

明内

集漢穀城刻石字





△鐵塔內壁所刊之「阿彌陀佛」琉璃磚像。



「心經」文句闡幽

沈九成

王無念居士、明空居士、李慈銘居士，分別來信中談到「心經」的譯本、註本、名相解釋、參考資料等問題，茲謹就所知，綜合奉答如後：

從梵本譯漢的「心經」，自姚秦迄宋，原有十四譯，其中吳支謙等六譯，久已佚傳，現存者僅八譯，若加葉阿月教授的新譯，共爲九譯。其中什公、奘公二譯爲畧譯，葉阿月本廣畧俱譯外，其餘皆是廣譯。

由藏文轉譯漢文者，約六譯。

至於各家註釋，周止菴居士在其「心經詮注」中，曾臚舉唐宋以來八十四家註本，若加周氏未錄之近人註譯，如「印順法師、演培法師、葉阿月教授等註本，當已近百家，除明代宗三防、如珙合註「大明咒經」外，其餘各家，皆註奘譯「心經」。

來信所說：「各家註本詮解不一，釋義紛歧，甚或大相逕庭」的原因？主要是註釋家異學異受，知見各異，或以唯識理論註釋，或以華嚴教旨畧疏，或以禪理解釋，或以密宗教義講解，或以天台三觀析義，或綜合各宗教旨，隨宜註解，亦有以般若經釋義者，林林總總，各是其說，遂成「百家爭鳴」之勢，而迄無爲各家共許之註本。

誠如來函所說，各家註解，對於「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」等句，猶未見有圓融滿意之解釋。

此中原因，可能由於對某些名相誤解所致。

例如：色、色蘊、各家多釋爲：「四大及四大造色」、「變礙」、「質礙」、「物質」或「物質要素等」。

隨之而釋「五蘊」，便成「身心」、「物質和精神之五種要

素」等義。

其實色、色蘊的涵義，甚為廣泛，佛除說「四大及四大造色」外，又說：

「爾時世尊，告諸比丘，我今當說陰（新譯為蘊）及受陰，云何為陰？若所有諸色，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若粗、若細、若好、若醜、若遠、若近，彼一切總說色陰。隨諸所有受想行識，亦復如是，彼一切總說受想行識陰，是名為陰。」（雜合經卷二）

舍利弗阿毘曇論對佛說種種色的解釋：

「云何過去色？若色生已滅，是名過去色。

云何未來色？若色未生未出，是名未來色；

云何內色？若色受（於色領納義）是名內色；

云何外色？若色非受，是名外色。」（餘畧）

又同論在「五陰幾共心、幾非共心」中說：

「云何色陰共心？若隨心轉，共心生，共住，共滅，

是名色陰共心。」

云何色陰不共心？若不隨心轉，不共心生、不共住、

不共滅，是名色陰非共心。」

葉阿月教授在新譯中就梵本「色」字（rūpa），譯作：

「物質現象（色）（的自性）是沒有實體的狀態，而沒有實體的物質狀態正是物質現象……而凡是沒有實體的狀態，它就是物質現象」（見葉譯「超越智慧的完成」）

簡言之「色」是：「沒有實體的物質現象。」

清·朱珪（石君）「心經註解」中說：「質礙曰色，指山河大地種種形色積聚胸中言。遠言之，凡所見者皆謂之色；近言之，現前血肉之軀是也。」

這是古釋中最突出的註解。所謂「山河大地種種形色」，即是葉釋之「物質現象」，「積聚」即「蘊」義，積聚胸中者，

內明

第一五二期目錄

專稿	「心經」文句闡幽……沈九成……3
特稿	達摩禪……吳汝鈞……10
譯稿	法之概念（續完）……D. J. Kalupahana 著 劉逢吉譯……17
筆譚	佛說正觀察五陰……智銘……20
專論	東南亞傳統佛學與其今日之重要性……貝却 Heinz Becher……22
特稿	泰國的佛教教育問題……卡比辛 Chatsumarn……24 Kabisingh
特稿	菩薩摩訶薩欲習相應 當學般若波羅蜜（續完）……智銘……28
四眾堂	穢跡金剛決疑論……吳錦煌……35 佛教教育應以「五明」為本……高永霄……36
佛教名勝介紹	天台新貌……蔡惠明……38
特載	從煩惱到清淨的七天出家生活回憶……定明……41
佛教文藝	虛雲和尚（續）……馮馮……43
佛教消息	……編輯室……45
畫頁	封面：開封鐵塔遠眺 面裏：鐵塔內壁所刊之「阿彌陀佛」琉璃磚像 底裏：塔內之梯階 封底：鐵塔——鐵色琉璃磚砌成故名鐵塔

即「內色」。亦即毘曇之「色陰共心」之色也。色陰不一定共心，色入意根始名「共心」，屬「色陰」。如「象跡喻經」所說：

「諸賢：內意處及法意識，知外色法，是屬色陰，若有覺（受之異譯），是覺（受）陰，若有想，是想陰，若有思，是思（行）陰，若有識，是識陰。」（中含卷七）

又如「大拘絺羅經」所說：

「五根異行異境界，各各受自境界，意爲彼盡受境界（色相），意爲彼依。」「識是故，說（名）識，識何等耶？識色、聲、香、味、觸、法，識是故，說識。」「覺、（受之異譯）想、思（行），此三法合不別，所以者何？覺（受）所覺（受），即想所想，思（行）所思。」

「述記」卅曰：「上座部等計即染第六（意）……問若無第七、第六（意）何所依耶？答曰：色爲彼所依。」窺基曰：「上座部教法；胸中色物爲其意根。」

阿毘達磨義集論：「意識界俱依色物。」

綜上所引，可見「意處屬色陰」，乃佛世時之古義。「意」所受之境界色相，即是葉譯所稱之「無實體之物質現象」。以「色因緣故，亦名爲色。」此乃意中之色，亦名心中之色。爲五陰心之色分，故稱「色陰」。亦即「隨心轉、共心生、共住、共滅」之色陰。（所謂「轉」者，異也，即共心生、住、異（轉）、滅之色，）足證色陰是心中之色。

龍樹「大智度論」，是解釋大般若經名相之專論。在釋「摩訶般若波羅密經」，習相應品中說：

「佛爲法王，爲衆生故，或時畧說，或時廣說，有衆生於色、識（受想行識）中不大邪惑，於心數法中多有錯謬，故說五衆（五蘊之異譯）有衆生心心數法中不生邪惑，但惑於色，爲衆生故，說色爲十處，心、心數法總說二處。有衆

生於心數法中少生邪惑，而不了色心，爲是衆生故說心數法爲一界，色心爲十七界。」（智論卷卅六）

由知「心經」中「照見五蘊皆空」之五蘊，即是「心」義。

縱觀心經全文，所說：「照見五蘊皆空」、「色不異空、空不異色」、「是諸法空相」、「是故空中無色，無受想行識」、「心無罣礙」乃至「究竟涅槃」，此等經句，所表所詮者，皆心（五蘊）空之義，更無餘義。契譯本以外，其餘七譯，無論廣畧，所表詮者，唯是一心。

佛在宣說大般若經時，開宗明義，即說：

「爲諸菩薩說大般若波羅密多相應之法，有情聞者，必得無上正等菩提。」（大般若波羅密多經）初分緣起品第一之二。）

在初分相應品中：

「舍利子白佛言，世尊，修行般若波羅密多菩薩摩訶薩，與何法相應故，當言與般若波羅密多相應？佛告具壽舍利子言，舍利子，修行般若波羅密多菩薩摩訶薩，與色空相應故，當言與般若波羅密多相應；與受想行識空相應故，當言與般若波羅密多相應。」（以下次第說，與內外六處、六識、六界、十二因緣、四諦等等空相應。）

在初分相應品三之一末段，復詳釋五蘊與空的關係。其中部份與心經相同。而詳細復尤過之。

修行般若波羅密多空慧，如何與諸法空性相應？爲「大般若波羅密多經」一經之主旨，亦爲般若系思想之中心。

「心經」是專一宣說：修般若波羅密多如何與五蘊法空性相應之經。是般若教義之根本要義。

卍

卍

卍

「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。」

此是畧說，廣言之，受想行識應開爲：

「受不異空，空不異受，受即是空，空即是受，想不異空，空不異想，想即是空，空即是想；行不異空，空不異行，行即是空，空即是行；識不異空，空不異識，識即是空，空即是識。」

色如何不異空？空又如何不異色？色如何即是空，空又如何即是色？

要解釋此「不異」、「相即」之理，有必要先瞭解五蘊何所從來？

初分相應品三之一末段說：

「諸色空彼非變礙相、諸受空彼非領納相、諸想空彼非取像相、諸行空彼非造作相、諸識空彼非了別相。」

這段經文中之「空」字，是動詞，否定詞，乃「空却」、「空掉」、「空去」之意。色、受、想、行、識乃是心理運作（活動）之分類，自相（空）中原無色、受、想、行、識（五）蘊，以色觸故，乃有色、受、想、行、識。故說：

「諸（變礙相）色，空彼非變礙相。」

即是說：「變礙相」之色，空却原無「變礙相」之自相（空），而成爲有「變礙相」之色蘊。如象跡喻經中所說。「內意處及法意識，知外色法，是屬色陰（蘊）。」

試作譬喻：「變礙相」，譬如水，「非變礙相」（即無變礙相），譬如「空杯」。空杯之中，原無水（變礙相），今以「變礙相」之水，注入「無變礙相」之空杯中，杯中之「無變礙相」，即被有「變礙相」之水所空却（代替），成爲有水（有變礙相）

）之水杯。如是：

「變礙相」之「色」，空却了自相的「非變礙相」（即空相）
「領納相」之「受」，空却了自相的「非領納相」（即空相）
「取像相」之「想」，空却了自相的「非取像相」（即空相）
「造作相」之「行」，空却了自相的「非造作相」（即空相）
「了別相」之「識」，空却了自相的「非了別相」（即空相）

大智度論卷卅六說：「色與空相違，若空來則減色。」反之，色來則減空。諸變礙相空彼非變礙相。即是「色來則減空」。受想行識，亦復如是。初分相應品所云：「諸色空彼非色、諸受想行識空彼非受想行識。」即是此意。龍樹所謂：「以有空義故，一切法得成。」智論：「從性空故有相，相空故諸法皆空。」

五蘊雖以「有空義故得成」。「從性空故有相」，然若無色陰攝受之色，受想行識，便無運作之素料，蓋受之所受，想之所想，行之所行，識之所識，皆以色爲之素料。（即色陰共心之義）若無此素料，則受想行識，皆不可得。是故佛說：

「彼色生受想行識」、「色集受想行識集、色滅受想行識滅。」（雜含卷三）

由知「空」、「色」乃構成五蘊之根本條件，無空不得成法，無色不生受想行識，缺一，便無五蘊之法。是故經文「色」「空」並舉，若「色」、「空」不異、「色」、「空」相即，義即在此。

然「色」、「空」相違，如何能轉成「不異」、「相即」？此則色陰之「意」處，成了關鍵性之轉捩點。一面「盡受境色」，一面引發識、受、想、行、之活動（運作）。故此意兼具集起、思量、了別三義，俱舍論：「心、意、識，一體之異名。」所

謂體者，即是「意」。智論「依意而生識」、意能令「心相續故，諸心名爲一意。」故說意即是心，心即是意。以是之故，「意」即成爲「色」、「空」互轉之關鍵。「老女人經」中：

「佛言：諸法亦如是，因緣合乃成，因緣離散即滅，法亦無所從來，去亦無所至，目見色，即是意，意即是色，二者俱空。」

目所見之色，是外色，見後即轉爲屬色陰之意，即是意中之色，此意中之色，乃外色之反映，故說二者俱空。

心經所說，「色不異空，空不異色」之色，是指色陰中之「變礙相」，即意中之色，亦即意中所攝之變礙相（物質現象），非指山河大地等實物。「意有二種，一者，念念滅，二者心相續（即相續心）」（智論卷卅六）心相續、引發受、想、行陰；念念滅，即是空。空者，空去意中之變礙相（現象），非空山河大地等實物。

前言「從性空故有相」，後說「相空故諸法皆空」。什譯「摩訶般若波羅密大明咒經」（即什譯心經）在「照見五蘊皆空，度一切苦厄」下，復有解釋五蘊空的經文：

「色（陰）空故，無惱壞相。（即變礙相）
受（陰）空故，無受相。（即領納相）
想（陰）空故，無知相。（即取像相）
行（陰）空故，無作相。（即造作相）
識（陰）空故，無覺相。（即了別相）」

仍以「杯」、「水」爲喻：

盛有水（變礙相）的杯子，若傾去「變礙相」之水，便回復杯子的自相——空（即無變礙相）；

盛有水（領納相）的杯子，若傾去「領納相」之水，便回復杯子的自相——空，（即無領納相）；

盛有水（取像相）的杯子，若傾去「取像相」之水，便回復杯子的自相——空（即無取像相）；

盛有水（造作相）的杯子，若傾去「造作相」之水，便回復杯子的自相——空（即無造作相）；

盛有水（了別相）的杯子，若傾去「了別相」之水，便回復杯子的自相——空（即無了別相）。

諸法空相，亦復如是。

「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」

「是」，此也。指上述（五蘊）諸法，空相，即智論之「自相空」，法之自相，「不從緣生」，「本性空故」。（初分相應品）自相空故，無「變礙相」、無「領納相」、無「取像相」、無「造作相」、無「了別相」。如此五蘊自相空故，則一切相皆空，更無「生相」、「滅相」、「垢相」、「淨相」、「增相」、「減相」等差別之相。故說：「不生不滅」、「不垢不淨」、「不增不減」。（按初分相應品中，「不增不減」下，尚有「非過去、非未來、非現在。」等句，明諸法自相空中，亦復無「三世」，無時間、空間、壽命，補特伽羅等等相。）

「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法、無眼界乃至無意識界、無無明、亦無無明盡，乃至無老死、亦無老死盡、無苦集滅道，無智亦無得。」

如是自相空中，無色相，無受想行識相。智論所謂：「五衆

（蘊）空中無五衆（蘊）」言法之自相既空，五蘊之各各自相亦空不可得。

葉阿月教授新譯心經中：將梵本原語“*idha*”譯爲「於此世間」，世間即是五蘊世間，佛說：「色、受、想、行、識，無常、苦、變易法是世間、世間法。」（雜含卷二）世間即是心義，五蘊法即是心法。故五蘊法空，世間諸法皆空，原不必再說其他種種法空。然有等衆生，雖粗知五蘊法空，仍於現前諸法中，貪著其事，佛爲慈悲故，不厭其詳，續說：內六處、外六處、六識、界、十二因緣、四諦等等諸法悉空，令毋顧念貪著。

「智」，指由分別諸相而得之世智，諸法空相中，無有差別之相，無差別相故，無有世「智」。亦以法空故，於空法中無所有得。智論：「諸法空故，更無所得，是名不可得空。」

已

已

已

（以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。）

因知諸法空故，無所得。菩提薩埵，（佛在大經緣起品中說：「爲諸菩薩說大般若波羅密多相應之法，有情聞者，必得無上正等菩提」。故此句應指發心求大道之衆生而言。）「依」者，依持，依持般若空慧，修行六波羅密多之故，（知諸法空相）則「心無罣礙」，罣者，牽掛也，礙，止、住義。於現法諸事象中，牽掛、住止（執著也）者，以修般若空慧故，無有罣礙，無罣礙故，無有恐怖。「恐怖」，即恐懼怖畏，華嚴經列十八種畏怖：①險道、②熱惱、③迷惑、④繫縛、⑤殺害、⑥貧窮、⑦不活、⑧惡名、⑨死、⑩大眾、⑪惡趣、⑫黑暗、⑬遷移、⑭愛別離、⑮怨憎會、⑯逼迫身、⑰逼迫心、⑱憂愁。」如是種種恐怖，皆由罣礙現法中之事象而起，若無罣礙，則無恐怖。「顛倒」，此處所指應是四顛倒，即無我中作我想、無常中作常想、不

淨中作淨想、苦中作樂想。此等諸想，五蘊幻現，虛妄不實，顛倒若夢，故謂「顛倒夢想」。「究竟」者，窮極義理，超於絕道，三藏法數所謂「至極之義」。「涅槃」，譯義爲「滅度」，滅者，滅心行處，即滅五蘊也。度者，度生死流！又云滅息，滅者，滅諸法相，息者，息諸煩惱、息生死苦、得大解脫。簡言之，涅槃乃圓滿、具足、清涼、寂靜、微妙之不思議境界。智論所謂：「滅諸法相捨五衆（蘊）身及道法，是爲常樂得涅槃。」即心經所謂「不生不滅、乃至無智亦無得。」之諸法空相境界，故知空一切相，乃般若系經論之精義，諸法相空，乃能與般若空慧相應。然般若波羅密多相應之法亦空，故說：「捨五衆身及道法」，方能「常樂得涅槃。」

已

已

已

般若系經典，在印度佛教史上，是最早出的大乘經典，所用名相，大致與原始經典啣接，變動不大，與中、後期大乘，却有較大差距，舉例言之，般若經典中未見有七識、八識、阿賴耶識、如來藏等種種名，此外某些同一名相，涵義亦互有不同，如前面會提及的「色陰」、「意處」等，與中後期大乘的解釋，大有出入，甚至難以融通。研究心經或般若系經論的名相，應參考專釋「摩訶般若波羅密經」的大智度論。若能兼及原始佛經和六足論、發智論等七部論典，更佳。

已

已

已

其次是奘譯的「大般若波羅密多經」的初分相應品三之一部份。內容、經句、大致和「心經」類似，而釋義詳細，尤復過之，是研究心經不可少的重要參考經典。

「摩訶般若波羅密大明咒經」（即什譯心經），則與「摩訶般若波羅密經」的習相應品三之二類同，大明咒經中，自「舍利弗，色空故，無惱壞相……至以無所得故。」與習相應品中完全相同，極可能是什譯心經的母本。就內容論，大致和奘譯本相

葉阿月教授新譯：「超越智慧的完成」，註釋資料，極爲豐富，頗有參考價值。

〔附錄〕

大般若波羅密多經初分相應品第三之一

爾時舍利子白佛言，世尊，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與何法相應故，當言與般若波羅蜜多相應，佛告具壽舍利子言，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與色空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與受想行識空相應故，當言與般若波羅蜜多相應。舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與眼處空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與耳鼻舌身意處空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與色處空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與聲香味觸法處空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與眼界空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與耳鼻舌身意界空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與色界空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，多相應，與聲香味觸法界相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與眼識界相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與耳鼻舌身意識界空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與眼觸空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與耳鼻舌身意觸空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與眼觸為緣所生諸受空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與耳鼻舌身意觸為緣所生諸受空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩與地界空相應故，當

言與般若波羅蜜多相應，與水、火、風、空識界空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與因緣空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與等無間緣所緣緣增上緣，及從諸緣所生諸法空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與無明空相應故，當言與般若波羅蜜多相應，與行識名色六處觸受愛取有生老死愁歎苦憂惱滅，無苦聖諦，無集滅道聖諦，無得，無現觀，無預流，無預流果，無一來，無一來果，無不還，無不還果，無阿羅漢，無阿羅漢果，無獨覺，無獨覺菩提，無菩薩，無菩薩行，無佛，無佛菩提，舍利子，修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與如是等法相應故，當言與般若波羅蜜多相應。



達摩禪

吳汝鈞

作者按：本文之寫成，蒙冉雲華教授提供若干點寶貴意見，謹此致謝。

達摩是禪宗的初祖，但他是一個神秘的人物。有關他的事跡，可見於『洛陽伽藍記』、『楞伽師資記』及『高僧傳』中。這些都是零散的記載。他對中國佛教以至中國思想文化的影響，非常巨大。這裏我們要根據較可靠的資料，研究他的禪法，也討論一下他與後來的禪思想的關連。

一、達摩的資料

可能由於盛名的關係，很多作品都題為達摩所撰，根據近代及現代學者的研究。一般認為只有其中的『二入四行』可確定為達摩的撰作，或代表他的思想^①。實際上『楞伽師資記』在引述了『大乘入道四行』後，即表示這是達摩的親說^②。這『楞伽師資記』是早期禪史的重要資料，其說法應該可信。本文研究達摩的禪法，便是以這『二入四行』為主。

要注意的是，這裏所謂『二入四行』，是指狹義的本論而言，不包括雜論在內。我們以為，本論較能代表達摩的原意，雜論則不無其弟子（特別是慧可）的意思^③。在觀念上，兩者有顯著的不同。關於這點，參看下文。

大抵又就目前所知『二入四行論』計有十一個本子^④。另外又收入於大正藏及續藏經中，很多日本方面的典籍，亦有收入，包括『鈴木大拙全集』。我們這裏所根據的，是載於『楞伽師資記』中者^⑤。

另一有關達摩禪法的資料是所謂『達摩禪師論』。這是關口真大發現的一個敦煌本子，收入於關口氏所著的『達摩大師之研究』一書中^⑥：這是一個缺去首部的古本，寫於 681 A.D.；全本只有一卷，1520 字。它的早期成立，增加它的重要性。特別是，它早於很多重要的禪資料，如『寶林傳』、『祖堂集』、『楞伽師資記』、『歷代法寶記』和古『壇經』：它還早於慧能、神秀的出現。在內容方面，關口氏認為它與『二入四行』非常相近。這可總結為如下數點：

一、『達摩禪師論』的基本觀念是如來藏、自然清淨之理，這其實即是『二入四行』所說的眞性，兩者都是本來清淨。

二、兩論都強調此眞性之不能顯了，是由於爲客塵妄想所覆蓋之故。

三、故吾人所應做的，是捨棄客塵妄想，回復清淨的眞性。

四、『達摩禪師論』強調無瞋之教，這實含有忍辱之意；這與『二入四行』所說的報怨行，是同一旨趣。徒者認為吾人當前的苦痛，是過去惡業的結果；故吾人應以最大的忍耐承受之，而無怨訴。

不過，『二入四行』所重視的壁觀的實踐，在『達摩禪師論』中沒有提及。因此關口真大認為，『達摩禪師論』詳細地闡發了『二入四行』的部份內容；兩者應是同一作者^⑦。關口氏的意思是

，若『二入四行』可以代表達摩的思想，則『達摩禪師論』亦應可代表達摩的思想。

另外還有一文獻學的旁證。『楞伽師資記』在收入了『二入四行』後，謂：

此四行是達摩禪師親說。餘則弟子曇林記師言行，

集成一卷，名曰『達磨論』也⑧。

該書繼謂：

菩提師又爲坐禪象，釋楞伽要義一卷，有十二三紙，亦名『達磨論』也⑨。

這第二本『達磨論』，很可能指『達摩禪師論』，關於這點，關口氏亦有述及。⑩

另外一個文獻學的旁證是，『達摩禪師論』引述了不少經論的文字，包括『維摩經』、『勝鬘經』、『如來藏經』、『法句經』、『法華經』和『大智度論』。所引述者相當忠實原文；而在達摩時代未有出現的譯經譯論文字，和當時未有運用的詞語，都沒有出現於該論中⑪。這顯示該論與其他佛教經論，沒有文獻學方面的矛盾。

關口眞大的結論是，『達摩禪師論』可以表示達摩的思想。他甚至以爲這古寫本的出現，就研究達摩的思想來說，較『續高僧傳』所收入的『二入四行』更爲重要⑫。這裏我們並未完全接受關口眞大的看法。特別是，他太強調這兩部作品的相同處，而忽畧其相異處。不過，我們以爲，對於研究達摩的禪法，『達摩禪師論』不無參考價值，可以印證和補充『二入四行』的說法。以下我們論達摩的禪法，便以『二入四行』爲主，『達摩禪師論』爲輔。

二、理入與眞性

『二入四行』以入佛道有多途，要約而言，則不外理入與行入。關於理入，『二入四行』謂：

理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一眞性，但爲客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸眞，凝住壁觀，無

自他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教，此即與眞理冥符，無有分別，寂然無名，名之理入。

所謂理入，應是在原理方面悟入。所悟入的，並不是外在的對象，而是衆生本來平等具有的眞性。這是內在的眞性，爲一切覺悟的根本。或者說，所謂覺悟，是體認到自己生命本來具足的眞實之性，而顯發之。這應該是達摩禪的最基本觀念⑬。如何悟入這眞性呢？達摩的說法是『藉教悟宗』。教應該是經教，指經典而言⑭。藉着經典的教法，以悟入佛教的宗旨。這宗旨自然是指眞性⑮。

現在的問題是，衆生既本來具有眞性，何以在現實上仍是一個凡夫呢？達摩以爲，這是由於這眞性爲外在的對象與虛妄的想像所覆蓋，而不能顯發開來。故我們要『捨妄歸眞』，捨棄種種虛妄性，而同歸至眞性。這『捨妄歸眞』應該是修佛道的關鍵點，是大原則。如何『捨妄歸眞』？達摩提出的修行方法是壁觀。甚麼是壁觀？柳田聖山以爲，壁觀不是觀壁，而是像壁那樣地觀，甚至成爲壁那樣地觀。觀甚麼呢？觀空是也⑯。即是，修行者應像牆壁那樣堅固地、凝定地觀照空理。由此便能臻於與眞理（空理）爲一的無分別之境。

現在讓我們把討論集中在眞理一觀念上。就宗教的立場言，這眞性是清淨的抑是染污的？達摩雖未明言，但由『眞』一詞，似可表示清淨之意。在這方面，『達摩禪師論』表示得非常清楚。它謂：

以舉眼觀法界衆生，一體一相，平等無二，一等看故一種，皆是如來藏佛教故，以常用一清淨心故，以常乘一理而行故，即是頓入一乘。

又謂：

法佛者，本性清淨心，眞如本覺，凝然常住，不增不減。

又謂：

從本已來，身心清淨。

此中明顯表示此眞理即清淨心，主體性。即是說，這是本來清淨

的主體性。

達摩禪經慧可、僧璨發展至道信、弘忍，眉目便更為清楚。道信的『入道安心要方便法門』^{①⑦}，便處處表現達摩的清淨心或清淨真性的思想。茲畧引數處如下（所附是柳田『初期之禪史』一書之頁數）：

心本來不生不滅，究竟清淨。（P. 213）

（心體）體性清淨，體與佛同。（P. 225）

心如明鏡。（P. 205）

衆生不悟心性本來常清淨。（P. 205）

弘忍的『最上乘論』，基本上亦是同一意趣，亦以清淨心為根本觀念。如其中謂：

自心本來清淨^{①⑧}。

一切衆生清淨之心亦復如是。只為攀緣、妄念、煩惱、諸見黑雲所覆。但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現。故知自心本來清淨^{①⑨}。

此真心者，自然而有不從外來^{②⑩}。

衆生佛性本來清淨，如雲底日，但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現^{②⑪}。

此中更謂此清淨的主體性「自然而有，不從外來」。這「自然而有」不應是經驗意義的本來有之意，而應是超越意義的本來有之意。即是，這清淨的主體性不是事上有，而是理上有；它內在於（不從外來）衆生的生命中，有其絕對的普遍性與必然性。由此便建立這真性為衆生覺悟或成佛的超越的根據。衆生之所以未覺悟，未成佛，是經驗的外在的虛妄因素障礙所致。這在達摩來說是「客塵妄覆」，在弘忍來說是「攀緣、妄念、煩惱、諸見黑雲所覆」。覺悟的關鍵，是否定這些虛妄因素，所謂：「捨妄」，「妄念雲盡」，而回復真性的光明。

三、如來藏思想與『楞伽經』

由上面看來，達摩的真性，顯然是如來藏自性清淨心；他的

思想應屬如來藏系，且與『楞伽經』有特別關連^{②②}。如來藏系的最大思想特色，是肯定一清淨心體，或如來藏，或佛性，作為生死流轉與涅槃還滅的根本依。它不顯現，生命便是生死流轉；它顯現，生命便是涅槃還滅。而它的顯現或不顯現，又自與覆蓋它的那些虛妄因素的是否除去有關。在現實上，它常被這些虛妄因素所覆蓋着；但後者究竟不能影響它的本質。關於這些點，『楞伽經』有很好的表示。如其中謂：

如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切衆生身中。如大價寶，垢衣所纏。如來之藏常住不變，亦復如是。而陰界入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污^{②③}。

又謂：此如來藏藏識，一切聲聞緣覺心想所見，雖自性淨，客塵覆故，猶見不淨，非諸如來^{②④}。

又謂：

（如來之藏）離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨^{②⑤}。

不同的是，『楞伽經』把清淨的如來藏與染污的藏識結合起來，而成如來藏藏識，以解釋生死與還滅兩面。達摩及其追隨者則只說清淨的如來藏一面^{②⑥}。

關於如來藏思想，若更仔細考究起來，則起碼可有二種形態：其一是所肯定的如來藏，一方面是原理，是價值標準，另一方面又是心能，是能動的主體性。這是心理為一的如來藏。另一則是所肯定的如來藏只有原理義，只有價值標準義，而無心的能動性。這是心理為二的如來藏。前者可以『大乘起信論』為代表，它的『心真如』，即表示所肯定的如來藏是心，亦是真如理；心、理是它的一體二面^{②⑦}。後者則可以世親的『佛性論』為代表，它的應得因佛性只有原理義，而不是一心能。達摩禪應是心理為一的如來藏思想；他的真性與真理冥符，無有分別，而為一的說法，應是這個意思^{②⑧}。

關於達摩禪與『楞伽經』的理論關連如上。兩者亦有很密切的歷史關連。達摩根據『楞伽經』傳心，是一個歷史事實。如『

續高僧傳』卷十六的慧可傳便有這樣的記載：

初，達摩禪師以四卷『楞伽』授可，曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世^{②9}。

『二入四行』所謂『藉教悟宗』，此中的教是經教，這自是『楞伽經』的教法無疑。另外，達摩與這四卷『楞伽經』的譯者求那跋陀羅也可能有些關係。如『楞伽師資記』便這樣說：

魏朝三藏法師菩提達摩承求那跋陀羅三藏後^{③0}。故印順以為，摩達有晤見求那跋陀羅，並承受『楞伽』法門的可能^{③1}。

四、四行

『二入四行』談論入佛道，提出理入與行入。其意思應該不是選取任何一種都可以入；應該是兩者並兼，才能完滿入佛道。理是智慧面，是解；行是實踐面。所謂解行相應。這是佛教的一貫態度，並無新意^{③2}。不過，達摩在說行入時，並未強調具體的實踐程序，却教人如何培養一種正確的處世的態度。這態度是由消極到積極，由被動到主動。總的來說，四行特別是前三行給人的印象是安順的人生觀，有不少道家思想的影子^{③3}。曇林的序以四行是發行，這似只能與第四行的稱法行相應。

達摩以四行可概括一切行。這四行是：報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行。以下逐一解說。

第一行報怨行，是要吾人對往者的宿業，有正確的認識，並承受之，而無怨憎。要之，吾人應「體怨進道」，要能「達本」，這本自然是指那真性。

第二行隨緣行，其中心觀念仍是業，所謂「緣業所轉」。重要的是不因這些緣業而轉移生命的方向，必須保住真性，「心無增減」。

就這兩行看，其緣業的表面觀念，是佛教的；但都教人「順物」，這則是道家的人生觀。順物而能「無心」（心無增減），則更近道家了。『達摩禪師論』的論調，大抵與此相似，且更進

一步要人「自責」，「自瞋」，忍辱，所謂「一切時中，常須自責」，「自瞋無煩惱，瞋他煩惱生」，「誓願不起瞋恨之心，誓不犯忍」，則更有苦行的意味了。

在第三行無所求行中，達摩描述經驗世界是『萬有斯空』，「功德黑闇，常相隨逐」，「三界久居，猶如火宅，有身皆苦，誰得而安」。此中所說三點，恰是原始佛教所常說的空、無常與苦。「有身皆苦」更明顯地是套用『老子』的說法。經驗世界既然是空、無常、苦，吾人便不應對之有任何貪戀，應「息想無求」。

第四行稱法行，如上所說，顯示較積極的人生觀。「稱法」即是與客觀的理法相應。這理法實是平等一如的空理，所謂「象相斯空，無染無著，無此無彼」。能稱法即能培養出一種公心、一種客觀的意志，「於身命財行檀捨施，心無吝惜」，「自利利他」，「攝化衆生」。不僅布施是如此，其他五度亦是如此。這樣便能「莊嚴菩提之道」。

五、即清淨心是佛

以上是達摩禪的大概。以下看達摩禪的特色。首先，就實踐言，禪法的目的是成佛，此中的着力點在心。這在禪宗來說，是一種共同的看法，沒有甚麼爭論。但這心到底是甚麼樣的心，則是一個極堪注意和可以充滿爭論的問題。就宗教實踐來說，這問題不外兩個答案：是清淨的如來藏心，或是染污的識心。由此便有兩個命題：即清淨心是佛與即染污心是佛。選取不同的命題，當然會影響整個實踐的方法與程序。這裏讓我們先對這兩個命題作一種知識論的分析。

就即清淨心是佛而言，由於清淨心即是成佛可能性，故說這命題等於說即成佛可能性是佛。這後一命題是一定的，有其必然性，佛自然是要在成佛可能性中。以康德哲學的詞彙來說，這是一分析命題；作為謂詞的佛的涵義，包含於作為主詞的成佛可能性的涵義中；或者說，佛的涵義包含於清淨心的涵義中。就即染污心是佛而言，佛是清淨的，其涵義當然不能包含於染污心中，故這命題是一綜合的命題。更明顯的是，佛的清淨性與染污心的染污性剛成一強烈的對比。

分析命題不表示知識，而表示一謂詞與主詞的邏輯的必然的連繫。綜合命題則表示知識，謂詞與主詞如何連結起來，不能是一種邏輯的決定，却是涉及經驗的觀察或某些特別的智慧。說即清淨心是佛，此中當然有智慧在，這可以說是邏輯的智慧，或分解的智慧。說即染污心是佛，此中涉及一種如何把染污心與佛結合起來的思考，有吊詭的成素，這或可以說為一種辨證的智慧，或綜合的智慧。就哲學思考言，邏輯的分解的思路有確定性；就宗教體驗言，辯證的綜合的思路能使人臻於較圓滿的真實。

達摩禪的眞性觀，應該是屬於即清淨心是佛的思考^{②4}。這在『二入四行』中雖未有明說，却明顯地透露於『達摩禪師論』中。該文謂：如是清淨心故，即此身心，名為淨土，名為淨法身。

這個思路，對禪思想有極大的影響；即神會以「靈知眞性」說成佛，亦是這個方向^{②5}。宗密對這種思路所成的禪法，有極深刻的印象，評價極高，以之為最根本的禪法。這可見於他在其『禪源諸詮集都序』的一段話語中：

若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名眞如三昧。此是一切三昧根本。……達摩門下展轉相傳者，是此禪也。……唯達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門^{②6}。

這段話很能道出達摩的這種禪法的本質。但它能否是「一切三昧根本」，便很難說。如上所謂，這種禪法所表示的，是一種分解的智慧。由這智慧設定一超越的清淨心，作為因，由此分析出作為果的佛來。就這個意義言，這清淨心似可說為是一切三昧根本。但分解的智慧的這種運用，未免把成佛的事推到超越方面去，而與日常的心識與現實的世間構成對立。這則使人有不圓滿之感。這使我們想到即染污心是佛的辯證的禪法，由此可臻於淨與染，超越與經驗兼收的圓滿境地^{②7}。

六、捨妄歸眞及壁觀

達摩禪既是即清淨心是佛的思路，而這作為眞性的清淨心在

現實上又往往為虛妄的染污的客塵所覆蓋，因而不能顯現；故覺悟的關鍵，自然是要捨棄一切虛妄性染污性，回歸本來的清淨眞性。這種思考程序，仍然是分析的。由此便得所謂「捨妄歸眞」的實踐方法。這是達摩禪法的另一特色^{②8}。

這種實踐的觀念基礎，是把眞與妄分開為兩種互不相容的範疇：眞不是妄，妄不是眞，妄能障眞，故要捨妄歸眞。這是把覺悟嚴格地限於眞的一面，所表現的仍然是分解的智慧。如即清淨心是佛不同於即染污心是佛那樣，這種實踐亦不同於不捨妄而證眞的實踐。後者所表現的是綜合的智慧；這在『維摩經』中有很清楚的表示，『壇經』也有這種傾向^{②9}。馬祖以後的禪，更是如此了。

說到這裏有一點要交待一下。『二入四行』本包括本論及雜論。我們論達摩的禪法，只限於本論，而不及雜論；因兩者在觀念上有顯著的不同；顯然雜論有不少非達摩的思想在內。最顯著的一點，便是本論的捨妄歸眞與雜論的不捨妄而證眞的差異。如雜論謂：「除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影^{③0}。」又謂：「行於非道通達佛道^{③1}。」又謂：「不須捨生死，始是涅槃^{③2}。」這都是『維摩經』的觀念，與本論不同^{③3}。

以下繼續論達摩的禪法的另一特色，這即是在修行方面，他並不注重具體的修法程序與技術。壁觀是他的獨創，表面上似是具體的修法技術；但上面已指出，壁觀不是觀壁，而是像壁那樣地觀；故壁不表示具體的所觀，而表示觀的狀態，這即是凝住，目的是要把精神集中起來，觀照空理。他論四行，也沒有涉及具體的修法程序與技術，而只着重正確的處世態度的培養。故柳田聖山以為『二入四行』的教法，只傳述初期達摩的樸素的瞑想法^{③4}。柳田氏又謂達摩的四行的最大特色，是其日常化，這則不同於四念處法的特殊的行^{③5}。這特殊的行，即是指具體的修行技術。

在這方面，達摩的繼承者，如道信與弘忍便很不同。道信特重「守一不移」的修法。他敘述修習的具體方法時謂：

初基坐禪看心，獨坐一處。先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體，自按摩七八翻，令腹中噓氣出盡，即泊然得性，清虛恬靜。身心調適，能安心神，則窈窈冥冥，

氣息清冷，徐徐斂心，神道清利，心地明淨。觀察分明，內外空淨，即心性寂滅。如其寂滅，則聖心顯矣^{④⑥}。

弘忍則特重「守本真心」的修法。他提出的具體的修習法是：

坐時平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀緣多，且向心中看一字。證後，坐時狀若曠野澤中，迴處獨一高山，山上露地坐。四顧遠看，無有邊畔。坐時滿世界，寬放身心，住佛境界。清淨法身無有邊畔，其狀亦如是^{④⑦}。

達摩雖強調大乘安心之法，要人「安心無爲」，要人「此心生時，與理相應」，但到底循何程序，用何方法，才能達到這個地步，並未有明說。雖說壁觀，也只是提供一個原則性的途徑而已，到底不易落實。

七、結 論

達摩禪法屬如來藏思想中的心理爲一的思路。其實踐的脈絡是分析的，這可以「即清淨心是佛」一命題來表示。故修行的方法是「捨妄歸真」，重點是在這「真」（眞性、眞心）上作功夫。他教人壁觀的修行，但這是原則義，而非技術義。

若單就『二入四行』而言，其基本觀念是眞性。其中雖說到心，但未有將之提煉成一個觀念，亦未有明說清淨心。『達摩禪師論』則做到這點。禪自道信、弘忍以後，其基本觀念皆是心。若達摩不言心，則此中會出現一思想史的困難：禪在觀念上，如何由達摩的眞性轉到後來的心？客體性的眞性如何能轉成主體性的心？作爲禪的初祖的達摩，若只說眞性，則如何能「傳心」？如何能對禪思想有這麼重大的影響？若承認『達摩禪師論』能代表達摩的思想，則這個困難便可消解。當然另外還有一些理由，以支持此作品可代表達摩思想的說法，如本文開首所述。此作品實可作爲一橋樑，把『二入四行』的眞性觀與禪後來的心觀連結起來。故我們研究達摩禪，除以『二入四行』爲主要資料外，仍參考這部作品。

註 釋

- ① 柳田聖山以爲，『二入四行』是達摩及其弟子們的話語的集錄。初期之禪史1，禪之語錄2，筑摩書房，昭和46年三月初版第一刷發行，P.10）印順則以爲，這部『達摩論』即使不能代表達摩的心傳，也還是有事實根據。（中國禪宗史，慧日講堂等流通，中華民國六十年六月初版，P.8）大正藏85.1285中。
- ② 柳田聖山把本論與推論加在一起，作詳盡的語譯與注釋，名之爲『達摩之語錄』（禪之語錄1，筑摩書房，昭和五十四年十一月第五刷發行）。
- ③ 其中有九個敦煌本，S. 1880 - S. 2715 - S. 3375 - S. 7159 - P. 2923 - P. 3018 - P. 4634 - P. 4795 - 宿6（藏於北京圖書館，由鈴木大拙發現）。其他兩個本子爲『少室六門集』本及朝鮮『禪門撮要』本。
- ④ 柳田聖山的『初期之禪史』1，收入『楞伽師資記』及『傳法實記』的原文及柳田氏所作的語譯、注釋。其中的『二入四行』原文，即爲本文之所據。這亦包括曇林的序在內。（pp. 127 - 133）關於『初期之禪史』1一書，參看註①。
- ⑤ 『達摩大師之研究』春秋社，昭和四十四年五月第一刷發行，pp. 463-468。
- ⑥ Ibid., pp. 60-71。
- ⑦ 大正藏85.1285中。
- ⑧ Idem.
- ⑨ 『達摩大師之研究』，p.56。不過，關口氏自己亦提出一個疑問。即是，就現存所見到的『達摩禪師論』來說，該論雖提到『楞伽經』的名字，但未有引述該經的文句。此似與『楞伽要義』之名不大相應。（p.55）印順則逕說這部『楞伽要義』已佚失，他認爲從前傳入日本的『大乘楞伽正宗決』一卷，可能就是這本要義。（『中國禪宗史』，p.13）
- ⑩ 『達摩大師之研究』，pp. 58-61。
- ⑪ Ibid. p. 51。
- ⑫ 宇井伯壽亦以爲，達摩禪的主旨所在，是信悟含生同一眞性爲根本，而覺悟之。（『禪宗史研究』，巖波書店，昭和四十四年六月第四刷發行，P. 19）
- ⑬ 宇井伯壽以爲，「藉教悟宗」之教爲師之教，非文教。文教爲經之文言。（Ibid., p. 18）師之教其實即經典的教法；這是就義理而

言，並非指表面的文字。關口真大則逕以教為經教。（『達摩大師之研究』p.425）

- ⑮ 印順以為宗是『楞伽經』說的「自宗通」，是自覺聖智的自證，這要依教去悟入。（『中國禪宗史』·p.11）

- ⑯ 『禪思想』，中公新書，昭和五十二年一月三版·p.29。

- ⑰ 收入於『楞伽師資記』。本文所據，是柳田聖山『初期之禪史』1所收的校本。（pp.186-268）。

- ⑱ 大正藏48·377上。

- ⑲ 大正藏48·377上·中。

- ⑳ 大正藏48·377中。

- ㉑ 大正藏48·378上。

- ㉒ 牟宗三先生亦謂就達摩來華之史實言，初是『楞伽』傳心，並謂禪宗的來源原是如來藏自性清淨心系，這即天台宗所謂「唯真心」。（『佛性與般若』上，台灣學生書局，一九七七年六月·p.1039）

- ㉓ 大正藏16·489上。

- ㉔ 大正藏16·510上。

- ㉕ 大正藏16·510中。

- ㉖ 印順亦謂，如來藏法門，弘通於東南印度，阿賴耶緣起說弘通於西北印度。各別的發展，而又結合起來的，是『楞伽經』的「如來藏識心」。但中國的禪者並不注意『楞伽經』的賴耶緣起說，而重視聖智自覺的如來藏性。（『中國禪宗史』·pp.20-21）事實上，『大乘起信論』與『楞伽經』有一定的關連。前者一向被認為是依後者造的。參看『中國禪宗史』·p.56。

- ㉗ 牟宗三先生更提出天台宗性具系統的如來藏，作為如來藏思想的另一種形態。參看其『佛性與般若』上（p.1043）

- ㉘ 大正藏50·552中。

- ㉙ 大正藏85·1284上。

- ㉚ 『中國禪宗史』·p.17。附帶提及一點。達摩與求那跋陀羅有無特別的關係，譬如說，師生關係，不易清楚。『楞伽師資記』只說達摩「承」求那跋陀羅「後」，這並不表示達摩是求那跋陀羅的弟子，或求那跋陀羅是達摩的老師。Philip Yamposky 以此書為以求那跋陀羅為達摩的老師，實未諦當（Cf. Philip Yamposky, "New Japanese Studies in Early Ch'an History." in Lancaster & Lai, ed., Early Ch'an in China and Tibet, Berkeley Buddhist Studies Series, 1983. p.5）

- ㉛ 這種取向，也不限於佛教，儒家也有，至王陽明而盛發揮之。

- ③③ 柳田聖山以為，四行是四種生活態度。貫徹其中的，是忍受之心。甘受人生，視之為苦，為無我，為無求，為本來清淨。（『禪思想』p.52）但由稱法行而行六度，強調般若的立場，則是由受動轉為能動。（Idem）

- ③④ 即是眞性自身即是成佛可能性的所在。

- ③⑤ 牟宗三先生在其『佛性與般若』中謂：「若依『楞伽』傳心及神會和尚之講法，則「即心是佛」那個心是清淨眞如心……自性清淨心為一實體性的心。（此實體性也許只是有實體性的意味的一個虛樣子，……在還滅時，也可以打散這個虛樣子，不可着實，否則如來藏心便有梵我之嫌。……）此勉強權說的有實體性意味的自性清淨心亦是衆生的如來藏性——佛性，達摩所說，「深信含生同一眞性，可能就是這個如來藏性。」（上，pp.1041-1042）大正藏 48.399 中。

- ③⑥ 宗密自己也提及這種禪法，他論馬祖禪時，便謂：「即今能語言動作，貪瞋慈忍，造善惡受苦樂等，即汝佛性，即此本來是佛，除此別無佛也。」（『禪源諸詮集都序』，大正藏 48.402 上）

- ③⑦ 「二入四行」說「捨妄歸眞」，「達摩禪師論」說「息妄入眞」，「化邪歸正」，都是同一旨趣，後來的道信與弘忍，都是這種想法。如道信「入道安心要方便法門」謂：「住是心中，諸結煩惱，自然除滅。」（柳田聖山『初期之禪史』上·p.192）弘忍「最上乘論」謂「妄想斷故，則具正念。」（大正藏 44.377 上）又謂：「妄念盡，慧日即現。」（大正藏 48.378 上）

- ③⑧ 「維摩經」謂：「諸煩惱是道場」。（大正藏 14.542 上）又謂：「淫怒癡性即是解脫」。（大正藏 14.548 上）「壇經」謂「凡夫即佛，煩惱即菩提。」（大正藏 48.350 中）

- ③⑨ 柳田聖山『達摩之語錄』p.53

- ④① Ibid, p.131

- ④② Ibid. p.136

- ④③ 這無怪柳田聖山謂敦煌本「二入四行」（包括雜論在內）就全體言，其背後是「維摩經」，他以為達摩所重視的經典，除「楞伽經」以外，便是此經典。（『禪思想』·p.26）

- ④④ 柳田聖山著，吳汝鈞譯，「中國禪思想史」，台灣商務印書館，民國十一年五月初版·p.81

- ④⑤ 「禪思想」·p.54

- ④⑥ 「入道安心要方便法門」，柳田聖山『初期之禪史』上·p.255

- ④⑦ 「楞伽師資記」大正藏 85.1289 上-1290 上。



法之概念

覺音 (Buddhaghosa) 給這些經文造的詮釋產生了不可抗拒的剎那概念思潮，他的意圖容再用謝爾巴斯基的話來說：「爲了尋求這個極微。」覺音說：「就像一盞油燈的火焰，沒有離開燈芯的範圍，一時搖幌，一時爆起火星，但整夜持續點亮，這才叫做燈。正是如此，在持續情況底下，此物體才顯出維持了一段日子①。」這裏，他試圖用剎那理論來說明一個物體的相續問題，此與經量部解答相續性如出一轍。事實上，阿毘達磨俱舍論本頌 (Sphuṭārthābhīdharmaśāstrakāya) 用火焰的比喻來解釋四大 (bhūāni) 的剎那性：「元素物質形成如溪澗流水，其性質是如此連綿不斷，好像剎那相續的火焰一樣，以火焰作比較的原，是因爲火焰的剎那性質已成確定的事實②。」關於心識現象，覺音說：「沒有一個孤立的念頭能夠持續一個晚上，或甚至一日，因爲僅指節卡搭一响的剎那便已有百千無數的念頭出現過了③。」

覺音這樣的解釋能代表無常思想的真正意義嗎？在原始佛教的經驗主義立場來說，答案是否定的。根據原始佛教，事物是無常的，不是因為其剎那性，而是因為有生（*uppāda*）、變

（續完）

D. J. Kalupahana 加路巴那

劉逢吉譯

異 (*tiṭṭassa aññathatta*) 及滅盡 (*vaya*) 的特性④。無論怎樣生皆屬無常的⑤。此因有生必然有老死。有爲 (*saṅkhata*) 也是無常的⑥。正因爲其會滅之故⑦。簡言之，無常是「一切行無常，是則生滅法。生者既復滅，俱寂滅爲樂⑧。」有爲事物的不變模式是無常 (*anicca*)，苦 (*dukkha*) 及一切法中無我 (*anatta*) ⑨「法」 (*dhamma*) 一詞當指經驗事物時，蘊含緣生法 (*paṭiccasamuppanna - dhamma*) 之意。了解到這個意義，龍樹有感而發：「這個世界沒有一件東西不是因緣所生⑩。」可以從「如來說因緣法、生滅法」這句名言來概括佛陀的義理⑪。在巴利文經典及阿含經中都常出現這樣的經文：「一切行無常，一切行皆苦，一切法無我。」 (*sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā, sabbe dhammā anattā* ⑫) 尤以最後一句至爲主要。行 (*saṅkhārā*) 與法 (*dhamma*) 兩個詞的出現不謀而合。他們是否代表兩種不同的事物？抑或他們是同義的？

當 saṅkhārā 這一個詞指精神事物，肯定是行 (disposition) 的意思，但有時則廣義的指世間任何事情。有一個顯著的例子，在大善見王經 (Mahā - Sudassana - suttanta) 裏記載有名的大善

見王過去的光榮事蹟，他的城都、財寶、宮殿、大象、馬、車、妃嬪等等。佛陀告阿難：「這些所爲（saṅkharā行）現在化爲烏有，歸於磨滅。阿難，行如是無常，如是不可憑藉。故宜厭棄，不染著，出離行陰^⑬。」

過去，「爲」（saṅkhatā）在分詞上對任何事物都解作合成、組成，更或確實的解作「和合」（put together），因此跟作（kata）同義。這樣，「爲」主要解作人對事物的「行」（saṅkharā）。在此情形下，事物經過刻意和合，其成份也可稱爲所作。巴利文經典及阿含經中人有五蘊稱爲陰聚（saṅkharapuñja）^⑭。故此，所作可被視爲包含五蘊的意思，尤其行蘊爲然。

相對這些所作，事物並不是如此刻意和合的，而是自然的、緣起的。這意味着緣生法與所作或有爲法（saṅkhatā dhammas）是有分別的。因此，行是法，但不是一切法皆是行，因爲許多法是自然而來的。如果明白了行的廣義內涵，上述便可解釋爲：「一切所作皆無常；一切所作皆苦；一切法皆無我。」

如果法包含一切（甚至包括行），經文「一切法皆無我」乃指一切事物，包括了行，都不是實在的。所以，根據原始佛教，不可能說五蘊是實在的。除了巴利文經典及阿含經中所說「一切法無我」，其意乃包含「行或成份（components）如五蘊外，巴利對英語字典的編輯對五蘊的解釋是：「存在、生與死的實在因素乃基於五蘊^⑮。」同一調子，穆提說：「爲辯證上的需要，佛陀設計了或至少提議了一個元素理論，當大乘系統講及人無我（pudgala - nairātmya）——否定自性——意圖爲絕對論鋪路時，他們清楚了解到這個辯證上的需要，以及空（śūnyatā）就是元素的非實在（法無我 dharma - nairātmya）^⑯。」

這些議論暗示「原始佛教的我（pudgala）不是真實的，但成份（蘊 khandha, skandha）則是真實的和有自性的。但是，那個觀點便與巴利文經典和阿含經中大量經文所強調五蘊的不真實，或無自性有所抵觸。中觀學派最爲明顯的否定「蘊」的真實和自

性，並引此經文以支持其說：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時焰，諸行如芭蕉，諸色法如幻，日種姓尊說^⑰。」

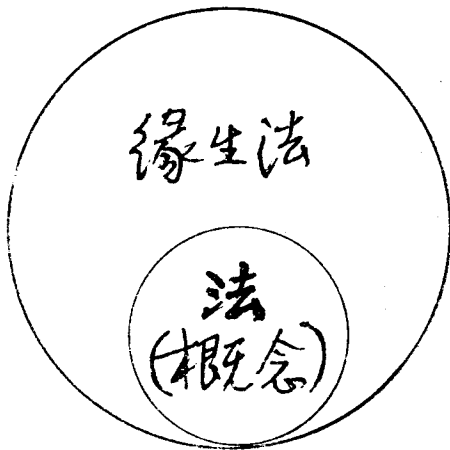
再言之，蘊（khandhā）是緣起的（hetumipacca sambhūta）^⑱，因緣中有法的特性。如無常、有爲和緣起均屬不實在的^⑲。關於此三種特性，大衛斯（C. A. F. Rhys Davids）有正確的見解：「這裏我們看到此三種概念穿梭交織……因而避免了由實在論、唯心論、機械論和原子論所引起的形而上難題^⑳。」

所以，因與緣均用近似的名相作爲解釋，可從巴利經文和阿含經所述得出一個結論，原始佛教並不像說一切有部那樣看待法的自性。月稱注意到這個事實，並作出以下的定論：「真的，如來從沒有論定一個靈魂或五蘊是實有的（astiva）^㉑。」這個說法直接針對了穆提所認爲佛陀設立元素理論是爲了辯證的需要。

另一個「法」的詮釋會使人誤會爲「現象」（phenomena）。現象論有兩個不同的學說：（一）一切知識皆局限於現象（即時空間事物），我們不能洞察其真實性，以及（二）我們都知道現象其實存在乃憑直接感覺或思維意識，而現象不過如此，沒有自性（thing-in-itself）或不能沒有客體關係的意識^㉒。「現象」這個詞的第一義最好解釋爲說一切有部的「法相」（dharma-lakṣaṇa）概念，因爲那是跟法自性（dharma - svabhāva）相反的，而此即是自性，故成爲不可思議一類。「現象」的第二義比較近似巴利文經典和阿含經所述的概念，即所強調的觸乃經驗感知的內容，而否定現象背後任何真實層面^㉓。因爲原始佛教不承認「法」有一個指定的層面，又因爲一切法都是由經驗而來的，韋曼、紀格把「法」譯成「經驗事情」（die empirischen Dinge）可說是另人滿意的。（見前述）

沙亞（Stanislaus Schayer）對「法」的理論則有完全不同上述的看法：「法」這個詞擴展了一切世間的和非世間的所有元素，成爲後期學者的一個新生事物……色（rūpa）與法（dharma）的對偶乃是在佛教僧伽之前傳下來的遺風，只不過把世界分爲對

立的兩類：色和法^{②4}。」他的結論是基於（一）雙身論（two bodies）（*dvikāya*）即色身（*rūpa-kāya*），代表佛陀的肉身，以及法身（*dharmā-kāya*）代表佛陀的精神人格。（二）「法」用於法處（*dharmāyatana*）和法界（*dharmadhātu*）兩詞即指心識的事物或概念。假如這個理論成立，然則「法」用於著名經文：「若法因緣生，法亦因緣滅，是生滅因緣，佛大沙門說。」（參看^{②5}）與佛陀概括性的教義：「我今當說因緣法及緣生法……。」僅包涵「心物關係」（*mental facts*）而已。但事實並非如此，我們認為色（*rūpa*），尤其是名色（*nāmarūpa*），在緣生法的類別下不僅包涵心，而且也包涵物質肉身^{②5}。可見「法」有廣大的用意。就以「法」象徵概念和緣生法含意一切經驗畫成圖表，便可看到兩者的關係：



從上述分析「法」的概念看來，很難接受謝爾巴斯基、穆提、沙亞以及其他學者所認為原始佛教是極端多元論。再說，根據原始佛教的說法，多元論與一元論都是形而上的觀點^{②6}，近似或繫縛於斷見和常見^{②7}。

（完）

註釋

- ① SA 2.99.
- ② Sakv, p. 33.
- ③ SA 2.99.
- ④ S 3.38; TD 2.607c (Tseng 12.15).
- ⑤ A 5.187: "Yam kiñci bhūtaṃ... tad aniccam."
- ⑥ M 1.350; 3.108; A 5.343-346: "yam abhisankhataṃ tad aniccam."
- ⑦ S 1.186; *Thag* 12.15: "yam kiñci pariyāyi sabbaṃ aniccam."
- ⑧ Ps 1.191: "upādavayañña aniccā." D 2.157, 199; S 1.191; 3.146: "aniccā vata saṅkhārā upādavayadhammino"; TD 2.153c (Tsa 22.1).
- ⑨ A 1.286.

⑩ MK 24.19: "apratityasamutpanno dharmah kascin na vidyate"; see MKV, p. 505.

⑪ Vin 1.41: "Ye dhammā hetupphavā tesam hetum tatthāgato āna, tesā ca yo nirodho evamvādī Mahāsamaṇo."

See also Lankāvatāra-sūtra, p. 444; *Aryapratityasamutpāda-sūtra*, p. 26. ⑫ M 1.228; S 3.133; 4.401; A 1.286; TD 2.66b-67a (Tsa 10.7); 668c (Tseng 23.4); see also TD 1.9b (*Ch'ang* 1.1). E. Lamotte has collected many references to this statement in the early as well as later Buddhist texts (see *L'Enseignement de Vinakṛiti, Bibliothèque de Muséon*, vol. 51 [Louvain: Muséon, 1962], p. 165, n. 51).

⑬ D 2.198.

⑭ S 1.134. The Chinese translators of this passage on *saṅkhāra* (TD 2.327b; Tsa 45.5) were aware of this general use when they rendered the phrase *saṅkhāra-pūjā* as *yin chū*, which means a 'collection of aggregates,' and avoided using the character *hsing*, which is generally used to translate *saṅkhāra* ('disposition').

⑮ PTSD p. 233, s.v. *Khandhā*.

⑯ Murti, *Central Philosophy*, pp. 49-50.

⑰ MKV, pp. 41-42; S 3.142:

"Phenapiṇḍupamaṃ rūpaṃ vedanā bubbulūpamā,
mañcikūpamā saññā saṅkhārā kadālūpamā,
māyopamaṃ ca viññāṇaṃ dipitādiccabandhunā."

TD 2.69a (Tsa 10.10).

⑱ S 1.134; TD 2.327c (Tsa 45.6).

⑲ S 3.96; TD 2.14a (Tsa 2.25); S 3.103; TD 2.14b-15a (Tsa 2.26).

⑳ C. A. F. Rhys Davids, *Buddhism*, p. 82.

㉑ MKV, p. 443: "Na hi Tathāgataḥ kaccid apy ātmanah skandhānaṃ vāsūtvam prajāpayaṇū."

㉒ *Dictionary of Philosophy and Psychology*, J. H. Baldwin, ed., s.v. "phenomenon."

㉓ See A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollantz, 1962), pp. 32, 53.

㉔ Stanislaus Schayer, "Pre-Canonical Buddhism," *Archiv Orientalni* (Prague) 7 (1935): 127ff.

㉕ S 2.26; TD 2.84b (Tsa 12.14).

㉖ S 2.77. This passage could not be traced in the Chinese Āgamas.

㉗ SA 2.76.



佛說正觀察五陰

佛陀教授行者，要正觀察五陰，如何觀察呢？一是滅有流，二是斷五陰。

所謂「有流」，就是愚癡無聞凡夫，於五陰的色集、色滅、色味、色患、色離不能如實知，因不如實知，所以於色愛樂、讚歎、攝取、染着。因愛樂於色，乃有所「取」，緣「取」乃有「有」，緣「有」乃有「生」，緣「生」乃有老、病、死、憂悲、惱苦增。因此，乃造成純大苦聚集起。其他於受、想、行、識，亦復如此。有了大苦聚集起，乃流轉於生死，故名之爲「有流」。

是以，行者必須「有流滅」，方能出離，如何能使「有流滅」呢？就得於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。所謂「如實知」者，即是深知色是變易法，是無常、是苦、是無我亦無我所。如是知以後，方能於色不起愛樂、讚歎、攝取、染着，因其不愛樂、讚歎、攝取、染着，則色愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、病、死、憂悲、惱苦均滅。他如受、想、行、識，亦復如是。純大苦聚集起都滅了以後，即名之爲「有流滅」，有流滅才能出離生死流轉。

其次，佛教授行者須斷知於五陰，因五陰是束縛行者的繩索

，此繩索不斷，即不能出縛。如何斷此五陰的繩索束縛，就得覺知於五陰，也就是說，行者於色、受、想、行、識，不生愛樂、讚歎、攝取、染着。不生即是斷，其所以能斷，是知色、受、想、行、識爲苦因，於色、受、想、行、識因於五根而起動之時，能即知其爲繫縛，故而不愛樂、不讚歎、不攝取、不染着，使苦因不生，苦因不生，因愛樂、讚歎、攝取、染着所生之欲，乃能離、滅、寂、沒。欲爲苦集之源，若欲能離、滅、寂、沒，則老、病、死、憂悲、惱苦即盡，如是知離、滅、寂、沒，即是「斷知」，能斷知於五陰，則五陰於我無患了。

須知，五陰是有漏、障閼、熱惱、憂悲、患癡等等窒碍法（又稱質礙法）是魔所作法，是死法，若於色、受、想、行、識愛著纏綿者，即是被縛衆生，若於色、受、想、行、識能散壞、消滅，才能成爲脫縛的行者。

行者對色、受、想、行、識散壞、消滅的心態，就如同小孩原以沙土做成城廓、舍宅，以爲遊戲。城廓、舍宅剛做成功，必心生歡喜，而愛樂着，對城廓、舍宅愛未盡、欲未盡、念未盡、渴未盡，守護執着，以爲：此乃「我的城廓」、「我的舍宅」，如此，這些小孩就爲此幻假的城廓、舍宅憂苦不已。若小孩玩膩

智 銘

了，知此城廓、舍宅是幻假的玩物，並不實在而愛盡、欲盡、念盡、渴盡，心生厭捨，一無戀着，乃手撥足蹴，令城廓、舍宅散壞、消滅，一無所存，城廓、舍宅散壞、消滅以後，其愛乃盡，愛盡則苦亦盡，既揚棄了原來樂護執着的苦惱心情，即行恢復原來本有純真無染的童心。行者之於五陰，亦應如是生厭捨、散壞、消滅，五陰散壞消滅，才不爲所窒碍障蔽。

身是五陰的集合體，因爲五根於五陰的起動乃成五受陰，愛樂貪着，乃有身集，若於五受陰使之斷捨、吐盡、離欲，寂沒無餘，乃成有身滅，進而行八正道：所謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，乃成有身滅道蹟。故行者有身當知，有身集當斷，有身滅當證、有身滅道蹟當知、當修。如此，則名斷愛、離愛、轉結、止慢無間，至此，究竟苦邊而解脫自在。

是以，行者於五受陰，應陰陰觀察，觀察斷法、觀察滅法、觀察棄捨法、觀察無常法、觀察苦法、觀察空法、觀察非我法、觀察苦、空、非我法。觀察病法、觀察癱法、觀察刺法、觀察殺法、觀察殺根本法、觀察病、癱、刺、殺、殺根本法……，如是觀察已，則知五受陰，若過去、若未來、若現在，若內若外、若粗若細、若好若醜、若遠若近，一切皆斷，色欲貪斷、受、想、行、識欲貪斷。

若不斷五受陰而習於愛者，必隨魔自在，入於魔手，隨魔所欲，爲魔所縛，不脫魔繫，如是習近，其習着者，習味者、決定著者、止者、使者、往者、選擇者、不捨者、不吐者，都隨魔自在。若於五受陰不習近，即不隨魔自在，不入魔手，不隨魔所欲，非魔所縛，而解脫魔繫。

衆生因見五陰爲有，故而色事起、色繫着、色見我，乃被無明所蓋，愛繫着其首，如羈繩之繫馬首，長道馳驅，生死輪迴，生死流轉。若於五陰見聞覺識、隨覺、隨觀，而認彼一切非我、非異我、不相在、此非我、此非我所非當來我、非當來我所，有如此見慧，才是正慧，也才是正觀察。

（上接第35頁「穢跡金剛決疑論」）

。又其印咒下每有「急急如律令」之句，未知即翻梵語「娑婆訶」之意，或是中國道教的杜撰，此可疑者五。今列出用以就教高明，筆者才學膚淺，解行未臻，實不敢斷其真偽。

自古諸經論如「楞嚴」，「大乘起信論」，「地藏」，「圓覺」……等，即多方爭論，甚有「大乘非佛說」之辯，不過多是爭作者、說者的問題，對於真理內容，佛法意義，却無輕議，且縱是僞託佛說，此人亦是「天中天，聖中聖」（語出蓮池大師雲棲法集）。反觀穢跡二經若是假經，那麼此人却是魔子魔孫，或者說是一個無聊的人。

就算真經，亦有五因，不必修穢跡金剛法：

一、密乘行人若未曾受授此法，不經上師灌頂，或上師不清淨、不成就，不得修此法。以不得成就故。

二、若爲現世安樂，修行助益，藥師佛、阿彌陀佛、觀世音菩薩、地藏菩薩……等法門已綽綽有餘，譬如念阿彌陀佛則諸佛護念，有二十五菩薩隨護佑，念佛無感應或唸大悲咒無效，是自己念佛工夫不夠或戒律不清淨。

三、如經文，持誦穢跡金剛咒十萬遍，穢跡金剛自現身，令行者隨意滿足，唯一旦現身，焉知其不是魔趁隙先入，來迷惑行者，或真穢跡金剛？無大成就者在旁或加持，實不宜修。

四、又如「……若欲人相憎者……！其人等便相離背不相愛敬。……」此法豈是欲棄貪、瞋、癡，行慈悲喜捨的佛教徒所應修的？爲防落因果，似不宜修。

五、修行人應以生死爲重，置根本道業於一旁，專修此法，其不爲名聞利養者幾稀矣。



東南亞傳統佛學與其今日之重要性

(德) 貝 却
(Heinz Bechert)

東南亞一些小乘佛教國家——斯里蘭卡（錫蘭）、緬甸、泰國、高棉和寮國——其舊時之教育幾乎全為佛教僧侶的責任，他們不但負責宗教教育，也負責世俗教育。因為有這一層因緣存在，所以其教育情況與東南亞的情況基本上是不同的，東亞幾乎全在傳統的中國教育系統的影響範圍之內。小乘佛教國家不但免費教育僧侶，而且也開放給每一個人，可以說，小乘佛教國家早已實施普及教育，並且早在歐洲開始實施普及教育之前。這在許多西方觀察家已經注意到了，他們對佛教國家識字之普遍深為驚訝，因為就是他們自己的國家，也沒有這麼普及。

我們無法知道這種普及教育始自何時以及如何開始。馬克斯韋伯認為「阿育王的傳教熱誠首先推動這種趨勢」（馬克斯韋伯一九五八年二四二頁），但是並非如此，小乘佛教國家的教育制度似乎在中世紀就已發展起來了。這方面進一步的研究確有需要。

爲了說明小乘佛教傳統教育的特徵，本人擬以斯里蘭卡與緬甸爲例子，並簡短的描述在殖民時代以前實施的制度。這兩個國家，在短期出家爲僧侶的制度方面略有不同，東南亞小乘佛教國度之中，大部分的年青男子一生之中至少要有一次出家爲僧，但在斯里蘭卡並不普遍，一決定出家爲僧就是肯定終身的。在東南

亞佛教社會中，只要出過家的人都能得到額外的尊敬，但在斯里蘭卡，返俗的行爲是受人鄙視的。

在斯里蘭卡，僧侶學校也對所有兒童提供普通教育。其課程不但包括宗教教科書，也包括世俗課本。佛教在本質上並不排斥。大部分西方觀察家主張數學不應包括在宗教之內，因為「數學在宗教上並無作用」。事實上，在斯里蘭卡，其教育結構並不尖銳地分別宗教與世俗，但是深受印度教育傳統的一般性質的影響，比較高等的教育只採用古典語言，所以在斯里蘭卡，高等宗教教育是使用巴利文，而世俗的高等教育則大部分用梵文傳授。知識的傳授是採記憶某些課文及其意義的方式。

古代斯里蘭卡教育的基本課程包括七種課目：

- ① Hōdiya... 字母，使學生能閱讀與書寫。
- ② Nam - poa or Vihāra - asna，認識楞伽島聖地的古代記述。
- ③ Magul - lakuna 乃列舉一切占卜標誌，而這些標誌正是佛的特徵。
- ④ Ganadevi - hālla，由四十九首辛哈拉語的詩偈編成的一

本冊子。它提供一般性的知識，包括蓋房子的方法等等。在讚美學神 *Ganasa* 中，就提到這方面的指示。

⑤ *Vadan - kavi - pota*，由七十四首詩節編成的冊子，提到文法名詞之類的學問，也提到學習的價值與神。

⑥ *Buddhagadya*，由四十一首梵文詩節頌揚佛陀的書，提供正確發音的指導。

⑦ *Sakaskada*，以梵文寫成的簡短佛陀傳記，但附辛哈拉語的句子結構。

這七本書就是普及教育的基本課程，當然，並不是所有的兒童都能完成全部的課程。

完成基本課程之後，年青男子或其父母可以決定出家為僧或仍為俗人。如果選擇出家為僧，他必須再學習佛經，開始是基本的僧侶的訓練課程，有辛哈拉文的 *Heranāsika* 與巴利文的 *Krudā - sikkhā*，在 *Parita* 儀式中頌讀的經文，巴利文的文法等。如果他選擇仍為俗人，並且其父母希望他繼續受教育，他可以研讀高等課程。首先要學習一些梵文，梵文是高等世俗教育的語文工具。第一本教科書叫 *Nīmaśāsataka* 是一百〇八佛名之頌文。接著是一些短的梵文詩。另外也包括著名的佛教詩。

如果要學習特殊學科，就要找專業課程。比如醫學與藥學，*Yogasataka* 和 *Sarasvatīghaṇḍī* 即為入門書，如為占星學，則選讀 *Daivajñamukhamandana*，當然也包括數學。尤其宮廷更注重頌詩的寫作。在較大的僧院中，才有專業課目的更深之研究。所以古代的斯里蘭卡的僧院提供組織完善的教育制度，不但開放給僧侶，而且給一般大眾。

在緬甸，情況大致相同，只是緬甸的僧侶學校制度稍有不同。在緬甸，只傳授兩種語言——緬甸文與巴利文，巴利文是高等教育的語言工具，不僅是宗教教育，也是世俗教育的語文。教育的初階也是傳授字母，然後學習巴利文的 *Māngalasūta*，此書附有緬文說明。以及其他基本的佛經包括 *Dhammapada*，此外尚有巴利文的基本文法，所有學生都要學習的世俗知識。主要教科書

有兩本，一為緬文的 *lokaśāstra*，「為巴利文的 *lokanīti*」。這些書的內容都源自梵文的箴言詩與訓誨詩，這些詩在譯成緬甸的巴利文學之過程，很少修訂。高等教育既有宗教又有世俗的，但實際上，所有緬甸傳統的文學作品都是用巴利文或緬文寫成的，所以在緬甸，就沒有梵文的教學系統。梵文的醫書以及其他世俗學科早已翻譯成兩種語文中的一種了。

本人並不算詳談其他小乘佛教國家的古代教育制度，因為基本上都是循著相同原則組織成的。在殖民地時代，只有斯里蘭卡與緬甸的僧侶教育還採用傳統的制度。一切宗教與世俗教育都被分開來，同時西方的教育制度被引進。然而，泰國因為從未成為殖民地，所以在現代化的初期，僧侶仍然扮演學校教師的角色。但是稍後，也採用現代的教育制度，世俗教育與僧侶學校終不免分道揚鑣。

從古代的教育制度中，我人獲得些什麼樣的知識呢？本人不敢妄下答案，只希望在此次大會中提出討論。不過，本人可以斷言，單純地回復古代的教學方法是不切實際的。在緬甸爭取獨立的奮鬥時，確有人主張回復古代制度，即一九二〇——二二年所謂的「國家學校運動」，在獨立後的初期，民族主義高漲，確實實行過。有一個例子，也許可以引用，一九五八年班達南內閣時代，斯里蘭卡的兩所著名的傳統僧侶學校，取得州立大學的正式地位，但在這兩所佛教大學開放世俗教育時，却引起不少爭論。就長期來看，這兩所佛教大學已失去其為佛教大學的特點，而成為兩所普通大學了。

另一方面，緬甸「巴利文學校」的復興與改革的計劃大部分都已成功，但是對觀察家來說，過分強調記憶，往往忽略對經文意義的了解。因為這些理由，我們主張古代的教學方法不能單單一成不變地移到現代社會。現代東南亞的佛教徒可以從前人留下的教育制度獲得利益，但是這種制度必須具有對文化的統一了解，因這種了解在現代已經消失無蹤。不過這種統一的了解也不能由政府以命令方式來要求重建。它還是要靠教師自己的心願及其能力，在教學時，身體力行。

泰國的佛教教育問題

卡比辛 (Chatsumarn)
(Kabisingh)

前言

佛教在泰國，已有長久歷史，早在十三世紀，蘇可泰時代 (Sukhuthai Period)，已將上座佛教尊為國教，並且沿襲至今，一直未曾改變。

佛教的中央組織一直環繞在佛教徒社區的周圍，也就是僧侶。在過去，不論是曼谷或鄉下地區，佛寺總是扮演積極的角色。過去，教育系統都以佛寺為中心，僧侶也就扮演教育與社會福利的重要角色，人民每天的生活幾乎離不開佛教。而且僧侶又多為博學之士，舉凡語文學、佛學、天文學、各種吠陀的知識等等，無不精通，所以備受尊敬。過去，王孫貴胄子弟都是從僧侶受教。在阿育雅時代，正當吠陀文學風靡全泰國，拿萊馬哈拉拉國王即以僧侶為其私人教師，教授佛學、吠陀，以及大象論。

當今查哥利王朝的拉瑪五世決定將教育普及全國，並且將此重任授予普拉馬沙馬拿。因為拉瑪五世相信當時的教育部無法膺此重任，所以才動員僧侶完成此一偉大的使命。

教育革命發生於拉瑪五世統治的時候，並且由姆佳繼續執行。經五年的努力，將現代教育奠定鞏固的基礎之後，僧伽佳於是將它交給教育部，由教育部負責全國教育事宜。

但是正當政府接管人民教育的時候，僧侶教育以及寺廟教學却被忽畧，使得問題叢生，這點將於第三部分中討論。

泰國的社會直到拉瑪四世國王統治時，才向西方開放。當時，西方傳教士來到泰國，於是發生文化交流，而大多數的皇家成員也開始接受英語教育，更有甚者，拉瑪五世國王的所有兒子都在國外受教育。

二次大戰之後，佛教寺廟喪失其為教育中心的重要角色地位。小學教育由中央政府接辦，而且更多的家庭將其子女送到國外接受更高的教育。於是僧侶團體與泰國社會更形隔閡。

泰國社會中，特別是在曼谷，任職於政府機構者，其職位愈高者，通常是受西方教育，並且曾長時間在國外接受教育。他們因為受西方之影響，思考的方法也逐漸西化，而且以西方的思考

方法來觀察問題，解決問題。

但是泰國的僧侶依然固步自封，仍然囿於舊有的思想架構，不思改革，只求自保，因此，他們既看不到改變，也感覺不到這種改變的重要性。

僧侶仍然以陳舊的教材，老方式，繼續其教學生涯，這種方式也許可以滿足老一輩的人，但對新一代的青年却枯燥乏味。受過教育的年輕一代普遍具有更廣闊的世界觀，更深受西方思想架構的影響，他們對於僧侶所傳授的佛學覺得不能切題，也不能滿足他們的求知慾。這些佛教徒主要分成兩類：一類是受過高等教育，他們仍然相信佛教教學的重要性，而各別地從自己的閱讀與研究中，嘗試找出佛教的意義。有一些則追隨出世的僧侶沉思修行。

另一類，也是絕大多數人，却拒絕佛教教學，認為它是一種落伍的教學方法。對他們來說，佛教只是一種必需的宗教儀式而已，只是一種他們必須認同的社會價值而已。

這些是由於佛教教育沒落所產生的歷史與社會問題。

一、涅槃概念之瞭解

任何宗教，其宗教目標必須在理論層次以及實行層次兩方面都很清楚地敘述。只要心裏有清晰的宗教目標，修行者就能根據該目標，定其生活方式。

佛教，不管是大乘佛教或小乘佛教，都接受涅槃為終極目標。泰國老一輩的人仍然以涅槃為其精神目標，並且根據此一目標安排其生活方式。當他們貢獻功德時，他們希望願此功德能引導他們昇入涅槃。但是當西方文明浸染愈深時，西方的價值觀念，也愈來愈影響泰國人民的日常生活。佛教的價值觀似乎已被西方影響輕易取代。

關於大多數泰國人所了解的涅槃概念，本人願意在此討論。在上座佛教的國度裏，特別是在泰國，此一概念正在喪失其重要

性與影響力，許多泰國人根本不知道把這種概念當成是他們的宗教目標，有些人甚至否定它，有些人則把它當做遙遠以後的事情，不合目前生活的需要。

現在許多佛教徒與僧侶都只就涅槃消極的一面來闡釋。比如說，涅槃是受苦受難的結束②，是生命的盡頭③，是無慾的境界④，是完全息滅⑤等等。這些解釋只看到涅槃消極的一面。其實涅槃既非此亦非彼，那麼是什麼？涅槃實在不能經由語言肯定地闡釋，因為語言本身只是一種世俗的工具，解釋世俗的事務。甚至在解釋世俗事務的時候，語言也會有時而窮，因為涅槃是屬於超世俗層面，所以不能用語言予以闡釋，這也是為什麼禪宗一直強調心悟而不主張以語言來解釋教義的道理。

問題是既然不能用語言正面解釋涅槃，佛教教師與僧侶只好強調其消極的一面。這種消極解釋的方法竟將涅槃的理念世俗化，並使人誤解涅槃只是一種空（世俗的層次）。如果涅槃只是無，它對大眾來說，就沒有意義。如果它只是空（世俗的層次），它又如何能成為佛教的精神目標。

雖然涅槃積極的一面不能用語言闡釋，但並不表示它根本就沒有積極的一面。這一點往往為泰國的小乘佛教所忽畧。他們所強調以及專心的只是消極的一面，而後來人們也一直以為涅槃只是一種消極的態度。這對整個佛教結構來說是一個致命傷，因為如果涅槃只有消極的一面，那麼佛教徒就很難瞭解涅槃對他們目前的存在，到底有何關連又有何意義，於是就會否定它。

對涅槃最通常的解釋而為許多泰人所熟悉的是「涅槃乃完全的空」。這種解釋不但不能引導眾生走向涅槃，反而會誤導他們。事實上，這種對「空」的錯誤概念只會使他們偏離正道。「空」應以超世俗層面來闡釋與瞭解，如果以世俗眼光來看它，就會誤解，因此涅槃的概念才會受到誤解與拒絕。

負責將正確的佛教知識傳授給居士的僧侶往往對這種失敗一無所知，而最嚴重的是自認為佛教徒的人竟然沒有清楚與正確的精神目標。

二、佛教大學

泰國有兩所佛教大學：馬古大學與朱拉隆功大學。乃奉拉瑪五世之旨，分別創立於一八九三年與一八九六年。但直到一九四六與一九四七年，才發揮大學的功能。經由長老委員會之命令，它們於一九六九年五月十六日成為僧侶的教育機構⑥。

這兩所大學只對僧侶提供佛學教育，僧侶必須最少修滿四年的巴利文才得申請入學，然後在大學修滿七年以上，才能取得學士學位，截至一九六九年，共有五百十六位僧侶從這兩所大學畢業。

這兩所大學所面臨的問題，可以歸納三類：

(一) 教育計劃：當朱拉隆功國王為全國訂立教育制度時，僧侶是推動它成功的主要功臣。後來政府接管教育計劃與組織，並且將一般人民教育與僧侶教育分開來，政府並且不再過問僧侶教育，因此佛教大學的教育計畫就缺乏全國性的指導，並且不再屬於全國教育計畫的一部分。畢業生的素質也日益低落，這也是與上文所說的瞭解佛教之問題有直接的關係。如果不將這一問題認真考慮，長期來看，必成為國家的嚴重損失。

(二) 預算：因為政府似乎並不重視僧侶的佛學教育，所以分配給大學的預算就很有有限。一九六九年，兩所佛教大學所分配到的只有一百五十四萬泰幣，而該年的全國中央教育預算却高達十五億六千四百三十萬元，完全不成比率。有限的預算使得這兩所佛教大學只能以微薄待遇延攬教授師資，結果是學習的素質也深受有限預算的影響。

(三) 地位：佛教大學的地位，多年來備受爭議，兩所大學已經由長老委員會承認為僧侶的教育機構，但是却未能得到政府的承認。也就是說，佛教大學畢業的學生不得申請入泰國其他大學進修，如果他們卸下僧袍，也不能以佛教大學文憑申請工作。他們只好到國外去接受更高的教育。這種教育瓶頸造成不少不

必要的外匯損失。

政府之所以不願承認佛教大學的學籍，部分原因乃是耽心如此一來可能鼓勵畢業的僧侶返俗，但是從另一角度來說，佛教大學可能是鄉村窮人子弟接受高等教育的唯一機會。因此政府應直接介入，負責支持與提昇這兩所佛教大學的教育水準。

僧侶，特別是這兩所大學的學生與畢業生，對於政府面對他們的問題所持的消極態度，頗感失望，政府似乎無意就此問題予以認真調查。多年來，各界都在推動，希望政府承認佛教大學的地位，但是到現在仍無進展。

從另外一個立場來看，僧侶認為在佛教大學受教育的學生，百分之九十以上來自農家，而泰國農民佔有絕大多數人口，所以重視佛教大學的教育，也是解決多數人民就學受教育的一個途徑。

有些人也許注意到佛教大學所提供的教育不單是接受標準的問題，所以不能像其他大學一樣受到同樣的承認。其實，這是一種連鎖問題，由教育計畫牽涉到財政支持的問題。只要教育計畫的問題得到認可，財政問題自然迎刃而解。

佛教大學最迫切的問題是要求政府將佛教大學的地位予以合法化。認為佛教大學不夠大學資格的人，實在應予以斟酌，這種主張應有事實依據，是不是佛教大學畢業生不能取得國外著名大學的入學許可？的確有這種情形，但是也有許許多多的佛教大學畢業生順利地進入美國以及其他國家深造。

持較保守想法的人認為高等教育會使僧侶俗化。有這種看法是因為我們把僧侶與人民分開來，把他們看作隔離的一羣，但是僧侶其實也是人，大多數的僧侶更是農家子弟，他們也有受教育的權利。我們必須提醒的是佛教大學只是僧侶接受更高教育的踏腳石。它也在幫助國家改善人民的素質，特別是廣大的鄉村人口。

泰國社會並禁止僧侶還俗，但是以為不承認其學位，就可

以防止他們還俗，這種策畧可以說是淺薄之至，與任何良好原則相違背，也與全國人力發展政策背道而馳。而且更叫人困惑的是，允許佛教大學教學，却不承認其學位。

政府雖然關心鄉村人口的教育，但却忽畧了佛教大學基本上是服務農民人口的這一事實。佛教大學提供農村人口的教育需求。所以政府應認真並立即考慮這些問題。

只要提高這些畢業生的素質，政府就會獲得一羣學養俱佳的僧侶，來幫助政府解決日益惡化的社會問題與道德倫理。他們也許不是最好的人力資源，但却是政府目前所能得到的最便宜以及最有利的資源。

三、大學程度的佛學課程

中學以後的佛學教育可以分爲兩部分，即大學程度的佛學教育以及師範學院。

此處應再提醒各位一點，泰國是一個佛教國家，人口中百分之九十四是佛教徒，佛教早已被定爲國教，一般的小學與中學課程中，也必須傳授佛學教育。但到目前爲止，佛學教育也只是一種學術性而已，却無法深入實際層次的日常生活。

此一層次的主要問題必須仰賴負責傳授佛學教育的教師們。他們却往往對佛學真諦缺乏基本認識，所以對他們來說，要把佛學教育運用於實際是非常困難的事情。

(一) 大學程度的佛學課程：各主要大學都提供佛學教育的選修科目，但選修的學生通常都很少。曼谷著名的沙馬沙大學將佛學與佛教哲學都列爲必修課程。大乘佛學則爲哲學系主要科目的選修課程，但是這些課程的學生都很少。學生較多的一班是一年級選修的宗教基本知識，其中關於佛教部分佔了四分之一。每年的學生約有四百名，東方文明也是一年級必修課，其中涉及的佛教知識也比較多，因爲佛教是東方文明的重要影響因素。上

課的學生，每年約有二千二百名。

大學程度的佛學課程也是完全學術性。傳授的方法是科學的，接受的态度也是科學的。這些課程的目的在於傳授學生正確的佛教知識，以便使學生可以更有效率地運用於實際層次。但到目前爲止，這種課程仍然很膚淺，距離目標的實現仍很遙遠。

(二) 師範學院的佛學課程：關於這一層次的佛學教育就比較實際，也較少學術性，因爲這些學生不久就會爲人師表，並且在各級中小學傳授佛學教育。

師範學院的佛學課程通常是佛學倫理，重要的佛學觀念，以及泰國的佛教儀式，另外如世界各宗教以及泰國佛教則爲選修學分。

這一層次的問題主要還在於傳授佛學教育的師資。最近一次會議的報告指出，這些教師通常是基於個人興趣，但是沒有學歷資格。這一點在運用於實際層面時，就成爲一項缺點，教師只有在具備實際與理論兩方面的佛學素養時，才能有效地將教學運用於實際層面。

結 論

在爲本文做結論時，本人想指出一點：泰國地理環境特殊，使它能免除西方的殖民，而保存它本身的自由。此一事實對泰國來說是一件幸事，但就宗教觀點來看，這種持續的自由對宗教本身的進步與活力來說却有負面的作用。因爲泰國的佛教從未被威脅也未被挑戰過，因此就被人民視爲當然地接受。對他們來說，實在沒有理由對它深入探討，也沒有必要認真傳授。

目前只有少數人真正了解到泰國佛學教育的危機，在此能夠討論到一點題，本人極感欣慰。本人相信它必爲加強國際佛學教育的重要力量。

菩薩摩訶薩欲習相應當學般若波羅蜜

「大智度論」集粹之三十五

智
銘

（續上期）

衆生五欲因緣，故受苦樂；取相因緣，故染著是樂；以染著樂故，或起三毒：若三善根，是名爲行；識爲其主，受用上事。五欲即是色，色是根本，故初說色衆，餘次第有名。餘入、界諸法等，皆由五衆次第有；唯法入、法思中，增無爲法；四諦中，增智緣滅。入、界，乃至有爲、無爲法，如上說。

今五衆等諸法皆是空，何以故？聖主說故。聖有三種：下、中、上。佛爲其主，佛得一切智慧，故名爲聖主。聖主所說故，應當是實。復次，以十八空故一切法空，若以性空能空一切法，何況十八！若以內空、外空，能空一切法，何況十八！復次，若有法不空，應當有二種：色法、非色法。是色法，分別破裂，乃至微塵，分別微塵亦不可得，終卒皆空。無色法，念念生滅故皆空，如四念處中說。

諸法性空，但有名字，因緣和合故有名字。如山河、草木、土地、人民、州郡、城邑，名之爲國；……片片和合，故有分名，衆札和合，故有片名；衆微和合，故有札名，是衆微塵，有大、有中、有小；大者遊塵可見，中者諸天所見，小者上聖人天眼所見；慧眼觀之，則無所見。所以者何？性實無故。若微塵實有，卽是常，不可分裂，不可毀壞，火不能燒，水不能沒。若微塵有形、無形，二俱有過。若無形，云何是色？若微塵有形，則與虛空作分，亦有十分；若有十分則不名爲微塵。佛法中色，無有遠近、粗細是常者。（註：微塵破則爲原子，原子能放，則歸空。）

離是因緣名字，則無有法。今除山河、土地因緣名字，更無國名；……除片名因緣，則無分名，除札因緣名字，則無片名，除衆微塵因緣名字，則無札名；除中微塵名字，則無大微塵名；除小微塵名字，則無中微塵名。除天眼妄見，則無小微塵名。如是等種種因緣義故，知諸法必空。

名字與法俱無有異，以是故知一切法空。一切法實空，所以者何？定無有一法故，皆從多法和合生。若無一，亦無有多。若

無和合，則無一法。若無一法，則亦無多。初一、後多故。一切諸觀誠言戲論，皆無實者，若世間常亦不然，世間無常亦不然，有衆生、無衆生；有邊、無邊；有我、無我；諸法實、諸法空；皆不然。若是諸觀戲論皆無者，云何不空？

空有二種：一者、說名字空，但破著而不破空；二者、以空破有，亦無有空。劫火既滅，持水之風亦滅，一切廓然，無有遺餘。空亦如是，破諸法皆空，唯有空在而取相著之。大空者，破一切法，空亦復空。以是故，若滅諸戲論，云何不空？如是等種種因緣，處處說空，當知一切法空。

習者，隨般若波羅蜜修習行觀，不息不休，是名爲習。譬如弟子隨順師教，不違師意，是名相應。如般若波羅蜜相，菩薩亦隨是相以智慧觀，能得能成就，不增不減，是名相應。雖般若波羅蜜滅諸觀法，而習慧力故，名爲無所不能，無所不觀，能如是知，不墮二邊，是爲與般若相應。

四、說習應法

(一)佛言：「菩薩摩訶薩習應性空，是名與般若波羅蜜相應。如是，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜習應七空：所謂性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，是名與般若波羅蜜相應。」佛法中，廣說爲十八空，畧說則七空。如廣說助道法，則有三十七品，畧說則七覺分。復次，是七空多利益衆生故。如太空、無始空，或時有衆生起是邪見，爲是故說。

性空者，一切諸法性，本末常自空，何況現在！因緣常空，何況果報！自相空者，諸法總相、別相，盡觀其空，心則遠離。用是二空，諸法皆空，是名諸法空。從性空故有相，相空故諸法皆空；諸法空故，更無所得，是名不可得空。用是四種空，破一切有法；若以有法有相爲過者取於無法；是故說無法空。若以無法爲非，還欲取有法，是故說有法空。先說四空，雖破有法，行者心則離有而存於無，是則說無法空；若說無法爲非，心無所寄

，還欲存有，是故畧說有法空，以存有心薄故。無法有法空者，行者以無法空爲非，心還疑有；若心觀有，還疑無法；是故有、無俱觀其空，如內、外空觀。以是故，但說七空。知一切法空滅諸觀，是名與般若波羅蜜相應。

(二)佛言：「菩薩摩訶薩習應七空時，不見色若相應若不相應，不見受、想、行、識若相應若不相應；不見色若生相若滅相，不見受、想、行、識若生相若滅相；不見色若垢相若淨相，不見受、想、行、識若垢相若淨相。」不見色若生相若滅相者，不見衆生有生有滅。若五衆有生滅相，即墮斷滅中，墮斷滅故，則無罪無福，無罪無福故，與禽獸無異。不見色若垢若淨者，不見五衆有縛有解。若五衆是縛性，無有得解脫者；若五衆是淨性，則無有學道法。

佛言：「不見色與受合，不見受與想合，不見想與行合，不見行與識合，何以故？無有法與法合者，其性空故。」心、心數法無形，無形故，則無住處；以是故，色不與受合。如四大及四大所造色，二觸和合；心、心數法中無觸法故，不得和合。故佛說無有法與法合者。何以故？一切法性常空故。若無法與法合，亦無有離。故佛又說：

「色空中無有色，受、想、行、識，空中無有識。」

何以故？色與空相違，若空來則滅色，云何色空中有色？譬如火中無水，水中無火，性相違故。復次，有人言：色非實空，行者入空三昧中，見色爲空，以是故言：色空中都無有色，受、想、行、識亦如是。

佛言：「色空故，無惱壞相，受空故，無受相，想空故，無相知，行空故，無作相，識空故，無覺相。何以故？非色異空，非空異色；色即是空，空即是色；受、想、行、識亦如是。」此處，佛重說因緣，色五衆與空異，空中應有五衆；今五衆不異空，空不異五衆，五衆即是空，空即是五衆，以是故，空不破五衆，所以者何？是中佛自說因緣：

「是諸空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法，非

過去，非未來，非現在。是故空中無色、無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智，亦無得。無須陀洹，無須陀洹果；無斯陀含，無斯陀含果；無阿那含，無阿那含果；無阿羅漢，無阿羅漢果；無辟支佛，無辟支佛道；無佛，亦無佛道。舍利弗！菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」有人雖復習空，而想空中猶有諸法。如行慈人，雖無衆生而想衆生得樂，自得無量福故。以是故，佛說諸法性常自空，非空三時故令法空；若言以空三昧故令法空者，是事不然！智者，是無漏人智，得者，初得聖道。

(三)佛言：「是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見般若波羅蜜相應若不相應，不見檀波羅蜜、尸波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜，若相應若不相應；亦不見色，若相應若不相應；不見受、想、行、識；若相應若不相應；不見眼乃至意，色乃至法；眼色識界乃至意法識界，若相應若不相應；不見四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切種智，若相應若不相應。如是，當知菩薩摩訶薩與般若波羅蜜相應。」菩薩得諸法實相，入般若波羅蜜，即於般若波羅蜜不見定相，若相應不相應，何況見有餘法！云何不見般若波羅蜜相應不相應？不見如是行，爲應般若波羅蜜；不見不如是行，爲不應般若波羅蜜。如常、樂、我行，不應般若波羅蜜，無常、苦、無我行，爲應般若波羅蜜；若行實、不應般若波羅蜜，若行空、爲應般若波羅蜜；如有、無行，爲不應般若波羅蜜；如非有、非無行，爲應般若波羅蜜。般若波羅蜜中，皆無是事；般若波羅蜜相，畢竟清淨故，五波羅蜜、五象乃至一切種智，亦如是。蓋五事離般若波羅蜜，不名波羅蜜；與般若波羅蜜和合故，名波羅蜜，如般若波羅蜜初品中說。云何名檀波羅蜜？不見施者，不見受者，無財物故。五象法是菩薩觀處，與般若波羅蜜和合故，畢竟清淨故，不見相應不相應。十二入、十八界、十二因緣，亦如是。是諸法無有定性，無有定法，以是故，不見若相應若不相應。十八空、四念處乃至大慈大悲、一切

種智，不見若相應若不相應。

是菩薩非聲聞、辟支佛，但亦觀聲聞、辟支佛法，欲以聲聞、辟支佛道度衆生故。復有人言：行聲聞、辟支佛道，但不取證。如後品中說：入空、無相、無作三昧，菩薩住是三解脫門，作是念言：今是觀時，非是證時。或有新發意菩薩，聞有聲聞、辟支佛三十七品法，讀、誦、正憶念、分別；以是故，說菩薩有三十七品。佛十力等亦如是。菩薩，自於菩薩十力、四無所畏，十八不共法中住，住是法中，若聞、若憶想、分別佛十力、四無所畏、十八不共法中住，住是法中，若聞、若憶想、分別佛十力、四無所畏、十八不共法等甚深微妙，亦是我分。是菩薩無量阿僧祇劫來，修習佛十力、四無所畏等，坐樹下時，得無礙解脫，故增益清淨。譬如勳勞既立，然後受其功賞。菩薩亦如是，有是功德，乃受其名，是功德，皆是般若波羅蜜勢力合故，不見若相應若不相應。此諸法義，從六波羅蜜乃至一切智，先已說。

(四)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，空不與空合，無相不與無相合，無作不與無作合。何以故？空、無相、無作，無有合與不合。菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」空有二種：一者、空三昧；二者、法空。空三昧不與法空合，何以故？若以空三昧力合法空者，是法外自性空。又空者法自空，不從因緣生，若從因緣生，則不名性空。行者若入空時，出時不見空，當知是虛妄。復次，佛自說因緣，空中無合無不合，無相、無作亦如是。菩薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。

(五)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，入諸法自相空。入已，色不作合；受、想、行、識不作合，不作不合。色不與前際合；何以故？不見前際故。色不與後際合，何以故？不見後際故。色不與現在合，何以故？不見現在故。受、想、行、識亦如是。」先說空、無相、無作，無合無不合，今更說因緣；入自相空故，五象，不作合不作不合，若一切法自相空，是中無有合不

合。合者，諸法如其相，如地堅相，識知相；如是等自相，不在異法，是名為合。不合者，自相不在自法中。畧說諸法相，不增不減。色，不說與前際合，何以故？前際空無所有，但有名字；若色入過去，則滅無所有，云何與前際合？後際者，未有未生。色，不應與後際合。現在色，生滅不住故，不可取相，色，不應與現在合。復次，佛自說因緣，色，不與前際合，非不合；何以故？前際不可見故。色，不與後際合，非不合；何以故？後際不可見故。色，不與現在合，非不合；何以故？現在不可見故。受、想、行、識亦如是。

(六)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅密，前際不與後際合，後際不與前際合；現在不與前際後際合，前際後際不與現在合；三世名空故。菩薩摩訶薩如是習應者，是名與般若波羅密相應。」有人說：三世諸法皆是有，未來法轉為現在，現在轉為過去。如泥團為現在，瓶為未來，土為過去，若成瓶時，瓶為現在，泥團為過去，瓶破為未來，如是者是為合。謂有三世，是事不然，以多過故，是為不合。三世合者，如過去法與過去、未來、現在世作因，現在法與現在、未來世作因；未來法與未來世作因。又如過去心、心數法，緣三世法；未來、現在心、心數法，亦如是斷心、心數法，能緣不斷心、心數法，能緣可斷法。如是等三世諸法，因緣業果共相和合，是名為合。菩薩不作是合，何以故？過去已滅，云何能為因為緣？未來未有，云何為因緣？現在乃至一念中不可住，云何為因緣？是名不合。佛自說因緣。三世及名字空故，云何言合？

(七)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅密，薩婆若不與過去世合，何以故？過去世不可見，何況薩婆若與過去世合？薩婆若不與未來世合，何以故？未來世不可見，何況薩婆若與未來世合，薩婆若不與現在世合，何以故？現在世不可見，何況薩婆若與現在世合！菩薩摩訶薩應如是習應，是名與般若波羅密相應。」菩薩行般若波羅密，不觀薩婆若與過去世同；何以故？過去世是虛妄，薩婆若是實法；過去世是生滅相，薩婆若非生滅相。過去世及

法求覓不可得，何況薩婆若與過去世合！復次，佛自說因緣：菩薩摩訶薩行般若波羅密，不見過去世，何況薩婆若與過去世合！未來、現在世亦如是。未來世除生滅相，其餘義同，以時故說有三世：過去、未來、現在。時義如一時中說。薩婆若是十方三世諸佛真實智慧；三世者，從凡夫虛妄生，云何與薩婆若合？譬如真金，來與弊鐵相同。

若以著心取相念薩婆若者，不名迴向阿耨多羅三藐三菩提。若菩薩分別過去、現在諸佛薩婆若者，應與三世合，今不取相故，則無有合。薩婆若過三界，出三世，畢竟清淨相；行者但以憶想分別，我當得是薩婆若。如世間法，憶想當有所得，而是事未生未有，時節未至，因緣未會都無處所，云何當與未來薩婆若合？是薩婆若，菩薩所歸趣，深心欲得，故於三世中求索。

(八)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅密，色不與薩婆若合，色不可見故；受、想、行、識亦如是。眼不與薩婆若合，眼不可見故；耳、鼻、舌、身、意亦如是，色不與薩婆若合，色不可見故；聲、香、味、觸、法亦如是。菩薩摩訶薩應如是習應，是名與般若波羅密相應？」色等事中，不應有與薩婆若合，所以者何？是薩婆若，三世中不可得故，色等事中亦不可得；是皆世間因緣和合，無有定性。

(九)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅密，檀波羅蜜不與薩婆若合，檀波羅蜜之可見故；乃至般若波羅蜜亦如是。四念處不與薩婆若合，四念處不可見故；乃至八聖道分亦如是。」六波羅蜜之所以不與薩婆若合者，蓋六波羅蜜有二種：一者、世間；二者、出世間。為世間檀波羅蜜故，說不與合，出世間波羅蜜，應與合。復次，菩薩行六波羅蜜，漏結未盡，不得與佛薩婆若合。佛說六波羅蜜空，尚不可見，何況與薩婆若合！三十七品亦如是。三十七品是二乘法，但為涅槃，菩薩為佛道，是故不合。若菩薩以著心故，行三十七品，多迴向涅槃，以是故，佛說不合。

(十)佛言：「佛十力，乃至十八不共法，不與薩婆若合，佛十力乃至十八不共法不可見故。菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」十力乃至十八不共法，雖是妙法，爲薩婆若故行；以菩薩漏結未盡，故不應與薩婆若合、佛十力等法有三種：一者、菩薩所行，雖未得佛道，漸漸修習；二者、佛所得，而菩薩憶想分別求之；三者、佛心所得。上二種不應與合，下一種雖可合而菩薩未得，是故不合。復次，空故不可見，不可見故不合；是以皆言不可見故。

(十一)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，佛不與薩婆若合，薩婆若不與佛合；菩提不與薩婆若合，薩婆若不與菩提合。何以故？佛即是薩婆若，薩婆若即是佛；菩提即是薩婆若，薩婆即是菩提。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」佛是人，薩婆若是法；人是假名，法是因緣。衆生乃至知者、見者無故，佛亦無，衆生中尊上第一，是名爲佛，是故不合。得薩婆若故名爲佛，若佛得薩婆若，先以是佛，不須薩婆若；若非佛得薩婆若者，何以言佛得薩婆若？以是故，和合因緣生，不得言先後。離佛無薩婆若，離薩婆若無佛；得薩婆若故名佛，佛所有故名薩婆若。

菩提之所以不與薩婆若合者，蓋菩提名爲佛智慧，薩婆若名爲佛一切智慧；十智，爲菩提。第十一如實智，名爲薩婆若；二智不得一心中生。是十力等諸佛法及佛菩提，皆是菩薩憶想分別非實，唯佛所得薩婆若是實。今此菩提，是菩薩菩提，是心中虛妄未實，云何與薩婆若合？此經中，佛自說不合因緣；何以故？佛即是薩婆若，薩婆若即是佛；菩提即是薩婆若，薩婆若即是菩提。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如是習應，是名與般若波羅蜜相應。

(十二)佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不習色有，不習色無，受、想、行、識亦如是。不習色有常，不習色無常，受、想、行、識亦如是。不習色苦，不習色樂，受、想、行、識亦如是。不習色我，不習色非我，受、想、行、識亦如是。不習色寂

滅，不習色不寂滅，受、想、行、識亦如是。不習色空，不習色非空，受、想、行、識亦如是。不習色有相，不習色無相，受、想、行、識亦如是。不習色有作，不習色無作，受、想、行、識亦如是。是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不作是念；我行般若波羅蜜，不行般若波羅蜜，非行非不行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」

若菩薩觀五象非有、非無，於是亦不著，爾時，與般若波羅蜜相應。所以者何？一切世間二見：若有、若無。順生死流者多著；逆生死流者多著無。我見多者著有；邪見多者著無。四見多者著有；邪見多者著無。二毒多者著有，無明多者著無。不知五象因緣集生著有；不知集者著無。近惡知識及邪見外書故，墮斷滅無罪福中；無見者著無；餘者著有。

或有衆生謂一切皆空，心著是空，著是空故，名爲無見；或有衆生謂一切六根所知法皆有，是爲有見。愛多者著有見，見多者著無見。如是等衆生著有見、無見。是二種見，虛妄非實，破中道。著有、著無，二事俱失，所以者何？若諸法實是有，則無因緣；若從因緣和合生，是法無自性。若無自性即是空。若無法是實，則無罪福，無縛無解，亦無諸法種種之異。

有見者與無見者相違，相違故有是非，是非故共諍，有諍故起諸結使，結使故生業，生業故開惡道門；實相中無有相違、是非、鬥諍！著有者，事無常，則生憂惱；著無者，作諸業罪，死墮地獄受苦，不著有無者，無有如是等種種過失；捨是則得實。

五象若常、若無常，是事不然，所以者何？若五象常，則無生無滅，無生無滅故，則無罪福，無罪福故，則無善惡果報，世間如涅槃不壞相。如是妄語，誰當信者？現見死亡啼哭，是則衆生無常；如草木凋落，華果磨滅，是則外物無常；大劫盡時，一切都滅，是爲大無常。如是等種種因緣，如是五象不可得。

無常破常，但不應以無常爲是，所以者何？若諸法無常相，念念皆滅，則六情不能取六塵。所以者何？內心、外塵俱無住故

，不應得緣，不應得知。亦無修習因緣果報！因緣多故。果報亦多，此事不應得。又以有常見與無常見共諍。如是等種種因緣，五衆無常則不可得。苦樂、我非我，若空若實、有相無相、有作無作，此義如先處處說。

五衆寂滅者，因緣生故無性，無性故寂滅，寂滅故如涅槃。三毒熾然故不寂滅，無常火然故不寂滅，著三毒實相故不寂滅，三毒各分別相故不寂滅。若菩薩摩訶薩，能如是離二邊，行中道，行般若波羅蜜亦不著。所以者何？菩薩不可得，般若波羅蜜亦不可得，不行般若波羅蜜亦不著。所以者何？行、不行、亦不著，二俱過故，是名與般若波羅蜜相應。

五、說習相應之利

佛言：「菩薩摩訶薩能如是行般若波羅蜜，惡魔不能得其便，世間衆事，所欲隨意；十方各如恒河沙等諸佛，皆悉擁護是菩薩，令不墮聲聞、辟支佛地；四天王天乃至阿迦膩吒天，皆益擁護是菩薩，不令有礙；是菩薩所有重罪，現世輕受。何以故？是菩薩摩訶薩用普慈加衆生故。菩薩摩訶薩如是行，是名與般若波羅蜜相應。」是菩薩行，畢竟不可得，自相空故。於一切法中皆不著，不著故無違錯，無違錯故魔不能得其便。菩薩入忍波羅蜜、慈三昧故，不切外惡不能中傷。世間衆事者，資生所須，如法理事，皆得如意。所以者何？是菩薩世世集無量福德、智慧因緣故。復次，於一切法心不著，心不著故結使薄，結使薄故能生深厚善根，深厚善根生故所願如意。菩薩智慧功德大故，諸佛心雖平等，法應念是菩薩，以勸進餘人。又是菩薩得佛智慧氣分故，別知善惡，賞念好人，無過於佛，是故佛念。佛念不欲令墮聲聞、辟支佛故，所以者何？入空、無相、無作，以佛念故而不墮落。諸天效佛念故，知其尊貴故念。所有重罪，以般若波羅蜜故，現世輕受。復次，菩薩能行般若波羅蜜得實智慧故，即入佛種中生，佛種中生故，雖有重罪，云何重受？能生無量福德者，無過於慈，是慈因般若波羅蜜生，得無量利益。菩薩若緣衆生，則是

慈心；若緣法則是行般若波羅蜜。故菩薩摩訶薩用普慈加衆生，所有重罪，現世輕受。

佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，疾得諸陀羅尼門，諸三昧門；所生處常值諸佛，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不離見佛。菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」菩薩以福德因緣，教心柔軟，行深般若波羅蜜故，智慧心利；以是故，疾得陀羅尼及諸三昧門。所生處常值諸佛者，是菩薩除諸佛母般若波羅蜜，其餘一切衆事皆不愛著。以是故，在所生處，常值諸佛。是諸菩薩愛敬於佛，及實相般若波羅蜜，及修念佛三昧業故，所生處常值諸佛。終不離見佛者，又人雖一世見佛，更不復值。菩薩世世善修念佛三昧故，不失菩薩心故，作不離佛願，願生在佛世故，種值佛因緣，常相續不斷故，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不離見佛，所謂生好處，值遇諸佛，常聞法。正憶念，是名相應。

佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不作是念：有法與法若合若不合，若等若不等。何以故？是菩薩摩訶薩不見法與餘法若合若不合，若等若不等。菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」不切法，無有法與法合者，何以故，諸法無少分合故。如異類同處，不名爲合，相各異故，諸法亦爾，地相地中，水相水中，火相火中，如是異性，不名爲合。以是故言，無有法與法合者。無合故亦無不合。等者，一切法一相，故名等。以皆是有相，皆是無常相，皆是苦相，皆是空、無我相，皆是不生不滅相，事無異故名爲等。不等者，各各別相故，如色相，無色相，堅相，濕相，如是等各異不同，是名不等。菩薩不見等與不等，何以故？一切法無故，自性空故無法，無法故不可見，不可見故無等等。等與合，是習相應；不合不等，是不相應。

佛言：「空行菩薩摩訶薩不墮聲聞、辟支佛地，能淨佛土，成就衆生，疾得阿耨多羅三藐三菩提。諸相應中，般若波羅蜜應爲第一，最尊、最勝、最妙，爲無有上！何以故？是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜相應，所謂空、無相、無作，當知是菩薩如受記無

異，若近受記，菩薩摩訶薩如是相應者，能爲無量阿僧祇衆生作益厚。是菩薩摩訶薩，亦不作是念：我與般若波羅蜜相應，諸佛當受我記，我當近受記，我當淨佛土，我得阿耨多羅三藐三菩提，當轉法輪。何以故？是菩薩摩訶薩不見有法出法性，亦不見是法行般若波羅蜜，亦不見是法諸佛受記，亦不見有法得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不生我相、衆生相，乃至知者，見者相。何以故？衆生畢竟不生不滅故，衆生無有生無有滅，若無有法生相滅相，云何有法當行般若波羅蜜？如是，菩薩摩訶薩不見衆生故，爲行般若波羅蜜；衆生不受故，衆生空故，衆生不可得故，衆生離故，爲行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩，諸相應中爲最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。菩薩摩訶薩如是習空，能生大慈大悲。菩薩摩訶薩習是相應，不生慳心，不生犯戒心，不生瞋心，不生懈怠心，不生亂心，不生無智心。」

不墮聲聞、辟支佛地者，空相應有二種：一者、但空；二者、不可得空。但行空，墮聲聞、辟支佛地，行不可得空，則無處可墮，復有二種空：一者、無方便空，墮二地；二者、有方便空，則無所墮，直至阿耨多羅三藐三菩提。本有深悲心，入空則不墮，無大悲心則墮。如是等因緣，不墮二地。

能淨佛界，成就衆生者，菩薩住是空相應中，無所復礙，教化衆生，令行十善道及諸善法，以衆生行善法因緣故，佛土清淨，以不殺生故，壽命長；以不劫不盜故，佛土豐樂，應念則至。如是等衆生行善法，則佛土莊嚴。

疾得者，行是空相應，無有障礙，則能疾得阿耨多羅三藐三菩提。

先說空相應，今說般若波羅蜜相應，後說無相、無作相應者，空有二種：一者、般若空；二者、非般若空。先言空相應者，聽者疑謂一切空，故說是般若波羅蜜空。復有人疑，但言空第一，無相、無作非第一耶？是故說空、無相、無作相應，亦是第一。何以故？空則是無相，無相則是無作。如是爲一，名字爲別。

最上故言尊，破有故言勝；得是相應，不復樂餘。是爲最妙

。如一切衆生中，佛爲無上，一切法中，涅槃無上；一切有爲法中，善法習相應爲無上。

是菩薩新行道，肉身未得無生法忍，未得般舟三昧，但以智慧力故，能如是分別深入空。佛讚其入空功德，故言如受記無異。有三種菩薩：得受記者、如受記者、近受記者。餘功德方便、禪定等未集，但有智慧，是故未與受記。又餘功德未熟故，聞現前受記，或生憍慢，是故未與受記。所以讚嘆之者，欲以勸進其心。利根者行是空相應，如受記無異。鈍根者行是空相應，若近受記。

今衆生常安隱得涅槃，是名利益。復有二種利益：一者、離苦；二者、與樂。如是菩薩摩訶薩，無量阿僧祇利益衆生。與般若波羅蜜相應故，雖利益無量衆生，無我心、無憍慢，故不求功報。以是故，說菩薩不作是念：我與般若相應，諸佛當授我記，若近受記；我當淨佛土，得無上道，轉法輪。

出法性者，行般若波羅蜜者，即是菩薩，知者、見者，即是衆生。法性中衆生變爲法性，以是故，菩薩不生高心，不從衆生求恩分，不見諸佛與受記。如菩薩空，佛亦如是。如行者空，得阿耨多羅三藐三菩提者亦空。何以故？佛自說：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不生衆生相，乃至知者、見者相。菩薩行般若波羅蜜，尚不生法相，何況衆生相！何以故？佛自說因緣！是衆生畢竟不生，不生故不滅。若法不生不滅，即是法性相。法性即是般若波羅蜜。云何般若波羅蜜行般若波羅蜜？菩薩不受衆生者，不受神，但有虛妄計我。衆生空者，衆生法無所有故。衆生不可得者，以實智求不可得故。衆生離者，一切法自相離故。一切離自相者，如火離熱相等，菩薩行是衆生空、法空，深入空相應，憶本願度衆生，見衆生狂惑顛倒，於空事中種種生著，即生大悲心；以教化故，生大慈大悲；亦能常不生破六波羅蜜法。是菩薩行空相應故，不見我，亦不見世間樂，云何生著？菩薩摩訶薩，住是空相應中，能常不生六惡心。所謂慳心、犯戒心、瞋心、懈怠心、亂心、無智心。

菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。

（完）



穢跡金剛決

疑論

吳錦煌

而主禪之徒，則以爲此經，係因一諸僧，將此經，而不滿於會。結果，將此經，而大將，曰：「此經，不丁是，開卷，竟如是。」

由上諦觀，其敘事文辭，破綻甚多；胡扯一通。蓋梵王也者，初禪天王也。初禪已出欲界，於色界中已無男女之形相分野，

很多日誦本載有「穢跡金剛神咒」，佛教大藏經五十三冊，密教部二亦收入「穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門」，及「穢跡金剛禁百變法經」各一卷。依靈要門所言，說佛於雙林，將入涅槃，是時無量諸天大眾，人非人等皆來供養啼泣，哽咽悲惱。唯有蠶髻梵王，將諸天女依於四面圍繞而坐，前後天女千萬億衆共相娛樂，聞如來入涅槃而不來覲省。時諸大眾憤其我慢，共驅百千衆咒仙往彼令取。到於彼處，見種種不淨而爲城塹（此處不淨未審是指男女不淨，抑或別有所指，不得而知。）其仙見已，各犯咒而死，時諸大眾怪未曾有，復策無量金剛持咒而去，乃至七日無人取得。大眾見事倍復哽咽悲啼嗥哭。如來愍諸大眾，即以大徧知神力，隨左心化出穢跡金剛，顯大神通，騰身至梵王所，以指指之，其彼穢醜物變爲大地，梵王遂發心至如來所。

且無淫欲，何來天女圍繞共相娛樂？此可疑者一。區區一梵王，何用勞師動衆，死傷慘重如是，最後還得釋迦世尊他老人家親自出馬？大眾悲號時，諸出三界弟子，無學阿羅漢何在？取三千大千世界如雪中菴摩羅果的阿律那呢？大迦葉呢？……等等諸阿羅漢也措手無策嗎？阿羅漢視三千大千世界如掌中果，況三界中無數梵王之一乎？印度外道諸多崇梵天，以梵天爲主宰，成爲修行之極致。四禪諸天，三果聖人五不還天，恐猶未夢見也。此經或爲印度外道所造，此可疑者二。又其文云：「……若欲人相憎者，書彼二人名號，於自足下咒二百一十八遍，其人等便相離背不相愛敬……」，此法不禁要令人聯想到邪門符籙之類，如「茶引春心咒」，「解帶符」，「和合符」等章句上，大違佛法本色，此可疑者三。又其「百變法經」印法第一印言：「……日白膠香度之，剋印日勿令人見，用印印心，得心智自然智宿命智，持印百日，即得住種種大法門。」語似太玄，畧嫌狂妄，此可疑者四

佛教教育應以「五明」爲本

高永霄

在這個急激轉變的宇宙世界之太空時代中，科學已經無疑地被充分利用爲拓展人類智識的範疇，故不論在社會科學和應用科學方面，其進步的神速，已經是一日萬里。所以，世界各大宗教的主腦人物都在提高警覺，曷殫精力去改進弘道的方針和策畧，以免被時代所淘汰。

佛教向來都被認爲是消極的宗教，尤其是那些對佛法認識不深的人們，往往提出了似是而非的論調，製造種種藉口去誹謗佛教，而有些盲從的人們也附和其說，以盲引盲，實在令人啼笑皆非，覺得甚爲可惜的事。

可是，近百年來，由於西方和東方的智識學者，對佛學發生了濃厚的興趣，做了許多研究的工作，成爲一種專門的學問，這樣便爲佛教開創了一條新的途徑，給予暮氣沉沉的佛教一個復甦的機會。結果，佛教在歐美兩大洲已經植下了根，開始發芽成長。而在佛教之發源地亞洲的廣大地區，亦因一部份佛教徒的不斷

努力，積極地將佛教大爲發展起來，例如佛教教育的大、中、小學，醫療機構，孤兒院、幼兒中心、安老院、職業訓練，難民救濟等社會福利設施，紛紛設立起來服務大眾，走向人生的佛教，以利益人羣。因此，使世人對佛教的價值觀念，作了新的評價，實在是值得令人興奮的事。

爲了使佛教成爲入世的宗教，在社會上佔有重要的地位，佛教是應該與社會打成一片的；令人們認識佛教的修行就是人生活活方式的一部份，構成社會因素的一環，這就是發揚佛教積極精神的最佳表現。這個理想，在二千五百多年前，釋迦世尊亦曾經說過：「菩薩應向五明處求。」這一句話現在看來仍然是很重要，尤其是應用於佛教教育這方面，可說是金石良言。

五明 (Pañcavidyā) ——就是世間的五種科學智識，與每一個人和整個社會都有密切的關係，簡單來說，就是佛教徒都應該學習的五種歷古常新的學問。

茲將「五明」的內容簡淺解釋如下：

(一)內明 (Adhyātmaśāstra) —— 佛教哲學。其中包含了佛教的三藏十二分教，這是佛教的基本教理。因此，佛教教育的主要目的就是將佛教哲學（內明）廣為闡釋，發揚和研究，使佛教的義理更為普遍和擴展，容易使人接受，清楚了解佛教和其他宗教不同的地方，糾正一般人對佛教的錯誤見解，而能樹立佛法的正信。

(二)聲明 (Śabdavidyā) —— 聲韻學與語言學。現代交通工具發達，世界各地之間的距離在時間上縮短很多。所以人們的接觸增加頻密。為了溝通各國之間的思想，交流文化，我們應用的語言也隨着需要而增加，以適應不同的環境。因此，佛教徒應該要學習多些外國語言，以便在弘法上的便利，收到較佳的效果。至於研究聲韻的歷史，發展和影響的學問，也有助於人類的思想溝通。

況且，佛典能夠保存下來，就是由於佛教的先賢們在語言學上有顯著的成就之表現。他們從各種不同方言的佛教原典翻譯成各種不同文字，來適應不同地區的人們閱讀。這就是運用語言學去弘揚佛法的最佳例子。

(三)醫方明 (Cikisāvidyā) —— 醫藥學。病痛是人生四大痛苦之一。所以釋迦世尊在世時亦常勸導弟子們去為病人服務，而他老人家亦為有病之比丘療傷，因此我們稱世尊為「大醫王」，意義是他不祇能解除人們的精神方面的煩惱困擾，亦能醫治人們的肉體疾病之痛苦。所以佛教徒應該以釋尊為榜樣，學習他老人家的慈悲精神，救度衆生。佛教教育亦應鼓勵青年人去學習醫藥知識，除了做醫生需要相當時間和金錢外，其餘開辦一些救

傷班、護理班、醫療藥物知識班、針灸班、內功課程等，增加人們的自救救人的醫藥學問。

(四)工巧明 (Śilpakarmasāhānavidyā) —— 工藝、曆算、技術等學問。世界事物日新月異，弘傳佛教的方式應有所改進。能以科學的技術，現代化的工具，電子儀器等去作適當的輔導，則其效果更為完善。能掌握那些技巧的人材，一定要有豐富的學識和經驗，佛教的教育就是要培養這方面的工科人材，而佛教才能適應生存於這種複雜的環境，繼續流傳下去。因此，佛教要建立多些理工學校，技術訓練學院，職業教育中心，造就有志投身於工業的佛教育年。

(五)因明 (Hetūvidyā) —— 正理學，邏輯學，印度的佛教學者於破斥外道的邪說，常用「因明」作為武器，屢建奇功，伸張佛法的正義。印度的陳那論師曾著：「因明正理門論」，以宗、因、喻的三支作法之推理論式奠定佛教邏輯學的基礎，而其結構之周密，較西方邏輯學更為完備，故為現代各佛學院中，各學生必須修讀之課程之一。

因此，懂得「因明」的人，在弘法方面有很大的方便，例如對義理的解釋，和對事物正確觀念都有清晰的認識。

雖然「五明」是世間的學問，與佛法的離言絕慮不能同日而語，可是在這個世俗的社會，若果佛教徒適當地運用「五明」學問和方法，一方面能作吸攝更多衆生的用途，在另一方面亦可以收到利生的功效。職是之故，佛教的教育應以「五明」為本，充實了在這方面的佛學知識和職業技巧，這樣在於弘法利生方面肯定有很大的幫助。而佛法亦由此而融會於衆生的日常生活中，成為佛化的世間。



天台新貌

去歷數載，始見其真。

各縣不同文字，來歷不同，其間出入，門戶關。蓋其最重，其言學

浙江天台山是我國佛教天台宗的發源地。天台宗始祖智者大師於南北朝陳代，在此撰述天台宗教義，說法度僧，廣修寺院。歷經滄桑，代有興衰。近年來天台山的五座千年古剎，經過大規模的修繕，已基本恢復舊觀，次第開放。

著名的隋代古剎國清寺，是隋開皇年間江南總管楊廣（即後來的隋煬帝）遵照智者大師親自設計的圖樣，命司馬王弘督工興建的。全寺佔地二萬多平方米，有房屋六百多間均已整修如新，掩飾在山前萬松林中，寺內珍貴古跡也都煥發青春，為香客與旅遊者頻添樂趣。其中有：

一、隋梅。相傳為智者大師高徒灌頂和尚所植，曾數度枯萎，經搶救後返老轉青。前年不但花開滿樹，疏枝橫空，暗香浮動，又結果纍纍。

二、「鵝」字碑。是晉代大書法家王羲之的手蹟。獨筆草書，遒勁有力。左側為清曹搶選補寫，其筆跡與真蹟渾然一體，工夫之深，令觀賞者嘆絕。

國清寺的世間。

寶育殿大佛菩薩。而對其衣由世而顯會，其意亦在平日常坐其中，如

寶育殿大佛菩薩。而對其衣由世而顯會，其意亦在平日常坐其中，如

寶育殿大佛菩薩。而對其衣由世而顯會，其意亦在平日常坐其中，如

蔡惠明

三、一行遺跡。一行（六八三—七二七）俗名張遂，河北巨鹿縣人，據「宋高僧傳·一行傳」載：

「一行，唐高僧，張公瑾之孫。武三思慕其學行，請與結交，一行逃匿，尋出家。開元中，玄宗強之至京，置於光太殿，數訪以安國撫人之道。有攝調伏藏、釋氏系錄、開元大衍曆、大日經疏等書。卒諡大慧禪師。為中國佛教密宗之祖。曆數、天文，並為大家。」

在國清寺七佛塔上方，古木濃蔭之下，建有一行禪師的塔院。

據「唐書·一行傳」載：

「初，一行求訪師資，求窮大衍，至天台山國清寺。見一院，古松十數，門有流水。一行立於門屏間，聞院僧於庭佈算聲，而謂其徒曰：『今日當有弟子自遠求吾算法，已合到門，豈無人導達也？』即除一算，又謂曰：『門前水當却西流，弟子亦至。」

「一行承其言而趨入，稽首請法，盡受其術焉，而門前水果却西流。」這就是國清寺豐干橋側，雙澗回瀾前所豎「一行到此水西流」石碑的典故。

四、寒拾亭、豐干橋。寒拾亭在一行遺跡附近，是後人爲紀念寒山、拾得兩個高僧的建築。亭前有兩額：一是「萬松深處」。另一是「五峯勝景」，指的是寺外八桂、靈禽、祥雲、靈芝、映霞等五座翠峯。



紀念碑

豐干橋是座古老的石砌拱橋。橋的兩面苔葛叢生，橋頭有石獅一對。橋下流水潺潺，明澈見底。此橋是爲紀念高僧豐干大師而築的。

據記載，寒山是「唐高僧，居天台唐興寒巖。時返國清寺，與拾得交友，好吟詞偈，狀類風狂……著詩二百餘首，曰寒山集。」豐干原爲國清寺春米僧，白天舂米，晚上吟詩。拾得是他在途中拾得的孩子，故名拾得。唐貞觀年間，寒山、拾得住持蘇州楓橋古剎，就是名聞中外的寒山寺。



一行禪師墓

國清寺現存建築係清代重修，有殿宇十四座，分佈在五條主軸線上。中軸線依次有彌勒殿、雨花殿、大雄寶殿。雨花殿前兩側爲鐘樓、鼓樓。大雄寶殿重檐頂，正中設明代銅鑄釋迦牟尼佛坐像，連座高六、八米，重十三噸。像背壁後有以觀世音菩薩爲中心的慈航普渡羣塑。大殿兩側列元代楠木雕製的十六尊者坐像。西軸線依次有安養堂、觀音殿、文物室、妙法堂。妙法堂樓上



爲藏經閣，樓下即台宗講席，已掛牌雪相老法師爲首座和尚，主講台宗教義。東軸線依次爲齋堂、方丈室、迎塔樓。還有修竹軒、禪堂、靜觀堂等。唐貞元二年（八〇四年），日本高僧最澄大師來寺求法，從天台宗十祖道邃和尚學習教規，次年回國創立了日本佛教天台宗，該宗教徒尊國清寺爲祖庭，時常來華參謁。一九八二年十月十七日，在國清寺隆重舉行了日本天台宗捐資修建的：「天台智者大師贊仰頌碑」、「行滿座主贈別最澄大師詩碑」、「最澄大師得法靈跡碑」的揭幕式，中日佛教界人士三百餘人參加了揭幕法會。

高明寺離國清寺約八公里，以背倚高明山而得名。建於唐天

佑年間（九〇四——九〇七年），是智者大師道場之一。現存建築爲明萬曆年間重建，中軸線依次有天王殿、大雄寶殿、楞嚴壇。寺周多奇石和名人題刻。寺旁幽溪之上，一石橫架，下有四石相承，自成一洞，名圓通洞。高明山下有大石，突兀崢嶸，如笋如笏，名「看雲石」，上刻「佛」字，徑約七米，蔚爲奇觀。

離天台城北十公里的佛隴真覺寺中，是天台宗始祖智者大師（五三八——五九七年）的塔院。大師在南朝陳太建七年（五七五年）入天台，建草庵講經十年，人稱天台大師。塔院大殿中置大師肉身塔。塔連座高約七米，全用青石雕成，二層六面，有飛檐二重。第一層正面佛龕中設智者大師坐像。每層都刻出欄杆、枋、柱、斗拱，全塔結構都有精致的浮雕。殿壁上懸天台宗十七位祖師的畫像。塔院初建於隋開皇十七年（五九七年），現存建築係明代重修，近年又曾整修。寺門外有碑亭，中立唐元和六年（八一一年）翰林學士梁肅撰、徐放書「修禪道場碑」一座。

宋朝古剎中方廣寺面對天台奇景「石梁飛瀑」環境極爲幽美，八年前曾毀於大火，現由國清寺方丈唯覺法師發心主持修復。從中方廣沿山中曲徑可達晉代古剎下方廣寺，寺中的「五百羅漢堂」正在大修施工中。天台山傳說又是「五百羅漢道場」，「羅漢堂」的修復，將使天台錦上添花，大放光芒！

天台山有著名的八景：一、雙澗回瀾。二、石梁飛瀑。三、赤城樓霞。四、華頂秀色。五、銅壺滴漏。六、琮台夜月。七、桃源春曉。八、寒巖夕照。這天然景色，正是：衆峯爭秀，飛瀑澎湃，雲海洶湧，清溪如鑒，巖洞曲折，巉峭多姿，山徑迂迴，浮屠巍矗，古木參天，柳暗花明，使人留連忘返！

沿天台山拾級而上，萬綠叢中，處處古寺，禮佛朝聖，觀賞勝跡。俯視天台新貌，別有一番情趣！

從煩惱到清淨的七天出家生活回憶

定明

七月廿八日下午，我揹着行囊從寮房步出寺門，抬頭一看，平時是視而無睹的橫額上「回頭是岸」四個斗大的字，像一度強烈的光，直映我的眼簾，內心驀然一震，一種依依不捨的淡淡的哀愁，掠過心頭。我登上小巴，車子風馳電掣往九龍駛去。青山灣的藍天碧水，在眼前幌過，青山依舊，碧波盪漾，這一切，別有一番滋味在心頭。別了！妙法寺。

我幸運地有機會參加僧伽會第十四屆剃度傳戒大會，七日出家淨修，是我生命歷程中最難忘最珍貴的一頁。三十多年來，為生活、為家庭、為事業，我掙扎着、奮鬥着，到處奔波勞碌，顛沛流離，惶惶然不可終日，內心像一張給拉得緊緊的弦線，把我壓得喘不過氣來，回首前塵，像一場噩夢：總是歡樂的少，痛苦的多，得到的少，失去的多！想人情冷酷，世態炎涼，種種災難與不幸，像魔鬼纏身，如影隨形，正是三界火宅，衆苦煎迫，把人折磨得幾乎到了瘋狂的邊緣！感謝香港佛教僧伽會，感謝洗塵大法師慈悲宏願，創立了這一年一度的剃度傳戒大會（願以此七日淨修功德，回向洗公早日却病延年，精神爽利。）感謝妙法寺所有法師、大德居士、十方善信出錢出力，把法會辦得圓滿，使我們有機會把扣得太緊的心弦，放寬一下，呼吸一口新鮮的氧氣，讓心靈得到片刻的安寧，得到一點點的淨化，使我們這些凡夫俗子得有機會一聞法味，讓乾涸已久的心田蒙受法乳的滋潤，得

沾法益，你說這不是幾生修來的福麼？

仲夏夜的新界，凌晨四時半，大地還在沉睡，郊野一片漆黑，萬籟俱靜的時候，大殿上的巨鐘，噹噹響了起來，劃破長空沖破黑暗，在虛空中迴响，一聲聲雄渾嘹亮，喚醒了還在沉睡中的人們。於是，一天活動的序幕揭開了：——來自港九各階層將近三百的男女同修們；穿着整齊劃一的海青，齊集大殿上，由教授阿闍黎永惺法師領導開始做早課。六時早粥，陪堂師了知法師利用過堂時間教導我們；從穿衣吃飯做起，乃至如何坐立，如何捧碗用筷，細嚼慢吞、斯文淡定等等儀規，這看似三歲孩兒皆懂，但八十歲老翁也做不好的課題，是大有學問哩！回想我們世俗人的食相、確是夠瞧；坐時東歪西倒，不是彎腰伏桌，便是翹腳架腿，雙手據案大嚼特嚼，乃至杯盤狼藉，種種暴殄天物不在話下了。相對之下，出家人行住坐臥，都有一定儀規，僅就穿衣吃飯這一點便表現出他（她）們是具有高度文化修養的人，所謂四大威儀具足、種種莊嚴法相，着實令人肅然起敬！更何況他（她）們爲了宏法利生，化導羣倫，捨親割愛，捐除物慾，吃菜果，穿壞色衣，刻苦儉樸，乃至不惜身命，難忍能忍，難行能行，種種自我犧牲，自我奉獻的偉大高尚品質與情操，真乃大丈夫所爲，不愧爲人天師範，堪受人天供養也。接着，八點半聽得戒和尚顯明老法師的開示，真是法味無窮，他老人家權巧方便，把無上甚

深微妙的佛法，融合於生動活潑，妙語如珠的言詞中，使聽者無不歡喜雀躍，法喜充滿哩！至十一點佛前大供，十一點半午齋，下午二時，參聽佛經講座，三時半習儀，四點半晚課，後通啓請戒。七點，審戒懺悔，九點半養息。

七日淨修進程編排得相當緊湊。但我們並不感到緊張吃不消，反而我們是輕鬆的，從內心深處流露出來的是喜悅而寧靜，是安樂而平穩的；我們再不用爲吃爲穿的問題而操心，過去那種爲生活而分秒必爭的緊張情緒已一掃而空，時間的節拍緩慢了，像停頓下來似的。心靈獲得解放似的身心舒泰！除了大會進度時間外，有許多空閑時間，可以各自運用：有讀經誦經的，有靜坐的，持念佛號的，有寫筆記的，有同修間互相參訪的，乃至三五一小組研討着佛經，辯論着宇宙人生種種問題等等，你所面對着的人們再沒有利益上的衝突了，彼此沒有你死我活的鬥爭，那種互相傾軋，勾心鬥角，攻擊、毀謗、陷害，造謠等等不善法不再生起現前了，你六根對六塵境界，却是一片和諧，融洽、祥和、安樂的氣氛，與諸善上人俱會一處。聽木魚卜卜，鐘鼓朗朗，佛號聲與梵音唱，此起彼落，你不期然地生起念佛念法念僧之心，處此五濁惡世的香港，妙法寺不就是人間淨土麼？

在此七日淨修中，最使我印象特別深刻，備受感動的，是七月廿六晚上的通宵拜佛，與廿七日上午八時的燃香供佛了，一聲聲「南無本師釋迦牟尼佛」，一炷炷臂香繚繞，像遊子思鄉，聲聲呼喚爹娘，似浪子回頭，悔心疾首，充滿了虔敬誠懇，是如此熱誠悲切，想我業障深重，無始以來，輾轉六趣，生死疲勞，皆由三毒纏縛，無明覆蓋，時至今日，仍因循懈怠，不肯精進修習，致沉溺生死海中，無有出期……面對釋迦世尊，諸佛菩薩，不禁滿眶熱淚，久久不能自己！

現在，法會已功德圓滿，我懷着愉快而寧靜的心情和堅定的信心，返回工作崗位。我要學會用活活潑潑的佛法安頓人生，消解現實中各式各類問題，願化熾熱爲清涼，轉煩惱爲菩提？

謝 啓

本 巖

觀世音菩薩重修開光暨卅週年紀念，承蒙

諸山長老

鼎力支持，修復

護法居士

菩薩金身，恢復道場舊觀，幸賴布施完成，誠大功德。山僧感德無盡。

謝曰：

十方施主同聚會
祈福消災降吉祥
保佑平安身心淨
晝夜六時沐恩光

又去年秋天，本巖玉佛殿，遭受「愛倫」颱風破壞，重修殿頂，及山僧今春患染中風，均承各位關懷，現在病情已趨好轉，謹此一併致謝。

山僧倫參率徒等合十

一九八四年十月二十日

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)

46

德清和尚冒着微雪，在黃河堤上三步一拜，也不知拜了多久，走了多遠。那滔天濁浪，永遠沒個完，奔騰在他眼前，迴望堤下，千里荒原，黃土上灑了薄雪，遠山重重疊疊，都已披上皚皚白色。

德清心慌，不知何時才覓着渡頭，惟有虔心唸佛而已，此時身在荒野，不見人煙，他又恐自己已走迷了路，唯一的倚仗就是佛號而已。

走到下午，又饑又寒，且喜遙遙看見了河邊有一簇人影，慌忙趨前，原來是幾十個鄉人正在河水旁邊等待，望着河心。德清上前合十爲禮，問道：「列位施主請了，借問此處可是鐵卸渡？」

鄉人答道：「正是！我等皆在此候渡，那渡艇還沒拉過來

呢！風高浪急兩邊都拉不動呢！你看它在河心裏寸步難移！」德清看時，只見河心急浪湍流之中，有隻形狀臃脹的小艇在掙扎，這邊渡頭，有幾個漢子出力絞動一座絞車，把那鐵練子收回來，却是難以前進半寸。

德清覺得詫異，問道：「列位請了，何以那渡船上並無竹篙？」

鄉人道：「大師父：聽你口音，敢情是湖南人氏？你們南方人見慣了竹篙撐船，怎知我們這兒黃河情形？你看這黃河水，水倒不深，不過十來尺，水底下黃泥泥漿倒有一百幾十尺深，又急又軟，竹篙子怎撐得下去？只怕一篙撐下連人都給捲去了，那河水其實是黃泥漿湯，又凍又急，人落下去，哪還有命？這泥漿吸力大，木船被它黏吸了，哪走得動？我們這兒，世世代代，都用的羊皮艇，都是用上等堅實羊皮縫做的，兩岸掛了鐵索拉扯，才能渡得黃河呀！此一渡頭，名叫鐵卸渡，就是因有鐵索皮艇得名，這黃河年年氾濫，經常洪水滔滔，河道改

變，就這處鐵卸渡，幾百年來也不知搬過多少次啦！」

「原來如此，」德清道：「貧僧初到貴境，委實不知黃河如此難渡。」

「這黃河一年到頭是這樣洶湧的，黃河再也不會有澄清之時，父老都說，若要黃河清，除非天下太平！你想，這天下哪會太平呀？世世代代，年年月月，何時不兵荒馬亂？水災旱災，瘟疫腐疫的？」

「黃河真的從來不會澄清過嗎？」

「聽祖宗說，古時候是澄清過的，到了本朝，康熙爺臨朝，黃河也澄清過一次，後來就再未清過了。」

又一鄉人道：「別指望它會澄清了！但願它不再泛濫就好啦！你看，現在才是臘月，河水就都漲到堤面來了，等到明春融雪，那黃河收集了各處雪水，只怕又要決堤泛濫，淹沒十多省呢！我們這些老百姓又不知要淹死餓死多少千千萬萬人了！我們中國老百姓的命就是賤！淹不死，瘟不死，餓不死的這些剩下的，就在這塊泛濫泥土裏掙命呀！這一次逃得過，也逃不過命！下一次還不是給黃河的黃泥漿捲了去？要不就倒斃在那泥潭裏呀！」

黃河百害，德清早有所聞，却想不到黃河帶來世世代代這麼慘重的災禍！瞧那些鄉人的枯瘦早衰的面龐！瞧他們的佝僂的身軀，好像是枯枝包在敗絮之中，看他們的眼睛，多麼悲哀，多麼絕望，他們有什麼希望？他們有什麼未來？

德清不禁感到為他們傷心，他不住合掌唸佛。

「大師父！」那鄉人道：「我們為什麼這樣苦？難道我們前一輩子做了什麼罪孽今生報應麼？我們也是信神拜佛的善良人家呀！怎麼神佛也不保佑我們哪？」

德清覺得這問題真不容易答覆。在此渡頭風雪之中，却怎生為他們詳說因果？只好簡單講一講罷，也必須淺近一些：「列位，那因果的事是有的，列位今生都是善良人家，不會作孽，安知不是前生或前幾生造了孽報呢？因果報應，生生不斷，世世不完，也說不定列位自身不會作惡造孽，却是祖宗今世前

生做了孽，報在子孫呢！列位今生就算並無做大罪大孽，但那殺雞殺鴨，傷蟲害蟻的事總是不免的，這些也就是殺孽呀，也會有報應的呀！逢年過節，殺豬殺羊，烹雞鴨，煮魚蝦，拿來拜神，其實神倒不會領受，都是人恣飽了口腹，神若是正神，也不會叫人殺生來拜他呀！拜佛就不用這些殺生造孽的供物只用香花供奉就好，列位從今起戒殺放生，多誠心唸佛，將來必有福祉的，不會唸經，也不要緊，最要緊的是心要誠，要正，要恭敬，就唸南無阿彌陀佛，或唸觀音菩薩，佛菩薩都會尋聲來救苦的，就算前生今世孽重，只要一心向善，多做善舉，一心唸佛，將來也必可脫出苦厄的，來生也可往生淨土的……」

衆鄉人本性原都淳厚，一聽德清這樣開示，個個都信服，有些就在雪地中爬跪下來向德清叩頭，說道：「大師父一說，我們都心中明白了，情願唸佛行善，修修來生。」

德清回禮道：「列位請起，勿須拜我，我亦是一個血肉之軀的凡夫俗子而已，列位須拜佛菩薩，修求福善和為子孫積德積福。」

有一鄉人道：「若有佛菩薩，我也肯信，但怎求得佛菩薩救我立即脫出這窮苦厄困呀！」

德清道：「誠心禱求，必然有感應的。佛力是不可思議的，能在無形之中奪造化之功的，列位必須深信確有佛菩薩，不可因看不見就說沒有呀！目前的窮困辛苦，正是一種磨煉，佛經說的，煩惱即菩提！人要在困苦中立意修心行善，不墮入罪孽，那才是真正的修行呀！莫羨那富貴錦衣玉食，那是人家不知幾生幾世修來的。可是今生雖修得富貴而不知修行為善，只顧殺生享用，將來仍一樣要墮落輪迴畜道，來生或許投胎為畜類受人宰殺的，這報應是絲毫不爽的呀！」

衆鄉人十分敬信，七嘴八舌，紛問德清如何唸佛，德清一予以教導。衆人及知德清是為報父母養育之恩三步一拜往朝五台，衆人更加敬重。大家都在那黃河渡頭圍聚，聽德清講佛法，德清講些普陀山觀音大士顯聖的靈異，衆鄉人聽了，就更加深信，都說今後要戒殺生了，要好好多拜佛了。（未完）



佛教與民族文化國際會議 霍韜晦居士應邀出席

由印度多個文化學術團體共同贊助之第一屆「佛教與民族文化」國際會議，於本月十日至十五日在印度新德里舉行。是次會議乃廣邀世界各地知名佛教學者共聚一堂，研討佛教與不同民族文化間之交流接觸，規模龐大，研究範圍涵攝極廣，共分爲七大部份，包括：一、佛教與民族文化；二、哲學與宗教；三、建築與藝術；四、社會經濟思想與制度；五、文學；六、禮拜方式與禪定；七、佛教、非暴力與和平。本港佛教學者，中文大學哲學系講師兼佛教法住學會會長霍韜晦居士亦被邀請出席，發表論文。

在此一學術會議舉行期間，當地並舉行一佛教藝術節，來自印度及外國著名寺院之音樂歌詠，鼓樂及舞蹈團體將演出多個佛教藝術節目。

港大學生佛學會 舉辦弘法週

佛教在一般人的心目中，是消極避世的宗教，而僧人們則是深居簡出，只懂得獨善其身。然而佛教博大精深，實蘊含兼善天下的大志。爲了介紹佛教積極的一面，香港大學學生會佛學會將於十一月五日至十一日舉辦弘法週，以介紹佛法與人生的關係爲主。弘法週的內容包括板展、書展及講座等。

板展分別以「人間佛教」及「中國佛教藝術——雲崗」爲題，深入淺出，圖文並茂，將於期間在港大方樹泉文娛中心展出。

講座則分別於十一月五日及七日晚上六時半至七時半，於紐魯詩樓二二三室舉行。前者以「人間佛教的開展」爲題，由王聯章先生主講；後者的題目是「佛法與現實人生的關係」，由弘勳法師主講。兩位講者皆是佛教界的中堅份子，必能解答各位的疑竇。

上述活動，歡迎各界人士參加。

佛教華夏中醫學院 推廣中醫電腦教學

香港菩提學會主辦佛教華夏中醫學院，爲一所四年制中醫學院，本科

中醫系及新辦理之中國醫藥研究所，經於日前正式開始上課，入學學生遠較去年爲多，可見中醫學深受知識青年重視，其中不乏外地學生、僧人及本港大專學院轉學生。新聘陳太義先生爲研究所客座教授，老中醫葉百齡先生講藥物學，廣琳法師講針灸科學，曾德壽先生講內經、難經。張浣天女士講診斷學，贈診所增聘全科中醫胡安生先生爲駐院醫師，並有西醫任顧問，結合治療。院方爲配合現代科技進步要求，特置新款電腦多部，藉推廣中醫電腦教學，課程分初、中、高三班，初班適合中學程度人士學習基本電腦概念及程式設計，中班適合中學或以上程度人士，學習中醫基本課程，高班則爲研究所學生，作爲輔助診症，及推廣中醫電腦教育爲目標。

院址：灣仔莊士敦道十二號文熙大廈一樓 電話：五—二九〇〇九

中道學會佛學講座

沈九成居士講「心經」要義

中道學會乃居士研究佛學之牟利學會，歷史悠久，長期來恭請「內明」雜誌主編沈九成居士於每週六下午四時至六時主講雜阿含經之原始佛教教義，到會聽講不間斷者衆，現鑒於熱心研究「心經」者漸多，特徵得沈居士首肯，以原始佛教之教義闡述「心經」義理。茲定十一月三日下午四時開講，歡迎各界人士參加。地址：彌敦道五四六號旺角大樓三B中道學會（油麻地地鐵站碧街出口）。電話：③三二六一六一。

台靈山佛學研究所

歡迎旁聽、選讀

（本刊訊）台北市忠孝西路一段之靈山佛學研究所，是由靈山講堂住持淨行法師開辦。其宗旨在利用夜間及假日，深入研究佛法，以培養弘法人才，資格須具高中或大學畢業以上程度。上課時間自十月一日起至七十四年一月底。課程爲：

週一、梵唄教唱（見如法師）；週二、弘法訓練（淨行法師）；週三、佛教各宗概論（劉貴傑教授）；週四、中國佛教史（李殿魁教授）；週五、禪坐研究與實習（淨行法師）；週六、俱舍論（李世傑教授）。上課時間：除「俱舍論」下午二時至三時四十分外，其餘時間均爲晚上七時半至九時二十分。歡迎旁聽，選讀。（簡章備索）

印「大腦痲痺治療中心」擴建

籲請佛教界慈悲捐助

(印度航訊) 印度西孟省加爾各答市的「大腦痲痺症治療中心」，自一九七四年，為前西孟省省督戴阿士夫人所倡導，位於加市巴利利軍營區，現有專門醫生卅人，學生七十人，病者二百人。但以近年病人漸增，醫療中心不能收容，逼切急需加以擴建新療所。已在報刊發出呼籲，望各界人士憐憫病人的困苦，發出同情心，本着儒家「幼吾幼以及人之幼」的思想，佛家的「慈悲濟世」宗旨，慷慨援助此擴建工程，以便早日完成。以便收容更多病人，住院治療解脫痛苦。功德無量，福不唐捐。

The CENTRE FOR SPECIAL EDUCATION

Ballygunge Circular Rd.,

Calcutta 700019, INDIA.

【靈山新書問世】

法句譬喻經今譯

陳慧劍譯註

平裝一八〇元
精裝二四〇元

本講堂佛典新譯第一部，「法句譬喻經」今譯，已請陳慧劍居士釋竣，並鐵定十二月一日問世，本書二十五開、四二四頁，譯筆流暢感人，為初機啟蒙書，教內外人士尤宜先睹。新書問世，八折優待一個月。

郵政劃撥：第0161313—7

靈山講堂賬戶

台北市忠孝西路一段21號7F

電話361-3015

捐款鳴謝

鄭黃常茂居士	港幣500.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
劉逢吉居士	港幣350.00元
李蘇芳居士	港幣200.00元
董雲卿居士	港幣200.00元
麥植基居士	港幣200.00元
陳啟光居士	港幣100.00元
侯果臻居士	港幣100.00元
陳蘇居士	港幣50.00元
劉淑馨居士	港幣100.00元
無我人士	港幣100.00元
趙洪玉居士	港幣100.00元
淨慧法師	港幣375.00元
鄭以芳居士	港幣450.00元
霍韜晦居士	港幣75.00元
妙法寺	港幣4,471.10元
總計	港幣7,871.10元

一五一期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 7,871.10元
發行收入	港幣 5,451.00元
總計	港幣 13,322.10元

二、支出：

印刷費	港幣 8,150.00元
稿費	港幣 2,150.00元
郵費	港幣 1,622.10元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 13,322.10元

內明雜誌社謹啓

出版人：內明雜誌社
社長：釋敏智
發行人：釋洗塵
編輯：沈金成
主編：沈金成
編輯：沈金成
編輯：沈金成

社址：香港新界青山道22味藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五二八 中華民國七三年
十一月一日出版

每冊定價港幣肆元



△塔內之梯階。



△鐵塔——用鐵色琉璃磚砌成，故名鐵塔。