



明内

集漢穀城刻石字



154



△紫金庵在蘇州城西南始建於唐代（公元618—907年）明清曾重修。
名聞中外之唐塑羅漢在庵中，圖爲今日之外貌。



從第一〇九元素的發現 試證佛說身中界

馮馮

一九八二年八月廿九日下午四時十分，物理學家創下了燦爛的歷史一頁：德國的重游子研究所（Institute for Heavy Ion-Research 簡稱 GSI）發現了第一〇九元素！這驚人的偉大發現轟動了全世界的科學界！

已知的化學元素，有一百零八種，其中只有九十二種是存在於天然環境。第九十四種，鐳（Plutonium）則存在於鈾礦之內。原子價高於鈾的重價元素，則是人造的——例如一九四〇年人工製成的鐳（Neptunium）——有些是在核子反應爐或在高能加速器造成的，又有些是從氫彈爆炸的餘燼煉成的。

鐳元素須從鈾元素分離出來。用它所造成的核子炸彈威力奇大，震撼世界，它亦是核子反應爐所需用的燃料。其他人造元素各有用途，尤其有助於醫療。人造元素「美利堅」（Americium）則用作家庭的煙火偵察器。

發現新元素，對於科學家而言，其意義尤重於實用，科學家

對於發現新元素歡喜若狂，因為發現新元素就是又進一步發現宇宙的奧秘！多增加對宇宙的瞭解！

因此，當英國劍橋大學於一九八二年九月十六日宣佈確定證實德國的新發現，消息立刻震撼了全球各國科學界，紛紛致賀慶祝。

構成物質分子的原子，最基本最原始的是氫原子。氫原子是從虛無形成的。華嚴經說：「世界之初，先成虛空，次成無色界，繼成色界，後成欲界。」——在新科學上，已經獲得證明。氫原子是從虛無形成的最簡單的原子，核子的觸力使它吸引了一粒電子環繞核子轉行。核子內有一粒正子（質子），數目與電子相等，核子內又有兩粒中子，數目是正子與電子之和。這顆活躍善變的氫原子，外圍只有一重環軌，只有一粒電子在循着這無形的環軌運行。當氫原子捕捉另一粒電子納入其系統之後，它的環軌上就有兩粒電子繞着核子而運行，核子內的正子數目也變為二，

中子則變爲四，這顆新的原子就是氦氣原子，原子價爲二，這是第二號元素。

如此類推遞增上去，每一圈環軌可容四粒電子，以四粒爲滿數，超過四顆的，另加一圈環軌。一圈上電子數目在兩粒以上的，可以奪取外面的電子合組成四粒的滿數，一圈上電子少於兩粒的，則可能被外面別的原子奪去。原子的性質，因電子數目及相對的正子數目而別，只有一顆正子，一顆電子在一圈上的，是第一元素，名爲「氫」，其原子價是一。有兩粒正子及兩粒電子的是氦，三粒的是鋰（Lithium），四粒的是鈹（Bithium）。這些都是一圈的。化學代表符號依次爲：H, Li, Be,

有兩圈環軌，合計有五粒電子的是五價的鋇，化學符號爲B，六粒電子的是碳（Carbon）化學符號爲C，七粒的是氮N（Nitrogen，八價的是氧O（Oxygen），九是氟。F（Floride）。

這樣一路遞增上去，天然存在元素可數到第九十二種，這裏只依次列出各元素的代號，及提出常見熟知的元素中文名稱，其他則省畧。詳情可從化學元素表查得。

第十元素：Ne 十一：Na（Sodium，鈉） 十二：Mg（Magnesium 鎂） 十三：Al（Aluminium 鋁） 十四：Si（Silicon 矽） 十五：P（Phosphorus 磷） 十六：S 十七：Cl（Chloride 氯） 十八：Ar 十九：K（Potassium 鉀） 二十：Ca（Calcium 鈣） 二十一：Sc 二十二：Ti 二十三：V 二十四：Cr 二十五：Mn 二十六：Fe（Iron 鐵） 二十七：Co（Cobalt 鈷） 二十八：Ni 二十九：Cu（Copper 銅） 三十：Zn（Zinc 鋅） 卅一：Ga 卅二：Ge 卅三：As 卅四：Se 卅五：Br 卅六：Kr 卅七：Rb 卅八：Sr 卅九：Y 四十：Zr 四十一：Nb 四十二：Mo 四十三：Tc 四十四：Ru 四十五：Rh 四十六：Pd 四十七：Ag（銀） 四十八：Cd 四十九：In 五十：Sn 五十一：Sb 五十二：Te 五十三：I 五十四：Xe 五十五：Cs 五十六：Ba 五十七：La-Lu，七十一：Hf 七十二：Ta 七十三：W 七十四：Pt 七十五：Au

目錄

內明

專稿

從第一〇九元素的發現

試證佛說身中界

馮 馮

3

譯稿

佛陀之前的緣起論

D. J. Kalupahana 著
劉 逢 吉 譯

8

特稿

「大智度論」集粹之三十七

說菩薩墮頂與學

智 銘

11

早期般若經論的譯行史畧

關世謙

13

四衆堂

「道」、「統」不可扭曲

許智明

16

能除一切苦、真實不虛

陳孟奎

20

專論

禪的自然境界

徐哲萍

22

道安大師對中國佛教教育之貢獻

關世謙

24

禪淨雙修的憨山大師

蔡惠明

28

特載

南禪「頓悟」說的理論基礎——

以「衆生本來是佛」爲中心（續完）楊惠南

32

佛教文藝

永懺樓隨筆之七十一

馮 馮

36

魔由心生

馮 馮

40

虛雲和尚（續）

馮 馮

44

佛教消息

畫頁

封面：蘇州紫金庵大殿之唐塑三尊如來

面裏：紫金庵在蘇州城西南始建於唐代（公元六一八—九〇七年）明清會重修。名聞中外

之唐塑羅漢在庵中，圖爲今日之外貌。

底裏：諸天塑像之一

封底：紫金庵中之鰲魚觀音

·Re 七十六·Os 七十七·Ir 七十八·Pt 七十九 Au (Gold 金) 八十·Hg 八十一·Tl 八十二 Pb (Lead 鉛) 八十三 Bi 八十四·Po 八十五·At 八十六·Rn 八十七·Fr 八十八·Ra 鐳 八十九—一〇〇·Ac-Lr 一〇一·Rf 一〇五至一〇八：未詳。

古老的物理學定律「元素不變定律」說，元素不能變為另一元素。當代的物理學早已證明它不正確。現在我們都知道，元素雖不能以化學方法改變為另一元素，却可用物理方法改變。在宇宙太空中，元素隨時在變化，生滅成敗，循環不絕。在地球上，有科學家運用核子反應爐或高能加速器將元素的原子內部分離，製成新的元素，例如新元素「美利堅」（第八十九種），就是人造元素之一。

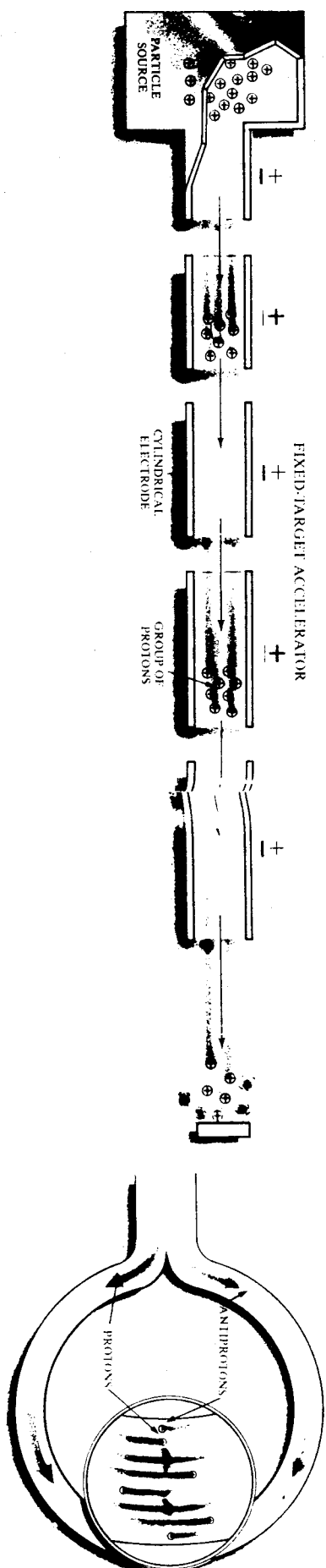
德國的「重游子研究所」設於大爾恩斯坦（Darnsteidt）市郊的最新式高速分離器，將一顆鈹（Bismuth）的原子分離，造成一顆新的第一〇九號元素的原子，雖然它的生命只有很短促的一分鐘。但是已經足以使科學界更深瞭解宇宙太空的原子生成過程。（見圖解）

一九七四年美國物理學家製成第一〇六元素原子，及一九八一年，德國重游子研究所製成第一〇七號元素之後，又發現游離的第一〇九元素，雖然至今仍未發現第一〇八元素，也可以證明了在宇宙太空中的各種元素原子隨時在變為另一元素，變幻莫測。並不是古老的物理觀念所認為元素不變。

元素的編號，是以其核子內的正子（質子）的數目作為編列次序，正子的數目決定原子的性質及原子價。第一〇九元素即是說這類新核子有一〇九粒正子。

核子內除了正子之外，還有中子。中子的數目影響核子的穩定度及輻射活動。同一元素的核子內的中子數目，可以有不同的數種形態，稱為同位元素（Isotopes），各有不同的數目的中子。到現在為止，物理學已知有兩千種同位元素，但是推論至少有八千種。即是仍有六千種仍待發現。

物理學家們知道，只須增加正子及中子給核子，就可製造新元素及同位元素，以追尋宇宙中尚待發現的六千種元素。可是，理論簡單，實行却不容易。



高能加速分離器的原理簡說：（從左至右）

（1）用高能加速原子射擊一組原子，（2）高能原子將目標原子擊散，分離成為正子羣，（3）再經分離，到達終點，分為正子與「反正子」兩種，原理不難，實行却很難，因為需要極高的核子能，從這方法製成新元素更難。

正子與中子兩者均荷正電，彼此互斥。物理學稱之爲「互相排斥」(Coulomb Repulsion)，只有把正子與中子兩者強迫擠在一起極其緊貼，核子的強力才可壓倒這種「相互排斥」力量；而將兩種質點聯結起來。

大多數的新人造元素，都是將較輕的元素例如氧，與另一種人造元素結合而成。但是人造元素太稀少罕有了。所以再造新人造元素並不容易。

一九七三年，蘇聯設於都伯那市郊(Dubna)的聯合核子研究所(Joint Institute of Nuclear Research)的物理學家尤里·奧更尼辛(Yuri Oganessian)認爲人造重元素，無須使用另一人造元素，只須將某些穩定的元素核子結合即可。

這也還有很大困難。將一元素核子與另一元素核子結合，必須把一元素的核子交由高能加速器分離射向目標的另一元素核子，旋轉的力量必須大到可以壓倒「相互排斥力」。故此必需用很高的輻射能，因之就會產生高熱，太高的熱會使結合的核子立即飛散，美國密歇根州立大學新建成超級高能加速器的副主任大衛·史葛博士(David Scott)說：「這情形就像捏黏土，兩團黏土慢慢捏揉，可以互相結合，若用力將兩團黏土投擲向牆上，兩者非但不結合，反而全散碎。核子分離亦復如是！必須運用高能恰到好處將核子射向目標，才可結合。」

蘇聯的聯合核子研究所採用此一原理，在高速加速器內用氫(Argon)原子去猛烈轟炸目標的鉛(Lead)原子，試圖用此法製成第一〇〇元素飛爾米(Fermium)，是一九五二年意大利物理學家飛爾米(Erico Fermi)在柏克萊的加大發現，因其名爲名)。結果非常成功，並且還製造了好幾種人造重元素。

西方各國科學家對於蘇聯的此項成功頗表懷疑，認爲可能又是蘇聯的宣傳。只有德國表示可以置信。上述的德國「重游子

研究所」物理學家安布魯斯特(Peter Armbruster)說：「我們缺乏美國科學家的人造元素，例如：居理(Curium)，加里福尼亞(Californium)，愛因斯坦(Einsteinium)等等作爲目標元素。我們只有採用蘇聯的方法來用天然元素撞擊天然的目標元素。」

重游子研究所於一九七一年裝設 UNILAC 式最新高能加速分離器，一九七六年啓用。一九八一年，證實蘇聯的方法有效。並以之製成新元素第一〇七號，一九八二年八月製成新元素第一〇九號。在太空物理學上意義極重大——它複製了在宇宙中新元素的形成及滅亡的過程，使科學家證實了宇宙中無時不在生滅之理。佛經說諸法如幻，又獲一明證。

這項實驗是用鐵原子發射，轟擊的目標是鈹原子，由於高溫控制得宜，結合核子並無立即毀散，只射出一粒中子，然後這類結合核子分裂，成爲新元素一〇九號——一共有二〇九粒中子。然後它冷卻，它的壽命只有一秒鐘的五千分之一，真的是「如泡沫，如電，如幻，」(金剛經語句大意)。

從鐵核子與鈹核子結合而成的第一〇九元素毀滅之時，消失了它的新身份，它放出一個阿化質點(Alpha Particle)，是一個氮氣核子，有兩個正子與兩個中子)，而變爲第一〇七號元素，(一〇九減二等於一〇七)。這個一〇七元素，迅即又放出一個阿化質點(一〇七減二)，變爲第一〇五元素。之後，它的一粒正子轉變爲一粒電子，放出一粒正電子(Positron)，就變成一〇四元素，一〇四又分裂爲二而毀滅完畢，成爲游離的游子之類，須待未來因緣再生。

從一〇五號開始，新元素都沒有命名。今後科學界可能不再命名新元素，而僅以其正子之數目爲編號次序，在過去，則有命

名，多數是紀念發現人。例如一九四〇年居里博士（著名發現鐳 Radium 的法國女物理學家之子）發現新元素九十三與九十四，命名為居理元素而不命名，而只編號，對於科學研究者反而更方便，一目了然，一看編號便知是具有幾粒正子。這是題外的補充說明。

中古時代的煉金術士，妄想用化學方法將鉛煉成黃金。那都是行不通的。若用物理學方法，採用高能加速分離器在理論上，應該可能做到煉鉛成金，但是，成本太高了，比黃金還貴上幾千萬倍！這裏並非鼓勵煉金興趣，只想說明，元素互相轉變已經被新科學證明可能。原理很簡單，只須把核子內的正子數目增或減，就成為性質不同的元素！

美國加州柏克萊的加州大學分校的高能加速分離器，現在正從事於一項非常昂貴的實驗。將每公克價值三十萬美元的鈣的同位元素（Calcium Isotope）光束射向目標的人造新元素「居理元素」（即第九十四號，極其稀少，全世界今僅有數公克），以圖製造新元素一一六號（即是兩者的核子結合，共得正子一一六粒），如果成功，將是二十世紀末的又一次最偉大的物理學實驗成就！

從這些實驗成就，我們可以知道，物質是可以轉變為另一物質的，元素可轉變為另一元素，元素的原子可以化解為極細微的質點游子，轉化為無色界的非物質，轉入另一空間，也可以還原。物質與非物質是相溝通而且可以互換的，物質與物質之間也是可以互換的，並非不可互換轉變。

點石成金，並非不可能，假如點石的手指具有高能，或者具有非物質的能，使石頭的原子的核子內的正子數目變為七十九，石頭就變成黃金了。說穿了，一切的物質，一切的元素，都是數字遊戲而已，基本都是從「空」而生成的，從零變為一，一變為無數。從一粒電子的氫，遞增到一〇九粒正子的新元素：佛經說

空生萬法，萬法歸空，這些話就是早把宇宙原理洞若觀火般看得清楚了。

凡人極少具有超越物質空間的能，當然無可能轉移空間，不能變化，也不能隨心所欲地點石成金或變現物質，但是具有非物質的大能的諸佛菩薩，確能用其大能使物質的元素內部核子內正子電子變化，或化為非物質的能，或化為不同的正子電子數目，或轉移空間，亦可使非物質的虛空發生變化，轉換空間，顯現無色界的宮殿（宮殿是居所的象徵，未必就是木石物質的建築物），再成色界宮殿，後成欲界宮殿。阿含諸經與華嚴八十卷，所言都是可信的。沒有什麼不科學，只有徒知落伍十八世紀科學舊說皮毛的人，才以其幼稚無知來衡量佛經內的超自然事實紀錄，視之為「神話」。

欲界衆生的細胞內，都是由宇宙的各種元素形成的。人體的細胞構成，脫不了上述的天然元素九十四種範圍，我們體內有鐵，銅，鈣，鉛，鋁，錳，金，銀，錫，鋅，矽……這些元素的原子，也只不過是宇宙空有循環的數字遊戲而已。我們體內的這些原子核子之中，本來就存有其他空間，空間的轉換，當然亦是有可能的事，只是等待適當時機。細胞內的鈉電子，與細胞膜外的鈣原子的電子交換，形成電流，成為我們的神經系統的電流反應，形成腦神經的思想作用，在這些原子之間，在這些核子之中，還有那麼些強力，放力，電磁力，識力，吸引力所匯成的非物質之能，聚為中陰身，所謂靈魂，也就是我們三度空間肉體的第四度空間的存在體，這有什麼不科學呢？現在連最新設計的電腦都會得鬧情緒，會有喜怒哀樂，會判別是非善惡，不光是只會做工做汽車，做儀器而已，更複雜的人類反倒不可能具有六識麼？不會追尋阿賴耶第八識麼？

中阿含經二十四卷：佛說：「我此身中有地界、水界、火界、風界、空界、識界。」



佛陀之前的緣起論

(續)

吠陀傳統時期

吠陀傳統時期

對於奧達拉卡哲學的有 (sat) 的概念和商羯亞 (Sāṅkhyā) 哲學的本性 (prakṛti) 概念，商羯羅 (Śaṅkara) 在兩者之間作出了分別。他指出商羯亞認為原始的物質是無生命的，但奧達拉卡則認為有 (sat) 是有生命的，因為它能夠生起欲望，即如一個繁殖、創造的欲望，引發了整個因果律串環的活動①。吠陀和奧義書時期的思想家堅持企圖把生命歸究於物質，似乎嘗試以人類行為的比擬去解釋現象的作用，可以更早看到原始的緣起成因歸究於個人的力量，奧達拉卡的緣起理論與此也無大分別。

自緣起理論的批評：奧達拉卡在其闡述演變理論中對有 (sat) 一詞作了注釋，商羯羅說那就是存在 (esse, asitāmatram) ②。雜阿含經中佛反對「若有」(athitā) 的極端概念，因為那是觀察不到的存在，只是一個形而上的說法③。佛曰：「世間集如實正知見，若世間無者，不有世間滅」④。「根據覺音的詮釋，有 (athitā) 含意恒常 (sassatam) ⑤。再者，佛陀亦聲明自緣起理論會引人相信恒常」⑥。因此，有 (sat) 的概念和自緣起理論，

圖界、空界、端界。

緣起論
(續)

期
之謂，溪山相與，山色空閒，肉體非實，
溪山相與，山色空閒，肉體非實，

璣鳳千怡露千交楚。紙如重錦。如爲楚門。怡琳露系絲。怡露燕又翹。

D. J. Kalipandita 著

東千越平之中
本來越守育其
留逢吉
譯

兩者在奧達拉卡的哲學中交織起來，而得到一個相信恒常的結論

。佛陀前的思辨家以假定一個不變的基礎，比方「我」(ātman)

來倡議自緣起的理論。故此他們認為因果在本質上是一樣的。

這個因與果的邏輯，即家所遇知的因中有

形而上者，無去由觀察去證實，後又重樹也。寺同兼方里日比則之
具詰（*gucanji yavaua*）。傾附不同意這個觀點，因爲這是基於

言固觀點⑧。

王季見經（*Passing in the Street*）中有關事物的原始文三

見 (pūbbantakammanā) 出現了一大堆普吳爲觀點②。其中一點

淺及我 (atta) 與世界 (loka) 的自緣起^⑩。這肯定哈奧達立卡

和其前輩提供了宇宙的思辨資料。

頭以恩牽立卡勾寅變里命，王弗攷逕典里長可舍勾曼刀眉逕

類仁是這「白注變玉言」不似季紉且衽長附舍白最衣智紉
(Aeggaññā - suttanta) 可以戊到^①。對於宇宙均思辟印度人素

有敏銳的頭腦，雖是如此超越，甚至曾加門均以根據經驗為理由

，而避開討論世界的始源^⑫，並不得不給演變問題提供至少一個

理性的解釋。但不同於奧達拉卡及其前輩的理論，只限自緣起其

中的一個演變原則，佛教則以因緣法的共通原則來解釋演變的過程^⑬。

奧義書（Śvetāśvatara Upaniṣad）曾討論我（ātman）的緣起，但要參閱另一奧義書（Taittirīya Upaniṣad）的討論才可得到充份的資料：「最初這個世界並不存在，那時開始如實地產生了有（sat），並自造我（svayam akuruta），所以稱為善行（sukṛta）」^⑭。這裏很清楚說明了自緣起的意念，不僅闡述了個別的自緣起，還涉及普遍的緣起理論。

但由於個別的我作為普遍的我的基本部份^⑮，普遍的我若是實在的，在某些情況下，也適用於個別的我。對於個別的我的輪迴，奧義書（Śvetāśvatara Upaniṣad）說：「在不少的粗劣與優秀當中，肉身具體化乃根據其素質來選擇形狀（rūpa）的^⑯。」因此，物體形狀的性質是由「我」（dehi = ātman）的作用或素質所決定的。

雜阿含經載有這些理論和批評，並提出誰造此肉身的問題，比丘尼舍拉（bhikkuni Sela）說它既不是自造也不是由他人所造。佛教反對用形而上理論來解釋人類的緣起，經過事實觀察的研究，認為應該同因緣連在一起解釋的^⑰。

若把自緣起理論放在道德責任範圍內，奧義書（Śvetāśvatara Upaniṣad）說：「無論誰有素質便是有作用的人，會得到報答的，也因這個作用而必然體驗到成果，來自三種素質所顯示一切形狀的特徵，踏入此三徑，而個別的我跟着它的行為徘徊^⑱。」大雄（Mahāvira——六師外道之一——譯者）和佛陀均反對這個道德責任的概念。

在 Sūtrakīṛhṇa 裏，以大雄為代表，不同意苦是自緣起的（na tamśayam kaḍam dukkham）^⑲，斯蘭迦（Śīlāhika）詮釋為：「自緣起（sayam kaḍam）意即緣起自本身所作（āmanā punśakārena kṛtam）」並為大雄對此反對而引證以經驗為根據的論點。他指出：「如果某人感受快樂等等，緣起自本身所作，但何故會跟僕人、商人、農夫及其他人的感受不一致，甚至沒

有。他們也盡力有同樣所作，有些人，甚至那些沒有專長，就拿僕人來說，似乎享受更大的樂趣。故此，一個人的所作不會有結果的^⑳。」這樣的議論暗示了還有其他因素，可以把果（phala）歸因於個人所作，而非決定性的因素。準此，據耆那教的緣起理論認為不光是歸因於人我所作，而還有一些其他的因素配合起來產生果的^㉑。

原始佛教經典有大量關於苦（或樂）的自緣起理論的資料^㉒。雜阿含經記載了一段佛陀與一個名叫阿支羅迦葉的對話，饒有趣味^㉓。迦葉問佛苦自作耶，佛答不。佛告迦葉：「若受即自受者，我應說苦自作。若他受他即受者，是則他作。若受自受他受，復與苦者，如是者自他作，我亦不說。若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊說其中道^㉔。」這個說明佛陀認識到個人本體是與道德責任連在一起的。對佛陀來說，奧義書的解釋，不能使人滿意的。對上述佛陀的解答，里斯·大衛斯（C. A. F. Rhys Davids）說：「我們在編寫上再碰不上更好的方式勝於始創者如此表達另一個因緣法的重要用途。我們所指的是延續本體的義理^㉕。」

如果我們按照佛陀對形而上概念的態度去小心考慮這個論點，這種批判則會沒有份量。佛陀是反對苦與樂的自緣起理論的，如前所述，因為接受自緣起理論即是採取一個形而上本質如恒常的我，故然不能解答個人本體的問題。佛陀以經驗為根據的態度，使他不能接受一個恒常和不變的我為作業者（karta）和受業者（bhokta）同時兩者而起作用。

從佛陀與頗求那比丘（Moliya Phaguna）的對話中更為清楚，頗求那問佛：「誰食此識？」佛告頗求那：「我不言有食識者，我若言有食識者汝應作是問，我說識是食，汝應問言，何因緣故有識食^㉖。」這不是說佛陀對常識沒有信心，他的態度可以跟現代邏輯實證主義者有一比較，現代邏輯實證主義者懷疑「對那些信心缺乏反省的分析，取句子的文法結構作為內涵的可靠依據^㉗」，所以，佛陀把問題再次系統的处理而不提及任何獨立存

在的自我 (substantive ego) , 我 (ātman) 。

有關處理苦的自緣起理論的問題，雜阿含經：「若樂自作者亦緣觸生，若言不從觸生者，無有是處²⁸。」歸納言之，佛陀把奧義書思辨家所說的獨立存在的自我輕描淡寫，可以用休謨 (Hume) 的術語描述一下：「各種感覺的聚合²⁹。」依佛陀所言，若說一點有關「我」，即是說感受。在這些議論中，佛陀不接受奧義書的道德責任概念，因其基於自緣起的理論。

奧義書的自緣起理論的內在矛盾不會長久蟄伏的，一個不變的我，恒常的我之演變或轉化是一個謬論。奧義書時期的思辨家因此漸漸認識變易只不過是我們錯覺的幻象，不可能符合一個恒常的和同性質本體的實在³⁰。他們趨向完全否定多元性³¹，雖然搜索事物的一個本質一致性有了成績，但在哲理方面由於導致這個先驗論 (transcendentalism) 而遭受嚴重的挫折。如德遜 (Deussen) 所說：「這個一致性排斥所有的多元性。因此一切空間的連接，一切時間的相續，一切互相依存猶如因與果，以及一切的對立猶如主體與客體³²。」實在 (reality) 是超越空間、時間和變易的³³，因緣法 (causality) 也如是。變易只不過是言語，僅是名相而已 (vācārambhanam vikaro nāmadheyam³⁴)。自此之後，形而上的思辨佔了上風，而在奧義書時期再沒有任何認真的意圖給經驗事物提供一個理性的解釋。

創造神的理論

現在我們討論第二類佛陀之前的緣起理論：他緣起理論 (external causation)。這一類的理論是屬於吠陀傳統的，確定宇宙是一個全知全能的神所創造 (issara 尊祐)³⁵，佛陀前的文獻有許多述及創造理論，此乃說理和宗教信仰的產物。兩種方式中，前者即創造神的概念在吠陀和梵書時期已出現，而在奧義書時期後期才主要地引起宗教信仰的爭論。

從說理過程中而促使創造神的觀念直至吠陀和梵書時期才引出了兩種爭論：宇宙論和目的論，或構想上的爭論。

宇宙論的爭論在於假定三世圖裏，是毫無意義的。無有歌 (Nāsadāsiya - sūkta³⁶) 已暗示了三世圖裏的問題。無限時間 (空間) 的概念似乎在阿提緻 (Aditi——無限神 (女神) 的形式中人格化了³⁷，但是吠陀思辨家無法符合三世圖裏的意念。生主 (Prajāpati Paramēṣṭin) 就是為了認識到所作現象的三世圖裏的難題，而引起了任何人都會講宇宙如何源始的疑問。甚至退一步把所形容的歸因於那些相反於生存的事物：「那個無呼吸的呼吸自身的本質³⁸。」可以清楚的看到這是試圖藉着一個非所作的因素來避開所作現象的三世圖裏³⁹。

當抗拒接納以現象的三世圖裏而發展神的觀念時，終於得到自緣起理論的支持。依自緣起理論說，一個現象是產生自本身另一個現象。溯源過去可觀察到的現象，吠陀思辨家安排了初生物質如 (天神的) 水 (āpas)，但這只不過是一個物質的緣起，而是無生命的，是非生物的。雖然奧義書時期後期的思辨家企圖把這樣的初生物質解釋為有生命的，所以覺得有需要安排在更原始時期出現一個知能俱備的人物作為宇宙的創造者。

(未完)

註釋：

- ① 奧義書 (Chāndogya Upaniṣad Bhāṣya) 第 331 頁。
- ② 同①，第 322 頁。
- ③ 大正新修大藏 2. 85c。
- ④ 同③
- ⑤ Sāratthapakkāsinī, Samyutta - aṭṭhakathā 2. 32。
- ⑥ 同③
- ⑦ S. Das Gupta 著「印度哲學史」劍橋出版社，1963，1: 257 - 258 頁。
- ⑧ Mādhyanikavṛtti, Prasannapadā pp. 13 ff
- ⑨ 同③書 1. 72c
- ⑩ 同③書 1. 76a
- ⑪ 同③書 1. 36b

(下轉第 21 頁)

說菩薩墮頂與學

智 銘

慧命舍利弗問須菩提：「云何爲菩薩摩訶薩墮頂？」

須菩提言：「菩薩摩訶薩，不以方便行六波羅蜜，入空、無相、無作三昧，不墮聲聞、辟支佛地，亦不入菩薩位，是名菩薩摩訶薩法愛生，故墮頂。」

舍利弗問：「云何名菩薩生？」

須菩提答：「生名法愛。」

舍利弗言：「何等法愛？」

須菩提答：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色是空，愛念著，受、想、行、識空，受念著。是名菩薩摩訶薩順道法愛生。復次，菩薩摩訶薩，色是無常，受念著，受、想、行、識無相，愛念著；色是無作，受念著，受、想、行、識無作，受念著。色是寂滅，受念著，受、想、行、識寂滅，受念著；色是無常乃至識，色是苦乃至識，色是無我乃至識，受念著，是爲菩薩順道法愛生。是苦應知，集應斷，盡應證，道應修；是垢法，是淨法；是應近，是不應近；是菩薩所應行，是非菩薩所應行；是菩薩道，是菩薩學，是非菩薩道，是非菩薩學；是菩薩檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜，是非菩薩檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜；是菩薩方便，是

非菩薩方便，是菩薩熟，是非菩薩熟。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，是諸法受念著，是爲菩薩摩訶薩順道法愛生。」

行不貪善根故，愛等諸結使薄，深入禪定；行不瞋善根故，瞋等諸結使薄，深入慈悲心；行不癡善根故，無明等諸結使薄，深入般若波羅蜜。

法愛，於無法生忍中，無有利益，故名曰生；菩薩初發心時，貪愛法食，所謂無方便行諸善法，深心繫著於無法法忍，是則爲生、爲病；以著法愛故，於不生不滅亦愛；譬如必死之人，雖加諸藥，藥反成病；是菩薩於畢竟空，不生不滅法忍中而生愛著，反爲其患。

法愛於人天中爲妙，於無生法忍爲累。一切法中憶想分別，諸觀是非，隨法而愛，是名爲生，不任盛諸法實相水；與生相違，是名菩薩熟。

於柔順忍、無生忍中間所有法，名爲頂；住是頂，上直趣佛道，不復畏墮。譬如聲聞法中煖、忍中間，名爲頂法，垂近應得而失者，名爲墮。得頂者，智慧安隱，則不畏墮；譬如上山，既得到頂，則不畏墮；未到之間，側危畏墮。頂增長堅固，名爲菩

薩位。入是位中，一切結使，一切魔民，不能動搖，亦名無生法忍，所以者何？異於生故；愛等結使，雜諸善法，名爲生。又無諸法實相智慧火，故名爲生。有諸法實相智慧火，故名爲熟。是人能信受諸法智慧實相，故名爲熟。是故，依止生滅智慧，故得離顛倒，離生滅智慧故不生不滅。是名無生法忍；能信、能受、能持故，名爲忍。拔一切無常等諸觀法，名爲位。若不如是者，是爲順道法愛生。

舍利弗問：「云何名菩薩摩訶薩無生？」

須菩提答：「菩薩摩訶薩行般若波羅密時，內空中不見外空，外空中不見內空，乃至無法有法空中不見有法空。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，得入菩薩位。菩薩摩訶薩欲學般若波羅蜜，應如是學：不念色、受、想、行、識，不念眼乃至意，不念色乃至法；不念檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜；乃至十八不共法。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，菩提心不應念，不應高；無等等心不應念，不應高；大心不應念，不應高。何以故？是心非心，心相常淨故。」

舍利弗問：「云何名心相常淨？」

須菩提言：「若菩薩知是心相，與淫、怒、癡不合不離；諸塵、流、縛等諸結使，一切煩惱，不合不離；聲聞、辟支佛心，不合不離。是名菩薩心相常淨。」

舍利弗問：「有是無心相心不？」

須菩提言：「無心相中，有心相無心相不可得。若不可得，不應問有是心非心不！」

舍利弗問：「何等是無心相？」

須菩提言：「諸法不壞不分別，是名無心相。若能知心相不壞不分別，是菩薩亦能知色，乃至佛道不壞不分別。」

所謂「內空中不見外空，外空中不見內空」者，有人言：外之大飲食入身中，故名爲內，若身死還爲外。一切法無來無去故，外空不在內空中。餘十七空亦如是，不生不滅無異相，無來去故，各各中不住，復次，菩薩位相，不念一切色爲有，乃至十八不共法，亦不念是有。

所謂菩提心，無等等心，大心者：菩薩初發心，緣無上道，我當作佛，是名菩提心，無等等名爲佛，所以者何？一切衆生、一切法，無與等者，是菩提心與佛相似，所以者何？因似果故，是名無等等心；是心無事不行，不求恩惠，深因決定。復次，檀、尸波羅蜜，是名菩提心。所以者何？檀波羅蜜因緣故，得大富無所乏少；尸波羅蜜因緣故，出三惡道，人天中尊貴；住二波羅蜜果報力故，安定能成大事，是名菩提心。

羼提、毗梨耶波羅蜜相，於衆生中現奇特事，所謂人來割肉出髓，如截樹木，而慈念怨家，血化爲乳；是心似如佛心，於十方六道中，一一衆生，皆以深心濟度；又知諸法畢竟空，而以大悲能行諸行，是爲奇特。如是等精進波羅蜜力勢，與無等相似，是名無等等。入禪定、行四無量心，徧滿十方、與大悲、方便合故，拔一切衆生苦；又諸法實相，滅一切觀，諸語言斷，而不墮斷滅中，是名大心，復次，初發心是名菩提心，行六波羅蜜無等等心，入方便心中，是名大心。如是等各有差別。

菩薩得如是大智，心亦不高，心相常清淨故，如虛空相常清淨，煙雲塵霧，做來覆蔽不淨；心亦如是，常自清淨，無明等諸煩惱客來覆蔽故，以爲不淨。除去煩惱，如本清淨，行者功夫微薄，此清淨非汝所作，不應自高，不應念，何以故。畢竟空故。

菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心，深入深着故；雖聞心畢竟空常清淨，猶憶想分別，取是無心相；是無心相心，爲有、爲無？若有，云何言無心相？若無，何以讚歎是無等等心當成佛道？殊不知無心相中，畢竟清淨，有、無不可得。無心相者，畢竟空，一切諸法無分別，是名無心相。

心相不壞不分別，諸法亦如是，阿耨多羅三藐三菩提，亦如虛空，無壞無分別。諸菩薩深著阿耨多羅三藐三菩提故，作是念：諸凡夫法，可言虛誑，以不真實故；菩薩漏未盡故，亦可言不清淨，云何阿耨多羅三藐三菩提亦復虛誑？須菩提爲解此疑，以是故說：阿耨多羅三藐三菩提雖是第一，亦從虛誑法邊生，故亦是空。不壞不分別相。以是故，行者當隨阿耨多羅三藐三菩提相行，不應取相自高。

早期般若經論的譯行史畧

關世謙

般若，自古以來，在佛門中即被尊譽爲五度的明燈，三世的覺母。我們學佛同仁，修行一切善法，都必須以般若爲前導，以般若爲舟筏，心經所謂：「三世諸佛依般若波羅蜜故，得阿耨多羅三藐三菩提。」可見般若經典在佛教中的重要性。爲就研習佛教史的心得，於有關早期的幾部般若經論，摛輯其傳入、翻譯、流通等的經歷過程，俾研習般若學者之參考。

光讚般若經

大品般若經的同本異譯，共有兩部，而且都是在三世紀末葉即已譯出流通，當然亦比大品般若經的歷史古老。其中一部就是光讚般若經；另一部則是放光般若經。光讚般若經是竺法護在西晉太康七年（二八六）所翻譯①。竺法護是大月氏人，本姓支，世居敦煌，八歲出家，師事竺高座，故而以竺爲姓。從師研習經典，隨遊西域諸國，通曉三十六種地方語言，後來取得光讚般若經攜帶胡本來歸中華。遂於太康年間譯出此經，共有十卷二十七品。

放光般若經

有關放光般若經的來歷，當從我國佛教史上第一位西行取經的漢僧——朱士行法師講起。他在講解道行般若經時，每每感覺到義理滯礙，無法獲得順暢，故而發願誓求原本經典。遂於魏甘

露五年（二六〇）啓程赴于闐，取得放光般若經的梵本，因爲自己年已老邁，料難跋涉關山，乃遣弟子弗如檀（法鏡）將梵本送回洛陽，自己則以八十三歲高齡，老死異域——于闐。弗如檀帶來的放光般若經，在倉垣水南寺進行翻譯，由于闐沙門無羅叉手執梵本；由河南優婆塞竺叔蘭口宣晉言，共同譯成了放光般若經二十卷、九十品②。由於此經的流通，不但在佛教界廣事流傳；即在當時的清談家或玄學界的知識階層中，亦流布甚廣。

大品般若經

大品般若經亦稱摩訶般若波羅蜜經，其成立因緣是，鳩摩羅什大師爲了與上述光讚般若經和放光般若經有所區別，故名之謂新大品經。這部大品般若經（*Pancavimsatisahasika - Prajna-paramita* 二萬五千頌般若）其在般若系經典中，所占的份量非常重要。早在長安佛教界，自道安大師開始，即以此經作爲研究般若的藍本，後來由於羅什大師來華，他以一種精誠的自負心，逕予此經以新的名稱，並且從事逐譯。

其翻譯的經過，據僧叡述謂③是在後秦弘始五年（四〇三）四月二十三日於逍遙園着手開譯，其執譯的過程，是由羅什手執胡本，口宣秦言，由義學僧衆在旁進行錄輯。當朝的秦主姚興亦躬親以竺法護譯的光讚般若經和無叉羅譯的放光般若經兩種同本異譯的經本，加以校定與比對，核正經旨與缺失，務期能充分彰

顯原經的真實義理。譯場中除了譯主衆什以外，尚有精通教理的義學僧衆，如：慧恭、僧習、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道標、道恒、道棕等五百餘人，共同參預。終於在同年十二月十五日草稿完成。接着便進行校對、審核、檢討等工作，直到弘始六年（四〇四）四月二十三日才告譯就。歷時整整一年的譯經大業，於此便大功告成。由此可知，本經的翻譯過程，上自羅什，下至家家學人，是如何的恭謹從事，與重視此經的殷切。

參與譯經的僧叡法師，時年已達五十歲，他以竭誠盡職的從事態度，儕身這場偉大的事業。每於執筆之際，輒自一日三思恩師道安對梵語漢譯的教誡，蓋即「五失本，三不易」的譯經守則是。不但用以自律與期勉，更以所譯經文是否正確？時刻都在腦際間縈迴關注。確實是以履薄冰、臨深淵的戒懼心理參預譯業。尤其在推敲譯文方面，以務求符合中道爲旨歸；在遣詞用字方面，更是以能達到簡練，切要爲期許，才算是完成理想中的譯經使命。當時長安佛教界，對於大品般若經的譯成，都是在長久以來所期待。尤其僧叡，以其本身親預譯經大業的誠摯態度，於盡心全力從事之餘，在大品般若經完成的當時，已經對於般若整體的了解，有了深澈的領會。

大品般若經譯於弘始六年（四〇四）四月二十三日譯出，另自弘始四年夏季，同時進行翻譯的尚有禪經、百論等佛典，但更重要的是，對此大品經有密切關聯的大智度論。因爲大智度論是素稱大品般若經指南的注釋書。以故，在大智度論的翻譯過程中，必須與原本的大品般若經文相互校訂其譯文的正確性。

據僧叡述謂④，大品般若經的譯文，雖曾初稿已定，但與大智度論加以比對、檢校的結果，才發現譯文不夠貼切與充分，於是，便又着手重新訂正。職此之故，大品般若經譯文的確定，是在大智度論翻譯完成的弘始七年（四〇五）十二月二十七日才算定稿。其內容有二十八卷本或作卅卷本、四十卷本；共九十品。

大智度論

有關研究般若經的風氣，是由道安所領導的長安佛教教團所

促成。雖然他早年即對般若經深爲關切，但直到抵達長安以後，才培養成良好的研究環境。道安在年輕時代，固然已就相當於小品般若經的道行般若經，致力於鑽研；但對相當於大品般若經的放光般若經，經常都以相互對比的方式進行研究，以理解兩部經的殊勝與優劣；另就放光般若經與光讚般若經兩相比較，從而考量其譯文的差異，從而敘述已見，闡明其特異之處。因有如此高度層次的研究意願，所以才促成了般若經注釋書——大智度論的譯出。這項盛舉的成就，是長安佛教界老早以來即久所盼望的。

羅什之着手開譯大智度論，是在弘始四年（四〇二）夏季。此一盛事是應秦主姚興的詔請所從事。譯場設在逍遙園的西門閣。因爲此論的卷帙浩繁，所以譯事進行的時間很長，直到弘始七年（四〇五）十二月二十七日才算全部完成。

至於羅什翻譯大智度論的方式，並不像一般經論的照原典直接逐譯，而是刪去部份的贅述原文，另外加入不屬原典的己見與解釋。關於這項刪節原典的舉動，在大智度論記述稱，僅就大品般若經的初品解釋，在大智度論即已成爲三十四卷。依此情形，只是大品經初品譯文，即已多達三十四卷，所以在第二品以下，羅什只是抄畧其要點部分，節譯而成，以求其義理的通順與契符經旨。惟其如此，經過節譯的大智度論，其卷數即達百卷，如果全部照原經逐譯，可能其卷數將達此十倍以上⑤。

就有關羅什刪畧原典問題，慧遠大師在大智度論抄序中述謂：「童壽以此論深廣，難卒精究，故約本以爲百卷，計所遺落，殆過三倍⑥。」據上慧遠所述，羅什是鑒於大智度論太過廣泛，因爲無從論究其奧旨，所以才刪除用方言所寫的部分，從而才完成今論的百卷本。至於所刪畧的部分，當是今論的三倍以上。據此判斷，彷彿看出大智度論的原部，可能是四百卷以上的大部頭論典。另據大智度論記，述其原本當是今論的十倍；但據慧遠的大智論抄序，謂其原本當在三倍以上。究以何者爲準確？爲了確定這項問題，當再檢閱僧叡的大智釋論序：

「論之畧本有十萬偈，偈有三十二字，並三百二十萬言，胡夏既乖，又有繁簡之異，三分除二，得此百卷⑦。」

按此所述，謂大智度論的畧本十萬偈，節譯其中的三分之一，成為今論的百卷。另在大智度論序文的後半部，記述得此大智度論的經過，以及此論梵文本的原委，都很詳盡，蓋即大品般若經的初品，譯成此論三十四卷的經過。據述在羅什認為，漢人喜好簡畧，故而依據己意的裁量，予以適當地節譯，如果全文翻譯，則將成為千餘卷的大部論典⑧。

考證大智度論的卷本，整理歷來所引用的資料，其譯出大智度論的百卷今本，大致而言，當有全論的三分之一或十分之一兩種說法。如以龍樹所著大智度論原本的分量而定，羅什的譯本，約當全論的三分之一；若就羅什所稱的全論來看，其譯出的部分，約當十分之一的數量。再由所謂「論之畧本，有十萬偈」的論點着眼，從而得知今論的三倍是畧本；今論的十倍是廣本。但所謂畧本也好，廣本也罷，都不過是就文獻資料所作的推斷而已，究竟大智度論是多麼大的部頭？依然無人知曉。

如所週知，大智度論的原典與藏本，均已不存於世。現在從大智度論的內容去推敲，究竟是否為中論的作者龍樹所著？於此問題持疑的學者，亦不乏人。依各家的研究論文顯示，大智度確屬龍樹所作無疑。但如今漢譯本的內容，確已摻入了羅什的若干見解，部分論義已有若干程度的更易。一項很明顯的事實就是：以羅什的語氣，作梵文的說明，而這項解說就是就印度人的習慣，作中國人所能理解的說明。職此之故，如果認為全論都是龍樹的原意，固屬未必盡然；但若以之全係羅什之意，也未免有失偏頗，故而，評論大智度論的內容，實已寓有羅什的見解參預其中，所以漢譯本的大智度論，實難謂為通本皆是龍樹之作。此正符合先前所述，各家於論序中所顯示，大智度論的整體，在量的方面，正是各家意見所主張的不同。

其次，對羅什來說，大般若經與大智度論的完成，誠屬平生一大快事。這項盛舉對後秦主姚興而言，也是一樁壯大國家威勢的文化事業。因而為使新譯大智度論能以弘揚天下，亟切盼望江南的佛教領袖——廬山慧遠大師，能為此論撰寫序文，以壯聲勢。因此姚興在致廬山慧遠書中述謂，此一龍樹所著的大智度論，

是闡明大乘佛教的根本理論，為了能廣弘天下，務祈撰寫序文，以襄盛舉。正因為大智度論是大乘佛教的重要論典，它的地位自是異常的出奇，所以在長安佛教界，對於執筆寫序一事，各方碩德都互相推辭，一時竟無人敢輕易下筆，此亦即務必請慧遠執筆的理由。在姚興的想法，如能請得慧遠寫序，一方面可以顯示國家致力於文化事業的成果；另一方面當然亦可藉以宣揚此論的大乘義理。可惜他的如意算盤，終於未能如願。慧遠在覆書中表示，大智度論誠然是一部廣泛而深奧的論說，以目前的心智與體力，實難當此寫序的重任。在慧遠的心意，深感於研究大智度論的重要，其於東土後世大乘學人的影響，誠然可謂至深且鉅，故而主張應請明德之人潛心研究此論⑨，並謂「大智論文句繁牘，初學難尋⑩」有鑒於此，於是悉心致力於研究，執筆刪畧其繁贅的部分，而撰成大智度論抄二十卷。慧遠的居心，也許想把羅什所附加的部分解說予以刪除，重新致力於輯錄原屬龍樹真撰的本論，用以恢復大論的本來面貌，自屬意料中事。

綜上所述，今世學人得能研讀古德的精神傑作，必須深自感念經論的一字一句，皆係古聖先賢的親身體證，故而於義理的領會以外，更須着重於般若經論所顯示的精神，去體解實踐，方不負古德於聖典的譯行悲心，如此才能顯現出大乘佛教的旨趣所示。

附註：

- ① 佛典解題事典，(2)大乘經典，七八頁，地平線出版社。
- ② 中國佛教史第二章魏晉佛教，鎌田茂雄著，關世謙譯，新文豐出版社。
- ③ 出三藏記集卷八，大品經序，釋僧叡，大正藏五五，五三中
- ④ 出三藏記集卷八，大品經序，釋僧叡，大正藏五五，五三中
- ⑤ 出三藏記集卷十，大智論記，大正藏五五，七五中
- ⑥ 出三藏記集卷十，大智論抄序，釋慧遠，大正藏五五，七六上
- ⑦ 出三藏記集卷十，大智釋論序，釋僧叡，大正藏五五，七五上
- ⑧ 出三藏記集卷十，大智釋論序，釋僧叡，大正藏五五，七五上
- ⑨ 出三藏記集卷十五，慧遠法師傳，釋僧祐，大正藏五五，一一〇中
- ⑩ 出三藏記集卷十五，慧遠法師傳，釋僧祐，大正藏五五，一一〇中



「道」、「統」不可扭曲

[illegible]

許志明

摸「四字」，大表不滿，他說：

我在「春秋」第十八期寫了一篇「談禪宗的『道統』繼承」一文，這篇文章是因爲看了「春秋」第十六期朱濟先生所撰「談一貫道的虛虛實實」大作，其中有「一貫道原出禪宗一脈，……由居士繼承了禪宗這一派的道統」而寫的。因爲朱先生文中介紹「一貫道」的教義是貫自於儒、釋、道、回、基督……等各教，要以攤位衆多的百貨公司姿態來壓倒原來各宗教的「專賣店」，所以，我在文中有一段「規勸」性的文字說：

『專賣』的中心思想，以爲信徒們所宗、所教，如果只是由儒教內『取』一點；道教內『拿』一點；佛教內『抓』一點；甚至於回教、基督教內『摸』一點，拼湊而成爲一個『攤位衆多』的『百貨公司』，就認爲已是『貫通』、『貫順』、『貫全』，反要以『百貨公司』來壓倒『專賣店』，這種說法和作法，恐怕難被人公認。」

很爲不幸，這段文字被「一貫道中人」的蘇鳴東先生（以下稱蘇先生）看到了。而在「春秋」二十一期，以「一貫道中人談一貫道」爲題，對我在拙文中使用了「取」、「拿」、「抓」、「

「三教聖人，只是真理的發現者而已，所謂道、心性、天人合一等哲理，都是宇宙間亘古常存的真理，最先發現者並不享有專利權。聖人也絕不會禁止別人講；相反的，會樂見後人講，多多的引用講。若譏評引用者是『偷竊』、『抓來』、『摸來』，那是對聖人的侮辱，因為聖人絕不如此心胸狹窄，自私鄙陋。」

這真是天大的誤解，我的意思只是站在一個共同追求『真理』者的立場，『規勸』（請勿誤會這「規勸」二字）友教的道友們而已，既無「侮辱」「一貫道」「聖人」的意思，更沒有要「侮辱」儒、釋、道、回、基督教「聖人」的意思。尤其沒有說「一貫道」有「偷竊」的行為、不知蘇先生爲什麼對這四個動詞產生如此「自認」的心理，實在令人難以理解。

莫望文生義

看了蘇先生的責難以後，自己檢討的結果，只怪自己學問太差，肚子內所裝的辭彙不多，如「擷取」、「摘取」……等等辭

彙，當時「搜索枯腸」，就無法針對「一貫道」貫取儒、釋、道、回、基督……諸教而使用適當的辭彙，結果，只好用了「取」、「拿」、「抓」、「摸」等較通俗但絕不「鄙俗」的動詞。

真正說來，這也不能全怪我學識淺陋，凡事有果必有因，此事之因，實乃「一貫道」「貫」的教太多，據蘇先生大文內說，又有將張其昀先生所倡的「全神教」，「貫」入的可能，像這樣「貫」下去，全世界的教可能有千萬種。「一貫道」若要「貫」天下之「教」而「全」之，到那時，恐怕天才的文字、語言學家趙元任博士，也將有「技窮」之時。所以蘇先生以「鄙俗」相責，是冤枉的。

再說，「取」、「拿」、「抓」、「摸」四字，絕非如蘇先生說的「鄙俗」；更沒有「偷竊」的意思。「取」、「拿」二字，是日常用語，到處都有人使用。而「抓」字的意義也不壞，如中藥店依中醫師的處方，將各種藥材配在一起，就叫「抓藥」。又如富家人兒子滿週歲，將所有的物品擺在他前面，任其抓取，以測定他長大以後的性向，就叫做「抓週」，這個「抓」字有「偷竊」的意思嗎？再說「摸」字，其意義更不壞，如「摸索」一辭，後漢書蔡邕傳有：「能手摸其文讀之。」又「世說」也有：「許崇敬，見人多忘之。或謂其不聰。許曰：『卿自難記，若遇何（遜）、劉（孝綽）、沈（約）、謝（眺），暗中摸索亦可識。』」可見「摸」字古人早已用了。又「摸」與「摹」通，唐書李靖傳有：「文宗敕摹詔本還賜彥芳。」可見皇帝的詔書上也用「摹」（摸）字。再者，「摸」與「摩」似也可以相通，這兩個字，無論是「形聲」與「象意」都一樣，意義也相似。佛法上有「摩頂」一法，如法華經囑累品有：「釋迦牟尼佛，從法座起，現大神力，以右手摩無量菩薩頂。」由此可見，「摸」字的意義也沒有「偷竊」的意思。不知蘇先生看了這四個字，為什麼會產生「偷竊」的心理意解，我不是心理學家，無法為蘇先生做心理分析。

朱先生也詳細看過拙文，並且還寫了一篇「再談一貫道的虛實實」一文，與拙文同期（春秋十八期）刊出，他對這四個字

，就沒有產生如蘇先生一樣的誤解，比較起來，這位「一貫道外人」對文字的運用有較深的修養工夫。所以，蘇先生若以「鄙俗」責我，我將一笑置之，但我要鄭重聲明，我不會說「一貫道」「偷竊」了儒、釋、道的教義，是蘇先生自己說的，與我無關。

聖人衛道的心胸

至於「聖人」是否真如蘇先生說的「絕不心胸狹窄、自私」。一節，這要看是否有人扭曲了歷史和他們的教說。當然，如果有人不扭曲歷史，而又依他們的教說宏「道」，「聖人」是不會「心胸狹窄、自私」的。若果有人故意扭曲歷史事實，或扭曲他們的教說「道」，那「聖人」們的「心胸狹窄、自私」（借用蘇先生語），會出人意料之外，不信嗎？我可以舉出例子來。

扭曲歷史事實者，莫過於春秋時，裂地自雄、殺人奪權的那些羈者們，不待周天子的封敕，就自己稱王、稱霸起來。孔子實在看不過去了，就作「春秋」以正之。太史公說：

「吳楚之君自稱『王』而春秋貶之曰『子』；踐土之會，實召周天子，而春秋諱之曰『天王狩於河陽』。推此類以絕當世，貶損之義，後有王者舉而聞之，春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。」

孟子也說：

「世道衰微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之；子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。是故，孔子曰：『知我者，其惟春秋乎？罪我者，其惟春秋乎？』」（「春秋」雜誌是否因此命名呢）。

由此，可以看出孔子不是一個「鄉愿」的人物，他對「道統」（借宋先生語）是非常重視的啊，「春秋」就是對扭曲歷史之人的當頭棒喝，這位「聖人」的「心胸」內是不容許不重「道統」之人存在的。若大家都不重視歷史「道統」而自我封王、封祖，這樣一來，「廉恥」云乎哉？難怪現在有些不長進的青年人，常常假冒為某位要人、巨賈之子、之姪，在外騙吃、騙喝。甚至有些人登報，徵求義父義母，條件是供他吃喝玩樂，真是世風日下，這都是不重「道統」的結果，正風、正俗，有待「春秋」之復活。

扭曲歷史「道統」，「聖人」只不過是寫部「春秋」罷了。如果有人敢於扭曲了「聖人」的「道」，那聖人就不客氣了。

如孔子爲會司寇，攝行相事，到職才七天，就將魯大夫少正卯「戮之於兩觀之下，尸於朝三日。」孔子殺了大夫少正卯，真是嚇壞了魯國的滿朝文武，連孔子弟子子貢也不以爲然，他對孔子說：「夫少正卯，魯之聞人也，今夫子爲政而始誅之，或者爲失乎？」孔子聽了，告訴子貢說：

「居！吾語汝以其故，天下有大惡者五，而竊盜不與焉；一曰：心惡而險；二曰：行僻而堅；三曰：言僞而辯；四曰：記醜而博；五曰：順非而澤。」

此五者有一於人，則不免君子之誅，而少正卯皆兼而有之；其居處足以撮徒成黨；其談說足以飾褒榮衆；其強禦足以反是獨立。此乃人之姦雄也，不可不除。夫殷湯誅尹諧；文王誅潘正；周公誅管蔡；太公誅華士；管仲誅付乙；子產誅史何。是此七子皆異世而同誅者，以七子異世而同惡，故不可赦也。」（孔子家語疏註——始誅第二）。

看了孔聖人的這段話，能不出人意外的令人毛骨悚然嗎？如果少正卯不是「言僞而辯」，其「談說」也不「飾褒榮衆」而能順着孔子的「道」宣揚，「多多地引用講」，他就可以保住一條老命，可是他却不知識時務，扭曲了孔子的「道」，乃被孔子戮誅。

孔子又舉出歷史上的「七子」以爲辯護，誅那「七子」的人也是被我們視爲「聖人」的，被他們誅殺的「七子」，不是想要搶「道統」，就是扭曲了「道」，看了這些的史實，能說「聖人」都是寬宏大量，「心胸容物」的嗎？

孔子對扭曲了「道」、「統」的人，是最爲厭惡的，他說：「惡利口之覆邦家者。」朱子引用范氏註解這句話說：

「天下之理，正而勝者常少，不正而勝者常多，聖人之所以惡也。利口之人，以是爲非；以非爲是，以賢爲不肖；以不肖爲賢，人君苟悅而信之，則國家之覆也不難矣。」

這更說明扭曲了「道」、「統」的人，對社會、國家將會產生怎樣的不良後果。

孔子如此疾惡，子貢問他說：「君子亦有惡乎？」孔子答道：「有惡！惡稱人之惡者，惡居下流而訾上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」子貢聽了說：「亦有所惡：惡微以爲知者，惡不遜以爲勇者，惡訐以爲直者。」他們師、徒二人的這段對話，不一一解釋了，只將子貢所說的「惡微以爲知者」一語說明一下。他所說的「微」，是「抄」的意思，這就是說：「抄人之意以爲己有」就叫「微」。抄了人家的東西還自認爲是個「知」（與智同）者，難怪子貢厭惡，孔子也應是會厭惡的。孔聖人兩師徒的這種說法，蘇先生是否認爲他們太「心胸窄狹」了些呢？

再來看孟子對扭曲了「道」的人，又是持的什麼態度呢？他一生中最不喜歡的人，可能是楊朱、墨翟二人，他說：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨，楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父、無君，是禽獸也。……楊、墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也，仁義充塞，則率獸食人，人將相食，吾爲此懼。」

孟子將楊朱之「爲我」，評之爲「無君」，「無君」就扭曲了孔子「君君臣臣」的政治哲學，墨翟之「兼愛」，孟子評之爲「無父」，「無父」就扭曲了孔子「父父子子」的倫理哲學，所以孟子罵他們二人是「禽獸」，批判他們的詩詞是「邪說」，是「放淫辭」。孟子這種罵人的話，較之蘇先生又技高一籌，也只有「聖人」才罵得出，你說孟子的「心胸」是「高貴」呢還是「鄙俗」呢？是寬大呢？還是「狹窄」呢？

其實，楊朱的「爲我」，墨翟的「兼愛」，真如孟子所說的「充塞仁義」、「率獸以食人」嗎？是「邪說」、是「放淫辭」嗎？這只是個人的直覺，他只是爲了護衛孔子之「道」，不被扭曲而已。

再來看看忍辱功夫最好的釋迦老聖人吧！釋迦牟尼佛將「忍」列爲六波羅蜜之一，稱之爲「忍波羅蜜」，甚至還說了一部「忍辱經」，但是，若有人扭曲了他的「法」，他也是很不客氣的啊！凡是不合佛法的一切教說，都被稱之爲「邪魔外道」。如智

度論卷五說：「除諸法實相，餘殘一切法，盡名為魔。」就可以窺見了。諸如此類的說法，佛典中太多太多了。因為例子太多，就不一一錄述了。

以上，用了相當長的篇幅來說明「聖人」對扭曲了歷史以及其教說，他們是持怎樣的一種心態。蘇先生看了這些有同感嗎？

「一貫道」扭曲了禪宗「道統」與佛理

現在，再回頭來看看蘇先生的大文，他說：

「一貫道所說的道統源流，與先天道相同。皆起自達摩、神光、僧燦、道信、弘忍、惠能、白馬七祖、羅蔚羣八祖、以至黃德輝九祖，此點為人所詬病。我們承認，由於史料的缺乏，這一點的確是一貫道的弱點。」

關於禪宗「道統」是不是自達摩以至惠能而由「白馬」七祖繼承了下來，我在「春秋」十八期「談禪宗的『道統』繼承」一文中說得很明白，由歷史史料的證明，「一貫道」人士的說法，無疑是扭曲了禪宗的歷史，這一是連蘇先生自己也不得不承認說：「的確是一貫道的弱點」。既然自知是「弱點」，而又強自說定「白馬」居士為禪宗七祖，這不是扭曲禪宗歷史是什麼？

更要者，蘇先生又說：

「在三教合一這種濃厚的學術氛圍（應是「氣氛」吧）影響下，明朝中葉，終於產生了一種以天空三會——即宇宙的運會，按青陽、紅陽、白陽期而推移——拜無生老母，教人明心性，修大道，以期超生了死，回真空家鄉，與無生老母團圓的新興宗教。」

既然這個「新興宗教」到「明朝中葉」才「產生」，怎麼會造出一個「白馬」居士逆超時空地繼承了唐代惠能的「道統」而為禪宗七祖呢？既是繼承禪宗道統，又為什麼是「新興宗教」呢？這些都是無法自圓其說的。

又者，「一貫道」的「七祖」，朱濟先生在其「再談一貫道的虛虛實實」一文中，列舉了白玉蟾、馬端陽二人，而蘇先生文

中列的是「白馬」，這「白馬」究竟是「白玉蟾」、「馬端陽」二人的簡稱呢？還是「白馬」就是「白馬」呢？抑或是「白」就是「馬」；「馬」就是「白」呢？這些的問題，恐怕連詭辯家的公孫龍子轉世，也要甘拜下風了。「一貫道」的祖師爺兒們令人如此的難以捉摸（對不起，又用了「摸」字），難怪朱濟先生要將其文題名之為「一貫道的虛虛實實」了。這種對歷史不負責任的說法，怎能取信於人呢？

至於「一貫道」的「哲學體系」，所謂「拜無生老母，教人明心性，修大道，以期超生了死，回真空家鄉，與無生老母團圓」的教義，只能說是用了幾個佛學名詞，至於其「道」，根本與佛理不合，尤其與「般若」空性不合，怎能說是「貫通」了佛理了呢？這樣的「道」，完全扭曲了佛法。

「一貫道」既扭曲了禪宗的「道統」，又扭曲了佛法的真義，却要緘人之口，這未免太不合「民主」潮流了吧！難怪朱濟先生在介紹「一貫道」時，「一貫道」人士說要以「百貨公司」壓倒「專賣店」了。這種「壓」人的方法，佛教教義內找不出。

退一萬步說，要創造一個宗教，首先要正名：如儒教、孔子時代就自稱儒，二千多年來沒有改變過，道教亦復如此。而佛教自佛陀創教之時起二千五百二十七年來，從沒有改過名字。而「一貫道」創教於明朝中葉，不過三四百年歷史，就不知改了多少名字。由朱先生二文中，可以看到「一貫道」、「天道」、「先天道」，蘇先生文中有「羅教」、「三乘教」、「龍華教」、「金幢教」、「先天道」、「一貫道」、「大成教」等等，真是名目繁多，令人眼花撩亂，像這樣的一個宗教，連名字都尚未「定型」，就說該教「居三教之上」，要「壓倒」三教，未免過於自負。孔「聖人」說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成。」教名未定型，教義當亦未定型，「一貫道」人士要努力的地方正多着哩！不可以目前有「四百萬信徒」、「傳遍台灣各個角落」就認為肯定了其教義的正確性，信徒的多少與教義的正邪無絕對的比重關係，不信，放眼今天的世界看看就知道了。



能除一切苦、

眞實不虛

漫談「心經」

的感受

陳孟奎

歷來佛家耆宿對「心經」的詮釋很多，皆爲闡釋義理，論證「空」義，經云：「般若是諸佛母，三世諸佛，皆從此經出。」故知理是如來法身，也即是體。有體必有用，猶有事必有理，故理以事顯，事以理彰，「心經」一篇，「體」、「用」全具，「照見五蘊皆空」此句廣涵義理，「度一切苦厄」即示妙用。今僅試談誦讀「心經」的一點感受，但因本人佛學素養方面十分貧乏，理論水平極低，錯解之處，在所難免，敬願教內諸善知識，給予指正。

「心經」在整個經藏的海洋中，除大勢至圓通章而外，要算是篇幅最短，文句精練，含義極深，全篇只共二百六十個字，具有易讀易記的特點，所以使我喜歡誦讀，當我的生活環境不可能像在佛堂一樣做功課的時候，我就常常利用時間，背誦着「心經」，誦着誦着便覺得身心清涼之感，若有沉悶，沉悶得消，若有困惑，困惑得解，若疲乏時，速得振奮。也奇！多少不眠之夜，即起坐誦念幾遍，便得酣然入睡，當我偶感微疾的時候，誦之亦能得不藥而愈之效，以是因緣，讀誦「心經」如飲甘露。

目前國內外正在逐步形成「氣功熱」，或許有人聽到我以上的一些體驗，會說：這些情況，以一個練靜功的人也會得到的，不錯，正因為佛門的「入定」與氣功的「入靜」在一定程度上及要領上是極其接近的，莫怪乎某些氣功學者找上門路來，把佛法寶

藏，試行開發，我最近看到一本氣功科學雜誌，一位學者對「心經」從氣功學的角度上作他的分析：「五蘊皆空」（色、受、想、行、識都虛妄），「諸法空相」（各種事物和現象都虛妄）的狀態，也就是使人似乎覺得「內不知有身心，外不知有世界的超脫空虛狀態，這種境界，能使大腦皮層的活動得到很好的抑制，從而調整人體陰陽的平衡，使生理機能得到一系列的改善和增強，這樣，就能使人的頭腦精靈聰明，胸腹空爽順暢，四肢健達自如，達到祛病延年之目的。（二）「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……以無所得故。」這是說眼耳鼻舌身等「五根」（感受外界器官）的影響都消除了，色聲香味觸「五境」（外界物質）的影響都消除了，色受想行識等「五蘊」（客觀方面和主觀方面）的影響都抑制並消失了，人似乎感到一切都「無所得」了，這樣就練成了氣功的高級狀態——清靜純淨的「空無」境界。

我們從以上兩段分析，對氣功學者方面來說，是「吸取其所需」對經義本旨上未免似是而非的了，這也難怪，人各有其不同的觀點，在佛經的故事裏頭，不是有一個「瞎子摸象」的比喻麼？不過我還是讚許這位學者不會迷信「凡是宗教的東西都是迷信的看法，他們這一發掘，已把佛經的寶藏，貢獻一些給人們，使人看到佛經確是有實用價值。其實佛經的價值更何止

於此！

『心經』的最大妙用是：「度一切苦厄」，它之所以能如此，是由於「照見五蘊皆空」，明了「諸法空相」，不是前面氣功家所說的那麼容易「虛妄」的，這是要通過用「慧力」的觀照，是一位大菩薩——觀自在菩薩，在修「行深般若波羅蜜多」（智慧度彼岸）時，照見「五蘊皆空」的，他證到「諸法空相」，所以說：「色不異空，空不異色——」達到「無分別智」，在其寂照之中，內空、外空照破無明，又不住著，也無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡（這都是悟證的過程），「無智亦無得」，至此已達到忘情泯智的境界，成為「一切種智」了，遠非世智凡愚所能臆測，「菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」這段經文的義理，沈九成居士已在『心經』文句闡幽一文中詳釋了，不需在此多贅。

也許還有人問：上面說的「心無罣礙……究竟涅槃」，這一高度的境界，但畢竟是「心理」範疇，至於在客觀現實中所面臨的「一切苦難」，怎麼能夠消除呢？「我們佛經的解答是：凡是根身器界的一切都是衆生業力所感，若非定業必能消除，佛力是不可思議的，還有一篇氣功學者的資料，他把（華嚴十地品）十地菩薩，各地所證的果，分析爲十個氣功狀態的階梯，關於第六地：遠行地，他解說爲「天眼通」——非眼視覺，幾年前在新聞上不是有少年「耳朵認字」的特異功能的報導嗎？這些事實，都會遭受到某些人的否認與誣蔑，但事實是抹煞不了的，現在一門新興的「人體科學」對於人體特異功能正在繼續探研着，佛說已爲科學所證實的已不少。

「能除一切苦，真實不虛」關於這方面如果看過觀音菩薩感應錄的人，就會知道的，有一位大德開示我們：你們在誦念『心經』或菩薩聖號的時候，是不是感到自在的，如果感到自在就是菩薩的慈光感應，我覺得很有道理，我們要具足信心和至誠心，真實不虛。

（上接第10頁「佛陀之前的緣起論」）

- ⑫ Jayatileke 著「知識論」P. 475
- ⑬ 參考本書第六章。
- ⑭ Hume 譯「奧義書」第278頁。
- ⑮ 奧義書（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）4.45
- ⑯ 奧義書（Śvetāśvatara Upaniṣad）5.12
- ⑰ 同③書 2.327c
- ⑱ 同⑬ 5.7
- ⑲ Sūyagadāṅga 1. 1. 2. 2.
- ⑳ Sūrakīṭāṅga 1: fols. 30 – 31
- ㉑ 參考本書第二章。
- ㉒ 同③書 2.86b
- ㉓ 同③書 2.86a
- ㉔ 同②③
- ㉕ 參考雜阿含經
- ㉖ 同③書 2.102a
- ㉗ A. J. Ayer 著「語言、真理與邏輯」1962第51頁。
- ㉘ 同③書 2.94a..1.76a
- ㉙ David Hume 著「人類的本質論」，1888，第252頁。
- ㉚ Taylor 著「形而上」，第159頁。
- ㉛ 同⑬書 4. 4. 19
- ㉜ Pavi Deussen 著「奧義書的哲學」1906，第156頁。
- ㉝ 同⑬書 3. 8. 7; 4. 4. 15
- ㉞ 奧義書（Chāndogya Upaniṣad）6. 1. 4-6
- ㉟ 同③書 1. 435b
- ㊱ 梨俱吠陀10.129
- ㊲ 同上書 10.72
- ㊳ 同上書 10.129.1
- ㊴ J. H. Randall 著「亞里士多德」，哥林比亞大學出版社，1966第137頁。

人不知，明月來相照。」這就是禪境。

「花花是好花，日日是好日！」一年四季「都是好時節」的自然境界就是至高的禪境！修禪如只靜坐而不能見自性，但打機鋒却不能頓悟自性，但談禪理而不能契悟大自然就是禪，那就是誤解了禪了！

今天世人的困境在那裏呢？今天教育的危機在那裏呢？或更可以說今天科技時代的危機在那裏呢？這些困境這些危機要如何解除呢？很值得吾人探討。

今天世人的困境在一切向外求不向自性求不向自然求。僅管知識增多了，成了知識爆發的時代，或者可以說知識是增多了，智慧却反而減少了！知識不是智慧。智慧在心靈深處，亦即只能從自性或真我導出，不能夠由外在的知識導出。今天的人們是太忙碌了，一切失去自我反省，全不理會自家的「主人翁」亦即自性。自性是人最大的寶藏。自性本來俱足，自性本來不缺，但人却一心外求，忽畧真我。人既找不到真我，也不是找不到，而是不想去找，而人海茫茫，當然不僅迷失了本性，連整個人也迷失了。

人不去追求自性中的原善原足，而去追求一些浮名浮利，或者一些必朽的東西，而這一切的一切，也就是六祖惠能所云的「相」，人既只重這些相，又如何能見到自性呢？

今天教育上的危機，也就是只學到一些外在知識，一些相，完全忽畧了自我的認識，忽畧了人格的塑造，教育的結果不過製造了一些具有知識的機器人罷了！缺少靈性的人與機器人又有何分別呢？再說，一切創作發明大致上來自於靈感或直覺，這些都來自於自性，如不讓學生有內省的時間，靈感與直覺從何而來呢？填鴨式的純模倣的教育如何能產生有開創性的人才呢？這是扼殺天賦，天賦即包括在自性的層面，如不由內省體認自性，天才又如何能發揮呢？

一切唯科技是從的社會不但抹殺了自性，也破壞了自然之性。

。「清風明月不費錢！」享受自然就是禪的自然境界之一面。現代工業固然有好的一面，但却破壞了自然生態。由於空氣污染，黑煙蔽天，如果生活在都市，就是費錢也買不到清風明月了！再說，人們也不重視自然了。他們以冷氣代替清風，以看電視代替明月，今天有幾人真正體會到享受清風明月的妙境呢？鳥語花香流水垂楊的禪境離現代人是愈來愈遠了！如果一直發展下去，人類恐怕不能再稱為萬物之靈，因為靈性已不存在了。甚至地球生態也恐怕有被毀滅的一天！

挽救之法，就在於恢復人們禪的自然境界。教育不能只重視灌輸知識，也要同時注意啟發學者內在的自性（包括靈性）。要建立自我追尋的價值觀，自性本來俱足，是人的「主人翁」，人怎可不理會自己的主人翁呢？自性乃人的內在自然境界。

再則，要教育人們重視自然，體認自然可貴可愛！在追求物質文明的過程中也應同時重視精神的文明與自然生態。大富翁如不懂得享受清風明月仍是真正的貧窮，窮人如懂得享受自然仍是富足，人的財富再多終究也比不上宇宙的財富呀！能懂得享受大自然的人才才是真正的富足。人們能稍看淡一點由用盡一切努力而來的外在財富，而稍重視一點內在的心靈的財富與大自然的財富，則不但人生的意境豐富了，則人世的無盡貪求與爾詐我虞巧取豪奪之風也必減少得了。則地球和平與人生的和樂境界就不難出現了。

末了，引寒山詩數首以見禪的自然境界與充實人生的寫照。寒山是自然主義者。「父母讀經多，田園不羨他，婦搖機軋軋，兒弄口喲喲。拍手催花舞，翹頭聽鳥歌，誰當來歎賀，樵客屢經過。」「家住綠巖下，庭蕪更不芟，新藤垂繚繞，古石豎巉巖。山果彌猴摘，池魚白鷺啣，仙書一兩卷，燈下讀喃喃。」人如能與自然合一，包括內在的自然——自性、外自然即大自然，則人就能認識禪。人是自然的一分子，教育人與自然打成一片就是最好的教育，也是唯一能解決人類困境與化解生態危機的教育方針。



道安大師對中國佛教教育之貢獻

關世謙

在中國佛教史上，初期的高僧，當以佛圖澄、道安、慧遠三人為最偉大。但這三位大德中，在構築中國佛教教育基礎上，最具功績的還是道安。道安乃師佛圖澄以咒術教化民衆，深受後趙王石勒、石虎的誠摯尊敬，創建了八百九十三所以上的寺院，培植了民衆的佛教信仰，功績可謂卓越，但於佛典的真實理解，當推道安為第一，道安却始終以一世師表加以敬仰。生存在亂世時代，猶能教導數千僧徒，興隆佛法，注釋佛典、編纂經錄，釐定儀規，開創了佛教史的新局面；而其遺業及至後世亦深受影響，道安可算是中國佛教界的空前偉人。

佛圖澄、道安、慧遠這三位戒品嚴明，慧炬炳盛，嚴格守持戒律；而且智慧卓越，推崇他的餘芳將輝煌到千載後世。魏書釋老志稱道安歿後，經過二十餘年，鳩摩羅什纔來至長安譯出經論，述謂：

「道安所正經義與羅什譯出，符合如一。初無乖舛，於是法旨大著中原。」

足見於經典的理解方面，道安是一位非常卓越的高僧。

身世傳記

有關道安的傳記，除了道安自己所撰寫的經序以外，最為基本的資料就是出三藏記集的道安傳。出三藏記集的作者僧祐，根據道安的綜理衆經目錄，整理道安以後的翻譯經典而編纂目錄，那就是出三藏記集，而此出三藏記集中採錄了很多篇道安的序文，因此，僧祐所寫的道安傳記，是道安傳中最古老之作，也是最可採信的史料。

道安出生於常山扶柳，常山在今河北正定縣南；而扶柳則在河北冀縣西南六十里，可以視作是正定縣的南方出生。至於出生的家世，代代為儒者，道安幼年時代，因為早失父母，由外兄孔氏撫養，推斷其幼年，想必即有很不幸的遭遇。七歲能通五經文義，讀書的情形是，「一經再覽即可背誦。」十二歲出家的道安，因為容貌不佳，不為乃師所重，驅使往田間耕作達三年之久，但他仍勤勞從事，毫無怨尤，服事於勞役，愈益有感於道安為人的堅毅不凡。

一直在農村勞作了數年之後，向師父請願求經，師父就把一卷五千餘言之辯意經交給他習讀，辯意經就是長者辯意經，亦名辯意長者經。道安利用空閒習讀此經，到了傍晚，把原經又還給師父，要求更換其他的經；乃師又以近萬言的成具光明經交令習誦，道安將此成具光明經和以前一樣，只花一天的時間，到了傍晚即可背誦，並又還經予師，師父不免懷疑，令其背經來聽，竟能一字不遺背誦一過，師父因而大驚，深自肯定了道安才能。

從學時代

道安在進入飛龍山以前，曾避難入獲澤（山西陽城西三十里），當時有雁門（山西代縣西）沙門支曇講、鄴都沙門竺僧輔誰逃避來獲澤，共同協力從事研究道地經。竺僧輔是天竺人，持戒行，學諸論，通衆經。時逢西晉滅亡之亂，與道安一起歸隱獲澤，研精辯析。在此獲澤避難之時，偶爾也相與晤面的還有太陽竺法濟等人，共同研究陰持入經並撰著注疏。在獲澤，道安與竺僧輔、竺法濟、支曇講這些學者們都是為避難而逃

來晉山獲澤的。

道安會晤佛圖澄，是在石虎移都於鄴的三三五年，佛圖澄住在鄴城內的中寺，當時佛圖澄已一百又四歲。道安在三三五、六年即二十四、五歲時遇見佛圖澄，乃師一見道安甚為感歎，相與談話及終日。大家見於道安容貌醜陋，都加以輕蔑，佛圖澄告誡大眾說：「此人深具見識，遠非汝等所及！」

道安師事佛圖澄之後，認真地研究經論，佛圖澄每講演經義，命由道安再加以覆講。

三四九年石虎死，佛圖澄在這一年，以一百十七歲示寂。道安大概是在這十三、四年以前從學於佛圖澄座下。佛圖澄不會翻譯過佛經，但能把握經論的大意而加以講說，充分顯示其卓越的才智。道安在佛圖澄門下，領受教益最深遠的該是戒學素養的深刻。

道安在鄴的時候，即曾學律，由於世局紊亂故而未能盡其所學，深以為憾！依此亦可推斷道安是在佛圖澄入寂的數年以前，在鄴都師事於佛圖澄。

教學化導時代 高僧傳讚歎道安說：「宗匠雖邈，應尋玄旨，窮究幽遠探微奧，季末宣揚無生理，流通之徒歸向顯本。」到處遊方問道，四出訪求經律。在此混濁惡世中，宣揚佛教的無生真理，給一些精神放浪的人們，賦以探究本源的強烈使命感。因此，道安才啓程走向訪求經律一途。太行山脈中的獲澤或飛龍山的避難修學，也許都是最方便的地方。

石遵即位於鄴都是在三四六年的五月到十一月之間，也是道安三十八歲的時候。石遵派遣中使竺昌蒲去招請道安入華林園，並廣建房舍。道安此時正在山西、河北一帶遊方名山大川，然後似是應石遵之請進入華林園。擔任石虎的軍師。

道安住恒山時，武邑（河北武邑）太守盧歆，聽說道安的戒行清高，託沙門敏見邀請道安講經，雖然道安一再地固辭，但盧歆的邀請甚堅，後來道安終於開講。此時道安於經典的研究，已經頗具實力。這次的講經，深得道俗的歡迎和讚美。

道安一時又回到河北冀州地方，住在受都寺，集聚了數百門弟大弘法化，開始教育僧徒。此時的道安，名聲頗高，因此很多

弟子都紛來座下從教。

在這裏的教育僧家生活，因為遭遇到冉閔之亂，道安向大眾宣布說：「今有天災，並有蝗災，盜寇所到之處，橫行跋扈，大眾若欲集合修行，生計難立；散開則無從修行！」因此，道安不得已乃進入王屋的女杌山，但王屋（山西垣西縣東北百里）的女杌山亦非安住之地。從此女杌山往南走，渡黃河，往陸渾（河南崇縣），這裏因為天災與旱魃缺乏糧食，所以導致「山棲木食修學」的處境，後來突然間慕容俊率兵迫近陸渾，只好再向南方襄陽而行，於是先取道新野（河北新野縣南）。新野縣也不是太平的地方，因此道安向大眾說：「今遭遇荒年，如不依國王則法事難立，普施教化自必廣弘流布。」大眾答說：「謹依法師之言實行！」因此，道安命竺法汰去往揚州，那是因為揚州君子多，好尚風雅與禪；請法和入蜀的山水之地，以便安靜地修行，作了如此地安排。道安自己率領弟子慧遠等五百餘人直奔襄陽，啓程想往揚州的竺法汰與弟子曇一、曇二等四十餘人沿長江東下，到了陽口因為罹疾而停住下來，在此，桓溫統治著荊州一帶，遣使送湯藥供養竺法汰。道安派弟子慧遠去荊州探視竺法汰的病情。

道安的同學法和從新野入蜀。據高僧傳卷五釋法和傳，法和是榮陽（湖北道縣北）人，自幼即與道安同學。因為他是「以恭讓知名」具備謙讓淳德的人。依道安之命，爲了保全教團的分散，乃率領徒家入蜀，在蜀地享有盛大的德望。後來聽說襄陽陷落，又從蜀地出往長安，住陽平寺，其後又與道安同往僧朗的金輿谷。

繼續苦難旅程的道安，自與竺法汰、法和別後，帶領弟子慧遠等五百餘人渡河，終於到達襄陽。

道安率領數百門徒來到襄陽，於此想尋覓一處能收容數百人修行的道場，該是此刻的當務之急。

道安等人最初曾住過原有的白馬寺，因為白馬寺太過窄狹，亟須建築一座新寺院，以應迫切的需要。因此才有新造的檀溪寺的創建。水經注卷二十八沔水條上記有：

「北逕檀溪，謂之檀溪水，水側有沙門釋道安寺，即溪之名以表寺目也。」

襄陽豪族習鑿齒風聞道安的名聲，主動地致書通好。習鑿齒對於道安的學德，與其教團遵行戒律的生活規範，深為敬佩與感歎，在他致書與建康宰相謝安的信中，提到此地有道安法師者，是一位非常傑出的高僧。他領導數百弟子舉辦講會或齋會孜孜從事。却不以神通或方術去驚惑人的耳目，亦未曾以重威或勢力去整治羣小，而師徒們肅然互相尊敬，洋洋濟濟地遵守著規戒的生活，自己還從來未曾見過這樣的教團呢！這位道安法師通達內外羣書，亦精嫻於陰陽算數，於佛經的教理自是隨意優裕，於法義方面如同法蘭、法道等之所傳，充分流露出習鑿齒於道安是如何地敬重。

建元十五年（三七九）前秦王苻堅常言：「襄陽的道安是名器，朕將得而輔之。」三七九年派遣苻丕攻打襄陽，俘虜了道安，把他請到長安，住在五重寺。當道安離開襄陽的時候，隨即把慧遠等諸弟子分散令往江南，自己則去長安。雖說把弟子分散，但在長安五重寺，却又匯聚數千僧衆，大事弘揚佛法，充分顯示道安的德行宏化的偉大。後來在戰事中苻堅獲得了道安，苻堅向僕射權翼表示：「朕以十萬之師，取襄陽，唯得一人又半。」權翼問說：「那是什麼人呢？」「安公一人，習鑿齒半人也！」相同答。這是向世人表示對道安與習鑿齒的評價。

道安在襄陽前後住了十五年，從事演講放光明般若經。這部放光明般若經就是朱士行去于闐所求得的梵本。

長安時代 東晉太元四年（三七九）二月前秦王苻堅襲陽，道安、習鑿齒和襄陽太守朱序都被虜送往長安。苻堅之於道安的禮遇，還約與道安同乘輦輿；權翼對此諫議說：「天子之駕，侍中可乘，出家剃髮的道安，不應同乘！」苻堅對此勃然作色說：「尊重道安法師道德，朕以天下不易，輦輿之榮，未稱其德！」表示道安的仁德應予尊敬，縱以天下亦不與易，與其同乘輦輿的榮譽，也不能與道安的仁德崇高相比擬，可見其對道安評價之高。並且尙命令僕射權翼扶持道安登輦，苻堅之尊重道安，竟至若此。

道安不但精於佛學，亦於詩詞，內外典籍、陰陽、冥數等學

問亦頗通達，為此在長安的貴族，也有為學詩而去親近道安，大家都覺得：「學不師道安，於義難中。」道安來長安的四年中間，每年演講放光般若經兩次。

前秦王苻堅不聽道安的諫言下令晉攻東晉，大軍在淝水交戰敗陣下來逃回長安，但被慕容冲所攻殺，當時道安正在城內，道安與弟子法遇等同在彌勒像前發願，願生兜率天上，道安自早即有往生兜率的心願，當其入寂，尙在彌勒之前求願往生。

身教示範 道安有位弟子名法遇者，其在江陵長沙寺弘法時，對飲酒而不焚香的僧衆，未加懲罰，道安知悉此事便遞過一根內裝木杖的竹筒，法遇了然於道安的心意，於是，集聚寺內的道俗，在大衆的面前，命令維那舉杖擊打自己三下，因而垂淚自責。

在很多的道安弟子羣中，僧傳中列名的也只有十多人而已。蓋即：慧遠、慧持兄弟以及曇翼、法遇、曇徽、曇戒、道立、慧永、曇邕、道願等人；在此之外，與道安的同學法汰和法和等實際上可以說是道門的門下，他們受道安的感化，在傳記上很明顯地看得出來。

在十名卓越的弟子中，堪以繼承道安的遺志者，當屬慧遠。慧遠經常都是衆學弟的上首，在襄陽陷落以後，同弟子數十人齊往荊州上明寺，後又移住廬山。慧遠實際上專心致力於道安研究的戒定慧三學大成者；也可以說是中國佛教在整體方面的基礎，都是由他所確立的。

此外，道安的弟子中，還有在荊州地方佈教的曇翼、法遇、曇徽等三人。由於這三人的努力，使得荊州的教化，得以納入道安的門下，其後於荊州佛教的發展，盡致了很大的貢獻。

經典的註疏與目錄：道安生當一個戰禍頻仍的亂世，於不斷地逃難之餘，尙須為從事修行與弘法盡致心力，培育了慧遠以下很多門弟，也教化多數的在家信徒，同時還致力於建造寺塔。

中國佛教的最初期，在經典翻譯方面雖然做得相當有成就，但古譯却經常發生謬誤，反而把經典中深奧的教義失却，也有部

分意義未能充分通達，因此在演講古譯經典時，經常都只是採擇經典的大意或是依文轉讀一番而已，蓋即於經典意義沒有正確的了解，只是出聲讀誦罷了。

佛教學者如道安者，亦以慨嘆的態度，由本身立志，探究經文的真意，闡揚深奧，以發揮經典的實義，而致力於經典的註釋。有關道安註釋的經典目錄，計有收錄在出三藏記集卷五（大正五十五—三九中下）的新集安公注經及雜經志錄。

於佛典所加註的註釋，在歷史上是罕見其例的。實際上道安於中國佛教史，稱爲註釋佛典之祖，該是當之無愧。誠如出三藏記集作者僧祐所說：「明古之經義，實由安始。」

道安不但著作經典的注釋書，還撰寫了很多的序文，敘述經典的成立過程及譯出情形，乃至經典的解題，各就經律論發表自己的見解。他的經序，都收錄在出三藏記集的經序中，計有安般注序等十五種。

每當閱讀這些序文，深知譯出佛典是如何地熱誠盡致；在翻譯方面，又是如何地專心貫注。從來的翻譯家，在翻譯技巧上，並非每一位都未臻成熟，他們之所以對譯文難解的原因，無非是嫌其梵文的質樸，往往都勉強改適於漢語，因此反而失去了經文的原意。

道安每於外國僧的翻譯，必與弟子法和詳爲校正其文字，務使經文的意義正實。

道安就有關翻譯工作的困難，舉列五失本三不易，以促進翻譯家的注意。有名的五失本三不易是摩訶般若波羅蜜經抄序中之所敘述。

當初於經典的譯出，並無若何計劃。各代歷朝陸續來華的西域沙門和居士帶來的佛典，完整與否？亦無若何區別或整理，順手隨便翻譯，因此譯本極爲雜亂，不但譯本未具一定的體裁，就連譯出的人或時代，亦都不盡明瞭。職此之故，博覽強記的道安，檢索譯經的時代，乃至譯者，判別經典的真偽，完成了目錄的編輯工作。

道安這項綜理衆經目錄早已散佚，現在已不復見，但從出三藏記集第二到第五之間得以畧窺其內容與體裁，吾人以爲僧祐出三藏記集中的經錄是現存經錄中最古老的，特別應加珍重。假如沒有道安的綜理衆經目錄，恐怕僧祐也絕對無從整理出這項經錄問世。

教團規定的制定 道安不但致力於經典注釋或目錄編纂等學術研究，在制定教團戒律方面也開拓了新生面，道安認爲戒律是得道的基礎，戒律在三藏中佔居首要的地位。

道安爲了規範教團的秩序，致力於戒律的整備，著有僧尼規範一傳，因爲現已不傳，故而無從了解其內容。因爲慧皎曾在高僧傳上記述如次，當可約畧加以推斷：

「所制僧尼規範，佛法憲章，條爲之例，一曰行香定座上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法；三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍，遂則而從之。」

上述的內容雖然不盡明瞭，但從宋贊寧的僧史畧簡述如次：

「一者行香，定座上講；二者六時禮懺；三者布薩等法。」這是道安制定的講學儀規。

有關道安的整備僧尼戒律，在祖琇的編年通論於僧尼規範以外，舉有法門清式二十四條，並亦以之爲道安的著述。另在義天的敕藏總錄第一卷，並載有道安著作的四時禮文。此外，道安並創制倡行僧衆的釋姓，因爲在此以前的中國沙門，都是從其師姓或國姓，雜亂無由，在道安的主張，佛教徒的本師是釋尊，爲佛弟子者，應一律以釋爲姓。因此後世的佛教徒在古字上都冠以釋字，以故，人稱道安爲釋氏，或稱釋和上。

綜觀道安的一生，雖然生逢亂世，猶能積極於聖教的宏揚，尤其於中國佛教，在培育僧才，綜理典籍，注釋經義，序論佛經集成的因緣，縷述漢譯佛典的脈絡，以及制定僧團戒規等的偉大貢獻，使得中國佛教的根基得以鞏固，爲千秋萬世的後進，開闢了康莊大道，其豐功偉業，足與儒教的孔聖相媲美，譽之爲中國佛教的萬世師表，彌覺允當。

……先是，慈聖聖母（按：即明神宗生母）以保國，選僧誦經，予僭列名，至是，上聞書經，即賜金紙以助。

「年三十七，於五台山講『華嚴玄談』，百日之內，常住上座一千衆，十方雲集僧俗，每日不下萬衆。一食如坐一堂，不離不亂，不聞傳呼剝啄之聲。皆予一人指揮，餘無措目者，智者不知所以然也。」

「三十八歲，至萊州牢山（今山東即墨），於山南之最深處，誅茅結廬以居。上聞之，即發三千金以修庵居。予力止之，乃同欽使商定，矯詔以此三千金賑濟飢民。欽使回報，聖情大悅。」

「年四十一，敕頒十五藏，散施天下名山。時聖母以台山因緣，乃以藏經一部，首送東海，及至牢山，無可安頓。撫按行所在有司供奉。予見有敕命，乃詣京謝恩。比蒙聖慈，命合眷各出佈施，修寺安供。請命名曰『海印寺』。予自辛巳（萬曆九年）一五八一以來，率多勞動，未得寧止，故多疲倦。至今，禪室初具，始得安居，身心放下，其樂無喻！……一夕，靜坐夜起，見海湛空澄，雪月交光，忽然身心世界，當下平沉，如空華影落，洞然一大光明藏，了無一物，即歸室中，取『楞嚴』印證，開卷即見『汝身、汝心外及山河、虛空、大地，咸是妙明真心中物』，則全經觀境，了然心目。遂筆述『楞嚴懸境』一卷，燭才半枝已就。」

「四十七歲，牢山海印寺殿宇落成。後二年秋，予至京訪達觀禪師於上方，相對盤桓四十晝夜，爲生平之奇。」

憨山大師在五十歲時又回牢山，那年因朝廷內部的矛盾和鬥爭，受到牽連。拘捕八個月，然後發配充軍，途經金陵，紫柏大師與他「相別於江中旅泊庵中」，表示要爲他設法營救，但他却以「深明因果，受報消障」而堅決拒絕。自此，他經歷了整整二十年的充軍生活。在長期的逆境中，他安之若素，勤修苦行，並能爲中興曹溪而出力，這確是宗門史上的奇蹟。在「年譜實錄」下，萬曆二十九年辛丑，五十六歲「那條裡，他寫道：

「予年五十六。春，正月，予見曹溪四方流棍集於山門，開張屠沽，穢污之甚，積弊百餘年矣！墳墓率佔祖山，僧產多侵之，且勾合外棍，挾騙寺僧，無敢正視者。予歎曰：此心腹之疾也。苟不去則六祖道場，終將化爲狐窟卒莫可救矣，予縱居此，何爲哉！熟慮之，無已，乃往白制臺戴公：公曰：無難也，予試爲公力行之。即下令本縣坐守，限三日內，盡行驅逐，不留一人；舖居盡拆，不存片瓦！自此曹溪山門積垢，一旦如洗。公因留予齋飯、坐談，曰：六祖腥羶，予爲公洗之矣！」

萬曆四十二年秋八月，大師六十九歲。因「聖母殯天，有恩詔，乃對靈龕披剃，謝恩還僧服。」他在劫後餘生中，從事著述，撰有「楞伽筆記」等著作，並致力恢復了六祖惠能大師的開山道場曹溪寺。此後，他又雲游江、浙、兩湖、江西等地，並一度定居於廬山五乳峯法雲寺，最後仍回曹溪。

明天啓三年（一六二三）大師於念佛聲中安詳示寂，留有肉身。吳應賓爲撰「大明廬山五乳峯法雲禪寺，前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘」。錢謙益則寫「大明海印憨山大師廬山五乳峯塔銘」。陸夢龍根據「年譜實錄」撰「憨山大師傳」。對他作了高度的評價。

著作與見解

憨山大師的著作，「明史」卷九十八「藝文志三」載有：「華嚴法界境」一卷，「楞嚴通義」十卷，「法華通義」七卷，「觀楞伽記」四卷，「肇論畧注」三卷，「憨山緒言」一卷。另外，他的門弟子福善、通炯將他的全部著作，編輯爲「憨山老人夢游全集」共五十五卷。

憨山大師與同代蓮池、紫柏等大師一樣，都是「禪教兼通，歸心淨土」的祖師。他的見解，大致可歸納爲：

（一）主張真心一元論，也就是真如緣起論。在「夢游全集」卷十「法語、示徐清之」中，他說：

「佛說三界上下法，唯是一心作，言三界上者，乃出世四聖，謂佛、菩薩、聲聞、緣覺也。三界下者，乃六道凡夫，謂天、人、修羅三善道及地獄、畜生、餓鬼三惡道也。是則十法界中，一切凡聖善惡因果，依正莊嚴，皆由一心所造。然此一心非別，乃吾人日用現前分別了知之心也。」

直截了當地指出：「日用現前分別了知之心」，「當體」就是「真心」，不必「向外求」。他又在「化生儀軌」中闡述道：

「佛說法四十九年，所集諸經，有一大藏，始終只說了八個字，所謂『三界唯心，萬法唯識。』從初至此已經四十年，才說破『萬法唯識』一句之義；然猶未敢顯示『唯心』之旨，以唯心乃萬法之極則也。從上以來諸大弟子，已聞唯識法門，故此以後，乃說『楞伽經』顯示『三界唯心』法門，直欲令人悟此一心為極則。故『楞伽經』云：寂滅者名為一心，一心者名如來藏。」

如來藏，就是真如的另一稱謂。也即：心，就是真如，即是真心。而識，則是指真（如來藏——真如）、妄（無明）的混合體——「藏識」（也稱「識藏」），也就是阿賴耶識。真如猶如純金，而藏識則如礦石。因此說：「一心者，名如來藏。」

（二）宣揚佛性論。大師在『夢游全集』卷七「法語」示容玉居士等開示中說：

「佛世尊特為一大事因緣故出現世間。一大事者，所謂眾生佛之知見也。以眾生本具佛之知見，今迷之而為妄想生死之知見，歷劫以來，迷而不知。佛特出世而為開示眾生本有佛之知見，使其悟入本有佛性。」

「原夫此性，先天地不為老，後天地不為終，生死之所不變，代謝之所不遷，直超萬物，無所窮盡。吾人能見此性，即名為佛。」

「真心本來清淨，因妄想染污而苦惱旋生。佛性元是自心，因無明障蔽而不現。即心是佛，自心作佛。」

（三）提出空非「絕無」。在『夢游全集』卷十二「法語·示周子寅」中他說：

「所謂空，非絕無之空。正若俗語所謂『旁若無人』。豈旁真無人耶？第高舉著眼中不有其人耳。所謂幻者，非變怪之幻，乃有而不實之謂也。譬若市人弄筒子，撮出許多人物一般，然此筒中，本無所有，而忽然有之，雖有而非真實也。既非真實，即是本無，由本無故說空耳。故曰譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。既非真，豈不是空耶？佛說『空』字，乃破世人執著以為實有之謂，非『絕無』、斷滅之謂也。誠恐世人淪於斷滅，復說幻字，以遣其斷滅之見。是則一切身心諸法，因幻故空，由空故說如幻耳，此兩字相次而觀，則頓見其妙。所言空，即幻有以觀空，名曰真空。所謂有，乃本無之幻有，名曰妙有。由真空故，心非斷滅，由妙有故，境是無生。斯但心不取境而心非斷滅，境不牽心而境自如如，心境如如，於何不樂，但只看破如幻不實，名曰若無，而靈心獨照，妄心頓歇，名曰亦無耳。是所無者妄心耳，豈絕無真心哉！何以為妄心耶？境執著不化者是。何以為真心？不取身心境界之相，了了常知，靈然寂照者是。如此用心，有何掛碍？斯但情不附物，物豈礙人，物既不能礙人，人又何礙於物耶？」

（四）禪淨兼重，歸心淨土。大師在『夢游全集』卷十九「序·雲懷大師了義語序」中寫道：

「吾佛出世，特為眾生開示一心，使其悟入，以迷有深淺，故教分頓漸。至末後拈花，直指離言之道。達摩西來，單傳此道，名為禪宗頓門。然此頓宗之旨，非獨一禪，諸教中顯密所談者不一而足。以執教者迷宗，執禪者毀教，皆不達佛了義之旨耳。非獨於理，至若所設六度萬行，皆是求明一心之行，較之於禪，但頓漸不同，及其成功一也。至若淨土一門，修念佛三昧，此又統攝三根，圓收頓漸，一生取辦，無越此者。從上佛祖，極力開

示，已非一矣。無奈末學，志尙虛玄，以禪爲高，薄淨土而不爲。隨聲妄和，曾無實行，豈非自誤耶？」他接着又以蓮池大師爲榜樣，說明禪教兼重，歸心淨土的重要，又寫道：

「雲棲大師，蚤吾唯心，因極力主張淨土以救末法之弊，自建叢林，身教弟子，日夜無替者幾四十年。」

在「法語·示慧鏡心禪人」中，大師再次開示說：

「吾佛說法，百千法門。其最要者，爲參禪、念佛而已。而參禪，乃此方從前諸祖創立悟心之法，其念佛一門，乃吾佛開示三賢、十地菩薩，總以念佛爲成佛之要。十地聖人，已證真如，尙不離念佛，而末法妄人，乃敢謗念佛爲劣行，又何疑參禪、念佛爲異耶？是闕多聞，不知佛意，妄生分別耳。故初參禪未悟之時，非念佛無以淨其心，然心淨即悟心也。菩薩既悟，而不捨念佛，是則非念佛無以成正覺。安知諸祖不以念佛而悟心耶？若念佛念到一心不亂，煩惱消除，了明自心，即名爲悟。如此念佛，即是參禪。故從前諸祖，皆不捨淨土。如此則念佛即是參禪，參禪乃生淨土，而禪、淨分別之見，以此全消。即諸佛出世，亦不異此說。若捨此別生妄議，皆是魔說，非佛法也。」

禪宗自六祖惠能大師在曹溪開法以後，盛極一時，成爲唐代佛教的主流。當時惠能爲南宗，主張頓悟，不假思索、考慮、分析，可以直覺地達到禪境。神秀爲北宗，主張漸修，即分幾個步驟，逐漸到達禪境。開元中，惠能弟子神會入京都，住荷澤寺，大播曹溪頓門，南宗大興。以後又分兩系，五家世系，即南岳懷仰下出臨濟、爲仰，青原行思下出曹洞、雲門、法眼。到了明代，禪風漸衰，僅存臨濟、曹洞兩宗。憨山大師繼承並發揚了蓮池大師的禪淨思想，反復地強調了「初參禪未悟之時，非念佛無以淨自心」，而「菩薩既悟之後，非念佛無以成正覺」，因而得出「念佛即是參禪，參禪乃生淨土」，「從前諸祖，皆不捨淨土」的結論，不僅在當時針砭時弊，抑邪顯正；而且，對今日末法根機，仍有現實指導意義，這是值得我們認真學習的。

（上接第43頁「虛雲和尚」）

德清忙道：「老師父太客氣了！弟子不敢當！」

德清却不過老和尚苦苦挽留，只好在洪福寺住下，住到過年，這一住就住了二十多天，每天也就替老和尚向衆徒代講些經文佛理，衆人都感激不盡，誠心敬禮供奉。德清得以逐漸休息康復，到了開年正月初一，同老和尚拜了頭香，拜了年，他就告辭了。

老和尚苦留道：「德清師你何必忙着走？你何不住到三月雪融了好走才去呢？本寺弟子都盼你多留呀！」

衆徒也都跪下挽留，紛說：「清德禪師別走，我們需要禪師開示哪！」

德清哪肯久留，堅說：「拜香之願未了，親恩未報，務必要上路拜上五台，寧可還了願，將來再回來相聚罷！」

老和尚道：「既然如此，你們只好恭送德清師上路拜香罷，這是他的大事，我們不可耽誤他的。只是德清師既應承了會再來，將來務必回來啊！到了五台，捎個信來，免我們大家掛念！」

次晨正月初二，洪福寺衆僧徒恭敬護送德清上路拜香，衆徒附香同拜，在雪地中，一路拜到了懷慶府，又有徒弟爲他背負行李。

進了城門，正待找寺院掛單，那徒衆忽然大哭起來，拜倒在雪地，說道：

「我師父今年八十五，有重病在身，也不知還能活到再見到德清禪師拜完五台回來呢？他老人家一生勞苦，如今風燭殘年朝夕難保，唯有你在寺中住下一段時間，他老人家才得笑顏逐開，你幾時再回來呢？」

又一徒說：「德清師，弟子等恭送，只到此爲止，不敢久離師父，須趕回寺中去了，前途珍重啊！」

德清謝了衆僧徒，說道：「多謝列位照拂，我此去一拜完，必盡速回來拜令師的，請多善待他老人家吧！」

（未完）



南禪「頓悟」說的理論基礎——以「衆生本來是佛」爲中心

(續完)

楊惠南

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^{④8}。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：爲什麼衆生本來不是佛，就會得出這兩種情形之一？這是因爲：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除掉，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：如果衆生本來不是佛，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。底下我要證明：這兩種情形都會從「衆生本來不是佛」得出。因爲，既然衆生本來不是佛，一定會有許多「實質」(而非「理論」)的缺陷，這些實質的缺陷如何能在平常的行住坐臥中去除掉呢？如何能夠以「平常心」來去除掉呢，如何能說「道不用修」呢？如果道真的「不用修」，爲什麼大部份的人也在行坐臥當中，却沒有成佛呢？也許主張這種「頓悟」說的人會反駁說，那是因爲大部分的人沒有努力地、

用心地修；但是，一但努力、用心，還能說是「平常心」嗎？要解消這一連串的疑問，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，才能說明爲什麼他不必努力地、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，是一切眾生本覺眞性，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^{⑤④}。

在印度，「一切眾生皆可成佛」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」^{⑤⑤}。

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

爾時世尊告金剛慧及諸菩薩言……我以佛眼觀一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身、結跏趺坐，儼然不動。善男子！不切眾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^{⑤⑥}。又如，『大般涅槃經』卷九也有類似的說法：「一切眾生悉有佛性。以佛性故，眾生身中即有十力、三十二相、八十種好^{⑤⑦}。」

這些經文明白地說到，一切眾生具足佛陀的所有功德，但卻不會宣稱一切眾生已經或「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：

一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。一切眾生眞實未有三十二相，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。一切眾生未來之世當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相，八十種好^{⑤⑧}。

明白地，經文說到：「一切眾生……現在無有三十二相、八十種好」；而卷九之所以說「眾生身中即有十力、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，一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見；當知是人謗佛法僧^{⑤⑨}！」可見，即使像『如來藏經』乃至『涅槃經』卷九那樣的說法，——只說到「眾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「眾生本來是佛」了。

總之，「眾生本來是佛」的說法，只是南禪一系的特有主張^{⑥①}。就漢譯的印度經論看來，我人看不出有這種說法的任何跡象。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：婆薮槃豆（世親）所著之『涅槃論』明言「眾生本來是佛」；因此，這一說法乃印度所本有的。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「眾生本來是佛」；他說：「六、本來成佛……涅槃論解深密義云……眾生是佛故微密^{⑥②}。」這種問難是錯誤的，因為『涅槃論』中「眾生是佛」的主張，乃就不可言詮之「眞如」（自性如如）而言，換句話說，是就最眞實的「道理」來說，而非就「實際」的現實情況來說，這只是檢閱『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，眾生是佛故微密。云何眾生是佛？眾生非有、非無、非非有、非非無，是故眾生是佛^{⑥③}。

論文以眾生「非有」乃至「非非無」來解釋「眾生是佛」，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，一切眾生是如來藏。……一切眾生悉在如來智內，故名爲（如來藏）。以如如智稱如如境故，一切眾生決無有出。如如境者並爲如來之所攝持，故名所藏、眾生爲如來藏^{⑥④}。

這是說，一切眾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^{⑥①}。」而解釋第三義「能攝爲」時說：「謂果地一切過恒沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故^{⑥②}。」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」^{⑥③}；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」^{⑥④}，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？^{⑥⑤}

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」^{⑥⑥}。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！」^{⑥⑦}

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^{⑥⑧}？」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！」^{⑥⑨}

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」^{⑥⑩}，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「僞經」——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^{⑥⑪}。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」；我人不能因爲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，我就犯了邏輯上的謬誤^{⑥⑫}。（完）

註釋

④8 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。因爲在現實的例子當中，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②⑩）可見，「迅速」與「沒有次第」意義不同。

④9 『妙法蓮華經』中的娑竭羅龍王女，雖說是「忽然之間……成正覺」，但其間仍夾有一個階段——「不退轉」地。（詳見『大正藏』卷6，頁35；又參見註釋②⑩及④⑥。）

⑤0 宗密『禪源諸詮集都序』卷上之一：引見『大正藏』卷18，頁399。在台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』——早期禪宗的量子典籍中的「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。

⑤2 引見『大正藏』卷16，頁457。

⑤3 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。

⑤4 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』（台北，正聞出版社民國71年）八章、二節。

⑤5 引見『大正藏』卷16，頁580。

⑤6 在台大哲學系的例行討論會上，葉阿月教授引用神秀偈——「身如菩提樹，心如明鏡台……」，來證明北禪也有一「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，實在「實際」，衆生本來是佛教否則他不會主張「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。

⑥0 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「如來藏並其密教關係の疑偽經」，第二、三節（493—519，法藏館，京都，昭和53年（第一刷））。

⑥4 引見『大正』卷17，頁915。

⑥5 同前註。

⑥6 同前書，頁916。

⑥7 同前書，卷19，頁121。

⑥8 同前註。

⑥9 『五燈會元』卷七：引見『正續藏經』冊138，頁116。

⑦0 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，也並沒有合理的答案。例如，『大智度論』卷30，論主龍樹原說：「若無明因緣更求其本，則無窮，原墮邊見，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。

⑦1 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？他這種隱含着另一問題，使我做了更縝密的反省；這點應該感謝他。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，底下是個實例；如果台灣在日本，則台灣在亞洲，「台灣在亞洲」爲真；所以「台灣在日本」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「肯定後面的謬誤」（the fallacy of affirming the consequent）。

永懺樓隨筆之七十一

魔由心生

收到南洋某寺某法師來函，其中有一段說他們寺裏發生兩個女居士「鬼上身」的奇事。在佛堂上大鬧。該位法師叫我一觀究竟，為什麼在佛殿也會有鬼敢上身呢？

我的答覆是：鬼怎敢到佛殿來在佛像面前興妖作怪？這樣的事件，是由於當事人着了相，心中招引的天魔附體罷了。這兩位女居士信佛至篤，但是到了執着以相求佛的地步，殊不知這樣是會招引天魔的。

金剛經法身非相第二十六說：

「世尊說偈曰：

若以色見我 以音聲求我

是人行邪道 不能見如來」

金剛經如理實見分第五：

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？不也！世尊，不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相，佛告須菩提：凡所有相，皆是虛妄！」

很多人信佛極篤，拜佛極虔誠，但是往往以色以相求見佛菩薩，心盼諸佛諸菩薩顯現。虔敬有餘但着相太深，於是天魔乘機侵入，冒充為佛菩薩，以世俗相傳的佛菩薩的形相出現來惑人。楞嚴經的色陰魔，想陰魔等各篇，說得很明白，指出以色相求見佛菩薩會被天魔幻形來惑人。

南洋的那兩位女居士，一心盼望見到佛菩薩的色身，甚至盼望佛菩薩降靈在她們身上，給予福庇，她們並不知道佛菩薩

此為

都是無色無相無體無形的超能力。她們以色相求見佛菩薩，在現代心理學上來分析，是她們自我催眠，自我的強迫觀念產生了幻相妄想，大腦陷入深深催眠狀況對中樞神經及自動神經系統發出「亂命」，於是滿口胡言亂語，大跳天魔舞，從佛經來看，他們是因妄念邪信而着了天魔或陰魔。

南洋鬼鬧佛殿的事，內情就是如此。這種情形，到處都有的，不獨某寺為然。大凡佛寺廟宇，人多拜佛之時，常常都會有此類事件發生。

我們不是有時遇到有些信教入迷的人滿口謔言妄語嗎？我見過一個婦女在天主堂望彌撒時突然發狂亂跳亂舞，自稱是耶穌附身，我也見過一個男子在福音堂聽道時忽然像發羊兒瘋般口吐白沫，兩眼直視，滿口胡說，什麼耶穌是他哥哥派他來掃蕩天下妖邪。聽來有些駭人，這些情形，可見得不限於任何宗教。凡是信到鑽入了牛角尖，走入邪信死巷，就會發生這些鬼附身的，而他們自己深信是耶穌或菩薩降靈，沾沾自喜。

在溫哥華，我也遇到過兩次這一類事件。

一九八三年秋天，一個星期日，溫哥華世界佛教會的佛恩寺如常舉行拜懺。我那天並未去參加，在家中忙着趕校拙著「空虛的雲」（虛雲和尚）的第六次校樣，忽然電話響了，是佛恩寺的一位熱心服務的女居士麗瑛打來的。

當時，麗瑛在電話中說：「培德，佛教會剛拜完懺，現在有一個女子鬼上了身，大跳大吵，幾個男居士都制止不住，老

師叫我立刻打電話向你求救，你快想辦法救救她吧！」

麗瑛說的老師，就是佛教會會長馮公夏老居士，我和他認了宗，才知他是我的族伯。所以我已改稱他爲伯父，但是會友一般都尊稱他爲老師。

當時我說：「有這樣的事？讓我先和伯爺講話再說。」

馮公夏伯父在電話中說：「培德，是有這事，這個女子大吵大鬧，亂跳亂舞，沒有人制服得了她，我們打算叫救護車，我想先叫你看一看是怎麼一回事，才叫救護車，你如幫得到，就幫一幫她吧！」

「好的，我試一試看，」我回答：「請把電話筒朝向她的方向，讓我看看。」

我看見這一個身材很矮小的青年女子在佛殿上大跳天魔舞，猙獰狂笑，忽笑忽哭，她的男友和幾個男子都制止不住她，她力大無窮，誰也拉不住她。

「是天魔附體，」我在電話中對伯父和麗瑛說：「不是鬼上身。」

麗瑛問：「怎麼會發生的？」

「我現在沒有時間解釋！」我說：「慢慢再說吧！」

「你救得她不在？」

「試試看吧！」我說：「亞麗，你叫他們幾位男居士無論如何，合力捉住她，抱她過來面對電話聽筒，讓我一試。」

他們好不容易才合力捉住了那女子，抱她來面對聽筒，她兀自發狂掙扎，對着話筒猙獰嘶喊，樣子十分恐怖。我叫他們：「放開她，不要再捉住她！放她自由。」他們就放開了她。

我對着她，虔誠祈求韋陀菩薩賜助，我感覺到有一陣像電流般的力量，從我眉心直射出去，那力量不知從何而來。是無形的。只可解釋是韋陀菩薩所賜，我唸了韋陀名號和真言，向那女子叱喝一聲「立刻醒來！勿再著魔！」

奇事發生了，那女子立刻從猙獰相貌轉變回到本來的溫柔了，力大無窮的她又恢復了楚楚可憐的嬌弱，她甦醒了，一點也不記得剛才大鬧的情形，她呆呆地望着電話筒。

我對她說：「你好好休息吧！不要再著魔了！」

我看她似懂非懂，我就對麗瑛說：「亞麗，請你去拿些飲料給她，最好是一杯熱朱古力，讓她恢復一點體力，她現在是什麼都還糊塗的。」

甦醒後的這位女子，後來被她的男友帶走了。這件事發生，溫哥華當日在場拜佛的佛友數百人都目覩，自然就有些人對我過獎，頗有溢美過當之詞，使我深深愧不敢當，其實，我叱醒了她，也不是我自己的力量。那是韋陀菩薩借給我的力量。在現代心理學上來說，這是一聲叱喝，叱醒了她的催眠狀態。至於在場那麼多人的叫喊她，她都不醒，這就很難解釋了，爲什麼她聽我在電話中一聲叱喝，她就醒呢？她又不知我是誰。

過了一個月，她的男友T先生來訪我，向我申致謝忱，我和這位英俊的青年談了一小時，從他的談話，才知道原來他和她都是從越南來的難民，來了不久，他把她倆合照給我看，原來他和她已訂了婚，她平時非常溫柔嫻靜，從未發生過這樣大鬧鬼上身事件，這是第一次帶她來拜佛，沒料到會有此突變。

T君問我：「是不是佛殿上有鬼呢？」

「佛殿上有那麼多人拜佛，也有很多鬼來拜佛聽經的。」這是我的答覆：「佛法衆生平等，佛力度人也度鬼也度種種形色衆生，佛殿上有鬼並不希奇，但是，來到佛殿拜佛，那些鬼都皈依了佛法，不會上人身鬧鬼的。」

「那是什麼上她身呢？」

「是她心中求以『色』以『相』見佛菩薩太過極端懇切了，」我回答：「她陷入了自我催眠，產生了狂想幻覺，以爲是有菩薩降身，實在是天魔乘其妄念而進入她的心中。」

從越南逃難出來的難民，難免都會經歷過許多驚險的九死一生遭遇，那位少女可能精神會受到劇烈打擊，這也是大有可能的。但是逃到加拿大來的越南難民很多，也還沒有聽說過有這樣的情形發生。

後來沒有再聽到那位少女再發生過什麼事。好像是搬家到很遠的地方去了，也好像聽說她和男友T君結了婚。

第二次事件發生於一九八四年十月某日星期天。

世界佛教會會長馮公夏老居士赴港，吩咐我代替他在拜懺及上供儀式中上香及輔助副會長羅午堂老居士。所以我從十月起較多到佛恩寺參加禮佛。（我平時則在家中的佛堂拜佛的）

佛恩寺沒有常駐法師，偶然請到客席法師來此，也只是短期，現在到處都鬧法師荒。想請一位法師來常駐，簡直沒有可能。這情形也不獨佛恩寺為然，海外很多地方的佛寺或佛教會都有同感，連佛法興旺的馬來西亞各埠也有此困難，更別說在加拿大佛教是少數民族宗教了。

有名望的法師，分身乏術，忙不過來，應付不了處處爭相邀請。新進的法師人數不多，也不是容易請得到的。所以海外很多地方的佛寺或佛教團體講堂都只好由在家居士擔任維持宏法及主持拜懺儀軌。

僧才奇缺，是佛教與天主教兩大宗教的普遍現象。天主教的修士僧侶人數急劇遞減，每年全世界合計有好幾千修士還俗，卻沒有足夠的青年投身修院或神學院，形成了僧才奇缺，這情形已引起了教廷的憂慮。以加拿大來說，天主教堂到處都缺少神父，有些小地方的教堂竟因無法獲得神父而關閉。天主教黑衣教派（苦行派）的一座紐威斯敏寺德修院，歷史悠久，規模宏偉，原有五百多床位的僧舍，如今只住了三十多名修士，偌大的一座宏偉修院，空空洞洞，從加拿大電視新聞上看到這冷冷清清的情形，令人為之浩歎！

相較之下，溫哥華的三座佛寺，合計也還有三幾千人來拜佛慶祝觀音菩薩成道日。這就算不錯了，溫哥華的中國人，大約有十二萬人，大概有五千人經常到三寺拜佛。不過不是每次法會俱來。每次法會必到的人數，只有幾百人而已。

佛恩寺沒有常駐法師，宏法倍感困難。會員只好公推馮公夏老伯主講，羅午堂老伯領導主持法會，馮老伯講經深入淺出，極受歡迎。羅老伯曾經在名山巨剎修習佛寺儀軌七年之久，熟諳一切法會拜懺的儀軌與唱誦及法器使用，多虧他費了多年功夫，義務練訓了一批青年會友怎樣唱誦怎樣打法器，如今才

有這三十至五十人的唱誦班和法器隊，人人穿着海青黑袍，在羅老伯指揮之下執行每次的拜懺及上供種種儀軌，秩序井然，場面莊嚴，雖然比不上名山巨剎的僧眾道場，也就是在加拿大各地難遇的最盛大佛教唱誦場面了。

一九八四年十月某日星期天那天，大家在羅老伯領導之下拜大悲懺。四十人的唱誦班在前面，數百香客在後面。羅老伯領唱及敲打巨磬於佛座前面右邊，麗瑛敲打木魚與鄭潔雅居士打鼓均在左邊，一堂齊聲唱誦拜懺，人人虔心拜懺。我是不很熟知經懺的，代表馮伯伯上了香就回隊伍中跟着學唱，看見羅伯伯頂禮，我就跟着做，一切追隨大眾而已。兩小時的大悲懺拜完，心中充滿法喜，那種歡喜是說不出來的。人人也都有着同樣的法喜。

拜完懺，到樓下休息室去，脫下黑袍子，和幾位香客寒暄，談了幾句，突然聽到廣播器傳出麗瑛居士的聲音：「馮居士請立即到樓上來，有緊急事！」

各香客熟人也都紛紛傳呼叫我上樓，我趕忙奔上樓上的大雄寶殿，問是什麼事？人們已經在旁邊的光明殿重圍成幾圈了，幾百人都在驚惶地觀望着一個老婦在圈中發狂舞手蹈足。

「鬼上身哪！」人們驚呼！

麗瑛居士為我開路，叫人們讓路。她驚慌地說：「就是這位老太婆出事，你快去看看怎麼辦吧？」

「不要慌，」我對她和大眾說：「請大眾鎮靜，肅靜下來，讓我來看看！」

大家立刻肅靜，讓我走到圈內，面對那位老太婆。我瞧她！緊閉兩眼，手足亂舞，身體不停旋轉，大跳天魔之舞，口中不住嚷叫：

「觀音菩薩來啦！東海龍王到，哪咤太子玉皇大帝……」有些婦女在旁邊悄語：「是觀音菩薩降臨啦！」就去膜拜老婦，我立予制止。並請麗瑛去拿些菓汁來。

「慢着！」我說：「你們不要亂拜！這不是觀音菩薩降臨！這是陰魔！待我運力破她，叫她醒來！」

我指着老太婆的額頭，我心中默念真言，恭請韋陀菩薩，我感覺到有一股無形力量，從我眉心射出，很細很微，射入老婦腦中，老婦的舞動立即緩滯了下來，我扶她在一张椅子坐下，然後我雙手輕輕執住她的兩掌，令之合十，我對她說：

「我再一指你，你就會立刻甦醒了！」我叱一聲：「陰魔即退，不許再降此人身上驚嚇大眾！」

然後我指着老婦的額頭，喝一聲：「開眼！醒！」

老婦立即張開眼睛，茫然地仰望着我。態度變為十分柔順虔敬。

「好了！好了！她醒過來了！」數百圍觀者都歡喜呼叫了起來：「馮居士救醒她了！」

麗瑛此時趕送來一杯菓汁，我持杯餵她飲下。

旁邊一位女居士問我：「為什麼餵她菓汁呢？」

「她亂舞這半天，不疲累了麼？」我答：「我給她喝菓汁是幫助她清醒和恢復體力。」

後來大家扶老婦到大雄寶殿的聽眾座位去坐下。問她：「你剛才做什麼？記得嗎？」

老婦茫然望着大家，很衰弱反問：「我剛才做了什麼？」

「你一些也不記得嗎？」

老婦搖頭。我說：「好了，不要打擾這位老太太，找她親人來接她回家休息吧！」

老婦被親人接走以後，大家仍然圍住我問東問西，又有些人合十拜我，稱讚我有神通，慌得我回禮不迭，我對大眾說：

「你們別拜我，我是毫無神通的。剛才退魔的不是我，是韋陀菩薩的力量。你們拜拜韋陀菩薩吧！」

「老太婆為什麼會着魔？」有人問我。

我答：「因為她拜觀音菩薩，心中太急盼渴想觀音菩薩顯現給她看見。她又渴想看見諸天菩薩，於是天魔陰魔就入了她的心，幻化出現各種世俗相傳的菩薩色相來給她看見，使她發狂亂跳亂舞，如果沒有人救醒她，她會一直舞到外面去，或者

會墜樓喪命的。」

「你怎知她這不是觀音菩薩呢？」有人問我。

「因為觀音菩薩與諸天佛菩薩都是無色無相無形的能力。」我回答：「凡有所相，皆是虛妄的邪魔託形！菩薩固然也時常化身為各種象生形相以方便濟苦度厄，但是那都不會化現成為太奇特形相的，也不會來叫人狂跳亂舞瘋顛顛，菩薩通常以其無形的大能力加被於人，若化身顯現，也是化為凡相而不驚世駭俗的，我們見了菩薩的千萬化身也還不知呢！」

我不知道這樣的回答能不能使人滿意，但是這是我已盡力而為的解釋了。

上面說的兩段經歷，在溫哥華有好幾百人目覩可以證明我並無亂講亦無誇大。當然，信不信由你，如果你認為我是自吹自擂，我也不辯白，因為這都是事實，信不信，各人隨緣吧！我向來不喜歡自誇，這也沒什麼值得自誇或沾沾自喜的，我知道香港有人在另一刊物寫了文章指責我，我也不去辯，這種屬於心靈與宗教的事情，各信各的就是，何心爭辯？有許多超自然的經驗，只有親身經歷才能體驗出來，斷不是一般邏輯所能分析或解釋的。世界先進的大學都設有超常心理學系來研究這些超自然現象，尖端科學家對這類超自然現象也都還採取客觀態度去研究或者予以接受或承認。誰說我是真，誰說我是假，誰讚我，誰罵我，我都不在意的，因為我知道問心無愧，說的是實話，也沒有名利的目的。若為名利，我老早接受邀請上電視表演或上夜總會表演什麼心靈奇能了！

上述的兩事，在他人看來，我是運用「神通」，在我自己看來，並非「神通」。只可說，我祈求韋陀菩薩得到感應。從現代心理學來看，我是解除當事人的催眠狀態，英文叫做 De-programing。我認為是很普通的事，毫無神秘或神怪，如果心中先不存成見，任何人都應可接受這種解釋的。而且也任何人都做得到，並非我獨擅的。

總之，「魔由心生！」這是人人都應警惕的！

虛雲老和尚遺相



六十張三刀冷眼圖

丐丐

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

丐者一面煮粥，一面笑道：「你這位大師父，怎那這樣大意呢？你在这荒野行脚，却又不帶乾糧，又不帶火種，你還不如我這個討飯的老叫化哩！虧得我湊巧路過，又虧得我帶有些小米防饑荒，不然，你倒在这荒野大雪地裏，凍僵了也沒人知道呀！這條路，行人本來就少，兼以大雪，冰天雪地，哪個出來？你這位大師父，也真是太不懂事了，你只當此地是你們南方富庶之鄉，隨地可以乞化口糧哪？這北方旱地裏，旱了幾省，餓死了幾千萬人，却哪個有多餘糧食施捨僧道？」

德清剛剛復甦不久，欲待開言道謝，那聲音却沙啞不能成聲。

丐者笑道：「我知你的心意：你不用開口了，要講話，得到你復原一些才講罷！你也不必謝我，萍水相逢，見死豈能不救？也是有緣，我向日不到此路來的，今日却是神差鬼使的來了，沒想到碰到你，看見你在草棚雪堆裏凍僵了，若是我來

遲一步，你還會有命嗎？我摸摸你尚有些許氣息，就煮些小米粥灌你吃，也未有把握，不想你果然命不該絕，若是救不活，就可惜了我的小米啦！這裏到處饑荒，好不容易才弄來的這一袋小米呀！」

德清十分感激，這丐者這樣慈悲，竟捨得把僅有的小米來煮粥救他一命。

丐者笑道：「你都不用盤算講什麼感恩的話了，今日我救你，你他日救別人。今日我施捨於你，你日後還多施於他人！這就是了！只是我要問你，你却從何處來？」

德清嘶啞答：「我從南海普陀來。」

丐者笑道：「和尚不好好在南海普陀享清福，却來此奔波做甚麼？」

德清答：「我出家不是爲了享清福。」又說：「我是修頭陀苦行的僧人，此來是往朝拜五台山。」

丐者笑道：「你這和尚好傻！萬里迢遙，奔波勞苦，去拜

一座山，爲的是什麼？山也就是山罷了！人家見山都不是山，你却去拜！」

德清道：「我是去拜山中之佛，不是拜山。」

丐者道：「人家拜佛求子嗣求富貴平安，你是和尚，拜求什麼？」

德清道：「我別無所求，我生而不見母，只是爲了報母恩，三步一拜，求佛度我母超生佛土。」

丐者道：「如此倒也說得過去，唯是路又遠，雪又大，天又寒，你身背香囊行者，三步一拜，縱然能行，却要拜到幾時方能到達？我勸你不必拜了！」

德清道：「我誓願早定，無論多遠，需時多少年，必要拜到底的，決不半途而廢！」

丐者笑道：「真是個騾子和尙！這般愚孝，於情可愍，其實你拜不拜，都是一樣的。唸唸往生咒就行了！何必要三步一拜？」

「三步一拜，豈敢言苦？尙未足以表誠心也！」

丐者笑道：「真是個執迷的和尙！你可知去五台山仍有二千零里，山路崎嶇，冰雪路滑，你如何去得到？」

德清道：「那怕每日只走一里，也終須有日拜到！此心是斷然百折不回的了！」

丐者道：「你既如此固執，我也沒法再勸阻你，你若起行時，那雪原漠漠，哪有路徑可尋？你可向我的足跡行去罷，此時雪已硬結，我來足跡尙仍未化。你可循跡前行。」

德清道：「老丈從何處來的？循你足跡可走往何地？」

丐者道：「我來自五台山，前往長安，你循我足跡，此去二十餘里，有座小金山，再行二十里，到孟縣都有佛寺可住的，你到了孟縣打聽，就可得前往五台路徑了——由孟縣經懷慶，黃沙，新州，太谷，太原，代州，崞口，即可到五台山——此是大概。」

德清道：「多承老丈搭救，又蒙指點，不勝感激，未請教老丈尊姓大名，又老丈來自五台，與五台寺中有來往否？」

丐者說：「我姓文名吉，五台山人人皆識我的。」

「原來是文先生！」德清拜道：「衲子德清，多承搭救！」

丐者攔止德清，笑道：「何必多禮？你此時仍未復原，不宜多動的。」

德清道：「吃了文先生所賜小米粥，已經精神恢復了。趁着今日已天晴，須得起香了！」

丐者笑道：「不必心急！且多喝些小米粥才去！」

那丐者取雪煮粥，指着鐵鉢中的雪塊問德清：「南海有個麼？」

德清答道：「聞說普陀有時亦下雪，但我在普陀過冬之時，並無下雪。」

丐者又指鉢中融雪，笑問：「這是什麼？」

德清明知那是雪融化水，他却默默無語可答，他覺得丐者之間隱藏着禪機，這不分明借物喻意嗎？雪融化水，不是教他清淨還真本性嗎？這丐者來自五台山，又說與寺中有來往，難怪也沾上一些禪味了。

丐者哈哈一笑，說道：「我固知你不能回答！和尙也不過只是凡人哪！罷罷罷！我須趕路，失陪了！我們後會有期！」

說罷，他逕自揚長而去，留下了一鉢小米粥也不顧了，德清揖拜，他也不回禮。德清見他在雪地上邊走邊唱，也不知唱的是什麼歌，不久就隱沒在雪原的後面了。

47

德清和尙背負行囊，兩手捧着香橈，從草棚起香，重上征途。他喝完文吉留下的小米粥，感到精神煥發，雖然仍有些虛弱，他也不在意了，他必須趁着天晴趕路。

那北方中原的氣候十分乾燥，雪都冰硬了，形成一層硬殼，德清果然看到文吉來時的足跡毫無改變。他感到十分歡喜，若不是有文吉的足跡，却叫他如何辨認路途方向呢？在這白茫茫一望無際的雪原上，什麼也看不見，除了起伏的白色崗巒

，還是冰雪。

德清追循着文吉的足跡倒向，踩着雪，那雪面的硬殼發出清脆的裂音，他的靴子一踏就陷入雪中，雪深沒膝。這倒是新奇的經驗，他要跪下拜香，却辦不到。那雪太深了，他起先勉強下跪，變成了半跪半站在雪堆之中的姿勢，十分艱辛，也等於不跪，他只得放棄跪拜，心中向菩薩告了罪，才改爲立着拜，不過他依然是三步一拜，一面拜了，一面就捧香橈前進。他走得慢極了，比蝸牛還慢，遙望那太行山山脈的重重疊疊山峯雪影，那五台山還在太行後面，迢迢千里，何時才拜得到啊？

可是一念及娘親生育他的苦楚慘痛而死，他就覺得自己在這雪原中的掙扎拜香不算什麼了。他非但不覺其苦，還嫌不夠苦，只有越苦越困難，方能報答慈母生養的苦楚啊！他甚至於認爲這些雪中跋涉也未足以報母恩。

他舉步維艱，踉踉蹌蹌，在雪中不知跌倒了多少次，也陷入雪中掙不出來無數次，他仍然想念着慈母的苦楚，仍然唸佛，盼想佛會接引亡母超生佛境永脫輪迴，這些意念支持着他，使他產生無比的勇氣，勇邁前進！

那嚴冬的太陽，熱力微弱，從偏南方的天空照射在這太行山的雪原上面，照着這個孤單微小的行者在深雪中的掙扎，他是那麼渺小，他是那麼孤單，陪伴他的只有他自己的影子，印在雪地上，他踉倒，他深陷在雪中，他掙扎，從雪中拔爬出來，又再陷入雪裏去。

到了傍晚，太陽化作一團暗淡的紅影，沒入太行山後面去了，在紫色的靄霧之中，德清終於來到了小金山，果然見有一座佛寺，寺院失修殘舊，寺中只有三兩個和尚，十分貧苦，却也許他掛單，招待他吃頓窩窩頭素湯，讓他在木榻上住了一宵，衆僧都飢餓得骨瘦如柴，糧食不繼。德清不敢多擾，次晨一早便起行。

此時已上了大路，雪地足跡紛亂，他也不能辨孰是文吉足跡，只循大路向西北前進就是了。且喜大路上雪並不深，又都

已凍結僵硬不致再陷足雪中，不過雪地被行人踐踏多成冰片，甚爲滑溜，害得德清不時滑倒，但是至少他現在可以恢復三步一跪拜了，跪在冰上，膝蓋凍疼，他也甘之如飴。他必須從苦楚折磨之中去存想亡母，他必須再多歷一切苦楚來報答母恩。

第二天他走到孟縣，從孟縣到懷慶的路上，經過一座洪福寺，時值中午，德清意欲三步一拜走到黃昏才歇腳，想就此前往叩拜一下佛像，拜罷上路，不算掛單，怎料還未走到山門，那寺裡出來了一位老僧，龍龍鍾鍾，由兩個徒弟攙扶着，踏着雪，來到山門張望，一見德清，立即就叫徒弟扶着向前，親自下拜，迎接了德清的香橈，說道：「上座一路拜香，辛苦了！請上座進寺休息吧！」

老和尚講着一口濃重的湘南口音，德清一聽，立刻熱淚湧現，多麼難得的奇遇啊！在此北方異鄉，雪原千里，驟聞鄉音！他激動得很，他慌忙爬伏在雪地上向老和尚頂禮。

「弟子德清參見老師父！」一句話，說得哽咽！那熱淚再也忍不住，德清跪伏在雪地上，頭再也抬不起來了。

老和尚驚喜愕然，叫道：「上座原來是我同鄉呀！快請起！請起！老衲龍鍾，骨頭僵硬了，腿又風濕，跪不下來，沒法還禮！我叫徒弟代我頂禮！」

那身邊兩個徒弟，立即跪倒叩拜德清，口稱：「代師父頂禮上座！」

叙禮一番之後，老和尚叫徒弟扶起德清，接行李入寺，衆徒立刻殷勤招待，奉茶奉飯。

老和尚在一旁陪坐，就問：「上座緣何在路上拜香呢？家鄉何處？」

德清一一回答，又畧述爲報親恩，從普陀起香，三步一拜，走了兩年多，才來到此地，又說及本不打算來擾。

老人說：「老衲德林，亦是湘潭人，今年虛度八十五歲矣！我幼時出家衡陽，本有同參三人，一是衡州人氏，一是福州人氏，三人同參三十年，後來分手，消息斷絕，今見到上座，聽聞上座湘音，又是鼓山出家佛子，使我恍如見到我昔年同

參！我漂泊到此地亦已四十年矣！終日只聞豫音陝音，四十年來第一次得遇同鄉，聽你一句湘潭口音，我就，唉！前塵夢影……」

說着說着，老人的眼睛就現出熱淚來了。哽咽半响，難以成音。

德清一面吃着飯，也忍不住那淚水奔流，他也吃不下去了，默默坐着流淚。他和老和尚素昧平生，如今却好似骨肉親人重逢，彼此都好像有無限滄桑悲苦待訴，千言萬語，却從哪一句講起？

兩人默然淚眼相望，老和尚的熱淚流出他昏暗欲盲的老眼，滴下縐皮，流墮在他的白鬚上面，他舉起寬大的僧袍袖子遮住臉孔。老人這一生該有多少的辛酸往事可訴啊！八十多年的出家生涯，無親，無友，孤獨，在這太行山脈的山谷，荒涼，貧窮，在異鄉！

徒衆看見師父如此傷感，就都紛紛跪了下來，拜伏在地，不敢出聲。

老和尚默默流淚了許久，才能講話，他歎息道：「上座勿見怪老衲失態！我修行了八十年，却始終還是個俗人啊！」

德清拭淚，強笑道：「老師父！我們哪一個不是凡人呢？」

老和尚恢復了常態，點頭道：「上座說得是！」又對衆徒說：「你們都起來罷！不用担心我的事！你們都去整頓房間給德清禪師安歇罷！我要同德清師在寺過年哩！難得遇到鄉親，我要多聚聚的！借德清師的光，你們也可以鬆散幾天罷！我也不來管束你們，讓你們快快活活過年，可不許怠慢了客人！」

衆徒都歡喜拜謝，自去張羅，德清說：「這一路來經過些寺院，都不成制度了，難得見到老師父這裏仍然規矩森嚴。」

老和尚歎道：「這一帶，千里災荒，民不聊生，你也會見到的了。佛寺哪有香火？出家的，不是沒有立志修行的，但也還是無處投奔，寄食佛門的居多，叫化也還叫不來一餐飽呢，

又自經捻匪蹂躪，水災，旱災，瘟疫，地震，前後死了幾百萬人，災民流離失所，捻匪拆毀佛寺廟宇，災民也拆毀寺院當作柴火……這一帶的佛寺，都已凋蔽不堪了，剩下的殘寺破廟，未餓死的幾個僧人，朝不保夕，還講究什麼體制？本寺倖免於兵災，又幸有幾畝寺產，自力耕種，若無賊寇兵勇來搶糧，倒也能勉強度日，不靠香火維持的，無如那過路流寇，漢滿營兵，不時來訛索，害得我們也十分困難，但比別寺總好得多，我這些徒弟，又都挺懂事，任勞任怨的，也很聽話，不用我去管教，個個自己去耕種幹活……若要靠香火供奉，我們老早都餓死啦！」

德清道：「弟子志在早日拜到五台，不好在此多有打擾的，老師父留我過年，却不敢奉命！」

老和尚說：「德清師你這就見外了！你聽我叫窮！就怕我供奉不起你了麼？德清師，親不親，故鄉人！我四十年來未遇見一個同鄉，好不容易才遇上了你，我們再窮，也還供奉得起一個和尚呀！你千萬不能就走！你千萬留下陪我過年呀！」

德清度其情理，知道老人確有至誠，只得答應：「老師父如此盛意拳拳，弟子只好恭敬不如從命了！」

老和尚說：「這才是道理呀！我盼你多住，也和我多談談，不瞞你說我這些徒弟，都是極貧窮出身，識字的很少，我老了，老眼昏花，不能看經，也沒法多教他們佛理，你多住些時，也好替我教教他們讀幾篇經文呀！也和我講講佛法呀！我不瞞你說，我枉修了八十年，唱唱唸唸，也不會參着了多少禪理，在此窮鄉僻野，又無人可談禪，你朝過普陀，遍遊江南名山，佛學定然造詣高深，正須你指點指點我呢！」

「老師父太客氣了！」

「不是客氣！」老和尚說：「是真話！我這幾天拜佛，心中總覺得好像有貴人將到來本寺。我就顧不得大雪，天天叫徒弟扶了，到山門外去盼望，果然盼到你來了！你看可不是靈驗呢？」

（下轉第31頁）



能仁書院畢業禮

常宗豪教授演講

為學求知以改造社會為使命

能仁書院大專部各學系第十二屆暨哲學研究所第三屆、文學研究所第二屆畢業禮，昨（十二月四日）下午二時假香港藝術中心壽臣劇院舉行。蒞會嘉賓有中文大學中文系主任常宗豪教授，佛教聯合會會長覺光法師、中國文化協會主委沈亦珍博士、胡家健教授、暨該院院長鍾應梅、師長羅時憲、教務長周國正、訓導長林庭獅及教授學生校友等共二百餘人，各界致賀花籃，佈滿台上。

典禮開始，首由代校監寶燈法師致開會辭，強調該校施教方針一向着重兩點：第一、加強學生的道德教育，第二、發揚中國的固有文化。繼由周教務長宣讀畢業生五十六名名單，隨請鍾院長為畢業生逐一頒授文憑後，並就院務近況作一次扼要報告，內容包括現有師生人數、助學受益名額、校內刊物出版消息、及各學系開設課程等項。鍾院長語勉同人對於學校的一切，應先求穩當，再求發展。

繼請嘉賓常宗豪教授演說，常教授指出：中國人是尊重學問知識的民族，對待知識的態度，有異於西方，不著重於對自然世界的適應與征服，而着眼內心世界的修持與反省。改造社會比認識社會更為重要，改造社會的使命便是中國知識分子為學求知的首要條件。語重心長，發人深省。

最後，由畢業生代表黃陶秀、陳福生分別致送母校紀念品及致謝辭。三時許，典禮在樂聲悠揚中結束。

佛教法住學會舉行慶典

覺光、寶燈法師應邀授憑

佛教法住學會昨（九）日假座九龍窩打老道七寶齋廚二、三樓全廳盛大舉行第三屆週年大會暨第一屆中國佛學班、第三屆印度佛學班結業典禮，恭請香港佛教兩大首長覺光法師、寶燈法師主持授憑。蒞場嘉賓、會友

、結業學員眾多，氣氛熱烈，場面至為動人。

下午四時卅分，該會先舉行週年大會，由會長霍韜晦先生主持，提交董事會報告書。畧謂該會於一九八四年中雖然受客觀環境影響，經濟條件不備，但該會會務之發展仍然再創高峯。具體工作在講學方面，共辦有三屆佛學初基班，兩屆印度佛學班、及一屆中國佛學班，全部免費，學員循序漸進，得益良多。此種系統式之課程設計，在香港佛教史上尚屬首次。此外，為開拓會員視野，促進文化上之交流，該會於本年秋季開設進修課程及研究課程，招收高水準之學員，授以中西哲學及佛教經典導讀。結果反應熱烈，所開出之課程全部滿座。出版方面，則繼續進行「世界佛學名著譯叢」之計劃。今年出版者為「佛教哲學——一個歷史的分析」。原書由夏威夷大學哲學系主任 D.J. Kalupahana 所著，內容精簡而有系統；譯者則由該會前副會長陳鴻鵬醫生擔當，至於該會之機關刊物「法燈」則仍每月出版。並穩定增加其發行數字。又據該會透露：明年將出版一份以佛學為中心之思想文化性季刊。除收容佛學文章外，將兼發表其他人文科學之論著，立場開放，望社會人士注意。

下午五時卅分，續舉行佛學班結業禮。計中國佛學班結業者有關世勳等三十三人，印度佛學班有陳正大等三十二人。會長致詞時稱，法住學會之事業乃一書生事業，故特重講學、出版之工作。書生並非無用，在歷史中承擔理想者往往為書生，法住學會能够以最少的金錢作最多的事業，完全是出於理想的推動。不計酬勞、不畏艱巨，目的不過是使佛教思想現代化而法住於世。

會長致詞畢，由香港佛教聯合會會長覺光法師以文憑授予中國佛學班之結業同學，僧伽聯合會會長寶燈法師則授予印度佛學班同學，並致訓詞，語多鼓勵；對法住學會之成績深表讚許。禮成後素筵開十餘桌，席間並設有遊藝節目，名家書畫義賣助興，迄夜方盡歡而散。

鍾應梅教授新著

陶詩新論已出版

能仁書院院長兼中國文學研究所所長鍾應梅教授，對陶淵明詩，鑽研有素，所作批評，迥異流俗。鍾教授頃以所著「陶詩新論」付梓，列為能仁書院中國文學研究所叢書之一。卷首由中文大學蔣英豪教授作序，鄭重介紹該書之特色云：「這本書能盡揭陶詩的美勝，精闢獨特的見解，俯拾

即是，研究陶詩的人，一定可以從這書得到不少幫助和啟發，進而能有所受用。」又云：「讀這書的人，不應只把這本書看作討論文學的書，還應該知道它是貫通文化與文學思想的書，不應滿足於認識何以陶淵明是中國詩史上的偉大詩人，還應該知道如何循着陶淵明可詠嘆的上善之道，去認識中國文化的精華，纔能得箇中三昧」。蔣序所言，深中肯綮，鍾著之見重士林，由此可知。

籌備恢復佛學講座

松山寺舉行座談會

靈根老法師親自主持

松山寺住持靈根老法師，自完成開山和尚道安長老墓塔及紀念圖書館等重大建設後，以老和尚住世之時，所主持之大專佛學講座，曾多至四百餘人，但常以沒有一正式講堂為憾，因此又默默地苦心經營，建設一座可容納五百餘座位的莊嚴講堂，並裝置冷氣及最佳的擴音備設。為繼承和尚培養佛法人才的遺志，籌備明年恢復佛學講座，並改進老和尚慧命所寄的獅子吼雜誌編務及充實內容。特於本（十一）月十二日，下午二時邀請教界縉素學者大德，舉行座談會，希望獲得寶貴意見及指教。出席者計有真華、聖印、常覺等法師、周邦道、陳文熙、朱斐、許志銘、黃篤書、李可捷、劉國香等居士，青年佛教學人李志夫、陳清香、孔維勤、熊琬等教授，藝術界名宿姚夢谷老居士等四十餘位，是日適值弘法海外的演培法師返國，甫下飛機，亦特臨參與，實是一次難得的盛會。

會中靈公除感謝諸縉素大德的光臨外，並追述安公老和尚當年主持大專佛學講座的艱難成果，援着由獅子吼雜誌社長明復老法師報告恢復講座的構想及辦法，請與會諸賢指教，同時宣告獅刊將改進編務，提高內容的水準，並將自明年起，凡惠編鴻文，一經刊出，即按稿計酬。會中發言者很踴躍，至下午六時結束，晚間素筵六席招待。

台北淨業林舉辦冬季佛七

妙蓮老法師主七歡迎參加

台北佛教淨業林本年冬七，已定於農曆閏十月廿一日起七，至廿七日

圓滿。（國曆十二月十三日至十九日）計已第四度恭請妙蓮老法師主七。妙公冬間，雖有率團印度朝聖之行，其於埔里開山創建之靈巖山蓮華寺道場，且復在積極施工之中，但對於該林之約，仍蒙俯允，足徵垂慈愛護之殷。茲悉此次彌陀精七，每日為八枝香十個鐘頭，不繁不簡，調度得體，佛七期中，不上供、不薦食、不放蒙山，採過堂用齋，並鼓勵止語，則期不斷不雜，淨念相繼，趣證一心。是以仍望報名參加者，能放下萬緣，以打圓滿七為主。淨業林現有寮房，足可容納一百廿人，額滿即止。報名日期在起七前一個月至前五日。台北佛教淨業林地址：台北縣三峽鎮溪南里溪南山麓，電話：（〇二）六七一二八八二，對報名者將由該林另行通知交通狀況，及其他細節，以利行者。

又訊：妙公老法師鑒於年青一輩四眾弟子，對於道場鍵樞及規矩，多欠瞭解與熟練，以致臨場每不如法，影响修持。茲蒙慈悲指示與淨業林，定此次佛七前，即農曆閏十月十一日至十九日共九天，由淨業林成就，並由妙公親自教授以佛七為主，次及二時課誦鍵樞規矩，凡年在卅歲以下之四眾弟子，願發心參與講習者，可事先向該林報名登記，並於先一日報到，報名地點同佛七，名額暫以六十名為限，額滿即止。妙公會任靈巖山維那糾察諸職事，後專修持，修學與梵唄均有深厚根底，如此因緣，殊屬難得云。

華嚴蓮社發獎學金

一百二十五人獲獎

華嚴蓮社趙氏、高氏、黃氏慈孝獎學金暨南亭和尚及杜伯軍居士紀念獎學金，已於十一月三日下午七時假華嚴蓮社萬佛殿頒發完畢。頒獎典禮由蓮社董事長成一大和尚親自主持，成師開示時首先說明蓮社各項獎學金成立因緣，申請辦法及慈孝定名的主旨在鼓勵青年學子了解儒家的忠孝之道，佛家的慈悲精神。功德主代表趙天星居士，則談及父母深恩難報，為人子者應盡孝道。集資獎學，是最好的孝親功德。接着，評審老師董正之居士等相繼致詞，莫不語重心長地嘉勉獲獎佛青，要大家努力研修，以自利利人。典禮於九時結束，獲獎佛青計一百二十五人，獎金總額叁拾柒萬伍千元正。

馮馮啟事

感謝「內明」月刊不棄，每月惠刊拙文，及時常轉來各地讀者指教函件，凡此榮寵，均令我受寵若驚，惠書各種教誨，我無不遵教以求改善，亦必盡可能敬覆致謝。惟近數月來，各地來函激增，數量已超過個人所能應付，其中有不少來函要求為之看風水、看相、看生意命運、看運程、看病、看邪、尋先人、尋失蹤親人……甚至有要求為擇偶，有問及非婚姻關係外遇情愛者……各地讀者對我如此厚愛，令我感銘無已。但是由於個人精神及經濟能力有限，忙於學習佛經佛論及寫作及居地的宏教工作與家務雜務，實無法一一回覆來函。況且個人不善於星相堪輿諸學，亦不諳醫理，又況卜筮星相乃佛教所禁止，看病亦須向專業醫師求診方為妥當。婚姻或戀情問題，更非修行者所宜妄談。故此，今後我將不再回覆上列各種來函，敬請原諒！祈勿再附照片投函「內明月刊」提出此類要求！各方來函太多，不及普覆，謹此致謝及請鑒諒！

馮馮謹啟

向廣定法師

道歉啟事

本人因講經——早、晚課講解，由陳柔利居士製作錄音帶，大量發售於各地，其內容嚴重涉及對佛教書局廣定法師之人身攻訐，詆毀破壞佛教密宗，誠屬過份毀謗，茲承廣定法師諒解，本人特登各報刊聲明道歉外，並向廣定法師致萬分歉意，並保證今後講經時絕對不再批評法師，毀謗佛教密宗，如有再犯上例批評之事，本人願受法律處理，特聲明禁止該錄音帶（早、晚課講解）在各地發售流通。謹此聲明。

道歉人：會寬謹啟

捐款鳴謝

李城璧居士	港幣500.00元
鍾季蔚居士	港幣300.00元
福德念佛社	港幣200.00元
陳潤權居士	港幣200.00元
方珍妮居士	港幣200.00元
李鎮方居士	港幣100.00元
黃演玉居士	港幣 50.00元
馮雲騫居士	港幣 50.00元
楊向平居士	港幣100.00元
佛教青年協會	港幣100.00元
黎耀重居士	港幣100.00元
黃惠芳居士	港幣150.00元
楊惠南居士	港幣675.00元
妙法寺	港幣4,769.50元
總計	港幣7,494.50元

一五三期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 7,494.50元
發行收入	港幣 5,415.00元
總計	港幣 12,909.50元

二、支出：

印刷費	港幣 7,637.50元
稿費	港幣 2,275.00元
郵費	港幣 1,597.00元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 12,909.50元

內明雜誌社謹啟

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

社址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluphar 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, North St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號水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 中華民國七五年

一月一日出版

每册定價港幣肆元



△諸天塑像之一



△紫金庵中之鰲魚觀音