

内 明

集漢穀城刻石字



羅怛羅尊者▷



◁ 那伽犀那尊者



阿毘達磨藏及其思想內容

楊白衣

一 論書的種類

阿毘達磨 Abhidharma 是部派佛教的文獻，舊譯爲阿毘曇，其意爲：對法、向法、無比法、大法等，乃指無漏淨慧與得淨慧資糧的諸慧。

「大法」係形容四諦大慧，『分別功德論』卷第一云：

「四諦大慧諸法牙旗，斷諸邪見，無明洪癡，故曰大法也①。」

「無比法」是阿毘曇的意譯，阿謂無，毘謂比，曇摩爲法之意。『大乘義章』卷二云：

「三藏之中毘曇最爲分別中勝，故曰無比。……毘曇詮慧，慧行最勝，故曰無比。毘曇之教，詮此勝行，故名無比。又能生彼無比之慧，故曰無比②。」

要之，「法的研究」稱爲對法。「法」指佛陀所說的教理而言。同時，亦表示佛教所顯示的真理，研究教法，發覺真理，乃爲阿毘曇的任務。此種精神在佛世時雖早已存在，然此種教說未被整理，而散存於經藏之中。一俟經藏定型後，阿毘達磨文獻即

被擇出，而另成一藏——論藏，並與經藏、律藏合稱爲三藏。因論藏成立較晚，確立於部派佛教時代，故其內容依各部派而不同。

本來『阿含經』除四阿含之外，還有雜藏。雜藏是收集『阿含經』所遺漏的經典。例如化地部、法藏部、大眾部等，都會有雜藏，但現存的只有斯里蘭卡的上座部之雜藏，這南傳稱之爲「小部」。

南傳「小部」是份量最多的經典，內容有：『法句』、『經集』、『長老歌』、『長老尼歌』等古老的經典。同時，也有『義釋』、『無碍解道』等近似阿毘達磨的文獻。

依學者的研究，『義釋』與『無碍解道』二書，大約成立於西元前二五〇年紀。在年代上是屬於阿毘達磨的先驅時期。『義釋』分爲『大義釋』與『小義釋』，前者是『經集』第四「義品」的註釋，後者是第五「彼岸道品」及第一「蛇品」之第三「犀角經」的編釋。『義釋』不依順序將『經集』加以註釋，故『經集』的縱輯可能在『義釋』成立之後。『義釋』中教理的定義與使用的術語，有許多和阿毘達磨共通的地方。

「無礙解道」是從修行方面論述阿毘達磨所探討的問題的。其中心問題有五十五種，這稱為論母（matika）。把論題稱為「論母」是南傳阿毘達磨的特色。不過，「無礙解道」的論母，不像後代成立的論藏的論母那樣簡鍊。

以上兩書只見於南傳文獻，故其他部派是否也有此種論母則不詳。

現將各部派的論書簡介如下：

（一）說一切有部的論書

根據稱友的『俱舍釋』，說一切有部的七論（俗稱「六足發智」）及作者如下：

- | | | |
|----------|--------|-----|
| 1. 發智論 | 迦多衍尼子造 | 身論 |
| 2. 品類足論 | 世友造 | |
| 3. 識身足論 | 提婆設摩造 | |
| 4. 法蘊足論 | 舍利子造 | |
| 5. 施設論 | 大目犍連造 | 六足論 |
| 6. 界身足論 | 富樓那造 | |
| 7. 集異門足論 | 大俱絺羅造 | |

六足發智論中，除『施設論』外，都有完整的漢譯。漢譯的『施設論』七卷為「因施設」的一部分。西藏完整的譯本包括「世間」、「因」、「業」三施設。不過，藏譯沒有其他六論。

西元前二世紀（或一世紀），有部迦多衍尼子著『阿毘達磨發智論』（異譯本為『阿毘曇八健度論』）確立有部的教義。此書為有部最重要的論書。以『發智論』為本，成立了六種「足論」，不過『發智論』並非其中最早成立的文獻，而「六足論」亦非同時成立。「足論」乃後代的稱呼。七論中最早成立的是六足論中的『集異門足論』，其次為『法蘊足論』，這兩論大約為初期至中期的作品，其他『識身足論』、『界身足論』、『施設論』、『品類足論』（異譯本為『象事分阿毘曇論』）、『發智論』

內明 第一五九期 目錄

特稿

阿毗達磨藏及其思想內容……………楊白衣…3

轉載

遊心法海六十年（續）……………印順…13

海外通訊

一個別具意義的祝壽集會……………幻生…20

特稿

「大智度論」集粹之四十一……………智銘…25

釋摩訶薩意義（續完）……………智銘…25

佛學與其他學科的關係（續完）……………鄭玉桂…28

四眾堂

論「調伏其心」……………呂沛銘…32

如何運用宗教力量影響社會革新運動……………悟明…34

佛教以「十善」運動淨化社會革新……………悟明…34

特稿

禪教兼通的紫柏尊者……………蔡惠明…35

佛教文藝

永懺樓隨筆之七十五……………馮馮…38

「晚禱曲」……………馮馮…38

虛雲和尚（續）……………馮馮…43

佛教消息

……………編輯室…45

畫頁

封面：蘇州紫金庵彩塑伐那婆斯尊者

面裏：羅怛羅尊者（上）那伽犀那尊者（下）

底裏：阿氏多尊者（上）茶半托迦尊者（下）

封底：迦理迦尊者（上）因竭陀尊者（下）

』等，對教理的解說比較完整；是約與南傳後期的論藏同一時代的作品。其中『品類足論』第一章「五事品」，自古就獨立流傳。此外，第四章「七事品」也很可能是獨立流傳，所以『品類足論』大致上是收集獨立流傳的論著而成。又『品類足論』與『發智論』中含有較南傳論藏發達的教理。如「五位」、「心所法」的體系化，「三世實有」、「有為四相」（三相）、「六因四緣」等最具特色。

有部除七論之外，還有許多論書。有部的「論藏」雖然不限於七論，但七論確為傳統所重視的論書。

（二）上座部的論書

上座部的論藏亦由七論組成，但亦非同時成立。其成立之時間一般推定，為西元前二五〇年至西元前五〇年之間。其內容如下：

1. 法集論 (Dhammasangani)
2. 分別論 (Vibhanga)
3. 論事 (Kathavatthu)
4. 人施設論 (Puggalapannatti)
5. 界說論 (Dhatukatha)
6. 雙對論 (Yamaka)
7. 發趣論 (Pachana)

此中，最早成立的是『人施設論』，其次為『法集論』中的「論母」。論母共有一六四種。其中論的論母有一二二種，經的論母有四十二種。

『人施設論』也有獨立的論母。至於其他的論書，則以『法集論』的論母為中心，而作法相分別。七論中，『法集論』所說的一二二種論母為法相分別的重點。記憶「論母」之人，稱為「持論母師」。

在中期成立的論書為『法集論』與『分別論』。至於『界說論』、『雙對論』、『發趣論』等三書，則為最後期成立之文獻。『論事』是批評各部派異說的論書。

上座部在經、律、論三藏確定（西元前一世紀）後，對於三藏的研究，撰述許多註釋書（*Atthakatha*）。此外，也有一些論藏至註釋書之間成立的文獻。這就是『彌蘭陀王問經』、『導論』、『藏釋』等三書。緬甸佛教乃將此二書歸入「小部」。

『彌蘭陀王問經』是：統治北印度的希臘王彌蘭陀（*Milinda Menandros* 西元前一五〇年紀在位）與佛教的那先比丘（*Nagasena* 龍軍）討論佛教問題的記錄。除南傳的巴利本外，還有漢譯的『那先比丘經』。這是各部派共有的文獻。『藏釋』似乎為其他部派所知，例如：『大智度論』卷二所說的「毘勒」，與它有密切的關係。「毘」可能是「毘」之誤，指迦旃延所造之論③。

（三）其他部派的論書

除上述論書之外，還有少部分受重視的論書。如『舍利弗阿毗曇論』三十卷，被推定為法藏部的論藏。內容雖然不如部那麼發達，然却代表南傳上座部與有部以外的論藏，而甚為珍貴。此論大致成立於西元前二世紀與一世紀之間。還有屬正量部的『三彌底部論』，其內容為犢子部「人我」論的延伸。可惜，非全譯本，故其成立年代不詳。

玄奘法師遊印度時，除帶回大乘經論之外，還有各部派的三藏。包括有部系六十七部，上座部系十四部，大眾部系十五部。正量部系十五部，化地部系二十二部，飲光部系十七部，法藏部系四十二部（見『大唐西域記』卷十二）。可見每一部派都有論藏。可惜，玄奘法師譯出有部系的論書之外，沒有翻譯其他部派的論藏，因此失傳。義淨在『南海寄歸內法傳』中亦述說：上座部、大眾部、說一切有部、正量部等，各有三藏三十萬頌。

（四）論藏的註釋

論藏的註釋只在斯里蘭卡上座部與有部流傳。西元一、二世紀，斯里蘭卡上座部論師輩出，完成了許多論書，這直到三〇〇年左右，始見大寺派與無畏山寺派各作許多註釋書。此中，『大義疏』、『案達羅派疏』、『摩訶婆伽梨』、『拘輪達疏』、『畧義疏』、『北寺疏』等，皆用斯里蘭卡語書寫。五世紀間，有

覺音、覺授、法護及其他大註釋家，參照這些古釋復作註釋書，因這些註釋替代古註，致使古註失傳。最後的『北寺疏』，出自無畏山寺派。現存的漢譯『解脫道論』就是這一派的著作，作者為二世紀頃の優波提舍。

五世紀的覺音（Buddhaghosa）是巴利上座部最重要的註釋家。他由大寺派的立場整理上座部的教義，而著『清淨道論』，並取捨古註，以巴利語重新註釋三藏。這些分量龐大的註釋書，雖為覺音所作，但其內容乃是繼承上座部三百年來的成果。其中著名的有：

律藏註（漢譯『善見律毗婆沙』）Samanīpāsādikā

長部註 Sumanalavilsini

中部註 Papañcosudani

相應部註 Sarathapapakāsini

增支部註 Manorathapurani

法集論註 Athasālini

此外還有『經集註』（含『小誦經註』）、『法句經註』等。其中，『法集論註』與『清淨道論』是理解上座部教理最重要的文獻。『論事註』的重要處，在於對『論事』中所說的教理，一一明示派別與出處。這些註釋似乎保存大乘佛教共同的思想，這是值得注意的問題。

此外，另有一部非註釋書的『島史』。這是記述佛陀的誕生以及中印度的歷史，佛教之南傳斯里蘭卡，以及斯里蘭卡的歷史（至摩訶斯那三二五—三三二止）等。

『島史』將佛教史與政治史綜合敘述，故為一部很有價值的史料。『島史』的文體拙樸。斯里蘭卡在達奈斯那王（Datusena 四六〇—四七八在位）時，摩訶那摩依據『島史』改寫『大史』，故其內容較『島史』周詳。『大史』之後復有『小王統史』的著作。這是記述至十八世紀的斯里蘭卡史。緬甸盤雅敏（Pannasamin）所寫的『教史』（Sasanavamsa）也很有價值。此書詳述佛世到第三結集為止的佛教史。此中，敘述派遣傳

道師到各地的情形。第六章，特別提到緬甸就是阿波蘭多國（Aparanaratha）乃為傳道師派遣地之一。本書雖然成立（一八六一年）不久，但有很多古資料。

覺音以後，斯里蘭卡佛教衰微，直到十一世紀才由大寺派再度復興。這時論師輩出，尤以阿耨羅陀（Anuruddha）著『攝阿毗達磨義論』（Abhidhammatthasangah）闡述上座部佛教的綱要最為突出。

有部發達於西北印迦濕彌羅和犍陀羅一帶。對犍陀羅的較為開放，迦濕彌羅則甚為保守，因此，對教理的解釋有很多出入。對犍陀羅之盛行經量部義，迦濕彌羅則盛行有部教義。『發智論』、『六足論』成立以後，有部內出現註釋論書的風氣。註釋論書的人被稱為毗婆沙師（註釋家）。這種風氣流行二百年後，乃見『大毗婆沙論』之出現。

『大毗婆沙論』是以註釋『發智論』的體裁完成的大論書。此中，兼評譬喻者、分別論者、大眾部等學說。只要與正統思想相反的學說，都在受批評之列，即使對有部本身亦不例外。『大毗婆沙論』僅有漢譯本二百卷（玄奘譯）。異譯本有『阿毗曇毗婆沙論』百卷，這俗稱舊婆沙，為北涼浮陀跋摩等所譯。可惜，由於戰火而燒失四十卷。

根據玄奘的『跋』文，佛滅四百年，迦膩色迦王於迦濕彌羅集五百羅漢結集三藏，當時的論藏就是『大毗婆沙論』。現代學者稱此為『第四結集』，依『西域記』卷二說，第四結集的主持人為脇尊者。迦膩色迦王（Kaniska，一三二—一五二在位）是二世紀時代人，『婆沙論』中引用不少有關迦膩色迦王之事，所以有些學者認為『婆沙論』的成立很晚。這是一部大論，是集數百年研究的大成。一般認為係成立於三世紀左右。

本書的內容延『發智論』的分類法，分為八蘊四十一納息。其詳情如下：

一、雜 蘊

1. 世第一法納息
2. 智納息
3. 補特伽羅納息
4. 愛敬納息

5. 無慚愧納息 6. 相納息 7. 無義納息 8. 思納息
- 二、結 蘊
1. 不善納息 2. 一行納息 3. 有情納息 4. 十門納息
- 三、智 蘊
1. 學支納息 2. 五種納息 3. 他心智納息 4. 修智納息
5. 七聖納息
- 四、業 蘊
1. 惡行納息 2. 邪語納息 3. 害生納息 4. 表無表納息
5. 自業納息
- 五、大種 蘊
1. 大造納息 2. 緣納息 3. 具足納息 4. 執受納息
- 六、根 蘊
1. 根納息 2. 有納息 3. 觸納息 4. 等心納息 5. 一心納息
- 七、定 蘊
1. 得納息 2. 緣納息 3. 攝納息 4. 不還納息 5. 一行納息
- 八、見 蘊
1. 念住納息 2. 三有納息 3. 想納息 4. 智納息 5. 見納息

本書雖為『發智』的註釋，但有很多獨到的見解——發展的教義。如對於法的分類，雖未歸納為五位七十五法，但已有相當的整理。此外，六因四緣說，三世實有說，十二緣起的詮釋，煩惱的分類，四諦十六行觀等斷煩惱的方法，在在都在發揚有部正統的教義。尤其是批評西方師、犍陀羅國師、外國師、舊迦濕彌羅師等不遺餘力。

本書引用的經論特多，論方面有『施設論』一〇二次，『品類足論』七十七次，世友之說一八二次，妙音之說一五八次，譬喻者之說八六次，分別論者之說五十次，犢子部義十二次，大眾部義十次，法藏部義六次，化地部義三次，飲光部義三次，經量部義二次，聲論者義六次，數論學說三次，勝論學說二次等等。或加以反駁，或加以論議，實為部派佛教的一大寶庫。

依筆者的經驗，部派佛教的研究，主要的典籍有三，一為本書；二為成實論；三為佛音的清淨道論（南傳）。『成實論』十六卷為詞梨跋摩所作，大約成立於二五〇—三五〇年之間。這被推定為經量部系的論書。本書自鳩摩羅什譯出後，直到南北朝為止，對中國佛教的影響頗鉅。

古來有所謂「婆沙四評家」，即：妙音（Chosaka）、法救（Dharmatrata）、世友（Yasumitra）、覺天（Buddhadeva）等人。他們雖為有部的正統學者，但還是受到『婆沙論』的批判。又『阿毗曇甘露味論』的作者妙音，不知是否就是四評家之一的妙音？這是一個大問題。編集『法集要頌經』的法救亦同樣，是否與著作『五事毗婆沙論』、『雜阿毗曇心論』的法救同一人？亦是未解決的問題。『雜阿毗曇心論』為四世紀時代的作品，故應該不是四評家之一的法救。世友傳說是『品類足論』的作者，但他是否與四評家之一的世友——『異部宗輪論』的作者同一人，亦是個問題。覺天是譬喻者系統的思想家。此外，協尊者也是著名的毗婆沙師。

有部註釋家的任務，由於『婆沙論』的完成而暫告一段落。『婆沙論』因組織龐大，理解不易，所以問世後不久就出現入門的綱要書。例如尸陀盤尼著『鞞婆沙論』十四卷，法勝著『阿毗曇心論』四卷，優波扇多著『阿毗曇心論經』六卷，法救著『雜阿毗曇心論』十一卷，悔入著『入阿毗達磨論』二卷等等，都屬此種性質的綱要書。其中最具特色的是世親的『阿毗達磨俱舍論』（玄奘譯成三十卷，真諦譯成二十二卷）。

世親的『俱舍論』巧妙地整理有部的學說，而以經量部的立場加以批判。對此，眾賢又從迦濕彌羅有部的立場，著『阿毗達磨順正理論』八十卷，友駁『俱舍論』，眾賢的立論由於受到『俱舍論』的影響，故被視為「新薩婆多」（新有部）。眾賢另有著名的『阿毗達磨顯宗論』四十卷。『俱舍論』是一部很傑出的著作，故從此以後，『俱舍論』成為研究阿毗達磨的主流，傳說德慧、世友等人曾作註釋書，但已失傳。安慧（五一〇——

五七〇）著有『俱舍論實義疏』，可惜大多已失傳，現只存片斷而已。

有部的阿毗達磨，在漢譯藏經相當完整。真諦翻譯的『四諦論』（四卷）中，也引用不少『阿毗達磨藏論』及『藏釋』、經部師等之學說。這些都是部派佛教的思想精華，但所屬不明。『辟支佛因緣論』二卷是與『經集』、『犀角經』有關的註解。又『分別功德論』五卷，乃為漢譯『增一阿含』的註釋。這些可視為部派的論書。『大毗婆沙論』與『論事』以及覺音的『論事註』，雖引用不少部派的思想，然真正將部派教義加以條理化的，應首推世友的『異部宗輪論』（異譯本有『部執異論』、『十八部論』）。對此論，窺基有『異部宗輪論述記』的著作。古藏的『三論玄義』對部派佛教的研究也很有幫助。此外，世親的『成業論』、『五蘊論』、『釋軌論』等都值得參考。

二、論書的思想方法

阿毘達磨對「法」的研究，有所謂「分別」（毘崩伽）的方法。即：將問題從多方面加以分析考察，以理理解。這聲音在『勝義說』（法集論義疏）中，把它分為「經分別」、「論分別」、「問答分別」等三類。有部是從有見、無見，有對、無對，善、不善、無記，界繫，有漏、無漏，有尋、有伺等各方面考察諸法。這稱為「諸門分別」。

於「分別」中選出研究問題是阿毗達磨的要務，故被選出的問題即謂之「論母」（*matka, maika* 摩怛理迦、本母）。在說一切有部的論書，「論母」並不明顯，但巴利論書則很顯然地以論母為中心。七論之中最古的『人施設論』，首先就以「論母的說示」為標題，舉出蘊、處、界、諦、根、人等六種加以討論。這些題目相當於論母。又在『人施設』中舉出一人到十人的論母，然後依序解說（分別）。例如北傳的『舍利弗阿毘曇論』也從卷一起，依四諦品、根品的順序作解說，這與南傳『人施設論』的『六施設論母』之內容相同。『舍利弗阿毗曇論』雖舉出論母，却不稱之為論母，這其餘的六足論、發智論亦如此。不過，『

集異門足論』與『法蘊足論』等，則用論母之名組織其內容。正如『順正理論』說：「……及『集異門』、『法蘊』、『施設』，如是等類，一切總謂摩怛理迦」④；「……亦名論議，即此名曰摩怛理迦，釋餘經義時此為本母故。此又名為阿毗達磨，以能現對諸法相故」⑤。『阿育王傳』卷四⑥也以「摩得勒伽藏」為論藏。至於內容則以四念處、四正勤等三十七道品為首的法數。這與『順正理論』之說法相同。此外，『阿育王經』卷六⑦、『根本有部律雜事』卷四十⑧等亦有相同的記述。可見有部、根本有部都知道「論母」這一名詞，而以三十七道品為其代表。不過六足論與發智論的系統似乎採用「阿毘達磨」而不用「論母」一詞，故『婆沙論』與『俱舍論』也就沒有論及此事。

律也有論母，這巴利律雖然不用它，但有部『薩婆多部毘尼摩得勒伽』則用之。例如：四分律系統的『毘尼母經』（八卷）所謂的「毘尼母」即是論母之意。

（一）勝義有與世俗有

『俱舍論』卷二十二⑨，將存在（法）分為「勝義」與「世俗」（假有，施設有）二種。例如：瓶子破壞了就沒有，這種存在稱為世俗的存在。人是肉體和精神等各種要素合成的，這種由各種要素和合而成的也稱為世俗的存在。相反的，瓶子壞了，其色仍然存在不消失，一直分割到最後的「極微」，顏色還是存在。像此種自體不依他而存在的，謂之「勝義的存在」，而稱為「達磨」。例如：「貪」的心理作用，無法再分析，在內心具有引起貪念的能力，像這種不能再分析的要素，也是勝義的存在，就是達磨。阿毗達磨將「法」定義為「任持自性」就是依此而來的。其意為「持性者」（*sasvabhava*）、「實體者」（*dravyatahsat*）。故「中論」指出「自性」為「自己存在者」（*Svabhava*）、「不被作者」（*akvritra*）、「不依他而存在者」（*nirapeksa*）。『俱舍論』則說：「能持自相故名為法」⑩。例如青法的青色就是自相，而自性（*Svabhava*）就是極微所成的「青」的存在者。

要之，自性本身就是法，並非持自性者，這是很重要的觀念。不過，有時自性和自相無法分別。

（二）有爲與無爲

法（達磨）是實在的要素，但現象却是變化不息的東西，乃無常的存在。所以「法」雖然實在，但非「永遠實在」。這就是「有爲法」與「無爲法」的區別。就是說，無爲法是常住不變之法，有爲法是無常變化之法。有爲法與無爲法的分別，見於阿含經，但到部派佛教時代才有完整的體系。無爲法的代表就是「涅槃」，涅槃是超越時間的實在，這有部稱爲「擇滅」，意爲依「擇力（智慧力）所得的「滅」。即：由於覺悟的智慧，煩惱永斷不生。此外，有部還舉出「非擇滅」與「虛空」二種無爲法。非擇滅是不由擇力（智慧之力），而是欠缺生起的緣，故永遠不生的法，所以定義爲「緣缺不生」。

『俱舍論』卷一說：「勝義法」唯是涅槃，而「法相法」也是法。持自相者是法，涅槃也是法；有爲法也是持自相的法，但有爲法是無常的。依上座部和有部的解說，有爲法雖持自相，但只是剎那間的存在。『俱舍論』卷十三說：「有爲法有剎那盡故」①。『清淨道論』第十一品說：「能持自相及自位剎那，即是法。」有爲法雖然實在，但就剎那滅而言，却是無可理解的東西，就這一點言，將會牽涉到「法空」的問題。不過部派佛教僅側重於「法有」的問題，尚未進展到法空的思想。法空是大乘佛教的課題。

對於「諸行無常」的解釋，有部雖然認爲是剎那滅，但也有認爲心理作用才是剎那滅的。因爲構成外界的山嶽大地、人體等等，根本不是剎那滅。犢子部和正量部則承認有剎那滅和「暫住」的法。據『異部宗輪論』的記載，除有部以外，化地部、飲光部等部派，也都主張剎那滅。

（三）有漏與無漏

「漏」就是煩惱，有漏法指被煩惱所污染的法，無漏法指不

爲煩惱所染污的法。佛和阿羅漢的覺智已斷盡了煩惱，所以無漏。無爲法不與煩惱結合，故稱爲無漏。『俱舍論』卷一說：「除道（諦）餘有爲法，是名有漏。」即：迷界的因（集諦）、果（苦諦）都是有漏。

煩惱之染污他法稱爲「隨增」。「隨增」有二種：如與煩惱染污同時活動的法，則名爲相應隨增（相應縛）。例如：貪與慧同時活動，慧爲執色的貪所污染；此種關係謂之相應隨增。因認識的對象而起煩惱，名爲所緣隨增。例如：見美色而欲望增盛，就是此種隨增。傳說有一位婆羅門女因見佛陀端莊的色身而起愛欲，所以有部認爲佛陀的色身也是煩惱的對象——所緣隨增。隨增的法都是有漏法，故說，一切色身都是有漏法，這包括佛身在內。對此，大眾部却認爲：如來無有漏法。因爲見佛身，能平息欲火，佛身不是煩惱的對象。這爲部派佛教的論題之一。

（四）達磨的種類

阿毘達磨對於法的分類，最有名的是五蘊、十二處、十八界等三科。三科的內容分爲五位，即所謂的五位七十五法。其詳如下：

甲、物質觀

佛法中稱物質爲「色」，這有廣狹二義。五蘊中的色蘊的廣義的色。十二處中，眼、耳、鼻、舌、身等五處，稱爲五根（五種認識器官）。色、聲、香、味、觸等五處，一名五境（五種認識領域）。五境中之色就是狹義的色，也就是眼的對象（顏色和形狀。顏色名顯色，形狀名形色）。可見這裏的色蘊等於十二處中的十處。有部主張還有一種「無表色」，故物質合計有十一種。眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等稱爲十界。無表色屬於法處、法界的一部份，因此色蘊就相當於十處和法處一分，或十界和法界一分。

非物質的，相當於意處和法處一分、或意界、法界一分與六識界，合爲七心界。

物質十一法中，五境還有較細的分析：色境分爲青、黃、赤、白四種顯色；長、短、方、圓等八種形色；還有雲、煙等，共有二十一種之多。聲境分爲八種；香境分爲四種（或三種）；味境分爲六種，觸境則包括地、水、火、風等四大種（四大元素）及重、輕，冷等共爲十一種。因爲只有觸覺器官（身根）能認識四大種，所以把它們納入觸處領域。例如眼所見的水火，只是青紅的顏色，而不能認識水與火的本性——濕和熱。四大元素以外的物質稱爲所造色。五根、五境及無表色，除四大種以外皆爲所造色，所造色都是由四大的和合才能存在，所以說四大種是「能造四大」。十界（十處）的色，皆由極微所成，但並非由四大種的極微所生。能造、所造，各從不同的極微而成。所造色之色、香、味、觸，經常同時生成，且各爲能造的四大所附隨。地、水、火、風四大和色、香、味、觸等所造色，乃由八種極微「俱生」，這爲物質存在的最低條件，故謂：「八事俱生，隨一不減」。

眼等五根是掌理認識功能的微妙器官，由精妙的要素形成，這稱爲「淨色」。無表色是色，但不由極微而成，屬於法處。無表是不現形象之意，故無表色就是「看不見的物質」。

以上是阿毘達磨的物質觀，可見十二處、十八界大部分屬於物質，除去這些色法，只剩下十二處的法處與意處。十八界中的七心界和法界，相當於五蘊中的受、想、行、識四蘊。受蘊、想蘊是心理作用；受是感受，想是表象。有部把心理作用視爲各別獨立的實體（法），故稱之爲「心所法」（心所有的法，又譯作法數）。「心所法」一詞也見於上座部的論藏。受、想以外的心所法，包含於行蘊之中。行蘊以外還有「不相應行法」。受、想、行三蘊屬於十二處的法處，十八界的法界。

乙、心理觀

識蘊是主觀認識，即所謂的心王，乃爲十二處的意處，十八界的意界和六識界（七心界）。五蘊唯是有漏法，故不包括三無爲。無爲法攝於十二處的法處，十八界的法界。

法處、法界在「阿含」中還沒有分化，迄至阿毘達磨中始詳細論究。其中引起問題的是心所有法和心不相應行法，以及無表色。

心所法中的煩惱，「阿含經」中已談得不少，如：三毒（貪、瞋、癡）四暴流（欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流）、五蓋（欲貪蓋、瞋恚蓋、昏沉睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋）、五下分結（有身見、疑、戒禁取、欲貪、瞋恚）、五上分結（色貪、無色貪、慢、掉舉、無明）、七結（愛、瞋、見、疑、慢、有貪、無明）、無慚、無愧等^⑫。

有部「界身足論」卷上^⑬，將煩惱歸納爲：十大煩惱地法、十小煩惱地法、五煩惱、五見等，這經過整理後，到「俱舍論」（卷四）已有：六大煩惱地法（無明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉舉）、十小煩惱地法（憤、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、僞），二大不善地法（無慚、無愧）等十八種法。此外，另有八不定法：惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑等。其中，除尋、伺以外的六法，應屬煩惱法，尤其貪、瞋、慢、疑更是重要的煩惱法。可見「俱舍論」的煩惱分類並不很完善。

「俱舍論」「隨眠品」^⑭，把煩惱稱爲隨眠，而舉出六種。即：貪、瞋、慢、無明、見、疑等。其中「見」復分爲：身見、邊執見、邪見、見取見、或禁取見等，合共爲十隨眠。這依三界、五地的不同，共有「九十八隨眠」。有部就是根據這九十八隨眠來說明修道的次第的。此外，有：無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、昏沉、憤、覆等十纏，這與九十八隨眠合稱爲「百八煩惱」。

丙、南傳上座部的心所

南傳佛教的心所論，通常不大受到北傳佛教徒的重視，因此，特簡介於下：

巴利佛教把心分爲八十九種。即世間心與有欲界心五十四種，色界心十五種無色界心十二種，出世間心八種。出世間心，有時從初禪到第五禪分成四十種，這加上八十一種世間心，共爲一

百廿一心。但普通以八十九心為主，此種分類法早見於『無礙解道』，而後於『法集論』完成。至於善心、不善心、無記心等分類，則見於『阿含經』時代，這配以三界及出世間，共爲十心、十二心等。八十九心的分類法爲南傳上座部的特色。

「心所」一詞，亦爲南傳佛教所用。這『法集論』列舉與八十九心相應的每一心所。『論事』所列舉的相應心所，大致上有十八種。由此不難推測巴利論藏時代，心所的數目尚未確定，及至覺音時代的佛授(Buddhadasa)著『入阿毘達磨論』時，方確定爲五十二心所。不過，內容有些出入。『攝阿毘達磨義論』所列舉的五十二心所如下：

一，同他心所十三種。即：共一切心所七種，雜心所六種。
二，不善心所十四種。即：共一切不善心所四種，其餘十種。

三，善淨心所二十五種。即：共善淨心所十九種，離心所三種，無量心所二種，慧根一種。

「共一切心所」就是出現於一切心的心所，猶如有部的「大地法」。上座部五十二心所和有部四十六心所不同之處是：命根、身輕安、身輕快性、身柔軟性、身適業性、身鍊達性、身端直性、正語、正業、正命等。

丁、其他部派的心所

『舍利弗阿毘曇論』中散說的心所法，歸納起來共有三十三種，這不同於南傳和說一切有部。

『成實論』所說的心所法，共有三十六種或四十九種。然而『成實論』並不承認心所法之各別獨立。據『順正理論』卷十¹⁵說，經量部只承認受、想、思三種心所。出於同一系統的譬喻者；也否認心所的獨立性。依『論事』說，大眾部系的王山部、義成部，亦否定心所法。這些部派把心視爲一個整體，故「受」爲整個「心受」，「想」爲整個「心想」，不別立其餘心理現象。

(五)問題的所在

由於有部把無我的解釋機械化，因此心與心所成爲各別的獨立體，這種見解難以解釋心是有機的統一體，因而以「相應」來彌補這一缺陷。又對心、心所剎那滅的問題，亦無法圓滿地解釋主體的持續性，「心地法」的觀念，似爲彌補此種缺點而來。大乘佛教的唯識論，設定產生心理現象的場所——阿賴耶識，但有部否認這種說法。有部認爲心理現象產生的根據是五種「心地」。煩惱一名「隨眠」，依有部的解釋，「隨眠」即是「隨增」。對此，經量部則解釋爲「煩惱睡位」。就是說，貪、瞋未現起時，如同睡眠一般潛在於心底。「心地」可能就是此種潛在處所。然此種說法仍無法充分說明剎那滅的心、心所之持續性。「命根」可能就是由此種需要而提出的。試想，從剎那滅的立場，要如何成立「記憶」呢？這的確是很難圓說的問題。

在部派中有許多不承認「心地法」的部派。如南傳上座部主張潛在心——「有分」(有分識，有分心)。「有分」出於『發趣論』與『彌蘭陀王問經』。有分心就是潛在心。當表面心不起作用時，將是有分的狀態，亦即無意識的狀態。但一旦受到外界的刺激或心中起了作用，就從「有分」轉化爲「表面」，這稱爲「引轉」。這經過領受、推度、確定等十二種過程而成立認識。這種說法是其他學派所無的看法。從南傳佛教列舉的五十二種心所來看，其心理分析與有部一樣地詳細。對於心理的分析。佛教獨創其他學派所無的精緻學說。殊是南傳上座部對心的分析頗具特色。

經量部用「種子」來說明心的持續。依經量部的解釋，吾人過去的經驗，以潛在狀態保存於心中，故稱爲「種子」。根據種子的相續、轉變、差別，以說明心理現象的持續和變化。爲了說明主體的持續性，經量部主張有「勝義補特伽羅」，並承認有前世到後世連續的「一味蘊」。因此，經量部一名說轉部。「一味蘊」就是一「細意識」。細意識是認識作用的微細意識，是近於無意識狀態的意識。即：持續於表面心的背後，死後不滅，而會轉

移於未來的生命。

關於補特伽羅（Pudgala 人我），犢子部與正量部，乃以「非即非離蘊我」替代補特伽羅。「即蘊我」與五蘊無我論出入甚大。蓋「離蘊我」不可能認識，故犢子部被視為附佛法的外道。犢子部承認有持續的主體——「非即非離蘊我」，這個「我」並非言詞所能表達，故將它和三世、無爲等列爲不可說的「五法藏」。「俱舍論」「破我品」對此極力破斥。又大衆部的「根本識」，化地部的「窮生死蘊」，皆是表示持續的主體的。依「婆沙論」卷一五二說，譬喻者和分別論者承認「細心」，這仍是一種潛在的持續心。

總而言之，大乘佛教的阿賴耶識說，就是綜合這些思想而來的意識論。至於大衆部和「舍利弗阿毘曇論」所說的「自性清淨心」，乃以持續性爲前提的意識論。

註釋：

- ① 大正二五、三二上。
- ② 大正四四、四六八中。
- ③ 詳見荻原博士『文集』二〇六頁以下。
- ④ 大正二九、三三〇中。
- ⑤ 大正二九、五九五中。
- ⑥ 大正五〇、一一三下。
- ⑦ 大正五〇、一五二上。
- ⑧ 大正二四、四〇八中。
- ⑨ 大正二九、一一六中。
- ⑩ 大正二九、一中。
- ⑪ 大正二九、六七下。
- ⑫ 長部三三『等諦經』等。
- ⑬ 大正二六、六一四中。
- ⑭ 大正二九、九八中以下。
- ⑮ 大正二九、三八四中。

（上接第24頁「一個別具意義的祝壽集會」）

我們又回到慧日講堂，替他辦好了報名手續，完成他受戒的心願。

外子本來是什麼宗教都不信的，由於印順師父的教化，他不但皈依了三寶，並且還自動自發地受了在家菩薩戒，成爲一個標準而虔誠的佛門弟子。

印順師父的最大特點，是他的平實和善風度，沒有虛偽，沒有一般世俗的勢利眼光，對於有錢的信徒，他不去巴結他，對於沒有錢的人，他也不會疏遠他，真是做到一視同人，平等平等。只要有佛法上的問題去請問他，他都會耐心地詳細地答復你，使你如坐春風，法喜充滿。我得到印順師父的法益太多了，愚拙的我，不能一一說得出來。來到美國好多年了，沒有見到印順師父，但是，他的法音，他那慈祥的莊嚴法像，仍然時時縈迴我的腦際。今天爲他祝壽，我虔誠地祝福他法壽無量！

孔子在「論語」裏面有一段文字，要他的學生，「各言爾志」；今天我們爲印公導師祝壽，在沒有他老在場的情形下，各憑着個人的觀感，從不同的角度，敘述了對他的印象。這與「論語」裏面孔子要他的學生各各敘述其志向，頗有「異曲同工」之處。綜合我們上面的談話，印公導師的偉大形象，是不難看得出來的！

我是印公導師的學生之一，在他的門下，尅實地說，我是一個最沒有出息的人，身體多病，缺少福德因緣，至今仍然過着居無定所，浪跡天涯的生活。在流浪的生涯裏，我時時會想起他的種種。在佛法的思想體系上，是我永遠服膺於他的，也永遠以他的思想體系做爲治學研究的指標。從精神上說，也可說是我永遠跟他聯繫在一起的。這次慶祝他的八十壽辰，我將集會的經過情形，一一記錄下來，做爲對他老人家的一份壽禮，並祝他「福壽永康寧」！

附注：本文中各人講話，係根據當時錄音記其大要而成，未經講者過目，大意無乖，文責由筆者負責。

一九八五年四月廿一日寫於洛杉磯機觀音禪寺

薩心行的認識」。以前在香港時，曾寫『向近代的佛教大師學習』，『革命時代的太虛大師』。一再舉揚虛大師的菩薩心行，不只是爲了紀念，爲了感懷大師啓發我思想的恩德，也作爲大乘精神的具體形象。

三 闡揚大乘佛法的主题以外，有關於佛教（思想）史的，如『龍樹入龍宮取經考』，『楞伽經編集集時地考』，『文殊與普賢』，『從一切世間樂見比丘說到眞常論』，『北印度之教難』，及『論眞諦三藏所傳的阿摩羅識』，『如來藏之研究』：這是與印度佛教思想史有關的。如『漢明帝與四十二章經』，『玄奘大師年代之論定』，『點頭頑石話生公』：是屬於中國佛教史的。介於印度及中國的，有『中國佛教與印度佛教之關係』。與佛教教育有關的，如『佛教與教育』，『論僧才之培養』，『福嚴閒話』。『福嚴閒話』中，表示我對同學們修學的見解。各人個性不一，可以隨各人所喜悅的部分而深入，沒有要人跟我（學習的路子去）學。我爲精舍同學，擬了個三年讀經書目（每天一卷），從印度三藏到中國古德的著作。這是爲專究的人，提貢博覽的書目，以免偏重而陷入宗派的成見，並非說研究佛學，閱讀這些書就可以了。此外，與淨土有關的，有『念佛淺說』，『東方淨土發微』。與禪有關的，如『宋譯楞伽與達磨禪』。平常講彌勒、觀音等法門，都著重菩薩的精神。世俗專依『地藏菩薩本願經』說鬼說地獄，所以特地依據大乘經，講『地藏菩薩之聖德及其法門』。不過中國佛教的傳統深長，對一般是難以有影響的。

四 這一期間，由於在都市弘法，多少與外界接觸，因而論到了基督教及儒家。憑出家以前所得到的，對於基督教的理解，寫了『上帝愛世人』，『上帝與耶和華之間』。我對於爲了愛你，非統治你不可，爲了愛人，不惜毀滅人類，從新開始；這種西方式的博愛，是我所難於理解，無法信受的。新成立慧日講堂，就有基督徒來，贈送『新舊約』給我，勸我研究研究。這未免太過分了，所以寫下『上帝愛世人』，並引起一番論辯。我初到臺灣，就寫了『中國宗教之興衰與儒家』。對末明以來的新儒學，

因爲「一切宗教的排斥，養成了中國知識分子的非宗教傳統」；「說到宗教，就聯想到迷信」，我非常懷疑他的正確性！據個人的了解，宋明以來，國族是在慢性的衰落中。近代的中國人，現實的、功利的、圖現前的，家庭與個人利益的傾向，非常嚴重。宋明以來，幾乎獨佔了中國的，「被稱爲中國正統的非宗教文化，果真是中國民族的幸福嗎？」我相信，古代的儒家，即使宗教方面並不高明，到底是有宗教信仰的。這是我面對現實，因過去的文化專斷所引起的感慨！我以爲，「佛法與（古代的）儒學，在其文化背景，學理來源，及其要求實現的究極目的，顯然是不同的。但在立身處世的基本觀念，及修學歷程上，可說大致相近的」。「爲人以修身爲本，以修身爲（自利利他的）關要，就是儒佛非常一致的問題」。因此，我講了『修身之道』。儒家的致知、誠意、正心、修身——自修的歷程，與佛法的信、戒、定（這部分，論到古代的養氣）、慧——自利的次第相當，我是比較而辨同異，不是附會的「儒佛一致」，「三教同源」的玄論（五十八年在星洲，所寫『人心與道心別說』，與儒道二家有關，也是互論同異的）。

這一期間，與同學們共同修學的時間不多，自己的進益也少。僅對『大智度論』與『毗婆沙論』作過一番較認真的研究，並隨類集錄，留下些參考的資料。這十二年，對自己的進修來說，未免太鬆弛了。

五 獨虛自修

五十三年初夏，在嘉義妙雲蘭若掩關以來，已進入二十一個年頭。妙雲蘭若只住了一年，因文化學院的邀請，移住臺北的報恩小築，在學院授了一年的佛學。五十八年秋天，又回到妙雲蘭若。後來，因病而往來南北，終於在臺中定住，姑名小室爲華雨精舍。在這二十一年中，繼續當年寫『印度之佛教』的途徑。但不幸在六十年秋末，遇上了病緣；病後一直衰弱下去，不能恢復，也就不能思考。四年多的時間，停止了佛法進修。在這二十一年中，去星加坡四次；便中去菲律賓一次，馬來西亞二次，香港一次，先後也約近一年。第一次去星、馬、香港，還可說遊化；

病後的三次，只能說趁機調劑一下身心。

一 自修的生活，原本是要繼續『印度之佛教』的寫作，却意外的寫了兩部書，這是從來沒有想到過的。一、『中國禪宗史』——『從印度禪到中華禪』。『中央日報』有『壇經』為神會所造，及代表六祖慧能的論諍，忽而引起我的感想：這是事實問題，離開史的考論，離開從禪宗在發展中去了解，是不能解決問題的。於是我檢閱了一些古代的禪史。先觀察六祖門下的不同禪風，向上推求，知道四祖道信，是『楞伽』與（文殊所說摩訶般若波羅蜜經）『般若』合一，戒與禪合一，念佛與成佛合一。再向上，是從前寫過的『宋譯楞伽與達磨禪』。再觀察六祖門下的發展，到達『凡言禪，皆本曹溪』。我會學習三論宗，所以論證牛頭宗的『道本虛空』，『無心合道』，是與東山法門的『入道安心』相對抗的。這是江東固有的學統，從攝山（本重禪慧的三論宗根本道場）而到茅山，從茅山而到牛頭山，牛頭法融是『東夏之達磨』；在達磨禪勃興聲中，起來與之抗衡的。六祖門下，南嶽下多數是北方人，所以禪風粗強；青原下多是南方人，所以禪風溫和。江東的牛頭禪，就是消失融合於青原之中的。從時地人的關係中，說明禪風的流變。「我不是達磨兒孫，又素無揣摩公案，空談玄理的興趣」；偶然引發，所以是意外的寫作，由於禪宗史的寫作，附帶發表了『東山法門（不是往生淨土）的念佛禪』。『神會與壇經』，就是解答『中央日報』所引起的問題；也就評論了胡適之先生，以『壇經』為神會（部分為神會門下）所造的見解。

另一部是『中國古代民族神話與文化之研究』，可說是意外的意外。大病以後，長期的不能思考，在寧靜的衰病中過去。偶然翻閱『史記』，也無非消遣而已。在『史記』中，發見一些「怪力亂神」的傳說，引起了興趣，漸逐擴大閱覽的範圍，連甲骨文作品也見到一部分。憑自己的一點宗教知識，了解一些「縉紳先生」所不能了解的東西。「在探求古代神話，及與神話有關的問題時，接觸到不同民族的文化根源」。所以決定了：以西周實際存在的「民族為骨肉」，以各民族的本源「神話為脈絡」，以

不同民族的「文化為靈魂」，而寫了這部書。從民族神話中，推定中國的原住民族，是黃河兩岸的越族；受到東北來的夷族，西（北）方來的羌族與氏（也就是狄）族的侵入融合而擴大。和平王國的文化，是「南方之強」。我專心佛法，唯有這一部，多少注意到中國固有的文化（不一定是現代所講的中國固有文化）。意外的寫作，竟然意外的身體也開始好轉，一切是意外的意外！

二 大病以前，有一些作品。一、『佛教是救世之仁』，是在星洲與香港分別講出，綜合而成為一篇的。二、佛教界有改革僧裝服色的建議，所以依據律典，寫『僧衣染色的論究』，我是不同意改為一色黃的。三、從佛學院出來的，有的覺得學無所用，所以寫『學以致用與學無止境』。有沒有用，能不能用，還得看學人自己呢！四、英譯『成唯識論序』：唯識學中，著重阿賴耶種子識的，發展成「一能變」說。著重攝持種子的阿賴耶識現行的，本於『瑜伽論』的「攝抉擇分」，開展為「三能變」說。玄奘所傳的，特重『瑜伽論』；『成唯識論』的「三能變」說，代表西元七世紀初，印度唯識學集大乘的聖典。五、『談入世與佛學』，這是討論虛大師的精神、思想而引起的。論「大乘精神——出世與入世」：我以為中國所重的大乘，自稱是大乘中的最上乘，其實是小乘精神的復活，急求自了自證，所以有「說大乘教，修小乘行」的現象。大乘的入世精神，應如『維摩詰經』，『華嚴經』「入法界品」那樣，普入各階層，而不應該以參加政治為典範。論「佛教思想——佛學與學佛」：我以為佛弟子的研究佛學，應該是為（自己信仰所在的）佛法而研究。那種離開信仰，為佛學而佛學——純學問的研究，決非佛教之福。六、六十年初以來，身心有些感覺，死期近了。所以將自己一般寫作（及講說），編為『妙雲集』，以免麻煩後人，又為自己的一生因緣，寫成『平凡的一生』。秋天就大病了，沒有死而又長期不能作佛法的進修。

三 掩關以後，專心於自修與寫作，主要是為了繼續『印度之佛教』的方針，準備分別寫成多少部，廣徵博引，作更嚴密、更精確的敘述。四十一年從日本請回的『南傳大藏經』，到這時

才有一讀的機會。我不會日文，好在日文的佛教書籍，中國字極多；憑我所有的佛法常識，加上與漢譯經律論的比對，也還可以了解個大概。在經律的比對閱讀中，首先發現了，在釋尊晚年，僧伽中有釋族比丘為領導中心的運動。這在種族平等論者的釋尊，是不能同意他們的，所以這一運動失敗了。釋族比丘有關的，如六羣比丘等，也就多染上不如法的形象。在佛滅後的結集大會中，阿難也受到種種責難。阿難在東方弘法；佛滅百年的七百結集，正是東方比丘，廣義的釋族比丘的抬頭。東方比丘是重「法」的，戒「律」方面，是重根本而小節隨宜的；不輕視女衆的。這次集會，東方仍受到西方比丘的抑制。東方的青年大眾比丘，日見發揚，不久就造成了東方大眾與西方上座的分派，也就是未來聲聞與大乘分化的遠源。這是初期佛教史的重要環節，所以寫了：『論提婆達多之破僧』，『王舍城五百結集之研究』，『阿難過在何處』，『佛陀最後之教誡』，『論毘舍離七百結集』。

四 在香港時，就有寫『西北印度之論典與論師』的構想。這時見到了南傳的『論藏』，覺得「阿毘達磨的根本論題與最初論書，與昔年（『印度之佛教』）所推斷的，幾乎完全相合」。於是著手整理、寫作，但擴大內容為：『說一切有部為主的論書與論師之研究』。本書論定說一切有部，分為二大系：四大論師中的法救與覺天，是持經譬喻者，代表說一切有部的古義；世友與妙音，是阿毘達磨論者。『發智論』是根本論，經分別論究，不斷編集而成『大毘婆沙論』。阿毘達磨論義，後來居上，成為公認的說一切有部的正統。譬喻師中，論定『婆須蜜菩薩所集論』，就是譬喻師世友的『問論』。關於分別論者，辨析古典的『舍利弗阿毘曇論』，並考定『三法度論』與注釋者僧伽斯那，及『三彌底論』，都是屬於犢子系的。由於持經譬喻者，在『大毘婆沙論』中受到排斥，所以放棄「一切（三世）有」而改取「現在有」說，成為一時勃興的經部譬喻師。世親的『俱舍論』，組織是繼承『雜心阿毘曇論』的：法義贊同經部而批評說一切有部；但有關修證，還是繼承說一切有部的古義。這部書的寫作，

雖見到了（日本）木村泰賢的『阿毘達磨論之研究』，福原亮嚴的『有部論書發達的研究』，但所考所論，一切「都經過自己的思考與體會，覺得都是自己的一樣」。

繼續寫成的，是『原始佛教聖典之集成』我參考了日文的，宇井伯壽，平川彰、前田惠學的部分作品。覺得「自能從西方學者重視巴利聖典以來，日本學者受到深刻的影响」。「不自覺的投入了，非研究巴利語，不足以理解原始佛教的窠臼」。「應該……走著自己的道路，來作原始佛教聖典史的研究」。所以，首先討論了「有關結集的種種問題」，關於毗內耶——「律」的集成，確定依摩得勒伽（本母），然後次第組成犍度部。在漢譯的「律」典中，摩得勒伽是大宗系，分別說系，說一切有系——三大系所共傳的。巴利藏中沒有「律」的本母，就不可能明了犍度部組成史的歷程、平川彰『律藏之研究』，以巴利藏的「大犍度」為例，推定南傳「律藏」的「大犍度」是古形的（當然漢譯的都是後起了）。我完全不能同意他的解說，所以特地論到「受戒犍度——古型與後起的考察」，表示我自己的見解。關於「法」的集成，與從前『印度之佛教』的解說，有了相當的不同。呂澂的『雜阿含經刊定記』，給了我最大的啟發。依『阿毘達磨大毘婆沙論』，『瑜伽師地論』，「根本說一切有部律」所說，去了解『雜阿含經』，發見與巴利本「相應部」的一致性。原始結集的，是精簡的散文，名為「修多羅」。蘊、處、因緣、聖道，一類一類的分別集成，名為「相應」修多羅，相應就是「雜」。上四誦是「修多羅」，再加「祇夜」的八衆誦，就是『雜阿含經』與「相應部」的組織初型。其後有「記說」——「弟子記說」與「如來記說」，都隨類而附於蘊、處、因緣、聖道之下。後來集成的經更多了，附在『雜阿含經』中的，新集成的，分編為四部——四阿含。古代巴利佛教大師覺音，為四部作注釋，名義恰好與四悉檀相合，因此明白了四部阿含的不同宗趣（悉檀）。使我更理解到，這四大宗趣，在『雜阿含經』與「相應部」中，也是存在的。如「修多羅」是第一義，「弟子記說」是對治（除疑），「如來記說」是為人生善（心清淨，從這一分中開展出來），

「祇夜」是世間。四部阿含的四大宗趣，對於法義的抉擇，真實或方便，應該是有權威的指導作用。也就在全書末後，以此判論一切佛法。初期「佛法」是第一義悉檀；初期的「大乘佛法」，「爲離諸見故」說一切空，是對治悉檀；後期的「大乘佛法」，明自性清淨心，是爲人生善悉檀；「秘密大乘佛法」是世間悉檀。以上二部，是病前所寫的，表示了初期「佛法」，經律論成立的史的意義。

五 過了四年多的衰病生活，等到身體健朗些，想到了色身的浮脆，如夕陽晚霞一樣，不敢再作遠大計劃。只能將佛教史上的重要問題，就是「佛法」在怎樣的情形下，發展演進而成爲「大乘佛法」，研考而敘述一下。經五年的時間，寫成「初期大乘佛教之起源與開展」。「大乘佛法」的興起，決不是單純問題，也不是少數人的事，是佛教發展中的共同傾向。「主要動力，是佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。所以大乘法充滿了信仰與理想的特性；怎樣的念佛，見佛，是大乘經的特有內容。在佛教界，重信願的，重慈悲的，重智慧的，多方面流傳出來，都傾向於求成佛道，而確信爲「是佛所說」的。對於「般若法門」，「淨土法門」，「文殊法門」，「華嚴法門」，其他如「鬼國與龍宮」，「法華與寶積」等，都分別的廣爲論究，與文殊師利有關的教典，「但依勝義」；貪瞋癡即是道（煩惱即菩提）；天（神）在文殊法門的重要性，意味到「大乘佛法」中，有適應印度教而引起天化、俗化的傾向。夜叉（鬼）菩薩，龍王（畜生）菩薩，緊那羅王菩薩——鬼國與龍宮的菩薩化，是大乘經的特色。不過這些鬼、畜天菩薩，在初期大乘經中，都表現爲人的形象，所說的是一般大乘法。還沒有演進到表現爲鬼、畜天的形象，以鬼、畜天的行爲，作爲人們歸敬與修學的模範。「大乘佛法」有新的宗教特性，所以立「宗教意識之新適應」一章，在新出現的佛，菩薩與淨土外，還論到「神秘力護持的信仰」。如「音聲的神秘力」，「契經的神秘化」，「神力加護」，這都是早就孕育於部派佛教（更先是世間悉檀的「長阿含經」），到大乘時代而強化起來。方便的適應，是不可能沒有的，但如過分重視佛法的

通俗化，方便與真實不分，偏重方便，那方便就要轉化爲佛法的障礙了！這是我修學佛法以來，面對現實佛教，而一向注目的問題。本書曾參考日文的：平川彰的「初期大乘佛教之研究」，靜谷正雄的「初期大乘佛教之成立過程」。「初期大乘佛教之研究」以爲：大乘佛教的出現，與出家者無關，是出於不僧不俗的寺塔集團。這也許是爲現代日本佛教，尋求理論的根據吧！從經律看來，這是想像而沒有實據的，也就引文證而加以評論。

爲了寫作「初期大乘佛教之起源與開展」，進行閱讀與搜集資料工作，附帶的又寫出下面的兩部。一、「如來藏之研究」；在閱讀中，附帶搜集了一些資料，整理一下，就寫了這部書。如來藏與佛性，是後期大乘的主要（不是全部）問題。書中論到如來藏的起源，及有關如來藏的早期聖典，如「如來藏經」，「大般涅槃經」初分。如來藏有濃厚的真我色采（適合世俗人心，所以容易爲一般人所信受），不能爲正統的佛法所容認，但由於通俗流行，也只能給以合理的解說。代表如來藏的主要論書——「寶性論」，也已大大的淨化了。「大般涅槃經」後分，不再說如來藏了，以空或緣起來解說佛性。瑜伽唯識學者，以「真如無差別」解說如來藏。這一系的真諦三藏，將瑜伽學融入如來藏說，又將如來藏說附入「攝大乘論」等中，顯然有融會二系的企圖。說得最明白徹了的，是「楞伽經」說：「開引計我諸外道故，說如來藏」；「當依無我如來之藏。二、『空之探究』：在閱讀『般若經』時，理會到『般若空』與『中觀空』之間的方便演化，索性向前探究一番。寫成四章：「阿含——空與解脫道」；「部派——空義之開展」；「般若——甚深義之一切法空」；「中觀——（阿含的）中道緣起與（般若的）假名空性之統一」。三十多年前說過：「中論是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道爲佛法的深義。……抉發阿含經的深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」（『中觀今論』）。這部書，對於這一見解，給以更確切的證明。

現在更衰老了，能否再寫作，是不能自作主張的。假使還有可能，希望能對「阿含」與「律」，作些簡要的敘述。

三 治學以佛法為方法

世間的治學方法，我完全不會，也沒有學習過。也就因此，我不會指導同學去怎樣學習。自己講了一些，寫了一些，或有人問我治學的方法，這真使我為難！其實，我是笨人笨辦法：學習久了，多少理解佛法，就漸漸的應用佛法來處理佛法。

一 起初，根本說不上方法。閱讀大藏經以後，知道佛門中是多采多姿。記起「佛法與中國現實佛教界的差距」，決意要探求佛法的真實意義，以及這樣的發展，方便適應而不斷演化。1. 「從論入手」，我從研讀論書入門，本是偶然的。有些論典，煩瑣、思辨，對修持有點泛而不切。但直到現在，還是推重論書。因為論書，不問小乘、大乘，都要說明流轉的原因何在，知道生死的癥結所在，然後對治、突破，達成生死寂滅。抉發問題，然後處理解決問題；這是理智的而不只是信仰的。決不只說這個法門好，那個法門妙，這個法門成佛快，那個法門很快了生死。從不說明更快更妙的原理何在，只是充滿宣傳詞句，勸人來學。我覺得論書條理分明，至少修學幾部簡要的，對於佛法的進修，明智抉擇，一定是有幫助的。2. 「重於大義」：佛法的内容深廣，術語特別多，中國人又創造了不少，重視瑣細的，就不能充分注意重要的。所以十八地獄，三十二相，八十種好等，看過了事，知道就好，不用費心的記憶他（久了，自會多少知道些）。佛法不出於三寶，如釋尊化世的方法與精神，制律攝僧的意義，法義的重要理論，修持的主要方法，却非常注意，重於大義，也就注意到佛法的整體性。我的寫作（與講說），雖是一分一分的，但與部分的研究者，沒有對佛法的整體印象，只是選定論題，搜集資料來詳加研究，不大相同。3. 「重於辨異」：不知道佛法中有什麼問題，那就閱讀經論，也不容易發現問題，不知經論是怎樣的處理問題。由於我從修學論書入手，知道論師間有不少異義，後來知道部派間的異義更多。如『成實論』所說的「十論」，就是當時最一般的論題。『大般涅槃經』（卷二三、二四），『顯宗性』『序品』都列舉當時佛教的異論。大乘法中，闡提有沒有佛性，一乘究竟還是三乘究竟，阿賴耶是真是妄，依他起是有是空

，異說也是非常多。世間法是「二」，也就是相對的，佛法流傳世間，發展出不同意見，也是不可避免的。如不知道異義的差異所在，為什麼不同，就方便的給以會通，「無諍」雖是好事，但可能是附會的、籠統的、含混的。我在（第一部講說成書的）『攝大乘論講記』『自序』中說：「非精嚴不足以圓融」（在臺灣再版，原序被失落了）。我著重辨異，心裡記得不少異論，所以閱讀經論時，覺得到處是可引用的資料。我的立場是佛法，不是宗派，所以超然的去理解異論，探求異說的原因。如『攝大乘論講記』的「附論」中，列舉唯識經論對唯識變的說明，條理出：重於阿賴耶種子識的，成為「二能變」說；重於阿賴耶現行識的，成為「三能變」說。這都是淵源於印度的，真諦與玄奘所傳，各有所重，何必偏新偏舊，非要「只此一家」不可呢！我首先要知道差別，再慢慢來觀察其相通。4. 「重於思惟」：佛法，無論從人或從經論中來，都應該作合理的思惟。我的記憶力弱，透過思考，才能加深印象，所以我多運用思惟。學習所得到的，起初都是片段片段的。如認真記憶而不善思惟，死讀死記，即使刻苦用功，將來寫作，也不過將別人的拼湊成篇。如經過思惟，片段的便能連貫起來。有時在固有的知識堆裏，忽而啟發得新的理解，觸類旁通，不過思惟要適可而止，一時想不通，不明白，苦思是沒有用的，可以「存疑」。知道某一問題、某一意義不明白，那末在閱讀的過程中，會慢慢明白過來。或是見到了解說、答案，或因某一問題的了解而連帶解決了。對於某些問題，為什麼彼此見解不同？彼此有什麼根本的歧見？為什麼會如此？我常常憑藉已有的理解，經思惟而作成假定的答案。在進修過程中（也許聽見到別人的意見），發現以前的見解錯了，或者不圓滿，就再經思惟而作出修正、補充，或完全改變。總之，決不隨便的以自己的見解為一定對的。這樣的修正又修正，也就是進步更進步，漸漸的凝定下來。這樣，我的理解，即使不能完滿的把握問題，至少也是這問題的部分意義。

二 閱讀經論，聽講，我不會寫心得之類的筆記；也不問別人，是怎樣搜集資料而加以整理的。記憶力不强，三藏的文義又

廣，只有多多的依賴筆錄。嚴格的說，我起初只是抄錄而已。

1. 上面曾說到，在家摸索時，曾愚不可及的抄錄『辭源』中的佛學詞類。出家以後，修學三論。在嘉祥大師的章疏中，錄出南朝法師們的種種見解；有關史事的，也一併抄出。這對於研究中國佛學，是有幫助的，可惜資料在動亂中遺失了！來台以後，抄錄了『阿含經』與『律藏』中，有關四象弟子的事迹，法義的問答。後來從日本買到一部赤沼智善編的，『印度佛教固有名辭詞典』，內容（包含了巴利語所傳的）更廣。只怪自己的見聞不廣，這一番心血，總算白費了！又將『大毘婆沙論』的諸論師，一全文錄出他們的見解，有關異部與可作佛教史料的，也一一錄出。『說一切有部爲主的論書與論師之研究』中，『說一切有部的四大論師』，『大毘婆沙論的諸大論師』——二章，就是憑這些資料寫成的。2. 『大智度論』是『大品般若經』釋，全文（經論合）長一百卷。經釋是依經解說，與有體系的宗經論不同。論文太長，又是隨經散說，真是讀到後面，就忘了前面。於是用分類的方式，加以集錄。如以『空』爲總題，將全論說空的都集在一處。實相，法身，爭土，菩薩行位，不同類型的菩薩，連所引的經論，也一一的錄出（約義集錄，不是抄錄）。這是將全部論分解了，將有關的論義，集成一類一類的。對於『大智度論』，用力最多，曾有意寫一專文，說明龍樹對佛法的完整看法。但因時間不充分，只運用過部分資料，沒有能作一專論。四『阿含經』，也都這樣的分類摘錄，不過沒有對『智度論』，那樣的詳細。3. 在四川時，又曾泛讀大乘經部。閱覽以後，將內容作成『科判』那樣的表式。如有特殊的事，可注意的文義，就附記在經的科判以後。這樣的畧讀，費時不多，而留下科判的表式，如要檢查內容，却非常便利。在畧讀而加以科判時，發見了：玄奘所譯『大菩薩藏經』（編入寶積部），除第一卷外，其餘的十九卷，是『陀羅尼自在王經』，『密迹金剛力士經』，『無盡意經』的纂集。『勝天王般若波羅密經』，是『寶雲經』，『金剛密迹力士經』，『無上依經』的改寫。『大方廣總持寶光明經』，是以『十住品』，『賢首品』爲主，竄入密咒而編成的。部分相同的

還不少，憑表式真可說一目了然。4. 以上只是平時的整備資料，如要作某一問題的研考寫作，對於問題所在及組織大綱，至少心中要有一輪廓的構想；然後分類的集錄資料，再加以辨析、整理。熱門的問題，在某經某論中說到，就有資料可得，這是比較容易的，有些問題，在眾多經典中，偶而露出些形迹——可注意的事與語句，要平時注意。將深隱的抉發出來，是比較費力的。『初期大乘佛教之起源與開展』中，對與文殊有關的聖典，曾費力氣的摘錄、分類、比較，這位出家的文殊菩薩，在初期大乘中的風範，種種特出的形象，才充分的顯現出來。我在讀『般若經』時，直覺得與龍樹的空義，有某種程度的差異。所以詳細的錄出『般若經』的空義，又比較『般若經』的先後譯本，終於證明了：『般若經』的自性空，起初是勝義的自性空，演進到無自性的自性空——這是『空之探究』的一節。從無邊的資料中，抉發深隱的問題，要多多思惟以養成敏銳的感覺，還要採用笨辦法，來充分證明這問題。我不知一般學者，有什麼善巧的方便。

三 在佛法的進修中，漸漸的應用佛法，作爲我研究佛法的方法。四十二年底，寫了『以佛法研究佛法』的短文。我說：「所研究的問題，不但是空有、理事、心性」。「所研究的佛法，是佛教的一切內容；作爲能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則」，也就是緣起的「三法印」。佛法的自覺自證，是超時空的，泯絕戲論的（一實相印）。但爲了化度衆生，宣說而成爲語句（法），成爲制度（律），就是時空中的存在。呈現於一定時空中的一切法與律，是緣起的，沒有不契合於三法印的。我以爲：

在研究的態度上，應有「無我」的精神。「無我，是離却自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不（預）存一成見去研究」，讓經論的本義顯現出來。「切莫自作聰明，預存見解，也莫偏信古說」。

（未完）



一個別具意義的祝壽集會

印順導師八十壽慶

幻覺生

一九八五年四月四日，在美國洛杉磯的觀音寺裏，舉行了一個別開生面的隆重集會。這個集會的主要目的，是慶祝遠在臺灣的印順導師八十壽辰，祝福他法躬康泰，福壽無量！

發動這次集會的主要人物，是長住在紐約的仁俊法師。過去在福嚴精舍直接或間接親近過印順導師的出家同門，僑居在美國的並不太多，在紐約方面，除了仁俊法師之外，其他寥寥無幾；而在洛杉磯方面，却有筆者等三四人。仁俊法師是一個有心人，他在農曆年後，便從紐約來到西部旅行，先在舊金山住了一個多月，隨緣說法，四月一日由舊金山轉到洛杉磯，住在大覺蓮社，邀集大家舉行慶祝印公導師八十壽辰的集會，這是他此次西行的主要目的。

關於印公導師的誕辰，一般人知道的並不多，就以筆者而言，我在福嚴精舍住過十四年，親近他的時間雖然不算太短，但是，究竟那一天是他的誕辰，尅實地說，我也並不十分清楚。因為，印公導師是個道道地地標準樸素的讀書人，一生從事治學研究，在今天的佛教界裏，是個偉大而傑出的權威學者，即以近代佛教史看，也是一個偉大的佛教思想家。由於他對佛法的體解太

深，力行實踐，早經擺脫了世俗的情見，對於生日，看得非常平淡，近於絕口不提。我在親近他的時期裏，從未聽他提過自己的身世和生日之事。雖然每年有人爲他祝壽，但他都是屬於不情願的被動性質。根據鄭壽彭編的「印順導師七十年譜」所記：他是生於光緒三十二年（一九〇六）農曆三月十二日（清明前一日）。如果依據「清明前一日」計算，那是陽曆的四月四日。不過，他的生日究竟是以農曆爲主，還是以陽曆爲主？我們沒有聽他提起過。福嚴精舍每年陽曆四月四日做一次「般若法會」，據說是慶祝印順導師的壽辰，可是，有時臺北有許多他的皈依弟子，又在農曆三月十二日爲他祝壽，到底印公導師的生日是以陽曆或農曆爲準，我想別人無法肯定的回答這個問題，唯有導師本人才是最清楚的。

我們選擇陽曆四月四日爲印公導師祝壽，這是依據福嚴精舍的舊例。今年的四月四日，是星期四，美國是個工業社會，一般人都要去上班，導師的在家皈依弟子，僑居在洛杉磯的，人數不多，而且都是老年的退休階級，所以，我們沒有改變日期，仍在四月四日舉行。起初決定上午舉行，因爲印海法師有佛事，乃改

在下午舉行。王良信夫人薛佩蘭女士和其公子王國正居士，一大早送來了供菓，他們因為下午有事，不能參加祝壽集會。王夫人和她的公子，不是印公導師的皈依弟子，他們只是因讀印公的著作，而是他的私淑弟子。下午二點過後，印海法師帶領，由 Monterey Park City 開來了三部車子，帶來了十多個人，仁俊法師也來了。二點半開始，先在佛前舉行祝壽儀式：唱香讚，唸金剛經，唱藥師佛大讚，誦念藥師聖號，至延生位前回向。仁法師主持拈香，印海法師敲磬，會能法師敲木魚，超定法師司鼓。我是一個心臟開過刀的廢人，不能唱唸，只有權充攝影記者之職。參與祝壽的雖然僅有十多個人，由於唸誦虔誠，聲音和諧一致，備極莊嚴隆重。

佛前的慶祝儀式結束之後，接着舉行了一個別開生面的座談會。

首先由仁俊法師講話：

本人這次來洛杉磯，唯一的一件大事，就是參加慶祝印公導師的八十誕辰。最近十幾年來，沒有見到他，但是，在我的腦海中，却時時的想到他。因為他生平對佛教的真實貢獻，以及給我們每一個跟他學的人，印象非常深刻，所以念念不忘！

關於印公導師對於佛法的思想理解，是太深廣太切實的了。現在簡單地說，從他的著作和言行中，據我個人所了解的，他對佛法的分析，是洗煉得最徹底，建立得最具體的。無論就根本佛教，原始佛教，大乘佛教，以及後期大乘的密宗來說，由於流傳的空間與時間太廣太久了的關係，有着許多外來的複雜思想，滲透到佛教中來。佛法有它純正的一面，由於它的含容性很大，它是盡量地吸收世間法的，不隨便地與世間法形成對立，從好的方面來說，這是佛法的「方便」。就這一意義和立場來看，因為吸收外來的東西太廣，這中間有邪有正，有半邪半正。印公導師對佛法的貢獻，他將佛法的原原本本，說得非常清楚。什麼是佛法的根本，什麼是其他的外來思想滲透到佛法中來的，甚至這些外來思想將佛法的本質掩蓋住了，一般人竟然誤認這些外來的思想

是純正的佛法，而將真正的純正佛法反而忘記了，他在這些地方，點得非常清楚。如果不經過這樣的洗煉，不能將佛法的本質顯現出來，我們儘管學一輩子的佛法，也不知道佛法的根本核心在什麼地方。導師是獨具慧眼的人，他能將佛法的本質說得很清楚，等於我們見到了釋迦佛所證悟的正法。因此，導師可說是佛法中的眼睛，把許多外來滲透到佛法中的東西，洗煉得非常徹底。也許有的人認為，過於洗煉得徹底，等於是破壞佛法，但是，他對佛法也建立得非常具體。從人天乘法，乃至到佛乘，一層一層的，建立得非常完美、明白、周到，沒有一點偏曲的。因為洗煉得徹底，建立得具體，所以，完整的根本佛法，才從他底著作中或日常生活的言行中，具體地表現出來。在座的諸位，對於導師的著作或言行，了解得比本人更深刻清楚，用不着多說。

導師對於佛法的本質，他是洗煉得最徹底，建立得最具體的，假使我們要在佛法當中，能夠睜開自己的眼睛，能夠展開自己的智慧，應該好好地對他的「妙雲集」用一番功夫，知道它的重點在什麼地方，甚至每一本書的重點在什麼地方；把導師所指示的佛法，當做一面鏡子照照，與今天流行在臺灣、香港、南洋、或美國等地的佛法，究竟是個什麼情況，是正是邪，或是半正半邪，才能了解出來。現在流行的佛法，複雜極了，究竟什麼樣子叫做佛法？有的人也許客氣，說他越學越糊塗了，你說這個好，他說那個好，到底是那個好？無法分別。這個原因是什麼？因為佛法是有它的體系的，一般人不從它的思想體系去着手，最初聽到什麼，就認為那個是對的，等到看經看多了，聽經聽多了的時候，發現這部經裏是這樣說的，那部經裡又是那樣說的；這位法師（或居士）是這樣講的，那位法師又是那樣講的，反而把自己攪不清楚了。這是對於目前流行的佛法，沒有能夠把握住它的中心所致，也不能從佛法的思想體系方面，去說明佛法的本質。所以，佛法的本質，便一天一天的淡薄，淡薄到最後，就是佛法的滅亡。佛法的存在，並不是以現在的三寶或藏經的存在而存在的，如果沒有人從根本上、本質上去把握住佛法，表現其精神，儘管它的外表做得多麼的清淨，好看莊嚴，實則上也是一名存實

亡」。

今天我也沒有太多的話說，希望在座諸位法師，好好地用番工夫多讀導師的著作。本人天資很拙，每天總要抽出半小時來閱讀他的著作，不論每天如何忙碌，即使一天二十四小時不睡，不讀他的著作，總是睡不着的。這樣好的著作，不讀總是感到太辜負了它。

其次是筆者講話：

今天是印順導師的八十壽辰，我們在美國爲他舉行祝壽儀式，尤其是仁公法師，特意地從紐約而來參加，這份無比的誠意，更爲難得。印順導師在佛法上的成就，是舉世所知的。撇開他在治學上的成就之外，就是他的德行、慈悲、風度，乃至做人的品格各方面來看，在今天的中國佛教界裏，也是不易多見的。至於他在佛法上的偉大傑出的成就，我想凡是細心地讀過他底全部著作的人，總會有一個具體的認識，他那高度過人的智慧，長於思維分析的研究精神，見到一般人不易見到的問題，融會綜合，去蕪存菁，脫離前人的舊說，直探佛陀的本懷，形成他對佛法的獨特的思想體系，建立他對整個佛法的深刻的認識。在從事佛法的研究方面，他是近代中國佛教史上最偉大最傑出也是最有成就的一人。記得過去大醒法師曾說：『圓瑛法師一生的著作，比不上印順法師一篇文章的備值！』三十多年前，當我聽到大醒法師對我們說這句話的時候，總是難以置信，打從內心上認爲他未免言之過甚，過於誇張，但是，經過三十多年自己在佛法上的研究，廣泛地閱讀，對佛法的思想體系具有一分認識之後，深覺醒公此言不虛。圓瑛法師的著作只是抄錄古人的文字而成，自己缺少獨立的思想見解，這種完全因襲古人的舊說，怎能與印公導師的文章相比呢？

談到印公導師的思想體系，應該要做一個專題的研究報告，或寫一本專書來分析論述，從他早期的思想，以及中期和後期的思想演變，這與他讀到藏文資料和南傳典籍以及近代日本佛教學者研究的著作，當然有着或多或少直接或間接的影響關係。討論

到這些問題，當然不是三言兩語可以說得明白的，在今天的座談會上，也不適宜做這種冗長的分析論述。

我親近印公導師的時間，雖然不能說很長，但也不算太短，在福嚴精舍的十四年中，至少有一半時間是親近他的。可是，我的業障深重，身體多病，加之天資愚鈍，對於印公導師在佛法上的成就，學到的太少了。不過，由於多年來受佛法的熏陶，從他的著作裏，得到不少的思想啓示和治學方法，今天我對佛法的思想發展及其演變，以及對經論中的思想法義還有一分分辨抉擇的能力，知道如何運用資料做研究工作，這些都是受到印公導師思想的啓導而來的。

前年我在休士頓心臟開刀之後，到菲律賓調養了半年，上年春間，我由馬尼拉來美國，路經台灣，停留一月。留台期間，曾經二度前去看望印公導師，並爲他攝影乙幀，我也與他合影一幀，時間真快，不覺又是一年了。在座諸位，可能有人很多年沒有見到導師了，大家從照片上，可以見到一年前他底身體健康狀況。我二度去看導師，未去之前，自己總是先提醒自己，他年老體衰，精神體力較差，不要與之談話太久，以免傷神。可是，交談之後，大多都是導師發言，我成了忠實的聽衆，從世局、目前的佛教，一直談到佛法的根本思想問題，他越講精神越好，大有「欲罷不能」之概，真是出乎想像之外，我一面聆聽他對於任何問題，都有其深入的觀察分析能力，精闢獨到的見解，我一面也想到一個年老的老人，一生的治學成就，在衰病的靜養中，平日很少有人去看他，而去看他的人中，能夠可以暢言交談的、做思想交流的，大抵爲數不多，一旦見到一個過去親近他多年的人，沒有離開過佛法研究的崗位，僑居海外多年，難得一見，相見之後，總有盡情地一叙胸中的感懷，這是人之常情。我默默地凝視他談話時的丰采神情，同時，我更感到他內心的孤寂一面。

印海法師講話：

我親近印公導師的時間，與幻生法師親近導師的時間，可能不相上下。最初我是親近慈航老法師的。慈老閉關以後，導師來

台主持海潮音月刊，我去爲海潮音校對服務，那時流行在少數師友口中的一句戲言：「老印小印，同辦海潮音。」自從福嚴精舍成立之後，慈老圓寂，我便去福嚴精舍親近導師。我是一個很愚笨的人，對於導師在佛法上的廣大無邊的智慧，沒有學到，只是在做事的方面，秉承導師的意旨，服務了不少時間。

慧日講堂創建成功，導師担任住持，我去當家。三年以後，導師辭去住持，到嘉義妙雲蘭若掩關，要我接任慧日講堂住持，慧日講堂住持是三年一任，我担任慧日講堂住持，先後有三任，以及福嚴精舍一任，算起來也有十多年的時間。在這十多年中，由於我們根機很鈍，對於他老人家的智慧，沒有學到千萬分之一，可是人家看我親近導師這麼久，總以爲我如何了不起了，事實並不如此。爲什麼我要這樣講？我很相信看相人所說的幾句話：「我是沒有錢的，人家看我非常有錢，我是沒有學問的，人家看我很有學問。」（這是印海法師的自謙之辭，事實他是有學問和財富的。——記者）今天我在佛教界裏，尙能本着正統的佛法道路去走，來美之後，成立法印寺，隨分隨力的做弘化工作，平日做人處世，待人接物，都是受到他老人家的影響很深。

印公導師不但在佛法上有很高的智慧，即是一般世俗的智慧，也是常人所不及的。他居常待人接物，做人處世，都是到了爐火純青的境界。我親近他十多年中，沒有看到他對任何人有疾言厲色的時候，他那高度的做人修養，是不易學到的。他對每一件事的看法，看得既遠且深而切，爲一般人所不及，如果不具有高度智慧的人，怎能做到？有人說虛雲老和尚待人接物的世故經驗很深，印順導師在這一方面，與虛老也不相上下。

剛才仁公法師說：他每天在任何忙碌的情形下，總要抽出半小時來閱讀印公導師的著作，這給我的啓發和感觸很大，我希望我們真正爲導師祝壽，應該效法仁公的精神，每天也去讀妙雲集半小時，將導師的智慧，永遠地存養在我們心中，這才是最好的祝壽辦法。佛前的念誦禮拜祝壽，只是一種外表的形

式而已。

周宣德老居士講話：

我是印老的菩薩戒弟子，他是我的得戒和尚。受戒之前，我聽過他講經，也會經跟他單獨談過話，在我的印象中，他是一個很直爽的人，沒有一般的轉彎抹角的隱藏情形。我跟他的因緣，可以分幾點來說明：

一、一九五七年，泰國政府擴大舉行紀念佛陀涅槃二千五百年大會，邀請各國佛教團體派員參加，中國佛教整理委員會，推選甘珠、印順爲代表，道安、道源和本人爲觀察員。大會非常隆重莊嚴，我代表中華民國政府用英語宣讀蔣總統賀電的時候，數十架鎂光燈圍着我照個不息，使人眼花撩亂，下面的掌聲，一陣一陣地響個不停。回到代表席上，印老一直誇讚我講得好，爲國家增光榮，使我感到無上榮寵。大會結束以後，我們要到高棉訪問，恰好那時中棉剛剛斷絕邦交，我向駐泰杭立武大使請示，能否去高棉訪問？杭大使不敢決定，要我們向金邊華僑總商會接洽。我致電金邊華商會，他們要我等幾天，仔細地研究一下再決定，可是，我們的時間不容許我們留在泰國等候，因此，我徵詢代表團同人的意見，印老非常爽直的第一個帶頭發言，一切完全由我全權作主決定，他們決定跟隨我走，一體行動。其他幾位，因印老帶頭，也隨同附和。高棉是個佛教國家，我們的華僑也都是佛教徒。第二天我們包了一架小飛機，飛到金邊，機場上一片人潮，到處飄揚着中華民國的國旗，以及歡迎代表團的布招；許多僑胞並帶了刀棍等防衛武器保護我們。在中棉斷交之後，我們做了一次成功的訪問。如果沒有印老豪爽的全力支持，我也不敢貿然決定去高棉訪問的。

二、有一年導師過壽，我去參加，演培法師也從新加坡回來，大家坐在一起談話。演培法師提議，要爲導師籌集一筆基金祝壽，用做文化或慈善方面的事，他負責在新加坡籌集一百萬元新台幣。導師始終不參與意見，也不表示可否。後來，他要我坐到

他的旁邊，問及大專佛學社團有多少學生，我告以有二三千人。他說：他想把妙雲集裏，選錄幾篇適合大專同學閱讀的文章，印一部「妙雲選集」。印老說過之後便回到房裏去了，沒有再聽大家提議爲他祝壽的事。「妙雲選集」印了一萬本，寄了三四千本給我，我分寄各大專院校佛教社團，給同學們閱讀。

三、慧炬是代辦各種大專同學佛教獎學金的機構，出版「慧炬」月刊，成爲各大專院校佛學社團的聯絡總部，也是各大專院校同學集會活動的中心，原有的二層建築，已經不敷使用，必須增建。那時我已來到美國，由慧炬代董事長傅先生負責，跟包商接談之後，上面再加建三層，共爲五層，建築費是新台幣三八零萬元。慧炬本身是沒有錢的，傅先生來電問我，如何決定？我回電給傅先生，要他跟包商簽約，決定加建。可是建築經費，必須立即設法籌措，我人在美國，總不比在台灣方便，頗爲心急。因此，我第一個想到的人，便是印老。我將慧炬增建房屋的情形，詳細地寫了一封信給他，希望他有所贊助。印老回信給我，非常客氣：「宣公長者：印體衰多病，殊少活動，學生散佈各處，從未聯絡。近接來書，僅能隨喜而已。」我以爲印老所說「隨喜」，爲數有限，也可能是一萬或五百。過了不久，他派侍者專程到台北，送了一封信給我，由傅先生代拆，出乎意外的，內係四十八萬元，真是難得。慧炬增建房屋部分，共得五五〇人贊助，得款四四〇萬元。印老却是最先和最大的有力支持者。

我和印老接觸久了，認識越深，知道他是一個說話非常爽直的人。在這個時代，過分爽直了，不免會得罪人的。我聽到許多批評他的話，但我沒有在他面前提起。總之，他的德行，他的偉大，不是尋常人所能企及的。

何楊晉居士講話：

我是到台灣以後，才開始學佛的。起初連「三寶」這個名詞都不懂。自從皈依印順導師之後，常常聽他講經說法，越聽越有興趣，時間久了，我對佛法也有了不小的了解和認識。只

是口拙的我，不能將印公師父說法的精要地方，轉述他人，真是慚愧！

外子何體剛先生，他是什麼都不信的。有一次，我要他和我一起聽印順師父講經，他以一種輕賤的語氣對我說：「聽和尚講經，那是你們女太太的事，我才不去呢！」當時我靈機一動：「那麼聽名人演講你去不去？」「聽名人演講我當然去。」「告訴你，我的這位師父就是一位名人，並且還是一個有名的學者！」我的先生就是這樣去聽導師講經的。聽完經，回家的途中，他對我說：「原來佛法這麼好，你怎麼不早些告訴我呢！」第二天又到聽經的時間，想不到他竟然主動地催起我來陪他去聽經。以後除了他有特殊事情，凡是印順導師專題演講或講經，他是很少缺席。

我的先生聽經了，許多熱心的師兄弟們，勸他皈依三寶。可是，他堅持的條件是：皈依可以，但是不磕頭。其理由是：「專制的君主時代，一般百姓要向皇帝磕頭，現在是民主時代，一般人對國家元首都不磕頭，向和尚磕頭，那是辦不到的！」熱心的師兄弟們，到華嚴蓮社跟智光老法師講，智老答應了，只要他皈依，不磕頭可以的。我的先生又古怪起來了，他要皈依，只有皈依印順導師，其他任何人不皈依的。師兄弟們又向印順師父要求，導師說：「要皈依，就得磕頭，不磕頭，就不要皈依。」雙方堅持的條件無法溝通，外子皈依三寶的事，只得中止下來。又過了很久時間，外子聽經多了，對佛法的了解也多了，他那堅持皈依不磕頭的頑強態度，終於軟化下來，誠心誠意的皈依了印順導師。不過，他除了向印順師父磕頭之外，對其他法師，還是不磕頭的。

民國五十一年，印順導師在慧日講堂講「五戒之原理及其實踐」專題，連續講了七天，我和外子每天都去聽講。演講結束，有許多聽衆要求導師爲他們傳授五戒，紛紛報名登記。我和外子本來已經走出講堂很遠，出乎意外的，外子突然跟我談起要受戒的事，當然，我立即慫恿他報名參加，因此，（下轉第12頁）



「大智度論」集粹之四十一

釋摩訶薩意義

舍利弗語須菩提言：「如須菩提說一切智心，無漏心不繫心中不著，須菩提！色亦不著，受，想，行，識亦不著，四念處亦不著，乃至十八不共法亦不著，何以但說是心不著？」

須菩提言：「如是！如是！色亦不著，乃至十八不共法亦不著。」

舍利弗語須菩提：「凡夫人心，亦無漏不繫，性空故；諸聲聞，辟支佛心，諸佛心，亦無漏不繫，性空故。」

須菩提言：「如是。」

舍利弗言：「若色亦無漏不繫，性空故，受，想，行，識無漏不繫，性空故，乃至意觸因緣生受無漏不繫，性空故！」

須菩提言：「爾！」

舍利弗言：「四念處亦無漏不繫，性空故，乃至十八不共法，亦無漏不繫，性空故。」

須菩提言：「爾！如舍利弗言，凡夫人心亦無漏不繫，性空故，乃至十八不共法亦無漏不繫，性空故。」

舍利弗語須菩提：「如須菩提所說空，無心故，不著是心。色無故，不著色；受，想，行，識，乃至意觸因緣生受無故，不著受；四念處無故，不著四念處；乃至十八不共法無故，不著十八不共法。」

須菩提言：「如是！色無故，色中不著，乃至十八不共法無故，十八不共法中不著。如是，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，以阿耨多羅三藐三菩提心，無等等心，不共聲聞，辟支佛心。不念有是心，亦不著是心，以一切法無所有故，以是故名摩訶薩。」

須菩提說摩訶薩無等等心，於是心又不著，不著者，是菩薩從發心以來，不見有法定相，若生若滅，若增若減，若垢若淨。是心畢竟空，是中無有心相非心相，諸相畢竟法淨故；以是故，無聲聞心，辟支佛心入菩薩心，佛心，須菩提稱貴菩薩如是心亦美。

（續上期）

智 銘

，菩薩不著是心亦爲尊貴。

舍利弗更進言，非但一切智心無漏不繫，菩薩不應自高，所以者何？凡夫人心亦無漏不繫，性常空故；如聲聞，辟支佛，佛心無漏不繫，是凡夫人心實相性空。實相住空，清淨不著；又諸煩惱實相，與常性空心相無異，但住凡夫地中，是垢是淨；住聖人地中，修無相智慧故，無所分別；但憐愍衆生故，雖復說有，心無所著，非獨凡夫心無漏不繫，五衆乃至十八不共法亦如是。須菩提認可！

又舍利弗更進言：是心無心，心相空故不著。色中色相無故亦不著，乃至諸佛法亦如是。須菩提認可！以是故，菩薩能觀諸法性常空，不可得空，畢竟清淨。以是故，說阿耨多羅三藐三菩提心，無等等心，不共聲聞，辟支佛心，不念有是心，亦不著是心，能疾至阿耨多羅三藐三菩提。

爾時，富樓那彌多羅尼子白佛言：「世尊！我亦樂說所以爲摩訶薩。」

佛言：「便說。」

富樓那彌多羅尼子言：「是菩薩大莊嚴，是菩薩發趣大乘，是菩薩乘於大乘；以是故，是菩薩名摩訶薩。」

舍利弗語富樓那言：「云何名菩薩摩訶薩大莊嚴？」

富樓那語舍利弗：「菩薩摩訶薩不分別爲爾所人故，住檀波羅蜜，行檀波羅蜜；爲一切衆生故住檀波羅蜜，行檀波羅蜜；不爲爾所人故，住尸羅波羅蜜，行尸羅波羅蜜，羼提波羅蜜，毗梨耶波羅蜜，禪波羅蜜，般若波羅蜜；爲一切衆生故，住般若波羅蜜，行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩大莊嚴，不齊限衆生，我當度若干人，不度餘人；不言我令若干人至阿耨多羅三藐三菩提，餘人不至；是菩薩摩訶薩普爲一切衆生故大莊嚴，復作是念！是當自具足檀波羅蜜，亦令一切衆生行檀波羅蜜；自具足尸羅波羅蜜，羼提波羅蜜，毗梨耶波羅蜜，禪波羅蜜；自具足般若波羅蜜，亦令一切衆生行般若波羅蜜。」

復次，舍利弗！菩薩摩訶薩行檀波羅蜜時，所有布施應薩婆若心，共一切衆生同向阿耨多羅三藐三菩提。是名菩薩摩訶薩，行檀波羅蜜時，檀波羅蜜大莊嚴。……如是，舍利弗！菩薩摩訶薩應薩婆若心，不取不得諸波羅蜜相，當知是菩薩摩訶薩大莊嚴。……是大莊嚴菩薩，十方佛歡喜，某世界某菩薩摩訶薩大莊嚴，成就衆生，淨佛世界。」

富樓那認是菩薩摩訶薩，欲破魔人煩惱賊故，行六波羅蜜以自莊嚴，是人無量劫久住生死，集諸福德，智慧以爲資糧，三種乘中爲趣大乘故，發心行六波羅蜜，乘是大乘。

聲聞，辟支佛雖行布施等六事，有量有限，自爲度身，及餘衆生可度者度，是故不名大莊嚴。菩薩所度，不分別，不齊限爲若干衆生，布施乃至智慧。不作是念：我度若干人令得三乘，不能度若干人；令若干人得阿耨多羅三藐三菩提，若干人不能度。菩薩作是莊嚴，令一切衆生盡入大乘作佛。菩薩行大莊嚴，自行檀波羅蜜，亦令一切衆生行檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜亦如是。

大莊嚴者，爲度衆生故，如阿耨多羅三藐三菩提故，行諸善福功德者，畧說六波羅蜜。菩薩爲一切智慧故，行檀波羅蜜。是福德共一切衆生。共者，此布施福德，我及衆生共等。我以此同向阿耨多羅三藐三菩提。回向者，於此福德，不求人王、天王、世間禪定樂；爲衆生乃至涅槃樂，亦不求。持此果報，盡爲度衆生故求佛法。如是等相，是名檀波羅蜜大莊嚴。

是菩薩行布施時，若見諸辟支佛、阿羅漢現大神通，得漏盡，入涅槃，於中不貪不著，一心修佛道，是名檀波羅蜜生尸羅波羅蜜。布施時，有人惡口罵詈，刀杖毀害，所不愛乞者而強乞，不悔不瞋，入諸法相中，所謂畢竟空，是名檀波羅蜜生羼提波羅蜜。行布施時，和合財物，守護施彼，身心不懈不息，是名檀波羅蜜生毗梨耶波羅蜜。布施時，一心念佛，念諸佛法，不令聲聞、辟支佛心入，因是布施，即入禪定，是名檀波羅蜜生禪波羅蜜。布施時，菩薩作是念：施者，受者、財物，因緣和合生故無自性

，無自性故空，如幻、如夢。衆生空故，無受者，無施者，法空故，無財物，是名檀波羅蜜。般若波羅蜜。

菩薩爲一切智故，不取諸波羅蜜相，而能行諸波羅蜜，是名菩薩大莊嚴。比中一波羅蜜，徧生諸波羅蜜。攝衆生法，無過於檀，大小貴賤，乃至畜生，檀皆攝之；乃至怨家得施則爲中人，中人得施則成親善。諸佛三十二相，八十隨形好，諸功德具足，所願如意，皆從布施得。六波羅蜜一時莊嚴，能破諸煩惱魔人賊，疾得阿耨多羅三藐三菩提。以是故，說一波羅蜜中具諸波羅蜜。十方諸佛稱名讚歎，成就衆生，淨佛世界。

舍利弗問富樓那：「云何菩薩摩訶薩發趣大乘？」

富樓那語舍利弗：「菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，離諸欲，離諸惡不善法，有覺有觀，離生喜樂入初禪。乃至入第四禪中，以慈廣大，無二，無量，無怨、無恨，無惱心行，徧漏一方，二、三、四方，四維上下，編一切世間、悲、喜、捨心，亦如是。是菩薩入禪時、起時，諸禪、無量心及枝，共一切衆生，回向薩婆若，是名菩薩摩訶薩禪波羅蜜發趣大乘。是菩薩摩訶薩住禪無量心，作是念：我當得一切種智，爲斷一切衆生煩惱故，當說法，是名菩薩摩訶薩行禪波羅蜜時檀波羅蜜。……若菩薩摩訶薩應薩婆若心，四禪及枝，視無常相，苦相、無我相、空相，無相相、無作相，共一切衆生回向薩婆若，是名菩薩摩訶薩行禪波羅蜜時般若波羅蜜。是菩薩摩訶薩發趣大乘。」

菩薩摩訶薩行慈心，作是念：我當安樂一切衆生；入悲心，我當拔濟一切衆生；入喜心，我當度一切衆生；入捨心，我當令一切衆生得諸漏盡。是名菩薩摩訶薩行無量心時檀波羅蜜。……菩薩摩訶薩入禪、入無量心時，亦不隨禪，無量心生，是名菩薩摩訶薩行無量心時，方便般若波羅蜜。是名菩薩摩訶薩發趣大乘。

菩薩摩訶薩發趣大乘，一切種修四念處，乃至一切種修八聖道分；一切種修三解脫門，乃至十八不共法；是名菩薩摩訶薩發

趣大乘。……菩薩摩訶薩發趣大乘智，不行世間法，不行出世間法；不行有爲法，不行無爲法；不行有漏法，不行無漏法，亦非不知世間法、出世間法；有爲、無爲、有漏、無漏法。用無所得故，是名菩薩摩訶薩發趣大乘。」

發大莊嚴，無有衆生能破壞者，若菩薩無禪定，心未離欲，雖行餘波羅蜜則易壞；行禪波羅蜜，能入慈無量，是時無能壞。入禪波羅蜜中，能生慈無量。

四無量心。取衆生相，緣衆生。菩薩常爲衆生故行道，是四無量等中有慈悲心，能利益衆生；除八背捨、九次第定等，無如是利益。若菩薩但行四無量心，不名發趣大乘；六波羅蜜和合故，名爲發趣大乘。

一切種修四念處乃至十八不共法者，有二種：信行性、法行性。信行性觀無常苦，或但觀無常、或但觀苦；法行性人觀空、無我，或但觀空，或但觀無我。菩薩度衆生故，一切門皆修學。

發大乘者，以十八空破十八種法，亦捨是十八空智慧，復次，菩薩觀諸法常定，亦不取定相，是名不定不亂智慧。復次，畏墮常、樂顛倒故，不觀諸法常、樂等；畏墮斷滅故，不觀無常等。復次，若菩薩三世、三界中智慧，不觀，不行，不取相，知皆虛妄而不墮無明。復次，世間、出世間中，亦非智、非不智；非智者，空故，無定相故，畢竟清淨故；非不智者，觀無常、苦、空等，入般若波羅蜜空故，非不行智，不行者，遮見，斷法愛，離依止故。無非智者，是中無愚癡，異於凡夫故，又行者，持戒、修禪定，習諸觀，云何言非智，如佛利衆生經中說：

行者捨諸法 亦不依止慧
亦無所分別 是爲決定智

(完)

(完)



佛學與其他學科的關係
(續完)

(續完)

鄭玉桂

無非昧，共一因衆主回向藹發苦，具含菩薩羣同藹行願效羅靈制
發苦心，四轉又妙，願無常昧，苦昧，無從昧，空昧，無昧昧，
具含菩薩羣同藹行願效羅靈制。……苦菩薩羣同藹觀藹
心，非景念；莊當勞一因靈智，靈智一因衆主取斷姑，當頭去，
苦，具含菩

三、神話起源的臆測

戲大乘。具含菩薩羣同藹行願無量

三、神話起源的臆測

(1) 謬勒學說 (Max Muller's Theory)

(2) 泰勒學說 (Edward Tylor's Theory)

(3) 馬陵諾斯基(Bronislaw Malinowski's Theory)

科的關係

(續完)

以解除心理緊張的功能（作用）。

鄭玉桂

(4) 弗來則 (James George Frazer's Theory)

四、神話對社會與個人的影响

(一) 神話對社會的影響

十九世紀末廿世紀初的法國社會學家陶爾幹 (Emile Durkheim) 認為每個社會在宗教上都表現出來社會制度與價值體系。社會的神、英雄人物及神話都是社會制度和價值體系的集體表現，(collective representation) 這種「集體表現」決定了個人在社會上的思想和行爲。

當代法國學者杜美奇（George Dumézil）受了陶爾幹的影響而去研究印歐文化的神話。根據杜美奇的研究結果，他說印歐文化的神是階級制度（caste）的集體表現。如 Mitra, Varuna 代表婆羅門階級神，Indra 代表刹帝利階級神，Ashvin 代表農、牧

階級的神。有一個古代印度神話這樣說：Indra 殺了一個威脅和平與安全的惡魔，但這個惡魔是婆羅門階級的牧師，因此 Indra 心理覺得犯了嚴重的大罪，因為他像是殺了一位婆羅門。」這個神話用來表示古代印度社會低層階級不能侵犯上層階級。

(2) 神話對個人的影响

二十世紀初期，瑞士心理學家羅氏 (Carl Jung) 發展出一套神話影響個人的態度和行為的說法。羅氏認為每個人有「個人與集體潛意識」(personal and collective unconsciousness)，「集體潛意識」為一個民族社會的成員歷代遺傳下來的，大家都能分享到。羅氏進一步說明「集體潛意識」構成了人格的「基本模式」(basic pattern) 和符號 (symbol) 系統，他稱之為「原型」(archetype)。而神話是「原型」之一，其他還包括「神仙鬼怪的故事」(fair tale)、「名門小說」(folk saga)，如中國薛家將「藝術作品」等。「原型」在有人類時期就產生了，羅氏以為所有的神話都有共同點：人物、主體、地點、情節等。研究神話及「原型」，能使我們追溯到某一個民族、甚至整個人類長遠以來的心理發展。

五、佛教神話學的內容

佛教起源於西元前第六世紀，在漫長的時間長流裏，滙流了當地的神話體系，並流傳於亞洲(始於第二世紀以後)與當地神話結合。自十九世紀西方的理性和自由思想，對於釋迦牟尼教義的歷史，起了很大的革新。佛教的神話學包括像釋迦牟尼一生的故事內容，有很多都是神話故事，如戰勝惡神 Mara，本生談等，還有佛塔 (stupa)、佛像建立都以神話為主題去塑造的。其餘的六道輪迴說、諸佛與菩薩，地區性的神祇(如 Mara)和惡魔(如 maharaja)，如神或保護神(如中國的觀音，西藏的度母 (Tara)、國王(如達賴喇嘛)等都以神話學為其內容。

第四節 佛學與哲學

哲學是「愛智之學」(philosophia = philosophy = love of wisdom)。哲學有兩個目的，即使個人對他所處的宇宙有個統一

的看法；並且使個人的思想富有敏銳的觀察能力去做比較清晰和準確地分析事理，而成為「批評性的思想者」(critical thinker)。因此哲學所採用的方法是推理 (reason)、觀察 (observation)、信心 (faith)、直觀 (intuition)。

佛學在所有的宗教之中是比較富有哲學傾向的一門學科。它的哲學傾向，計有形上學 (metaphysics)——認識感官之外的實在 (reality)、認識論 (epistemology)——研究智識 (knowledge) 的起源、性質和極限；人類存在的問題，來世論及解脫論 (Eschatology & Soteriology)、倫理學 (ethics) 及邏輯或理則學 (logic)。茲將上述多項稍加分述如下。

一、佛教形上學與認識論

(1) 基本態度

否定權威的說法，樹立獨立的理性思維。

(2) 宇宙

佛教認宇宙由「三界」(three spheres) 合成一個大的世界：①無色界 (immaterial sphere of existence or arupadhatu)，即沒形有體的純粹意識的世界；②色界 (material sphere of existence or rupadhatu) 即天人的世界；③欲界 (sphere of desire or kamadhatu)，即人類居住的世界，它由地水火風四大元素所構成的世界。佛教認為業力 (karma or act or deed) 即人類的行為好壞，可決定再生 (rebirth) 於天堂與地獄，一切都根據業力來決定高下。

(3) 生物

欲界的生物共分六類(道)(三好三壞)：天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生。佛教認為，生為人類，可以修行佛法及悟道，所以最為尊貴。

二、人類存在的問題

佛教以緣起說，謂人的存在是痛苦的，痛苦起於無明，只有追求佛陀所指示的正道才能得到解脫，所以佛教並非是絕望的，而是充滿喜悅的人生觀。

(1) 無我

佛陀認為沒有一個超越感官的實在，生命時刻都在改變，自我因此不存在却是虛幻的，若人要認同他自己——運氣、社會地位、家庭、身心——都是不實在的我。佛教提出人類存在的「五蘊」(five skandhas or five aggregates)或五種要素的理論：色、受、想、行、識。人類的存在，全由「五蘊」所構成，其中並無「我」和「靈魂」在內。

(2) 真我

佛教認為涅槃的實現可以解釋為歸依到真我去的意思。但這個真我與印度吠檀多哲學(Vedanta Philosophy)的看法是不一樣的：吠檀多哲學的真我是形上學的範疇；佛教的真我是實踐的。大乘佛教發展真我成為「佛性」(Buddha-nature)，謂人類均有佛性，因此人人可以成佛。

(3) 緣起觀

緣起(dependent origination)觀為佛教各派所採用，尤其「說一切有部」(Sarvastivada or All Exists School)，「中觀學派」(Mādhyamika School or Middle Way)，「唯識論」(Vijñāna-avada or Consciousness Only)及「華嚴宗」(Huayen or Kegon School)等均對緣起之說有所發揮。

(4) 空

空(voidness or sunyata)萬物的存在，沒有實體，故空。

(5) 業力——自由與決定

業力起源於印度教即佛教前期的印度(pre-Buddhist India)，佛教借它來使用，但頗受印度非佛教哲學家們及現代學者們的抨擊，理由是佛教的「無我」理論與「再生」是衝突的，因為任何沒有實在的形體，怎麼會「再生」？佛教則用「火」的比喻來加以說明，主張火的本身(外表)沒有變，但每一剎那都是在變化。唯識論(Vijñānavada or Yogacara)的阿賴耶識(alaya-vijñāna)基本識(fundamental consciousness)概念的興起，就是為了解決這個衝突。

三、佛教的來世論與解脫論

(1) 理想狀態

涅槃乃是解脫生死的痛苦。禪宗認為一個獲致涅槃的人，還可以住在世間為衆生服務。南傳佛教認為和尚(修行者)只能到達阿羅漢(arahant state)成聖(sainthood)地位(但在家人不能成聖)，但不能成佛。大乘佛教認為每個人經過很多世的再生與修行，便可成佛；但淨土宗(Pure Land School)認為即使一個普通的在家人也能藉着阿彌陀佛的恩典而成佛。

(2) 佛、阿羅漢、菩薩

南傳佛教只歸依佛教教主釋迦牟尼佛(Gautama Sakyammuni)；但大乘佛教除了禮敬歷史人物釋迦牟尼佛(諸佛之一)之外，尚且禮敬永恒及原始佛(eternal and primordial Buddha)化身的各種佛，如彌勒佛(Maitreya Buddha)——未來佛、阿彌陀佛(Amitābha Buddha)——淨土宗的信仰者尤其禮敬之。大日如來佛(Vairocana Buddha)——密宗信仰者崇敬之。

大乘佛教又有「三身」(Trikaya or threefold body of Buddha)之說：法身(Dharmakaya)，受用身(Sambhogakaya)，變化身(Nirmanakaya)之說。

阿羅漢是和尚悟入涅槃的意思——修行者的最高境界。阿羅漢只能靠自力的修養來成就它，並鼓勵其他修行者也步此道路，但阿羅漢被大乘佛教認為是自私的行為，因為阿羅漢光是自己悟道而已。

菩薩(Bodhisattva)是悟道成佛的候選人，他發願做出利他主義、普渡衆生，然後才成佛。南傳佛教認為菩薩是業力成熟的產物；大眾部(Mahasanghika or Great Assembly)及大乘佛教則堅持菩薩可自由地出生於今世並照他的意願拯救衆生，來到世界而不是由於業力的作用。

(3) 成道的階段

南傳佛教認為成道(阿羅漢)必經由四個階級：預流即進入聖化(entering into the stream of sanctification)，一來果即不生於欲求的境地(not being reborn on earth more than once)，

不返果即不回到這塵世來（not returning to earth）、阿羅漢果（being in the state of arahant）。

禪宗認為人人可以直觀自性而立即成佛；天台宗、真言宗的論調亦相同；淨土宗認為要經「他力」即藉着阿彌陀佛的力量才可以成功到達西方極樂世界。

四、佛教倫理學

（1）中道（The Middle Path）

社會生活的普遍規範是時刻在變的，但佛教的倫理規範還保留下來。淨土宗認為人類時常製造惡業，所以必須仰賴阿彌陀佛的力量才能得救，淨土宗的這種觀念脫離了倫理規範的範疇。

（2）慈悲

佛教真正智慧不在於形上學的詭辯，而將慈悲的態度表現於實際社會生活之上。

（3）惡的問題

邪惡的氣質必須控制：如「十惡業」的殺生、偷盜、邪淫、妄言、綺語、兩舌、惡口、貪、瞋、癡，遵守道德才能培養出平靜的心靈。

（4）倫理訓練

禪定是到達悟道的途徑。所以南傳佛教的寺院制度還是佛教生活的重心所在。西藏佛教也採取寺院制度。

日本佛教及尼泊爾佛教認為道德訓練可以在世俗中去實踐，日本及尼泊爾的佛教，強調人際關係的活動，如不贊成托鉢制度、法師可以結婚等。

（5）社會務服

日本及尼泊爾的佛教強調「現在世界」的傾向；南傳國家因農業生產足夠，所以強調「布施」。大乘佛教如中國佛教強調「社會制度」如醫院、孤兒院、學校之設立。

（6）在家人的倫理

在家人遵守五戒：不殺、不盜、不淫、不說謊、不飲酒基本倫理準則。

南傳及大乘佛教均認為法師為在家人的精神導師，在家人也

應該支持宗教制度的責任。

（7）經濟倫理

小乘佛教的僧侶不准從事經濟活動，他們只能接受供養。大乘佛教的僧侶則可以從事與慈悲事業有關的職業。

（8）禪定

佛教的終極目標是在於悟道，所以禪定被認為是必要的。

（9）人類平等及宗教的容忍亦為佛教所提倡的倫理信條。

五、佛教理則學或佛教邏輯（因明學）

佛教理則學是在與其他宗教學說辯論中發展出來的。在第四世紀我們可以發現到彌勒（Maitreya）、無著（Asanga）及世親（Vasubandhu）等論師的經典作品。

為用來反對尼也耶舊派（Nyaya School）理則學而發明新式理則學為陳那（Dianaga, c 400 - 485）。陳那建立了「三段論式」（three - proposition syllogism）來代替舊式的「五段論式」。

五段論式是：①命題（proposition of pratijna）如聲音不是永恆的；②理由（reason or hetu），因為它是一種產物；③譬喻（example or drstanta），它像一個盤子；④應用（application or upanaya），盤子是一種製品，且像聲音一樣不是永恆的；⑤結論（conclusion or nigamana），因此聲音不是永恆的。

三段論式是將④及⑤省去，比較簡化。

陳那的佛教理則學和認識論在第七世紀時，由大思想家法稱（Dharmakirti）再加以發揮。法稱認為有效的知識只有兩類：直接感覺到的及推理而來的知識。法稱否定經典的權威性，但他却承認佛陀是所有知識的來源。法稱以為每一個存在是變化的，而每一個人只不過是剎那間的連續，被想像的和辨別的思想所左右。推理才是普遍而有效的知識，感覺則是特殊的，比較靠不住的知識。

但禪宗則反對佛教理則學，禪宗以喚醒直觀並超越邏輯的辨別為其特色。

（完）

憎愛心養無明故，相續求道皆不成就。」心雖爲習染所熏而闇晦，其清淨本體未嘗不存，密嚴經云：「世間悉是心心法現，是心心法以及諸根生滅流轉，爲無明等所變異，其根本心堅固不動」是也。心若復歸本性，則光潔如秦鏡，物來則應，物去不留，於外界光怪陸離諸妄境，無所攝感，更不爲所累，萬法於心中皆平等。

伏心之「伏」，非鎮壓之意，而是以遣相而斷除我法兩執，使心無所住。大般若經云：「如來之心，不住諸法，以諸法不可得故，蓋法之自起，必有所本之心。」涅槃經云：「凡言住者，名爲色法，從因緣生，故名爲住，因緣無處，故名無住。」金剛經云：「應無所住而生其心。」無所住即無相，生其心即實相，故又云：「若見諸相非相，即見如來。」心除迷執，則諸妄象亦滅，唯存真心，無所不徧，此所謂如來廣大性智究竟之義。起信論曰：「心外無境界……即復此心，亦無自相，念念不可得。」善伏其心者，不上提，不下壓，妄起覺即起，覺起妄即離，煩惱即菩提。清代儒學者談道隆著「明心篇」云：「吾人悉心之原，即明心之所放，放其心矣，則洞洞焉心如道如一體，心乃明矣……君子之於其心，能如鏡乎？如鏡之明，觀照於事事物物，將不爲其所亂，不爲所亂則慧之發，發於心而得其道矣。」與佛家所言自心本清淨同爲一理。

心之調伏，實非易事，須經一番工夫，克己鍛鍊而成。孔子四十不惑，至七十而從心所欲，心達不爲外物所困之境，共歷三十年之久。明儒王陽明自記云：「在南都時，有私怨陽明者，誣奏極其醜詆。始見頗怒，旋自誓曰：此不得放過。後掩卷自反，俟其心平氣和再展看，又怒，又掩卷自反。久之，眞如飄風浮靄漸無芥蒂，心不爲毀謗所動。嘗告學者：君子之學，務求在己，毀譽榮辱之來，非惟不以動其心，且資之以爲切磋砥礪之地。」以王陽明之精練修養工夫，尚需經三省始能自伏其心。伏心之難由此可見，蓋必須省責自己，從智慧中醒覺出來，孔子學而不厭，孟子倡盡心，宋儒主持敬涵養，皆以盡乎此心之寬容爲目的。善伏其心者，能容萬象而不生執，「山河石壁無能障，恆沙世界在其中」（悟性論），其心柔和順善，和光同塵，遇逆境時毋需作強忍而能處之泰然。

心有眞妄之別，眞心即眞如，妄心即無明。大乘入楞伽經云：「自性清淨心，意等以爲他，彼所積集業，雜染故爲二。」清淨之心乃眞心，受染之心爲妄心。般若部諸經，屢教調伏其心，即此妄心。大乘起信論所言法者，乃衆生心，心攝一切世間及出世間諸法，依此心以顯示摩訶衍義。又分眞如體相爲生滅二門，由一眞心染淨之因緣而生諸差別境界。眞心即如來藏之心，眞如性中心無一法，性無生滅故；世人心出現千萬差別，心常變易故，由無差別而起差別故，名爲妄念，即生滅之心也。實則法隨心生，本無所生；法隨心滅，亦無所滅。心若受制於物，則生種種虛妄，其實物本無支配心之力，心反有遣物之能，所謂「心持世界去，心拘引世界，其心爲一法，能制御世間。」（雜阿含經卷三十六）凡夫之心沈溺於形象世界，隨物流轉而失却調伏。心若失調，則萬理皆昏，沛然莫之能禦。涅槃經云：「心輕躁動轉，難捉難調，馳騁奔逸，如大惡象；念念迅速，如彼電光；躁擾不住，猶如獼猴。」大寶積經曰：「心如狂象，蹈諸土舍，能壞一切諸善根。」成唯識論樞要云：「有爲由心起，由心起染淨法，勢力最強。」失調之心具有如此強猛勢力，可使人失去理智，不顧後果而作暴行。語云：一念之差鑄成大錯，小不忍則亂大謀，皆出於心之失調。世人之普遍心失調爲肆意洩發脾氣，以致損害康健，得罪親友，嚴重者可自毀前途及危害別人，即使須臾之失調亦可闖大禍。心若能伏則身自無苦，惟世人之陷重執者，不但不能調伏自心，更企圖強伏他人之心，例如迷執一種謬誤主義，且強逼他人信從，結果自心陷貪瞋癡三毒而被諸妄境所困及造出種種惡業。而爲昏庸暴君者，更劫持衆庶，乘權張勢，以逞其虛誑、暴戾、凶狡、弑逆之狂欲，使生靈盡受塗炭。

人凡作一事，必先有意念，佛語名爲「思」（梵語 *cetanā*，俱舍論卷四：「思謂能令心有造作。」）作惡事，先起惡念，心若能調伏，則惡念亦消，迷執亦除。熊十力云：「佛家學問……在玄學上，本其證會的眞實地而說法，因破盡一切迷執，確給予人類以無限光榮。」（十力語要卷二，答唐君毅書）佛教對世界之偉大貢獻即在於此。故伏心正意不僅是果證菩提之道，且是天下道德實踐之本。



如何運用宗教力量影響社會革新運動

佛教以「十善」運動淨化社會革新

於七十四年四月十二日應天主教耕莘文教學院講演

近年來社會上，與日俱增盜劫、兇殺、強暴等罪犯，探究其因，皆是追求物欲享受而流於奢侈靡廢，甚至巧取豪奪，違法亂紀所致，因而導致道德墮落，民情衰微，若不設法制止，確是一個嚴重可怕而遺憾無窮的問題！

至於如何消弭「犯罪、節止」又是最難獲得結論的問題。關於「社會革新」筆者提出一點膚淺的意見，以供當局參考。忖認為淨化社會革新，必須從人心着手改革不為功，所謂「萬法唯心」，心是萬物的主宰，做好、做壞全繫一念之間。國父孫中山先生有言：「國家之治亂，繫於社會之隆污，社會之隆污，繫於人心之振靡……」，可知社會之污濁，完全由人心釀成，若欲改正心，專靠法律的力量是不夠的。法律之外，須首重道德教育，然而佛教正是根治人心陷溺的良藥。佛教以「十善」根除世人心中「貪、瞋、癡」三毒，匡正之民心中不道德的思想。如由政府社會多加倡導，必能消弭罪惡於無形。所謂「十善」便是當今道德的標準，行為的準則，可從儒佛兩方面加以論述，先以佛法淺解：「十善」一詞，即是：（一）不殘害無辜、不殺害生命。（二）不偷盜搶劫他人財物，不取非義之財。（三）不邪淫他人妻女。（四）不說謊言。（五）不說綺語。（六）不挑撥是非。（七）不惡口傷人。（八）不起非分的貪求，應以正當手段，取得個人生活上的需求。（九）對人對物，要慈悲為懷，不起瞋恨心。（十）要博學多聞，開豁胸襟，以免癡愚。

要從儒家方面說「十善」，即是儒家所說的「五常」。不殘殺即是「仁」，不盜即是「義」，不邪淫即是「禮」，不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口即是「信」，不貪、不瞋、不癡，即是「智」。

目前社會上各階層的人物，若都能以「十善」為做人的道德標準，進而認真推行「十善」運動，使人人離此十惡，即能脫離兇殺、偷盜、搶劫、姦淫等奢侈靡廢的壞習，並循「十善」引導人們互相推誠仁愛、謙和、互助，則十惡自然消失，兇殺、姦殺、盜劫諸多犯罪案件，亦將會日漸減少。

建議：由中央會同內政部令中國佛教會由中國佛教會令分支會宣佈各寺院講演「十善法門」或「十善業道經」，如此推動，很快得到優良效果。

表圖善十

身		口		意	
一、不殺生	行動	一、不妄言	語言	一、不貪欲	思想
二、不偷盜	行動	二、不綺語	語言	二、不瞋恚	思想
三、不邪淫	行動	三、不惡口	語言	三、不癡愚	思想
四、不妄言	語言	四、不兩舌	語言		
五、不綺語	語言				
六、不惡口	語言				
七、不兩舌	語言				



禪教兼通的紫柏尊者

紫柏尊者（一五四三—一六〇三）名真可，字達觀，俗姓沈，蘇州吳江人。憨山撰「達觀大師塔銘」介紹他出家因緣說：

「年十七，方仗劍遠遊塞上，行至蘇州闔門。天大雨，不前，值虎邱僧明覺，相顧盼，覺壯其貌，知少年不羣，心異之，因以傘蔽之，遂同歸寺，具晚餐，歡甚相得。聞僧夜誦八十八佛名，師心大快悅，侵晨，卽解腰纏十餘金授覺，令設齋，請薙髮，遂禮覺爲師。」尊者自己在「祭法通寺徧融老師文」中也自述道：

「予受性豪放，習亦粗獷，一言不合，不覺眦裂火迸，自吳門遇覺公，棄書劍從剃染，而舊習亦爲稍更。……某本殺猪屠狗之夫，唯知飲酒啖肉，恃醉使氣而已，安知所講佛知見耶？不謂吳門楓橋雨中，承輪道人一盞之接，雨漸而爲甘露。」在受具足戒後，他游方各地，先到京師，參訪善知識，再返都門，復潭柘古剎。並曾先後朝禮五台，峩帽等佛教名山，誕願恢弘禪宗，但却不「開堂」，不「出世」。「紫柏尊者傳」稱「師終身不受人祈請出世，終師世亦無敢開堂受請者。……獨與憨山清公爲友，嘗對談四十晝夜。後憨山被發配充軍，他力圖營救未果。」紫柏

一而二，二而一，不可調哉。

平結：懸兌卿張，困笑而更困非，還兌水火矣。一應歸文字與轉
字出；漸惹，天台，藏露盡歸，未嘗非轉出。而曰轉與文字育二
春出，文宇順其出。春亦兌卦，全卦是春；卦亦兌春，全春是卦
辭，順心下而不光大；辭義而不下心，順文字終不入轉。蓋轉賦
不離其意也。一四如其面而榮文字兌轉之代，由景台麗民

「一隊腫東來，翻滾好噴，直許人心，不立文字。對之承靈對」

蔡惠明

尊者傳」又載，尊者曾宣稱：「智慧：慧因得慧，長計諸緣，因覺覺。」「慙山不歸，我出世一大負；礦稅不止，我救世一大負；『傳燈』未續，我慧命一大負。釋此三負，當不復游王舍城矣。」

據趙翼「廿二史札記」載：「萬曆中，言礦者爭走闕下，帝卽命中官與其人偕往，蓋自二十四年始。其後又於通都大邑增設稅監，故礦稅兩監遍天下。以故諸稅監益驕，所至肆虐，民不聊生，隨地激變。迨帝崩，始用遺詔罷之，而毒癘已遍天下矣。論者謂明之亡，不亡於崇禎，而亡於萬曆云！」可見當時開礦征稅爲害之烈。作爲佛教僧人的紫柏尊者對此憂心忡忡，不計個人安危，爲民請命，確是難能可貴。另據「達觀大師塔銘」載：

萬曆十七年（一五八九），尊者鑒於梵夾「大藏，卷帙重多，致退方僻陋，有終不聞佛法名字者」，發心刻印方冊，便於流通，他就此事「與太宰光祖陸公，司成夢禎馮公，延尉同享曾公，冏卿汝稷瞿公等議之」，創刻方冊大藏於山西五台山，由弟子道開，如奇等董其事，後移至浙江徑山續刻，並由嘉興楞嚴寺流通。因此這部方冊大藏經名爲「徑山藏」，也稱「嘉興藏」。

，標誌刻印大藏經的形式的大改革，在佛教印經史中佔有重要一頁。

據王頌蔚「明史考證拾逸」記載：「萬曆三十一年（一六〇三）十一月，有蜚語曰『續憂危竝議』者，引歷代嫡庶廢立之事，以譏刺鄭貴妃奪嫡而立己子爲太子，凡三百餘言，爲東宮作危語。」這是「明史」中的妖書事件。「事發，上震怒，方大索，震動中外。時忌者乘白簡劾師，師竟以是罹難。」在這之前，「門弟子皆知都下側目師，相繼奉書勸師去，弟子道開，且刺血具書。」尊者深明因果，願受業報，不肯離京，終被繫入獄。在嚴刑拷訊後「憤死獄中，死後，暴尸六日，徒身浮葬慈慧寺外。」可見當時朝廷對他的迫害已到駭人聽聞的程度。

儘管如此，當時高僧名流，還是不畏權勢，爲尊者撰銘作傳，給予很高的評價。如憨山大師撰「達觀大師塔銘」。陸符作「紫柏尊者傳」等，當代著名書畫家，大臣董其昌在「紫柏尊者達觀大師像贊」稱「有大醫王，治癡暗病。爲法忘身，高提祖印。」自稱「私塾弟子」的錢謙益則寫道：「奸邪小人，快心勾黨，欲借大師爲一綱，斬艾賢士大夫之異己者，遂不憚殺阿羅漢，造彌天積劫之業。」憨山大師則在「紫柏老人集序」中說：

「今去楚石二百餘年，有達觀禪師出。當禪宗已墜之時，蹶起而力振之。……如李陵之血戰，縱張空拳，猶揮駐日，雖未犁庭掃穴，而一念孤忠，與嚙血吞氈者，未可以死生優劣議也。眞末法一大勇猛丈夫哉！然師賦性不與世情和合，至老見客未效一額手。雖未踞華座，豎撻拂，然足跡所至半天下，無論宰官、居士，望影歸心，見形折節者，不可億計。」藕益大師在「靈峯宗論，與韓茂貽書」中稱贊他爲「踞地獅子，透網金麟。眞可法語，精悍決裂，猶足令頑夫廉，懦夫立。」確是推崇備至了。

紫柏尊者是一位禪教兼通，和會性相的大師。顧仲恭在其「跋紫柏尊者全集」中寫道：

以予耳目所及，如達觀大師，眞末法中之龍象也。讀其書，想見其志氣雄爽，爲人眞切。最可敬者，不以釋迦壓孔老，不以內典廢子史。於佛法中，不以宗壓教，不以性廢相，不以賢首

廢天台。蓋其見地融朗，圓攝萬法，故橫口所說，無掛礙，無偏黨。與假牆倚牖，隨人妍媸者，大不侔矣。其於石門「文字禪」，東坡「禪善喜集」，稱之不去口。蓋「此方眞教體，清淨在音聞」，欲以文字般若作觀照，實相之階梯，不妨高抬慧業，誘掖利根，則又此老深心密意也。」

事實也確如此。紫柏尊者的見解可概括爲這樣的四個方面：

一、提倡文字般若。在「紫柏尊者全集」的「法語·示覺聲持「金剛經」中，尊者開示說：

「夫般若有三種，所謂文字般若，觀照般若，實相般若。是也。又，此三般若，名三佛性：緣因佛性，了因佛性，正因佛性是也。嗟呼！娑婆教體，貴在音聞，有音聲而後有文字，有文字然後有緣因佛性；有緣因佛性，然後能熏發我固有之光，因有光開，始能了知正因佛性，在諸佛不加多，在衆生不加少。」

這裏三種般若若是佛教通義；而三因佛性，則是天台宗根據「涅槃經」引發創立的！正因佛性是指人人本具的眞如佛性；了因佛性是指能夠照了眞如佛性的智慧；緣因佛性，是指能夠助發智慧，悟證眞如的各種善緣。當然嚴格說來，只有正因佛性才是佛性；而了因，緣因佛性只是能夠了悟，助發契證佛性的條件和外緣，因此其本身並非佛性。紫柏尊者用三因佛性之說以配三種般若，其目的和用意，仍在於強調文字般若的重要。在「石門文字禪序」中，尊者說：

「初祖東來，應病投劑，直指人心，不立文字。後之承虛接響，不識藥忌者，遂一切峻其垣而築文字於禪之外，由是分彊列界剖判虛空。學禪者，不務精義；學文字者，不務了心。去義不精，則心了而不光大；精義而不了心，則文字終不入神。蓋禪如春也，文字則花也。春在於花，全花是春；花在於春，全春是花。而曰禪與文字有二乎哉？故德山、臨濟，棒喝交馳，未嘗非文字也；清涼、天台、疏經造論，未嘗非禪也。而曰禪與文字有二乎哉？逮於晚近，相笑而更相非，嚴於水火矣。」強調文字與禪，一而二，二而一，不可偏非。

二、和會禪教、性相。在「紫柏尊者全集·法語」中，尊者寫道：

「宗、教雖分派，然不越乎佛語與佛心。傳佛心者，謂之宗主；傳佛語者，謂之教主。若傳佛心有背佛語，非真宗也；若傳佛語不明佛心，非真教也。故曰：依經解義，三世佛冤；離經一字，即同魔說。心、語不相違，宗教自應融通。」接着，他又指出：

「凡學佛，性宗通而相宗不通，當迷於相似般若路頭；二宗通而禪宗不通，如葉公好龍，形容龍之態狀，宛若真者，然終不能致雷雨耳。於相似般若路頭不辨清楚，不免牽諸外典，附會佛書。且性宗一味虛豁靈徹，塵勞中人，少挹波瀾，懷抱便覺超放，即如讀「莊子」一般，令人心魂游揚濁世之表，於此靈豁快活處受用了。若以為極則，永不求進，凡見善知識敲打處，便以為生事。此病不消，到底天然外道去也。於沿習路頭罔然不辨好惡者，良以相宗不通，八識混淆，不知何識是現量，何識是比量，何識是非量，何識兼帶三量，轉何識為智，日用逆順境上何識作觀。既不知轉識成智階梯，饒你於性宗七通八達，只是畫餅充饑，安能得飽？於禪宗未能究竟，則雲門打殺佛餵狗子，南泉斬貓兒等機緣，縱十地菩薩，聞此等差事，亦不免生大疑怖。又相宗之書，無有通變師承，學一分加一分繫縛，故於性宗、禪宗上和會不來；若於相宗精了，即一切外書，亦總是佛法。故古人云：若人識得心，大地無寸土。寸土尚無，外書非心而何？」可見尊者的和會禪教，性相的見解與憨山、藕益等大師是一致的。

三、兼談唯識教義。紫柏尊者著作裏比較集中地談唯識宗教義的有「八識規矩」、「唯識畧解」、「阿賴識四分畧解」以及「前五識畧解」等。他在「八識規矩」中對第八識的第二頌作了這樣的註釋：

「浩浩三藏不可窮。能持種子不失曰能藏，受染淨等熏曰所藏。七識執為我曰執藏。三藏體用深廣，故凡小不達。」

淵深七浪境為風。八識如澄湛之淵，由前七個識攬前境為風，興起波浪耳。

受熏持種根身器。此識能受前染淨熏，能持根身器界種子。根是六根身，為內世界，器為外世界。

去後來先作主公。惟此識為總報主。」

這些見解都有獨到之處，可見紫柏尊者的佛學知識是很淵博的。

四、三教同源與佛化五常。比較突出的是，紫柏尊者提出了儒釋道門牆雖異，而根本相同的「三教同源」的主張。他在「題三教圖」中寫道：

「我得仲尼之心而窺六經，得伯陽之心而達二篇。得佛心而始了自心。雖然，佛不得我心不能說法，伯陽不得我心二篇奚作，仲尼不得我心則不能集大成也。且道末後一句如何播弄：自古羣龍無首去，門牆雖異本相同。」

不僅如此，他還撰了「五常偈」，倡導佛化五常，這首偈是「南無『仁』慈悲！愛人如己，此心常不昧，如來即出世。南無『義』氣佛！愛人必得所，臨事不苟且，立地成正覺。南無『禮』節佛！事事要明白，長幼序不亂，世尊即是你。南無『智』慧佛！變通無滯礙，扶正不扶邪，化苦而為福。南無『信』心佛！真實無所改，一念與萬年，始統常若一。」

將儒家的「五常」化為「五如來」，而且同樣要禮敬、皈依，這也是尊者對機施教而設的一種方便。我們應該了解當時的歷史背景，對他的苦心孤詣隨喜讚歎！

明代佛教四大家——蓮池、紫柏、憨山、藕益等四位大師都是以禪教兼通，和會性相，同時宏揚淨土，殊途同歸的。他們都繼承和發揚了北宋延壽大師提倡的「禪淨雙修」的優良傳統，針砭時弊，走向諸宗融洽，為振興佛教，傳播正法作出貢獻。學習研究古德們的行履與見解，對於促進我們的修學具有現實的普遍指導意義，我們要以法門龍象們為榜樣，沿着他們走過的道路勇猛精進。

Musical score for the first system of the 'Evening Prayer Song'. It features a vocal line and a piano accompaniment. The lyrics are: 菩 薩 南 無 觀 世 音 菩 薩 大 慈 大 悲 救 苦.

Key: C 晚 禱 曲 馮馮曲詞
 Adagio, Expressivo, Soave

Musical score for the second system of the 'Evening Prayer Song'. It continues the vocal line and piano accompaniment. The lyrics are: 觀 音 菩 薩 南 無 觀 音.

觀 世 音 菩

薩

救 難 觀 世

音

尋 聲 救 苦

有 求 必 應

觀 音

菩 薩 南 無

援 無 處

慈 航 普 渡

唯 求

唯 求

菩 薩 救

求 菩 薩 垂 憐 我

我 出 苦

命 運 太 悲 苦 求

菩薩 南無

觀世音 菩

觀世音 菩

薩

觀音 菩 薩

觀音 菩 薩

祈求 您

南無 觀音



中英文歌詞對照表

Kuan Yin Pu Sa,	觀音菩薩
Na - mo Kuan Yin Pu Sa,	南無觀音菩薩
Avalokitesa,	南無觀世音菩薩
You compassionate savior of suffers	

大慈大悲救苦救難觀世音

Kuan Yin Pu Sa,	觀音菩薩
Na-mo Kuan Shih Yin Pu Sa,	南無觀世音菩薩
Rescuer on call	尋聲救苦
answering to all,	有求必應
Life boat you are.	慈航普渡
oh, Pu Sa, have pity on me,	求菩薩垂憐我
My life is so dreary,	命運太悲苦
Without one to turn to.	求援無處
Only to implore you,	唯求菩薩
Free me from misery.	救我出苦
Kuan Yin Pu Sa,	觀音菩薩
Na - mo Kuan yin Pu Sa,	南無觀音菩薩
Na - mo Kuan Shih Yin Pu Sa,	南無觀世音菩薩
I implore you, Kuan Yin Pu Sa,	祈求您觀音菩薩
Deliver me To eternal peace.	拯救我得平安



虛雲老和尚遺相



大千居士作

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

（續上期）

德清說：「老師父一點即明，不同凡响。」

了塵笑道：「世人每爭名位，亦把佛菩薩的名位尊卑來亂爭一番，有人主張文殊應居世尊左方，普賢居右，左高於右，有人主張則以文殊居右首，普賢居左方，其實，文殊，普賢並尊。文殊主司智德，證德，普賢主司理德與定德。兩位菩薩，代表理智行證，理智相即，行證相應。三昧與般若並重也。一般佛寺向例，奉文殊菩薩於世尊左方，普賢於佛之右方，亦有奉法相反者，則是以之示理智融通之義，又胎藏界，以右爲蓮，左爲金也，其實不應分尊卑。」

又說：「普賢菩薩騎白象，以白象像徵理德，定德，行德也！普賢菩薩，依大日經疏曰：『普是遍一切處，賢是最妙善藏，謂菩提心所起願行，及身口意，悉皆平等遍一切處，純一妙善，備具象德，故名普賢。』法華經普賢勸發品曰：『是

人若行若立，讀誦此經，我乘六牙白象王，與大菩薩，俱詣其所而自現身，供養守護，安慰其心。』

又說：「華嚴經入法界品曰：『爾時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，大莊嚴重閣堂，與五百菩薩摩訶俱，普賢菩薩文殊師利菩薩而爲上首』。探玄記曰：『普賢當法界門，文殊當般若門，普賢三昧自在，文殊般若自在。普賢明廣大之義，文殊明甚深之義，深與廣並立也。』」

德清道：「長老指示極明白，普賢菩薩說經，以何種爲主呢？」

了塵說：「有普賢行願品，普賢曼拿羅經——此乃佛在靈鷲峯說金剛薩陲之秘密相應法。又有普賢定意經，普賢勸發品——此是法華經二十八品，又有普賢菩薩陀羅尼經，是說根本咒。你若要學普賢經品及修法，我却不熟，你須往朝普賢菩薩顯聖道場之四川峨嵋金頂，去求於彼處的大師，我此處是以文

殊為主，我只能教你文殊修法。」

德清說：「等我在五台拜香報親之願圓滿，將來必往朝峩帽普賢菩薩。」

了塵說：「如此甚好，普賢菩薩之修法，有顯密二法，顯教即普賢觀經所說，以普賢菩薩為本尊，觀諸法實相之理，懺悔六根罪孽，又云法華三昧，成此三昧，則普賢菩薩乘六牙白象王，示現於道場。密教即普賢金剛薩埵念誦儀軌所說之身口意三密相應，則現成普賢之身，名曰普賢三昧。總之，我只能述此大概，他要學詳細，須朝峩帽金頂！」

德清一一受教，就在此座峯頂慧明精舍跟隨了塵長老學習文殊修法與文殊諸經，住了十天，到了五月廿二日，他稟告長老：「多蒙長老慈悲教授文殊菩薩修法及諸經，蒙諄諄善誘，弟子天資魯鈍，未能得其三昧，今仍僅畧窺門徑而已，本待再多留時日侍學，但以拜香之願未完成，不得不拜別。」

老和尚也不挽留，笑道：「好！好！你去！你去！你有你的事，我不誤你前程，希望你將來得展大志，光大佛教！」

德清拜謝，就在精舍門前重新點起檀香，頂禮文殊菩薩。再登旅程，他首先拜向東台峯，下山又攀東山，拜了兩天，到達了東台峯頂，已經是半夜了。那時月朗星輝，峯頂巖石積雪皚皚，德清看見一座巖洞，並不深廣，但恰可遮蔽風雨，他就拜進洞內，上香禮誦文殊菩薩。在這東台極峯之上，極為偏僻，香客遊人都不來此，十分清靜，德清得以禪坐修習文殊修法，朝夕禮誦拜佛。他全神貫注，不知不覺禪坐了七天，等到發現乾糧將盡，他才猛然醒覺下山。

他下山去拜了那羅延窟海印寺，那寺建於岩窟之內，名曰海印寺，是憨山大師出家之地，寺內有些大師遺跡，德清拜罷，因乾糧已盡，須趕回顯通寺去補充。

六月初二，他再次起香，拜上華嚴嶺，次日拜上北台峯，初四拜上西台峯，再返顯通寺，初七拜上南台峯，到了峯頂，果然峯頂都是金黃色的萬壽菊，匯成一片花海，天風吹拂掀起陣陣黃金波浪。

德清站在南台峯頂的金黃菊花浪潮當中，俯視峯下，只見雲氣繚繞，五峯遙對，好像是大海中的五座仙島，極遙的東北面，浮着恆山山脈諸峯，西望是華山山脈，隱隱顯現，在這世外的白雲雲海上，德清幾乎不願再下山回到凡塵去了。

這是相傳文殊菩薩顯聖之地，德清極其虔敬，跪下望空頂禮，恭唸文殊菩薩聖號，他從清晨跪念到正午，夏日驕陽曝曬着他，他也不敢停下來拭汗，他也不撐桐油紙傘來遮太陽，他給晒得口乾唇焦，可是他仍然不斷地合掌，叩拜頂禮，念着佛號。

拜到下午，紅日西沉於雲海，西方天空紅霞金邊，霞光萬道，照着這一位孤僧在峯頂萬菊叢中，獨自朝拜。

暮色四合，雲海化為黑暗驚濤駭浪，這位和尚仍然跪在峯頂。

午夜，上弦月幽光照着峯頭，白雲湧動，這和尚頂禮着，不知已經叩拜了幾千遍，他已經漸漸陷入半意識的恍惚狀態之中。

陡然地，那峯頂上空閃現了萬道金光，照耀得一切光明無比，一沙一石，一岩一穴，都可看得分明，雲海也給照耀成了萬頃金色的波濤。

德清張目仰望，被那金光照得眼花，他看不見什麼佛菩薩出現，只看見金光，可是他心中無比清淨寧靜。

（未完）

▲更正啟事▼

本刊一五八期「道生大師的『頓悟成佛』學說」一文，目錄及標題，誤排為「道安」，特此更正。

並向作者、讀者致歉。

——編輯室



印順大師八秩崇壽 福慧講堂舉行祝壽大會

（本刊訊）星洲福慧講堂於五月一日即農曆三月十二日在該講堂舉行一項簡單而莊嚴的祝壽慶祝會為寶島佛學權威印順大師八秩壽誌慶。是日上午四時正由該講堂住持演培法師領導設壽壇上上供祝壽盛典，前往參加的信眾多達兩百餘人，印順大師威德無遠不屆，備為本地廣大信眾崇敬信仰，演培法師在會上向徒眾宣揚大師威德，還設有壽麵餐會招待來賓。

據悉，該堂住持演培法師由於腰傷未愈，不克親赴寶島參加拜壽暨萬佛寺傳戒法會，因此特意主持是項慶祝會率眾祝壽一番，希有盛況、一直到午後大家才盡歡而歸。

南加州佛學會演講會

仁俊法師、無意居士講學佛心得

（本刊訊）南加州佛學會於四月二十日（星期六）上午十時恭請紐約美國佛教會會長仁俊法師主講平生學佛心得。

仁俊法師精通三藏，修持有得，任佛教會會長有年，領導屬下的大覺寺及莊嚴寺，使法音宣流於西方，功不可沒，南加州佛學會乘其訪洛杉磯之便，請為大眾說法，因緣殊勝，法印寺住持印海法師及來自西雅圖的玄燈法師，還有慧炬雜誌社董事長周宣德居士伉儷，並皆與會。

該會於中午備有素餐招待會眾，下午一時半復請無意居士講「從辨證觀點看日本佛教的發展」，引起會眾的深厚興趣及熱烈討論，仁公、印公法師及宣公大德並有講評。印公又倡議組織佛學研討會，詳情另議。

這次佛學演講及餐會的地點在洛杉磯蒙市 400A East Emerson Ave. 與會者飽嘗法味，法喜充滿，至四時圓滿散會，附公講詞綱要：

- 一、分明明地學菩薩，決不自輕亦不狂；
- 二、正正直直地立人格，決不自亂亦不逸；
- 三、坦坦蕩蕩地創人性，決不自雄亦不怯；
- 四、淨淨廓廓地用佛法（悲能攝人，智不縱我），決不自污亦不了。

法住學會續辦夏季課程

可自由選讀或系統修讀

（本刊訊）佛教法住學會自去秋創辦研究課程、進修課程，以客觀態度介紹各種文化，即深受社會人士注意。第一期課程全部滿座，今春該會

在油蔴地發展行教部新班，增設大量課程以應需求，結果入學者多達三百餘人，成為本港兩大學以外唯一向公眾提供有系統之思想性、哲學性、與佛學研究課之中心。現該會第三期（夏卷）課程已經編排完成，可選讀之科目更豐富。茲錄如下：

- 一、佛學科目：包括佛學概論、佛典今讀、印度佛學、中國佛學、部派佛教、中觀哲學、六朝佛學、禪宗史等。
- 二、哲學科目：包括思考方法、中國哲學概論、人生哲學、先秦儒家哲學、魏晉玄學、哲學問題分析、西方哲學史（上）等。
- 三、一般文化修養科目：包括書法、篆刻入門、國畫入門、命理學、靜坐入門、太極拳、禪定初階等。

上述課程，仍分自由選讀與系統修讀兩種方式。前者選讀科數不限，不須考試，但可領取聽講證書；後者必須在二至四年內修畢四十八學分，（每科一期兩學分，考試及格方得累積），卒業後頒發專修證書，目前可供系統修讀者有「佛學專修」與「哲學專修」兩種。有意修讀者，請向該會查詢。地址：一、油蔴地彌敦道四九四至四九六號六樓法住學會行教部；二、旺角通菜街一〇三號三樓，電話：三——九六六三六八，三——二七八八二（下午及晚上辦公）學額有限，滿員即止。

香港佛教僧伽會第十五屆剃度法會

七月廿八日起在妙法寺舉行

香港佛教僧伽會主辦之第十五屆剃度傳戒法會，已定於七月廿八日至八月三日，仍假座新界青山道22咪藍地妙法寺舉行，參加者食、宿、衣袍等概由該會供給，不收任何費用，惟以名額有限，請從速報名，以免向隅。索取申請表格及報名地點：九龍界限街一四四號三樓，中華佛教圖書館。

王聯章居士假法雨精舍講經

（本刊訊）法雨精舍佛學班同學會，敦請王聯章居士宣講「般若波羅蜜多心經釋義」，由六月三日起逢星期一晚上八時至九時三十分，一連四講，王居士佛學修養湛深，尤精於唯識學，王居士將以唯識闡釋心經涵義，屆時歡迎有興趣研究之人士蒞臨參聽，共沾法益。

地址：香港百德新街55號華納大廈五樓B座 電話：五——七七二三七二

台北女子佛學院招生簡章

- 一、宗旨：為造就佛教專門弘法人才，以從事佛教教育、文北、慈善之事業，住持佛教，宣揚佛法，促進社會安和謀求人類福祉。
- 二、年齡、資格：凡思想純正，無不良嗜好之十八歲至廿八歲未婚之

青年女衆，不論出家、在家高中畢業或同等學歷者，均可報考。

三、報名日期、地點：自即日起至七月三十日止。地點爲台北市民權東路五八〇號十一樓普門寺，台北松江路三二八號十二樓。電話：七一

二一七七、五六一七九一二一三。

四、報名手續：①填寫報名表（函索即寄）。②最近二寸半身照片二張。③戶籍副本一份。

五、考試：①日期：國曆八月十日至八月十一日二天隨到隨考。②地點：台北市民權東路五八〇號十一樓普門寺。③科目：國文、一般佛學常識、口試並繳自傳一篇。

六、修業期限：修業期限爲二年，修滿學分者，可介紹至佛教文教單位工作，或保送佛光山中國佛教學院研究部繼續深造。

華嚴專宗學院預科招生簡章

七、待遇：學雜費全免，並供膳宿，另備有各種獎學金供成績優良者申請。

八、放榜：錄取者個別通知。

九、報到及開學日期：另行通知。

一、宗旨：弘揚華嚴大教，培養弘法人才，端正學佛思想，建設人間淨土。

捐款鳴謝

朱琪珍居士	港幣570.00元
黃兆榮、周美雲居士	港幣500.00元
羅無虛居士	港幣390.00元
張文昉居士	港幣200.00元
陳添鴻居士	港幣200.00元
林梁順甜居士	港幣200.00元
吳澈居士	港幣100.00元
梁志如居士	港幣100.00元
印順法師	港幣400.00元
林子青居士	港幣400.00元
妙法寺	港幣7,858.30元
總計	港幣 10,918.30元

一五八期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣 10,918.30元
發行收入	港幣 2,695.00元
總計	港幣 13,613.30元
二、支出：	
印刷費	港幣 8,585.40元
稿費	港幣 1,925.00元
郵費	港幣 1,702.90元
什費	港幣 1,400.00元
總計	港幣 13,613.30元

內明雜誌社謹啓

出版人：內明雜誌社
社長：釋敏智
發行人：釋金山
主編：沈成

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 Puppar 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24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

佛元二五二九 中華民國七四年
六月一日出版

每册定價港幣肆元

阿氏多尊者▷



◁ 茶半托迦尊者

迦理迦尊者▷



◁因竭陀尊者