

明 内

集漢穀城刻石字





▲ 宋·釋迦牟尼佛銅胸像



「王錫頓悟大乘政理決序說並校記」書後

——赤松德真時期西藏佛教二三事

談錫永

緣起

余於冬至前四日入關，修「普巴金剛法」。關課之餘，忽憶亡友張曼濤兄曾以饒宗頤教授「王錫頓悟大乘政理決序說並校記」一文見示，謂此文關係西藏佛教興革之歷史甚大，宜細讀之。饒文刊「崇基學報」第二期。及曼濤兄返台，余遍索此文竟不獲，不得已乃姑且置之。後此文已收入曼濤主編之「現代佛教學術叢刊」第七十九冊。書成寄來時，曼濤已生西矣。曼濤與余同年生，蓋未料其世壽如斯之促也。

書來後曾匆匆覽饒文一過，但覺尚有餘義，唯俗務紛繞，未遑細繹。今關課之餘，既念曼濤，於是乃發意取饒文細究，並發揮若干點如後。關中參考書籍無多，錯謬難免也。

(一) 饒文之價值

「頓悟大乘政理決一卷」，敦煌所出，列伯希和曰P.4646，

現藏巴黎國家圖書館。敘題「前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫撰」。法國漢學家戴密微教授（Paul Demieville）殫十年心力，將此卷譯成法文，詳加注釋，於一九五九年刊行「Le Concile de Lhasa」一書行世。書出，國際佛學研究者始對本文涉及唐代西藏頓漸兩派之諍予以極大重視。

饒宗頤教授為「敦煌學」著名學者，因取巴黎藏「伯希和本」與大英博物院所藏敦煌寫卷列S.2672號（新號六〇〇五）對勘，將本卷詳校一過，並撰「序說」演述此卷所涉及之史實。愚見，饒文至少有四點貢獻——

第一、考出當日西藏延聘漢僧入藏說法之若干史料。

第二、考出「頓漸之諍」中主「頓門」者為漢僧摩訶衍，其人為北宗神秀再傳弟子，又事荷澤神會，故亦為南宗六祖慧能之再傳弟子。與摩訶衍同時入藏弘揚禪宗者，尚有襄州法意。

按，前此有關入藏弘法之漢僧，僅依藏文對譯為「大乘和尚

「(Mahayana Hoshang)」。蓋 Mahayana 意爲「大乘」，蓋未知恰應對音譯爲「摩訶衍」也。

第三、考出摩訶衍於藏土弘揚禪門對所歷各地。

第四、考出禪宗後期對「金剛經」與「楞伽經」並重。

凡此四者，皆有裨益於教乘史實。今撰本文，不過發揮饒文之剩義而已。

(二)王錫一文之疑點

呂澂「西藏佛學原論」第二章「西藏佛學之傳播」，述赤松德真(呂依唐書作乞哩雙提贊王)時之佛教狀況云：

「然其時藏土佛學所遭窒礙不一而足，其尤甚者，內則漢僧之異說，外則神道之俗信也。漢土僧徒在藏講學較久，勢力頗盛，爲之領袖者有大乘和尚。其人持說近似禪宗，以爲直指人心乃得開示佛性，依教修行均唐勞耳。以是流於放逸，全無操持。此與寂護新建律儀之宗教適相乖反，諍論囂然，久莫能決。時寂護弟子蓮華戒繼續來藏，精通中道，雅善因明。於是藏王集衆，使兩家議論判定是非，蓮華戒陳詞破難，和尚無以應答，遂放還漢土。」

此段所述，近於史實矣，而猶未得備也。按王錫撰「頓悟大乘政理決」所記，則摩訶衍(大乘和尚)之辯難並非一敗塗地，反之，且曾以爲「頓悟大乘」之「政理」(正理)，勝諸小乘，故特撰文以紀盛。

王文稱：「婆羅門僧等，以月繫年，搜索經義，屢奏問目，務掇瑕疵。我大師(引按：指摩訶衍)乃心湛真筌，隨問便答，若清風之卷霧，豁觀遙天，喻寶鏡以臨軒，明分衆像。婆羅門等隨言理屈，約義詞窮……至戊年正月十五日，大宣詔命曰：摩訶衍所開禪義，究暢經文，一無差錯，從今已後，任道俗依法修習。」

亦正唯得此詔命，摩訶衍始令王錫撰文述記此事。——王文

內明 第一四四期 目錄

特載

「王錫頓悟大乘政理決序說並校記」……談錫永…… 3

譯稿

印度宗教之探索(續)……

耆那教…… Young Oon Kim 原作…… 譯…… 11

轉載

南禪「頓悟」說的

理論基礎(續完)…… 楊惠南…… 14

特稿

菩薩摩訶薩欲住十八空

當學般若波羅蜜…… 智 銘…… 21

轉載

從原始佛教到華嚴宗(二)…… 霍韜晦講述…… 陳沛然整理…… 25

筆譚

談智者大師釋亦有漏亦無漏禪…… 智 銘…… 28

專論

「在家菩薩戒本」釋義(續)…… 子 明…… 32

佛教文藝

「神秘失蹤的十八年」疑案…… 馮 馮…… 35

虛雲和尚(續)…… 馮 馮…… 40

佛教消息…… 編輯室…… 44

畫頁

封面：明·鑒金無量壽佛像

面裏：宋·釋迦牟尼佛銅胸像

底裏：清·釋迦牟尼佛銅像

封底：清·無量壽佛銅像

：「小子非才，大師徐謂錫曰：公文墨者，其所問答，頗爲題目，兼制叙焉。因目爲頓悟大乘正理決。」（引案：「頗爲題目」疑乃「願爲題目」之誤。）

王錫所叙，恰與呂澂之說異調，然亦未可以呂說爲非。近人郭和卿譯出第五世達賴喇嘛之「西藏王臣記」，第五章「藏王赤松德贊及其繼承的一些王朝事記」，述藏王迎蓮華大士入藏，建桑耶廟後，迎請印度大德翻譯說一切有部律藏，又迎毗瑪那彌遮（即卑瑪那密渣，無垢友，又名無垢善知識）入藏宏「大圓勝慧」，蓮華生大士則宏「秘密金剛乘續部」。於此期間——

「西藏來了一位中原的和尙瑪哈雅那（大乘和尙），他說身語意所作善業，是不能成佛的。須得任何亦不作意，才能成佛。他傳授了這樣的修法，而把西藏許多人士都引入邪途。甚至到了藏王也難於判決是非的時候，才想起堪布菩提薩埵（引按，即寂護）過去所說的話，也就依堪布的話，派人前去迎請迦瑪那西那（蓮華戒）大師來到西藏，公開辯論『頓』『漸』之理，結果『頓門』失敗，大乘和尙被送回中原。藏王當衆下令，以後不得隨學和尙之宗。」

達賴五世所記，必爲事實，可證成呂澂之說，然則王錫一文所述，又復如何解釋耶？此固治西藏佛教史之疑點也。

（三）關於赤松德眞生年之考訂

按，王錫文中，言摩訶衍於「申年」奉詔，謂其所教禪法「並非金口所說，請即停廢」。於是問難展開，至「戊年正月十五日」始得詔許復宣法。饒文引戴密微教授之說，以爲此申戊兩年應訂定如下：

申年——唐德宗貞元八年壬申（七九二）
戊年——唐德宗貞元十年甲戌（七九四）

於此建立，愚意以爲未妥，蓋實應爲：

申年——唐德宗建中元年庚申（七八〇）
戊年——唐德宗建中三年壬戌（七八二）
關於此點辯別，則與赤松德眞之生卒年份有所牽涉，蓋亦研究西藏史之另一重大疑點也。

饒宗頤教授引赤松德眞之生卒年份爲西元七二四至七九七，或係從塚本善隆之說。查七二四年爲唐玄宗開元十二年歲次甲子；七九七爲唐德宗貞元十三年歲次丁丑。是則赤松德眞世壽爲七十四歲矣。考西藏諸史書，對赤松德眞之生年固多異說，然認爲其生於「馬年」（午年）則都無二致，是知西元七二四年生之說不實。

今將西藏諸家關於赤松德眞生年之說，表列如下，以便考察：

來 源		生 年
布頓佛教史說	西元七一八（戊午）	
滾却倫主佛教史說	西元七三〇（庚午）	
曆書說	西元七三〇（庚午）	
敦珠寧波車西藏古代佛教史說	西元七三〇（庚午）	
青史說	西元七四二（壬午）	
五世達賴西藏王臣記說	西元七四二（壬午）	
福幢藏王紀說	西元七九〇（庚午）	

由表可知衆說紛紜，其相差竟達七十二年之巨。唯細加梳理，却亦未嘗無頭緒可尋。

藏人記曆，但以十二生肖記年，所以年份可誤，其生肖則必不誤，是故諸家皆以「午年」爲赤松德眞之生年，此固必合事實也。

然推尋藏王世系，赤松德眞實爲金城公主所生子。此事詳見於「西藏王臣記」。

考「新唐書」記金城公主於睿宗景雲元年（七一〇）離京出嫁，卒於玄宗開元二十九年（七四一）。故赤松德眞生年，至遲不得爲西元七四一年以後。上表諸說，乃僅存七一八及七三〇兩說爲應理。

據敦珠寧波車「西藏古代佛教史」，赤松德眞十三歲登皇位，二十歲始弘揚佛法。若依布頓，則登位之年應爲西元七三〇年，二十歲時爲七三七年，時其母金城公主尙健在人世。

唯據西藏各史乘，均云赤松德眞嗣位後，爲舅氏仲巴結把持，摧毀佛法，至其年長時始設計殺仲巴結，然後佛法得以重興。

赤松德眞既爲金城公主之子，則何來舅氏？此蓋亦有故。藏史云，方公主有孕時，藏王之朗廓妃亦詐稱有孕，並竊赤松德眞爲己子。后妃爭訟，王及大臣均莫能決。至爲王子行「能步喜會」時，藏王以金杯盛酒祝曰：「金杯滿盛此佳釀，我兒敬與舅族手，誰爲生母汝決定。」赤松德眞將金杯遞與參加酒會之漢人，於是與金城公主之名份始定。

以理推之，舅氏仲巴結巴者，殆朗廓妃之兄弟行。若金城公主尙健，當不致令朗廓妃族人可以毀文成公主所奉之釋迦像，且將拉薩神變寺闢爲屠場也。而諸家藏史，於赤松德眞毀佛興佛之際，均未提其生母金城公主一筆，若其一無舉措者。若定赤松德眞生於七三〇年，始弘佛法時爲七四九年，則金城公主於其登位前一年已逝，此則較合情理。

據此推論，宜定赤松德眞生年爲西元七三〇年，即唐玄宗開元十八年歲次庚午爲妥。

抑且尙有二旁證可佐成此說：

「藏王紀」其實亦定赤松德眞生於庚午，不過誤遲一甲子耳，所以看似大謬。惟其亦必有「庚午」之證，始寧誤遲一甲子亦不遷就「戊午」「壬午」之說，此可爲佐證之一也。

「西藏王臣記」引巴窩朱納「勇士經鬘」：「藏王牟尼贊波

是在他的父王年滿三十四歲時，歲次壬寅年生的。」由壬寅逆推三十四年應爲己巳，此說實不應理，故爲五世達賴所斥。然己巳不過與庚午相差一年，若云牟尼贊波於赤松德眞三十三歲時生，即見若合符節。藏人年歲一若漢人，習慣以虛齡計算（此余親聞於敦珠寧波車之二千金者），故巴窩朱納於推算間偶然失誤耳，要之，終不失爲「庚午」說佐證之二。

（四）關於申、戌年之考訂

赤松德眞生年既定，乃可從而定其卒年。此諸家所說亦復紛紜。唯稱其卒於辰年則一致。五世達賴謂其卒於西元八〇〇年（唐德宗貞元十六年庚辰）。余撰「西藏密宗編年」，則據敦珠寧波車「西藏古代佛教史」之「努青生遮野些（努佛智）傳」，定赤松德眞卒於西元七八八年（唐德宗貞元四年戊辰）。

努青生遮野些（努佛智）爲寧瑪派前弘期主要人物，亦爲蓮花生大士及啤嗎拉密渣（無垢友）之三傳弟子，其出生早有授記，故史料可靠。今試將有關赤松德眞生卒兩說排比觀察：

來 源	生 年	卒 年	世 壽
五世達賴喇嘛說	七四二（壬午）	八〇〇（庚辰）	五十九
敦珠寧波車說	七三〇（庚午）	七八八（戊辰）	五十九

二說之年份生肖吻合，世壽亦吻合，僅彼此相差十二年而已。既知五世達賴所定生年誤推遲十二年，則自以採赤松德眞生於西元七三〇年，卒於七八八年之說爲長。

今試回視本題，王錫於文中稱。摩訶衍自「申年」奉詔廢禪，迄「戌年正月十五日」復奉詔可以宣講，此申、戌二年究應爲何年耶？

若按法戴密微教授之言，訂爲西元七九二及七九四年，則是時赤松德眞已逝，當不應理。故愚意仍以推前十二年，定爲西元七八〇及七八年較長。

或難：何以必知摩訶衍所言之藏王爲赤松德眞？

則此於王錫之文中已確言之矣：「粵我聖贊普，夙植善本，頓悟眞筌……交聘鄰邦，大延龍象。曾於五天竺國請婆羅門僧等卅人，於大唐國請漢僧大師摩訶衍等三人，同會淨域，互說眞宗。」相繼聘印度大德來藏，蓋赤松德眞之事功也，故知此「聖贊普」別無二人。

然於此尚有餘說。饒宗頤教授據王錫文有「臣摩訶衍言，當日沙州降下之日，奉贊普恩命，遠追開示禪門」等語，故乃釐考唐時吐蕃陷沙州之年份。

據岑仲勉「隋唐史」卷下第三十節附表，沙州陷於建中二年（西元七八一年）。岑氏所據爲「元和志」，蓋不信「新吐蕃傳」及羅振玉推定沙州陷於貞元元年（西元七八五年）之說。

饒宗頤教授據「佛祖統紀」四一云：「建中二年，吐蕃遣使乞朝廷賜沙門善講佛理者，帝令良琇、文素往說法教化，歲一更之。」於是疑曰：「如申爲建中元年庚申，時方罷禪學，何得於建中二年，漢廷派遣僧衆良琇輩赴蕃講學耶？」以此疑點，饒氏乃調和岑仲勉、羅振玉及法人戴密微之說，以爲建中二年沙州僅陷壽昌一縣，沙州全陷則爲貞元三年（西元七八七）事。

摩訶衍以七八七年奉詔「開示禪門」，以七九二年奉詔廢禪，事固合理。然據余見，申年廢禪殆係瓜州陷下以前事，及至西年，赤松德眞「遠追令開示禪門」，摩訶衍始於訟割一地奉詔，然後返邏娑（據饒考，即在拉薩大昭寺）開講，其後又講於章碇（據饒考，即在昌諸寺），殆猶係奉勅特許宣講，尙未許普弘，蓋或有考核之意。故仍於邏娑及勃曇漫（據饒考，即在扎瑪桑焉寺。引按，今通作桑耶寺）作數月問難，然後成年始許普弘。

據此推斷，正合吐蕃於西元七八一年陷瓜州之說。茲據王錫文中引摩訶衍上赤松德眞表，編定年表如下，以清眉目，詳說則

見後文：

唐德宗建中元年（七八〇）庚申

赤松德眞下詔廢禪。

摩訶衍上表請與「小乘議論」。

唐德宗建中二年（七八一）辛酉

瓜州陷。

赤松德眞追詔至令摩訶衍於邏娑講禪，後又許於章碇開講。唯問難仍舊，盤詰數月，此時猶未令摩訶衍開法。

唐德宗建中三年（七八二）壬戌

正月十五日，赤松德眞始詔許道俗聞禪法。摩訶衍又上第二表。

如此則史實均燦若列眉，可釋「瓜州降下」年份之疑矣。

然則，何以赤松德眞於建中元年庚申廢禪，復於二年遣使請漢廷派高僧入藏耶？愚意以爲摩訶衍等三人，蓋係由赤松德眞直接迎請，一如迎印度諸大德例，非向朝廷請遣者也。寂護爲印度中觀名家，蓮華生及無垢友二師爲金剛乘上座，早已名動藏土（見「西藏王臣記」），故藏王慕名迎請，而名下固無虛士。若摩訶衍等，其禪法雖受攻訐，唯赤松德眞終慕漢土文化，故於廢禪後仍遣使漢廷請派高僧，此固亦可能之事。漢廷雖派良琇、文素，第以瓜州戰事漫延，應未入藏，故於赤松德眞朝，對西藏佛法有影響之漢僧，實唯摩訶衍等二三人耳。

（五）摩訶衍辯難始末

關於摩訶衍入藏後之事功，據王錫文則可列舉四條如下：

一 「皇后沒盧氏，一自虔誠，劃然開悟，剃除紺髮，披掛緇衣，朗戒珠於情田，洞禪宗於定水，雖蓮花不深，猶未足爲喻也。」

二 （皇后）「常爲贊普姨母悉囊南氏，及諸大臣夫人卅餘

人說大乘法，皆一時出家矣。」

三 「又有僧統大德寶真，俗本姓鵲禪師，律不昧於情田，經論備談於口海，護持佛法，倍更精修，或支解色身，曾非矯動，並禪習然也。」

四 「又有僧蘇毗王嗣子須伽提，節操精修，戒珠明朗，身披百衲，心契三空。謂我師曰：恨大師來晚，不得早聞此法耳。」

上來四項，不知爲庚申以前，抑爲壬戌以後事，然亦可以加以考訂。

考西藏諸家史乘，多許蓮華生大士於丙午（唐代宗大曆元年，西元七六六年）建桑耶廟成，翌年丁未，即有「舍美七人」事，爲西藏人出家之始。關於丁未此一紀年，蓋諸史乘所共許者也。

據法尊「西藏前弘期佛教」一文稱：「丁未年，迎請印度說一切有部的十二位比丘到藏，以靜命論師（引按：即寂護）爲親教師，開始度西藏人出家受戒。第一次出家的有七人……稍後，復有官民子弟三百餘人出家受戒（下述廣開譯場事，從畧）……在這同一時期中，又請密宗大德法稱論師，傳授瑜伽部金剛界大曼荼羅等灌頂；請迦濕彌羅國的勝友、施戒等大德，傳授戒法；並請漢僧傳授參禪修定。在這個時期，可以說對於整個佛教盡量吸收，不論大小、顯密、禪教、講修，兼收並容，盛極一時。」

據此，則由丁未至庚申之際（七六七——七八〇），首尾十四年，其爲摩訶衍輩開宏禪宗之期歟。若然，則皇后剃度，王臣夫人出家等四項，或皆此十四年間事矣。蓋庚申後反覆詰難，壬戌後摩訶衍立足未定，應無如此盛事。

當時攻摩訶衍者，蓋爲說一切有部諸師，觀王錫所記表文可知。饒宗頤教授將蓮花生大士亦列入小乘，則偶有失檢矣。大士爲印度後期弘大乘密宗之重要人物，其學以中觀爲主，且偏於應戒師說；兼且藏王待之以國師之禮，自無攻訐摩訶衍之理。意

者，禪宗「直指人心」，不修六度諸善，故乃與重事相之說一切有部杆格不入。觀王錫引摩訶衍上赤松德真第二表稱：「摩訶衍聞，奏爲佛法義，寂禪教理，前後頻蒙賜問，餘有見解，盡以對答：其六波羅蜜等，及諸善要修不修？恩勅屢詰。兼師僧官寮亦論六波羅蜜等諸善，自身不行，弟子及餘人亦不教修行。諸弟子亦學如是。」乃知當時攻訐摩訶衍者，蓋以攻其本身不修六度亦不教弟子修六度爲口實，故赤松德真乃致屢下敕詰問。庚申廢禪，蓋與此有絕大關係。

王錫文中，盡錄摩訶衍答難諸義，及前後上藏王諸表。於答難第一分中，問者屢難以獨離妄想爲成佛？六波羅蜜及諸法門要不要？若言「無想」成佛，則無想天人何以未成佛？摩訶衍惟引般若、楞伽、思益等經答之，終不愜印度有部諸師意，故摩訶衍乃上表藏王，茲將其主旨摘錄並申義如下：

「般若真宗，難信難入，非大智能措意（引按：疑奪一字，應作：非大智安能措意），豈小識造次堪聞。」

此蓋直斥印度有部諸師爲「小識」者矣。唯當時答難，係由印度有部諸師表陳藏王，然後由藏王頒勅詰問，摩訶衍則上表答辯，必如是輾轉費時，王錫文中始得稱「婆羅門僧等，以月繫年，搜索經義，屢奏問目，務掇瑕疵。」

唯當時印度有部諸師，必有倡議當面詰難如五天竺例者，故摩訶衍表稱：「況臣老耄心風，所說忘前失後」，又謂「是知居士，默語吉祥」，此蓋推搪之辭也。表復云：「若須詰難，臣有上足學徒，且聰明利根，復後生可畏，伏望允臣所請，遣緇俗欽承。」則蓋欲以徒自代。——據饒氏考，摩訶衍是時已年逾八十，故自稱「老耄心風」。於摩訶衍舉以自代之「上足學徒」，余則疑爲即與彼同抵西域之「達摩麼低」（唐云法意，饒氏以爲即襄州法意），故摩訶衍於後表文中及之。

此第一表，有「六月十七日，臣沙門摩訶衍表上」之句，未署年份，唯疑必爲辛酉年，蓋庚申年廢禪，反覆辯難，稽延至翌年六月，未足怪也。

表上，藏王似仍許摩訶衍以文字答難，故又諸問紛拏矣。難者以因喻，謂解脫貪瞋癡如開鎖、脫枷、解縛，各有法門，倘僅覆以衣裳，雖目下不見枷鎖縛等，其人終不得解脫。此以禪宗之直指爲以衣覆枷，問亦陋矣，宜乎爲摩訶衍舉「涅槃經」，斥其爲第二重邪見。以後所問益見枝蔓，總不離破「無心想」相，摩訶衍舉「楞伽」之「念念離妄想，念念即解脫」，但從用邊作答，便將有部師輕輕破却。於是摩訶衍乃曰：「一切衆生根機不同，譬如小泉流入大海，伏望聖主，任隨根機方便，離妄想分別，令入於無二勝義法海，此亦是諸佛方便。」

復上表云：「當沙州降下之日，奉贊普恩命，遠追令開示禪門。及至邏娑，衆人共問禪法，爲未奉進止，罔敢即說。（引按：追詔未達即不敢講，可見仍爲廢禪期內事。）後追到訟割，屢蒙恩主詰訖（引按：由是知第二次答難，有部份係追救至訟割地詰問者。）却發遣赴邏娑，教令說禪；復於章磋。及特便（使）邏娑，數月盤詰，又於勃暑漫尋究其源，非是一度（引按：因知摩訶衍輾轉各地，於邏娑、章磋僅是奉勅試講，其答難仍未了也。以時推之，此則應爲辛酉年底事，蓋諸事均發生於六月十七日上表之後）。陛下了知臣之所說禪門宗旨是正，方遣與達摩摩低同開禪教，然始勅命頒下諸處，令百姓官寮盡知（引按：此則言壬戌年正月十五日詔書許開禪法事）……（下畧）」

上來所引，與前節所擬年表，若合符節。

唯壬戌年雖許開法，事仍未了，故摩訶衍又有表上。

表云：「摩訶衍聞，奏爲佛法義，寂禪教理，前後頻蒙賜問」（云云（已見前引）。可推其於壬戌年許可開法後，仍有以不教修六波羅蜜及諸善攻訐者，摩訶衍乃表上赤松德真釋疑。

表復云：「摩訶衍一生已來，唯習大乘禪，不是法師；若欣聽法相，令於婆羅門法師邊聽。摩訶衍所說，不依疏論，准大乘經文指示。摩訶衍所修習者，依大般若、楞伽、思益、密嚴、金剛、維摩、大佛頂、華嚴、涅槃、寶積、普起三昧等經，信受奉行。摩訶衍依止和上，法號降魔、小福、張和上、唯仰、大福六

和上。」此段示一己之師學傳承修習，所以取信也。

表又云：「自從聞法已來，經五六十年，亦曾久居山林樹下。出家以來所得信施財物，亦不會儲積，隨時盡皆轉施。」此段叙一己修禪及布施事，正針對不修六波羅蜜及諸善行之謗。

表既上，或暫告相安無事，故摩訶衍始囑王錫撰「頓悟大乘正理決」，記前後答問及上藏王各表，所以彰事功也。

上來各事，蓋皆發生於蓮華戒入藏以前。如達賴五世所記，「甚至到了連藏王也難於判決是非的時候」，始迎蓮華戒入藏，「公開辯論頓漸之理」。

蓮華戒爲寂護弟子，寂護之學，主中觀而融通唯識，故蓮華戒亦通達因明，且五天竺以詰難爲道場常事，料想摩訶衍即因是而致敗。

尋釋王錫文中摩訶衍諸答，唯依空宗經說「無想」，若與中觀家辯，中觀家固善破「自性有」與「斷滅無」，且龍樹之學，以如如法性爲勝義諦有，則「無想」之說易破可知，摩訶衍乃由是被遣返中原。

（六）沒盧皇后鑄鐘事

摩訶衍雖返中原，而其影響於藏土蓋未全絕。饒氏文中，引沒盧皇后鑄鐘事，亦可作爲佐證。饒氏云：

「西藏 Tantrap 廟有大鐘，G. Tucci 與 H. E. Richardson 皆曾至其地調查。此鐘乃功德主皇后 Jo mo byan chub 爲（其子）棄獵松贊（Khril de sron brtan）（七九八一—八一五 引按：此有誤）祈壽，鑄鐘者爲唐國和尚「Rin cen」」。

饒氏考云：

「又鐘銘之功德主皇后 Jo mo byan chub 蓋即棄松德贊之皇后。王統鏡：棄松贊皇后一人 Hbro bzah buan chub bstan。」

「桑蓋寺鐘銘：皇后國母 Jo mo rgyal mo btsun yun。即鐘

銘之 Jo mo byan chub。據王統鏡正爲 Hbro 氏，即沒盧氏。」
「王錫謂『皇后沒盧氏皈依大乘』；即從摩訶衍披剃， Rin chen 爲其鑄鐘也。」

饒氏所考甚是，鑄鐘者確爲赤松德眞之后。據敦珠寧波車「西藏古代佛教史」及達賴五世「西藏王臣記」，均記后名「楚榜薩」（譯澤綱薩），此即爲“bzah buan chub”三字之對音，較王統鏡畧去 Hbro 之氏稱及 bstun 尊稱二字而已。

以此推校，Tantup 寺鐘銘之功德主皇后 Jo mo byan chub，正爲赤松德眞之后。然疑饒說亦有小失，蓋鑄鐘之年，應在皇后披剃以後。今試畧說其故。

據「西藏王臣記」及「西藏古代佛教史」，赤松德眞唯皇后澤綱薩生三子，長名牟尼贊波，次名牟汝贊波，幼名牟底贊波。赤松德眞圓寂，長子牟尼贊波繼位，以一年間於桑耶寺舉行四次大供養法會，其中三次平等布施食物牲畜與平民，故僅在位一年零七個月，即爲其母毒死。

次子牟汝贊波繼立。唯於赤松德眞生時，牟汝贊波曾殺死香大臣之子，經廓大臣以「三威」與「三和」相濟的審判法判決，處王子以流刑，然後迎回拉薩。以此宿怨故，當牟汝贊波甫登王位，即被香納朗所殺。

於是王位乃由幼子牟底贊波繼立，其時方年四歲。以年稚故，時對諸大臣瞋睡，故諸大臣名之爲「色那勒敬雲」（意爲「歪頸善睡王」）。

據「布敦佛教史」，自赤松德眞以下王統，爲牟尼贊波，傳赤德松贊。「青史」則爲：牟尼贊波，傳朱采贊波，再傳赤德松贊。此間差別，僅爲次子牟汝贊波之出入。因知牟底贊波之王名，實爲赤德松贊（Khride Sron bstan），即皇后鑄鐘爲其祈壽者也。

赤松德眞卒於西元七八八年，牟尼贊波卒於七八九或七九〇年，牟汝贊波未登位，赤德松贊旋即繼位，故其繼位亦應在是年。竊疑是年前後，亦即沒盧皇后鑄鐘之時。

關於沒盧皇后，「西藏古代佛教史」稱：「王后楚榜薩，思想行爲均極乖謬，對班知達與羅渣華等高職位者備致摧殘。」恐此蓋沒盧皇后格於教派之見，左袒其師摩訶衍，以致對論師（藏云班知達）及譯事（藏云羅渣華）不滿。

又關於其毒殺親子事，則亦或有教派成見在。牟尼贊波四次大供，屬六波羅蜜中的布施，沒盧皇后既宗禪門，而未會通達要義，於此自不無耿耿。

既毒殺長子，次子又被殺，則碩果僅存者唯此稚齡幼子，窮則呼天，於是沒盧皇后乃鑄鐘爲幼子贊波祈壽矣。皇后雖曾披剃，亦一婦人耳，固無足怪也。然此亦爲摩訶衍始料所不及。

唯皇后之行事，影響其後西藏佛學發展甚大。藏人既不是其爲人，恐因此對漢土之大乘顯教存在偏見。故遣摩訶衍後未聞復有迎請漢僧之舉，於是藏土乃唯無上瑜伽密是尙，無爭勝者矣。至爲沒盧皇后鑄鐘之「漢僧 Rin chen」，饒文云，其義爲「寶」，甚是。然不知爲王錫文中所指之「僧統大德寶眞」否？若然，則猶爲藏僧也，不過修大乘禪門與沒盧皇后爲同門者耳。

結語

於關課之餘屬草此文，以難一貫思索故，文意難免支離。饒宗頤教授文爲三十年前舊作，愚今日檢出重論，所能發揮者實亦無多，此則限於學殖者矣。要之，能論定者尙有二三事，皆與赤松德眞弘法前後有關，此亦或可作研究西藏佛教及漢藏文化交通史者之一助也。

竊自思念，閉關意在潛修，今則仍耽紙筆，實大違本意，於是乃發願此文成後，於關中更不拈管，且成回向偈以結本文——

稽鉤古史乘 知非解脫道 習氣未能除 益滋我愧慙
唯念敦珠師 會著古教史 福德法幢師 四年董譯事
我今步其武 亦應無大過 若能生功德 悉向師回向

（癸亥冬至前一日至冬至後三日圓滿）



印度宗教之探索 (續)

—— 第二篇 耆那教 ——

Young Oon Kim 原作
無意譯

第三節 耆那教的宇宙觀

如果說耆那教的人文主義似乎陳義甚高，耆那教的宇宙觀恰也能切合這一類型的古代宗教模式。耆那教徒認為宇宙以宇宙巨人的形態存在：為靈魂暫居的七個地獄見於此一宇宙人的腿部和足部；我們的世界位於宇宙之腰；不同的神居於胸、頸及面部；達成完全解脫而處於至福之中的靈魂居於宇宙人的頭部①。他們把一切靈魂從最低到較高層次的逐漸進化視為生命的目的。「我在各種不同的存在間浮沉，或為人，或為神，或為動物。身體似乎死死生生；但那鏈鎖是持續的，形態轉變是無窮的。我人的能事不過是從一個層次轉到另一個層次②。」

耆那教徒是汎生命論者，相信萬物都具生命。按耆那教神學的理論，人、動物及植物都有靈魂。天下無「死」物——就連一塊石頭、一滴水、一口氣都是活的。別的宗教把靈魂限於人類及其他生靈，耆那教則以靈魂為構成一切存在之物的要素。耆那教

徒乃泛靈論者，對他們來說，事事物物都有靈魂。基督教徒以人所具的自覺之自我界說靈魂，耆那教則以包羅較廣的「生命」特質界說靈魂③。

耆那教的哲學說：按業力的法則，靈魂的作為會賦靈魂以特有的顏色、氣息及味道。從最低最惡到最高的靈魂，其顏色依序為黑色、暗藍色、鵝灰色、火紅色、黃色（或玫瑰色）及白色。黑靈魂者不仁而殘酷；暗藍靈魂者貪婪、多欲而好得；不思考、不謹慎的人有著鵝灰色的靈魂；誠實、虔敬而莊重的人，其神魂是火紅色的；黃色是無私而慈悲的靈魂之特徵；而當人達到不執著、不受擾的安寧並從情欲中解脫時，他的靈魂就成了一片純淨的白色。

耆那教徒以為，「可見的形體——不論是元素、植物、動物、人、天人或受苦刑的囚犯——不過是客塵生命的暫時外衣；生命實乃向著從整個（生死）大事中解脫的目標前進④。」但是在

靈魂的旅程中，業力之執守靈魂有如塵埃之粘著於塗油的身體；業力之障礙此心，使之遠於真理有如酒醪之遲滯而擾亂我人的辨析能力。耆那教以人和自然相對：靈魂的主要目標是從俗世的羈絆中逃脫；解脫意味著徹底的離執，這正暗合斯多噶派（譯按：芝諾 Zeno [334? - 261? B.C.] 所創希臘哲學之一派，主智者應不著於外界，無動於憂喜）所倡哲學之寧靜的理想。

註釋：

- ① 金默，「印度哲學 Philosophy of India」頁二四四——二四八把耆那教的信仰擬於瑞登伯格 Immanuel Swedenborg 神學中的概念。
- ② 金默，同書頁二二八。
- ③ 泛靈論為哥德及德國科學家費須勒 Gustav Fechner（死於一八八七年）所倡。現代泛靈論者則以進化神學家哈特遜 Charles Hartshorne 為代表。
- ④ 金默，同書頁二六八。

第四節 耆那教的道德觀

耆那教最特出之處乃在其不傷害任何形式的生命之嚴肅誓言；戒殺是其道德觀的核心。由於每種形式的存在都具有可貴的靈魂，虔誠的人必當於不犯暴力之行一事多所留心。耆那教徒立意要去除人性中破壞的衝動——所謂屠殺者的本能，他們把這事的重要性高置一切之上。

尊重生命自然意味著避免對家畜施虐。人不能把馬或牛勒得太緊，他不能無情地鞭答牛馬，不能使之載重過量，或工作過度。他也不可忽畧對牛馬的妥善餵養；自然，牲祭宜加禁止。

戒殺也限定了耆那教徒所能從事的工作；也應遠離任何涉及殺生的行業。舉例來說，他不能受僱為伐木工人，因為僱主要叫他砍樹；他不能做要用火爐的行業，因為他會在無心中使許

多昆蟲毀於火。他不能售賣動物屍骨所製的人造肥料，不能做象牙雕刻品的交易，他也不能購買從落入陷阱之動物身上取得的毛皮。

耆那教徒不能把地上的水排乾，使魚失所；或者深挖土地傷及昆蟲的生命。在今天，一位好耆那教徒不能在製造火車車廂的工廠工作，因為火車常輾過動物，有時也輾過人。

對生命的尊重常走到出奇的極端。耆那教徒不吃不熟的水果，因為那還是活的；不吃要以火久煮的食物；又禁食甘蔗，因為甘蔗只有小部份可吃，而大部分要扔棄。耆那教徒不能拍蚊子，滅毒蛇，甚至也不能殺死受苦中的動物。有的耆那僧侶攜帶一個長柄的刷子，或用孔雀毛把昆蟲從過道上掃開，以防其遭逢不測；教徒可能不自覺間像害到地、水、火、風（中的）植物或動物王國；為此每天都要行懺悔儀式。

耆那教是一種苦行的宗教，因此人欲的克制是其宗教道德中一個重要環節。僧尼固然力行自我之否定；普通的在家人也受鼓勵把自己的需求減到最低限度。一個人在導向究竟解脫的梯階上循序攀升時，必得小心翼翼莫使自己涉及俗世的追求。在家人應避免導向極苦地獄的七件罪行：賭博、食肉、飲酒、邪淫、狩獵、盜竊及冶遊。如果他真正虔誠，他還可以發誓不灑香水、不修飾身體，以免妻子於他過為愛戀。他應儘可能不執著於俗世的財物。他不應依賴僕人，而當自行打理一切。他必得努力過一種靜謐、清醒而沒有野心的生活。

我們不要以為這種德操是純然消極的；耆那士紳持己謹嚴、正直、小心、謙虛、尊重他人並留心事業。同時，他所受之教乃在令他溫和、感恩、冲澹而仁慈。從以上列述的道德，我們很容易看出何以一個原本基於苦行者之離執的信仰能於在家人中產生富有的銀行階級。如果能避免奢侈，克制感官之樂，力行簡樸的生活，便能省錢。因此耆那教的居士頗類乎十八世紀昌盛的費城教友派信徒或者十九世紀卡爾文教派百萬富豪的工業家。

（未完）

參考書目

- 巴塔查利亞 Harisatya Bhattacharya, 「耆那教禱詞 The Jaina Prayer」, 一九六四年加爾各答, Univ. of Calcutta。
- 卡沙 Carlo Della Casa 「耆那教 Jainism」, C. J. Bleeker and G. Widengren, *Historia Religionum*, 一九七一年 E. J. Brill, Leiden, 卷二, 頁三六八—三六九。
- 哈登 John A. Hardon, 「世界宗教 Religions of the World」, Image Book, 一九六八年紐澤西花園市 Doubleday。
- 休謨 R. E. Hume, 「世界現存宗教 The World's Living Religions」, 一九二四年紐約 Scribners。
- 睦勒 Max Muller 編, 「東方聖典 Sacred Books of the East」, 卷二二, 四五, 一九〇二年倫敦 Colonial Press。
- 普拉沙得吉 Brahmachari Shital Prasadji, 「耆那教——真樂之鑰 Jainism - A Key to True Happiness」, 一九五一年傑潑市 Jaipur City Shree Veer Press。
- 申 K. M. Sen, 「印度教 Hinduism」, Pelican Book, 一九七〇年版, 英格蘭 Harmondsworth。
- 史蒂文生 J. Stevenson 譯, 「The Kalpa Sutra and Nava Tatva」 一九七二年 Bharat - Bharati, Durga Kund。
- 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。
- 塔克 Upendra Thakur, *Studies in Jainism and Buddhism in Mitithila*, Chowkhamba Sanskrit Series, 一九六四年印度 Varanasi。
- 湯林 E. F. Tomlin, 「東方哲學家 The Oriental Philosophers」, 一九六三年紐約哈潑 Harper。
- 須利瑪得 Archagader Shrimad Vijoyaramchandrasurishvanji, 「真進步之正確方向 The Right Direction of Real Progress」, 一九四〇年孟買 C. V. Mody。
- 金默 H. Zimmer 「印度哲學 Philosophies of India」, 一九五六年紐約 Meridian Books

(上接第24頁「大智度論」集粹之三十)

無常是空之初門，若諦了無常，諸法則空。以是故，聖人初以四行觀世間無常；若見所著物無常，無常則能生苦，苦故心生厭離。若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空。外物既空，內主亦空，是名無我。復次，畢竟空是為眞空。有二種衆生：一、多習愛；二、多習見。愛多者，喜生著，以所著無常，故生憂苦。爲是人說：汝所著物無常壞故，汝則爲之生苦，若此所著物生苦者，不應生著，是名說無作解脫門。見多者，爲分別諸法，以不知實故而著邪見；爲是人故直說諸法畢竟空、苦有所說，皆是可破，可破故空。所見既空，見主亦空，是名畢竟空。

聖人所得法如法性、眞際、涅槃相等，是雖名實，皆從因緣和合生故，先無今有，今有後無故，不可受不可著故，亦空非實。如佛說筏喻經：善法尙應捨，何況不善？聖人有爲無漏法，從有漏因緣生，有漏法虛妄不實緣所生法，云何爲實？離有爲法，無無爲法。有爲法實相，即是無爲法。以是故，一切法畢竟不可得故，名爲畢竟空。

九、無始空者：世間若衆生、若法，皆無有始，如今生從前世因緣有，前世復從前世有，如是展轉，無有衆生始。法亦如是。何以故？若先生後死，則不從死故生，生亦無死；若先死後有生，則無因緣，亦不生而有死。以是故，一切法無有始。如經中說，佛告諸比丘：衆生無有始，無明覆，愛所繫，往來生死，始不可得。破是無始法，故名無始空。

以無始空破無始者，以無窮故，若無窮則無後，無窮無後，則亦無中。若無始，則爲破一切智人。所以者何？若世間無窮，則不知其始，不知始故，則無一切智人，若有一切智人不名無始，若取衆生相，又取諸法一相、異相，以此一、異相，從今世推前世，從前世復推前世，如是展轉，衆生及法始不可得。則生無始見。是見虛妄，以一、異爲本，是故應破。如有爲空破有爲法，是有爲空即復爲患，復以無爲空破無爲法。今以無始破有始，無始即復爲患，復以無始空破是無始。是名無始空。

(未完)

南禪「頓悟」說的理論基礎

(續完)

楊惠南

也許，正如上文所說，黃檗的「衆生本來是佛」說，是建立在唯心論的「理論」基礎之上，而不是就「實際」的現實情況而說。但是，他的弟子，南禪兩大宗派之一——臨濟宗的開創者，臨濟義玄（西元867年寂）的語錄，應該很難就「理論」上來解釋，而非得在「實際」上說明不可；他說：

如今學者不得，病生甚處？病在不自信處。你若自信不及，即便忙忙地，狗一切境。被他萬境回換，不得自由。你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲識得祖佛麼？只你面前聽法底是^{③③}！

臨濟的這段話（特別是「病在不自信處」，「自信不及」），明顯地從「實際」的現實情況中，指示他的弟子（聽法底）是「祖佛」。有一次，有人請教馬祖道一的弟子——大珠慧海「如何是佛」？大珠回答說：「清談對面，非佛而誰^{③④}！」這與臨濟的「只你面前聽法底是（祖佛）」，具有同一旨趣，那就是：就「實際」的情況而言，一切衆生（清談對面）本來是佛。

在南禪的諸多文獻當中，不但原始的（敦煌本）『壇經』，強烈地暗示「衆生本來是佛」；後代弟子所遺留下來的語錄、公

案，明言「衆生本來是佛」；而且，在某些文獻當中，還收錄南北朝時代一些高僧的「衆生本來是佛」說。這些高僧並非南禪弟子，而他們的這種主張，却被收錄在南禪的文獻當中，足見「衆生本來是佛」，確實是南禪的重要理論之一。例如，『景德傳燈錄』卷29，就收有梁·寶誌和尚的「大乘讚」，其中有底下幾句：「若言衆生異佛，迢迢與佛常疏。佛與衆生不二，自然究竟無餘^{③⑤}。」再如，同書同卷，收有梁·善慧大士的一首詩：「夜夜抱佛眠，朝朝還共起。起坐鎮相隨，語默同居止。纖毫不相離，如身影相似。欲識佛去處，祇這語聲是^{③⑥}。」這兩首詩，無疑地，都說到「衆生本來是佛」。而後面一首，保寧禪師更站在後代南禪的立場，以底下的詩頌來附和它：「要眠時即眠，要起時即起。水洗面皮光，啜茶濕却嘴。大海紅塵飛，平地波濤起。呵呵呵，囉哩囉哩囉哩^{③⑦}！」

以上是就文獻來證明南禪的「頓悟」說，乃建立在「衆生本來是佛」的理論基礎之上。底下將更進一步從邏輯上，來證明這個結論的正確性。不過，在沒有展開邏輯的論證以前，我們先來探究一下南禪所說的「頓悟」，到底「悟」到了什麼？到底「悟」到什麼程度^{③⑧}？依原始的（敦煌本）『壇經』，無疑地，那是

悟到了佛地；換句話說，不悟則已，一悟即究竟解脫、澈底成佛。例如，前引經文說：「故知不悟，即是佛是衆生；一念若語，即衆生是佛^{③⑨}。」又說：「自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即是佛^{④①}。」而元代的宗寶本『壇經』^{④②}，說得更清楚：

修此行者，是般若行。不修即凡；一念修行，自身等佛。善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛^{④③}。

又說：「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅。若識自性，一悟即至佛地^{④④}。」這些經文，在在都證明南禪的「頓悟」說，所悟的是佛境界，所入的也是澈底解脫的佛地。後代禪師，也許由於根器的漸鈍、明師的難求，以致無法像『壇經』所說的那樣，「一悟即至佛地」，而需要像『十牛圖頌』^{④⑤}，把悟境分割成許多步驟；但是，原始的、真正的「頓悟」，應該是『壇經』所說的才對。

另外，筆者還要再次提醒讀者的是：「一切衆生本來是佛」乙句，雖有許多文獻（例如黃檗的語錄）告訴我人，是就「理論」上來說的，但也有不少文獻明言是就「實際」的現實情況來說的。而且，當我們在展開底下的邏輯論證之後，我人即可肯定，南禪的「一切衆生本來是佛」乙句，是就「實際」的現實情況，而非就「理論」來說的。底下是邏輯論證的展開：

前文說過，南禪的「頓悟」說可大分為三個階段：（1）迅速地體悟；（2）沒有次第地體悟；（3）以平常的生活方式來體悟。現在，因為「頓悟」是「一悟即至佛地」，因此（1）應詳為「迅速地體悟而成佛」；（2）應詳為「沒有次第地體悟而成佛」；第（3）則應詳為「以平常的生活方式來體悟而成佛」。由於這三個意義是依南禪的發展年代而分的，因此，第（1）個意義不必然包含第（2）、第（3）個意義；第（2）個意義也不必然包含第（3）個意義。但是，反過來，第（3）個意義一定含有第（1）、（2）個意義嗎？乃至第（2）個意義一定含有第（1）個意義嗎？我們似乎也沒有充分的文獻來回答這兩

個問題。因此，南禪的「頓悟」說，不管是早期或晚期，無非是底下幾個意義當中的某一個：

- （一）迅速地體悟而成佛；
- （二）沒有次第地體悟而成佛；
- （三）以平常的生活方式來體悟而成佛；
- （四）迅速而且沒有次第地體悟而成佛——（一）而且（二）；
- （五）以平常的生活方式，迅速地體悟而成佛——（一）而且（三）；
- （六）沒有次第而且以平常的生活方式，來體悟而成佛——（二）而且（三）；
- （七）以平常的生活方式，沒有次第地迅速體悟而成佛——（一）而且（二）而且（三）。

而筆者所謂要在論理上證明，『頓悟』說建立在「衆生本來是佛」的基礎上，意思是要證明底下的事實：如果南禪的「頓悟」說成立，那麼「一切衆生本來是佛」亦必成立；也就是說，「一切衆生本來是佛」乃南禪「頓悟」說成立的「必要條件」（necessary condition）^{④⑥}。由於南禪的「頓悟」說，無非是上述（一）——（七）等七個意想之一，因此，要證明這個事實，等於要證明底下的命題：

如果（一）——（七）中有一成立，那麼「一切衆生本來是佛」成立。……（I）

在邏輯上，（I）等值於底下的（II）；因此，要證明（I），等於要證明（II）：

如果「一切衆生本來是佛」不成立，那麼（一）——（七）都不成立。……（II）

其次，由於（四）——（七）都只是（一）——（三）的組合，因此（II）等值於底下的（III）；所以，要證明（II），等於要證明（III）：

如果「一切衆生本來是佛」不成立，那麼（一）——（三）都不

成立。……(III)

總之，要證明：南禪的「頓悟」說，建立在「衆生本來是佛」的必要條件之上，等於要證明(III)成立。底下就是(III)的詳細證明：

首先，讓我們先來證明：如果「一切衆生本來是佛」不成立，那麼(一)也不成立。所謂(一)不成立，有兩種情形：其一是，雖然迅速悟入但尚未成佛；這如『俱舍論』所說的，小乘人雖「頓悟十六行(相)」，但却只是「見道」，而非徹底的解脫(參見註釋②⑩)；又如晉·惠達『肇論疏』卷上所說的「小頓悟」義，雖說「三界諸結……一時頓斷」，但却只證入「七地」的「無生(忍)」，七地之後還有八、九、十等三地，第十地後才成佛④⑨。所謂(二)不成立的另一情形是：雖然究竟成佛但却慢慢地悟入。這如一般經論、一般宗派所闡揚的法門；而惠達『肇論疏』卷上所說的「大頓悟」義，也應屬於這一情形④⑦。那麼，為什麼「一切衆生本來是佛」不成立，一定會得到這兩種情形之一呢？這是因為，既然衆生本來不是佛，換句話說，在「實際」上而非「理論」上，(此前文已經說過)衆生有許多煩惱缺陷，那麼他如何可能在一轉念之間(『壇經』所謂的「一念修行」)，就迅速地「把這些「實際」上存在的煩惱缺陷去掉呢？即使能夠迅速地「把某些煩惱缺陷去掉，又如何可能把所有的煩惱缺陷去掉呢？所以，必須在「實際」上(而非「理論」上)，預設衆生已經是佛，只是他不知道自己是有虛妄的煩惱故)，才有可能在一轉念之間開悟成佛。這是我人之所以認為，第(一)種「頓悟」義必須預設「衆生本來是佛」的原因。

其次，我人還要進一步證明：第(二)種「頓悟」義，也必須預設「衆生本來是佛」。換句話說，我人要證明：如果「衆生本來是佛」不成立，那麼(二)也不成立。

所謂(二)不成立，也有兩種情形：其一是，沒有次第地悟入但却未成佛；這如前文所說的「小頓悟」義④⑩。另一是有次第地悟入而成佛；這如『法華經』所說的「龍女成佛」④⑨，而北禪以

及前文所說的「大頓悟」義，也應屬於這一情形。現在的問題是：為什麼衆生本來不是佛，就會得出這兩種情形之一？這是因為：既然在「實際」上衆生有許多缺陷，那麼他就必須一步一步地把這些缺陷去掉，否則他就無法成佛。所以我人說，如果衆生本來不是佛，(二)就不成立；也就是說，第(二)意義的「頓悟」說，必須預設「一切衆生本來是佛」。

最後，我人還與證明：衆生本來不是佛，那麼(三)不成立。所謂(三)不成立，也同樣有兩種情形：其一是，衆生雖以平常生活方式來體悟，但不能成佛；例如一般凡夫。另一是，衆生雖然成佛，但却不是用平常的生活方式來體悟，而是刻意地修行；這如一般的經論、宗派所說。底下我人要證明：這兩種情形都會從「衆生本來不是佛」得出。因為，既然衆生本來不是佛，一定會有很多「實質」(而非「理論」)的缺陷，這些實質的缺陷何能在平常的行住坐臥當中去掉呢？如何能夠以「平常心」來去掉呢？如何能說「道不用修」呢？如果道真的「不用修」，為什麼大部分的人也在行住坐臥當中，却没有成佛呢？也許主張這種「頓悟」說的人會反駁說，那是因為大部分的人沒有努力地、用心地修；但是，一旦努力、用心，還能說是「平常心」嗎？要解決這一連串的疑問，只有一個可能，那就是預設衆生在「實質」上(而非「理論」上)已經是一尊佛；換句話說，唯有預設衆生在行住坐臥當中已經是一尊「實質」的佛，才能說明為什麼他不必努力地、刻意地、以「平常心」就可成佛。所以，我們說，第(三)意義的「頓悟」說，必須預設「一切衆生本來是佛」。

總之，南禪的「頓悟」說，不管是早期的或後期的，無非是(一)至(七)等七個意義之一；其中(一)、(二)、(三)是最根本的。而這三個最根本的「頓悟」說，都必須預設「衆生本來是佛」；也就是說，「衆生本來是佛」，的確確是南禪「頓悟」說的「必要條件」。

然而，「衆生本來是佛」是漢譯印度經論所本有的嗎？下文將針對這個問題來做探討。

三、「佛性」與「衆生本來是佛」說

「一切衆生本來是佛」的說法，明顯地是從「一切衆生皆可成佛」的「佛性」（如來藏）說轉化而來。這不但可以從（敦煌本）『壇經』處處提到「佛性」一詞看出來，也可以從圭峯宗密（西元780—841年）——一位介於禪宗與華嚴宗之間的唐代高僧——所說的話看出來：

源者，是一切衆生本覺眞性，亦名佛性……此性是禪之本源，故名禪源……依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪。……達摩門下展轉相傳者，是此禪也^{⑤0}。

在印度，「一切衆生皆可成佛」的「佛性」（如來藏）說，是『大般涅槃經』等中、後期大乘經論的主張。本文不想討論這些經典的成立經過，也不想探究「佛性」或「如來藏」這些名詞的全盤意義。本文只想指出，南禪在建立其「頓悟」理論時，如何了解這些經論所說的「佛性」或「如來藏」^{⑤1}。

首先，我要指出的是：在漢譯的「佛性」經論當中，雖曾說到衆生身心當中已有如來的智慧、十力等功德，但都不會說到「衆生本來是佛」。例如，『大方等如來藏經』說：

爾時世尊告金剛慧及諸菩薩言……我以佛眼觀一切衆生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。善男子！一切衆生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異^{⑤2}。

又如，『大般涅槃經』卷九也有類似的說法：「一切衆生悉有佛性。以佛性故，衆生身中即有十力、三十二相、八十種好^{⑤3}。」

這些經文明白地說到，一切衆生具足佛陀的所有功德，但卻不會宣稱一切衆生已經或「本來」是佛。而且，即使這樣的主張，也受到其他經典的批判；例如，『大般涅槃經』卷二十七即批判說：

一切衆生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切衆生悉

有佛性。一切衆生真實未有三十二相，八十種好。……善男子！有者凡有三種，一、未來有；二、現在有；三、過去有。一切衆生未來之世當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切衆生悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相、八十種好^{⑤4}。

明白地，經文說到：「一切衆生……現在無有三十二相、八十種好」；而卷九之所以說「衆生身中即有十力、三十二相、八十種好」，那是就「三種有」中的「未來有」而說的，並非就「現在有」說。卷三十六甚至更說：「若有人言，一切衆生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見；當知是人謗佛法僧^{⑤5}！」可見，即使像『如來藏經』乃至『涅槃經』卷九那樣的說法，——只說到「衆生身心當中已有佛的功德」，都受到其他經典的批判，更不必說「衆生本來是佛」了。

總之，「衆生本來是佛」的說法，只是南禪一系的特有主張^{⑤6}。就漢譯的印度經論看來，我人看不出有這種說法的任何蹟象。

本文原來應在這裏結束；但是，也許有人會提出底下的一些問難，因此筆者先在下文回答。

首先可能提出的問難是：婆藪槃豆（世親）所著之『涅槃論』，明言「衆生本來是佛」；因此，這一說法乃印度本有的。例如，圭峯宗密，在其『圓覺經大疏』卷中之二，就曾引『涅槃論』證明「衆生本來是佛」；他說：「六、本來成佛……涅槃論解深密義云……衆生是佛故微密^{⑤7}。」這種問難是錯誤的，因為『涅槃論』中「衆生是佛」的主張，乃就不可言詮之「眞如」（自性如如）而言，換句話說，是就最真實的「道理」來說，而非就「實際」的現實情況來說。這只要檢閱『涅槃論』原文，即可證明這點：

云何微密？身外有佛亦不密，身內有佛亦非密，非有非無亦非密，衆生是佛故微密。云何衆生是佛？衆生非有、非無、非非有、非非無，是故衆生是佛^{⑤8}。

論文以衆生「非有」乃至「非非無」來解釋「衆生是佛」，明顯的是依不可言詮的「眞如」而說的。有關這一點，還可以從世親的另一著作——『佛性論』得到旁證。『佛性論』顯體分第三、如來藏品第三，曾以三義解釋「如來藏」（佛性）一詞，其第一義「所攝名藏」中說：

佛說約住自性如如，一切衆生是如來藏。……一切衆生悉在如來智內，故名爲（如來）藏。以如智稱如如境故，一切衆生決無有出。如如境者並爲如來之所攝持，故名所藏、衆生爲如來藏^{⑤9}。

這是說，一切衆生都在如來的眞實智慧的認識範圍當中，因此說一切衆生是如來藏。這並沒有就一般的常識層面說「衆生本來是佛」。

其次，『佛性論』解釋「如來藏」的第二義「隱覆爲藏」時說：「如來性住道前時，爲煩惱隱覆，衆生不見，故名爲藏^{⑥0}。」而解釋第三義「能攝爲藏」時說：「謂果地一切過恆沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故^{⑥1}。」這兩種解釋，也都不曾從「實際」的現實觀點，來說明「衆生本來是佛」。可見圭峯宗密的引文是斷章取義。

對本文的另一個可能的問難是：『大方廣圓覺修多羅了義經』（簡稱『圓覺經』），曾明言「衆生本來是佛」^{⑥2}；因此，這個說法是印度所本有的。對於這一問難，筆者的答覆是『圓覺經』已在學界被認定爲成立於中國的「僞經」^{⑥3}，因此，不能以這可疑的文獻來駁斥本文的論點。

我人還要進一步指出的是，『圓覺經』所主張的「衆生本來是佛」的說法，有許多內在的、不可解決的問題；有趣的是，這些內在不可解決的問題，也都反應在經文當中。例如，經中的金剛藏菩薩，即曾責問說：

世尊！若諸衆生本來成佛，何故復有一切無明？若諸無明衆生本有，何因緣故如來復說本來成佛？十方異生本成佛道，後起無明，一切如來何時復生一切煩惱^{⑥4}？

依經文，金剛藏菩薩向佛提出三個問題。在這三個問題當中，經文只回答了最後一個問題：如來不會再生起無明，因爲「如銷金礦，金非銷有，既已成金，不重爲礦」^{⑥5}。但是，對於第一個問題——「衆生本來成佛，爲什麼會有無明？」以及第二個問題——「如果無明本有，爲什麼說衆生本來成佛？」却沒有任何合理的答覆。經文雖然用了許多篇幅和比喻，來說明沒有答覆的理由，而其結論却是：「虛妄浮心，多諸巧見，不能成就圓覺方便。如是分別，非爲正問！」^{⑥6}。

同樣被視爲「僞經」的『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』（簡稱『楞嚴經』）卷四，富樓那彌多羅尼子也提出了類似的問題：「敢問如來，一切衆生何因有妄，自蔽妙明，受此淪溺^{⑥7}？」而經文的回答，與『圓覺經』一樣：「妙覺明圓，本圓明妙。既稱爲妄，云何有因？若有所因，云何名妄^{⑥8}！」

總之，這些被認爲是中國人所寫的「僞經」，都宣說「衆生本來是佛」，但也都遭遇了無法解決的內在問題；那就是：衆生本來是佛，爲什麼會有無明？爲什麼會墮落而淪溺在生死輪迴當中？

而南禪，——主張「衆生本來是佛」的南禪，雖然叫人不看經論，說「十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙」^{⑥9}，但是，它能因而就避免這種理論上的內在問題嗎？

四、結 論

「頓悟」一詞是印度所本有，也是南禪的開創者——惠能之前，已熱烈討論於中國佛學界的重要概念。但是，南禪的「頓悟」說，却具有完全不同於前人的主張。從南禪遺留下來的文獻，以及邏輯的推理，我人可以證明：南禪這種異於前人的「頓悟」說，必須以「一切衆生本來是佛」這一命題爲必要條件；也就是說，南禪的「頓悟」說，必須建立在「一切衆生本來是佛」的理論基礎上，才能成立。

然而，從印度傳來的經論看來，「一切衆生本來是佛」的說法，是印度所沒有的。甚至，像『如來藏經』、『涅槃經』卷九那樣的說法，——只說到「衆生身心當中有佛的功德」，還未說到「衆生本來是佛」，也都曾受到其他經典的嚴厲批判；這更證明「一切衆生本來是佛」的主張，並非印度所本有的。

「一切衆生本來是佛」的說法，有其內在的、不可解決的問題存在；這都反應在主張這個說法的「偽經」——例如『圓覺經』『楞嚴經』之上。這些不可解決的問題，自然也不是主張這個說法的南禪弟子所能回答的。但是，這並不意味着，建立於這個說法的南禪「頓悟」說，也存在着不可解決的內在問題；同樣地，這更不意味着，南禪的「頓悟」說，沒有存在的價值^{④②}。原因是：「一切衆生本來是佛」的主張，只是南禪「頓悟」說的「必要條件」；我人不能因為它的必要條件具有不可解決的問題，就推論到它也具有同樣的問題；否則我人就犯了邏輯上的謬誤^{④③}。

(完)

註釋

- ③③ 『指月錄』卷14，引見『正續藏經』冊143，頁328。另外，在『景德傳燈錄』卷28（『大正藏』卷51，頁446）中，也有相似的文句。所注意的是，撰於明朝的『指月錄』中的「祖佛」兩字，在撰於宋代的『傳燈錄』中，作為「祖師」。這似乎可以說明：越是後代的南禪，越有主張「衆生本來是佛」的傾向。
- ③④ 同前書，頁197。又，『景德傳燈錄』卷6（『大正藏』卷51，頁246），也有相似的問答，唯一的不同是，「清談對面」的「談」字，作為「潭」。
- ③⑤ 引見『大正藏』卷51，頁449。
- ③⑥ 同前書。
- ③⑦ 『指月錄』卷11，引見『正續藏經』冊143，頁44。
- ③⑧ 在臺大哲學系的例行討論會上，劉福增教授會要求筆者對這些問題作答，他以為這些問題的釐清，有助於邏輯論證的展開。筆者要感謝他的這個建議。

③⑨ 同註釋②1。

④① 同註釋②2。

④② 即『六祖大師法寶壇經』。刊行於元朝至元年間，經後附有南海釋宗寶的跋，因此稱為「宗寶本」。詳見楊惠南「壇經的作者及其中心思想」一文。

④③ 引見『大正藏』卷48，頁350。

④④ 同前書，頁351。其中，敦煌本『壇經』，「一悟即至佛地」乙句作「一悟即知佛也」。這也許又再次證明了筆者的一個看法：越是後代的禪法，越注重「頓悟」說，而它必須建立在「衆生本來是佛」的理論之上。

④⑤ 所謂「十牛圖頌」，是古代禪師用圖畫與詩頌，來說明南禪修行的十個步驟。『正續藏經』冊113，頁917—941中，收有兩本『十牛圖頌』（缺圖）依兩本的序文，第一本的圖是清居禪師所繪，頌為則公禪師所作；第二本有明·雲棲株宏的序文，說明頌是普明禪師所作，但他還說：「普明未詳何許人，圖頌亦不知出一人之手否？」

④⑥ 本文原稿宣讀於臺大哲學系的例行討論會時，曾肯定地說到：「衆生本來是佛」不但是南禪「頓悟」說的必要條件，而且是「充分條件」（sufficient condition）。但是葉阿月教授認為，南禪的「頓悟」說不只預設「衆生本來是佛」，而且預設『般若經』中的「空」，甚至其他理論中的「自性（Prakṛti）清淨」；而劉福增教授、趙之振先生等人，也都懷疑「衆生本來是佛」是「頓悟」說的充分條件。因此，筆者當場修正了我的看法，僅僅把它限制在「必要條件」之上。但是，顯然我的說明不夠清楚，原稿的論證也不够詳密，因此劉教授及徐佐銘先生更進一步懷疑「必要條件」之說。會後，郭博文、陳文秀教授等人，也都一致要求筆者做更詳盡的分析。由於這些批評與建議，使得修改後的本文，在論理上顯得比較充實，我要感激這些人；但是，也使得本文變得繁雜而瑣碎，這是應向讀者致歉的。

④⑦ 參見『正續藏經』卷150，頁858。其中，七、八、九、十地都是未成佛前修菩薩行的階位；「無生忍」是一種禪定的工夫，達到這種禪定工夫的，一般稱為「不退轉地」菩薩。而「小頓悟」是指支道琳、道安、（匡山）慧遠、真安瑗、僧肇等之主張。

④⑧ 同前書。此中，「大頓悟」是指竺道生的主張。

④③ 讀者不要因為這個例子與「迅速悟入却未成佛」的例子相同，就以爲「迅速悟入」與「沒有次第地悟入」具有相同的意義。因為在現實的例子當中，沒有次第（沒有階梯）可以很迅速，例如火箭的升空；而很迅速也不一定沒有次第，例如物體滾下樓梯來。在小乘，「見道」是「頓修」，但却有十六個步驟（次第）——所謂的「十六行相」。（參見註釋②⑥。）可見，「迅速」與「沒有次第」意義不同。

④④ 『妙法蓮華經』中的娑竭羅龍王女，雖說是「忽然之間……成等正覺」，但其間仍夾有一個階位——「不退轉」地。（詳見『大正藏』卷9，頁35；又參見註釋②⑥及④⑥。）

⑤① ⑤② 宗密『禪源諸詮集都序』卷上之一：引見『大正藏』卷13頁399。在臺大哲學系的例行討論會上，葉阿月教授曾指出，本文原稿不會對『大般涅槃經』的版本做說明；而楊政河先生則批評，本文原稿未曾引用（四卷）『楞伽經』——早期禪宗的重要典籍——中的「如來藏」說。筆者以爲，版本的問題應是校刊時或考證時才會產生，而『楞伽經』的引用並無助於本文的結論。

⑤③ ⑤④ 引見『大正藏』卷16，頁457。同前書，卷12，頁419。其中，十力、三十二相、八十種好，都是佛陀所具備的德相。

⑤⑤ 同前書，頁524。此中，『涅槃經』卷27批判卷12之經文，可做底下的解釋：『涅槃經』前十卷是本經的原始部分，代表較早期的「佛性」說。而後三十卷屬於晚出的部分，因此在內容上有不同於前十卷的地方。參見印順『如來藏之研究』（臺北，正聞出版社，民國71年。）八章、二節。

⑤⑥ 引見『大正藏』卷16，頁580。

在臺大哲學系的例行討論會上，葉阿月教授引用神秀偈「身是菩提樹，心如明鏡臺……」來證明北禪也有「衆生本來是佛」的主張。但是，筆者以爲，神秀偈的「佛性」說，最多只能解釋成『如來藏經』或『涅槃經』卷九的「佛性」說，亦即最多只能解釋成「衆生身心當中已有如來的德相」，而不能解釋成：在「實際」上，衆生本來是佛。否則他不會主張「漸悟」。

⑤⑦ 引見『正續藏經』冊14，頁308。

⑤⑧ 引見『大正藏』卷26，頁277—278。

⑤⑨ 同前書，卷31，頁795—796。

⑥⑩ 同前書，頁796。

⑥① 同前註。
⑥② 例如，『圓覺經』曾說：「善男子！此菩薩及末世衆生，修習此心得成就者……始知衆生本來成佛……。」（引見『大正藏』卷17，頁915。）

⑥③ 有關『圓覺經』，及下文提到的『楞嚴經』乃「偽經」的問題，請參見：望月信亨『佛教經典成立史論』後編第十章「如來藏並與密教關係之疑偽經」，第二、三節（頁493—519）。法藏館，京都，昭和53年（第二刷）。

⑥④ 引見『大正藏』卷17，頁915

同前註。

⑥⑤ 同前書，頁916。

⑥⑥ 同前書，卷19，頁121。

⑥⑦ 同前註。

⑥⑧ 『五燈會元』卷七：引見『正續藏經』冊138，頁116。

⑥⑨ 在「東方宗教討論會」上，惠敏法師曾問：爲什麼筆者要特別強調「衆生本來是佛」這一命題，有其內在不可解決的問題？難道這些問題在其他宗派或經論之中，有更合理的解答嗎？的確，在其他宗派或經論之中，有關無明如何來的問題，也沒有合理的答案。例如，『大智度論』卷30，論主龍樹即說：「若無明因緣更求其本，即無窮，即墮邊見，失涅槃道。是故不應求。」（引見『大正藏』卷25，頁697），但是，在這些宗派或經論當中，「無明」由來的問題並不是由其基本理論所引生，因此，可以像龍樹所說的那樣，——「不應求」；基本上，這些問題可以視爲「十四無記」或「六十二見」之一。反之，禪宗或『圓覺經』、『楞嚴經』中的「無明」問題，却因其基本理論——「衆生本來是佛」而引生，因此不可視爲「不應求」，這是本文特別強調「衆生本來是佛」這一命題，有其內在不可解決之問題的原因。另外，惠敏法師的問難，似乎還隱含着另一問題：會不會因爲筆者的這種特別強調，而損及南禪「頓悟」說的存在價值？他這種隱含着的問題，使我做了更詳密的反省，這點應該感謝他。

⑦① 具有底下形式的論證，是不合理的論證：如果P，則Q；Q有F性質；所以，P也有F性質。底下是一個實例：如果臺灣在日本，則臺灣在亞洲；「臺灣在亞洲」爲真；所以，「臺灣在日本」亦爲真。在這個實例當中，兩個前提皆真，而結論却假；可見這個形式的論證是不合理的。——在邏輯上，一般稱之爲「肯定後件的謬誤」（the fallacy of affirming the consequent）。

菩薩摩訶薩欲住八十空當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之三十

智 銘

佛言：「菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜。」諸法無量，空隨法故，則亦無量，佛何以但說十八？若畧說，應只一空，所謂一切法空。若廣說，隨一法空，所謂眼空、色空等甚多，何故但說十八空？佛之所以但說十八空者，認畧說則事不周，若廣說則事繁。譬如服藥，少則病不除，多則增其患，應病投藥，令不增減，則能癒病，空法亦如是。佛若但說一空，則不能破種種邪見及諸煩惱；若隨種種邪見廣說空，空則過多，人愛著空相，墮其斷滅；說十八空，正得其中。

復次，善惡之法，皆有定數，若四念處、四正勤、三十七品、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、五象、十二入、十八界、十二因緣、三毒、三結、四流、五蓋等，諸法如是，各有定數。以十八種法中破著，故說十八空。

般若波羅蜜空、十八空，亦異亦一。有因緣故言異，有因緣故言一。般若波羅蜜，名諸法實相，滅一切觀法。十八空則十八種觀，令諸法空。菩薩學是諸法實相，能生十八種空，名爲異。一者，十八空是空無所有相，般若波羅蜜亦空無所有相。十八空是捨離相，般若波羅蜜一切法中，亦捨離相。是十八空不著相，般若波羅蜜亦不著相。以是故，學般若波羅蜜，則是十八空，不異故。

般若波羅蜜有二分：有小、有大。欲得大者，先當學小方便門；欲得大智慧，當學十八空。住是小智慧方便門，能得十八空。何等是方便門？所謂般若波羅蜜經，讀誦、正憶念、思惟、如說修行。茲分別說十八空義。

一、內空者：內法、內法空。內法者，所謂內六入：眼、耳、鼻、舌、身、意。眼空無我、無我所，無眼法。耳、鼻、舌、身、意亦如是。

二、外空者：外法、外法空。外法者，所謂外六入：色、聲

、香、味、觸、法。色空者，無我、無我所，無色法。聲、香、味、觸法亦如是。

三、內外交者：內外法、內外法空。內外法者，所謂內、外十二入。十二入中，無我、無我所，無內外法。

行者住內空、外空、內外空，云何當學般若波羅蜜？蓋世間有四顛倒：不淨中有淨顛倒，苦中有樂顛倒，無常中有常顛倒，無我中有我顛倒。行者爲破四顛倒故，修四念處、十二種觀：所謂初觀內身，三十六種不淨充滿，九孔常流，甚可厭患，淨相不可得。淨相不可得故，名內空。行者既知內身不淨，觀外所著，亦復如是，俱實不淨。愚夫狂惑，爲淫欲覆心，故謂之爲淨。觀所著色，亦如我身淨相不可得，是爲外空。行者若觀己身不淨，或謂外色爲淨，若觀外色不淨，或謂己身爲淨。今俱觀內外，我身不淨，外亦如是。外身不淨，我亦如是。一等無異。淨相不可得，是名內外交。行者思惟：知內外身俱實不淨，而惑者愛著深故，由以受身，身爲大苦，而愚以爲樂。

六塵初與六情合生樂，是名外樂，後貪著深入生樂，是名內樂。內法緣樂，是名內樂，外法緣樂，是名外樂。五識相應樂，是名外樂，意識相應樂，是名內樂。粗樂是名外樂，細樂名爲內樂。如是等分別內外樂。苦受、不苦不樂受亦如是。行者思惟：觀是內樂實可得？即分別知實不可得，但爲是苦，強名爲樂。何以故？是樂從苦因緣生，亦生苦果報，樂無厭足故苦。如是世間樂顛倒故，著五欲樂，煩惱轉多。以是故，行者不見樂，但見苦。樂少苦多，少樂不現，故名爲苦。而樂不定故，或此以爲樂，彼以爲苦；彼以爲樂，此以爲苦，著時爲樂，失時爲苦。愚以爲樂，智以爲苦。見樂患爲苦，不見樂過者爲樂。不見樂無常相爲樂，見樂無常相爲苦。未離欲人以爲樂，離欲人以爲苦。如是等觀樂爲苦。觀苦如箭入身。觀不苦不樂無常變異相。如是等觀三種受，心則捨離，是名觀內受空。觀外受、內外受亦如是。行者作是念：若樂即是苦，誰受是苦？念已則知心受。然後觀心爲實爲虛，觀心無常，生、住、滅相；苦受心、樂受心、不苦不樂

受心，各各異念。覺樂心滅，而苦心生，苦心爾時住，住已還滅，次生不苦不樂心；知爾時時不苦不樂心住，住已還滅，滅已還生樂心。三受無常，故心亦無常。知染心、無染心，瞋心、無瞋心，癡心、不癡心，散心、攝心，縛心、解脫心，如是等心，各各異故，知心無常，無一定心常住。受苦受樂等心，從和合因緣生；因緣離故，心亦不隨。如是等觀內心、外心、內外交無常相。

觀內身名爲內心，觀外身名爲外心。緣內法爲內心，緣外法爲外心。五識常緣外法，不能分別，故名爲外心；意識能緣內法，亦分別好醜，故名爲內心。意識初生，未能分別決定，是爲外心，意識轉深，能分別取相，是名內心。如是等分別內、外心。行者心意轉異，知身爲不淨相，知受爲苦相，知心不住爲無常相。結使未斷故，或生吾我。如是思惟：若心無常，誰知是心？心爲屬誰？誰爲心主？而受苦樂一切諸物，誰之所有？即分別知無有別主，但於五象取相故，計有人相而生我心，以我心故生我所。我所心生故，有利益我者生貪欲；違逆我者而生瞋恚；此結使不從智生，從狂惑生故，是名爲癡。三毒爲一切煩惱之根本，悉由吾我故：作福德，爲我後當得，亦助修道法，我當解脫。初取相故，名爲想象；因吾我起結使諸善行，是名行象。是二象則是法念處。於想、行象法中，求我不可得。何以故，是諸法皆從因緣生，悉是作法而不牢固，無實我法行。如是等觀內法、外法、內外交。

內法名爲內心相應想象、行象；外法名爲外心相應想象、行象；及心不相應諸行及無爲法，一時等觀，名爲內外法。又內法名爲六情，外法名爲六塵。又身、受、心及想、行象，總觀爲法念處。何以故？行者既於想象、行象及無爲法中，求我不可得，還於身、受、心中求亦不可得。如是一切法中，若色、若非色，若可見、若不可見，若有對、若無對，若有漏、若無漏，若有爲、若無爲，若遠若近，若粗若細，其中求我皆不可得。但五象和合故，強名爲衆生，衆生即是我。我不可得故，亦無我所。我所不可得故，一切諸煩惱皆爲衰薄。

復次，身念處名一切色法，行者觀內色，無常、苦、空、無我。觀外色，觀內、外色，亦如是；受、心、法亦爾。四念處內觀相應三昧，名內空；四念處外觀相應三昧，名外空；四念處內、外觀相應三昧，名內外空。

四念處皆是空法，而分別言：身觀不淨、受觀是苦、心觀無常、法觀無我者，蓋衆生身中多著淨顛倒，受中多著樂顛倒，心中多著常顛倒，法中多著我顛倒。以是故，行者觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。而內外空者，無有內外受法，互相因待故，謂爲內外。彼以爲外，我以爲內。我以爲外，彼以爲內。隨人所繫內法爲內，隨人所著外法爲外。行者觀是內外法無定相故空。復次，是內外法無有自性，何以故？和合生故。是內外法，亦不在和合因緣中，若因緣中無者，餘處亦無。內外法因緣亦無，因緣無故，內外法空。

四、空空者；以空破內空、外空、內外空。破是三空故名空空。復次，先以法空破內外法，復以此空破是三空，是名空空。復次，空三昧觀五衆空，得八聖道，斷諸煩惱，得有余涅槃。先世業因緣身命盡時，欲放捨八道，故生空空三昧，是名空空。空破五受衆，空空破空，是空與空空差別。空破一切法，唯有空在。空破一切法已，空亦應捨，以是故，須是空空。復次，空緣一切法，空空但緣空。以空滅諸煩惱病，恐空復爲患，是故以空捨空，是名空空。

五、大空者：聲聞法中，法空爲大空。如雜阿含大空經說：生因緣老死。若有人言：是老死，是人老死，二俱邪見。是人老死，則衆生空，是老死是法空。摩訶衍經說：十方、十方相空，是爲大空。十方空所以名爲大空者，東方無邊故名爲大，亦一切處有故名爲大，徧一切色故名爲大，常有故名爲大，蓋世間故名爲大。令衆生不迷悶故名爲大。如是等大方能破，故名爲大空。餘空破因緣生法、作法，粗法易破，故不名爲大。是方非因緣生法，微細法難破，故名爲大空。

是方法，聲聞論義中無。摩訶衍中，以世俗諦故有，第一義中，一切法不可得，何況方？如五衆和合，假名衆生，方亦如是。

四大造色和合中，分別此間彼間等，假名爲方。日出處是則東方，日沒處則是西方，如是等是方向，是方自然常有故，非因緣生，亦不先無今有，今有後無，故非作法。非現前知故，是微細法。以世俗諦故有，第一義故破。以俗諦故有，不墮斷滅中，第一義破故，不墮常中，是名畧說大空義。

復次，破惡時大邪見故，名爲大空。如行者以慈心緣東方一國土衆生，復緣一國土衆生，如是展轉緣時，若謂盡緣東方國土，則墮邊見，若謂未盡，則墮無邊見。生是二見故，即失慈心。若以方空破是東方，則滅有邊、無邊見。若不以方空破東方者，則隨東方心，隨心不已，慈心則滅，邪心則生。行者若隨心不還，則縛在邪見，若隨心還，不失慈心。如是破惡心大邪見故，名爲大空。

六、第一義空者：第一義名諸法實相，不破不壞故，是諸法實相亦空。何以故？無受無著故。若諸法實相有者，應受應着，以無實故，不受不著，若受著者，即是虛誑。復次，諸法中第一法，名爲涅槃，如阿毗曇說：云何有上法？一切有爲法及虛空，非智緣盡。云何無上法？智緣盡。智緣盡即是涅槃，涅槃中亦無涅槃相，涅槃空是第一義空。

有涅槃，是第一實無上法。是有二種：一、有余涅槃；二、無餘涅槃。愛等諸煩惱斷，是名有余涅槃，聖人今世所受五衆盡，更不復受，是名無餘涅槃。不得言涅槃無，以衆生聞涅槃名，生邪見，著涅槃音聲而作戲論；若有若無。以破著故，說涅槃空。若人著有，是著世間；若著無，則著涅槃。破是凡人所著涅槃，不破聖人所得。何以故？聖人於一切法中不取相故。復次，愛等諸煩惱，假名爲縛，若修道，解是縛，得解脫，即名涅槃，更無有法名爲涅槃。復次，一切法不離第一義，第一義不離諸法實相。能使諸法實相空，名爲第一義空。如是等種種，名爲第一義空。

七、有爲空、無爲空者：有爲法各因緣和合生，所謂五衆、十二入、十八界等。無爲法，名無因緣，常不生不滅如虛空。今

有爲法二因緣故空；一者，無我、無我所及常相，不變異不可得故空；二者，有爲法有爲法相空，不生不滅，無所有故。若無衆生，法無所依。又無常故無住時，無住時故不可得知，是故法亦空。

有爲法中，常相不可得。不可得者，是衆生空，亦是法空。

有人言：我心顛倒，故計我爲常，是常空，則入衆生空。有人言：以心爲常，如梵天王說：是四大，四大造色悉皆無常，心意識是常。是常空，則入法空。或有人言：五衆即是常，如色衆雖復變化而亦不滅，餘衆如心說。五衆空，即是法空。是故常空，亦入法空中。復次，有爲法、無爲法空者，行者觀有爲法、無爲法實相，無有作者，因緣和合故有，皆是虛妄，從憶想分別生。不在內、不在外，不在兩中間。凡夫顛倒見故有，智者於有爲法不得其相，但知假名，以此假名引導凡夫，知其虛誑無實，無生無作，心無所著。復次，諸聖賢人，不緣有爲法而得道果，以觀有爲法空故，於有爲法心不繫著故。復次，離有爲法則無無爲，所以者何？有爲法實相即是無爲，無爲相者則非有爲，但衆生顛倒故分別說。有爲相者，生、滅、住、異；無爲相者，不生、不滅、不住、不異，是爲入佛法之初門。若無爲法有相者，則是有爲。有爲法生相者，則是集諦；滅相者則是盡諦；若不集則不作，若不作則無滅，是名無爲法如實相。若得是諸法實相，則不復墮生、滅、住、異相中。是時，不見有爲法與無爲法合，不見無爲法與有爲法合。於有爲法、無爲法不取相，是爲無爲法。所以者何？若分別有爲法、無爲法，則於有爲、無爲而有礙。若斷諸憶想分別，滅諸緣，以無緣實智，不墮生數中，則得安隱常樂涅槃。

有爲、無爲法，相待而有，若除有爲則無無爲，若除無爲則無有爲，是二法攝一切法。行者觀有爲法無常、苦、空等過，知無爲法所益處廣，是故二事合觀，方入究竟。有爲空，故無爲亦空，以二事不異故。復次，有人聞有爲法過罪，而著無爲法，以著故生諸結使。如阿毗曇中說：八十九有爲法緣，六無爲法緣，三當分別：欲界繫，盡諦所斷無明使，或有爲緣，或無爲緣。何

者有爲緣？盡諦所斷有爲法緣使相應無明使。何者無爲緣？盡諦所斷有爲法緣供不相應無明使。色、無色界無明，亦如是。以此結使故，能起不善業，不善業故，墮三惡道。是故言無爲法空。

無爲緣使：疑、邪見、無明、疑者，於涅槃法中，有耶？無耶？邪見者，若生心言空無涅槃。是邪、疑相應無明及觸無明，合爲無明使。邪見人不信涅槃，然後生心言定無涅槃法；無爲空者，破取涅槃相，是爲異。若人捨有爲着無爲，以著故，無爲即成有爲。以是故，雖破無爲而非邪見，是名有爲、無爲空。

八、畢竟空者：以有爲空、無爲空，破諸法無有遺餘是名畢竟空。內空、外空、內外空、十方空、第一義空、有爲空、無爲空，更無有餘不空法，是名畢竟空。因緣無有定實不空者，若過去無定相，未來、現在世亦如是；蓋於三世中無有一法定實不空者，是名畢竟空。

畢竟空中乃至無有涅槃，有著吾我人，以一、異相分別諸法，如是之人，則以爲畏。如佛說：凡夫人大驚怖處，所謂無我、無我所。復次，有爲法有三世，以有漏法故生著處。涅槃名一切愛著斷，云何於涅槃而求捨離？畢竟空者，於一切法畢竟空，無復有餘。無有乃至一法實者，何以故？若有乃至一法實者，是法應若有爲、若無爲。若有爲，有爲空中已破；若是無爲，無爲空中亦破。如是世間、出世間：若世間，內空、外空、內外空、大空已破；若出世間，第一義空已破。色法、無色法、有漏、無漏法等，亦如是。復次，一切法皆畢竟空，是畢竟空亦空；空無有法故，亦無虛實相待。畢竟空者，破一切法令無遺餘，故名畢竟空；若小有遺餘，不名畢竟空。若言相待故應有，是事不然。

萬法因緣生，萬法空，同緣亦空，因緣不定故；最後因緣無依止故，以是故，知一切法畢竟空。凡夫人見所化物不久故，謂之爲空，化主久故，謂之爲實；聖人見化主復從前世業因緣和合生，今世復集諸善法得神通力，故能作化。如般若波羅蜜後品中說，有三種變化：煩惱變化，業變化、法變化，是故知化主亦空。

（下轉第13頁）



從原始佛教到華嚴宗 (二)

霍韜晦講述
陳沛然整理

借用王國維在人間詞話所說寫詩與詞分「有我之境」及「無我之境」。「有我之境」是以自我之眼光觀物，物皆著我之色——當自己悲愴之時，萬物皆爲我傷心流淚，從淚眼中看花，花也好像正爲我哭泣，這是以我觀物之有我之境。「無我之境」並不以自我之世界來觀物，而是以物觀物，能以物觀物，便不知何者爲我，何者爲物，物與我之二分，觀者與對象之二分，全都解消。若以自我觀物，則便產生主客對立，若以物觀物，則主客之對立解消。不再以自身之觀點來了解外物，而以外物之本身觀之，使其如如朗現，使其自身呈現。

外物能自身如如呈現，這是很重要的。能避免將外物之存在落在自身主觀之格局上，能成爲真實之存在世界之一部份，不可將之割離出，而納入自己的知識系統中——即主體之主觀的理解系統。若自己能將外物之存在割離，納入自己的知識系統，則他人也可以，因此而成無數割離的知識系統。於是，雖是同一個對象（例如人），便有不同的角度，有社會學的角度、生物學的、

心理學的等等無數觀點，而引出無數不同的結論。這便是思想認知心靈的格局及其有限性，這也是人之限制。若要去除主體之有限性，便要將這限制解消，這解消之如何可能，便需要依靠如實觀——如實觀是個態度、原則、方法，而不是個哲學的結構或系統，否則便成另一套相對的哲學系統而已。

換言之，如實觀只是種立場、宗旨、理想的方向，在這原則或態度之下，人才能將其狹隘、封閉、自我的觀點去除，才能說無我——不從自我之主觀看世界，而是如實地以物觀物。

佛學所說之如實觀，讓對象自身呈現，於是主體與客體，在這關係之下，不以自己的角度來觀物，直接讓對象如具所如地呈現，我們只負責與之相應，在此情形之下，便不能劃出主客二分之線，因爲主體不預取任何觀點，若預取觀點看世界，便將對象世界收落這角度之下，而使主體對對象世界所獲的知識，是與對象世界之自身存在，成爲徹底的二分——知識是離開對象的。如實觀要求不落在任何一特定之觀點看世界，而是要求我們（主體

（一起過去，不是站在自我的觀點來看客觀，而是完全過去客體那面，以物觀物，故此，主客之界線消解。

主客界線消解後，還有問題存在。客觀存在的世界是如實觀的，而如實觀是不能用任何的語言或概念，來說明這如實客觀之存在。因為只有預取一個角度，然後對對象加以經驗，才能獲得對象之說明，才能獲得感性的色、聲、香、味、觸的雜多相，然後才可獲得雜多相整理後之概念，然後套在客體之上，這是知識，但如實觀則不可能對之有任何經驗之獲得，故此也得不到任何感性的觀念（因概念是先由感性之獲得，然後加以整理，套在特定的格式上而成的），但在如實觀之下，則不可能如此，故此，對外物之存在狀態，最後，所有經驗材料及概念名言也用不上，因為如實觀不預取任何觀點，若有所說、有所概念名言，必先有預取之觀點，成為主體之產物。若能捨棄主體自身之理解格式，而能就客體自身，以物觀物，便必然是沒有語言的，任何語言概念都不能在如實觀中立足，如實觀這個意思是貫穿整個佛學思想的。

名言概念的本質——方便施設

真實的存在，只能夠觀，而不能夠說（所以是如實觀，而不是如實說），觀是觀點之意，我們只能觀照（內證或親證），觀照便是主體一直落入對象之自身裏面，將主客之對立完全打通，這都是證得的，而不是知得的。若說「知」，便難免是指認知主體之活動，便變成理解之分別，必成為主客二分；親證則表示不可能以此理解形式，在此，理性活動是用不上的，親證是超出語言的局面，故此，在如實觀之局面，是沒有語言的，不可能有任何之說法。從佛經之觀點，能夠說出來的語言概念，只不過是爲了教化衆生而展現出來的形式。此意在法華經中，清楚地表達出來，即所有的說法，只是種方便，只是些教相——教化工具而已。爲了救度衆生，爲了向衆生示意實踐及升之進道而說法，即衆生能自行升道，則此些教法也不需要，因教相已成為過去之物，教

相本身只是過程，佛經之語言，不可看成為目的，一切語言，都不過是施設而已，原始佛教已有這意思——施設。

懂得從色、受、想、行、識了解生命之存在——是原始佛學之生物學觀點；或對人生解剖的常識（理論）——生命是人之物質層面，與及心理活動層面，所構成的，即所謂「五蘊」。這些都是初入佛學之門之基礎概念而已。若進一步了解，便明白這五蘊論，只是佛之方便施設，示衆生以道。能明白這施設的觀點，一切之教相及言語文字都沉沒，便能到達如實觀，才能見一切之存在，如其所如地存在。如實觀並不是等如五蘊或十二因緣，五蘊及十二因緣只不過是些施設，不可將施設（五蘊或十二因緣等）執爲實有，真正之存在是如實觀——再沒有施設或教化之語言。

存在之理法——緣生法

如實觀就是發現一切之存在就是如其所如地存在。若問其如何存在，這是施設的問題，這便要視乎問者的資質、智慧根基、或教育程度等，對問者作不同之教學。教學及言語可有多套，但事物之存在——存在自身不可有多套，×就是×。（解釋存在之學可有多套，但存在只有一套。）

在此存在之下，不可說各物（如山、洞、大地）有不同的存在。若說各物有不同的存在，這是物理所研究的，研究各物之物質結構，原子排列等，將存在世界之物，依其活動、變化，而不同的階位之上，抽離出來，成為研究之對象，這是科學家的研究。但站在文化、宗教或哲學的立場，所謂存在的世界，若追問整個存在之理法或形式是什麼，這便是西方存有論的問題，而這存在之理法，是不可能有多套不同的，（研究現象世界，可有不同之雜多，物質之存在可有不同的方程式表達，物理和化學等便是要處理這些雜多之方程式。）但研究整個世界之存在理法或格式，則只有一個。從佛學之觀點，這存在之理法，語言是不能表達的，但爲了方便，爲了教學，便說這整個存在之理法，這就

是緣生法——對存在之理法之解析，這世界都是服從這普遍之法則。

天台宗從客觀之存在理法入手

這緣生法是對象的概念，將一切存在加以論列。在這普遍之存在理法之下，知識論中之經驗主體和客體之二分，再沒有意義，在這存在理法之下，客體之存在及主體之存在，皆如其所如。從這觀點，可以理解天台宗之入路——從客觀存在之理法研究入手，結果發現存在之理法是「即空即假即中」，因我們不能依經驗的觀點而說這緣生法是「有」，「有」是個經驗概念，有「有」便相對地有「無」，但存在之法，屬於經驗的，永不能「無」，但亦不能說「有」。「有」是在經驗層面中，在某時某點，對某經驗者而言的，離開那特定的時間點及空間場之交匯，便沒有那特定的經驗。簡言之，我們的感官主體，不能感受到過去或未來的經驗，那只能感受到當下現時的經驗。

例如，我們在某時某處，經驗到一朵玫瑰，便說有玫瑰。在無窮的時空交匯之中，在整個存在之中，此玫瑰是不斷地在流變之中，這時空的交匯本是個永恆之動，而由於我們自身之經驗，在這交匯之中，遇上這物；換言之，在另一個交匯點，我們便不能經驗到此物，我們必需依自身之經驗立場，方能下結論。所以說「有」，其實是依自己主觀的經驗而言，實際上，在客體而言，其自身只不過是個流變，又是個緣生法。我們說此物是XYE，只不過是我們將此物固定之，從時空之交匯點截取過來，將之釘著、定著，將動的世界固定一點之上。問題就在這裏。

如果從存在上而言，就它自身來說，它無所謂X或非X，故此說X是「有」，是相對於我們的經驗心而言，離開經驗心而言，「有」即是「無」。從中觀的角度，說「有」或「無」，皆是不對。（若說「存在」，便是說「有」或「無」，「存在」，便是有，「不存在」便是無。）對對象之把握，最先出來的報告

，便是「有」與「無」。但是，現從存在之理法這觀點，所謂「有」或「無」的概念，都是用不上的。實際上，客體是既不能說有，亦不能說無——不能說「有」，因其「有」只就獨特的主體經驗而起的；也不能說「無」，因為客體世界是存在的，故此，不能說「無」，但也不是如主體所經驗的所謂「有」。說清楚一點，就是想指出存在之真貌是個動態的緣生歷程，人往往以自身的經驗觀點，將存在固定於某一時空點，才產生「有、無」之結論，對人而言，這便構成了知識，但實際上，這只是我們經驗中之知識，而其物之自身存在是非有非無的。

中觀之「空」——非有非無

天台宗是根據中觀之「非有非無謂之空」。「空」的第一義交代存在是非有非無，「非有非無」不是個正面的詞語，只是個相遭之過程，只將相遭之意義表達出來。所謂相遭，便是想將「有、無」這兩個「對象的語言」(Object Language)批判，覺得「有、無」用於顯示存在之理法是不適當的，故此，才用「空」這概念。「空」便是個相遭後對存在的指點的反設語言(Meta-language)。這指點並不是就我們的經驗而言，而是就我們經驗所得的語言概念，再加以批判。用「空」這概念，顯明是要說明存在，說明空是非有非無，即是具有兩面否定的性格，故此，空對存在之說明，不是正面地、建設地說明，而是反面地、批判地說明，單是反面也不夠，故此要用相遭，換言之，不是正面，也不是反面，而是不落兩邊而又照顧兩邊之相遭字眼，這是中觀的特色。是不太嚴格地運用，也可說空是個否定字眼，消解字眼，因「空」的最重要意義，是消解「有」，而不是消解「無」，因家生所犯的錯誤，最重要的是以為萬物皆「有」，此「有」便是個執著，是依經驗而起的執著；若依經驗而起執，便以為萬物必然地有，故此，要化除、消解此執，「空」之作用便能顯示出來。從這個意義而言，「空」可以變為一個消解的字眼，變成方法論上的概念。

(未完)



談智者大師釋亦有漏亦無漏禪

智 銘

智者將衆生分爲三大種類：第一種人，慧性多而定性少。對這種人，可爲說六妙門，六妙門中因慧性多，能於欲界初禪中，發無漏禪。第二種人，定根多而慧性少，對這種人，要爲說十六特勝，因其慧性少，在下地不能發無漏禪，因其定性多，故必須修至上地諸禪，方能得道。第三種人，定、慧根性相等，所以要爲說通明，通明者由於觀慧細巧，所以能從下地而至 upper 地，都能發無漏禪。這是隨機說法，隨機對治。

一、釋六妙門

所謂六妙門：即一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨，這六妙法都能通至涅槃，所以稱之爲六妙門。六妙門中，前三門是定法，後三門是慧法。修六妙門能到達何種禪位，沒有一定，也不必作定說，所以是亦有漏亦無漏。

修「數」者，是先調和氣息，不澀不滑，安詳徐數，從一至十，攝心於「數」，莫使心散馳。若能使心與「數」相應，就是覺心，任運從一至十，不加助力，心息自住。息既虛凝，心相漸細，此時即覺得數息很麤，而不願再數，當可放數修「隨」了。

修「隨」者：一心依隨息之出入，心住息緣，無使分散，心更漸細，覺息長短，任運相依，意慮怡然凝靜，漸漸又覺得「隨」是麤，心生厭捨，此時就當捨「隨」修「止」。

修「止」者：三止之中，但用制心止。制心即是要息諸緣慮，凝靜其心，心止以後，自覺身心泯然入定，不見內外相貌，定法持心，任運不動。這時應念：「若只有定而無慧方便，仍不能破壞生死。」而「定」是屬陰入界法，和合而有，虛誑不實，有了這一覺悟，就不會着於「止」而起「觀」分別了。

修「觀」者：「觀」分慧行觀、得解觀和實觀三種。其中以「實觀」爲最要。所謂實觀，即是於定心中，以心眼諦觀此身中，見細微入出息想，如空中風，皮筋骨肉及三十六物，如芭蕉樹，空而不實，這內外的不淨又復不實，甚可厭惡，這些不實之物爲因緣所生的「喜」、「樂」等受，又都是破壞之相，是苦而不是喜、樂。再觀定心中所生的識，無常生滅，剎那不住，也無可著處，復觀善、惡等法，也是因緣而有，皆無自性。這樣諦觀以後，就可以破四顛倒。此時，不得人、我，也無所依處，心眼開明，徹見內外不淨，衆苦逼迫，剎那變易，一切法悉無自性，得四念處。觀慧既發，心緣觀境，分別破析，感覺觀隨之流動，也

不能算是眞實道，此時，當捨「觀」而修「還」。

修「還」者：既知觀從心發，若隨析境而流動，則不能與「本源」相應。此時，當返觀此心從何而生，是從觀心生呢？還是從非觀心生呢？若從觀心生，則先已有觀，所以這觀不實；若是從非觀心生，那末，這非觀的心，是滅生呢？是不滅生呢？若是不滅生，那就有兩個心並立了；若是滅生，則法已謝，不能再生。若說亦滅亦不滅生乃至非滅非不滅生，皆不可得。當知這觀心，本自不生，不生故不有，不有故即空。空無觀心。若無觀心，豈有觀境？境智雙忘，這就「還源」了，這時，心慧開發，不加功力任運自能破析，此時，感若離境智，或欲歸無境智，這樣的心識仍不離「境智」縛，因為心隨兩邊，亦有過失。此時，應捨「還」而安心修「淨」。

修「淨」者：應知色淨，才不起妄想分別，受、想、行、識亦復如是，息妄想、分別、我等垢，就是修淨。若能心如本淨，這時就無能修之心，與所修之淨，也談不上淨或不淨了，如能修到這個境地，乃能豁然心慧相應，無礙方便，任運開發，三昧正受，心無所依了。

行者若依六妙門修法，依所修功力能逐地晉升。三世諸佛，入道之時，亦先以六妙門爲本，釋迦牟尼佛坐菩提樹下時，也是用數、隨、止、觀、還、淨的六妙門，所以說六妙門是亦有漏亦無漏禪。

二、釋十六特勝

所謂「十六特勝」是指：一知息入、二知息出、三知息長短、四知息徧身、五除諸身行、六受喜、七受樂、八受諸心行、九心作喜、十心作攝、十一心作解、十二觀無常、十三觀出散、十四觀離欲、十五觀滅、十六觀棄捨。故「十六」是數法，「特勝」是從因緣得名。行者修習禪定，雖貪欲心薄，厭惡心重，作不淨觀，大生厭患，以致憎惡此身而居淨法，此時仍未具無漏智慧，仍不能出生死，所以須修勝法，十六特勝能發無漏，進退從容，

不隨二邊，故名特勝。

修十六特勝，仍是循序漸進的方法，依修習次序加以說明：

一知息入、二知息出者，應觀察息入、息出是爲調理妄心，但若一直著於數息入、息出，會直闔心數，愛著於此數，見我能數，以我能數（慢），如沒有觀行，即生愛、見、慢等諸煩惱，應覺知此息無常，命依於息，一息不還，即命不存，既覺此息無常，當知身命危脆。知息無常即不生愛，知息非我即不生見，悟無常理即不生慢，破諸結使，心眼開明。

知息長短者：覺短故心靜，覺長故心羶，而覺知此息一短一長是無常，能覺悟無常，智慧當更分明，能破欲界定。

知息徧身者：即覺出入息徧身毛孔，無常生滅，覺身空假不實，亦知生滅剎那不住，三事和合故生定，而三事既空，則定無所依，此時能知空、不空，於定中不著，即破根本未到地。

除諸身行者：所謂「身行」就是「觀支」，此觀支從身分生，知身中之法，有所造作，故名身行，覺息徧身，發初禪時，心眼開明，見身三十六物，臭穢可惡，是由四大而有，一一非身。欲界身中，求色界四大不可得，是除初禪身，身除所以身行即滅，不造善惡諸結業。

受喜者：即是對破初禪時的喜支，初禪中的喜支，是從隱沒有垢覺觀後生，既無觀慧照了，多生喜則多煩惱，故不應受。此處所云的喜支，是於淨禪覺觀支中所生，因為有觀行破析，已達覺觀性空的境地，所以覺觀所生之喜亦空，於喜中不著，不著則無過罪，是名眞喜，即是受喜。

受樂者：初禪中的樂支，也無觀慧，樂中多染，故不應受。若知樂性空，於樂中不著，不著則無過罪，此樂是無爲之樂，即是受樂。

受諸心行者：所謂「諸心行」，是指通明諸法而言，知此一心虛誑不實。一心非心，即不取著，不取即無過罪，即是三昧正受，故說受諸心行。

心作喜者：此對二禪內淨喜而言。二禪喜是從內淨發，但無智慧照了，故多生受，今觀此喜，虛誑不實，不生受著，不受著之喜，是從正心生，能如實知生法喜，故云心作喜。

心作攝者：知二禪之喜，不無動勇之過，所以須返觀喜性；喜性空寂，不隨喜動，定心不亂，此即是攝。

心作解脫者：是對破三禪樂，三禪樂有偏身之樂，凡夫得之，多生染愛，乃為所縛，不得解脫。若以觀慧破析，證偏身樂時，即知此樂是從因緣生，空無自性，虛誑不實，觀樂而不著，心得自在，故說心作解脫。

觀無常者：此乃對破四禪不動。世間中有動法、有不動法，三禪樂為樂所動，猶是動法，而四禪則為不動定，凡夫得此定時，多生「常」想，故心生「愛」、「取」，今以慧觀此定，生滅代謝，三相所遷，乃是破壞不安之相。觀一切世間動、不動法，皆是敗壞不安之相，故名觀無常。

觀出散者：此對破空處。「出」者即是出離色界。「散」者即是散三種色，也可解說是出離色心依虛空消散自在，不為色法所縛，故名出散。凡夫得虛空處定時，以為是真空而安隱，心生取著，乃有過失。今用觀慧照了，當知虛空處定，仍是四陰和合故有，無有自性，不可取著。至於所謂「觀出散」者，是觀察這個「出散」，是虛空出散呢？還是為心出散呢？若是心出散，心為三相所遷，過去已謝，未來未至，現在無住，何能出散呢？若是虛空出散，空本無知，無知之法，有何出散？既不得空定，則心不著，這樣觀照，就是觀出散。

觀離欲者：這是對破識處而言，一切愛著外境，都名為欲，從欲界乃至空處，都是心外之境。如虛空是外境，識來領受此空，即為空所欲。而識處定，是緣於內識，能離外空欲。凡夫得此定，因無慧眼照了，即說心與識法相應，真實安隱，即生染著。觀離欲就是要以觀破析，若說心緣識就能使心與識相應而得入定，實為不然。因為過去、未來、現在三世識，皆不與現在心相應，怎能說三世識能與心相應？定法持心名為識定，此識定但有名

字，虛誑不實，應予離之，故名觀離欲。

觀滅者：這是對破無所有處而言，因為無所有處定，是為緣無為法塵，心與無為相應，只發少識。凡夫得之，說是心滅，深生愛著，不能棄捨，反為所縛。今以覺慧觀照，認識雖少，仍是四陰和合，無常、無我、虛誑，不應染著，這就是觀滅。

觀棄捨者：從初禪以來，但有偏捨，而非想是雙捨有、無，所以名棄捨。這是禪定中捨之極點。但若凡夫得此定，即認為是涅槃，不用觀慧覺了，仍不能捨離。深知棄捨真義後，知此定仍是無常、苦、空、無我，虛誑不實，不應計執為涅槃而生安樂想。能知其為空寂、不著，就具有根本捨和涅槃捨的兩種捨，永棄生死，故名觀棄捨。如是深觀棄捨，得悟三乘涅槃。

利根人，由初隨息時即覺悟無常，從初以來，俱發根本禪定，故名亦有漏；於根本定中觀行，破析不著，故名亦無漏。

三、釋通明觀

通明觀是通觀三事，如觀息時，即通照色、心，若觀色乃至心，也是如此。此法明淨，能開心眼，無諸暗蔽。既能觀一達三，微見無閼，故名通觀。修通明觀能發六通三明。

通明觀無別的位次，仍只能約根禪立初、二、三、四禪的位次。但於一一禪內，更有增勝的出世間觀定之法，能疾發無漏及六通三明。亦於非想後心，滅諸心數，入滅受想定，故不同於根本禪的暗證取著。是以，位次雖同於根本禪，而觀慧却有分別。

通明初禪，亦名具、亦名離。具者具五支，離者離五蓋。五支者，即覺、觀、喜、安、定。行者從初安心，即觀於息、色、心三事。觀息如時，若慧心明利，即覺此息入無積聚，出無分散，來無所經由，去無所覆涉，雖明覺此息出、入、徧身，但如空中風，性無所有，這是觀息如相。觀色如者，知息依於身，離身無息，然後諦觀身色如。此色身本自不有，皆是先世因緣，招感今

世，四大造色，圍虛空而假名色身。一心諦觀，頭等六分、三十六物、四大四微，一一非身、非實，各自不有，故亦不能生六分之身，故無色身可得，心無分別，即達色如。觀心如者，當知，因爲有心，方有身、色、去、來、動、轉，若無此心，誰分別色，色因誰生？諦觀此心，是藉緣而有，生滅迅速，不見住處，亦無相貌，但有名字，名字亦空，即達心如。

行者觀察三性，悉不可得，其心任運自住真如，泯然明淨，是爲欲界定，於此定後心，依眞如法心，與相應泯然入定，如法持心、心定不動，不見色、息、心三法異相，一往猶如虛空，即是通明未到地。

通明二禪者，亦名離、亦名具。離者離五蓋，具者具三支。三支者：喜、安、定是。行者於初禪後心，患初禪覺觀動散，應攝心在定，不受覺觀，亦知上地不實，諦觀息、色、心三性，一心緣內，覺觀即滅，則發內淨大喜三時，於定內見身如色，即具二禪行。

通明三禪者，亦名離、亦名具。離者離五蓋，具者具五支。五支者爲念、捨、慧、安、定。行者於二禪後心，厭患大喜動散，攝心不受，亦知上地不實，攝心諦觀，喜法即謝，發身樂，即於定內，見身如空，成三禪行。

通明四禪者，亦名離、亦名具。離者離五蓋，具者具四支，四支者：念、捨、不苦、不樂定。行者於三禪後心，厭患樂法，一心不受，亦知四禪非實，諦觀三性，即豁然明淨，三昧智慧，與捨俱發，心不依善；亦不附惡，正住其中，即於定內，見身如影，具四禪行。

其他如觀空處、識處、少識處定，乃至非想非非想定，依次修習而入禪定、禪行。但一切三界之定，皆名爲想，仍是有漏禪，若能斷得此想，即得無想三昧，於無想定中，破無明，發無漏而證涅槃。

行者修六妙門，十六特勝及通明觀，依序及其根性而進，以其功力，能達於各個禪位境界，故三者是爲亦有漏亦無漏禪。

（上接第34頁「在家菩薩戒本」釋義）

生、老、病、死爲四苦，而病苦尤爲苦中之苦，最需他人的幫助，佛陀慈悲，爲拔衆生病苦，特制此戒。若受了戒的優婆塞、優婆夷犯了此戒，其所得罪惡如第一戒者然。

見乞不與戒第四

若優婆塞、優婆夷受持戒已，見有乞者，不能多少隨宜勾（註：「勾」字在「優婆塞戒經」無。）分與，空遣還者，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

「乞者」：

「乞者」有三解：一是乞食，即貧窮或傷、殘、病、苦之人，無以自活而乞取食物、財物以活命，此類之人俗稱爲「乞丐」。二是乞法，根鈍、愚癡、作惡懺悔之人，乞求佛法，請求開示法義或乞與經書、佛像以爲讀誦、供養。三是乞力，因感自力不足，請求隨喜幫助，幫以一臂之力，以解其困。

凡有乞於我者，若是善事，都應以慈悲心助之、與之。但若惡事相乞，則不得助、與，並應予以勸止。

「不能多少隨宜勾分與」：

「勾」與「丐」音相同，義亦相近，是請求幫助的意思。「分」就是將自己之所有，分給他人。「與」就是給與。凡有向我行乞之人，應多多少少隨自身方便，隨喜幫助，分送、給與行乞者，使其願心得以滿足，以解其困。

「空遣還」：

凡向我行乞，無論其爲乞食、乞財、乞法、乞力，其必有不解之困難，若自身確有多少隨宜勾、分、與，而竟視而不顧；聽而不聞。甚至以惡言、惡行相加，以手勢、言詞或其他表情予以遣還，使乞者求乞的心願落空。

【旨意】：

受戒之優婆塞、優婆夷，應以慈悲爲第一，乞者多爲貧、病、苦、無助之人，本宜自動予以拔苦與樂，方爲正信佛子所應爲。若乞而不與，空遣還去，是有違慈悲之心。故佛制此戒，若犯此戒者，其所受罪惡如第一輕戒者然。

（未完）



「在家菩薩戒本」釋義

子明

其戒法，諸教各異，然三善最爲本。衣、食、住、行，皆以戒爲本。

行善六度門，十六善觀又並即顯，爲引又其起而並，以

與對其意，心不著善；衣不著惡，五善其中，唯貧苦內，具長戒

一心不受，衣、食、住、行，皆以戒爲本。衣、食、住、行，皆以戒爲本。

四支善：念、持、不苦、不樂。皆以戒爲本。衣、食、住、行，皆以戒爲本。

付（續上期）空，如三觀。

〔上族種姓〕：印度當時的社會制度，將衆生分爲四種族姓，一是婆羅門種族，爲修淨行者，或在家或出家。二是刹帝利種族，是爲王種，統轄其餘三姓。三爲吠舍種族，從事商賈、貿易之人。四是首陀羅，爲農民及奴隸，身負稼穡之責。唯四種族姓中，以婆羅門族姓最尊最貴。依印度社會一般來說，非有相當善根因緣，不能生爲婆羅門族。

三 若久遠以來，曾有發菩提心的因緣，不但可生於婆羅門的上族種姓，而且可以生於如來種姓之中，最爲殊勝。至心持戒的優婆塞、優婆夷，都是佛弟子，亦即俗稱的「釋子」，都生在如來種姓之中，無上高貴。

〔大寂靜處〕：離煩惱爲「寂」，絕苦患是「靜」，所以凡離煩惱、絕苦患，就能寂入涅槃。一切諸法，本來寂靜，非善非惡；非有非無，由於衆生闇於無明障蔽，才生煩惱、有苦患。至心持戒的人，已出離煩惱、絕了苦患，就到達了「大寂靜處」了。

〔甘露味〕：「甘露」又名「美露」，味甘如蜜，是天人所食。是諸天不死之藥。食之者，命長身安，力大體充。

至心持戒的人，身心光潔，也能如甘露一樣的甘甜如蜜。

其戒法，其相受罪惡戒法一轉無善。苦而不與，空觀去，最善觀悲之心。姑得此戒，苦與

苦，無他之人，本宜自觀其苦與樂，衣、食、住、行，皆以戒爲本。

受無之過，受無之過，受無之過，受無之過，受無之過，受無之過。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困，自觀之困。

與「至心」持戒有什麼分別呢？依這結文的文義看，「至心」持戒的人，仍有異心、有餘緣。這異念、餘緣就是想要獲得持戒的「戒果」。而「一心」持戒的人，只是一心持戒，至於持戒以後，能得什麼戒果；能得多少戒果？就無「異念」去求「餘緣」了。所以「一心」持戒的境界，要高於「至心」持戒的境界。雖然「一心」持戒無異念去企求更高、更多的戒果，而戒果自然會更高、更多。如一個努力農作的農夫，雖農作的目的並不在於獲得更高、更多的收穫成果，但收穫成果必定會高、會多，其道理是一樣的。所以，受了戒的優婆塞、優婆夷，持戒的心境，應該由散亂而至「至心」，再由「至心」而至「一心」，勇猛精進，自然能得極高、極多的「無量利益」。

叁、釋二十八輕戒

不供養父母師長戒第一

善男子！如佛說言，若優婆塞、優婆夷受持戒已，不能供養父母、師長，是優婆塞、優婆夷得失意罪。不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

〔供養父母、師長〕：

所謂「供養」，就是以自身所能有的一切，施之於父母、師長、尊賢等人受用，即是供養。而父母、師長尤宜供養。因為「人身難得」，父母生我此身；「佛法難聞」，師長授我佛法。故父母、師長於我，恩重於天，故宜恭敬供養。

莊嚴經十二說：「諸菩薩為成就六度故，於諸地中，決定應作六事：一者、必應供養，此為成就檀度，若不長時供養，則檀度不得圓滿。……」受優婆塞、優婆夷戒，就是「在家菩薩」。菩薩必須成就六度，供養即是六度中的檀度。故供養父母、師長，是為成就、圓滿檀度。

不供養父母、師長的人，忤逆不道，在世法亦所不容，而況

佛法？不供養父母、師長，雖一心念佛，或執持菩薩名號，但其與佛、菩薩的本願相違，故佛、菩薩不與相應。

西方三聖中，阿彌陀佛身旁所站立者，一為大勢至菩薩，一為觀世音菩薩。阿彌陀佛為觀世音菩薩之師，所以他頭頂阿彌陀佛相，以示敬奉師長。大勢至菩薩頭頂寶瓶，瓶內盛其父母舍利，以示孝敬父母，故二菩薩德行，正是受菩薩戒之優婆塞、優婆夷「供養父母、師長」最好的典範。

〔失意罪〕：

什麼是「意」呢？俱舍論四說：「集起故名心，思量故名意，了別故名識。心，意，識三名，所詮義雖異，而體是一如。」又梁譯攝論一說：「以識生依止為意。釋曰：若心前滅後生，無間能生後心，說此名意。」

依以上的說法，前往「在家菩薩戒」法會受戒的優婆塞、優婆夷，先發菩提心，立意參與「菩薩戒」會，接受「菩薩戒法」，依「菩薩戒法」識知必成菩薩。所以這心、意、識是一如的。

若受了戒的優婆塞、優婆夷不供養父母、師長，即是犯了此戒，就違失了菩提心及受戒的立意和成為菩薩的識智了。而煩惱亂心，不但成不了菩薩，反會獲罪。故凡不供養父母、師長者，必得「失意罪」。

〔不起〕：

「起」就是道業由下向上昇進，謂之「升起」。受了菩薩戒的人，若不供養父母、師長，連煖法都得不到，又何能起昇至須陀洹乃至菩薩。

〔墮落〕：

「墮」與「落」，都是由上向下墜的意思。受菩薩戒的人，曾發菩提心，並努力昇進，但若不供養父母、師長，其菩提心已失，將由此下墜而墮落，乃至畜牲、餓鬼、地獄的下三道。

〔不淨〕：

「淨」就是「清淨」，受戒的優婆塞、優婆夷，若能至心乃至一心受持戒文，即可達「清淨」的境界。若不供養父母、師長

，即已破戒，身心不淨。身心不淨的凡夫，連天界都昇進不了，而況昇進淨界的極樂淨土？

【有作】：

「有」是生死界，有因、有果謂之「有」。因此，這個「有」就成了三界之因，所謂三界「有」者是。如「欲有」是欲界生死；「色有」是色界生死；「無色有」是無色界生死。

「作」、有「作意」、「作業」、「作犯」的三種意義。「作意」就是相應於一切之心而起。成唯識論三說：「作意，謂能驚心爲性，於所緣境，引心爲業。」有不供養父母、師長之心意，而有不供養父母、師長之惡業行。故不供養父母、師長的業行，是由身、口、意三業具足。受了戒的優婆塞、優婆夷，連父母、師長都不供養，則其他如殺生、偷盜等惡事，當亦常爲之。若如此，就犯了所受的一切戒律，故稱之爲「作犯」。是以，「有作」即是墮落的因緣，將輪迴生死。永遠不能出離了。

【旨意】：

父母、師長之於我身、心，恩重於天，故宜努力供養、奉事，故佛制此戒。受戒之人若犯，即得失意罪和不起、墮落、不淨、有作等的惡果。

耽樂飲酒戒第二

若優婆塞、優婆夷受持戒已，耽樂飲酒，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

【耽樂】：

「耽」與「樂」意義相近，過於迷戀，謂之「耽」，過於迷戀心喜，謂之耽樂。

【飲酒】：

「飲酒」就是「喝酒」，飲酒能傷身，並能迷魂、失性，甚至發狂發癲，不但不能行道業，連正業亦不能爲。故受戒之人，

不可飲酒。飲酒爲惡業，自害成分居多，故爲輕戒。酤酒者，不但自害更以害人，故爲重戒。

【旨意】：

人身難得，受戒之優婆塞、優婆夷，不可以飲酒而爲戕害，以此人身，勤修道業，故佛制此戒。若犯此戒者，其應得罪惡，如第一輕戒者然。

不瞻病苦戒第三

若優婆塞、優婆夷受持戒已，惡心不能瞻視病苦，是優婆塞、優婆夷得失意罪，不起、墮落；不淨、有作。

▲註釋：

【惡心】：

「惡」有二解：一是「憎惡」；二是「厭惡」。「惡心」也有二解：一是胃逆欲吐謂之惡心。如聞屍臭味，即使人胃逆欲吐。二是對某事不耐於心，如見一糜爛、骯髒病苦之人，不耐於一見，謂之惡心。

此處之「惡心」，含有憎惡、厭惡、不耐於心等三種意義。就是對病苦之人，見了不起慈悲憐憫之心，反起惡心。

【不能瞻視病苦】：

「瞻視」就是「探候」、「看顧」、「照料」的意思。「病苦」就是身有重病在身，無法自處至爲痛苦之人。若受了戒的優婆塞、優婆夷，看到了身有重病而不能自處至爲痛苦之人，不生慈悲心反生惡心，不去瞻視，就是犯戒。

瞻視病苦應具五德：一是應知病苦之人什麼可食；什麼不可食。二是不嫌惡病人的大小便利、唾吐、膿血。三是有慈悲心，不是爲了自己的衣食而去瞻視病苦。四是能予調理湯藥。五是能爲病苦說法。

若是父母、師長病苦，必須前往瞻視，不能委責於他人。若父母、師長病苦而不瞻視，不但犯此戒，同時犯第一戒。

【旨意】：

（下轉第31頁）

「神秘失踪的十八年」疑案

——佛教與基督教的淵源探原之一

（續上期）

第八節：「心有邪念者行邪行者，必自招痛苦煩惱，好比他脚下的車輪旋轉一樣，必會迴向循環。」

第九節：「人若能克制自己，就比作戰殺掉一千人都偉大得多。」

第十節：「人若能先以身作則以行所信之道，就是一個完人。」

第十一節：「以德報怨，以恩報仇，別人就不會再行不義，因為愛會淨化心，愛可淨化施予者及受施者。」

第十二節：「佛陀的教訓，都記載於印度的佛教聖經羣書之內，你應去學習它，因為佛語就是神聖的上帝的言語。」

（本文作者註：此一章內各節，均是意譯，並非一字一字直譯，觀其含義顯然是佛陀所教的八正道內的大意的一部份，由於語文多次轉譯而走了樣子。）

第十二章：

第二十二節：伊利胡與沙樂美在埃及佐安的山林，講學

了三年教育耶穌及其他學生，一切的學問都有記錄下來在一本叫做「錄」（Lo）的書內，那就是語錄，是有價值的權威書籍。

第二十三節：瑪利亞，約瑟，伊利莎白，約翰等，全家離開埃及，但是不敢回耶路撒冷，因為希律王雖已死，其子阿凱勞斯為王（Archelaus），仍然在位，十分殘酷。

第二十四節：他們來到苦海邊上（Bitter Sea）（註：可能是今之死海），他們到達安格地山地（Engedi），休歇在約述華（Joshua）家中，伊利莎白與其子約翰就在彼定居下來了。

（註：約翰後來長大成為施洗約翰，即是日後為耶穌施洗的，也是因為批評國王納娶寡嫂，因而被捕下獄的施洗約翰。這位耶穌的姨表兄，後來被王后的女兒沙樂美向國王跳演七重紗脫衣舞，要求斬取約翰的人頭，約翰因此喪命——這是有名的聖經故事，英國十九世紀作家王爾德著作『莎樂美』及奧國大作曲家史屈勞斯的歌劇『莎樂美』內『七重紗之舞』，就是依此故事而寫成。）

馮 瑒

第二十五節：約瑟，瑪利亞，帶着兒子耶穌，走向約旦，經過多日旅途，回到故鄉那撒列（Nazareth）

第五部：

第十三章：（第一至二十二節，敘述施洗先知約翰的童年及其教育）。

第四五節：埃及撒卡拉（Sakara）佛教大廟祭司馬德諾（Matherno），成為隱士，在山洞教育約翰。

第十二節：約翰表示不明白猶太人屠殺羔羊燔祭，怎會得到上帝寬恕及福庇。

第十三節：馬德諾說：「上帝並不要求人屠殺犧牲燔祭，這種殘忍野蠻的宗教儀式不是佛教的，也不是婆羅門教的，而是向其他國土的邪教學來的！」

第十四節：「屠殺人類或動物牲口來燔祭，並不能消除罪孽！」

第十五節：「罪惡是由人心邪惡所產生的，人若要消除罪惡，必須自行反省悔改一切心中的邪念！」

第十六節：「人必須恢復淨化心靈，淨化方法就是愛心，慈悲和公正，然後才可獲得消罪孽，獲得寬恕。」

第十七節：「這就是你，作為先驅使者所應向世人傳教的。」

第十八節：約翰問：「什麼是寬恕？」

第十九節：馬德諾說：「就是償還孽債！人若對別人做了不義的事，必須償還，然後才可獲得寬恕。」

第二十節：這位韋陀菩薩又開示說：「人的錯誤過失，只有自己才可以改正！」

第二十一節：約翰說：「那麼，人除了他自己本身的力量之外，哪裏還有別的力量可有恕他呢？他自己能有恕自己麼？」

第二十二節：韋陀菩薩馬德諾說：「門是大大敞開的，你看見人回到正途，就是他的罪孽獲得有恕了！」

第十四章：（第一至二十七節，敘述韋陀馬德諾的教訓啟示。）

第十九節：「古時候，世上有很多照亮世人正道的聖經，其中包括：韋陀經，波斯火經（Avesta）震旦道德經，還有許多佛經。」

第十五章，第三十一節：約翰被韋陀菩薩馬德諾帶回埃及沙卡拉佛寺教長十八年，直到他能夠克制自己為止。

第十六章：第一至第二十三章（敘述幼年耶穌在家鄉的情形。）

第十七章（敘述耶穌十二歲在猶太教堂講道）

第六節，耶穌說：「假如人心中充滿着愛，他就不能殺生，他就不能作假證，他就不能貪婪，他就會只尊敬上帝和人！」

第三四節：我看見一道金帶，將十誡連繫起來，金帶就是「愛」！

第十三節：當耶穌與母親單獨相對之時，耶穌就說……

第十四節：「猶太教拉比（夫子）認為上帝是特別眷愛猶太人的，而且特別降福給猶太人多於其他民族。」

第十五節：「假如上帝果真如此偏袒猶太人，怎能稱為公正呢？」

第十六節：「希臘人，羅馬人，撒馬利亞人，還有別的民族，不也都是上帝的兒女嗎？不是跟猶太人一樣嗎？」

第十七節：「我認為猶太人已經自己建築起了一堵高牆，看不見牆外了！」

第十八節：「猶太人不知道牆外有花朵盛開，有畜牧，有收割，還有其他民族！」

第十九節：「我們最好是打破這些牆障，好叫猶太人也看見外面還有受到上帝福庇的其他子孫！」

第二十節：「我要離開猶太地方，到外面世界去參學和會見其他種族的兄弟姐妹！」

第二十章，第一至二十一節，（叙述耶穌失蹤於猶太人的大祭節日宴會。）

第一節：猶太人大祭節日的盛宴結束了，各人上路回鄉。

第二節：瑪利亞問：我的兒子呢？沒有人看見這孩子。

第三節：約瑟（耶穌父親）與眾親友到處找尋耶穌不獲，（按：後來兩天以後找到他在猶太神廟十二石級上）

第六部：

第二十一章

第一節：印度南部名城奧理沙（Orissa）的王子拉凡那（Ravana），亦應邀參加了耶路撒冷猶太人的大祭宴會盛典。

第二節：拉凡那王子很富有，人又公正，他帶着一批婆羅門教士來訪。

第三節：耶穌站在猶太祭司羣中講話，拉凡那王子就注意到他了。

第十五節：拉凡那問可不可以將耶穌帶回印度去供給他們學習東方婆羅門智慧。

第十六節：耶穌表示渴望前往印度參學，經過多日考慮之後，父母終於准許。

第十七節：於是，拉凡那王子帶着耶穌和行列，登上歸程，走向日出之方向，經過多日旅途，越過辛特（Sind），回到南印度奧理沙省份的王宮。

第十八節：婆羅門教各祭司歡迎王子，也歡迎王子帶回的耶穌。

第十九節：耶穌被送入渣根那神廟（Jagannath）去參學，（在彼處研習韋陀經，與摩尼教律（Manic Laws）。）

第二十三章：第一至二十六節，叙述耶穌在婆羅門僧侶拉瑪斯（Lamas）陪同之下，週遊恆河流域參學求道。

第一節，耶穌和他的朋友拉瑪斯一同週遊奧理沙省全省各地和恆河河谷各城，尋求智慧正道，參學各地聖者高僧。

第二節：班那斯（Barnares）是恆河河畔的文化古城，人文薈萃，耶穌與同伴在此盤桓了很多日子。

第三節：耶穌在彼學習印度人的醫療秘法，他成為最偉大的印度神療大家烏特列卡（Utika）的弟子。

第四節：烏特列卡教導耶穌如何運用各種方法療病，包括清水，泥土，植物，草藥，冷療，熱療，日光治療，陰影治療等等。

（本文作者註：印度草藥專家的智識不亞於中國的草藥專家，當今印度的草藥研究所已經錄有一萬二千多種藥用植物用法——見加拿大電視訪印特輯）

（本章全部講述印度草藥療法，此處從畧）

第二十四章：

第一節：耶穌在渣根那聖廟參學了四年。

第二節：有一天，耶穌問難於婆羅門羣僧：「請告訴我，為什麼你們婆羅門教認為在上帝眼中是不平等的？」

（本文作者按：婆羅門教將人劃分為十二等級，最低級者為賤民。）

第二十四節：婆羅門大祭司說：凡是敢觸犯婆羅門教道理的，必須被處死！

第二十五節：拉瑪斯慌忙跪下替耶穌乞求赦免死刑，他們就不殺耶穌，只縛住他放逐了事。

第二十六節：耶穌於是離開了，走到黃皮膚與黑皮膚的人家去暫住。

第三十一章

第四節：耶穌在印度傳講人類應該如兄弟手足相親相愛，不分種界，應該平等無分階級。他並且譴責婆羅門教劃分階級不合理，祭司僧人腐化及祭祀儀式太繁褥而且無用。

第六節：婆羅門教的祭司們就說：假如仍然准許這個希伯來青年在印度傳教，將來就會引起革命，平民和賤民就會起來殺掉祭司僧人和摧毀神廟。

第七節：他們就召集了全印度各區的婆羅門祭司僧人，班納斯成為狂熱的婆羅門烽火集中之地。

第十七節：祭司們圖謀逮捕耶穌，但是，又苦於他並無

犯罪。

第十九節：祭司們決定暗殺耶穌。

第二十節：他們僱了一個職業兇手，叫他乘夜去暗殺他們的眼中釘。

第二十一節：拉瑪斯聽到這個暗殺耶穌的陰謀，就慌忙派人去通報耶穌，耶穌就連忙匆匆離開。

第二十二節：耶穌乘夜離開班納斯，向北方兼程而行，所至之處，農人，商人，修行者，都無不幫助他。

第二十三節：經過多日旅途，耶穌來到偉大的大雪山（喜馬拉雅山），來到卡彼華斯都（Kapvasu）城市住下。

第二十四節：當地的佛教僧人們開了寺廟的門歡迎耶穌。

第三十二章

第一節：有一位佛教高僧，名叫巴爾陀，阿拉寶（Baria Arabo），很賞識耶穌的上根智慧。

第二節：巴爾陀就教耶穌研讀韋陀經，和佛陀的大智慧結晶。

第三節：當他兩人談到人類起源之時，巴爾陀就說。

第四節：「人類是宇宙的奇妙生命。人有每一種生命的優點，因為人曾經歷各種生命形態。」

第五節：「在還未有人類的極古時代，人的原始只不過是一小小點的未具形態的物質，漸漸演變成一粒微小的單細胞生命。」

第六節：宇宙的律向是要一切的東西都不斷改進以趨於完美的，那一粒微末的生命細胞不停地進化，進化為低等的蟲，又漸進為爬蟲類，鳥類，獸類……最後才進化為人類！

第七節：人類本身有心靈，心靈是從經驗來獲取完美的，心常常會以形出現，重演進化的經歷，由原始進化到完美，以是故，心往往現出各種形相，或為蟲，或為鳥，或為獸，或為人！

第八節：「將來，每一種生命形態都會進化為完美的人！」

第九節：「當人進化修成最完美境界之時，就會提升至更高境界的生命形態。」

第十節：耶穌就問：巴拉陀啊，是誰教給您這些講心，講人類心歷進化過程的道理的呢？

（以下各節句一直到第四十節，是耶穌與巴拉陀辯論的紀錄，耶穌堅持一切生命是由上帝分別創造的，不是由單細胞進化而來的。）

第四十一節：最睿智的高僧韋狄雅柏迪（Vidyapati），聽了巴拉陀對耶穌演說人的起源和耶穌的辯答之後，就說……

第四十二節：「列位卡彼華斯都的高僧們啊！請聽我一言：我們今天真是站在時代的巔峯了，六百年前，偉大的聖靈佛陀降世來照耀出人類覺醒之路，今天，我們又得見另一位偉大的聖者站在這裏卡彼華斯都大佛寺！」

第四十三節：「這位希伯來先知耶穌是新升起的智慧之星！他帶來了給我們許多上帝的奧秘，全世界將來都會聽聆他的開示，都會榮耀他！」

第四十四節：「你們全寺的高僧啊！應該人人靜聽他的講話。他真是上帝的活見證聖人啊！」

第四十五節：於是，所有的高僧都稱感謝，合掌齊聲唸佛，讚美啟悟的佛陀！

第八部：「禪修」（講述耶穌在西藏學禪）

第三十六章

第一節：西藏拉薩有一座宏偉的佛宮，藏有豐富的古代佛經及原稿。

第二節：印度聖僧韋狄雅柏迪曾經去讀過這些古代佛經寶藏，他對耶穌提及這些古代佛典，耶穌就想自己去一讀這些古經。

第三節：那時候，極東（指中國）的最偉大的大喇嘛高僧聖者孟斯德住在西藏。

第四節：越過喜馬拉雅山脈的伊莫特斯山峯（Emodus）

是很艱難的旅程，但是，耶穌並不畏難，啟程前往，聖僧韋狄雅柏斯派有一個可靠的嚮導。

第五節：同時，韋狄雅柏斯寫信給大喇嘛孟斯德向之介紹這位希伯來聖者耶穌，請其盛大歡迎。

第六節：經過多日的驚險長途跋涉，耶穌在嚮導領路之下，來到西藏拉薩佛宮。

第七節：聖僧大喇嘛孟斯德率領全寺僧人，大開宮門迎接耶穌。

第八節：於是耶穌住在拉薩佛宮，獲得機會接近那些古代的神聖佛經原稿，在聖僧孟斯德的協助之下，耶穌得以能夠研讀這些佛經。

第九節：大喇嘛聖僧孟斯德時常為耶穌講解。

第十節：耶穌在拉薩沒有講道傳教，只是研究學習佛經。

第三十七章

第三節：耶穌從西藏來到拉荷(Lahore)取道前往波斯。

(以下各章，我只提綱目。)

第三十八章

第一節：二十四歲的耶穌，到了波斯。

第四十章：耶穌來到塞浦路斯島傳道。

第四十二章：耶穌來到亞述傳道。

第四十五章：耶穌在希臘傳道。

第四十七章：耶穌來到埃及傳道。

第六十四章：耶穌回到加利利海，來到約但河，受其長兄

施洗約翰的洗禮。

從六十五章起，聖彼得福音以下的各章敘述，漸漸接近馬太，馬可與路加三福音所載的耶穌事蹟，但仍有若干距離。

關於這五個福音書的漏洞和矛盾等情，我不擬在本文討論下去了，只想提及「彼得福音」的最末一章：

第二十二章

第一百八十二章，敘述大彼得在耶路撒冷成立第一座基督教堂，彼得被選為耶穌的繼承弟子，眾人尊之為教師領導基督

徒。

這本彼得福音書英文本是在公元十八世紀初次出現的，無疑一向被基督教當局視為異端邪說，而予以否定，指為偽經！但是我認為它並非偽經，它被否定，只因為基督教不願意承認耶穌曾經研究過佛教的經論。

其實，彼得的筆記也不會說耶穌是佛教徒，只是記錄耶穌青年時代到過印度西藏研究佛教而已。

佛教對於耶穌的影響與啟示，是不可否定的事實，但是這並不會降低了耶穌的地位。耶穌採用了佛教的慈悲與濟度，衍化為博愛，又採用了佛教的平等和許多主張，他更將之發揮宏揚，創立了以博愛和犧牲自我的偉大宗教，經過一千九百多年，如今成為世界上最能發揮利他濟苦的宗教，基督徒的利他濟眾作為，殊足景式！耶穌的高度自我犧牲拯世的偉大精神，也正是萬世欽仰的聖者模範呢！他研究過佛教與佛經，這種謙遜好學的態度，正是更加反映出他的偉大的人格的另一面光輝！基督教徒為什麼以耶穌會研究佛法為恥呢？真正有頭腦，有見識有量度的基督徒，一定不會如此心腸狹窄的。

佛陀曾經師事婆羅門教五師，結果青出於藍，更勝於藍，佛陀的思想地位並未因曾師事外道五師而稍損，佛教徒亦並不諱言佛陀曾師事外道五師，在這一點的比較上，佛教徒畢竟是氣量魁宏得多。

這篇文章，是我以四天時間趕寫的，對於有關譯文部份，當然極嫌粗陋，未及推敲，只取其大意而已。他日有時間我打算將彼得福音全卷都譯出（二十多萬字左右），無論它是真本，是偽本，也都是極其值得參考的。

本文無意尊佛抑耶，其實，毋寧說是並尊佛陀耶穌，我希望本文能引起佛耶兩教人士促進彼此了解本是有淵源的兩大宗教，非但別再互相攻訐，彼此還更進一步互相了解和合作，共同為世界和平人類幸福而攜手並肩奮鬥！

誰影響誰，都不要緊，事實上，今日的佛教不也有些地方受到基督教的良好影響嗎？

(完)

虛雲老和尚遺相



六十餘年修持

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

「此段故事大意如此，唯可見夫子亦尊崇西方釋迦佛陀的。只不知為何漢代以來，儒家每每抑佛！韓文公一代文豪，亦有諫迎佛骨之舉。又著『原道』一文，倡說：人其人，火其書，廬其居，二十一年之後，唐武宗摧殘佛教，毀寺四千六百餘，毀蘭若四萬餘所，令僧尼二十六萬人還俗，焚毀佛教經！是為佛教三大法難之一，韓文公『原道』一篇之影響，實有與焉！」

「韓文公在『原道』篇內，提出大學誠意正心修身，目的在於齊家治國平天下。此乃儒家理想之最高境界，儒家不要人做佛做阿羅漢，不要人出世，這是對的，可能正因此而反對佛教之出世觀！」

德清笑道：「宮保淵博，分析入微，德清不敢班門弄斧了。唯儒家以為佛教乃出世一節，德清未敢附從，佛家之最終目的是度厄利他濟世救苦，佛家講究戒定慧，乃是一種修行自修

方法而已，由戒定生慧，才有智慧能力利濟衆生，佛家大乘，不以自身得入涅槃為最終目的，佛陀有誓，衆生若仍有一人未度，我誓不取正覺！可惜儒家學者不求甚解，誤以佛家為出世！佛家六度萬行，不離世法，豈是出世？」

玉麟道：「禪師所言，一針見血！」

德清又道：「德清妄言，尚乞宮保指正！」

玉麟道：「禪師何必太謙？尊見正合我心！」

德清道：「宮保謬許，德清姑妄再述管見：德清亦曾畧涉儒書。竊以為儒家之誠意正心修身，程朱所提之格物致知，陽明學說所倡『定靜安慮得』及實踐功夫——所謂，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後有所得，此實與佛家之戒而後能定，定而後能生慧，極為接近。佛家涅槃經云：『何等名為伽陀經，除修多羅及話戒律，其餘有說四句偈：』所謂諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。』法華玄義云：諸惡莫作，是諸佛教，諸惡即七友過罪，輕重非違，五部律明其

相，如是等戒所防止，諸善者善三業，若散若靜，前後方便，友林功德，悉是清昇，故稱爲善？自淨其意即是破諸邪倒，了知世間，出世間因果正助法門，能消除心垢，淨諸瑕穢，豈過於慧？佛法曠海，此三攝盡！」，佛家求大智慧，乃爲行大慈悲，儒家所謂『擇善固執』，同此意也。佛家之修行求慧，則又過於格物致知也。儒家主張『誠則明矣，明則誠矣！』唯天下至誠，爲能盡其性，誠意正心，格物致知，修身齊家治國平天下，唯明誠以化物，唯誠明以盡性，凡此均與佛家融滙無斥也！佛家觀照亦即是『誠明』之始，化度衆生，先以自覺，豈非至誠？儒家重倫理，佛家重孝友，此又一相同也。」

玉麟喜道：「禪師所言，悉與我意不謀而合！宋明理學，實乃儒佛思想相融而產生！我深明其理，故此我對佛學極感興趣，惜乎軍旅征戰連年，不得閒便研究經論。」

德清曰：「宮保蕩平羣魔象邪，亦即大功德也，爲救衆生出苦脫厄，佛亦降魔。」

玉麟嗟歎道：「禪師如此譬解，令我心稍安，兵凶戰危，殺戮難免，我向以之爲憾！平定洪楊諸戰役，死傷無算，常使我自感殺孽太重！我雖時常告誡官兵不得妄殺，若可全其命者，務必赦之，唯烏可做到兵不血刃呢？我今信佛，人不知者，以爲我爲求出世清靜，安知我是拜佛禮懺？」

德清道：「宮保爲保國救民而征戰平魔，殺戮不得已也！既已存心保全，已見慈悲！宮保解救萬民出其於洪楊暴政殺戮之下，是大功德也，當可補不得已之殺生罪孽有餘，何況，洪楊匪衆，其中多爲報應自身，至於誤殺傷亡民衆，設或是前生諸世因果亦未可知也，宮保今後但多行善施濟，必可消孽也！不必過於自責！」

玉麟感動道：「禪師一言醒我！我今後唯有遵教禮佛行善修行積德，將來告老歸田，一心依佛，我多年來早已厭倦征戰，淡漠功名，但願能得效王摩詰之徜徉山林。遙想摩詰名句：『山中習靜觀朝槿，松下清齋折露葵。』又云：『不知香積寺，數里入雲峯，古木無人徑，深山何處鐘？』若能得此禪趣，

我願足矣！」

德清道：「摩詰詩境，無論『空山人語』，『深林明月』，是佛禪之機，也有自然無爲在內。」

玉麟道：「正是！佛道亦有融滙，中國禪學，自唐宋以後，實乃佛儒道三者互相融會，」

德清說：「達摩祖師的四行：報怨行近於安命，隨緣行近於樂天，無所求行近於無爲自然，稱法行近於無身無我。達摩祖師之『無自無他，凡聖等一』，接近老莊之『齊是非，齊萬物』。」

玉麟笑道：「讀萬卷書不如行萬里路，行萬里，又何如『嫩草承趺坐，長松响梵聲，空居法雲外，觀世得無生』呢？」

德清笑道：「宮保悟性了！」

玉麟道：「禪師過獎了！還請多開示才好！尤其要請教坐禪觀照修行之法。」

德清道：「坐禪觀照，要訣無他。無念，不執空，不執有。又說：莫若空。又曰：一切般若智，皆從自性生，不從外入，迷即凡夫，悟即成佛，用自真如性，以智慧觀照，於一切法，不取不捨，持誦金剛般若經，即得見性！此經功德無邊無量，此法門是最上乘。六祖又言：此門坐禪，不看心不看淨，亦是不動。若言看心，心原是妄，知心如幻，故無所看也，若言者淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如，但無妄想，性自清淨，起心看淨，却生淨妄，妄無處所，看者是妄，淨無形相，却立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，却被淨縛！又言：何名禪定？外離相爲禪，內不亂爲定，外若著相，內心即亂，外若離相，心即不亂，本性自淨自定，只爲見境思境即亂，若見境心不亂者，是真定也。外離相，內不亂，即是禪定！菩薩戒經云：我本性原自清淨，善知識，於念念中，自見本性清淨，自修自行自成佛道。」

德清因而爲彭玉麟講解六祖壇經；及引解佛經佛論，德清苦行參學二十餘年，雖感仍未得道，但亦無形中參透佛理不少，領悟有得，足以度化衆生了。對此上根善知識，他還是初次

談禪，可是今日的德清，已非昔年鼓山後山的野人坐禪的古岩和尚，今日的德清，飽學精湛，舌燦蓮花，廣徵博引佛經佛論，乃至諸子百家，講解得那位博學的儒將彭玉麟越來越生敬信，苦苦留住德清，暢論佛法與哲學，一連多次談了好幾天。

彭玉麟十分隆重恭禮德清和尚，又請他爲屬下水師員眷講法，德清和尚之名，由此傳遍江南。士大夫與庶民，漸漸也都知這一位高僧的法號了。

這天彭玉麟又來迎德清共談佛法，玉麟臉色沉重，德清異而問之，玉麟歎道：「日本已經派兵佔取琉球，廢琉球王尚泰將其地收爲日本版圖內，稱爲沖繩縣！寧不令人憂心忡忡！」德清聞言驚問：「然則朝廷如何？」

「左宗棠上奏：『寧以伊犁讓與俄國，亦不可使倭奴橫恣佔琉球』，宗棠亟欲離新彊而往一戰日本，但是朝廷哪有能力？拿我這水師來說，我縱有志效死七洋與倭寇作一死戰，但這老弱殘兵，舊式木船，如何可渡狂濤大海去與日本新式兵船作戰？思之真是悲憤填胸！只怕我還是終須含恨以終老，難以效法摩詰居士山林禪修了！」

原來北京紫禁城內祈年殿上，此時君臣憂憤！

慈禧太后面色沉重，凌目掃射墀下跪伏羣臣，厲聲道：「難道咱們就這樣容忍東洋人下去嗎？」

左宗棠跪奏道：「宗棠願以垂暮之餘生，會同將帥官兵，渡海與日人一決死戰！雖葬身洶濤七海，在所不惜！」

慈禧看那左宗棠已經是風燭殘年，行動顛顛，仍然如此愛國愛民，忠心耿耿，大義凜然，不禁又敬又憐。她連忙喚內官：「你們快扶起左中堂！請中堂就坐。」

太后說：「琉球是要緊的，西北却更重要！西北豈可一日無中堂座鎮，琉球的事，須另外選人處理才好！叫沈葆楨在福建就近出兵怎樣？」

李鴻章忙奏曰：「沈撫雄才大畧，唯已病危不可當此重任，我朝連年戰禍，元氣大傷，新軍未曾練成，新式兵器亦未完

備，不宜輕戰，且法蘭西虎視於安南，伺機蠢動，帝俄窺於北境，只恐一啓戰爭，列強聯攻。」

太后道：「然則如何？」

李鴻章奏曰：「臣竊以爲目前不宜啓戰，唯有請列強居中調解，適逢美利堅前任總統格蘭特此時來華觀光遊歷，臣意不如請其居間調停，約由大清與日本分治琉球，沖繩島以北歸日本，宮古八重山等島嶼仍歸我朝，此非示弱，實不得已，乃求息事寧人，忍辱負重，生聚教戰，以應付來日之大戰也。」

慈禧太后嘆氣道：「也只好這麼辦罷！國勢積弱，冰凍三尺，非一日之寒！洪楊與捻匪把國家擾成破攤子，也真難爲你們收拾！」又對同坐垂簾的慈安太后說：「姊姊你看這樣辦行不行呢？」

慈安一向沈默寡言，此時早已畏懼慈禧之威，向來凡事均由慈禧作主。不敢多言，因道：「妹妹你就看着辦罷！」

慈禧望着那十二歲的傀儡皇帝光緒，嘆道：「皇帝什麼時候才長大能拿主意呢？這般破殘社稷，我姊妹婦人怎担得起重担？賢臣又都一個個老邁了……」

格蘭總統的調停無效，日本依然全部併吞琉球，將琉球王尚泰全族擄往東京幽禁！

德清聽罷玉麟講述，心頭鉛重，他意識到中國從此更多兵災，人民更多苦難了。

43

大清光緒六年，即公元一八八〇年，四十一歲的德清和尚仍在江南遊方參學，他來到了江蘇鎮江金山寺親近觀心和尚，繼續研習經律論三藏，這是永遠修習不盡無時或懈的學習，佛學浩瀚似海，越研究就會越發現自己的渺小無知，也越發要勤懇虛心學習，德清基於此種了解與心情，他是越來越虛心謙遜了，也更勤懇了。

（未完）

念茲筆談
佛教的精神與特色
林老師講佛經
生活珍珠
金山活佛神異錄
葛藤集
佛法與科學
學佛通論
唯識研究
正信的佛教
律學
佛教科學觀
靜坐三昧集
鈴木大拙生平與思想
紅樓夢與禪
學佛餘言
般若心經思想史
圓覺經今譯
觀無量壽佛經釋論
相宗十講
生命的箴言
來果禪師開示錄
比較宗教信仰
弘一大師演講全集
弘一大師格言別集
四居士書
西藏與西藏佛教
知己知彼
第三眼
廣義宗教學
建設佛教家庭
大智論曇無竭品今譯
六祖壇經今釋
來果禪師自評錄
來果禪師語錄
夜半鐘聲
釋迦·玄奘·甘地
中國思想羣論
印順導師學譜
慈航法師演講集
了凡四訓今譯
密宗綱要
空宗的哲理
法義析微錄
見性成佛
白居易研究

施鳩堂著	莫正烹著	林子焜著	道安法師著	黃涵之語譯著	慈航法師著	鄭壽彭編	馮二難著	魯靈殿著	馮馮著	來果禪師著	來果禪師著	聖印法師譯	陳柏達譯	陳海量著	羅桑倫巴著	大同法師著	弘一大師講	弘一師選輯	夏巧尊等著	法尊法師著	陳海量著	李果禪師著	李果禪師著	慈航法師著	呂碧城著	東初法師著	陳栢達譯	唐一玄著	圓香著	邱楚劍編	邱楚劍編	尤智表著	妙因法師著	聖嚴法師著	周叔迦著	續明法師著	王小明著	融熙法師著	樂觀法師著	韓湘敏選	林世敏著	林世敏著	陳念慈著
------	------	------	-------	--------	-------	------	------	------	-----	-------	-------	-------	------	------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	------	-------	-------	-------	------	-------	------	------	-----	------	------	------	-------	-------	------	-------	------	-------	-------	------	------	------	------

二七五八八六七五八八八八八九六七六八六七五五六六七八八五六五六五八五五五五五五六五六五五五
十十十
元元

我的菩提路 大乘起信論新釋 佛陀的人格與教育 神宗源流與修持法 神秘經驗 第五度時空 佛學綱要 弘一大師文鈔 素食・健康・長壽 金剛經今譯 廬山煙雨浙江潮 羅桑倫巴蒙難記 帶業往生與消業往生	圓香等著 豐子愷譯 陳柏達著 月溪禪師著 徐進夫著 羅維喬著 羅桑倫巴著 祥雲法師著 祥雲法師著	六十元 二十元 七十元 六十元 一百元 八十元 八十元 八十元 八十元	〔佛學叢刊〕	①佛典菁華錄 本書內容包括制心、淨心、打坐、八正道、六波羅密、三解脱門等修行方法，又有持身之道、進德、節制之法，所有一切待人處世之道、應有盡有，你想正確的步上人生的大道，請看本書。	②參學瑣談 （平）一五〇元（精）二百元	③戒律學綱要 一五〇元	④虛雲和尚年譜 （平）一六〇元（精）二百元 虛雲和尚，是中國近代佛教史上，一位奇僧、禪學大師，他曾多次入定達十餘天之久轟動中外，老和尚活一百二十歲，一生神迹極多，本書是老和尚一生的傳記，內容感人肺腑。	⑤太虛大師年譜 （平）一六〇元（精）二百元 太虛大師是大陸出名的革命和尚，圓寂時心臟不壞，燒出許多舍利子，此書由其弟子印順法師所寫，印老是目前最偉大的思想家之一，由他來描述太虛大師的一生是最恰當，你想瞭解一與世無爭的出家人，怎麼成爲革命偉人？請看本書。	⑥唯識史觀及其哲學 （平）230元（精）180元	⑦弘一大師年譜 （平）一百元（精）一四〇元 近代佛教裏有一的絕代才華和奇行，受到人們的敬仰與推崇，那就是弘一大師，他以文章、詩詞、音樂篆刻、油畫、書法、卓然大家，忽由绚烂之極皈依於平靜，浪浪歸於謹嚴，刻苦出家，嚴守律儀，成一代禪師。你想瞭解弘公的一生嗎？請看本書。	⑧大藏會閱 （平）一二〇〇元（精）一五〇元	⑨禪與藝術 （平）二百元（精）二五〇元
--	---	--	---------------	---	--------------------------------	------------------------	---	---	-------------------------------------	---	----------------------------------	--------------------------------

⑩佛教各宗大綱 (平) 二四〇元 (精) 三百元
 佛教秘法，浩如淵海，一般人不容易吸取它的綱領。本書將佛教各宗的思想、典籍、修行方法及所證得的境界果位，一一詳細的加以介紹，只要你擁有此書，等於擁有一套大藏經，你想打開宇宙的奧秘、瞭解人生的真諦，有階梯可循。

⑪禪的訓練 (平) 二百元 (精) 二五〇元
 觀世音菩薩本事 (平) 一五〇元 (精) 二百元

⑫印度佛學思想概論 (平) 二百元 (精) 二六〇元
 中國佛學思想概論 (平) 二百元 (精) 二六〇元

⑬六祖壇經箋註 一百元

⑭標註碧巖錄 一二〇元
 「碧巖錄」一書，為四明雷寶禪師集結，成都圓悟禪師評唱，是禪宗史上自有公案以來的寶典。今天流行的禪學著作，其內容引錄幾乎無一能越出此書範疇，今以日本大正古芳禪師標註全本，供今之愛好禪道者。

⑮西藏度亡經 (平) 二百元 (精) 二五〇元

〔佛典叢刊〕

①佛學大辭典 丁福保編 一二〇〇元
 中英梵泰佛學辭典 普門報恩寺編 四五〇〇元
 釋氏疑年錄 陳援菴著 (精裝) 二五〇元

〔書藝叢刊〕

①金剛般若波羅密經 七百元
 本書八開，二套色，高級海月特級白棉紙精印，封面百二磅雙頁銅版紙，三色圖案佛像，徐悲鴻、豐子愷恭繪釋迦說法圖，80雙頁，全部平凹版印刷，為弘公出家後典型寫經作品，精美無比。

②李息翁臨古法書 三百元
 八開橫式，二套色，海月特棉精印，雙股絲織古裝，封面二十磅雙頁銅版蓮花圖案，計32頁。本書為弘公三十七歲以前真蹟，全部為各型魏晉風格，古拙高絕。全部平凹版印刷。

③藥師本願功德經 三五〇元
 本書由李鴻梁恭繪佛像插畫，70雙頁，為弘公寫經流行最廣，功德最大作品，有永恒供養價值。

④華嚴經觀自在菩薩章 二百元
 為弘公小楷中之精品，筆鋒所至，滿室生香；內附豐子愷恭繪彩色觀音聖像，保證讓你嘆為觀止。

⑤華嚴經淨行品偈 二百元
 全書廿六雙頁，為小楷爐火純青之精品，弘公作品，各有其盡善盡美之特色，令人崇仰無比。

⑥華嚴經初迴向章 一百元
 此書弘一大師出家時寫於牯嶺；太虛大師評為近代寫經之傑作，百世難逢，美雅無比。

⑦弘一大師音樂遺集 一二〇元
 本書收集大師之音樂佳作計廿八首歌曲，其中部份是十九世紀歐美通俗歌曲、民謠，經大師配詞成就往往超出原曲。大師是最早學習西洋音樂家之一，對日後中國樂壇影響。極其深遠。

港澳讀者購書：照定價加20%運費，購買二百元以上以掛號寄書，單本如需掛號請另加六元。

天華雜誌社 電話：8326766 郵撥：139567



妙法寺山門落成

洗塵法師主持啓鑰

獅子會總監等聯合剪綵

國際獅子會港澳三〇三區爲莊嚴佛教道場，點綴郊區名勝，特撥款修製藍地妙法寺山門，經於去年修葺一新，黃瓦紅桁，金碧輝煌，極爲壯觀，橫額妙法寺三字係集王羲之書法，楹聯：「妙心契不二，法日照大千」係由本港名書法家黃錦璋所書。鐵門金色法輪，互相輝映，備極莊嚴。已於一月二十九日



上午十一時舉行山

門落成剪綵啟鑰典禮，參加觀禮獅會會員及嘉賓達一千餘人。首由內明書院銀樂隊高奏三寶歌，繼由妙法寺洗塵、金山兩法師誦經灑淨，然後由國際獅子會港澳三〇三區總監畢禹徵獅兄副總監寧德驥獅兄第二分域主席李國偉獅兄相繼致詞，並與九龍獅子會會長符國光獅兄，北九龍、東九龍、

南九龍、西九龍獅子會會長劉啟熾等舉行聯合剪綵。最後，由妙法寺方丈洗塵法師主持啟鑰，儀式隆重，盛況空前。

佛教法住學會隆重開幕

洗塵永惺聖一三大長老主持開光

以推動佛教思想現代化爲宗旨之佛教法住學會，自成立後，即全力發展會務，講學、出版均有成績，社會人士亦不勝讚嘆。蓋該會並無背景，亦無財團支持，全憑宗教與文化之理想做事，短短一年餘而有此表現，至爲難得。月前該會在各方法友支持下，購得旺角通菜街一〇三號三樓作爲會址，陸續添置圖書等各項設備，最近更獲得洗塵法師捐贈新塑之金漆釋迦牟尼佛像一尊，臉相莊嚴，刻工精細，見者無不景仰，咸生法喜。連同其他善心人士捐贈之觀音菩薩及維摩菩薩聖像，該會佛堂已足三尊之數。觀音表慈悲、維摩表智慧，協翼於釋迦左右，恰足以彰顯佛陀悲智雙運之性格，亦象徵該會所從事之專業之性質。現該會已於正月十八日（陽曆二月十九日、星期日）上午十時假該會舉行會址開幕暨佛菩薩聖像開光典禮，恭請香港佛教僧伽聯合會會長洗塵大法師、菩提學會會長永惺大法師、大嶼山寶蓮禪寺方丈聖一大法師蒞臨主持、灑淨、說法。到賀嘉賓除上述三位長老外，尚有健劍法師、河清法師、大光法師、願烟法師、本善法師、華山法師、修智法師、廣琳法師等，各方法友、居士有虞兆興、朱淵明、袁忠愷、張子才、沈九成、唐謝方同、楊吳明珠、徐珠福、楊秀娟、鄭余蘊儀、高永霄、曾超滿、林幹、李雄風、葉明娟、鄺國健、李國鈞、曾德衡、甘雪雄、歐陽黎坤賢、郭朗秋、郭煒明、彭錦才、陳禮富、及各大佛教團體代表、各報記者，並該會會長霍韜晦、副會長李潤生、袁錦常、



典 禮 前 合 照

總幹事楊秀立及董事陳銚鴻、歐陽崇勳、江淑芬、伍棟英、鄧綺年、徐振忠、鄭國俊、釋宏勳，會員一百餘人。各方致送花牌、花籃者有香港佛教聯合會會長釋覺光、黃允畋、佛教法相學會、三輪學社，世界佛教友誼會港澳分會、般若精舍、靈山精舍、新亞研究所、佛教青年協會、中文大學佛學會等。另致送賀儀、佛書、佛像者甚多，不能盡錄。

法住學會之成立，本意為順應時代，提倡以現代方法、現代觀念研究佛教及流傳佛教，為現代人提供真實的、有意義的信仰，進一步服務社會、安頓眾生。以此因緣，龍天必祐、法務必昌。

多市熱心佛學人士

組成蓮社研究佛理

（本刊多倫多訊）佛教雖源於印度，但至中國則更為發揚光大，現時佛教、佛學早已傳至海外。多倫多一羣熱心宣揚佛學的人士已經在多市結

社聚會，研究佛理。

位於覺士維路（Coxwell Ave）佛教蓮社，旨在聚集同修，以合乎時代的科學方法，闡明佛學的原理和經驗。

據蓮社的負責人之一詹一鯤稱：處於現代生活的人，確有包括自然的、社會的、和個人身心多方面的困擾，以致不能完全處於精神自由，享受生活的狀態。

詹一鯤又補充說：東方佛學已有二千五百多年的歷史，擁有堅實的理論文獻寶藏，亟待有心人發掘。如能以現代人的心智和語言，加以闡明傳習，可以達到個人強化身心、促進生趣、有益事業、澈底實現生活的真價值，進而達到追求生命真諦的目標。

本市佛教寺廟團體，除華人以外，尚有日本、韓國、越南、錫蘭、西藏、高棉以及加國本地人士參加。他們集會結社的單位不下三十個。

多市佛教蓮社特別標明新鮮的意趣，如有意查詢，可電話該社詹一鯤社長。電話：（四一六）四六三一二五八四。

報恩精進佛七

（台灣訊）鳳山佛教蓮社將於今春舉辦兩期報恩精進佛七：

（一）國曆：三月二十六日至四月四日（農曆二月二十四至三月四日）

（二）國曆：四月十六日至四月二十五日（農曆三月十六日至三月二十五日）

每期預收一百廿人。為方便未能親自參加佛七者超度宗親，可用燙雲法師郵撥帳戶四一七一七號報名，伍百元一位牌位（只限一位亡者），將報恩人及亡者姓名寫妥，即可代辦超度，有意者請早登記。參加佛七者請自備海青、日用品、寬鬆衣褲，棉被由常住供應。佛七期間每日念佛九枝香，禮拜一千拜，六十歲以上者，可以念佛兩萬聲代替一千拜，七天過午不食，禁語，謝絕會客、一心念佛。

有意參加佛七者請速報名，寄鳳山市三民路五十八號鳳山佛教蓮社護七組收。

靈山寺設敬老素齋宴

招待近四百名無依老人

(本刊訊)不分宗教和種族，三百八十多名貧困無依的老人，冒雨到靈山寺預先歡渡陽曆新年。

這是靈山寺正信念佛會首次舉辦敬老素齋宴，所有老人來自大巴窰、紅山、芽籠、勿洛、兀蘭等地的組屋區及老人院，他們都是領取福利部救濟金、無依無靠的貧困老人。

他們之中，包括佛教、基督教、天主教等教徒，以華人居多，也有少部份印度同胞，除了一頓豐富的素齋午餐，每一位老人還獲得紅包及禮物。

靈山寺主持人廣洽法師及佛教福利協會會長演培法師是座上貴賓。

主辦人靈山寺的常恆法師透露，正信念佛會成立至今已有十多年之久，在過去的五年，每年都向各慈善機構，尤其是老人院，布施紅包及禮物。今年由於剩餘款項充足，便來個別開生面的敬老宴會。

早在五十多年前，靈山寺的創始人瑞祥法師，在河水山創辦靈山寺。二十多年後寺廟遷至今天的芽籠十二差，當時只是一間簡陋的浮腳阿答屋。

該兩層雄偉的建築物，是在十二年前重建的，屬下的正信念佛會，已有老少青會員近千人。目前，該會嘗試擴大組織，籌備一個吸收青年會員的青年會。

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣500.00元
李景璐居士	港幣500.00元
仁舟法師	港幣200.00元
智梵法師	港幣200.00元
邱碧儀居士	港幣100.00元
李世珍居士	港幣100.00元
鍾印平居士	港幣48.00元
陳寬堯居士	港幣50.00元
鄭覺味居士	港幣50.00元
葉綠居士	港幣100.00元
中華佛教圖書館	港幣100.00元
加拿大湛山精舍	港幣100.00元
楊惠南居士	港幣450.00元
霍韜晦居士	港幣200.00元
妙法寺	港幣7,242.10元
總計	港幣9,940.10元

一四三期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 9,940.10元
發行收入	港幣 2,306.00元
總計	港幣 12,246.10元

二、支出：

印刷費	港幣 7,309.80元
稿費	港幣 2,125.00元
郵費	港幣 1,611.30元
什費	港幣 1,200.00元
總計	港幣 12,246.10元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋金山
主編 沈金成
編輯 釋會機

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 Phiphar 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, Narih 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

佛元二五二八 中華民國七三年
公元一九八四年

三月一日出版

每册定價港幣肆元



▲ 清·釋迦牟尼佛銅像

