

明内

集漢穀城刻石字



193



△焦山定慧寺遠眺

雲南傣族地區上座部佛教概說

方興

上座部佛教流傳在我國西南邊疆的傣族、布朗、阿昌、瓦族等地區，在教義、戒律、宗教儀式和經典等方面，都保持部派佛教的某些特徵，因此，對傣族上座部佛教的研究，不論是對原始佛教、部派佛教的研究和藏傳佛教比較研究，還是對我國少數民族文化的研究，都具有十分重大意義。

一、傳入的時間

對於上座部佛教何時傳入我國傣族地區，學術界有不同的認識。最早的說法，竟在公元之前。最晚的說法，是公元十五、六世紀。但比較可信的時間，應是公元六至八世紀。其根據有以下四點：

1. 根據近代緬甸出土的文物中，已有五世紀巴利語佛經的殘本。覺音長老於斯里蘭卡用巴利文編纂三藏經典後，帶了全部三藏到緬甸打端傳教、並分別流傳到蒲甘、阿拉干地區，特別是下

緬甸的勃團國，很早就奉信上座部佛教。考勃團國與泰國中部的墮羅鉢底國，同屬孟族建立的國家。我國傣族與孟族，文字、曆法、風俗習慣類似。在這兩個民族的密切交往中，佛教從孟族傳入我國傣族地區，時間應在五世紀以後的數百年內。又據勐混總佛寺保存《佛陀史話》的記載：佛教從緬甸孟族地區傳入我國西双版纳，取代該地原有祭祀祖先的社神，建立第一所佛寺瓦巴姐寺，其時是公元六一五年。

2. 據本世紀三十年代末，修理勐海總佛寺時，發現大殿左邊中柱頂端，有一塊刻有傣文的銀片上刻有：「此總佛寺於祖臘歷十三年（公元六五一年）破土動工，三十三年落成，舉行開光法會，以悶干丙君為首的全勐百姓布施興建，為護持佛法，求功德圓滿」。又據勐景洪（即景洪壩）曼各寨的高僧祜巴說：「在一千多年前，緬甸有一個酋長，叫皈阿索，皈依了佛教，在今宣慰街和大勐龍各建了兩座埋葬佛骨佛髮的白塔。當時沒有佛寺，就住在

山上，每天下埧傳教。人們稱他為「帕填」，意即山上的和尚。這裏說的「一千多年前」，相當於公元六至八世紀之間。

3. 據建於公元七六六年「南詔德化碑」的碑陰，有「大將軍賞二色綾袍金帶趙龍細利」一行。史學界一致認為「趙龍細利」，是一位在南詔任職的傣族將領。一般寫為「召龍細利」。「召龍」是傣族語的固有詞，意為「大官人」，官階屬三品，屬西雙版納最高政權機構議事庭中，「八大臣」（傣語八大卡員）的一種。「細利」則為梵文的譯音，意為吉祥如意，在梵文中多用於宗教，也用於人名或官員之名，表示吉祥。於此可見，佛教在七六六年前，已傳入西雙版納，而且在統治階級中已具有很大的影響。

4. 傣族曆法與緬甸曆法，建元時間，都在公元六三八年，兩族曆法不少基本概念相同，如九曜、十二宮、二十七星宿等名稱，從語言上都可以看出是梵語或巴利語的借詞。可以推知，當時在中南半島的孟族是採用印度曆法。傳播印度文化的使者是佛教徒，印度曆法，隨着上座部佛教一起傳入我國傣族地區。這個傳入的時間應在六三八年之前。

根據上述四點，可以確定上座部佛教傳入我國傣族地區，應在公元六至八世紀。以六世紀為起點，是從傣曆建元六三八年推知出來的；以八世紀為終點，是以南詔德化碑為印証的。佛教最早傳入的地區，應是西雙版納一帶，大約在緬甸蒲甘王朝國主阿那律陀定佛教為國教之後，逐漸傳入。德宏一帶，佛教傳入要晚一點，不過最晚也不會晚於十四世紀。

佛教傳入之後，與地方原始宗教發生激烈的鬥爭。傳說中傣族古代領袖八沙木底，甚至宣佈讓佛吃屎。佛教徒不得已，只好拿蜜蜂的屎（蜂蜜）供佛。又有谷魂婆婆與佛鬥爭的故事，流行於民間。這都說明了佛教最初傳入，曾遭到巨大的反抗。但佛教教義與原始宗教相比，無疑是一種先進的完美的精神力量，終將取代原始宗教，深入社會，深入民間，獲得眾多的信徒，出現了後

內明

第一九三期目錄

特稿

雲南傣族地區上座部佛教概說……方興……3
因明入正理論通釋（續）……單培根……13

譯稿

道元論佛性（續完）……阿部正雄著
王雷泉譯……17

四眾堂

阿含經中已有「四攝」「六度」教義……倪漢權……20

特載

「大智度論」集粹之七十三——

菩薩修實相度眾生……智銘……22

日本山妙法寺舍利塔落成紀實……明鳴……25

法海拾貝

華嚴宗的哲學思想……蔡惠明……30

筆譚

談佛說在家具足弟子修法……智銘……34

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十四——

名醫與我（續完）……馮馮……39

虛雲和尚（續）……馮馮……44

畫頁

封面：鎮江焦山定慧寺參道

面裏：焦山定慧寺遠眺

底裏：定慧寺大殿之十六羅漢圖

封底：定慧寺大殿

來村村皆有佛寺的繁榮局面。

二、傳入路線和派別

我國雲南省西雙版納傣族自治州，德宏傣族，景頗族自治州和孟連、耿馬、元江、新平四個自治縣，以及臨滄、滄源、雙江、鎮康、金平、景東、景谷等縣，分佈着八十餘萬傣族人。自古以來，他們的祖先，生息繁衍在這塊肥沃的土地上，對開發祖國的西南邊疆作出重大貢獻。

雲南地理特徵是多山多水，從北而南的高黎貢山，怒山、雲嶺、把全省分割成幾片。金沙江、怒江、瀾滄江，在縱谷間蜿蜒南行。這些山進入雲南海拔四千多米的高度時，越往南越矮，到了雲南高原的西端，逐漸形成衆多傣語叫做「勐」的山間盤地，這就是傣族人的家鄉。這一塊塊羣山環抱的小盤地，氣候炎熱，雨量充足，土地肥沃，風景秀麗，蘊藏着豐富的動植物和礦物資源。不少考古學家和農學家都認為傣族是我國最早種植水稻的民族之一。長期以來，人們把西雙版納稱爲「滇南的糧倉」。其產量之高，質量之優，居全國多族之冠。

傣族世代全民信奉上座部佛教。此部佛教是阿育王之子摩哂陀，率領四位長老和一位沙彌，在提婆南毗耶、帝沙統治時期（公元前二五〇—前二一〇），傳入僧迦羅（今斯里蘭卡），建立僧團。國王把王家花園布施給僧團，建立著名的大寺，成爲比丘僧團的中心。公元前一世紀伐多伽摩尼，阿巴耶，修建一座無畏山寺，獻給大寺比丘摩訶帝須。公元三世紀末，摩訶舍那里，建立祇陀寺，獻給古叻帝須。從此斯里蘭卡的僧團，便分爲大寺、無畏山寺、祇陀井寺三大派。但它們都屬於上座部佛教，宗奉的經典，同爲巴利文三藏。

上座部佛教與我國漢語系佛教關係密切。公元四一〇年法顯訪問了獅子國，在無畏山寺住了兩年。四三四年獅子國比丘尼鐵

薩羅等到建康（今南京）爲慧果等三百餘人受比丘尼戒，在我國建立比丘尼僧團。公元五世紀前期，大寺派覺音長老用巴利文寫的《善見律毗婆沙》，於五世紀後期傳入我國，被譯成漢文流通。在我國流傳的「衆聖點記」佛滅年代說，就是根據這部書的。

公元五世紀，上座部佛教向中南半島及東南亞的其他一些地區和島嶼傳播，在公元六至八世紀又傳入我國雲南省傣族地區。於是按照這個方向傳播的佛教，統稱爲南傳上座部佛教。

佛教傳入傣族地區的路綫，是從斯里蘭卡傳入蘭那（勐潤），再從蘭那傳入緬甸景棟等地，然後再傳入我國雲南省邊疆地區。在蘭那君主帕雅莽來時代，以應達班約爲首的一些比丘到斯里蘭卡大寺求法。學成回到蘭那建立第一座大寺派佛寺——蓮花塘寺。大寺派代表上座部中的保守派。他們對教義的解釋，嚴格保持原義，不許有絲毫的變動。在戒律方面不許寺院僧現有鬆弛現象，甚至連細節的戒條都要嚴格遵守。蓮花塘寺派在傣族地區建立的寺院，自稱爲「擺罷」（罷洛波，蓮花塘寺的簡稱）。一三六九年蓮花塘寺派以雅那卡皮拉長老爲首的七百比丘，於清邁景棟及其附近地區傳教，在景棟建立寶象寺，接着就進入西雙版納西定布朗山區和勐遮、勐海、勐混等傣族地區。後來以達班雅爲首的比丘到斯里蘭卡和蒲甘學習，這批比丘學成回蘭那後，另建一座佛寺名花園寺。這派僧侶主張教化民衆，佛事活動，應當改革，傾向無畏山寺派。無畏山派雖在基本教義是屬於上座部的，但思想上比較開放，象犢子部等部派學者，都可以在那裏居住和講學，大乘學者也可以在那裏居住和傳教。大寺派對無畏山派這些作法始終堅持反對的態度。由於花園寺的僧人傾向於無畏山派，因此與蓮花塘寺在戒律的解釋上發生嚴重的分歧，於是分成兩派。凡是花園寺傳教的教區和寺院，都稱爲「擺孫」，可譯爲花園寺派。由花園寺長老西卡班善爲首的一批僧人到景棟傳教，在景棟建立了紅井寺。於一三七三年傳入西雙版納的大勐龍、景洪、

勐罕等沿瀾滄江兩岸地區。

流行於西雙版納的「擺罷」和「擺孫」兩派，都是從蘭那傳入的。古代蘭那即今天泰國清邁、景海一帶。我國傣族稱該地區為「勐潤」，稱那裏的泰人為「泰潤」，因而從那裏傳來的佛教，就稱之為「潤派」。潤派的「潤」字，與傣允文（蘭那文）的「允」字，在傣語中是一個字。現代人們在譯成漢語時，已習慣於這兩個不同漢字的使用，就不再作改動。

一千七百年前，從緬甸瓦城傳入德宏及保山地區的傣族、崩龍族、阿昌族等民族地區的佛教稱為擺庄。此派教義與戒律與潤派的擺孫派相似。寺院建於村寨中心的熱鬧地帶，僧人生活舒適，可以食肉、乘車、騎馬，可披毛呢袈裟，睡臥可用被褥，也可以自由出入民家。信眾見到佛爺沒有嚴格禮節，可以自由談話，只以供養飲食為宗教義務。因此這派在德宏地區，得到更多的信眾。由於此派與潤派傳入時間較早，分佈地區廣，經典齊全，教制完善，成為傣族地區上座部佛教的主體。

一八九四年由緬甸仰光傳入德宏州芒市及瑞麗縣少數崩龍族村寨的左抵派，戒律非常嚴格，僧人衣食清苦。身上只披黃布袈裟，坐臥不用被褥，無故不出寺門，不入民宅。行走赤足，住離村寨較遠的寺院，絕對禁止殺生、飲酒。在家信眾不准吸煙、飲酒、不准從事煙酒鐵器生產及貿易。除可以飼養一隻報曉的公雞外，不准飼養家畜家禽。由於戒律嚴格，此派信眾較少。此派規定僧人住在一個寺內，不得超出規定的時限。到了時限，就由大佛爺率領僧眾到外面雲遊一段時間，然後移居另一佛寺中。後來一部份僧眾不遵守這一規定，常住在一個寺內，於是從此派中另分出一派叫多列。多列派又分成達拱旦、蘇特曼、瑞竟、緬座四派，影響甚微。

上述史實說明，傣族上座部潤派、擺庄、左抵、多列四個派別的形成，與斯里蘭卡三大派和傳入的路綫有着直接的聯系。

三、傣文與刻經術

上座部佛教的傳入，使傣族由蒙昧跨進文明時代，因為傳播佛經和天文曆法需要文字，傣族人民依巴利文創制了傣文。早在公元六世紀，西雙版納及孟連縣一帶就有傣曆文。這種文字在當時傣族地區和泰國、老撾、緬北稱為「多沓姆」，意即經書文字，由佛寺逐步推廣到官場和民間。從起源來看，是作為佛經書寫工具使用的。它不僅使用於我國西雙版納傣族地區，同時也使用於泰國的清邁和緬甸的景棟。在清邁稱為傣允文，或清邁傣文，也稱蘭那文。在景棟稱為傣痕文。傣曆文、傣允文（蘭那文），傣痕文，名稱雖異，但在字母的形式，以至拼寫法，正字法都是一樣的，所以說實際上是一種文字，也就是人們通常說的「經書文字」，或「經典傣文」。眾所周知，世界上大多數文字形式的傳播，擴散與宗教有着密切的關係，如阿拉伯字母與伊斯蘭教，拉丁字母與基督教，斯拉夫字母與東正教，印度字母與婆羅門與佛教。同樣傣曆文是依據印度婆羅門字母演化而來，這是學術界所公認的。至今，傣曆文在老撾、泰國北部和我國傣族地區，仍然被稱為經典文字，專用於佛教經典的書寫。

此外，德宏傣族，景頗族地區與景谷、滄源、雙江、耿馬、鎮康等縣的部分地區中使用的文字稱傣哪文，現稱德宏傣文，創制和使用的時間，約在十四世紀。用這種文字刻寫的佛經，在傣族佛經中佔第二位。在德宏的瑞麗縣和瀾滄、耿馬縣一部分地區中使用的文字稱傣綑文。在紅河的哈尼族、彝族和金平縣的傣族中使用的文字稱傣端文，亦稱金平傣文。以上兩種傣文，僅在少數僧人中使用，使用地區不廣，佛經也不多。這四種傣文都是從印度字脫化而來的，和巴利文的讀音和順序基本一致。

由於佛經的傳播，促進了傣族刻經術的發達。傣文三藏，有

貝葉手刻本和棉紙抄本兩種。貝葉刻本稱為「貝叶經」。貝葉，是貝多樹（棕櫚類木本植物）的葉子。貝葉經製造的工序：

1. 制葉：先將貝葉從樹上剪下來，七八葉或十來葉疊在一起，用兩塊平板夾住，壓上石頭。幾天後取出再用圓木棍在葉上滾壓，直到葉面平滑為止。然後再用木板夾住，用石頭壓上幾天，取出剪齊。其長度約一尺五至二尺，寬度二三寸。

2. 刻寫：將貝葉放在特製的木架上，用鐵筆刻寫。這種鐵筆，傣語叫「勒章」，是一根小長圓木，頂端鑲一鐵塊，狀如截玻璃刀上的金剛鑽。一個熟練的人，在葉上刻字，比在棉紙上用竹筆書寫的速度，要快二三倍。每片貝葉，可正反面書寫。刻寫好之後，塗以乾炭粉，擦上油再用軟質的紗布，將葉面揩淨，字跡就清楚地顯露出來了。

3. 裝冊：每刻完十來葉，待經書內容告一段落，疊成一冊，壓平穿孔，穿上細麻繩，然後在經冊的邊緣上，塗上金粉，漆上金漆，就是一冊貝葉經了。一部長篇的經典，要有十多冊，或二三十冊。每部經要用綢布包好，裝在精緻的木盒裏，既美觀又不易損壞。

佛教的傳入，給傣族帶來了文字和刻寫術，使傣族文化有了劃時代的發展，對我國西南邊疆少數民族的開化具有非常重大的意義。

四、傣文三藏

傣文三藏，是我國傣族文字音譯和意譯的巴利語三藏，是我們今天對傣族和其他幾個民族社會發展、歷史、宗教、語言、文化、藝術、天文、曆算、醫藥等方面進行研究的重要資料。這對加強民族文化的研究和國際文化交流，都是十分重要的。傣文三藏，經部有五大部：

1. 長部：相當於漢譯的《長阿含經》。共有三十四經，比漢譯

多四經。其中最重要的是《大般涅槃經》，詳細記述釋迦牟尼佛臨終前後一週的情況。

2. 中部：相當於漢譯的《中阿含經》。共一百五十二經，比漢譯本少七十二經。

3. 相應部：相當於漢譯的《雜阿含經》。共有二千八百八十九經，比漢譯多一千三百六十二經。其中最著名的《轉法輪經》，是釋迦牟尼佛成道後第一次說法的記錄。

4. 增支部：相當於漢譯的《增一阿含經》，巴利文有二千三百零八經，傣文僅譯出一百餘經，漢文譯出四百七十二經。

5. 小部：漢譯全缺，傣文譯有十五種：

(1) 小誦：包括七篇念誦的短經。

(2) 法句：分二十六品，四百三十二頌。

(3) 自說：分八品，二十二個故事。

(4) 如是語：長行與偈頌結合，有一百一十二篇。

(5) 經集：分五品，七十二小經。

(6) 天宮事：分七品，八十三個故事。

(7) 餓鬼事：分四品，五十一個故事。

(8) 長老偈：有一千二百七十九偈。

(9) 長老尼偈：有五百二十二偈。

(10) 本生經：有五百四十七個佛本生的故事。

(11) 義釋：是《經集》的註釋。

(12) 無碍解道：敘述阿羅漢的證知。

(13) 譬喻。

(14) 佛陀史：記敘佛陀的二十四個故事。

(15) 行藏：記敘佛陀過去行十波羅密的二十五個故事。

在傣族地區，《本生經》中的《維先多羅本生經》流傳最廣，無論在佛事活動，或日常生活，文化藝術、風俗習慣等方面，都有很大影響。

傣文律藏有三部：

1. 經分別：分為波羅夷和波逸提二品。波羅夷品，是比丘戒解說，有二百二十七條。拔臘已夏四條，與漢傳《四分戒本》四波羅夷完全相同。波逸提品，是比丘尼戒解說，有五百條。此外，還有闡明制定戒律的緣起和誦戒儀式等。

2. 犍度：分大品小品二部。大品有關佛傳，雨安居。冬季住茅棚、大樹下十天苦修、醫藥、僧服等十章。小品有羯磨、滅淨、臥具、儀法、佛典結集等十二章。

3. 附篇：是《經分別》、《犍度》的補充解釋。

傣文論藏有七部：

1. 法聚論 2. 分別論 3. 論事：此書否定二百五十二個不同問題。 4. 人施設論 5. 界論 6. 雙論 7. 發趣論

三藏以外的典籍譯成傣文的有《島史》，是最早用巴利文寫的一部錫蘭編年史，提供許多早期佛教的史料。《大史》，大名著，敘述公元前三世紀至公元六世紀的一部大史詩，錫蘭人視為三大國寶之一。《小史》，達摩揭帝著，是《大史》的續編。《清淨道論》，覺音著，是南傳上座部佛教一部最著名的論著。

傣族僧人的著品有《釋迦牟尼佛巡遊世界記》，篇幅二十二冊貝葉經，記述了西雙版納許多地名的來歷和風土人情。《納貫》，是關於各地地名的專著。《大納摩滅經》，是一部巴利語傣語術語對照詞典。甚至連反對佛教的《谷魂婆婆》都收入。說明傣文三藏內容十分豐富，它是中華民族文化寶庫中一顆燦爛奪目的明珠。

傣文三藏從譯文和語言上考察，大致有三類：

1. 基本上全用傣語譯出，僅夾雜少量巴利語的詞匯，誦讀起來男女老幼人人能懂。如簡本十三冊的《維先達拉》和《千瓣蓮花》等書。

2. 傣語、巴利語各半，如小品經中的《瑪哈瓦夏經》，十世書的《苓沙西乍經》等。

3. 全部巴利語，用傣語併讀，相當漢語系佛經中音譯的咒文。如《沙達經》、《夏姆瑪娃扎經》等。

五、政教合一

佛教在傣族地區，首先取得統治階級的支持。如第一代召片領叭真已獲得「至尊佛位」的稱號。召片領及其議事庭，借佛教之助推行其政策法令。他們多在佛教節日決定重要政治措施，或任免下級官員，藉以提高政策法令的權威。西雙版納傣文《勐史》記載：一四五七年第十三代宣慰使三寶歷傣，接受天王冊封繼位時，官員們均詣總佛寺，面對三寶宣誓。誓畢，除將誓詞載入《大事記史冊》外，還將誓詞抄文焚燒於咒水中共飲。通過宣誓活動，可以加強統治集團內部的凝固力，對邊區的安定與發展起了促進作用。

封建統治者還以佛教為媒介，與鄰國緬甸聯姻，發展友好關係，進行文化交流。如西雙版納第十九代宣慰使刀應勐娶緬甸調吾王朝的金蓮公主為妻。調吾王派遣僧團隨同公主前來宏揚佛法，帶來了全套巴利語系傣文三藏和佛像、法器 etc. 為了留名於世，以金蓮公主之名，在景洪修建了一批塔寺，使佛教在該地區有了進一步的鞏固和發展。

西雙版納封建領主最高政權機構是「議事庭」，傣語叫「司廊」。議事庭下屬一級的行政單位叫「勐」。西雙版納共有三十四個勐。勐以下還有「隴」、「播」、「火西」，最基層的村寨叫「曼」。每一級的政權單位，皆有類似「司廊」形式的政權機構，逐級執行司廊的命令和法律，於是形成以司廊為中心的封建統治網。統治階級為了借用佛教的力量，規定佛教也成立與政權相應的組織機構。西雙版納最高一級寺院，建立在行政中心宣慰使所在地的總佛寺，其左右又有「瓦扎棒」和「瓦專董」兩個大寺，形成一組佛寺中心，統轄西雙版納全部寺院。大佛寺的「拈巴勐」，就是全區佛

教的最高領袖。規定新上任的宣慰使宣誓就職，或任命勅級以下的土司時，都必須到這裏舉行宗教儀式。西雙版納所屬各勅，設勅的總佛寺，統一管理全勂的宗教活動，批准寺院主持人選，祇巴以上僧職的晉升。勂以下的佛寺，要與行政區相應，建立中心佛寺，主持本地區較大的佛事活動，負責監督所屬各寺比丘持戒情況，考核和批准沙彌晉升爲比丘等事宜。各村寨的佛寺，負責召集比丘於每月初一、初八、十五、二十三到中心佛寺集中，集體舉行自姿儀式。與行政機構行使職權一樣，佛寺也行使自己的職權。上級佛寺對下級有指揮、批准、撤銷其決定的權力，下級佛寺對上級則有請示報告的義務。每一級佛寺都與同級政權組織相適應，其基層佛寺也與村社組織保持密切聯繫。一切基層宗教活動，都以村社爲單位舉行。這一嚴密佛寺組織體系與封建政權牢固地結合在一起，形成「此有故彼有」的相互依賴的關係。使佛教在統治階級中生下了根，然後又借用統治階級的力量在全民推廣。將農村自給自足的自然經濟和古老的農村公社制度與上座部佛教教義結合在一起，從而使佛教成傣族全民族信仰的宗教，長期以來，一直保持巨大的影響。

六、全民出家

傣族人的習慣，一生下來就請佛爺取乳名、寫八字、算星象。在西雙版納及孟連、耿馬等縣的男子，到七、八歲左右就要到寺院裏去學經、皈依三寶、起法名。傣語叫柯勇，漢譯爲學童，穿俗裝，每天早晨和晚上在寺裏學經，白天回家。經過半年的學習，合格者可以集體或個別舉行剃度儀式受沙彌戒，正式出家。傣族男性，過去從兒童時代起，都要經過一段脫離家庭的寺院生活。出家時間，少則三個月，經過一個雨安居，多則數十年。過去寺院是傳佈文化知識的教育機構。少年出家爲僧，除學習佛學知識外，還可以學習文化。到二十歲左右，大多數沙彌，經過一定的

儀式，還俗離寺，回家參加生產勞動。少數人年滿二十歲後，願意留在寺內繼續深造，就要受比丘戒。受比丘戒後，可以當寺院住持，或講經法師。過了一段時間，這部分人願意還俗的，經過一定的手續，可以隨時捨戒還俗。真正願意終身出家爲僧者，那是極少數的人。寺院這些人，按照僧級，逐步予以晉升，成爲終身比丘，不再還俗。對還俗的人，根據其出家時僧級的高低，在俗名前加上不同的稱號，表示社會地位的不同。如當一般和尚還俗的，在俗名前加「邁」字，「邁」意爲新，表示已成新人。當過佛爺還俗的，在俗名前加「康朗」二字，大佛爺還俗，稱「康朗弄」意爲「大康朗」。當過祇巴，因特殊原因還俗的，稱爲「康朗廳」。凡獲得「康朗」稱號，表示有一定的學識修養，在社會上有較高的地位。獲得祇巴一級的僧人，本來就不多，因此「康朗廳」的人數很少。祇巴一般不再還俗，所以「康朗廳」在社會上很有威望。西雙版納的寺院肩負着傣族人民文化教育的任務，出家當和尚被認爲接受文化教育的時期。沒有當過和尚的人，就意味着愚昧，受到社會的歧視，往往連對象都找不到。遑論其它，因此在西雙版納等地，當和尚是人的一生中不可缺少的一環。

七、僧級

傣族上座部的僧人，根據其戒臘，修持、學識的差別劃分爲若干僧級。西雙版納潤派僧級有八級之多。

1. 帕：帕是對出家人的泛稱，一般用於十六、七歲以下的出家人。年幼出家的兒童，通常被稱爲「帕因」。住在寺內，每日到村中化齋，並參加寺內勞動。主要跟佛爺學習文化、誦讀經書。在當教育不普及的情況下，寺院是普及文化的唯一場所。對年紀較大的年輕出家人，稱爲「召帕」，或「帕弄」。經過多年的教育，文化知識和寺院規矩達到一定水平者。

2. 都：年滿二十歲，受過比丘戒的即可擢升爲「都」。取得都

的僧級後，方有資格主持佛事活動，担任寺院住持。當了住持的「都」，則被稱為「都弄」（大比丘）。如果是勅一級的寺院的住持，則尊稱為「都弄勅」。「弄」是大的意思，「勅」是舊日的行政區劃，如勅海、勅臘等，一般指地方而言。

3. 祜巴：意為「親教師」、或「長老」。指能刻苦研鑽經典，宏法利生，嚴守戒律者。晉升祜巴的手續相當嚴格，除經上級佛寺批准外，還必須認當權頭人，或召勅（土司），或召片領（宣慰使）為教父。經召勅或召片領及同級議事庭的推薦，通過隆重的晉升儀式，才能獲得「祜巴」的稱號。主持勅議事庭所在地的中心佛寺，或西雙版納宗教事務的祜巴，稱為「祜巴勅」，如全區最高宗教領袖。為西雙版納宣慰街大佛寺的祜巴勅，五十年代曾任全國佛教協會副主席。

4. 沙密：意謂息惡行善的人。譯為「沙門統長老」，與漢地古代「沙門統」的職位相似。

5. 僧伽羅闍：意為「僧王」。據傣族地方誌記載，在歷史上西雙版納曾經有過僧王制度，但為時不久。到了近代只保留了這一僧級的名稱，相當於僧主長老。

6. 帕召祜：直譯為「佛師」，意譯為「闡教長老」。屬於學識淵博，精通教義、嚴淨昆尼，德高望重的高僧。

7. 松迪：意為「善慧」，意譯為「僧正長老」。過去王儲繼位前出家當和尚的稱號。

8. 松迪、阿伽摩梨：意譯為「善慧最上」。與召片領有血親關係的人，才能獲得此級。過去只有召片領的兒子召孟捧巴，得此稱號。

沙密以上五個僧級的人數很少，一個勅或一個地區僅有一二人可以得到沙密的僧級。至於松迪、或松迪、阿伽摩梨的僧級，能獲及的人，實為鳳毛麟角。

德宏和耿馬、臨滄等地區的潤派僧級，自下而上分為七級，

即門召、廷召、沙彌召、賞召、胡馬召、松迪召、阿伽摩梨召、與西雙版納僧制相當。每個稱謂後加「召」字，表示尊敬之意。

擺庄和多列兩派僧級，一般分為召當、召丈、早悶、早吉、內拉多五個等級。

德宏地區在家信眾，依據其向寺院布施之多寡，分別授予坦木、帕戛、淡賴，提亞等不同等級的稱號。西雙版納的在家信眾，依其還俗後在俗名前加的標誌，表示其宗教地位，不再劃分等級。

僧級表示僧侶在社會和佛寺中的不同地位，下級僧侶要服從上級的意志。小和尚除外出化齋外，還要幹割草、砍柴、挑水、燒水，侍奉老和尚等雜活。這種等級森嚴的僧級，常常激起下級僧侶不滿。因此，在傣族民間流傳着很多嘲弄大佛爺的笑話傳說。西雙版納民間有一組叫做《岩蘇、岩西、岩批格》的人物故事，其中岩蘇就專以老佛爺為嘲弄對象。對佛教的虔誠信仰和對宗教勢力的辛辣嘲諷，常常統一在一個人的身上。如有的身佛爺的人，也向人們笑着轉述岩蘇的故事。這是對合理部份的信仰與不合理部份反抗的一種矛盾統一的體現。

八、塔寺遍佈

早在明朝中期（十五世紀）傣族地區，已是「寺塔遍村落」（《西夷風土記》）。傳說傣族地區，先有佛塔，後有佛寺，說明塔在寺先。但到後來寺比塔多，現在沿邊疆一線每個傣族村子，幾乎都有佛寺。每一個中心佛寺旁，都建有佛塔。也有幾個村子聯合起來建造一座佛塔，座落在佛寺鄰近。也有在離佛寺較遠的地方，單獨建一座佛塔。佛塔的式樣，有八角形「須彌座」式，有圓錐體狀的。一般由塔利、塔身和塔基三部份組成。塔基多作四方形，每一方有佛龕，內刻佛像。塔利猶如一串由大到小的冰糖葫蘆，上貼金箔。頂上有塔針，直上雲天。有的佛塔，是一組羣塔，中

間一座主塔，四周有四個、六個乃至八個小塔圍繞。如景洪大勐龍的曼飛龍筍塔，就這樣的一組羣塔。此塔建於一二〇四年，中間主塔高一六·二九米，八方有八座小塔。塔形呈葫蘆狀，與不遠山頭一座佛塔，遙遙相對，十分壯觀。德宏瑞麗縣的姐勒大金塔，也是一組羣塔，其規模比曼飛龍筍塔更為雄偉，人們漫遊在這些佛塔之旁，彷彿置身於梵天佛國之中。

傣族的佛寺建築，十分精美。西雙版納的佛寺座落在農家竹樓之間，使人有鶴立鷄羣之感。德宏一帶的佛寺，層層重疊的屋頂，頂端懸掛瓔珞，在太陽的照射下，金光閃閃，輝映在青山綠水之中，點綴了祖國的河山，更加秀麗。傣族的佛寺，一般大殿、僧舍、鼓房三部份組成。大殿之後為鼓房，鼓房後或兩側是僧舍。四周圍以矮牆，形成一座長方形的寺院。大殿坐西朝東，面積約四、五百平方米，屋頂有較大的坡度，微作曲面，上蓋紅色長方形瓦片。殿正中靠後處為佛像，供奉釋迦牟尼佛塑像。殿中大柱和四周的圍牆，畫有佛傳和本生的故事。大殿是宗教活動的主要場所。鼓房內置一大鼓，每月七、八、十四、十五的傍晚，擊鼓鳴鑼，據說有鎮鬼的作用。僧舍是欄干的建築，內分比丘宿舍、學經室，一般僧人宿舍。

傣族地區自古以來就是內地與中南半島的交通要道，特別在元明兩代這條要道十分繁榮，因此傣族地區是漢地與中南半島文化的匯集點。傣族地區寺院大殿的建築風格多與內地近似。如景宏的曼廣佛寺，大殿的下檐突出使拱斗，梁間使用駝峯，窗櫺木雕皆具有漢族建築風格。曼聽的石雕獅子，竟與內地的石獅一個模樣，這充份證明在歷史上漢傣兩族文化交流是非常密切。

九、佛世遺風猶在

西雙版納的潤派佛教寺院的比丘，每日誦經禮佛，宣講佛陀本生故事，中午、晚上、午夜三次坐禪。衣食住行等方面，猶存

佛世遺風。特別重視戒律，在隴的中心佛寺都設有布蔭堂，為律規定集體誦戒。每年九月十五日至十二月十五日，為雨安居。在九月十五日全體比丘都要集中到勐的總佛寺，由大長老宣佈雨安居的開始。地方官員在這天都要集中到佛寺，接受皈依、禮佛、布施。在這三個月內，僧侶必須遵守傳統的教規，進行修持。一般信眾在這三個月內，不得出遠門，不得建造房屋，不得舉辦婚事，因傣族風俗稱九月十五日為關門節，十二月十五日為開門節。每年二月上旬至中旬的十天裏，全體比丘要離開寺內的住處，另住在簡陋的小茅棚裏，或大樹下。持非食時戒。每日早上集體上殿誦經，中午集體到布薩自恣。上午、初夜、午夜三時在茅棚裏或大樹下坐禪。上午十時左右，比丘赤腳露右肩，結隊持鉢到村邊乞食。信眾們捧着飯菜集中村邊，等候供養。每年四月中旬的浴佛節，是傣族最盛大的節日。這天他們將釋迦牟尼佛的誕生、成道、涅槃三個重要日子，并在一起舉行全民族的紀念活動。傣族將這個節日當作新年來慶賀。在浴佛活動後，羣眾相互潑水祝福，所以這個節日又稱潑水節。每年十一月十日至十五日，信眾舉行獻經活動。信眾自己或請人抄寫佛經，送到寺內供養。同時也製造袈裟布施給僧眾，並舉行多種佛事活動。

在德宏地區，由於不是人人為僧，出家人雖然數量不多，但羣眾篤信佛教的程度，並不亞於西雙版納。這裏的羣眾基本是家家有佛堂，天天晚上，全家人集中到佛堂裏，誦經禮佛。老年人每天要到寺裏獻花拜佛。男子取得為「帕戛」的稱號，要舉行規模盛大的「做帕戛」法會。如果能在自己的姓名前冠上「帕戛」二字，就能取得很高的社會地位。「做帕戛」法會時，要建佛堂，塑佛像，製佛幡，造佛傘，出錢請人抄寫佛經，請和尚念經。還要殺牛宰豬，大宴賓客，歷時數日。作一次「做帕戛」法會，耗資巨大。一般經濟不富裕，做不起「帕戛」的人，只有大家聯合起來，

出錢請人抄佛經，獻給寺院，取得「坦木」（信衆）的稱號，也就心滿意足了。如果一個人到了老年，連「坦木」的稱號也沒有，就會被認為是一種恥辱。

十、佛教對傣族文化的影響

上座部佛教的傳入，給傣族帶來了印度的古代文明，在意識形態領域產生了劃時代的變革。表現在文字的創制和廣泛使用，語言中大量吸收梵語和巴利語的借詞，形成了以僧侶制度為主軸的民族教育體系；建立了系統的以計算為基礎的天文曆法；促進了文學藝術的繁榮，出現了數百部長篇敘事詩；形成了以潑水節為中心的民俗等等，為傣族文化帶來了巨大的影響。

在語言文字上：傣族文字是由於上座部佛教傳播的需要而創制的，可以傣曆文，又稱為「經書文字」。是屬於中南半島梵文變體的一類。為傣曆文最初的四十一個字母，表示列有七個元音字母和一個代韻母的字母，這與巴利文字母排列形式完全相同。在現代傣語裏還存有不少印度巴利語的借詞。如西雙版納出版的著名傣文長詩《召樹屯》中「母親」有巴利語 *madā* 和傣語 *mē* 連用，「生育」有巴利語 *phāsut* 和傣語 *kōt* 連用，「池塘」有巴利語 *sā* 與傣語 *nān* 的連用。凡此種種，足以說明印度文化通過佛教的傳播，對傣族文化的影響是很深刻的。

在數學上：傣族很早就知道四則演算，稱乘法口訣為「咪南本」。用巴利語與傣語混合記數，如乘數用巴利語，得數用傣語。此外還有一種漢語的乘法口訣，加傣語注解。可見傣族在數學方面是受到漢族和印度雙方的影響。

在曆法上：傣族的曆法許多專用名詞都譯自梵文。傣曆着重推算的特點，與印度古代曆法同屬一個類型。如傣曆文獻《曆法

星卜要略》中，有傣曆與佛曆換算法。又如傣曆的幾個重要節日，潑水節、關門節、開門節，都是佛教節日。傣曆的推算與頒佈權都屬於佛寺，傣曆的紀元紀時法是掌握在僧侶手裏，可見傣曆是伴隨着佛教的傳入而開始使用開來的。

在文學藝術上：大量的佛教故事，成為傣族長篇敘事詩的素材。如《拉瑪延那》、《朗夏西賀》，都取於印度史詩《羅摩衍那》。德宏地區以《阿鑾》為總題目的一大批長篇敘事詩，相當一部份內容，是直接取材於佛本生故事。又如傣族中十分流行的寓言故事《老虎死了，還是睡了》，說一頭老虎給蛇咬了，昏死過去，被僧人救活後，要吃掉僧人，說明不能憐憫吃人的野獸。故事梗概與漢族《東郭先生和狼》，有異曲同工之妙。此外中南半島一些信奉南傳佛教的國家，與我國傣族佛教往來密切，文化交往頻繁。傣族又從斯里蘭卡、泰國、緬甸、老撾以至東柬埔寨等國，吸收文化成果，進一步豐富文學藝術內容。

在民俗上：潑水節的由來，與佛教有直接聯繫。但在民間流傳最廣的是頌揚七個善良婦女計除魔王獻身的故事，具有正義戰勝強暴的性質。在傣族民間還流傳着一些佛教傳入後遭到原始宗教反抗的故事。如贊哈的來歷，說贊哈始祖叭滿與佛祖講經說法相對抗，用歌聲把羣衆從佛寺中吸引出來。《谷魂婆婆》，爲了要與佛祖比高低，把自己（糧食）體形穩匿起來，民間頓時發生饑荒，人們無心信佛。佛祖只得向她認輸，將她請出來，使羣衆渡過災難。這些故事都產生在傣族生活的土壤裏，具有濃郁的風土氣息，凝聚了傣族人民的智慧，體現了傣族人民的勇敢精神。

佛教三大語系，我國齊全。對漢藏語系佛教研究，已逐漸引起人們注意，但對傣族佛教研究的學者，還是寥若晨星。本文將傣族佛教作一概述，希望引起學者的重視，加強這方面的研究，使傣族文化在中華民族的文化寶庫中能放一異彩。

（完）



因明入正理論通釋（續189期）

單培根

『此中所作性，或勤勇無間所發性，遍是宗法，於同品定有性，異品遍無性，是無常等因。』

此舉聲無常宗的因為例。因緣所作，故說所作性。聲是因緣所生的。勤勇是用力的意義。人類和動物發生聲音，是要發動喉口等肌體之力的。而發動這喉口等的運動，是以心意為主動的。由心意主動，發動喉口等，發出聲音，這其間是連續的，不是相間斷的，故說勤勇無間所發性。勤勇無間所發性是指有情的聲音。所作性則是指一切有情無情的聲音。

為什麼要舉二個因為例呢？因為正因有二種。一種是因和同品範圍同樣大小的。一種是同品的範圍大於因的。這二種都可為正因。故舉二例。所作性因和同品同樣大。凡所作的，皆是無常。無常的，皆是所作。所作是生，無常是滅。有生必滅。滅必由生。勤勇無間所發的是無常。還有許多無常的東西，不是勤勇無間所

發。是小於同品。有情的聲是勤勇無間所發。大自然界種種無情物發出的聲音不是勤勇無間所發，因為他不是心意勤勇無間所發的。又，聲無常是對主張聲常的敵者說的。印度主張聲常的，有二派。一派是聲生論。他主張聲是新生的，但新生了只是後來隱，不有後來滅。這個說法似乎很難令人懂。現在有了錄音機，就好懂了。聲音錄在錄音機上存在着沒有消滅。對聲生論者，可以用所作性因，因為他說聲是生的。還有一派是聲顯論。他們認為吠陀的聲音，原來存在。現今誦念，不是新生，乃是原來存在的聲今顯了。他們不承認吠陀聲是新生的，故所作性因不能作為宗法。對聲顯論不能用所作性因，對他只能用勤勇無間所發性因。他們承認誦念是勤勇無間所發。他們所說的聲常，原是指吠陀聲，吠陀聲是可用勤勇無間發顯的，故勤勇無間所發性，對聲顯論說聲無常宗，是遍是宗法性。

是無常等因，無常下有「等」字，是表示所作性等因既成立無常。同時亦成立了其他。如佛常說：無常故空，空故無我。空和無我，都可以隨着無常成立而亦成立。又衆生生命的無常，是有漏的無常。隨着有漏的無常的成立，無常故苦亦成立。現在有人批評因明論中所學的聲無常例太沒有意義了，以爲這聲無常是誰都知道的，那里有評論呢？這真是盲目瞎說，自誇高明，正自顯其無知。要知道印度是婆羅門教盛行的民族。他們崇信吠陀經，把聲音神秘化了，認爲吠陀的聲音是眞言，是密咒，是無上神聖，永恒常存的。主張新生的聲生論，主張本有的聲顯論，都是這樣說。佛說，一切法緣起，有生必滅。說生固是生，說顯亦是待緣，不論你怎樣神秘，逃不了無常。這也正是佛教與外道不同的中心關鍵之所在。所以聲無常是一個很好的很有意義的舉例。

『喻有二種，一者同法，二者異法。』

舊疏皆以此喻的梵語義譯爲「見邊」。以心的知見爲見。以義至究竟爲邊。基疏又說：「無着云，立喻者，謂以所見邊與未所見邊和合正說。師子覺言，所見邊者，謂已顯了分。未所見邊者，謂未顯了分。以顯了分顯未顯了分，令義平等，所有正說，是名立喻。」依無着師子覺的解釋，即是，以我們所已見到的已知道的方面知識，與我們所未見到的不知道的一方面，共相和合比較，使未見未知的也成爲見到的知道的。順中國的語言，譯名爲喻。喻是譬喻、比喻、曉喻。以事物爲例，相比較而使之曉了。

同法異法，舊疏於此「法」字生義作解。呂澂校勘梵本，是由同法。由異法。說：「梵本僅有相同，相異之義，這里的法並無意義。也可以叫同喻、異喻。」

『同法者：若於是處顯因同品決定有性。謂若所作，見彼無

常。譬如瓶等。』

舊疏以因同品三字相連，是因的同品，即指所作。以決定有三字爲另有所指，是指無常。呂澂校勘梵藏本，說：「二本此句意云，顯因於同品定有。」是此句同品二字不連上因字爲詞。此句意說：若於是處，能顯出因是同品定有性的，此即爲同法。譬如瓶等。在這瓶等處，即能顯然看到因是同品決定有性。瓶等是所作的，即看到他的無常性。由此瓶等顯着的事例，可以知道，聲既然是所作性，聲也應當是無常性。

『異法者，若於是處說所立無，因遍非有。謂若是常，見非所作。如虛空等。』

如聲無常宗，是欲在聲上立無常，無常是所立。以所作性故爲因。除聲以外的其餘所在。凡是非無常的，都無所作性的因，這即是異法。爲什麼有了同喻還要異喻呢？因爲同喻說：若所作，見彼無常，譬如瓶等。以所作爲因，成立無常。是否所作性的，也有非無常的呢？所以還要反過來說：若非無常的。都非所作。如虛空等。這即是異喻。

說異喻和說同喻，有不同的方式。異喻一定要先說所立無，後說因非有。不可以先說因非有，後說所立無。若說，若非所非，見彼是常。這樣，變爲以非所作成立常了。而且，非所作是常的，是否還有常的是所作的呢？故這樣的說法，仍不能協助同喻解決問題。一定要說，若是其常，見非所作。這才能協助所作性因成立無常。

說異喻要無所立在先，無因在後。說同喻要因在先，所立在先。若不依此次序，倒過來說，若無常者，見是所作。是所作變爲所立，無常變爲因了。這不是現在所要成立的。

如虛空等的等字，文軌疏說：「等者，等取擇滅、非擇滅。隨共許者皆等取之。」基疏說：「等者，等取隨所應宗涅槃等法。這是指無爲法，那些是無爲法，各宗派所許不同。故說「隨共許者」，「隨所應宗」。一切有部說三無爲，虛空，擇滅、非擇滅，文軌取以爲例。

『此中常言表非無常。非所作言表無所作。如有非有說名非有。』

言詞有是積極肯定的，有是消極否定的。積極肯定的爲表詮，消極否定的爲遮詮。或單說表詮爲表，遮詮爲遮。或說表詮爲詮，說遮詮爲遮。遮只是否定，不別指具體的事物。此言異喻但取遮，故所舉喻依，不必有體。如虛空，有說有體，有說無體。有體無體皆可舉爲異喻依。因爲異喻是遮。此若是常見非所作的異喻，所說的常，是遮無常，表明非無常，不是要表明有一個常的體。所說的非所作，是遮所作，表明無所作，不是要表明有一個非所作的東西。這好像我們說沒有了，是有的東西不有了，不是說有一個非有的東西。

人們的思想，習慣於倒兩邊，不執這邊，便執那邊，所以否定了一邊，便執着相反的一邊。好像小孩分別人，不是好人，便是壞人。不是壞人，便是好人。年齡長大，知識增多了知道事物的複雜性，好人壞人，尚有中間的不好不壞人。而且說不好，正確的認識，只是不好，不即是壞，也不即是不好不壞的中間。因明的異喻，只是遮，即使可有所表，其意亦只取遮，所表非其所取。

『已說宗等。如是多言開悟他時，說名能立。』

如上所說，已把宗因喻三支說明了。即是用這宗因喻許多話來開悟他人時，說明爲能立。

『如說聲無常，是立宗言。所作性故者，是宗法言。若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言。若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。唯此三分，說明能立。』

舉個完備的具體的例來說。如說：聲無常。這是立宗的話。說：所作性故。這是說明宗法的話，即是因。要是宗法，才是因，故說是宗法。說：若是所作，見彼無常，如瓶等。是隨着同品而說的同喻。說：若是其常，見非所作？如虛空。是就遠離所立與因而言。防止所立和因泛濫與異品發生關係，使因不定成爲正因。惟此三分，說名能立。古因明有五支。第四合，說瓶等是所作，瓶等即無常。當知聲是所作，亦是無常，陳那說，同喻應說若所作者皆是無常。此即已顯聲是無常，何須更立合支。第五結，說是故聲無常。陳那說，本立無常。以三支證，足知無常，何須更作結說，聲是無常。陳那認爲三支已足顯義，何用更加繁詞。

文軌疏說：「問：如立色爲空，以緣生故，猶如幻事。此無異品，何故乃言三分能立？答：今言唯者，但遮四等。非謂能立要具此三。」此例缺異喻，以無異品可舉。陳那以宗是所立，是能立家所須之具，以因，同喻，異喻爲能三支。故此問難無異喻爲非三支。答說，唯此三分的唯字，是不許有四支五支等，不是說能立一定要都有此三支。疏又說：「問：此緣生因應不顯宗，無三相故，如一相等因。答：爲遮異品立異法喻。既無異品，因不濫行。故無異喻，宗義得立。」這是又生疑問，既無三相，如何可以能立顯宗。猶如一相等的因不能顯宗。答的解釋是，立異喻是爲了遮異品。既無異品，因也無處可濫。故無異喻，宗義也成立了。疏又作三支能立以顯明，說：「緣生故因定能顯宗，具初二相不於異品行故，如所作因。」這里又有疑問，無異喻可成能立，那末，無同喻可否成能立呢？故疏又作問答：「問：唯三能立

，無異義成。能立唯三，無同宗立。答：同喻順成。無同缺助。異法止濫，無異濫除。故不類也。」同喻之所以相順而成立的。無同喻則缺乏助力。異喻不過是用以止濫。無異品則無可濫，也不需異喻以止。同喻異喻，不可相類而說一可缺另一也可缺。

色是空——宗

緣生故——因

若緣生者即是空如幻事——同喻

『雖樂成立，由與現量等相違，故名似立宗。』

以上已說能立。然能立亦有似是而非的。故能立有真能立似能立。前說真能立。今次說似能立。真似對照，其理益明。亦宗因喻次第說之。先說似宗。

宗是隨自樂為所成立的。今此宗雖是樂為所成立。但是由於有過，或與現量相違，或與比量相違等，這不是真立宗了。名之為似立宗。

『謂現量相違，比量相違，自教相違，世間相違，自語相違，能別不極成，所別不極成，俱不極成，相符極成。』

過是錯誤，有錯誤故非真。所立宗有過的為似立宗。似立宗有幾過呢？有九過。此列舉九過之名。五為相違，四為極成不極成。陳那理門論舉五相違過。天主加極成不極成四過。此列舉宗九過之名。以下依次說明。

『此中現量相違者，如說聲非所聞。』

眼耳等感覺所得到的經驗知識，是一切知識的根本。認識事物是依靠眼耳等的感覺。眼耳等感覺是直接認識事物的。從空間上講

，他所感覺得到的是有範圍而現前的。從時間上講，不是過去不是未來而是現在的。所以這樣的知識，名為現量。這現量所得的知識是知識的根本，故首先不能和他相違。如說聲非所聞，這是與現量相違了。因為聞聲是現量，什麼可說聲非所聞呢？要知道事實勝於雄辯，我們不能與現量相違啊！

『比量相違者，如說瓶等是常。』

第二，不能與比量相違。比是推比，比量是推理所得的知識。有是從現量推得的，有是從比量進一步推得的。和真正的比量，也是不能相違反的。瓶在現量上除非把他打破，否則是不能見到他變壞的。但是誰都知道瓶不能保持永久，終是要漸漸變壞的。所以要以要立瓶是常，這是和比量相違了。

『自教相違者，如勝論師立聲為常。』

第三，自教相違。不能與現量相違，不能與比量相違，也不能與自教相違。我們的知識，有來自現量，有來自比量。還有很多很多的知識，只是相信人家這樣說這樣做，我也這樣說這樣做。這所相信的是真實可靠的稱為聖教量。任何宗教，任何學派，各有自己的聖教量。各各的聖教量，多有不能共同的，且有是相違反的。能立的目的，在於悟他。悟他是違他的，但不可自違。自違則非能立了。故不可自教相違。

勝論是婆羅門教六派哲學之一，但是他不認為聲是常，故勝論師立聲為常，是自教相違了。

世間相違者，如說懷兔非月，有故。又如說言人頂骨淨，衆生分故，猶如螺貝。』

（未完）



道元論佛性(續)

阿部正雄著
王雷泉譯

他把「時節若至」的讀法從「時節如至」改為「時節這樣至」，原因即在於此。在道元看來，這並不是處於歷史某一特定時間中的時機成熟，而是說歷史的每一刻都是時機的成熟，因為對於他時間在任何時刻都是完全現前。這與他那時間的絕對間斷性和每一瞬間的獨立性的觀點不可分割地連結在一起。也許會有人批評，這些觀點使時間和歷史空間化，從而喪失它們的意義。但反過來說，期望或等待將來時機成熟的觀點，無論它可能有多辯証，却完全擺脫不了自然主義的時間觀。這是因為，期望的觀點缺乏對時間間斷性的徹底認識，歸根結底建立在人所想像出來的時間性質(連續性)的基礎上。然而，時間與空間是完全矛盾對立的命題。只有通過對時間的否定，空間才能完全被認識為空間，而時間又被認識為是對空間的否定。同樣，只有通過對空間的否定，時間才能被完全認識為時間，而空間又被認為是對時間的否定。因此，雙遣空間和時間，為完全認識空間所必須；而雙遣時間和空間，亦為完全認識時間所必須。對道元而言，時間的絕對間斷性，亦即對時間性的否定，就不光是時間的空間化，而寧可說是完

全認識時間本身的要素。只有通過對時間絕對間斷性和每一瞬間獨立性的認識，亦即通過對時間性的否定，時間才成為真正的時間。對道元來說，一切時節都是成熟的時節。「時節若至表示既至，豈可疑著耶？應知時節若至即是十二時中不空過……。然則時節既至，此乃佛性現前也……。時節「若至」而未至之時節，佛性現前而未現之佛性，皆未曾有也。」^{③⑦}

但是，盡管時間是絕對間斷性的，每一瞬間是獨立的，時間仍是流動的。這就是經歷，即不飛之飛和飛之不飛同時交互融攝的經歷。故時間的經歷不是單向的，而是完全雙向可逆的。

有時(Being-time)有經歷之功德，即謂自今日經歷明日，自今日經歷昨日，自昨日經歷今日，自今日經歷今日，自明日經歷明日。經歷乃時之功德故。古今之時，不堆聚，亦不連行。故青原^{③⑧}時也；黃檗^{③⑨}時也；江西^{④⑩}時也；石頭^{④⑪}時也。以自他既為時故，修証亦時也^{④②}。

道元的時間觀與海德格爾頗有相似之處。兩者都強調存在和時間的同一性。在海德格爾哲學中，通過使用憂慮(Sorge)、恐懼

(Angst)和朝着死亡的存在等術語分析人的存在(Dasein)，把暫存性看作人的存在的根本性質。在道元思想中，則通過人的自我意識，把生死問題、生滅問題和有無問題，簡言之就是無常問題，認作有待解決的問題。不過，至少有如下三個差別是必須注意的：

1. 暫存性在海德格爾那裏是特別通過分析人的存在而被領會的，而對道元來說，顯然是把無常認識為宇宙萬有的普遍性質。這是因為道元把他的存在基礎建立在徹底非人類中心主義的、宇宙主義的界域上，而海德格爾則沒有全部擺脫人類中心主義，盡管他強調要超越這個世界。

2. 對道元來說，通過對無邊無際的悉有界的無常之認識，不僅清楚地認識到有就是時，而且也清楚地認識到時就是有。但在海德格爾中則相反，存在就是時間是清楚的，但時間就是存在就不甚明朗，即使在他後期思想中亦是如此。^{④③}

3. 道元「無常—佛性」的觀點，引起人與自然同時証悟的認識。他的可逆交互的經歷概念，以佛性的術語來表示，蘊含着無限的過去與無限的將來同時的認識；在對「甚麼」的悟中，前進即後退，後退即前進。

可是，我們在海德格爾那裏却找不到相等的思想。

對道元來說，宇宙的無常與時間的經歷是密切相關的。它們的媒介就是持之以恆的修証。他那有和時一體和時機在每時每刻成熟的觀點，建立在嚴格的宗教修行，尤其是坐禪的基礎上。在宗教修行的極致，充分認識到「一切時節都是佛性」。通過坐禪，宇宙萬物得以領悟，歷史中的一切時間都顯示出永恆。而這都發生在絕對現在的當下。離開當下，離開「身心脫落」的當下証悟，這一切就不可能發生。時間從現在流到現在。宇宙萬物彼此貫通，自他不離却又歷歷分明。這就是道元佛性現前的世界。然而必須反覆強調的是，這不只是目的，而是佛教生活的出發點。

在「山水經」卷中，道元引述了芙蓉道楷^{④④}「石女夜生兒」的話^{④⑤}，表示**開始**(Anfang)發軔於**絕對和自由的主體性**。「石女」指無區別的「什麼」，即佛性。「生兒」也許可看出自無區別之「什麼」的有區別的萬有。發生於「夜」，則由於它是不能分析推理的。這些話極好地象徵着悉有的**開始**和禪中的自由。

禪中的自由，尤其是對於道元中的自由，與斯賓諾莎思想中的自由不同。對於斯賓諾莎，作為**唯一實體**的上帝是自由的，因為它是自因(Causa sui)和自我決定的，人則可以通過看到他們自身是上帝自我決定的存在的部份而自由。道元則正好相反，如前已反覆敘述過的，佛性概念是非實體性的、空的和無佛性的，人本身就是自因，在「什麼物怎麼來」的意義上人是完全自由的。「石女夜生兒」，正是這種觀點的又一種表達。不過，這「夜」並不與「夜中一切牛都是黑的」這種夜相同，就像黑格爾對謝林無區別的同一性所批判的。黑格爾以此方式批判了謝林，因為對於謝林來說， $A \parallel A$ 的同一律是最重要的，而主客體的區分則是形式上的和相對的。道元則與此相反，通過對悉有之無限性和佛性的非實體性的認識，主客自他的區別變得判斷分明。「悉有即佛性」這一陳述，也許可以分解為下面兩個密切相關的陳述：「悉有只是悉有」和「佛性只是佛性」。

「石女夜生兒」中「夜」的含義，與海德格爾哲學中「恐懼的虛無中的燦爛黑夜」^{④⑥}十分接近。關於「本體神學」(onto-theology)，海德格爾反對整個西方形而上學傳統，以強調虛無取代了強調實體。通過「恐懼的虛無中的黑夜」，存在被完全敞開。不過，海德格爾對恐懼的虛無的強調，並不必然地使他走向徹底非人類中心主義的、宇宙主義的界域，唯獨在這界域中才能完全認識到宇宙萬物的無常。只有在這無邊無際的界域中，才有可能以「無常即佛性」完全扭轉到「佛性即無常」，從「有即時」完全扭轉到「時即有」。「石女夜生兒」表示着宇宙—人格主義的自由，它就建立在

這種扭轉了的認識的基礎上。以無邊無際的宇宙主義界域作基礎，在絕對現在的每時每刻發生的就是這沒有決定者的自我決定。這種自由在宗教生活道路的無限圓圈中實現，修與証在這道路上是合一不二的。

讓我從道元「佛性」卷的結尾處，引述禪師長沙景岑^{④⑦}和竺尚書之間的對話，作為對道元的佛性概念作此冗長討論的總結。

「蚯蚓轉為兩段。兩頭俱動。未審佛性在阿那個頭？」

師云：「莫妄想！」^{④⑧}

(完)

註釋

③⑥ ③⑦ ④⑧ 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第92頁。93頁。第100頁。

③⑧ 青原，即唐代禪僧行思（？—740）。——譯者

③⑨ 黃檗，即唐代禪僧斷際希運（？—855？）。——譯者

④① 江西，即唐代禪僧馬祖道一（709—788）。——譯者

④② 石頭，即唐代禪僧希遷（700—790）。——譯者

④③ 《正法眼藏·有時》，《大正藏》第82冊，第46頁。青原等人皆是中國唐代的著名禪師。他們在此被引述並不按年代順序排列。

④④ 雖然在他的後期著作《關於思維問題》（Zur Sache der Denkens，圖賓根，一九六九）中，海德格爾討論了「時間與存在」（Zeit und Sein）。

④⑤ 芙蓉道楷（一〇四三—一一一八），宋代禪僧。——譯者

④⑥ 《正法眼藏·山水經》，《大正藏》第82冊，第62頁。

④⑦ 海德格爾：《形而上學是什麼？》（法蘭克福，一九四九）第31頁。

④⑧ 景岑，唐代禪師，為南泉普願（748—834）的法嗣。——譯者

（上接第29頁「日本山妙法寺舍利塔落成紀實」）

森下是妙既精通佛學又是駕駛汽車能手，做工作認真活潑，得心應手。這種虔誠修行而又多才多藝是我們此次對日本妙法寺一派的最深刻的印象，足証今後日本佛學界事業前途大有希望。中日人民，中日佛教徒團結合作事業大有可為！

Ⅲ 廣泛的國際活動

日本山妙法寺既注重國際佛教宣傳工作，也關注保衛世界和平與反戰爭的活動。此次落成慶祝會中，外國使節及來賓之多，足以証明。我們路經福岡適值日本工人舉行反對戰爭和保衛世界和平的示威遊行。松本行樂說，日本山妙法寺經常留心並直接參加這個反戰運動，比其他各宗各派較為積極，他們之所以在各國遍設佛舍利塔並派駐僧人協助保管，主要目的也是為了促進國際友好和保衛世界和平。對外國軍隊在他國設立軍事基地尤其反對。為了加強佛教及和平事業工作，他們非常注重學習英語，如中村明、牧野貞亮以及松本行樂暨森下是妙法師曾數度出國，皆能操很流利的英語及其他外語。此次對於在上海龍華寺建立佛舍利塔一事，長老因為限於時間，在法會上只提到今春在滬和我們初步商談的經過情況沒有具體討論。據搞行幸長老說，他將於最近再度赴美國波士頓，雖年逾古稀，為了佛教和平事業，仍能不辭辛苦，僕僕風塵，令人欽佩，值得學習。

我們限於水平，只能就粗淺觀感所及，略抒管見，為了增進中日兩國人民與佛教徒的團結合作，為了保衛世界和平與促進人類幸福的事業，不揣謏陋，信筆直書，難免舛誤，謹此就教於同參耆宿，尚望滄海不擇細流，予以指正為幸！

上海龍華古寺方丈明暘



阿含經中已有「四攝」「六度」教義

倪漢權

英佛學者窩打（A. K. Warder）所作「印度佛教史」第三三二頁指出：「依照寶積經說，當一個人發了菩提心，即已登上趣向佛位的漫長的菩薩道，而勝過了一切聲聞弟子。這種觀念無異指摘聲聞弟子不是真正的佛弟子，實際上每本大乘佛經反復復斥責聲聞弟子是小乘，這種頗為刺耳的調子，若與最早期佛典經文的容忍態度對比之下，令人聽來很不愉快。」

如維摩經指責舍利弗宴坐的不如法。其實，佛陀在雜阿含第二三六經已教過應如何入「上座禪」，即於路上行乞，在與衆人接觸時，應眼識於色無有愛、念、染著便是上座禪矣！

又如華嚴經卷六十說：「諸大弟子，依聲聞乘，而出離故，成就聲聞道，滿足聲聞行，安住聲聞果。遠離大悲，捨於衆生……。」

一般界定大小乘的，以小乘爲「自了漢」，遠離大悲，捨於衆生，不爲衆生說法，不行六度、四攝等等。

其實，四攝法一早在什阿含第六六九經已有開示。世尊說偈言：「布施及愛語（溫和的態度及言詞），或有行「利行」，同

利諸行生，各隨其所應；以此攝世間，猶車因工運。世無四攝事，母恩子養忘，亦無父等尊，謙下之奉事……。」

至於法華經所說諸佛世尊，唯以一大事因緣出現於世，目的在令衆生開佛知見，示佛知見，悟佛所悟的四諦法及入佛知見。茲畧舉數經，便知最早期佛經——阿含經，均早有所開示。

如親阿含第二九六經，指出因緣法之定義：謂此有故彼有（這是就整個宇宙萬物之緣起規律講），謂緣無明（而有）行，緣行識，乃至如是純大苦聚集（這只就衆生生命流轉講）。又給緣生法下定義說：謂無明、行（就每一個都是衆緣所生法而呈現心理、生理之活動的現象，是事相而非「規律」講）。這便是悟佛之知見（智慧）。其實四阿含經所開示的，皆是佛知見，佛陀長期爲衆說法，無非令衆生悟佛知見、入佛知見。於未來世成就「不生法」。經文強調不管如來出世或不出世，因緣程序中的每一個法便是下一個法的緣生因。佛陀要衆生理解這個真理，修習解脫的還滅法，但先得理解緣起法，即法住智，便能得涅槃智，即還滅法；所謂無無明便無不合理之身、口、意三行，乃至憂悲惱苦滅。詳請參研雜阿含第三四七經。

佛陀是很着重「以法利生」的。聖嚴「佛陀示現人間」第三頁說：「佛的教法，不限於佛陀來宣說，而是更盼望佛弟子將各自所聞所知所見的佛法，向各階層闡揚。故在第一個雨季的安居生活終了，佛陀便對弟子們說：『爲了許多人們的幸福和利益，不要兩個人走在一起馬上去傳播佛法。』怎可說聲聞弟子都是自了漢，遠離大悲，捨於衆生？其中有一位弟子，更發願到印度當時尚未開化之西部去傳法。雜阿含第三一一經說。佛陀十大弟子中，以說法第一的富樓那尊者獨坐於一靜處，不放逸地專精思惟所聞佛義後，對佛表示已自覺涅槃（故涅槃非指死後才證得之境界）而自知不受後有。雖自知現在已得解脫，將來不受束縛，不再於生死輪迴中流轉，但仍精進地向佛「求法」，以便下化衆生。佛言：「一位修學佛法的人，當眼看到外境那些可愛的事物時，若然心爲所傾動而愛樂執着，則離「涅槃」之境界很遠。反之，若不爲那些可愛（或可憎）的外境事物所動，則能漸漸煩惱乃至於無。」並問富樓那的去向。

富樓那答：「我欲去本人出生地——輪盧那，位於印度之西部，去宣揚佛法。」

佛提醒他說：「那地方的人是很兇惡的。若他們打你，乃至以刀杖殺你，你不怕嗎？」

富樓那答：「若他們真的把我殺了，我也不怨恨，因爲正好趁此勝緣爲法忘軀，捨棄那「有餘」的身軀而得「無餘涅槃」之大解脫！」

佛陀隨即允許富樓那之請求，並說他「善學忍辱」。他到家鄉後，爲五百位在家人說法，並建了五百個佛寺。

上列經文，實已包含後期「佛經」如「維摩經」爲修道者作出根器之分別。所謂佛以一音演說法，衆生隨類各得解。即若是菩薩根器的則聞佛所說的是六度之法。即修行六度才是菩薩。否

則便是聲聞或緣覺乘，總名爲「小乘」。這篇經雖被目爲「小乘」，只識四諦法之聲聞羅漢，確實實是已奉行菩薩道之菩薩。所謂六度者。一者布施，他發願去那兇惡之邊地去作「法布施」。二者持戒，尊者持的是「作持戒」即不僅不犯比丘戒，而且積極地奉行「弘揚善法」及三聚淨戒中的「饒益有情戒」。三者忍辱，佛陀已親自印證。四者精進，雖自覺涅槃仍力求佛法。五者禪定，尊者獨坐於一靜處修習禪定。六者智慧，有智慧完全明白四諦法、因緣法及修八正道才能「自覺涅槃」。尊者定已具足「六度」。

菩薩乃覺有情者。佛陀老早已在雜阿含第九二九經教這些人應如何修「菩薩道」。不過是稱爲「優婆塞」，即歸依了佛、法、僧的在家男性居士佛徒。一共有十六種條件：

- 一、若優婆塞具足正信，教人正信。
- 二、自持淨戒，亦以淨戒教他人守戒。
- 三、自行布施，教人布施。
- 四、自詣佛寺見諸出家人，亦教人往見。
- 五、自專聽法，亦教人聽。
- 六、自受持法（不忘失所學的佛法），亦教人受持。
- 七、自觀察（佛）義，亦教人觀察。
- 八、自知深義，亦教人解了深義。

末了，抄錄中道學會前會長羅永正給我的開示：「港地善知識甚多，但各有見地，致力量分散了。鄙意祇有闡揚世界學者公認的根本教典「阿含經」，方能避免無謂的諍言。我覺得「佛教興衰，居士有責」。

讀友如有興趣研究羅永正居士編著的「雜阿含經論」選讀。請將姓名、住址、電話，函香港英皇道七百號北角大廈十三樓「香港佛教圖書館何館長」，當免費贈送結緣。



「大智度論」集粹之七十三

菩薩修實相度衆生

智 銘

菩薩度衆生，或以三十七助道法，或以諸禪、解脫、三昧、或以聲聞法、辟支佛法、菩薩法、佛法以饒益衆生。須菩提心內有疑，他問佛陀：

「若是諸法是菩薩法，何等爲佛法？」

依須菩提的意思：菩薩法與佛法是兩種不同的法，既然三十七助道法等是菩薩法，那末佛法是什麼呢？佛陀答復他說：

「如汝所問，是諸法是菩薩法，何等是佛法者，須菩提：菩薩法者，亦是佛法，若知一切種，是得一切種智，斷一切煩惱習，菩薩當得是法；佛以一念相應慧，知一切法已，得阿耨多羅三藐三菩提。是爲菩薩、佛之差別。譬如向道、得果異，是二人俱爲聖人，而有得、向之異。如是須菩提！菩薩摩訶薩無礙道中行，是名菩薩摩訶薩；解脫道中無一切閼蔽，是爲佛。」

佛陀向須菩提說明：菩薩法就是佛法，二者之間沒有截然分立的法。在菩薩來說，要得一切種智，斷一切煩惱習，才能得知一切法。而佛，則只要一念相應慧，就能知一切法，而且立刻即得阿耨多羅三藐三菩提，這就是菩薩與佛差別的地方。又二者都是聖人，但菩薩是向道者，而佛則是得道者，這也是二者有異之處。再者，菩薩是無礙道中行，而佛則是在解脫道中無一切閼蔽，這也是二者不同之處。由此得知，菩薩與佛，在行法方面說是相同的，但在得果方面說是有些差別的。於是須菩提問佛：

「若一切法自相空，自相空法中，云何有差別之異？是地獄、是餓鬼、是畜生、是天、是人、是性地人、是八地人、是須陀洹人、是斯陀含人、阿那含人、阿羅漢人、是辟支佛、是菩薩、是多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀？世尊！如諸人不可得，業因緣不可得，果報亦不可得。」

須菩提認為，一切法既自相空，在自相空中應沒有什麼差別才是，但事實上却仍有地獄乃至菩薩、佛等等的分別。如果說一切的人相不可得，那末一切業因緣也不可得，果報當然也不可得，但事實上却有菩薩、佛可得，這是什麼道理呢？佛聽了告訴須菩提：

「如是，如是，自相空法中，無衆生、無業因緣、無果報。須菩提：衆生不知是諸法自相空，是衆生作業因緣，若善、若惡、若無動，衆業因緣故，墮三惡道中生。是菩薩摩訶薩行檀波羅密，乃至十八不共法時，盡多行是助道法，如金剛三昧、阿耨多羅三藐三菩提。得已，饒益衆生。是利常不失故，不墮六道生死中。」

佛陀首先所可了須菩提的說法，那就是在諸法自相空中，是沒有差別，也沒有什麼可得的。但這個道理只有須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、菩薩、佛等已成就聖道的人知道。一切衆生並不知道這自相空的道理，所以才那麼愚癡顛倒，作業因緣。因爲有作業因緣，才有地獄等六道的差別，墮入生死中。菩薩爲了度衆生，所以行般若波羅蜜，也因此得阿耨多羅三藐三菩提。若衆生不顛倒妄想、不作業因緣、不輪迴六道生死中，就沒有菩薩之名，更無阿耨多羅三藐三菩提可得了。須菩提又提出問題：

「佛得阿耨多羅三藐三菩提已，得六道生死不？」

佛陀說：

「不得也。」

又問：

「得業：若黑、若白；若黑白；若不黑、不白不？」

佛答：

「不也！」

須菩提再問：

「若不得，云何說地獄、餓鬼、畜生、天、人、須陀洹，乃至阿羅漢、辟支佛、菩薩、諸佛？」

這一連串的問題，其核心問題是，既得了阿耨多羅三藐三菩提，那末是否還有生死呢？是否還有黑（惡）業、白（善）業呢？佛都予否定，凡既得阿耨多羅三藐三菩提的人，就不再墮生死中，也無善、惡業因緣了。須菩提認爲既無生死、善惡，爲什麼還有地獄乃至佛的果報呢？佛陀告訴須菩提：

「若衆生知諸法自相空，菩薩摩訶薩不求阿耨多羅三藐三菩提，亦不拔衆生於三惡趣，乃至往來六道生死中，以衆生實不知諸法自性空故，不得脫六道生死，是菩薩從諸佛所，聞諸法自相空，發意求阿耨多羅三藐三菩提。」

佛陀在這裏將衆生之所以爲衆生，是因爲不知道諸法自相空，以致顛倒妄想而作諸業因緣，乃不能出離生死中，菩薩本身因爲已知諸法自相空，本來是不求阿耨多羅三藐三菩提的，但爲了度衆生，於諸佛處聞得諸法自相空的道理後，所以才發意求阿耨多羅三藐三菩提，既得阿耨多羅三藐三菩提以後，首先爲衆生說四聖諦法。苦、苦集、苦滅、苦滅道。開示分別一切助道法，使衆生皆入四聖諦中，親近三寶，信仰佛法，最後出離生死。

須菩提再問佛：

「（菩薩）用苦聖諦得度、用苦智得度？用集聖諦得度、用集智得度？用滅聖諦得度、用滅智得度？用道聖諦得度、用道智得度？」

須菩提不知道菩薩以四聖諦中的那一諦度衆生，或以四智中的那一智度衆生？佛陀告訴他：

「四聖諦平等，是四聖諦如、不異，法相、法性、法住、法位、實際、有佛、無佛，法相常住，不誑不失故。菩薩摩訶薩，行般若波羅密時，爲通達實諦故，行般若波羅密。」

佛陀說明菩薩以四聖諦度衆生，不是用那一聖諦或那一智度衆生，因爲四諦是平等的，用苦聖諦度衆生時，其他集、滅、道三聖諦也同時被用來度衆生。因爲菩薩行般若波羅密時，已通達了實諦的原故。所謂「實諦」者，即是諸法一相，一相所謂無相，無相即是空相，這「空」就是諸法的「實諦」。在四聖諦中，「苦聖諦」是空，集、滅、道聖諦的自性也是空，空空一如、不異，所以平等，所以菩薩不偏用那一聖諦度衆生。須菩提再請問佛陀：

「云何菩薩摩訶薩爲通達實諦故，行般若波羅密時，如通達實諦，不墮聲聞、辟支佛，直入菩薩位中？」

須菩提認爲通達實諦，並不只是菩薩能通達，聲聞乘、辟支佛乘人同樣能通達，爲什麼只有菩薩通達實諦以後，即直入菩薩位中，而不直入聲聞、辟支佛位中呢？佛陀告訴須菩提：

「若菩薩摩訶薩如實見諸法，見已得無所有法，得無所有法已，見一切法空，四聖諦所攝、四聖諦所不攝皆空。若如是觀，是時，便入菩薩位中，是爲菩薩住性地中，不從頂墮，用是頂墮故，墮聲聞、辟支佛地。是菩薩住性地中，能生四禪、四無量心、四無色定。是菩薩住是初定地中，分別一切諸法，通達四聖諦。知苦不生緣苦心，乃至知道不生緣道心，但順阿耨多羅三藐三菩提心，觀諸法爲實相。」

佛陀說明菩薩見諸法相以後，以四聖諦攝受衆生，但攝受以

以後，能攝、所攝及攝法皆空，所以才能直入菩薩位中，而聲聞、辟支佛見諸法實相以後，也通達四聖諦皆空之理，但不以四聖諦去攝受衆生，所以不能直入菩薩位中。菩薩入菩薩位中以後，若不繼續以四聖諦攝受衆生，那就要頂墮了，就是由菩薩位中頂墮爲聲聞、辟支佛。所以菩薩通達了四聖諦，以四聖諦攝受衆生，却不生緣着心，但順阿耨多羅三藐三菩提心，這樣即能如實觀諸法實相。須菩提問佛：

「云何觀諸法爲實相？」

佛陀說：

「觀諸法空。」

又問：

「何等空？」

佛說：

「自相空，是菩薩用如是智慧，觀一切法空，無法性可見，住是性中，得阿耨多羅三藐三菩提，何以故？無性相是阿耨多羅三藐三菩提，非諸佛所作，非辟支佛所作，亦非阿羅漢所作，亦非向道人所作，亦非得果人所作，亦非菩薩所作。但衆生不知不見諸法如實相，以是事故，菩薩摩訶薩，行般若波羅密，以方便力故，爲是衆生說法。」

佛陀說出了「空」就是諸法實相，這個「空」的實相，是法爾如此，不是那一道果中的人所創立的。這法爾如此的實相空，衆生不知不見，所以才顛倒、妄想、作業，以作業因緣而入生死中。菩薩摩訶薩行般若波羅密時，以方便力，爲衆生說法，度化衆生，菩薩住實相般若中，實無衆生得度者，也無度者，更無度法，三事不可得，所以菩薩不頂墮。

（完）

日本山妙法寺舍利塔落成紀實

明
暘

明暘和梁孝志教授應日本山妙法寺長老塙行幸的邀請，於一九八七年九月十一日前往日本參加了九州別府市佛舍利塔落成慶祝法會，阿蘇佛舍利塔二十週年紀念法會、山鹿道場成佛式、大村佛舍利塔基地視察的儀式；在別府及諫早道場出席了歡迎會、佛教聯合會的座談會與歡送會，並參觀了長崎原子彈爆炸的資料館以及國立公園雲仙天草的名勝古蹟。歷時八天，遍訪長崎、佐賀、福岡、熊本、大分等五個縣和諫早、別府、大村、阿蘇、日田、鳥栖等六個市；受到盛大的歡迎與熱情的接待，於九月十八日完成任務後安返上海。爲了今後進一步加強中日兩國佛教徒的合作，特就此次第四回東遊經過作一個簡要的記錄：

九月十一日十一時由上海虹橋機場出發，飛機於當日下午二時許抵達長崎，即由日本山妙法寺住持松平行樂法師及另一位法師迎接，乘汽車直駛別府市，晚七時抵達，事前塙行幸已在杉井賓館等候。舊雨重逢，格外親切，當晚即下榻該賓館。

十二日上午十時按照規定日程，首先是拜會別府市北濱二海門禪寺內的別府市佛教聯合會。由梁孝志兼任通譯，聯合會會長長山憲弘及佛教青年會負責同志歡迎接見，在堂內舉行歡迎儀式後，繼續舉行座談會，交流中日兩國佛教事業的情況，出席的還有別府市建立佛舍利塔事務局局長，阿野篤和我國煙台市政府科長，現在別府大學留學的李克寧同志。雖在秋雨綿綿之中，大家情緒非常熱烈，暢談一切，賓主皆大歡喜。原定拜會別府市市長中村太郎，因市長外出，改期，旋由聯合會僧侶及居士出具筆墨、紙張，囑明暘即席書寫對聯中堂數十幅，留作紀念，臨別依依，未盡所懷！

當晚六時，在別府市杉井大賓館大廳內舉行盛大的歡迎會。主持大會的是祈求世界和平的別府佛舍利塔落成慶祝大會。司儀的，是建塔奉讚會會長，俊藤博先生。繼由各國大使團及大分縣知事贈獻花圈及紀念品，之後再由塙行幸長老致開幕詞，尼泊爾

首席代表，委格志。奢加老法師奉呈佛舍利。最後由大分縣知事，平松守彥，別府市市長中村太郎及各國大使；使節和日本自由民主黨眾議員佐藤義生代表們致祝詞，祝詞大意都表示建立佛舍利塔，對於發揚佛教濟世度人，保護世界和平，增進人類幸福，具有深遠和現實意義，而波蘭、黎巴嫩及斯里蘭卡代表講到各該國在二次大戰及國內戰爭中所受慘痛禍害，尤使人觸目驚心，聞之惻然！單就波蘭總人口在二次大戰中就被法西斯慘殺了五分之一，屠殺之慘，於此可見！中間並由大分縣議會議員，首藤健次等一一祝酒。我和梁孝志教授均列席上賓的座位，也受到他們頻頻的祝酒，態度非常熱情親切！爲了席間助興，他們還吟詩祝賀，並表演各種遊藝節目，全場上下內外，都沉浸在歡樂氣氛之中，直到晚上八時廿五分，由日本山妙法寺別府道場住持，酒迎天信致閉幕詞後，才滿載禪悅，盡歡而散！

除日蓮宗當代高僧及知名人士，已詳上述法會活動外，我們還要強調提出的，連日接觸的，尚有文學博士，日本駒澤大學教授兼中國上海復旦大學客座教授，中村璋八先生。他的兒子，中村明法師是印度新德里日本山妙法寺住持，爲了在上海龍華寺建立佛舍利塔事，曾數度和我們洽商，終於導致了我們和搞行幸長老簽訂了初步意見書。璋八先生在學術界很有聲望，爲中日文化交流作出很多貢獻。別府市佛教聯合會會長，長山憲弘還兼任海門寺住持，大本山永平寺大分縣祖門會會長等職，岐阜市妙法寺住持，西崛行施，別府市中日友好協會會長，渡部力藏，東京妙法寺篠崎行攝法師，栗原博嗣法師，別府地區社會福利協會會長，中川昌山，佐賀縣妙法寺森下是妙法師，國際資源開發公司經理助理，河村哲夫，別府南無會事務局長，久恆正典。

此次訪問日本的主要任務，就是參加日本山妙法寺別府道場

佛舍利塔落成慶祝的法會，其他舍利塔的參拜是次要的附帶任務。別府是九州東部一個繁榮有名的都市之一，風景秀麗，背山臨海的名勝地區，舍利塔建築在實相寺山上，登上山頂，眺望全市，一覽無餘，春夏秋冬，水光山色，美不勝收，實相寺是爲了保護舍利塔而建立的，塔于昭和五十七年（一九八二年）動工，由於經濟上種種原因，工程稍受延擱，經現任實相寺住持，酒迎天信法師多方經營，始於今年建成，是日本國內建成的第五十四座佛塔，連海外計算是第七十三座。截至目前止，國內外共建八十座，國內六十座，英美等國計廿座。佛塔是佛祖及佛教祈求世界和平，人類幸福的象徵，佛日增輝，法輪常轉，莊嚴國土，利樂有情，廣種福田，獲大利益。佛塔高三十五咪，直徑二十四咪，圓形白色，塔的上下周圍，都飾以黃金刻有釋迦牟尼佛的一生偉大事迹，非常莊嚴。法會係於九月十三日上午十時開始，是日積雨初晴，金風送爽，山上搭着許多草篷。主持人是上野行量及搞行幸長老和俊藤博法師（奉讚會會長），參拜人數多達八百餘人。各國大使，外交使節以及我福岡總領事館鄧浩領事等，有十幾個國家的代表，主要是印度大使，安那塔拿拉揚馬他邦，黎巴嫩大使，察美魯厄魯戈里，蘇聯大使館參事官，哥馬魯夫斯基，老撾二等書記官，耆哥不達虹，以及波蘭、以色列、斯里蘭卡、美國、英國等外交界和佛教界代表。代表中國上海佛教界出席的，是中國佛教協會常務理事，上海佛教協會副會長兼上海龍華古寺方丈明暘，和上海市佛教協會常務理事，梁孝志教授。日本方面出席的，有大分縣知事，平松守彥，別府市市長，中村太郎，自由民主黨眾議院議員，佐藤文生。儀式莊嚴，首先是在整齊鼓聲與大眾誦經聲中，佛舍利奉安在塔頂的儀式，繼由明暘與尼泊爾首席代表誦經並致祝詞，然後繞塔一周，並集體攝影留念。法會中並有兒童隊數十人前來獻花祝賀，爲法會平添一番熱鬧景象。法會一直延至下午一時半方圓滿結束。按歷史發展情

形，日本山妙法寺是日本日蓮宗一大宗派，而該宗主要建樹，是在國內外建立佛舍利塔。日蓮宗在日本有悠久歷史，自法然大師對鎌倉時代的貴族佛教進行了一番改革後，使日蓮宗的前身，淨土宗加強了道風，第二次世界大戰結束，淨土宗也跟着日本整個社會，進行了一系列的改革，今日日本山妙法寺一派，就是戰後改革的淨土宗的又一支派，即日蓮宗新派。總本山（總寺）在日本東京，在全國各地設有妙法寺，總本山總領導人爲鳩行幸長老。一方面注重虔誠的宗教生活，清淡刻苦，不結婚，一方面又注重國內外的實際活動，廣泛地建立佛舍利塔，就是其中一例。所尊重的是妙法蓮華經，認爲末法期中該經是唯一法寶，崇拜的是已故藤井日達大聖人。他們對於別府舍利塔的建立前後，都作了組織安排。他們不但要使別府舍利塔及實相寺成爲佛教聖地，並且要它成爲旅遊的名勝古蹟，並在經濟上，從生產上作長治久安之計。目前選舉二十一名代表，組成事業實施委員會，下設總務規劃，物產開發，旅遊開發各分支委員會，各就管轄範圍，佈置計劃，隨時監督進行，以求實效。這樣，建塔以後，只是事業的開端，使佛塔永久持續發展，有了確切的保證！日本報紙朝日、讀賣、長崎、西日，佛教界時報等對於別府法會都作了詳細報導，茲摘錄朝日新聞所載如下：

據一九八七年九月十三日朝日新聞報導：

『祈求世界和平』

別府市佛舍利塔落成慶祝大會

各國大使及市民等參加

別府市實相寺山上的別府市佛舍利塔落成慶祝大會，於十三日舉行。這是日本山妙法寺爲祈求世界和平而建立的，印度、斯里蘭卡等各國大使，外交官以及市民等，約八百人出席。塔是純

白圓形，高三十五呎，土地是由設立的奉讚會所支援，花了六年時間才完成，從實相寺山上望別府市，可以一覽無餘，將來勢必成爲一大名勝古蹟。並有二十一名代表組成事業實施委員會，下設總務規劃，物產開發、旅遊開發各分支委員會，各該委員會每月舉行一兩次會議，進行現狀分析，住民意見調查，旅遊情況報告，總事業費爲四百萬元，期間到昭和六十三年（明年）三月底爲止。在委員會開幕式上，除決定事業規劃與職員人選之外，還聽取了各委員會專門委員兒島賢治，大分大學經濟學部助教，關於物產開發與旅遊開發等報告，街道工商會清家民雄指導員，並就今後發展事業培養人才方面講了話。

十三日下午乘汽車二小時，由別府到達阿蘇市，由鳩行幸長老陪同，森下是妙法師駕駛，當晚留宿阿蘇日本山妙法寺道場。

十四日上午在該道場舉行阿蘇佛舍利塔廿週年紀念法會，由鳩行幸長老主持，致開幕詞後，繼由明暘誦經並致祝詞，尼泊爾及斯里蘭卡首席代表亦相繼誦經。嗣後大家繞塔參拜暨拍攝團體照片留念後宣告散會。此次紀念法會除紀念佛塔建立廿週年之外，還紀念阿蘇市日蓮宗日本山妙法寺祖師，藤井日達大聖人的誕生地，當地誕生寺即是爲紀念祖師而建設的。當天下午我們還在祖師塔院前舉行祈禱法會。嗣後由森下是妙法師陪同參觀日本最大活火山，「阿蘇火山」。火山共有七個噴火口，前幾年曾一度爆發，沉陷一大片土地。我們參觀時，噴火口仍不斷噴出大片煙霧，遠望觸目驚心，山上建立有水泥鋼骨避難所，以備萬一火山噴發，免受沙石衝擊危險。附近幾座山地，都長不了茂林幽竹，只是留下很荒涼的草地，宜於牧畜，所以該地設有畜牧場，豢養着很多耕牛與乳牛。這裏確是旅遊參觀的奇蹟。每年遊客多達二百萬人。

十五日上午我們復驅車，抵達山鹿市，當晚留宿山鹿賓館，這裏是溫泉的著名地區。當地觀光協會會長，古閑丸邦男先生即來會晤，並予以接待。當日上午在塙行幸長老主持下，舉行了成佛式，照例由明暘誦經致祝詞，並由尼泊爾及斯里蘭卡首席代表相繼誦經。儀式比較簡單，二小時內即告結束！

十六日上午乘自動車，由塙行幸長老陪同，暢遊九州名勝，國立公園雲仙天草名勝古蹟。抵山麓後，捨車登山，遙望水光山色，秀麗非凡，風景之佳，不亞浙江名勝，千島湖及江蘇無錫龜頭渚暨其他太湖名勝！他們招待我們之熱情週到，不僅僅是給我們參觀名勝的機會，而且是表示中日兩國人民和佛教徒的深情厚誼以及今後相互信賴，相互合作的期望。當晚我們下榻聰明閣賓館。連日所住賓館，我們兩人住宿一宵，要花日金一萬五仟元至貳萬元，每頓餐費，每人要花五千元日金。日本生活費及物價之昂貴，於此可見。

十七日上午由諫早道場住持，松本行樂法師陪同，拜會大村市市長松本崇先生，大村市與上海縣結為友好城市，在文化經濟及技術交流上訂有協定。夏間市長曾來滬訪問，與明暘有一面之緣，並在上海縣長招待下共進晚餐，今日舊雨重逢，暢叙友誼，分外高興，接見時，列席作陪的尚有幾位市參議員。當時由明暘贈以一幅圖畫，市長表示非常贊賞，臨別我們盼望市長及各位友好下次訪華時到龍華寺參觀訪問，市長當即愉快地接受我們的邀請。以後我們又驅車參觀了大村市佛舍利塔的基地。風景環境也是十分美麗，據稱不久就要動工，將來必定成為佛教和旅遊的名勝之地。十時許我們參觀了長崎市原子彈爆炸的資料館。館址就設立在二戰年美國原子彈爆炸的地點。原子彈一墜地，殺死了七萬人，傷殘了七萬人，總計死傷達十四萬人。附近地方，幾年內

生殖不出茂盛的植物，至今相隔四十多年仍有一大部份傷殘人員終身殘廢。以目前原子能試驗結果而言，其威力比當時加強十倍乃至數十倍，其殺傷力量更具有非常嚴重的毀滅性。所以瞻前想後，一旦發生核戰爭，全世界只有同歸於盡，因此全世界人民包括中日人民在內，都猛烈反對戰爭，擁護和平。資料館共有五層，內設各種展覽櫥窗，拍攝了當時長崎被炸的各種慘狀以及各種統計圖案及數字，是形象教育與現實教育的極其良好的範例。按論理而言，人類社會文化科學愈發達，人生幸福應該愈有保證，可是現實生活却適得其反，文化科學愈發達，人類生存却愈受到威脅，所以說，在動盪不定的國際環境中，妙法寺廣設佛和平舍利塔，就更有深遠的教育影響，佛教教育確是救世濟人的普渡慈航。今日佛教所以廣泛流傳，成為世界一大宗教，並不是什麼唯心迷信，而是有它的歷史與社會現實的根源與意義，值得世人深思反省的。

當晚我們出席了長崎佛教聯合會交流經驗的晚宴及座談會，主持人是塙行幸長老及長崎市天祐寺須田道輝長老，參加緇素共有四十餘人。席間他們提出一些問題，綜合起來，有如下各點，一是目前中國佛教協會以什麼思想意識教育廣大的佛教徒；二是中國佛教現有多少宗派？觀點如何？三是上海龍華寺僧眾日常修持生活如何等等，均由明暘一一予以如實解答，使他們感到非常滿意。最後我們仍盼望他們對中國佛教事業多提寶貴意見，使中日兩國佛教徒攜手合作，為世界和平事業作出更好的貢獻。

此次旅程的最後一站，也是最後一次的叙會是十八日上午十一時，在塙行幸長老主持下，於諫早道場舉行的盛大熱烈的歡送午餐會，出席的有四十餘人，誦經畢，首先由長老祝賀我們此次訪問的圓滿成功，繼由明暘表示對此次熱情接待由衷的感謝！餐

叙中雙方都盼望進一步團結合作，爲世界和平，人類幸福以及中日世世代代的友好，作出更多的努力與貢獻！餐畢由塙行幸長老及松本行樂主任暨須田道輝長老代表率領兩序弟子廿餘人，親自送到機場，依依惜別。我們滿載着日本友人的深情厚誼，與友好往來的豐富收穫，踏上歸國的旅途，於四時左右安返上海。

在最後兩天活動中，我們所接觸，值得特別提出的人物有，天祐寺住持，須田道輝長老，該寺建成於明末，至今已有四百多年歷史，他又是德高望重的高僧，年事雖高，仍爲佛教事業堅持不懈；大村市中日友好協會會長，高瀨富夫；中日交流研究會會長，中島泰二，諫早市文化協會會長，諫早市文物審議會會長，八江正吉，八江農藝有限公司中國部經理，大村市金業公司經理，梅本昌秀。從以上人物的交際中，足証日本山妙法寺這一新派，不但與政府及議會間保持密切的接觸，並且和金融、企業界也有良好的往來，這也是這一派事業前途大有希望的具體保證。他們虔誠修行，並能從世法與佛法不相矛盾這一觀點出發，積極發揚佛教與社會事業相協調的作用，不把自己局限於個人修行的範圍，這些都值得我們研究參考的。

從九月十一日到十八日在日本宗教活動中，我們所得觀感，主要有以下各點：

I 熱情友好的態度

日本山妙法寺長老及法師們此次對我們表示的熱情友好的態度是今後促進中日友好關係的美好因緣。塙行幸長老在多次歡迎會、法會以及歡送會公開的說『日本文化與佛教是由中國傳授過來的，中國是我們的恩人，對中國侵略，非法與不友好的行爲，都是忘恩負義的行爲，是日本人民所反對的，中日兩國人民一定

能進一步團結合作，中日佛教徒一定能進一步團結合作！』開會時鄭重地作了介紹並安排我們坐在上座的位置上，每次開會又請明暘首先誦經講話或繼尼泊爾首席代表之後誦經講話，講話後熱烈掌聲經久不息。會後七天中並由塙行幸長老親自陪同我們參拜各地佛塔，參觀各地名勝，在各次招待會上，並派松本行樂及森下是妙兩法師爲我們開專車。長崎新聞以及各地報紙，西日新聞紛紛報導明暘參加法會以及走訪市長、縣長以及會見付市長的情況，爲了留作紀念，長崎諫早道場，別府佛教聯合會還先後請明暘揮毫數十幅，無不歡喜讚歎，滿懷禪悅。臨別時又承塙行幸長老以及天祐寺須田道輝長老代表等廿餘人自身送到飛機場親切道別，比之歡迎時，熱鬧何止十倍。我們也分別贈以一些禮品略表微忱，並期望雙方爲增進中日人民，中日佛教徒團結友好作出貢獻，作出更大更多努力！要特別提出的，過去我國和妙法寺這一新派聯系較少，盼望通過這次訪問，加強和他們的團結合作。

II 虔誠的宗教生活

日本山妙法寺是屬於日本日蓮宗又一支派而且日蓮宗又是繼德川時代前法然大師淨土宗之後更加大衆化更加發展的淨土宗的別名，這一系統是日本新派，所尊奉的是已故篠井日達大聖人。目前居領導地位的只有塙行幸長老與上野行量兩人。上野長老體弱年邁，不勝繁劇，實際責任，都由塙行幸長老承擔。這一新派宗教生活，非常虔誠認真，信奉南無妙法蓮華經，早午晚課均誦該經，每次開會與用膳前都誦法華經名號，非常注重在國內外建造佛舍利塔。妙法寺衆僧都不結婚，提倡苦行，平日都住在寺內，沒有一定的物質待遇，有一部份經常到國外各地聯系佛舍利塔工作，寺廟很多但廟內只有很少數人，專事靜修，佛事不多，平日袈裟法衣不離身，僧侶人才輩出，各有專長，像松本行樂和



華嚴宗的哲學思想

蔡惠明

一、
華嚴宗是中國佛教的一個重要宗派，依「華嚴經」立宗。

「華嚴經」首譯於東晉義熙年間，由佛陀跋羅譯出六十卷本。但在這以前，東漢末年到三國期間已先後譯出「華嚴經」的有關部份的經典，如後漢支婁迦讖譯「兜沙經」一卷，即後來「華嚴經」的「如來名號品」；三國時支謙譯的「菩薩本業品」一卷，即「華嚴經」的「淨行品」；西晉聶道真譯的「菩薩本願行品經」一卷，也即「淨行品」。東晉只多密譯的「菩薩十住經」一卷，即「華嚴經」的「十住品」；後秦竺佛念譯的「十地斷經」一卷，即「華嚴經」的「十地品」等。六十卷本「華嚴經」譯出後，當時僧人講述傳佈「華嚴經」的也不少，但沒有華嚴宗。華嚴宗的實際創始人是唐法藏大師，他的地位相當於中國禪宗真正創始人

慧能，因他參加新經八十卷「華嚴經」的翻譯工作，武則天會賜號「賢首」國師，所以華嚴宗又稱「賢首宗」。

「華嚴經」全稱「大方廣佛華嚴經」，又稱「雜華經」，是印度佛教大乘「有宗」的重要經典之一。晉譯六十卷本為三十四品，七處八會；而唐譯八十卷本（實叉難陀譯）則為三十九品，七處九會。一般大乘佛經（密乘經典除外），基本上都是在人間說的，而「華嚴經」中的七處，却有四個地方是在「天上」說法。佛教各種大部經典都是先有短篇的故事和偈頌（長詩），經過多年的講授和補充最後編成爲大經的。「華嚴經」就是一部總集名稱，因為在晉譯「華嚴經」譯出之前，已有很多零星翻譯、篇幅不長的「華嚴經」異譯本，可見大本「華嚴經」，並非一次完成的。

華嚴宗的傳法世系是：

法順（五五七—六四〇）——智儼（六〇二—六六八）——法藏（六四三—七一二）——澄觀（七三八—八三九）——宗密（七八〇—八四一），先後五代。法順又稱杜順，偏重禪法。他的「華嚴五教止觀」首先把「華嚴」放在最高的「一乘圓教」的地位，因此被上溯為華嚴宗初祖。智儼俗姓趙，十二歲從法順出家，曾於至相寺從地論南派慧光系僧人智正學「華嚴」，但受法順影響較大，仍列法順門第，著有「華嚴搜玄記」十卷、「華嚴孔目章」四卷、「華嚴五十要問答」二卷、「華嚴一乘十玄門」一卷（法順口述、智儼撰寫）。智儼還曾向法藏講授過晉譯「華嚴經」，因此被尊為華嚴宗的二祖。

關於法藏的事跡，我曾寫過「法藏大師與華嚴宗」一文，刊於一七三期本刊，介紹比較詳細，請參閱。這裡不重複了。

澄觀俗姓夏侯，十一歲出家。初遍學三藏，後專研「華嚴」，成為華嚴宗的集大成者，被尊為華嚴宗四祖。他是個長壽的僧人，活了一百零二歲。唐德宗、憲宗曾因他長住清涼山（即五台山），賜號「清涼國師」。他的思想，可說是華嚴宗的正統思想。他在「華嚴法界玄鏡」一書中提出的「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」的三觀思想，其實就是「十法界」的思想。他說：「余覃思大經，薄修此觀。」可見他是以「華嚴」教義為他思想依歸的。其主要著作有：「華嚴經疏」六十卷、「華嚴經隨疏演義鈔」九十卷、「貞元經疏」十卷、「華嚴經畧策」一卷、「新經七處九會頌釋章」一卷、「三聖圓融觀門」一卷。

宗密俗姓何，「家本豪盛，少通儒書」。可說是世家出身，因他出家後常住陝西鄠縣圭峯山，世稱「圭峯大師」。他禪教兼通，雖被列為華嚴宗五祖，但他的思想却帶有明顯的禪宗成份。如他在「禪源諸詮集都序」一文中寫道：

「若頓悟自心本來清淨，原無煩惱，無漏性智，本是具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清心禪。」可見他的思想與語言，禪味濃郁，是在禪宗思想基礎上接受「華嚴」教義的。其主要著作有「華嚴經行願品別行疏鈔」六卷、「注華嚴法界觀門」一卷、「圓覺經大疏鈔」十三卷、「華嚴原人論」一卷、「禪源諸詮集都序」四卷等。

宗密圓寂後四年，發生了唐武昌毀佛事件，這就是歷史上稱為「會昌法難」。雖然為時短暫，但拆廟宇、毀佛像，沒收寺院財產、強令僧尼還俗，給佛教以政治和經濟的嚴重打擊，華嚴宗也受到很大損失。不久又爆發了黃巢領導的農民起義，寺院經濟一蹶不振，當時除了禪宗尚能維持門庭外，其他佛教各宗派都走下坡路了。

華嚴宗這個宗派不僅在當時中國北方流行，而且在唐開元二十六年由日僧道璿傳到日本，新羅僧義湘則傳至高麗，盛極一時。從唐中宗到唐武宗，流行了約一百七十多年，以後逐漸衰落。北宋初，曾有子奢、淨源等提倡，一度又趨活躍，過後仍消沉。

近代應慈法師（一八七三—一九六五）致力弘傳華嚴，自號「華嚴座主」，興辦「華嚴學院」，造就不少佛教人才，如內地的戒塵、慈舟、持松、常惺，現在香港和美國的永惺、壽治、敏智等法師，均曾受業於門下。應老四朝五台，每日禮誦華嚴，畢生弘傳「華嚴經」，並刊印「華嚴疏鈔」等華嚴宗著作，為振興華嚴作了可貴的貢獻。

二、

華嚴宗的基本思想是「法界緣起論」。它以「一真法界」作為世界的根源。如澄觀在「華嚴法界玄鏡」中說：

「言法界，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗。」

「法界」是宇宙萬有的「總相」，「緣起」就是它能派生一切的「稱體大用」。依「一眞法界」而有宇宙萬有，舉宇宙萬有都是「一眞法界」。這是辯證的。因為「法界緣起」不同於一般的緣起，所以稱爲「法界大緣起門」。

華嚴宗根據「華嚴經」提出六相：總、別、同、異、成、壞等三對範疇來說明世界事物的互相依存、制約、數量、變化、消滅過程的關係。法藏在「華嚴一乘教義分齊章」中作頌說：

「一即具多名總相，多即非一是別相，

多類自同成於總，各體別異現於同；

一多緣起理妙成，壞住自法常不作，

唯智境界非事識，以此方便會一乘。」

譯成現代語言意思是：一種緣起事物具有各種成份稱「總相」，各種成份有差別而不同一是「別相」；各種成份和合成一個總體是「同相」；「同相」中各種成份各不相同是「異相」；各種成份因緣和合而起形成事物謂「成相」；各種成份保持自立分離狀態不和合成事物稱「壞相」。運用一多、「六相」來觀察事物，才能認識事物的眞相，並以此歸納爲佛教一乘教義。由此推論現象和現象之間的關係，都是由總別、同異、成壞三對範疇而形成的錯綜複雜的緣起關係。

在「一」與「多」的關係上，華嚴宗提出「一中有多，多中有一」的辯證論點。「華嚴一乘教義分齊章」第四說：

「若一不即十，十即不成；由不成十故，一又亦不成。何以故？若無十，是誰一故？今既得一，知一即十。」這說事物量的連續性；在十進位的計算系統中，一是十的一，十是一的十。「華嚴宗一乘教義分齊章」卷四接着說：

「一門中既有十，然此十復相迭，相即相入，重重無盡也。」

華嚴宗提出「十玄」的，是智儼和法藏。兩個「十玄」，除了在順序排列上有些不同外，內容是完全一樣的（一般將前者稱爲「古十玄」，而將後者稱爲「新十玄」）。爲對照方便起見，列表於後：

智儼的「十玄」

- 一、同時俱足相應門
- 二、因陀羅網境界門
- 三、秘密隱顯俱成門
- 四、微細相容安立門
- 五、十世隔法異成門
- 六、諸藏純雜俱德門
- 七、一多相容不同門
- 八、諸法相即自在門
- 九、唯心回轉善成門
- 十、托事顯法生解門

法藏的十玄

- 一、同時俱足相應門
- 二、一多相容不同門
- 三、秘密隱顯俱成門
- 四、因陀羅網境界門
- 五、諸法純雜俱德門
- 六、諸法相即自在門
- 七、微細相容安立門
- 八、十世隔法異成門
- 九、由心回轉善成門
- 十、托事顯法生解門

「十玄」是華嚴宗總攝宇宙萬物，統一佛教教法，進而通向成佛的十個玄妙法門。首先提出「十玄」的是智儼，詳見他所著的「華嚴探玄記」的十玄緣起的說法最爲晚出，後來澄觀據此作爲定論。法藏在他華嚴宗的代表作「華嚴金師子章」中講的十玄是：性相、純雜、一多、相即、隱顯、微細、希網、托事、十世和唯心。十玄實質上是一種觀察事物、求得眞理的法門；即達到對現象與現象、現象與本體、心與萬物圓融無礙的悟解，完全領會宇宙萬物重重無盡、事事無礙的教義。具有十玄的觀法，就是進入成佛的境界。十玄說又是說明佛法是一個整體，佛教各種法門是互會貫通，圓融自在的；要論證一切衆生本來具足一切理性和功德，不必假於修成，而能隨緣顯現十玄無盡的境界；也就是

說佛和衆生只是迷悟的不同，一旦具有十玄無盡緣起的悟解觀法，衆生也就成爲佛。

十玄說的基本內容，在於解釋緣起，闡明成佛的境界。也就是說十玄的無盡緣起是一種觀法，是佛地心境的展開。由此推論，衆生達到這種對現象和現象之間錯綜複雜關係的悟解，是成佛的標誌。十玄說闡明重重無盡、事事無礙的教義是如來佛性德圓滿的道理，衆生本來也就具有這種圓滿性德。但佛和衆生還有迷悟不同，一旦具有十玄無盡緣起的悟解，衆生與佛的異同，就相應消失。

華嚴宗還提出「四法界」的論點，就是：（一）事法界，（二）理法界，（三）理事無礙法界，（四）事事無礙法界。這裡所說的「理」就是本體，「事」就是現象和作用，作爲「理」的體現的「事」與理是融通的，而「事」和「事」同是作爲「理」的體現，也是相互調諧的。「十玄」說就屬於「事事無礙」觀，表示周遍含容的意思。

華嚴宗的哲學思想會對中國古代哲學思想有很大的影響。如宋明理學引用的「理」就是出自華嚴宗「四法界」的「理法界」。澄觀在「華嚴法界玄鏡」中說：「理法名界，界卽性義，無盡事理，同一性故。」「二程全書」據此引伸：「萬物皆是一理。至如一物、一事雖小，皆是有理。」「天下只有一個理。」「凡眼前無非是物，物物皆有理。」「性卽理也，所謂理性是也。」「又二程提出的「理一分殊」的命題，實際上是華嚴宗「事法界」和「理法界」思想的翻版。

華嚴宗認爲圓滿的教義應當是：事物的本體的體現，萬物互爲因果。它對般若空宗和唯識有宗的理論不滿，但有揉合空、有二宗的說法，把藏、通、別、圓四教，改爲小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教和一乘圓教。把華嚴列爲圓教，以顯示其圓滿究竟。

（完）

（上接第46頁「虛雲和尚」）

「那我真是幸運極了，」德清說：「可否請引導參拜貴寺各殿和指示貴寺歷史呢？」

「大師父一路辛苦了，且先隨我到客堂奉茶，慢慢參觀。」

「拜過各殿佛菩薩才領茶吧！」

「大師父眞乃誠心，」緬僧說：「既這樣，請隨我來！」又說：「緬甸佛寺與中國不同，本寺正殿就是佛塔之基，四面塔壁各有一座釋迦佛像，四座完全一樣，均是赤銅鑄成，眞金箔貼外面，佛陀額中寶珠，乃是眞正的巨大鑽石，佛頂螺髮上的裝飾，均是藍寶石與紅寶石和綠玉綴成——緬甸盛產寶石和綠玉——」

德清讚嘆道：「眞乃莊嚴宏偉，得未曾見。」

緬僧說：「此寺名叫阿難寺，乃是公元一千一百零五年之時，信佛賢君凱恩吉達大帝（King Kyancittha）所發心建造，至今已有一千八百餘年了，在緬甸佛寺之中，不算很古，但堪稱是建築最精美的一座。當時大帝選中此地，面對隔江的唐寨峯（Tangyi）和琶峯（Popa），山雖不高，只有三千零五十三英尺，却是相傳佛陀弟子阿難曾蒞臨說法之地。」又指北邊那座宏偉的白色佛塔說：「那一座，叫做大悲因舍利塔（Thatbyinnyu），與本寺阿難寺並稱爲緬甸北京最宏麗雙塔，是當時此地信佛賢王安惱拉達大帝（King Anawrahta）所建，安惱大帝之時代，大約相當於西方基督教十字軍東征耶路撒冷之時。安惱大帝當時爲充實北京之佛教，曾向南方蒙族（Mon）君王馬固他（King Makuta）要求提供正確的佛經譯本，但是馬固他拒絕不肯交出佛經及佛舍利，於是引起一場佛教戰爭。」

德清驚訝道：「居然也有爲了佛經及舍利而戰爭嗎？眞乃聞所未聞了！」

（未完）



談佛說在家具足弟子修法

智銘

佛弟子的種類，是隨佛法的宏揚、開展而逐漸增加的。首先只有比丘弟子，接着有了比丘尼，而後有了沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷等類弟子。其中的優婆塞、優婆夷，即是佛說的在家二象弟子。

在家弟子也能修得果位。不過，只能修得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果位而不能修得阿羅漢果位。為什麼不能修得阿羅漢果位呢？因為要想修得阿羅漢果位的話，首先就要非家而出家，有家而不能捨，就修不到阿羅漢果。

在家佛弟子要修得前面的三個果位，如何的修法呢？佛陀有分別的說明：

一、修須陀洹果者，須除三結，三結就是：

一者、身見：「身見」者，就是對這四大、五蘊和合而成的這個身，執以為實我的一種邪見。四大、五蘊假合之身，是因緣所成，凡因緣所成的一切法，皆是虛妄而不實，無有自性，所以從其中求「我」不可得，若執着有身、有我，就成了邪見。若能

不見有身、有我，即修斷了身見。

二者、戒取：「戒取」者，也名「戒禁取見」，「戒」本來是一種善法。由戒能生定，由定能發慧。但世間邪戒很多，尤其是印度古代的信仰非常複雜，每一種信仰都有他們自己的戒法，如牛戒、狗戒、鹿戒、羅刹鬼戒、啞戒、顰戒等等。如取這些的邪戒，就認為是生天之因，那就是邪見了，這邪見是有漏法，不能了生死，所以不可取。若不取邪戒，即修斷了「戒取」見。

三者、疑：「疑」者，就是對佛法真理有猶豫不決之心，因為有了這猶豫不決的心，自然就不能契理而修，不能契理而修，即是以疑而自我結縛，唯有深信佛理，才能修斷此疑。

以上三法能夠修斷的人，就能成就須陀洹果，從此不再受三塗之身。三塗者就是地獄、餓鬼、畜生的下三道衆生。在七返人天之後，即能盡諸苦際，入住涅槃，不再有生死了。

二、修斯陀含果：要成就斯陀含果位的人，除了要斷以上所

說的三結之外，還要能「薄婬、怒、癡。」所謂「薄」者，是「微少」的意思。就是說，修斯陀含果的行者，還有微少的婬、怒、癡等過犯未除。

「薄婬」：是指正婬而言，就是除與夫或妻以外，不與第三者有婬行。如果與第三者有婬行，那就是邪婬了。邪婬是不許可的。如「優婆塞戒經」上的第四戒說：「優婆塞、優婆夷，雖為身命，不得邪婬。」

「薄怒」：是指「微慍」而言。原來「怒」可分為「盛怒」與「微慍」，「盛怒」即是暴跳如雷；而「微慍」則是心有怨懟但尚未形之於色。修斯陀含果的行者，遇有不稱心如意的事時，內心的微慍——薄怒尚未能除滅。

「薄癡」：凡眼、耳、鼻、舌、身的五根接於色、聲、香、味、觸的五塵，即生愛戀執取之心，樂著其事，迷於事理，因而成癡，癡即是無明，一切的煩惱由之而生。若行者的諸根對之諸塵，愛戀執取之心微少，煩了佛理，所以是「薄癡」。

凡婬、怒、癡薄，又斷除了三結的行者，即能成就斯陀含果，只要再往來此界一次生死，即可入位涅槃而永脫生死。

三、修阿那含果：修阿那含果的行者，要斷五下分結，什麼是五下分結呢？即：

- 一、斷貪結：即斷除一切貪欲的煩惱。
- 二、斷瞋結：即斷除一切瞋恚的煩惱。
- 三、斷身見結：即斷除我見的煩惱。
- 四、斷戒取結：即斷除取執非理無道邪戒之煩惱。
- 五、斷疑結：即斷除狐疑諦理之煩惱。

但如何才能修斷這五下分結呢？佛在「中阿含」——彌醯經中，曾指示了下列的五種修法：

第一、須親近善知識，恭敬、承事、和合，若能如此，心解脫尚未成熟的時候，即得成熟。

第二、須修學禁戒、守護禁戒，善攝取威儀禮節，如見自己有纖芥之罪，常懷怖畏。嚴持學戒者，心解脫尚未成熟的時候，即得解脫。

第三、須學聖有義，使自己的心柔軟而沒有蓋纏，還要能說戒、說定、說慧、說解脫、說解脫知見、說漸損、說不樂聚會、說少欲、說知足、說斷、說滅、說燕坐、說緣起得等，這些的聖有義，佛認為要修得很容易，並不困難，修得了這聖有義，心解脫未成熟的時候，即得成熟。

第四、常行精進：斷惡不善，修諸善法，恒自起意，專一堅固，為諸善本，不捨方便，能如此者，心解脫未成熟的時候，即得成熟。

第五、以智慧觀興衰法：修得了這智慧，即能聖慧明達，分別曉了，可以正盡諸苦。心解脫未成熟的時候，即得成熟。

這五法修成以後，還得修四法，即：

一者、修惡露令斷欲：什麼是「惡露」呢？就是不隱藏自己的過惡，將自己的過惡顯露出來，就能斷除貪欲，斷了貪欲即不再有惡。一般的人恰恰相反，大家都喜歡藏惡不露，惡隱藏得越密、越多，貪欲也會越高。修阿那含果的行者，須修惡露以斷欲。

二者、修慈令斷恚：慈悲與瞋恚常是相對待的，瞋恚心重的人，慈悲心即少；慈悲心重的人，瞋恚心即少，故修慈悲可以斷瞋恚。

三者、修息入息出令斷亂想：行者觀自己的入出息，一入一出，息息觀察，並息息相數，由一至十，由十返一，循環不已。

則一切亂想即不能生，不生亂想即能入住禪定。

四者、修無常令斷我慢：凡執諸行是常者，亦必執諸法是我。有我則必以自我為中心而生我慢。若能觀諸行無常，即知諸法無我，「我」既不立，「我慢」亦斷。

修具了以上四法之後，行者才能斷五下分結，五下分結既斷，即成就了阿那含果。成就阿那含果的行者，不再還來此界，生死已盡。

在家佛弟子若要修得須陀洹、斯陀含、阿那含果者，除了要斷各結並修各法外，佛陀認為還應有以下的共同修為：

第一、修「信」具足：在家佛弟子選擇信仰了佛法，要信心堅定不移，不再見異思遷，去信仰其他的邪魔外道，這才是「信具足」。

第二、修「戒」具足：在家佛弟子雖具足了信，還要具足戒，戒能防非止惡，出生善法，當勤方便，求使戒法具足。既具足了戒，從此不再違犯，才算「戒具足」。

第三、修「捨」具足：「捨」即是布施，布施除能修捨斷貪以外，並能成就無量福德因緣。布施越多，捨心越大，福德即無量。

信、戒、捨三事具足，即是具足三支。修斷一切結、修具一切法，都是從下列的共同作為而來：

一者、數往僧舍：「僧舍」就是比丘大眾所住的塔寺，「僧」者是和合眾，四人以上才能名之為「僧」。「數往」者，是要多去的意思。去「僧舍」的目的，就是行恭敬承事。

二者、聽取經法：去僧舍常行恭敬、供養、承事，諸僧會為說法，必須聽取。又凡四十里以內的僧舍，有講經說法時，也必須前往聽取。

三者、一心受持：「一心」者是無亂想的意思，「受持」者即是領納的意思，凡聽取的經法，都要能一心領納，不可忘失，古代傳法，都是口口相傳，若不一心受持，很容易忘失。

四者、善解義趣：受持經法以後，要深解其義趣，才能增長行持的力量。若受持而不知其義，則知之不真，即行之不切，不真不切，難成道果。

五者、如說修行：既知義趣，要能力行實踐，若知而不行，只是未知，不知不行，難獲法益，既知且行，一一實踐，才能修成道果。

六者、自利利他：自利利他者，佛教在家弟子們要行十六支。即是：

自己有信，要教令他信——一人勸一人，人人信佛。

自持淨戒、教令他持——自他戒行清淨，共修善業。

自修於捨，亦教人捨——共修布施，利益眾生。

自往佛寺，亦教人往——共同親近善知識，同得法益。

自能聽法、亦教他聽——共聽經法，同沐法雨。

自能受持，亦教人持——人人受持，無空過者。

自解義趣，亦教人解——同悟真理，同法同住。

自能如說修行，亦教人行——同登法船，同渡彼岸。

以上是一自、一他，合則為八支，分則為十六支。有人說「四阿含」是小乘法，小乘法中有大乘義。修「四阿含」也即是行大乘菩薩道。在家佛弟子宏揚佛法，比之出家弟子更為方便，所以要如此的自利而又利他。能這樣自、他兩利的在家佛弟子，佛認為即能作大明，如日光普照，除諸闇冥，這樣的修學、修行，才能算得是位具足的在家佛弟子了。

（完）

名醫與我

(續完)

馮馮

(續上期)

H家全家都來見我，病人的哥哥們跪下來懇求我救他們的弟弟。他們說決定不讓醫生開刀了。

「你們頂禮拜求觀音菩薩吧！」我說：「別拜我，我只是個凡人。」

我帶領他們全家跪下，叩拜觀音菩薩聖像，我為他們祝禱，並且叫他們許願今後要多做慈善，多救貧苦飢饉的病人或難民。他們都依言許了宏願。我又叫他們每天祈念觀音菩薩。

然後我就告訴他們應該用什麼食物來給弟弟吃，我說他大約半年就會痊癒的。

H家小弟給接回家中去養病，H家完全採用我的方法，還不到半年，他的頭痛不再復發了。到醫院去再檢照，水瘤已經消失了，這青年後來還結了婚，生了一個女嬰。

H家全家都來見我，小弟也來了。大家又跪又拜的，弄得我不好意思，回禮不迭，從此我與他們成為朋友。後來，有一

天晚上，H家大哥突然再來，說他的一位襟兄在美國加州沙卡緬度急病進了醫院，不知有無生命危險，他說在長途電話中說不明白，他急了，只好來問我。

「你的親戚心臟有幾條冠狀動脈塞住了。」我將我看見的情形告訴他：「這是他生死關頭，看來是必須立刻由醫生開刀做By-Pass改道手術，否則必會很快死亡。」

H大哥嚇得大驚，慌忙求我救他襟兄。

「我這一次是毫無辦法了，」我說：「他平時吃得肉太多，尤其是豬油和肥肉吃太多了，脂肪胆固醇塞住了血管，他到了這種程度，我還有什麼方法救他？」

「他是在肉食公司做工的。」H大哥說：「你說得對，他每天都從公司帶些頭頭尾尾的剩餘豬肉豬油肥肉回家去吃，不過，也只有三兩年時間呀，怎會這樣嚴重？」

「天天吃紅燒肥肉，用得着三年嗎？」我說：「三幾個月就足以使心臟血管栓塞了！」

「馮居士，求你救救他吧！」

「我救不來，他仍應該由醫生開刀做改道手術，我可以爲他祈求觀音菩薩保佑他手術成功平安。不過，手術成功之後，他仍須戒絕吃肉，聽從我的素食計劃，那才可保平安長久。否則，很快又會再塞血管的，下一次就不能再做改道手術了。」

「求觀音菩薩慈悲吧！」H大哥說：「也求馮居士慈悲。」我爲他們拜求了觀音菩薩，並叫他們自己也天天祈念觀音菩薩。

那位病人在加州被送進手術房，開刀做改道手術的過程，我在溫哥華全都看見，我打電話告訴H家大哥，告知開刀已經成功，他還不知道已經動手術。他說：「還沒有電話來告訴我呢！」

幾小時之後，加州電話來了，証實了我所見的詳情，H大哥吃驚不小，他打電話來說：「馮居士！你真神奇！剛才加州電話來，証實了！真是開刀做改道手術，成功了！」

「這不是我有什麼了不起，」我說：「這是觀音菩薩加持的結果，你們從今以後要多信佛法，多行慈悲！」

自從這兩件病案之後，溫哥華的佛教圈差不多人人都知道了我。馮伯伯與我接觸也越來越密切了，以後他又介紹了不少病人來見我，其中有幾個也是腦科的，我的透視也都能符合醫院的檢查。馮伯伯對我的天眼能力有了一定的信心。

一九八四年，馮伯伯和羅伯伯分別打電話來，叫我盡力幫助一位佛教會友的四歲女兒。因爲醫院的醫生都已宣佈無法查出病因，叫她回家了。

那時我在閉關，不見客，我常常閉關的，每次總有兩星期之久，我若不宣佈閉關，就無法有時間做自己的事，日夜都有

人來找，來求見的人，也不約定，隨時上門來求看八字，看相看掌，問前途，問生意，問婚姻，問愛情，問家庭糾紛……擾得我不得安寧，我早就宣佈過絕不爲人看八字，不看相，不談俗事，不管婚姻、生意之類的俗務。我只看病救人苦難，我不是江湖星相家。但是，很多人不理會，照樣闖關，有些人願意「相金先惠」，這使我更不開心。我不願意用得來不易的三眼神通去做媚俗的工具換取金錢，我認爲，佛菩薩賜我與生俱來的超感神通，雖是小道，却是用來做宏揚佛教，慈悲濟世的，不是用來做江湖星相占卜謀衣食的。我若妄用三眼來謀錢財富貴，那就是違反佛旨了。尤其是，有人要求我用天眼查看她丈夫與情婦的姦情，這種事情，我是很感到侮辱的。香港的一位某太太常打電話來這樣要求，許以金錢，都被我嚴詞拒絕甚至譴責她！

在我閉關期間，我只允許馮羅兩位老伯和極少數的人來見面，我也只接受緊急的病案，馮伯伯打過電話來關照，羅伯伯親自持了病人的照片來給我看，因爲他知道我不肯會客。

那是一個非常美麗的小女孩，彩色照片中的她，是兩歲半的，可愛極了，可憐，真可憐啊！我眼中流下了同情之淚。

「這個小女孩活不了多久了！」我對羅伯伯說：「她的腦子受到了極大的震盪，腦子像攪亂了的豆腐一般了！可憐呀！」

「培德！」羅伯伯是很慈悲的人，他懇求我：「你救救她吧！她的父親是新從大陸移民來不久的，環境很困難，他到佛教會來找我們介紹，要來見你。」

「我不是不肯救她，」我說：「羅伯伯！這裏面有一件因果，這女孩是來收債的，收完就走，她就快走了，我不能破因果。」

羅伯伯很難過，半晌才說：「我們佛教徒，總得盡量救人

一命呀！培德，你看有什麼方法，叫他家做些功德，行不行？」

「他現在做功德也來不及彌補了。」我說：「何況，這是兩件事，做功德是種新的善因，將來自收善果，但是，並不能抵銷前因前業的。」

「那麼，你怎麼對這家人說？」

「我只能幫助小孩盡量拖欠一點。」我說：「我沒有本事救她，讓她收完業債走吧，我會婉轉對女孩的父親說的。」

這家人湊巧也姓H，我打電話去給H先生，我說：「你的女兒頭部會受到極大碰撞，以致腦漿已經混亂，現在已不能飲食，不能動彈，不能講話，是不是？」

「你講得是對的，不過，」H先生說：「醫生沒有告訴我她腦漿受震混亂，醫生會抽過她的脊椎液去做檢查，又查不出有小兒麻痺細菌，醫院不肯收留她，叫我們帶回家來。至今，連病因都不知道。」

「H先生，」我說：「你要心理準備，這個女兒在這兩個月內會走的，我不能瞞騙你！我很抱歉，我的確無力救她。」

「馮居士！求求你！」H先生哭泣了起來：「救救我這個女兒的生命吧！」

「我只可以幫助你盡量拖延她的生命，也許只能拖三兩個月，也許半年。」

「拖得一天也是好的，」他哭道：「我也知道，我女兒是不能長久的了，她已經不會吃食物了，現在只靠管子灌流質進去。」

我教給他用什麼最好營養灌餵小女孩，我們談了多次，每

次都談很久。H先生始終想不起來他的女兒在何時何處給碰撞了頭部。

「沒有呀！」他說：「我們向來都很小心看住她的。」

「我倒看見她被一架推行李的小車的鋼柱碰撞了她的頭。」我說：「時間我看不出來，地點可看到，是在飛機場的旅客出關之處。」

「哎呀！」H先生說：「對了！對了！今年一月份，我們有親戚從香港來了，我們全家到飛機場去接機，也帶了女兒去，她太頑皮了，不肯被人管住，她自己東跑西跑，旅客出來的時候，人很多，有一架行李手車碰撞了她，撞倒在地，我們去抱起來，當時也沒看見有什麼嚴重傷痕，只有少少的浮腫，所以就沒注意。回家以後，不到兩三天，她就開始不肯吃東西，漸漸就不會講話！……越來越嚴重！」

「那就是了！」我說：「就是那一撞闖下的大禍！把腦漿都震爛了！」

「但是腦科醫生為什麼看不出呢？」

「怎麼會看不出？」我冷笑：「他們做醫生的有那麼多精密儀器，還會看不出嗎？分明是他們明知小孩已無望，所以不肯將真相告訴你，免得你傷心。」

「那麼，現在我怎麼辦呢？」H先生又再哭泣：「我又沒有錢找更好的大醫生醫治她，我只是在工廠做夜間的小工。」

「找他們大醫生也沒有用了，你還不如盡量使她快樂開心吧！讓她開心度過這無多的來日吧！」

「馮居士，有人送了些雲南白藥給我，」他說：「說雲南白藥有救命還魂之功，我可不可以給她灌下去呢？」

「雲南白藥的功効，最好是用於外用止血彈傷，槍傷，刀

傷。若說可以內服有救命還魂之功效，我可沒聽說過。」我這樣回答他：「我認為不宜妄用雲南白藥給她內服，否則，可能反而促成她早死。」

以後，羅伯伯也受我之託而打電話去勸H先生勿將雲南白藥灌餵給小女孩。H先生也答應了。

不幸地，H有一天晚上做工去，他的家中成員竟將雲南白藥灌餵給女孩，到了半夜，女孩就斷氣了，H先生得報，趕回家中，送她到醫院，已返魂無術了，他從醫院打電話來給我。

「馮居士！」他悲傷地痛哭：「我家小妹妹已經走了！本來用你指導的營養，她已經漸漸恢復體重，也能叫爹爹了，誰知，今晚，我家裏的人，給她吃了雲南白藥……才幾個鐘頭，她就走了！」

雲南白藥固然是中國名藥，但是，一般人未免太過份迷信了它，當它是仙丹，把這一種治外傷的外用藥，用作內服，殊不知這是多麼危險的事！雲南白藥的成份，從未公開過，也沒有充份的臨床報告，沒有定性定量分析報告！而且，世上哪能治萬病的一種仙丹呢？就像從前流行數十年的什麼「油」什麼「丹」，都說可治百病，拆穿了，內容只不過是薄荷，豆蔻油，樟腦油之類，發明人已賺了天文數字的大財，蓋了些俗不可耐的別墅花園，今日仍成為觀光勝地，他的後人也享不盡福澤，這些「丹」「油」，其成份不能治百病，但是，人們迷信了它將近一百年，什麼病都內服它，多麼可憐哪！不過，至少它的成份也比雲南白藥平和得多。如果我所見不謬，那麼，雲南白藥的主要成份之一就是「砒霜」，這是可以隨便內服的麼？

我想阻止H家，可是他們還是太迷信雲南白藥，終於使小女孩提早死亡。這件事，不能不說是遺憾，中國人往往太過份迷信秘方古藥，這毛病什麼時候才能改呢？

H家小女孩的個案詳情，我都有跟馮伯伯談及的。像這一類的腦病案不多，但是其他的腦病個案不少，我寫也寫不盡。總之，我透視腦病個案的事，馮伯伯是一向都留意的，或者這就是他為什麼要帶他的女婿W醫生這位世界著名腦科專家來看我。

W醫生來舍下之時，H家小女孩仍在世，我就將此個案，提出向W醫生報告，我說我感覺女孩沒有希望活三個月，我請問W醫生有無辦法可救她。

W醫生回答說：「聽你說的這種個案，碰到過很多件，很少有能活到半年以上的。不過，沒有見到病人，不便判斷她的情形怎樣。假如小病人是在香港，我可以盡力幫助她，可是她是在溫哥華，就不方便了。」又說：「多倫多總醫院腦科很有名，何不叫他送去看看呢？」

我明白W醫生的意思，他不是加拿大籍的醫生，不方便在加拿大過問這件事，這是可以理解的。我知道H家的環境不好，也不可能把女兒送到香港或多倫多去就醫，W醫生似乎是小女孩唯一的最大希望。但是，W醫生已經說了這種情況的病人很少活到半年的，看來就算H家把孩子送去香港，也沒有什麼大用處了。我預見小女孩頂多只能活三個月，這預言後來不幸言中，令我心中十分難過，我見到橫躺在路面掙扎的蚯蚓，我也還要救它一命，把它放回草地去，何況是小女孩呢？

W醫生的太太，就是馮伯伯的長女，也是醫生，他倆的大女兒在蘇格蘭愛丁堡醫學院做醫生，兒子在唸醫科，只有幼女還未唸完中學。像他們這全家都是醫生來看我，豈不令我緊張萬分？

W醫生一家一進門，我就我預畫的他們的速寫送呈。這不是我第一次憑預見把從未謀面的訪客畫下來。事實上，我常常這樣做。並不是有意賣弄小聰明，只是想印証一下我的預見能

力是否準確，我都是在客人一進門之時，就把預見速寫像立即當面贈送給他們，往往會使他們大吃一驚，W醫生全家看到速寫像，也都驚奇。

當然，有些速寫並不很肖似，有些則不錯，不過，大致上都能把來客的輪廓特點畫出來，不致太離譜。

W醫生全家都感到驚奇，連馮伯伯也都驚奇，他說沒料到我會畫畫。他們都說畫得很像，只有W老太太說：「完全不像！」

我在唸中學的時候，學科成績平平，但是，美術年年得全校第一名，畫油畫、粉畫、炭畫、水彩畫、國畫，樣樣都來的，也開過小小畫展，不過這些年太忙碌，都把畫拋下了，畫畫這一點小速寫，實在不算什麼，「生疎得很，見笑了。」我這樣說。

W醫生一家老遠地從蘇格蘭愛丁堡飛來溫哥華看我，還帶了一瓶著名的蘇格蘭蜂蜜送我，萬里送蜂蜜，真是盛情可感。那蜜糖是天然的，蜜汁內還浸着蜂房一團，芬芳清冽，真虧他們乘飛機，轉機多次，又攜帶了那麼多行李，怎樣還那麼細心帶了一瓶蘇格蘭野蜜來。加拿大海關是不准帶食物進來的，沒查出它和沒收它，真是我的運氣。

由於我太緊張，不大敢講什麼，賓主都有些感覺到不安。我向W醫生請教了一些有關腦科的問題之後，就感到話題不繼了。還虧馮伯伯打破僵局，他說：「你們雙方都過份謙虛客氣了，年輕人不需要這樣的。W醫生是很忙的，那麼老遠的來看你，他們明天就要飛返香港了。培德，你不必再謙虛客氣下去，W醫生是有誠意來看你的，你就為他們全家都透視一下，看看他們的健康狀況吧！」

「叫我為這麼有名的大醫生透視？」我畏縮地說：「豈不是班門弄斧嗎？我不敢接受這一場大考呀！」

「隨便講講，沒關係，」馮伯伯說：「你還是替他們看看，不然就辜負了W醫生那麼誠意來看你一次了。不要怕，W醫生是很開明的，他並未存有考你之意，也不單純是好奇，他是願意知道一下你的方法的。」

「既然伯爺這樣說，我就只好遵命吧！」我笑說：「今天為世界著名的大醫生之一透視，我心情十分緊張，看得不準確，務請包涵。」

「不必客氣，」W醫生笑道：「大家研究研究，沒關係的。」

「好的，替誰先看？」

「替家母先看好了，」W醫生說。他的兒子也附和說：「奶奶先看，」

「我們這個兒子對你最有興趣，」W醫生笑道：「一路上就是他吵着要快點來見你。」

怎料W老太太拒絕了，她老人家說：「我沒有病，不要看！」

W老太不願看，我當然不勉強，只好從W太太開始。可是沒說幾句，新的一批客人突然來了，七八個客人進了門，打斷了我們的實驗。我得忙招呼客人坐下。W家感到不安，已經起身告辭了，我怎麼也留不住。

臨別之時，我把W醫生和太太請到餐廳去，忽忽忙忙地為他倆做簡短的透視及說明，在十多分鐘之內，把我所透視見到的情形都簡單地講講，他倆都不住點頭微笑。

「詳細等我寫信告訴你吧！」我抱歉地說：「今天真不好意思。」

W醫生一家離去之後，我又得為新來的賓客透視，那天真是忙得很，弄得十分疲倦，這是很典型的一天，假使我不宣佈閉關，很可能天天都有那麼多人來見我，那麼，我再也休想看

經寫文章了。其實我最巴不得有人來見我，我巴不得爲人人服務，問題是，精神體力太有限，自己又得讀佛經、寫作和研究科學。我不得不常常宣佈閉關一兩週，這是感到很矛盾的。

後來我用英文寫了一封長信，詳述我透視W醫生全家的觀感，我請馮伯伯代寄去給他們，固然，我和他們見面只有短短的半個多小時，但是我在一瞬之間，就已經看到了各人的身體內部情形的，要講出來却很費時間。

馮伯伯後來對我說：「W醫生對你的印象很好，他說應該多多培植這種超感人才，你爲他一家透視的健康詳情，都很準確，可以打一百分！他說，超感診斷，是一門值得研究的嶄新學問，像你這樣的人才太少了。」

馮伯伯又說：「我不久也會去香港一行，我打算和某法師談談，請他出力設立一個超感研究所，專門培植超感人才和培養每一個人的超感，這對於醫學和科學都會有很大突破貢獻的。佛教的禪定，產生超感，這並不是迷信，而是釋放人體的潛能，這是值得研究和培養的。一般法師大都說不尙神通，不准講神通，這是矯枉過正的。佛教應該研究發展神通來造福人類才對。現在的尖端科學都在研究這些所謂神通的潛能超感，證明確有其存在。我認爲佛教應該好好研究發展天眼通等等超感，某法師最近獲得某位大護法居士捐贈了兩千萬元港紙，他應該有力量拿出少許錢來成立一個小小研究所，假如我勸說成功，我會提議叫你去主持這個研究工作，屆時，W醫生和他的朋友也會支持的。」

「伯爺，」我說：「你的用意至善，但是，某法師絕不會答應的，你別白忙吧！」

「我也料到行不通，但是我總得試一試。」

我知道馮伯伯必是徒勞無功，不出我所料，他後來的勸說，絲毫得不到某法師的支持，某法師雖然也會親蒞寒舍請我爲之透視，他也公開地對我也讚不絕口。但是，叫他正式出面主

辦一個超感研究所，他就不得不顧慮到佛教界的反應了。這一點是我所可預見的，當前的佛教界人士，還沒到可以接受科學與超感的時候。緣法未到，那是沒法子的事。我自己也極忙，同時也不知道怎樣才可把天眼通傳授給別人，所以對於馮伯伯提議成立研究所，我也沒有什麼積極的表示。實在說，這種超感，是與生俱來的，多生戒定而得的，根本就不是一學就會的東西，除了勸人守戒修定這句真諦之外，我也沒有什麼本事可教人的。

醫生們源源而來訪，有本地的，有外地的，有中國人，也有外國人，有些是來叫我幫助透視他們診斷上有困難的特殊病人，有些是來叫我爲他們自己透視。我當然無不努力以赴，但不能說我對他們有什麼貢獻，只可說我成爲他們實驗的一環，實際上，得益的還是我，因爲每次和每一位醫生談話，我都有多一次請益的機會，從他們學到了很多醫學智識。對於我的透視很有裨益，否則，光有透視能力而無醫學智識，也不能判斷病況病源。世界上並非僅我一人有天眼，除我之外，還有很多人具有透視能力，可能比我更強，尤其是那些小孩子，不過，他們不懂解剖學，不懂醫學，透視了人體，他們也不知道什麼是病源。我自己經常自修醫學，熟悉人體解剖學，畧知病菌學與癌症學，所以透視人體能立刻辨認癌瘤和其他病症的細微情形。而且，我和來訪的醫生們談得多，新的醫學原文書刊看得多，這都是很重要的。所謂超感，也還得有超級的科學醫學知識作爲支持。而且，更必需有學佛得來的定慧來予以領導，倘若沒有法眼與慧眼，那麼，天眼也不會有什麼大作用的，頂多只不過是見見鬼神而已，而且很容易著魔的。

醫生們與我接觸的事實很多，記錄不了那麼多。本文只提幾件而已，我很怕閒人上門來閒聊，我喜歡的是於我有教益的訪客，醫生與科學家都是我最歡迎的來賓，因爲我經常從他們學到新的智識。

智識是智慧的基礎。

（本篇完）

虛雲老和尚遺相



六十歲之虛雲

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

又說：「甚至於那三重外圍的一百尺高小塔，雖非黃金，也都是用最好的赤銅鑄鐸而成，最外圍小塔牆堡也是赤銅的，壁上的菩薩十萬八千座，全是銅鑄，坐在銅牆脚下的一排菩薩一千零八座，身材與真人相等，也全用赤銅鑄成！這樣宏偉的佛塔工程，世上也只有此一座罷了！」

德清聞言，不勝驚異！他既深深感動於緬甸皇帝的虔心敬佛，同時亦震懾於大金塔之壯麗奢華，更嘆息緬皇爲建此塔，不知傷了多少緬人奴工生命血汗，不知橫徵暴斂了人民多少金錢？緬皇這樣敬佛，是否淪爲佞佛了呢？這樣的豪華奢侈，怎對得起佛陀的教訓？這樣可是佛陀所願見的呢？

他遙想兩千多年前，緬帝也必如秦始皇帝之徵用數百萬奴工集結萬里長城吧？長城是一磚一命，這黃金佛塔，恐怕也是

一葉金片一條命吧？

「啊！」德清遙拜着金塔：「佛陀！佛陀！」

李氏少東說：「這金塔的金箔，歷代以來，不時被盜賊搶掠偷竊，故此現在低層的金箔已經不齊全了，只有頂上的仍然無恙，好在如今緬甸人民年年捐獻金錢給這金塔寺買黃金陸續添補，相信必有一日補全的。不過，不知要到何年何月才功德圓滿呢？如今底座也只好用金色好漆充充場面罷了。」

「怪不得現在要如此嚴防出入了。」德清說：「想必是爲防盜竊金箔。」

「正是如此，」李少東說：「從前還准人進入宮牆內參拜，如今宮門緊閉，絕不准人進入三重塔牆以內了，除非是特別大典才開宮門，也只有全緬最高身份的長老可以進去。其外就是英國駐緬總督可進內，其他誰都不許，大師父你今天來到，

也只能在外面廣場石階上參拜罷了。」

德清說：「能來到廣場參拜已很歡喜了，豈敢奢望進內？此塔既是真金，就是准我入內，我也還不願進去呢！免得涉嫌被疑。」又嘆息道：「佛教講佛菩薩的金身金光，原非指世間的黃金，世人為何要用黃金珠寶來供佛呢？拿黃金來供佛，倒不如拿黃金來實行佛陀濟度衆生之旨，才更符合佛心哪！譬如開設學堂講授佛學，教育智識，開設醫所粥廠，救濟窮苦，豈不更有意義？就是多建道場，也不宜奢侈豪華呀！其實佛何嘗需要世人這樣奢侈到用真金血汗來供養他呢？這樣的黃金佛塔，終必啓引奸人覬覦的。」

李少東說：「大師父講得很對！事實上，英國人併吞緬甸之後，一直就想把金塔分解，把黃金與赤銅運回英國，英人武力方強，隨時可以做到。西班牙人佔領南美洲時，基督教會神甫用武力爲後盾，盡毀殷加族土人之文化，西班牙人搶盡土人神廟的黃金神像和聖器藏金。英國人現在對緬甸也是如此，已經搶掠了不少緬甸的佛教寺廟寶藏了。這一座大金塔是緬甸人最重視的國寶，英人恐激起民變，一時仍未敢動手罷了。」

那金塔寺的本師殿是一座綠瓦的華麗大理石廊柱建築，就在金塔外面廣場一邊，人人進了園內，都到本寺去的。德清看見很多婦女到寺旁去，那邊有幾個黃衣僧伽，在一口水井旁邊，一些不斷向井水打水，把井水灌在一排數十隻銅盆內，另一些僧伽則負責收錢，那些婦女付了錢，買了一盆井水，依次走到金塔外牆腳下去，向一座座漆金的菩薩鑄像膜拜，然後捧起水盆，當頭淋洗那菩薩。

「這是金塔寺的規矩，」李少東說：「大師父，我且去買聖水來，給你拜菩薩吧！」

德清入鄉隨俗，也照樣拜過金塔，照樣澆洗過菩薩，他看那些信女善男們，拜了一座又一座，不時轉回去井邊出錢買聖

水來淋洗更多菩薩。

「這些人很多是許了願，前來還願的。」李少東說：「他們認爲許願淋齊一千零八座菩薩一周，可積功德，消災免禍，却病延年。故此經常有人來買聖水澆淋菩薩。」

德清十分讚歎緬甸人之虔心，可是他心中覺得這些是不是也太流於形式了呢？

那寺旁棚內又有僧伽專司出租望遠鏡，給遊人仰望大金塔上層的金箔，又有賣鮮花給人供養佛塔。

德清拜罷金塔佛陀舍利，又拜過寺內佛像，欲待向僧伽請益，却言語不通，兼以看其格局制度，與中國不同，亦無知客。此行除了得瞻拜金塔之外，毫無所得於學法，他也就不多擾李氏父子了。

李氏父子苦留不住，只好送行，又供養金錢食物。德清婉拒了金錢，只受了些乾糧。

李老板說：「大師父此去回國，路途珍重。」

德清拜謝又說：「此去沿途不知尙有何處佛教勝跡？」

李少東說：「你老沿着伊洛瓦底江，溯游而上，都有大路，走大約五百公里，就可到達古都栢京（Pagan）遺址，看到兩千多年的五千座佛塔了。」

「有五千座之多嗎？」德清驚奇問。

「傳說原有四百四十八萬六千七百三十三座呢！不過那也只是傳說而已，不可能有那麼多座。比較可靠的數字是五千座，傳說蒙古忽必烈大帝征服緬甸時，被忽必烈軍隊毀掉三千多座，現在只剩下兩千座了。」

「忽必烈征服過緬甸來麼？」

「是的，不過——」李少東笑道：「傳說忽必烈毀滅佛塔，倒不可靠，因為忽必烈是信佛的，蒙古人都信佛，怎會毀滅佛塔？何況，忽必烈大軍浩浩蕩蕩開入緬甸，根本未遇到抵抗！並無在此古都栢京包圍攻打——緬甸國王和大臣老早就逃走了——忽必烈下令大軍尊重佛教，不准破壞佛寺佛塔。實在地說，忽必烈是保存栢京佛教古跡的一位大護法呢；他又添建了不少座佛塔，他也不曾劫掠大金塔的黃金，相反地還添鋪了一重金箔……栢京如今已經成爲了廢墟，古塔凋零，那是由於缺乏修護之故，你到了看見就知道了。」

德清辭別了李氏父子，循着伊洛瓦底江邊北上，這一路都是官道，又無高山，十分平坦好走，路上來往的緬人商販農人不少，到處都見到皮膚晒成棕色的緬人，又見黃牛拖着兩輪木車，載滿農作物，偶然也見到象奴趕着象群在河邊洗象或叫象群用鼻子搬巨木。沿途兩旁多有樹蔭，又多村莊城鎮，幾乎五里一鎮，十里一城，飲食極方便，德清一路毫無辛苦，相反地十分逍遙，第三天就走到了古城栢京了。

那古都位於伊江東岸，恰在伊江曲套之處，上承兩河合流，河面寬濶，河水却不急，清澈見底。在那遼寬的六十里平方平原上，佈滿了佛塔，德清站在小丘上縱目眺望，但見阡陌迤邐，村道交錯，綠野無際，芒果樹林處處叢生，沿着江邊，矗立散佈着數不清的佛塔，真的有三五千座之多，大大小小，大的如金字塔，小的如小屋，又更小的似一座四角立石，好像萬座冬筍，哪裡數得清，哪數得盡？

德清不由不驚嘆此一場面之偉大！想不到緬甸古都栢京的佛塔多到好像天上繁星，恐怕全世界都再找不到這樣壯觀的佛塔遍野奇觀了！

他看到那些佛塔，有些粉刷了白色，大多數只是原本的黃土土磚顏色，形狀是大同小異，都是基本於印度式樣而略有變化的緬甸設計，底座是四邊形，依級遞減上升，中央是一座倒蓋佛鐘形的尖頂。德清料想這些本來大約都是供奉舍利子或骨

灰的海會塔。

他看那大原野上，有幾座佛塔特別巨大宏偉豪華，好像是印度皇公的宮殿一般，現在他無人响導，哪知選擇？他就挑這最宏偉的兩座巨塔作爲參觀目標罷了，若要凡塔皆拜，只怕拜十年也拜不遍呢！

他經過數不清的大小小小佛塔，看見它們的紅磚已經風化朽壞，好像鏽透了的鐵塊，剝落脆薄，不堪一觸，那些倒鐘形塔頂，那些瓔珞雕刻，那些菩薩雕像都已面目難辨了。那一座桑明智古塔（Somingyi Stupa），可能是最古的一座了，它高達三百尺的鐘頂，它的三四尺寬的級座，都已風化成爲泥粉殘屑，面目全非，長滿了青草，它周圍的數十座小塔也都消蝕殆盡了，這座金字塔般的佛塔，已經變成了一座荒廢的小山崗，許多猴子在塔級下跑來跳去。德清經過塔下，猴子驚動，亂竄亂跑，吱啞亂叫，多得有好幾百隻，好像螞蟻在一顆冰糖上一般。古塔昔日的輝煌尊嚴，如今安在？只落得成爲頑猴嬉玩之丘了！

德清感喟不已，朝着古塔內藏舍利拜了三拜。

然後他又經過了數不清的佛塔之林，才來到了那兩座最宏偉的白色佛塔，兩塔相距大約四百尺。那一座較矮的，四邊各有數層小塔七八座，中央是一座四邊形多階高座，其上有一座金色瓔珞雕花塔頂，形似印度菩提耶加金剛座的大菩提塔，較之更宏麗。另外那一座較高的佛塔，底層四邊各有十二座衛星小塔，三層之上，中央建了一座大理石方形宮殿，拱門巨窗，高有四層樓，頂上有層次次遞減的階級，四邊角緣都有小尖塔，好像是列隊拾級而上的杉樹尖頂，正中央矗立一座鐘形高塔，其上有瓔珞尖頂。

德清仰瞻，見兩塔高都達兩三百尺之間，他發現這緬甸佛建築藝術，雖出自印度，却已另出心裁，自成風格，十分高雅宏偉。

他先拜到那座金頂菩提塔，來到塔前，發現那座塔宮寬達四百英尺，兩邊有多重偏殿拱護着中央的主塔，全部是大理石建成，全部是雪白顏色，宏麗之中，又見雅潔神聖。

他恭恭敬敬，脫了鞋子，拾級而拜上，進了中央的豪華石雕室石拱門，就見迎面一座金身立佛，高達一百尺左右，兩臂合抱，兩手結「轉法輪印」，佛陀身披金色披肩，袍腳垂及足踝，站在花瓣座上，座下是閃亮的赤銅供桌，供着鮮花，德清慌忙跪下叩拜。

德清正拜着，殿旁出來了一位緬甸僧人，過來接待，十分有禮，跪在一旁回禮。

「大師父是昆明來的嗎？」禮畢，緬僧笑問，講着雲南口音的漢語，雖不甚正確。

「啊！」德清喜出望外：「好極了！上座能講中國話，我正愁講不通呢！不是的，我不是從昆明來的，我是經西藏到印度錫蘭拜佛到此參拜貴寺佛像，然後取道回國。」

「歡迎歡迎！」緬僧又再行禮：「我們這裏，從來未見過中國僧伽來過，你老還是頭一位呢！我倒是曾經去過昆明碧鵝山住過幾年，又時常有雲南商販來緬甸辦貨，我還沒全忘了普通話。」

（下轉第33頁）

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣3,000.00元
方肇勤居士	港幣2,000.00元
蕭觀盛法師	港幣1,560.00元
應金堂居士	港幣800.00元
瑪利亞書院	港幣780.00元
張之璿居士	港幣500.00元
天德堂李珍居士	港幣500.00元
伍佩琳居士	港幣200.00元
陳啟光居士	港幣156.00元
岑逸飛居士	港幣110.00元
見仁法師	港幣100.00元
鄧合和居士	港幣100.00元
加拿大佛教會	港幣100.00元
香港中華佛教圖書館	港幣100.00元
鍾印平居士	港幣100.00元
鄭覺味居士	港幣100.00元
Mr. Cheung Chin Pany	港幣100.00元
張展鵬居士	港幣100.00元
陳靜靜居士	港幣100.00元
林朱月枝居士	港幣100.00元
總計	港幣1,0706.00元
撥入192期開支	港幣3,077.10元
結存	港幣7,628.90元

一九一期收支報告

一、收入：	
捐款項下撥入	港幣3,077.10元
發行收入	港幣1,4300.00元
總計	港幣17,377.10元
二、支出：	
印刷費	港幣11,140.00元
稿費	港幣2,800.00元
郵費	港幣1,637.10元
什費	港幣1,800.00元
總計	港幣17,377.10元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
 社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺
 發行所 沈金成
 主編 沈金成

社址 香港新界青山道22號藍地妙法寺

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, Narih 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 Hsuan 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

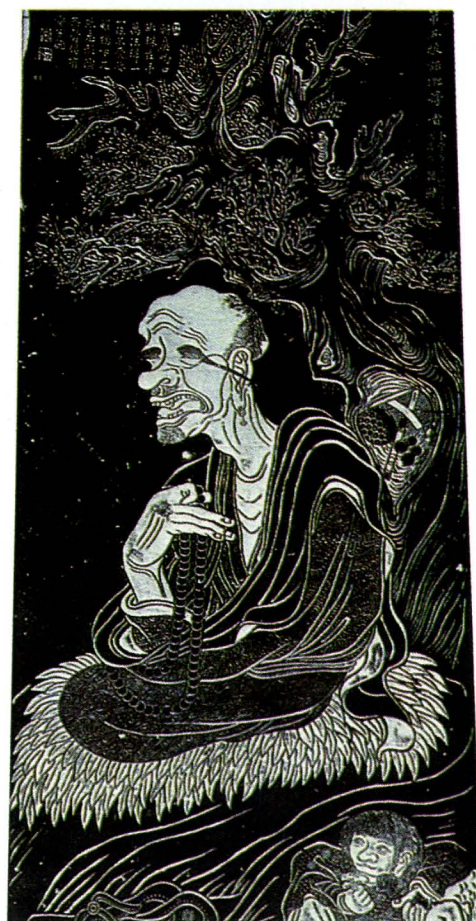
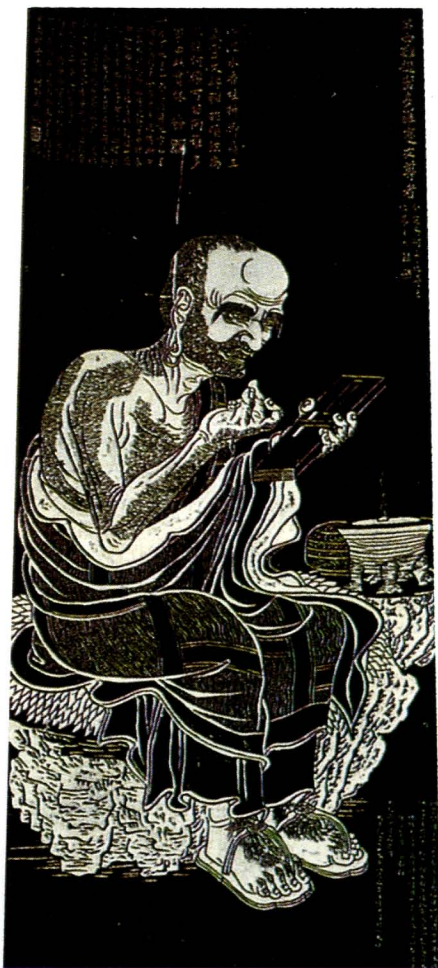
承印者：文采印刷公司

電話：五·七·一六五四

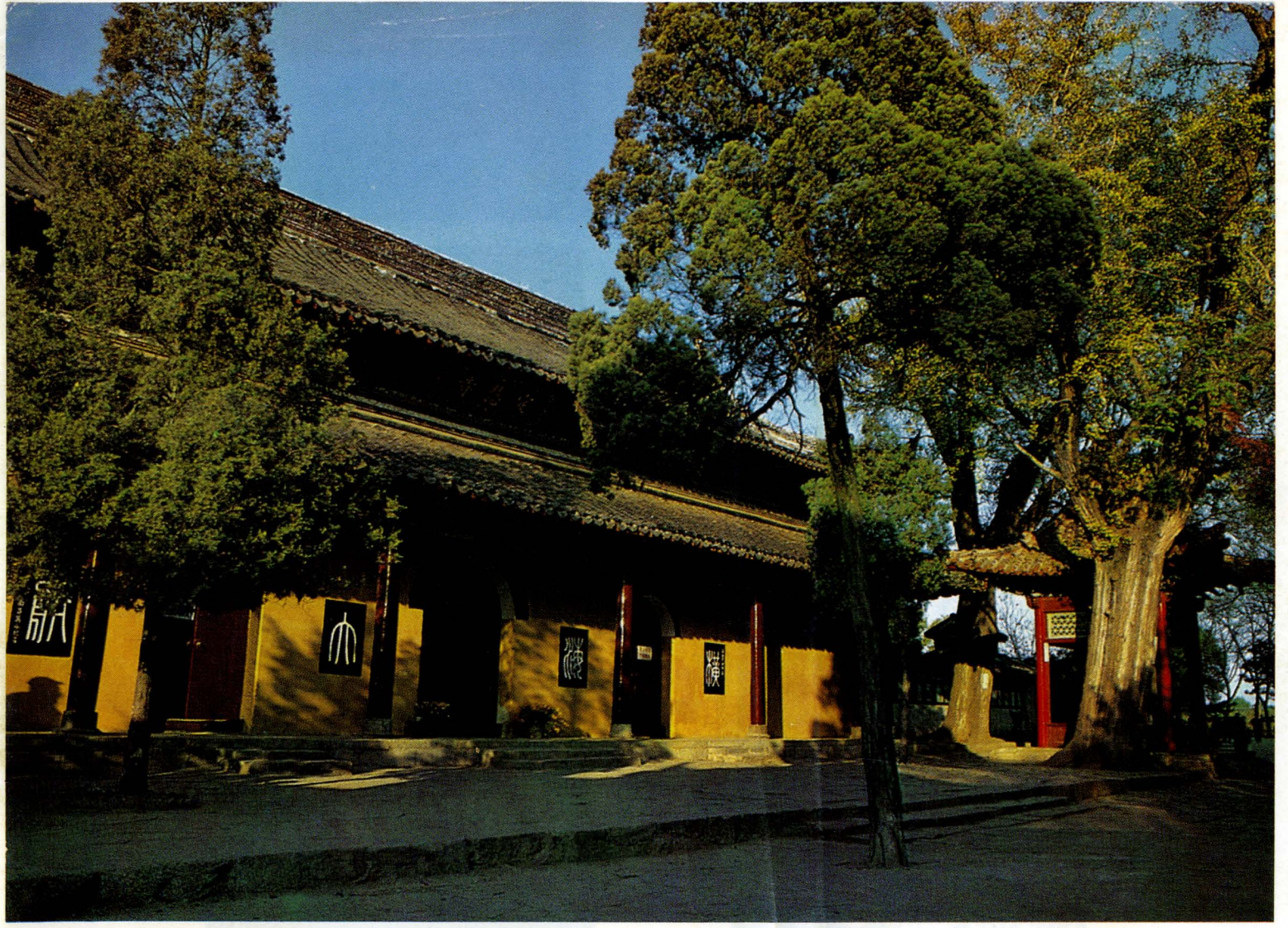
佛元二五三二 中華民國七七年

四月一日出版

每册定價港幣八元



△定慧寺大殿之十六羅漢圖



△ 定慧寺大殿