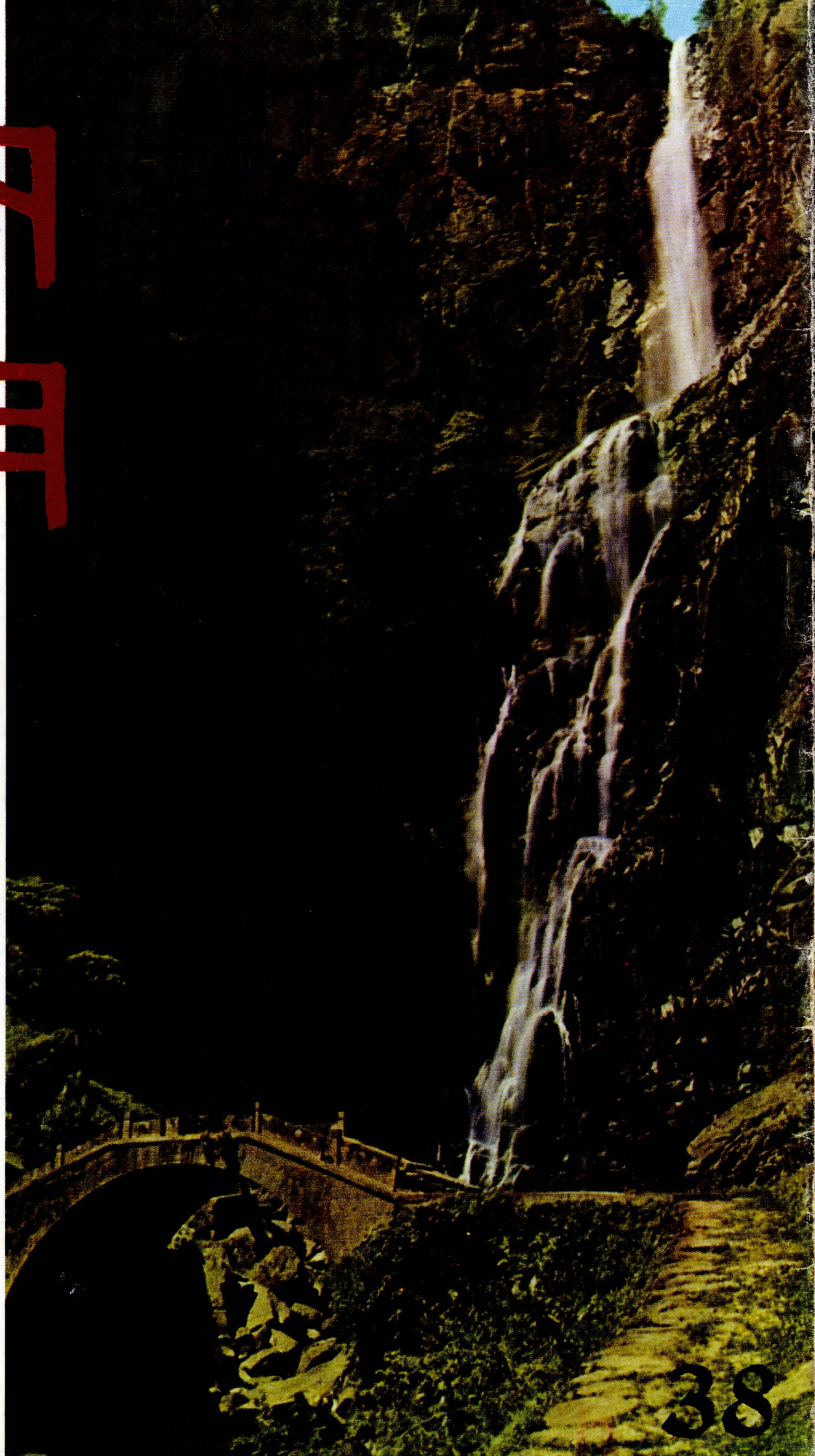


内明

集漢穀城刻石字



唯識學爲印度大乘佛法之一派。其思想起源，乃淵源於原始聖典之阿含經，而至部派佛教萌芽發展。如上座系之犢子部非即蘊我、非離蘊我之思想；化地部之九無爲說、窮生死蘊說、種子相續說；經量部之種子熏習說、細意識說等，均爲初期唯識思想發展之具體說明。此亦爲治唯識思想史者所公認。迨大乘經典出現，解深密經等流行於世，無著、世親師資廣造唯識論典，唯識學遂由部派佛教邁入大乘唯識之成立時期。印度唯識學，經此發展弘布，著名論師輩出，論析精微，鞭辟入裏，蔚爲一時研究風尚，成爲大乘佛法之一系，而與龍樹、提婆弘傳之中觀大乘，形成印度大乘佛法之二大主流，影响既深且遠。

唯識語義及其宗名

之梵文原語。按此詞 *Vijñāu - Mātrata* 之來源，乃基於窺基「成唯識論掌中樞要」，及「唯識二十論述記」等書之音譯而來。如「成唯識論掌中樞要」卷上說：「梵云毘若底（識）摩咀刺多（唯識）」①；「唯識二十論述記」卷上也說：「梵云毘若底（此云識）摩咀喇多（此云唯）」②。窺基譯「毘若底」，實爲日人所用 *Vijñāu* 此字之音譯。此字一般認爲有「識」義。而「摩咀刺多」，爲 *Mātrata* 此字之音譯。考窺基「毘若底」一字之音譯，以及日本佛教學者以 *Vijñāu* 此字爲「識」字之梵文原語，其在翻譯的音節上，多少是有問題的。根據現存的梵文典籍來看，如 *Bodhicary-āvatāra* 之 *Prajñāpāramitāpariccheda-tikā* 中，有如下之文：

..... evam api svikṛte ko guṇo
labdho naiva kascic Citta-mātrā
'pi Vijñāpūmātrātāyām api kal-
pitāyām kalpanayā samāropite...

.....③

依據此文看來，「唯識」一詞，在梵文原典中，顯然是用 *Vijñāpūmātrata* 一字，而不用 *Vijñāu-mātrata* 明矣。蓋 *Vijñāpūmātrata*，與引文中之 *Citta-mātrā* 一詞，在梵文中均爲同義語。*Citta*，在漢譯佛典中音譯爲「質多」，其義爲「心」。中國有時音義俱譯，譯爲「質多心」。「心」與「識」二詞，唯識學常以同義語用之。如世親之「唯識二十論」說：「心、意、識、了、名之差別」④。所以，*Citta - Mātra* 一詞，一般譯爲「唯心」，「唯心」與「唯識」，其義相通。故梵文中以 *Citta-Mātra*，與 *Vijñāpūmātrata* 二字，以同義語用之，以證明梵文中之 *Vijñāpūmātrata*，爲「唯



幻生

印度唯識學之重要梵文原典，至今大多失傳。當公元七世紀前後，印度婆羅門教復興，大事破壞佛教。隨後，伊斯蘭教由中東入侵印度，佛教更遭受無情摧毀。經此二度破壞，佛教文物典籍，幾乎蕩然無存。古代流傳西藏及中國之梵文原典，因年久戰亂頻仍，亦早經散失或毀於兵燹。近代西方佛教學者，在印度及尼泊爾等地，從事掘土考古工作，雖然對佛教文物典籍，間有零星發現，然其數量不多。故今日研究唯識學者，大多以藏譯或漢譯佛典爲主，但由於梵文原典不存，而對唯識學重要術語之梵文原語，頗多不明，無從稽考，此爲今日治唯識學者所感到之一大困難。

近代日本佛教學者，每以 *Vijñāu - Mātrata* 一詞，爲「唯識」

識」一詞之原語無疑。

除佛教典籍之外，耆那教（Jainism）白衣派（Svetambara）學者Haibhadra，在 Lokatatvanirṇaya 一書中，也有二首偈頌，論及佛教派系名稱。

Vijñāpimātram sūnyam ceti śākyasya niscayaḥ (48)

Vijñāpimātram evaiad asamarthābhāsanāt,

Yathā taimirakasyeha Kesakīdīdarśanam (74)⑤

依據此偈頌來看，前頌中之 Sūnya 一詞，音譯為「舜若」，其義為「空」，乃指龍樹中觀學派之根本思想。而與 Sūnya 一名相對立的 Vijñāpimātra，當指「唯識」而言，亦顯示唯識學派之根本思想。在印度，一般論及大眾佛法思想體系，每以「中觀」與「唯識」並舉，說明印度大乘佛法之二派。義淨（六三五—七二三）「南海寄歸內法傳」卷一說：『所謂大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。』⑥耆那教學者引用「中觀」「唯識」之名論列，可謂為印度一般之風尚，由是益證 Vijñāpimātra 為唯識之原語。

綜上以觀，梵文佛典與外道典籍，所用「唯識」一語，均用 Vijñāpimātra，而不用 Viññātimātra，大體可以確定。依據梵語之發音，唯識之「識」（Viññāpi）字，應該譯成「毘若鉢底」，始為正確。而窺基譯作「毘若底」，顯然將梵文中之 P 音，畧而未譯；日本佛教學者，依據窺基所譯之「毘若底」，而以 Viññāpi 作「識」字之梵文原語，致未能與梵文原典相一致。考窺基之「毘若底」一字之譯，似乎亦有所本，以真諦（Paramārtha，四九九—五六九）譯「部執異論」一書，其中有『波羅若底婆拖部』，梵文原文為 Prajñāpūrvādinah，按梵文中之 jñāpi 一字，真諦譯為「若底」，亦未將 P 音譯出。窺基「毘若底」之譯音，大概緣此而來。漢譯佛典將梵文中之 P 音畧而不譯，可說由來久矣。

二

「唯識」一詞之定義，在中國古籍中，有多種解釋，茲舉三種如下：一、約遮表言：唯是簡別義，簡遮心外諸法；識是能了

義，詮表內心之存在。窺基「成唯識論述記」卷一說：『唯謂簡別，遮無外境；識謂能了，詮有內心。識體即唯，持業釋也。識性識相，皆不離心；心所心王，以識為主；歸心泯相，總言唯識。』⑦二、約破執言：唯是破除心外實有之迷執；識是破內心空無之妄執。窺基「成唯識論述記」卷一說：『唯遮境有，執有者喪其真；識簡心空，滯空者乖其實。所以晦斯空有，長溺二邊；悟彼有空，高履中道。』⑧三、約教觀言：唯識將一切諸法分為偏計執，依他起，圓成實三性，觀偏計執性為空，此為「唯」義；觀依他起，圓成實性為有，此為「識」義。所謂教觀，即指三性觀法而言。窺基「大乘法苑義林章」卷一說：『觀偏計所執唯虛妄起，都無體用，應正遣空，情有理無故；觀依他、圓成諸法體實，二智境界，應正存有，理有情無故。』⑨

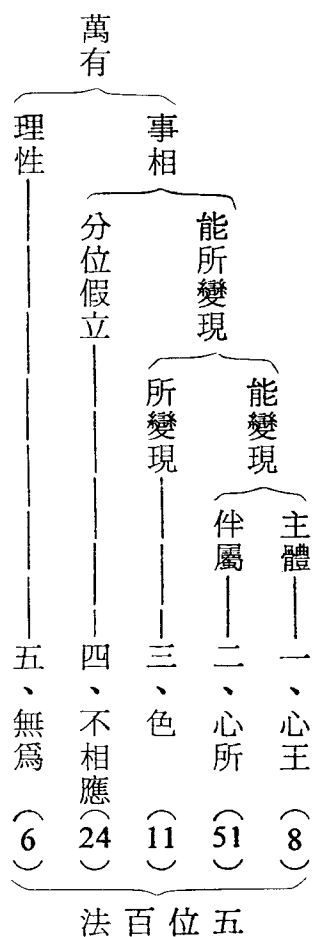
依據以上所述，可知「唯識」一詞，語含多義，並非單指一義而言。通常一般解釋「唯識」一名，多約遮表義而釋之，以攝盡萬有諸法而歸於心識之一法，名為唯識。此亦即以「唯」遮偏有，「識」遮偏空，建立非有非空之唯識中道。

窺基「大乘法苑義林章」卷一，及「成唯識論掌中樞要」卷上等，對「唯識」一名，更舉有詳細之解釋。今歸納其大要，簡述如下。「唯」有三義：一、簡持義：簡是簡去偏計所執之我法二執；持為持取依他、圓成之識相識性。換句話說，便是揚棄情意所起心外實有的一切客觀事象，唯有內心精神活動存在。故「成唯識論」說：『唯言為遮離識我法，非不離識心所等。』二、決定義：於依他、圓成之識相識性決定存在，而無偏計所起之能取所取。「大乘法苑義林章」引真諦「中邊分別論」頌說：『此中定有空，於彼亦有此。』此中，即指依他緣起之俗事中，決定有二空之真理，此為真不離俗。有此二空所顯之理，也決定有此依他緣生之法，故名於彼亦有此。以此說明識相識性之相依存在。三、顯發義：「大乘法苑義林章」，引瞿波論師二十唯識釋云：『此說唯識，但舉主勝，理兼心所。如言王來，非無臣佐。』⑩這是說明心識為精神活動的主體，其功能業用最勝，心所只是附屬於心王，為心王活動的輔助精神作用。所以，在精神活動的

領域中，顯示心識的作用最為殊勝。在此三義中，依「義林章」所說，一般都以簡持義解釋「唯」字，與上面以遮表義解釋「唯識」，情形大致相同。其次，論到「識」字，依據一般解釋，「識」爲了別義，即明了分別。「唯識二十論」說：『心、意、識、了、名之差別。』據此而言，識又可名之爲「心」，也可稱之爲「意」，或名之爲「了」，這是就諸識的通論而立名。如就諸識各各業用特勝而論，則第八識名之爲「心」，第七識名之爲「意」，前六識名之爲「識」。「瑜伽師地論」卷六十三說：『此中諸識皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故。於一切時緣執受境，緣不可知一類器境。末那名意，於一切時執我我所及我慢等，思量爲性。餘識名識，謂於境界了別爲相。』⑪

依上所說，識與心其意相同，可以以心而代識，那末，唯識豈不是可以易名唯心？論到唯識唯心名稱之安立，唯識論典對之尚有區別。唯識之語，主要用於凡夫的有漏因位，不通無漏果位；若通無漏果位，則應用唯心之名。「大乘法苑義林章」卷一說：『經義通因果，總言唯心；論說唯在因，但稱唯識。』⑫所謂經義，乃指華嚴經之三界唯心說。唯心，是通於有漏無漏因果二位的。所謂論說，乃指唯識論說。唯識論所說之因位染分緣起，比之果位淨分緣起，更爲重要，所以不名唯心，而稱唯識。

說明萬法唯識之理，有所謂總門唯識與別門唯識之分。宇宙萬有，森羅萬象，如將它分類攝屬，則不出心法、心所法、色法、不相應行法、無爲法之五類。其中，前四類，爲萬有諸法之事相（現象）；第五無爲法，爲諸法之理性（本體）。其事相之中，前三法，爲能變現與所變現之法，即指色心之一切法，爲精神與物質世界之全體；第四不相應行法，爲前三法分位假立之法。其能所變現法中，前二者爲能變現之法，即一般所稱之心法，爲精神活動之總體；第三色法，爲所變現之法，即指物質現象世界之全體。其能變現心法之中，第一名心法，乃指八個心王，爲精神活動之主體；第二心所法，爲心王之伴屬，亦即精神活動之輔助作用。總括以上五類，唯識學名爲五位百法。茲列表如次：



上舉五位諸法，雖然各各千差萬別，但就不離識之點，建立唯識義理。何以故？前四指有爲之現象世界，雖有能所變現與分位假立之差異，則不能謂其離識而存在；第五爲無爲法，乃識之實性，當然不能謂其與識無關，依然不外唯識。總上五法，以不離識義而名唯識，名爲總門唯識。然就另一方面而言，心王爲識之自相，心所爲識之相應，色法爲心王，心所之所變現，不相應行法爲心王、心所、色法之分位假立，無爲法爲心王、心所、色、不相應行法之實性。其五法之事（前四）理（後一），各各與心識有所關聯，故就各自立場而成立唯識義理。就五位一一而言，各各均可名爲唯識，此爲別門唯識。「成唯識論」卷七說：『識言有深意趣。識言總顯一切有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯真如。識自相故，識相應故，二所變故，三位分故，四實性故（別門唯識）。如是諸法，皆不離識，總立識名（總門唯識）。』⑬由此可知唯識總別二門。

三

唯識思想，起源於印度，在印度，每以瑜伽學派或伽瑜宗稱之。唯識論典，傳譯到中國，在中國先後成立三個宗派。一爲北魏宣武帝永平元年（五〇八），勒那摩提（Ratnamati）菩提流支（Bodhiruci）及佛陀扇多（Buddhasānta）三人，譯出世親（Vasubandhu）之「十地經論」，成立地論宗。二爲陳文帝天嘉四年（五六三），真諦譯出無著（Asaṅga）之「攝大乘論」，及「攝大乘論世親釋」，成立攝論宗。三爲唐玄奘法師，於太宗與高宗年間，大量譯出唯識經論，除窺基等大事註疏弘揚，並將地論宗與攝論宗統攝其內，成立唯識宗派。中國唯識宗之成立，窺

基厥功至偉，他將唯識教理，作有系統之組織，成一完整謹嚴之學派。贊寧在「宋高僧傳」卷四裏，對窺基加以讚歎說：「性相義門，至唐方見大備也。奘師爲瑜伽唯識開創之祖，基乃守文述作之宗，唯祖與宗百世不除之祀也。蓋功德被物，廣矣，大矣！奘苟無基，則何祖張其學乎？開天下人眼目乎？二師立功與言，俱不朽也。」⑭中國後世學者，往往稱窺基爲唯識宗祖，並稱唯識宗爲慈恩或宗慈恩教。慈恩，本爲一寺院之名，爲唐高宗紀念其母——長孫皇后而建之，迎玄奘大師居住譯經，窺基從玄奘受教及佐其翻譯，常居慈恩寺，寂後稱爲慈恩大師。慈恩宗之名，實緣此而來。不過，慈恩宗一名，用之不廣，一般均以法相宗或唯識宗稱之。除法相宗，唯識宗二名之外，尚有應理圓實宗，與普爲乘教二名。這是就其宗義與攝化而立名的。如良遍「大乘傳通要錄」卷上說：「夫我宗者，妙義多途，其名非一。望機名之普爲乘教，無有一機而不利故；尅理號之應理圓實，無有一理而不應故；約相謂之法相大乘，無有一相而不談故；寄觀稱之唯識中道，無有一觀而不中故。」唯識宗四名，均係就其某一特徵而安立的。茲就此四名，各各畧述於下。

一、法相宗：這是依「解深密經」一切法相品而立名。以抉擇萬有諸法性相，而名法相宗。性相，具有二義：（一）、性是實性，相是相狀。所謂實性，是指萬有現象所依之眞如；相狀，乃指萬有現象之自身。法相宗爲說明諸法性相，而立各各不同特殊名稱，以眞如名圓成實性，以現象名依他起性，誤認依他起性而現起之妄相，名徧計所執性。如依上節所述五位百法而言，依他諸法，便爲事相門中之九十四種；實性眞如，便是理性門中之六種。凡夫衆生，不能徹見依他諸法眞相，所以不能證得圓成實性妙理，徒現徧計妄相，流轉生死。若能澈見依他眞相，遠離徧計所執妄相，便能證得圓成妙理。而澈見依他眞相，便是通達依他諸法均以圓成實性爲根柢，由吾人心識變現而成，決非心外實有；如認心外實有，則不外徧計妄相。如此，始能遠離徧計妄執而超脫生死。本宗以抉擇諸法性相而立名，就性相而言，理應稱爲「法性相宗」。但本宗對性相問題之考察，却置重於相的方面

，故省去性字，而名法相宗。（二）性是體性義，相是相狀義。由字面解釋，似與前述相近，但其意義不同。體性，即指事物而言，爲諸法之自體；相狀，乃指諸法所具之樣相。所以，指諸法自體所具之樣相名爲性相。法相宗所說諸法之體性，各各皆具有徧計、依他、圓成三種相狀。而抉擇此等諸法體性相狀，其徧計所執性爲非有，依他起與圓成實性爲非空，以顯其非有非空中道之理。使衆生悟證此中道之理，爲法相宗之目的，故立其名。性相之二義，並非顯其所說全然差異，唯依字義之解釋不同而已。因爲，不論何種解釋，均以三性說明萬有之眞相，以抉擇性相爲本宗之宗趣。對萬有觀察之方法，在「解深密經」一切法相品有詳細論述。

二、唯識宗：這是依「解深密經」分別瑜伽品而立名。本宗所詮，在唯識觀法。其唯識觀法，分別瑜伽品以奢摩他與毘鉢舍那爲觀門。「解深密經」卷三說：「奢摩他道與毘鉢舍那道，當言有異？當言無異？……善男子！當言非有異，非無異。何故非有異？以毘鉢舍那所緣境心爲所緣故。何故非無異？有分別影像非所緣故。……世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？……善男子！當言無異。所以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？善男子！此中無有少法能見少法；然即此心如生時，即有如是影像顯現。善男子！如依善瑩清淨鏡面，以質爲緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。」⑮由此觀法，說明三界唯心，心外無法，而萬有諸法，皆唯識所變，以此建立唯識宗名。

三、應理圓實宗：此依「解深密經」勝義諦相品而立名。說明一切教相、法相、觀心三門，均俱契應勝義諦理，圓滿眞實，故名應理圓實宗。勝義諦相品，爲說明勝義諦理，以四義明之：（一）勝義諦即是眞如，爲離言說、絕分別之妙理；（二）勝義諦乃超越一切尋思所行；（三）勝義諦超越諸行一異之性相；（四）勝義諦乃遍一切之一味相。詳述諸法實性之勝義諦眞相，爲

唯識之理。

四、普爲乘教：此依「解深密經」無自性相品而立名。普爲乘，應說普爲一切乘。一切乘，乃指人、天、聲聞、緣覺、菩薩之五乘。本宗特徵，就一切有情以五姓各別，說明三無性之理，各各蒙受其益，但能否圓滿覺悟，獲證佛果，端視五姓有情之功德善根而定。對佛陀一代時教，分爲三時，並以第三時爲最究竟圓滿。如「無自性相品」說：『世尊於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生、無滅，本來寂靜，自性涅槃，以顯了相轉正法輪。』①⑥普爲乘教之名，即依此第三時教判而來。在此四名之中，法相、唯識二名，爲一般所常用；應理圓實，普爲乘教，只見於古籍而已。除此四名之外，尚有「中宗」之名。如窺基「成唯識論掌中樞要」卷上，有：『中宗五分』；『百法問答抄』卷四，有：『法相中宗』。所謂「中宗」，乃指唯識非有非空之中道義理而立名，別無深義。

民國六十四年二月廿二日 寫於德山寺藏經樓。

附註：

- ① 見大正藏第四三冊，六〇八頁，下。
- ② 見大正，四三，九七八，下。
- ③ Prof. de la Vallee Poussin, *Bodhisisme*, London 1868 P. 271, 11. 11—13.
- ④ 見大正，三一，七四，中。
- ⑤ *Giornale della societa asiatica italiana*, 1905, P. 270, f.
- ⑥ 見大正，五四，二〇五，下。
- ⑦ 見大正，四三，二二九，中。
- ⑧ 見大正，四三，二二九，中。
- ⑨ 見大正，四五，二五八，中。
- ⑩ 見大正，四五，二六〇，上。
- ⑪ 見大正，三〇，六五一，中。
- ⑫ 見大正，四五，二六〇，上。
- ⑬ 見大正，三一，三九，下。
- ⑭ 見大正，五〇，七二六，中——下。
- ⑮ 見大正，十六，六九八，上——中。
- ⑯ 見大正，十六，六九七，中。

（上接第16頁 密勒日巴尊者歌集）

⑮ 無生之遊戲——萬用流行變化無盡之現象界。就悟道人之觀點而論，皆爲空性或無生之法爾顯現遊戲。空幻一如，空色一如，色即是空，空即是色，亦無非說明此理也。

⑯ 那諾傳承——指那諾巴尊者之傳承教法。

⑰ 方便道——密乘以善巧方便之法要導引行者使之疾速悟道故名方便道。取其巧妙善巧之義，如種種氣脈觀，及六種成就觀法即是，頗爲善巧方便也。

⑱ 生，圓，二次第——全名生起次第及圓滿次第，又簡譯爲「起」，「正」分，生起次第或起分乃生起本尊佛及壇城觀之修法以成就化身佛之因，同時訓練基本禪定及密乘修持。圓滿次第或正分，則是進一步的轉變身心之修法，由調伏業氣及煩惱，使之轉變爲光明及五智，包括證取法、報、化三身之修法，此二次第爲無上密宗之根本。

⑲ 洞見內脈……大千境界——悟道者由心氣得自在，故知外境不但是唯心所現，且此肉體之氣、脈，亦與自心及外境不可分，故外境亦是自身之氣脈之所現，能於心氣和氣脈得自在，就能發出神通轉變外境，蓋外五塵（境），與內五塵（根）同源同根，不可分割，故內變則外亦變也，此佛教中神通成就之根本原理，顯教言之不詳耳。

⑳ 消溶法性中——一切法由法性生，亦歸攝消溶於法性中，心鑲本體攝歸妄念於大手印定，則自然消溶於法性中矣。

㉑ 秘密金剛杵——金剛杵本爲密宗之法器，此處則指男根。此段文表示對男女性行爲早已超脫，心中毫無粘滯及罣礙，性關係在世間法上是最敏感的忌諱（Taboo）和造成種種煩惱的原因。佛法順世亦不得不如此，尤其小乘視性行爲如毒蛇猛獸，此就力求解脫，斷捨牽纏而言，自亦屬必需者，但此乃行之必需者也，見則不同；行需穩實，而見則需高超解脫，此禪宗名言：「我不貴汝行履，只貴汝見地也！」此處，諸魔以女人之性器來驚嚇密勒，密勒索性以男根插入石穴，示雙運相，心中對性交一事那有什麼逃避及罪惡感呢？性交亦不過是法爾如是的一種遊戲罷了。對一切無罣礙，對「性」自亦如是，根本沒有把「性」當做一回了不起的事，早已超脫故，早已無需故，有無性關係皆能自在，才是密乘悟道者之憑證。若懼怕女根，則有分別，潛意識中對性慾仍有極大之誘惑，因為要拒絕此誘惑，所以發生懼畏而堅拒之。密勒日巴經常大半裸體，男根時露於外，滿不在乎也。見後面許多故事中，及密勒傳。



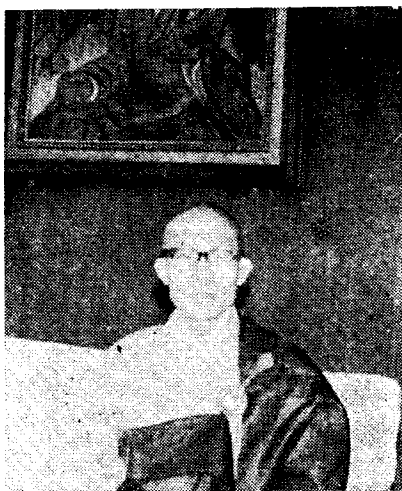
留學僧・文學博士・佛教教育

聖嚴

在留學日本六年以來最足以自慰的事，並不是取得了最高的學位的榮譽，乃是我以一位已經受到若干尊敬的講經法師身份，又以不惑之年的歲數，甘心並且安心地做了一個平凡的留學僧。我既有此經驗，未來的境遇如何，也就可以隨遇而安，不必多費心思去考慮了。但在目前，畢竟在三寶的加護之下，在護法大德的資助之下，在同道師友的勉勵和關注之下，先修到了碩士，本

年的二月十二日，又以立正大學大學院二十四位教授的不記名投票方式全票通過了博士論文，三月十七日，正式在立大校長的辦公室內，舉行了極為簡單但却十分隆重的學位證書頒授典禮。（這項學位的頒授典禮，和想像中的完全不同，若以學士及碩士的畢業典禮那樣盛大的場面而言，實在無法相比。那天上午十一時正，校長室僅到了兩位教務總務關係的職員和三位主任教授，加上校長及副校長等一共不到十人而已。原則上不接

受任何觀禮的來賓，我因為『菩提樹』的朱斐居士，希望博士鏡頭的照片，得到特別許可，請了立大的學長現任駒澤大學講師的李俊生先生，進入室內，為我拍了幾張照片。這是破例的我的唯一的貴賓。但是，除了學位證書的授受鏡頭，誰也未穿博士服，誰也未戴博士帽，這是日本的制度，和西洋不同，在日本唯一有方帽可戴的是早稻田大學而已。所以我是以純粹中國比丘的僧相



△校長辦公室內聖嚴法師在立正大學學位證書頒授典禮上

——披了七條衣，接受了這項學位）。

此項學位的取得，當然是在未來日本之前，未曾夢想到過的奇遇，即使來了日本之後，因為它的不容易是為國際所聞名的，以我一個並未受過制度化的大學乃至高中教育的人，更不敢自信，來求取這項最高的學位了。所以雖當我完成碩士學程時，已故的坂本幸男博士勸我繼續攻讀，同時也得到了瑞士來的善款資助了我的留學費用，但我仍和台灣的幻生法師在信中提到，祇為求法求學，不為求取學位。結果，我却由於為了求法求學而真的得到了此項學位的虛名。

正由於在接受了善款資助之後，更增加了我的責任感，使我認真切實地在東京做了六年的老學生，也使我讀了相當數量的三藏教典，同時也學會了治學的方法以及成熟了我對於中國佛教和佛教思想的認識，此一所謂成熟，與信仰行為自內證的經驗，並無關連，這是把握了歷史演進的原則及其所殘存的資料，從實際的學術考察中，理解了佛教。此對於個人的生死問題，或者無關緊要的，對於將佛法作合理化及現代化的展望而言，毋寧說要比信仰行為的傳播，更為切要。換句話說，學術的佛教，是信仰的佛教的外圍體系，以學術為接引的方便，始不被視為迷信；以信仰為核心的目標，庶幾不致流於世間的學問。我們姑且不必追問誰與誰

是學術的佛教者，誰和誰又是信仰的佛教者，大致上說，以歷史的方法論來治佛學的，便是學術的佛教者，以純信仰的傳統方式及其觀念來註釋並理解經論的，便是信仰的佛教者。其實以信仰為入門的經論的註釋工作，未必不好，而且這種工作已經延續了頭兩千年，甚至從今以後，仍然有其必要。但是，這樣的工作者，他必須先已有了相當程度的宗教經驗的自內證的工夫，方夠資格，正如天台宗的智者大師和華嚴宗的賢首大師等，決非等於說食數寶的拾人牙慧之流。所以，純信仰的自內證的佛教者，才是第一義，學術的佛教乃是第二義。可是，我們在對第一義的宗教經驗毫不知情之際，徒自盲目地高唱第一義的口號而忽畧了第二義的闡明，對於自我的修證無益，對於化導的功能，也要大打折扣了。

因此，我雖抱着和在台灣南部深山中掩關時的同樣心境來到了日本，在這六年之中的修學的重心，却不在禪誦禮拜，而是在於學校課程的攻讀以及論文的準備和撰寫了。在課程方面，幾乎立大為專攻佛教學博士班所開的，我都設法去聽，而我所要的學分，僅選其最有把握的。依照要求，在三個學年中，修完五門，即夠，我却修了六門，並且六門皆「優」，故當我讀到博士二年級時，坂本教授便在給立大出身的學長台灣的慧嶽法師寫的信中，預言我有獲得最高學位的希望，當坂本教授於前年春間去世之前，尚在表示着未能見到我的論文完成而感到無限的遺憾。後來我曾一度因為失去了指導的老師而準備放棄撰寫論文而努力。幸而又在野村耀昌博士的勸慰和勉勵下，繼續整理資料和加緊閱讀了必須閱讀的書。到了去年新年，向野村先生拜了年，決定依照原定計劃，在去年年底以前，完成論文的撰寫和提出。所以由高我一年的三友健容先生開着他的車子，陪我拜訪了



△ 聖嚴法師在接受學位文憑的座談會上（其右為菅谷正貫校長，左為金倉照博士）。

主任教授金倉圓照博士，同時說明了請他担任我的論文指導。已往，我經常去坂本教授的府上，從未拜訪過金倉教授，雖從碩士時代我便選修了金倉先生的梵文課，但因我對梵文未從初級打基礎，雖學也是半路出家，加上金倉先生沉默寡言，除了上課，絕少見他和學生言談，所以我也從未單獨向他請教過什麼。可是意外得很，同學們人人都不敢到他府上打擾的金倉先生，對於我的請求，居然一口答應了，並且給了不少兩三點的親切的指示。於是，從此之後的我，便把自己每天每天地，

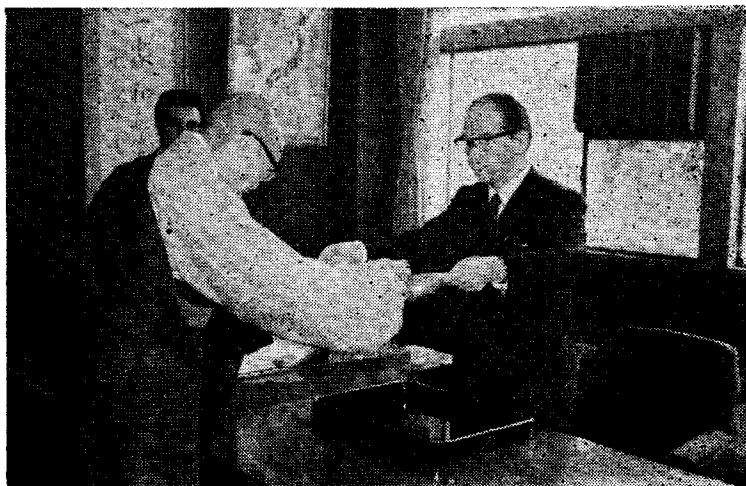
從朝晨至深夜地，緊緊地關在一間四個半場米的木造的小樓的斗室中了，不再到學校上課，也不再帶了冷飯和鹹蘿蔔的便當盒，穿梭在東京的幾家佛教關係大學的圖書館之間了。每月寫一章，初稿送請野村先生過目，二稿則呈金倉先生指正。也就是說我不去學校上課，却每月必定要去金倉及野村兩位教授的府上至少各跑一趟。當去年四月間，台灣的道安、星雲、煮雲、慧嶽、寬裕等法師一共四十多人訪問東京之時，正是我忙着的階段，所以也未能陪他們去遊歷日本的各佛教聖地。至於兩位教授見我如此地勤奮而努力，又怕我累壞了身體，特別是金倉博士，當時已七十七歲的高齡，當我每次打擾了他半天的光陰而收起文稿向他告別之際，總是在再三叮嚀地說，論文要緊，身體健康更要緊。他是原來國立東北大學的校長，是宇井伯壽的高足，早年留學德國，專攻梵文，他的專長是印度哲學，尤其是外道哲學，但他的著作及譯作中，却有不少是中國佛教的文獻。現在是佛教學者中僅有的三位日本學士院會員之一（另兩位是千瀉龍祥與山口益），所以他是日本佛教學界的長老，也是日本國家的文化財寶。我能受到他的如此器重，也是沒有夢想到的事。比如我的論文審查報告書的初稿，是由中國佛教的專門教授野村博士起草的，

那份草稿已經給了我的論文相當高的評價，而在金倉博士看過之後，佳評之處完全不動之外，又加上了更多更強調的佳評。此在野村先生看來，也不禁覺得意外的難得，因為金倉先生的治學態度之謹嚴，是象所週知的，能夠對我如此，實是我的殊榮。所以野村先生特將那份審查報告書的底稿（保留了金倉及野村兩位教授筆跡的）原本送給了我，作為紀念。

說到野村博士，他是我碩士課程時代的立大佛教學部部長，

曾為我在台灣商務印書館出版的『中國佛教史概說』寫過一篇序，他的博士論文是『周武法難之研究』。他不像坂本先生或已故的布施浩岳博士那樣地遇到中國古典佛書難解或有疑問之處，就來徵求中國留學生的意見。事實上他對他所講授的『唐高僧傳』，幾乎已熟到能夠倒背的程度，他不會遇到疑問，同時可能也不以為中國留學生能知道甚至連他也不太清楚的問題。然在經過不斷接觸之後，他雖列名為我的論文的副審之一，實際上他在對於我的這項學位的完成而言，助力最大，費心最多的一位恩師了。日本的大學院，也就是碩士及博士班的學生與教授之間的真正被承認有師生或師弟關係者，僅為論文的指導者和被指導者的關係。所以，我和坂本、金倉、野村三位博士的師生關係，至少是同樣的了。我之得到這三位先生的愛護與照顧，以客觀的立場而言，是當然之事，以我受恩的立場而言，則不能不說是由於中國僧侶這個身份的福被，也是由於他們三位先生的慈悲所致了。

再如我在人前絕少歌頌他們的，他們却祇要有機會，必定會把我的名字乃至把我拉了去，向學界的前輩介紹，說我如何地在研究某某問題，並且已推展到了某種程度。倒像他們久已成了名的大學者，反而因了有我這樣一個在日本尚名不見經傳的外國學



△ 聖嚴法師接受立正大學校長谷正貫博士頒授
博士學位憑文。

生為光榮哩！已故的坂本先生是如此，現在的金倉先生則主動地向我說，盼我的論文早日出版，他除了為我寫序之外，並將為我以他的全力向學術界推介。在學位頒授典禮後的懇談會上，他也特別將我向校長作了介紹。野村先生則不但見了認識我的熟人一再地介紹我的如何如何，在我以教授會議的全票通過了論文審查的決議案後，他見了凡是佛教學界的朋友，便將我的論文通過的消息以及論文的特點，廣為宣揚，好像比他自己得到這項學位更

值得慶幸一樣。像這樣的師生之間的恩義和情誼，既有親情之愛的流露，也有慈悲之心的感受，佛教思想和儒家的精神，似已兼而有之了。

我在留學日本以來的六年之中，除了應該感謝如上的三位教授，另一值得慶幸的是得到了立大年輕一代學者們的誠摯的友誼，比如桐谷征一、坂輪宣敬、三友健容、仲澤浩佑、北川前肇、庵谷正亨等人，都是在學術界極有前途的青年，他們在文字的潤飾方面，都從百忙中給我幫了不少的忙，當我通過審查之後，又高興得什麼似地，為我設素宴慶祝，送我鋼筆紀念。這也是我永遠難忘的事了。

說到設宴為我祝賀的，尚有旅日的華僑，也是我來到日本之後最初說了三歸依的毛慶藩居士和鈕南雷居士，共同為了祝賀我而代我設了一桌謝師的素席。這在日本而言，也是破例的，因為金倉圓照博士夫婦、野村耀昌博士夫婦，都是雙雙到場，茂田井教亨教授的夫人因已去世，否則當可見到三位從未見過面的教授夫人，一起在那次的素席上會面了。在通常的社交場合，尤其老一輩的智識份子，把他們的太太帶着參加的事，是很難的，這一次在我心意上是為感謝三位老師和兩位夫人的多年來照顧與指導，但在邀請時所說的，是懇請他們出席兩位居士為我舉行的慶

祝宴。一則這也的確是兩位居士的美意，再則因為我是立正大學自一九五六年開了博士班以來的十九年之中，第三號文學博士學位的取得者，以前也不曾有過謝師宴的例子，審查教授不便出席。結果三位教授却爲了給他們的一個中國僧侶身份的學生祝賀，而攜帶着夫人，同來爲我在華僑面前增了光。這是二月二十五日中午的事。到了三月十六日，又有一位立大教授宮崎英修博士的信徒藤崎正幸氏全家，舉行一個長達七小時的晚宴，被邀的有野村博士父子、宮崎博士父子、日蓮宗的獨身並素食派（不受不施派）的小林智仁氏等十餘人。這也是由於野村博士常常在藤崎氏面前提起我的爲人，所以對我極表敬意，日本人之對我而施以敬信之禮的，也僅此一家，並且是出於野村先生推介，不是我在留日期間產生的化導作用，所以不足爲道。可是施者的此一盛意，却值得我在此申謝的。另有一位高我一年的渡邊信勝先生，是我留日以來最好的善友之一，他也正在爲我籌備着一個包括全部立大大學院已經修完碩士以及博士學分學年的同學在內的擴大慶祝茶會。像這些日本的先後期同學，他們均尚沒有取得學位，却能爲了已經取得學位的外國同學而如此熱心地祝賀，也許正因為我是中國僧侶而不是日本人的關係。但有一點是很明顯的，日本人並非完全沒有忌賢害能的所謂嫉妬心，在一般而言，的確表現得極少，他們崇拜成功者而蔑視無能的失敗者，所以人人都都抱着追求成功之道的決心，因爲嫉妬他人的成功，並不就是彌補自己的無能失敗的方法，所以日本民族的自相殘殺，不是不曾有過，而其能在第二次大戰戰敗之後，仍有今日這樣的建設，因素固多，其崇拜成功者的尙賢精神，應該也是因素之一。

爲此，一位桐谷征一先生，他現在担任立大圖書館資料課長，當我論文通過那一天，知道了這項消息之後，除了立即向我道賀，同時用電話及口頭，馬上轉告了他的太太和與他熟識的人，害得我的電話鈴，連續地一次又一次地響了起來，好像這項學位，我是代表他得到的一樣。當時桐谷先生問我，有沒有立即拍電報向我的親人報喜，我說我的親人留在大陸，無法連絡，而我第一個要報告的人，是我的剃度師，可是沒有拍發電報的必要，因

爲對於家師而言，這是我應有的留學成果，既非意外，便無喜可報，我祇是僥倖地在如所預定的期限內走完了一段平凡的留學之路而已。同時，就一個僧侶的立場而言，這僅是我在走向修學及弘化之道的一個基礎點的完成，除了宜向恩師及關心我的僧俗同道們告慰，個人實在無喜可言。因在中國佛教界，除了印順長老於前年獲得了日本大正大學的論文博士之後，我是獲得博士虛名的第二個僧侶。若以實際來日本留學而獲得學位來說，我應該是第一個僧侶了。雖然我的實學，未必就比其他留日的學長們充實，但是當此消息傳出之後，仍然接到了不少來自祖國以及香港、星、馬、美國、加拿大和日本等地的賀電與賀函，這是我不能不感愧而又感激的事了。今天清晨，又接到留日先進清度法師的電話，他告訴我說，因見「佛教タイムス」上登載了我得到學位的消息，所以約了大正大學的講師吳老擇先生等，於本月二十五日爲我設宴祝賀。這次我之能夠有此幸運的際遇，不能不感激資助了我五年留學費用的那位大心善士，有了這項善款的資助，使我心無傍顧地，讀完了我的學程。我不是一個聰慧的人，我祇是能夠用毅力來以勤補拙的人，因我有了可以維持學費及生活費的善款支持，不必像一般留學生那樣地要爲了生活而去打工，所以有人稱我的讀書是二十四小時制，也就是說，我可以利用我每天所有的時間來讀書，方能在四年之內完成了這項學位。

同時，我也要感謝恩師東老人以及國內外的幾位長老法師和幾位居士，除了給我精神上的支援，也給了我不少金錢上的資助，我用這些錢，請到了大正新修大藏經正編、**卍**字續藏經全套、南傳大藏經一部、日本國譯一切經的印度部、以及梵、巴、藏、漢、和等的工具書及參考書，使我在資料的對照閱讀和檢查方面，節省了不少去向圖書館借閱、抄寫和複印的時間與金錢。

假如說我真的有了一些什麼成就的話，那末這個成就就是用上舉的僧俗師友們的善心加護而堆積起來的。古人有「十年寒窗無人問」之嘆。我在東京的斗室中生活了六年，可以稱作寒窗，但卻得到了如上許多人的溫暖的照顧，何幸如之！不過在今日的中國佛教界中，此一學位的虛名，僅能當作了無意義的虛名看待。

我所寄望的，僅在以我的能夠取到了此項學位，來說明凡是有志向學的中國僧尼，都應得到像我所得到的愛護及成就。盼望有志向學的中國年輕一代的優秀僧尼們，不要為一時的不如意的環境所轉，應當不折不撓地發悲願心，精勤於佛法的修學，三寶是不會辜負我們的。雖然在逆境的折磨及逆緣的打擊之下，祇要我們所發的是為求法為弘法的悲願，一切都會如願成就的。

今日日本的佛教，未必盡如理想，如果不以中國傳統佛教的生活形態，來要求日本佛教，至少日本佛教尚沒有中國佛教那樣多的使人憂慮的地方。日本僧侶，雖未形成所謂僧侶階級的制度，但其方式已頗類似印度的婆羅門，是以世襲來維繫其宗教師的傳承。故無絕代之憂。日本僧侶除了專職的教務行政人員，均有他們寺院以外的其他職業，故在萬一社會經濟及政治制度變動之時，他們也無虞於生存的保障。正由於父子相傳，所以老一輩的無不想盡方法培育他們的下一代，故在僧侶的教育水準方面，年年都在提高。由於進入寺院並不等於進入未開拓的事業境界，縱不乏僧侶之子不願繼承父職的事實，却仍能使得一般家庭出身的青年，走進寺院為僧，通常而言，這些青年比出身於寺院的子弟之為僧侶者，更為優秀，他們可以結婚，却也有終身不結婚的，當他們加入僧侶圈中之後，往往多能在其不同的崗位上，發揮出卓越的才能。

日本的各大宗派，均有他們各宗所創的大學，這些大學在明治時代以前，都是各宗的所謂「學林」的專宗學院，由於明治時代的日本佛教界，伴着維新運動，派選了一批優秀青年到歐美各國學回了新的治學方法和研讀梵、巴、藏等佛典的語文工具，至大正年間，那些「學林」便正式改成了大學的規制。他們由學林、派留學生、而至大學成立的過程，大約經歷了四十年的時間之後，便利用他們自己的教育設施來大量地造就人材了。根據東老人的『中國佛教近代史』第二十九章所載，中國留外學僧是自民國十一年開始，派遣地區有日本、西藏、錫蘭、印度、泰國、緬甸等，迄今也有五十多年的歷史了。

再說到日本的佛教現狀，看來似乎是走着兩條路，一是宗教信仰的寺院佛教，另一是學術研究的學院佛教。可是，大學中的

學院佛教，是在寺院佛教的支持及監督下向前推進，寺院佛教的僧侶，又是在學院佛教的基礎教育下培養出來的。大學中僅提供一般教育的基礎和準備高級佛教學術人材之養成的基本訓練，它沒有使得學生成為宗教師或傳教師的義務，故請不要誤會進了日本的佛教所辦的大學四年之後，就能成為優秀的弘法人材。日本的傳教人材的養成，另有各宗專門的養成所，以大學畢業的青年僧侶為對象，施於一定期限的佛教生活教育及弘傳教義的方法教育。因此，我們可說，日本的寺院佛教與學院佛教，乃是一體的兩面，是統一調和的，不是分道對立的。然在統一的調和之中，仍舊保持着相當的分際。比如教團行政的領袖，未必擁有博士學位，甚至他們也沒有此項要求。大學中的著名教授，雖也屬於各宗的僧侶身份，但卻絕不插足於教團的行政權職中去。各守本份，彼此尊重，而在原則上，寺院佛教是主體，學院佛教是客體，賓主之間，相得益彰。

上面提到的佛教學部的四年大學教育，不是為了造就優秀的弘法人材，是在提供一般教育的基礎和高級佛教學術人材之養成的基本訓練。一般教育的基礎，與普通的大學沒有二致，高級佛教學術人材之養成的基本訓練，便有所不同了，比如佛教歷史、佛教教義、佛典所用的專門語文，均從初步而傳授到中級的階段，為高級的分科研究作預備，進入碩士課程，方為高級的入門。因此在日本的佛教學部的四年大學過程中，在佛教教義的灌輸方面，尚在概論的階段，比起國內的佛學院，往往講大經大論的標準，日本的確遜色。可是在佛教史學知識的訓練，佛教專門語文的基礎訓練，治學方法的訓練方面，國內的佛學院是無從比較的。因此，今日的台灣乃至中國系統的海內外，固然尚未創辦佛教的大學，如果創辦起來，教授的人材，便成為大問題。講經講論、講治學方法，我們不乏僧俗大德，講各種語文——梵、巴、藏、漢、英、法、德、日等佛典，及著述的對照研讀，比較研究，我們為了預備籌辦佛教大學，便不得不竭盡全力，選拔優秀的僧俗青年到外國去留學了。否則從外國請了專家來教授，固然是好事，恐怕由於語文的隔閡而無法達成理想的。（下轉第28頁）

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第二篇 善河降魔記

敬禮上師

瑜伽自在主①密勒日巴尊者在寶嚴窟坐靜。一天想道：「現在我應遵照上師的囑咐到哪息雪山去修行。」於是他就動身向哪息雪山進發。當他行至哪息山麓的進口處雅龍咱馬村的時候，村上的居民正在一所大宅中舉行盛大的宴會；談笑中有人說道：「聽說現在有一位名叫密勒日巴的瑜伽行者，經常在人跡不到的山穴中，依仗自力，苦行修持，真是稀有難得世所罕見啊！」

這時尊者剛好來到這住宅的門前，一位身上滿飾珠寶打扮得非常標緻的年輕姑娘名叫來賽朋的對尊者說道：「瑜伽行者啊！你叫什麼名字呀？」

尊者答道：「我就是住在那無名深山的修行者密勒日巴。施主小姐！我想和你結一個善緣，請你給我一點食物吧！」

來賽朋說道：「我很願意供養你食物，但你說你是密勒日巴，此話當真？」

尊者說：「我又何必說謊呢？」

來賽朋聽了不禁大喜，疾速的奔進宅內，對大家說道：「剛才你們所說的了不起的大修行人，住在遠方的無名大山中的密勒日巴，現在已經來到我們的門口了！」大家聽了，一齊擁到尊者的面前。有的向尊者頂禮，有的向尊者寒暄問安，叩問來由；不久大家都知道這是真正的密勒日巴到了。立刻恭請尊者入座，供奉上妙飲

食。大家都對尊者生起了殷重的信心和恭敬。

這家的主人是一個非常富有的年輕女郎名叫新多瑪的，她非常殷勤周到的對尊者作了種種的招待，然後問道：「師傅啊！您要到那兒去呀？」

尊者道：「我要到哪息雪山修行去！」

新多瑪說：「我請您就住在此處附近的覺磨鬼崖吧，我們這個地區也將沾光蒙到您的加持。您所需的食物我會全部供養，不使您操心。」一個和尚名叫釋迦古那的也說道：「哪息雪山之麓的覺磨鬼窟，的確可以說是一個功德具足和資供方便的所在。尊者如果願意住在那裏，我也將竭盡己力來承事供養您。」

另一位施主說：「啊呀！那真是太好了！我本來在那裏有一塊極好的牧場，可是妖魔太厉害了，他們甚至白天都出來擾亂，所以現在我根本不敢也不想再到那牧場去了。師傅啊！請您慈悲快點去吧！」

密勒日巴說道：「我立刻就去，但却不是爲了你的牧場，而是爲了遵守我上師的教敕去歷煉修行的緣故。」說畢，尊者就要起身。宴會中的主客大家立即說道：「只要您答應去，我們就很滿意了！請您稍候，讓我們來替您準備一些精美的食糧。」

尊者說道：「我已習慣了一切依賴自己的生活，不需要什麼精美的食物，也不需要任何伴侶，你們發心供養我，非常難得，我很感謝；現在讓我一個人先到那牧場去，你們以後再來看罷。」

當尊者行抵哪息雪山山麓的時候，許多非人妖魔立即幻現各種神變向尊者攻擊。當尊者行至山頂的時候，天色忽然大變，巨雷暴雨一時並至，那通至山嶺的道路崩裂潰塌，左右山脈幌幌動搖，狂雨由羣山急流入谷，匯成一大洪流漩渦，片刻間山谷竟變成暴浪掀天的一個大湖。尊者用『密宗的降魔法』，兩眼凝視，以錫杖插地，湖水忽然下漏入地，轉眼間這片大湖竟消失不見了；以後這山谷就被大家叫做湖谷。於是尊者畧向山下前行，此時諸非人妖魔又加緊攻擊，摧毀左右山脈，千萬大小石塊滿天飛揚，湖水再度暴漲，造成了可怕的巨浪狂濤。此時空行母②象就替尊者左右山脈之間開闢了一條如蛇行的小道。尊者循道繼續前行

，頓時狂浪平息，以後這條山路就被人叫做空行山徑，此時力量較小的妖魔，皆被降服，不敢蠢動。力量較大的妖魔仍不甘心，齊集空行山徑的盡頭處，再度發動攻擊。尊者就作起一個降魔的姿勢，各種妖魔的神通幻變皆立時煙消雲散。尊者所站立的窟石上，也留下了一個深深的足印。

尊者繼續向前走了不多時，天空忽然大放晴朗，尊者不覺心懷開暢，就憩坐在一個窟石的上面，對一切有情油然而起了大悲心。其心自然地趨入了慈心三昧^③而入定良久。

經過這番歷驗，尊者的證境又前進了一步。尊者所坐的那塊窟石，以後被叫為慈心石。

密勒日巴繼續前行來到善河之邊，即在河邊結跏趺坐，心入流水三摩地^④。

於火虎年孟秋月初十之夕，尼泊爾八若地區的大妖魔率領萬千魔軍卒來到了善河谷。天上天下魔影遍佈，向尊者發動攻擊，一時雷電交作。山崩地裂，空中變出難以計數的各種武器齊向尊者擊來。諸魔同時大聲吆喝道：「擒住他！網住他！殺死他！」怪聲刺耳，響震山谷。密勒日巴自付道：「原是非人妖魔前來尋隙來了！」於是他就對這些魔軍說法，唱了一首「因果不爽曲」

敬禮一切諸上師， 皈依大恩父師前， 眩惑眼識變幻境，
妖魔仗此迷衆生， 嗟乎妖魔阿咱馬！ 汝等餓鬼實可憫！
小丑妖魔之鼠輩， 汝有何力侵害我？ 汝由往昔造惡業，
今生得此惡報身， 奔竄虛空意生身^⑤， 常為惡心煩惱使，
口出惡毒瞋恨語， 『殺之！割之！成碎塊！』
我乃布衣瑜伽士， 已離妄念無分別， 心亦寂滅不可得，
此見堅固無動搖； 諸根行用如獅子， 我身一似諸佛身，
我語一似諸佛語， 我心光明照大千， 六聚^⑥體性赤裸見，
瑜伽行者如我者， 豈懼妖魔之侵擾？ 善惡因果實不爽，
如影隨形成異熟^⑦， 現世多造諸惡業， 墮入三途實可憫！
煩惱熾盛阿咱馬， 不見實相深可悲！ 面容瘦瘠我密勒，
為汝歌唱說正法。 一切依食諸有情， 無非自己之父母，
有恩不報反作仇， 損惱相加深可哀！ 汝今若能棄惡念，

觀察因果不壞律， 學十善法豈不佳？ 我此金玉之良言，
善自思維應守持！」

魔軍大眾齊聲說道：「你的花言巧語決騙不了我們，我們也不會收攝神變輕易的饒了你！」說畢，魔軍突然倍增，用各種可怕的妖術加緊進犯。尊者當即悠然的沉思了片刻，說道：「妖魔們聽了！由於上師的恩德，我已成為通達實相^⑧的瑜伽士，一切妖魔的幻變侵擾和魔障，都成了我心地的莊嚴和光榮。對我來說，魔障越厲害越能增益我的菩提勝行^⑨！」於是尊者就唱了這首『七種莊嚴曲』。

「敬禮馬巴上師足， 通達實相瑜伽士， 我今高歌『莊嚴曲』。
汝等男女妖魔衆， 凝神豎耳聽我歌！ 大海中央須彌山，
其南天空成碧色， 光明澄瑩透玲瓏， 此是閻浮^⑩之莊嚴。
須彌山傍金山頂， 日月二輪放霞光， 光明遍照於四方，
為四大州作莊嚴。 龍王悲心之神變， 化作甘霖由天降，
普潤大地作莊嚴。 大海鼓動之波濤， 升化蒼穹作雲霧，
是為天空之莊嚴。 四大轉變因緣力， 霽後傍山起夏虹，
是為山壑之莊嚴。 甘霖夜降暖湖時， 稼禾草木爭向榮，
一切有情得滋生， 此是大地之莊嚴。 穴居密勒瑜伽士，
常觀心性本空寂， 此力招來諸魔衆， 幻變境惑作損惱，
此實修行之莊嚴！ 妖魔鬼衆善諦聽， 汝等知我是誰否？
我乃密勒瑜伽士， 心底深處開燦花， 流出悅耳利世歌，
以真實語而說法， 以利濟心勸羣迷； 我以至誠勸導汝，
速發殊勝菩提心^⑪！ 縱然未能利衆生， 何愁不獲善解脫？
若納我言得大利， 修正法兮究竟樂！」

非人妖魔聽了尊者的法歌都非常感動，大多數都對尊者生起了信心和恭敬，倏即收攝了各種神變，對尊者稟道：「您真是一位稀有的瑜伽行者！在沒有聽聞您的法訓和親見您的神通以前，我們的行為確是太糊塗了，以後我們再也不敢對您作任何擾亂或障礙了。剛才您所開示的因果正法的道理，我們非常感謝，但是我們惡業煩惱的習氣實在太重，智慧也非常淺薄，於甚深的法要心中很難受持。現在請您慈悲用極少易解的語言，對我們講說重

要和深廣的法要吧？」

隨順魔軍的勸請，密勒日巴就唱了一首『七種真實歌』：

「敬禮馬爾巴大師，加持令我勤修持，增長圓滿菩提心，不具法要真實語，歌曲雖美有何用？心不承受正法教，辯才雖捷一騙子！若能斷捨諸惡作，業障法爾⑫自消除。若能精勤修善業，善願自然得成就。提煉口訣之精粹，勤修一法莫他顧，多言無益徒自擾，如是修行爲正途。」

這些請法的妖魔都對尊者生起了殷重的信心，向他恭敬圍繞頂禮多次，然後各自返回本處。但另外有一個大魔名叫巴若的，仍不甘心，率領着他的眷屬繼續以各種神變向尊者攻擊。尊者就向他們唱了下面這首『知因果曲』：

「敬禮恩師馬爾巴足！忿恚所惱魔妖衆，瞋火今仍未熄耶？汝身遊空無障礙，汝心都爲煩惱縛！習氣纏根無自在，煩惱火熾損衆生，損惱他人終自害，如是因果不壞理，異熟果報誰能脫？損惱他人之惡業，皆爲自害自苦因，可憐愚昧阿吽馬，令我悲憫心風生！瞋惱串習誰調伏，一時作惡難自拔，食肉噉腦喜喝血，殺生斷命以爲活，墮入六道成餓鬼，罪行纏身墮惡趣。汝等妖魔深可悲，應棄惡作向善法，心趨無懼無求地，大樂境界垂手得。」

魔衆回答說：「你所說的話還不錯，似乎有點道理，我們也聽得懂。但是你自己的實際修行境界和證解，究竟又如何呢？請你坦白的說一下！」

尊者就對他們唱了一首『確信證解歌』：

「敬禮圓滿馬爾巴，現證實相我密勒，於無生境⑬不動搖，地道⑭障礙自然消，機用法爾得圓滿，事上能興大悲力，理上法性自圓成。罪重愚昧妖魔衆，我適所說實相法，汝等亦能了解否？爲破爾等之愚癡，再說易解之教法；我佛無垢經典中，處處演說因果法；衆生同體本一家，此理真實不動搖，如此慈訓應謹持！瑜伽行者我密勒，勤觀自心生覺證，通達外顯諸障礙，皆是無生之遊戲⑮，內觀明朗自心時，澈見心性本無根！此乃上師加持力，

傳承師恩之所賜。如此證解之功德，乃由勤修累積生，那諾⑯傳承之教法，三世諸佛之密意，赤裸現前得親見！希有續部方便道⑰，甚深密意極難解，惟依上師之口訣，乃能善解此密意。進修生圓二次第⑱，生圓瑜伽堅固力，洞見內脈⑲之緣起，『了達身內氣脈相，即是大千之境界⑳』，通達此理我密勒，豈懼外顯之魔障？那諾清淨傳承中，出生萬千瑜伽士，其量遍滿等虛空，心鏗本來如是體，數數修持不棄捨！外顯迷亂諸妄念，自然消溶法性中㉑，何有能障與所障？三藏聖教之精華，盡在此矣勿少疑！」

巴若大魔及其眷屬聽畢此歌，深爲感動，皆以自己之頭骨供養尊者，圍繞匝行頂禮多次，同時供養尊者一月之食糧，而後化爲虹光離去。次晨黎明，曦日初升，蒙境的巴若及眷屬又率領許多珠寶嚴飾的天女前來朝禮尊者，以寶玉之巨盅盛滿葡萄酒；又以碩大之銅盤，滿裝米飯和各種佳饌來供養尊者，同時說道：「從此以後，尊者凡有所命我們一定遵行。以後我也將不斷的供奉尊者。」言畢又頂禮匝行多次才離去。其中有一個大力鬼名叫湯真（Thau N Gzan）的，他是諸天中的一個主要領袖。

於是尊者就在心身寬泰，定境增上的境界中安住了一個月，絲毫也不覺得饑餓。隨後他就向哪息山的窪地行去，途中來到一處遍植檉柳的廣闊平地，平地的中央有一個能掩蔽人體的大崖石。尊者就坐在此石上入定；其時許多空行母都由天空而降；向尊者圍繞頂禮，供養上妙飲食。在崖石上空行母們留下了兩個深入石中的足跡，然後她們才如彩虹般消失於天空。

尊者繼續畧向前行。這時又有非人妖魔在道路四邊變現了各種女人的巨大陰戶，來驚擾他。尊者就做起降魔的姿勢，顯露其秘密金剛杵⑳，向前行去。等他經過九個幻變的陰戶時，他已走到該地精覈之處；其地有一大石，尊者就以其金剛杵插磨此石，片刻間妖魔之變幻消失於無形。以後此地就被人叫做拉古龍古。密勒日巴行至該地之中央窪處時，大力鬼魔巴若現身來迎接尊者，並奉上供養，準備坐席，請尊者說法。尊者就向他開示了許多因果報應的故事和法要。講法畢，巴若就鑽進座前的一塊大

石中去。身形消失不見，尊者非常喜歡這中央窪地的景色，就在該處住了一個多月，然後才回到雅龍咱馬來，對該地的村民和施主說道：「那個覺磨鬼窟，確是名符其實的厲鬼之谷啊！但我已經降伏了衆魔。現在該地已經成爲一個善良的修行勝地了。我不久還要回到該處去修行。」雅龍的村民聽了，都對尊者生起了殊勝的信心。這是密勒日巴到哪息雪山的善河處降魔的故事。

註解

① 瑜伽自在主——於瑜伽（Yoga），得到全部精通與自在，故名瑜伽自在主，爲對密勒日巴及其他成就者之尊稱。

② 空行母——梵文Dakini，藏文Mkhaḥ·hgro·Ma，即護持密乘行人及教法之女性護法，亦爲對一切修密乘的女人之尊稱；就更廣義而言，女性之佛陀皆爲空行母，如二十一尊度母，尊勝佛母等皆是。顯教之種種重男輕女之觀念：如女性不能成究竟圓滿佛陀位，三十二大丈夫相爲男性佛陀所特有，以及佛典中種種輕貶女人之觀念，至密宗則完全變過！密宗之尊重女性在若干方面更甚於男性，此理由頗複雜，容另詳釋。但由密勒傳及歌集，乃至種種藏密經典所示，空行母實在是密乘教法和修持的最重要之主體之一。就究竟義而論，般若佛母——一切佛所出生處，才是最高的空行母，修行人對空性或般若若得相應或趨入，大都會在夢中或定中見到種種空行母之示相，即如全受顯教訓練的慈山大師亦夢見空行母（完全出乎他意料之外，他自己也覺得詫異及奇怪），如其年譜中所詳。總之，空行母（古譯亦作明妃）是密乘之護法，行者之伴侶，及指導者，代表空性及慈悲，以女性之姿態而出現，大抵指化身所出之天女相，行於天空，故名空行，但亦有人間空行母之說。男性之空行則稱爲勇父（藏文dpah·Wo.）；因此空行母亦稱爲勇母（藏文dpah·Mo.）。
③ 慈心三昧——或慈心定，於定中，心中只有一片極深廣的慈心普及一切衆生，此定即名慈心定。

④ 流水三摩地——或無間流水三摩地瑜伽。藏文：Cho·Wo·rgyan·Gyi·Tñi·Ne·hdsin·nal·hbyor... 此名稱在歌集中時常出現，解釋頗困難，大概是指一種如幻三摩地：行人入此定（即大手印定之一種）時，覺其己身與宇宙之萬相流行，生生不已之大用流行，成爲一體無有分別；但又能超乎幻化流行之諸法；即此而又離此。所以得此三昧者，於一切法，一切時，一切處皆得

如幻自在，不必出離諸幻而得無間斷之自在故曰：無間流水三摩地。此亦即大手印之動力姿態之一面；大手印定之寂靜一面則爲無分別之空明定。

⑤ 意生身——即是胎，卵，濕，化四生中之化生，無血肉實質之身體，僅有由心意業力所生之無實質體相，故名意生身。

⑥ 六聚——指六根：眼耳鼻舌身意根；六境——色聲香味觸法境；以及此六境六根相接觸而後所生起之六識。

⑦ 異熟——今生之善惡業力能感受來生之苦樂各種果報。此異時，異地，異生而成之業果極爲堅強，不易轉變，如生而聾，啞，瞎，跛，乃至墮入惡趣之生，皆爲異熟，見拙著佛學今詮，業力論篇。實相——宇宙究竟之實體或真相，就佛法言此實相有種種名，如眞如，本性，空性，法界體性等，每一名稱只說出此眞理之某方面的性質而已；實相是多方面的，亦可說是無方面的，或一方面的，亦有亦無，非有非無。乃至總說，此因衆生所執之一多，有無等皆是由自性執而生起；實相無自性故，無可無不可，攝盡一切，見杜順著華嚴法界觀，及拙著佛學今詮之空性哲學章。

⑧ 菩提勝行——此句話爲說明密宗見之最好代表。初修行人必須善護諸根，遠離魔障及克服煩惱；開悟後，證實煩惱即菩提，魔障即菩提勝行之莊嚴，所以煩惱和魔障之逆境越大，越能開顯佛性，增益修行的長進，密宗常設一喻：燈燭懼風，遇風則滅；森林大火，遇風反助其勢而熾燒。煩惱，菩提，魔障等亦復如是。

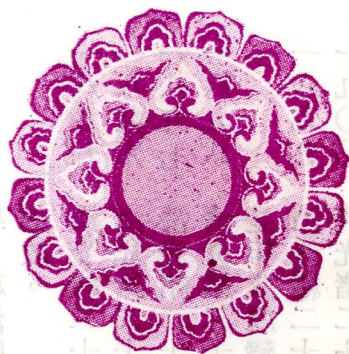
⑨ 閻浮——古老的印度傳統所影響下之佛教地理觀中所說的四大部洲。吾人所住爲南瞻部洲，又名閻浮，北廣而南狹，實指印度之地形也。

⑩ 殊勝菩提心——菩提心較一切殊勝，爲世、出世間一切善樂之因故，故名殊勝菩提心。

⑪ 法爾——自然如是的，本來就是如此的，不加造作使之成的。形容此狀佛典中用「法爾」一詞，取「法本來即爾故」之義而加以延伸者也。

⑫ 無生境——即空性的境界，無生即空，衆生見諸法生滅，流轉，而實際上生滅皆爲幻相無實，於畢竟空之境界中一切法從沒有出生過，故名無生。

⑬ 地、道——地，指悟道之菩薩之種種階段，普通謂有十地。道，指五道：即資糧道，加行道，見道，修道，無修道。地道者指從初發菩提心學佛直至成佛中間所經過之種種階段。（下轉第7頁）



歐陽竟無年譜初稿

高永霄

小序

在民國初年到抗日戰爭爆發的二十多年間，在我國佛教史上，唯識學的中興，却佔了很重要的一頁。其中以歐陽竟無的南京支那內學院，太虛大師的武昌佛學院和韓清淨的北平三時學會三者鼎足而立，在當時的佛學界中都擔任了重要的角色。他們在唯識學學理上的探討辯論，精細入微，使其他佛教宗派望塵莫及；掀起了佛教界研究唯識學的熱潮，對此後中國佛教，當有深遠影響！

太虛大師年譜早在民國四十八年（一九五九）編成出版（見太虛大師全書），而歐陽竟無和韓清淨二位的年譜至今猶付缺如。學人不敏，謹將收集及參攷各種有關資料，寫成「歐陽竟無大師年譜」以資獻曝。日後如有機會時，再將韓清淨居士資料整理，繼續編成年譜，使後人對先哲研究之唯識學，更能發揚光大。

此篇所寫的歐陽竟無大師年譜，係根據「內學」年刊（第一至四輯），「竟無小品」，盛成之「歐陽竟無大師漸傳」（見中國學人第三期），霍韜晦學長之「歐陽竟無——起千載沉璧的大師」（見人文雙週刊第四十三、四十四期），韋斗航之「歐陽竟無」（見覺世旬刊第三八五號），無意之「歐陽竟無居士傳」（見覺世旬刊第三六〇號）等編纂而成，在有些差異的地方，互相對勘，加以改正，但某些不嫌資料不夠充實，如歐陽大師的結婚

年齡，早年讀書的情形，和留日的時日和經過，都未能作準確的考證，讀者如有所知，請來信見告，俾資補充。

最，謹列後出歐陽大師的著述。以便讀者查考。

年譜

- | | |
|------|--|
| 一八七一 | 清同治十年（辛未）一歲 |
| | 大師生於是年十月初八日，乃庶出。本籍江西撫州府宜黃縣嶽前，為越王勾踐八十七世孫，歐陽文忠公修弟侄後裔。父暉公（仲孫）官戶部主事。 |
| 一八七二 | 清同治十一年（壬申）二歲 |
| 一八七三 | 清同治十二年（癸酉）三歲 |
| 一八七四 | 清同治十三年（甲戌）四歲 |
| 一八七五 | 清光緒元年（乙亥）五歲 |
| 一八七六 | 清光緒二年（丙子）六歲 |
| | 是年父喪，遺下三妻妾，一媳婦，三女兒和幼子大師。 |
| 一八七七 | 清光緒三年（丁丑）七歲 |
| 一八七八 | 清光緒四年（戊寅）八歲 |
| 一八七九 | 清光緒五年（己卯）九歲 |
| 一八八〇 | 清光緒六年（庚辰）十歲 |
| 一八八一 | 清光緒七年（辛巳）十一歲 |

一八八二 清光緒八年（壬午）十二歲

大師童年時代自稱過時失學，不能文。

一八八三 清光緒九年（癸未）十三歲

一八八四 清光緒十年（甲申）十四歲

一八八五 清光緒十一年（乙酉）十五歲

一八八六 清光緒十二年（丙戌）十六歲

一八八七 清光緒十三年（丁亥）十七歲

家境困難，然全家繫望於大師，故刻苦力學。

一八八八 清光緒十四年（戊子）十八歲

一八八九 清光緒十五年（己丑）十九歲

一八九〇 清光緒十六年（庚寅）二十歲

是年入泮，因不合時流，遂薄舉業而不爲。

經叔熹公（宋卿）讀於南昌經訓書院，棄制藝而治

漢學，大師初習程朱諸家，而上溯經史百家之學，

兼工天算。卓然成家，然於生死大事不了，心有未

愜。

一八九一 清光緒十七年（辛卯）二十一歲

一八九二 清光緒十八年（壬辰）二十二歲

一八九三 清光緒十九年（癸巳）二十三歲

一八九四 清光緒二十年（甲午）二十四歲

中東戰啓，大師感慨雜學無濟國事，乃改治義理之

學，專治陸王，欲以補救時弊，而對生死大事不了

如故。

一八九五 清光緒二十一年（乙未）二十五歲

一八九六 清光緒二十二年（丙申）二十六歲

一八九七 清光緒二十三年（丁酉）二十七歲

一八九八 清光緒二十四年（戊戌）二十八歲

是年戊戌變法，康有爲、梁啓超亡命日本。

一八九九 清光緒二十五年（己亥）二十九歲

一九〇〇 清光緒二十六年（庚子）三十歲

一九〇一 清光緒二十七年（辛丑）三十一歲

一九〇二 清光緒二十八年（壬寅）三十二歲

一九〇三 清光緒二十九年（癸卯）三十三歲

一九〇四 清光緒三十年（甲辰）三十四歲

大師以優貢赴廷試，南歸，得桂伯華之介，謁楊仁

山居士於南京，旋辦正志學堂，自編課本授學。

一九〇五 清光緒三十一年（乙巳）三十五歲

得李證剛、桂伯華之介，識沈乙庵氏，沈氏備談佛

學之事，盡解大師平日之疑，致有畢生致力於佛學

之願。

一九〇六 清光緒三十二年（丙午）三十六歲

母汪太夫人病逝，大師哀慟逾恆，於其墓前誓生

：「斷肉食，絕色慾，杜仕進，歸佛門。」求究竟

解脫。

一九〇七 清光緒三十三年（丁未）三十七歲

大師決心赴南京從楊仁山居士學佛，入居士所開辦

之「祇洹精舍」就學，已而渡日學密。識章炳麟（

太炎），劉師培（申叔）等於東京。

一九〇八 清光緒三十四年（戊申）三十八歲

大師返國後，就任兩廣優級師範講席，後因病歸九

峯，嗣營農場。

一九〇九 清宣統元年（己酉）三十九歲

太虛是年春入「祇洹精舍」就學，僅半年，已因經

費支拙而停辦，居士繼創「佛學研究會」親主講席

一九一〇 清宣統二年（庚戌）四十歲

大師大病瀕死，乃決心捨身爲法，不復治家計，再

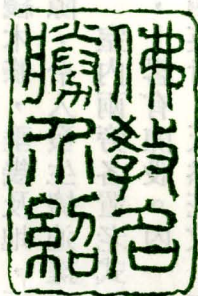
赴金陵，從楊仁山居士學唯識、瑜伽，大師自述：

石棣大師起同光之際，創究竟學，學不一宗，天下

士多歸之，最初有瀏陽譚復生，九江桂伯華；當時

學法相者，有太炎、少候及予。」等語。

（未完待續）



浙東名刹

雪竇寺

餘子

「雪頂胡僧眼觀天，只應風月是亡緣，那知化作人間雨，千丈巖頭一道泉。」

宋·舒亶「登千丈巖」詩

「偶爲清遊宿梵宮，清晨試上最高峯，水翻雪色寒猶落，雲掩丹光遠千重。舊有一僧能跨虎，近聞三洞盡藏龍，下方車馬應難到，煙際惟聞日暮鐘。」

元·黃玠「題雪竇寺妙高臺」詩

「平生性野多違俗，長望雲山歎式微，暫向溪流濯塵冕，益憐薜蘿勝朝衣；林間煙起知僧在，巖下雲開見鳥飛，絕境自餘麋鹿伴，既開徠遠悟禪機。」

明·王陽明「題雪竇寺」詩

「來者尋山寺，山林別有春，路花尋笑客，梵鳥自呼人，斜日催行騎，西風落醉巾，到來圖畫裏，天地一閑身。」

明·倪光「上雪竇寺」詩

雪巖風景如何？從古人這些詩篇中可概見一斑。

民國廿四年（一九三五）春，恰又有事到寧波，乃多預算了幾天，辦理正事既畢，遂約一位在甬稅局服務的朋友胡慶榮君，同往奉化遨遊。胡君一面摒擋，一面又約了一位奉化籍的同事偕往導遊，余更欣謝，沿途邊玩邊談，獲益匪鮮。

到了溪口，右望武嶺橫列，松竹蒼翠，朝左一看，只見一宮殿式的建築，富麗堂皇，近在咫尺。友人指曰：「這就是文昌閣。」吾人精神爲之一振，遂緩步登臨，憑欄四顧。但見溪流清澈，游魚可數。閣前溪岸較寬，水亦較深，儼若一個池潭，而游魚

有若飼養的盆景，翻騰縱橫，無所驚懼，其中竟有長逾尺許者，俯視久之，不禁想起莊子的秋水篇上所說：「鯨魚出遊從容，是魚之樂也。」

舉目環望，但見羣峯圍繞，丘壑重疊，友人道：「這些山峯，都是四明山的一脈，所有山泉溪溝的水，都分別流到此地，匯爲一河，經文昌閣轉東入于甬江，然後經鄞縣鎮海歸于大海，故此地名叫溪口，實即這些山泉山水的總匯。」吾人欣賞之餘，再看沿溪兩岸，竹木蓊鬱，蜿蜒曲折而來，有若一條巨蟒，而所有山嶺，莫不林木森森，青翠欲滴，絕無一處有荒野童濯之象，誠令人心曠神怡。

在閣上徘徊久之，然後轉到武嶺之下，但見武嶺小學，排列整齊，建築堅緻。惟嶺下空間欠大，氣象微覺逼促。以小學立於其中，除運動場有所不足外，自也算有相當規模的了。

隨即循街市走去，經過蔣氏祠堂，乃恭入瞻仰一番，見祠宇陳舊，足顯故家喬木。廳堂三開間。右壁懸有據說是岳飛所書的諸葛亮出師表碑屏八大幅，每幅長約八呎，倒也與祠堂的敞頂相配稱。余笑對胡君道：「我家也有這樣的八大幅，但係硃紅所拓，顏色不同，不管是否岳武穆所寫（余曾數聞老輩言岳飛不一定善書），字總還不俗。杭州人喜于夏季懸硃，所以我也從俗，並且我對於賞鑑家所謂「真、精、新」的標準與程序，也頗表懷疑。愚見以爲應先看書畫的精不精，因假貨也有精品，真跡也有敗筆，著名的風氣，真不知埋沒了多少人才，老兄以爲如何？」胡君微笑頷之。

溪口街市不大，又多止一邊店舖或居室，靠溪水的一面，則爲水泥堤岸，相當整潔。又間有竹樹，臆想居民或旅客，晨夕徜徉溪邊，必然清氣撲鼻，樂也融融，住在此地的人有福了！

斯時日已近午，友人乃約到其戚家便餐，並覓借用之司機同喫，餐後，余欲酬謝，友堅不許，只得再三道謝，而復直駛蔣母墓。

墓室有人看守，經友人說明來歷，方允入內。但見墓廬半新，格局不大，屋僅平房三間，中爲過道，實用僅左右兩間，左間門閉未啓，似是臥室，右間乃係客廳，遂先直入恭謁王太夫人之墓。墓亦饅頭式的黃土一堆，上生青草，其形式與普通墳塋無異，墓前樹立一碑，爲朱執信先生所書，碑上蔣先生的派名或學名爲瑞源。但碑高出土不過三英尺，寬亦僅約呎半，想係原立，故毫無特殊之狀。四週除大門連屋三間，旁有小小下房外，亦無任何設備。——當時所見如此，其後有無改變，不得而知。

隨即漫步四週，遠觀近詳，但覺四圍山色，隴翠環繞，鳥鳴蟲吟，幽閒無比。乃問友人道：「許多人都說蔣母墓經過著名專家點穴，風水奇佳。二位對此有何高見？」二友同聲道：「我們對於此道，完全外行，倒要請你指點。」余道：「我也一竅不通。平常只聽人說什麼『青龍、白虎、朱雀、玄武』等等，究竟怎樣看法？恐怕需要拜師的哩。」

盤桓之餘，折出至客廳，小坐休息。客廳進門處，置一大書棹，似又兼書房之用，室爲長方型，寬約丈許，長約十五、六尺，上有承塵，屋內佈置，相當舊式。兩壁懸有王一亭繪畫八大幅，憶爲春夏秋冬之類，乃一亭贈送蔣宋新婚的禮品，自是力作。但當時只覺開漫鮮艷罷了。內心又有點詫異，何以將這樣新婚禮品，掛在這種墳塋地方？而且畫幅既長又寬，裱裝精緻，上鉤於畫綫木條，垂幾及地，下段約尺許被椅几所掩，各幅之間，毫無間隙，令人發生擠迫擁塞之感。

室內兩旁各置老式紅木椅二張，靠外壁一面，有一較長紅木几，上畧有陳設。內一意意大利大理石鏡屏，寬約二十英吋，高約十四英吋，天然花紋，亦如我國雲南大理石，而遠不如若干世家故宅的大理古屏之花紋生動與逼真。

且說當日我們離開蔣母墓直駛到入山亭。斯時公路暫築到此爲止（後即通到雪竇寺）。遂停車換轎入山（經常有轎若干乘停此候客）。亦曾問借來之司機願入山否？他說，早已去過，不願再跑。只得請他在就近農家借住相候，而予以資金以使其酬謝。

抵雪竇寺前，已近黃昏，乃直入寺旁中國旅行社招待所中寄宿。飯後，三人各飲白蘭地酒兩杯，精神奕奕，逸興遄飛。奉化朋友問道：「閣下認爲山景如何？」我說：「彎彎轉轉，都在松林中慢慢上升，空氣好像濾過了的，實在沁人心脾，舒暢之極，一路只聽到轎夫們啊哩啊啦了一大陣，我因一句都聽不懂，就在轎子上睡着了，真是享受過份，所以也未看到山景。」

奉化朋友道：「他們說的本地土話，難怪你聽不懂。他們說得倒也有趣。」余亟問：「說的甚麼？」友道：「他們說：這幾位先生，斯斯文文，都不說話，不像另外來的先生們大聲說笑。就是蔣總司令坐在轎上，一個人也要唸咒哩。另一人說，總司令進山，總是天下出了大事，他要到廟裏求菩薩保佑，所以先要唸咒，那裏人人都會唸咒的呢？」我們聽後大笑。問道：「你相信不相信他會唸咒呢？」

奉化朋友道：「我想，他或許是在背書。（即背誦）可能背的是中庸，大學之類的書。聽老輩說，他小時讀書很聰明，讀過的書都背得瓜滾爛熟。」我說：「我相信你的話。他每次到杭州，多要在省黨部訓話一次，講的大概不離中庸大學之道，可說是出口成章，只是說普通話說得艱難一點。」

當夜酣眠，翌晨黎明即起，早點時，三人共商遊程。友說：有兩種方式：一由近至遠，先到寺中隨喜，而後再遊山觀瀑，另一則相反。胡君與余均贊成由遠而近，並主張玩到午後即到寺裏素餐，請友人向和尚先打個招呼。

出發時，約七時左右，都先要步行，轎隨于後。由小徑盤下至山崖的飛雪亭。斯時山霧漸薄，頗有寒意，俯首一觀，懸巖空壑，深不可測。遙望對面，但見匹練飛瀑，從青紫相間的巖石上噴礴而出，有若一條長蛇，順着嶙峋突兀的削壁直衝而下，朝陽反射，七彩繽紛，空山靜寂，聲若雷鳴。那瀑布冲到千百尺下，

忽爲巨石所阻，無法直溜。但它不甘停滯，輒化整爲零，尋隙鑽縫，遂變爲萬縷銀絲，雪飛玉碎，紛然灑落，誠屬壯觀。

佇立久之，乃乘轎下至瀑布前面的仰止橋，近而觀之，但覺寒氣襲人，水花撲面，衣履皆染潮濕。仰視山不見頂，說話對面不聞。但覺千丈白絹，彷彿由空中拋下，到轉山腰，又化爲其大無比的珠簾，搖搖擺擺，變幻各種彩色，有如燈光下的鑽石，奇麗射目，難以逼視。欣賞有頃，不覺側身而行，蓋無意中的反應，殆欲脫離此種興奮過度，氣勢迫人之壓力，而亟欲回復常態與恬靜的環境。

行離瀑布稍遠，已可互相談話，余道：「這瀑布上截好像雁宕山的小龍湫，下截則像雁宕山的大龍湫。合起來既不像天目山的大瀑布，也不像天台山石的梁瀑布，倒真是另具一格的千丈巖大瀑布，實屬各有千秋。」友人道：「具慢贊賞，還要到妙高台上再作第三度的遠觀以後，再作評論不遲。」

三人遂乘轎上山而抵妙高台，台係一突出的巖石，上面平整，似屬天生。三面臨空，下不見底。整個平面，約三、四千平方尺，左右亦間露泥地，均有長松各數十株，英姿挺秀，時韻松濤。前面靠邊處，立有石柱鐵欄，以防傾跌或捨身。靠後面則有僅建數年的小室三楹，內供有菩薩，也有二僧。正門前由蔣先生題有妙高臺三個大字的匾一方。

我們緩步到欄杆邊上一望，左面即看見那條瀑布，矢矯而下，渾然一體，但見氣勢凌厲，一瀉無阻，近午日光之下，色彩益增嬌艷，因距離已遠，只覺欣賞不足，反毫無遭受壓迫的感覺。

我情不自禁的道：「像妙高台這種形勝奇景，若能遊息於此，讀書、練武，吸天地的英氣，受日月的精華，朝夕濡染，必然身心健強，胸襟恢弘，就是要以天下爲己任，也定能大公無私，勝任愉快，造福國家人羣。」扯了一陣，大家肚皮早空，遂急急轉回雪竇寺，頗有「餓馬奔槽」之勢。

寺裏素齋可口，胡君盛讚。說是不亞於杭州煙霞洞的菜肴。我笑道：「這正是『飢者易爲食』呵！」飯後，茶畢，由知客和尚導遊全寺，一面與之閒談，乃知此寺創於晉代，原名「瀑布觀音院」。唐光啓年中（八八五）罹兵燹，景福元年（八九二）宣城常通禪師（南岳五世）來住此寺，增而新之，改爲十方禪院。宋淳化三年（九〇三）建「成藏閣」，咸平二年（一〇〇〇）賜「雪竇資聖禪寺」額。乾興元年（一〇二二）明覺重顯禪師住此三十年，即著名之碧巖錄著者雪竇禪師，擴建寺基，大興雲門宗。雪竇寺，遂成爲天下禪宗十刹之一。

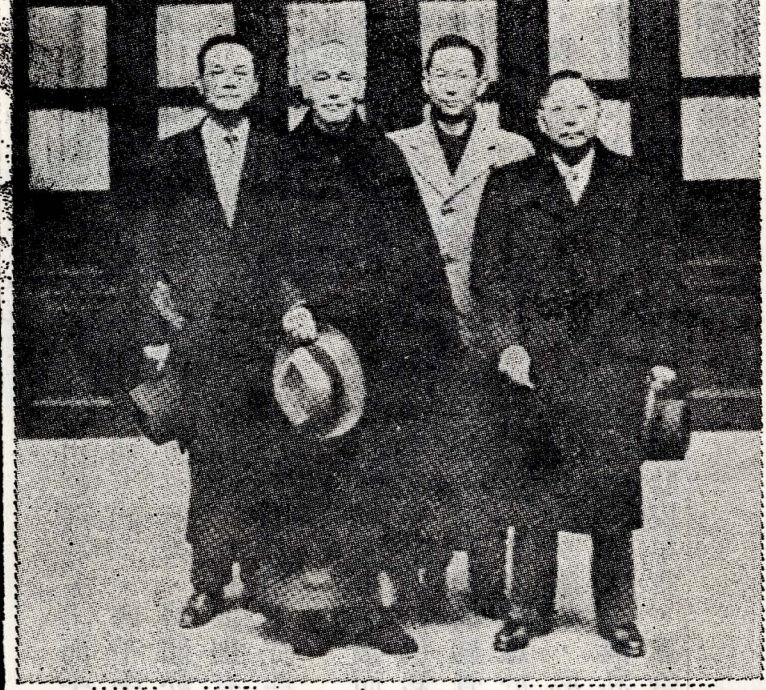
宋理宗曾夢遊雪竇，御書「應夢名山」四字以賜。元明間寺屢毀屢建，今存者唯御碑亭之刻石而已。民國十六年（一九二七）蔣先生重修飛雪亭、觀瀑橋（仰止橋）等勝跡，並書「四明第一」及「妙高臺」匾，增光山色。

民國廿一年秋（一九三二），太虛大師來住此寺，大師尙彌勒唯識學，改定其寺爲彌勒道場，遂與普陀、九華、峨嵋、五台成爲天下五大道場之一。

雪竇寺所在，甚據山的形勝，左面崇山峻嶺，重疊環繞，右面千丈巖，妙高台，錯綜序列，俯視羣壑，目空一切。溪水來自四明山巔，源遠流長從無涸竭之虞，經寺旁而至千丈巖，化爲萬尋懸瀑，氣象萬千。遙想四明學派之形成，及黃梨洲諸子之光芒，與雪竇山之幽邃挺峭，直接間接，似不無多少精神上的影響。該寺自不能與天童、玉皇兩寺相比，亦無靈隱之宏偉，淨慈之幽深，更難與普陀山之前殿、後殿，動輒能打千僧齋者相侔。然在雪竇深山之中，有是等規模古刹，自屬難得，其殿前有老梅一株，頗爲著名。

遊畢，畧送香金謝齋，又赴招待所結賬，即乘轎下山，至入山亭，資遣轎夫，覓到司機，駛返寧波，已萬家燈火，當即酬謝司機，辭別二友，登三北公司輪，夜航至滬而返杭。

妙高臺



民國卅八年一月蔣先生攝於妙高台。

佛敎名勝不絕

計開列如左。
 一、登塔觀海。此塔在妙高臺之南，其塔身之周圍，皆為石欄，欄上刻有佛經之文。登塔之後，可俯瞰全山，其景甚佳。
 二、觀音殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉觀音菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 三、地藏殿。此殿在妙高臺之東，其殿內供奉地藏菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 四、文殊殿。此殿在妙高臺之西，其殿內供奉文殊菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 五、普賢殿。此殿在妙高臺之南，其殿內供奉普賢菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 六、大雄殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉釋迦牟尼之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 七、大悲殿。此殿在妙高臺之東，其殿內供奉觀世音菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 八、大智殿。此殿在妙高臺之西，其殿內供奉文殊菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 九、大願殿。此殿在妙高臺之南，其殿內供奉普賢菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 十、大覺殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉釋迦牟尼之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。

一、妙高臺。此臺在妙高山之頂，其臺上有一亭，亭內有一佛像。登臺之後，可俯瞰全山，其景甚佳。
 二、觀音殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉觀音菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 三、地藏殿。此殿在妙高臺之東，其殿內供奉地藏菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 四、文殊殿。此殿在妙高臺之西，其殿內供奉文殊菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 五、普賢殿。此殿在妙高臺之南，其殿內供奉普賢菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 六、大雄殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉釋迦牟尼之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 七、大悲殿。此殿在妙高臺之東，其殿內供奉觀世音菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 八、大智殿。此殿在妙高臺之西，其殿內供奉文殊菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 九、大願殿。此殿在妙高臺之南，其殿內供奉普賢菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 十、大覺殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉釋迦牟尼之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。

千丈巖前觀瀑亭。



一、妙高臺。此臺在妙高山之頂，其臺上有一亭，亭內有一佛像。登臺之後，可俯瞰全山，其景甚佳。
 二、觀音殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉觀音菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 三、地藏殿。此殿在妙高臺之東，其殿內供奉地藏菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 四、文殊殿。此殿在妙高臺之西，其殿內供奉文殊菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 五、普賢殿。此殿在妙高臺之南，其殿內供奉普賢菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 六、大雄殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉釋迦牟尼之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 七、大悲殿。此殿在妙高臺之東，其殿內供奉觀世音菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 八、大智殿。此殿在妙高臺之西，其殿內供奉文殊菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 九、大願殿。此殿在妙高臺之南，其殿內供奉普賢菩薩之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。
 十、大覺殿。此殿在妙高臺之北，其殿內供奉釋迦牟尼之像。殿前有一池，池內有蓮花，其景甚佳。





勤求般若的常啼菩薩

演培講
寬嚴記

佛曆二五一九年夏曆正月初十日講於靈峰般若講堂

(續上期)

常啼立在一旁很坦率而又很誠摯的回答說：「我沒有什麼其他不如意的事而如此啼哭，只是爲了想要供養般若大法及說此法的法師。但我是個福薄如紙的人，沒有什麼財錢可以供養，只好願將我的身體出賣，希望得到幾個所應得的錢財，以去供養說法者及般若法門。可是非常不幸的，就是我雖有心出賣我的這個身體，但是偌大的一個城中，竟沒有一人要買，教我怎不悲慟欲絕，容顏又怎能不憔悴？每一起想起般若大法的事，不期然的就會痛哭流涕！不知是不是我得般若的因緣未熟，尚請你這個長者，替我想辦法看，也許會爲我找出一條活路！」

變化的婆羅門，聽常啼這樣說，便也對常啼說：「你遇到我確是你的莫大因緣，因我現在正欲祠天以求福德，祠天雖不需要整個人，但却需用人心、人血、人髓作爲供品，不知你能不能將這些東西割下來賣給我？」

十 常啼的刺血出髓

常啼聽婆羅門這樣講，內心歡喜快樂得一點憂愁苦惱都不存在，認爲自己可以得到最大最第一利，從此也可具足般若及諸方便。現有這麼一個人，願買我的心血髓，那實在是太好了。於是以極柔和的語言，無限快慰的對婆羅門說：「你所需要我身上的三樣東西，我可無所吝嗇的全賣給你，至於賣這三樣東西的代價

，我則完全沒有計較，隨您心意給多少就多少，只要有錢供養般若及說法師就行，其他在我是沒有什麼所求的！」

說了這個話後，右手立即抽出一把鋒利的刀，刺進左臂中去令其出血，抽出後，復割出脾肉，使之破骨出髓，然後將這血髓給婆羅門，正欲繼續破腹取出心臟來時，遠在閣上的一個長者女，看到這人不惜壽命的自割身體，其心有所不忍，於是就從閣上下來，走到菩薩面前，問他如何因緣這樣困苦其身？取出身中的心血髓有什麼用處？因爲生命是最寶貴的，人生亦是最爲難得的，如果無意義的這樣犧牲，豈不是太過可惜？

常啼菩薩回答她說：「我要將這賣給這位婆羅門，以求換取幾個錢財，用爲供養般若及說法者。」你這樣犧牲自己的身體，究能得到什麼功德利益？長者女這樣問。「我所要供養的法師，是位善學般若的大師，亦是具足方便力的行者，能爲我說菩薩所應作、所應行的大道。而我所以要學此法此道，將來定可得證無上菩提，到我證得無上菩提以後，既能爲衆生作所依止，又能以無上法寶，分布給與一切衆生。如是像這樣的種種功德利益，只可從這位法師得到，從其他方面是無法得到的，教我怎不誠心誠意的，出賣心血髓以供養他？」

具有深厚善根的長者女，聽了如上的深妙佛法，受到大大的感動，以歡喜的心情讚美常啼說：「你爲求得般若的大法，以致這樣的自苦其身，實在是太稀有難得了！不過你不必這樣傷害自

己的身體，你需要什麼金銀財寶以供養的，我可儘量的供給你，不特如此，我亦願到法海菩薩那裏，如你一樣的植諸善根，以求得到這微妙大法！」

當長者女對常啼說完這番話，化作婆羅門身的釋提桓因，立刻恢復了原來的身形，對常啼加以讚嘆說：「你這樣其心不動的堅守此事，實在是太好了！據我所知，過去諸佛行菩薩道時，亦是這樣求般若及方便，而得無上菩提的。現我老實告訴你：我是不需要你的心血髓的，剛才所以對你說要這三樣東西以作祭品，不過是來試試你的心意是不是真切。現既知你真意如此堅定，當然就要對你說老實話了。好了，這暫且不談，你還有什麼心願？」

常啼回答說：「我沒有別的什麼願求，只請求你對法海大士說，與我無上菩提！」釋提桓因復說：「這是諸佛如來的境界，不是我力所能辦得到的，你可放棄這個要求，另外要求一個什麼，我或者可辦得到」。常啼因此對他要求說：「假定你真沒有這個力量，我自亦不太勉強你，但若你必要對我有協助，那就請你使我身體平復如故」。結果，真的無有瘡癥的恢復其身，與原來的身體一模一樣。釋提桓因給了常啼這個心願，立刻隱沒不現回到天宮去。

十一 長者女願同求法

時長者女見到這個希有的現象，感到極為難得，立請常啼到自己的家中去，因為她的父母也是虔誠佛教徒。並且對常啼說：「你到我的家中，如有什麼需要，可向我的父母索取，相信我的父母，會滿足你的意願。不特如此，而且我亦辭別父母，率諸侍女與你同去，供養善說般若的法涌菩薩，使我們同得般若波羅密法」。

他們這樣走着說着，不知不覺的到她家門外。長者女先入屋中，向她父母有所稟白，請求種種供養之具，並讓自己與五百侍女，同到法涌菩薩那裏去，供養般若大法，相信法海菩薩，會為我們說法，我們聽了以後，如其所說而行，當能得諸佛法。

長者女的父母，聽女兒這樣說，認為是佳事，毫無考慮的，允其女兒往見法海大士，親近尊重供養法涌菩薩。因為女兒這樣的發大心，為得佛法而這樣的精進，做父母的怎不隨喜讚善？怎不希望自己的女兒有所成就？

長者女得到父母的許可，除請常啼到家中與父母相見，並且莊嚴七寶車，載滿種種供養具，讓常啼坐在前面的車上，浩浩蕩蕩的向妙香城邁進，路上一程又一程的走去，終於遠遠的見到妙香城，而且不久進入妙香城中，見到城中百千街巷縱橫，不特莊嚴如畫，而且廣博清淨，縱廣十二由旬，人民亦是衆多，物產相當豐富，住在其中的人羣，無不過着自在安樂的生活，真是一個大好的城市。

看到妙香城的高廣莊嚴，已經有了說不出的高興，跟着又見法涌菩薩。於無數人羣的恭敬圍繞中，坐在七寶高台的獅子座上，為無量百千萬億天人，宣說般若波羅密大法，內心更是歡喜得猶如比丘入第三禪那樣的攝心安穩。大士既在宣說妙法，當然不應坐在車上，到達法海大士面前，於是悉皆下車，各以上妙象寶，捧到法海大士座前。

十二 天帝釋奏樂而來

法涌大士有座七寶大般若台，是用赤牛頭旃檀所莊嚴的，是用珍珠羅網覆在台上，四角又皆懸有摩尼寶珠，摩尼寶珠放射出的光亮，猶如燈明一樣照耀四方，台上還放着四寶所成的香爐，爐中經常燒着最極高貴的名香，以供養般若波羅密多大法。常啼及長者女等，見到這樣莊嚴無比的寶台，衷心的對之發出一片歡喜讚歎聲，認為像這樣的莊嚴寶台，確是現實世間所少有的。最妙的，就是剛才試驗常啼的天帝釋，也在這個時候，與無量百千萬億諸天奏着美妙的天樂，慢慢從空中而來，且從空中向着寶台，散洒天，曼陀羅華，碎末旃檀磨象寶屑，供養這個般若寶台，不得不令大家更為歡喜踴躍！

常啼於歡喜之餘，問於天帝釋說：「你為什麼這樣散象名香及諸天花？是不是有何所求？」天帝釋直率的回答說：「你不知

道嗎？當知這般若波羅密法，是諸大菩薩的母親，不但能夠出生諸佛，並且能夠攝持菩薩。做菩薩的，如學習這般若波羅密法，就可成就一切功德，得諸佛法一切機智。你不是要求般若大法嗎？般若大法現在就在你的面前，你為什麼不熱烈勤求？錯過了這個大好機會，又到什麼地方去求般若？

十三 一行人恭敬供養

常啼及長者女等，聽到天帝釋這樣說，立將帶來的各種供養具，分爲二份：一份供養般若波羅密法，一份供養坐在法座上的法涌菩薩。法涌接受了他們的供養，立時運用他的神通力，使諸供養的珍貴寶物，於虛空中合成一座妙寶花台，至所散的各式各樣的寶花，化爲一大寶蓋，籠罩在般若台上，蔚爲奇觀。

常啼及長者女等，看到法涌大士這麼多的神妙難測的變化，覺得那是難得的希有現象，是自己所從來沒有見過的，歡喜得沒有辦法可以形容！同時在心中這樣想道：在行菩薩道的時候，就有這樣大的神通變化，將來成佛時那還得了？於是對法涌大士，生起高度的清淨信心，予以無比的恭敬尊重。且各作是願說：「願我們能如法涌那樣的，接到菩薩所有的深法，恭敬供養般若波羅密，於廣大的羣象中，演說顯示般若波羅密義，得般若波羅密及方便力，成就種種的自在神通，於菩薩的事而得無礙！」

這樣的作願以後，復至誠懇切的，曲躬合掌的，站立在一旁，向法涌大士有所啓請說：「我來求般若時，曾見一種極爲殊勝的境界，使我感到有說不出的喜悅，但是現在要請問於你的：突然顯現於我前的諸佛，究竟是從什麼地方來的，現在又到什麼地方去了？我對這想來想去，總沒法想得透澈，無已，只好請你給我一個明確的指示，讓我對這有所體認，生生世世，得以常見諸佛！」

十四 法涌爲說甚深法

法涌菩薩應常啼的請求，就對他開示說：「你想求得常見諸佛，當然是件極大好事，但是我得告訴你的，就是諸佛如來法身

，是來無所從來，去亦無所至的，因爲萬有諸法，都是如不動相，諸法如即是佛……諸佛如，諸法如，一如無二如豈無所分別，一切都是無所有的，還問什麼來處去處，問來去的，即不合於諸法如性。如春季的末月，到了日中熱時，在沙漠或大海的上空，人們往往見有陽燄在移動，不知這是水蒸氣洋動現象，人或鹿因爲口渴，以爲是一潭泓水，就去追逐想得其水，以解自己的口渴。但是燄中並沒有如所想像的水，怎麼可以追問該水，從什麼地方來？到什麼地方去？可是世間一般愚而無智的人們，爲熱渴之所逼迫，見到陽燄在浮動，於無水中妄生水想，顛顛倒倒的去追求，怎麼能說不是一大錯誤？當知世人分別諸佛有來有去，自然亦是屬於愚癡凡夫之流，不能真正見到佛之所以爲佛。因爲所謂見佛，是不可以色身見的，色身是父母所生身，不得視爲佛之爲佛。雖說佛的成佛，在於證得法身，見法身即見佛，但是法身又復無來無去，所以論到諸佛來處去處，亦復如是。你能知道諸佛及諸法的無來無去、無生無滅之相，那你必然得證無上菩提，亦必能行般若波羅密法及方便力」。

常啼得到法涌大士這番開示，就向大士致最虔誠的敬禮，並很恭敬的對菩薩說：「大士！你剛才的這番教言，極爲合乎我的心意，我一向所求的大法，就是這個般若大法；現我既然得到，我願從今日起，將這身體奉獻給你大士，以供你的驅使，你要我做什麼，我就立即做什麼，絕對聽從你的派遣，決不有違你的意思從事，我已不再把這身體，看成是屬於我自己的！」像這樣誠摯的說了三次，然後合掌站立在一邊。長者女及五百侍女，緊隨在常啼之後，亦向法涌大士作這同樣的表示。然後又異口同聲的說：「我們願以此身供給大士支使，希求藉此殊勝善根因緣，亦如師所得到的這樣大法，並隨大士世世生生的供養大士」。

天帝釋諸天在旁聽到他們的論說，不禁歡喜讚言：「好極了！好極了！一個菩薩行者，應這樣無所保留的施捨一切所有，尤其是更要像這樣的供養說法的法師。果能如此做去，必得聽聞般若波羅密多方便力，亦必能夠證得無上菩提。現在菩薩固然是應這樣做的，就是過去諸佛本行菩薩道時，亦是這樣無所吝嗇的施捨

一切，恭敬供養說法的法師。做菩薩的如果有所慳吝，對說法者不予恭敬，那是不能得到所要得的般若及方便力，自更無法證得菩提。」

十五 粉碎惡魔的詭計

法涌大士爲衆說法，經過一個相當明間，就下法座回到自己的宮中，畧爲休息一會，但是常啼菩薩是爲求法而來的，自不能亦這樣的去休息，照樣精進的如法行道，而且這個行道的方法，只是若行若立的互相交替，既不坐下來亦不躺臥着，如是勤苦的等待法涌大士再出來說法。那知法涌進入宮中，不如一般人的休息，而是深入於禪定中，且這一定，不是三天五天，三月兩月，而是整整的經過了七年。在這七年這麼長的時間中，常啼都是若行若立的不坐不臥，既不思飲食，亦不想要睡眠，既不畏於寒熱，亦無欲念悲惱，更不心著於味，只是專心一意的思念法涌大士，什麼時候再從定出，爲自己說般若大法，能說不是一位精進追求法的行者嗎？如是精進的爲法忘身，在今學佛的來說，究竟能有幾人？能不感到真誠爲法的日少？

常啼等經過七年這樣長的時間等候，終於有了法涌再過七日出定，宣說般若的大好消息傳出，使得常啼一行等來求法的人，歡喜得熱淚盈眶，無法形容內心是多麼的快慰！菩薩既要出定爲衆說法，常啼等當前首要做的，就是怎樣爲法涌敷設法座，洒掃道場，散衆名花，莊嚴說法的地方。五百侍女爲此，且各脫下自己的珍妙上衣，敷在說法的寶座上，使說法者在法座上坐得極爲舒適。當大家爲此忙得極爲高興時，要想找水來洒，竟連一滴水也找不到，附近原有的五百個水池，亦是空空的無有滴水，不知是怎麼一回事，使得大家感到無限茫然！

最初不知以何原因水不可得，搞得大家很緊張了一會，不知如何解決這個問題。後來經過冷靜的考察，發現原是惡魔的作祟，惡魔運用他的魔力，把說法地附近所有的水予以隱蔽，自然沒有辦法可得到水。這在一般人自是無法可施的，但並沒有難倒愛重於法的常啼菩薩。菩薩這時不但沒有怨恨惡魔，反而覺得惡魔

可憐可愍！於是無所猶預的取出利刀，刺出身中的鮮血，以鮮血洒在說法之地，免讓塵土揚起，沾污大士淨身。以個人的鮮血，當不敷供洒之用，所以長者女及五百侍女，亦各刺出自己的鮮血，竟將說法之地徧洒無遺！由於他們這一勇敢的偉大行爲，因而粉碎了惡魔所施的詭計，不能得便的擾亂爲法的行者。

天帝釋知道常啼他們這一壯舉，立即來前讚美他們，擁護他們，使他們絕對不會受到魔鬼的侵擾！同時爲了完成他們的心願，運用天人所有的神通力，將常啼所刺出的鮮血，變爲旃檀香的香水，洒在說法的四週，使得每個角落裏，都充滿奇香異味，不但令說法者的心胸爲之一暢，就是聽法者亦感到心曠神怡，試問惡魔有什麼魔力？

如是莊嚴道場以後，天帝釋進一步讚言：「你們這樣精勤勇猛的爲法，不是一般常人所能做到的，實太值得人們對你們的尊重！你們本此不惜任何犧牲的行爲，努力不懈的淨修梵行，無上菩提沒有不證得的，願你們繼續向菩提大道邁進！」

當天帝釋這樣讚美以及慰勉時，常啼心裏在作這樣想：「敷設法座，洒掃淨地，在我可說已經完成，但只這樣還是不夠的，還得以好名花來莊嚴道場，但這又到什麼地方可得？不但莊嚴道場需要名花，就是大士上座說法時，亦當散花供養！」

天帝釋知道常啼在作這樣的心念，立即將三千石天曼陀羅花，送到常啼等的面前，常啼等接受了天帝釋所送來的花，當即以一半散洒在地上，另一半留待法涌大士，坐上寶座說法時，作爲微分供養，以表對他高度的敬意！

十六 聞般若獲證三昧

各項準備都已就緒，法涌大士也就從三昧安詳而起，好像彼此互相配合好了的樣子。接着，法涌在無量百千眷屬簇擁下，從內宮中走了出來，昇上衆寶所成的獅子法座。到大士在獅子寶座上坐定後，常啼及長者女並五百侍女，立即持着香花供養具，走到法涌座前，至誠恭敬供養，然後退坐一旁，以待大士的說法開導。

法涌見到他們坐定，開始對常啼菩薩等說：「善男子！善女人！你們既是熱忱的爲求般若大法而來，我今當爲你們宣說般若波羅密相，你們應知：由於一切諸法都是平等的，當知般若波羅密亦是平等的；由於一切諸法是不動搖的，當知般若波羅密亦不動搖的；由於一切諸法是一味的，當知般若波羅密亦是一味的；由於一切諸法皆是無邊的，當知般若波羅密亦是無邊的；由於一切諸法都是無生的，當知般若波羅密亦是無生的；由於一切諸法都是無滅的，當知般若波羅密亦是無滅的……」。

常啼菩薩聽聞了這樣殊勝微妙大法，不離自己所坐的本座，即得到六百萬諸三昧門，從此三昧門中，親見十方恆河沙等三千大千世界中諸佛與諸比丘恭敬圍繞。常啼從此以後，多聞智慧，如大海水，不可思議，而且隨他所生之處，常不離於諸佛，恆生有佛國土之中，時時刻刻的都能見到佛，甚至在夢中亦沒有不見佛的時候。從這說來，可知般若波羅密因緣，是能成就菩薩的一切功德，是能完成佛果的一切種智。所以一個眞修菩薩道的行者，如能修學大波羅密，如欲深入諸佛智慧，如欲獲得一切種智，應讀誦受持般若波羅密，應廣爲人說般若波羅密。

結 論

如上爲諸位介紹了精勤求法的常啼菩薩，可見做個眞正的求法者，實在是不怎麼容易的。雖說求法是不容易的一件事，但爲佛子者，特別是爲大乘佛法行者，在修學佛法的過程中，求法還是不可或缺的大事，因從求法所得的代價是很高的，所以每個佛法行者，不論在怎樣的情形下，都當精進不懈的求法，尤其像爲十方三世一切諸佛之母的般若大法，更要不惜犧牲生命的去求，因爲這是十方三世一切諸佛所共尊重的，絕對不可有絲毫的忽畧！試觀菩薩行者所成就的，無不是從求法中來，若不求法，特別是般若大法，要想成就功德，完成無上菩提，是決不可能的。

反觀現在一般學佛的行人，學佛倒是很誠懇的，至於求法的熱忱，那就差得太遠了！可是我得告訴諸位：如不認眞的求法，

不但利他談不上，就是自利亦不成，不能自利利他，還談什麼學佛？又怎麼能成佛？無怪今日學佛者多，得到成就的很少！因爲大家對於求法都不感興趣，以致弘揚佛法固沒有人，肯得求法的更是鳳毛麟角，能說這不是佛教不興的現象？爲了佛法的弘揚，爲了衆生的救度，爲了世界的淨化，爲了人心的改善，我望每個學佛者，都效法常啼菩薩那樣的精神，以求般若大法爲自己的唯一任務，從而以之成熟衆生，莊嚴國土，完成佛道！

（上接第12頁 留學僧·文學博士·佛教教育）

再說到以歷史的方法論來研究佛教教義的變遷消長，已是近代世界的共同特色。我國的太虛大師是這一特色的反對論者，也可以說太虛大師仍代表着傳統的中國佛教的態度，雖高調着法義研修的重要性，終究是偏於信仰的，而非學術的。印順法師以爲歷史的方法的本身的價值是無可否定的，問題是在像胡適之流以主觀的推測和假設，來誤解了歷史資料的眞義。在今天的日本佛教學術界，像胡適之流的勢力已不及與印順法師持同樣態度的高了。作爲一個現代的佛教學者，應把信仰和學術分成兩個層次，尤其是一個僧侶身份的佛教學者，在治學的責任上，宜對知識作忠實的研判，在信仰的傳播上，宜對信衆作自內證的宗教經驗的引導。前者是研究室的態度，後者是佛壇上的態度。前者是第二義，後者是第一義。兩者看似矛盾，實則一貫。若將此兩者混淆了的話，我們的學院佛教，勢將永無成立的希望了。

當然，我在留日六年之後的今天，儘量注意他們的長處，不想挑剔他們的短處，因爲把他們的短處介紹出來，無補於我們，不如不介紹的好。

——一九七五年三月廿一日寫於東京斗室

請廣爲推介、支持四衆刊物！

「老實頭」乃我筆名

黃司南

沈公居士道席：

久仰洪名，如雷灌耳，不勝欣慕之至。前承刊拙稿，引起諸方責難，致令居士困擾，深為歉疚；而居士所持堅定、容忍、公平、正直立場，令人敬佩與感荷。

前閱「和」君等文，多將我誤認台方僧寶，而提出諸多謗僧誹議，近讀未能居士文，亦有馮京作馬涼之誤，使僧寶受誣，我之過也。況質之公道居士前以求公道，理應表露我之身份，以釋衆疑焉！

我敝姓黃賤名司南，服務教育界念有餘年，人稱「若現老師」者是，皈依鶴鳴寺海順老和尚有年，原住吉隆坡人也，為引開人耳目，故託友星地投文。老實頭乃隨用筆名，當爾時也，本欲借用某僧常用之「諦觀」筆名，後恐有欺僧罪，乃臨時改變，又在初稿中未涉及「紅學」及「樹」等人，後接台訊乃改寫加入，此居士知之，乞諒不誠，白老我拜識多年，悟法師亦見過一次，以我觀之，皆佛教中好人也。

寄上「總答辯」拙文，冀能刊出以求公正，如或有「題外語」，乃依來文反駁，非我引出，雖如是，不便不當處願求酌情斧正為荷。倘此函有助台方僧寶辨明曲直，我不反對公諸刊出，以正視聽。並候

撰安

末學黃司南頓首

黃司南先生：

以「老實頭」為筆名之尊作發表後，曾照來信地址，數函請示真實姓名，以便寄上稿費，兩月以來，迄無回音，今忽接投函，始知：「為引開人耳目，故托友星地投文」。大作既要公諸四衆，又為何要「引開人耳目」？令人費解！大作「總答辯」一稿，內容、措詞均與本刊揭櫫之原則不符，在未經證實閣下真名實姓及通訊址前，暫不致慮刊載。正執筆間，復接



閣下來信，謂「……『總答辯』燕文，理應據實發表……是否擬刊燕作？恭候佳音，以定行止……。」云云，語帶要挾，咄咄迫人！但不知所據何「理」？「應」該發表？編者選稿，唯以文章好壞為準，決不以作者「行止」為準，若係佳作，編者求之不得，焉有割愛之理？反之，即使任何脅迫，唯一答案，就是：決不刊登！茲明白宣告：

本刊絕對不在任何脅迫情形下，刊登『要挾者』所要刊出之文字，至於閣下如何「行止」，悉聽尊便。

編者白

劉國香居士來函

成公居士道席：

敬讀來示及「覺悟者的自白」樣稿，深覺歉疚，也十分敬佩蕭居士的大智大勇，誠如居士所說：「實乃大丈夫英勇的決定，智慧的抉擇。」

弟與蕭居士無一面之雅，本無所謂嫌怨，祇是蕭居士對我有若干誤會而已，前奉 沈公之函，初無意公諸大眾，因弟從不願在教界刊物上為自己說什麼？偶然被人誤解，挨罵受謗，也從未公開辯白，看過就了，亦不畧繫心際。

從蕭居士的信上看，「老實頭」大德，顯係另有其人，弟誤以為是蕭居士的化名，謹誠懇地向蕭居士道歉。基於此次教訓，弟建議凡欲在「四衆堂」發表評論得失是非的大德，一律用真名實姓，最好自作簡介，以示對自己的言論負責，也可省却因猜疑而引起節外是非，造成與正題無關的紛擾，不知 居士以為然否？

關於弟意欲停止塗鴉事，與這次事件毫無關係，實因自省慧劣學淺，無甚有益言語與人，同時目覩現在教內諸多不良景象，不無心灰意冷之感，徒自勞神，莫若退而自學自修以求自了，但諸多友好，一再勸勉，倍添慚愧，日前又寄出一短稿了，盛意感人，應命而已。

（下轉第31頁）





法幢錄

哲聞編述

——前錄依據涉閱經典，不分次第，但屬法味深長，理事互融，令人得大受用者，輒信筆叙入。茲編本爲學者所熟悉，因關佛語及諸大菩薩應化示迹，且多「不落言詮」之處，特依次述之。

筆者附識

梵志問佛默然不語 一日，外道梵志來問佛云：不問有言，不問無言。世尊默然，良久無語。外道恭敬禮拜云，善哉，世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。外道去後，阿難問佛云，外道以何所證，而言得入。佛言，如世間良馬，見鞭影即行。

觀音應化僧伽大師 泗州僧伽大師，世謂觀音大士應化。過去歷阿僧祇劫，觀世音如來（又稱過去正法明如來）從三慧門而入道，以音聲爲佛事，但以此土有緣，乃謂大師從西國來。唐高宗時，至長安洛陽行化，徧歷吳越豫楚各地，手執楊枝，混於緇流中。或問師何姓，即答曰，我姓何，又問師是何國人，師曰：我何國人。曾往泗上欲構伽藍，宿州民賀拔氏捨宅居之，師曰：此本爲佛地，令掘地果得古碑，名香積寺，齊朝李龍所建，又獲金像，衆謂然燈如來，師曰：普光王佛也，因以爲寺額。唐中宗遣使迎大師入京，深加禮敬，請住大薦福寺，帝及百官咸稱弟子。受度弟子中最著名者，有慧儼慧岸木叉三人。入滅後燎身起塔，臭氣滿城，帝祝告送師歸臨淮，言訖，香氣騰馥帝。問萬迴禪師曰，僧伽大師是何人耶？曰，觀世音化身耳。

豐干五台遇文殊 豐干禪師，不知何許人，居天台山國清寺，剪髮齊眉，衣粗布裘。人或問佛理，止答隨時二字。嘗唱歌騎虎入松林寺門，衆僧驚避，本寺厨中有二苦行僧，一名寒山子，一名拾得，二人炊爨，終日交頭耳語，潛聽者都不了解，時謂瘋狂子，獨與豐干師相親。一日寒山問：古鏡不磨如何照燭，（古人以銅爲鏡）師曰，冰壺無影像，猿猴探水月。曰：此是不照燭也，更請師道？師曰：萬德不將來，教我道什麼。（意謂眼前無

見性人）寒拾俱禮拜。師後入五台山巡禮，逢一老翁，師問莫非是文殊否？翁曰，豈可有二文殊，師作禮未起，忽然不見，旋迴天台示寂，有閭丘公名胤，將出任丹邱太守，整裝欲行，忽患頭痛，師造訪之曰，貧道自天台來謁使君，閭丘且告之病，師乃索淨器咒水噴之，少頃立愈。閭丘異之，乞賜一言，示此去安危之兆，師曰，到任記謁文殊普賢，閭丘曰，此二菩薩何在，師曰，國清寺執爨洗器者寒山拾得是也。閭丘拜辭乃行，尋至山寺，問有豐干禪師否，寒山拾得復是何人，時有僧道翹對曰，豐干舊院在經藏後，今闕寂無人矣，寒拾二人現在僧厨執役，閭丘入師房，唯見虎迹，復問豐干在此作何行業，道翹曰，唯事春穀供僧，閑則諷詠云，閭丘乃入厨尋訪寒拾。

寒山拾得係文殊普賢示迹 天台寒山子，本無氏族，始在豐縣西寒巖居止，以此得名，時來國清寺，就炊事僧拾得取殘食，或廊下徐行，或望空噪罵，寺僧杖逐之，拊掌大笑而去，雖出言如狂，而有趣。一日，豐干師告之曰，汝與我遊五台，即我同流，若不與我去，非我同流，寒山言不去，豐干曰，汝不是我同流，寒山却問：汝去五台作什麼，豐干曰，我去禮文殊，寒山曰，汝不是我同流。豐干滅後，閭丘公入山訪之，見寒拾二人圍爐談笑，閭丘不覺致拜，寺僧驚問，大官爲何拜瘋狂漢？寒山執閭丘手笑而言曰，豐干饒舌，自此寒拾携手出松門，更不復來。閭丘又至寒巖禮謁，送衣服藥物，二大士高聲喝曰，賊，賊。便縮手入巖石縫中，唯曰，汝諸人各各努力，其石縫忽然閉合，閭丘不勝哀慕，令僧道翹尋其遺物，於林間得樹葉上所書偈頌，及題村民家屋壁字句，共三百餘首，傳布人間，謂之寒山子詩。

天台拾得者 不言名氏，因豐干師山中徑行，至赤城道側，聞兒啼聲，遂尋得之，見一子可數歲，初以爲牧牛兒，問之云，孤棄於此，豐干乃名爲拾得，携至國清寺付典座僧，有人來尋兒

即交還。後令司食堂香燈，沙門靈燭攝護之，忽一日登龕，與佛像對盤而食，復於橋陳如塑像前呼曰，小果僧聞，靈燭怒告長老，令改役厨內滌器，日常濾齋食渣滓於竹筒，寒山來即負之而去。一日掃地，寺主問拾得，豐干拾得汝歸，汝畢竟姓箇什麼，在何處住？拾得放下掃帚，叉手而立，寺主莫測，寒山搥胸云，蒼天蒼天，拾得却問，汝作什麼？寒山曰，豈不見道東家人死，西家助哀，二人作舞哭笑而出。有護伽藍神廟，每日僧厨下食，爲鳥所食，拾得以杖擊之曰，汝食不能護，安能護伽藍耶，此夕神附夢於合寺僧曰，拾得打我，明旦，諸僧說夢皆同，一寺紛然，遂旌拾得以賢士之號，時道翹僧纂錄寒山文句，以拾得偈附之。

彌勒示現布袋和尚

明州奉化縣布袋和尚，未詳其氏族，自

稱形軀契此名狀，巨額蟠腹，出語無定，常以杖荷一布囊，凡供身之具，盡貯囊中，嘗臥雪中，雪不沾身，示人吉凶，必應期無訛，人以此奇之。有一僧在師前行路，師乃拊僧背一下，僧迴頭，師曰，乞我一文錢，僧曰，道得即與汝一文，師放下布囊，叉手而立。白鹿和尚問，如何是布袋，師便放下布袋。又問如何是布袋下事，師負之而去，保福和尚問如何是佛法大意，師放下布袋叉手，保福曰，爲只如此，爲更有向上事，師負袋而去。師在街衢立，有僧問和尚在這裏作什麼，師曰，等箇人，曰，來也來也，師曰，汝不是這個人，曰，如何是這箇人，師曰，乞我一文錢。曾有偈曰，一鉢千家飯，孤身萬里遊，覩人青目少，問路白雲頭。梁貞明三年三月，師將示滅於嶽林寺，端坐盤石而說偈曰，彌勒眞彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識。偈畢安然而化，其後他州有人見師，亦負布袋而行，於是四衆競圖其像，今嶽林寺大殿東堂，全身現存。

寶誌禪師之神異

寶誌禪師，金城人，姓朱氏，少年出家，

住道林寺修禪定。南朝宋太始初，忽居止無定，飲食無時，髮長數寸，跣足執錫杖，懸剪刀尺銅鏡及帛布尺許，數日不食，無饑容，時或歌詠，士民爭供養之，齊武帝謂師惑衆，收禁獄中，早晨，人皆見師入市，及檢視獄室，安坐如故，帝聞，延居宮內後堂，禁師出入。梁武帝即位，下詔曰，誌公迹拘塵垢，神遊冥寂，

水火不能焦濡，蛇虎不能侵懼，語其佛理則聲聞以上，談其隱淪則神仙高致，豈得以俗士常情，空相拘制，何其鄙陋一至於此，自今勿得復禁。帝一日問師曰，弟子煩惑何以治之？師曰：十二識者以爲十二因緣，治惑藥也。又問十二之旨，師曰，旨在書字時節刻漏中。識者以爲書之在十二時中。又問弟子何時得靜心修習，師曰，安樂禁。識者以爲修習而禁者，止也，至安樂時乃止耳。又製大乘讚二十四首，盛行於世。天監十三年，忽告衆僧，令移寺內金剛神像出，置於外，密謂人曰，菩薩將去矣，未及旬日，無疾而終。舉體皆香，臨亡，燃一燭，以付後閣舍人吳慶，慶奏聞，武帝歎曰，大師不復留矣，燭者，將以後事囑我乎，因厚禮葬於鍾山獨龍阜，立寺傳其遺像焉。師顯迹之初，年可六十許，及終，亦不老，人莫測其年，有徐捷道者，年九十三，是誌公外舅弟，小誌公四年，計嚮亡時，當九十七矣。今鍾山下有靈谷寺，中有閎偉之無樑殿，全由磚石砌成，周圍穹形，不用一木，後院有誌公塔，歷代修葺，崇峻如舊。

更正：三七期法幢錄，蘇東坡受訶喝條，文尾之黃州，爲湖北之黃岡，括弧內誤註廣東，特此更正。

（上接第30頁）劉國香居士來函

蕭居士如有旅臺之便，但願有緣一見，弟對捨戒返俗，素無歧視之意，且曾有專文論及，我們都在凡夫地進進退退，在所不免，請勸蕭居士，勿自以爲返俗可恥，在心理造成若干錯覺以自虐，他第一次公開罵我之後，弟曾在善刊一篇「年節雜感」上公開致意，對他決無成見或惡意，願意和他直接通信，以增進彼此瞭解，惜他以我陋劣見拒，以致又有今日的誤會，殊覺遺憾。

請寄語「老實頭」大德，不要憑臆斷出語傷人，要以此次糾葛爲殷鑑，讓我們共同懺悔吧？端此奉覆
並頌文安
三月廿四日 後學弟劉國香（圓香）和南

蔡留雲（不名）先生：

本刊發寄稿酬，今由郵局退回，所報尊址，顯係夫實。三月卅一及四月五日來函，在未證實閣下真實姓名及地址前，未便刊出，請諒。 編者白



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

(續上期)

瞿曇佛陀，在古詩句裏面，常常被稱為「太陽氏族之一人」⑮ (Ādicabandhu)，但是，在漢譯的佛典中，就曾譯作『日種』，那是他的氏姓 (gotra) ⑯。也就是釋迦族中的一個氏姓。只是特定的王家，才稱謂是太陽的子孫。這種神話的傳說，並不祇是限於印度而已，關於日本皇室的祖先的神話 (天照大神) 也是那樣的，美國「印地安」人，也有同樣的神話，且日本人就以那樣的稱呼為自豪。又由於皇室的起源，具有太陽神話的榮譽，而印度佛教徒，也許同樣的因此而自豪，稱釋迦族是太陽的子孫，由於這個關係，印度的敘事詩，便曾經敘述說：人類是太陽的子孫的神話 ⑰。

釋迦王族是太陽的後裔，是「伊瞿守瓦丘」王的子孫，佛典的這樣記述，在實際上，確是依據印度一般的太陽神話傳說而來，雖然釋迦族是憍薩彌羅國的屬民，但依仍要求和憍薩彌羅國王的譜系，並且，關於這一譜系，是標榜着具有同等的權威。

釋尊的父親稱做「斯陀達那」(Suddhodana) 是「淨米飯」的意思，所以，在漢譯的佛典裏，就譯作『淨飯王』的了。

「斯陀達那」在後來的經典裏，唯稱為王 (rājā) ⑱，而未被稱為大王 (mahārāja)，這也許是局限於那處屬小地方的緣故，因而未被稱為大國之王的了。被稱為「淨飯大王」的名號，却是由於後世的想像中才有的。另有一部分的學者之間，曾提出：釋迦族，是實踐施行過民主政制的仁治，但這還有待研究的必要。

又釋尊的母親稱做摩耶 (Māyā)，這一名字，在古代佛典

中 ⑲，便已經出現過。摩耶夫人，將釋尊認育之後，不久便逝世了。在後來的經典中，摩耶夫人就被稱為王妃 (devī) ⑳。

釋尊個人的名字，由於一般的傳說是：悉達、悉達多、悉多太子 (Siddharta, Siddhārtha)，那是「達成目的」，「成仁取義」的意思。因為這個名字，在原始的聖典中，並沒有出現過 ㉑，所以，也可以懷疑這一名字，說不定還是後代人的所假託。然而却沒有傳下另外的異名，因此，就不必否認上面所傳說的資料了。

因為他的家是王族，所以他是『王族的種子，而又出生於王族之家』㉒，這是無可疑議的史實 (王族的出身，在耆那教的開祖「摩訶偉羅」的情形也同樣)。不但如此，在時間稍後的經典中，便有強調着瞿曇家世優越的記載：

『真實修行者瞿曇，關於母親的世系，或是關於父親的世系，都是出身優越，而血統純粹，並且追溯到七世的祖先，也沒有例外，關於血統方面，絕不會受到非難』㉓。

他們的首都，說是迦毘羅衛 ㉔ (Kapilavastu, Skt. Kapilavastu) 的市鎮 (pura)。當時雖有都市 (nagara) 的雛形 ㉕，却没有被稱為都市，大概這城市是不算太大的緣故。釋尊的故鄉，只是隨着佛教而成名，才被人所注意到 ㉖。到了後來成立的經典中，就稱「都市」(nagara)，或是「首都」(rājadhāni) ㉗。其位置是根據唐三藏的『大唐西域記』等的記述，被指定位於現在尼泊爾的「達賴伊」(Tarāi) 地方的 Tīlānā Kōt。在西元第七世紀頃，玄奘三藏訪問該地時，那時的『王城』已完全歸於荒廢了。

。而其面積也無法識別與確定，不過裏面的『宮城』，周圍大約有十四五里，是用磚石築造而成的。可是，這裏是否就是二千五百年前的建築物，還有極大的疑問？

- 註·① Sakyakule jāto Buddho (Therig 185) Sakkakule jāto Sam-buddho (Therig, 192).
- ② Sn. 422.
- ③ Sn. 991.
- ④ 西洋也有，在名字後面附着表示『子』的時候。e.c. Meudels-son, Anderson, Henderson. etc.
- ⑤ 例如摩利耶以後孔雀以前的有 Sakamuṇi (Kharotṣi Inscriptions, ed. by S. Konow. Nos, 1, 13) Sakamuni (Bharut. No, 46) Sakamuṇi (Mathurā Lion Capital) 孔雀王朝時代的有 Sakamuṇi (Bharut 石柱刻文 Lüders, No. 739)
- ⑥ 松本文三郎博士『佛典的研究』三二八頁。有釋迦族與塞種同一視的說法。關於這些事，可參照井上哲次郎，堀謙德兩位著『增訂釋迦牟尼傳』二七三頁以下。
- ⑦ 在赤沼智善教授『印度佛教固有名詞辭典』五六八頁，關於印度佛典的典據只舉出 Mahāvastu I. p.57 Avadāna Sataka. p.35 一八九八年 Péppe 在 Piprahwa 發見土塚，而發掘土塚內部放着一個骨甕，有納藏「釋迦族出身的世尊佛陀遺骨」的銘刻文。依悉有的學者們，確認這是佛陀的真正遺骨，參照本書二一九頁。
- ⑧ Sn. 991.
- ⑨ Rv X, 60, 4.
- ⑩ Av. XIV, 39,9, Pañcaviṃśa - Brāhmaṇa, XIII, 3, 12, SBr. XIII, 5, 4, 5, cf A.A. Macdonell and A.B. Keith Vedic Index of Names and Subjects. vol. I London 1912. p. 75, H. Raychaudhuri Political History of India. 6 th ed. Calcutta 1953. pp. 100-101
- ⑪ Harivaṃśa 545ff, cf. M. Winternitz. A History of Indian Literature, vol I, p. 444.
- ⑫ Vincent A. Smith, The Oxford History of India, Oxford 1928. p. 47.
- ⑬ āṇāpnavāritthāna, Jātaka IV, 145.
- ⑭ 關於釋迦族領域的地理事情是 cf. H. Oldenberg: Buddha, S. 113 - 115.
- ⑮ Sn. 422.
- ⑯ 『大唐西域記』第六卷（大正五一——九〇〇〇）
- ⑰ Sn. 540; 915; DN. 11, P. 287 G.; SN. 1, P. 192 G.; 111. P. 142G.; AN. 11, P. 17G.; 74G.; Therag. 1237. Buddha Ādiccibandhu. SN. 1, P. 186G.; AN. 11, P. 54G.; Therag. 158; 1023; 1212; Cakkhumat Ādiccibandhu. AN. IV, P, 228G.; Therag, 417; 1258.
- ⑱ Sn. 423,
- ⑲ Mahābhārata 1, 65. 10f; W. Hopkins: Epic Mythology, P.198.
- ⑳ 理斯令威珠會說明 DN. 11, PP. 7; 52. cf Buddhavaṃsa XXVI, 13. rājjan 在近代西洋的稱呼是 Consul 或是 archon 那稱是名譽稱號 (Early Buddhism, P.27) · 歐田伯美是認為·斯陀達那，不還是大土地所有者的貴族而已。(Buddha, S.118.)
- ㉑ Therag. 534; DN. II, P.52. 也有說明摩耶夫人生育瞿曇佛陀 (Therig, 192)
- ㉒ tdivasmi modati, Therag. 534.
- ㉓ 依據赤沼教授『固有名詞辭典』六一三頁以下。這名字的原語是「耆泰迦」特別在 Nīdākakathā 與 Dipavaṃsa 111, 47; XIX, 18 有記載而已。關於這名字的解釋，參照·金倉博士『印度古代精神史』二九一頁。
- ㉔ Khattiyō jātiyā Khattiya - Kule Uppanb, DN.Vol.11, P.51 DN. 1, P, 115.
- ㉕ Sn, 991. 一部份的學者們，將都市的名和僧伽哲學的開祖 Kapila · 連結的想法是根據不充分。
- ㉖ cf Kuśinagara.
- ㉗ cf. Sn. 1012.
- ㉘ DN. 11, PP. 7; 58.
- ㉙ 場所是北緯二七度三十分，東經八三度八分，有詳細的報告在 (V.A. Smith, JRAS. 1898, P.580) Mukherii and V.A. Smith, Antiquities in the Tarāi Nepāl Archaeol. S. Rep. Imd. S. Vol., XXVI, 1901. 再舉例在 H. Oldenberg: Buddha, 9 Aufl, S.111. Anm. 1 的諸文獻參照。

2 誕生（時候與地方）

釋尊誕生的處所，是大家所周知的，藍毘尼（Lumbini）園，在古詩裏，曾有記載說：「釋迦族的村落，在於藍毘尼的地方①。這可肯定是歷史上的事實，因為阿育王的碑文，就是在此地而被發現出來的。也就是Basti地方的Dulha東北八公里，而接近於尼泊爾國境的邊疆地區有婆達利耶（Padariya）村，這地方有一所輪民齡（Rummidei）②的寺院，這地方被發掘的時候，便發現了一個石柱，經過判明，這石柱就是阿育王的建造物。這碑文記載說：

「受諸神的愛護，且有溫容的王（阿育），即位灌頂，經過廿年，親自來到此地，舉行祭典之後。且造石柵，建石柱，就是爲了紀念世尊誕生的地方。而藍毘尼村，准許免繳税金③，唯繳納生產的八分之一即可」。

在後時期的經典中，且有勸人往藍毘尼巡禮的記述④，又依據阿育王傳說的記載，阿育王就是反了高僧宇博具弗陀（Upagupta）的勸誘，來此地瞻禮的。而玄奘三藏來到此地瞻禮之時，石柱上刻有馬像。關於往藍毘尼的巡禮，現在還是很盛行的，因尼泊爾政府，獨准許往該地巡禮的善信們，免除一切查驗的入境手續。

總之，關於藍毘尼的事情，可由被發掘的遺品，以及碑文等來證明，因此，也許可從古詩句裏所記述的其他事情，還同樣的當作事實。

可是，釋尊是什麼時候誕生的？這就成了問題！在錫蘭、印度、緬甸、泰國、寮國、高棉等南方的亞洲國家，從一九五六、七年的兩年間，都曾盛大的舉行過釋尊的二千五百年的紀念大典禮，不過，那是依照南方佛教的傳說，認爲釋尊是：西元前五四四年入滅，所以一九五六年，或五七年，正好是符合於入滅後二五〇〇年的滿數。如果採用大眾一致的傳說，釋尊是生存到八十歲才圓寂的話，那麼，釋尊的誕生，就是西元前六二四年的了。

全世界的佛教徒，能作這樣統一的規定，而採用這一個年代

，雖無妨礙，但對於學問的研究上，就具有很大的疑問了。總之，這樣的傳說，是起自西元十一世紀的中葉，或者更以前的事，那現在就無法追溯得到的了，又依錫蘭從古代的傳說，西元前四八三年，便是釋尊入滅的年代⑤。

因此，許多學者們的研究，由種種的資料而提出了，佛入滅的年代，是：西元前五四四年、四九四年、四八三年、四八二年、四七八年、四七七年的種種說法⑥。早幾年，高楠順次郎博士，就曾按照：僧伽拔陀羅尊者，傳入中國的「衆聖點記」的記述，而認定釋尊的誕生，是西元前五六六年，而入滅之時，便是西元前四八六年，這仍舊是依照南方的傳說而來⑦。

可是，由於南方的傳說，尚存在着種種的困難之點，因此，便出現了不少的學者，就依北方的許多種種的傳說，作了個比較的研究，而推算釋尊入滅的年代是：西元前三八八年、三八〇年、三七〇年、三六八年等。後來經過宇井伯壽博士精密的研究，而確定佛陀誕生的年代爲：西元前四六六年，圓寂是三八六年⑧，他所研究的根據，是依阿育王的年代作爲基準的，可是，由於後來的研究，阿育王的年代，也有少許的變動，如果，筆者是繼承宇井博士的論據，那就承認佛陀生的年代，是在西元前四六三年，而圓寂的年代便是三八三年的了⑨。

總之！無論如何，由學者們的推定，差不多有一百年的相距，但是，關於印度古代史的年代，僅僅只是一百年的相差，那是不算什麼希奇的。因爲古代印度人，對於年代觀念根本就不被重視的。這可以體會到：諸學者們，對於佛陀的歷史性，唯以大畧的推准確定而已！

關於釋尊的誕生日，有的經典是：記載二月八日，但玄奘大師的傳流說：在印度就解說『吠舍伽』月的後半八日，或是後半十五日，是佛陀的誕生日⑩。可是，『太子瑞應本起經⑪』上、『佛所行讚』第一⑫等，曾記載：其誕生日爲四月初八，所以日本就依照這一個日子。大概是漢文的翻譯者，將「吠舍伽」月譯作四月的緣故。又由於「吠舍伽」月，正是印度曆的第二個月，所以也有的譯作二月八日。無論如何，這都是依據後代的傳說而

來吧了。

註① Sakyāna gāmejanapade Lumbhineyye, Sn. 683. 大概是「屬於在藍毘尼的地方」的意思。

② Jules Bloch: Les inscriptions d' Asoka, pp. 27f.

③ Lumbini-gāme.

④ "Idha Tathāgato jāto" ti. Ananda, saddhassa Kulaputtassa dassaniyaṃ Samvejaniyaṃ thānaṃ (mhp. 5,6)

⑤ M. Winternitz: A History of Indian Literature. vol. II. Calcutta 1933. pp. 597 601.

⑥ 宇井伯壽博士『印度哲學研究』第二卷五頁以下，井上哲次郎。堀謙德兩位著『增訂釋迦牟尼傳』二六三頁以上。H. Beckh: Buddhismus, 1. Berlin und Leipzig 1928. S. 78 『耶固美』認為佛陀入滅的年代是西元前四八四年，金倉博士就採用這年代（『印度古代精神史』三三八）。

⑦ 佛陀二千五百年紀念學會編『佛教學的諸問題』（岩波書店一九三五年）二七五——二九六頁。

⑧ 宇井博士，前揭書。

⑨ 拙稿『關於摩利耶王朝的年代』（『東方學』第十輯，一頁以下）。

⑩ 望月信亨博士『佛教大辭典』二二二六頁以下。

⑪ 說是在「四月八日三夜，明星出現的時候」（大正藏第三卷四七三頁以下）。

⑫ 大正第四卷一頁上。原典的梵文，並沒有記載：日時的事情。大概是翻譯者的曇無讖所附加。

3 關於誕生的古傳說

關於釋尊，從兜率天降臨，而進入摩耶夫人胎內的傳說，是到後來才描述出來的事實，但是，在最古老的經典中，卻也曾有所說及，即：

「尊者沙利弗陀說，我未曾見到過，而見也未曾聽說過。——這樣美麗的言詞，衆生所最尊崇的師傅，竟是從兜率 Jūṣṭita 天降來的」①。

將要降臨的釋尊，被稱為菩提薩埵 (bodhisatta) 菩薩，「尋求真理的人」之意②，並且，他是乘騎六牙大象而降生的③。

又在古代經典「斯多尼婆多」之中的『那羅伽經』④，便會記載着釋尊誕生的時候，有一位阿須陀 (Asita) 仙人，曾預言過關於釋尊未來的事蹟：

三十位的天人之羣，穿着潔白乾淨的衣裳，很高興而且又很快樂的，脫了衣裳，恭恭敬敬的仰望着帝釋天而在讚嘆的情形，是阿須陀仙人，在日中休息的時候，親眼所看到的事實」。

日中的休息，就是飯後的中午的休息，大致都要坐禪。看了天人們，心情喜悅而踴躍的情態，仙人便恭謹的問道：

你們天人之羣衆，這樣的充滿歡喜，究竟是爲了什麼呢？會使他們脫去衣裳，而把衣裳揮舞着呢？假使和阿修羅作戰，天人們戰勝了，而阿修羅卻戰敗了，也不會那樣的振奮全身，那樣的高興！天人們！究竟是看見什麼的奇怪事件，而這樣的歡欣不已呢？

他們在狂叫、歌唱、奏樂、拍手、舞蹈。我要向居住在須彌山頂的你們探詢？請你們，迅速的除去我的疑問吧！

天人們，對於這些的質問，當即答覆着：

是無比的妙寶，菩提薩埵（未來之佛），爲了衆生的安樂利益，將要降臨人間世上誕生——在釋迦族的鄉間，正是藍毘尼的村落。

因此，我們很滿足，所以非常的喜悅。

爲一切衆生的最上者，還是最高尚的人，更是有生命生存中的最上者，將要在仙人聚集之處的森林，大轉法輪。像勇猛的獅子，鬪勝了百獸之後，而高吼唱着勝利的凱旋歌。

仙人聽完了天人們的這些話，就急急忙忙的降下來，而遂抵於這人間世界，那便是靠近淨飯王 (Suddhodana) 的宮殿，而端坐在那兒，向釋迦族作了如次的說話：「王子在那裏呢？我想要和他見見面」。

於是，釋迦族的一位，遂抱着像初出鎔爐，已經鍛鍊出來的黃金，光輝燦爛的尊貴的顏面，呈現着幸福的相貌的幼兒，給予阿須陀仙人來觀看。

（未完待續）

大乘起信論講記

(十六)

敏智法師講
大成居士筆錄

「答曰：雖實有此諸功德義，而無差別之相。等同一味，唯真如。此義云何？以無分別，離分別相，是故無二」。

要知道真如體上，雖然實實在在具有如此許多種種功德，但真如本體無有差別，一切功德就是真如體，一切功德與真如體無二無別。並無差別之相，與一味同等。叢林中禪宗打禪七，每晚坐完養息香，開靜「喫包子」。打七七日後，一定要考功夫，曰「還包子錢」，所謂「千人吃飯，一人還錢」。因在七天之內，有許多多人吃飯，假如有一人開悟，就算還了包子錢。當時問道：「你吃了包子，離開酸、甜、苦、辣、鹹，是甚麼味道？」平常是五味調和百味香，如今問你五味之外，包子是何味道，實難回答。禪宗如此考功，如果能於五味之外，能感到無味，乃見功夫用到，所謂食而無味是也。無味乃是真味，心已離開了分別。一心無二心，包子雖有種種味，而無分別之人吃來，無有分別，是謂「等同一味」。

真如體上雖有種種功德，而在無分別心者不起分別，雖有功德，不見功德之相。所以菩薩度化無量無邊衆生，而說無有衆生可度，就是因為衆生本來是佛。佛法妙處即在能見到功德者，不是功德，不見功德者，才是真功德。修行一切，不可着相。佛教教人，要無分別，雖然有相要你無相，雖然有味要你無味。如此才算真修行。修到無相時，就不再分別人我是非。分別就是衆生，無分別才是佛。人若心平氣和，無我無你，無有分別，自然無瞋無痴，自然自在，等同一味。釋尊視一切衆生，一律視同己子，因佛已沒有分別相的原故。吾人見到有分別，就處處有分別，見到無分別，就處處無分別。無分別者心頭才能自然自在。唯一真如，並無有相。何以故呢？因真如體上無有分別，離開分

別相。所謂分別乃由衆生妄念而生，與真如體毫無關係。所以真如體上無有二相。不見有相，就看得破，就放得下。不見有人，不見有物，無分別相，甚麼都可以放得下了。

「復以何義得說差別，以依業識生滅相示。此云何示，以一切法本來唯心，實無於念。而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相。心性離見，即是偏照法界義故」。

何謂煩惱，何謂真如？原來就是真、俗二義。認得就是真，認不得就是妄。即真即俗，即俗即真。上面講過「唯一真如離分別相，是故無二」。疑者又問：真如既然無差別相，何以又說大智慧光明，偏照法界義，有了差別呢？「以依業識生滅相示」。真如體上本來沒有差別相，只因衆生在業識上，有生有滅滅滅的相，示現出來。在染的方面，每一生滅相，在真如體上就是一種功德。業識上有種種妄念，在真如體上就示現種種功德。八萬四千煩惱，就是八萬四千功德。無明法性即是佛性，煩惱就是菩提，幻化空身即是佛身。生死就是涅槃。有生有死才顯到不生不死，有了煩惱才顯到菩提覺智。要知道一切法本來唯心，本來就是假的，乃一心所現，離一心外，無一切法。實實在在在唯心上並無分別妄念。只因有了無明，「而有妄心」。因不覺而起虛妄念。不了達就生分別，起妄念。有了妄念就見到種種境界，所以說是無明。

「心性不起，即是大智慧光明義」。反過來說，如果心性不起虛妄念，了無所動，這就是有大智慧大光明的原故。「若心起見」，假如你有了妄見解，一定會見此不能見彼，或見彼而不見此，於是就有見有不見，因為你個人的妄見解，為情所偏。在儒

家講，人有喜、怒、哀、樂、愛、惡、慾七情，在情感上的見解，有好壞是非，實在來說，你所認為好的，未必是好，你所認為壞的，未必是壞。人與人之間彼此的見解，是不相同的。昔孔子教人「正心」，一切不偏不黨。所謂心有憤怒，所見就不得其正，心有憂患，也不能得其正，心有恐懼也不能得其正，有所好樂，也不得其正。離去一切虛妄心，心才能正。故曰「若心起見」，有所見就有所不見，無所見則無所不見。「心性離見，即是偏照法界義故」。如果心性離開一切虛妄的見解，無偏無黨，無好無壞，那麼法界就可以偏照了。法界就是真如本心，真如心離開妄見，就可照偏法界了。

「若心有動，非真識知。無有自性，非常、非樂、非我、非淨。熱惱衰變則不自在，乃至具有過恆沙等妄染之義」。

以上所講，說明心不可以妄動，才能徧照法界。但倘若心有妄動，有無明妄想將心打動，於是對於真識的道理，就不能了知。反之如心無妄動，就會無所不知。虛妄生滅法，無有自體，乃因緣假幻而有。而本有覺性，本有的清淨心，則是不生不滅的。簡單說，清淨心有自體，妄想心無自體，從無自體上顯自體，從虛妄心上，生有種種妄染四倒：就是非常、非樂、非我、非淨。本來常住的成為非常、本來苦的認為樂，本來無我認為有我，本來非淨認為清淨，如此顛倒。反過來說在真如體上就是常、是樂、是我、是淨。有一妄就有一真，無妄就不顯真。妄乃由真而起。妄染四倒，在真如體上就變為四德。「熱惱衰變則不自在」。在衆生身上，一切煩惱，煎燒其心，非常熱惱。種種疾病都由煩惱而生。在真如體上本來是清涼的，清涼就相對着「熱惱」。或是「衰變」。在妄染法上，生生滅滅，滅滅生生，就有衰變之相。於是感到生、老、病、死諸苦，種種不自在。因衆生種因，於是難逃苦果。衆生的妄染，多到超過恆河沙數。難以數計，但同時在真如體上就顯出種種功德無量無邊，也超過恆河之沙之多。如來的功德，竟是從煩惱上顯現出來。有一煩惱就有一功德。古人云：「一念瞋心起，百萬障門開」。功德對着煩惱而顯現，無明起得大，功德會將他燒毀。衆生因有無明煩惱，必須斷盡。功

德也就因層層煩惱斷盡而生起。故說：「對此義故，心性無動，則有過恆沙等諸淨功德相義示現」。此段回應上文所講「以依業識生滅相示」的道理。反覆解說心性起見，與心性離見，及心性有動與心性無動，妄染與清淨的對照。說明如果「無業識生滅相示」，這些淨功德見不到的。

「若心有起，更見前法可念者，則有所少」。

心性不起，有這些功德示現出來。假如妄心起的時候，又見到以前一切妄法有可思念的，這許多功德，就「有所少」了。心性無動，離去種種分別，這許多功德，才可以顯出來。

「如是淨法無量功德，即是一心，更無所念，是故滿足。名為法身如來之藏」。

上面所說一切淨法所有無量功德，就在一心之中。在一心之中有如許功德，再沒有妄念，所以功德滿足，證悟了法性，即具此無量功德，不證悟就不具。法身理體滿足這些功德，就名為法身，又名「如來之藏」。

由此可以了知，一切功德是由業識分別相上顯出來。業識分別相有種種無量無邊妄染分別，而真如體上就有無量無邊清淨功德。不過心性不可動念，否則功德不能見到。也可見到「即真即俗，即俗即真」之理。也可以說「俗不離真、真不離俗」。又可說「事事無礙」「理事無礙」法界。

「復次真如用者，所謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲，修諸波羅密，攝化衆生。立大誓願，盡欲度脫等衆生界，亦不限劫數，盡於未來。以取一切衆生如己身故。而亦不取衆生相。此以何義？謂如實知一切衆生及與己身，真如平等無別異故。」

上節文講真如體、真如相，本節就講到真如的用。從真如體上生的作用是怎樣呢？一切諸佛如來，經三大阿僧祇劫乃成佛道。在因地未證果的時候，發大慈大悲心，修諸等波羅密。波羅密者梵語，譯曰「到彼岸」。諸波羅密，即是多種波羅密，彼岸對指我們所居的「此岸」。此岸為生死，彼岸為涅槃。從生死此岸到涅槃的彼岸要修波羅密，金剛經上有云：「如筏喻者」。乘筏可從此岸到彼岸。修波羅密亦是如此，由生死此岸到涅槃彼岸。

「攝受」「度化」「引導」眾生。諸佛如來在因地上就發此大願。立了宏大的誓願，要將有情界無邊一切眾生，全部盡數度脫。眾生無量無邊，不計其數，惟菩薩有此大願，誓願將所有眾生全數度脫，無量數的眾生盡量度脫，這就是「空間」而論。「亦不限劫數盡於未來。」在時間上，菩薩度脫眾生界，也無限制，不計若干劫數，未來無窮盡未來際。「盡欲度脫」是就橫的方面說，無量數眾生，徧於空間，而「不限劫數盡於未來」，則就豎的方面說時間無限。「以取一切眾生為己身故。」菩薩之所以如此，實因視一切眾生如同自己的身體一樣的原故。「而亦不取眾生相，菩薩度眾生時，也不著眾生相。眾生雖有無量無邊，菩薩見之了無所畏。」「此以何義？」這是什麼道理呢？「謂如實知一切眾生及與己身，真如平等無別異故。」因為一切眾生的身，與自己的身，同具真如體，彼此雖有人我之分，但真如體，平平等，並無任何差別不同。眾生心中所具的真如即諸佛菩薩所具的真如，反之諸佛菩薩心中所具的真如，亦就眾生心中所具的真如。由此斷定眾生者諸佛心中眾生也。諸佛者眾生心中諸佛也，何以故？因眾生與諸佛菩薩同具真如，並無二致。

「以有如是大方便智，除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用。即與真如等徧一切處。又亦無有用相可得。何以故？謂諸佛如來，唯是法身智相之身。第一義諦，無有世諦境界，離於施作。但隨眾生見聞得益，故說為用。」

諸佛如來利用大方便智，將無明滅盡，見到本來所有的法身體。諸佛如來如此成佛。眾生常感生活閑逸，但諸佛菩薩，則無時不在忙於度脫眾生。見到法身體，法身體要經三大阿僧祇劫，才能修到，可見時間之久，修為之難。法身本體見到之後，自然然就有「不思議業」種種的作用出現。現報身，現化身，一身現無量身。真如體上如許妙用，同等徧一切處，真如乃徧虛空，窮法界的，真如的妙用，也就一樣徧虛空，窮法界。「又亦無有用相可得。」可是也沒有用的相可得。用者就是功能，並沒有相可見。真如用的功能，就同今日科學家所說「原子能」一樣，「能」是不可見到的。無形相者就無生滅。真如妙用，無形無相，

簡單說就是不生不滅。「何以故」呢？謂「諸佛如來，唯是法身智相之身。」因為法身是從本覺智上顯現出來，法身體，不離本覺智。從本覺根本智現出的法身，無形無相。「第一義諦」者，即為「真諦」。「真諦」以外，並無第二。一切世諦法，一切境界，完全不存在。「離於施作」，第一義諦不是造作而成。只有隨眾生的所見所聞，眾生乃能得到利益。所以說這是「真如的作用。」

「此用有二種。云何為二？一者依分別事識，凡夫二乘心所見者，名為應身。以不知轉識現故。見從外來，取色分齊，不能盡知故。」

真如的作用，有種種不可思議。此用有二種：第一「依分別事識。」凡夫與菩薩所見不同，依分別事識，分別事識即第六識，分別六塵境界。凡夫二乘心所見者，名為應身。凡夫與二乘人依分別事識，其心上所能見的佛身，是為「應身」，也稱為隨類應化身。因凡夫二乘人不知第八阿黎耶識。分別事識所見，以為心外所有，而非唯心所現。因為凡夫二乘人不知第八阿黎耶識有業識，（也就是轉識）。見到種種相是從外而來，就有種種形相分別，不能夠完全知佛性的道理。

「二者依於業識，謂諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地心所見者，名為報身。」

二乘人凡夫所見者只是應身。但菩薩就依第八阿黎耶識，「業識」，含藏一切善惡種子。一切菩薩從初發心起，乃至十地，（究竟地）所見的佛身，是名報身。佛現報身，即所以度脫菩薩。而應身則不過對凡夫二乘人顯現而已。

「身有無量色，色有無量相，相有無量好。所住依果，亦有無量。種種莊嚴，隨所示現。即有無邊，不可窮盡，離分齊相。隨其所應，常能住持，不毀不失。」

報身有無量色，每一色中有無量相，而相又有種種好，美妙莊嚴。「能」住的色身如此，「所」住的依報果體，也有無量。而種種莊嚴，隨心體所想而現。在如來果報體上並無邊際，不可窮盡。「無分齊相」，見不到大、小、方、圓、這些分齊之相，

一概離掉。「隨其所應」隨着菩薩所應，常常能夠住持，也不會毀壞，也不會失去。這就是報身的功用。

以上所講「真如用」，分爲分別事識與業識。凡夫二乘人心所見者爲應身，是爲隨類應機幻化。而一切菩薩所見從究竟地所現，就名報身。報身之相與應身相不同。報身相上有種種莊嚴，種種妙色。色、相有無量數之多，而又有無限量的好。所謂「身有無量色，色有無量相，相有無量好。」應身只現三十二相，八十種好。而報身所現，則有無限量之多。此乃指正報而言。以下講「所住依果亦有無量。」則指依報而言。正報爲能住，依報爲所住。所住的依果，也是微妙莊嚴不可思議。「種種莊嚴」在依果上隨心所欲，「隨所現」也無邊際，不可窮盡，無有數量。無大小方圓分齊之相，廣大無邊。隨報身所應，永遠住持，不會毀壞，也不會失掉，這就是報身的功用。

「如是功德，皆因波羅密等無漏行熏，及不思議熏之所成就，具足無量樂相，故說爲報身。」

上述種種莊嚴功德，實在都是受「波羅密等無漏行」的熏習。「諸波羅密」通常說「六波羅密」。菩薩修「波羅密無漏行」，其微妙不可思議。因修波羅密無漏行，就感到一切功德。除諸波羅密等無漏行熏習外，同時還有「不思議熏」，也是成就如是種種功德的原因。真如體上妙用有不思議業，教化衆生。從不思議業熏習，報身就有種種莊嚴。由此可見菩薩的報身，一切功德，是從兩種原因而成，一種是諸波羅密等無漏行熏習，第二種就是真如體不思議業熏習。修諸波羅密不思議業，要經過三大阿僧祇劫，長久布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，才能有成。「具足無量樂相，故說爲報身」。報身體上具足種種無量的樂相，爲衆人所喜悅，此種使人喜悅的樂相，也是由因地上修來，故此說名爲報身。

「又爲凡夫所見者，是其麤色。隨於六道各見不同。種種異類，非受樂相，故說爲應身。復次初發意菩薩等所見者，以深信真如法故，少分而見。知彼色相莊嚴等事，無來無去，離於分齊。惟依心現，不離真如。然此菩薩猶自分別，以未入法位故。」

凡夫與菩薩所見不同。凡夫業障未除，所見佛身爲應身，應身所現爲粗色。「隨於六道各見不同。」衆生六道不同，諸佛所現應身，也就隨之不同。對於人道，佛就現人道相，對天道則現天道相。以至於畜生、餓鬼、也隨畜生餓鬼而現其相。依福報之不同，所見也就各異。「種種異類，非受樂相」這些隨類所見種種不同的相，都不是享受與快樂的相。乃隨衆生業報所感而生，所以名爲應身。

初發意菩薩，即三賢位菩薩，所見到的佛，因已發菩提心，修菩薩道，深深相信真如的道理，但所見也只有少的部份。因初發意菩薩還未證法身體。能知報身的色相莊嚴，真如體無來相無去相，也無分齊相。「唯依心現，不離真如」。所謂莊嚴等相，依心所現，不離真如。這類菩薩所見，雖然與凡夫不同，但是因爲尚未得到無分別智，仍然還有分別念，則因此類菩薩還未入法身地位。如能得到無分別智，得證法身真如體，那就不同了。

「若得淨心，所見微妙，其用轉勝。乃至菩薩地盡，見之究竟。若離業識，則無見相。以諸佛法身，無有彼此色相迭相見故。」

如菩薩能證真如體，而有清淨心，於是所見微妙，真如之用也轉爲殊勝。「乃至菩薩地盡」，十地所見圓滿究竟。「若離業識則無見相。」以上所講種種相，依然是業識上有種種分別心，於是有種種相顯現。假如能離開業識的分別，就見不到任何相了。「以諸佛法身，無有彼此色相迭相見故。」因爲在諸佛的法身上，無此相也無彼相。法身理體，根本無色相可見，所謂色相，不過是業識分別而已。

「問曰：若諸佛法身離於色相者，云何能現相？答曰：即此法身是色體故，能現於色。所謂從本以來，色心不二。以色性即智故，色體無形，說名智身。以智性即色故，說名法身，偏一切處。所現之色無有分齊。隨心能示十方世界，無量菩薩，無量報身，無量莊嚴，各各差別，皆無分齊，而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。」

（未完待續）

太虛大師遺像



檳城三慧講堂

太虛大師舍利塔開光

竺摩法師致詞

馬來西亞檳城三慧講堂大雄寶殿、地藏王殿、太虛大師舍利塔，於四月十七日上午舉行開光盛典，參與盛會者包括首席部長政治秘書許岳金，華校督學官梅錚顯及各界善男信女，非常踴躍，各善信在佛殿參香膜拜，香火鼎盛極其熱鬧。

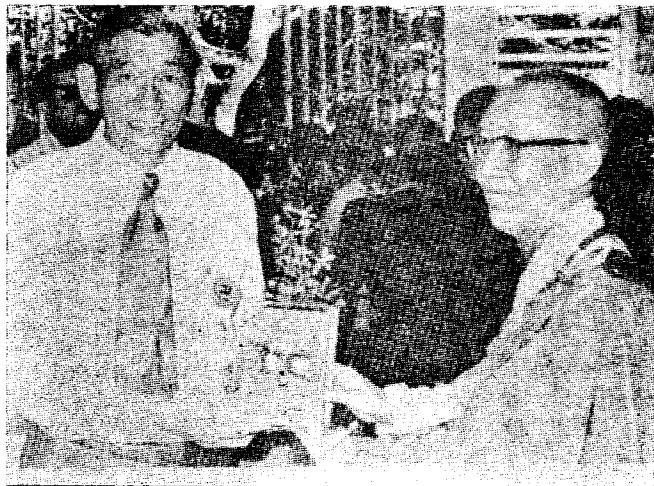
經開光如儀後，由籌建會主席竺摩法師致詞稱：本堂創辦至今，悠悠十年。創辦的宗旨，是想對弘揚佛法及佛教的教育工作，畧盡棉力，如所週知佛教是一個慈善和平的宗教，在今日世界戰爭多、人間苦難多的時代，極需要它來補救，而我們

住的地方，又是一個多元民族、多元文化、多元宗教的國家，人民需要團結親善，則佛教緣起互助，緣生無我，慈悲犧牲的教義，在促成各民族團結親善中，實可扮演重要角色。故本堂初創幾年，即設有講經法會及星期佛學講座。後來佛總開幕，佛學講座即移去佛總，同時我們並為佛總主辦佛學院，因此本堂的弘法工作就減少了。但在每週六晚，堂內仍有念佛與講經，還附設佛法研修會，參加的男女青年有百餘眾，每週日下午集會研討佛理及各種活動。今春又增辦星期義學班，由各青年義務教導各少年，灌輸佛教的道德倫理知識，使其將來成為品學兼顧的公民，為國家社會多盡責任。

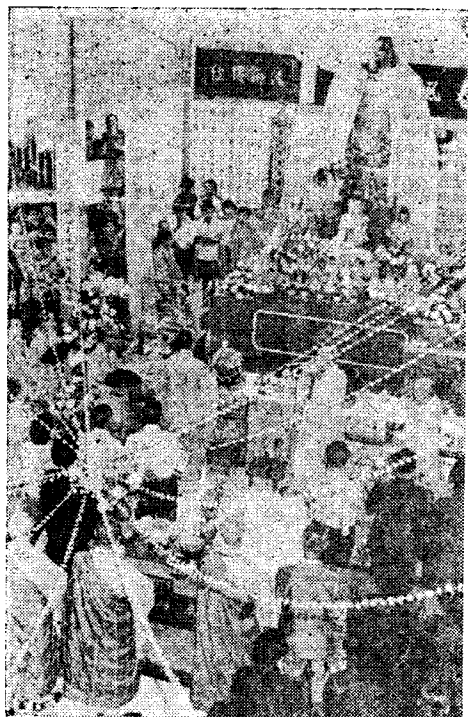
最近本堂又成立「人生佛學中心」，研究發揚太虛大師所提倡的「實行大乘佛法，建設人間淨土」的思想。大師深入三藏，圓解各宗，泯除宗派知見；不落前人窠臼，又倡導「人生佛教」，主張學佛從做人學起，如果人都做不好，而想起做佛，絕不可能，可惜他已在廿八年前去世，身後焚化，留下許多舍利子，在泰國的曼谷，中國的武

昌、廈門、寧波，以及香港等地皆已建塔供養。今本堂所供的舍利子，乃廿年前大師之高足法航法師為此間菩提學院開光，由上海帶至星洲，供在靈峯菩提學院。其時本人往來星馬，常在該院弘法，遂將此舍利請來檳城，久有建塔之心，今得落成供奉，為眾瞻仰，廣種福田，不勝欣幸！

至本堂增建佛殿及地藏殿，因舊殿太窄，不敷應用。承本堂護法及社會熱心佛教人士之襄助，經過兩年多的建築工程，今始完成兩殿一塔，並由仰光請來大小玉佛五尊，莊嚴道場，供養獲福，現在祈禱佛光庇佑，世界和平，眾生安樂，並祝各位身心愉快，萬事如意。



△ 竺摩法師贈送紀念品予陳生居士。



▷ 佛教總會主席金明法師主持開光說法。



佛聯清明法會

四月十日圓滿

香港佛教聯合會啓

建清明思親法會，經過

六天法事後，十日爲最

後一天，法會於下午二時開始送聖，屆時九大壇場，數百僧尼齊集主持，各界善信隨喜法緣。

九日晚由陳榮根及區碧茵兩居士發心，延請諸位法師暨寶蓮禪寺僧侶，在大壇施放「四大部洲」及「三寶焰口」全堂，爲主要的龐大法事。全港聲望道行最高的南北僧侶均有參加，男女善信連日前往拈香或附薦者達十萬餘人，洵屬一宗佛門盛事。

壇場在黃鳳翎中學舉行，附薦場設在地下廣場，二、三樓均爲壇室，法事在報恩壇進行。由晚上七時開始，南北高僧，又行又拜，口中不停誦經，紅魚青磬之聲不絕於耳，時或鼓樂齊鳴，場內香煙繚繞，四壁掛滿神像諸尊，莊嚴肅穆，爲不可多觀的法事場面。

此外神座處處，如三寶佛包括「現在」的釋迦牟尼，「過去」的阿彌陀及「未來」的彌勒佛。又有十王殿、關帝、韋馱等佛像，中懸一對佛聯：「願畫吉祥，夜吉祥，晝晝夜夜恆恆吉祥，諸君來過百事吉祥」及「祈年如意，月如意，年年月裏常如意，施主發心萬般如意」。而這項法事的目的，主要是祈保世界和平，人民安樂，先靈得度，陽眷遐昌。

佛聯清明法會

茂慈担任義賣

南天竺放生歡迎參加

佛教聯合會主辦之清明法會，籌募慈善經費，邀請諸山長老主持法事，共襄善舉。荃灣芙蓉山南天竺寺茂慈法師担任義賣，在此期間，南天竺寺不舉行清明法會。此種公爾忘私精神，極爲四眾所欽仰。茂老自言老邁，該寺經費，均由護法樂助支持。幸大雄寶殿建成，仕女拈香踴躍，法力庇佑，不虞缺乏。渠有弟子現在印度深造，行將學成返港，屆時將爲該寺推展法事云。

又訊：南天竺寺放生會自苗嘉麗小姐放生鵝鳥三百頭，引起不少影視界人士參加。該會歡迎各界放生，祇須開列姓名地址，去函該寺登記，或電一二一四〇八〇七四辦理。下次舉行，按址通知集合，不收費用。

大會堂佛學講座

源慧法師續講金剛經

本港佛教僧伽聯合會，主辦之佛學講座，雖爲能仁書院校外課程，實爲對治時弊，昭彰善念之出世間言說。本之可正人心，循之能拯世道，故該講座時蒙各界人士之愛護，時有席不敷座之感；而信念之虔於站聆可見意真，凝神足知慕道。既悉

佛理湛深微妙，箇中玄機不可思議。圓融無礙，無不包涵。可謂豎窮三際，橫遍十方。至於經籍浩繁，分宗別類，欲求參悟，難乎其難，惟有機緣，或可一言悟證，今來古往，大不乏人，盍不趁此良機，共參妙法！願與會者能同圓種智，果證菩提。生佛無殊，祇差一念耳。五月四日（星期日）下午四時半至六時半，仍假大會堂九樓北演講室，由源慧法師續講金剛經。歡迎各界人士參聽云。



怡保名勝霹靂洞全景



洗塵法師在霹靂洞題字

來自紐西蘭華籍大學生

在南加佛寺接受

傳授比丘戒儀式

一名來自紐西蘭的華籍大學生，於三月十日在星洲世界佛教社成元法師的主持下，在聖邁克路一錫蘭廟舉行傳授比丘戒儀式。

此名遠渡重洋，到此間接受傳戒儀式的大學生取名為法光，他係紐西蘭大學的理科畢業生，現年二十六歲，他於一星期多前到達此地。

據世界佛教社住持成元法師說，法光



遠渡重洋由紐西蘭到此間接受比丘儀式的華籍大學生法光。

在接受傳授比丘戒的儀式後，將成為一名法師。這項隆重的傳授比丘戒儀式，係在南加佛寺的戒堂中舉行。

據悉，法光在大學期間，經已潛心于佛教哲理。目前，他仍繼續其傳教與哲理的研究工作。

台南菩提寺籌建修行寮

台灣省台南縣關廟鄉，千佛山菩提寺，自白雲老法師接掌以來，建築方面雖然在竭力發展；但，那僅僅是寺務方面的努力，而對修行人的安住，供養等事業做的太少；因此，寺主在深思積慮之下，有鑑於千佛山的收入，可以供養行者修學，加以現前教界比丘人才的缺乏，故決意闢出土地，修建一處「行修」之所，以供十至二十位比丘安居，俾資潛心辦道。現前計議建一宿舍式（單人）平房，經估價約廿八萬元；基於功德與財力，深盼有供養心的大德獨力或合力捐助，建築完成之後，當於寮舍之正門立牌紀念，並可由功德主自己命名與題字云。

捐款鳴謝

志蓮淨苑	港幣	一〇〇・〇〇元
龍平法師	港幣	一〇〇・〇〇元
妙法寺	港幣	三、五六七・二〇元
總計	港幣	三、七六七・二〇元

三十七期收支報告

一、收入	本期捐款	港幣	三、七六七・二〇元
	發行收入	港幣	三二九・〇〇元
	總計	港幣	四、〇九六・二〇元
二、支出	印刷費	港幣	二、九五三・二〇元
	郵費	港幣	三二八・〇〇元
	稿費	港幣	二九五・〇〇元
	什費	港幣	五二〇・〇〇元
	總計	港幣	四、〇九六・二〇元

內明雜誌社謹啓

智塵山成機
敏洗金九會
釋釋釋沈釋
長人：編輯
社印：主編
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2519 中華民國六四年
公元一九七五年

五月一日出版

定價每冊港幣貳元



△ 普 陀 寺 院 群

勝不紹
佛教名



△浙江奉化雪竇寺妙高台。