

内明

集漢穀城刻石字





第三十三期 目錄

封	底	佛	詩		特	四	航	佛	佛	佛	特	譯	專	特	封	封
底	裏	教	篇		載	衆	海	教	教	偈	載	稿	著	載	裏	面
普陀山道頭牌坊	智者大師像、天台山隋塔	佛教界動態	僧伽會甲寅重陽思親息災法會雜詠	正本源論(七)	大乘起信論講記(十一)	「中國淨土教理史」序	對於佛教兩個問題的共鳴	佛教小國話錫金	般若波羅密多心經(印譜)	普陀山風光特輯	二法偈	世親之證悟思想	泰族立國前的佛教	天台宗與禪宗	麥積山石刻、目錄	普陀山觀世音菩薩石像
									康同僧			工滕成性著				
			編輯室	趙亮杰	敏智	鄭壽彭	愍廬	果照	易越石	編輯室	洗塵	唐君毅	淨海	本空		
			40	35	31	30	28	26	24	22	18	16	8	3		



緒言

世多以天台宗創自中國，與西竺教外別傳之旨，絕無關係；予竊不謂然！蓋台宗流承龍樹，義出智度論中論，他如四明之與起信論，永嘉之與經壇，皆水乳函蓋，融通一味。雖方法與頓悟禪截然不同；其師承之系統，觀法之還源，在在處處，可以與禪宗融會貫徹，無稍隔膜；殆即楞嚴所謂：「歸元性無二，方便有多門。」也歟！本空不揣簡陋，畧述台宗起源，天台宗祖史畧及其與禪宗之關係，天台教觀提要及禪宗要綱要畧述於後，以俟二宗大德之教正焉。

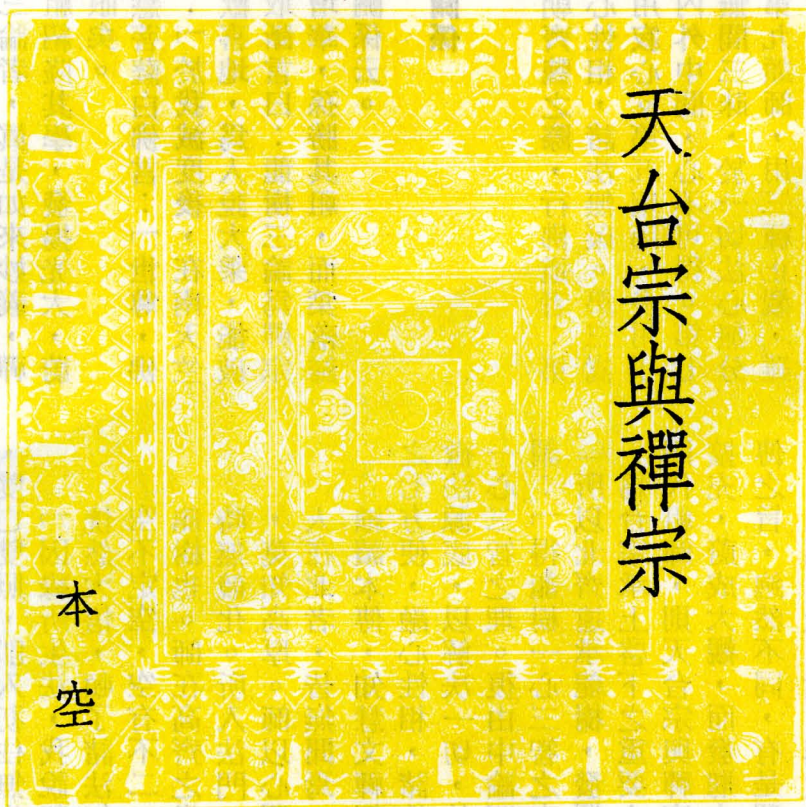
台宗緣起

自釋迦文佛住世說法四十九年後，在靈山會上拈花示衆；是時衆皆默然，唯迦葉尊者，破顏微笑。世尊曰：「吾以清淨法眼，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」復說偈曰：「法本法無法，無法法亦法；今付無法時，法法何曾法！」

摩訶迦葉於佛滅後，領導大眾，結集法藏，即付法阿難，其傳法偈曰：「法法本來法，無法無非法；何於一法中，有法有非法？」

阿難尊者，復付其法於商那和修，其傳法偈有：「本來付有法，付了言無法，各各須自悟，悟了無無法。」商那和修尊者復將其法付與優婆塞多，亦有偈曰：「非法亦

非心，無心亦無法；說是心法時，是法非心法。」優婆塞多尊者，又將其法付與提多迦，其傳法偈云：「心自本來心，本心非有法，有法有本心，非心非本法。」提多迦尊者復付法於彌遮迦，有偈曰：「通達本心法，無法無非法！悟了同未悟，無心亦無法！」



彌遮迦尊者傳法與婆須密尊者

偈曰：「無心無可得，說得不名法；若了心非心，始了心心法！」

婆須密尊者付法與佛陀難提偈曰：「心同虛空界，示等虛空法！證得虛空時，無是無非法。」

佛陀難提尊者傳法伏駄密多偈云：「虛空無內外，心法亦如此；若了虛空故，是達真如理。」

伏駄密多尊者對法與脇尊者偈曰：「真理本無名，因名顯真理；受得眞實法，非眞亦非偽。」

脇尊者付法富那夜奢有偈曰：「眞體自然眞，因眞說有理，領得眞實法，無行亦無止。」

富那夜奢尊者付法馬鳴大士偈語：「迷悟如隱顯，明闇不相離；今付隱顯法，非一亦非二。」

馬鳴大士付法迦毗摩羅尊者時有偈云：「隱顯即本法，明闇元不二；今付悟了法，非取亦非離。」

迦毗摩羅尊者復付正法與龍樹尊者，亦有偈曰：「非隱非顯法，說是眞實際；悟此隱顯法，非愚亦非智。」

西竺傳承禪宗世係，以摩訶迦葉爲初祖，至龍樹尊者，已是第十四祖。自得法於毗羅尊者後，至南印度。彼國之人，多信福業。聞尊者宣說妙法，遞相謂曰：「人有福業，世間第一，徒言

佛性，誰能觀之？」龍樹曰：「汝欲見佛性，須先除我慢！」彼人曰：「佛性大小如何？」龍樹曰：「非大非小，非廣非狹，無福無報，不死不生。」復於座上現自在身，如滿月輪；衆皆頓悟無生。又造大智度論，中論，十二門論，垂於後世。蓋印度在佛滅後五百年，外道蠱起，小乘競亂，而大乘非佛說之邪論，風行雨駛，遍滿全國，衆生受惑墮者，不計其數；龍樹不得已乃創造三論，以續佛慧命，傳祖心印。故三論者，真是如來妙義，禪宗嫡血，非同泛論。而後來天台宗諸祖紹隆其學，發揚光大，蔚爲天台教觀，可謂師承有緒，獨具隻眼矣。

況在入楞伽經早有懸記曰：「大慧菩薩白佛言：『世尊，佛滅度後，是法何人受持？』佛以偈答：『於我滅度後，在南天竺國，有大德比丘，名龍樹菩薩；住初歡喜地，爲人說大乘，能破有無見，往生安樂國。』」是以作者敢斷言曰：龍樹三論爲禪宗正法，天台教觀是三論裔孫。雖崇事增華，孫勝其祖，而葉落歸根，孫不離祖。故於下文畧論台禪之關係云。

天台宗祖史畧及其與禪宗之關係

佛祖統紀北齊慧文禪師傳曰。

「北齊尊者慧文，姓高氏。當北朝齊魏之際，行佛道者：第一明師，多用七方便。第二最師，融心性相，諸法無礙。第三嵩師，用三世本無來去。第四就師，多用寂心。第五鑒師，多用了心，能觀一如。第六慧師，多用覓心內外中間，心不可得。第七文師，用覺心重觀三昧，滅盡三昧，無間三昧，於一切法心無分別。第八思師，多用隨自意安樂行。第九顗師，用三種止觀，雖云相承，而於法門改轉，文師既依大論，則知爾前非所承也。師夙稟圓乘，天真獨悟，因閱大智度論，引大品云：『欲以道智，具足道種智，當學般若；欲以道種智，具足一切智，當學般若；欲以一切智，具足一切種智，當學般若；若欲以一切種智，斷煩惱及習，當學般若論。』自問曰：『一心中得一切智，道種智，一切種智，斷一切煩惱及習。今云何言以一切智，具足一切種智，以一切種智，斷煩惱及習？』答曰：『實一切一時得；此中爲令

人信般若波羅密，故次第差別說，欲令衆生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初中後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如一心數法，不相應諸行，及身業口業。以道智具足一切智，以一切智，具足一切種智，以一切種智，斷煩惱及習，亦如是。』師依此文以修心。觀論中三智，實在一心中得。且果既一心而得，因豈前後而獲。故此觀成，是證一心三智，雙亡雙照，即入初住無生忍位。師因讀中論，至四諦品偈云：「因緣所生法，我說即是空；亦名爲假名，亦名中道義。」恍然大悟，頓了諸法無非因緣所生。而此因緣，有不定有，空不定空，空有不定，名爲中道。師既一依智論，是知遠承龍樹也。師在高齊之世，聚徒千百，專業大乘，獨步河淮，時無競化。所入法門，非世可知。學者仰之，以爲履地戴天，莫知高厚。師以心觀，口授南岳。岳盛弘南方，而師之門人在北者，皆無聞焉。

細讀本傳，知慧文禪師，於當時明、最、嵩、鑒諸師所主張之七方便，融心性相，諸法無礙等說，定有所採取與不滿意。欲徹法源底，以解決一切，故凝心讀經，至大智度論大品偈，頓悟一心三智之理。復由中論四諦品偈，而大悟中道妙諦。是以慈雲謂：「得龍樹一心三智之文，依文立觀，於茲自悟，豈曰無師？」所以北齊遠承龍樹，發揮一心三智與中道諦理，持此以授南嶽，爲台宗承上啓下之重要人物。但龍樹既爲傳佛心印之禪宗第十四代祖師，則天台宗與禪宗之關係，可謂至密至切焉。後雖增益擴充，蔚成大觀，而發掘之初，終不出西來一脈。其曰與教外別傳之旨，迥然不同，有是理乎？

況明、最、嵩、鑒之七方便諸法，雖乏明文，可資考證。難免與羅什法師所譯之禪秘要法，坐禪三昧經等之影響。因坐禪三昧經中之治貪，治瞋恚，治思覺等法與天台止觀，大同小異，則台宗之來自禪宗也，更彰明昭著矣！

節錄佛祖統紀南嶽尊者慧思傳：

「南嶽尊者慧思，姓李氏，元魏，南豫章州，武津人也。童時夢梵僧勸令入道。或見朋類讀法華經，樂法情深，得借本於空

冢獨觀，無人教授，日夜悲泣！復以冢非人所居，乃移託古城，鑿穴棲身，晝則乞食，夜不事寢，對經流淚，頂禮不休。久雨蒸濕，舉身浮腫；忍心向經，忽爾消滅。又夢普賢乘白象王摩頂而去。未識文，今自然解，所摩頂上，隱起肉髻。年十五出家受具，謝絕人事，專誦法華。日唯一食，不受別請……因讀妙勝定經，見讚美禪定，乃徧親禪德，學摩訶衍。常居林野，經行修禪。後謁文師，咨受口訣，授以觀心之法。晝則馳驅僧事，夜則坐禪達旦。始三七日，初發心靜，觀見一生善惡業相。轉復勇猛，禪障忽起。四肢緩弱，身不隨心，即自觀察，我今病者，皆從業生，業由心起，本無外境，反見心源，業非可得，遂動八觸，發根本禪。因見三生行道之跡。夏竟受歲，將欲上堂，乃感嘆曰：「昔佛在世，九旬究滿，證道者多；我今虛受法歲，內愧深矣！」將放身依壁，豁然大悟法華三昧。自是之後，未所聞經，不疑自解……初在大蘇山，以法付顓師，後常代講般若，至一心具萬行，忽有所疑。師曰：「如汝之疑，乃大品次第意耳，未是法華圓頓旨也。吾昔於夏中，一念頓證，諸法現前。吾既身證，不必有疑！」顓師問：「所證是十地耶？」曰：「吾一生望入銅輪，以領徒太早，損己益他，但居鐵輪耳。」……常示衆曰：「道源不遠，性海非遙；但向己求，莫從他覓；覓即不得，得亦非真！」又偈曰：「頓悟心源開寶藏，隱顯靈通見真相；獨行獨坐常巍巍，百億化身無數量。縱令逼塞滿虛空，看時不見微塵相。可笑物兮無比况，口吐明珠心晃晃。尋常見說不思議，一語標名言下當。」又偈曰：「天不能蓋，地不能載，無去無來無障礙，無長無短無青黃，不在中間及內外，超羣出衆太虛玄，指物傳心人不會。」所著述，多口授門人，筆成章句。有四十二字門、無諍行門、大乘止觀各二卷。隨自意安樂行、次第禪要、三智觀門各一卷。

按南嶽因讀妙勝定經，見讚美禪定，乃徧親禪德。其示衆數語與西竺禪宗祖師之傳法諸偈，同一鼻孔出氣，則其最初之心地工夫，出自禪宗，毋可諱言矣！

且其所著之「諸法無諍三昧法門」內所說之一切種智、五眼、六神通、三明、八解脫、一切皆從禪定生。又因從其親證法華

三昧後，所發明之有相法華三昧行，與無相法華三昧行二種；與羅什所譯之安樂行意義，甚相符合。由此可以深明天台宗源出自西竺禪宗。因其證入法華三昧，具足不思議甚深智慧，稱性現量，發揮妙義，逐漸增進，而自成一家言耳。

從佛統祖紀中節錄智者大師傳：

天台智者大師智顗，字德安，姓陳氏，世爲潁州人。二十進受具戒。初從慧曠學律，兼通方等。復詣大賢山，誦法華無量義普賢觀；歷涉二旬，誦通三部，進修方等，勝相現前，見道場廣博莊嚴，而諸經像縱橫紛雜；身在高座，足躡繩床，口誦法華，手正經像。既精通律藏，常樂禪悅，決泐湘東，無足可問。陳文帝天嘉元年，時思禪師，止光州，大蘇山，即往頂拜。思師曰：「昔日靈山同聽法華，宿緣所迫，今復來矣。」即示普賢道場，爲說四安樂行，昏曉苦倒，如教研心，切柏代香，柏盡繼之以栗。卷簾進月，月沒燎之以松，經二七日，誦經至：「是真精進，是真法供養如來。」身心豁然，寂而入定。持因靜發，照了法華，若高暉之臨幽谷。達諸法相，如長風之游太虛。將證白師。南嶽更爲開演凡自心所悟，及從師咨受，四夜加進，功逾百年。南嶽嘆曰：「非汝勿證，非我莫識。所入定者，法華三昧前方便也。所發持者，初旋陀羅尼也。縱令文字之師，千羣萬衆，尋汝之辯，不可窮矣。當於說法人中最爲第一！」……師常講大智度論，次第禪門、六妙門……師雅好林泉，負杖吟詠。嘗游行而嘆曰：「靜夜深山，澄神自照，豈不樂乎！」……師疾，或請進藥。師曰：「能遣病留殘年乎？病不與身合，藥何能遣？年不與心合，藥何所留！」……傳法弟子三十二人，得法自行者，不可稱數，師造寺三十六所。嘗曰：「予所造寺，棲霞、靈岩、天台、玉泉乃天下四絕也。」又造大藏十五處，旃檀金銅畫像八十萬軀。親度僧一萬四千人，師於三十年，唯着一衲，冬夏未嘗釋體。有所受施，一果一縷，悉以入衆。凡所宏通，不著章疏；安無礙辯，契理符文；有大機感，乃親著述。爲晉王著淨名義疏二十八卷，爲

毛喜著六妙門，爲兄陳鍼著小止觀，爲學徒著覺意三昧，法華三昧行儀各一卷，法界次第三卷，嘗在高座云：「若說次第禪門，一年一遍。若著章疏可五十卷。若說法華玄義，圓頓止觀，半年各一編。若著章疏，各三十卷。此三法門，常時講授。」章安一聞，述以爲疏。

義神智曰：「智者用如來之意，明法華之妙；故龍樹北齊亦所不及。若無生宗旨，三觀行門，其實祖龍樹，宗北齊，稟南嶽，師資相承，宛如宿契……天台所談三諦三觀，出乎仁王及瓔珞經。三智三德，本乎涅槃，大品。所言義旨，以法華爲宗骨，以智論爲指南。」旨哉言乎！智者蓋繼承釋迦文佛之墜緒，紹龍樹大乘空宗之精髓。復能親證法華三昧之前方便定，獲初旋陀羅尼。得清淨慧，具無礙辯；宏宣止觀，判釋如來一代時教，作後學之津梁。金聲玉振，集佛法之大成。與釋迦牟尼，東西對峙，後先輝映。由證法禪而施教法禪，由祖師禪而演如來禪。爲中華佛教界特放異彩，奠百代不朽之弘業，時人擬之爲東方釋迦，豈虛譽哉！

智者沒後，所說教典，皆由其弟子章安結集，至今流傳甚盛。從智者五傳至荆溪，一時傳衣鉢者，起於庾嶺。談法界，闡名相者，盛於長安。而講法華者，唯尊我佛。談唯識者，不許他經。荆溪不得已，乃援孟子闡楊墨之例，作金剛錚，止觀義例以伸正義。復又止觀輔行，玄義釋籤，淨名疏等數十萬言行世；使一家圓頓之教，返歸於正，純潔無瑕，至今猶存。蓋自唐以後，禪宗大行，賢首唯識，相繼流通。天台宗徒，多昧於大義，渾入他宗。非荆溪崛起，與之辯正折衝；恐台宗至今掃地久矣，厥功豈不偉歟！

荆溪門人道邃傳天台家法於日僧最澄。澄盡鈔一宗論疏，歸國創建台宗，至今號稱隆盛。嗣後天台教跡，遭安史之亂，與會昌之難；斷簡殘篇，零落殆盡。賴螺溪言於吳越王，遣使至日本取回教典，台宗垂絕而仍存，螺溪之力居多！

佛祖統紀法智尊者傳節錄：

法智尊者知禮，字約言，四明，金氏子。七歲喪母，號

哭不絕，白父求出家。遂往依太平，興國寺洪選師。十五具戒。專探律部。太平興國四年，從寶雲學教觀。始三日，首座謂之曰：「法界次第，汝當奉持。」師曰：「何謂法界？」座曰：「大總相法門，圓融無礙者也。」師曰：「既圓融無礙，何有次第！」座無對。居一月，自講心經，聽者服其速悟……自咸平二年後，專務講懺。常坐不臥，足無外涉，修謁盡遣。講法華玄義七徧……修法華懺三七期五徧……印寫教乘滿一萬卷。所著續遺記三卷、光明文句記六卷、妙宗鈔三卷、別行玄記四卷、指要鈔二卷、扶宗記二卷、十義書三卷、觀心二百問一卷、解謗書三卷、金光明三昧儀、大悲懺儀、修懺要旨各一卷。其餘如融心解義例境觀，起信融會章……師於起信大有悟入，故平時著述，多所援據。後人扁其堂曰：「起信。」示不忘也……當延慶落成時，師作戒誓授徒曰：「吾始以十方之心，受茲住處。逮乎改創，安施棟宇，元爲聚學，何敢自私。但吾宗有五德者，無擇邇遐，吾將授以居之。後後之謀，莫不咸然。五德者：一曰，舊學天台，勿事兼講。二曰，研精覃思，遠於浮僞。三曰，戒德有聞，正己待物。四曰，克遠榮譽，不屈吾道。五曰，辭辯兼美，敏於將導。何哉？兼講則畔吾所囑。浮僞則誤於有傳。戒德則光乎化道。遠譽則固其至業。然後辯以暢義，導以得人。五者寧使有加？設若不及，去辯矣！」

法智承螺溪寶雲之後，中興台宗，著作等身；使天台教義旭日重光，其功何可勝道哉！因當時講天台者，多雜以華嚴；雖淨覺之賢，尙叛本宗，齊潤以他黨外侮，而恩清照圓輩，多異議於後。獨師天挺英姿，不畏羣魔，毅然闢異端而隆正法，截然掃旁枝而扶大宗。自荆溪後二百餘年，一人而已。嗚呼！師眞法門之大龍象，台宗之大功臣也。

考法智平生對於起信論，拳拳服膺；其有所著述，嘗多援據。而起信論爲西竺禪宗第十二祖馬鳴，宗百部百大乘經而成；教律禪淨莫不貫通，轉小成大，破邪顯正；暢如來出世本懷，傳迦葉頓悟心宗。而法智尊之崇之，則其與禪宗有密切關係也明矣。

節錄佛祖統紀中之玄覺永嘉禪師傳：

禪師玄覺，永嘉戴氏。出家徧探三藏。精天台止觀，圓妙法門。四威儀中，常冥禪觀。因左溪朗公激厲，遂與東陽策禪師，同詣曹溪，見六祖。振錫携瓶，遶祖三匝。祖曰：「夫沙門者，具三千威儀，八萬細行。大德何方而至，生大我慢？」師曰：「生死事大，無常迅速！」祖曰：「何不體取無生，了無速乎？」師曰：「一體即無生，了本無速！」祖曰：「如是如是！」於時大眾，無不愕然。師方具威儀參禮。須臾告辭。祖曰：「返太速乎？」師曰：「動自非動，豈有速耶？」祖曰：「誰知非動？」師曰：「仁者自生分別！」祖曰：「汝甚得無生之意。」師曰：「無生豈有意耶？」祖曰：「無意誰當分別？」師曰：「分別亦非意！」祖曰：「善哉！善哉！」少留一宿，時謂之一宿覺。

天台宗諸師與禪宗直接發生關係者，唯永嘉爲最著。故其奢摩他，毗婆舍那，優畢叉等諸頌，多以天台止觀之法，詮揚曹溪之頓悟禪門。在其證道歌中有云：「吾早年來積學問，亦曾討疏尋經論；分別名相不知休，入海數沙徒自困。」大有掃除枝葉，唯餘真實之概。則其與六祖之契合水乳，爲何如哉！而近代台宗子孫與禪宗苗裔；常相水火，殆偶爾數典忘祖乎！不然，何其言之矛盾如此耶？

荆溪止觀義例曰：『東陽大士位居等覺，尙以三觀四運而爲心要。故獨自詩曰：「獨自精，其實離聲名，三觀一心融萬品，荆棘叢林何處生。獨自作，問我心中何所著，推檢四運并無生，千端萬累何能縛。」況復三觀本宗瓔珞，補處大士，金口親承。故知一家教門，遠秉佛經。復與大士宛如符契。』

按傳大士爲禪宗先進，亦作偈演暢台教。荆溪稱其「與天台教觀，宛如符契。」則台禪之關係，又多一強有力之佐證焉。

天台教觀提要

智者大師曾判東流諸佛經爲五時八教。五時者：一華嚴，二鹿苑，三方等，四般若，五法華涅槃。八教者：一藏，二通，三

別，四圓，五頓，六漸，七秘密，八不定。頓等四教是化儀，如世藥方。藏等四教爲化法，如辨藥味，括述其義如下：

(一) 華嚴時者：釋迦如來在摩伽陀國成道後，有一類已成熟之大機衆生，一時圍繞，如雲籠月；世尊即現盧舍那身，說圓滿修多羅教時也。

(二) 鹿苑時者：蓋佛以三乘根性難以普教；乃降自兜率，託胎，住胎，出胎，納妃，生子，出家。在雪山苦行六年。於菩提樹下成無上正等正覺後，即至鹿苑，爲憍陳如等五人，說四諦，十二因緣，六度等時也。

(三) 方等時者：方者，方向。等者，平等。如四流歸海，同成一味，彈偏斥小，歎大褒圓，四教俱說時也。

(四) 般若時者：當時小乘學者，沉空滯寂，止宿草庵，不肯迴小向大。故如來以般若之水汰之，使其融通變化，入於大乘深妙之智慧門也。

(五) 法華涅槃時：爲如來最後直談，開權顯實。蓋從華嚴以來，漸次調停，成熟衆生根機。得以正直捨方便，但說無上道也。

(一) 藏教者，即三藏教。如修多羅中之四阿含等，阿毘曇中之俱舍婆娑等，毘尼中之五部律等，總括言之，即小乘教也。

(二) 通教者：「所謂鈍根通前藏教，利根通後別圓。又從教得名，如三人同以無言說道，體色入空，故名通教。」蓋即乾慧等十地位次也。

(未完待續)



天台五時八教圖



泰族立國前的佛教

淨海

佛曆三世紀頃—1800年（公元前三世紀頃—公元1250年）

在泰族人立國之前，佛教已經傳入泰境內流傳很久，這確是歷史上的事實。依泰國近代著名歷史學者丹隆親王（Dumrong Rajanubhab）的研究，分泰族人立國前的佛教為四個時期①，即：

一、上座部佛教的傳入

佛教最初傳入泰境，最早的說法，是佛曆三〇四年（即公元前241），印度阿育王（Asoka）禮請目犍連子帝須（Moggaliputta-Tissa）長老領導第三結集後，派遣傳教師往各國弘法。據錫蘭大史（Mahāvamsa）記載，阿育王時派遣傳教師分成九支路線，往不同的地方弘法；其中第八支線有須那（Sona）與鬱多羅（Uttara）二位長老派往金地（Suvanṇabhūmi）②弘法。

關於古代的金地在東南亞何處？學者考證尚未能確定，有種種不同說法，爭論很大，似乎各有所據。有人考印度羅摩衍那（Ramayana）史詩（成立於元前一千至三百年之間），內有金洲（Suvanṇa-dvīpa）一名，亦作金地（Suvanṇabhūmi）。金洲一名，亦見義淨「大唐西域求法高僧傳」貞固傳：「即以其年（公元689）十一月一日，附商舶去番禺，望占波（Campā）而陵帆，指佛逝（Srivijaya）以長驅……讚曰：『我為良伴，共屆金洲。』」（大正五·一一）這是指現在的蘇門答臘（Sumatra）。日人佐藤俊三著「阿育大王」一書，考須那與鬱多羅二位長者往金地弘法，認為是緬甸及馬來亞一帶③。依緬甸人說，古代金地是在下緬甸

的打端（Tharun），為蒙族人所建立的國家，盛行上座部佛教④。泰國丹隆親王考證金地，為泰國西陲當時蒙族人的居地，領域包括今日緬甸東南地區，及泰國版圖的大部份。所以泰人認為二位長老是經由緬甸沿泰國西陲北碧（Kanchanaburi）孔道入泰，至當時金地國的中心，即現在的佛統（Nagarpattana）⑤。柬埔寨及寮國，也有說金地是在他們的國家裏。以上各說，都是依據部份理由而加強調；因此英國佛教學者戴維斯（T. W. Rhys Davids, 1843-1922）解釋說，蒙族人建立的國家，自緬甸東部而至越南，及自緬甸南部延至馬來亞，都為金地，即後人所稱之「印度支那」，這包括現在的越南、柬埔寨、緬甸、泰國、寮國、馬來亞等⑥。

問題所在，是金地的都城在何處。依泰人考證出土的佛教古物，認為須那與鬱多羅往金地傳教，最初的根據地，可能是在現在緬甸南方的範圍，再流傳到泰國的中部，而以佛統為中心，當時是蒙族人及羅斛族人居住的地方。而且在公元前及公元後，南印度就有很多人移殖至東南亞，其中也有不少是佛教徒；印人的文化，知識和能力都遠勝過本地人，後來就逐漸獲得統治權力，成為印度化國家，如以印度地名為當地地名，或以梵文或巴利文稱當地地名，佛統的巴利名為「最初城」（Nagara-Pattana）之意；佛統塔，巴利名為「最初塔」（Pattana-Pattana）之意。所以泰人認為佛統是古代金地國的都城，其都城也稱金地；因此金地名稱能傳至印度及錫蘭，在大史中記載二位長者往金地傳教的事。

代東南亞佛像藝術之優秀作品。出土的佛像中年代最久者，是一尊坐佛，作轉法輪之姿，當係佛曆十一、二世紀（公元六七世紀）之物。此外尚有很多大小石刻佛像和金屬佛像，以及很多泥塑佛像，都是仿效笈多或笈多以後的藝術。同形式的。在羅斛（現在華富里 Lopburi），E]真(Prachinburi)，素攀(Suphan)，柯叻等地也有發現，可見墮羅鉢底的地域是很廣大的。據考古學家說，在佛統周圍有些現代寺院，是建築於更古寺院之遺址上。在佛統上端夜功河(Meklong)右岸一小村名邦德(Pong Tuk)，曾發現古代建築物地基多處，其中有紅土佛塔底部及一方形佛殿地基，又一遺址，發現一佛殿磚砌地基，及一磚塔底部，構造類似佛統原形古塔，推為佛曆十一、二世紀（公元五六世紀）之建築物。其他亦出土石佛像及銅像多尊。無論是佛像的塑造，佛塔及寺院的建築，都表現了墮羅鉢底時代藝術優美的風格。泰人認為墮羅鉢底是沿承了金地國的佛教信仰，盛行上座部佛教；大乘佛教徒也有，但不普遍^⑭。

墮羅鉢底國的衰亡，是因佛曆十五世紀（公元九、十世紀）時柬埔寨的安哥(Angkor)王朝日漸強大起來，金地國都被攻陷，勢力為其所代替，沿湄南河流域很多城郡，如羅斛封給王子為屬地；在巴塞河(Pasak)流域內，有逝調國(Srideva)，即現在碧差汶府 Phetchaboon)，也成為屬地。除此，柬埔寨的勢力還進入到泰境東北方首要的城郡披邁(Phanai)；但未能完全消滅北部及西北部蒙人所控制的各重要城郡。柬埔寨安哥王朝前期與中期，信仰婆羅門教及大乘佛教，亦曾影響和傳入泰國中部。

二、大乘佛教的傳入

大乘佛教傳入泰境，可分兩個時期：一是印尼室利佛逝王朝時傳入；一是從柬埔寨傳入，即當羅斛國時期。

約在佛曆十三世紀（公元八世紀），印度大乘佛教先傳至蘇門答臘及爪哇，再越海傳至柬埔寨。一些大乘佛教出家傳教師，是來自迦濕彌羅(kashmira，又名罽賓，今克什米爾)，至蘇門答臘及爪哇時，正是室利佛逝最興盛時期，奉信大乘佛教。由於

室利佛逝當時國勢強大，武威伸至馬來亞及泰境南部，即從北大年(Patani)至素叻(Surathani)。信仰大乘佛教的室利佛逝國，將大乘佛教傳入馬來亞及泰南。本來在墮羅鉢底興盛時期，泰國南部和連接馬來亞境內，有不少大小邦國，如中國史籍中記載的赤土國，據考即現在馬來亞梹武里(Saiburi)，也有說是緬甸南部的丹老(Mergui)，人民信仰佛教及婆羅門教，盤盤國(Phan Phan)，即現在泰國素叻，人民信仰上座部佛教；丹眉流，即現在泰國六坤。這些地區，在佛曆一二〇〇至一七〇〇年間，都成了室利佛逝的領域。室利佛逝的獄帝(Sailendra)王朝，因與南印度波羅(Palava)王朝關係友好，接受傳入密宗的信仰，同時也傳到馬來亞及泰南。從泰國古代的佛教建築，也可考知大乘密宗從室利佛逝時期傳入泰境，如猜耶(Chaiya)佛塔，六坤原形古塔（此塔外形是後來加修，成為錫蘭式），及用混合金屬鑄造比人大的觀世音菩薩像，或多種泥塑的佛像菩薩像，完全與室利佛逝（爪哇島）時代的形式一樣。在泰南博他崙府(Phatthalung)的沙旺洞(Sawan)，霍地魯洞(Akahalu)，北大年府的甘攀干(Kampan)，也拉府(yala)的達拋山洞(Tabhu)等處，發現很多古物，都是大乘佛教及室利佛逝勢力影響的產品。室利佛逝的大乘佛教，只傳入泰境南部，而未至中部及北部。雖然在中部佛統會發現室利佛逝時代一些觀世音菩薩像等，及東北部嗎哈沙拉堪(Mahasarakham)也發現一些菩薩像等，但都很小，可能是後來從南部帶入^⑮。

佛曆一五〇〇——一八〇〇年，自柬埔寨王蘇利耶跋摩第一(Sāryavarman I, 1002-1050)以後，勢力伸至泰境各地，成立好多個統治城郡，如以羅斛為中心，統治墮羅鉢底以南地區，以素可泰為中心，統治墮羅鉢底以北地區，以室利提婆(Srideva，古地名，在碧差汶府)為中心，統治巴塞河流域各地，以披邁為中心，統治南部高原地區，以色軍(Sakonakhon)為中心，統治北部高原地區等。其中以羅斛最重要，所以在泰國歷史上有稱「柬埔寨統治時期的羅斛國」，或稱「羅斛王朝」(Lopbuni Period)。柬埔寨安哥時期諸王，有些是佛教徒，有些是婆羅門教徒。流

行在羅斛時期的佛教，有上座部佛教和大乘佛教，只是上座部佛教並不興盛，因為東埔寨國王有些雖是佛教徒，而是大乘佛教徒。羅斛時期的大乘佛教，是從東埔寨扶南時期承繼下來的，當墮羅鉢底興起時，信奉上座部佛教，大乘佛教一時受到阻滯；到室利佛逝時，大乘密宗又傳到東埔寨及泰境中部和南部，很快發展起來。東埔寨統治泰國時，曾建築了很多佛寺和神廟（神廟泰人又稱石宮）等。如披邁石宮、拍隆藍石宮(Phanomrunk)等。披邁石宮是大乘密宗重要的地點，推定建於佛曆一六世紀。石宮門上的雕刻，東扇為降三世明王像，西扇為佛陀感化瞻婆王故事，這些圖像都是大乘佛教的表徵，特別是密宗。在羅斛的三峯塔，也明顯的證明是大乘佛教的遺址。除了建築，羅斛時期還遺有很多古物，如佛像、菩薩像、神像等。尤其有很多小型泥質的護身佛（後人所稱），頭戴花冠璽珞，手持賜福物；或耳長垂肩，或手作降魔印，這些形式都與大乘密宗有關。但是當時羅斛本地人民，並未完全隨東埔寨人去信仰大乘佛教，仍有很多人保持信仰墮羅鉢底流傳下來的上座部佛教。在華富里（即古羅斛）發現一東埔寨碑文說：「羅斛城有舊部比丘，自墮羅鉢底時代傳入；有大乘佛教比丘，自東埔寨傳入，正輝煌發展着。」自此以後，大乘佛教梵文三藏，代替原有巴利語三藏的盛行^{①6}。

三、蒲甘佛教的傳入

佛曆一五八八年(1044)，緬甸阿奴律陀王，建立強盛的蒲甘(Pagan)王朝，征滅南方蒙族的國家，迎請蒙族的上座部高僧至蒲甘，決意改革佛教，熱心提倡推行上座部佛教。因此，上座部佛教在緬甸能迅速發展，而達至隆盛，在國內國外影响很大，一躍使緬甸成為發揚上座部佛教的重地，以蒲甘為中心。

泰族人原在中國雲南、貴州、廣西等地居住，自佛曆四百年（元前一、二世紀）逐漸向東南方遷移。到佛曆一六〇〇年，泰族人南徙更多起來，不久，便建立了蘭滄(Lan Chang)和蘭那(Lanna)兩個小國家。蘭滄泰族一系，後來向泰國東北部發展，成了以後的寮國。蘭那是泰族首先在泰境內建立的一個小帝國，

在中國史書上稱「八百大甸」。又自佛曆十六至十八世紀，史稱「前八百大甸」（都城在清盛Chiersen），自十八至二十一世紀，史稱「後八百大甸」（都城在清邁Chiangmai）。蘭那泰族，在中國境內哀牢及南詔時即信仰佛教，待遷移至泰國西北，當接受蒙族和東埔寨的文化後，信仰上座部佛教的，就依蒙族的形式，信仰大乘佛教的，就依東埔寨人的形式。到蒲甘王朝強盛時，勢力先伸展至泰國北部的蘭那國，然後逐漸達到蒙族人的中心地墮羅鉢底。

當緬甸人統治了泰國北部等地，並傳入上座部佛教，因受蒲甘文化的影响，泰國北部佛教的建築等，都富有緬甸佛教的特徵，如清邁府的七峰塔，是依蒲甘城大菩提塔形式建築的，那時蘭那為蒲甘的屬地，因此泰國歷史學者認為，此時期的佛教是「蒲甘式的佛教」。蘭那強盛時，轄境包括在清邁、南奔、南邦、昌萊及緬甸的景東(Kengtung)^{①7}。

當時另外還有兩個泰族邦國：「稱拍堯（Payao，公元一〇九六年立國），都城拍堯（在今昌萊）；「稱哈里奔猜（Haribhujaya今南邦，由有蒙族血統遮摩(Cama)女王統治。這位女王曾請六百位僧人，攜帶三藏經典往各地弘法，因此奠定北部上座部佛教深遠的基礎^{①8}。可是不久女王就携民南徙，這地方一度被羅斛族所佔。這兩個小國和前面的蘭那，泰國歷史稱為「古泰族的三城國」，但他們始終偏處泰國西北一隅，而且時常受到東埔寨和蒲甘勢力的影响，政治動盪不定，沒有很大發展，致使後人對他們認識不多，也不甚重視。

在泰境北部的蘭那和蘭滄泰人，因受蒲甘佛教的影响，信仰上座部佛教；但自素可泰南部以下的泰人，因先受東埔寨傳入大乘佛教和婆羅門的影响，大多仍信仰大乘佛教。

四、錫蘭佛教的傳入

當佛曆一六九九年（公元1155），錫蘭英主波洛羅摩婆訶第一(Parakramabāhu I, 1153-1186)，熱心護法振興錫蘭衰微已久的佛教，以及改革僧團。這種偉大的盛事，傳到其他信仰佛教的

國家，就有緬甸、蒲甘和蒙族的僧人，去到錫蘭留學，及在錫蘭僧團重新受比丘戒，當他們修學完成後，回到自己的國家，就傳入錫蘭的佛教。

至於錫蘭佛教傳入泰境，是在佛曆一八〇一年（公元1257）以前，據傳說在佛曆十七世紀中期，錫蘭有一位羅睺羅（Rāhulā）比丘，從蒲甘去到泰南六坤弘法，成立錫蘭僧團，得到國王和人民的信仰。當時六坤是屬室利佛逝血統的馬來亞統治。在六坤有一座「舍利塔」，原來建造是室利佛逝的形式，後經加建改為錫蘭的式樣^⑮。

泰族人正式建國是在佛曆一八〇一年，這就是「素可泰」王朝。約在佛曆一八二一年（公元1277），有一碑文記載說，坤藍亨王（Kun Rangkamheng）造寺供養自六坤來的高僧。「這可證知錫蘭式的佛教僧團，早先傳入六坤，後來聲譽遠揚至素可泰，而受到國王的信仰，就禮請錫蘭僧系的出家人，至素可泰城弘揚佛法^⑯。

自錫蘭系上座部佛教在泰國獲得發展後，原自柬埔寨傳入多數人信仰的大乘佛教，就開始逐漸的滅亡了。但是最初佛教也分兩派：一是原先存在的僧團，一是錫蘭系傳入的上座部僧團，這和當時緬甸、蒙族柬埔寨一樣情形，後來漸漸合成一派（錫蘭系）。在泰國這兩派僧團的合和，是由於協議，這可從那時舉行受戒的儀式獲得證明，即受戒的人，須念誦巴利文三皈和梵文三皈各一次^⑰。

錫蘭系的佛教傳入泰國，影響最為深遠，關於歷史發展，將在以下各章節中敘說。

註①：「慶祝二五佛紀特刊」（泰文）一三頁，慶祝二五佛紀委員會編。

②「大史」(Mahavamsa) XV 44-45

③許雲樵著「南洋史」上卷五二至五三頁。

④Pannasami: Sasanavamsa VI. 詳見本書「緬甸佛教史」第二章第一節。

⑤「慶祝二五佛紀特刊」一七至一八頁。

⑥「東南亞佛教史」（泰文），「佛輪」月刊第二〇卷。

⑧層罩在佛統大塔內的原形古塔，高三九公尺，平常無法可見，但在大塔塔基南面，後來模仿建一塔，與古塔原形大小相同。大塔傳說佛滅五七〇年建，亦說佛滅一千年後建。今日所見的佛統大塔，高一二〇·六五公尺，塔基周圍二三五·五〇公尺，為曼谷王朝拉瑪四世王(Rama IV 佛曆2395-2412)時加建。參見拙文「泰國佛統大塔」「慈航」第十一期。

⑨「泰國碑文集」（泰文，二冊）。及參看「泰國佛統大塔」一文。

⑩陳明德著「泰國佛教史」（泰文）（淨海譯，載海潮音四十六卷，五月至八月號）。又慶祝二五佛紀特刊「二〇頁。

⑪詳見本書「緬甸佛教史」第二章第一節。

⑫姚枏、許鈺編譯「古代南洋史地叢考」，一五八頁。

⑬「南洋史」上卷一九二—一九三頁。

⑭陳明德著「泰國佛教史」第三節。又「慶祝二五佛紀特刊」一八一—二一頁。「古代南洋史地叢考」一五九—一六二頁。

⑮陳明德著「泰國佛教史」第四節。又「慶祝二五佛紀特刊」二二—二七頁。

⑯「泰國佛教史」第五節。又「慶祝二五佛紀特刊」二七—二八頁。

⑰「泰國佛教史」第八節，又「慶祝二五佛紀特刊」二八—三〇頁。

⑱「泰國佛教史」第三節。又 Robert C. Lester: Theravada Buddhism in Southeast Asia, P. 73-74

⑲「泰國佛教史」第九節。又「慶祝二五佛紀特刊」三一頁。

⑳「慶祝二五佛紀特刊」三一頁。

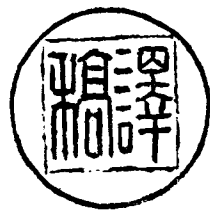
㉑「慶祝二五佛紀特刊」三二頁。

（上接第30頁）

印海上人，性高潔，行事不苟，六時諷持，四季講說（講堂家風），翹企玄風，誓行大化。雖博涉多門，實繫心淨土，往者曾譯就「中印禪宗史」一書，皆意真文茂，簡括清亮，為讀者所讚歎。今又縱其才智，譯成此書——中國淨土教理史，殆勸吾人「禪淨雙修」，如插翅虎，以見彌陀，以作佛祖耶？嗚呼！如上人者，倘亦所謂荷如來使命者歟？是為序。

中華民國六十三年佛出家紀念日

弟子鄭壽彭謹序於卜居之雙修樓



世親之證悟思想

工藤成性著
幻生譯

一、二轉依之妙果

修六波羅密多等行所得的果證，雖然千差萬別，但其最後的歸結，爲阿耨多羅三藐三菩提（Anuttara-samyak-sambodhi，漢譯爲「無上正遍知」，或「無上正等正覺」）。此就證智而言。若就證理而言，則名涅槃。斷煩惱，得菩提，離生死，證涅槃，不外佛道修行的最高目的。以此菩提、涅槃，名爲二轉依妙果。世親在其論典中，一再地說明此菩提、涅槃的果證之事：

一、「無量壽經優波提舍」所顯之妙果——此論依五念門行說明入五功德門：1. 近門，2. 大會衆門，3. 宅門，4. 屋門，5. 園林遊戲地門。此中前四門的證果，爲自利行成就，後一門的證果，爲利他行成就。菩薩由此五門成就，自利利他圓滿，速得阿耨多羅三藐三菩提。

二、「辯中邊論」所顯之妙果——本論卷下說明大乘三種無上義中，第三修證無上說：

修證無上其相云何？頌曰：修證謂無闕，不毀動圓滿，起堅固調柔，不住無障息。論曰：如是修證總有十種：一、種姓修證，緣無闕故；二、信解修證，不謗毀大乘故；三、發心修證，非下劣乘所擾動故；四、正行修證，波羅密多得圓滿故；五、入離生修證，起聖道故；六、成熟有情修證，聖固善根長時集故；七、淨土修證，心調柔故；八、得不退地受記修證，以不住著生死涅槃，非此二種所退轉故；九、佛地修證，無二障故；十、示現菩提修證，無休息故。（大正，三一，四七七，上）

可知修證的究極，在示現菩提。

三、「文殊師利菩薩問菩提經論」所顯之妙果——本論卷下說：『諸菩薩摩訶薩畧道有二種。諸菩薩摩訶薩以是二道，疾得阿耨多羅三藐三菩提。何等爲二？一者方便道，二者慧道。』（大正，二六，三三三，上）又本論卷下詳解此二種畧道說：『諸菩薩摩訶薩復有二種畧道，諸菩薩摩訶薩以是二道，疾得阿耨多羅三藐三菩提。』（大正，二六，三三三，下）此二種畧道，亦得阿耨多羅三藐三菩提。

四、「寶髻經四法優波提舍」所顯之妙果——本論說：『有人起發菩提心已，四種發起精進布施，彼人自他利益具足。』（大正，二六，二七五，上）這是主張爲得菩提，以四種發起精進布施，滿足自利利他二行。

五、「三具足經優波提舍」所顯之妙果——本論卷一說：『又復菩薩三種具足，自他利益施攝衆生。攝衆生已，令住戒聞，如是具足他利益行。自利成就阿耨多羅三藐三菩提，如是具足自利益行。』（大正，二六，三六四，中）

六、「攝大乘論世親釋」所顯之妙果——本論卷一說：『無住涅槃說名彼果斷體者，謂三學果故名彼果，彼果即斷，名彼果斷。此性名爲彼果斷體，即是煩惱，所知二障斷義。三種佛身說名彼果智體者，彼三學果故名彼果，彼果即智名彼果智，此性名爲彼果智體。』（大正，三一，三二三，上）

此由修行捨棄煩惱，所知二障所顯之境，名無住涅槃，其時所生之智體，便是三種佛身。所謂無住涅槃，本與①本來自性清

淨涅槃，②有餘涅槃；③無餘涅槃，共稱為四種涅槃，在此種涅槃之中，此為最高無上之涅槃。本論卷九「果斷分」第十，說明此無住涅槃說：

釋曰：無住涅槃以捨雜染不捨生死二所依止轉依為相者，謂住此轉依時，不容煩惱不捨生死，是此轉依相。何者生死？謂依他起雜染性分。何者涅槃？謂依他起清淨性分。何者依止？謂通二分所依自性。何者轉依？謂即此性對治生時，捨雜染分，得清淨分。（大正，三一，三六九，上）

文中三種佛身，名：①自性身，②受用身，③變化身，在下一節佛身佛土中畧述。

此外，本論卷九，示法身五種自在，其第五說：『由圓鏡平等觀察所作智自在，由轉識蘊依故。』（大正，三一，三七一下）此與「成唯識論」等，立四種涅槃與菩提四智，為同一主張。所以，可知此論依四種涅槃與菩提四智論二轉依妙果。

七、「佛性論」所顯之妙果——此論卷二說：

勝鬘經說，若見諸行無常，是名新見，不名正見。若見涅槃常住，是名常見，非是正見。是故如來法身離於二見，名為大常波羅密。由此如實法界道理門故，即是涅槃，即是生死，不可分別，即是得入不二法門。亦不一不二，住無住處故。由滅諸惑，不住生死，由本願故，不住涅槃。由般若故，諸惑得滅；由大悲故，本願得成。（大正，三一，七九九，下）

此雖然為法身四德之一的「大常波羅密」之說明，但此中有解說無住處涅槃之相。此論卷四又有如下所說：

對十地菩薩，說名涅槃，唯佛一人能得涅槃，餘諸菩薩不能至故。此勝鬘經說：世尊！由得涅槃故。世尊！成就如來阿羅訶三藐三佛陀，得一切無量不可思議究竟清淨諸佛功德。

由得涅槃故成如來，是故如來與涅槃，無有差別。何以故？若離佛者，無得涅槃；若離涅槃，無得佛故。……涅槃與此四功德相攝不相離故。唯佛得涅槃，餘人未得。（大正

，三一，八一二，下）

由此可知，「佛性論」的涅槃論，是置重點於四種涅槃中的無住處涅槃。

八、「金剛般若波羅密經論」所顯之妙果——本論解釋阿耨多羅三藐三菩提妙果說：

彼菩提處無有一法可證，名為阿耨多羅三藐三菩提。如經：世尊無有少法如來得阿耨多羅三藐三菩提法故。彼復有何義？偈言：法界不增減。不增減者，是法平等，是故名無上，以更無上上故。如經：復次，須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提故。又諸佛如來清淨法身。平等無差別，於彼處無有勝者，是故說無上。如經：以無眾生無人無壽者，得平等阿耨多羅三藐三菩提故。又彼法無我自體真實，更無上上故，名阿耨多羅三藐三菩提故。（大正，二五，七九三，下）

九、其他諸論所顯之妙果——以上諸論，所說菩薩修行之妙果，不外菩提與涅槃，但其他論中，所說也有多少差異。如「唯識三十論」舉究竟位的勝德說：『此即無漏界，不思議善常。安樂解脫身，大牟尼名法。』（大正，三一，六一，中）「攝大乘論世親釋」與「佛性論」等，雖然就法身的德用舉出種種之說，但還是詳述菩提的。「文殊師利菩薩問菩提經論」，舉證法界的十種寂靜相；「妙法蓮華經優婆塞持舍」，以諸佛甚深智，區別為五種證甚深與八種阿含甚深。而縱橫說明如來所證阿耨多羅三藐三菩提。關於其他證果的說明，尚有從種種不同的角度去解說的，不遑一一枚舉。

二、佛身·佛土

1. 三種佛身

二轉依妙果之佛果妙覺位，諸漏永盡，具無邊大功德，甚深微妙，超絕尋伺言議之道，固不能論其身土等之差別，但若暫從佛與法的二面，以相與性的不同而區別身土，則佛之色身，為善、常常安樂，不可思議妙用之清淨法身。此法身有三種：①自性

身，②受用身，③變化身。又，佛之國土，爲亡言處絕之微妙境界，亦可分之爲三種：①法性土，②受用土，③變化土。

首先關於三種佛身之名稱，諸論之間畧有不同。「攝大乘論世親釋」說：『論曰：彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身應知。彼果智殊勝，一由自性身，二由受用身，三由變化身。』（大正，三一，三七〇，上）「辯中邊論」「辯修分位品」第五，以修分位分爲十八位，其第十五位以下說：『十五灌頂位，謂第十地。十六證得位，謂佛法身。十七勝利位，謂受用身。十八成所作位，謂變化身。』（大正，三一，四七二，下）十八位中之最後三位，舉佛的三身。辯中邊論與前者相異者，乃將「攝大乘論世親釋」之自性身，而以佛法身代之。

其次，「法華論」說：『八者示現成大菩提無上故，示現三種佛菩提：一者示現應佛菩提，二者示現報佛菩提，三者示現法佛菩提。』（大正，二六，九，中）「十地經論」卷三，說明十大願中第一大願說：『一切佛者有三種佛：一應身佛，二報身佛，三法身佛』（大正，二六，一三八，中）都是舉應、報、法三身。

復次，「佛性論」卷四，舉法、應、化三身說：『依此三身，隨一身各有一德，法身微細故，甚深是其德；應身威神具足故，廣大是其德，化身能濟度凡夫等諸衆生故，和善是其德。』（大正，三一，八一，上）「金剛般若波羅密經論」卷上，舉法、報、化三身說：『佛有三種：一者法華身佛，二者報佛，三者化佛。』（大正，二五，七八四，中）

綜合以上諸論之三身說，圖示如下：

唐玄奘譯

元魏菩提
流支譯

後魏菩提
流支譯

陳眞諦譯

『攝論釋』『辯中邊論』『金剛經論』『十地經論』『法華論』『佛性論』

自性身	佛法身	法佛	法身
受用身	受用身	報佛	報佛
變化身	變化身	化佛	應佛
			化身

如上表所示，三身名稱，諸論之間有其不同，這是譯者同一原語之異譯呢？抑是隨名稱之異而三身意義不同呢？或者不關名稱如何，諸論之關三身意義有異呢？頗有研究之必要。

「攝大乘論世親釋」（三七〇，上；三七一，下；三七二，上，下；三七三，上）等，以自性身名如來法身；「辯中邊論」之佛法身，相當於「攝大乘論世親釋」之自性身。

眞諦譯「佛性論」法、應、化三身，與其所譯「攝大乘論世親釋」（二五八，中；一五五，下）之自性身（法身），應身、化身爲同一原語，而玄奘譯「攝大乘論世親釋」（三七〇，上）之自性身、受用身、變化身，爲同語之異譯，所以，「佛性論」之三身，與「攝大乘論世親釋」之三身，可知爲同一意義。

菩提流支譯「金剛般若波羅密經論」、「法華論」、「十地經論」之法佛、報佛、應化佛（應佛或化佛），與其同時佛陀扇多譯「攝大乘論」（九七，上；一〇九，下）之眞身、報身、應身，也很相合。因爲，此眞身、報身、應身，相當於玄奘譯之自性身、受用身、變化身，所以，我以爲「十地經論」等之三身，與「攝大乘論世親釋」之三身，爲同語之異譯。

此外，佛陀扇多與菩提流支之後，隋世達磨笈多與行矩等譯出的「攝大乘論」，就三身問題，舉出自性身、共用身、化身（二七二，中）；法身（自性身）、報身、化身（二七二，中）；自性身、受用身、變化身（三一九，下；三二〇，上）三種，這也是上說的同語異譯。

以上諸論之間，就三身之譯語名稱，雖有多少差異，我覺得，不論說法、報、應三身，或說自性、受用、變化三身，都是顯示的同一內容。

（未完待續）

請批評，請訂閱！



僧肇三論與玄學

庚辰穀

(續上期)

四、執見之起源、一般藝術哲學之觀照心與佛家觀照心、悲憫心

吾人上文畧析僧肇三論之文旨。吾人之言與昔人爲肇論注者不必盡同。其不同處，在昔之爲肇論注者，乃在佛教或佛學之內部，而以佛家其他經論之義爲釋。此乃於佛教既立，而成一獨立自足之教之後，意在專對佛徒而爲之釋。吾人之論，則視肇論之思想，爲中國固有思想之一種，而與其前之玄學思想對觀，亦與印度佛學傳統之問題對觀而論之。吾人之析僧肇三論之文旨，乃在指出僧肇所言之聖心之境界，與玄學家言，自有同契之處，而彼亦明取孔莊之言以相證。故知在其心目中，亦未嘗視孔莊與佛學所謂聖心有何不同，而生殊見，亦不能臆斷其取孔莊之言，只爲權假之辭。謂之爲權假之辭，乃佛教既立，而成獨立自足之教之後之辭，亦非僧肇時代之辭也。

然此僧肇之論，自是以發明般若宗之旨爲目標。而其論述聖心之境界，要在自聖心對世界事物之自身，能即動而知其靜，即有而知其無，即俗而知其真，而無一般人與諸外道小乘與他宗佛學，偏執有物流動，偏執有、偏執無，離俗言真，或離真言俗之病而說。如以今語言之，即其論聖心之境界亦承印度般若宗主旨，而更透過對客觀境物之知識論本體論上之他種執見之破除而說。此則較中國固有思想之論聖心之境界，多有一曲折、一迂迴。

經此一曲折、一迂迴，即一思想上之新路，而展示種種新義理與新理。此則昔所未有，而中國固有之思想之流，亦未必知此一曲折迂迴之論之亦不當少也。

此言聖心之境界，亦當通過對執見之破除，而經一曲折迂迴，以展示之故，在此種種執見，非只印度之外道小乘等中有之，而亦爲一般人多少共有者。故僧肇謂見「有物流動，人之常情」，而執有執無，持俗見以非真理，或視真理必異於俗見，固亦皆人之常情。人對動、靜、有、無之觀念，加以自覺而提出之，視爲一普遍之概念、範疇，而偏執其一、或並加以論列，以成一套哲學思想，亦自有其精采。在西方哲學中，遠如希臘之赫利克利塔主變動，帕門尼德斯主恆常，近如康德黑格爾之論有無動靜諸範疇，亦皆能極此中思辨之能事。然在中國固有思想之傳統中，則殊缺對此類概念範疇之偏執及加以論列之思辨哲學。然亦不能以此而謂中國人之常情，即全不知有此類概念範疇，而無對之之偏執，漢人之思想，即明偏在以宇宙爲實有，一切因果關係爲實有者。至於玄學家如王弼之言虛無，其旨在滅私忘私，郭象之言自有自生，其歸在玄同彼我者，雖不可說是偏執，而當如上文所言謂其與僧肇之旨未嘗不相契；然其說此虛無或自有、自生之言過多，亦即不免於偏執，而裴頠之爲崇有論，如其意在去偏尚虛無之病，固非偏執。然只標崇有，亦是偏執也。

註：前論郭象章言裴頠嘗作崇有貴無二論，則蓋亦知以貴無去崇有之偏執者，但其後一論不傳耳。

至於就談佛學者不自覺間而自陷之偏執而論，則如僧肇不真空論中，所評論之卽色宗卽偏有、本無宗卽偏無、心無宗卽偏心無是也。此不偏執之所以難，其故在此諸偏執，皆連於人日常生活而起。如人在其日常生活中，其生命恆有所求，有求而有得失成敗，於得與成中，見有而生，則不免於執有；於失與敗中，見無而滅，則不免於執無。於得而成中，見其「求」其「行」之能爲因、能致果，則或執因中有果；於失而敗中，見其「求」其「行」雖爲因，不能致果，則或執因中無果。得而成，則心暫安於其得與成，而暫以其所在之世界自足，而執此世間；失而敗，則心擾動而不寧，必別求其所在之世界之外之他時之一世界，或後生之一世界、而執他世間。則於有無、生滅、因果、動靜、現世與另一世之諸分立對待之觀念中，不能免於偏執，乃人之不能無求無欲，而不免於得失成敗，而必有之事也。然人在其觀照之心靈中，則可於一時中，不見此諸分立對待觀念，此卽如在藝術文學哲學之心靈中，人可以離於實際事物之「純意象」或「純義理」，爲其觀照心靈之所對，而其心只與此純意象或純義理俱運，而不見此意象義理之有所謂有無、生滅、因果、動靜之分。故人在聞音樂時，心隨音聲之純意象之起伏而俱運，自神凝心靜，而可不覺音聲之起伏動盪。而在人之純觀照義理之哲學心靈中，其所思維者縱是有無動靜之理，其思維恆止於理，亦可卽動而靜，其思維恆與理俱運俱化，亦可卽有而無，而不見有此動靜有無。故在人之文學藝術哲學之純觀照的心靈中。人可居世間而超臨於世間之上，而於其心靈之運行中，若與一永恆之世界相接。故由魏晉人之玄學與文學藝術之心靈，以接佛家之言般若之義，其勢至順。吾人欲理解此般若之義，亦宜沿吾人之如何理解此心靈而契入。然人之觀照的心靈或文學藝術哲學之心靈，在吾人日常生活中，只爲一偶有。卽文學藝術哲學之家，在其不從事文藝哲學之欣賞創作與思維之時，順其日常生活上之恆有所欲與所求，而有得失成敗之感，則其所見之世界有此有無生滅動靜之分如故。故其在偶有之觀照心靈中，不見此有無生滅時，其心靈之背景中，亦仍有此有無生滅等。又文學藝術哲學之家，於其文學藝術

哲學中之欣賞創作思維等事，亦可自加執着，視爲己有，而生驕慢等情；或嘆惜其不能常有此文藝哲學中之意境呈現於心，或貪求此意境之常在。卽見其有此等事之心靈之後之外、仍有俗情，或凡俗之心靈，爲其觀照心靈之所依。遂與佛家所嚮往之般若的觀照境界，乃於一切生活境界中見卽動而靜，卽有而無等，相距甚遠。故此人所偶有之觀照心靈，與般若的觀照境界，雖可依同一之義理而契入，以見其相類處，然亦可說其有本質上之不同，而只屬於佛家所謂相似法流，或似之而非者也。今欲使此相似者，進至於全同，則唯有待人於其生活境界中，處處見卽動而靜，卽有而無等，然後能致。今欲致此，則必待於生活上之堅苦的修行工夫，而不能是如常人之只偶有一觀照之心靈。文學藝術哲學之家之有一觀照之心靈，賴於靈感與天資或天才。此亦是偶有。同不可恃。今欲使此偶有者爲常有，無時無處而不有，捨生活上堅苦修行工夫，亦別無其道。此堅苦上之修行工夫，何時至極，而達於一圓滿之境，亦非任何人所能預斷。然吾人可說若至其極而達一圓滿之境，卽爲人之觀照心靈之全幅呈現，亦卽人之哲學藝術文學之心靈之充量發展，而見整個世界爲此卽動卽靜，卽有卽無之哲學義理，亦般若義理之流行；見整個世界皆爲天開圖畫，天音天樂之流行，或一宇宙之詩歌之唱頌，而亦同時是一般若之觀照境界。過此以往，更有由此般若之觀照的心靈之無我，而生起之「對一切未達此境之人與衆生之有迷執者之悲憫，而求加以超渡，使之同契此境之悲願與深情」。合此般若之智慧與悲願深情，卽爲真正之佛菩薩之心。此則學佛者之最後歸止之處。如大智度論七十九之言佛有二因緣，魔不能壞。一者觀諸法空，二者不捨衆生。菩薩二道者，一者悲，二者空。若但有憐愍心無智慧，則心沒在無衆生，而有衆生顛倒中；若但有空心捨憐愍度衆生心，則墮斷滅中。觀一切法空，空亦空，故不著空，是故不妨憐愍衆生。但憐愍衆生引導入空」。又如攝大乘論卷三增上慧學言「菩薩智者，諸大悲爲體」。此卽悲智雙運，卽遠超乎世之爲哲學文學藝術之事，其觀照心靈之只爲偶有，賴靈感天才而有，更缺悲心者之所及。則學佛所當歷之生活上修行工夫之艱難，亦可想而知者也。

(完)

佛偈選輯

洗塵選註

二法偈

禰阿含經卷十三

眼色二種緣

生於心心法

識觸及俱生

受想等有因

非我非我所

亦非福伽羅^①

亦非摩菟闍^②

亦非摩那婆^③

是則爲生滅

苦陰變易法

於斯等作想

施設於衆生

那羅^④摩菟闍

及與摩那婆

亦餘衆多想

皆因苦陰生

諸業愛無明

因積他世陰

餘沙門異道

異說二法者

彼但有言說

聞已增痴惑

貪愛息無餘

無明沒永滅

愛盡衆苦息

無上佛所說

① Pūṣṭa. 新譯數取趣，取輪迴之靈魂神我義。

② Manuṣa. 譯云人，外道以人爲自天摩菟所生。

③ Manavaka. 外道計神在心，即神我，勝我義。

④ 那羅 Nārāyaṇa. 外道計人皆梵天所生，故梵天王又稱人種神。

本偈見雜阿含經卷十三，乃釋尊答異比丘：「云何知、云何見，名爲見法？」之問而說。直示一切法悉緣二法生，「異說二法者，彼但有言說。」見不如實也。摩訶般若波羅密經云：「諸有二者，是有所得，無二者，是無所得……眼

、色爲二，乃至意、法爲二，乃至阿耨多羅三藐三菩提、佛爲二，是名爲二。」本偈「眼色二種緣」，即是「諸有二者」之義，非僅眼色而已。二故、相對、相緣、相應，衍生萬法。雜阿含義譯爲相應經，即取二法相應之義，若眼色緣，

識觸有對，俱生受想行，即是心、心（所）法，心是識，心所是受想行。由此心心法攀緣活動，遂能了知外境界種種差別，種種界，種種施設以及與之相應，起作種種施設。所謂「心生則法生、心起則法起」一切法之生起，悉緣二法。我

及我所，亦復如是。「觀察我、我所從，若見、若聞、若嗅、若嘗、若觸、若識而生。」（雜合卷三）見爲眼色緣乃至識爲意法緣，皆二種緣而生二法。世人於此二法中生「我」、「我所」想；外道作「福伽羅」、「摩菟闍」等衆多想，

釋尊一以非之，指出「亦餘衆多想，皆因苦陰生」。苦陰，即五陰，以五陰，苦、空、無常、非我，乃大苦之所自，故亦稱苦陰。五陰者，即二法活動之心理狀態分位，五陰之攀緣變幻，乃二法所起之作用，故知二法爲一切有爲法之根源

，世間諸法皆依二法而得建立。是故祖祖相傳，付法說偈，不離「心」「法」二字。（歷代祖師付法偈，見本期「天台宗與禪宗」一文）二法實爲佛教理論之基礎，俱舍、瑜伽、唯識等，皆由此二法演繹而成。與二法相對者，爲不二法，

羅什所謂：「有之緣起，極於二法，二法已廢（不二），則入玄境。」僧肇謂：「離眞皆名二，故以不二爲言。」可見二法乃有爲緣起之法，「離眞」之法，世間法也。不二者即離（廢）二法之出世之法。阿難：「世尊畧說者，即是滅六

入處，……言眼處滅，色想則離，耳、鼻、舌、身、意入處滅，法想則離。」於諸世間都無所取、無所著，無所取著已，自覺涅槃。」（均見雜含卷八）皆是離二法之義，離二法者，即是不二法，不二法者，即是出離法，知見此法者，

即名見法，亦名見佛。業、愛、無明等，皆如經說，不俱釋。



四大名山之一——普陀山

普渡行者

普陀山爲舟山羣島列島之一，位於舟山本島東南約六十里，孤峙海中，縱約十二里，橫約六里許，海岸線周圍蜿蜒，長達百餘里，主峯佛頂山，高達一千六百餘尺，登山遠眺，碧波萬頃，海天一色，備極壯觀，全島氣候溫和，景色宜人，幽壑奇洞，怪石嶙峋，到處皆是，至於茂林修竹，懸崖曲澗，目不暇給，古跡名勝，屈指難數，如潮音洞、梵音洞、神運殿、紫竹林、千步沙、仙人洞、說法台（金剛石）、觀音跳、善財五十三參石、達摩洞，二龜聽法石、短姑道頭……（請參觀本期封底及「普陀風光特輯」）大都有關佛教故事和靈異勝跡。

普陀山之得名，大概始於五代，後梁明貞時，日僧慧諤來朝五台山，見有觀世音菩薩像一尊，心生歡喜，擬請還日本供養，又恐寺方不許，遂不問而取，買舟東歸，道出舟山新羅礁海面，忽現無數鐵蓮花，（今名蓮花洋）阻舟前進，周旋於普陀沿岸，慧諤遂跪求懺悔，願從舟之所止，立宇供養。禱畢，舟止於今之潮音洞下。慧諤遂捨舟登陸，傍山構宇，遂名其處爲「不肯去觀音院」，是爲普濟寺之前身。

普陀，原名梅岑山，因漢梅子真隱居於此而得名，今之梅福庵，即梅子真之隱居處，內仍保存「梅福仙人鍊丹井」古跡。梅岑山因不肯去觀音院的建立，遂成爲觀世音菩薩道場，據華嚴經宣說：「瑟鞞祇羅居士告善財言：善男子，於此南方有山，名補怛洛迦，彼有菩薩觀自在，汝詣彼問，菩薩云何學菩薩行，修菩薩道？即說頌曰：『海山有山多聖賢，衆寶所成極清淨，華果樹林皆遍滿，泉流池沼悉具足，勇猛丈夫觀自在，爲利衆生住此山

，汝應往問諸功德，彼當示汝大方便。』時善財童子……漸次遊行，至於彼山，處處求覓此大菩薩，見其西面，巖谷之中，泉流縈映，樹林翕鬱，香草柔軟，右旋布地，觀自在菩薩，於金剛石上（即今金剛石，俗稱說法台）結跏趺坐，無量菩薩，皆坐寶石，恭敬圍繞，而爲宣說，大慈悲法……我以此菩薩，大悲行門，平等教化，一切衆生，相續不斷……或以布施，攝取衆生，或以愛語，或以利行，或以同事，攝取衆生，或現色身，攝取衆生，或現種種不可思議色淨光明網，攝取衆生，或以音聲，或以威儀而說法，或爲神變，令其心悟，而得成就……願令一切衆生，若念於我，若稱我名，若見我身，皆得免離一切怖畏，離怖畏已，復教令發阿耨多羅三藐三菩提心，永不退轉。」——以此之故，遂以普陀洛迦名此山。普陀洛迦者乃補怛洛迦梵音之異譯，義譯爲白華。普陀山者乃普陀洛迦之簡稱。

不肯去觀音院，於宋神宗時勅建爲「寶陀寺」，清初，始改名：「普濟禪寺」，爲全山祖庭，前山所有寺庵，皆由普濟寺管轄，俗稱爲前寺，前寺大殿名「圓通寶殿」，因觀音修證耳根圓通而得名，素有神異著稱，殿高約四丈餘，寬約十丈，深約五丈。在國內佛寺中，並不算太大，但神異之處猶如維摩之丈室，「能容無量人天」而不見擠，據普陀積善庵住持肇祥師告現留台灣之煮雲法師：曾有六千和尚在殿上繞佛而不覺擠擁，（見煮雲法師著「普陀山傳奇異聞錄」）因此又名爲「神運殿」，或「鬆緊殿」。殿角懸大鐘，重七千餘斤，爲清初所鑄，以草繩吊諸木架，歷三百餘年而草繩不爛不斷，跡近神話，但據煮雲法師說，曾

「親自在繩索上抽出幾根草來看，果然真是草繩」，那真是不可思議的奇跡了。

舉世聞名的「紫竹林」，其實既無紫竹，又無林，祇是「紫竹林」（寺名）附近所產之石子，石上現紫色花紋，似無數竹形，故名紫竹石，「紫竹林」案頭所供之石，即是紫竹石中之較大者。

潮音洞，位於龍灣山麓，崖石錯立，海浪澎湃，聲若雷鳴，勢如奔馬。崖洞高約二百餘尺，洞上有孔如天窗，仰首上望，猶如坐井觀天，山誌所載：「觀世音菩薩曾在潮音洞現身。」

梵音洞在青鼓山下，峭壁四百餘尺，崖腳陡分爲二，儼如大門，洞深千尺，直透海邊。洞以神異著稱，常現神變，朝山善信，都來此看「前生」或「來生」。

法雨寺，舊名鎮海寺，俗稱後寺，爲普陀三大叢林之一，創於明萬曆年間，規模宏大，建築整齊，但大殿不及前寺宏偉與神異。大殿頂上，雕有九條金龍，神態活現，爲明季名匠傑作。故又名九龍殿。

後寺最高處有「珠寶觀音殿」，佛龕內所供大士像，高僅五六寸，胸前嵌有大明珠一顆，寶光奪目，佛像用純金塑成，寶相莊嚴，自在妙好，壁間所懸皆名家字畫，貢桌所列均奇珍異品，整潔清淨，纖塵不染，施設精緻，冠於各寺。

佛頂山亦名白華山，或菩薩頂，爲普陀山主峯，遠眺碧波萬里；俯覽羣翠環繞，光熙、妙應諸峯皆出其下。山頂舊有石亭，今已改建爲燈塔，故又稱天燈台，自天燈台下數百武，即是三大寺之一：慧濟寺，該寺創於明季，清乾隆時，始建圓通寶殿，（普陀各寺大殿，多稱圓通寶殿，不過以前寺最著名）其藏經樓，環境清靜，設備完善，長期供養八人閱藏，有專役奉侍，專欸供養，辦法之周到，爲各地叢林所不及。

後山禪那禪院，爲民初太虛大師閉關處，至今門外石上，仍可見太虛大師親筆所書「太虛蘭若」四字之石刻。

普陀山，全山八十餘寺院，二百餘茅蓬，蓋以環境清幽，適宜修持，遂成爲佛教四大名山之一，四山中，唯普陀孤懸海中，而靈異感應事跡之多，亦爲四大名山之冠。

▼ 普陀山普濟寺大殿（即著名之圓通寶殿）





又各山靈驗。

▶ 普陀觀音跳

觀音氏新金鼎，轉應雷真，經四十年合到嶺南。姑
兒即萬里半圓，眼對宏大，懸夢登霄，出大觀不負前志。太尉與轉
，將來此香一前坐一處一來坐一。

普陀風光特輯

一、藤自亦歸家土而出，幾株草來露，果然異景草藤一，漲員景不可
思難前舍裡。

林竹紫陀普 ▼





般若波羅蜜多心經

康同僧
易越石

吾師康同僧居士，于皈依太虛法師後，積數十年之心力，刻成多心經一卷，全文計四十四石，存亡未卜，余携原拓孤本，留海外念載，晨夕研究金石篆刻，因藝事日進，遂將遠離秦漢章法者，易刻多方，雖然變化已集諸家之大觀，但因經文有字無篆者，必須以偏旁拼合，成篆入印，因此攷慮多年，未予付梓。甲辰夏，承饒宗頤先生為題瑜伽經梵文於後，見者咸促付印傳誦，謂兼可欣賞篆刻藝術。清未黃牧甫亦曾刻心經一卷，未經印行而失散，余走海外，百物蕩然無存，惟此心經孤本，完璧未遺，似有神護。今願以此功德，除一切衆生苦厄。其篆體章法，亦復如是。典雅與否，已盡吾師與余數十年之所學也。

巳酉初夏

易越石謹識



觀自在菩薩



行深般若波羅蜜多時



照見五蘊皆空



度一切苦厄



舍利子



色不異空，空不異色



色即是空，空即是色



受想行識亦復如是



以無所得故



善提薩
埵依般
若波羅
蜜多故



心無罣礙



無罣礙
故無有
恐怖



無明亦無
明盡



乃至無
老死亦
無盡



無苦集滅道



無智亦無
得



無眼
耳鼻
舌身意



無色
聲香
味觸法



無眼界



乃至無
意界
識



舍利子
是法相
空



不生
滅後
不淨
不增
不減



是故
空中
無色



無受想行
識



佛教小國話錫金

果照寄於獅城

十幾年前，我跟大夥兒去爬過喜馬拉雅山，說來怪難爲情，那次我們並沒有成功，僅在尼泊爾首府住上幾天，打破了征服世界最高峯的美夢。近月來，報紙電訊頻傳，印度併吞錫金消息，本來嘛，「吹縐一湖秋水，干『我』甚事」？可是，廣大錫金人民的宗教信仰，卻與我大有瓜葛——同是佛教信徒，因此一時興趣所致，找點材料，塗上幾筆。

我們知道，在喜馬拉雅山麓，有兩個佛教小國，同是密宗喇嘛的天下。一個是尼泊爾；另一個就是錫金。在十九世紀以來，同作過英國殖民地。到了一九四七年，英國放棄宗主國地位，前者成爲獨立自主國；後者不幸，淪爲印度的保護國，國防、外交、通訊全由印度控制。



錫金皇后霍蕾在華盛頓招待記者時留影

錫金（SIKKIM）在中國古史上稱爲「哲孟雄」，位于喜馬拉雅山南麓，是個內陸國家，北連中國，西隣尼泊爾，南與印度毗隣，東跟不丹接壤，全國面積七千一百六十平方公里，三面環山，地勢西北高東南低，正好在西藏春華峽谷與印度產茶區大吉嶺的中間，拔海一千五百呎

以上，最高峯拔海五千呎，終年白雪皚皚，羣峯相映，銀光一片，景色壯觀。山區熱帶氣候，隨季風不同，南部谷地氣候溫和，土地肥沃；北部山嵐氣候如西藏。每年六月至九月是雨季，這三個月，最易發生洪水、山崩、暴風等災害。有一條主要河流，叫做策泰河。兩個著名山隘，一個叫納都拉傑拉；另一個叫塞勤巴拉，均在東南境內，是人民往來交通要道，這地方，極有戰略價值，當年殖民地勢力，就是從印度洋伸入西藏的通道。印度的阿薩密和納加蘭兩地，可從這條路穿過喜馬拉雅山直達西藏。

小小的錫金，是個封建小王國，處在偏僻山城，本來與人無忤，與世無爭。然自十九世紀給強權侵入，從此得不到安靖，不能自主了。一八三五年，英國要錫金割大吉嶺和蘭古特河以南一帶地區，後來成爲印度領域。一八六一年，又跟英國訂立了不平等條約，一八八七年，英國正式以「保護督理」名義佔有了錫金，接着並攻入了西藏，迫清廷在一八九〇年簽訂「藏印條約」，留下了一條長的中印邊界糾紛。直到一九四七年英國放手，給印度獨立，印度承襲了英國衣鉢，成爲錫金的代理人。同是殖民地翻身的國家，一個堂堂躍進宗主國地位，發號施令；一個依然處於附庸地位，由人操縱，何厚彼而薄此？

根據一九七〇年統計，錫金人口共十七萬五千人，其中百分之七十五是尼泊爾人，原有的錫金族和雷布查族各佔百分之十二，餘爲西藏族。人民絕大多數信奉佛教，也就是由西藏與尼泊爾傳入的密宗，喇嘛廟到處林立，喇嘛僧極受崇敬，錫金是個不折不扣佛教化的小國，民間通用尼泊爾語和藏語兩種，奇怪的卻是定英語爲官方語言，這大概是受殖民地影響。

剛渡（Gangtok）首府，人口約一萬二千多，設有水電廠，爲錫金政治、經濟、文化中心。全國土地，多屬王室、貴族們掌握，他們自設法庭，治理民訟。

談到錫金的經濟，基本上完全由印度控制，本身沒有自己的貨幣，使用的是印度「盧布」，故對外貿易，也操在印度手裏。國中生產，以農業爲主，農民佔全人口百分之九五點七八。有廣闊的牧場，畜產以牛、羊、騾等爲盛，像西藏一樣。羊毛和皮革是主要出品，其中犏牛，是世界頂出名的，毛長而幼滑，特別是黑犏牛的毛，簡直和女人的頭髮一模一樣，運往外地做假髮，一枝獨秀，大受歡迎，成爲名貴出品。南部盛產稻米、馬鈴薯、水菓類；北部出產青果、玉米、茶葉等。森林面積佔全國土地百分之四十三，裏邊資源豐富。境內礦物以銅爲主，其次石墨、石膏；不過很少開採。工業也不發達，僅有一些水菓加工廠和釀酒廠，及小型手工業。爲了發展工業，近年來，已創設一間工藝學院，進行織地氈、製造金屬用具、陶器、木彫等手工業訓練。手工藝出品，有它的特色。據估計，錫金的花卉，達四千餘種之多，著名的有杜鵑花、蘭花、茶花，是另一特色景緻。

讓我悄悄地給讀者們一個「貼士」，孟加拉脫離巴基斯坦於前，是印度一手導演的傑作，今錫金被併吞於後，又是印度的拿手好戲。原來這兩個地區的兩個國家，都是受着地理位置的因素促成，連成一個鉗形，C字形的彎勢。同時，錫金在交通方面，北通中國南達印度，自一九五四年開始，在印度執行的經濟計劃下，把錫金百份之四十五以上款項用於修築公路，其中包括從甘托克（即剛渡）到乃堆山口公路，從甘托克到拉昌的公路，印度這些措施，可說「司馬昭之心，路人皆見」了。

國王南吉爾現年四十七歲，他的后妃，是美國富家閨秀，美麗多姿，芳名霍甫，在美國大學讀書的時候，隨羅斯倫學院一班同學去遊印度，邂逅了那時尙是王儲，今日已成國王的南吉爾，兩人從戀愛到結婚，冊封了霍甫爲王后，生有一對子女，一向住在首都甘托克兩層的拉姆沙克爾王宮。最近因反對印度強吞她的國家，歸寧美國，在華盛頓招待記者，大罵印度陰謀無恥，欺凌

小國，違反國際公法。她大聲疾呼，錫金要擺脫印度的控制，獨立自主，成爲聯合國一會員國。

印度決定予以反攻。它對錫金那些希望分享國王大權的政客們，一律予以大力支持。杜齊伯爵便是這些並無實力的政治領袖之一。在他七十歲的蘇格蘭妻子——伊漱摩德——鼓勵之下，成爲親印度的錫金國大黨領袖。

到了一九七三年，錫金正在醞釀事變。

伊漱說：「我在加林榜別墅裏接見了幾十個青年，協助他們組織青年同盟。我訓練他們作戰，然後，他們到錫金南部去，佔據了好些警署。」

伊漱在剛渡發動遊行示威，印度則袖手旁觀，國王南吉爾看見情形不妙，乃要求印度派兵鎮壓，恢復法紀。

在嗣後數月中，南吉爾被迫簽署一項協定，把所有政權移交印度官員。現在，錫金政府已由這些印度官員完全控制。

伊漱摩德笑道：「我的朋友說，伊漱摩德到那裏，那裏便有革命。當然，這場革命尚未成功。」

霍甫在美夢破碎心灰意懶之餘，離開她的丈夫，回到紐約，卜居於東區一間平民公寓中。

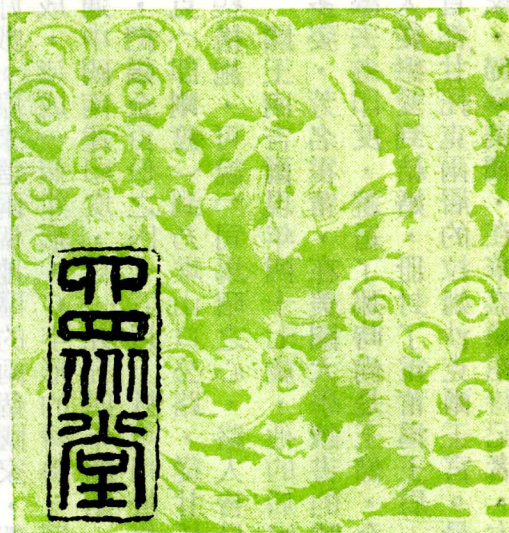
伊漱摩德說：「霍甫是個傻孩子。她有勇氣，但她太高傲。她希望扮演皇后的角色，但她却不屑蹲在村子裏，跟村婦們談生孩子和養豬的事。」

她又補充說：「我老了，我已沒有這種野心了。」

也許伊漱摩德真的沒有這種野心，然而，在今天，她比任何女子更接近錫金第一夫人的地位。

印度委任杜齊伯爵爲剛渡首席部長，以酬答他支持有關錫金與印度合併的運動。首席部長並無實權，却是個頗具威望的職位。

伊漱摩德說：「等到我們把國王黜免之後，我們便將再開始談獨立。他們稱杜齊爲首席部長，但他的真正銜頭應該是總理。」



對於佛教兩個問題的共鳴

愍 廬

內明卅一卅二兩期，先後刊出關於佛教極為重要的二項事件，茲分別提出筆者個人意見申論如下。

一、爲八月十一日台灣覺世旬刊所載：中國佛教會台灣省分會本年第十二屆第六次理監事聯席會議，通過重要事項中有：「中華佛教居士會於最近又積極在省及各縣市籌備促成分支會，此種行動將嚴重破壞中國佛教會統轄下四家弟子的團結，因之會議通過交常務理監事會慎重研究，並交中國佛教會積極辦理，以阻止居士會之行動。」

內明四家堂登出和合子先生所糾彈的幾點，義正辭嚴，如法如理，並無意氣之爭，沒有一點可非議之處，筆者深爲佩服，想讀者大眾也會一致贊同的。尤其是你的結論說：「我個人絕對贊成四家弟子的團結，但不能贊同在『統轄』下作被迫的

團結」一語，令人鼓掌擊節。筆者多年來認爲代表東方佛教的中國佛教徒，看到了中國佛教備受摧殘的今天，要怎樣痛定思痛，「一人自爲戰」地大家起來，急急做救亡運動，奮勉團結，培植後繼的佛教人材，發揚佛陀的無畏精神，期望中國佛法有起衰復興的一天。那麼佛教團體不論他的形式如何，祇要依照佛制做去，越多越好，佛教徒越來得興盛，纔是佛法蓬勃可喜的現象。這有助於「正人心，闢邪說」，（孟子語）安定社會，輔導政教，挽回中華固有道德，支持東方文化壁壘，其影響爲何等重大。但是台省佛會議案語句，指斥居士會「又積極」等字樣，顯見已不止一次的指斥，似有深懷嫉妬和「積不相能」之概。非要驅除之而後快，這是辦佛教團體者不應有的態度。心量太過窄狹。我佛教居士們雖然持忍辱之戒，可也不能一

默爾而息」呀。

筆者僻處九龍山村，前天適有友人帶來台北慧炬月刊社第一二六—七期慧炬一冊，其中新聞版載有中國佛教居士會編印的龐居士語錄出版消息稱：「龐居士語錄，係由虔誠學佛的盧宗濂、周宣德、周邦道、南懷瑾、馮永楨、李騫、吳馥麟、章克範等諸位大居士所發起倡印，其內容不僅爲佛學的妙品，更是文學的精品，哲學的珍品，治學修身，十分適宜」云云。閱後不覺深深感慨！因爲上列居士，均爲佛教界德學崇高，精通佛理，盡力弘揚佛法的著名大德，國內海外四眾，無不景仰，足爲今日佛教界表式。（台省當然還有甚多大德居士），港台遙隔，不知道上述諸位居士是否亦爲居士會成員，如果是的話，省分會指斥破壞及阻止等詞句，竟似給予大大的諷刺，殊屬令人難堪，未免貽笑

教內外人士了。筆者護教心切，不覺扯拉及於各方，幸乞中佛會積極辦理諸公，省佛會研究的理監事諸公暨編印語錄之諸大居士諒察。

二、爲台灣獅子吼雜誌來論指出，內政部在今（六三）年二月十四日發布公函稱：「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，應依行政執行法之規定辦理。」此函經由台灣省政府本年通令縣市政府遵辦。

這裏，筆者畧先表示一些意見，再談本題。

考查姚秦北魏東晉南朝各時代起，執政當局，對於次第西來的法師，及國內傳承的諸大祖師與出家僧衆，一致尊敬，不加統馭，但設專人爲其管事，或由僧俗共同推選僧主，縮攝僧徒，此後始有僧正、僧統等名稱。到了隋唐，許可出家的日益衆多，僧徒人數繁複，管理漸見困難，於是唐朝才改爲禮部掌管寺廟，但仍是交深明佛法的人士職司其事，而僧徒亦大多數自律甚嚴，不必嚴格限制，所以法令寬大。五代而後，宋元遼金以迄明清，帝王與士大夫，普遍信佛，外護力強，又加那時人根深厚，佛教徒衆，無須繩之以法律，叢林僧團，自治清規極好，政府雖設有僧錄司專理僧寺，並無繁文苛例嚴加束縛，其中固然免不了劣僧豪紳貪官污吏輩，相

互勾結作惡，違犯戒德，終由於中國文化（包括佛化）深入人心，自然成爲剋制力量，各守本分，各安生業，不勞官署多加督察，自然「本固邦寧」。反而入了民國北京政府治下，官吏學者，頭腦陳腐的囿於儒學，思想新進的傾向西化，兩者都昧於人世間最高深的佛法哲理，對於佛教文化意義毫無所知，智慧貧乏，盲心而又盲目。不如歐美日本有些學者，反能深入繙譯研究流通。（見於各大國圖書館）（現在頗不乏東西學者，認爲中人以下天資，以佛化教育最有功效。）倘以現代國內法學專家（非通才的）從西化一方面眼光與手段看來，治理國家非完全置於法律之下不可，那就對於主持教化廣度衆生的佛教，便不適用，「法令滋彰，盜賊多有」，何況佛法具足超人哲理，非普通法律可以範疇，（請勿誤解佛教徒是超人而不可以法治。）號稱現代之先進國家，尤其在中國，法令多如牛毛，試問現今人心道德如何，治安怎樣，風俗是否已經掃地，法令的效用在那裏。（致富圖強，另有其道。）周密的法制，由不明治道的人們在行使，還不是成爲秕政嗎！

獅子吼雜誌原文，強調各級民政主管機關，對佛教等國產宗教「監督」「理管」，一步一步的緊逼，將一副束縛的苦軛強要加在國產宗教脖子上，慢慢地緊束，使他們逐步消滅，好讓天主、耶穌等教抬頭，從民國十八年起，已經難忍能忍了四十五年，半個世紀，可是這具枷鎖再要忍

受下去，大陸佛教固已瀕於窒息，台省佛教也將等於活埋，海外各地蒙受影響之下，下一二代中國人，還有什麼佛教氣息，眼見超越世界的中國佛教就會淘汰的。記得從十八年到廿六年之間，那種「監督」「管理」條例先後頒布，國內全體僧俗長老德，上書請願，反對施行，一致攻擊該項法例，應尊重佛教團體領袖及各方領導居士的意見，與主管部集議商討，同時呼籲有關文化機構，廣集衆議，徵取合理合法方案，折衷制定可行之法規，使得僧俗兩利，不違背佛教本旨，以求佛教昌明。不料兩番均受日本侵華禍害，致遭擱淺。及行憲之前，國事糾紛已甚，佛教中人又不參預政治，黨國元老如戴、居院長等，雖各同情支持，倉猝間無從挽救，不久而山河變色，遂致一條鐵鍊到今天仍掛在佛教身上，「此而可忍，孰不可忍。」我們四衆弟子，今後切不可再坐視，務要羣起力爭，促請中佛會等負責教團，速作有效行動，將該項剝奪人民宗教信仰自由的不合法理條例，澈底推翻，剷除抵觸憲法而等於一種邪惡勢力制度的存在，佛教前途纔會有新生命。

請
訂
閱

「中國淨土教理史」序

鄭壽彭

甲寅元月杪，夜參慧日講堂，法師印海上人，當茲住持也。余自印公導師退居以還，時從而親炙之，熙熙然猶坐春風中焉。

禮座畢，上人出近譯日人望月信亨教授所著「中國淨土教理史」曰：「爲我序之」。爰披覽其目次，全書都三十九章，始於「總敘」，終於「清代後期之道俗歸淨」。雖未細讀畢卷，但其局部已見於海潮音、內明及慈濟等佛刊，故而知爲是能盡信、雅、達之譯事也。及携歸而讀之，舉凡：彌陀之誓願，淨土之莊嚴，三輩九品之生因，五門四種之執持，悉皆義不遠宗，言不乖實，大之總攝無餘，細之圓融無礙。真有如在山陰道上行，愈進而愈勝，誠弗知：當用何等筆墨、何等詞彙，始能擲出胸中之歡喜欣羨也。

雖然，壽彭鈍根人也，慨自法源（寺）三皈，慧日（講堂）五戒，廿餘年來，學教習禪，徒勞何補？誦經研論，自愧無成！雖隨衆修學，謫陋之見得，抑又可想，烏足以序此？但說食數寶，或可效顰，就吾所知，姑妄試論，庶幾亦無咎乎？

竊以佛教宗派之盛衰，與佛學文化之隆替，關係極爲密切。故欲法燈常明，慧炬永照，必須在其學術文化上，有其考驗之價值。否則，學術荒涼，文化沙漠，雖寺院建築如何之大，佛像塑造如何之高，不過僅有藝術價值之一面而已，在佛法觀點言，仍非正法常住。讀「吳宮花草埋幽徑，晉代衣冠成古邱」之句；與乎孔尚任「哀江南」之賦：「眼見他起朱樓，眼見他樓塌了！」則盡人皆知，世事無常，轉眼空華，無待贅言！

原夫淨土法門，肇始於彌陀導師，演暢於釋迦世尊。普被上、中、下根，統攝律、教、禪宗。偏、圓、頓、漸從此流，大、小、權、實以此歸。九界衆生欲圓成佛道不能離此門，十方諸佛要利羣機不可捨此法。是以：華嚴海衆，盡遵十大願王；法華一稱，悉證諸法實相。西竺之文殊、普賢、馬鳴、龍樹；東土之遠公、智者、善導、永明，莫不宗經造論，據論弘經，冀以此法門

，自行化他，普利含識，故先德倚之以入聖躋賢者，未遑枚舉也。

降至今日，攝機仍廣，蓋時際末法，人根陋劣，知識稀少，其他法門，咸有太過高深，不易修證之感，且復須三惑斷盡，圓悟自性，方能了生脫死，超凡入聖，惟此法門，能「統法界羣機而無外」（直指），故利於「末法億億人修行……得度生死」（大集經），實方便中最方便，圓頓中最圓頓。

難者或曰：揆此法門，不免過於枯滯事相，倚賴他力，雖有得實證唯心（念佛三昧），但初發心時，大都與貪圖人天福報無異。余曰不然！夫自力他力之分，亦不過就其行有側重處言之而已，非有截然離絕之別也。蓋大乘境或側重相性，行或側重自力他力，自力之行爲戒定慧自法增上行，此可別爲律儀行與禪觀行；他力之行爲佛聖神他德增上行，此可別爲密咒行與淨土行。故密與淨同爲他力，非淨土之爲然也。若明乎此，則又何疵焉？

可慨者！自聖教東傳以來，其初也：渭濱務逍遙之集，廬岳結般若之臺；禪開五葉，教創臺賢，駸駸乎有凌駕之勢焉。惜乎！後之學者，徒尙教義之弘宣，忽於教理之演變，且歷代大德智慧之結晶，大都未能用現代科學方法，加以整理。故誦說比肩，而莫知創於誰家，研覈既鮮，流弊叢生，雜醇乳於行潦，亂楚玉爲燕石，聖言離本，受學乖互，正法式微，良由於此！

現際農業社會演進而爲工商社會時代，凡事須爭取時間，講求效率，研究學術尤須講求方法。以淨土法門言，述者疏者，註者解者，無慮十百家，即此已足稱浩如淵海，知識爆炸矣。吾人以有限之形壽，求無涯之智識，故非有系統化之專籍不爲功。今望月氏之著此書，參以前證，驗以舊聞，千門俱啓，一道同歸，洵爲淨土教理之信史，法門之巨著也。如能統羣有而出重昏，拔心因而靜煩慮，則用力之久，一旦豁貫通焉，安有不還本有之家鄉，常住寂光之淨土耶？

（下轉第12頁）

大乘起信論講記

(一十)

敏智法師講
大成居士筆錄

「計我所」。內計有我，外計有所，我指色身，我所對境而言。此物係我所有，就是我所。我指正報，我所指依報。一切衆生以第七識執第八識爲我，有我相存在，從我相我所上生起種種執着。生是生非，互相殘殺，造成種種的業。歷代帝王種種爭奪，種種霸業，到頭來還不是一個虛妄不實嗎？古語有云：「萬里長城今猶在，不見當年秦始皇。」人生一世縱有百年，轉眼之間就成過去。父母先我而去，不久我們也隨父母而去，一代如此，代代如此，不見有人能長留世間，永遠不死。要知道它還是它，我還是我，執我執人，有何意義？但是好多人至死不悟，爭天奪地，傳子傳孫，不知傳到兒子，家產已經蕩然無存了。人生虛假，那裏有我？

「隨事攀緣，分別六塵」。隨着種種事相攀緣六塵，越多越多想，人心沒有滿足。不知每日三餐雖有珍饈上好美味不過飽腹，大廈千間睡僅一床，貪多何爲？分別六塵，指好的分別自己留下，壞的送給他人。這都是無明妄想，第六意識的作用。

「名爲意識，亦名分離識。又復說名分別事識。此識依見愛煩惱增長義故」。

分離識就是眼、耳、鼻、舌、身、意前六識，六識分緣六塵，名分離識，亦即前六識，各緣一塵境。「又復說名分別事識」。事識即種種的事相。分別種種事相，是前六識的作用。

「此識依見愛煩惱增長義故」。我見、我愛、我癡。我慢、四大煩惱隨第七識而生，由見思二惑生前六識。佛學上稱我見是惡見。衆生都以自己的見解爲是，那知所謂我見乃一面的偏見，不是正見。叢林中稱執着我見之人爲担板漢，担板漢肩担一板，祇見一邊而不知有其他，執一爲是的又怎能見到物的真相呢。有

見有愛，生種種主見，種種妄想，種種執着。沒有主見是聰明，表示有深度之涵養。可見主見是不能執的。

「依無明熏習所起識者。非凡夫能知。亦非二乘智慧所覺。謂依菩薩從初正信發心觀察。若證法身，得少分知。乃至菩薩究竟地，不能盡知。唯佛窮了」。

第八阿黎耶依如來識，是由無明不覺而生，所謂不生不滅與生滅和合，有第八阿黎耶識。前六識由見愛煩惱而生，也都是因緣所生。

「依無明熏習所起識者」。熏習是無形的力量，能夠感應對方。孔子曰：「三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之」。由上文可見無明熏習之力生識，乃指第八阿黎耶識，此理深奧不易了知。既有清淨心，何以生無明，其理既「非凡夫能知」，「亦非二乘知慧所覺」。二乘已成羅漢，亦不知道，因爲羅漢祇了人空，祇知前六識而不知第七第八識。雖斷見思二惑，但不知無明，祇求了脫生死出三界，而不求徹底解脫生死，所以無明仍在。菩薩則不同，一切種智，知道一切法。佛學上最難斷者是習氣，如陳酒瓶、茶壺，其中氣味，不易滌淨。二乘人智慧祇斷見思，而未除無明，可見無明習氣不易斷除。

「謂依菩薩從初正信發心觀察」。菩薩求一切種智，才能了解無明。「從初正信」乃至十信以上，十住、十行、十回向三賢位菩薩，發心觀察，觀察乃比觀的意思。若證法身，得少分知。菩薩由初地二地三地乃至十地。解深密經云：十地菩薩從初地菩薩起，斷一分無明，顯一分法身，破一個愚癡。無明分分破，法身分分顯，悟法性，證法身。證未窮盡，未能全知，故曰少分。「乃至菩薩究竟地」，究竟地即十地。菩薩到了究竟地，對於無

明，還不能完全盡知，要到成佛的時候，金剛修定，才能斷除生相無明。金剛智前一念無間道。後一念就是解脫道。「唯佛窮了」。祇有成佛時，到了如來地，才能將無明完全斷了。

「何以故？是心從本以來，自性清淨而有無明。為無明所染，有其染心。雖有染心，而常恆不變。是故此義唯佛能知」。

上面講無明熏習，因第八阿黎耶識，是由無明而起。第七末那識也是由無明而起。至於無明如何能斷？以及此理有誰能盡知？論師說「唯佛窮了」。意即不但凡夫二乘不能了知，就是菩薩也只得少分知。「是心從本已來，自性清淨，而有無明」。要知真如心，從無始以來，根本是清淨無染的，何以有妄心妄境生起呢？原來自性真如心雖然清淨，但同時又有無明。無明染污了清淨心，於是生起妄心。有了妄心，即生種種妄執。楞嚴經云：「衆生心本來清淨，云何忽生山河大地」？因衆生心有無明，生一切法，生出上述三細六粗。所謂「一念不覺生三細，境界為緣長六粗」。是以三細六粗，統由無明生起。上節所講五意，同是由無明生起。無明污染之下，生起染心。染心即虛妄不實之妄心，亦即妄識。所謂八識皆屬虛妄，一切法皆由染心而生，可見諸佛與衆生之分。因諸佛自性清淨心顯現，無明染污心斷除，而衆生則雖有自性清淨心，只因被無明所染，而有染心。「雖有染心，而常恆不變」。無明染污了清淨心，幸而此本來的自性清淨心，常常時恆恆時不變，於是乎衆生依然能成佛。譬如天上日月為烏雲遮蔽，但是日月並不變。無明即如烏雲，清淨心則比日月。「常恆不變」。賢首宗有兩句名言曰：「隨緣不變，不變隨緣」。釋迦牟尼佛渡化衆生，一切隨順衆生，一切隨緣，但隨緣而不變。諸佛自有不變的正見。在不變之中，而能隨緣。真如亦是如此，雖然隨染，而其本體不變。此種道理非平常人所能知。因一方面有清淨心，一方面又有無明，有無明後自性清淨心仍不被無明所染，其微妙處，惟有佛才知道。因佛已斷一念生相無明，故能知無上甚深的妙義。

「所謂心性常無念故，名為不變」。
何為不變？因真如心，體上無絲毫妄念。心有妄念就是變，

無妄念就是不變，就是「真心」。衆生身上，無一無妄念者，而且妄念非常之多。衆生妄念多，知見也多，於是境界亦復很多。衆生在無境界時，仍覺得有境界，這都是由妄境中現出。在真如本性自體上，絲毫妄念都沒有，所以說是不變。

「以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明」。

無明妄念，由何而起呢？「以不達一法界故」。一法界即是真如法。真如一法界上，無人相，無我相，無一切相。但衆生不能了達，反而在一法界上起人、我、衆生、壽者相。這種種相，與真如「心不相應」，於是有妄念生起。「忽然念起」，一法界不能通達，虛妄心就生起，一切人、我、是、非、種種妄念，也都由此生起，這就是無明。此節講無明的緣起，道理很深，而衆生也就因此而為衆生。衆生與諸佛之別，也就在此。衆生有無明即有妄念，有妄念即有妄境界。無明、妄心、妄境，同一時間而起，無有先後。

「染心者有六種，云何為六？一者執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故」。

生滅門中有三段文最為重要：三細六粗，為第一段，五意為第二段。五意講完，現講六染，就是第三段。染心有六種，故稱為六染。所謂染心即虛妄心，即分別識。馬鳴菩薩解釋煩惱生起，由細而至於粗，而斷除煩惱時，就由最粗斷起，最後斷除微細。「云何為六？」「一者執相應染」。執就是執着，就是妄執。人、我、是、非、執着有我，執着有所。有人、我、我所的分別。「相應」即指心王與心所相應。唯識論上講「相應」有四種道理，意義很深，在此只能約略講述。合此四種道理就相應，不合則不相應。第一「執相應」染在六粗之中，屬於執取相，計名字相。計名字相之後，起業相，業繫苦相。在六染上，執相應染為最粗，執着人、我相，分別人、我，生出人、我境界。起貪瞋癡煩惱與妄想相應，這種心是染的，名曰執相應染。執相應染，有誰能斷呢？「依二乘解脫」。二乘就是聲聞人、緣覺人，證阿羅漢，斷除我執，於是了生死，得解脫，超出三界外。二乘人證到四羅漢果，斷除我執，無人我相，就能斷除執相應染。「及

信相應地遠離故」。「信相應」，乃指三賢位菩薩，（十住十行十迴向爲三賢位菩薩）信心堅定不生動搖。也斷了我執，與執相應染遠離。於此可見斷除執相應染，要二乘人證阿羅漢果者，和三賢位菩薩才能作到，非凡夫所能辦。

「二者不斷相應染。依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故」。

不斷相應染，在五意上就是相續識，在六粗上爲相續相。相續識講的是第七執第八識爲我，念念分別，念念執着，相續不斷。「相應」即謂心王與心所，彼此相應。這種妄染心，能所分得甚爲清楚。要到甚麼時候，不斷相應染才能斷離呢？「依信相應地」如上迷能離執相應染，但還不能離不斷相應染。必須「修學方便」。所謂方便就是修六度、四攝、止觀，種種法門，是爲方便法門。一定要修六度萬行爲前方便，然後才能證法性理，於是將不斷相應染，漸漸的慢慢捨離。如蛇蛻殼，其艱難可知。「得淨心地究竟離故」。得淨心地即初地菩薩，證法性理，本來清淨，本來無染。悟到清淨地時，有不可思議的道理。初地菩薩斷除分別法執，不斷相應染執着性，就完全離掉。

「三者分別智相應染。依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故」。

上面講述，五意中有「智識」，六粗方面則有「智相」。從境界相生六粗時，第一即爲智相，其次爲相續相。「分別智相應染」，即五意中之「智識」，六粗中的「智相」。從虛妄分別識上，分別染淨諸法。第七識分別心執着有我，變成染污心，於是前六識就隨第七識而染污。在染淨法上執着，有心王心所相應，就是「分別智相應染」。此染有誰能斷呢？曰：「依具戒地漸離」。「具戒地」，菩薩有三聚戒，曰：「攝律義戒」，「攝善法戒」，與「饒益有情戒」。攝律義戒惡法要止，善法要作。所謂止持作持，應止不止，應作不作，則犯戒。菩薩度衆生修戒甚難，是凡一切有情，總要使他得到利益，如此乃可成爲菩薩。如三聚戒不具足，即非菩薩。而且三聚戒必要同時具足圓滿。二地菩薩戒波羅密圓滿，於戒波羅密無所違犯，修至二地菩薩並非容易。

就是看到毒蛇猛獸，都可令其皈依。具戒地菩薩，能把分別智相應染漸漸一分一分的離捨。「乃至無相方便地」是菩薩第七地。從二地到七地，五地有相觀多，無相觀少，六地反之，有相觀少，無相觀多。至第七地純無相觀。修無相觀時，還要加種種方便，種種用功，才能現無相觀。無相觀就是觀一切法空。七地菩薩修無相觀，再加種種方便功用，才能將分別智相應染，究竟完全離去。至此染淨諸法執著，才斷除完了。

「四者現色不相應染，依色自在地能離故」。

「現色不相應染」在五意之中爲「現識」，現識能現一切法，頓現一切法。在三細方面，即爲境界相。「現色不相應」，不相應者因有了無明，妄心剛剛現起，尙無心所，心中剛有一點黑點顯起。心王在此時還未分出能所，無心所相應，故曰「現色不相應」。「色自在」乃指八地菩薩而言，能從如幻三昧，於微塵之中現一切身，一切身現在一微塵之中。賢首大師講：「色自在」者，即在三世間色法得到自在。三世間者：一、衆生有情世間，即人生世間；二、器世間，指山河大地；三者、正覺世間，即指成佛之後，覺悟了的境界。八地菩薩在三世間得到色法自在。「依色自在」大小不礙，因此能把現色不相應染斷除。

「五者能見心不相應染，依心自在地能離故」。

五意中有業識，業識後爲轉識，轉識者轉爲能見。在三細爲「能見相」。有無明後即有能見相。第五「能見心」，是因無明不達一法界理生出能見相。但此相初生時，心王心所，仍不相應，此種染心就叫作「能見心不相應染」。此種染心要到何時才能斷滅呢？「依心自在」，即指九地菩薩。到九地菩薩位，能得心自在，才能將能見心不相應染斷除。可見妄染心愈斷愈細，愈細就愈難斷。

「六者根本業不相應染，依菩薩盡地，得入如來地能離故」。

根本業，五意中之業識，「一念不覺生三細」，即無明業相。五意中第一爲業識，所謂生滅與不生滅和合成爲阿黎耶識，就是業識，在三細方面就是業相。「根本業」從不覺無明生出種種業，爲一切根本無明業相。此時才有無明，初成業識，無心所與

之相應，因此曰「根本業不相應染」。這一種「根本業不相應染」何時可以滅除呢？「依菩薩盡地，得如來地能離」。此種微細的生相無明，又曰「一念生相無明」，乃最初的一念。在一念不覺的時候生起無明，而後發生妄見。在無明生妄見之間，還沒有心所與之相應的時際，叫做根本業不相應染。惟有十地（盡地）菩薩，得到如來地才能斷絕。菩薩修到十地時還不能斷一念生相無明，一定要到如來地，如來地就是已竟成佛。如來有金剛喻定，等於金剛王寶劍，非常鋒利。根本智證真如理，將無明斷盡。斷除無明，有「無間道」和「解脫道」，修金剛喻定的時候，在無間隔一念之間將生相無明斷盡。到了「解脫道」，即成如來，得證佛果。

有無明而有染心，如上所述染心必須一步一步斷滅，染心斷盡即無妄境。

「不了一法界義者，從信相應地觀察學斷。入淨心地隨分得離。乃至如來地究竟離故」。

總結一下；不了達一法界義，心不相應，忽然念起，有虛妄念時，就叫無明。而無明必須慢慢的斷，非一朝一夕可除。斷除無明之道，要從信相應地觀察，學斷。在地前位菩薩，慢慢觀察學習，入到淨心地（即初地）時，才開始一分一分的斷，故曰隨分得離。到如來地，才能究竟離去，將無明完全斷除。

「言相應義者謂心念法異。依染淨差別，而知相緣相同故。不相應義者，謂即心不覺，常無別異，不同知相緣相故」。

馬鳴菩薩論述六染後，重複申說，何為相應，何為不相應，可見所具極大悲心。相應義者就是由心生起，必有心所。譬如第六識一生起，就有貪心，是為心所。貪念是同第六識心王相應而起。「心」即心王，「念」即心所，二者不同。心王為體，心所不過由心王生起作用而已，故曰心法與念法不同為「異」。根據染淨的差別，心王緣染法，心所也就緣染法。心王緣淨法，心所也就緣淨法。二者同一所緣，又同一時間緣法，是為相應。並且所知相，與所緣相相同。或者說，心王，心所，所知的法和心所所緣的境一樣。此之謂「相應」。反之不相應者，就是單有心王

，而無心所與之相應，乃妄心生時最初的一念，心所未生，只有心王。就是心在不覺之時，「不覺」就是無明。心所還未起而相應，單獨只有「不覺」，此時微細的很，不易感覺。所謂一念生相無明，是最微細最微細的。吾人平時往往於不覺中生起妄念，來無影去無踪。「即心不覺」，也就是生相無明。「常無別異」，常常無有差別，唯有心王生起，沒有相同的知相，也沒有相同的緣相。這就是「不相應」。於是可知上面所講，現色不相應染，能見心不相應染根本業不相應染三種染心，完全屬於第八阿黎耶識。是最微細的，無心王心所之分。

「又染心義者，名為煩惱礙，能障真如根本智故。無明義者名為智障，能障世間自然業智故」。

如上所講；有無明就有染心，有染心就有妄境。染心與無明，究竟是什麼呢？染心就是煩惱，成為障礙，曰煩惱礙。「根本智」乃「無分別智」能證真如理，無能相，無所相，無一切相，所謂以如智證如如理。如意不二，如智一體，如此得證真如。如果一有染心，即生出種種妄境界，於是與真如理根本不能相應。真如理上無分別，無相，而妄境界有種種相生起，違乎平等之理。所以染心就是煩惱礙。障礙着真如理。要證真如理，必遠離染心。「無明義者名為智障」。智障就是後得智的障礙。上面所講為根本智。佛教以根本智證真，後得智了俗。教化眾生，一定要後得智，分別眾生的根機，對某種根機的眾生說某種法。後得智又名世俗智，要把世間法出世間法統統了解，才能對眾生說法，才能使彼等相信。所謂「世間解」，就是了解世間的道理。無明是後得智的障礙，如對世間種種自然的道理不能了解，如何對世間的眾生說法呢？所以佛現不思議業相，把世間道理澈悟以後，能發生妙用教化眾生。染心為見道的煩惱，而無明則為修道的感染，見道的煩惱易斷，修道的無明就不易斷。染心與無明，就是見惑和思惑，思惑是修道所斷，見惑是見道所斷。

（未完待續）

正本清源論

(七)

趙亮杰

若說金有器性，是爲法喻顛倒，譬如村童捏泥娃娃，只能說娃娃有泥性，不能說泥有娃娃性；只能說器有金性（喻九界皆具佛性），不能說金有器性（喻佛性不具衆生性）。所以者何？夫器者，金性隨緣之變相也；泥與泥娃，亦復如是。變相如幻；生無所來，滅無所去；此金與泥，相生不生，相滅不滅；生滅幻有，金、泥非虛；器爲金性乎？金爲器性乎？娃娃爲泥性乎？泥爲娃娃性乎？不待智者分析，其理自明。

今觀大乘止觀，所舉之喻，前者爲「法喻不齊」之過，後者爲「法喻顛倒」之過；惟有「壓沙不能求油」，喻無佛性不能成佛，是爲「法喻正等」。凡舉三類，其例不一，可見止觀作者，思想混亂的程度了。

天臺之性染性惡說，最嚴重的錯誤，就是「金有器性」，作它性具十法界的根本；我們的答案是：十法界皆無自性（無實體），十法界性即眞如性；相有十法界，性非十法界；相有若干，性無若干也；金器有若干，金性豈有若干哉？泥佛（喻應化身），泥人、泥忘八（喻業報身），相有若干，泥無若干也；相有差別，泥性豈有差別哉？金性之中，求其器相不可得？泥性之中，求其佛身，六道身亦不可得，故曰：「一眞法界內，無佛無衆生」，豈可說「性具十界」？「金具器性」？「泥具諸相」乎？夫法性者，乃「無自性」之「性」，經有明文；性無自性，才能見出法界平等；其差別者，乃爲緣起，無緣不興；浮生如幻，有即非有，仍歸平等（一眞）法界。若在迷情（衆生）者說，禍福無門（言其無來路也），惟人自招，因果法爾，自作自受，非天不予人予，亦非「性具」也。

法性若有自性，且具染、淨、善、惡，能起十法界者，則十法界當爲其所創，不干衆生因果（必將撥無因果）；而此「法性

」就成了創造十法界的上帝，乃爲「神我」論者，是外道說，非佛說也。

又，「空如來藏」者，從「眞諦」說；「不空如來藏」者，從「俗諦」說；俗諦攬通了，能觀諸法本自如義，則由假入空以達眞諦。眞諦攬通了，能觀涅槃不碍生死，則從空出假以達俗諦。眞俗圓融，互攝互入，生死與涅槃，究竟二不別，是爲「空、不空如來藏」，亦名「中諦」也。宇宙間一切法，遂舉一法，皆詮「三諦」，所以者何？譬如女性，眞諦也；能隨衆緣爲妻爲母，俗諦也；若妻若母，假借而立，對等而生，若觀妻、母無性，妻、母之性，即是女性；女性雖可爲妻爲母，若無因緣，不名妻、母；此之爲「由假入空以見眞諦」也。女性雖非妻子母親，可隨因緣爲妻爲母；此之爲「由眞出假以見俗諦」也。又復諦觀眞諦法中非因非緣，能隨因緣爲妻爲母。俗諦法中因果歷歷，但有假名，却無實義。由此看來，空不礙假，假不礙空；由空出假，由假入空；互攝互入，以見中諦也。如是觀者，一心三觀；如是見者，一境三諦，此即天臺三諦圓融之旨也。此三諦者，遂舉一諦，即見三諦；今止觀作者，謂具足世間染法，爲「不空如來藏」，則謬矣。夫世間染法，乃爲「俗事」，不名「俗諦」；何以故？俗知俗見，不能見諦；猶如「認識論」者，不達科學；一竅尚不能通，況三諦乎？（以上查第三章止觀原文問答四）

第七節 染淨熏習起輪迴見如何成佛

前面已經說過，佛說般若破衆生執，猶如科學家分解物體一樣；物體分解之後，各種原子還其本來面目。阿賴耶識中之無明，與覺性化合故，則生衆生虛妄知見；若用熏習之法，僅得三乘相似小益，不得性淨解脫；猶如汚物，可以漂白，對染說淨，淨

猶可染。諸佛解脫之道，則不如是，眞妄分解，一解脫一切解脫；妄無實體，看破虛妄，一切諸法本自解脫。猶如鋼鐵，本爲單體物質，相鐵性亦鐵也；水則不然，相是水，性則非水；但是鐵、氧化合，則成鐵銹；此鐵銹者，豈無鐵性哉？若依大乘止觀的邏輯，以有佛性故，即可熏習成佛，金有器性，故可鍛金成器；那麼此鐵銹者，亦有鐵性，何不熏銹成鐵？鍛銹成器哉？我想天上天下，古往今來，無能之者；可是經過科學家之分解，氧還其氧，鐵復還鐵，求其鐵銹不可得也；此之謂「還其本來面目」；從未聽說熏成本來面目，亦未聽說鍛成本來面目；縱可熏成鍛成，此乃加工製造，必非本來面目也。一切凡夫、外道，及二乘人，曠劫以來，都以熏鍛之功，在那裏摹仿製造。

我們應當知道十法界中，上自諸佛，下至地獄，無論現象與精神，一切變化，都是化學作用；大多數的東西均爲化合物，佛經叫做「和合相」；夫「和合」者，以俗眼觀，有二種義，一爲混合體，一爲化合體；混合體者，性相並存；化合體者，相變性存；例如水、糖交融，二相並存，叫做糖水；鐵、氧和合，二相俱失，叫做鐵銹；此鐵銹者，名「和合相」；雖然糖、水和合，二相對立，非「和合相」。「和合相」者，即化合物，在物質來說，非化學方法不能分解；在精神來說，非般若波羅密不能解黏去縛。否則，任爾椎鉗交加，或熏或鍛，毫無用處。譬如說，衆生煩惱，猶鐵銹也；煩惱即菩提，鐵銹就是鐵；可是你要使銹成鐵，必須鐵、氧分化，不費吹灰之力，鐵銹歸於烏何有矣。如果你要使煩惱成菩提，必須「無明」與「覺性」分解，亦不費吹灰之力，煩惱歸於烏何有矣。否則，你要想熏煩惱成菩提，猶如鍛鐵銹而成鐵也，縱經塵劫，亦無成功的希望。

所不同者，鐵、氧化分，這兩種東西分別存在，「無明」與「覺性」分解，却無「無明」的「因子」存在。不像大乘止觀所說，法性具染，叫做「違本」，作「無明」因，故染業可除，染性不滅。如是說法，乃是佛經所不許的；心經不是說過嗎，「不生不滅，不垢不淨」，乃至「無『無明』，亦無『無明』盡」，這是說，以法性（諸法實際）言，不但沒有「無明」，亦無「無明

盡相」可說。是故「無明」者，衆生迷途中之罔相也，一經分解，罔相則滅，猶如明來暗謝，求其去處（盡相）亦不可得。不但「無明」無性，「覺」亦無性，所以者何？約法性說，非覺非不覺；性、識交融，有「覺」有「不覺」；覺爲菴摩羅，不覺阿賴耶。其覺者何？覺其諸法實際（法性），非善非惡，非染非淨，非迷非悟，非明非闇，是故菴摩羅識，不掛一絲，叫做「稱性而證」；稱性證者，名無垢識。若見二法對立，即是無明起始，繼生受、取，即由「無明」產生「妄見」。這就是「無明」與「覺性」化合，而產生「阿賴耶」及其眷屬識。所言「無明」者，不覺義故，不能如實了知義故。所謂「覺性」者，是指「菴摩羅識」與「眞如法性」和合而言，從「菴摩羅」則言「覺」，從「眞如」則言「性」也。言此識不昧「眞如法性」，故名「覺性」。但「覺」無「覺相」；若有「覺相」，此「覺相」者，即是一念作意二法對立之「無明相」也。是故證「菩提」者，必須證「無所得」，才是稱性而證的菴摩羅識。如是證者，永不再起無明，重作衆生。

所言「證」者，由「迷」說「證」；若無有迷，云何言證？所言佛者，是由衆生而言佛，若無經過衆生階段，云何言佛？由是當知，所謂「證」，所謂「佛」，都是由迷反悟而說；是故衆生沒有經過迷的階段，亦不能證阿耨菩提；以未證故，故能一念作意，無明起始，與覺性化合，變爲「阿賴耶識」，從此「無明」失其「無記」，「覺性」化爲「不如實知」，變成「阿賴耶識」中的虛妄知見。若不經過佛說般若波羅密，永無解脫之期；如氧化鐵，若不經過科學家化學分解，永無還原的一天。是故未迷以前，只有「初生衆生」（見大集會正法經），却無本然佛陀。

自從科學興起，分解化合，巧奪天功，從此人類進入物質文明一日千里。證菩提者，亦復如是，縛（和合）脫（分解）自在，能起恆沙勝妙功德！其進步之速，三僧祇劫，一念頓超？（不如此即被「異熟識」所纏，落三乘道）圓滿報身，實報莊嚴！美侖美奐！九界衆生，無與倫比。（以上見第三章止觀問答五「依熏作涅槃」）

第八節 破其「染業本有」「淨業本無」及「違心」

「順心」互相凌滅之顛倒

我前面已經數說，大乘止觀作者，是依阿賴耶識而為說法；其所謂心也，性也，完全是阿賴耶識的範疇。尤其是「染業本有」，「淨業本無」者，即是阿賴耶識。因為阿賴耶識具無明故，雖說具有「染淨二分」，不起淨業；不管善、惡、染、淨，漏與無漏（二乘），皆名染業。若起淨業，即唯識學家所謂之「無漏阿賴耶識」，亦即本書所言之「菴摩羅識」也（諸佛之無漏）。但所言「本有」「本無」者，這裏面更有語病；若以真如緣起而說，應當說「淨業本有」「染業本無」；若以賴耶緣起而說，才能說「染業本有」「淨業本無」。今大乘止觀以真如法性的門頭，大賣阿賴耶識的膏藥，這就叫人難解難分了！若有眾生，來自「真如門」者，大搖其頭！來自「賴耶門」者，連聲OK！若以真如說真如，賴耶說賴耶，是為正說；以真如說賴耶，以賴耶說真如，是顛倒說；凡說法（立言）者，正說則無諍，倒說則爭端起矣。

復次，所謂「本」者，為何所指？若以佛法而言，非天造、非地設，更非人予，若見諸法自爾者，就叫做「本」；而眾生之所謂「本」者，皆隨其「知見領域」而說，譬如現在一般小學及國內學生的口頭語：「本來嘛」！這個「本來」就是從他們「知見領域」說出來的，讓知識成熟的人聽起來，何嘗是「本來」？不但小學生如此，即一般成年人，亦復如是。譬如軍隊或學校，來了一位刺花臉的從員兵或學生，我們就以初次見面為「本來」（喻染業本有），說他本來就是個花臉，阿賴耶識亦復如是；以無明故，轉菴摩羅成阿賴耶；好像高山同胞以淨面而刺花面也。吾等「久生眾生」（見大會正法經），無始劫來，都在阿賴耶識裏面打滾，對於「真如法性」的境界，做夢也想不到，故對這門子學問，陌生的很！就以阿賴耶識為始祖，故說「染業本有，淨業本無」又聞佛說真如，就把真如法性的門頭借來，兜售阿賴耶識的膏藥，故有性染性惡之說；染業可除，染性不斷；因為「染

業」屬於「行為」，故可戒絕；「染性」屬於「無明」，不能戒絕也。

又，所謂「順心」「違心」者，亦非佛語，何以故？若違若順，皆依「我執」「我見」而說，非真實語。所以者何？佛心無我，若違若順，對誰而說？佛心若有違、順，則有煩惱；若無於我，違、順俱遣；不，一切諸法，就事論事，只有因緣離合，實無違、順可說；譬如甲乙二人共逐同一對象，甲勝乙敗，只是因緣離合而已，那有違順可說？可是若依「我」而生「人我執」，由「人我執」而生「人我見」，則有違心、順心；由違、順故，則有苦受、樂受而生煩惱。可見萬般煩惱，皆由「我」（自私）及「我見」（糊塗）而生，若無於「我」，以法界觀法界，不以「我見」而觀法界，實無違順及諸煩惱。

又，如氫氧化水，氯鈉化鹽，我們就目之為成，鐵氧化銹，我們就目之為壞；其實這都是以我們人生的觀點而言，若以科學觀點來看，氯鈉化鹽，鐵氧化銹，其義等也。學佛之道無他，必須消除「我執」「我見」作法界平等觀，則大智平等；然後引導九法界眾生，不違因果法則，遂其所需，滿其所願，是為善緣和合，一切眾生，無不幸福快樂；科學之道，亦復如是；首先要刪除主觀（我見）上的障礙，才能依因果律觸類旁通；然後遂人類所需造福人羣。由是當知，能作法界平等觀者，是為實智；遂其（眾生）所需，滿其所願，是為權智；必有實智，不違因果，然後施權，才能惠及眾生；否則，若以「我執」「我見」違背因果，而施權者，必定走上獨裁主義的路線；若以科學觀點來看，猶絲之治水，非禹之治水也。

大乘止觀乃以「我執」「我見」而立心性；不但性有自性，且具染淨二性，作為左丞相右丞相，這左右二丞相一忠一奸，作為「順本」「違本」；「順本」能起「順末」，「違本」能起「違末」；但「順本」起淨，即順淨心不二之體，「違本」起染，便違真如平等之理。奇怪！明明說是具有染淨二性，且為「順本」「違本」，有這麼兩個東西，在裏面矛盾統一，又說「淨心不二之體」？不知此之所謂「淨心」者，是否為染淨二性的組合體？

若是，則不得謂之「淨心」，因其為染淨二性的混合體。亦不得謂之「不二」，以有染淨二性故。若否？就是所謂「淨心」者，染淨未萌之心也；萌則為二，能生染淨，這一染一淨，好像上帝座前，左天使右撒旦，天使服從神的命令，撒旦專門違背神；可是撒旦和天使都是上帝造出來的；神造天使和撒旦也和母親生子一樣，可生象，亦可生舜，它是沒有把握的，這好孩子和壞孩子生出來以後，好孩子則順心，壞孩子則違心，可是好孩子壞孩子都是父母所生，猶如撒旦和天使都是上帝所造；可見上帝和父母都具染淨二性，也都具善惡二性；故能生象亦能生舜，能造天使亦能造撒旦；象和撒旦，就是父母和上帝的「違本」生出來的「違末」；舜和天使，就是父母和上帝的「順本」生出來的「順末」；「順末」能夠孝順父母，事奉上帝；「違末」專門違背父母之命不聽上帝的話；所以「順本」「順末」聯合起來，就把「違末」除掉了；那麼為什麼能作「違本」的「染性」，不能消除呢？我實在告訴您吧，那能作「違本」的「染性」就在父母和上帝身上，再要追根究底，就得連根拔掉了！那樣不但沒有「違本」，連「順本」也沒有了，這豈不是成了「斷滅論」了嗎？以是之故，「違末」可除，「違本」不能除啊！

或人問曰：何以見得性具染淨平等一味呢？曰：譬如有人生了兩個女兒，一個去當歌女，一個去當比丘尼，這就證明這位母親性具染淨二性，產生的染淨二業；雖然她們姊妹倆分道揚鑣，但是她母親一身具有染淨二性，却是平等一味，並沒感覺那點不舒服，也沒感覺那兒不對勁；可見染淨二業水火不容，染淨二性圓融無礙。

這段解釋，若是不懂佛法的人看來，可謂「自圓其說」，亦可能感覺很有道理；若是精通佛法的人看到了，可能挨兩嘴巴子，因為這是外道「神我論」的說法，非是佛說。不管它是「神我論」或「斷滅論」，其推論的結果，都無因果可說。何以故？一切都是神的創造，神的旨意，神的主張，神的安排，那有被創造的自由？沒有「自由」的思想，也就沒有「因果」思想；沒有「自由」和「因果」的思想，就是奴隸思想，或獨裁思想；何以故

？一切都是主子的主張和安排，自己的命運操在主子手裏，主子把你捧上金殿，你就是個幸運兒，主子把你打入冷宮，你就變成階下囚，還有什麼因果可說呢？不但奴隸思想，沒有因果可說，就是極權主義者，也無因果可說；若有因果思想，一切當順因緣裁決是非，極權主義則不能立。

由於法性沒有自性，所以才說「勝義空」；然而此「空」簡非「頑空」「斷滅」，亦可名為「勝義有」。不過所謂「空」者，空其妄染，而「勝義」不空；所以才說「空」者「淨」也；淨到什麼程度呢？就是染淨善惡一絲不掛，所以不言「淨」而言「空」。所言「有」者，簡非虛無主義，而「勝義」不有；而其「有」者，不變不易，不生不滅，十法界中皆因緣有，此「勝義諦」非因緣生；以其非因緣故，才能作因緣法中的律，使其十法界中因因果果，絕對正確，絲毫不爽。以其無自性故，是個沒有立場的立場，隨緣裁決一切法，無不如理如量；能使因緣果報，皆得其所。這就是吾人夢寐以求的真理。

法性若具染、淨、善、惡，能超十法界者，此「真如法性」即有「自性」了，豈不變成了十法界的上帝，那裏還有什麼因果可說呢？因為法性若有自性，就必有「我」；有「我」就必有立場；而且有一「我」則免不了自私，有立場則必有偏見；再加上裏面充滿了染淨善惡，豈不成了個壟斷十法界的大獨裁者，那裏還有自由和因果呢？其所謂象生成佛者，全憑修理改造之功，去「違」從「順」，服從上帝（法性）。其「修改」之功，近乎荀子性惡說；而其「去違從順」，則又近乎上帝的兒女；因為他（她）們都自稱僕人，表示自己作不得主。

（未完待續）

請廣為推介、支持四眾刊物！

僧伽會甲寅重陽思親息災法會雜詠

六首

李叔裘

水陸超幽爲息災，一年一度道場開，
十方善信如雲集，風雨聲中逐隊來。

（開幕之日，值大風雨。）

莊嚴寶殿禮空王，同熱心頭一瓣香，
祈福消災齊合十，無邊佛法卽慈航。

生前總覺負親恩，填補情殷系九原，
賴有高僧同禮懺，慰他孝子與賢孫。

（設附薦壇。）

豈徒甘旨慰親情？長願椿萱歲歲榮，
一片孝心眞不匱，佛前稽首祝延生！

（設延生位。）

覺舍會看次第開，全憑佛力育英才，
捐輸四衆功無量，桃李三千着意栽。

（法會爲擴校籌款。）

人間亦自有修羅，魔障處處地獄多，
好向佛陀祈願力，盡將戾氣化祥和！

佛 教 界 動 態

能仁書院畢業典禮

董事長釋洗塵致詞

標示四義勗勉諸生

能仁書院大專部第一、二屆暨附屬佛教英文中學第一、二屆畢業典禮，於十月廿六日假香港大會堂劇院聯合舉行，是日贈送花籃祝賀者至夥，到會嘉賓有教育界名宿吳俊升博士、胡家健

教授、中國文化協會、中山助學金審核委員會、內明書院、大光中學、佛教聯合會、劉金龍中學、善德中學、潮州公學、周氏宗親會學校、鄭金幼稚園、東普陀寺、南天竺寺等社團，學校及寺觀負責人或代表，暨該院董事長釋洗塵，副董事長釋寶燈及全體董事，院長黃國芳，副

院長兼教務長白志忠，全體教授講師，中學部教員及學生等共四百餘人，下午二時，典禮開始，首由董事長釋洗塵致詞，除對蒞會嘉賓表示謝意外，對畢業生標示四義：（一）效法佛陀慈悲救世的精神。（二）確立「以服務為目的」的人生觀。（三）以改造社會風氣為己任，（四）以信心和毅力去求事業的成功。情辭懇切，舉座動容，繼由教務長白志忠宣讀大專部畢業生名單，董事長釋洗塵，院長黃國芳親自授憑，並由黃氏致詞，語多勉勵。繼由畢業生代表呈贈母校紀念品，包括幻燈機、自動電鐘、文具鋼櫃等項，並由大專

部畢業生麥德勳代表致謝詞。最後由中學部兼校長白志忠頒發中學畢業文憑，並頒發上學期中學部各項學術比賽之優勝獎品，由董事長釋洗塵副董事長釋寶燈，中學部兼校長白志忠分別頒發，舉座報以熱烈掌聲，儀式莊嚴肅穆，堪稱盛况空前。四時許，禮成，拍照留念。是晚六時，大專部全體畢業同學假佛海齋廚設素筵謝師，筵開十席，賓主盡歡。

茲將該院第一、二兩屆大專部畢業生名單探登如次：

第一屆——葉福瓊、蒙琨、麥德勳、陳玉霜、魏展鵬、李志蘭、黎潤熾、黃沐恩、釋會機、釋正因、悲手、李漢華、敖卓峯、葉宏亞、鍾鑑泉、王榮基、葉勝、吳卓鴻、柴蘇文、劉成珠、釋見仁、馮永明。

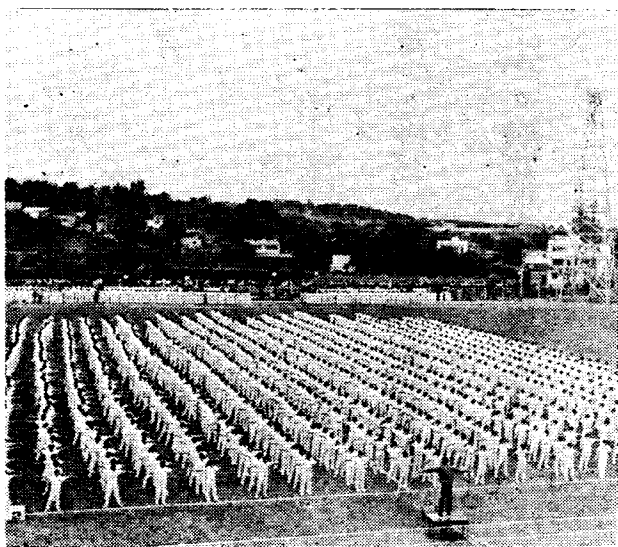
第二屆——岑詠芳、岑玉燕、釋能學、林麗霞、黃智容、王貴鴻、韓堯森、黃天濤、尹西明、伍麗端、蕭兆聲、賴艷芬、李成棠、曾志道、梁國柱、凌錦明、廖錦萍、文慧娟、傅超麒、黃鎮雄、劉成昌、廖國坤、盧定乾、蘇華杰、劉姬子、黃婉薇、何美賢、黃家標、黃家忠、岑永庚、王兆春、許良訓、黃禎球、胡興華、林大雲、尹欽旺、陳啓業、許佩娟、宋忠文、廖健文、林奕雲、李智華、黎煥留。

內明、劉金龍兩中學

聯合舉行校運會

妙法寺屬下內明書院暨劉金龍中學聯

合於十一月十五、十六日兩天，假元朗政府運動場舉行學生體育活動日，經過兩天比賽之後，已圓滿閉幕。其中以千人操及四百公尺接力邀請賽最為精彩，參加邀請賽學校有：元朗公立中學、鄉議局中學、王肇枝中學、大同英文中學、伯裘中學、元朗維新中學，結果鄉議局中學榮獲冠軍，元朗公立中學獲亞軍，伯裘中學得季軍。頒獎閉幕儀式於昨日下午四時舉行，由校監釋洗塵大法師、內明書院校長鄧潤棠、劉金龍中學校長梁剛主持，並敦請劉皇發太平紳士蒞臨頒獎。到有各界嘉賓，黃立端太平紳士等及兩校員生二千五百餘人。行禮如儀後首由劉澤彬督學致訓詞，繼由梁剛校長報告總成績，劉皇發太平紳士頒獎，末由校監釋洗塵法師致閉幕詞，鄧潤棠校長致謝詞，然後禮成降旗散會。



△ 內明書院學生千人團體操

羅漢寺開光

覺光法師晉山首任方丈

大嶼山東涌羅漢寺，於上月二十七日舉行新建大雄寶殿落成開幕及首任方丈覺光法師晉山陞座典禮，敦請新界離島理民府長官賴國鏐太平紳士，佛教護法居士黃允畋，周有主持剪綵，佛教長老德白聖老法師，樂果老法師，慧命老法師，主持開光說法，由於該寺乃本港佛教新建之大叢林，首任方丈為覺光法師。是日前往隨喜觀禮之官紳名流，各界首長，佛教四眾，數逾萬人，油蔴地小輪公司特撥出水上的士、水上巴士及豪華客輪接送晉山賀客。

典禮儀式由是日上午十一時開始，先是首任方丈晉山陞座禮，佛教四眾同人一體身衣袈裟法袍齊集大殿前，在鐘鼓齊鳴響徹山野聲中，恭迎首任方丈覺光大律師晉院，佛教林炳炎學校之梵唄團為前導，佛教出家二眾列隊由山門而入，儀容甚盛，抵達大殿前，隨請中國佛教會會長白聖老法師主持送位儀式，全體高誦香讚，首任方丈覺光大律師陞座並說法詞。

繼續為大雄寶殿落成典禮，主禮人就位，佛教黃鳳翎中學及佛教大光中學兩銀樂隊奏佛寶歌，舉行剪綵，請離島理民官賴國鏐太平紳士，香港佛教聯合會副會長黃允畋太平紳士，及佛教護法周有居士主持，羅漢寺董事會董事長李源榮之男公子獻剪後，各主禮人剪綵。

佛菩薩聖像開光，恭請佛教碩德長老

白聖老法師，樂果老法師，慧命老法師主持儀式，衆唱香讚，老法師說法後，即在佛前上供，始告禮成。

南天竺大殿落成

舉行佛聖像開光盛況

參加觀禮者三千餘人

荃灣芙蓉山南天竺住持茂蕊老法師，於十月十六日即（農曆八月廿一日），舉行大雄寶殿重建落成，暨諸佛菩薩聖像開光典禮，由香港佛教聯合會會長覺光法師，泰國副僧王主持儀式，茂老為本港佛教耆宿，備受教內四眾景仰至深，由朝至暮蒞臨觀禮善信，凡三千多人，齋筵連開三百桌，農曆廿二又恭逢燃燈古佛聖誕良辰，由聖懷法師領導諸山大德僧伽、仁光、海舟、道安、明德、果賢、惟誠、修宗、信智諸法師等，頂禮大悲寶懺一天，以此盛大功德禱祝世界和平，人民安樂，信施檀那，福慧加增。各方惠來大殿繡帳鏡屏等，琳瑯滿目美不勝收。

泰國副僧王訪問西方寺

住持永惺法師設齋供養

泰國副僧王蒞港參加荃灣芙蓉山南天竺寺重建大雄寶殿落成大典後，十月廿二日乘便訪問荃灣三疊潭西方寺，以該寺新建之地藏殿，功德堂，海會塔等將於八月廿八日（公曆十月十三日星期日），舉行開光典禮，同時並惠贈珍貴法寶——釋迦如來坐像一尊，以誌留念，永惺法師亦回

敬珍品酬答僧王，午間敬備上素齋筵款待。與副僧王偕行者有秘書，及泰國越伯南寺住持等共八位高僧，兩位男女居士，在歡宴席間賓主相歡情況至盛云。

妙蓮大師出關

覺光大師主禮

洗塵大師開關

新界青山佛慈淨寺住持妙蓮法師，原籍安徽禪德，少懷大志，宿根深厚，每以濟世利生為己任。壯歲披剃出家，持修苦行，昔已蜚聲於國內。三十年前法幢南移，當來港之時，初居於大嶼山法華院，掩關淨修數載；常感道業未精，而法門無量。遂效古德實行般若三昧，以策進身心之清淨，復發心於青山佛慈淨寺，先後掩關數期，達二十載有奇。法師之宏願感應人天，在閉關期間每次為五、六年之久，身無疾苦，法相莊嚴，足見其福慧雙修之例證。十一月十日為其功德圓滿出關之期，由佛教兩位領袖，覺光大法師說法，洗塵大律師啟鑰開關。茲錄覺光大法師開示法語：妙法從來無多言。蓮開心地徧大千。出真入俗雖為貴，關山透過非等閒。又：面壁九載西來意，掩關三三未讓賢，會得古今無二旨，丕振宗風推妙蓮。洗塵大律師致詞，則語重心長（從畧）。繼由妙蓮法師致謝詞後，此佛門之盛大慶典便告圓滿；並由護關大德居士陳維信，陳鴻琛鄭志浩，設上齋供養四眾及嘉賓，席開百餘桌，皆大歡喜云。查是日參加者有：覺

光、洗塵、茂蕊、源慧、智開、忍鏡、智麗、聖一、達光、淨恆、賢德、見仁、等大德法師、尼師；陳維信伉儷，陳鴻琛伉儷，鄭志浩伉儷，曾文翰伉儷，林少彬、莊徐光、沈馬瑞英、張妙緣、張妙意伉儷，張妙願等居士等千餘人；並由安養精舍住持源慧法師担任總司儀，盛況空前，場面偉大。

台灣佛教界

籌組觀世音救難基金會

為發揚觀世音菩薩慈悲救濟眾生苦難精神，佛教大德籌辦中華觀世音救難基金會，於十月二十日下午三時，在立法院第二會議室舉行籌備會。出席人士有道安法師，馮永禎居士、劉脩如居士、舒子寬居士、鄭邦卿居士、丁俊生居士、林則彬居士、廖清松居士、黃煥如居士、黎明時居士等。另有印海法師，周邦道居士、鍾石磐居士、蘇友仁居士、呂錦花居士等，因事未能出席，均已委託簽到蓋章。

籌備會由道安法師任主席，黎明時居士代替主席報告本次會議召集緣起後，旋即討論並通過救難會的組織章程，繼即選

舉，公推道安法師為董事長，呂錦花居士、舒子寬居士為副董事長，黎明時居士為總幹事，其餘諸大德均出任第一任中華觀世音救難基金會董事。該會籌備完成後，將於近期內舉行正式成立大會。

按：該會係由觀世音月刊讀者救難會之擴大，該社已辦隨緣救濟三年，目下收到捐助與發放救濟相抵後，已積下基金新台幣十餘萬元，並已有捐助入近千人，按月贊助救濟者近二百人，收入捐款及發放功德均在觀世音月刊公佈。財團法人成立後，將請名會計師担任會計以昭大信。繼世音救難基金會將為佛教永久的慈善救濟機構，凡遭遇急難人士，將普遍施予慈悲救助，以實踐觀世音菩薩循聲救苦的悲願。

該會通訊址：台北郵局三六七七號信箱，備有書刊贈送，簡章備索。

台中市慈明寺傳授三壇大戒

謹訂於民國六十三年農曆十一月初一日起至十二月初一止共三十天，為本寺擴建萬佛山萬佛寶殿暨七丈藥師大佛落成

，傳援護國千佛三壇大戒，在家五戒及菩薩戒，並啟建護國息災水陸法會，恭請演培、道安、賢頓諸老法師主持戒會。

捐款鳴謝

旭朗法師	港幣	四〇.〇〇元
淨念法師	折合港幣	一二五.〇〇元
南亭法師	折合港幣	一〇五.〇〇元
翁茹冬居士	折合港幣	一二五.〇〇元
開證法師	折合港幣	一〇〇.〇〇元
羅承正居士	折合港幣	五〇.〇〇元
河清法師	港幣	二〇〇.〇〇元
楊日霖居士	港幣	五〇.〇〇元
妙法寺	港幣	一二三.五〇元
總收入	港幣	九一八.五〇元

三十二期收支報告

一、收入	本期捐款	港幣	三、九一八.五〇元
二、支出	印刷費	港幣	三、一九五.二〇元
	郵費	港幣	三六三.七〇元
	稿費	港幣	二七〇.〇〇元
	雜費	港幣	七九.六〇元
	總計支出	港幣	三、九一八.五〇元

內明雜誌社謹啓

智塵山成機

敏洗金九會

釋釋釋沈釋

長人：釋人：釋人：釋

社督發行主編

出版社：內明雜誌社
社址：香港新界青山道22
咪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 Cresent, 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中華民國六十四年
公元一九七四年

十二月一日出版

定價每冊港幣貳元

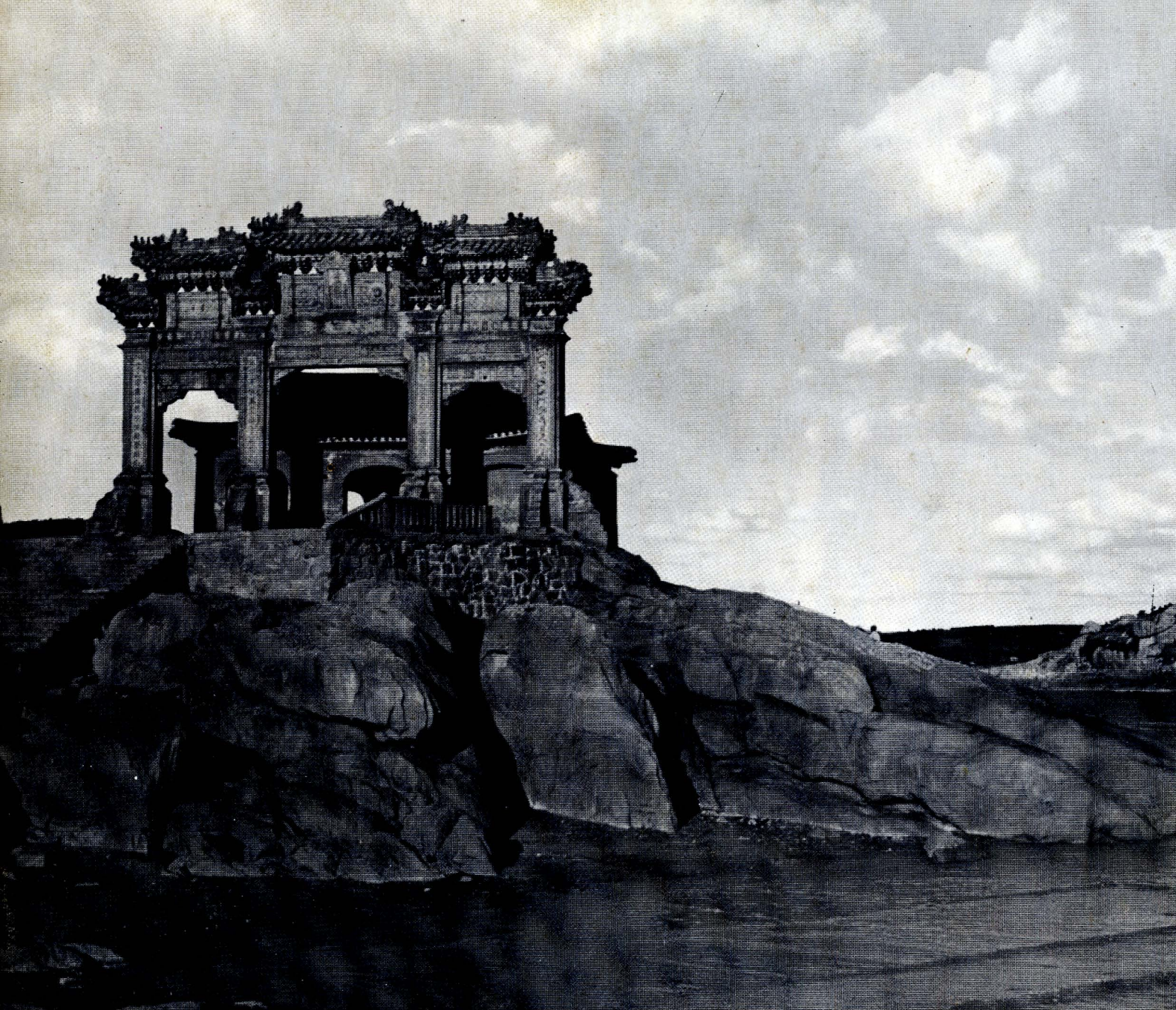
本刊已在香港政府登記

◀ 智者大師德相



▶ 天台山國清寺是中國天台宗祖庭，圖為國清寺之隋塔，建於隋開皇年間，為中國現存古塔之一。





▲ 普陀山登岸處之石牌坊。

◀ 封面：普陀山大理石雕之觀世音菩薩像。