

内明

集漢穀城刻石字



第三十五期 目錄

封底	蘇州靈岩山頂之靈岩寺	
封面裏	佛光寺唐彩塑菩薩、供養人羣像	
特載	靈岩寺宋彩塑羅漢像	
封裏	北海九龍壁、目錄	
特載	原始佛教的緣起觀念	霍韜晦 3
譯稿	「和合圖」	梁平 3
特載	世親思想體係之修行論	工滕成性著、幻生譯 6
佛敎藝術介紹	「南傳佛敎史」序	淨海 11
	唐塑與宋塑	性海 14
	唐宋彩塑選輯	編輯室 16
專著	天台宗與禪宗（續）	本空 18
四衆堂	覆老實頭大德	和合子 23
	佛敎需要公正的輿論	眞德 25
	四衆堂應就事論事	愍廬 5
法幢錄	杜鴻漸問法無住禪師	哲聞 26
海外航訊	星洲佛敎縱橫譚（續）	蕭慕迦 28
特載	大乘起信論講記（十三）	敏智法師講、林大成紀錄 32
	正本清源論（九）	趙亮杰 36
佛敎界動態	編輯室	39



原始佛教的緣起觀念

霍韜晦教授講
鄧綺年筆錄

緣起是佛教的基本觀念，這是沒有問題的。問題是此一觀念在佛教的體系中所佔的位置如何？依我個人的看法，緣起觀念是佛教處理人生問題和存有問題的起點，是佛教整個學理結構的基礎。佛家的教義，若從量上看，當然很繁瑣、很多，但無不以化約，則不外為三法印，或四法印。——要注意的是，既然稱為「法印」，一切法可以以三法印或四法印攝盡；如是，佛家教義的繁重性即可以除去，而有一個簡單的面目。但是，所謂三法印或四法印究竟是如何開出？它們彼此之間是否亦有一個有機的聯繫：這就需要進一步研討了。而這個問題，答案也必須是肯定的；因為，如果答案是否定的話，那麼三法印和四法印都不過是一些散列的命題。散列，就無法成為系統了。那麼，貫串在三法印或四法印之中而使它們各得一方面的義理的根據是什麼呢？我想這就是緣起的觀念。

緣起，梵文是 *Kraitya-samupāda*，巴利文是 *Paticca-samuppāda*。它的本來意義，是指事物藉衆多的條件而獲得呈現的狀態；簡單說，就是藉緣而生。所以從它的本來意義上講，緣起是處理存有問題的，**緣起**是解釋事物的存有狀態，雖然，佛家的觀點，最終不在解釋事物的個體性，像西方哲學形式因 (Formal Cause) 的觀念，佛家是沒有的。因此，通過緣起以說明事物的存有狀態，其實是化解事物的個體性。這一個理論，稍後——大概是原始佛教的後期，就被歸結為「無我」的觀念。在這裏，「我」的意思，不是倫理學上的，而是形上學的（講者按：關於這一點，講

者另有一篇文章處理原始佛教的「無我」觀念，發表在新亞書院學術年刊第十五期，可以參看），或知識論上的，用西方的名詞來說，就是本體，或托質者 (Substance)。為什麼稱之為「托質者」呢？因為它可以解釋我們經驗產生的客觀來源。經驗的產生必有經驗的提供者，常識上就往往假定了這經驗的提供者是一個客觀存在的實體，這就是所謂「我」，亦即「物之自己」，它是一個獨立的、和不變的存在。這也就是知識論中的一個形上學的預設。但是，若從佛教的觀點看，這樣的預設圍於知識論的範圍，不能看出存有事物之間的關係，因為存有事物若只是負責向主體提供經驗，那麼它們自身就是散的，各自孤立的。佛教要進一步處理存有的問題，認為每一存在事物都不能是獨立的，而是彼此相關的、相待的；而且這種相關相待的分析，通過時空的歷程，而進展為無限。所謂「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅。」使「我」的觀念，化為十彼此對待的關係，離此關係，根本無有一「我」，這就是佛教講緣起的意思。在緣起的觀念下，一切現象都是待緣而生，亦待緣而滅，並無一刻停留，因此亦無一個不變的存在。由此看來，佛教的緣起觀念，其實是一個形上學理論，在此意義下說，諸法無我，否認存有自身的獨立性。

然而，若從印度的思想背景上看，「我」的觀念卻不一定指存有自身。「我」亦可以是指生命主體，或實踐主體、或超越主體。所以「諸法無我」的法印亦可以從幾個層面上解釋。我們知

道佛教興起之前，印度思想的主流是奧義書。奧義書主張「梵我不二」，認為一切存有事物，包括生命與非生命，分析檢討到最後，就是梵；梵就是真我，因此每一經驗中的個體事物都有一個不生不滅的成分。人生的要務，就是認識你生命中的梵。奧義書的這一個講法，我們承認它有極深智慧，對後來的印度哲學和大乘佛學也有極重要的影響；但是，這樣的一個「我」，却絕非經驗主體和存有自身，它只是一個超越的真我。換言之，奧義書在這裏並沒有解決存有的問題，它的主要工作，只是取消經驗主體。這一個方向，原始佛教其實是繼承了的。原始佛教說「無我」，着眼點即在從實踐上化解對經驗主體的執着，所不同者，由「無我」而發展出來的主張卻兼連對存有自身及奧義書所說的超越主體亦一併去除，成為一個普遍應用的命題而已。

由此，我們可以看到：原始佛教通過緣起的觀念來說「無我」，應分作兩方面了解：一是對生命主體的化解，二是對存有自身的化解。前者是繼承奧義書的方向（因此在這裏生命主體的意識只是從常識上說，指形軀我或經驗我），後者是補奧義書的不足。雖然原始佛教在論證這兩方面的「無我」的時候，所用的資料並無嚴格劃分，始終還是五蘊、十二因緣的問題。這是因為相關地說，客體的存在不能離於主體而獨立。說六境即預設六根；其次從佛教的原始精神上說，所對治的畢竟在生命的問題，即重人多於重法。但這決不是說，原始佛教沒有處理存有的問題。上文我們已經從緣起的語義，指出緣起本來是解釋事物的存有狀態的。又據佛典記載，佛陀的兩大弟子舍利弗、大目犍連原來都是懷疑主義者，對奧義書所說的真我固然表懷疑，對各學派所說的道理亦不信任。但是，當舍利弗聽到了佛弟子馬勝比丘所說的幾句偈：「若法因緣生，法亦因緣滅」，由此領悟到事物的呈現，是在一個無限的因果歷程中，事物的消逝，亦是條件變化的結果，於是纔率眾皈依了佛陀。由此我們不能說，佛教的緣起觀念只應用於生命界。

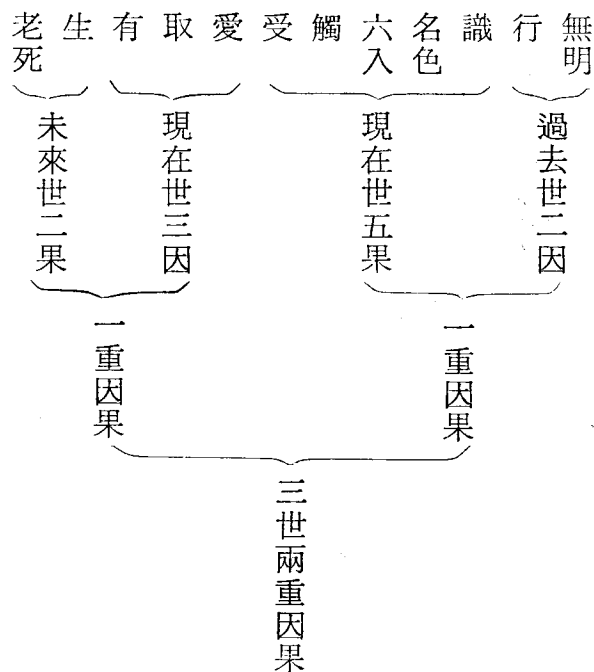
通過這樣的劃分，以下我們即可以採取一個分解的講法，把原始佛教處理這兩面的手法分開，這樣我們可以得出兩個觀念，

一是關於處理存有的問題，原始佛教在這裏提出的是「一切法因緣生」的觀念；二是處理生命的問題，原始佛教提出的是「業感緣起」亦即「十二因緣」的觀念。比較起來，前者是客觀地分解現象，歸結在「諸法無我」，後者是超越地反省自己的生命根源，說明生命的無常與苦，由此再決定一轉化提升的方向。前者可以不涉價值判斷，後者則完全是一個價值取向問題，因此亦可以稱為價值緣起。

現在的問題是：原始佛教怎樣論證一切法因緣生呢？這主要是通過對一切法的分類說。依阿含經典，一切法的分類是有多个標準的，有時說五蘊，有時說六根六境，有時更增說六識而成十八界，所不同者，五蘊是平鋪說，祇是一個並列的關係，但十二處、十八界則主客相依，所謂「識緣名色，名色緣識」，即是彼此相待。順前一關係，緣起的意義即被理解為一和合的關係。阿含經中常有這種論證，以為一切法不外五蘊，因此在常識中如此而呈現的個體，其實祇是個積集的東西，捨諸蘊外，並無有「我」。例如雜阿含經中尸羅比丘尼的偈：「如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣生，假名為眾生。」不過，這種「和合」的觀念，是否即為緣起的本義？我覺得極有問題，因為這只是一個分解的方法，分解到最後，是否可得到「空」（無我）？固然有問題，重要的是這只是單線的法印，而不是互依。但是，這一講法對後來阿毘達磨的因緣論卻有很大啟發，因為這種分解的方法，比較能注重諸法是如何呈現的問題，亦即比較能夠解決現象界的問題，雖然佛教最終的態度，不在成立現象，但是從現實的立場，諸法的呈現問題，總是要解答的。由此，遂有北傳阿毘達磨的六因四緣論，和南傳的二十四緣論，以至後來唯識宗的十因四緣論。其次，順後一關係，主客相依相待，色的呈顯待眼，聲的呈顯待耳，反過來，眼的呈顯待色，耳的呈顯待聲，這顯然就是「此有故彼有，此生故彼生」的關係，我想這可能較接近佛教最初說緣起觀念的意義。但是，阿含佛典在提到這些關係的時候，往往就轉為一個價值的立場，即六根以六境為緣而生六識，識境和合而有觸，觸而有受，受而有愛，愛而有取，於是歸到十二因緣的序

列，即形成一世間之「集」，結果還是回到說明生命根源的問題。由此看來，原始佛教對一切法因緣生的論證是不純粹的，這當然是由於原始佛教對存有問題的重視不足所致。

原始佛教處理得最多的是生命的根源問題。從生命的苦（老死）開始，一步步地向後反省，最後止於無明，一共十二段，所以稱為十二因緣，又名十二有支。依有部，這十二支跨越三世，構成兩重因果，如下：



其實，從緣起的本義上看，這十二段是否即須通過時間上三世的歷程，不無疑問。因為緣起的意義是「此有則彼有」的關係，如說無明而有行，行而有識，在形式上即是「有A則有B」的關係，而這一關係是邏輯的，即以前件為後件的充足條件。因此十二緣起的序列，純然是依一涵蘊關係而過轉。若扣緊此義，則十二段即可約為三支：惑、業、苦；再進一步約為兩支：無明而有苦；即無明是我們苦的根源。為什麼呢？因為無明的表現在業（造作），業即有果。因此這一從無明而出的緣起流，也就是一作業受果的因果流，而十二因緣之所以稱為「業感緣起」的道理也在此。總之，這一關係表示了佛教對我們生命本相的一個形式的解

析，只有在找到無明之後，纔能發現轉化我們生命的起點。由此於是再說三法印：諸行無常、有漏皆苦、涅槃寂靜。「諸行無常」是從生命緣起流的呈現上說，「有漏皆苦」是從生命的無明上說，「涅槃寂靜」是從生命的嚮往上說，或生命的理想境地上說。再合前此所說的「諸法無我」而成四法印，一縱一橫，由此構成一無窮的關係網，由此我們亦可以了解原始佛教所說的緣起的多方的意義。

以上所說，有些地方可能太簡，未能把原始佛教的緣起意義全幅予以顯現。但是，若能從其處理人、法兩方面是運用了兩個不同的觀念上看，則對後來佛教主要問題的演變是可以看出一些端倪的。我這些疏陋的意見，希望對治佛教思想史的人能有點幫助。

（上接第25頁 四眾堂）

四眾堂應就事論事

內明主編先生大鑒：

閱老實頭居士對於台省佛會指斥中華居士會破壞團結絕非子虛一稿，原來他是遠在星埠，得知內幕。另又揭發和合子居士什麼紅學，什麼一棵樹等一連串個人行為，在筆者既不悉和合子其人，想貴刊同人，亦必莫名所以。筆者因此稿既非全屬就事論事，意在攻訐，又經先生聲明不打算再刊那一類稿件，也就擱筆不談。惟對於此稿字裏行間，深致不滿於一切居士組織，大有壓抑居士團體的氣燄，未免引起在家二眾反感，特此附帶聲明，認為不值得去理會。此頌

撰祺

愍廬敬啟 一、八



世親思想體系之修行論

工藤成性著
幻生譯

在世親的論典中，差不多都說到修行項目，其中最顯著論及修行問題的，有下列諸論：一、「攝大乘論世親釋」（彼入因果分，彼修差別分，增上戒學分，增上慧學分，增上心學分），二、「辯中邊論」（辯無上乘品），三、「三具足經優波提舍」，四、「寶髻經四法優波提舍」，五、「六門教授習定論」，六、「阿毘達磨俱舍論」，七、「勝思惟梵天所問經論」，八、「遺教經論」，九、「文殊師利菩薩問菩提經論」，十、「十地經論」，十一、「金剛般若波羅蜜經論」，十二、「無量壽經優波提舍」。此等諸論，除小乘論的「阿毘達磨俱舍論」之外，其他所說的修行論，或就地前說，或就地上說，或就部份而論，或就全體而論，所說並不一致；但不可否定的，其中都論到六波羅蜜的修行問題，或以其為根底的修行論。因此，本文分三方面說明：一、就各論的修行論，歸之於六波羅蜜；二、依二三論舉示修行相狀，三、菩薩修行歸納為自利利他二行。

一、波羅蜜多

1. 統攝萬行的波羅蜜多

一、「攝大乘論世親釋」所顯之波羅蜜多——「攝大乘論」，舉出大乘異於聲聞乘之點的十種殊勝說明中，有「六波羅蜜多，說名彼入因果體……」，世親的「攝大乘論釋」解釋說：「六波羅蜜多，說名彼入因果體者，謂由唯識性入三自性時，世間施等波羅蜜多名清淨因，由能引發出世間故，入地已去，即彼施等波羅蜜多成出世間，名清淨果。菩薩十地說名彼因果修差別體者

，謂菩薩十地是前所說波羅蜜多，因果二位修差別性。」（大正，三一，三二二，下）這是「攝大乘論」所說的修行大意。論中所說的修行，不出六波羅蜜多。

二、「辯中邊論」所顯之波羅蜜多——「辯中邊論」卷下，辯無上乘品第七（大正，三一，四七三，下），大乘由有正行、所緣、修證三種無上義，故名無上乘。第一說明正行無上說：「彼中正行無上者，謂十波羅蜜多行。」從修行上，主張修習十波羅蜜多行，故以大乘名無上乘。說明其正行之相，舉出六種，如論說：「於十種波羅蜜多，隨修差別有六正行：一、最勝正行，二、作意正行，三、隨法正行，四、離二邊正行，五、差別正行，六、無差別正行。」更就此六相一一加以說明。其第一最勝正行，舉出波羅蜜多行最勝之點十二種，且詳述十波羅蜜多行一之利益。由此，可知此論所說的菩薩正行，不出十波羅蜜多行。

三、「三具足經優波提舍」所顯之波羅蜜多——此論依施、戒、聞三種具足，說明利益眾生，成就阿耨多羅三藐三菩提為其大意。如論中說：「菩薩三種具足自他利益，施攝眾生。攝眾生已，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）所謂三具足之一的「聞具足」，既是顯示忍、進、禪、慧四波羅蜜多，則施、戒、聞三具足，主要不外顯示六波羅蜜多。如論中說：「以要言之，施具足者，世尊示現檀波羅蜜；戒具足者，尸波羅蜜；聞具足者，忍進禪慧波羅蜜。」（大正，二六，三六四，下）由此可知，本論表現的行，也不出六波羅蜜多行。

四、「寶髻經四法憂波提舍」所顯之波羅蜜多——此論就修

行舉出菩薩四種淨行，四種淨行中第一波羅蜜淨行，爲布施行，說明菩薩四種發起精進，不離此布施行。如論中說：『菩薩具有四種淨行，何等爲四？一者波羅蜜淨行，二者菩提分法淨行，三者通智究竟淨行，四者衆生淳熟淨行。何者布施波羅蜜淨行？彼云何說？彼世尊說：菩薩四種發起精進，不離布施。』（大正，二六，二七四，下）此中所謂菩薩四種發起精進：一、滿足一切衆生發起精進，二、滿足一切佛法發起精進，三、究竟相隨形好發起精進，四、清淨佛之世界發起精進。這是所謂「寶髻經」的四法。

此外，菩薩有四種淨行，「瑜伽師地論」等也有所記載，此四種淨行，是從四方面說明地上菩薩行。四種之中，以第一波羅蜜多行爲主，其他三行，應看做由第一波羅蜜多行產生之作用。所以，「瑜伽師地論」說明波羅蜜多行極爲詳細，說明波羅蜜多行之結果，歸納於十種或六種。

然「寶髻經四法優波提舍」，更以布施行總括波羅蜜多淨行，此布施行，因菩薩四種發起精進而滿足，成爲：一、衆僧，二、智，三、身，四、佛世界四種具足。力說成就布施自利利他二行之滿足。論中說：『若汝欲求四種具足，應行四種發起精進行於布施。何等爲四？一者衆僧具足，二者智具足，三者身具足，四者佛世界具足』。（大正，二六，二七五，上）又說：『究竟相好發起精進，滿足佛法發起精進，是故布施得自利益滿足；衆生發起精進，淨佛世界發起精進，是故布施得他利益。』（大正，二六，二七五，上）

上面說明由布施具足四法（一、衆僧，二、智，三、身，四、佛世界），論中更從種種方面看具足四法之原動力——四種發起精進，其四種發起精進，便是六波羅蜜多之示現。如論中說：『又復有義，滿足衆生發起精進，般若波羅蜜、毘梨耶波羅蜜爲示現故；滿足佛法發起精進，般若波羅蜜、智波羅蜜故；究竟相好發起精進，羼提波羅蜜、方便波羅蜜故；淨佛世界發起精進，尸波羅蜜、禪波羅蜜，如是示現。』（大正，二六，二七七，中）由是可知，此論之行，也不出波羅蜜行。

五、「六門教授習定論」所顯之波羅蜜多——此論開頭，敘述本論製作的原由與大意說：『今欲利益一切有情，令習世定及出世定，速能捨離諸煩惱故，述此方便。頌曰：求脫者積集，於住勤修習，得三圓滿已，有依修定人。』（大正，三一，七七四，上）由此可知，此論由六門說明圓滿的世定及出世定。

佛教的目的在出離解脫，依觀慧而斷煩惱，但觀慧是依禪定的寂靜獲得的，所以，苟欲求真解脫，必須修習禪定。禪定稱爲三學之一，與觀併稱爲止觀，常常隨伴於智慧。諸煩惱斷盡，最後入金剛喻定，此爲大小乘之通說。這說明了定在修行上的重要性。其定，不用說，爲六波羅蜜多行之一。

六、「遺教經論」所顯之波羅蜜多——本論將「遺教經」分爲七分來解說。關於修行的論述，有第二修集世間功德分，與第三修集出世間大人功德分。第二修集世間功德分，說明由對治惑、業、苦三道，而修集世間功德；其修行的方法，舉戒而說明。如該論引用「遺教經」文說：『汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如暗遇明，貧人得寶，當知此則是汝大師，若我住世，無異此也。』（大正，二六，二八三，下）就戒而作詳細說明。第三修集出世間大人功德分，舉出八種出世間大人功德修集之。其八種出世間大人功德：一、無求功德，二、知足功德，三、遠離功德，四、精進功德，五、不忘念功德，六、禪定功德，七、智慧功德，八、不戲論功德。此中（一）無求功德與（二）知足功德，爲布施功德；（三）遠離功德，爲忍辱功德。又，（五）不忘念功德，與禪定相應；（八）不戲論功德，爲智慧之德。所以，「遺教經論」所顯示之行，也不出六波羅蜜多行。

七、「十地經論」所顯之波羅蜜多——本論是解釋「華嚴經」『十地品』。「十地品」所說菩薩修行相，初地以修六度萬行之中布施波羅蜜爲主，『餘波羅蜜非不修集，隨力隨分』。乃至第十地，以修智波羅蜜多爲主。十地之每一地，以十波羅蜜之一爲主要修習項目，十地圓滿，亦即十波羅蜜多圓滿具足。「論」是忠實地解釋「經」的，並縱橫披瀝經文內含的深意，所以，十地圓滿具足十波羅蜜的經意，也在論文中充分地顯示出來。關於

每地的修行，畧記論中所載如下：

- 第一歡喜地——檀波羅密增上。
- 第二離垢地——戒波羅密增上。
- 第三明地——忍辱波羅密增上。
- 第四焰地——精進波羅密增上。
- 第五難勝地——禪波羅密增上。
- 第六現前地——般若波羅密增上。
- 第七遠行地——方便波羅密增上。
- 第八不動地——願波羅密增上。
- 第九善慧地——力波羅密增上。
- 第十法雲地——智波羅密增上。

（大正，二六，一四三，中——二〇〇，上）

八、「金剛般若波羅密經論」所顯之波羅密多——本論舉其所釋之「金剛般若波羅密經」經文說：「經曰：世尊！云何菩薩大乘中，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何修行？云何降伏其心？」（大正，二五，七八一，下）對於此段經文中「云何住？云何修行？」問題，「論」先舉「經」答：「菩薩不住於事，行於布施；無所住，行於布施；不住色布施，不住聲、香、觸、法布施。須菩提，菩薩應如是布施：不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德聚不可思量……菩薩但應如是行於布施。」（大正，二五，七八二，上）然後再給與解釋說：

偈言：檀義攝於六，資生無畏法，此中一二三，名為修行住。何故唯檀波羅密，名說六波羅密？一切波羅密，檀波羅密相義示現故。一切波羅密檀相義者，謂資生、無畏、法、檀波羅密應知。此義云何？資生者，即一檀波羅密體名故；無畏檀波羅密者，有二：謂尸波羅密，屏提波羅密，於已作未作惡，不生怖畏故；法檀波羅密者，有三：謂毘梨耶波羅密等不疲倦，善知心如實說法故，此即是菩薩摩訶薩修行住。如向說三種檀攝六波羅密，是名菩薩摩訶薩修行住。（大正，二五，七八二，上）

據此，可知發阿耨多羅三藐三菩提心者，應行布施，其布施

是總攝六波羅密多之布施。

然「論」中引用經文說：

佛言：須菩提！若善男子善女人，以滿三千大千世界七寶，持用布施，若復於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼無量不可數。何以故？須菩提，一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出；一切諸佛如來皆從此經生。（大正，二五，七八四，下）

論中對此問題加以詳釋。如據其所說，則布施行比之於受持讀誦經典更為殊勝。說到所謂受持、讀誦經典的意義，「論」中說：

於何法修行者，示現彼行？云何示現？偈言：名字三種法，受持聞廣說，修從他及內，得聞是修智。此說何義？於彼名字得成聞慧。此有三種：一者受，二者持，三者讀誦。

此云何知？偈言：「受持聞廣說」故。受持修行依總持法故；讀誦修行依聞慧廣故。廣多讀誦亦名聞慧。此是名字中三種修行。……彼修行云何得？偈言：「修從他及內，得聞是修智」故。此義云何？為修得相，於他及自身。云何於他及自身？謂聞及修，如是次第。從他聞法，內自思惟，為得修行故。（大正，二五，七八九，中）

如果依據這個說明，則受持讀誦教法，就是止觀教法，由聞、思、修形式而成。這不外為定慧二波羅密所攝。因此，布施比之受持經法殊勝，布施也比禪定、智慧殊勝；本論之行，不出六波羅密多行，此義依然成立。

九、「文殊師利菩薩問菩提經論」所顯之波羅密多——本論分九科解釋「伽耶山頂經」，其中第九科菩薩行差別分，是就修行而論述的。其意菩薩摩訶薩修行，說有二種道與二種畧道，得到阿耨多羅三藐三菩提。其二種道，一、功德清淨道，二、因清淨道。此二道各有八種，共為十六種，可以方便道與智慧道相攝。二種畧道分別為五種：一、功德道與智道，二、有礙道與無礙道，三、有漏道與無漏道，四、有量道與無量道，五、智道與斷道。其功德道、有礙道，有漏道，意味五波羅密，智道、無礙道、無漏道，意味般若波羅密。

其次，「論」中以六種十法說明證法界。六種十法，一、十種之智，二、十種之發，三、十種之行，四、十種無盡觀，五、十種對治法示現，六、十種寂靜地示現。此六種十法，說明從發心到證法界的過程，必然存在的主觀狀態。其中十種之行，1. 波羅密行，2. 攝事行，3. 慧行，4. 方便行，5. 大悲行，6. 求助慧法行，7. 求助智法行，8. 心清淨行，9. 觀諸諦行，10. 於一切愛不愛事不貪著行。此中（2）攝事行以下九行，被攝於（1）波羅密行之中。所以，六種十法中，（五）十種對治法示現，說明以檀等十波羅密清淨法，對治慳貪心等十種惡法。

要之，本論所說之行，也不出六種十種波羅密行。

十、「勝思惟梵天所問經論」所顯之波羅密多——「勝思惟梵天所問經」，就菩薩舉二十條質問，其十七問，有：「云何菩薩不由他教，而能自行六波羅密？」答曰：『菩薩摩訶薩，畢竟成就四法，不由他教而能自行六波羅密，何等為四？一者以施導人故，二者不說他人毀禁之罪故，三者善知攝法教化衆生故，四者達解深法故，是為四法。』（大正，一五，六四，下）本論卷二（大正，二六，三四三，上），對此經文，有詳細解釋。又，就菩薩二十條質問中，特就行的問題質問，如從上一問來推察，則本經的菩薩修行，也是以六波羅密行為中心的。

此外，「經」之卷一（大正，一五，六三，上），與「論」之卷一（大正，二六，三三八，中），舉佛二十一種光明，其中第九能捨光，第十無悔熱光，第十一安利光，第十二勤修光，第十三一心光，第十四能解光，此六光為涉及衆生各各行布施等六波羅密。

又，「經」之卷一（大正，一五，六七，中），「論」之卷三（大正，二六，三四七，中），說明菩薩於彼岸（八地以上）滿足出世間諸波羅密，當修布施等六波羅密行。

由是可知，本論的菩薩行，也以六波羅密為中心。

十一、「唯識三十論」所顯之波羅密多——本論的修行位次，分為五位；對其五位，雖然有所解釋，但對行的問題，卻無一言論及。此「唯識三十論」，護法等十大論師，雖然各造釋論十

卷，玄奘譯成「成唯識論」十卷，總結地前地上，說明六波羅密多或十波羅密多之行。我想，這恐怕只是釋者體會「唯識三十論」的本意吧？

十二、「無量壽經優波提舍」所顯之波羅密多——本論長行開頭說：『若善男子善女人，修五念門行成就，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。』（大正，二六，二三一，中）所謂五念門行：一、禮拜，二、讚歎，三、作願，四、觀察，五、迴向。根據論中解說，禮拜，是以身業禮拜阿彌陀如來；讚歎，是以口業稱彼如來名；作願，心常發願，一心專念往生安樂國土；觀察，以智慧觀察彼土三種莊嚴；迴向，不捨一切衆生，心常作願迴向，成就大悲心故。此中作願，為如實修行奢摩他；觀察，為如實修行毘婆舍那。如「勝思惟梵天所問經論」卷二說：『如是修行波羅密行，得柔軟勝行，能迴轉諸禪。』『無量壽經優波提舍』也說：『奢摩他毘婆舍那廣畧修行，成就柔軟心。』在成就柔軟心這點，可知奢摩他、毘婆舍那的修行，是與波羅密行同一的。

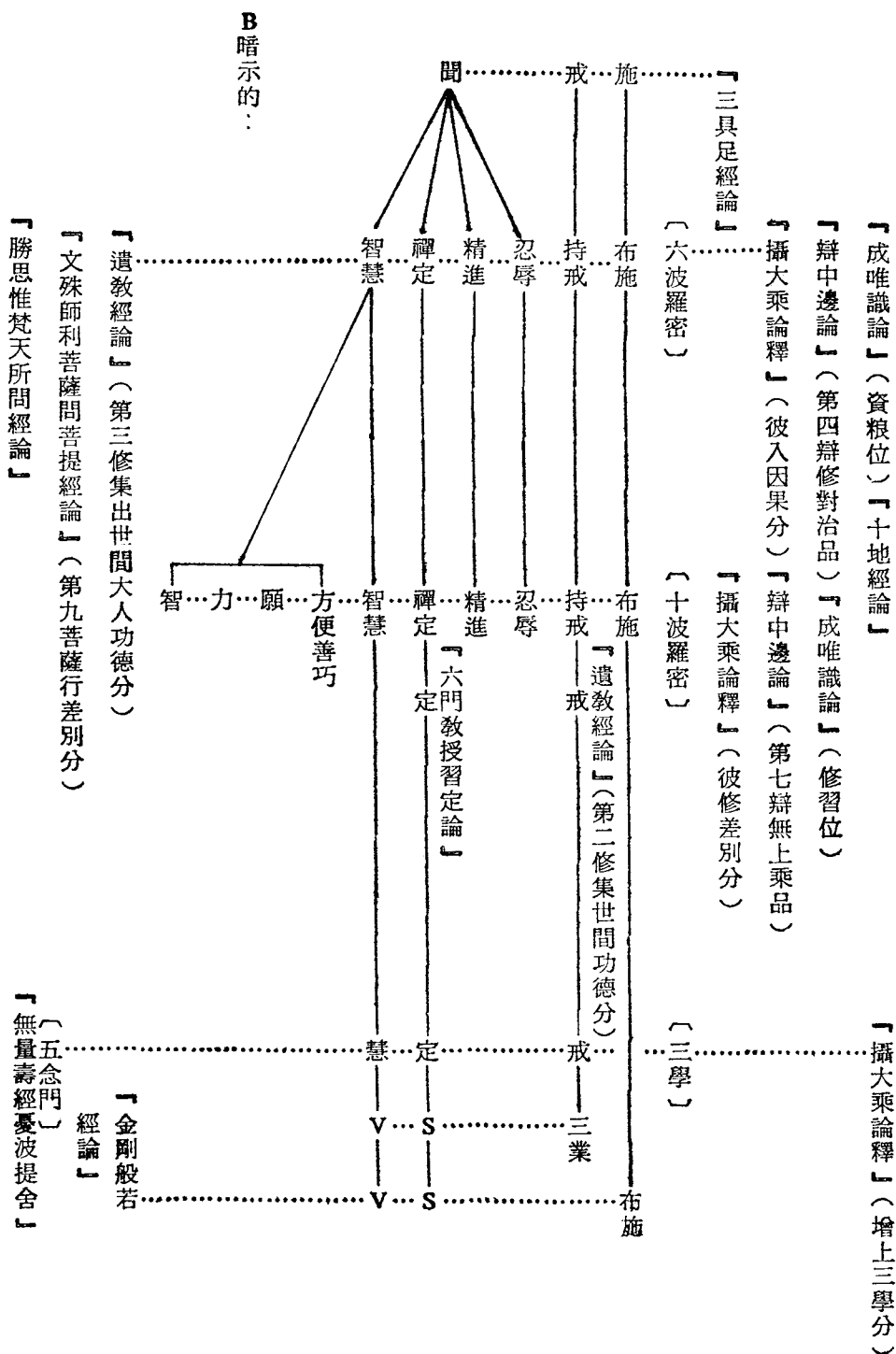
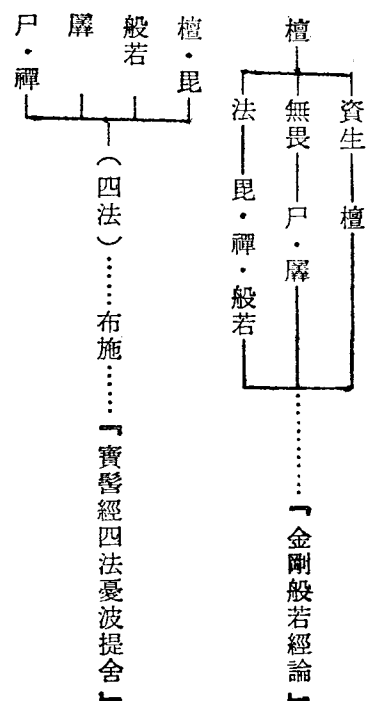
又，五念門中的前四門，為自利行；第五門為利他行。菩薩修如此五門行自利利他，可以速成阿耨多羅三藐三菩提。

所以，本論的修行論，歸之於五念門行。其五念門中，禮拜、讚歎、作願，如果是求身、口、意三業淨化，則為戒學所攝；作願，在另一方面如邀致奢摩他境，則可以視為定學。第四門觀察，是由觀智而生毘婆舍那，屬於慧學。第五門迴向，為智慧必具的作用，所以，也是慧學所攝。因此，五念門行，歸之於戒、定、慧三學。三學如歸納於六波羅密，則五念門行與六波羅密為同一基調。即禮拜、讚歎、作願三門，攝於戒波羅密；作願，在另一方面，為禪波羅密所攝；觀察，屬於般若波羅密；迴向，為般若波羅密分出的方便波羅密所攝。

因此，本論的五念門行，也可說是六波羅密所攝。

波羅密多概要——如以上所說，世親論典所顯示之修行說，可以歸納為波羅密行。因此，可知世親主張修波羅密行，而證阿耨多羅三藐三菩提。歸納以上所說，列表如次：

A 明示的：



註：S奢摩他（Samatha）V毘鉢舍那（Vipasyanā）之畧號。

(未完待續)



「南傳佛教史」序

淨海

編寫「南傳佛教史」，是我十年以來要實現的心願。不過這是一件不容易做的工作，因為南傳佛教史所涉及的範圍廣大，須具備多種語文，非有鴻博的學識，不足勝任。我在這方面的能力，確實是自感不足的；尤其是南傳佛教各國佛教史，他們本身的歷史就不具備，或者暗昧不明，更增加很多困難。但因感於我國佛教徒，對於南傳佛教教理的研究，歷史的發展，以及現在實際的情況，都比較缺少認識，同時也缺乏專書文獻的論著；所以十多年來，我一方面讀書，忙於自己的功課，一方面留心收集各種資料，中間無數次地斷斷續續的編寫這本書，直至現在才完成，這是我個人嚐試研究的一種心得，提供我國一般佛教徒閱讀，算不上是一本夠學術水準的專著。如果有任何價值可言的話，應該歸功於以前各國學者對這方面研究的成果。

佛教發源於印度，後來向外國傳播擴展，分兩大主流，向北方流布的，經過中央亞細亞傳到中國、西藏，再傳到韓國、日本等地，是屬於北傳大乘佛教；向南方流布的，傳到錫蘭，然後再傳到東南亞的緬甸、泰國、柬埔寨、寮國，是屬於南傳上座部佛教。所謂南傳佛教，主要是指後者這五個國家盛行以錫蘭大寺派為傳承的上座部佛教而言。但是從歷史上考察，錫蘭的大寺派，是出於上座部的分別說系的銅牒部（印度大陸佛教稱傳入錫蘭的佛教為銅牒部）；以後又從錫蘭傳入東南亞一些國家中。不過他們都長久以來自稱是正統的上座部佛教，這在推尊自己的宗派，佛教史上不乏其例，也有它一定的意義。現在我們所要知道的，在南傳佛教國家中，他們早期的佛教，並不完全是純粹流行上座部佛教，而是有其他的部派存在過，這包括不同的小乘佛教部派、大乘佛教、密宗等。甚至還涉及婆羅門教（公元五世紀後葉形

成為印度教）、回教、基督教、土著宗教，也在這些國家中互相交替興衰存在過。

佛曆二九八年（公元前二四七年），頃摩哂陀長老往錫蘭傳教，佛教發展很迅速，經過二百年，以大寺為統一教團中心。至佛曆五一六——五二八年（公元前二九——一七），教團分裂為大寺派與無畏山寺派，此後歷十世紀以上兩派佛教形成對抗。大寺派堅持保守上座部佛教傳統精神；而無畏山寺派採取進步態度，與印度各派佛教進行交流，更容納大乘佛教。在佛曆九世紀中期（公元四世紀初），從無畏山寺派中又再分裂一派為海部，自此三派鼎立，而無畏山寺獨盛，住五千僧。佛曆九七四年（四三〇）頃，佛音論師在錫蘭大寺註釋三藏完成，奠定了大寺派的復興和教學基礎，影響而形成今日流傳的南傳佛教。

佛教傳入東南亞，最早的說法，雖始於阿育王時派遣傳教師須那與鬱多羅二位長老往金地弘法；但金地方位不能確定，也未發現任何遺物，有人認為金地是泛指下緬甸以迄馬來亞一帶。據學者考證，印度人在公元前四五百年，已向東南亞的印尼、馬來亞、緬甸等地經商；至公元初，印度移民開始大規模湧入東南亞，從事經商活動，及直接帶來了宗教文化，從而建立了一些印度化國家。宗教文化的傳入，先是婆羅門教，其次是佛教。

佛教傳入東南亞地區，除須那與鬱多羅往金地傳教之說外，根據學者從出土古物及遺址考證，最早的地方，應在今日下緬甸的卑謬（或譯勃朗），或在泰國中部的佛統；這與佛曆七、八世紀（公元二、三世紀）時，印度古國案達羅（Andhra）甚有傳播之關係，為當時向外國傳佈佛教的中心，位於印度東岸基斯特那河（Kistna R.）。案達羅為南印度人所建，與北方大月氏人

所建的貴霜王朝（Kusana），成為印度的南北朝時代。在介於兩種民族文化彼此交流激盪之間，便出現了阿摩羅鉢底藝術的影響。在東南亞地區，如泰國中部、占婆、蘇島、爪哇、西里伯羣島（Celebes），都曾發現阿摩羅鉢底形式的佛像，其特色為衣著之摺紋精巧顯露。公元三世紀前葉，案達羅滅亡後。印度東南跋羅婆國（Pallava）興起，據建志補羅（Kāñcipura）為都城，亦為當時佛教中心。所以最初移殖至東南亞的印度人，都是印度東南隅的人民。

至佛曆十一世紀前後（公元五世紀），南印度建志補羅小乘佛教盛行；而印度北方則為笈多王朝佛教藝術的輝煌時代。笈多形式的佛像等，在泰國中部、馬來亞西北部、婆羅洲（Borneo）等地，都會有發現，這是由建志補羅越過孟加拉灣而向東南亞傳佈的。跋羅婆人在東南亞保持商業上和政治上勢力的影響，直至佛曆十三世紀末（公元七五〇年）止。

古代東南亞佛教，小乘和大乘彼此興廢交替不定，但以南傳上座部勢力為大，影響最深遠，不特與其他小乘部派相頡抗，且與大乘佛教爭雄。佛曆十三世紀初（公元七世紀末葉）義淨稱當時印度及南海小乘佛教部派有四：大眾部（Mahāsāṃghika），上座部（Shāhivāda或Theravāda），根本說一切有部（Mūlasarvāstivāda），正量部（Sammatīya）。其情形大概是這樣的：下緬甸之蒙人及泰國中部墮羅鉢底，信仰上座部；占婆以信仰婆羅門教為主，亦多有正量部，少兼有部；柬埔寨之扶南時代，信仰婆羅門教，大乘佛教也同時流行。至於爪哇及蘇門答臘等島，據法顯佛國記所說：「其國外道婆羅門興盛，佛法不足言」，可知公元五世紀初以前，都在婆羅門教支配之下。稍後於佛曆九七六年（公元四二三），求那跋摩（Guṇavarman，中譯功德鎧）抵爪哇，王與母都皈依受戒，佛法乃流行。至義淨抵爪哇時，各島已「咸遵佛法，多是小乘；唯末羅遊（Malayu指今占碑）少有大乘耳」。這裏的小乘佛教，以根本說一切有部為主。

爪哇的信佛，可能是從三佛齊王朝開始，後改稱室利佛逝，至公元七世紀後葉，向外擴張，成為東南亞最強大的王國；其流

行的小乘佛教，則傳自南印度的跋羅婆。但到公元七五〇前後，爪哇的嶽帝王朝（Sailendra）興起，奉行大乘佛教，則是傳自東印度之波羅王朝（Pāla），大乘佛教在爪哇流行達四百年；且曾越海傳至馬來半島北部、柬埔寨、泰國南部和北部，以及蘇門答臘等島，廣為流布，至公元十二世紀始式微。爪哇大乘佛教式微的原因，主要是馬打藍王朝（Mataram）在中爪哇的興起，後來兼併了嶽帝，便重建濕婆教的勢力，取代大乘佛教的信仰。不過這時佛教並不是滅亡，而是濕婆教之教理，已混入大乘佛教而形成一新教，即所謂濕婆佛教；這也影響到柬埔寨等地。

到佛曆十八世紀初（公元十二世紀中期），東印度波羅王朝由衰微而滅亡，婆羅門教在印度獲得復興，大乘佛教即不能再繼續給予海外宗派扶持；而且印度後期的密宗，與外道混淆日益發展，佛教已不純正。所以在佛曆一六〇一年（公元一〇五七），先有緬甸蒲甘國王阿奴律陀，迎請下緬甸蒙人之上座部佛教，排斥原有流行密教的阿利僧派。待佛曆十八世紀初，錫蘭王波洛羅摩訶第一（公元1153—86）實行佛教改革，佛教大興，且三派佛教和合團結，統歸為大寺的上部佛教。錫蘭佛教興盛後；東南亞一些佛教國家，此後都派比丘往錫蘭留學，及在大寺重受比丘戒。如此經過一二百年，互相佛教文化交流，至佛曆十九世紀（公元十四世紀），東南亞的緬甸、泰國、柬埔寨、寮國，已完全變成以錫蘭為傳承的上座部佛教了。

東南亞各國中，除以上四國為錫蘭系之上座部佛教外；唯有越南自古向受中國文化，傳入大乘佛法，而受阻於占婆。其他如西里伯、北婆羅、菲律賓，古代亦受到佛法的薰沐，但佛教未長久盛行及鞏固基礎，且缺乏歷史記載。至於爪哇、蘇門答臘、馬來亞婆羅門教與佛教之滅亡，則是佛曆十八世紀（公元十三世紀）後，因阿刺伯的回教及其文化傳入。

以上是就錫蘭及東南亞佛教流傳的一個概說。下面我還要說些其他的話。因為我編寫這本「南傳佛教史」，也有很多重要的增上緣，在這裏我要對有關係的人提出至誠的感激。

佛曆二五〇四年（一九六〇），由於演培法師的推薦，獲得

泰國曼谷龍華佛教社的護法，向泰國朱拉隆功佛教大學申請入學，當手續辦理完成後，我毅然決定前往，頗有不學成不返國的決心。在泰國修學南傳佛法，共住了八年半時間，都由龍華佛教社友們，以及其他的居士們長期熱心護法，使我能安心讀書。佛曆二五一年（一九六九）春，因台灣慧嶽法師熱忱的協助，我再往日本東京立正大大學大学院攻讀佛教學三年，又承彼多師友和護法居士們，繼續對我的關心與護持。佛曆二五一年（一九七二）春，我來到美國紐約；然後因緣的推移，這一年冬天，我遷至美國佛教會大覺寺住，承前任會長樂渡法師的愛護，為我申請在美長期居留手續，生活才安定下來，並讓我有充分自修研究的工夫。在以上的十四年中，我多數是在過着讀書和研究的生活，南傳佛教史是我十多年來一貫研究的工作之一，雖然在斷斷續續中進行着。在讀書和研究的過程中，我自發地培養了對聖教的熱忱，關心住念聖教的興衰。在泰日讀書時，我曾將信施者供養我生活費用的錢，節省下來，購置了約近二千冊有價值的書籍。在語文方面包括中文、日文、泰文、英文、巴利文、梵文等；在性質方面多數為經律論三藏、佛教語文、佛教藝術、中外佛教史、文學、歷史等。其中特別是南傳佛教各種文獻，尤注意搜集。我編寫「南傳佛教史」的各種參考書，也是我多年注意搜集和購置起來。

在這裏再畧畧一提我編寫「南傳佛教史」的經過。在佛曆二五〇九年夏天，我首先編寫的是「緬甸佛教簡史」，當時搜集的

資料很有限。寫完後登載在泰京「世界日報」每月的「佛學」（龍華佛教社主編）月報上。佛曆二五一年，繼續寫「泰國佛教史」；但寫至一半，因資料不足和泰國本身缺乏完備歷史，中間發生很長時代斷節，不得不停止。接着進行編寫「錫蘭佛教史」，陸續連載於「海潮音」月刊。佛曆二五一年四月春天，因收集了一些新資料，重寫「緬甸佛教史」，增至五萬餘字，然後供給「獅子吼」雜誌登出。佛曆二五一年夏，編寫「寮國佛教史」，完成後寄給新加坡「南洋佛教」登載。今年春夏之間，繼續編寫了「柬埔寨佛教史」及「泰國佛教史」；並增刪了「錫蘭佛教史」。上面五國佛教史撰寫完成後，還有作為重要補助資料的，所以又增加了「南傳佛教巴利文獻簡介」及「南傳佛教大事年表」兩篇，添在本書的後面。

當全書接近完成階段，我即計劃籌備出版事宜，商得國內台灣印海學長同意，樂意負責接洽一切出版事宜，和校對工作；以及曹敬三居士的協助校對。可是出版兩本新書，（另一為拙譯「真理的語言」——法句經），是要不少費用的，於是我將這件事告訴十多位師友及一些虔信居士們，承他們都願意附印或助印。使這兩本書的出版得以完成。

我深知知道研究南傳佛教史，是一件困難而繁重的工作。這本書的完成，雖然我知道有很多缺點，仍有很多地方要待精微商榷考訂，以後我在這方面，仍會繼續注意研究，並望研究高明者給予指教，以期日後重新改正！



故般若波蜜咒



即說咒曰



揭諦揭諦



波羅揭諦



唐塑與宋塑

性海

泥塑，可能是「自有生民」即已有之的人類天賦技藝。

在出土文物中，專家已證實在新石器時代，人類已有了陶器的出現，由此可以推想泥塑歷史的悠久了。

孟子所謂：「始作俑者，其無後乎」，大概是最早見諸中國典籍的泥塑品記載了。俑，就是泥塑或木雕的殉葬品，史記所紀：「見木偶人與土偶人相與語」。土偶，是泥塑人像，可無疑問，在現代出土文物中，亦已證明了周秦之際已用土俑作為殉葬之用。不過這些土俑、土偶，大抵是屬小型的泥塑品，較大型的人物塑造，大概始於佛像。

後漢書陶謙傳說：「丹陽人竺融，在徐州，廣陵間大起浮屠寺……作黃金塗像……」，是為中國佛像塗金之始。此塗金之佛像，是石刻抑雕塑？未見下文。

現存泥塑佛像之最古者，當推麥積山千佛廊之魏塑了（見附圖）像係石胎，外加泥塑，與後之木胎泥塑不同，顯示了佛像由石刻演變到泥塑的發展規跡。

泥塑較之石刻，既便於施工，又容易敷色，在技術上更易於表達藝術想像力，使造型更接近於真實，因之隋唐之際，泥塑佛像，逐漸代替了石刻，盛行於時。

至於彩塑始於何時？已難於稽攷，據魏收文：「崇飾土偶，被以玄黃」，則漢魏以前，已有彩塑，當無疑問，此「

被玄黃」之土偶，是否即指佛像？則難可斷言。

本刊卅四期封面及本期特輯所介紹之五台山佛光寺彩塑菩薩像，充分表現了唐代傑出的佛像塑造藝術，色澤雖已屢經重髹，造型仍保持唐代獨特的風格，端莊安詳，體態丰腴。對於人體比



△ 麥積山千佛廊之石胎泥塑佛像（魏塑）

例的把握，及可四面觀看的圓塑，都能在合理基礎上，作藝術性的誇張，在藝術風格上，表現了理想的追求與寫實的手法，作了圓融的調和，而增加了樸實洗練和生動的效果，同時繼承了前代雕塑和繪畫技巧，作進一步的統一協調，創造了唐代塑像藝術的新風格。

從現存的佛光寺唐塑來看，菩薩、供養人像，體態各有不同，服飾、神情、手勢、年齡、都各具特徵，充分表現了生動、寫實的傑出塑造技藝。

封面所刊的羅漢像，是現存於靈巖山靈巖寺千佛殿的四十尊羅漢之一，建於北宋嘉祐六年（公元一〇六一年）當時有五百尊之多，歷經變亂，劫後子遺，祇此四十尊了，塑像的彩色，可能已非本來面目，塑造技巧，仍可顯示宋塑的獨特風格。

宋塑，是中國泥塑技藝的巔峰傑構，較之唐塑又作了進一步的發展，充分表現了細膩、寫實而生動的塑造藝術。

靈巖寺四十尊彩塑羅漢的造型，不只是各具神態，栩栩如生，而且充分表現了心理與性格的刻劃，有的似乎陷於深思、有的似乎出神傾聽、有的莞爾微笑、有的勃然作色、有的似在爭辯、有的舉手作狀，各各不同，而每個羅漢的表情，都刻劃出微妙剎那間的動態，至於膚色、衣飾的設色，更具真實之感，看來不覺其為木胎泥塑的造像。宋代的塑像藝術，比之歐洲文藝復興時代傑出雕塑家拿泰婁的作品，猶或過之。

宋塑羅漢像，除了靈巖山四十尊外，還有天台山五百羅漢，河南輝縣白第寺的五百六十尊羅漢，河北普照院的十六羅漢；四川閬中香城宮的五百羅漢，都突出的表現了中國古代塑像藝術的卓越成就，可說是佛教雕塑藝術的輝煌傑作！

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。

香港佛教東南亞訪問團啟事

本團此次訪問新加坡、馬來亞、泰國諸國，辱承各該地區諸山長老、佛教社團、護法檀越殷懃接待，照料備至，雲情高誼，殊深感激，謹佈謝忱，統希亮察是幸。

香港佛教東南亞訪問團團長 釋永惺謹啟





靈岩山・靈岩寺宋彩塑羅漢像



靈岩山・靈岩寺宋彩塑羅漢像

（續上期）

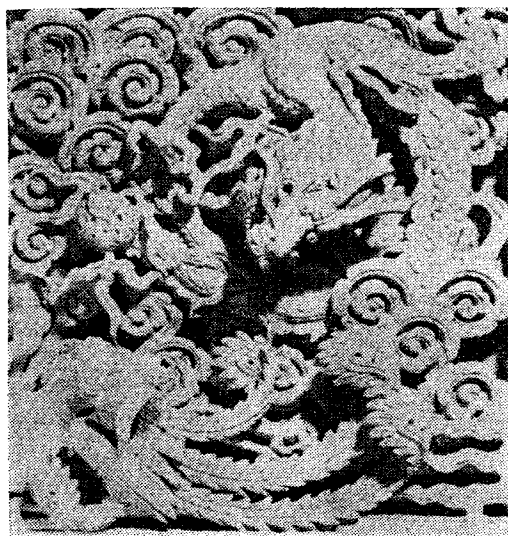
有梵師從空而至。師曰：「近離甚處？」曰：「西天。」師曰：「幾時離彼？」曰：「今早。」師曰：「何太遲生？」曰：「遊山玩水。」師曰：「神通遊戲，則不無闍黎，佛法須還老僧始得。」曰：「特來禮文殊；却遇小釋迦。」遂出梵書貝多葉與師。作禮乘空而去。自此號小釋迦。

師住東平時，瀉山令僧送書并鏡與師。師上堂提起示衆曰：「且道是瀉山鏡，東平鏡？若道是東平鏡，又是瀉山送來，若道是瀉山鏡，又在東平手裏。道得則留取，道不得則撲破去也。」衆無語，師遂撲破。

時有一道者見，經五日後遂問師。師曰：「汝還見否？道者曰：『某甲見出門騰空而去。』」師曰：「此是西天羅漢，故來探吾道。」道者曰：「某雖睹種種三昧，不辨其理。」師以義爲其解釋：「此是八種三昧，是覺海變爲義海，體則同然。此義合有因有果。即時異時，總別不離隱身三昧也。」

師住觀音時出榜云：「看經次，不得問事。」有僧來問訊，見師看經，旁立而待。師卷却經問：「會麼？」曰：「某甲不看經，曾得會！」師曰：「汝已後會去在。」其僧到岩頭，岩問：「甚處來？」曰：「江西，觀音來。」頭曰：「和尚有何言句？」僧舉前話。頭曰：「這個老師，我將謂被故紙埋却，元來猶在！」

天竺宗禪宗



本寂禪師諱耽章，泉州，莆田，黃氏子。幼而奇逸，爲書生不甘處俗。年十九，棄家入福州靈石山六年，乃剃髮受具。咸通初，至高安，謁悟本禪師价公，依止十餘年，价以爲類己，堪任大法。於是名冠叢林。將辭去，价曰：「三更當來授汝曲折。」時矮師叔者知之，匍匐繩床下。价不知也。中夜授章：先雲岩所付，寶鏡三昧，五位顯訣，三種滲漏畢。再拜趨出。矮師叔引頸呼曰：「洞山禪入我手矣！」价大驚曰：「盜法倒屣無及矣！」後皆如所言。

寶鏡三昧詞曰：「如是之法，佛祖密付。汝今得之，其善保護！銀盃盛雪，明月藏鷺，類之弗齊，混則知處；竟不在言，來機亦赴，動成窠臼，差落顧佇；背觸俱非，如火聚！但形文采，即屬染污，夜半正明，天曉不露，爲物作則，用拔諸苦。雖非有爲，不是無語。如臨寶鏡，形影相覩：汝不是渠，渠正是汝。如世嬰兒，五相完具。不去不來，不起不住，婆婆和和，有句無句。終必得物，語未正故。重離六爻，偏正回互；疊而爲三，變盡成五。如芝草味，如金剛杵，正中妙挾，敲唱雙舉，通宗通途，挾帶挾路。錯然則吉，不可犯杵。天真而妙，不屬迷悟。因緣時節，寂然昭著。細入無聞。大絕方所。毫忽之差，不應律呂。今有頓漸，緣立宗趣，宗趣分矣，即是規矩。宗通趣極，眞常流注。外寂內搖，係駒伏鼠。先聖悲之，爲法檀度。隨其顛倒，以緇爲素。顛倒想滅，肯心自許。要合古轍，請觀前古。佛道垂成，十劫觀樹；如虎之缺，如馬之奔。以有下劣，寶几珍御。以有驚異，鸞奴白牯，羿以巧力，射中百步，箭鋒

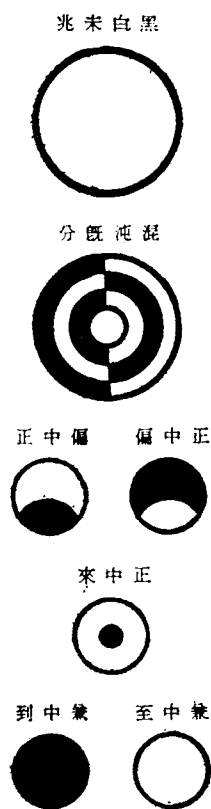
本空

曹洞宗

自御選語錄中節錄

相直，巧力何預。木人方歌，石女起舞。非情識到，甯容思慮！臣奉于君，子順于父。不順非孝，不奉非輔。潛行密用。如愚若魯。但能相續，名主中主。」

五君臣總圖



正中偏——三更初夜月明前；莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。

偏中正——失曉老婆逢古鏡；分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。

正中來——無中有路隔塵埃；但能不觸當今令，也勝前朝斷舌才。

兼中至——兩刃交鋒不須避；好手猶如火裏蓮，宛然自有冲天志。

兼中到——不落有無誰敢和；人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。

三種滲漏：一見滲漏，謂機不離位，墮在毒海。二情滲漏，謂智常向背，見處偏枯。三語滲漏，謂體妙失宗，機昧終始，有偈三首：

一、敲唱俱行——金鍼雙鎖備，狹路隱全該；寶印當空妙，重重錦縫開。

二、金鎖玄路——交互明中暗，功齊轉覺難；力窮尋進退，金鎖網鞵鞵。

三、理事不涉——理事俱不涉，回照絕幽微；背風無巧拙，電火燦難追。

黎明即出山，造曹溪。禮祖塔，自螺川還止臨川，有佳山水，因定居焉。以志慕六祖，乃名其山曰曹山……天復辛酉夏夜問知事：「今日是幾何日月？」對曰：「六月十五。」師曰：「曹

山平生行腳，到處只管九十日爲一夏。明日辰時吾行腳去。」及時焚香晏坐而化。

曹山五相頌曰：

●白衣雖拜相，此事不爲奇；積代簪纓者，休言落魄時——正中偏。

●王宮初降日，玉兔豈能離；未得無功旨，人天何太遲——偏中正。

●子時當正位，明正在君臣；未離兜率界，烏鷄雪上行——正中來。

●餓裏寒冰結，楊花九月飛；泥牛吼水面，木馬逐風嘶——兼中止。

●渾然藏理事，朕兆卒難明；威音王未曉，彌勒豈惺惺——兼中到。

曹山四禁：

莫行心處路。不掛本來衣。何須正恁麼。切忌未生時。

曹山三墮：

凡情聖見，是金鎖玄路，直須回互。夫取正命食者，須具三種墮：一者，披毛戴角。二者，不斷聲色。三者，不受食。稠布衲問：「披毛戴角是甚麼墮？」師曰：「是類墮。」問：「不斷聲色是甚麼墮？」師曰：「是隨墮。」問：「不受食是甚麼墮？」師曰：「是尊貴墮。」乃曰：「食者即是本分事，知有不取，故曰尊貴墮。若執初心，知有自己及聖位，故曰類墮。若初心知有己事，回光之時，擯却色聲香味觸法，得審謚，即成功勳，後却不執六塵等事，隨分而昧，任之則礙，所以外道六師，是汝之師。彼師所墮，汝亦隨墮。乃可取食。食者，即是正命食也；亦是就六根門頭，見聞覺知，只是不被他染污將爲墮。且不是同向前均他，本分事尚不取，尚況其餘事耶！故凡言墮，謂混不得，類不齊。凡言初心者，所謂悟了同未悟耳。」

僧問：「學人通身是病，請師醫？」師曰：「不醫。」曰：「爲什麼不醫？」師曰：「教汝求生不得，求死不得。」曰：「沙門豈不是具大慈悲底人？」師曰：「是。」曰：「忽遇六賊來時如何？」師曰：「亦須具大慈悲，一劍揮盡。」曰：「盡後如何？」師曰：「始得和同。」

以上諸語錄，皆從禪林僧寶傳，洞上古轍，及五燈會元內選出。

雲門宗

禪師名文偃，姑蘇，嘉興人也。少依兜率院得度，性豪爽，骨面豐頰，精銳絕倫。目纖長，瞳子如點漆。眉秀近睫，視物凝遠。博通大小乘。棄之游方。初至睦州，聞有老宿飽參。古寺掩門，織蒲履養母，往謁之。方叩門，老宿搯之曰：「道道！」偃驚，不暇答。乃推出曰：「秦時轆轤鑽！」隨掩其扉，損偃右足。老宿名道蹤，嗣黃蘗斷際禪師。住高安米山寺，以母老東歸。叢林號陳尊宿。偃得旨，辭去。謁雪峯存，存方堆桅坐，爲衆說法。偃犯衆出。熟視曰：「頂上三百斤鐵枷，何不脫却？」存曰：「因甚到與麼！」偃以手自拭其目，趨去。存心異之。明日陞座曰：「南山有鼈鼻虵，諸人出入好看。」偃以拄杖攬出。又自驚慄。自是輩流改觀。又訪乾峯，峯示衆曰：「法身有三種病，二種光，須是一一透得。更有照用同時，向上一竅。」偃乃出衆曰：「庵內人，爲什麼不見庵外事？」乾峯大笑曰：「猶是學人疑處。」：：：又過九江，有陳尚書飯偃，而問曰：「儒書卽不問，三乘十二分教自有講師；如何是衲僧行腳事？」曰：「會有幾人來？」曰：「卽今問上座？」偃曰：「卽今且置，作麼生是教意？」曰：「黃卷赤軸。」「此是文字言語，作麼生是教意？」曰：「口欲談而辭喪，心欲緣而慮忘。」偃曰：「口欲談而辭喪，爲對有言。心欲緣而慮忘，爲對妄想，作麼生是教意？」尚書無以酬之。偃曰：「聞公常看法華經是否？」曰：「不敢。」曰：「經曰：治生產業，皆與實相不相違背。且道非非想天，有幾人退位？」又無以酬之。偃呵譏而去。

去造曹溪禮塔，訪靈樹敏公爲第一座，不辭就職。敏歿，偃

繼其法席。俄遷至雲門光孝寺。天下學者，望風而至。以南漢乾和七年四月十日坐化。

示衆：三乘十二分教，橫說豎說，天下老和尚縱橫十字說。與我拈鉞鋒許說底道理來看，與麼道，早是作死馬醫。雖然如此，且有幾個到此景境。不敢望汝言中有響，句裏藏鋒。瞬目千里，風恬浪靜。

我事不獲已，向汝道。直下無事，早是相埋沒也。更欲踏步向前，尋言逐句，求覓解會，千差萬別，廣說問難；贏得一場口滑，去道轉遠。有什麼歇時？此個事若在言語上，三乘十二分教，豈是無言。因什麼道教外別傳。若從學解機智得，只如十地聖人，說法如雲如雨，猶被佛呵謂：「見性如隔羅索。」以此，故知一切有心，天地懸殊。雖然如是。得道底人，火何曾燒口；終日說事，何曾掛着齒牙，何曾道着一字；終日著衣吃飯，何曾觸一粒米，掛一縷絲。然猶是門庭之說，須是實得與麼始得。若約衲僧門下，句裏呈機，徒勞忖思。直饒一句下承當得，猶是瞌睡漢！

綱宗偈

康氏圓形滯不明，魔深虛喪擊寒冰！鳳羽展時超碧漢。
晉鋒八博擬何憑。
是機是對對機迷，關機塵遠遠塵棲。夕日日中誰有掛，
因底底事隔塵迷！
雲門鋒別白雲低，水急游魚不敢棲！入戶已知來見解，
何勞更舉轆中泥？
藥病相治學路醫，扶籬摸壁小兒戲；幽谷不語誰人測，
管解師承孰不知。
太陽溢目極玄微，誰人說道我渠非？句中有路人皆響，
覲面難遭第一機！
卅歲依山人事稀，松下相逢話道奇；鋒前一句超調御，
擬問如何歷劫違。
翫古松高雲不齊，鴻鵠鶴抱幾年棲；剖斲同時殊有異，

羽張騰漢碧霄低！

萬象森羅極細微，素話當人却道非；相逢相見呵呵笑，顧佇停機復是誰！

話盡途中事，言多何省機；貴人言是妙，上士見知虧。大道何曾討，無端入荒草，卷來復卷去，不覺虛生老！上不見天，下不見地。塞却咽喉，何處出氣。笑我者多。哂我者少！

喪時光，藤林荒。圖人意，滯肌冠。舉不顧，即差互。擬思量，何劫悟！咄咄咄！力韋希；禪子訝，中眉垂。抽顧頌曰：鑒！咦！

雲門門人圓明緣密所偈頌十二首：

函蓋乾坤——乾坤并萬象，地獄及天堂，物物皆眞現，

頭頭總不傷！

截斷總流——堆山積岳來，一一盡塵埃！更擬論玄妙，

冰消瓦解摧。

隨波逐浪——辯口利舌問，高低總不虧；還如應病藥，

診候在臨時！

三句外別置一問——當人如舉唱，三句豈能該；有問如

何事，南嶽與天台！

褒貶句——金屑眼中翳，衣珠法上塵；已靈尤不重，

佛祖爲何人？

辨親疏——黑豆未生前，商量已成顛；更尋言語會，

特地隔西天！

辨邪正——罔象談眞旨，都緣未辨明，守他山鬼窟，

不免是精靈！

通賓主——自遠趨風問，分明向道休；再三如不曉，

消得個非遙。

擡薦商量——相見不揚眉，君東我亦西；紅霞穿碧海，

白日繞須彌！

提綱商量——若欲正提綱，直須大地荒！欲來衝雪刃，

不免露鋒芒！

據實商量——睡來合眼飯來餐，起坐終須兩般閒；道盡

諸方言不惑，十方刹土目前觀！

委曲商量——得用由來處處通，臨機施設認家風；揚眉

瞬目同一眼，豎拂敲床爲耳聾。

以上皆從古尊宿語錄及禪林僧寶傳節錄。

法眼宗

文益禪師，餘杭，魯氏子。七齡秀發。依新定全律師落髮。詣越州，開元，希覺律師。受具戒。及覺公盛化四明。益往習毗尼。工文章。覺大奇之。俄辭去。抵福州參長慶，不大發明。後同紹修、法進三人欲出嶺，過地藏院阻雪，少憩，附爐次。藏問：「此行何之？」師曰：「行腳去。」藏曰：「作麼生是行腳事？」師曰：「不知。」藏曰：「不知最親切。」又同三人舉肇論天地與我同根處。藏曰：「山河大地與上座自己，是同是別。」師曰：「別。」藏豎起二指。師曰：「同。」藏又豎起兩指，便起去。雪霽辭去，藏送之門曰：「上座尋常說三界唯心，萬法唯識。」乃指庭下片石曰：「且道此石在心內在心外？」師曰：「在心內。」藏曰：「行腳人著甚麼來由，安片石在心頭？」師窘無以對。即放包依座下求抉擇。近一月餘，日呈見解，說道理。藏語之曰：「佛法不恁麼！」師曰：「某甲詞窮理絕也。」藏曰：「若論佛法一切現成。」師於言下大悟。因議留止，進師等以江表叢林，欲期歷覽，命師同往。至臨川。州牧請住崇壽院。諸方會下有存知解者翕然而至。始則行行如也。師微以激發，皆慚而服膺，海參之衆常不減千計。師緣被金陵，三坐大道場，朝夕演旨。時諸方叢林，咸遵風化。異域有慕其法者，涉遠而至。玄沙正宗中興於江表，皆師力也。周顯德五年七月示疾。剃髮沐浴，辭衆訖，跏趺而化，顏貌久而如生。……閱世七十有四。坐五十有四夏。

上堂：大眾立久。乃謂曰：「諸人各曾看還源觀，百門義海，華嚴論、涅槃經，諸多策子。阿那個教中有這個時節。若有，試舉看？莫是恁麼經裏，有恁麼話，是此時節麼？有甚麼交涉。」

所以道，微言滯于心首。嘗爲緣慮之場。實際居於目前，翻爲名相之境。又作麼生得翻去；若也翻去，又作麼生得正去。還會麼？莫只恁麼念策子，有甚麼用處！」

文遂禪師，嘗究首楞嚴，爲之節解句釋，自謂深符經旨。謁師。師曰：「楞嚴豈不是有八還義？」遂曰：「是。」師曰：「明還甚麼？」遂曰：「明還日輪。」師曰：「日輪還甚麼？」遂憮然。師戒令焚所注文。遂始依師請益。

出家兒但隨時節便得。寒即寒，熱即熱。欲識佛性義，當觀時節因緣。古今方便不少。石頭初看肇論，至「會萬法爲己者，其唯聖人乎？」則曰：「聖人無己，靡所不已。」乃作參同契，首言：「竺仙大士心。」無過此語也。中間亦只尋常說話。夫欲會萬物爲自己去，蓋盡大地無一法可見。已而，又囑曰：「光陰莫虛度，所以告汝輩，但隨時及節便得。若也移時失候，即虛度光陰。於非色中作色解。於非色作色解，即是移時失候。且道色作非色解，還當得否？若與麼會，便是沒交涉。正是癡狂兩頭走，有甚麼用處，但守分過時好。」

一日與李王論道罷，同觀牡丹花。王命作偈。師即賦曰：「擁毳對芳叢，由來趣不同。髮從今日白，花是去年紅。艷冶隨朝露，馨香逐晚風。何須待零落，然後始知空！」王頓悟其意。

三界唯心頌

三界唯心，萬法唯識。唯識唯心，眼聲耳色；色不到耳，色何觸眼。眼色耳聲，萬法成辦。萬法匪緣，豈觀如幻。山河大地，誰堅誰變。

華嚴六相義頌

華嚴六相義，同中還有異，異若異於同，全非諸佛意。諸佛意總別，何曾有同異。男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事！

節錄五燈會元，禪林僧寶傳及御選語錄。

結論

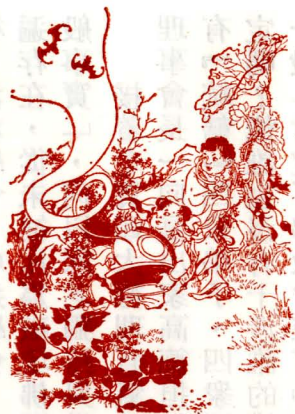
綜合言之，台禪之源，皆同出於釋迦文佛。後來因吾國人不能直接讀誦梵策，由西竺譯經諸師，次第傳譯；故聞道有先後，習業有專攻耳。按在天台未創教觀之前，而禪經之已譯出者，有高士安之大安般守意經，禪行法想經，大十二門經，小十二門經，禪定方便次第法經，禪行三十七品經。鳩摩羅什所譯者有：禪秘要經，菩薩坐禪法經，禪法要解，思惟畧要法等諸經。

天台諸師對於已譯出之種種禪經，諒皆見到。因當時台宗學者，渴想閱讀新譯內典，以資參考佐證，而融會貫通其學說。例如：智者大師讀法華經法師功德品，至「若讀，若誦，若解說，若書寫；是人當得八百眼功德，千二百耳功德，八百鼻功德，千二百舌功德，八百身功德，千二百意功德。以是功德，莊嚴六根，皆令清淨。」不禁有疑。聞印度有首楞嚴經者，內詳言所以有六根功德之理。乃在天台最高處之華頂峯，虔誠禮拜，希望其早日傳入中國，以咨決心疑！蓋台宗秉教修行，隨文立觀，從粗顯妙，明最後法身理地。故一切典籍皆所借重。非如曹溪之離言絕相，掃除教跡，直透向上法身，不列階級，悟證同時，毋須文字爲之先導也。

現當末劫，異端紛起，人類根性下劣，思想複雜，見異思遷，絕少具確乎不拔之堅忍毅力者。蓋從文入觀易，離言見性難也。故不知天台教觀之有次第，有圓頓；能普被三根，徧攝五性；洽時投機，適應潮流，以此爲最。願當代之研究佛學及修持佛法者，三注意焉！

* * * * *

上期「天台宗與禪宗」，禪宗綱要畧述一節，文內「可傳懷讓、行思。」可能爲作者筆誤，應訂正爲：「可傳僧璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳惠能，能傳懷讓，行思。」



覆老實頭大德

和合子



卅四期內明「四象堂」裏拜讀了老實頭大德的：「台省佛會指斥中華居士會『嚴重破壞四象團結』絕非子虛」大作，對卅一期刊出的拙作，終於來了反應！

卅一期拙稿後面，編者曾加按語：「……省佛會指斥居士會嚴重破壞中國佛教會統轄下四象弟子的團結，自然是佛教界的大事，按理應將居士會破壞團結的具體事實和經過，公諸四象！至於被指斥的中華佛教居士會，對四象弟子，亦應有所交待，以澄清事件真相。」這是正理，可惜迄今將近三月，猶如石沉大海，當事人的中佛會、省佛會以及居士會，都好像若無其事，毫無表示。

遠在星洲的老實頭大德卻來信證實了：「台省佛會指斥中華居士會嚴重破壞四象團結絕非子虛」！語氣十分肯定，想來是熟知內幕中人吧？我不想冒失地猜測「他爲了掩護自己的身份，託人在海外投寄那封信，冒充海外佛教徒……」（老實頭大德語，見卅四期內四象堂。）因爲萬一猜錯了，不就貽人笑柄？這是智者所不爲的。

老實頭大德在文章中一口咬定和合子是台灣「紅學專家」的化名，深感榮幸，我一介市儈，卻於無意中得了紅學專家的榮銜，能不受寵若驚？若非佛子有妄語之戒，我真想「承認了吧」！但回頭一想，事實總是事實，瞞不了人的！人家可以瞎猜，我可不能瞎認！大德您也許會反問：「如何證明你不是紅學專家的化名呢？」這就煩老編替我作證吧！

我之所以選和合子作筆名，不是想混充「禪和子」，大德請

勿誤會，用意無非希望大家：和合共處，和衷共濟，若問我的立場，純粹是佛教徒立場，不站在一象、一派，也不爲某一象「撐腰」，也不爲某一象留難，是以佛教整體利益的立場，籲請大家和合團結！對於現在佛教界存在的不合理、不如法的現象，不問那一象、那一派，只要是事實，都應由大家來討論，好的讚揚，壞的批判，這樣佛教才能進步、才能團結，因爲佛教盛衰，大家有責，決非一象一派的私事，亦不能讓一象一派來糟塌、敗壞清淨的佛門。

老實頭大德說：「鐵一般的事實，可從『覺世』報導的字裏行間看，台省佛會議由理事長釋道隆主持，說明是由僧寶領導的高層省佛會一個佛教合法團體，並有中國佛教會秘書長馮永貞等列席參加，名正言順，指斥居士會嚴重破壞四象團結，不能說是子虛。因此會議通過要加以阻止居士會之行動。作爲正信學佛信徒的居士會，理應絕對服從，停止行動才是！」

老實頭大德以「鐵一般的事實」，一口咬定「居士會破壞四象團結」，可是怎麼樣「鐵一般事實」呢？卻一字不提，大概因有了「僧寶領導的高層省佛會，並有中國佛教會秘書長馮永貞等列席，就可「名正言順」，準錯不了吧？於是勒令居士會「絕對服從」。所謂「絕對服從」者，當然不容置辯，也不准上訴！自然也不容第三者置喙！更不許任何人爲居士會「撐腰」！我想老實頭大德大文的重點，就在於此了！

起初我以爲老實頭大德冒失指我是紅學專家的化名，僅是造次的錯認，及讀到：「中華佛教居士會另起爐灶，根本就是

多餘的組織，就算他會員研通了紅樓夢，出了專書，也不應公然跟中佛會分庭抗禮……」之後，才恍然大悟，原來指鹿爲馬，是虛幌一槍的伏筆，以便含血噴「紅」居士會，意圖造成一種「中華佛教居士會」原來是研究紅學的——研究綺情小說甚或是淫書的印象，使正信大眾，望而卻步，於是居士會也不拉自垮，確是釜底抽薪的妙計，但是這樣黑字寫在白紙上，不怕背「中傷、破壞居士組織」的嫌疑嗎？

不過話說回來，老實頭大德還算宅心慈悲，祇把居士會染成粉紅色，若不客氣染個通紅，居士會諸公還不一個個墮入獄？一下子砸爛了居士會招牌，有誰再敢「跟中佛會分庭抗禮」？我說老實頭大德還是筆下留情，沒有真個使出絕招。寫到這裏我倒想勸居士會諸公，不如把「中華佛教居士會」這塊招牌收起了，免得人家誤會是繼續頑抗，激將起來，祭起法寶，那時諸公「吃不了兜着走」，就自討沒趣了！

老實頭大德，千萬不可誤會，我勸居士會收起招牌，並不意味同意了您的「居士會是多餘」之說，相反的，我認爲居士會的設立，是象徵佛法普及，佛法昌隆！過去由於接近居士會、參加居士會而發心學佛的大有人在，區區便是由接近居士會而起信的一個，佛教之有居士會，不自今日始！當年太虛大師領導中佛會時候，居士組織普及全國，居士林、佛教青年會、佛教青協會、功德林、佛學研究會等等，指不勝數，虛大師只有歡喜讚歎，踴躍扶持，從未認爲是「多餘的組織」，更未聞有指斥爲破壞四象團結之說！這是「鐵一般的事實」！現在香港居士團體，如居士林、法相學會、中道學會，三輪學會及居士的佛學研究組織，普遍存在，從未被斥爲破壞佛門的團結！這也是衆所週知的「鐵一般事實」，何以您老獨持異議，認爲「多餘」？

接着老實頭大德理直氣壯地說：「中國佛教會，幾十年來，理事會長一向是出家高德担任，以僧寶爲最高領導人，是不是具有『統轄』四象弟子、四象團體的權力呢？需要政府另有法令規定嗎？能誰也沒有干涉誰的權力嗎？……」這一連串反問，「鐵一般」肯定了佛教會確有「統轄」四象的權力！

不過大家知道佛教會是宗教團體，是教化組織，不是政治團體，也不是極權組織，更不是幫會組合，根本說不上「統轄」與「被統轄」的關係，這是稍具常識的人都會分別的。大家知道，釋尊住世之時，就反對四姓階級的統治關係，換言之，就是反對「統轄」、「被統轄」的關係。在二千五百年佛教發展史上，恕我孤陋寡聞，未見有以「統轄」兩字，去形容四象關係的！既無政府賦予，又無教理根據，佛教組織何來有「統轄權力」？若老實頭大德不以爲然，不妨翻翻「中佛會」——乃至任何佛教組織的章程，有那一條有「統轄」兩字？那一項表明有「統轄」權力？不過任何社團，凡是會員都該遵守會章，履行會員義務的！更重要的，被選爲領導的，更應以身作則，作會員的模範。特別是佛教會，是教化團體，理事會長，應該以「出家高德担任」，是極！對極！至於現在××會的理事會長之德高矮如何？事關私人德行，我不忍再說，請大家翻閱近幾期台灣出版的「海潮音」，「獅子吼」等佛教刊物好了！

「海潮音」十二月號的社論說：「近二十年來之中國佛教會，由於領導階層一二野心份子，互相勾結，一面操縱把持，藉公營私，一面樹立派系，排除異己，已迫使在家信徒另行組織居士會，而佛教資望較深之出家大德，多恥與爲伍。」原來如此，中佛會不能容忍「異己」的信徒，居士們被迫自行組織修學組織，卻又指斥爲「嚴重破壞中國佛教會統轄下四象弟子的團結」！您說合理嗎？社論又透露：「南亭、道安、靈源、慈瑞、仁化、性梵、星雲等已聲明退出『中佛會』……」這幾位大德是當選的理事，爲什麼要退出呢？退會不也是不受「統轄」嗎？不受統轄不就是「嚴重破壞中佛會統轄下四象團結」？且看老實頭大德是否也寫篇文章去訓責一番？

再說說在家二象對出家二象的態度，作爲佛弟子，對於出家高德，基本上沒有不尊重的理由，凡是弘揚教法，興辦學，或戒行清淨的，一定會受四象的敬仰尊重！近代大德如諦閑、太虛、印光、虛雲等大師等，那一個不受四象尊敬？就是現在說，如印順、道安、洗塵、南亭、敏智、星雲、默如、演培、道源、慧

嶽等法師，或闡揚教法，或興教辦學，或梵行清淨，或住持道場，無一不受四象弟子廣泛的尊敬，至於「盜竊藏經」、「藉公營私」、「侵吞常住」、「勾結×人」，大搞「×華佛教會」的那些名爲沙門，行非沙門的獅蟲敗類，德行有虧的，您說吧！是不是應該尊敬？要知尊敬是德行自然的感召！決非以「長輩」面孔，可以迫令致之，也決非一剃了頭，倖免「瓜直」又不回俗（半途打退堂鼓）便可以「大德」自居，而又不知自愛，傷德敗行，竟然亦擺出了「長輩」姿態，硬要人家恭敬，豈非笑話？老實說，這些行非沙門的沙門，他求我跟他「平起平坐」他還嫌他骯髒呢？老實頭大德真是老實，以爲「理事會長」一定是「高德」，未免老實得可愛了！但是四象弟子的眼睛是雪亮的！那一位是高德？那一個是缺德，看得很清楚，決不會被「紋過飾非」、「護短」、「顛倒黑白」的花言巧語，所能遮蓋了四象的耳目！

總之，有德行的高僧，自然會感召四象，廣受尊敬，至於行非沙門，德行有虧，就是用槍指迫，或跪地哀求，也未必能起人尊敬之心，理由很簡單，行非沙門的，根本就不是沙門呀！

回過來說，居士象也該行檢討一下，老實頭大德所說「居士收販依徒」若是事實，自然不能說「如法」，我們也決不「護短」，希望這位居士爲法自愛，自動停止收徒。作爲一個佛教徒，應該以理論理，互相淬勵，互相勸助，不對的應即痛改，不可紋過飾非，自欺欺人！不過居士收徒，乃是個別事件，不可以偏概全，把個別的錯處，記在居士會賬上，猶如因個別非沙門的敗行，而歸咎於全體出家人，這也是欠公道的！

老實頭大德指我是「紅學專家」的化名，這僅是冒失造次的誤會，情有可原，至於說「和合子大德經常寫寫下三濫四的短文，漫罵和尚……」這是栽贓誣讎的無賴行徑，豈是佛子所應爲？和合子既不經常寫文章，更不會寫那種「下三濫四」，火氣十足的罵人文章，誰在那裏老氣橫秋，信口雌黃？四象同道，自會作出公正批判，不必自我分辨！

今後佛教組織需要「統轄」呢？還是需要「民主」？這不是您大德或區區和合子，說了就可作數的！不如請老編來個「讀者

投票」如何？

編者按：一、就我所知，和合子先生並非老實頭大德想像中的那位「紅學專家」的化名，而是以「今聖人」見稱的「道學家」，他有無胆量看紅樓？還成疑問，那能會成「紅學專家」？和合子先生不是玩筆頭的朋友，正如他「覆老實頭大德」中所說的「一介市僧」，難得有大作問世，這次爲要攷攷我的眼力，以筆名投稿，卻因筆名引起了誤會，當非「今聖人」始料所及。凡是參加四象堂的都是朋友，現在把事說開了，兩位都不可介意。千萬別再唇槍舌劍，砸了我這攤子！

二、「讀者投票」，我看免了吧，而且這一答案，大家可想而知。不必多此一舉了。

佛教需要公正的輿論

眞德

九成居士道鑒：

六十四年元旦手書，前日奉悉。三十四期內明，同時收到。內明封面及內容，益見精美，可喜可賀！四象堂「老實頭」不知何許人也？讀其文，想係台灣所寄者。（中畧）佛門恩怨頻傳，國內國外，莫不皆然。弟意今日佛教之當前課題，不論在家出家，均需作澈底自我反省與檢討，如何向歷史交代，向佛教交代？爭領導均係次要的。中國佛教制度蕩然無存，各自爲政，各行其是，正不敵邪，形成千古未有之怪象。內明本期美國沈家楨居士之講詞，值得吾人三思。

處理老實頭之文，頗爲困難。綜觀其文，對人重於對事。寫時論，應以對事而不對人。大醒法師辦『現代僧伽』時代，亦以此意爲主。佛教需要輿論，有公正的輿論，使不肖者知所警惕。使正人君子獲得鼓勵，老實頭之文，似乎逾越此一尺度。

佛刊並不好編，文章處理不當，往往遭作者痛罵，編者則無法一一表達其中之苦衷。編佛刊，編者應有『海』量，能容能忍，對許多不講理之作者，唯有『視而不見』對之。

肅此 敬祝

編祺 弟眞德合十 六四、一、七日 （下轉第5頁）



法幢錄

哲聞編述

昔怡山禪師華嚴發願文有言：樹法幢於處處，破疑網於重重。樹立法幢，爲從上古德繼往開來唯一大事，我何人斯，敢語於此。顧老去生涯，既守「不寫人間無益文字」之誡，惟有深入經藏，日飫法味，藉資頤養性地，懺除宿障而已，冥契之餘，因思轉而舉以示人，絕非出於我之識邊知見，當亦不致誤人入於歧途，遂不避抄書匠之譏，以淺近字句隨處撫述若干，聊供主編者填補空白云。

學人奚哲聞誌。

杜鴻漸問法無住禪師

唐益州保唐寺無住禪師，得法於五祖下第四世無相大師，居南陽白崖山時，專修寂定，學者紛至，勤請示誨，師不得已而廣演言教，唯以無念爲宗。唐宰相杜鴻漸，出撫河南，聞師名，思一瞻禮，特遣使者到山延請。同時節度使崔寧，亦命諸寺僧徒遠出迎接，至空慧寺，杜公與崔帥召集三學（戒定慧）碩德，俱會寺中，公問，弟子聞和尚說，無憶無念莫妄三句法門，是否？師曰：是，公問此三句是一是三？師說：無憶名戒，無念名定，莫妄名慧，一心不生具戒定慧，非一非三也。公問後句妄字，莫是從心之忘乎？師說，從女者是也。公問有證據否？師說：法句經云：若起精進心，是妄非精進。若能心不妄，精進無有涯。杜公於言下疑情盡釋，遂又問師還以三句示人否？師說：初心學人，還令息念，澄停識浪，水清影現，悟無念體，寂滅現前，無念亦不立也。其時庭樹鴉鳴，公問師，聞否，師曰，聞。鴉去，公又問師，聞否？師仍答，聞。公云，鴉去無聲，云何言聞。師乃普

告大眾曰，佛世難逢，正法難聞，各各諦聽。聞無有聞，非關聞性，本來不生，何會有滅。有聲之時，是聲塵自生，無聲之時，是聲塵自滅，而此聞性，不隨聲生，不隨聲滅，悟此聞性，則免爲聲塵之所轉。當知聞無生滅，聞無去來，公與僚屬大眾皆稽首。杜公又問何名第一義，第一義從何次第得入。師說：第一義無有次第，亦無出入，世諦一切有，第一義即無。諸法無性性，說名第一義，佛言，有法名俗諦，無性第一義。公曰，如師開示，實不可思議。

公又問，弟子性識微淺，昔年因公餘之暇，撰得起信論疏兩卷，可得稱佛法否？師曰：夫造章疏，皆用識心思量分別，有爲有作，起心動念，纔可造成。據論文云：當知一切法從本以來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，唯有一心，故名真如。今相公著言說相，著名字相，著心緣相，既著種種相，云何是佛法。公起立作禮曰，弟子亦曾問過供奉佛法諸大德，皆贊弟子不可思議，當知彼等但徇人情，大師今從理解說，合心地法，實是真理不可思議。公又問云何不生，云何不滅，如何得解脫。師說：見境心不起名不生，不生即不滅，既無生滅，即不被前塵所縛，當處解脫。不生名無念，無念即無滅，無念即無縛，無念即無脫，舉要而言，識心即離念，見性即解脫，離識心見性外，更有法門識無上菩提者，無有是處。公問，何名識心見性？師說：一切學道人，隨念流浪，蓋爲不識真心，真心者，念生亦不順生，念滅亦不依寂，不來不去，不定不亂，不取不捨，不沉不浮，無爲無相，活潑潑平常自在，此心體畢竟不可得，無可知覺，觸目皆如，無非見性也，公與大眾作禮稱贊，踊躍而去。

圭峯禪師「禪源諸詮」序略

華嚴五祖圭峰宗密禪師，未披剃前，精通儒書，深探釋典。赴貢舉途中，遇病僧付四祖澄觀國師之華嚴疏鈔，師向未聽習，一覽即開講，自欣所遇曰，向者諸師對此述作，極少能窮盡經旨，不及此疏流暢幽蹟，遂上書疏主，遙叙師資，往復尋參，入都執弟子之禮，澄觀大師曰，毘盧華藏能隨我遊者，其在汝乎，師自此預大師之室，唯日新其德，而認筌摸象之患永亡矣。後北遊清涼，四住草堂寺，復入終南圭峰蘭若，唐帝屢徵入宮請問法要，朝士歸慕，唯相國裴休深入堂奧，受教爲外護。師以當時禪教兩派學者，互相非毀，遂著「禪源諸詮」，錄諸家所述，詮表禪門根源道理，文字句偈，集爲一藏，以貽後代。其序畧云：禪是天竺之語，俱云禪那，此地云思維修，亦云靜慮，皆定慧之通稱也。源者是一切衆生本覺眞性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通名爲禪。此性是禪之本源，故云禪源，亦名禪那理行者。此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故名理行。然今所集諸家述作，多談禪理，少說禪行，故且以禪源題之。今時有人，但目眞理性爲禪者，是不達理行之旨，又不辨華竺之音也。然非離眞性，別有禪體，但衆生迷眞合塵，卽名散亂，背塵合眞，方名禪定。若直論本性，卽非眞非妄，無背無合，無定無亂，誰言禪乎。況此眞性，非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性。亦是衆生迷悟之源，故名如來藏。藏識亦是諸佛萬德之源，故名佛性。亦是菩薩萬行之源，故名心地。萬行不出六波羅密，禪者六中之一，當其第五，豈可都目眞性爲一禪行哉。

一貫別傳摘要

明季四川忠州聚雲寺廣眞大師，別署吹萬野人，源出宋代徑山大慧宗杲禪師一派，於釋教外，儒學玄理，無不淹博會通。所傳撰著多種，中有一貫別傳五卷，別開手眼，茲隨筆摘述，以彰妙義。

心經總說

性體冲虛廣漠，無處不周，煩惱不亂，禪定不寂

，說他是有，則纖塵不立，說他是無，則橫徧十方，非內非外而能內外，非有非無而能有無，非動非靜而能動靜，隨緣不變，不變隨緣，自在在在者也。菩薩觀之而取證，所以名曰自在菩薩，行之而至於究竟本源處，所以云甚深般若。劈破面門，通身露出，舉步踏着，開口道着，夜夜同眠，朝朝共起，所以云照。但是觀者不觀之以目，而觀之以耳，照者不照之以心，而照之以虛，耳返於虛，五蘊卽空矣。空非空無之空，乃五蘊轉復到本源而同一佛性，所以云空也。永嘉大師所謂無明識性卽佛性，正見色空不異也。五蘊既歸於眞空，何嘗生滅增減，故根非色質之根，乃清白梵行之相也。塵非對我之塵，乃無量之妙義也。識非妄生之識，乃恆沙之妙用也。示四諦非四諦，借黃花而顯相，示因緣非因緣，假翠竹以現行，所以云無眼耳鼻舌身意，無苦集滅道，無生老死等等也。菩薩於此與如幻三昧，而隨流得性，故云遠離諸佛。以此具足圓覺而能住持，故云菩提。吹萬曰：本自不迷，用悟作麼，本自無失，得個甚麼，持念心經者亦復如是。

金剛經五眼

古德有註云，「肉眼喻非通」，是佛之肉眼，

果真有礙而不通乎？吹萬曰，若是凡夫之肉眼則可，倘佛之所具，似不可模糊放過也。如來兩目青眸，不異凡夫，以此能知四生六道，升沉因果，故曰肉眼。佛性先天而天弗違，稱爲天中之天，以此能知三界九地差別因緣，教曰天眼。如來具四智，證六通，身徧無量世界，明了三世因果，故曰慧眼。如來自菩提場三七日思維，轉十二行法輪，宣說五時半滿之教，末後拈花直指妙心，故曰法眼。如來具足圓覺，住持圓覺，現八萬四千相好光明藏身，坐恆河沙世界剎海金蓮，故曰佛眼。要得具此五眼，不可向外別求。所以道：盡十方世界在沙門一隻眼裏，會得麼。

一切諸佛所護念經

世尊演說彌陀樂土功德，眞正不可思議

，舉出諸佛稱讚護念此經及持經之人，利益廣大，所以諸佛稱讚護念者，護其念也，一念方萌，萬機齊出，善惡好醜，無所不爲，收一念復於天性，護持不動，自然定慧有常，此是修行眞常之路也。彌陀釋迦會如此護念，十方諸佛亦會如此護念，現在衆生亦必如此護念，故曰所護念經。



星洲佛教縱橫譚

蕭慕迦

(續上期)

在市區，首先叫人注目的，一定是座落黎士哥士路的龍山寺，那是一九一九年轉武和尚最初開創的，一九二八年，得陳文烈居士獻鉅資，轉逢和尚中興擴建，飛簷鴟尾，畫棟彫樑，儼然成中國宮殿式的巍峨大利。一九五二年，廣洽法師接任住持，廣淨法師為監院，百廢俱舉，修建大雄寶殿，加築喝雲樓，古寺新樓，中西合璧，相得益彰了。組佛緣念佛法會，定期集眾念佛，道風好，香火盛。它的對面，是名勝區的虎豹寺，由已故鉅富胡文虎先生捐建，內供一尊大臥佛，長四丈，廣受遊人瞻仰。

在星洲佛教徒們心目中，靈峯般若講堂，是個比較富有學術思想的佛教中心地，它的前身，原是蔡演達居士建以自修的小精舍，道階老法師在一九三二年朝罷印度聖地路過星洲，觀其地，說是有點像印度靈鷲山形勢，故命名「靈峯」。是在一九四三年吧，慈航法師由檳城受林達堅、畢俊輝、麥聖集、梁慧英諸弟子請，蒞星洲說法，商得蔡演達同意，作為講學之所，定名靈峯菩提學院。一九五五年，融熙法師常往講學，接着是竺摩法師往來說法，時有歐寬清、黃智嫻幾位外護，提議送交竺摩法師，以補多年來慈航法師赴台弘化遺缺，後以種種因緣擱淺。一九六三年演培法師弘法星洲，接受以林達堅居士為首的獻贈，進駐靈峯菩提學院，隆根法師也受邀加入。一九六七年把舊建築物通統拆光，大事擴建起高廣瑰麗的講堂、寮舍，設僧俗共修會，定期講修，蔚成一時風氣。緊靠在它的後面，恰是性仁法師新築樓高三層的法施林，原名法師寮，美侖美奐，兩家背靠背，一門貫通。提

起法緣好的性仁法師，就會想起同是由香港來的慧僧長老在一九六八年開山建立萬佛林，殿宇莊嚴，寬敞幽靜。明真法師在一九六七年重建壯麗的旃檀林。常恒法師於一九六八年中興的靈山寺。悟峯法師早在一九六一年購置了精巧的法華精舍。大雄法師至一九六九年購置了一所一三精舍，他們一個個都有了自己的道場，法緣都很盛。

擠在丹絨葛賓傑路菜市街心的普陀寺，資歷相當深，建築物相當大。一九一三年由轉道和尚開山，轉岸、廣舟和尚繼任；轉岸和尚很了不起，是近代極有修持的高僧。側面加建瑰麗樓房，一度曾作佛教總會活動中心，而今是佛教施診所的發源地。香火很旺，左聯瑞于法師主理過的城皇廟，右接虛明法師主持的金蘭廟，三間品字而立，認真友善。說到普陀寺，不難聯想到處在武吉知馬晴輝法師新創的普明寺，和在巴西班讓的普濟寺，監院妙燈法師，名義住持是青凱法師。他自己也建有巴爺禮咨的法華寺，規模可也不小。

至於女眾的道場，在量上，多出男眾好幾倍，在質上，也有辦的很好。值得稱道的是菩提蘭若，最初創辦，約在一九四五年，由麥聖集居士購獻，慈航法師命名的菩提蘭若，轉送星光法師。不數年，星光退居，靈峯常住林達堅居士付出一萬五千五百元代價，收拾殘局，組織週日念佛會，經常聘緇素大德輪流說法，道風重振，信眾擁護。一九五九年購得聖白烈路近二萬尺地皮，以嶄新姿態，高度設計，建立了一幢清麗的新蘭若。同時，從事自修化他工作，擴大週日念佛會。舉辦持誦法華經會，不時禮請

大德法師講經說法，授八關齋戒。護持外來僧寶，不遺餘力。年前，林達堅居士落髮爲尼，法名慧圓，她手下有兩個得力好助手，一名慈說居士，一名慈法居士，也是皈依慈航法師的弟子。

其次是自度庵，原隱蔽在崇山峻嶺的樟宜上段，一九四四年由宗繞和尚開山，蓋起四間板屋，十載慘淡經營，得力於他的弟子簡達賢居士，含辛如苦，逐步建起了一幢又一幢恢宏殿宇。在山後，築化身窑兩座，建普同塔一塚，設老人互助會，充實常年經費。近年來，由於政府填海，把四週山峯剷平，由此，蹣跚在山巒上的殿宇，綿亘交錯，掩映顯現，爲山河生色。自從宗繞和尚入滅後，剩下的全是女二衆，有五六十人之多，由簡達賢居士出家的慧平尼師主持，堪稱星洲首屈一指的女叢林。

三、佛教經濟來源

要生活，特別是要深入社會，行菩薩道的北傳佛教僧侶，經濟幾乎與佛法盛衰同進退，共安危。佛法興，信徒衆，大家明白布施的好處，肯拿出錢來供養三寶，爲佛門做事。習慣上，一般寺廟的經濟來源，除了部份靠信徒發心供給或募化外，那就是自己想办法，諸如：設延生與往生兩種牌位的功德堂，建長期或短期的大小法會，造普同塔儲藏骨灰，經懺、香火、香油，在偏僻地區的寺廟砌化身窑，給人火葬，以豐富常住的收入。當然，星洲佛教的經濟，也不外乎如此這般而已。其所不同的，是近三十年來發展的一種新興事業，叫做「老人互助會」，正確的名稱應是「善後會」，這個組織，自他兼利，純粹以老人爲對象；濟世爲懷的佛門中人來主其事，可說適當極了。自從有了互助會組織，大大地豐富了佛門經濟源泉，改變了佛門不少面貌，把好些女衆們的簡陋齋堂脫胎換骨，一躍而成堂皇殿宇。

顧名思義，老人互助會，以集合老人的力量辦理老人福利事業爲宗旨，其辦法：凡自願參加爲會員的老人，先繳入會基金若干元，香油金若干元，按月交會金若干元，以後每年底時，照例供香油若干元，繳會金至十年或規定之年限，死後，這個會員可由指定的信託人，領取福利金若干百元，用作辦理死者身後事。

一班貧苦老人，平時兩袖清風，少有積蓄，爲預籌棺材本，多樂意參加。另一種所謂收「蕃薯」錢，也即是收帛金，每個月按會中死的人數若干個，收若干元，多死多收，少死少收，不死不收，收無定額，年無定期，直收到會員壽終正寢爲止。這種性質，佛教徒明因果做則可，非佛教徒的外界人做，有些虛報死賬，大歛死人財，弄到後來市面上出現「跑馬仔」各式各樣怪招，吃得老人們叫苦連天。

原是個有良好組織的老人會，一旦給社會上投機份子插手，仿效經營，馬上變了質，走了樣。記得一九六〇年四月十六日，有人投文半官方的民報，題爲：「揭開互助會騙財內幕」，引起社會譁然，導致政府立法管制，有如最近市面上發生的變相銀會「票據公司」，一個個給鱷魚頭吞吃倒閉，捲款潛逃；而佛門中人做的老人互助會，不肯營私舞弊，才能站得住腳，未遭魚池之殃，可也嚇出一身冷汗。幸而，佛光注照，衆人信賴，仍照章辦事，無大影響。至少先收下一筆龐大基金，存入銀行生息，若人數超額，移作服務津貼，又有香油、法事等收入，每年都有盈餘，有的超過十萬元，會員越多，抽贖越大，利潤極爲可觀。由此，佛門善事，隨着經濟活躍而活躍，有的也能爲佛教文化、教育、慈善事業作出貢獻，取自社會，用在佛門，爲弘法鋪路，給衆生種福。

任何事，沒有不勞而獲的成果，一番耕耘，一份收穫，天經地義。常言道：「各有前因莫羨人」，老瞪着眼看人家花花綠綠的鈔票收入痛快，不知人家下工夫時的痛苦，那是不公平的。同樣地，老人互助會固然好聽，要知，組織老人會是怎樣艱難，怎樣辛酸——進市區，下鄉村，那種流動拉會員的味道，全靠兩條腿，走到腳跛；費盡心機，大絞腦汁。爲防冒領帛金，就得去看死人臉，拿張死人相對驗，一看再看，才發放福利金。廿五年前，有位行家來星洲，下榻居士林，說過一時期法，看到老人會好做，回香港依樣畫葫蘆，畫了許久，毫無結果，可見，老人會不是容易辦的。

與此同時，另一個嘉惠老人的運動，正如火如荼盛行着，有

些女家齋堂，招收老人進住，生養死葬，每個收費三千或五千元不等，以目前生活水準計，可說廉宜，這是因為入住的老人，多是拜佛持齋打住家工的信女，平日少在齋堂裏食住，而主辦人也不完全爲了錢，多少本着「老吾老以及人之老」的原則，給老人們有個好歸宿，從而爲常住聚一筆鉅金，正是「一家便宜兩家着」，兩全其美，各得其宜。千萬別小覷老人們的潛在力，聚合起來，就是一股大力量，有好幾間齋堂，全是借助她們才砌得起來。一人出三五千元不算什麼一回事，有的齋堂收住六七十位老人，有的過百，聚腋成裘，可變爲數十萬元的大數目；而實際住在齋堂裏的老人不及十份之一；且可幫忙打理一切雜務，並不白吃。每逢大日子，外面的老人回來趕齋，少不了上上香油，住在裏面的老人忙着端茶開桌，招呼香客，自己也掏出腰包孝敬香油。這樣四面八方，裏裏外外的老人們，個個往香油桶裏塞，齋堂開支少，收入大，自然經濟繁榮，想不發達幾難哩！例如，蔡厝港萬德堂老人院，阿裕尼普同寺的佛教老人院，便是在這方式下產生成長的。

四、僧伽大德

水陸儀軌說得好：「法道能弘，必大德僧伽之士」。不錯，偉大的僧伽，才能肩負這麼偉大的使命：「弘法是家務，利生爲事業，不斷推動着法輪，到處去傳播佛教真理。毫無疑問，星洲佛教發展過程，也是通過僧伽們遠近緣繼往開來逐步形成的。歷史顯示，在六七十年前，星洲的僧伽少得可憐，他們隨着閩、粵華僑，作墾荒式的散播佛法種子，住媽祖宮或玉皇殿等神廟，供起觀世音菩薩聖像，主要靠香火維持生活，間或爲人「轉轉運」，念念經，可說是「先以欲鉤牽，後令入佛智」，一種不得已的手段。在那個時候，那種環境，要把純正的教法，灌輸社會，極端困難。他們已盡了能盡的力量，已播下能播的種子，可惜不受重視，沒有記下他們的事跡，而今要追其功，表其德，只能說是「無名大德」了。

直到清末民初，法化漸昌，信衆稍增，中國僧伽廣續來到星

洲弘法。爲當地信徒樂道，而又多是佛教界名氣响亮的高僧名德，據統計：道階法師一九二一年、一九二八年、一九三二年前後來過三次。圓瑛法師一九二二年、一九二六年、一九三七年、一九三八年、一九四六年來過五次之多。慈航法師接圓瑛法師之法，成爲賢首宗法嗣，就是在一九四六年圓瑛法師最後來星洲的一次。太虛大師一九二六年、一九二八年、一九四〇年三次都是路過，德玉和尚一九三二年小住星洲，渡名居士尤惜陰出家的演本法師，後來對星洲佛化貢獻殊勝。法舫法師一九四七年、一九五〇年兩次路過，默如法師一九五九年來過一次。超塵法師一九六一年、一九六八年來兩次。洗塵、覺光、大光諸法師在一九六一及六二年間，率香港代表團先後經過，白聖、星雲、賢頓、淨心諸法師在一九六三年起率團經過一次或來多次不等。續明法師一九六四年短住一個時期，往印度朝聖地，客逝加城。續祥法師一九六七年、一九七一年來過兩次，元果法師一九六七年來過一次。印順法師一九六八年專程來過一次，是年道安法師帶傳起法師路過一次。瑞今法師一九六七年、一九六九年兩次以上，率菲律賓寶佛團路過，東甫塞法亮法師一九六九年來過一次。美國法亮法師一九七二年來過一次。是年知定法師路過一次。還有一時想不起年代或次數的遠參、煮雲、震旦、聖印、眞華、印海、是幻、淨海、祖印、常覺、泉慧、智門、暢懷、融靈、聖懷、道海、了一、妙境諸法師及誠明、文殊、瑞妙等尼法師們，近幾年來，先後都來過星洲。他們有的是來觀光，有的是來訪問，也有的是借路經過，但大多數都在星洲隨緣說法，作過專題演講，一陣風那樣，「來得急，去得快」，曇花一現，到底給星洲佛教，起過怎樣作用，留下什麼後果？有人說：「有不可磨滅貢獻」，或「鉅大影响力」。我同意。

同樣的，廣大的信徒們也不會忘記，長期駐錫的僧伽們，爲星洲佛教獻出畢生精力。早期，福建僧伽得天獨厚，奠定了弘化基礎，把星洲佛教帶進了一個新紀元。顯而易見，老一輩厥功至偉的，首推閩南轉道和尚，他老人家從一九一三年起，即在星洲大轉法輪，法緣極盛，創立了普覺寺，普陀寺幾處大道場，緊接

着，一九一五年抵埠的轉岸和尚，一九一七年的轉武和尚，一九二二年的瑞等、瑞于和尚，一九二四年的轉解、轉逢和尚，一九二七年的達明、忠心和尚等，這些長老德德，相繼在星洲建寺安僧，展開了法化工作。至於粵省僧伽，對星洲佛法功業，似也不甘落後，繼起力追，自一九一八年後，要算清心長老首開紀錄，從化者衆，他有幾個好徒弟，宗繞和尚是其中之一，長居星洲，是位講念頭的老修行，以念金剛經爲常課，不言而喻，嶺南齋堂信徒，多投其門下，林達堅、簡達賢幾位常爲佛門做事的居士，跟慈航法師學過教，依印順論師出了家，最初可是由宗繞和尚引進佛門來的。此外，尙有其真、達觀、念西、聞修、宗健、覺通、融熙諸法師，都來自廣東地帶，教化廣東信徒。

要說，站在時代前頭，駕駛一葉慈舟，在星島海面上，不停地向佛教文化、教育、慈善事業進軍，把這三大事業認爲是佛教生命的，那就是名副其實的慈航法師了——他抱容忍謙恭的態度，像凝固的士敏土，把一盤散沙的僧伽團結在一起，一九四六年，倡組過僧伽策進社，及中國佛學會和星洲佛學會。他用真摯的關懷，像和暖的陽光，把頹唐落寞年輕僧尼振奮起來，給予精神上的支持，物質上的援助，一九四五年後，將得來的法師寮、菩提蘭若、指名給出家人。他爲了作育僧材，一九四四年創立了靈峰菩提學院。他爲了推動佛教文化，一九四七年發行了人間佛教月刊，他爲了要世人認識佛教真面目，幕後支持菩提學校開辦。他爲了促進社會人羣慈心不殺，一九四八年，命常住撥資協助，促成了六和園素食館的誕生。在任何地區，任何時候，他爲佛教做得太多太好了。

在過去，有少數出家人——現在是更少了，可能是悶熱氣候關係，跟社會人士一樣，衣著比較隨便，喜歡開放褲腳，短衣出門，初來的人，說什麼看不順眼，等到日子久了，也就習以爲常。不過，在現代的出家人來說，有身份的幾位長老，可不是這樣子，他們幾十年來，仍保持一股中國傳統僧裝，穿長衫、綁褲腳，莊敬自重，儀表樸實，極受時人尊敬。這其中，宏船與廣洽二位法師，是當前僧界中的頂尖人物。前者識天時、精地理，以方

便法、攝化衆生，教宗兩通，名重一時，歷任星加坡佛教總會主席；後者重才華，敬德學，熱心佛學教育，慈善事業，生平服膺弘一大師，故其德行嘉言，具有弘一大師作風。說到本道長老，可也是個中翹楚，度量寬大、捨心重，齒德俱尊，慈悲兼備，古道熱腸，臉上常掛着一副和藹可親的笑容，見者如沐春風。演培法師，精唯識，通俱舍，在海外來說，是位佛學權威，講經說法，雄辯滔滔，爲人隨和，且有學家丰度。廣義法師，頭腦敏銳，法相威嚴，生得斯斯文文，能文善說，還寫得一手好字，摹弘一大師字體，維妙維肖，可稱一絕。慧僧長老，實修眞參，嚴戒律，重道德，韜光晦迹，與人無諍，教演天台，行在淨土。優曇法師，書生模樣，文質彬彬，人緣好，性清雅，福緣深厚，甚得物望。常凱法師，在未參與佛教總會前，懸壺爲業，隨緣度人，出任佛教總會總務要職後，大展雄才，精明幹練，爲法爲人，功績昭著。隆根法師，擅寫能唱，能做事；肯做事，熱心佛教文化事業，南洋佛學書局，就是由他一手創辦。無疑地，在佛教徒心目中，他們這幾位是華僧界值得尊敬的大德。

五、佛教團體

僧團原是佛教組織的團體。流傳後世，因客觀的環境，地域的區別，語文、思想的不同，逐漸形成各別的組合，由小組織結成大團結，未嘗不是一個好現象。何況，對社會而言，團結就是力量，羣策羣力，上下一心，共同爲佛教做事，自然得心應手。星洲佛教徒有團體組織，最早是中華佛教會，那是在一九二六年，由太虛大師發起組成，成員多是廣東在家信徒，會址初設廣東街，後自購兩層樓宇於水車街，會堂掛有太虛大師墨寶多幅，有一聯云：「海濶天空風浩浩，山高月小石稜稜」，詩意盎然，走筆蒼勁。歷任會長王正菴、鄭本立、梁潤之諸居士，都是廣府富商，皆已作古了。以前經常請大德講經，舉行念佛法會。一九六三年演培法師受理事林達堅、邱慈蘭等居士請講過「普門品」。而今人事凋零，瀕臨停頓。

（未完待續）

大乘起信論講記

(三十)

敏智法師講
大成居士筆錄

已初、染法熏習不斷

「云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故、有於無明，以有無明染法因故、即熏習真如。以熏習故，則有妄心。以有妄心，即熏習無明。不了真如法故，不覺念起，現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念着，造種種業，受於一切身心等苦」。

以上畧說染淨二法互相熏習，此節則詳細分析染法淨法何以熏習不斷？先講染法熏習淨法。「依真如法故」依真如法的道理，生起無明。乍一聽來，真如能生起無明，似乎不合。殊不知「不了達一法界義故」，因眾生不能了「法界」的意義，一法界即真如，不了就是不覺，不覺就是無明，豈不是真如有了無明嗎？不過要認清並非真如體上生起無明，否則會引起謬解。古來大德每於覺悟之後，常常痛哭流涕，以為真如法從來就具有，只因不能了達，所以成為眾生。直至慢慢修悟，才能了達，原來如此。古人云：「踏破芒鞋無覓處」。能與眾生分別，只在了達與不了達而已。

無明不覺是為染法，以無明不覺熏習本覺真如，於是有了妄心。妄心就是第八阿黎耶識。第八識由生滅與不生滅和合而成，眾生不覺就是這樣。有了妄心，再起無明，使無明增長。對於真如一法界，更加不能了達。不覺念生起之後，就有妄境界現出，妄境界就是上面所講的三細相。有無明即造業，在阿黎耶識之中，現出種種妄境界來。有了妄境界就有種種染法，這種種妄境界染法，又熏習妄心。「令其念着」分別着於外塵。着於種種境界，造種種業。「受於一切身心等苦」。講至此可以總結的說：有

無明而造業，造業之後終於受到苦果。此即所謂惑、業、苦。無明為惑，因惑造業，造業就受苦，起惑、造業、受苦、又起惑、造業、受苦，如此流轉三界，輪轉不已，眾生就由此而來。

以上所論乃是總講、以下分解說：

「此妄境界熏習義則有二種。云何為二？一者增長念熏習。二者增長取熏習」。

依上面所講，染法熏習不斷有三種：一無明、二妄心、三妄境界。妄境最粗，妄心次之，而以無明為最細。現在由最粗的妄境界講起，分析妄境界熏習的道理，概有兩種。人生、山河大地等等境界，本來都是虛妄不真實的。此種妄境界熏習眾生的兩種道理，其一是增長念熏習。「念」就是分別心，虛妄分別。在佛法中稱為念心所。由此種虛妄分別心，生起了追求心，追求妄境。眾生希求富、貴、顯、耀種種享受，無非妄念。為了種種享受，乃去追求。在外境不斷追求時，內心中是否有反省之時呢？可說絕無反省。追求再追求，一年三百六十日，刻刻追求，無一時罷休，甚至睡夢中亦不忘追求。此即所謂「增長念」熏習，因妄境界使你不斷的追求。有妄念生妄境界，妄境界再增長妄念，於是越追求就越放不下，直至一口氣不來，才算完結。第二種「增長取熏習」。追求之後，就想取為己有，所謂佔有權，所有慾。一面要追求，一面要取為己有。實在在追求時，就已有取為己有的妄心了。這就是增長取熏習。追求與佔有，彼此起伏上下，永不停息。

「妄心熏習義有兩種。云何為二？一者業識根本熏習。能受阿羅漢，僻支佛一切菩薩生滅苦故。二者增長分別事識熏習，能受凡夫業繫苦故。」

妄境乃由妄心生起，上面講過妄境熏習，實際妄心也在熏習衆生。妄心熏習衆生也分兩種。「一者業識根本熏習」。「業識」就是第八阿黎耶識。第八阿黎耶識是分別事識的根本，是以說爲「業識根本」。前七識只是枝末，第八識則爲根本，無第八阿黎耶識，即無前七識。從業識根本熏習，第八阿黎耶識由一念不覺生三細，三細者無明業相，能見相及境界相。有無明而造業，而能見，以至現出境界，有能有所，生起分別。從分別上熏習，使吾人不能離衆生，也就被業所縛不能脫離。這就是微量的熏習，最後要感微細的果。人生有兩種生死；一曰分段生死，一曰變易生死。分段生死爲粗生死，人人皆知。變易生死爲細生死。分段者乃一部份一部份，有段落的。吾人自造業而有身，以至老死，分爲一段時期，有生有死，人人都可見到。生死能見到，就是分段生死，因其相爲顯的。一個人初生由幼至壯，由壯至老，而至於死，有一定期限的。有業就有生死，分段生死的期限一切由業支配，一分不能長，也不能短。至於變易生死，則道理甚爲微細，生死在一剎那一剎那之間，一剎那一剎那變易。此種變易生死，雖在菩薩身上，也未能斷。因菩薩有「悲願」，要度化衆生。地藏王菩薩說：「我不入地獄，誰入地獄？」地獄最苦，但我如不下地獄去度衆生，誰去度化？有大悲心，有大願力，誓曰：「地獄未空，誓不成佛，衆生度盡，方證菩提」，何等偉大，何等崇高！

第八阿黎耶識根本業上所生的微細變易生死，剎那剎那間生滅滅，雖阿羅漢及菩薩，也難斷滅。惟佛能了。阿羅漢譯中文曰：應供、無生、殺賊。阿羅漢已斷生死，乃人間福田，一切衆生供養阿羅漢，就能得到福報。辟支佛意即獨覺，或者緣覺，乃聞十二因緣而悟。獨覺者無師自通之謂。因見春花自生，秋葉自落，而證悟花有生滅，以至人有生死。不但如此，即一切動物禽獸，有生就有死，總歸無常，世間法無一永遠存在。因覺悟世間一切都是無常，生生滅滅。「一切菩薩」指得無生忍的菩薩。所謂阿羅漢辟支佛還要受變易生死，因其對第八阿黎耶識還未轉智。業識未斷，未轉，所以對於變易生死還不能了。由此可見業識

熏習生死，由於無明使你受微細的生死。平常可見的分段生死，雖似已了，而不知尚有如此微細的變易生死，不能見到。「二者增長分別事識熏習，能受凡夫業繫苦故」。分別事識即前六識，緣六塵外境，分別六塵境界。分別事識熏習，從妄境界的妄心上又增長分別事識。分別事識緣境造業，造業於是受苦。分別識所造之業有關，就是所造身、口、意粗顯的業，所受者即所謂業繫苦，業繫苦就是苦果。

由此可知妄心熏習有兩種：一種根本熏習，要受變易生死；第二種就是分別事識熏習，使一切衆生受分段生死的業繫苦。

「無明熏習義有二種。云何爲二？一者根本熏習，以能成就業識義故。二者所起見愛熏習，以能成就分別事識義故。」

染淨法熏習，既如所述。染法熏習中，第一是妄境界熏習，第二是妄心熏習，現在講第三無明熏習。妄境妄心雖屬染法，而無明實爲一切染法之本，最爲微細。無明熏習，也分爲兩種。「云何爲二？」「一者根本熏習」，根本即指無明，因一切染法，根本由無明而起。無明熏習，因一念不覺生三細相。由於不生不滅與生滅和合成第八阿黎耶識。阿黎耶識有一部份是妄，一部份是淨。淨的是如來藏眞如體，不生不滅。妄的一部份是染，就是無明業相。衆生被根本無明熏習，使不生不滅的如來藏，眞如體，有業識顯起。阿黎耶識另一名即無明業相。如來藏眞如體，本來人人具足。一切諸佛與一切衆生，本來毫無分別。分別在於阿黎耶識無明業相。人生窮、富、智、愚，也在無明業相上分別。業障輕就有智慧，業障重智慧就消失。是以阿黎耶識雖每人具有，但各有不同。從阿黎耶識證明窮富在果報體上，分得清清楚楚。各人的果報體，就是各人的阿黎耶識。是以根本熏習能成就業識之後，即成就阿黎耶識，有無明，有能見，有境界，種種相生起。但在心體上仍是能、所、不分，微細之極。只有心王，而無心所相應，這一業識就是吾人生死的根本，此一根本不了，生死即不會了脫。「二者所起見愛熏習，以能成就分別事識義故」。第二「所起見愛」。「見」在根本煩惱之中，就是「惡見」。唯識中將惡見分爲五種：曰身見、邊見、邪見、見取見，戒禁取見

一、身見者，從色身上生身見，有人、我、是、非之分別。二、邊見則分「斷見」與「常見」二種；平常人以爲人死之後「氣化清風血化泥」，又說「人死如燈滅」，以爲人死後即如機器一樣毀滅，是謂斷見。另一種名曰常見，以爲人畜死後，仍爲人畜，倘如人死後仍能爲人，則無世間善惡因果。無論執常執斷，皆爲外道。在印度的外道都不離常斷二見，常一邊斷一邊，在斷常兩邊生見解，在佛法上說，這一見解不明因果正理，以其無善惡因果之故。三、邪見，即執前後四見，無有因果，也無一切。四、見取見，即在一見上發生見解，自以爲是。見上加見，見上取見。五、「戒禁取見」，戒者戒條，如比丘有二百五十戒，比丘尼有三百五十條戒，居士受五戒，受菩薩戒，居士菩薩戒則有六重二十八輕戒。戒條每條所禁止的，不准違犯。戒禁所以止惡，本來極好。但印度有些外道，從戒禁上取見解，以爲牛羊猪狗死後升天，誤認爲畜牲吃某種食物即能升天，遂與畜類食一樣物品，流爲外道。這樣從戒禁生謬見解。殊不知牲畜在三世間各有其善惡因果，而非由於食物可以升天。由此可見外道之毫無智慧。「愛」者貪愛，也是一種煩惱。見、愛二種煩惱，皆由無明生起。無明既生見愛之後，受見愛熏習，於是成就分別事識。分別事識就是第六意識，分別色聲香味觸法六塵境界。從六塵境界上，再生貪愛，再起見取，有見取而生虛妄識，有虛妄識再生見愛。見愛與分別事識，二者合爲一起，彼此互相熏習，互相生長。乃成就吾等衆生的生死。由此可見第八阿賴耶識，以及分別事識，皆由無明生起，衆生在無明之中，起業識分別事識，妄相紛飛，在無明之中過生活。於是熏習起染法不斷，染污法生起，衆生就起惑造業，受苦。於是在惑業苦支配下，一切衆生就這樣在三界流轉。

己二、淨法熏習不斷

「云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能熏習無明。以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如。」

衆生因妄境、妄心，無明三種染法，永遠墮在生死之中。相反的，如何能使淨法生起，使淨法不斷絕而成佛果呢？「所謂以有真如法故，能熏習無明」。前節所講無明熏習真如，也就是不覺熏習。現則反過來講：謂一切衆生，本來即有真如法，真如就是本覺。一切衆生本有如來藏，本來有覺，用本覺熏習不覺的無明，就使不覺轉變爲覺。故曰「能熏習無明」。有了本覺熏習因緣的原故，能使妄心，（妄心即業識，分別事識）厭生死苦。衆生學佛，因有本覺力熏習不覺，於是不貪生死，對生死苦生起厭心。衆生學佛，因本覺熏習力厚薄不同，成就也就不同。古來大德對於修行向道，一刻不肯放鬆，謂「生死事大無常迅速」。當年釋迦牟尼佛曾問諸弟子，世間人命能有幾久？有人答曰：「人命在呼吸之間」。世間人本覺力熏習不夠，雖然能了知生死無常，實際能放得下者，實在很少。「樂求涅槃」（樂讀「要」）既知生死爲苦，乃要求涅槃，涅槃就是不生不死。生死爲此岸，涅槃則爲彼岸。若離生死，才能得涅槃。「以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如」。妄心被真如熏習，衆生有厭生死，求涅槃的因緣之故，於是就又熏習真如，於是熏習起淨法不斷。熏習本有的覺性，使本有的覺性一天天淨力增加，再不爲染法所迷惑。

「自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知無前境界故，種種方便，起隨順行，不取不念。乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故，心無有起。以無起故，境界隨滅。以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃，成自然業」。

真如法熏習淨法不斷之後，「自信己性」。學佛有四階段：信、解、行、證、而以信爲第一義。人若對自己無有信心，如何學佛？「自信」即對自己的信心。要知道我人究竟能否成佛，須先有信心。然後須要澈底了解，不是僅僅相信就能成佛。「信」之後要「解」，解了之後，發菩提心，行菩薩道。真真實實無有虛假。因此可知解信而行，方是真行，信、解、行三者不能分開。自己信仰自己的覺性，如能建立信心，從此而行，若不成佛，就是諸佛菩薩打妄語了。從發心起，經過三大阿僧祇劫，將來決定可以成佛。「知心妄動」，明白原來生死即因自己心中有無明

煩惱，有業識，由造業而生死，貪愛種種境界，追求種種境界，因而心起妄動。能知自心妄動，並非真實的有，就了知一切六塵境界，都是因緣和合假現假有，一切皆空。於是精進修行，「修遠離法」，離去六塵，此心就不為六塵所動，不為外境所轉。了解世間一切萬法皆是虛幻不實，就修到三賢位菩薩地位。了達世間法，人我相，是空是假，才是真的發心。如仍有人有我有境界，則不能發心，因對境界不能放下故也。三賢位菩薩信後而解，能解世間一切法皆空，將一切境界，一齊放下，不貪不愛。登地菩薩證法空理，真實知道，世間法是空虛無有。修種種方便，布施、持戒、忍辱、精進、與真如理相隨順「起隨順行」與真如理相契合。真如理無相，隨順真如理修行，也就無相。「不取不念」。一切境界不起，一切妄念不生。念者就是「能」，取者就是「所」。修行到與真如理契合隨順，無能無所，是謂「不取不念」。「乃至久遠熏習力故，無明則滅」。久遠是歷時長久，要經過三大阿僧祇劫。三大阿僧祇劫，就是百千萬億以至無量數劫之久。依熏習力長久熏習，無明自然消滅了。「以無明滅故，心無有起」。無明滅了之後，就不再貪、瞋、癡心，一切都無，任何事物都可放下。「以無起故，境界隨滅」。既無無明則妄念不起。妄念不起，則一切境界也就消滅。「以因緣俱滅故」，無明為「因」，境界為「緣」。「因緣既滅」，無明與境界消滅之後；虛妄分別的心相，也就從此消失了。「名得涅槃，成自然業」。涅槃者「一相無有」也。因緣俱滅，心相皆盡，是以「一相」皆無，名曰「得涅槃」。「成自然業」。自然業即以前所講從本覺體上顯出的智淨相與不思議業相。不思議業相即在真如法身理體上顯現報化二身，教化一切衆生。報化二身自然而有，故曰：不假外來，應一切衆生的根機而施教化，所以說為「自然業」。證到涅槃體，就成自然業。由此可見無明滅後，即得到自在，得到快樂。

「妄心熏習義有二種。云何為二？一者分別事識熏習。依諸凡夫二乘人等，厭生死苦，隨力所能，以漸趣向無上道故。二者意熏習，謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故」。

以上總講淨法熏習不斷。本節以下則分別詳解。淨法熏習，以覺熏不覺，以是不覺滅而淨法生起。前講染法熏習有三種，曰妄境界熏習、妄心熏習、和無明熏習。如今所講淨法熏習，則有兩種，為雜染法的根，順染法而不順淨法，所以在淨法熏習中一為妄心，一為真如，染淨熏習所差者只淨法上無境界熏習。原因妄心第八阿黎耶識，一部份為妄，一部份為真，所謂不生不滅與生滅和合，妄境界只有生滅，沒有不生滅，只有染法無淨法，故不在淨法熏習之列。淨法熏習妄心，其義有二。第一「分別事識熏習」。分別事識，即第六意識。第六意識如何熏習？譬如吾人見法、聞法、布施、持戒，完全為第六識作用。先從粗的妄心熏習，從聞、思、修三慧下手。一切凡夫二乘人，總覺得心外有佛，凡夫既不了我空，又不了法空。二乘人雖了我空，亦不了法空。二乘人只知第六意識，而不明第七第八識。以為一切法從心外生起，非唯心所現。凡夫及二乘人等知道生死之可畏，生起厭境。「隨力所能」於是隨其自己能力所能為者去作，其自力所不能者，就不去作。二乘人只知自利，不能利他。「以漸趣向無上道故」，只能漸漸慢慢成佛。二乘人先行三皈五戒，進一步修四諦法，十二因緣法，然後出離生死，出離三界。第一步必從皈依下手，持五戒行十善，然後可以出世。不過二乘人中也有發菩提心，迴小向大。有的則不再發心，以為已跳出三界，作到聲聞，不再作菩薩想，自謂生死已了，這種叫作「定性聲聞」。從皈依三寶凡夫身，然後出世，成聲聞緣覺。法華經講：行五百由旬可證佛果，二乘人只行三百由旬。又法華經內，曾有「三車」之喻，三車就是羊車、鹿車、牛車三車，謂有一長者為導誘其子離開舊屋。其子不聽，乃告以屋外有羊車、鹿車、牛車，諸子乃離此屋。長者比諸佛，大屋喻三界，諸子譬如二乘人，如此誘出三界，因三界火熾，長住將被火燒死，火者無明業火。諸佛度二乘人出離三界，而進住化城。因二乘人厭倦修習，被佛度化，暫時止息後，繼續前進。佛說：「無二亦無三，惟有一乘法」。是以二乘人非不能成佛，但要慢慢慢慢的成佛，所以說「漸趣向無上道」。「二者意熏習，謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故」。（未完待續）

正本清源論

(九)

趙亮杰

諦閑大師釋此文曰：「用，即『體相用』之用。世間通指六凡；出世間，通指四聖。此十法界因果，皆由一心緣起，故曰能生。以一心能緣起十法界因果，故曰用大也。按今本起信論，此句無『惡』字，唐賢首國師起信論義記亦然，當別有據，吾輩讀古德書，凡遇異義之處，會其通，取其精可也，因此而起偏執鬥諍，大不可也，學者戒之。」

諦閑大師指世間即六凡，出世間即四聖，四聖六凡，皆由一心（全分阿賴耶）緣起，叫做「能生」；以一心緣起十法界因果，叫做「用大」；以一心緣起十法界，叫做「體大」；絕對講得通，沒有錯；十法界有染淨善惡，止觀作者，把起信論增加一個「惡」字，也絕對沒有錯；可是諦老沒把大乘止觀這句話帶「惡」搬回起信論，看看是否講得通呢？我現在把它搬回來，作一個現場表演，請讀者看看是否講得通？起信論曰：「三者用大，能生一切世間，出世間善『惡』因果故；一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」若以出世法言，不但沒有惡因果，即善因果，也是「無漏善」；若以世間法言，雖有善惡因果，但善惡因果都是「有漏」法；那麼起信論所謂「一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」若依止觀加一「惡」字，那麼諸佛「本所乘」者，也成了些「有漏」「無漏」「善業」「惡業」複雜因果了；一切菩薩也都乘此雜業因緣到如來地了！有是理乎？當知菩薩由初發心，到如來地，必須「修一切善法，不住於相」；若修善法，未能即法離相，是人、天道。一味離相，不修善法，只是諸惡莫作，却未象善奉行，是二乘道。若修善法，不住於相（用大），才是佛道。惟有此法，一切如來本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地也。

大乘起信論所謂「能生世間出世間」的「世間」，不是指六

凡世間說，乃是指即世間出世間之佛法界說，各位不要誤會，認為「佛法界」是出世間，當知佛的圓滿報身，和實報莊嚴國土，也是一種「現象世界」，吾人必須如此相信，才有佛國可生。真正的「出世間法」，只有「一真法界」，亦名「一如法界」，亦名「理法界」；此真如法界，非因非果，故能賅羅十法界，以律十法界也。（十界染淨起於因果）。

又，大乘起信論所謂之體、相、用三大的「大」字，是以深度言，非以廣度說。若以廣度來說，賅羅十界為廣，在體曰「體大」，在相曰「相大」，在用曰「用大」，這樣說來，體、相、用，都具「染淨二性」和「染淨二事」，似乎不錯，也證明大乘起信論漏掉一個「惡」字，必須加上，才能附合止觀作者的性具染淨。

可是若果如此以言「三大」，則極樂世界，祇有四聖法界，和人、天法界，並且沒有女人；彼土衆生，亦不作惡；這「三大」去了十分之四，打了個六折，或許正由於此？彼土衆生不具染性，亦不具惡性。還有大集會正法經有一蓮花藏世界，其佛國土，沒有聲聞、緣覺，何況六凡衆生？惟一寶報莊嚴國土，又非極樂國土所可企及！彼土菩薩，皆過去佛，現菩薩身，恭敬圍繞蓮花藏佛；若以「一心」緣起十界因果言「三大」者，則蓮花藏世界，豈不變成「三點」了嗎？

當知此「三大」者，乃以深度言大，非以廣度言大也。所謂大者，至也、深也、極也，至簡至約，而無所不賅。因果律中，惟佛法界，才能彰顯「三大」，在體曰「體大」，在相曰「相大」，在用曰「用大」。不昧「體大」，則相、用二大，能起「性量」。性量者，於一切法，皆能如其理如其量，無不恰到好处，故能言而世為天下則，行而世為天下法。其他九界衆生，因昧「

體大」，無不顛倒「相」「用」二大，悉爲「非量」；非量者，非道也。雖曰「非量」，仍然逃不出因果律的準則，因此「三大」駭羅十界故；故九界衆生在赴因感果之中，也是彎刀對着瓢切菜，如其因如其果，無不恰到好处。

以是之故，若以因果來說，惟有「事法界」（現象界）才能由「性量」「性用」產生因緣果報；「理法界」（理體界）祇能具「量」與「用」的準則，以御「量」「用」，而其本體，則非因非果。所以者何？「現象界」有時、空性，是故因果歷歷可見；「理體界」超越時、空，故因果一如，無二無別故。

由是當知，大乘起信論所謂：「三者用大，能生世間出世間善因果故。」乃指十方清淨國土之「無著世間」也。「善因果」者，乃「無漏善」，亦非「有漏善」也。若如此者，方顯體、相、用三大之所以爲「三大」也。惟有如此，才能爲「一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法（三大）到如來地故」。

或有人難曰：若如此說，馬鳴菩薩造此論，應當跑到極樂世界去說，在此娑婆世界，說有何用？余曰：莫作是說，閣下若能修一切善法，一念離相，即菩提因；即三界而出三界，即菩提果；如此世間，即是「無著世間」。何以故？「即三界」則全「三大」，起「量」「用」，生起無量因功德；「超三界」則無著也。如此，則一切善法，皆是無量性功德故。閣下若乘此法不生委曲，保君直趨如來地也。（以查第三章止觀原文16）

第十二節 破凡、聖法身之異說

前面已經說過，法身者，法性之身，一切現象所依止也；只有「在障」「出障」之別，沒有凡、聖之異；在障爲凡，出障爲聖，豈有凡、聖之異耶？大乘止觀以「阿賴耶識」當做「真心」；說「此真心能現淨德故，故知真心本具淨性也。復以真心能現染事故，即知真心本具染性也。以本具染性故，說名衆生法身；以本具淨性故，說名諸佛法身。以此義故，有凡、聖法身之異名。」如果我們反問一句，何以知其「現染」「現淨」者，爲「真心」耶？我想止觀作者，勢將張口結舌，無以爲對也。何以故？

不但吾人之「現染」「現淨」者，乃「阿賴耶識」，不是「真心」；即「四禪」「四空」之不現染事，「聲聞」「緣覺」證「偏真果」，不受「後有」者，亦是「阿賴耶識」，不是「真心」。若允其各自是其是，自非其非，一切衆生皆謂其心爲「真心」也；如云：「真心真意」，「一片真心」等，此乃「黑甜鄉」（無明）中，對境凝心，一片「凝誠」也。

所謂真心者，乃「菴摩羅識」與「眞如法性」和合之「如來藏心」也。此心不但不現染事，亦不現「四禪」「四空」和「聲聞」「緣覺」之淨事。此心無狀，絕諸對待，不緣九界，云何現染現淨？雖無「能緣」「所緣」，却爲九界衆生之「悲田」與「福田」；衆生緣之，緣福則福，緣悲則悲；緣福則予樂，緣悲則拔苦；莫不遂其所需，滿其所願；而此「悲田」與「福田」，則取之不盡，用之不竭！此即諸佛之「無緣大慈」「無緣大悲」也。是故衆生緣此「悲田」「福田」，九法界中，能起恆沙勝妙功德。

又有「事緣」與「理緣」之別；何謂事緣？若有衆生不達「第一義諦」，當信善知識指導，至心供養佛菩薩像，念佛菩薩聖號，亦能拔苦予樂；但不可以歪曲心和憍慢心媚佛菩薩；當以恭敬心，和懺悔心，恭敬供養；如此習以爲常，恆久不捨，必能拔苦予樂。何謂理緣？若聞甚深般若，歡喜信受，不驚不怖不畏者；能使意識，不緣生死，緣此無上道心，是爲理緣，如此緣者，一念功德，法味無窮！法樂無邊！知成佛不謬，恆沙七寶布施，不可爲喻。

如此無上道心，九界尙且不緣，如何現染現淨；當知求其染淨不可得者，名爲如來法身；有染有淨者、乃空花翳眼，是爲法身之障，非法身也。所謂「在障法身」者，即爲染淨諸法所障；「出障法身」者，不見染淨諸法者也。

法身無我，故無染淨；無染淨者，何有能、所？大乘止觀還得「廢二性之能，以論心體」，才是「非染非淨，非凡非聖」等等；當知法身尙不能立，何立染淨二性？若本無所立，云何言廢？若有所廢，必有所立；若無所立，廢個甚麼？孟子曰：「趙孟之所貴，趙孟能賤之」，若非趙孟之所貴，趙孟豈能賤之耶？是

故凡有所立，皆有所廢之虞；若非所立，孰能廢之？法身乃佛所證，非佛所立，不管你是千手千眼佛，或是三頭六臂魔，也廢不了它（不可磨滅的真理）。可見止觀作者，又立又廢，真是多事！學佛之道無他，當順法爾，毋多事也；是故先王之道，無爲而治。（以國治國即「順法爾」，不以「我執」「我見」而治國即「不多事」。）大乘止觀這部書，都是作者用第六意識挖空了肚子創出來的，比緣治水還費勁兒。當知善說「第一義」者，當如禹之治水，順其性而導（說）之可也。又如拆毛線衣，一個頭兒拆到底，因其中間沒有淨瘡（不生委曲）所以拆（釋）起來無障無礙。（以上查第三章止觀原文17）

第十三節 染淨無性迷時妄有如來藏心無六道種

大乘止觀既說染淨有性，又說「染是淨，淨是染，一味平等，無有差別之相，此是法界法門，常同常別之義，不得聞言平等，便謂無有差別，不得聞言差別，便謂乖於平等。」若說染淨無性，染淨性即真如性；真如非染非淨，說染說淨，乃隨緣說，非如實說；因緣性空，故知染淨無性，有即非有，是故不害真如平等。

若說染有染性，淨有淨性。又說染是淨，淨是染，一味平等，無有差別，那簡直是一派胡言；何以故？譬如男有男性，女有女性，又說男是女，女是男，一味平等，無有差別；這種論調，真能令人笑破肚皮！男女兩性的特徵，再提倡男女平等，也不能無有差別；我想永遠不會使男士們生孩子，因爲女士們有其天賦性能；男士們自知弗如，甘拜下風！若說平等一味，無有差別，孰能信之？同時也唯有「非平等」「不一味」「有差別」，才能兩性相悅，造成「宜爾室家，樂爾妻孥」；如果兩性之間，一味平等，無有差別，豈能如琴瑟之和諧？則家庭社會，乃至一切有情世間，勢將僵化而老死矣！

當知所謂「無差別之差別」者，由「真諦」而觀「俗諦」也。「平等一味，無有差別」者，由「俗諦」而觀「真諦」也。若以「真諦」觀「真諦」，連「平等一味，無有差別」，也是多餘

。就「俗諦」論「俗諦」，「差別」就是「差別」，絕對不可混淆；譬如吾人之身，猶「真諦」也，還說什麼「平等一味，無有差別」呢？可是吾今之身，可爲子亦可爲父，可爲賓亦可爲主，即是由「真諦」而觀「俗諦」，「無差別之差別」也。吾今此身，對子稱父，對父稱子，對主言賓，對賓言主，到了身分地位確定之後，純「俗諦」觀，豈可說是「平等一味，無有差別」乎？若再諦觀，俗諦法中，雖然因果歷歷，不容否認；却像演戲一樣，該着叫「爹」的時候，就得叫「爹」，不叫也得叫；可是到了因盡緣散，身分地位皆歸烏有矣！不但「爹」不是「爹」，叫爹的也就不叫爹了；復由「俗諦」回歸「真諦」矣。若再真、俗二諦綜合觀察，俗諦法中，因緣差別，皆無自性，猶吾一身，本無差別，依於差別因緣（對象），而有父、子、賓、主之異；可是因緣性空，不離差別即無差別；才可說是「平等一味，無有差別」。真諦法中，雖無差別名相，却不礙差別的名相緣起，此即所謂「無差別之差別」也。又復諦觀，從「空」（真諦）出「假」（俗諦），由「假」入「空」；「空」在「假」中，「假」在「空」中，真、俗圓融，是爲「中諦」。宇宙萬法，莫不如是；此即天臺宗三諦圓融之旨。（未完待續）

捐款鳴謝

慧嶽法師	港幣	100.00元
永惺法師	港幣	50.00元
果照居士	港幣	100.00元
蕭慕迦居士	港幣	340.00元
福德念佛社	港幣	100.00元
震天法師	港幣	60.00元
了海法師	港幣	50.00元
陳覺慧居士	港幣	50.00元
慈濟醫務所	港幣	100.00元
聖覺法師	港幣	60.00元
妙法寺	港幣	3,130.20元
總計	港幣	4,140.20元

三十四期收支報告

一、收入		
本期捐款	港幣	4,140.20元
發行收入	港幣	608.00元
總計	港幣	4,748.20元
二、支出		
印刷費	港幣	3,009.80元
稿費	港幣	640.00元
什費	港幣	746.20元
郵費	港幣	352.20元
總計	港幣	4,748.20元

內明雜誌社謹啓



荃灣東普陀

了知方丈陞座誌盛

本港荃灣東普陀寺新任方丈了知法師陞座典禮，於一月廿日上午

十一時在老圍村該寺大雄寶殿舉行。由香港佛教聯合會會長覺光大法師主持送座。出席襄禮者有香港佛教僧伽會會長釋洗塵大法師，副會長寶燈法師、暨佛聯僧聯兩會董事，諸山長老等多人。本港各寺院及海內外佛教四家，社會名流，各佛教學校員生前往道賀，觀禮及致送賀禮者達數千人。為該寺有史以來罕有之盛會。

送座大典於是日上午十一時開始，首由該寺兩序大眾齊集大殿，恭請主禮法師入席，繼由佛教大光中學銀樂隊作先導，出家二眾列隊繞場，然後進入法堂。此時鐘鼓齊鳴，梵唄佛樂並作。行禮如儀，即恭迎新方丈陞座，由覺光大法師主持掛珠及送座。全體高頌香讚聲中，主禮人退席，新方丈說法後即禮成。全部過程完全遵照佛教傳統儀式，極其莊嚴肅穆。



東普陀寺位

於荃灣老圍村，倚山面海，環境清幽，本港緇素曾在該寺修持者為數極眾，國內外高僧來港者，無不駐錫該寺，

接受禮遇，開山數十年，為港九極負盛名之佛教大叢林。自前任方丈了一法師圓寂後，該寺兩序大眾一致推選前任監院了知法師陞任方丈。本港佛教界聞訊，莫不額手稱快，深慶得人，大家皆認為了知法師升任方丈，不特為東普陀兩序大眾之幸；對本港佛教之發展及國際佛教之合作，亦將有極大之影響。連日到賀者絡繹不絕，



佛聯會會長覺光大法師將佛珠為新任方丈懸於上。

致送賀聯、賀詞、匾額及花籃，更如雪片飛來，堆積如山，琳瑯滿目，美不勝收，遠如美洲、蒙古、東南亞各地，各國佛教組織均致賀電賀儀。

法師為該寺開山祖師茂峯老法師高足，童貞出家，早歲畢業於華南佛學院，經論淵博，持戒謹嚴，且熱心公益，對佛教社會及教育事業，無不悉力以赴，備受佛

教人士所推重。多年來擔任該寺監院，與乃師兄了一法師，合作無間，建樹良多。又出任佛教聯合會董事，僧伽聯合會董事，能仁書院董事，佛教醫院管理委員等職，無論任何方面，皆能任勞任怨，捨私為公，其實幹苦幹，勇猛精進之菩薩精神，被譽為佛教不可多得之青年領袖。此次榮膺方丈，對本港佛教將有莫大之貢獻云。

是日到賀嘉賓計有：香港佛教僧伽聯合會、寶蓮寺、妙法寺、湛山寺、美國佛教會、台北善導寺、羅漢寺、福慧寺、極樂寺、青山寺、觀音寺、宏法寺、西方寺、法藏寺、法音寺、玉佛寺、佛慈淨寺、大佛寺、普光寺、圓通講寺、紐約東禪寺、紐約報恩寺、金邊玉覺寺、東林念佛堂、佛教圖書館、佛教流通處、南天竺、鹿野苑、文殊寺、大悲寺、隱林苑、上天竺、紫竹林、觀音巖、普慧精舍、安養精舍、弘化蓮社、法航禪林、妙法精舍、正覺蓮社、福慧精舍、尸羅精舍、佛光淨舍、東覺禪林、興善精舍、智心佛堂、菩提學會、光明講堂、香海蓮社、妙音精舍、慧蓮精舍、香江禪院、法雨精舍、菩提內院、妙覺淨舍、龍華精舍、三學講堂、園明講堂、淨蓮精舍、正因精舍、慈音精舍、東山佛社、聞性精舍、法忍精舍、靈山精舍、續明紀念堂、虛老紀念堂、棲霞精舍、南洋佛學書局、覺園、慈航淨苑、安樂淨舍、華嚴精舍、廬山精舍、慈持精舍、海印精舍、普慈精舍、法明精舍、文音精舍、靈顯法苑、般若精舍、法華淨舍、妙

光精舍、大光園、莊嚴寺、覺海苑、靜光林、普光園、淨慧園、彌陀精舍、永蓮台、赤柱觀音社、檀香山法亮、千華蓮社、美國金山寺、禪廬、志誠、吉文、知天、仁光、雲欽、寬林、宗實、慧忍、騰妙、覺知、相知、雨智、果戒、寬一、了淨、海舟、懷中、能仁書院、妙法寺內明書院



。面場鬧熱衆四教佛外內海與老長山詰

、劉金龍中學、韓國佛教友誼會金哲、韓國佛教會、外蒙古佛教友誼會（烏倫巴托）、覺光、洗塵、大光、茂蕊、永惺、智開、修慧、融靈、黃允畋、黎時煖、王澤長、周有、楊日霖、劉光漢、黃水、慈祥、愍生、誠明、繼航、瑞通、瑞融、傳敏、覺岸、崔常祥、沈馬瑞英、潘德貞、陳

寬屏、方慧淨、江妙吉祥、寶燈、悟性、智開、金山、海慧、見仁、慧明、智通、慧淨、德光、德超、覺能、繼航、寬偉、宏參、常了、瑞融、仁芳、本哲、圓明、智蓮、親祥、寬行、衍慈、宗益、培德、有智、騰修、浮華、道雲、道利、定藏、淨寬、知賢、梁德、覺知、慈愍、騰妙、雨智、達妙、果戒、智明、淨寬、法參、寶峰、宏覺、蓋忠、顯淨、慧真、境智、智如、佛海、了明、智航、淨華、了馨、達清、慈祥、慧緣、顯光、宏堅、性平、達如、寬賢、達愛、能真、妙蓮、智梵、白志忠、李伯鳴、徐佩琨、伍福焜、李世安、甄陶、宋哲美、章兆直、余少颺、鄧東航、沈九成、李叔裘、潘宗堯、麥語詩、朱光振、李澤咸、呂昌言、廖愛萍、林麗霞、白冠雲、羅玉坤、岑玉燕、岑詠芳、林香賢、林柱賢、麥小柳、羅綺萍、石發基、丘輞英、陳達安、寬真、知仁、了淨、塵修、海藏、了賢、寬覺、了意、達智、達禮、無量、曉修、德成、體照、寬一、達安、澄真、印金、寬常、淨立、寬長、寬月、淨通、淨儀、衍金、圓慧、慧榮、寬長。錢世年議員。鄧潤棠、譚永湛、沈寶華、江汝銘、楊寅嫦、趙彩鳳、黃福林、鍾慕貞、何妙珍、曾靜歡、葉永源、呂玉崑、朱玉芬、陳淑芬、黃智容、杜小文、蔡玉慈、張炳鈞、文寅發、區建峯、黃建彬、林彩蘭、陸利南、張翹卿、黎麗珠、釋善提、謝維蓀、廖妙薇、廖麗琳、陳佩嫻、鄧漢新、梁月仙、梁剛、刁培

光、麥兆明、林觀華、潘廣仁、陳美蘭、招倩瑜、朱振北、曾令誼、彭麗娟、張愛娟、鄧以妮、譚錦嫦、梁玉平、釋智梁、邱潤棠、楊覺愛、黃猷、張盛來、淨清、淨禪、印重、印西、偉民、漢斌、德斌、智能、德定、玄信、慧皆、開結、真如、達願、了心、智明、通煦、證忍、悟真、賀秋、淨羣、耀權、玄慧、智相、見華、普德、淨妙、惟定、宏光、了解、佛教大光中學、佛教內明學校、佛教善德英文中學、黃鳳翎中學、黃焯菴小學、佛教中華學校、佛教慈敬學校、佛教林炳炎學校、佛教李澤甫紀念學校、佛教陳式欽學校、莫秀馨、袁禮蘭、高勵節、林金殿紀念學校、老圍公立學校、老圍青年團、周生生、珠寶金行、卓明置業公司周卓明、鄭國安、孔壽年、毛文達等數千人。

佛教慈濟施診所

派發貧寒冬賑

佛教慈濟診所慈雲山、新蒲崗兩地，施診贈藥，救助貧苦疾病，寒冬季節冬賑，由青年學生到木屋區及徙置大廈調查登記貧苦家庭之需求，派贈物券。

該所一月五日在慈雲山發放冬賑，到場主持者有法參、慧瑩、覺能、智證、瑞融、本幻法師及楊鄧淨德、李妙證、王泰生、鄭淑珍、林仲誠、方思惜、梁婉明、聶麗芳、林雪金居士及青年學生，派發白米、棉被、棉衣、生油及藥油與貧民。茲錄捐助者芳名楊鄧淨德經捐六千零

二十元，姓名如下：楊志雲郭恩慈合家一千五百元，楊成禮堂一千元，梁鍾瑞蘭、葉二宅、羅宅各五百元，譚澤霖、楊秉彝、黃宅、王渭濱、梁耀、楊秉樑、楊秉正、何壽康、楊秉剛、楊秉賢、譚楊燕妮、楊秉堅各合家以上各一百元、慧瑩法師自經捐二千八百五十元，萬通貿易公司二千



慈濟診所發派冬賑情形

元，崔陳爲萱二千元，繼慈法師自經捐一千二百四十元，正善佛道社伍佩琳道長九百五十六元，嗣華四十七元，靈隱寺法師、居士等五百四十元，般若講堂智海法師經捐：智海法師、孫道妙、王賢明、孫賢念、顧王鳳英、林瑞碧、楊鳳英各四十八元，陳如慧一百四十四元、余賢蓮九十六

元，柳霞光、柳霞明、柳霞霖、盛慧永、張道潔、蔡賢光各二十四元，雷蘊玉一十五元，劉賢浩、劉如賢、劉玉寶、張道羣、馮利惠各九元六角，黃鳳玲經捐：梁氏一百零五元、無名氏一百元，楊法洪、林仕儒、余浩然各九十六元，鄺根土九十一元，吳穎、黃鴻輝、雷仲謙、方富基、孫賢念、朱賢英、余開覺各四十八元，謝榮利、方仲賢、阮偉榮、胡建華、鄺文基、鄭慶湛、黃漢文、黃賢明各二十四元，黃倖蕙九元六角，黎太經捐：鄺綺玲、區家聲、何瑞蘭、周金意、周坤玲、司徒宗、溫彩蓉、陳愛笑愛羣、歐陽樂超曼媚各廿四元，陳煖一十四元，謝笑九元六角，葉敏經捐：葉敏、李章各九十六元，林慶福、葉祖柱、周淑荃、葉克強各四十八元，葉少六位二十九元唐金鑽經捐：唐金鑽、柯仁淑、吳明士各四十八元，唐麗、唐日、唐健偉、唐健光、仁恆、趙展各二十四元，福慧印蓮一十四元五角，能慈、余居士、印蘭、馬先生、馬太各九元六角，錦池、觀壽、觀仔、志光各四元八角，本幻法師自經捐六百八十五元，雲陳霄自經捐六百四十元，李佩瑜自經捐五百二十元，體敬法師、祈玉瓊各二百元，繼航、覺能、法參諸法師，陳雲清、方賢瑞、方思情、劉寬柱、衛性緣、伍佩榮、鄭雪珍各一百元，開智、瑞如兩法師，佛弟子、容老太、容愛蓮、陳國鈞、謝道蓮、王泰生、陳美此、鄺維賀、李八姑各五十元，李氏四十八元，鄺維厚、陳尙炎各四十元，智

眞、靈華兩法師、黃先生、蔡珍安、何寶堅、梁惠屏、陸元錦各二十元，寬如、瑞融兩法師、陳淑文、陳淑嫻、鄺頌慈、陸福麗各一十元、合成發白米一百觔。

能仁書院招生

報名者極踴躍

能仁書院大專部一九七四年度下學期招收佛學、哲學、文史、英文、社教、社工、藝術、工管、銀會各學系一、二、三年級插班生，即日開始接受報名，並定期二月二日舉行入學考試，按該院爲香港佛教僧伽聯合會所主辦，經港府核准爲不牟利院校，在主持人悉心策劃下，校務發展迅速，目前擁有荔枝角道及醫局街獨立校舍兩幢，課程完備，圖書充實，師資優良，尤着重研究風氣之培養，是以年來學生人數激增，海外各地如台灣、韓國、日本、及東南亞各國之青年學子慕名前來該院深造者，爲數亦在不少。又該院大學預科文理組亦同時接受插班生之入學申請云。又訊：該院開學日期，大專部定二月廿四日，大預部定二月十九日。

馬觀音亭福利會

歡宴港佛教訪問團

吉隆坡航訊。馬來西亞、吉隆坡、八打靈衛星市觀音亭福利會，於十一月十日晚假該亭設盛大素宴十餘席歡迎香港佛教聯合會東南亞訪問團一行四十人，由該會常務董事永惺法師率領前來我國觀光，作友誼訪問，隨團前來之法師包括應成、廣

智塵山成機
敏洗金九會
釋釋釋
長人：釋沈釋
社印行：編輯
社督發主編

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 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 中華民國六四年
公元一九七五年

二月一日出版

定價每冊港幣貳元

普、心明、靈真、萬心、見傳、果賢、覺
能、無量、慈明、焯滄、慧歡、慧榮、普
勤、偉基、智安諸法師，方慧淨居士以及
男女居士廿餘人。是晚出席素宴者有該亭
福利會名譽主席馬來西亞衛生部長丹斯里
李孝友伉儷，拿督陳仁慶伉儷，上議員拿
督陳光漢伉儷等亦陪同出席。



馬八打靈衛星市觀音亭福利會主席鏡龕法師
(前排中)與香港佛教東南亞訪問團團長
永恆法師合影。(左三)及團員合影。

該亭住持兼福利會主席鏡龕法師致歡
迎詞時稱，彼對香港佛教聯合會東南亞訪
問團蒞臨本亭訪問感到萬分榮幸，使本亭
增光不少，他說：我國宗教信仰自由，希
望通過該團之訪問下，除了能促進香港和
馬來西亞佛教之連繫外，並在宣揚佛教之
博愛精神能發揚光大！
香港佛教聯合會東南亞訪問團團長永
恆法師在致詞中，感謝該亭住持鏡龕法師
盛情招待，彼對此次組團訪問東南亞各地
，時間非常匆促，走馬看花，惟對東南亞
各地佛教之發揚而留下深刻印象。除了促
進連繫及進一步了解東南亞各地佛教慈善
團體之組織外，彼並希望通過此次訪問，
能將台灣、泰國、馬來西亞及香港佛教團
體聯合一起，為促進世界和平及全人類幸
福而努力。

最後由該亭福利會總務黃信昌致謝詞
，雙方互贈禮物、錦旗及合影留念。

演培法師抵南越

主持如法寺開光

星洲靈峯般若講堂住持演培大法師十

一月中旬應台中萬佛寺聖印法師之邀，來
台傳授千佛三壇大戒，為期一月，宏傳毘
尼，已於十二月十四日圓滿功德。頃又應
北部信眾請求，自十二月二十日起，一連
三晚，在慧日講堂作專題演講，講題：「
佛教對諸法假實的看法」，每晚聽眾兩百
餘人，座無虛席。法師口若懸河，對小乘
部派佛教之蘊、處、界三科假實的看法，
如數家珍，最後小大乘般若空義為佛教極
致作為結論。法師已於二十六日上午八時
半搭中華班機，一行十一人前往越南，主
持一月五日堤岸新建如法寺落成，暨佛像
開光大典。並於落成前宣講「維摩經方便
品」七天，以法師在越宏法多年殊勝法緣
，將有一番盛況云。

中國佛學人名辭典

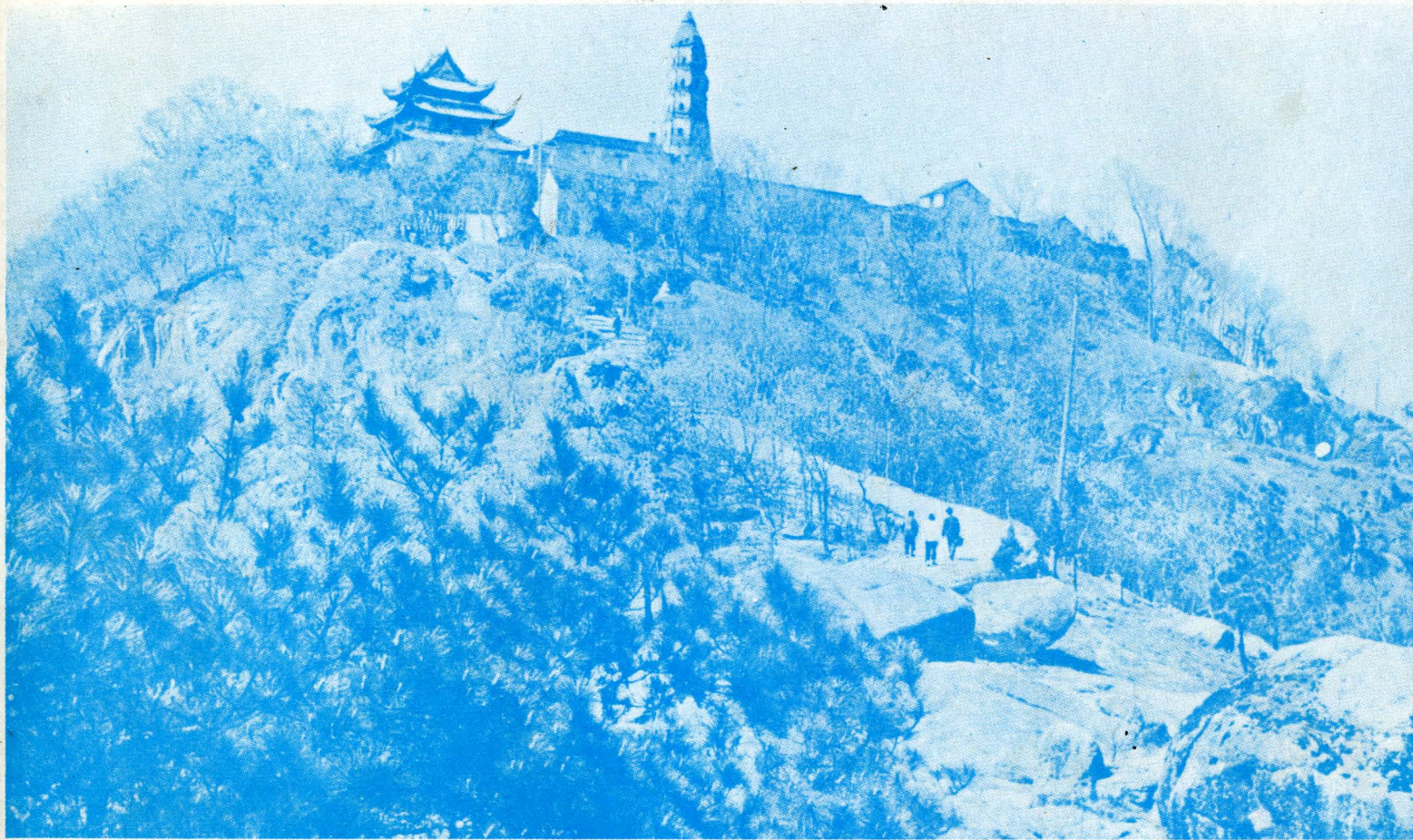
明復法師編纂

全書九百餘頁，精裝一巨冊，收羅人
名五千餘則，並附錄六種重要參考圖表，為
研究佛學者實用之工具書。經銷處：台灣
省各佛經流通處，定價每冊新台幣五百元。



▲ 佛光寺唐彩塑菩薩、供養人群像





△ 蘇州靈岩山頂之靈岩寺。