到「超作意位」，自然安住，才算是真正成就了。有此靜止心，再修習觀慧，不斷的修習，不斷地進

印順導師訪問記

訪問者：普獻法師

宏印法師

周煥宗
張治球

記錄者：陳正蟄

步，最後到達「止觀雙運」，才能引發真般若。

問：修行人是否每天靜坐比較好？

答：修行人，能靜坐是最好的，但修行要有善巧。年輕人，體力好，如果思想不太複雜，靜坐是比較容易靜定的。從前，出家人靜坐的時間很多，在家人事業忙，每天也沒有太多時間來靜坐。最好，每天靜坐，要有一定的時間，每天規定在一定的時間，起初時間不要長，而是慢慢地增加。否則，時間長了，坐不住而勉強，只是增加心煩意亂而已。無論學習什麼，一定要有興趣，靜坐也是一樣，不可勉強時間延長，如勉強而引起煩躁，一失去興趣，就成障礙了。在一定的時間內靜坐，漸漸延長時間，如果坐得好，如法善巧，比一天到晚靜坐的人，不一定差到那裏去。所以要有一定時間，只因養成習慣性，是很重要的。從前抽鴉片的人，有的每天在一定的時間裏抽一次，結果六、七天就上癮了；另有一種人，今天晚上抽一次，明天早上又抽一次，沒有一定的時間，結果，個把

月下來還沒有上癮，這主要是時間不定，不容易成為習慣。因此，在一定時間內不間斷的實行，充滿興趣而養成習慣，在修習上是相當重要的。修定的人，真正得定後，有一種餘力，出定後也仍有輕安愉快的感覺。

問：修定時如何修緣起空觀？

答：先要深切了解緣起無自性的道理，然後把它「歸納」起來，歸納成原則性的。比如觀「四句」不可得，天臺宗觀「四生」不可得。如果不理解緣起性空的要義，那是觀不起來的。從「止」再起「觀」，慢慢的止與觀兩者才可以相稱，到達「止觀雙運」。如果光是修觀，或光是修定，那麼沒有定的觀，

便是「散心觀」；而修定不修觀，於佛法上也無多大用處。

問：如何以「中觀」觀法應用於生活？

答：「中觀」的觀法，與一般的思維是不同的，它是緣起觀，是達到解脫證悟的法門。雖不一定要很深的定力，但散心分別，是不能成就觀的。嚴格的說，中觀的應用必須在修觀有成就，也就是對緣起有深切的體認，才能應用在日常生活中。在我們還沒有能體悟以前，還只是一般的理解。知道什麼是貪，什麼樣是瞋，什麼樣是順於正理，什麼樣是根本顛倒，經常以緣起來觀察一切，應用於日常生活，但這跟一般的修養是相近的，只是減少一些煩惱，增加內心的力量，解決些小困擾。如對快樂的來，知道它是不永久的，依因緣而有的，就可以不會「樂而忘形」，弄得「樂極生悲」。像這些，處理日常的小事是可以，遇到重大的，如老病死到來，却起不了什麼作用。要得到真正的受用，必須在平常修習「止觀」，對止觀多下功夫。

問：請導師談談「斷食」？

答：我個人並沒有斷食的經驗。只是看了一些書。知道在斷食期間，要多喝水，不要做出力的工作，內心要安靜，這樣，體內積存的廢料，隨身體的消耗而排泄出去。再漸漸的進食，能促進新陳代謝，有益於健康。但斷食期間不要太久，人是不能沒有「食」而生存的。

問：請導師談談「隔陰之迷」？

答：中國淨土行者所說羅漢有「隔陰之迷」，指死了以後轉世，前世的事都忘了。依阿含經來說，證了初果的人，便是真正徹見了真理，那麼便永不退失。這種「不退」並非一天到晚都在前，而是像把東西放在自己衣袋裏一樣，永遠存在於身上。在當時的印度，證初果的在家人不少，他們仍然擁有妻子、兒女，和事業田產，如普通人一樣，只是他們不會執有實我，對重大的戒不會再犯了。有時仍不免要「失念」。他們死了以後，往生人間、天上，對前生的修證，忘記了，這是「隔陰之迷」。但隔陰之迷，怕什麼呢！「七返生死」，在一定期間內，一定要解脫生死，不會永遠的「迷」下去。

所以證果的聖者，終究不會退失的。

證初果的，已經徹見真理，他的煩惱已經去掉了大部份，很多的「迷」（煩惱）消失了。暫時的「迷」，對他沒有什麼關係。二果也是這樣。至於三果，已經離欲不往來了，煩惱更要少些，不過有時仍會「失念」。四果阿羅漢，也不免「失念」，因為他仍留有業報身，還有那麼一點點。但阿羅漢般涅槃，不會有「隔陰之迷」了。

問：密宗的「雙修法」真能當作修行方法嗎？

答：說到佛法，我們必須從現實世間來探討。佛法是怎樣出現於我們這個世界的？當然是二千五六百年以前，從印度釋迦牟尼佛而來的。釋迦佛以前，講修行，講證悟，印度的外道，也是多的很。但就佛法而言，佛法有超越外道的不共處，這是從釋迦佛而開始的。「修雙身法才能成佛」，釋迦佛無此說；「淫欲為道」，是大邪見。若說這是其他的佛，他方世界佛說的，那麼說得是什麼語言呢？不管怎麼說，密宗還是用印度語文來記述的。歷史到底是歷史，雖然傳說，記錄上有些差異，但釋迦佛在什麼時候？佛怎麼說？到了那裏？有那幾位國王、長者供養？又發生什麼事？……等等，這是實際的，不是理想的。如說釋迦佛說的是方便，不究竟，出現於千百年後的佛說，才是究竟，那就不好說了。如說到中國的儒家，總是推源到孔子，如果以孔子所說為方便不究竟，而大談其他的才是真正儒家，那便是笑話奇談了。

我們生在欲界，「欲」是生死的根源。古人往往把男女之欲（新生命由此而來）看得非常的神秘，我在「中國古代民族神話與文化之研究」一書中，便提到了這些。在印度，如遍行外道，在中國，如道家的一部份；都有以兩性交合為修道的。他們大抵利用固有的文字，而作象徵比喻的暗示，外人不容易了解他說的是什麼。在「秘密大乘佛法」中，如金剛、蓮華、入定等，都被利用以說明這一着。依釋迦的「佛法」而言，這都是出發於世間心的生死事。佛教出家的僧團，是修持清淨梵行的，遠離男女之欲。但出家者多了，如不能正確的理解，內心的欲念不清淨，慢慢的會引起性心理的變

態。對一個修定者而言，如應用念息方便的，由於重視身體的異常經驗，修脈、修明點，而演為雙身法。在「大乘佛法」中，已有潛流，如譯大般涅槃經的，宣說常樂我淨的曇無讖，就是「善男女交接之術」的。不過大乘佛教的主流，還是反對這一類的。特別是由於這一類「幻法」引起闍賓滅法的法難，為大乘佛教界所痛心疾首的。不過到了西元八、九世紀，後來居上成為佛教末期的主流。

釋迦佛的時代，印度的教派相當多，對於各式各樣的神教，佛是重於啟發感化，採取溫和的革新，而不是強烈的、鬥爭的，即使是批評，也不是攻擊性的。佛採取印度固有文化中的，合於真理、道德，有用的部份，而引入不共世間一般的，佛陀自覺的佛法。世俗迷信，多數是不取的，小部份給以新的意義。一般人較少了解印度神教，如能多知道些，就會知道密宗的內容，大部分是從印度神教轉化過來的。如「護摩」，就是火供養。原始的宗教莫不如此。當牛羊等被燒時，發出了氣味，神便接受了。如印度的婆羅門教、猶太教，中國古代宗教，都是如此。但釋迦佛說法，並不採取這種火供，而說有意義的三火——供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門婆羅門名福田火。可是密宗又攝取了它。在密宗裏，所供養的許多佛菩薩，其實都是夜叉像、龍王像。這到底是——佛的神化呢？還是神的神化呢？還是神佛不二呢？這是值得我們深思的問題。

問：大乘講世世修菩薩行，未證悟前應如何堅定菩提心？

答：大乘的世世修菩薩行，主要是從悲願力說的。若從智慧來說，聲聞也有類似的說法。如雜阿含經說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄。」菩薩具智慧與悲願二者，即使是墮了地獄，也是受罪輕微，一下子就出來了。不僅菩薩如此，聲聞乘也有相同的意見。例如從前阿闍世王殺父，但聽聞佛法以後，得了「無根信」，也就是不壞信。雖然定力不足，還是入了地獄，但很快就脫離了，所以比喻為「拍球地獄」，如拍球著地，立刻就彈起來了。菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見

聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得「無生法忍」的菩薩，自然更不用擔心了。

問：如何鑑定是否「證果」？

答：說到「證果」，約聲聞乘說，就是初果……四果等。證果就成為聖者，最低限度是對於苦、集、滅、道——四諦能「如實知」，再沒有疑惑，也就是對佛法僧——三寶有淨信心。這不是想像中的什麼奧秘，而是從修行中達到的「如實知」。證果的人，對「法」已沒有什麼疑惑。

就「苦」而言，不單是當前「感受」的苦；如專從當前的感受來說，那就有苦有樂了，也就是有「苦受」、「捨受」。然從現實世間來觀察，從個人以至世間一切事物，一切是無常的，也就是沒有一法是永恆的、徹底的，無論怎樣好的，也都要起變化。這世間，某些理論與制度，在當時確實有效，受到多數人的擁護；但事過境遷，失去原來的光輝，自身也可能產生問題，而需要改善。即使人死升天，但終究要墮落，還是不永恆的。能夠徹底的、深刻的從「諸行無常」，而了解到「一切是苦」，這才是佛法所說的「苦」。然依佛法，並非說世間的一切，一無是處，而是承認有其相對價值的，所以有苦也有樂；但終究是不永久的，不徹底的。知道是苦，要了解苦的原因——「集」，然後從正「道」的修習中，祛除苦的根源，實現苦的徹底解脫——滅。也就是徹底的解決人生問題，能達成究竟的理想。

所以，佛法要在「道」的實踐。了解「無常故苦，苦故無我」，就是「道」的先導——「正見」、「正思惟」能如實知，便可消除生死根本的煩惱。所以，真能徹悟真理，證入聖果的，我見等煩惱便斷而不起。證真理而成聖果，是「自覺自知」的；沒有修證的凡夫，是不能鑑定他是否證果的。惟有更高的證入者，才能鑑定他，如釋迦佛能知弟子們是否已經證果了。

菩薩摩訶薩欲住六神通等當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之廿七

智
銘

往生品中說：菩薩住六神通。此間說：五神通是菩薩所得，六神通是佛所得。其所以有如此差別說法者，並無有咎。蓋第六漏盡神通有二種：一者、漏習俱盡；二者、漏盡而習不盡。習不盡故，言皆得五神通；漏盡故，言住六神通。

漏盡菩薩，云何復生？是因菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身。雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。阿羅漢煩惱已盡，習亦未盡，之所以不受生者，是阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生；又以實際作證，已離生死故。

菩薩離五欲，得諸禪，有慈悲故，為眾生取神通，現諸希有奇特之事，令眾生心清淨。何以故？若無希有事，不能令多眾生得度。菩薩摩訶薩作是念已，繫心身中虛空，滅粗重色相，常取空輕相，發大欲精進心，智慧籌量，心力能舉身未？籌量已，自知心力大，能舉其身。二者、亦能變化諸物，令地作水，水作地，風作火，火作風；如是諸大，皆令轉易。

一切入是神通初道；先已一切入、背捨、勝處，柔伏其心，然後易入神通。復次，一切入中，一身自見地變為水，餘人不見；神通則不然，自見實是水，他人亦見實水。一切入觀處廣，但能令一切是水相，而不能令實是水；神通不能徧一切，而能令地轉為水，便是實水。以是故，二定力各別。

二定力變化事，皆實，非虛，聖人無虛也，三毒已拔故。以一切法各各無定相故，可轉地或作水相，如酥膠蠟是地類，得火則消為水，則成濕相；水寒則結成冰而為堅相；石汁作金，金敗為銅，或還為石。眾生亦如是，惡可為善，善可為惡。以是故，知一切法無定相故，用神通力變化，實而不誑。若本各各定相，則不可變。再者、諸賢聖神通，於六塵中隨意自在，見好能生厭想，見醜能生樂想，亦能離好醜想行捨心，是名三種神通。此自在神通，唯佛具足。菩薩得是神通，遊諸佛國；於諸異國語言不同，及去遠微細眾生不聞故，求天耳通。常憶念種種多象大聲，取相修行，常修習故，耳得色界四大造清淨色；得色便得遠聞，於天人音聲，粗細遠近，通達無礙。

禪經中說：先得天眼，見衆生而不聞其聲故，求天耳通。既得天眼、天耳，見知衆生身形、音聲，而不解語言種種憂、喜、苦、樂之辭故，求辭無礙智。但知其辭而不知其心故，求知他心智。知其心已，未知本所從來故，求宿命通。既知所來，欲治其心病故，求漏盡通。得具足五神通已，不能變化故，所度未廣，不能降化邪見、大福德人，是故求如意神通，應如是次第，今何以說先求如意神通？蓋衆生粗者多，細者少，是故先以如意神通。如意神通能兼粗細，度人多故，是以先說。復次，諸神通得法異、數法異。得法者多先求天眼，以易得故。行者用日月、星宿、珠火，取是等光明相，常勤精進，善修習故，晝夜無異；若上若下，若前若後，等一明徹，無所罣礙，是時初得天眼神通。餘次第得。復次，佛如所自得，爲人說次第。佛初夜分得一通、一明，所謂如意通、宿明通；中夜分得天耳通、天眼明；後夜分得知他心智通、漏盡明。求明用功重故，在後當說。通、明次第得，如四沙門果，大者在後。

菩薩於諸法皆易無難，餘人鈍根故，有難有易。復次，初夜時魔王來欲與佛戰，菩薩以神通力種種變化，令魔兵器皆爲瓔珞。降魔已，續念神通，欲令具足，生心即入，便得具足神通。降魔已，自念一身云何得大力？便求宿命明，自知世世積福德力故。中夜時，魔即遠去，寂寞無聲，慈愍一切故，念魔衆聲，生天耳神通及天眼明。用是天耳，聞十方五道衆生苦樂聲，聞聲已，欲見其形，而以障蔽不見故，求天眼。後夜時既見衆生形，欲知其心故，求他心智。知衆生心皆欲離苦求樂，是故菩薩求漏盡神通，於諸樂中漏盡最勝，令衆生得之。

菩薩有二種：一者、法性生身菩薩；二者、爲度衆生故，方便受人法身；生淨飯王家，出四城門，問老、病、死人，是菩薩坐樹王下，具六神通。菩薩神通先有而未具足，今於三夜所得，是佛神通。

菩薩欲知一切衆生意所趣向，當學般若波羅密。知一切衆生意所趣向，屬他心通，而他心通境界少，但知欲界、色界現在衆生心心數法，不知過去、未來及無色界衆生心心數法。凡夫通於

上四禪地，隨所得通處已下，徧知四天下衆生心心數法。聲聞通於上四禪地，隨所得通處已下，徧知千世界衆生心心數法。辟支佛通於上四禪地，隨所得通處已下，徧知百千世界衆生心心數法。上地鈍根者，不能知下地利根者心心數法；凡夫不知聲聞心心數法，聲聞不知辟支佛心心數法，辟支佛不知佛心心數法。以是故說：欲知一切衆生心所趣向，當學般若波羅密。

諸佛有無礙解脫，入是解脫中，能知一切衆生心心數法。諸大菩薩得相似無礙解脫，亦能知一切衆生心心數法。新學菩薩欲得是大菩薩無礙解脫及佛無礙解脫，以此無礙解脫，知一切衆生心心數法。大菩薩欲得佛無礙解脫，以是故，雖已說知他心通，更說欲知一切衆生心所趣向，當學般若波羅密。

心所趣向者，心不去不住而能知，如般若波羅密中說：一切法無來無去相，故心無來去。又言：諸法生時無所從來，滅時無所去，若有來去，即墮常見。諸法無有定相，以是故，但以內六情、外六塵和合生六識，及生六受、六想、六思。以是故，心如幻化，能知一切衆生心心數法，無有知者，無有見者。如數摩訶衍品中言：若一切衆生心心數法，性質有不虛誑者，佛不能知一切衆生心心數法；以一切衆生心心數法性質虛誑，無來無去故，佛知一切衆生心心數法，心若分別取相，則不得實法，不得實法故，不能通達知一切衆生心心數法；若不取相，無所分別，則得實法，得實法故，能通達一切衆生心心數法，無所罣礙。

一切衆生心心數法，可得知悉。何以故？如經中說：一切實語中，佛最第一。若不能悉知一切衆生心，得其邊際者，佛何以言悉知？亦不名一切智人。而佛語皆實，必應實有一切智人。復次，衆生雖無邊，一切種智亦無邊，若智慧有邊，衆生無邊者，則有邊智慧無法知無邊衆生。今智慧及衆生俱無邊故，故無邊智慧可知無邊衆生心心數法。衆生無邊，佛智慧無邊，是爲實。若人著無邊，取相戲論故，佛說是邪見。譬如世間常、無常，二俱顛倒，入十四難中，而佛多以無常度衆生，少用有常。若著無常取相戲論，佛說是邪見虛妄。若不著無常，知無常即是苦，苦即是無我，無我即是空；能如是依無常觀入諸法空，便是實。以是

故，無常入真諦中是實。十四難中以著因緣故，說是邪見。是故說無常以明無邊，無邊故衆生厭生死長久。

復次，聞十方衆生無邊故，心生歡喜，受不殺戒，得無邊福，以是因緣故，初發意菩薩，一切世間衆生皆應供養。何以故？爲度無邊世界衆生故，功德亦無邊。有如是等益，故說無邊。以是故說：悉知一切衆生心所趣向，如日照天下，一時俱至，無不徧明。

菩薩摩訶薩欲勝一切聲聞、辟支佛智慧，當學般若波羅蜜。所謂聲聞、辟支佛智慧者，以總相、別相觀諸法實相，是聲聞智慧。如經中說：初以分別諸法智慧，後用涅槃智慧。分別諸法智慧，是別相；涅槃智慧，是總相。復次，知是法爲解，是法爲縛；是流轉，是來還；是生，是滅；是味，是患；是逆，是順；是此岸，是彼岸；是世間，是出世間。如是等分別二門諸法，名爲聲聞智慧。復次，分別三門諸法、四門諸法乃至空空三昧，無相無相三昧，無作無作三昧智；於其中間所有智慧，盡是聲聞智慧。般若波羅蜜義品中說：菩薩智慧相，與聲聞智慧，是一智慧，但聲聞智慧無方便，無大誓莊嚴，無大慈大悲，不求一切佛法，不求一切種智知一切法；但厭老、病、死，斷諸愛繫，直趣涅槃爲異。

聲聞智即是辟支佛智，但時節、利根、福德有差別：

蓋佛不在世，亦無佛法，以少因緣，出家得道，名辟支佛；利根各異，法相是同，但智慧深入，得辟支佛道；福德名有相，或一相二相，乃至三十一相。若先佛法中得聖法，法滅後成阿羅漢，名爲辟支佛，身無有相。有辟支佛第一疾者，四世行，久者、乃至百劫行；如聲聞疾者三世，久者六十劫。

佛說有四種沙門果，四種聖人：須陀洹乃至阿羅漢；五種佛子：須陀洹乃至辟支佛；三種菩提：阿羅漢菩提、辟支佛菩提、佛菩提。果中、聖中、佛子中，菩提中皆無菩薩，云何言菩薩勝一切聲聞，辟支佛智慧？蓋佛法有二種：一者，聲聞，辟支佛法；二者，摩訶衍法。聲聞法小故，但讚聲聞事，不說菩薩事。摩訶衍廣大故，說諸菩薩摩訶薩事：發心，修行，十地，入位，淨

佛世界，成就衆生，得佛道。此法中說菩薩次佛，應如供養佛；能如是觀諸法相是爲福田，能勝聲聞，辟支佛。如是摩訶衍經中，處處讚菩薩摩訶薩智慧勝聲聞，辟支佛。菩薩雖在諸結使煩惱欲縛三毒胎中，初發無上道意，未能有所作，而爲諸佛所貴；以其漸漸當行六波羅蜜，得方便力，入菩薩位，乃至得一切種智，度無量衆生，不斷佛種、法種、僧種，不斷天上世間淨樂因緣故，說法議論之音，勝於聲聞、辟支佛及諸外道。

是因緣故，菩薩智慧勝於聲聞、辟支佛？本生經中說：菩薩智慧，於無量阿僧祇劫以來，令集衆智；於無量劫中無苦不行，無難不爲；爲求法故，赴火投巖，受剝皮苦，出骨爲筆，以血爲墨，以皮爲紙，書寫經法；如是等爲法故，受無量苦。以智慧故，世世供養其師，視之如佛；一切所有經書，悉皆誦讀、解說；於無量阿僧祇劫，常思惟籌量，尋求諸法好醜，深淺，善不善，漏不漏，常不常，有無等，思惟分別問難。爲智慧故，供養諸佛及菩薩、聲聞，聽法問難。信受、正憶念、如法行。如是智慧因緣具足故，云何不勝阿羅漢、辟支佛？

復次，菩薩智慧，五波羅蜜佑助莊嚴，有方便力，於一切衆生有慈悲心故，不爲邪見所妨。住十地中故，智慧勢力深大，大因故勝於聲聞、辟支佛。以大因故，小者自壞；阿羅漢、辟支佛無是事，以是故言，欲勝聲聞、辟支佛智慧，當學般若波羅蜜。

菩薩欲得諸陀羅尼門、諸三昧門，當學般若波羅蜜、陀羅尼門，如讚菩薩品中說。門者，得陀羅尼方便法是。如三三昧名解脫門。何者是方便？若人欲得所聞皆持，應當一心憶念，令念增長，先當作意於相似事，繫心令知所不見事；如周利槃陀迦，繫心拭筆屢物中，令憶禪定，除心垢法。如是初學聞持陀羅尼，三聞能得；心根轉利，再聞能得，成者一聞能得，得而不忘，是爲聞持陀羅尼初方便。或時菩薩入禪定中，得不忘解脫；不忘解脫力故，一切語言說法，乃至一句一字，皆能不忘，是爲第二方便。或時神咒力故，得聞持陀羅尼。或時先世行業因緣，受生所聞，皆持不忘。如是等名聞持陀羅尼門。

諸三昧門者：三昧有二種：聲聞法中三昧，摩訶衍法中三昧。聲聞中三昧者，所謂三三昧。復次，三三昧：空空三昧，無相無相三昧，無作無作三昧。三昧卽是三昧門，佛諸三昧，無量無數，如虛空無邊，菩薩云何盡得？菩薩聞是，心則退沒。以是故，佛說三昧門，入一門中，攝無量三昧。行是方便，得是三昧，是名三昧門。如是展轉乃至九地是十地三昧門，十地是無量諸佛三昧門。如是等名爲諸三昧門。

陀羅尼門、三昧門，二者有異。三昧但是心相應法也，陀羅尼亦是心相應，亦是心不相應。如人聞持陀羅尼，雖心瞋恚亦不失，常隨人行，如影隨形。是三昧修行習久，後能成陀羅尼；如衆生久習欲，便成其性。是諸三昧，共諸法實相智慧，能生陀羅尼。能持菩薩二世無量功德，菩薩亦因之而度得至佛。如是等三昧，陀羅尼種種差別。

聲聞不大殷勤集諸功德，但以智慧求脫老、病、死苦；以是故，聲聞人不用陀羅尼持諸功德。菩薩爲一切衆生故，須陀羅尼持諸功德。再者，聲聞法中，多說諸法生滅無常相故。諸法無常，若無常相，則不須陀羅尼，何以故？諸法無常相，則無所持，唯過去行業因緣不失。如未來果報，雖無必生；過去行因緣亦如是。摩訶衍法，生滅相不實，不生不滅相亦不實，諸觀諸相皆滅，是爲實。若持過去法則無咎，以持過去善法善根諸功德故，須陀羅尼，陀羅尼世世常隨菩薩。諸三昧不爾，或時易身則失。如是等種種分別陀羅尼、諸三昧。以是故言，欲得諸陀羅尼、諸三昧門，當學般若波羅蜜。

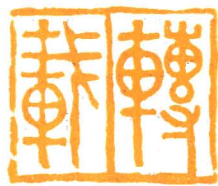
本刊自發行以來，荷承

四象大德，鼎力護持，熱心推介，銷行日廣，遍及全球。爲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，調整爲每期港幣四元，以資挹注茲將新訂價目表附刊於後，敬祈垂鑒爲荷

內明雜誌社謹啓

另售每册港幣 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
		空郵	US \$12.50
泰國	全年	平郵	US \$ 8.00
		空郵	US \$12.50
菲律賓	全年	平郵	US \$ 8.00
		空郵	US \$12.50
新加坡	全年	平郵	US \$ 8.00
		空郵	US \$12.50
馬來亞	全年	平郵	US \$ 8.00
		空郵	US \$12.50
美國	全年	平郵	US \$10.00
		空郵	US \$15.00
加拿大	全年	平郵	US \$10.00
		空郵	US \$15.00
英國	全年	平郵	US \$10.00
		空郵	US \$15.00
歐洲	全年	平郵	US \$10.00
		空郵	US \$15.00
澳洲	全年	平郵	US \$10.00
		空郵	US \$15.00



李雪廬老師山水圖

韓相

這篇文章，出處來自道聽途說，時間、事實都可能有不盡完美處；同時既未對李師作過專訪，又未蒙允許爲文發表，別師五年，疏於侍候，今天描寫的，不過是老人的一個影像，而非老人的「行誼」。海內外佛道朋友知師者多，但知之眞容者少，因此，本文的披露，正有你所未見處。

——筆者

(一) 抗戰以前出入儒佛因緣

海右此亭古，濟南名士多——這是杜工部的名句。

在歷史上，山東爲「齊魯」之地，孔孟的故鄉，顏曾的產地，中華的春秋文化，輝煌於泗水之濱，發皇於泰山之麓。

在二千五百年前，中國知識份子的菁英盡萃於此。

西元一八九〇年（光緒十六年），農曆十二月七日，李師雪廬，便誕生在老殘遊記作者劉鶚所描寫的山東首邑——所謂「四面荷花三面柳，一城山色半城湖」的古歷下（濟南）城。

李師，德號炳南，字雪廬，原名李艷，又字實美，幼年出生於詩書世家，飽受清末的經史教育，因爲故鄉臨近孔子的故城曲阜，復受中國儒家文化的極深陶冶，因此，在二十歲以前，中國

的經史子集，卽淵識於心，而李師在中國的古詩領域，尤有精細的造作，杜詩尤湛。待到民國建造，師乃遊刃新學，在濟南畢業於舊制「官立法政學堂」，到二十五歲前後，開始從事公職，在山東各地經歷於「法政」兩界，我所確知的，即是（民國十五年前後）三十七歲左右，曾出任「山東莒縣監獄典獄長」。

李師在莒縣典獄長任內，因接觸到「印光大師」的佛學作品，動念研究，於公務之餘，埋首內典，並與印光大師書信往返，興疑問難，直到豁然貫通，在理性上肯定了佛家全盤思想的地位，在實踐上確定了淨土法門的可行。於民國十五年七月十三日。正式皈依了當時在上海講經的印光大師，此後，生活內容隨之完全改變，嚴格實行素食生活，勵行早晚功課，勤誠念佛，以爲終身行止的方向。

其實當李師少年，時際清末民初，革命風氣初發，中國青年無不受到深刻影響，尤其康有爲、梁啟超、譚嗣同及孫中山先生等之義行遍傳海內外，一種新的思想、新的文化意識形態，浸入了中國青年的內心，因此激起了建立新中國的理想，李師所抱負的正是中國當時青年的同一典型希望。所以才介入了法政界，與同流共趨建設中國法制基礎的旅程。在年輕的李師，意氣風發，

風流倜儻，豪邁不拘小節，朋輩所集，總是美酒千杯，不以爲醉，詩詞聯吟，徹夜而後歸，不以爲足。

事實上，李師少年英銳，精力過於常人，尤以一雙炯灼的、琥珀色的嚴勵而光芒逼人的大眼，常令見者懾伏，在書生論學之壇，輒領導群倫。

李師有驚人的酒量，和驚人的食量，雖身材不梧，但是充滿著浩然之氣。此時，李師是挾著北方男兒的俠風俠骨與中國儒生尊德性道學問的志行。

但是一旦投入佛門，少年俠氣，則完全收斂，化爲一股對佛菩薩皈依的虔誠，而銳鋒內蘊，復一洗形式上儒門唯我獨尊的淡薄之華表。至此，李師的人格模式，從皈依印光大師之後，便完全改觀。

皈依大師之後，李師便將工作與學佛列入同等地位，但是，到民國二十年以後，由於聲譽日隆，受聘到南京，出任「中華民國大成至聖先師奉祀官府」，當時有員工近百人的秘書長一職（奉祀官爲孔德成）。

李師大約四十歲左右，携家到南京就職，因此，更有機會到上海向印光大師當面請益了。可是不久抗日戰爭發生，李師便與「奉祀官府」，隨政府同遷重慶——渡過遙遙的八年抗戰歲月。

（二）來台以後台中傳道生活

民國三十八年五月，大陸淪陷，李師於淪陷前半年，民國三十七年冬，與奉祀官孔德成等隨政府機構遷播台灣，並將奉祀官府設於台中市。奉祀官府來台後，即節約編制，秘書長改爲「主任秘書」，另設秘書二人，工友一人。奉祀官府，在台中已有三十四年多，其中人事滄桑，但主任秘書，一直由李師擔任，秘書一人，目前則是出身中興大學中文系的鄭勝陽居士擔任。均爲終身職。

李師到台中之後，起先，因爲精通中國醫學，同時又有中國

醫師執照，因此，亦隨緣爲人看病，以此因緣，不到一兩年，在台中人事較熟，才領導建立「台中佛教蓮社」。筆者個人第一次見到李師，是民國四十年（或四十一年），有一天晚上，到朱斐居士在和平街三十九號樓上的住家兼雜誌社，晚餐之後，由朱居士陪同到蓮社拜謁，看到李師在蓮社領衆做晚課，並繞佛念佛，因爲念佛，僅與師有一面緣，沒有說什麼話。

在爾後十五年（從民國四十年到五十年），因事路經台中，又見兩次，同時又會晤當時出任「台中監獄」任教化課長的唐湘清居士（目前在台北行醫）。

民國四十八年五月，又由花蓮經南迴公路，到台中參加李師率領啓建的「千人傳戒大會」，我是在那裏受「菩薩戒」，並與當時任職農復會企劃處長的顧世淦（法嚴）居士同榻。當時的得戒師是證蓮老和尚。返花蓮之後，並撰寫「受戒續紛錄」一篇交菩提樹分三次發表，受戒後，同時開始「正式素食」。復次，在民國四十九年底，我應朱斐居士之約，再由花蓮到台中編輯李師在菩提樹主答的「佛學問答」，在朱家留住十天，將師的問答編完上下二冊，並寫後記。同時在朱宅與師有較長也較多的談話。

李師在台中三十餘年，連絡佛教道友，以居士身，領導一方道場，先後建立「佛教蓮社、慈光圖書館，慈光幼稚園、菩提醫院、靈山寺道場、霧峰佈教所」，所有講經說法的道友，均由李師傳授方法。當時有十位女士，都成爲日後講經專材，其中有林看治、鄧明香居士，其他八位，已不復記憶。

李師在台中生活，除了住在一間破舊的小屋之外，晚間不接見任何女性居士，平日過午不食，晚間九時後晚課，直到十一時，清晨四時早課，到六時。

白天，李師到「奉祀官府」處理公務，並抽假按擬定時間出席各道場講經法會，或講述各種經論，同時間或講授儒家五經，其中某年，我到台中，有一晚，我在慈光圖書館聽李師的「禮記」，聽講的多數是中學以上的老師、教授與社會人士，坐無虛席

。李師分析入微，精彩謹嚴，一部「死的禮記」透過老人的條分縷析，真是聲聲盡入心底。

李師當時講佛經、講儒典，完全沒有用擴音器，但是師之音量寬厚而堅沉，鏗鏘而悅耳，聽得全場鴉雀無聲，彷彿寂寞無人；我從沒有見過這樣的動人道場，更何況，師每入講席，窗外門邊走道盡是聽衆，這還是每週的日常講經說法，至於五年前停辦的「明倫講座」，連續辦了將近十年，每年冬夏，辦理三屆，每屆大專學生約三百多人，李師的「佛學十四講表」，便成爲此後佛門「概論佛學」的基準。大學佛學社團，經常依之複講，成就了自民國五十年以後大多數佛教高級份子的培育之所。我曾於民國六十四年夏天，親送我的孩子弱水到台中參加慈光圖書館「明倫講座」，接受薰陶，並面謁雪師受教。

復次，李師又接受美國沈家楨居士的支持，於（大約）民國六十年辦理「內典研究班」，招收大學畢業學生，研究「內典」四年，授以較高深的佛學理論訓練，重要師資除李師外，還有會性法師、王禮卿、許祖成教授等，後因經費來源而停辦。

李師除在台中講經說法之外，所辦理的佛教機構，所承擔的董事長職務，一至機構成立，步入正軌，便交卸他人。師先後交卸的重要職務最早的有「菩提樹雜誌社長、慈光圖書館長、菩提醫院董事長、佛教蓮社董事長……」

李師在佛家傳道，孔門主任秘書職務之外，三十年來，並受聘於台中地區「中興大學中文系國文、佛學概論教授、中國醫藥學院傷寒論教授、東海大學中文研究所杜詩教授」，目前仍留東大中文研究教授，講授杜詩。

根據李師「李雪廬老人詩文集」（師八十歲時由門人集印）所收上千首作品，多數在抗戰前後完成結集成書，在中興大學任教時，並印行過「詩學講義」傳授生徒。

師於（大約）民國五十年從舊居遷移到目前的「正氣街九號」，一住二十餘年，其實這間不到十坪的小屋，實在是「一間古

厝」，前面是靜僻的水泥街道，一進門是一間兩三個榻榻米的前廳，純水泥地；進去是僅可容人的四個榻榻米的客室，放幾個書櫥，和幾張舊沙發；後面，是一間四個榻榻米臥室，一張單調的木床，一壁是佛像、供桌，三壁蕭然；再過去，是窄的只可容身的小院，有一個蹲式設備的古老廁所、洗澡間——這是雪公的棲身之所。

凡是師之友人學生，有所供養者，師必以同樣回饋，平日布衣布鞋，平凡、淡薄、嚴謹、虔誠，不愧是身在家、而心出家的大德維摩。

（三）雪廬老師念佛境界

嚴格地說，對雪公老師的過去，我所知甚少。

對佛道上的人，世俗上事，都是葛藤，因此，也沒有去請教老師，最重要的是——我始終沒有因緣在台中多住幾天，更沒有時間陪侍老師幾天。幾幾乎，只是精神上的「默契」；我們佛門的師友，能令我尊敬的，只有真正地「生活行爲與佛法」一致的人；凡是坐而論道，沒有實踐工夫；或間有實踐工夫，而以之作爲名聞利養的工具，我無論如何是無法去親近的。

對雪公老師，從三十年前第一次無言見面，到今天爲止，多次在正氣街九號的請益，書信承沐，尤其是雪師的身教精神，足以令我這一身俗骨爲之起而振翮，李師的學生多如過江之鯽，有成就地位高者，不知凡幾；有道行、成法業者更非我所及。凡社會有損及師之清譽之論，我敢斷言，師皆默然而處。師亦從未以一方大德自詡。「語言」經過流傳，足以造成社會的動亂，何況個人品德節操？因此，我認爲「讒言」應止於佛門之外。

我初見雪師，因爲他專修淨土，但是到今天，我從未看到他手持念珠，像我們這些後生小子，作精進狀，整天念珠不離手，想起來就撥幾下。

我想到「念佛人」有三種境界，彷彿王國維的「人間詞話」所說——「昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路」；這是學

佛初發心精進的第一層境界，「衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴；」這是勘破名利，獻身宏法，實踐大道的第二層境界；「象裏尋他千百度，驀然回首，那人却在燈火闌珊處！」這才是學佛的第三層境界，到此時，凡聖一時皆泯，動靜語默一如；把自己回歸到「山又是山，水又是水」的局面。

那學佛、講佛而整天不拿念珠的，不必說了，他們是「玩佛」，把佛當作高調，光說不練。

像我們這些整天在紅塵中打滾，但是還沒有忘掉佛號，所以整天念珠纏在手上，也彷彿像一個老修行，其中持念沒有忘了的時間多，祇算是臨時抱佛腳的貨色。

關於那極少數的默默修道者，把佛念得純熟了，把佛號打成一片，嵌入意識，鏤在心版，不再消失了，白天、夢裏，行為語言上不再忘失了，管他有念珠也好，沒念珠也好，反正佛號歷歷在心頭，佛號不離心，心永遠是佛。

對雪廬老師而言，我認定他就是那種工夫的人了。我之認定他有那種「念佛三昧」的工夫，因為我已經過第一段和第二段，這第二段比刀還難過，所以我夢寐以求的第三段不知何時才到來。因此，我彷彿親眼所見，當雪師四十歲到六十歲，這二十年間，必然下過痛切的實踐工夫，把佛號打成了銅牆鐵壁，任何雜音已混不進去了。

爲了什麼，三十年我一直沒有看到他老人家手拿念珠？他的單房也沒有看過；好像他是個老禪和子一樣哪。

（四）願以此文祝福雪公老師福壽無疆

今年冬天農曆十二月七日，雪廬老師，滿九十四歲。

明年是九十五歲，是不是老師像電視上出現九十以上高齡的何應欽、張群這些耆老。行動須要人扶持呢。不是，雪公老師鬚鬚雖然已白，但是精神上全無老態。

雪師平日看報紙，全不要眼鏡，事實是，他全不知眼鏡爲何物！目前，雪師仍然席不暇煖，講經說法，東大講席，蓮社、慈光圖書館三地誨人不倦；「華嚴經」已講了五、六年，預計這部

經要十年才講完。平日，上階梯、走高坡，如有人扶他一把，他總是把扶的手拉掉：「我還沒到那種程度哪！」

有時，我們與老師坐著聊天，他老總是老弟長老弟短，如坐春風。

老師有時也會發脾氣。有一次在蓮社席講經，有人下面說話，他把教鞭一放，嚴厲地說——「我不講，讓你來講！」那位道友嚇得面如土色，在老師的法席上，從沒有亂烘烘的現象，幾百人的講座，靜悄悄地，事實上，老師的深入經藏，析理入微，三十多年來，法筵之盛，絕非台北任何講席可比。

老師人很清瘦，目光炯炯，聲音宏亮，絕不似一般老人，蒼老龍鐘。

而且，雪師有一口好牙齒，如果有朋友供養果品，儘可送硬的、脆的、咬起來亂蹦牙的，才滿口勁。

雪師，平日飲食極其簡單，多半吃的是糙米、麥麵、黑荳粉，碾和的粉，沖糊爲飯，但食量很少。

老師平日在講經前，準備極其周延，一堂課常常要以六至八個小時來充實內容，在講前不會客，閉門讀書，講時自然如長江大河，辯才無礙。

雪師現在是一個人住在他正氣街的老古厝，隔鄰由學生鄭勝陽居士及鄭居士的姐姐住著，與老師爲鄰，侍候老師起居，也有十多年了。

老師平日絕不言「壽」，九十歲時沒做壽。八十歲時大家發起爲老師壽，結果被老師拒絕，一筆錢移做了出版「專集」的基金，把書印出來了事。

我還是在五年多以前到台中拜見過，這麼多年不見，聽說老師健康如昔，講筵如昔，內心有無限的歡喜，也有無限的懷念。

因爲工作太忙，我想，最近總要去省師一番，藉勵愚魯。這篇文字沒有經老師過目，老師當年交代過，不經老人允許絕不可以寫他的文章，但是今天學生違教了，我覺得老師是一個不平凡的當代大德，在台灣不寫他老人家，誰寫呢？我還想寫老師的「全傳」呢，請老師慈悲吧！



智者大師論

禪波羅蜜內方便的善根性

智 銘

智者認為：行者能善修止門，息諸亂想，則心澄靜，因為心靜，宿世善根，自然開發。若善根不發，即發諸惡。所以行者應明識善、惡相，在取捨之間，不違正道。

明善根性，分四點說明：即明善法章門、善根發相、驗知虛實、料簡發禪不定。

一、明善法章門

善，分內善和外善，如布施、持戒、孝順父母師長，敬信三寶，精勤供養、讀誦、師學等善根，是為外善；內善即是五門禪，如阿那波那門、不淨觀門、慈心門、因緣門、念佛三昧門等。這五法門，通攝一切諸禪，發諸無漏，是為內善。

二、明善根發相

善根發相，也分外善根發相和內善根發相兩者。

(一) 外善根發相 行者修禪，於坐中靜定，若忽見種種衣服、臥具、飲食、珍寶、田園、池沼、車乘等事，因為心靜，

自然捨離慳貪，心行惠施，無所吝惜。這是過去、今生布施習報。

行者若於靜定中，忽見自身相好端嚴、清淨如法等事，因為心靜，發戒忍心，自然知輕識重。雖然只一小罪，也心生怖畏，忍辱謙卑，這是過去、今生戒忍習報。

行者若於坐中，忽見師僧、父母、宗親、眷屬，著淨衣服，歡喜、豫悅、端嚴等事，因為心靜，自然慈仁恭敬，孝悌心生，這是過去、今生主孝、尊長二種習報。

行者於坐中，若忽見塔寺尊儀，形像經書，供養莊嚴，清淨僧眾集法會等事，於靜心中，發敬信、尊重三寶，心樂供養，精勤勇猛、常無懈怠，這是過去、今生信敬三寶，精勤供養習報。

行者於坐中，因心澄靜，或見解釋三藏，聽受、讀誦大乘有德四眾，因為心靜，讀誦自然而入，隨所聽聞，即時開悟，自然了解三藏大乘經典，分別無滯，這是過去、今生讀誦、聽說習報。

行者於坐定靜心中，所見到的各種境界，所得的習報，都是外善根發相。這些善相，都是因為過去、今生於散心中修諸功德，今又以靜心力，所以得見。見了這些善根發相，身心明白，諸根清淨，無諸過患。

(二)內善根發相 要明瞭內善根發相，分阿那波那門、不淨觀門、慈心觀門、因緣觀門、念佛中門五者說明：

阿那波那門：此門有三種善根發相，一者，數息善根發相，行者若能善修三止，身心調和，發於未到地等諸禪，身心湛然空寂，定心安隱，歷月經年，定心不退，即能於定心中，忽覺身心運動，八觸次第而起，這即是發根本初禪善根之相。所謂八觸，即是動觸、癢觸、輕觸、重觸、冷觸、暖觸、澀觸、滑觸等是。行者於此定中，喜樂善心安隱。如是乃至發四禪定空等。二者，隨息善根發相：於欲界未到地靜定心中，寂靜安快，除諸身行，乃至心受喜樂等，是為特勝善根發相。三，觀息善根發相：於欲界未到細靜心中，定心喜樂，此是通明觀善根發相。

不淨觀門：有三種善根發相：即九想、背捨、大不淨觀三者。行者由見他男女死屍脰脹，心生驚悟，次見內身不淨，定心安隱，厭患五欲而不著人我。後見內身及外身悉皆不淨。由這些不淨想、觀中，善根發相，能破一切著心。

慈心觀門：慈心分眾生緣慈、法緣慈、無緣慈三者。眾生緣慈者，於欲界未到靜定心中，忽然發心慈念眾生，由親人而中人而怨人，悉見得樂；無瞋無恨，無怨無惱，乃至發眾生緣悲諸善根相。法緣慈者，於欲界未到靜定心中，忽然自覺，一切內外，但有陰入法，起唯法起；滅唯法滅，不見眾生及我我所，但於五陰中有樂受，緣此樂受，發於慈定，無瞋無恨，無怨無惱，廣大無量，乃至發法緣悲等善根發相。無緣慈者，於欲界未到定心中，忽然覺悟，一切諸法，非有非無，不見二邊，所謂若眾生、非眾生；若法、非法，皆不可得，則無所緣。因為無所緣，顛倒想息，寂然安樂，心與慈定相應，等觀一切，同此安樂，無瞋無恨、無怨無惱、廣大無量，乃至發無緣悲定等相。

因緣觀門：因緣者，分三世十二因緣、果報十二因緣、一念

十二因緣三種觀法。三世十二因緣觀者，於定心中，能推尋三世過去無明以來，不見人我、無明等法，不斷不常，能破六十二種諸邪見網。心得安定，安隱寂然。觀慧分明，通達無礙。果報十二因緣觀者，於定心中，心識明利，破有無二見，歸心正道，正定相應，慧解開發，離諸邪行。一念十二因緣觀者，於定心中，自覺剎那之心，無人無我，性本無實，一念起時，必藉因緣，緣無自性，一念豈有定實？若不得一念之實，即破世性邪執，心與正定相應，智慧開發，離諸邪行等諸善根發相。

念佛中門：念佛者，分念應佛、念報佛、念法佛三者。念應佛，於定心中，念佛無師自悟，自覺覺他，轉正法輪，普度一切。涅槃後，又以舍利、經教，廣益眾生，功德無量無邊。作是念時，能敬信心生，三昧開發，入定安樂等善根發相。念報佛者，於靜細心中，憶念十方諸佛，真實圓滿果報之身，湛然常住，色心清淨，微妙寂滅，功德智慧，充滿法界，不生不滅，無作無為。如是功德，無量無邊，不可思議，作是念時能心定安隱，三昧開發，慧解分明等善根發相。念法佛者，於定心中，憶念十方諸佛，法身實相，猶如虛空，即便覺悟：一切諸法，本自不生，今則無滅，非有非無，非來非去，非增非減，非境非智，非因非果，非斷非常，非縛非脫，非生死涅槃。湛然清淨，有佛無佛，相性常然，眾生諸佛，同一實相者是法身佛也。如是念時，三昧現前，能實慧開發，即時通達無量法門，寂然不動，一切不思議境界，皆現於定中成就之相。

三、驗知虛實

驗知虛實者，是檢驗所發善根，究竟是虛是實。然後簡明是魔非魔，方不致有乖違正道之虞：

(一)驗知虛實 行者於定中，發諸禪善根，其中或有真有偽，不可謬然取捨。如發諸禪三昧時，心不能識別，原是現了魔定，誤以為善根發相，而心生取著，行者因此可能得病發狂。若見了善根，反誤為魔定，心疑捨離，即退失善利。是以，如何判斷虛實，應以一則法驗知和以法驗知來判定。

一則法驗知者，就是驗知邪、正。邪者，如根本禪中，諸觸發時，隨又發一觸。而一觸之中，約能出現十雙邪法；如一觸中有增減、定亂、空有、明闇、憂喜、苦樂、善惡、愚智、縛脫、強弱等二十種邪相，這些惡觸，能擾亂坐心，破壞禪定，令心邪僻，是為邪定發相。一觸如是，其他七觸亦然。正者，若動觸發時，無向二十惡法，具足十種善法，即觸相如法、定相如法、空相如法、明相如法、喜相如法、樂相如法、善相如法、智相如法、脫解相如法、心調相如法。所謂如法，就是與二十不善相相違。安隱清淨，調和中適，故名正相。一觸動正相如是，其他七觸正相，亦可類知。

以法驗知者，有的邪禪，其相微細難辨，與正禪相似，非則相所能判別。故須以定心研磨、用本法修治、智慧破析去驗知。定心研磨者；如發一觸動，若一時不能分辨邪正，應當深入定心，於所發境中，不取不捨，但平心定住。若是善根，定力愈深，善根愈發，若是魔所為，不久自壞。用本法修治者：如發不淨觀禪，還修不淨觀，隨所修之時，境界增明，這禪定就不是虛偽的。是以，本法修治，能使魔法，漸漸壞滅，那末，就能當即判明那是邪相了。以智慧破析者：觀所發之法，推檢其根源，不見生處，深知空寂，心不住著，邪當自滅，正當自顯。如此驗知，邪正可判。

(二)簡是魔非魔 簡是魔、非魔，就是要分辨是魔相還是非魔相。魔相者，行者於正心中，發諸禪定，惡魔恐其道高，乃為作惱亂，入其禪中。此時，行者若心貪著，或生憂懼魔就更為得勢。若能用心却之，魔邪即滅。魔滅後，如雲除日顯，定心明淨，非魔相者，罪障於禪，似如魔作，又好似非魔，難以判別之時，若用心却之，仍不得去，這時，就應勤修懺悔，懺悔至深，罪障自滅，魔亦自消，則禪定自然分明了。

四、料簡發禪不定

行者修止門，有五個方法料簡發禪或不發禪：

(一)是正料簡事、理兩修發禪不定：在繫緣止、制心止、體真止的三個止門中，繫緣止、制心止是屬於「事」止。而體真止則是屬於「理」止。隨行者根緣，依事、理兩修，若具足分別，可開為四修，四修中又分得止門四修和約觀門四修兩法。

約止門四修者：即事止，就是繫緣止、制心止，也即是事修。其次是理止，就是體真止，也即是理修。三是事、理止，即是繫緣、制心、體真止，就是事理修。四是非事非理止，即是止二邊分別止，就是非事非理修。

約觀門四修者：一是事觀，即安般不淨觀等，就是事修。二者理觀，即空無相等觀，就是理觀。三是事理觀，即雙觀二諦，就是事理修。四是非事非理觀，即中道正觀，就是非事非理修。為明瞭止門發禪不定，但約四止以明修，一一修中，各有四種發禪不定。故四種修中，有十六種發禪不定。行者應善自料簡，即能自己了知事理兩修，通發一切諸禪三昧，心無礙惑。

(二)是明發法多少：行者因根性不同，發法有多、有少之別。有人但發一種禪門；有人則發二、三、四等禪門。或有併發一切諸禪三昧者，之所以有這些發法不同，全因行者過去習因的偏、圓不等，故厚薄有殊。也因今世精進、懈怠；有慧、無慧等方便之別，故發法有優劣之不同及殊途萬品之異。

(三)是明止發禪：發禪有盡、不盡的分別，今就易顯者說明，如不淨觀中，有行者宿世已經修得不淨觀、白骨流光。今於止中，但得發不淨，未得白骨流光，此是不盡，若二者俱發，則謂之是盡。

(四)是得有漏無漏分別：無漏分行行無漏與慧行無漏兩種，行行無漏是對治「事」法，不的緣「真」，得有過去習因善發。慧行無漏，是的緣「真」，不能定說是有過去習因善發慧行無漏。至於有漏發禪，是過去善根習因而得。

依佛說因果法，過去曾有善根習因者，今必發善根性。但今世必須以精進力以為緣，二者緣合，即發善根性。若過去雖有善根習因，而今世懈怠，則善根性就無由可發了。

佛敎名勝不絕

談南京金陵刻經處

蔡惠明

今年三月，因去南京探親，順便訪問了金陵刻經處。承八二高齡的游俠老居士親自接待，並陪同參觀了正在恢復中的刻板、印刷、裝訂等工房，瞻仰了楊仁山居士的墓塔及其紀念堂——深柳堂。緬懷先哲，引人深思。

金陵刻經處是清末安徽石埭楊仁山居士（一八三七—一九一〇）創辦的一個佛敎文化學術機構。當時他因感於明刻書本『嘉興藏』毀於兵燹，無書流通，遂發起組織金陵刻經處，於一八六六年創刻了第一部經書『淨土四經』，肩負起流通法寶的重任。現址原是他自建的住宅，於一八九七年，捨宅捐獻的。建立後注重學術，提倡研究，桃李遍海內。他的門生中譚嗣同善華嚴，黎端甫通三論，桂伯華精密宗，還有擅法相唯識之學的歐陽竟無、章太炎、梅摯雲等。後來譚嗣同、章太炎等從事革新運動，歐陽竟無則創辦支那內學院，繼承與發揚了楊仁山的事業，對近代我國佛敎學術運動有着深遠的影響。

楊仁山居士曾於一八七八年隨曾紀澤出使英法等國。他在倫敦結識的日本佛敎學者南條文雄，託其在日本尋回中國久佚的隋唐注疏，如『中論疏』、『百法明門論疏』、『唯識述記』、『因明論疏』等重新刻印，使藏外逸書，舊義復明。他還贊助錫蘭達摩波羅法師辦『大菩提會』，致力復興印度佛敎。他又在刻經處辦起僧學堂——祇洹精舍，自講佛學，聘曼殊上人教授英語、梵文，為促進中日、中印文化交流，作出了卓越的貢獻。

楊仁山居士在晚年於大藏中選出要籍，編訂『大藏輯要目錄』，計劃共選四百六十種，二千三百餘卷。惜僅選刻了五分之四，他即於一九一一年與世長辭。金陵刻經處由他的弟子歐陽竟無、陳釋

庵、陳宜甫等繼續負責。但至一九五二年後，業務又陷於停頓。我國著名文學家魯迅先生，曾在一九一四年七月與十月，兩次出資銀圓六十圓，委託金陵刻經處刻印『百喻經』，贈送有緣，並親自為之斷句。一九八一年，為了紀念魯迅誕辰一百周年，金陵刻經處又重新刻印了這部佛敎文學經典。當年的木版則保存於上海魯迅紀念館作為文物展品。

一九七三年春，美籍華人楊仁山居士的孫女楊步偉和孫婿（國際著名學者）趙元任教授回來觀光，對恢復金陵刻經處表示關注。在各方面的支援下，刻經處的房屋已收回，深柳堂前的水池也填平。經版正着手整理。我去時看到周圍植柳，垂絲飄拂。庭院中則廣栽樹木，進行綠化，象徵着這一國內外享有很高聲譽的佛敎學術機構煥發青春，得到重光。

據統計，金陵刻經處，原有經版四萬七千三百餘塊，佛菩薩像等圖版十八種。這些圖像是楊仁山居士根據『造像量度經』及淨土諸經審定刻製的，華妙莊嚴，風格別具，是佛敎藝術的珍品。隨後又陸續從各地運來皮藏的經版十五萬五千餘塊，總數已逾二十萬塊（因經版房不敷應用，有一部經版已寄藏於南京毘盧寺內）。經過整理，已有『淨土四經』、『大唐西域記』、『大慈恩三藏法師傳』、『俱舍論』、『法蘊足論』、『法華經』、『楞嚴經』等數十種經書接受委託印刷流通。

游俠老居士是在一九五三年時隨呂澂先生到南京參加研究工作的，歷經坎坷，老當益壯。他殷切期望我們晚輩能接好他的班，使金陵刻經處這個有百餘年歷史的佛敎文化機構，能在復興佛敎、續佛慧命中發揮它應有的作用！



如何研究「帶業往生查經小組報告書」

(答龍天佑居士先後所問)

陳健民

先生所問數函，前已分別畧答，今承建議，寫此文亦可使與 先生同好者明我心，鑒我愚見，適自檀香山講經歸來，而第二十六次再赴菲律賓賓講尚待三月，畧有餘暇，故走筆完成，掛一漏萬，尚希諒之。

(一) 當善體經義，勿誤解經文

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。二者當當善分辨，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！苟能分別臨終念佛所滅罪乃滅煩惱障，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！

聖凡同居土，有穢有淨，如彌陀極樂世界淨土有聖有凡，凡人與鳥等皆是，然其人非帶業往生之人，而係消業往生之人，其鳥為彌陀變化之鳥，而非罪報所生之鳥，鳥既無罪，人豈獨有罪乎？穢土之聖凡同居土，即娑婆世界，凡即造罪之凡及不造罪之凡，二者兼有之，其中不造罪者，則易往生西方，已造罪者則必念佛求消，此皆理所當然者也。

或曰雖然造罪，亦可帶去，不必懺悔，不必念佛，不必有善知識之勸化，此則違反因果律矣，彼乃舉那先經為證明，其經大意謂：「船中百枚大石因船故不得沒，人雖有本惡，一時念佛，用是不入泥犁中，便生天上，其小石沒者，如人作惡不知佛經，死後便入泥犁。」此中皆屬消業往生之理。因有「一時念佛」故往生，因「不知佛經」故入泥犁，並無自己帶去之意。且船之為喻，蓋指空性，故波羅密即到彼岸，空性不許有我及誰帶之？且金剛經亦稱「渡河須用筏，到岸不須舟」舟且不須，石將安放？況此岸為穢，彼岸為淨，苟不消業，何能登淨土之岸耶？善體經意者，必不誤會矣！

請以實例證之，龍舒淨土文中所載往生事跡，唐張鍾馗殺雞為業，張善和殺牛為業，各見鷄牛索命，甚苦，急切念佛，得以往生，此即消業往生實例也，當其牛鷄索命，則為罪業將報之兆，以念佛故此罪已消，故能往生。若未消罪業，試問鷄牛作何交代耶？

(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，茲分別為先生條陳如次：

一、能 所 譬如「十方」雜誌所載帶業往生與消業往生一文，其中主旨有四字焉，即「觀機設教」。又柳絮先生之印光祖師一文，亦有「稱機設教」一語，此中觀機或稱機，上字屬能觀之佛，下字屬所觀之人，教字亦屬能教之佛。如是四字之中，三字皆有關佛力，故屬側重消業往生。

彼用此語者反引爲帶業往生，則誤矣。又如柳絮先生文中『放下屠刀之人』，並不是帶起屠刀之人，其後又有『洗心革面之人』，並不是黑心垢面之人，二者皆屬消業，不能作爲帶業之形容詞。

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？

三、帶消 帶則不必消，消已何必帶；帶則帶業獨往，不必有佛接引。今人皆引唐張鍾馗殺鷄、張善和殺牛，皆有地獄相現，最後念佛蒙佛接引而去，且見瑞光瑞像，其非帶業獨往可知，謂之消業往生誰曰不宜？

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，必致鬥毆勃難，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。

五、空有 淨土建立在空性之中，九有皆在三界之內。性質不同，與感情無關。彌陀雖有大悲，不能將連邦移入地獄；地藏雖有大願，不能請閻羅執法極樂。佛陀之神通力、衆生之業果力，皆不可思議。彌陀消業之力，且乘衆生臨終之時，不能在平日常常消之。衆生造業之時，唯限有生之日，不能在臨終匆匆再造之，其求急切，其消快捷。只及外之煩惱障，且遺內之所知障，煩惱障有妨淨土之治安，所知障無傷連邦之生存，是以初以苞藏之，次出苞教之，嗚呼哀哉！彌陀之體貼入微，有如此也！粗心愚人每不易知，吾焉能三緘其口哉？

(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，前後照應爲英文所少見者，有過之無不及，迂儒每謂中文並無文法，非也。或謂中文爲單音字；然『不可』爲句，『之於』爲語，反切皆拼音也，國文百目通，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，獨成一篇爲淨土法門，混入其中，則爲文不對題。

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，是爲否定，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』。

往字亦然，往生則指西方，或天堂，就好土言而不能用之於惡土，提婆達多墮入地獄而不曰往生地獄，今日帶惡業往生三惡道等語，皆自我作古，古無前例也。

帶善業往生西方，亦不合理，淨土建立於空性無我中，此中之淨，非天堂之淨，天堂之淨，則建立於善業，故必先以念佛消煩惱障而得往生，入蓮苞中，久久潛移默化，疑惑再消，花開見佛，學習空性實相，然後方可在淨土中住，漸次消除所知障、塵沙惑、無明惑，則成佛果。至若往生天堂，只憑善業即可，往生兜率彌勒內院則非天堂可比，正如法照所見竹林，其空間雖在五台，然法照本人次日再去已不復見，竹林寺亦屬淨土，正如兜率內院耳。獅子覺生兜率天多年未見彌勒，只生天道，未生彌勒之淨土，先生曾聽我講淨土五經會通數次，想能記憶分辨也。

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，或有人讀之而不能分辨者，尚希指導之。

四、接近「帶業往生」之疏狀子句，限制「帶」字，必加注意。元維則禪師淨土或問一書，答某「帶業得生否」？曰「得也，必仗阿彌陀佛之大願！」此句即疏狀子句，限制此「帶業」必須仰仗佛力之大願接引方可。此等處「帶業得生」並非維則之語，不可據之以爲維則主張「帶業往生」。其所云「得也」，似乎許可之詞，然有一附帶條件，必須仰仗佛力接引，此中即含有消業往生之真實他力，而非臨終行人之能帶之自力。佛之接引必先爲消業，既已消業，則非帶業可知也。

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？

六、消屬他力，佛祖故；帶屬自力，自我故。凡經文論著，談及接引、念佛、伏慈、懺悔、誦經、禱告皆屬他力。談及不用懺悔不必念佛，戒除迷信，一人犯罪一人當，了則業障本來空，東方人向西方求，西方人又向那一方求？心好不用齋，有錢買得鬼推磨等。無信心人往往易受帶業往生一語之流弊所害，徒誇自力。

譬如西藏巴都仁波切長壽佛法灌頂開示中所云：「依靠阿彌陀佛願力接引往生極樂國土，雖高小學生讀之，亦不誤作帶業往生矣，豈可因上文「即使」假設之詞，而強作誤會。且「即使」句上，亦有「由於阿彌陀佛的大願」字樣，此明明表示他力之威德，使一心求生之行人得以往生，豈有彌陀大願，不能消業耶？學佛多年，而不信佛能消業，無乃太愚乎？以此淺理，詰之於街頭小販，無不明瞭者也。希望先生多加研究，轉相教導，天下愚人太多，先生其有意救之乎？海龍王經曰：「悲憫衆愚眞智慧。」先生其努力爲之。

（四）保持查經之客觀，擺脫報告之主觀

循名責實，查經然後報告，所查在客觀之經，帶業往生發生於明清，後代各家論文中，皆指帶五逆十惡，因爲此種業臨終十念，無量壽經除外，不能帶去；十六觀經不除，可以由念佛後消除得生；雖亦不許帶，然許得生，此皆客觀經論，主觀報告人，不可自我作古，違反經論常規，別創帶善業之說，而置五逆十惡於不問，亦不可將往生淨土之「往生」，解作帶惡業「往生」三途。凡言「往生」皆指西方，因爲我們是淨土行人；凡言三途，皆說墮落，不得說帶惡業「往生」惡道！此皆有主觀之成見，應當避免。

（五）當法常不輕，勿炫己之長

先生曾函告：某也士卒，雷門布鼓，竟敢妄言老居士「未研教理」，何不將華嚴五論、禪塔四層諸著示之，余不敢從，蓋明太祖朱元璋亦皇覺寺僧，北魏之沙門惠臻，唐少林寺之惠揚、曇宗，宋之趙宗印，靖康之眞寶，德佑末之萬安皆僧而兵，曇宗且曾拜大將軍，吾人不可輕視之，且歐公不言文章而喜談政事，君謨不言政事而喜論文章，各不矜其所長也。桓榮在大學，辨明經義，每以禮讓相勉，不以辭長勝人；班固在蘭台，寬和容衆不以才能高人；王褒不以己能責人不能，彼等皆存恕道，吾人當師法之。健也福薄，與彼大味生平未及謀面，果能相見，當與談孫子謀攻，「知彼知己百戰不殆」，與夫太公三陣，黃帝五陣，風后八陣，何必談佛法、拙著耶！

且也，人之著述，非一時一人所可毀譽，必經時間考驗，所謂五百世必有王者興，古人以金爲匱，以石爲室，以封存之，以侯王者，漢書司馬遷傳有「史記金匱石室之書」語；嵩高山石室，會稽山石穴，色山洞穴，天承宛委，荊州小西山，石穴武陵天門山巖，皇天塢北古陶穴，皆藏書之所也。古人惟恐人知之，今人惟恐人不知，蓋著眼於千秋萬世，忘形於鼠目寸光耳。譬如此次慧炬，本年（一九八二）十月號，發表第一篇榮獲焦山智光獎學金萬榮正先生，亦屬主張支持帶業往生大善知識指導之下所成長之佛教徒，却能自行擺脫偶像流弊，其所介四種淨土、彌陀、藥師、阿闍、彌勒皆本客觀經文，不加主觀成見之帶業往生，既冠其刊，亦獲獎金，不亦屬可畏之後生乎。再過若干年，此一成語「帶業往生」，必被大眾忘記矣，何必爭此一日哉！

先生對我則太熱情，對彼則太冷酷，故寫此篇以相慰藉。

（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，可以爲師矣。」又曰：「記問之學，不足爲人師。」又曰：「巧言令色，鮮矣仁。」又曰：「舍曰欲之，而必爲之辭焉。」此皆吾人研究中所當稟之教誡，昔者年纔冠與妻同誦華嚴，神鬼衆跪地，窗外竊聽，其後屢溫忽未能知新，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，未嘗爲人師，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，本人所不敢爲也。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爲有爲法之量，本人就上根是心是佛，立無爲法之量，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爲佛之依報，後至十三爲佛菩薩之正報，十四、十五爲上中六品，十六爲下三品，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，說爲立異未嘗不可，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，此不得爲立異也，亦各有其正義焉！若平楊雄效以法言，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，而反矜持己之帶業，豈非忘恩負義之人，吾故曰：「巧言立異，鮮有仁焉！」先生年富力强，研究精神正在發揚，引此爲例可以警策矣！

（七）正見不可移、器量不可小

聞思二慧結晶以成正見，兄等青年所謂中心思想是也。吾人佛教徒，必有其佛教徒之人生觀、宇宙觀。關於修行自性，嘗爲兄詳言之矣，即以正見爲主，故不能存主觀之我見、邊見、邪見，務必將此佛之聖教量集中，法之精華點集中而構成正見，生死夢寐皆保存之，三軍可奪帥也，匹夫不可奪其志也。志即正見，形之於志氣者也。昔者清辯菩薩與護法菩薩辯理不決，絕粒飲水虔求觀音指示隱境，以候彌勒下生，決其正見，至今猶在馱那羯磔迦國南山巖窟內。某騎馬兒徒步，路人笑以私心；乃與兒共騎，路人亦笑以殘忍；因皆下馬，路人笑以愚癡；乃令兒獨騎，路人笑以顛倒。今拙編五經會通講義資料中，心物、智慧會通，以正其見；淨禪、淨

密會通，以止其謗；四層理趣以齊遠近；五馬分屍以警臨終；強調欣厭周密檢討；四十八法皆依三經，九品評點期要求實踐，而推究修行自性確定行道次第，尤三致意焉。知我者謂我立功，不知我者謂我立異，此種得失早已置之度外矣！豈能盡如人意乎？但當無違佛心耳。

帶業往生一語，須經過四人查經結果，既不見於顯密及淨土三經佛典，亦不見於元朝以前之古德大論，違反因果不合邏輯，出生流弊，自當辨正以利萬世。讀者積非成是，暫難接受，一時氣憤，轉相輕賤，吾人著眼於千年之後，何必爭持於瞬息之間。文章千古事，得失寸心知，何用反駁乎？此所以兄所勸告未曾違命。韓退之曰：「動而得譽，毀亦隨之。」又曰：「德高而毀至。」又曰：「名之所存，謗之所歸。」蘇東坡曰：「平生以文字見知於世，亦以取嫉於人。」歐陽修曰：「所以見知於世者，亦以取嫉於人。」二人之語如出一口。金剛經曰：「爲人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，……則爲消滅。」拙詩曰：「道吾惡者是吾師，朱矣復耕、圓矣復香必妙詞，輕賤能消先世罪，如斯不『帶』可知之。」吾故曰：「器量不可小。」昔者王夷甫被其族人舉杯擲面，自盥洗之，毫無愠色，又嘗被裴景聲肆言極罵，亦不回報。昔某君被誣爲竊賊，依價賠償，及後真賊被擒，鄰人奉還求恕，一笑置之。古人之大量如此，吾人行菩薩道，豈可尚不如儒門君子耶？昔在台中寶覺寺講經，彼等打恐嚇電話，聽衆中有人耳相告，此寺某君爲安全人員何不求助，予唯搖首拒之。其後又有人告，附近省黨部林老先生爲報告書四人中林先生之尊翁，君豈不知，何不求助？予曰：九不講經有不拜訪名貴，四過台北，未曾奉訪，已覺歉疚，安可以此小事相擾。是夜聽衆愈來愈多，該電話並未發生效力。生平潔身自守，天龍暗助，化險爲夷，不止一次，正見所在，三軍亦不可奪也，器量大者，胆量亦大！自高雄至員林乃至台中，接連講經各五夜，此等恐嚇電話，不下數十次，余皆一笑置之。夫人之處心積慮，習而成性，居家，父母不能教之；枕邊，妻室不能勸之；入校，師長不能責之；處世，朋友不能諫之；進壇，香煙不能薰之；吾人何德何能，敢望其改過耶？唯有爲之默禱，使南山之虎，長橋之蛇，終成名士也已耳！

（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，寺廟亦修煬口亦施蒙山，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，他國豈盡為淨土宗人耶？他國諸佛飛朝蓮邦，蓮邦豈視為淨土外人耶？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，以為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，以林先生鈺堂為最年輕，然精進念佛無法估計其數，其妻誘瑩夫人，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為發表，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蓮，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，安祥而逝。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，諒以為如不反駁申辯，則必蒙辱到底。是又不然，請為一言以釋之。

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，今日為消業、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？

（九）妄圖帶業，必疑感應；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，果入閣為相，蓋目懸於木也。唐高祖夢為羣「蛆」所「拊」，乃得天下，億「趨」「赴」之；韓魏公夢以手捧天，果為相，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，特不足為外人道耳。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騰寫之夜，夢三孔雀張屏高空，西方原有孔雀王佛母為林所未曾知者，三數與三聖相合而其時又正在騰寫報告書之夜，果是有菩提心人，自宜隨喜讚嘆，而必破壞之者，仗恃口業可帶，較五逆為勝，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，但求自消其業，不欲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：「如白象形下閭浮，勝光天尊所建議。」然則文佛亦曾著魔境耶？何以云為一大事因緣而來耶？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！

（十）當舍印祖之短而取印祖之長

人孰無過，過而能改，善莫大焉。文佛自言馬麥之報，陳子昂初好賭博繼專經典，晉元帝以酒廢政，卒受王導之陳，而覆杯終身。君子之過也，如日月經天，過也人皆見之，更也人皆仰之，見人之過，如己之過，必為之開脫，以斷其無過，是幹父之蠱，真孝子也。今帶業往生查經結果，客觀構成其短，一反乎因果，二違背因明，三發生流弊。然而，既非印祖始作其俑，亦非印祖掩飾其詞。吾人信仰印祖，多番誦讀文鈔，作下列之

開脫，是舍印祖之短也。

第一層開脫——查經小組四人，查出在印祖二百三十年前，藕益大師始有此帶業往生一語，故非印祖之創造。

第二層開脫——四人統計其文鈔，凡強調因果，仗佛慈力，及消業等句皆屬消業，佔百份之八十五，帶業僅佔百份之一十五，故斷定印祖之本旨，在消業往生。

第三層開脫——舉出其文實例，加以解析，其所用帶業與消業二字，含義全然相同！

第四層開脫——四人中有林鈺堂者，其夫人不在四人內，然其智慧悲心，亦不亞於其夫，其信仰印祖有過之無不及，曾將其文鈔中之「仗佛慈力」及「消業」等詞，連句並鈔，且詳載該書頁數以便讀者自查，條文甚多，附印在報告書后，曾向佛學雜誌投稿，彼等雖崇拜印祖，然欲使印祖成爲帶業往生之集大成者，對此消業名句反而不登，是專取其短，而舍其所長矣。孰爲印祖之孝子賢孫，後世必有定評，何必爭此一日哉？

吾人所查之書有限，皆列報告書中，能查之人惟四，查時僅一年中，每週兩小時，亦屬有限。究竟有元朝以上之人，曾說帶業往生否？亦不敢斷定。然此語非出經文，亦非淨土前七祖之論文，則已大體確定矣。仍然希望大眾讀者，各組小組，各查多書，使我四人增加知識，亦所謂「更也，人皆仰之」，「書有未曾經我讀也」，不亦大幸乎？何愁他人評論哉？

尚有一例，可爲先生參考者焉，柳絮先生大作命題爲「印光祖師」，宜其處處當爲祖師讚美。凡不屬其長者，自當避免，祖師道德文章，皆當仰慕，然其書法，並不擅場。苟涉及之，雖不直指，亦被聯想。嘗見其關中所懸「死」字，下列註語，并標已名，皆無顏柳帖意。至其文所謂「死於句下」，原屬禪家術語，印祖生平主張老實念佛，生無常心，「死」字警惕，書諸牆上，作者之忌，實爲祖師之長處，祖師所忌之禪宗，却爲作者所長之禪話，其後有「稱機設教」以贊祖師，固可信者，然屬他力之佛，意在消業，非屬所主自力之人，意在帶業，前後有如此顛倒，殊非柳絮先生之本意，舉以告君，亦可推知取長舍短之道矣！

印祖之長，儒佛雙彰，其畫傳乃其生西後二十九周年，蘇州靈巖寺所編，其三十一頁標題爲顯正辨訛，一辨教內之訛，如龍舒三輩九品之誤，一辨優婆塞搭衣之類，二辨教外之訛，如辨秘傳之誤，煉丹運氣之誤，三辨儒教之誤，如辨理學拘墟之見，謂「時丁像季，正法替而訛誤生，欲顯正法必辨訛誤，荆榛塞途不先芟除，坦道何由顯露。」其強調如此，誰敢道其標新立異歟？

健也不才，竊師其長。見禪宗流弊在狂妄，乃著禪海塔燈，古人五燈

，以傳統爲經，此燈獨以證量爲經，取便喝斥口頭禪與野狐禪也；見密宗流弊在冒濫，乃著業印抉微，古人重在外誘雙運，此書重在內證感召，又大印抉微，古人混入顯教之止觀，此書直指明體之進展；見華嚴宗之流弊在虛誇，乃著華嚴五論，詳訂觀法，簡化玄境，圖示嚆範，剋期取證；見淨土宗之流弊在苟簡，故破帶業往生而編客觀之報告書凡六十餘頁，編講義資料而編諸法之一覽表凡七十餘種，欲承印祖之嫡系，反爲嫉者之對象，今日爲先生草此文，吾豈好辯哉？吾亦不得已耳！

結 論

先生函中曾題及先生之意見，不只是代表一人，實代表大多數聽衆。果爾如此，希望此文可以傳示彼等，希望不再注意本人所遭之毀譽，且盡各位自己之天職，繼續研究，努力增加淨業！

第一、元以前古德論文，爲報告書所未列者，請多搜集查看，自作報告。
第二、印光祖師大著之顯正辨訛一書，請予調查請購，再加研究其所批評龍舒淨土文三輩九品處高見如何。本人讀龍舒淨土文尚未能發現其錯誤。

第三、印光祖師文鈔有兩處會題及仙佛同源而異流，然未詳解，宜再就文鈔及以外大著搜集研究，苟不相信老子化胡經，其所謂同源是從何處說起耶？當時吾等四人惟查帶業往生，先生等亦不妨專查仙佛同源，另作報告書。

第四、最近發現張曼濤先生所編現代佛教學術叢書，有五本屬淨土宗者，其中如玄奘、窺基等大師所論淨土，亦有可研究價值，然不在四人所依據之淨土叢書中。

第五、本人所編會通，如遠近、心物等共十一種，其餘亦可能有其他二者相對以會通之法相，先生等不妨作進一步之研究。

第六、按日評點各事，本人一時隨手寫來，亦未必完善盡美，先生等既可改革更動，亦可添進補充。

第七、最近台北方面有李培增、蔡鴻麟兩居士發起組織放生會、超幽會定期舉行，將來亦可組織助念會，皆與淨業有關，希望先生等熱心進行之。

淨土爲他力宗，常言消業，若言帶業，則成自力矣！流弊所及，報告書已詳言之。或謂帶業往生，則造罪之人可以開一生路，吾不知何故消業仗佛，反不能開一生路之理，豈有自力能勝佛力者哉？佛在觀經步步申言消業：千劫恐不足也，五十億劫，五十億劫恐不足也；八十億劫，八十億

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

第二十課 第二種活用動詞：第五、七、八、九類

在古典梵語，屬於這幾類的動詞並不多，但若真屬於這幾類的，則是相當常見。這些動詞通常都有強語幹與弱語幹的分別。

第七類：這種動詞在強與弱的形式中，都要加上一鼻音的字腰（插在中間的部份。）在強形式方面，其字腰是-na-，在弱形式方面，則是-n-。這字腰直接放在語根的最後的子音之前。如 √yuj（接合），其強形式是yunaj-，其弱形式是yuñj-。又如 √rudh（阻隔，遮蔽），其強形式是runadh-，其弱形式是rundh-。以下以同樣的 √yuj表示這類動詞的主動式與中間式在現在、半過去、願望、命令式方面的語尾變化形式（在古典梵語，通常一個動詞只能取主動式或中間式的一種語尾變化形式）。要注意的是，子音語幹若其最後一字母為-j，則在以子音為首的語尾變化前，要變成-k，-n若在j之前，要變成-ñ，若在k之前，要變成-n̄。

現在式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	yunajmi	yuñjvaḥ	yuñjmaḥ	yuñje	yuñjvahe	yuñjmahe
第二身	yunakṣi	yuñkthaḥ	yuñktha	yuñkṣe	yuñjāthe	yuñgdhve
第三身	yunakti	yuñktaḥ	yuñjanti	yuñkte	yuñjāte	yuñjate

半過去式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	ayunajam	ayuñjva	ayuñjma	ayuñji	ayuñjvahi	ayuñjmahi
第二身	ayunak	ayuñktam	ayuñkta	ayuñkthāḥ	ayuñjāthām	ayuñgdhvam
第三身	ayunak	ayuñktām	ayuñjan	ayuñkta	ayuñjātām	ayuñjata

半過去式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	āśṛṇavam	āśṛṇuva	āśṛṇuma	āśṛṇvi	āśṛṇuvahi	āśṛṇumahi
第二身	āśṛṇoḥ	āśṛṇutam	āśṛṇuta	āśṛṇuthāḥ	āśṛṇvāthām	āśṛṇudhvam
第三身	āśṛṇot	āśṛṇutām	āśṛṇvan	āśṛṇuta	āśṛṇvātām	āśṛṇvata

(āpnuvan)

願望式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	śṛṇuyām	śṛṇuyāva	śṛṇuyāma	śṛṇvīya	śṛṇvīvahi	śṛṇvīmahi
第二、三身之語尾變化參看第十九課第Ⅱ點願望主動式、中間式部份						

命令式：（這類動詞其命令主動式第二身單數的語尾變化爲-nu和-u）

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	śṛṇavāni	śṛṇavāv	śṛṇavāma	śṛṇavai	śṛṇavāvahai	śṛṇavāmahai
第二身	śṛṇu	śṛṇutam	śṛṇuta	śṛṇuṣva	śṛṇvātham	śṛṇudhvam
第三身	śṛṇotu	śṛṇutām	śṛṇvantu	śṛṇutām	śṛṇvātām	śṛṇvatām

(āpnuvantu)

Ⅲ. 第九類：這類動詞要加-nā-到語根中，而成強語幹；加-nī-而成弱語幹。若語尾變化的開首字爲母音，則-nī-的-ī-要消失。如 /krī (買)，其強語幹是krīnā-，弱語幹是krīnī-。以下即以 /krī表示其各種語尾變化：

現在式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	krīṇāmi	krīṇīvaḥ	krīṇīmaḥ	krīṇe	krīṇīvahe	krīṇīmahe
第二身	krīṇāsi	krīṇīthaḥ	krīṇītha	krīṇīṣe	krīṇāthe	krīṇīdhve
第三身	krīṇāti	krīṇītaḥ	krīṇānti	krīṇīte	krīṇāte	krīṇate

願望式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	yuñjyām	yuñjyāva	yuñjyāma	yuñjīya	yuñjīvahi	yuñjīmahi
第二、三身之語尾變化參看第十九課第Ⅱ點願望主動式、中間式部份。						

命令式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	yunajāni	yunajāva	yunajāma	yunajai	yunajāvahi	yunajāmahai
第二身	yuṅgdhi	yuñktam	yuñkta	yuñkṣva	yuñjāthām	yuṅgdhvam
第三身	yunaktu	yuñktām	yuñjantu	yuñktām	yuñjātām	yuñjatām

Ⅱ 第五類與第八類：在第五類，在語根後要加-no-，以做成強語幹；或要加-nu-，以形成弱語幹。故√su(壓)的強語幹是suno，弱語幹是sunu-。在第八類，則要加-o-或-u-，以形成強語幹或弱語幹。除了√kr(做)外，這一類動詞的語根都以-n-結尾，故其語幹與第五類者同。如√tan(伸張)，其強語幹是tano-，弱語幹是tanu-。要注意√śru(聽)一字，其強弱語幹由śṛ而成，而不由śru而成；即是，其強語幹是śṛno-，弱語幹是śṛnu-。以下即以√śru表示各種的語尾變化：(√āp, 獲得，屬第五類，因語根以子音結尾，故在現在、半過去、命令主動式第三身衆數的語尾變化有不同，亦附之)

現在式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	śṛṇomi	śṛṇuvaḥ	śṛṇumaḥ	śṛṇve	śṛṇuvahe	śṛṇumahe
第二身	śṛṇoṣi	śṛṇuthaḥ	śṛṇutha	śṛṇuṣe	śṛṇvāthe	śṛṇudhve
第三身	śṛṇoti	śṛṇutaḥ	śṛṇvanti	śṛṇute	śṛṇvāte	śṛṇvate

(āpnuvanti)

半過去式：

	主 動 式			中 間 式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	akrīṇām	akrīṇīva	akrīṇīma	akrīṇi	akrīṇīvahi	akrīṇīmahi
第二身	akrīṇāḥ	akrīṇītām	akrīṇīta	akrīṇīthāḥ	akrīṇāthām	akrīṇīdhvam
第三身	akrīṇāt	akrīṇītām	akrīṇan	akrīṇīta	akrīṇātām	akrīṇata

願望式：

	主 動 式			中 間 式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	krīṇīyām	krīṇīyāva	krīṇīyāma	krīṇīya	krīṇīvahi	krīṇīmah i
第二、三身之語尾變化參看第十九課第II 點願望主動式、中間式部份						

第十九課

- 國王說：「我是國王，你是我的親友；因此，要在戰爭中殺你的人，也要殺我這個國王了。」
- 婆羅門說：「沒有人會抗拒國王們——他們的朋友是諸婆羅門。」
- 聖者憤怒地說：「從我這裏走開吧！把你的朋友們——剛殺害了鹿的人——帶到這裏來！」（把最長的字分開為 *mṛgam aghnan tāni atra ānaya iti*; *xava mitrāṇi* 是前述詞）
- 巴勒蘇拉麻想：讓人不要殺正義吧。即使（他）要殺父或殺母，也不要殺正義呀。
- 詩人們說：「在某一時期，在這個王國有一個國王，他和戰士們在戰爭中殺了敵人，同時他又時常把錢財送給詩人們。」（此中由 *sadā* 以後有的兩個 *ca*，後一 *ca* 是連接詞；前一 *ca* 則表示同一時期之意）
- 那些神祇由這途徑行，祂們說：「我們要殺掉與正義作對的敵人。」
- 他站在沒有路的森林中，想：我現在到何處去呢？
- 那個具有象的容貌的神祇到這裏來，說：「我要把榮耀施與供奉我的人。」（*traidyē* 分解為 *atra ait ye*，*ait* 是 *ve* 的第三身單數半過去式的形式）
- 戰士質問他的驚恐的妻子：「當我在家裏時，你在那裏？」
- 他坐在國王的敵人的旁邊，問道：「你們為甚麼到這裏來？」（最後一長字分解為 *kasmāt atra aita iti*……，*aita* 是 *ve* 的半過去式第二身衆數形式）
- 國王說：「讓森林的象到我的市鎮中來，讓牠們遊戲，讓牠們坐在水槽岸邊。」（*āyantu* 是 *ve* 的命令式第三身衆數形式）
- 那些要到天堂世界的（人），不會傷害任何東西。

永懺樓隨筆之六十五

我聞神仙亦有死

馮 鴻

溫哥華多雨，一年中大部份時間天陰，煙雨濛濛，雲掩羣峯，詩情畫意是有的，可是那份陰暗，真叫人心頭憂悶！

美國西北角上的首府西雅圖，也是如此。從華盛頓州北上，經溫哥華，沿着太平洋岸邊，一直到阿拉斯加首府朱諾與空運樞紐安哥拉治也都是這樣終年陰陰沉沉煙雨濛濛的。

傳說楊貴妃在馬嵬坡並未身死，是以一個宮女化妝為貴妃代死，楊玉環本身改扮民婦，逃出四川，後來經過東北，西伯利亞，浮海東渡，來到阿留申列島，最後定居於阿拉斯加的柯迪亞克島，託言已到了蓬萊仙島。

今日的柯迪亞克島，是盛產皮貨地氈之地，島上居民大多數是以漁獵為生的土著印地安人，面貌很像中國甘陝一帶的人，言語之中，頗有接近中文發音的單音字，例如：他們稱烏魚（梭魚）為「Thok」，接近廣東人稱為「梭魚」中的「梭」字之音。他們說話中的一個副詞，其音為「Kar」，意為「很」，則其音又似台灣話的「很」字的音「卡」，拿一句來研究，土著說：「烏魚很好」，音是：「Thok kar lok」（梭卡樂）

另外還有很多很接近中古音的字，他們的生活習慣、風俗、道德倫理觀念，都很接近保守的中國鄉村居民。如果說他們的遠祖來自中國，也不無可能。

「山海經」稱中國的東北方遠處有「大漢國」依情形判斷，似是今日的阿拉斯加與加拿大，大概中國人自古以來就不斷向北美洲大陸移民，古時在北美洲的漢人很多，多到稱為「大

漢國」，可能有一部份的子孫已經與土著通婚，漸漸忘記了來源，也可能有許多土著根本就是漢人的遠代子孫。

阿拉斯加灣與加拿大卑詩省，風浪洶湧，海岸的海底，積有沉船數以千計，最近發現了一些是古代的中國木船。又發現土著墓地中出土了中國式的陶器與物件。推想中國人在古時已常常由西伯利亞航行到阿留申列島，到阿拉斯加與加拿大，或為貿易，或為移民，或為逃難。西伯利亞（鮮卑）東岸本來是中國疆土，直到清代琿琿條約才割出去給蘇聯，在古時，海參威可能是一個華人聚居之港，大批的中國船從海參威開航上柯迪亞克島去，帶回大批熊皮鹿皮與「黑鑽石」和卑詩的綠玉。阿拉斯加與加拿大間的 Yukon 河，實是土著語兩字拼成，其意為「玉江」：可能原是中文漢字，「玉江」盛產碧玉與黃金，今人譯音為「天礦」，實未究其原！

今日的卡迪亞克島土著，仍然流傳着一段傳說，說他們的祖先娶了一個來自東方的絕世美女公主。這位公主在島上住在一座特為她建造的東方宮殿，當然今日已無遺跡可尋，是否這就是楊貴妃呢？

白居易的「長恨歌」中說：「……忽聞海外有仙山，山在虛無飄渺間」，正似今日的柯迪亞克島的情形，我記得當年經過該島，看見山峯高聳，浮懸在飄渺的空氣煙雨之上，真有一點仙境的味道，但是已無詩中所言的亭台樓閣，更難考證是否「其中綽約多仙子，中有一人字太真」了。

大概楊妃出奔來到卡廸亞克島蓬萊仙境，也只是一種傳說而已。日本也有一座楊妃墓。想來亦是美麗傳說的附會，其實楊妃就算能夠從馬嵬坡逃出了日本或阿拉斯加，其時也必至少五六十歲，又兼早已肥胖得「侍兒扶起嬌無力」，可能是一位龐然大物的三百多磅的「超級肉彈」了罷？怎樣美呢？美色青春，不過只是紅粉骷髏，佛家早就看透了！然而俗人總喜歡沉緬於酒色之中，並不知自己是臭皮囊，不知美人是紅粉骷髏，不知酒是穿腸毒藥，俗人將「意淫」寄於幻想的美色上面，於是臆造出楊妃怎麼怎麼美麗，又怎麼到了日本，到了阿拉斯加成為仙女！仙女必然是美麗青春不老的，可知仙女未必就個個都美麗？可知仙女也未必就是少年青春呢！

劉基伯溫有詩一首云：「舊花欲落新花好，佳人見此心相憐，舉觴勸我學神仙，我聞神仙亦有死，獨我與子不見耳，昔人壽高唯彭祖，八百載後又何如？」

從此詩看來，劉伯溫也有一些悟得人生之無常了，可惜他仍悟得不透徹，只告病而退隱學道家辟穀練氣，到底叫那位殘酷的朱先璋不放心，卒賜毒酒把他處死！把他的一切道術著作全燒掉。劉伯溫只有一首「燒餅歌」流傳下來：「手執剛刀九十九，殺盡胡人方罷休！」這些名句，傳誦至今。其實，燒餅歌只是後人託名的偽作，並非劉伯溫自作。

假如劉伯溫當年從初機之悟，進修佛學，遁入空門，做了出家人行腳僧參學四海，而不住居於家鄉安享那魚米膏粱的儒隱生涯，也許就不會淪為被朱元璋所烹的「走狗」之一罷！神仙是有的，但是神仙也不是永生不滅，神仙的生命也是有盡時的，只不過神仙的生命比凡人稍為長一些，神仙有些可活到幾百年，有些幾千年，但是沒有不死的神仙，這道理連劉伯溫都明白的。

而且，神仙有許多種，一般常常仍然居住於人世的是些仍然具有人身肉體的「地仙」，已經肉體死亡，成了鬼魂仍不忘修道修得氣候的是鬼仙，另一些已修成了可以出入太虛的能夠變化的是天仙，再進一級的是大羅金仙。道家的修行與佛家不

同，道家有道家的成就，道家修成的道術神通也很可觀，修成的壽命（肉體及精神兩者的壽命）都有很長的時間。但是佛家修的並不刻意求肉體生命之延長，佛家參透了無常，幾百年的生命，幾千年，也不過只是彈指間而已，終歸於幻滅的，不信嗎？請出神到太空深處再俯望地球吧！地球的自轉與公轉其快如電，多少生命在一閃之間出生，在一閃之剎那又歸於滅亡，當我們進入外太空深處之時，回首望塵世，彈指一切已成空！富貴榮華，億萬金錢，名利地位，妻子，美色……一切。無非都是春夢之無痕，那裏有實質？就連那些人仙，地仙，鬼仙，天仙，大羅金仙，也只不過是畧為較長的生命一閃之光而已！有何可羨？有何可戀？

佛家並不刻意追求生命之延長，佛家尋求的進入無餘無漏轉識成智的，不生不滅的涅槃境界。就是進入與宇宙化為一體的永恆的「意識存在」。

或者正由於此緣故，佛家修行者，大多數只修「性」而不修「命」，或則太注重修真性，而太忽畧生命！

溫哥華南東有一條大河，名叫「飛沙河」。河水中沙泥甚多經年混濁，就不能與黃河相比，也可比長江了。河水急湍，處處都有流沙，十分危險，河的上游在溫哥華東北的一百多英里，有一處險峽，兩岸是峭壁懸崖千尺，河水最湍急，據河流專家報告，這一段河水的流速急達每小時一百二十五英里，比汽車還快！是全世界最急湍的一段河流，此地被土著印地安人稱為「地獄門」（Hell's Gate），談之色變！

每年，都有來自世界各國的划艇運動家，要來「地獄門」河流接受急流考驗，以人力划橡皮艇向上衝！但是至今從無一人成功越過那像瀑布般的狂流！年年都有許多挑戰者被急流捲去喪生，有些連屍都失了踪！

總之，「地獄門」河段，比長江三峽更險更兇，時常有人在此喪生！現在旅遊當局在兩崖之間設有高空纜車，可供遊客在空中俯視狂流，加拿大東部有著名的奈亞加拉大瀑布，在西部則有「地獄門」，兩處都不是好惹的險地。

在纜車未設以前，約在二十年前，土著時常看見有一個身材高大的男子在急流中出現，此位裸體巨人，皮膚灰色而畧帶銀白鱗光，頭髮淡金，眼睛烏藍，閃着好像魚眼的光澤，他每在狂流中向航行的橡皮艇發出警告的呼喊，使不少划船者得以避開水底尖如刀鋒的亂石而獲得安全生還。

那一段河道的河底是尖削的礁石，河水又急，常常有船隻被石戮穿下沉。沒有人能夠在急流中游水而不被石刀石斧割得遍體流血！但是這位全身赤裸的銀灰色偉丈夫，能夠履險如夷，毫無傷損。

這位神秘的銀灰皮膚偉丈夫，突然在河流中間出現，突然在狂流中消失。許多划艇運動員見過他，沒有人知道他來自何處，也沒有人聽得懂他叫的是什麼語言——既不是英文，也不是土著的土話。

土著稱之爲「飛沙河之神」。

十七年前，在飛沙河的下游，有幾個白人垂釣於月夜，看見銀灰皮膚巨人出現於洶湧河心，一個白人携有獵槍，開槍射中巨人，那巨人狂喊着，隱沒在混濁河流之中。

幾天以後，再下游的漁人，網獲一尾巨大罕見的鮠魚（Hellbender）重達一千七百三十多磅，魚身有子彈傷痕，送到溫哥華水族館，請專家鑑定，說此魚已經壽高三百五十年至四百年之間。

巨鮠不久死去，被水族館製成標本，我去看過，牠巨大如白鯊魚，又有些像小鯨。最近幾年我沒去逛水族館，聽說巨鮠被暖氣薰腐了。

自從巨鮠被捕，飛沙河的地獄門一帶不再有人看見銀灰色巨人在河水中出現向划艇人示警了。如今，「地獄門」河水中有多人覆舟沒頂了！

這是一段眞事！飛沙河以前盛產巨鮠，在文獻上，就載有捕獲重達兩千多磅的巨鮠，土著先人常捕獲巨鮠爲食物，由於巨鮠生命力特別強，土著把牠縛住養在江流內，隨時在牠身背上割一塊肉來烤吃，這魚至少還可支撐十天八天才死去。有最

長命的，在被逐日割肉之後，能支撐到三個星期至一月之久，（土著的殘忍難以想像）。

由於後來濫捕，飛沙河的巨鮠已於三十年前絕跡了，如今再也見不到巨鮠了。

這位銀灰巨人，就是曾經逃過巨劫多次的巨鮠，修煉成了人形，不過還未到地仙的地位，牠心存善良，出現於險流示警救人，不幸被兇殘的獵人射殺！幸而牠一生爲善，其精靈已經轉入另一「空間」去修行了。

不過，這些「仙」，都是有生有滅的，只是具有一些神通，通靈，能變化，能預知，但是仍是有生命限度的，只不過是比我們長久一點。

人類修成的地仙，有活到一百多歲，兩三百歲的，終久還是會死，肉體是必朽的。不要祈望肉身可以飛昇，煉丹煉汞並不能眞使人長生不老。不過，性命雙修確可使人延年益壽老當益壯，使人在這百年的短暫生命過程中對社會提供較長時間的貢獻。

佛教修行者多數只修性而不修命，是以很多出家人與居士仍然多病體弱。能修成虛雲老和尚那樣高壽的，想不多見。

這個五濁塵世，本無可戀，可是，學佛爲了什麼？眞的要只做自了漢嗎？

如果學佛是爲了自度度人，又爲了行佛心慈悲濟度衆生，那麼，修行人就應性命雙修，有了健全的體魄充沛的精神，才可以多擔當濟度及宏法利衆的大業啊！

我所以奉勸出家人苦行不可太注重「守午」，又不吃早餐，又不吃晚餐，又要夜臥「不倒單」，那樣苦行，苦到健康壞了，怎有充沛的體能精神來濟度弘法揚教呢？與其苦行自苦，還不如多做廣大普及的慈善濟度衆生的苦工罷！

學佛人多半修性不修命，學仙道者多修命而不修性，各走極端，給我這麼多感想。

神仙亦有死，所以並不值得羨，還是多學慈悲佛法濟度衆生，但求無負此生吧！

虛雲老和尚遺相



六十歲時之遺相

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

德清十分歡喜，慌忙叩謝。

長老說：「不用謝，不用謝！我今法施於你，你將來法施於人！這就是了！」

德清却依然頂禮叩謝再三，次晨沐浴焚香，重新恭敬拜了師，長老爲他灌了頂，開始傳授楞嚴經及教他楞嚴咒唸法。

法湛老和尚對德清開示道：「昔日佛說楞嚴經，揭發：『由戒生定，由定發慧，是名三無漏學。』戒學乃是三無漏學之基礎。因戒始得三業清淨，進而得修禪定。世尊說楞嚴經之因緣，是阿難被摩登伽女先梵天咒所迷，將毀戒體，佛令文殊菩薩持楞嚴咒往救護，取得阿難還原。故此可知楞嚴咒乃是楞嚴經之主體。經咒同重，不可分離也，今人講佛學，有只講楞嚴經文而摒棄楞嚴咒者，實乃不智，不知佛咒破邪顯正之力不可思議也！今人又有倡導西洋洋務，講究洋槍洋船，勾股三角，物理化學，而視佛學爲迷信，更視佛經咒言爲無用。認是與一

般驅鬼茅山，辰州符咒一類，均是迷信心理云云，殊不知佛咒與一般世俗咒術大不相同。佛咒所唸皆是諸天億萬象佛名號，聞聲救苦，聞聲驅魔，諸天象佛神通廣大，奪宇宙造化之功，得萬物演化之秘，神力不可思議，並非幼稚之科學所能窺其奧秘也！不可以驅役鬼靈之世俗咒術同類而視之！

又說：「楞嚴經言：設有衆生，於散亂心，非三摩地，心憶口持，是金剛王常隨彼諸善男子，何況決定菩提心者？又云：從不作壇，不入道場亦不行道，還同入壇行道功德無異也。

「總之，建立壇儀，爲祈求現證。若緇素發心散持，則專至誠敬，必須三密相應，即是：口誦楞嚴咒，心想梵宇，手結印相，謂之三壇，今分別說明：

「第一：『咒語壇』，即是先持念全咒一遍，後持念『咒心』一百零八遍，或晨早持全咒一遍，或單持咒心一百零八遍，咒心即是：「哆姪他，唵！阿那隸，毗舍提，鞞囉，跋闍囉，陀唎，槃陀槃陀你，跋闍囉謗尼泮，虎拿都盧瑟泮，娑婆訶

。」之一段，此十二句之中，從唵字下起以下是正說，初句引生，二豎窮，三橫徧，四佛部，五金剛部，六法部，七結果，八堅持，九開通，十圓成，此十句義，實顯一切乘境行果法義。

「第二：『心想壇』，心中觀想佛說此心咒，『摩訶薩怛哆鉢怛囉』陀羅尼咒：『路姪他，唵起……直至咒尾娑婆訶爲止，一共三十三字之梵文字體，須字字印入心內，開眼閉眼，一一明了，方成三昧。』

這梵文與巴利文，學佛人是該學的，能學到梵文原音唸咒，更有神效，不曉梵音，讀漢字亦可，唯漢音譯音未必準確，又有各地方言口音不同，難免有訛誤，須有師傳，方得正音。雖云誠心，亦須唸咒音正方好。

「第三是『三手印壇』，唸咒人觀想既具，須結手印三種，即是白傘蓋佛頂印，普同五佛頂印，與金剛合掌，三種手印隨結，即成『楞嚴王大白傘蓋佛頂心咒印』，然後觀念此咒，便爲三密相應。

佛家手印繁多，各有妙用不同，唸各經稱各佛，各有不同之手印。莫謂僅是儀式可有可無也。你須跟我一一學習各種經咒所結手印，將來自知功效不同也。

密部三咒，隨念成壇，初念法界眞言：『唵嚩日囉馱觀談』，次念清淨眞言：『唵，藍莎訶』，後念三壇眞言：『唵啞吽』此等眞言之梵字，你應隨我學會唸讀書寫純熟，今日我初談楞嚴，以後每日逐句爲你講解，你須用心學，以利你將來弘法揚教顯密並濟。」

德清十分感激，再三叩謝道：「弟子深蒙長老破格親授密宗大法，敢不盡心學習？」

長老笑道：「其實我密宗亦非自秘不宣之宗，世人誤以爲密宗是秘密教不肯教人，此乃是着了名相之論！大乘諸教中有秘密部，源出於世尊昔日傳法心心相授之義，所謂密傳，並非挾法自秘也！密宗亦是遵照佛心度厄濟世，我等若不傳法又不肯法施，却如何去度厄濟世呢？密宗徧重佛咒眞言，亦是佛法

之一種，其實殊無秘密神秘！總之各宗無不同源同出佛心，濟世利他，同一目的，方法各就方便而已，無知之德乃有門戶之見。」

德清在天童寺追隨法湛老和尚學習東密宗法門，並在藏經樓研讀經藏。倏忽又過了一年，次年光緒三年，德清已三十八歲，讀了龍樹菩薩所著中論，大智度論。

長老看他楞嚴已熟曉，就准他出去遊方參學，只問他悟得楞嚴經何句最深。德清恭答：「得益最深，莫如『空生大覺』之句，似是相通於大般若心經『行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空』。又通於金剛經『應無所住而生其心』。『過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。』」

長老笑道：「你算是悟通了，佛經原無區別，佛教本無宗派，只是後人法門各立。其實都是佛意爲方便說法啓悟的諸法，因時制宜，奈何各宗同室操戈？我密宗以秘密眞言入佛，他宗以他經入佛，無不殊途同歸，正如楞伽經云：『佛語心宗，無門爲法門，』明明指示，路路可通佛法也！唐圭峰禪師宗密，而註釋禪源諸詮，永明壽禪師唱萬善同歸，均說明萬千法門不外是指點道路，禪、淨、律、密宗，同歸經驗法門，同源匯流，同歸大般若，須先起大悲心！若無大悲心與戒定，學密亦無用！我密宗不同於世俗驅邪趕鬼符咒之術，因在根本上已不同也，你去罷！切記密宗眞言，必須以佛心大悲爲基礎，方有效驗！」

德清再拜受教，拜辭了長老，離了天童山，臨別亦覺依依不捨。他自出遊參學以來，所遇大德高僧，無不對他盡心教誨循循善誘，毫無藏私，亦均無門戶之見，而且叫他多參學他宗融滙各宗。這些決決風度，令他十分感動，使他依戀不捨。觀之一般一知半解末學之徒，各立門戶之見，互相譏誚詆毀，自伐同根異枝，真乃佛教之內憂隱禍！佛教若要發揚光大，斷不可再容此種情形！

他又尋思道：「他日我若得道場弘法，我必融滙各宗各派於一爐，但講一乘，力行佛陀大悲心願！」

德清和尚，在甯波登船，前往杭州。此時正值三伏盛暑，旅客眾多，都是趁時往遊西湖的。那帆船又小，人又擠，日間眾人散坐船面，觀看那沿岸山色水光，倒也不覺着擠逼。德清是出家人，份外禮讓，竟被人擠到船尾櫓夫腳下去了，他倒也不嫌侷促。只是他身材高大，須彎腰閃避那櫓夫搖櫓，未免難堪，幸而他極有忍耐，泰然處之，全不爲意，事雖小，亦未嘗不是對定力的考驗，從小處，正可看出修道之士的道行。有些修行者，大戒功行不錯，處世小事却與人格格不合，常因小事而生嗔爭執，德清不是那種人，他是一個真正的苦修勤戒行者，他知道無論大事小事，都須持戒觀空的，正是所謂「若得般若意，何來議論心？」

德清倜傥閃避櫓頭，心中恬然，覺得那櫓聲咿啞，饒有詩意。江水清澈，山色倒影碧綠，垂柳處處，唐人詩句云「欸乃一聲山水綠」！良有以也！且看那櫓尾緩搖，動亂了碧綠倒影，水紋迴漩，流成一線，旋即復合，了無痕跡可尋，依然是鏡面江水，黛綠山影，在此清靜之中，豈非亦含蓄着禪機麼？

想那世事，想那時光，不正是似此櫓尾水紋？

德清微微含笑，注視那水紋山影，仰觀夾峙兩岸蒼翠石峯與靄靄雲氣，修行道未成，此時却忘機！

他並不知道有人正在注望於他。三十八歲的德清，依然眉清目秀，英俊煥發，看來只有二十五六歲，兼以身材高大壯健，氣慨軒昂，又頗具世外飄逸之神態。使他份外出家，把同船的那些吟詩作對的秀才士人都比下去了。船上那些婦女，好些個含羞偷窺望德清。彼時禮教仍嚴，風氣保守，哪個婦女敢正眼望男人？連偷望都是違禮的。德清特別英俊飄逸瀟灑，竟吸引得婦女難以自禁地向他偷窺，一個個無緣無故面紅耳熱起來了。德清哪會注意到這些？

到了夜晚，眾人擠在艙內連鋪而臥，德清看那船蓬內婦女

衆多他就不願進去。自己就在蓬外船尾打坐，那船家却來說：「大師父，你怎麼不進艙？在外面露水打濕會得風寒的呀！」

德清道：「多謝船家！我出家露宿已慣，不妨的。」

船家拗他不過，只得由他在外面露宿，晚上不能開船，各皆就寢，德清在艙外打坐，月色照着流水潺潺，石崖頂上夜鳥咕啼，不禁想起石崖禪師名句：「百鳥不來山寂寂，萬松長在碧沉沉，分明失却那邊事，一道神光自古今。」想及佛心可通一切衆生心，而一切衆生心却閉塞不通佛心，誰得知「那邊事」？

中道第一義妙諦，就是「會爲一代善巧俱成要妙法門」，但是又如何方可做到勿惡六塵，心中不取一法呢？

（未完）

（上接第34頁如何研究「帶業往生查經小組報告書」）

初恐不足也，無數劫，無數劫恐不足也，乃至無數阿僧祇劫，如此強調消業，更有何業必須自帶耶？先生當設身處地以思之，當將死者臨終，固有罪業也，經過善知識勸告，乃有念佛動機，此一過程也，既念佛矣，罪業乃消，此又一過程也，罪業既消，則得往生，此又一過程也。今言帶業往生，是越過其中之勸告、念佛、消業之過程，則不合事實，不合經義，不合法理，不合因果，故必改爲消業往生，譬如：洗種一過程，下種一過程，灌水一過程，施肥一過程，開花一過程，然後有結果一過程，吾人但簡言開花結果，不可直言洗種結果也。

先生乎，斯飯也，吾今爲先生含之、潤之、咀之、嚼之、已成乳糜，然後哺之，先生豈猶不能消化者乎？當不再爲人所惑矣！

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，零有蓮邦乃父風！」

華嚴處士陳健民寫於三藩市金門橋畔。」



菩提學會主辦 吉祥水陸法會

永惺法師創辦之菩提學會，自一九六四年創立以來，秉承佛陀慈悲救世宗旨，於宏揚教法之餘，復致力於教育及社會福利工作，先後辦有佛學院、中醫學院、大專、中學、小學及幼稚園，現得當局批地興建之菩提安老院，即將動工，茲為籌募發展教育及安老院經費，爰定於農曆十月十六日（西曆十一月二十日）起，在臺灣西方寺啟建吉祥水陸法會七日，祈禱世界和平，人民安樂，附設延生位及往生位，期藉會上諸佛菩薩威神之力，加持生者、消災增福；亡者超生樂土。諸上善信、發廣大心，隨喜樂助，共襄善舉云。

永惺法師赴馬 主持開光說法

西方寺住持菩提學會會長永惺法師偕弟子寬忠、遠航，於上（九）月應馬來西亞亞庇普陀寺董事之邀，前赴該寺主持開光及說法。九月二十日，法師先赴山打根，為觀音堂新塑地藏菩薩聖像開光，禮畢開示佛法。聞法皈依者凡五十餘人。二十一日，法師復乘機回亞庇，在普陀寺主持蒙山施食法會，參加善信二百餘人。廿五日上午，法師為該寺新塑三丈五尺餘高之觀音菩薩聖像舉行開光，觀禮嘉賓二千餘家，冠蓋雲集，並有醒獅助慶，盛況空前。下午傳授三皈五戒，發心皈依者二百人。晚上開示法要，聽眾踴躍。彼邦地處偏僻，居民甚少聞法，故求法心切，表現虔誠，法師歡喜讚歎云。

友聯銀行溫董事長

捐款能仁書院助學

能仁書院大專部新學年開始，續蒙香港友聯銀行董事長溫仁才先生慨贈四萬元，充該院助學之用。溫氏對能仁書院之辦理情形，向極關注，歷年均有捐款助學，嘉惠學子，善行可風。

該院另收到現代教育出版社捐贈助學金二千五百元。

古麗珍居士發心出家

（本刊訊）香港法雨精舍松泉上人皈依弟子古麗珍女居士，法名演乘。自學法以來精進修持，感人生苦惱世間無常。雖有美滿家庭亦不久戀，因此特拜菩提精舍主持釋淨妙老人為剃度恩師，於九月二十五日（農曆八月十九日）禮請觀一法師主持剃度，松泉上人主持授沙彌尼戒。取法名能堅字智祥。是日法事隆重，諸山長老、大德同門，護法居士、親眷子女，亦紛紛前來慶賀。是午特備蔬筵款宴來賓。參加盛典計有：觀一、妙休、

妙慧、普岸、雨智、衍慧、品順、海光、顧光、安慈、宏儀、真修、寬賢、達見法師等出家眾。秦孟瀟、秦德康、李關福、奚演芳、曾惠蘭、陳演蕙、李玉英、胡演雅、吳浩良、鄭國健、李演藏、駱演晉、柯衍順、陳演和、劉演如、陳演融居士……等百數十人。法喜充滿，功德無量。

佛學教科書全部完成 霍韜晦編寫中大出版

由香港中文大學出版社出版之「佛學」教科書上下冊，現已面世。該套書籍原為中文大學之中文教材發展委員會屬下工作計劃之一，用意在於對本港佛學教育以至一般研究者提供初基讀本。蓋佛經文字古奧，名相繁難，歷代雖有註疏，但多是以經解經，增補章句，而無益於大義，延至今日，更覺與時代疏離。學者披閱大藏，苦無指導，譬若大海航舟，不知何處是岸，以致藏經皆束之高閣，成為寺院之裝飾品，今「佛學」教科書之編纂，首先選取各期有代表性之文獻，不偏倚任何一宗，順思想之發展為經的翻新，務使具有一般語文程度皆可閱讀，如此寫作，在近代佛教史上尚屬首次，學術性與可讀性並重，料將為佛學研究開一新頁。至於該書尚有解題、分析等多項說明文字，以幫助讀者了解思想背景及主旨，若干重要資料如心經、中論、唯識三十頌等均另附梵文原典之新譯，以資比對等創新手法，猶為餘事。讀者讀此二書，佛教之全體面目即告朗現，直探驪珠，不須臆度；節省精力，不須迂迴，實乃佛教思想現代化之一大貢獻。

本書之編註者為霍韜晦先生，資料之搜集者為中大佛學教材小組，資助者為妙法寺洗塵法師，出版者為中文大學出版社。合此因緣，乃成一時代之盛事。各佛教團體如欲訂購，請電〇一六三三一，內線五〇七，中文大學出版社，或逕函沙田中文大學校內。市區代售處請至旺角通榮街一〇三號三樓佛教法住學會。電話：三一九六六三六八。

靈山講堂忠孝分院佛像安座

靈山佛學院研究所同時開學

（本刊訊）由淨行法師主持的台北靈山講堂，為便利郊區道友之方便，擴展宏法面，已於日前訂下北門市議會對面忠孝西路一段廿一號珍珠大廈七樓，約八十坪的樓面，開闢第二道場為「靈山講堂忠孝分院」，已於十月二日正式啟用。當日上午十時舉行佛像安座典禮及夜間部靈山佛學院第一屆、靈山佛學院研究所第二屆的開學典禮。是晚開始為期一週的系列演講後，佛學院及研究所即正式上課，方式是利用週一至週六夜間，聘請教內專家、學者授課，歡迎選讀、旁聽。並將開設「大專教員佛學研討班」，以增進高級知識份子對佛學的了解。

捐 款 鳴 謝

張王桂鳳居士	港幣2,000.00元
鄭健民居士	港幣1,000.00元
智嚴法師	港幣400.00元
劉逢吉居士	港幣200.00元
黃潔瑜居士	港幣340.00元
李德遠居士	港幣225.00元
許啓承居士	港幣 50.00元
沈九成居士	港幣925.00元
中大佛學教材編寫組	港幣450.00元
吳汝鈞居士	港幣150.00元
鄭烘雲居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣4,196.90元
總計	港幣 100,36.90元

一三九期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 100,36.90元
發行收入	港幣 883.00元
總計	港幣 10,919.90元

二、支出：

印刷費	港幣 6,900.00元
稿費	港幣 1,475.00元
郵費	港幣 1,544.90元
什費	港幣 1,000.00元
總計	港幣 10,919.90元

內明雜誌社謹啓

靈山講堂原位於北市辛亥路一段卅七巷三號（前羅斯福路三段一七八巷十二弄三號）創立四年以來，為宏揚佛法，開辦了靈山佛學研究所（第一屆）、靜坐氣功研習班（卅八期）、印贈經書、並出版現代佛教月刊，作多方面的社會接觸。

住持淨行法師，於民國五十八年自越南公費留學台灣，研究中國文學、哲學，獲碩士、博士學位，因對中國人及中國佛教有深厚的認同感，於去年入籍中華民國，由於對宏揚佛法有遠大的理想和計劃，法師深盼教內師友道長鼎力支持協助，共謀佛法之普遍化、大衆化、生活化，使佛教生活納入每個家庭。

稿 約

本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。

本刊園地公開，歡迎四衆投稿。

來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自三十元至五十港元。（其中百分之五十係由洗塵法師、及幾位大德居士提供之佛學寫作供養金）

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

來稿文體不拘，悉聽作者方便。

來稿請書寫勿兩面，勿過於潦草，以免誤植。

來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。

來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。

來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。

來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

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 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 Miu, 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號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, 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

十一月一日出版

定價每册港幣肆元



▲萬年寺大殿

