



明月

内

189

北京故宫博物院
刻石字





△加德滿都獨木廟——相傳由一根大樹建成



因明入正理論通釋

單培根

瑜伽師地論說，菩薩應於五明處學。什麼是五明？「明」字相當於哲學、科學的「學」字，是學問之意。一、聲明，是聲韻學，語文學。二、工巧明，是工藝、技術、天文歷算等科技之學。三、醫方明，是醫藥學。四、因明，是論理學，即邏輯。五、內明，是佛學。作為一個佛教徒，主要是應當精研佛學，是在內所應當明的。但也應學些醫方明，工巧明。聲明更是一切學問的基本工具。尤其是因明，是用以辨真似、明正理的，在學術自由，百家爭鳴的時代，更為不可缺少的學問。

因明，今人名之為印度邏輯，因其與西方希臘以來的邏輯相類。然兩種邏輯，各自發展，條件不同，因之互有短長，用處也各有所異。可以比較研究，各取其長。若執着一方以衡量一方，必然只見到自己之長，甚至自己的短處也認為是長處，盲目的批評其他，必然陷於錯誤了。

因明之書，傳譯到中國來的。先有『方便心論』，後魏西域三藏吉迦夜與沙門曇曜譯。『如實論』，梁眞諦譯。這兩部書都沒有標明因明二字。玄奘所譯的因明專著二種，皆標明因明之明。一部是商羯羅主造的『因明入正理論』，一部是陳那造的『因明正理門論』。此外，在其所譯的『瑜伽師地論』、『顯揚聖教論』、『阿毘達磨集論』中，也都講到因明。因明分古因明、新因明。瑜伽顯揚集論中所講的是古因明。陳那以後的因明為新因明。古因明與新因明的不同處，最明顯的地方，是古因明用五支論式，自陳那起改用三支論式。

因明原來叫正理，即梵語尼夜耶，印度原來盛行婆羅門教，印度人的思想很發達。在佛教的初期，婆羅門教中有六派哲學產生。一、尼夜耶派。二、僧伽耶派，即數論派。三、毘舍迦派，即勝論派。四、瑜伽派。五、彌曼差派。六、吠檀多派。尼夜耶派即

是以研究正理為主，相傳這一派創始的祖師名足目。這一派的根本經典名為『尼夜耶經』。窺基『因明入正理論疏』說：「刳初足目，創標真似。」辨別真似的正理，是古代的足目始創的。佛教爲了與外道的辯論，也運用了。在『瑜伽師地論』中，名之爲因明，作了很詳的敘述。說：「求因明者，爲破邪論，安立正道。」然而尚不夠完備。窺基說：「爰暨世親，咸陳軌式。雖綱紀已列，而幽致未分。故使賓主對揚，猶疑立破之則。」一直到世親，作了軌則、論式。雖已列出了大綱要紀，猶未深入細致地分析徹底。所以在敵論賓主兩方，對面標舉的時候，對於立與破的法則，還有使人生疑難決之處。窺基繼續說：「有陳那菩薩是稱命世。賢刳千佛之一佛也匿跡岩藪，栖慮等持……於是覃思研精，作因明正理門論。陳那菩薩出世了，人們稱頌他是賢劫中千佛之一佛。他摒絕社會的紛擾，隱避在山岩草澤寂靜的場所，修養專心一境的靜慮工夫，終於勤思精研，造成了『因明正理門論』之空前偉著。

陳那是印度最偉大的因明專家，其一生於因明的貢獻最大。其著作中，先後有兩部最爲重要。一部即『因明正理門論』。一部名『集量論』。『集量論』未經玄奘譯出。

玄奘在印度學因明，窺基疏有說：「大師行至北印度境迦濕彌羅國法救論師寺，逢大論師僧伽耶舍，此云衆稱。特善薩婆多及因聲明論。創從考決，便曉玄猷。後於中印度境摩揭陀國，復遇尸羅跋陀羅菩薩等，重討幽微，更精厥趣。」玄奘是在北印度境迦濕彌羅國中法救論師的寺，逢到僧伽耶舍，開始從學因明的。後來又在中印度境摩揭陀國，逢到尸羅跋陀羅菩薩等。重復探討其中深微的旨趣。回國以後，於唐貞觀十九年，即公元六四五年，開始譯經工作。貞觀二十一年，譯出『因明入正理論』。貞觀二十

內明

第一八九期目錄

特稿

因明入正理論通釋……………單培根……………3

從時間的七個指向認識

「如來非過去非現在非未來」……………

…（續）……………馮 馮……………11

特載

五性各別與一性皆成（續）……………金東柱……………17

「大智度論」集粹之七十

菩薩如何行檀波羅蜜……………智 銘……………24

法相唯識學脈絡談（續完）……………純 一……………27

法海拾貝

西藏行（續完）……………蔡惠明……………32

佛教文藝

永憊樓隨筆之九十二

石梯的故事……………馮 馮……………35

虛雲和尚（續）……………馮 馮……………40

佛教消息……………編輯室……………45

畫頁

封面：尼泊爾首都加德滿都塔廟前石階及兩旁

精細石刻

面裏：加德滿都石廟——全部用石頭建成

底裏：尼泊爾巴德崗的寺廟建築

封底：加德滿都獨木廟——相傳由一根大樹建成

三年譯出『因明正理門論』。同時還為譯場中工作的佛教學者講說。當時隨聞筆錄以成註疏的，就有神泰、靖邁、明覺三家，從來又有文備，文軌等。因明是一門精細深奧的學問，在當時又是一門新鮮的學問。各人同聽玄奘講說，而領會不能一致，又各自加以引申發揮。於是各家註疏，未免異說紛歧。當時又有窺聽的人，傳聞略知而妄說的人，因之玄奘更加鄭重。最後窺基總結各家異說，根據所得於玄奘親授的，寫了一部因明大疏，即『因明入正理疏』共六卷。各家注疏，都是『因明入正理論』。惟神泰有一部『因明正理門論述記』。自經會昌法難，五代戰亂，各家注疏都散失。至明代雖有學者研究因明，為作注解，而由於缺乏參考資料，不免臆說失真。幸而唐代日本留學僧帶去許多書籍，亦有關於因明的，在日本學習傳承不斷。清末揚仁山從日本取回窺基因明大疏，在金陵刻經處刊行，於是重復引起學者研究因明的風氣。

『因明入正理論』，題商羯羅主菩薩造。據窺基疏說，商羯羅意為骨鎖，印度人奉事大自在天，說大自在天苦行時，飢餓羸瘦，骨節相連，形狀如鎖，故立此像，名骨鎖天。作者父母，少無子息，求乞於天像而生育，因取名為天主。是陳那的弟子。

此論在西藏有兩種譯本，初譯的是從漢譯本重翻。後譯的是譯自梵本。梵本一向認為已失傳。後來發現於耆那教徒處。耆那教徒甚重視此書。十一世紀時，曾有師子賢為之作註。後來脅天、吉祥月又各作了復注。一九三〇年，印度將梵本出版。呂澂曾用梵本及藏譯本作校訂，在『藏要』本『因明入正理論』中，把重要的出入處都注明。

因明入正理論，此題目從文義看，是明了因即可進入正理。此論所明是因，是入正理的因，正理是所入之果。疏說：「正理者，

諸法本真之體義。」由明此二因，入解諸法之真性。「二因是生因了因。說：「因體有二，所謂生了。」但是我們現在知道因明是佛教中特有的名稱。這門學問，在印度各家學派中通稱為正理（尼夜耶）。所以因明即正理，正理即因明。這樣，題名因明入正理，不等於即是因明入因明，或者正理入正理嗎？據呂澂考校，梵本論題無「因明」二字，藏本論題「量論入正理論」。「因明」二字是玄奘翻譯時加上去的。玄奘所以加這二字，是為了便於表明此書是因明一類，以簡別其他著作。藏本的初譯是從漢文翻譯的，所以也在「入正理論」上加了「量論」的字。量論即因明。經陳那的改進，發展成為量論，作了一部『集量論』。又經後來法稱大力發展，法稱的學說影響極大。西藏是盛行法稱學說的，所以譯漢文因明入正理論為藏文時，把因明二字譯為量論，也是當然的。這是一部正理論的入門書，故名「入正理論」。正理論可以指正理諸論，也可以切近的指陳那的『因明正理門論』。

此論以一偈頌開始，以一偈頌終結，中為論文，文極精簡。是一部因明的佳著。

『能立與能破 及似唯悟他 現量與比量 及似唯自悟』

頌分八門二益。八門明義，二悟別益。一、能立，提出正確的理由，加以證明，成立自己的意見，為能立。二、能破。對於他人的意見，舉出其理由不充足或有錯誤，不能成立，為能破。舊疏有說：「此有二義。一、顯他過，他立不成。二、立量非他，他宗不立。諸論唯彰顯他過破。理亦兼有立量徵詰。」然立量非他，雖是能破，也是能立了。三、似能立。能立有正確的，也有錯誤的。正確的能立，不能破。錯誤的能立，則能破。錯誤的能立，為似能立。四、似能破，能破有正確的，也有錯誤的。正確的

能破，必是他方的意見有錯誤，或者所學理由不能充足。錯誤的能破，有是對方正確的，硬欲破之，反而自陷於錯誤。也有對方是錯誤的，看不到對方錯誤所在針對着他而破，也反而自陷於錯誤。錯誤的能破，爲似能破。能立與能破，是用以悟他的。能立與能破，各有真似，必需分別明辨，才能悟他。故不但能立與能破是悟他，以及似能立與似能破也要分明列入悟他之類。悟他之因，必需由立者之言而生。他人聽後，由智以了。故因有二因。言生因，智了因。言必由智，言中有義。故詳細分析生因，應爲三生因，智生因，言生因，義生因。智了由於聽聞言語，由於理解言中之義。故亦可分三了因，言了因，義了因，智了因。六因之中，以言生因智了因爲主。說二因包括六因在內了。

五、現量。量是丈量、量度。印度學者認爲，求得知識是要用一定的工具，他們稱此爲量。如用眼看，用耳聽。明顯在現前的知識即名之爲現量，相當於一般所謂感覺。由感覺而得到知識，即爲現量。是感性認識。六、比量。比是比度、比較，也即推論、推理。以現量爲出發點，從看到的聽到的，推想到未看到的未聽到的，是比量。進而重重推論，由比量到比量，層層深入，都是比量。這是要以意識思維爲工具的。由比量所得的知識即名之爲比量，這是理性認識。然而人們已是習慣於感覺與意識混雜在一起應用，難以嚴格的區別。所以現量和比量的界限，定義，各家學說，有不同的分歧。七、似現量。現量也有正確和不正確的。不正確的錯誤的現量，爲似現量。八、似比量。不正確的，錯誤的比量，爲似比量。現量比量是用以求得知識的，故用於自悟。當然，悟他要先自悟。未曾自悟，什麼可以悟他？所以古因明把現量、比量，還有聖教量，和宗，因、喻等都列爲能立的一支。到了陳那，加以分別，說：「爲自開悟，唯有現量及與比量。」又

說：「應知悟他比量亦不離此得成能立。」將現量比量作爲立具。疏說：「是真能立之所須具故。」問：要先自悟，方能悟他。爲什麼頌文顛倒過來，先說悟他，後說自悟？又頌文標宗，先能立能破，後現量比量。論文解釋，爲什麼不依頌文的次第，改爲先能立，次現量比量，後能破？答：因明是由古代辯論術逐漸發展而成。到了陳那，雖已分別能立能破爲悟他，現量比量爲自悟。然因明還是主要用在悟他的。故頌文悟他在先，自悟在後。論文以現量比量作爲能立之工具提出來說明，故緊接着能立後解釋，列於說能破之前。後來陳那更進而發展因明以量的知識爲主。造了『集量論』，才先現量，次比量，比量又分爲自比量爲他比量。而因明也成爲量論了。天主是陳那弟子，他發展了陳那的『正理門論』。所造的『入正理論』，即是對陳那學說有所發展的著作。玄奘譯了天主的『入正理論』，後來也把陳那的『正理門論』譯出來了。至於陳那的『集量論』，後來要到法稱才大加發展，而盛行於世。

『如是總攝諸論要義。』

如是，指如頌所說。攝是包括。此句意謂，論文中的要義都包括在內了。因爲論中所說即是這八義。

呂澂考校梵本藏本都無「諸」字。「諸」字是玄奘譯時加上去的。在玄奘之意，大概要人們知道，一切因明論所說都不外此八義。故疏說：「諸論者，今古所製一切因明。」

『此中宗等多言名爲能立，由宗因喻多言開示諸有問者未了義故。』

因明是從古代辯論術逐漸發展而成的。其用以悟他爲主。故在八門義中，以能立爲重要。所以在這裡先說能立。

古因明能立，瑜伽師地論中說有八支，一、立宗，二、辨因，三、引喻，四、同類，五、異類，六、現量，七、比量，八、正教量。集論也說有八支，一、立宗，二、立因，三、立喻，四、合，五、結，六、現量，七、比量，八、聖教量。各家學派發展，大都用五支，一、宗，二、因，三、喻，四、合，五、結。世親有能立三支之說，一、宗，二、因，三、喻。陳那研精因明，決定改五支為三支，以合與結併入喻中。以現量與比量作為能立之具，不別立聖教量。並於三支之中，判定宗為所立，因與喻為能立。喻分同喻異喻，能立仍為三。發言必須所立宗與能立因並列，形式上仍為三支。能立是為他比量，故稱三支比量。

印度梵語的實詞有數的區別。一數為一言，二數為二言，三數以上為多言。宗、因、喻是三數，所以說多言。即是說，能立是由宗、因、喻多言組成的。因為能立是為他比量。為了使別人理解的比量，這就需要有一定的形式。宗因喻三支的形式，很像形式邏輯的三段式，然其次第適相反。

陳那三支

形式邏輯

宗

大前提

因

小前提

喻

結論

因明三支的宗相當於形式邏輯的結論。為什麼次第要不同呢？邏輯的方法，是要求從已知的命題中推導出未知的知識。重點在推理，目的在獲得新知識。因明三支是提出自己的命題，對方未能明了，或未能接受，故加以論證，使對方明了，接受。目的在悟他。二者所用的場所不同，所以完全用邏輯來衡量因明，批評因明，是錯誤的。

三支能立是悟他，故必需有對方是問者。他沒有欲問，雖對他說

，也沒有用。一定要是對方有未能明了的意義。他有所問，有所難。在辯論的場所，然後用宗因喻多言，先明確地提出自己的命題，即立宗。再逐步論證，使未了義的成為了義。故說由宗因喻多言開示諸有問者未了義故。

疏說：「諸有問者，謂敵證等。未了義者，立論者宗。其敵論者，一由無知，二為疑惑，三各宗學。未了立者立何義旨，而有所問。故以宗等如是多言，成立宗義，除彼無知、猶豫、僻執，令了立者所立義宗。」印度辯論之法，立論者敵論者雙方之外，還有中證人，作為判定。猶如今之體育比賽有裁判員。證者要是，「善自他宗，心無偏黨，出言有則，能定是非。」

此是解釋能立，也是總的說能立。說：能立是由宗因喻這許多言組成的，它是用來對有問的人開示的。是問的人未了義，開示使他了義。

以下依次分別說宗、因、喻。

『此中宗者，謂極成有法，極成能別差別性故，隨自樂為所成立性，是名為宗。如有成立聲是無常。』

這一段說宗。宗是所推宗的，所主張的。

宗必有所說的事物，所要說明的是屬於這事物上的所說的事物，為體。所要說明的屬於這事物上的，為義。體為自性，義為差別。如聲是無常的宗，聲是體，無常是義。中國的文法，先說體，後說義。體放在前，義放在後。放在前故名前陳，放在後故名後陳。義是體中之義，義是體所有的，故體為有法，義為法。義是所以差別體的，故義為能別，體為所別。這樣，在中國因明書中，宗的前陳，是體，是自性，是有法，是所別。宗是後陳，是義，是差別，是法，是能別。此數名中，可隨取應用。若取相對，

前陳名自性，後陳應名差別。前名有法，後應名法。前名所別，後應名能別。今此陳用有法名，後陳用差別名，是就殊勝而言。今宗中的前陳，是否有此後陳的法，正是立敵兩方所諍，故取用有法的名稱。後陳是否能別前陳，也正是立敵兩方所諍，故取用能別的名稱。

以什麼爲體，什麼爲義，什麼爲自性，什麼爲差別。在因明原無一定，隨所需立宗而取用。窺基疏說：「此之二種，不定屬一門。不同大乘，以一切法不可言說一切爲自性。」

宗中前陳的有法，是否有後陳的法，是雙方所諍的。後陳的能別，是否能以前陳爲所別，是雙方所諍的。正以其是雙方所諍，故需辯論。但是單獨的前陳，單獨的後陳，應都是雙方共同許可。若非共同許可，即無可討論。非但共同許可，而且要是道理上至極成就的。然後所討論的結果，乃有普遍性的意義，爲大家所接受。故在「有法」上，「能別」上，都加了「極成」二字，以表明此作爲有法的，作爲能別的，需要是至極成就的。

前陳的有法，是立敵共許的，非所諍。後陳的能別，也是立敵共許的，非所諍。共許的，故爲宗所依。二者聯合，乃成宗體，如聲無常宗，聲是共許，無常亦是共許，即以此二者作爲宗依。聲與無常二者並舉，不說明二者的關係怎樣，還不是所諍。必定要在聲與無常二者之間，加了聯系辭。如在聲與無常中，加一「是」字，說：聲是無常，乃爲所諍了。因爲對方婆羅門學者是認爲聲是常的。故要是有法與法聯系爲一，才是宗體。

舊疏解釋「差別性故」爲有法與法互相差別。如基疏說：「差別者，謂以一切有法及法互相差別。性者，體也。此取二中互相差別不相離性，以爲宗體。如言色蘊無我，色蘊者有法也。無我者法也。此之二種，若體若義，互相差別。謂以色蘊簡別無我、色蘊

無我。非受無我。及以無我簡別色蘊。無我色蘊。非我色蘊。以此二種互相差別合之一處，不相離性，方是其宗。」舊疏以「極成有法極成能別」斷句，「差別性故」爲句。據呂澂考校梵文本藏文，是「極成有法」爲句，「由極成能別之所差別」爲句。它們的關係是，聲是所差別的無常是能差別，所以把無常叫能別。宗就是能別對有法加以差別才構成的。故有法有能別爲法，是能別的所別。玄奘譯「由」字爲「故」字，加一「性」字，乃爲「極成能別差別性故」。玄奘所以加一「性」字，表明所謂「宗」，是以「極成有法極成能別差別」爲性。

尚有應當說明的。在立敵兩方辯論場所所立的宗，不是一般的宗，這是應當有所選擇的。一、要是隨自意所樂的，爲對方所未了的，或是有諍的。二、要是現在所需要成立的。其他雖有所應成，立，但非今時所需。故又加了一句「隨自樂爲所成立性」以補充，宗的意義方才完備了。「是名爲宗」。

立宗舉「聲無常」爲例。這似乎太無意義了。有人於此提出批評。的確，在我們中國，對於這聲無常的常識，是從來誰也沒有非議的，根本不是一個辯論的命題。但是要知道，因明的書，是從印度翻譯過來的。印度的情況，和我們中國不同了。印度是一向盛行婆羅門教的國家。後來雖有佛教及其他許多學派興起，但婆羅門教還是受到多數人的信仰。婆羅門以吠陀爲聖典。婆羅門一系的聲論師，即彌曼差派，吠檀多派，尚有其他，都主張聲是常的，在我們不聽到的時候也是存在，好像今錄音帶似的。這就引起諍論了，而且是一個重大的問題。

因明是講正理的。但人們大都是感情重於理智。他所信仰的，被人以正理反對，他還要強辭奪理，甚至要不惜手段不許你反對。故因明對重尚理智的人有用，對於重感情的人是不起作用的。

『因有三相。何等爲三？謂遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。』

前已說宗。次乃說因。因是理由。以此爲理由成立宗，以此爲理由使未了義者能了義。因有生因了因。如種生芽，名爲生因。如燈照物，明爲了因。今此因是生因呢？是了因呢？就未了義者因此得了而說，是了因。就立者立此因使他能了而說，可名生因。例如聲無常宗，以所作性故爲因。此所作性故之因，是立者所言。或用言語，或用文字，故生因是言，爲言生因。未了義者聞此言而了義。了義用智。故了因是智，爲智了因。此言是智所了，故就未了義者說，也是了因，爲言了因。此言乃由立者智慧所立，故立者之智，也是生因，爲智生因。言必有義，立是立言中之義，了亦了言中之義。故此義從立者方面說，爲義生因。從未了義者方面說，是義了因。這樣，分析而說，因有生因了因。又各分智、言、義，成爲智生因、言生因、義生因、智了因、言了因、義了因，共爲六種。六種中，以言生因、智了因爲主要。相是表相，是標識，是特徵。所以表明其內容，性質。因有三相，此三相是向三方面說的。故也有說：「相者，向義」。一是向對宗方面說，即遍是宗法性。二是向對同品方面說，即同品定有性。三是向對異品方面說，即異品遍無性。此三相缺一不可。若缺一相，即不能成爲正因。因三相是因明中的最重要的中心問題。明確了此因三相，即基本上掌握了因明的根本。其餘一切，都是由此推演而來。故學者應特別於此注意，不可含糊。凡是真能立的，必符合此三相。不符合此三相的，必是似能立。所以此三相是因的基本條件。

什麼是遍是宗法性呢？作爲因的這個法，要是宗的所有。如聲無常宗，在此宗中，聲是體，無常是義。聲是有法，無常是法。今

此所言所作性故之因，也要是宗所有的法。聲無常宗以聲爲體，以聲爲有法，所以所作性之因要是聲體的法，要是法聲的法。故說是宗法性。若不是宗法性的，與宗無關係，不能作爲因了。作爲因的，需要和宗有關係。而且不可和宗的一部份有關係，一部份無關係，一定要和全部宗都有關係。今所作性的因，假使只是一部份聲是所作性，一部份聲不是所作性。那末，用所作性因，只能成立一部份聲，不能都成立了。這個因是否能成立，是不決定了。所以還要加個「遍」字。因的第一相是：遍是宗法性。什麼是同品定有性呢？什麼是異品遍無性呢？應當先了解同品異品的意義。同品異品，論中自有定義，說：

「云何名爲同品異品？謂所立法均等義品，說名同品。如立無常。瓶等無常，是名同品。」

品是品類。均是平均。等是齊等。所立是宗。所立法是宗中之法，即後陳的義。凡物有與所立法同等之義的，都是同品。例如聲無常宗，於聲上立無常義。其餘一切物，如瓶盆等有無常義的，即是同品。

「異品者，謂於是處無其所立。若有是常，見非所作。如虛空等。」

任何地方，只要在這地方沒有所立法的，即爲異品。今所立法是無常，凡不是無常的，就是異品。因在異品是沒有的。若有是常的異品地方，看到是非所作的。如虛空即是這樣。虛空是常，爲異品，虛空是非所作的。

有人以爲異品要是和同品相違的。陳那指出，這不是。如善的爲同品，不善的是相違。若相違的是異品，還有非善非不善的應不

是異品了。所以無所立的地方，即是異品。只要無善的地方，不善的非善非不善的地方都是異品。

又有人以為和同品別異的地方都是同品，如以無常為同品，無常之外的空無我等都是異品。陳那亦指出其不是。因為這樣無因可舉了。無常也是空，是無我的，無常和空無我是同處的，以所作性因成立無常，也可成立空無我。今若以空無我亦為異品，所作性因可以成立異品了。因為因不單是成立此言所說的，還可以成立意所許的。

同品異品，皆就宗上的法義言其同異。如聲無常宗的無常。不總就聲無常宗以為同品。亦不就宗上的有法言，如聲無常宗的聲言，作為同品。以這樣無同品可言了。因為現在所證的宗，是聲上的無常義，所以凡是有無常義的東西，都是同品。沒有無常義的地方，都是異品。

同品是正面的說明，必需有東西可舉出。若無東西舉出，則未能說明。故說「均等義品」。異品是在於止濫，不許此因泛濫到異品去。故異品不一定有東西可舉。只要沒有因的地方就是了。異品是沒有東西的，即無可泛濫，即異品遍無了。故說「於是處」，用「處」字，不用「品」字。

如聲是無常例，聲以外的東西是品。這聲以外的東西有無常義的是同品，沒有無常義的是異品。聲和無常的大小，聲不應大於無常。聲大於無常，是有些聲無常，有些聲不無常了。這不成宗了。無常是大於聲的。無常大於聲，故聲皆無常。現在是欲成立聲是無常，不是欲成立無常皆是聲。不是聲的，其餘的無常，即是同品。所以能別若和有法一樣大，即無同品了。如說聲可聞，聲和可聞是一樣大的。無同品可舉了。現在要成立聲無常宗。而敵者不承認聲和無常二者有關聯。現在要提出一個東西，作為二者的

的中間，聯系二方，使二者聯系起來。這中間的東西即是因。遍是宗法性，是就聯系聲一方面說的。這作為中間的因——所作性，不能小於聲。若小於聲，即是一部份聲聯不上，不是所作性了。所作性不成其為因了。故必需遍宗法性。因是否可大於宗呢？必然是要大於宗。所作性大於聲。若因不大於宗，即無同品了。

同品定有性，是就聯系無常一方面說的。因和同品的關係，因不能大於同品。若因大於同品，有的所作性是無常，有的所作性非無常了。即不能決定以所作性成立無常了。因和同品一樣大，凡所作性皆是無常。則是可以成立的。同品是否大於因呢？可以的。我們要用所作性聯系到無常去，說所作性皆無常。不是要用無常聯系到所作性去。說無常皆所作性。同品不一定要和因一樣大，同品是可以大於因的。故說同品定有性。不說同品遍有性。有了這所作性因。這所作性因，是遍是宗法，是同品定有，可以說：聲是所作，所作性故，聲是無常了。然而是否還有是常的也是所作的呢？假使有的話，所作性因不一定能成立無常了。如有人不相信，說佛是沒有的，以不見故為因。但是這不見的不一定是沒有。如我們自己的祖先，不能以不見故說沒有，不見故不一定是沒有，也有有而不見的，不能說佛不見故是沒有了。所以因不能在異品有的，一定要是異品遍無的。這異品遍無性，是為了防止因泛濫到異品中去的。所以說，若所作的是無常，這樣同品定有還不夠。還要考查一下異品是否有。為了說明異品遍無，不能這樣說，非所作的皆是常，一定要反過來說，若有是常，見非所作。這所作性因和同品是一樣大的，正反說看不出有不同。若同品是大於因的，他的異品遍無性，必定要反過來說，才顯出他的止濫。

（未完）



從時間的七個指向認識 「如來非過去非現在非未來」 (續)

馮 馮

「為什麼我們無法記憶未來？」

我從來沒流過那麼多感動的熱淚，我從來沒這樣感覺得勇氣陡增！如果一位這樣痛苦殘廢奄奄一息的人，能夠發揮那麼巨大的生命意志力量，用智慧照遍了人間！鼓舞了全世界，那麼，我們這些有正常健康的人，可以行走，有正常腦子的人哪，我們為什麼要自暴自棄？我們為什麼要無病呻吟？我們為什麼軟弱懦弱？我們為什麼要在自造的痛苦陷阱中自我折磨？我們為什麼不拿出勇氣來奮鬥？我們為什麼只想到自己？為什麼只以自我為中心？

我像劍橋大學教室的聽眾一樣，離座站了起，我鼓掌、我流淚，面向着郝瓊博士，雖然我明知那是電視上的錄影。

下面是我記錄下來郝瓊博士的演講詞的一部份：「時間的指向」的大意譯文。

「人類的記憶力是很難解釋的，因為我們不知腦子的工作詳情，不過，我們知道電腦記憶能力怎樣工作。因此，我可以一談電腦的記憶力的心理指向。我認為電腦記憶指向與我們人腦記憶的箭頭是相同的，這樣的假定，應該是合理的。假使兩者不同，我們就可以只須有一架能記憶明天行情的電腦。就可以大殺大斬股票滿盤滿鉢了。（聽眾大笑）」

「在資料未記錄進電腦的記憶之前，電腦的記憶是一片混亂的，它的或然率是均等的一與零。在資料注入電腦之後，記憶就被整理成為有秩序的了，不過，為了要確使記憶正確，電腦必須使用若干「能」，這種「能」是像「熱」一樣會消散的，而且會增加宇

宙內的混亂，我們可以顯示出，混亂情形的增加，多於記憶秩序的增加。

「當一座電腦記錄一件記憶資料之時，宇宙中就會增加和累積混亂。電腦記憶中的時間方向，它所記憶的「過去」，和宇宙的混亂的方向，是一致的。」

「我們對於時間方向的主觀，是心理上的時間指向，是由熱力循環 (Thermodynamic) 的箭頭指向決定的。這就使「熱」力循環定率的第二律顯得幾乎微不足道了，混亂是與時間俱增的，因為，我們量度時間，是循着混亂增加的方向而量度的，這事你可以保險。(聽眾大笑)」

「在時間的開始或終結，一切都如常。」

古典的「相對論」解釋宇宙時空構造，認為宇宙的開始之初，必是一團無限大密度的「獨一情況」，而且時間與空間都是曲線的。(singularity of infinite density & space - time curvature) 在那種情形之下，所有已知的物理法則都垮了台。(聽眾大笑)

「然而，量子力學說認為，宇宙時空可能是曲線的，宇宙內涵可能仍是有極限的，只是時空都沒有邊界或邊緣。它有些像地球的表面，不過多了兩個「界」(dimensions)——地球的表面是有極限的，但是沒有邊緣或邊界——假如你在地球表面上航行，向着日落方向，您一直航行下去，也不會碰到邊界，也不會掉落在邊緣外面。去年，我就這樣實驗過一次，我還遊世界之後，居然又回到我出發的原地，我並無撞上磚造圍牆，也沒有跌墜在邊緣外面……(聽眾大笑)」

「宇宙的時空，可能相似於地球的表面，時間像是地球表面的緯度，它的緯度圓圈起點在北極中心。緯度越向南移，圓圈就越大，到了南極中央，又縮小到成爲一點。」

「宇宙在開始，是一點，漸漸擴大，像地球緯度到了赤道，就擴大到頂點，往南去，就縮小，到了南極中心，又變成了一個

小點。

「地球的北極與南極，都是一小點，都是始也是終，但是，它沒有「獨一性」；沒有邊緣——這是人家告訴我的，我可沒去過北極。(聽眾大笑)」

「相似地，宇宙時間的開始與終結也是沒有始，沒有終。」

「宇宙大爆炸後的熱力函數 (Entropy after Big Bang)——爲什麼，宇宙擴大的混亂的增加方向與時間的方向一致呢？」

「假如我們相信宇宙擴大了然後它又收縮，又沒有邊界沒有邊緣，我們又會有新的問題：爲什麼我們現在是在宇宙擴大階段了而不是在宇宙收縮階段？」

我們只可以用「弱者人類法則」來回答吧！(聽眾大笑——譯註：物理學上沒有 weak Anthropic Principle) 這一條，這是郝瓊博士胡謔的。」

「宇宙還得很長時間才會垮哪！到那時候，所有的星雲星球全都燃燒完了，所有的霸子 (Baryons 音譯) 都衰變朽滅成爲更微小的質點，或輻射波。宇宙將成爲全部混亂，或爲熱力平衡狀況 (Thermal Equilibrium) 將不會有「熱力循環」的時間指向 (Thermodynamic arrow of time)。混亂不會再增加，因爲宇宙將會已經達到完全混亂飽和點。」

「不過，將會需要一種完善的「熱力循環」指向箭頭 (Thermodynamic Dynamic arrow of time) 以給予有智慧的生命使用。」

「人類必需吃食物，食物是(能)的有秩序的「色」(form)，把它改變爲「熱量」，則是變成了無秩序的混亂的能的形色。因此，人不可能生存於宇宙收縮階段，這就是爲什麼我們觀察熱力循環及宇宙學的時間箭頭的方向一致。……」

「我這段演說對熱力函數有什麼貢獻呢？假如你都記得我講過的每一個字，你的大腦就已經記憶了十五萬片段的資料，即是說，你的大腦增加了十五萬片段或單位的資料。當你在聽我講話

之時，你已經轉變了大約三十萬個焦耳(Joule) 每一焦耳等於一千萬(Ergs) 的有秩序的食物「能」，轉變為無秩序的熱能了，這些熱能散失於空氣之中(從你身體的出汗、呼吸、散熱而消失——這就是增添了宇宙的混亂大約 3×10^{24} 單位，大約是相當於你從我的演說所得到的有秩序的能的兩千億倍之多！因此，我看我還是停止吧，要不然我們就全都退化變成了一場糊塗的大混亂了！(聽眾大笑及鼓掌)」

郝瓊博士以幽默的口吻簡介宇宙時間的箭頭，其中有一點最值得注意，就是他指出時間；時間不是直線的，而是像緯度般圓圈的，不停波動的，沒有起點也沒有終點，這一點觀察與我前面提及的拙見相近，我在本文前段說過，時間是大圓圈，不停地轉動；沒有始，也沒有終，佛經說「過去心不可得，現在心不可得！未來心不可得」，「過去是未來，未來是過去」給予我這種時間上的啓示。現在，總算在科學家當中找到了知音了。

二十年前，美國德薩斯州大學的宇宙物理學家約翰威勒(John A. Wheeler)曾經發表理論說宇宙終於有一天會收縮一直下去直到化為烏有為止。此一理論引起科學界的爭辯：假使宇宙收縮，是否時間亦隨之倒流？碎了的瓷器是否會復原？死去的人是否會復活？是否一切事物都倒捲回去直到烏有為止？這種爭論，至今仍是未有結論的。

假定會有宇宙收縮的一天，那麼，在收縮的剎那，時間是會立即同時向前及向後進行的。碎了的瓷器會先碎後恢復原狀，在宇宙收縮期間的人類，是否也會倒長回去越長越年輕，從成人倒長為嬰兒呢？是否活人都是從死去的屍骨活回來的呢？植物是否從枯朽變為茂盛，從果實倒變為花蕾？從聖經啓示錄看來，「到了最後審判那天，所有死去的人都要復活」，或者正是此種情景吧？不過，大多數科學家都懷疑這種可能性，就是再篤信基督教的科學家，他們也認為縱然宇宙收縮，時間倒流，但是生命的進

展仍將是由生到死的，不會從骸骨飛灰化為活人，果子也不會倒回去成為花朵。大樹也不會倒長回去成為一粒種子。

我個人的愚見認為，宇宙將來在到超越過臨界密度之後，於是就開始收縮，但那是空間的收縮。在時間方面，並不收縮，而是向另一個方向前進，依然是向前的，而且依然是朝着無限大的曲線前進的，假如說宇宙現在是橢圓形或圓形的大泡泡，那麼，收縮回去，到了一點，從那一點又向另一界擴大，成為非物質的宇宙大泡泡。換言之，宇宙的收縮並不是倒回去的，而是一直向前面方向收縮的。就好比從北極中心的一點，向南移動成為越來越大的球形，越過了赤道(以之比喻臨界密度)，繼續向南，就一路收縮，縮到南極，又縮成了一個小點(非物質)，將來，南極的一小點，又再大爆炸，成為物質宇宙，向北擴展，到了赤道之後，又再縮小，到了北極又成為一個小點，成為非物質的「空」。(所謂「空」，並非虛無的頑空)。這樣不斷循環，無始無終。而時間的箭頭，始終是向前的，不過，這種向前，是循環曲線圓軌，所以現在可以追上未來，未來的未來就是過去。假如我們乘坐一架超光速數倍或數十數百倍的火箭，飛入宇宙深處，應該是可以看見過去發生的事物的光子活動的。

郝瓊博士認為時間像是地球上的緯度，我則認為宇宙的時間像是經度，空間才是緯度，當然我的推論尚無足夠的科學證據，不過，倘若採信我的愚見，或者就可以把時空關係仍舊按照愛因斯坦的學說將時間用垂直的軸線來代表，而空間則用水平橫向的軸線代表；而且兩線成直角分別向前前進。

我認為我的愚見亦接近佛說的宇宙無始無終。

郝瓊博士認為當宇宙收縮之時，時間必然會走向過去。我推斷他所說的時間箭頭，乃是我上兩段所說的方向，雖非一百八十度的倒流。不過，他的語言實在難以聽得懂，也不知道他的學生翻譯得是否正確。有些人對他的了解是：時間倒流是「死人復活

，碎杯子復原」式的倒流。這就並非我的印象了。郝瓊博士亦於去年十二月份在芝加哥演說，他說裴治博士也對他說過，縱然宇宙是收縮及垮台，時間也仍是向前行進的，郝瓊博士這一次的話，我可沒聽錯。如此說來，我在上文的愚見，大致上還不算離譜吧？可說是人同此心同此理了。

上面提到時間的第六個指向，那是基於宇宙的擴大與收縮的。也許已經把人弄得頭暈眼花，可是，我們還沒提到更叫人頭痛的時間的第七個指向箭頭呢？下文我們不妨談談它。

時間的第七個指向箭頭，科學界看來，算是最神秘而又最難明白的一個——那就是宇宙中的熱力函數增加 (Entropy increases) 問題。

熱力循環物理學，本來是用於研究物理學過程上的熱力循環的。一般傳統的學校物理教科書說，任何物理過程所發生的熱力轉移，它的全部能量是保持原數的，只是改變了形式——例如：汽油燃燒的化學變化，使之成為機械能，推動汽缸及車輪——熱力循環的第一條法則就是能量的保存不減 (energy conservation)。但是重的熱力序數是由物理作用過程產生的，它與化學作用產生的熱能不同，熱力循環學的第二條定律，就是：熱力序數總會增加至最大數。

這裏舉兩例以淺說熱力序數的增加；例一：戴在你手腕上的手錶，是高度有秩序的一個系統，一旦它給摔碎在地面，零件散開。它就變成很凌亂無秩序了。例二：您發動汽車，汽油燃燒，一部份的熱能推動汽缸活塞披士頓，使車輪轉動。但是，另外一些熱能並不參加工作，它們散逸於引擎內，增加了空氣中的份子的凌亂零星運動，這種零星的運動，是被當作廢熱而量度的，這就是增加了熱力序數。

我們不可能看見擲碎的瓷器自動復原，擲壞的手錶自動還原，也不會見到死去的人從骷骨或骨灰復活為活人！這是熱力循環

律第二條所不容許的奇蹟，因此，就出現了時間的第七個指向箭頭！

在我們的宇宙內，「熱力序數」是趨向於最大限度 (Maximum) 的，宇宙學家們認為它可能他是從「最小限度」(Minimum) 開始的。郝瓊博士的理論中認為，有秩序的小宇宙它的熱力序數是小的，假如宇宙擴張到縮小垮台，熱力序數就會倒轉方向變得很大。

片羅斯博士認為宇宙大爆炸之初，熱力序數是很低的，後來才增加。

假如我們去問物理學家，為什麼宇宙的熱力序數最初是最低的？為什麼一路不斷增加？也許物理學家也回答不上來。自從一百五十年前，法國物理學家們創立熱力循環學說之後，迄今還未有人有合理的答案。

這問題是顯然易見的，茲舉一例以說明之，假如我們焚燒一公升的汽油，根據熱力循環定律，它的熱力序數的增加是不能逆向的——這時間的第七個指向箭頭，指出不可能將時間倒轉以使火焰還原為汽油。然而，這是表象而已。

假如我們在高倍顯微鏡下觀察火焰，情形就不同了。不錯，汽油內的每一份子都遵從牛頓的定律，化為熱能，不能回頭，不能把時間的箭頭倒轉。但是，奇怪的事發現了，在顯微鏡下看到原子內次原子結構、電子波、粒子等等，它們的行為却是可以時間逆向的 (Time-reversible！)

金剛經說：「所謂佛法者，即非佛法，是名佛法，在此一小實驗觀察中，又得一證明。汽油焚燒是「假」觀，它的時間不能倒轉，是「假」觀，可不是嗎？次原子微粒的反時間行為。不是證明了「空」觀嗎？但是，汽油焚燒的順向時間作用，仍有其功用，它的熱能幫助了開汽車，因此，可以說：「焚燒汽油，即非焚燒汽油，是名焚燒汽油！」，從「假」、「空」到「中」觀，在佛法的哲學如此，在科學上亦如此，真理是一致的。

不過，很多人仍未明瞭佛法與科學的相通。科學界儘愛多人尋求佛法，却也還有更多人未肯接受「所謂時間即非時間」的宇宙真相。他們仍認為時間絕對不能逆向，另一派則認為可以，兩派成為壁壘，互相爭辯。

早在十九世紀末年，著名的奧地利物理學家魯特維·褒茲曼(Ludwing Boltzmann)博士曾經實驗要將時間的順向與逆向兩者結合起來。他的理論是將牛頓的機械力學內的熱力係數平均。他把大量的微粒的行為的平均數作為預報它們的最多數的行為傾向，可是，結果是增加了熱力序數，一八七二年發表他這篇「工學說」未幾即受到科學界嚴勵批評，他的熱力序數與或然率的關係方程式： $S = k \log w$ ，被科學界認為是錯誤的，據傳說因此含恨自殺於一九〇二年，於今只在他墓碑上尚刻留着此一方程式。

褒氏的學說是失敗了，但是經過數十年之後，當前的一些物理學家，忽然又再重新提起褒氏的方程式來，他們認為熱力係數是「統計學」上的奇象。只有在大量的物質系統才会有熱力系數增加。

但是，參考過上文所提及的郝瓊博士的演說詞，就會知道，縱然只有很少的物質，也會有熱力係數增加發生。熱力係數的上升，是由於運用或然率來預言未來；而不是由於牛頓的機械力學說方程式所提出的內在時間的箭頭所致！

因此，有些尖端物理學們就認為熱力係數並非只是抽象的統計學奇象。這一派學者，最著名的就是在一九七七年以其「非平衡熱力循環學說(Non-Equilibrium Thermodynamics)」的新發現而榮獲諾貝爾物理學獎金的俄裔比利時物理學家伊利亞·皮里哥謹(Ilya Prigogine)。這位物理學家在北京布魯塞爾斯自由大學(Free University of Brussels)研究物理學，中心為熱力係數。他擺脫基督教教會的影響力，進行純科學的研究與實驗，他也曾在

美國德薩斯州立大學的統計機械學中心(Statistical Mechanics Center)研究，他自「也曾是一位鋼琴家。他認為無論微粒數量多寡也都會發生散失熱力函數的增加。從數學觀點而言，縱然僅有三粒微粒，它的混亂或然率也是變幻難測的。」

皮里哥謹的美國德州大學同事湯美奧·彼得洛斯基(Tonio Petrosky)教授運用電腦來計算及實驗此種變幻莫測的混亂，他在電腦螢幕上安排了摹擬的太陽系圖形，注入天文數學資料，使木星環繞太陽而運行，一如真實。然後，他將彗星注入。有些彗星，例如著名的哈利彗星，被太陽的引力吸引，有固定的週期回到太陽系內來旅行，這些週期是可以預測得到的。但是，有一些彗星就一去不復返，無法預測其週期。他投入一些彗星，使其軌道成為各條拋物線，恰巧介於太陽捕捉力與彗星掙脫力之間，這樣就必能計算出彗星是否會被太陽捕捉的或然率。但是，當他再加入了木星的引力場之後(parabolic orbits)，情形就不同了。他無法預測彗星要環繞太陽飛行多少次才逃脫飛入太空深處。

舉例說，他使電腦追蹤一個彈道軌道(trjectory orbit)的彗星，要電腦計算其準確性到達六位數。電腦給他的答覆是：彗星將會繞日飛行七百五十七次。當他將準確性的要求提高為七位數之後，電腦的答覆是：三十八次(軌道)，八位數就是二百三十六次，九位數字就是四十四次，十位數就是十二次，十一位數是一百五十七次……彗星彈道的軌跡不變，只是次數準確性變化。

皮里哥謹博士說：「從這些實驗得知，動力學有些系統談牛頓的彈道力學是毫無意義的。因為，那都是一些並不存在於現實世界的形而上現象！」

我們需要無限大的資料才可以準確地計算出那些彗星的或然率。但是，無限大資料根本不可得！所以，彗星的行為是難以逆料的。我們永不能將彗星送回原處。人為的稍一不慎，就會計算

錯誤；彼得洛斯基的彗星不像牛頓的彗星，它忘記了它的歷史，它變成了漫無目的的亂飛，時間不回頭。彼得洛斯基無法預言彗星的個別行動，他只能預報全部各彗星總數的平均行動或然率的理論：混亂的平均數是可以預測的。熱力函數是傾向最大散失的。

彼得洛斯基的電腦彗星實驗，將各個彗星投入相同的彈道，却得到很多不同的運行軌道，有的長，有些短，有些持久，有些很快就飛走。在真實的彗星亦情形相似。因此，他推測：那些彗星都可能是來自太陽系外面的一些巨大星雲的，它們是在混亂的彈道闖進了我們的太陽系的。

德薩斯大學的天文物理學家魯曼·史模勒高斯基教授(Roman Smoluchowsky)說，彼得洛斯基的推論，可能是指彗星來自一座命名為烏爾(Our Cloud)星雲，這座星雲是很多天文學家公認是彗星羣的老家的。

皮里哥謹博士希望彼得洛斯基的理論及實驗會開拓一個完美的時間指向的理論。他說：「時間不倒流現象，仍需有顯微的物理定律」。

皮氏反對愛因斯坦的「時間是幻覺」(Time is only illusion)的主張。顯然皮氏亦無知於佛經的時間虛幻觀念。不過，從他上述的聲明，我可以判斷出他自己已在動搖之中，至少，他已認識了在次原子的顯微世界，即是佛說的極微微塵世界內，時間逆向倒流是事實。與我們六識所能感知的物質世界的時間是不同的。六識所感覺的世界與時間都是假相，佛說原有此種超時代的意義存在。皮氏呼籲科學界從顯微的次原子物理學去找尋時間的傾向指向，不就等於是說明他已明知物質世界時間順向的虛妄性嗎？的確，時間是虛妄的！

到目前為止，就我所知，西方科學界對於時間的看法，仍是

意見分歧的，不過，很多科學家已經認識了上文所提的時間的七個指向，他們知道了時間並不是「單行道」，他們仍在繼續研究摸索之中，希望終會有一天找出時間多向的謎底。等到科學家有更多的發現，我想，那些新知識將會更加方便於給我們多敞開佛經佛理大智慧寶藏諸門。

時間的七個指向箭頭或許使您仍感迷惑，的確這不是每一個人所能立即接受的。不過，現在已經有些學者研究論証：愛因斯坦的「光速最快」理論並不完善。他們的新發現是，發現外太空噴射星雲以超光速膨脹，証明超光速的存在，既有超光速，時間就可以逆向倒流，時序是相對性的。兩物相對運動速度若大於相互傳遞信息速度之時，時間倒流，就是必然的結果。

這種新的超光速運動學說，現時正在國際科學界中醞釀之中。等到成熟公佈，我們用據以參看佛經，必將是很有興趣的事。

大方廣佛華嚴經(晉譯本)卷五十二，入法界品第三十四之八有句云：「如來非過去，除滅世間一切取故，如來非未來，無所起故，如來非現在，無生身故……」

這是論如來藏，可是，如來藏非過去非現在非未來，其中不也是蘊含着宇宙時間非真的原理嗎？不也符合時間虛妄的法則嗎？

華嚴經卷三十四，普賢菩薩行品第三十一偈句云：「一念遊十方，無量無邊劫……」不可說諸劫，即是一念頃……「過去是未來，未來是過去，現在是未來……」

越深入太空宇宙科學，越能發現佛說蘊含宇宙真理，佛經內哲理奧妙深博，值得深思。從科學智識去認識佛經，我認為是一條開悟的捷徑。

華嚴經卷三十七，離世品三十三之一，品末有句云：「一切劫非劫。」

(完)

五性各別與一性皆成

(續)

——圓測對種姓論的見解——

金東柱

又說：

「第五性合有三種，一名一闍底迦，二名阿闍底迦，三名阿顛底迦。」^{⑦⑥}

此中，「斷善根」、「大悲」相當於一闍底迦(Jicchāntika) 與阿闍底迦(Acchantika c.)，而「無性」相當於阿顛底迦(Atyantika)^{⑦⑦}。換句話說，「斷善根」是可說屬於「暫時無涅槃者」，「大悲」原來是菩薩，所以究竟不能成佛的是不過「畢竟無涅槃者」而已，此就是唯識宗（即護法系慈恩宗）所謂的無性有情。此三種人的分別，在『成唯識論掌中樞要』卷上本說：

「由此三人及前四性，四句分別：一、因成果不成，謂大悲闍提。二、果成因不成，謂有性斷善闍提。三、因果俱不成，謂無性闍提，二乘種性。四、因果俱成，謂大智增上，不斷善根而成佛者。」^{⑦⑧}

上面吾人已說明五種種姓的內容，由此可知，五種種姓是依無漏種子的差別與有無而區分的。五種之中，前四是有性，後一是無性。又前四之中，前三是決定性，第四是不定性。又在決定性中，第一、第二是「一向趣寂」的二乘。不定性是「迴向菩提聲聞種性」，所以叫做「漸悟」，反而菩薩乘是直入大乘的，所以叫做「頓悟」。在護法系的「法爾的五性各別」的立場來看，成為問題的是畢竟無性有情與有性中聲聞、緣覺二乘（雖然此二乘能證悟一定的證果），因為他們不能成佛。要解決此種困難，『大般涅槃經』用「行佛性」與「理佛性」的概念來說明五種種姓^{⑦⑨}。總而言之，世界上本來有不能成佛的衆生類，這就是「法爾的五性各別」所主張的主要內容。所以此種姓的差別是先天的，且是永遠的差別。既然先天地有此種姓的差別，那麼三乘的差別也一定必然的。由此可知，他們站在三乘為究竟（即三實一權）的立場。

二、大乘二種姓——「本性住種性」(Prakṛistha-gotra)與「習所

成種性」(Samudāṇṭa-gotra)

五種種姓是依無漏種子的差別與有無而區分的。那麼，既然具有無漏種子，我們怎麼樣才能證悟佛果的菩提呢？此大乘二種姓是就具有無漏種子之眾生的發心、修行之有無而區分的。換句話說，大乘二種姓是解釋五種種姓中菩薩種性與不定種性(除二乘的不定種性)的發心、修行。

具有無漏種子的眾生，皆能證悟佛果的菩提嗎？當然不是。

所以『菩薩地持經』(即『瑜伽師地論』「菩薩地持品」的異譯)券第一說：

「若有菩薩種性，而不發心，不修行方便，不能疾成阿耨多羅三藐三菩提。有菩薩穩性，發菩提心勤行精進，則能疾成阿耨多羅三藐三菩提。」^{⑦④}

即雖然眾生有菩薩種子(即無漏種子)，但是若不發心不修行六波羅密(即行方便)，即不能證得無上正等正覺(即佛果的菩提)。由此可知發生、修行的重要性。

窺基把具有菩薩種子的眾生，依發心、修行的有無上，分為二種。即他說：

「要具大乘二種種姓，能於五位漸次修行。二種姓者，一本性住種姓，謂住本識能生無漏本性功能。二習所成種姓，謂聞正法等熏習所起。」^{⑦⑤}

此是按照『成唯識論』的說法。即券第九說：

「謂具大乘二種姓者，略於五位漸次悟入。何謂大乘二種種姓，一本性住種姓，謂無始來依附本識，法爾所得，無漏法因。二習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等無熏習所

成。要具大乘此二種姓，方能漸次悟入唯識。」^{⑦⑥}

但是，護法的這種說法，事實上依『瑜伽師地論』而來的。

玄奘把梵語 Prakṛistham gotraṁ 翻譯為「本性住種性」是對「Prakṛistham gotraṁ」的直譯。因為 prakṛiti 是本性、自性等意思，而 stha 是 stha (住)的動詞語根，與 prakṛti 連結時變為 stha (住、存在、狀態)形容詞，所以把它中譯為「性、本性、本性住、住自然、性種」等都可以。「gotra」表示「種、種族、種姓、族性、性、種性、自性、類、種類、品類」的中性名詞。所以異譯的『菩薩地持經』(曇無讖譯)券第一也把它翻譯為「性種性」^{⑦⑦}，而與『瑜伽師地論』「菩薩地」同一內容(但目次，即品名上幾乎同一)的『大乘莊嚴經論』(波羅頗密多羅譯)也把它翻譯為「性種」^{⑦⑧}。此處沒有問題，問題是玄奘他自己的翻譯稍有出入。即『瑜伽師地論』券第三十五說：

(一)「prakṛistham gotraṁ yad bodhisattvanam śaḍayatana-viśeṣaḥ tadāśaḥ parimparagato, nadikaliko dharmatapratilabdhaḥ。」

(二)「samudāṇṭam gotraṁ yat purvakūśalamulabhyaśat pratilabdham。」^{⑦⑨}

玄奘翻譯為：

一「本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得。」

二「習所成種性者，謂先串習善根所得。」^{⑧①}

又同券「發心品」第二說：

(三)「gotrasampad bodhisattvasya dharmatapratiladhaiva veditavya。」^{⑧②}

玄奘翻譯為：

三「若諸菩薩六處殊勝從無始世展轉傳來法爾所得，當知是名種性具足。」^{⑧2}

又「聲聞地」(券第二十一，此處沒有梵文)說：

四「問，今此種性以何為體，答，附在所依，有如是相，六處所攝，從無始世展轉傳來法爾所得。」^{⑧3}

由此可知，在「三」省略「有如是相」，在「四」加「附在所依」，而「六處殊勝」變成「六處所攝」^{⑧4}。但是，按照梵文來看，把「三」翻譯為「菩薩的法爾所得，當知是(名)種性具足」，因為菩薩(bodhisattvasya)是單數屬格(singular Genitive)，而不是複數屬格(Plural Genitive)，而且在梵文沒有「六處殊勝從無始世展轉傳來」。還有依「一」來看，「諸菩薩」及「六處殊勝」的中文與梵文符合，因為 bodhisattvanam 是複數屬格(plural Genitive)，而 sad-ayatana-viśeṣaḥ 中的 viśeṣa 表示特殊性、特別的性質、特殊的差別、優越、優秀的男性名詞，所以把它中譯為「差異、差別、分別、殊勝、最勝、殊特」等。由以上的分析來看，「一」的翻譯比較恰當。

關於大乘二種姓的內容，窺基在『成唯識論述記』說明『成唯識論』的大乘二種姓。即『述記』券第九末說：

「論。一本姓住種姓至無漏法因。述曰，……未聞正法，但無漏無始自成，不會熏習令其增長，名本種性。性者體也，性者類也，謂本性來住此菩薩種子姓類差別，不由今有本名本姓住種姓。……論。二習所成種姓至熏習所成。述曰，此聞

正法以去令無漏舊種增長，名習種姓。」^{⑧4}

此處，窺基的說法也稍有問題。據我所知，前面所說的「本姓住種姓」應要改寫為「本性住種姓」，而後面的「本姓住種姓」應改寫為「本性住種性」。如果他站在「姓、性通」的立場，就不能發生什

麼懷疑。因此『瑜伽師地論』券第二十一、券第三十五及異譯的『菩薩地持經卷第一』說：「此種姓亦名種子，亦名為界，亦名為性」。然而他顯然分別了「性」與「姓」，而說「性者體也，姓者類也」，又說「本性來住此菩薩種子」。所以，由以上的推論，得知應當要改寫比較恰當。『瑜伽師地論』卷第三十五及『成唯識論』卷第九也說「本性住種性」。

由以上的分析與所引用的經論來看，我們可得到以下的結論。生來(即從無始世)就在第八阿賴耶識內，法爾(即先天的)具有決定證得佛果之本有無漏種子，所以六處(眼耳鼻舌身意)有優越的能力^{⑧5}者。如他還沒發心，還沒聞到正法，所以還沒修使此無漏種子增長的方便加行(即六波羅密)，而善根也還沒成熟，因此還停留在菩薩種子性類階段，此種眾生把他叫做「本性住種性」。「習所成種性」是「本性住種性」的有情已經發心、修行的名稱，所以並非有異體^{⑧6}。譬如，不定種性(除二乘的不定種性)是「迴向菩提聲聞種性」，所以他「迴心向大」以後，聞到正法而漸漸地修習佛菩薩行，以聞思修三慧的力量來熏習有漏善種，而使彼法爾無漏種子增長。由此可知，「習所成種性」自然地有兩種，即「頓機」與「漸機」^{⑧7}。按照『成唯識論』卷第九，只有此大乘二種姓才能漸次悟入唯識五位(即資糧位，加行位，通達位，修習位，究竟位等五次次第)。

據『瑜伽論記』卷第六上記載，此大乘二種姓各有二種，即通倫說：

「性種姓有二，一是有漏，以此為因，能生見道前七方便行。二是無漏，能生見道已去無漏。習種性時亦有二種，一是性種中有漏種子，遇緣引發增長已去，即名習種。從此習種生起見道已去無漏，還即熏種，並名習種。」^{⑧8}

還有頓機、漸機菩薩，又各有二類，即一曰「智增菩薩」，二曰「悲增菩薩」^{⑧⑨}關於詳細的內容，吾人此處不談。

由此可知，大乘二種姓是具有無漏種子之眾生的發心、修行之有無而區分的，尤其特別重視眾生的努力（即修行）方面。換句話說，雖然眾生具有成佛的可能性（即無漏種子），但是若他不努力，他永遠沒有成佛的可能。圓測也特別強調修行實踐的重要性^⑩，因此他強調說：大圓鏡智（作者註：轉識得智之最高智慧）並非法身^⑪。換句話說，大圓鏡智必須經過無限的修行才能完成，而不伴隨修行的「大圓鏡智」，毫無價值。由此可知，圓測也很重視修行的重要性，而與立大乘二種姓論的趣旨相同。

第二節 圓測之「一性皆成」

唯識宗設立「五性各別」，而主張「三乘」，反而性宗系統（即三論宗、天台宗、華嚴宗等）不論差別的種姓，而主張「一乘」（即一性皆成）。圓測也主張「一性皆成」說，由此我們可推測，唯識家的圓測主張「一性皆成」，定有他自己獨特的看法。此處，吾人先略述「一性皆成」說的大綱，然後探討圓測的看法。

以經典方面來看，諸大乘經說一乘究竟的多，說三乘究竟的少^⑫。所以，關於一乘者的所有思想理論，吾人在這兒不能一一的去說明它，只能就大家所共知的幾部經典略述而已。一乘者否定聲聞、緣覺二乘不能成佛的理論，尤其不能存在無性有情。他們根據甚麼而主張如此呢？最早而又最力主張一乘究竟的就是『妙法蓮華經』，即『妙法蓮華經』中偈說：

「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」^⑬又說：

「若有聞法者，無一不成佛。」^⑭

這當然是表示：二乘、三乘是方便法，唯有佛乘才是真實，而斷然地否定了「五性各別」理論。雖然此處有點近於所謂新熏種子說^⑮，即說聞到佛法而成佛，但是不能否定主張一乘說。因此，同經說：

「未來諸佛，當出於世，亦以無量無數方便種種因緣譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故，是諸眾生從佛聞法，究竟皆得一切種智。」^⑯

即雖然佛陀說種種的方便說，但此不外是對不同根機的眾生而權說的。因為佛法皆是一佛乘，所以諸眾生從佛陀聞法，究竟皆得到佛果的菩提（即一切智）。此明明地主張「一性皆成」的說法。又『勝鬘經』（即，『經鬘師子吼一乘大方便廣經』）「一乘章」第五說：

「何以故？說一乘道，如來四無畏成就師子吼說，若如來隨彼所欲而方便說，即是大乘，無有三乘，三乘者，入於一乘；一乘者，即第一義乘。」^⑰

即佛陀是隨根基而方便說的，一乘涵蓋三乘，一乘是而最上的法門。因此同經說：聲聞、緣覺二乘所行所為都與菩薩道不相違，而此二乘也將來都能得到佛果的菩提（即，阿耨多羅三藐三菩提，anuttara-Samyak-sambodhi）。即『勝鬘經』說：

「世尊！此（二乘）先所得地，不愚於法，不由於他，亦自知得有餘地，必當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？聲聞緣覺乘，皆入大乘，大乘者，即是佛乘，是故三乘即是一乘。」

⑧⑨ （未完）

註釋

①：圓測撰，般若婆羅密多心經贊。大正三十三，五五一中。

②⑩：揚白衣，圓測之研究——傳記及其思想特色，華岡佛學學報第六期，一四七頁。

③：窺基撰，般若婆羅密多心經幽贊卷上。大正三十三，五二五上。

④：同上，五二七下

⑤：深浦正文，唯識學研究下卷，教義論，六三九頁。

⑥：演培，佛教的緣起觀，「三乘一乘究竟論」。台北，正聞出版社，民國七十三年，一八一頁。

⑦⑧：深浦正文，同上，六二九、六三三頁。

⑨：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第二十一。大正三十，三九五下。同上，卷第三十五，四七八下。菩薩地持經卷第一。大正三十，八八八中。

⑩：窺基撰，成唯識論述記卷第九末。大正四十三，五五六上。

⑪：解深密經卷第二，無自性相品第五。大正十六，六九五上、中。

⑫：演培，解深密經語體釋，二二八頁。

⑬：解深密經卷第五，地波羅密多品第七。大正十六，七〇八上。

⑭：釋睿理，佛學概論。台北，晉門文庫，民國七十一年，三二六頁。

⑮：天親菩薩造，佛性論卷一。大正三十一，七八七下。

⑯：演培，佛教的緣起觀，一八四頁。

⑰：宋高僧傳卷第四，唐京兆大慈恩寺窺基傳。大正五十，七二六上。

⑱：大乘入楞伽經卷第二。大正十六、五五七上、中。

其實，『大乘入楞伽經』主張「一性皆成」，而不主張「五性各

別」。此處的內容不過說明而已。所以頌曰：「第一義法門，遠離於二取，住於無境界，何建立三乘」。同上，五九七下。

⑲：護法等造，成唯識論卷第二。大正三十一，八上、中。

⑳：窺基撰，成唯識論述記卷第一本。大正四十三，二三〇上。

㉑：圓測撰，解深密經疏卷十五，二十四頁右。

㉒：參考：深浦正文，同上，六三五—六三六頁。

㉓：水野弘元監修，中村元等主編，佛典解題事典。台灣，地平線出版社翻印，民國六十六年，一三五頁。

㉔：佐伯定胤，瑜伽師地論解題。張曼濤主編，現代佛教學術叢刊第九十六。台北，大乘文化出版社，民國六十八年，八十五頁。

㉕：最勝子等諸菩薩造，瑜伽師地論釋。大正三十，八八三下。

㉖：黃懺華，佛教各宗大綱。台北，天華出版事業股份有限公司，民國六十九年，八十六頁。

㉗⑳：最澄撰，守護國界章。大正七十四，二二九中。村上專精著，釋印海譯，佛教唯心論概論。台北，慧日講堂，民國六十六年，一六三頁。

㉙：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第二十一。大正三十，四〇〇上

㉚：同上，卷第二十六。大正三十，四二四上。

㉛：同上，卷第三十三。大正三十，四六五中。

㉜：同上，卷第三十五。大正三十，四七八下。

㉝：同上，卷第三十七。大正三十，四九六下。

㉞：同上，卷第五十二。大正三十，五八九上。

㉟：同上，卷第五十二。大正三十，五八九上。

㊱：慧立本·彥悛箋，大唐大慈恩寺三藏法師傳卷第三。大正五

○，二二九下。

③⑦③⑧④⑦：佐伯定胤校訂，新導成唯識論。台灣，華嚴法會四衆
緇素翻印，民國六十六年，六十六頁。

護法等造，成唯識論卷二。大正三十一，八上、中。

④⑩：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第五十二。大正三十，五八九上

④①：大乘入楞伽經卷第二。大正十六，五九七中。

④②：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第三十五。大正三十，四七八下

④③：同上，四七九上。

④④：同上，卷第五十二。大正三十，五八九上。

護法等菩薩造，成唯識論卷二。大正三十一，八中。

④⑤：圓測撰，解深密經疏卷十五，八頁右。④⑥同上，三十四頁。

④⑧：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第三十四。大正三十，四七七下

④⑨：同上，卷第三十五。大正三十，四七九上。

⑤⑩：同上，卷第五十七。大正三十，六一八中。

⑤①：圓測撰，解深密經疏卷十五，八頁右、左。

⑤②：黃懺華，佛學概論。台北，佛教出版社，民國七十三年，十
六頁。

⑤③⑥①：大乘入楞伽經卷第二。大正十六，五九七中。

⑤④⑥②：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第三十五。大正三十。四七八

下。

⑤⑤：菩薩地持經卷第一。大正三十，八八八中。⑤⑥四七九上。

⑤⑦：同上，卷第五十七，六一八中。

⑤⑧：圓測撰，解深密經疏卷十五，八頁左。

⑤⑨：圓測撰，般若波羅密多心經贊。大正三十三，五四八下。

⑥②：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第八十。大正三十，七四九中。

⑥③：窺基撰，成唯識論述記卷第一本。大正四十三，二三〇上。

⑥④：圓測撰，解深密經疏卷十五，二十四頁右。

⑥⑤：解深密經卷第二。大正十六，六九五中。

⑥⑥⑥⑧：因為窺基說「此中時邊應云暫時」。窺基撰，成唯識論掌中
樞要卷上本。大正四十三，六一〇下。

⑥⑦：無著菩薩造，大乘莊嚴經論卷第二。大正三十一，五九五上

⑥⑨：同上，六一一上。⑦⑦⑦①六一〇下。

參見：深浦正文，唯識學研究下卷，教義論，六三二頁。

⑦②：窺基撰，成唯識論掌中樞要卷上本。大正四十三，六一一上

⑦③：同上。

參見：太田久紀，佛教之深層心理。東京，有斐閣，昭和五
十八年，一五二頁。

⑦④：菩薩地持經卷第一。大正三十，八八八上。

⑦⑤：窺基撰，般若波羅密多心經幽贊卷上。大正三十三，五二五

上。

⑦⑥：護法菩薩等造，成唯識論卷第九。大正三十一，四十八中。

⑦⑦：同註七四，八八八中。

⑦⑧：無著菩薩造，大乘莊嚴經論卷第一。大正三十一，五九四下

⑦⑨⑧①⑧④：宇井伯壽，瑜伽論研究。東京，岩波書店，昭和三十三年
四十九頁。

⑧⑦：彌勒菩薩說，瑜伽師地論卷第三十五。大正三十，四七八下

⑧②：同註八〇，四八一中。

- ⑧3：同註八〇，卷二十一。大正三十，三九五下。
- ⑧4：窺基撰，成唯識論述記卷第九末。大正四十三，五五六上。
- ⑧5：宇井伯壽，瑜伽論研究，五十頁。
參見：朱芾煌編，法相辭典。台灣，商務印書館，民國六十七年，二九七頁。
- ⑧6：楊白衣，唯識要義。台北，文津出版社，民國六十七年，九十九頁。
- ⑧7：深浦正文，唯識學研究下卷，教義論，六六二頁。
- ⑧8⑧9：遁倫集撰，瑜伽論記卷第六上。大正四十二，四三〇下。
黃懺華，佛教各宗大綱。台北，天華出版社，民國六十九年，一九五—一九六頁。
- ⑨0：楊白衣，圓測之研究——傳記及其思想特色，華岡佛學學報第六期，一四六頁。
- ⑨1：「莊嚴論說，大圓鏡智自受用。佛攝大乘說，轉諸轉識得受用身，然說轉去阿賴耶識得法身者，此說轉去第八識中二障種子，顯得清淨轉依法身，非說鏡智是法身佛。」圓測撰，般若波羅密多心經贊。大正三十三，五五一上。
- ⑨2：演培，佛教的緣起觀，十二「三乘一乘究竟論」，台北，正聞出版社，民國七十二，一八八頁。
- ⑨3：妙法蓮華經方便品第二。大正九，八上。⑨4同上九中。
- ⑨5：同註九二，一八九頁。
- ⑨6：同註九三，七中。
- ⑨7：勝鬘師子吼一乘大方便廣經一乘章第五。大正十二，二二一上。
- ⑨8：同上，二二〇下。

(完)

(上接第34頁「西藏行」)

，加強寺院組織等，又稱新噶當派或甘丹派，俗稱「黃教」。由於禁止喇嘛娶妻，宗教領袖採取轉世相承的辦法，出現了達賴、班禪兩大系統。我們參拜的布達拉宮、大昭、色拉、哲蚌等三大寺都屬於黃教寺院。內地所建的藏式寺廟，大部份也隸屬格魯派。

寧瑪派是藏傳佛教的最早教派，俗稱「紅教」。寧瑪，意為「古舊」。十一世紀時，由索穹巴、卓浦巴兩上師創立，奉八世紀到西藏傳佈密教的古印度高僧蓮華生大師為祖師。因宗信舊密教，與當時奉行「新法」的其他教派對立，故稱「寧瑪派」。西藏的多吉扎、敏珠林和四川西部的竹慶、噶妥等寺為其著名寺廟，內地也有流傳。

薩迦派俗稱「花教」。薩迦，意為「灰白土」。十一世紀時，宮曲贊普從卓密譯師習新密咒，於宋熙寧六年（一〇七三年）在後藏薩迦地方建寺傳教，創立薩迦派。薩迦寺主由宮曲贊普一家世代相承，在元代盛極一時，第五代祖八思巴曾為元世祖忽必烈灌頂，尊為帝師，並創製蒙古文學，封為「大寶法王」，統轄西藏政教大權，為西藏地方政教合一的開始。元末，其權勢為噶舉派取代，但仍保有薩迦地方的影響。因該派寺院牆上塗有紅、白、灰三種顏色，故稱花教。

噶舉派俗稱「白教」。藏語「噶」，意為口授，「舉」意為傳承。十一世紀時，由瑪爾巴創立。他曾先後三次赴印度學習密教，自言證得「萬有一味」的境界。後經再傳弟子達薄拉吉融合噶當派教義，成為一個獨立教派。支系眾多，其中帕木竹巴、噶瑪巴等支系的領袖曾受元明兩代王朝的敕封，繼薩迦派執掌西藏地方的政權。清代黃教大興，噶舉派中僅止貢、主巴、噶瑪、達瓏四個支系尚保持一定的影響。主寺多在前藏。

願三寶的慈光永遠照耀着幸福、美麗的西藏！

(完)

蜜羅波檀行何如薩菩



「大智度論」集粹之七十

智
銘

菩薩行檀波羅蜜，可以成就衆生，還可以攝取衆生，然則，菩薩如何行檀波羅蜜呢？

菩薩行檀波羅蜜時，自布施、亦教衆生布施。在布施時，應教諭衆生：在布施時，莫着布施相，若着相而行布施，未來世當更受身，因受身故，多受衆苦。須知：諸法相中無所施，無施者、無受者。是三法性皆空，凡性空之法即不可取；凡不可取之相即是性空。施無所得，才名之爲檀波羅蜜。凡不執着所施、施者、受者三法，又知其性空而不取，即可得須陀洹果乃至阿羅漢果，辟支佛道、阿耨多羅三藐三菩提，故菩薩行檀波羅蜜能成就衆生。

菩薩自行布施，亦教他人行布施，讚歎布施法，歡喜讚歎行布施者，以四事攝取衆生，即是行四攝法。四攝法者：

一、布施攝：凡衆生樂財者則布施財；若樂法者則布施法；使該衆生因是布施而生親近之心，依我而受道。

二、愛語攝：「愛語」者非情識作用，乃慈悲作用，隨衆生根性而善言慰喻，使該衆生因是而生親近之心，依我而受道。

三、利行攝：以身、口、意諸善行以利益衆生，使該衆生因是而生親近之心，依我而受道。

四、同事攝：以法眼見衆生根性，隨其所樂而分形示現，同其所作而使霑利益，由是而生親近之心，依我而受道。

由以上四攝法而攝取的衆生，因依我而受道，故漸漸住於戒。同時進修四禪、四無量心、四無色定、四念處乃至八聖道分、空、無相、無作三昧，得入正位中，得須陀洹果乃至阿羅漢果、辟支佛道。故令得阿耨多羅三藐三菩提。故佛陀告諭衆生說：

「汝等當發阿耨多羅三藐三菩提心，阿耨多羅三藐三菩提易得。何以故，無有定法衆生所著處，但顛倒故，衆生著。是故，汝等自離生死，亦當教他離生死。汝等當發心能自利益，亦當得利益他人。菩薩摩訶薩應如是行檀波羅蜜，是行檀波羅蜜因緣故，從初發意以來，終不墮惡道。隨其所種，得大果報。」

菩薩若因行檀波羅蜜而種諸善報、福德、因緣，由是因緣而得轉輪聖王之果報。受轉輪聖王果報以後，應當作是念：「我之受轉輪聖王之報，不爲他事，乃是爲利益一切衆生。」若見有乞者，即告訴乞者說：

「此是汝物，汝自取之，莫有所難，我無所憎，我爲衆生故受此生死，憐愍汝等故具足大悲。」

菩薩行是大悲饒益衆生，但仍不能得實定，因衆生相空，但有「衆生」之假名。而「衆生」之假名字亦空，無實相可說。衆生不可說，假名亦不可說，無衆生、無假名，故菩薩行布施一無所得。

菩薩行檀波羅蜜，亦無所惜，連自身肌肉、眼睛尚無所惜，何況其他身外之物。是故，以檀波羅蜜，能使衆生出離生死。同理，尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜乃至十八不共法，都能令衆生從生死中得解脫。

菩薩行布施使衆生得益以後，仍要告訴衆生：

「汝等來持戒，我當供給汝等，令無乏短，衣食、臥具乃至資生所需，盡當給汝，汝等乏少故破戒，我當給汝所須，令無所乏。若飲食乃至七寶，汝等住是戒律儀中，漸漸當得盡苦，乘於三乘而得度脫。若聲聞乘、辟支佛乘、佛乘

。」

衆生在持戒中，菩薩仍要不斷行布施。若菩薩住檀波羅蜜中，見衆生瞋惱，菩薩得告訴衆生：

「汝等以何因緣故瞋惱？我當與汝所須，汝等所欲，從我取之，悉當給汝，令無所乏，若飲食、衣服乃至資生所須。」

衆生在持戒以後不能行忍辱時，菩薩仍得行財施。若見衆生不能行忍辱者，菩薩就得行法施。要告訴衆生說：

「一切法中，無有堅實，汝等所瞋，是因緣空無堅實，皆從虛妄憶想生，無有根本，汝瞋恚壞心，惡口罵詈，刀杖相加，以至害命，汝等莫以是虛妄法起瞋故，墮地獄、畜生、餓鬼中及餓惡道，受無量苦，汝等莫以是虛妄無實諸法故而作罪業，以是罪業故，當不得人身，何況得生佛世。

諸人：佛世難值，人身難得，汝等莫失好時。若失好時，則不可救。」

菩薩摩訶薩如是教化衆生，自行忍辱，亦教他人盡行忍辱，讚歎忍辱法，歡喜讚歎行忍辱者，令衆生住忍辱中，漸以三乘得盡衆苦。

菩薩摩訶薩教諭衆生行忍辱以後，仍住檀波羅蜜中，教令衆生精進。若菩薩見衆生懈怠，應告諭衆生：

「汝等何以懈怠？」

若衆生答說：

「因緣少故。」

此時，菩薩應告訴衆生：

「我當令汝因緣具足，若布施、若持戒、若忍辱，如是等因緣，令汝具足。」

衆生得菩薩的利益因緣，即能身精進、口精進、意精進，一切善法具足，進而修聖無漏法，得須陀洹果乃至阿羅漢果、辟支佛道，若得阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩摩訶薩行檀波羅蜜時，仍得教令衆生修禪波羅蜜。若菩薩見衆生心神不定，應教諭衆生說：

「汝等可修禪定。」

若衆生說：

「我等因緣不具足。」

菩薩即應告訴衆生：

「我當與汝等作因緣，以是因緣故，令汝心不隨覺觀，心不馳散。」

衆生因菩薩施與助道因緣，漸漸覺觀，由散亂而入初禪、二禪、三禪、四禪，行慈、悲、喜、捨四心，衆生以是禪定及無量心的因緣之故，即能修四念處乃至八聖道分。在修三十七助道法時，漸入三乘而得涅槃，終不失道。

菩薩摩訶薩行檀波羅蜜時，見衆生愚癡，無有智慧，菩薩應告訴衆生：

「汝等何故不修智慧？」

若衆生說：

「因緣未具足故。」

菩薩即應告訴衆生：

「汝等所須得智慧具，從我取之，所謂布施、持戒、忍辱、進精、入禪定，是因緣具足已，汝等如是思惟：思惟般若波羅蜜時，有法可得不？若我、若衆生、若壽命乃至知者、見者可得不？若色、受、想、行、識，若欲界、色界、無色界、若六波羅蜜，若三十七助道法，若須陀洹果，若斯陀含、阿那含、阿羅漢果、辟支佛道，若阿耨多羅三藐三菩提可得不？」

教諭衆生作如是思惟以後，於般若波羅蜜中，實無有法可得、可著處。若不著諸法，是時，不見法有生、有滅、有垢有淨，也不分別是地獄、是畜生、是餓鬼、是阿修羅、是天、是人、是持戒、是破戒、是須陀洹、是斯陀含、是阿那含、是阿羅漢、是辟支佛、是佛，一切皆空。

菩薩摩訶薩由行檀波羅蜜，以供養具利益衆生，由於這利益因緣，衆生乃能修四念處，四勤正、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，衆生修行以上三十七助道法，於生死中即得解脫。衆生得解脫以後，仍得教令解脫其他衆生。要教諭該等已經得度的衆生，令行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧乃至三十七助道法，佛十力乃至十八不共法，亦令得無漏法，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，使一切衆生皆成佛道以後，菩薩方成佛道。這就是「衆生度盡，我願方盡」的菩薩大願。

檀波羅蜜在六波羅蜜中居于第一位，行檀波羅蜜的菩薩，能自出離生死，也能度諸衆生出離生死。由檀波羅蜜能衍出其他五波羅蜜，使一一成就。六波羅蜜成就者，即得阿耨多羅三藐三菩提，所作已辦，梵行已立，不受後有而真正入住涅槃，無有衆苦，但有諸樂了。

法相唯識學脈絡談

(續上期)

三、奘後唯識大家

奘師上承無著、世親之學，下育門人如林，號稱三千，達者七十，蓋言其多也。有受他剃度的弟子，如窺基；有參與他譯場的筆受者，也大多從他受業，黃昏二時，聽他講在印度所學佛學新論。單就筆受者言，著名的就有三十餘人，其中神昉（新羅人，著有『唯識集要』，已佚）、嘉尚、普光、窺基最爲出色。傳基師爲奘入室弟子，獨委潤色、執筆等，畢生著述四十八種，現存二十八種^③世稱「百部疏主」。著有『成唯識論述記』詳解『成唯識論』，又撰『樞要』以補充。又作『大乘法苑義林章』等充實法相唯識學，於慈恩寺講學授徒，成一家之言，盛極一時，由寺名而稱此派學說爲「慈恩宗」，稱基師爲慈恩大師。如果說奘師將法相唯識學的典籍介紹到中國來並作了初步的弘傳，可謂此派在中國創始者，那麼他的弟子基在這個基礎上擴大了理論影響形成流派，則可稱爲實際的創宗人。

純一

基傳慧沼（著有『了義燈』），沼傳智周（著有『演秘』等，以上三部著作被稱爲「唯識三疏」，智周又傳如理（著有『義演』）。日僧道昭也入唐從奘師受學，回國後，弘法於元興寺，稱南寺傳；新羅系佛教學者智鳳、智鸞、智雄入唐從智周治唯識學（唐稱慈恩學），後弘法於日本。此外，新羅人圓測，十五歲入唐，奘師回國後，他便從奘師受學，成爲奘師後唯識學之一大家，因住西明寺，故稱西明派，或稱玄奘別系，與基師的慈恩派相應，見解有分歧，形成奘門下蘭菊競美之兩大派。測師著有『解深密經疏』、『般若心經疏』、『仁王經疏』等，有關他的唯識（如『成唯識論疏』）因明的著作均已失傳。他回新羅後，傳道征等，征又傳太賢（著有『學記』，號稱「海東瑜伽之祖」）。除以上二派外，治唯識尚有四大家：普光、慧觀、立範、義寂，前後合稱「唯識六家」，各有重要著述，恐繁不錄。梁任公慨然謂此乃第一流人物思想。受奘師直接影響的重要人物（非治唯識者）尚有懷素，俗姓范，宋『高僧傳』載：「貞觀十九年，玄奘三藏西藏回，〔素〕誓求〔之〕爲

師。」他與唐貞元年間的狂草書法家懷素同名，相隔百年頃。他本承奘師所學『俱舍論』及唯識等，確立戒體即色法，創東塔律宗，為唐三律之一。另有道宣律師亦曾參與奘師之譯場，據唯識學創南山律宗以唯識為體，止觀為用。傳弟子文綱，綱又傳道岸、弘景（二人乃鑒真之師，後鑒真渡日弘法）。歐陽大師在『唯識講義』中扼要謂：「奘師門下，傳護法學者三大家：窺基、圓測、太賢。」綜上可說，奘師乃將印度無著、世親歷代菩薩培植的智慧之樹瀕於凋謝之際，吃盡千般萬苦移植於中國的土壤上，生根、發芽、開花結果，並傳往朝鮮、日本的一代宗師。

四、絕學重明

令人遺憾的是，如此光輝燦爛曾顯赫過半個多世紀的學理，自唐智周後便開始衰落，加以會昌法難，幾成為絕學。「自唐中葉以後，禪宗繼起，學風丕變，人皆避繁難之思辨而趨簡易之實踐。玄奘之學，復因古籍佚亡而失傳（純按：奘門著述，如基師『述記』等要籍，元代即已失傳，數百年來無人得見。）^{③④}湯用彤先生也指出：「唐之末運，宗密著有『唯識疏鈔』，端甫傳唯識於安國寺素法師，二人均名僧，惟非純為法相學者也。至五代時，彥暉講『因明』、『百法』，著有『因明滑台鈔』；歸嶼通『唯識』、『因明』等論；虛受有『唯識』、『百法』義章；繼倫亦通唯識、因明，但此皆零星事實，不過知其時法相之學未全墜耳。」^{③⑤}呂先生謂：「雖然直到五代、宋還不斷地有人講唯識、因明，但都不能獨立成家，說法也很零碎了。」^{③⑥}中國人向來好簡易，適值典籍佚失，師承漸斷，此學在中土致絕，數百年來，雖偶有研唯識者，亦多仗宋永明壽禪師之『宗鏡錄』或『相宗八要』、『唯識開蒙』等，不能窺其真面目。直至清末，著名居士楊仁山在倫敦與日本八南條文雄博士交遊，託南條在日本搜回中國唐代古德逸著二百八十餘種，刻板流通，壽惠士林。他在與弟子桂伯華書中指出：

「研究因明、唯識，期必徹底為學者楷模，俾不顧預備伺走入外道而不自覺。明末諸老，仗『宗鏡錄』研唯識，以故『相宗八要』諸多錯謬。」「居士得『唯識述記』而刊之，然後圭臬不遺奘基研討有路，刻『門論』、『百論』，然後中觀之學有籍，而三論之學復明。」^{③⑦}黃懺華居士說：「佛法以後漢入中國，至李唐而極中天之盛，亦至唐貞元以後而衰，祥符景祐自鄧以下，元、明更無論已，自貞元五年（七八九）後，歷年約千餘，當清同光間（一八六二—一九〇八）有以居士身出而中興佛法，上繼盛唐，下開來禪，光前裕後者，石埭深柳大師仁山先生文會也（原注：先生嘗自號其書齋曰深柳讀書堂，學者因以深柳大師稱之。）」^{③⑧}太虛大師曾於居士所辦之佛教學堂學習，是學生中之皎皎者，曾於漢藏教理院講：「楊文會仁山石埭居士，刻行日本傳歸佛典，並擬復興印度佛教，設『祇洹精舍』，吾亦預學其間，居士功名早著，同光間，而設金陵刻經處。專宏佛法，則在光宣間，今之內學院等即從此出，故為中國近代佛學重昌關係最鉅之一人。」^{③⑨}當時梁任公、譚嗣同諸君子，曾預法筵、師事問道，其中歐陽漸、梅光羲兩大居士為老居士之嫡傳弟子。一時，有聰慧學人，好習唯識學，得窺其書之全豹，謂此學堪與西來科學互相發明。切實地講，老居士之功德重在遠涉扶桑、搜求遺籍，加以刻版流通，使絕學重宏有籍上。至於唯識學晦而復明則有其弟子歐陽竟無和其他如太虛大師、韓清淨居士等人的宏傳之功。

老居士門下多才，善治唯識者有：章太炎、孫少侯、梅光羲、李證剛、蒯若木等。但老居士臨寂遺囑，一切法事乃付囑於唯識學之歐陽大師。初，大師受老居士刻經累囑，「以如何受成問，老居士曰：母然，爾法事千百倍於我，胡拘拘於是。故師宏法數十年，唯光大是務……可謂善於繼述者矣。」^{④⑦}大師具宿慧，生玄奘、窺基後且千祀，創通唯識，兼通各宗，嘗云：「元明以來，古籍佚亡，此學失傳者千載，今幸諸家著述次第重刊，研學

有資，重明絕學，正吾儕之責也。」^{③⑧}尚以「文殊彌勒之教，龍樹無著之學，羅什玄奘之文」教人，蓋中觀、瑜伽兩輪并重也。民國四年十二月，設金陵刻經處研究部，為盛弘瑜伽學時期，率門人先治『攝論』（世親釋），為入法相唯識學堂奧之門，就學者有：呂秋逸、黃樹因、劉抱一、黃建、陳銘樞、黃懺華等。為門人講三法印及唯識等書，既而復成『瑜伽師地論序』，此「雖名為序，實一鴻篇，其文體大思精，不唯闡『瑜伽』之蘊奧，實窺基『瑜伽略纂』、道倫『瑜伽論記』後唯一偉大之著作，而包羅法相唯識學全體系之概論也。不窺唯是，雖稱之為佛法全體系之概論亦無不可。且不唯概論也，其於釋迦大法，鉤深索隱，發前人所未發，致廣大而精微，又足與『法苑義林章』匹也。」^{③⑨}又謂：「師（歐陽）之內學可大別為三個時期，初期明瑜伽，瑜伽既明，而中期遂弘般若，晚期更會歸密嚴涅槃。」（同上）但縱觀大師一生，乃以瑜伽為主體，尚云：「吾之學一字一句來自法相唯識。呂先生謂大師：『溯自四十年來，篤學力行……治瑜伽，常達旦不休（純慨：此與奘師專精夙夜事翻譯驚似！大師秉燭治經，曾作詩曰：颯颯西風撼破檣，瀟瀟寒雨溼空庭，更深寂寞歐陽子，窮老蒼茫一卷經。蓋紀實也。）積久乃曉法相與唯識兩宗本末各殊，未容混亂，叙刻法相諸論，返復闡明，聞者駭怪，獨沈乙庵先生深贊之，每叙成，必赴滬謁沈暢究其義而返。至民國七年，遵老居士遺囑，刻成『瑜伽』後五十卷，復為長叙，發一本十支之奧蘊，慈宗正義，日麗中天，自奘師以來所未有也。……南游滇，應唐萱廣請講『維摩』、『攝論』，北赴燕，為蒯若木講唯識，稍稍得資助，民國十一年，內學院始成立，創講『唯識抉擇談』（純按：此乃大師談『成唯識論』所作之十抉擇。），學人畢至。梁任公亦受業兼旬，病輟，報師曰：自恨緣淺，不克久侍，然兩旬所受之熏，自信當一生受用不盡。於以見師教入人之深矣！自是廣刻唐人章疏，瑜伽唯識舊義皆出。又就內學院開研究部試學班及法相大學特科，

大暢厥宗。立院訓曰：師悲教戒……更輯印『藏要』，經論二十餘種，各繫緒言，莫不直抉本源，得其論貫，而尤致意揀除偽似，以此學真是真非所寄自信，一時浮說游談為之屏迹。」^{④①}一九三七年，由於戰亂，「師率院眾并連所刻經版徙蜀，息影江申，建蜀院，仍舊貫，講學以刻經，先後著『中庸傳』、『方便般若讀』、『院訓釋教』。以頓境漸行之論，五科次第，立院學大綱。自謂：由文學歷史求節節近真，不史不實，不真不至，文字般若千餘年所不通者，至是乃畢通之。……三十年間，刻成內典二千卷，校勘周詳，傳播甚廣。」（同上）老居士與歐陽大師的刻經、講學和奘、基二師的譯經、創宗，何其相似乃爾！大師所創之內學院約分三期。平生治學主張：一、不可以凡夫思想為基礎，而必以等流無漏為基；二、不可主觀而必客觀；三、不可有於世間見，而必超於不思議；四、不可以結論處置懷疑，而必以學問思辨解決懷疑。^{④②}曾作『今時佛法之弊』，以勸世人，提出五弊，并指出：「欲祛上五弊，非先入法相唯識之門不可……。」判法相、唯識為兩宗，章太炎先生謂：「友人歐陽竟無……獨精『瑜伽師地』，所學與余同，賞言：唯識、法相、唐以來并為一宗，其實通局、大小殊焉。余初驚怪其言，審思釋然，謂其識足以獨步千祀也。」^{④③}一時羣賢學子影從歐陽大師，大師對中國知識界影響之鉅，可與那寺之寺學媲美。從學者如：呂秋一、邱晞明、劉衡如、黃樹因、王恩洋、黃懺華、許一鳴、蒙交通、陳眞如、熊子眞、釋巨贊、虞愚、李一平、李石岑、劉抱一、繆鳳林、景昌極、湯錫予、法雨、游俠、田光烈、李安等，眾所知識。

新儒學家梁漱溟先生，一九一七年暑假，訪問支那內學院（當時為金陵刻經處研究部），向歐陽大師請教，同時介紹熊十力（子眞）先生入院求學，熊住內學院首尾約三年。一九一七年，梁先生到北大，曾講唯識學，一九二二年，他認為唯識學應請內學院歐陽大師門下的高足來講，并徵得蔡元培校長同意專程來南京

聘請，本意聘呂先生，因大師不放，遂改邀熊先生北上，被聘為

大師，手稿已失）。

哲學系主講唯識學的特約講師，自編『唯識學概論』等講義。被柳亞子先生稱為「西蜀大儒」的吳虞先生聞歐陽大師、呂先生諸緒論於劉衡如、蒙文通，嘗云：「予非得竟無導師『以唐為主』之言，幾何不陷入泥涂中也。」又受梁漱溟先生之佛學思想熏陶，吳在日記中說，當時，梁住在縷子胡同，他詢『一切經音義』，梁說不合需要，主張看佛自所說經為要，并勸他最好看『成唯識論』及輔助書，如『成唯識論述記』、『唯識別鈔』、『唯識料簡』、『唯識了義燈』，可見，梁先生受唯識影響之深，對內學院所倡之學的推崇，并將所著『東西文化及其哲學』（對唯識學多有發揮）、『成唯識述義』各一本贈吳，將自己闡明唯識哲學的思想介紹給他，起了宏傳作用。原北京大學副校長湯用彤（錫予）先生曾與蒙文通、熊十力等先生同於支那內學院聽歐陽大師講佛學者，錢穆先生回憶說：「吾友湯錫予……留學美國……獲博士學位……歸國後，在南京中央大學哲學系任教，又好學不倦，屢去支那內學院從歐陽竟無聽受佛學。」^④並本其所學著識見深遠的『漢魏兩晉南北朝佛教史』、『隋唐佛教史稿』等名著，可謂不刊之典，曾講於北大，為晚清治佛教史之有力者也。

歐陽大師於門人中最推許呂秋逸先生，嘗以鶩子稱之（鶩子者，舍利弗之譯名，於釋迦門中智慧第一者也），曾云：居士傳囑十餘年來，得超敏縝密之秋一可以整理，得篤實寬裕之黃樹因推廣，吾其庶幾乎！勉勵門人努力學習梵文，期他日能直接讀梵文經典，黃樹因擅長外文，踴躍應命，大師甚喜，學深柳大師所藏西人著述，關於梵文之書籍授之，并於大唐大慈恩寺三藏法師傳之封面，隸錄數語，勝以貝葉經一頁傳之，若衣鉢然，冀之他日遠紹玉華、西游梵土，歸而移譯此土先所未譯，或已譯而未盡善者，如『大乘莊嚴經論』之類。梁任公對大師甚恭敬，執弟子禮，聽講之外，常以書請益（多為唯識學方面疑問，曾有八函致

呂先生自一九二六年起用梵、藏、巴黎三種文本，花十年之

功校勘，助大師編成『藏要』，并校刊基師的『略纂』、道倫的『論記』共三十四卷，以便進一步理解奘師譯本，又對比梵藏文佛典，發現『瑜伽師地論』後廿卷里，全部引用『雜阿含經·本母』，了明瑜伽學系源來於上座部之禪法，得出佛師弟子展轉傳來的阿笈摩實是三乘共教之結論，因而大小之義源流俱見，不同於台賢僅限於小乘之舊說。訂正了譯出便紊亂的『雜阿含經』四十卷的次第，寫成『阿含經判定記』。發現『瑜伽論』里引用小品『寶積』舊注，根據它與經文配合之綫索，刻成『寶積經瑜伽釋』一書，訂正了舊譯『寶積經』之錯誤，明了大乘學系前後脈絡，看出梵、藏本唯識論書之文義，已自成一系，實與奘師所傳有異，因而確定了唯識分歧之所在。并推見唯識今學護法說之真相，使唯識學之變遷有了清楚的綫索。這些都是由唯識學之探究推擴開來的。呂先生還常與法國東方學者萊維及日本木村泰賢等往返論學。

居士界中，當時與「南歐（竟無）」聯稱者「北韓（清淨）」也，曾主持「三時學會」，治唯識亦頗有力，周叔迦居士承其學，著有『唯識研究』等。唐大圓居士著有『唯識的人生觀』、『唯識教義闡微』，通俗易懂。一時，居士弘揚唯識者，不勝枚舉。

僧寶中弘唯識者以虛大師為首，兼弘各宗，作『佛法總抉擇談』與歐陽大師相呼應，雖見解不同，但對歐陽大師仍甚為推崇，曾作輓歐陽大師聯：「勝軍論後有斯文，公已追從先哲，石埭門中空上座，我猶孤掌增哀。」黃懺華祝歐陽大師七十壽詩云：「宜黃遠紹慈恩宗，唯識絕學輝前後，說法悲深並柴桑，刻經手胼繼深柳，睢陽一老天慙遺，其流光緣其積厚，唯識已明明唯智，般若三世諸佛母，殿以煌煌大涅槃，扶律談堂會空有，兜率內院現人間，金簡玉書齊峴嶼，萃萃學子爭踵門，紛紛謬說用覆瓿，如披層雲登岱宗，下視衆山皆培塿，清涼闡教步逾百，伏勝傳

經秩已久，師今杖國方中天，法流會與龍樹偈。」虛大師關於唯識方面的著述有：『法相唯識學之由起』、『唯識三十論講要』（詳見『太虛大師全集』中之法藏六——法相唯識學），一生致力於僧教育，廣辦佛學院：廬山學窘、閩南佛學院、世界佛學院等，均有唯識課，并親往緬甸等國弘法，曾與日本著名學者南條文雄、木村泰賢等往來論學，一九二四年十一月，在日本「東亞佛教會」開幕會上宣讀『阿陀那識論』，影響極大，學生有法尊、印順、法舫、演培、芝峯等，法尊又傳正果。他們對近代僧才之培育貢獻甚大。印順法師著有『唯識學探源』、『攝論講記』等，法舫法師著有『唯識史觀及其哲學』。他們著書弘教，續佛慧命，堪爲人天師表。僕一乘輓太虛大師聯：「聖教衰已一千年，賴公大聲急呼。唯識淵源出深柳，神交計將四十載，恨我無緣親近，自知臭味似伊蘭。」^{④⑤}

通過以上諸公的努力，致使千餘年絕學晦而復明，來之不易也，其發展下去，尚待今之同人努力。至于此學對中國哲學的影響，則不在本文討論之列。拙文只想將唯識學大致的脈絡寫出來，以供初學者參攷，了解其興衰綫索，倘能如此，則愿足矣。

注釋：

(完)

③⑩ 湯用彤：『隋唐佛教史稿』十四一十五頁。

③① 田光烈：『玄奘哲學研究』九頁。

③② 湯用彤：『隋唐佛教史稿』一五七頁。

③③ 呂澂：『中國佛學源流略講』筆記稿本九七頁。

③④ 歐陽大師：『楊仁山居士傳』

③⑤ 黃懺華：『記金陵刻經處——內學院之先河』。

③⑥ 『太虛全書』第三冊七四五頁。

③⑦ 呂澂：『親教師歐陽先生事略』

③⑧ 歐陽大師：『唯識講義』

③⑨ 同③⑤

④① 同③⑦

④② 據『內學院簡史』載：第一期自民國十一年迄十六年，凡六年，注重辦學及刊布唐人著述。十一年秋，始公開講學。翌年，設研究部試學班，用導師制，通習法相、唯識要典，間月開研究會一次，發表研究，年終則編印年刊及雜刊。十四年秋，改組問學、研究及法相大學三部，闢第二院，招大學特科學生一班。立院訓曰師悲教戒，揭明在家衆可以住持佛法之義，以奠定居士道場之基。同時，校刻法相唯識要籍，如『瑜伽論記』、『唯識述記』、『義演』、『抄秘蘊』、『俱舍光記』等，皆唐人著述百卷以上之大部也，迄十六年夏。……第二期，自十七年迄二十六年，凡十年。……編印『藏要』，校文叙義，一以精粹爲歸，前後印成三輯，五十餘種，三百餘卷，全藏精華擷取殆盡，可謂此方有藏教以來之初次整理。二十一年，更決定內院根本組織，立四信條，曰：爲此學真是真非之所寄，爲法事光大，爲居士道場，爲精神所寄，由是每年四月十日開居士道場大會，兩次集衆講學。至二十六年夏，歐陽先生講晚年定論，乃立涅槃義，以明佛學究竟……第三期自二十七年迄今（純按：即三十二年）已歷六年，注重建立院學，并精刻全藏。……二十六年冬，歐陽先生率衆徙蜀，息影江津，翌年人日，舉行大會，蜀中及門者皆集乃成立蜀院：二十八年，建立院學，分毗曇、戒律、瑜伽、般若、涅槃五科，由言教變遷之實以求觀行踐證之真，其略見於院訓釋教，亟待闡明。

④③ 歐陽大師：『孔佛概論之概論』。

④④ 章炳麟：『支那內學院緣起』。

④⑤ 『燕國論學集』二三頁，錢穆『憶錫予』。

④⑥ 『太虛大師記念集』一輯，頁一五八，上海紀念分會編印。



西藏行

(續上期)

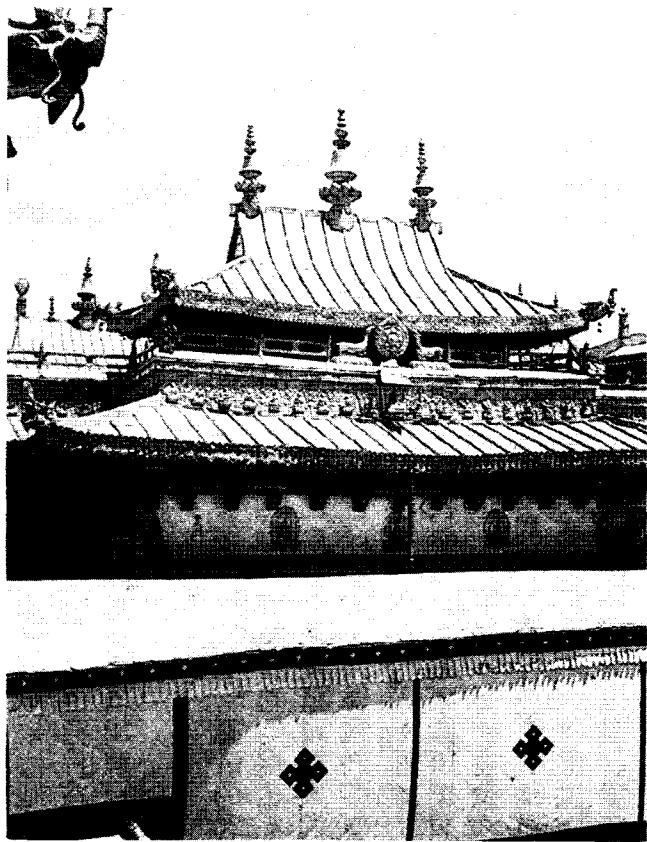
令人感興趣的是：三年前布達拉宮強巴佛殿的一場火災，促使這座古老的宮殿引進了現代技術密閉式的配電系統。我們發現昏暗的酥油燈後，原來幽深莫測的雕塑羣現已通明透亮，卻不見電燈。據介紹，這是工人們採用折射反光原理和佈光方法，將燈安裝在隱蔽之處。如原來黑洞洞的時輪殿，現在亮得可數清「壇城」上鑲嵌的珍珠。這裏利用低壓冷光源，既達到照明目的，又防止輻射文物，真是一舉兩得。還有過去爲達賴喇嘛坐床理政的東、西日光殿，現裝上了三·五米長的桶幡燈，與兩側等高的絲織經幡相得益彰。上飾珠光寶氣的玻璃花球，使殿堂更加富麗堂皇。事實證明，全面改裝配電和照明系統不僅保證安全，有利於

保護文物，而且收到美化環境的效果，使這座古老的宮殿煥發青春。

四、西藏佛學院和藏醫院

西藏的寺廟不僅是宗教活動的道場，也是進行文化教育的場所。僧人落髮入寺之後，便開始學習藏文、背誦經典，經過一定時期的學習，再進扎倉（經學院）學經。要想取得「格西」學位，還得精通「大般若經」、「中觀」、「戒」、「實相」等因明著作，並研讀內明、工巧明、聲明和醫方明。我們在色拉寺看到一個僧伽培訓班，屬於預科班性質，結業後升入西藏佛學院的正科班深造。一九八六年二月十七日至廿六日在大昭寺前恢復舉行

蔡惠明



頂金之堂本寺昭大↑

的傳召大會上，曾舉行「格西拉讓巴」的答辯考試。應考的都是自幼剃度出家，具有二、三十年以上僧臘的格西。他們在各大寺院裏，視一切喧染為雜念而捨離。以極清苦的生活，專心鑽研和勤學苦練，獲得格西學位，並通過預考，才能坐在答辯行列中。由為數衆多的高僧提問，內容涉及「俱舍論」、「律藏」、「因明學」等。在答辯中，他們口若懸河，引經據典，辯駁各種疑難問題。經侍讀經師等監考人員審核，成績卓著的授予藏傳佛教的最高學位——格西拉讓巴的桂冠。在這次答辯考試中，色拉寺麥扎倉的格西益西旺久榮獲特等第一名，拉讓巴貢覺丹增、土登白瑪、根頓嘉措、強巴釋迦等分別獲得第一、二、三、四名格西拉讓巴學位。

西藏佛學院設在拉薩市西北哲蚌寺的山麓，現有學僧一百三十多人，院長卓密·強巴洛珠現任中國佛教協會西藏分會副會長，是位學識淵博、精通三藏的老格西。他說，佛學院辦學宗旨是：繼續發展有着一千三百年悠久歷史的藏傳佛教，培養德才兼

備、學修並重，懂得現代科學和常識、廣學多聞的僧材。我們去時，學僧們正聚集在院前廣場上復習功課。兩人一組，一個跏趺而坐，提出問題，另一個站立於旁，擊掌回答，生動活潑，但嚴肅認真。我們對前面幾個只有十六、七歲的小學僧最感興趣，問他們為什麼到這裏來學習。他們回答說，家庭世代信奉佛教，是父母送來的。他們受佛教薰陶較深，發心苦讀十年，考取格西學位，為弘傳藏傳佛教而獻身。看到他們天真的表情和誠摯的答覆，我們感到法喜充滿，從心底為藏傳佛教有如此衆多的接班人而高興。

我們來到藏醫院參觀，它的前身為「門孜康」，建於一九一六年，一九五九年以後改為藏醫院，現設有門診部、住院部、藏藥廠，還有專門研究醫學和天文曆算學的重要基地，人們稱讚它為「高原明珠」。

藏醫、藏藥與佛教也有淵源關係。七世紀時，唐文成公主入藏，帶來了「治四百零四種病的醫方，診斷法五種，醫療器械六種，醫學論著四種。八世紀時，金城公主進藏，又帶來了許多醫藥人員和醫學論著，並把其中一些著作譯成了藏文。藏醫創始人、「四部醫典」作者五妥·元丹貢布（七〇八—八三三）是個虔誠的佛教徒，他為搜集和研究民間醫方，總結民間醫藥經驗，走遍西藏各地，還多次赴內地五台山及印度、尼泊爾等地。藏醫的診斷，採用「望、聞、問、切」方法，就是繼承漢醫的傳統。過去很多喇嘛掌握了藏醫藥技術為信徒和民衆治病，積極參加社會公益活動。

五、在活佛家中作客

九月九日中午，在參拜布達拉宮後，我們應邀到中國佛教協會西藏分會副會長生欽·洛桑堅贊家中作客，他是位世襲的活佛。活佛，藏語「朱古」，意為「化身」。藏傳佛教內依轉世制度而取得地位的高級僧侶的俗稱。其中地位最高的為達賴和班禪；其次為法王，清代給予「呼圖克圖」封號的轉世者（舊有「八大

呼圖克圖」等的稱號)；再次為一般活佛，原來照宗法制，是父子世襲的。目前西藏政教合一的局面早結束了，但活佛在政府機構和社會團體中仍有一定的地位，這是最具體、最能體現政策的措施，作用非同小可。

這是一座有東西廂房五間的二層樓現代建築。寬敞的客廳裏擺着雕刻精緻圖案的藏式長桌和以西藏氍毹為座墊的椅子。壁上懸掛着色彩鮮艷的酥油壁畫，裝飾櫥中陳列的是精鏤雕刻的珍玩和西藏工藝品，展現了民族的特色。好客的主人為我們準備了豐盛的藏菜和點心。為了尊重漢僧的素食習慣，全部是淨素的。酥奶茶、糌粑糕、乳酪湯風味別具，美味可口。藏菜與川菜類似，以「辣」與「甜」為主，色、香、味、形俱佳，促使食欲大振。雖然僅是一頓飯的時間，但洋溢着親如一家的情誼，信有前緣。生欽活佛還給每人一本拉薩傳召大會的畫冊，「西藏風情」圖片一套，和藏藥健身丹一粒。大家歡喜地接受這些有意義的禮物。

六、「本教」與藏傳各教派

本教是佛教未傳入西藏前的一種古老宗教，俗稱黑教。它出現過三個派：一、篤本，二、恰本，三、覺本。「篤本」是最原始的教派，沒有什麼經典，主要活動是占卜吉凶，驅役鬼神。以後發展為九乘。恰辛、朗辛、楚辛、斯辛為四因乘，格尼、阿嘎、昌松、耶辛為四果乘，外加之最高一乘，共為九乘。從支弓贊普開始，逐漸形成「恰本」，有一套宗教理論和儀式。到松贊干布時期，佛教開始傳入，再到赤松德贊，乾脆下令本教徒改信佛教，違者被誅。從此原始的本教被滅，出現了「覺本」，也就是基本佛教化的本教。它保留了原始本教的內容和儀式，但其主要內容却是藏傳佛教寧瑪派的一些說教和儀式。

藏傳佛教俗稱喇嘛教，喇嘛一詞，最早大約出現在元代，當時寫作「刺馬」，明代沿用，有時亦寫作「刺麻」或「喇嘛」，



↑作者於布達拉宮前

都是同音異寫。到了清代，喇嘛一詞被廣泛應用於官方文件和個人著作中，流傳至今。它從原來意義上講，是具有褒義的，含有上師、師長的意思。明萬曆六年（一五八〇年），土默特蒙古俺答汗，尊藏傳佛教格魯派領袖索南嘉措為「聖識一切瓦爾達賴喇嘛」，為有達賴喇嘛之始；清順治十年（一六五三年）正式冊封達賴五世為「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇但喇達賴喇嘛」，正式確定了達賴喇嘛的地位。此後，藏傳佛教不僅流傳於西藏地區，我國內蒙古、新疆、青海、四川以及錫金、不丹、尼泊爾、蘇聯、蒙古人民共和國等地都有流傳。信奉藏傳佛教的民族，除藏族外，還有漢、滿、土、蒙古、裕固、納西等族。

藏傳佛教經過長期流傳，形成了各教派。但目前佔優勢的是格魯派。格魯，意為「善規」。十五世紀初，宗喀巴大師在噶當派教義基礎上，對其他教派進行改革後所創立。主張以「中觀見」為中心，學行並舉，顯密並重，僧眾嚴持戒律，學經遵循次第

（下轉第23頁）

永懺樓隨筆之九十二

石梯的故事

琴室落成了，我十分喜愛這間幽靜的小室，雖然很簡陋，而且家具都是破舊的，我也感覺到它很恬靜舒適。一座百年老爺鋼琴，靠在牆邊，一張用舊板湊拼而成的書桌，靠在五尺寬的玻璃窗下，面對着窗外的後園草地，坐下來就看見菜畦上我母親手栽的白菜和豆子，還有綠葉婆娑的李樹、梨樹。園外遠處有成排參天的古老楓樹，知更鳥與麻雀在園子覓食，燕子在電燈街綫上喃呢。在室內的另一端，是一張我自己用木板拼成的床，床頭的高屏和床尾的低屏，都是鄰人贈送的舊物，床墊和氈子也是舊的，床前有一座陳舊的書架，另一邊有一張斷了椅腳索性拆掉四腳的舊沙發……地氈是舊到褪色脫毛的，窗帷也是破舊的。

這和有錢人家的鋼琴室相比，就未免太寒酸了。這裡沒有豪華的吊燈燭台，沒有美麗的天鵝絨窗帷與紗簾，這間琴室甚至沒有暖氣，就是在夏天，也是陰冷的，它的邊門外，是地下

室的另一半，堆滿柴草與舊報紙和捨不得拋棄的舊物。可是，我多麼喜愛這間琴室！這是我有生以來初次擁有的自己的琴室啊！把邊門關上，這就是全部屬於我自己的小天地了。這裏沒有塵俗的煩擾，聽不到街外汽車奔馳。

我十分滿足於這個樸素的琴室的環境，我甚至沒考慮到在牆上掛幾幅翻印的名畫，我覺得掛上字畫或西洋油畫都會破壞樸素自然的氣氛。

我坐在鋼琴前面，彈奏了一曲貝多芬的「月光曲」，然後又彈奏了狄布西的「雲」和「月明」兩曲，心境寧靜，充滿着禪悅。是的，禪定的喜悅，何必一定從枯坐去尋求？隨時隨地都可以接觸的呀！散步的時候，可以進入禪定，在優美純潔高雅的音樂之中，也可以進入禪境，何需觀什麼心？練什麼氣？數什麼息？做那麼強迫的有為法？一切順其自然，無所強求，不就自得嗎？

馮馮

我閉目讓十指自動地彈着印象派大師拉威爾的「克魯與達芙妮」之時，我心中充滿初禪的喜悅，音樂是神秘的，意境朦朧的。忽然音樂當中出現了奇異的震動。我知窗外站着窺聽的人！是雄昌夫婦來了，站在窗外不敢進來，我心中看見了。

我張開眼睛，望向窗外，證實了他倆來了，站在窗外門後，「怎麼不請進來呢？」我停止彈琴，笑聲叫他們：「快進來吧！」

王氏夫婦笑着進室內來，「不敢打擾你呀！」麗瑛笑說：「音樂彈得太美了！是你作的曲麼？」

「我哪有那麼高的天才呢？」我說：「這是印象派大師拉威爾的作品，我再學一百年也學不來的！」

「你作的觀音菩薩頌也很感動人呀！」麗瑛說：「寫出來沒有呢？」

「曲名不叫觀音菩薩頌。」我說：「因為已經有很多人作了觀音菩薩頌，所以我叫它為『晚禱曲』，內容則是向觀音菩薩祈禱的。」

「再彈來給我們聽聽吧！」麗瑛說。

「好的！」我說：「讓我們來一起唱。」

我就彈奏我所作的曲子『晚禱曲』，用我沙啞的嗓音低唱了起來，麗瑛跟着唱。這一次，是在她和丈夫雄昌為我修成的琴室內彈奏，我再歡喜不過了。回想起來，上一次，是在地下室亂柴堆中奏給他們聽的。

「觀音菩薩，南無觀世音菩薩……」唱着這開頭的幾句，

感性強烈，情感豐富的麗瑛已經悄悄地淌淚了。

「太美了！」她不住地讚歎：「快點寫出譜子來吧，好讓世界都唱這首歌，讓更多人都接受佛教和信佛，這首歌，可比得上天主教的聖母頌啊！」

「我一定寫下來，」我說：「問題是沒有地方發表，『內明』月刊不知肯不肯刊登呢？」

雄昌居士也說：「希望你多作些這樣的佛教藝術歌曲，讓很多人來聽你彈奏。」

「我也是這麼想，」我說：「可是，太忙了，寫文章也還忙不過來，還有那些雜務……」

「剛才我們沒按門鈴入屋，是從屋邊的陡坡走下來的。」雄昌說：「那坡上的泥土已經崩坍了，應該有一道混凝土的牆擋住它，最好有一條石級走下來，方便你母親行走，也方便朋友來聽你彈琴，不必進入屋內。」

「那當然是好啦！」我說：「我老早就想叫人來修建，可是，叫人來估價一下，光是掘土，也索價兩千元，另外的水泥工料還未算，我怎做得起？」

「這還要叫水泥工人來做麼？」雄昌說：「我們大家合力就可以做好了，何必求人？你打電話叫水泥公司送水泥來！我們全家總動員動手！」

「是的！」麗瑛說：「我們全家總動員來幫你！」

「真的？」我驚喜極了。心想，觀音菩薩和偉陀菩薩的靈感真是太不可思議啊！我時常擔憂着這屋邊陡坡的問題，我無以為計，我禱念兩位菩薩加被於我。果然，菩薩又差遣雄昌夫

婦來幫助我了，我認識那麼多人，多少人來求我幫助，多少人來求我透視疾病，爲他們解決種種困難，包括移民問題，婚姻煩惱，升學留學，找尋失物……可是從沒有一個人來幫助我，當我有困難之時，都是我自己拚命咬牙苦幹的，我有那麼多的兩臂俱全的朋友，他們却一個也不會像王雄昌這位獨臂人這樣發心來幫助我！偉陀菩薩說過派人來助我「一臂」之力，原來就都是這位獨臂人的力量啊！

「啊！昌兄！」我感動得很：「你們對我太好了！幫了我那麼多，現在又再幫我！不知應該怎麼謝謝你們才好。」

「不必客氣！」雄昌說：「人類是應該互助的，不是嗎？我們佛教徒更應該互相扶持，不是嗎？」

「可是，只有你們一家幫助我，」我說：「我對你們可毫無貢獻，真慚愧！」

雄昌笑說：「我們出一點小小力量幫你，並不希望你回報，只希望你住得舒適一點，安心多做些宏法利衆的事。」

麗瑛也笑道：「我們帮你，你就多寫佛教文章多作幾首佛教歌曲，多度些人信佛行善，那不就比報答我們更好啦？」

「原來還是有條件的呀？」我心中感動，表面上却和他們開玩笑。

「當然！」雄昌笑道：「這是一本萬利的投資呀！」

王氏伉儷對我寄望如此深厚，我怎好不接受他倆的好意？我於是打電話去預約水泥拌攪車送水泥來。雄昌就駕車到佛恩寺的空地去搬了些建工後拋棄的砌水泥用的長板來，和我兩人把護牆的模子釘出來，又把長長的石階架板做好，這樣就費了

兩天時間了。他雖然失去了一隻臂膀，只用一手做工，他做起來可比我這個雙臂人靈活得多，他並不是做木工出身，我不知道他怎麼會那麼內行，做來頭頭是道。從裝修琴室內部、修門、鋪地板、釘天花板，到裝釘這條護牆與石梯的木架，他都是一手包辦，我在一旁，根本幫不上忙，我只能做着掘土挖泥的工作。

費了五天時間，我獨自把陡坡的泥土掘了起來，使它成爲一段十英尺長，三尺寬的壕溝，只等水泥運到，灌注下去，夾在板牆之間，就成爲一堵混凝土護牆了。我又把木架梯級底下的泥土細心清理，以便灌注水泥成爲石階。

再下一個週末，水泥拌攪車來了，停在我家前面馬路邊，駕駛員搭了一條鐵板水槽，開了水泥斗的門。已經調好了的水濕混凝土，連砂帶石子，就像山洪般從那旋轉不停的拌攪巨斗奔流下來，可是那水槽不夠長，到達不了工地，我得用獨輪斗車去接運水泥，雄昌夫婦和他倆的愛子添美三人在十英尺底下的屋邊斜坡等候着，他們每人手持着鐵鏟，準備撥平我傾卸下去的水泥，看看我們這批人，我是個文弱書生，雄昌是個單臂人，麗瑛是女流，添美是個十歲男孩，我們這批老弱殘兵，怎能應付這麼沉重的工作呢？

鄰近的一個鄰居德國人來了，他說他可以叫他的大學生兒子兩人來幫忙，代價是兩百元，我也打算答應了，可是雄昌夫婦在下面大叫：「不要給他！他這簡直是敲詐！我們自己做！我不相信做不來！」

前一天，雄昌說要找他的一個好友來幫忙，我因爲怕多麻煩他人，就婉拒了，我以爲我一定會「攪得掂」，誰知到了這傾卸水泥之時，我才知實在是力不勝任。

第一批水泥沙石從水槽奔流到我的手車，我雙手就已經力氣不夠支持了，手車立刻向一旁翻倒，水泥瀉流了一草地，這還是第一車哪！後面還有兩個立方噸呀！怎麼辦？我多麼無用啊！

「偉陀菩薩啊！」我着急地禱求：「偉陀菩薩啊！」

也不知是從何而來的，我的兩臂陡然平添了很多力量，我竟能扶着手車，推運着第二次卸給我的幾百磅水泥，平平穩穩地推運到工地去，傾倒下去！

這時候，忽然又有救星到了，鄰家的洋人二十一歲的男孩拉澤來了，「我來幫你，」他笑着接下了這沉重的手車水泥。我得以卸下重担，並且去取了我的小型手車來，裝接水泥，那就輕便得多了。

水泥公司限定我們在半小時之內卸完這兩立方噸水泥，逾時十分鐘就要加算額外的鐘點錢三十元。我和拉澤拚命趕運，他是六尺高的男子漢，年輕力壯，而且曾經做過這一類重工，他還能勝任有餘。我可是從來沒推運過水泥，搖搖擺擺，若非偉陀菩薩暗助，我不知道我怎能辦？拉澤的突然來助，不也是偉陀菩薩的差遣嗎？拉澤是一個波蘭裔的加拿大青年，平時和我有說有笑，但非深交，他就是那個看見我眉心放出紅寶石紅光的青年人，他曾師承一位西藏喇嘛學習打坐，在他搬來居住的第一次見面，他就突然問我眉心放出的紅寶石光芒是什麼，而他根本不認識我，也不知道我是誰。

我自己並不知道眉心放射紅寶石光芒，以前，多倫多來的青年丹尼說看見我心胸放射金光，我自己也不知道，我雖看見金光，但並不知是發自我心胸。後來又有兩個人，都是陌生人，說看見我頭上放射巨大的金光照環，問我是什麼。這些情形

都使我大惑不解，因為我雖常常感覺坐在金光之中，却不知道它來自何處，我自問是個毫無修為的凡夫俗子，從來沒敢想象自己會有什麼光。

記得一九八三年，香港佛教領袖覺光法師蒞臨舍下，隨行的佛教朋友，為我們合攝了幾張彩色照片，經沖印好回來之後，竟發現我的身體發射出一陣紅光，罩住了自己，而且侵入覺光法師身旁。另一張照片，我們兩人並肩站立，在兩人的外圍，竟出現彩虹光圈一環，我不明白這些室內的閃光燈照片怎麼出現這些景象，我只能推論是底片走了光，但是沖印師說不是，他說他也不明白這些光來自何處。

我有光，應該是每次拍照都出現才對，事實上，很少拍得到。當然，人人身上都有電磁光，人人頭上都有光環，修行人的心靜定，頭上光環多是白色的，或淺藍的，修行甚深的人是有金光的。這些，我可以看得到。我偶然也指出別人的光是什麼顏色，可是我認為這些只有用寇連氏攝影術才拍攝得下來，我不明白怎麼普通的拍照會拍得出。而且，我也不知道自己會放射金光及紅光，我認為那並不是我的光，必是觀音菩薩與偉陀菩薩的寶光罩耀在我身上。

拉澤在那一天前夕，對我說他一早就會出去看什麼展覽，哪知他臨時又忽然變卦，突然跑出來看我而且臨時來幫助我，他住在鄰居的地下室，根本看不見我家前面的水泥車，也聽不見我們的聲音，他怎麼會忽然跑來幫我呢？除了說是偉陀菩薩的安排之外，我找不出其他更好的解釋。後來，拉澤自己也說，不知道怎麼會突然來幫助我，他說好像有一種無形的力量催促他過來看看我，他說，他不想來，可是越抗拒，他越心亂心煩，非得要跑過來看看我才心中舒服，一來，看見我那麼吃

力地推運水泥，甚至於傾瀉了一地、他突然就生起同情心，自告奮勇來幫我了。這個青年是不太熱心幫助別人的，他是一個以自我為中心的人，向來喜歡佔別人的便宜，專愛揩別人的油。不懂他怎麼突然會發善心跑來助我。

「我自己也不知道為什麼要來幫你！」在我招待午餐時拉澤這樣說：「這不是我自已！我為什麼要那樣為幫你而弄得一身是水泥，鞋子都是水泥！」

我知道的，那是偉陀菩薩的暗中驅使他來的，他當然不知道，他也不會知道偉陀菩薩是誰。菩薩的一切安排，都是不可思議的啊！

那天真虧得拉澤來幫我，否則我真不知道我能支持多久，有他幫助之下，我們運送水泥不知多少車次？也還逾時了二十分鐘，那位駕駛員是個菲律賓人，他開賬單之時，忽然說「逾時二十分鐘，應收額外三十元，現在不收了！我不知道為什麼我不收，就是覺得不收比較好！」

我付了兩百七十多元，謝了他，看他開車走了。這邊工地上，那些護板有一部份突然受不住上面水泥的沉重壓力，斷折了，水泥崩瀉向下奔流，雄昌在底下大叫，麗瑛，小添美兩人慌忙搶救，他們一家腳陷於水泥漿內，用手推住木板。我在坡上，要搶救也來不及。幸而拉澤剛好下面，他搬了木板，上前去頂住，他的力氣大，勉強頂住一陣使雄昌得以騰出手來抓住另一木板來支撐，他們四個人在下面水泥漿流當中，拚命頂住木板，拉澤騰手去搬了二乘四的木條數支來支撐，好不容易才頂住了，他們再敲下幾支樁子，才算挽救了局面，否則，全功盡棄，三百元的兩立方噸水泥都崩瀉流到後園去了。我捏了

一把冷汗！也不知唸了多少次偉陀菩薩名號！我眼望着雄昌一家大小這樣為我拚命出力站在水泥漿中，那種種辛勞，我感動得不禁淚下，可不是麼？連十歲的小男孩添美也在為我刮平水泥，幫着他母親為我磨燙出水泥的平面來，我多麼慚愧，只為了捨不得出資數百元去顧請德國人來做，就叫王氏一家這樣辛苦！他們一家對我的幫忙與布施可比誰的金錢布施都重大百倍啊！在這以金錢為先的美加社會，上哪去找這樣樂於助人勇於犧牲的人？我的佛教朋友之中，再沒有比他們一家更肯發心的了。我對他們欠負真是太多了啊！我若不好好寫佛教藝術歌曲，怎能對得起他們呢？

那一幕情景，於今仍在我心中，我永遠感謝雄昌和麗瑛和小添美，也感謝拉澤。我後來與拉澤成為好友，我帶他去佛恩寺，接引他認識佛教，後來他搬走了，到東部去找工做，也還常有信來，每次都是遇到困難，就來向我求救，我也都盡力去幫助他，給予他精神上的支持，解答他的問題，他的來信都是四張五張紙的，我知道他沒有朋友，我成為他唯一的傾訴對象和精神支柱。在可能範圍內，我總要幫助他的。他是否能真正信佛呢？那就仍屬疑問，他還是愛追求女孩子，到處碰壁，這可是我幫不了的事，每次看着他來信的失戀痛苦報告，我除了回信安慰他，還能做什麼？

雄昌夫婦仍然常來舍下，我們成為好友，我永遠都感謝他倆。現在，水泥石梯十二級和水泥護牆，都已堅固了，我母天天都可使用這些石梯，前些日子，有七十多人同時來見我，我家容納不下，只好請他們到後園去，大家都踏着這條石梯的石級走到後園去，不用穿過房子，大家在後園接受我的素餐招待，聽我講講佛經的真理和故事。

(完)

虛雲老和尚遺相



六十歲三刀冷面

馮瑞

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

（續上期）

德清看那佛塔，形如倒蓋圓鍋，頂上有一座尖頂，有些像中國湘桂一帶所產的硬殼果「錐子」。來到跟前，看那塔身全部已經風化了，古磚已經磨損失去形狀，又生滿了苔蘚與茅草，變成一座圓形土墩，若非頂上有一座針形尖頂，真不容易看出它是舍利塔了。

「相傳這也是阿育王所建的八萬四千舍利塔之一」，錫蘭僧長說：「阿育王所建塔，在印度已遭全毀，所餘無幾，在錫蘭島，也只剩下這幾座了。」

德清站在那小丘上，仰拜古塔，看它已無門可入，也就難以想像是否仍有佛陀舍利子在內了。那三塔矗立於平原之上，相距數里，遙遙相對，形成倚角，其間叢草濃密，難辨路途。

錫蘭僧長說：「一般人來拜塔，都是來拜這一座元塔，」又帶德清到丘下一株巨大菩提樹前面，說：「這就是相傳佛陀成道金剛座菩提樹分枝而來的了。」

德清連忙下拜，看那菩提樹，也有一兩千年樹齡了，樹幹粗大裂開，樹蔭娑婆，也幾可比印度菩提伽耶佛陀金剛座的原樹，此樹是否確係從伽耶分枝而來？自然難以稽考，甚至也有人說佛陀曾抵錫蘭說法之事亦無根據亦無文獻記載，但是錫蘭人無不堅信確有其事。不過依情理判斷，佛陀在世說法四十九年，曾經周遊印度各國，錫蘭與南印度僅一水之隔，佛陀預見後世楞伽宗盛行而且傳入中國，匯成中國佛教發揚光大，那麼，佛陀若曾親到錫蘭說法，亦非全無可能。

信佛首重在堅「信」，若先不堅信，凡事都去細考存疑，如何得學佛法？

德清認為佛陀曾來錫蘭島之事，是毋庸置疑的，印度佛教

遭到摧毀，文獻不免佚失甚多，或者有關佛陀入楞伽之文獻已經被毀，亦未可料。而且印度人向來不太重視紀錄文獻，佛陀說法四十九年的事跡，也並無詳細的紀錄。我們怎能因其缺少詳錄而武斷佛陀並未入楞伽說法呢？

此時香客信徒已經絡繹而至，錫蘭人民信佛者多，經常有大批佛徒發心來朝拜佛跡聖地，這和印度的冷法全不相同，德清看見那菩提樹下，已有好幾百人在跪拜，又有好幾十人在樹蔭底下趺坐冥思了，原來錫蘭佛徒相信，若在此株菩提樹下趺坐，將會獲得佛祐而得悟道，故此人人都到樹影下打坐一番。臨走又拾取落下的菩提樹葉回家，視為珍寶般供奉。

錫蘭僧團也到樹下趺坐，德清自然也只有追隨陪坐，靜坐了幾個小時，睜目看時，他發現人越來越多了，象人都在靜默中參拜菩提樹，奉獻鮮花。雖有上千之眾，却無一人敢喧嘩，秩序之佳，前所未見。德清又見到眾人紛紛在每一位趺坐的和尚面前供養水菓素食，德清自己面前地上也早就有人供養了一大堆素供了，看到那些錫蘭善男信女那麼貧窮，衣不蔽體，還捧來香蕉米飯供養僧眾，德清覺得十分不忍接受，他只取了些少作為旅途糧食，其餘的都捧去分散還贈給那些窮人。

錫蘭僧團也把供養回贈群眾，眾人聽說德清來自中國，又見他慈眉善目苦行清高，人人都爭着叩拜他，倒弄得他慌忙回禮不迭了，雖是彼此言語不通，却都能心神領會，德清沒料到錫蘭島佛徒如此眾多，又如此好客，真不愧是一個佛教國土了！

次日南行了大約五十公里，又到達了一處湖邊。那湖形曲曲折折，依山臨澗，風景秀麗，滿湖荷花，距湖不遠之南岸，有一座巨大佛龕，形似拱門，高達一百二十英尺，寬六十尺，全部由火磚砌成，拱門內有一座站立的佛陀雕像，由佛腳到佛頂約高八十英尺，佛陀的右手曲肘，下臂舉起，手掌張開，五指自然豎指，作成除一切勢「菩薩施順之印」，左手手背向

外，四指後彎，反扣肩頭，佛像的身穿由肩垂及腳背的紗龍狀袈裟，右邊無袖，左邊長袖垂足，袍子上的垂摺，層次分明。佛眼作將近全閉合之形，佛耳長可垂肩，佛唇微笑，佛頂有螺髮旋結成冠，全座佛像呈微褐之天然石色。

德清一見，慌忙跪拜，五體投地。虔誠參禮，拜畢起來仔細瞻仰。

「這座佛像是用一座花崗石雕鑿出來的啊！」錫蘭僧長說：「這是楞伽國王兩千多年前令巧匠雕成的，傳說這是最肖似世尊的一座佛像。」

德清瞻仰，果然發現那是一座完整的巨大花崗石所雕成的，這樣巨大的褐石佛像，比那雲岡佛像，又巨大得多了，當初不知怎樣能夠把這麼重逾數萬斤的石像移來此處呢？是否先建成火磚拱門佛龕才雕鑿佛像呢？抑或先雕鑿成了巨佛才蓋砌佛龕？這項偉大的古代工程，真是一個謎了。

德清拜到巨佛脚下石級，發現那高同人體的兩級石座，也是佛像原石的基礎底座。此時有幾個楞伽僧人上前供奉蓮花，高舉兩手過頭，才勉強能把蓮花供在佛腳巨大的足趾前面，那些黃袍楞伽僧，分批上供後，倒退而下，有人送了一束新鮮蓮花給德清上供，德清不勝歡喜，就依樣上前高舉蓮花，供奉在佛腳之前，那錫蘭島出產的蓮花，就是佛經所講的蓮花，乃是印度荷花，瓣多而特別潔淨清香。德清所供，還帶着露滴，清香極了。德清在佛腳下仰望，只見赤足的佛腳，一隻腳板就比兩個人都大，一隻小腳趾就比人頭都大了，仰見佛目微微張開一綫，微笑俯視，慈悲傳神。

這就是著名的師利，楞伽國阿護堅那（Avukana）佛陀巨像！錫蘭僧長對德清說：「除了這一座，楞伽還有一座舉世無雙的臥佛，和那在深山上面的坎第古城佛牙塔。」

「哦！」德清歡喜問道：「能否勞煩帶往參拜呢？」

「我們是返可倫坡，順路參拜各處佛跡，自然樂於領路。」

「那真是有勞了！」德清拜謝。

拜別阿護堅那大佛像之後，德清跟隨錫蘭僧團繼續上路，向東南行，只走了三十多公里，遠遠就看見兩座並排的山峯，並不很高，不過才五六百尺高而已，但是一座山頂有巨大的石頂，另一座頂上全是一座孤石形成，形如未開的荷花之蓓蕾，石崖上有垂直的纖紋石崖，恰似花瓣般，合抱拱起。德清不由地讚嘆稱奇。

「這就是一千七百年前的一座古代宮殿遺址。卡斯也栢皇帝（Kasyapa）曾經在此大興佛教，他是一個賢君，建立了很多佛寺，敬佛禮僧，相傳龍樹菩薩來過此地，曾受大皇帝禮遇。又相傳佛陀當年也來過此山頂說法，所以後世卡斯也栢大帝在此建立佛宮。」錫蘭僧長這樣對德清說。

「這山頂好像是一朵未開的印度蓮花。」德清說：「峯頂上有宮殿嗎？」

「是的，這座石蓮峯頂，上面有宮殿，我們師利楞伽人稱之為師子利雅宮（Sigiriya）。」

德清隨着錫蘭僧團拾級登峯，那山邊石徑繞着石崖而上，並不算奇險，但是走在上面，越走越陷入拱起圓形的石崖底下，好像是螞蟻在荷花蓓蕾的底部向上爬一般，越近看那石崖越像是印度荷花的花瓣。端的是一瓣又一瓣地合抱着，纖紋均現。是亘古以來瀑流所流成的石紋。尤為難能可貴者，石瓣上都依然天然，未經刻鑿文字或題詠。

到了峯頂，恰像荷花菌頂一般，外圓中平，有大約四百尺直徑。全部都給人工開鑿成一級一級，像梯田般，依次上升的石級。上面有古代宮殿的殘基遺址，如今已不見往昔的豪華

石柱飛簷宮殿，可是單看殘基的巨石雕鑿之規模，亦已令人驚歎其偉大壯麗了！

峯頂中心有一座人工鑿成於石上的長方形水池，長約兩百尺，寬約五十尺，池水碧綠澄清，池底仍有清水湧出，水珠氣泡源源升起，好像是珍珠水晶，池中又有些盛開的印度荷花，清香陣陣，池後石壁上仍有宮殿殘餘地基石級。

「這是一千七百年前，卡斯也栢大帝的皇宮。」錫蘭僧長說：「水池後面是佛殿所在。現在只剩下石壁上的石刻彩繪天女之像了。」

果然在那殘壁上，看到了一些散花天女和拜佛天女的刻像，全是印度裝束，栩栩如生，彩油却都剝落殆盡了。

長老又說：「本來原有五百座這樣與真人一般高大的天女，歷代被人盜挖偷賣給外國人，今只剩下二十一座了。」

德清說：「在中國，情形也是如此，多有貪利之徒，盜取歷史文物佛像藝品，賣給洋人，此等人唯利是圖，就摧毀自己民族的文化遺產。」

衆僧都嗟歎不已。衆人在峯頂縱目放覽，憑吊古跡。僧長對德清說：「這東邊有兩個湖，東南一湖，就是臥佛所在的普朗那魯華大佛寺了（Polonaruwa）。」

德清遙望，果見兩湖，距此僅二三十里，熱帶森林濃密遮掩了一大半湖形，若非錫蘭僧指示，真不容易看見。

他記起了楞伽阿跋多羅寶經之中有說：「楞伽，乃佛說楞伽經處也，山中拔海三千尺，有勝區日坎第，有湖作牛形，周可十里，故宮在焉，宮外有一寺，有臥佛供養此中。」

莫非就是此地？他就問錫蘭僧長：「此湖是否名坎第？」

「不是！此湖名普朗那魯華，是巴拉卡瑪大帝所建，臥佛所在。」長老答稱：「坎第尚在南方百餘公里之高山上，坎第乃古代帝都，有佛牙塔在彼處，我們拜過普朗臥佛之後，也要上山拜佛牙的。」

德清聞言，方知文獻中所載地理未全符實，想係漏列亦未定。

從石蓮峯下山，走十餘公里，先到達了北湖，只見湖光山色，相映秀絕，又有大葉荷花，清香十里。原來錫蘭到處均有野生荷花，土人因信佛，視荷花為聖花，凡供佛必用荷葉數莖，不用香燭。此時香客陸續來到，絡繹於途，人人手捧荷葉，未備花者，就向湖中折取，又有土女在湖中盪舟採荷出售，遊人爭購，真是一片秀色，美不勝收。

「此一北湖叫做明尼利雅（Miniriya）。」錫蘭僧長說：「再走十公里，便可到南湖了。南湖名叫普朗湖，湖東就是臥佛寺所在了。」

此時鄉道上香客衆多，有好幾百人，多是土人，也有少數幾個洋人騎馬而來，持着照相機，東拍西照。德清初次見到相機，覺得希奇。

「這臥佛十分著名。」錫蘭長老笑道：「經常的有人來拜，也常有外國人來看的。」

十里路很快走完，他們來到了南湖，德清看那湖形，長達十里，寬約六里，果然有些形似伏臥之金牛。牛頸部份接着一條山澗，從西南高山流來，澗水流過古代宮殿殘基苔階。

「此澗就是從坎第山上流來的。」長老說：「此河名叫庵班河（Amban），相傳佛陀在此地說法時，曾在此河沐浴，故此香客到此，都先到河中沐浴，誠心潔身，然後往拜臥佛。我等來此，自然也須從俗。」

那山澗從山谷中蜿蜒流來，澗水清冽，泉聲淙淙，德清隨衆在澗中沐浴潔身，澗水清涼，洗盡暑氣。浴罷繞過湖北牛頭，來到了臥佛寺前，衆人一見臥佛，紛紛下拜。

那座臥佛十分巨大，全部從一座花岡石岩上雕鑿而成，是世尊即將入滅前的吉祥臥像。世尊側臥，右手曲肘支地托住頭部，左手在腹部下垂，從右手曲肘之處起計，到佛首螺髻，高達五十尺，佛身臥態，全長達兩百尺。臥佛上岩，是鑿岩成龕的石岩。高可七十餘尺，佛身所臥石板亦高與人等。德清等來到佛足下面，只見一膝曲豎，一足直伸，單是一隻足趾，已經比人高大了，佛榻前早已堆滿信徒所供奉的鮮花，大多是荷花與梔花。信徒已經跪滿了一地，叩拜不停，肅靜無嘩。

德清與衆僧一到，衆人讓路，德清到達臥佛胸前底下，高舉荷 供養，叩拜虔誠。此時那幾個英國人却無禮亂闖，架起照相機亂拍照片，那英國婦人又由男伴抱上佛座，坐在臥佛足趾上拍照留念，嬉笑喧鬧，惹得佛徒人人側目。

「這種外國人太不尊重人家的宗教和文化了！」錫蘭僧長嘆息道：「他們來到聖地，隨意瀆聖，又指佛像是邪教偶像，又叫人叛佛信上帝……可恨我們和印度一樣，都在英人征服之下，敢怒而不敢言。」

又說：「此處臥佛，本是最莊嚴之聖地，佛教視為相等於印度拘尸那佛滅之所，佛徒到此無不潔身淨心，恭敬虔誠，肅穆朝拜，無人敢攀上佛身拍照的，這些英國人，你看，像什麼樣子？」

德清看那五六個英國人全都爬上佛座去了，又有攀拜佛肩上去，作狀嘻笑，叫同伴在下面拍照。那英國女子還要攀上佛頭的瓔珞去，引得跪拜中的數百佛徒嘩然叫嚷抗議。

那英國女子悻然地說：「這不過是一座石像罷了！你們爲什麼要拜石頭呢？你們應拜上帝和主耶穌才對呀！」

那女子還想再上爬，那些英國男子看見佛徒民情汹涌，慌忙勸止，才把那婦人接抱下來了，那婦人臨走還悻悻地指着佛徒們說：「迷信！不開化！」又說：「理應叫人來折掉這些迷信的偶像！」

衆人未必都聽懂英文，但是都可猜知其意，人人怒目望着她揚長而去。

「這就是亡國之痛啊！」錫蘭長老淚現於睫，沉痛地說：「德清師，你看到了！但願你們中國別給洋人亡國也遭此種侮辱。」

德清心中慘然！提起祖國，他心就難過了，祖國如此積弱，清廷如此腐敗無能，人民如此窮苦，又新遭迭次戰禍，割了安南……將來是什麼局面呢？佛教將受到什麼更大的摧殘？文化會不會被洋人毀滅？

仰瞻佛面，眼睛睜合，嘴角仍有殘餘慈悲笑意，好像一些也不介意外道的侮辱，這即將入滅的安祥之佛相，刻得傳神極了，刻工稍嫌粗糙，不及雲岡佛像之細膩壯麗，但是此一臥佛的純樸藝術格調，似乎更能感人呢！

不錯，這只是一座石頭而已，而且佛也講過「勿以相求我」「有相皆妄」。但是，這石像是佛教徒信仰的所寄，是佛徒精神上的佛陀的象徵，信則佛在，怎可容外道指爲頑石呢？外道不也以十字架及耶穌受難之像作爲象徵嗎？難道那就不是偶像？

德清嗟歎着，一面也警告自己不可因此而生忿怒心，應生菩提心。

在不安之中他一面又在猜想，這一處熱帶叢林中的湖泊，如此隱蔽，未知是否兩千年前佛陀弟子保藏佛經之處？那石蓮峯上古宮是否就是龍宮呢？抑或果真有龍宮在大海深處？

拜別了臥佛，德清與僧衆沿着崦班河邊溯游而上，那山谷小路上香客遊人甚多，都是拜過臥佛就上坎第去拜佛牙的，十分熱鬧。那山邊很多橡膠樹林，土人割開樹皮，刻成一洞，插入竹枝小管，樹汁就逐漸滴流出來，流到桶中。

錫蘭僧長說：「錫蘭盛產橡膠，出口外國，人民賴以爲生，如今被英國人來佔領獨霸了。錫蘭人自己的樹膠，却被英國人吸血！錫蘭人做了奴隸了。」

德清聞言，自然又是感慨，說道：「如今列強也在侵畧中國，只怕將來中國的天然資源也是被洋人霸佔，中國人也會被洋人奴役的了。」

山路並不算難走，只是人多走得慢。大家走了一天，在馬拖里（Matale）山村歇夜，次晨才繼續登山。

從馬拖里到坎第，只不過四五十里，山路也不難走，香客也多。下午時分，他們已經走到了帝都坎第。

坎第（Kandy）與古都普隆不同，普隆是兩千年古都廢墟，但已斷垣殘柱，野草叢生，樹林濃密，坎第是新都，直到一八一五年英國滅亡錫蘭爲止，坎第一直是楞伽人辛哈利族的帝都，辛哈利族王朝歷時兩千三百餘年，王朝覆亡後，王族被英人誅殺殆盡，王宮被英人佔住，改爲駐錫蘭總督府署宮，作爲英國貴族軍官避暑勝地。王宮自然是不容遊人參觀的了。遊人香客都只能遠遠遙望那昔日的王宮，稍走近御園鐵欄，就被英兵荷槍驅趕了。

「坎第自古以來就是楞伽佛教中心。」錫蘭長老說：「佛陀曾經來此說法，後來又遣弟子瑪興達（Mahinda）來長駐楞伽大宏佛教。外史未載，但楞伽史籍是有記載的，楞伽因之成爲佛法興隆之國，龍樹曾來楞伽龍宮取得華嚴經，菩提達摩出身於楞伽，曾在坎第佛牙寺修行。」

（未完）



樂觀長老 在台圓寂

（本刊訊）台北縣永和常樂寺住持樂觀長老，於十一月四日下午二時五十分示寂，世壽八十有六，其法體並已於六日上午假台北市第二殯儀館舉行荼毘。長老在一九〇二年出生於湖北漢陽，十九歲披剃出家，二十歲受具足戒後，即追隨太虛大師，曾二度就學於武昌佛學院。一生為護教衛國而奔走大江南北，足跡幾遍全國；大陸淪陷後，更輾轉入緬。



相法十八老長觀樂

民國五十五年，其更以年近古稀之齡，接手「海潮音」月刊的編務，前後凡十年；其間由於忙、累，且因年高而致疾，樂老終不以為苦。辭卸「海」刊之主編後，其猶致力於文獻資料的整理，並時有新作發表。其遺作有『六十年行腳記』、『中國佛教近代史論集』、『春秋別集』等書。

普獻法師應邀

阿京大學講佛 獲名譽博士位

（本刊訊）獅頭山元光寺住持普獻法師，應阿根廷中國佛教會之邀請，於八月二十九日赴阿京弘揚佛法。

九月十三日普獻法師在阿京的貝格拉諾大學，以「佛教與人生哲學」為題，發表一場深入淺出的演講，約三百名中、阿人士參加這場盛會。會中普獻法師闡釋佛教的人生觀時，列舉了完美人生的概念，包括了獨立、自由、平等、敬業與因果律。

中華民國駐阿根廷代表歐鴻鍊等也參加這場演講會。聽眾對普獻法師

的演講反應非常熱烈。演講結束時，紛紛提出問題，他們並希望法師能在那所大學再演講一場。

貝格拉諾大學並頒贈哲學名譽博士學位給普獻法師。

普獻法師此次來阿京之前，分別應邀赴美國首都華府及俄亥俄州與德州等地開示，受到當地人士的熱烈歡迎。大家都希望能再有機會聆聽法師精彩的演講。

十六屆世佛友誼大會

將在美國西來寺舉行

（本刊訊）世佛友誼會副會長兼中華佛教居士會常務理事田世綸居士，奉世界佛教友誼總會命，於七月三日會同夏威夷副會長宮原淳先兩人聯袂前往美國洛杉磯西來寺，調查第十六屆世佛大會是否適合在該寺舉行，經實地調查結果，認為該寺正在興建即將落成之建築物，規模宏大，附帶設備寮房等足敷出席大會代表使用。乃於八月四日參加在日本京都召開之WFB執行委員會中，提出報告，並經通過決定在一九八八年十一月上旬假該西來寺舉行。

「金銅佛造像特展」

故宮博物院海會諸佛

（本刊訊）國立故宮博物院於十月十日起舉辦大規模之「金銅佛造像特展」。展期至七十七年九月十五日止，全部作品有兩百二十二件之多，為故宮建院以來，首度有系列之介紹金銅佛像。

此項特展內容有鑲金及鑄銅之佛菩薩像，除了我國歷代精品之外，還包括印度、尼泊爾、西藏、韓國、日本、巴基斯坦以及其他東南亞國家之作品。

作品主要分佛像和菩薩像兩大類：

佛像的展品有釋迦牟尼佛、大日如來、彌勒佛、藥師佛、多寶佛等；菩薩像則包括顯教及密教兩大系統，如眾所周知之觀音菩薩為例，展出之觀音像中，有衣著華麗的盛唐觀音與造型慈淨的「送子觀音」、「觀音菩

薩與善財龍女」。

密教之觀音造像則更富於變化，如「千手千眼」、「六臂觀音」等都屬此一體系。

為配合此次佛像展覽，特於十一月廿九日下午三時，邀請日本久野健教授講「佛像之美」，歡迎參聽云。

更正啓事

「內明月刊」一八八期，拙文「時間」一篇內，第3頁下頁倒數第2行：「對於有信念的物理來說」，應為「……對於有信念的物理學家來說」，第6頁上頁倒數第一行：「……是余高居教授所翻譯」，應為「余萬居教授」。第7頁上，第4行：「名作曲家井上靖」，應為「名作家井上靖」，（井上先生不是作曲家，他是文學名作家，去年曾訪遊「絲綢之路」。）謹此更正，並向余萬居教授與井上靖先生與讀者致歉。

（錯誤是由於作者字跡太潦草引起的誤排。）

作者馮馮謹啓

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
陳杰偉居士	港幣1,000.00元
瑪利亞書院	港幣500.00元
熊旭東居士	港幣500.00元
李德遠居士	港幣300.00元
陳淑清居士	港幣200.00元
侯黃惠芳居士	港幣200.00元
王國正居士	港幣160.00元
伍善明居士	港幣100.00元
馮雲鸞居士	港幣100.00元
妙法寺	港幣 7,777.10元
總計	港幣 13,837.10元

一八八期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 13,837.10元
發行收入	港幣 3,582.00元
總計	港幣 17,419.10元

二、支出：

印刷費	港幣 11,140.00元
稿費	港幣 2,850.00元
郵費	港幣 1,629.10元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 17,419.10元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社長 釋敏智
發行人 釋洗塵
主編 沈金成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Piuplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 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

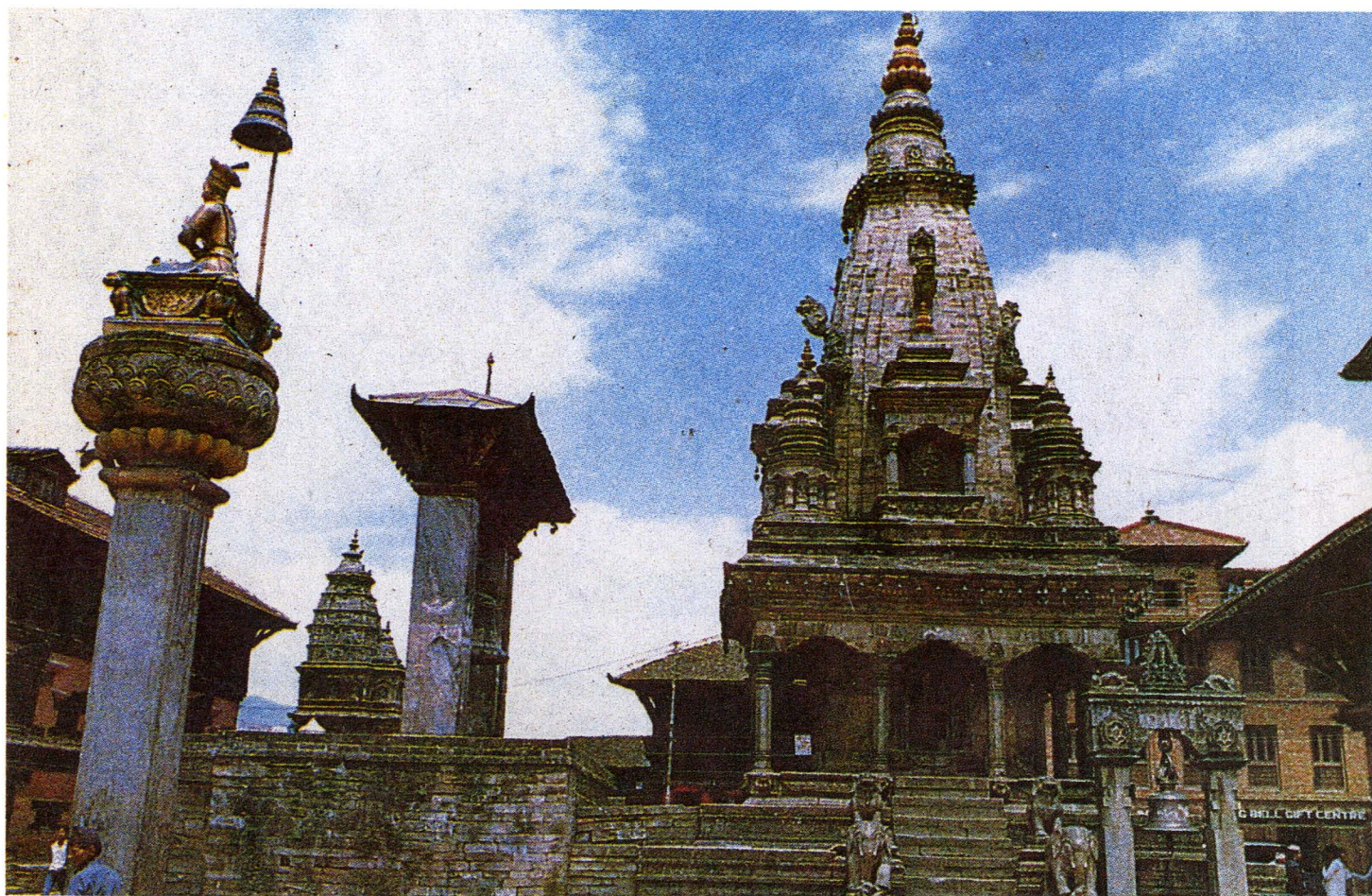
承印者：文采印刷公司

電話：五·七·一六五四

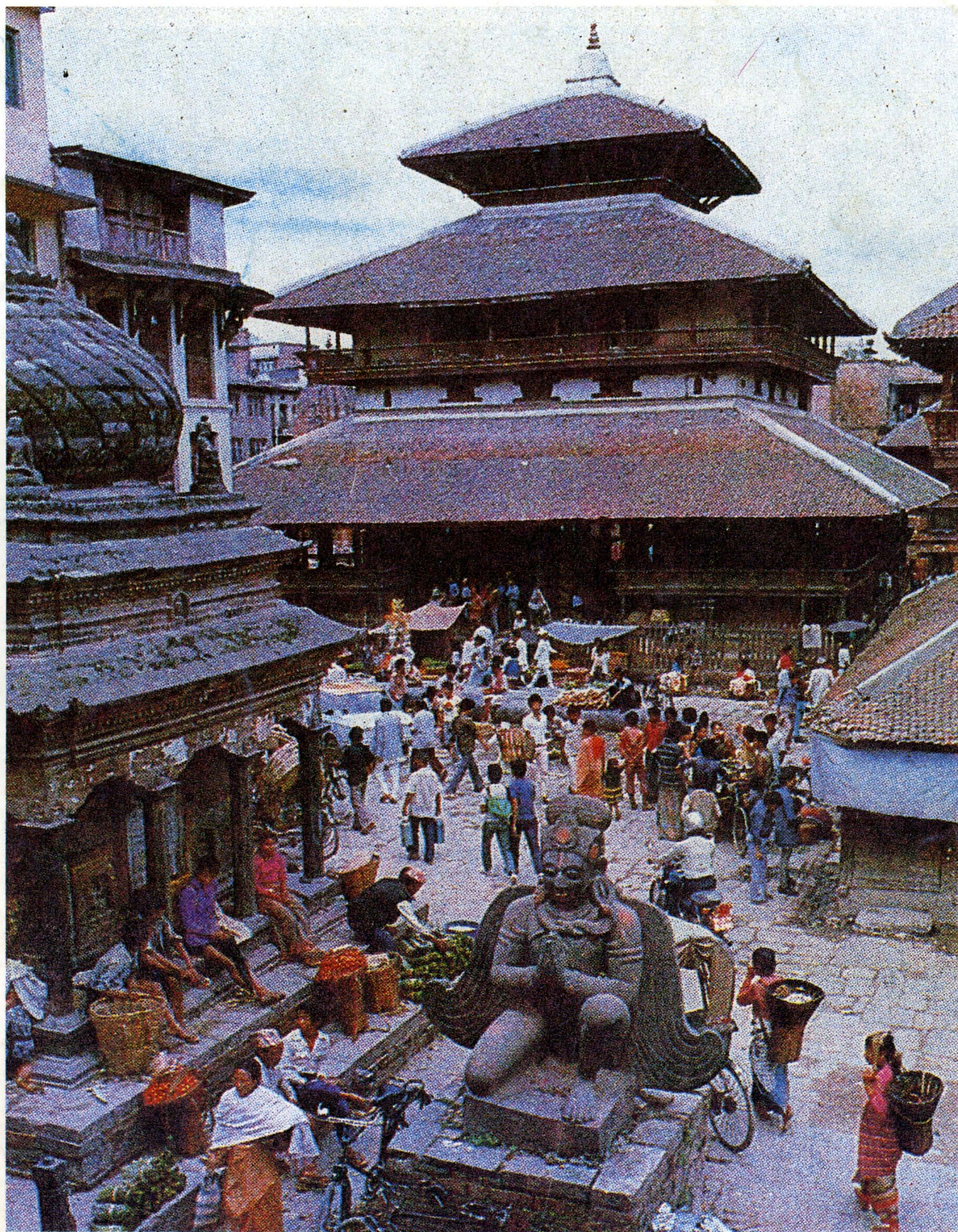
佛元二五三一

中華民國七十六年
十二月一日出版

每册定價港幣八元



△加德滿都石廟——全部用石頭建成



△尼泊爾巴德崗的寺廟建築