

内明

集漢穀城刻石字



第三十二期 目錄

封	封	四	特	譯	詩	佛	特	封	封
裏	面	衆	載	稿	篇	教	載	裏	面
敦煌壁畫「邊飾」摹本、目錄	五台山殊像院明塑文殊菩薩像	我們要求自由平等的宗教信仰	答客問	僧肇三論與玄學（續）	世親對於萬有實相論的看法（續）	長堤海灣并序	四大名山之一——五台山	五台山風光特輯	「大般涅槃經」內容析述
敏智法師提議「四象堂」更名為「四象集」	「監督寺廟條例」法理問題內政部應再加檢討	沈九成	竺摩	唐君毅	幻生譯	敏智、趙曾鈺、顧一樵	金	編輯室	佛照樓主
5	3	6	7	9	14	17	18	20	22
敏智	趙亮杰	伯圓	李瑞鍵	編輯室	編輯室	敏智	佛照樓主	敏智	敏智
35	31	38	41	42	42	42	42	42	42
佛教界動態	讀者、作者、編者	底裏	底裏	底裏	底裏	底裏	底裏	底裏	底裏
白描藥師琉璃如來像	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓	五台山白塔與鐘樓

我們要求自由平等的宗教信仰



內政部在今（六三）年二月十四日以台內民字第五八四八二

三號函，以「募建之寺廟，其收支款項及經辦事業，如未依監督寺廟條例第九條之規定按期報告者，應令其補行報告，倘其報告不實，主管官署得檢查賬簿及有關憑證，又寺廟若不依規定補行報告，或拒絕檢查賬簿及有關憑證時，應依行政執行法之規定辦理。」這個公函到了台灣省政府以後，民政廳即於同年二月二十日以民甲字第三五七〇號函轉各縣市政府遵辦，基隆市政府奉令以後，亦於同年三月七日以基府民行字第一一〇三〇號函，令該市各寺廟遵照辦理，這是一道通令，我相信其他縣市政府也同樣奉到了這道命令，也可能下達到各寺廟了。

現在各級民政主管機關對佛教、道教、軒轅教、理教……國產宗教的「監督」「管理」，一步一步的緊逼，將一副束縛的苦軛要強加在國產宗教的脖子上——尤其是佛教的脖子上，慢慢地束緊，使他們逐步的消滅，好讓天主、耶、回等教抬頭。

現在我們要來檢討各級民政主管官署用以摧殘國產宗教自由

平等發展，剝奪人民宗教信仰自由的武器——所謂的「監督寺廟條例」及「寺廟登記規則」。

「監督寺廟條例」是民國十八年國民政府公佈的，其中對「監督寺廟」最主要的條文，計有：第五條：寺廟財產及法物應向該管地方官署呈請登記。第六條：寺廟財產及法物應為寺廟所有，由住持管理之。寺廟有管理權之僧道，不論用何名稱，認為住持，但非中華民國人民不得為住持。第七條：住持於宣揚教義修持戒律及其他正當開支外，不得動用寺廟財產之收入。第八條：寺廟之不動產及法物，非經所屬教會之決議呈請該管官署許可，不得處分或變更。第九條：寺廟收支款項及所興辦事業，住持應於每年終報告該管官署並公告之。第十條：寺廟應按其財產情形興辦公益或慈善事業。第十一條：違反本條例第五條第六條或第十條之規定者，主管官署得革除其住持之職，違反第七條第八條之規定者得逐出寺廟或送法院究辦。第十二條：本條例於西藏、西康、蒙古、青海之寺廟不適用之。

讀了上面的這些條文，可見出家僧尼們所遭受的不平等束縛和侮辱，已到了令人難以忍受的程度，但佛教是個難忍能忍的宗教，佛教徒以佛陀的精神，忍辱了四十五年，精神的偉大，值得我們衷心的敬戴。

民國十八年，應是佛教受難之年，在該年的一月，內政部公佈過一種「寺廟管理條例」，因該條例尚不能達到主管官署用以束縛宗教信仰自由的目的，公佈不到幾個月就予廢止，緊接着公佈了這個「監督寺廟條例」，以迄於今達半個世紀。

我們要問：宗教信仰要不要自由，要不要平等，我們所堅持的只有這兩個原則，政府在半世紀前公佈的這個「條例」，為什麼不將天主、耶、回的教堂寺院也包括在內，一併加以「監督」。他們的「收支款項」及「興辦事業」——醫院、學校、幼稚園、廣播電台，為什麼不規定「半年終報告該管公署並公告之」，他們在我國的「教堂、寺院、法物」不但不作同樣的「監督」——「管理」，他們甚至作違反國策的宣傳，使我們的適齡壯丁逃避兵役，所持理由是「上帝不許殺人」，使我們的國校老師，在學的大中小學學生及在營軍人不得向國旗、國父遺像、總統肖像行禮，所持理由是「不拜偶像」，我們政府的主管官署不但不將他們的「非中華民國人民」的外籍神父、牧師、傳教士「革職」——「逐出」教堂寺院，反而依照民國二十五年公佈的「寺廟登記規則」中第十三條「本規則於天主、耶、回教……不適用之」加以保護。這種措施，是否已違背了宗教信仰的自由及公平的原則？

我們要問：西藏、西康、青海、蒙古是不是中華民國的土地？既是中華民國的土地，國家主權為什麼不使其達到那些地方？我們的中華民國是不是世界上一個獨立自主的國家？既是個獨立自主的國家，我們的法律效力為什麼不使之約束在中華民國國境內的一切外教和外僑？由於我們的政府自動放棄了對土地的主權，所以二次世界大戰後，蘇俄理直氣壯地要我們割讓蒙古，由於我們自動放棄了治理外僑的法律原則，所以蘇俄要租借旅順、大連及與西伯利亞相連的鐵路權益，並享有該等地區的治外法權。最近日本「產經新聞」所載的「蔣總統秘錄」，已繪與我們血

與淚的教訓，所以，我們認為內政部於民國十八年及二十五年先後公佈的「監督寺廟條例」及「寺廟登記規則」是「喪權」「辱國」的法令，以這種「喪權」「辱國」的法令強加於佛教及其他國產宗教的身上，不管政府的感受如何，但我們認為可恥，我們對國家正確的國策及法律命令，與一般國民一樣有服從的義務，但對「喪權」「辱國」的法律命令，却不敢苟從。

這兩個「條例」「規則」，是訓政時期公佈的，現在已是民主的憲政時代，我們根據憲法所賦與我們的「一律平等」（第五條）「信仰（宗教）自由」（第十三條）主權完整」（第二條）的精神，我們是堂堂正正的中華民國國民一份子，有權抗議非法的加與，我們認為這兩個「條例」「規則」已十足的違背了憲法，與憲法第一七一條第一七二條的規定相抵觸，應屬無效，我們有權要求國民代表大會、司法院、監察院給我們正確的解釋及正義的支持，對這「喪權」「辱國」的「條例」「規則」及早廢止。

其次，值得我們注意的是，除了上述的「監督條例」與「規則」之外，尚有台灣省政府四三年八月五日公佈的「台灣省建修寺廟庵觀應行注意事項」，其中第五條：「凡未經本府核准建修者，其發起人及主持人應由該管縣市府依法究辦，並澈查其賬目……」，第六條：「軍公教人員與民意代表應以身作則，倡導改善不良風俗，不得作建修發起人或主持人」。我們看了這兩條的規定，對台灣省政府的權力發生疑問，我們要問：建修寺廟為什麼非經台灣省政府核准，否則就要依法究辦，並澈查賬目，你們對天主、耶、回教修建教堂寺院為什麼不作同樣的要求？台灣省政府又有什麼權力可以約束中央政府的「公教人員」及中央「民意代表」？台灣有了自己的軍隊嗎？要不然，你們又有什麼權力來約束國軍，照第六條的規定看來，台灣省政府已將中央政府及中央民意代表和國軍，統統置於其權力管轄之下，儼然像個獨立了，不錯，「台獨」份子四十三年時在日本很活躍，但願這個「注意事項」不是受「台獨」的思想影響，在此，我們仍要提醒中央政府注意這個「注意事項」立法的真正目的和它的思想淵源，請不要忘了，中共是個最會搞迂迴戰術的陰謀家啊！

現在民政主管官署動輒以「行政執行法」爲武器，不惜以違背憲法的手段，強加與寺廟不當的義務，如有不遵照辦理而「違反」之者，即以「依法追究」相恫嚇，現在我們要將「行政執行法」有關的規定介紹一下，在「行政執行法」內規定了一「代執行」和「罰鍰」二種方式，但在執行之前有個要件，那就是必須以書面限定應作爲或不作爲的期間，並預爲告戒，否則就不能遽爾「代執行」，即使已達到代執行的要件，在代執行時，仍得具有相當完備的手續，執行手續稍有不當，「代執行」的公務員本身就有隨時「妨害自由」及其他有關的刑責，所以一般行政機關很少使用「行政執行法」，大家不必因此緊張，至於「罰鍰」，縣市政府僅有「十元以下」的權限，也不必被它嚇倒，我希望各個寺廟不防有錄音機、照相機的設備，如有民政官員假借職權檢查賬目胡作非爲或接受招待需索金錢，可予以一一錄音攝影留檔。

不過，寺廟的款項收入支出，必須正大光明，用在傳播教義的文化福利、慈善事業方面，如果有某些「小德」們將信徒供養的辛辛苦苦的血汗錢拿去亂用或中飽私囊，或移之國外以爲來日作寓公之用，這些敗類即使使政府不「監督」「管理」。我們也要自動的檢舉，蒐集事證直接向法院控告其「侵佔」罪，把那些喪心病狂的敗類攆出佛教界。

「監督寺廟條例」法理問題

內政部應再加檢討

沈九成

上刊台灣獅子吼雜誌社來論，攸關佛教徒爭取宗教信仰的自由平等，以及維護佛教界的合法權益，「四家堂」理應刊登，俾四衆周知，大家提供意見。

在行憲政府下，內政部仍然行使半世紀前，訓政時期所制定的條例，對我佛教徒作歧視的不平等的宗教待遇，顯然是違憲的非法措施，站在佛教徒立場，不能不引以爲憾。

最後我要敬告佛教界大德們，過去佛教的組織是渙散的，雖然有個「中國佛教會」「省佛教分會」「縣市佛教支會」，但這只是個形式，彼此之間毫無連繫及權責可言，而寺與寺之間，僧尼與信徒之間，除了情感外，沒有組織上的關係，完全像一盤散沙，一個這麼龐大的教團，等於是一羣烏合之衆，不能發揮組織的功能，故一旦遭遇外界橫逆、困難和打擊，就沒有辦法起而應付。難怪這半世紀以來，佛教一蹶不振，人爲刀俎，我爲魚肉，任憑宰割、摧殘、束縛、拊制，檢討起來，這完全要歸咎於「中國佛教會」領導階層的失責，對外懦弱無能，對內沽名釣譽自肥自高，以一個這樣的領導階層，不但經不起中共「佛教協會」統戰手段的一擊，就是上述的這些困難也束手無策，拿不出解決辦法，長此以往，數千年的佛教，眼看要在我們手內被淘汰，言之怎不令人痛心。

所以，要解救佛教，必須「莊敬自強」，強化組織爲第一要件，強化領導階層又爲第一關鍵，中國佛教會今年十月五日的改選，希望各位大德揚棄個人的成見和自私自利的心理，拿出良心，真正的選舉一位德高望重，有建設能力，有組織能力，有理想，有智慧，有作爲，有魄力，富熱忱的大德出來領導我們，自由中國佛教才有起死回生的一天，（下畧）——獅子吼雜誌社。

從法理上說，內政部此種措施，雖有古董的條例可以引援，却無現行法規足以支持，在法理上似不無研究餘地，希望內政部能尊重憲章，再加檢討，如仍一意孤行，甘冒不韙，今後事態擴大，內政部應負全部責任，台灣乃法治之地，不乏法學大家，違憲枉法之舉，難能掩盡天下耳目。全國佛教徒爲爭取宗教信仰之自由平等，以及維護佛教徒合法權益，勢必百折不撓，據理力爭。

，若被迫而採取法律途徑，試問內政部將何以以下台？茲就法理觀點，提供十點意見，敬請內政部再加研討，予以公開解答，同時也提供給台灣佛教界同道，作為必要時進行護教運動或法律訴訟之參攷資料，以下純為個人意見，不代表任何方面，在此應加聲明。

1. 行憲政府有權要求國民履行憲法所規定之各種義務，同時也有義務保障憲法所賦予國民之各種權益。

2. 憲法既經規定「信仰自由」、「平等」是國民應有之基本權益，政府自應予以尊重、保障，根據憲章精神，對各種宗教應一視同仁。政府無權作出：歧視的、有差別的宗教待遇。

3. 就法理言，任何法規與憲法條文或憲法精神牴觸者，一概無效。

4. 憲法施行之後，行憲前所制定之各種法規，非依憲法規定程序重加審定者，自動失效。（手頭無憲章，不能例舉條文，按諸各國憲法成例，類皆如此。）

5. 「監督寺廟條例」，「寺廟登記規則」，乃「訓政時期」制訂的條例，顯非依照憲法規定程序下產生之法規；而兩條例之內容復與憲法條文、憲章精神相牴觸，在法理上言，已自動失效。

6. 國民無同時遵守或履行「訓政時期」、「憲政時期」兩種不同法規的義務。

7. 行憲政府行使「訓政時期」法規，即是藐視國家憲章，是嚴重的違憲行為，依法應受彈劾。

8. 「台灣省建修寺廟庵觀應行注意事項」，剝奪了「軍公教人員與民意代表」的個人自由權利，是毫無法律常識者所擬訂的根本觸犯憲章的非法條文，絕無法律効力。名為「注意事項」，已自白其無法律的拘束力量。

9. 政府所加於佛教之異於其他宗教的差別待遇，是對全國佛教徒的嚴重歧視！違反憲章規定的平等精神，佛教徒有權依據憲章及行政訴訟法，向有關部門進行「行政訴願」。

10 從法理上任何角度看，「監督寺廟條例」，毫無疑問是違反憲章精神和抵觸憲法條文的「法規」，在此行憲時期，早應自動喪失其法律效力。內政部當局如不同意此一見解，可請法律專

家再加研究，或請立法機關作解釋，在未能確定「監督寺廟條例」等的「法律地位」前，內政部應暫緩執行該等條例。

此一事件的發生，我們政府是否在實施憲政、實行法治？抑或托名憲法、實施「訓政」？不能無所懷疑，希望政府用事實來表明。「監督寺廟條例」等的存廢，應是政府表明尊重憲章、貫徹憲政的最佳事例！幸勿以此細小事件，影響國人對憲政之觀感！

敏智法師提議

「四眾堂」更名為「四眾集」

九成居士：

卅期內明今日收到，編排煥然一新，至為醒目，妙手編輯，自然不同，張大千壁畫，難能可貴，刊入內明，頓增聲價。唯四眾堂一目，似有商討之處，四眾同道，共聚一堂，把筆談心，交換一切有關佛教意見，堂內既有局限，堂外當然無法發表意見，又近處可以歡聚一堂，若在數千里外，既不能同聚一堂，豈非無法發表意見耶？沈思再三，應請主編改為四眾集，堂之一字，似嫌俗陋，若改為集，則合於中國經史子集，既有根據，更無堂內堂外之局限，不亦較堂範圍為寬大乎。

佛教刊物雖不能離俗，亦不能失真，真中有俗，俗能顯真，雅致中含超然，超然中顯雅致。

居士當然深知此意，野人獻曝，不知尊意尚以為然否？（中畧）勿此奉覆祇頌

編祺

敏智合十 九，十一

敏智老法師自美來函，提議將「四眾堂」更名為「四眾集」，俱見敏老對內明愛護之忱，茲將原函刊出，四眾同道如無異議，本欄將於一九七五年一月一日起，改名為「四眾集」。

編輯室

答客問——水君



世摩

問一：據來函說，I埠六英里外的PK村，有一個六十多歲的老婦，常被鬼擾，夜晚時聞有鬼在床邊細語，如咒詛似的；或在屋頂常發出響聲。因此，她供了個觀音聖像，每晚燒香禮拜，見香煙嫋嫋處時，便見觀音聖像顯現黑色。於是她就另請一位「老牧」，她把觀音像打破，逐之出門。從此她就信了那個教；不過有時仍有鬼來打擾！但因此那個教徒，或者誤會我們拜佛菩薩，就是拜魔鬼，我對佛教有堅定的信仰，不相信觀音菩薩會捉弄人。有些人信佛，往往遇到事不如意，環境轉變惡劣，便誤會了信佛會帶來不良的影響。這些原因應如何解釋才對？

答一：老婦見鬼，常被鬼擾，並非奇事；老牧打逐聖像，騙人嚇鬼，才是奇事。這些鬼本有兩種：一是魔鬼擾亂好人，二是冤鬼跟隨報仇。魔鬼易退，道力堅固，知難便溜；若是冤鬼索命，因果報應，仇深不捨，比較難退，不是隨便供上觀音聖像，隨便拜幾拜就可退去的。老牧瞋狠打逐聖像，結果老婦不時仍見鬼擾，足證假的聖像，雖未見効，真的老牧，那套法寶亦是不靈而無用的。真的要驅冤鬼，須憑道力高深者持誦經咒，及被擾者之至誠感格，則法力相應，冤鬼超度，便得解脫。至於像現黑影，多屬虛妄意識構成，近於「心理作用」。魔怨顯現，事極尋常，不知者未識其中原由，遂將魔怨當作菩薩，視拜菩薩為拜魔鬼，徒為識者所哂笑耳！

問二：修持念佛法要，依王龍舒居士的修持法門，除了照他的方法發願回向偈外，有時可否另念其他的回向發願文？或者有時自己立願回向？

答二：學佛發願，有通願與別願。通願，是學佛者共同的發願，如發四弘誓願，或共同依普賢十願，或依王龍舒的發願回向文；別願，是指學佛者各人自己各發不同的願，作不同的回向，亦是可以的。

問三：唐善導大師為蓮宗二祖，是阿彌陀佛化身（見念佛法要卷二94面）；唐五會法照大師為蓮宗四祖，是善導大師的後身（98面）。為什麼不說法照大師是阿彌陀佛的化身，而說是善導大師的後身呢？難道阿彌陀佛從自身又造多了一個人嗎？

答三：善導既是彌陀化身，那麼說法照是善導的後身，也不等於是彌陀的化身嗎？大概按照當時事實，善導是從直接說的，法照是從間接說的吧了。又阿彌陀度人千百億化身，何啻化現善照二人？如大家知道的，唐代的寒山拾得是文殊普賢化身，而當時那個「豐干饒舌」的豐干和尚，也不說他是彌陀化身嗎？不過「化」與「造」是不同的，不是像「上帝」一樣多「創造」一個人，而是由於佛的神通威德之力，從體起用方便化現吧了。

問四：觀心念佛是怎樣的？請舉例說明！

答四：觀即觀想，念即口念或心念。一邊執持佛名，一邊觀想這所念之佛，專注一境，心不外馳，由觀念相對，即念即觀，即觀即念，念到觀念一如，水乳交融，到於能所雙亡的絕對境界，無念而念，念而無念，達到念佛三昧現前，便是觀心念佛得到成功了。

問五：「當念時即念返觀，專注一境，毋使外馳，念念照顧心源，心心契合佛體，返念自念，返觀自觀，即念即觀，即觀即念」

，務使全念即觀，念外無觀，全觀即念，觀外無念。觀念雖同水乳，尚未鞫到根源，須向者（這）一念「南無阿彌陀佛」上重重體究，切切提撕，越究越切，愈提愈親，及至力極功純，豁然和念脫落，證入無念無不念境界。」應作何解？

答五：這節文字，就是解釋「觀心念佛！」第一段從「當念時」至「念外無觀，觀外無念」，就是念至觀念相應，水乳相融，由有觀念到無觀念，由相對念接近絕對念的境界；第二段由「觀念雖同水乳」，至「證入無念無不念境界」，就是念到觀念合一，能所雙亡的絕對絕待的地步，達到觀心念佛的目標了。這節文即說明觀心念佛，你抄此文，却未體會此文即釋觀心念佛，舉個例子，有點近於「騎牛尋牛」了。

問六：何謂專觀白毫？

答六：白毫相光是佛的三十二相之一，在阿彌陀佛的眉心，即兩眉之間。亦是觀無量壽經的十六行觀之一。專觀白毫，即是專觀白毫相光，心不外馳，其觀成功，亦可達到往生淨土的目的。

問七：觀廣大法身，乃是凡夫不可得見，觀佛像即可；但觀法身又是怎樣觀的呢？

答七：觀佛像，即四種念佛中的「觀像念佛」，是事觀，故凡夫修習較易；觀法身是理觀，法身無相，無從下手，修習較難，故勸凡夫宜先觀像。觀法身，亦屬於四種念佛中的「實相念」。實相無相，而無所不相，相相都是實相；亦猶法身無形，而週遍法界，法法莫非法身。上根利智者，觀得法身，惑盡情亡；等而下之者，則觀像持名，漸次而修，亦可穩登蓮位。

問八：大法師所著的「淨法的讚揚與認識」中說到「觀音大士為等覺菩薩，位居補處，將來可補阿彌陀佛之高位，為極樂世界的教主」；那麼，到那個時候，阿彌陀佛是否要退下而成為菩薩呢？

答八：到觀音菩薩上位時，阿彌陀佛機盡緣息，不退而退，退藏於密——即寂光淨土的三德秘藏，自受用境，不是退下成為菩薩。菩薩是因位未究竟；佛是果位，智德究竟圓滿，沒有再退為菩薩的理由，除非是「倒駕慈航」，方便應現菩薩之身。

（上接第16頁）

所生，依他緣起故名依他起；生剎那後有功能，自然住故名依他起。（大正，三一，三四一，上）

據此，依他起性，是「依他緣起」的，被認為有其存在意義。換句話說，徧計性的存在，在經驗上，可以證明其存在的。即在經驗的徧計性處，承認有先驗的依他性。所以，無徧計之處，也無依他性，在此，唯有真實心。然則，其徧計（經驗）之前的世界，即依他性與經驗的徧計又有怎樣的差別呢？對於這個問題，論到實證的時候，依他雖然是由徧計實證其存在的，但論到緣起的時候，徧計又是由依他而緣起的。因此，徧計與依他的概念，由於立論的不同而不同。如上所說（真諦譯「阿梨耶性質」），有以前七識為徧計，阿梨耶為依他之說；有以識體為依他，二分為徧計之說；有以二分為依他，二取為徧計之說的。

上面敘述「佛性論」等所顯示之實相論，現再簡述如下：

一、萬有的內在性具有佛性，以其佛性為真實之存在。

二、萬有以非有非空之中道為其實相。

三、萬有由主觀的知性差別而區分為三性。即不論怎樣的法體，對外道、凡夫、小乘之智時，即成徧計所執性；對大乘菩薩的分別智或無分別智時，即成依他性或圓成性；在佛智之前，凡依、圓都成為差別即平等，平等即差別的妙境。

四、萬有與蘊，有超經驗存在的，由其雜染表現於經驗界。其表現於經驗界的事相，雖然是無所有的，但由此可以想定應有先驗之世界。與其先驗世界共存的，雖然是一無，但也是一有。所以，當經驗停止之時，可知先驗世界成為超經驗世界而實在的。其時依他起性之名，變名圓成實性；但依他之體，曾為經驗的母胎，故與稱為先驗世界同體。

分析如上四說，各主張則一。即萬有實相，由無分別智始能把握獲得；虛妄分別的世界，決不是真實存在的。所以捨虛妄分別的迷執，而成就阿耨多羅三藐三菩提。真如實相與理智冥合，不外向成佛大道修證得果為大前提之實相開顯。

民國六十三年二月二十日譯於德山寺藏經樓



僧肇三論玄學

庚君毅

(續上期)

然佛家言世間因果，則要在言一切世間之物，既待因而有，則亦原可不有。因去果無，而物之有即無常，非實有亦非真有。此則非言因果以便於說有，而是即因果以說無說空。此則在原始佛教，已有即因緣生以說物無常之義。而在大乘佛學，則更即因緣生，以說物之有非實有、非真有、而不執之為實有或真有，正為轉一切業障而拔苦之本故。佛學不須如其他宗教之求一上帝為因，以助其轉業拔苦。此固佛家之一大慧所存也。

此上所說之義，乃印度佛學原有之義。僧肇此文即亦用因果因緣之義，以說有非真有或實有，及不真空之旨。故曰「夫有者若真有，有自常有，豈待緣而後有哉。譬彼真無，無自常無，豈待緣而無也。」（即龜毛兔角，即真無）若有不自有，待緣而有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有也」。此即謂待因緣而有者，其有，同時非真有，而可說為非真有，或實有。然此謂事物之待緣而有、而生、而起，則此因緣自是不無，此緣所生所起者，亦自是不無。故下文又謂「夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起。起則不無，以明緣起故不無也。故摩訶衍論云，一切諸法，一切因緣，故應有；一切諸法，一切因緣，故不應有。一切無法，一切因緣，故應有；一切有法，一切因緣，故不應有。……是為設有，以明非無，借無以辨非有。……然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則，欲言其有，有非真有；欲言其無，事象既形。象形不

即無，非真非實有。然則不真空論，在於茲矣。……是以聖人之乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。……非離真而立處，立處即真也。然則道遠乎哉，觸事而真；聖遠乎哉，體之即神」。此皆文義自明。而其中所引摩訶衍論言：「一切諸法，以一切因緣，故應有，一切無法，一切因緣，故應有」者，即言有待因緣而有，因緣聚則無法成有也。其言「一切諸法，一切因緣，故不應有，一切有法，一切因緣，故不應有」者，言待因緣，即非實有真有，離因緣則有法成無也。此即因緣以通有無之義，而言物之有其所以不有，有其所以不無。則有即非有，亦不可得而有，亦不可得而無。聖人之乘千化而不變，則其化不無，履萬惑而常通，則其惑亦不有。聖人之所以為聖人，亦即在其恆行於此不變常通之道上，而此道則在當前所見之「事象之形，而非真有實有」之中。其非真有實有，即事之真。故言觸事而真。知此道、即體於聖心之神明，故聖亦不遠也。

三 般若無知論言心知，與中國固有思想 中言心知之異同

僧肇之般若無知論在論般若智慧心。此般若智慧心即佛聖之心，亦學佛者所求有之心。此佛聖之心是否盡於般若智慧，乃一問題。如佛之悲心願力，是否可攝在般若智慧心之內，即一問題。般若波羅密為大乘六度之一，其餘五度如布施、持戒、忍辱、禪定、精進等所成之佛心，是否可以般若智慧心攝之，可是問題

。但般若宗經論以般若波羅密爲最勝，佛之般若智慧心，即可攝一佛心之各方面。然佛智慧是否可以般若智慧攝之，亦初是一問題。佛經言智慧有種種說，對智慧有種種分類，不可勝述。如成實俱舍至瑜伽師地論，皆有聞思修之三慧。此乃自智慧之來路或工夫，而分慧爲三種。由工夫來者，即由學養來者。然智亦有不由工夫而自然呈現者。大毘婆沙論以由學養工夫來者爲有學，爲一切智，世間智，不由學養工夫來者爲無學，爲一切種智，解脫智。法華經則有自然智、無師智，是不由後天漸修之學來之智，而爲頓悟者。至於俱舍論之言法智、類智，由觀四諦法斷見惑而來。又是兼以智慧所知之法言。品類足論分法智、類智、他心智、世俗智等十智。成實論分十智、四十四智、七十七智，皆以所知之法言。然其言四無礙智、六通智，却皆以智之運用言。瑜伽師地論於智慧之分類，更有種種說。如卷八十一言十智，卷八十六言九智，卷四十三言九慧，餘不能盡舉。其中亦有自智慧之所知言者，如九智中諸行流轉智等，諸行還滅智，九慧中第一之自性慧，悟入所知之自性，第二一切慧，知世間或出世間之一切佛法。復有自智慧之來路言者，如九慧中之第二難行慧，則自其智慧之來路之難行言。再九慧中之第四一切門慧，此乃門路之門。門路即來路也。故聞思修之慧，皆在此中，此外亦自智慧之運用言者，則如九慧中之尋求慧。此慧中，有於法無礙、辨才無礙慧，則自對佛法之運用解釋上言。至龍樹大智度論言疾慧、出慧、廣慧、深慧、大慧等，蓋皆是自智慧之運用上言。觀大般若經言佛之般若慧，亦多言證空而無礙之般若慧之廣、遠、深、大等。

大約大智度論之言一切智，乃自此般若智之能於世間一切智之所知，知皆本性空而言；其言道種智，則自有一切智者兼化度衆生之道而言；其言一切種智，則自表現此能觀空之一切智，於此種種度化衆生之智中而言。般若宗種種之論，如中論，百論，十二門論，亦皆重在表現一辯才無礙，以成其度化之業者也。大率由俱舍瑜伽來之法相唯識宗之言智，重在以智之所知分類；而般若宗則重在智之運用功能之表現上，分說各智，如般若之有觀照般若，方便般若，文字般若之分，亦自般若之用在觀照、或行方便

、或用文字上而分也。至於由智之來路工夫等，而意謂智有由學養來與否之分、與頓漸之分，則蓋二宗之所同。唯法相唯識宗重漸修之學，而般若之宗，則重頓悟實相耳。

今觀僧肇諸論中，其物不遷論乃在境物上，言即動而知其靜，不眞空論則言於境物上，即其自虛言有即無，而非有非無。般若無知論，則要在言能照此即動即靜，即有即無之境物之實相之般若智慧之心之本身。境物之實相爲所照，而此心只是一爲能照之功能，是名般若智慧。然僧肇之言此般若智慧，則未嘗言此智之有種類，亦未嘗如般若經之廣說此般若智之大。其旨要在言此般若智慧之體性或本質，不同於一般有知之心者何在。故其言以精約見長，自不如印度言智慧與般若智慧者，自種種方面廣說者，其言之廣大。故僧肇之言般若，似只有一泓清水，不似印度之言般若心者，如大海中之有蛟龍起伏。然亦無彼之汗漫無涯，難見要領之失也。

此僧肇之般若無知論，言般若智慧心之體性或本質，即以其無一般之惑取之知，加以標別。此如連於其前二論言，則一般之知，於動只見爲動，不知即動見靜，即爲惑取之知；離動求靜，亦是惑取之知。不知即物之觀其自虛，是惑取之知；假虛以虛物，而杜塞視聽，以於物外求虛無，亦是惑取之知。凡於動靜、有無，偏執一邊者，皆是惑取。一切偏執偏取一邊之義理、或偏着於一物或一類物，所成之情見，皆是惑取。凡有取着，亦無不偏。於所取着者外，更無所知，即是迷惑。故此取着即惑，惑亦即此取着。由一般之取着，即有一般之知；無此一般之取着，即無此一般之知。無此一般之知而無取着，而心自有智照之用，在境物上於動見靜，於有知無；而此心之智照之用之運行，即恆應恆寂，亦恆照恆虛，而於萬動萬有，亦見其一如之眞諦。此即般若無知論之大旨。而其文之宗趣，原甚簡易。但更設有種種問難，再爲之答，故見複雜耳。

如就此文簡易之宗趣而論，則此論之言有般若智之聖心之恆應恆寂，恆照恆虛，與王弼郭象之言聖人之心之虛通於物之自然，恆獨化於玄冥，亦不特其義無根本之別，即其名言，亦多取諸

老莊王郭之書。故其言聖人曰：「虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀輶光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰隨化，應接無窮；無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。然其爲物也，實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎。何者？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛，照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接羣。……是以般若可虛而照，眞諦可無而知，萬動可即而靜，聖應可無而爲。斯則不知而自知，不爲而自爲矣。」

茲按僧肇此文大旨，皆在此節之文中。其後皆問答之辭。此節文中言聖心之無一般之知，只是一智照之用，即只是一純觀照之能，亦即只是如王弼所言之寂然至無，而能虛通之心，或郭象所言之於玄冥中觀物之獨化之心。此乃純自心之能上看，而將此心之能之所着之物相，或由物相而得之觀念，或心用以知物之範疇，如有無、動靜、時、空等，全部撇開；則此心之能，即只是一靈照或虛照，或一靈知之明，或一光耀。此是心之用，亦即心之體。此義，亦初不難見得。其難處，唯在人對其所着之物之相、或觀念範疇等，恆撇不開。其所以撇不開，有生活上之理由，故必有生活上之修證，然後此心之爲一靈照、虛照，乃不只爲理解之所及，或偶然之呈現，而得全幅呈現。然只由人之理解，以及於此義，則亦不待於其全幅之呈現。人將其心中之種種所知，與用以知所知之觀念範疇，一一撇開，此心知中，即無此所知等；則於所留下者，即依純理性以思維，亦必歸於只見有此一知之虛照之明。如於一光將其所照之物、及光自身之色相去掉，此光之只是一虛照之明也。此虛照之明，雖無所照、無色相，而自是一能照，自是一照用。此能照或照用自是有。故一方言其「實而不有」，一方言其「虛而不無」。實而不有，乃言其無所照，無色相，即自其「所」或「相」方面說。虛而不無，乃自其能或用上說，此用即其體，此中之虛與實，及不有與不無之名，各有所

指，固不相矛盾，而可合之以說此虛照之一用一體也。

此僧肇之說此人之心之能，只是一虛照之用。此用即體。聖人之心即能全幅呈現此心之能，以恆虛照者。吾不以其所見，必有異於王弼郭象之所見。此義亦可爲儒道諸家所同見。此中僧肇此論之特色，唯在其言此聖心之照境「于萬動可即而靜，聖應可無而爲」二句。此即應合於其物不遷論與不眞空論之旨而說，亦應合於佛家之常與無常、流轉與還滅，及空有之問題之說。蓋在印度，人對此二問題，亦原有種種偏執之見。佛家大乘般若宗，廣破此中之諸偏執之見。鳩摩羅什既傳其論於中國，爲僧肇所受，而有物不遷論、不眞空論之著；更對此「能照見此物不遷與不眞空之境」之聖心之般若智慧，爲此般若無知之論，以契於中國固有之玄理之論。此則別經一大迂迴之思想道路，而後致，便不同中國玄理之論，未嘗經如此之大迂迴而生者。此一大迂迴，即經一對客觀境相之知識論本體論上之大迂迴，而後反諸心之虛照之能，中國玄理之論，未嘗經此大迂迴，即直下在人之心之主體之能上，見其爲一靈明、靈照、或虛照。近如王弼郭象，遠溯至老莊，皆有直下以虛照之明，言心之語。而孔子之言毋意、毋必、毋固、毋我、與空空如也；孟子之以「日月有明，容光必照」喻心；荀子之言大清明之心；亦無不涵具此心自有此虛照之明之義。此亦任何人能自觀其心者，所同能多少見及者。然由直下自觀而見及，與先觀客觀境相，經一知識論本體論上之大迂迴，而見及，則其道路不同。此亦印度哲學及佛學與中國固有之哲學之所由分。則於其歸趣之有所交會，與其思想之來路之不同，皆不可忽。而此僧肇之般若無知論之特色，亦即在其連此所照之境相而論之處。其後文之所以更有種種之問難與答辯，亦皆由其言般若智慧，乃連其境相而論，方有此種種問難與答辯。若循中國固有思想之傳統道路，直下不連境相而論，則亦可無此諸問題，亦不待此諸答辯，人亦可知此般若智慧之心之所以爲心。而上所引僧肇之一段文，亦可具見其歸趣，而更無餘蘊矣。

茲可畧析下文，以見其皆起於人將般若智慧心連於其境相而生之問難。如其首一問難，即爲人問般若非一般之知，然既是一

能知之照用而與境相應會，則「有知於可知，故聖不虛知，必有會於可會，故聖不虛會……安得無知哉」。此問即由能知必待所知而立，以謂般若智慧應爲有所知之知，而所謂聖智之無知會者，不過由聖人之自觀照其「無私於知會，而不自有其知」而已，僧肇之答文，則謂言聖心之無知，非只不自私、不自有其知之意。此不私、不自有，乃由進一步之反觀反照而見及者。今言聖心無知，乃言「知自無知矣，豈待返照然後無知哉」？僧肇之意是謂：此聖心之知之用或活動之進行，自始即不取着物相，照而恆虛，便已是知無所知，不同於人之知之取着物相而有所知者。是名無知。此即謂聖心之無知，不須在聖心主觀上之「無私，不自有其知」上說。此是另一層之義。此聖心之無知，初當直至聖心之照境之無知上說。至於此聖心之反照其知，而無私，不自有其知，此乃依於聖心之知其「知之性空」。即依於聖心之自將此知，化爲一反觀之所對，而見及者，故是另一層義。然若將此知作反觀之所對，而說其性空，則不只此知之性空，一切惑取之知或惑智，亦原無不性空。則此知與惑知，即落在一層面，以爲所知，而即非自聖心之般若智爲一純能、純用以觀，亦不見此般若之獨尊矣。故下文言「若有知性空而稱淨者，則不辯於惑智。三毒四倒，亦皆清淨，有何獨尊於般若？若以所知是般若，所知非般若。（般若非所而爲能）所知自嘗淨，般若未嘗淨，亦無緣致淨嘆於般若。然經云般若清淨，將無以般若體性真淨，本無惑取之知，……不可以知名哉。豈唯無知名無知，知自無知矣。」所謂「豈唯無知名無知」即豈惟「不自有其知，見其知之性空，而名爲無知」。所謂「知自無知矣」，即此般若之用或活動之自身，無惑取，而不着於物相，即無所知，而爲無知也。此般若之不着相而無所知，則般若之所照者，即無相之真諦。故下文更言「以無知之般若，照彼無相之真諦，真諦無兔馬之遺，般若無不窮之鑒。自寂怕無知，而無不知者也」。此即言般若之虛照而無取着之知，不着所知之相，而照無相，是名無知，而非知。然般若之虛照之自身，自是一虛照之知，故亦非不知，亦無此「不知」，而爲無不知也。

此上第一問難，純由連般若與其所知境相關係而生之問題甚明，故元康疏名之爲能所難。其第二難，昔元康疏謂爲名體難。則此難生於對聖心之一名，既言其無知，又言無所不知，似在邏輯上有名言之自相矛盾。然人果知上文所已及之旨，此問實可不發生，因無知，是自無所知、無惑取之知說；無不知，是自此虛照之知之用或能之自身說。此段之答，歸於「言知不爲知，欲以通其鑒；不知非不知，欲以辨其相」。此二句之旨是說：所以言般若無知，乃言其鑒照之明，由不取着物，亦不限於物，而通於物之外也。後二句之旨是說：般若無知而又無不知者，所以表此般若之知之活動之相貌，無惑取之知，而自是一虛照之明，非是「不知」，是爲此般若之知之相也。故更綜之曰：「辨相不爲無，通鑒不爲有」。即謂般若之知之相，自是知而非無。但其通鑒之用，不限於物，而虛通其外，則不可以物之有說之也。此中言般若之用，亦有其相，則實亦是以般若爲所論、所對、所知，而言其相。此般若之相，固唯當對般若之自身而顯。此即般若之自相。然亦緣般若之可在一義上，自開爲一能所以自觀，而後可說此般若之自相。此亦印度式之思想進路，初非中國所固有者也。

再下一難，元康稱之爲境智難，更顯然以般若智與所會境相之真諦，二者對言，而生之難。難者謂：般若即知真諦者，真諦爲般若生起之緣或所知，則般若自當說有所知，而亦爲知。僧肇之答則謂此般若之知真諦，無一般之能知所知之關係。般若之知真諦，不同一般之知之有所知，不可以一般之知名之。蓋一般之知，知其所知，恆取物相。取物相之知，待物相爲所緣，可說爲此所緣之所起。此中以所緣是有，則知亦是有。然不取相之般若之知，則不取相，亦不待物相爲所緣，則非此所緣之所起所生，亦非所知由此物相而生之知，即不可以一般之知名之。故曰：「知與，相與而有，相與而無。相與而無，則物莫之有；相與而有，故物莫之無。物莫之無故，爲緣之所起；（此指一般取相之知）物莫之有故，則緣所不能生。（此指通於物相外或照見無相之般若之知）緣所不能生，故照緣而非知；爲緣之所起故，知緣相因而生。」

是以知與無知，（知指一般之知，無知指般若之知）生於所知矣。何者？夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？所以然者？夫所知非所知，所知生於知。所知既生知，知亦生所知。所知既相生，相生即緣法。緣法故非真，非真；故非真諦也。……真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知。然智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知」此文義自明。即真智之知真諦，即知無相之知，亦不以相為緣，而起、而生；非同一般之知之待所知之物之相為緣起者。故不可相提並論，亦不可以後者有所知，而名為知，而謂前者亦有所知，亦視之為知；而當說後者非一般之知，而為一真智也。

至於再後之一問難，更問聖心之般若智不取相，為無知故不取，或知然後不取。僧肇之答曰「知即不取」，此中無先後。此文義亦易明。其下之難，問聖心不取，無取則「無是」、「無當」，是否聖心「只取無相，而當於無相」。則答文謂「聖心無當，則物無不當；無是則物無不是」。然亦不取此「無是」，為其相。其見真諦之「無相」，亦不有此「無相」。故聖心無相，亦無無相。「若以無相為無相，無相則為相」。此乃謂聖心之無相之無，乃一純用、一純活動。此純用、純活動，自無相可見，然人不能由反觀及此活動之無相，而更肯定執取此無相為無相，以此無相之相。此只是多一翻折，義與前同。故元康皆並攝入「境智難」之討論中。再下一難，由聖心之應境，問聖心有無生滅，元康名之為生滅難。然聖心不取着物相，不執有無，自無生滅可言。其意蓋在引起最後之一問。

此最後之問是問「聖智之無、惑智之無，俱無生滅，何以異之」？此問之答，乃連於般若與真諦之別以答，依真諦言，一切法性空，惑智之性亦空。然般若則為知一切法之真諦之智，純屬能邊，不同真諦之屬一切法之所邊者。故其答文曰：「聖智之無

者，無知；惑智之無者，知無。……聖心虛靜，無知可無，可曰無知，非謂知無。惑智有知，故有知可無，可謂知無，非曰無知也。無知，即般若之無也；知無，即真諦之無也。是以般若之與真諦，言用則同而異，言寂則異而同。……何者，內有獨鑒之明，外有萬法之實。萬法雖實，然非照不得；內外相與，以成其照功。此則聖所不能同，用也，內雖照而無知，外雖實而無相。內外寂然，相與俱無。此則聖所不能異，寂也」。此即明謂般若純自內之能邊之功言，而真諦則自內外之寂之義理言。自此義理言，則聖智與惑智，相俱而寂然。然自功用之能言，則惑智之知可無亦當無；而般若智則非惑智，而無可無。至於最後一問，則是問般若既是用，又為寂，然則是否有用寂之異。則答文謂：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂，而主於用也。是以智彌昧，照逾明；神彌靜，應彌動」。此所謂用即寂，寂即用，同出異名，乃自此用與寂之不離，以成此般若心言。用自是一活動，寂自是其性相，所以表此活動之義理。寂與用之名，自是異，但此寂自是此活動之寂，此活動亦是寂的活動，故言同出也。

自此僧肇文之言用寂同出之義而觀，亦與老莊王弼郭象之言聖心之旨，初無殊異。「智彌昧，照逾明，神彌靜，應彌動」，與孔子之空空如也，而依叩以應、老子之致虛守靜而觀萬物之作、莊子之聖人用心若鏡，又應而不藏，皆為旨不殊。唯僧肇文中問一大段問難，則由佛學之重能所、境智、般若真諦之對應關係之問題說來。要之，皆是連於境相以言此心智所引起之問題，故有此種種曲折之論。是為僧肇之論之特色所在，亦一切佛家之論之特色所在；而與中國傳統之思想之直下就心智言心智，或依人之德行生命生活以言心智，而不繞至境相之動靜、有無、真妄上作思惟，以成此曲折之論者，大不相同者也。

訂購內明，分贈親友，是廣結善緣，增長福慧的最佳禮物！



世親對於萬有實相論的看法

工藤成性著
幻生譯

(續上期)

又轉依法身，有七種名：

1. 沈沒，對法身約取（即四種貪愛：一欲取，二見取，三戒取，四我語取）陰（五陰）永無而言。

2. 寂靜，如來法身，離生、住、異、滅有爲四相，湛然常住，無生（寂）無滅（靜）。

3. 棄捨，如來轉依法身，已度四種生死，一切煩惱虛妄已滅盡故，一切道已修故，棄生死捨道諦。

4. 過度，法身地中，無二乘粗苦，故名爲「過」，無菩薩四種生死細苦，故名爲「度」。

5. 拔除，阿梨耶爲生死根本，生四種枝末（煩惱二、業一、果報一），法身能拔除其本、末。以無分別智（盡智），能拔除現在之虛妄，能清淨法身；以無分別後智（無生智），能使未來虛妄永不得起，法身圓滿。清淨法身滅現在惑，名之爲「拔」；圓滿法身斷未來惑，名之爲「除」。

6. 濟度，法身離五種怖畏：一自責畏，二他責畏，三治罰畏，四惡道畏，五衆畏者。

7. 斷，如來法身，斷六道果報。如是如來法身，有七種名。復次，就法身之相、法身之味、法身之事而言，諸苦靜息，爲法身之相；不退墮及安樂，爲法身之味。修正行之人，見得法身，則能得不退安樂。法身之事，有以無相爲事，與以無戲論爲事。法身，無五陰之相，若能觀證法身，則一切戲論，皆不復生。

六、分別相：如來性有通相與別相。通相，一切法（三性法）如如（俗如即眞如，眞如即俗如，眞俗二如無別異故）清淨（有二種：一者因中如如，未得無垢，果地如如，無復垢穢故。二者因果俱淨，因中是無染清淨，至果無垢清淨故），如「般若波羅密經」等諸經之通說。別相，於佛性中，自三種衆生分別，約此三種衆生分別，而說佛性之相。所謂三種衆生：一、不能證見佛性之凡夫，二、能證見佛性之聖者，三、證至佛性究竟清淨之如來。又，由衆生事用分別，亦有三種：一、以顛倒爲事，二、以無顛倒爲事，三、無顛倒無散亂有別法爲正事者。一以顛倒爲事者，爲凡夫；二以無顛倒爲事者，爲一切有學聖者；三以無顛倒、無散亂者，爲道後法身；有別法爲正事者，爲應化二身。此應化二身，爲濟度衆生，由大悲本願爲正事。

七、階位相：無流法界不出六種：一、自性，此爲無流法界之自體。二、因，依止佛性而起信樂大乘等四種勝因，故佛性有法界之因。三、果，由無流法界之因佛性，而得常住等四德之果。四、事，由佛性故，而成厭惡生死，樂求涅槃之事用。五、總攝，由佛性故，而得離欲及離欲因。六、分別，約佛性分別三種衆生，或以如來所說八萬四千法門，攝爲六種等分別。如此種種法門，以佛性爲基準而作分別。今階位相，將佛性約階位次第而以三位說明。所謂三位，一不淨位，此指衆生界；二、淨位，此指菩薩地，三、最清淨位，此指佛地。佛性，即由此三位分別出來。

八、遍滿相：此佛性爲遍滿凡夫、聖人、如來三位之無分別。

性。譬如土、銀、金等器中，遍滿虛空。

九、無變異相：此以六離義說明：一、無前後際變異，於常位中，常樂我淨四德，及如來恆沙功德，恆相應故，故如來性無前後變異。二、無染淨變異，法身不為生死陰界入等所染污，故名無染；亦非智數所作，故稱無淨。三、無生變異，意味法身之無生。四、無老變異，謂法身無動轉無變異之處。五、無依住變異，法身非依他生起存在，亦無法身存在之處。六、無滅變異，法身常住，非可破壞。

以上六離，合而為三：一、以無前後際變異，為①前後寂靜；二、以無染淨變異，為②無流；三、以下生、老、住、滅四相，為③無為。因此，一切妄想諸法，雖有三種變易：1果報盡故變異，2對治所破故變異，3剎那念念滅故變異，但法身却離此三種過失：1前後寂靜故，無果報盡變異；2無流故，無對治破變異；3非有為法故，無念念壞變異。故名無變異。

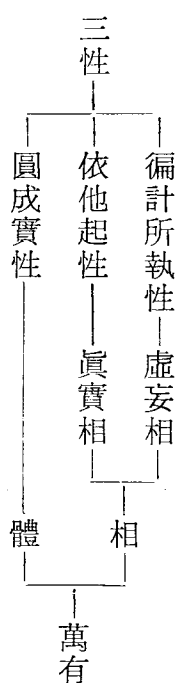
十、無差別相：如來性，約畧說來，可以四義、四名來顯示，亦可約四人、四德來說明。在其極清淨位上，四義、四人等，都是顯無差別的。所謂如來性四義：1一切佛法前後不相離，2一切處皆如，3非妄想法，4本性寂靜。所謂四名：1法身（由佛法不相離故），2如來（由性一切處如故），3真實諦（由無虛妄顛倒故），4般涅槃（由本來寂靜故）。又所謂四人：1法身（對身見眾生），2如來（對顛倒人），3真諦（對散動心人），4涅槃（對十地菩薩）。所謂四德：1一切功德，2無量功德，3不可思惟功德，4究竟清淨功德。

上面說明自性等十相之理由，為顯示下面三義。「佛性論」末尾，舉其三義說：『一、顯本有不可思議境界，二、顯依道理修行可得，三、顯得已能令無量功德圓滿究竟，故造斯論』。（大正，三一，八一三，上）。如文所說，此三義，為說如來性十相之所由，也是世親造「佛性論」之目的。

二、「唯識三十論」所顯之實相論

「唯識三十論」說：『由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠

離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。』（大正，三一，六一，上）這是世親建立徧計所執性、依他起性、圓成實性三性，說明萬有的體相。如依世親所說，宇宙萬有，可以分為體與相二種。其體為圓成實性，其相為依他起及徧計所執二性。再就萬有之相分析，有虛妄相與真實相。徧計所執性屬於虛妄相，依他起性屬於真實相。今列表如次：



就上面所說之三性解釋，後世出現許多不同異論。

「唯識三十論」說明三性之後，接着舉三無性說：『即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。』（大正，三一，六一，上）此三無性說，為了顯示不主張前面三性說之偏有，故作此說。至文中所說：『故佛密意說，一切法無性』，其主張之三無性說，與龍樹、提婆等空系的主張如出一轍，同時，也顯示其空不是偏空。「却依此三性，立彼三無性」，是顯示既不偏空也不偏有的中道實相。

蓋三無性的主張，在實相論，此為對龍樹之空論與無著之有論作調和之說；它與三性說相待，可說是對萬有實相最巧妙的說明。

三、「辯中邊論」所顯之實相論

萬有諸法，都是從虛妄分別生起的。由虛妄分別生起之所取、能取分別，並不是真實的。因為離了所取、能取的空性才是實存的。「辯中邊論」說：『虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。』（大正，三一，四六四，中）所以，萬有諸法，既非空也非有，當然是契合非有非空的中道。故論中又說：『故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。』（大正，三一，四六四，中）世親解釋此頌說：

論曰：一切法者，謂諸有為及無為法，虛妄分別名有為，

二取空性名無爲。依前理故，說此一切法非空非不空。由有空性虛妄分別，故說非空；由無所取能取性，故說非不空。有故者，謂有空性虛妄分別故；無故者，謂無所取能取二性故；及有故者，謂虛妄分別中有空性故，及空性中有虛妄分別故。是則契中道者，謂一切法非一向空，亦非一向不空，如是理趣，妙契中道，亦善符順般若等經說一切法非空非有。（大正，三一，四六四，中）

如果根據此釋，則世親以非有非空之中道爲萬有實相，此與般若等經所說相同。論中更詳說此義而建立三種自性說：

頌曰：唯所執依他，及圓成實性，境故分別故，及二空故說。

論曰：依止虛妄分別境故，說有徧計所執自性；依止虛妄分別性故，說有依他起自性；依止所取能取空故，說有圓成實自性。（大正，三一，四六四，下）

萬有實相，雖然是非有非空的中道，如果更進而吟味其性相，則可以分爲徧計、依他、圓成三種自性。虛妄分別境，名徧計所執自性；虛妄分別性，名依他起自性；諸法所取能取的空性，名圓成實自性。

就諸法的體相以三性說明，本論與「唯識三十論」相同，但「唯識三十論」舉三無性與三性配對說明諸法實相，「辯中邊論」不說三無性，而在三性論上說明中道實相，這是兩論的相異之處。

綜合「辯中邊論」新舊兩譯考察，舊譯以所取能取屬於徧計所執性，新譯以當情意所現之相屬於徧計所執，所取能取屬於依他起性。

此外，頌中的「是則契中道」，真諦譯「中邊分別論」卷上，爲「是中道義」。由此，後世的中道論，有主張離言中道與言詮中道二義出現。

四、「攝大乘論世親釋」所顯之實相論

「攝大乘論世親釋」卷五，將萬有實相，以三自性——1 依他起性，2 徧計所執性，3 圓成實性說明。此論以依他起爲染淨

二分的合體者。然此染淨二分和合的依他性，意味甚深頗難了解。如論中說：

論曰：依他起畧有二種：一者依他熏習種子而生起故，二者依他雜染清淨性不成故。

釋曰：雜染清淨性不成故者，由即如是依他起性，若徧計時即成雜染，無分別時即成清淨。由二分故一性不成，是故說明依他起性。（大正，三一，三四一，下）

如來依他起性的染分爲分別性，淨分爲圓成實性，則假立二分位的依他性，豈不是依他無體嗎？說到這個問題，「攝論世親釋」說：

論曰：復次，何故如所顯現實無所有，而依他起自性，非一切一切都無所有？此若無者，圓成實自性亦無所有；此（圓成實）若無者，則一切皆無。若依他起及圓成實自性無有，應成無有染淨過失；既現可得雜染清淨，是故不應一切皆無。（大正，三一，三四三，中）

世親解釋說：

此若無者，圓成實性亦應無有，何以故？由有雜染清淨有故。若二俱無，則一切種皆無所有。（大正，三一，三四三，中）

依他起性，是結合染淨二分而成性，其自性清淨分，爲緣起的根本性，故其體不變而性淨。所以，依他起即使是無有的，但其性並非沒有。此自性清淨心，既是緣起而成依他起的實有分，故受垢染成爲諸識識體。後離垢染還歸本性清淨，名爲離垢淨的眞如心。即離依他起性之一分——徧計所執分。若依他起性無有，唯有一本性清淨的眞實分，既無離染之義，故離垢淨的圓成不成。離垢淨與本性淨是同體的，離垢淨無，本性淨亦無。若無眞如，則修行無功。故此不能主張依他無體。

然則，依他性又如何呢？「攝大乘論世親釋」卷四說：

論曰：若依他起自性，實爲有識似義（徧計性）顯現之所依止，云何成依他起？何因緣故，名依他起？從自熏習種子

（下轉第8頁）

長島海灣

并序

敏智

家楨述初
一樵敬劍諸兄

觀長島海灣游泳

一九七四年五月十九日，美國佛教會請講解深密經，每星期一次。六月中旬特別因緣遷住世界宗教研究院

沈家楨居士長島菩提精舍，紐約長島，每星期必一次往返，一次車過長島海灣，水平如鏡，一碧萬頃，紅白遊艇，大小羣集，頗爲壯觀，美人特性羣喜弄水，每至夏日，家家戶戶，皆以游水爲樂。沈家楨居士笑謂余曰：富有詩境，可以吟詩，師有此興趣否？默然心動，成五七律三章。并柬

趙眞覺教授
顧一樵教授

其一

海灣傍大海 潮濶時高平 壯舉滑波客
遙觀暢性情 水花上下散 濤白內外明
地設天生巧 豈非特別成

其二

海灣長島內 一碧萬波平 除垢大流水
洗清諸有情 毘盧眞性海 正智放光明
世出世間法 無非唯識成

海灣長橋

海岸長橋穿水過 神工鬼斧壯巍峨
兩輪日月更成敗 一合乾坤割少多
天上浮雲時聚散 人間勞燕虛蹉跎
川流不息來往客 南北互通得人和
敬和敏智上人卽步原韻並柬

趙曾珏

其二

佛法誠如海 物吾一體平 飄飄風有力
嫋嫋水無情 足勁波翻白 心清道自明
戒定無須筏 悲智雙修成
泳兮顯身手 浮沉賴氣平 水流心不競
慮靜意離情 滾滾驚骸魄 滔滔啓內明
加行須信解 彼岸道場成

海灣長橋

接岸長虹跨水過 青葱縱目自巍峨
悠悠客裏靈潮起 炎炎晝長夕照多
耳識學修初入定 菩提心發莫蹉跎
喜看大地堪肩擔 佛法弘揚賴衆和
敬和敏智上人長島海灣五七律各一章

五律

顧一樵

海深何可測 浪靜待風平 太極含無極
無情捨有情 慈悲從惻隱 智慧發光明
歷劫餘生裏 聽潮夢不成

七律

峻嶺崇山飛越過 波濤壯潤自峨峨
長橋跨水長虹耀 幻象浮雲幻夢多
不覺世情分厚薄 難堪人事益蹉跎
天荒地老滄桑變 擾攘干戈待衆和



佛教四大名山之一——五台山

金山

「君自五台來，請說五台事。」內明編者以山僧來自五台，堅囑寫篇有關五台山的文字，情無可却，祇好勉為其難。不過五台山範圍廣、歷史久、寺院多，名勝古跡，不可盡數，說來難免掛漏，唯望讀者多所包涵了。

五台山在山西省東北部的五台縣，周圍五百餘里，五峰高聳，頂少林木，五山之巔，各有二至六方里之平地，平坦如臺，故稱五台，最高之北台，拔海三千八百公尺，山勢雄渾，人跡罕至。山中七月見雪，四月解冰，深谷幽壑，常年積雪，當地人稱之為「萬年雪」，清涼絕塵，故又名為清涼山。春末夏初，則雜花滿山，清流激石，嵐光塔影，鐘聲梵唱，氣象莊嚴。身臨其境，猶登佛國。

佛教四大名山，唯五台山見諸佛經。相傳上古之時，文殊師利菩薩即住此山中，此時尼泊爾國，猶是一片湖沼，湖中有惡龍潛居，又復盛開蓮花，自體放光，於是文殊菩薩率眾前往，一手持劍，開山闢嶺，排去湖水，一手執經，大興教化。至今尼泊爾人，仍奉文殊菩薩為其國之保護神。因之五台山亦為彼邦人士所敬崇。十四世紀時，尼泊爾著名建築師阿尼哥來華，備受元世祖之禮遇。五台山標誌之白塔，即由尼氏設計建成。

五台山佛寺林立，分屬於顯、密、禪、淨各宗。北齊時有二百餘寺，代有興廢，到宋代祇剩七十二寺，明萬曆年間，曾興復至三百寺，現在仍有一百多寺，其中十分之七，屬臨濟宗（禪）

，我出家的尊勝寺和剃度、受具的金閣寺，都屬臨濟宗。金閣寺也是顯宗十大寺之一，其餘為顯通、塔院、圓照、廣宗、殊像、碧山、南山、鳳山、靈境等九寺。皆由漢僧住持。密宗十大寺。菩薩頂、玉花池、金剛窟、鎮海、羅睺、普安、三泉、七佛、壽寧、台麓等，均為喇嘛寺，由蒙藏喇嘛住持。

五台山佛寺中最古老者，為大顯通寺，建於東漢明帝時。（公元五八！七五年）當時跟白馬馱經來到洛陽的高僧攝摩騰和竺法蘭，曾相偕至五台山朝拜，認為五台山的形勢，與釋迦牟尼佛修行的靈鷲山相似，奏請建寺。寺成，賜名為「大孚靈鷲寺」，即今之顯通寺前身，現在的寺院，係元明時重建。顯通寺中有高達四丈，長十餘丈之無量殿，全部用磚石建成，全殿無一檐柱，故又名無樑殿，為中國建築史上之傑作，已有四百多年歷史，殿北為著名之「銅殿」，全部用銅鑄成，仿木構建築，門窗均鑄成花卉圖案，殿內銅佛萬尊，雕刻生動，為古代佛教藝術之精品。

中國現存最古之木構寺院，當推佛光寺，建於唐大中十一年（公元八五七年）全部木構，建築堅固，歷時千餘年，巍然獨存，誠魯殿靈光。名聞世界的唐代彩塑佛像即供奉於佛光寺大殿。

華嚴大疏云：「清涼山者，即代州雁門之五台山也。為文殊師利菩薩示現之處」。故五台山佛寺中普遍供有文殊菩薩像，若北台葉斗峰之靈應寺，供無垢文殊；東台望海峰之雲海寺，供聰明文殊；南台錦繡峰之普濟寺，供智慧文殊；西台掛月峰之法雷

寺，供獅子文殊；中台翠巖峰之演教寺，供儒童文殊；最著名者為殊像院正殿所供駕狻猊之文殊菩薩像，高達二丈餘，金碧輝煌，法相莊嚴。（見封面）為明代佛教彫像藝術之傑構。已有四百餘年歷史，而佛像仍煥然如新。

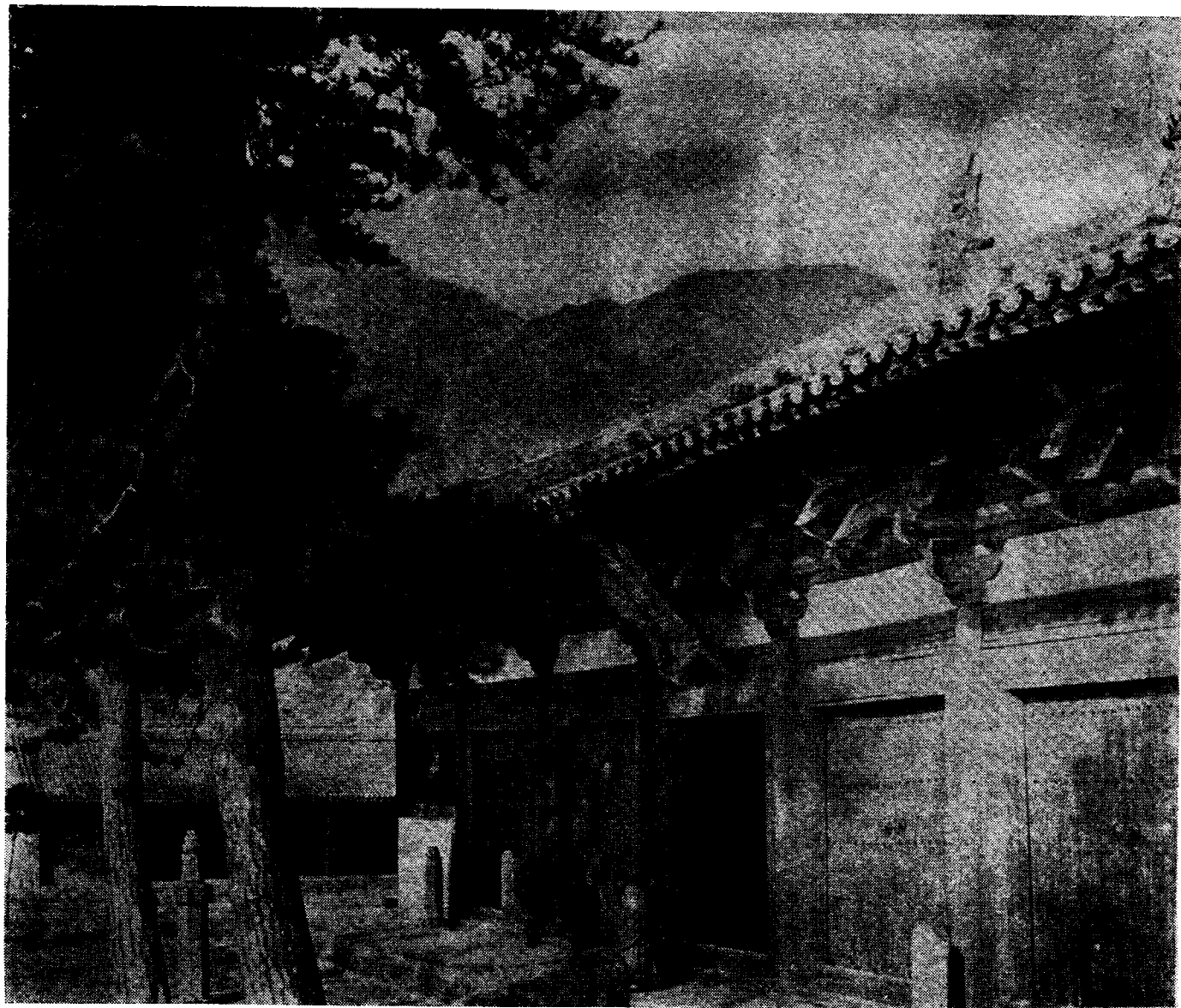
東、北、中、西四台並列成一弧線，相距較近，南台較遠，五峰之間稱為台內，其外則稱台外。台懷鎮在五台之間，大部份寺院集中於此。

從台懷鎮登山，首先映入眼簾者，是高達十餘丈之塔院寺舍利白塔，塔端有個銅盤，周圍飾有銅鈴，風送鈴響，叮噠之聲遠近相聞，再上即為顯通寺，鐘樓飛簷紅柱，備極壯麗，與白塔互相輝映，斜陽塔影，紅樓晚鐘，為五台風光之絕唱。

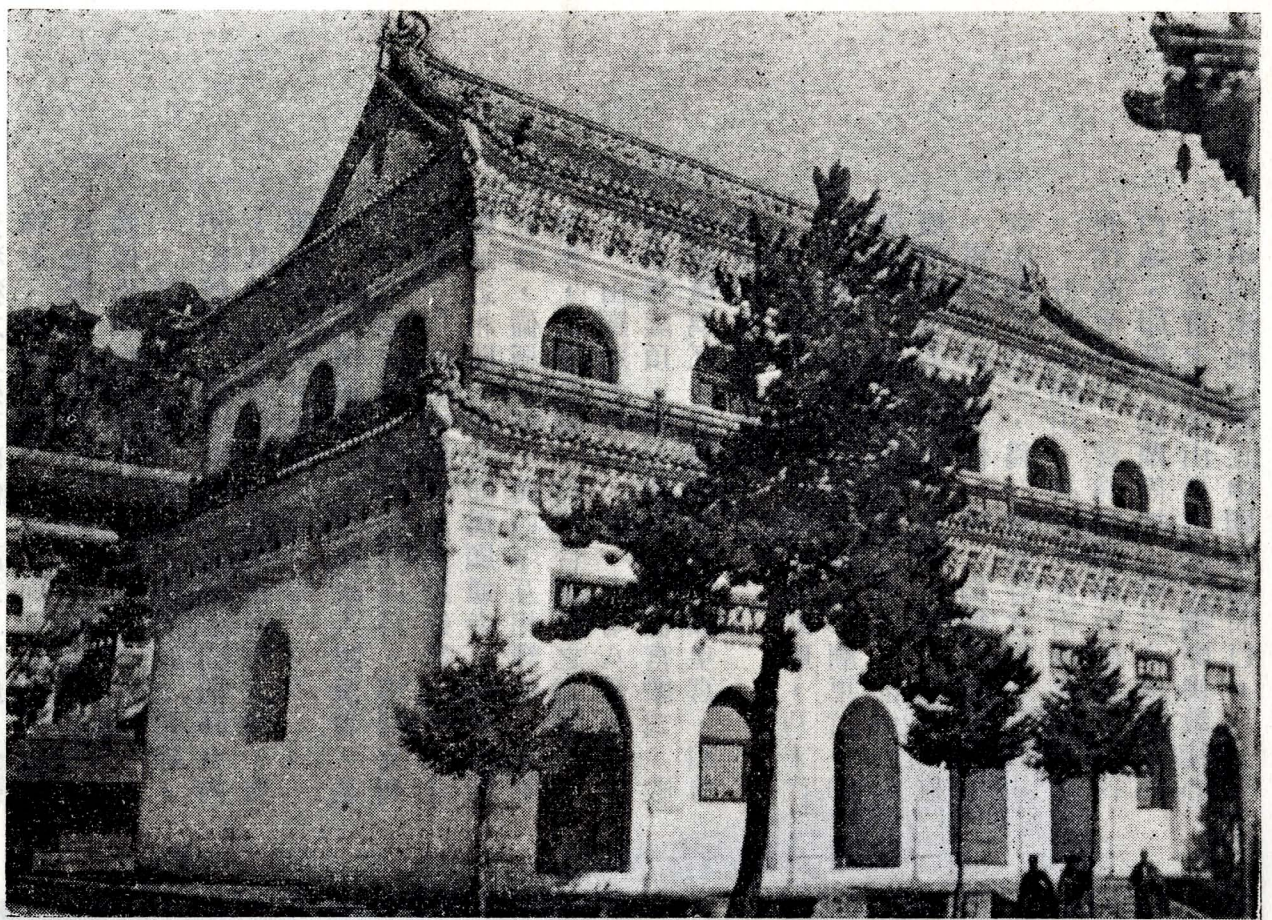
由顯通寺登山，經一百零八級石階，直上菩薩頂，其上建築，皆仿宮殿式，殿頂鋪琉璃瓦，金碧交輝，猶如皇宮，相傳為順治皇帝出家處。

顯通寺、碧山寺向有五郎廟，乃宋代名將楊五郎修行之所。從五郎廟東行，即碧山寺，為北魏時所建之古寺，即俗稱為廣濟茅蓬者，寺中文殊殿，藏有佛牙一枚，雷音殿供有玉佛一尊，均為佛教至寶，寺中藏經之多，為五台各寺之冠。

五台山開山，有一千九百餘年歷史，歷代高僧輩出，實為我國佛教聖地，古代西域、印度、錫蘭等地，時有高僧前來朝拜。事實上五台山早已成了國際佛教徒心目中的聖地，豈止中國名山而已。



△ 五台山佛光寺建於唐大中十一年（公元857年）為我國現存最古之木構寺院。



▷ 顯通寺之無樑寶殿

其間文殊、普賢、觀音、地藏、四大菩薩，各居一堂，金碧輝煌，不可言狀。中台峯巒，猶如雲海，寺中。

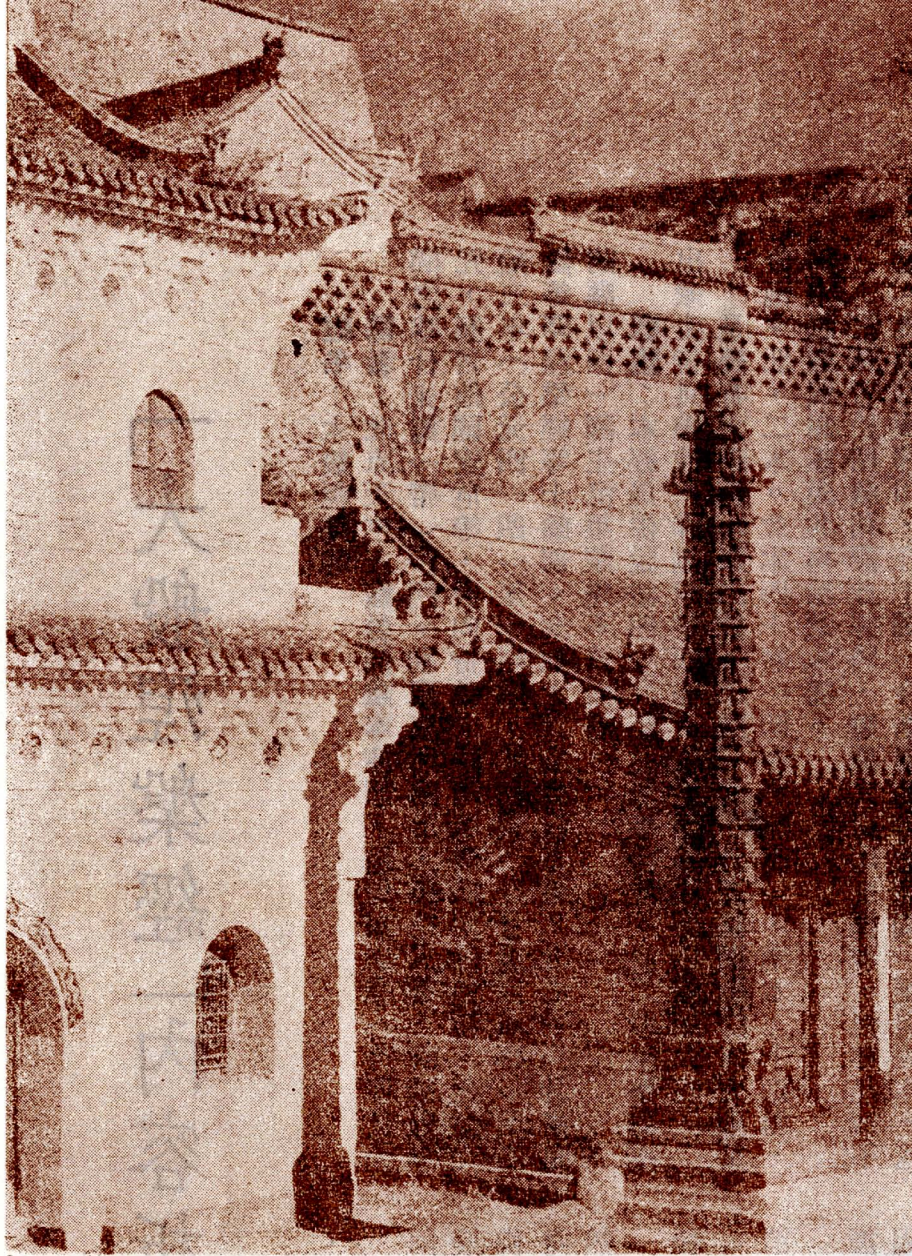


▷ 直達菩薩頂之一〇八級石階，石階頂端為「靈峯勝境」坊。

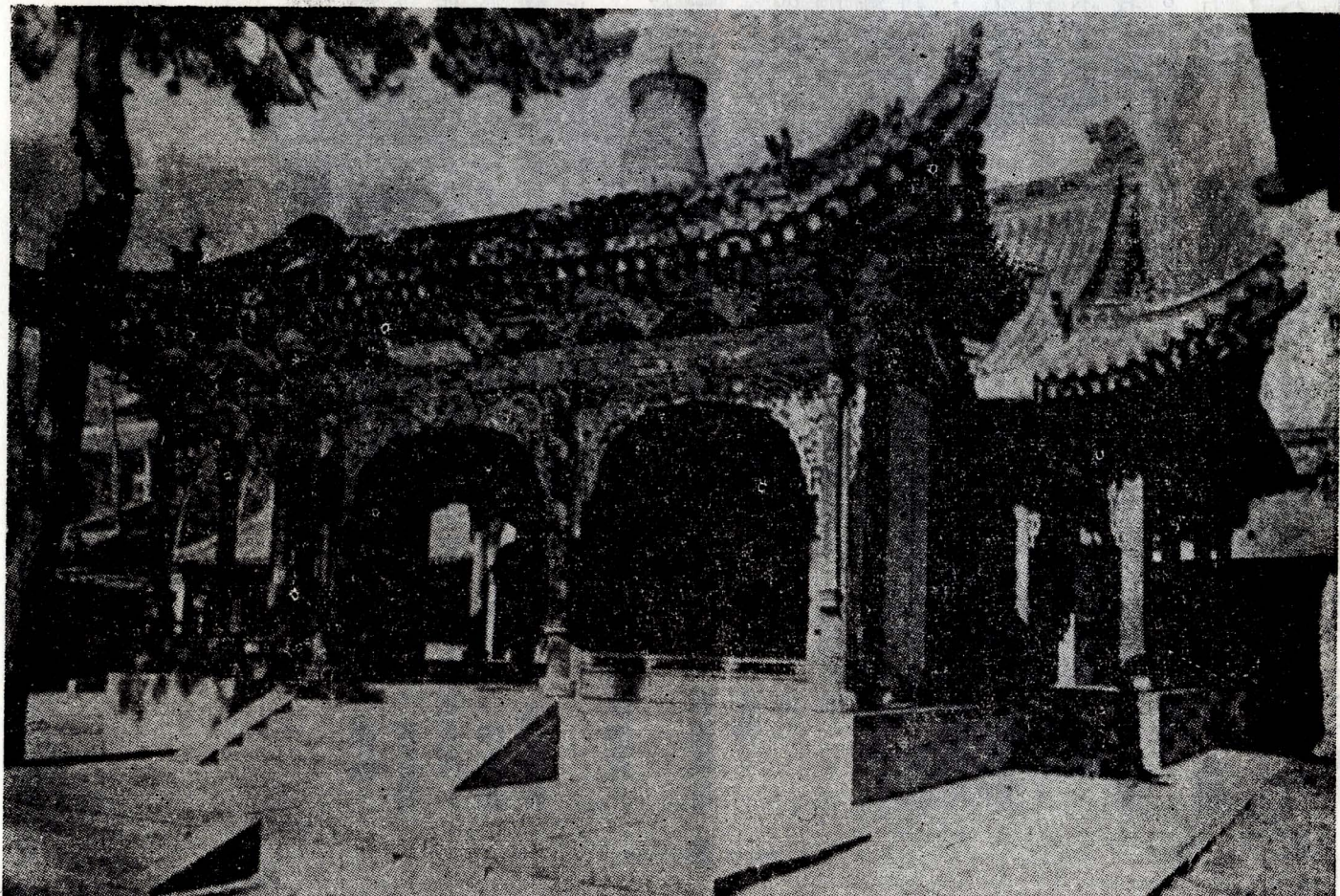
佛教名山
勝不紹

五台山風光特輯

顯通寺之銅塔與藏經樓



塔院寺之萬佛閣



「大般涅槃經」內容析述

佛照樓主

經名：大般涅槃經

譯者：北凉天竺三藏曇無讖奉詔譯。曇無讖罽賓（今印巴之間之喀什米爾一帶）沙門。初學五明諸論，後學大乘。曉術數禁咒，歷言他國安危等，所向皆驗。時西域稱為大神咒師。北凉元始三年（公元四一四）至十年間，於姑藏（今甘肅武威縣）與智嵩等譯涅槃經等十餘部。北魏太武帝曾邀東來，北凉（今甘肅臬蘭縣以西）國主沮渠蒙遜不遣而罷。

概說：本經為佛說法四十九年之最後所說。於入般涅槃前指出眾生皆具佛性。詳述涅槃四德。使整個佛法得以圓滿大成。

是經有大乘與小乘二經。小乘三卷，乃晉法顯所譯。大乘又分南、北、二本。北本四十卷（即今所述者），南本三十六卷，劉宋慧觀與謝靈運共再治北本者。

當譯者於姑藏初譯此經時，雖原文自印度携來，但亦品數不足。後因母喪歸印，在于闐（今新疆西部之和闐）更得經本，返姑藏後續譯之，共成四十卷。惟此祇是涅槃經之前分而已。後分仍缺。故宋文帝於元嘉（公元四二四至四五三）年中，曾遣高昌（今新疆戈壁沙漠東北部之吐魯番，哈刺和綽附近）道普等十餘人西行求取。以道普歿於途中而未果。其後分為唐若那跋陀羅所譯而名為『大般涅槃經後分』。或稱『後分涅槃』共二卷。

本經文瀾壯潤，想像力强。演繹微妙教理，雄辯滔滔。影響我國文學，當非淺鮮也。

部別：說有

主旨：在宣示諸佛乃至一闍提，本皆具有佛性，當來之世，皆當成佛。一切有情，悉具常樂我淨四德，本來與佛無殊。只因迷悟不同而有差別。詳釋四德與無常、苦、空、無我，無有二相

，蓋空諸善惡虛妄而見本來佛性也。

摘要：本經共分十三品：初品『壽命』。說佛於拘尸那城，阿利羅拔提河邊，娑羅雙樹間示入涅槃前，普告眾生：「若有所疑，作最後問。」時四眾弟子，乃至諸趣眾生，悉來哀懇久住。佛乃為解說「常」、「樂」、「我」、「淨」。及說：「如來此身是變化身，非雜食身。為度眾生，示同毒樹而已」。並謂所有無上正法，悉付摩訶迦葉為眾作大依止。

二品『金剛身』。說如來法身常住不壞如金剛。復說僧有三種，及論持戒。

三品『名字功德』。說是經意味深邃，其文亦善，純備具足清淨梵行。金剛寶藏，滿足無缺。乃無量無邊諸佛之所修習。

四品『如來性』。先釋大般涅槃之「自正」、「正他」、「能隨問答」、「善解因緣」四義。詳說禁戒之「隨事漸制」，「因事漸次」本意。於佛、法、僧、為常住法，作種種譬解；謂如來性乃不變易。示入涅槃，實不永滅。又釋涅槃為解脫義。斷諸有貪，斷一切相，一切繫縛，一切煩惱，一切生死，一切因緣，一切果報，離我、我所，不空空，空不空……是真解脫。復說四依法曰：「依法不依人。依義不依語。依智不依識。依了義經，不依不了義經。」又釋四聖諦。說苦、空、無常、無我，與常、樂、我、淨，無有二相。智者了達，其性無二。無二之性，即是實性。復強調眾生皆有佛性。舉喻甚多，以明佛性乃常住者。

五品『一切大眾所問』。於答純陀、迦葉等；謂犯四重五逆等罪，能生悔心，護持正法，則不為破戒，得福無量。

六品『現病』。答迦葉言：如來正覺，實無有病。

七品『聖行』。說菩薩常當修習五種行：「聖行」、「梵行

「天行」、「嬰兒行」、「病行」。而修習聖行，則應堅持種種戒律。惟有：因緣擁護攝持，或令人愛樂大乘經典，不退轉於阿耨多羅三藐三菩提者，可得破戒。又詳釋四聖諦及「無常」與「常」。說二十五三昧斷二十五有。並述佛於過去世修道時，爲半偈捨身。以是因緣，超十二劫得成菩提。其偈爲：「諸行無常，是生滅法。生滅滅已，寂滅爲樂。」其半偈即後二句也。

八品『梵行』。說菩薩住於大乘大般涅槃以「知法」、「知義」、「知時」、「知足」、「知自」、「知衆」、「知尊卑」，七善行，爲得具梵行。

了知十二部經，名爲「知法」。

於一切文字語言，廣知其義，則名「知義」。

於是時中能任種切。如：任修精進，捨定，供養……具足般若波羅密等，是名「知時」。

知飲食住行睡寤語默之足者，曰「知足」。

自知有信、戒、多聞、捨、慧、去來、正念、善行、問、答等，是名「自知」。

知一切衆生而善爲應對，曰「知衆」。

能至信修行，回向大乘；利益多人，令得安樂者，爲最上最善，餘非最善。故知人之尊卑，曰「知尊卑」。

又說有梵行：「慈」、「悲」、「喜」、「捨」，四無量心，爲能爲一切諸善之根本。復釋「四無礙」，及修「淨戒」、「淨定」、「淨慧」諸義。於述阿闍世王懺罪故事中，六臣所陳，可畧見當時六師外道學說。

九品『嬰兒行』。不能起、住、來、去、語言，是名嬰兒。如來亦爾：不起諸法相，曰不能起，不著一切法，曰不能住。身行無有動搖，曰不能來。已到大般涅槃，曰不能去。雖爲一切衆生演說諸法，實無所說。有所說者名有爲法，以非有爲故，故曰不能語。復釋如來爲度衆生故，乃有方便說言一切法耳。

十品『光明徧照高貴德王菩薩』。佛告光明徧照高貴德王菩薩言：「修行大涅槃經，得十事功德」：

初分功德（一）八大自在——大我：1.示一身爲多身。2.示

一塵身滿於三千大千世界。3.能以滿三千大千世界身，輕舉飛空。4.安住不動，能示無量形類。或造一事，而能令衆生各各成辦；常住一土，而令他土一切悉見。5.能以一根見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法。6.得一切法。7.演說一偈，經無量劫，義亦不盡。8.徧滿一切諸處，猶如虛空。實不可見，以自在故，令一切見。

（二）四樂：1.斷諸樂故，無苦無樂。2.遠離憒鬧，大寂靜故。3.一切知故。4.身不壞故。

（三）四淨：1.斷二十五有。2.淨凡夫業。3.身有常。4.心無漏。

第二功德：1.昔所不得，而今得之——於一心中，現五趣身。而於身心中，俱得自在。2.昔所不見，而今見之——得清淨天眼，故於一時可徧見十方世界現在諸佛。3.昔所不聞，而今聞之——能聞無量無邊恆河沙等諸世界音聲。4.昔所不到，而今到之——所現身相，猶如微塵，故徧至諸佛世界，而心常定。5.昔所不知，而今知之——以修空性相故。

第三功德：捨世諦慈。得第一義慈——無緣之慈。不見自慈、他慈。持戒，破戒。雖自見悲，不見衆生，雖有苦受，不見受者。

第四功德：1.根深難可傾拔——信根、戒根、施根、慧根、忍根、定根、善知識根，不放逸故，增長深固。2.於自身生決定想——生：「我於未來世，定當得阿耨多羅三藐三菩提器」之心。3.不觀福田及非福田——悉觀一切無量衆生，無非福田。4.修淨佛土——離殺害心、偷盜心、淫慾心、妄語心、兩舌、惡口、無義語、貪嫉、惱害、邪見等，以此善根與一切衆生共之。5.滅除有餘——滅除煩惱餘報。及凡夫、聲聞等餘業。6.修清淨身——修不殺戒。成就三十二相。復修八十種好。7.善知諸緣——了知諸緣，8.離諸怨敵——遠離一切煩惱。9.遠離二邊——常離二十五有，及愛煩惱。

第五功德：能得：1.諸根完具，2.不生邊地，3.諸天愛念，4.常爲天磨、沙門、刹利、婆羅門等之所恭敬。5.得宿命智。

第六功德：安住金剛三昧，能破散一切諸法。見一切法皆是無常，無可見相。

第七功德：有四種法，爲大涅槃而作近因：1. 親近善友。2. 專心聽法。3. 繫念思惟。4. 如法修行（三十七助道之法）。

第八功德：1. 斷除五事——深見色、受、想、行、識，五陰是生煩惱之根本，故方便令斷。2. 遠離五事——因身見、邊見、邪見、戒取、見取、之五見而生六十二見。因是諸見而生死不絕，故防之近。3. 成就六事——成就念佛、念法、念僧、念天、念施，念戒之六念處。4. 修集五事——修集知定、寂定、身心受快樂定、首楞嚴定之五種定心。5. 守護一事——守護菩提心也。6. 親近四事——大慈、大悲、大喜、大捨之四無量心。7. 信順一實——信順大乘也。8. 心善解脫——貪瞋癡心，永斷滅故。9. 慧善解脫——於一切法知無障礙，故昔所不聞而今得聞；昔所不見而今得見；昔所不到而今得到。

第九功德：（一）初發五事：1. 信心——信第一義諦。信善方便。2. 直心——於諸衆生，作質直心。3. 戒——受持禁戒，不爲生天；不爲恐怖。得具足戒，不生憍慢。4. 親近善友。5. 具足多聞。

（二）修空三昧：於一切法，悉無所見。若有見者，不見佛性。是故見法，皆悉是空。

第十功德：信此經典，乃至半句，即見佛性，入於涅槃。

十一品『獅子吼菩薩』。闡釋『佛性』乃中道之法，名『第一義空』。強調一切衆生，乃至五逆，犯四重禁，及一闍提，悉有佛性。但衆生佛性不名爲佛。以諸功德因緣和合，得見佛性，然後成佛。故須修1.『集戒』、2.『集三昧』、3.『集智慧』：

1. 修『集戒』——受持戒時，若爲度脫一切衆生；爲護正法；度未度故；解未解故；歸未歸故。未入涅槃，令得入故。如是修時，不見戒；不見戒相。不見持者；不見果報。不觀毀犯。

2. 修『集三昧』——於衆生中得平等心。爲令衆生得不退法，得聖心，得大乘，護持無上法，不退菩提心，得首楞嚴三昧，得金剛三昧，得陀羅尼，得四無礙，及見佛性故。作是行時，不

見三昧；不見三昧相。不見修者。不見果報。

3. 修『集智慧』——願我此身悉代衆生受大苦惱，衆生所有貧窮下賤，破戒之心，貪瞋癡業，願皆悉集於我身。願諸衆生不生貪取，不爲名色之所繫縛。願諸衆生早度生死，令我此身處之不厭。願令一切皆得阿耨多羅三藐三菩提。如是修時，不見智慧，不見智慧相。不見修者。不見果報。

蓋修『集戒』者，爲『身寂靜』。修『集三昧』，爲『心寂靜』。修『集智慧』，爲『壞疑心』。壞疑心者，爲修『集道』。修集道者，爲見『佛性』也。

見佛性者，爲得『阿耨多羅三藐三菩提』故。得阿耨多羅三藐三菩提者，爲得無上『大涅槃』故，得大涅槃者，爲斷衆生一切『生死』、『煩惱』、『諸有』、『諸界』、『諸諦』故。斷於生死乃至斷諦，爲得『常』、『樂』、『我』、『淨』法故。

十二品『迦葉菩薩』。說善星比丘常爲無量諸衆生等宣說一切無善惡果。永斷一切善根。是一闍提，不可治人。說一闍提，斷諸善根，故殺害蟻子，猶得殺罪；殺一闍提，無有殺罪！

復述度香山中諸仙人說：色是無常。蓋色之因緣是無常故。乃至識亦如是。於度拘尸那竭諸力士，則吹石爲塵，以示無常。及述提婆達多之叛師事。與善見王之弑父後，及時懺悔，乃得輕罪。復詳辯『果報』、『我』、『我所』、『中陰』，及『佛性』等之有無。

十三品『憍陳如』。述與外道雄辯而度之：1. 與婆羅門『闍提首那』辯：『雖從無常獲得涅槃，而非無常。從『了因』得故，常樂我淨。從『生因』得故，無常、無樂、無我、無淨。如是二語，無有二也。』闍提首那聞已皈依，得阿羅漢果。2. 告梵志『婆私吒』言：『色是無常，解脫色常；乃至識是無常，解脫識常。能觀色乃至識是無常者，獲得常法。』婆私吒聞已即悟。證阿羅漢果。3. 告梵志『先尼』：『滅內外入，所生六識，名之爲『常』。以是『常』故，名之爲『我』。有常我故，名之爲『樂』。常我樂故，名之爲『淨』。若諸衆生欲得『常樂我淨』，先當離慢。』先尼聞已，出家修道，即時具足清淨梵行。證阿羅漢果

4. 語梵志「迦葉」：『若有衆生，不然火者，是則無煙。』迦葉聞已即悟：「火」即「煩惱」，「煙」者「煩惱果報」。若有衆生不作煩惱，是人則無煩惱果報也。乃出家受戒，經五日已，得阿羅漢果。5. 告梵志「富那」：『若有人說：「世間是常，唯此爲實，餘妄者」，是名爲「見」。見所見處，是名見行，是名見業，是名見著，是名見縛，是名見苦，是名見取，是名見怖，是名見熱，是名見纏。凡夫之人，爲見所纏，不能遠離生老病死。回流六趣，受無量苦。……故能遠離一切見、一切愛、一切流、一切慢，是故我具清淨梵行，無上寂靜，獲得常身。……』富那聞已，即時出家。漏盡證得阿羅漢果。6. 告梵志「清淨」：『若人捨故（無明與愛），不造新（取與有）業，是人能知「常」與「無常」。』清淨聞已，得正法淨眼。出家受戒，十五日後，諸漏永盡，得阿羅漢果。7. 語「犢子」梵志：『欲名不善。解脫欲者，名之爲善。瞋恚、愚癡，亦復如是。殺名不善。不殺名善，乃至邪見，亦復如是。……能作如是分別三種善不善法，乃至十種善不善法，當知是人能盡貪欲、瞋恚、愚癡，一切諸漏。斷一切有。』犢子聞已出家。滿十五日，得須陀洹果。復至佛所，求無學智慧。佛言：『汝勤精進，修習二法：一、奢摩他（止），二、毘婆舍那（觀）。』犢子聞已，修是二法，不久即得阿羅漢果。8. 告「納衣」梵志：『是身因緣，煩惱與業。……若知二邊，中間無礙，是人則能斷煩惱業。』——（二邊即色，及色解脫。中間即是八正道也。受想行識，亦復如是。）納衣聞已，出家受戒。即時斷除三界煩惱，得阿羅漢果。9. 告婆羅門「弘廣」：『涅槃是常。有爲無常。曲即邪見。直即聖道。』10. 告梵志「須跋陀」：『一切諸法，皆是虛假。隨其滅處，是名爲實。是名實相。是名法界。名畢竟智。名第一義諦。名第一義空。——下智觀故，得聲聞菩提。中智觀故，得緣覺菩提。上智觀故，得無上菩提。——須跋陀聞已，得阿羅漢果。』

後分摘要：憍陳如品之末——述須跋陀羅得羅漢果已，先佛涅槃。

遺教品第一——囑咐阿難：『令一切衆得出世法。當勤修習』

此涅槃典……以善教誡我諸眷屬，授與妙法。深心誨誘，勿得調戲，放逸散心。入諸境界，受行邪法。未脫三界，世間痛苦，早求出離。於此五濁，愛欲之中，應生憂畏，無救護想。一失人身，難可追復。畢此一形，常須警察。無常大鬼，情求難脫。憐愍衆生，莫相殺害。乃至蠢動，應施無畏。身業清淨，常生妙土。口業清淨，離諸過惡。莫食肉，莫飲酒，調伏心蛇，今入道果，深思行業，善惡之報，如影隨形。三世因果，循環不失。此生空過，後悔無追！……若能諦觀十二因緣，究竟無我，深入本淨。即能遠離三界大火。』復答阿難所問：1. 以何爲師？尸波羅戒，是汝大師。依之修行，能得出世甚深定慧。2. 依何住者？依四念處，嚴心而住。——觀身性相，同於虛空。名「身」念處。觀受不在內外，不在中間，名「受」念處。觀心但有名字，名字性離。名「心」念處。觀法不得善法，不得不善法。名「法」念處。一切行者，應當依此四念處住。3. 一切經初，安何等語？當安：「如是我聞，一時，佛住某方，某處，與諸四衆，而說是經。」4. 信心檀越，奉施如來，云何舉置？一切信心，所施佛物，應用造佛形像，及造佛衣，七寶幡蓋，買諸香油，寶華，以供養佛。除供養佛，餘不得用。用者則犯盜佛物罪。

應盡還源品第二——出入禪定已，告諸大眾：1. 我以甚深般若，徧觀三界，一切六道，諸山大海，大地含生，如三界，根本性離，畢竟寂滅，同虛空相。無名無識，永斷諸有。本來平等，無高下想。無見無聞，無覺無知。不可繫縛，不可解脫。無衆生，無壽命，不生不起，不盡不滅。非世間，非非世間。涅槃生死，皆不可得。二際平等，等諸法故，閒居靜住，無所施爲。究竟安置，必不可得。從無住法，法性施爲，斷一切相。一無所有。法相如是，其知是者，名出世間人。是事不知，名生死始。汝等大眾，應斷無明，滅生死始。2. 我以摩訶般若，徧觀三界，有情無情，一切人法，悉皆究竟，無繫縛者。無解脫者。無主無依。不可攝持。不出三界，不入諸有，本來清淨，無垢，無煩惱，與虛空等。不平等，非不平等。盡諸動念，思想心息，如是法相，名大涅槃。眞見此法，名爲解脫。凡夫不知，名曰無明。3. 我以

佛眼，偏觀三界，一切諸法，無明本際，性本解脫。於十方求，了不能得。根本無故，所因枝葉，皆悉解脫。無明解脫故，乃至老死皆得解脫。以是因緣，我今安住常寂滅光。名大涅槃。

機感茶毗品第三——述二七日後，候迦葉至，然後茶毗——如來以大悲力，從心胸中，火踊棺外。漸漸茶毗，經於七日，焚妙香樓。爾乃方盡。

聖軀廓潤品第四——述帝釋得一牙舍利。二捷疾羅刹盜取佛牙舍利一雙。其舍利分作八分：第一分：拘尸城諸力士，第二分：波肩羅婆國力士，第三分：師伽那婆國拘樓羅象，第四分：阿勒遮國諸刹帝利，第五分：毗耨國諸婆羅門，第六分：毗離國諸梨車，第七分：遮羅迦羅羅國諸釋子，第八分：摩伽陀主阿闍世，第九瓶塔：頭那羅聚落姓煙婆羅門，得盛舍利瓶。第十炭塔：必波羅延那婆羅門居士，得燒佛處炭。

警句：警句甚多。畧記一二，以自惕勵：1. 一切諸法，唯除「佛性涅槃」，更無一法而是常者。2. 雖有佛性，以未修習諸善方便，是故未見。以未見故，不能得成阿耨多羅三藐三菩提。3. 諸惡莫作，眾善奉行；自淨其意，是諸佛教。4. 莫輕小罪，以為無殃。水滴雖微，漸盈大器。5. 所有善根，慈為根本。6. 於佛法僧，應生等想。於生死中，生大苦想。於大涅槃，應生常樂我淨之想。先為他人，然後為身。當為大乘，莫為二乘。於一切法，當無所住。亦莫專執一切法相。於諸法中，莫生貪想，常生知法、見法之想。7. 若能諦觀十二因緣，究竟無我，深入本淨，即能遠離三界大火。

感述：本經說常樂我淨，以補餘經所說苦空無常無我之偏。教外人士，未明至理，頗易誤為我佛所說矛盾，因錄一九六八年日記一則，以博一粲：

「是日也。時值陽春，期逢休沐。萬木向榮，百花含笑。於此環山拱抱，曲水蜿蜒。七寶池邊，巍峩梵宇。大雄殿上，繚繞香煙。幾眾同參，共作六時功課。乃有慕名遊客，彼去此來。隨喜同修，由晨迄暮。致使清幽蘭若，頓成熱鬧花園。偶記當年芟蔓草，菩提道上幾人行？不禁有事在人為之感！」

正當百忙稍已，却來教士幾人。若輩提倡宗教同盟，特來希求聯誼者。相與寒暄已。各抒所懷，都忘畛域。

談笑間，其一外籍教士，忽指堂上懸額曰：佛教之「無常」、「無我」論，其理究竟，吾亦深以為然。則此額所書「常樂我淨」者，其義云何？得無以子之矛，攻子之盾乎？余方訝其粵語流暢，尤佩其更識漢文。且喜其虛懷誠摯，堪為宗教信士之楷模。乃不揣庸愚，試與研討。曰：如君所喻；一切事物，因緣以生，因緣以滅，中間遷流變易，無或已時，故曰「無常」；我輩肉體精神，都無「獨立」、「自由」、「與「永恆」、「固定」，則「我」之定義全無。其說精神是「我」者，則念念變遷，何念是「我」？若謂此身是「我」，則此身無數細胞，何者為是？而況細胞時刻新陳代謝，則分分秒秒之「我」，亦已不同，故云「無我」耳。

然恐世有誤執是說，從而消極悲觀。遯跡林泉，自求解脫。則於世無補，於眾生無利，故佛乃說涅槃四德曰「常樂我淨」。所以勸勉修行人莫作灰身泯智，滯寂沉空。應取大般涅槃，法身不滅，以濟眾生也。茲敢畧說其旨，以就正焉：

①所謂「常」者：以此法身，隨緣變化，普度眾生。雖常示生死，而本性永恆，未嘗生滅也。

②所謂「樂」者：以此法身，運用自如，所為適心。化度眾生。雖示困苦，而得至樂也。

③所謂「我」者：以此法身，隨緣變化，以度眾生，而本性不泯也。

④所謂「淨」者：以此法身，已解脫塵染，雖隨化處緣，亦不能沾污本性也。

是知此「常」、此「我」、迥非世人之所謂「常」與「我」也明矣。吾人修行，旨在自度度他。而度他當求無時、空、種類之限。故必須精進修持，以期證道，證此常樂我淨法身，乃克有成也。豈徒禮拜、供養、而可已乎？是則佛教之積極精神，無畏大願，實非外人所能深知者！

教士輩聞已，咸稱善哉，歡喜而退。瀕行，猶邀得問至彼道堂，相與切磋不已。」

大乘起信論講記

(十)

敏智法師講
大成居士筆錄

丁二 生滅心因緣

戊初、藏心爲諸識依

「復次生滅因緣者，所謂衆生依心、意、意識轉故」。以上講心生滅法，如何生起？一定有因有緣，此節細詳說此一道理。我們所講「所謂衆生依心、意、意識轉故」，是根據梁譯的起信論的原文，與唐譯文句不同，唐譯文「依心、意識轉故」，少一「意」字，在唯識中對於「心」字，有四種解釋：

一、肉團心——屬肉體很平常。即根身道理。

二、緣慮心——緣（對境言）慮乃「向思」，通八識。

三、集起心——能積集一切法種子生現行故。

四、眞實心——即眞如，白淨識，第九識。

第一，肉團心屬於肉體，就是根身道理，爲識所變色，實爲色法並非心法。此心極爲平常。第二緣慮心。「緣」乃對境而言，心爲能緣，境爲所緣。「慮」者「向思」，這個道理，通於眼等前六識。與末那及第八心王並各心所法，向所緣境，有所思慮，故曰緣慮心。就是八識有向所緣境思慮的道理。緣慮心不止一個，凡八識都有。對境思慮而起分別。三、集起心。就是集聚一切法，而生起，現行在第八阿賴耶識中最顯明。此心能集一切善惡種子，藏於第八阿賴耶識中，是爲集起心。第四、眞實心，就是眞如。在楞伽經上稱爲白淨識，又稱第九識。此心爲每個人所有，但爲無明妄想蓋覆，不能顯現出來。其次講「意」，意亦有四種如下：

一、能緣慮心——前滅後生自類引續而不斷者通八識

二、恆審思量意：爲第七識所獨有。
三、染污意：第七末那識四煩惱曰：我見、我慢、我愛、我痴。

四、清淨意：轉第七識成平等性智。

「意」即第七末那識。第一曰能緣慮心，此心前滅後生，能緣能慮，自類相續而不斷，是名爲「意」，通於八識心王。第二、恆審思量。第七末那識，恆常審第八阿賴耶識爲我，思量第八阿賴耶識，以第八阿賴耶爲恆審思量所緣境。恆審思量爲第七末那識所獨有。第六識審而不恆，第八識恆而不審，前五識既不恆又不審。第三曰染污意。第七末那有四煩惱，即我見，我慢，我愛，我痴。四大煩惱與七末那相應，於是第七末那即成爲染污。故曰染污意，雖然染污，但無記性。第四清淨意。八識轉爲四智時，第七末那識即轉成平等性智。未轉之前有四大煩惱，轉了之後即變成平等，無我、人、衆生、壽者相，平平等等，是爲清淨。以上是講「意」上四種。

「識」亦有四種解釋：

一、了別識：明了分別通八識心王及諸心數

二、了別事境：偏前六識，六塵境。

三、計所執相：第六識

四、白淨識：通於八識轉八識成四智，清淨智。

一、了別識，識有了別作用。此一名詞，通雜染八識。及識心數。第二了別事境，境即六塵境，此識了別色聲香味觸法，乃偏對前六識而言。第三，計所執相。第六識生起緣境時，執種種相，認爲實有，而計所執。第四、白淨識，通於八識，轉八識成四智，八識完全轉成智，就成爲清淨識。心、意、識、三名字的

解釋如此。

生滅因緣，謂眾生依心、意、意識「轉」。所謂轉者，即轉起之意，依心有意生依心，依意有意識及前五識轉生。如此生起，就是本末依生。此說乃就豎的而論。由心生起意，由心意而生起前六識。由本而至末，故曰本末依生，此乃豎論。在唯識而言，本來應為平等相依而生。乃是橫論。因唯識論者對於起信論有所指摘，但是楞伽經上就講先有心而後有意，而後有意識生起。

眾生是依心意、意、意識而生起來，在成唯識論上，曾說「由假說我法，由種種相轉」。眾生者何？眾生代表六道。眾生由因緣異熟果假現而說有「我」，「我」即眾生。至於法，也是由假有業而有宇宙山河大地生起來。「彼依識所變」，意即我相，眾生相，一切山河大地，同是因識而轉變。又曰：「此能變唯三」。『異熟識』即大乘起信論中之「心」。「意」即思量識，了別境識，就是「意識」，所謂生滅因緣，就是有此有彼之意，有此則有彼相依而起。有心就有意，有心意而有意識，即此生滅因緣。依心、意、意識，而轉變一切生滅法。一切生滅法就是這樣生起。

「此義云何？以依阿賴耶識，說有無明。不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續。故說為意。」

「此節所講為五意，阿賴耶識含藏一切種子，無明種子，也含在第八阿賴耶識之中。善業惡業，一切心法，所有種子皆含其中。」依阿賴耶識，而起無明，以至不覺。由不覺就生出識的自體，「能見、能現、能取境界，起念相續，故說為意」。三細之中，第一為無明業相，第二曰能見相，第三曰境界相，即所謂能見、能現、能取境界。因此生生滅滅，滅滅生生，前念滅後念生，相續不斷。這就是「意」。「意」即不斷之意。

「此意復有五種名。云何為五？一者名為業識。謂無明力不覺心動故。」

「意」更有五種。一者「業識」，仍指第八阿賴耶識，因阿賴耶識中，含有業種。有業種就是無明力量，使心不覺動起來。第八阿賴耶識有無明種子，為第七末那識作增上緣，使第七末那識從第八阿賴耶識中生起來。換言之，就是有了第八識才顯出第

七末那識來，「謂無明力不覺心動」，由無明而心動。

「二者名為轉識，依於動心能見相故。」

由識的自體生起之後，於是能見。識有了了別作用，有了識體轉變之後，因為心動，就有能見的相生起來。也可以說緣慮生起。

「三者名為現識。所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像。現識亦爾。隨其五塵，對至即現無有前後，以一切時任運而起，常在前故。」

所謂「現識」就是從識上現出一切境界，山河大地統由此而有。山河大地之所以有，是由於能見相。有能見相，就有所見的境，現起一切境界。雖有能有所，但此理微細得很，就唯識論上講，第八阿賴耶識能現山河大地為頓現的，頓然而現。第七末那識緣第八識，執第八識為我，第七識為能緣，第八識為所緣。第八阿賴耶識執種子，根身、器界。根身即吾人色身，器界即山河大地。以前講過眾生依心，眾生即正報，器界即指依報。一切境界或正報或依報，統由第八阿賴耶識現起來，譬如明鏡現起色像，乃是頓現，第八阿賴耶識現一切境界，也是這樣頓現。因此與色聲香味觸五塵境相應的時候，是立刻頓現，並無先後。因為第七末那與第八阿賴耶識為恆行識，前六識則為「不恆行」識。第七、八恆常生起，不間斷的，但前五、六就有間斷，如眼識在睡眠時即不能起，是為「不恆行」識。「恆行識」一切時常恆生起，無有間斷。

上面所講，業識就是自證份；轉識就是見分；現識可說為相分，總之曰三分。此三分雖有能見、所見，實則能所不分，極為微細。我們從此可見，馬鳴菩薩講煩惱生起，是從細的方面論起，由細而粗。講到斷時，由粗到細。譬如前章講生、住、異、滅，由滅相斷起，最後乃斷生相。今講五意，也是由細的生起，第五相續末後最粗。

「四者名為智識。謂分別染淨法故。」

智識分別之意。因第七末那常執第八阿賴為我與顛倒慧相。顛倒慧就是我痴，成為染心，從此有人我相之分。前六識隨第七

識之染而染。如第七識淨，前六識也就隨之而淨。所以說「分別染淨法故。」

「五者名爲相續識，以念相應不斷故。住持過去無量世等善惡之業令不失故。復能成熟現在未來苦樂等報無差違故。能令現在已經之事，忽然而念，未來之事，不覺妄慮。」

第五相續識。吾們知道第七末那識是恆審思量，念念分別，執第八阿黎耶識爲我，念念相續不斷，這就叫作相續識，同時前六識造成善惡業之後，就含藏在第八阿黎耶識之中，所有過去一切善業惡業，第八識能藏得好好的，不會失掉。業就是因，有因就有果。過去造的業，現在要感果，果實成熟，不能更改。

「住持過去無量世等善惡之業令不失故。」相續識即第七末那識。念念相續，念念不斷。念念審度執第八識爲自我體，因而念念與前六識，作善惡無記業，熏習藏識。第八阿黎耶識受熏以後，能把善惡業種保持不失。要知道造業是因，有因就有果，過去的業因果的道理絲毫不爽。

「復能成熟現在未來苦樂等報」。果報在佛學上講，有正報、有依報，正報是我們色身，依報是山河大地。現在我們的色身苦樂，都是受到過去所作業的果報成熟感應而來，業因早定，無法更改，要受完這些果報以後才能改變色身。現在造業直至將來業因成熟決定受果。沒有絲毫差錯。善有善報，惡有惡報。所以說無差違報，唯識上講有二因：一同類因；二異類因。同類因非常微弱，不能感果，能感果的是異類因，異類因使同類因感異熟果。同類因是善、惡、無記三種業。異類因是變異而熟，善惡業慢慢轉變，成熟受果。異類因有力能使同類因感受果報。

「能令現在已經之事，忽然而念」。這是第六識的作用。我們有了色，就不能沒有思想，在人類的思想有時思念過去，有時希望未來，妄想紛飛，奔馳不息，或於現在曾經之事，忽然思念，回想往事，妄念無時停止。

「未來之事，不覺妄慮」。妄慮即希望心，亦即欲心所。對於未來之事，也在不覺之間生起妄慮，有種種計劃，人生天地間立身處世，不能不有目標，立定目標，加以思考計劃，一步步的

做去，才會成功。成大事立大業之人，必有目標和計劃，這些完全是第六識的作用。第七識執我，第八識保存善惡業，感受果報。第六識造善惡業，相續不斷流轉三界，輪轉諸趣，由過去而現在，由現在而未來，在分別心上分別時間，是有先後不同的。依現在推想已前，經過的事成爲過去；依現在計劃未來，就有了未來。過去、現在、未來，皆有心分別，若離於心，則三世亦無從而建立。

「是故三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界」。

一切依正染淨因果均由心所造，有心才有正報依報。三界即是欲界、色界、無色界。欲界因衆生貪欲心重而稱。色界欲念心少，常在定中，有形相可見，所以稱爲色界。無色界沒有色相，只有精神存在，有精神而無色。小乘不知有第七第八二識，大乘就以無色界證明無色。第七第八識，欲色二界皆有色身，有了色身，如無第八識，則沒有問題。若在無色界如果沒有色身，既無前六識，也無第七第八識。在這種情形下，有情衆生怎能存在呢？可是在無色界是有衆生存在，因此證明第六識之外有第七及第八阿黎耶識。三界諸法因緣所生全無實體，一切皆空。有的人說學佛是消極而不是積極，實在學佛並不是消極，而是積極，雖人生空假幻化，或不美滿，六根殘缺，皆由自己，非關他人。諺云：欲知前身因，今身受者是，欲知未來果，今身作者是。由此可知，窮富貴賤，非永遠不變，而苦樂之權，亦不操於他人手中，人生的一切，均可由自己改變，不怨天、不尤人，逆來順受，因由自種，所得果報，又豈可不自受呢。三界虛偽，皆心所作。猶如建屋，先思計劃，然後由則師繪圖，購買材料，積集若干人工，再經過若干時間，要建的屋宇方能建成。這不是一切唯心很好的證明嗎！

「離心則無六塵境界」。既知一切法皆唯心所現，離心就無一法可見。佛教說正報依報，亦是心的作爲，有正報必有依報，依報就是宇宙山河大地和一切法的六塵境界。經云：若人欲了知三世一切法。應觀法界性，一切唯心造，明乎此則唯心觀一切法當可以了然了。

「此義云何？以一切法，皆從心起，妄念而生。一切分別，即分別有心，心不見心，無相可得」。

有心則有一切法，無心則無一切法，一切法皆從心生。心即妄念，所謂由心生即「妄念而生」。由無明而生妄念，由妄念而生妄境，由妄念生一切法。相反的，若離妄念則無一切法生，無明妄心妄境本是一物，根本虛假，所以「一切分別即分別自心」，而一切法即一切自心，一切自心即一切法。「心不見心，無相可得」。心不能見自己的心。心無心相，視之不見，聽之無聲，有形才可見，無形如何能見？所以一切衆生皆從虛妄念中見一切法，除虛妄念，根本就無一切法可見。

「當知世間一切環境，皆依衆生無明妄心而得住持，是故一切法，如鏡中像無體可得。唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅故」。

譬如人生數十寒暑，死了之後，祇有影像留存人間。依佛法論人身固是幻有，虛假不實，但以影像相比，好像生相是真，影相是假。真幻相互爲因，由真顯幻，由幻顯真。一切都是虛假湊或的。心量大則煩惱小，心量小則煩惱多。世界上一切法，一切形形色色都是衆生無明妄心所生的妄境。山中植物有棘無棘，人身或香或臭，皆由造業而來。人有無盡妄心，就有無量妄境，一念妄心，即生一妄境。剎那剎那生滅不停，一日之間，何止萬億妄心，萬億妄心生萬億妄境，萬億妄境復生萬億妄心。因此可說一切境界，皆依妄心而得住持，那可以說千真萬確的了。

「是故一切法，如鏡中像，無體可得」。世上一切法如鏡中所顯之像，馬來顯馬相，牛來顯牛相，而鏡無分別。相非實有，無體可得。有形才有相，相內形現，形即是因，相即是果。衆生造業，亦復如是，由業受形，業就是因，形就是果，有業因必有業果。依此道理如果我們見六根殘缺種種怪相之人，切不可生厭惡心，這都是造業所感。易地而處，他人所受者如轉之於我，則我之心裏又怎能不生種種不能忍受的痛苦呢？一受成形，必業盡方可。否則若業未盡，欲想脫離苦果，那是無法脫離的。有人不知，以爲自殺可以了此一生，不知業不盡，終不能脫離這色身苦

果。業繫苦果，定受業盡，才能脫離。自殺既不能擺脫苦果，那麼自殺的人，豈不是天下第一號大愚痴的人。

「唯心虛妄」。虛妄之心生虛妄相，妄心生妄相，妄相生妄心。佛經上說：菩薩畏因，菩薩了知因必受果，不造業因就不受果，衆生相不畏果不畏因，因爲衆生愚癡，不知造業受果，直至受苦果時乃生畏懼。業因苦果皆內心現，所以說唯心虛妄。

「以心生則種種法生，心滅則種種法滅」。一切法由心而生，離心則無一切法。因此可說，種種心生，種種法亦隨之而生。「心滅則種種法滅」。反之，欲滅除一切法，應先滅心。法由心起，不滅心就無法滅法。我們從無明造業得此果報身體，要滅果報，應先滅無明，滅了無明就不造業，沒有業就不再生色身，不再有一切境界了。本論告訴我們心生則種種法生，心滅則種種法滅，衆生必須注意這個心，因爲虛妄心顯種種法，三界虛妄境界都是由心而生。

「復此言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深。計我我所，種種妄執。隨事攀緣，分別六塵。」

上面講依心生意，意即第七識，依心生第七識，第七識執第八識爲我，依意生意識。意識或指前六識。或僅指第六識。小乘講六識，用雖有六，體則祇一個，本論是大乘，所以引了本論，再詳細分出第七第八兩識。

「即此相續識」，是指上文五意的相續識，「依諸凡夫取著轉深。計我我所」。凡夫包括三種凡夫：（一）、不發心的是普通凡夫，既不求二乘也不求菩薩。（二）、發二乘心的凡夫，修聲聞緣覺，未得聖位，也未得果，仍在凡夫位。還有一種（三）是發大乘信修菩薩道的凡夫，也未得聖果未得賢位，在凡夫位。有了第七末那識，及第八阿黎耶識，再從第七第八識上生第六識，執取計着，輾轉加深。（未完待續）

四衆刊物，四衆護持！

正本清源論

(六)

趙亮杰

何況大乘止觀所謂的阿賴耶染淨二分，尙不是以「有漏」「無漏」之說，純以有漏阿賴耶而說也。文曰：「然此阿黎耶中，即有二分：一者染分，即是業與果報之相。二者淨分，即是心性，及能熏淨法，名爲淨分。」這「業」與「果報」，不管善之與惡，皆是有漏，固屬染法；即其所謂「心性」及「能熏淨法」，雖然語氣曖昧，撲朔迷離，亦屬無明染法。何以故？其所謂「心性」者，即阿賴耶識中之「業能」也。所以者何？大乘止觀之所謂「心」者，即前面結歸阿賴耶識之「一心」也；「性」，就是阿賴耶識中的種子，遇緣而起現行之力也，種、現相資，亦復相熏，可以改變人的思想和行爲；例如耳聽經聲梵唄，眼觀如來三十二相，或見莊嚴佛刹，與八識田中的善種化合，即起恭敬莊嚴之心，這就叫做種、現相熏，說得再明白一點：心莊嚴境，境莊嚴心；亦如青年男女，心美其情人，情人美其心也。這道理，若以「淨」言，即止觀所謂「能熏淨法」；若以「染」言，即是一「能熏染法」。由此可見止觀所謂「心性」及「能熏淨法」，仍爲「有漏阿賴耶」，不是「無漏阿賴耶」（菴摩羅識）也。可見大乘止觀純以「有漏阿賴耶」爲立說基本，故以如來心說凡夫事，以凡夫心測如來境，故其立論千瘡百孔，實難自圓其說。

彼既明白宣示，一心含有染淨二性，作染淨依；其文又曰：「以其染性即是淨性，更無別法故；由此心性爲彼業染事所依，故說言生死依如來藏，即是法身藏也。」若以法性而言，則非垢非淨，經有明文，實無染淨可說；以無染淨可說故，故能爲世間染淨所依。若以業性而言，則有染有淨，例如上自欲界天，下至地獄界，皆是染業，四禪四空，乃爲淨業；染業所發，乃爲染性，淨業所發，乃爲淨性；淨業不起染事，染業不起淨事，才有因果可說。止觀所言「染性即是淨性，更無別法。」令人惶惑！不

知此「性」爲何所指？若以法性來說，雖爲世間染淨所依，而此法性，乃「無自性性」，淨尙不可得，何況乎染？若以業性而說，染淨二業，歷歷分明，怎麼能說染性即是淨性，更無別法呢？這就是止觀作者到雞蛋裏找骨頭最好的例證，今引起信論以斥其非。論曰：「四者，聞修多羅（契經）說：『一切世間生死染法，皆依如來藏（佛心）而有，一切諸法不離眞如。』以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏，從本以來，惟有過恆沙等諸淨功德，不離不斷，不異眞如義故。以過恆沙等煩惱染法，唯是妄有，性自本無；從無始世來，未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證眞息妄者，無有是處。」

大乘起信論這一段話，把止觀性具染淨二性破斥無餘了。生死染法，雖依如來藏，如來藏中却不具生死妄染的因性，不像止觀作者說，眞如心中具有「違本」能起「違末」也。

第四節 如來法身非由熏成

又，大乘止觀重點，爲熏習之功；當知熏習之法，乃阿賴耶中的善惡相熏，染淨相熏，邪正相熏，種子與現行相熏，君子與小人相熏，欲、色、無色界相熏。這些都是有漏之因，可以轉善爲惡，亦可轉惡爲善，君子與小人亦可互相熏變，因爲這些善惡、染淨、君子、小人、三界等法，是相對的、比較的、相似的、不究竟的，都是因緣生法，虛幻不實，好的一面有壞因子，壞的一面，也有好因子，是故禍福相因而有，輪迴不息。眞如法性，菩提涅槃，實相般若，非可熏成；何以故？此法性等，本自法爾，悟如是，迷亦如是，悟時不增，迷亦不減，十方諸佛，尙不能增一絲毫，況凡夫乎？若熏阿賴耶成涅槃者，如熏牛糞以爲旃檀

，經百千劫，終不可得。所以者何？阿賴耶之所以爲阿賴耶者，以其具無明故，爲有漏故，虛妄不實故。這麼一個東西，就是把它放在阿彌陀佛身邊，也不能把它熏成菩提涅槃。若涅槃法可熏成者，四禪四空，皆證菩提。

佛說般若，破衆生執，好像科學家分解化合物一樣；例如金、銀、銅、鐵，都是單體物質，惟金不受天然化合，是故金性不變，我們把它譬如稱性而證的蒼摩羅識；鐵受氧故，故鐵失其鐵，氧失其氧，變成一堆氧化鐵（鐵銹），堅硬的物質，變成一堆泥土，誰有本領，能把一堆鐵銹熏變成鐵？惟有科學家能把鐵銹分解，使氧還其氧，鐵復還鐵，此之謂「解脫之道」，若氧若鐵，各還其本來面目也。阿賴耶識的本身，及其所藏種子，都是精神（氣分）化合物，初由一念作意，作者起也，爲五十一「心所有法」，第一「心所」；此「心所」者，即是「業識」；從此「能見」（轉識亦名見分）「能現」（現識亦名相分），二法相資，見、相二分，皆失本真，合化無明；無明者何？不能如實而知如實而見之「空花」（境），「翳眼」（心）也。此即大乘起信論之「一念不覺生三細」（業、轉、現三識）也。此「三細」者，非次第有，乃一念作意，「三細」頓張；故曰：「一念動則無明生。」那知此「無明」者，就是見、相二分的化合物，故知「無知」乃「罔相」也；不但不能到真如法性裏面追究，即見、相二分也不是「無明」；不過二法交織，纏縛不休，則化「無明」；此「無明」者，生無所來，滅無所去，是故大徹大悟的人，不見「無明」，亦不見「無明盡」。例如「水分子」，亦「罔相」也，不但不能到「原子能」裏面追究，即氫、氧兩種原子也不是水；可是二緣化合，不生而生，二緣分解，不滅而滅；諸君應當審諦審觀，水之生也，從何所來？水之滅也，歸何處去？故知大千世界皆幻相也，是一個天然大魔術團，阿賴耶識，及諸種子，亦復如是。衆生着迷，執幻爲實，隨其幻變，顛倒生死，是故佛說，可憐憫者。

佛說般若，不是破「見」，就是破「相」；且破「見」必涉及「相」，破「相」亦必涉「見」，而其重點，非破「相」「見」

「二分，乃破二法相資（交織）之過；二法不交，各住「法位」，即解脫相。例如氫、氧，即水分子之解脫相；水分子即氫二氧一之纏縛相也。見、相二分，及與無明，亦復如是。

是故如來法身，非由熏成；染熏淨熏，乃六道衆生事；出世熏修，乃權乘菩薩及二乘聖人事，因彼未破「異熟識」，未見「法身」故也。

大乘止觀說：「心體具足過恆河沙數無漏性功德法，爲無量淨業所熏故，此等淨性即能攝持熏習之氣，復能依熏顯現諸淨功德之用，……及能持能現二種功能，並所持所顯二種淨用；皆依此一心而立，與心不一不異故，故名此心爲法身也。」

諸君當知，如來法身，不縊不磷，如何可熏？「能持能現」，和「所持所現」，以及「能熏所熏」，都是二法相資；若說「熏變」，未嘗不可；若說「解脫」，萬無可能；所以者何？此「能」與「所」，糾纏不休，如何解脫？

佛說「文字般若」，就是在課堂上講般若學。學人退而興起「觀照般若」，猶如科學家入實驗室，作分解實驗工作，實驗成功，就是證到了「實相般若」；「實相般若」者，就是以大智慧透視（分解）諸法實相之謂也。亦如科學家分解證實水分子爲氫二氧一故也。此乃解脫「能」「所」之法，使其還原；不是利用「能」「所」，使其「熏變」也。是故佛法名爲「不二法門」；若是二法相資，即起化學作用，變成另外一種化合物。世間一切化合物，皆爲罔相，非實相也。是故大乘止觀所謂之「能熏所熏」、「能持所持」，皆是阿賴耶識中事，也就是依止觀作者之「一心」而立，非如來法身事也；所以用他人之「一心」讀大乘止觀，感覺非常整扭，因爲甲之阿賴耶異於乙之阿賴耶也。（以上可查看第三章止觀原文問答一——二）

第五節 澄清阿賴耶與如來藏之關係

我們從很多地方可以看出，大乘止觀所謂的「心」或「一心」者，都是指着阿賴耶識說的；不過止觀作者所謂的「阿賴耶識」，是具有染淨二分的阿賴耶；不是本書專從迷說的阿賴耶；但

其所論，仍未脫離「染分阿賴耶」的巢窠。所以止觀作者張口「一心」、閉口「一心」，並且「一心」中具有「染淨二性」，就是指著「染淨二分」說的。可是大乘止觀作者，不了解所謂「染淨二分」者，是可染可淨的意思，不是有「染」「淨」兩個東西在那兒伺候着；所以我在前面曾經說過，阿賴耶識中的染淨二分，不像大乘止觀所說的「染淨二性」，各佔一席，平分秋色；我們現在以「水」喻「阿賴耶識」彰顯其義。水有染污的可能性，亦有淨化的可能性；而水的本身却非染非淨。水具氫、氧，水分子就是氫二氧一的化合相；故知水無實性（法無自性），其實性者，即是氫氧。那麼氫、氧二種原子，就是水分子的解脫相，水分子就是氫氧二種原子的交融相。所謂「解脫相」者，各就「法位」，互不相涉，不變不易，叫做「不變真如」。所謂「交融相」者，各失本位，互攝互入，由「你」「我」變成了「他」；結果，「你」「我」皆失本來面目，變成了另外一種東西。此第三者，就是「你」「我」互涉互入，變出來的戲法。如果你以超然立場觀看戲法，此戲法者，原為「隨緣真如」；不但無過，且為恆沙勝妙功德，謂之淨分。如果你是光顧看戲，而迷失了自己，則「你」「我」就隨着虛妄的戲法，漂流生死，謂之染分。由於水分子乃天然化合，却不能天然分解；於是這無自性的東西，却給人一種真實感，認為它是有自性的；因此非有我體計有我體。阿賴耶識及其所藏種子，亦復如是。原為精神化合相；可是它祇能輾轉相熏，互相化合，却不能自行解脫。因此本無自我，妄計有我；計而不捨，則生「我執」與「法我執」；好像水份子和氧化鐵，原是一種化合相，生無所來，滅無所去，本來沒有實我實法的東西，却認為它有實我實法，就叫做「人我執」與「法我執」。僅此虛妄情執，納污藏垢，名之為染；諸緣化合，能起妙用，是淨非染，此淨與染，從俗諦說，真諦法中，但有名言，皆無實性。

我們現在以原子能喻法性，氫、氧喻見、相二分，水分子喻阿賴耶。「原子」有若干種，「能」則無若干也。「相」有若干，「性」豈有若干哉？由此譬喻，可見性無染淨；見、相二分

，各住法位，亦無染淨可說；見、相交融，成化合相，起現象界，不執，則隨緣自在，縛（交融之相）脫、（分解之相）兩忘；法身（性）報身（相）冥契為一；不但不成染法，而且能起如來圓滿報身，實報莊嚴國土。若執纏縛之相，乃為凡夫；若執解脫之相，乃為二乘；前者執用廢體，後者執體廢用；如是二者，皆為無明染法。由此可見破執即淨分阿賴耶，即本書所言之菴摩羅識，亦稱「真如識」也；執著即染分阿賴耶。可見所謂「染淨二分」者，淨分乃諸法自爾之相，法爾因果之相，有根有底有祖宗；染分乃眾生妄情，虛妄而有，如空中花，如水中月，無根無底無祖宗；怎可任憑假想，給它立個祖宗（染性），讓它與淨分各佔一席，分庭抗禮呢？然後剿除它的兒子（染事），還滅不了它的祖宗，真可說是滑稽多事。夫妄染者，把它看破就沒有了，根本沒有祖宗，亦無自體可說，何以滅為？

不過這「染分阿賴耶識」雖然自體，却是一個鬼靈精，善於摹仿力與誘惑力，它裏面也有染淨二分，漏與無漏。如念佛人，念念彌陀，是為淨分；青年男女，念念中人，是為染分。此之染淨二分，境界不同，意思一樣；的確可以各佔一席，平分秋色。不管它是念彌陀，或是念情人（假設），念到一心不亂，皆為「事一心」（專心）；事一心者，亦稱無漏，以其斷煩惱故。惟此「事一心」，不但染法為染，淨法亦染；故念佛之「事一心」者，生極樂則可，證菩提則未可也。且此染淨二分，未到無漏境界，可以互相熏變？不管是染熏淨，或是淨熏染，誰有力量，誰就把對方牽着鼻子走了！凡夫境界，都是如此。所以一聽到大乘止觀說「染淨二性」啦！互相資熏啦！染法被除，染性不滅啦！就意味着說的不錯。其實它所謂「染淨二性」者，都是染分阿賴耶裏面的把戲；譬如念情人的念頭被佛念降服了，可是此一念佛之念，還是阿賴耶識裏面的東西。所以說「染事可除，染性不滅」，真是一點兒沒有說錯；因此我們一聞其說，就會感覺很有道理；不過扯到第一義諦，就千瘡百孔，隔礙難通了。

由於上述，大乘止觀把「染分阿賴耶識」（即本書所謂的「阿賴耶」），當做了可染可淨的阿賴耶識；所謂「可染可淨」者

，就是執則成染，不執則淨；執則成縛，不執則解脫；若以本書正名定義來說，同一識也，執則阿賴耶（染分），不執菴摩羅（淨分）；淨分真實，染分虛妄；由於可染可淨故，迷、悟所自出，凡、聖所由生也。以其能迷亦能悟故，亦可名「全分阿賴耶識」。若專從染說，染分不能成聖；若專從淨說，淨分亦不成凡。大乘止觀以「染分」中事，以論全體，是故謬也。

我們不但依於前文，看出大乘止觀以偏論全，認影作身，今由其自設問答曰：「云何復名此心爲如來藏。」若以阿賴耶識的全分來說，可名此識爲如來藏；不過以其具無明故，應名「在纏如來藏」。若偏從「染」說，乃虛妄之體，不得名「如來藏」也。所以者何？我們前面以水分子「喻「阿賴耶識」，若以水言水，乃爲虛幻不實之相，不可名如來藏。若以化學成分而言水，可名如來藏也。不過衆生知之（悟），水爲氫二氧一；衆生不知（迷），水亦氫二氧一；由於可迷可悟，可知可不知，同依如來藏而有；若從迷言，叫做「在纏如來藏」；若從悟說，叫做「出纏如來藏」。「在纏」者，迷其「交融之相」，而不自知，是故曰「纏」。「出纏」者，悟其「分解之相」，縛、脫自在，故曰出纏。在纏如來藏，亦名「全分阿賴耶識」，乃凡、聖共具之心。出纏如來藏，亦名「菴摩羅識」，名如來心。若偏從「染分阿賴耶」說，則純爲虛妄知見，不足以語佛法也。何以故？好像吾人凡夫也（喻染分）科學家亦凡夫也（喻全分），可是沒有受過科學教育的人，不能以俗知俗見以論科學。但科學教育，乃一生一世之事，佛法教育，乃萬劫修習之事。止觀作者，以「染分阿賴耶」論如來藏，好像以不正確的「經驗論」和「認識論」講解科學一樣；不但「出纏如來藏」講不通，即「在纏如來藏」亦講不通。何以故？「在纏如來藏」者，名爲如、來隱伏之藏，如水分子，乃爲氫、氧隱伏之藏也。若說「如來藏」能藏如來果德法身，和衆生性德淨心，則無不可；若說其含有染淨二性，及染淨二事，則謬矣；所以者何？若說水具氫氧二種原子，是正確的答案；若見水能污染，亦能清淨，說其具有染淨二性；又見其有染污與清淨之相，故說水性具有染淨二事。這就是止觀作者不正確的「認識

論」。以現在言，尙不足以論科學，遑論如來第一義諦耶？當知水性非染非淨，故能隨緣爲染爲淨，故污物入水則染，污物沉澱，或暖氣蒸發則淨；就是沒有科學知識，以水論水，水也不具染淨二性，更不含有染淨二事。若更進一步來說，水之本身，乃緣生幻有，沒有實性的東西，其實性者，乃爲氫氧，但氫氧却不是水；追究到所以然，水之本身，尙且生無所來，滅無所去，到那兒尋覓染淨二性，又到那兒去找染淨二事呢？如來藏者，亦復如是。以無明故，不了解脫之法，故名在纏；如氫二氧一，不能自行解脫，故名爲水。菩提涅槃，眞如法性，不縈不磷，如何熏變？若熏阿賴耶識，成涅槃者，亦無是處，所以者何？譬如物品，受漂白者，亦受污染。夫阿賴耶識，乃迷中罔相，把它看破就沒有了，也沒有熏它的必要。大乘止觀立有「能熏」「所熏」，不但能、所對立，成人、我相；即熏習之道，亦是凡、外、二乘之事。

彼既建立「能熏」「所熏」，復取喻比況，性雖具，必須熏習椎鍛之功，才能顯現，否則不現，若性不具，如同壓沙求油，終不可得。喻四：「心體在凡之時，本具解行果德之性，但未爲諸佛眞如用法所熏，故解等未顯用也。若本無解等之性，設復熏之，德用終不顯也。如世眞金，本有器樸之性，但未加椎鍛，故器樸不現，後加鉗椎，樸器成器，次第現也。若金本無樸器成器之性，設使加以功力，樸用成用，終難顯現；如似壓沙求油，鑽水覓火，鍛冰爲器，鑄木爲瓶，永不可成，以本無性故也。」

這是說衆生本具佛性，但必須加以熏習或椎鍛功力然後乃成；若本無佛性，即便熏習，亦不能成；譬如金有器性，加以椎鍛，故能成器；若無器性，終不能成；猶如壓沙求油，鑽水覓火，永不能成，以本無性故。此喻有「法喻不齊」與「法喻顛倒」之過。水不可鑽，以液體故；鑽木鑽石鑽鐵，皆可出火，唯木能燃故；必須能鑽所鑽磨擦力強，則有火生。今以不可鑽之水而覓火，是爲過矣。冰不可鍛，以水質故；今以不可鍛之冰而求器，是亦過矣。木不可鑄，以其非金屬故，非玻璃故，今以不可鑄之木以求鑄器，是亦過矣。沙固可壓，但不能求油，以其無油故，可喻衆生無佛性不能成佛。

（未完待續）



漢字的緣起與沿革

伯國

(續上期)

殷代的甲骨文，亦係古文，文體亦簡樸。上古沒有紙，也沒有筆，文字要刻在堅硬的甲骨上，並非易事。且刻成的文字，自然頭尖尾尖，即是稱為尖頭篆的古文。有人把這種文字指為科斗文。或科斗文另有一種字體。據長沙發現的戰國竹簡有云：「科斗文者周古文也，其頭粗尾細，似科斗之蟲，故俗名之焉」。

這裏所謂竹簡，是一九五五年七月，在長沙仰天湖楚墓出土的四十三支竹簡，墨書文字，又在長沙左家公墓，復發現一支毛筆，是用兔毫製成的，筆管圓細，長約五寸，筆鋒約一寸，與現在描花的細筆相似，是中國現存的第一支古筆。相傳古時的筆，是用木為管，鹿毛為柱，羊毛為被，到了秦時，蒙恬始用兔毫竹管為筆。按這些戰國時的楚簡以免毫之筆為書，所謂蒙恬製筆的分量，可能會被減輕了。

甲骨上刻字的時代，其筆劃也是很簡樸的，發現甲骨文却是一個很偶然的故事。在一八九八年，有位文字學家，名叫王懿榮的，因為生了病，其所服的方劑裏，有配用龍骨一味，其所配的藥從藥舖拿回來的時候，他的朋友劉鐵雲，發現所謂龍骨的藥片上刻有文字。有的字識得，有的字不識得，為了好奇心驅使，兩人一同走到藥店去細詢，發現所謂龍骨者，原來全都刻有文字的龜甲，追其來源，是出自河南省安陽縣，小屯村運來的地處渭水之南，舊時是屬殷商武乙的都城。史記項羽本紀有謂：「渭水南殷墟上」。由此一發現，繼續發掘，引起當時國內外學者，紛至搜羅，所得統計竟達五十萬片之多，嗣經多年的分析與研究，結

果究研出這些龜甲和獸骨上所刻的文字，乃商朝中興的一位統治者名叫盤庚氏，曾遷都於黃河以南，改國號為殷，這就是盤庚在殷後，所遺留的甲骨文字。其中有完整的大龜甲七塊，給予當時人們研究甲骨文，起聯系的作用。

郭沫若所著的青銅時代一書內：「我們却是很幸運，我們得到了一大批恐怕連孔子也不會見過的殷代太史太卜們所留下來的紀錄。那便是自一八九八年以來由安陽小屯出土的在龜甲獸骨上刻着的殷代卜辭」。

還有一種是殷代刻在銅器上面的金文，說是較甲骨文流傳得更早。

金文在辭海裏有謂：「文字之鑄於金屬鐘鼎彝器上者曰金文，亦名鐘鼎文」

鐘鼎文：「謂見於古鐘鼎類銅器上之古文也，其體異於小篆，近世多稱之為金文。」

按辭海裏把金文與鐘鼎文已具有相通的解釋，但在歷代書法講座一書內所印出殷代銅器上金文的圖片，較周代鐘鼎文的孟鼎的圖片，其字體完全兩樣。金文的形態是象形的圖畫式，西周的孟鼎，便具有文字的形式。所以這本書把金文與鐘鼎文的圖片分作前後來說。且把周朝八百多年所保存的鐘鼎文，其字形分作四個時期的演變。

(一)西周初期，繼承殷時金文的餘風，落筆仍是光頭，忽輕忽重，但筆力雄強，後來為楚派繼承了這種作風，以孟鼎為代表。

(二)西周中期，書法由光頭的篆，演進成圓形筆劃的線條，直線變為曲線，例如「散盤」筆劃的圓潤，後為魯派的作風，亦即西周篆書的主流。

(三)春秋時期，書法的進展，已是秦有秦的風格，齊有齊的風格，例如「陳曼簠」代表齊書的風格，「秦公敦」又屬秦國的情調，這時復把鑄金的時期演進到石刻，而有「石鼓文」，字形的筆劃已由繁複而臻秀麗而端整了。

(四)「戰國時期，這時銅器刻字的風氣已漸衰，這時已出現楚簡了，是用竹一片片寫上文字，用皮條編串成冊。舊時的人在這些銅器竹片上得到的知識，是很辛苦的。

小篆與隸書的時期 黃帝的子孫——中華民族，到了戰亂頻仍的戰國，已是風俗殊途，各具家風了。所謂：「及周之衰，諸侯力政，田疇異晦，車涂異軌，律令異法，衣冠異制，言語異聲，文字異形，諸侯各為風氣」。又許慎說文云：「七國時，言語異聲，文字異形，秦始皇帝，初兼天下，丞相李斯，乃奏同之，罷其不與秦文同者，斯作蒼頡篇，取史籀大篆，或頗省改，所謂小篆也」。右文的大篆，到了這時，不但形體上加以改革，且秦吞六國後，把各國異形的文字也加以統一了。這對中華民族文化的體系來說，不可不說是一大貢獻，雖然到了現在還是各地有各地的方言，但文字不管它江南或江北，甚至散居在地球上的任何角落，却是整體的。假使當時一路下來的五霸七雄，各自為國，一任語言異聲，文字異形的發展下去，那麼華夏的幅員，可能早已分裂成幾個國界了。

現在尚存為李斯所寫的琅琊台石刻等，說是：「書法嚴整而雄強茂密」，為小篆的典型書範。

隸書 許慎說文：「秦消滅經書，滌除舊典，興役戍，官獄職務繁，初有隸書，以趣約異，而古文由此絕矣」。又王僧虔云：「秦獄吏程邈善大篆，得罪繫雲陽獄，增減大篆，去其繁複，始皇善之，出為御史，名其書曰「隸書」。小篆是秦時官家所用的文字，隸書則是當時一般人民所通用的字體。

歷上古變了又變的文字，到了秦始皇的李斯手裏，已把它統

一而成為小篆。但小篆在當時可能認為是很優美的字體，故定為官方所用的文字。但筆劃畢竟繁而不易寫，不適合人民在生活上趨向簡便的需求，有了隸書後，成為人民普遍的採用，小篆又成為時代的古典了。

隸書是把小篆的曲而複雜的線條，改為直而簡便的筆劃，在當時可說較小篆易寫易懂的文字，可說是字體的大改革，也可說一個大胆的改革。

八分書和章草 八分書，是西漢時的一種文字，把隸書的質樸演變為文采，因為隸書是平橫直線的，到了八分便變成蠶頭雁尾。這種字體雖與當時的隸書不同，且已在民間成長，可是沒有適當的名稱，故仍稱之為隸書。到了東漢的末葉，這種蠶頭雁尾的字體，已發展成為漢代字體的主流，文人學者寫它，朝廷文告採用它，遂定名為八分書。

草書在漢代，許慎曾說過：「漢興有草書」，但是誰所創，沒有下文。可能是當時民間的一種簡化字體。後來人們把這些草書，來記載事物，甚至把它應用到公文上去。當漢朝元帝的時候，大約公元前四八年，有位黃門令名叫史游的，是一個文字學家，曾把民間通行的草書，加以分門別類的編成歌訣。好比珠算的飛歸歌，和醫藥的湯頭歌，很是受人歡迎，結果勞動界如造磚等工人會寫，守邊陲的士兵也會寫，（有急就章磚，和流沙墜簡中，有急就章簡）。到了東漢以後，這種草書更盛行了。至章帝（公元七六年）的時候，把這種草書竟用到朝廷的奏章上去，由是章草之名因之而生，辭海有謂：「以其施於章奏故名」。

楷書行書與今草 把楷書與篆書來比較，是古今來兩種迥然不同的字體，楷書是由隸書八分演變而來的。從漢末三國到兩晉，已是楷書成熟的時期，華人漢字字體，自從入了楷書時期後，到現在已歷一千七百多年的歷史，在這段時期，一路來全是用楷書，這種情形，是不是說漢字的演進，到了楷書便算是十全十美，停而不進了呢？這點可能不是完全的道理。因為歷朝文字的改革，其趨向是適應人們的生活的簡便與實用。如一條馬路求利便與通達，並非專注重「柳暗花明又一村」的曲徑美。相傳南北朝

的時候，曾醞釀過一次文字的改革，其喊聲是起自民間，是否由於缺乏簡化的原則，或是人們沒有普遍採用的信心，結果沒有成功，後來民間所流傳的一種減筆字，所謂俗體字，一路來都在民間很自然的保留通用，這些減筆字却成為今天漢字簡化的先鋒與藍本了。

到了唐朝以後，實行科舉制度，這是楷書能保留本來面目的最大原因，一般士子，從鄉試、會試到殿試，不管文章做得如何的好，如果把文字寫得潦草或是簡筆，那一定會被拋到孫山的後頭。這種風氣不但經過唐宋元明清的科舉時代如是，就是到了民國還是一鉢相承，政府部門的主管人員，批閱呈文，或是下行文，可以任意揮毫，換到上行文，或是人民的呈文，那一定要端端正正的楷書，一筆都不得隨便。公文如是，壽序、祭文亦無不如是。

唐張懷瓘書斷有說：「行書者劉德升所作也」。劉德升是東漢時候的潁川人，字君嗣，以造行書擅名，既創造了行書的字體，更研究書法的精美，所以寫出來的字，「風流婉約，獨步當時」，後來書法名家鍾繇，亦師其法。

但據歷代書法講座則說「行書的來源有兩種，一種是八分的行寫，如建武十九年簡及元和四年簡，一種是楷書的行寫，例如：永和二年簡，及苻季直表」。

今草，就是現在的草書，「今草，晉代以來，所行之草體也，別於章草而言，張懷瓘書斷，章草之書，字字區別，張芝變為今草，上下牽連。」

張芝，是東漢時候的酒泉人，字伯英，操行高潔，號張有道，善書，每臨池學書，水為之黑，善作一筆飛白書，尤善寫草書，筆力飛動，神韻無極，時稱草聖。

漢朝的四百多年，文字演進的錯綜複雜，可說是古今字體演進與轉變的橋樑，歷代書法講座把它列出八個階段來說明：

1、整理古文和小篆——許慎著說文解字，邯鄲淳書三體石經。

2、把秦篆變成漢篆——少室石闕銘。

3、把秦隸變成漢隸——龍淵宮鼎。

4、把隸書變成八分書——五鳳元年簡至禮器碑。

5、把隸書解散成草書——承安宮鼎至殄滅簡。

6、把八分符號簡化成為章草——建武二十二年簡至史游著急就章。

7、把八分變為行書——建武十九年簡至元和四年簡。

8、把八分變為楷書——永和二年簡至鍾繇苻季直表。

綜合上面所列的八點，是漢代文字包括：篆、隸、八分、章草、行楷等的演進過程。

三、結語

上古的人類，生活環境與知識思想等均甚簡單，且無紙筆，祇靠堅實的甲骨等為書，其所刻的字劃，自然也很簡單，到了思想發達，知識的視野廣濶，文字的量與質都起了變化，便從簡而繁，到了時代的文明日進一日，人事複雜，一切都求時間上的經濟，由是繁複的字體，亦隨着生活的需求而簡化了。

文字在數量上的增加與實用，也同樣從少而增多，至於實際的用處，畢竟沒有採用那麼多。從漢代的「蒼頡篇」，只有三千三百字，經過漢、魏、梁、唐、宋、明、清等逐個的增加，到了清時的康熙字典，已達四萬七千三十五字之多，但現在常用的字，也只不過數千字而已。

現在提倡採用漢字的簡化，說是適合時代的需求，亦可說隨着自然的趨向。

像古時篆體的「上」兩字來說，在古時的人可能以為是文字在結構上的美，但以現在的人求簡便與實用來說，那上下兩個字的頭尾，實在是多餘的。再如古體的「灋」字，後來用「法」，這以字劃的繁簡來估計時間的經濟，確是牛車與噴射機的賽跑。不過目前的簡體字，類如：匯與彙，同是「匯」，將來會不會也如上古的字，假借多了會混淆。但如：「鑿」改為「凿」，「鬻」改為「岬」，「龜」改為「龟」，這都是很好的。因為類似這些字劃繁多的字，不加以簡化，實在令人難記難寫。（完）



「教外別傳」話禪宗

李瑞鏡

(一) 前言

佛教自東漢傳入中國，經魏晉南北朝一段長時期中國文化的浸潤，一方面吸取了中國儒道二家的思想（尤以老莊的思想為最）；另一方面則對印度佛教的傳統教義加以剪裁。然後始逐漸形成中國大乘佛教的思想體系，和自立的宗派；使佛學成為隋唐時期中國思想界的主流。

「中國的佛教」，是指天台、華嚴、及禪宗三宗。天台、華嚴二宗的思想體系，在若干部份中，仍保留傳統的教法。如仍以「戒定慧」為修行的途徑，循序漸進，以達涅槃境地。至於禪宗，最具特色的地方，是其完全不受傳統佛學的規限。亦不成立一套理論系統；只着重實踐與體會的工夫，以直指人性（或稱為本性、真如、真如心、如來藏、佛性、本性等皆同此義。）為歸趣。換言之，禪宗以成佛的關鍵，在於「自性」的開悟。所謂開悟，就是主體性（Subjectivity）的呈現。基於此點，禪宗提出「頓悟」的說法，以別於天台、華嚴二宗及傳統佛教的「漸悟」說法，自稱為「教外別傳」。所謂「見性成佛」，「一悟即至佛地」；正說明傳統教義的修持法則，並不是成佛的唯一法門。

(二) 開悟——就其為主體性的呈現看

佛家以現實世界的一切事物，皆由因緣相生而成，皆是變幻

無常的。故沒有獨立不變的真實性；事物既是生滅無常，而人又執著其為固定不變的，便有煩惱的產生；故造成種種苦惱，皆來自對現象界中的一切幻相的執著，而被這些幻相所拘縛。這種執著行為是無明的表現。無明是起於人的真如心被妄念所隱蔽；致使主體性不能朗現。故脫離苦惱的唯一途徑，是靠一己之覺悟，破除一切妄念的束縛，使真如心顯現。真如心是人人皆有，是四通八達，通行無阻的。當其為無明所蔽時，則迷；但當其一覺而開，則主體性朗然呈現。在主體性的呈現下，一切都是圓滿具足，自在解脫。

(三) 禪宗的特色

禪宗所以稱為「教外別傳」，在立教上是有獨特的見解。就「壇經」的內容，說明禪宗的特色，因六祖慧能的一生事蹟及思想，盡記於「壇經」中。而六祖是替中國禪宗定下基石的祖師，日後各派禪宗所施行的教法，大體不出慧能所立的宗旨。從源頭上說其特色：

(A) 頓悟說

六祖所立的頓悟法門，以「見自性」為標的，一掃其他的依傍。他說：「若識自性，一悟即至佛地。」「識自性」即是開悟之意，亦即前面說的主體性的呈現。在主體性呈現下，一切虛妄及苦惱自然消失。自性本來就是「清淨」、「具足」、「不生滅

「不動搖」的，根本上無所謂虛妄及苦惱的東西存在。

「迷則經累劫，悟則剎那間。」開悟的來臨，並沒有一定的時間；它是來去自如，不在時空之中，是完全超越時空的規範，故稱為頓悟。一般依教修行者，未必可以預知某一時間、空間之下，自己定可開悟，「見性成佛」。此點正是六祖以傳統的「戒定慧」修持方法，未必定能見心明性。人若「識自性」，不待修行，亦可成佛。反之，若不識自性，縱使依法修行，不單未能得到超脫，反會被法則所困，而浮沉於苦海之中。慧能說：「不悟，即是衆生；一念悟時，衆生是佛。」成佛與否，純繫於悟與不悟；佛與衆生的分別，只一線之隔。慧能立此頓悟法門，既打破傳統的修持觀念，又解決了前人的「頓」「漸」之爭。「頓」「漸」之分，只是因根器而異。他說：「法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」六祖把「頓」「漸」之分，扣在人的或智或愚上講，是一種卓見。

（B）定慧不二及「三無」說

六祖既立頓悟之說，便進而否定傳統修持六法中的定慧有別之說；提出「定慧不二」的論說，將定慧視為一體。定慧只是互為表裏，同體異名，是一體故不可分割。慧能以燈和光作比喻，對「定慧不二」作一個說明；「定慧猶如何物？猶如燈光，有燈即光，無燈即暗。燈是光之體，光是燈之用。名雖有二，體本同一，此定慧法，亦復如是。」同時，六祖亦指出傳統的修持方法，對於個人的迷覺，毫不相關，若是執着於定慧有別，便是「法執」，進一步流為執空。一個執空的人，猶如一具無情的死物，永不能成佛。所謂「迷人着法相，執一行三昧。直言坐不動，妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即如無情，却是障道因緣。」

（C）禪定工夫不是成佛的必須條件

繼「定慧不二」之說後，六祖提出「三無」之說（即「無相」、「無念」、「無住」），以開示求道者。此「三無」說，是

扣在自性上講的。慧能曰：「先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相；無念者，於念而離念；無住者，人之本性。」「無相者」之所以能「於相而離相」，及「無念者」能「於念而無念」；因人的自性本是清淨、具足及不生滅、不動搖。故雖處於現實之中，亦不會為外界的形相所染而生妄見妄念，為外物所縛；反可出入於現實事物之中，絲毫不受困囿。此即主體雖有認識的活動，但不起妄念，不為欲望所縛。反可駕馭經驗事物。亦即主體不落於客體事物中，且超越了客體事物。至於「無住者」為「人之本性」，因自性能生萬法，而又超乎這一切法之上，不被諸法所束縛。

六祖說此「三無」之法，不外是要強調「見性」工夫的重要性。人應念念不離自性，全以「心修」，不以「苦行」。禪定的工夫，不過是一種「苦行」，不是成佛的必須條件。禪定的修持方法，是以不動為定，靜定然後才能參悟真如之玄妙。

六祖認為真如是人所本有，離開自己本身向外尋覓，是永無所得。禪定只不過是一種軀體的活動，與成佛無關；且禪定之不動，與死物的不動一樣。故云：「有情即解動，無情即不動。若修不動行，同無情不動。若覓真不動，動上有不動。不動是不動，無情無佛種。」

從慧能與神秀的弟子志誠的對答中，可見出六祖對禪定的看法。神秀以「指論大眾，住心觀淨，長坐不臥」，為修習的法門。六祖以自性本是清淨具足，根本不用靜淨。他對志誠說明「住心觀淨」是一種病態，並不是「禪」。隨作一偈以示志誠：「生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課。」坐臥是軀體的活動，與迷覺無關。

總而言之，此「三無」法的用意在於使求道者在修習的過程中，念念不離自性。

（D）不立文字，不依經論

禪宗的師弟相承，是「以心傳心」的。「默傳默受」，不立文字，不依經論，所以然者，目的是要打破文字的障礙，不為經

文所困擾。並非主張不須讀經和否定文字的功用。文字的應用，不過是爲了表達上的方便。一個開悟的人，是絕不會爲經文所阻滯。六祖與無盡藏談「大涅槃經」一事，正好表明此說的意義。「……尼乃執卷問字。師曰：字則不識，義即請問。尼曰：字尚不識，曷能會義。師曰：諸佛妙理，非關文字。」

六祖純以自性的悟與不悟言法，非就經典言法。不悟自性的人，縱然熟讀經文千萬，亦難見性悟道；反爲因經文所轉，而遮蔽了自己的自性。法達向六祖問經一事，正是一個好例證。法達雖誦「法華經」三千次，却因未見自性，不能領悟經中要義。慧能先指出讀經並無不對，且亦是一種成佛工夫。繼而說明讀經之通與不通，在於人的悟與不悟。悟則能靈活運用經義，一生受用不盡；不悟則反爲經義所縛，不能免於困惑，惠能開示法達說：「心迷法華轉，心悟轉法華。」法達聞偈，言下大悟。

(E) 不立偶像，不樹權威

「一片白雲橫谷口，幾多歸鳥盡迷巢。」（見「五燈會元」）正好說出偶像及權威的害處。故禪宗是不樹立任何偶像及權威，使人無所依賴，使人不致迷失本性。成佛是靠「自悟」，而非「他悟」。善知識的開示，只能指出一條道路，但走此路者，必須是自己一人。慧能之不依經論言法，正是一種掃除偶像權威的表現。日後的臨濟宗創始人玄義，更有一「逢祖殺祖，逢佛殺佛」之語；其後更有「說到佛字，趕快漱口」的訓示。

(F) 不着兩邊的教法

這是一種反覆地運用，以此消彼，以彼消此的教法，來破除求道者對相對事物或名相的執着，令其不着兩邊，導其走入中道。如求道者執「有」時，以「無」對之；執「無」時，使以「有」對。如是反覆運用，使其既不執「有」，亦不執「無」；從而遠離此「有」「無」二端，步入中道。六祖說：「問有將無對，問無將有對；問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。」（案：在付囑品中，慧能提出「三十六對」法，此即有與無

對，動與靜對，陰與陽對，凡與聖對，虛以實對等等；着其學生以此「對法」教人。）此種「不着兩邊」的教法，目的是使求道者既不着相而執我、執有，亦不着法而執空。因「若全着相，即長邪見；若全執空，即長無明。」通過此步工夫，希望使求道者能「外於相離相，內於空離空。」唯有遠離兩邊，人的心才不會停滯於某一端之上，這樣才可以「出入即離兩邊」，和「道貫一切經法」；從而修得涅槃。

(四) 結語

佛性是人人平等，凡聖無異。六祖所立的教法，最重要的地方是要人通過體認的工夫，將被無明所隱蔽的自性或佛性，呈現出來。他所立的頓悟法門，絕不表示人可以不下工夫，單靠一時的靈光爆破，便可成佛。如慧能年少之時，雖能悟出「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」的極高境界；（案：在作此偈前，六祖曾聽過別人唸經。）假如不經五祖爲其說法，講「金剛經」至「應無所住而生其心」，六祖未必會悟出「何其自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何其自性本無動搖，何期自性能生萬法」的真理來。他主張不立文字，不依經論；目的在破除障礙，使求道者能應該掌握經中大義，加以運用。如此才能將經「讀活」，否則經文便變成一大束縛，掩蔽了人的自性。所謂「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰於求覓角。」求道者應從日常生活中，對自性加以體認。王陽明詩：「人人自有定盤針，萬化根源總在心；却笑從前顛倒見，枝枝葉葉外邊尋。」正好借用來說明慧能的頓悟法門的主旨。

請介紹親友訂閱！

佛教界動態

美佛會召開會員大會

敏智老法師榮膺會長

美國佛教會及其附屬紐約大覺寺，經樂渡法師發起並主持以來，迄今十載；會務寺務均有相當發展。惟樂渡法師近因任期屆滿，已辭去會長及住持二職。

該會於八月八日召開全體會員大會，由樂渡法師率領住家及信眾，集合大殿，舉行隆重儀式，於佛前拈鬚，拈得敏智老法師榮膺會長，復由董事會公選仁俊法師、沈家楨居士、俞時中居士為副會長；並由會長提名經董事會通過聘任仁俊法師為紐約大覺寺住持，沈家楨仍兼駐台譯經院長，並請樂渡法師繼續襄助，四眾皆大歡喜，咸慶得人，會務寺務等定當更有進展。

能仁書院新猷

攻讀佛學系免費

香港佛教僧伽聯合會主辦之香港能仁書院，向有佛學系之設，就學學生歷年遞增，頃悉該院近奉董事會指示，訂定攻讀佛學系及選修佛學課程之獎勵辦法兩則：（一）凡在該院大學部專攻佛學系專選佛學課程者，一律免費。（二）凡該院預科學生加選佛學課程者，所加選之課程，不另收費。該項辦法，業經公佈施行，對提高學生研讀佛學之興趣，以及弘揚佛道，普利衆生，定可獲得進一步之效果。

佛教僧伽聯合會

重陽法會開壇

錢世年伍楚生剪綵

佛教僧伽聯合會，為籌募能仁書院第三期新校舍建築經費，假荃灣九呖半弘法精舍啟建重陽思親水陸無遮息災大法會，一連七晝夜，高僧大德禮懺誦經，回向世界和平，社會安定，冥陽兩順，超薦各國陣亡將士，無主孤魂。

啟壇典禮於十月廿日上午十一時，在弘法精舍大雄寶殿舉行，會長洗塵法師，



因風留台，未及趕返，由該會副會長寶燈法師代為主持典禮。開始由市政局民選議員錢世年、國際獅子會港澳三〇三區副總監伍楚生剪綵，出席襄禮者有該會董事：智梵法師，永惺法師，了知法師，智開法師暨全體董事，能仁書院副院長白志忠，佛教英文中學荃灣分校校長古茂建，梁剛，伍福焜，李伯鳴，余少颺，李澤咸，甄陶等及各善信，各校校長員生數百人。

法會由九月初六日起至九月十二日功德圓滿，分設七壇禮懺誦經，設附薦壇，超度親友，當日雖風雨不止，但前往大會附薦親友之孝子賢孫，絡繹不絕，數達千人。

大智佛學苑創辦

新穎佛教研究所招生

台灣彰化大智佛學苑為培養荷擔如來家業之住持及弘法人材，共同為大乘佛法發揚光大，特別情商環境清幽，無有塵囂之古嚴寺，創辦佛教研究所；該所之教學法，是以大學研究所之方式，同學相互研究，教授從旁指導，舉凡生活秩序，行持規範，均採自治自理，而期教學並重，完成心性，操守之精神教育；以美國之專業訓練方法，試讀、研究、試講而完成學業，不同於現前教界之佛學院。凡四十歲以下，具高中以上，對佛學稍有認識，並具虔誠而恆久之興趣者，均可參加報考。

讀者·作者·編者

三十一期第一篇題頭所刊佛像，讀者來函多表讚嘆，垂詢佛名、繪者、題者等問題？並請放大刊出、以便裝裱供養，茲分別答復如下：佛名：藥師琉璃如來；繪者：李鴻梁居士，聞係弘一大師之學生，餘不詳。題字者：月音，即弘一大師另一法號。佛像原刊於弘一大師手書：「藥師琉璃如來功德經」之扉頁，原無「法藥人天」等題字及印章，乃編者集大師所書「功德經」字湊成，意欲莊嚴佛像，並非故弄玄虛，敬希讀者原諒。茲為方便讀者供養，特為放大，刊諸封底。

「答客問」一文，為當代蓮宗大師竺摩上人所撰，對於念佛三昧，多所開示，修持淨土讀者，幸勿失諸交臂。

「五台山」一文，特挽金山法師執筆，法師自幼出家於五台山之尊勝寺，足跡遍五台，對各處名勝掌故，知之特詳，說來娓娓動聽，如數家珍，與

特輯圖片參看，不啻臥遊名山。本期稿擠，「聖典故事」、「佛偈精選」等，停刊一期，敬希讀者原諒。

捐款鳴謝

釋通來	港幣	二〇〇元
釋道嚴	港幣	二〇〇元
隱廬佛社	港幣	一〇〇元
釋如田	港幣	一〇〇元
張文昶居士	港幣	一〇〇元
無名氏	港幣	一〇〇元
妙法寺	港幣	一〇〇元
總收入	港幣	一、四〇〇元
港幣三、二八五元	港幣	四、五五元
港幣三、四五五元	港幣	四、五五元

三十一期收支報告

一、收入	三、四五五元
本期捐款	三、四五五元
二、支出	二、九四三元
印刷費	二八二元
郵費	二八二元
雜費	二三〇元
總計支出	三、四五五元

內明雜誌社謹啓

稿約

本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。

本刊園地公開，歡迎四眾投稿。來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十至二十港元。

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

來稿文體不拘，悉聽作者方便。來稿請勿兩面書寫，亦勿過於潦草，以免誤植。

來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。

來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。

來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩投等情，皆作却酬論。

來稿本刊登有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

智塵山成機

敏洗金九會

釋釋釋沈釋

長人：釋釋

社督印行

出版社：內明雜誌社
社址：香港新界青山道22
味藍地妙法寺內明
雜誌社
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：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 Pluplar Chai Rd.,
Bangkok, Thailand.

台北：新店佛聲法師
新加坡：南洋佛學書局
新加坡大坡大馬路
298號

菲律賓：大乘信願寺
日本：蓮心院清度法師
加拿大：誠祥法師
印度：悟謙法師

本港流通處：
北角英皇道390號亞洲大廈
五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司
電話：5-711654

佛元2518中華民國六三年
公元一九七四年

十一月一日出版

定價每冊港幣貳元



△ 五台山的標誌：塔院寺的白塔與顯通寺的鐘樓遙相輝映。



法華藥人天

沙門月音



▲ 藥師琉璃如來像白描，李鴻梁繪像，弘一法師題字。

◀ 封面：五台山殊像院正殿供奉之文殊菩薩駕狻猊像，高達八公尺，輝煌莊嚴，為明季彫像藝術之傑作。