

内明



第三十九期 目錄

封面	廬山圓佛殿	裏	雲崗十六窟七佛石刻、目錄	特載	慶祝佛誕・仰體本懷・弘揚教法・佛化人間……洗塵	專著	諸法分類與唯識所變……幻生譯	「般若」與「禪那」・「可說」與「不可說」……趙亮杰	譯稿	密勒日巴尊者歌集（續）……張澄基譯	特稿	與善知識談話錄……無意	佛教名勝介紹	南華寺・六榕寺風光選輯……編輯室	四眾堂	嶺南兩禪寺——南華寺・六寺榕……六如居士	佛教僧制中的民主自由……演培	譯稿	瞿曇佛陀傳（續）……中村元著、王惠美譯	特載	歐陽竟無年譜初稿（續）……高永霄	海外通訊	仰光和平塔與僧伽耶石窟……蕭杏華	特載	大乘起信論講記（十七）……敏智法師講、林大成紀錄	佛教界動態	……編輯室	底裏	洗塵法師爲金龍開光點睛圖	封面	南華寺靈照塔及寺院
					3		4	9		14		20		22		24	25		27		31		34		36						



法華人天



慶祝佛誕·仰體本懷 弘揚教法·佛化人間

洗塵

——香港佛教界聯合慶祝浴佛節獻詞——

佛誕，在中國稱為「浴佛節」，南傳佛教國家稱為「衛塞節」或「衛塞日」(Vesak Day)名稱不同，意義却一樣，同是佛教徒紀念教主釋迦牟尼佛聖誕的大節日，佛教寺院逢此佳節，例必舉行浴佛儀式，以申慶祝，今年則在各寺院分別慶祝之外，又集合全港佛教界擴大舉行浴佛慶典，實為未之前的盛事，也是象徵佛教界攜手合作的好現象！希望由此而導成更融洽的合作和更緊密的團結！為發展佛教和佛教事業，作更大的貢獻！

二千多年來佛教的發展，已遍及亞洲各國，雖然消長互見，但對亞洲文化的滋長，佛教的浸潤，顯然起了重大的影響作用，今日西人所謂東方文化，亦即是指佛教文化，兩者之間，事實上已鎔成一體，不可割裂。說明佛教對人類文化上卓越的貢獻，遠較任何宗教為深廣，過去是如此，現在仍然如此，今後更將隨交通的發達，空間的縮短，擴大其對人類文化的貢獻，近年來，中國大乘佛教已在美國展開弘化，就是很好的事例。

以「歷史研究」一書馳名世界的英國史學家唐比 (Arnold Toynbee) 曾預言：「未來的歷史學家，回顧今日這個時代，將會斷定今日人們所認為最重要的事象，不會有什麼價值，反之，最重要的，却是為大家不注意的：那就是佛教由東方輪進西方的事實。」唐比對佛教的預言，自有其史料根據，他的預言，顯然暗示佛教文化對未來西方文化的發展，將有「最重要」的影響作用，果如唐比所言，則佛教文化有可能成為未來世界性的文化中心，佛教也將發展而成為全人類的宗教！

對佛教徒說，唐比的想法，是值得欣慰的！特別是對某些認為佛教衰落的悲觀論者，可能會發生鼓舞振奮作用。其實從今日西方文化偏枯的趨勢看，佛教文化將在西方興起是歷史進程中自然的發展。在某一地區或某一時代，佛法雖有晦而不明的現象，但真理畢竟是真理！佛教的真理，將會隨人類文化水準的提高，獲得更多人的認識和更崇高的評價！最後必將成為人類普遍信仰的真理！

大家知道，佛陀是娑婆世界第一個覺者，自覺自證真理的覺者，也是以自覺的真理，示悟衆生的覺者。法華經方便品所謂：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世，……欲令衆生開佛知見，使得清淨故出現於世；欲示衆生佛之知見故出現於世；欲令衆生悟佛知見故出現於世；欲令衆生入佛知見道故出現於世，……唯以佛之知見，示悟衆生，」佛所開、示、悟、入的佛知見，便是佛所覺證了的真實知見，也就是佛所覺證的真理！佛所以要覺證了的真理「示悟衆生」，就是欲使衆生也知見真理，悉得清淨而解脫衆苦！苦，是不分國族，人類共通的煩惱，因此，佛教所懸示的離苦得樂的真理，必將成為人類共同追求真理！佛教也必將成為人類共同信奉的宗教！

今日慶祝佛誕，在緬懷佛陀德業之餘，更應仰體佛陀「唯以佛之知見示，悟衆生」的本懷，續佛慧命，光大佛法，使佛法弘遍人間，成為全人類的宗教！這是我們佛教徒的繼往開來的歷史使命！

英女皇於五月六日接見本文作者

▽ 垂詢香港佛教界情形。



宇宙世間，森羅萬象，哲學家名之爲現象世界，唯識學者稱之爲「法界」。萬有之一一現象，唯識學者名之爲「法」。一般所謂之「宇宙觀」，唯識學者名爲「法界觀」。「法」之一詞，唯識學所指極廣，不特有形之事物物，稱之爲法，即無形之各事相，亦名之爲法。如佛陀以能詮之語文表達所詮之義理，此中有文有義，故名文義法。事物有其形相可見，能夠引發認識作用，成爲認識之對象的，名爲意境法。衆生希求真理，欣證涅槃，悟入中道實相，此名皈依法。所以，法之一詞，包涵最廣，非指一事一物而言。

「法」之一字，原爲梵語達磨（Dharma）之義譯，其意爲「持」。「成唯識論」卷一說：『法謂軌持』（大正，三一，一，上）。窺基「成唯識論述記」卷一解釋說：『軌謂軌範，可生物解；持謂住持，不捨自相。』（大正，四三，二三九，下）依據窺基解釋，凡是任何一種事物，能夠持有自己某種性質或相狀而不變易，給與他人生起了解的，即名之爲法。這也就是一般所謂「軌生物解，任持自性」之意。如用現代人的語義來詮釋，凡事物自身具有其不變特性，成爲吾人認識對象的，便稱之爲法。此種詮釋，與西方哲學上所謂一元論二元論之「元」字，其意相近。

法之一詞，所指既廣，世間法與出世間法，均包含其內。萬有諸法，如作觀察分析，則諸法之間，便有其「存在」與「關係

諸法分類與唯識所變

「之二個問題。萬有各各之關係問題，屬於因果範疇；萬有之存在問題，屬於法體範疇。現在撇開諸法各各關係之問題不論，專就諸法之存在問題，作一論述。

諸法之存在，從其形成之要素而作歸納分類說明，佛典中有多種不同之分類方法：有將諸法分爲「有漏」與「無漏」之二類，有將其分爲「有爲」與「無爲」之二類，有將其分爲「蘊、處、界」三科予以說明，有將其分爲「心法」、「心所法」、「色法」、「不相應行法」、「無爲法」五位加以論說。儘管分類方法不同，而說明諸法之目的則一。以「有漏」「無漏」與「蘊處界」三科分類諸法的，這是就宗教立場加以說明的；以「有爲」「無爲」與「心法」等五位分類諸法的，這是就哲學立場加以論說的。

世親「俱舍論」卷一說：『有漏無漏法』（大正，二九，一，中）。這是將萬有諸法，分類爲「有漏」與「無漏」二類。換句話說，世出世間一切法，不出「有漏」與「無漏」的兩大範疇，而以「有漏法」、「無漏法」統攝一切法。「有漏法」亦名「有漏界」，「無漏法」亦名「無漏界」。漏，爲梵文 Sarava

幻生

之意譯，乃煩惱之異名，爲流注漏泄之義。三界衆生，以煩惱流注漏泄，乃在生死痛苦中受生，輪轉不息，故名有漏。無漏與此相反，生死已了，煩惱永斷，獲得涅槃寂靜之常樂，名爲無漏。一般稱生死煩惱爲有漏法或有漏界，稱涅槃爲無漏法或無漏界。衆生聽聞正法，從生死煩惱興起厭苦求樂之心，趣向涅槃，解脫



生死。所以，以有漏無漏說明一切，純然是從宗教求解脫之立場而立論。

所謂蘊、處、界三科，乃指五蘊、十二處、十八界而言。萬有諸法，或以五蘊統攝，或以十二處統攝，或以十八界統攝。「俱舍論」卷一說：『總攝一切法，由一蘊處界』（大正，二九，四，中）。即是說明此意。三科的分立，主要是破除衆生實我的迷執程度不同，所以名爲宗教的分類。

「俱舍論」卷一，說明三科建立的原由：『愚、根、樂三故，說蘊、處、界三』（大正，二九，五，中）。其意是說：迷於「心所法」而起我執的衆生，爲之說五蘊法門；迷於「色法」而起我執的衆生，爲之說十二處法門；迷於「色法」與「心法」而起我執的衆生，爲之說十八界法門。這就「愚三故，說蘊、處、界三」而言。其次，衆生根機因有利、中、鈍之分：對於利根衆生，可以畧說五蘊法；對於鈍根衆生，必須詳說十八界；對於中根衆生，則說中庸的十二處。這就「根三故，說蘊、處、界三」而言。最後，因衆生的好樂，也有畧、中、廣三種之分：對於喜好簡畧的衆生，爲說五蘊法；對於喜愛不廣不畧的衆生，爲說十二處；對於喜愛廣聞的衆生，爲說十八界。這就「樂三故，說蘊、處、界三」而言。

世親「大乘五蘊論」也說：『問：以何義故宣說蘊等？答：爲欲對治三種我執，如其次第。三種我執者：謂：一性我執，受者我執，作者我執』（大正，三一，八五〇，中）。對治三種我執，便是爲破除「我執」之迷妄，而說蘊、處、界三科法門。此與「俱舍論」所說頗爲一致。

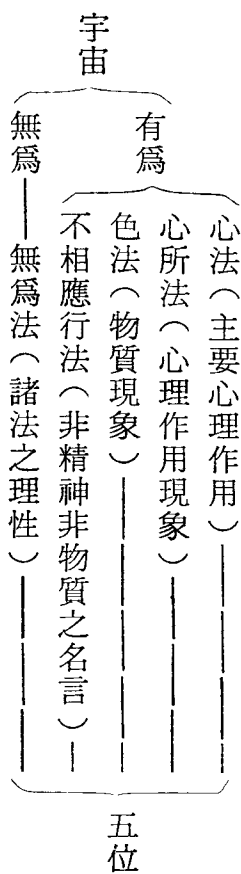
至於蘊、處、界三科之義意，「俱舍論」卷一說：『聚、生門、種族，是蘊、處、界義』（大正，二九，四，下）。圓暉「俱舍論頌疏」卷一解釋說：『聚謂積聚，即是蘊義。……生門者，是處義也。謂六根六境，是心心所，生長門處。……言種族者，是界義。論有兩釋：一解族者，謂種族也，是本生義。謂十八界，爲同類因，各生自類等流果故，是法生本。如一山中，有多銅鐵金銀等族，說名多界。如是一身，或一相續，有十八類諸法

種族，名十八界』（大正，四一，八二三，上）。「大乘五蘊論」說：『問：以何義故說名爲蘊？答：以積聚義說名爲蘊。謂世相續品類趣處差別色等總畧攝故。……問：以何義故名爲處耶？答：諸識生長門義，是處義。……問：以何義故說名爲界？答：以能任持無作用性自相義故，說名爲界』（大正，三一，八五〇，上——中）。

就這二論所說，對於蘊義處義之解釋，其意相同，唯對界義的解說，則頗有差異。「俱舍論」對界義有二釋，其一說：『有說，界聲表種類義。謂十八界法種類自性，各不相同，名十八界』（大正，二九，五，上）。如就此義而言，則俱舍論與大乘五蘊論所說，又爲一致。從大處來看，這二論所說的三科說，大體是相同的。

以有爲無爲總攝一切法，這是從哲學思索立論的。爲是爲作、造作之義，有爲法，即是有造作之法。如用現代語義釋之，凡是由關係條件形成之一切法，其存在過程中具有生住異滅變化差別的，都是有爲現象，即名有爲法。無爲法，是不具造作之義，非由條件原素形成的，爲永恆不變之平等法性，相當於哲學所說之本體。宇宙萬有，從其類別而分，不出這二大種類。

所謂五位，是就「有爲法」再分四類——心法、心所法、色法、不相應行法，與「無爲法」合稱爲五位。由關係條件原素構成的一切法，其中有屬於主要精神作用的，與次要的精神作用的，也有屬於物質現象的，與非物質非精神一類的。屬於精神之主體的，名爲心法；屬於輔助精神主體的其他精神作用，名爲心所法；存在的一切物質現象，名爲色法；非精神非物質的，名爲不相應行法。諸法的理性——永恆不變的真理，名爲無爲法。茲列表如次：



法五十七位五乘小

萬有諸法，分爲五位，此爲大小乘之共說。五位各各所立之法數，則大小乘中頗有差異。一般所謂小乘五位七十五法，大乘五位百法，這只是就「俱舍論」與「百法明門論」而言。在其他論典中，五位所立之法數，並不一致。如小乘「成實論」立八十四法（以色受想行識五蘊及無爲法而立，但與五位可以相通。）大乘「瑜伽師地論」立六百六十法，便是明顯例證。茲將小乘五位七十五法，與大乘五位百法，各各立表如次，以明彼此法數之多寡。

色 法(11)——眼根·耳根·鼻根·舌根·身根·色境·聲境·香境·味境·觸境·無表色。

心 法(1)——心王。

大地 法(10)——受·想·思·觸·欲·慧·念·作意·勝解·三摩地。

大善地法(10)——信·勤·捨·慚·愧·無貪·無瞋·不害·輕安·不放逸。

大煩惱地法(6)——無明·放逸·懈怠·不信·惛沉·掉舉。

大不善地法(2)——無慚·無愧。

小煩惱地法(10)——憤·覆·慳·嫉·惱·害·恨·諂·誑·橋。

不定地法(8)——惡作·睡眠·尋·伺·貪·瞋·慢·疑。

不相應行法(14)——得·非得·同分·無想果·無想定·滅盡定·命根·生·住·異·滅·名身·句身·文身。

無爲 法(3)——擇滅無爲·非擇滅無爲·虛空無爲。

法百位五乘大

心 王(8)——眼識·耳識·鼻識·舌識·身識·意識·末那識·阿賴耶識。

心 所(51)

偏行(5)——觸·作意·受·想·思。

別境(5)——欲·勝解·念·定·慧。

善(11)——信·慚·愧·無貪·無瞋·無癡·勤·輕安·不放逸·行捨·不害。

煩惱(6)——貪·瞋·癡·慢·疑·惡見。

隨煩惱(20)——(小隨)憤·恨·覆·惱·嫉·慳·誑·諂·害·橋·(中隨)無慚·無愧·(大隨)掉舉·惛沉·不信·懈怠·放逸·失念·散亂·不正知。

不定(4)——悔·眠·尋·伺。

色 (11)——眼根·耳根·鼻根·舌根·身根·色境·聲境·香境·味境·觸境·法處所攝色。

不相應行(24)——得·命根·衆同分·異生性·無想定·滅盡定·無想事·名身·句身·文身·生·老·住·無常·流轉·定異·相應·勢速·次第·方·時·數·和合·不和合。

無爲(6)——虛空·擇滅·非擇滅·不動·想受滅·眞如。

依據上面二表來看，可知大乘與小乘五位法數之差異。先就法數觀之，大乘建立八個心王，小乘却立一個心法。小乘雖然也講眼、耳、鼻、舌、身、意六識，但這六識是同一自體，故爲一法。大乘所立八識，各各有其自體。此爲大小乘對心法之差異。小乘立心所法四十六個，分爲六類；大乘立心所法爲五十一個，也分六類。從大體看，大乘與小乘似乎相同；但就其六類心所所屬法數，則有差異。小乘大地法有十個心所，這十個心所，

實際是將大乘「五徧行」「五別境」合而爲一類。小乘大善地法有十個，此爲大乘善十一中，除去「無癡」心所而成。關於煩惱心所，大乘與小乘頗有差異。大乘分煩惱爲「根本煩惱」與「隨煩惱」二類，而隨煩惱又分爲「大隨煩惱」、「中隨煩惱」、「小隨煩惱」三種；小乘未立根本煩惱一類，只分「大煩惱地法」、「大不善地法」、「小煩惱地法」三類，此三類，却相當於大乘所分隨煩惱三種。大煩惱地法，相當於大隨煩惱。不過，大乘大隨煩惱有八個，小乘大煩惱地法僅有六個，小乘比大乘缺少「失念」、「散亂」、「不正知」三個心所，但比大乘多一「無明」；「無明」在大乘是屬於根本煩惱。小乘「大不善地法」二個心所，相同於大乘的「中隨煩惱」。「小煩惱地法」十個，也相同於大乘的十個「小隨煩惱」。至於不定心所，大乘只立四個，小乘却立八個，小乘比大乘多貪、瞋、慢、疑四個心所。此四心所，在大乘屬於根本煩惱。由此可以看出大乘小乘對煩惱心所的分屬與看法不同。

關於色法，大乘與小乘所立相似，均爲十一種。惟大乘最後一種名「法處所攝色」，小乘則名「無表色」，名稱不同而已。心不相應行法，大乘建立二十四個法數，小乘則立十四個法數。大乘有而爲小乘所缺者，有：異生性、老、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合、不和合十一法數；小乘有而爲大乘所缺者，則有「非得」一個法數。

無爲法，大乘立六個無爲法數，小乘則立三個無爲。大乘比小乘多不動、想受滅、眞如三個無爲。

以上就「俱舍論」五位七十五法，與「百法明門論」五位百法比較言之。但大乘與小乘論典，對五位所立法數，尙有差異。就小乘論言，「大毘婆沙論」（卷四二）與「成實論」（卷六，九、十），均立心所法爲四十九個法數，而「雜阿毘曇心論」（卷二）與「俱舍論」（卷四），均立四十六個心所法。就大乘論言，「大乘阿毘達磨雜集論」（卷一），立五十五個心所；「瑜伽師地論」（卷一），立五十三個心所；「顯揚聖教論」（卷一）、「大乘五蘊論」及「唯識三十論」，均與「百法明門論」相

同，立五十一個心所法。一般所謂小乘立四十六個心所，大乘立五十一個心所，只是傳統之通說，而諸論中，並不全然如此。

再就色法而論，「俱舍論」與「百法明門論」均立十一法，「顯揚聖教論」與「大乘阿毘達磨雜集論」，則立十五法，除「俱舍」等十一法之外，另加地、水、火、風四種。無爲法「俱舍論」立三種，「百法明門論」立六種，而「顯揚聖教論」等，則立八種無爲。乃將「百法明門論」第六之眞如無爲，開展爲善法、不善法、無記法三種眞如無爲，合爲八種。

綜上以觀，大乘論與小乘論所立法數，彼此不相一致，此爲造論者所立法數各有增減所致。此一情形，有些固然涉及彼此思想問題，有些也無關宏旨。如「俱舍論」依「大毘婆沙論」而來，然婆沙之法數，與俱舍並不盡相同。俱舍之思想，儘管有些採用經量部之說，不完全與婆沙思想相同，而對法數之解釋，却彼此無異。大乘論典，即屬同一作者，而彼此之間所立法數，亦多各異。此爲法相論典常見之事。以五位總攝一切法。五位法數，或由分析與歸納之不同，或由前後思想之演變，導致綜合歸納之看法相異，形成法數之不一，此爲法相論典法數相異之原由。所以，不能以法數之多寡而論其思想法義之是否究竟。

論到五位排列之順序，此方爲大乘與小乘思想上一個重要論題。小乘以色法列於第一位，心法爲第二位，這稱爲「色本心末說」。大乘反之，以心法列於第一位，色法爲第三位，這稱做「心本色末說」。前者名爲「法相生起」，後者稱爲「唯識轉變」。法相生起，是從諸法展開的關係說。心法的生起，是托外境而生的；外境是所緣，心法是能緣；所緣在前，能緣在後，構成了小乘學者離心之外實有外境之思想主張。唯識轉變，是就心識所變的立場立言。外境是由心識所變的，心是能變，外境是所變。能變亦名能緣，所變亦稱所緣。能緣在前，所緣在後。能變是主體，所變是客體，客從於主，離主之外無客；建立了離識之外無有外境的唯識思想。俱舍論等，認爲心外實有外境，心由外境而起，故其五位的順序，採用色、心、心所等法相生起的次第。唯識論典，不許心外有其實境，說明一切唯識所變，故其五位排列

順序，而用心、心所、色等唯識轉變的次第。就諸法展開的關係說，唯識學並非用法相生起的次第，但在強調識變的論旨上，當然不能不用唯識轉變的次第。這是唯識論典以五位順序列爲心、心所、色等的原由。

四

唯識學分諸法爲五位，在此五位之中，不外能變與所變。能變是精神主體，所變是客觀事象；但客觀事象不離精神主體而獨存。我們認識宇宙一切現象，因爲有一能認識的心體存在。若無此一能知之心，則亦無所知的宇宙世界。所知的宇宙事象，一定不離能知之心。沒有能知之心，則誰去知道宇宙存在？吾人生存於世，各各有其所認識之宇宙世界，此乃因爲有一能知之心；吾人死亡，此一能知之心失去，則其所知之宇宙世界，亦即隨之消失。所以，所知一定不離能知。唯識學稱之爲「不離識」。宇宙諸法，雖然分爲五位，但實際上，則以能知的心法爲主。沒有能知的心法，則五位也無法分類安立了。

所知的一切客觀世界，不但不離開能知的心識，明白地說，宇宙世界，就是能知的心識所變現的。這在唯識學上名爲「唯識所變」。一般人，以爲能知的心識生起作用，是由外境所引生的。外境是離開心識而存在的，這是人類認識上的根本錯誤。依據唯識學說，人類所認識的一切外境，是由能認識的心變現的，就是心所幻現的影像反現於外的。世親「唯識二十論」說：『內識生時，似外境現；如有眩翳，見髮蠅等』（大正，三一，七四，中）。亦即說明此義。當我們能認識的內在識生起緣境之時，其時好像有一外在的客觀境界現起，爲其所見，其實，所見的境界，是由內在識所變現的，並不是外在的。如一個眼睛有病的人，視覺神經錯亂，看到虛空中有許多頭髮蒼蠅，在病者本人，並不知道這是來自他的心理作用而導致的幻境（心識所變），認爲外在實有其物。我們人類，由於煩惱業力使然，不知道客觀一切境界是心識所變而起種種錯覺。其實，外在的一切不僅爲內識所變，同時又爲心識所緣。「解深密經」卷三說：『我說識所緣

，唯識所現故』（大正，十六，六九八，中）。唯識學常以「夢」喻說明外境爲唯識所變。一個做夢的人，在夢中見到種種事相，當夢未醒之時，並不知道夢境是假，唯識所變；必須夢醒之時，始能悟及夢中一切，非有其境，乃是心識所變。人類煩惱未斷，猶如夢境未醒，不知道客觀一切事象乃由主觀心識所變。

無著「攝大乘論」卷中說：『諸義現前分明顯示而非是有，云何可見？如世尊言：若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。一者、成就相違識相智，如餓鬼傍生及諸天人，同於一事，見彼所識有差別故。……』（大正，三一，一三九，上）這段文意，也是說明識變之理。當眼等前五識所見一切事物，分明是外在的，呈現眼前，不是意識作用所能轉移的，唯識學者却說它不是外在的，也不是實有的，這是從何處見之？關於這個問題，無著引證「阿毘達磨大乘經」來解答。如果菩薩能夠成就四法，對客觀事物有正確認識，便能悟入一切唯識之理，了解外在的一切都是心識所變，不是真實的。該經舉餓鬼、傍生、諸天、人爲例，說明這四類衆生，在同一事物上，雖然各有所見，但彼此之間所認識到的，却大有差異。比如清淨的河水，餓鬼見到是膿血火焰；水生動物見到的，爲坦蕩的道路，宏偉的宮殿；諸天見到的，爲七寶莊嚴；而人類見到的，却是清涼的流水。古人稱此爲「一境應四心」。即在同一對象上，由於衆生種類不同，煩惱業力不同，而有種種不同的認識。由是可知，我們所認識的一切，並非事物真相，只是各自心所變現的。能夠通達這種義理，對於唯識所變、唯識無境的真義，也就明白了。

不同種類的衆生，所見如此，即是同一人類，所見也不例外。中秋月夜，晴空萬里，一輪明月，高懸天際，這對一個家族團聚、家境富裕者而言，此時明月，真是太美了，太富詩情畫意；如對一個離鄉背井、有家歸不得的流浪者言，『舉頭望明月，低頭思故鄉』，中秋明月，也許成了「無情最是中秋月」，「一望明月雙淚流」的淒涼景色了。明月並沒有差異，爲什麼看月的人，所見的月亮，而有如此不同？這種差別來源，決不是來自月亮本身，而是起自認識的內心。



「般若」與「禪那」 「可說」與「不可說」

趙亮杰

——民國64年3月20日19時講於中央大學覺聲社——

各位同學，本人承貴社社長王知恩同學邀請為各位每週五講金剛經，因校方還沒有批准，今天突然請我來專題演講，因此毫無準備應邀而來。本來光講金剛經的經題，兩個小時也祇能作個簡單介紹；可是那樣講起來有頭無尾，更使各位丈二和尚摸不着頭腦。在我通常演講或寫作上的習慣，都是首先標出題綱，再順次序標出子目，這樣構成一個完整的輪廓，然後再將有關資料準備一下，到了講或寫的時候，提綱挈領，扼要分析；綱舉自然目張，再順子目演繹下來，如此不假思索，自可順理成章；然後用結論把它歸納起來，仍然和開頭的綱領首尾相應。這樣執筆行文，如同行云流水，不用苦思冥想；上了講臺，亦可口若懸河，免得呆如木鷄。今天時間倉卒，毫無準備，就被你們捉拿到案，佛法浩如煙海，而且無間無隙，凡有所說，如同軍事演習，皆假施設；今無準備，自無構想；既無構想，如何施設。幸佛菩薩慧力加被，臨時啓發了這個講題，否則，我真不知從何講起？但，準備不夠充份，構想亦欠妥當，講起來難免拉雜，亦請各位原諒。我們常聽各大乘經有「不可說，不可說。」亦有「不可思，不可議。」乍聽起來，真有點莫名其妙？也就是說，一般人不能深入法海，則不得其門而入，不能以「思議心」明了「不思議境」，自然莫明其妙了！其實諸法實際，離相對論，皆不可說。何以故。譬如生理，即不可說，其可說者，乃生理學；各位同學，你們想想看！你不說則已，一說出來，就是生理學；若說「生理

學」就是啓示「生理」，不錯；可是「能啓示」者（生理學）是方法論，「所啓示」者（生理）是本體論。「能啓示」者（佛學）可說，「所啓示」者（佛法）不可說；若「本體論」（諸法實際）可說，則不用「方法論」了；以「本體論」不可說故，才有「方法論」的功能。准此，則知「能啓示」者（學術），可以科學化；「所啓示」者（真理）則非科學所能及也。

科學這玩藝兒，是時代的寵兒，因為我們古代的學術不科學故（限於物質），這孩子（科學）一生下來，就被捧上天去，由於寵愛過當，什麼東西都要扯上科學的頭銜，才能受到人家重視，這樣盲目的崇拜科學，則不知科學之所以為科學也；以不知科學之所以為科學（是方法論，非本體論）故，近代學人，尤其是人文學者，「不求魚兔之實，競攻筌蹄之末」也。善讀書者，應當得魚兔而忘筌蹄，以其筌蹄之生，由魚兔也；若不爲了魚兔（真理），又何貴乎筌蹄（學術）？

或有人問：「若如此說，豈不是得到了真理，就要丟掉了科學？得到了本體就要丟掉方法嗎？」曰：「不錯！是這樣的。當你用科學方法釀酒做大豆腐的時候，此時豆腐和酒還未成功；到了成功的時候，大家就來喝酒吃豆腐（受用法樂），就不再玩弄釀酒做豆腐的方法了。假若你三大阿僧祇劫還未做成一鍋豆腐，還停留在方法過程中，那就證明你三大阿僧祇劫還未做成一鍋豆腐；也可以說，你三大阿僧祇劫都在那兒餓着肚皮做苦工。到了酒和豆腐做成功（

證果)的時候，吃在口裏，美在心裏！不但揚棄了可思可議的方法論(佛學名相)，就是連酒和豆腐的本體論(菩提涅槃)，也是些假設的代名詞，還說什麼呢？所以說，諸法實際，不可說，不可說(離言絕思)。」

各位同學，你們不要聽到這話心生惶恐！落「斷滅見」，諸法實際，常現在前，非斷滅故。何以故？例乎水和餅，這兩個名詞，亦是假設的代名詞；可是假名能詮實義，世間確有這兩種實際的東西，能為你充饑解渴；而此「實際」(簡稱法際)與「代名詞」，却無血統關係，假如我們以A代表水，以B代表餅，亦未嘗不可；可是這充饑解渴的東西，非B亦非A。可見諸法實際，離名絕相，不可說，不可說。

又有人問：「若如是說，『得魚兔而忘筌蹄』，則科學何以興耶？」曰：「得魚兔者，則必食髓知味(喻法喜充滿)，因此而發明筌蹄，改良筌蹄也；而其目的，不在筌蹄，而在魚兔也。若不得魚兔，而終日盤桓於筌蹄之間者，如此讀書，也不過是些製造筌蹄的匠人，其目的不在魚兔，而在工資(俗稱飯碗)。」

各位同學，同受大學教育，不管你學的是什麼科系？若以魚兔為目的者，必成哲學家，或科學家；若盤桓於筌蹄之間而無心求魚兔者，充其量也不過是工程師和教書先生而已。

本文題目的重點，不在般若與禪那，而在「可說」與「不可說」。其可說者佛學，不可說者佛法；可說者，有為法；不可說者，無為法。吾人在迷惘中，諸見紛歧，則有可說；諸佛了悟，真相大白，實相法中，不生歧見，有何可說？又佛經之可說，非以說為說；乃善巧方便，說(示)其不可說也。夫「善巧方便」就是科學的「方法論」；「斷議絕思」乃是超科學的「本體論」。可說者，為「教法」；不可說者，為「性法」。教法者，教學之法；性法者，實際之法。吾人研究學問，僅憑博聞廣記，以說為說，爭強鬪勝，是為虛妄戲論之法，不切實際者也。

般若法門的可說與不可說

般若者，梵語音譯，義譯妙智慧，以其異於世智辨聰之詭辯

哲學，故譯妙智慧；由於在漢文中沒有一個名詞可以確切恰當的代表它的含義，雖然冠以「妙」字，仍嫌不足，故列「五不翻」中存其原有名詞。

我們通常見於注疏中者，分為「文字般若」，「觀照般若」，「實相般若」；其實般若就是般若，無二亦無三；曰二曰三，為方便說，非如實說；是故「文字般若」，亦名「方便般若」。何謂方便呢？般若不可說，假借語言文字方便說之，故曰「方便般若」。

我現在用「生理」和「生理學」例「三般若」，大家就容易懂了；我們把「文字般若」顛倒過來，就是「般若文字」；「般若文字」就是「般若學」。把「實相般若」顛倒過來，就是「般若實相」；「般若實相」就是「般若體」。把「觀照般若」顛倒過來，就是「般若觀照」；「般若觀照」就是「般若行」。

我們把「生理學」喻「般若學」，亦可叫它「生理文字」。把「生理」喻「般若體」，亦可叫它「生理實相」。由生理學研究生理，必須實行解剖工作；把「實行解剖」喻「般若行」，亦可叫做「生理解剖」。這「般若觀照」和「生理解剖」，都是由知求證的實驗工作。

這個比例是：「般若文字」(學)喻「生理文字」(學)。「般若實相」(體)喻「生理實相」(體)。「般若觀照」(行)喻「生理解剖」(行)。

各位同學！善思念之，如此舉喻，則法喻正等，也就不難了解「三般若」的含義了。當知「三般若」者，不是有三種般若，好像「生理」，也不是有三種生理；若說三種生理，就會被人笑掉大牙！故知前二皆方便說，後一乃如實說；「如實之法」無間無隙，無法可說，必須假借方便而說之也。猶如「生理」本不可說，假借「生理學」而說之也。若說「生理學」就是「生理」；那麼畫餅當能充饑，說水亦能解渴，課本亦能生孩子。若不許此說，則知「生理學」不是「生理」。例如余名趙亮杰，可謂「名字趙亮杰」，而我此身可謂「實相趙亮杰」；假名雖能召實，實相却非假名；假若吾有兄弟四人，可名A B C D，吾名老A，亦

無不可？是故金剛經曰：「般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。」猶如「所謂趙亮杰（假名），即非趙亮杰（實相無名），是名趙亮杰（依他而有）」故知諸法實際，離名絕相，不可思議，凡有言說，皆是方便善巧作假施設；凡假設者，皆「俗諦」法，俗諦法中，惟有「文字般若」，能夠探幽入微，破妄顯真；但不可滯於文字，錯把「文字般若」當做「實相般若」；若如此者，好像把「生理學」當做「生理」一樣；這是我們凡夫的通病，極難破除，故名「理障」，亦名「所知障」，用時代語言，叫做「知識障」。落於「知識障」者，被語言文字上的邏輯所障，亦可名為「邏輯障」；因此邏輯盤旋胸中，如蜘蛛網，網覆心中，猶如眼睛掛彩，障「正偏知」，不見諸法實際；是故曰障。若能了知，一切名言，但有言說，都無實義；諸法實際，本自不可說；一切言說，都如過眼雲煙，知識學問，頓時化為烏有；則清淨心中，海濶天空，碧空如洗！一切法中，不由言說，皆見實際（證），到此地步，才是讀書讀到無字處，是為「絕學」；亦名「涅槃」，亦名「諸法實相」。從其智德來說，叫做「實相般若」。

如來禪與祖師禪可說與不可說

禪為梵音，具足名「禪那」，義譯靜慮，六度之一。吾人靜時，即落昏沉，而不能慮；慮時，萬象紛擾，而不能靜。夫「禪那」者，即靜而慮，不落昏沉；即慮而靜，故無散動。若觀現象世界，皆是因緣和合而有，因緣性空，如蜃氣樓，有即非有，任運觀賞，不可留戀；復觀非有的現象界，背後有一個不可名不可相，非有而有的東西，本無名字，不過借「事法界」名「理法界」而已。現象不可說，因緣性空故；理體不可說，離名絕相故。作是觀者，從「理法界」觀，叫做「空觀體真止」。從「事法界」觀，叫做「假觀隨緣止」。如此內心外境，止、觀同時，靜（止）慮（觀）兼賅；靜中有慮，簡非枯木，慮中有靜，意馬不馳。如此修習，名曰「禪那」。功果圓滿，名曰「禪那波羅密」。禪那之義已明，再說「如來禪」與「祖師禪」。「如來禪」

是由「文字般若」啓示「實相般若」，也就是由「般若學」透視「般若體」；再由「觀照般若」逐步求證，以期達到能觀之理智（見分）和所觀之理境（相分）渾合無間，到此地步，則「能」「所」雙泯，「智」「境」一如，即證「實相般若」。其功夫，一如由「生理學」而「解剖學」印證「生理」一樣。以此法門，是由「教法」而入，也就是由講學的方法啓示「第一義諦」（真理），逐漸的體會修證，名「如來禪」。

「祖師禪」則不如是，它是不講學理的；所以叫做「教外別傳」。所謂「教外」的「教」，乃以「教法」而言，非以「宗教」而說；教法者，即如來教學之法，所以研究佛學的人，通名研究。「教外別傳」者，就是不立文字，「教法」以外，別有傳授也。

大梵天王問佛決疑經云：「梵王至靈山，以金色波羅花獻佛，捨身為床座，請佛為衆生說法。世尊登座，拈花示衆，人、天百萬，悉皆罔措，獨有金色頭陀，破顏微笑（會意）！世尊曰：『吾有正法藏，涅槃妙心，實相無相，分付磨訶迦葉。』」

世尊拈花示衆，百萬天、人，呆如木鷄，不知所措；惟有大迦葉尊者，獨會其意，是故破顏做會意的微笑！這和金剛經，世尊乞食，還至本處，飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐的時候，這本來是日用之間的平常事，沒甚奇特！獨有須菩提尊者，一眼看破！讚言：「希有！」如來拈花，和敷座而坐，都是不言之教；迦葉破顏微笑，和須菩提讚言希有，如出一轍。這「不言之教」，是不假方便（言說），直接以「諸法實相」示人；但，不是機緣成熟的人，就不知所措了。蓋一切法本自涅槃，一切衆生本來是佛；其所以翻「涅槃海」成「生死海」，轉佛知見為衆生知見者，以其不識「本來」故，所以禪宗教人尋找「本來面目」。如果你真的見到一切事物物的本來面目（真像），則轉「生死海」成「涅槃海」，轉衆生知見為佛知見了。

各位同學！假若你對一切有情或無情的人人物物，不附帶自己的感情，皆以直覺冷眼旁觀，你常常如此訓練自己，你的煩惱就會漸漸微薄！為什麼？因為我們前五識接觸外境，都是用自己

的感情（好惡等）去接受，你把外境籠罩上自己的感情，就是外境的本來面目，被你的感情染污了！也就是客觀的現實，被你主觀的色彩轉變了！你又把這種錯覺的虛妄境界反映到心坎裏，不管是喜、怒、哀、樂，都是些「生死煩惱」；所謂「生死煩惱」者，即煩惱代謝之狀，即一波未平一波又起，連續不斷之狀也。

各位同學；你若以法觀法，純客觀化，不附帶自己的感情，法法皆見本來面目，心中亦無生死煩惱。我在拙著「六祖大師化迹因緣」無相頌內貫了十句偈曰：

若酸若甜本實相，知酸知甜是良知；

愛酸惡甜是習慣，是酸非甜是顛倒。

良知豈有酸甜愛？酸甜亦無美惡分；

拋却習慣名正受，不隨顛倒是良知。

諸君若能如斯會，摩訶般若波羅密。

又曰：（此偈未刊）

境無好醜因心有，心無是非緣境生；

境不緣心心寂寂，心不著境境如如；

如如之境全體現，寂寂心光照大千；

大千世界因緣起，隨緣任運自如如。

各位同學！寂寂之心，即是真心，如如之境，即是實境，也就是內心外境的「本來面目」。至於一切現象，皆因緣生，緣生幻有；凡夫隨緣流轉，顛倒生死；聖人隨緣任運，得大自在。語曰：「君子任物不任己，小人任己不任物。」而其任物不任己者，可執天下牛耳；任己不任物者，却隨外境煩惱生死！何以故？譬如有人謾我譽我，任其謾譽，而我不生喜怒；若生喜怒，則隨其謾譽牽着鼻子走了，如是之人，不得自在，反轉過來，任運一切法，不參加自己的感情（好惡），民之所好好之，民之所惡惡之，則一切法皆得其平，心平境亦平，如是之人，得大自在；得自在者，可執天下之牛耳，為天下王。

各位同學，我說了這一些，都不是「祖師禪」，只是讓各位體會一下，什麼叫做「本來面目」？這禪宗參究的「本來面目」，唯識宗叫做「性境」，亦名「現量境界」；天臺宗叫做「諸法

實相」；華嚴宗叫做「一真法界」；總而言之，揭破宇宙之謎，真相大白之境界也。各位同學！一切法本自「大白」，吾人之迷，迷於時，空；當知空本無間，時何有際？言時空者，皆是假設名詞，於外太空，皆不能立。你若打破時空概念，了然自知一切法本自大白。你若帶着時空觀念，尋找「大白之法」，猶如演若達多狂奔覓頭；正在狂時，頭未曾失；縱然歇狂，頭亦非得。諸法實相，亦復如是；衆生在迷，全顯成密；諸佛覺悟，全密成顯；雖然一切法本自大白（本自涅槃），可是顯者自顯，密者自密，覺者自覺，迷者自迷，顯、密、迷、覺；同本一法，衆生諸佛、各有自由，互不相礙。

禪宗門下，不由「教法」，參究「實相」，也就是不由「文字般若」參究「實相般若」，不由「佛學」參究「佛法」，不假方便，單刀直入，直指人心，見性成佛。禪師們舉拂豎指，啓示機宜，如同如來「拈花」「敷座」；看破了的人，自然破顏微笑！道句「希有」！看不破！即呆若木鷄。所以禪師們，看你不是材料，拂也懶得舉，花也懶得拈。再者參禪者，終日參究，空也不對！有也不對！這也不對！那也不對！唉！真是悶煞人！究竟怎麼就對了呢？忽然靈機一動！唔！「不怎麼就對了啊！」這在沒有研究過教理的人，能悟到「不怎麼就對了」確能大徹大悟！為什麼？在現象界看，有對就有不對；有「對」有「不對」，豈不成了性外有相嗎？兩邊都對，豈不成了矛盾論嗎？兩邊都不對，豈不成了斷滅論嗎？這樣「對」也不是，「不對」也不是。各位同學！這都是我們衆生「執相對性」的老毛病，你若把些「相對」的「名相」去掉，一切都對；在這「一切都對」的情況下，你還不敢認定，還要問「怎麼就對了？」「實相」現前，還要打個「？」，真是個糊塗蛋！所以猛然省悟曰，「不怎麼就對（肯定）了！」也就是說，你把這「？」放下，即一切法，當下即可肯定。

各位同學！我想我這抽象的理論，你們還是含混籠統，撲朔迷離！我再舉個例子，你們就明白了，譬如我們人人都有個「我」，你說「我」是個兒子呢？還是個父親呢？是個主人呢？還是

個客人呢？你若帶着這些「名相」來問，都不能肯定；何以故？你說「我」是個兒子，那就不是父親了；說「我」是個主人，那就不是客人了；一切都是，那就互相矛盾了！一切都不是，那又落於「頑虛」「斷滅」了。

各位同學！禪宗之參，參究「實相」，「諸法實相」乃「真諦法」；真諦法者，不能在「名相」上尋找，也就是說，不能在「名相」上求是非；何以故？一切名相，皆相對論，對父稱子，對子稱父，對賓言主，對主言賓，這些相對的名言，離開時空和它的對象，了不可得；所以你把時空和對象的概念放下，則父子、賓、主無一而不是「我」。你若放不下時空和對象的概念，則父親不是兒子，兒子也不是父親，賓不是主，主亦不是賓了！都承認了則矛盾，都否定了則落空，承認一個，否定一個，又落「邊見」。我們這些糊塗衆生，就在這時空名相上打滾！找不到「我」了！如法曠劫以來，可憐兮兮的，狂奔覓頭！如果真正丟掉一切名相而又不落空想，當下即可肯定一切法本自涅槃。你再不敢承認，還要打個「？」，豈不是糊塗蛋！所以猛然省悟曰：「不怎麼就對了呵」。（沒有「？」則了然自知一切皆空）

各位同學，「祖師禪」是不和你講這些道理的，它是旁敲側擊，令你自己觸着碰着自己承認，如同「不怎麼就對了呵！」又有一禪師聞妓女唱小調曰：「君若無心我也休。」就恍然大悟！我們聽到妓女唱小調，就被她牽着鼻子走了！因為禪師無心緣境，僅以直覺聽到妓女的小調，則心、境不緣；即所謂「境不緣心」寂寂，心不著境境如如。「一切衆生，都是些「有種子」，第六意識如同貓兒伺鼠一樣，無時無刻不在尋伺外境，一有消息，即心境相偶，交相纏縛，而生恩怨，及諸煩惱，不得解脫。

各位同學！不假方便，單刀直入，這是「祖師禪」的特色，不像「如來禪」須假「文字般若」作前方便也。其所謂「祖師禪」者，不是祖師發明，乃由如來傳承，以其不立文字，教外別傳，必須心心相印，祖祖相承。悟道者，亦必須由祖師印證；不像「如來禪」以經爲證也。是故「如來禪」可說，「祖師禪」不可說」也。

結 論

各位同學，我們今天所講的重點，不在「般若」與「禪那」，而在「可說」與「不可說」；而其終極目的是「不可說」，也就是「般若實相」和「祖師禪」。可是可這裏滔滔不絕的講了兩個鐘頭，仍然是「可說」的「般若文字」和「如來禪」；各位聽講，要聽言外餘音，不要在語言文章裏兜圈子，就是要「因指觀月」，你們的目光不可在指頭上打轉轉，這樣才能了悟我千言萬語，皆說其「不可說」（本體）也。

各位或許要問，以「可說」的「般若學」表達「般若體」，以「如來禪」說明「祖師禪」就夠了，何必另立「祖師禪」呢？禪師們有句話說：「沒有拄杖子，給你拄杖子；有了拄杖子，奪去你的拄杖子。」各位須要知道，因為你需要拄杖子，給你拄杖子是很容易的事，及至奪去你的拄杖子，那就很難了。譬如有人隻腿癱瘓，經醫治療，因為它行動不便，醫生予杖；可是你若丟不掉那兩根拐杖，永遠是個病人。這等於說：你沒有「般若學」，給你「般若學」；有了「般若學」，奪去你的「般若學」。腿好了，拐杖就無用了；證悟了「般若體」，「般若學」也就用不着了。否則，捨不得這根拐杖，證明你的腿還沒好，盤桓於「般若文字」那就證明你未嗅到「般若實相」。

我們衆生的老毛病，就是「玩物喪志」：當知「般若學」，爲「俗諦法」，它祇能破「事法界」的障礙，不能破「理法界」的障礙；如果你在「般若學」上「玩味喪志」，流戀忘返，不能看破「文字性空」；這「般若學」的本身，就是「理法界」的障礙。就好像我們吃了藥沒起分解作用，藥的本身又變成了病。這就是我們常聽到的「理障」，亦名「所知障」。此「理障」者，「所障」者「理法界」，「能障」者，「理則學」。這「理則學」本來是破障的工具，可是多有學人（有學位的菩薩）「玩物喪志」，多生多劫，愛邏輯美！嫖邏輯妓！伴邏輯舞！曠劫以來，不得休息（證果）是故釋迦如來，「教法」之外，不立文字，教外別傳，奪其「邏輯妻妾」也。



密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第三篇 雪山之歌

敬禮上師

「本尊者密勒日巴由於在哪息雪山降伏天魔鬼衆，聲名大著。雅龍的村民都對尊者恭敬承事，其中以貴族女娥慕對尊者信心更熾，問法亦最勤，她對尊者說道：「我有一個小兒子名叫喬普哇，等他長大以後，我就把他送給尊者作徒弟來侍奉您。」咱馬的村民也迎請尊者到村中去居住，該地的新多姆作大施主，她亦承事供養尊者不遺餘力。」

「尊者在村中住了不多時，看見世事的種種繁擾和爭鬥，極感厭倦，實在住不下去了；就對村民說，他要離開咱馬到哪息雪山去修行。施主們稟告尊者說：「我們不敢誇言說是爲了利益衆生的緣故，請您住在此處，老實說，只是請您慈悲爲了我們這一羣，無論如何要請您今年在這裏過冬，我們也可以有機會向您請示法要；至於降魔的事，您以後隨時都可以去做的，等到明年春夏天氣轉暖以後，您再去哪息雪山，也不會受到嚴冬的苦寒和種種不便，我們屆時一定準備好充份的供養，送您前去。」其中尤以法師釋迦古那和新多姆懇求甚堅，說道：「現在已經是深冬了，到哪息雪山去實在太辛苦和太危險了！」二人不厭其煩的把冬天旅住雪山之艱苦和種種危險都詳細的稟告尊者，求他暫勿離去。但是密勒日巴決意早日離去，回答他們說：「我是那諾巴大師傳承的徒兒，根本不怕嚴寒和風暴和獨居雪山的艱苦，雪山崩裂的驚人巨吼亦嚇不倒我。師尊馬爾巴曾告誡我，命我時常都應遠離塵囂和放逸，終生住在無人的深山中去修行。尤其是最近，我親身體驗到，如果叫我終生住在塵擾的世間，其苦痛還不如死了倒好些！所以我離意甚堅，你們用不着強留了。」

於是法師釋迦古那，新多姆和其他僧侶一共六人，攜帶食糧和飲料護送尊者；翻過了一個山頂，下行至一塊小的平窪之地，密勒日巴就與送行的人在此告別。他拿着兩斗麵粉，一斗米，一腿牛肉，一斤黃油向降魔大母崖行去；送行的六人回轉咱馬途中，行至一個山頂時，天色大變，狂風暴雪，滿天襲來，颶風勁雪

吹得他們氣也透不過來，漫天風雪迷濛，路也看不清楚，他們奮力與風雪掙鬥多時，好不容易才脫離險境。歸來時，人們已深睡多時了。從這天傍晚起，大雪不停的下，十八個晝夜，布仁和雅龍之間的交通完全斷絕，行人絕跡者達六個月之久。此時尊者的徒衆都相信在這樣的空前大雪災之下，尊者一定圓寂了，他們就追悼尊者，在村上爲尊者舉行了一個會供①。

次春三月，尊者的徒衆帶了挖雪破冰的刀斧和工具，準備到哪息雪山去挖掘尊者的遺骸。他們快要抵達尊者住穴的時候，在附近的一個橋邊上坐下來休息，忽然看見對面一個大磐石上，有一條雪豹爬上了磐石，並在石上張嘴彎腰的打了一個呵欠，他們注視該獸良久，最後牠才離去。大家禁不住互相說道：「看樣子，這頭雪豹一定把尊者的遺體都吃得精光了，我們是否仍能找到一點遺骸或頭髮等遺物（來裝塔供養）呢？」說着大家的心情都非常沉重，不禁哭泣起來。他們隨即注意到，在雪豹的行徑中竟發現了許多人的足跡。隨後，在一條極爲險狹的路徑上，他們看見一頭似虎又似豹的野獸，瞬間就跑向一條橫路上去了。以後這條路就叫作虎豹路。這時大家心中不禁起了懷疑，適才所見的虎豹是真的呢？還是天神變現的呢？當大家已行近降魔大母崖的時候，忽然間聽見了密勒日巴的歌聲，大家驚喜非常的忖道：「難道是會有獵人來此，遇見尊者，供給他食物了嗎？還是野獸們撲殺野禽時，食剩的殘肢讓尊者拾到了當做食物，他竟沒有餓死呢？」

密勒日巴在洞中大聲叫道：「傻小子們！你們抵達附近已經半天了，怎麼遲到現在才走到呢？我與你們準備的伙食都快冷透了，快點進洞來吧！」大家聽了都說不出的高興，有的歡喜得眼淚直流，有的雀躍不止，不禁手舞足蹈起來，大家都急着跑進去頂禮尊者，搶着握攬尊者的手足，頂禮問詢，大家都歡喜得不禁流淚！

尊者說道：「你們不要說這些話了，快點吃飯吧！」徒衆們先詳細詢問尊者的身體起居，然後他們立即注意到尊者上次帶來的一包麵粉竟尚未吃完！同時還有一大盤煮好了的米

和肉。

釋迦古那說道：「看樣子我們的飯是早已準備好的，尊者是否早就知道我們今天會來呢？」

尊者說道：「我在巖石頂上曾看見你們在對山休息，所以知道你們來了。」

釋迦古那說：「我們當時只看見崖石上有一頭野豹，並未看見尊者，那時您究竟在那裏啊？」

尊者微笑道：「我就是那個雪豹啊！得到心氣自在②的瑜伽行者，於四大有隨意轉變的能力，可以化現任何形狀物體，變現萬端，無有障礙，這一次我也是特別對你們這些根基深厚的徒衆顯示了這點神通，你們應對此事守密，莫對人言。」

新多姆說道：「尊者啊！您現在看來容光煥發，身體健壯，比去年還要精神百倍，但是大雪封山這樣久，洞門和山路皆爲大雪所斷，食物無人接濟，是不是有天人來送供呢？還是尊者拾檢到野獸的遺屍以作食料呢？這究竟是怎麼回事啊！」

尊者說道：「多半的時間我皆浸潤於三昧中，所以無需飲食。在吉祥節日的時候，空行母舉行會供時，也會分給我一份食物。偶而，我也吃一兩匙炒熟的麵粉，尤其是上個月（季月）下弦時份，你們曾經圍繞於我，爲我舉行了一次大會供，那次我好像吃得飽，因此很多天都不思飲食，我有這樣的一個覺受，不知那一天你們究竟做了什麼事？」

徒衆們計算日期恰巧就是他們以爲尊者已經圓寂舉行會供之時，於是尊者說道：「世人如果能行善布施，必能在中陰③時得到利益，但最要緊的還是要堪能現證當前之中陰，才能算是最極殊勝。」

於是大家十分誠意的恭請尊者道：「請您同我們一同回雅龍去吧！」

尊者說：「我在這裏住得很安樂，覺受三昧都在增長，我不想去雅龍了，你們自己回去吧！」

徒衆們道：「這次您若不和我們一同回去，雅龍的居民一定會說我們把您遺棄在雪山，把您害死了，任何難聽的話他們都會

說出口的！」

貴族女娥慕說道：「您要不下山，我就揹您下去，您要不隨我們去，我們就等在這裏，一直等到死爲止。」

尊者不忍拒絕他們的至誠懇求，就答應他們下山去。

娥慕說道：「冬天的時候，那些空行母也許不需要您密勒日巴了，但是您的傳承中的未來弟子們却仍是要您密勒日巴的！現在就讓我們作給那些空行母看一看，怎樣用我們的雪靴去征服山路的積雪吧！」

於是，第二天大家都起程行回咱馬來了，在翻山的時候，新多姆先行回村，集聚所有村民，告訴他們好消息說尊者仍然健在，並且馬上就要進村了。這時密勒日巴一行已經抵達村落的入口處，那裏有一片寬廣的大石坪，是村民用來打麥子用的。這時村中的居民，無論男女老幼都出來迎接尊者，瞻仰尊容，大家都抓着尊者不肯放手，爭着詢問尊者的健康和起居；接着大家都向尊者恭敬頂禮，周匝圍繞。此時，密勒日巴足踏雪靴，手持籐杖（headstick），以姆指斜倚下頷，站在大石坪上對來迎的徒衆唱了下面這首歌來答復他們的詢問：

「吉祥碧空蒼穹下，
得此幸會深可慶！
汝詢我體安康否？
虎年將畢免年始，
逕赴雪山無人處，
急風驟雨猛進襲，
日月被囚入牢獄，
星辰深鎖渺天際。
大雪狂降未暫息，
大雪降塊如羊毛，
密密墜地似蜂羣，
噫嘻！此雪實難量！
惟見茫茫雪天一！
湖水冰結似水晶，

與汝男女施主衆，
滿腹歌謠信口出！
展心舒意靜諦聽。
我於輪迴生厭離，
其時天地有默契，
陰雲黑霾滿天際。
連綿晝夜十八日，
茫茫漫漫窮荒際。
小雪飛片如紡輪，
如豆如棉如飛絮。
大樹小樹盡埋葬，
間有清水流地隙。
嗟呼！空前此大雪，

阻斷行人交通絕，惡人嘆氣家中坐，無由外出把惡作！
遍地遺棄之家畜④，饑寒交迫瀕死際，山中百千之野獸，
覓食無門多餓斃。飛翔樹間之雀鳥，鑽行地下之鼯鼠，
糧斷食絕蟄深穴；兇猛難馴之虎豹，調馴溫柔似綿羊，
如此空前雪災時，密勒獨棲野山中，大雪紛紛自天降，
歲末寒風似刀割！密勒日巴着布衣⑤，雪山峯頂鬪一場！
雪片紛降近我時，化作水滴及蒸氣，千鈞勁風近身時，
寂滅消失於無跡，密勒日巴之布衣，熱舒柔軟如火熾！
如此生死之鬪爭，世所罕見乏譬喻，一似勇士決死鬪！
刀光劍閃判生死！此番決鬪我得勝，普爲天下學佛者，
堅奮其志鼓勇氣！特於資深大修士，爲作榜樣及示範。
單衣一襲降風雪，開顯拙火成就量；身內四大細稱量⑥。
內無錯謬得決定，冷熱二氣成精華，自在驅使如僕從，
「身內氣脈自在故」，降伏風雪如反掌，身心自在無動搖，
三有魔軍毀無餘。此番生死大決鬪，密勒日巴爲勝者，
我乃誠信之佛子，行住未嘗着皮衣⑦；我乃勇士家族子，
面對強敵無少怯；我是獸王雄獅後，住惟雪山無他宅，
若嚮住所成笑柄！汝等若信老密勒，隨口所出之授記，
未來因緣當如是：口傳教法將大宏，得成就者數數出，
密勒日巴瑜伽士，名聞徧傳於天下；汝等徒衆之事蹟，
亦爲後人所仰慕，美譽亦將傳千古！聚會於此施主衆，
爲答汝等殷勤問，我身康樂無少病，汝等亦皆安適否？」
與會的徒衆們聽了尊者的歌，都歡喜已極，高興得大聲歡叫，
興奮雀躍，忍不住大家竟一同跳起舞來，尊者也非常高興的發
出歡樂的叫聲，加入大家一齊在大石坪上跳起舞來。尊者足跡所
至，石坪就如泥土一樣，深深地印下了許多足跡和籐杖的印子；
石坪的中間腰處因而下陷許多，這塊大石坪本來叫做白石坪的，
後來就被叫做雪靴坪了。

然後徒衆們簇擁着尊者，迎接他到雅龍和咱馬二村，大家向尊者頂禮問安，招待供養。來賽朋於大眾中起立問道：「尊者啊！這一次您沒有遭到意外，能夠平安的回來，真是最大的喜事，

看起來您較以前更爲容光煥發精神爽朗了，難道是這期間空行母們向您承事供養的緣故嗎？」

答覆來賽朋的詢問，密勒日巴唱道：

「恭敬頂禮上師足，以信供佛身根利，少物微塵不可得，光明相續如流水，我得堅毅之修觀，能行所行無罣礙，希、懼、貪、瞋盡寂滅，法身自心無少別，我獲殊勝之成就。大雪替我圍茅蓬，無勤諸事自然成，觀察自心見一切！徒兒施主與會衆，我今答汝此法歌，成就加持空行賜，徒衆善行獲吉祥。頓超能觀與所觀⑧，修觀無間亦無得，能作所作皆光明，我獲最勝之行持，悟此二利自然成，爲答信徒之詢問，空行爲我供食物，勿勞耕種稼禾結，居於低下至高位，汝等信心誠可感，你我皆應大歡喜！」

釋迦古那向尊者恭敬頂禮後說道：「這一次，這樣大的空前雪災，尊者未受絲毫的損傷，並且與我們徒衆都能平安的回到家中，我們師徒及村民父老大家能再次會面，真是令人慶幸，借着這個機會，請您慈悲向我們開示一些法要作爲您對我們此次回村的禮物，好嗎？我想最好請您把此次嚴冬雪山修行時所得到的禪定經驗和覺受給我們講一講吧！」

密勒日巴於是就唱了一首：『六種心要歌』。

敬禮三種圓滿^⑩之上師。

於此黃昏日暮時，師徒集合甚吉祥，釋迦上人代大眾，向我請求說法要，宣講禪觀之覺受。此乃清淨善願力，感召勝會之緣起。施主娥慕二夫婦，以及全體諸徒衆，向我索取見面禮，懇求講說勝妙法，爲感汝等至誠故，我今畧說自悟境：「去歲冬季歲末時」，我觀輪迴世間法，此心深處生厭離，哀感世事無實義，逕往雪山修禪定。

密勒日巴瑜伽士，獨棲無人降魔崖，勤修禪觀經六月，覺受證解浩然生，「爲酬施主之盛意」，爲汝歌此「六要曲」。

初取外境六譬喻，二取內境六障礙，三喻六種繫縛法，四顯六種勝方便，五示六種法爾性，末說六種大樂境。若不誦習此六要，此歌精義難入心，且聽老密爲汝釋：若有障礙非虛空，若有定數非星辰，若有動搖非山嶽，若有增減非大海，若需橋樑非泳者，若可觸摸非彩虹，若有沉掉非禪定，此是外境六譬喻。若有取捨非勝行，若有妄念非瑜伽，若有方所非智慧，若有生死非佛陀，此是六障六誤謬。愚癡縛汝變畜生，貪心熾盛變人類，慳吝將爲餓鬼縛，嫉妬心重變修羅，此是煩惱六繫縛，解脫生死之障礙。戒律清淨得解脫，信心堅固得解脫，依善知識得解脫，眞實修行得解脫，常住茅蓬得解脫，時常獨居得解脫，無內無外明體性，無遮無顯智慧性，俱生妙智本來性，無有轉變明點性^⑪，無有間斷覺受性，廣大徧滿佛法性，體內拙火^⑫熾然樂，二脈業氣入中樂^⑬，法爾六性應受持，下淨明點徧滿樂，紅白交會於中樂^⑭，上身菩提下降樂，此乃六種覺受樂，六月禪觀之覺受，爲應會衆之勸請，我今摘要試宣說，與會大眾應歡喜，且飲法露此瓊漿，法喜充滿樂雀躍。老密今日唱老歌，徒兒豎聽笑呵呵，此是老密見面禮，獻身佛法普天喜！」

新多姆說道：「偉大的尊者啊！您同三世諸佛無二無別，有緣能見到您的人，自然會供養承事請問法要的，若是有人見到您，連一點恭敬信心都不生，那真是比畜生還要愚蠢了。」

密勒日巴說道：「對我信仰與否並不是最緊要的事，但是得到如寶的人身，又值逢佛法昌盛的時節而不去修學佛法，那才是真正的愚蠢了。」於是唱道：

「敬禮馬爾巴大譯師。
施主信衆聽我歌，
生逢佛法昌盛世，
隨意造惡一何愚！」

已獲難得之人身，虛渡此生一何愚！市集城鎮如牢獄，長期住彼一何愚！夫婦親朋實訪客，吵鬧爭鬭一何愚！名聞美譽如谷響，沽名釣譽一何愚！仇敵實如易謝花，捨命搏鬭一何愚！親黨實如空中畫，死時難捨一何愚！財寶難持如朝露，慳吝自縛一何愚！此身實如臭皮囊，塗抹粉飾一何愚！口訣甘露最勝食，競集世財一何愚！世間滾滾愚癡象，罕見一二明達士，何如効我老密行，勤修佛法得實利。」

與會的施主們說道：「謝謝尊者的慈悲開示，我們自然不能像尊者一般的明智和精進，但是我們也將盡力不做您所說的那些愚蠢的事情。尊者若對此地合意，就請長期住在此處，我們活着的人可以請問法要，承事供養，死者亦可獲救度超升，不知尊意如何？」

密勒日巴答道：「上師的訓諭是要我到哪息雪山去修行，所以我只暫時住在你們這裏，長期的居留對我不合適，因為我不喜也不會周旋應酬你們施主們。日子久了，你們也會對我產生不滿和不快的情緒，所以這條路是行不通的。」隨即歌道：「敬禮羅扎馬爾巴足。」

與會男女汝施生，於我密勒瑜伽士，具深信心無動搖，至誠留我長住此。人若長住於一地，友伴不久生厭煩，親朋接觸過親密，各種是非自然生。常期結伴苛求頻，爭怨紛起壞戒律。嗟呼！人性本如是！惡友敗壞諸善行，直言常使家人怒，干涉是非招仇敵，偏袒欺騙罪可哀，為報施主之供養，應酬交談亂禪定，死者家屬之供食，詆詬友朋瞋恨生。死時苦痛勝常人，較此苦痛更勝者，莫如山居瑜伽士，羈留城鎮受煎熬！老密喜愛自由身，深山野谷無人地，浮雲深處寄萍踪，汝等信徒甚稀有，與會男女施主衆，供奉行者有善根，此皆往昔宿願力，願具因緣常相聚！」

施主們聽了回答道：「我們是永遠不會厭煩聽取尊者的開示

的。尊者會厭煩我們倒是真的。我們知道無論如何誠心請求，您也不會長住此地，但請您思及我們，時常從哪息雪山來這裏巡遊一番，我們就心滿意足了。」

於是大家準備了許多食物和供養來獻給尊者，但尊者都沒有接受，徒眾們都覺得這真是稀有難得的事，他們都衷心佩服，歡喜無量，對尊者生起了不可動搖的信心。這個故事名為「雪山之歌」。

註解

① 會供——密乘行人常於吉日或慶典之時，如每月十五，或上師及佛菩薩誕辰時舉行祈禱供養之儀軌。上師，弟子，及所有金剛弟兄皆參加，（有時施主及來客亦參加），來供養讚頌、祈禱歷代傳承上師、本尊、護法、空行，及一切諸佛菩薩。天人佛神際會，故名會供，其種類及性質亦極不一樣，頗為複雜。

② 心氣自在——凡人於自己的心識不能控制自主，對自己的身體及功能亦不能有全部的自在。根據密宗的一項原理，「心氣無二」，於心分若得自在，則於氣分亦必得自在。氣分有粗細，外境山河土地，四大五塵皆是氣分轉變；極細之氣分則已離形質，為一種電能，或即是「電」。「電」究竟是什麼，亦極難言。總之，「氣分」即是色法之元素的動能。心若能開悟自在，在氣分亦必得自在。因為心氣在粗重之界次（*Realms*）中可有分別，似如不同之二物，但至細微之高度境界中則心即是氣，氣即是心；如空與色在凡夫界為截然之二物，而在高度境界中則空色不二矣。

③ 於心得自在即是於空性得自在；於氣分得自在則是於「色法」得自在。故心氣自在之修士，必能神通變化無碍也。

中陰：當前或當下中陰——中陰又稱中有，就一般佛學言，指死後尚未轉世之階段，普通謂四十九日。投生之後即為生有。所以生死輪迴的程序是：1 死有——中有——生有。但進一步言，則吾人生活之世間，即當下生命之現實亦含有生死二種因素存在；今日即昨日之死果，或明日之生因；2 念念生死，無有間斷，此當下生命對從前面之死及未來之生而言，亦為一種中有（*Interlude*），故名當下中有或當前中有。對中陰之詳細解說載於那諾六法之中陰成就法及中陰救度法，又密勒歌集第三十篇亦詳論中陰之重

要性。

④ 遺棄之家畜——西藏高原於冬季常大雪，因係遊牧生活故，牲畜皆散牧野外，不在廐中，故凍餓而死者比比皆是。普通之大雪，牲畜以習慣故，皆能忍耐；若雪太大，時間太久則必凍餓而斃。布衣——此為修密宗拙火道之瑜伽士之一貫宗風，因修臍間拙火而產生大熱力，於極寒冷之天氣亦僅着一單薄之布衣，布衣藏文曰「日巴」或「惹巴」，密勒日巴即是「着布衣的密勒」的意思。密宗之修士，古時皆不許著皮衣，以策勵速得拙火成就也。噶居巴派於此點特別注意，故「日巴」甚多。

⑥ 身內四大細稱量——行者於修習禪定時，地水火風四大，時有偏勝，故需注意，時時糾正，不使偏頗，而保持平衡；或有特殊情況應加強某大，如火大、水大，或減少某大時，需仔細考察，以免錯誤，而壞禪定。

⑦ 不着皮衣——見註⑤。

⑧ 頓超能觀與所觀——印度佛教自發展到部派哲學之階段後，不但成就之人漸少，甚至佛法本身亦變成極煩瑣之「經院派」的詭辯之學，如唯識，中觀二派之諍，學人每以終生之力獻身於此，以至書籍汗牛充棟，越說越繁，我們翻開「佛學」中之所謂高深的理論諸名著，那裏有什麼樸素簡真的原始精神呢？千百年來，千千萬萬的佛學者都把精力放在極次要的問題去鑽牛角尖，實在可惜，令人浩嘆！但此亦歷史所形成之不可避免之趨勢，非僅佛法，其他宗教亦復如斯也。中觀與唯識二大派對空性之看法之「不同」處，據藏傳佛學言則是：中觀講的是「無生空」或「自性空」及「實成空」；而唯識則講「能所空」——無外境而有依他起之識。有名的二月之諍：月稱與月官在那爛陀寺辯論八年之久，仍無確定之結論。其他諸師之爭辯更多如恆沙，難以枚舉矣。此問題，由現證空性之密勒日巴看來，則根本不成其為問題，二派之結果根本相同故。此偈：「當下一念顯空性，少物微塵不可得，頓超能觀與所觀，我得如是之見地」。前兩句開示畢竟空，與中觀派所主張者無二，第三句頓超能觀與所觀，則是現證萬法唯心，與唯識派見相同，而前兩句則標示此心亦無自性，空無少物可得，會中觀與唯識於一爐，此一偈即解決了中觀，唯識間之主要問題。蓋宗教首重體驗，由體驗才能有正確之理論，否則「白首窮經」豈不愚乎？我因多年來深受其痛，慨而言之，指出此實例，以為學佛及研究佛學者作一參考。

——澄基特誌。

⑨ 方分——方分者，即有形體，有性相，佔有空間（方所），及有質量（分）者也，但廣義言，即任何心識對任何境法所產生之任何形相及性質皆為方分所攝，亦即一切有為法也。

⑩ 三種圓滿——藏文：rje·gyum·ltan·bla·Ma·此處之（gyum·ltan·）具三（或三種具足）不知確指何者。大概是身、口、意三種功德圓滿，又可解釋為具足證量，傳法及導引弟子之圓滿條件者，才算是合格的上師。

⑪ 無有轉變明點性——明點，梵文：Bindu·藏文：Tig·le·普通指男女之精液或內分泌，但許多密典中此字似乎有用於高度的實相哲學之意味，如 Tig·le·Nyag·gcig·「明點一味」，或「專一明點」。根據心氣無二之密宗根本原理，則氣分至成佛時轉成光明及神通之大用，脈分及明點皆轉成報化身，此處則似假借成就瑜伽者之堅固明點之不可毀壞及轉變性而說明實相也。

拙火——又譯為憤怒母，藏文：gtum·Mo·梵文：Kundalini·或是：Candali·或真大力——Candali之音譯。此為密宗修氣

⑫ 脈之最主要的瑜伽，觀臍下四指之拙火，或火苗，而引生俱生命氣或陽氣之發生而打開全身脈結，攝業氣入中脈而悟道。此為方便道，或有相瑜伽道。空、有、若畢竟無二，則佛果能從「空門」入，則亦必能從「有門」入，二而一也；惟從有門入較繁難多障耳。

⑬ 二脈業氣入中樂——指左右二脈之生死業氣皆消溶於中脈而生大空樂，見六法廣論。

⑭ 紅白交會於中樂——此指中脈上端之杭字「𑖦」代表白明點，及下端之短阿（𑖦）字，代表紅明點，皆為融化後，一上升，一下降至心輪（法輪，藏文Chos·Gyi·Khor·Lo·），亦即中脈之中央而相匯合，此時能生大空樂雙融之覺受。

⑮ 渡亡消災——西藏祖師特別告誡徒家，不可輕易納受供養以超渡亡魂，普通受供養其責任尚不甚大，自己亦不受太多之牽累，但超度亡者則全不如是，有極多之故事說明渡亡喇嘛之功力不足，而自受其損者。我會親自聽見許多極有趣的故事，故喇嘛（好一點的）皆視渡亡受供為畏途，尤其是以密法之頗瓦來超度更是如此。

請批評，請訂閱！



與善知識談話錄

無意

~~~善知識者，難可值遇……善知識者，智海導師；善知識者，至一切智助道之具。

華嚴經~~~

在菩提精舍的一次佛七上，懺雲法師爲主七和尚，很多位居士都分配有職務。我見到敏智法師便問：「法師担任什麼職務？」法師答道：「我担任吃飯。」法師以前兩任天寧寺住持，而今是美國佛教會會長，乃出語平易坦率如此。昔慧海禪師有言：「你吃飯時，不肯吃飯，百種需索；睡時不肯睡，千般計較。」可爲法師的話作註腳。人若不幸而生於南越，能逃命便爲已足；不幸而生於非洲，能糊口便是僥天之倖。及其生命獲保障，衣食不匱乏，便生許多奢望，有許多閒愁，惶惶不可終日，至於吃不下飯，睡不著覺。敏智法師作獅子吼曰：「我担任吃飯。」直震得人當下桶底脫落。而今而後，吃飯時只一心吃飯，睡覺時只一心睡覺，念佛時只一心念佛，更莫需索計較，庶幾可以「心無罣礙」，「無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」所以「担任吃飯」四字看似平常，實是安心入道的法門。

恐怖莫過於死亡。宋儒批評佛家只是怕死，這話不僅毋庸否認，還要善加闡揚。惟其怕死，所以尋求了生脫死之道。或有不怕死的人，願意輪迴六道，生生死死，永無盡期，便如來佛也拿他沒辦法了。

所以，我曾問沈先生家楨：「如果有人不怕死，怎麼辦？」沈先生說：「試道看。」

我說：「前些年日本有一女生愛上任課的教授，教授也情不自禁。然而他已有妻室，離婚則妻子不許，絕情則女生不依。最後他便殺了那女生，再帶領妻子兒女跳崖自殺。豈不是不怕死嗎？」

沈先生說：「女生被殺，其不願死是沒有問題的。兒女年幼，沒有自主能力。妻子是無可奈何而死。至於教授自身，不能面對情感糾紛，妥爲解決，只圖一死了之，逃避問題，可說是最沒有勇氣的人，那裏能真不怕死呢？所以自殺者大抵是因爲心中有比死亡更大的恐懼。殊不知自殺以後，來生既要受今生未完的業報，同時也斷了今生修道的機會。因此自殺不僅是懦弱，也是不智。」

沈伯母接道：「也有人強說不怕死，死到臨頭便怕了。」看來沒有不怕死的人。由於怕死，所以要對死亡有個解決的辦法。這辦法不是求長生不死，而是求前面所說的了生脫死。因爲有生必有死，所以長生並不能解決死的問題，其結果仍不免在生死輪迴之中。唯有生脫死，便跳出在死亡之外；無生所以無死，死的恐怖自然消除。因此佛門人物常可以超脫生死，遊戲生死。如鳥窠禪師八十四歲時告訴侍者：「吾今報盡。」言訖坐亡；龐蘊居士及其妻子兒女，說去便去，更是著例。我們或者做不到這一地步，但應時時拿死亡自我提撕警惕，求了生死。（註）若或耽迷俗樂，至於「其樂忘死」，或一味諱言死亡，便終不免死亡的恐怖。這個 Paradox 是對宋儒之批評的一個答復。

說到 Paradox，又想起我初到印地安那大學時的一件事，那時齊思貽教授要我寫一篇中觀方面的學期論文。因而談到本體與現象的問題。我說一切現象都是變易的，佛家似是要在這變易之中尋求一個不易的本體。齊教授說大錯大錯，中觀正是要破這種 Substratum 的觀念。我一聽頓失所依，沒有本體，那有現象？皮之不存，毛將焉附？齊教授說正因爲空了本體，現象才能生起。試想如果先有一個堅實不變的本體，其中那裏還能容得森羅萬象



？後來我讀中論果不其然有「以有空義故一切法得成」的話，於是把 Murti 在 *The Central Philosophy of Buddhism* 中批評中觀失於不以本體為萬象的 *Very Soul* 的見解批評了一番，又引沈先生所說故事中的一段話作論文的結語：「親愛的兄弟，即使我有什麼可以傳授給你的東西，你心裏那有地方可以容納它呢？」這也可見破法我執，即去心中執見的重要。看看王陽明的一番比喻有多好：「譬如方丈地內，種此一大樹……四傍縱種些嘉穀，上面被此樹葉遮覆，下面被此樹根盤結，如何生長得成。須用伐去此樹，纖根勿留，方可種植嘉種。」世人都願有，不知必先能空，方能有。

在菩提精舍與西藏佛學大師 Geshe Wangal 的一次聚會上，我問他在大乘佛法裏菩薩因為要度眾生，而無限地延遲其成佛的時間，那麼佛與菩薩的高下究竟如何？這問題由沈先生代答如下：菩薩成佛要經歷十信、十住、十行、十回向、十地、等覺，共五十一位次，直至第五十二位次的妙覺才成佛。這樣說來，菩薩的地位當然在佛之下，但是如文殊菩薩，過去久已成佛，稱為龍種上佛，又如地藏菩薩發願「地獄不空，誓不成佛。」與佛就不能有高下之別了。這裏要指出的是：何以在一個宗教裏竟能容許與教主平坐平起者的存在？這不僅是佛教的平等精神，更是對人的價值的深切體認。即如釋迦誕生時，宣稱「天上地下，唯我獨尊」，而天龍八部莫不為之歡欣忭躍，可見人的地位乃高踞一切之上，那至高無上的佛，也不是天、不是神，乃是由人去證成的。釋迦這位人間的王子可以成佛，其餘的人不分貴賤也都可以成佛，這實在給人不可思議的鼓舞振作的力量。無量眾生也可以由其業報而得人身，又是叫人要尊重其他的生命了。

由此又聯想到印大教中古文學的比蕭夫教授的話，他說：「在基督教裏，我不敢自稱已經成聖；在佛教裏，我却敢說我已成佛了。」這話乍聽可異，實在揭示了兩教的根本差別。在基督教裏，人只是神拿泥巴捏出來的成品而已，人神的本質既已不同，神以外就再沒有神，連聖也復寥寥無幾，那只好算是人中的異數。在佛教裏，佛與眾生俱是一心所現，所以其間沒有質的差異，有的只是量或相狀上的分別。王陽明說：「堯舜猶萬鎰，文王孔

子猶九千鎰，…分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。」大寶積經無盡伏藏會上說：「譬如真金，由工巧力，隨意所作，種種瓔珞莊嚴之具，其相各異而彼金性無有差別；菩薩亦復如是。」都是此意。眾生儘管不能如佛陀的四十九年說法，做不到佛陀的無量悲心，却總不碍其畢竟成佛，因為他本有的佛性與佛是無二無別的。

換一個說法，便是眾生不外佛性所變現。最近哥大佛學研究社請 Christopher George 博士，作了一次有關密宗 Mandala 建構的演講。講後我問他 Mandala 的作用是什麼？他說 Mandala 大抵是供觀想之用的壇或圖，但是觀想的對象不必限定於 Mandala。例如當 Candamaharosana（密宗的大菩薩之一）走向某一個人時，他就觀想他正走向一位大菩薩。我於是問他：「這究竟是他的想像呢？還是說某人真的是一位大菩薩？」他反問我：「你稱我為 Christopher George，這到底是你的想像呢？還是說我真的是 Christopher George？」好啊，這竟是一則公案了，我當時沒有參透，若參透了，便要大聲告訴他：「你也不是想像中的 Christopher George，也不是真的 Christopher George。你只是佛性的流露，你只是一位大菩薩！」他然後翻開他一本論文，指 Candamaharosana 的一段話給我看：

那些無知的人們，不識我徧盈於一切人中；

只因這些人的緣故，我呈現了形態五種。

「若人識得心，大地無寸土。」人若知道人只是 Candamaharosana 的變理，千差萬別，立歸一味。

怪不得以前 Y. Hakeda 教授教我們作月輪觀時，要我們觀想自己是金剛薩陞菩薩，一步步地邁向法界道場！

（註）大覺寺或菩提精舍的佛七，天天都念：「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂？」又念：「願我臨終無障礙，彌陀聖眾遠相迎；迅離五濁生淨土，還入娑婆度有情。」正是此意。

附更正：37期菩提對話中最後一行「該想辦法利己而後利人。」之「後」字應作「復」字，應予訂正。





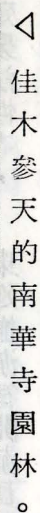
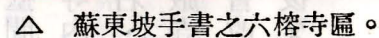
▷ 南華寺內六祖堂。



▽ 南華寺內景色優美之放生池。







南華寺・六榕寺

風光選輯

# 南華寺

## 六榕寺

### 風光選輯

△佳木參天的南華寺園林。





## 嶺南兩禪寺

# 南華寺 · 六榕寺

六如居士

南華寺在廣東曲江縣南六十里，原名寶林寺，梁天監元年，天竺智藥三藏自南海經曹溪，掬水而飲，香美清冽，謂與西天之水無別，溪源必有勝地，堪爲蘭若，遂溯源而上，山水回環，峰巒奇秀，嘆曰，宛如西天寶林山，可於此山建梵刹，百七十年後，當有無上法寶於此演化，得道如林，宜號寶林。時韶州牧侯敬中以其言具表奏聞，上可其請，賜寶林額，梁天監三年落成。唐儀鳳元年，六祖惠能得黃梅衣鉢，隱居十五年後，薙髮法性寺，遂開東山法門。旋還曹溪，大演無上法寶，遂爲南宗祖庭，悉如智藥三藏所言，惟原寺堂宇湫隘，六祖謁里人陳亞仙捨宅廣之。唐元和間賜塔曰靈照，開元三年，始名南華。塔屢毀屢建，今塔重建於康熙五年，亦已三百餘年矣。六祖眞身及衣鉢，俱存寺內。大雄寶殿間爲陳亞仙捨宅所改建，金碧輝煌，甚爲莊嚴，殿內巨佛三尊，高達二丈餘，壁間有五百羅漢浮塑，甚爲生動，六祖堂及齋堂均爲唐代原物。寺內古木參天，景物清幽，復有降龍塔、伏虎亭、卓錫亭、避難石、曹溪水等名勝。爲嶺外禪林之冠。

六榕寺，原名爲寶莊嚴寺，南北朝時梁武帝所建，迄今已有一千五百年歷史，南漢時曾改名爲長壽寺，唐，王勃曾撰「廣州寶莊嚴寺舍利塔碑」。其後又改名淨慧寺。宋元符二年，蘇東坡

從謫地赦歸，途經淨慧寺，見六榕蔭蔽全寺，環境清幽，遂親書「六榕」兩寺。從此世稱六榕寺，民初順德岑學侶遊此，六榕已不復見，遂撰聯：「一塔有碑留博士，六榕無樹記東坡」以付寺，寺僧遂補植六榕，並建補榕亭，以記其事。

六祖受戒後，曾居六榕寺，故寺內設有六祖殿，並供奉六祖銅像，像鑄於宋端拱年間，雕工精緻，與肉身像無異。清末，廣東巡撫游智開派員至寺取像，擬改鑄銅圓，委員禮拜祝禱後，像忽無故傾倒，聲如雷震，委員大驚伏地不能起，左右掖之以報游，游亦驚悟，像得保存。（見丁福保註六祖壇經）

六榕塔，原名舍利塔，以建築雄偉華麗，俗稱爲花塔。塔爲梁大同三年，曇裕法師所建，宋代曾加修建。爲八角形九級巨塔，內層則有十七級，高二十七丈，結構精巧，造型軒敞，塔內有石級直通塔頂，供有八十八尊佛像，最上層之銅柱，雕有一千佛像，重達數千斤，塔尖之金葫蘆，高數丈，連同四周鐵鏈，共達八千斤。爲廣州最高之古塔，登塔遠眺，羊城景物，盡收眼底。塔齡已達一千五百年，猶魯殿靈光，然存獨巍然獨存，實爲中國建築史上之奇蹟。

（請參閱卅四期封面及底裏各圖片）





## 佛教僧制中的民主自由

演 培



四家堂在卅一、四、五期討論過佛教組織中的「民主」與「統轄」問題，和合子、老實頭居士等，都已發表過高見。雖然並未作出具體結論，

深信讀者諸公心裏已有一定的看法。但兩說在教義及僧制上，有何根據？大家還未曾深論。最近演培法師寄贈「維摩詰經講記」「印度部派佛教思想觀」及「人間佛陀」各一部，其中「部派佛教思想觀」第二章第二節「僧制的民主自由」中，對僧團民主自由，有中肯的探討，特函請演公許予轉載，以饗四家堂讀者。編輯室

佛陀成道以後，開始建立僧團，就以民主自由，為僧團的基礎。民主與自由，在今天說來，似乎極為平常，且也沒有誰敢否定這個，但在兩千五百年前，提出自由與民主來，並在僧團中如法實行，不能不說是人類思想的一大進步。所以我敢肯定的說：佛教的教主釋迦牟尼，是人類民主自由之父。因為，為人類標示民主榜樣的，固以我佛為第一人，為人類高呼自由口號的，亦以我佛為第一人。時至近代，民主自由的呼聲，雖不斷的從人們口中發出，但還有人認為：民主運動是新進的運動，自由思想是新進的思想，甚至還要遭遇極權主義者的深重摧殘和打擊，我真不知這是人類的進步還是人類的倒退！

大聖釋迦，所以在僧團中提出民主自由的兩大法則，實因佛陀深深的體認到，民主自由思想的實踐，乃在得以最大的可能，使人性內在所具的無限潛力，完滿而無遺餘的實現出來！所以凡

是實踐民主、崇尚自由的，一定是極端尊重人性的，如對人性的抑制與壓迫，則必然是反民主反自由的！佛說：一切眾生皆有佛性，一切有情有解脫分，這是何等的尊重人性？因而民主與自由，佛在僧團中行來，真可說是行所無事，且極自然而毫不帶點勉強。有人說：民主是一條難以接受的道路。其實這並沒有什麼難以接受，問題在於奉行者的誠意如何。大家果能誠心誠意的遵循民主的規則去做，一般以為難以接受的民主道路，無疑將是人類最平坦最寬暢的一條大道！

佛教僧制的民主，究竟是怎麼一回事？誰都知道，民主最大的特色，即不論什麼事情發生，都用公衆討論的方法以求解決，設或事情發生在人的身上，亦以公衆討論的方法勸服對方，決不採用什麼強迫服從的辦法。僧團的僧事，是衆人之事，一切取決於僧羯磨，既非任何個人所治理，亦非某些少數人所治理。所謂僧羯磨，以現在的話說，就是開會。開會就得以大多數的意見為意見，所謂「事事從衆」，所謂「公事公議，公議公決」，正是此一精神的表現。僧團中的個別份子，如有違法犯制的，立刻就得起行僧羯磨，依法裁定他的過非，酌量給與他的懲處，不得以任何個人的好惡，判決他人的是非，這是所謂「事事依法」的精神。因為法最公正，且為僧衆所共遵守的。

「事事依法，事事從衆」的僧團，一切本於民主精神而行，因而也就顯出佛教僧制，是最平等最自由的，事實自由及平等，與民主是分不開的。中山先生說：「民權發達了，平等自由才可以長存，如果沒有民權，甚麼平等自由都保守不住」。平等，在



世間說，是人類底權利，在僧團說，是僧伽底權利，有了平等就沒有特權，人人在律制面前，都是平等平等的，就是創立僧制的佛陀，在僧團中住亦不例外。對這，律典告訴我們，佛陀為起示範作用，曾有一次要弟子們公開檢舉他。僧制的平等精神，真是發達到最高度。原來，平等是民主的主要因素，沒有平等即無所謂民主，所以愛好民主，就是愛好平等，實踐民主，就是實踐平等。佛教的僧制，在這方面做得極為徹底。

佛教是最重自由的宗教，所以在僧團中住者，來既不拒去亦不留，真正做到了來往自如。來往自如便是自由。但僧制的自由，不是放任無範圍的，而是在法定的界限之內，以行使其自由。以佛法說，服從律制，就是自由，因為唯有做律制所許可的事，才是你所應有的自由權利，假使超過律制所許可的事，那你就不得假自由之名而為。不以律制為據的自由，在佛陀看來，不是真正的自由，而是肆無忌憚的放任，為僧團所不容的。所以自由儘管為人人所應爭取而不應放棄自由權利，然必須尊重法、服從律。但規定這法與律的，是即所謂道德，所以要求民主自由，這和要求公正道德，在本質上說來，可謂是一回事。因此，佛教的僧制，是融法治德化而為一爐的。

總之，佛教的僧制，是民主而非專制的，是平等而非階級的，是自由而非壓制的，如是民主自由平等的崇高僧制，在古代社會中實行，就自他共處方面來說，可謂是最極理想的了，但這僅能「適宜於學德崇高之理智生活」，不是一般人所能做到的，所以到佛百年後，由於僧團份子的複雜，不免常常有諍論發生。諍論本亦不是什麼壞事，但要從理智出發，如一涉及感情，問題就難以解決，設或雙方均有僧眾支持，或一方面利用軍政的權力干涉，勢必使得問題更趨複雜。如迦王的時代，摩竭陀大寺鷄園內，僧伽因諍論，於七年之中，不能和合說戒，而佛法的傳統精神，「判是非不如得諒解，苦合不如樂離」。因此，佛教的思想，一天天分化，乃至形成很多的學派。

（上接第8頁 諸法分類與唯識所變）

看一幅畫，看一個人，情形大致也相同。甲視為天下第一名畫，乙看成最壞的圖畫。乙視為天仙美女，甲看成最醜的女人。這種好與壞、美與醜的價值判斷，並不是經由外在而來的，實在是取決於認識的內心。即使是同一事物，對同一人而言，由於認識的心境有所差異，而所認識到的也有很大不同。當心境舒暢的時候，去觀看事物，則事物本身似乎都成了有生命有感情的東西。「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」。在心境煩惱，情緒苦悶緊張的時候，昔日最喜愛的事物，也許成了最厭惡的東西。這種起自內心的變化，往往決定了外在一切的美醜價值，可是一般人對唯識所變之理，總難作深切的思維體認。在中國成語中，有：「望梅止渴」，「談虎色變」，「草木皆兵」等等，都可作為唯識所變的最好說明。

民國六十四年三月二十九日寫於德山寺藏經樓。

## 捐款鳴謝

|       |    |           |
|-------|----|-----------|
| 寬一法師  | 港幣 | 50.00元    |
| 高永霄居士 | 港幣 | 100.00元   |
| 宏堅法師  | 港幣 | 100.00元   |
| 顯淨法師  | 港幣 | 50.00元    |
| 天機法師  | 港幣 | 85.00元    |
| 張道蓮居士 | 港幣 | 20.00元    |
| 妙法寺   | 港幣 | 3,488.40元 |
| 總計    | 港幣 | 3,893.40元 |

## 三十八期收支報告

|      |    |           |
|------|----|-----------|
| 一、收入 |    |           |
| 本期捐款 | 港幣 | 3,893.40元 |
| 發行收入 | 港幣 | 225.00元   |
| 總計   | 港幣 | 4,118.40元 |
| 二、支出 |    |           |
| 印刷費  | 港幣 | 2,978.40元 |
| 郵費   | 港幣 | 400.00元   |
| 稿費   | 港幣 | 320.00元   |
| 什費   | 港幣 | 420.00元   |
| 總計   | 港幣 | 4,118.40元 |

內明雜誌社謹啓





# 瞿曇佛陀傳

中村元著  
王惠美譯

(續上期)

像火燄那樣的輝煌，更使高懸於空中的一輪皓月的明淨，好像秋天的太陽，撥開了雲霧，而照耀着大地，那樣光芒萬道的幼兒，俾仙人看得非常的高興，因而得到了極大的喜悅。

天人們，都拿了很多的骨架，及具有千個圓輪的天傘，蓋在空中。又拿着由黃金做成柄的拂子，於上下的搖晃着。

可是，並沒有看見那些拿着拂子和蓋傘的人們。當時的甘髮殊利(Kanhasi阿須陀)高髻仙人，很歡喜的抱起了，頭上撐着白傘，而在紅色的毛毯裏，竟像黃金所裝飾而成的，那樣美麗的幼兒。

而對於相術，具有深切的研究，且對於神咒，也極其精明的他，抱着釋迦族的卓越幼兒，詳細的查看着特徵，然後歌喜而高聲的說道：

「他是一個無上的人兒啊！是人間的至高無上者！」

可是，仙人憶念了自己的將來，因而就煩悶的流起淚來。釋迦族看到仙人的哭泣，便問着說：

「我們的王子有什麼不好的象徵嗎？」

仙人看了釋迦族在憂慮，遂就答說：

「我不是擔心王子有什麼不吉之相，他已是沒有任何阻礙了。他已不是凡庸的人，請你們謹慎的看顧他！這王子一定能夠得到無上的正等正覺。

他能深證着最上的清淨境界，且又爲諸多世人而謀求福利，更爲憐憫世人之故，要大轉法輪。他的清淨道行，一定能弘揚光大的。

可是，我在世的時間，沒有多久了，我的餘生是不會見到

他的成就，因而不免悲傷起來！

況且，我也是喜歡聽到那無比力量的人的教法。可是我畢竟不可能了，我又何得而不抱怨悲歎？又何而不痛哭流涕呢？

這位清淨行者——阿須陀仙人，給予釋迦族極大的鼓勵和喜悅，然後離開了宮庭。這位仙人憐愛自己的姪兒——那羅迦，所以，便勸他要遵從那無比力量的偉人——佛陀的教法。假如汝以後聽到了有佛陀，成就正覺，行道弘法的信息，那時便去到那處地方，以學習求他的教義，並在那位世尊的身邊，修清淨行爲要。」

那羅迦，原來也具有爲衆生謀求福利的心願，於今得到有先見於未來的最上清淨的聖者的指點，且具有積了種種善根的那羅迦，遂欣喜期待着勝者——佛陀的消息，而在過着自修的生活。

他聽到了那位卓越聖者——佛陀，將要大轉法輪的消息，遂到阿須陀仙人所指點實現的處所，即刻就去拜見那位最上的人——佛陀，而極致的歡喜，並且向那位聖者巧妙的尋求最上的聖道。

以上就是序文詩句的結束，接看下面就是那羅迦，向世尊的申訴說：

阿須陀告訴我的這一些話，我已真實的瞭解了。所以，瞿曇啊！一切事物的通達者——世尊啊！我便要向你請教了！我作了出家人，希望修持托鉢之行，但我向你懇求。聖者呀！請你給我說明聖道之行、最上之道。釋尊當面就爲他說明聖道之行。



前面的序文的詩句。在漢文佛典中是沒有的，且其們的佛典中，也都沒有說及和引用，所以這在「斯多尼婆多」之中，是屬新詩句。可是要寫在後代的『佛傳』的傳說之原型，或是先驅的形態。阿須陀的這一些話，有附會着相當多的神話，不過，沒有與後世的『佛傳』極端的分馳着。

再依據後世『佛傳』的記述說，佛陀之母摩耶夫人，是生產後第七天便死亡了，但在經典之中，並沒有什麼記載。可是，由於特別的流傳而有這樣特殊的傳說，因此，產後不久便告死亡，也許是確實的。

關於釋尊誕生傳說的神話化，是漸次的進展，首先在巴利文『中部』的『希有未曾有法經』⑤以及其漢譯本的『未曾有法經』⑥所神話化，到了後來的佛傳，就描寫得更加誇張，而有更擴大的渲染。但巴利文的『希有未曾有法經』，只是描述關於誕生的情形，但是在漢譯本的『未曾有法經』，却是從誕生起至成道的情形，都會整個的描述出來。這才是將其完成了整然的『佛傳』的作用，所以認為這是後代許多佛傳的一個原型。

註：①Sn. 955.

②Therag. 534.

③Therag. 968.

④Nāḷaka-Sutta Sn 679-700.

⑤MN. No. 123.

⑥『中阿含經』第八卷『未曾有法經』（大正一——四六九C——四七一C）。把這佛傳的意義解說的容易明白的，是例如：水野弘

元博士「關於釋尊降誕傳說之謎」（參照『大世界』一九五七年三月號）。還有關於釋尊誕生的學問上的研究，有：R. Chaimirs (JRAS. 1894, 386. cf. 1895, 7519); Windisch, Buddhas Geburt (1908); A. Loucher. La vie du Bouddha, Paris 1949, pp. 23-69.

## 第二章 青年時期

### 1 少年時的煩惱

關於釋尊幼年的事情，總認為少有誇張的記載，尤其比較古老時代流傳下來的佛傳①之中，幾乎都沒有提起過。總之，在『

四尼伽耶』以及『律藏』裏面，關於釋尊出家以前的史事，幾乎都沒有記載。將這位年輕王子的生活，渲染得輝煌而燦爛的種種故事，在後代發展而增廣的佛傳之中，才有詳細的描述出來。

釋尊誕生的第七天，他的母親摩耶夫人便死亡了②，後來是由他的姨母摩訶波闍波提撫養長大③的事情，也是在後來的佛傳之中才有所敘述的。就是說：淨飯王遂娶了摩訶波闍波提作為續絃，而她也生育了一個男孩，名字叫難陀，也就是釋尊的異母弟。這些事情，在古代經典之中，都沒有說過，但是，這是一項非常特別的史事，而且，又是在諸書的敘述裏，都有這樣的說話，並且沒有什麼矛盾之處，所以這大概是真實的。

瞿曇佛陀，學習了當時教養王族所應具備的一切學問和技藝，而發揮了非凡的才能。關於這些事情，依然是後代的佛傳所描述。這大概也可認為是真實。唯所有的傳說，在後代的佛典之中，都說得非常誇張而已。

他以政治上的地位，及物質上的享受，可以說是得到獨佔的殊勝。如果只是想到他的出身，那就不必要特別的提出來加以說明的了！可是，他對於這些環境，並不覺得滿足，因此，他從少年時代起，就對於人生問題，便有了深重的煩惱，這也許是他的天性給予他的力量。又由於失去母親，而感到寂寞和憂鬱，或許也是重大的原因之一。

後來，他在舍衛國「祇樹給孤獨園」的時候，回想起青年時的往事，並向許多的修行僧們，作了如次的述說④：

『我是生活得很愉快，情緒上更是無上的高興，且極其爽朗的。在我父親的宮殿裏，曾設置着蓮池。池裏是種植種種的蓮花，這些都是只爲了我而建設的。但我是決沒有使用過「加施」——孟拿拉斯出產的旃檀香。可是我的被服、襯衣、內衣是「加施」的產品，使我不會感覺到有寒、暑、塵、草、露的沾染。而且，真正的是爲了我，晝夜都遮掩着大白傘蓋。那時，我擁有適合四季的三種宮殿，一座是爲了冬天的禦寒，一座是爲了夏天的避暑，另一座是爲了雨期的防潮而建造的。所以，在雨期的四個月當中，我便住在適合於那所防潮的宮殿裏，而被女子們的歌舞



隊所包圍着，未曾有從宮殿裏出來過。譬喻：在他人的宮殿裏，給予奴僕、傭人、使用人所吃的是：以糖食而配着酸的粥飯，可是，我父親的宮殿裏，就有些不同了，他給予奴僕、傭人、使用人等所吃的是米飯而配着肉食的。

我雖然是如此充分的享受，且又是如此的極度快樂，但是，我却產生了這樣的思想：無知無識的凡夫，是由於自身的逐漸衰老！同樣的，老是人人人都不能避免的，但是，看到他人衰老，自己便沉思而有煩惱、恥辱、嫌惡的觀念！而我也會逐漸的衰老，老是誰也不能避免的，但是，當時這些事實，却是不輪到於我的！雖然話是如此的說，但是，我那樣的思惟之時，已將青年人必有的氣氛，因而就全然的消失了。

無知無識的凡夫是：由於自身是要患病的，同樣的，病是任何人所不能避免的，看到他人的疾病，自己便沉思而煩惱、恥辱、嫌惡。但是我也會要患病的，因病愚是誰也不能避免的，且看到了他人的病苦，便會感到煩惱、恥辱、嫌惡——但是，這些事實，却是不輪到於我的，雖然話是如此的說，但，當我那樣的思惟之時，雖具有健康的壯志，因是就全然的消失了。

無知無識的凡夫！由於自身是要死亡的，同樣的，死是任何人也都不能避免的，唯看到他人的死亡，自己便沉思而煩惱、恥辱、嫌惡。而我也會死的，因自己總是會死亡，同樣的，死是擺脫不了的，當看到他人的死亡，自己便會感到煩惱、恥辱、嫌惡。但是，這些事實却是尚未輪到於我的，雖然話是如此的說，但，當我那樣的思惟之時，雖是健生，應有的生存意志也都全然消失了。

前面的回想，是可認為很接近於事實。但在最近世的印度國境內，那些凡是被稱呼為大王的豪族，確是到處都有宮殿。在宮殿裏，王者坐在椅子上，而侍者就拿傘遮蓋着。庭園之中，美麗的蓮池，在現代的印度，也是到處可見的，他們很愛好在那裏沐浴。在「孟拿拉斯」地區，也許瞿曇佛陀時代，就以產生品質優良的綿織物而著名，大概在「尼泊爾」南部區域內，都是使用這裏的產品。

上述，因為瞿曇佛陀，放棄了王者的地位，而作為一個修行

者，那必定是有如此深刻的反省！凡是在迷執中的我們這班凡夫，自己擺脫不了衰老的命運，可是看到了別人的衰老姿態，便懷着嫌惡。但是，所感覺到嫌惡的情緒，却在不久的將來，便會向我們自己的身上輪流而來臨。因自己又是擺脫不了如此衰老的命運，但看到他人老得要變成骨瘦如柴的姿態，便懷着嫌惡的情緒，且是多麼的可驚之事呀！關於疾病和死亡，也都是同樣的。

這種反省，是具非常新鮮的真實感。在成長中的人，誰都會希望自己是永遠的年輕；水久的不衰老，且又希望身體健康，永不患病的，而且，一到最後，還是希望永不死亡的。

以上所列舉的希望，本來是盡人們所要求生存於必需有的條件，但這種却是決不能滿足的。

『啊！短哉！人的生命呀！不到一百歲就會死亡了。假使能夠生存到一百年以上，最後還是會爲了衰老而死亡的⑤』

由此佛陀的年青時代的性質，就是很能深思的偉大思想家可知。然後曾追想到他當年輕時代的事跡，而作過如次的說話：

「我是在父親（淨飯王），將在處理事務之時，便坐在田間小道上的禪喜樹的樹蔭下，離着欲望，更離開不善的事情，有粗淺的思慮，也有微細的深思，而成就了由遠離煩惱而產生喜樂的初禪，這些事情，我記得很清楚。——這就是要達到至於悟道的境界了！就這樣的想着⑥」。

總而言之：像印度的修行者，所修持的那種方法，佛陀的年青時也喜愛坐在樹蔭之下的樹根上，而修習禪定。

在這裏叫做初禪的是：禪定有分爲四個階段，而最初的階段便是初禪。至於四禪的體系，在佛教教義中，也是稍後才成立的，不過，却在此時便已被採用了。

前面，所引用關於說：人類的老、病、死的文章，在漢譯本裏面，敘述得比較詳細，於是敘述說，瞿曇佛陀，將去自己的花園而外出的時候，看到了世人的狀態，以致於考慮到人有老和病的種種情形。就是前揭的巴利文，關於憶慮老、病、死的文章之前，還有追考年輕時所深思的情形，有如次的文章：

『我想要出去遊園之時，三十名的騎者，選了最上的馬匹，



侍從們都在鹵簿的前後而引導，何況，還有其餘的人，我有這個如意足，這是最柔軟的。我又復憶想起；昔時，看見耕作田地的農人，在田畦上止息着。於是我就到了閻淨樹下。結跏趺坐，而至於離欲，離惡以及離去一切不善之法，有覺知也有觀察，證離生喜樂地而得初禪，成就遊戲自在的境界。

我構成了這一個觀念，世間上不多聞之愚癡之凡夫，雖然自己已有診病法，但却離不了病⑦……』。

這樣唯有關病和老的說明，而至關於死却是沒有說及到。但是，在其他⑧的漢譯本中，就會說及關於老、病、死的三項。總之，在漢譯本中曾加上，在太子來到宮殿的往復路之中，實際的看到老、病等人類的痛苦，因而喚起了他的思慮的記述。就是看到年老的，都變成了骨瘦如柴的人，因而就痛切地感覺到人生的苦惱，又看到病人和死人，就不由得而生起了無常之感。這樣的慢慢發展下去，到了後世，便變成圖表化，而成立了所謂「四門出遊」的傳說。

這些再加上「生」的苦惱，而成為所謂四苦，更再演進成為八苦，是由於增加後代的教義學上的反省而成立的。

和這些相同的思考，在稍後經典中的說明，便使其變成了定型化。

「我還未證得正覺菩提薩陲之時，雖然生是免不了的，但須要尋生的原因；雖然老衰是免不了的，但要尋求衰老的原因；雖然病患是免不了的，但要尋求患病的原因；雖然死是免不了的，但要尋求死的原因；雖然憂慮是免不了的，但要尋求憂慮的原因；雖然污穢是免不了的，但要尋求污穢的原因，那時我就這樣的想。——爲了什麼緣故，我既是生存了，但必須要尋生的本體，雖然會衰老、患病、死亡、憂慮、污穢，但爲什麼要尋求衰老、患病、死亡、憂慮、污穢等的本體呢？啊呀！我雖然是免不了生存的，但是，我已覺知了在生存之中有患難、因此，我就要追求不生，無上安穩的涅槃！因我雖然是免不了衰老、患病、死亡、憂慮、污穢等，但是，我覺知其中必有患難，因此，我要追求不老、不病、不死、不憂、不污的無上安穩——涅槃」⑨。

關於四門出遊的故事，在巴利語經典（四尼伽耶）之中是看不到的。只有在敘述過去佛毘婆尸佛的故事裏，才有說及毘婆尸佛，在還未出家之前，尙是王子之時，乘車從宮殿內而至遊園的路途中，看見了衰老的人、患病的人、死亡的人，因而喚起了深刻的思考，然後和御者們互相對談⑩。是以在釋迦佛陀傳裏面，也曾被採取⑪與這些大概相同的說法。

可是，這在後世，却變成了定型⑫，而成為四門出遊的傳說。據這些記載，太子是從王城的四個門出遊，而遇見了老人、病人、死人以及修行人，又看到蟲兒或者是飛鳥，都在互相爭鬭的情形，因而更痛感到世間是悲慘而不可靠的，於是便成了出家的原因。

在後代的佛傳之中，也曾描述他（佛陀）年輕時代的武勇譚，但在古代經典之中，却沒有這些傳說的描述。大概釋迦族是不喜愛修習武備的，而在他自己本人，也許不怎麼欣歡修習武術。所以，關於他武勇的談話，可以認為是由於後世的人們，爲要讚揚他的偉大而被設想加入。

註：①『佛所行讚』或是「尼羅那·伽陀」等

②「尼羅那·伽陀」(jātaka 1, pp. 49, 52) Buddhacarita 11, 18

③Buddhacarita 11, 19.

④AN 1, p. 145 f. 『中阿含經』第二九卷（大正一一六〇七C）。

但是巴利文並沒有記載說法的地方，而只有漢譯本之中有記載。又有時候假托毘婆尸佛生涯的事情，而說同樣的事情。

⑤Sn. 804.

⑥DN. 1, p. 246.

⑦『中阿含經』第二八卷（大正一一六〇七C—六〇八A）

⑧『增壹阿含經』第一二卷（大正一一六〇八B C）

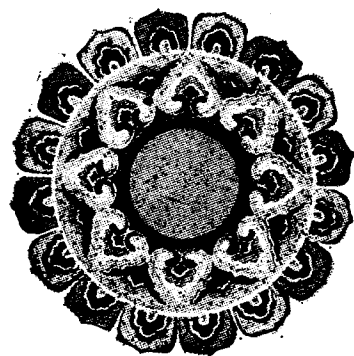
⑨Ariyaparyesana-Sutta, MN. 1, p. 163 『中阿含經』第五六卷，『羅摩經』（大正一一七七六A B）

⑩DN. vol. 11, p. 21f.

⑪Buddhacarita 11, 26f. 在南方佛典之中有說及這些事的典籍是 Vināyavāṇa 81 最中 (H. Oldenberg: op. cit. S. 122, Ann. 1)。

⑫『修行本起經』卷下，遊觀品等。

（未完待續）



# 歐陽竟無年譜初稿

高永霄

(續上期)

一九二一 清宣統三年(辛亥)四十一歲

是年光復前二日，楊仁山居士示寂，臨終以金陵刻經處編校付囑大師。

一九二二 民國元年(壬子)四十二歲

是年大師客北平，與蒯若木、李證剛、章太炎、孫少侯討論佛義，辨論瑜伽。更與李證剛組織佛教會奔走南北二京，後返九峯。

一九二三 民國二年(癸丑)四十三歲

大師閉關治梵經，凡一載。

一九二四 民國三年(甲寅)四十四歲

是年夏，至金陵主刻經勘校事，廣刊玄奘所譯經論，並講學，後以來者日衆，設研究部。

一九二五 民國四年(乙卯)四十五歲

一九二六 民國五年(丙辰)四十六歲

一九二七 民國六年(丁巳)四十七歲

大師因刻法相典籍，隻身走甘肅，就同門蒯若木籌商刻費，歸而愛女蘭已病卒，年僅十七，大師哀傷悲憤，力治唯識瑜伽，通宵達旦，結果渙然冰釋。是年中秋，成「瑜伽師地論叙」，發一本十支之奧蘊，竟楊居士未竟之志，又合刻唐人注疏，與宋、

一九一八

元、明、麗諸藏本對校刊行。及唐末五代以來久佚孤本。

民國七年(戊午)四十八歲

承楊居士遺囑，刻經須設道場，商諸沈曾植，陳三立，章炳麟先生等。發起支那內學院，設立籌備處。

一九一九

民國八年(己未)四十九歲

是年九月十四日太虛訪大師於金陵內學院籌備處，時呂秋逸亦在座。

一九二〇

民國九年(庚申)五十歲

是年春，大師因籌經費，乃南遊滇，講維摩、攝論，是年冬，又北至京師講唯識，四方之士日至，陳真如、熊十力，皆大師所結之道義交。

一九二一

民國十年(辛酉)五十一歲

是年春，內學院遷入南京城半邊街公四號，大師又西赴蘭州講學。

一九二二

民國十一年(壬戌)五十二歲

七月十七日支那內學院正式宣告成立，開學於南京公園路，九月二日至二十二日講「唯識抉擇談」，學者聞風雲集，梁啟超且來受業兼旬，張君勱亦負書問學，黃懺華，梁漱溟亦入座聽講。

一九二三

民國十二年(癸亥)五十三歲



是年七月至翌年十二月，大師在內學院一般研究會演講①研究會開會詞；②今日之佛法研究；③大品經大意；④成唯識論研究次第；⑤俱舍大意；⑥心學大意；⑦攝論大意；⑧談內學研究；⑨楞伽疏決。

大師在中山大學講：「佛法非宗教非哲學」。九月十八日次子歐陽東（震元）溺斃於吳淞，年僅十九，同時學子許一鳴死於寧，而早四月黃樹因逝於燕。大師含悲撰「歐陽東泗斃哀紀碑」，「許一鳴墓誌銘」，及「黃建事畧」。

#### 一九二四

民國十三年（甲子）五十四歲  
大師於子東死後，更發憤讀般若、讀華嚴、讀涅槃。

其時，內學院人材，濟濟多士，有邱虛明、王恩詳、呂澂、湯用彤、聶耦庚等名教授。

#### 一九二五

民國十四年（乙丑）五十五歲  
九月十三日，支那內學院開設法相大學特科，有比丘居士四十餘人就學，大師發表開學演講，概說歷史與宗旨。是年十月九日太虛到訪法相大學，並作演講。

大師在內學院研究會演講有①華嚴經大意，②龍樹法相學；③說今後研究應作事；④涅槃經大意。公開演講則有菩薩戒要義。

#### 一九二六

民國十五年（丙寅）五十六歲  
大師本年在內學院研究部例會演講有①今日此方應用律；②研學方法；③說戒。

立「師、悲、教、戒、」為內學院院訓、成「釋師訓」。是年秋，特科學子比丘演藏，吳梅修先後病亡。大師作輓聯哀悼。

是年底，內學院樹因研究室成立，及日本佛教考察團訪問內學院，二事大師均發表簡畧演說。

#### 一九二七

民國十六年（丁卯）五十七歲  
正月三日，姊淑卒，續成「釋悲訓」，回向乃姊。暑假，國府奠都南京，法相大學特科因駐兵停辦。二院縮為一院，集中人力，編印藏要，前後印成三輯，五十餘種，三百多卷，全藏精華擷取殆盡。

#### 一九二八

民國十七年（戊辰）五十八歲  
正月聶耦庚死於滬，年三十三歲。大師悲慟，乃發憤治智論，嫺習般若，及進治涅槃。四月七日作成「大般若波羅密多經叙」（四卷），其中緒言第五有述：「予治此經，三弛三振，親愛之兒（按即東），之姊（按即淑）之從者（按即聶），不啻死喪之威以刺之！夫然後僅乃有成，難哉！」

#### 一九二九

本年夏間，內學院將葉玉甫氏捐貲所刊集成百種經論，補刻完全，為木版刻經之總結束，所有唯識義演、唯識述記，演鈔秘蘊等大部著述，皆分別補刊。

#### 一九三〇

民國十八年（己巳）五十九歲  
民國十九年（庚午）六十歲  
研習涅槃，作取淨論，作叙不成，乃遊廬山數月，與陳三立晤談，始得以無餘涅槃為畢竟空義之宗趣

#### 一九三一

民國二十年（辛未）六十一歲  
七月扶佛說父母恩難報經等七種男子必讀經典及佛說鹿母經等七種女子必讀經典為「在家必讀內典」並叙。

九月十八日，日本佔我國東北三省，國人情緒激憤，大師鼓勵門人抗日。

#### 一九三二

民國二十一年（壬申）六十二歲

#### 一九三三

民國二十二年（癸酉）六十三歲

#### 一九三四

民國二十三年（甲戌）六十四歲

#### 一九三五

民國二十四年（乙亥）六十五歲

是年學子大訥西蓮逝世，大師作輓聯致哀。

一九三六

民國二十五年（丙子）六十六歲  
春、印度大文豪泰戈爾訪華，聞大師名，造訪大師，商談選派印學者三十人來華，就內學院研習事，後因戰事未果實行。

大師寫「覆魏逸書」，述他學佛之艱苦經過。自云：「廁足桑門，四方求師友聞道，輾轉難償，甚矣其苦也。三十年讀書，求諸西方古人，乃沛然有以啓我。」之語。

一九三七

民國二十六年（丁丑）六十七歲

七月一日至十八日，大師集門人，講晚年定論。

七月七日蘆溝橋戰事爆發，國事日漸緊張。  
作「大密嚴經叙」。道場提示無餘涅槃三德相應，融合瑜伽中觀於一境，行以密嚴，則可盡知唯識唯智學；亦可盡悉性相二宗，爲瑜伽般若學。

一九三八

民國二十七年（戊寅）六十八歲

自南京陷敵後，支那內學院遷徙四川江津，定名爲蜀院，所刻萬卷院版未及移出，淪落金陵。大師哀憤，發起精刻大藏經五千卷，並講經如故。作「辨法相與唯識」。主張法相與唯識應分爲兩大系，反對者有太虛，獨持異議（見太虛全書十八冊，「閱『辨法相與唯識』」）。

一九三九

民國二十八年（己卯）六十九歲

一九四〇

民國二十九年（庚辰）七十歲

秋，妻熊夫人及子格先後卒，中情慘戚，益發悲願，終成心經讀。

一九四一

民國三十年（辛巳）七十一歲

出版院訓釋之「釋教訓」，至此院訓釋已成其三，僅餘「釋戒訓」未成。李證剛對「釋教」之評語爲：「攝十二部之精英中修多羅之經會，攝方等之法海，啓般若之玄文，敞涅槃之堂奧，而示如來之全身。」

一九四二 民國卅一年（壬午）七十二歲  
一九四三 民國卅二年（癸未）七十三歲

二月二十三日在蜀院逝世。厝於蜀院院園。國府明令褒揚，並特卹。英、美、德、法、甚至日本，各國學人，紛致悼念。蜀院事務，由呂秋逸續主其成。

### 大師著述

歐陽竟無內外學 三十一冊

（內院院訓釋、大般若經叙、瑜伽師地論叙、大涅槃經叙、俱舍論叙、藏要經叙、藏要論叙、法相諸論叙、五分般若讀、心經讀、唯識抉擇談、唯識研究次第、內學雜著、中庸傳、孔學雜著、四書讀、論孟課、毛詩課、詩文、小品、楞伽疏決、解節經真諦義、在家必讀內典、經論斷章讀、詞品甲、詞品乙。）

在家必讀內典

一冊

臺灣印經處重印

竟無小品

一冊

龍沐助編 廣文版

（論說——孔佛、夏聲說二篇；序跋六篇；傳贊——三篇；書簡十七篇；詩十二篇；聯語五十六對。）

支那內學院院訓釋

一冊

香港世佛會港澳分會重印

內學年刊（第一至四輯）

一冊

香港影印

（內學叙言，今日佛法研究、心學大意、支那內學院研究會開會詞、黃建事畧、歐陽東泓斃哀紀碑、許一鳴墓誌銘、談內學研究、龍樹法相學、楞伽疏決、攝論大意、釋師訓、釋悲訓、大般若波羅密多經叙）

唯識抉擇談

一冊

香港佛經流通處重印

佛法非宗教非哲學、以俗說眞佛法談合刊

一冊

香港法相學會重印

解深密經注

三冊

金陵版

歲次甲寅除夕完稿於香港寓所





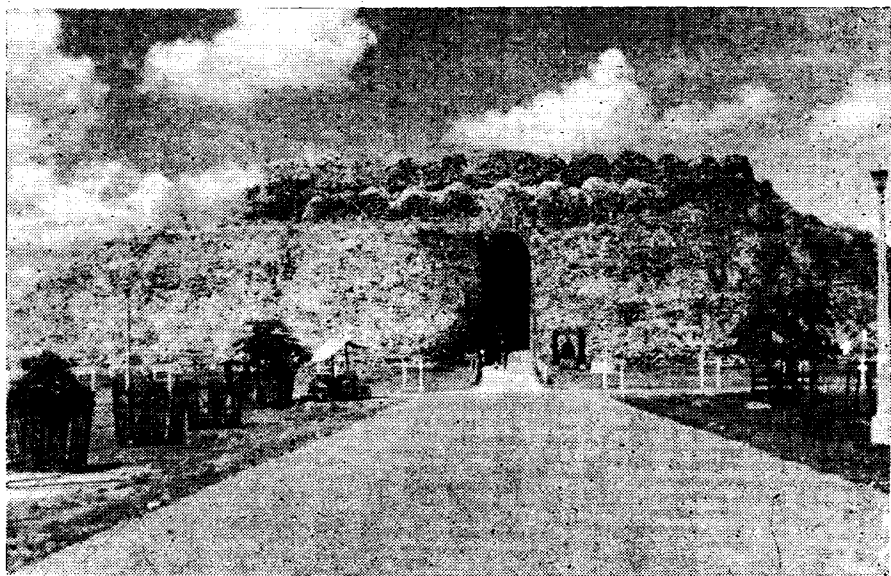
# 仰光和平塔與僧伽耶石窟

蕭杏華

緬甸是個佛教國家，位居中南半島之西，爲東南亞「三大米倉」之一，北與中國雲南接壤，東鄰泰、寮兩國，南臨印度洋。名勝古蹟，多以佛教背景爲主，首都設在仰光，有一座聞名世界的大金塔，建築在申骨達羅山崗，它是世界聞名古跡，也是佛教界一個重要聖地，迄今已有二千多年悠久歷史。這在「仰光的大金塔」拙文中，作過詳盡介紹，不再贅述。

現在要談的，是仰光新興崛起的佛教名勝和平塔與大石窟，它的歷史，固然難與大金塔相提並論，可是在佛教意義及緬甸廣大佛教徒的價值觀念上，却有其重要一面。

和平塔，屹立在仰光郊外的曼嘉拉，由一九五零年八月興工建築，費時十八個月又十七天始告完工。高二百六十七英尺，中間圓徑二百二十五尺，基層圓徑二百六十七尺。四週開五扇大門，每門內皆供奉白玉石大佛像，巍峨壯麗。



仰光人工造成之七葉窟大石窟

創建和平塔的意義有兩點：一、爲紀念緬甸國家五族共和，擺脫了殖民地地位，爭取到國家獨立；二、爲紀念第三屆世界佛教友誼會在仰光召開，並結集南傳佛教巴利文有史以來第六次修纂勝典。

另有一說，或言載在巴利文典籍，指出造和平塔真正動機，在仰光附近一座小山腳下，住着一位丘比，有一天，碰到一位白衣老者，很慈和地對他說：「當今世局紛亂，大戰一觸即發，要想達到世界和平，可在曼嘉拉建立一塔」。這比丘將奇遇詳情呈報當時總統宇巴瑞博士，請求發起建塔，宇總統亦感奇特，乃與前總理宇汝、最高法院副院長宇丁航商議，結果由他們三人發起建塔；可是，塔應建立在什麼地方呢？頗費一番週章，考察了幾處都不如理想，後來無意發現了一個名叫曼嘉拉不出名的地方，該地平坦廣潤，適宜建

塔，頓悟白衣老者所指地名，與此正相吻合，因此決定了今日和平塔的所在。塔命名爲「曼嘉拉」，這三個字是緬音，中文含意



仰光的和平塔

是「和平」、「吉祥」，中國人稱爲和平塔，亦正合建塔祈求世界和平之深意。

這段傳奇性歷史，與大金塔相彷彿，是真是假，有待史家作深一層去研究吧！

與和平塔相距不遠，互相對峙的

是僧伽耶大石窟，這個大石窟於一九五一年興工，經過十四個月又十日才完成，所謂石窟，不是天然崖洞，乃是由人工用石塊砌成，佔地面積二萬二千方尺，外面是山崖形式，凹凸不齊，這不是手工粗糙，是依據佛經，而故意做成這種樣子，使人聯想到七葉窟羅漢結集佛經的情景，意義深長。

至於石窟內面，則全是現代化，內有四大圓柱，高七十尺，殿潤一千四百尺，鋼骨水泥，光滑平正，中設寶座，兩旁依層次裝置座臺，名爲「比丘座」，這些裝飾與窟外成一個反比例，緬政府籌建這座大石窟，當年費用二千萬盾，就是專備修纂巴利文藏經，據說這是佛教有史以來（指南傳佛教）第六次大結集，故特別隆重。

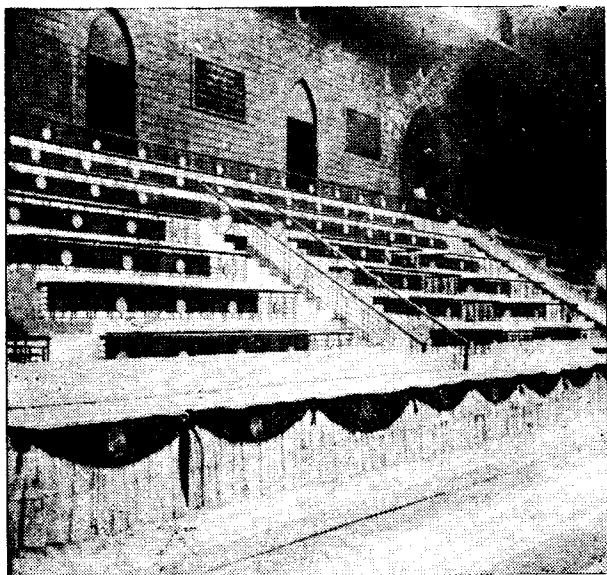
修纂巴利文經典的辦法是這樣：雲集各地高僧，推舉一位德學兼優的比丘，趺坐當中朗誦經文，諸比丘旁坐靜聽，如認爲文

句不妥之處，即提出來商討，刪增皆由衆比丘議決，這樣歷時三年，功德才算圓滿。

大石窟除作結集經集典之用外，在佛曆一九四八年召開三屆世界佛教友誼會，也在此舉行，後來之僧伽佛教大學，也以此爲校址，一舉而三用，着實不錯。

筆者參觀了和平塔與大石窟後，再驅車至摩直塘、勃生堂、巴罕、毛底塘、小白塔、亞塔吉等地巡禮。這些都是有關佛教名跡，順筆一提：從摩直塘至小白塔數處，大都座落在市區內，交通便利，這其中以小白塔歷史最悠久，但樣子很新穎；毛底塘是塔形，內空，參觀者可由門而入，內藏佛教文物甚豐，各式各樣，目不暇給；內分數層，左彎右轉，四通八達，中有一土井，據說佛髮由印度初來，先供奉在這兒。

從這點觀察，可知先有此塔而後有大金塔。亞塔吉在仰市偏



仰光人工造成之七葉窟大石窟比丘座位之一角。

角，汽車不能直接駛入，改乘「11號」兩腳車抵達，這裏是一間佛寺，殿中供白玉石佛一尊，高丈餘，旁殿小佛像高矮不一。其它能看到的，頽牆廢瓦，斷椽殘柱，景色蕭條。



# 大乘起信論講記

(十七)

敏智法師講  
大成居士筆錄

上說法身無色相可見，引起疑問。於是問曰：既說諸佛法身，離於色相，爲何又說有報身化身示顯？報化二身是否色相呢？又如何能見呢？釋答曰：「即此法身是色體故，能現於色。」要知道法身即是色相之體，一切色相，依法身而現，離開法身，根本即無一切色相。法身體上現報化二身相，乃是法身所起妙用說有報化二身現出。報身之用，即法身體，由於業識分別，所以「能現種種色相。」「所謂從本以來，色心無二」，色即是心，心即是色。色心本來無二無別，一切色唯心所現。吾人造業，由於種子習氣功能。吾人之色身，乃由業而生。色乃由心而來，有心才有色。在衆生身上曰：色心不二，在諸佛則成於無漏業之微妙。諸佛法身，根本無相，徧一切處。色由心起，以心攝色，色即是心。故曰：從本以來色心無二。眞如心就是報化二身色。報化二身色，不離眞如心。「以色性即智故。」色之體性本來就是智。無有色相可見，只有智有此功能。有證眞如體之功能，無有分別相。法性就是智，法身體上有根本智，有本覺智，有此功能證眞如，微妙不可思議。色體無形無相，說名「智身。」又智性就是色，故說法身，法身理體，「徧一切處」，根本智也徧一切處。所現的色體，無大無小，無長無短，無方無圓等分齊之相。

「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。」上面所說無有分齊，其故安在呢？佛心隨菩薩的心顯示到十方世界，每一世界現無量菩薩，無量菩薩見到佛無量報身，無量莊嚴微妙難思。雖然此不同彼，彼不同此，各各差別不同，但此可以見彼，彼亦可以見此。彼此互見，無有分齊，而不相妨。互見互融，乃眞如體之用，不假方便。譬如一室許多燈光，此不礙彼，彼亦不礙此，這種道理，絕非凡

夫心識虛妄分別者所能了知。因爲這是眞如體上，自在妙用的原故。

## 丙四、會相歸實

「復次顯示從生滅門即入眞如門。所謂推求五陰，色之與心。六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之，終不可得。」本論解釋分爲三節，第一分顯示正義，第二分對治邪執，第三分，分別發趣道向。本段論文：「顯示從生滅門即入眞如門。」說明會相歸實之義，或者說爲攝相歸性。以前講心生滅門心眞如門，眞如門不離生滅門。所謂「是二門不相離故。」相就是性，就相來講乃心生滅。就性來講，就是心眞如，因相性不同，而有生滅與眞如。推求五陰，五陰就是生滅。五陰新譯曰「五蘊」，又有說爲「五取蘊」者。以五蘊講，可以通有漏及無漏，若說「取」字則唯通有漏而不通無漏了。五陰本爲色、受、想、行、識五種，歸納起來，一爲色，一爲心。色是色法，受想行識即是心法。所以推求五陰，不外色與心兩種。「六塵境界，畢竟無念，」是講五陰中的色法。色法有五根五塵，再加上法塵：色、聲、香、味、觸、法乃成六塵。前五塵完全是色法。法塵一半屬心一半屬色。從無明生妄心，有妄心生妄境。無明妄境完全虛幻不實。六塵境界乃因緣所生，無有自體，畢竟無念。六塵境界本是假，所以色法是無有的。至於心，則「因緣所生法，本無自體，無體即空」是無相的。就是空，空就是眞如門。六塵境界在相上是有，在體上是空的。六塵境界根本是假，不能生起分別妄想念。心也是無形無相，視之不見，聽之無聲，無長短方圓，非大非



小。雖盡十方世界，求其心相也不可。當年二祖斷臂求道，曾向達摩祖師請求「安心」。祖師云：「將心拿來與汝安。」二祖始終不能將心找到，於是說「覓心了不可得。」祖云「與汝安心，心就在不可得處。」即相即體，所謂即生即滅，即不生滅。也就是說心生滅門，不離真如門。即生滅即真如。離開生滅就無真如，離開真如，也無生滅。

「如人迷故謂東為西，方實不轉。衆生亦爾，無明迷故謂心為念，心實不動。」

譬如有人迷失了方向，指東為西，實際方向不會轉變的。衆生也是這樣，因受無明的迷惑障蔽，就說是心上起了妄念，實際仍是心，與虛妄心念了無關係。衆生被無明所迷，認為心上起念，實在真如心是不動不搖的。

「若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。」

衆生從心上起妄念，有妄念分別妄境。如果能夠觀察知道一切妄念妄境，全由虛妄分別念上所起，就可知心上無虛妄分別念，一念不生。心上本來無有妄念，當下能知念法無念。虛妄念有種種境界，而心上根本就沒有境界。如能了達心無分別妄念，就可以隨順轉入真如門了。

總結一下：虛妄分別念，就是生滅門，真如門是不生不滅的。妄念是從心上起，有心才有妄念。妄念不離本心，能知妄念就是心，明生滅就是真如。叢林中有曰：「打得念頭死，許汝法身活。」衆生如能不起妄念，就能得到真如。

## 乙二、對治邪執

「對治邪執者，一切邪執，皆依我見。若離於我則無邪執。是我見有二種。云何為二？一者人我見，二者法我見。」

大乘起信論解釋分爲第一「顯示正義」已經講完；現在講第二「對治邪執」。起信論先說「顯示正義」，後說「對治邪執」。唯識論則先「明邪執」後「顯正義」。正義與邪執是相對的。如正義不明而邪執不破，邪執不破正義就不能顯出。起信論先顯示正義，正義明了，然後對治邪執，是修學佛法者必由之路。「

衆生處處執，引之乃得出。」衆生愚癡處處執着，必須方便的引誘，才能脫離生死。不過我們要知道「執見」不一定是壞東西，在衆生身上，以爲我所見的我以爲是。但執見可以翻悟出來，化執見爲般若。如此有了執見，還是好的。

「邪」者不正之謂，因此邪執必須對治。「一切邪執，皆依我見。」一切邪而不正的執着，都是由於「我見」而起。如能知道「色身」是假，而離開了「我」，就沒有邪執了。一般說來，邪執的根本爲「我見」，是生死的根本。本論則以邪執爲我見的根本，而生死根本則爲無明。「我見」有兩種：一種是我見，另一種是法我見。人我見者乃衆生本身上生起的見解，法我見則從法上生起的見解。在唯識上講，人我見與法我見有俱生，有分別。所謂俱生人我見，分別人我見。俱生法我見及分別法我見。俱生者與生俱來，有生就有我。分別人我見則由於邪師邪教而成。人我見如是，法我見亦是如此。唯識論分別「人我見」比較淺，而對法我見則比較深。

「人我見者，依諸凡夫說有五種。云何爲五？一者聞修多羅說如來法身，畢竟寂寞，猶如虛空。以不知爲破著故，即謂虛空是如來性。云何對治？明虛空相是其妄法，體無不實，以對色故有。是可見相，令心生滅。以一切色法，本來是心，實無外色。若無外色者，則無虛空之相。所謂一切境界，唯心妄起故有。若心離於妄動，則一切境界滅。唯一真心，無所不徧。此謂如來廣大性智究竟之義，非如虛空相故。」

大乘起信論所講人我見，是指着凡夫說的。平常講人我見者，在一切衆生身上皆可生起。「依諸凡夫」所起。此處所講凡夫爲學大乘佛法的凡夫。學大乘法的凡夫從大乘法上生起人我見，總計有五種。第一、「聞修多羅說：如來法身畢竟寂寞，猶如虛空。」因契經上曾說，如來法身是空，非有相非無相，一相不立。法身理體，無種種相。但法體猶空，其實虛空乃由色相顯出，學大乘法的凡夫，不明此理，妄執事空，以爲法體。殊不知契經上如此說法，爲的是破除衆生的執著，於是說虛空就是如來性，而生謬解。對於此類凡夫，應該怎樣對治呢？要知虛空是虛妄相



，是假的。虛空相本來無體，因為有色才能見到虛空，是可以看得見的，使你虛妄分別心生滅滅。因為一切色法，本來是心，心之外本無色法，既然無外色相，又那會有虛空之相呢？「所謂一切境界，唯心妄起故有，若心離於妄動，則一切境界滅。唯一真心，無所不徧。此謂如來廣、大、性、智究竟之義，非如虛空相故。」一切境界就是色法，因心上虛妄分別心一起，所以有種種境界。如果心離開虛幻的妄動，則一切境界，就自然消滅。唯有一個真心，徧於十方世界。這就是如來的廣大法性，根本智，究竟澈底的道理，從根本智證真如理，一真法界。絕對不是虛空相。如來的法身體廣大性智。不生不滅，徧一切處。虛空相，乃虛妄不實，既無有體，更不能徧。執拘的凡夫誤以虛空為如來性，就是不明白這種道理的緣故。

「二者聞修多羅說，世間諸法畢竟體空，乃至涅槃真如之法，亦畢竟空，從本以來自空，離一切相。以不知為破著故，即謂真如涅槃之性唯是其空。云何對治？明真如法身自體不空，具足無量性功德故。」

第二類人我見，因為契經上說世間法一切都是空的，乃至出世間法的真如涅槃，也畢竟是空。從本以來，法體自空，無一切相。這類人不知道契經上如此說法，本意是令眾生破執著的緣故，於是就誤解認為真如涅槃之性，原來也是空的。對這類眾生如何對治呢？要知道世間法是空的，真如體則空而不空。無量性功德具足法性理體之上。眾生悟不出法性理體，所以是空，但在諸佛身上，真如自體就不是空的了。前面講過，真如法身理體具足無量性功德，有一個生滅相，在法身理體上就有一個功德相。生滅相離不開不生滅。所以無量煩惱滅後，就顯出無量性功德，法身理體，空而不空。學大乘佛法者，雖有智慧，但依文取義，就有許多誤解我見。

「三者聞修多羅說，如來之藏無有增減，體備一切功德之法。以不解故，即謂如來之藏有色心法自相差別。云何對治？以唯依真如義說故，因生滅染表示現說差別故。」

第三類學大乘佛法的人，聞契經上說如來藏不生不滅，無增無

減。在如來藏本體上具備一切功德。但不能了解此理，反因此而認為如來之藏有色法，心法，心與色具在如來藏之中，於是生起互相差別。對於此類謬解如何對治呢？應該使他知道真如體上無種種相，那裏會有色？那裏會有心？如前面所講，「心無形相，十方求之，終不可得。」唯依真如真義來說，根本無有色心差別。如來藏上無量功德，可能被誤認為生滅色心差別，殊不知如來藏上的性功德，不同於色心差別。在眾生身上非常、非樂、非我、非淨。到如來藏上就成為常、樂、我、淨。因染義生滅上、示現、假說有差別。不能認為真如體如來藏上，有這些差別。因離開生滅染義，根本也就談不到一切功德。

「四者聞修多羅說，一切世間生死染法，皆依如來藏而有，一切諸法，不離真如。以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。以過恆沙等煩惱染法，唯是妄有，性自本無。從無始世來，未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證會永息妄者，則無是處故。」

第四種聞契經說一切世間生死染法完全依如來藏而有。生滅與不生滅和合即由如來藏而有阿賴耶。一切諸法不離真如。此類學大乘法的凡夫，因不了解真義之故，於是就說如來藏自體上具有生死染法。如此說來，世間一切生死染法是生滅的，如來藏也就成為生滅的，與一切生死染法一樣。這類邪執如何對治呢？應知如來藏從本已來，只有過恆河沙數的許多功德，清淨法，從來沒有生死法，污染法。一切恆沙的淨功德，不離不斷，與真如結成一體，並非兩個。因過恆沙的煩惱，種種染污法，都是虛妄不實，並無自體，這些煩惱染法從無始以來，就不能與如來藏相應，如何能說如來藏生起一切世間生死染法呢？如果如來藏本體真有虛妄法，那麼證到如來藏以後，想永遠息滅妄法者，絕無此理。諸佛如來於得證如來藏之後，妄染法就不存在，可知如來藏本體上絕無生死染法。

「五者聞修多羅說，依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃。以不解故，謂眾生有始。以見始故復謂如來所得涅槃有其終盡

，還作衆生。云何對治？以如來藏無前際故，無明之相亦無有始。若說三界外更有衆生始起者，即是外道經說。又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃，與之相應。則無後際故。」

第五種，因契經上說「依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃。」此類凡夫不能了解，以爲有如來藏所以才有生死，於是說衆生有始初相。又說依如來藏乃得涅槃。就說衆生既有始，如來所得的涅槃，也會有終。到涅槃終盡的時候，諸佛還作衆生。如此邪見，怎樣對治呢？要知道如來藏無始初相。因如來藏並無前際，無明之相，也無有始。如果說三界外更有衆生始起者，即是外道所說。無始以來就有無明，無始以來就有衆生。三界以外別無衆生始起。如來藏無始無終，無明則無始有終，所以衆生可以成佛。再說如來藏無窮盡之時。諸佛所證涅槃，與之相應，也無有窮盡。也就是如來藏沒有後際的原故。所以諸佛永不再作衆生。

以上五種見解，完全從大乘經典上以文取義，而生出的人我見，是學大乘法的凡夫的謬解，或由不了解而生起的邪執。學佛者都應注意。

「法我見者，依二乘鈍根故，如來但爲說人無我。以說不究竟，見有五陰生滅之法，佈畏生死，妄取涅槃。云何對治？以五陰法自性不生，則無有滅，本來涅槃故。」

法我見是邪執的我見第二種，乃指二乘人而言。二乘人在唯識上說，只能破人見，不能破法見。但有的人說利根者也能破法見。此節指二乘鈍根人而講。諸佛只對彼等說「人無我。」只因說的並不究竟，二乘人見到五陰生滅之法，心中畏懼。所謂「視三界如牢獄，視生死如冤家。」恐怖害怕生死，趕快在證到四果之後，得到涅槃。殊不知大乘人所謂即生死即不死，小乘人則畏怖生死，妄想取得涅槃。對此類二乘鈍根人，怎樣對治呢？要知道五陰法本來不生，於是本來不滅。不生不滅，就是涅槃。這樣就使小乘人對於法我見的邪執，可以消除。令小乘人不必畏怖生死，因五陰本來不生不滅，生死乃是空的。

「復次究竟離妄執者，當知染法淨法，皆悉相待，無有自相

可說。是故一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導衆生。其旨趣者，皆爲離念歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。」

上面說自性不生，則無有滅，本來涅槃。能令二乘人破除法我執見。現在再進一步，要澈底究竟將虛妄執見破掉。染法是有漏法，淨法是无漏法，染法有生有滅，淨法不生不滅。有染法就有淨法，二者相對而有。二者皆各無有自體相可說。不過是因緣和合而已。所以一切法從根本以來，無色相可見，無色法也就無心法。既不是智也不是識，智是能證實如體的，識是分別的，也可人說智是淨的，識是染的，故一切法既不是智，也不是識。在心體上找不到智或識的相，「非有非無。」色法無體，乃由因緣和合而生，也不是空。既非有，也非無，所以根本就不可說。非色非心，說智不可，說識也不可，既不是有也不是無。即空即色，即色即空，畢竟不可說相。禪宗有云：「開口即錯，動念即乖。」所謂離開言說，不可言說，因言說不能說到佛法的本體。既不可言說，那裏會有妄執呢？如此就將妄執澈底滅除了。

一切法本來不可言說，而有言說說出來，是什麼原故呢？當知此乃諸佛如來所施的善巧方便。一切衆生必用言說才能開導，所以從無言說中假言說的方便去引導。其真正旨趣重要之處，都是爲使衆生離去分別妄念，歸於真如。如衆生因一切法而生出分別妄念，就會使心有生滅，不能證到實智。實智就是根本智。

以上解釋分第二節對治邪執講完。令一般凡夫及二乘人對於人我見與法我見，知道如何破除。以下講到解釋分第三節「分別發趣道向。」

### 乙三、分別發趣道相

#### 丙初、總標

「分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。」

（未完待續）





## 街坊會新紮金龍開光

### 金龍獻瑞歡迎英女皇

洗塵法師為十五丈金龍主持點睛

港九各區街坊會聯合歡迎英女皇駕臨舞金龍大會，於五月三日晚八時，假旺角伊利沙白青年館籃球場，舉行金龍開光點睛禮，請香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師主禮。

到有大會主席曹紹松，副主席沈魯陽，蘇清，岑才生，陳蔭棠，陳凌峯，胡盛孫，張育文，李運源，李均，張錦添，郭連福，劉漢田，余祿祐，張國修，吳多泰，雷福康，呂浩吾及主席甄子傑，黎德生，陳定海，韋少秋，徐華，陳炳坤，羅靖球，陳覺軒，薛志烈，謝傑圖，衛棉，朱鈞記，吳漢琛，黃禮泉，張石夫，陳麗玲，張湛標，楊榕年，鄭魯，徐漢興，洗凌，繆其安，林強，陳劍科，鄧國良，張翥，洪勝，楊國堯，王達權，方樹泉，麥漢秋，盧仲熙，李新賀，卓漢濤，何鎮東，馬國招，顏文基，王愷，鍾英明，黃平漢，葉傳賢，黃秀山，陳登，廖官勝，顏杞添，龍飛雲，及嘉賓民政署副署長徐淦，總聯絡主任何蔭璇，新聞處副處長白朗端，九龍民政專員梁定邦，旺角民政主任麥振方，油蔴地民政主任劉秋華等數百人。

大會主席曹紹松致詞後，由洗塵法師主持金龍開光點睛大典，先念法語。

詞畢把硃砂筆一揮，金龍躍然起舞，

龍長達一百五十呎，全身披上刻有紀念字樣的金色龍鱗，閃閃生光，至為美觀。由鄭羣威師傅領導一百四十位健兒表演，「金龍獻瑞」節目有（一）「穿龍門」，（二）（龍戲水）娛賓，金龍不停起伏，昂首穿梭團轉，表演技藝，令人大嘆觀止。大會副主席蘇清向洗塵法師致送龍鱗留念。副主席陳蔭棠致詞，禮成茶會。

### 香港佛教同人浴佛大會

#### 慶祝釋迦佛祖誕辰

香港佛教同人聯合慶祝釋迦牟尼降生二五一九九年誕辰浴佛大會，由香港佛教聯合會發起，佛教各大寺院道場參加，五月十九日會（農曆四月初九日），假座大會堂音樂廳舉行。

到有嘉賓社會賢達，天主教會、道教聯合會、齋色園、印尼佛教代表及佛教四象一千四百多人。禮台高懸悉達多太子降生七步蓮花巨型圖畫，左右伴以佛教教旗，正中五座香花寶蓋太子佛像浴佛盤，主席團各位法師黃袍紅衣，居士海青縵衣，六十多位東西序坐，場面壯觀。

大會於上午十時卅分開始，全體肅立，唱佛寶歌，大會主席團主席覺光法師、

副主席洗塵法師、慈祥法師、黃允旼居士、沈馬瑞英居士（曾果成居士代），向佛像三頂禮，全體會眾後行三問訊禮。

主席覺光法師及佛教聯合會副會長黃允旼居士分別致詞。後由大會主席團及各委員舉行浴佛大典，儀式隆重。繼續遊藝表演，由佛教音樂中心合演團（佛教善德、大雄、黃鳳翎三中學學生組成）演唱佛寶頌及菩提樹。佛教青少年黃鳳翎中學分團表演「教主成道」話劇。最後誦佛號，會眾浴佛，始告禮成。大會秩序進行，由佛教黃鳳翎中學銀樂隊演奏，情況熱烈。

### 能仁書院公佈

#### 獎助學金名單

香港能仁書院暨佛教英文中學，向有獎、助學金之設，以嘉惠學子。一九七四至七五年度獲得獎助學金學生，頃經該院核定公佈，計開：

（甲）大專部：（一）得一千元至一千元者八名：釋宏儀、白冠雲、馮照儀、沙秀琴、呂福亮、吳日暄、梁翠花、葉世堅。（二）得六百元至九百元者廿五名：劉秀玲、廖愛森、陳衍慶、區潔嫦、王悟慈、吳玉秋、張惠芳、莫慶靈、林香賢、高淑賢、張熾廠、廖煜堂、張單允、許榮璇、李瑞鍵、黃蘭芬、袁少娟、王銳勳、李翠珍、衛家儀、文桂明、李寶鳳、梁順霞、吳恩堅、潘德勳。（三）得二百元至五百元者廿五名：劉惠雯、鍾綺玲、古偉枝、陳達安、周少年、陳榮華、鄧永賢、余



麗明、蔡玉如、黎景鑒、葉惠冰李筱卿、李智文、黃愛蓮、藍觀海、李玉清、張熾忠、衛欄眉、傅歡順、余劍英、陳敬龍、李植棟、賴世遠、羅家兒、梁漢炎。

(乙)大預部：得二百元至六百元者兩名：黃潤基、梁鳳嫻。

(丙)中學部：(一)得六百元至八百元者八名：曾慶萱、張德勝、林嬌容、林滿容、朱巧鳳、宋綺華、許少容、周崇娟。(二)得二百元至五百元者五十八名：袁秀梅、陳敏兒、蔣敬華、曾慶芬、李萬達、駱秉章、周國洪、周素芳、馬桂堂、梁志剛、廖柳揚、謝美玲、黎惠貞、羅經緯、曾慶華、伍擇民、鍾洪輝、梁廣輝、王立強、謝潔明、葉惠芬、馬殿辛、韓麗珊、李瑞貞、陸潤榮、陳國賢、薛可佳、黃鳳標、郭嫻英、陳錦儀、鍾國興、陳天生、薛青雲、侯志榮、杜榮輝、溫健輝、周崇芳、毛志雄、何華南、羅惠添、楊麗紅、關祐基、鄭寶玉、王耀權、楊名輝、許啟璇、吳秀昌、周慧燕、李漢東、王世光、趙美笑、唐寶榮、梁玉儀、伍德銓、黃翠寬、廖永昌、譚振輝、張桂玉。

## 能仁書院廣購圖書

### 加強海外大學聯繫

香港能仁書院創辦六年來，向以招生嚴格，管教認真，選聘知名教授，培養研究風氣見稱，夙為各方所矚目，本港及東南亞、日、韓、台等各地青年，慕名來學者日衆，學生人數，歷年遞增，先後兩屆

畢業學生前赴英、美、加各地深造者，所修學分，多獲各大學承認，服務社會者亦備受歡迎。頃悉：該院爲更求發展，務期切合國際水準，除一面增聘名教授，一面廣購各學系所需圖書外，同時編印英文本概況，分贈海外各學府，並分別函請交換學生，以期達到學術交流之目的。據該院副院長白志忠教授稱：過去一年間，該院獲自各方贈送與自行搜購之實用書籍共達三千餘冊，又該院獲美、加各著名學府函覆，經在該院大專部修完課程，得前往深造之各大學，刻已增至四十餘間云。

## 佛教智光工商職校

### 舉行成立十週年校慶

(台北訊)爲紀念智光大師及發展佛教社會事業而創辦的私立智光高級商工職業學校，爲緬懷創校艱難並勵來茲，籌辦十週年校慶，原計劃從國曆四月六日至八日，分三天展開各項校慶活動。茲因總統蔣公逝世，遭逢國喪，各項活動無心舉辦，僅有教學成績展覽，供人參觀。

十年前，該校係由佛教長老南亭老法師等發起創校。立即獲得國內外衆多長老、大德暨大心居士支持，籌備工作不及九個月，該校即告誕生。

該校辦有日間部、夜間部、附設補習學校三部門；有商業、電子、機工三種科別，學生總人數達二千二百餘人，此次校慶有教學成績展覽，工場產品義賣節目。

## 新佛教界慶祝

### 印順論師七十壽誕

#### 壽儀贈捐佛教診所

(新加坡訊)本年四月二十三(夏曆三月十二)日，欣逢印公論師七十壽之慶。其在星學生演培、隆根法師及諸披剃弟子慧圓、慧平、慧成、慧觀、慧良、慧性諸尼師，特發起於是日上午十時，在般若講堂舉行普佛、上供，虔爲印順論師祝嘏。新加坡佛教總會主席宏船長老，親臨拈香。復到常凱、優曇、廣義、明眞、常恆、妙華、瑞緣、遠藏、傳南、遠悟、傳嚴、法喜等諸法師；慈持、寬嚴、淨泓、智德、德生、賢正等諸尼師；陳賜曲、蔡普中、潘慧安、洪德仁、蔡淨陸、陳偉斌、李淨鏐等諸居士，計百餘人。佛殿講台上，供滿壽桃、壽麵、壽菓、壽花等、極盡莊嚴能事。普佛、上供畢，全體合影留念。該堂以素齋十席供諸來賓，各位祝賀法師、居士，一致恭祝印公論師河山並壽云。

(又訊)四月二十三(夏曆三月十二)日，靈峯般若講堂爲印順論師舉行慶祝七十壽普佛，計得敬賀壽儀壹千壹百肆拾肆元。印公素以慈悲爲懷，重視佛教文化，特以五百七十二元樂助新加坡佛教診所，餘五百七十二元樂助南洋佛教。該款已由演培法師分別交清。茲將敬賀壽儀芳名列下：普覺寺、菩提蘭若(慧圓、慧平、慧成、慧觀、慧性合送之香油金)、蔡普中各壹百元；苦樂庵、李淨鏐各四十元



；常凱、林義豐各卅元；林淨賢、淨顯各二十四元；本道、優曇、南洋佛學書局、淨持、妙華、瑞緣、旃檀林、靈山寺、遠藏、慧良、淨泓、陳長洪、雷淨榮、黃秀鳳、楊麗、陳淨深、淨覺、邱賽嬌，林美親、王菊英各廿元；觀慈精舍、慈滿各十四元；傳南、廣西、何淨渲、吳淨蔭、張寶秀、蔡財福、黎亦好、黃玉謝、李瑞端各十二元；遠悟、法喜、王仁德、吳清培、黃英嬌、戴玉英、郭玉環、徐淨聖、淨善、李意、吳淨繁、妙成妙海各十元。以斯功德，恭祝印公論師福壽無量，並祝諸位身心康樂云。

### 雪蘭莪佛教會

#### 啟建萬緣思親法會

馬來西亞佛教總會雪蘭莪州分會同人爲籌建首都佛教大廈，啟建萬緣思親吉祥大法會緣起：

竊以世風日下，倫常乖廢，哀哀父母，生我劬勞，不孝之愆，卒難陳述。值此孝道衰微之際，普天災禍遍滿之秋，良可慨也！

本分會同人爲特申慈悲救世之心，謹依佛報恩超薦之方，議訂在吉隆坡怡保律三英里觀音閣，聯合吉隆坡及雪蘭莪州各寺院菴堂長老、法師、主持、當家敬設壇場啟建萬緣思親吉祥大法會三晝夜，藉以發揚報恩美德，重整孝親遺風，並祈三寶加被，普濟檀施，感召祥和，故此至誠禮請佛門尊宿長老，前來主法，並有清淨沙門分至各壇（計有梁皇、報恩、諸經各壇）誦經禮懺，俾爲超度衆姓門中先遠歷代考妣宗親，暨天仙六道九幽十類無祀孤魂，同仗佛力，普蒙接引，解脫沉淪，咸登彼岸。並有告者，法會期中，所收善款，除法會樽節應用外，概充作籌建「首都佛教大廈基金」。此乃報恩種福兩利之功德，專爲迴向國運昌隆，人民康樂，風調雨順，衆姓平安。尚祈社會賢達，善長仁翁暨佛門大德，善男信女，蒞臨拈香，隨喜植福，共結法緣，無任爲禱，凡欲報恩種福者，務早報名，同沾法益，是爲啓！

雪蘭莪州佛教分會謹啓  
籌建首都佛教大廈委員會

法會期內，祈福報恩者所有獻款，將依照下列獎勵辦法：①樂捐十萬元以上者，以贊助人芳名鑄於「佛教大禮堂」留念。②樂捐五萬元以上者，以贊助人芳名鑄於二樓「法緣樓」留念。③樂捐四萬元以上者，以贊助人芳名鑄於三樓「海藏樓」留念。④樂捐三萬元以上者，以贊助人芳名鑄於四樓「懷恩樓」留念。⑤樂捐二萬元以上者，以贊助人芳名鑄於二樓後座「濟世堂」留念。⑥樂捐一萬五千元以上者，以贊助人芳名鑄於禮堂後座「禪悅堂」或「圖書館」，或「辦公室」，「會議室」等留念。⑦樂捐一萬元以上者，以贊助人芳名鑄於「佛學院教室」留念。⑧樂捐五千元以上者，以贊助人芳名鑄於「貴賓室」留念。⑨樂捐一千元以上者（包括上述樂捐者）贊助人之芳名及六吋瓷相均鑄於會所留念。⑩樂捐一百元以上者，以贊助人芳名鑄石於佛教大禮堂留念。⑪樂捐一百元以下者，以贊助人芳名刊印徵信錄留念。

智塵山成機

敏洗金九會

釋釋釋沈釋

長人編輯

社督發行主編

出版社：內明雜誌社  
社址：香港新界青山道22  
咪藍地妙法寺內明  
雜誌社  
Nei Ming Magazine Society  
C/O Miu Fat Buddhist  
Monastery  
22 Mile, Castle Peak Rd.,  
Lamti, N. T. Hong Kong.

外埠流通處：  
美國：美國佛教會  
The Buddhist Association  
of The United States,  
3070 Albany 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

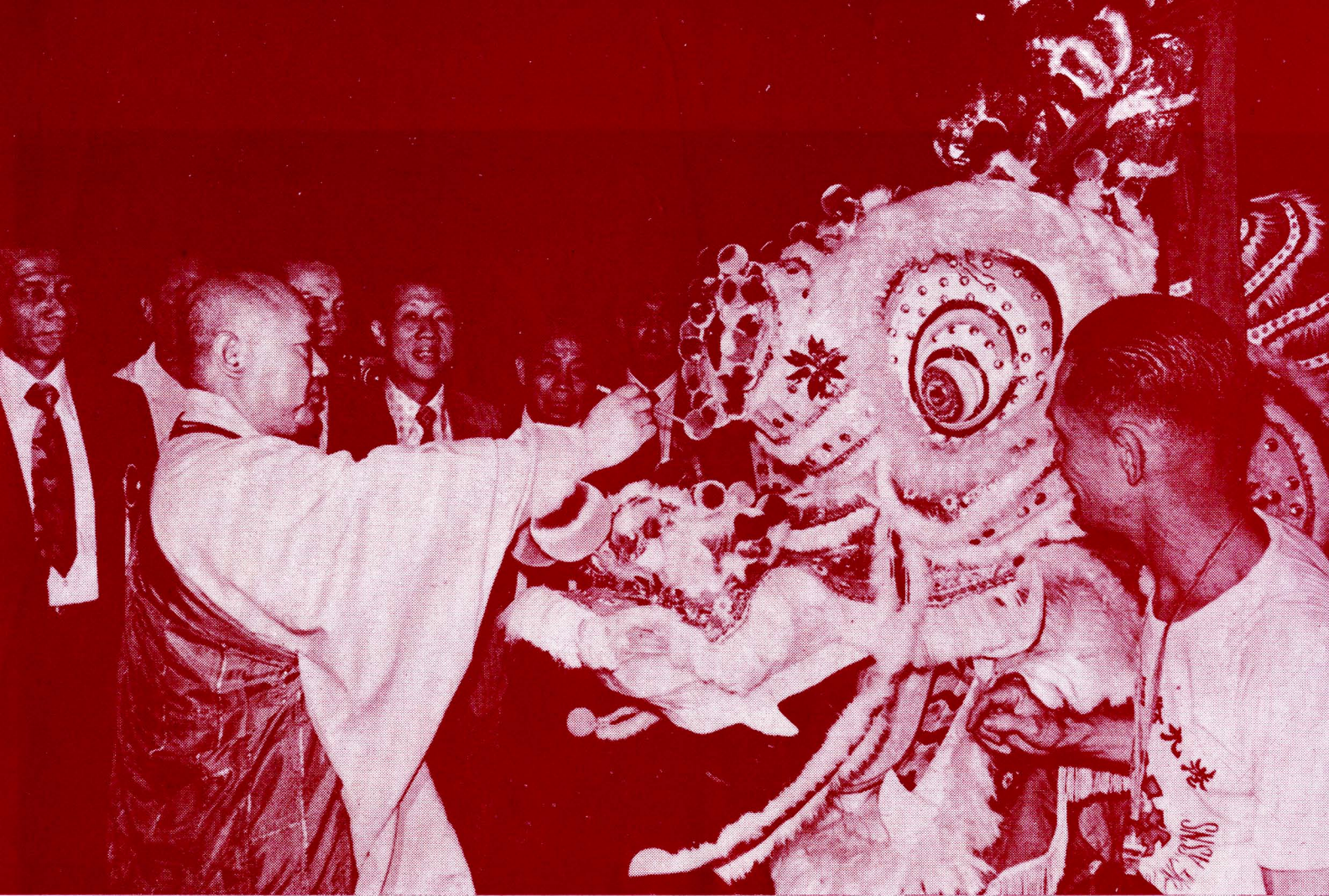
承印者：文采印刷公司  
電話：5-711654

佛元2519 中華民國六四年  
公元一九七五

六月一日出版

定價每冊港幣貳元





△ 港九各區街坊聯合歡迎英女皇駕臨舞金龍大會，於五月三日晚八時假伊利莎白青年館舉行金龍開光點睛典禮，圖為香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師主持點睛禮時所攝。

洗塵法師點睛法語

|      |      |
|------|------|
| 震旦之濱 | 南海之湄 |
| 爐峰鼎峙 | 香江帶蜨 |
| 龍蟠獅踞 | 氣象萬千 |
| 商賈雲集 | 遙接海帆 |
| 文化會通 | 風氣弘開 |
| 勤工樂業 | 名聞宇內 |
| 有如寶珠 | 光耀海外 |
| 鳳凰來儀 | 金龍獻瑞 |
| 破壁飛昇 | 事豈虛誕 |
| 精神感應 | 風雲斯會 |
| 山僧點睛 | 敢侔前賢 |
| 願君直上 | 潤澤世間 |
| 祥瑞既現 | 災劫永息 |
| 人民安樂 | 河清海晏 |
| 咨爾金龍 | 善護人天 |



