

佛 光 照

內 明



集漢穀城刻石字



192



△草堂寺二山門



佛教的心身世界

惺柏

對於宇宙與身心現象的看法，佛教主要從人的觀點來討論。透過理性不斷地錘鍊，了解到整個身心乃至於宇宙現象存在的實質意義，使理性與生命進化而且昇華，達到人格圓滿與完美的最高境界。

在人格的昇華與錘鍊理性的過程中，佛教的修行者對現象與自我的認知會漸漸由有限進而擴展至無量無邊，最後乃與整體身心內外的現象溶合在一起。

生命進化與現象關係密切。佛教對現象的看法可大致從下面兩個角度來論：

(一)依構成現象之作用力的粗細來分，從粗至細如下：

- (1)有形有質的現象——類似於我們一般所稱的物質世界。
- (2)有形無質的現象——有點類似現今尖端物理所稱的反物質世界。舉兩個實例稍微說明一下：

(a) $\bar{p} + e^- \rightarrow \gamma + \bar{\nu}_e$ 上面公式中一個中子經過13

秒的衰變，會變成一個質子與一個電子，並釋放出一個反微中子(Anti-Neutrino) ($\bar{\nu}$)。反微中子具有一些奇異的特性，它沒有質量與電量，($mass=0, q=0$)，但具有能量($energy \neq 0$)很多科學家相信($\bar{\nu}$)是存在於中子裡一種精細的束縛能(Binding energy)。

(b)人類的心理狀態亦可算是有形無質的現象。因為它往往只是境相所投射出來的「心影」而已，並無真正質量的事實存在。此外，一般常人所說的「氣」並不能算是有形無質的現象。「氣」應該是有形有質的現象，只不過其質非常微細罷了。古來也有極少數修行人將「氣」鍛鍊至於無形；其實，「形」還是有的；只是「質」可能已化為無了。但鍊氣到這種程度的畢竟極少，一般所指的「氣」還是有形有質。

(3)無形無質的現象——有人從新科學觀點稱這種現象為非物質現象。這種現象的特性是沒有質量，也不具任何能

量形式。它僅僅是一種存在，而這種存在成為現象的基本結構（若不先有存在，現象無從安立）。實際上，從客觀的立場而言，這種存在依然有其作用力的事實（雖然沒有形質）。只是這作用力極其精細微妙。大多數學者由於無法認清這一層，往往將其劃入哲學甚至玄學的範圍做理論上的討論。

以上三類現象無法各自獨立，基本上同是一體。而此三類現象視因緣之不同而有不同的表現，時而表現無形無質的一面，時而又表現有形無質或有形有質的一面。

(二) 依構成現象之作用力的性質來分：

佛教對世間各種現象依其基本性質分為四大類：

(1) 地大——堅固性。

(2) 水大——濕性。

(3) 火大——暖燥之性。

(4) 風大——流動性。

認為一切現象莫不由此四大組合而成。這種分法與現今科學將宇宙作用力分為四類：強力，弱力，電磁力，重力，相近。著名科學家愛因斯坦認為宇宙四大力本質上應該是相同的，四大力相互之間是可以轉換的，因此提出「統一場論」的構想。這個構想逐漸地得到印證，幾年前已有人證明電磁力與弱力是一體兩面的現象，並以此而得到諾貝爾獎。近年對黑洞的探討更發現重力與強力的轉換關係可在實際現象中發現——兩物質間的重力隨着此兩物質間距離的變小，會逐漸增大；距離無限小時，重力無窮大；最後變成強力。

而佛教四大的觀念，也認為四大本質上是一體，相互之間亦可以轉換，我們舉兩個實例來研究觀察：

(a) 水(Water)——水有表面張力，水分子或原子內有分

內明

第一九二期 目錄

特稿

佛教的身心世界……………惜柏……3

「梵唄窺源·佛曲辨宗」……………林培安……8

四眾堂

畧論泛佛、一佛與多佛(續完)……………無意……12

特載

楊文會居士一五〇周年冥壽祭……………高永霄……19

「大智度論」集粹之七十二……………智銘……23

菩薩於空性中度家生……………智銘……23

佛教名勝介紹

草堂尋勝……………楊照林……26

譯稿

道元論佛性(續)……………阿部正雄著
王雷泉譯……30

筆譚

談婆耆尊者的自懺……………智銘……34

法海拾貝

四朝「高僧傳」……………蔡惠明……36

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十四……………馮馮……39

名醫與我……………馮馮……39

虛雲和尚(續)……………馮馮……44

畫頁

封面：草堂寺鳩摩羅什楠木雕像

面裏：草堂寺二山門

底裏：鳩摩羅什舍利塔

封底：草堂寺霧井亭

子鍵與原子價鍵的作用力等，這是地大。水本身即有濕潤之性，這是水大。水有溫度，這是火大。水本身或其內分子、原子或粒子的流動性，這是風大。

(b)鐵(iron)——鐵有硬度，亦有分子鍵與原子價鍵的作用力，這是地大。鐵受熱後成為鐵水，水大之性表現出來。鐵原子排列被破壞後束縛能會以熱能的方式釋放出來，這是火大之性的表現。微觀每一個鐵原子內部，見其中有許多微小粒子急速奔馳，這是風大之性。

由以上例子可以知道此四種性質之作用力無法各自獨立，任一現象中均可發現此四種作用力的存在，只是依其觀察，認知的角度，表現出某一作用的特性。

事實上，現象界之構成，不論依其作用力之粗細或性質來分，都是相互交織著的，而其基本上卻是一體的。也就是說，在現象界中雖然森羅萬象，但是有一共通的通性存在即——所謂「作用力的本質」。這作用力，佛教稱之為「業力」。(編者按：更確當的說，應是因緣和合而生的作用力——因緣力業力只是因緣力之一。佛法認為一切法是因緣法、一切力是因緣力、一切相是因緣相，無一事物外於此者)。佛教認為身心世界一切現象皆由業力(作用力)而來；若能對此業力的本質做一探討，澈底地認識清楚業力，便能擺脫業力的束縛與由業力(作用力)所產生之自然律的控制。

佛法的實踐者(行者)如果能掙脫業力的束縛，便能突破作用力的相對世界，(因為相對，才產生相互之間的作用力)與作用力的本質溶成一片。就因為和一切作用力溶在一起，因此不與任何作用力產生作用。此時行者進入完全一體但又超越一切作用力的絕對世界，這種絕對的境界佛教稱之為「涅槃」。

認識作用力越澈底，作用力的束縛也減少。因此佛教依行者

對業力認識的程度，給予不同「果位」的名稱，用以描述行者當時所處的身心世界。如「禪秘法要」所言：「於地大種得自在，證初果須陀洹；於水大種得自在，證二果斯陀含；於火大種得自在，證三果阿那含；於風大種得自在，證四果阿羅漢」。

「禪秘法要」所述之果位是指出世間聖果而言，有別於世間凡夫的果位。如三界中四禪與四空諸天的果位為凡夫果位；其對作用力之本質尚無從認識，仍受制於作用力的束縛，故所處之四禪八定亦稱為世間禪定。

佛經常提到的三界，是從心理或意識方面，對現象界不同層次的感受與認知，將現象粗分做三界。因為佛教認為一切現象莫不與心理活動有關；如果抹煞了心理活動的事實而談現象，會墮入唯物觀念的窠窟；如果只論心理狀態而不談現象存在的事實，也容易走入唯心觀念的死胡同。佛教中的五蘊(色、受、想、行、識)與八識(眼、耳、鼻、舌、身、意與七識莫那、八識阿賴耶)便是依意識活動方式的不同對心理狀態所做的分類。基本上，不論五蘊或八識那一種分類法，其本質仍然是一體的。

三界為欲界、色界、無色界，其中欲界包括阿修羅道、人道、餓鬼、畜生，地獄與欲界諸天。從心靈(或生命)淨化的觀點來看，地獄、餓鬼、畜生三道的衆生完全受制於業力的束縛(苦報)，理性昇華的機會幾乎沒有，因此稱之為三惡道，阿修羅道雖稍具理性，但憎恨猜忌的情懷作用過於強烈，也影響理性的昇華。唯有人道具有較多的理性，比較容易從業力的束縛中掙脫出來，讓心靈繼續淨化、昇華。

至於天道，我們可以將其看成心靈生命淨化過程中所出現的境界或現象，生命淨化與理性昇華最為修行人所重視；三界諸天既然是描述心靈淨化的過程，自然值得我們特別討論；這也是本文的重點。現就三界諸天整理簡介之，並對行者實踐的心路歷程略作描述：

(一) 欲界

- (1) 色蘊與受蘊的心理活動特別突顯。由前五識領受外境與六識一同對現象界產生對應，亦可稱為感官世界。
- (2) 此界心理意識所對應的現象界為有形有質的現象。
- (3) 在這階段身心鍛鍊的過程中，因個人因緣，根基之不同而有各種不同的覺受產生。佛教將其分為六天，由下至上的共通現象是行者的官能、情緒、作用逐漸淡化，理性相對地漸次開顯。

(4) 禪宗行者往往以此界為鍛鍊心靈的起點，卑使自心能做到：

- (a) 前五識現量（不安攀緣外境）。
- (b) 截斷意識業流（不安分別外境）。

前者針對「俱生意識」下功夫，後者針對「獨頭意識」下功夫，此二者皆是第六識的作用（六識與前五識一同作用叫做俱生意識，單獨作用則叫做獨頭意識）。若能對六識做到初步調伏的功夫，才進入色界初禪天。

(二) 色界

- (1) 色界共十八天，分為四個階段（四禪）。此界意識狀態比欲界要自主些，已能不依外境而直接審觀現象界。
- (2) 此界想蘊與行蘊的心理活動較為明顯。其所對應的現象是從有形有質（已較欲界為細）到有形無質的現象。
- (3) 以修行而言，本界的重點應放在初禪與四禪。

(4) 初禪——

- (a) 初禪諸天已能離欲界官能所感之苦惱。此時行者對現象界的質感會逐漸消失，如同鏡子照物一般，只見形象而缺乏質感。此外並且對現象界通性的粗略輪廓已有一大概的了解。

(b) 行者的生理狀態伴隨著心理狀態的轉換亦有所改變。

如呼吸變為微弱而綿長的鼻息。

- (5) 二禪時意識進一步調伏，已能離虛妄分別所感之憂慮煩惱。

(6) 三禪時由於意識妄想不起，心中安穩歡喜。

(7) 四禪——

- (a) 這部份共有九天。前四天已能離憂苦與喜樂，六識完全調伏。但這時尚未入無為之流，只是以定力制伏六識妄想；對六識活動作用力的本質尚未認清，其活動的潛在勢能（種子）尚存在；定力一旦退失，六識活動又有現行的可能。

(b) 禪宗破本參（或稱祖師關或稱初關）的過程，其心理狀態與初禪到四禪的心路歷程相當。至四禪時初關真正突破，轉第六意識為「妙觀察智」「一念無明」從此照破。

- (c) 禪宗行者由於六識的調伏，而照破「一念無明」；但無始無明未破（根本執性尚無法調伏，故未破）。不過此時行者定力已相當深湛，足夠起慧觀（即妙觀察智）；若能繼續加功用行，努力精進，進入四禪後五天，便能破除行蘊與識蘊的執持慣性於色界最後一天——色究竟天出離三界，證阿羅漢果。

(d) 四禪後五天上面已約略提到，稱為「五不還天」。此五天只修無漏定慧才能進入這種心理狀態，屬於識蘊（第八識）的範圍，為小乘三果阿那含聖人所證得之境界。

- (8) 外道修冥想的功夫，容易進入除了「五不還天」以外的色界諸天與無色界天。

(三) 無色界——

- (1) 此界所對應的現象界為無形無質的現象。

(2)此界屬於行蘊與識蘊的心理範圍。與五不還天不同的是進入此界的衆生(或修行人)於四禪前四天不能起無漏慧觀，只是一昧深定，因此進入此界四空天。

(3)由於此界行者定力過強，反而妨礙慧觀的生起，使得解脫的機會變得更为渺茫。

(4)此界共有四天，前二天尚有第七(莫那)微細識的活動。

不過這時莫那識只是向內(第八阿賴耶識)攀緣，不再向外攀緣(以定力故)。因此若前六識有所活動，行者除了清楚了知外，並可發現一無形無狀的作用力①躲在六識的背後，不但執持著六識，且做為六識活動作用力的來源。如果行者首次直接接觸如此深層的意識層面(七識)在觀察上便需要有些技巧；必須不能作意地觀察內心活動，否則不能見到莫那識的真面目。因為一旦有所作意，行者便睽入莫那識執性作用力範圍之內，無法超然地觀察執性意識的活動。

(5)(a)此界後二天行者於第七識已能以定力調伏之。但執性的潛在勢能(種子)藏於八識(阿賴耶)之中，並沒有剝落，定力退失，種子仍起現行。

(b)行者會進入沒有時空概念，潔淨，空明的境界；處在這種境界當中，一切現象(山河大地等完全消殞，沒有任何意識活動，沒有任何作用力的感覺。行者會認為這是「唯一的存在」。

(c)禪宗的鍛鍊過程中，這階段正是所謂的『無記空』『鬼窟裡』『黑漆桶中』也就是教下所稱的「無始無明」；屬於識蘊範圍。

行者於色界四禪時若繼續精進，破除行蘊、識蘊中的根本執性，無始無明便被照破，淨識開顯，般若現前(阿賴耶識中由於執性故曰染，若執性完全剔除，故曰淨識)這階

段在禪宗叫做「桶底脫落」。

「淨識」白話地說，便是不雜有任何作用力，簡單、純粹而明淨的意識。有人稱此為宇宙的「實相」，有人稱此為「法身」、「自性」等。禪宗稱此為「本地風光」「本來面目」「直心」等。不管怎麼稱呼，這時行者已親自體證到作用力的本質，也就是現象界根本通性。浸潤於此通性當中，行者進入絕對的客觀世界裡；同時超越並且含容了一切現象界。理性至此得到最高的昇華，行者因此成為一位覺者。任何一種現象對一位覺者來說，都是那麼地自然、單純、而且平等。當初為了追求涅槃境界而修行，如今才知生死與涅槃、煩惱與菩提根本就是一碼子事。行者此刻發現到生命是永恆而且不可思議，所有衆生本來就是佛，只為無明遮蔽故而不覺，枉受生死，實在值得悲憫。

如果說「淨識」是法身的本「體」，那麼「般若」可以稱之為本體之「相」(報身)；藉著身、口、意讓「般若」表現在日常生活當中，那就是本體之「用」(化身)，行者自覺之後，同時證得法、報、化三身(三身本來一體)；到這裡，才能說舉手投足皆是佛事，隨心所欲而不逾矩。自此以後，行者很自然地稟著民胞物與，同體大悲的精神，隨順各種機緣，幫助那些猶自迷惑於生死現象的衆生們。因為他知道這樣做，不但能更莊嚴法身，也將使自覺更為圓熟。釋迦牟尼佛當年一片苦心的教誨，現在他完全領會了。(完)

註釋：

①若能超出三界，便會發現此無形無狀的作用力事實上還是有形有狀。由於此時行者仍被行蘊與識蘊遮蔽，故有此感覺。

②這種唯一存在的認知，事實上是極為精細微妙的作用力所致。也就是說行者這時依舊受作用力所左右、擺佈、未能掙脫業力的束縛。



「梵唄窺源，佛曲辯宗」

林培安

西漢以前，我國的文化只是一種單一的，主要是在漢民族背景下發展的文化，佛教的傳入，標誌着中國文化第一次同外國文化的接觸。千百年來，這個外來的宗教和我國固有的傳統文化已從傳入交流乃至融滙而成為整個封建社會上層建築的重要組成部分，並和儒、道等學派一起參預了中華民族文化心理結構和性格特徵的形成。

作為宗教文化，一般包含哲學理論和文學藝術等兩個方面，宣傳教義最有效的莫過於採用藝術手段，佛教就特別重視這點，如音樂與佛教的關係就幾乎是形影不離的，只是由於種種歷史原因，未能像其它姊妹藝術那樣被較為完整地保存下來，因此，所謂佛教音樂，現在看來往往是比較模糊的，含混不清的。對於這

佛教音樂的東漸。

① 梵唄曲出三界，與會樂更其無所無。曲用代事，實土教是。

② 梵唄曲出三界，與會樂更其無所無。曲用代事，實土教是。

門。因有曲，故曲盡其妙，不曲則更其難。曲長，曲則自覺更其難。

悲曲則曲，曲則各盡其妙，不曲則更其難。曲長，曲則自覺更其難。

三長（三長本來一體）：既盡其妙，曲則自覺更其難。

一源遠流長的文化遺產，如何用歷史的、科學的觀點加以分析整理，以使正確地繼承和發展它，是一個很有意義的課題。本文旨在對於佛教音樂的歷史演變及其類別，進行初步的探索，並以此就正於行家。

（一）

佛教的經典相當豐富，真所謂浩如烟海。其中的佛經，從文體來分有三類：一曰長行，又名契經，即直說義理的散文；二曰重頌，又名應頌，即重述長行散文的詩歌；三曰伽陀，又名偈頌，即不依長行而單起直敘事義的詩歌。為了反覆說明佛經義理，大多是長行與重頌兼用，而重頌與偈頌（即二、三類）則都是可以歌唱的，但又有別於一般所理解的歌曲聲調。《毗尼母經》中云：

「有一比丘去佛不遠立，高聲作歌音誦經。佛聞，不聽用此音誦經。有五過患同外道說法：一不名自持，二不稱聽衆，三諸天不悅，四語不正難解，五語不巧故義亦難解，是名五種過患。」這裏記載的是佛在世時對誦經的態度和要求（包括對音樂的審美觀）。《長阿含經》中更明確地要求「其有音聲五種清靜乃名梵聲。何等爲五？一者其音正直，二者其音和雅，三者其音清徹，四者其音深滿，五者周遍遠聞，見此五者乃名梵音」。梵是印度語「梵那摩」的省稱，義爲清淨。印度婆羅門自稱爲梵天的苗裔，因此慣稱印度爲「梵」，後又衍化佛教的唱頌「作梵」，所以佛教徒在舉行宗教儀式時所念誦佛經的聲調稱爲梵唄（唄是印度語「唄匿」的省稱，義爲贊誦或歌咏）。

梵唄是爲宣唱佛經和舉行佛事儀規時所專用的，從教義的要求出發，它嚴格有別於其它音樂，這是在佛經產生後所規定的。所以梵唄在佛教尚未傳入中土之時就已存在。印度的比丘已有製作梵唄的記載。

但佛教在傳入漢地時，首先碰到的困難便是譯經的語言和聲調問題。《梁·慧皎本高僧傳·卷十五》中說：「梵音重覆，漢語單奇。若用梵音以咏漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲以咏梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵响無授」。困難是有的，但不等於「梵响無授」。田青的《佛教音樂的華化》一文認爲慧皎是武斷了，我同意此說，因爲既成僧伽，必有禮佛儀軌，儀軌既就，則梵唄應舉。而一開始就用漢地民間音樂聲調來咏唱佛經，似乎也不可能，正如贊寧在《高僧傳·讀誦篇》裏所說：「原夫經傳震旦，夾意漢庭，北則竺蘭，始直聲而宣剖；南惟僧會揚曲韻以諷通」。（按通應作誦字解）康僧會系早期來華的康國僧人，竺法蘭與迦葉摩騰二人均是天竺僧人，且是記載中最早來華（白馬馱經）譯經的僧人，他們剛來中國，怎麼會全用漢地音調念誦佛經呢？《高僧傳·卷十五》又說：「天竺方俗，凡是歌咏法言皆稱爲唄。」

至於此土、咏經則稱爲轉讀、歌贊則號稱梵唄。「看來轉讀是一種折衷的辦法，漢地聲調成份居多，因爲是翻譯過的佛經。但歌贊則似乎是以梵腔爲主，起碼也是摹仿的，因爲到現在還保留有書、梵、道經律等四腔。至於現存的所謂「四大祝延，八大贊」的音調，則可能不盡是古時之梵唄了。

《隋書·經籍志·佛經》講到，「自後漢佛法行於中國，又得西域胡書，能以十四字貫一切音……謂之《婆羅門書》，這本《婆羅門書》既幫助譯經，又使漢地僧人模仿轉讀，更幫助漢地文人初步學會拼音，並逐步建立漢語拼音體系。」①

由於上述影響和初步傳播的基礎，才可能產生三國時魏陳思王曹植在東河漁山所製成的《漁山唄》②，這就證明，在曹植之前已有梵唄之聲存在，才能使他摹其音節而寫成。另外也似乎表明，當時已有一種記譜的方法，否則怎能「傳聲則三千有餘，在契則四十有二」。（同前②）

同時代，吳國又有支謙依《無量壽經》和《中本起經》製成菩薩連句梵唄三契，康僧會則傳泥洹唄聲、清靡哀亮、爲一代模式。之後又有東晉建業的建初寺支曇籥製六言梵唄等等。從以上歷史情況可以看出，梵唄多半是創作的，有天竺的、有西域的、也有漢地的，而且僅用於唱頌佛經，所以就不能說「梵响無授」了。這是佛教初傳漢地的情況。

到了南北朝時期，佛教開始流傳，而且不斷有天竺、西域僧人，通過冰天雪地的帕米爾高原、大小雪山和沙漠，「忘形殉道，委命弘法」，遷留漢地。如永平初年，受供養於洛陽永平大寺的僧人，就有七百餘名③，這裏面當然就包括一部份藝僧了。

南朝的僧饒善有《三本起》、《須大拏》、「每清响一舉，道俗歸心」。齊的僧辯傳《古維摩》一契、《瑞應》七言偈一契，「最是命家之作」。辯的弟子慧忍又製《瑞應》四十二契。齊王融又作雜曲歌辭《法壽樂歌》十二首，每首五言八句④。這是首先出現歌頌

「佛本生」的漢地佛教詩歌，雖不知其曲調如何、但顯然是比前者豐富多了，「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中」，其規模及盛況可想而知。

北朝的佛教則另有一番景象。據《洛陽伽藍記》所載：長秋寺、昭儀尼寺、景興尼寺、景樂寺、瓔珞寺等每有盛大佛事活動，相競比艷、延街遊行，佛像一出、儀像森列，雜技表演，吞刀吐火，樂隊歌舞、百戲騰驤，其熱鬧場面，首開北國之盛舉。

又如北魏正光中的大貴族雍，家養僮僕六千，伎女五百，晝日饒吹響發、絲管迭奏連宵盡日，及雍死後，大批樂伎由他家中遣散進入寺院，此例一開，延及唐宋以下⑤。寺院客觀上逐漸形成了容納、保存和傳播音樂的場所。「景樂寺大齋、常設女樂、歌聲繞樑、舞袖徐轉、絲管寥亮、諧妙入神」。

以上的情况反映了佛教由寺院擴散到民間的發展趨勢，其音樂也隨之複雜豐富了。它和宮庭、民間開始交流往來，除梵唄誦經之外，及開始吸收民間音樂為佛教所用。北魏系異族統治，可以想見其音樂顯然不會是漢化的風格。這又是一種因素，充實了佛教音樂的內容。

(二)

隋代由於西域交通的開拓，西域方面的佛教音樂也隨之傳入中土。「佛曲」之名雖始見於《隋書》⑥，但它早在南北朝時就逐步形成了。延至唐之燕樂、法曲等，皆由佛曲演變而來，這些佛曲，既有漢地民間音樂、又有相當部分西域諸佛國的樂曲⑦。《大唐西域記》說「屈支國（龜茲國）文字取則印度，粗有改善，管弦伎樂、特善諸國」。

自南北朝至隋，除周武帝外，每個皇帝都佞佛，上行下勸，蔚成風尚。

隋文帝親自製作了十篇佛曲，名為「正樂」皆述佛法。又有

「法樂童子伎」用「童子倚歌梵唄」，在無遮大會上演唱。皇帝親自御製佛曲，並把佛曲直接用於政治，這是隋文帝首創，此風一直延至宋明之世。梵唄與佛曲，雖系同為佛教音樂，但其性質仍有差別，佛曲後來居上，不斷發展豐富，梵唄自身也有所變化，主要是寺院出現了一種新的形式，叫唱導。有一種僧人，專以唱導為業。（高僧傳·唱導篇總論）說：「唱導着，蓋以宣唱法理，開導衆心」。

僧寺每月初更時候，繞佛行禮。環境寂靜，導師擎香爐登高座，開始唱導：談無常則使人恐懼發抖，講地獄則使人驚恐哭泣，說昔因則使人眼見前生惡業，算報應則使人如知後世因果。至深夜，又講時光易逝，勝會難留，使人感到緊迫，滿懷戀慕。直至衆僧個個宣唱佛號，求垂慈悲。這一專業直開後來俗講變文等說唱音樂之先例。

大唐盛世，佛教更是熾熱繁榮，堪稱盛唐歌舞之冠的「霓裳羽衣曲」，就是「揚敬述講《婆羅門曲》，明皇潤色，又為易美名」而成的。天寶年間又有奉旨刻石改諸樂曲名之事⑧，將原來佛曲名稱改頭換面，道其詞佛其曲，含混不清（這種把外來佛曲更名，以迎合聖心，唐前諸朝也有過）。所以南卓索性把道曲一并歸入佛曲中，不為無見，丘瓊蓀先生的《法曲》一文也認為法曲之初即佛曲。其實所謂佛曲均來自各族的民間音樂，不過是被挪夷利用於佛教罷了。但那些傳供佛事的贊、頌、咒、品、偈之類，則是直接緣佛經所產生的，因此可以認為梵唄出於寺院、佛曲本自民間。

中唐以後，俗講興盛。日本僧人圓仁《入唐求法巡禮記》和趙璘《因話錄》對俗講僧文叙的描寫，說明佛教音樂新的發展，每當文叙上台。「聽者填咽寺舍，瞻禮崇拜，呼為和尚，教坊仿其聲調、以為歌曲」。唐文宗則依文叙講聲為曲子，號《文叙子》⑨。

唐代的許多藝壇名流、教坊高手均與佛教有因緣瓜葛，他們

或來自西域佛國樂伎，或自身就是藝僧，從十六國之敦煌石窟及唐代諸經變畫便能窺其一斑了。整個唐代，無論官庭或民間的歌舞音樂無不與佛教音樂有關連，下逮宋明諸朝，教有盛衰，樂風不減。

(三)

佛曲因時代變遷而衍化，梵唄依地域語言而分流，南北東西，各有差別，抑揚頓挫，大相異趣，浙幫的念，揚幫的唱，流派自成，從古以來，梵唄唱念惟有板眼圈點、口傳心授、延襲相因，沒有曲譜，雖隱約如古之遺風但也難辯真拙，僅以臆測而已。

在理論上，對唱頌梵唄的功德(目的)和要求(審美)尚有不少規定和議論，如義淨的《南海寄歸內法傳·贊咏之禮》就提出對僧有六意：「一能知佛性之深遠，二體制文之次第，三令舌根清淨，四得胸臆開通，五則處眾而不慌，六乃長命無病」。對俗則「先令敬信三尊，孝養父母、持戒捨惡、擇人乃交、于諸財色、修不淨觀。檢教家室、正念無常」。這僅是一種宗教的功利宣傳。從音樂表現方面也有比較系統的分析理論。如唐道宣《五九六—六七》《續高僧傳·卷四〇·雜科聲德篇》認為：寺院過多的引用民間音樂和民間唱法有悖于佛教的精神和不利于教義宣傳，并且論及各地區語言和唱念佛經音樂的特點得失，進而要求達到純正和宣傳教義的效果目的^⑩。趙朴初先生也主張虛、遠、淡、靜。以為現在唱念不很符合宗教情緒上的那種哀雅、清虛、中和的境界。總之，講究梵音。雖然出于宗教目的，但也包含着審美意義。

註釋：

① 魏·陸法言《四九三年》《切韻》；梁·沈《四聲譜》、《詩韻》。

② 《法苑珠林·唄贊卅四·曹植》(曹植)「嘗游漁山，忽聞空中梵天之響，清雅哀婉。其聲動心，獨聽良久……萬羣其音節，寫為梵唄。」

③ 《高僧傳·卷十四》。

④ 《樂府詩集·卷七十八》。

⑤ 唐王建《送宮人入道》和楊巨源《觀妓人入道》等詩 《全唐詩》。

⑥ 《隋書·卷十五·音樂志下》。

⑦ 《舊唐書·音樂志》「自周隋以來，管弦雜曲，將數百曲，多用《西涼樂》，鼓舞曲多用《龜茲樂》。」

⑧ 《唐會要·卷三三三》。

⑨ 《太平廣記·卷二〇四引》。

⑩ 「爰始經師為德，本實以聲糅之，將使聽者神開，因聲以從回向」。他批評說：「傾世皆捐其旨，鄭、衛珍流：以哀婉為入神，用騰擲為清舉，致使淫聲婉姿，嬌弄頗繁。世所同迷，黽宗為得。故聲唄相涉，雅正全乖。……未曉聞者悟迷，且貴一時傾耳」。又進一步分析「地分鄭、魏，聲亦參差。然其大途，不爽曾習。江表關中，巨細天隔。豈非吳、越志揚、俗好浮倚、致使音頌所尚唯以纖婉為工，秦、壤、雍、冀，音詞雄遠，至於歌咏所被，皆用深高為勝」。關於《頌贊》之設，他指出「其流實繁，江淮之境。偏饒此習，雕飾之綺、揉以聲華，隋卷稱揚，伍契便鈎。然其聲多艷逸，翳覆之詞。聽聲但聞飛弄，竟迷是何鑒目。關河晉魏，兼而重之。但以言出非文、雅稱呈拙。且其聲約詞來，易聽而開深信。唯彼南服，之聲若林，向若節之中和，理必諧諸幽遠，隨墮難折，返亦希焉」。

(完)

墨堂

略論泛佛、一佛與多佛

這時我才有「下士聞道大笑之」的痛快。這些人談宗教的毛病就出在好「用我們的眼光看」，經那「我們的眼光」一看，所有神學的問題都化為世俗問題了。世俗中有什麼呢？不外是積累財富、結交權臣后妃，參與帝王政治以及「吃喝嫖賭」等「最卑鄙無耻的世俗行徑」。「維摩詰經」說：「卑濕汚泥乃生蓮華」，經典既假「我們的」有色眼鏡世俗化了，「我們」在其中看不到蓮華，只看到卑濕汚泥，有何足怪？

任氏在該卷四一二頁討論「維摩詰經」「不二入法門」時又說：「不二入法門屬於佛教的『平等』觀念。……但發展到大乘階段，實質上宣傳的是一種無是非的明哲保身的混世哲學……對國家民族的命運取漠不關心的態度。」

這又是「任同志」善讀書使人自嘆弗如的地方。就以他自己的話說，維摩詰既結交權臣（按：原文是人臣、羣臣）后妃（按：原文是貴人、宮女），參與帝王政治（維摩詰的時代大約沒有民主政治或「無產階級專政」可供選擇吧？），又怎麼證明他行的是混世

哲學，不關心國家民族的命運？既涉及帝王后妃羣臣，還能明哲保身嗎？怎麼我們的「同意」就看不到「正羣臣意，使入正道；以孝寬仁，率化薄俗，化正宮女」，這些活動呢？最重要的，「入庶人中，軟意愍傷，為興福力」這種「為人民服務」的事，一個經由號稱「為人民服務」的政權培植出來的學者怎能視而不見？這到底居心何在呢？

簡單地說：假使抱着不信仰佛教，以佛說為謊言或妄語的態度來看佛教，又加以馬恩對宗教的成見，誠足使衆芳蕪穢、委為爛泥。維摩詰就令有佛國淨土，在這種咒術籠罩下怎能不化為人間地獄？抱一種「同情的了解」而不「用我們的眼光看」佛教，庶乎可以深論佛教。

如果抱「同情的了解」來看任氏的書，包括他其他的著作如「漢唐佛教史」等，去掉他的有色眼鏡，而只看他史實的陳述，倒也末始沒有學術上的參考價值。

5.「釋迦牟尼……真是大哲」。這話不知是直接引述魯迅，還是僅僅轉述魯迅的意思。不過很能傳魯迅之神。那種似通非通，

無意

那種——由於他的話算是褒揚佛陀，我實不忍說「油腔滑調」，實刻劃出一位初期白話大師的面貌。

魯迅對佛教或佛經總算有點涉獵。魯迅（一八八一—一九三六）一九一四年曾潛心研究佛經，一九一五年刻「百喻經」。拿他的「華蓋集」和「華蓋集」續編翻一下，可以發現下列的文字：

1. 他感嘆自己只能做些小事，不克學「偉大的人物能洞見三世，觀照一切，歷大苦惱，嘗大歡喜，發大慈悲……知道這必須深入山林，坐古樹下，靜觀默想，得天眼通，離人間愈遙遠，而知人間也愈深廣。」

——「華蓋集」

「洞見三世」和「天眼通」分別是六通之一，而魯迅竟分開寫，一若「天眼通」是「洞見三世」（宿命通，他也許不知此詞）的先決條件；那麼他這些話也不過是信手拈來，未嘗深究之說。整個看起來，他描繪的是一個避世的小乘行者形象；無怪半生是在是非圈中聒噪不休的魯迅要自嘆不能了。

2. 「佛教初來時便大被排斥。一到理學先生談禪，和尚做詩的時候，三教同源的機運就成熟了，聽說現在悟善社裏的神主已經有了五塊。」

——「華蓋集」

這完全是打諢插科的話。理學先生骨子裏固然是禪，他的談起禪來，還有好話嗎？那麼所謂談禪，是否攻擊禪呢？和尚做詩，做佛家的題材不可以嗎？或者做溪聲山色的題材，就代表儒家的影響嗎？理學先生談禪，和尚做詩，只得兩教，怎能使「三教同源」的機運成熟，又怎麼關聯到悟善社裏的五塊神主①？魯（這是他母親的姓）先生雖只說了這幾句話，從「一言以爲不知」的觀點看來，已算是災梨禍棗了。

3. 「我常常感嘆印度小乘教的方法何等厲害，它立下了地獄

之說，借着和尚尼姑，唸佛老嫗的嘴來宣揚恐嚇異端，使心志不堅定者害怕，那訣竅是說報應亦非眼前，却在將來百年之後，至少也須到銳氣脫盡之時，這時候你已經不能動彈了，只好聽別人擺佈，流下鬼淚，深悔生前之妄出鋒頭，而且這時候這才認識閻羅王的尊嚴和偉大。」

——「華蓋集」續編

這段話應是論業力的，然而我們看不到業力的字眼兒，倒看到「閻羅王的尊嚴和偉大」。依佛說，業力和閻王乃至釋迦老子都不相干；這是魯迅的基本錯誤。業力的法則通於大小乘，魯先生只提小乘，却放了大乘一馬，何其偏愛大乘之甚？地獄之說到底是恐嚇「異端」呢？恐嚇「心志不堅定者」呢？還是恐嚇「你」呢？交代不清。事實上，業力法則一視同仁，固無分異端、「同志」，你我及心志之堅不堅，這才說得上「何等厲害」，若如魯迅的了解，却並不厲害，因為作「漏網之魚」的可能性太大了。念佛老嫗意在求生西方，並且念佛往生是大乘之說；若論小乘，所求的是「不受後有」，以免不能動彈時「聽別人擺佈」。這又是魯迅認識不清的地方。業力的報應，可以是眼前，可以是當生，可以是死後（我揣測「百年之後」四字是死後的意思，不過其前又加上「將來」兩字，使語意模糊，魯迅既擁護白話，何以要用文縷縷的六個字取代清清楚楚的「死後」兩字？殊不可解；若把報應釘死在「將來」的一百年以後，自然就更不通了。地獄所以懲惡，「妄出鋒頭」一定是作惡嗎？行善可以不可以？魯迅鋒頭夠健了，却自覺是爲人民「吶喊」而非作惡。不過他的心志堅定，雖妄出鋒頭，又是「異端」，死後也大約可以質問閻王「你能奈我何」？

魯迅對佛陀留在世間的代表——和尚尼姑有沒有絲毫尊敬之心？從這段文字看是沒有的，再看他的「阿Q正傳」，受盡人間晦氣的阿Q却獨能騎在小尼姑的頭上，惹得小尼姑咒罵那「絕子絕

孫的阿Q」；阿Q在走投無路時又能越牆偷拔尼姑庵的老蘿蔔，被老尼發現了，阿Q乾脆就強取：「這是你的？你能叫得它答應你麼？」阿Q後來又冒充「革命黨」，想搶尼庵，不料別人已先他一步去搶光了；最後却以莫須有的罪名，作了另一件搶案的代罪羔羊，枉送一命。是不是魯迅無心中代閻王施了鐵腕？

魯迅的著作疊起來，雖不等身，也高及膝蓋。遍引他有關佛教的話，恐怕可以成書；但從小小兩冊「華蓋集」裏取出三段文字檢驗一下，已經這樣不堪，就不值得再做那工夫了。我們不禁要問，所謂「釋迦牟尼……真是大哲」，從他對和尚尼姑的態度及對佛教的認識看來，到底是門面話、客套話，還是由衷之言？即使是由衷之言，這話達到他的心底有多深？顯然最多只能和他對佛教的皮毛認識成比例。

你看他說，「把我們平常對人生難以解決的問題」，到底是什麼問題？「三教同源」的問題，「閻王報應」的問題，他早胸有成竹；坐古樹下，靜觀默想，他又自嘆弗能。那麼他還有什麼問題要佛陀解決呢？況且他也不相信佛陀能解決問題，佛陀最多只能「給我們啓示」而已，而已，「啓示」之後，問題有沒有解決，魯迅紹興師爺的筆法就盡在不言中了。這「大哲」的封號，竟何所據而云言呢？孔子是大聖——其實遠在司馬遷作「孔子世家」時已稱孔子為「至聖」，即使魯迅真以釋迦為大哲，他也不過讓釋迦和康德、叔本華等人平坐平起，何以望孔子、基督之背項（假使魯迅對孔子、基督的認識和一般人一樣的話）？好在釋迦原不待魯迅一流人褒貶的。

6. 自任繼愈、魯迅以下諸人的言論實際上去盡了釋迦的「神性」，甚至於也未涉及他的「佛性」。所以我們不妨綜合討論一下這種可以強名之為「人文宗教」的觀點。我準備以鄭教授提到的「馬恩全集」（我猜想這和前面任繼愈引用的「馬克斯恩格斯全集」是一回事，鄭教授所說「國際出版社」或者有誤；任氏引用的就是

我在印地安那大學圖書館所見的一套。〔「全集」第一卷出版於一九五六年十二月，第四十九卷出版於一九八二年十二月，而第四十九卷並沒有結束的跡象^⑫。每卷少則近五百頁，多則九百出頭，所耗人力、財力委實驚人。我查了幾卷的索引，體會不到鄭教授「馬恩全集」不將「佛教」歸於「宗教」項下的話，略舉若干例子——全見於各卷索引「宗教」項下：

(a)「……所謂文化史全部是宗教史和政治史。」（卷四六上冊「馬克斯經濟學手稿」，頁四七。）

我們顯然不能認為佛教不在宗教史裏，否則佛教也將自外於文化史了，這怎麼可能？

(b)「……有些宗教的神的形象還沒有被塑造造成直觀的形象，而只是停留在想像中；也就是說頂多只取得語言上的存在，而不是藝術上的存在。可是有人在神話學裏却把這些宗教說成是更高級的宗教。」（卷四六下冊，「馬克斯經濟學手稿」，頁三二〇。）

佛教中人遇到他人攻擊佛教「直觀的形象」為「偶像崇拜」時，往往訥訥不能言，不是說佛教雖有偶像而不著相（如我自己），便是說「基督教何嘗沒有偶像崇拜，如瑪利亞、如耶穌、如十字架」。馬克斯乃以有形象的神比無形象的神為高級——不期竟於馬氏口中得此象牙。我們很難想像馬氏說這話時會把世界三大宗教之一的佛教排除於外；除非佛教本身願自外於宗教——在那種情形下，佛教便是捨稀有的象牙而不取了。然而馬氏畢竟是前引的任繼愈的祖師，因為他又說：

(c)「在一切古代民族那裏，積累金銀最初表現為僧侶和王室的特權。」（卷四六上冊，馬氏「手稿」，頁一八一。）

任氏讀「維摩詰經」而有那樣的獨得之秘，可以旁證任氏必然把馬氏這段話視為泛指一切「古代民族」的宗教，佛教自不能例外。

馬恩批判宗教，會不會對「佛教」另眼相看呢？宗教固有高級

、低級(如b項所引)之分，基本上却是馬恩眼中的「一丘之貉」，試看恩格斯怎樣處理施蒂納(Max Stirner)，德國黑格爾派唯心哲學家，一八〇六——一八五六)的「無神論」：

(d)「施蒂納作爲一個無神論者把個人置於上帝之上，或者更確切地說，宣稱個人是至高無上的。」由此施氏建立了比邊沁(Bentham，英國功利主義論者，一七四八——一八三二)更徹底的利己主義，具有強烈的自我意識。恩氏要「把它翻轉過來之後(即成共產主義)，在它上面繼續進行建設。」^⑬

馬、恩又合著「德意志意識形態」，對施氏之說的「反動性質」進行了批判。^⑭在這種情況下，我們能期望馬、恩對「否定『至高無上的神』的『佛教』法外施仁或另眼相看嗎？」

鄭教授說「馬恩全集」的索引不將佛教歸於「宗教」項下而「別立條目」，不知道別立了什麼條目？

「馬恩全集」每卷(卷二六有三冊，近兩千頁，卷四六有兩冊，都只作一卷計)卷末附有人名索引、期刊索引、地名索引等，但真正一般性的索引叫「名目索引」，要到卷二三以後才出現。換言之，從卷一到二三，要找任何有關佛教的資料(或任何特定文句)，都只有翻書作地毯式的搜尋；在卷二三以後，除了在「宗教」項下披沙揀金以外，困難並未稍減。因爲馬恩認爲：

(e)「政治、法律、哲學、宗教、文學、藝術等的發展是以經濟發展爲基礎的。」^⑮

他們千言萬語，根本上是經濟的，但其中旁徵博引，汪洋恣肆，天文、地理、宗教、文藝(包括神話、音樂)，什麼不涉及？想在非「宗教」項下找馬恩與宗教相關的話，除非明示「名目」或「條目」——如「政治」、「哲學」等——豈不跟大海撈針一般困難？

整個說來，馬列對宗教的看法是：

(f)「宗教的苦難，既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議，宗教是被壓迫生靈的嘆息……宗教是人民的鴉片。」

⑬

共產主義以爲「宗教是人民的鴉片」，大家耳熟能詳。馬列引致這種結論的前提，其實不錯：宗教表現現實苦難，抗議現實苦難；這是他們對宗教肯定的地方。但接下來的一句話只對了一半，或者根本不對。被壓迫的生靈誠然要嘆息，因而產生宗教；但我們不免想到禪宗「誰縛汝」之一問：在沒有遭到任何壓迫(馬恩心目中的壓迫大約是政治的、經濟的壓迫)的情況下，還有沒有「現實苦難」呢？生老病死，貴爲王子的釋迦能免嗎？高坐克林姆林宮中的主子能免嗎？若不能免，宗教還產生不產生呢？這就是說：固不待人縛汝，汝自苦不堪言；這世界上貧人富人，貴人賤人，壓迫者，被壓迫者，剝削者，被剝削者，一體需要宗教的安慰。接下來我們要問：是否只有鴉片才能提供安慰呢？凡提供安慰的都是鴉片嗎？「十多年前，科學家發現身體受傷時自會產生一種類乎鴉片的東西——名爲恩可法林Enkephalin——以去除腦中痛苦的信號，因而化解或減輕痛苦。」^⑯這種東西發現時，馬克斯(一八一八——一八八三)恩格斯(一八二〇——一八九五)的墓木早拱，但我們並不因此原諒他們於鴉片以外還有止痛之道一事的無知。因爲第一、恩可法林這東西必在有人類時就有了，乃至有人類以前，在動物身上就有了(這東西的醫藥應用正是從動物實驗開始)。第二、馬、恩時代儘有類似恩可法林那樣不致引人「昏沉、便秘」以至「上癮」的止痛之道，如音樂、圖畫等。恩可法林既自然產生於人體，便是人體所絕對不可少的；馬恩即使不是先知，不能說「宗教是人民的恩可法林」，至少也可以說「宗教是人民的音樂、圖畫」，所以「鴉片」云云，實在是引喻失義。

馬恩既有「鴉片」之說，便拿宗教怎麼辦呢？這可用馬氏所引鮑威爾B. Bauer(德國黑格爾派哲學家，一八〇九——一八八二)的話作答：

(g)「猶太人和基督教徒之間最頑強的對立形式是宗教的對立

；怎樣才能消除這種對立呢？那就必須使它不可能產生；怎樣才能使宗教對立不可能產生呢？那就必須消滅宗教。」^⑧

這真是快人快語，根據這種邏輯，我作了如下的引申：

地球上為什麼有戰爭呢？因為有人類，……怎麼樣徹底使戰爭不可能發生呢？那就必須消滅全人類。

結論：馬恩思想統治下的「宗教」，無論其為東方、西方，有神、無神（即使有那麼點渺茫的可能：他們為佛教「別立條目」），都沒好日子過，都要被「翻轉過來」，而任由他們在「上面進行建設。」

說到蔣維喬、拉達克里什南、呂澂諸人的看法，雖各有一得之明，却都不免為一偏之見。請讀者把前引他們的話重溫一下，然後我們進行下面的討論：

先請教蔣先生：釋迦兼有平民、貴族（乃至王族），出家、在家的身份，而您只強調「平民」，可否略申其說。我建議用「人」、「個人」、乃至「衆生之一分子」的字樣，如何？同時，如果只說到釋迦的人格，而不論其「佛格」，他的宗教是否還能稱為「佛教」？

接着請教拉教授：我們想聽聽您對後期佛教的意見。您是公認的印度宗教與哲學的權威；我對這方面的了解，比較起來，就顯得十分膚淺了。但我們的孔夫子鼓勵「各言其志」，所以，或者說說也無妨：人生論（對責任感的教導）是基於宇宙論的。換句話說，對宇宙有什麼樣的看法，就建立什麼樣的人生觀。「實證論（Positivism）為法國哲學家孔德（A. Comte）（一七九八——一八五七）所建立，他和釋迦一致的地方，大約在於把神學和形上學的問題置而不論。但釋迦之置而不論，並不表示他對宇宙沒有一種看法，他的看法的兩大支柱是無我和業力。表現在人生觀上：無我，所以無常；業力，所以輪迴。這是很糟糕的事，因為無常加輪迴等於不斷的無常；無常是苦，人人都體驗到的，不斷的無常，豈不是無窮苦？那麼人怎麼辦？人只有求截斷這無常之流，這就是

求「不受後有」的涅槃。要不受後有，只有不造業，也就是過與世隔絕的日子。這就是人的責任。所以非常有趣的：在中國人看起來，這那是人的責任？這是完全不負責任的態度。中國人要君君臣臣，父子子，使人世的人倫關係綿延不盡；因此要到了大乘佛教傳入中國，又經中國人的改造，談「法身永恒」，談「乘願再來」，把「無常苦空」的佛教變成「常樂我淨」的佛教，這才合了中國人的脾胃，才使佛教在中國生根立足。其所以有大、小乘之不同，就是因為兩者的出發點（宇宙論）不同。這樣看來，初期佛教和後期佛教的宇宙論只是異同的問題，不是有無的問題；人生論也如此：小乘有責任，是求入涅槃；大乘有責任，是求常在人世度衆生。大乘活潑潑的入世景象和小乘沉寂無為的出世景象成了強烈對比（不問實情如何，中國人一聽到有人批判佛教消極，馬上緊張起來，要臉紅頸子粗地否認一番）。假使佛陀對宇宙論的教導不那麼熱心，是因為他認為無常是不待說的，人該做的事是求掙脫這無常的控制。

呂先生以佛教為「為人的宗教，而不說是「為平民」的宗教，觀點已經相當廣博。誠然能夠說「為一切衆生」，乃至為「草木頑石」的宗教就更好了，這是「泛佛論」應有和必有的結論。但一方面，這只限於大乘；另一方面，平心而論，這簡直是做不到的事。即使大乘本身，也承認只有人能修道成佛，勸人珍惜人身。就草木頑石而論，我們只看到道生（四三四寂）說闡提有佛性（「泛佛論」時，令頑石為之點頭（徹底的「泛佛論」！）但丹霞天然（八二四寂）却把木佛劈了當柴燒；嚴格說，丹霞違犯了佛性遍在的信仰。但這不碍事，我們反因丹霞在木佛灰中作尋舍利狀而嘆賞他能去有象之著，義玄（八六六寂）固然說無位真人是乾屎橛，試問我們之中有誰於乾屎橛頂禮而膜拜之？恐怕只有避之唯恐不遠，憎惡形於色的份兒。以物為佛的困難如此，以一切衆生為佛的困難也相近。亡師齊思貽博士在「宇宙性的殘酷」一文裏論痛苦，提

到蒼蠅，但通篇十一、二頁畢竟集中在人身上；我們對牛談宇宙性的殘酷、痛苦，已是對牛彈琴，奚論蒼蠅？如果我們反省一下，當我們用「衆生（衆緣所生）」一詞時，是不是心目中所有的基本上是「人」字？英文佛學論文常用 Sentient Beings（有情）一詞，或如吾土師用 Living Beings（生存之物），恐怕到頭來談的還是 Human Beings（人類）。所以，說「爲人」是符合實情的，是「實逼處此」的。只是不要忘了這「人」字上及哲人，中及王侯，下及擔簦漢；又不要忘了，這「人」不能止於俯仰一世，做個人而已，人是要成佛的；尤其不要忘了，蒼蠅草木屎尿都在成佛的大計劃裏。

我還想回到馬恩論宗教的話。基本上，馬、恩是西方的德國人，他們談宗教，一談就談到基督教、希臘、羅馬諸神，或猶太教，難得波及佛教；但我敢於相當肯定的是，他們用「宗教」一詞時不會在心裏打個括弧說「宗教（除佛教以外）」，所以下面所引兩段馬恩的話，依舊承接前面所引各段的序列；換個說法，其中「教」或「宗教」的字眼可以適用於佛教這一觀點無改於前引各段：

(g)「迷信馬利亞和迷信所有的聖徒……（當時一些詭計多端的神父把信多神教的農民所喜歡的庇護神改造成爲聖徒還給他們）。」^{①9}

(h)「正像在羅馬的百神廟可以看到一切民族的神一樣，在德意志民族的神聖羅馬帝國可以看到一切國家形式的罪孽。」^{②0}

我引這兩段話，因爲我暗自納罕，鄭教授論佛教本質，提到泛神、一神、無神，爲什麼獨不提「多神論 Polytheism」？佛教裏有護法神韋陀，大家都知道，又如鄭教授及其令姊津津樂道的觀音菩薩，加上法華等經的無量億諸佛，夠不夠使佛教成爲「多神教」？我也許得把範圍限在大乘佛教以內；小乘佛教咬定一位釋迦佛，還是只能稱「一神教」，但是佛的大弟子都是羅漢，若允

許把神的標準降低以包括羅漢，則小乘也可勉爲「多神教」。更正：爲了避免神 God 混到佛教裏，我又得擅立「多佛論」一詞，英文暫定爲 Poly-Buddha theory 或 Polybuddhism。在那裏可以看到佛教的「百神廟 Pantheon」呢？最好的地方當是密教的廟宇，在那裏你什麼見不到？呼風有呼風的神，喚雨有喚雨的神，趕鬼有趕鬼的神，召神有召神的神。「百」字萬萬不夠形容，我們通常說「萬神廟」的，從英文看來，應稱「一切 (Pan) 神廟」才恰當的。

既然大乘根本上是「泛佛」論，即遍宇宙只是「一佛」，有許多菩薩倒也罷了，怎麼又有無量億佛呢？換個問法，泛佛、一佛與多佛矛盾不矛盾呢？不矛盾。毫不矛盾。因爲無量億佛（更無論無量菩薩、羅漢、衆生，和世間無量物了），只是此一佛所變現。小乘從頭到尾只有一佛，他們大約不願把佛和羅漢並列，所以不生多佛的枝節。

和泛佛、一佛、多佛相關的有一元論 Monism，二元論 Dualism 和多元論 Pluralism。一元論是說宇宙的真實只有一樣東西，例如精神或物質，泛佛論與一佛論以佛爲唯一的真實，可稱一元論。二元論似乎可以拿中觀的二諦（俗諦、眞諦；諦者，眞理也，眞實也）相擬，但中觀以「俗」爲「諦」，只是對世俗不得已的讓步，眞意還在他的「中道第一義諦」；以後天台在眞（空）俗（假）二諦外又立中諦，也就是乾脆把「中道」或「中道第一義諦」另立一諦，和二諦鼎足而三，成了「三諦」之說，但「三諦圓融」，三只是一；所以中觀和天台都只是「一元論」，其他禪、淨、密、律（道宣所立），唯識，華嚴也莫不是一元論。「二元論」以天地間的眞實爲二，如認物質與精神並爲眞實。「多元論」認爲天地間的眞實多矣，豈物質與精神所能盡？默提 T.R.V. Murti 在「佛教中心哲學 The Central Philosophy of Buddhism」一書中以小乘爲「多元論」，意謂小乘以宇宙是地、水、火、風所成，但我稍有疑義者，地水火

風既然無常幻滅，能否稱「元（眞實）」？小乘既持「無神」之說，是非本體的思想，應是「無元論」哪。或者我們應把「元」重行定義：只以之爲「要素element」，而不必限定於「眞實reality」，那便管他無常不無常，都可名爲「元」了。

一元論、二元論、多元論和無神論、一神論、多神論、泛神論，並非一對一的配合，今試製一表，示其相關。（對宇宙的看法，基本上有「有神」、「無神」的二分，有神、無神論又各涵其一元論、二元論、多元論）：



最後，談到鄭教授論佛教本質的第十條，本條似乎是鄭教授自身對佛教所下的總評，很中肯緊的總評。我們需要佛陀這樣一位導師——不論他如今是不受後有了，抑是証入法身了——示我們以解脫與生俱來的生老病死之道，以及解脫外加的君權、神權的桎梏之道。

談了半天，只及鄭教授文章的前半：「佛教的本質」；其後半的「責任感」問題簡直不曾觸及。實在說，鄭教授是我的老師，我譯了他的兩篇書評（其中之一是評郝理庵Leon Hurvitz的英譯「法華經」），對他的英文造詣及於佛家典籍所持的見地十分敬佩。他談「責任感」，我不能更贊一詞；偶讀「胡適論學近著」，其中恰也談到鄭教授引的兩句詩，現抄錄如下，或可爲我沉重的文章添一絲輕鬆氣氛。胡先生說：

「假如我學出這兩句詩：

『歷覽前賢國與家，成由勤儉敗由奢。』

你們試猜，這是什麼時代的詩？」

這詩味道頗類乎「王師北定中原日，家祭毋忘告乃翁」，作者莫非是陸游時代的人？錯了，胡先生自答道：

「多數人一定猜是明末歷史演義小說裏的開場詩；不知道此詩的人決不會猜這是李商隱的詩句。」

眞的，連那位「情之所鍾」，寫「此情可待成追憶，只是當時已惘然」，「春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始乾」的傷感詩人都有這樣的說理文字，也可見鄭教授所引的這兩句詩於人生責任感的完成何等重要了。

（完）

註

⑪ 悟性社是魯迅那時候的道門組織。五塊神主是：釋迦、老子、孔子、耶穌、穆罕默德。這一類的組織實是無知之妄作；在辯證的發展過程裏，固然最後一階段是「合」，但「合」並不是唏哩呼嚕熔爲一爐而治之。有些基本的差別是不能「合」的，例如耶教的造物主便合不到佛教裏；儒家對政治的熱衷，也不能全合於宗教精神。

⑫ 我親詢之於在印度訪問的蘇州大學中文系教授孫景堯先生，近年有無續印的「全集」，他答沒有；但他提到至少馬克斯論藝術等還沒有收入中文本全集。

⑬ ⑭ 「馬恩全集」卷二十七頁十二。卷二十七頁六四四。馬恩合著「德意志意識形態」見「全集」卷三頁一一六—一五三〇。

⑮ ⑯ 「馬恩全集」卷三九頁一一九、卷一頁四五三。

⑰ 見一九八七年十月廿二日華爾街日報。

⑱ ⑲ 「馬恩全集」卷一頁四二三、卷三五頁三一、卷一頁四六三。

楊文會居士一五〇周年冥壽祭

高永霄

(一)前言

我國清代佛教名人楊文會居士生於道光十七年丁酉（一八三七）十一月十六日丑時，到今年（丁卯）十一月十六日剛巧係一百五十周年，以此難得殊勝因緣，筆者特撰文為祝居士冥壽，籍以表揚居士為佛教弘法事業所作出之偉大貢獻，使後學能提起仰慕前人的功德，積極為拓展佛教工作而努力！

(二)早年生涯

楊居士名文會，字仁山，乃安徽池州府石埭人，父樸庵先生，母孫太夫人，某日，夫人夢入一古刹，庭有巨甕，覆以簑笠，夫人啟而視之，則有蓮花，高出甕口，夫人驚悟，遂覺有娠，後生居士，其父適於該年在鄉作舉人，翌年，更成進士，授職西部，於是舉家北上。

居士幼時，天資聰敏，九歲南歸，十歲受學，性甚穎悟，十四歲已能文，對唐宋詩詞，尤為嫻熟，時與知己交往，結社賦詩，天才顯露，居士性情任俠，益復練習騎術，射擊武功，均能精通，且好讀奇書，凡音韻、曆算、天文、輿地，甚至黃老，列莊學說，靡不領會。

居士十六歲時，娶夫人蘇氏，次年，洪楊之亂，鄉里遭擾，不能安居，於是舉家老幼，轉徙江南，其後十年，往還安徽，江西，浙江，江蘇之間，流離失所，屢瀕于危，然皆履險如夷，平安度過，此乃居士部署之力也！

同治元年（一八六二）壬戌，居士年二十六，以安徽省亂事平，舉家由江西遷居安慶。逾年秋，樸庵先生捐出館舍，時居士已二十七歲，獲曾文正公檄委穀米局主事，得以維持家計。

(三)入佛之門

同治三年甲子（一八六四）居士歸家葬父樸庵公於鄉，事竟回省。不幸卻感染時疫，歷時甚久，以此機緣，則為居士學佛開始之年，先是有不知名之老比丘尼授居士《金剛經》一卷，懷歸展讀，猝難明白其中義理。惟覺因緣微妙，故珍惜收藏，好待日後研讀。嗣於皖省書肆中，尋得《大乘起信論》一卷，閣置書案上，未有餘暇過目。

迺至病癒之後，居士檢閱其他書籍，俱不愜意，惟讀《大乘起信論》則甚感興趣，手不釋卷，繼續連讀五遍，窺得其中奧義，於是居士乃偏求佛經。其後，於坊間書肆得《楞嚴經》，居士就

凡諷誦良久，幾乎忘身在書肆，其時日已黃昏，肆主催歸，始如夢覺。故此二經論實爲居士入佛之門徑。

此後，凡有親朋往他地方者，居士必要求代覓佛教經典，若遇見行腳僧時，必詢問他從甚麼地方來，該處有何寺院，有無經卷？居士以一心學佛，並廢棄他向來所學者。

(四)立志刻經

同治四年乙丑歲（一八六五），居士年二十九歲會到金陵，得經書數種，不勝喜悅。明年，便移居金陵，於其時，董理江寧工程事務，有同事眞定王公梅叔，精於佛學，二人相得甚歡，復與邵陽魏剛已、陽湖趙惠甫、武進劉開生、嶺南張浦齋、長沙曹鏡初等諸君遊，互相討論佛學，深究宗教淵源，一致認爲末法世界，全賴流通經典，普濟衆生。以北京龍藏既成具文，而雙徑書本，又燬於兵燹，於是大家發心刻書本藏經，俾廣爲流通，手草章程，徵得同志十有餘人，分別擔任勸募工作，其時發心最切者，爲江都鄭學川君，以僧人稀少，不久即志在出家，名爲妙空。於揚州東鄉之礪橋雞園，躬「江北刻經處」，刻經甚多。

居士乃就金陵差次，擘劃刻經事務，日間則董理工程，夜間便潛心佛學，在校勘刻印之外，或誦經念佛，或靜坐作觀，往往至漏盡効方作就寢。居士所辦工程，費省工堅，軼其同儕，曾、李諸公咸以國士目之，知居士淡於名利，每列褒獎，不令前知，夙著勤勞，身兼數職，頗以障礙佛學爲苦，每思放下俗務，專心一意學佛。

同治十二年癸酉歲（一八七三年），居士年三十七，乃屏絕世事，家居讀書，是歲參攷造像量度，及淨土諸經，靜坐觀想，審定章法，延畫家繪成《極樂世界依正莊嚴圖》，和《十一面大悲觀音像》，同時搜得古時名人所繪之佛菩薩像，刊佈流通，以資善

信供奉。

明年甲戌（一七七四年），居士泛舟遊歷江蘇浙江，禮佛舍利塔，朝梵音名勝，得聞洞庭西山有古刹，度多舊經，遂隻身獨往，搜求殆遍，迄無所得，而資斧缺乏，幾至不能成行。其時家計亦告艱窘，居士因此復任江寧籌防局差事。

綜計數年以來，居士所刻之經漸次增益，遂擇定金陵北極閣，集資建屋爲藏板經板之地，禮延僧人主持，供奉香火，旋爲外人所覬覦，繼起爭端，居士乃移經板藏於家中，延友人專司其事。居士後雖暫離金陵，而刻印不輟。

光緒元年（一八七五年）乙亥，居士年三十九，經理漢口鹽局工程，明年曹君鏡初約赴湖南相議長沙刻經事宜，該年更受會紀澤之聘，襄辦傳忠書藉事。因此獲覽南嶽之勝，登祝融峯頂。

(五)兩次歐遊

光緒四年戊寅（一八七八年），居士年四十二歲，清廷曾紀澤奉命出使歐洲，居士得以隨赴英法，考察法國政教事業，甚有心得，精研天文、顯微等學，製有地球圖，併輿圖尺，以備將來測繪之需。但期滿假歸，辭不受獎，仍以刻經事業爲重。光緒八年壬午（一八八二），居士至蘇州，於元墓山香雪海之地，覓得藏經板，擬印經，惜以經費未集，購地未成，故暫輟此議。

光緒十二年丙戌春（一八八六），居士年五十歲，復應劉芝田星使之召，隨往英倫考察英國政治和製造諸學，深知列強立國之本原。三年既滿，先行假歸，仍不受褒獎。在英國時，居士之最大收穫爲結識日本學者南條文雄，南條已於西紀一八七六年到英國留學，初入牛津大學，專研梵文，致力於佛教原典文獻考証，曾校訂《阿彌陀經》、《金剛般若經》、《無量壽經》、《般若心經》梵典原文，由他與麥斯穆勒（Max Muller）共同出版，並收入《牛津逸

書》第一輯，並編輯《大明三藏聖教目錄》（又名《南條目錄》）由牛津大學出版。蜚聲歐洲學界，備受崇高稱許，牛津大學乃頒贈文學碩士學位，從此居士與南條二人訂為莫逆之交，彼此書信來往，不下二三十通，皆為商量研究佛學之事宜，其內容詳載《等不觀目錄》八卷。

光緒十五年己丑（一八八九），時居士五十三歲，居士嘗對人說：「斯世競爭，無非學問，歐洲各國，政教工商，莫不有學，吾國倣效西法，不從切實處入手，乃徒襲其皮毛，方今上下相蒙，人各自私自利，欲興國其可得乎！」可謂詞悉時勢，一語中的！復以世事人心愈趨愈下，居士乃誓不再與政界往還，於是在東瀛購得《縮刷藏經》全部，立心研究，閉戶讀誦。

（六）南條之助

翌年庚寅（一八九〇）夏，居士走京師，禮旃檀佛像，並徵求藏外古德逸書，適居士內弟蘇少坡君隨使節東渡，居士則寫書給南條文雄，廣求中國失傳古本。緣居士自結交南條後，悲智大開，弘道深殷，以復興中國佛教，並宣揚大乘於泰西各國為己任，後受南條之啟發與協助，由海外得來中國唐宋古德遺帙著疏典籍二三百種，一千餘冊，從此我國古德要籍，重現中國，居士因擇其最善者，亟付剞劂，唯資財不足，則出售在西洋賣回之各種儀器，作為充數。

光緒二十年甲子（一八九四年），居士年五十八，與英人李提摩泰君（Timothy Richard）將《大乘起信論》譯成英文，作為他日佛教西行之始，翌年己未（一八九五年），在上海會晤印度摩訶菩提學會會長達磨波羅居士（Dharmapala）相談復興印度佛教，並將中國佛教西行五印為目的，其志甚為懇切，居士以佛教人材奇少，於是提倡僧學，手訂佛學課程，著《佛教初學課本》（即《釋教三

字經》修訂本）俾學者便於誦讀，一以振興佛學，一以西行傳教，使末世佛法能有普及之一日。其時有日本真宗設立本願寺於金陵，而幻人法師設講席於江南，相與辯教論宗，書牘往來，不憚萬言，期以補偏救弊為宗旨，後徐蔚如居士輯為《闡教篇》一卷。

（七）捨宅刻經

光緒二十三年丁酉（一八九七年），居士年六十一，築室於金陵城北延齡巷，作為貯存經板 and 流通經典之處所。是年夏天，孫太夫人壽終，居士闋服，詔告他的三位兒子說：「我自二十八歲時得聞佛法，時欲出家，徒以有老母在世，未獲如願，現今老母壽終，我自身亦已衰邁，不復能持出家律儀矣！你們均已壯年，生齒日繁，應各自謀生計，分炊度日，所置房屋，作為十方公產，今後勿再以世事累我也！」居士後於光緒二十七年（一九〇一）三月十九日簽立《楊氏分家筆據》作為證明。居士自此得安居樂道，然後會釋經疏，維持法教，日無暇晷，曾對人說：「我在世一分時，當於佛法盡一分時之力。」可謂竭盡其力為弘揚佛道至死不渝。

翌年夏天（一八九八年）居士年六十二，患有頭風，電召長子楊自新由上海歸來，親自囑咐他說：「我病如不起時，《楞嚴正脈科判》可託陳樸庵完成之，以成此書。」嗣幸得醫藥奏效，身體漸癒。

（八）祇洹精舍

光緒三十三年丁未（一九〇七年）秋，居士已年屆七十一。就金陵刻經處開佛學學堂，名為「祇洹精舍」。訓練學者兼通中西文，以為將來派遣往印度，振興佛教之用。佛學以居士自任教授，而國文、英文另由別同事擔任講席。就學者有縉素二十餘人，其中有太虛、智光、仁山、觀同等出家眾，歐陽竟無，梅先義，邱

虛明，桂伯華等在家居士，他們俱為日後五十年間之佛教領導人材，影響中國近代佛教甚為深遠，可惜「祇洹精舍」未及兩載，因為經費不足而告停辦。

宣統二年庚戌歲（一九一〇年），居士年七十四，金陵佛學同人創立佛學研究會，推居士為會長，每月開會一次，每周（七日）講經一會。聽者歡喜踊躍，居士憫佛教之頹衰，悲大道之沉淪，若非具有擇法眼，難免不為邪見所誤，更見日本重印《續藏經》多至一萬餘卷，錯漏駁雜，特加以選擇，歸於純正，詳訂書目，編輯提要，以示門徑，令學者得以問津。（此乃後來由歐陽竟無所編之《藏要》也。）

（九）示疾生西

宣統三年辛亥（一九一一年）秋，居士初示疾，自知不起，回憶往時刻經事，艱苦備嘗，而大藏輯要，尚未睹成書，心頗憾憾。後得同志三人，承認分擔責任，居士則展露微笑，欣然編輯有人，完成可期。

佛學研究會同人擇定於該年八月十七日開會，討論維持和保護金陵刻經處之方法，併選舉會長一席，仍由居士擔任，會席未散，居士已於申刻往生矣！然是日上午居士猶與同人詳論刻經諸務，及聞近得古本註釋數種，歡喜不已，說道：「我幸得聞此書之存在也。」午刻，居士囑家人為他濯足，剪指甲，至時乃說：「此時會友當已齊集會所矣！」須臾小解，身作微寒，向西瞑目而逝，是年居士已七十五歲，居士死後面色不變，肌膚細滑不冰，所謂佛教之吉祥而逝者，十分難得也！居士弘法四十餘年，流通經典至百餘萬卷，而印刷佛像至十餘萬張，而願力之所弘，祈望於未來者，更無有窮盡也！

居士原配蘇夫人，先居士十八年去世，遺有子三人，長自新

，次自超，次福嚴，孫七人，庭芬、桂芬、穎芬、智生、緣生、雨生、祥生，曾孫時逢、時中。

（十）後語

綜覽以上居士傳記，居士自三十歲開始，即立志刻經，四十五年來，致力於流通經典。這些經典都是以珍藏的木刻經版印刷，並且製成傳統的線裝訂本，保留了佛經的古樸形式，使「金陵刻經處」成為我國最大的刻經場所，直到現在，仍能保存現狀，為我國佛教文物經典的重要發源地，使本國和世界各寺院，社團，學術機構，大學圖書館，博物院的珍惜收藏本而發揚了漢文系統佛經的主要教理，其功德之廣大，可說是由楊文會居士最初創立「金陵刻經處」偉大理想所獲得的成果，所謂「前無古人，後無來者」，楊居士當之無愧。

其次，楊居士創辦「祇洹精舍」，和「佛學研究會」，乃開辦居士講學的先河，以後繼起者有其弟子歐陽竟無，梅先義和支那內學院，武昌佛學院諸佛教學者，此輩在家居士和學者乃是在民國初期五十年復興中國佛學的主要人物，使沉疴數百年的中國佛教得以中興，此亦是受楊文會居士提倡佛學的深遠影響力所導致。

綜合上述兩大要點，總結楊文會居士能以畢生精力將其財施與法施貢獻於佛教，其不朽的弘揚佛法的精神將會永遠使後世人景仰和懷念，茲值楊居士之一百五十周年冥壽之辰，讓我們大家一齊向楊居士學習和致萬二分敬意吧！

筆者於一年前在香港菩提學會第九屆佛學研究班開講楊文會居士撰之「佛教初學課本」，到現在將告完畢，深感其課本十分完善，適宜於初機讀誦，為入道之要藉，故僅以此功德，迴向楊居士，俾能乘願再來，布施人間。

佛曆二五三一年丁卯歲十一月初二日冬至完稿於香港堅寓

生衆度中性空於薩菩



「大智度論」集粹之七十二

智 銘

菩薩以度衆生爲第一願望，故菩薩勤修白淨法，使自己不因度衆生而被染汚。須菩提對菩薩爲什麼不被染汚不太明瞭，故請問佛陀：

「菩薩摩訶薩住何等白淨法，能作是方便而不受染汚？」

白淨法者，是指一切善法而言，但善法分二種，一是入世間善法，二是出世間善法。入世間善法是有染善法，如父母慈愛兒女，兒女孝敬父母，都是入世間善法，修這等善法有所着，所以有所染；而修出世間善法者，如布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等，修這等善法無所着，所以無所染。故修出世間善法能成就般若波羅蜜，因此佛陀答須菩提說：

「菩薩用般若波羅蜜，作如是方便，於十方如恒河沙等國土中，饒益衆生，亦不貪着是身，何以故？著者、著法、著處，是三法皆不可得，自性空故，空不着空，空中無着者，亦無著處。何以故？空中空相不可得故，須菩提！是名不可得空，菩薩住是中，能得阿耨多羅三藐三菩提。」

這段話的意思是說，菩薩修得了般若波羅蜜以後，即知諸法性空，故於空中一無所着，雖於十方恒河沙等諸佛國土中饒益衆生，却不執有衆生得度，甚至連自身亦無所着，一切不着，才是真正的性空。於空性中乃得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提又問佛：

「菩薩但住般若波羅蜜中得阿耨多羅三藐三菩提，不住餘法中耶？」

佛陀在前面說菩薩住般若波羅蜜中，得阿耨多羅三藐三菩提，這是結說，因爲修一切的法，如修布施、持戒、忍辱、精進、禪定等，最後無不成就般若波羅蜜，所以說：菩薩住般若波羅蜜中，即賅其他各種出世善法了，但須菩提不知道這道理，所以有上問。因此，佛陀反問須菩提：

「頗有法不入般若波羅蜜者不？」

須菩提沒有正面答覆佛陀的這一反問，却提出另一問題，他說：

「若般若波羅密自性空，云何一切法皆入般若波羅密中？世尊！空中無有法若入、若不入。」

須菩提認為般若波羅密既自性是空，則空性中應無所入，也無所不入。所以認為佛說一切法入般若波羅密中是錯誤的。但佛陀問他：

「一切法，一切法相，空不？」

須菩提答說：

「空！」

佛陀即抓住這「空」的道理追問須菩提：

「若一切法，一切法相空，云何言一切法不入空中？」

須菩提並不因此就範，他認為一切法、一切法相既都是空，則空中一無所有、也一無所作，為什麼菩薩還有以神通力的一切作為，所以他問佛：

「世尊！云何菩薩摩訶薩行般若波羅密時，住一切法中，能起神通波羅密？住是神通波羅密中，到十方如恒河沙等國土供養現在諸佛，聞諸佛說法，於諸佛所種諸善根？」

須菩提認為菩薩於空性中竟有這些的作為，豈不有些矛盾，然佛陀告訴須菩提：

「菩薩摩訶薩行般若波羅密時，觀是十方如恒河沙等國土皆空，是國土中諸佛亦空，但假名字故。諸佛現身所假名字亦空。若十方國土及諸佛性不空者，空為有偏，以空不偏故，一切法、一切法相空。以是故，一切法、一切法相空，是故菩薩摩訶薩行般若波羅密，用方便力，生神通波羅密，住是

神通波羅密中，起天眼、天耳、如意足、知他心、宿命智、知衆生生死。若菩薩遠離神通波羅密，不能饒益衆生，亦不能得阿耨多羅三藐三菩提。」

這段話的意思是說，菩薩是住於空性中，以神通力住十方如恒河沙等諸佛國土供養、聞法、種善根；也住於空性中起諸神通去饒益衆生。所以供養諸佛，並不執着諸佛相；饒益衆生，也不執着衆生相。在菩薩的空性中，此空與彼空，空空相等，空空一如，因此空中無偏失。所以菩薩能以神通力去去饒益衆生。正如「金剛經」所說：「應無所住而生其心。」菩薩饒益衆生，心中無衆生相，因無衆生相，所以饒益衆生乃能無所不為。如佛陀說：

「如是菩薩摩訶薩，用無所得法故，起神通波羅密，用是神通波羅密，神通所應作者能作，是菩薩用天眼通過於人眼，見十方國土。見已，靠到十方，饒益衆生；或以布施、或以持戒、或以忍辱、或以精進、或以禪定、或以智慧饒益衆生；或以三十七助道法，或以諸禪、解脫、三昧；或以聲聞法、或以辟支佛法、或以菩薩法、或以佛法，饒益衆生。」

菩薩以這些的法如何去饒益衆生呢？為慳者說如是法：

「諸衆生：當行布施，貧窮是苦惱法，貧窮之人自不能益，何能益他？以是故，汝等當勤布施，自身得樂亦能令他得樂。莫以貧窮故，共相食噉，不得離三惡道。」

為破戒說：

「諸衆生：破戒法大苦惱，破戒之人，自不能益，何能益他；破戒法受苦果報，若在地獄、若在餓鬼、若在畜生。汝等墮三惡道中，自不能救，何能救人？以是故，汝不能隨破戒心，死時有悔。」

若有共相瞋諍者，說如是法：

「諸衆生：莫共相瞋，瞋亂心人，不順善法，汝等今共相瞋亂心，或墮地獄，若餓鬼、畜生中，以是故，汝等不應生一念瞋恚心。何況多？」

爲懈怠者說法，令得精進；散亂衆生，令得禪定；愚癡衆生，令得智慧，亦如是。行姪者，令觀不淨，瞋恚者，令現慈心；愚癡衆生，令觀十二因緣，行非道衆生，令入正道，所謂聲聞道、辟支佛道、佛道。

又，爲是等衆生說如是法：

「汝等所著，是法性空，空性法中不可得著，不着相是空相。」

佛陀特別提醒須菩提說：

「須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住神通波羅蜜中，爲衆生作利益。菩薩若遠離神通，不能隨衆生意說善法。以是故，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應起神通。譬如鳥無翅不能高翔，菩薩無神通，不能隨意教化衆生。」

由以上的說法中，即知菩薩摩訶薩，必須修具般若波羅蜜，般若波羅蜜成就以後，即知諸法皆空。菩薩住於空性中，上則修觀十方恆河沙等諸佛國土，供養諸佛，聞諸佛說法，於諸佛所種諸善根，但菩薩觀諸國土空、諸佛空、供養功德空、聞佛說法空，種諸善根空，因一切法皆空所以不着諸法。又菩薩住空性中，行諸神通，饒益衆生，但菩薩觀衆生空，觀饒益功德空，因一切皆空，故不着衆生相、不着功德相。菩薩於空性中度衆生，一無所著，故是行白淨法，一無所染。

（完）

（上接第35頁「談婆耆舍尊者的自憊」）

他這樣自憊而於我慢生厭離以後，就覺得心安而清淨了些。

婆耆舍尊者在每一次心生貪欲、我慢的時候，由於及時自責、自憊、生悔、生厭，惡心初起，即予除滅，故常能精進，不自放逸，專修自業的結果，逮得了三明。所謂三明者，就是

宿命明：能知自身及他身宿世的生死相。

天眼明：能知自身及他身未來世的生死相。

漏盡明：能知現在的苦相，成就了斷一切煩惱的智慧。

婆耆舍尊者既逮得了三明，心生歡喜，乃以偈讚歎三明說：

「本欲心狂惑，聚落及家家。

遊行遇見佛，授我殊勝法。

瞿曇哀愍故，爲我說正法。

聞法得淨信，捨非家出家。

聞彼說法已，正住於法教。

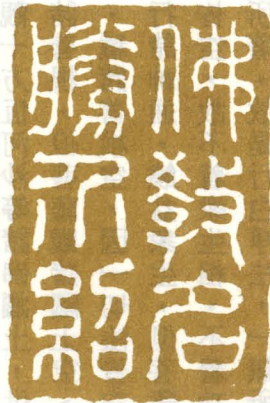
逮得於三明，於佛教已作。

苦苦及苦因，苦滅盡作證。

八聖離苦道，安樂趣涅槃。」

婆耆舍尊者最後趣入了涅槃，在他出家以後，犯過許多次的過錯，可喜的是他能很快地自我覺醒、自責、自憊，對所生貪欲、我慢即生厭離，他的過犯還沒有使佛陀有身、口、意嫌責之事發生，也沒有使自己陷溺至無以自拔的境地。這完全要歸功於他自己能窮理於事物始生之處，研幾於心意初動之時，將那方生的貪欲、我慢予以遏制，最後逮得了三明之利。在這末法時期，佛弟子能自責、自憊，於貪染生厭離之心的人，實在太少了，婆耆舍尊者的所行，實在可以作爲典範。

註：文中所錄的偈文是節錄，因原偈很長，故擇重要的偈句摘錄下來，以作爲修習的參考。



草堂尋

勝

草堂古刹聲聞中外，係高僧鳩摩羅什講經譯經之處，它位于西安市西南約六十華里處的圭峯山下。

八月三十日，天氣晴和，白雲悠悠；秋蟬長鳴，山風陣陣。午飯過後與喬君相約，再次遊覽了草堂古寺。汽車行約三華里，片刻即到古刹大山門前。兩扇朱紅色的大門暢開着，進進出出的游人絡繹不絕。

我們跨入大門，漫步於柏樹成蔭的夾道之中。道旁兩邊，各是一片五顏六色的月季花，競相鬥艷，芳香撲鼻。行約百米，左右各有六角古亭一座。西邊亭內矗立着唐《圭峯定慧禪師碑》，唐武宗會昌元年（八四一年）敕封僧宗密爲定慧禪師。該碑刻於唐寅宗大和九年（八五五年），爲名書法家裴休宰相撰文並書，頂部爲柳公權篆額，是書法楷模之名碑。碑文記叙宗密繼承達摩至六祖慧能祖祖相傳的禪宗義理，又受道圓衣鉢之傳，倡教禪一致之說；又闡佛儒一源的思想主張；以禪教度生、救國家爲己任。這樣的僧人，受到帝王的青睞是理所當然的。

東邊亭內，放置着一口重爲一萬多斤的大鐵鐘。爲明萬歷十九年（一五九一年）四月鑄造。鐘高二點六四米。爲省內現存稀有

鐘。文中所載的鐘文是鐘銘，因刻於鐘身，故對重要由刻而

金華寺的鐘，實事可以證實典。

鐘爲號令衆僧之器，「曉去則破長夜，驚睡眠。暮擊則覺昏衢，疏算昧日」。古時懸掛於空，早晚擊之，其聲宏亮渾厚，遠聞數十里。鐘身鑄有龍、鳳、獅及八卦等精美紋飾，反映出古代冶煉技術的精湛。

楊照林

古鐘之一。鐘爲號令衆僧之器，「曉去則破長夜，驚睡眠。暮擊則覺昏衢，疏算昧日」。古時懸掛於空，早晚擊之，其聲宏亮渾厚，遠聞數十里。鐘身鑄有龍、鳳、獅及八卦等精美紋飾，反映出古代冶煉技術的精湛。

出亭向北，來到二山門前，門左右兩側，各植一棵蒼翠、挺拔的青松。看了說明，方知爲八二年三月，日本福井縣日蓮宗中務所來草堂寺「祖庭」參拜鳩摩羅什時栽植的「中日友好草堂寺參拜樹」。兩棵青松的北邊，芭蕉郁郁葱葱，高過了碑廊的房頂。

二山門的門額上有青磚雕刻的「草堂古寺」四個大字。進門後便是「凹」字形的碑廊，牆壁上鑲嵌着歷代以來的草堂石刻以及文人墨客的詩詞。我們依次瀏覽，未作詳讀。行至西廊側門處，覓得一塊詩碑，看了又看，不忍離去。此碑詩文，爲唐江山奠基人

唐太宗李世民所作。提起李世民與草堂寺，還有一段戲劇性的文字記載，据一九三四年的《戶縣志》載：「隋大業二年（六〇六年）《李淵爲子世民祈疾記》稱，鄭州刺史李淵，爲男世民目疾，先於此事求佛。蒙佛恩力其患，乃捐敬造碑、像一鋪願此功德。資弟子男、合家大小，福德興足，永無災障，弟子李淵一心供

養」，文後又有按語「按：是時太宗才九歲耳。而史稱高祖燕、隴、岐三州刺史，不曰鄭州，此亦可証史之闕」。李淵來寺，求羅什法師顯靈，為次子世民治療目疾一事，說明李淵是一位崇佛者。唐朝建立，「玄武門事變」後，李世民登上了皇帝的寶座，他念起羅什法師的恩德，御駕草堂，祭祀什師。住親兵於寺外。今日寺院東南的村庄名曰「草堂營」，相傳為唐太宗駐軍遺址。太宗當年所留的這首《贊羅什法師》詩云：「秦朝朗現聖人星，遠表吾師德至靈。十萬流沙來振錫，三千弟子共翻經，文成金玉知無朽，舌似蘭蓀尚有聲。堪嘆逍遙園里事，空餘明月草青青。」詩作贊頌了後秦時羅什法師，說他越過廣漠，來長安振錫佈教；譯經規模宏大，所譯經典金玉般的珍貴，至今還散發着馨香。後兩句說明唐初寺容略為蕭條。

我迷戀不捨地離開了詩碑，踱步至柳蔭處納涼憩息。在我陷入沉思的當兒，正殿東間的住持宏林法師走了過來。由於相識，即邀我們進入室內。他熱情地遞上了糖水，我們就毫無拘束地談起了草堂寺的沿革及羅什法師當年的譯經情況來。

草堂寺原為逍遙園的一部分，地處皇家上林苑之中。其間林木密茂，風景極為優美。後秦弘始三年（四〇一年）姚興皇帝迎什師來長安，遂在此地近兩千畝竹林之心築起了寺院。據隋費長房《歷代三寶記》載：「世稱大寺，非是本名。中構一堂，權以草苫，即以其內翻譯佛經，故名草堂」，又因什師住此譯經，亦稱「棲禪寺」。姚興皇帝住寺，伴什譯經，建築日益宏偉。據《陝西通志》載：「姚興常於逍遙園引諸沙門聽番僧鳩摩羅什演講佛經。起逍遙宮殿，庭左右樓高百尺，相去四十丈，以麻繩大一圍，兩頭各拴樓上。會日，令二人從繩上過，以為佛神相遇。」可見當時宮殿高樓的建築和會日的盛況了。北朝時，佛教有了進一步發展，《歷代三寶記》又載，「魏末周初，衢街稍整，將大寺分為四寺。草堂本名，即為一寺，常住寺、京兆王寺、大乘寺……」。隋

唐之交，兵戈相見，草堂漸趨蕭條。後經唐王朝提倡，草堂復展宏圖，唐穆宗長慶元年（八二一年）宗密禪師住持該寺，大振宗風，中興草堂。五代後梁開平年間（九〇七——九一一年）重修，改稱「清涼建福院」。北宋乾德四年（九六六年）再次重修，寺容煥然一新。北宋大哲學家、教育學家程顥先生，進士及第後官拜鄆縣主簿，曾於嘉佑五年（一〇六〇年）二月游寺留詩云：「參差臺殿綠雲中，四面簷簷一徑通。曾讀華陽真詰上，神仙居住碧林中。」詩前自註云，「寺在竹林之心，其竹蓋將十頃。」宋以後寺址逐漸縮小。元至正二十六年（一三六六年），再次修葺。明洪武十六年（一三八三年）以該寺為「僧會司」，主持各方佛教事宜。清雍正十二年（一七三四年）敕封僧肇為大智圓正聖僧，改寺名為「聖恩寺」。乾隆三十一年（一七六六年）寺僧寂法復重修。清同治元年（一八六二年）回民起義，寺毀於火。光緒七年（一八八一年）又遭洪水沖擊，僅留勝迹於頽園敗壁之中。一九二〇年，當地羣眾修建了佛殿五間、僧房數間。一九五〇年後改建了碑廊，彩繪了大殿、廂房，為羅什舍利塔、圭峯碑和古鐘各築了保護亭。一九七二年成立了草堂寺文管所，重築了大山門，改建了圍牆，修起了煙霧井亭等，今已成爲中外遊客雲集之地。

草堂寺為三大譯場中最早最大的譯場。什師當年譯經，規模極其宏大，在我國歷史上是空前的。他比唐僧玄奘早兩個半世紀。

鳩摩羅什之父鳩摩羅炎，係天竺（今印度）人，家世相國。鳩摩羅炎辭去了相位，翻越葱嶺（今帕米爾山結），到龜茲（今新疆庫車），與龜茲國王的妹妹結婚生什。什師生於東晉康帝建元元年（三四三年），七歲出家，九歲時隨母去印度，先習小乘經典，後學大乘教說，長期鑽研，造詣頗深。回西域後名聲特高。東晉十六國時，漢人名僧釋道安曾建議前秦最高統治者苻堅迎什來內地。道安去世的同年（三八二年），苻堅派呂光率兵去西域破龜茲

，挾什至涼州（今甘肅武威）。三八三年淝水之戰發生，苻堅一敗塗地，後被大將姚萇（羌人）所殺。姚氏建立了後秦，都長安。呂光得知關中發生政變，遂即在涼州建立了後涼。關中姚萇死後其子姚興繼位。興於弘始三年（四〇一年）滅後涼，迎什至長安，住草堂寺，從事講經譯經，培養弟子。什師先曉梵語，後在涼州十七年又精通了漢言。他的譯經採取意譯。所譯的經典，既不失梵語的原意，又明瞭易懂。

姚興皇帝親自組織，伴什譯經。「什摯梵本，興摯舊經，以相讎校」。據記載譯經沙門「八百餘人」。前來從學僧人三千之衆，其間有傳記可考的著名人物不下三十餘人，而其中僧肇、道生、慧遠、慧叡等八人稱爲什門八子。特別是廬山山釋慧遠，「學貫羣經」，爲江南著名高僧。他不遠萬里，出了東晉地域，渡江北上至草堂寺，叩什爲師，學習并參與譯經工作。什師譯經整九年之久。譯出的經典九十七部，四百二十五卷。姚興弘始十一年（四〇九年）八月廿日，什師病逝於草堂寺中，火化後將舍利葬於塔下。

我們和宏林法師談論良久。出室來到正殿。

正殿那高大的金身佛像前，供奉着一尊楠木雕刻的羅什法師的坐像。高一點二米。雕工精細，綫條清晰；面容慈祥，栩栩如生；一雙慧眼，炯炯有神；全神貫注，似在講經。據宏林法師介紹，方知爲日本日蓮宗（日蓮，係日本鎌倉時代的名僧，他於一二五三年創立該宗）羅什顯彰會會長松大周爲首的使節團，於一九八二年四月十三日遠道敬送而來。羅什翻譯的《妙法蓮華經》被日本的日蓮宗視爲「聖經」，他們成立了羅什遺迹顯彰會，提出「知恩當報」的口號，在日蓮圓寂七百周年之際，來草堂寺爲大恩人鳩摩羅什舉行開光法會和羅什像奉安揭幕儀式。羅什法師爲中印、中日文化的交流作出了巨大的貢獻。

經過宏林法師的恩允，筆者在正殿內拍了幾張彩照。

出了正殿，穿過西側門，來到羅什法師舍利塔院前院外的四棵「淨土樹」參天蔽日，高達三十餘米。其中兩棵腰粗五〇多公分。提出此樹令人津津樂道：草堂寺西去三十華里的羅什堡有座羅什寺，相傳爲羅什初來時講經之處。該寺院西側有一株「淨土樹」明《一統志》載「寺內有淨土樹，一本六株，俗傳鳩摩羅什憩此覆其履中土於地而生者。春花秋實，壳內所結似土，故名「淨土」。當地羣衆呼之爲「腳汗樹」，謂什師腳汗所生，葉有數尖，恰似人腳，言其能醫脚疾。此樹在羅什寺內生長了一千五百三十多年，大樹傾倒復生小苗。一九四七年夏天驟風大作，大樹傾倒於西廂房上。當年根部復萌五株小苗。當時的牟縣長即令人築起了嚴實的圓形磚牆，保護「聖樹」。既不通風，又不見光，五株小苗夭折而亡。後來，法國梧桐進陝，羣衆方知原爲此物。爲了紀念鳩摩羅什，一九五七年鄠縣文管部門在羅什寺栽了兩株，并在草堂寺什師塔前栽植了此四株。

進了羅什法師舍利塔院。宏林法師啓鎖開門後，光亮、精美的舍利塔展現在眼前。塔高七尺八寸，共十三層，用八種不同顏色的大理石雕刻而成。周圍共八面，均有浮雕的水紋、蔓草、須彌山等圖案，還有陰刻的飛仙，極爲精美細緻，係舍利塔中的珍品。據「鄠縣志」載，其石「爲西域所貢」。當地羣衆俗呼爲「八寶玉石塔」。

舍利塔亭前約五米處的路中央有一石砌淺井，上覆一五角形花崗岩井圈，周圍陰刻着「一柏一眼井」五個大字。井兩邊各有一株枯柏，樹身直徑約爲十五公分，原爲五十年前寺僧所植，并非稀有古樹。因兩邊高大的槐樹放出的氣味與柏樹的幽香互有排斥，加之低矮的柏樹又見不到陽光，逐漸枯萎死亡。

豈知此井存在於舍利塔前已有一千五百七十多年的歷史了。它原名叫「蓮花井」，據「高僧傳·鳩摩羅什傳」記載，羅什臨終時「於衆前發誠實誓：若所傳無謬者，當使焚身之後，舌不焦爛。」

什死「以火焚屍，薪滅形碎，唯舌不化」。傳說骨灰葬於塔下，當年塔前即生出一朵蓮花來，姚興皇帝遂令人挖掘，發現根連什師舌尖。口吐蓮花之說謂什師譯經無一字之差，所講佛經宛若蓮花般的純正、潔白。議論之後，宏林法師當場表示要以「蓮花井」圈取而代之。

蓮花井西北有元人選刻的「逍遙園大草堂棲禪寺宗派圖」石碑一通。記載着自什師起各代住寺名僧及信奉佛教的名徒。其中列有唐代劉禹錫、裴休、白居易等人的名子，是研究佛教文化的珍貴資料。

出塔院，繞竹籬，穿曲經，來到烟霧井涼亭前。擡頭便見「烟霧井」三個大字的匾額，係詩人、書法家、宗教活動家趙樸初所書，筆力剛健，神采飛揚。涼亭正中有一磚砌小井，俯首可見井中之水，這就是草堂烟霧的「烟霧井」了。據一九三四年的「鄂縣志」載：「烟霧井在草堂寺竹林中，井係以磚砌成者。中腰有石一塊，相傳昔時，每見一蛇卧石上，輒有白氣一股由井升騰，繚繞於省城西南，所謂草堂烟霧」。這段文字神奇而富有神話色彩，是採之於民間的附會之說。

歷代史志皆為「烟霧」、「烟雨」之說，并無「井」字的記載。草堂寺山環水繞，稻田密佈，樹林蔭翳，山峯重疊。天氣稍有變化，水氣升騰，雲霧迷濛，繚繞於山腰及古利周圍。隨着西風飄向帝都。詩情畫意古已有之，今亦可見。長期以來「草堂烟霧」被譽為關中八景之一。

來到前院，謝絕了宏林法師的陪同。我引領凝視着終南諸峯，發出了思古之幽情。拔地而起的圭峯，俯視着古利的衰興；懸崖峭壁的紫閣峯，迎着夕陽格外顯明。呵，皇家的寺院，聞名的古利，您有幸身居名山之下！今天，您光彩奪目，容光煥發，感召着人們接踵而至，成為旅憩息之所。

（上接第33頁「道元論佛性」）

一九二二）；亦見於H.杜蒙林(Heinrich Dumoulin)：《禪宗史》，（紐約麥克格朗—希爾圖書公司，一九六五），第153頁。

①⑧⑨《正法眼藏·辨道話》，《大正藏》第82冊，第19頁。第18頁。第16頁。

②⑩《正法眼藏·說心說性》，《大正藏》第82冊，第181頁。

②①在道元看來，「不染污的修行並非光指以奉行佛法而實現的一種道德上或倫理上的清淨，而是指「身心脫落」的修行，也就是說，這種修行基於對自我中心的完全否定。這並非意味着道元所理解的不染污的修行排除了奉行教義的重要性，儘管這樣一種奉行對於悟到自己的佛性並非一種必要條件。

②②③《正法眼藏·坐禪儀》，《大正藏》第82冊，第217頁。全上第19頁。

②④⑤《永平初祖學道用心集》，《大正藏》第82冊，第5頁。第3頁。

②⑥《正法眼藏·發菩提心》，《大正藏》第82冊，第240頁。

②⑦字井伯壽譯注：《寶慶記》，東京：岩波書店，一九四〇，第44頁。

②⑧③⑩《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第92頁。這並非完全準確地引自《涅槃經》，而是部份地根據《聯燈會要》卷七中百丈（懷海）的話。

③①③③《正法眼藏·空華》，《大正藏》第82冊，第171頁。第54頁。

③②③④《正法眼藏·有時》，《大正藏》第82冊，第46頁。第47頁。

③⑤《正法眼藏·現成公案》，《大正藏》第82冊，第24頁。



道元論

佛性(續)

阿部正雄著
王雷泉譯

六

前四節在本體論結構上闡述了道元的佛性概念。然而，他的見解既不是依一種佛性的本體論，也不是依一種「悉有」的哲學所能道盡的。道元不光是一個思想家，從根本上說，他是一個強調只管打坐、完全獻身於佛道的虔誠的宗教實踐者。悉有之無常，對道元來說，不是以一種哲學眼光觀察到的世界本質，而是以一種宗教心靈感受到的全宇宙有情的痛苦。實際上，就是這種無常促使他的青年時代就捨棄世俗生活，去探尋真理。「無常—佛性」，就是他最終認識「悉有即佛性」的結果。

離開「修證一等」⑫的觀點，就不可能完全理解道元「悉有即佛性」的觀點。這兩個觀點是在他本人的悟中親證的，這解決了他還是一個青年僧侶時就碰到的問題：「顯密佛教都說一切有情本有佛性和本覺。倘若如此，緣何諸佛菩薩還要發心求覺，從事苦行？」⑬這裏涉及「本覺」(Original awakening)和「始覺」(acquired awakening)的概念，這些概念在天台宗中形成對照，「本

覺」是人本來具有的覺悟，一種每個人天生固有的覺悟；「始覺」則是一種獲得性的或只有通過宗教修行才能得到的覺悟。如果人們已經具有佛性和本覺，為什麼還要致力於宗教修行以克服迷妄呢？

光強調那種先天的、為一切眾生根本的和永恒的「本覺」，易流為泛神論或神秘主義，而忽視論理實踐和宗教修行。反之，光強調那種未覺者只有通過各種修行階段才能後天獲得的「始覺」，則傾向於變成理想主義或目的論，把證悟作為一個目標而置於遙遠的地方。本覺與始覺的關係，在大乘佛教中，尤其其道元開始其學佛生涯的天台宗中是一個使人左右為難的問題。但是，這不是理論上的問題。這是一個典型的實踐上的問題。

在對這一問題作激烈鬥爭之後，道元基於自己的禪修和自證，把那種純粹的本覺駁斥為一種自然主義的外道⑭，這種外道通過把人一定的自我意識同真正的悟混同，從而把人心本身看作佛。因此，他強調修行的重要性和必要性：「法(佛教真理)雖人人分上具足，無修則無證，無證則無得」⑮。同時，道元也把單純

的始覺觀點斥為一種虛妄的佛法，它妄分修證，把修當作手段，而把證當作目的。相反，道元則強調修證一等：「以為修證非一，乃外道之見。以佛法言，則修證一等。以修是證上之修故，初心辦道，即是本證全體。縱然以證導修，亦不可說先有離修之證，以修直指本證故。」^{①⑥}通過對自然主義——泛神論和理想主義——目的論這兩種佛性觀的駁斥，道元突破了「本覺」與「始覺」的相對性，展現了一個更深刻的、既非先天亦非後天的基礎。這個基礎就是絕對意義上的本覺，因為它先於任何二元論思想和分別性觀點，並徹底擺脫了它們。對於道元，這就是在坐禪中證得的「無垢」佛性，他稱之為「身心脫落」。道元所理解的本覺，不是從始覺的角度上觀察並瞄為目標的那個本覺。毋寧說，道元的「本覺」比相對意義上的本覺和始覺更加深刻，並把它們當作本覺自身的兩個方面。正因如此，道元強調「人須在得道中修行」^{①⑦}，「以證在修中故，證乃無終；以修即證故，修乃無始。」^{①⑧}對道元來說，佛性是不管人的迷悟而現前的。修與證皆是無始無終的。不存在直接與佛性對立的東西。盡界不曾藏：悉有在永恒變動中不斷地顯現佛性。

因此，道元那種與「悉有即佛性」相連結的「修證一等」觀點，完全克服了上述三種二元性：

1. 主客二元性。在道元以強調「悉有即佛性」而取代「一切眾生悉有佛性」時，即已克服這一主——客結構。佛性不再是一個為人所具有並為主體（眾生）所認識的客體；更確切地說，主體（悉有）與客體（佛性）是同一的——即這個動詞表示它們非二元性的關係。不過，它們的同一是動態的而不是靜止的，因為悉有是無限的，而佛性是非實體性的。通過對無常的認識，它們是動態的非二元性。這裏能知與所知完全一樣。甚至連創造者與被創造物的區別也不存在，因為「悉有即佛性」的認識就建立在非人類中心主義的、宇宙主義的

界域基礎上。修證一等——一個完全是人類的和個人的問題——的認識，並非建立在人格主義的基礎上，而是建立在無限的宇宙主義的基礎上。故而坐禪修行者與宇宙萬物同時獲證。道元強調自覺即覺他，其原因就在於此。^{①⑨}

2. 可能性與現實性的二元性。佛性並不是一種在將來某一時候實現的可能性，它本來就是，並且永遠是悉有的根本性質。在悉有永遠變化運動的每時每刻，佛性顯現為「如」或「怎麼來」。如前所述，因為「如」或「怎麼來」就是佛性，故道元指出：「佛性道理就是：佛性非先具於成佛前，而無疑是與成佛同時具足。」故對道元來說，佛性（可能性）與佛（現實性）的區別也得到了克服。佛性與證悟（佛）的同時性，只有在當下的每時每刻才能被認識。根據這種觀念點，神學上的「參與」（participation）和「期待」（anticipation）的概念就不值得接受了，因為它們盡管是辯證的，却隱含着一個超出「當下」的終極實在。它們看上去頗注意到人的有限性，却缺乏對悉有共具的無常的敏銳認識，這認識只有在這永恒變化的世界中「當下」的每時每刻才能完全實現。

3. 手段與目的的二元性。把證當作目標，把修當作趨向這目標的手段，這樣的修本質上是虛妄的。在這種修中，人們可以無限地趨向和接近，却永遠不能達到這「目標」，從而陷入一種惡無限（Schlechte Unendlichkeit）中。正是認識到這樣一種修的虛妄性，人才能找到自己生命的真正起點，因為在這一認識中，人們認識到佛性並非修的目標，而是修的基礎。甚至在最初發心成佛時，佛性就已完全顯現。道元說：「初發心是佛道，成正覺也是佛道。」^{②⑩}對於道元，宗教行為，即發心、修行、證悟和涅槃，構成一個無限的圓圈，其中每一點既是開端也是終點。

因此，道元對單純的「始覺」和修——證二元性的否定，並不

包含着對論理實踐和宗教修行的否定。相反，它蘊含着對純粹修行的竭力強調，因為對他來說，只要不是染污的修行，證就是每一步修行的全體大用。^{②①}這樣的修，就是證的一種顯現。道元表面上矛盾地強調「不圖作佛」^{②②}，其實是指涉在一個不受人的作為所左右的範圍裏修行（坐禪），就是純粹的修行而已。這個純粹的修（不染污的坐禪），本質上就是證——就是因為它是身心脫落之修（坐禪）。另一方面，道元反對單純的「本覺」，同時強調修並否定作為修之根本基礎的真正的本覺。被否定的只是已具足的覺和固有的佛性概念。這涉及這樣一種認識：人陷於這個漂蕩不定世界和惑苦之中，不存在離此而獨存的實在。在此我們應注意道元的話：「佛教從不言離生死之涅槃。」^{②③}惑與苦產生於缺乏對人和世界無常的完備認識，在於有一種離開無常的實在的錯誤觀念。拒斥那種把「本覺」想像為超越無常現象的某種東西的染污觀點，並如實地按無常本來面目去認識無常，這就能使人擺脫惑苦，就在當下直接悟到實在。這種覺悟本來就在這世界的無常中起作用。只有通過無染污的修行，才能悟到真正意義上的本覺。只有在無染污的修證中，才能實現修證一等。這就是說：修不為作佛的意圖所染污；證不為虛妄投射的思想所染污，這種思想假定是證乃是超越無常界的目標。換句話說，只有擺脫了在修和證中的意向性人為活動，才能實現道元修證一等的觀點。不過，這種無染污的觀點不是靜止的，而是高度動態的，因為通過坐禪，就在當下的每時每刻直接揭示了對於人存在腳下的本覺。

尅實而論，擺脫意向性的人為活動，表明了道元對佛道的信仰、宗教精神和慈悲。這清楚地表現在下述引文中：

修行佛道者，先須信佛道。^{②④}

夫佛法修行者，尚不為自身，況為名聞利養修之乎？但

為佛法可修之也。^{②⑤}

欲得無上正覺，須發自未得度先度他的行愿。^{②⑥}

諸佛祖師坐禪，初發心時即求佛法全體大用。故於坐禪中，不忘衆生，不捨衆生；悲心普施，乃至蟻虫；宏誓大愿，濟度衆生；一切功德，回向萬物。^{②⑦}

然而，具備信和悲的非染污界不光是目標而已，而是佛教生活的出發點，因為沒有對信和悲的認識，人就不可能有這種生活的真正起點。只有在這實現修證一等的非染污界中，才能同樣實現「悉有即佛性」的觀念。

七

道元「修證一等」的觀點必然使我們考察他的時間觀，因為這個觀點克服了另一個重大的二元性——時間與永恒。他那種與佛性聯結的時間觀，依然可在另一例他對傳統經文的獨特讀法中看到。

在「佛性」卷中，道元從《涅槃經》中引了下述經文：

欲知佛性義當觀時節因緣 時節若至佛性現前^{②⑧}

傳統的讀法意味着通過現在的修行，等待將來某一時候佛性現前：時若不至，盡管人可以修行，佛性却不會顯現。這種讀法假定佛性作為一種可能性，像種子一樣隱藏在衆生心中，道元堅決否定了這種觀點。因此，他把「當觀時節因緣」（應當期望時節因緣）改讀為「恰好觀時節因緣」；^{②⑨}把時節若至（時節如至）改讀為「時節這樣至」。^{③⑩}道元的意圖是清楚的。他反對期望佛性在將來顯現這樣一種態度，闡明佛性的當下現成。任何時間都是適當的時間。

道元強調「悉有即佛性」的觀點，可以認為涉及空間性。這個觀點發展為「無佛性」，然後發展為內蘊時間性的「無常——佛性」。如前所述，悉有界是起——滅的或無常的。但這並非意味着先有時間，然後在這時間裏出現了什麼，比如說春天。也並非意味着

有一個名為春天的時間，然後花卉在這時間中開放。更確切地講，花卉開放實質上就是春天，即稱作「春天」的時間的來臨。離開花開、鳥鳴、草榮、風吹這些事實，就不存在「春天」。離開這個大千世界的紛變現象，就不存在「時間」。道元說：「諸時即具如是青黃赤白。」^{③①}他又說：「山者時也，海者時也。若其不是時，則不復有山海。山海的而今，不應以為沒有時。時壞，山海亦壞。時若不壞，山海亦不壞。」^{③②}離開宇宙萬物的無常或起—滅，則不存在時間。離開時間，也不存在宇宙萬物。故道元在強調有—時時說：「時即有也，有悉為時也。」^{③③}

然而，道元並沒有簡單地把有等同於時。它們的共同特徵是可變性或無常，對於道元，悉有皆為無常；正因為此，悉有就是佛性，因為他反對那種超越無常的不變的佛性。在此，我們已看到對佛性的傳統理解有一種根本的扭轉。同樣，道元對慣常的時間見解亦作了一個根變的改變。對他而言，時間並非簡單的流動。

不應解時為飛去，不應讓飛去為時之功用。若時受制於飛去，則「來與去」就會有間隙。以時光解作流逝故，全不領會有時之道。盡界盡有融攝互間，物物即為時時。以此緣故，有時即吾之有時。有時具有經歷之功德。^{③④}

道元的見解與常人的見解不同，時間是飛去，然而又不是飛去；不飛之飛，就是時間之經歷。作為不飛之飛的經歷，永遠是佛性現前的而今。換言之，佛性永遠是作為時間而現前，尤其是而今的時間。

因此，隨着對作為動態樞紐的無常的認識，有與時成為一體。對宇宙的無常的認識，含有時間和空間的統一。正如悉有即佛性，一切時間都是佛性。「日日是好日」這句禪的格言正好表達了這一點。道元從中國返國後，在不久寫的一首詩中表達了同樣的認識：

朝朝日東山，夜夜月沉西；
雲收山骨露，雨過四山低。

在道元強調以新讀法「恰好觀時節因緣」取代傳統讀法「應當期望時節因緣」時，他強烈反對期望、希望和期待這一類概念，因為這些概念追求超越現在的永恆。即使是含有「已經」和「不曾」辯證意味的期待或希望的概念亦不例外，因為這種辯證法基於神意或上帝這種具有將來指向的概念上。如下所述：道元否定時間的連續性，並強調時間在每一點上的獨立性：

薪燃成灰，不再為薪。然而不應見取薪前灰後。應知薪住薪之法位，有前有後；雖有前後，前後際斷。灰住灰之法位，有後有前。恰如薪燃成灰不再為薪，人死不再為生。從來佛法，不說生變為死，但說不生。佛轉法輪，不說死變為生，但說不滅。生是一時，死是一時，恰如冬與春然。不可說冬變為春，春變為夏。^{③⑤}

這裏指出了時間的絕對間斷性，這是通過對轉生、靈魂不朽和死後永生的否定而認識到的。生只是生，死只是死；春只是春，夏只是夏；皆各住其位，恰如其份——沒有絲毫變易的可能。這正好涉及道元「恰好觀」（當觀）時節因緣的觀點。我們於每時每刻「恰好觀」時節時，既沒有東西超越時節，也沒有東西與時節分離。故道元說：「時節因緣當觀於時節因緣。」^{③⑥}這裏沒有作為時間與歷史統治者的上帝、**唯一實體**甚至佛性的位置。按時間的本來面目去認識時間，就獲得了佛性。對道元來說，時間即佛性，佛性即時間。

（未完）

註釋：

③② ③③ ③④ 《正法眼藏·辨道話》，《大正藏》第82冊，第8頁。
第19頁。第15、18頁。

③⑤ 《建誓記》（大日本佛教禪書，第一卷，第115頁，東京，



談婆耆尊者的自懺

(未完)

佛陀住在王舍城迦蘭陀竹園和五百位大比丘度夏安居的時候，仍孜孜不倦地勤行教化，他對比丘們說：

「你們都是我的法子，是由我口中所生，是從法化生的，你們得到了我給予你們的法財，希望你們時時刻刻懷念我說的法，不要違背了，以免我的身、口、心、有可嫌責之事發生。」

佛陀深心地護衛着法子們，比父母的護衛子女要深切千百萬倍。因為法子們若真的違背了佛說的經法，佛陀必然會嫌責他們，一旦行嫌責，就必然有動身、口、心三業，雖然這是三善業，但對佛陀來說，無論其為善、惡，動了身、口、心三業，總是不相宜的。

在那五百位大比丘中，有一位叫「婆耆舍」的尊者，聽了佛陀的囑咐，心內非常感動，他向佛陀說了一首偈：

「十五清淨日，其象五百人。」

①《佛遺教經》(大日本佛教圖書，第一卷，第21頁，東京，第21頁。第21、28頁。

②③④⑤《五老頌》(大正藏經，第88冊，第8頁。

註釋：

智 銘

斷除一切結，清淨廣解脫。
不更受諸有，生死已永絕。

所作者已作，得一切漏盡。
五蓋已雲除，拔刺根本愛。
師子無所畏，離一切有餘。」

這首偈等於是在向佛陀作保證，他不但保證自己不會違背佛陀的經法，同時還保證五百位大比丘都不會違背經法而使佛陀有身、口、心等可嫌責之事的發生。

婆耆舍尊者自說了這偈以後，自己非常謹慎，常自我警惕着說：

「當捨樂不樂，及一切貪覺。
於鄰無所作，離染名比丘。
於欲覺悟者，彼處不復染。
如是不染著，是則為牟尼。」

一位受了佛陀這麼叮嚀囑咐，同時又能自我警惕謹慎修持的大比丘，面當真正可染之事的時候，竟仍然起了染心。有一次，婆耆舍尊者隨同阿難尊者前往舍衛城行乞的時候，在街上看見了一個非常美麗的女人，婆耆舍尊貪欲之心忽然生起，對那美麗的女人想入非非。當然他的心頓生惱苦，惱苦一生，他就發覺自己的心已生貪染了，非常懺悔地請求阿難尊者為他滅去心頭貪欲之火。他說：

「貪欲所覆故，熾然燒我心。
今尊者阿難，為我滅貪火。
慈心哀愍故，方便為我說。」

阿難尊者知道婆耆舍尊者因為見到了美女而生貪欲，心內非常惱苦，就對婆耆舍尊者說：

「以彼顛倒想，熾然燒其心。
遠離於淨想，長養貪欲者。
當修不淨觀，常一心正受。
速滅貪欲火，莫令燒其心。
諦觀察其行，苦空非有我。
繫念正觀身，多修習離厭。
修習於無相，滅除憍慢使。
得慢無間等，究竟於苦邊。」

阿難尊者的教導，婆耆舍尊者非常感激地信受了。可是，當佛陀住在舍衛城祇樹給孤獨園精舍的時候，有位長者邀請佛陀和所有的比丘僧去他家受供，佛陀接受了。受供的那天，剛好輪到婆耆舍尊者值日，他必須留守精舍，不能隨佛陀去受供。佛陀乃請長者派人送一份食物去精舍供養婆耆舍尊者。那時候，長者家有好幾位年少的婦女從聚落走了出來，去到精舍向婆耆舍尊者行供養。婆耆舍尊者看到這麼多美麗的少女，個個形貌端正，他的貪欲之火又頓然地出生了，使他又陷入惱苦之中。他的心一生惱

苦，就立刻警覺了，心內自責着說：

「我今天得到的是不利，沒有得到利，我今天得的是苦而不是樂。見了美麗少女而生貪欲，應該趕快起厭離之心。」

他這樣經過一番自責、自懺以後，就以偈來表示自己的厭離之心，偈說：

「我已得出離，非家而出家。
今欲隨逐我，如牛念他苗。
當如大將子，大力執強弓。
能破彼重陣，一人摧伏千。
正使無量數，欲來欺惑我。
如是等惡魔，莫能見於我。」

他這樣經過一番的自責、自懺、厭離之後，將那外放的心又收了回來，稍得安心。婆耆舍尊者可說是位很聰明的人。但聰明的人有一個共同的缺點，那就是容易生貢高我慢之心，總認為自己高人一等，婆耆舍尊者也不例外。有一次，他自以為智慧既高而又能說善道，憍慢之心油然而生，憍慢心一起，不無得意忘形，這時候的他雖然有點自我陶醉之樂，但此樂是由苦而生，他立刻警覺了，心內又在自責着：

「我今天得的是不利，沒有得到利；我今天得的是苦而不是樂。我自以為智慧，對其他真正智慧又能持梵行的人生起輕慢心，這輕慢心是苦，應該厭離。」

於是，他就以偈自厭地說：

「莫起慢覺想，莫退生疑悔。
莫隱覆於他，泥犁殺慢隨。
正受能除憂，見道住正道。
斷一切諸慢，起一切明處。
正念於三明，神足他心智。」

，一皆省畧。故述六代賢異，止爲十三卷。並序錄合十四軸，號曰高僧傳。自前代所撰，多曰名僧。然名者本實之實也。若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高，名而不高，本非所記；高而不名，則備今錄。故省名音，代以高字，其間草創，或有遺逸，今此十四卷，備贊論者，意以爲定，如未隱括，覽者詳焉。」

可見在慧皎之前，已有僧傳問世，但他認爲這些傳記褒贊過頭、敘事空洞，或刪減其事，使高僧們的「抗跡之奇，多所遺削。」所以發心「嘗以暇日，遇覽羣作，輒搜檢雜錄，數十餘家，及晉宋齊梁，春秋書史，秦趙燕涼荒朝僞曆，地理雜篇，孤文片記，並博諮故老，廣訪先達，校其有無，取其同異。」據現代史學家湯用彤教授考證，慧皎撰「高僧傳」引用史籍參考資料就達二十多種，而這些史書如竺法濟的「高逸沙門傳」、張孝秀的「廬山僧傳」、陸明霞的「沙門傳」、郗景洪的「東山傳」等都已佚失，只有通過「高僧傳」再窺其片鱗，由此也足徵它的重要性了。

「高僧傳」的記載還可作校勘之用。例如「世說新語·言語篇」有「庾法暢造太尉」條，「文學篇」北來道人條注就曾引庾法暢「人物論」。而「高僧傳」卷四却記載：「康法暢著『人物始義論』，」經考證，「庾」實爲「康」之誤。又如竺法深是東晉高僧，「世說新語」劉孝標注稱：「法深不知其俗姓，蓋衣冠之胤也。」查「高僧傳」卷四，可知竺法深名潛，是東晉丞相王敦的胞弟，年十八出家爲僧，永嘉初避亂過江，年八十九卒。晉武帝悼之曰：「法師理悟虛遠，風鑒清貞，棄宰相之榮，襲染衣之素，山居人外，篤勤匪懈。」這一記載，可補「世說新語」之缺。還有「高僧傳」卷末附有慧皎與王曼穎往來函件各一封，是

討論此傳的體例。這王曼穎是梁代博學之士，「梁書」却没有記載，無從可知。姚振宗撰「隋書·經籍志考證」就引用了「高僧傳」有關王曼穎的資料。

遺憾的是，由於當時的歷史條件，「高僧傳」所載的高僧偏重於南方，而忽畧於北方，所記「僞魏僧」只有四人。

唐道宣撰「續高僧傳」三十卷，也稱「唐高僧傳」，初稿完成於貞觀十九年（六四五年），記述自梁天監元年至貞觀十九年一百四十四年間的高僧大德的事跡。體例仿「高僧傳」爲十編，畧有變動，爲一、譯經，二、義解，三、習禪，四、明律，五、護法，六、感通，七、遺身，八、讀誦，九、興福，十、雜科。自序中謂「正傳三百四十人，附見一百六十人」，實際上正傳四百八十五人，附見二百十九人。是在初稿完成後，又陸續作了補充。如卷四的玄奘大師，圓寂於麟德元年（六六四年），還有二十多位高僧圓寂於永徽、顯慶、龍朔年間。道宣歿於乾封二年（六六七年），增加的一百九十人，顯然是他晚年增補的。

與慧皎編「高僧傳」類同，道宣撰「續高僧傳」時，不但搜集傳碑資料，而且還「博諮先達，取詢行人」，作了廣徵博採，資料極爲豐富。如姚振宗「隋書·經籍考證」對陳沙門釋曇瑗撰「釋曇瑗集」八卷有所遺漏，而「續高僧傳，曇瑗傳」則詳載：「著『十誦疏』十卷，『僧家書儀』四卷，『別集』八卷，見行於世。」又「全唐文」卷九一六有「吉藏上元宗遺表」，而「續高僧傳」卷十一「吉藏傳」則載「藏寂於武德六年，臨終遺表於帝。」據此推算，應當是「上高祖表」。可見此傳在訂正史籍的一些錯誤記載方面，有重要參考作用。

宋贊寧於太平興國七年（九二八年）奉詔修「大宋高僧傳」，歷時六十年，於端拱元年（九八八年）完成。三十卷，仿梁、唐僧傳舊例，也分十科：

- 一、譯經（三卷），
- 二、義解（四卷），
- 三、習禪（六卷），
- 四、明律（三卷），
- 五、護法（一卷），
- 六、感通（五卷），
- 七、遺身（一卷），
- 八、讀誦（二卷），
- 九、興福（三卷），
- 十、雜科（二卷）。

計「正傳」五百三十三人，「附見」一百三十人，共六六三人。他派弟子顯忠、智輪兩人，詣闕上表，進書朝廷。宋太宗御批答道：

「敕通慧大師贊寧：省所令左街天壽寺賜紫僧顯忠進編修有『宋高僧傳』三十卷事，具悉。一乘妙道，六度玄門，代有奇人，迭恢聖教，若無纂述，何以顯揚？繫爾真流，棲心法苑，成茲編集，頗效辛勤。備觀該總之能，深切嘉嘆之意。其所進『高僧傳』，已令僧錄司編入大藏。今賜絹三十四，至可領也。故茲獎諭，想宜知悉。」

「宋高僧傳」是接「續高僧傳」，從唐初至宋初雍熙四年（九八七年）的高僧，並不是僅為宋高僧立傳。而且此傳搜集的唐代高僧竟佔十分之九，由於新舊「唐書」都沒有僧人的傳記，而「通鑑」又偏重於政治，對僧人事跡很少記載，「宋高僧傳」的記載不但可以補「唐書」、「通鑑」之缺，而且是研究唐代佛教

史最重要的資料。不過因為贊寧本為吳越國僧統，入宋後又賜紫衣，所以他在編傳時不叙「沙門不敬王者」的事蹟，其格調也比較低沉。

明如惺撰「明高僧傳」八卷，接「宋高僧傳」收錄南宋至元末高僧一百餘人，只分譯經、解義、習禪三門。後人雖把它同前三種「高僧傳」合稱為「四朝『高僧傳』」，但由於「如惺所集，誼例未周」，大都推崇前三種「高僧傳」。如日本學者牧田諦亮博士編有「三朝高僧傳」索引，可據以查找僧名、人名、寺名、官名、地名等。中華書局也把「梁高僧傳」、「唐高僧傳」、「宋高僧傳」列入「中國佛教典籍選刊」，即將校點出版。

除「四朝『高僧傳』」外，明河曾編「補續高僧傳」二十六卷。民國時嚴修則撰「新續高僧傳」四集，六十六卷，自稱是接「宋高僧傳」後，從宋端拱（九八九年）至清宣統（一九一一年）年間的高僧近一千五百人，仍分十門，與「宋高僧傳」畧同。嚴修自吹是「三朝『高僧傳』」的「新續」，故題「四集」，實在不倫不類，沒有多大的史料價值。

另有專門為一宗僧人立傳的，如為禪僧作傳的有：唐智炬撰「寶林傳」十卷，宋惠洪的「禪林僧寶傳」三十卷，宋祖琇的「僧寶正續傳」六卷，清自融、性磊合編的「南宋元明僧寶傳」十五卷。為天台宗僧人立傳的有宋宗鑑的「釋門正統」八卷，宋志磐的「佛祖統記」五十四卷。專為一個高僧立傳的有唐慧立原著、彥棕箋補的「大慈恩寺三藏法師傳」十卷，記錄玄奘法師生平事蹟，十九世紀中期以後，法、英、日等國均有譯本。

拙編「高僧傳新編」是根據「四朝『高僧傳』」的記載，以簡馭繁地譯述一部份高僧的傳記和著述，改寫而成。第一輯共選十三位高僧的學說、思想、主要事跡和嘉言懿行，已由浙江天台國清寺印行，以後將繼續編輯付梓。

永懺樓隨筆之九十四

名醫與我

我認識很多西醫生，却並不是我常上醫院或診所去看醫生而認識的，是醫生們到我家來與我成為朋友。

我認識那麼多醫生，經常有那麼多醫生到我家來談天，以致寒舍除了被視為「佛教俱樂部」之外；又被稱為「醫生俱樂部」。後者未免略有誇張。不過，倘若說醫生上門來找我為他們看病，恐怕更難以令人信服。徧徧就是實情，醫生們光臨寒舍，有些是來找我談醫學或佛學、科學，有些是來叫我幫忙診斷奇難雜症，有一些醫生乾脆就是來叫我為他們診病的。

我家來的醫生那麼多，以致有人打電話來約見，也問：「馮醫生在家嗎？」「可不可以跟馮醫生約一個時間？」

這種情形當然不太多，只發生過幾次而已，人家這樣弄錯我的身份，我一些也不煩惱，相反地，我感到受寵若驚，自己不免還有些陶醉呢！想一想，我這沒受過正式大學教育的人，別說是七年的醫科了，竟然被人呼為醫生，豈非令人飄飄然？

這種誤認身份，比那些誤認我是江湖相士、術士，相差何啻千里？

當然我還不敢冒認是醫生，碰到有人誤稱，我都會聲明我不是醫生。對方就很愕然地反應：「怎麼？你不是醫生？人家傳說你是三眼醫神，連醫生都來叫你看病呀！」

這就過份恭維了，我連醫學都沒唸過，又不會醫術，怎敢當「醫神」之名？不錯，有些病人來求我，我為之祈求觀音菩薩，獲得了菩薩加被，病好了，這種病人不少，包括一些癌病人和心臟病人在內的各種病症患者。但那並不是我的功勞，而是病人人生信而且堅持虔求觀音菩薩的感應，否則，僅靠我的營養建議也還是不足以治愈的。說到「三眼」，有人以為我真的像二郎神模樣一般，其實不是的。我可以承認是運用天眼、法眼與慧眼三種眼去觀察，但那決不是外面人家可見到的三隻眼二郎神一般的。毋寧說只是「超感」——是從佛家戒定而得的超感，世俗有些人在宣稱跟他練氣功就可開「天眼」，又有些

馮馮

人說跟他練內功可開「天眼」，更有些人說他的道術可開「天眼」，有些人說催眠可開「天眼」，這些都不是我所知的外道「天眼」，但是，我非從外道學來，我的三種眼，是從佛戒、佛定而得來。

有很多人苦苦要求我傳授天眼給他們，我却不知道天眼是可以學得到的。佛家的天眼並非可以傳授或學得，佛家的「法眼」，「慧眼」，「天眼」，與最高級的「佛眼」，都是從戒定而得的。我怎麼說，人家也總是不信，反而誤認我是存私不肯教人，我只好叫他們多讀佛經吧，那就會明白了。

提及為醫生看病，這些倒是事實。

早在一九八三年，就有一位香港的馳名國際的眼科專科醫生來信叫我為他看看他自己的眼病，並且詢問我有關治療的意見。這位名醫是那麼謙遜，不恥下問，來信的語氣非常謙卑，並未以名醫而自滿，只是自稱是我的「忠實讀者」，足見越有學問的人越謙虛，令我十分欽敬，也令我慚愧，我怎麼也料想不到會有一位國際著名的眼科醫生會向我求診他的眼睛，我在感愧之餘，恭恭敬敬回覆一函給這位大醫生，提供我的「外行人」的建議，我希望我能對他有些微幫助。

那一年，又有一位香港的著名西醫生蒞臨寒舍，叫我為他用天眼透視他的內臟情形。這位名醫是一家醫院的院長，也會在加拿大開業行醫，雖是素昧生平，但我是久聞Y醫生的大名的。他竟是那麼謙虛，親自來見我，叫我透視疾病，真是令我受寵若驚。我兢兢業業地為他透視全身，當我閉上肉眼之後，就看見Y醫生的身體像玻璃人一般透明，我未詢問他半句，我就一一將所見的情形告訴他。

Y醫生很驚訝：靜靜地聽我一口氣講完。他說：「你講的完全準確！也幾乎完全符合我最近的檢驗報告！這真是不可思議的事！你怎麼學來的這種奇能？」

「不是學來的，是與生俱來的，也是從佛教戒定得來的。」我這樣回答：「我從來沒學過，」我就對他講佛法的入門智識。

Y醫生並不是佛教徒，他是基督教徒，而且是美國的著名醫科大學出身的。他却能不懷成見。他完全接受了我的透視診斷和我的佛法介紹。

後來他又帶了太太和三個女兒一個兒子來再看我，叫我為他們全家各人都透視一次身體。我並沒有問他們半句話，就閉目透視，一一指出他們體內有些什麼毛病。我不能在這篇文章內公開人家的隱私。因此，我不對讀者提他們有什麼病。

Y醫生顯然對我感到滿意，他讚不絕口，他的態度很誠懇，不像是禮貌上的客氣。Y太太說：「我先生從來不讚人的，他不批評人就好了，今天他是真的佩服了你。」

Y醫生的十九歲兒子，長得高大漂亮，真是好像玉樹臨風，英俊瀟灑，我為這位大學生透視之時，看他沒什麼病，只是在他的頸後，給襯衫領子遮住下面，有一粒小小的皮下小瘤，我判斷他是從出生就有的一種良性皮脂腺小瘤，這是可以一提的。

「完全準確！」Y醫生說：「他是從小就有這粒良性小瘤，我看是良性的，就沒替他開刀割除掉。」

「我的小瘤又沒有隆起，」那位十九歲青年笑問：「你怎麼看到的呢？真是神奇了！值得學學。」

「沒有什神奇，」我回答：「在佛法裏，這種只算是雕蟲小技而已，佛法裡有比這些更好更值得我們學習的學問。」

我介紹他們一家看一些入門的佛教經論，並且，我親自下廚做素菜招待他們吃晚飯，席間我又和他們談些佛理，我告訴他們我星期日在佛恩寺講經。

Y醫生全家都到佛恩寺捧我的場，我請他們坐在前排，並且在開講序言時，特別介紹這位貴賓和他的全家。我對全體聽眾說：「今天我很榮幸，得到香港著名的大醫生之一Y醫生和他的太太，公子和女公子都來到本寺參加佛學講座，讓我們大家熱烈歡迎他們！」

Y醫生全家都起立，含笑接受全體聽眾兩百多人的鼓掌。他在座上，聽我講「佛說阿彌陀經」，我是用現代太空科學觀念來解釋佛經的，和一般流行的正統講經不同，這是一本最受外教抨擊為「迷信」的佛經之一。一般人，畧識皮毛的落伍科學，就武斷地否定一切超自然現象。有些佛教徒也誤解了佛說「不尚神通」之原意，而排斥佛教的超自然神通，以為不可講神通，並以為不講超自然才可弘揚佛教。這都是矯枉過正的偏差！佛法的目的是濟苦度厄，倘若我能以從戒定所得的小小智慧來診斷人們的疾病源根或因果，幫助之脫出苦難，并且援引他們信仰佛法，讀佛經，行慈悲，這又有什麼不對呢？那些不斷抨擊我為妖為魔的大德們，他們自己做了什麼功德呢？他們自己莫非嫉妒我這個小小修行人的微末貢獻麼？否則何必「口水多過茶」地時常惡意抨擊我？就憑他們一天到晚自己躲在房內唸唸有詞去救全世界嗎？就憑他們講哲學講玄，講些連自己也未弄懂的話就稱為「禪機」去度世人嗎？現代人可不接受這些一套！

我不會被那些大德們的責難挫折屈服的，佛法有八萬四千個法門，各有各的緣法，各有各的指引方便途徑。他們幹他們的，我做我的，互不相干，我也不說我的方法最好，也不反對別人的方法，不過，我有我的看法。

像上文提及的名醫Y醫生，他接受了我的透視，從此而進一步接受我的建議去學佛，聽講經，看佛經，後來他做了很多布施的義診，幫助了很多貧苦病人，這件事，我覺得我就沒做錯。Y醫生和他的子女都是高級智識份子，像其他的現代高級

智識份子一樣，若不見到佛法戒定的効用，是不會很容易接受更深入的佛理的，隨便什麼大佛學家講盡多少哲理，也未必吸引了他們，要光講「文字學」鑽牛角尖式的佛學，或光是教條主義，就更難吸引了。

另外一位來訪的醫生，是從紐約專程來見我的，這是一位女醫生。而事先我並不知道她是醫生。

這件事，得從頭說起，一九八四年夏天，香港內月刊主編沈九成居士寫信給我，說有一位好友F先生託他問我兩件事，那就是F先生的親家太太的病況，還有一位友人某先生的病況。這兩個人都是住在香港的。沈伯伯信中只提到兩人的住址及姓名，並不知曉詳情，亦無附寄兩人照片來給我。

我知道沈伯伯不會是有意考我，只是他手頭沒有兩人的照片或資料。可是這件事，我覺得十分困難，幾乎是全無可能觀察。

通常慣例，都會至少有照片寄來，讓我認人較為方便，我喜歡的是彩色生活全身近影，最不喜歡的是照相館拍的一個頭照片，尤其是那些咸豐元年或幾十年的發黃發霉照片，死活都難分，哪裏能辨認？

這一次，竟連照片都沒有，我又不熟悉香港，已經離開了三十多年，香港變化多大，叫我往何處找尋去？

沈伯伯採用我的稿子多年，可說是一手提拔我的人，凡是他交辦的事，我沒有不盡力的，我也知他不會隨便亂介紹，我只好姑且一試，按址去找吧！

我剛接了信，沈伯伯那天晚上打了越洋長途電話來，文字之交將近十年，這還是第二次和這位素未謀面的佛學學者講電話呢！聽見他的洪亮聲音，看見他的健康的臉色，我心中非常歡喜：「啊！沈伯伯，您好！」

「培德兄！」沈伯伯是那麽客氣，這樣稱呼我：「我的信你收到沒有？我的一位好朋友F先生想請你幫幫忙，看一看兩個人的病況。」

「收到了，正在打算看一看，沒有照片，比較吃力。」

「那麼，我叫他們補寄照片。」

「不必補了，郵政時間太長！」我說：「我姑且一試能不能出神找到他們吧，有了住址就好辦。」

「那麼請你費心，」

「試試看吧！可沒有什麼把握。」我說：「我找到了就給您回音。啊！找到了，」我在說電話時突然看見了兩位病人：「這位女病人，是患的癌症好像已經開刀割除了，她現在已經沒有危險，她家很有積善功德，她會獲得佛菩薩保佑平安。至於那位四十多歲的K先生，糟了，癌症已經擴散了全身，侵入了腦子，他有些縮業，不是今世的，恐怕難度今年。」

沈居士說：「我也不知道他們患什麼病，沒見過他們。照你這樣說，那位先生就可能有了危險了，你有沒有法子救他？」

「我寫信詳細告訴你吧！」我說：「不好累你付太多長途電話費，我盡我所知，提供一些意見給他們分別參考。」

爲了避免我看錯了人，沈伯伯還是請F先生用快郵寄了兩人的照片來給我，我一看，沒錯，沒有錯，正是這兩個病人，我詳細寫了回信。

後來，F先生拍電報來謝我。大半年之後，他從紐約來訪，同來的有他的太太和他的女公子。

我以素餐招待這位初次見面的F伯伯全家，因爲他們是沈伯伯的好友。F伯伯與我一見如故。他告訴我：「你看的完全

準確，我們親家太太已經逐漸復原了，那位K先生却不治身故了。」

F伯伯叫我爲他透視健康，我樂於服務，我很詫異他的身體那麼強健，血壓不高，心臟健全，樣樣都好。

「你毫無疾病，」我笑道：「你比年輕人更健康，這是你多年天天游泳的功效，而且也是飲食有度的好處。」

「你知道我天天游泳？」F伯伯詫異地問。

「看見的，」我說：「你年輕時還是游泳運動員，出席過運動會，現在還天天游泳，你家有游泳池。」

「都瞞不過你呀！」F伯伯大笑。

F伯伯的女公子也要求我爲她透視，我立刻就說：「你右邊的一隻腎臟怎麼不在了？」

「啊！」F小姐叫了起來：「我現在相信你是真有這種能力的了！是的，我的右邊腎臟有病，給開刀割掉了，這是去年的事，真奇怪呀！你怎麼會看得透人體的？」

「人體有多厚呢？」我笑：「難道是百尺厚的銅牆鐵壁麼？」

F小姐就笑問我可看得出她是幹什麼職業的，我沒有立即回答，因爲我一時看不出來，等到她要到廚房幫忙我洗碗碟之時，我忽然就看見了，我阻止她，因爲我看見她是個牙醫。

「F大夫！你不要來幫我洗碗。」我笑道：「洗粗了你的手，可不方便使用你的牙科儀器治牙啊！」

F伯伯本來就是很虔誠的佛教徒，非常發心，常常樂捐支持佛教慈善及刊物。又參加香港「中道佛學會」研究佛學，真是福慧雙修的好榜樣。人又隨和，平易近人。他來和我談佛學

，彼此都非常歡喜。一九八六年他與女公子又再來訪，並說以後每年來美加都必來看我。

來訪的醫生真不少，差不多每一位醫生來臨，我都會感到緊張，如臨月期考。醫生們都是醫學專家，精通醫術。我在他們面前，算得什麼？我替他們透視身體，豈不是班門弄斧嗎？

著名於全世界，被公認為世界權威腦科專家醫生之一的W大夫偕夫人及全家蒞訪寒舍，更把我嚇得心慌。

這位W醫生在香港及遠東赫赫有名，每年的全世界國際腦科專家會議，都邀請他去出席發表演說。一九八五年秋季，W醫生應邀赴愛丁堡出席腦科會議致詞，會後在蘇格蘭會同了他的女公子，也是當地的一位醫生，就飛來加拿大探訪他的岳父。就是他的岳父帶他們全家來看我的。

我雖薄有微名，也還不敢於有名到人人皆知，更不可能有名到驚動世界名醫。W醫生怎會知道我呢？當然這是他的岳父介紹的，他的岳父就是馮公夏老居士，是我認了宗尊稱為伯父的。馮伯伯很愛護我，他的佛學造詣很深，他與我常在電話上談談佛學，他也不時來舍下。他八十多歲高齡，健步如飛，修養已到爐火純青，學問又好，待人厚道，最肯接引人學佛法。到世界佛教會佛恩寺去聽這位馮老師講經的人真多，平時就有兩三百人，節日會多達千人。我和他本來是不認識的，十年前初會一面，未有機緣向他請益，一九八〇年，洗塵法師從香港來溫哥華，在半島酒店舉行為觀音寺籌建茶會，我去參加，羅午堂伯伯在座，把馮伯伯請過來，為我們介紹。後來，彼此來往多了，我越來越欽佩馮伯伯，就認了宗，承他不棄，也認了我是他的姪兒。使我這個身在異國，只有母子相依為命，舉目無親的天涯遊子，得到了溫暖親情。在我心目中，馮伯伯和羅伯伯都等於是我的親伯父了。這兩位老伯對我真是好，時常鼓勵我，幫助我，使我獲益很多，但若要學到他們兩老的修養與學問，那是很難做到的。

馮伯伯為什麼會帶W醫生來看我呢？這又得簡單地從頭說起。

早在一九八〇年，溫哥華唐人街中心地區某店的老板H先生的最小弟弟，忽然病倒，給送進了總醫院，這家人和我並不認識，也從未見過面，我也不知此事。那天晚上馮公夏伯伯打電話來，叫我試用天眼一觀那位青年的病況怎樣。馮伯伯也不知他患什麼病，只知他是給緊急送到總醫院急診處。馮伯伯也沒見過H家小弟弟，只說H家打電話請我觀察一下。

有了地點總比沒有容易一些，我運神望向十英里以外的總醫院急診處，找到了H小弟，那是一個二十四歲左右的青年，長得很清秀，眼睛像女孩子似的。我就形容給馮伯伯聽，馮伯伯說沒見過那男孩，馮伯伯說我講得對，我就告訴他們，這個青年的腦子某部份有一粒水瘤，引起劇烈頭痛以至暈倒，我勸馮伯伯叫H家別呆在急診處，應立即送腦科的急診科去。

三個星期以後，總醫院腦科的各種儀器，包括「EEG腦波檢查」與「斷層掃描」報告出來了，証實了我所見到的水瘤，腦科醫生們會診報告主張應動手術，剖開病人的腦子割除水瘤，他們說，否則就沒有生望。

馮伯伯再打電話來，告訴我說醫生已証實，但是H家全家都很擔憂，問我應否讓醫生對病人開刀。我答覆說：「開刀是必死無疑，不開刀則還不致於立刻死，假如用其他的方法，也許還可以消除水瘤，讓病人活下去。當然，這得由他的父母決定。」

「你有沒有方法可以救他呢？」馮伯伯問。

「我方法是有，不過，沒有把握。」我答：「我可以提供我的方法，盡我力去救他，因為他的惡業還不多。救得了救不了，那可不敢說。最好他全家都祈求觀音菩薩加被，那麼才有希望。」

（未完）

虛雲老和尚遺相



虛雲和尚

馮玉

（續上期）

德清找到一家有中文招牌的米糧字號，進去打聽路途，那老板一見德清，就立即下拜，十分恭敬：「大師父是從國內來的？」

並聽到久違的中國普通話，德清不禁驚喜。

「大掌櫃，怎麼普通話講得那麼好呢？」

「大師父，」老板回答：「緬甸華僑都是講普通話的爲多，你老不知道麼？」

「那太好了！」德清喜道：「我從西藏到印度又到錫蘭，轉來仰光，兩年裏還是首次聽到國人講普通話呢！我正愁來到言語不通，找不到路去拜佛寺。」

老板說：「這緬甸是佛教國家，從國王到子民，都是佛教

——長篇連載 佛教小說——

徒，就西邊邊境有些婆羅門教徒，不過自從英國人滅亡緬王佔領全緬之後，英國教會來此多設教堂傳教，排斥佛教，英人又與緬人激進份子到處毀佛寺打碎佛像。若不是也有些外國學者呼籲保存緬甸文化遺跡，只怕連大金寺也被英人拆了運回英國去了呢。如今緬甸剩下的佛寺，遭了這番大劫，從前最是樂施好善的，如今也都不收單了，大師父你去掛單也是白求的。」

德清笑道：「我目的只是順路拜佛，廟裡收不收單，都無所謂的，我早已習慣了露宿。」

老板說：「在野外露宿是不妨，在這仰光市區，你老又是中國人，露宿街頭，只怕遇到英兵和印度巡捕，把你捉了去坐牢呢。」

「這却爲何？我又不犯法。」

「他管你犯法不犯法？」老板說：「英國人在此實行宵禁，過了半夜，街上見人就捉，一律當作宵小流氓辦理。大師父！你老遠的來了，身在異國，犯不着吃這些虧，否則到時又沒人保你出來，那監牢黑暗恐怖得很，關在牢裏，比豬狗都不如，做苦工，挨打吃鞭子，沒錢賄賂英國人牢官，休想得脫出災難，我們華僑在此，也不知多少人給英國人亂捉去關了起來，硬指是叛黨，家人不知用了多少金錢，上下買通，才放得出來。」

「想不到緬甸竟有此等事！」

老板嘆氣道：「國內的人，但知外洋華僑賺了錢，也不知華僑在海外的辛酸血淚！若不是家鄉鬧窮鬧飢荒兵災，哪個願意飄洋過海出來受罪呀！唉，看到國內那樣混亂，我們在外洋的，欲歸不敢歸呀！」

「你在這生意不是做得不錯麼？」

「正因為華僑都是曾經在家鄉挨過窮苦的，出來了又爭氣，大多數都勤勞節儉，點滴積聚，成了家業，却被土人妒忌了，加上英人眼紅華僑在此的經濟力量，就暗中教使挑撥，近來就甚多激烈份子土人不時侵擾華僑家宅商店了，都說華僑侵佔了他們的生計，說華僑吸緬甸人的血，却不提華僑對緬甸經濟開發之貢獻了。這一陣子，緬人英人勾結發動排華浪潮，到處都有華僑店宅被人縱火焚燒或搗毀，華人挨打挨殺害，你老真是來得不着時呀！」

德清駭然道：「原來有這些內情！怪不得我登岸遭到英人百般留難了，你們華僑在此有多少人？怎樣對付？」

「仰光也有四五萬個華人，但是人心不齊，各顧各，自顧自，在人矮簷下，怎敢不低頭？也只好聽天由命罷了！也不知哪一天就輪到自己的店宅被焚，自己挨打呢？」又說：「大師父，你來時可曾見到那邊一排五家樓房店面被焚的遺跡？那就是前幾天晚上才被火燒掉的華僑米糧行號了。下一次，或

者就輪到我店呢？」

德清記起，距碼頭不遠的馬路邊上，是看到有一處火焚殘宅，就嘆息道：「誰料到你們華僑在外面這樣痛苦呢？」

老板嘆說：「我們生而不幸為中國人，逃到哪處去都是受罪的啊！」

老板又說：「大師父你也不必去掛單，就在我家住幾天不妨，我家一向敬佛禮僧，家境也還溫飽，儘可供養大師父的。大師父你也不必推辭，省得在外面受洋人和緬人欺負，你白天要去拜大金塔，我叫兒子帶你前往。」

德清看此環境不對，又鑒於老板心誠，也就不再推辭了。就說：「既是老板美意照顧，我就恭敬不如從命了。不過，我也不多打擾，只待拜過大金塔，住一夜就上路。」

原來那老板姓李，來緬經商也有三十多年了，家中供有佛像，十分信佛。全家恭敬德清，供養素筵，燕窩冬菇銀耳滿桌，唯恐不夠豐盛，弄得德清十分惶恐，更不敢多留了，當日就勞少老板導往參拜著名的大金塔，打算拜完次日就走。

李家大兒子親駕馬車，把德清和尚帶到著名的大金塔來，到了園外大門前下車，德清只見大鐵欄大鐵門，到處都守站了英兵和緬兵，戒備森嚴，出入人等均被檢查，也有女官專查從園內出來之拜佛婦女。

「為何戒備如此森嚴？」德清詫異發問。

「大師父，」李少東指着園內說：「你老沒看見嗎那座大金塔就在裡面呀，這大金塔叫做大金塔，你可知是什麼緣故？」

德清看那前面，金塔形似一隻巨大倒蓋金鐘，頂上有一支尖尖指針，形似搖鈴的長柄，最高頂上，在三四百尺高空，有一節指環形的環節，再上去是指針，其下是花瓶形的一般，底下有四五層蓮花瓣，再下來是九層依次遞增大的圓環，再下來是倒蓋大佛銅鐘，肩上有美麗的瓔珞雕花，單是鐘形部份就有

百尺之高，五十尺直徑，倒鐘底下是五層依次遞增的圓環基座，再下來是十二層六角形的遞增階級，然後又座坐在大約五十層遞增面積的巨大階座上面——大體來看是六角形，但正面一邊又分出七個角，成為高達百尺的削壁懸崖，下來才是寬闊達四百尺見方的基層，這地基又有數十級石階，階外周圍，是外圍的塔牆六面，每一邊有九座小塔，再外一層又有九座較小尖塔，再往外面第三重宮牆，又有九層小塔，一共三層塔牆，塔塔相連，這金塔大小同式，都是天竺式樣，但已略有改變，而且無論大小尖塔，都一律全部金光燦爛，此種豪華壯麗，却非任何印度佛塔或中國佛塔所能望及！德清遊遍各處，從不曾見過這般宏偉巍峨的巨大金光佛塔，他真給它的偉大奇麗震撼住了。

「啊！」德清失聲讚嘆：「太偉大了！太偉大了！」

「何只偉大？」李少東說：「這座大金塔，緬甸人叫它作慈唯大公塔（Shwe Dagon），是兩四百年前，緬甸的一個大皇帝發心所建的，塔頂內供奉有佛陀釋迦牟尼的螺髮八莖和佛陀的舍利子十二顆，是佛滅後，八國分得的佛陀舍利之一。此塔由頂至地基的地面為止，外面全部塔牆都是用真正的純金金葉所箔成，每一寸都是真正的金葉，每一張金葉厚達一英寸的十六分之一！這樣豪華的黃金佛塔，高達三百二十六英尺，底座直徑三百八十多尺，比埃及最大的大金字塔的四百尺高四百尺底層小不了多少，但是此座佛塔全用銅鑄成又用真金為牆，赤銅為座，世界上恐怕再也找不出比它更豪華的偉大建築物來了！吧？」（未完）

捐 家 鳴 謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
陳志偉居士	港幣1,000.00元
廖常惺居士	港幣400.00元
陳潤權居士	港幣300.00元
妙法寺	港幣 9,264.40元
總計	港幣 13,964.40元

一九一期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 13,964.40元
發行收入	港幣 3,312.00元
總計	港幣 17,276.40元

二、支出：

印刷費	港幣 11,140.00元
稿費	港幣 2,725.00元
郵費	港幣 1,611.40元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 17,276.40元

內明雜誌社謹啓

出版 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 沈九成

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

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

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

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

泰國 中華佛學研究社

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

台北 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, Narnh St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 Southlill
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：五·七一一六五四

佛元二五三二 中華民國七七年
公元一九八八年

三月一日出版
每冊定價港幣八元



△鳩摩羅什舍利塔



△草堂寺鳩摩羅什楠木雕像

△草堂寺霧井亭