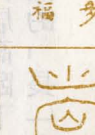
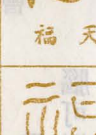
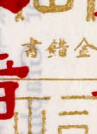
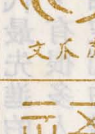
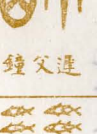
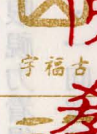
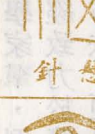
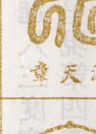




明内



△南瞻部洲諾矩羅尊者彩塑

 文卓瑞	 形獅	 芝張	 福	 章眉玉	 文函玉	 佺程	 篆案玉	 天	 鼎商
 字奇	 文氣虹	 文鼎鐘	 文龍曼	 文恭	 文錄錢	 文篆高	 篆柳	 山	 鳳
 文古蒙	 敬之王	 文爪龍	 福雙	 文龍玉	 鼎周	 文範洪	 十	 文星三	 書頭鶴
 簡汗	 文鰐古	 虞東	 福全	 文筋玉	 文兆	 文波優	 于柏	 福步	 奇豐動
 篆文古	 書龍	 書墳	 文岳華	 文常太	 文壽萬	 文臺春	 剪金	 福天	 福天
 露	 簡玉	 書慎許	 文殿叙	 宿	 書銘金	 斗星	 文爪虎	 文斗科	 文斗科
 鍾父連	 文卓著	 書金	 文英芝	 字福古	 文絡纓	 書龜	 針懸	 章天洞	 章天洞
 書魚	 文敦古	 文蔭側	 福史	 書鳥	 文璋圭	 尾鳳	 文雲垂	 文香流	 文香流
 文斗魁	 符華玉	 文古復	 白飛	 書塵	 篆香	 文霞飛	 文樂慶	 文華華	 文華華
 書德古	 書盤	 福百	 福大	 福萬	 麻誠易	 呂文	 雲慶	 文屋海	 藤平島

福
慧
身
讀
友

增
長
心
安
樂

恭
祝

自
淨
其
意

諸
惡
莫
作

佛
偈

謹
以

內
明
雜
誌
社
全
體
同
人
和
南



從第四度空間邁向無色界的追尋

馮馮

佛經提及宇宙中許多「界」與「世界」，大多數都不是我們欲界內的，我們的見識受到了肉體眼耳鼻的有限感受識力，無法接觸得到色界以上的無色界。我們看不見聽不到的摸不着的就認為是並不存在的，其實那是虛妄的錯覺！我們的智識和思想，受到自我禁錮於狹小幽暗的井中，使我們草率地否定了一切我們未知的存在。

我們熟知三度空間，但是很少人知道四度空間，五度空間及以上空間（界）的存在，讓我們現在先從第四度空間談起，次等進入較高空間。

假如你攀上運動場中央的一支旗桿的頂上，你居高臨下，你向上攀登的方向，是垂直向上的，與運動場的地面的「長」與「寬」均成為九十度的直角，是不是？

假如運動場另外還有一支旗桿豎立着，你也攀上去，你就會與「長」「寬」「高」三者都成九十度直角關係了，是不是？

如果你明白上述的關係，你就可能明白你很可能是向着第四空間進入了！

這些話說來簡單容易，但並不是那麼容易為一般人瞭解，因為一般人不能以其肉眼視力看得見第四空間的形狀。

第四空間（界），一向被認為是幽靈般的抽象的數學觀念而已，並無具體的形相。現在，電子計算機（電腦）繪圖學（Computer Graphics）已經能夠將第四空間繪出呈現在我們視線前面。

第四空間，其實也並不那麼太神秘。日常我們已經接觸了第四空間而不自知。比方說，我們看彩色電視畫面時，突然在畫面人物轉變時，會出現變形幻影，那就是第四度空間之一瞥。

當代最先進的科學家羣，例如醫學家，海洋學家，甚至於社會學家，有很多人已經致力於第四空間的研究與應用。醫學已經進入第四空間的醫療方法，更是值得世人注視。

我們的視界不能進入三度空間以上的界，但是電子計算機電腦可以，運用電腦來呈現第四空間，是一門嶄新的學問。成就最高者，當推美國布朗大學（Brown University）數學系主任湯瑪士·班卓夫博士（Thomas Banchoff）。他能夠運用電腦很成功

地呈現出第四空間的影像讓肉眼可以看得見。

他喜歡稱第四空間為「最接近我們的鄰界」。

班卓夫博士的突破性視覺成就，就是運用電腦把第四度空間的存在，製繪成擬態的視覺畫面電影，讓肉眼可以看得見一向認為無可能呈現的抽象觀念或數學幾何方程式才表現出來的第四度空間存在物。

舉例說，班卓夫博士的超時代影片之一，放映時，讓肉眼看見一座形似實質的藍色半球體在一片黑色背景上慢慢迴旋。然後，半球形突然變形，現出從所未見亦不可想象的奇象，它的弧形縮小了，好像自己吞噬自己似地，一直萎縮，直到變成一個小小藍點為止。不久，藍色光點驟漲，成為一個三尖形，後來遽變為一個等邊三角立體（形如金字塔），不久又自行變回原有半圓形。

這種怪異的奇觀，到底是怎麼一回事？又跟第四度空間有什麼關連呢？

班卓夫指出：「剛才所見電腦繪擬的視象，並非存在於第四度空間內的真正物象，只是理論第四度空間（Theoretical fourth dimension）所投射的三度空間影像而已」——我們都知道，長，寬，高，是我們熟悉的三度空間。而數學家則稱第四度空間為「超空間」（Hyper-space）。

班卓夫的科學新發現，具有重大的意義。

假如說，現在有一羣具有若干智慧的「第二度空間」生命，他們住在一個小孩的三度空間的遊戲室內的一堵牆壁上。他們是二度空間的生物，只有長與寬，而沒有高，在我們三度空間的人類來看他們（假如看得見），就會覺得他們是平平扁扁的，因為他們只有長與寬，而沒有高，他們根本不知道「高」是何物，自然就不能想象出「三度空間」是什麼意義了。

假如說，那個小孩子現在進入他的遊戲室內，用燈光照着牆壁，把他自己的手影投射在牆上。那麼，牆上的那批二度空間生物看見小孩的手影在他們身上遮蓋又隱去，忽出現忽消失，這批

內明

專稿

從第四度空間邁向無色界的追尋……馮……4

譯稿

佛陀之前的緣起論（續完）

D. J. Kalupahana 著

劉逢吉 譯

11

專論

西藏佛教的意義及其特色……許明銀……15

特稿

「大智度論」集粹之三十八
菩薩摩訶薩於一切諸法無集散亦不住……智銘……22

「融會諸宗，歸極淨土」藕益大師
的著述和業積……蔡惠明……26

專論

現代佛教興學的意義……陳娟珠……29

佛教名勝介紹

麥積佛窟奇觀……蔡惠明……32

海外通訊

顯明法師晉山典禮記……曾憲煒……33

佛教文藝

永懺樓隨筆之七十二
可疑的兩幅觀音菩薩顯聖照片……馮……36

虛雲和尚（續）……馮……41

佛教消息……編輯室……45

畫頁

封面：蘇州紫金庵唐塑羅漢像之一——蘇頻陀

尊者彩塑

面裏：南瞻部洲諾矩羅尊者彩塑

底裏：毗舍離洲跋陀羅尊者彩塑

封底：東勝身洲迦諾迦跋釭墮尊者彩塑

二度空間生物可不是嚇得半死？再也猜不透想不通這忽來忽去的手影是什麼東西，怎麼會這樣移動來去的呢？又會變形的呀！一下子胖，一下子瘦，忽然是小狗頭形，忽而貓頭，忽而天鵝……是些什麼妖魔鬼怪在作祟？那知只不過是三度空間一個小孩在做手影遊戲所造成的幻象？

假定在第四度空間裏，有一個小孩，向着我們的三度空間投射燈光手影，我們豈不是一如二度空間的那羣生物一樣被嚇得魂飛魄散？我們只認識三度空間的一切事物，我們毫無所知於超過三度空間以上的「超空間」的任何情形。

第四度空間的「存在物」或「生命」，所表現的任何變化，都是打破我們三度空間內的一切物理法則，都跟我們學過的定律不符——你瞧：看起來像是實質的半圓形竟會自己忽然縮小消失，忽然重現，變為三角立體形，又忽然消失，再重現原來的半圓形。這不是鬼怪嗎？

在三度空間的我們，對於三度以上的空間，的確太無知了。就如二度空間的生物對我們三度空間小孩的手影一樣無知！

西方人對於「超空間」的追尋，其實並非始自今日，遠在公元一八八四年間，英國科學幻想作家艾特溫·阿博特（Edwin Abbott）的名著「平坦世界」（Flat-land）就已經提出對超空間的探討。這本一百年前的科學幻想小說先驅，至今仍未褪色，其觀念依然站在時代前面，多佛公司（Dover）再版此書，仍是當前暢銷書之一，這本小說對於後來一九五零至六零年代盛極一時的科學幻想小說作者們有很大的啓示作用。

「平坦世界」書內描寫一個二度空間的世界內的生命與環境。有一天，從三度空間世界來了一個圓球形生物。進入二度空間的「平坦世界」，引起了該處各生物的驚慌，平坦世界公民之一，一位發言者說：

「我巴不得立刻就這個侵入者驅逐出境！」這個發言者是一個平面的四方形，他質問闖入者：

「你說你是從三度空間來的？三度空間在那裏？是什麼樣子的？怎麼我一些也不知道？」

來客（三度空間圓球）說：「不錯，我是從三度空間來的。它就是在上面，也在下面。」

平面四方形說：「老爺：你一定是指南和北了！」

圓球：「完全不是這意思，我是說你的上面和下面，這是你看不見的，因為你是平面的，你旁邊又沒有眼睛！」

平面四方形：「我的旁邊確有視力！」

圓球：「但是你是平的，你沒有眼睛，看不見外面的空間，你是平的，你的旁邊沒有眼睛，你的裏面也沒有眼睛——你們稱為『裏面』，我們視之為你的『旁邊』。」

平面四方形：「在我裏面長個眼睛？在我肚皮長個眼睛？先生你太會開玩笑了！」

圓球：「我不是尋你開心！我明白，你是平面的，你無法了解三度空間的意義，你頂多只能看見我的一面——圓圈。因為你沒有能力把你的視力從平面升起，你就只能看見我的身體的一面。現在，我要向空中升起了。你應該最低限度可以看見我身體的圓圈越來越縮小，越來越小，終於消失。」

圓球從平板上跳起消失了。平面四方形自語道：「全是鬼話！我根本沒看見他升起！什麼是『升起』呢？莫明其妙！可是，他消失了！我不懂，是怎麼回事呢？」

突然不知從何處傳來圓球的聲音：「平面四方形老兄！你以為我真的消失了麼？我還在這裏呀！只因你是平面的，你看不見我罷了。等我再回到你的平面來，你就會看見我的圓圈越來越大了。」

圓皮球跳回平板上，平面四方形果然看見一個圓圈越來越大，可是始終不明白是怎麼一回事。他就歎一口氣道：「他是有些奇怪的，蠻會玩把戲的！但是，我還是不相信他說的什麼三度空

間！他不外還是個會變把戲的圓圈罷了！」

上面摘要地譯出「平坦世界」的一段小故事，它的比喻，有些像中國諺語「井蛙觀天」，可是比「井蛙觀天」更深入。

對於佛經所講的無色界，三十三天，非想非非想天……等等超越空間超越時間的許多「界」，我們都很難去接受，因為我們是欲界的凡夫俗子，我們的視覺受限制於肉眼的有限視力，我們只可看見在我們「經驗世界」內的物質。我們的肉耳聽覺只可聽見有限的較低頻率的聲波，甚至於不能聽見狗兒可聽到的較高頻率聲波狗笛子笛音。我們就遽予否定一切我們無法經驗的存在。我們聽不見狗笛子的笛音，跟平面四方形看不見圓形皮球的立體全面，是異曲同「拙」的。我們茫然於佛說無色界，無論科學如何證明確有無色界存在，也仍有很多人說佛經講的是「迷信」，這些無明固執，不就是跟那個平面四方形一樣嗎？

當代科學家紛紛研究更高的空間，追尋那些非經驗所知的高度空間（界），已經有不少科學家報告感受到從高度空間而來的有智慧生命力的接觸。大批科學幻想小說作家據此而創作許多「外太空人」侵入地球的小說。雖然仍是幻想，也含有不少科學最新知識作為骨幹，並非都是毫無根據的。

追尋超空間或超界，是科學家的事，不能用經驗世界的哲學去看從未經驗過的事物。子不語，是因為孔夫子對於鬼神之事可能並無足夠的經驗或認識而保持慎重態度，既不肯定亦不否定。十八世紀德國哲聖康德（Immanuel Kant）卻沒有孔夫子的慎言態度，康德在其哲學著作說：「迄今觀察所得，仍無發現超過三度空間之空間存在。」

康德不錯是一位偉大博學的哲學家，到底一切思惟仍是本於經驗世界，也仍以人類為本位，他對於超經驗，是不知道的。胡適之也是同樣地被他的自我及其局限的經驗世界所禁錮，他企圖從個人有限的物質化經驗去推翻他所不知的不了解的超自然超經驗，他武斷地在禪學者中指斥佛教的六神通是迷信！

我在此無意鞭屍清算這兩位大哲學家，只是要指出，哲學以

經驗人生為基礎，未必就適合用哲學去蠶測宇宙科學。人生是有限的，人生的經驗脫不出三度空間的經歷接觸，很少經驗到三度以上的空間。就是無線電波也必須轉變為廣播音樂或電視畫面等三度空間內的經驗事物容許肉眼耳六識接受，我們才承認它的存在。可見對於超常存在的認識如何困難。宇宙是無限的，宇宙現象是變幻莫測的，宇宙是多重多元的，渺小的地球只不過是這個多元宇宙的滄海一粟，地球上的物理法則只適用於地球這樣形態特性的環境，一出了太空就全都不適用，也只能應用於有限的物質世界，並不能用作多度空間，人類的智慧與經驗，很難超越物質的障礙，因為太過執有。

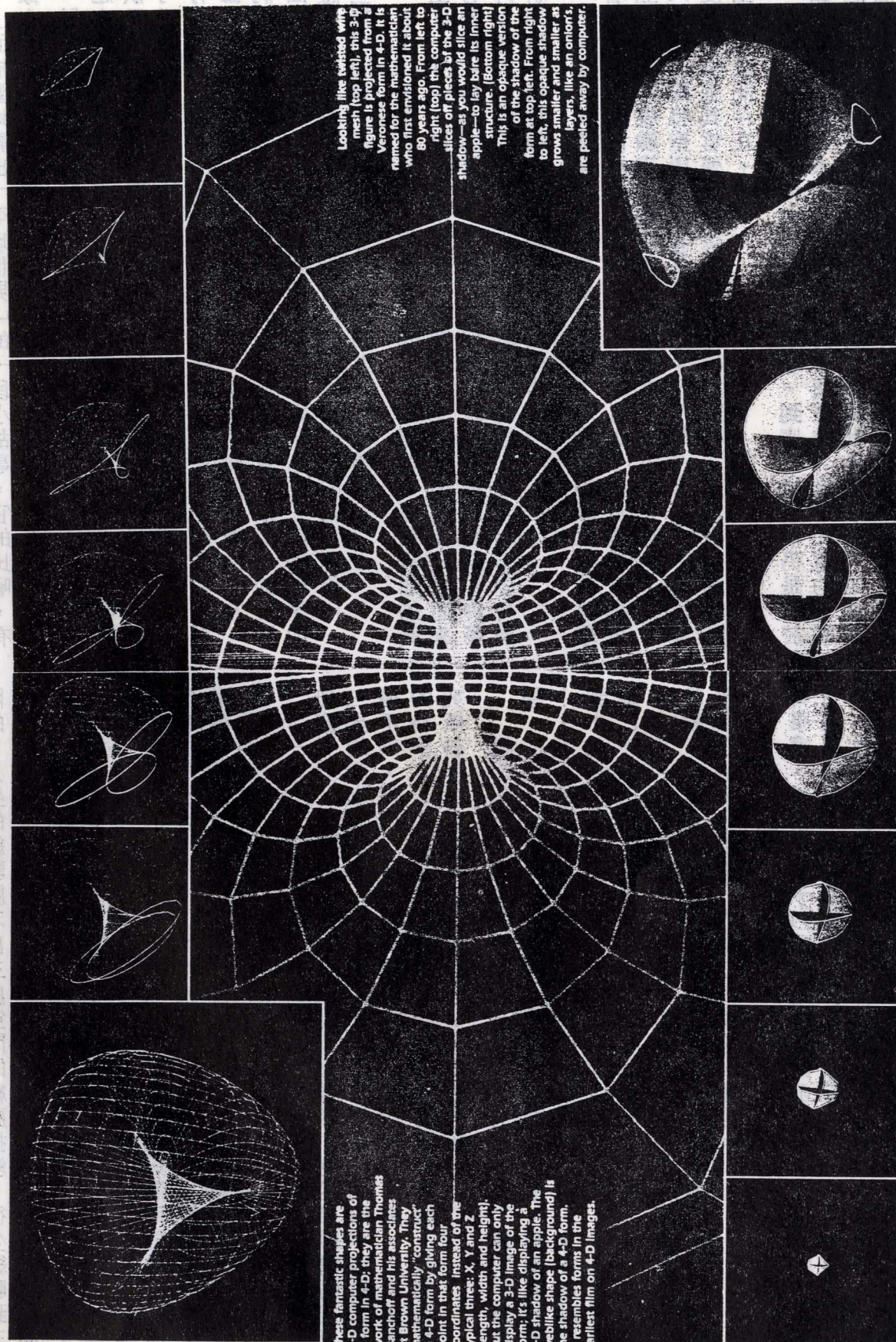
一般人對於佛經所講的天外有天更有天，又有千百億日月，無窮世界，都難以了解，視之為幻想神話。對於佛經講的三界和三界的詳細次界，更不能接受，這是因為我們的宇宙科學知識還不夠，我們的觀念被我們的習慣三度空間所禁錮。必須從最新的科學入手去釋放我們自己，然後才容易了解佛經。我們越多研究新科學，就會越來越恍然大悟佛經的奧秘。

兩千年前，希臘數學家歐基理德（Euclid）發明平面幾何學，成為今日幾何學的基礎。現代有球面三角學，解釋幾何學……這些學問，也仍然是在三度空間的範疇之內，未能超越。直到十九世紀末，才出現了「數學三傑」：尼可拉·伊凡諾維奇·羅巴赤夫斯基（Nikolay Ivanovich Lobachevsky），卡爾·弗洛德力克·高斯（Carl Friedrich Gauss），與佐治·弗洛德力克·佛納德·李曼（Georg Friedrich Bernhard Riemann）三氏用數學發現了第四度空間，打破了三度空間觀念。

「數學三傑」的新發現，立刻吸引了十九世紀末及本世紀的科學家，紛紛認真予以研究追尋。甚至於文學家也參與，著名的「世界通史」作家威爾斯（H. G. Wells）的另一名著「時間機器」（The Time Machine），就是靈感得自三傑的第四度空間。該書敘述主角自由地出進三度空間與四度空間。法國著名的立體主義（Cubism）與超現實主義（Surrealism）等畫派，也都是靈感於第四度空間。

These fantastic shapes are 3-D computer projections of a form in 4-D; they are the work of mathematician Thomas Banchoff and his associates at Brown University. They mathematically "construct" a 4-D form by giving each point in that form four coordinates. Instead of the typical three: X, Y and Z (length, width and height), but the computer can only display a 3-D image of the form: It's like displaying a 2-D shadow of an apple. The weblike shape (background) is the shadow of a 4-D form. It resembles forms in the earliest film on 4-D images.

↑ 四度空間空相於現出：例一的上幕銀腦電於現出相形空間度三以間空度四



真正的突破是在一九六零年代。美國貝爾研究實驗所（Bell Laboratories）的物理學家邁可努勒（A. Michael Noll）發明了一種立體畫面的電腦影片與銀幕，可以放映出來一個第四度空間的立方形物體。讓肉眼初次看到第四度空間的一爪。那電腦螢幕上出現的奇怪形狀，看來好像是一個透明的玻璃立方體，裏面虛懸着或是浮於空中的透明無體的立方體。當時目擊的科學家們在驚歎之餘，稱之為「超級的空虛立方體。」

一九七六年，傑出的貝爾研究實驗所的科學家尤金·多果夫（Eugene Dolgoff）發明「全息技術（Hologram）」，首次用「三度空間」的立體影象來呈映「四度空間」的形象，世人才開始逐漸明白第四度空間的存在。（詳見另文）。

現在，上文提到的科學家班卓文博士，與另外兩位科學家查理士·史屈勞斯（Charles Strauss）及大衛·福洛辛（David Falesin）合作，進一步研究呈映第四度空間的影象。他們在物體的三度空間三個協調點（X·Y·Z）之外，加上一個第四點W。然後用高速電腦去設計繪畫四度空間的影象，電腦畫面上也只能用三度空間的立體形狀映出來。不過，在這立體（3-D）影象上有一個十分美麗的虛影，完全打破一切透視學原理。這就是「第四度空間」的「三度空間」影象。事實上，第四度空間是不可見的存在。電腦上的影象只是運用三度空間立體影象來反映它。

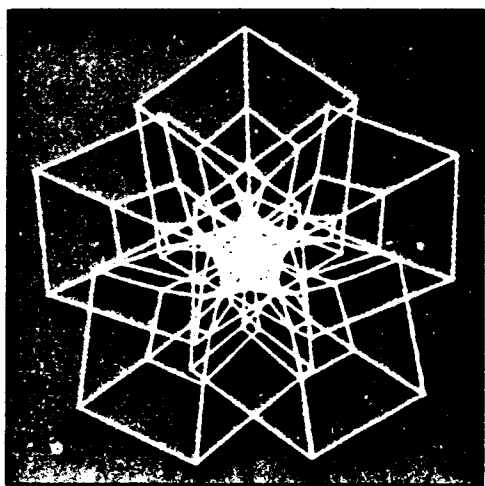
這種新式的電腦呈映四度空間的技術，已經受到科學界普遍重視，紛紛予以採用。例如：美國海軍研究所（U.S. Office of Naval Research）運用此種四度空間放映技術來研究太空大氣及海洋的奇異現象，醫學運用它來診斷病人的疾病（詳見另文），造船學工程專家用它來幫助設計造船，氣象學用它來幫助預測氣溫、濕度、氣壓。氣象研究員先將二十四小時內的氣象資料——將風向、溫度、濕度、氣壓等等數字供給電腦去分析，電腦就會把分析結果用「三度空間」立體影象呈映出來，並且有不同顏色的「四度空間」影子一同呈現。通常是雲霧形狀，稱之為「四度空間」指點雲（Fourth Dimension Point Cloud），這往往就是未

來即將發生的氣象風暴幻象。現在美國已應用「第四空間」影象來預報颱風颶風及龍捲風，相當準確。

史丹福大學醫學院的科學家澤隆·傅理曼（Jerome Friemann）與同仁設計了一種四度空間資料分析系統，以供醫生運用來測定糖尿病患者的病況是單型或雙型的糖尿病（糖尿病有兩種）。

傅理曼說：「從電腦螢幕的「四度空間指點雲」的形狀來判斷，不分裂成兩團的，就是顯示着病人患的單型糖尿病。」

量子物理學家們更是與日俱增地研究第四度空間，舉例說，已經有物理學家運用第四度空間放映技術來研究原子及次原子結構。



↑ 你能看見第四度空間內的存在「物」或「身」或鬼神嗎？美國電腦學家兼教學家班卓夫設計的特別電腦超視機能叫你看得見。圖中就是該機捕影畫出的第四度空間怪物之一，形像吸血蝙蝠魔鬼。

我以前曾在拙文「尖端科學家對於心力的追尋」（內明第一四七期）內提及的一件科學奇異現象，在這裏不妨再予覆述該一著名實驗：

原子內的兩粒光子（Photon），被分離之後，以高速背道而馳，縱然各別到了宇宙的兩端，彼此相隔億兆光年之遙，可是它

們兩者好像心心相印，這一粒子若旋一個轉，那邊的一粒也必同時旋轉，而且速度相同，動靜一致，同轉同止，這種異象，令科學家們十分困惑。因為兩粒光子的距離如此遙遠，就算以光速（已知的宇宙中最大速度），彼此聯絡溝通，也不可能如此立即反應。在已知物理學來說，兩粒光子是沒有可能立即溝通的。科學家們推斷，只有兩個可能性，其一：光速不是宇宙中最大的速度，必有比光速更大的。其二：兩粒光子的溝通互相感應，是經由「第四度空間」途徑的！空虛的第四度空間，是存在於三度空間之中的，成為比光速更捷便的溝通途徑。

科學家班卓夫企圖用二度空間的圖形來呈映一角四度空間的超空間（超界）狀況，電腦螢幕上映出這樣的一個圖形，請注意這圖中心的一個「怪物」。頭似魔鬼，有兩角，身似蝙蝠，有翼，兩手，兩足。這是存在於第四空間的無色無形精靈之一種，肉眼是看不見的，被電腦用二度空間圖形繪出。

這是科學家班卓夫的「四度空間放映機」電腦螢幕上映出的一個人造「四度空間」的三度空間立體畫面，一個具有高，長，寬三度空間的立方體，它的四度空間像一隻蘋果。又像海中透明的海蜇，不停旋轉，逐漸變形縮小，消失，又再出現，放大。如果用二度空間方式來表現，它是像圖中較大畫面的漏斗形網狀，從一邊的漏斗通到另一邊的漏斗。根據這一發現，可以知道三度空間的物質宇宙中的確存在有許多無形無色的四度空間漏斗形溝通途徑的。

科學家證實第四度空間，是令人興奮的科學新成就。

科學已證實的第四度空間，其實只不過是超越三度空間的一個較為接近的空間，在四度以上，還有許多許多不同的色界空間，已知的第四度空間更未能窺佛經所說的無色界內許多的複度時空。第四度仍然只是色界內與無色界之間的一種溝通途徑。或者是過度空間，到現在為止，科學還未能直接發現或證實到底三十天所有各天，是屬於第幾空間。可是，最新的科學不斷進步，不斷有新發現，也越來越接近佛經的宇宙界說。我相信將來必會能夠更加具體一一證實佛說諸天各界的。

（上接第32頁「麥積佛窟奇觀」）

更為精彩的是，七個佛龕上端壁間，又繪了相當完整的七幅大壁畫，每幅都有伎樂天人，兩相對視，各奏樂器。左邊六人，分別拍板、吹角、吹排簫、彈阮咸、擊鼓、吹笛的。右邊六人，各有吹笙、拍鑼、打腰鼓、彈箏篴、彈弦琴、吹簫篴的。姿態生動妙曼，屬龜茲樂部。古代民間的藝術家們以他們豐富的想像力，描繪了「各以一切音聲海，讚佛甚深功德海。」（「普賢行願品」）這些壁畫的造型，特別是綫條的韻律上，很有自己的特點，它使伎樂天人露在衣衫外的肌膚部份，都用極淺的薄肉型來表現，體現了繪畫和浮雕相結合，可說是隋末唐初藝術的代表作。在這座佛窟中，殘存的一千多平方米的壁畫中，飛天的內容很多，有頂棚飛天，也有光圈飛天，都十分可愛，更有古風韻味。盡管完全不同，令人會想起外國畫家筆下安琪兒天使的風貌。

在散花樓極目遠眺，最能使人心曠神怡。映入眼簾的正面是麥崖山，西面是豆積山，鳥瞰全景，令人體驗到唐代詩聖杜甫在「秦川雜詩·山詩」中對麥積山佛窟所描寫的：「上房重閣晚，百里見秋毫」的意境，而留戀忘返。

麥積山佛窟藝術，生動地展現了自後北魏到明清一千五百年間雕塑藝術發展的道路。正如著名畫家劉開渠先生所稱譽的那樣：「麥積山是我國歷代一個大雕塑館。」到這裏的人誰也不可能短暫的時間內覽遍琳琅滿目、美不勝收的雕塑館。但古代與近代藝術家精湛的技巧恰令人永遠不能忘懷。至於各朝代佛窟雕刻作品的鑒別，主要是從其面相、花紋、服裝等加以觀察。如六朝面相多是豐圓，後期較為瘦長。唐代則均頰豐頤滿。衣褶最初用漢代傳統的陰綫刻法，後來兼採用西域的凸起綫條，更發展為直平階梯式的衣紋。服飾一般採用印度的裝束，由單純而逐漸演變為複雜。各個朝代作品的這些特徵，充分顯示了當時藝術家們不同風格和創造天才。

麥積山佛窟的奇觀，在我國佛教藝術史上寫下了光輝的一頁。它是中華民族悠久文化歷史的見證，現經有關方面修葺，重新煥發光采，必將吸引着世界廣大的佛教徒和藝術愛好者們欣賞和瞻仰！



佛陀之前的緣起論

(續完)

——吠陀傳統時期

D. J. Kalupahana 著

劉逢吉 譯

這個理論上的願望作為肯定宇宙的第一個緣起越來越強烈，我們從一些讚歌中可以見及，那羅衍那(Nārāyaṇa)的「創造讚歌」(Puruṣa sūkta)是其中最為人所知的①。雖然這樣的宇宙論引起了對一個始源的存在(sat)的信仰，而其性質則對經驗世界的性質發生對立，人格化的神的觀念如宇宙的創造者並沒有出現過。巴盧阿(Barua)有正確的見解，他認為「那是金胎(Hiraṇyagarbha 宇宙開闢之根本原理)和自在天王(Viśvakarman)宇宙創造者，毘首羯磨天)的構想，並顯示進一步成為創造神的意念②。」梨俱吠陀的其中一首讚歌說世界萬物可以溯源到它們的緣起③，太陽被稱為金胎(Golden Germ, Hiraṇyagarbha)，是宇宙的巨大力量，所有其他的存在和力量不管天神的或人間的乃由此演變而來。它代表了「生命的根源」(origin of life)④。太陽表示火，或產生的原理(Generating principle)便是太陽的本質。但它是自有於(天神的)水中。讚歌的作者並不滿足於以水作為解釋世界的根源和演變的最初本原，因為還想像得到在其後面有更高的本原，那就是創造神(Prajāpati)、梵天王(God of

gods)。他把水帶來，及提供了產生的本原和使萬物有了力量，這個理論就是為了回答以下問題而設的：「我們應該向那一個神祭祀呢？」⑤

其他的爭論，目的論的爭論或構想的爭論均可作為創造神的概念的基礎。在獻給自在天王的讚歌中有這些概念的跡象，那引起這樣的問題：「這是什麼樹？實際上生產了什麼木材，由此而構成天和地嗎？」⑥目的論的批判試圖表示這樣的爭論並不能證明梵天王不是創造者，而只不過是安排材料的设计師而已⑦。但這種批判在吠陀概念中不能成立，因為根據讚歌，創造神以始源的物質構成宇宙而演變下來的。註釋家沙耶那(Sāyana)說以此造物歸因於「創造的」和「創造者」是沒有矛盾的，因為均假設兩者歸因於熱力(tapas)⑧。這樣，創造者是一個有創造性的，雖然他是製造者、安排者，但是一個全知者⑨。

在梨俱吠陀大多數的創造理論中，包含了機械的和有機的創造觀念，但從獻給自在天王讚歌裏，我們首次發現人格化的創造

神的意念，此乃成為梵書時期的一個熱門的思辨題目。

梵書的祭祀形而上、神學的思辨以創造神（生主、尊祐 Prājapati）為中心，他取代了梨俱吠陀和禰災吠陀的哲理讚歌中其他各種不同的概念。在鷓鴣氏梵書（Taitirīya Brāhmaṇa）創造神被視為自在天王一樣^⑩。另在百道梵書（Śatapatha Brāhmaṇa）有幾個地方談到創造的循環延續性，並暗示創造神創造生物之後耗精力盡，而獲得天神們（其產物）以祭祀的力量使他恢復過來^⑪。雖然創造神是創造者，但他延續繁殖的能力是來自祭祀的，在梵書中只有少許例子顯示創造理論不依賴祭祀形而上。有一處說生主（創造神）在最初只獨個兒，有繁殖的欲望，以熱力產生三個世界來^⑫。亦試圖解說創造神如何創造不同樣本的生物。

與創造神概念平行出現的有中性的梵天（Brahman）^⑬和男性的梵（Brahmā）^⑭負責創造神的活動，事實上，在不同時期中有好幾處重覆的經文述及此點。在天界之神（Pañcavimsa）或坦迪耶大梵書（Tāṇḍya Mahā Brāhmaṇa）中，梵天（中性的）被說成「神聖規律的第一個出生者^⑮」，在另一鷓鴣氏梵書（Taitirīya Brāhmaṇa）中有同樣的文字是指創造神（生主 Prājapati）^⑯。這樣看來，梵天（男性的），梵（中性的）和創造神的概念在梵書時期沒有彼此排斥，可以理解這時是人格化神的構想之形成階段^⑰。

一個神的存在與他所創造的世界得到理性的認可一直維持到森林書時期，其中我們找到為了神的存在而使宇宙論及目的論混和一起的議論。我們已經知道默依達沙如何解釋現象的緣起，事物的生起猶如如果（嫩枝 tūla）出自因（根 mūla）。追源溯始，水（apas）的構想即由此而來，這是最初的根，宇宙乃其芽^⑱，這個原始物質是被動的、變易的本體，並由外力所驅使，因此有神孕育萬物的觀念^⑲。

探討被動的事物如何活動的活動原則比事物的本身更有內涵，此即創造神，一個至上的真實（satyasya satyam）^⑳。這個論

點奧諦阿曇迦拉（Uddyotakara）在其正理大疏（Nyāya Vārtikā）中廣泛採用以證明創造神的存在，他說：「即如一把斧子，不是因為本身的能力，只不過由一個有本領的木匠使用而已，同時作出渾沌的根本素質（Pradhāna），原子和業力。所以，它們全都由一個有能力的因所驅使^㉑。」

在吠陀和梵書時期，基於憑理性的分析多於神秘的經驗似乎是思辨研究的思考特色，這樣有關神的存在和創造世界的思辨理論一直維持到奧義書時期的初期及中期。在廣森林奧義書（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）中我們找到一個思辨的理論，而此大部份正如吠陀、梵書、森林書各時期出現的概念，只不過這是最早期試圖解釋始源的、獨一無二的事物如何生起五花八門的世界^㉒。明顯看到其信仰就是自我（ātman）執行創造神的活動，並且完全負起創造繁雜世界的任務。我（ātman）和梵天（Brahman）之間沒有什麼分別^㉓，而梵天和梵（Brahmā）的同義在早期奧義書時期是不十分界限分明的^㉔，不過，梵是被指為人格化的創造神。在蒙查羯奧義書（muṇḍaka Upaniṣad）保存了這種思想的本源：「始生有大梵，是乃諸天首，創造此宇宙，護持此羣有^㉕。」（漢譯取自徐梵澄譯本）。這是一個回響，早在梵書時期已有關梵天和創造神的經文記載。

在奧義書時期的後期已經採用直觀方法證實創造神的存在，這時候，以瑜伽方法集中精神和心力越來越重要，瞑思是見證神的恰當途徑。白淨識者奧義書（Śvetāśvatara Upaniṣad）說：「以「唵」為上燧，自身為下木。靜慮勤鑽研，天神見隱伏^㉖。」（漢譯取自徐梵澄譯本）。

在同一奧義書裏，引起了一個疑問：「安樂與憂患，吾人處其內，由誰所主制^㉗？」排斥當時的思辨家所設的其中一些緣起理論，例如：時（kāla），自性（svabhāva）、命運（niyati）。奧義書有這樣的答覆：「靜慮與瑜伽，行之彼等見，是天神自力，隱其功能內，監臨一切因，由時至自我；主宰此一切，是獨一無二^㉘。」（漢譯取自徐梵澄譯本）。

在白淨識者奧義書中時常出現的名稱，主、支配者（*is*）和自在天（*īvara*），意指一個全能的創造神成為該書主要的內涵^{②⑨}，並且，天神（*deva*）的名稱差不多在奧義書每一詩節中出現，而顯示人格化的創造神是最原始的構想。這自在天、主宰就是一切的創造者，並被稱為自在天王、宇宙創造者^{③⑩}。他是至極至高的神中之神^{③①}，早期的奧義書時期把世界創造的活動歸因於梵，然後到了白淨識者奧義書時期便轉為歸因於自在天，此即為自在天的形成階段，並在後期支配了目的論的思辨^{③②}。

創造理論的批評：連接着新的自在天概念，我們找到承繼下來較早期的梵（男性的）的概念^{③③}，因此，當佛教經典指梵是人格化的創造神的時候^{③④}，而在另一方面又同時指為自在天（尊祐）^{③⑤}，他們並不是憑自己的妙想天開的想像^{③⑥}，而是表示從吠陀傳統的主流中找到這些確鑿的構想。

誠如我們所知，梵和自在天在奧義書時期後期是同義詞，可從早期佛教經典中看出端倪：「那光輝的梵。至高的。全權的。全知的。主宰。一切的天神。製造者。創造者。一切之首。指揮者。上帝。一切之父^{③⑦}。」漢譯阿含經保存了這些記載，而且大梵、自在天等名稱是用作同義詞^{③⑧}。再說，在波梨經（*Paṭiṣa-suttanta*）裏，佛陀提及一些倡議傳統的世界創造來自梵和自在天的論師^{③⑨}，以及註釋者相信那兩個名稱（自在天和梵）是被用作同義的^{④⑩}。

要了解直觀方法證實創造神的存在和對其批判可以參考梵網經（*Brahmajāla-suttanta*）^{④①}，由此而看到佛陀並不採取否定的手段對待所有宗教經驗的方式為虛妄或幻想。他採取較為冷靜的態度，可跟今天的布洛特（*Broad*）和史泰斯（*Stace*）相比。根據那觀點，人類在一些宗教經驗中與「一個真實的境界」接觸，不是一般的經驗，但那個真實的境界大概給神學語言的描述所歪曲^{④②}。佛陀採取一種駁斥的方法，以批評所謂哲人在夢境見證創造神的言論，佛陀以比喻方式說明他的看法：

「於光音天命終來，生空梵天中。其先生象生便作是念，我

於此處是梵大梵，我自然有，無能造我者。我盡知諸義典千世界，於中自在最為尊貴，能為變化，微妙第一，為象生父。我獨先有，餘象生後來，後來象生我所化成。其後象生復作是念，彼是大梵，彼能自造無造彼者，盡知諸義典千世界，於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一，為象生父。彼獨先有，後有我等，我等象生彼所化成^{④③}。」

這種妄想只是說明創造意念不容接受，同時，那是以人類的存在依賴宗教經驗來確定創造神的存在。佛陀似乎理解到這些宗教家所遇到的困難，正如這個比喻所顯示，他排斥他們的觀點不光是因為他們的虛妄和幻想，而是因為他們把一個真實的境界錯誤描述為神通的事。

再言之，宇宙始源自創造的觀念給對應理論（*Countertheory*）所辯駁，而此類辯駁乃針對了佛陀之前每一個理論的要點。首先，一個宇宙的形成是沒有開始的，而是壞（*samvatta*）和變（*vivatta*）的過程，駁斥了來自想像的始源。其次，反對奧義書所認為最初的有情猶如男女互相擁抱的大小，並分裂為男人及其妻^{④④}。佛經只說最初的一個有情在第二個有情出現時便從梵的世界中消失^{④⑤}，然後解釋最初的一個有情如何誤會他是其他後來的有情的創造者。因為最初的有情欲想有同伴，他故指第二個有情是因他的欲望而來，對於其他後來者都認為比他們先至的是他們的創造者。這個故事暴露了宇宙出自創造神的荒謬，並且顯示先至者或早出現的常是後果的前因的觀念。

佛陀主要基於兩個原因來反對有苦樂的象生乃由全知全能的創造神所生的觀點，其一因它否定了人類道德責任的義理；其二因它對宗教生活有害。

大菩提本生經（*Mahābodhi Jātaka*）載：「如果自在天能決定一切象生的樂與苦，道德與不道德，則象生不過遵從神的戒律，神便會因他們的行為而蒙受污點。」這個見解是以創造本身去駁斥創造理論的，好像以一個芒果打落樹上另一個芒果一樣^{④⑥}。另一論點引證同樣的道理：「……象生所受苦樂皆因尊祐造，

若爾者諸尼乾 (Niganthas, 外道論師之一——譯者) 等本惡尊祐所以者何。因彼故諸尼乾於今受極重苦。……如來本妙尊祐，因彼故如來於今聖無漏樂寂靜止息而得樂覺，是謂如來得第五稱譽^{④7}。」由這些駁斥明顯見到佛陀反對創造論，因其傾向於抹殺道德責任的意念之故。

另一方面，如果我們同意諸惡如害命或偷盜緣自有神論的決定，這會破壞整個宗教生活的基礎，增一阿含經有這樣的說法：「若一切皆因尊祐造，見如真者，於內因內作以不作，都無欲無方便，諸賢，若於作以不作，不知如真者便失正念，無正智，則無可以教。……若一切皆因宿命造，見如真者，於內因內作以不作，都無欲無方便，諸賢，若於作以不作，不知如真者便失正念，無正智，則無可以教……若一切皆無因無緣，見如真者，於內因內作以不作，都無欲無方便，諸賢，若於作以不作，不知如真者，便失正念，無正智，則無可以教^{④8}。」創造論 (issaranim-māṇahetu 因尊祐造) 附有其他兩個觀點：一切皆因前業 (pub-bekārahetu 因宿命造) 和一切皆因機會巧合 (ahetu appaccayā 無因無緣) 成為宗派的教義 (tithāyatana 度處) 故導致一個傳統的無為主義 (akiriya 無作)。

——譯自 D. J. Kalupahana 著「緣起論——佛教的中心哲學」第一章

註 釋

- ① 梨俱吠陀 10.90
- ② 巴盧阿著「佛陀之前印度哲學」，第34頁。
- ③ 同①書 10.121
- ④ F. D. K. 波塞著「金胎：印度符號學導論」第53頁，1960。
- ⑤ 同③。
- ⑥ 同①書 10.82.4 及格里夫斯著「梨俱讚歌」4:260
- ⑦ 艾特華和柏皮合著「哲學新論」第507頁，1963。
- ⑧ 同①書 10.82.1。
- ⑨ 同①書 10.82.5
- ⑩ 鷓鴣氏梵書 3.7.9.7 及白道梵書 7.4.2.5。

- ⑪ 百道梵書 1.6.3.35ff; 7.1.2.1ff。
- ⑫ 同⑩書 2.5.1.1ff
- ⑬ 同⑩書 11.2.3.1。
- ⑭ 耶摩尼梵書 3.17.2。
- ⑮ 坦迦耶大梵書 21.3.7。
- ⑯ 鷓鴣氏梵書 8.1.3-4
- ⑰ Jayatilke 著「知識論」第178ff頁。
- ⑱ 參考默依達沙的緣起理論，見前文。
- ⑲ 他氏森林書 2.1.8。
- ⑳ 同⑩書 2.3.6.2
- ㉑ 正理大疏第457頁。
- ㉒ 廣森林書 1.4.1-5。
- ㉓ 同②書 2.5.19; 4.4.25 唱讚奧義書 3.14.4。
- ㉔ 同⑦書第477頁。
- ㉕ 蒙查羯奧義書 1.1
- ㉖ 白淨識者奧義書 1.14
- ㉗ 同上書 1.1。
- ㉘ 同上書 1.3。
- ㉙ 同上書 3.7.20; 4.7; 4.14; 6.7
- ㉚ 同上書 4.14; 5.13; 4.17。
- ㉛ 同上書 6.7。
- ㉜ 見優陀延 (Nyayakusumanjali)
- ㉝ 同②書 5.6
- ㉞ 大正新修大藏經 1.90c (長阿含經 14.1)
- ㉟ 同上書 1.435b (中阿含經 3.3)
- ㊱ 湯馬士著「佛教思想史」第90頁 1959。
- ㊲ 巴利長部 1.18。
- ㊳ 同③書 1.90c (長阿含經 14.1) 同書 1.69a (長阿含經 11.1)。
- ㊴ 同書 1.547b (中阿含經 19.1)
- ㊵ 巴利長部 3.28。大正新修大藏經 1.69a
- ㊶ Sumangalavilasini, Digha - atthakatha 3.830
- ㊷ 同③7及大正新修大藏經 1.90c (長阿含經 14.1)
- ㊸ 同⑦書，第458頁。
- ㊹ ④1。
- ④2 同②書 1.4.3。
- ④3 同④。
- ④4 本生經 5.238。
- ④5 大正新修大藏經 1.444a,c - 445a (中阿含經 4.2)
- ④6 同③。



西藏佛教的意義及其特色

許明銀

一、前言

一般人一提到西藏，總會連想到是「神秘之國」、「高處不勝寒之地」(按：西藏是平均四千公尺的高原)，因此，進而有未開化、無文化、野蠻及許多奇怪的風俗之誤解。在此須特別指出，西藏在極其嚴酷的自然環境中，留下了不能想像之文化遺產。例如：西藏有自己的固有的西藏文字，且在七世紀的前半期即已使用了。當時的記錄在八世紀後半期編集而成，且見於今日在有名的敦煌所發現之西藏語文獻之中。

其次是一般人動輒喜歡用「喇嘛教」來稱呼西藏的佛教。這件事會使人很容易地認為，它所指的佛教是極其特殊的佛教。事實上，相關的書本與字典上的說明是「與西藏的土著宗教互為揉和之佛教」、「特殊的佛教」、「佛教的一派」等等。西洋人最初用「喇嘛教」(Lamaisme)的，是見於柔克義的『盧布魯克之東方遊記』(W. W. Rockhill: The Journey of William of Rubruck of the Eastern Parts of the World, 1253-55, London, 1900)一書上，而日本小栗栖香頂在一八七七年(明治十年)將此字譯成日本語而加以使用。我們可以說，此一稱呼是不完全了解佛教的人所創的。象所周知，西藏的出家象對傳授給他佛教要點的師父，稱之為「喇嘛」(bla-ma)。僅稱教語

言等的老師為「dge-rgan」、而不稱做「喇嘛」。誠如有日本西藏學的始祖之稱的河口慧海(一八六六—一九四五)所指出者，「喇嘛是西藏語譯梵語教師(Guru)而成的。bla是「最勝」或「上」之義、ma為「母」義。亦即以佛教的最勝上法，如母親養衆生者然①。」這是來自於特別重視師資相承的「師」之故，西藏佛教絕不特殊。我們可以說西藏並沒有所謂的「喇嘛教」的宗教，它只有佛教及少數佛教化的本教(Bon)。學過西藏佛教的人都知道，西藏的佛教是印度佛教的直系。它遠比「深受本土思想影響」的中國佛教，以及「融合土著的宗教與民俗」的日本佛教，更接近印度佛教。以上所說並不意指着這些佛教的優劣，而只是想喚起大家的注意，「喇嘛教」之類的稱呼易引起誤解，進而傾向於輕視西藏佛教、而阻礙了西藏佛教的正當發展與正確的認識。

II、西藏佛教的提起與研究過程

有關西藏的研究也和其他的某些學問一樣是由歐洲人開始的。如前面提及者，最早用「喇嘛教」(Lamaisme)一詞的，是柔克義一書內所提的，一二五三年從君士坦丁堡(Constantinople)出發、五五年回國的盧布魯克(Guillaume de Rebrunquis)修道士。他訪問在和林(Karakorum)的憲宗蒙哥(Mengü, Möngke，

1251-58)，言及活佛——即有關轉生喇嘛與西藏人用雙親的頭蓋骨做酒杯之奇俗^②。由於彼等的宗教有類似基督教的儀軌（即類似的祭祀儀式），因此，由留在阿克巴爾帝（Akbar，在位期間爲一五五六—一六零五）統治印度的耶穌會（Jesuit）教派傳道士開啓未開之線索。以下就狄雍（J. W. de Jong）著『佛教研究的歷史』內有關「十七、十八世紀進入西藏的天主教傳道士們」一節，譯述如下：「傳道士們在完全不了解佛教典籍的此一事實上，也許只有一重要的例外。奇妙的事是此一時代得到有關佛教的最佳知識，是取自於比其他佛教國家還要難以接近的國家——即西藏者。十六世紀末的耶穌會教派傳道士們，相信西藏有基督教徒。最初進入西藏的傳道士，是葡萄牙的耶穌會士安東尼歐·丹德拉得（Antonio d' Andrade, 1580-1634）。他在一六二四年八月到達古格王國（今阿里地區）的首都澤布隆 Tsaparang（rTsa-bran）。他回到 Agra 之後，在一六二四年十一月八日寫有關他的旅行之報告書。這本書於一六二六年在里斯本，以 Novo Descobrimento do gram Cathayo ou Reinos de Tibet pello Padre Antonio de Andrade da Campanha de Jesu, Portuguez, no anno de 1626 的名稱出版。第二年且譯成法語，而在歐洲引起極大的注意。不過，此一澤布隆的傳教成功未持續很久。在一六三五年最後留下的二位傳道士也被驅逐出境。一六四〇年再度嘗試傳教，結果是馬諾葉爾·馬柯斯（Manoel Marques）的入獄。有關他的最後消息，在一六四一年抵達印度。他大概就這樣被囚禁而死的。耶穌會也試着到西藏的其他地方去傳教，不過，成功的更少。野失鐵伐歐·卡切拉（Estevão Cacella）與喬安·卡布拉（João Cabral），從一六二七年到二八年經由不丹旅行至日喀則（gzis-ka-rise）。卡切拉在一六二八年一月二十日到達該地，一月底離開此地。一六三〇年二月二十八日，卡切拉返回日喀則，三月六日歿於此地。從一六二七年到二八年的初次逗留日喀則之後，卡布拉在一六三一年三月返回此地。不過，在同一年或第二年，彼離開日喀則。一六六一年奧地利人約翰·格留伯（Johann Grüber）與比利時人愛伯特·杜爾維（Albert d' Orville

）由北京到達拉薩。他們停留的期間很短（從八月八日到十一月底），不過，值得注意的是由於此二位耶穌會教士，拉薩的消息始得傳入西歐。」

接着，狄雍又寫道：「不過，更重要的事是十八世紀，由義大利的喀普欽（Capuchin）教會與耶穌會各別在拉薩設置開教本部。喀普欽教會傳教士們，在十八世紀前半期的大部份（1707-1711; 1716-1733; 1741-1745）期間逗留於拉薩。不過，彼等當中有關西藏語而得到充分知識的只有一人，亦即是佛蘭徹斯柯·歐拉基歐·得拉·篇納（Francesco Orazio della Penna, 1680-1745）。他從一七一七年到一七二一年傾注非常大的精力來鑽研西藏語。得拉·篇納（Della Penna）從一七一六年起至一七三二年爲止，住在拉薩，且完成了收集約三萬五千語的大西藏語辭典。此書後來由施列特（F. C. G. Schroeter）英譯，一八二六年在 Serampore 出版。即 A dictionary of Bhotanta or Boutan language 「西藏或不丹語辭典」^③。得拉·篇納譯了若干的西藏語典籍，其中須大書特書的有宗喀巴的『菩提道次第論廣本』（Lam-rim chen-mo）與『波羅提木叉經』（Prātimokṣasūtra）。這些翻譯現在已經不存在了，但是得拉·篇納依年代順序摘要成的西藏歷史，由安東尼歐·喬基（Antonio Giorgi）出版，且收於他的 Alphabetum Tibetanum Missionum Apostolicarum Commodo editum（Roma, 1762; XCIV+820 pp.）之中。喬基的業績中，此外也有基於得拉·篇納著作之部分的。」

「一七一四年的九月二十四日，二位耶穌會教士即伊波里托·德基德利（Ippolito Desideri，一六八四年十二月二十日—一七三三年四月十四日）與馬努耶·佛列雷（Manuel Freyre），由德里出發朝向拉薩。他們在一七一五年六月二十日抵達達達克的首都列城（Leh），第二年的三月十八日終於到了拉薩。馬努耶·佛列雷回到印度，而德基德利則留在拉薩到一七二一年三月二十八日。德基德利五年期間的逗留拉薩當中，在各處的西藏僧院學習，獲得有關西藏語與西藏宗教的卓越知識。他抄錄了許多的西藏典籍，而最初着手的是『菩提道次第論廣本』。他在一七二九

年離開印度，回國期間他開始寫他的旅行及有關西藏的風俗習慣與宗教報告書（*Relazione*）。他的著述原稿久未出版，在一九〇四年由早在一八七五年發現其原稿的普依尼（C. Puni）出版了摘錄。不完全的英譯本，在一九三一年由菲里波·德·菲利比（Filippo de Filippi）加以出版。此即是 *An Account of Tibet; the travels of Ippolito Desideri of Pistoria, S. J. 1712 - 1727* 「西藏旅遊記」（London，一九三一年。一九三七年再版）。不過，最近魯其安挪·伯戴克（Luciano Petech）將完整的義大利語原本加上詳細的註釋出版了。此一版本由 *Relazione* 四卷構成，其中的第三卷（Petech, vol. VI, pp. 115 - 309）都是有關西藏的宗教之記載。伯戴克敘述其特徵如下，「有關喇嘛教的記述是非常出色的，像他那樣深邃理解其本質的，在其後的二世紀間之歐洲學者當中，幾乎找不到。」進而基烏雪佩·圖齊（Giuseppe Tucci）說：「德基德利的著作遠超過當時的水準。大乘佛教思惟的秘密，在前世紀末年由於東洋學者們的學識，而始漸加明朗；然而這在他的可以稱之為邏輯性的、學問上的建築物的報告書（*Relazione*）上，早已弄清楚了」（參閱伯戴克「旅居西藏、尼泊尔的義大利傳教士文獻」（L. Petech [I missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal, V-VII, Roma, 1954 - 1956] 之 V, pp. XXVI - XXVII）。吾人熱切盼望報告書的義大利語足本與伯戴克的珍貴註釋能夠英譯④。

接着，歐洲人與西藏人的接觸變成主要地是英國人與西藏人的接觸。一七五八年，英國東印度公司的孟加拉之實際支配者是羅勃特·克萊夫（Robert Clive, 1725 - 1774），他垂涎西藏的礦物資源，想以它作為英國商品的市場而欲伸張其支配區域至北端。當時，廓爾喀（Gurkhā）族控制尼泊尔，因此，東印度公司之期待還很難實現。正當那時，支援廓爾喀族的不丹軍侵入庫赤比哈爾（Kuch Behar），故當時的孟加拉總督華倫·哈斯汀斯（Warren Hastings, 1732 - 1818）出兵逐退不丹軍。不丹乃請班禪喇嘛六世⑤居中調停講和，結果在一七七四年，不丹與孟加拉之間成立了通商條約，哈斯汀斯乃抓住此一機會，派遣喬治·伯格

勒（George Bogle）至班禪喇嘛所在地之札什倫布寺⑥。這就是英國與西藏之最初接觸。以後約經一世紀，英國的印度政府與西藏之間，開始有了錫金、不丹之糾紛；不久，清朝與英國、帝俄之間也因西藏而產生國際上的對立。如此一來，處於喜馬拉雅山裏頭的未知之地，在國際上也開始引起一般人的注意。

此時，從一八二二年到一八三四年住在列城（Lhasa）與Zangsdkar 方面的匈牙利人喬瑪（Körsi Csoma Sándor, Alexander Csoma de Kőrös【英】，1784 - 1842）開始研究西藏。他是現代西藏學的開山祖。一八三四年，他接受英國印度政府的援助，在加爾各答出版了「藏英詞典」（*A Dictionary of Tibetan & English*）和「藏文文法」（*A Grammar of The Tibetan Language, in English*）這兩本有名的書。這在西藏研究的歷史上是值得紀念之大事。

不用說，喬瑪所關心的是傾注其心力於西藏的佛學，因此，一八三六年以後他在 *Asiatic Researches* XX 發表佛經、律、經、論的介紹論文（pp. 41-93, 285-317, 393-552, 553-585）。正由此一先驅之事實所象徵者，此後，世界學者的眼光乃朝向可稱之為佛學寶庫的「西藏語大藏經」。

關於此點，在此稍作說明一下。赤松德贊王（Khri sroñ lde btsan 742 - 797, 754 年即位）在七六一年決心將佛教國教化，七七五年桑耶寺（bSam-yas）定基，七七九年設立佛教團（即在此年有六試人 *Sad mi drug* 之受戒）。從此時起，要求有才能的年輕人學梵語，不久，乃着手佛教典籍之翻譯事業。翻譯事業一直持續到王歿後，以及王朝分裂、崩潰的九世紀中葉為止。此一工作是譯出當時可以取得的梵文之一切經典，論書，梵文所沒有的則由中國語、和闐語、西夏（Bru-sha）語等譯補，八一四年且成立了「欽定決定譯語」（*skad gсар bca'd*），同時也校訂了這些經論。這些譯經的成果至遲在十四世紀前半期，差不多以近於現存的形態而分成由律、經所構成之甘珠爾（*bka' gyur*），與等於論的丹珠爾（*bsTan gyur*），加上十世紀以後所譯的密咒（*Tantra*）佛教系經典及其他論書之翻譯，以木板印刷而傳至今日者，一般

總稱此爲「西藏大藏經」。西藏大藏經，其譯法由於接近忠實的直譯，故常能復原梵語佛典。因此，認爲它具有與漢譯佛典不同之價值，且可用來補足少數梵語佛典所缺之部分而受到重視，在此意義下，也許可以說爲了要研究印度佛教或研究一般佛典時，與漢譯佛典一道使用且作爲補助上之工具而會受到歡迎的。

且說日本在此意義下，有志於研究佛教而決心進入西藏的河口慧海（1866-1945）便是日本西藏學的始祖。在一九〇〇年八月初，他進入西藏西南部的瑪那薩羅沃池（西藏語作 *ma pham gyu mtsho*，今譯作瑪旁雍錯，瑪法木湖；印地語作 *Manasarowara*，意指靈湖），十二月五日始至後藏中心地之一的薩迦而訪問薩迦寺。一九〇二年暴露了日本人的身分而逃出西藏。隔年（一九〇三年）榮赫鵬（F. Younghusband, 1863-1942）率軍入侵西藏，十三世達賴喇嘛逃亡內地。達賴喇嘛逃亡後的一九〇五年，寺本婉雅（1872-1949）由青海的塔爾寺（*sku-jbum*）進入前藏，又經拉薩、日喀則的扎什倫布寺而進入春丕（*Chumbi*）溪谷來到印度。十三世達賴喇嘛到山西五臺山時，日本有名的大谷光瑞（1876-1948）遣其胞弟大谷尊由（1886-1939）會見達賴喇嘛，且提議日本與西藏之佛教交流。後來其中之一結果，便是青木文教（1886-1956），多田等觀（1890-1967）二人入藏學習西藏的佛教，而前述的河口與寺本對日本的西藏學，特別是對於西藏佛學的發展有很大的貢獻。

進入一九三〇年代，在蘇聯方面有歐登堡（Sergei F. Oldenburg, 1863-1934），及其門下的謝爾巴茨柯伊（F. I. Shcherbatsky, Th. Shcherbatsky【英】，1866-1942），再者，謝爾巴茨柯伊的弟子奧伯米勒（Eugène Obermiller, 1901-1935）與沃斯特里科夫（A. I. Vostrikov, 1904-1937）等，由於研究西藏佛教而再重新估量佛學，這便是以謝爾巴茨柯伊教授爲首的有名的列寧格勒學派。不用說，此一傾向是來自於由普魯傑夫斯基（N. M. Przhval'skii, 1839-1888）的探險，所代表的帝俄深切關心包含西藏在內的中亞政策的。再者，關心西藏佛教的結果乃促進了西藏佛

教史的研究。因此，由奧伯米勒的英譯『布敦佛教史』（*History of Buddhism Chos-hbyung by Bu-ston, 131-32, Heidelberg*），發展到羅列赫（George N. Roerich, 1902-1960）的英譯『青史』（*The Blue Annals, Pt. I-II, Calcutta, 1949-1953*）。遺憾的是，其後蘇聯的研究除了一九六二年發表，經由羅烈赫校訂之沃斯特里科夫的名著『西藏歷史文獻』（*Tibetan Historical Literature, 1962, Moscow*）之外，鮮爲世人所知。在此順便一提，沃斯特里科夫的此一遺作，列入蘇聯的『佛教文庫』叢書第三十二種（*Bibliotheca Buddhica series No. 32*）。有關蘇聯的佛教現況，容後在『亞洲佛教的現狀』一文中介紹。

日本研究西藏佛教本身者，在顯教方面有長尾雅人（1907-）、密教及佛教史方面有酒井眞典（紫朗，1908-）與羽田野伯猷（1911-）諸位先生。再者，利用西藏大藏經來研究佛學的，有名已故的山口益先生（1896-1976）。有關印度哲學的內容，引自西藏大藏經而加以運用的是中村元教授（1912-）。他的西藏語的邏輯性分析，相當有名^⑦。現在着重在學說綱要書及其相關研究的，有恩師東京大學教授山口瑞鳳、佐藤道郎、上山大峻、立川武藏、沖本克己、袴谷憲昭、西岡祖秀、御牧克己、原田覺、松本史朗、平松敏雄、池田練太郎、一鄉正道、笠松單傳、長谷部好一、長野泰彥，以及日裔法國籍的今枝由朗等人。再者，已故研究西藏佛教的著名學者之中，尚有一位龍谷大學教授——芳村修基教授（1909-1971）值得一提。他著有一本厚達一千一百一十九頁的『西藏語字典』（京都・龍谷大學東方聖典研究會，一九六二年出版，一九七五年再版）。此部字典是研究一般佛學及西藏佛學之一良好工具書。

三、西藏佛教的研究意義與特色

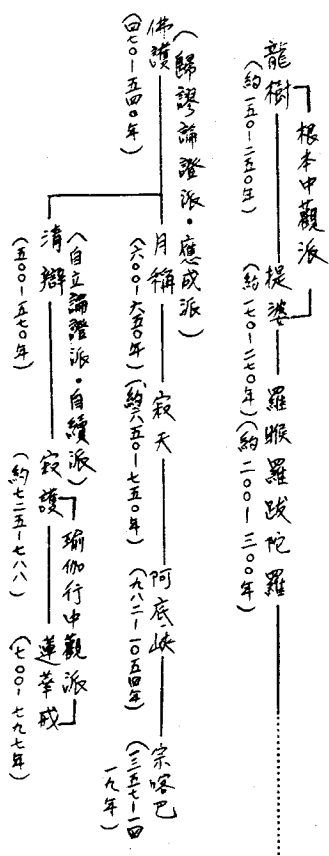
近年來，特別是在一九五九年十四世達賴喇嘛離開西藏以後，西藏佛教乃至於整個西藏學（*Tibetology*）有了急劇的改變。這種變化在於西藏人本身之活躍與可資利用的資料之明顯增加，尤爲顯著。現在歐美日正從事透過西藏佛教本身之研究，而試圖

重新認識佛學⑧。以下畧述一下西藏佛教的意義及其特色。

前面會提到西藏佛教是印度佛教的直系佛教。從八世紀後半期到九世紀前半期，由於藉着寂護（*Sāntarakṣita*；【藏名】*Zhi wa htsho*，漢譯作靜命）及其弟子蓮華戒（*Kamalaśīla*，700-797）和那爛陀寺（*Nālandā*）大乘佛教有名學僧，約達半世紀以上之指導，乃奠定了西藏佛教的基礎。八四三年王朝分裂，以後佛教失去國家的保護與規範，在長達一世紀普遍流行於坦特羅佛教（*Tantric Buddhism*，*Tantrism* 密教），且原有的本教與之混雜而深入民間。十一世紀前半期西藏本土各氏族恢復了均衡勢力，佛教徒之間對有墮落傾向的坦特羅佛教產生質疑，而有復興戒律與正統印度佛教之要求。此即是十一世紀由超巖寺（*Vikramaśīla*，或寫作 *Vikramaśīla* 超戒寺）請來阿底峽（*Atiśa* 982 - 1054）之入藏。他本身給坦特羅佛教很高的評價，不過，由於順應當時反坦特羅佛教的趨勢而限制其布教。以後從阿底峽的弟子之間產生了噶當派（*bKaḥ gdams pa*）。阿底峽著有『菩提道燈（炬）論』（*Bodhipathapradīpa*，【藏名】*Byañ chub lam gyi sgron ma*，北京版影印西藏大藏經 103，pp. 20-21，同 pp. 183-186，一種同本），此部書被尊崇為西藏佛教之根幹。再者，以往的非正統佛教由寧瑪派（*rNin ma pa*），亦即由古派所繼承。阿底峽入藏時，熱心學習印度的新坦特羅（*gsaṅ snags gsar ma*）佛教的人士當中，有以後噶舉派（*bKaḥ brgyud pa*）所重視的瑪巴（*Mar pa*，1012 - 1097），以及給與薩迦派影響的卓彌（*hBrog mi*，993 - 1074）譯經僧等人。再往後有繼承瑪巴的彌拉惹巴（*Mi la ras pa*，1040 - 1123），以及跟隨彌拉惹巴一年多學習大印（*Mahā - mudrā*）禪定法的崗薄瓦（*sGam po pa*，1079 - 1153）等人。此派即是噶舉派，不過，它只是噶當派當之一派，而絕不是以瑪巴為開山祖的宗派⑨。

接着，是大家常聽到的薩迦派（*Sa skya pa*）。它本來是熱心於新舊坦特羅佛教的一派，一二〇四年迎入從超巖寺避回教徒之難、而將印度佛教最後的傳統傳入西藏的迦濕彌羅（今之克什米爾）班支達釋迦室利跋陀（*Sākya - Sribhadra*，漢譯應作釋迦妙祥，-127 - 1225），在這以後，薩迦派完成改變宗風，說它是顯

密兼修勿寧說是熱心於中觀唯識教學研究之一派——即瑜伽行中觀派（*Yogācāra - Mādhyamika*；*Yogācāra - Madhyamika*）。不管阿底峽系統的噶當派、噶舉二派，還是薩迦派都以瑜伽行中觀派的見解為主流；不過，隨着介紹中觀歸謬論證派（*Prāsaṅgika*，*[Tib.] Thal ḥgyur pa* 應成派、歸謬派）的見解而明顯地採用與此相對的自立論證派（*Svāntarika [Tib] Rañ gyud pa* 自續派），且在薩迦派之中二流派互有爭論。如薩班慶喜幢（*Sa pañ kun dgaḥ rgal mshan*，1182 - 1251）等是自續派，仁達瓦（*Red mdah pa* 童慧，1349 - 1412）是應成派之中觀見。在此一漩渦之中出現了宗喀巴（*Tson kha pa*，1357 - 1419），他從仁達瓦學中觀，且採納很能表現印度佛教傳統的阿底峽之佛教理論，綜合大乘·小乘·密教三乘而確立了「三士」（*skyes bu gsum pa*）教的教義。一四〇九年（明永樂七年）宗喀巴在拉薩創立祈願法會，又建甘丹寺（*dGaḥ ldan*），格魯派（*dGe lugs pa*，意為德行派）於焉成立。格魯派（黃教）自稱改革噶當派，且採取吸收合併的方針，故在政治上與噶舉派對立，此一情形在往後的達賴喇嘛政權期間（成立於一六四二年）經常出現，因此，就常有將噶舉派與喀當派做成完全不同的說明之傾向，然而在歷史上並無此事實⑩。再者，宗喀巴的教義是以中觀歸謬論證派為中心而集其大成者，因此，受到薩迦派中的中觀自立論證派乃至信奉瑜伽行中觀派教義人士之批評，而且無形中薩迦派以後乃成了代表中觀自立論證派之宗派。以下就文中提及之中觀派系譜，以圖表表示如次：



其次，宗喀巴的祖述者有妙音笑金剛（*'Jam dbyaṅs bzhad pa'i rdo rje*, 1648–1722），章嘉一世（*ICaṅ skya Rol paṅi rdo rje*, 1717–1786），隆德喇嘛（*kloṅ rdol bla ma*, 1719–1805）士官（*Thuṅu bkwan*, 1737–1802），無畏虛空（*'jigs med nam mkhaḥ*, 1768–1821）等人，他們對這些批判如何處理該是今後佛學所當面臨之課題。

四、結論

如前面所述者，西藏佛教是繼承印度佛教最終階段之教義體系，亦即是繼承八世紀後半期至十三世紀初期的印度佛教；而中國、朝鮮、日本的佛教則是八世紀以前的印度佛教。此點正如京都大學名譽教授長尾雅人先生在『喇嘛教教理的概要——據無畏虛空之所說——』一文指出者：「中國的佛教大體上是經由中亞西域輸入的。因此，以此一事實欲考慮印度時，吾人必須多少戴上中亞式的有色眼鏡，同時得必須繞圈子來估量別的色彩。然而西藏佛教大畧地說是流行印度的『現觀莊嚴論』與『入中論』，且是以研究這些論書的，故當時印度學問上的傾向與思想，乃原本本地由西藏所繼承。類似西藏的學問上的發展，大體上則不能認為如此。傳至今日的西藏佛教教義之大部分，可以說是原本為印度式的，則不過分①。」再者，西藏佛教另有一特色，就是印度佛教在當時沒有任何強有力的思想，足以使佛教變形的基礎上直接移入的；這是有別於佛教傳入中國時之情形的。其次，尚須指出：中國、朝鮮、日本的佛教之各個祖師們隨其所好，以教相判釋（「教判」）立宗，亦即抽出佛教教學體系的一部分，以代表佛教全體；而繼承最終期印度佛教的西藏佛教，則是不偏廢小乘、大乘、密教。一般而言，「今日西藏的寺院兼具有教育機構之功能。它是包括從初等教育到研究機構的所有階段，其教育科目總稱做五明處，是廣義的顯密佛學。關於顯學，依各寺院其組織亦有別；著名的大寺院由若干學堂所構成，各學堂擁有一〇—二〇左右的學寮。各學堂之教授課程似乎也多少互異；而教授科目共有（一）因明、（二）般若中觀學、（三）中觀學、（四）律學、

（五）俱舍學之五個領域，且迨乎按此順序，全體則分成十三—十六個課程。再者，屬於學堂諸學僧對於各課程要背誦所指定的經論等，且以教科書類達到對彼等之理解，再者透過爭論而加深其理解。此種學習以優越成績修完者進而學習密教，或從事於講說、爭辯、著作。諸學僧的學習目的是自己成為一切智者，此由有名的學問僧之全集內容領域，幾乎都涉及於五明處即可明白②」。基於上述三大特色，吾人可以說晚期印度佛教所承受的一切問題，其解決途徑乃直截了當地委諸西藏佛教，因此，吾人或許可以從宗喀巴及上述著述者的著作中得到令人滿意之答案，且據此與中、日、韓的佛教發展過程作比較是有相當意義的。

最後，且引述今日集合政教最高指導者於一身的第十四世達賴喇嘛，談及西藏佛教的本質時指出：「有人認為西藏的宗教，是完成喇嘛教（*Lamaism*）體系的喇嘛之宗教。他們說這是遠離釋尊教義的。不過，這是完全的誤解。因為（在西藏）不存在着與釋尊教義不同的喇嘛教義的。在西藏形成佛教（*Buddha - dharma*）的所有經典與密教經典，都是由釋尊本人所教示的。再者，這些經典是由來自印度的學德俱優之佛教僧，再三斟酌其確實性及其正確意思之後再作決定的。」

「須知西藏的偉大完成者及瑜伽行者（*Yogi*、實修者），依實修此等甚深教義而得到開悟的。最後，被尊為菩薩的西藏諸王、大臣們，及大慈悲的翻譯僧就佛教教義，為求得正確知識而傾注一切努力，且對於財富與金錢亦毫無吝惜。西藏的學僧們忍受到尼泊爾、印度去遠遊的許多及各種的困苦，且無數次地去尋找真正的經典寫本與聖傳。彼等來往於西藏、印度之間，可以與常流於兩國之間的河川相比擬。這些西藏的學問僧在學德兼優的偉大師父的指導之下，學習且實修佛陀的教義。彼等向這些師父與各完成者致禮、聞教義，且將其教法譯成西藏語。西藏的佛教徒在這些教義的基礎上，聞佛教教義，且就此思考，實修的。這是完全沒有離開真正的佛陀教義，且不是由西藏的喇嘛擅自創立的教義。」

「要是西藏學問僧之間，對某一教義產生議論時，每次他們

就要考慮到：「這個教義是否由佛陀所說的呢？」且也會考慮到：「此一教義是否由印度的學問僧所提出來的？」就這樣地經常在斟酌品論佛陀的教義之後，再確定下來的。西藏的佛教足以驗證是由釋尊與印度的學問僧所作之教示，且任何的教義也惟有基於此，方能成為真理^⑬。」

總之，西藏佛教的研究是西藏學（Tibetology）學術領域之一部分，若以現代西藏學的創始人喬瑪在一八三四年所出版的那兩本有名的書為界限來說的話，前西藏學開拓至今日正好有一百五十年。再者，最近十幾年來此一學問頗為世人所重視，且目前有兩個國際性學會，即喬瑪學會年度會議與青年藏學家討論會，每二年舉行學術會議，以及尚有其他相關的「西藏學國際研討會」之類的活動；然而遺憾的是國人連西藏學的名稱都殆無聽過，則更遑論其他會議活動了。當然，西藏學研究的內容非常廣泛，舉凡西藏的歷史、宗教、地理、文化、政治、經濟、醫學、曆學、語言、文學、風俗習慣等等皆是。由於本文只針對西藏佛教而言，故其他相關領域的研究情形與世界著名學者的介紹，均畧去不提了。

西藏佛教可以說是一門尚未開拓的領域，本人很幸運地由於考取六十八年度（一九七九年）教育部公費留學——西藏學門研究而赴日本東京大學研究兩年，且忝入全日本今日首屈一指的著名學者，藏學家山口瑞鳳教授門下，而始有志於西藏佛學之研究。故在此願年輕的一代及佛教界之學僧們能重視此一學問，進而為今日的佛學研究乃至佛教注入新生命。附帶一提的是，西藏佛教的研究得先學會西藏語、梵語、日語，乃至德文、法文能懂得最為方便；否則到處會有隔靴撥癢之歎，而至事倍功半、不濟於事的。

註釋

① 河口慧海著『第二次西藏旅行記』。一九八一年十月，講談社。

② 迦爾比尼·盧布魯克著、護雅夫譯『蒙古旅行記』的第二部『盧布魯克威廉修道士之旅行記』一九七九年一月、桃源社。

③ 此辭典的作者在葉式客（H. A. Jäschke）的「藏英辭典」（A Tibetan-English Dictionary, First published in 1881）序言內，說是被世人所忘了。

④ 狄雅著『佛教研究的歷史』（J. W. de Jong 著、平川彰譯）一九七五年五月、春秋社。

⑤ 恩師山口瑞鳳教授大著『吐蕃王國成立史研究』、序言一頁至二頁（一九八三年二月、巖波書店），以及在「日本與西藏」西藏文化研究會報『七期，一九八一年·第五卷第三號·東京——該雜誌內有一文「西藏與西藏學」四頁上段，均作班禪喇嘛三世，恐有誤。按：班禪喇嘛三世羅桑主生生存年代為一五〇五至一五六六年，對勘年代是指着班禪喇嘛六世方是，蓋班禪六世拔敦耶歇之生存年代為一七三八至一七八〇年故也。再者，此文內容大抵相同，本文之取材及觀念則大都是來自於此。不敢掠美，特此申明。

⑥ H. E. Richardson『Tibet and its history』London, 1962, pp. 63-66。榮赫鵬著，孫煦初譯『英國侵畧西藏史』，一頁至十二頁。一九七三年八月，台灣學生書局。

⑦ 中村元著『東洋人的思惟方法4』中村元選集第4卷·九四五至九四八頁。一九八二年十一月，春秋社。

⑧ 原田覺著『西藏佛教的中觀思想』。一九八二年十一月春秋社。

⑨ 山口瑞鳳師『西藏與西藏學』，六頁下段。

⑩ 同註⑨引文，六頁中，下段。

⑪ 長尾雅人著『喇嘛教教理的概要——據無畏虛空之所說——』東方學報·京都·第十四冊第四分，一九四四年（昭和十九年十一月），頁四十七。

⑫ 原田覺著『西藏佛教的中觀思想』，三〇八至三〇九頁，拙譯文之三二〇至三二二頁。

⑬ 第十四世達賴喇嘛著，管沼晃譯『大乘佛教入門』，二十九至三十頁。一九八〇年一月初版，蒼洋社。

菩薩摩訶薩於一切諸法無集散亦不住

——「大智度論」集粹之三十八

智 銘

須菩提白佛言：「世尊，我不覺、不得是菩薩行般若波羅蜜，當爲誰說般若波羅蜜？我不得一切諸法集、散，若我爲菩薩作字言『菩薩』，或當有悔。世尊！是字不住，亦不住，何以故？是字無所有故。以是故，是字不住，亦不住。世尊！我不得色集、散，乃至識集、散，若不可得，云何當作名字。世尊！以是因緣故，是字不住，亦不住，何以故？是字無所有故。……世尊！我不得諸佛集、散，我亦不得十方如恒河沙等世界諸佛，及菩薩、聲聞僧集、散。世尊！若我不得諸佛集、散，云何當教菩薩摩訶薩般若波羅蜜？世尊！是菩薩字不住，亦不住，何以故？是字無所有故，以是故，是字不住，亦不住。世尊！我不得是諸法實相集、散，云何當與菩薩作字，言是『菩薩』？世尊！是諸法實相名字，不住，亦不住，何以故？是名字無所有故，以是故，是字不住，亦不住。」

先品中，多已說：「不見菩薩、菩薩字，般若波羅蜜，一切諸法不內、不外、不中間」等，此處所以又重說者，是因法愛中過患難見，爲欲盡除，是故重說。愛有四種：欲愛、有愛、非有愛、法愛。欲愛：易見，其過不淨等。有愛：無不淨等，小難遣。非有愛：破有，破有似智慧故，難遣。法愛者，愛諸善法利益道者，過患難見亦難遣。

先品說菩薩字不見，此中說菩薩字不覺、不得，以不覺、不得故不見。非是智慧力少故不見。從無始已來，衆生不可得，非行般若波羅蜜故不可得。但以虛誑顛倒，凡夫人隨是假名故謂爲

有，今行般若波羅蜜，滅顛倒虛誑，了知其無，非本有今無，本有今無，則墮斷滅。佛法中一切諸法決定無我，而我說言有菩薩爲說般若波羅蜜，則墮妄語罪。一切法以不可得空故皆空，所以者何？無集、無散故。譬如眼色因緣生識，三事和合故生眼觸，眼觸因緣中，即生受、想、思等心數法。是中邪憶念故，生諸煩惱罪業；正憶念故，生諸善法。善、惡業受六道果報，從是身邊復種善、惡業，如是展轉無窮，是名爲集。餘情亦如是。散者，是眼識等諸法，念念滅故，諸因緣離故。是眼識等法，生時無來處，若滅時無去處。生時無所從來，散時無所從去，是諸法皆如幻化，但誑惑於眼。

雖云有集、散相，但無來處，集不可得，無去處，散不可得，又生無故集不可得，滅無故散不可得；畢竟空故集不可得；觀世間滅諦故，集不可得；觀世間集諦故散不可得。如是等義，當知集、散不可得，云何當作菩薩字？若強爲其名，是名亦無住，亦無不住。

名字在法中住，法空故名字無住處，因緣散時尚無，何況因緣滅？衆生亦如是，色等五衆和合故，有衆生名字，若五衆離散，名字無住處；五衆離散時尚無，何況無五衆！是菩薩名字一，五衆則有五，一不作五，五不作一，以是故，一菩薩字，不得五衆中住；非不住者，若名字因緣和合無，則世俗語言衆事都滅；世諦無故，第一義諦亦無，二諦無故，諸法錯亂。若因緣中有名字者，如說火則燒口，說有則塞口；若名字不在法中者，說火不

應生火想，求火亦可得水。從久遠來，共傳名字故，因名則識事，以是故，說名字義，非住、非不住。如菩薩名字，所謂五衆、十二入、十八界等諸法，亦如是。

離有二種：一者、身離，二者、心離。身離者，捨家恩愛世事等，閑居靜處；心離者，於諸結使，悉皆遠離。復有二種離：一者、諸法離名字；二者、諸法各各離自相。此中說後二種離，所以者何？此中破名字故，餘處自相離。小乘法中，多說前二離。寂滅亦有二種：一者、純善相寂滅惡事；二者、如涅槃寂滅相，觀世間諸法亦如是。此中但說後寂滅。不生亦有二種：一者、未來無爲法名不生；二者、一切法實無生相，生不可得故。此中但說後不生。不滅有三種：智緣滅，非智緣滅，無常滅。此中說無常滅。與此相違，故名不滅。不示者，一切諸觀滅，語言道斷故，無法可示是法如是相；若有若無，若常若無常等。不垢、不淨，如、法性、實際，法相、法位義，如先說。

行者得如、法性等，故名爲集，失故名爲散；如虛空雖無集無散。善、不善，乃至十方如恒河沙等諸佛義，是諸法及佛名字，無所依止，故皆空，不住非不住。

須菩提白佛言：「世尊！諸法因緣和合，假名施設，所謂菩薩。是名字於五陰中不可說，十二入、十八界，乃至十八不共法中不可說，於和合法中亦不可說。世尊！譬如夢，於諸法中不可說；響、影、焰，化，於諸法中亦不可說。譬如虛空名，亦無法中可說。如地，水，火，風名亦無法中可說。戒、三昧、智慧、解脫、解脫知見名，亦無法中可說。如須陀洹名字，乃至阿羅漢、辟支佛名字，亦無法中可說。如佛名、法名、亦無法中可說。所謂若善、若不善，若常、若無常，若苦、若樂，若我、若無我，若寂滅、若離，若有、若無。世尊！我以是義故心悔：一切諸法集、散相不可得，云何爲菩薩作字，言是『菩薩』？是字不住，亦不住，何以故，是字無所有故，以是故，是字不住，亦不住。若菩薩摩訶薩聞作是說，般若波羅蜜如是相、如是義，心不沒、不悔、不驚、不畏，不怖、當知是菩薩必住阿鞞拔致性中，住、不住法故。」

非住、非不住門，破菩薩名字及諸法。今更以異門破菩薩名字，無法可說爲菩薩。何以故？菩薩非是五衆，五衆非是菩薩；五衆中無菩薩，菩薩中無五衆；五衆不屬菩薩，菩薩不屬五衆；離五衆無菩薩，離菩薩無五衆。如是菩薩名字不可得，當知是空。乃至十八不共法亦如是。譬如夢中所見，皆是虛妄不可說，此夢中無有定法相，所謂五衆、十二入、十八界，但有誑心；餘影、響、焰、化，亦如是，但誑耳目。如虛空，一切法中不可說，無相故。虛空與色相違故，不得說名爲色；色盡處亦非虛空，更無別法故。若謂入出爲虛空相，是事不然，是身業非虛空相，若無相，則無法；以是故，虛空但有名字，菩薩名字亦如是。

無智人謂地、水、火、風等諸物以爲實，聖人慧眼觀之，皆是虛誑。諸凡夫人見微塵和合成地，謂爲實地，餘有天眼者，散此地，但見微塵；慧眼分別破散，此地都不可得。若地是實，云何一切火觀時皆是火？若以禪定觀爲實，佛說一切法空爲虛妄，但是事不然！水、火、風亦如是。如四大爲身，本猶尚爾，何況身所作持戒等諸業而不空！如戒等粗業尚空，何況禪定、智慧、解脫、解脫知見等而不空！若戒等五衆空者，何況是因緣得諸聖道果而不空！若聖道果空，何況須陀洹人乃至佛而不空！以是故，菩薩名字雖善法，乃至有無法中出，不名爲善，乃至不名爲有無，集、散不可得故。須菩提知空相如是，云何說名菩薩，爲說般若波羅蜜？若菩薩聞是，不恐不畏，則是阿鞞拔致中住，以如不住法住故。阿鞞拔致性者，是菩薩未得無生法忍，未從諸佛受記，但福德智慧力故，能信樂諸法畢竟空，是名阿鞞拔致性中住，得阿鞞拔致氣分故。

須菩提白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色中不應住，受、想、行、識中不應住，眼、耳、鼻、舌、身、意中不應住，色、聲、香、味、觸、法中不應住，眼識乃至意識中不應住。……世尊！以是因緣故，菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，不應六波羅蜜中住。」

須菩提以「不住門」，直爲菩薩說般若波羅蜜。般若波羅蜜有種種名字：觀、修、相應、合、入、習、住等，是皆名修行般

若波羅蜜。行名：聽聞、誦讀、書寫、正憶念、說、思惟、籌量、分別、修習等，乃至阿耨多羅三藐三菩提，總名為行。是行中分別故，初者名觀，如初始見物，日日漸學是名習；與般若相應可，是名合；隨順般若波羅蜜，名相應；通徹般若波羅蜜，是名為入；分別取相有是事，名為念；常行不息，令與相似，是名為學；學已，巧方便觀，知是非得失，名為思惟；以禪定心共行，名為修；得般若波羅蜜道不失，是名住；與住相違，名不住。

說空又更說不住者，著法愛難遣故，乃今更說。復次，有無相三昧，入此三昧，於一切法不取相而不入滅定；菩薩智慧不可思議，雖不取一切法相，而能行道。於諸法中不住，而能行菩薩道。不住者，以空故無所住。

須菩提白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，色是無常，不應住，受、想、行、識是無常不應住；何以故？無常、無常相空。無常相空，不名無常，離空亦無常，無常即是空，空即是無常。以是因緣故，菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，色是無常不應住，受、想、行、識是無常不應住，色是苦不應住，受、想、行、識是苦不應住；……乃至陀羅尼門、三昧門中不應住。如菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，無方便故，以吾我心，於色中住，是菩薩作色行；以吾我心，於受、想、行、識中住，是菩薩作識行。若菩薩作行者，不受般若波羅蜜，亦不具足般若波羅蜜；不具足般若波羅蜜故，不能得成薩婆若。……是薩婆若，不可以相行得，相行有垢故。何等是垢相？色相乃至陀羅尼、三昧門相，是名垢相。」

垢法中不應住，善法中不應住，無記法中不應住，善、無記雖非罪，而能生罪因緣。如佛此中說：「有菩薩以吾我心行般若波羅蜜，住色中著色，為生色故作諸業；受、想、行、識亦如是。」為起五眾故行，是為不取般若波羅蜜。是人雖言我行般若波羅蜜，是為世間行，不具足般若波羅蜜故，不能至一切智；乃至陀羅尼、三昧門，亦如是。須菩提自說不住因緣：「所謂色是不受，若色不受則非色。」性常空故。

著有二種：一者、欲著；二者、見著。有人觀是無常、苦等

，破欲著，得解脫；或有人雖觀無常等，猶著法生見，為是人故，分別色相空，如是則離見著。乃至陀羅尼、三昧門，亦如是。菩薩久來知一切法不受，皆如無餘涅槃，畢竟空，是故不與二乘共。蓋二乘有習氣，有碍有障故，雖有無受三昧，不清淨。如摩訶迦葉聞菩薩伎樂，於坐處不能自安。諸菩薩問言：「汝頭陀第一，何故欲起似舞？」迦葉言：「我於人天五欲中永離不動，此是大菩薩福德業因緣變化力，我未能忍，如須彌山王，四面風起，皆能堪忍，若隨風風至，不能自安。」聲聞，辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。

是無受三昧，唯佛偏知，菩薩求佛道故，雖不能偏，而勝於二乘，以是故說：「不與二乘共」。以人貴重是不受三昧而生著心，是故須菩提說：「不但是三昧不受，色乃至一切種智皆不受。」所以者何？須菩提自說因緣：所謂十八空故不受。取著相故，生諸結使，相者，色乃至陀羅尼門、諸三昧門相，皆是煩惱根本。若佛法中，一切皆空，乃至無有法微相可取者、可受者、可住者、可著者。

須菩提白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，應如是思惟：何者是般若波羅蜜？何以故名般若波羅蜜，是誰般若波羅蜜？若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，如是念：若法無所有、不可得，是般若波羅蜜。」

爾時，舍利弗問須菩提：「何等法無所有，不可得？」

須菩提言：「般若波羅蜜，是法無所有、不可得；禪波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、羼提波羅蜜、尸波羅蜜、檀波羅蜜，是法無所有、不可得，內空故，外空、內外空、空空、大空、等一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、……無法有法空故。色法無所有不可得，受、想、行、識、法，無所有不可得。……佛，無所有不可得；若婆若法、一切種智法無所有不可得。內空乃至無法有法空故。菩薩摩訶薩如是思惟，如是觀時，心不沒、不悔、不驚、不畏、不怖，當知是菩薩不離般若波羅蜜行。」

舍利弗又問：「何因緣故，當知菩薩不離般若波羅蜜行？」

須菩提言：「色，離色性；受、想、行、識，離識性。六波羅蜜，離六波羅蜜性；乃至實際，離實際性。」

舍利弗又問：「云何是色性？云何是受、想、行、識性？云何乃至實際性？」

須菩提言：「無所有，是色性；無所有，是受、想、行、識性；乃至無所有，是實際性。以是因緣故，當知色，離色性，受、想、行、識，離識性；乃至實際，離實際性。色亦離色相，受、想、行、識，亦離識相；乃至實際亦離實際相。相亦離相，性亦離性。」

舍利弗又問：「菩薩摩訶薩如是學，得成就薩婆若？」

須菩提言：「如是！如是！若菩薩摩訶薩如是學，得成就薩婆若。何以故？諸法不生不成就故。」

舍利弗又問：「何因緣故，諸法不生不成就？」

須菩提言：「色、色空，是色生成就不可得；受、想、行、識空，是識生成就不可得；乃至實際、實際空，是實際生成就不可得。菩薩摩訶薩如是學，漸近薩婆若，漸得身清淨、心清淨、相清淨；是故，是菩薩不生染心，不生瞋心，不生癡心，不生憍慢心，不生慳貪心，不生邪見心。是菩薩不生染心，乃至不生邪見心故，終不生母人腹中，常得化生；從一佛國至一佛國，成就衆生，淨佛世界，乃至阿耨多羅三藐三菩提。菩薩摩訶薩當作是行般若波羅蜜，當作是學般若波羅蜜。」

何等是般若波羅蜜？般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破，不可壞；若有佛，若無佛，常住諸法相、法位，非佛、非辟支佛、非菩薩、非聲聞、非天人所作，何況其餘小衆生！復次，常是一邊，斷滅是一邊；離是二邊行中道，是爲般若波羅蜜。常無常，苦樂、空實、我無我等，亦如是。此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊；離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。如是等二門，廣說無量般若波羅蜜相。無所有者，般若波羅蜜，乃至五波羅蜜，無所有，不可取、不可受、不可著故。

何以故名般若波羅蜜者？般若者，爲智慧，一切諸智慧中最爲第一，無上、無比、無等，更無勝者，窮盡到邊。如一切衆生

中佛爲第一，一切諸法中，涅槃第一，一切衆中，比丘僧第一。世間有三種智慧：一者、世俗巧便，博識文藝，仁智禮敬等。二者、離生智慧，所謂離欲界，乃至無所有處。三者、出世間智慧，所謂離我及我所，諸漏盡聲聞、辟支佛智慧。般若波羅蜜爲最殊勝，畢竟清淨，無所著故，爲饒益一切衆生故。聲聞、辟支佛智慧，雖漏盡故清淨，無大慈悲，不能饒益一切故不如，何況世俗罪垢不淨，欺誑智慧。三種智慧不及是智慧故，名爲般若波羅蜜。是智慧爲度一切衆生故，爲得佛道故，是智慧相應，受、想、行、識，及從智慧起身業、口業，及生、住等心不相應諸行，是諸法和合，名爲波羅蜜。是諸波羅蜜中，智慧多故，名爲般若波羅蜜。如是等種種因緣故，名爲般若波羅蜜。

是誰般若波羅蜜者？第一義中無知者、見者、得者，一切法無我，無我所相，諸法但空，因緣和合相續生。若爾，般若當屬誰？佛法有二種：一者、世諦；二者、第一義諦。爲世諦故，般若波羅蜜屬菩薩；凡夫人法，種種過罪，不清淨故，則不屬凡夫。般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂，凡夫人雖復離欲，有吾我心，著離欲法故，不樂般若波羅蜜。聲聞、辟支佛，雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名一切種智，以是故，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

不離者，常行般若波羅蜜不虛，必有果報，菩薩如是知，不離實智慧，乃至實際亦如是。菩薩能行是無障礙道，得至薩婆若，一切法不生不出故。云何一切法不生？色、色相空，故色無生無成就，乃至實際亦如是。若菩薩能如是行，是清淨第一，無上、無比故，漸近薩婆若。漸近薩婆若故，心不生邪見煩惱戲論。即時得心清淨，心清淨果報故，得身清淨；三十二相、八十隨形好，莊嚴其身。得三種清淨故，破諸虛誑取相之法，受法性生身，所謂常得化生，不處胞胎。

菩薩有力如此，而仍化生其身，不取涅槃者，有二事因緣故：以諸佛是衆生中寶，欲供養無厭故；有本願度衆生、淨佛世界未滿故。是菩薩福德方便力故，常不離諸佛。

藕益大師（一五九九—一六五五）名智旭，字素華，別號「八不道人」，晚稱「藕益老人」。他俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之。古吳木瀆（今江蘇吳縣）人。生於明萬曆二十七年（一五九九）。少年時，就著文「闢異端」，「誓滅釋老」。十七歲，因讀蓮池大師的「自知錄」和「竹窗隨筆」等著作，「乃不謗佛，取所著『關佛論』焚之」。二十歲，因誦「地藏本願經」而「發出世心」。二十四歲正式披剃。二十五歲，受具足戒於雲棲；二十六歲，「重到雲棲，受菩薩戒」。此後，「遍閱律藏，方知舉世積謬」，並「盡諸宗門近時流弊，乃決意弘律」。三十二歲，「擬注『梵網』，作四闡問佛：一日宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗，頻拈得台宗闡，於是究心台部，而不肯爲台家子孫，以近世台家與禪宗、賢首、慈恩各執門庭，不能和合故也」。三十五歲時，他在佛像前，「更燃頂香六炷，拈得菩薩沙彌闡」，便決想捨比丘戒，而做「菩薩沙彌」。後來他在「靈峯宗論」中曾追述說：「曇覺比丘多慚，退爲求寂。」此後，他一直以「菩薩沙彌」的身份，從事於禪、教、律兼重的著書立說的活動。他認爲：「漢末注疏盛，而聖賢心法晦，如方木入圓竅也」。『隨機羯磨』出，而律學衰，如水添乳也。『指月錄』盛行，而禪道壞，如鑿混沌竅也。『四教儀』流傳，而台宗昧，如死執方醫變證也。』（「教觀綱宗叙」）

大師在「閱藏知津叙」中對當時佛教的流弊感慨繫之地說：「諸方師匠，方且或競人我，如兄弟之鬩牆；或趨名利，如蒼蠅之逐臭！或妄爭是非，如癡犬之吠井！或恣享福供，如燕雀之處堂。」他大聲疾呼：「法運日譌，老成凋謝。獸蹄鳥迹，交於中國，乳臭小兒，競稱宗主，拈花微旨掃地。至此，不惟可悲，亦

「融會諸宗，歸極淨土」

——藕益大師的著述和業跡

蔡惠明

可恥矣。」爲了力救時弊，「本宗門種草」，他「平生誓不敢稱證，稱祖，犯大妄語；誓不敢攝受徒衆，登壇傳戒；邇來誓不應叢林請，開大法席。蓋誠不肯自欺自誤故也。」（「靈峯宗論」卷四之一。）

藕益大師一生潛心著述，寫作頗多，在「西有嚙餘自序」中他寫道：「予生平著作自丙子（明崇禎九年——一六三六）春前哀爲『淨信堂初集』。戊寅（崇禎十一年——一六三八）秋前，哀爲『絕餘編』。壬午（崇禎十五年——一六四二）夏前，哀爲『閩游集』；丁亥（清順治四年——一六四七）冬前，哀爲『淨信堂續集』；戊子（順治五年——一六四八）孟春寓藕華塢，凡筆興所至，隨付侍者存之，名曰『西有嚙餘』……」據他門弟子成時在『靈

峯藕益大師宗論序說』載，大師的著述可分兩大類：一爲「釋論」，二爲「宗論」。其「釋論」部分是：

「彌陀要解」一卷，「占察玄疏」三卷，「楞伽義疏」

十卷，「孟蘭新疏」一卷，「大佛頂玄文」十二卷，「準提

持法」一卷，「金剛破空論，附觀心釋」二卷，「心經畧釋」一卷，「法華會義」十六卷，「妙玄節要」二卷，「法華綸貫」一卷，「齋經科注」一卷，「遺教解」一卷，「梵網合注」八卷——（附「授戒法、學戒法、梵網懺法問辯」一卷，「優婆塞戒經受戒品箋要」一卷，「羯磨文釋」一卷，「戒本經箋要」一卷，「毘尼集要」十七卷，「五戒相經畧解」一卷，「沙彌戒要」一卷，「唯識心要」十卷，「八要直解」八卷，「起信裂網疏」六卷，「大乘止觀釋要」四卷，「大悲行法辯訛」一卷——（附「觀想偈畧釋，法性觀、懺壇軌式」三種，）「四十二章經解」一卷，「八大人覺經釋」一卷，「占察行法」一卷，「禮地藏儀」一卷，「教觀綱宗並釋義」二卷，「閱藏知津」四十四卷，「法

海觀瀾」五卷，「旃珊錄」一卷，「重訂諸經日誦」二卷，「周易禪解」十卷，「關邪集」二卷。總共四十二種（「序說」謂「共四十七種」），近二百卷。

至於「宗論」部份，由大師門弟子成時輯為「靈峯宗論」共三十八卷，除「釋論」部份的各種專著外，還收入其他雜著。清仁宗嘉慶六年（一八零一年）七月間，和碩親王裕豐在其「書重刻『靈峯宗論』後」中寫道：

「融會諸宗，歸極淨土，一書梗概，畧盡於斯。……是以愈博愈約，至確至神，籠絡羣機，包羅大藏，而列聖不傳之妙，餘蘊靡留。千古未開之權，界落盡破矣。」既揭示了「宗論」的中心內容，又給予很高的評價。

藕益大師的「彌陀要解」，我已在一四三期本刊「信願持名」一文中作了詳盡的介紹。這裏，需要推薦的是「閱藏知津」，這是一部兼有「經錄」和「提要」特點的著作。

大師在「閱藏知津序」中寫道：

「旭以年三十時，發心閱藏，……隨閱隨錄，凡歷八地，歷年二十禩（年）始獲成稿，名之為『閱藏知津』云」。可見他為寫成此書，化費了二十年的功夫和心血。

「閱藏知津」總的分為四大類，就是：

第一經藏，二分：一大乘經；二小乘經。

第二律藏，二分：一大乘律；二小乘律。

第三論藏，二分：一大乘論；二小乘論。

第四雜藏，二分：一西土撰述；二此方撰述。

大乘經中，又分五部：一「華嚴部」，二「方等部」，三「般若部」，四「法華部」，五「般若部」。藕益大師在本書卷二「大乘經藏、方等部二之一」中指出：「……是則始從『華嚴』，終『大涅槃』，一切菩薩法藏，皆稱『方等』經典。今更就大乘中，別取獨被大機者名『華嚴』部；融通空有者，名『般若』部；開權顯實者，名『法華』部；垂滅談常者，名『涅槃』部。其餘若顯若密，或對小明大，或泛明諸佛菩薩因果、事理、

行位、智斷、皆此『方等』部收。」

大乘論中，又分三類，一釋經論，二宗經論，三諸論釋。釋經論中，又分二類：一為西土，二為此土。

「知津」中所收三藏典籍，凡同本異譯，都予注明；有的還注明附見「經錄」。凡一卷以上者，並注明卷數；不足一卷者，則注明紙數。且一律注明南、北藏經所編排的字號。在書末還作了說明：「諸經或已流通，則人多素曉；或雖未流通，而卷帙不多，則人易翻閱，故所錄皆畧。唯『大般若』，實為佛祖迅航，而久不流通，卷盈六百，故所錄稍詳。又『寶積』、『大集』及諸『密部』並『阿含』等，凡卷帙多而人罕閱者，亦詳錄之，庶人染一指而知全鼎之味」。「知津」不但有諸經提要，而且對一些譯文加以評論，如卷六「方等」部，對唐實叉難陀譯的「大乘入楞伽經」，評稱「文筆流暢」。卷七對北宋紹德等「佛說大乘隨轉宣諸法經」則評謂：「叙事不甚明白」。卷九對「佛說報恩奉盤經」，評為「甚簡畧」。卷二十三「般若」部對隨達摩籍多譯的「金剛般若波羅密經」評曰：「文拙甚！」對閱藏者有啟發指導作用。

藕益大師在「靈峯宗論」卷六之一中自述說：

「思樂土可歸，羨蓮師而私淑；綱宗急辨，每懷紫柏之風；護法忘身，願續匡山之派。」

可見他在思想是追踪同時代前輩蓮池、紫柏、憨山等三位大師的。清和碩親王裕豐稱他「融會諸宗，歸極淨土」。可說是對大師思想的概括。他在「融會諸宗」方面做了這樣幾件事：

一、力挽禪風。大師在「靈峯宗論」卷六之四中寫道：「邇來禪道僭濫，余不忍見聞！無論果證絕響，雖路頭端正者亦不易得。每每中夜痛哭流涕！」

明末士大夫紛紛逃禪，禪宗雖「迴光返照」，呈現復蘇現象，但禪風僭濫，流弊叢生。大師繼承並發揚了蓮池大師倡導的「禪淨雙修」的傳統，提出「歸極淨土」的主張，使當時的禪風有所扶正。

二、融會性相。大師在「靈峯宗論」卷六之三中提出：「性、相二宗，猶波與水，不可分離」。在理論上融會性、相。在實踐上，合之則互存，分之則兩傷。他接着闡述說：

「三界唯心，萬物唯識」。此性、相二宗之所由立也。說者謂一心真如，故號性宗；八識生滅，故稱相宗。獨不曰心有真心妄心，識有真識妄識乎？馬鳴依「一心」造「起信論」，立真如，生滅二門，生滅何嘗離真心別有體也？天親依「八識」造「三十頌」，明真如即識實性，與一切法不一不異，真如何嘗離妄識別有相也？龍樹「中論」，指因緣生法，即空、假、中，是生滅外無真如。「楞伽」云：「心意識八種，俗故相有別，真故相無別，相、所相無故。」是真如生滅非一異。……嘗論之：性隨相轉，何性不相？設不遍達諸相無量差別，安知妙性具足如斯染性功能？相本性融，何相不性？設不深知一性圓頓滿足，安知諸相無非事事無礙法界？……是故習性不習相，未有不顛預者；習相不習性，未有不膠滯者。苟因是而求之，深造自得，觸性、相源頭，不離只今現前一念，則知三乘十二分教，皆吾心識注脚，與馬鳴、天親同一鼻孔出氣。」

三、兼重禪、教。大師在「靈峯宗論」卷六之四中說：

「夫禪者教之綱，教者禪之綱也；禪者教之領，教者禪之襟裾、袖擺也；禪者教之根本，教者禪之枝葉、花果也。教家捨其綱領、根本，固爲大惑，今禪士復棄綱而獨存一綱，棄襟裾、袖擺而獨存一領，棄枝葉、花果而獨存一枯樹樁，不尤惑乎？嗟嗟！禪與教如何可分？從上諸祖，未有敢離經一字者；從上諸大教主，未有不透徹心宗，得大機用者，何末世視作兩途，真可哀矣！」大師雖非天台宗人，但他所著「教觀綱宗」一卷與「教觀綱宗釋義」一卷，恰成爲後世講、學天台教義者必讀的教材。

四、提倡戒律。大師在「靈峯宗論」卷二之一中提示：

「人知宗者佛心，教者佛語，不知戒者佛身也。倘身既不存，心將安寄？縱透千七百公案，通十二部了義，止成依草附木、無主孤魂而已」他又說：「律學之訛，將及千載，義淨、懷素二

師既歿，能知開、遮、持、犯、輕、重、緩急者，絕無其人！」「乃決意弘律」。他認爲：「必須禪、教、律、兼重，必須心、語、行備具。否則，佛教將形存實亡。」

五、推崇淨土。大師的推崇淨土，正是「融會諸宗，歸極淨土」的必然表現。他在「靈峯宗論」卷六之一中寬道：

「無淨無穢，籠統真如，即穢即淨，顛預佛性。信釋迦之誠語，悟法藏之願輪，始知若律若教若禪，無不從淨土法門流出，無不還歸淨土法門。予初志宗乘，苦參力究者數年，雖不敢起增上慢自謂到家，而手下工夫得力，便謂淨土可以不生，逮一病瀕死，平日得力處，分毫用不着，方乃一意西歸，然猶不捨本參，擬附「有禪有淨」之科；至見博山後，稔知末代禪病，索性棄禪修淨，雖受因噎廢食之謂，弗恤也。於今專事淨土，復餘三載。熾然捨穢取淨，與不取捨原非異轍，較西來祖意，豈不更直捷耶！」在「彌陀要解自跋」中他又強調：

「經云：末世億萬人修行，罕一得道，惟依念佛得度。嗚呼！今其時矣，捨此不可思議法門，其何能淑。旭初出家，亦負宗乘而貌教典，妄謂持名曲爲中下。後因大病，發意西歸。……方肯死心執持名號，萬牛莫挽也。」他在「靈峯宗論」卷二之一中開示了修念佛法門的要訣是：

「念佛工夫，只貴真實之心：第一信我是未成之佛，彌陀是已成之佛，其體無二。次信娑婆是苦，安養的可歸，熾然欣厭。次信現前一舉一動，皆可迴向西方。」

這三種「信心」中，核心是第二種，即「厭」娑婆苦，「欣」淨土樂。厭之又厭，欣之又欣，必然產生非往生西方淨土不可的極其迫切的願望和要求。這便是修淨土者必須具備的思想基礎和心理條件。有了如此基礎、條件，往生就有「左券」。

藕益大師與蓮池（株宏、紫柏（真可）、憨山（德清）等三大師並稱爲「明代佛教」四大家，他們都是禪教兼通，行歸淨土的同時代大德，且均被尊爲蓮宗列祖，在中國佛教史上影響極爲廣泛，留下了不可磨滅的業績。他們的著作和教導，在今日仍有現實意義，不僅值得學習，而且還應繼承和發揚。



現代佛教興學的意义

陳娟珠

人類文化得以綿延發展，有益社會人羣，實歸功於教育的普及。現代佛教教育乃是社會教育重要的一環，然爲使固有的佛教文化思想及其悲智精神重振於現代，首先要瞭解佛教教育的基本原則及其意義，再配合時代之需要，貫以新方法，此乃華梵佛學研究所所長曉雲法師從事佛教教育工作一向的心願。

佛教教育是「覺之教育」，任重而道遠。儒家所謂「明明德」、「止於至善」與此有相符之義，這不只是知識教育，而是完成偉大人格自覺覺他覺行圓滿之教育。現代國際佛學者，多數認爲發揚佛教思想，對世界教育、文化、社會道德將有莫大的影響。是故現代佛教教育之發展，亦直接關係到國家社會人羣福祉^①。

一、興辦佛教學院的時代意義

同一所佛教大學（學院）的創辦，應是負有時代使命與重光佛教而推行教觀並重的實踐。使佛教知識與精神智慧顯現於事實上，透過文化、學術、和藝術表現，這全在佛教教育培植而得理想成就^②。美籍伽爾德博士（Dr. Richard A. Gard）在「佛學研究

在大學課程之地位」文中云：「亞洲及非亞洲地帶，急需一所高級的佛教研究學府，佛教歷史傳統、佛教文學、靜坐方法、道德行爲、智能等都可於大學（或學院）之課程中開設」。

六十八年四月教育部政務次長施啟揚率團考察韓、日宗教教育，返國後表示：「韓、日各國無論佛教、天主教、基督教、神道教、或其他新興宗教之傳教師大多均需大學畢業，其教育程度也顯然比我國爲高」。（雖然佛法與學位無關，然而爲時代所需，故曉雲法師曾說：現代佛教復興須三種人才：深入經藏、領象、學位），而我國位居亞洲領導地位的國家，面臨未來之挑戰，配合工業社會的發展，有計劃的保存固有傳統的優良文化，亦應有長程的規劃。未來政府、學術界在人才培育上應有之努力方向，爲因應行政現代化及文化建設之需要，高級社會科學及人文學科人才，亦應兼顧而予重點培植，以應國家整體需要。五十年前，國際聯合會教育考察團曾對我國教育作過一次深入的探訪，在報告書中指出：「歐洲力量的來源，經常是透過古代文明的再發現與新發現而達至；中國的教育也理應如此，才能真實發揮它的民族性與創造性。」佛學的目的，是探尋宇宙和人生的真理，從而導致生命的解脫，佛學的對象是現實的宇宙和活生生的有情界^③。

許多學者都認為：人文社會科學與自然科學必須兼顧並重，特別是在人文社會科學的教育方面，必須充分發揚中華文化的優點，展現中華文化的特色。劉真先生於「近五十年來我國教育之回顧與展望」一文中，曾云：「目前一般學校過於偏重知識技能的傳授，未能指導學生正確認識人生的目的與意義。影響所及，遂使教育僅能培養『有用之人』，而未能培養『福慧之人』。實則教育的目的，不僅在使青年受教育之後對社會更有用，而且在使他們受教育之後自己過得更幸福。因此，我們今後的教育，必須針對目前教育上的病態加以補救，期藉教育對社會與人生更能有所裨益。」劉先生所指出的教育上的這種毛病，並非中國所獨有，世界上很多國家亦均有之。但中國一向是文化大國，聖賢輩出，經驗豐富，今後我們在教育上，如何培養「有用之人」的同時，也努力從事「福慧之人」的培養，以改進人生，充實生活，洵為當務之急。

二、現代佛教教育的重要性

佛教的教義博大而精深，佛法是實相、是眞諦、是圓融無礙、是世出世法、內容包羅萬象、含攝一切。佛教的推理方法慎密而嚴謹，實踐步驟按部就班、循序漸進；佛教的精神慈悲含攝，施及萬類；而此偉大而科學的佛教在中國文化的土地上生根發展並和儒家的學說相結合，彼此相輔相成，互攝互映。中國文化以儒家為代表，而儒家的中心人物即是孔子。而孔子所說的「仁」，並沒有超出佛教的「慈悲」之外，佛教慈悲的對象，不僅止於同類的人，而是廣及一切有情衆生。我們可以這麼說：中國文化是以佛教文化與儒家文化為兩大主流，由於佛儒學說思想的融會貫通，中國文化才能如同江河萬里，源遠流長。佛教思想影響中國人的人生觀和宇宙觀，佛教對中國社會教育的影響，試簡單概括成七點：

- 一、建立信仰，鞏固人倫道德基礎。
- 二、勸善去惡之觀念，深植民心，以維護社會秩序。
- 三、「三世因果說」能培養逆來順受、樂觀進取的民族性。

四、三千大千世界的空間觀念，令人視野遼闊，胸襟豁達。

五、佛學緣起論之觀念，使人在宇宙中深覺緣起互助，彼此親情。

六、嚴整縝密的思想體系（如因明、唯識學）指導思想推理的方法，影響中國學術、文化至深且鉅。

七、以出世精神輔成入世事業④。

可知佛教教育、藝術、文化、社會福利、道德指導和開拓智慧，帶給亞洲人民無窮的引導力和安定力。佛教經典亦有多方面解決社會問題和需要，佛法的十二因緣和因果論，對人生社會有很明確的解釋。佛法更指明八正道（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）、十度波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智），為安定社會和世界和平的指路標。佛學知識可貢獻資料和技術於語言學，可以給悠久歷史社會演變的一個新觀念，可以緩和人類經濟物質價值的過於重視，可以將法律和裁判達到人性的理想，可以正確指引政治權力的運用，可貢獻於哲學的思想和實踐，可輔助文化的推展和藝術的表達，於圖書館和博物館可保存人類的思想和制度等，並足可應付科學的時代⑤。

五千年中華文化，二千年佛教思想，匯成亞洲文化巨流，儒釋道思想乃東方文化之精粹。我國大乘佛教在中國發展，隋唐佛教學術及兩宋禪學思想，影響中國文化藝術至深且巨。惟四百年來，由於種種因緣，至使中國佛學研究，似乎比不上東洋及歐美各國在高等學府之成就⑥。近年曉雲法師高瞻遠矚，深所瞭解，於十四年前主持華崗中華學術院之佛教文化研究所，歷年發表佛學論文，指導學生研究佛學，揭古言今，針對時代社會國際佛學界之聯繫，並應邀出席國際佛學會議十餘次。一面吸收世界性之佛學發展予以參考。另一面發動國內佛教學術之研究，並於五年前創辦華梵佛學研究所，積極培養師資，發展佛教學術、闡發中國近代佛學思想之發展，影響世界佛學者及青年學人對臺灣佛教文化學術之重視，建立我國佛教地位，並於民國七十年十二月舉辦第一屆佛教教育研討會，自第三屆擴展為國際佛教教育研討會

，參加者有十餘國人士蒞臺出席，報告研究心得，交換佛教教育施教之方法，此為我國推展佛教學術教育之創舉^⑦。國際學人往來與學術會議參與，可在文化領域中，擴展我國在世界上之影響力。華梵佛學研究所舉辦「國際佛教教育研討會」，希望增加國人對佛教教育之研究，及增加國內青年學者參與國際性會議的經驗，藉此提高外籍人士對我國佛教教育的重視，與提升我國佛學在國際上的地位。

三、創辦佛教學院（大學）應為當務之急

佛教學院（大學）之特色，為教觀並重的理想教育——培養正確的人生觀，並彌漫於師生心田裏而有洗滌心靈，陶範性格的氣氛。潛移默化，使佛教學院（大學）之學生都變成一個受過高度文化熏陶的人。有教養、有識見、能應變、談吐高雅、舉止溫文有禮。

佛教學院可為東西文化交流中心：如舉辦國際佛教教育研討會，學人訪問、講學、研究生出國進修、圖書資料與文物的交換，參加國際會議或研討會，出版書刊與翻譯等。佛教興學，建設與教育二者並重，一為教學，二為研究，三為出版，以實現建教合一的理想。

要辦好一所佛教大學（學院），除豐富的圖書期刊和完善的設備，最重要的條件就是要有優良的師資，一方面由業經教育部登記的華梵佛學研究所培養人才（人師與經師），一方面網羅一流的佛學者專家加入師資陣容，並邀請國外著名佛學者擔任特約講座。

佛教教育之師資，應具虔誠的信仰，深具教育工作熱忱。所謂師資，包括兩方面：第一，量要夠，第二，質要高（質高而人數太少，固然不成；質差而人數很多，也是沒用）。對於佛教大學（學院），需要人師經師的大師，為之領導（更需要足夠的良師，以春風化雨），以傳道、授業、解惑開慧。理想的師資必具慈護之悲心，六方禮經云：「師教弟子有五事：一、當令疾知，二、當令勝他人弟子；三、當令知而不忘；四、諸疑難悉為之解

說；五、欲使弟子智慧勝於師。故佛教之師資必悲智兼備。理想的佛教學院，充分的圖書資料和良好的相關設備也是必須的。所謂現代化的教學設備：

- 一、語言實驗室：一座完整的控制台，附有耳機和錄音機的學生座位，充實新穎的教學資料，學習外語。
- 二、視聽教室：具有現代化的設備，讓學生觀看視聽教材，有錄影機，彩色電視機、電影放映機、投影機、幻燈機、收錄音機等，以輔助教學，並提高學生學習興趣。
- 三、圖書館：充實的圖書設備，如百科全書及重要文獻之收集。
- 四、閱覽室：陳列多種最新雜誌及各大報章，供翻閱。
- 五、音樂室：鋼琴、完善的音響系統、投影機等。

結論

佛教學院（大學）之興辦，一面為培養佛教學術人才，研究佛法，對身心智慧發展，重視禪戒攝養之訓練，對中華文化復興之佐力。一面積極推展國際佛教，連繫國際學者，提高中國現代佛教地位，並促進國民外交。

去年我國已修訂私立學校法，佛教應適應環境，培養人材以資發展。尤其中國大陸佛教現已各方物色人選，以為增強佛教在國際之地位。基於以上各種理由，研究發展佛教教育是值得我們重視的。適時成立佛教學院更具時代意義及重要性。

附註：

- ① 佛教教育之發展，原泉雜誌第五期。
- ② 佛教教育原理，曉雲法師著。
- ③ 佛學研究方法論，吳汝鈞著。
- ④ 參考孔子學說與佛教思想，陳世敏著。
- ⑤ 參考華梵佛學年刊，「佛教高等教育」，伽爾德博士講。
- ⑥ 興辦「華梵文史學院」緣起。
- ⑦ 同註五。



麥積山佛窟奇觀

蔡惠明

在甘肅天水縣城東南，經過馬跑泉，甘泉寺約三十五公里，進入了隴山的峽門，沿着溪谷旁蜿蜒的山路繼續向前。可見一奇峯拔起，峯頂還聳峙着一座小塔，這就是舉世聞名「絲綢之路」上的一大勝蹟——麥積山佛窟。

麥積山爲秦地林泉之冠，地處秦嶺山脈西端，由於頂峯如農家積麥之狀，因有此名。那高陡的茶褐色的山體，被一片翠柏青松環抱。壑谷幽峭，山林陰森，顯得異常寂靜。在我國著名佛窟中，當數麥積山佛窟風景如畫，天然景色，最爲秀麗。

據文獻記載，麥積山佛窟始鑿於後秦。西魏文帝時，再修崖閣，重興寺院，魏文帝皇后乙弗氏薨，鑿麥積崖爲龕而葬。北周保定，天和年間，秦州大都督李允信爲亡父造七佛閣。歷代開窟造像在距山基二十至三十米，七十至八十米高的懸崖峭壁上。層層相疊，上下錯落，密如蜂房。唐開元廿二年（七三四年）地震，崖面中間坍塌，窟羣分成東崖和西崖。現保存北魏、西魏、北周、隋、唐、五代、宋、元、明、清各代洞窟一百九十四個（東崖五十四個、西崖一百四十個），泥塑像、石雕像七千餘身，壁畫一千三百多平方米。泥塑有高浮塑、圓塑、粘貼塑、壁塑等四種。數以千計的與真人大小相做的圓塑，極富生活情趣。端莊的佛像，猶如無冕旒的世俗帝王，側侍的菩薩、弟子，有的低眉含嬌，交頭接耳，竊竊私語，或眉開眼笑；有的俊俏活潑，向人們招手致意；還有聰慧虔誠的少年和天真的男女兒童羣像。從高約十六米的阿彌陀佛，到十餘厘米小的影塑。從神聖的佛到天王脚下的「金角銀蹄」牛犢兒，均精巧細膩，栩栩如生。泥塑上彩而不

重彩，被譽爲「塑像館」。抬頭仰望，凌空飛棧，攀行其上，驚險陡峭。五代「玉堂閒話」載稱：「其青雲之半，峭壁之間，鑄石成佛，萬龕千窟，雖自人力，疑是神功。」在人民羣衆中也有「先有萬丈峯，後有麥積崖」、「積木成山」的傳說。石窟的形制完全按照我國民族建築形式開鑿，方型、平頂、前壁開門，兩側開龕的房屋建築爲崖閣式。麥積山是秦嶺山脈西端的奇峯，冬暖夏涼，秋季細雨霏霏，雲霧繚繞，「廣輿記」譽爲「秦地林泉之冠」，「麥積烟雨」爲「天水八景」之首。登上高七十多米的上七佛閣（俗稱散花樓），居高臨下，揚手散花，花隨着上旋氣流越飄越高，峯巒重疊，碧波如海，與藍天相接。

麥積山佛窟與敦煌千佛洞，大同雲崗的藝術似乎是天然鼎峙的寶藏。「有龕皆是佛，無壁不飛天」，這是人們對麥積山佛窟藝術中繪塑藝術並茂，相互輝映的贊美。東崖最爲重要的有涅槃窟、千佛廊、七佛閣、牛兒堂等。在高達五十米開外的山腰上，開鑿石檐列柱式的長廊竟長達三十一點五米，一列有七間佛龕，共四十二尊塑像。這些塑像雖在明代曾修補過，但大體上還是可辨認出是唐宋時代的原作。每尊塑像神態無一雷同，面相慈祥端莊，衣褶華而不俗，雖是佛國的造型，却深刻地反映了人世間的形態。在散花樓長廊的兩端壁前，有兩尊四米半高的力士塑像，全身大部份赤裸，只在肩上披着錦帛，腰上纏着長裙，神態極爲誇張，肌肉暴起，圓睜雙目，下巴上翹，咬筋強韌，使人感到其齒間蘊蓄着威猛的力量。這種氣勢，在國內其他佛窟寺院中也是罕見的。



顯明法師晉山典禮記

顯明法師就任美國佛教會莊嚴、大覺兩寺住持的晉山典禮，於一九八四年十一月十日在紐約大覺寺舉行。美佛會會長仁俊法師主持典禮，曾憲煒司儀。

此次晉山典禮莊嚴隆重。如筆者等年輕識淺之輩固未曾見過，恐怕在美國的佛教界中也是僅見的盛會。本文謹述所見，以饗讀者。

〔二〕典禮程序

1. 鐘鳴七響，典禮開始。
2. 本會代表沈居士家楨迎請新住持進佛殿。
3. 會長、住持法師上香禮佛。
4. 會長送位。
5. 會長述聘書。
6. 會長致詞。
7. 諸山長老致詞。
8. 大德居士致詞。
9. 慧炬代表送賀帳。

山長晉末見

典禮記

以不語具李又大應居士韋儒謝要：

曾憲煒

10 住持致謝詞。

11 本會代表敬送供養。

12 攝影

13 佛前上大供。

14
禮成

（二）迎迓嘉賓 各方嘉賓自九時許起陸續到臨，有敏智老法師（莊嚴寺建寺委員會主任委員，現住持世界佛教中心）、法雲法師（報恩寺）、妙峯法師（法王寺）、洗塵法師（妙覺寺）、聖嚴法師（東初禪寺）、佛性法師（圓通寺）、印海法師（美西海印寺）如修法師（香港）、會能法師（美西觀音寺）、壽冶老和尚（光明寺）依徹師、依慈師、傳蘭師（報恩寺）、月淨師（光明寺）、如法師（東禪寺）、禪光師、照弘師（美西法光寺）清海師（東初禪寺），以及來自香港的惠能師等多位，連同本會會員共有一百三十餘人左右。

〔三〕輝生四壁 除了紐約東禪寺、報恩寺等各佛教團體、個人送來對聯、鏡屏賀帳外，遠在美西、台灣的慧炬社及詹煜齋基



影 合 後 禮 典 山 晉 師 法 明 顯

金會、余家菊基金會、淨空法師的華藏講堂、佛教視聽圖書館及佛陀教育基金會等，都送來賀品多件。今天佛殿上香花燈果與四壁的禮品彩光互映，平添熱鬧，其中具有特色的，畧為介紹：

1. 光明寺的賀聯：「顯揚聖教，導引羣萌趨大覺；明示真心，遂令穢土呈莊嚴。」具見匠心。

2. 鄒韋澄居士繪贈的大幅山水畫，以莊嚴寺景物為背景，工力深厚，甚獲讚歎。（本會廿周年紀念刊封面，承鄒居士設計，正面以篆體書四弘誓願，封底即以此圖展示美國未來佛教聖地之風貌。）

3. 台灣——楊英風教授以攝影技術——雷射景觀，製成大幅「遠山夕照圖」，是溶科學與藝術於一爐的創作。

4. 世界佛教中心及妙法寺送的一幅繡絲萬里長城圖，趙真覺教授講演時即以之喻為在美佛教界團結弘法光大佛教的象徵。

5. 海印寺的賀帳綴以「名山有主」四字，也很有意義。

〔四〕賀詞摘要 典禮進行到會長送聘書後，仁俊法師以極簡潔的致詞，請諸山長老講話。仁俊法師說：「今天中國佛教在美國發揚歷程中最值得慶祝的一天，承蒙諸位光臨祝賀顯明法師接任兩寺住持，理當恭請長老們多多講話，本人謹以最虔誠的心祝禱：一心一德，萬行萬願。」

以下諸長老及大德居士講詞摘要：

1. 敏智老法師 當莊嚴寺的千蓮台觀音殿等幾處建築物將告相繼落成時，沈家楨居士一貫堅持，要我擔任莊嚴寺方丈，我再三辭謝之後，沈居士不得已祇好請我為他介紹一位適當的人，我當然義不容辭地答應了。今年四月間顯明法師來紐約，浩霖法師陪他來看我，雖然我一向未和顯明法師相處過，但一見之下覺得他法相莊嚴，談吐不俗，我就知道大概已找到一位莊嚴寺的方丈了。就這樣和雙方幾度接洽見面之後，又請他到大覺寺講演一次：於是，莊嚴寺方丈這一席就如此定局的。另外，又有一個因緣

，大覺寺的住持以事請辭離職，大覺寺又沒有了住持，於是又再和顯明法師商量，取得同意兼任兩寺方丈。顯明法師外具威儀，內蘊實學，實在是堪任兩寺方丈的理想人選，我這介紹人做得很不差吧？

2. 印海法師 很榮幸參加今天的盛會。美國佛教會經過二十年來多位法師的領導努力，有了今天的成果很不容易。現在有顯明法師來繼續擔任發展法務，可說是「名山有主」。這個主是不簡單的，他必須有一定的道德修養，佛法造詣；因為在座的諸位居士，都是有修有行的正信佛教徒，如果不是有修有行道德學養都好的法師，是無法可以負起領導的責任的。

3. 聖嚴法師 顯明法師接任莊嚴、大覺兩寺方丈，使美國佛教會弘法行動進入一個新階段。顯老是天台專家，今天在海外包括台灣，能有顯老如此造詣的學者很少，更可以說目前能傳承天台之學的佛學者，只有他一人。美國佛教會的立會宗旨，是要把佛法傳播到美國來，以此美佛會的法師必須深通教理，才能達成任務。顯老是學教的，恰好是能夠勝任愉快的宏法人才，比喻說，美國佛教會是水，顯老是魚，魚而得水，而且是可以優遊運轉的大水。相信由於沈居士以及諸位護法居士的護持，顯老一定能夠負起在美國宏法的大任。

4. 禪光法師 非常高興參加顯公法師晉山盛會。剛才諸位長老已講過許多話，我沒有什麼可講的，只是藉此敬請諸位護法居士如同以往一般繼續幫助顯公法師弘法，使佛教在美國發揚光大。

5. 趙真覺居士 有三點感想（1）今天是好日子，是世界第一次大戰結束的日子。十一月十一日的前夕。適值諸多法師來參加顯明法師升座典禮，一片祥和氣象令人歡喜。（2）法師擔任住持推行法務，好比一座愚公之山在他面前，現在顯明法師不祇是一座山，而且是兩座山在他面前，責任重大。站在居士立場，我覺得我們應當盡力幫助住持來推動這兩座大山，責無旁貸。我可以向顯公說，我們會一致的做他的後盾，勇往直前。（3）今天不但

日子好，莊嚴、大覺兩寺得到一位好方丈，而且也是在美國的佛教界來了一位高僧，共同弘法。我們覺得慶幸，在座的諸山長老必定也有因添了生力軍而生的喜悅。

世界上各種宗教教義都不如佛教教義之高深，現在美國人中頗有嚮往佛法高明者，附近一所大學，有時有教授帶學生來聽佛法，美國人對於佛法有接受力以補助精神食糧，平衡物質發達之偏頗。我希望在美的諸山長老能夠聯合起來，團結成功為一座佛教的長城，然後我們才能充實精進的發揚開展，以期有組織、有計劃的分工合作，宏揚佛法，促進世界和平。

6. 陳綱居士 大覺寺和美佛會福澤深厚，無論在任何情況下，都會有佛法高深德性篤厚的法師來領導我們，從樂度法師起，一位一位的法師都令我們深霑法益。今天能得顯明法師來擔任大覺、莊嚴兩寺的方丈，我們真該額手稱慶；因為顯明法師在世界各地的宏法歷史，我們久已欽佩於心。所以，這不但是美國人應該認為福澤深厚的事。將來莊嚴寺建成之後，在紐約州北部的人們都將受到佛法的化導，豈非是極難得的機緣嗎？這是我的感想，希望大家也能同意我的話。

顯明法師致謝詞

諸山長老、大德居士、各位來賓：顯明蒙美國佛教會聘為紐約莊嚴、大覺兩寺住持，又蒙諸位於百忙中或遠道來親臨指教，並賜厚儀，益覺肩負重任，深為惶恐。顯明福薄慧淺，內無實德外召虛譽，學教困於名相，懺罪昧於事理，仍在華屋外徘徊，越覺涅槃路遠，雖然常結法緣，自己却是悠悠凡夫。

唯願三洲感應，兩寺護法韋馱菩薩降伏魔怨，俾善緣輻輳，諸上善人等共聚道場，海眾吉祥。

誠水三尊慈悲垂護，正法久住，法輪常轉。

更願佛慈加被，兩寺信眾福壽綿延，災障蠲除。

伏願教內前輩時加策進，四眾團結，世界和平。

謝謝各位。

永懺樓隨筆之七十二

可疑的兩幅觀音菩薩顯聖照片

馮場

不久之前，我在美國發表了一篇拙文討論一幅流傳甚廣的「觀音菩薩騎蒼龍顯現」照片的可疑。隨之就收到各地讀者來函多封，有的從香港寄來，有些從美國寄來，有些從台灣寄來，最後的一封從澳洲寄來，各函都附寄一份照片問我是不是這張照片。

答案是肯定的。正是這幅照片，那是一個印度女裝白袍飄飄的菩薩像，站在一條黑色的蒼龍的頭頂上，背景是團團黑雲。如果細看，不難發現菩薩像的面部是日本婦女的样子，而且是毫無表情的劣拙瓷器作品，飄起的衣袂各條的方向及角度完全一致，這是製作者完全無知於氣流風向，他不知道在天空中飛行，衣裳的飄揚是沒有一致的角度的，應該有些飄得高，有些低，同方向而角度不一致，還有，這盜像受光是正面，而腳下的蒼龍則正面全是黑暗的，受光在後面，而且光源凌亂不合透視原理，分明是一幅劣拙的日本式中國水墨畫，與背景的黑雲受光也不相符，還有，人像站得那麼挺直，一點也不是迎風而立的姿態！

這幅照片很容易看得出是有人在黑房做了手脚的拼湊照片——把一尊日本瓷製觀音像，和一幅拙劣水墨畫的黑龍，和一幅颱風或暴風雨的雲景，三者湊成一幅照片！技術劣拙到無需專家也可看得出來！

照片的文字，說明這是七三年六月十九日美軍飛機在台灣東北部上空拍攝颱風照片時所攝得。我前此已在拙文指出，美軍早於一九五零年代已放棄了用飛機飛到天空上去拍攝氣象照片，一切氣象照片早已改由人造衛星拍攝了，而且，台灣上空，怎會容許外國空軍拍攝照片？自有台灣空軍飛機負責。所以，所謂美軍拍攝之說，根本不能成立！

其次，就算是美軍拍得，一張軍事照片又怎會流出到台灣民間給某些廟宇出售？（請注意，出售者不是佛教寺廟，而是台北近郊的非佛教廟宇。）

最近偶然翻閱舊報章，赫然又再出現這幅照片（總不外是互相翻印及抄襲）印在一份一九八一年七月十一日星島晚報上面，並有說明，茲將全文抄錄如下：

「目睹觀音現形記：

張小姐篤信我佛，居多倫多市東，職業護士，在一天主教醫院任職，她的同事有許多都是天主教徒，閒來無聊，扯到宗教上去，女同事都笑張小姐迷信，那有什麼佛祖？有的只是上帝，聖母，聖子。張小姐雖然言之鑿鑿，畢竟聽者藐藐，也是無可奈何。

「一夕，張小姐當值，遇見一女病人垂危，她在病人死時

→ 報紙報導說是加拿大多倫多一位護士張小姐約定時間向空中拍攝得的觀音菩薩顯聖像



唸了一聲阿彌陀佛，用意超生，原出於她一片慈心，想不到從此以後，張小姐每夜均為這個女鬼所擾。初不以為意，漸漸發覺來意不善，問她為什麼向自己糾纏？原來這一位女病人，生前篤信天主教，想不到魂返天堂的時候，竟給張小姐一聲「阿彌陀佛」，以致上不得天堂，魂遊空間，無所安息。張小姐問：怎樣補救呢？自己是語出無心，只是一片好意。

「女鬼說：『只要張小姐向天主祈禱說明女病人是天主教徒，自己無意錯失，為她超渡，不是她的本意。』並請求早日接她上天堂云云。

「張小姐翌日照足女鬼的話去做，果然以後再沒有干擾，相信已上了天堂去了。這個故事，她無意中和同事們聊起來，想不到這樣更引起她們的偏見，認為主宰宇宙的，只有上帝，那裏有什麼佛祖？勸張小姐改了信仰，皈依天主。

→ 這是在台灣非佛教的廟宇出售的觀音菩薩在空中顯現，據稱是一九七三年六月十九日美國空軍在台灣北部上空拍攝得（見白色部份文字），此像與上圖之像極相近，可能是上圖的複製品。



「張小姐自己的佛堂，供了如來佛和觀音，朝夕一炷香，煙是直直的，直上天庭的。她求觀音顯現一次給她的同事看，以免她百詞莫辯。當晚，觀音報夢，囑她在那一天，甚麼時間，在天上什麼方向，她就會顯現給她們看。

「張小姐大喜，就回去向同事說了。當然大家都不信，她們也沒有看見過耶穌；那會有觀音呢？但張小姐執着要她們到時出來，大家也就半信半疑了。她還預備了照相機。十多個白衣天使就在醫院的露台等候，說也奇怪，一朵白雲冉冉而來，正是那個方向，到相距適度時，忽然豪光中現出了觀音菩薩，慈祥莊嚴，美得無懈可擊。

「張小姐拍下了照片，供在佛堂上，但不知怎的無法影印第二張。我也嘗試過，影相館也束手。其神奇如此。」（以上抄錄星島晚報）

星島晚報刊出的這張照片，和本文開頭所引述的臺灣上空美軍飛機師拍攝所得的觀音菩薩顯聖照片，完全一致，可說是兩照根本就是同張照片的翻版。讀者可從這些附照看得出來。兩照只有說明文字不相同。

既是同一張照片，為什麼會有兩種不同的故事？一說是美軍飛機師在臺灣上空拍攝得，而一說是加拿大多倫多的護士張小姐拍攝得。可知這兩個故事，必有一個是假的，甚至於兩個都是假的。

前面的一個故事，我已予以分析過，無須再多講，多倫多的故事，不妨也在此予以分析鑑定一下：

一、原文說張小姐「篤信我佛」，居多倫多市東，職業護士，在一天主教醫院任職，她的同事許多都是天主教徒，閒來無聊，扯到宗教上去，女同事們都笑張小姐迷信……那有什麼佛祖？只有上帝，聖母，聖子……」

這一段的破綻已經不少：首先，天主教醫院是慈善性質的醫院，對於任用護士或醫生，基本條件之一就是必須是天主教徒，必須矢志秉承基督的博愛去服務病人，決不會任用非天主教徒。

其次，天主教慈善醫院，醫療工作都忙碌到極點，醫生護士，無不終日忙碌於侍候病人，又有宗教儀式及聚會，那會有「閒來無聊」說說笑笑，扯到宗教上去？何況，天主教醫院規矩極嚴，護士主任及護士長必是修女担任，層層管理，極其嚴格，天主教修女基本戒行之一就是「禁語」，各人各做分派工作，不會閒談。更不會在醫院內談到其他宗教。原文說：「只有「上帝聖母聖子」，也錯了，天主教徒只說「聖靈、聖父、聖子」。

二、原文說：「一夕，張小姐當值，適值一女病人垂危，她在病人死時唸了一聲阿彌陀佛，用意超生……」

原文未說明女病人是洋人或中國人。若是洋人，不會聽懂

張小姐唸什麼，既聽懂，大概是中國人。病人臨死時，在天主教醫院，若當局知道，多半會叫修女或修士來助病人懺悔，怎會容許外教護士為之念佛？張小姐為之念阿彌陀佛一聲，此事可疑！姑妄信有其事吧！其實，當值護士一發現病人瀕死危急，就會立即召請值班醫生及護士長來處理，根本輪不到她單獨為病人念佛。在眾多醫生及護士長（多半是修女）緊急處理病人之時，張小姐當天主教眾人為死者念佛麼？這太說不通！除非是心念，而天主教醫院任用護士基本條件之一就是必須是信仰天主教！天主教徒怎會為死者念佛，病人死了，自然被醫院的男服務生來推運到太平間冷凍房去。根本沒有機會留在病房內被任何人為之念佛！

原文說：「想不到從此以後，張小姐每夜均為這個女鬼所纏擾，初不為意，漸漸發覺來意不善。……原來這一位女病人生前篤信天主教，想不到魂返天堂的時候，竟給張小姐一聲「阿彌陀佛」，以致上不得天堂，魂遊空間，無所安息……」

這一段荒謬更甚！女病人生前篤信天主，魂返天堂之際，竟會被一聲「阿彌陀佛」阻止去「天堂」！真是匪夷所思的妙文共賞！

畧為接近基督教的人都知道，基督教無論舊教（天主教）或新教，都說凡是信主必得永生，女病人既信天主，理應得救呀！怎會因人家一聲「阿彌陀佛」就去不了天堂？此一段原文，非但對天主教太無知，就是對佛教亦無知！

原文文字顯然是有意低貶天主教，暗示着連天主那麼大的能力，也被一聲「阿彌陀佛」抵消了，以致女病人不能蒙主恩召上天堂，若從這樣來看，原文也就把天主說成無啥本事了。反過來說，原文亦暗示了「阿彌陀佛」是阻止人上天堂的。一聲「阿彌陀佛」竟會使人去不成天堂！這不等於說阿彌陀佛是邪惡的神麼？原文作者的用心，容或並非出於惡意，而僅是出於無知，但是原文一段文字就誣謗了天主教與佛教！

原文作者顯然連阿彌陀佛是什麼佛都不知道；也顯然根本不知道佛說彌陀經所講誠念阿彌陀佛可得接引往生西方極樂世界，也不知道基督教聖徒說信主可得永生。更不懂得這兩大宗教根本同源，都是原出自古代大梵婆羅門教，兩教有不少教義相通。「信主得永生」就是源出於「一心持念阿彌陀佛可往生西方極世界」，兩者並無衝突。

宇宙是多元的，繁複空間的，西方極樂世界淨土是宇宙的一種無色界空間，天堂也是另一無色界空間，兩者就好比是一處是香港，另一處是溫哥華，不能說世上只有香港一處地方，而沒有溫哥華。各人的緣法不同，有些人的因緣在香港，有些人的因緣在加拿大。不能說全世界的人都非住香港不可，也不能說只有加拿大才是好地方而香港就不是。「淨土」與「天堂」是兩個無色界的樂土。各有好處，各人緣份不同。有些人誠心持念阿彌陀佛而得往生西方極樂世界淨土，有人持念藥師如來亦得生另一極樂世界，有人持念觀音菩薩亦往生又另一極樂世界，持念毗盧佛，文殊菩薩及其他菩薩，都能生極樂世界。極樂世界並非僅有一處，它是無窮的，無數的。無色界的「樂土」或「天堂」不知有幾千幾萬億處，各人隨其因緣往生各處樂土。和佛有緣的，持念佛名得往生佛境淨土，與基督有緣的就蒙主恩召往其天堂。誰也妨礙不了誰！阿彌陀佛悲願至大，要接引善人往生淨土，但是斷無阻攔任何人的緣遇之理，如果有人心信基督一心要上天堂，如其信心夠堅定，怎會被其他人所阻止？佛菩薩亦絕不強拉人去淨土，一切都是要各人自願發心，各隨其緣的，這又不是世俗開店招生意拉客戶！

人體死亡後，其靈識各隨其生平業力而往，有善業者得往生，再持念阿彌陀佛，更順利往生極樂世界。有惡業的人，其靈識墮入惡道地獄受苦，然後輪迴六道。但若能懺悔一心持念阿彌陀佛，或地藏王菩薩，亦得出苦脫厄，佛菩薩絕不會妨礙任何人往生任何樂土。原文說一句阿彌陀佛害得女病人的靈魂上不得天堂，魂遊空間，這簡直是胡說八道！女病人生平業力

如何？尚待經過許多判定，就是基督教也說靈魂必須經過最後審判呢。也許是女病人有惡業（照基督教說則是有罪）而不能上天堂了。

原文又說：「女鬼說：只要張小姐向天主祈禱……，」這一段分明是硬說信佛教不對，必須向天主認錯祈禱，原文說：「張小姐翌日照足女鬼的話去做，果然以後再沒有干擾，相信已上了天堂去了。……」

如果篤信天主的女病人自己也求不了天主接之上天堂，那麼佛教徒對天主祈禱又怎能使之上天堂呢？這兩段「妙文」，妙不可言！

然後，原文又說同事們都說：「主宰宇宙的只有上帝，那裏有什麼佛祖？都勸張小姐改了信仰，皈依天主。」

既然主宰宇宙的是上帝天主，那麼天主的力量應當大到隨時可接女病人之魂上天堂呀，怎麼會被「那有什麼佛祖」的一聲阿彌陀佛阻止了叫她「上不得天堂魂遊空間無所安息？」原文不是自相矛盾嗎？不等於說阿彌陀佛力量更大嗎？不也就等於說佛菩薩有門戶之見嗎？

原文說：「張小姐自己的佛堂供了如來佛和觀音，朝夕一炷香，烟是直直的，直上天庭的，她求觀音顯現一次給她的同事看，以免她百詞莫辯。」

燒香本非佛教原意。朝夕一炷香直上天庭，此語可能出於「心香一炷透天庭」一句俗語，此處姑且不論。至於張小姐求觀音顯現給同事一看，以為她自己辯護，其動機已大有問題！一個虔誠的信徒，怎會向菩薩提出這種瀆聖的要求？基督徒不會向耶穌請求顯現給人看一看！佛教徒也不會請求菩薩顯現給朋友看一看！原文作者根本不懂得信仰宗教者的虔誠恭敬，絕不會有任何宗教信徒敢隨便要求其所信仰的神靈顯現來給別人「看一看」的。這種事豈可兒戲？原文可能是作者杜撰的，張小姐恐怕只是虛構的罷？

張小姐若真有其人，如果是佛教徒，她不會不知道金剛經說！「不可以相求我」那一句名言，她斷不會那麼冒失斗胆隨便請求觀音菩薩顯現給同事們「看一看」。

然後，原文說：「當晚，觀音報夢，囑她在那一天甚麼時間，在天上什麼方向，她就會顯現給她們看。」

原文又說：「……她還預備了照相機，十多個白衣天使就在醫院的露台等候。」

觀音菩薩會得跟張小姐約好時間顯現，此事雖不無可能，但是，醫院的一班護士小姐，大家在醫院都閒得無事可做嗎？怎能大家都一起依時跑到醫院露台去望天空？加拿大的醫院，尤其是天主教醫院，醫護人員都忙得團團轉，領班的修女嚴格得很，怎會容許護士小姐大羣拋下工作跑出去露台等候？

原文說：「說也奇怪，一朵白雲，冉冉而來，正是那個方向，到相距適度時，忽然豪光中出現了觀音菩薩，慈祥莊嚴，美得無懈可擊。張小姐拍下了照片。」

原文說是一朵白雲冉冉而來，忽然出現了觀音菩薩，而同一張照片，臺灣的傳說則是在颱風的天空中顯現，是由美軍飛機在天空中拍攝得的。

原文末後說：「……但不知怎的，無法影印第二張，我也嘗試過，影相館也束手，其神奇有如此。」

既然照原文說是觀音菩薩顯現，菩薩自然歡喜給更多人瞻仰生信了，怎麼又會叫人無法影印第二張照片？甚至影相館也束手？這一段妙文用意在說其神奇。但是，這照片不是已被星島晚報印出來了嗎？不也給臺灣的非佛教廟宇印幾十萬份出售牟利嗎？

同一張照片，竟有兩種不同的傳說故事，各有千秋，各有破綻百出！我們不難判斷這張照片是真是偽了罷！這兩個故事，很顯然都是向壁虛構的，經不起客觀分析！

編造故事，說妄語，也需要有一點講求邏輯的，不能亂講，這兩段故事，容或動機不壞，但是未免編得太幼稚太不合理，徒然使人一眼看穿，非但不能收到使人信仰觀音菩薩的功効，反而破壞了觀音菩薩的完美形相。我可以斷言此照片及兩則故事都不是真正的佛教徒創造出來的。印售照片的人動機也只是牟利而已。

觀音菩薩有無限化身，（請讀法華經普門品），固然隨時可化身，顯聖接引世人，但是，菩薩的化身顯現大多數是不落痕跡的。往往顯現為與凡俗衆生相似一樣的形相，普門品裏說得很明白！

觀音菩薩是無限的無形大能，像光波般投射於宇宙各處，菩薩一念即可尋聲救苦，同時廣及宇宙每一處角落，瞬息立至，超越時空。那需騎在黑龍上面飛行？乾脆說菩薩乘坐太空船不更快嗎？

觀音菩薩是無形的大能，並非「色」身，何來男女性別之分？只以慈悲故而現慈母相，是為世俗女像觀音造型的所本。但是，可說沒有一個世俗所繪的是觀音菩薩真像，所謂攝自雲端的菩薩像，也都不可靠，多半是偽造的。佛早已教人勿以「相」求，我們應該謹記！

本來，世俗所供奉的佛像與菩薩像，都只不過是託假象拜真佛菩薩。一切造像都是人想象臆測出來的，並非佛菩薩的真身即是如此。我們供奉任何佛像菩薩像，當知此是寓意之像，不可錯誤偶像是佛身。若果執著以相求見佛菩薩，就已離佛法甚遠了！而且會招魔入心！

本文無意亦不敢否定觀音菩薩顯聖，亦非抨擊該兩故事的虛構者，只是認為上述的兩段故事及照片可疑！本來，一切影像都只不過是象徵，擁有此一照片的人，仍然不妨供奉拜禱，明知其為假相，亦可借此拜真菩薩，但不可執著深信那確是菩薩顯示的真容，若誤以為該照片中的女像就是觀音菩薩真貌，則大謬矣！只可當作是任何一幅臆想繪成的菩薩像。

。食物類



眼望各人離開回頭返寺而去了，德清站在雪地上，望着望

着，想起德林老人慈祥淚光，突然覺得心中十分難過起來。他禁不住向着遠去的僧徒高呼：

「列位慢走！等等我啊！」

象徒聞聲愕然，回頭觀看，看到德清回步而來，象人都大喜過望，搶着上來搬行李和香橈。喊道：「德清師，你可是要

跟我們回寺呢？」

德清激動地說：「我隨列位回寺去，再住一天，陪陪你們師父，明日再重新起香！」

「敢情好哇！」衆徒齊聲歡呼：「師父一定太歡喜了！」

象徒擁簇之下，德清回到洪福寺來，拜見老和尚。象徒都驚喜奔走相告，說：「德清師捨不得我們和師父，特別折回來

多陪我們一天呢！」

老和尚聞報，喜出望外，蹣跚龍鍾地出迎，笑得一臉都

第三章

「米舖出百萬人！」與家以慈悲爲懷，將錢以救濟李香齋施去。張曾人翻唱轉於關土兩鼠大門。門出入人，隨步罕見！齊聲不繼悲啼！也不再寐。

同下：楚彭裏雖是不華世單，也不替留宿！村井夫罷！村自去。

皺了。德清下拜道：「老師父！弟子走到懷慶府，心中依念

記掛着老師父，特地回程來再聆教誨一天，明日重新拜起香上

路！——
一雙翅
一聲聲
一聲聲

老和尚笑着流淚道：「德清！德清！你太好了！」

48

光緒二十一年甲申，正月朔三晨，德青重新拜別德林老和尚。

光緒十年，甲申，正月，夜三晨，德滄宣親拜別德林表，和魚

。老人由徒弟扶持，步行蕘蕘，堅持送到口門外才跣足。嚴寒

「惠青，你各呆重阿！已尋到了五臺就寄言來，別斗我

「衛滄，你——跟仇重哪！言得至——丑惡腐客作歹——」

「已尋！一德青回客。」

「拜完了香，服了母恩，司呈務必再來阿！」一德林老人又

「我日友邵會店念着尔！走弟也邵分尔司來敘尊。」

我日死者會懷念着你們。我日死者則你們同受幸福。

「我一定再來聽老師父教誨的。」德清說：「我們後會有期，老師父你老人家請多保重啊！」各位師弟，請多善待老師父啊！」

衆徒齊聲應「是」，就上來要代負行李。德清忙予阻止，說道：「今次須不敢勞動列位師弟了！不然，這樣送來送去，我也再去不成五臺啦！」隨即就撲倒雪地上，向老人頂禮：「老師父，德清此次真要走了！」

一言未罷，他情不自禁，竟然大哭了起來，他知道，從此一別，真的是後會無期了。德林老人已是風中餘燭哪能再見面呢？他同時亦觸憶及天臺拜別兩位老人於雪中的情景。那兩師殷殷期望他弘法有成，又盼與他再會。但是多年的飄泊，他仍一事無成，亦未能再返天臺問候，那融鏡老人，若仍健在，也接近一百歲了吧？德清只覺得此位德林老和尚雖未教給他什麼佛學，却是慈愛溫暖無比，令他難捨！從今一別，哪有再見之望呢？

老人也哭了。兩人好比是骨肉分離一般傷感，哭了多時，那徒衆跪滿了一地，代師回禮，也隨之流淚。

這兩年多以來的旅途中，德清再沒遇到比這位老人師徒更富於感情的人了。德清從來沒做過拜香回頭走的事，也就這麼一次！他一些也不懊悔多走了一天路程，他覺得這是值得的，這一段珍貴的友情，他終生都不會忘記的！誰說佛家無情？佛子的無情才是至情呢！

德清大哭個夠，終於硬着心腸，起來上路。衆徒弟把行李放到他背上。老和尚叫徒弟送上一封銀子作爲程儀，德清怎麼也不肯接受，衆徒又塞給他一包食物。

老和尚說：「德清，你受了罷！你不知這一路西北的荒涼，托鉢也無處求乞的，你沒有一點錢，怎麼行？」

德清堅持，說道：「德清向不受銀子，請保留給寺中維持罷。食物就拜領了。」

老人不敢相強，只得由他。那德清拜了又拜，十分難捨，強忍着淚水，踏雪而走。他不知道老人師徒都仍站着遙望，他

硬着心腸，再也不回頭眺望。可是，他怎做得到？常他終於回頭遙望之時，他已經去了百餘步了。

那老人帶着徒衆，仍然立於雪中向他企望，向他揮手。

「老師父您珍重啊！」德清揮手喊道：「快回寺去吧！雪下大了！」

老人哪裏肯聽？他一直站在雪地，望到看不見德清爲止。走出他們視線之後，德清才重新拜香，路途走過來回一次了，已經熟悉，走到下午未時辰光，他已經又再來懷慶城門來了，他聽說城內有座佛寺，名叫「小南海」，就打聽了方向，前來拜佛。

那山門確寫着「小南海」三個大字，寺院也還寬敞，德清上大雄寶殿拜了佛，看天色已晚，就請求掛單。

怎知那僧人翻了一雙眼睛，粗聲暴氣說：「我們本寺不許外來僧人掛單！你到別處去罷！」

德清愕然，佛寺不許僧人掛單！這是哪一門的規矩呀？想到這北方貧苦，必是因此而立的規矩罷？

他也不敢爭論，只得陪笑道：「大師父！貴寺既不許掛單，就請准我在這寺裏隨便什麼廊下門角借宿一夜好麼？我借一角躲躲風雪，天一亮就起程拜香上路去的，不會長久打擾。」

那僧人發氣道：「我管你拜香不拜香？你拜你的香，與我何干？我這裏就是不准掛單，也不得留宿！你快走罷！你自去找店住宿去？少在此地囉嗦不清！我要關門了！快走快走！」

這樣的佛門出家人，倒也罕見！德清不勝感慨！也不再和他多言，揹了行李香橈就走，那僧人隨即砰然關上兩扇大門。俗語說：「一樣米吃出百樣人」！佛家以慈悲爲懷，佛教以施捨濟苦度厄爲志，却怎的也會出現那樣閉門逐客的出家人來呢？也可見未必個個出家人都是真正的學佛之人了。

德清倒也不生惱怒，這西北民窮災多，饑饉遍地，人人自顧不暇，也難怪那「小南海」僧人不肯施捨！這是一個現實問題！當然那並非佛教本意！佛教是教人無論有與無都要慈悲樂施的呀！釋迦曾經割自己的臂肉施捨餵那餓鷹，這是何等的偉

大慈悲！如今那小南海寺院僧人却甚至於不准行脚和尚寄宿廊下！

德清身無分文，何能住店？也不想去看店家臉色，只好到一家人家簷下去蹲下，打算過夜，誰料那家衝出來兩頭大狗，窮兇極惡，亂吠亂咬，那主人出來，說道：「和尚，你到別處去罷！休得在此惹得狗叫貓吵！」

德清無奈，離了民房，到街上來，下着雪，天色晚了，街上石板地都冰滑滑的，店家都關門了。他在一家店門外屋簷下坐下，心想此處諒無大礙，怎知店內却出來了婆娘，端了一盤洗腳水向街上一潑，一眼看見德清，她就天殺般叫嚷了起來。

「呸！呸！呸！死和尚，賊和尚！嚇煞我了！」店裏一窩風跑出老老少少一家人，那店主叫道：「和尚！你到別處去罷，新年初三，你來我店門坐，壞了我一年運道啦！」

那潑婆娘叫道：「這賊禿不知打什麼鬼主意？新年頭，特地來破我家運道！他還不滾？人呢？拿羊血來潑他！好破他邪道！」

德清怎能分辯？那家人真的去搬取羊血穢物來了。德清慌忙逃跑，搬着行李香橈，踉蹌逃到街上，那家人仍在指天指地向他咒罵呢！原來那家是屠戶，專殺羊殺豬的，最忌和尚。新年歇了市關了門，怎知他們是屠坊？德清倒霉錯闖了他家來！這屠戶一家叫罵，引得家家推門出來，這古老石板街本來狹窄，一下就站滿了人。

「呸！他媽的！倒霉！」「呸！媽的賊禿！」「揍這賊禿！」「新年頭，還沒開市，要這賊禿來敗運幹嗎？揍他！」

象店家一陣亂喊，孩子們就紛紛捧起雪團，投擊德清。幾十團雪，打得他狼狽落荒而逃。

象人還追擊了一段路，喊些不乾不淨的話，德清跑得上氣不接下氣，背着行李香橈，哪跑得動，好不容易才逃脫，那些人也並未繼續追上來，他才得以喘息。

那路邊有個檢拾馬糞的老者，看見德清這樣子，就過來說：「大師父！你是外來人，不知此地風俗，難怪吃虧了！」

德清喘道：「老丈，請教……」

老人說：「此地居民都是回回爲多，殺羊殺牛的。你們佛教戒殺生，回回就最忌見到你們佛教和尚，又是新年正月初三，真正犯了回回大忌啦！」

「原來如此！」

老人又道：「大師父，你趕快出城罷！趁着尚未關城門。城門一關你就出不去了，等下那營兵來巡查，當你是太行山土匪奸細捉了去，你就慘了！如今太行山有土匪，時常派奸細混入府城來探聽虛實，州府都是嚴防盤詰的，你就走罷！」

德清聞言，慌忙出城，不敢再逗留。到了城外，回頭看那城門已經關上了，有些訊兵在城牆上面巡哨，德清不敢多望，趕着遠離。

直到上了大路，看不見懷慶城牆，他方才歇下來，到處都是荒野，他在雪中又冷又餓，天色又晚了，只得找到一處土墩下面歇下來。把油布取出披在頭上，罩了身子，就此露宿，他取出洪福寺家徒送的一包食物，早都凍硬了，啃些窩窩頭，捧些雪權當水飲，那紙包內有幾塊桂花素油年糕，不知是那一個老太太發心做了供奉的，供過了佛，老和尚與徒弟都捨不得吃，包了塞給德清，桂花糖年糕，在富庶的江南，不算什麼，在這西北，可就視若拱珍了！

德清捻着年糕，感念着洪福寺師徒盛情不已。他們一年到頭也吃不着的珍品，竟都給了他，多麼可感啊！

德清向不喜油膩食物，本待不吃這些年糕，但一念及德林老人師徒捨不得吃也要送給他，他就不忍把它拋棄了。事實上，除了窩窩頭，也就只有這幾塊年糕，不吃，又吃什麼？

他嚼吃着冰冷的桂花糖年糕，心中充滿感激和感慨。

跌坐到了下半夜，他突然覺得肚子痛了起來，他一向少疾病，也很少腹痛，這一次却痛得使他受不了，到了天亮，腹痛却又停止了。他就不以爲意，他依然起香，三步一拜，此時已不下雪，路不算難行，他可以多拜幾程。

拜到中午，他那腹痛又來了，不過並不太劇，他仍可支持拜香，到了晚上，他仍是露宿野外，無處可乞化，年糕仍是僅剩的食物，他只好再吃它充饑，這一天晚上，他的腹痛增劇，痛得他額冒冷汗！痛了一陣又一陣，他覺得全身發冷，抖着，顫震不已，他身邊原帶有些坊間買的什麼靈丹，吞了一丸，極力忍着腹痛，專心唸佛，後來漸漸睡着。

初五晨，他醒來，已不甚覺腹痛，就再起香上路三步一拜。不料拜不了幾步，腹中又痛了起來，而且鬧瀉，他不得不到路邊方便，他發現他已經拉痢了！他解出粘液的痢！

他別無他藥，只有又吞一丸那些靈丹，吃些雪水，他却仍不知得病之源，他想自己必定是心不夠誠，唸佛不夠虔敬。實際上，他的病源，就是那些年糕！那些被珍視的糖糕，顯然已經是施主在年前十天八天做的，供了佛好幾天，又捨不得吃，拖留至今，前後也有二十天了，細菌叢生，以致他吃了得病，正是，洪福寺師徒一番好心，却反而害了德清。但是他們生長在那個新科學未興的古老中國北方，有誰知道細菌呢？德清又怎麼知道這唯一的糧食是病源？

那些所謂什麼靈丹，不外是含有樟腦、豆蔻油、薄荷之類的，只可畧為減輕痛楚，却並無很大的殺菌效用，德清吃了丹，微覺好一些，却不能止瀉。他的意志却仍然堅強，他仍然扶病上路，三步一拜，心存報親恩，心唸佛號不輟。

他是那麼疲弱，他的腹痛時作時停，他一天拉痢五六次，他的兩腿發軟發僵，他仍然要掙扎前行，最困擾他的就是，這一路都沒有溪流，沒有可供他洗滌的流水。他無法洗淨自己的身體，每一次腹瀉拉痢之後，他唯一可洗手的只是地面的雪，他捧起一掬雪來洗刷雙手，可是總感覺到不夠清潔，以這樣的不潔之體來拜香拜佛，他慚愧地自感十分不敬。雖然這是一種不得已的情況，他也不能原諒自己呀！

他一些也沒懷疑到那些年糕是致病之源，直到剩餘的殘糕長出了一層斑霉，他才猛然醒悟，他却仍然不忍拋棄這塊霉糕

，因為佛子不妄棄食物，何況這一些是充滿了德林老人師徒的友情的供奉呢？

他又怕霉糕被什麼路過的畜牲吃下而得病，他不願別的生命也受到痢疾之苦，也挖開雪地一直挖到泥土，把霉糕深深埋葬，將它踏實，又用雪掩蓋，拜了一拜，繼續上路。

他的步伐越來越艱難軟弱，他感覺到衰弱無力，一拜下去，往往無力再爬起來。他每一拜，都匍伏在雪地上喘息好半天，掙扎好半天，才能勉強起立前行。

到了第七天，他連下跪的氣力都幾乎沒有了，跪得下去就起不來，起得來就跪不下去，他必須倚賴一根拾到半截木棍來撐着地面；用盡全身的衰弱力量，兩手撐着木棍，才能爬得起來。他站着喘息不止，眼前金星亂舞，黑影亂飛，兩腿顫抖，軟弱得好像沒有骨頭，才一舉步，他的肚子又劇痛了，腸子又絞動作痾了，他解下赤痢白痢，勉強用雪擦淨了手，然後又再唸佛拜香。

他背袋中的乾糧已經剩下無幾了，他的病越來越沉重，他全身發着高燒，漸漸神志不清，可是他只要有一點點意識，他仍要繼續唸佛拜香，他一定要拜到五臺山的。

到了正月十三，已是他得病的第十天了，他竟然仍然活着，在雪地上三步一拜。現在他走得很慢很慢，他的神志有時半清醒，有時譫妄，他有時發着高燒，昏迷了，他倒在雪地上，一無知覺，漸漸又醒過來，仍然念念不忘唸佛拜香，要拜到五臺山，報答慈母之恩。

他現在已經不能站立前進了，事實上，他是跪在雪地上匍行着，他跪拜了，再也掙不起來了，他的兩臂已完全失去了力，重支掙那根木棍，他的兩掌也無力抓得住木棍了，他磕頭下去，頭就倒在雪堆上面，抬不起來。他的眼前金星黑點影塵暗影，混合亂飛亂舞，他望向前面，雪原千里，雪山重重疊疊，白雪紫影，沒有人蹤，沒有人烟，羣山隱隱傳出陣陣狼嗥，他想他大概難逃一死了，如果不病死，也會被狼羣吞噬了。（未完）



佛教志蓮圖書館舉辦

「佛教藝術攝影展」

佛教志蓮圖書館為提高社會人士對佛教藝術的興趣，謹訂於一九八五年二月十二日至十七日，上午十時至下午八時，假座香港藝術中心包兆龍畫廊四、五樓舉辦「佛教藝術攝影展」。

開幕典禮謹於二月十一日下午五時三十分於包兆龍畫廊五樓舉行。屆時由佛教志蓮淨苑暨圖書館董事會主席王澤長議員致開幕詞，並敦請香港政府新聞處處長張敏儀小姐、香港佛教聯合會會長覺光法師、寶蓮禪寺方丈聖一法師、佛教大光中學校長慈祥法師、星島報業有限公司董事會主席胡仙小姐、志蓮淨苑董事胡文虎夫人陳金枝女士、香港佛教醫院管理委員會主席周君令先生及志蓮淨苑圖書館小組主席江淑嫻小姐主持剪綵儀式。

是次展出之作品，乃取材自我國十多個省份，過百數的佛教名勝古蹟，年代遠自北魏、隋、唐乃至當代的各類藝術結晶。藉着超過二百幀彩色相片，以殿像、佛像、窟像、佛寺、佛塔、密剎六大主題逐一介紹。內容包括：各大寺院供奉的佛、菩薩、羅漢等聖像；由銅、石、木、漆、瓷等不同質料所造的古今佛像；雲崗、龍門、大足、麥積山等著名石刻雕塑及壁畫；我國著名的古剎、佛塔、法幢等佛教建築和佈局，與及充滿神秘色彩的青海、西藏等地的密教藝術瑰寶。可謂珠玉紛陳，目不暇給，此亦為香港佛教界首次公開的藝術攝影展覽。

歡迎各界人士光臨參觀，多予批評及指導。

空中結緣響應公益金百萬行

蓮花朵朵開、菩提念念來

三輪、法相、世佛佛學班同學會與香港電台合辦之佛教節目「空中結緣」，每年均組織步行團，由佛教界人士及聽眾響應香港公益金主辦之百萬行，本年度在一月十三日(星期日)於香港區開步。是日上午八時半，步

行者齊集加路連山政府大球場之廿二號看台，老少咸集，穿上印有「空中結緣」字樣之T恤，精神糾糾，九時正開步，高舉「空中結緣」橫額，向前邁進。參加者約有六百人，情況熱鬧。現時佛學班同學會已經進行收集善款，為善最樂，福有攸歸，布施功德，莫可稱量。凡贊助或交善款者，請駕臨九龍太子道一四一號長榮大廈十字樓C座，佛學班同學會每日下午三時至九時有專人候駕。電話：三一八〇六四〇〇云。

印加爾各答大學招生

(印度航訊)印度加爾各答大學，梵文學院，歡迎各地各界學者參加研習梵文。本學院始創於一八二四年二月，在一八五一年核准為一所正式大學教育的學院。在一九五〇年，西孟省政府將本學院併為加爾各答大學中的一所學院，提供教授梵文、巴利文、語言學、古代印度以及世界史、哲學等課程。分大學部與研究部。本學院採用現代方式，融和印度古代傳統學識而成立多種功能的學術研究機構。歡迎各界具高中以上程度之學者，發心奮起前來參加研習梵文、巴利文。本院學制以學士位為基礎，然後進修碩士、博士、均為三年制。若聰慧勤學，成績優異，則可加速升級，入學須有高中畢業證書及成績單，為教育部證明合格者，或有同等學歷有教部證明者，皆可申請入學。

本校地址如下：

Sanskrit College, Calcutta College Square
Calcutta - 73. INDIA.

寶華禪寺遷移通告

本寺建廟工程第一期已完工遷入啟用，第二期工程繼續籌建中。

地址：聖荷西麥基路二九四六。電話改為(四〇八)二五九——八八八。

Buddhist Society of America

2946 McKee Road San Jose, Ca. 95127

Tel: (408) 259 - 8888

交通：高速公路 101 680 Exit McKee East 巴士八十一號直達門口

慈濟籌建醫院

特辦義賣活動

(台灣訊) 由佛教慈濟基金會籌建多年的慈濟綜合醫院建院工程，已完成了百分之三十，預計在七十五年度完工。該會為募建院基金，特於十二月二十三日義賣活動。

佛教慈濟醫院自六十八年度籌建以來，在海內外善心人士和佛門弟子慈心護持下，已募得約兩億新台幣的建院基金；而於七十三年四月廿四日由內政部長林洋港及印順法師聯袂破土，正式動工。截至十一月份為止，硬體工程已完成了百分之三十，可望於七十五年度全部竣工，正式為東台灣民衆展開現代化醫療服務。

該院醫務大樓營建費用預估為台幣八億元，另有老人療養院、護理學院、紀念堂、鐘塔等，建設全區總工程費用為台幣十一億左右，該會為籌募此基金，特義賣十方善心人士所捐贈物品。

義賣活動定於本年十二月廿三日(星期日)，地點在台北市仁愛路三段一四一號空軍官兵活動中心。上午九時至下午二時為一般物品展售，

下午二時至五時為貴重物品義賣，歡迎十方大德前往參加認買。

贈書消息：

- 一、佛說父母恩重難報經。
 - 二、佛教靜坐法，靜坐法要訣合刊本(蔣維喬教授編)。
 - 三、幸福之道(日人佐藤舜一郎著)。
 - 四、怎樣認識真假密法(丹吉佛爺等著)。
 - 五、認識中國佛教(太虛大師著)。
 - 六、戒殺放生圖說。
 - 七、博士界的論辯、成佛之啟端、告佛教青年書(安羅友博士著)。
 - 八、金剛般若波羅密經(精裝本)。
 - 九、世界各國大乘佛法用功概論(月溪法師講述)。
 - 十、金剛經釋要，心經印心疏(月溪法師講述)。
 - 十一、四十二章經講錄。
 - 十二、什麼是佛法。
- 以上十二書歡迎來函索取，每本請附回郵台幣十元，寄台中市國豐街五十二巷八號，蓮友印經會即寄。

捐款鳴謝

楊夏安瑪拉居士	港幣4,000.00元
周國隆居士	港幣200.00元
李景璐居士	港幣200.00元
曾德衡居士	港幣200.00元
鄭華居士	港幣100.00元
李薇慧居士	港幣100.00元
鍾振權居士	港幣100.00元
徐哲萍居士	港幣150.00元
楊惠南居士	港幣300.00元
妙法寺	港幣4,661.70元
總計	港幣 10,011.70元

一五四期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 10,011.70元
發行收入	港幣 3,430.00元
總計	港幣 13,441.70元

二、支出：

印刷費	港幣 7,892.60元
稿費	港幣 2,525.00元
郵費	港幣 1,624.10元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 13,441.70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
編譯 沈金成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, 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 菩提法師

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 中華民國七四年
二月一日出版

每册定價港幣肆元



△耽設羅洲跋陀羅尊者彩塑



△東勝身洲迦諾迦跋釭墮闍尊者彩塑