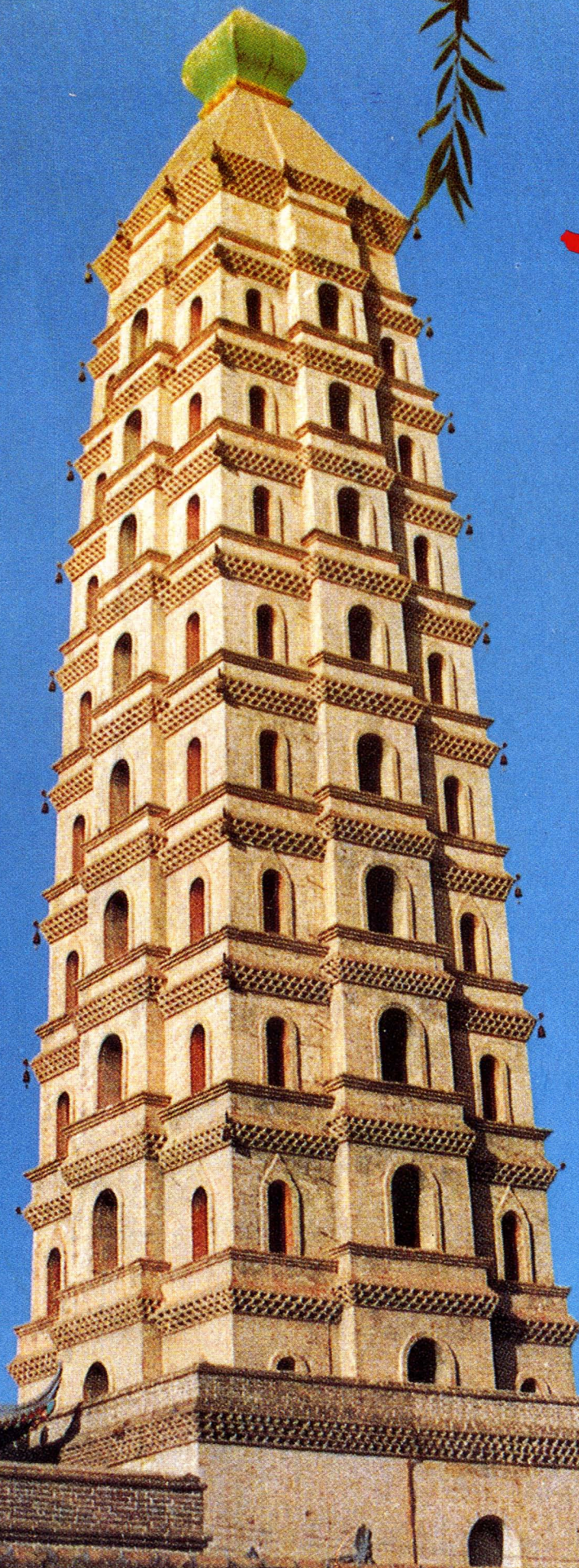


明内

集漢穀城刻石字





▲ 綏遠慈燈寺(又稱五塔寺)之金剛座



爲淨土思想探求合理思路

評介「淨土三經正義」

智 銘

由於陳健民老居士等四位大德的「帶業往生查經小組報告書」(以下簡稱「報告書」)公開以後，在國內外佛教刊物發生了一場相當熱烈的辯論。對「帶業往生」一事(語)，作了深入的反復探討。

陳健民老居士等四位的所以要如此發心，來一次有規模的「查經」並作成「報告書」，就是爲對「帶業往生」的懷疑，經查經求證的結果，「帶業往生」一語謂不出於任何佛經及元以前諸大德的語錄，論、疏、鈔中。而是出於明代的藕益大師及清末民初的印光大師的文鈔中。經過他們四位的統計、研究、分析的結果，乃提出了主張，那就是：只許「消業往生」；不許「帶業往生」。並進而主張將印光大師文鈔中凡有「帶業往生」的字句，一律改爲「消業往生」，以符合「經無帶業往生」的原則。

因此，他們指出：凡主張「帶業往生」者，必產生六大「流弊」：

第一：違反因果。
第二：常課太苟簡。

- 第三：不肯再信福德。
- 第四：臨終危機不知警惕。
- 第五：常與情性相連。
- 第六：自然而毀謗大乘。

最後，他們提出警語，認爲：「一言可以興教，一言可以喪教」。所以要來一次「攤排」(應是「攤牌」)。因其要「攤牌」，所以才引起這一次的大辯論。

辯論的開始，可謂「百家爭鳴」，最後仍是由香港「內明雜誌」主編沈九成居士獨立任辯。但沈居士的辯說，並非專以「查經報告」爲「攤牌」的對象，凡正、反雙方論說與「淨土三經」語、義相違者，一體辯正之。

沈居士之所辯，持義之契經，申理之宏達，實出人之不到處。最後，因應各方大德及讀者的要求，將前後所論，彙集而成「三經正義」一書行世。

沈居士原載「內明雜誌」的各論，都曾一一拜讀，「淨土三經正義」成書以後，復蒙寄贈多冊，又再行重讀。深感其對義、理之分析，經文之引證，佛意之闡揚，無不條理分明，概念清楚

，文字簡潔，認為「三經正義」為勤修淨土，念佛往生的行者，理出了一條正確的思路，爰將個人之所得，筆之於文，以介紹於同修者。

第一、「帶業往生」真義之辯正

「查經報告」中，肯定「帶業是輪迴之因，非往生之因」，所以只能「消業往生」，不能「帶業往生」。因「帶業往生」一語，經無出處。

沈居士對這個問題，提出了他的看法，「帶業往生」四字，雖經無明文，但卻實含其義，他舉出「觀無量壽佛經」第十四、第十五觀以為證，證明上、中品六生的衆生，是以帶善業為往生資糧的。蓮宗祖德，是體悟佛意以後，才有「帶業往生」之語，是勸人多修善業，帶善業而往生淨土，故善業是可以帶的，而且是必須要帶的。

至於「消業往生」，是指消惡業而往生，惡業則不可帶。他引用「阿彌陀經」經文，佛會說極樂世界「尚無惡道之名，何況有實？」如主張帶惡業可以往生，那是有違佛意的。因此「消業往生」與「帶業往生」，都是往生淨土的要件。但對此「業」字，應有「善」、「惡」的分辨。是以，對祖德「帶業往生」一語，應有較深的體悟，不可望文生義，更不可錯會經意。

有論者對沈居士所云：上、中品六生，是「帶業往生」，下品三生，是「消業往生」的看法，不表同意。認為：「下品者業重，必須依仗佛力，帶業往生。而上、中品者，則業必已消若干，不過尚未消盡，仍是帶業往生。」

這個論說，是對「業」的分類，概念不清所致。對信、願、行的積極意義與消極意義的含義不明，因而才有這樣的差誤。

沈居士對這一差誤，也引證了「觀無量壽佛經」內上、中品往生的經文，來說明「帶業往生」的意義。他認為上、中品往生的衆生，之所以能以「上、中」的品位往生，是他們除了消極的消惡之外，還積極的修善，有足夠的「善根、福德」因緣的淨（善）業，這些淨（善）業是往生的「正因」，就是往生的資糧，

內明 第一四二期 目錄

四衆堂

為淨土思想探求合理思路……………智銘…3
從淨土實踐中談信、願、行……………林炳炎…7

譯稿

印度宗教之探索(續)

耆那教……………Young Oon Kim 原作
譯……………12

筆譚

談智者大師釋修證世間禪法……………智銘…18

佛教名勝介紹

閩南四大名刹……………蔡惠明…21

轉載

思想與行動的合一——禪……………霍韜晦…24

特稿

菩薩摩訶薩欲修諸善根度衆生
當學般若波羅蜜……………智銘…26

專稿

「在家菩薩戒本」釋義(續)……………子明…30

梵文文法自學法(續)……………吳汝鈞…35

佛教文藝

永懺樓隨筆之六十六

善有善報並非迷信(續完)……………馮馮…39

虛雲和尚(續)……………馮馮…42

佛教消息

畫頁……………編輯室…45

封面：寧夏銀川市海寶寺塔之海寶塔

面裏：綏遠慈燈寺之金剛座舍利塔

底裏：洛陽白馬寺之大佛殿

封底：河北承德之普樂寺

如果無善可帶，即無由而往生上、中品。在這裏有一個很好的譬喻。一個出國旅遊的人，要想在異國住上、中等的旅店，就必須帶足夠的金錢，如果身上不帶分文，又如何能在異國住上、中等的旅店呢？所以上、中品往生的衆生，是「帶業往生」。不過，他們帶的是善業，而不是惡業。（請特別注意）。

關於「消業往生」的問題，沈居士引用了「觀經」下品三生的有關經文，如「諸罪消滅，我來迎汝。」、「於念念中，除八十億劫生死之罪……如一念頃，即得往生極樂世界。」及經末：「淨除業障，生諸佛前。」等等。因為極樂世界是「淨土」，有惡業的衆生是不能往生的，佛對不積極修善業、造惡業的衆生，歸入下品三生的施設，要件是「諸罪消滅」，消滅諸罪的辦法是——念佛、修善。所以要消滅諸罪，淨除業障以後，才可往生「淨土」，這是極合理則的。凡這種往生的衆生，叫做「消業往生」。

由是可知，所謂「帶業往生」與「消業往生」二語，各有所對，不可會錯經意，更不可交錯、融通運用，否則，差之毫釐，就謬以千里了。

佛說諸經中，無不勸導衆生勸修善業，「淨土三經」尤其如此，故「帶（善）業往生」乃必然之事。故沈居士對主張不許「帶業往生」之說，極力加以辯正，若云修行善業而不許帶以往生，不啻爲「修善無用論」，若修善而無用，佛陀何必歷劫修善？即此一世，又何必苦修六年？成道之後，又何必弘宣教法，廣度衆生？又若修善無用，淨土行者甚至禪行者又何必勤苦念佛及修行衆善？若果真修善無用，衆生將永遠不能出離，更別論往生成佛了。這，可能是任何一位學佛的人所不願見的事。

第二、自力、他力往生之辯證

「查經報告」主張：仗佛慈力，不可帶業，佛不代衆生帶業，只代衆生消業，帶業者依因果律應隨輪迴，故云：「帶業只有輪迴，消業才能往生。」

「查經報告」對因業有善、惡而後有帶、消的概念，總是不夠明確認識。因此偏重於「仗佛慈力」——他力的「消業往生」，

而昧於修習善業的自力。

沈居士認爲：佛願中的「修諸功德，至心發願，欲生我國。」及上、中二品六生中的「以此善根、功德，回向願求生於西方極樂國。」等等佛語中的「功德」、「善根」，就是衆生的「善業」，若修善業衆生回向發願求生淨土，則此「善業」，就是「生因」，這「生因」是衆生自力造就往生的「成績」。故佛接着說：「願生我國，不果遂者，不取正覺。」這就是佛肯定了衆生自力造就的好「成績」的「善根」、「生因」，爲這自力所感，才能蒙佛（他）力垂應，自、他力交感相應，乃能往生極樂國土。

在這裏，也有一個很好的譬喻，若有一位青年，想申請美國某一著名的大學准許入學「深造」。那，這位青年必須自己用功，努力造就良好的學業成績，合符該校入學成績的標準，然後得該校的許可通知入校，他就欣然前往。這就是先由於自力，始可感得該校（他力）的相應，乃能成辦，其道理是一樣的。

至於下品三生作不善業——五逆十惡，具諸不善的愚人，若能於臨命終時，遇善知識，教令念佛。若能至心念佛，具足十念，就能除滅八十億劫生死之罪而往生淨土。這樣的往生，是先仗自己的至心十念，持佛名號之自力，感得佛力（他力）之垂應，始可「諸罪消滅」，往生淨土。然以缺少善業之福德資糧，故不能往生上、中品，只能下品往生了。

因此，修淨土的行者，不可以心存僥倖，以爲可以「仗佛慈力」，即可以不需要消惡而能往生。因爲佛世難值，佛法難聞，真正說來，善知識亦不易遇。是以，勇猛精進，至心念佛，勤修善業，多多儲備往生資糧，以自力、發願、回向往生，更顯得特別重要。

第三、念佛是否可以除罪之辯正

論者有說：「吾人從無始劫以來，所積之罪業，何止八十億劫（生死之罪），此不過一小部份而已，故往生時難以消盡，必會帶一部份去。」或潛伏、殘存着的罪業帶去。

這種說法，是對佛語產生了懷疑，以爲至心念佛，不可能除

滅「無始劫來所積之罪業」。所以必須帶一部份殘存或潛伏的惡業往生淨土，甚至有人認為沒有人能將罪業消盡而往生者。

須知，佛是不妄語者，沈居士認為這些的說法，是對「觀經」的經文未能熟讀，更沒有體悟其義，他引用「觀經」末後第二段的經文用以證明，經云：

「爾時，阿難即從座起，白佛言：世尊！當何名此經？……佛告阿難：此經名『觀極樂國土無量壽佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩』，亦名『淨除業障，生諸佛前』……但聞佛名、二菩薩名……除無量劫生死之罪，何況憶念，若念佛者……。」

由此，證明凡念佛、菩薩名的行者，都可以「除無量劫生死之罪」。佛說人身難得。「吾人」既得此人身，必是修習諸多善因，方可感得此身，亦足證此身未必定有「無量劫生死之罪」，而佛在此經中明言念佛可「除無量劫生死之罪」，既無量劫生死之罪可除，「八十億劫生死之罪」更無論矣。

再者，佛之所以用「除無量劫生死之罪」，是以極限而形容之，目的是在鼓舞淨土行者努力念佛。同時亦曉喻作惡衆生，不要執迷不悟，應及早回頭，捨惡修善，憶念佛、菩薩名，即可「除無量劫生死之罪」而消業往生，既無量劫生死之罪都可消滅，則八十億劫生死之罪亦當可消滅，怎麼還有「一部份罪未消除」，又怎麼會有將罪業潛伏帶去，更怎麼會有不消罪業亦可往生的人？凡已往生淨土者，必然都是滅了罪的人，佛語應該信受，若無信即無願，無願即無行，無信、無願、無行當然不能往生。

第四、信、願、行往生與否之辯正

論者有謂：「求生淨土的人，所修淨業，有強有弱；所造罪業，亦有強有弱，若人在生之時，雖有念佛等功課，然未必攝心不亂，輕浮易動，臨命終時，正念無力，又得不到清淨因緣的資助，罪業得因緣而現行，不能降伏，是人必隨罪業流轉惡趣，既不能消業往生，亦不能帶業往生。」

往生西方淨土，以信、願、行為實踐的條件，沈居士對「求生淨土」、「修淨業」、「念佛為功課」的人，是信、願、行三具的行者，造就了往生因緣。何以云此等行者既不能消業往生，亦不能帶業往生？佛曾云：「以汝念佛名故，諸罪消滅，我來迎汝。」所謂「來迎」，即是「接引往生」，何有惡業不能消，善業不能帶之理。對於念佛時「強」、「弱」的問題，念佛「至心」者為強，即修善業而上中品往生。念佛心「散亂」者為弱，依藕益大師判為「下品往生」。因此，只要具備信、願、行者，雖十念佛名，即可消業（滅罪）往生，於佛語不必生疑。

綜觀淨土三經，佛語是慈悲而肯定的，凡除罪消惡者，必可消業往生；勤修善業者，必可帶業往生，只此二途，明明白白，絕對不容有「消中有帶、帶中有消」模稜兩可、蒙混過關的僥倖者。也不會有「諸罪消滅」、「勤修善業」而不能往生者。沈居士為了使修學淨土者在思惟方面不再產生誤解，主張：凡說「消業往生」時，不妨加一「惡」字。凡說「帶業往生」時，不妨加一「善」字。即是「消（惡）業往生」、「帶（善）業往生」。如此，則語意分明，不致有產生誤解了。

佛法者，亦法律也，世法的法律，在勸善而懲惡；佛法的法律，是勸善而度惡，雖其結論稍有出入，而精神則一。凡法律行為的構成，須有一定的要件，凡具備了一定要件的行為，即會產生法律行為的一定結果，這一點，佛法、世法是一致的。沈居士無論在世法、佛法兩方面，都具有很深的造詣和修養。尤對佛法的潛修，有人之不及處。在辯正的過程中，完全以佛語（經）為中心，深入淺出的解說，絕無有越出經語之外者，更無自我杜撰、造作、臆測之詞，尤無標新立異、譁眾取寵之語，這種對經義作肯定解釋的態度，若無佛學的嚴格修養者，是做不到的。

所以，這次他所為之辯正，實為修學淨土的行者理出一條思路。只要依此思路修習，絕無偏失之虞，必可往生無疑，故「淨土三經正義」一書，實為修淨土及其他各宗大德所必讀。此書之成，對佛教今後之發展，有莫大的影響作用。以之入藏，其裨於後世者，當更無窮盡矣。

七二年十一月七日晚撰於淨室



從淨土實踐中談信、願、行

林炳炎

二十九年，我初見佛說阿彌陀經，便認定說，這是一部無上的微妙法門，真可謂萬修萬人去。若違信願行三法中任何一法者，從初至劫，一切苦行，無一能證一心不亂念佛三昧，無一能出生死輪轉。初學之人，信爲先導，信正即正，信邪則一切皆邪。

若言見性成佛，是禪門中事，而淨宗念佛，只能發願求生西方。作是言者，信願二者，全不具足，而且大違淨宗經教，則萬行皆虛。初學之人，猶如白紙，一上色彩，即被污染，被污染後，再復白紙，極爲難矣。如先聖云，「破戒之人，猶能懺悔。破見之者，回頭匪易」。所以初學發心，頗爲重要。

如弘忍大師「最上乘論」，一開頭即說。「願善知識，如有寫作，用心無令脫錯，恐誤後人」。斯乃是大慈大悲之語，我寫此文，切切在意。

每部佛經，凡有阿耨多羅三藐三菩提之言，即是最上一乘之法，學者毋庸置疑。佛教本無派別，皆後人自立爲宗，但一切宗派，都不離於淨，若離淨即不是正教。在我國以禪、淨、密、律、四大宗言之。禪宗以自性清淨爲正，淨宗以自心清淨爲宗，密宗以三業清淨爲貴，律宗以戒律清淨爲主。可見這四大宗，皆以淨爲了義。淨乃是見性成佛，必經之路。

如佛所說，「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」。這四句中，着重一個淨字，若做不到自淨其意，學任何一宗，都是無益。我等凡夫，終日起心動念，全在罪惡之中。「自淨其

意，是諸佛教」。這不但是淨土宗之妙旨。而且是各宗派之總綱。清淨法身，即是眞佛，報身是智，應化是用，皆非眞也。

凡夫學佛，即是學淨，學知學解，毫無實益。如「壇經」所說，「諸佛妙理，非關文字」，文字是標，而不是的。淨宗，是以具德能傳，樂小不堪。彌陀經分明說，「不可以少善根福德因緣得生彼國」。念佛人人能念，若要做到一心不亂，自淨其意，非得大乘根機，是做不到的。自淨其意，即能自明其心，意根不淨，何來有明。如文殊菩薩在楞嚴會上所說，「淨極光通達，明極即如來」。可見自淨其意，即是直指明心。

如永明壽大師「宗鏡錄」云：「不入圓常，終在輪轉」。他是一位禪淨雙修者，是大徹大悟一代大師，不可不信此言。

入圓常者，即是一心不亂的念佛三昧，無東方之罣，無西方之礙，名曰圓常。入圓常者，即是遍滿十方的無量光。無衆生可度，無煩惱可斷，名爲圓常。入圓常者，即是圓融無礙的無上菩提，無能所之見，無內外之執，名曰圓常。入圓常者，即是常樂我淨的四德涅槃，以常樂故，名爲極樂世界，以我淨故，名爲彌陀淨土。極樂彌陀，即心自性是也。

證念佛三昧者，方知自性本來清淨，本無方向之分。如「大涅槃經」云，「身若是常，不應說有東南西北」。東方西方，乃是爲無常的凡夫，以世法比喻出世法說之。法本無名，爲化衆生，如來強安其名。一切名相，全是假設。執實之者，擾亂自心。自誤猶可，危害後人，使終日念佛，不能親證一心不亂，其過即

在善知識。

如惠能初見弘忍時所說，「人雖有南北，佛性本無南北，獐獠身與和尚不同，佛性有何差別」？一個目不識丁的樵夫，聽人誦金剛經而悟道後，當時五祖被他說得啞口無言。最後却說：「這獐獠根性大利，汝更勿言，著槽廠去」。五祖當時便默認了。八個月後即付衣鉢，為第六代祖。

惠能這四句言，五祖明眼人即能了達。他字字不離自性，句句結合菩提。後來六祖出來弘法時，他教弟子各自胡跪，先傳授自性五分法身香，再傳無相懺悔之法，然後便教導弟子，發立四宏誓願四無量心。先信而後願，他的願前，各加自心自性，這四句極重要，六祖即說：「自心衆生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無邊誓願學，自性佛道無邊誓願成」。這便是四宏誓願，即是真實實阿耨多羅三藐三菩提。這四宏誓願，不單學禪宗者當發，而學淨宗乃至學密宗律宗者，亦得應發。

阿耨多羅三藐三菩提，即是無上正等正覺之名，而不是願，名不能當作願去發。四宏誓願，即是願，而不是誓，願不能當作誓，發願雖重要，但更重要是立誓。若有願無誓，則此願還同不願，其願發得再大，亦是虛願，遇逆順因緣時即退，願即成欺誑之罪矣。誓是關鍵，必須從內心中誠發。發立真實誓願後，修法時應不忘自己誓願，應以慈悲喜捨四無量心作為回向。

願與回向，不應有絲毫之差，回向之時，願在其中。願與回向，若有差異，這樣願與行背，心與口違，乃暗生其罪，自己不知也。若不檢點自己的回向，一旦有了差異，即能損害自己誓願，而不知不覺退失菩提心，將醍醐灌成毒藥矣。若不至誠求懺悔，即成後患。

發立四宏誓願菩提心者，應將句句佛號，超度自心中無邊衆生。願一切衆生，離苦得樂，福慧增長，早成佛道，別無他求。何者為慈悲喜捨回向。慈名愛念，為一切衆生與樂之心。悲名愍傷，為一切衆生拔苦之心。喜名隨緣，見人行善，生起隨喜之心。捨名平等，所緣衆生，無憎愛之心。若能依如是心念佛，如是法回向，即無我相人相衆生壽者等相，方能與菩提心相應。

去年南京出版的淨土四經，排列如下：（一）無量壽經。（二）觀無量壽佛經。（三）阿彌陀經，（四）普賢行願品。我今將此四經中，最主要的實說部份，依次引錄幾段，供廣大讀者參考。後再引述幾則權說，以作明辯權實之分。學法之人，若不分權實，便會迷失方向。

（一）無量壽經 主要說明法藏比丘在因地初發心時，發立二十四個誓願。而最後一誓願說，「所有他方佛刹，聲聞緣覺，聞我名者，不發大心，不得堅固不退轉，究竟成就阿耨多羅三藐三菩提者，誓不取正覺」。第八頁又說：「無量衆生聞之，皆發阿耨多羅三藐三菩提」。

佛說得非常明白，無量衆生得聞此經，皆發無上正等正覺之心。自古來今，學淨宗者，多如恆沙，有幾個念佛者，發過四宏誓願。不發大心，如何往生？這是釋迦佛真實之說，無可爭辯也。

（二）觀無量壽佛經 第十八頁中說，「發阿耨多羅三藐三菩提心，願生彼國，世尊悉記皆當往生」。佛又說得清清楚楚，不需多述。不發菩提心，無一能證一心不亂念佛三昧。

最後一頁說，「佛告阿難，此經名觀極樂國土無量壽佛，觀世音菩薩，大勢至菩薩。亦名『淨除業障，生諸佛前經』。汝當受持，無令忘失。行此三昧者，現身得見無量壽佛及二大士」。這是釋迦佛斬釘截鐵地叮囑阿難，這一明證，是無可爭議的。

佛闡明觀無量壽佛經，有兩種經名，一是如今所用的經名。一是淨除業障，生諸佛前「經」。此經自始至終，即是念佛消業，而證三昧之法。業消障除，自身光明即顯，與諸佛無量光，無絲毫差異。所以此經中說，「以見諸佛故，名念佛三昧」。不是到西方去見，不是到臨命終時見，不是單見三聖，而是不移一步，即父母所生之身，即能洞見一切諸佛，何以故？證一心不亂者，萬萬年亦不會再亂。一心不亂，即是念佛三昧故。

（三）阿彌陀經 第五頁說：「舍利弗，若有善男子善女人，聞是經受持者，及聞諸佛名者，是諸善男子，善女人。皆為一切諸佛之所護念，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。是故舍

利弗，汝等皆當信受我語，及諸佛所說。舍利弗，若有人，已發願，今發願，當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」。釋迦佛在此經中，亦說得明明白白。不單要發阿耨多羅三藐三菩提心，而且發此願後，皆得不退轉。不退轉，即有一切諸佛菩薩護念。

（四）普賢行願品

主要是懺悔業障，而結合慈悲喜捨的回向方法。第三頁中說：「善男子，言懺除業障者，菩薩自念我於過去無始劫中，由貪瞋癡，發身口意，作諸惡業，無量無邊。若此惡業有體相者，盡虛空界不能容受。我今悉以清淨三業，徧於法界及微塵刹，一切諸佛菩薩象前，誠心懺悔，後不復造。恆住淨戒一切功德，如是虛空界盡，象生界盡，象生業盡，象生煩惱盡，我懺乃盡」。

上述是普賢菩薩，十大行願品中的一品，每一品皆是懺悔罪惡業障。試問近代淨宗學者，哪一個在佛殿中這樣志誠懺悔過自己過去世中的一切罪惡之業？在我二十多年的觀察，未曾見過。不但不懺悔過去一切罪業，而且還想將今世的一切罪業，一起帶去西方，往生彌陀淨土。願各位善知識，清夜中靜靜思之。這是否符合淨土四經，是否符合因果規律？這是事關每一位學者的慧命，事關每一佛弟子之職責。對此若聽之任之，事不關己。若有此事者，是善知識，則已無菩提大悲可言矣。

第六頁中說，「諸佛如來，以大悲心而為體故，因於衆生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。若諸菩薩，以大悲水饒益衆生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故」。這一宣說，頗為重要。一個學者，欲證菩提成佛，首先檢點自己大悲心，敢不敢撥亂反正。

第七頁中說：「善男子，言普皆回向者，從初禮拜乃至隨順所有功德，皆悉回向盡法界虛空界一切衆生，願令衆生常得安樂，無諸病苦，欲行惡法，皆悉不成，所修善業，皆悉成就，關閉一切惡趣門，開示人天涅槃正路。若諸衆生，因其積集諸惡業故，所感一切極重苦果，我皆代受，令彼衆生悉得解脫。究竟成無上菩提。這便是每一念佛者，真真實實的回向。」

淨宗學者，若能誠發四宏誓願四無量的菩提心後，再結合上述慈悲喜捨四無量心的回向，是人即是不退轉阿耨多羅三藐三菩提。如是修者，自心中只有一個念頭，念念不忘衆生苦。將一切衆生，作為過去世中自己父母觀，自己寧願代一切父母受苦。為超度一切父母而念佛，為報一切父母恩而念佛。除此以外，別無他念，一日至七日中，一念相應，即證三昧。

第九頁中說：「是諸人等於一念中，所有行願皆得成就，所獲福聚無量無邊，能於煩惱大苦海中，拔濟衆生，令其出離，皆得往生阿彌陀佛極樂國土」。這亦說得非常明白，念佛之人，不是唯利是圖為自己，而是拔濟一切衆生。

第十頁至十六頁，普賢菩薩說有六十二首偈，其中一偈云：

即常遠離惡知識

永離一切諸惡道

速見如來無量光

具此普賢最勝願

這首偈乃是勸諸學者，要遠離諸惡知識。凡是向外馳求者，及著相求菩提者，皆是惡知識。一切諸佛如來，即是無量光。

行願品最後一偈云：

我此普賢殊勝行

無邊勝福皆回向

普願沉溺諸衆生

速往無量光佛刹

將自己六度萬行的勝行，無邊的殊勝福報，悉皆回向去超度一切六道苦海中的衆生，願一切衆生速往無量光佛刹，唯獨沒有普賢自己。這便是真實菩提心。若有自己，即有我相人相衆生相佛菩薩等相，則不名為菩提心，亦不名為因地菩薩。普賢的一生修行，除懺悔一切業障外，自己一無所求。而將自己殊勝妙行，皆以慈悲喜捨四無量心，作為回向去超度一切衆生，寧願代一切衆生受苦，不為自己求安樂，這便是每一個佛弟子應有的道德。

念佛即是念自心，念念降伏自己一切不善之心，念念超度一切衆生，為降伏自己狂心而念佛，這便是真實念佛者。

在無量壽經中，多處有小字說明，參取各譯字句，這極為重要。如第六頁中，有四行小字說，「魏譯四十八願，唐譯四十六

願，宋譯三十六願，惟漢吳二譯，皆止二十四願。而天親菩薩無量壽偈，亦云誓二十四章，則與西天同也」。由此可見，歷代譯經，大有出入，學者應依義不依其文。

該經第十二頁，又有十行小字，其中有這樣一個故事，『法苑珠林』，「言餓鬼地獄，有菩薩憫之。教以念佛，皆不成聲，或以佛號，寫其手掌，字不能現，知是業障愈重，則信受愈難」。將上述故事，今排印在淨土四經中，可謂慈悲大矣。淨土四經，皆是念佛消業之法，而業重者，皆視而不見，充耳不聞，避而不宣，真可哀哉。

昔日世尊，在雪山中，遇見一羣終年又饑又渴的餓鬼。向世尊乞水。世尊曰，前面溪中，清流流水，因何不飲？眾餓鬼曰，這是鐵水銅汁，我等飲之即燒。世尊言，這雪山何來鐵水銅汁？皆汝等同業所致。世尊憫之，傳授消業咒一句，但眾餓鬼因饑渴難受，充耳不聞也，爾時世尊說偈而去。

貪業不能除 如火益乾薪 原是清涼水 業力轉熾燃
眾生造諸業 自作皆自受 不悟業因緣 常受輪回苦

可見眾生罪業，佛雖起悲憫之心，亦無能為力。諸佛若能度業道眾生，過去諸佛多如恆沙，我等眾生，早應度盡。諸佛菩薩度眾生，只有說法，或寫經論，使眾生識心自度。若眾生業重，不能信受，十方三世諸佛同出於世，亦無能為力，如法華會上，如來說法，五千人因業重聽不進故，退席而去。爾時佛說：「法有真實，退亦佳矣」。斯言乃是在大慈大悲金口所宣。『法華經』，是一部開權顯實，開佛知見之妙法。如該經云：

但以假名字 引導於眾生 眾生處處著 引之而得出

以極樂世界等假名字，引出眾生發菩提心。發菩提心後，使眾生明心自度，這便是諸佛菩薩的大慈大悲。如佛說完『無量壽經』時，有無量眾生，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。如觀世音菩薩『普門品』說完時，有八萬四千眾生，誠發無等等阿耨多羅三藐三菩提心。這些眾生發心後，若不退轉，無一不成佛，這便是佛度眾生，聞經後不發菩提心，何如不聞。

若發無量心念佛，每句佛號，應是廣長舌相，音遍十方，成

為窮劫無盡音。句句佛號，即與遍滿十方，無所障礙的阿彌陀佛無量光相應，這便是真實念佛者。

若說念佛主要靠佛力，仗彌陀四十八願度眾生的願力。說『無量壽經』有一願。「設我得佛，國土清淨，若有眾生念我名者。是人臨命終時，我即現在其前接引之，若不爾者，誓不取正覺」，所以只要信願真切，一信彌陀弘願，決不虛發，二信發願求生西方。生西方後，但得見彌陀，何愁不開悟，這是佛開方便之門」。

佛在淨土四經中，為應化羣機，而用種種善巧方便權說，實說，譬喻說，深密說，皆是為引發眾生，發彌陀那樣的宏願，實無一法與人。諸佛如來，猶如名醫，一切佛經，如同良方，眾生深信，即是良藥，誠發誓願，便是服藥。若誓願不發，日日夜夜，念這個醫生，又念這些藥方，將藥名背得滾瓜爛熟，就是不肯服藥。甚至於投機取巧，想去依賴古怪的願力。這樣的學者，真可謂執藥成病，更難治也。

學佛之人，信願行三法，差之毫釐，失之千里。應信自心是佛，即是正信，發四宏誓願，乃是正願，念念不忘自己誓願，便是正行。

欲生佛淨土 須發稱性願 願合菩提心 諸法皆相應
誓度諸迷情 便是空五蘊 蘊空見彌陀 何處不淨土

上述一偈，是我早年所作。

若信自心是佛，願發四無量心，罪業是不可怕的。如「金剛頂經」云：「百劫積重罪，一念頓蕩除」。可怕的是信邪不信正，自己不願消業。

東晉時代（三三四年），慧遠法師，專宏淨土，當時道俗皈依者，一百二十三人，同發四宏誓願，共結蓮社，師著有『法性論』中云，「至極以不變為性，得性以體極為宗」。師以淨性不變，為宏揚淨土宗的宗旨。後鳩摩羅什至廬山歎曰，「未見經論，闡於理合」，這便是徹悟本性。

貞觀時代（六一八年），善導法師。師見道綽禪師九品道場

，聽講觀經，師大喜曰，「此真入佛之津要也」。長安道俗，受化者不可勝計。人見師念佛一聲，有光明從口出，百聲千聲，亦復如是，師告衆曰：「口念彌陀心散亂，喊破喉嚨亦枉然」。師亦是證念佛三昧一代淨宗祖師也。

這樣的淨宗大德，古代甚多，舉不勝舉，由於淨宗不同禪宗，禪宗有代代付衣，祖祖相承，或印證表信，各有承傳。而淨宗

學者，既無印證，亦無傳承。誰弟子多，尊誰爲淨宗祖師，有此流弊，故有此從量變至質變。從念佛能除業障之法，變爲念佛能帶（罪）業往生。至此淨宗無上微妙法門，徹底被滅，如今名存實亡，稍有悲心者觀之，能不痛乎。我寫此文，即是破邪顯正，恢復淨宗本來面目。我若人云亦云，欺世盜名，而我們後一代，亦會對我的論文，來一個撥亂反正，那時該有如何？

淨土十六觀

（中華新韻）

釋達源

初、日觀

日將要落山 正坐制心觀 欲上蓮邦住 不容視等閒

二、水觀

水到渠成後 寒來冰自結 琉璃珠寶地 光照禪心徹

三、地觀

資糧備富裕 正定功夫具 了脫正其時 無憂渡不去

四、樹觀

莖枝花果葉 一一神光在 黑白認分明 莫教有罣礙

五、水想觀

淵源如意珠 萬物賴滋長 具足八功德 衆生利是想

六、總觀

四時無旦暮 衆寶瓊樓住 竟日聞天樂 教無退轉去

七、華座觀

佛出立長空 觀音勢至從 滅除生死障 作禮信心中

八、佛菩薩像觀

注心寶像中 天眼耳俱通 佛法聞非易 穩持勿放鬆

九、佛身觀

無量壽圓光 只須被照到 上生極樂國 佛法真微妙

十、觀音觀

四衆幾人心 得知觀世音 天冠塑化佛 爲要報師恩

十一、勢至觀

寶瓶肉髻頂 遺骨顯光明 父母恩知報 修行方可成

十二、普往生觀

眞實色身相 莊嚴觀想成 西方極樂界 授手笑相迎

十三、雜明佛菩薩觀

甄別分明後 至心當不朽 眞金大小身 祇夜是行攝

十四、上品生觀

佛執金臺迎 心知重大乘 最遲三七後 相好盡分明

十五、中品生觀

中品三生行 威儀無缺陷 善根基礎深 證得阿羅漢

十六、下品生觀

惡業罪非輕 何仍能往生 慈悲心更重 況已肯持名



印度宗教之探索 (續)

第二篇 耆那教

人哪，你是你自己的朋友，為什麼你期望在自己以外尋求朋友呢？

——阿卡蘭伽經 Akaranga Sutra 1.33

Young Oon Kim 原作
無意譯

第一章 耆那教的背景

第一節 特坦卡拉 The Tirthankaras

耆那教尊敬二十四位完全覺悟的聖人，最後一位聖人生於紀元前五九九年，早於他的一位生於紀元前八七二年，而更早的一位聖人則生於八萬四千年以前。這二十四位真正解脫者中的第一位號稱巴拉塔 Bharata（摩訶巴拉塔史詩中諸敵對家族的祖先）之父，又是第一位偉大的國王，所有的印度人（「巴拉塔」的後裔——）都由他得姓。這二十四位解脫者名為特坦卡拉，意思是說他們已成功地跨過時間之流達於彼岸而得最後的解脫與福樂。

十世紀時耆那教徒建立了巨大的石像，後來這些石像就用以紀念這些完美的聖人，這些偶像以雪花石膏雕成，意味著身體清除一切物質渣滓後的剔透玲瓏；乳白色的石頭閃耀着一線神光，而雕像謹嚴的對稱及其如不動所表達的乃是無上的精神超脫。對耆那教徒而論，特坦卡拉是一位偉大的英雄，一位精神的勝利者，一位有著有力胸脯與肩膀，有著直立姿勢與強壯而無表情

臉的超人。一座座落在印度山頂的耆那教偶像高五十六呎半，臀圍十三呎，巍然獨立，是世界上最大的偶像之一①。

每位特坦卡拉都有其自身的象徵——牛、象、猴、鷲、閃電、卐字，藍色的蓮花等等。歡樂的崇拜者環繞著這耆那教的解脫者的雙足，不動地站立著，於人間所有的憂慮而得解脫，享受一種奇異的、沒有時間性的寧靜；特坦卡拉高立於世界之上，不為俗世的擾攘所動；他所擁有的是斯世既不能予、復不能奪的和平。

耆那教徒宣稱他們的宗教是印度最古的信仰，遠比正統的婆羅門為古。多數西方學者認為耆那教始於與佛陀同時的摩訶偉拉；代表對式微於紀元前八世紀的印度種姓制度的抗議。可是對一些印度學者如金默 Heinrich Zimmer 而論，耆那教是阿利安人入侵前，得拉未地安之思想型態及精神經驗的具體化。這些學者告訴我們，耆那教不源自婆羅門，反之，它反映阿利安人入侵以前印度東北上層社會有關宇宙及人類的學說體系。雖然阿利安入侵者在印度次大陸北部中央及西北省分佔有壓倒的優勢，阿利安時期之前（舊有的）東北諸國的王族並未失去他們的王座；他們的

後裔得能在一段時間內再度立定脚跟。他們說，耆那教是深膚色的得拉未地安土著殘存的王室信仰之復活的一個例子。

就金默的看法，耆那教是悲觀的二元論哲學較為單純，清楚而直捷的表現。二十四位特坦卡拉以最生動的情狀象徵「超越的義理對肉體力量的勝利」②；勝利的意義乃在封絕生命，透過最嚴格的苦行修習，他們掙脫人類的恐懼與欲望以達於一種超越時間變化的境界。耆那教的偶像表達「對世界的否定，對生命之引誘的拒絕」③。特坦卡拉以高度集中注意的辦法，拒斥肉體。如耆那教徒所說，而今他已不再是血肉之軀的人，因為他血管裏流的盡是淨潔的乳水。一旦聖人掌握了他的身體，超越了他的一切欲望，在人世之福樂的最後階段中，他自然失去對食物的興趣，達成從物質世界的解脫。耆那教的聖人日益清癯，終於飢餓以死。

〔註〕

- ① 金默 H. Zimmer, 「印度哲學 Philosophies of India」, 一九五六年紐約 Meridian Books, 頁一〇九—一一二。參看圖七及八。
② 金默同書一一九。③ 同書一二〇。

第二節 耆斯瓦那塔 Parsvanatha

耆斯瓦那塔是第二十三世特坦卡拉。他是頭一位多數印度學者能對其身世有相當把握的耆那教領導人。早期的一些特坦卡拉隱藏於神話之中，（但我們知道）耆斯瓦尊者於紀元前九世紀的第二句生於貝拿勒斯市，他父親是該地區的王者；他母親夢到她將生一能征服「時間世界」的兒子。有一天，皇后躺在暮色中，感到並看到一條黑蛇在她身側爬行，所以她以蛇為孩子命名——耆斯瓦尊者的一生與蛇結了不解之緣——當他長大成人時，有一次看到一位婆羅門苦行者在一截砍落的枯木上點火；耆斯瓦搶上前去，從枯木裏拉出一條窩居其中而嚇壞了的蛇；又有一次當他打坐時，下起一陣亞熱帶的雨，一條（眼鏡）蛇出現在這位苦行者的頭上，鼓脹頸部像一把傘似地保護著他。

據說耆斯瓦生而具有漂亮的藍黑膚色，這顯示他屬於印度非阿利安的土著民族。他小時候愛騎皇家的象。愛在水中嬉戲，愛

在森林中漫遊。然而就連在那些孩提時代的年頭中，耆斯瓦也表現出非凡的道德情操。他的祖父離開宮殿成為一個神聖的隱居者並誇稱他以一腿站立多日，忍受飢渴而唯有在吃幾片乾葉子時打破禁食之戒，但耆斯瓦聽了却責備這位年邁的國王以吃葉子而忽略了 *ahimsa* 對一切生存之物的尊重①。耆那教特出的標誌是他們的治自我捨棄及對人以外生命的悲心於一爐。耆斯瓦如果不是戒殺的創始人，他也應是那一理想的具象化。

耆斯瓦三十歲時，決定出家為僧。他離開皇家的父母，進入靠近貝拿勒斯的森林；他站在樹下的一塊石板上，親手把他的珠寶與衣袍一件件脫去，直至全裸；然後他拔掉他的頭髮，開始入定，這禪定終於導致他完全的解脫。

耆斯瓦一旦從欲望中解脫，就開始招收學徒，成為一個龐大的僧侶與虔誠居士團體的領導人。首先加入他的僧團的一羣人中包括他的妻子與母親。耆斯瓦立下四個誓言，以約束他的徒眾：不殺生、不說謊、不偷盜、不擁有財產。依耆那教的聖典所說，不僅大批的人羣聚集來聽耆斯瓦說法，而且環繞著他的整個森林都充滿了和平氣氛——獅子與幼鹿甚至在他面前一同嬉戲。他百歲時，完成了他的傳教事業，並達成最後的解脫。

〔註〕

- ① 金默，同書，頁一九八。

第三節 摩訶偉拉 Mahavira

耆斯瓦為後期的耆那教立下了基礎，但是隨著時間的消逝，為了重新肯定耆那教信仰的基本原理，更正確端倪已露的錯誤修習，並進一步推動教中工作，就需要有一位繼承者，這位繼承者畢竟做了些什麼，眾說紛紜。有人說他把守貞一誓加入耆斯瓦所力為申張的四誓中，又有人認為他把不擁有財產一誓擴大而規定僧人必須裸體，耆斯瓦死後耆那教第三個主要的改變是耆那僧團成員之悔罪成了強迫性的，而不復是自願的。

摩訶偉拉是最後的一位特坦卡拉。他於紀元前五九九年生於現代的帕特那市附近；在這個德里與喜馬拉雅之間的地區中，戰

士階級的控制力量要大於婆羅門。同時，印度在這一地區的各貴族共和國接近古希臘的城邦而有異於其他地方的君主專制，每一共和國都由一參議院統治；參院由各家族族長組成而以權力有限的君主爲首。摩訶偉拉的父親是這些家族的領導人之一，而他的母親乃是王者之女。

耆那信徒保存了摩訶偉拉生平不同的經典記載，情形甚似馬太的猶太耶穌基督生平迥異於約翰的希臘基督福音。根據耆那教急進派的說法，摩訶偉拉自童年開始即獻身於自我否定的嚴肅生活。但溫和的耆那教派認爲，他們的領導人了解，若他捨棄世間而成爲一個無家的漫遊者，將使他的父母感到極大的痛苦，因此，他過的是上層特權社會快樂男孩的尋常日子，有無數僕人侍候，享受著五官最大的愉悅，到了適當的時機，摩訶偉拉就娶了一位貴族之女，十年之後，生了一個女兒。

這一故事接着說，當摩訶偉拉年近三十時，他的雙親成爲善行者而自願餓死。爲人子的責任既經解除，他就徵得他哥哥的同意而捨棄俗世。可是激進派耆那教徒却說，摩訶偉拉在父母逝世之前成爲和尚。按照他們的說法，摩訶偉拉年僅八歲就開始苦行修習，從未受婚姻生活的誘惑，這與他們獨身男子在精神生活上勝於爲人丈夫者的想法正相符合。

摩訶偉拉既決心成爲聖者，就從家中移居到鄰近的一個有著幾位僧人居住的公園裏，在一棵阿輪迦樹（人們相信此樹的葉子向來不識悲哀或痛苦滋味）下坐著；他絕食兩天半，咬緊牙根從身上拔掉每一根毛髮，以示他忍受痛苦的決心，然後紋風不動地入定六個月，漸漸地他學得如何能於憂傷和快樂，苦痛與愉悅無動於衷。當一些牧人在他的雙足之間點火，並把釘子鑽入他的兩耳時，摩訶偉拉依然法喜充滿，於所生之事了無知覺。

因爲他相信真正的聖人應征服一切苦樂情緒，甚至羞惡之心，摩訶偉拉剝除了他的衣服，赤裸地雲遊四方。現代的耆那教徒以此事與亞當夏娃的故事相提並論：

亞當與夏娃赤裸而純潔……我們對善惡的覺知，對裸體的覺知，使我們不能得救。爲得救之故，我人必得忘懷我人之爲

赤裸^①。

因爲摩訶偉拉生存的時代遠在聖經傳到印度之前，傳統的耆那教並不提伊甸園故事以證明裸體所具的德性。真正的和尚不感到冷熱，對外表或社會傳統漠不關心，所以對穿衣與否無所覺知。同時，以祛除衣服之故，他對俗世之物乃不生執著。

在十二年之中，摩訶偉拉從一個地方漫遊到另一個地方。在住一村落的逗留從未多於一晚，而在一鎮的逗留則不逾五日，只當每年雨季時，他才定居四個月。在第十三年的遊方之前，他證入最高的神秘知見，由此成了第二十四世特坦卡拉——一位能導人於無上正覺的導師。十二位弟子聚集在他周圍，使他很快引得大量的人改信耆那教。在漫長的四十年的教化生涯中，摩訶偉拉所得到的追隨者計有一萬四千名和尚，三萬六千名尼姑，十五萬九千名居士及三十五萬八千名女居士。許多高層的貴族，甚至國王，都接受了耆那教的信仰。摩訶偉拉七十歲時，對大羣弟子及崇拜者發表了五十篇演詞，然後獨自退隱，寂靜地死去^②。和他匹敵的喬達摩佛陀去世的時間後於他半世紀。

姑不論婆羅門教與耆那教其他的基本差異如何，摩訶偉拉之無視於種姓制度特別值得稱揚。如同佛陀，他反對婆羅門的裝腔作勢。耆那教表露了社會上普存的一種不平之感；這不平之感乃由刹帝利（戰士）之抗議婆羅門僧侶的階級壟斷所引起。在摩訶偉拉的眼中，婆羅門與首陀羅——最高與最低的階級——是平等的，他不以出身，而以行爲論定一個人之是否爲婆羅門。人可以因其前生的德行或惡行而生於或高或低的階級，但每個人都能以純潔與愛的一生達到最高的解脫，一個婢女可以和一位僧人一樣地成爲聖人，事實上，耆那教徒通常都肯定偉大的聖人來自戰士階級而不自婆羅門僧人階級^③。

〔註〕

- ① 引自達斯 Benarsi Dass - 「耆那教演詞 Lectures on Jainism」(一九〇二)，收錄於史蒂文生夫人 Mrs. Sinclair Stevenson - 「耆那教之心 The Heart of Jainism」(一九一五年倫敦牛津大學出版社，頁三十六)。

② 這只是耆那教徒對其領導人之死的數種記載之一。參看史蒂文生，同書，頁四十三—四十五。

③ 塔克 Upendra Thakur，「米西拉的耆那教及佛教之研究」 *Studies in Jainism and Buddhism in Mithila*，Chowkhamba Sanskrit Series 一九六四年印度瓦拉那西 Varanasi 頁八五—八八。

第二章 耆那教的歷史與背景

第一節 勝利與災患的日子

從紀元前九世紀瑟斯瓦的教會到十三世紀回教對印度的征服為止，兩千多年中耆那教由成長而茁壯。它從北邊的發源地擴展到南方，獲致無數的信徒，並受到有力的統治者之支持。耆那教的信徒中包括印度的第一位帝王毛列，他是著名的佛教君主阿育王的祖父。耆那教的領導人把他們的傳統編入許多聖書裏；各種教派所認可的經典權威有六十四卷經與八十四卷經之別①。若干世紀以來，耆那教遠比和它競爭最烈的對手——佛教——為受歡迎，在受教育的印度教徒中，贏得許多徒眾，而它對印度邏輯的貢獻特別值得注意。至於敵對教派的分立則起因於在經典裏要包括什麼書，某些聖日要在什麼時候慶祝，什麼偶像應受尊敬等論辯。最爭論不休的是神聖裸體的問題，有一派叫迪甘巴拉 Digambara，意思是「穿天服的」，堅主真正的耆那和尚應當裸體；另一派叫斯韋壇巴拉 Svetambara，意思是「穿白衣的」，允許穿衣服。這種分派也許可以追溯到極早的時期，而最終的決裂大約起於紀元前七十九年，雖然兩派現在都穿些衣服，極端派與溫和派間的裂痕從未愈合。在某些孤立地區的少數耆那和尚可能仍行裸體，但原來摩訶偉拉的理想則為英國占領當局所積極壓制。

除了內在的爭端，耆那教還蒙受到一些無情的迫害。在第七世紀一位耆那國王轉變為濕婆信仰者，屠殺累千累萬不肯信仰印度教的臣民，五百年後，婆羅門教徒毀壞許多耆那廟宇，作為積極復興正統印度教的一個環節。接著來的是十三世紀的殘酷的回教。一位恰如其分地號為「血淋淋」的異教統治者，屠殺了他所能找到的每一位耆那教徒，燒了他們的圖書館，把他們的廟宇夷

為平地，殘留的耆那教徒為了自救，偽裝為印度教徒混跡在印度臣民羣衆裏；臣民羣衆以其數目之多，即使是最狂熱的回教統治者也無法把他們徹底消滅。

回教戰士以關閉佛教大學及壓制其寺廟而成功地殲滅了印度的佛教。耆那教因為總有強大的在家支持者及僧尼團體而得存在，這些居士保護耆那教的遊方乞士，盡其所能地鼓勵他們，並使他們免受遊方生活的自然災害。遠在回教入侵者到達之前，佛教就已式微，相對的，耆那教仍舊擁有由富有的居士們慷慨支持而受尊敬的僧團。事實上，也許恰如耆那教徒所相信的，胸襟曠達的回教君主阿克巴大帝（死於一六〇五年）曾深為耆那教義所動而加入此教②。

因為回教攻擊印度教、耆那教及佛教的偶像崇拜，兩派耆那教決心放棄他們這方面的儀式傳統，住於回教區域的一位著名的耆那教領導人驚異地發現他自己的聖典裏不曾提到宗教偶像的需要；約當路德派改革天主教（一四五三）及其後清教徒貶責英格蘭教會所保存的中古迷信（一六五三）的同一期間，某些印度的耆那教徒在他們自己的信仰裏清除了偶像崇拜。不論狂熱的回教徒為害如何，他們確曾間接地推動了改革運動。耆那教徒、印度教徒革，乃至基督教徒都深受影響。

可是耆那教僅能在印度教宗派主義及回教征服者的攻擊下苟延殘喘，它並不能得到朝廷的支持。儘管如此，它對印度的影響仍然可觀，作為一個債權人與銀行家的宗教，耆那教屯集了龐大的財富；它雖只擁有兩百萬信徒，其所施展的影響乃遠大於一般情形下少數信徒的力之所及。

舉例來說，耆那教在甘地一生中所占的地位便極關緊要。甘地在自傳中歷述他在年輕時所遇到的耆那教苦行者所給他留下的深刻印象。一位耆那教僧侶資助他到英格蘭以完成他的教育。甘地離開印度之前，他的母親要他在一位著名的耆那教師面前發誓，當他居留海外時，要戒絕酒肉和女色。後來甘地對耆那教非暴力哲學崇拜之深，據他自己說，（竟使）「許多人以為我是耆那教徒。」③

自十九世紀中葉開始，耆那教和印度教一樣步上令人矚目的復興之途。偉嘉亞·達摩·蘇利（死於一九二二年）於鼓勵耆那教聖典的研究及收集稀有的手寫本方面甚著成效；他為此教要義寫註解，作有力的傳教活動，為耆那教青年創辦學校。蘇利降生近一世紀之後的一九四九年耆那教徒創辦世界耆那布教會以宣揚此一信仰。如今耆那的廟宇可以在多數印度的港口及商業中心見到。耆那教的居士在工業界及銀行界有煊赫的地位，因為他們具備謹慎、清醒及反躬自省的品格。說也奇怪，建立於一個嚴格的苦行理想的耆那教竟然袒護印度日漸興起的商人中產階級④。許多人把耆那教徒的影響與祇教徒相提並論，（或者）也可以與美國的教友派或唯一神派（譯按：此派以神為一而非三，否認三位一體說）相擬。

〔註〕

- ① 對耆那教經典代表性的選錄，可以參看「東方聖典 Sacred Books of the East」，卷二二，卷四五。
- ② 多數學者對阿克巴會真正變為耆那教徒之說表懷疑。他於所有的信仰都能寬容，當他聽了神學家們各執一詞的論調以後，可能信不過他們之中有誰對神有合乎情理的信仰。果然如此，他看來就像一位耆那的人文主義者了。
- ③ 哈登 John A. Hardon，「世界宗教 Religions of the World」，Image Book，一九六八年紐約州 Garden City Doubleday，卷一，頁一五四—一五五引用。
- ④ 卡沙 Carlo Della Casa，「耆那教 Jainism」，載于布里克與偉登格任 C. J. Bleker and G. Widengren，「Historia Religionum」，一九七一年來登 Leiden E. J. Brill，卷二，頁三六八—三六九。

第二節 印度的人文主義

濡染於印度教之多神論或猶太教——基督教——回教之一神論的人若知道耆那教否認創造與救世之神的存在也許要大吃一驚。耆那教徒相信宇宙是永恆的，所以不必有「第一因」。他們說，物質世界一直存在著創造主的假說是沒有意義的，他們相信人本身有力量降伏其煩惱執著，何必揣測一位世外救主的作用呢？

耆那教徒肯定許多善的與惡的神靈，可是，否認基督教徒的天父及印度教創造，保存及破壞三位一體的婆羅摩、偉須努及濕婆。

現代耆那教神學家十分明白地同意於古希臘詭辯派「人是萬事準繩」的說法。如同十九世紀法國的實證論者孔德——他說在我們現今科學的時代裏，對神的信仰業已落伍——今日的耆那教徒把他們自己歸類為宗教的人文主義者。

他們根據印度傳統舉出種種（理由）反對歐美人士所熟知的創造主——神——的學說。如果神創造，那必然是為了滿足神性中的某些傾向，或免除神性中的某些欠缺；但這顯然使神變得不完美，其次，假使世界是完美的神之所手創，為什麼他所造之物要承受如許痛苦與罪惡？第三、如果衆生的憂難要以其自身的行為解釋：「創造主——神」的學說究竟有什麼用？因此，「何不把外在的『創造主——神』一筆勾消，讓衆生就在自業中，透過自業作自己的創造者？①」

耆那教徒排斥神為我們宇宙之外超然的存在之假說。這意味著他們對吠檀多之倡「絕對」教義及佛教之否認真實本體兩事均所反對。耆那教徒以四個基本的觀念取代了印度教的一神論及佛教的懷疑論：1. 衆生（或靈魂）為真實的存在；2. 這存在的靈魂有染，悟 intuition、知與力的屬性；3. 靈魂應對自身的痛苦負責，因為它是自身的創造者；4. 靈魂一旦擺脫業力的桎梏，其完美——力、知、悟與樂——立將完全展現。換句話說，耆那教徒所闡明的是：多數人在界說神的屬性時，實際所界說的却是他們自己靈魂潛在的完美。神學把人類精神的特質投射到一個想像的、外在的神。當一般信仰者談論神時，他們實際談論的却是他們自己。高居星空一方而復完美，全知、全樂、全能的神並不存在。但人類靈魂深處有著成就知、樂及力而帶來永福的潛能。無神論者像費爾巴哈 Ludwig Feuerbach 要說，神學實際上是人學，因為宗教——希臘文 Theos——的內涵不外是人的本質之表達。「神是人類內在性質之展現，自我的表達；宗教是人類隱含的寶藏之莊嚴的開顯，他潛藏的思想之啓露，乃至他愛的秘密之坦承。②」

基督教傳教士強調耆那教人文方面的弱點。在他們眼裏，因為耆那教徒不相信上帝，他們對罪之原有沒有概念。基督教徒說，一個沒有神的體系，就沒有祈禱的餘地。他們認為，以業力與輪迴為永恆而非人格的實存事實的一種信仰扼殺了一切同情與仁心。尤有甚者，一個否認神的父性的信仰無詞以譴責破壞人類兄弟之情的階級體系。因此基督教傳教士可以順理成章地譴責耆那教空洞的心。③

不論基督教徒（與印度教徒）之評耆那教為一無神的體系是否言之成理，初期的耆那教徒似乎完全不承認任何神的存在；他們原教導人不應說「神降雨」，而只可說「雲降雨」。對他們而言，沒有一個高於人的力量存在乃是天經地義的事。如今他們接受許多善的與惡的精靈，這些精靈就是非耆那教徒所謂的神與魔。但是當耆那教徒禮拜時，他們觀想凝念的對象既非一神也非衆神。他們所崇拜的是人——那建立了克服無常世間之宗教的特坦卡拉④。

為了對耆那教的無神論有深入的了解，以下數事應加考慮，第一、它是對江河日下的敬（神）觀念之有價值的（雖然容或是誇大的）抗議。在許多民間的宗教型態裏，神與女神只比人類有用的僕人差勝一籌。原始人在乾旱時祈雨，在疾痛時求治，禱物質之豐饒，望戰爭的勝利，願男孩之降生，期逃避因違背道德律而來的懲罰。在所有的這些情況裏，人都把希望寄託於俗世的滿足。因為耆那信仰之所強調乃在不著於物質事象及從感官之樂中解脫的至高價值，無怪它要反對一種使神降格為俗世欲求的滿足者的概念，其次，耆那教主張業力之決不可改。宇宙乃由一種不可破壞的因果律所控制。以耆那教徒的看法，一位友善而高居業力法則之上的統治者並不存在。在許多宗教裏，人似乎依賴一位神或女神以消除業力法則的作用。如果個人行了某種儀式，誦念某種特別禱詞，經歷某種特別的改教經驗或祈求原有，就能免除他所負的（業）債。耆那教反對純粹的恩典，認為人必須自求解脫，信徒說，耆那教以此加強了倫理之宗教。

第三、耆那信仰指出了人類潛存的尊嚴，如果自覺、權力、

知識及快樂是人性內在的完美，人便應受鼓勵以展現此等完美。他們不復視自己為無助的傀儡，受外界超自然力量的指使，或如小孩之受人監護；由此自我依賴及個人責任之德性得以加強。這一事實不僅使我們瞭解耆那教之源於戰士階級對婆羅門僧侶的抗議，也使我們瞭解今日教中身為貸款人的居士，何以能以機智、雄心與富有著稱。

最後，所謂耆那教徒的「無神論」代表一種對更高更超脫的宗教之尋求——是「超神論」而非「無神論」，因為「神」經常指的是人格化的自然力量、生育女神、種族的守護神或者是社會理想及民間崇拜的反响，耆那教乃起而抗衡此說，欲從俗事中解脫而（證）神秘知見。如同伊壁鳩魯⑤之宣稱真正的神與女神無所憂心於俗世的煩惱，蘇斯瓦、摩訶偉拉及其他耆那聖人激勵人尋求一種超乎世間、財富、生育及形體康健之上的境界。他們說，對創造之神和救世之神的崇拜，太囿於物質的希求，因而不是為真行者的目標。

這樣高超的一種信仰所能吸引的人必然局限於一個小小的少數團體。當耆那教成了某一印度國王的皇室信仰時，其間不可避免地吸收了許多民間印度教的信仰與修習；在許多印度教徒的眼中，耆那教不過是印度教的許多支派之一。可是兩者之間到底有一個明顯的對比：民間的印度教是多神的。吠檀多派是泛神的，而耆那教則是人文主義與無神論的。（未完）

〔註〕

- ① 巴塔查列 Harisatya Bhattacharya, 「耆那禱詞 The Jaina Prayer」, 一九六四年加爾各答大學, 頁七。
- ② 費爾巴哈 L. Feuerbach, 「基督教要義 The Essence of Christianity」, 一九五七年紐約 Harper Torchbook, 頁十二至十三。
- ③ 參看史蒂文生夫人 Mrs. Sinclair Stevenson, 同書（「耆那教演詞」, 頁二八九—二九八）。
- ④ 泰勒 G. P. Taylor, 史蒂文生同書前言, 頁 XIV。
- ⑤ 雅典的哲學家（死於紀元前二七〇年），批判傳統的希臘羅馬宗教；但也反受批判為僅為純粹快樂而生活的提倡者。他主張衆神在一個遠離俗世痛苦的領域中過一種絕對幸福的生活。



談智者大師釋修證世間禪法

智 銘

第三、普賢菩薩出下人眼簾的尊嚴，結果自覺，斷代，
 雖，計其類，普賢應以此而證了命脈之宗焉。
 所謂世間禪，是指四禪、四無量心、四無色定三者。人眼
 是依色界根本正定說的。

一、修證四禪

所謂四禪是指初禪、二禪、三禪、四禪。之所以分爲四禪，

1. 修證初禪

修證初禪，是離欲、離惡法、離生喜樂。這樣，獲得清涼定，即是初禪。初禪有覺觀，此禪發時，必與覺觀俱發。此定之所以有覺觀，是因爲語言道未斷。

修初禪，須修阿那波那法，即是入息、出息法。行者於息中，善取不聲不結，綿綿然若存若亡。一心數出息，則氣不急，身不脹滿，身心輕利，易入三昧。一心數入息，則隨息內斂，能斷外境，易見內三十六物，身心輕盛，內息貪恚。

數息，由一至十，不減不增，若無間失，就是數息法成就。心隨於息，任運出入。若心欲靜，則不必隨息，凝心止住，凝神寂慮，故名爲淨。行者如是持之有恆，心則易定，定法持心，任運不動，即證得初禪。

證得初禪者，離欲界之麤淺樂，得初禪之細妙樂。欲界苦緣

第一、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。
 第二、由出又受世間苦諦中第一難獲幸福的主張。
 第三、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。
 第四、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第五、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第六、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第七、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第八、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第九、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十一、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十二、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十三、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十四、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十五、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十六、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十七、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十八、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第十九、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第二十、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第二十一、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第二十二、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

第二十三、關於禪修世間苦諦中第一難獲幸福的主張。

但有綿綿之樂，此樂從內心而發，心樂美妙，不可言喻。

4. 修證四禪

四禪是無覺無觀三昧，故亦名不動地。此定發時，體無苦樂，與捨相應。

修證四禪者，應捨三禪樂。因為，一心勤求禪樂，即使得到其樂，而守護愛著，是為大苦。若一旦失去，更是受苦。故經云：「第三禪中樂，無常動故苦。」又樂法覆念，令不清淨。三禪樂有如此的過失，行者應一心厭離，求四禪種不動定，定心安隱，出入息斷，定發之時，與捨俱生，無苦無樂，空明寂靜，心如明鏡不動，亦如止水無波。絕諸亂想，正念堅固，猶如虛空。行者住是定中，心不依善，也不附惡，無所依倚，無形無質。是故，能隨意成就一切神通變化。

二、修證四無量心

行者雖得四禪定，仍須進修四無量心，因為四無量心可緣十方衆生而入三昧，慈悲普攝，利他心大，故功德轉多，是以，大乘行者欲度衆生，必以大悲為本，善修四無量心。

所謂四無量心，是：

慈無量心：慈名憐念衆生，常求樂事以饒益他們，故慈心能除衆生瞋。

悲無量心：悲名愍念衆生，以其受五道中種種身苦，而悲愍之，故悲心能除衆生惱。

喜無量心：喜為欲令衆生從樂得歡喜，故喜心能除衆生不悅樂。

捨無量心：捨前三種心，但念衆生，不憎不愛，故捨心能除衆生憎愛。

這四心，徧十方平等無隔，不論上親、中親、下親；上中人、中中人、下中人；下怨、中怨、上怨，乃至徧滿十方五道衆生，一心等視，因此，稱這四心是無量心。

三、修證四無色定

四無色者，是指「空處」、「識處」、「無所有處」、「非

有想非無想處」。前述的四禪、四無量心，都是依色法故有，而四無色定，是依無色法。永絕色相，無形無質，義固虛空，故又得名四空定。

1. 修空處

修空處者，是心緣虛空，與無色相應，是無覺無觀聖默然及捨俱所攝。得空處定者，不苦不樂，其心轉增。修空處的方法，須先明所修之境，次明能修之心。

(一)、明所修之境

所修之境者，有障境、相成境二種。在修障境時，須滅三種色，即有見有對色、不可見有對色、不可見無對色。過一切色相，滅有對相，不念種種相，入無邊虛空處。過一切色相，即可見有對色。滅有對相，即可破不可見有對色。不念種種相，即滅不可見無對色。一切色法不過十一，即五塵、五根及一入少分。行者欲入虛空處定，必須破此三色，因為這三色是障境。成定境者，虛空為智所緣，因而入定，這就是成定之境。也即是相成境。

明能修之心者，有詞讚、觀析修習二法。行者欲入虛空處定，應深思色法過患，吾人所具之色身，內有饑渴、疾病之苦；外有寒熱、刀杖之苦，一切諸苦，都是從先世因緣和合，報得此身，即是種種衆苦之本，不可保著。而一切色法繫縛於心，不得自在，成為心牢，念念受苦。這些的色苦，不可貪著，應予訶責。而虛空無色，無色即無此等苦罪，虛豁安樂，寂靜無諸惱患。

至於觀析修習法，行者於四禪中，當一心諦觀己身，身內種種，皆是虛疎，重重無實。諦心觀察，身分皆盡，不見於身及五根等，內身既盡，外色當然也盡。眼見色壞，故名過色；耳聲、鼻香、舌味、身觸壞，是滅有對相。一切色法既滅，一心緣空，念空不捨，色定便謝。勤加精進，當度色法難關。

行者一心念空，其心湛然，任運自住空緣，於後豁然，與空相應，其心明淨，不苦不樂，深定增長，既無色縛，心識澄靜，無礙自在，即證得虛空定。

（二）、明識處定

識處定者，是捨空緣識，以識爲處，故名識處。修識處方法有二：即訶毀空處，讚歎識處及觀破空處，繫緣念識處。

訶責空處者，行者應知空處定與空相應，虛空無邊，心緣虛空，緣多則散，能破於定。而虛空是外緣，緣外法入定，定從外生，則不安隱，過罪多。識處則是內緣法，緣內法入定，則多寂靜安隱。

觀破空處者，是觀緣空，受、想、行、識，如病、如癰、如瘡、如刺。無常、苦、空、無我，和合而有，欺誑不實，這就是八聖種觀。受、想、行、識是對治方法，屬於事觀。無常、苦、空、無我是緣理諦觀，屬於理觀。八聖種觀又可分爲總觀和別觀。總觀者，觀空處定，是因有四陰和合，故有此定，可患而無實。別觀者，用前四對治，觀四陰事，如病者對治受陰；如癰者對治想陰；如瘡者對治行陰；如刺者對治識陰。再用無常、苦、空、無我等諦觀四陰理相：無常觀識陰；苦觀受陰；空觀想陰；無我觀行陰。用這事、理、總、別，觀虛空處事理，無可貪樂，即心生厭，即迅予捨離。

繫心緣識者，行者既知空處的過罪，心不喜樂，便捨空處，一心繫緣現在心識，念念不離，常念於識，欲得與識相應。一心緣識無異念，即是識處定，空定即謝，任運自住識緣，心定不動，定心分明。識處廣潤，無量無邊，識法持心，無分散意，此定安隱，清淨寂靜，心識明利。

（三）、明不用處

不用處者，即不用一切內外境界，外境名空，內境名心，捨此二境，故名不用處，亦名少處，亦名無所有處，亦名無想處。修不用處（無所有處）方法，一是訶讚，二是觀行修習。

訶者，訶責識處，須深知識處之過，因識定心與識相應，於定中心緣於識，即過去、現在、未來心識，悉是無量無邊，心緣無量無邊，緣多則散壞於定。緣空是外定，緣識是內定，依內依外，皆非寂靜，若依內心，以心緣心入定，則此定是依三世心生，非真實。唯有無心識處，心無依倚，乃得安隱。

觀行修習者，觀於緣識，受、想、行、識，如病、如癰、如瘡、如刺，無常、苦、空、無我，和合而有，虛誑不實，如是知已，即捨識處，繫心無所有處。無所有處既無所依，緣心識則內靜息，求不用一切心識之法，知無所有法，非空非識，無爲法塵，無有分別，如是知已，靜息其心，念無所有法，是時識定即謝。

（四）、修非有想非無想定

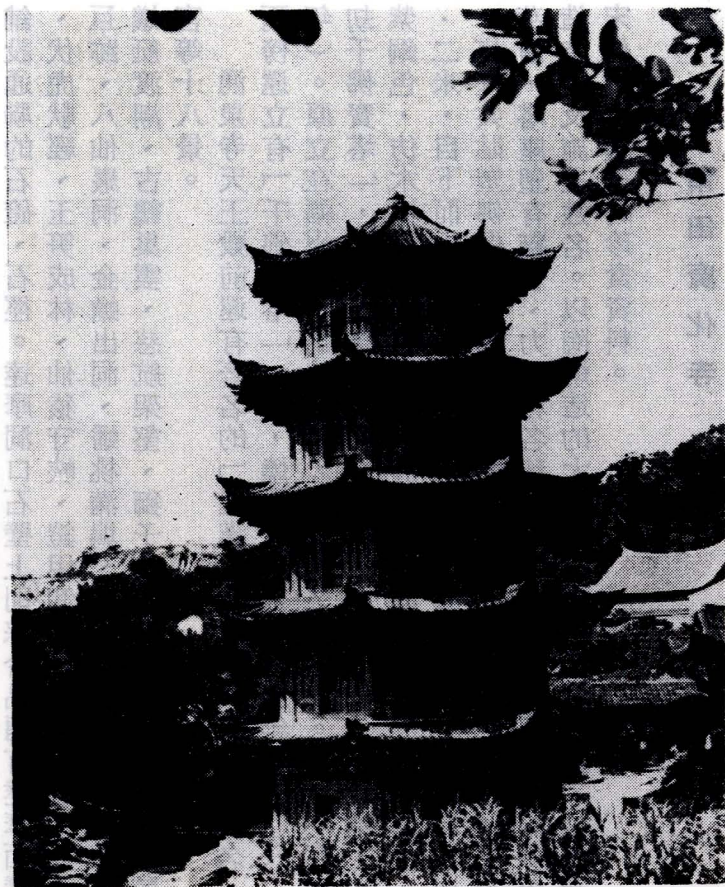
非有想非無想者，解說不一，智者認爲：非有想，有四陰共存，豈得言無，但凡夫人入此定中，陰界入細故不覺，故謂言無想。佛法中說有四陰共存，但因其本名故，言非有想非無想。還有一種說法：在凡夫言，是非有想，在佛法中言，是非無想。合而言之，故說非有想非無想。修習非有想非無想的方法有二，一是訶讚，二是觀行修習。

訶者，是深知無想中過罪，是無所有定，如癡、如醉、如眠、如睡，無明覆蔽，無所覺了，故無可愛樂。摩訶衍云：「觀於識處，如瘡如箭，觀無想處，如癡。」皆是心病，非眞寂靜處。更有妙定，是爲非想，是處安隱，無諸過罪。

觀行修習者，行者爾時諦觀，無所緣受、想、行、識，如病、如癰、如瘡、如刺。無常、苦、空、無我，欺誑不實，和合而有，非實有。如是觀已，即便捨離，心觀於非有非無。何法非有，謂心非有，何以故？過去、現在、未來，求之都不可得，無有形相；亦無處所，當知非有，云何非無？若言是無，何名爲無？心是無爲，離心是無。若心是無，以無覺無緣，不名爲心。若心非無，更無別無。何以故？無不自無，破有故說無。無有則無無。故言非有非無。如是觀已，不見有無，一心緣中，不念餘事，是名修習非有想非無想定。如是，即依非有非無，常念不捨則不用處定，便自謝滅。

虛空處是爲破色故說空；識處是爲破空故說識；說識爲有想不用處，破識故無識。說無識爲無想，故非有想非無想定，是破無所有。此定於世間沉浮相等，智、定、空、有均平，是定安隱，於世間中，最爲尊勝，等智所不能破。

（完）



佛敎名勝

閩南四大名刹

最宜人，有「南山佛地」之稱。

閩南四大名刹，指福州鼓山湧泉寺、泉州開元寺、漳州南山寺、莆田廣化寺等十九所寺院。大開眼界，法喜充滿。這

北宋太平興國時，方廣寺、普濟寺、甘露寺、由古書志定為宋元（公卿）顯圖，

（太平），建興金山寺。周景雲二半（十一一平），寺僧志意，

院南最近有機緣到福建訪問，朝禮了閩南四大名刹，以及閩侯大

湖雲峯寺和漳州南山寺等十九所寺院。大開眼界，法喜充滿。這

泉州開元寺

蔡惠明

福州鼓山湧泉寺

湧泉寺在福州東郊鼓山半山腰的白雲峯麓，海拔四百五十五米處，佔地廿五畝。寺基原為一水潭，五代梁開平二年（公元九〇八年），閩王王審知填潭建寺，禮請高僧神晏和尚駐錫。宋真知賜額「湧泉禪院」。明永樂五年（一四〇七年）改稱「湧泉禪寺」。嘉靖廿一年因火災被毀。天啓七年（一六二七年）重建。現存主要建築有天王殿、大雄寶殿、法堂、鐘鼓樓、白雲堂、明月樓、聖箭堂、藏經殿、回龍閣等，均為清代及近代所重建，規模宏偉，與怡山西禪寺、北峯林洋寺、北嶺崇福寺、屏山華林寺並稱為福州五大禪寺。

湧泉寺以藏經、藏版馳名國內外，有明代南北藏、清代龍藏、日本叙藏等，還有明清兩代本山高僧元賢、道需等著述七千五百多冊，還有明清經版一萬餘方，血寫佛經六百七十五冊。最近福建佛學院在寺內開設預科班，培養荷擔如來家業的接班人。在聖箭堂還開設素菜館，供應香客、遊客就餐。

在湧泉寺西獅子峯下，巖壑幽奇，山徑盤曲，蒼松成蔭，攀登遠眺，福州全貌，盡收眼底。附近有巖洞，廣十六米，深七米，洞內一壑清泉，洞前插一片石壁。這就是有名的達摩洞，取達

摩面壁之義。清咸豐四年（一八五四年）關八仙、降虎諸巖洞，鋪設通聯的石磴、石徑。達摩洞口石壁上則綜合品題有達摩面壁、伏虎馱經、玉笋成林、仙猿守峽、鎧甲卸巖、漁燈普照、仙人巨跡、八仙巖洞、金蟾出洞、蟠桃滿塢、南極昇天、神龍聽法、蟻艇渡潮、古鶴巢雲、慈航架壑、獅子戲球、福壽泉圖、千佛梵宮等十八景。

湧泉寺天王殿前還有著名的「羅漢泉」，湧泉即以此得名。

兩傍還立有「千佛陶塔」一對，燒造於北宋元豐五年（一〇八二年）。原立在福州南台島龍瑞寺，一九七二年移此。東名「莊嚴劫千佛寶塔」，西名「賢劫千佛寶塔」，塔爲陶質，上施釉，作紫銅色，仿木構八角形樓閣式，計九層，高六·八三米，座徑一·二米，自下而上，寬度逐層縮小。係分層燒造，然後拼合而成。塔壁共貼塑佛像一千零七十八尊，檐角下懸有鈴鐸，塔頂壓寶葫蘆，塔座塑有獅子、力士和各種花卉圖案，並有題識，記載燒造時間及施主姓名。以陶燒造的大型寶塔，爲國內罕見，是研究宋代建築藝術的珍貴資料。

莆田廣化寺

廣化寺在莆田縣城南三公里的鳳凰山（又名南山）之麓，建於南朝永定二年（五五八年），初稱金仙院。隋開皇九年（五八九年），擴爲金仙寺。唐景雲二年（七一年），寺僧志彥被召進宮講四分律，賜名靈巖寺，由名書法家柳宗元（公權）題匾，北宋太平興國初改名廣化寺，沿稱至今。近由印尼籍圓禪和尚攜前馬來西亞佛教總會會長體正老和尚遺欸主持修復，規模宏偉，中軸以山門（尚在修建）、天王殿、大雄寶殿、法堂、藏經樓等組成，兩旁有鐘鼓樓、禪房、方丈室、客堂、齋堂等。大雄寶殿高約二十米，面積八七〇平方米，可容納二千人聽經。殿前有北宋治平二年（一〇六五年）建造的石經幢兩座，高約三·八角七層，雕刻「佛頂尊勝陀羅尼經咒」。據傳千年以前，興化灣海水沿沿湧至山麓，山上蒼松翠柏倒影水中，山光水色相映生輝，風景宜人，有「南山松柏」之稱。

廣化寺東

側有「釋迦文佛塔」建於南宋乾道元年（一一六五年）

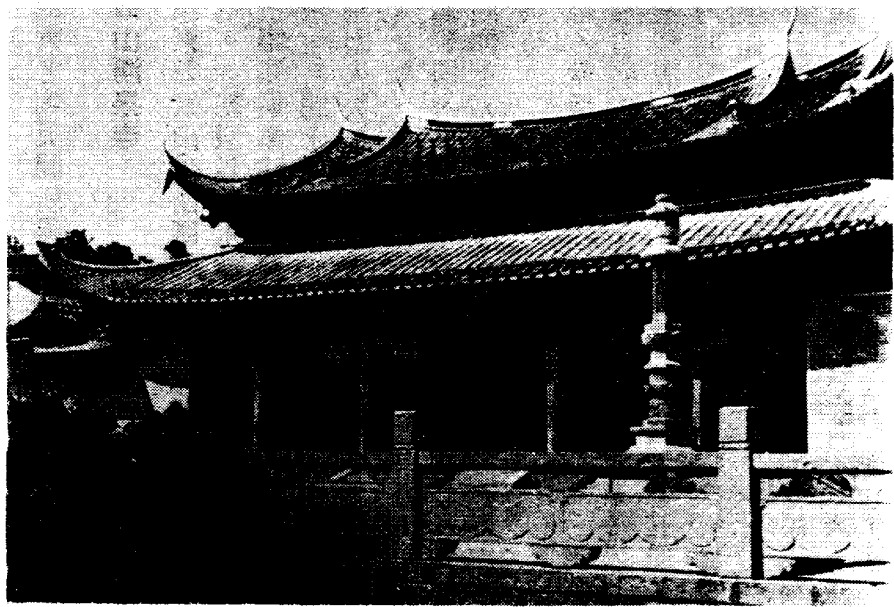
以前（見塔門旁題刻）。石

構，五層八角形，通高三十六米，仿宋樓閣式建築，外形玲瓏，古樸莊重。第一層東西兩面開門，其餘設佛龕，門龕兩旁浮雕羅漢，神態生動。第二層至第五層，四面開門，門旁浮雕金剛力士，龕旁浮雕觀世音菩薩，妙相莊嚴。各層塔檐薄而長，輕巧美觀，倚柱瓜楞形，柱頂斗拱作雙抄三下昂。

廣化寺現任方丈圓拙老法師，原爲弘一大師侍者，知見卓正，戒行精嚴，在國內外享有崇高威信，是當代法門耆宿，我們去時，寺內正舉行傳戒儀式，有來自全省各地比丘、比丘尼五百人受戒，盛況空前，象徵法運興隆，戒幢重建，令人欣慰。

泉州開元寺

開元寺在泉州市西街。唐代爲桑園，相傳園主黃守恭以桑開



宮天率兜寺化廣田莆建福 ↑

白蓮，捨地爲寺，名『蓮花寺』。始建於垂拱二年（六八六年）。開元二十六年（七三八年）改今名。元至元廿二年（一二八五年）賜額『大開元萬壽禪寺』，佔地約五十畝，規模宏大。主要建築有大雄寶殿，甘露戒壇，東西兩塔等。大雄寶殿建於垂拱二年，相傳建殿時有紫雲蓋地，因名紫雲大殿。屢圯屢修，現存係明代重檐歇山式建築，高二十米，面寬九間，進深六間，原應立石柱百根，稱『百柱殿』。殿內斗拱附刻飛天樂伎二十四尊，造型優美，栩栩如生，殿前石台砌有人面獅身青石浮雕七十二種。甘露戒壇在大殿之後，北宋天禧二年（一〇一八年）建，歷代重修。現存清初修建的重檐八角攢尖式建築，爲壇五級，仍仿宋制。壇頂藻井結構複雜，斗拱也附刻飛天，別具風格。大殿西側有古桑一株，傳即唐代會開白蓮之樹，今仍茂盛。寺內文物甚多，古鐘石碑成林。寺旁矗立的東塔高四十八·二四米，西塔四十四·六米，均爲五層石塔，塔形壯麗，石色古樸，雕刻精緻。

開元寺藏經樓右側設有『弘一大師紀念堂』，保存了弘一大師手寫的『四分律含注戒本講義』、『四分律比丘戒相表記』、『四分律在家備覽』、『戒本羯磨隨講別錄』等原稿。大師合衣側臥，安然如睡的涅槃像。他所寫的佛號、經句、楹對等真蹟。還陳列了大師生前用過的僧衣、佛珠、筆墨、刻刀等遺物，以及著名畫家徐悲鴻爲他六十壽辰作的油畫像。這些佛教文物，非常珍貴，緬懷先哲，倍寄追思！

廈門南普陀寺

南普陀寺在廈門五老山下。五老山五峯並列，巍然雲漢，號稱『五老凌霄』。始建於唐代，初名『普照寺』，五代時改建爲『泗洲院』，宋重建復原名，元明以後代有興廢。清康熙年間，靖海侯施琅重建，有『大悲殿』供奉觀世音菩薩。且在浙江普陀山之南，故改名『南普陀』。寺背山面海，景色宜人，主要建築有天王殿、鐘鼓樓、大雄寶殿、大悲殿、藏經閣等。依山勢接踵而上，氣勢雄偉，兩側走廊倚扶直貫，清淨幽雅。『大悲殿』建

築獨創一格，建於石砌殿基上，爲八角三層飛檐竄角式，全以斗拱架疊而起，仰視藻井，美觀別緻。藏經閣亦精工細繪，金壁輝煌，珍藏佛教經書數萬卷和佛像數百件。碑記石刻有乾隆御制碑，明萬曆廿九年（一六〇一年）陳第、沈有容題名石刻，還有弘一大師手寫『阿彌陀經』，著名文學家郭沫若、豐子愷的題書作畫。

南普陀寺自一九二四年改爲十方叢林以來，近代有造詣的高僧如轉逢長老、會泉法師、太虛大師、性願法師等均曾住持卓錫，並創辦閩南佛學院（現名佛教養正院），培育僧材，桃李遍海內。

寺後沿山徑石級攀登，松聲竹影，深邃幽靜。半山有『兜率陀院』，碧泉斷續，洞迴路轉。登太虛台，曠覽海天，意境無限，前人讚譽爲『如來勝地』、『海上神山』、『蓬萊第一峯』，其景色堪與『南海普陀』媲美。

（上接第34頁「在家菩薩戒本」釋義）

「在家菩薩戒」共六重戒二十八輕戒，與世間刑法一樣，是成文法的一種，但其目的是在教導受戒者如何成就善法的標準，所以是爲勸善。因此，稱「在家菩薩戒」爲「善法律」。

「無上妙寶之藏」：「無上」者，就是無有過於其上的意思。至心持戒的人，其善也至極，再沒有人能過於其上的，所以稱爲「無上」。

「妙寶」者，「妙」是不可思議的意思，無與等比的意思。「寶」就是珍貴的意思，擴而充之，凡事物之可貴重者，都稱之爲「寶」。「妙寶」就是其珍貴已至不可衡量、不可思議的境地。

「藏」就是珍藏、倉藏的意思，倉藏的妙寶越多，表示越富越珍貴。至心持戒的人，集諸善於一身，或集諸多至心持戒的佛子於一起，都可叫做「無上妙寶之藏」。

（未完）



思想與行動的合一——禪

夏門南書刊

(未完)

一 前言

在上一篇，我們談到佛教主張：人必須對其行為負責，因為業的本質是思，此即意味着人的行為經過內在抉擇，所以抉擇者必須承擔後果。這一種看法，不只具有宗教意義，亦具有社會意義和道德意義；例如法律的成立，就預設了這一基礎，從這一方面看，佛教的業論與現代的知識觀念並不相違。不過，通過抉擇來解釋行動，畢竟還是行動世界的一部份；同時由於意識的介入，使行動落入主觀範疇而成為被評價的東西。換言之，這個問題也就是說：通過意識來抉擇行動，這原是人文世界的特徵，但結果却不能避免價值的相對性；每一個行為可能只對作者有意義，對他人不一定有意義。由此我們不免想到，人生有沒有圓滿的行為？如果有，應該怎樣？

二 意識活動的性格

有關這一問題的解答，也許須先了解意識，尤其是佛教觀點下的意識活動的性格。意識活動的性格，不外乎是「思」與「行」的結合。在佛教中，「思」是指心的活動，而「行」則是指行為。意識活動的性格，就是「思」與「行」的結合。在佛教中，「思」是指心的活動，而「行」則是指行為。意識活動的性格，就是「思」與「行」的結合。

合一——禪

霍韜晦

依據上文脈絡，意識的終極意義指抉擇主體，亦即知性，而非單純反映對象的感性。不過若寬泛的說，亦可以包括感性在內：因為從感性攝取對象開始，意識已經運作。從西方哲學觀點看，意識活動的最大貢獻是成就知識，因為它把存有世界置於對象位置而給予觀察，由此得出存有世界的說明。但若依佛教哲學的前提，評價恰恰相反。佛教認為人是整個存有世界的一部份，根本不可能分離；如果對存有世界加以觀察，那就是把自我獨立出來。所以西方知識論式的進路只有分裂世界，把存有的整體分裂為能、所。例出笛卡兒的名句：「我思故我在」(Cogito Ergo Sum)，即使論證過程無問題，其結果亦祇能成立自我而無法縫合世界。

從佛教觀點看，知識論式的進路不止分裂世界，而且虛構世界。因為有關世界的圖象都是在意識的觀察活動下成立，這就免不了掉主觀色彩。除非我們能夠從一切觀點觀察世界，否則仍有不足。但如深一步想，一切觀點是量的範疇，我們能否把真實世界量化為各個觀點的總和呢？由此可見根本問題是以意識觀察世界

，只要意識起活動，便會產生個人觀點下的世界圖象。世界是一，而圖象有多，則其虛妄性也就不言而喻了。

意識活動的這種性格，結果無法認識真實的自我（不可自宇宙的整體存在中分離出來的狀態），反而把它推開；主客之間橫置了一條無可跨越的鴻溝。所以佛教在追尋人生的實態的問題上，最後必須超出意識活動的領域，纔能解開迷妄。

三 禪的路向

禪是方法論的概念。不管是原始佛教的禪定（*dhyaana*），或後期中國禪宗的苦參公案的默照，都是求悟的方法。問題是在充分了解到知性的活動永遠不能到達真實之後，中國僧人設計了許多堵塞知性活動的辦法，使我們回頭，亦即使我們在超知性的層面中突然發現真相，這就是中國的禪的登峯造極之處。

例如趙州禪中的「無」字公案，無門禪師就參了六年才開悟。因為他一直無法擺脫以「無」為對象的思維，自然有許多有關「無」的問題產生。後來他開悟之後，便唸了一首偈，全是「無」字：

無無無無無 無無無無無
無無無無無 無無無無無

這表示他真正消除了主客的對立。

又例如香嚴在潯山門下求法，自恃博學多識，常常引經據典解答問題。一日，潯山要他說出在父母未生時的本來面目，香嚴不能應，歸來在禪房中遍查資料亦無答案；幾次請潯山說破，潯山不肯。香嚴心灰之餘，盡焚所有經籍，辭別潯山，到各方浪遊，準備作個「粥飯僧」算了。然而一日在別處除草時，隨手拋

起一片瓦礫，擊中竹子，清脆的聲音使他突然開悟。這說明了他無心的狀態中，可以隨緣躍入實相，平日努力於知解活動的結果反而被意識活動束縛。辛棄疾詞：「衆裏尋他千百度，驀然回首，那人却在燈火闌珊處。」驀然回首拋開尋找之心，那便是禪的方法。

四 無 心

現在我們回到文首的問題；人生有沒有圓滿的行為？經過上文的分析，我們可以說：凡是經過意識抉擇的行為，都沒有絕對性可講，所以這不是有沒有的問題，而是能否不受意識干擾，或在意識之上有更高一層主體以貫通行為的問題。在佛教教義來說，是有這一層主體的，此即般若（*Prajña*），或譯為「智」。在般若的作用下，人可以直緣實相而消除意識活動所造成的分裂。不過有關般若的問題亦不宜正面講，否則般若亦會淪為對象，所以禪宗所努力的亦只是堵塞知性，去除妄念，最後到達「無心」（無意識）的地步。因為知性的活動停息，人便不會自己阻隔實相。沿這一個新向來，難怪南泉，趙州都說「平常心是道」，正因為一切均無分別，本來無事，更從何起攀緣？自然任運，吃粥洗鉢（註）。慧思禪師所謂：「無心可用，即得成佛。」此中實有不可易之理。不過若從思想與行動的關聯看來，無心亦可以說是把思想溶解在行動之中，讓行動自己呈現，而不必先待意識主宰。所以在禪宗的境界中，所追求的是思想與行動的合一，也是自我與大化的合一。

註：禪宗（無門關）第七則云：「趙州因僧問：『某甲乍入叢林，乞師指示。』州云：『喫粥了也未？』僧云：『喫粥了也。』州云：『洗鉢盂去！』其僧有省。」

（轉載明報）

菩薩摩訶薩欲修諸善根度衆生當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之廿九

智
銘

佛言：「（菩薩摩訶薩）欲以諸善根供養諸佛，恭敬、尊重、讚歎，隨意成就，當學般若波羅蜜。」菩薩不離諸佛，當應供養。若得值佛而無供具，其心有礙，亦爲不敬。是故，諸菩薩求供養具，供養諸佛，佛雖不須，菩薩心得具足。

諸善根者，所謂善根果報，華香、瓔珞、衣服、幡蓋，種種珍寶等。所以者何？或時以因說果，或時以果說因，善根果報亦如是，以善根業因緣，得供養之具，名爲善根。供養有二種：一者、財供養；二者、法供養。但說華香等供養，則不攝法供養，今說善根供養，當知財、法俱攝。

供養者，若見若聞諸佛功德，心敬尊重，迎逆侍送，旋遶禮拜，曲躬合掌而住，避坐安處，勸進飲食、華香、珍寶等。種種稱誦持戒、禪定。智慧諸功德。有所說法，信受教誨。如是善身、口、意業，是爲供養。

尊重者，知一切衆生中，德無過上，故言尊，敬畏之心過於父母、師長、君王，利益重故，故言重。

恭敬者，謙遜畏難故言恭，推其智德故言敬。

讚歎者，美其功德爲讚，讚之不足，又稱揚之，故言歎。

隨意成就者，若須華供養，如意卽至，或求得，或不求而得；有自然出者，或變化生；乃至伎樂供養之具，悉皆如是。

佛之所以隨意求索供養者，蓋福德從心，於所敬重，持用供養，得福增多。若有人偏貴重華，以其所貴，持供養佛，得福增多。乃至寶物亦復如是。隨意供養者，有菩薩知佛無所須，又知諸物虛誑如幻，一相所謂無相；爲教化衆生故，隨衆生國土所重，引導故供養。或有菩薩得甚深禪定，生菩薩神通，以神通力故，到十方佛前，於佛國，徧雨天華，滿三千世界持供養佛；如是等名爲財供養。又菩薩行六波羅蜜，以法供養諸佛；或有菩薩得無生法忍，自除煩惱及衆生煩惱，是法供養。或有菩薩住於十地，以神力故，令地獄火滅。於饑鬼道皆得飽，令畜生得離恐怖，令生人、天，漸住阿鞞跋致地。如是等大功德力，名爲法供養。以是故說：欲得善報成就，當學般若波羅蜜。

佛言：「欲滿一切衆生所願：衣服、飲食、臥具、塗香、車乘、房舍、床榻、燈燭等，當學般若波羅蜜。」菩薩業有二種：一爲供養諸佛；二爲度脫衆生。以供養諸佛，得無量福德；持是福德，利益衆生，所謂滿衆生願。菩薩入諸佛法海，得無量功德之寶，利益衆生。菩薩供養諸佛法王故，得受記莂；以無量善報珍寶，得無盡智力，來入衆生，善人供養，貧者隨其所須而給與之。魔民、邪見外道之屬悉皆破壞，是爲供養佛，次滿衆生所願。

願有二種：一者、可得願，二者、不可得願。不可得願者，有人欲籌量虛空，盡甚邊際，及求時、方邊際，如小兒求水中月，鏡中像，如是等願，皆不可得。可得願者，鑽木取火，穿地得水，修福得人天中生，及得阿羅漢，辟支佛果，乃至得諸佛法王，如是等名皆可得願。可得願又分二種：一謂世間；二謂出世間。是中世間願故，滿衆生願。

菩薩滿衆生願，有下、中、上三願。下願令致今世樂因緣，中願後世樂因緣，上願與涅槃樂因緣。是故先與下願。次及中願，然後上願。能生多著今世樂，少求後樂，涅槃樂者轉復少也。此經前後多說後世涅槃道，少說今世利事。

菩薩法者，常與衆生種種利益，不應有捨。所以者何。初心但欲令諸衆生行大乘法；以不堪受化，次與聲聞，辟支佛道；若復不能，當與十善，四梵行等，令修福德。若衆生都不樂者，如是衆生不應遣捨，當與今世利益，所謂飲食等也。凡夫雖能與人飲食等，滿彼願者，皆有因緣，若今世事，若後世事。聲聞、辟支佛雖無因緣滿衆生願，而所益甚少；菩薩摩訶薩行檀波羅蜜等因緣故，四方衆生若來求者，盡滿足之。恣衆生所欲已，然後說法，令離四食，皆住阿鞞跋致地。如是等菩薩神通力故，能滿衆生願。

菩薩住於十地，入首楞嚴三昧，於三千大千世界，或時現初發意，行六波羅蜜，或現阿鞞跋致，或現一生補處，於兜率天上，爲諸天說法；或從兜率天上來，下生淨飯王宮；或現出家成佛；或現大衆中轉法輪，度無量衆生；或現入涅槃，起七寶塔，徧

諸國土，令衆生供養舍利；或時法都滅盡。菩薩利益如是，何況於佛？

佛身有二種：一者、眞身；二者、化身。衆生見佛眞身，無願不滿。佛眞身者，滿於虛空，光明徧照十方，說法音聲亦徧十方；無量恆河沙等世界滿中大衆，皆共聽法；說法不息，一時之頃，各隨所聞而得解悟。如劫盡已，衆生行業因緣故，大雨澍下，間無斷絕，三大所不能制；的有劫盡十方風起，更互相對，能持此水。如是法性身佛有所說法，除十住菩薩，三乘之人皆不能持；唯有十住菩薩不可思議方便智力，悉能聽受。衆生其有見法身佛，無有三毒及衆煩惱，寒熱諸苦，一切皆滅，無願不滿。佛與一切世間之願，與一切出世間願。若言佛不能悉滿衆生所願，是語不然。

釋迦牟尼佛，王宮受身，現受人法，有寒熱、饑渴、睡眠、受諸誹謗，老、病、死等；內心智慧神德，眞佛正覺，無有異也。欲滿衆生所願，悉皆能滿，而不滿者，以數世來，常滿衆生衣食之願，而不免苦；今但以涅槃無爲常樂益之，如人憐憫所親，不與雜毒美食。如是世間願者，生諸結使，又離時，心生大苦，是故不以爲要。

菩薩能滿一切衆生所願，然菩薩心無齊限，福德果報亦無有量；但衆生無量阿僧祇劫罪厚障故，而不能得。有薄福衆生，罪障重者，佛不能救。又知衆生不可得故，深達法性故，諸佛無有憶想分別，是可度是不可度；心常寂滅，意無增減。以是故，菩薩欲滿一切衆生願，彼以罪故而不能得，菩薩無咎。

飲、食者，畧說有粗、細二種。餅飯等百味之食，經雖四食，衆生久住，而此但說搏食，餘者無色不可相與。若說搏食，則與三食，何以故？因搏食故，增益三食。如經所說，檀越施食，則與受者五事利益。

飲，總說有二種：一者、草木酒；所謂葡萄、甘蔗等及諸穀酒；二者、草木漿、甘蔗漿、葡萄漿、石蜜漿、安石榴漿、梨柰漿、波盧沙果漿等，及諸穀漿。如是和合，人中飲食。及天飲食，所謂修陀甘露味、天果食等，摩頭摩陀婆漿等。衆生各各所食

，或食穀者，或食肉者，或食淨者不淨者，來皆飽滿。

衣服者，衣有二種；或從衆生生，所謂綿絹、毛毳、皮革等；或從草木生，所謂布氈、樹皮等。有諸天衣，無有經緯，自然樹出，光色輕軟。

臥具者，床榻、被褥、帷帳、枕等。

塗香者，有二種：一者、旃檀木等，磨以塗身；二者、種種雜香，擣以爲末，以塗其身，及薰衣服，並塗地壁。

乘者，所謂象馬、車輿等。

房舍者，所謂土木寶物所成樓閣、殿堂、宮觀等。以障寒熱、風雨、賊盜之屬。

燈燭者，所謂膏脂、酥油、漆臘、明珠等。

菩薩若慈念衆生，以飲食爲先，次以衣服；以身垢臭，須以塗香，次以臥具；寒雨須房舍，黑闇須燈燭。

菩薩所可滿衆生願者，非謂一闕土、一閭浮提，都欲滿十方世界六趣衆生所願，非但布施所能辦故，以般若波羅蜜破近遠相，破一切衆生相，非一切衆生相，除諸礙故；彈指之頃，化無量身，徧至十方，能滿一切衆生所願。如是神通利益，要從般若出生，以是故，菩薩欲滿一切衆生願，當學般若波羅蜜。

佛言：「菩薩摩訶薩，欲使如恆河沙等世界衆生，立於檀波羅蜜，立於尸羅、羼提、毘梨耶、禪那、般若波羅蜜，當學般若波羅蜜。」利有三種：今世利、後世利、畢竟利，有三種樂：今世、後世、出世樂。前說今世利樂，此說後世、出世利樂。以是故，令衆生住六波羅蜜。菩薩愍念衆生，過於父母念子，慈悲之心，徹於骨髓。先以飲食充其身，除饑渴苦；次以衣服莊嚴其身，令得受樂。菩薩心不滿足，復作是念：衆生已得今世樂，更思惟令得後樂，若以世間六波羅蜜教之，則得人、天中樂，久後還來輪轉生死；當復以出世間六波羅蜜，令得無爲常樂。

莊嚴者，有三種，則爲具足無有過者：一者、衣服七寶；二者、福德；三者、道法。菩薩欲具足三種莊嚴衆生故，先說功德

果報，今說功德因緣。菩薩不捨一切，當作方便，令衆生得衣食利益，是故教修福業，自行自得。菩薩知因緣不可強得，教令得之。以是故，次第教衆生住六波羅蜜。衆生如恨河沙，是無量無邊數，於五衆、十八界、十二入、六種、十二因緣等衆多法中，假名衆生。是天、是人、是牛、是馬。衆生有二種：動者、靜者。動者生身、口業，靜者不能。有色衆生、無色衆生；無足、二足、四足、多足衆生；世間、出世間衆生！大者、小者；賢聖、凡夫；邪定、正定、不定衆生；樂、苦、不苦不樂衆生；上、中、下樂衆生；學、無學、非學非無學衆生；有想、無想、非有想非無想衆生；欲界、色界、無色界衆生。

欲界衆生者，有三種：以善根有上、中、下故，上者、六欲天，中者、人中富貴，下者、人中卑賤。以面類不同故，四天下則異。不善亦有三品：上者地獄，中者畜生，下者餓鬼。欲界衆生又有十種：三惡道、人、及六天。地獄有三種：熱地獄、寒地獄、黑闇地獄。畜生有三種：空行、陸行、水行；晝行、夜行、晝夜行；如是等差別。鬼有二種：弊鬼、餓鬼。弊鬼如天受樂，但與餓鬼同住，即爲其主；餓鬼腹如山谷，咽如針，身唯有三事，黑皮筋骨，無數百歲不聞飲食之名，何況得見，復有鬼，火從口出，飛蛾投火，以爲飲食。六欲天者，四天王等；於六天中間，別復有天。有人言：欲界衆生，應有十一種；先說五道，今益阿修羅道。阿修羅力與三十三天等，何以故？或爲諸天所破，或時能破諸天。如經中說：釋提桓因爲阿修羅所破。四種兵衆入藕根孔以自藏翳。受五欲樂，與天相似，爲佛弟子。以是故阿修羅，非餓鬼道所攝，應有六道。

立檀波羅蜜者，菩薩語諸衆生：當行布施，貧爲大苦，無以貧故作諸惡行，墮三惡道；作諸惡行墮三惡道，則不可救。衆生聞已，捨慳貪心，行檀波羅蜜，菩薩於衆生前，種種因緣，種種譬喻而爲說法，毀譬慳貪。夫慳貪者，自身所須，惜不能用；見告求者，心濁色變，即於現身，聲色醜惡；種後世惡業故，受形醜陋。先不種布施因緣故，今身貧賤；慳著財物，多求不息，開諸罪門；專造惡事故，墮惡道中！生死輪轉利益之業，無過布施

，今世、後世、常得隨意，便身之事，悉從施得；施爲善導，能開三樂：天上、人中、涅槃之樂。所以者何？好施之人，聲聲流布，八方信樂，無不愛敬；處大衆中無所畏誰，死時無悔。其人自念：我以財物植良福田，人、天中樂，涅槃之門，我必得之！所以者何？施破慳結，慈念受者；滅除瞋惱，嫉妬心息；恭敬受者，則除憍慢；決定心施，疑網知裂；知施果報，則除邪見及滅無明。如是等諸煩惱破，則涅槃門開。復次，非但開三樂而已，乃能開無量佛道，世尊之處。所以者何？六波羅蜜是佛道，檀爲初門，餘行皆悉隨從。如是等布施，有無量功德；以是因緣故，令衆生立檀波羅蜜。

立尸羅者，菩薩於衆生前，讚說戒行。汝諸衆生，當學持戒，持戒之德，拔三惡趣及人中下賤，令得天、人尊貴，乃至佛道。戒爲一切衆樂根本，出諸珍寶；戒爲大軍破賊；戒爲莊嚴，如著瓔珞；戒爲大船，能渡生死巨海；戒爲大乘，能致重寶至涅槃城；戒爲良藥，能破結病。戒爲善知識，世世隨逐不相遠離，令心安隱；戒能成就利益諸行；戒爲智梯，能入無漏；戒能驚怖諸結；戒爲一切諸德之根，出家之要。修淨戒者，所願隨意；如是等種種讚戒之德，令衆生歡喜，發心住尸羅波羅蜜。

住羼提者，於衆生前，讚歎忍辱，忍爲一切出家之力，能伏諸惡，能於衆中現奇特事；忍能守護，令施、戒不毀；忍爲大鎧，衆兵不加；忍爲良藥，能除惡毒；忍爲善勝，於生死險道，安隱無患；忍爲大藏，施貧善人無極大寶；忍爲大舟，能渡生死此岸，到涅槃岸；忍爲礎礪，能瑩明諸德。求佛道，度衆生之利器，忍爲最妙。行者當作是念，我若以瞋報彼，則爲自害，又我先世自有定罪；不得如意，要必當償；若於此人不忍，餘亦害我。俱不得免，云何起瞋？後次，衆生爲煩惱所牽，起諸惡事，不得自在。衆生加惡而已，不嫌其瞋，但爲除結。復次，行忍之人，祖前罵辱者，見其瞋罵，益加慈念，愛之愈深。又復自念：彼人加惡於我，是業因緣，前世自造，今當受之；若以瞋報，更造後善，何時能已！若今忍之，永得離苦，是故不應起瞋。如是種種因緣，訶瞋恚，生慈悲，入衆生忍中。入衆生忍中已，作是念：

十方諸佛所說法，皆無有我，亦無我所，但諸法和合，假名衆生，無有作者，無罵者，亦無受者，本末畢竟空故；但顛倒虛誑故，凡夫心著，如是思惟已，則無衆生，無衆生已，法無所屬，但因緣和合無有自性。如衆生和合，強名爲衆生，法亦如是，即得法忍。得是衆生忍、法忍故，能得阿耨多羅三藐三菩提，何況諸餘利益！衆生聞是已，生羼提波羅蜜。

立毗梨耶者，教衆生言：汝莫懈怠，若能精進，諸善功德悉皆易得；若懈怠者，見木有火而不能得，何況餘事？是故勸令精進；若人隨方便精進，無願不得，凡得勝法，非無因緣，皆從精進生。精進有二相：一能集生諸善法；二能除諸惡法。復有三相：一、欲造事；二、精進作；三、不休息。復有四相：已生惡法斷之令滅；未生惡法能令不生；未生善法能令發生；已生善法能令增長。如是等名精進相。精進故能成一切善法，道法精進，乃至能得佛道，何況餘事。衆生聞已，皆立精進波羅蜜。復次，菩薩見有未發阿耨多羅三藐三菩提者，爲讚歎阿耨多羅三藐三菩提法，於一切諸法中最爲第一，極爲尊貴，能益一切，令得諸法實相不誑之法，有大慈悲，具一切智，金色身相，第一微妙，三十二相，八十隨形好，無量光明，無量戒、定、智慧、解脫、解脫知見；三達無礙，於一切法無礙解供。得如是者，一切衆生中最爲尊上，應受一切世間供養。若人但心念佛，當得無量無盡福德，何況精進、布施、持戒、供養、承事、禮拜者？語衆生言：佛事如是，汝等當發無上道心，勤修精進，行如法者，得之不難。衆生聞是已，便發無上道心。若發心者，不可但空爾而得，當行檀波羅蜜，行檀波羅蜜次，行尸波羅蜜、羼提波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜；行五波羅蜜，則是毗梨耶波羅蜜。若不發大乘心者，當教辟支佛道；若無辟支佛遺者，教行聲聞道；若無聲聞道者，教令離色，受無色定，寂滅安樂；若無無色定者，教令離欲，受色界種種禪定樂；若無禪者，教令修十善道，人、天中受種種樂。莫自懈怠，空無所得，貧窮下賤，種種勤苦，甚爲可患！懈怠法者，最爲弊惡，破壞今世、後世利益善道。衆生聞已，集諸善法，勤行精進。



「在家菩薩戒本」釋義

子明

(續上期)

「破戒優婆塞、優婆夷」：

所謂「破戒」，是指已受過戒法的優婆塞、優婆夷，其行為與戒法相違，未能遵循戒法的規定行事。雖然如此，但原受的戒體仍存在其身。

破戒有五種過：那就是自害、為智所訶、惡名流布，臨終生悔、死墮惡趣。同時又有五種衰耗：那就是求財所願不遂、設有所得日當衰耗、所到之處眾所不敬、醜名惡聲流聞天下、身壞命終當入地獄。

破戒的人，天龍鬼神都會生厭，善神不願守護，當然更得不到菩薩、佛的接引。一個破了戒的優婆塞、優婆夷，可以說是被人、神、菩薩、佛所共厭棄。

「臭優婆塞、優婆夷」：

「臭」——就是穢氣，聞到了穢氣，能使人生不快感。在佛法來說，凡一切惡、不善法都從欲生，都被視為污穢。「中阿含」卷二十二「穢品經」內有說：「或有一人，心生如是欲，我所犯戒，莫令他人知我犯戒；或有人知我犯戒，彼因他人知犯戒故，便生惡。若彼心生惡及心生欲者，俱是不善。」所以破了戒的優婆塞、優婆夷，因其心生惡、不善法，故視為污穢，這種污穢，如同屍臭，沒有人敢聞。

「旃陀羅優婆塞、優婆夷」：

「旃陀羅」是梵文 Candala 的音譯。義譯就是「屠者」、「嚴熾」、「執暴惡人」、「下姓」等意義。男人叫「旃陀羅」；女人則叫「旃陀利」。

義譯的三名詞中，以「屠者」較為恰適，是一種以屠殺動物為常業的人，即俗稱的「屠夫」。一般來說，從事此業的人以男人為多，故戒文上祇有「旃陀羅」而省畧了「旃陀利」，但現代從事此業的男女幾乎相等。

受了戒的優婆塞、優婆夷，本來具有許多善根，若不遵守戒法，就是將善根一一地屠殺掉了。這與一般的「屠夫」沒有兩樣，所以才叫破了戒的優婆塞、優婆夷為「旃陀羅」或「旃陀利」。

「垢優婆塞、優婆夷」：

「垢」就是「塵垢」，是因身體內排出的黏液與空氣中的塵埃相結而成身垢，污穢不潔。在佛法中，將身垢比喻為心性上的妄惑，心性本來清淨無染，若被妄、惑所污，即成心垢。心垢比身垢更難清除。

因為「垢」與「漏」是二位一體的。有垢時必有漏；有漏時也一定有垢。若清淨的心性，因垢漏流注不絕則不能生出智慧。智慧不生，就不能解脫出離了。

又「垢」與「煩惱」常相結合，這「煩惱垢」可以結成生死的苦果，有了煩惱垢結的優婆塞、優婆夷就更難出離解脫了。

【結優婆塞、優婆夷】：

「結」是繫縛的意思，如前所說是與煩惱相結合的。因煩惱才結集生死，若無煩惱就不會生「結」。

「結」——乃成了生死的主因，衆生就是因爲有了太多的煩惱而造諸惡業，被這些惡業繫縛，流轉三界不能出離，如嗜殺生的人與被殺的衆生，就造成了因緣果報相殺的結業，糾纏不清，如被繩索牢牢細綁了一般。

受了戒的優婆塞、優婆夷，就是要解結，將原有的結縛一一地解除。若不守戒法而行破戒，豈不又被結縛了嗎？所以被稱爲「結優婆塞、優婆夷」。

【初重】：

「重」，就是「不輕」，在佛法來說，煩惱越多的人，業障就越重，所以簡稱爲「業重」。受過戒的優婆塞、優婆夷而破戒，是原本就很業重。破戒之後，復增業重。重復加重，就會越墮越深。所以受了戒而破戒的優婆塞、優婆夷所受的惡報要比沒有受戒的人爲重，道理即在於此。

「初」，是「第一」的意思。就是說，「戒殺」是優婆塞、優婆夷的第一重戒，破了這條戒的罪報就是第一重罪，所以稱爲「初重」。

【旨意】：衆生生命平等，所不同的只是形體有大小、官能有繁簡、智慧有高低、體能有強弱而已，若人恃強凌弱，殺害其他衆生生命，有違佛陀的慈悲精神。所以佛陀才制定「不殺戒」。若受過戒的優婆塞、優婆夷不遵守此戒而行殺生，不但要失去這條戒，連其他的戒也失去了。因此才會人稱爲臭的、屠夫的、垢穢的、結縛的優婆塞、優婆夷。如犯了其餘五條重戒，也同樣會如此惡名四佈，無人敢近。

盜戒 第二

優婆塞、優婆夷戒，雖爲身命，不得偷盜；乃至一錢。若破是戒，是人即失優婆塞、優婆夷戒，是人尚不能得煖法，況須陀

洹至阿那含。是名破戒優婆塞、優婆夷，臭、旃陀羅、垢、結優婆塞、優婆夷，是名二重。

▲註釋：

【偷盜】：偷、盜、竊三種惡行，意義相近，是乘人不注意或不備之時，取走其財物。在佛法術語叫做「不與取」。

偷盜的人，先發欲而後起思。由思（惑）而後起行，將他人財物據爲己有，以滿其欲。

偷盜是不誤而取，即明知該財物是他人所有，非自身所有，且自身亦無類似財物。是完全的偷盜行爲，這就犯了偷盜戒。應得不與取之罪名。

【一錢】：「一」是指最少的單位數，在自然數來說，「一」是最小的，最大的數則不存在，因爲宇宙間，什麼數是最大數，爲不可知。故佛常以「無量」來形容最大。

「錢」是流通的貨幣，有一定的價值，可以用來購物活命。故衆生視「錢」爲第二生命。若偷盜他人的錢，就是損害他人的生命，等於犯了殺生戒一般。

戒法上的「一錢」，是指佛制戒時印度的幣值。到了唐代的時候，印度的「一錢」合唐代幣值「十六錢」。印度幣五錢，即爲唐代幣值八十錢。八十錢在當時可買長衫一件。佛當時的一錢，其購買力可能更高。

偷盜「一錢」就犯了重戒，由此類推，偷盜財物越多，罪業越重。受了戒的優婆塞、優婆夷若犯偷盜而破此戒，其所得罪報如第一（初重）戒者一樣。

「誤取」則不犯重戒，因原無偷盜之心，也未生欲，更無迷惑。故雖有「不與取」的行爲，但不犯重戒，然應在自我或他人發現後應即求懺悔，懺悔自己的粗心大意。

「同意取」則不犯戒，既經原有人之同意，即非偷盜，故也不必求懺悔。

【旨意】：

「偷盜」是最不光明正大的惡行，最令人生厭。因欲心不止，煩惱不斷，是修道的最大業障，故佛制盜戒，以防止受過戒法

的優婆塞、優婆夷犯此行為。如果破了此戒，就將被名之爲臭、旃陀羅、垢、結優婆塞、優婆夷了。

大妄語戒第三

優婆塞、優婆夷戒，雖爲身命，不得虛說：「我得不淨觀，至阿那含。」若破是戒，是人即失優婆塞、優婆夷戒。是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含。是名破戒優婆塞、優婆夷；臭、旃陀羅、垢、結優婆塞、優婆夷。是名三重。

▲註釋：

〔大妄語〕：「妄語」分大妄語、小妄語兩種。

大妄語是以不淨心，作不實的言說，企圖欺騙、誑惑、覆隱事實而作出異言。譬如自己尚未至一心不亂妄稱：「已至一心不亂。」未明心見性，妄稱：「已明心見性。」未得證，妄稱：「已得證。」等等，這些都是大妄語。

小妄語是除大妄語之外的一切不實的言說，都稱爲小妄語。

妄語有十罪：一、口臭。二、善神遠離。三、雖聞有實語，別人已不再或難以相信。四、智人謀議，常不願其參預。五、常被誹謗，醜惡之聲周聞天下。六、人所不敬，雖有善言教勸，人不承用。七、常多憂愁。八、誹謗業因緣。九、身壞命終，當墮地獄。十、若復出爲人，當被誹謗。

大、小妄語均屬犯戒，唯大妄語屬重戒。故受戒了的優婆塞、優婆夷既不可說大妄語；小妄語也不可說。

方便妄語：若是爲了救度衆生急難則不犯戒。如有人追殺狗子，狗子逃竄入家藏匿，追殺狗子的人問：「你看見狗子嗎？」答：「沒看見呀！」這就是方便妄語，目的爲了救那狗子一命，不但不犯戒，反而有功德，因發了慈悲心，救了狗子的性命。

〔不淨觀〕：

所謂「不淨觀」，是行者觀境界不淨之相，而停止貪欲的一種方法，所以「不淨觀」利於貪着心多的人修習。

因爲修「不淨觀」，能生厭離之心。不但不再貪着外塵，即這個身也生厭棄。如止觀九說：「如律（註：四分律云：『佛爲比丘說不淨觀，皆生厭患，不能與臭身住，衣鉢履鹿杖害。』所

謂「衣鉢履鹿杖害」是佛在說四分律後，都到「鹿杖梵志」處，願以所有的衣鉢爲謝，請鹿杖梵志殺死自己。鹿杖梵志爲滿比丘們的心願，連殺六十比丘。所以要修到「不淨觀」，很不容易。

依智者大師的說法，凡修到「不淨觀」而厭離的行者，就已經到了「四空處定」的境界了。如「釋禪波羅蜜」卷一下說：「行者於第四禪中，厭患色如牢獄，滅前內外二種色，一心緣空，得度色難，獲得四空處定，是名無色界定。」所以修到了不淨觀，雖仍在有漏法中，但已是很高的境界了。行者沒有修到這個境界，而虛說「我得不淨觀。」就是大妄語，至於說：「我已至阿那含。」那更是大妄語了。

【旨意】：

行者的修爲境地，除佛可以證知外，一般人很不容易證知他人的境界，行者若因而自我炫耀，虛說：「我得不淨觀。」、「我得阿那含。」等僞詞，是自欺而又欺人。故佛制此戒。若違反而破戒者，其所得惡果如第一重戒者然。

邪淫戒第四

優婆塞、優婆夷戒，雖爲身命，不得邪淫。若破是戒，是人即失優婆塞、優婆夷戒。是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含。是名破戒優婆塞、優婆夷；臭、旃陀羅、垢、結優婆塞、優婆夷。

▲註釋：

〔邪淫〕：

淫，分正淫、邪淫二種。正淫即是合法正式夫妻行淫。受菩薩戒佛弟子仍可行。但八關齋日不得行淫。邪淫是指與夫妻以外的第三人行惡。即夫不得與妻以外之女子、妻不得與夫以外之男子行淫。如果行淫即犯了邪淫戒。

若遇非夫妻關係之男女，強迫求邪淫，雖犧牲身命，亦不得與淫。受戒之優婆塞、優婆夷，既不得行邪淫更不得強迫第三者行邪淫。

【旨意】：

萬惡淫爲首，淫欲爲煩惱的根本，繫縛結纏不得出離。故佛

制此戒，凡受菩薩戒的佛弟子犯了此戒，其所受的惡果，與第一重戒者然。

說四衆過戒第五

優婆塞、優婆夷戒，雖爲身命，不得宣說比丘、比丘尼；優婆塞、優婆夷所有罪過。若破是戒，是人即失優婆塞、優婆夷戒。是人尚不能得煖法；況須陀洹至阿那含。是名破戒優婆塞、優婆夷；臭、旃陀羅、垢、結優婆塞、優婆夷。是名五重。

▲註釋：

〔宣說〕：

「宣」就是宣傳、宣告、宣揚；「說」就是稱說、道說、傳說。是以語言（含文字、圖畫）方式向外傳播的意思。

人有身、口、意三業，其中口業最容易觸犯。如兩舌、惡口、妄言、綺語等，常脫口而出。口業是患苦之門，禍累之始，受了戒的優婆塞、優婆夷宜慎之於口。

〔比丘、比丘尼〕：優婆塞、優婆夷罪過：

「罪」者，是指於佛法中犯了戒；於世法中犯了法而言，「過」者，是指有心的、無心的；有形的、無形的一切過錯。

四衆弟子雖接受了比丘、比丘尼；優婆塞、優婆夷戒法，但仍爲凡夫，均有罪過之可能，世間無有罪過者，唯佛陀一人。

〔比丘、比丘尼〕具三義：

一是怖魔：一人出家受具足戒，魔宮震動，魔王恐怖，故謂之怖魔。

二是乞士：上乞法於諸佛；下乞食於衆生，故云「乞士」。

三是破惡法：比丘、比丘尼修戒、定、慧，破貪、瞋、癡等一切惡法，故云破惡法。

比丘、比丘尼因具有以上三義，若宣說其罪過，即是破壞三寶中的僧寶，是犯重戒。

優婆塞、優婆夷，爲佛法之外護，若宣說其罪過，即使生退轉護法之心。

比丘、比丘尼；優婆塞、優婆夷，形如大廈之四支柱，破壞其中一支柱，大廈即將崩塌。

若見四衆中之一有罪過時，應於密處勸告之，勸之不聽，亦不得對外宣說其罪過。蓮池大師說：「不見僧過，……白衣之良劑。」故在家二衆，尤不得宣說出家二衆罪過。

聖人者學而致之，孔子曾說：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者宜改之。」佛弟子見有罪過者密勸不聽，則親近善知識即可，不必強而改之，更不必宣說其罪過。受了戒的優婆塞、優婆夷宜慎之。

【旨意】：

四衆弟子，交往頻繁，若彼此宣說其罪過，即足以破壞四衆之和合。故佛制此戒，若犯了此戒，其所得惡果，與第一重戒者然。

酤酒戒第六

優婆塞、優婆夷戒，雖爲身命，不得酤酒。若破是戒，是人即失優婆塞、優婆夷戒。是人尚不能得煖法；況須陀洹至阿那含。是名破戒優婆塞、優婆夷；臭、旃陀羅、垢、結優婆塞、優婆夷。是名六重。

▲註釋：

〔酤酒〕：

「酤酒」有二種意義：

一、「酤酒」者，有買酒的意思。說文、史記——高祖傳內有說：「高祖每酤留飲，酒讎數倍。」故「酤酒」是買酒的意思。

二、「酤酒」是賣酒的意思，廣雅釋酤，漢書景帝紀內有說：「夏旱，禁酤酒。」故「酤酒」是賣酒的意思。

因此，「酤酒」有買賣酒類的二種意義。普通也可以寫作「沽酒」。

「酒」是能使人迷魂失性的毒藥，人飲酒以後，不但有損健康，若飲酒過量或飲酒成癖，能使人失性發狂，與殺生無異。故受了戒的優婆塞、優婆夷不能破此戒。

原以酤酒爲業，現已受戒之優婆塞、優婆夷，應即改營他業，雖因此失業而危及身命，也不得再以酤酒爲業，若家人反對，可聽由未受戒的家人爲之，自身絕不可酤酒。

【旨意】：

酒能使人傷身、敗德，甚至亂性、發狂，學佛之人酗酒，是為殘害衆生，故佛制此戒，若犯此戒者，其所受惡果，與第一重戒者然。

結文：

善男子！若受如是優婆塞、優婆夷戒，能至心持，不令毀犯，則能得如是戒果。善男子！優婆塞、優婆夷戒名為瓔珞、名為莊嚴。其香微妙，熏無不遍，遮不善法，為善法律。即是無上妙寶之藏、上族種姓、大寂靜處、是甘露味、生善法地。直發是心，尚得如是無量利益，況復一心受持不毀。

▲註釋：

「能至心持」：「至心」就是誠至之心的意思，即持戒的心真誠到了極點。無量壽經上說：「至心信樂，欲生我國。」金光明經上說：「至心念佛。」所以「至心」就是徹到心源，盡心實際的意思。「能至心持」就是以極誠至敬的心，把持遵守這六重戒，能夠絲毫無違，才是「能至心持」。

「不令毀犯」：「毀」有二種意義：其一是「破壞」的意思，就是「壞法」，即直接犯戒。其二是「毀譽」的意思。雖無直接犯戒的行爲，但對戒律諸多謗謔。受了菩薩戒的人，既不能破戒，對戒律也不能有所非議。

「戒果」：這個「戒」字，是專指在家菩薩戒的六重戒而言。「果」者對「因」而言。因、果前後相續，由前因而續生之法即為「果」。能至心持戒而不令毀犯，自然因此而得戒果。

這「戒果」，不包括小乘四果及大乘二果，乃是下文特別指出可以得到的瓔珞、莊嚴，其香微妙、熏無不遍、遮不善法、為善法律、無上妙寶之藏、上族種姓、大寂靜處、是甘露味、生善法地等等專指的這些果報而言。

「瓔珞」：「瓔珞」又可寫作「纓絡」，是用細繩將玉飾編織以後，懸於項間及身上的裝飾品，是印度社會很盛行的風俗。凡富貴男女都懸掛此種飾物。如法華經普門品說：「解項衆寶

珠、瓔珞，價值百千兩金，而以與之。」故瓔珞非常貴重。此處用為譬喻，凡至心持戒而不毀犯的優婆塞、優婆夷，就如同瓔珞一樣貴重。

「莊嚴」：所謂「莊嚴」，就是因至心持戒的功德，而嚴飾了這依報的身軀。因為優婆塞、優婆夷至心持戒，使諸惡離身，故無比莊嚴。

戒能生定，「定」就是「禪定」，修禪定能得三昧，離諸邪覺，具足三昧瓔珞莊嚴。

定能生慧，因生慧而覺知聖諦，離諸顛倒，故能具智慧瓔珞莊嚴。

又者，因至心持戒，能使善行不失，惡行不生，能具足陀羅尼瓔珞莊嚴。

「其香微妙，熏無不遍」：此處所謂的「香」，不是一般的香味，而是指「戒香」而言。至心持戒的人，戒德熏於四方。故無量壽經有「戒香熏修」之句。

又戒香經上說：「世間所有諸華香，乃至沉檀、龍麝香，如是等香，非遍聞。唯聞戒香遍一切。」因為所有的自然香味，都受時空的限制，唯獨戒香可超越時空，故其香微妙，所熏之處，無不遍及。

「遮不善法」：「不善」就是違背佛理而損害現世及未來世自他的行爲。如五逆、十惡等，是現世損害自他。在未來世必感此苦果而又損害自他了。所以是不善法。

勝鬘寶窟上說：「十惡、破戒、違理，名為不善。」這也祇是例舉而已，如深入言之即一思一念之微不如佛法，即是不善。至心持戒的人，以他的善行滌除了不善行，所以叫做「遮不善法」。

「為善法律」：所謂「法律」，是指對特定人應作為或不作為的行爲而判定的一種標準。世間的法律，是判定作惡衆生應得何種罪罰，目的在懲惡，所以稱為「刑法」。

（下轉第23頁）

梵文文法自學法

吳汝鈞編著

(上接第二十一課)

願望式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	bibhṛyām	bibhṛyāva	bibhṛyāma	bibhrīya	bibhrīvahi	bibhrīmahi
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：(此中的主動式第二身單數形式的語尾是-dhi，這是 √bhr 的不規則情況；通常應是-hi)

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	bibharāṇi	bibharāva	bibharāma	bibharvai	bibharāvahai	bibharāmahai
第二身	bibhṛdhi	bibhṛtam	bibhṛta	bibhṛṣva	bibhrāthām	bibhṛdhvam
第三身	bibhartu	bibhṛtām	bibhratu	bibhṛtām	bibhrātām	bibhratām

III 第三類動詞中最常見者，是 √dā (給予) 與 √dhā (放置)。這兩個動詞在其弱形式中，失去語幹的第二音節的母音，而成 dad 與 dadh。其命令主動式第二身單數形式，依次是 dehi 與 dhehi。當遇上以 t, th, s 為始的語尾時，dad 的末尾的 d 與 dadh 的 dh 要轉為 t。又在遇到以 t, th, dh 和 s 為始的語尾時，dadh 的送氣音 h 要換放在前面的音節中。以下表示 √dhā 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	dadhāmi	dadhvāḥ	dadhmaḥ	dadhe	dadhvahe	dadhmahe
第二身	dadhāsi	dhattaḥ	dhattha	dhatse	dadhāthe	dhaddhve
第三身	dadhāti	dhattaḥ	dadhati	dhatte	dadhāte	dadhate

半過去式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	adadhām	adadhva	adadhma	adadhi	adadvahi	adadmahi
第二身	adadhāḥ	adhattam	adhatta	adhatthāḥ	adadhāthām	adhaddhvam
第三身	adadhāt	adhattām	adadhuḥ	adhatta	adadhātām	adadhata

願望式：

	主動式			中間式		
	單	雙	衆	單	雙	衆
第一身	dadhyām	dadhyāva	dadhyāma	dadhīya	dadhīvahi	dadhīmahi
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	dadhāni	dadhāva	dadhāma	dadhai	dadhāvahai	dadhāmahai
第二身	dhehi	dhattam	dhatta	dhatva	dadhāthām	dhaddhvam
第三身	dadhātu	dhattām	dadhatu	dhattām	dadhātām	dadhatām

×

×

×

生字彙

√jñā (jānāti)

√dā (dadāti)

√brū (bravīti)

√bhr (bibharti)

vi-√dhā (vidadhāti, vidhatte)

知 (9 類；強形式爲jānā-, 弱形式爲jānī-)

給予 (3 類；遠較√yam 爲常見)

說 (2 類；強：bravī-；弱：brū-；主動式第三身衆數現在式：bruvanti，半過去式：abruvan，命令式bruvantu)

負荷；擁有 (3 類)

任命，規定；完成，導致 (3 類；可取主動式或中間式；由vi與dhā而成)

/hā (jahāti)

離開，遺棄，放棄 (3 類；強：jahā-；弱：jahī，在以母音爲始的語尾變化之前則爲jah-)

翻譯以下語句爲語體文：

1. rājakopātsarve kṣatriyāḥ sapatnīkā nagaramajahuḥ.
2. yebhyo vīrebhyastvaṃ gajānaśvāmśca nādadāste katham yuddham kuryuḥ.
3. mām jahīhi, na hi kadāpi macchatravo matsakāśa āsīran.
4. yajjalamasau kanyā hastayorabibhastadbhūmāvapatat.
5. yadā sa nrpo 'smatsenāmajayattadā tava nagaram tava dhanāni sarvāṇi ca dehi ma ityabravīdasmadrājānam.
6. sa brāhmaṇaḥ sarvadevanāmāni na jānāti kiṃ tu jānantīme vaṇijah.
7. yadyadvidadhāti devastattanmanuṣyāṇaṃ loke bhavati.
8. sarve matprajā ratnāni me dadatviti vyadhata rājā.
9. ye madrājye sukhajīvitamāpnuyuste yadyadaśṛṇvanyadyadvā jānanti tatsarvaṃ mama vīrānbruwantu.
10. brūhi rājan, kiṃ kuryāvāvāmityabrūtāṃ kṣatriyau.
11. svarge sadā vṛkṣāḥ puṣpaphalāni bibhratītyabravītkaviḥ.
12. yadyetatpustakasyārtham jānīyāstadācāryasakāśamihi taṃ precha ca.

第二十二課 以-in, -vant, -mant 結尾的所屬詞；

現在主動式分詞(Present active participle)

I. 所屬詞：在梵文中，有很多所屬詞，這是由接尾詞加到名詞中而成。當一個適當的接尾詞加到名詞A上，便成爲所屬詞，意思是“具有A”。這其實是一種形容詞。例如，dhanavant(dhana-vant)是所屬詞，直接的意思是“具有錢”，翻譯起來，即是“富有的”，是形容詞。但這又可作名詞用，表示“一個富有的人”。

A. 以vant, -mant結尾的所屬詞：接尾詞-ant差不多可以加到所有的名詞上去，而成所屬詞；接尾詞-mant則沒有這樣普遍，特別是很少加到a-系統的語幹（即是採取deva, phalam, senā的語尾變化形式的字）上。當-mant與-vant加到名詞上時，這名詞取語幹形式。以下以dhanavant爲例，表示這種所屬詞的語尾變化形式：

陽性：

	單	雙	衆
主	dhanavān	dhanavantān	dhanavantāḥ
對	dhanavantam	dhanavantān	dhanavataḥ
具	dhanavatā	dhanavadbhyām	dhanavadbhiḥ

其他的變化，一如pad那樣

中性：

	單	雙	衆
主	dhanavat	dhanavatī	dhanavanti
對	dhanavat	dhanavatī	dhanavanti

其他的變化，一如pad 那樣

陰性：

	單	雙	衆
主	dhanavatī	dhanavatyaḥ	dhanavatyaḥ

其他的變化，一如nadī 那樣

此中要注意之點是，強形式是-ant形態，弱形式是-at形態，而陽性主格單數則是-ān，陰性主格單數則是-atī。以-mant結尾的字，其變化與-vant同，只是以-m-代-v-而已。

B. 以-in結尾的所屬詞：大多數以-a, -am或-ā結尾的名詞，其成為所屬詞的過程，是把-a -am, -ā移去，然後加上-in。以下以sukhin (快樂, sukha加-in) 為例，表示這類所屬詞的語尾變化形式：

第二十一課答案：

1. 所有的刹帝利懷着對國王的憤怒，和妻子們離開城鎮。
2. 那些戰士——你不把象和馬給他們——會怎樣製造戰爭呢？
3. 離開我吧，因我的敵人永不會留在我身邊。
4. 那個女孩手中盛着的水掉到地上。
5. 他對我們的國王說：『如果那國王贏了我們的軍隊，那你便要把你的城鎮和你所有的財產交給我
了。』
6. 這婆羅門不知道所有神祇的名字；雖然如此，這些商人却知道。
7. 不管神祇帶來甚麼東西，那總是在人的世界中的。
8. 國王命令：『所有我的臣民，都要把珠寶送給我。』
9. 讓那些想在我的王國中得到快樂的生活的人，對我的戰士們說出各人所聽到的或所知道的吧。
10. 兩個刹帝利說：『國王呀，說吧，我們應該做甚麼呢？』
11. 詩人說：『天上的樹常帶有花與果。』
12. 你如果想知道書的那個大意，你便到老師處問他吧。

永懺樓隨筆之六十六

善有善報並非迷信

馮瑞

(續上期)

佛教是唯一懂得無限宇宙的，佛教的無限宇宙觀念，普遍可見於各種經典，我們從最普及的法華經與華嚴經，就已經可以看到有無數的無限宇宙觀念，如果本文要引用它，恐怕連本刊全部篇幅還不夠刊載的。

兩千多年前，佛陀就已經知道了宇宙的無限與時空的虛妄，自然知道這宇宙構成與動向，所以佛陀承先啓後，講因果律，佛徒承繼他闡揚善有善報惡有惡報觀念，作為入眾通俗的維持道德與社會秩序的基石！

宇宙是無窮無盡的，是多重空間的，是並不靜止的，是永遠在運行的，這無限的宇宙的運行慣性就是「迴旋」！永遠在迴旋不停！不止地循環！這是宇宙的物理法則之一！

原因就是說明這種宇宙的運行慣性法則，有什麼「迷信」呢？

因果循環，就是宇宙動力運行慣性的現象之一，一些也不「迷信」！

我們每一動念，所行所為，都是我們自己發出去的動力與其影響，它會透過各種不同的時間與空間，迴旋歸來，這迴向歸來的動力，也可能挾着遞增的「運動量」(Momentum)而

回歸到起點，也可能受到若干其他影響而有所變化強弱。但是，無論怎樣，它是一定迴旋到出發點的！因為整個無限宇宙的一切動力都脫不出迴旋的法則！

善的念，善的行，種下善因必會獲得善果，惡的念，惡的行，種下惡因，也必會迴旋歸來。善惡到頭皆有報，這是絕不會假的！

如果要詳論因果，恐非數百萬字可以分析得明白其學理，本文只是膚淺的管見罷了。

善惡的因果報應，有時是遙遠的，也有時是來世的，但是似乎很多的是今生的。

舉一個實例罷：

八三年夏天，大約是五月底，我在溫哥華舍下，會見一位L君，我能看見他在家的父親的健康很壞，我說：「令尊生平嗜酒，每日喝上整瓶的威士忌或白蘭地，現在肝臟已有癌症徵象。」

L君大驚，但是不信，而且說：「家父不迷信，他不會信你的！」

我說：「我知他不會信我，我也無意叫他信我，但是，令

尊曾經有一件大善陰德，我蒙佛菩薩令我看得見，知道他的善行，叫我救他！你們若不信我，何不送令尊去看醫生？診斷後，你們來找我好了。」

「家父行了什麼善舉呢？」L君問：「家父的行事，從不跟我們談起，連我們都不知，你既然那麼說，你可以講出來他做了什麼嗎？」

「我不告訴你。」我答：「但是我可以寫下幾個字，你拿回家去問令尊好了，他一見字就會知道我說的是什麼。」

我在條子上寫着：「大約三十七年前，L老伯，身在法界警界，為一個蒙冤的死囚婦人洗脫冤枉罪名，使她獲得翻案，恢復清白無罪釋放！老伯的義行，救了她一家九條命！」

L君不信：「我們從未聽他講過有此事。」

「你拿回去給老人家看吧！」

幾天以後，L君打電話來，驚駭地對我說：「培德！你怎麼知道的？家父非常震驚，他說這件事從來沒有人知道，他也從未對人說過，他說，這真的太奇怪了！」

「沒有什麼稀奇！」我說：「為善、為惡，都自然會有人知，俗語說，舉頭三尺有神明！任何人為善或行惡，都會有菩薩知道的，令尊這件善行，雖然報章無報導，也沒有局外人知道，令尊為善不居功，也不宣揚，可是佛菩薩是知道的，叫我連天眼看見，現在令尊有肝病，若非他積有大善行，早已不治了，現在佛菩薩叫我救他！」

L君說：「家父說，這件事，甚至沒告訴過家母，我們做子女的，更是一些也不知道。現在你寫的明白，家父才講出這件事來，我們全家都極為驚異。」

「那麼令尊現在還信不信有佛菩薩呢？」

「信了信了！」L君說：「他本來是什麼都不信的，現在信了！」

「那裏快送他去見醫生檢查肝臟。」

一週以後，L君來電話：「培德，專科醫生檢查，證實了家父有嚴重肝臟病，家父要來見你詳談！」

「我一定盡力幫助令尊。」我說：「首先，我要他戒絕煙酒！」

L老伯完全信任我，多年來，醫生叫他戒煙酒，他都不聽，現在聽我勸告，一下就都戒絕了，L君全家後來來見我。L老伯現時在我的勸告之下注意保養，他健康逐漸在改進，肝已不痛，我用天眼看他肝部的癌細胞顯然已經停止活動了，這真是奇蹟——佛法的奇蹟！

這件真實的奇蹟，溫哥華許多人都知道。L家與我成為好友。L老伯來訪，向在座的十多賓客宣佈真相，他說當年，是有一個婦人因販毒案被判極刑，他細查之下，發現婦人是被毒販栽贓作為代罪羔羊的，他就盡力為婦人請求覆審翻案，他終於抓到真犯，洗脫了婦人的冤枉。

L老伯說：「這件事，我認為我應做的，並不認為是什麼值得一提的善舉，我從未對任何人提起過，連內人也不知道有此事。就是辦案的人、圈內人也很少知道，我不明白你怎會知道的。」

我笑道：「我蒙佛菩薩叫我連天眼看見老伯你當年在法庭上為枉案請求開恩覆審……」

我講出當年的詳情，歷歷在目，L老伯驚駭萬分：「這是閉門審訊呀，你怎會看見？」他承認我講描的完全正確符合事實。

「有一樣我不明白，」他說：「我救的只是一個人，你怎麼說九條命呢？」

我說：「婦人腹中塊肉，她若枉死，就是兩條命了，她丈夫在悲痛中，打算是把六個子女全部毒死，然後自殺，假如這件案不獲得你出力平反，可不是九條人命麼？」

L老伯說聽說過她全家會自殺，「但並不知道居然會有九

條人命之多。」老伯說：「這件事真奇怪極了！這是我個人的秘密，怎麼你全都看見的呢？」

我笑：「善惡都會有佛菩薩與神靈知道的，也會有凡人知道的！老伯，你放心！佛菩薩知道你有此善行，叫我救你，你的病是不妨事的，因為你的善行已種下了善因，你定會得到善報！」

「我信佛了！」L老伯說。

在座十多人個個都噙佛不止，我就解釋善惡都有報是宇宙因果律之一，這已有一例作為實證，我在這裏本文也勸請人人都要相信因果，都要多行善、種善因，更要多勸世人相信善惡因果，別再信那些自命是有學問或有名的人，亂說因果是迷信！

像上面說的那位某某大明星，自以為是很科學，妄自利用電影電視去指稱「善有善報，惡有惡報」因果循環是「迷信」！這種人，自誤又誤盡蒼生！自欺又欺人！種下的惡業惡因，真是罪大孽深啊！

試想，有多少人，本來就已不信因果，更因被他盲導而更不畏因果，而更加做惡業，更去害人，傷天害理！他這種人，所種下的惡業，可以算得清麼？

有一位K老太太，也有重病，起先也不信我，後來，我在她的兒子請求之下，為她診看，我找出了她的病源，我提供療方，並勸她禱請觀世音菩薩庇祐。

我指出她的病不輕，本來早會有危險。

「幸而伯母你生平有一善事，挽救了你。」我說：「否則，你早就……」

「我沒有做過什麼善事啊！」K伯母詫異。

「這件事，只有你亡夫與你知道。」我說：「我看見你拿錢出來親送一個急病將死的婦人進醫院，這個婦人貧病交逼，若不得你救她！就會餓死病死了，幸而你及時救了她母子三命

！後來又周濟她一家，免她們餓死於街頭，也免她們死於日本兵佔領下的糧荒飢饉！」

K伯母驚得流出眼淚：「培德！你說的全是事實！那是日本人佔領香港的時候發生的事，可是，那時你大概還未出生呢，你又不認識我，你怎會知道的？你真是有大神通了。」

我笑：「一念之善，感動諸天，你種下善因，今得善果！你以為是我有神通看見的麼？我何來神通？」

另外很有些實例，那是有些人種了惡因自受惡報的，今天我不說他們的事（我認為善應該揚，惡應該隱。）

我說了這些，只是舉些實例來說明善有善報，我希望讀者多多行佛心善事，濟助貧病孤苦，倒不是勸你心存功德，只要你體行佛陀所教的慈悲濟眾，那麼，你自然會獲善報福祉的。千萬別認為善惡因果之說只是很淺的道理而不去行善。

佛法濟世勸善，佛有大慈悲心，慈悲與施捨是佛法根本的作為與目標，也是人類最崇高的理想。

善有善報，惡有惡報，是佛教基本觀念之一，源出宇宙因果定律，並非迷信，雖簡單而非幼稚，只有無知下愚之徒，只有洋化只得皮毛之徒，才未經深入研究就去妄指為迷信！

西方許多尖端太空科學家都正在致力於研究佛法，自然也正在陸續證明因果律是宇宙法則，如果有人不信我的胡說，不妨自己先去充實一下他自己的太空物理科學常識，然後，再去細細研讀佛教經論，然後才說罷。

真理外表都是簡單直入的，因果律是最複雜的真理，可是它在形而上是簡單的，我們千萬勿輕視它，我們在研究佛學精深學問之時，也應同樣重視宏揚這個外表簡單的真理。最少，我在上面說過，因果律是維持世界和平秩序與人類幸福的最大的心理道德標準與支持力！

願我們人人多植善苗！也廣推善施，普宏佛法善性！發菩提心者，須先具大慈悲心！

（完）

虛雲和尚



虛雲和尚

(續上期)

又思：佛教之重振，非走入廣大衆生之中不可！一方面，需要上智之知識份子，需要廣傳佛經佛論，也要度得有權勢階層與富貴之人作爲護法支柱，有錢有力，方可推動廣大弘法佈施利他濟世！佛教是不能再在深山清高出世的了！必須入世化度，必須結合上下各階層，才能大轉法輪，就是被人罵爲趨炎附勢的和尙，亦在所不計了！試想，佛教若無歷代高僧度化君主豪門護法，怎得大展抱負呢？佛人自己苦修清苦，却不妨進富入貴，借之爲護法推動法輪，神會和尚獲得唐朝君主貴族支持，濟公也曾得宋朝君主助力呀！德清決定了，不再做個迂和尚，必須變通方便，傳佛必須上交君王權貴與知識份子，又須深入廣大衆生之中！

在他沉思中，船已到了杭州。轉瞬間，德清從此雲遊天下，逢緣說法，也逢山觀山，過水賞水，也不嫌再走入市集人多之地了。他不願再做荒山孤僧之只求自

長篇連載 佛教小說

了，他要深入羣衆之中觀機說法度人。悲觀與樂觀是相輔相成的，他來到了杭州西湖，首先到達「斷橋」橋畔，舉目四望，果然西湖風景如畫，名不虛傳！斷橋是一道弧形的拱橋，磚石砌成，端的好手工，只不知爲何名叫「斷橋」？或係「段橋」、「端橋」之類名稱的訛傳？

那斷橋橋頭有兩座水榭，碧瓦朱棟，飛簷雕欄，古色古香，斷橋直通「白堤」，一條寬闊堤道，兩旁密密楊柳低垂，芳草如茵，把西湖分成裏外兩湖。裏湖這邊，滿湖荷花，清香沁人，荷葉田田，對面山丘頂上有一座保叔塔，尖削如筆，倒影成雙，柳絲如煙，湖水凝碧，真是幽美極了！

德清踏上那座「斷橋」，不禁聯想起傳說白蛇精的故事。傳說白蛇爲報前生救命之恩，化身爲美女，在西湖遊湖，邂逅青年男子許仙，與之成親，後來白蛇與法海和尚鬥法，水淹金山，殺害生靈太多，被法海和尚用法擊敗，白素貞敗走至西湖，在斷橋產子。法海和尚用僧鉢把她收在鉢內，永壓於雷峯

塔下。此段傳說，極其悲哀纏綿，尤其是「斷橋產子」一段，千古同悲！婦女聽書看戲，看到白蛇敗走，力竭倒地，在斷橋產子，就無人不傷感落淚唏噓。

德清明知此乃傳說，未可當真。但是，既到了斷橋，怎能免俗？少不免也當真一陣，左觀右望，唏噓太息；想象白蛇當年究竟在何處鬥敗倒地產子於雪地。正是事如春夢了無痕！却往何處去尋？

只見一些仕女，划着小舟，在橋底穿洞而過，湖水盪碧，漾得那些粉紅荷花和碧綠荷葉搖搖顫動，水中香菱飄飄，菰菜翻動，又有些士子在畫舫中置酒吟詩，真是風雅逍遙，這西湖的詩意清麗之中，也含着脂粉繁華，和那黃山、天台、的奇巖峻峯不同，亦不是普陀之佛境仙島，但是西湖對衆生的魅力是更大的。

德清沿着白堤緩行，不覺來到一處湖邊亭榭，臨堤立於水中，有題匾名叫「平湖秋月」，亭內賣茶賣酒，不少士子在裏面把酒憑欄賞景吟哦，德清走得乏了，就到亭內，買些茶水解渴，樹內楹柱掛了些名士詩詞刻竹，有些是白香山手筆，德清偶然也寫幾首七言絕句之類，唯自問功夫不深天才不高，故此並不以詩詞爲重。事實上，佛典佛學，浩瀚如海，經論何止數千種？研讀經論亦尙恐不及，哪有許多功夫去作詩詞吟哦呢？

看那樹旁碑記，德清方知白堤是白香山所建，故名白堤。有幾個士人看到德清相貌不凡，風度出塵，就過來作揖道：「禪師請了！」

德清忙合掌回禮，衆士人問道：「禪師從何處來？往何處去？」

德清道：「貧僧是遊方行者，從寧波來此，欲朝拜西湖名山佛寺。」

「原來如此，」士人道：「禪師可知這西湖周圍六十餘里，環湖山峰數十座，寺院四百餘座，禪師若要一一都拜，一年也拜不完呢！禪師只揀那名利去拜便了，從這白堤一直向前走，走到盡頭，可到靈隱寺，從靈隱山門前上山大路，可至下

天竺，中天竺，上天竺，一路寺院均有名的。遊客朝山進香，多走此路線。禪師不愁迷路。」

德清道：「多承指點。」

士人道：「從三天竺下來，你可再經靈隱，飛來峰前，走到蘇堤，到另一邊湖岸，可去看看雷峰夕照，白雲觀，柳浪聞鶯，也可泛舟一遊三潭印月小瀛洲。那蘇堤是蘇東坡所修建，極饒詩意的。禪師不可錯過了！」

德清稱謝辭別上路，只聽那士人在水榭與各士子說：「這和尚好一表人才，端的飄逸瀟灑！若做讀書人，敢情文采風流，正是子建一流人物！與我等把酒論文作詩唱和豈不强似做和尚？」

衆士子道：「正是！不悉他爲何看破紅塵出家爲僧呢？端的是可惜了一表人才了！」

正是燕雀安知鴻鵠之志？士子詩酒風雅之極，但是舞文弄墨，一醉忘憂，於世何補呢？富貴功名就更等而下之了！德清微笑搖頭，踏着綠茵，逕向前行。

他未曾因士子們的議論而沾沾自喜。他覺得自己的形貌，可能正是一種障礙！在船上吸引了女子傾慕，今又爲士子所羨慕，這對於修行者來說，毋寧是一種「障」！也是一種魔難！自己是很容易在不知不覺之中墮入「自憐」的，他警覺地警戒自己勿以此虛妄之形相而自珍自憐。實在今日之出塵飄逸，反不如昔年的鬼魅野人形狀爲好！但是，若要接近衆生弘法，怎可以再回復野人頭陀之相？今日之整潔儀容，乃是恭敬佛法，要首先使人生出尊敬。若不先使衆生先生敬心，豈不是侮慢佛法呢？

他自我檢討，認爲或者自己仍不夠莊嚴，也許是慈悲有餘，威嚴不足，以致使人見而愛慕，而非見而生敬？他認爲自己應該更加嚴肅一點才對！他並不自知他的出塵超凡的風度，正是二十多年來多讀佛書和修行所累積而成的一種氣質，並不是一般儒者的書卷氣那般含著傲慢自高自視不凡，他是謙和的、虛心的。他的眉宇充滿光明遠大的濟世的佛心氣慨，他的眼神

柔和慈愛、分明是受了佛陀慈悲宏願的影響，他的微笑是溫和的，因為學習了佛陀的廣大悲憫無我，他的態度是謙和的、寬宏的，因為他既以度世為志就學習了佛法為大海可容納一切的程度。

他一點也不自覺他此時已經頗有高僧們不凡寬宏氣概了，其實世人觀者自迷，並非他的過錯。

他一路走着，心中不斷唸佛數珠，雖在步行，亦在練一定心，那堤上一路都是紅男綠女，笑語俏罵，絲毫不會打動他的定心，他都聽而不聞，視而不見。

走到一處，小小拱橋橋頭，石碑刻道「西泠橋」，橋畔湖邊，有一座石砌孤墳，是名妓蘇小小之墓，吸引了一大羣書生憑吊吟哦。其實縱是一代紅粉，亦無非黃土骷髏，風流雲散，有何可戀？偏偏那些多情書生却個個迷戀風月，自作多情，淚灑碑前，癡態百出！

德清搖搖頭，憐憫這些人的癡迷。他不去湊那些熱鬧！他踏過西泠橋，隨眾來到岳王墳前，那岳飛父子盡忠報國却含冤而死，千古同悲！德清敬仰岳飛為國為民犧牲亦即是大慈悲心之另一表現，理應參拜的。何況岳飛也是佛徒？

德清隨眾進入了岳王陵門，看見門邊一側，跪着兩具黑色鑄鐵人像，面向岳墳，眾人都去唾沫拋石擊打兩尊鐵像，大罵秦檜奸佞，甚至有些小孩去便溺撒射那秦檜夫婦鐵像。

德清搖頭太息，跟了眾人，登階來到岳墳前面，躬身下拜，那岳飛的墳是一座圓形大墳，形如大鍋倒置，前面有高大石碑，刻道「大宋岳武穆之墓」，旁邊有一座小墳，是飛子岳雲之墳，岳飛父子當年在風波亭遇害，悲天慘地！現今眾遊人紛紛下跪叩拜，個個肅穆無譁。墳旁蒼柏森森，盛暑生寒。

德清然後來到飛來峰前，拜過灰褐石巖峭壁上雕刻佛像，傳說此座小小石峰是從天竺飛來的，故名飛來峰，傳說固無可考，但此峰巖石迥異於西湖羣山，則是事實，若有地質學家詳予研究，必有答案。

飛來峰行去不遠，就是著名的靈隱寺，山門外有條山澗，

飛橋流水，却在橋畔澗邊建了好些飯店，賣些馳名的「西湖醉蝦」，蝦是活的，放在熱酒中燙了吃，半生半熟，謂之「醉蝦」，叫那蝦兒忍受許多痛苦，此種殺孽，真是罪過，偏有那些文人雅士高據樓頭，飛觴享用醉蝦視為風雅！真乃名山之玷！

德清看那些酒樓牌子和樓頭的食客的活吃醉蝦生烹鯉魚的樣子，他就覺心中不忍已極！他不住唸佛數珠。這世界原是矛盾的，那些名士文人，遊罷靈隱寺，却來此樓上飲酒吃醉蝦活鯉！

德清隨眾進了靈隱山門，看那大雄寶殿三層飛簷，碧瓦朱柱，兩邊空地夾植柏松，氣象雄偉，殿前巨大生鐵香鼎，香煙繚繞，殿內香火十分旺盛，遊人不少跪拜燒香，亦有閒蕩觀望無所事的。喧喧攘攘，好不熱鬧。

正殿供着釋迦佛像，金身蓮座，十分巨大宏偉。德清頂禮叩拜，因人多喧鬧，不便久留，他拜畢即起，看那左邊一旁供了一座金漆濟公立像，完全根據傳說特色，破僧帽，千補百綴僧袍，頭髮幾寸長，一頭油泥，面貌滑稽，身材瘦小，手執破裂葵扇，赤腳，破草鞋。

傳說濟公在此座靈隱寺大雄寶殿發酒瘋大賣狗肉，監院恨之入骨，但是無可奈何，因為濟公深得民心愛戴，又得太后天子尊敬，甚至秦檜如此奸佞亦尊敬他，傳說太后生病，夢中見一位髯和尚為之治病痊愈，後來傳見濟公，認得就是夢中之聖僧，太后就歸依濟公，捐俸重修靈隱寺，天子下令勅建，尊濟公為國師。又傳說太后問濟公來生她將託生為男為女身？濟公不答，却當着太后面，脫下褲子，露出下體。太后知道是暗示來生當為男身！……凡此傳說，都不過是參了野狐禪的文人墨客着了一空魔——而編造出來的神話罷了！他們毀佛毀經之餘，編造出此種荒唐不經的奇行怪為故事，託之於濟公身上，也就是埋伏下禪宗由盛而衰的惡因之一，濟公蒙千古之冤，猶其餘事耳！

（未完）



研究佛學必備之參考書

「內弘明集」經已出版

為你提供探求佛法的捷徑

「內弘明集」，係許智銘居士蒐集佛學作家：張澄基、吳汝鈞、談錫永、馮馮、趙亮杰、朱斐、李鶴年、程文熙、致遠、沈九成諸居士及日慧法師等四十餘篇論著彙編而成。內容充實，遍涉三藏法義，辯析精微，深入佛法義理，對於某些久已晦澀之教義及名相，均經依法依義，反覆推究，詳細論證，從而獲致為佛教界共許之結論，如向有爭議之「大乘不修斷愛離欲」、「菩薩不修聲聞法」等等。悉皆依諸經義，求得明確答案。為求法求義者提供了重要參考資料和研究的捷徑。洵為學佛同道探求佛法必備之參考書籍。全書都三十五萬言，十六開本精印乙冊，定價港幣二十元，美金三元，郵費另計。

經銷處：

香港：北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
灣仔道二三四號E2地下波文書局
百德新街五十五號華納大廈六樓B座香港佛學書局
九龍：金巴利道二十七號永利大廈二樓智源書局
新界：新界青山道22呎屯門藍地妙法寺

台北：中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

菩提學會籌募安老教育經費

啟建吉祥水陸法會

圓滿結束成績美滿

香港菩提學會為籌募安老及教育經費，於十一月二十日至廿六日，假

座荃灣三疊潭西方寺，啟建吉祥水陸大法會七日，政務司鍾逸傑議員、社會福利署署長湛保庶議員、荃灣高級民政專員許雄太平紳士任大會贊助人。法會於二十日上午十時起壇，由許雄太平紳士、寶燈法師、黃允政太平紳士、黎時煖太平紳士、陳浦芳太平紳士、陳流芳先生、周坤成先生、周厚澄太平紳士、陳何麗娟居士、黃乃彭先生、梁超文先生，與會大德善信數千人，冠蓋雲集，盛況一時。法會於廿六日圓滿結壇，所籌得善款壹百叁拾餘萬元，悉數撥入安老教育基金。會長永惺法師，對列位政府首長之贊助，以及佛門大德，社會賢達之鼎力支持，有此美滿成績，至表謝意云。

國際佛教研究會議在日本閉幕

第六屆國際佛教研究會議，自八月卅一日起至九月八日止，分別於日本東京、京都召開。前段四天（卅一日至九月三日）在東京 Zenkyoren Building 舉行；後段四天（九月四日以後）於京都國際會議廳召開。來自世界各國的法師，佛教學者一共提出論文一百四十二篇，比歷屆為多。

我國有四位法師、一位居士應邀出席發表論文；聖嚴法師提出「明季末年的禪」、曉雲法師發表「大般若經中七覺支的教育論」、華梵佛學研究所研究生，釋仁華宣讀「塔的形象及其意義」、釋仁朗宣讀「慧思大師無諍論之般若境」、王淑賢發表「般若菩薩與地藏經之研究」。

第六屆國際佛教研究會議今年在日本召開，是與卅一屆亞洲北非人文科學會議一併舉行，大會主席澳大利亞巴山教授（Dr. A. L. Bosham），於九月一日在東京為第六屆國際佛教學術會議主持開幕典禮。儀式非常簡單，僅請日本 Nagad 議長致歡迎詞，長尾雅人教授作專題演講，國際佛教學術組織秘書長米勒先生（Dr. Roker J. Miller）致謝詞。此外沒有任何儀式，也沒有任何佈置，堪稱「極簡單的開幕式」。

大會決定，明年休會一年，後年再往義大利召開第七屆，這是該項國際佛教研究會議創會六年來第一次的休會，大會並未說明原因所在。

本屆國際佛教研究會議的研討內容，共分下列十個要點：

- 1 語言和印度古典文化。
- 2 佛經，Pali 巴利和 Khotanese。
- 3 亞洲印度文化。
- 4 亞洲佛教文化。
- 5 在南亞和東南亞之佛教。
- 6 西藏之佛教。
- 7 東亞之佛教。
- 8 中國佛經之翻譯。
- 9 宗教與文化之比較。
- 10 日本佛學研究與印度之最近趨勢等。

美國佛教會董事會改選

(紐約訊)美國佛教會改選到期董事及職員，新任董事等如下——敏智法師(兼莊嚴寺建寺委員會主任委員)，仁俊法師(會長)，圓一法師(大覺寺住持)，沈家楨(副會長莊嚴寺建寺委員)，俞時中(副會長)，趙真覺(書記)，陳震(司庫)，陳綱(副司庫)，莊震威(副書

記)，李祖鵠(圖書部份負責人)，賴金鳳(以上四位兼任莊嚴寺建寺委員)，居和如(會員委員會副主委)，沈鵬俠、鍾鳳琳。又張乃琪、范力仁為莊嚴寺建寺委員。

華嚴蓮社福田功德會

分七小組展開服務

(本刊訊)財團法人台北市華嚴蓮社，向以弘揚佛法及興辦各種佛教教育文化慈善事業，為社會人士所稱道，在本年度裏除成立佛教青年研修會，利便在學青年能有機會研修佛法外，本月初該社住持成一大和尚，復將該社原有慶生會擴大組織，易名為華嚴福田功德會，並推舉鍾傳伊居士為會長，以加強社會慈善工作，蓋原來的慶生會，以慶生為名，而實從事各種慈善工作，一年來成績卓著；成師為使該會名符其實，故於此次年會上作此易名之議，而獲與會大眾通過。此福田功德會內分七個小組，每組設組長一人、副組長一至二人，聞俟工作計劃研訂後，即將展開各種福利社會之工作云。

捐款鳴謝

陳志偉居士	港幣 500.00 元
葉文意居士	港幣 200.00 元
夏威夷玉佛寺	港幣 312.00 元
楊永樂、楊震榮居士	港幣 450.00 元
林輝耀居士	港幣 200.00 元
李德遠居士	港幣 100.00 元
袁忠凱居士	港幣 100.00 元
劉逢吉居士	港幣 200.00 元
侯果臻居士	港幣 100.00 元
阮永生居士	港幣 100.00 元
沈九成居士	港幣 200.00 元
翁志鵬居士	港幣 525.00 元
霍韜晦居士	港幣 125.00 元
蔡雨川居士	港幣 60.00 元
妙法寺	港幣 8,448.50 元
總計	港幣 11,620.50 元

一四一期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 11,620.50 元
發行收入	港幣 802.00 元
總計	港幣 12,422.50 元

二、支出：

印刷費	港幣 7,420.80 元
稿費	港幣 2,250.00 元
郵費	港幣 1,751.70 元
什費	港幣 1,000.00 元
總計	港幣 12,422.50 元

內明雜誌社謹啓

出版 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 沈金成
編輯 沈九機
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Hsuan 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 中華民國七三年
一月一日出版

定價每冊港幣肆元



▲ 洛陽白馬寺之大佛殿

