

內明

五香備海園盒

乙未仲夏

五香備海園盒
全書第...
...



萬古名人畫

...



▲峨眉山報國寺山門



答友人書

再論「帶罪業往生」說

沈九成

××兄如晤：十四

手教奉悉，承示××法師「帶罪業往生」說，拜讀一過，試為剖析如後：

1. 關於惡業衆生往生淨土，「觀」經有明白宣說，如：「下品上生者，或有衆生，作衆惡業……以汝稱佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」此蓮宗祖德說「消（罪）業往生」之所本。非常明顯，若「罪業」可帶了往生，則經文何必說「諸罪消滅」？佛既宣說「除無量劫生死之罪」，復有何罪之可帶？

就經文言，既說：「消罪往生」，自無「帶罪往生」之義，蓋兩義相違，自我矛盾者也；就衆生言，既可「消罪往生」，豈有定要「帶罪」之理，若仍「以諸惡業而自莊嚴」，堅持「帶惡往生」！此乃死不悔過，怙惡不悛之輩；何得往生佛地？故知「帶（罪惡）業往生」之說，乃不順經義，混雜錯亂之愚癡邪見，根本無成說之理由。

2. 「觀」經之上、中品各生，各皆繫有：「以此功德」或「以此善根，回向願求生極樂國。」經句；

「壽」經之上、中兩輩，皆有：「修諸功德，願生彼國。」之句；

四十八願中之：十九、二十願，均有「修諸功德（或植衆德本）至心發願，欲生我國……」之願；

阿彌陀經顯說：「不可以少善根、福德因緣，得生彼國。」故知「帶業往生」之業，乃指「善業」而言。

若是指「罪」、「惡」業？則對上述經文，又將如何解釋？（請參閱內明一三六期「評帶業往生與消業往生之涵義」）。

3. ××法師認為：「（惡）業帶去淨土以後，因淨土無惡緣，故雖有業，而不至犯惡，因淨土修是善因緣，因善因緣而修善故，永不會退轉……」此說與因果律相違，如所週知，惡因

唯感惡緣、惡果，若說「帶業往生」之業是「惡」業？則往生之因，當是惡因，惡因如何能感得往生淨土之善果？更說不上「因淨土修是善因緣」矣。即使退一步言之，帶惡業者亦可往生，然惡業未消，惡性未泯，則惡因猶存，誰能必其定作「淨土修」？乃至「不至犯惡」？吾恐阿彌陀佛亦且無法肯定！何也？若帶惡往生之衆生，果能各皆捨惡向善，勤苦修行？阿彌陀佛又何必作「淨除業障」乃至「除無量劫生死之罪」然後往生之說？可見××法師之說，乃臆度之見！撥無因果之談，非佛教義。

4. 「帶（罪惡）業往生」之說，可能誤會「無量劫生死之罪」而起，以爲如此重罪，非一生所能修盡，所餘之罪勢必帶了往生，若不帶罪往生，豈非要修無量劫才能往生？朱斐居士、妙境法師皆持類此之說。我在「評帶業往生與消業往生之涵義」中已指出：

「世間未必有無量劫生死之罪，佛之所以極言其重者，乃令惡業衆生，知如此重罪，猶可念佛消業，今罪不至此，亟應回頭，捨惡修善，持名念佛，仍可往生淨土。此乃佛陀「化惡」之法。」

然則以何因緣而說「未必有無量劫生死之罪」？當知經文所說罪惡業，乃指「此生」所造之業。如下品中：「或有衆生，毀犯五戒、八戒、及具足戒，如此愚人，偷僧祇物，盜現前僧物，不淨說法，無有慚愧，以惡業而自莊嚴……」顯是指一生中所作之罪業，然則對歷劫以來所積宿罪，又將如何解釋？當知今生所受者，即宿昔所作行業之果報！果有累積若干億生死之罪？只合下三途受報，何得托生人趣？故知能得人身者，必無如此重罪！而一生之中，又未必能造作無量劫生死重罪。由此不難理會：佛之所以極言重罪，乃對惡業衆生自以爲不堪往生者，表示如此重罪，猶可往生，汝罪不至此，何不回心轉意，捨惡行善，念佛消業（罪），往生淨土？此乃佛慈悲方便、善巧化解惡意之施設耳，不可誤會。

內明

第一四一期目錄

四衆堂

再論「帶罪業往生」說……沈九成……3

譯稿

印度宗教之探索(續)

Young Oon Kim 原作
無意 譯……6

專稿

天台宗始創者——智顗大師……翁志鵬……12

「在家菩薩戒本」釋義……子明……19

轉載

升進生命的哲學——佛教的業論……霍韜晦……23

特稿

菩薩摩訶薩隨喜迴向諸功德

當學般若波羅蜜……智銘……25

章太炎的學佛因緣……蔡惠明……30

筆譯

智者大師論

禪波羅蜜內方便的惡根性……智銘……32

專稿

梵文文法自學法(續)……吳汝鈞……35

佛教文藝

永憐樓隨筆之六十六

善有善報並非迷信……馮馮……39

虛雲和尚(續)……馮馮……42

佛教消息

……編輯室……45

畫頁

封面：峨嵋山報國寺祖佛堂供奉之達摩畫像

面裏：峨嵋山報國寺山門

底裏：峨嵋山報國寺所保存之聖積寺紫銅佛塔

封底：峨嵋山報國寺七佛殿一角

5. 或有眾生，以爲作惡業，罪業殷重，何得一時化解，消業往生？當知「業性本空，罪福無主」，端在一念中耳。所謂「一念善心，罪滅河沙。」四十二章經云：「若人有過，自解知非，改惡行善，罪自消滅！」又如十五觀「一日一夜持具足戒」之小善，而能感得往生之大果！六祖壇經言：「自性起一念惡，滅萬劫善因，自性起一念善，得恆沙惡盡！」是故「至心……十念」，能「於念念中除八十億劫生死之罪」！即此意也。心淨即佛土淨，若惡念未除，如何得生淨土？『帶（惡）業往生』？未經消除惡業，則惡念猶在，只合輪迴受報，何得往生淨土？

6. 印光法師對此問題看法如何？可從『增廣印光法師文鈔』中摘錄數則：

一、『如此愚人，應墮惡道，經歷多劫，受苦無窮，臨命終時，遇善知識，教稱念佛，滿十聲已，滅罪往生。』（該文鈔第二六一頁。）

二、『以自己之誠心，感應三寶之慈力，必得夫與己身業障潛消，諸緣盡吉。』（同上第七六〇頁）

三、『宿業消除，蒙佛接引，往生淨土』（同上第四六〇頁）

四、『果能拳拳服膺，念茲在茲，則以己之信願，合佛誓願，生佛相契，感應道交，現生則業障消滅，福慧增崇，臨終則象佛接引，託質寶蓮。』（同上第六二七頁）

五、『象善悉奉行，諸惡盡消滅，信願勤念佛，求登九品蓮，臨終佛來接，有若月印川，直下往西方，永出生死淵。』（同上第八〇二頁）

所謂：「滅罪往生」、「業障潛消」、「宿業消除」，「業障消滅」、「諸惡盡消滅」等，非常明確，皆表「消（罪惡）業往生」之意！

不過印光法師頗講究『看孔著楔』機教相投之義，在答信衆書信中，即有『即彼之機，答彼之問』之說（見法師復謝融脫居士書一），故不乏酬機之作，方便之語。若有異於上說者，當視具體情況而仔細斟酌之。

古德謂：「徵義必宗乎聖，窺聖必宗於經。」故註釋教義，必須以經爲依歸，此爲不刊之論。三經之中，固絕無『帶罪業往生』之經文，亦無可解釋爲『帶罪往生』之字句。可見『帶罪業往生』之說，於經無據。

7. 『帶罪業往生』說，不特困惑淨宗行人，而且引起種種惡見邪說，如陳健民之『不許帶業往生』說；妙境法師之『帶中有消，消中有帶』說，皆由『帶罪往生』說所導致。

『帶罪往生』說，本身亦有兩大過咎！

一者，既可帶罪往生，自然不必修善滅罪，念佛消業，如此，已修行者，不再勤苦修行，未修行者，又何必發心修行？此說間接止人修善，斷人慧命！悞人最甚！

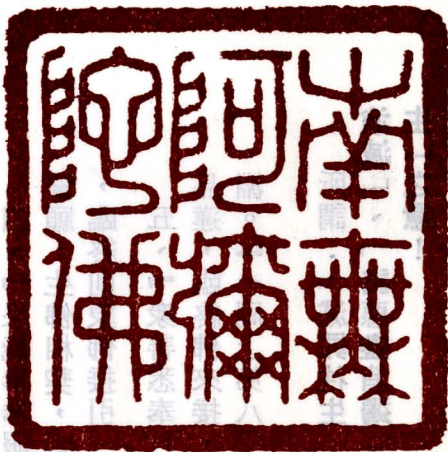
二者，『帶罪往生』說，不言罪業輕重、多少，似乎皆可帶了往生！若依朱說『八十億劫生死之罪，不過一小部份而已』如此重罪仍可帶了往生。世人自量，無此重罪，大可放手造業，反正罪業多少輕重無礙往生，何必勤苦修行？且待往生淨土，再修不遲也！（即如××法師之說）豈非暗示作惡造業，無碍往生？此則不啻勸造惡業之論矣！佛法中寧有此理？故知此說違經悖理，不足爲訓！

此信請複印乙份，送請××法師指教。專復；敬頌

淨安

弟 九 成 和 南

十月廿一日



印度宗教之探索 (續)

第一篇 印度教

Young Oon Kim 原作
無意譯

第四章 未來的王國

第二節 化身：印度教的基督

赫胥黎 Aldous Huxley 除了是一位小說家及社會批評家以外，也是一位熱心於吠檀多的學者，他相信人類發展了一套「長青哲學」。雖然基督教徒、回教徒、佛教徒及印度教徒表達這套哲學的方式各有不同，其中却都包含了神以人的形像現身的教義。對這位英國的著述家而言，在基督教「人身基督」的教義與印度教的化身說之間有一個基本的相同點：兩者都代表著神以人的血肉之軀降臨及現身。

阿利安征服者在早期的吠陀頌歌裏不會提到這化身的概念；此說在優婆尼沙曇神秘的一元論裏也沒有地位。但是到了「摩訶巴拉塔」史詩的時期，民間印度教裏便有偉須努作了不止一次的有形現身之說。從此以後唯一的爭論之點是偉須努的信仰者所認可的是這位保護神的十個、二十二個抑或更多的化身。偉須賴瓦派的信仰建立於各種不同的聖典經文上，他們宣稱他們喜愛的神

以人身及動物之身來到人間。信徒認為偉須努曾以天鵝、烏龜、魚、豬、半獅、半人乃至一個矮子現身，他還現身為「拉瑪衍那」的主角拉瑪王子。他們也相信我們的時代之末，偉須努會再現為宇宙的判官卡爾其①。

印度教徒對化身之來臨的信仰特別引起持末日審判說的基督教徒的興趣。依摩訶巴拉塔所說，在世界末日前的憂惱生起時，卡爾其要出現於世：他生而為婆羅門，公開地稱揚偉須努。在引進一個新時代之前，他要毀滅一切罪惡。他騎一匹白馬，揮舞一把火焰的劍以消滅盜賊及外來的人。他恢復公眾的秩序，帶來人間的和諧。卡爾其這樣證明了他的統治能力之後，就正式宣佈他自己為王中之王，行帝王所當行的駿馬犧牲儀式。接著他就把整個世界交給婆羅門，而後退隱森林以示禪定生活之超勝。人因受他的化身出現的啟發，一一都要起而效法他②。

一位當代基督教神學家對印度宗教作了一番仔細研究以後發現化身之說的十二個基本的特性：一、在印度教的信仰裏，化身是神真實的、可見的肉身之下生於斯世。二、以人身顯現的化身

出生方式各有不同，但總以人類爲其父母。三、他們的生命糅合著神與人的特性。四、化身終有一死。五、某些印度教的化身可能有歷史的根據——例如，拉瑪、克利須那、柴壇雅、拉瑪克利須那等。六、化身是反覆出現的，凡當正義急劇低落時，化身必然出現。七、化身的性格、脾性及價值彼此不同。八、每一化身都有其使命：即在人類社會及宇宙中恢復和諧。九、化身不是出世的，其所不斷強調的是行動的，而不是禪定的重要性。十、化身爲神性的自顯，給印度教徒以「特別的啓示」。十一、化身顯現的是一個人格化的而不是非人格的神。十二、在印度教徒的眼裏，化身證明仁慈之神的存在。拉瑪努耶堅決以爲人沒有神則將失其存在，神沒有人也不能維持其自我③。

這位神學家於是作結論說：「印度教的諸化身歸結於基督；化身是基督深具價值的先導。印度人比猶太人或希臘人易於瞭解神以人身來臨之說。不過就在這個『易』字裏隱含有很大的危險。許多現代印度教徒任意以基督爲另一化身，因而剝奪了基督的重要性及挑戰性④。」

拉瑪克利須那以爲：人類的救星是那些見到神的人。他們急於分享見神的快樂而自願經歷輪迴之苦以便領導顛沛困頓的人類達成其目標。化身乃是神的人身化的使者，如同在一個有力的君王之下的總督。當偏遠之地有動亂時，國王便派遣他的代表去平息；同樣地，當宗教在世界任何角落衰微時，神就派出化身去捍衛它。在這種意味上，基督、克利須那、佛、柴壇雅等都是神的化身，也就是負有神所付託的使命的非凡的人。

甘地對耶穌持有一種稍帶批評性的看法。他坦承不能相信耶穌是神的獨子或者一個人唯有變成基督徒才能昇天堂。如果神能有兒子，所有的人都是他的兒子；如果耶穌似神，我們所有的人都似神。他不能接受耶穌以他的寶血拯救世界的觀念。他否認耶穌是自有人類以來最完美的人；即使作爲一個殉教者看待，有些印度教徒也超過他，他不期望印度發展一個單一的宗教——完全基督教、完全回教或完全印度教；他要他的國家廣爲容忍，讓不同的信仰並行不悖⑥。因爲印度教徒相信許多化身而不單是

一個化身，他們覺得他們的信仰使他們比基督徒遠少心眼狹窄之弊。

〔註〕

- ① 瑟鄰德 Geoffrey Parinder，「化身與肉身顯現 Avatar and Incarnation」一九七〇年紐約 Barnes & Nobles，頁一九一二七。
- ② 此說和舊約預言之雷同很明顯。有關卡爾其的細節可以參看阿貝格 E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*，一九二八年，頁四十以下，頁一三八以下。
- ③ 瑟鄰德，同書，頁一二〇—一二七。
- ④ 同書，頁二七七。
- ⑤ 阿奇蘭難達，「印度教徒對基督的看法 Hindu View of Christ」載於麥可肯 David W. McKain 編「基督教：一些非基督教的評價 Christianity: Some non-Christian Appraisals」，一九六四年紐約 McGraw-Hill，頁三九、四一。
- ⑥ 麥可肯編，同書，頁七五—七六，九〇。

第三節 克利須那意識

在一九六〇年代的青年革命之前，在歐美宣揚印度教的幾乎全是吠檀多派——商羯羅的非人格而一元的泛神論——的弟子。（不過）自此以後，與賀爾·克利須那派有關的人格化的神學受到了同等的注意。因此，「克利須那意識」一詞值得一番簡短討論。

普拉補瑟達大師 Swami Prabhupada 在一九六五年抵達紐約，在紐約東南端湯普金 Tompkins 公園的一棵樹下坐著並開始唱念克利須那的名字。自然，他引起了注意；嬉皮特別爲之傾倒。此人生於一八九六年，畢業於加爾各答大學，主修英文、哲學及經濟。在一九五四年退休之前，他是一家化學工廠的經理。

早自一九二二年，他就是以柴壇雅之復興為基礎的巴克提信仰的崇奉者^①。在此之前若干年，一位前數學及天文教授創立克利須那意識派，在印度建立了六十個中心。普拉補琶達加入此一團體。成為其領袖之一，負有傳佈柴壇雅福音到西方的使命。一九五九年他當了和尚，與妻子及家庭分離，以便貢獻全副精力於克利須那的信仰。

一九六六年第一個賀爾·克利須那的中心開辦於紐約；次年，第二個中心創於舊金山的海特—阿須伯利 Haight - Ashbury 區。到一九七四年為止，國際克利須那意識學會，建了六十八個中心，其中有二十八個是在美國。目前此會在四個非洲國家、八個拉丁美洲國家建有廟宇，又在亞洲及澳洲設有中心。美國信徒中具天主教及猶太教背景的佔很高的比例。在它的朋友中，我們應當一提猶太詩人金斯柏 Allen Ginsberg，他的詩「號叫 Howl」曾一度被認為是「反文化」（譯按：一九六〇及七〇年代許多青年所表現的反舊有文化的生活型態）的宣言^②。

按國際克利須那學會的說法，「克利須那意識」意味著，我們可以在此生達成一個無盡的、快樂的意識。我們不是身體而是靈魂，是神（克利須那）不可分割的部分。我們都是兄弟，而究極說來，克利須那是我們的父親。克利須那是神全知遍在，涵括一切的化身；他是一切衆生之父，是支持萬物的能量。本派其他的信條還包括：絕對的真理包含於吠陀中，而吠陀的要點乃在於「薄伽梵——吉達」中；我們應跟從一位真正的精神導師以學習吠陀的知識；我所作所為皆應奉獻於克利須那而不應爲了我人感官的滿足。最後，同時也是最重要的，國際克利須那意識學會提供了一個妙方，以便我人在這加利（或門譯）時期達成神之愛的成熟階段，這妙方即是唱念神的聖名：「賀爾·克利須那……賀爾·拉瑪……」

〔註〕

① 有關柴壇雅（一四八六年生）的資料，可參看甘迺迪 M. T. Kennedy，「柴壇雅運動 The Chaitanya Movement」，一九一五年

加爾各答 Association Press，頁一三一—五九。

② 猶大 J. Stillson Judas，「賀爾·克利須那與反文化 Hare Krishna and the Counterculture」，一九七四年紐約 John Wiley & Sons。此書是一部徹底而大體持同情態度的研究著作。

第四節 未來的神靈時代

批評印度教迷世、否定人生、無視於社會重建之需要的人也許從未讀過奧若賓多的書。奧氏是現代印度兩位最著名的宗教哲學家之一，他在贏得國家主義革命家的名聲之後，忽而退隱到龐迪車利 Pondicherry 的一所阿須蘭裏——並非因爲他放棄了印度獨立追求，而是因爲他要建立一套精神哲學以便在印度贏得自由時，得有一種實質的支持。

在第一次世界大戰時，他發表了一系列的論文以闡釋他有關「社會發展的心理學^①」的學說。依他的觀察，人的發展必然要經過三個階段。第一是非理性性 *infra-rational* 時期，在這時期人大體依他們的本能、衝動及生命的直覺行動，因此他們建立的社會基本上是對這些需要的反應之外現而見於種種社會機構上。在這個傳統守舊的時期裏，社會易於形成僵固的階級體系。教育爲一種傳統而不可改變的形式所拘，而統治當局自以爲是。這時期的特色在其秩序、精密的社會結構及所有各部門之完善地統屬於一種通盤的計劃之下，在後人看來，這是一「黃金時代」。西方人之渴念中古時代（譯按：四七六—一四五〇左右）或印度教徒之欣羨吠陀時期，都由於此。

但這外表璀璨的時代在骨子裏實是一個隱藏罪惡的嚴酷時期，對奧若賓多來說，歐洲的中古時期與印度的吠陀時期乃是掙扎於保守主義鐵腕掌握下的沉滯社會。因此革命無可避免。

對這非理性時期而起革命，便產生了理性與個人主義時期。人人依其理性以判斷、毀棄並重建社會制度與機構。個人要求依其欲望以發展自己及成就生命的權利；除了尊重他人同樣的權利

以外，他不承認他的自由有若何界限。每一個人及國家都有其一脈相承的自由以妥善——乃至不妥善地——處理其自身的事務而不受干擾。可是這一理性主義不可避免地導致國家主義者、帝國主義者的「自我主義」與「個人（或國家）自由」間悲劇性的衝突。於是我們見到全體主義 Universalism 或社會主義 Collectivism 之產生。

奧若賓多說，這就是我們現今所處的境地。理性主義明顯地達到了它的末日。第一次世界大戰時他預言人間新時期的曙光。基督新教、革命、進步及自由乃在一個不可逃避的崩潰過程中。可是理性時期所產生的兩個觀念却不能完全消除：第一、使所有的人完全發揮其能力的民主權利必得保存於未來。第二、個人自有其價值。他不僅僅是羣體，蜂窩或蟻丘中的一員，像在法西斯或共產主義中的情形。每個人都得有自由、空間並作得自己的主人——不過他當然要學著接受與他同生此天地間的人類之全體。

奧若賓多認為人類正進入其進化發展的第三階段。我們已超越本能達於理性；現在我們必得百尺竿頭更進一步以達於「超特的精神狀態」。如今發展一個精神的、高等智慧的直觀——「直覺意識②」的時機業已成熟，人必得超越自己，使自身完全神性化，成為超人。

唯有一個精神化的社會才能帶來至關緊要的個人幸福與社會幸福間和諧，以熟知的基督教語言來說，奧若賓多所倡導的，是「一種新的神權主義，一個人間的神的王國，一種以存於人心中的神統治人的神權主義③」。「在這樣的一個新時代裏，超人必得生活於智慧的自由之光下，呼吸高超理想的新鮮空氣。未來的時代要求知識上博大的好奇心，一種經高度修養而得的品味能力及一個開悟的心志。」

奧若賓多對他所期望的及一般基督徒所期望的未來王國作了個小心的分辨。「猶太國家建立了舊約中嚴厲的倫理宗教——從摩

西誠律中看來，這宗教是夠粗魯、保守而野蠻的；但當這律法中孕育出諸先知，而最後這律法又超越其自身，在猶太基督教中開出美好的精神之花時，道德之提昇就無可否認地達到了顛峯。猶太國家全神貫注於世間的與道德的正義以及（神）對正當禮拜及正當行為所許諾的報償，其習尚皆受此等事支配；因而他們於科學及哲學無知，於知識不在意，於美無所關懷④。」對「超人時代」較佳的陳述，見於印度教的神聖文學中：在權勢時代 age of Power，偉須努降世為王；在平衡時代 age of Balance，他是道德律的立法者或執筆者；在最後的年代（真理時代）裏，他成了善業的主人，現身於他所創造的衆生的心中。如我們所能察覺的，當我們不在遙遠的天上，而在我們自己身內及我們自己的社會中見到神時，那就是所謂未來的王國了⑤。或如奧若賓多的寡妻在一九五六年所說，神（「超特的精神」）的現身已非僅是一個許諾而是一個可資證明的事實。它不僅已在此世間發揮作用，而且終有一天就連最無眼光、最無視於事實的人，也不得不承認這件事⑥。

〔註〕

- ① 一九五〇年紐約奧若賓多先生 Sri Aurobindo 圖書館將此印刷成書，書名為「人間世 The Human Cycle」。
- ② 奧若賓多同書頁二〇六。
- ③ 同書頁二〇四。
- ④ 奧若賓多同書一〇三。對這個見解，他承認他受到阿諾德 Matthew Arnold 的啟發：「阿諾德是十九世紀英國大教堂 Anglican Broad Church 運動的領導人。」
- ⑤ 同書頁二八四—二八五。
- ⑥ 麥可德莫特 Robert A. McDermott，「奧若賓多要義 The Essential Aurobindo」，一九三七年紐約 Schocken Books。

參考書目

阿奇蘭難達 Swami Akhilananda 「印度教徒對基督教徒的看法」載於麥可肯編，「基督教：一些非基督教徒的評價 Christianity: Some non-Christian Appraisals」一九六四年紐約 McGraw-Hill。

奧若賓多 Sri Aurobindo，「人的世界 The Humam Cycle」一九五〇年紐約 Sri Aurobindo Library。

阿瓦龍 A Avalon 譯，「大解脫經 Tantra of the Great Liberation」，一九七二年紐約 Dover Publications。

巴伏 A. Vinoba Bhave，「談古達 Talks on the Gita」一九六四年印度 Rajhat Varanasi, Sarva-Seva-Sangh Prakashan。

補克 A. C. Bouquet，「比較宗教 Comparative Religion」，一九六七年英格蘭 Harmondsworth Penguin Book。

達斯古普塔 S. N. Dasgupta，「印度教的神秘主義 Hindu Mysticism」，一九五九年紐約 Frederick Ungar Pub. Co.

德強尼特 J. M. Déchanet，「基督教瑜伽 Christian Yoga」，一九六〇年紐約 Harper and Row。

法蘭屈 Harold W. French，「天鵝大湖，拉瑪克利須那及西方文化 The Swan's Wide Waters, Ramachrishna and Western Culture」一九七四年紐約 Kennikat Press。

K. 甘地 Kishore Gandhi 編，「奧若賓多在當代的重要性 Contemporary Relevance of Sri Aurobindo」。一九七三年德里 Vivek Pub. House。

甘地 M. K. Gandhi，「印度教之正法 Hindu Dharma」，一九五〇年 Ahmedabad, Navajivan Pub. Home。

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 and Unwin，艾雪伍德 Christopher Isherwood 編，「西方世界的吠檀多 Vedanta for the Western World」一九四八年倫敦 George Allen

and Unwin.

猶大 J. Sillson Judah，「賀爾·克利須那與反文化 Hare Krishna and Counterculture」，一九七四年紐約 John Wiley and sons。

M. T. 甘迺迪 M. T. Kennedy，「柴檀雅運動 The Chaitanya Movement」一九一五年加爾各答 Association Press。

克拉摩 Hendrik Kraemer，「宗教與基督信仰」Religion and the Christian Faith」一九五六年倫敦 Lutterworth Press。

庫瑪拉惹 B. Kumarappa，「印度教對神的觀念 The Hindu Conception of the Deity」，一九三四年倫敦 Luzac and Co。

勒梅特瑞 Solange Lemaire，「拉瑪克利須那及印度教的生合力 Ramakrishna and the Vitality of Hinduism」，一九六九年紐約 Funk and Wagnalls。

麥可尼克爾 Nicol Menicoll，「印度的一神信仰 Indian Theism」，一九一五年倫敦 Oxford Univ. Press。

馬壯達 A. K. Majumdar，「巴克提復興 Bhakti Renaissance」，一九六五年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan。

謨耳 C. A. Moore，「印度哲學參考資料 A Source Book in Indian Philosophy」，一九五七年紐澤西普林斯頓 Princeton Univ. Press。

摩根 K. W. Morgan 編，「印度教徒的宗教 The Religion of the Hindus」，一九五三年紐約 Ronald Press Co.

尼赫魯 J. Nehru，「印度之發見 The Discovery of India」，一九四六年紐約 John Day Co.

尼奇蘭難達 Nikhilananda，「拉瑪克利須那福音 The Gospel of Sri Ramakrishna」一九五八年紐約 Ramakrishna-Vivekananda Center。

「拉瑪克利須那——新印度的先知 Ramakrishna, Prophet of New India」，一九四二年紐約 Harper and Bros。

「優婆尼沙曇 The Upanishads」，一九六四年紐約 Harper Torch-book。

奧根 Troy W. Organ，「印度教 Hinduism」，一九七四年紐約 Woodbury，Barron's Educational Series。

韋林德 Geoffrey Parinder，「化身與神的現身 Avatar and Incarnation」，一九七〇年紐約 Barnes and Noble。

派克 E. Royston Pike，「宗教百科全書 Encyclopedia of Religion and Religions」，一九五八年紐約 Meridian Books。

泡爾——普來思，J. C. Powell - Price，「印度歷史 A History of India」，一九五五年倫敦 Thomas Nelson and Sons。

普拉巴瓦難達譯，「神的智慧 The Wisdom of God (Srimad Bhagavatam)」，一九六八年紐約 Capricorn Books。

拉達克利須南，「印度教之心 The Heart of Hinduism」，一九三一年馬德拉斯 G. A. Nateson。

「東西哲學史 History of Philosophy Eastern and Western」，一九五二年倫敦 George Allen and Unwin，卷一。

「我們的傳承 Our Heritage」，一九七三年德里 Hind Pocket Books。

蘭根那坦難達 Ranganathananda，「優婆尼沙曇福音 The Message of the Upanishads」，一九七一年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan。

拉特梨具 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.

沙克森那 Shri Krishna Saksena，「印度哲學論文 Essays on Indian Philosophy」，一九七一年火奴魯魯 Univ. of Hawaii Press。

薩瑪 D. S. Sarma，「印度教史 Hinduism Through the Ages」，一九七三年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan。

「何為印度教 What is Hinduism？」一九四五年馬德拉斯

Madra Law Journal Press。

史懷哲 A. Schweitzer，「印度思想及其發展 Indian Thought and Its Development」，一九五七波斯頓 Beacon Press。

森 K. M. Sen，「印度教 Hinduism」，一九六一年英格蘭哈門茲臥斯 Harmondsworth, Penguin Books。

司馬特 Ninian Smart，「東方宗教對死亡的態度 Attitudes towards Death in Eastern Religions」，載於湯恩比 A. Toynbee 編「人對死亡的看法 Man's Concern with Death」，一九六八年紐約 McGraw - Hill。

司塔克 Claude Alan Stark，「涵容一切的神 God of Alls」，一九七四年 Cape Cod，Claude Stark, Inc.

史蒂文生 Ian Stevenson，「二十件有輪迴可能的個案 Twenty Cases Suggestive of Reincarnation」，一九六六年紐約 American Society for Psychical Research。

泰戈爾 R. Tagore，「薩達那 Sadhana」，一九三一年倫敦 Macmillan and Co.。

湯瑪斯 P. J. Thomas，「印度宗教，禮俗與風尚 Hindu Religion, Customs and Manners」，孟買 D. P. Taraporevala Sons, Ltd. (無出版年月)

偉德海 L. Weatherhead，「證成輪迴的個案 The Case for Re-incarnation」，一九五七年倫敦 M. C. Peto。

札勒 R. C. Zaehner，「印度藝術及文明中的神話及象徵」 Myths and Symbols in Indian Art and Civilization」，一九六二年紐約 Harper Torchbook。

「印度哲學 Philosophies of India」一九五六年紐約 Merian Books。

金默門 J. Zimmerman，「印度的具格諾特神及印度教，The God Juggernaut and Hinduism in India」，一九一四年紐約 Fleming H. Revell Co.

天台宗始創者——智顗大師

翁志鵬

智顗大師是佛教天台宗的創始人。

天台宗是中國佛教史上最早創立的一個宗派，因智顗居住在新浙江天台山修禪寺而成爲宗派名稱。它以佛經『妙法蓮華經』爲主要經典，故又稱法華宗。

智顗是一個政治活動力很强的宗教領袖。他出家以後，在南朝的陳代，與陳宣帝、陳少帝往還密切；在隋文帝時代，又與晉王楊廣（即煬帝）深有交誼。他的宗教活動是他的政治活動密切聯繫在一起的。

本文試就智顗一生的經歷，探討他的宗教活動和政治活動的關係，以及以他爲代表的天台宗佛教哲學的形成和影響。

一

智顗（538—597）^①，俗姓陳，字德安，世爲潁川（今河南許昌）人，因晉時避亂，遷於荊州之華容。父名起祖，「學通經傳，而武策運籌」，是一個文武兼備的人物。天監中，梁湘東王蕭繹，在荊州口上任時，聘請起祖爲賓客。

蕭繹，梁武帝第七子，梁簡文帝被殺後，即位於江陵，是爲梁孝元帝。元帝承聖元年（552），拜起祖爲使持節散騎常侍益陽

縣開國侯。其時，智顗年十五，是一個世家子弟。

① 關於智顗的年齡，有兩種說法：六十歲和六十七歲，即公元538—597年和公元531—597年，記載智顗「春秋六十」的有『智者大師別傳』、『佛祖統紀·智者大師傳』、『國清百錄·智者大師年譜事述』；作「春秋六十有七」的則有『續高僧傳·智顗傳』、『神僧傳·智顗』、『佛祖歷代通載』。陳垣『釋氏疑年錄』考定爲「隋開皇十七年，年六十（公元538—597）」，今從之。

智顗的家庭地位是隨着蕭繹的即元帝位而升遷的，然而好景不常，承聖三年九月，西魏破江陵，智顗一家遭到了家破人亡的厄運。「江陵失守，親屬流徙」^①，「二親殄喪，丁艱荼毒」^②，這就是智顗的處境。對此，他選擇了出家的道路。他告別了哥哥中兵參軍陳針去衡州投奔父親的故舊，湘州刺史王琳，經王琳的資助，智顗在湘州果愿寺出了家，當時他十八歲。他對陳針是這樣說的：「昔梁荆百萬，一朝僕妾，於時久役江湖之心，不能復處畎畝之內，欲報恩酬德，當謀道爲先，唐聚何益！」^③這就清楚地說明，他出家的目的是爲了「報恩酬德」，「謀道爲先」。太平二年（551）九月，梁敬帝讓位給陳武帝，梁亡。是年智顗二十歲，「進受具戒」，正式當了和尚。這都說明，他是忠實於梁王朝的。

智顗出家以後，初「從慧曠學律，兼通方等」，「復詣大賢山（在衡州）誦『法華無量義』、『普賢觀』」④。陳文帝天嘉元年（560），智顗二十三歲時，因南岳慧思禪師居住在光州大蘇山，即往拜見。此後，智顗發奮研習佛經，「一切柏代香，柏盡繼之以栗；捲簾進月，月沒燎之以松。」⑤為以後創立天台宗打下了佛學基礎。

陳廢帝光大元年（567），智顗偕同法喜等二十七人到達金陵，經儀同沈君理介紹，接近了陳宣帝。沈君理尚（陳武帝）會稽長公主，宣帝以君理女為皇太子妃，並賜爵望蔡縣侯，位居尚書右僕射，是一個道地的貴族士大夫。智顗在開講『法華經』時，「帝敕停朝一日，令羣臣往聽。」⑥「朱輪動於路，玉珮喧於席，俱服戒香，同餐法味。」⑥真是一派非凡氣勢。在聽講者中，有僕射徐陵⑦、光祿王固⑧、侍中孔奐⑨、尚書毛喜⑩、僕射周弘正⑪等，這些當然都是滿朝公卿之首。智顗在陳朝受到特殊的待遇，於此可見一斑。

智顗在金陵瓦官寺住了八年。陳宣帝太建七年，他要求去天台山，並於天台山北峯建立了寺院。太建九年，宣帝下詔，「割始豐縣（即天台縣）調（稅賦），並充家費；蠲兩戶民，用給薪水。」⑫次年，經左僕射徐陵的「啓奏」，宣帝又敕給了「修禪寺」寺名。

陳少帝至德二年（684），少帝從弟永陽王伯智出鎮東陽，致書三請智顗；智顗到達後，伯智和他的兒子等一家人，「咸稟淨戒」。此後，又經徐陵推荐，少帝前後三遣敕使，智顗才「奉詔赴太極殿」，受到「天子躬禮三拜」的禮遇。接着開講『大智度論』及『仁王般若經』，少帝「臨筵聽法」，百僚莫不盡敬。⑬皇后沈氏，請立法名，智顗為她取名「海慧」，皇太子也從其受苦薩戒，真可謂顯赫一時。

①『佛祖統紀·智者大師傳』。

②③『智者大師別傳』。

④⑤『佛祖統紀·智者大師傳』。

⑥『智者大師別傳』。

⑦『陳書·徐陵列傳』。徐陵字孝穆，東海郯（山東兗州）人。太建元年除尚右僕射。三年，遷尚書左僕射。

⑧『陳書·王固列傳』：王固，字子堅，以其女為皇太子妃，禮遇甚厚。廢帝即位，授侍中，金紫光祿大夫。

⑨『陳書·孔奐列傳』：孔奐，字休文，會稽山陰人。太建六年，為吏部尚書。七年，加散騎常侍。

⑩『陳書·毛喜列傳』：毛喜，字伯武，榮陽陽武人。宣帝即位，除給事黃門侍郎，兼中書舍人，典軍國機密。太建三年，加散騎常侍，五兵尚書，參掌選事。

⑪『陳書·周弘正傳』：周弘正，字思行，汝南安城人。太建五年授尚書右僕射。

⑫『佛祖統紀·智者大師傳』。

⑬『佛祖統紀·智者大師傳』。

智顗生活在陳朝的這一時期，是他一生中一個重要的宗教活動和政治活動時期。少帝禎明三年（即隋文帝開皇九年，589）正月，隋伐陳，陳亡，江南皆歸於隋，智顗遂出走荆湘，浪迹廬山。

隋文帝統一中國以後，於開皇十年下詔「敬向光宅寺智顗禪師」，一方面表示對「佛教敬信情重」，同時又向智顗提出了婉轉的警告：「比以有陳虐亂，殘暴東南，百姓勞役，不勝其苦」；師既已離世綱，修己化人，必希獎進僧伍，固守禁戒，使見者欽服，聞者生善，方副大道之心，是為出家之業，若身從道服，心染俗塵，非值含生之類無所歸依，抑恐妙法之門更來謗讟。宜相勸勵，以同朕心。」①

晉王楊廣代為揚州總管時，遣使迎奉，智顗表示「與晉王深有緣契」，隨即「束衣順流，不日而至」揚州。接着，他又應楊廣所請，設千僧會，為授菩薩戒。智顗謂楊廣為「總持菩薩」，楊廣則恭維智顗為「智者大師」。

隋文帝開皇十二年（592），智顗大師游歷了廬山和衡山，於當陽玉泉山創立精舍，並重修十住寺，進行繁忙的宗教活動。他開講『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止觀』等，講座聽眾五千人」②。開皇十五年，楊廣因久留京師，將還鎮揚州，遣使

奉迎智顗。智顗到達揚州以後不久，請求返歸天台，於九月成行。這是智顗第二次進入天台山。

開皇十七年，楊廣又遣使入天台山迎奉智顗。智顗在到達石城（今浙江新昌）時，因病於十一月二十四日去世，終年六十歲。他在離開天台時，曾攜帶圖樣以爲建寺模式。次年，楊廣派遣司馬王弘，依照他設計的圖式造寺。大業元年（605），楊廣即位後幸揚州，他依天台僧使智顗之請，命名爲「國清寺」。

①『國清百錄』第二十二。

②『智者大師別傳』。

二

智顗的宗教活動既然是在陳帝時代開始的，那麼，對智顗的佛學觀也必須以陳代爲背景進行探討。

佛教自漢代傳入中國以來，到了南朝的梁代有了更大的發展。「南朝五百八十寺，多少樓台煙雨中」，形象地描繪了這一狀況。雖然當時的神滅論和神不滅論的論戰十分激烈，但是由於梁武帝本人的信佛，①使佛教深深地影響着社會。

陳承梁祚，苟安東南，士大夫們過着安逸的享樂生活。他們篤信佛法，修談義理。光祿大夫王固「崇信佛法」，「終身素食，夜則坐禪，晝誦佛經。」②左僕射徐陵「少而崇信釋教，經論多所精解。後主（少帝）在東宮，令陵講『大品』經，義學名僧，自遠雲集。」③右僕射周弘正既「知玄象，善占候」，又「特善玄言，兼明釋典，雖碩學名僧，莫不請質疑滯。」④玄言指「玄學」而言，是魏晉時期的一種哲學思潮。它以老莊思想解釋儒教經義，標榜「清談」，認爲名教出於自然，主張君主「無爲而治」。義學是指佛教徒對佛學中的般若學的研究和闡釋。東晉以後，玄學和佛學趨於合流，對佛教的發展有很大的影響。陳代士大夫的言行，特別是周弘正的「特善玄言，兼明釋典」，說明了玄學和佛學的密切關係。

南朝的佛教，受門閥士大夫「清談」的影響，着力宣揚般若

學。智顗在陳代開始宗教宣傳，繼承佛教「戒、定、慧」三原則，倡導「止觀」並重，是在陳代特定的歷史條件下形成的。雖然，當時還沒有正式形成天台宗的宗教特點，但是，我認爲，有必要從「止觀」着手，探討天台宗的佛學思想。

智顗在陳代關於「止觀」的著述有「六妙門」、「修習止觀坐禪法要」（又名「小止觀」、「童蒙止觀」）、「禪波羅蜜次第法門」三種。其中「禪波羅蜜次第法門」先由法慎記，後由灌頂「治定」，當是隋代的定稿了。這里除對「六妙門」作簡單介紹外，准備對「小止觀」進行剖析。

「六妙門」是現在能夠見到的智顗最早的著述。它介紹了修禪的「六法」。所謂「六妙門」者，一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨是也。也就是修禪者由淺入深的六個階段。其中對修習「止觀」的闡釋是：修止者，「息諸緣慮，不念數隨，靜寂其心，是名修止。」修觀者，「於定心中，以慧分別，觀於細微出入息相。如空中風，皮肉筋骨，三十六物，如芭蕉不實。心識無常，剎那不住，無有我人，身受心法，皆無自性，不得入法，定何所依，是名修觀。」於此不難看出，智顗在開始進行宗教宣揚時，只是按照佛教的教義，把「止觀」說作爲一種宗教徒的自我修養方法，還沒有形成其所謂「理論」。

但是，「小止觀」一書對「止觀」的闡釋，則是有所發展。

「小止觀」相傳是智顗爲其俗兄陳針而說，可能是後人整理成書。有人認爲不一定是智顗的著述，但書中反映的「止觀」說，則反映了智顗創立的天台宗在正式形成以前，即在南陳時的基本思想。它可以說是智顗在這一時期的代表作。

①

『梁書·武帝本紀』，梁武帝在「聽覽餘閑，即於重雲殿及同泰寺講說，名僧碩學，四部聽衆，常萬餘人。」他曾經三次捨身進寺院當僕役，朝廷花了大量錢財，三次把他贖回來。

②

『陳書·王固列傳』。

③

『陳書·徐陵列傳』。

④

『陳書·周弘正列傳』。

智顗的所謂「止」，就是佛教的坐禪，也叫做「定」；他的所謂「觀」，指的是佛教世界觀的建立，也叫做「慧」，佛教把它稱之為「般若」。它是佛教宣稱的了解一切事物的根本「智慧」。佛教認為，由於它不同於一般的「智慧」，故用音譯「般若」。下面，試就『小止觀』提出幾點看法：

一、主張「止觀並重」的修行原則。智顗認為：

「若夫泥洹之法，人乃多途，論其急要，不出止觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術，止是禪定之勝因，觀是智慧之由借。」

他歸納了「止」的作用是「伏結之初門」，「愛養心識之善資」，「禪定之勝因」；而「觀」則是「斷惑之正要」，「策發神解之妙術」，「智慧的由借」。因此，只有通過「止」的修習，才能達到「觀」的境界。他又說：

當知此二法，如車之雙輪，如鳥之雙翼，若偏修習，即墮邪倒。」

這是一個形象的比喻：修習「止觀」，應該像「車之雙輪，鳥之雙翼」那樣並重，而不能偏廢，否則就有「邪倒」的危險。

二、修習「止觀」，以「自利利人」。智顗認為：

「若人成就定慧二法，斯乃自利利人法皆具足。」

並且引證『法華經』云：

「佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生。」

印度佛教自龍樹，提婆創立了「一切皆空」的大乘空宗，無著、世親創立了「萬法唯識」的大乘有宗以後，從早期佛教的追求「自我解脫」以外，還以「救度一切眾生」為號召。按照佛教的原義，「止觀」只是「自修」的方法，智顗却提出了「成就定慧二法」是「自利利人」。從而提高了「定慧」的作用，並作為「度眾生」的依據。

三、修習「止觀」，才能進入泥洹大果之門。智顗認為：

「止觀豈非泥洹大果之要門，行人修行之勝路，象德圓滿之指歸，無上極果之正體也。若如是知者，止觀法門，實非淺故，欲接引始學之流輩，開蒙冥之進道，說易行難，豈可廣論深妙。」

「泥洹」是「涅槃」的舊譯。佛教宣稱，它是人們靠「修持」而達到的「最高境界」。智顗認為，只有通過「止觀」的修習，才能進入泥洹大果之門的「勝路」、「指歸」和「正體」。舍此，是不能對佛法「廣論深妙」的。

『小止觀』共分十章，稱之為「十意」。這「十意」是：具緣第一；訶欲第二；棄蓋第三；調和第四；方便第五，正修第六；善根發第七；覺知魔事第八；治病第九；證果第十。智顗在歸納這「十意」時說：

「此是初心學坐之急要。若能善取其意而修習之，可以安心免難，發定生解，證於無漏之聖果也。」

這「十意」中的前「九意」，均為介紹修習「止觀」的方式方法，是屬於「安心免難」的範圍；只有這後「一意」——「證果第十」，則屬於「發定生解」的階段：他說：

「若行者如果修止觀時，能了知一切諸法皆由心生。因緣虛假，不實故空。以知空故，即不得一切諸法名字相，則體真止也。」

智顗在這段話中，除了重複佛教的「一切諸法皆由心生」的命題以外，並且發展了這一佛教哲學的基本觀點，提出了「一心三觀」的重要法則。他說：

「爾時，上不見佛果可求，下不見眾生可度，是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦名慧眼，故亦名一切智。」

他要求修習止觀者在達到一定的「覺悟」時，則「從假入空觀」。然而這只是思維活動的一個方面。接者，智顗又作了進一步的闡述：

「一切諸法皆悉空寂，無生無滅，無大無小，無漏無為，如是思維，不生喜樂，當知若見無為入正位者，其人終

不能發三菩提心，此即定力多故不見佛性。若菩薩爲一切衆生，成就一切佛法，不應取著無爲而寂滅，爾時應修從空入假觀。」

這就是說，修習止觀者到達一定的思維階段時，則應修「從空入假觀」。那麼，怎樣才是「從空入假觀」呢？他說：

「行者如是觀時，雖知一切諸法畢竟空寂，能於空中修種種行，如空中種樹，亦能分別衆生諸根。……是名方便隨緣止，乃是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智。」

但是，無論是「從假入空」，還是「從空入假」，問題並不到此爲止，思維過程還沒有達到完善的階段。因此，智顗又說：

「住此觀中，智慧力多故，雖見佛性而不了了，菩薩雖復成就此二種觀，是名方便觀門，非正觀也。」

特別值得注意的是，智顗認爲，只有思維過程在到達「空」「假」二觀之後，才能「得入中道第一義觀」，「雙照二諦心心寂滅」，「行於中道正觀」。那麼，怎樣才是「中道正觀」？智顗作了明確的回答：

「若體知心性非真非假，息緣真假之心，名之爲正諦觀。心性非空非假，而不壞空假之法，若能如是照了，則於心性通達中道，圓照二諦。若能於自心見中道二諦，則見一切諸法中道二諦亦不取中道二諦，以決定性不可得故，是名中道正觀。」

當然，智顗在闡述「一心三觀」的相互關係時，是以修習「止觀」爲基本出發點的，不能離開「止觀」而「一心三觀」。「一心三觀」是「止觀」的派生和發展。

關於智顗的「止觀」說，歷代的天台宗學派，有過不少評述。唐代的梁肅（天台宗九祖的在家弟子）在「天台止觀統例」一文中說：「夫止觀何爲也，導萬法之理而復於實際者也。實際者何也？性之本也。物之所以不能動者，昏與動使之然也。照昏者謂之明，駐動者謂之靜，明與靜止觀之體也。」顯然，這是用儒

家的「理」以詮釋「止觀」的。宗釋元照在「小止觀序」中則認爲：「實大部之梗概，入道之樞機。曰止觀，曰定慧，曰寂照，曰明靜，皆同出而異名也。若夫窮萬法之源流，考諸佛之修證，莫若止觀。……則知台教宗部雖繁，要歸不出止觀。舍止觀不足以明天台道，不足以議天台教。」這是以釋家觀點評價「止觀」的。但他們一致認爲「止觀」是「導萬法之理而復於實際者」，是「窮萬法之源流」，是天台宗的「要歸」。清代的龔自珍在晚年評論天台宗時說過：「經言非禪不智，又言無定不慧。」這裏的「慧」和「智」、「定」和「慧」就是指「止觀」而言。

那麼，智顗「止觀」說在佛學上的淵源和傳承關係又是怎樣的呢？

智顗在梁亡以後出家，在二十三歲時，因南岳慧思禪師「止光州大蘇山，即往頂拜。」經過刻苦鑽研佛經，「身心豁然，寂而入定，持因靜發。照了法華，若高暉之臨幽谷；達諸法相，如長風之游太虛。」慧思對他的評論是：「非汝弗證，非我莫識。」所入定者，法華三昧前方便也；所發持者，初旋陀羅尼（即旋假入空）也。①這說明了智顗是對慧思所傳禪法的理解與成果。

慧思師事北齊尊者慧文。慧文俗姓高。他的活動期當在「北朝魏齊之際」。他的佛學觀傳自印度龍樹而有所發揮。據「佛祖統記」記載，他「因閱『大智度論』第三十卷（志磐誤引，實爲第二十七卷）引『大品』云：『欲以道智具足道種智，當學般若；欲以道種智具足一切智，當學般若；欲以一切智具足一切種智，當學般若；欲以一切種智斷煩惱及習，當學般若。』……師依此文，以修心觀。論中三智，實在一心中得。」②佛教認爲智有三種：一切智，道種智，一切種智。它是「智」的三個不同階段，而要獲得這三種「智」，只有「當學般若」。慧文特別強調了「論中三智，實在一心中得」，這就是所謂「一心三觀」的由來。

慧思，俗姓李，元魏南豫州武津人。他曾「謁文師諮受口訣，授以觀心之法。晝則驅馳僧事，夜則坐禪達旦」，③在禪學上得到了造就。智顗在光州大蘇山向慧思學禪，正是繼承了北方佛教禪學的特點，而發展爲「止觀」並重的「晝理夜禪」的修行原則。

楊堅在取代北周以後，於開皇九年（589）滅陳統一全國。

他出生在尼姑庵，自幼受佛教的薰陶。他在建立隋王朝後，以佛教作為國教。楊堅的次子晉王楊廣，在沒有奪得太子地位以前，為迎合其父之所好，以偽善者的嘴臉出現，對佛教推崇備至。他在『天台山顓禪師所受菩薩戒文』中云：「弟子基承積善，生長皇家，庭訓早趨，胎教夙漸，福履攸臻，妙機頓悟。……恥崎嶇於小徑，希優游於大乘；笑止息於化城，誓舟航於彼岸。」⑤這裏的「小徑」、「化城」均指「小乘」而言，而所謂「優游大乘」、「舟航彼岸」只不過是以宗教的語言作為一種巧飾而已。為了某種政治需要，楊廣又宣稱：「而必藉人師（指智顓），顯傳聖授，自近之遠，感而遂通。」⑥把智顓加以神化。而智顓的宗教活動和佛學思想隨着隋王朝的建立而進入了一個新的階段。

① 本段所引均見『佛祖統記·智者大師傳』。

② 『佛祖統記·北齊禪師傳』。

③ 『佛祖統記·南岳禪師傳』。

④ 『馬克思恩格斯選集』第四卷，第273頁。

⑤ ⑥ 『廣弘明集』卷二十三。

智顓在隋代（開皇十三、十四年）講述的『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止觀』（由智顓的弟子灌頂整理成書，天台宗稱之為「三大部」），可以說是他的佛學代表作。它標誌着智顓開創的天台宗佛學思想在隋代的形成與發展。他的佛學概念可以概括為「三諦圓融」和「一念三千」。

「三諦圓融」是由「一心三觀」發展而來的觀法，在於說明即空、即假、即中的一致精神。它的根據是龍樹在『中論』中的一首偈。偈曰：

「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義」。這首偈，智顓在『小止觀』中已作了引用，作為「止觀」說的依據，而在『摩訶止觀』中則作了更為廣泛的發揮。他說：

「繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道。」

繫緣者，「止」也，一念者，「觀」也。一色一香，指事物外部

的現象而言；中道者，法界也，也就是他們所臆想的某種事物的內部聯繫。

荆溪（711—782，法名湛然，天台宗尊為九祖）在『摩訶止觀輔行傳弘訣』中，對此的注釋是：

「即念為繫，寂而常照；即繫為念，照而常寂。能所尚一，況止觀耶。一色一香無非中道者，中道即法界，法界即止觀，止觀不二，境智冥一，所緣所念，雖屬於境，且語能緣，以明寂照。」

這一注釋，說明了「止觀」（「寂照」、「繫念」）這兩個範疇是互為聯繫、互為作用的；說明了「止觀」和「中道」的聯繫，把佛教徒的自我修養「止觀」和對外部事物的假想「中道」、「法界」聯繫在一起了。

為了說明問題，不妨再引證『摩訶止觀』。智顓說：

「但專繫緣法界，一念法界。繫緣是止，一念是觀。」

荆溪對此的注釋是：

「寂照止觀，雖繫雖念，不出法界；雖止雖觀，寂照同時。此法界，亦名菩提，亦名不可思議境界，亦名般若，亦名不生不滅。」

「菩提」者，「覺悟」之謂也；「不可思議」者，言極其奧妙神秘；「不生不滅」者，是指超脫生死的境界。這段注釋是荆溪對「止觀」說的最概要的說明：在修習「止觀」而「寂照同時」時，就稱之為「菩提」、「不可思議境」、「般若」、「不生不滅」，一句話，就是達到了「覺悟」的階段，也就是佛教所要求的最高境界。

很明顯，智顓明確提出，只有通過「止觀」的修習，而達到「一心三觀」，進而發展為「三諦圓融」。他認為，「因緣所生法」是所觀的「境」；「我說即是空」是所觀真諦境上所發的「空」觀；「亦名為假名」是所觀俗諦境上所發的「假」觀；「亦名中道義」，是所觀中諦境上所發的「中」觀。則能觀與所觀，是不分而分的；實則能觀與所觀，原是一體的。智顓在「摩訶止

觀」中說：

「若謂即空、即假、即中者、三種遷迤，各各有異。三語皆空者，無主故空，虛說故空，無邊故空。三種皆假者，同有名字故假。三語皆中者，中真、中機、中實故俱中。若謂即空、即假、即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故。三種皆假者，但有名字故。三種皆中者，即是實相故。但以空爲名，即具假中；悟空，即悟假、中，餘亦如是。」

這就是說，空、假、中三觀，既「各各有異」，又「雖三而一，雖一而三」，它們之間，既不同又相同，「以空爲名，即具假、中；悟空，即悟假、中。」這就是所謂「三諦圓融」。

那麼，它們之間又有什麼不同呢？智顗又說：

「從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀。二觀爲方便道，得入中道，雙照雙諦。」

這是認爲，一切現象，從一方面觀察，則爲「平等」；從另一方面觀察，則爲「差別」，即所謂「二諦觀」。「平等」和「差別」是一切現象的兩個方面，認識了這兩個方面，就可以「得入中道，雙照雙諦」，也就是說獲得了對一切現象的「完整認識」。

智顗關於「三諦圓融」的闡述，其實質不過是從這一概念轉換爲另一概念，而其特點是抽空了客觀事物存在的基礎，把物質歸之於精神的產物。

智顗在闡述「三諦圓融」的同時，又提出了「一念三千」的命題。這是天台宗佛學體系中的又一代表性論點。他在「摩訶止觀」中說：

「夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已。介爾有心，即具三千。」

十法界，又稱六凡四聖。六凡，即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天；四聖，即聲聞、緣覺、菩薩、佛。十界互具，一界即具十界，十界即爲百界。一界曰十如是，即如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是

本末究竟等。故稱爲百界千如。世間有三種，即國土世間（指無情物）、衆生世間（指有情物）、五陰世間（又稱五蘊世間、指色心）。三世間各具千如是，就成爲三千性相，也就是所謂「三千世界」。其實，這只是智顗所假設的範疇。但是，它可以包羅一切萬物，糅爲一體。一念心起，「即具三千」，一切眼之所見，耳之所聞，所有的事實顯現，統名爲事造三千。當然，這是一種假想的主觀唯心的思維活動，正因爲這樣，智顗在「摩訶止觀」中接着又說：

「亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」

然而，智顗還是說出了他的底細的。他又說：

「今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱，若一心時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇是一切法，一切法是心。故非縱橫，非一非異，玄絕深絕，非識所識，非言所言，所以稱爲不可思議境，意在於此。」

縱也好，橫也好，歸根結蒂，仍是「心是一切法」，「一切法是心」產生的。這就是他「心」和「法」的關係，除此之外，豈有他哉！但是，這一總結性的論述，却概括了智顗發展到隋代的全都佛學思想。

智顗一生留下了大量著作，有所謂「三大部」、「五小部」之稱。「五小部」有所謂「修觀的五小部」，即：「四念處」、「禪波羅蜜次第法門」、「觀心論」、「六妙門」、「三觀義疏」；有所謂「有關教義的五小部」，即「觀音玄義」、「觀音義疏」、「金光明玄義」、「金光明文句」、「觀經疏」。此外尚有「小止觀」、「淨名義疏」、「菩薩戒經義疏」、「仁王般若經疏」、「阿彌陀經義記」、「金剛經疏」、「四教義」、「觀心食法」、「觀心誦經法」等等。這些著述，大致可以斷定，「五小部」，包括「小止觀」等講述在前，而「三大部」則在後。而且「三大部」開講於隋文帝時代是由他的弟子灌頂整理而成，其成書時間，當更晚一些。明確這一點，對研究智顗佛學思想的發展過程，可能是有作用的。

（完）



在家菩薩戒本釋義

子明

緣起

南投縣埔里鎮之「佛光寺」，爲千手千眼觀世音菩薩聖像開光，興建萬佛寶殿破土，開山和尚上樂下果上人百歲冥誕紀念等三大殊勝因緣，特於七十二年六月十三日起至十九日止，舉行「在家菩薩戒」傳授法會。

本人皈依三寶二十有一年，在此期間，雖每年有甚多道場舉行傳戒法會，祇以此身業深障重，惡因緣纏繞，迄未參予受戒。此次，因佛光寺監院道願法師之慈悲救度，乃能接受菩薩戒。

得戒和尚爲上道下源長老，因年事已高，法體違和，方行出院不久，爲續佛慧命，慈悲度脫有情，乃爲法忘軀，不畏路途之顛簸，毅然由基隆南下，上山主法，並親身講戒。

本人有筆記習慣，聆戒之時，爲之筆記，恐所記有誤，事後條列呈長老過目，旋爲利益同戒兄弟，乃將所錄繕書張貼戒場，閱覽、抄錄者不乏其人，並有求影印參考者。長老特由侍者傳諭：「可將戒法釋義，以利大衆。」

戒畢返家，即行遵諭註釋，正在興中，內子忽患心臟急症，危於頃刻之間，承道願法師慈悲，急爲交涉台北榮民總醫院，經大手術後，挽回其生命。由此因緣，耽誤註釋者達二個月之久。

壹、釋題：

▲ 註 釋

〔在家〕：佛弟子共分四衆；即出家二衆、在家二衆。

一、出家二象：卽是比丘、比丘尼，比丘又稱苾芻，是梵文（Bhikṣu）的音譯。如義譯則有乞士、除士、除饑男、熏士、道士等多種意義。但以「乞士」爲義最正。是出家而受具足戒者。男的稱「比丘」；女的稱「比丘尼」。業、戒、學、行、不、會、致、成、

「乞士」者，是上乞佛法，下化有情，同時還有下列四種意義：

(一)、淨乞食：是乞人的信施，而清淨活命。

(二)、破煩惱：修學聖道，以破無數劫來煩惱業習。

(四)、能布竈：一人出家，竈宮震動，以其必入皇宮。

魔力消退而生怖畏。

二、在家二家：即是優婆塞、優婆夷。「優婆塞」是梵文（Upasaka）的音譯，如義譯則有近事男、近善男、近宿男等多種意義，但以「近事男」為義最正。所謂「近」，即是「親近」；「事」就是「奉事」。即為親近奉事三寶的意思。男的稱「優婆塞」；女的稱「優婆夷」。

〔菩薩〕：「菩薩」是「菩提薩埵」的簡稱；是梵文（Bodhisattva）的音譯。如義譯，「菩提」可翻為「覺」，「薩埵」則翻為「有情」，合起來就是「覺有情」。就是說，凡上求覺道，下化有情的佛弟子，即稱之為「菩提薩埵」或簡稱為「菩薩」。

又「菩提」有「無上道」的意思，「薩埵」有「大心」的意思。就是凡發大心為眾生求無上道的佛弟子，叫做「菩提薩埵」或「菩薩」。

〔戒〕：梵文叫（Sila），音譯為「尸羅」。「戒」是義譯。所謂「戒」，是為防止身、心過犯的禁條。就是規定佛弟子何者應作為，何者不應作為的生活標準。

「戒」有清涼的意思，眾生的身、口、意三業有如炎火，焚燒行人，戒能消滅熾炎，使行人清涼。

「戒」是一切善法的梯櫬，其中有五戒、八戒、十戒和具足戒的四個層級，稱為「戒」的四位，佛弟子如要由凡夫而登聖位，必須循序以進，非宿世善根福德因緣殊勝的人，不能頓超。

「戒」能息惡，斷一切惡習，摒除亂想而至涅槃。如增一阿含卷第二「廣演品」說：「所謂戒者，息諸惡故，戒能成道，令人歡喜，戒纓絡身，現象好故。夫禁戒者，猶吉祥瓶，所願便起。諸道品皆由戒成，如是，比丘！行禁戒者，成大果報，諸善普至。得甘露味，至無為處，便成神通，除諸亂想，獲沙門果，自至涅槃。」

「戒」能生慧，嚴持戒律，身、口、意三業清淨的佛弟子，能由戒生定，由定生慧。如長阿含卷三「遊行經」中說：「世尊為諸大眾說戒、定、慧，修戒獲定，得大果報；修定獲智，得大

果報；修智心淨，得等解脫，盡於三漏：欲漏、有漏、無明漏。」又楞嚴經也說：「由戒生定，由定生慧。所以戒能出離三漏，解脫生死，得大果報。學佛即在求智，菩提智性，人人具有，持戒者即能人生智。」

「戒」分戒法、戒體、戒行、戒相等四科。「戒法」：是如來所制，分在家戒法、出家戒法。「戒體」：戒法授受以後，若能作法成就，即能防非止惡，身心清淨發現，故稱戒體。「戒行」：受戒以後的佛弟子，身、口、意三業，如戒奉行，不曾違犯，即是戒行成就。「戒相」：就是指各種戒法，如五戒、八戒、十戒、具足戒等四級，是「戒」的四個等位，是小乘戒的分相，所以叫做「戒相」。

受了戒的佛弟子，要能持戒不悔。中阿含「習相應品」內佛曾說：「持戒者，令不悔義，若有持戒者便得不悔。不悔者令歡悅義，若有不悔者便得歡悅，歡悅者令喜義。若有歡悅者便得喜。喜者令止義，若有喜者便得止身。止者令樂義，若有止者便得樂。樂者令定義，若有樂者便得定心。定者令見如實、知如實義，若有定者便得見如實、知如實。見如實、知如實者令厭義，若有見如實、知如實者便得厭。厭者令無欲義，若有厭者便得無欲。若無欲者令解脫義，若有無欲者便得解脫一切婬、怒、癡……生已盡，梵行已立，更不受有，知如實。」所以，嚴持戒律不悔，即成聖賢。

〔本〕：「本」有廣義、狹義的兩個意義。廣義來說，「本」就是一切事物的根本。在修持方面來說，是道德的基礎，故儒家有「君子務本」的說法。佛制的各種戒律，就是佛弟子修道的依歸，循戒律可由凡成聖，若信佛學道而不持戒，就是不「務本」，不能得解脫智，永遠是個凡夫。狹義來說，「本」就是「書本」，即是由六重戒二十八輕戒集成的這個書本。

〔旨意〕：這個「在家菩薩戒本」，是由「優婆塞戒經」中的「受戒品」錄出，它適用的特定對象，僅限於在家眾，而不同適用於出家眾。

式、釋六重戒

戒 始 第 一

善男子！優婆塞（夷）戒，雖為身命，乃至蟻子，悉不應殺。若受戒已，若口教授；若身自殺，是人即失優婆塞（夷）戒。是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含。是名破戒優婆塞（夷）、臭優婆塞（夷）、旃陀羅優婆塞（夷）、垢優婆塞（夷）、結優婆塞（夷），是名初重。

▲註 釋：

〔善男子〕：「善」，有「吉」、「美」的意思，在一般人來說，其本身的修為以及發之於外的行為，能「吉」且「美」者，即被稱之為「善人」。在佛教徒來說，凡聞聽佛法、修學佛道、嚴守戒律者。也是「吉」而且「美」的人，所以都被稱為「善男子」或「善女人」。

本戒所稱「善男子」，依「在家菩薩戒本」，即是專指此次戒會參加受戒的優婆塞和優婆夷。

〔雖為身命，乃至蟻子，悉不應殺〕：

一、身：（一）身、由四大假合而成，在五蘊之中的色蘊就是身。身是一切有情的正報，由眼、耳、鼻、舌、意五根所感應而生的一切異熟苦果，都要由這「身」根來承受。

（二）、若沒有這個「身」，就既無能報的本體，也沒有所報而受的苦果。所以，身是苦、是結、是蓋、是纏。是不值得我們為了保護它而去傷害其他衆生的生命。

二、命：（一）命是支持「煖」與「識」的生物之元。有命，才有「煖」、有「識」。

（二）、命就是「壽」，由過的業力而生，在一個生命的時段，維持着「煖」與「識」。

（三）、命是色、心相續的假名，它沒有實體可觸。

（四）、命如風中燈，隨時可滅，色身敗壞，此一命期即隨

之而終。但冥冥之中，因業力的牽引，隨緣受生而又為命。是另一個命期的開始，如此循環不已。

（五）、命是計我的識現，「命」與「我」相互依存，無「我」即無「命」；無「命」亦即無「我」。

（六）、命為煩惱的本源，是邪見的結果，一切有情為爭命或為爭長命而煩惱不已；恐怖不已。是以，命為五濁之一，故被稱之為「命濁」。

三、蟻子：是人類在感觀上，認為它的形體很小所以它的命也很小，向不被重視。殺一蟻子無動於心甚至以此為樂。但在佛法言，衆生生命平等，蟻子的生命亦即我人的生命，我們愛惜自己的生命，蟻子也愛惜它自己的生命，我們無權剝奪它的生命。

所以，受戒以後的優婆塞、優婆夷，即使犧牲自己的生命，也不可殺生，故說雖小如蟻子也不得殺害。至於殺人那更是重戒，有罪有報外，且不得求懺悔。對卵、濕、化、胎生之類的小動物，無心而殺害者不犯戒，但須求懺悔，有心殺害者即犯此戒。

〔口教授〕：一、「口」，是言談、說話的器官之一，大乘義章說：「起說之門，說之為口。」所以「口」是用為言說為主的。在十惡業中，「口」能造四種惡，即妄語、兩舌、惡口、綺語等皆由口出。

二、「教授」就是自己不作為，而叫他人去作為，因為「教」是言說的意思；而「授」則有示意的意思，就是說：自己雖不親手去造殺業，却叫他人去造殺生業。

〔身自殺〕：一、大，是以外力斷絕生命延續的一種方法，大乘義章七：「隔絕相續，目之為殺」。又大日經疏十釋生死真言說：「此（指殺）即死義也，死是殺義也，斷其命根名之為殺。」所以「殺」是不自然死的一種致死方法。

二、身自殺就是自身去行殺，是以自己的意願而又自己動手去斷絕其他衆生的命根。

三、殺生是十惡業之一，凡故意殺害一切衆生的生命者，均為有罪。智度論十三說：「若實是衆生，知是衆生，發心欲殺而

奪其命，生身業，有作色，是名殺罪。」

四、生命是一切衆生最所珍惜者，保護生命的延續，也是一切衆生共有的願望，若故意殺死，是最殘酷而悲慘的行爲。

五、慈悲是佛陀設教的最大心願，「慈」就是要給予衆生快樂，「悲」就是要拔除衆生一切痛苦，是四無量心中的第二無量，智度論二十七說：「大慈與一切衆生樂；大悲拔一切衆生苦。」受戒了的佛弟子殺害衆生生命，有違佛陀慈悲度脫衆生心願。

〔尙不能得煖法〕：

小乘人有四種果位，就是須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢。他們在得果之前，有四加行位，就是煖法、頂法、忍法、世第一。現在分別說明如下：

煖法：就是初學佛的人，用功修習的結果，生出相似智慧的善根，就叫做煖法。如鑽木取火時，木鑽已開始生煖發熱，但尙未達到生火的境界。

頂法：就是由煖法上升所生的善根。「頂」喻爲山頂，就是用功修習已至頂點。但這頂點可進可退，進就至忍法，退就到煖法了。退法的人叫做「頂墮」。

忍法：用功修習既至頂位，若無退轉心，努力精進，就到忍法了。到了忍法位的人，已安忍不動，很少會再墮入惡趣的。

世第一：「世」，是指有漏法的世間而言，有漏法中的道行，無有能超過這個境界的，所以稱爲世第一，這是由忍法精進而至的。由世第一再精進，就入於見道，可至無漏智的境界了。就能由須陀洹而至阿羅、菩薩、佛。

受了戒的優婆塞、優婆夷，若口教授或身自殺害衆生的生命，就連最起碼的「煖法」都不能得到，當然得不到更高的果位。

〔須陀洹〕：

所謂「須陀洹」：是梵文 *Srotāpana-phala* 的音譯，也被譯爲「須陀般那」、「率多阿半那」等。義譯就是「入流」、「逆流」、「至流」、「溝港」等。新譯爲「預流」。義譯中的這

些名詞含義都很好。如「入流」、「逆流」是。

先說「入流」，是精進的行者捨異生性而初獲聖性，入於聖行流的意思。就是由凡夫逐漸流入涅槃。至於「逆流」，是行者因努力精進，脫離自然界生死之流的慣性，永不再受三途生死。所以稱之爲「逆流」。其他各義譯名詞都各有其很恰適的深義。「須陀洹」是四果中的初果。

〔斯陀含〕：

「斯陀含」是梵文 *Sakṛdāgami* 的音譯。義譯則爲「一來」。是行者已斷了欲界九地思惑中的前六品，尙餘後三品。所謂「九地思惑」，是三界中各有九地，而每一地又各有九品之惑，合三界的九地，共有八十一品惑。三界是欲界、色界、無色界。此處所指的「九地思惑」是專指我們現生的這「欲界」而言。

因爲行者尙餘了後面的三惑沒有斷盡。尙應在天界（六欲天）與欲界（人間）往來一度，所以叫「一來」。「斯陀含」是四果中的第二果。

〔阿那含〕：

所謂「阿那含」，是梵文 *Angami* 的音譯，義譯則爲「不還」、「不來」。是已斷盡欲、思、惑三品的殘餘，不來還來這欲界，所以叫「不還」或「不來」，未來當生於色界或無色界。「阿那含」是四果中的三果。

〔阿羅漢〕：

「阿羅漢」是梵文 *Arahat* 的音譯，義譯則爲「殺賊」、「應供」、「不生」等義。行者一切思惑斷盡，已上昇至非想處的境界。因已斷盡一切思惑，能思與所思都斷盡了，所以叫「殺賊」。既然已昇到非想處的極高果位（四果），當受人、天的供養，所以叫「應供」。而此世受生果報已盡，自此永入涅槃，不再來生三界，所以叫「不生」因此，「阿羅漢」具有以上三個名詞的綜合意義，若祇以其中一義來解釋「阿羅漢」，不無偏失之處。

（未完）



升進生命的哲學

諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——
 諸代繼生命而昇進。——思慮即昇——

主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——
 主體：亦即一業的觀念。——思慮即昇——

佛教哲學中最受人注目的觀念可能是業的觀念。雖然這個觀念並非佛教所獨有，但中國人接受它，畢竟是從佛教開始。若依語言學的觀點，「業」的意思是「行為」，由「造作」意義的語根之 *kr* (to do, to act) 所演化。但實際上，業的內涵不止此，它不僅指述行為現象，而且預設人所有的行為現象，包括身體活動、語言活動、思想活動，都不會消逝，而會轉化，一直延續到這個人的來生，對來生的存在形式和遭遇起着約制作用。因此，如果接受業的觀念，必然同時接受再生或輪迴 (*samsāra*) 的生命流轉的理論，否則業的轉化沒有結果。換言之，業必有報，所以生命的存在不能以當世的形態來了解，而必須上溯至前生的活動。佛教建立三世因果關係，主要就是從業的存在不會消逝，而會轉化的這一思維形式出發。

二 佛教是不是宿命論

本問題是：業能夠約制來生的存在形式與遭遇，這會不會成為宿命論？佛教經典中記載許多有關業報的故事，似乎想證明人的際遇早已安排，不可改變，甚至國家民族的命運，也是集體的宿業所招，無法逃避。例如佛陀晚年，故國迦毘羅衛城 (*Kapilavastu*) 被流離王 (*Vidudabha*) 的大軍侵略，形勢危急，佛陀十大弟子之中號稱「神通第一」的大目犍連 (*Mahā-Moggallāna*) 要以

佛教的業論

（未完）
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論
 佛教的業論

霍韜晦

神通拯救，準備把迦毘羅衛城升上空中，或造一大鐵籠覆蓋全城，使流離王的軍隊不能進入。但佛陀詢問他：「神通的力量能否把宿業升上空中或以鐵籠覆蓋呢？」大目犍連答道：「不能。」佛陀於是表示：「釋種今日宿緣已熟，今當受報。」（『增一阿含經』卷二六，『大正藏』卷二，頁六九一）後來佛陀單身在一枯樹下等候流離王的大軍，使流離王感動而退兵兩次，但終於挽救不了釋迦族被屠城的命運。

宿業的力量這樣大，因此不免使人想到現世作惡者的責任問題：如果現世的一切都是出於前生決定，則作惡者只是執行業報，他毋須對其行為負責。因為他可以辯稱：這是宿業的決定，他根本沒有選擇的自由；人如果要對他所假的事情自責，是必須預設他有選擇的自由。由此可見，把業報理解為宿命論所引起的社會問題、法律問題，道德問題更為複雜，也更令人困擾。

三 業的本質

佛教是不是宿命論？這個問題的解決要看佛教所說的行為的本質，也就是業的本質。佛教分析人所有的行為的發出都是有一個心理的動機的。這個動機最先是欲望，即自我之求滿足其自己。但光是欲望不能成行為，由欲望到行為中間需要一個起動的力量，這就是「思」 (*Cetanā*)；用現代語言來表達，即是意志。佛教認為：一切行為的出現，都是由意志發動的，所以意志是業

的本質。佛教經院哲學中的經部（Sautanika School）把思想活動（意業）理解為思惟思，即思維意志的表現；把身體活動和語言活動（身業、口業）理解為作事思，即行動意志的表現，而在兩者當中，更規定思惟思具有先天性：經思惟思審決之後，纔有作事思的產生。這就可以看出主體的思維活動對行為具有主宰性。在這裏，人決定作什麼事或不作什麼事都訴諸他自己，所以人必須對其行為負責。

四 自由

其實，若從大處着眼，佛教教人在業的連鎖關係中解脫，必先預設人有解脫的自由；佛教教人精進（努力），不可浪費時光，必先預設人有精進的自由，如果業報是宿命，是機械的因果，則人的學佛和實踐都沒有意義。人能夠通過努力來改造命運，正是他的人生意義所在，所以佛教必肯定人生的自由。人的輪迴和解脫都由人的意願來負責。墮落在我，人生價值的升進也在我，不可委諸他人。

問題是：如果人是自由的，則如何解釋業報呢？佛陀尚且不能解脫他故國的宿業，則自由的意義應如何了解？我認為，這個問題的解答須從兩方面看。

首先，自由的意思是從主體說的。人是思維主體，也是抉擇主體；在這一點，外界所提的只是參考資料，可以影響他的決定，但不能代替他下決定。凡決定都是人作出的，物質世界無所謂決定不決定的問題。

其次，業報是從客觀環境說的。從客觀環境上說，人所生活的是一個歷史空間，這個空間遠在人出生前已經存在，所以構成先天性的限制而與人的自由對立。這其中矛盾的解決是要看雙方的強度。一般而言，個人的努力自然難御共業所招，所以人不免挫折與痛苦。佛教教我們隨緣消舊業，這其中正有一種歷史的智慧在內，但決非教人屈從命運。經典中的故事各有它的文化背景是不能夠片面處理的。總之，這要看佛教業論的本質，一切行為都是從思想發出，則思想才是關鍵；只有把人的思想提高了，才能升進生命的價值。

——原載明報——

（上接第41頁永懺樓隨筆）

界人人都信佛戒殺生，戒貪，戒邪淫，戒嗔，假如人人都心中慈悲，人人都肯學佛教的「捨」！這世界那會有那麼多戰爭屠殺呢？猶太教血系傳下來的宇宙觀念，仍然在基督教中有不變的地位：上帝創造世界，他說要有光，就有光（許見創世紀）……如果細推舊約的年代，一路推上去，大約可數到上帝造世界的時間，約是距今一萬二千年前。

請問，這宇宙是一萬二千年前形成的嗎？

現在的太空科學，早已用各種科學儀器測定證實了地球已有至少四百億年的歷史，人類的出現，也最少有兩百五十萬年了。李奇博士在非洲坦桑尼亞河谷發現的原始人類頭骨，經炭十四放射線測定，已有兩百五十萬年，「北京人」「爪哇人」，也各有一百多萬年歷史。

可是舊約說上帝用泥土造成了亞當，又從他的肋骨一根，另外做了夏娃。

我們從舊約推算上去，這「人類始祖」被造成，只是在「一萬二千年前」！

難怪今日世人都已不信有上帝，很不幸地，公義觀念也隨着消逝了！尼采老早在他的時代叫出：「上帝已經死亡！」。上帝一詞，本來就含有極端的猶太氏族排外的專制暴虐色彩，所謂公義，純指猶太氏族的利益而言，如今更隨着時代科學而消逝。基督教的努力挽救，也並未能使世人再深信上帝是「公義」的化身了。神權思想與太空學科的衝突，引起神權的沒落，這是無法避免的，值得惋惜的是，連帶着，耶穌的博愛利他教義，也受到若干連累而被排斥！

西方宗教觀念，無論是猶太——基督系列，或是希臘羅馬多神思想的神權，或其他氏族神權信仰，都沒有談到因果律，都沒有提到「善有善報惡有惡報」這一副題，因為他們全不懂宇宙的構成！他們全不知道因果律是宇宙的動力法則之一；因為他們只知道有限的宇宙——天與地！他們並不知道無限的宇宙！

（未完）

菩薩摩訶薩隨喜迴向諸功德當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之廿八

智
銘

佛言：「一切求聲聞、辟支佛人布施時、持戒時，三昧、智慧、解脫、解脫知見，欲以隨喜心過其上者，當學般若波羅蜜。」

隨喜心者，隨喜名有人作功德，見者心隨喜歡，讚言：善哉！在無常世界中，為癡闇所蔽，能宏大心，建此福德。如是有行人施，有人受者，有人在邊隨喜，功德俱得二主不失，如是相名為隨喜。以是故菩薩但以隨喜心，過於求二乘人上，何況自行！

聲聞、辟支佛行是布施，菩薩於旁見之，一心念隨喜，讚言：善哉！以此隨喜福德，回向阿耨多羅三藐三菩提；為度一切衆生故，以此為得無量佛法故，以二種功德，過求聲聞、辟支佛人所行布施上。復次，以諸法實相智慧心隨喜故，過求聲聞、辟支佛人布施上。復次，菩薩以隨喜心生福德果報，迴向供養三世十方諸佛，過聲聞、辟支佛布施上。復次，菩薩以隨喜功德，和合無量諸餘功德，乃至法滅亦不盡。譬如少水置大海中，窮劫乃盡。持戒、三昧、智慧、解脫、解脫知見，亦如是。

聲聞、辟支佛功德法甚多，但僅說以上六事者，是此六法中，攝一切聲聞、辟支佛法。若說布施，已說信、聞等功德。何以故？聞已能信，信已布施。是施有二種：財施、法施。持戒攝三種戒：律儀戒、禪戒、無漏戒；定攝諸禪、定、解脫、三昧等；慧攝諸聞慧、思慧、修慧；解脫攝二種解脫：有為解脫、無為解脫；解脫知見攝盡智，自知漏已盡，於三界得解脫，於是中了了知見。復次，若不向涅槃功德，是中不說過去，以其功德薄故。

所謂菩薩勝於聲聞、辟支佛者，勝名俱於一事中，以智慧方便心力故得福多。智慧相應，勝聲聞、辟支佛布施等諸功德。是六法，初布施如檀波羅蜜義中，分別聲聞、辟支佛法說；持戒如尸羅波羅蜜義中，分別聲聞、辟支佛法說；三昧、智慧、解脫、解脫知見，如念佛義中分別說。

佛言：「一切求聲聞、辟支佛人，諸禪、定、解脫、三昧，欲以隨喜心過其上者，當學般若波羅蜜。」禪、定者為四禪、九次第定。解脫、三昧者，八背捨、三解脫門，慧解脫、共解脫、時解脫、不時解脫，有為解脫、無為解脫等。有覺有觀三昧，無覺有觀三昧，無覺無觀三昧；空三昧，無相三昧，無作三昧；如是等

諸三昧。

三昧有二種：一種慧解脫分；二種共解脫分。前者慧解脫分，不能入禪定，但說未到地中三昧；此中說共解脫分，具有禪、定、解脫、三昧，有說名、說義，畧說、廣說之分別。復次，禪、定、解脫、三昧，有二種：一者、離欲時得；二者、求而得，離欲時得者，前已說。求而得者，此中說。復次，禪、定、解脫、三昧，得之甚難，精勤求之乃得；菩薩但持隨喜心，便得過其上，是爲未嘗有法，是故重說。禪定、智慧，二法最妙，有此二行，所願皆得。解脫從此二法得，解脫知見，即是智慧。

聲聞、辟支佛行布施、持戒，得以眼見，菩薩以隨喜心勝於聲聞、辟支佛。聲聞、辟支佛禪定、解脫、三昧，是不可見聞法，菩薩亦能以他心智而隨喜。摩訶衍法中，菩薩得無生法忍，斷諸結使，世世常不失六神通，以有漏他心智，能知聲聞、辟支佛無漏心，何況以無漏知他心智？當更知聲聞、辟支佛無漏心。

佛言：「菩薩摩訶薩行少施、少戒、少忍、少進、少禪、少智，欲以方便力迴向故，而得無量無邊功德者，當學般若波羅蜜。」施、戒、忍、進、禪、智是六波羅蜜，前已有說，是說總相，是說因緣，今後爲說者，是說別相，是說果報。所謂少施……少智者，仍是六波羅蜜，何以故？六波羅蜜義，在心不在事多少；菩薩行若多若少，皆是波羅蜜。如賢劫經說，八萬四千諸波羅蜜。此經中亦說：有世間檀波羅蜜，有出世間檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜，亦有世間、出世間。

菩薩有種種因緣故少施：或有菩薩初發意，福德未集，貧故少施。或有菩薩聞施無多少，功德在心，以是故，不求多物布施，但求好心。或有菩薩作是念：若我求多集財物，破戒失善，心必散亂，多惱衆生；若惱衆生以供養佛，佛所不許，破法求財故。若施凡人，奪彼與此，非平等法，如菩薩法，等心一切，皆如兒子，以是故少施。復次：菩薩有二種：一者，敗壞菩薩；二者，成就菩薩。敗壞菩薩者：本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行難行，轉身受大富貴。以本造身、口、意業不清淨故，不得生諸佛前，及天上、人中無罪處，是名爲敗壞菩薩。

。如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施，多惱衆生，劫奪非法，取財以用作福。成就菩薩者，不失阿耨多羅三藐三菩提心，慈悲衆生；或有去家受五戒者，有出家受戒者。在家菩薩雖行業成就，有先世因緣貧窮。聞佛法有二種施：法施、財施。出家人多應法施，在家者多應財施。以先世因緣故，不生富家，見敗壞菩薩輩作罪布施心不喜樂，聞佛不讚多財布施，但美心清淨施；以是故，隨所有物而施。又出家菩薩守護戒故，不蓄財物。又自思惟：戒之在德，勝於布施。以是因緣故，隨所有而施。菩薩如是等本生因緣，少施得大報，便隨所有多少而布施。隨所有多則多施，少則少施。佛欲讚般若波羅蜜功德大故，言少施得大果，功德無量。

布施雖少，皆迴向阿耨多羅三藐三菩提。菩薩作是念：我以是福德因緣，不求人天中王及世間之樂，但求阿耨多羅三藐三菩提。如阿耨多羅三藐三菩提無量無邊，是福德亦無量無邊。又以是福德度一切衆生，如衆生無量無邊故，是福德亦無量無邊。復次，是福德用大慈悲，大慈悲無量無邊故，是福德亦無量無邊。復次，菩薩福德諸法實相和合故，三分清淨：受者、與者、財物不可得故，具足般若波羅蜜。用是實相智慧布施故，得無量無邊福德。復次，菩薩皆念所有福德：如相、法性相、實際相故，以如、法性、實際無量無邊故，是福德亦無量無邊。

菩薩摩訶薩，觀諸法實相，知如、法性、實際，是無爲滅相，而更作無量無邊福德者，是因菩薩久習大悲故，大悲心爾時發起：衆生不知是諸法實相，當令得是實相；以精進波羅蜜故，還行福德業因緣，以精進波羅蜜助大悲心，施多施少，色法可分別故。戒中有五戒：一曰戒、十戒等，多少亦可知。餘四波羅蜜，雖非可見聞，是多是少，亦皆可知。如忍有二種：一者、身忍；二者、心忍。身忍者，雖身、口不動，而心不能令不起。少忍故不能制心；心忍者，身、心俱忍，猶如枯木。復次，少忍者，若人擲罵不還報；大忍者，不分別罵者、忍者、忍法。復次，衆生中忍，是爲少忍，法忍是爲大忍。如是等分別少忍。少進者有二種：身進、心進。身進爲少，心進爲大；外進爲少，內進爲大；身

、口進爲少，意進爲大。如是等名爲少進。少禪者，欲界定，未到地，不離欲故名爲少，亦觀二禪，初禪則少；乃至滅盡定，有漏爲少，無漏爲大；未得阿鞞跋致，未得無生法忍禪是爲少，得阿鞞跋致，得無生法忍禪是爲大；乃至坐道場十六解脫相應定爲少，十七金剛三昧爲大。復次，若菩薩觀一切法常定無散亂者，無依止、無分別，是爲大，餘者皆爲少。慧有二種：一者、世間慧；二者、出世間慧。世間慧爲少，出世間慧爲大。淨慧、雜慧、相慧、無相慧、分別慧、不分別慧、隨法慧、破法慧、爲生死慧、爲涅槃慧、爲自益慧、爲益一切衆生慧等亦如是。復次，聞慧爲少，思慧爲大；思慧爲少，修慧爲大；有漏慧爲少，無漏慧爲大。發阿耨多羅三藐三菩提慧爲少，修行六度慧爲大；修慧爲少，方便慧爲大；諸地中方便展轉有大小，乃至十地，如是等分別多少。

佛歎菩薩奇特，於少事中得無量無邊功德，豈況大事！餘人多捨財，身、口勤苦得福少，持戒、忍辱、精進、禪定、智慧亦如是，不及菩薩少而報大。如是布施，等因少，餘人行是所得福報則少；菩薩摩訶薩以般若波羅蜜方便力迴向故，得無量無邊福。以是故說：欲行少施、少戒、少忍、少進、少禪、少智。當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲行檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜，當學般若波羅蜜。」五波羅蜜相與般若波羅蜜相，亦同、亦異。異者，般若波羅蜜各觀諸法實相故，不受、不著一切法；檀名捨內、外一切所有。以般若波羅蜜心行施，是時，檀得名波羅蜜。復次，五波羅蜜植諸功德，般若波羅蜜除其著心邪見。

爲何欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜？蓋檀有二種：一者、淨；二者、不淨。不淨者憍慢故施，作是念：劣我者當與，我豈不能？嫉妬故施。作是念：我之怨憎，施故得名，如是勝我，今當廣施，要必勝彼。貪報故施，作是念：我施少物，千萬倍報，是故報施。爲名故施，作是念：我今好施，爲人所信，好人數中。爲攝人故施，作是念：我今施之，人必爲我。如是等種種雜結

行施，是名不淨。淨者，無是雜事，但以淨心信因緣果報，敬愍受者，不求今利，但爲後世功德，復有淨施，不求後世利益，但以修心，助求涅槃。復有淨施，生大悲心，爲衆生故，不求自利，早得涅槃，但爲阿耨多羅三藐三菩提，是名淨施。以般若波羅蜜心故，能如是淨施，以是故說：欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜。般若波羅蜜力故，捨諸法著心，何況我心而不捨！捨吾我心故，身及妻子視如草土，無所戀惜，盡以布施，以是故說：行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜。餘波羅蜜亦如是。以般若波羅蜜助成故。復次，諸餘波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得波羅蜜名字，亦不牢固。五波羅蜜，不得般若波羅蜜，則不得增長，得是般若波羅蜜故，餘波羅蜜得增益具足。以是故，佛言欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩欲使身體與佛相似，欲具足三十二相，八十隨行故，當學般若波羅蜜。」迦旃延子阿毗曇毘婆沙中有說：「菩薩過三阿僧祇後，百劫中種三十二相因緣。」而三藏無有如是說。何以故？三十二相，餘人亦有，何足爲貴！如難陀先世時一浴僧衆，因作願言：使我世世端正淨潔。又於異世值辟支佛塔，飾以彩繪，莊嚴辟支佛像，作願言：使我世世色相嚴身。以是因緣故，世世得身相莊嚴，乃至後身出家作沙門，衆僧遙見，謂其是佛，悉皆起迎。難陀小乘，種少功德，尙得此報，豈況菩薩於無量阿僧祇劫中修立功德，世世形體而不似佛？又如彌勒菩薩白衣時，師名婆跋犂，有三相：一、眉間白毛相；二、舌覆面相；三、陰藏相。如是等，非菩薩亦皆有相，菩薩豈當三阿僧祇後乃種相好？復次，是摩訶衍中，有菩薩從初發心，乃至阿耨多羅三藐三菩提，初不生惡心；世世報得五通，身體似佛。

菩薩未得佛道，而身相似佛，是菩薩爲度衆生故，或作聲聞身、辟支佛身，或作菩薩身、佛身。如首楞嚴經中，文殊師利自說：七十二億反作一緣覺而般涅槃；又現作佛，是龍種尊。時世世未應有佛，而衆生見佛身，歡喜變化。菩薩有大神力，住十住地，具足佛法而住世間，廣度衆生故，不取涅槃，爲人說法，非眞佛身。雖爾度脫衆生，有量有限，佛所度者，無量無限。菩薩

雖作佛身，不能徧滿十方世界，佛身者普能徧滿無量世界，所可度者皆現佛身。菩薩現佛身與眞佛身，有如是差別。

三十二相、布施等果報，般若波羅蜜無所有、如虛空，云何欲得相好，當學般若波羅蜜？蓋三十二相有二種：一者、具足如佛；二者、不具足。般若波羅蜜與布施和合故，能具足相好如佛；餘人但行布施等，相不具足。如檀越布施時，受者得色力等五事益身故，施者具手足輪相。戒、忍等亦如是。各具三十二相。足下安立相，是爲初相。佛世世一心堅固持戒，亦不令他破戒，以是業因緣故，得是初相，初相者，自於法中無能動者。離殺生因緣故，得長指相，離不與取業因緣故，得足跟滿相。以四攝法攝衆生業因緣故，得手足縵網相。以上妙衣服、飲食、臥具，供養尊長業因緣故，得手足柔軟相，修福轉增業因緣故得足趺高相。一一孔一毛生相，毛上向相。如法遣使爲福和合因緣，及迷疾誨人故，得妙瑞相。如法淨物布施，不惱受者故，得平立手過膝相；方身相。多修慚愧及斷淫邪，以房舍、衣服、覆蓋之物用布施故，得陰藏相。修慈三昧，信淨心多，及以好色飲食、衣服、臥具布施故，得金色相；丈光相。常好問義，供給所尊及善人故，得肌皮細軟相。如法斷了，不自專執，委以執政故，得上身如師子相；腋下滿相；肩圓相。恭敬尊長，迎逆待送故，得身直廣相。布施具足充滿故，得七處滿相。一切捨施無所遺惜故，得方頰車相。離兩舌故，得四十齒相；齒齊相；齒蜜相。常修行慈，好思惟故，得白牙無踰相。離妄語故，得舌廣薄相。美食布施，不惱受者故，得味中最上味相，離惡口故，得梵身相。善心好眼視衆生故，得眼睫紺青相；眼睫如牛王相。禮敬所尊，及自持戒，以戒教人故，得肉髻相。所應讚歎者而讚歎故，得眉間白毫相。是爲用聲聞法三十二相因緣。

一切相皆是虛妄，一相尚不實，何況三十二相？而所以云佛

有三十二相者，蓋佛法有二諦：一者、世諦；二者、第一義諦。世諦故，說三十二相；第一義諦故，說無相。有二種道：一者、令衆生修福道；二者、慧道、福道故，說三十二相；慧道故，說無相。爲生身故，說三十二相；爲法身故，說無相。佛身，以三十二相、八十隨形好而自莊嚴；法身，以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴。衆生有二種因緣：一者、福德因緣；二者、智慧因緣。欲引導福德因緣衆生故，用三十二相身；欲以智慧因緣引導衆生故，用法身。有二種衆生：一者、知諸法假名；二者、著名字。爲著名字衆生故，說無相；爲知諸假何名衆生故，說三十二相。

一切無漏法，十六行，三三昧相應故，皆名無相；佛欲令衆生解故，種種分別說。說一切諸佛法，以空、無相、無作印故，皆入如、法性、實際；而爲見色歡喜發道心者，現三十二相莊嚴身。復次，爲一切衆生中顯最勝故，現三十二相而不破無相法。言無相法者，爲破常、淨、樂相，我相，男女、生死等相，故如是說。以是故，佛法雖無相相，而現三十二相引導衆生，令知佛第一，生淨信故說三十二相無咎。

佛之所以相好莊嚴，以示衆生者，若佛但以妙法莊嚴其心，身無相好者，或有可度衆生，心生輕慢，謂佛身相不具，不能一心樂受佛法。衆生見佛身相威德，又聞音聲，皆歡喜信樂。復次，莊嚴物有內、外，禪定、智慧諸功德等，是內莊嚴，身相威德，持戒具足，是外莊嚴；佛內、外具足。復次，佛愍念一切衆生，出興於世，以智慧等諸功德，饒益利根衆生；身相莊嚴，饒益鈍根衆生。莊嚴開涅槃門；身莊嚴開天、人樂門。身莊嚴故，置衆生於三福處；心莊嚴故，置衆生入三解脫門。身莊嚴故，拔衆生於三惡道；心莊嚴故，拔衆生於三界獄。如是等無量利益因緣故，以相好莊嚴生身。

佛云：「欲生菩薩家，欲得鳩摩羅伽地，欲得不離諸佛，當學般若波羅蜜。」菩薩家者，若於衆生中發甚深大悲心，是爲生菩薩家，以佛子故，諸天龍、鬼神，諸聖人等無敢輕者，益加恭敬；不畏惡道，人、天賦處，不畏聲聞、辟支佛人、外道論師來

阻其心。復次，菩薩初發意，一心作願：從今日不復隨諸惡心，但欲度一切衆生，當得阿耨多羅三藐三菩提。復次，菩薩若能知諸法實相，不生不滅，得無生法忍；從是以住，常住菩薩道。如佛所說持心經中：我見錠光佛時，得諸法無生忍，初具六波羅蜜；自爾之前，都無布施、持戒等。復次，菩薩作是念：如恆河沙等劫爲一日一夜，用是日夜，三十日爲月，十二月爲歲；如是歲數過百千萬億劫，乃有一佛，於是佛所，供養持戒，集諸功德；如是恆河沙等諸佛，然後受記作佛，菩薩心不懈怠，不沒不厭，悉皆樂行。復次，菩薩於諸邪定五逆衆生，及斷善根人中而生慈悲，令入正道，不求恩報。復次，菩薩初發心以來，不爲諸煩惱所覆、所壞。菩薩雖觀諸法實相，於諸觀心亦不生著。菩薩自然口常實言，乃至夢中亦不妄語。菩薩有所見色，皆是佛色，念佛三昧力故，於色不著。菩薩見一切衆生流轉生死苦中，一切樂中，心亦不著，但作願言：我及衆生，何時當度？菩薩於一切珍寶，心不生著，唯樂三寶。菩薩常斷淫欲，乃至不生念想，況有實事。衆生眼見菩薩者，即得慈三昧。

菩薩能令一切法，悉爲佛法，無有聲聞、辟支佛法，凡夫之法種種差別。菩薩分別一切法，於一切法中，亦不生法相，亦不生非法相。如是等無量因緣，是名生菩薩家。菩薩家有二種：有退轉家，不退轉家；名字家、實家；淨家、雜家；有信堅固家、不堅固家。爲不退轉家，乃至信堅固家；欲得如是等家故，言欲生菩薩家，當學般若波羅蜜。

欲得鳩摩羅伽地者，或有菩薩從初發心斷淫欲，乃至阿耨多羅三藐三菩提，常行菩薩道，是名鳩摩羅伽地。復次，或有菩薩作願：世世童男，出家修道，不受世間愛欲，是名鳩摩羅伽地。復次，又如王子名鳩摩羅伽，佛爲法王，菩薩入法正位，乃至十地，故悉名王子，皆任爲佛。如文殊師利，十力、四無所畏等悉具佛事故，住鳩摩羅伽地，廣度衆生。復次，又如童子過四歲以上，未滿二十，名鳩摩羅伽。若菩薩初生菩薩家者，如嬰兒，得無生法忍，乃至十住地，離諸惡事，名爲鳩摩羅伽地。欲得如是

地，當學般若波羅蜜。

常欲不離諸佛者，菩薩世世所生，常值諸佛。有菩薩未入菩薩位，未得阿鞞跋致，受記別故；若遠離諸佛，便壞諸善根，沒在煩惱，自不能度，安能度人？菩薩未入法位，若遠離諸佛，以少功德，無六便力，欲化衆生，雖少利益，反更墜落，以是故，新學菩薩不應遠離諸佛。復次，菩薩作是念：我未得佛眼故，如盲無異，若不爲佛所引導，則無所趣，錯入餘道。設聞佛法異處行者，未知教化時節，行法多少。菩薩見佛，得種種利益，或眼見心清淨，若聞所說，心則樂法，得大智慧，隨法修行，而得解脫。如是等值佛無量利益，豈不一心求欲見佛！佛利益諸菩薩，離諸苦處，住世尊之位，以是因緣故，菩薩常不離佛。

菩薩福德、智慧具足故，乃應得佛，何況不離諸佛！以衆生有無量劫罪因緣故，不得如願；雖行福德而智慧少，雖行智慧而福德少，故所願不成。菩薩求佛道故，要行二忍：生忍、法忍。行生忍故，一切衆生中發慈悲心，滅無量劫罪，得無量福德；行法忍故，破諸法無明，得無量智慧。二行和合故，何願不得！以是故，菩薩世世常不離諸佛。菩薩常愛樂念佛故，捨身受身，恆得值佛。菩薩常善修念佛三昧因緣故，所生常值諸佛。念佛者，念佛三十二相，八十隨行好、金色身，身出光明徧滿十方，如融閻浮檀金，其色明淨。行者是時都無餘色想，所謂山、地、樹、木等，但見虛空中諸佛身相。菩薩摩訶薩入念佛三昧，悉見諸佛，以攝心故，心清淨故。諸法從本以來，常自清淨，菩薩以善清淨心，隨意悉見諸佛。問其所疑，佛答所問。聞佛所說，心大歡喜，從三昧起，作是念：佛從何所來？我身亦不去。即時便知諸佛無所從來，我亦無所去。復作是念：三界所有，皆心所作。何以故？隨心所念，悉皆得見，以心見佛，以心作佛、心即是佛。心即我身，心不自知，亦不自見。若取心相，悉皆無智，心亦虛誑，皆從無明出。因是心相，即入諸法實相，所謂常空。得如是三昧、智慧已，二行力故，隨意所願，不離諸佛。菩薩得是三昧、智慧力故，或今身隨意供養諸佛，命終亦復值遇諸佛。以是故說：菩薩常不離諸佛，當學般若波羅蜜。

章太炎的學佛因緣

蔡惠明

章太炎（一八六九—一九三六）名炳麟，字枚叔，是近代著名的思想家、文學家與政治家。他對佛教有過甚深因緣，在思想上受佛教的影響也很大。

章太炎早年走的是封建學者的道路。他埋頭讀孔孟著作有十多年，也研究古代中國的多種學說，却始終未找到思想的出路，苦悶徬徨，不知適從。他的學佛，最初受夏曾佑等的影響，看些『法華經』、『楞嚴經』、『涅槃經』等，尚未深造。後來被捕入獄，讀經始勤。在其『自述學術次第』中，他寫道：

「遭禍繫獄，始專讀『瑜伽師地論』及『因明論』、『唯識論』，乃知『瑜伽』爲不可加。既東遊日本，提倡改革；人事繁多，而暇讀藏經，又取『楞伽』及『密嚴』誦之，參以康德、蕭賓何之書，益信玄理無過『楞伽』、『瑜伽』者。」

這可說是他尋求真理的重要發現。他在『荊漢微言』中，又寫下了研究佛學的心得，說：

「吾輩說佛學與沙門異撰。入道階位，非親自證得者不說：

神變之事，非今日可目驗者不說；圓通之談，隨時皆可附會者不說。今世竟重科學，言必徵實，徒陳侈大，未足鑒望，是故被機起信，莫如『大乘起信』、『楞伽』、『深密』及相宗諸論。」

在一段時期裏，他把佛學思想與從事革命活動結合起來。如在出獄後的東京歡迎會上，曾發表演說道：

「佛教理論，使上智人不能不信。佛教戒律，使下愚者不能不信。通徹上下，這是最可用的。……我們今日要用華嚴、法相二宗改良舊法。這華嚴宗所說，要在普渡衆生，頭、目、腦髓都可施捨與人，在道德上頗爲有益。……又且佛教最恨君權。大乘戒律都說：『國王暴虐，菩薩有權，應當廢黜。』又說：『殺了一人，能救衆人，這就是菩薩行。』其餘經論，王、賊兩項都是並舉。所以佛是王子，出家爲僧，他看做王與做賊一樣，這與恢復民權的話相合。所以提倡佛教，爲社會道德上起見，固是重要；爲我們革命道德上起見，也是重要。」

在客居東京期間，章太炎曾以大乘佛法詮釋『齊物論』，他寫道：

「齊物者一律平等之談，詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃合齊物之義。……若其情存彼此，智有是非，雖復說愛兼利，人我畢足，封畛已分，乃奚齊之有哉？可謂破名相之封執，等酸鹹於一味。」這與華嚴之旨，法相主意，吻合無間。他還寫道：

「近人或言：自『世說』烏目山僧宗仰爲作『後序』出，人心爲之一變，自『華嚴』出，人心又爲之一變。今太炎之書見書，將爲二十年來儒墨九流，破封執之局，引未來之的，新震旦衆生知見，必有一變以至道者。」由此可見他對佛法折服的程度，已備受感化了。

章太炎在他的著作中，還經常引用佛經，來論證各種學術的概念。如在『菌說』這篇科學論文中寫道：

「佛家謂人身自頂至踵，自髓至膚，有八萬戶蟲，四頭四口，九十九尾，形相非一。一尸復有九萬細蟲，小於秋毫。『寶積經』云：初出胎時，經於七日，八萬戶蟲，從身而生，縱橫食啖，令身熱惱，生有憂愁。『僧伽經』云：人將死時，諸蟲怖畏，互相啖食，受諸苦痛，男女眷屬，生大悲惱。」這是他引佛經以說明有關人生的現象概念，論證細菌活動與人精神現象的關係。章太炎曾與宋平子一起問學於清末佛學權威楊仁山（文會）居士。他在『瑞安孫先生傷辭』中稱讚平子：

「疏通知遠，學兼內外，治釋典，喜『寶積經』。炳麟少治經，交平子始知佛藏。……最後乃一意治『瑜伽』。炳麟被繫，專修無著、世親之說。比出獄，世無應者。聞平子治『瑜伽』，竊自喜，以爲梵方之學，知微莫如平子，視天台、華嚴諸家深遠。」

當時受楊仁山居士講學影響的還有康有爲、譚嗣同、梁啟超、汪康年、夏曾祐等。他們的治學方法都很精嚴，也可說是得力

於法相、唯識、因明學的研習。但是章太炎與譚嗣同的「仁學」觀點存在紛歧，「怪其雜糅」，主張以唯識「微生滅」（量變）的理論作爲改良主義理論的根據，並強調「意識斷則我相除，我相除則異同泯，異同泯則平等出。至於平等，則洞徹彼此，一塵不隔，爲通人、我之極致矣。」

章太炎晚年主持「章氏國學講習會」，得事講學，兼談佛法，影響很大。著名文學家魯迅也常常去聽講，並因此激發了他對佛經研究的興趣。魯迅在章太炎逝世後曾寫過「章太炎先生二三事」、「再記章太炎先生」等文稿敘述其事。據「魯迅日記」載：民國三年，魯迅看了「瑜伽師地論」、「翻譯名義集」、「肇論畧註」、「大唐西域記」、「玄奘法師傳」、「高僧傳」等佛教經書。他還與好友許壽裳相約，合作共購佛經。在讀了「瑜伽師地論」、「翻譯名義集」、「閱藏知津」等書後，魯迅對許壽裳說：「釋迦牟尼真是大哲，他把平常對於人生難以解決的問題，早給我們啓示了，真是大哲。」（許壽裳：「亡友魯迅印象記」）像這樣的例子尚有很多。當時學林還以聽章太炎講佛學爲論談中心，可見其影響的廣泛，也說明章太炎在弘揚佛法上起過一定的作用。

遺憾的是：章太炎學佛僅在於理論的研究，沒有結合修行實踐，這使他終於「入寶山而空返」，未能深霑佛法的利益。當然他也不可能大徹大悟，明心見性，或者仗佛慈力，往生淨土。他的佛學思想，由於不能解行並進，扎根於信，而失去了支柱。最後他講習的「國學」，竟成爲儒、釋、理學的大雜脷，在歷史上一閃而過。這是名士學佛的通病，應當引以爲戒，堅決矯正的。

我們認爲，像章太炎的佛學啓蒙老師，楊仁山居士那樣的「上求佛道，下化衆生，解行一致，精進不息！」的願行，才是通向菩提大道的正途。章太炎一生中反復較多，有時也發表與佛法背道而馳的主張，正反映了他的「徒有其表，恰無其實」的本質，是不足取的。



智者大師論

禪波羅蜜內方便的惡根性

智 銘

智者認為：要瞭解惡根性，須分四方面說明：一先明煩惱數量。二明惡根性發相。三立對治法，四結成悉檀，廣攝法。

壹、明煩惱數量

什麼叫「煩惱」？涅槃經說：「煩惱即是惡法。」而煩惱數量，若歸納而論之，則有五種惡法，即覺觀不善法、貪欲不善法、瞋恚不善法、愚癡不善法、惡業不善法。若廣而論之，則有八萬四千塵勞，故佛說八萬四千法門對治。

貳、惡根性發相

行者修禪定時，因煩惱罪障深重，雖止心靜住，但內、外善根，仍一事不發，只有煩惱惡根性發。這是行者最感惶惑苦惱的事，行者對煩惱惡根性發相，應加瞭解：

一、明覺觀發相 就是要明「利心中覺觀」、「半明半昏中覺觀」、「一向昏迷心中覺觀」。所謂明利心中覺觀，行者過去既未深種善根，修定時，但覺觀攀緣，念念不住，或時緣貪、或時緣瞋、或時緣癡，所緣惡法，心內雖明瞭，但經年累月對治，仍不發禪定善根。所謂半明半昏心中覺觀，行者於攝心時，雖

覺觀煩惱，念念不住，但隨所緣或明或昏，明則覺觀攀緣，思想不住、昏則無記朦朧，無所覺了。所謂一向沉昏心中覺觀，行者於修定時，雖心昏闇，有似睡眠，而於昏昏中，切切攀緣，覺觀不住。

二、明貪欲中發相 貪欲可分外貪欲、內外貪欲、偏一切處貪欲三種。外貪欲煩惱發者，行者於修定之時，貪欲心生，男緣於女，女緣於男，結使心生，念念不住，此是外貪姪結使發相。內外貪欲煩惱發者，行者於修定之時，欲心發動，或緣外男女，欲心發動，起於貪著。或自緣己身形貌，念念染著，起諸貪愛，障諸禪定，此是內外貪欲煩惱發，徧一切處貪欲煩惱發者，行者愛著內、外貪欲，又復於一切五塵境界資生物等，皆起貪愛，這就是徧一切處貪欲煩惱發相了。

三、明瞋恚發相 分非理瞋恚、順理瞋恚、誣論瞋恚三種。所謂非理瞋恚，就是違理而生瞋恚。行者於修定之時，瞋覺倏然而起，不問是理非理，或他犯不犯，無緣無故而瞋。這就是非理邪瞋發相。至於順理瞋發者，行者於修定之時，有別人無故來惱觸於他，以此為緣而生瞋覺，相續不息，這就是順理瞋惱發相。誣論瞋者，行者修禪時，執著自己所瞭解的法為是，而堅持他

人所說者爲非。因爲別人也堅持自見，不順他情，因而惱覺心生而發大瞋恨，就是諍論瞋發相。

四、明愚癡發相 分：計斷常，計有無、計世性三種。這都是著了象邪見，不能出離生死，所以叫爲愚癡。計斷常之人，於修定中，忽然發邪思惟：「過去我及諸法，是爲『滅』而有現在的及諸法呢？還是『不滅』有現在的及諸法呢？」這樣的癡覺，念念不住。雖然有這種癡想，但仍利智敏捷，辯才無滯，諍競戲論，作諸邪說，這種執著，能障正定出世之法，這就是計斷、常癡發相。計有無癡發者，在修定之時，忽然分別思惟覺觀：「現在的我及陰等諸法，是必定有的呢？是必定無的呢？或是非有非無的呢？」這樣的推尋，見執之心大發，以自己的所見視之爲定實，邪覺念念不住。雖然有這種計有、無的癡發，但仍利智敏捷，戲論諍競，因而起諸邪行，障礙正定，智慧不能開發，這就是計有、無癡發相。計世性癡發者，於修定之時，忽然作是念：「因爲有微塵，所以即有實法，有實法而後有四大，有四大而後有衆生及諸世界。」這樣推尋思惟，見心大發，念念不住，雖然有此癡見，但利智辯才敏捷，能問能說，高心自舉，是非諍競，專行邪行，離眞實道。以這因緣，不發諸禪定，墮邪定聚，這就是計世性癡發相。

五、明惡業障道發相 有沉昏闇蔽障、惡念思惟障、境界逼迫障等。所謂沉昏闇蔽障，在修定中，想要用心時，即感覺沉昏闇睡無記朦朧，障諸禪定，智慧不能開顯，所以叫沉昏闇蔽發相。惡念思惟障者，修定之時惡念心生，念念不住，無時暫停。因此，障諸禪定，智慧不能開顯，這就是惡念思惟障道發相。境界逼迫障者，於修定之時，身體忽然覺得某處疼痛，有逼迫之感。或見諸外境而陷入其境地。或夢見諸惡相，心生怖畏等等，皆是障道罪起，逼迫行人，或令驚怖、或時生苦惱。這就是境界逼迫障道發相。

綜合上述的五不善法，合爲三障、三毒，即成爲習因煩惱障，就是業障。能除一切行人的禪定智慧，不能開發。

三、明對治法

所謂對治，就是要以佛法來消滅所生不善惡法。例如以不淨觀法，用來對治淫欲；以念佛三昧法，用來消滅惡業障道等。茲分對治、轉治、不轉治、兼治、兼轉兼不轉治、非對非轉非兼治等六法說明。

一、對治 凡行者有利心覺觀時，應行數息對治。數息是治亂的良藥。從一到十中間不忘，必得入定，能破亂心，一心沉審數息，故能治利心覺觀。凡有半明半昏覺觀者，應行隨息對治，隨息的出入，心常依息。息粗心粗，息細心細，心應緣細息，使心入細，能破覺觀；心靜明鑒，照用分明，能破昏沉，凡昏沉中覺觀者，應行觀息，息入時，諦觀此息從何處而來，中間入至何處，經過什麼地方。住口出息時，也是這麼觀法。追求其根源，出無分散，入無積聚，不見定想，明心觀照，心眼即開，也能破沉昏。靜心依息，還能破散亂，故以觀息能對治沉昏覺觀之病。

凡貪欲，即是病。欲病有三種，對治亦分三法。外貪欲多者，應作九想觀，去至塚間，取死屍相，見其腫脹爛壞，諸蟲鳥咬食，這樣觀了以後，姪心自息。故九想能治愛著外境貪姪重病。凡內外貪欲多者，應作初背捨等觀，諦觀內身不淨可惡，即能破緣內貪愛，同時又觀外不淨可惡，即可離外境貪愛。以不淨觀心，觀內外色，能破內外愛著貪姪之病。凡一切處皆貪愛者，應作一切處大不淨觀。觀一切境，男女自他身、田園、屋宅、衣服、飲食等，皆見不淨，無有一處可生貪心，於一切處中，生厭離心，則一切貪欲無緣起處。是以，觀一切大不淨，可以對治一切處貪欲病。

凡有瞋恚病者，應作慈心觀。瞋分四種，故對治法也有四法。有邪瞋病時，應修衆生緣慈，取最喜歡的一個親人，由他的緣而入定，由見親人而得快樂中，即同時予怨人等，皆令得樂。然後取他樂相，即能生慈念。因此可破瞋惱怨恨之心。凡看見別人做惡、犯戒等事而起正瞋心者，應修法緣慈觀，因爲五陰虛假，

不見衆生，所以也不應見有持犯、是非之事。但緣諸受中法樂，以此法樂施與於他，慈心護念，不予加惱，是非既泯，瞋心自息。凡對一切法中諍論而瞋者，應修無緣慈。不要執計因緣，言語道斷，心行處滅，於一切法，不憶不念。若無憶念，即不生諍訟，大慈平等，同與本淨之樂，則諍論瞋自然止息。

愚癡多病者，有三種對治法：凡執斷或執常癡病者，因起斷見、常見，便破因果，應觀三世十二相因，不斷不常。不執斷、常，邪見心息，凡執有、無癡病者，應觀果報十二因緣，命、暖、識三者，合爲無明，從緣而生，無有自性，不可言有、也不可言無，若能的知非空非有。即破空、有二見，也即治有、無之病。凡計世性愚癡病者，因見細微之性能生萬法，如是邪念，念念成癡，應修一念十二緣觀，除觀一念之中，具足十二。但是一非十二，十二非一，當知一無定性。一既無定性，則世性也不可得，故一念十二緣觀，可破執世性邪癡，亦可破相待假惑。

凡惡業障道多病者，障道有三：有沉昏闇蔽障發者，即觀應佛，三十二相中，隨取一相，閉目而觀。一心取相，緣之入定，由一相，次第徧觀衆相，便心眼開明，即破沉昏闇障之心。凡惡念思惟障發時，應念佛功德，正念之心，緣佛十力、四無所畏、十八不共法、一切種智，圓照法界，常寂不動，如是念時，即能對治思念思惟障。凡境界逼迫障發時，應念法佛，法佛即是法性平等，不生不滅，無有形色，空寂無爲。無爲之中，既無境界，何者是逼迫之相。知境界如空，即能對治境界逼迫障發。

二、轉治法 轉治法者，就是貪欲病發時，修慈心觀。多瞋病發時，修不淨觀。愚癡病發時，修思惟邊、無邊。掉散心生時，用智慧分別。沒心人者，修攝心。這樣的對治法是爲轉治。

三、不轉治法 不轉治法者，病不轉時，觀亦不轉。或者病轉時，觀仍不轉。病不轉觀亦不轉者，如貪心人修不淨觀，若貪心不息，更增想作觀，如作腫脹爛壞觀仍不能止貪時，更作膿血不淨等觀，貪心方息，故名不轉治。病轉觀不轉者，貪欲病發時，作不淨觀。若貪欲病轉爲瞋患病時，仍作不淨觀及白骨流光而入定，瞋心自除，故名病轉觀不轉。

四、兼治 若菩薩見衆生有一煩惱，即說一法對治，兩煩惱者，說二法對治，即是兼治。又如有人貪欲、瞋患二病同發，即以不淨、慈心觀治，也是兼治。

其他尚有兼不治法、非對、非轉、非兼治法，要而言之，若行者能得般若一觀，就能治五病。般若慧發，一心具足萬行，能如意治諸多病。

肆、明結成悉檀

悉檀有四種：凡善、惡根病發相而爲對治的，是世界悉檀。以其皆是因緣生，陰入界攝，十五種對治禪門，即是對治悉檀，是藥病相對。轉治兼不轉治，是爲人悉檀，隨行者根緣不定，方便利益。非對非轉，是第一義諦悉檀。

惡根性發相，是障道因緣，是行人過去、今生惡根習因所致。故須依對治法門修習，方可藥到病除，智慧開發，了惡根性空，病亦無有，解脫自在，是爲眞樂。

印順導師最新力作「雜阿含經論會編」出版

（本報訊）雜阿含經爲印度佛教早期結集的聖典，內容爲釋尊住世時的佛法實態，爲後世佛教教法的根源。

然而，現存漢譯的「雜阿含經」，不唯內容缺佚二卷，次第也異常倒亂，全經的組織部類，因而無法明瞭。此次印順導師繼其舊作「原始佛教聖典之集成」書中之釐訂，又作進一步的深究與整理。

此書主要內容如下：（一）經論（先經後論）比對合編。（二）分別部類，依修多羅、祇洹、記說的次第，分全經爲七誦、五十一相應。（三）校正衍文與訛字，採用新式標點。（四）經前有印順導師的「雜阿含經部類之整編」一文，說明該經的部類與會編的種種問題。

本書是千餘年來對「雜阿含經」一書的革命性整理。凡有意探討原始教義，及發心研讀漢譯雜阿含經的人，本書能給予最正確的導引與啟發，全書已於本年九月出版。計一七〇餘頁，分裝三冊。由台北市龍江路五十五巷十一號「正聞出版社」發行，歡迎洽購。電話：七五一—七五二

全套定價：精裝八百元，平裝七百元
郵撥帳號：五一八九九九正聞出版社

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

續第二十課：

命令式：（主動式第二身單數之語尾變化，若語根以母音結尾，則取-hi，若以子音結尾，則取-āna。如 √grah（掌握），其強語幹是grhñā-，弱語幹是grhñī-，其命令主動式第二身單數是grhāṇa）。

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	krīṇāni	krīṇāva	krīṇāma	krīṇai	krīṇāvahai	krīṇāmahai
第二身	krīṇīhi	krīṇītam	krīṇīta	krīṇīṣva	krīṇāthām	krīṇīdhvam
第三身	krīṇātu	krīṇītām	krīṇantu	krīṇītām	krīṇātām	krīṇatām

IV. √kr這是“做”之意，是極其常見的動詞，屬於第八類。其強語幹是karo-，弱語幹是kuru。在第一身雙數與衆數的語尾變化的-v-和-m-之前，其弱語幹的最後的-u-要消失掉；另外，在願望主動式的-yā-之前，-u-亦要消失掉。即是說，在半母音與鼻音之前，-u-要消失掉。以下以 √kr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	karomi	kurvaḥ	kurmaḥ	kurve	kurvahe	kurmahe
第二身	karoṣi	kuruthaḥ	kurutha	kuruṣe	kurvāthe	kurudhve
第三身	karoti	kurutaḥ	kurvanti	kūrute	kurvāte	kurvate

半過去式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	akaravam	akurva	akurma	akurvi	akurvahi	akurmahi
第二身	akaroḥ	akurutam	akuruta	akuruthāḥ	akurvāthām	akurudhvam
第三身	akarot	akurutām	akurvam	akuruta	akurvātām	akurvata

願望式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	kuryām	kuryāva	kuryāma	kurvīya	kurvīvahi	kurvīm ahi
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	karavāṇi	karavāva	karavāma	karavai	karavāvahai	karavāmahai
第二身	kuru	kurutam	kuruta	kuruṣva	kurvāthām	kurudhvam
第三身	karotu	kurutām	kurvantu	kurutām	kurvātām	kurvatām

×

×

×

生字彙

√āp (āpnoti)	獲得 (5 類)	√tyaj (tyajati)	放棄
√kr̥ (karoti)	做 (8 類)	vi- √krī (vikrīṇāti)	賣 (9 類)
√krī (krīṇāti)	買 (9 類)	√śru (śṛṇoti)	聽 (5 類)
√grah (grhṇāti)	掌握；抓住 (9 類)		

翻譯以下語句爲語體文：

1. yaḥ svargamāpnuyātsa kathamāsīta kiṃ vadetkiṃ śṛṇuyātkiṃ kuryācca.
2. yo vaṇiganyarājye pustakānyakrīṇātsa idānīm tānyeva pustakānyasmadrājye vikrīṇāti.
3. yasmādeva tvam mama bandhurasī tasmādevaitanmadhu tubhyaṃ vikrīṇāmi.
4. ya ācāryavācaḥ śṛṇvanti te sadāsmiṃ loka sukhamēvāpnuvanti.
5. ye yuddhavīrā dhanurhastā matsakāśamadhāvamstaiḥ saha yuddhamakaravaṃ tñajayaṃ cetyavadadvīraḥ.
6. tava grhaṃ vikrīṇīhi mayā saha vanamehi ceti rājānamṛṣiravadat.
7. idaṃ pustakaṃ grhṇetyavadacchiṣyamācāryaḥ.
8. sūryo mām dahatu mama śatravaḥ sarve maddhanaṃ grhṇantvanyarājā atrāsātām, ahamidaṃ rājyaṃ na tyajāmīti rājāvadat.

9. yadā tasminnagara āsaṃ tadā tvadrājyaṃ senāmānayetannagararāja ityaśṛṇavam.
10. yā yuddhakale puṣpāṇi vyakrīṇāttayā saha girinadyāmakrīḍadvaṇik.
11. na śūdraḥ ko 'pi madvācaḥ śṛṇotvityavadadbrāhmaṇaḥ.
12. ayaṃ loko brāhmaṇamukho rājacakṣuścetyavadadr̥ṣiḥ.

第二十一課 第二種活用動詞：第三類；動詞的重疊

I. 重疊及其規則：第三類動詞，在形成其現在式、半過去式及完成式的語幹之前，其語根要進行重疊程序。所謂重疊，是在加上適當的語尾變化前，語根要重寫一次。在重寫時，倘若語根以子音結尾，則在重寫的音節（即第一音節）中，子音可略去。另外還有一些規則，規定重寫的程序。在重疊的第二音節，語根不變化。這些規則可表示如下：

- a. 重寫的音節的子音，通常是語根的第一個子音。如prach→paprach；śri→śiśri；budh→bubudh。
- b. 在重寫中，送氣音以不送氣音來代替。如dhā→dadhā；bhṛ→bibhṛ。
- c. 在重寫中，軟口蓋音或h以硬口蓋音來代替。代替的硬口蓋音的是有聲，抑是無聲，視被代替的軟口蓋音是有聲抑是無聲而定。（在梵語中，h被認為是有聲的。）如kr→cakṛ；khid→cikhid；grabh→jagrabh；hṛ→jahṛ。
- d. 若語根以齒擦音開始，跟着的是非鼻音的子音，則重寫的音節，以該子音為開始，若b. c.的規則可用，仍用上去。如sthā→tasthā；skand→caskand；skhal→caskhal；ścut→cuścut；sprdh→pasprdh；sphuṭ→pusphuṭ。但若語根以齒擦音開始，跟着的是鼻音或半母音，則用a規則。如snā→sasnā；smṛ→sasmṛ；śru→śuśru；śliṣ→śiślis。
- e. 在重寫中，長母音變成短母音。如dā→dadā；bhī→bibhī。
- f. 母音ṛ不能在重寫的音節中出現。在第三類現在式、半過去式等中，它由-i-代替；在完成式中，由-a-代替。如第三類現在式bhṛ→bibhṛ；pre→pipre；完成式kr→cakṛ；kr̥ṣ→cakṛṣ。

II 第三類動詞：這類動詞，在其重疊形式的第二音節中，其強形式包括一二次化了的母音，弱形式則有一非二次化的母音。如hu（祭祀）→juho（強），juhu（弱）；bhṛ（負荷，具足）→bibhar（強），bibhṛ（弱）。

這類動詞的特色是，其現在、命令主動式的第三身衆數語尾變化形式，並沒有-n-（注意：所有的第二種活用動詞，其現在、半過去、命令中間式的第三身衆數語尾變化形式，都沒有-n-）。在半過去主動式第三身衆數，其語尾變化形式取-uh，而不取-an，而在這語尾變化前，最後的母音要二次化。以下以√bhṛ為例表示這類動詞的主動式與中間式的語尾變化形式：

現在式：

	主 動 式			中 間 式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	bibharmi	bibhṛvaḥ	bibhṛmaḥ	bibhre	bibhṛvahe	bibhṛmahe
第二身	bibharṣi	bibhṛthaḥ	bibhṛtha	bibhṛṣe	bibhrāthe	bibhṛdhve
第三身	bibharti	bibhṛtaḥ	bibhrati	bibhṛte	bibhrāte	bibhrate

半過去式：

	主 動 式			中 間 式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	abibharam	abibhṛva	abibhṛma	abibhri	abibhṛvahi	abibhṛmahi
第二身	abibhar	abibhṛtam	abibhṛta	abibhṛthāḥ	abibhrāthām	abibhṛdhvam
第三身	abibhar	abibhṛtām	abibharuḥ	abibhṛta	abibhrātām	abibhrata

第二十課答案：

1. 想要獲致天堂境界的人怎樣坐，說些甚麼，聽些甚麼，和做些甚麼呢？
2. 那個在另一個王國買書的商人，現在在我們的王國中售賣那些書。
3. 由於你是我的親友，所以我把這些蜜糖賣給你。（把最長的字分解為 **tasmāt eva etat madhu, etat** 是 **eṣa** 的中性對格單數形式，解為這）
4. 那些聽到老師的話語的人常在這個世界中得到快樂。
5. 戰士說：『我與那些在戰場中的戰士——他們手持弓矢，走近我——交戰，我贏了他們。』
6. 聖者對國王說：『賣了你的屋宇，隨我到森林來吧。』（**chi** 是 $\sqrt{c}$ ，來，的命令主動式第二身單數形式；**mayā** 是 **aham** 的具格單數形式）
7. 老師對學生說：『抓住這本書呀！』（**gṛhāṇa** 為 $\sqrt{grah}$ 的命令主動式第二身單數形式，參看本課第 3 點命令式）
8. 國王說：『讓太陽燒我吧，讓所有我的敵人攫取我的財產吧，讓其他的國王坐在這裏吧，我不會放棄這個王國。』
9. 我聽到：『當我在那城鎮時，那城鎮的國王想把軍隊帶到你的王國來。』**tannagararāja** 是一格限定複合詞，其最後一組成分子 **rājan** 以 **-an** 結尾，故語尾變化與 **deva** 同。參看第十六課第 2 點）
10. 商人和她——在戰時賣花的——在山中的河流中遊戲。
11. 婆羅門說：『不要讓任何首陀聽到我的說話。』
12. 聖者說：『這是一個以婆羅門為口與以國王為眼的世界。』

永懺樓隨筆之六十六

善有善報並非迷信

馮鳴

偶然在電視上看一部台灣某公司出品的影片，一開場，那位有名的男明星就說教：「這部電影名叫××，可是並非講『善有善報，惡有惡報』那些因果迷信。我們要『破除這種天網恢恢迷信！』」

這片子本來不失為一部頗有社會教育意義的劇情片，却不幸被這位自負破除迷信的影星兼電視司儀員的一般畫蛇添足說明破壞了！

「善有善報，惡有惡報」，是宇宙中真理因果律的一環，早已歷經多少哲學家和太空物理學家證明宇宙中確有因果律存在。現代當今的許多太空物理學家都認為因果律符合宇宙太空物理的循環法則——簡淺而言之，就是運行的方向與終點回歸到起點，我以前在本刊也發表過，好比手中擲出去的「飛弧」(Boomerang) 投飛出去，會飛回來，擊中投擲者自己，這是最淺近的比喻。

整個宇宙的一切運行都是循環的，回歸的。太空時代的大科學家都在客觀地研究和證實因果律，而一個影星竟敢公開在電視上指說因果律是迷信，又說善有善報惡有惡報是迷信！此事反映出他個人的學識太低與他的對社會太不負責任！

他自以為懂得「科學」，自以為很聰明，破除迷信！他以其落後了幾十年的昔日中學教科書的理化常識來看世界，他以其愚昧無知來盲導衆生，從來也不想他自己講的話對於社會有什麼不良影響！

「善有善報，惡有惡報」，是維持這世界人類社會秩序的唯一最有効力的觀念與法則，人爲的法律對於人心並不能發生絕對的阻嚇犯罪作用！明明法律規定嚴懲殺人者，可是，死刑與無期徒刑能嚇阻了一切謀殺案犯者麼？法律對於人心的管束力量是極有限度的也不夠深遠的，而且，各國各地的法律也都因國情與民族性不同而迥異。在台灣，法律較嚴，販毒與謀殺犯，必獲判死刑。但是在美加，法律較寬，沒有死刑，最大的極刑祇是終身監禁，而且刑滿二十五年可以假釋，對於犯罪根本起不了太大阻嚇作用，更談不到教育改造功能了，所以美加不斷出現許多慘無人道的滅門血案，姦殺幼童案，販毒案……犯罪比率較高。

美加與歐西社會，一般人都不知道佛教講的宇宙因果律，不懂得「善有善報，惡有惡報」，所以西方社會的道德淪亡，所以西方社會人人重視目前的功利與物欲享受，而不管別人死

活，在往昔，西方人士尊崇基督教，至少還畏懼上帝而知善惡，現在基督教對於西方社會尤其是新一代青年已經失去了道德約束力，而刑法又太寬，難怪歐西社會犯罪率越來越高了。

假如全世界人士也如中國佛教徒一般普遍認識因果律，知道善有善報，惡有惡報。這世界就會平靜得多。也許就不會有黎巴嫩境內基督徒與伊斯蘭教徒互相仇殺了！事實上，五千年前，以色列人從埃及出走，由摩西率領進入迦南地區，所至之處，屠城殆盡，殺人每以數十萬計（請參看舊約列王紀及士師記各章猶太人的自豪自白）。以色列人強佔了今日的以色列，黎巴嫩，約旦河一帶，屠殺滅盡了當地原有的土著民族（請詳閱列王紀與士師記），自稱為上帝唯一的選民，排斥一切異族，以色列人已經種下了惡因，往昔被其屠殺的冤魂萬萬千千，再來人世報復，於是有納粹德國之排猶。希特勒與其徒家屠殺了六百萬猶太人，固然是殘酷，但也正是因果循環的報應。以色列人的祖先五千年來不斷滅絕他族子孫，自種了惡因，於是自食惡果，以色列子孫今日遭別人屠殺，現在黎巴嫩境內的以色列人與阿剌伯人互相屠殺，互償惡果！

以色列是一個極端排外的民族，並無所謂「博愛」及「上帝愛世人」的思想，在以色列的宗教「猶太教」，是一個極端排外排他的原始民族迷信宗教。與「基督教」根本是兩回事。兩千年前耶穌在印度研究佛學，（大約是他十八歲至三十歲的階段——詳見聖彼得著作『使徒行紀』Aquarian Apostles Chronicles），該書述及耶穌在印度修學之事甚詳。不幸，聖保羅與聖彼得不睦，將聖彼得的使徒行紀剔除於新約之外，使世人不得見耶穌在印度修學佛學與實行淨土宗的事實。耶穌經波斯大馬士革等地，經土耳其回到以色列，採用佛教淨土宗的簡便法門，另創宗教。主張博愛平等，主張人類應互相親愛，提倡「信主得永生」「天國在你心中」……凡此，都類似淨土宗講的：「一心持念阿彌陀佛可得往生西方極樂世界」，「怨親平等」。

佛教無「分別心」，耶穌也講「愛你的鄰人，也愛你的敵

人」，佛教講忍辱精進，耶穌也教人「如有人唾辱你，就讓他唾辱另一邊臉。」

如果我們細心詳查，就會發現耶穌也多次說過善行必會獲得福祉。這觀念就是「善有善報」。

總之，佛教與基督教有許多是相通的，就算你不相信耶穌曾經去印度研究佛學，你也不能否定佛耶兩教有很多相似的美德與崇高理想。

新約中，連耶穌十二歲開始在猶太教聚會上講道這件事，都記載得清清楚楚，可是，耶穌十二歲至三十一歲這一段，新約隻字不提，你不覺得奇怪嗎？新約記載，從耶穌十二歲初次講道，忽然一下就跳到他三十一歲左右的正式進入耶路撒冷講道，奇怪嗎？

沒有什麼奇怪的，只不過是大門徒彼得所寫的「使徒行紀」這一本書，被保羅後來剔除了，今日的聖經，是不完整的。假如你有興趣，不妨找一本英文譯本的「使徒行紀」看看，在主要大學的圖書館都會有此書的。當然，有些基督教人士絕不承認此書。但是，他們也無法解釋為何新約內幾乎全無首徒聖彼得的語錄，而聖保羅的羅馬書等等佔了大部份篇幅。

耶穌採自佛教的教義，當然是受到原始氏族迷信的猶太教的攻擊了，排外而以屠殺異族為榮的猶太人，怎會容許耶穌的不分種族的博愛？

於是猶太人寧願釋放殺人大盜巴拉巴，而將耶穌釘上十字架。猶太人殺了耶穌，沒想到基督教反而因此發展迅速成為今日世界上最大的宗教。

很不幸地，今日的基督教內部，派系林立，彼此互相傾軋，自成一派，而且所傳的教義，也都日漸遠離耶穌的博愛原意，更有許多教會形成狹窄的排外心理。耶穌並未講過排斥佛教的話，耶穌譴責的邪教，是指的中東一帶的拜金牛拜淫神偶像的邪教，並非指佛教。不幸地，有些基督徒誤解了，竟擅自妄解經意來攻擊一切其他宗教。而且，對於善行的觀念，也不大提起了。

舊日的西方社會一般大眾的宗教心理，受到了基督教的若干影響又滲入了其他色彩，基督教的舊教廷對於宇宙的解釋，在中古時代，認為地球是四方的，又認為地球是宇宙的中心。更認為太陽是繞着地球而轉的，而且天上只有一個太陽。這些觀念本來不是耶穌說的，耶穌根本從未提及宇宙構成。所以，這些天圓地方之說，實與基督無涉，只不過是中古時代教廷是有強大武力的國家，東征西討，僧侶控制了智識學問，實施愚民政策，不令一般人民獲得智識，只叫人民盲目崇拜教皇，教皇就是上帝，造成「黑暗時代」。哥白尼發明望遠天文鏡，發表地圓學說與地球繞日之說，竟遭教廷逮捕下獄，誣之為妖，予以焚死。

中古教廷所鼓吹信仰上帝是絕對的主宰，叫人敬畏上帝。但是並沒有強調善惡的區分，只是教人恐懼敬畏全能的上帝。這一點事實上已經遠離了基督教的原義而復歸於猶太教，教廷的種種作為與繁文縟禮，也都具有氏族宗教與邪教的色彩了。至於教廷僧侶創造了「贖罪金」措施，容許信徒捐獻金錢來贖罪消災，更形成了貪污腐化，所以後來有馬丁路德的宗教革命，另組新教。

今天，開明的新教人士已經接受了天文學上的各種新發現，也能運用新的太空觀念來詮釋上帝的萬能。教會也大多數回到耶穌的本來教訓而多勸人為善助人，不過，似乎都沒有採用因果律與善有善報惡有惡報這些觀念，也許是因為那是佛教倡先的真理，一般基督教人士多有分別心，不願採用佛教道理。

基督教對於西方社會有極大的貢獻，成為今日西方社會的道德支柱，絕不可因中古教會的腐化而抹煞基督教的優點。但是，基督教不講因果律，也不講善惡各有報。這對於世人的善化影響力是不夠的，尤其是方今世人大多數已經不甘神權統治，人人對於宇宙都有若干時代化的認識，智識份子多數注重於追尋真理及探討「自我」——這雖然還不是找尋「自性」，只是找尋心理上或形而上的「我」，到底也不再是盲目去奴役自

己去詔奉一個喜怒無常的上帝了，可以說，專制的上帝主宰人類生死禍福，這種觀念，已經因太空科學時代的來臨而急劇消逝，上智之人開始找尋自覺與自救，但是下智之人，既失了使他震悚驚懼的主宰上帝，又不知公義所在，更受到物欲，私欲，利益，等等的誘惑，人性就逐漸回到原始時代的獸性去了，這些人不知道善有善報惡有惡報，或者完全不相信因果，他們說「殺人放火金腰帶，修橋補路無人埋。」他們只看到眼前的本身利欲滿足，再也不會想到殺人害人會種下惡因，將來會自受惡果，今生不償來生還。

於是有人殺害別人，搶掠財物，強姦輪姦弱女子，屠殺無辜族滅屠城，甚至於有人逆倫弑親，加拿大不久之前有一個二十歲男子槍殺父母兄弟姊妹全家七口，而法律判他是「精神失常」，並不知道自己做的事，（新約有一句：「主啊！原諒他們，因為他們並不知道自己做的是什麼」，很不幸，這一句充滿原恕精神的話，今日已被西方律師用所為辯護殺人犯的巨盾！），於是，判為「無罪」！

著名的美國紐約州一〇三號鬼屋案，也是一個兒子回家來槍殺了父母兄弟姊妹。也是被判為有「精神病」，紐約市的「山姆之子」在街上連續槍殺路人女子多人，自稱是上帝使他所為，占鍾士在圭亞那驅使千人服毒自殺，也說是「上帝與基督」的意旨，基督教軍在黎巴嫩屠殺貝魯特平民婦孺，也說是奉了「上帝之命」，伊斯蘭教阿拉伯人屠殺以色列人，也稱是「阿拉」（上帝）的差使！各皆自稱是上帝的公義！

可見得，以氏族本位而衍化出來的上帝觀念，所謂「公義」，根本就沒有確定的定義，而純粹是以自私為出發點！被多少人假借來行兇犯罪！這些和耶穌所講的博愛是根本兩回事！自然也更不同於講慈悲戒殺生的佛教觀念了！很不幸，世人不察，洋化只學到皮毛！

假如全世界人人都相信「善有善報，惡有惡報」，假如全世

虛雲老和尚遺相



六十歲時所攝

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

德清不禁有些焦急。他固然已明白金剛經句「應無所住而生其心」，徹悟本性不難，最難是如何擺渡！若只求自了，倒也罷了。

勿被法縛！可是他却被願心法縛了！

他唸佛良久，心中才能逐漸脫此一束縛。一切但求盡心，事看機緣吧！着急不得，焦急也就是一種魔境呀！

他抬頭看那月亮，此時斜掛半空，照徹江水，晶瑩倒影，他想起慈山大師名句：

「世界光如水月，身心皎若琉璃……」又句：「萬境本寂然，因心有起滅，一念若不生，動靜何處覓？風從何處來？衆響動巖穴，靜聽本無聲，如何有起滅？流水不是聲，明月原非色，聲色不相關，此境誰會得？」

此境，德清是會得了，可是學佛難道只爲了自會自了？學佛唯識成智，若不行大悲心不施大法捨，又學佛做什麼？

他才釋憂慮，又上心頭了！佛曰衆生若有一人不得度成佛，我誓不取正覺。那是何等的大悲大憫宏願啊！德清何人！敢不竭力以赴，効法佛陀悲智雙運誓度衆生？若學得佛陀萬份之一，濟度得世人覺悟學佛，也就不枉此生學佛一場了，只是機緣又在何處何時呢？

正在游思不斷，突然那明月忽隱，烏雲驟布，山風狂吹，狂雨如亂箭般射下來，這是東南方外海颱風吹來的暴風雨。霎時就括吹得江翻海倒，船身拋搖，淋得德清一身濕透。

船家探頭出來喊：「大師父！雨太大了，快進艙來吧！淋濕了身得病不是好玩的。」

德清道：「多謝船家，但是艙內婦女衆多，貧僧不便進艙的。」

船家道：「你這位大師父，也太迂了，終不成這艙內就沒有男子？風雨太大，進來躲躲吧！何必拘禮？衆人都在艙內，哪裏就要避嫌到這麼拘束？權宜些罷！」

家人也都勸進，德清却不過情面，亦不願叫人家半夜裏心不安寧，只得鑽入艙蓬內來，家人移動，挪出空位，恰恰只夠他挨在邊上坐下，旁邊却是婦女，他好不尷尬！不得已，也只好權且暫寄一宿罷。好在明早一早開船，不久就到杭州，或是風雨停歇，就可以出去。

他僧袍已濕，無奈脫下，另取包袱內一件大掛披上遮掩短衣，那狂風驟雨恍如排山倒海，下個沒完，雨潑船蓬，好似亂石散沙，聲音單調沉悶，家人都紛紛沉沉入睡，德清漸漸也感覺眼皮沉重，不知不覺倒身而臥睡着了。

朦朧熟睡之中，他漸漸感覺有人撫摸他身體，一隻柔荑纖手，由他胸前開始，逐漸摸向他下腹袴間，他驚醒看時，只見鄰女已經卸下小衣，裸裎身體，向他依偎，越來越緊，暗光中，可見女子兩眼水汪汪，熱情灼視，竟將櫻唇吻向他的嘴上了！

德清亦不過是血肉凡軀，生平從不近女色，本能却仍未泯滅。被女子一撫弄，陡然慾火狂燒！他正在半睡半醒，神志未定，那女子撲抱上來，他本能反應，就要破戒！幸而他定力鞏固，心中靈光一閃，慾念突然冰消！心如冰雪，但覺女子身體宛同蛇體之可怖，櫻唇媚眼，不過是紅粉骷髏！他心生「不淨觀」，將女子推開，一躍而起，跌坐合掌念楞嚴咒。

女子見狀不敢再癡纏，羞慚低伏，不敢動作。

德清亦不聲張，他決不能有所譴責叱喝，否則將毀女子名節一生！他必須緘默，若無其事。

他唸了楞嚴咒一遍，心情才逐漸平靜下來，正是，人終是血肉凡軀，雖說具有戒定，不致破戒毀道，但是心中綺念漣漪總是難免。所謂獨居深山修持容易，紅粉身旁守身難啊！德清修的又不是「枯木禪」！怎能心中毫無漣漪？修成枯木者，亦不外是死屍一個！於佛道何益？不成枯木，是活人血肉之軀而不墮於惡道，那才是真功夫啊！

德清心境明澄，恢復平靜，繼續唸楞嚴咒，聽那風雨已經消歇，天色也漸明了，他原想出艙避開，轉念，何不就地持念

正心？這豈非也是禪定考驗之一呢？心又何曾動？由它風亦動幡亦動罷！境中不生心，不是比逃遁入深山更好的修煉嗎？

他自己想想也覺好笑，自己拋棄兩房妻室，彼時年輕，尚能自持，怎麼出家修行二十年，反而有此心魔呢？正所謂道高一尺魔高一丈！難怪當日阿難和尚也幾乎被摩登伽女毀去色戒。道行越深，就越多魔難來試探考驗呀！道行越深就越難前進呀！正如登山，越高越險，越高越難行，以後越發要警惕了！

天亮以後，船家扯蓬起錨，搖櫓開船，眾人都醒了。那女子早已穿衣，混入眾婦隊中，不敢迴望德清，船客却無人注意。誰亦不知昨夜曾發生一段佛魔鬥爭。

德清心境澄清，神態自然，依然坐到梢公旁邊，看那青山綠水，他怡然含笑。好像什麼事都不會發生過。

那舵工看見德清觀看江水，就笑道：「大師父是要看大潮？時間不對哉！地頭亦不對，最好在中秋節八月十五、十六，到海寧外面灘頭去看，那潮頭真是千軍萬馬，一波一波湧來，有三四丈高好看煞哉！」

德清道：「海甯却在何處？」

舵工笑道：「老早過了！昨天就過了呀！不知你愛看，沒講給你聽，不過，也無啥看頭，時間不對呀！在江心也看不到什麼的，你要看，中秋節來，來看大潮的人才多着呢！人人都講錢塘江觀潮，錢塘江哪裏有潮？都是在海寧的河海交界地段才有。」

德清說：「原來如此，多承指教。」

舵工慌忙笑讓：「那裏那裏，大師父太多禮了！我們下等人，不敢當的！」

「不是這麼說。」德清道：「人哪有什麼上等等之分？在佛祖眼中，眾生都是平等的呀！心向善，不作惡，就是上等人！」

「大師父！」舵工道：「這可是沒聽過的哪！」

德清就為舵工講些基本的因果律，又教他唸觀音菩薩和阿彌陀佛。那舵工歡喜不盡。德清也覺歡喜。正是「施與比受給

更快樂」。這話一點也不錯，德清不知何年何日才得大展宏願，建大道場，法施千百人，若要等到有大道場才宏法，只怕永無希望，何如就從小處開始呢？度得一人算一人，勿以善小而不爲！勿以世俗下智而捨棄！德清有一個感覺，他認爲禪宗自唐宋以下，太注重頓悟，太注重禪語機鋒，變成只度上智上根之人，方便了智識份子，禪匠們智慧銳利，不與凡愚衆生爲伍，各挾其獨得之「悟」，脫離了衆生了，也不去普度利濟衆生了，德清覺得，必須痛改此風！必須重新追隨佛陀遊方度化有教無類，雖一人亦不放棄，雖至愚亦與談教。德清決定不能等到設有大道場，他現在就應開始普度利濟了！他決定今後遊方，不但要參學與鍛鍊，也要因便布施佛法，引導衆生學佛！世上上智上根者少，畢竟是中根鈍根者多，愚癡迷闇者多，這些千千萬萬凡俗之人，比上智之人更需要佛法，也應更受到佛家重視！

凡學般若菩薩，先當起大悲心，發弘誓願，精修三昧，誓度衆生，不爲一身獨求解脫！

於斯亂世，世人疾苦，學佛人更應以度世爲己任，豈可獨自玩味「本來無一物明鏡亦非台」？

那舵工見德清沉思，就問：「大師父，你剛才講的因果報應，都甚明白。不知大父師是哪一個廟的？我日後也好上廟燒香拜見。」

德清道：「貧僧是個遊方行者，行踪無定的，你發心拜佛，這江浙好多佛寺，都可去拜的，最要緊的是心！你如不能去佛寺，就在心中虔誠唸佛，在家守戒吃素，多做善事，也是有功德的。」

「多謝大師父指點。」舵工道：「大師父你此去杭州，何不一遊西湖呢？西湖有好多佛寺，好多廟，像靈隱寺，淨慧寺……都是有名的，有好些濟公的靈蹟。」

「正要去瞻仰參拜。」

舵工忽問：「人人都說濟公吃狗肉又喝酒，可有此事呢？」

德清笑道：「想必是說書的人編造出來的，信佛出家人怎

可以喝酒吃狗肉？出家人守戒，莫說是狗肉，就是葱蒜五辛都不准吃的呀！葷油也不可吃的呀！」

舵工道：「我說是呀！和尚怎麼可以吃狗肉？不過，人人都說濟公身穿破袍，破草鞋，頭髮有二寸長，一頂僧帽油泥奇臭，一身虱子，大塊狗肉大碗酒，吃了神通才大呢！」

德清道：「濟公確有其人，南宋時，樂施好善，精於醫道，適逢金兵南侵，難民成千成萬湧到江南，濟公帶領僧人數百，施粥施衣，救苦救難，活人無數。世人感戴，稱之爲活佛，後來不知怎麼一來，被些大話文人誇大，又被說大鼓書的人亂說一番，把濟公說成了個吃狗肉的和尚，這都是以訛傳訛哪！」

舵工道：「原來這樣，大師父你若不講明，我還當濟公真吃狗肉，越多吃狗肉越大神通呀！」

德清搖頭苦笑。他怎樣去對這不識字的舵工講明白——這濟公的傳奇，就是禪宗自從「牛頭禪」以後，深受老莊影響，公案禪語，越出越多，各立門戶，互相攻擊，而又去佛越遠，罵佛焚經，流入歧途，不跑香，不坐香，不小參不唸佛，不守戒不守定……以怪行詭行爲「悟禪」，以妄語爲「禪機」，以破戒爲「明心見性」……種種五逆流弊，匯成錯誤之思想，文人一知半解，不深研佛經，不知達摩禪之已被曲解本意，亦不知慧能壇經諸語之本意，乃以狂妄奇行之幻想，塑造出「吃狗肉」「喝酒發酒瘋」的狂僧形象，加諸於一位清淨高潔的濟公身上！

德清忖思，將來若有道場，自己身爲禪宗兩系弟子，又參學了大乘諸宗，必須好好振興佛法才好，將來務須痛下決心，革新宗門的這些流弊！重導禪宗歸於正軌！挽回頹風！否則後世將更有假「禪」之名而行殺生姦淫損人利己之風！禪教自六祖興，亦將因壇經而滅了！六祖非其罪！壇經亦非其罪！罪在人之妄意入魔而已！佛教若要重振，非重申戒定與佛心利他濟世不可！

（未完）



紐約東禪寺舉行

新殿落成暨藥師佛開光大典

(本刊訊)紐約市曼哈頓區佛教東禪寺，舉行新殿落成法會，暨藥師七佛開光大典，為美國佛教界最隆重的勝會，計有中華民國、香港、泰國、新加坡、馬來西亞、菲律賓、日本、加拿大、以及美國東西各地佛教代表、護法善信五百餘人參加觀禮，及致贈賀禮、紀念祝詞、賀電等，開光典禮恭請七位長老法師主持說法，並舉行藥師法會三天，以祈國泰民安，佛法興隆。

東禪寺自一九七二年，由浩霖法師苦心經營，創立以來，已歷十餘年，集無量因緣，信眾日增，原寺不敷應用，故擇址擴建美輪美奐、富麗莊嚴的四層大樓；其一樓為大雄寶殿，進門供笑口常開的彌勒佛、及護法韋



法 師 與 職 司 寺 前 合 影

駄尊天。二樓為藥師七佛、彌陀殿。三樓為藏經樓，命名「慈氏圖書館」，以弘揚彌勒淨土及紀念慈航老法師。地下樓為廚、餐廳。新殿耗資六十餘萬元，經年完成。特設吉於一九八三年十一月四日（農曆九月三十日），舉行落成典禮，為釋迦牟尼世尊安座，藥師七佛開光大典，恭請江蘇常州天寧禪寺方丈敏智大和尚、台灣海明寺住持悟明法師、香港鹿野苑董事長法宗法師、香港鹿野苑住持超塵法師、美國佛教會會長仁俊法師、中華民國佛教會代表南山放生寺住持連航法師、洛杉磯法印寺住持印海法師等主持說法開光

，七位長老法師，身著黃海青，搭大紅祖衣，掛大念珠，法相莊嚴，法事開啟，由達道法師任維那，自嚴淨，一心奉請藥師七佛安座，各位法師次第說法（法語部份如後），為每尊藥師佛像開光，眾多信徒，合掌長跪，莊嚴肅靜，恭迎佛陀降茲蓮台，儀式於唱誦回向偈後圓滿結束。

藥師七佛開光大典，在美國還是第一次，即在佛教界亦甚為稀有，故海內外及美國中西部等地諸山長老法師，佛教善信，紛紛蒞臨觀禮。除主持開光七位法師外，計到貴賓有達道、妙峯、聖嚴、淨海、智渡、法雲、洗塵、智慧、修智、通理、佛性、顯光、泉智、如印、如法等法師，及曼哈頓銀行分行經理陳超嫻女士、沈家楨、陳覺民夫婦、俞俊民夫人、陳介中夫婦、唐凌雲、雷楊煜文、錢景鑫、楊宗鼎、殷金秀芳、應金玉堂、黃淨音、許嬋珣、殷嘯秋等各界居士，以及寺中信徒等縉素大德五百餘人，雲集一堂，參與勝會，該寺敬備午齋，筵開五十餘桌，尚有甚多賓客，未及入席，道賀後在人潮中離寺，可謂盛況空前。開光後繼續舉行藥師法會三永日，每天禮拜藥師寶懺，所有信徒恭敬虔誠，唱誦如法，尤其均能放下百忙的工作參加法會，誠為難能可貴，亦足證浩霖法師十餘年之弘揚佛陀聖教之功，可見一斑。法會期間並請各位法師分別宣講佛法，如醍醐灌頂，法雨普及，使法會功德，相得益彰。最後以延生普佛法會圓滿，以祈禱世界和平，國運昌隆，十方善信，增福延年，信徒咸感善緣緣得，皆大歡喜云。

敏智老法師為藥師七佛開光法語

琉璃世界藥師佛，相好莊嚴福慧現，誓願四弘深似海，世間出世各如願。

東方藥師佛，號曰琉璃光，因發十二願，十方坐道場，照無邊世界，國土諸眾生，具相好無異，身如淨琉璃，內外均明徹，照破幽冥界，廣作諸事業，復以大智慧，極善巧方便，令一切眾生，受用無窮盡，行邪道有情，安住菩提道，聲聞獨覺乘，修持梵行象，令得不缺戒，三聚或毀犯，聞名悉清淨，盲聾瘡啞象，一聞藥師名，得端正點慧，貧窮眾苦逼，若聞藥師名，眾病悉皆退，攝得女人身，百惡所逼惱，悉轉女成男，墮惡見稠林，藥師福德力，皆令得解脫，造種種惡業，世食與法味，均令得滿足，貧無衣服者，蚊蟲晝夜逼，專念持藥師，得上妙衣服，紐約東禪寺，住持及弟子，慈悲願納受，並以此功德，同向於法界，一切情無情，雖然如是即今開光一句，又怎麼生。

無住生心修正道，空除四相任悠遊，水聲山色真如體，豈有聖凡妄強求，開

謝 啓

本寺新殿落成暨藥師七佛開光典禮，荷蒙諸山及海內外長老法師，護法善信，親臨主持、觀禮，或致贈禮金、祝詞、賀電，特此申謝！
紐約東禪寺住持浩霖 謹啟

空中結緣組成步行團 響應公益金百萬行

由三輪、法相、世佛、佛學班同學與香港電台合辦之佛教節目「空中結緣」，本年度繼續響應香港公益金百萬行。公益金屬下受惠者有七十九個福利機構，包括老人院、兒童院、傷殘康復中心、盲人院、聾啞學校、醫院診所等，造福貧弱。「空中結緣」組成步行團，仍由佛學班同學會統籌，歡迎贊助或參加步行。該會於每日下午三時至九時，有專人候駕。佛陀教義：善與人同，公益金屬於社會福利事業，相信佛教人士亦樂於響應及支持。開步日期為十二月四日（星期日）上午八時半，於香港加路連山政府大球場集合。
會址：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
又該會奉贈參加步行者印有「空中結緣」T恤一件，以壯行色云。

淨化人心之清涼藝展 在星洲、馬來西亞展出

舉辦已達十年的清涼藝展，以「寓法於藝，以藝宏法」為內涵，以「清涼消熱惱，人間成淨土；文字般若妙法音，藝術三昧淨娑婆」為宗旨，希望融合儒、佛文化精華，藉藝術的創作，推展現代佛教悲智，影響世道人心，減少物慾狂亂之追求，為人間帶來一片清涼淨土。

中國文化大學佛教文化研究所、華梵佛學研究所，暨蓮華學佛園創辦人兼所長曉雲法師精於禪畫，並指導青年創作現代佛經變相圖，始於一九七四年舉辦清涼藝展，以書畫紀念佛陀，莊嚴美觀，深為社會人士推崇。

今又應「新加坡佛教總會」、「中華美術研究會」、「中華書學研究會」及「三一計畫會」四個主辦單位邀請，於十一月廿五日，前往新加坡菩提學校禮堂展出一週。而後，再自十二月三日，移馬來西亞古晉的中華總商會展出三天。十二月七日起，於古晉佛教居士林再展三天。展出期間應當地人士之要求，清展創辦人曉雲法師將假古晉華文中學主持兩次學術講座，講題是「佛陀之自然教化與人生幸福」和「淨化與悲情」。

捐 款 鳴 謝

傅梅法師	港幣800.00元
常真法師	港幣200.00元
楊永樂、楊震榮居士	港幣410.00元
何澤霖居士	港幣300.00元
曾 渝居士	港幣200.00元
佛學班同學會	港幣200.00元
曹文錫居士	港幣100.00元
鄭常秀居士	港幣100.00元
梁常度居士	港幣100.00元
鍾益章居士	港幣156.00元
靈真法師	港幣100.00元
馮雲騫居士	港幣100.00元
劉楚華居士	港幣100.00元
陳正蟄居士	港幣250.00元
韓 相居士	港幣300.00元
陳健民居士	港幣500.00元
妙法寺	港幣5,052.20元
總計	港幣8,968.20元

一四〇期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入港幣	8,968.20元
發行收入……港幣	2,786.00元
總 計……港幣	11,754.20元

二、支出：

印刷費……港幣	7,070.60元
稿 費……港幣	2,050.00元
郵 費……港幣	1,633.60元
什 費……港幣	1,000.00元
總 計……港幣	11,754.20元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋 敏智
發行人 釋 洗塵
主 編 沈 金 成
編 輯 沈 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 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 Phipphai 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. 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：五七一六五四

佛元二五二六 中華民國七二年
公元一九八三年

十二月一日出版

定價每冊港幣肆元



▲峨嵋山報國寺所保存之聖積寺紫銅佛塔

