

明内

集漢穀城刻石字





△臥佛寺之釋迦牟尼佛涅槃像



中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright

吳琦幸譯

第三章 同化期

此外，末代皇帝——他們這樣稱呼——由於災荒而從洛陽逃遁。他的宮殿和城樓化為灰燼……。洛陽消失了，掖城也沒有了（洛陽北的一個城）。」

以上這段話是一個粟特商人寫給在康居國（Samarqand）的合夥人的信，記錄了當時中國首都——有六十萬人口的城市——的破壞情況以及「天子」在匈奴進來前，可耻地逃竄的事實。那年是三十一一年，標誌着中國歷史產生了一個轉折點，正如 Arther Waley 所說，類似公元四一〇年的哥特進入羅馬。在以後數年中，中國失去了陪都以及整個北方地區這一文化中心地帶，中央集權和封建政體在其統治的地區上已經喪失作用，北方及中部的許多省份的政體都已癱瘓了，衰竭的豪族統治變得日益虛弱，不願意並且也無法恢復穩定的局勢，王晏，最後一位財政大臣——這

位手如白玉並成了新道家首領的人物，後來被囚禁起來，這時對囚禁他的人表白自己無意於政治。粗暴的軍隊將領，據說狠狠斥責了他，說「你年青時就參加了官僚集團，並得到高官厚祿，四海之內都風聞你的大名，你又怎能推脫說沒有參加過任何政治活動呢？假使說有人對王朝的毀滅負責的話，那就是你！」

北方淪陷以後，一大批士大夫逃到了長江以南的地區，差不多整整二百年中，動蕩的中國社會被劃分為南北政治區域，南方建都在南京，北方各少數民族統治了北方各地區。在南方，則發展了一種新的文化。他們用漢文化的傳統繼續發展每一個地方的文化傳統，使南方的各個本土文化逐漸受到漢代的文化影響，在風氣、地理、飲食、建築以及其他許多方面，用北方古老的平原文化來與南方地區交流，形成了鮮明的中國文化。這些世代相傳的平原現在處於落後民族的爭奪戰中，在這一階段中，佛教也

不得不來適應兩種發展中的文化，以符合南北方的不同需要。以後的篇章中，我們將要敘述在六世紀開始的年代中，兩種文化呈現出的不同形式以及在不同的地區中獨立地發展的情況。

南方

當我們要講述在分裂時期的南方長江流域地區的文化時，我們必須摒棄近幾世紀在我們心目中所認定的那種南方文化繁榮、發達的畫面。晉代的豪族統治在四世紀初從北方遷徙到南京的時候，南方的人口只有全國的十分之一。雖然這兒成爲中國文化和行政的中心，但是大部份地區，却還是荒無人煙，有待創業者慢慢遷入。

長江流域一帶的舊世族囿於保守性，他們熱衷於學習儒家的傳統。北方世家則早已厭倦，並轉而熱衷於新道家思想。一些南方世族將北方的戰亂失敗歸咎於北方人民崇尚道家無爲而治所帶來的災難。於是在南方本地人與北方移民之間很快就形成了一種格格不入的緊張關係，一直持續了好幾代，到最後則溶歸於一種嶄新的優秀的南方文化。在這種文化中，漢代文學傳統繼續保指并得到發展，儒家學派保存了下來，并以其昔日的輝煌、當代的正統地位，來爲那些現在僅僅控制曾經一度是強盛統一的國家的邊緣小區的王朝來維繫其有限的安全。天賦最高權力這個統治地盤的概念，現在被證實爲是保持「中國」的社會基礎。同時，從北方來的新道家也極爲適宜生存在長江流域那風景如畫的地區，并在那些還極有信心地宣稱他們是中華帝國正統的統治者的舊貴族中找到了信徒。這些人都看到了時代的大災難是無法改變的，或者都是一些想從無法忍受的人羣中逃避到自然界中去的人。在這種文化背景中，一種獨特的南方佛教便從這分裂的時代中發展了起來。

這種佛教具有獨特的模式——包括它的中心概念、它的思辨興趣中心、它的詞彙——都來源於新道家。佛徒中討論的許多思想都是用新道家常用的概念來表達的：對話談禪就像「清談」。

目錄

內明

譯稿

中國歷史中的佛教

(美) Arthur F. Wright 吳琦幸譯

3

書評

兼齊的普賢行

鄭僧一

11

特稿

從人體藍火自焚醫學紀錄推論

馮

14

特載

「佛家火焰三昧」(續完)

馮

14

菩薩應善通達諸法相

智銘

19

肇論淺釋(續)

單培根

22

筆譚

談三無漏學中的戒無漏學

智銘

27

法海拾貝

僧祐對建經藏、造佛像的貢獻

蔡惠明

29

六祖惠能的生平事畧(續)

演慈

32

佛教文藝

永憊樓隨筆之八十八

魔見是魔

馮

36

虛雲和尚(續)

馮

40

佛教消息

編輯室

43

畫頁

封面：十方普覺寺(又稱臥佛寺)圖爲山門遠眺

面裏：臥佛寺之釋迦牟尼佛涅槃像

底裏：臥佛寺鐘樓及放生池

封底：臥佛寺之大雄寶殿

我們知道，新道家的哲學力量已經成為陳迹，而清談也從一種探索人生哲理的教育變成封建貴族在客廳中打發空虛的娛樂活動。然而，除了它的哲學上的失敗和信徒們政治和個人的缺點，新道家還是打破了漢代儒家冥頑不靈的僵化，並擴大和拓深了中國思想中的思考方式，它也通過對『莊子』『老子』這兩部書的研讀，繼續提出了當時所無法解決和回答的問題。

皈依佛教的人，開始進入南方都市的團體，并使佛教徒聚居處，成為整個南方寺院集中地。這些人都是具有堅定信仰的人。Demerille 描寫慧遠（三三四—四一六）就是一個典型的由文人轉向佛徒的人物。他的早期教育都是儒家經典，曾在一個儒學中教書。漸漸地，他對於『老子』『莊子』產生了一種強烈的求知欲——毋寧說是一種疑惑——在其中他悟出了一些神秘的東西。一天，當他聽到一位高僧在講『般若經』時，慧遠感歎儒、道以及所有其他學派都不能與佛教相比：『儒道九流皆糠粃耳』。於是，他便成了一個和尚，學習并開始念經講道。在他的講經和研究著作中，他都竭力依賴道家的概念來表達他所要闡述的佛教經義。

另一個對佛教在南方的傳播做出貢獻的高僧是支遁（三一四—三六六）。在南京的北方貴族中，支遁是一個聰明、傑出并富於個性的人。他常用新道家的語言巧妙地辯說，成為清談圈子中的雋秀人物，他從佛教語錄中吸取了某種思想以之與道家思想結合起來。例如，他對官方的『莊子』注釋者進行了淋漓酣暢的批評。注釋者（按指向秀、郭象——譯者）認為『莊子』中的鵬鷖寓言是一種宇宙中人得以逍遙的秘方，支遁則認為一個人如果要象大鵬那樣進入無窮之境界，就只有象佛教徒那般完全擺脫塵世的束縛。『夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外，鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者

者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴於醪醴哉，苟非至足，豈所以逍遙乎？」

Demieville 指出，支遁的某些哲學思想對以後的中國思想界產生了深遠的影響，其中之一便是將大乘佛學中的一種新的超自然意味與舊的中國禮學思想相結合。在這種觀念中，相對於經驗的材料，出現了先驗的理念，這種頗具兩重性的形式——對中國來說是新型的——作為新儒學的中心概念存在於此後的好幾個世紀中。

另有一位充分理解支遁的著述精義，並在自己的著作中詳加闡述的是竺道生（三六五—四三四）。他發現了支遁著述中重要的兩極概念，曾被長期埋沒在古代中國的思想界。於今却極受重視。這兩極便是『漸』與『頓』。竺道生與其同時代人常困擾於大、小乘中所闡述的普渡衆生的常義。小乘佛教論述欲達涅槃之境必須經過長期的艱難修行方能成就；大乘則相反，只要信仰佛陀，在一個突然的絕妙境地便可得到菩提。中國佛徒在佛經中領受到，兩種方式都可以達到真如和解脫。漸悟是通過分析，特殊的積累，長期的研習而達到最後的正果，終極的現實。它也含有大多數人所假定的那種現實的觀念，也即在現實的各方面對此作了空間的和短暫的論述，關鍵的是提供一套階段分明的方法，盡管佛教傳入以前，中國對此尚還茫無所知，就其論及的逐步積累知識和才智方面，在純粹儒家傳統中還有跡可尋。頓悟，則恰恰相反，它意味着一個人擁有多種多樣的獨特感覺，在一種突發的完全的領悟中，完成對現實的理解。按照 Demieville 的觀點，頓悟是與本土的道家傳統有明確的聯繫。同時，它也是獨特的中國式的對佛教冗長的經文反對——當然這是在許多研究佛教的人士中出現的，他們討厭佛經中漫無邊際的因緣分析和純學術性的嚴密論證。這兩極後來便成為禪宗辯論的中心議題，後來甚至成為與復蘇後的儒學的主要區別。

除了在哲學領域中的這些發展，南方的僧徒們還引進了某種經義和實踐的變革，滲透在當時的知識界的氛圍中。慧遠是一個

博學多才的人，在他終身講經中有許多出新之論。他和一批同道并不去迎合大都市豪門貴族，而是在僻遠的山麓中創建自己的講經論道中心點。他們贏得了許多信徒、施主的資助，逐年興建了大批寺院，慧遠是第一個通過宣講崇信阿彌陀來提倡西方淨土的人，也即佛教淨土宗創始人之一。淨土宗後來成爲東亞最普遍的佛教形式。而慧遠的著作中常常有道家思想和術語。在研究、追求一種比較完滿地理解印度佛教的過程中，慧遠是不屈不撓的。爲此，他派信徒去中亞取回佛經，并起碼同六個外國來訪者交往。

慧遠也常被請去爲佛教反對政府控制的壓力辯護，在他的辯護中，人們可以分別出中國傳統的社會、生活於法和外來信仰的原則之間的異同點，慧遠不是偏於激進的，他只是尋求一種共存方法（a *modus vivendi*）。通過熟練地運用道家經典，比起以前他使儒學所致及的境界，他達到了一個更高更好的程度。他竭力要求人們，要想成爲一個信徒，就必須割斷同俗世凡塵的聯繫。由於他並不期望從現世的統治者那裏獲得任何好處，便不屑對王室效忠。但是，他也尊重現實，讓佛徒在俗世生活中對統治者充滿尊敬：

在家奉法則是順化之民，情未變俗，跡同方內，故有天屬之愛，奉主之禮，禮敬有本，遂因之而成教。本其所因，則功由在昔，是故因親以教愛，使民知其有自然之恩；因嚴以教，敬使民知，有自然之重。二者之來實由冥應，應不在今，則宜尋其本，故以罪對爲刑罰，使懼而後慎，以天堂爲爵賞，使悅而後動……是故悅釋迦之風者，輒先奉親而敬君。

佛教被慧遠翻譯介紹成對理想、幻覺中井井有條的政治、社會生活：佛教能夠對現實世界作一些改變或緩和痛苦，却不能指望它去改革社會。而佛徒們努力熟練地工作，是爲了取得南方統治者的贊賞，不僅提供他們個人解脫，而且還通過各種儀規的禱祝、拜謁來爲消除罪孽、獲得王國神靈的庇護。佛教的故

事，爲君主的行爲提供了新的榜樣——那便是印度的轉輪聖王（*Cakravarti-rāja*）。通過了自己獻身佛教精神，而將國家治理得極爲成功和昌盛——還有施主的慷慨的典範摩訶檀越（*Mahādānapati*），他大度的施捨於所崇信的佛教，使其聲譽日增，成爲一個活菩薩。這些例子對於那些處於生活和權位極不穩定的貴族，具有強烈的吸引力，因爲他們的那種自漢代以來的世特權，在幾十年的政治動亂後缺乏真正的安全感。

在那些篤信佛教的君主中，最顯明的是梁武帝（五〇二—五四九），他本人曾受過戒，並數次投身空門，然後由大臣用重金捐助寺廟，贖其還俗。公元五〇四年的釋迦牟尼生日之時，他敕令王室親族、貴宦和大臣棄道從佛。公元五一七年他又下令毀掉道教宮觀——在權勢的影響下，道教通過部分吸收佛教內容已有了穩步發展——梁武帝還命令所有道士還俗。他完全依照佛教新的帝王行爲準則來規範自己，這些努力，使梁武帝獲得了國家政治和佛教的雙重頭銜，被人們稱頌爲「皇帝菩薩」「比丘菩薩」和「菩薩天子」。

南方的平民百姓是不關心王位的，而那些世家大族却始終謀求改朝換代，在那些大家族和書香門第中，佛教漸漸獲得了一大批信徒。那些大都市的官員及社會名流，對維摩詰推崇備至，他成了佛徒最有影響的代表人物，維摩詰不是一個一意苦行的僧徒，而是一個富裕和權勢的貴族，一個能言善辯的清談家，一個受人尊敬的家長。他認爲不必放棄豪華奢侈的享樂生活，也能夠達到個人的性靈純化和自我解脫，並且他還有効地改變了前去探望他的人的想法。對於信仰佛教的人來說這是一種新的典範，也即一個人既可以篤信佛教教義，又可不必拋棄他的世俗生活。對於富人和權貴者來說，這是一個極好的炫耀機會，以便增加來世解脫的力量。

在士大夫中間，佛教那種對現實和未來解脫的看法，深深地打動了一些人，成爲進入佛門的高僧，另外一些人熱衷於戒律，是因爲可以打破壓抑他們的政治生活，並能拋却世俗職業，或者

是跳出陳舊乏味的新道家理論。當佛教越來越成爲一般人可以接受的
思想，人們在此中發現了學術、文化上的豐富內容，就象他們的
前人在儒學中所發現的一樣，搜集到的衆多書籍，其中有一部分
成爲某儒學派的代表作，還有些則是佛教和佛教徒個人著述的
文獻和歷史材料，恰如早期儒家的許多經典一樣。空門中生活，
不僅在一些風景幽美的寺廟中提供了喧囂塵世中很少能夠滿足
的寧靜悠閑，——隱遁出世、靜思遐想、講佛論經、探索奧跡——
已經成爲後來幾個世紀中國士大夫長期奉行的人生哲學。

對於南方的民間佛教的瞭解，我們要比對上層人士的佛教的
瞭解少得多。在農村，表現出一種明顯的通俗性理解——總是崇
拜某種魔力或神威——在佛教僧侶和道教徒之間。從黃中起義的
時代起，道教就已經在南方廣大地區打好了基礎。在這些地方，
佛教不得不艱苦地去爭取大批信徒。來自各個寺院的僧徒要花費
大量時間在羣衆中弘揚佛法，或通過因果報應來改編戲劇性的故
事，以深入民間，爭取信徒，毫無疑問，這種方法是奏效的。無
論是在南方還是北方，他們都巧妙地把佛教經義傳送到古老的村
莊山區，依靠的便是虔誠的儀式和其他戒律，許多農民皈依寺
院，肯定會大大增加在一般羣衆中的僧侶數量。因此，這種在
規模上的擴大和各種階層的信徒增加，也可能迎合了寺院和廟宇
的需要。

當中國統治者慢慢地進入到那些原始未開化的土著地區，隨
同也帶去了佛教，常常是一些官員個人或開發者的後人中與佛教
相聯繫，並把舊的孔學爲基礎的思想和技藝這些中國的文明成果
傳入了「土著地區」。佛教則被看作一種「文明」的競爭者來參
與抗爭——這個比賽的領域即是儒學已經支離破碎的範圍中。

現在我們可以發現，在南方，佛教重新調整了精英文化和大
衆文化，與南方原有的哲學和文學傳統相交融。自從漢代崩潰以
來，已經證明社會不能再沿用傳統的文化了，而佛教正是發展了

它的宗教信仰和實際作用。接下來我們考察佛教在北方同時發展
的過程。

北 方

我們應該提醒的是，公元三一七年喪失了統治政權的長江以
北地區，並非今日的華北，對於當時的中國人來說，那就是中國。
在他們的文字記載中，不僅稱作爲「中原」，也冠以具有歷史
價值的「中國」，即「中央帝國」。它是中國人民偉大文化所呈
現出來的象景，哲學家們的故鄉，偉大的秦漢王朝首次把中國人
民的政治所統一起來的土地。這片土地落入異族之手，使南京的
王朝貴族悔恨和自慚，他們那些滯留在北方的親戚——都是一些
煊赫的世家文學貴族——遭受到一連串的政權陵辱，一個更比一
個暴虐、貪婪、倒行逆施。許多漢人服務於這些政權，部份是由
於需要保護身家財產，更有一部分人是希望來改善異族的粗暴統
治，爭取重建儒家的政治和社會。

北方社會在割據的最初幾年，完全是四分五裂的，裂縫在許
多方面擴大。外來的少數民族——一般來說最初游牧民族多於農
民——很快就分爲兩個集團：一部份人對於中原文明有不同程度
的好感，一部份人則依附於自己的草原祖先的傳統。而往往在他
們解決了這些分歧之前，就被新入侵者所驅走。少數民族之間，
漢族與外來入侵者之間的敵意是很嚴重的，常常導致暴力和屠殺
。無休止的戰爭使大片土地荒蕪，連綿不斷的徵兵，把農民趕出
了家園，今天的大地主官僚明天可能被殺，而在保護傘下的人可
能成爲新的奴隸，佛教正是在這種緊張和不安全的背景下開始尋
求到了跨入社會的道路。

北方佛教傳播的先驅是佛圖澄，他可能懷着要成爲在皇朝支
持下的寺院譯經者的目的而來到了洛陽。想不到他剛到了大都，
看到的却是一片劫後廢墟，只得在簡陋的帳篷中安頓下來。缺少

文化的匈奴已統治了大半個華北。真正的傳道僧的本能就是待機而動。「他知道匈奴首領石勒並不能理解深邃的佛教教義，僅僅能夠認識的佛教的顯現的神魔的威力……於是他便用水裝滿他的鉢，點起香，在上面念念有詞，不一會兒躍出了一朵光彩奪目，絢爛的蓮花。」石勒這才深深地信服了，或為以後二十年中佛教的熱心保護人。

在廣大的北方，佛教最初的立足點是通過向迷信的民族展示他們那超常的神通力。和尚們呼風喚雨，解除病痛、佑助勝仗的非凡神力，在一些可怕的大屠殺之後，適當地減輕了籠罩在異族統治下的痛苦。在這種情況下，佛教僧侶便開始建立或修葺寺院，在整個北方傳播他們的宗教。在長期的宣傳中，這種外來宗教，也將其本身介紹給大批土地上的外來統治者（除去它的超常神通力之外）。對於中國來說，它是一種外來宗教。當外來異族首領充份瞭解到他們那種部落式的方式並不能長久地維持控制中國時，他們也會勉強實施由工於心計的中國官員所極力推崇慈惠的儒家標準；這個事業可能也意味着文化同一性的失落，也即要分出天授的統治中國的權力。佛教則提供了一種吸引人的變通辦法，和尚們——許多是外國人——已經沒有家族之累，總的方面是依賴統治者的思想，似乎是有用的忠實僕人。對佛教有好感的較遠的一個原因是佛教徒都來自世界各地，屬於多種民族、時代和文化，它本身就可以有利於縮小社會政體的裂縫，建立一個統一的、順從的社會政體。

這些明顯的優勢使佛教獲得了一系列政權統治者的支持和保護，在這種支持下，獲得了一種並不均衡的機會，把佛教擴展到整個社會，從四世紀中百開始，我們在所有的層次都可以看到超乎尋常的大發展。在最高層次上，統治者及其家屬成為佛教寺廟中慷慨的施主，給了寺院許多珍寶和土地，建成輝煌的廟宇，此外還花費大量人力開鑿雲崗石窟等。在許多大寺廟中，官員們來定期朝拜、祈禱，據說為了得到王室的幸福和領地的安全。上層

人士也順着南朝的同地位的人的變化過程：從小受以儒家為核心的基本訓練，接着又不滿新道家的思想，轉而改變信仰，似乎這樣可以解除千瘡百孔的社會病根并提供未來的希望，這一時期北方佛教的義解僧都來自這個階層。

北方宏麗的大寺院——外來的、中國式的，或是混合風格的——跟南方寺院一樣富麗一樣繁多。有些人為了贖罪，有些人則為了尋求精神上的慰藉，還有些人則為了感動平民或打動他們虔誠的君主，寺廟建築（由信徒們捐建的），成了真正施行宗教儀式的處所，新的佛教塑像和壁畫被大量製作，經卷也被小心翼翼地廣為傳鈔。這些建築和虔誠的工作反映了世家大族的興趣所至，佛教僧侶成為施主的法力無邊的方士。

在外來的和本土的大眾之中，佛教都有一大批追隨者。在南方，鄉村的迷信祭祀融和了佛教，但是在北方，起碼在這一時期的初年，佛教並沒有道教來與之競爭，農民們都被改變成為佛教信徒，佛教高僧們不僅給信徒們一種簡單的宗教上的撫慰，而且還通過政府各個部門輸送藥物到農村，以減輕人們的痛苦等等。而在早期，則都是由當地政府或管理人員來提供的，大的寺院，就象 *Convent* 所揭示的，成了經濟實體。首先，這些寺院建立在較為貧瘠的高地，那些地方經濟落後，田地荒蕪。後來，他們在低地上擴大并發展這些經濟。除了開發更多的熟地，還使用水磨、榨油房和本地作坊，舉行廟會來增加財富。村民們往往成為寺廟中的佃農。

北方的佛教徒在對待佛教的虔誠信仰方面，打破了階級的界限，有助於將分裂的社會組合起來。當地的素齋往往在佛教節日舉行，是一種緩和社會摩擦、隔閡的場合。存留至今的題記銘刻顯示了當時中國國內和外來官員、地方顯宦、佛教僧徒和大眾百姓在建築佛寺中的通力合作，他們共同捐助還願的塑像及其他一些善事。而雲崗龍門等石窟上的信徒題記證明佛教在每個地方都

融洽地與家庭祭祀結合在一起。我們可以讀到那個時代的典型例子：「我們充滿敬意地製作和獻出這神聖的佛菩薩像，企求普渡衆生，保祐祖宗親戚解脫。」讚美和獻身的對像越來越多的是座鎮在西方極樂世界的阿彌陀佛。

佛教信仰者與日俱增的力量和各種團體不可避免的引起了北朝統治者的一些擔憂，這些擔憂隨着佛教勢力的廣泛運用而逐日加深。另外還有更多的不安則是那些目不識丁的村民常常被佛教的那種探求新的樂園的誘發式的語調導致對政權的不滿。

與佛教相對的另兩種宗教教義很快指出了這種泛濫的危險。

公元五——六世紀侵入北方的道教信徒希望搞掉官方對佛教的支持，從佛教競爭者中奪回對大眾的控制。而中國的大臣們，則把全副注意力集中在自己的政治、經濟傳統上，指望外來統治者能夠重建儒家式的國家，以便讓受過良好教育的世家大族具有舉足輕重的地位，他們肯定越來越相信佛教寺廟是食客、寄生蟲和顛覆者。

這兩個集團的努力，使統治者意識到了恐懼。因此在佛教的國家中帶來了兩種發展，使得北方形成了自己的特點，一個就是建立起佛教官僚集團，即沙門都統，直接向皇帝負責，管理有關沙門規儀的事宜、僧伽行爲及佛教財產。這種統治學說是沿用中國城市官僚，並採用極相似的管理程序和組織結構，至到近代尚還保留。另一個主要的發展則是公元四四六——四五二年實行的嘗試，公元五七四——五七八年又實行，即史稱的廢佛運動，對佛教組織和行動作了激烈的限制。這兩次嘗試是在不同的環境下進行的，但都有某種顯著的共同點。引出兩次事件的考慮，主要是基於政治和經濟的，起因則是道教和儒家，他們在共同的擔憂中聯合起來反對共同的對手。但兩次排佛運動都是無效的，隨後又引來佛教的復興，以及統治者在行使壓力中出現的戲劇性的贖罪活動，兩次事件都證明了北方佛教對於統治者的巨大依賴性，但也

證明了佛教業已成爲北方文化與生活中的一個極大的組成部份，以致皇朝的法令也不能令其根絕。

北方佛教在解決世俗與宗教勢力之間的聯繫的問題上，顯然不同於由慧遠及其追隨者在南方所施行的那一套，南方統治者必須用貴族的政治國家和社會來使佛教順從，而北方統治者却別用一種獨裁專制的辦法，北魏用一種簡單的辦法，即把政治現實中的皇帝作爲佛祖的化身，以此引導人民的忠誠。公元五七四年，在過激的對佛教施加的壓制中，所毀壞的並不是佛教的宗教，而是佛教的寺廟，即使寺廟被廢止，整個國家也就變成爲一個巨大、和諧的寺廟，而統治者也就是大眾所崇拜的佛陀。北方佛教就其總的方面來說，比南方更接近於凱撒的教皇制度。北方的佛教徒是由政治上虛弱的王室大施主摩訶檀越（Mahādānapat）以及在印度轉輪聖王（Cakravartī-rāja）的爲信仰而使用王權來滿足其需要的。

在那個時代裏，北方是翻譯介紹佛經的中心也是精細地探求佛經深刻義理的中心。除了它的政治不穩定以外，北方對於來自中亞、外國的僧徒，比起閉塞的南方來更爲開放，在公元四——五世紀中，這些來華的高僧不斷增加，越來越多地學習漢語，並努力用漢語的概念來有效地翻譯佛經。中國的高僧之一，便是道安（三一——三八五），佛教傳道僧的先驅者佛圖澄的高足。

道安與外國翻譯者通力合作，發展出了一種成熟的翻譯理論，認識到了佛教思想可以通過運用道教概念來譯，並在翻譯過程中被吸收，他運用了這些理論來主持翻譯。

要把佛教思想從道教中解放出來，直到道安逝世尚未完成，後來由鳩摩羅什（Kumārajīva）來貫徹成功。鳩摩羅什是一個最偉大的佛經翻譯者，可能也是迄今爲止最偉大的譯經家。他在西

域呆了一個相當長的時間，熟曉漢語以後，在公元四〇一年來到了長安。當地的軍隊首領懾服於他的佛法，幸運的是他找到了一個虔誠的施主，在翻譯僅有的幾部書中，遠近的中國和尚都被吸引來同他一起工作，這是一種「高度組織的工程」，是今天科學家合作事業的先行樣板。在那兒有各方面的專家：一些人可以同鳩摩羅什討論經文問題，一些人選擇新的譯法來取代陳說並使之完善；數百個編輯、審校和抄手。這些人在八年的時間中工作的成果，質、量俱佳，成果驚人。感謝他們對於大乘佛教的努力，使這些用漢語表達的佛教經史比以往大大清晰和精確。龍樹（Nāgārjuna）和（Sunyata）的概念——被從道教的外衣下清理了出來，這些概念一度是昏昧的和無法索解的。佛教中的這類概念完全能夠進行綜合性的理解，並從那時到現在形成了獨立的中國佛教的學術基礎的偉大時代。

我們可以看到，直至這一分裂時期結束，南北文化總是在互相影響，並在差不多三個世紀中，在其分散獨立發展的過程中，形成了不同發展特點。來自北方的佛教徒到南方，南方的僧徒又向北方遷徙。北方產生的偉大的譯本不久即在南方各寺院中流傳。北、南佛教也發展出了共同的哲學和教義上的興趣，南北佛教藝術的風格也開始互相吸收產生作用。

到這個時期結束，北方所產生的政治性和社會性的內容越來越中國化了。外來的統治者有時還宣稱他們的特點和優勢，但內部交匯已經打破了漢族和異族的文野之分。中國農業體系的恢復已經使漢人增加對外族統治者的獨立性。更重要的是，這些地方的統治者也夢想統一南方，用他們的方法來組成大一統的中國。最後，他們提倡自己必須去學習中國歷史、政治思想和國家管理。在這樣實施中，不可避免地要採納中國的思想 and 行為，而文化和制度在以後六世紀的不同是很多的，隔閡也是大的。佛教，甚至還加上儒學，正如前文所述，在彌合這些分歧中起了重要作用，成為即將到來的大一統社會的基礎。

（上接第21頁「菩薩應善通達諸法相」）

無憶念，諸煩惱滅即是斷，斷即是無為法。以是因緣故，當知一切法皆是無相。若菩薩能如是學無相法，則能增益諸善法，所謂六波羅蜜，乃至十八不共法。菩薩唯住三解脫門，不以餘法為要。所以者何？三解脫門是實法，餘四念處等雖實，皆方便說。三解脫門近涅槃，亦能攝一切實善法，是故說菩薩應學。

菩薩學是三解脫門，則出三界，盡三漏故，於諸法中，得實智慧，無所不通，先來五象中，皆虛妄邪行，今得此三解脫門故，得正通達。

菩薩行是三解脫門無相法時，知色生，知色滅，知色如，乃至識亦爾。一切法實相，名為法性，是故一切法皆入法性中，色性實相即是法性，同一性故，色性不壞法性。諸佛聖賢，不見出法性更有法者，菩薩應如是學法性。法性無性，若菩薩法性，為學一切法，若法性當別有性，若無性是性，應但學法性，不學一切法。今法性實無，別性亦無，無性故應徧學一切法。但諸法實相是法性，是故得實相，則正徧學一切法。

若菩薩出法性見有法者，不求阿耨多羅三藐三菩提，何以故？出法性有法者，是常顛倒，無明不可轉令實，云何斷一切法中無明得作佛？菩薩知一切法即是畢竟空，常寂滅相，無戲論、無名字，憐愍眾生，以方便力故名相說，所謂是色，是受、想、行、識，乃至阿耨多羅三藐三菩提，雖行是諸法無著心。

菩薩行菩薩道，雖出法性更不見有法，亦不見有一定眾生，而大利益自身及眾生。若法性先無後有，菩薩不解得阿耨多羅三藐三菩提，亦不能以方便力說。何以故？若法性先無後有，從因緣生者，則與凡夫法無異。若法性先有後無，眾生及諸法則墮斷滅，以法性先空，中、後亦爾，非智慧力故令空。眾生及諸法，非以入無餘涅槃乃空，從本已來常空。菩薩教眾生，何以不觀其實性而著顛倒？若觀諸法畢竟空性者，則知從本已來常空，今無所失。如是行般若波羅蜜菩薩，則能祐利眾生。

兼濟的普賢行

——沈家楨「普賢菩薩十大行願的提要」讀後

鄭僧一

印度故總統拉達克里什南教授在他的『印度哲學』（第一冊，頁四六四）引巴利藏『中部經』說：「佛陀的體系不是一種『見』或哲學，而是一種乘或車乘，一種導致解脫的實際方法。」儘管後期的大乘論師為應付復興中的婆羅門教的挑戰，高談本體，崇尚玄論，佛陀當時對本體的問題只報以緘默，對玄學的思辨也認為無濟於事；如有人中毒箭，不聽醫者救拔，必欲先知彼弓為柘為桑，弓弦為筋為絲，作箭簇者為何人，不死何待！佛以「離生死苦，得解脫樂」為教，實事求是。「非梵行本，不趣智，不趣覺，不趣涅槃，」則佛不說；「不可說者則不說，可說者則說；當如是持，當如是學，佛說如是」（『中阿含經』卷六〇，『箭喻經』；『大智度論』卷十五）。大乘佛教所稱的「梵行」即菩薩行，也即是「兼濟的普賢行」。「華嚴經·普賢行願品」所提出的十大行願就是「趣智、趣覺、趣涅槃，」導致解脫的實際方法。沈家楨博士的『提要』提供「如是持、如是學」的心得總結。

『普賢行願品』為「華嚴關鍵，修行樞機」（澄觀『華嚴經行願品疏』卷二）。佛教「大小雖殊，不出教、理、行、果」（

『阿彌陀經元照疏』）。智者大師說：「智目行足，到清涼池」（『法華玄義』卷四）。又說：「平等真法界，無行無能到」（『觀心論』）。大乘佛教以文殊菩薩代表大智，普賢代表大行，將理念人格化，使人們易於親近和觀摩，如佛前上供時，稱頌「南無大智文殊師利菩薩，南無大行普賢菩薩……南無大聖緊那羅王菩薩」（緊那羅即樂神，無異傳呼「音樂伺候！」），多麼親切生動！若單純地喊大智、大行、大願、大悲、大……，未免枯燥乏味，起不了潛移默化的作用了。整部『華嚴經』是始於「智」，終於「行」。「行」就是「行菩薩行」（『入法界品』第三九之二一），如『提要』所指出，就是：「菩薩應該怎樣存心，怎樣處事，怎樣待人，怎樣修持。簡言之，就是菩薩應該怎樣做人」（頁六）。經中說：「親近供養諸善知識，是具一切最初因緣」（頁七）。『家語』云：「與善人居，如入芝蘭之室，久而不聞其香，即與之化矣。」佛家強調「善友提携」，不論出家、在家人，「諸修行者，由善友力，方能成辦，得善友故，遠離惡友。」

『華嚴經』以「廣博嚴麗」、詩化的詞藻，戲劇化的筆調，

描述象徵修行者的善財童子參見了五十三位謙虔爲道，遞相推介的善知識，回去見文殊菩薩。文殊却告誡他「不要退失精勤，不要於任何一種善根心生執着，也不要以少許功德而自己滿足驕傲。更要廣行願求一切智智，一心求見普賢菩薩」（『提要』頁八）。換句話說，就是要這位「留學生」常生慚愧心，「滅一切見，除一切慢」，如古德言：「百尺竿頭坐的人，雖然得進未爲真，百尺竿頭進一步，大千世界現全身。」普賢於是給他一套切實可行的方法，這便是佛教徒所習誦的普賢十大行願：「一禮敬諸佛，二稱贊如來，三廣修供養，四懺悔業障，五隨喜功德，六請轉法輪，七請佛住世，八常隨佛學，九恒順衆生，十普皆回向。」

『大智度論』卷五說：「願名大心。」大乘依苦、集、滅、道四諦，一、二、四、三依次立四弘誓願：度衆生（苦），斷煩惱（集），學法門（道），成佛道（滅）。總結起來，就是「成就菩提，廣度衆生。」分別起來，便是彌陀四十八願，藥師十二願，普賢十大願。『提要』開章明義概括地舉出菩薩成佛的兩項基本原則：「一是不捨衆生，二是行菩薩道，」因爲「一切行願都是以衆生爲對象的」（頁一〇）；繼而提出普賢十大行願的精神：「對象無量」、「境界無限」、「時間無間」、說明「整個行願的心胸是無量無邊」，相反的就是「自築圍牆」（頁一二）。

英國天才詩人威廉·布雷克（一七五七—一八二七）在他的『天真的預言』詩中第節一說：「於一沙中觀世界，一野花中窺天國，納無限於一握，繫永恒於一時，」與『華嚴』精神，堪稱異曲同工。

『提要』以供養爲例指出：「你如果說我只供養這位法師，而不願供養那位法師，這就是自築圍牆。或者說我只去大覺寺，不去光明寺，這也是自築圍牆，都是境界有限」（頁一三）。清·省庵法師說：「佛無彼此皆同體，地有東西是假名」（『勸修念佛詩』）。佛教徒皈依「三寶」，「三寶」即佛、法、僧。梵語「僧」就是「衆」，即「比丘衆」的意思。『提要』接着說：「只標榜大乘，不願學小乘；甚至只稱讚佛教，不能讚美基督教

的長處，這都是自築圍牆，境界有限，不能體會普賢大願的精髓。」這段話使我想起明儒王陽明，有人問他儒、釋有何不同，答云：「子毋求其異同於儒釋，求其是而學焉可矣。」

作者於十願中提出三個行願：廣修供養、恒順衆生、普皆回向，加以發揮，引述經中一句重要的話，「諸供養中，法供養最」，強調實踐。「什麼叫法供養呢？經中舉了七點。第一點是如說修行，即有身口意業都能依照佛陀的教導去做」（頁一五）。又云：「經中說，以如雲、如海、如山這麼廣大豐富的香、燈、資具供養十方三世極微塵數諸佛的功德，還不及法供養一念的功德……所以拿整捆整捆的香到廟裏去燒的功德，遠不及一念利益衆生的供養功德」（頁一六）。這正像南宋愛國詩人陸游的詩所歎道：「香火徒勤願力微。」

『呂氏春秋』卷一「去私」言：「日月無私燭，四時無私行。」沈氏以月光喻「對象無量」（頁一一—一二），以父母子女的愛喻「佛陀視衆生如自己的子女」（頁一六）。『法華經·譬喻品』：「諸有智者，以譬得解。」「欲令生諸善根，以若干因緣譬喻言辭，種種說法」（『如來壽量品』），「有智若聞，則能信解，無智疑悔，則爲永失」（『藥草喻品』）。

『提要』指出「恒順衆生」的「基本道理是平等饒益一切衆生，」對經中所列舉的四點：「於諸病苦爲作良醫，於失道者示其正路，於暗夜中爲作光明，於貧窮者令得伏藏，」特加闡明。「這四點是物質與精神並重的。所以於諸病苦爲作良醫，不僅是治肉體上的病，也要治心理上的病；佛教以貪瞋癡爲人類共有的大病，所以爲這種病苦的人治愈他貪瞋癡病，是眞眞的隨順衆生」（頁一七）。佛家所謂「諸病心瘳」（『藥師寶懺』卷中）是精神上的支持，增強信心和生命力，自求多福，正本清源之方，與以神謀私，「以禍福相誘脅，」大異其趣。疾病仍需醫藥，佛經中常見的四事供養，便是「飲食、衣服、臥具、醫藥。」『楞女祇域因緣經』中佛告祇域：「汝宿命時與我約誓，俱當救護天下，我治內病，汝治外病。」內病就是心理上的病，外病就是身體上的病。祇域（耆婆）爲古印度良醫，『宋史·藝文志』卷二

零七著錄耆婆『脈經』、『六十四問』、『五藏論』三卷。

經云：人身難得。「人是福田，能生一切諸善法故」（『入法界品』三九之七）；六道中唯人可以「借假修真」，成正覺，諸天（神）耽於享樂，不能成辦。所以佛教有一失人身，萬劫不復，「一切寶中，人命第一」（『大智度論』卷一三）的警策。佛不取享樂，也不取苦行。『涅槃經』卷四零云：「若受苦行便得道者，一切畜生悉應得道。」

『提要』繼續解釋說：「佛法是正路，領悟了佛法，得到法喜心安；是光明，是伏藏。所以沒有機會聽聞佛法的等於是徬徨歧途，不知應向哪方向走的人，等於是在黑暗之中，也等於是貧乏困窮之人」（頁一七一—一八）。這樣的妙喻只解釋到精神上的一面。經云：「說食不飽」。作者於總結十大行願的「普皆回向」再三強調：「常常不忘記別人，為別人着想，希望別人快樂，幫助別人離苦得樂」（頁一九）。「苦既拔已，復為說法」（『無量義經』），如是奉行，便是「物質與精神並重」，「不捨眾生，行菩薩道；關鍵在能關心別人。明·楚石和寒山詩云：『第一哀憐苦，偏多賤濟貧，非惟他受樂，亦足自怡神。』」

『提要』結語雋永，辭約義豐，扣人心弦，發人深省——「世間如沙漠，眾生苦焦渴，點滴之水，都能活命，願各位不以善小而不為，不以惡小而為之；」契合經意，「如說修行，」修觀音之慈悲，行普賢之願海。『地藏經』卷中云：「業力甚大，能敵須彌，能深巨海，能障聖道，是故眾生，莫輕小惡！」墨子見練絲而悲，為其可以黃可以黑也。末劫眾生，更需要「捨惡知識，親近善友。」當年阿斗若遵守父訓，「勿以惡小而為之，勿以善小而不為」（見『三國志·蜀書』，『先主傳』第二），或不至成其為「阿斗」。

此文為沈家楨居士在紐約大覺寺的演講詞，潘維疆居士筆記，由中國佛教協會再版印行，趙樸初會長作序，敘述『華嚴經』之版本源流和本旨；以緣起空觀與不捨眾生為宗，與小乘之以厭離出世為亟者碩反；首倡「心、佛及眾生三無差別」，而此『普賢行願品』則暢演其義而為究極之談（叙言，頁一一二）。樸老

稱沈氏「文成數千，要言不繁，一乘微旨，燦然著明」（頁三），正如明·陸西星所謂：「得其宗，一言而終，奚俟喋聒哉」（『楞嚴經說約·引語』）。沈先生說：「相信此文因有趙序可在國內更為流通。」「佛法以謙儉自拘，忠虔為道」（『續古文苑』卷六）；白居易有詩，「水能性淡為吾友，竹解心虛即我師，」其是之謂歟！讓我藉此勝緣，以隆連開士「京豐寓次感懷」詩借花獻佛，誌此具歷史性，擁護真風的交流：「楊枝各展為霖手，松柏齊抒捧日心」（『法音』一九八六年第四期）。

「莊嚴國土，利樂有情，」和「慈悲」一樣，差不多已經變成一句口頭禪。具體地說，我們需要多多的善財童子，世間多了一個好人便少了一個壞人；更需要多多的「真實善知識」（『入法界品』三九之二零），如『楞嚴經』（卷六）所謂「心如直弦，一切真實，」使人們從「自築圍牆」和「自私欲望的桎梏中解放出來」（愛因斯坦『論科學與宗教』），「互起慈心，遞相利益」（『入法界品』三九之二一），寡欲易安，善護心源，還它清明澄澈，充實白駒過隙的人生。可惜人心古今一樣，「不結良因與善緣，苦貪名利日憂煎，豈知住世金銀寶，借汝權看數十年」（晉·跋陀羅『警世』詩）。

電腦企業家王安的兒子告人：「爸爸的訓示是對社會的貢獻應大過對社會的所取。」在個人主義的美國，已故肯尼迪總統也說：「莫問你的國家能給你做什麼，應問你能給你的國家做什麼。」物質欲望腐蝕人心，危害社會安寧與秩序，精神領域也遭受嚴重的禍害。沈家楨博士惓惓以兼濟是務，「恒順眾生，」誘導青年學子淺嘗深吸東方道德與精神文明，住之，樂之，於紐約州帕特南郡買山建寺而莊嚴之。

唐·獨孤及『洪洲大雲寺鐘銘並序』言：「聖人弘道以勸善，因善以建法……法者教之因，善者教之宗也」（『古今文綜·辭賦類』卷八七）。『唯識論』卷五說：「能為此世、他世順益，故名為善。」讓我再借樸老「粵遊雜詠」（『法音』一九八六年第三期）以表共鳴：「十方翹首宗風振，第一功勞在樹人。」

八七年立春於紐約大學近東系



從人體藍火自焚醫學紀錄推論

「佛家火焰三昧」

馮馮

（續上期）
人體與任何生物都有電荷，是業經科學與醫學多方證實的事實，而並非世人之無知而自以為知者所能譏言推翻的。

生物本能與思惟，是由於遺傳基因DNA與RNA的作用，和大腦小腦的作用。神經系統的反應，完全是放電現象。當受到外力刺激之時，神經末梢的細胞羣就向大腦中樞放出電流，這是鉀與鈉的交換所產生的，與氧無關，這些微弱電流，立刻傳到大腦中樞：是痛？是癢？是冷？是熱？是美？是醜？是悲？是喜？大腦中樞將反應的電流放出，傳至身體各部門器官，如何應付：哭？笑？叫？罵？打？跑？跳？抓？……這些也都是科學證實的事實，無論什麼邏輯哲學家的哲學如何高深，亦不能推翻的。這裏只是簡說。

生物體內既有可證實之電流，有電流就可能有迸發火花之可能。當然這種可能性，還得加入或然率的因素。不能說每一股電流天天都會「撞電」發火。而且，電流進火，也必有其「因」，這個「因」，在一般電器上，是搭錯綫碰電，在生物體內，亦有相似情形，而且，還有由另一種超乎物質的無形力量在指揮操縱這些電流的作用，這種超越非物質的力量，就是所謂「心力」（Mind）。它主宰着物質構成的生命的一切功能。

「心力」接近在佛家稱之為「性」「心」「識」……等等。這可是西方邏輯學者所不能瞭解的，却是西方尖端科學家們正在以與日俱增的興趣熱忱追尋及研究的（請參閱內明月刊各期刊出之拙作）。而且，並不僅是美英德法加等等資本主義國家科學家之羣，就是以唯物主義共產主義思想掛帥的蘇聯，保加利亞和捷

克斯拉夫、波蘭等等共產先進國家的科學界，也在努力以赴於研究心力對電磁力及磁場的支配力量及相互關係，其中當推蘇聯與捷克的成就最高。蘇聯已經進入研究以人類心力遙控太空武器，及太空通訊。美國現在才開始研究心力遙控飛彈。（見美國出版「國際武器雙月刊」，該刊由國防專家權威學者多人執筆。）這並不是科幻小說，而是逐漸實現的新科學。這些反映了西方科學界已經認識了及承認了「心力」這種非物質的潛能。

重視實用科學的美蘇等國家的科學界，已經開始研究用人類「心力」遙控太空戰爭武器，動機固然不足取，但是，其重視心力之忱，則頗足令東方人深省，尤其是有些學院派的佛學者之羣，太泥著研究文字相的種種名相，有意把佛學範圍縮小為「純哲學」，咬文嚼字，以數百年前的邏輯學來衡量佛學，否定佛學內的一切「超自然」，自以為已將佛學的學術地位提高，殊不知已經在扼殺了佛學浩瀚的深入宇宙真理的研究發展。將來，佛學必會越縮越小，變成只有幾個哲學家的純哲學爭辯的學問，脫離現實，難免重陷印度佛教因而變成繁瑣哲學而滅亡之覆轍！至於另有用心的研究者，或為政治，或為宗教上排他性，這些人對於佛學的研究態度，就更不必說了。

美蘇等科學先進國家的科學界，現在大力蒐集及研究佛學經論，他們的出發點不是在做哲學論文，而是要找尋佛典內的深入宇宙奧秘的蘊藏，希望有助於揭開宇宙的神秘。這種努力，常見於美蘇與東西歐各國科學刊物的報導，而我們中國人的學院派佛學者，對這一方面，完全不重視，非但不重視，還要每每表示鄙視。或者在人生哲學方面，他們是造詣很高的，但是，在科學上，很難令人信服他們比美蘇及各國的科學家群更懂得宇宙科學，這些哲學家，動輒講邏輯學，而以西方古老的邏輯學來否定未知的超自然，設或先進各國科學界都事事遵照倍根的學理，今天的次原子物理學、太空學、宇宙學、新醫學……能存在嗎？能發展如此偉大嗎？恐怕還是停留在黑暗時代吧？

日本的「國家防衛大學」一位教授 Soji Otani 最近撰文主張日本「防衛廳」（國防部）與科學界合作研究發展人類「心力」效能，以運用於國防。他鼓勵發展「他心通」，作為遙遠通訊的輔助。他說，心力的通訊，可以幫助救援遇難者，他於一九八三年舉行過一項全日本的心力感應調查，對象是五百位二次世界大戰期間日本殉難軍人的遺孀，他發現，其中三百二十二個婦女均有心靈預感知道丈夫戰死，或感到丈夫心力傳來遇難的凶訊，或夢到丈夫來報死訊，或夢見丈夫死況，大學教授認為人類的心力他心通是存在的，假如善於利用，可作為遙遠傳心通訊，有助於營救身陷險境的人，這一段新聞，是由日本政府的通訊部發言人 Toshiyuki Ide 予以發佈的。上文是從美國最大銷路的國家查詢報一九八六年十一月二十四日號摘譯（日文英譯音名字未經查對，可能有訛誤）。

反觀我們中國人，已故的大學者胡適博士，在其許多大著之中，否定「因果」，指稱佛法的他心通等神通是「迷信」，這位歷史學家與半部「中國哲學史」作家，擁有五十個各國榮譽博士學位，怎麼會那麼未經深入研究就輕率武斷，的確是夠「大胆的假設」的了。現在當代也還有許多這樣「大胆假設」而未「細心求證」的學者在不斷否定佛理呢（請參閱「胡適禪學案」等胡氏反佛名著），到底他們下過多少功夫懂得多少宇宙的奧秘？

回到本題，「心力」觸發體內電流火花，以致引起體內的原子發生核子連鎖爆炸，因此爆發藍色火焰，溫度高達華氏三四千度，全身化為灰燼。這是我以前在拙作「人體自焚之謎」（原載「內明月刊」及「禪定天眼通之實驗」）已提出過的，在這裏，我仍然主張此一意見。當然此種核爆是很小的，並非核子彈的爆炸，這種人體自焚成灰的現象，只是一種細微的核爆。

上文說過，自焚並非人類獨有現象，動植物界亦有發生。根

據一位學者山特遜氏 (Sanders) 的研究報告說，他曾經調查，得悉很多老貓會突然自燃化灰，其次為馬匹，亦有不少自燃的。不過，尚未聞有狗隻自燃。綿羊則頗有自燃而致內臟成焦炭的，但並無化灰。在鳥類中，自燃成為焦炭的，以烏鴉為最多，喜鵲亦不少，他在另篇論文「論動物的自燃」之中，詳列調查實例。

貓兒與肥豬多有自焚成灰者，肥豬與貓兒常常打盹，安知這不是在修靜入定？馬匹與烏鴉亦有自焚成灰的，安知牠們不是不昧前因而修持入定？佛說萬物皆有佛性。這是值得研究的，不過在這裏，我們不再多提其他，只談人體自焚。

涉獵衆多之有關文獻所報導人體自焚案件，統計得知，自己身體發火自燃的人，大多數是老婦人，而且大多數是「坐定不動」或「睡躺不動」的老婦人，或癱瘓殘疾終日坐在輪椅內的老翁，這一點極值得注意。安知他們不是密行坐禪？

西方社會很多人有躺在床上吸烟的壞習慣，往往引起火災致死，但是此種燒死案件，情形不同，此類吸烟火災致燒死之案件，均已被排除於上列自焚個案之外，並無列入，一般縱火自焚案件，亦不列入。

人體發出火燄自焚成灰，這些實例，並非近代才發生。其實自古以來就有，只不過是因為歷史資料難找，上文引用的文獻，最多只能追溯到十八世紀的德國與英法兩國的自焚個案。西方國家對於文獻保存，甚為重視，雖歷經戰亂，亦能盡力保存各種學術文獻。東方國家較為忽視文獻保存，印度的文獻保存幾等於零。中國人文獻保存相當重視，不幸世世代代戰亂頻仍，對於文獻都有蓄意毀滅之舉，古今如是。中國歷代亦因尊崇儒術而抑壓及鄙視百家，連醫術文獻亦視為妖異或淫技奇巧，華陀扁鵲之醫術亦不能保，何況其他紀錄？將於有關醫學上之特殊個案文獻，二十四史中不見有載，稗史亦少見，根本無法查得有關人體自焚成灰一類紀錄。因此，本文只能就西方資料予以討論了。

不過，在本文，提出的幾件絕無僅有的佛經紀錄自焚成灰個案。

人體發火自焚的許多個案，曾經被忽視，未予深入研究，在東方，尤其是在中國，設或有此事發生，必會被忽視，或被視為妖異而予以掩蓋唯恐不及，而不予以研究。在西方，過去有此情形，今日的西方科學研究者，已經不再將任何超自然不可解釋的現象視為迷信或妖異，他們會得予以作各種科學角度的研究，縱然未能獲致結論，亦不會因而否定這些超自然的現象的存在。

人體其實並非唯一會發火自焚，在大自然界，植物會得自身發火自焚，例如：有「森林仙火」或「森林保護草」之稱的一種植物，即是一個顯著的例子。

在加拿大與美國，很多荒郊山野，沒有人跡，沒有汽車可達的潮濕沼澤地帶，常有自發野火，焚燒把草木與土地變成焦炭。又無雷電，又非乾燥，又無引火物，緣何會起火？有人推測是由於沼氣與植物體內靜電接觸引起大火，此一推論，是很合理的推測，極獲我心，植物內的莖葉，都有靜電，植物並非無情生，亦是有情生物，有感覺，有情感，有反應，這些都是今日科學界已知的了，植物放射靜電火花，也早經寇連氏攝影術攝得證據。植物放射靜電火花引起沼氣爆炸，造成連鎖反應，以致火燒沼澤原野，這並非什麼妖異。

合衆社會有一段如下的新聞報導，「美國田納西州奇利夫屯 (Clifton, Tenn. U.S.A.) 電：農夫披利·大衛斯 (Perry Davies) 的田園出了怪事，引來了無數觀衆，從遠地趕來觀看奇景，大衛斯說：「從未見過這樣的怪事！」

他的田園地底下，突然到處噴出火燄來，高達四至五英寸，燒焦了很多樹木，有兩個男子被燒傷，其一為四十歲的貝克先生 (W. J. Baker)，是在他站立的地面突然坍塌，火燄噴出，燒傷

了他。另一人是不知名的男子。

這片地下噴火的區域，大約佔地兩英畝，火深達三英尺至四英尺，把四十英尺高的橡樹的根都燒焦了，有人認為地底下可能有天然煤氣，又有人認為是雷電引起。但是，周圍並無雷轟樹木痕跡，該處亦無天然煤氣蘊藏。只好視之為自然猝發焚燒現象。

像這一類的自然猝發焚燒，到處都有，在沼澤，在危崖，在巖石上……全世界各地都有的。往往可見到山崖石崖上的燒焦痕跡，其實未必都是雷擊的結果。可能有些是由於植物體內的靜電引發的火花所致。亦可能是巖石或泥土之中的靜電作用。

美國田納西州有一處公路，有著名的「鬼火」現象，常在夜間出現，幽光一大片，像薄霧一般浮在公路上面，凌空數尺至十多尺不等，吸引很多遊客前往觀看，經過科學家多年研究，發現這些幽光，是該處地下泥土，所含太豐富的硅元素放射的靜電磁場。

接受這些事實，然後，也許較為容易了解人體猝然自焚的奇象。

上列人體自焚個案之中，有提及四個月大的嬰兒的自焚個案一宗，事實上，各處文獻所載還有不少嬰兒自焚成灰個案，未及在本文一一枚舉，這是最難解釋的事，那麼小的嬰孩，還不會坐起來，整天躺在搖籃或嬰兒床上，又不會玩火柴或抽煙怎麼也會自燃呢？

有人說，自燃者必定是吸煙引起火災，但是，因吸煙而引起火災，往往把房間房子也都燒掉，而且，死者被濃煙窒息而死，燒死成焦炭的則有，燒成灰燼的，則未所聞。還有一點，上列的自焚成灰者，大多數都不是吸煙者，身邊並無火柴或打火機。

又有人說，是喝酒太多，酒精在體內自然爆發火燄，這話有些道理。但是，從文獻紀錄來看，自焚成灰者，殊少是喝酒者（在四十件個案之中，只有兩人是喝酒在酒後自燃的。），大部份的警方驗尸報告均寫着：「死者並非喝酒者，體素內並無發現酒精成份！」

另有一些研究者認為，人體自然焚燒，是由於人體細胞內的磷素太多所致，這一種「磷」，英文名叫做 *Phosphagens*，又名 *Inositol*，它的構成，很接近血糖或天然葡萄糖，而不似人造葡萄糖（*Detrose*）或玉米糖（*Corn Sugar*）之類。換言之，哺乳類動物體內自己會製造這種「磷糖」。這種「磷糖」並不是像天然葡萄糖那樣成為主要的直接能源，而是後備的糖，在必要之時，才動員它提供熱能（動員之時，它會得氧化燃燒而產生熱能）。這只是短暫的，作為支援血糖與葡萄糖之不足或停止的危機，人體內的磷糖，因此也是很重要的，它是支持「新陳代謝」作用的一支後備軍。當人體內的磷糖不足之時，肝臟就會將吸收的「糖」大量製成脂肪，人就會發胖，人體內磷糖過多，也是不好的，因為磷糖的構成，頗似硝化甘油（*Nitroglycerine*）是具有很高的可燃性的。那些久坐不動的人，體內可能含磷糖太少而脂肪太多，或是含磷太多，兩端都是容易引起自燃的。

這一派的理論，也未能圓滿解釋人體自焚。若照其理論，則：凡是胖子必會自燃了？凡是自燃的也必是胖子了？事實上並非如此，自燃者很多是瘦子，尤其是，佛教的苦行和尚，瘦得皮包骨的，也會自焚成灰，（見後文），這就推翻了此一理論了，何況，植物體內並無磷糖，也無脂肪酸，植物的自燃，又如何解釋？烏鴉等鳥類，並非哺乳動物，體內並無磷糖，牠們却常有被發現自焚成焦炭，這又如何解釋？

另外有人認為是酒精在體內自燃，不錯有些酗酒酒徒，體內酒精太多，很容易招火，酒徒在酒吧或旅館被火災燒死，時有

所聞，但是那些都不是自燃事件，焚燒亦未成灰，因此研究報告排除了這一類。在本文引用的四十個案之中，與飲酒有關的，只有兩案。其他均非飲酒者，四個月大的嬰兒，更不可能是酒鬼醉貓。

還有一種推論說，是人體出汗過多，引起自焚，持此說者，認為各件個案中，大多數是行動不便的老人，他們可能穿衣服太多，保暖過甚，出汗太多，潮濕的身體發生氧化作用而自燃，情形與稻草堆自燃相似，這種推論，似是而非。因為，稻草堆的潮濕自燃，時間很長久才會發生，而且還有細菌發酵作用。人體就算出汗太多，也不會拖太久，在短短的數小時之內，不是以氧化產生高熱焚燒。何況，汗水的成份，主要地是鈉與尿素，這兩種東西都不是容易氧化的，你見過海水氧化自燃嗎？香港與紐約港的救火船還用海火滅火哪！

精神病院有一種醫治發狂吵鬧打鬧的病人的水療治法，就是把病人全身用白布匹包紮起來，包成埃及木乃伊似地，然後用冷水澆淋，病人漸漸就安靜下來了。然後把他放在水療室床上，讓他睡覺，關上門。護理人員每半小時在玻璃門上窺看一次，病人漸漸睡熟，身體散發的體溫使濕布冒出蒸汽少許，這樣子經過半天，白布乾了，病人醒過來，安靜了，不再吵鬧，在醫學紀錄上，從未有這種水療法會引起病人自燃的記載，我熟悉醫院情形，見過很多水療病人躺在水療室熟睡，可沒見到任何一個自燃！

關於引起人體自焚的種種推測，上文已經引述得夠了，可說沒有一種是令人滿意的答案。

另外，這些推論也始終無法解釋為何人體自焚會產生那麼高達三千度的溫度致成爲灰燼？（一般的氧化焚燒很少高達華氏六百度以上的）還有，爲什麼那麼高的溫度，只燒了人體，或頂多燒及坐椅，而不燒及室內其他物件？而且，在各案中，大多數自

焚都燒不到身上的衣服！這是最不可理解的神秘！照常理，有那麼數千度溫度，不太可能不把周圍物件與房舍都燒掉造成大火，而且也不可能毫無爆炸音響與濃煙的。然而，這些人體自焚個案，全都不見有爆炸音響與濃煙。

從各案觀察，絕大多數，佔百分之九十五以上，人體自焚時，噴出的都是藍色火光，沒有聲音，沒有濃煙，這也是不同於普通火燒的火焰的。（普通火焰是紅的，黃的，而且必有濃煙，必有爆响。）

這些藍色火焰是什麼呢？沒有人知道！

見過氫氧化管噴射的火焰嗎？那火焰的外層是黃的，內部是藍色的，氫氧焚燒的火焰是藍色的，產生的高熱很高，能高達千多度。人體自焚的藍色火焰，是否就是氫氣火焰呢？這是值得思考的問題。

倘若把一桶鉀（Potassium）投進海中，海面就會顯現一派藍色火光，這種藍火，並不是因氧化而生，這種幽靈般的藍色幽火，好像是氣體，人體自焚的藍火，是否與鉀有關呢？抑或，這些人體藍火，只是一種氣體？這也都是未能解決的問題。

至於人體如何發生自燃或自焚成灰？我仍認為是由於人體細胞內元素的原子核子爆炸，引發連鎖的全身原子核爆，放出輻射的數千度高熱（請參閱拙著「禪定天眼通之實驗」一書，原載「內明月刊」的「三昧真火」篇）。

坐禪是佛家修持之中很重要的一種功夫，坐禪的修行者，攝念攝心，進入禪定，心力集中。佛家修行者在禪定功力圓滿時，可以使心力腦波集中，成爲像雷射般的光束或波束，由自己意志觸發體內元素原子的連鎖核子爆炸，產生數千度高熱而發出藍色火焰或金色光焰。使全身化爲灰燼於剎那，而且保持原來形貌，栩栩如生。

（完）

菩薩應善通達諸法相



「大智度論」集粹之六十三

智 銘

須菩提白佛言：「云何菩薩通達諸法相？」

佛告須菩提：「譬如化人，不行淫、怒、癡，不行色乃至識，不行內、外法，不行諸煩惱結使，不行有漏、無漏法，世間法、出世間法，有爲法、無爲法，亦無聖果。菩薩亦如是，無有是事，亦不分別是法，是名善通達諸法相。」

須菩提白佛言：「菩薩摩訶薩見知一切法如幻、如化，爲何事故行六波羅蜜、四禪、四無量心、四無色定，三十七助道法，乃至行大慈大悲、淨佛國土、成就衆生？」

佛告須菩提：「若衆生自知諸法如幻、如化，菩薩摩訶薩終不於阿僧祇劫爲衆生行善道，以衆生自不知諸法如幻、如化，以是故，菩薩摩訶薩於無量阿僧祇劫行六波羅蜜，成就衆生，淨佛國土，得阿耨多羅三藐三菩提。」

須菩提白佛言：「若一切法如夢、如響、如影、如焰、如幻、如化，衆生在何處住，菩薩行六波羅蜜而拔出之？」

佛告須菩提：「衆生但住名相虛妄憶想分別中，是故菩薩行般若波羅蜜，於名相虛妄（憶想分別）中拔出衆生。」

須菩提白佛言：「若一切法但有名相，云何菩薩行般若波羅蜜能自饒益？亦教他人令得利益？云何菩薩具足諸地，從一地至一地，教化衆生，令得三乘？」

佛告須菩提：「若諸法根本定有，非但名相者，菩薩行般若波羅蜜時，不能自益，亦不能利益他人。諸法無有根本實事，但有名相，是故菩薩行般若波羅蜜時，能具足五波羅蜜，無相故。具足四禪、四無量心、四無色定波羅蜜，無相故。具足四念處乃至具足八聖道分；內空、乃至無法有法空；八背捨；九次第定；佛十力、乃至十八不共法波羅蜜，無相故。是菩薩無相故，自具足是諸善法，亦教他人令具足善法，無相故。若諸法相當實有如毫釐許者，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不能知諸法無相、無憶念，得阿耨多羅三藐三菩提，亦教衆生令得無漏法。何以故？一

切無漏法，無相、無憶念故。如是，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以無漏法利益衆生。

以是因緣故，當知一切法皆是無相。菩薩摩訶薩學是一切法無相，得增益善法，所謂六波羅蜜，四禪、四無量心，五無色定，四念處乃至十八不共法。何以故？菩薩不以餘法爲要，如三解脫門，所謂空、無相、無作。所以者何？一切善法皆入三解脫門。何以故？一切法自相空，是名空解脫門，一切法無相，是名無相解脫門，一切法無作起相，是名無作解脫門。若菩薩摩訶薩學三解脫門，是時能學五陰相，能學十二入相，能學十八界相，能學四聖諦，十二因緣法，能學內空、外空乃至無法有法空，能學六波羅蜜，四念處乃至八聖道分，能學佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法。

菩薩行般若波羅蜜，知色相，知色生滅，知色如。云何知色相？知色畢竟空，內分異，虛無實。云何知色生滅？色生時無所從來，去無所至，若不來不去，是爲知色生滅相。云何知色如？是色如不生不滅，不來不去，不增不減，不垢不淨。是爲知色如。如！名如實不虛，如前、後、中亦爾，常不異，是爲知色如。云何知受相？云何知受生滅？云何知受如？菩薩知諸受如水中泡，一起一滅，是爲知受相。知受生滅者，是受無所從來，去無所至，是爲知受生滅。知受如者，是如不生不滅，不來不去，不增不減，不垢不淨，是爲知受如。

云何知想相？云何知想生滅？云何知想如？知想相者，是想如焰，是爲知想相。知想生滅者，是想無所從來，去無所至，是爲知想生滅。知想如者，諸想如不生不滅，不來不去，不增不減，不垢不淨，不轉於實相，是爲知想如。

云何知行相？云何知行生滅？云何知行如？知行相者，行如芭蕉，葉葉除却，不得堅實，是爲知行相。知行生滅者，諸行生無從來，去無所至，是爲知行生滅。知行如者，諸行不生不滅，不去不來，不增不減，不垢不淨，是爲知行如。

云何知識相？云何知識生滅？云何知識如？知識相者，如幻師作四種兵，無有實，識亦如是。知識生滅者，是識生時，無所從來，滅時無所去，是爲知識生滅。知識如者，知識不生不滅，不來不去，不增不減，不垢不淨，是爲知識如。

云何知諸人？眼、眼性空，乃至意、意性空，色、色性空，乃至法、法性空。

云何知界？眼、眼界空，色、色界空，眼識、眼識界空，乃至意識界亦如是。

云何知四聖諦？知苦聖諦時，遠離二法，知苦諦不二不別，是名苦聖諦。集、盡、道亦如是。

云何知苦如？苦聖諦即是如，如即是苦聖諦。集、盡、道亦如是。

云何知十二因緣？知十二因緣不生相，是名知十二因緣。

菩薩摩訶薩學法性，則學一切法。何以故？一切法，即是法性。一切法皆入無相、無爲性中，以是因緣故，學法性則學一切法。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，若法性外見有法者，爲不求阿耨多羅三藐三菩提。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，知一切法性，即是阿耨多羅三藐三菩提。以是故，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，知一切法即是法性已，以無名相之法，以名相說，所謂是色，是受、想、行、識，乃至是阿耨多羅三藐三菩提。菩薩摩訶薩不見離法性有法，行般若波羅蜜，以方便力故，雖不得衆生，而自布施，亦教人施，讚歎布施法，歡喜讚歎行布施者。自持戒，亦教人持戒。自忍辱亦教人忍辱，自精進，亦教人精進，自行禪，亦教人行禪。自修智慧，亦教人修智慧。讚歎修智慧法，歡喜讚歎修智慧者。自行十善，亦教人行十善，讚歎十善法，歡喜讚歎行十善者。自受行五戒，亦教他人受行五戒，讚歎五戒法，歡喜讚歎受行五戒者。自受八戒齋，亦教他人受八戒齋。乃至自行十

八不共法，亦教他人行十八不共法，讚歎十八不共法，歡喜讚歎十八不共法者。

若法性前、後、中有異者。是菩薩摩訶薩不能以方便力示法性，成就衆生。以法性前、後、中無異，是故菩薩行般若波羅蜜，爲利益衆生，行菩薩道。」

須菩提之所以一再請問菩薩行般若波羅蜜事，蓋唯佛一切智能通達諸法實相，餘人雖達不能究盡，餘菩薩未作佛，云何能通達？

佛告須菩提：菩薩無三毒等煩惱，知心、心數法，皆是先世虛誑顛倒法因緣生故，不信、不隨逐。能知是行，故善通達諸法相。菩薩得無生法忍，知見一切法如幻、如化。

雖一切法如幻、如化，衆生不能自知，若衆生自知諸法空，如夢、如幻、如化，菩薩則無功夫。若諸法決定空相，則菩薩無功夫——（不須行般若波羅蜜，亦不須度衆生）因諸法非實非空，過諸語言道，畢竟寂滅相，衆生不知是事故，生吾我心，起惡罪業，受無量苦。是故，菩薩知諸法實相，生大悲心，見衆生顛倒無明盲故，飲三毒，故於無量阿僧祇劫，修六波羅蜜，淨佛國土，教化衆生。

一切法中無決定實，但凡夫虛誑故著，以四大和合故名爲身，因緣生識，和合故動作言語，凡夫人於中起人相，生愛、生恚、起罪業，墮三惡道。菩薩行般若波羅蜜時，憐愍衆生，種種因緣教化，令知空法而拔出之。

一切法畢竟空無所有，衆生顛倒虛妄故，見似如有，如化、如幻、如乾闥婆城，無有實事，但誑惑人眼，一切法但從名字和合，更有餘名，如頭、足、腹、脊，假名爲身。如眼、耳、鼻、口、皮、骨和合故，假名爲頭。諸毛和合故，假名爲髮。分分和合故，假名爲毛。諸微塵和合故，名爲毛分。亦和合諸分故，名微塵。

有人問懷疑：微塵第一微細故，不得作分，故無和合。此則定法，是故不得言一切空，無有定法（註：疑者以爲微塵是宇宙最小單位，不可再分，但單位雖小，仍屬色法，故不得言「一切皆空」）。論者解說：若微塵是色，則應有分，何以故？一切色皆在虛空中，皆有十方。若微塵是色，則有十分，若有十分，云何是極微（微塵仍屬多個原子假合而成），若說微塵無分者，則非色，何以故？出色相故。又復色名五情可得，若微塵非五情所得者，云何得知是色？是故微塵但有虛名，眼見粗色，尚可破令空，何況不可見、不可觸，微塵無故，一切法名字和合故，更有假名，無有定實，而衆生妄生貪著，貪欲、瞋恚因緣故，起惡業，無量阿僧祇劫，在三惡道中受苦。若諸法定實，尚不應作貪欲、瞋恚罪因緣，何況虛誑無實？若能捨虛誑名相，不著空法者，則受涅槃常樂。

名者，是衆物字，如熟物字爲火。相者如見烟，知是火相，熱是火體。五衆和合中男、女，是爲名，身貌可別男、女，是爲相。見是相故，作是名字，名爲男、女。相爲本，名爲末。

若諸法根本定有，菩薩行般若時，不能自利利人。何以故？若該法性定實有，即是無生，何以故？以性先定有故，若是法從因緣和合生，即是無定性，若性定有，則不須因緣和合生。若爾者，則無生，無生故無滅。無滅故無罪福，以知無常故，則捨罪修福。若常，則無縛、無解、無世間、無涅槃等。是故，若法定有；非但名相者，菩薩不行般若自利利人，不行禪波羅蜜等自利利人，無相故，是菩薩自具足善法，亦以善法利益衆生，以無相故。

若諸法當實有如毫釐許，菩薩坐道場時，不能觀一切法空、無相、無所有，得成阿耨多羅三藐三菩提；以不能以此利益衆生。何以故？是菩薩坐道場時，觀一切法第一真實，若小錯不應得阿耨多羅三藐三菩提，亦不能爲衆生說空無相法。所以者何？法若定有，佛云何誑衆生？一切法無漏、無相、無憶念？

有相、有憶念，皆是虛誑不實，若虛誑不實，即是諸煩惱漏。憶念皆是緣相著法，是故，無漏法皆無相、（下轉第10頁）

肇論淺釋

單培根

(續上期)

然則心生於有心，象出於有象。

心的生起，是由於有心者生之。象的出現，是由於有象者有之。

象非我出，故金石流而不勞。心非我生，故日用而不動。

象是有象者出之，非我所出，所以熾烈之火，鎔流金石，而我不爲焦。心是有心者生之，非我所生，所以每日運用，而我不爲動。

紘紘自彼。於我何爲？所以智周萬物而不勞，形充八極而無患。益不可盈，損不可虧。

紛紛擾擾都自於彼。於我有什麼關係？所以佛智周遍萬物，而不爲之勞。法身之形，充滿八方，而不因之患。欲加益之，不能使

有所盈，欲損減之，不可使有所虧。

寧復疴癘中達，壽極雙樹，靈竭天棺，體盡焚燎者哉？

經中說：釋迦行向拘尸那城，在中路生病了，而且很重，要休息。最後在拘尸那城的雙樹間，壽命完畢而逝世了。靈智已竭，無復知覺，殮入天棺之中。加起木材來焚燒，身體亦盡，成爲灰了。這些都是凡情所見聞，有之者有之，那裏是如來所有呢？

而惑者居見聞之境，尋殊應之跡。秉執規矩而擬大方。

然而迷惑的凡夫。局居於見聞的境界，尋求如來隨機應變的形跡。拿了圓規方矩，而欲測度其大無外之方所。

欲以智勞至人，形患大聖，謂捨有入無，因以名之。豈謂探

微言於聽表，拔玄根於虛墮者哉？

認為如來大聖，也同於凡夫，要以心智感勞倦的，身形為患苦的。所以捨有入無，因之有有餘涅槃無餘涅槃的名稱。這樣的說法，那裏是聽言語之表，而採其中的微意，於空虛的地方，拔出深玄的根本呢？

徵出第四

此為第二折，總貫第四。因為上說涅槃出有無之表，故推徵是否有出於有無之外的。

有名曰：夫渾元剖判，萬有參分。

中國古人認為：這世界原來是渾沌一團，後來乃剖判為天地。既分天地，於是有萬物參差的分別。

有既有矣，不得不無。無不自無，必因於有。

既然有了有，也就不得不還復無。無不是自己可以無，必定是先因於有，乃有有沒有了的無。

所以高下相傾，有無相生。此乃自然之數，數極於是。

一切都是相對的，有如高和下，一高則一下，有高乃有下，有和無也是相生的，有有故也有無。相生相待，此乃自然之數，數至於此而極，不能再有過的了。

以此而觀。化母所育，理無幽顯，恆抱悖怪，無非有也。

古人觀察天地之間萬物，以天地為造化之母，萬物由此所育，這幾句是說：從上看來，造化之母所生育的萬物，不管他幽暗莫測的，明顯易知的。奇奇怪怪，千變萬化，總而言之，無非是有。

有化而無，無非無也。

等到有又化而為無。這又沒有不是無的了。

然則有無之境，理無不統。

不是有，便是無。或有或無，無非此二境。有無二者，總統一切，理無有外。

經云：有無二法，攝一切法。

經中說：有無二法，包括一切法。

又稱三無為者。虛空、數緣盡、非數緣盡、數緣盡者，即涅槃也。

經中又有三無為法之稱：一、虛空，二、數緣盡，三、非數緣盡。此中的數緣盡，即涅槃。可見有無二者之外，再不可能其他了。

數緣盡無為後來又譯為擇滅無為，非數緣盡無為又譯為非擇滅無為。

而論云：有無之表，別有妙道，妙於有無，謂之涅槃。

明明是涅槃屬於無為法，而你論中說：有無之外，別有妙道，以為是妙過於有無的，這妙道謂之涅槃。

請覈妙道之本，果若有也，雖妙非無。雖妙非無，即入有境。果若無也，無即無差。無而無差，即入無境。

你所提出的妙道，我要請覈實一下了，這妙道之本，若果是有的話，任何這樣妙，決不是無，此即劃入有的範圍。若果是無的話，無則無而已，沒有差別了，此即劃入無的範圍。

總而括之，即而究之，無有異有而非無，無有異無而非有者。明矣。

總括一切，尋其究竟。不可能有不是有的而爲不是無的，也不可能不是無的而爲不是有的，這是很明白的。

而曰：有無之外，別有妙道，非有非無，謂之涅槃。吾聞其語，未即於心也。

而你乃說：在有和無之外，別有妙道，既不是有，又不是無，這名爲涅槃。吾聽到這個名了，吾不能領會於心中啊。

超境第五

此第三演，依總次序爲第五，說明涅槃是超出於境的。

無名曰：有無之數，誠以法無不該，理無不統，然其所說，俗諦而已。

非有即無，非無即有，不外乎此二數。用有無之二以數萬法，的確是無法不該，依理是無不統括其中的。然而要知其所統括的，只是俗諦吧了，只是在世俗上說來是正確的。

經曰：真諦何耶？涅槃道是。俗諦何耶？有無法是。

要知道不單是俗諦而已，佛說二諦：一、俗諦，二、真諦。經中說：真諦是什麼？涅槃道即是。俗諦是什麼？有無法即是。

何則？有者有於無。無者無於有。有無所以稱有，無有所以稱無。

無什麼呢？要知所謂有的，是無的有了。所謂無的，是有的無了，有所無的，所以稱爲有，無其所有的，所以稱爲無。

然則有生於無，無生於有。離有無無，離無無有。

這樣，有是生於無，無乃生於有。若離去了有，還有什麼可無呢？若離去了無，還有什麼可有呢？

有無相生，其猶高下相傾。有高必有下，有下必有高矣。

有和無是相互而生的。這好像高和下是相傾而有的，高是和下的相形而爲高，下也是和高相形而爲下，有高必有下，有下必有高。

然則有無雖殊，俱未免於有也。

同樣的道理，有是形於無而爲有，無是形於有而爲無。有和無雖不同，都不免是有，一是有有，一是有無。

此乃言象之所以形，是非之所以生。豈足以統夫幽極，而擬夫神道者乎？

有和無，都是象之所形，是象所以起。亦是言之所以稱，既有有無，是非即由是而生。這樣，豈足以包括甚深至極之理，亦豈可以比擬神道之涅槃。

是以論稱出有無者，良以有無之數，止乎六境之內。六境之內，非涅槃之宅，故借出以祛之。

因此之故，論之所以稱涅槃出有無，正因爲有無之數，僅局限於六根所觸的六境之內。而六境之內，不是涅槃的地方，所以借用一出字而祛除之。

庶稀道之流，彷彿幽途，託情絕域。得意忘言，體其非有非無。

所以這樣的說出有無，是庶幾使希求菩提大道之人，對於涅槃深

幽之途，有所彷彿，於絕想的地方，情有寄託。得其意，忘其言，體味其非有非無的精神。

豈曰有無之外，別有一有而可稱哉！

不是說在有無之外，另外有一個有可以稱為涅槃的啊！

經曰三無爲者，蓋是羣生紛繞，生乎篤患。篤患之尤，莫先於有。絕有之稱，莫先於無。故借無以明其非有。明其非有，非謂無也。

既非有非無，非有無之外別有一有，爲什麼經中說非有爲法，相對有爲法而明其無，說三種無爲法呢？要知道是因爲衆生紛紛纏繞，生死輪回，生了重篤的病患，而篤患之尤，探其根本，以執有爲其先，而欲絕其篤患根本之有，對治之道，最要緊的即是無，以無治其有，故借無以明其非有。要知這是明其非有，不是謂其無令其執無啊！

搜玄第六

此第三折，總次序爲第六。涅槃非有非無，而又非有無之外別有，有何可捉摸之憾，如此玄道，如何搜尋之？

有名曰：論旨云：涅槃既不出有無，又不在有無。

涅槃非有無之外別有，是不出有無，又非有非無，六境之內，非涅槃之宅，是不在有無，故說：觀論之旨，涅槃既不出有無，又不在有無。

不在有無，則不可於有無得之矣。不出有無，則不可離有無求之矣。

既不在有無，那末，不可於有或無中求得之。不出有無，那末，

又不可離去有無而求得之。

求之無所，便應都無。然復不無其道，其道不無，則幽途可尋。所以千聖同轍，未嘗虛返者也。

無所在可求得，即應當是沒有了。然而復是不無其道，其道既不無，則雖幽深之途，亦必有可尋。而且這應當是千千萬萬的佛聖人同此一轍而登的，沒有一個是徒勞空返的。

其道既存，而曰出不在，必有異旨，可得聞乎？

千聖同此轍而登，可知其道必存，而又說出不在，則必有特異的秘密意旨在，是否可以得而聞之呢？

妙存第七

此第四演，依總次序爲第七，此說涅槃是存在的，但其存不同尋常，故以妙字說之。

無名曰：夫言由名起，名以相生，相因可相。無相無名，無名無說，無說無聞。

言說的生起，由於有名，名的生起，由於有相，相的生起，因於有可相之物。若無相則無名，若無名則無說，若無說則亦無聞。

經曰：涅槃非法非非法，無聞無說，非心所知。

經中說：涅槃和一切法不同故非法，然亦非法外別有故亦非非法，則無可聞，亦無可說，亦非心所知。

吾何敢言之，而子欲聞之耶？

涅槃無相無名，無可說，無可聞。經中亦明說，涅槃無可聞無可

說，那末，吾何敢以為可以而言之，而你乃欲聞我言之呢？

雖然，善吉有言，衆人若能以無心而受，無聽而聽者，吾當以無言言之。庶述其言，亦可以言。

雖然如此，但須菩提曾經說：衆人若能以無心而受，無聽而聽的，吾應當以無言言之。我根據他所說的話，亦可以說說。這是無言而言，言而無言，聽者也應當領會到，無聽而聽，聽而無聽。

淨名曰：不離煩惱而得涅槃。天女曰：不出魔界而入佛界。淨名即維摩詰。在維摩詰經中，維摩詰說：不離煩惱而得涅槃。經中又有天女說：不出魔界而入佛界。

然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真，即真則有無齊觀，齊觀則彼己莫二。

這樣看來，涅槃玄道，要在於有妙悟，怎樣妙悟呢？妙悟在於知萬法之即真。若能悟萬法之即真，法法即真，那末，於有無齊觀了。於有無齊觀，尙何有自他之分。無我，無人，無衆生，無壽者，無法相，亦無非法相。

所以天地與我同根，萬物與我一體。

有無齊觀，自他不二，所以世間與我，同一根本。萬物與我，同一體性。

同我則非復有無，異我則乖於會通。

天地萬物皆同於我，則有無之異，不復可分。若彼此有別，物我有異，則互相乖違，無可會通。

所以不出不在，而道存乎其間矣。

如此即物而真，照見五蘊皆空。是不出於有無之外，亦不在有無之別。而涅槃玄道，即妙存於其間了。

何則？夫至人虛心冥照，理無不統。

為什麼如此呢？佛大聖人，無明障盡，徹底洞照。事物之理，無不遍知。

懷六合於胸中，而靈鑒有餘。鏡萬有於方寸，而其神常虛。

六合是上下四方。胸中是心所在，亦即代表心神。方寸亦指心，聖人心量廣大，包羅六合，而尙有餘。神明虛淨，盡照萬有，而不粘滯。

至能拔玄根於未始，即羣動以靜心。恬淡淵默，妙契自然。

未始即無始，衆生爲無始無明所障，不證菩提。玄根即指菩提，於無始無明所障蔽中，拔而出之，一切法無常，生滅遷動。知有爲虛幻，即以靜心，證入涅槃。寂默無爲，如是還他如是，妙相契合。

所以處有不有，居無不無，居無不無故，不無於無。處有不有故，不有於有，故能不出有無，而不在有無者也。

他是處於有而不染於有，居於無而不是無。既居無不無，故不無於無。既處有不有，故不有於有。居處於有無，是不出有無。不有於有，不無於無，是不在有無。

然則法無有無之相，聖無有無之知。聖無有無之知，則無心於內。法無有無之相，則無數於外。

由此可知，法是無有無之相，聖亦無有無之知。聖既無有無之知，是無心於內，法既無有無之相，是無數於外。

（未完）



談三無漏學中的戒無漏學

智 銘

三無漏學者，就是增上戒學、增上慧學、增上意學。其中「增上意學」，是修「意」入「定」，所以即是「增上定學」，也就是平常所說的戒、定、慧三無漏學。在這三無漏學中，「戒無漏學」居其首，最爲佛陀所重視。

首先，要說明如何修三無漏學，在這三學之中，是有着連鎖反應的關係存在着的，所謂「由戒生定，由定發慧。」就可以充份說明三學間的連鎖反應關係了。現在先說明如何修三學。

一、修增上戒學者，就是要明瞭「戒」的目的，是爲去非、止惡、行善。一切的惡、不善法，都是由違犯了戒法而來。所以，唯有守戒，才能止非、去惡，唯有止非、去惡，才能成就其善業。

戒法非常綿密，因人而異：有在家戒法、有出家戒法，佛陀所重視的，仍是出家戒法。因出家比丘、比丘尼，是爲僧寶，屬三寶之一，是龍天衆生師範，必須戒行清淨莊嚴、威儀具足。

以比丘二百五十戒中，無一不是善法律。其中有重戒也有細微戒，犯重戒者，一定獲大惡業。一般的行者，對重戒多不敢違犯。但於細微戒，則或多忽畧，而犯細微戒，若日積而月累，亦可積成大惡，故佛陀認爲即使細微戒亦不可犯。

行者犯了細微戒，應隨犯隨悔，既悔則不可重犯，要隨時注意清淨梵行、隨益梵行、久住梵行，這樣才能使戒行堅固，以戒爲師，隨順常住。若行者對戒學能如實知、如實見，即能斷除身

見、戒取見、疑等三結，只要能斷這三結，即能得須陀洹果而不墮於惡趣，並能正趣三菩提而究竟苦邊。

二、修增上慧（定）學者：只要行者重於戒學，持戒不犯，由於戒學成就，不爲一切有漏法牽動，即能使定增上。行者於定中，可斷身見、戒取見、疑、貪欲、瞋恚的五下分結。五下分結能斷，即受生於般涅槃而得阿那含果，不墮輪迴，也不再還於此世了。

三、修增上慧學者，因行者重視於戒，使戒增上；又因持戒而入於禪定，並使定增上，由於心定於一，行中道觀，不着於惡，亦不着於善，而智慧靈明，慧也因之而增上。凡能持慧不失，就能使欲有漏心得到解脫、有有漏心得到解脫、無明有漏心得到解脫。一切解脫已，即自在安樂。

由以上的分析，知道戒學實爲解脫生死問題的關鍵。故佛弟子都應學修「戒無漏學」。凡是尚未滿足戒身的行者，應專心、繫念、安住於戒學，對戒學未深入觀察者，更應以智慧去繫念、思惟、觀察、安住於戒學，若身觸於有漏法而有過患的時候，要以相對的戒法對治，使一切過患消除清淨。

佛陀告訴弟子們：行者學戒，應念念於戒學而不可疏忽，就如同母雞伏卵細心護持一樣。不論所伏的卵有十個、十二個，母雞都會一一注意卵的動靜，使所有的卵冷暖平均，如此護持，到

時候小雞自然會孵出來，若伏卵的母雞，心存浮躁，認為一天一天地伏在卵上，要等何時才能孵出小雞？如此一念，乃以尖嘴去啄破卵殼、或以利爪抓破卵殼，希望小雞早日出生，這種作法將適得其反。所以，既做一隻雞蛋的母雞，就得忍波羅蜜的精神，隨順時宜地克盡孵卵的職責，小雞會自然、安然地出生。行者的修學戒法，亦復如此，對所有受持的戒法，不論戒條的多少，都要一一地護持，不可顧此而失彼，所以更應行忍波羅蜜，戒法自然圓滿，不起有漏，心善得解脫。

佛陀告訴佛弟子修戒，講求實踐，而不是只注意外表的浮華。佛陀曾說了一則很有意義的譬喻，佛陀說：

「譬如驢隨牛而行，而作是念：『我作牛聲。』然其彼身亦不似牛；色亦不似牛；聲出不似，隨大牛羣，謂已是牛，而作牛鳴，而去牛實遠。」

如是，有一愚癡男子，違律犯戒，隨逐大眾，言：『我是比丘！我是比丘！』而不學習勝欲增上戒學，增上意學、增上慧學，隨逐大眾，自言：『我是比丘！我是比丘！』其實，去比丘太遠。」

這一段譬喻發人深省，實踐戒學的重要，由此可以概見了。

佛陀在崩伽聚落，為比丘說二百五十相應戒法的時候。當時有些大弟子曾向佛陀表示：「不能修戒」。如尊者跋耆子，尊者迦葉氏等，都曾向佛陀表示：「我不能堪隨而學。」但是，他們立刻發現戒學的重要，都生悔悟之心，如尊者迦葉氏向佛陀懺悔說：

「悔過，世尊！悔過，善逝！我愚，我癡；不善、不辨，我聞世尊為諸比丘說戒相應法；讚歎制戒。對於世尊所，不忍、不喜、心不欣樂，而作是言：『是沙門極制是戒，讚歎是戒。』……世尊！我今日自知罪悔；自見罪悔，唯願世尊，受我悔過。」

佛陀聽了迦葉氏的悔過以後，告訴他說：

「汝今迦葉，自知悔，自見悔已，於未來世，律儀戒生，我今授汝，哀愍故。加葉氏！如是悔者，善法增長，終不退減。」

佛陀對不守戒的行者，或違犯戒法的行者，一旦懺悔罪過，對其過罪經懺悔後仍恢復其戒法，保有其戒體。但是，佛陀剴切要求年長的比丘必須學戒、修戒、守戒，以為中、少年比丘的典範，佛陀說：

「若是上座長老，初始重於戒學，讚歎制戒，……餘人當與相習近、視重，同其所見。同其所見故，於未來世，彼當長夜以義饒益。是故，於彼長老比丘，當當讚歎，以初始樂學戒故，中年、少年，亦復如是。」

佛陀忠告佛弟子們，要知道輪迴之苦，學戒成就者即可免於輪迴，戒學不成就者，仍難免於輪迴。佛陀說：

「轉輪聖王，七寶具足，成就人中四種神力，至四天下，身壞命終……然猶未斷地獄、畜生、餓鬼惡趣之苦。……多聞聖弟子，持糞掃衣，家豕乞食，草蓐臥具，而彼多聞聖弟子，解脫地獄、畜生、餓鬼惡趣之苦。所以者何？以彼多聞聖弟子，於佛不壞淨，法僧不壞淨，聖戒成就，是故！比丘！當作是學。」

在這世間，有生就有死，這是不足為奇的，無論佛出世或不出世，這法性常住不變。但佛陀為憐愍眾生，免於生死之苦，在自己成等正覺之後，開示眾生，要明白世間的一切法，都是自己製造出來的，所謂：

「是事有故是事有；是事起故是事起。緣無明有行，乃至緣生有老、病、死、憂悲惱苦，如是苦陰集。無明滅則行滅，乃至生滅則老、病、死、憂悲惱苦滅，如是苦陰滅。」

要滅「苦陰」，唯有聖戒成就。佛住世的時候，有師有戒，佛弟子依師依戒而修，所以都有很高的成就，自佛入涅槃後，現世的佛弟子，已無師依而只有戒依，若受戒已而不遵守戒法，則是師、戒兩失。就將與轉輪聖王一樣，猶不能免於輪迴了。

佛陀住世時，曾告訴佛弟子們：在佛滅後，以戒為師，所以現在的戒法，具有「師」、「戒」雙重的意義。依此師、戒而住、而學，使戒學成就，定學方可成就，定學成就，慧學才可成就，戒、定、慧三無漏學成就，才能免於輪迴而入於涅槃。



僧祐對建經藏、造佛像的貢獻

蔡惠明

僧祐大師（四四五—五一八）俗姓俞，建業（今江蘇南京）人。他是南朝齊梁時代的律學大師，也是古代傑出的佛教文史學家。幼年時隨父母入建初寺拜佛，就歡喜雀躍，不肯回家。雙親

依從他的願望，允許他禮僧曇摩密的弟子。十四歲為逃婚到鐘山定林上寺投法達和尚（當代高僧曇摩密的弟子）。和尚「戒律精嚴，

為法門棟樑」。隨後出家受業於法穎律師，穎師是當時著名律學大德，因而僧祐刻苦鑽研，精通律學。他曾為齊竟陵王宣講律學，由於披釋精詳，深入淺出，聽眾常達七、八百人。後又奉齊武帝之命，往三吳（今湖州、蘇州、紹興地區）去試簡僧眾，並講「十誦律」，傳授戒法，用所得的供養修造建初、定林兩寺，在

寺內建立經藏。從此以後，他經常廣開律席。「出三藏記集」卷十二「僧祐法集總序」謂他「春秋講說，七十餘遍」。可見他一生的主要精力，用於傳弘律學。

大師講傳的律學，即薩婆多部（一切有部的「十誦律」）。當時「十誦」、「五分」、「四分」、「僧祇」等四部廣律，雖都已在中國譯出，但以「十誦律」最為流行。法穎和尚是專研此律的，大師長期隨學，繼承和發展了和尚的弘律事業，他在「薩婆多部記序」中寫道：

「年逾知命，仰前覺之弘慈，奉先師之遺德，猥以庸淺，承

業『十誦』，諷味講說，三紀於茲。」說明他師承法顯的律學。他的律學著作有「薩婆多部記」五卷，介紹「十誦律」由北印度罽賓傳來的經過。「十誦義記」則是他對「十誦律」義理的演述。可惜這兩部古律學的重要文獻早已佚失，我們只能從「出三藏記集」的目錄和序文中領略其輪廓和大概了。

僧祐大師的著作還有：「釋迦譜」五卷、「世界記」五卷、「出三藏記集」十五卷、「薩婆多部相承傳」五卷、「法苑集」十卷、「弘明集」十四卷等。其中以「出三藏記集」與「弘明集」影響最大，至今仍是我們研究當時佛教的重要思想資料。「出三藏記集」十五卷，記載東漢到梁所譯經、律、論三藏的目錄、序記以及譯經人的傳記等。僧祐以前的經錄大多散佚，現存經錄應以此集為最早，裏面還保存有道安大師經錄的原文。「弘明集」共十四卷，輯錄了從東漢到梁讚揚佛教的論著，但也保存幾篇反對佛教的撰作，如范鎮的「神滅論」等。作者一百人，其中僧伽十九人。卷一所載牟子的「理惑論」是研究佛教傳入中國初期的重要資料。唐道宣律師編的「廣弘明集」是「弘明集」的續編，但體例稍有不同。僧祐在「弘明集後序」中寫道：

「余所集『弘明』，為法禦侮。通人雅論，勝士妙說，摧邪破惑之衝，弘道護法之塹，亦已備矣。然智者不迷，迷者乖智。若導以深法，終於莫領，故復撮舉世典，指事取徵。言非榮華，理歸質實，庶迷途之人，不遠而復。總釋衆疑，故曰『弘明』。」他毫不隱瞞自己的觀點，又敢於將反對佛教的論文同時引錄，讓讀者從正反兩方面審辨是非，這種寬宏的治學精神，為今後佛教學術研究樹立了良好的榜樣。

大師的佛學思想，主要是繼承大乘性空學說。在「出三藏記集序」中，他提出的「真諦玄凝，法性空寂」，在「弘明集後序」中，又闡明「道法空寂，包三界以等觀」的論點，就是講萬法

性空的道理。他認為，雖然「道法性空」，但「等觀三界，則神化之理常照」（「弘明集」後序），所以因果三世，輪迴受報就在於人的性靈不滅，駁斥了范鎮的「神滅論」，贏得了當時名士王宏、王偉、劉勰等的擁護。

在大師以前，中國佛教典籍傳譯雖已不少，但沒有建立經藏。法顯和尚首先提出「施造經像及藥藏」，大師繼承和發展了這一事業。他先後在建業城內建初寺和鐘山定林寺營建般若台建立經藏，得到臨川王宏的全力協助。著名文藝評論家，「文心雕龍」作者劉勰也隨從整理勘定，並區別部類加以序錄。梁·慧皎在「高僧傳·僧祐傳」中稱讚大師「造立經藏，搜集卷軸，使夫寺廟廣開，法言無墜」的功績。

大師會把自己八種著作總名為「釋僧祐法集」，他在「自序」中寫道：

「竊有堅誓，志是大乘，頂受方等，游心四含。加以山房寂遠，泉清松密，以講席間時，僧事餘日，廣訊衆典，披覽為業；或專日遺餐，或通夜繼燭，短力共尺波爭馳，淺識與寸陰競晷。……仰稟羣經，傍採記傳，事以類合，義以例分；顯明覺應，故序釋迦之譜；區別六趣，故述世界之記；訂正經譯，故編三藏之錄；尊崇律本，故銓師資之傳；彌綸福源，故撰法苑之編；護持正化，故集弘明之論；且少受律學，刻意毘尼，……既稟義先師，弗敢墮失，標括章條，為律記十卷；並雜碑記撰為一帙，總其所集，凡有八部。冀微啓於今業，庶有借於來津。」這八種著作，現存的僅「釋迦譜」、「出三藏記集」、「弘明集」三種。可見僧祐大師作為古代傑出的佛教文史學家是當之無愧的。

值得一提的，僧祐大師不僅在建立經藏、撰製經錄、編寫

佛教文史等方面作了很大的貢獻。而且他還對佛教工藝創造了光輝的業績，他撰的「法苑集」中，搜集了許多有關佛教音樂、梵唄、法樂、歌舞、造像、雕塑等資料。反映了他對佛教藝術的甚深造詣。慧皎「高僧傳·僧祐傳」載：

「祐爲性巧思，能目準心計，及匠人依標尺寸無爽，故光宅、攝山大像及剡縣石佛等，並請祐經始，準畫儀則。」

這裏所說的光宅寺銅像是梁·天監十二年（五零九年）大師奉旨監造，耗銅四萬三千斤，鑄成丈九佛像，因莊嚴精美，被譽爲「東方第一」（高僧傳·法顯傳）。攝山大佛和千佛巖，則創始於齊·仲璋年間，當時的豫章王、竟陵王等都發心施資依山造像，大師常爲之規劃與監造。至於剡縣石佛就是現今浙江省新昌縣的石城彌勒大佛。據一九八四年四月，新昌縣王月治、王否錢用光學經緯儀測定，大佛身高十三·七四米，座高一·九一米，頭高四·八七米，髮際至頂一·八三米，髮際至頤三·零五米，口廣一·二八米，兩膝跣距十點六米，係石胎敷泥，圖繪裝裱而成，眉、睛黑色，眼球白色，髮髻青色，唇與頂珠作朱紅色，額嵌圓珠爲發光晶體，全身其他部份均爲金色。五官端正，身段秀美，氣度嫺雅，如含哲理，有慈祥超脫之感，號稱「東南大佛」。劉勰在爲石城大佛建成撰題的碑記中稱爲「不世之寶、無等之業」，「命世之壯觀，曠代之鴻作」，其藝術魅力足以使「梵王四鵠徘徊而不去，帝釋千馬躑躅而忘歸。」大佛始鑿於齊永明四年（四八六）至梁天監十五年（五一六年）完成，最早由僧護發起，後來由僧祐續造，最終由僧祐完成，世稱「三生石佛」。僧祐大師的建造技巧，經現代雕塑專家鑑定，認爲有這樣兩點創新，藝術上獨到之處就是：（一）頭身比例適當。一般人像塑造，總是按人體各部實際比例進行，頭部佔全身七分之一或上四分之一。但如畫、塑比人高大幾倍或十幾倍的巨像，就不能死扣這一比例，否則就會形成「細頭偉人」。北方石窟

中造像有意放大上身，恰又出現了「頭大身小」的不協調。僧祐大師是在龕下向石壁構圖，「目準心計、準畫儀則」地先在心裏擬好稿，站在龕下「遙控」，指揮工匠定位，把心中的圖像鐫刻到石上去，因此比例勻稱，造型優美。（二）眼睛設計奇妙。大佛雙目半開，兩耳垂肩，嘴合唇啓，流露出慈祥與睿智，具有強烈的感染力。人們站在龕下不論從那一個角度瞻望都覺大佛隱含微笑，令人雜念頓收，肅然起敬。據研究，其主要原因是眼睛設計的奇妙。原來表現喜、怒、哀、樂，關鍵就在於眼臉和眼球配置的調節上，立體雕塑的表達更有一個深度問題，眼臉張大，眼珠突出，成圓睜狀，就成爲驚愕、凶煞之相；反之，眼臉閉合，遮住眼球，便構成入定或打盹之狀。大佛眼臉開張適度，微啓不展，眼珠藏在眼臉內有一定深度，內藏而不昧，可見而不突，才形成微笑、慈祥、超脫的容貌。這不能不說是僧祐大師匠心獨運，巧奪天工的創造。

明徹、寶唱是大師的弟子，他們繼承和發揚了僧祐大師的優良傳統。「續高僧傳·明徹傳」載：「徹因從祐受學『十誦』，隨出揚都，住建初寺，自謂律爲繩墨，憲章儀，體仍遍研四部，校其興廢，移業經論，歷探衆師，備嘗深義。」「續高僧傳·寶唱傳」則載：「唱投僧祐出家，咨稟經律，先後撰集『法寶聯璧』、『續法輪論』、『法集』、『華林殿經錄』、『經律異相』、『名僧傳』等。寶唱自稱：『律師釋僧祐，道心貞固，高行超逸，著述集記，振發宏要，寶唱不敏，頂班二落，禮誦餘日，撫拾遺漏。』可見大師道德學問，影響深遠，化導門下，身教爲先，馳譽法門。劉勰也隨大師同住十餘年，對他推崇備至。

僧祐大師圓寂於梁天監十七年（五一八年）五月建業建初寺，世壽七十四歲，葬於鐘山定林寺。弟子正度立碑，劉勰爲撰行狀。



六祖惠能的生平事略

(續一七九期)

壇經行由品開首亦是說大師在大梵寺講堂說法。但在大梵寺說法，是否產生了壇經呢？這個問題尙待討論。總之，大梵寺是六祖說法的主要道場應該是沒有疑問的⁽⁴⁶⁾。

又據壇經宣詔品謂：「其年九月三日，有詔獎諭師曰：師辭老疾，爲朕修道，國之福田……並奉磨衲袈裟及水晶鉢，敕韶州刺史，修飾寺宇，賜師舊居爲國恩寺焉⁽⁴⁷⁾。」

由這段記載，知道惠能出家前曾在新興縣的故居，被則天皇帝賜爲「國恩寺」。而惠能會命門人在此建塔，準備爲落葉歸根之處。據別傳說，惠能於延和元年（七一二）歸新州國恩寺，到先天二年（七一三）八月入滅，約有一年的時間住在國恩寺，在這段時期中，惠能沒有可能不爲徒衆學者說法。他是在國恩寺入滅的，至少他在入滅之前曾對弟子們作最後的教誡，留下一「自性眞佛偈」，使「後代之人，識此偈意，自見本心，自成佛道⁽⁴⁸⁾。」

演慈

胡適之曾寫過一篇「能禪師與韶州廣果寺」的考據文字。他首先引用全唐詩裏宋之問所作「自衡陽至韶州謁能禪師」詩及「遊韶州廣界（一作果）寺」詩等，以證明惠能曾住過廣果寺。

又舊唐書一九一，方伎傳說：「慧能住韶州廣果寺。」

又日僧圓珍，於大中七年（八五三）至十二年（八五八），從唐請去經籍有「智證大師將來目錄」，其中有「大唐韶州廣果寺悟佛知見能禪師碑文」。由這樣看來，六祖確是住過廣果寺。胡適之因爲找出這幾條的歷史證據，證明惠能住的是韶州「廣果寺」，由此推想壇經是廣果寺講的，而非一般所講的大梵寺。胡先生認爲大梵寺等寺是和尙捏造出來的，並大責：「這些和尙們作偽書，是用不着做考據的。閉門捏造地名、寺名、人名，豈更方便？更省事嗎⁽⁴⁹⁾？」

有關惠能曾住過廣果寺的問題，除了胡適所引的歷史憑據之外，尙有些資料可作參考的。如唐書神秀傳附帶提及惠能謂：「初神秀同學僧慧（惠）能一者，新州人也，與神秀行業相埒

，弘忍卒後惠能住韶州廣果寺。韶州山中舊居多虎豹，一朝盡去，遠近驚歎，咸歸伏焉……^{⑤0}。

祖庭指南亦云：「秀與慧能同學，弘忍卒後，能住韶州廣果寺，天下各傳其道……^{⑤1}。」又別傳亦提及：「大師新州亡，廣果寺西虹光三道，經於旬日……^{⑤2}。」又唐大和尚東征傳亦提到廣果寺：

乘江七百里，至韶州禪居寺，留住三日。韶州官人又迎引入法泉寺，乃是則天爲慧（惠）能禪師造寺也。禪師影像今見在，後移往開元寺……是歲天寶九載也。……後遊靈鷲寺、廣果寺，登壇受戒^{⑤3}。從這些典籍的記載，可以證明當時韶州除了廣果寺之外，尚有很多佛寺，怎能說其他的寺名都是和尚捏造出來的呢？

此外最值得注意的是天聖廣燈錄所載：

寶林寺者，梁天監中有僧經始之，刻石曰：「却後一百七十年，有大權菩薩說法度人……」至儀鳳二年，大師駐錫，皆符先記，後改額，神龍中曰中興曰法泉，後三年曰廣果，開元九年曰建興，肅宗曰國寧寺，宣宗曰南華，迄今無燕雀棲止^{⑤4}。……

依這段記載看，廣果寺乃是南華寺於歷代中的別名而已。但據東征傳所記，則應該是法泉寺以外，別有廣果寺，到底法泉寺（南華之別名）與廣果寺是同或不同，尚須待歷史學者再作一番考察，於此暫且不論。

綜觀以上各典籍所記載有關廣果寺的文字，也只能證明當時確有廣果寺，而惠能也確實在那裏住過。但仍不能就此斷定壇經是講於廣果寺，因為壇經中並沒有隻字提及廣果寺，其他所有典籍中，也沒有提到惠能曾於廣果寺講壇經。又據畧序云：「師遊境內山川勝處，輒憩止，遂成蘭若一十三所^{⑤5}。」

可見惠能在曹溪居住的寺院是不只一處的，所以壇經只泛說

曹溪山，而沒有指明居於某一寺。總之，惠能出家開法之後，一生弘化都是往來於廣、韶，新三州，隨處說法，度人無數，門徒聚集更不可勝計。

2 受僧俗的敬仰 惠能行化了三十多年，對頓教的開展，起了深遠的影響，據曹溪別傳記載：「法師講經了，將僧俗三千餘人送大師歸曹溪，因茲廣闡禪門，學徒十萬^{⑤6}。」可見當時的人，對他是多麼敬仰。

惠能返歸曹溪居寶林寺，大弘頓旨，又得到村人陳亞仙捐獻整座曹溪山爲道場，寶林寺是自梁朝以來早已荒廢，因惠能居住教化得以重興。每昇座說法，遠近僧俗，無不前往聆聽。據敦煌本壇經記載：

惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋璩及諸官僚三十餘人，儒士三十餘人^{⑤7}。

柳宗元撰六祖碑銘亦云：「乃居曹溪爲人師，會學數來嘗數千人。」又云：「光於南土，其法再起，厥徒萬億，同悼齊喜^{⑤8}。」

王維六祖能禪師碑銘：

旣而道德遍覆，名聲普聞。泉館卉服之人，去聖歷劫，鯢身穿耳之國，航海窮年。皆願拭目於龍象之姿，忘身於鯨鯢之口。駢立於門外，趺座於床前，又云：故能五天重迹，百越稽首^{⑤9}。

這些記載，雖是經文人的潤飾，但畢竟顯示出，惠能的德化，不但本地的僧俗追隨聽法，甚至連異國的僧俗也遠來投歸，請示法要，如惠能弟子中，有西天竺崛多三藏，就是一個很明顯的實例了。

由此可見惠能感召力之大，及當時曹溪學徒之盛，一時學者雲集，旦夕請益，對惠能敬之如佛菩薩。如在大梵寺說法圓滿，

大家皆說嶺南出了佛。如壇經般若品云：「時韋史君，與官僚道俗，聞師所說，無不省悟，一時作禮，皆歎善哉，何期嶺南，有佛出世^{⑥0}。」敦煌本壇經三七段亦云：「合座官僚道俗禮拜和尚，無不嗟歎：『善哉大悟，昔所未聞，嶺南有福，生佛在此^{⑥1}。』」五七投叉云：「和尚本是韶州曲江縣人也……此真菩薩，說直示，行實喻^{⑥2}。」

印宗在當時，是一位相當有名望的講經法師，他雖為惠能主持剃度，却聲言執弟子禮，師之為師，如壇經行由品云：「為惠能剃髮，願事為師。」印宗法師又云：「某甲（印宗）講經猶如瓦礫，仁者論義，猶如真金^{⑥3}。」可見時人對惠能推崇備至，如佛無異。

惠能大師弘化於嶺南一帶，對當地文化之啓迪，海外人士之欽慕請益，都有相當的貢獻。因此惠能在嶺南的宏化，當地官民，各地學者都對惠能極之推崇。甚至，當朝宦室對惠能也非常尊敬，或詔請內供，或賜塲修寺。

王維六祖能禪師碑銘云：

九重延想，萬里馳誠，思布髮以奉師，願叉手而作禮，則天太后，孝和皇帝，並勅書勸諭，徵赴京城。禪師子牟之心。敢忘鳳闕；遠公之足，不過虔溪。固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟，及錢帛等供養^{⑥4}。

歷代法寶記亦云：

至長壽元年，敕天下諸州，各置大雲寺。二月二十日，勅使天官郎中張昌期，往韶州曹溪，請能禪師，能禪師託病不去，則天後至萬歲通天元年，使往再請能禪師既不來，請上代達磨祖師傳信袈裟，朕於內道塲供養……則天見得傳袈裟來，甚喜悅^{⑥5}。

宋高僧傳卷八之惠能傳云：「洎乎九重下聽，萬里懸心。思布露而奉迎，欲歸依而適願，武太后，孝和皇帝，咸降璽書，詔赴京闕……續遣中官薛簡往詔，復謝病不赴^{⑥6}。」

又壇經宣詔品云：

神龍元年上元日，則天、中宗詔云：「朕請安，秀二師，宮中供養，萬幾（機）之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪者，密受忍大師衣法，傳佛心印，可請彼問。今遣內侍薛簡，馳詔迎請，願師慈念，速赴上京。」師上表辭疾，願終林麓^{⑥7}。

又柳宗元六祖碑亦云：「中宗聞名，使幸臣再徵，不能致，取其言以為心術。」又云：「在帝中時，聘言於朝。」劉禹錫六祖碑亦記載：「中宗使貴人再徵，不奉詔，第以言為貢，上敬行之^{⑥8}。」

由上所引，足證惠能曾受武后中宗之召請，是確有其事，而柳宗元及劉禹錫碑皆云「再徵」，亦可證詔請不僅一次，但在別傳却說是高宗詔請，傳云：

至神龍元年正月十五日，勅迎大師入內，表辭不去，高宗大帝勅曰：「朕虔誠慕道……安、秀二師最為僧首，朕每諮求，每推南方有能禪師，密受忍大師記傳……師既稟承有依，可往京城施化……故遣中使薛簡迎師，願早降至，神龍元年正月十五日下^{⑥9}。」

別傳所載「高宗大帝」應是誤記，因為神龍元年（七零五年乙巳）正月，則天讓位中宗，二月復唐國號，印順與羅香林教授，對此都有糾正。如羅著唐代文化史云：

別傳所記「元年正月」，其時雖仍隸武后制下，然不能謬稱「高宗皇帝」也。要之武后及中宗，皆為尊重佛法的人主，其徵惠能入京，自為當日事實^{⑦0}。

武后，中宗既然不僅一次徵召惠能，而惠能皆託病表辭不至，為表崇仰之忱，故喻表賜物，並屢勅為六祖修寺。如壇經宣詔品云：

（薛）簡蒙指教，豁然大悟，體辭歸闕，表奏師語，其年九月三日，有詔獎諭師曰：「師辭老疾，為朕修道，國之福

田，師若淨名，託疾毗耶，闡揚大乘，傳諸佛心，談不二法。薛簡傳指授如來知見，朕積善餘慶，宿種善根。值師出世，頓悟大乘，感荷師恩，頂戴無已，並奉磨衲袈裟，及水晶鉢，勅韶州刺史，修飾寺宇，賜師舊居爲國恩寺焉⑦。」

宋高僧傳云：

遂賜磨衲袈裟一緣一鉢一口，編珠織成經中，綠質紅暈花綿中，絹五百匹，充供養云。又捨新興舊宅爲國恩寺焉。神龍三年勅韶州可修能所居寺佛殿並方丈，務從嚴飾，賜改額曰法泉也⑧。

別傳亦云：

高宗（中宗之誤）大帝賜磨衲袈裟一領及絹五百疋，勅書曰：「敕書老疾，爲朕修道，國之福田……薛簡傳師授如來知見……朕積善餘慶，宿種善因，得值師之出世……朕感荷師恩，頂戴修行，永永不朽。奉磨衲袈裟一領，絹五百疋，供養大師，神龍三年四月二日下。」又神龍三年十一月十八日勅下韶州百姓可修大師宋興寺佛殿改大師經坊，賜額爲法泉寺，大師生緣新州故宅爲國恩寺⑨。

王維六祖能禪師碑亦云：「意不奉詔，遂送百衲袈裟及錢帛等供養⑩。」以上所引述的，都是唐代皇帝的勅賜，其他典籍如景德傳燈錄，五燈會要，宗統編本，教外別傳，朕燈會要等書，對此賜物修寺事，均有相同之記載。足證帝后之徵召，及敕賜確是當時的事實。

又據景德傳燈錄等書記載，除唐帝之勅賜之外，宋朝皇帝亦曾勅賜，如景德傳燈錄云：

皇宋開寶初，王師平南海，劉氏殘兵作梗，師之塔廟，鞠爲煨燼，而眞身爲守塔僧保護，一無所損，尋有制興修，功未竟，會太宗卽位，留心禪門，頗場壯麗焉⑪。

其他如宋之五燈會元，天聖廣燈錄，明之五燈嚴統，丁福保之箋經雜記等，也有同樣的記載。

（未完）

（上接第42頁「虛雲和尚」）

「啊啊！」村人們這一下全都明白德清是問路去拜佛蹟了！他們就爭着在圖上指指點點：「柏特那！柏特那！」又喊：「梵蘭那斯！梵蘭那斯！」

德清十分感謝，合掌道謝，村人也合掌還禮，德清以爲他們也是佛教徒，就指着村人問：「佛陀？佛陀？」

村人們大笑，搖手叫道：「婆羅門！婆羅門！」

德清只道印度到處都是佛教徒，哪知佛教在印度早已衰微，他哪知印人已無幾人信佛？

「原來都是婆羅門教徒！」德清忖道：「却怎生尋得佛寺佛徒才好？」言語不通，問也枉然！

此時有些印婦捧了一盤食物來，交給一個男子捧來供養德清，這一來倒使德清感到驚奇，他這還是頭一次受印婦供養，他從不乞化，他看見這些印人如此貧苦，哪忍心再化緣呢？可是此時印婦已叫人送上來了，怎好推却？他不明白，怎麼婆羅門教徒也供養佛教行腳僧呢？

那盆食物中有一些是米飯飯團，用芒果汁和香蕉拌着，另外有一隻椰子，有幾隻芒果，德清可從未吃過見過椰子芒果，一時可真呆住了，又見另一個印婦捧來了一些生菓，形狀像釋迦螺髮一般，異香撲鼻，乳汁溢出，原來那正是釋迦菓，德清那會見過？

村人看見德清的困惑無不哈哈大笑，老人就教德清怎麼吃這些菓子，大家望着德清嚙新的驚奇表情，人人都笑個不停。

老者指着村莊外面的高高椰樹和芒果樹，還有那些釋迦菓小樹，德清這才知道原來就是這些樹產菓子。

村人要留德清村中小住，德清拜辭了。他今已得村人指示方向，他早已急不及待，他要越快越好趕到柏特那去！

（未完）

永懺樓隨筆之八十八

魔見是魔

羅午堂老居士常打電話來，他說：「培德，你昨天晚上又把電話擱掉啦？我打來打去也沒人聽。」

「是的，羅伯伯，真對不起！」我回答：「這幾天趕稿子，實在太忙，電話鈴一天到晚响個沒停，攪得我沒法安心寫稿子，所以我不得不把電話拆掉，否則我就一個字也不能寫了。」

「也不要拆得太久時間了。」羅伯伯說：「萬一人家有重要急事找你，怎麼辦呢？」

他說得對。我本來也不想拆電話，但是，實在是太多人打電話來了，熟識的朋友，都知道我是靠寫稿維持生活的人，他們不會亂打電話來打擾我，那些打電話來亂問的，都是陌生的人，問婚姻、問愛情、問八字、問生意、問財運……當我是江湖相士，我說我不回答這些問題，他們就生氣和罵我，好像我

是有義務必須回答或接見他們似的，又有很多人只是爲了滿足他們的好奇心，就打電話來問東問西，更要求我會見他們。無論我怎麼謙詞婉拒，他們都不開心。

還有些陌生人，連打電話的基本禮貌都沒有，一開口就說：「我找馮馮。」

「請問您是哪一位？」我總是很禮地問。

「我是香港來的，我想找馮馮談談。」

「請問貴姓大名？」

「我是香港來的！」對方仍不肯自報姓名，「你就是馮馮嗎？」

又有的這樣回答：「我姓什麼名什麼，馮馮應該知道！」又有這樣回答的：「你有天眼通，你應該知道我姓什麼

馮馮

。」

還有這樣說的：「你是天眼通，應該不用我開口，就回答得出我心中的問題，為什麼你還要多問呢？」

「對不起！」我說：「我沒有那麼大本事！」

「你要問我姓名，」有時對方會這樣說：「可見你是徒有虛名，不是真的天眼通了！你還不如收下招牌罷！」

對於這些不禮貌的人，我也不願再多聽他們的廢話。只有禮貌地說：「對不起，我並不是掛招牌營業的江湖術士。我要做工了，恕難多談！」

各式各樣的電話，日夜都有人打來，真是不勝其擾，難怪很多修成了神通的大德，都不肯顯露，我可真是後悔，當初爲了證道護法和方便接引大眾，也是爲了學習佛法的慈悲，我才爲人看看病，沒想到今日深受虛名之累，變爲許多人以好奇心來拿我消遣，若是時候稍爲不及，就被他們辱罵侮謾，還有不少佛教圈內的大德，對我也譴責交加，罵我是天魔，是妖、是那，或者他們是以正信自命，或者他們是對愛之深則責之愈深。但是，他們語氣都很苛厲，有人發表文章，用「正信不尚神通」，「正信不講神通」的大帽子來壓我，有人乾脆就在講經之時，把佛經放下不講，改爲痛罵馮天龍，也有人打電話來罵我。

其實，我做的事，也只不過是爲病人看病，找出了病源，提供一些淺薄的保健建議。這也是一個佛徒學習佛陀悲心而應力行的修行之一，佛陀不是說過，叫弟子們多援助有病痛疾苦的人嗎？阿含經說得明明白白。爲什麼我學習佛菩薩的悲心去幫助病人，却被視爲妖魔呢？以正信自命的人士，口口聲聲說「正信不尚神通」「正信不講神通」，我請問一下，佛經大藏，數千萬字，數百萬卷，「正信不尚神通」出於何經何卷？哪

一本佛經不講神通？

所謂以正信自命的人，最好先把佛經看通看懂了才罵我罷！他們矯枉過正，只因佛陀說過，「勿妄用神通」，「神通不可恃」，他們就自己擅自改爲「正信不尚神通」，最好是先把佛經澈底研讀才說罷，別擅自把佛經內每一本所載的神通都排斥刪除，而將佛教變爲純「哲學」來研究，否定了它的宗教全意。

如果爲人看看病，解除痛苦，就算是天魔，那麼全世界的醫生，都是魔鬼了？

我爲人看看病，只不過是一些雕蟲小技，也還不能算是神通，我的確生來就能透視人體體內器官，這只可算是本能，不算是神通，我用這本能來爲人看病，順便勸人信佛行善，這有什麼天魔不天魔呢？我發現我們佛教圈內，有高深學問的大德固然很多，有修養的也很多，但是，一知半解的人，沒有大腦的人也不少，氣量狹窄，妒心特別大的人也不少，有些人，自己大講自己有什麼神通，什麼他在那處坐鎮，就不許地震，他有那麼偉大的神通，却要罵我是小妖天魔。有些人自稱手一摸，就使病人的癌症立刻消失了，他有那麼大的神通，却不能容我爲人診察病源，罵我是妖邪！

我從來沒有公佈這七八年來一共診看過多少個病人或救了多少人的命，勸了多少人信佛，促成多少人行善濟助貧病苦難，我從不敢說這有什麼了不起，也不敢說是什麼神通。只說是淺薄的本能和常識，我從來沒叫人信我，我都是勸人別信我，應信佛，行善若唯恐人不知，那就是爲名而行善，我所以從不公開我的助人紀錄，偶然寫幾行，也是擇其可言者，來接引信佛而已。有些大德罵我是「自吹自擂」，那也未免責之過深了，我如果要自吹自擂，那麼，從小到現在，四十年來的勸人信佛行善的事，不寫成幾十部百萬言的著作？至少也不會交白卷

吧？

我又從來沒有說過我有什麼神通，也沒說我有什麼來歷，是什麼菩薩乘願再來，是什麼活佛什麼羅漢，我什麼都不是，只是一介寒士，一個最平凡的俗子，一個最平庸淺陋的凡夫，我勸人捐助慈濟醫院和東華三院，我勸人捐助非洲衣索比亞難民和柬埔寨難民，越南漂流難民……我都從不經手金錢，都是勸人直接捐給各處主持機構，我從來沒有自認這是什麼功德，我只認為是盡盡一個學佛人應做的事，我從不對外多談，想不到，居然也招了某位大德罵我是「亂出風頭！」另一位大德說我「行善爲名，牟利是實」。天知道，佛菩薩都知道，我從不經手任何捐款，也從不叫人捐來我處，我也從不巧立名目叫人捐錢給我，我問心無愧，我的生活費，都是我每天日以繼夜寫稿子，向外界報章投稿得來的稿費，我送佛書給人，我送藥給人，也都是自掏腰包的，我從不敢妄取一錢，因爲我深信因果，我自己問心無愧，只不知這些賢者大德他們責我如此之深，是否已經調查過？有何證據可茲指控我？抑或是否他們自認已經德配天地功同日月更超越佛陀菩薩；因此可以信口開河來譴責任何看不順眼的學佛人？那樣勇於責人，想必一定是完人聖人了。佛教戒兩舌，不知那些愛亂罵人亂抨擊人的大師們，怎麼修行的呢？

佛法八萬四千法門接引，我們渺小的俗子學佛人，慚愧未能捨斷一切毅然披剃出家去大大濟度衆生，只有用我微末的低智識和本能來幫助四家，做最少最小的接引，勸人信佛學佛行慈悲，凡是我的言行，我的文章，我的書信，無不是兢兢業業，卑微謙遜地這樣默默地盡這一分微力，當然是螢火之光，怎能比皓月當空？我這頂多能替人找出病源的小技，怎能比擬那些在經堂上披大袈裟講經講正信的大法師的正信弘法成就？但是不是一定必須是法師才可以接引學佛呢？現在法師越來越少

，僧寶越來越難得，那麼，我們在家的學佛人，是否不應該也盡一點點微末的棉力去接引社會四家呢？尤其是在接引外教人士和無信仰的社會人士，在家學佛人是不是比出家人較爲方便一點呢？我用太空科學與核子科學來解釋佛經，被不少大師們責爲異端邪說。甚至有些大師們說：「學佛就學佛，不需要講科學！」，有些大師不准人看報紙刊物，不准看電視，他們說：「看佛經就夠了，什麼旁的都不應該看！」。其實，倘若透過現代科學智識，更容易明瞭佛學，爲什麼我不應用科學來解釋佛經呢？

維摩詰不是以居士身份講經說法宏揚佛教麼？維摩詰沒有講神通麼？

我是何人？怎敢比擬維摩詰萬份之一？只不過是感覺到，我們未能放下一切，亦未四大皆空，而又一心學佛的人，實在應該也學學維摩詰，其實，凡是學佛人，不論出家與在家，大家都應該把宏法責任濟世義務共同負擔起來，不要再分彼此，也不要兩舌，不要亂抨別人，不要自以爲自己是正信，別人都不是邪信，更不要自己可以大講神通，如何「我在此地，就不准地震！」之類的神通大言，事實上，該地最近又大地震了，處於地震帶上的這個名城，地震儀天天都記錄有大大小小地震，最近的幾次連續六級大地震發生，不知這位大師是否忘了施法禁止呢？——而別人任何人講一點點微末的感應，也被他罵是魔，是邪。

我可沒有那麼大的神通可以不准地震，我連我自己的手震都禁止不了，我毫無神通，只有一點點醫學常識幫助人看病，相機勸人學佛，如此而已。如果這也算是魔，那麼，全世界的醫生全都該砍頭了。

某大師說：「病是業，不可以治的！」又說：「病是報應，不應該治的！」

不錯，有些病是惡業的報應，但是，難道傷風感冒也是惡業所致嗎？縱然所有疾病都是惡業報應，我們就不應該為其醫治嗎？讓他自生自滅嗎？佛經怎麼說的來着？阿含經就說過，佛陀叫弟子要多佈施，有病的，須佈施以醫藥，饑餓的，須佈施以食物，苦厄的，須佈施以援手出其苦厄，這才是慈悲。誰料到今世竟有些大師不准人為病人看病，竟指看病也是魔！竟罵我是天魔附體，到底是誰天魔附體呢？

病是惡業報應，我認為更應該為之診治，一方面醫治，一方面相機接引，使之明白病與業的關係，使之學佛行善，從今悔改，從此向善，多行佈施，廣種善因，這不是更有積極意義嗎？為什麼要說：「你有病，你活該！」這是一個真正有慈悲心的佛教徒所應為嗎？

天主教與基督教為什麼從一個受到壓迫的弱小宗教發展為全世界最大的宗教？如果他們天天只顧在教堂內講深奧的哲學，會有今天的發展嗎？如果他們只說而不做，會獲得人類大部份都相信耶穌的博愛嗎？他們的成功與成就，可說是力行重於空言，他們講博愛與施予，這是和佛教的慈悲與佈施相近的，可是，人家做的慈善救濟做得多好，人家不在教堂講名相，只講一個「愛」字，人家力行推動慈善佈施，人家的救災救難，遍及五大洲，深入不毛之地，人家有像德麗莎神母這樣偉大而無我的修女，獻身為印度的癩瘋病人洗瘡治病，到處求乞募捐來佈施給饑民，人家有人駕了汽船，在南中國港尋覓飄海的難民船，向之施米施藥，人家深入衣索比亞去醫治饑民，施衣贈藥……

而我們佛教呢？

當然，今天，我們佛教也有不少出家人與在家人發心，開始了慈悲佈施的事業，功不可沒，值得欽敬。但是，不幸地，我們大多數人仍然是沒有做到力行佛心慈悲，自己不做，還要

譏嘲別人做，還要未經調查，以耳代眼，胡亂罵人！又有一些人，只顧躲在學院內大攪深奧的名相文字學，但言行相違，把佛教弄得變成了「純哲學」，將來日趨滅亡，變成圖書館資料室的檔案廢紙，除了極少數人之外，誰也不會去碰一碰，他們也要罵人家用科學醫學現代新智識接引人信佛學佛行善，這些象牙塔內的自命佛學權威，早已脫離了人群大眾，把佛教帶上了湮沒之路！他們要硬把佛經內的一切有關超自然的神通現象都予以否定，這不是蓄意破壞宗教嗎？有些無知而又自以為很時代化很科學的人，也跟着起鬧，妄指佛經內講的神通是迷信，把學佛人坦誠公開的學習佛法初境，視為妖魔，而不知此乃接引初機的苦心。這種人，亂罵叫罵，儼然以「正信」衛道者自命，殊不知他們已經斬斷了他人初信的種芽，陷於不信因果，不信因緣法，不信報應，這樣一來，所種下惡因多少！對於社會有何好處？亂罵他人是魔，其實，不過是「魔見是魔」而已。

不要一竹篙打了一船人！並不是凡是講神通的人，就都是裝神扮鬼去斂財自肥的神棍！也並不是凡是講神通就是魔，是魔不是魔，都是看動機。若有人講佛經，以八正道及因果等骨幹為主說，以神通作為輔佐，勸善斥惡，勸人多行佛心慈悲，濟度眾生，救苦救難，那麼，這就不算是魔，若有人只講自己有如何大神通，欺騙世人，為名為利，或為虛榮，或為惑眾，或更下者，為騙取婦女財物，再更下者，騙財騙色，或則導人習行邪術妖法，專行惡事，破壞道德，影響社會治安……此等人，縱有神通，亦是魔邪，論者應該分清，看明白，不要遽然亂罵人，否則，不分青紅皂白，就亂罵一氣，他自己也就是「無明」，也變成「嗔魔」，如果還具有「妒」字在內，那就着魔更深了，如果自命為天下唯我是「正信」，別人都是「邪信」，那麼「妄」魔也上了他身了。佛法種子是人人都有的，並不是任何人專利別無分店的事。

(完)

虛雲老和尚遺相



六十張三刀冷雕

馮瑞

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

此時那路邊松林中，一陣喧嘩，羣鳥驚飛鼓噪，只見樹上出現了幾隻溜溜轉的眼睛，接着那身子就倒吊了下來，尾巴捲住樹枝，原來是幾隻金絲猴子，全身金毛，尾巴又長，手脚又長，面貌黑醜，眼睛金黃，神態頑皮，望着德清，那些猴眼滑溜溜地轉，猴聲吱吱。猴子越來越多，不到一下子，來了個滿山滿林！都來探頭探腦窺看德清，有些猴子又故意賣弄本領，翻跟斗，豎蜻蜓，盪千秋，倒吊金鐘，空中飛騰，跳來躍去，穿樹過枝。

德清有生以來從未見過那麼多猴子，他起先大嚇一驚，只道猴子們會侵襲他，怎料這批頑皮殊無惡意，只不過是好奇，又愛來扮做各種鬼臉，倒是逗得德清破涕爲笑了。

「頑皮頑皮！」德清笑指群猴：「該打該打！」

羣猴大概是第一次見到中國和尚罷？他們吱吱亂叫，奔上

跑下，拖男帶女，都跑來看德清，有些猴子，坐在路上，有些小猴，騎在母猴背上，有些大猴，居然就立即做効德清，向手指指點點，嘴吧吱吱亂叫，又有些兩足人立而行，模倣德清走路的神氣。

德清覺得滑稽好笑，他開心極了！這樣的人猴親近和平相處，豈不正是佛苑的一角景象麼？

「阿彌陀佛！」德清合掌高聲唸佛：「唸呀！你們也唸佛呀！唸佛修個來生再歸佛座，勿再託生畜道被人捕捉殺害，阿彌陀佛！」

那羣猴十分聰明，立即也模倣着合掌而拜，雖不盡肖，也十分難爲他們了，他們嘴吧亂叫，也不知是不是學得會唸佛？「阿彌陀佛！阿彌陀佛！」德清頻唸頻拜，他深信畜類也是可度的。

只見那草原邊緣，出現了一羣山羊，頸頸掛滿金黃色的鬚

毛，好像是獅子的鬃毛，頭上有彎彎的大角，他們都立定，不驚不懼，注視德清和尚。

「阿彌陀佛！」德清歡喜唸道：「你們山羊也都心裏念佛吧！願佛菩薩保佑你們脫出獅虎之吻，也脫出獵人陷阱弓箭災厄！」

那些山羊似懂非懂，他們的耳朵不停旋轉，遠處草原上，又有一批數十隻的白鬃山羊，又有些長角灰鹿，昂首遙望着德清，毫無畏懼，這些衆生，美麗極了！這世界若都如此和平相安，多什美好啊！

德清正在爲這些動物唸佛，希望用意識心力去教他們皈依佛法，怎料突然一聲槍響，震動山林，羣猴立即倉皇縱跳上樹，吱喳亂叫，瞬即全部失蹤，山羊與鹿羣飛奔，隱沒於綠野深處，羣鳥飛蔽半空，也都藏匿無影無踪。

德清驚愕之間，忽聞狗羣亂吠，不知從何處突然奔來了三四十隻白毛花斑的英國獵犬，一齊衝上來，圍住德清和尚，就要咬噬，情勢危殆！

德清合掌唸佛，不敢移動，羣犬也一時不敢上前，只顧環繞狂吠，此時隨後奔馳來了十數匹健馬，原來騎者都是英國軍官和一些獵裝英國婦人，還有印度兵勇跟班。看樣子是正在打獵行樂。

衆英軍喝叫印度兵勇上前捉住狗羣，爲首的英國軍官，足登馬靴，策馬到德清面前，一揚馬鞭，噤哩咕嚕，厲聲喝問。

德清聽不懂，但可猜知其意，就取出英領事簽證文件遞上，印兵接過，雙手恭呈，英官看罷，顏色稍和，但仍是一付鄙視不屑的神態，叫印度兵還給他文牒，然後講了幾句什麼，帶着衆人策馬走了。

德清看那英人的驕橫神態，又見隨從印兵的奴婢嘴臉，又見印兵們扛抬着獵得的禽獸屍體——那公鹿已死，頭角低垂，血滴道路，那金絲猴死不瞑目，山羊血跡滿身……看得德清熱

淚滿眶！

「佛啊！怎得這衆生脫出這些苦難？」他禱念着：「怎得世人消除殺生之心呢？」

他不明白自己到了這五十歲年紀，心腸仍然這般軟弱，而且好像越來越軟弱了，他是那麼容易爲衆生疾苦而流淚！

他目送英軍獵隊去遠，他心中慘惻，他不斷爲那些被殺害的動物唸往生咒，不丹錫金和西藏的獵人，都是爲了謀生而打獵，可是這些生活優裕的英人士女，却是以屠殺動物爲樂，人爲什麼要這麼殘酷呢？

德清歎息不已，繼續上路。

日暮時分，他來到一處沼澤地區，看見一大羣巨象，他從來未見過象，唯一見過的只是峨嵋金頂的那匹銅雕六牙白象，他直到此時才初見真正的巨象！他驚奇極了，他不住讚歎，不住唸佛？他心想到，怪不得普賢菩薩騎象呢！

看那數百象羣，跟在一匹巨象後面，緩緩前進，長幼有序，那些巨象前後掩護着幼象，把幼象們圍在中間，看那些巨象，擺擺大耳朵，慢慢移動笨重的身軀，有些就用長長的鼻子勾住前面象隻的小尾巴，一隻拉住一隻，排列成隊，莊嚴穩重，緩緩踏步，那些幼象稚態憨然，跳跳跑跑，跟着母象，那些象羣不時回頭看顧幼象，唯恐有失，愛護備至！

看這些充滿靈性愛心的動物，真是令人慚愧！人類爲什麼要那麼殘忍捕殺象羣來剝取象牙呢？

德清記得在中國見過象牙縷空寶塔，又見過象牙雕佛像，還有各種精巧的象牙雕品，巧奪天工，可是，人們可知象牙是怎樣來的麼？

他也記得有些居士人家供養僧寶之時設有象牙筷箸以示尊敬。既是信佛，既是茹素，爲什麼不使用竹木筷？爲何却用象牙筷？擺設象牙佛像佛塔，可知那象牙曾經染上多少痛苦悲哀血淚麼？

那數百象羣隔着老遠，也敏銳地感覺到德清的眺望，那領隊的公象揚起長鼻子，向着德清高舉，吼叫數聲。德清嚇了一大跳，他從來沒聽見過象吼，這還是初聞。聽來倒有些像汽船的蒸汽笛聲。

聽來那象王似無惡意，或者僅是對德清作友善的招呼吧？象們並未驚惶，依然悠閒沉穩地列隊前進，他們有天賦的敏銳直覺，知道這一個和尚并非獵人。

德清讚歎不已，目送這些德容並莊的龐大動物，慢慢隱沒在暮色之中。

此時又有許多朱頂白鶴歸巢，紛紛優美地降落棲止於樹上，滿樹何止數百白鶴？

但願這些生靈，都能脫出獵人毒手吧！德清爲鳥獸禱念佛祐。

此時他已身在亞熱帶的原野，氣候溫暖，路途雖畧有泥濘，也不算難走，他趁着星光趕路，鑒於在大吉嶺旅舍的惡劣經驗，他再也不願投宿於這些異國旅舍了，他寧願在野外露宿，他曾經數十年苦行野外，多是露宿。風雪尚且不畏，何況現時此地已經是溫暖如夏呢？

張撐他的隨身背負的油布，作爲小小的帳蓬，他就在蓬內打坐了下來。

澈夜的蛙羣鳴聲，他聽來十分親切，多久未聞蛙噪了呢？他回想着三湘和江南，蛙噪伴着他唸佛，蛙噪也帶來了幽幽的禪意，他心中透現了寧靜安詳的明證，那份喜悅，是無法言傳他人的！天籟俱有禪！誰能領畧得到？

69

從大吉嶺下山，德清又走了四五天，經歷三四百里路，一

路都是丘陵荒野，可幸山路都不崎嶇，也無冰雪。沿途有些農家村莊。那些印度村人，十分貧苦，住在些草寮土屋，人畜同居，他們信奉的是婆羅門教，德清自然不會去打擾他們，一路都是露宿，吃自帶的乾糧。

他經過基山崗里，又經過蒲美村，然後才來到了平原，此時此地，天氣已經炎熱如夏，一路上見到印度男丁牧放水牛，牛羣都躺在水塘泥漿中，那山野中的相思樹開着金黃色花團，印婦身披紗袍。頭上臉上也用紗罩遮，在頭上頂着土罐子，到小河邊汲水，然後又頂在頭上回村，竟不須手扶，又有些印婦背負竹簍，在樹林中拾枯枝，她們耳戴大環。面紗內也隱約可見鼻翼上穿戴了銀環或金環，額上中央點了紅點，那些印度男子，無不用長布包纏額上頭部，纏布有些白色，有些淺藍，有些淺紅，男子人人均蓄有虬髯，個個濃眉高鼻，大眼闊嘴，皮膚棕黑，骨瘦如柴，上身穿白袍，下穿肥管遮踵的白褲，似褲又似裙子，一些印人農戶，在田中耕種，看見來了個中國和尚，他們就圍上來，把德清週身打量，嘴裏嘰嘰呱呱，又說又笑，不知講些什麼，不過態度看來十分友善，那些印婦就遠遠遙望，掩住面紗，吃吃而笑。

德清正愁不識路途，正好趁此打聽，德清不曉印語，又不曉英文，印人不曉漢文，這一來，真正是「鷄同鴨講」，各說各，彼此比手劃腳，比了好半天，又傻笑半天，也還是弄不清對方意思。

德清拿出英領事簽證的文牒來，印人村民根本不識字，哪裏看得懂？德清又拿出藏僧爲他繪出的大概路綫圖樣來，比劃半天，村人才知他是問路，德清又拿出隨身供奉的佛像來，那些村人才知其意，有個白髮白鬚老人就指着德清說：「佛陀！佛陀！」

德清喜聞對方已悟其意，就笑道：「是，佛陀！佛陀！」又指着自已，又指指佛像：「合掌拜佛」。（下轉第35頁）



泰僧王敕賜晉封

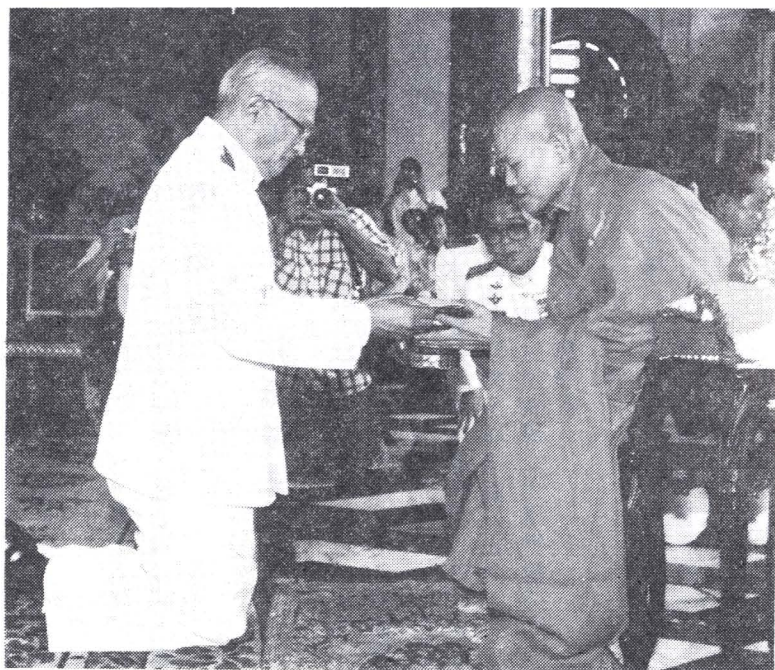
仁得、仁晁、仁竹三大師

普門報恩寺，仁得大師、仁晁大師、仁竹（妙蓮）大師三位法座於三月二日上午八時三十分，由僧眾護法善信，驅車隨伴抵達越叻差毋匹沙特摩訶是瑪南佛寺（僧王越），恭受泰僧王敕賜晉封大典儀式。

吉時屆，泰僧王上座，法駕幸臨大雄寶殿，主持頒賜證書晉封仁得大師為華宗大尊長，敕賜任普門報恩寺住持。敕賜晉封龍蓮寺住持仁晁大師為華宗副尊長。敕賜晉封永福寺住持，仁竹（妙蓮）大師為華宗助理尊長，三位大師恭誠受封。按照宗教禮節奉行，深為華宗僧伽佛子，仰感殊榮弘恩，留下佛學界輝煌之一頁。儀式莊嚴肅穆，充滿法喜圓成。拜辭泰僧王上座，由四眾善信護送返回普門報恩寺，沿途車輛列成長龍，呈現空前殊榮盛況。



→ 泰僧皇御封泰國華宗大尊長仁得大師。副尊長仁晁大師。助理尊長仁竹大師。受封後在泰僧皇御像前留影。



↑ 御代表泰國國樞密院主席訕耶敦授恭向御封
泰國華宗大尊長仁得大師接領貳拾萬銖善
。欸

華宗大尊長主持百六十沙彌僧剃度

泰皇上陛下六秩聖壽，泰國華宗僧務委員會，聯合軍、政、警商界，各僑團首長暨民衆，啟建廣集全國在學學生一百六十位，剃度出家為沙彌僧法會，恭祝聖躬康泰，萬壽無疆。

三月三十日（星期一）上午十時，由護法委員會迎駕主席，助理空軍總司令哇拉納、阿披乍里上將，率領全體委員，迎接自孟乍旺學校，由三千餘位組成壯麗隊伍，在廣集出家沙彌僧護法委員會大會主席頌寬、合里軍警上將，暨諸位副主席及委員等（畧）領導長官、團體首長、社會賢達、本縣及各地派送五百餘人民間童軍和預出家學生家長親友，會合民衆，列成橫行四人之隊伍，護送一百六十位身穿純白色袍衣沙彌僧，隨着迎風飄揚泰國旗、佛教旗、泰皇上偕皇后御像，在銅鼓樂隊伴奏，中泰文標語彩旗，浩浩蕩蕩從谷莊二橋，朝向三橋，經沙圖巴立大馬路，沿途人潮長龍，挾道觀禮者，更是人山人海，挽蓬攀、拍耶皆、然那哇警署出動警

員百餘位，一路保送，秩然有序，陣容極盡隆重，抵達普門報恩寺，佛寺內外擠滿人海，鼓樂喧天，壯大行列繞大雄寶殿三迎禮，誠空前盛舉，普天同慶。

法雨精舍 香港佛學書局 合辦佛學初、中級班招生 普明佛學會

本港法雨精舍、香港佛學書局、普明佛學會，去年合辦之第一屆佛學初級班經圓滿結束。現繼續舉辦第二屆並定於五月六日開始，為期八個月，逢星期三晚上七時半至九時上課。另外，專為對佛學有基本認識人士而設的佛學中級班，亦將於五月廿二日開課，逢星期五晚上七時半至九時。此兩課程均費用全免，凡具誠意探討佛學人士，不限年齡、不拘性別，均可申請。索章及報名地址：銅鑼灣白德新街五十五號六樓B座（法雨精舍）。查詢電話：五—七七二三七二。

蒙市思貽佛學會

仁俊法師講佛學

唐龍講日本佛教發展

前來美西弘法的紐約美國佛教會前會長仁俊大師於本年四月五日（星期天）在洛杉磯（郡）蒙特利市作了一次佛學演講。

仁俊法師在美國及台灣歷任各大寺廟會長、住持，倡導佛法，不遺餘力；精研三藏，手不釋卷；持戒謹嚴，悟道深切。緇素四眾，一皆景仰；青年佛子於大師尤所心悅誠服，蓋因大師發大乘菩提心，於學人煦煦關勉，視若子弟，有以致之。

仁公在講詞中特別提出「健」字和與會人士共勉，「健」則把持得住自我，不致隨波逐流；又強調「戒」字，蓋持戒清淨，則可以得定，定則般若智自然生起，由此以悟道，乃是佛法的最高鵠的。殆為仁公現身說法。

唐龍居士繼續講「從辯證觀點看日本佛教的發展」，此為第二講，談古代奈良佛教諸派。

出席這次演講會的有法印寺住持印海法師，美國慧炬社董事長周居士宣德，新雨佛學社月訊發行人張慈田，社長張大卿及諸多信眾。

周老居士作總結，以佛家理論雖美，猶待踐履。如兩位法師之身體力行，導引眾生，宜稱佛學實驗室主任；懇勉大家學佛要解行並重。有人聽

了，便以周公為副主任，也是名至實歸。

這是設於加州 707 W. GRAVES AVE, MONTEREY PARK 的思貽佛學會所舉辦的一系列演講及座談的首次。與會者得仁公開示，咸感法喜充滿，周老居士慨捐六十美元作活動費用，美亞家具店也贈書架一個。印公以仁公行將回紐約，特邀於十九日再到蒙市，於法印寺說法。

菲隱秀寺

自立法師熱心支持佛教大學

（本刊訊）菲律賓賓加洛干市隱秀寺住持自立法師，為響應中國佛教會籌建佛教大學，將來發動該寺善友，決定以該寺創辦人「清和姑」的名義，在未來的大學中，捐獻一座獨立專館。

自立法師向中國佛教會秘書長了中法師表達了這個願望。了中法師在去年底赴菲訪問，受到了自立法師及隱秀寺全體善友們的熱烈歡迎。

自立法師對於中佛會籌建大學的構想極為支持，除先捐獻美金四千元以充作籌備基金外，並表示一旦大學開始規劃興建，將再捐獻一座獨立建物。

這是中佛會自從推動籌建大學工作以來，最令人感到鼓舞的一件事。在此之前，旅居美國紐約的浩霖法師，在返國期間，將所收到的祝壽賀儀，全數捐做大學籌備基金。

台灣中華佛學研究所招生

目的為培養國際佛學人才，宏揚中國佛學思想（修業三年，本所先期畢業生已分別在日本東京、筑波、美國威斯康辛等大學研究所深造）。

報名時間及地點：七月一日至三日九時至四時。北投區溫泉路九十九之十五號，電話：八九二六一壹一。考生應攜帶二寸半身照片二張、學歷證書、成績表、退伍令、六百字自傳、報名費四百元。

報考資格：卅五歲以下，男生須役畢及大學畢業或同等學歷，高級佛學院畢業，碩士以上之有志研究佛學者。

考試時地：七月廿五、廿六日本所。

科目：中國哲學、佛學（加考專書俱舍論第一品第二品）（以上二科加倍計分），國文、英或日文二選一、口試。簡章備索。

導師：成一法師
所長：聖嚴法師

華嚴專宗佛學院招生

爲弘揚華嚴大教培養弘法人才，端正學佛思想，建設人間淨土爲宗旨。入學資格：研究所：大專男役畢。大學部：高中、職畢（限男象）。先修班：初中、初級佛學院畢（限女象）。凡符合以上條件之思想純正、無不良嗜好、身體健全者，皆可報考。名額：研究所十名；大學部三十名；先修班（插班生）十五名。待遇：膳宿、書籍、學雜費全免，個人文具、衣被及零用錢自備，成績優異者有獎學金。研究生每學期獎學金新台幣一萬五千元。報名：即日起至國曆八月十五日止，通信報名以郵戳爲憑。報名地點：台北濟南路二段四十四號華嚴蓮社。先修班可向大溪鎮介壽路二三八號接洽。報名手續：填寫報名單（函索即寄）。親筆撰寫三百字左右自傳一篇。研究生五百字以上。二寸半身正面近照兩張。考試日期：國曆八月廿八日上午九時假台北濟南路華嚴蓮社四樓舉行。考試科目：國文、佛學、口試。錄取者分別通知。修學課程：華嚴五教儀、唯識學、戒律學、國文、英文、中國佛教史、梵唄、中國歷史。修業期限：研究所三年、大學部四年、先修班三年，先修班成績優異者可直升本院大學部。

台灣靈岩山寺結夏期佛七通啟

本寺爲一淨宗專修道場，自今年第一期工程佛殿落成，暨西方三聖像開光以來，已先後啟建兩次佛七，承南北諸位信衆，發心護持得以順利圓滿，至爲感謝。今者時逢夏季，正是僧侶精進淨修之期，是以本寺在此期內再啟建五個佛七，接受各位蓮友來山共修。以此功德同報四恩。請諸發心人即日報名，屆時提前一日來山報到爲要。

另外在暑假期間，特爲各大專院校學生，及中小學各位老師，擇期啟建兩個佛七，公佈日期敬請留意。

請注意以下五個佛七日期，任選一個或正個。

主七：恭請 上妙下蓮老和尚

- | | |
|---------------|--------------|
| 一、國曆五月十二日至十八日 | 農曆四月十五日至二十一日 |
| 二、國曆六月八日至十四日 | 農曆五月十三日至十九日 |
| 三、國曆七月八日至十四日 | 農曆六月十三日至十九日 |
| 四、國曆八月七日至十三日 | 農曆閏六月十三日至十九日 |
| 五、國曆九月一日至七日 | 農曆七月九日至十五日 |

再者以上每一佛七內皆接受超荐各姓宗親之靈，若無暇來山參加者，請將遠代宗親姓名寫好，陽上姓名亦寫清楚，掛號付郵寄來，本寺即可代辦，各位追遠之心，圓滿達成也。注意事項：①本寺供膳宿。②自備海青，盥洗衣物用具，並攜帶身份證。

台灣南投埔里鎮水頭里十一份 電話：（〇四九）九九三三三八—九

郵政劃撥：〇二四一六五九一六 戶名：釋妙蓮

佛陀學術研究院男衆部招生

本院暨新設高（中）級班、男衆部，環境清新靜謐，設備齊全，師資優良。今茲培養獨立負責、德養莊嚴、心性慈悲之宏法人才。

資格：①研究部須大專以上學校畢業。②高（中）級班須具高中或同等學歷以上。③年齡三十六歲以下（旁聽生不限）。④出家在家均可。惟在家衆經三個月的環境適用，必須剃染爲僧，終生身口意奉獻。⑤外籍及僑生需具備中文基礎。⑥無婚姻關係，身心健康，已服兵役，無世俗嗜好及惡習者。

考生應具簡歷表一份，二寸半身照片一張，五百字以上自傳一篇。即日起報名，經本院審查後通知參加入學試。

名額：研究部十名，高（中）級班二十名。衣物被具及零用金自備，其餘一律免費。

地點：台南關廟鄉千佛山菩提寺。電話：（〇六）五九五八一〇六一七

配合百萬元藏經樓開光

靈觀音寺十月中舉辦水陸普渡大會

（本刊吉隆坡訊）八打靈再也觀音亭配合藏經樓開光大典，訂於今年農曆十月初十至十六日，在該亭啟建水陸普渡大齋勝會。

水陸法會是中國佛教佛事功德中，規模最大及最隆重的一個法會，其功德普及十方法界的四聖六梵。是首都吉隆坡自開埠以來，唯一舉辦這個法會的廟宇。

這項法會也是該亭主持鏡龕長老趁退休之前，爲我國佛壇做最後的一宗功德。

上述已竣工的藏經樓共耗資一百六十餘萬元，內設有一藏經閣、講經堂及圖書館。鏡龕長老從本月開始，會前往世界各佛教國，親邀高僧大德來我國，聯合國內的德高望重長老主持這項法會。

法會期間，敬設七處壇場，即大壇、內壇、華嚴壇、法華壇、楞嚴壇、諸經壇、淨土壇等。誦經七晝夜，所誦經典共有一百四十七部二百八十八卷。該亭主持鏡龕長老表示，修建水陸法會的功德，布施者可得長壽、健壯、莊嚴、名譽、求財求福及有求必應。各界善信發心參加水陸法會，敬請早日前往該亭報名。

另一方面，即將退休的鏡龕長老當日也在該亭傳法予金馬崙三寶寺監院遠藏法師。這項傳法儀式是由新加坡的常凱大法師主持。

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
袁忠愷居士	港幣1,000.00元
演培法師	港幣600.00元
普淨上座	港幣600.00元
松泉法師	港幣500.00元
姚通儀居士	港幣500.00元
廖常惺居士	港幣400.00元
陳添鴻居士	港幣200.00元
李德遠居士	港幣200.00元
葉賽居士	港幣189.00元
張澄基居士	港幣160.00元
鍾益章居士	港幣160.00元
李達賢居士	港幣100.00元
何漢權居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣 8,185.70元
總計	港幣 15,894.70元

一八一期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 15,894.70元
發行收入	港幣 2,940.00元
總計	港幣 18,834.70元

二、支出：

印刷費	港幣 11,935.00元
稿費	港幣 2,950.00元
郵費	港幣 2,149.70元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 18,834.70元

內明雜誌社謹啓

本刊定價表

零售每册港幣 8.00

香港 全年十二册 (連郵費) 港幣100.00

台灣

日本

泰國

菲律賓

新加坡

馬來亞

美國

加拿大

英國

歐洲

澳洲

全年 平郵 US \$16.00
空郵 US \$21.00

全年 平郵 US \$16.00
空郵 US \$24.00

調整定價啓事

本刊自一九八五年九月調整售價以來，近二年間，印工紙張等，均告漲價，迫不得已，自一九八七年四月一日(一八一期)起，酌量調整定價，以資挹注。茲將新價目附刊於後，諸希諒察爲荷。

內明雜誌社敬啓

關於八打靈觀音亭的歷史，它是在一九五二年創建，當時鏡老以菩薩心腸，濟世心願深得各界善信發心支持，於是該亭聲名遠播，信徒日增，接着一九六七年擴建，完成目前第四區四十九路E的寶刹。

一九七一年，成立了福利會，積極參與救濟、布施和興學的社會福利工作。迄今，該基金在上述興學賑濟方面，總共支出六十多萬元。一九八一年，鏡老在教育上的貢獻又更進一步，以私囊設立「鏡老長老大學獎學金」，此舉已爲我國佛壇樹立模範，也是我國第一位設立大學獎學金的高僧。

出版人 內明雜誌社
社長 沈成
發行人 釋金
編輯 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., Lamoi, 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 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

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

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元二五三一 中華民國七六年

五月一日出版

每册定價港幣八元



△臥佛寺鐘樓及放生池



◁ 十方普覺寺(又稱臥佛寺)圖為山門遠眺

△ 臥佛寺之大雄寶殿