

内明

集漢穀城刻石字





常隨佛學

一九七五年佛誕日講於紐約美國佛教會大覺寺

敏智

(續上期)

在衆生方面，以爲前五根所接觸到的，有苦有樂，苦的厭離，愈遠愈好，樂的貪求，無有厭足。佛陀所見，確確與衆生所見相反，認爲前五根所接觸到的，所領受的，無一可樂，無非是苦，以苦爲樂，那是衆生的顛倒無智。在衆生方面，執着色身，以爲是我，而佛陀則不如是說，四大皆空，五蘊非有，除四大五蘊假合的幻相外，生滅不停，隨生隨滅，千變萬化，那有有主有常獨一的實在的法，可以執爲是我呢？在衆生方面，以爲我身清淨，莊嚴貌美，貪愛保護，男女相見，彼貪此愛，造成人間愛河千層浪，苦海萬重波，種種的糾纏，恩恩怨怨，煩惱重重，這是多麼的苦事？而佛陀則說，我身不淨，內面架了幾根骨架，外面包了一張臭皮，在這臭皮袋內，還包了許多腸臟，大小便利，穢污不淨；三天不擦牙，臭口一張，臭氣萬丈，薰人欲嘔，無一可愛，無一可貪，淨從何來？所以衆生所見的，常樂我淨，而佛所見的，同爲一法，就成爲非常非樂，非我非淨，苦空無常，非我的敗壞法。一切衆生，有眼如盲，見不到眞法，而佛陀所見的，才是眞法。佛陀又名世間解，他知道世間法，如善幻師，在四衢道，所幻現的象馬車步四兵一樣，幻化不實；因此，佛陀雖居在世間，不爲世間法所染，超脫世間。他的智慧，在現實的環境下是經得起考驗的，那裏是愚癡的衆生，可以相比呢？

乙 學佛佛學

佛是有大智慧的人，我們要有智慧，就應學佛。學佛這件事，說難吧？非常的難，說易吧？亦非常的易，難易本不是有一定的界限。有的事本來很易，而爲的人，不努力去爲，易的也就變

成難的；有的事本來很難，而做的人，不以爲難，盡心盡力，一勇直前，沒有絲毫的退縮和推諉，很快的他的成績，就有好的表現出來。雖然學佛，不能說難，亦不能說易，然而學佛的步驟，不是躡等而進，是循序漸進的。譬如行路，一定要從近的地方行起，然後始能達到很遠很遠的地方；又如登山，一定要從山脚扒起，一步一步的扒上去，然後始能達到最高的高峯；所謂「行遠必自邇，登高必自卑」，像這種鐵一般的事實，無論智愚，大小男女，只要他稍稍的懂得一點世間道理，他是決定肯定而不會否認的。

學佛的步驟，應該怎樣呢？佛是超人的人，我們不學佛則已，如果要學佛的話，應先由人方面做起，人做好了，然後可以學佛。相反的，如果人做不好，人的道理尙不能具足，又怎能學佛呢？譬如做人的方面，以禮義廉耻四字來講，他是無禮無義，寡廉鮮耻；在做事方面來講，他是不忠不信；在對父母兄弟來講，他是不孝不悌。管子曰：「禮義廉耻，國之四維，四維不張，國乃滅亡。」一個國家的人民，如果到了禮義廉耻都喪失了，他的國家尙能保存不亡，那真是誓無天理？又忠信是一個人處在世間，最不可少的條件，孝悌呢是人的立身的根本，他尙且不能具備，他的爲人如何，在有識的人看來，也就可想而知，是不值得一顧的。

儒家把做人，分成三綱領，和八條目，以八條目，達成三綱領，他的做人的道理，方能算完成。三綱領：一是明明德，二是親民，三是止於至善。明明德，明德二字，是名詞，第一個明字是動詞，就是明其明德的意思。這就是說：每個人，具足良知良能，完美的光明德性，到了環境所染，習俗移人，把本有的很好的光明德性，蓋覆而不能顯現，而且所具的良知良能，也就埋藏在萬丈深淵，功能作用，更談不到；這是人們多麼不幸的事啊！

要知道一個人，生而爲人，應做一個有價值的人，做一個人上人，做一個有道君子，而切不可做一個投機取巧、無惡不作的奸邪小人，那唯一辦法，就是明其明德。在古書書經上，康誥篇說：「克明德」，克是應的意思，就是說一個人，應先明德。又太甲篇說：「顧是天之明命」。這就是說，本能所予我，而我所以爲德道理，常常照顧自己，不使有失，那我的德性，也就可以常常顯明了。又堯典說：克明峻德，峻德，就是大德的意思，人能克制自己，限制私欲，那我的大德光明，也就自然可以顯露的。親民，就是新民的意思，也就是教每一個人，皆做良善的君子，「人之初，性本善，性相近，習相遠。」這就是說人爲物迷，而不能自拔，愈迷愈深，愈深愈迷，甚至走入黑暗，毀滅前途。書經湯之盤銘說：「苟日新，日日新，又日新。」這是湯用的浴盆，勉勵自己，警告自己。人的潔身，不但一日新，要日日新，日日新尚不足，還要又日新。但是相反的，人知潔其身，而不知潔其心，果能有人，以潔身的心，日日洗潔其心，去其舊染的污濁。一日如是做，日日如此做，又日仍然如是做；總而言之，我的心一日不能去其垢染，那我的潔心工作一日是決不停止的；非到內心的垢染，磨琢淨盡，原有的光明顯露，那時我的潔心工作才算告一段落。止於至善，止，是居住的意思，就是說每一個人，各有當止的地方。孔子讀詩讀到「緝蠻黃鳥，止於丘隅」二句，就讚到鳥是最小的一個動物，「於止知其所止，可以人而不如鳥乎」？鳥，牠要保全自己的身命，尚且擇一個小山，人所不能到地方，爲牠的安居地。人爲萬物之靈，尚且不知自保其身命，人不如鳥，這個人也就太失其爲人的道理了。在詩經上，有這樣的兩句說：「穆穆文王，於緝熙敬止」，那是讚美文王做人，知道敬止的道理。穆穆是深遠的意思，於是嘆美詞，熙是光明的意思，那是說：文王有深遠的智慧，而知道做人光明，繼續不斷的，向人生的光明大道去做，多麼的令人受敬啊？但是做人做到至善，怎樣做法，才算是達到至善呢？在傳上這樣說：「爲人君，止於仁，爲人臣，止於敬，爲人子，止於孝，爲人父，止於慈，與國人交，止於信。」在這段文中，我們看到，爲國君的所應止的是

仁，爲民上的，能以仁德待人，那還有人不敬仰他嗎？爲人臣的，所應止的是敬，人能敬上，那還有其他的不規的行爲嗎？爲人子的所應止的是孝，人能孝順父母，那還有不懂做人的道理嗎？爲人父的所應止的是慈，人能慈愛子女，不是正直君子，焉能做得呢？國人相交所應止的是信，一個國家人民交往，皆能互相守信，當然是講禮義的國家，而不是蠻夷不開化的民族了。

三綱領的道理，畧畧談過，現再把八條目的道理，再來解釋一下。八條目就是格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，這八種。格物致知，知是由格物而來，格是至的意思，或來的意思，要知物理，必至於物，相反的不至物，而欲知其理，那是無法達到的。有人云：格物可以假借覆觀的意思，能覆觀則非淺知所能做到的。朱子意思，應即窮理，因天下的事事物物，無不有物物的道理存在，而吾人的心靈，亦莫不有其知；能以吾心靈知，而求盡物的理；一日不得求於次日，次日不得更求之於次日，日日不得日日求，用力既久，而必然有一旦忽然貫通的時候。如果真的一旦貫通了物理，則物的表裏精粗，無有不可知的，內外既明，而吾心的全體大用，尚有不明道理嗎？

誠意，就是毋自欺的意思。一個人能內不欺於心，外不欺於人，做到無自欺的道理，也就是做到誠意道理。去惡要去得徹底，要去得乾淨，就如惡惡臭一樣，惡臭是人人所必惡的，人能以惡惡臭的心惡惡，則惡必定可除，而沒有除不淨的道理。好善，要好得真實，猶如好色，好色是人人所必愛的，若能以好色的心去好善，那麼他的爲善，決定真實真實，當然沒有半點虛偽，假仁假義參雜於其間的。傳云：「小人閒居爲不善，見君子而後厭然，揜其不善，而著其善；人之視己，如見其肺肝然，則何益矣；此謂誠於中，顯於外，故君子必慎其獨也。」

正心修身，修身必先正心，不能正心，就不能修身，心爲身的主，身爲心的用。如果一個人心不正的話，那他的身亦決定無法能修得好的。譬如一個人，當他的心憤恨的時候，而他的身亦一定隨憤恨而動，怒形於色。或者有人在某一時，他懷有恐懼的心理，他的身能擺得正，而不恐懼嗎？還有好樂與憂患；有時好

樂來了，他能不得意而忘形嗎？有時憂患來了，他能不爲憂患而愁眉苦臉嗎？心這東西，是不易降伏的，必須時時刻刻照顧他，不能放鬆，拉緊繩頭，一馳於外，就迅速的拉回，不使放逸；所謂「操則存，捨則亡」，就是這個道理。還有的人，大話欺人，認爲自己的心，非常公正，說得天花亂墜，自誇其能；凡是自誇的人，決非正人君子的一流，而是卑不足道的小人一類。

修身齊家，中國人的家庭觀念，非常的重。一個到了廿歲左右的人，必須成家立業，以家爲第一，沒有家，就有無處安身的苦。但是爲一家家主的人，他的身必要放得正，不能有所偏愛，一有偏愛，那麼他的家庭是非，也必定就由此而起。譬如親愛的人，一味的親愛，而不循乎正道；賤惡的人，一味賤惡，不好的地方，固然可惡，但有時也有可取的道理，就因賤惡，認爲他一無可取，無一點同情心，那不是落於偏，又是什麼？還有畏敬的人，固然要尊敬，但是他有缺點地方，不加勸說，仍然一味的畏敬嗎？還有哀矜與赦情的，也應有所識別，合理的就是合理，不合理的就是不合理，不能以哀矜赦情而有所偏。傳云：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」千個人、萬個人，莫不知愛其子，但愛之不以其道，愛之實以害之。其子有惡，不加申斥，而反掩其惡，不使人知；到了罪惡養成，爲父母的，怎能推卸責任呢？還有田苗，雖然生長肥大，但是隱藏現實，而對人言，我家禾苗，仍然不及人家禾苗茂盛，溺於貪愛而失於正，自身尚不能修，又怎能齊家呢？

齊家治國，家庭是不容易治理的，但是家庭的治理，在於修身，而治國道理，又在齊家。要知道治國，比治家更難，家庭的範圍小，治不好，僅僅乎一家而已；但是國就不同；國的範圍來得大，關係亦來得重要，一有偏差，那與整個民族有關，在傳上說：「一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓，一人貪戾，一國作亂。」這是說得多麼清楚啊？由一家仁，而推至於一國仁，一家讓而推至於一國的讓。反過來說，如果一家不仁不讓，而一個國也就變成不仁不讓，一國不仁不讓，那麼這個國家還成什麼國家呢？在傳上又有這樣說：「堯舜帥天下以仁，而民從之，桀紂帥天下以暴，而民從之，其所令，反其所好，而民不從。是故

君子，有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。」因此說治國必先齊家，反之如果其家尚不能教導循規，那治國決定是無法治成的。

治國平天下，國治好了，以治國道理，推而至於平治天下。古時的國，是指諸侯所治的國，天子封地，國比天下小。治國的道理，不外乎親親而仁民，仁民而愛物；由近而遠，由親而疏，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。用愛吾老的心，去愛人的老，用愛吾幼的心，去愛人的幼，恤孤憐寡，安老濟貧。幼而無父母的小孩，爲民上的來撫育他，老而無依的貧民，爲民上的來安養他；這樣的一舉一動，循乎法度，不越出法的外邊。其次爲民上的，要與民同好惡，人民所好的，吾亦好，人民所惡的吾亦惡。譬如在上面的人，有不禮貌的對於我，我不欲在上面的人如此作，那我對我的下邊人，就不應蹈前人的覆轍，使他對我不忠。相反的，惡於下面的人的，不應再以這道理事於上，惡於前面人的，不應再以這舉動事於後，惡於後面人的，也不應以這舉動事於前，惡於右面人的，不應再以事於左邊，惡於左邊人的，也不應事於右。這樣的上下四方，長短廣狹，彼此一如，同心協力，天下還有不治的道理嗎？一國國君，治理天下，最重要得象，能得象就能治天下。反之，如果不能得象，國且不保，又怎能治理天下呢？還有更重要的，就是一國的國君，先要在道德方面，多加修養，有了道德，當然就能以得象，能得象，就能得廣大的土地，能得廣大土地，尙愁國家困窮而沒有經濟嗎？要知道，德是立國的根本，財不過是枝末而已，不重本而重末，未得治天下的道理，又怎治天下呢？還有舉賢任能，賢者在位，能者在職，更是治國不可少的條件。無論一國或一團體，能得人就能興，反之，如果不得人的話，那不但不能興，而且決定趨於失敗或滅亡。我們打開中國歷史來看一看，無一朝代興，不是興在得人，無一朝代敗，不是失敗在失人；這樣一得一失，雖僅差之毫末，而與國家興亡有關，治國者能不細心加以慎重的考慮嗎？

最後我要引孔子的做人的道理，來作我談做人的道理結束。孔子怎樣做人呢？他自己說：「吾十有五，而志於學，三十而立

，四十而惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。孔子到了七十歲，他的心中所存的，完全天理，毫無人欲的私心存在；擴小我而為大公，這樣可以說，他的做人道理，已經達到止於至善的地方，毫無欠缺。孟子在四個聖人中，曾作這樣的評論：「伯夷聖之清者也，伊尹聖之仁者也，柳下惠聖之和者也，孔子聖之時者也，乃所願則學孔子也。」孟子最欽佩孔子，願為私淑弟子，那麼孔子的人格偉大，無待多言矣。

儒教談完了，佛教的做人，又是怎樣呢？在佛教方面，人乘天乘，就是談做人的道理，一個人能保持人身不失，第一個條件，先歸依三寶，其次持五戒，又其次行十善。這三個條件做到了，他的做人道理，也可以說是做到了。三寶就佛法僧三種，這三寶道理，能令人改惡向善，得到福樂，超脫生死。五戒是殺盜淫妄酒，十善身三、口四、意三，身不殺盜淫，口不妄言綺語，兩舌惡口，意不貪瞋癡，一個在家的居士，能持五戒行十善，他的人格，不但是高上，而且他的來世，決定能保持人身不失，是決定無有疑惑的。

做人的道理談完了，進一步可以談學佛的道理。學佛這一詞語，先要了解佛的道理，佛是什麼意思，佛是不是值得學？有的人誤解佛為神，不知道佛與神是不能併為一談的，神雖高過人，但他還在六道，未出六道外；而佛是一大覺悟者，他已了脫生死，超出六道；一個未了生死，未出六道；一個已了生死，已超六道，神與佛是怎能相比呢？佛在梵文講，是佛陀耶，中國簡稱佛，佛即覺的意思。覺有三種：一自覺、二覺他、三覺行圓滿。自覺就是覺悟真俗二諦，從緣起悟解勝義空。勝義就是常住不變的眞如，也就是唯識的實性；因為緣起法，是世俗諦，世俗諦是遷變不停的法；有了世俗諦，就不能不有勝義諦；世俗勝義在佛法中，最根本而且是最重要的，佛陀依二諦而說法；衆生依二諦而證悟。在中論上很明顯的說：「諸佛依二諦，為衆生說法；一為世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義。」世俗是有相的，從有相中顯現眞理，那就是色即是空的道理。勝義不是一般人所能了解的，是特殊的妙智所緣的境

。由勝義空而能幻現依他起的有，也就是空即是色的道理。以俗諦望眞諦，也可以說色即是空的道理。反過來說：以眞諦望俗諦，也可以說空不異色的道理。諦字意思，就是說世俗勝義，種種諸法，不是虛謬的，而是眞正有這道理的存在，所以用諦字來表示這義理，是諦實不假的意思，在唯識上，把世俗勝義，各分四重，分釋如下：

先解世俗四重①世間世俗，②道理世俗，③證得世俗，④勝義世俗。

①怎樣名世間世俗？世間世俗，就是指瓶衣我有情等，這種種法，是由凡夫妄計執情，和假名安立，心外境法，沒有實體的，僅僅假名安立而已。②怎樣名道理世俗？道理世俗，是指五蘊十二處，十八界等諸法；這蘊處界諸法，如果在事相方面論，是有種種事相可見的，如果在道理方面來論，是有種種道理而設立的。有事相的法，我們是可以從事相而了知的，就因有這道理，也可以名隨事差別諦。（未完待續）

（上接第9頁 關於佛典的梵文原典原語問題）

只有在台灣出版的「菩提樹」、「獅子吼」、「覺世」等三四種，以及海外出版的「內明」與「南洋佛教」二種。連我會經編輯過二年的「海潮音」月刊，早在五年之前我與樂觀法師論辯玄奘大師歷史時，就停止寄給我了，後來承蒙新加坡隆根法師訂了一份送給我，到了去年我在「菩提樹」發表「見於唐錄中玄奘經錄之研究」的「後記」刊出之後，我的一份海潮音又沒有了。文字惹禍，自古皆然。讀霍居士大文，我才知道香港有一「法相學會」組織，也才知道有一「法相學會集刊」之出版，可是我卻無緣讀到該刊，更無緣拜讀霍居士所譯的安慧「唯識三十論釋」的一二兩章。目前終日陪伴我的，僅有德山寺的一部大正藏與『續藏』，我自己却連一部大正藏都購買不起。寫到這裏，不禁要擲筆三嘆，在治學研究的歷程上，我完全是個「孤陋寡聞」的人，也是一個澈底落後的失敗者。

編祺

肅此 敬頌

弟幻生合十 六十四年七月六日

致內明編者書

九成居士道鑒：

六月十二日惠書，業經誦悉。承蒙附寄影印霍韜晦居士「畧論唯識學之梵文資料及原語之解釋」原稿一份見示，讀後至感欣

快，歡喜無量！霍居士大文，乃對拙稿「唯識語義及其宗名」文中所說：「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。」有所指正，至爲感激。

拙文「唯識語義及其宗名」之作，思及唯識原語問題，過去我在日人宇井伯壽「印度哲學研究」第一冊中，讀過「唯識原語」一文，而宇井此文，民國三十七年曾由上海林子青居士譯載於靜安寺出版之「學僧天地」月刊，此次我將宇井原文與林譯檢出對觀，參考其說，對唯識原語問題畧爲論及。拙稿付郵之後，我對宇井所論似有所疑，因宇井之文作於大正五年（一九一六），至今相隔六十年，屬於舊說。民國四十一、二年間，我有機緣學習過一點日文文法，日文佛學典籍，大致可以閱讀。雖然由於個人經濟能力所限，無法購置日文書籍，過去在福嚴精舍親近印順導師期間，印公藏有不少日文書籍，所以我讀過不少日文典籍。安慧的「唯識三十論釋」，其梵文原典及日譯，我曾讀過，世親

關於佛典的梵文原典原語問題

的「唯識三十論」及「唯識二十論」梵文原典，我在結城令聞的「世親唯識之研究」中，亦早見過。仁俊法師的藏書中，馮承鈞譯的法國烈維教授「大乘莊嚴經論」發現及研究等文字，我都借來看過，我知道烈維在印度發現不少梵文原典，爲歐洲學界所重視。支那內學院出版之「內學」年刊，呂澂的「安慧三十唯識畧抄」，其在前面的「引言」中，

亦提及烈維（呂秋逸譯爲萊維 Sylvain Lévi）發現「唯識三十



幻生

論」等之事。明白地說，我從日文及中文的典籍裏，已經見到或知道有不少梵文唯識原典的發現，唯識學的重要術語之梵文原語，並非不存。但我在拙文中竟然抹煞自己已知的事實，而作全面肯定的否定，說明梵文唯識原典不存，無從稽考，此種矛盾的起源，誠如霍居士文中所說，我是一時受了六十年前宇井文字的影響，完全承襲宇井之舊說。此外，由於我過去讀過的典籍，大都是向人借來的，現在不在身邊，一時無從查證，這也是我承襲宇井舊說的另一原因。拙文第三校稿，雖然承蒙編者居士寄來給我親校，我在校對時，原想將那段文字加以改正，但是由於過去也有二年編刊經驗，知道三校稿大事刪改增補，文字有所增減，四五頁版面的行次，必須全部推移，遇到不太好講話的印刷工作，編者多費一番唇舌，說上一堆好話，那是免不了的。我由自己的親自經驗，不願爲編者多增麻煩，所以，我將原想改正的文字，也就未作刪改。這次承蒙霍居士爲文指正，提供許多資料，有些

我是知道的，有些尚爲我所未見，在此我向霍居士致以誠摯的謝意。

關於霍居士文中提到，「研究佛學是不是有必要達到它的原語去呢？如果承認這是有必要和有價值的話，那麼我們必須要求嚴肅一些。無論是爲法，或是求真，這都是應該的。」我很贊同霍居士的這一看法。我想只要是一個忠實研究佛法的人，不完全以奉古人之說爲金科玉律，有些問題，我們必須從梵文原典原語上求了解，始能見到問題的眞貌。近二十餘年來，我因身體多病，每日與大藏經結下不解之緣，由各種不同的譯本中，發現許多問題，而有想去求證原典原語之必要。如婆藪槃豆（*Yasubandhu*），古代譯爲天親，玄奘譯爲世親，但到底應該譯成天親還是世親？誰爲正確？玄奘一反古人之所譯，並指古譯爲訛謬，自然有其理由意義在；古人譯爲天親，當亦不能謂其全無理由，究竟孰是孰非？這必須從婆藪槃豆梵語命名之特義上去求了解，以便決定天親或世親之譯誰爲正確。關於此一問題，我在慈航季刊第二十期「世親及其著作」一文中，畧有論及。又如龍樹（*Nāgārjuna*）之名，玄奘在其「大唐西域記」中，譯爲龍猛，並加夾註，指舊譯龍樹爲訛。究竟是譯龍樹爲正確，抑係譯爲龍猛爲正確？這唯有從梵文原語上加以研究考定。佛典中的許多名詞術語，往往一詞含有多義，這固然由梵文原語而來，但我們必須從梵文原語上研究，其最初原始的定義爲何，而後又作如何演變含有他義，或由語尾的變化而使詞性改變，用於此處之此詞究作何種義解，或作何種詞性看待，這樣才能正確了解某些名詞術語的眞義。古代佛典的翻譯，有些傳譯者，自己的學養深厚，嚴格認真，所譯之名詞術語至爲正確可信。但也有些譯者，或由於語言文字之隔閡，或由自身的學養問題，所譯與原語原義畧有偏差，也不能說全然沒有。就漢譯佛典不同譯本之比較研究，同一名詞的翻譯，彼此之間的譯意大有出入，其例甚多，不勝枚舉，使後世研究者難於抉擇依憑。重視梵文原語，我想是一個從事研究佛法者所應該而必要的。

漢譯佛典之不同譯本，不僅名詞翻譯互有出入，即連譯文

字之多寡，亦有顯著之差異。世親之「唯識二十論」（*Vimśatikā vijñaptimātratāsiddhi*），漢譯有三種不同譯本，一爲後魏瞿曇般若流支（*Gautama Prajñaruci*）所譯（以下簡稱魏譯），名「唯識論」；一爲陳眞諦（*Paramārtha*）所譯（以下簡稱陳譯），名「大乘唯識論」；一爲玄奘法師所譯（以下簡稱唐譯），名「唯識二十論」。就這三種不同譯本比較觀之，其論頌的長行解釋，以魏譯文字最多，陳譯與唐譯文字較畧。撇開長行不論，專就論頌而言，此三種譯本的頌數亦有多寡不一之差異。魏譯有二十三頌，陳譯有二十四頌，唐譯僅有二十一頌。如以三種譯本比較互勘研究，魏譯的第二十一頌「諸法心爲本，諸法心爲勝，離心無諸法，唯心身口名。」（大正，三一，六四，中），顯然不見於陳譯與唐譯。考此頌之文意，乃由魏譯第二十頌「經說檀拏迦，迦陵摩燈國，仙人瞋故空，是故心業重。」演繹而來。就陳譯而言，陳譯前面最初之二頌：「修道不共他，能說無等義，頂禮大乘理，當說立及破。無量佛所修，除障及根本，唯識自性靜，昧劣人不信。」（大正，三一，七〇，下）又不見於魏譯與唐譯。觀其頌意，顯然爲譯者私自所加。就唐譯而言，其初長行之「內識生時，似外境現，如有眩瞽，見髮蠅等，此中都無少分實義。」（大正，三一，七四，中——下）在魏譯與陳譯均爲頌文，魏譯爲：「唯識無境界，以無塵妄見，如人目有瞽，見毛月等事。」（大正，三一，六三，下）陳譯爲：「實無有外塵，似塵識生故，猶如瞽眼人，見毛二月等。」（大正，三一，七〇，下）以魏譯與陳譯勘之，唐譯將此頌文譯爲長行，顯然是有問題。但窺基在其「唯識二十論述記」卷上，開頭便說：

唯識二十論者，筏蘇畔徒菩薩之所造也。題叙本宗有二十頌，爲簡三十，因以名焉。昔覺愛法師，魏朝創譯；家依三藏，陳代再翻。今我和上三藏法師玄奘，校諸梵本，覩先再譯，知其莫閑奧理，義多缺謬，不悟聲明，詞甚繁鄙，非只一條，難具陳述，所以自古通學，開（閱？）而靡究。復以大唐龍朔元年，歲次辛酉，六月一日，於玉華慶福殿，肇翻此論。基受旨執筆，其月八日，詳譯功畢。刪整增訛，綴

補紕闕，既觀新本，方類世親。聖旨創興於至那，神容重生於像季。哲鑒君子，當自詳之。（大正，四三，九七八，下）

由窺基的這段文中，可知玄奘重譯「唯識二十論」，曾經先以梵文原本校勘魏譯與陳譯，發現魏譯與陳譯，「莫閑奧理，義多缺謬，不悟聲明，詞甚繁鄙，非只一條」，這才決定重譯此論。經過「刪整增訛，綴補紕闕」，始將世親論典之原形原義顯現出來。明白地說，玄奘重譯「唯識二十論」，其態度是相當嚴肅而慎重的，不能說他有輕率從事乖違梵文原典之處。但以魏譯陳譯觀之，唐譯將標宗頌文譯成長行，似乎又不能說沒有問題。即以近代法人烈維發現之「唯識二十論」梵本勘之，全論共為二十二頌，其前亦為頌文，並非長行，顯然與唐譯形式又不甚相似。如以梵文原典為主而論，世親「唯識二十論」是由二十二頌組成，則漢譯三種譯本，或多或少都有問題。

「唯識二十論」如此，即「攝大乘論世親釋」也不例外。世親釋漢譯也有三種譯本。根據三種譯本互勘研究，真諦譯的問題似乎最多。即以近代發現之世親釋梵本，以及藏譯本，與真諦譯本互勘研究，亦與真諦譯不能相合。近代研究世親釋的學者，對真諦譯本，有各種不同的推斷：有人認為真諦在譯世親釋時，曾經私加自己的解釋在內，故與唐譯隋譯不同。也有人認為真諦譯本是為後人妄加增改所致。更有人認為，真諦屬於西印度伐臘毘（Vāṭṭī）學系，與安慧等同一學統，而世親釋在印度流傳的梵本並不一樣，所以真諦譯的世親釋自然與中印度那爛陀（Nāṇanda）學統的玄奘不同。這些只是一般研究者的假定推斷，但事實是否如此，則有待發現真諦所依的梵本之後，始能澄清這些問題。

研究漢譯佛典有重視梵文原典的必要，理論上是非常正確的。不過，就梵文原典本身而論，其中也有許多問題存在。古代的梵文典籍，都是靠抄寫流行的，抄寫的本子，其中難免沒有錯誤；往往一詞之差，或一個語尾的變化，而使詞性與意義相差很大；或因作者的思想前後有所變化，而對所著的論典有所修改訂正，這都可能造成梵文本子的不同。依據不同原本譯出的文字，當然也就有所出入了。我們最好能夠找出某些譯本是根據某種原本

譯出的，再行校勘研究，可以知道譯者的譯意是否忠實，而某些名詞術語究作何解，似乎比較妥當。

梵文原典並非都是一致的，這是可以肯定的事實。我們從漢譯佛典中大致也能見到。如一般所知道的般若心經，大正藏共有七種不同譯本，比較七種不同譯本，羅什與玄奘的譯本，除了少數文字相異之外，大體可說是相同的。自玄奘，後譯出的五種譯本，便有了很大的差異，前後都增加了一段文字。我們不能說這五種譯本前後增加的文字，都是譯者私自加入的，非為梵文原典所有。由此情形，我們可以知道梵文原典在印度並非都是一成不變的。我在上面說過，世親「唯識二十論」，陳譯有二十四頌，勘照魏譯唐譯，或梵本藏本觀之，顯然陳譯前面二頌為譯者所加，這也就是就比較研究所作之推斷，並非說明事實情形就是如此。如就陳譯末後慧愷所作的附記文字來看，似乎又並非譯者所加。該文說：「慧愷以陳天嘉四年，歲次癸未，正月十六日，於廣州制旨寺，請三藏法師，拘羅那他（真諦），重譯此論。……愷取新文，對讎校舊本，大意雖復畧同，偈語有異，長行解釋，詞繁義闕，論初無畝敬，有識君子，宜善尋之。」（大正，三一，七三，下）

我在比較對閱真諦與玄奘所譯之唯識論典，時常發現許多困擾問題，為想去求證真諦與玄奘所依據之梵本是否相同，消除懷疑，我曾經想去廣州與長安尋找真諦與玄奘所依之梵文原典，加以互勘，以解決許多實質問題。但在中國的梵本是否能夠找到，這是一個未知的問題，而目前的廣州與西安，更非我能去得，即使是在國家的統一承平時代，也非我這個山居讀書的窮措大所能如願做到的。所以，對於求證梵本問題，唯有心餘力絀而已。

山居養病讀書，苦於經濟問題，我無法購置日文書籍參攷閱讀，對於目前東西方學界發現之梵文原典及其研究成果，差不多一無所知（縱知也是有限的），所以，我所依據的資料，大多都是屬於陳舊的舊說。不但外文資料我難見到，即連中文資料所見亦不完全。撇開古典的不論，即以近代出版的而言，我能見到的還是少數。以佛教雜誌而言，目前我能見到的，（下轉第6頁）



舍利子靈異記

蕭杏華

一、舍利的定義與靈感

「舍利」，詳言「舍利子」，梵語的正確譯音名叫「舍利羅」，原來的梵文音是 *Sarira*，意思即「身骨」或「遺骸」或「靈骨」。在南方佛教國家，稱舍利曰「駄都」(*Dhatu*)，佛舍利殿叫「駄都曼底」(*Dhūmandi*)，通譯「日界」，也譯「靈骨」或「聖骨」。

一般說，舍利是指一位行者死後，屍體荼毘，遺骨灰中檢出堅硬如鐵一粒粒圓形如珠的叫做舍利子，顏色各有不同，以表彰行者生前的道行，特別是高僧大德，顯見其戒律精嚴特徵。例如近代淨土宗大師印光法師，法體火化後得五色舍利子數千粒。香港圓寂的天台宗耆宿倭虛法師，火化後也得各色舍利數千粒。(寫此文之晚上做夢說是一千餘粒)。

不過佛法的感通不可思議，舍利子不僅在火化的高僧骨灰裏出現；古德長慶閑禪師焚化那天，天起大風，煙飛三四十里，煙所到處，皆有舍利，收集起來，得四百多顆。還有的在生前得到舍利的，古有一高僧沐浴得舍利，也有至心念佛的人，口中得舍利，有人刻龍舒淨土文，字板上得舍利，又有繡佛像時，在針下得舍利，也有祭奠師門遺像前，在桌上得舍利。雪巖欽禪師剃頭，頭髮變成一串舍利珠。古德生前死後得舍利公案，斑斑可考，不勝枚舉。近世靈巖山了然法師在燈下著書立說，幾次皆由燈花下得舍利，前後二十餘顆了，精瑩透明，沉甸光芒。也有人拜法華經，在地上得到舍利十五粒，滾圓光澤，質似琉璃。以上舉出種種靈瑞，都是關於舍利子不可思議的事實經過。

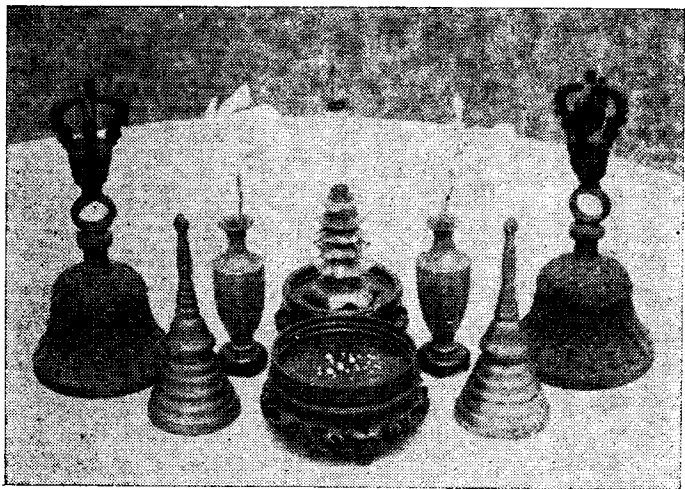
二、尼泊爾的佛陀舍利子靈異

現今的尼泊爾國，即是佛在世時的古印度國，佛陀誕生地蘭毘尼園聖地，就是屬轄於今日的尼泊爾版圖。尼泊爾的佛陀舍利子，據說，是在佛滅後荼毘，得一碩六斗舍利子(見有部毘奈耶雜事)，當時由八個國王攤分，各人請回他們自己國內起塔供養。八王之一的國王

攜回的佛舍利，建塔在現今的尼泊爾國最著名的佛教聖地——垂蔭蕪坡供奉，從此這地方就常出現舍利子，全是白色，滾圓形，一粒一粒，大的約綠豆那麼大，小的同芥子那麼小，也有中型的。這樣的舍利子，經當地喇嘛念咒加持，會變多，會長大，有人用以賣給信徒。信徒們請回來，拌點西藏紅花在裏頭，



△尼泊爾佛教著名聖地——垂蔭蕪坡全圖，坡蔭蕪全圖。尼泊爾佛舍利塔，山頂是佛舍利塔，山頂是佛舍利塔，山頂是佛舍利塔。嚴莊為極，字廟喇嘛及，塔小多很有也，



誠心供俸，舍利子又會變多，也會長大，小粒長成大粒，大粒長得更大。供久的舍利子多成乳白色，新長大的或變多的舍利子，色澤較白些。

能夠供養佛陀親身遺留下來的舍利，當然因緣匪淺，獲福至大。不但世所希有罕見，靈異神奇，而且還有妙用。臨命將終的人，彌留前，有緣吞服一粒，神識往上昇而不下墜；這也就是說，能遇到佛陀舍利，必宿植福德因緣，臨終吞服，無墮落之虞了，若非宿種德本善根

，安有這樣勝緣。

臨終吞服舍利保證神識上昇不墜，想來不易見到上昇之勢；不過我聽慧僧老法師說起：星洲有位葉馨香居士，她的母親患鼓脹病甚久，肚子腫得老大，整天仰臥床上動彈不得，痛苦呻吟，辛苦得不得了。後來葉居士向慧公求取尼泊爾舍利一粒，給她母親吞服下去，是希望她母死後不墮落。誰知舍利子服下，鼓脹腫大的肚子立刻消退，痛苦也頓時沒了，她母親安詳而逝，這真是奇效，這是可以看得見的功效。至於神識是否往上昇，那就要去請教得天眼通的高德，恕我不敢妄說。總而言之，尼泊爾的佛陀舍利子的奇異，是肯定的，同時又會長大會從少變多，也是千真萬確的事實，現在讓我舉出幾樁實例來說明：

三、謝冰瑩教授來信証實

尼泊爾的佛舍利子，會長大，會變多，不是筆者道聽途說，而是確有事實根據。且讓我把經過說一說：中國名作家謝冰瑩教

授，為湖南新化人，年輕時，投身革命軍，北伐從戎，寫了一部「女兵日記」名著，震動當時全國文壇，有英、法、俄、日等外文譯本，流行中外，名藻寰宇，她畢生從事文藝、教育工作，除「女兵日記」外，尚有有血流、王國材、偉大的女性、麓山集、聖潔的靈魂、冰瑩遊記等書（見現代作家書信及新加坡教育部出版的華文中二教科書介紹，近作「觀音蓮」散文集亦已付梓，即將出版。）信佛後，皈依肉身菩薩慈航法師，經常為佛教刊物寫佛學文藝小說散文等。一九五八年，受聘到馬來西亞太平中學講學，得便登太平山名勝，看到氣象變化萬千的雲海湧現奇景，寫了一篇「太平山記遊」，對雲海的描繪寫得非常出色，被新加坡教育出版社（Educational Publications Bureau）選入一九七五年中學中二為課本。我就是和謝居士在太平教書時才認識她的，她來新加坡探訪我，同時那時我有一本拙著出版，得她為我斧正文法，幫過我很大忙，我送她幾顆尼泊爾舍利子給她供奉，幾年後，她輾轉去了菲律賓講學，寫了一封信給我，談到我送給她的舍利子「長大變多」的奇跡，她信中這樣說：「您送給我的舍利子已長大了許多，有三顆長得像綠豆一樣，本來是六顆，後來變成二十四顆，我送了十六粒給朋友，而今還剩下八粒，我不懂他怎麼會長大變多的？只能說佛法無邊，你說對否？」聽說她現與夫婿及家人已遷居美國去了。我引出這段往事，舉出人證物證鐵錚錚擺在眼前，澈頭澈尾是為了要證實尼泊爾舍利子的靈奇，不由

您這信我的舍利子已長大了許多，有三顆長得像綠豆一樣，本來是六顆，後來變成二十四顆，我送了十六粒給朋友，而今還剩下八粒，我不懂他怎麼會長大變多的？只能說佛法無邊，你說對否？
尼泊爾舍利子
一九七五年
謝冰瑩

人不信，並希望謝居士能
看到此文，再寫一篇文章
印證。

四、知定老法師來信 証實

尼泊爾的舍利子，是
這樣靈瑞，我把謝冰瑩居
士給我的信，複印了好多
張給人看，目的在叫人信
仰佛法的靈感真實不虛，
其中寄了一張去美國檀香
山知定老法師，並稟述舍
利子靈應的經過等情。

佛法除了有令人信服的真理，還有令人難忘的現實靈異事件，怎不令人深受感動？無可否認的過去，也將是未來，不少人因有過靈應體驗，對佛法產生無比信心，一輩子忘不了。

尼泊爾的佛陀舍利子，是佛滅火化後，八王均分的舍利之一，遺留下來的瑰寶，誠心供奉不但會長大而且會變多，這是鐵錚錚擺在眼前的又一靈瑞，不容抹利的事實，不是「信不信由你」，而是「不由你不信」了。

筆者說過，以前送過幾粒給名作家謝冰瑩居士，她來信說「長大變多了」。其次，前年得慧僧老法師赴美國弘法之便，特托携兩顆敬送檀香山佛教總會董事主席知定老法師，正如他老這次來信說：「初未覺意，只是供養而已，邇接惠書謂『會大會多』，始開舍利塔一觀，果然舍利大得多（約長大一倍）了，而且多了六顆細的，真是神異不可思議」。這又是一個活生生的靈異事實。

知定老法師是當代禪宗泰斗虛雲老和尚嫡系徒孫，德孚海外，望重西歐，是位有地位的大德，著有普門品，心經諸講解，大家當可信得過。他老在香港講經時，筆者有幸忝為「維那」，有機會會親侍座下一個短時期親聆警歎，受益良多，復蒙惠贈，迄今

查華兄：集如
很高興收到你八月一號來信。自從是州分別後，常有
念中，只因不知地址，無由通信。此後如遷移，請天
地地址，以免失去連絡也。
內明新法，不知你手邊有否？可寄一期約談
評談嗎？我希望先讀過大作以後，再給他們寄稿
去，最後也要七月中旬才有時間寫東西，還未寫完
呢。因為以前有幾篇之債，必須在本月底徹底改
影印而作的稿，也請寄一份。半報評談
舍利一真是神奇，未見此又出一粒，很小很小，只
有一個句點那麼大。（一）我早晚祀師，希望祂快
長大。

猶引以為感。

在星洲的成元老法師，得知舍利靈異事，索了兩小粒裝入小塔供在大殿佛龕裏，他老那兒香火極旺，整天川流不息好多人去拜佛。前兩天啟視，兩小粒長成兩大粒，另外又增多兩小粒，大小已是四粒了。這又是另一個奇跡出現。

五、慧僧老法師來信証實

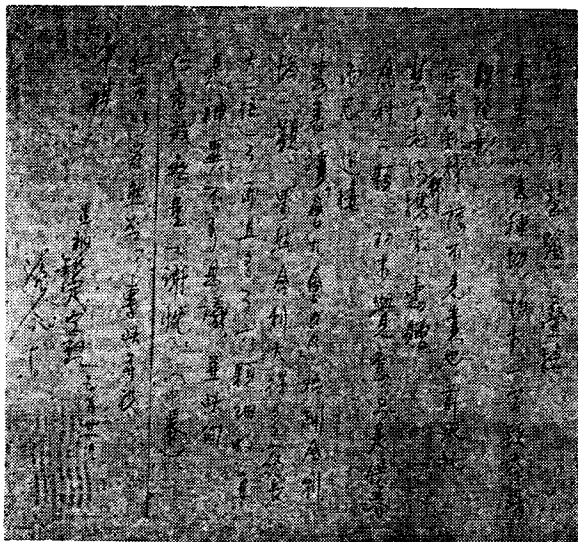
今天接慧僧老法師由美國來信，答覆我提及舍利靈奇事說：「舍利是有點奇事，我在萬佛林之時，大粒八粒裝一瓶，小粒另裝一瓶，有一次取出大粒兩顆送人，次日一看，九粒了。照理說，取出兩粒剩下六粒才對，怎麼出來九粒？該時我以為記錯數。又印度靈鷲山福金喇嘛，一瓶三百多粒，盡送與悟謙法師去台灣……以後空瓶又生出幾百粒了……。」

這一連串靈異事蹟，其中經歷人物都是現代知名大德，相信大家早已認識或聞名。

我所以不厭煩煩地旁徵博引，苦苦地拉出有關大德來證實，就是為了證實佛法的感通，聖物舍利子的靈奇。因為我自己障緣重，所謂「人微言輕」，說話難令人相信。這兒我引出來的大德，都是有身份的人，大家當然信得過。同時我懇望內明主編沈居士，將知定老法師與謝冰瑩居士兩位親筆信做電版印出來，更可加多一層證實。他們一位是佛教有德望的龍象，一位是享譽社會的大作家，同樣親歷到尼泊爾的佛陀舍利子靈瑞，怎可不將之記下來？

一九七五年六月二號

於星洲





從近代物理學觀念的演變

談佛法與科學

本 竹

除了契理之外，佛法中最重視的就是契機。爲了使一般人了解佛法真義以啓發正信，必須應機立說以配合時下的需要。今日值此科學昌明之世，若能從科學的角度來說明佛法、認識佛法，應是一條切實際而又方便的途徑。物理學是所有科學知識的基礎，因此就讓我們從近代物理學觀念的演變，來談談佛法與科學。

兩大理論的建立——上帝再也不可信賴

科學文明的本流始自西方，可說是西方宗教文明下的產物。自從伽利略開始嘗試說明事物之如何發生以後，物理學始告真正萌芽，到了晚他三十年的牛頓時代，由於幾個重要物理定律的發現，終於建立起了一個機械式的宇宙，這宇宙是完全由壓力、張力、振動、波動等形態結合而成的。在那時看來，似乎所有的自然界現象，沒有一樣不能以此來描述說明的。伯克萊、笛卡爾和斯賓諾薩等西方哲學家們，也都把這種自然運行的和諧歸功於上帝。但是到了世界尚未進入二十世紀的時候，這些定律已開始露出了破綻，被古典物理學家所公認的機械式理論體系逐漸崩潰，牛頓以科學解釋上帝爲萬能的希冀亦告幻滅。從二十世紀以後的近代物理學家，再也不能依賴上帝，而必須憑自己的智慧來解決自己的問題。

一九〇〇年以來，近代物理學上產生了兩大理論體系。一個是量子論：它是從質能單位的微觀世界，探討事物的本質與現象。另一個則是相對論：它則從時空的巨觀世界，察看整個宇宙的結構。這兩大理論，至今尚一直引導著近代物理學的進展，形成現代科學思想上的兩大柱石。它們所闡述的宇宙定律，不但在人類探求物質世界真象的過程中，佔有極爲重要的地位；尚且它們本身也構成了一個主要的哲學體系，藉著它們，我們所身處的這個龐大、奧妙而充滿神秘的宇宙，將可被剖析得更清晰、更完

美、更圓滿。這兩個嶄新理論的出現，對舊有的西洋宗教哲學理論，無疑地已產生一般強大的震撼力量；但相對地東方佛教思想而言，隨著這兩大理論的發展，以科學來解釋佛法的路徑，也就跟著一天天的開拓；量子論與相對論的誕生，正好爲佛法帶來了科學性、時代性的註腳；佛法中許多極爲重要而原來又極不易爲人接受的觀念，在他們的極力闡明陳述下，終告撥雲見月，驗證了他們的正確性。

二十世紀開始，物理學家們不得不放棄憑著經驗所認識的世界，而接受數理科學對自然界所作的解釋。正統的數理宇宙觀使得物理學家們得以發現，並預見自然界的定律，首先柏林大學物理學教授普朗克（Planck）在一九〇〇年提出了量子論，以量子的觀點來解釋他所見到的物理現象，憑藉數理方法的推演找出了一個能夠滿足實驗結果的方程式。由於這個成功的嘗試，不但使得普朗克的名字成了自然界一個最基本的代號（Planck's constant），也使得量子物理學之門因而大爲敞開，接者無數物理學者的蜂湧跟進，經過短短二十多年的努力與摸索，終於把人類帶入了一個波動與微粒雙重性質組合的世界裏。

在實驗室裏他們發現，無論以何種方法，人們都無法直接理會到任何一個單一粒子的特有性質，他們所試驗的對象都是一羣羣的粒子，一羣裏面即含有數十億的微粒（或波），因而我們所能注意到也都是是一羣羣粒子的集體行爲，而不是單一粒子的個別特性，我們所面臨的成了一個統計上的與或然率的問題，物質波於是變成了概率波。在量子論裏，通常就以此一波函數代表一個物質系統，這個波函數本身是我們所無法直接測定的，我們所僅能量得的只不過是此一物質系統的一些物理性質罷了。從徹底認識宇宙人生的立場來看，在量子學中所見，正好說明了吾人所能

見到的事物，都只不過是它們的外在形象而已，絕不是它們的本來面目。依佛法性空緣起論而言，一切宇宙萬法（法為所有事物之代稱）是沒有自存性、沒有不變性、也沒有實在性的，亦即所有萬法的法性是本來空寂的。他們隨時隨地都在不息的流變中，各種形象之所以能展現現在吾人眼前，乃是由於它們在某一定之條件下，因緣和合而顯示出來的一種自他依存關係，也就是說凡是所有存在的事物（甚至各種存在的理則），都必依否定它的實在性的空寂本性而成立的；我們所見到的就是它們合成的虛有假相，而非它們的本然法性。這個結論和量子論所得到的正好互相照合。在金剛經裏，佛亦告訴其弟子說：一切有為法都像夢幻泡影、朝露閃電一般，一切萬法展示在人們面前的都不是它的本質，而不過是其活動現象的臨時性存在，此一存在的觀念在佛法中謂之「假有」。物理學者所經常強調的：「在量子物理學這個抽象的字彙中，根本就沒有一個『真』。」這正好又給了佛法「假有」的觀念一個最強烈的印證。

「測不準原理」與佛法的認識論

量子理論家海森堡（Werner Heisenberg）在一九二七年發表了他著名的測不準原理（The uncertainty principle）。他用一個想像的實驗來說明這個理論：假設吾人以一架高倍的顯微鏡觀察一運動中粒子的位置與速度，當我們想確定它的位置時，將會發現到：我們測出的粒子羣交疊波動上的某一點，只是它的可能位置尚有一個誤差存在；這個誤差同樣地存在於其他性質之間，因此根本上我們無法測定任粒子的絕對真實物性，我們所量到的已不是原來的東西了。所有粒子，為何以會如此的反覆無常呢？照量子學的解釋，這乃是測定所有粒子必然產生的現象，而非科學儀器不夠精密或科學知識尚未成熟的表示，它是一道橫在大自然前面，人類再也無法跨越的極限。由於這個「不定性」因素的存在，當我們人類憑著模糊的感官深入探求這個客觀世界的頃刻，我們的觀察動作便已改變了這個世界的活動；在這種處境下，急於尋求事物真象的人們，就像盲人急於想知道雪花的構造一樣，一旦雪花碰上了他就馬上溶化掉了。這個無可奈何的事實，在佛

法的認識論裏，老早就勇敢地予以承認與接受了，佛法亦認為人們所了解的世界只是他的感官所造成的世界，是整個宇宙中極小的一部份；因此釋尊初在菩提樹下成道時，即曰：「一切眾生，皆具如來智慧德相，只因妄想執著，不能證得。」一語道破了整個癡結之所在。佛法認為整個認識過程中，都是依意識（識為了別之意），意識（從意而生的意識，不只是唯識學上第六識之意識；若以八識之分法，該等於第六、第七、第八後三識）乃是身心交感、認識活動的泉源。有了明確的意識才能承受五識（即八識之前五識）外緣的落謝影像，發為一般明確的認識。假若意識中有所沾染，有我執、我見的存在，那認識作用是永遠無法達到圓滿的；唯有當阻礙人類原有本能（即佛性或如來智慧）的障礙被排除後，才能做到依智而不依識，才能轉識成智，衝破吾人原有的認識界限，徹底覺悟人生宇宙的真相。

量子理論的發展給西方宗教帶來了另一個新的上帝，一個懂得統計理論、認識機率學而又蓄意尋人類開心、與世界玩骰子的上帝；但却給佛法「性空緣起」論與「認識論」帶來了一個最完美的說明。在他們的努力下，人類所面臨的真正課題，已經很坦然地展示在我們眼前。

絕對宇宙觀的幻滅——上帝並非無所不在

再讓我們從另一個新的物理觀念——相對論的時空觀點，來探討這個巨觀的宇宙萬象。自然界裏的一切活動，都離不開時間與空間的範疇；人類也是在這時空交織的架構下，逐步營運發展。但縱然人類與時空的關係是如此的密不可分，我們却一直僅憑著主觀的感官認知作用，來認識這個世界；同時更因而直覺地將時間與空間分為兩種絕對的獨立體系。古典物理學家牛頓也不例外，他視空間為一靜止不動的實體，把空間本身當作一個固定不動的坐標。實際上，他並沒有任何科學上的論證足以支持他的主張，他只不過是根據神學的理由而頑固地堅持這個論斷；因為在他看來，空間乃是代表著上帝在大自然中的無所不在。即使在此後的二百年裏，牛頓的見解在物理學界還是一直很風行的；同時由於光波原理的發展，科學家們提出了一種名叫「以太」（Ether）的

假設物質，以賦予這個空洞的空間以若干機械式的性質，於是一個充滿了看不見的介質之宇宙，成了牛頓派物理學的至高造詣；這個至高造詣——以太說，爲牛頓的宇宙論提供了一個固定不動的坐標，亦即一個絕對不動的空間。然而，事實真相總有流露的一天，在一八八一年，兩位美國物理學家邁克遜（Michelson）與莫萊（Morley）作了一個很有名的光速實驗，實驗得到的結論是：無論光線朝著那一方向發射，速度都沒有絲毫的差異。這個實驗使得當時的物理學者面臨了一個非常困難的抉擇：一則接受事實，把「以太說」放棄；或者堅持「以太說」，但要如此的話，則又必否定「地動說」的事實。他們的處境可說是進退兩難，因而形成了以後二十五年間物理學思想的分裂。

相對論原理與佛法的時空體認

一九〇五年，愛因斯坦（Albert Einstein）發表了相對論才對這個謎題提出了解答。他承認邁克遜與莫萊的實驗是一個不可抗辯的事實，因此一開始，他就毅然地推翻了「以太說」，連帶的也拋掉了太空爲一絕對不動坐標的觀念。在愛氏看來，空間不過是實體排列的一種秩序，除非我們藉着所發覺到的客觀事物的排列，來認識它之外，就別無客觀的實在。換言之，空間也只是是一種直覺的形式，就像其他客觀物體一樣，都只是其本身各種性質的總和，又因爲這些性質只存於人的意念之中，所以就整個原子與星球合成的客觀宇宙而言，除了把它當成一個意識的結構，亦即用人類的感覺形成的習用符號來表示的一個大結構而外，它們實質上即毫無存在可言。依佛法唯識學的觀點看來，這爲相對的空間觀容易爲人所接納；佛法乃是以有情爲中心的，一切法都是從有精神活動者（即有情）開始說起，因而佛法對於心識的闡明發揮得極爲精密，它認爲在認識的過程中，所有複雜的心理作用，都是由心與心所（心所即「心所有法」，心所生起者，繫屬於心而爲心所有的。）統攝完成的，一切認識作用都是依根緣境而發識的，當根境和合時，心即反應而起驚動（此即「心所」中「作意」的作用），才發爲「了別」的認識，這個過程是極迅速而難於分別先前與內外的。「空間」也就是這能感知了別的心識

與所感的一切事物間的剎那作用：而反應出來的一種知覺概念，離開了這個意識作用，「空間」本身即無存在之可能。在六祖壇經裏有一段公案，可引爲說明之用；當印宗法師正在講述涅槃經的時候，一陣風把插在地面上的幡旗吹動了，一個和尚看見了說這是風在動，另一個則說是旗在動，方爭論不已時，六祖慧能大師進來了說道：這不是風動，也不是旗動，而是你們的心動。這則公案可說是相對論空間觀念的一個最好的說明，它是一個人間覺者體驗宇宙實相後的方便說法，也是相對論的一個實證境界。

不但空間如是，相對論也把絕對的時間觀念一道拋棄了。愛氏認爲時間亦不過是事件發生的一種順序，除了藉此順序來度量它之外，別無獨立之存在。所以時間也是知覺作用產生的一種概念，而不是上帝所歸劃給人們的不變量。依佛法而言，「有情」爲身心相依的共存體，其心理活動，自無始以來，即由外而內（即從「識」到「心」），又由內而外（即從「意」到「識」），不斷地交流。此「心」此「識」，乃是「有情」自無始以來即具有的，若不悟時間的幻惑、相對性，而圖推斷「始有」的創世時間，那無異於緣木求魚，必定毫無所獲。量子論告訴我們：物質的基本微粒之行爲與我們在粗糙世界中所見大粒子不同；同樣地，相對論也證明我們不能根據見到事物的遲鈍行動，來判斷速度較高的現象。根據相對論原理，愛氏預言：一個人如果以接近光速的速度進行，他的心跳、呼吸等一切生理作用，都會一齊相對地慢下來。由於速度的限制，這個預告至今尚未能被直接地證實；然而照佛家的宗教體驗，藉禪定的修養功夫，使心注一境，無妄念之波動起伏，一切生理作用都跟著減緩，這已是一項擺在眼前的事實。經由時間相對性的短暫留駐（或稱永恆的現在），替代物體的高速度進行（實際上兩者在物理上的意義是相同的），佛法已經從精神領域裏，證實了相對論在物理上所預測的時間觀。

四度空間的契入

在相對論裏，時間和空間兩者之間也是相對的，把宇宙當作一個由三個空間度加上一個時間度的四度時空連續區，被視爲是一件再尋常不過的事了。四度時空連續區的說法，是整個相對論

宇宙觀的基礎，要想客觀地了解宇宙，時空二者便不得分開，如「時空連續區數學」的首創者，德國數學家民考斯基（H. Min. Kowski）所說的：「空間和時間一旦分開，一切將頓成無形幻影，只有二者作某種適當的結合，才能保持多少真實。」佛法對整個時空的體認亦是「因色故有無色處，無色處名虛空相，」並且也是「因物故有時，離物何有時」的。申言之，其義乃為無物質色法之存在即無空間相所得，而時間也是因事物之存變而起的；所以離開時間因素想像某物之存在相是不合於真相的，存在之真相既不可得，那空間相又如何可得呢？所以時空是不可分割的，唯有時空一體時，一切法的真相才能顯現出來，這是佛法的時空認識，它也是一個四度的連續觀念。同時佛法更進一步地指出：由於人的主觀經驗，一直是以時空分裂的觀點去認識人生宇宙的，因而產生了錯覺的主觀世間相，它本身具有很大的慣性作用，因此即使人們知道了一切法相對存在的道理，他還是無法立刻破除這個根深蒂固的惑見，必須經過一段訓練以後，才能把這錯覺糾正過來，做到「以智化情」，「以智導行」，一切隨順於法、體見於法，達到四度空間的契入，親證人生宇宙的實相。

三大真理的「殊勝」與兩大理論的溝通

在妙法蓮華經上，佛闡明整個宇宙人生的真理有三，即：諸行無常，諸法無我與涅槃寂滅。此三者名之為三法印，是佛陀從因果法則上體驗得來的三大真理。諸行無常這一真理說明一切萬法都在不息的流變中，從這息息流變中所呈現出來的，乃是幻現的諸行而不是實有的常存。這個真理已從量子論的發展而得到一個最好的說明，依量子學的觀點我們不難領會到「本性空寂」「無有常性」的真義。諸法無我，這一真理則指出：所有外現的事物都不過是身心依存、因緣合和而成的假相，也就是五蘊（色受想行識）結合產生的物質與精神現象的協調作用；身體是「色」，情緒上的苦樂感覺是「受」，認識事物的形相是「想」，意志上所起的欲求造作是「行」，了別統攝一切心理活動是「識」，離此五種活動外，要想找到一個實體的自我是不可能的。正如從相對論的時空觀念所體認到的，時空中任何個體之存在，只不過是

吾人（色身）意念「受想行識」中的一個意識結構，離開此一結構，實際上即毫無存在可言。兩者所得到的結論是一致的，故從相對論原理之認識，亦不難領悟此一真理奧義之所在。如對「諸行無常」、「諸法無我」這兩大真理能予參悟，當必能從存在的現象上去把握本性為空的原則，同時從畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法則，進而在这動亂萬千的人生生死流轉裏，體驗到一切歸於平等寂靜的涅槃境界，亦即龍樹菩薩在中觀學中所說的：「有為法無常，念念生滅故；皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常、無我、無相，無相不著故即是寂滅涅槃。」由此可見佛法中的三大真理，確是統攝人生宇宙諸法最賅要、最圓滿、最究竟的義理。物理學和佛法一樣，以了解自然，解決人生問題為依歸，愛因斯坦後半生亦傾其全力於統一理論的建立，企圖在量子論與相對論之間建立起一道橋樑，以便打通大小宇宙之間的懸隔，以一馭萬，統一起人類對宇宙的信念。這一理想的實現，在物理意義與哲學意義的路程上均還有一大段距離；而佛法則已從精神領域裏捷足先登，踏上這片科學尚無法駕馭的境界；因此，我們可以肯定的說，佛法確是一個建立在「般若」智慧上的「殊勝科學」。

近代物理學上的兩大理論，已給佛法帶來了時代性、科學性的說明，成了溝通佛法與科學的橋樑。科學的立場是客觀的，佛法的立場也是絕對排除主觀執著的。科學是理智的產物，旨在破除人類在物理上的謬見；佛法也是智慧的澄澈，旨在徹底破除人類心理上的迷執。他們的共同目標是追求真理，真理成了兩者的交匯點。在佛法與科學的相輔相成、相互發揚之下，必能以佛法補科學之偏、救科學之弊，促進人類精神文明與物質的均衡發展，引導人類邁向一個更和諧、更幸福的境地。同時在科學的輔弼之下，佛法當更易呈現出它既有的開闊域領，使得更多人能夠獲得正知、產生正信，達到自覺覺他、覺行圓滿的境界。深信科學光芒朗照之下，往日人們心目中，被喻作一葉擺渡江洋孤舟的佛法，將展現為一艘劃破閭闔宇宙長空的時代巨輪，這浩瀚無邊的慈航普渡過程中，必得加速前進，早日抵達彼岸。

（原載交通大學鐘鐸第三期）

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第五篇 密勒日巴於繞馬

至尊密勒日巴一時想從嶺巴崖到日喔班巴去，當即準備動身前往。他向繞馬的施主們說明此意，施主們說道：「在日喔班巴的入口處，有一片山窪地，那裏有一個比日喔班巴更好的修行崖洞，您不如到那裏去住更好些，我們對於日喔班巴的路徑不夠熟悉，不能替您作嚮導，如果您願意住在那山窪地的崖洞處，我們可以替您帶路。」密勒日巴想道：「我就先暫時住在山窪地，以後再到日喔班巴去吧，也用不着他們替我帶路，我自己會找到的。」於是就對施主們說：「用不着麻煩你們替我帶路，我自己會找到的。」施主們說：「沒有帶路的，怎麼行呢？難道您自己有一個領路的嗎？」密勒日巴說道：「不錯，我正有一個。」「他是誰？是怎樣的一個人呢？」密勒日巴就唱了下面這首歌來答覆他們的詢問：

「善妙具相①之上師，除我愚蒙之嚮導；
令我離貪之嚮導；合、轉、『消融』、三口訣②，
除遣中陰之嚮導；心氣自在無有礙，週遊山川之嚮導；
拋棄此身如殘殮，降服我執之嚮導；無人深山修禪定，
成就佛果之嚮導；我有如斯六嚮導，住菩提切亦樂哉！」
唱畢此歌，尊者就向繞馬谷之深處高地行去，此處以後就被人們叫做菩提切了。密勒日巴即在該地落坐，心入無間江流三摩地。

某日午夜，密勒日巴忽然聽見千軍萬馬的廝殺聲，心中想道：「難道是有外敵侵入此鄉嗎？」不覺生起了大悲心，心契大悲三昧。漸漸地殺聲越來越近，一片紅光照徹天地；尊者想道：「這究竟是什麼呢？」用眼一瞧，看見前面的曠野成爲一片火海，天上天下徧佈兇惡猙獰極可怖畏的魔軍，使出魔力神變。只見到處烈火熾然，洪水浸淹，山崩地裂，形形色色的怪武器滿天襲來，要想摧毀尊者的住所，同時口出種種惡言咒罵尊者。密勒日巴自付道：「原來是非人妖魔前來騷擾來了。這些妖魔們，從無始以來，就造作種種惡業，沉淪六道；現世投生於飛空的餓鬼道中

，爲猛厲的瞋恨心所驅使，他們傷害了許多的衆生，由此惡業，將來必定墮入無間地獄，遭受極苦，實深可憫！」想到這裏，尊者就以慈悲的心懷向他們唱道：

「慈心徧廣如虛空，大悲湧出似密雲，功德事業如雨降，甘霖徧洒利羣生，衆生無量等虛空，祈使皆證佛果位，馬爾巴譯師前祈請。

汝曹非人妖魔聚，馳騁天空意身^③衆，貪食餓鬼齊集此。往昔多造惡業故，今生感此餓鬼身。今生復造諸惡業，恆常損惱他人故，來生必將墮地獄。我今爲曉汝愚蒙，爲汝畧說因果理，豎耳凝神聽我歌。我是口傳上師子，因地具信求勝法，深信因果不壞故，一心苦行修正法；精勤修持不懈故，已證自心之實相；通達外境皆幻化，解脫我執之重病，斬斷能所生死縛，已得無轉法身位，汝曹惡心來傷我，徒費精神空自勞，我已超越心識境，汝輩豈能奈我何？縱然集合六道衆，上起梵天下地獄，亦難搖撼我心志，何況令我生怖畏，哀哉悲惱非人衆，暴力神變之魔軍，此番傷我若不成，撤軍他遁成羞恥！空勞往返失義利，如此羞辱孰可忍？慎自思維莫輕離！」

唱畢此歌後，尊者即心契平等法性，坦然而住，諸魔不覺對尊者生起了極大的信心，齊向尊者圍繞禮拜多次，頂戴尊足，然後說道：「您是已得堅固『定慧』的瑜伽士，我等有眼無珠，適才作了許多愚蠢的惡事，請您有恕。從今以後，我們發誓遵從您的一切訓示，請您爲我們開示一些法要吧！」

密勒日巴即爲說法曰：「諸惡莫作，衆善奉行！」衆魔唯唯俯首，以身心性命供奉尊者，發誓今後遵行尊者之一切訓示，然後各各返回自處。衆妖魔中有蒙境的色依天母和日喔班巴的地神，密勒日巴想道：「日喔班巴的地神既已降服，我就不用專門再到日喔班巴去修定了。」於是他就原地坐了半日，心境十分開暢愉快，不覺唱道：

「於此寂靜菩提坳，密勒日巴修菩提，菩提心得自在故，能護菩提心瑜伽，疾證無上菩提已，願共如母有情衆，

同趨最勝菩提位。」

唱畢此歌，密勒日巴不覺生起大勇猛精進之心，鼓舞雀躍不已。過了幾天，一位施主前來參訪尊者，並帶來了半袋的青稞炒粉^④作供養。這位施主那天穿的衣服稍微單薄了些，所以漸漸覺得越來越冷，於是說道：「在南方的區域中，要算繞馬地區爲最冷，而這個崖洞却又比繞馬要冷得多了，如果您肯接受，我想供養您一件皮袍子，不知尊意如來？」

密勒日巴說道：「施主！你的名字什麼啊？」

來客說道：「我的名字叫做拉八下哇（火神事業）。」

密勒日巴說道：「這個名字很好，我雖然無需你的炒粉和皮袍，但盛意難却，我願意接受你的炒粉，可是皮袍我却完全用不着，請聽我解釋什麼緣故。」

於是對來客唱道：

「一似小犬迷路途，無的飄泊山野處，愚蒙迷亂我心識，漫遊六道諸城鎮。業力變現世間故，幻見外境種種相。有時幻覺腹飢餓，自炊飲食以充饑；有時克勵修苦行，吞納石礫以爲餐；有時興至心雀躍，服用空性以養身；有時碗破鍋亦砸，忍饑挨餓持禁齋；偶忽修習禪定時，亦生種種諸幻相。平時碧泉爲飲料，間或亦飲自甘露^⑥。大悲心生甘露湧，我飲悲露似瓊漿，有時空行來上供，我飲勝妙之天露；有時亦覺身寒冷，有時斷炊忍饑渴，有時亦思伴相隨，有時拙火熾然樂，有時體智慧爲道侶，助我奉行十善業，依持正見而修行，明澈自明之心性。我乃堪能瑜伽士，大力人中之獅子，洞澈自明之心性。如法善修爲獅爪，修習禪定雪山巔，如法善見爲獅鬚，我是如虎瑜伽士，道行三力^⑦得圓滿，果位功德我已圓。我是如虎瑜伽士，心智光明徧照故，方便智慧無別故，怡然自得作虎笑；他利果實自然成。我是如鷲瑜伽士，莽林深處漫遨遊，驚鵬鴻翅自堅利，圓滿次第^⑧明顯故，驚鵬展翅飛天去，翱翔雙運法性中，夜臥勝義山崖頂，二利果實自然成。我是人傑瑜伽士，密勒日巴是我名；

我是鑽究心性者，所欲無不滿足者；我是無執瑜伽士，於一切境無不適；我是赤貧一乞丐，我是無糧之農夫，身無寸縷裸體者；終日怡樂融融者；我是密行之勝士，在此亦適彼亦適，一無所有無求者。我於資財若有求，心如狂人樂死者，亦是施主煩惱因；施主負擔辛苦故，你我此會不自然，我以定慧之所得，酬答施主之供養，其心難免起謬思。此身長壽無病痛，福受享用恆快樂，願君常樂行佈施，見佛聞道入法行，利樂有情度眾生。來生往生佛淨土，

拉巴聽了此歌，生起極大的信心，說道：「因為您是大成就者密勒日巴，所以才能如此，爲了使我們這些罪業深重的人積善資糧，您才駐錫此處。您住此之日，我一定竭誠供養，務請慈悲納受。」尊者在菩提坳修行之時，拉巴果然經常帶來精美豐盛的食物供養尊者。

尊者住在菩提坳身心十分愉快，得了極大的進益。某日，繞馬的幾個村民前來參拜尊者問道：「尊者啊！您喜歡這個地方嗎？心境愉快嗎？」密勒日巴道：「我很喜歡此地，修行也增益了許多。」村民問道：「此地究竟有些什麼好處呢？您在此地的心境又是怎樣呢？請對我們說明一下吧！」

密勒日巴答道：

「於此寂靜菩提坳，
後山冰雪爲屏障；
楊柳搖扶自悠悠。
流繞池畔清溪旁，
和風輕舞楊柳枝。
谷中寬廣草原上，
吹笛歌唱無憂曲。
密勒日巴瑜伽士，
皆爲貪慾之奴僕，
令我憶起無常喻，
於此夢幻虛渺世，

上有神居大雪山，
前有茂密美松林，
幽香四溢蓮花處，
垂頸白鶴頻回首，
明耀高大羣樹巔，
牲畜走動四覓食，
高山崖洞之頂上，
俯瞰此景心感慨，
競競各爲利養忙；
世間歡樂如泡影，
執以爲實深可憫！

助我無常幻化觀，
定中境界過萬千，
無所不現難具說！
噫嘻！三界輪迴法，
空而能顯甚奇哉！
來衆聽了都生起了信心，
旋即回村各返自居，
這是密勒日巴在繞馬居住的第一個故事。

註解

- ① 具相——具足圓滿的資格。
- ② 「合」，「轉」，「消融」三口訣——此處之合，轉，消大概是
指中陰時密乘行人修行之口訣。於中陰時所現之一切，觀想爲本
尊，壇城，與自己和合成爲一體，自己亦成爲本尊，則一面不爲
中陰業力所轉，一面可以成爲化身佛或行生本尊淨土，這是「合」。
- ③ 「轉」則是中陰時極怖畏及不悅意之惡境現現時，以心意轉
變之，使成淨土或善妙之境，如夢修法之轉夢然。「消」是令一
切中陰所現，消融於法身空性中歸於空寂。此密乘斷除生死之特
殊方便也，此當然又要以升圓二次第及六種成就法爲基礎才行。
- ④ 意身——即意生身或化身。
- ⑤ 青稞炒粉——西藏人之主要食糧，爲一種大麥，炒熟後磨碎成粉
沖水成團而食之，極爲方便。
- ⑥ 吞納石礫——密乘有不食人間食物之種種辦法，如吃花，吃草，
乃至吃小石之辦法，古代有人行之，近代則似已斷絕矣。
- ⑦ 自甘露——自己身體之種種分泌，由習禪定故，口中會生出特殊
分泌，可服之以爲食。
- ⑧ 道行三力——此句直譯應爲「菩提心之三力得圓滿」，但此三力
不知何指，菩提心亦不知是指向道之心或密乘之明點。
- ⑨ 升起次第——此即初步之密乘修法，亦即本尊及壇城觀，把自己
之凡夫身觀想爲佛身，把外境器世間觀想爲淨土及壇城，口誦密
咒，這樣就能訓練轉染境之世間成爲本尊淨土。如是升起佛慢，
次第建立壇城，故名升起次第。又作本尊觀時，先觀空，由空中
生起一種子字；如觀音之種子字爲「哈」，由此「哈」字自身變
爲觀音，再觀外壇城：一切由空及種子字而生起建立，故名升起
次第。升起次第，亦譯作「起分」。
- ⑩ 圓滿次第——此爲深一層的密乘修法，包括修氣，脈，明點，及
拙火，幻化，中陰，夢修，轉識，及光明等六種成就法，此就噶
居派而言。其他各派修法之名稱雖不同，但內容皆大同小異。圓
滿次第就另一意義言則適與上述之升起次第相反，爲「由有到無」
之觀法，即將外境壇身攝歸自身，自身亦漸次消融於空性中，
圓滿次第亦譯爲「正分」。



佛經英譯與術語淺釋

莫能

清代揚州八怪之一板橋鄭燮，辭官告老後，好像不時到佛堂

隨喜。因此傳說有「坐、上坐、請上坐」「茶、泡茶、泡好茶」，一副對聯的故事。板橋在淮縣任上寄給弟弟的家書裏面曾這樣說：「剃了頭髮就是他；脫了袈裟還是我」。最深刻的批評僧象和在家人之間，彼此互謗的一封信家書裏，又說過：「秀才罵和尚，和尚也罵秀才。秀才罵和尚不能明心見性，和尚罵秀才不知修齊治平」。（原文大意如此，已記不清楚。按：鄭氏有一圖章文曰：「康熙秀才，雍正舉人；乾隆進士」可見功名不甚得意，他自己也不滿意，也無甚政績。但文章書畫都有超人之處，他的書法自稱「六分半」，就是不夠「八分」的意思，因俗稱隸書為「八分」也。所畫竹蘭，蒼勁有生氣，詩文笑罵自如，不是鑽經書的書蠹。）

談到板橋對僧俗的看法，想見當年文人墨士晚年信佛的事蹟很多。唐宋以來，歷朝大文學家同僧侶往還的也不少。唐代柳宗元、王維、劉禹錫都會替佛寺名刹，作過碑銘，讚頌佛門聖賢；宋代大詩人蘇東坡，更與僧人詩酒唱和，留下不少佳話。這就可證明，僧俗本都一樣，應該不分彼此。佛陀度世，一切平等，應該就是這個意思。

內明月刊，自從九成居士負責編事以來，開闢了「四象堂」這一欄，刊登過許多頗有價值的鴻文巨著。雖然有一陣戰雲密布，後來終於煙消霧散。恢復清靜，但清靜也是不可持續的一種可怕現象。因為大家寂靜了，或只寫些自我參悟的文章，那麼這塊寶貴的篇幅，就會變成死氣沉沉，怎樣能鼓勵四象大家勇猛精進

，勤奮不懈呢？

最近筆者曾有機會參加在台北與香港舉行的幾次集會。當然大多數是和在家的居士學者們接近；而極少向出家的法師大德請教。覺得兩地相距非遙，雖然文化的系統無甚差別，但從學佛的情形看來，實有大不相同之處。在台灣的青年學子經過培植，篤信佛教的，如雨後春筍一般。在各大專學校裏學佛的人與研究佛學團體，人才濟濟，好學精進令人讚服，至於香港，雖有佛教學校，甚至有佛弟子攻讀，就未免相形見絀。我個人見解，以為台灣青年男女佛子，多過耆年長者；而香港學佛的居士，多數年高德劭，難免志氣銷沉。年青一代的信士，恐怕已寥寥無幾了。

至於佛教一切精湛的原理，在目前僧尼大德之中，能以深廣說法，使四象能夠正解不謬的人，在香港更不多見。推其原因，可能是此間物質誘惑過甚；也許是佛法受了不可避免的污染。如何能使沉迷的四象幡然省悟，才能不斷佛種？是當前香港四象的責任。

談到「不斷佛種」，當然要以誦讀經籍為第一要義。但是我們常常聽到無論已發心的善信，或剛剛入門的人們說「這些佛經，我看不懂。」老實講這是千真萬確的事。一個發心學佛的人，如果看那艱澀的經文，漢字和梵文譯音混在一起，沒有人替他解釋，如何能懂？即或有人解釋，但如滿口「術語」也一樣令人茫然不解。這樣又怎能接引新進呢？所以個人一向不贊成講經者滿口「八股」使聽眾滿頭霧水。說法的人說只管說，不理你懂不懂。這是多麼可怕的事！

（下轉第35頁）



塔

如正

塔，梵文 *Stūpa* 巴利文 *Thūpa* 音譯爲窣堵波、素覲波等，亦有譯作塔婆、兜婆、偷婆者，皆訛畧也，古譯爲浮圖、浮屠、佛圖，則由 *Buddha* 音譯而轉訛爲塔者。蓋塔有供養佛陀之義。長阿含經云：「四供養：一、佛，二、辟支佛，三、聲聞，四、輪王，應起塔供養。」依僧祇律：「凡僧亦可起塔，謂持律法師，營事比丘、德望比丘應起塔，既非聖人，應無露盤」。露盤即四簷，凡僧不得出簷安級，見資持記下一之四。蓋 *Stūpa* 原有高顯、墳、靈廟之義。不藏身骨者名支提（*Chaitya*）或譯爲制底。雜心曰：「有舍利者名塔，無舍利者名支提……塔此云塚、亦云方墳，支提者云廟。」

佛入涅槃，八王分得佛舍利，還於本國，各起「兜婆」供養，於是閻浮提有八舍利塔，第九爲瓶塔，第十爲灰塔（法顯所謂「於闐維處合灰炭而起之兜婆」）見附圖。

印度八大靈塔所在地：一、迦毘羅城之藍毘尼園、二、摩迦陀國之尼連河邊、三、波羅奈城之鹿野苑、四、舍衛國祇陀園、五、曲女城、六、王舍城靈鷲山、七、廣嚴城、八、拘尸那城。

此外還有髮塔、爪塔，如十誦律所云：「給孤獨居士白佛言，世尊：世尊遊行諸國時，我不見世尊，故甚渴仰，願賜一物，我當供養，佛與爪髮言：居士汝當供養此爪髮。居士即時向佛言：願世尊聽我起髮塔爪塔。佛言：聽記髮塔、爪塔，是名起塔法。」

早期印度佛塔之形式，乃佛住世時所制，如毘奈耶雜事十八之所記：「佛言：應可用磚兩重作基，次安塔身，上安覆鉢，隨意高下，上置平頭，高一二尺方二三尺，準量大小，中豎輪竿，隨次著相輪，其相輪重數，或一二三四乃至十三，（如附圖大菩提塔之尖端圓輪即爲相輪）次安寶瓶……佛告長者，若爲如來造窣

覲波者，應可如前具足而作，若爲獨覺，勿安寶瓶，若阿羅漢，相輪四重，不還三重，一來應二，預流應一。凡夫善人，但可平頭，無有輪蓋。」可見印度早期塔制，極爲簡樸，不尙高廣，一八九八年 *Péppe* 在 *Piprahā* 發掘一土塚，發現刻有「釋迦族出身的世尊佛陀遺骨」銘文的骨壺（瓶），經學者的考據，被認爲佛陀的眞正遺骨，可爲上說互爲印證。此外附圖所見之五比丘塔，與毘奈耶雜事所說相若，樸實無華，從阿育王時代所造之曇無謁塔 *Dhamekh Stupa*（公元前三〇〇年）的造形，亦復如是，該塔高九十三英尺，周圍一百四十三英尺，已較前高廣多矣，是爲阿育王所起之八萬四千塔之一。

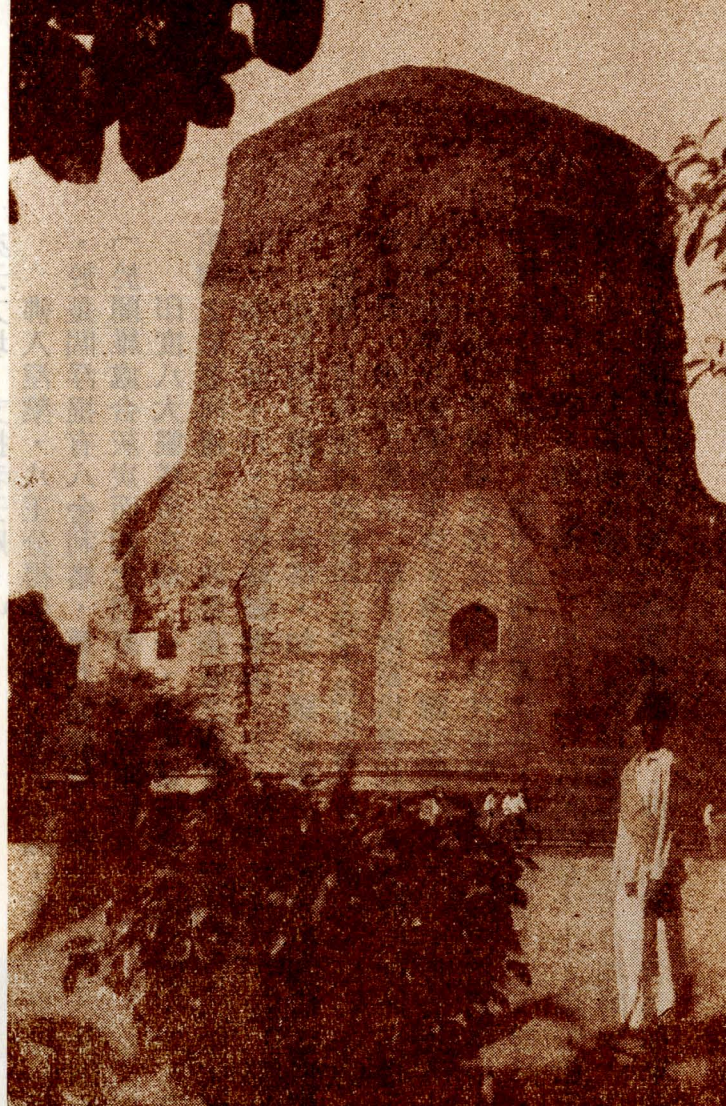
現存之大菩提塔，高聳入雲，備極瑰麗，不侔前述諸塔風格，可能爲後期所改建增華之作，惜在印度時，未作查考，不能確定其建築年代。

中國最早之塔，當爲三國時代孫權在建康（今南京）所造之舍利塔。高僧傳曰：「康僧會赤烏十年至建康，孫權令求舍利，既得之，權爲造塔。晉帝過江更修飾之。此爲中國造塔之始也。」此塔即有「天下第一塔」之稱的金陵大報恩寺塔之最早前身，可惜最後終付紅軍劫火，已成爲歷史上勝蹟了。

中土佛塔雖師天竺遺意，然形式上多有所改變，除了大小雁塔因構圖者——玄奘法師——曾親見彼邦塔式，故較爲近似外，其餘諸塔，多受中國民族藝技影响，風格上已與印度佛塔，頗有距離，建塔材料，亦多姿多采，不復限於磚石。若本期封面的佛宮木塔，及封底之開封鐵塔（琉璃塔，以鐵色故俗稱鐵塔。）

中國佛塔，不特形式上益增華麗莊嚴，建築技術上，亦有獨特成就，比如高、廣（塔基）的比例，大爲縮小，印度佛塔塔基直徑與高度，約爲6:10，而中國佛塔僅2.5:10左右，至於精緻、堅固、乃屬餘事。

寧波育王寺內供奉之舍利塔，塔身係金屬製成，從製作形式看，可能出自印度名匠之手，至於是否自印度輸入，抑或印人在華製造？以年代久遠無從稽考，此種塔身較小，便於移動之舍利塔，極可能爲阿育王所造八萬四千塔中，用以遺送遠方的塔式。



▷ 曼摩竭塔 (Dhamekh Stupa) 阿育王時代 (公前三〇〇年) 建築。

曼摩竭塔，即阿育王所建之四塔之一也。

此塔之基，係由八萬四千石所成，其高約一百一十呎，其周圍約一百一十呎，其面積約一萬一千呎。



▷ 王舍城靈鷲山上之塔基。中國畫卷之故事。

舍味塔。高僧曰：「東晉會稽十平至縣，經縣令朱舍味，中顯最早之塔，當三國初年所建，其高約一百一十呎，其周圍約一百一十呎，其面積約一萬一千呎。」

其高約一百一十呎，其周圍約一百一十呎，其面積約一萬一千呎。其高約一百一十呎，其周圍約一百一十呎，其面積約一萬一千呎。



塔

其高約一百一十呎，其周圍約一百一十呎，其面積約一萬一千呎。其高約一百一十呎，其周圍約一百一十呎，其面積約一萬一千呎。



紀美國佛教會慶祝佛誕

眞覺

一、大會節目 惟敬惟誠 規劃周詳

一年一度的佛誕慶祝法會，紐約的美國佛教會全體會員，虔誠的舉行，連同信衆來賓約一百四十餘人，濟濟一堂，惟今年與往歲，畧有不同。第一、舉行的日期爲公曆的五月十八日，星期日，亦恰爲陰曆四月初八正是佛陀的二五一九年的誕辰。第二、美國佛教會新發會員證，知道其中有不少美國的信徒，所以決定午後的紀念演講，中文與英文，在大殿及在樓下講堂，兩處同時分別舉行。一切慶祝節目都在該會的大覺寺，上午自九時起，來會者簽名後，即達大殿，就座念佛，十時鐘鳴三下，全體齊集大殿，司儀報告，慶祝開始。司儀陳綱居士，中英文並用，明朗清晰。大會由會長敏智法師領導，住持仁俊法師爲維那，尙有副寺日常法師，及懺雲法師、通如法師等。節目如次：一、禮佛三拜；二、戒定眞香；三、心經三遍；四、佛寶讚；五、佛偈；六、稱聖號；七、繞念；八、拜願；九、三皈依；十、浴佛儀，包括會衆個別獻花，至十一時半上供，分傳供及念供，眞所謂莊嚴肅穆，惟敬惟誠！嗣即全體會衆素齋。此次參加慶祝會的本會員及來賓中，有兩位是來自錫蘭的佛教徒，他們也非常虔誠的隨衆禮佛。

午後紀念佛陀的演講，中英文講演分在兩處同時舉行。

二、中文講詞——「常隨學佛」

會長敏智法師於午後一時半起，舉行紀念佛陀的演詞，講題爲「常隨學佛」宏博異常，據他說明，全文有數萬字，今天不過

講綱要中幾個重點，因他貫通儒釋，涵容深廣。筆者並於會後請益，以下不過紀其要點。（文已另刊請參閱）

甲、「善」是積極的無限的利

敏智上人首先說明「善」「惡」，引用孟子所說：「雞鳴而起，孳孳爲善者，舜之徒也，雞鳴而起，孜孜爲利者，跖之徒也。」「舜之徒是好人，是聖人。何以故呢，他自朝至暮，孜孜的做有益於大眾之事，所謂行「善」。跖之徒是壞人，是盜賊，何以故呢？因爲盜跖自朝至暮，只知做利己之事，擴張他自私的貪欲。孟子所說孳孳爲「利」，乃是指自私的「利」，不是爲公家的利，所以稱之爲「惡」。換言之，終日發任何一言，行任何一事，全不爲一己之私，而爲人着想，所謂「大公無私」，起心動念，不涉邪私，此乃大人「天下爲公」之度，就是世間的「善」。行善就是現代的、積極的「利人的服務精神」。一般人只知爲社會服務，對象有限。佛教則以平等心，承事衆生，發大慈悲心，其對象無限，不分種族，不分國界，不分遠近，世間一般人只知盡形壽服務人羣，佛教之佛，大菩薩等則以現世及未來世的生命，繼續不斷地服務衆生，永無疲厭！

乙、「學佛」「佛學」具有聯貫性

敏智法師說明「學佛」與「佛學」在一個修持佛法者看來，是不能分離的，是具有聯貫的作用。佛學有時也叫做法。『佛陀』是梵語，其意爲「覺悟的人」，覺悟者的言行學名曰佛學；猶孔子之言行學說名曰孔學。佛陀是一個大覺者，故佛學實在

「大覺之學」。大覺之學不能空談了事，必須身體力行，修持和學習並進，所以我們要學佛，要切實實地學習佛陀的如實思維，體驗的工夫。敏智法師在他的演詞中強調：「學佛之中有佛學，佛學之中須學佛」。這兩句真是至理名言，凡是真正學佛的人都有此感想，同一個佛教信徒，他對於佛學必加深研究；也由於佛學的加深了達，更能學佛。

但是一個人學佛，當從何做起？他說得很清楚，當從「做人」開始。人如何做呢？當從孝、弟、忠、信、禮、義、廉、恥等八德做起，這就是儒家所提倡的做人之道。如這八德做不好，要想學佛，正如緣木求魚！佛教是「以人爲本位」的宗教，求進步的人生爲自覺覺人的學問，好比學聖賢，隨時隨地，須努力去學，沒有時間性的。有志之士，不論男女，不論老少，要具青年的精神，不離人羣，不離正常生活的崗位，即在日常中，積極努力的學，更不能有所等待。

丙、學佛的四階段——「教」「理」「行」「果」

說到學佛，可分四個階段，教、理、行、果。現先講「教」，釋迦牟尼佛在未成佛前亦爲凡夫，生爲皇太子，今日就是他在二千五百十九年前誕辰。父親希望他接嗣王位，所以他受有極好的青年教育，但是他不以富有四海貴爲天子爲可貴，而在不久的後來，就毅然棄皇儲之尊而出家，經過六年的苦功，才能大覺而成道。釋尊所證悟的道，現在所稱的佛道，是根據宇宙人生，如實的觀察而證知的。他的義理，包括在經、律、論三藏十二部，是代表釋尊的思想、行爲、證悟，以顯示宇宙人生的真諦。

再講「理」理是道理，佛教有健全的、堅強的、徹底的理論基礎。這基礎是建立於釋尊以清淨心觀察宇宙間一切事物現象，認識事物的實性，再從認識上去體驗考核，使得證悟。不論大乘或小乘佛學，都闡明宇宙萬有，是「緣生」的。緣便是「因緣」，因緣就是條件。一件事物的發生，絕非偶然的，決非無「因」的，不是神或上帝所造的，而是有其一定的因素和條件的。其因素稱之爲「因」，其條件稱之爲「緣」，宇宙之中，大至星雲，

小至原子以至粒子，無一不從因緣生，從因緣滅。在佛教中有兩句真理之言：「此有故彼有，此生故彼生。」換言之，這件事情產生了，那件東西才會有的。所以萬有的宇宙，各種事物莫不互相資助，互相關聯的，決沒有獨一無二的創造主。這是宇宙人生的真理。諸位細思，當能了知佛法的實性與理智。

其次講「行」，就是要試驗，要實行，要把佛法的理論，從行爲實踐上表現出來。換言之，我們學佛者須依法修持、思維、和實驗。尤其要從日常生活中，去做體驗工夫。佛教是解救人生的，所以須發深藏吾人內心之「性則」，要靠自力掃除迷闇，顯露內在本具的「佛性」。佛教雖有種種應機方便法門，但根本上，主要的，還靠自己身體力行，而求精進。

再講「果」，就是有「行」的因，從「因」得「果」，是從「行」而來。在佛法中修持，解決現實人生的苦惱，祇求個人了脫生死，在佛學上稱之爲「自利行」，即聲聞，緣覺所修的，消極的自利法門，是一種小乘的「果」，若真正修學大乘佛法的人，則須更進一步發菩提心，修菩薩的六度萬行，所謂菩薩行，深入社會，救世度人，其果位自是不同，大乘佛法，以菩薩爲主幹；做菩薩的條件，是上求佛道，下化衆生。上求佛道，是智慧的追求，理性的了徹；下化衆生，是功德的培植，操行的堅持。前者屬於智，後者屬於悲；前者屬於理，後者屬於事；前者自利，後者利他。悲智兼具，理事雙修，自利利他方爲菩薩。

丁、學釋迦牟尼佛

嗣後，敏智法師講到，學今日我們同來慶祝他誕辰的釋迦牟尼佛。這是敏智講「常隨學佛」的重點所在，就是要以釋尊爲模範，要學習他的犧牲，服務的精神，廣大的智慧，思維與言行，及無邊的功德。敏智法師引用華嚴經普賢菩薩行願品中的話：

「……如此娑婆世界毘盧遮那如來，從初發心精神不退，以不可說不可說身命而爲布施；剝皮爲紙，折骨無筆，刺血爲墨，書寫經典，積如須彌。爲重法故，不惜身命，何況王位、城邑、聚落、宮殿、園林、一切所有，及餘種種苦

行。……』

這毘盧遮那如來，就是本師釋迦牟尼佛。娑婆世界，就是我們現在所住的這個世界。從他最初發求成佛的「菩提心」起，就一直精進不退，不論在任何艱苦困難情況下，不放棄菩薩行，並且只要有利於衆生，不但以身外的財物來布施，即使「以不可說不可說」這樣多的「身命而爲布施」衆生，亦在所不惜！這是何等偉大！值得我們紀念他，及深刻的體認。

敏智法師再補充學十方佛，及其異同各點，闡述說明。因爲他還有詳文發表，此處不贅。最後，他提出結論，說我人學佛，須住四種心：

- ①無邊心 ②最上心 ③受攝心 ④正智心

以上四種心均屬重要，尤以無邊心含義廣博，實在包含我人修持佛法所應俱：（A）象無量，不受對象的限制；（B）境無限，不受環境的限制；（C）時無間，無有間斷，不受時間的限制。敏智法師結束演講時說：「願參加今日佛誕慶祝會的各位，將此四「心」帶回去，作修養的資具。」

三、英文講詞——「佛陀是一個大教育家」

慶祝會的英文講演，是由美國佛教會請伽德博士（Dr. Richard Gurd），作紀念佛陀的演詞，他選的題目是「佛陀是一個大教育家」。伽德博士爲世界宗教研究院（The Institute for Advanced Studies of World Religions）的服務處處長，亦爲世界佛教聯誼會的副執行秘書，對於佛教有深刻的研究，並諳通巴利文與梵文。據他告聽衆，這篇講演係根據巴利文兩篇重要著作，研究釋尊教育的方法、技巧及薰陶。其施教的善巧與制度，不但超越往古，亦且爲近代教育家的模範，今日特選此題，以紀念佛陀，並於講後，歡迎討論，以符本會英語佛教工作團的精神。迦德先生的講詞，可分三層：

甲、佛陀一般的教育方法

1. 四種測試以解惑

佛陀執教，真像吾國唐朝韓愈所說：「師者，所以傳道，授業，解惑也。」佛陀認爲解惑，是傳道的基本要點，所以他先要對於登門請求解惑者，採取測驗方法。第一種，即對來者發問，弄清楚他疑問的焦點，然後針對所疑答覆，使大惑立解。第二種，佛陀看清來者的用意後，以一語解除他的疑問。第三種，佛陀見到來者所懷疑的問題複雜時，他能分析，從每個不同角度，爲他解答明晰，使無疑慮。第四種，對不能成立的問題則不置答。

2. 對一般居士的教學法

佛陀對於居士的教學，極爲鄭重，並常指導他弟子在說法，或弘揚佛性之時，須切實注意下列各點：

（A）注重漸進式
（B）對於要說的主題，須善列綱目，注意重點，並規定層次。

（C）須善用慈祥的溫語

（D）避免不相干的問題

（E）避免刺激或創傷聽衆之辭

（F）須先講基本法理，但不可傾口倒出，使聽衆驚走。須以通俗的演詞開始，漸入深理，以配合漸次開發的聽衆了解力。對於居士說法，普通先說「施」與「戒」，及貪欲的不淨及出家的功德。俟其心竅漸開，再講「苦」「集」等四諦，然後再入高深的佛理。爲使居士趣入佛道，說法的比丘務須對於聽衆所遭遇的苦難，有同情的表示，並使其自然放棄俗念。

3. 對於聽衆旨趣的研測

佛陀被邀請接受說法之先，對於來聽說法的一衆人，佛陀必先發問，或答所問，以決定他們一般的旨趣，然後選擇最適合的講演題目，這是重要的第一步。然後在演詞之中，善選有關的譬喻、故事、或寓言，妥善地穿插於講詞之中，務使生動增趣，並說偈言，加強演詞的效率，佛陀對於講演時之技術極端重視，故其說法，使聽衆發生深刻的印象。

乙、善用辯才，注重方言

1. 訓練辯才

佛陀不輕易與外道諍辯，亦並不鼓勵弟子在遊化之時與外道作諍論。此係佛陀施教，希望弟子能「善刀宜藏」。但當佛陀之時，印度之婆羅門教仍甚猖獗，要避諍論，勢所不能，尤其在兩個教團，各擁大批門徒，必須辯個明白，爭雄一時，使弟子們信服。如經過一場激辯而獲勝利，無形中擴展其信徒，印度尚有一種胸無成見，信仰未定的羣衆，很願聽宗教師的辯論，以便選擇而固其信仰。還有不少居士爲欲聽取辯論，以廣知識，斥資建立會場，美其名爲「真理之廳」，招請舉國聞名之大師辯論，此類辯論，不但須遵守所規定之辯論規則并須顯示其各優越殊勝之真理，使聽衆信服。釋尊曾經歷很多次大辯論，而勝外道，將對方的徒衆轉變爲其弟子。佛陀自己當然是辯才無礙地訓練及告誡弟子：如何能善用正當的辯才；避免引用歪曲之見與謬論；及須爲真理而作辯。他並訓練弟子要具備辯護真理的技術，且要擅長反駁的策畧和辯才。

2. 注重方言

釋尊爲弘法便利，不特自己擅長各地的方言，亦鼓勵弟子研究方言。他曾向弟子們說：「爾等須善用自己本土的方言，以討論及修習佛法。」他又常對比丘們麼：「比丘們宣法，要善擇不同方言中適宜的字眼，不要固定著一個字，死不知在其他方言替代的字。」前者使佛教具有本地的色彩易於被人接受，後者實爲佛陀的遠見，佛教的經、律、論三藏迄今能在世間，廣大的流傳，有賴於此。

丙、弟子個別的訓練，以展所長

佛陀對於其大弟子，能使各盡其才，發展所長。因爲世尊經常不斷觀察他們的言行與修持，及注意其個性與時長，而相機予以適當的指導或糾正，勸告或警誡，使各盡其才，各展所長。如

大弟子舍利弗參加釋尊的佛教團時，已爲外道的傑出人才，佛陀即令其修習「空」，作爲其參禪及內觀工作的主題。在佛陀領導下，舍利弗祇費兩週的工夫，即成阿羅漢解脫。

以上各點足徵本師釋迦牟尼佛是一個無上偉大的教育家！在今天慶祝他的誕辰，讓我們每個人向他致無上的敬意！

伽德博士講畢，繼以討論，在法喜圓滿中結束。

（上接第28頁 易貫華嚴頌）

不動善慧至法雲 願力與智爲最勝 智助般若鴻漸陸

羽用爲儀不可亂 漸進等覺三昧通 精義入神無礙忍

畧以毛端喻洛義 足容一切諸世界 不可說不可說轉

入一毛孔未盈伍 如來親宣阿僧祇 易有太極乾爲圖

壽量因位爻有等 小大往來否泰旋 九十七相知神化

隨好熾盛良兌氣 天鼓勸誨震巽薄 能照嚮明坎離逮

妙覺終始貞下元 平等因果樞機發 黃裳元吉文在中

普賢暢說二千行 六相十玄妙萬物 事理圓融積善慶

世間法界離與入 化裁推行變而通 出入无疾以順行

師子頻申天地心 文殊辭出逝多林 六千比丘剎那覺

南行人間福城東 安慰開喻善財童 發心應求善智識

妙峯山中有德雲 善財七日來復見 利有攸往五十三

積小高大而狩志 甘節有向出門交 用拯馬壯渙奔機

利涉大川見大人 咸臨中行觀國光 大壯利貞履以禮

君子夬夬遇法雨 信解行證決而和 首出庶物天行健

含弘光大復有常 善說解脫主夜神 大轉法輪度羣生

四十二字飛鳥音 鳴鶴子和中心願 資始資生習坎孚

德生有德感和平 指引彌勒大樓閣 樓閣廣博自在藏

六十四卦貫法界 種種變化正性命 文殊按頂解已圓

渴仰普賢行可遍 十六行願不思議 易道至神无思爲

佛曆二五一九年 佛聖誕日如實室主撰

易者庖犧氏作卦而成，蓋覺世牖民，以參人於天地，追文王法陰陽而繫二篇，孔子準河圖十數而贊十翼，易道大備矣。華嚴者吾佛之一乘圓教，八萬四千法門皆由所出，誠內典之王，幸龍樹自龍宮憶下品歸娑婆，乃承法雨，所謂龍宮者，其潛龍之淵乎，若易與華嚴經義全同，唯名言因境而異，如能用九以見天則及明辨如來名號品，四聖諦品等，必將由異顯同，聖佛之心豈有二哉。

易貫華嚴頌

猗歟盛哉！噫嘻美哉！觀易象之變化不測，庶可見華嚴之自在神境，悟華嚴之法界無礙，始可喻易象之壹靈天地，因述易貫華嚴頌。頌曰：

庖犧氏作卦贊幽
二篇十翼易道備

觀八十華嚴凡七處九會，按九當九疇，內三會於普光明殿，猶洛書縱橫三數之合以六爻之正言，須三次始成既濟。易言既濟與佛言涅槃，同宜於一處三會，則所應度者皆已度訖矣。若初會之依正法，猶各正性命，保合太和之義，現華藏界爲十方河圖之象也。二會明信，猶卦氣起中孚。三會說十住，住猶象，四會說十行，行猶爻，五會說十迴向，猶發揮旁通以推情合性。六會說十地，猶成象漸進，序卦之終，既濟而終未濟，即菩薩之慈悲無盡也。七會說等覺妙覺猶陰陽，佛親宣之阿僧祇隨好光明二品，前者當太極之未可以大小限，猶乾爲圓之天體，後者放熾盛光，其氣乃通，所以成終而成，始述天鼓，能照卦象，當出震見離，生生之謂易也。八會普賢說二千行門，殊切黃裳元吉，美中暢外之旨。九會叙善財之證入法界，猶剛反長之初，以七日見德雲於別山，密合七日來復，而乾剛出於坤柔之象。凡見一善知識，猶歷一卦一爻，義皆神妙，總合於彌勒樓閣之境，實與六十四卦之三百八十四爻之變化一致，其後見文殊而解圓。見普賢而行圓，言思之道絕焉。故易曰无思、无爲，佛曰不思議，若感通之道，其唯自强不息，以致力於普賢之十六行願也夫。



如實室主

依持正法善資糧
師出以律當尸羅
日乾夕惕極難勝
方便遠行超二乘

上通神明下類情
吾佛世尊無倫比
一切法門皆具足
七處九會闡妙諦
河圖五合天地數
普光明殿再三會
無上正等正覺法
三千大千華藏界
乾乾上出南征升
大方廣猶直方大
含物化光遍三界
无首咸寧寂不動
菩薩問明起中孚
有孚光亨住有十
住以觀象悟如如
切利天升夜摩天
歡喜順次至眞實
行以觀變來隨緣
五會兜率說迴向
始曰救度衆生相
攝謙發蒙覺有情
他化天宮不退轉
菩薩德厚莫不載
一握爲笑萃有位
信住不拔確乎忍
靜慮反復天地際
動貞乎一終未濟

時歷三世更三聖
自覺覺他說華嚴
龍樹誦憶娑婆傳
十方世主贊莊嚴
洛書經緯疇離社
三錫三驅之既濟
端賴初發菩提心
毗盧遮那顯宿因
保合太和時位成
敬義善世如來現
二乘習氣悉消滅
眞如法界證智智
賢首崇信爲道元
第十灌頂法慧言
知者觀象思過半
功德林說十種行
無盡坤藏出震行
六爻之動三極道
善念金剛藏功德
終入法界無量境
匪彭交孚厲无咎
金剛藏說十地品
波羅密多安貞吉
歡喜離垢乃發光
樂行精進饒慧地
般若現前了緣起
菩薩慈悲不可窮



七十自述

(續上期)

此爲院長五年期內親命記功之絕無僅有之事也。他如大師講瑜伽真實義品時，弘一律師逐日無間親臨聽講，余亦記集成冊，大師於卷首附彌勒像及題詞，着由慈宗學會印行之。(上二篇，現已收入大師全書)。至若大乘宗地圖釋及解與行之二篇，大師雖曾就題闡發，前者由寶忍筆記未竣，幸而復講於武院，由法舫錄成之；後者由余筆述而親遞其手，惜乎竟致佚失之。而余在閩院期間，確爲佔得一個劃時代性之最盛潮，有譽之爲黃金時代者。余受其惠澤者固多，而盡力服務者亦不無貢獻。即就余之正式授課而言，達於一連三年六學期整。院中先後兩期插班畢業生中，挑選而出任授課者頗不乏人，然若賡續而綿延如此之久者，此亦絕無僅有之事也。院生計八十人，分甲乙丙三班，甲級爲高材生，若焦山智光老法師之法弟名靜嚴者，亦當時甲級生之一；余所授課之班次即屬之。蓋余於三年六學期中，竟濫竽於甲班生中服務也。再論金陵佛學院，南京三牌樓附近，金陵寺在焉。其寺院落之山坡上，春日萌發小型尖長之綠筍，若摘之拌以豆皮素雞而煮食之，鮮美沁舌，洵具口福矣。內設小型佛學院一座，機本和尚任院長，巧智善謀，嚴威峻峭，却對語恢諧，談笑風生。學僧只十二人，由於治理有方，規格緊嚴，故其品德純善，學業有成。於該院任教一年，授五蘊中邊二論；僉以爲講解詳明，得其要領也。當日金陵之高材生，而成爲佛教中之翹楚者，今日依然大有人在！

五、解行時期，三十至四十三歲。佛法重在解行相應，宗說二通。余與戒德法師領悟此旨，相偕同至翁常熟所謂「過江到此第一叢林」之常州天甯寺，一入禪門，悠悠渡過十三年之漫長歲月，光陰消逝，無從紀詳，茲就留有印象者言之：余三十歲，是年春，在進堂人中，連余共有四位佛學院教師同時進單，寺方一

述

默如

律編列西序，而以上座目之。在堂維時一期，方丈命，送余與戒師分別住入個人禪房，意在儲備人材，以爲寺方所用之需。閱半載，命余進客堂，兼課務；戒師進學院，兼行政。以後十年中，余儕輪翻供職於客、庫、學院之中，其能休息自修於禪房者，容得有之。如以天甯佛學院組織而言：優劣互見。原因：天甯原爲禪宗之叢林制，佛學院乃由寺中學戒堂改組而成，列於寺方管轄之下，寺方着重於職事制，職事具其無上嚴威之權；學院因此形成寺方之附屬，少獨立性，事事則需仰仗或牽就寺方及職事之意圖，職是之故，天甯十餘年來，未能見其大量僧材之湧出，若如天甯孕育而成長之圓明仁俊之僧材者，恐亦僅此而已。此其所以爲劣。天甯既是一大叢林，叢林極具庇蔭性，四方僧衆寄托於其下者多受其賜，叢林具其容量性，萬流皆歸於海；禪者進出自由，除違規範，一經送入禪房，千年書記，萬年班首，因事隨緣則他去，煩囂厭倦則歸息；余所以延住十年之久，藉以軌範身心，約束行動，領納禪悅法喜，印證教理，咸皆賴其裨益。此其所以爲優。三十一歲，鎮江竹林寺窺諦同學特函天甯，一度受邀至竹林佛學院，內皆沙彌青年，授以遺教三經。是年中秋佳節，窺師設茶會賞月，舉起茗杯向余面而曰：「請留法師在此，渡過十個中秋日，庶符本寺之願望焉！」其言樂聞，其情可感。四十一歲，爲完成常熟寶巖寺記別之約，接任其方丈三年期滿矣。並爲交還手續之安排，得法嗣者四人，可告善始善終，功德圓滿。在住持期間，曾作二會說法。第一會，於城裏寶巖分院說金剛經義，編述金經輯要。每登講座，當地聞人、律師、校長、羣相競趨，應感而來，人擁席滿，可謂之盛。琴地文風超邁，虞山福地；退講席後，常集於茶館酒肆間，對講者多所評議，如經文、法義、玄奧、要點、吐詞、辯析、交代、歸結、以及態度、方式等項，皆所論列；當夫南朝時代，有名法師出而講法，殆皆爲社會名流

士大夫所議評者頗相類似，此爲佛法興盛之徵。時寶巖潭月上人，走街坊，伺謁肆，於紛然羣相喧譁之談笑中，竊取其評議之得失，歸而告之曰：「汝所談經，固不能頑石點頭，而坊間不無佳評，汝其勉之。」第二會，仍在寶巖分院，經題：護國仁王經，講者南亭法師。開講甫釋經題，南公忽以法弟輩宗和尚圓寂聞，急於歸而治喪，講席虛懸，乃以本人代，匆促應招，尙稱順適。天甯本寺，曾一度請應慈老人敷演楞伽，被派爲輪翻代座者，隆泉、敏智及余三人。時庫房雲峯師，自命識馬伯樂，對默如拆義說理，承其謬賞曰：天甯尙有善說法者，殊出乎吾人之意外也。余在天甯十餘年間，業已三易其主，證欽二公，年高德劭，提獎後學，具長者風。欽公對余照拂有加，距天甯咫尺之永慶寺，授命戒德法師，徵余充任住持，雖由戒公未允而作罷，而其德意永銘吾心。於法務期，曾奉派爲水陸齋天之正副表，多所挹注，無所補。而證公體念目疾勃發，躬自護送於名醫柴田先生處就診，加賜水晶眼鏡，風幃布料；在福德者觀之，或以微不足道，而以裸者而言，則樂於衣也。

六、自勉時期，四十四至七十歲。面對當時現實，回憶鷺島風光，多年蟄居陸地，一時嚮往海洋，乃爾轉來寶島，隨緣以渡春秋，不知覺間，廿六年過去矣。茲僅分別而概言之：

主旨：余生平爲人，務在自勉；在台尤然。自勉，綜合知足與無倦之二者而匯成，無倦故勿怠，知足故去奢，本此勤而能儉之精神，求赴於忍而得安之心境，進展嚮往於目標；故其結果，縱不克以豁然輝煌而赫奕，却無傷乎凜然素潔而幽隱。以此自勉，以此自慰！

遷徙：民三十七年，於上海師友處，得悉大醒慈航二師旅台弘化，承其允辦入境手續，子寬居士函知到機場迎候，由於申請需時，延至三八年春抵台後，相隨慈航法師，協助課務。直至四二年，居處不定，往還於基隆、汐止、台北、新竹之間，教學、講經、寫作、禪觀，是爲日課。四三年，王居士奉證老人命，邀余遷移新店，因茲定住竹林精舍垂五年，半耕半讀；照料山門，不需受教，天性所使也。因欲便於自他二利，覓地自修，戒法師托

周宣德居士，介購台北新生南路民房一座，由是而有自置處所。直至民六四年，間或出而客住，而皆以此用作定居。

事務：事務姑就人生生活所需之住所經營而言：其一、新生南路法雲寺，原爲一棟民房，民四七年冬購置。最初洽商購買，純由戒德法師辦理；而立約付款事宜，得周宣德居士於買賣間而聯繫者。周某謀事，精巧細膩，透入深度，不致罅漏，甚爲敬仰。而後辦理過戶手續，則由余與戒師親自完成之。余儕客膝其間，殊覺量度不足，經過十夏，始行改建，諸凡設計，監督工程，殆由余所負責；戒師着力於妙法寺之事務也。建築期間，工人間之折衝，經濟上之應付，圖樣變動，購辦處理，煞費周章。如其不慎，資金用盡，工程不能告竣，甚苦事也。其二、新店妙法寺，原爲佛教之破舊道場。民五四年，戒師應證老人命前去接住之。寺中主佛，爲觀音大士。戒師當日軍晉駐常州搜索天甯而被難時，由觀音神力加被，得免於九死而存一生，今一見爲觀音道場，不惜艱巨，誓復興之。當對方與戒法師談商移交手續呈現端倪時，余隨戒師前去立約簽字，而爲一重要之證人，當時取得鄉公所之同意，握有法律依據。而後正行接收，從中阻擾叢生，余則協助一切，擊破重重困難。待完成於最後之勝利，始由戒師專力以興建之。此所謂士爲知己者用也。其三、台北善導寺，原爲日據時代之寺廟，由李子寬居士來台後所接住，隨後請由印順、演培二法師前後充任住持，其時隱現意見上之分歧，終於相隨辭退。民四九年初秋，余由星馬回國，乘機返台適路過香港，甫出檢查室，霎時師友雲湧，一片賀聲，初不詳知，隨有郵緘遞余者，拆而方知其故。蓋爲李子寬居士代表善導寺董事會所發出，而爲請余前去担任該寺住持之請書也。後抵台北機場時，李居士，演培法師等，先余而同於候客室中，協助入境出站手續。隨後雙方交換意見。時余鄭重申訴如此：「台北善導寺，歷年人事糾纏不清，可以尋求合理合法解決之道而行之。其法維何？今日住持宣告退職，今日住持任內負有要職者，應隨之而去其職。佛教組織，原本類似行政制度者，而況善導寺之若是乎！今日李居士代表董事會，而能本此原則，促令此一事實之實現，其餘當得迎刃

而解。否則，本人無從應命，敬乞鑒諒。」而李居士年高學豐，經驗飽足，玩弄政壇老將手術，巧詞詭說：「住持原本具有總攬行政職權，一切人事任命，依法應由住持處理，在此新舊交替青黃不接之際，本會反覺難以啓齒，果如新住持而能就職，設生意外困擾，正好明言譴責。法師寬心，余保證，解決一切。」雙方有此距離，商談多時，正在未得解決中，董事會擅自訂期陞座，發寄請柬，臨時由李子寬居士驅車迎余而至其寺。於善導寺鐘鼓齊鳴下，舉行接任住持儀式。事已如此。只好任運隨緣而應付之也。新住持，綁票式之接受，善導寺，人事糾纏之濫帳，算不清，李子寬爲人多謀，教界中忌嫉之者衆，如此，如何而能冀其善導寺之僵局得以妥善之解決耶！當時奉悉中央授意提出五原則，以解決善導寺之紛爭，卒以阻擾力大而致擱淺。最後，余則辭職而去之。然於善導寺事，余嘗有如此感想：該寺既爲李某所接受，李某所信任者，爲大醒法師。而余與李某，於大陸雖有過從，却無深遇；而大醒法師知深，與余相處五載，同事三年。如其醒師與李某同爲善導寺謀長治之策，薦充主職，何致而有以後之一頁，而善導寺之史乘，當得從頭伊始，另佈新局也。

出國：尚在末主善導寺之前一年，南洋同學相互訊問。民四八年，檳城竺摩同學邀赴南洋弘化，彼以馬來亞佛教總會理事長身份，寄予長期駐馬之居留證，並代表總會禮請去馬弘化，襄助法務。余因憑此而在國內辦理出國護照等手續，達半年以上而成功，於民四九年，春二月間，安抵吉隆坡。航行途過香港下機出站前，佛教巨子：優曇、覺光、敏智、洗塵、大光等法師，齊集站門，攝影留念。尋即遞交當日刊載本人過港之新聞。彼此畧事相互問候，驅車直赴預爲安排之某信施家，齋後作一簡短開示。隨又邀余往詣比丘之精舍中，敷設高座，禮請說法。由港方素負盛譽之陳靜濤老居士，親自執香迎邀，並代翻譯語言，題旨，有關淨土法門之義也。次日，承優曇法師陪同車行，遊覽各地名勝；日中由數位緇素，邀集菜館，欣賞粵地名餐，情至渥也。抵馬來亞，佛教總會，本其東道主之立場，歡迎場面隆重可知，各報競相捧場，僧俗一致擁戴。在馬逗留六個月以上，足跡幾遍星馬各

重要城市，隨處講經說法，以結善緣。於講經法會留有深刻印象者，首爲檳城。檳城約有大小數十寺院，皆曾一度遊巡拜訪之，並於檳城中學，被邀演講。其中尤以檳城廣福宮禮請講解金光明經之法會至爲隆盛，住持爲如賢法師，寺居檳城之中心點。而余則居於北海濱之香山寺，去市區尙遠。每日下午七時開講，約在五時許，先有佛總會竺摩理事長，妙香林廣義方丈等而來香山，然後雇車偕余同行，由濱海出發，繞道郊區而駛抵市中心之廣福宮，正式敷衍經義；代爲譯成閩南語者，則爲廣義法師。並有某信徒，每日獻奉燕窩一瓶，虔敬備至。其次，則在麻坡淨業寺，講解淨土法義；馬六甲彌陀學院，講說懺悔法義，於青龍寺，講彌陀經文，概由金明金星二法師弟子陳女士翻譯。其次，則在巴生之地藏寺，宣講地藏本願經，由廣義法師翻譯。其次復至星加坡之佛教居士林，講解普賢行願品，廣洽法師翻譯。於靈峯學院，講說解深密經，由林達堅居士翻譯，譯語簡明清晰，聽者稱善。其次，於星加坡，特承鷺島老友廣洽法師之愛戴，邀約前去小住，乃借榻於其所住持之龍山寺月餘，並在其所創辦之彌陀小學演講，又承其招赴於其所新建之光淨奪目之簷蔔院，於法會日，爲其親信弟子開示，並受其分別供養。而於寄榻期中，談叙殷摯，茗蔬清香，日復一日，彌久不渝。初齋設於龍山，復筵供於簷蔔，於機場臨別前，復餞行於嘉美素餐廳，二施兼具，四攝同臻，此其素質之優厚，亦古人所謂他鄉遇故知也。

弘化；古云：若不說法度衆生，畢竟無能成佛者。余何人斯，豈敢謂之說法。民四十三年前，余於基隆、汐止、新竹間，常作往來循環之遊行，隨緣法施。余住基隆時，靈泉寺文印法師邀約於基隆淨因寺，講解十善業道經，譯語者，文印法師；淨因爲一女住持，智巧而得人緣，聞法以皈依者衆。後在中台行講起信論，主持人楊普良，經期中，彼領衆參加皈依。時基隆佛教講堂，正由普良負責創建中，彼授意講堂主職，余以其情不可而却之。慈航法師，初於基隆新竹教學，余相追隨；以後定居汐止，余仍寄托基隆；汐止山後，造成彌勒內院，設有禪房，承其函邀就住，殊爲感激。以年齡言，慈老長余數歲，相見面晤，每示謙

而稱余爲老法師，既使余愧於己，亦使余羨於師。一度，余講課彌勒內院暫告結束，正步出寺外將離別時，余之形影，適攝落於其寺主整衣着履達心尼師之目中，彼乃奮勇不顧一切，放足直向余之前衝奔而來，不知覺間，於併同着履之雙足上，只留一履於其足，其另一履，則脫足而落於地，彼不介意，依然疾駛前趨，牽挽余之衣角，余只得同情而隨之返。此一尼也，其爲教爲法之精神如此，此非大雄大勇之表現耶！民四九年，余住持善導寺時，宣講金光明經空品，聽者百數十人，時寺正鬧紛爭，於聽衆情緒不無影響。在此以前，印順、演培兩法師住持期中，亦曾被邀至善導寺講說。當時印公主持寺務、法務，而又兼編海刊，月會經常應付，由是而囑爲分勞，月會代座。演公住持期間，一度當面邀余講經，余因受請，而於善導寺大殿宣講楞伽山頂經一部，聽者三百人，因緣殊勝。在講經期中，印公因公同寺，聞及傳來講聲。彼乃謂：傳說默師，向來發音甚低，現在彼於佛殿講經，而余在此相隔較遠之另一室中，非但聞及其說法音聲，而甚感其措詞說理之清晰可聞。而演公本爲一善說法者，當時實具善導講座獨佔之資格，其能分半座與人，此乃謙德垂範，而亦爲開明之政策。此次談經勝會，余感自身之爲具縛凡夫，不能妄擬釋尊，而印演二公之護教精神，豈非法華會上，多寶如來而作證明所現之寶塔耶。民五四年春，台北法華寺觀音佛七，請余講普門品；主持法務者，戒德法師。夜則息宿於信徒處，每日清晨，由棉織廠李夫人前來照料盥漱，代携衣物赴寺早課。圓滿日，李夫人率衆而皈依者衆。其能富而不驕，虔奉三寶，故樂爲記之。民六四年春，隆泉法師去世二周年，請余於其手創之士林華嚴寺講解法華經如來壽量品。師生前，爲余故鄉之老友，而該寺信徒，亦多爲歷年之知遇者，故應其所請。此上僅紀其講經法會之特殊情態者，餘不一一。

著述：本人讀書，只求粗知其義，心得領受法喜而已。初未嘗有所摘錄，取材、編集、纂訂、而擬成書，以期入於寫著之林，故無何著述也。縱有所寫，皆爲興之所之，得手應心，靈性之所發也。往昔大陸所發表或未印行者，概未收集保存，携而來台

之稿件，只有金剛經輯要、良心檢討、八識規矩頌記。近年在台出版者，則爲華嚴普賢行願品論、占察善惡業報經論、大乘三系通論。占察經論，由自審閱經文，自行分科拆義，全未參考古著。行願品論，十章自爲獨立之篇，但初著筆，即意在完成全篇。釋題，部分據虛大師意，偈頌，少分用諦閑法師意，全書十之九，出於自心之悟性，故亦不落於故舊之陳套。三系通論。因對印師三系立名，由商榷而論辯積以成書，歷時二十年斷續而成，因據對方文思而著筆，根本無書可參考，唯憑累積於胸臆之佛學知識，匯聚成篇，似一完成之作品。其他發表於刊物上，尚未出版者，則有金光明經空品記、心經旨詮、唯識概要、法華如來壽量品科表，此皆屬於佛學性之撰著。他如佛法專著而外之法義，或有體系者，或爲散文小品者，自信可供閱讀，不無身心之裨益，蓋作者向不無病呻吟，整米啄碎，自眩作家也。以上各編，如發現有聯貫性者，則集爲專書，如其複雜性者，則編爲文集。朱斐居士編覺生時，因閱本人小品而感生興趣，曾擬刊發小品專集，惜事過而未成之。大師全書中之真實義品講記，待時擬行增訂而爲再治本云。綜合撰作，六十萬字左右，爲大師全書十分之一，比之作家，牛身之一毛而已！

意趣：本人行事，緩急適中，寸陰必惜，無敢荒怠。其所務者，大抵則爲禪觀、經行、閱讀、撰作、教學、弘化、酬應、勞作、法務、整理之十端耳。良以宿未培植，福緣不足，自知慚愧，故不敢浪費歲月，消磨於玩樂嬉戲之場，更不得貪求安適，享受於身口輕肥之欲。窃惟身既捨俗，未能實踐人子之責，今業投入佛門，而爲釋父不肖，如不以佛法爲意趣，豈非自甘永沉於業識之生死海中？每念及此，戰戰兢兢，則不敢忽焉！平凡一生，約如上述，若論及其生平意趣，可歸納而言之，發揚中國文化爲意念，提倡佛教正信爲歸趣。然則何以證見之？諸如：發表僧服問題，寄戒問題，二部授戒問題等文，其原則性，皆以發揚中國文化爲意念。又如：刊行敬僧問題，僧俗問題，家之釋義，取締陋習等文，其重要性，唯以提倡佛教正信爲歸趣。尙懇有道者，勉余所行之不逮，是所厚望！

民六四年元月望日楠梓大覺寺客寓



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

(續上期)

第三章 求道

1 頻婆娑羅王的會見

依據南方佛教的傳說①，釋尊出家後的第七天，即來到當時最強大的摩竭陀國的首都王舍城。在那裏實踐了托鉢之後，並且向人們打聽這都市的出家者的住處。於是，他們回答說：住在邦羅瓦(Pañḍava)山的東面，他遂到了那裏去，同時，頻婆娑羅王也派人去探詢釋尊的姓氏，並且，想要使他打消出家的念頭。可是，釋尊却辭謝了他的這番好意，而去訪問那兩位有道之士。瞿曇出家不久，便到過王舍城，是具有充分理由的。當時的摩竭陀國，大概是最強大的國家，因為王舍城就是它的首都，所以，可以說是來到了當時新文化的中心地區。王舍城是被呼為都市的，邦羅瓦山是王舍城的五座大山的一座。當時的國王是頻婆娑羅(Bimbisāra)，就這位國王的社會階層來說，當然是王族②，但是他被稱呼為大王③。

王舍城(Rājagṛha)是被山所包圍的地區。現在是叫做 Rajgir，位置是在從卑哈爾州的首都巴特那約六十哩的東方。現在已經趨於荒廢，而且一面已是草木長得很茂盛了。但是，以這裏來作為國王的都城，是非常適宜的，因為這是一處要害之地，北側的溪谷，有一道小河流，就在這附近地區，有一道城門，這地方的人們曾說釋尊就是從這裏出入的，一旦封閉了那道城門，就難以

攻破，所以，王舍城是各國在對立而互相反覆的戰爭時期，以之作爲都城，確是很適當的。可是，摩竭陀國漸漸的強大起來，而且沒有受到他國侵略的恐懼的時候，王舍城却不適合於作爲首都。所以，到後代摩竭陀國的首都，便遷移到水陸交通要衝的婆多利弗多羅(現在的巴特那)，但這是後來的阿輸迦沙多羅王之子宇羅恩王④的時期。可是，在釋尊時代的王舍城，是摩竭陀的首都而繁榮的，由於被呼為「摩竭陀的最大都城」⑤。說不定也許是當時印度第一的繁華都城。在『斯多尼婆多』經典裏，那頗爲古老的一部份，⑥便有一短篇⑦曾敘述：釋尊來到王舍城的情形說：

「先覺者的釋尊，是如何而出家的呢？他是怎樣思惟焦慮而高興的出家呢？我來敘述關於他出家的情况：

「在家的生活是非常的狹窄，而且感到心裏煩悶，又是充滿着塵囂的場所。可是，出家之後，便會認爲是海闊天空的境地，而沒有煩惱」。

出家之後，離開了身體上的惡行。還捨棄了語言上的惡行，而完全的澄清了生活。醒悟了之人的佛陀，去到摩竭陀國的首都，被山所包圍的王舍城。具備卓越思想而相貌美好的佛陀，是行持了托鉢而到那裏的。

摩竭陀國王頻婆娑羅，登上高殿而看見他，具備相好莊嚴的他，遂向侍臣們這樣的說：

「你們看看！這個人吧！端嚴而很高尚，又是清淨的，還具足了一切善的行爲，他只是看着眼前而行進」。

他把眼睛向下，而且望得非常的注意。這個人，好像是上流社會之家出身的。國王的使者們呀！快出去追趕這位修行者，究竟要去到那兒呢？

所謂瞿曇把「眼睛向下，而在注意的行進」，是順從當時的出家遊學者的一種規矩。他們的注意力，簡直是連路上那毫無足惜的小蟲，也不願踏死那樣的在注視着道路上，而在留心的走着。這在波羅門教的法典和耆那教的戒律上，也都是有規定的。「因為要完全保護生物，所以日夜在平常或是身體有痛苦的時候，也都必須要一面清查地上有無生物，而一面的巡行着」（『摩虞法典』六·六八）。

國王所派遣的使者們，就追在他的後面——心裏想道：「這位修行者，是要去到那裏呢？他又是住在那裏呀？」

他是控制着各種的感官，而仔細的堅持者，他有正確的自覺，一面留心自己的修行，一面又向每家乞食，而且很快的就滿了他的鉢盂。

聖者佛陀，結滿了托鉢，走出了那都市，到了城外，在赴邦羅瓦山的途中——他大概就是住在那裏的山上。

看了接近於瞿曇的住處，於是，許多的使者們，便靠近了他。而且其中的一個使者，便回到王城向國王報告着：

「大王呀！這位修行者，是住在邦羅瓦山前峯的山窟中，很莊嚴而坐禪，在思惟着」。

國王聽完了使者的話，立刻乘上了壯麗的車子，急忙的趕往邦羅瓦山的地方。

這位國王，坐了車子，趕到車不能到達的地方，便下車步行着，及到接近於聖者的身邊便坐了下來，然後，國王很高興的問候着。互道寒暄之後，並且說道：

「你是年輕而富有青春氣派的人，是在人生開頭的青年。容姿也是端麗的，你好像是出生於高貴的王族之家。

請你整頓猛象之羣，作好先鋒的精銳軍隊，我願將財寶交與你，請你享受這些吧！我想要探問你的出身。請你告訴我吧！」

瞿曇聽了就說：「國王呀！在那邊的雪山——喜馬拉亞山的中腹，有一個民族。從往昔就是薩羅羅國的住民，具有財富和勇氣。關於姓氏，便是太陽的後裔，至於種族，便是釋迦族。國王呀！我就是從那個家族而出家的。不是爲了要得到欲望，而是看到在諸多的欲望之中，却有患難；又知道出家離欲是安穩的，爲了實踐修行本務，應要精進！我的心就是以此爲樂的」。

在這裏所描寫的瞿曇，從詩文以及註釋的文字中，看起來似乎是成道以前的釋尊。

如是，就在這裏提出這位還未證道以前的瞿曇來作爲問題，那麼，不稱呼他爲菩提薩埵，而稱呼爲佛陀的情形，好像是很有些矛盾似的。大概在此處所稱呼的佛陀，也許只不過是「覺醒之人」的意思而已。那也可能解釋爲尋求真理之人。理斯·麗偉珠曾說過：這是相當於基督教所說的「回心之人」⑧。也許是尚在初期時候，對於菩提薩埵（應當作佛）與佛陀，尚未有嚴格的區別。

可是，對於頻婆娑羅王的提議，這是必須要注意的他向釋迦族的王子願自動提供軍隊和財力以作後援（象軍是當時最有力的武力）。這是何故？因當時的摩竭陀國和薩羅羅國，正是互相競爭的對手。所以，要打倒薩羅羅國的話，那一定要和屬國的釋迦族結成了同盟，而且要給與軍事上和經濟上的援助，那就即可以從南和北兩方去夾擊。由於頻婆娑羅王的這種提議，當時確是應當而具常識的。

可是，瞿曇佛陀却是拒絕了這一提議，因爲他已是出離了世俗的自由境界，而當爲出家的修行者！是以，想要用任何方法的說服，都不能推翻改變他的決心。

註：① Sn. A pp. 383-4. 赤沼智善教授『印度佛教固有名詞辭典』四八一頁。

② Sn. 417.

③ Sn. 416.

④ 在『大巴利爾婆那經』的記載是，阿輸迦達施耶都王，爲了防備

偉亞時族，而在巴達利村（*pāṭaligāma*）建築城。又在耆那教的典籍（*Pari śiṣṭaparvan*, ed by Jacobi, VI, 34; 175-180）以及印度教的聖典（*Gārgi Samhitā*, Kern: *Bṛhat-Samhitā*, 36. 以及 *Vāyu-Purāṇa*）中的傳說是都市巴達宇多羅（別名 *Kusumapura*）是阿輸迦達施耶都王之子 *udāyin* 所建 *udāyibhadda* 設的。在他治世的第四年（*H. Raye haudhuri: political History of India*, 6 th ed p. 217）。

- ⑤ *Puruttama. Therag. 622*
- ⑥ *Mahāvagga I.V. 405 f.*
- ⑦ *Pabbajjā - Sutta*（譯為出家經）
- ⑧ *Rhys Davids: Early Buddhism*, p. 32, n.

2 捨棄世俗的王位

釋尊本是能夠成為理想的帝王，以及轉輪王的人物，但是他捨棄了那轉輪王的地位，而成為宗教之尊的見解，在古代經典『斯多尼波多』的其他詩句中，也曾表明出來過。就是「世羅波羅門」，有如次的向釋尊呼喚①：

「②仁者（世尊）！精力充沛的偉人呀！你的身體是完善美滿的，且放着光輝，又有良好的家世，看來就知道是很莊嚴的，有黃金般的顏色，牙齒也是極潔白整齊的。總之，好的世家出身之人，所具備的一切美好的素質，凡是偉人的一切條件，竟都集中在你的身上。

你的眼睛很明清，且臉貌也很漂亮，身體魁偉而端正光澤，在沙門③的人羣中，竟像太陽那樣的放着光輝。

你是使人一看就覺得是莊嚴的修行者，那皮膚像黃金，有這樣優越的容色，為什麼要去當作沙門？真是沒有必要的。

你應當去充作轉輪王，而作為車兵之主，征服四方，應該是要成為瞻部洲——印度的統治者。而王族和其他地方的國王們，都一定會對你宣誓效忠的。瞿曇呀！願以王中之王，更以人類之王，來統治天下吧！」

對於這一些說話，釋尊的回答是：

「世羅呀！我雖是王呀！但我非世俗之王，是無上的法王。

即以法而轉輪的，是轉那不能反轉過來的輪」。能統一世界的理想帝王，被稱呼為「轉輪王」（轉輪聖王），是由波羅門教和耆那教等而傳到印度一般而流行着。是以佛教也繼承了那種觀念，並且說明：雖然釋尊是能夠成為轉輪王的人物，但是他斷了那個念頭，而成為宗教上的聖者。

註·① *Sn. 548f.*

② 曾在古代的印度，已經從佛教以前，弟子向師傅的呼喚「先生」之時說 *bhagavan* cf. e. g. *Chānd. up. IV, 5, Ietc. MBh. XII, 242, v. 23.* 漢譯本中把它譯為「世尊」。

③ *Samañña* 音譯為「沙門」。以前是「修道之人」的意思。

（未完待續）

（上接第20頁 佛經英譯與術語淺釋）

最近美國佛教會在台灣聘請學者多人，正將中文佛經多種，譯成英文，工程浩大，耗資鉅萬。把在中國流傳的佛法經典，搬到美國或認識英文的國家去弘揚光大，這樣偉大的功德，實在應該讚頌。我真希望有一個團體，能夠把艱深難懂的中國古文經典，翻成現在流行的普通話，使大多數發心學佛的人，能夠自己「看得懂」，那種功德對於中國人或者比將中文或梵文譯成英文去度化洋人，更有意義。美國佛教會搜羅極富，翻譯的工作，恐非短時期所能完成。如果將古文（其實也是當年譯經時的白話）譯成白話，而只限幾種主要的經論，或者就是金剛經裏所說的「只要把四句偈給人解說，其功德勝於任何表面上的豐功偉業」。（請恕並非金剛經原文。）

其次，另有一種被學佛者忽視的工作，應該把一些常見的「術語」，用淺顯的文字解釋出來。雖然現在有佛學辭典一類參考書，不過其中術語也還有用術語解釋的。如此翻來覆去，依然不得其解。這就需要簡單而淺近的說明，來講解這些術語的本意了。這樣一來，即說法的法師或居士，不能擺脫用術語講經說法的原則，聽眾們也可以領悟多少了。

大乘起信論講記

(十八)

敏智法師講
大成居士筆錄

衆生所以不能修行，只因不明正義。本論先顯示正義，然後破除衆生的妄執。妄執破除之後，大乘信心就建立起來。學佛的人，最大的困難是不明有正義可趣可向，不能破除邪執。現在已有大乘正義正信使你可以趣向大乘之道，而且一切邪執，已竟破除。以下就要講到發心修行了。學佛階段有四：信、解、行、證。最先有了信心，然後必求理解。信解之後，繼以修行。此節即解釋修行之道。「分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道。」所證之道即上面所講一心二門三大之道。一心二門三大的大乘之道，就是諸佛所證之道。吾人如欲修行，就應順着諸佛所證一心二門三大的道理而行。如此可以成佛。發趣道相，就是發心趣向於諸佛所證之道。一切菩薩也要發心隨順諸佛所證之道而修行。發趣道相即諸佛所證之道，現在分別解說如下。

「畧說發心有三種。云何爲三？一者信成就發心，二者解行發心，三者證發心。」

分別發趣道相，先要發心。簡畧說來，發心可有三種。第一種「信成就發心。」修大乘道的信心已竟成就。信心成就者是十信以上的十住位。初在位菩薩名曰「發心住。」到十住位時信心堅固。信心成就，於是可以發心修行。第二種「解行發心」要在十迴向位，兼取十行。十行十迴向位，乃三賢位菩薩，對於大乘之理已經了解，故此曰解行發心。第三種是「證發心。」乃是證得眞如理，發心修行，此乃初地菩薩。第一二兩種，雖曰發心，因尚未證眞如理，只是相似發心。第三種得證眞如理，乃眞發心修行。

丙二、信成就發心

丁初、明信成就發心

「信成就發心者，依何等人，修何等行，得信成就，堪能發心。所謂依不定聚衆生，有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提。得值諸佛，親承供養。修行信心，經一萬劫。信心成就故，諸佛菩薩教令發心。或以大悲故，能自發心。或因正法欲滅，以護法因緣，能自發心。」

信成就發心者，究竟是何等人？修的何等行？乃能信心成就，可以發心呢？衆生之中分爲三種：第一曰「不定聚衆生」。二曰「正定聚衆生」。三曰「邪定衆生」。「不定聚衆生者，即是信心尚未堅定，仍有動搖。十信菩薩在十住以前，是爲不定。不定聚衆生，十信菩薩，信心不定，隨東倒西。」「有熏習善根故。」從聞法，聞而思，從思而修，有聞思修三慧熏習，使信根力增加。此爲一種解法。另一解法則爲熏習有內因外緣，內因者本具眞如體，學習經典後，知內心本有眞如，再加聞思修三慧爲外緣，使信根力量增加，善根之力乃由熏習而來。「信業果報」對於業的果報，有如是因，得如是果，相信不疑。於是能起十善。所謂身三、口四、意三。身口意三業，不起殺盜淫（身）、妄語、惡口、兩舌、綺語（口）、貪、瞋、癡（意）十惡，而行十善業。厭惡生死之苦，不敢造惡業。想求到無上菩提道，菩提即是「覺」。十善是下士道，生死是中士道，欲求無上菩提乃上士道。不共小乘。菩薩要起十善，厭生死苦，所爲求無上菩提之道。欲求無上菩提道，必先從十善，厭生死、修起，然後才能得到其果。可見人間因果，聲聞緣覺的因果，都是學菩薩道前方便。到此時「得值諸佛」爲外緣，更必須親承供養，修得福慧雙足。修行信心，經過一萬劫的時間。然後信仰大乘的心，才有成就。第一種是諸佛菩薩施以教導，令你發大心。第二種是因大悲心所驅使

。所謂大悲心，視衆生之苦，如己之苦。看一切衆生同具覺性，本也可成佛。但此佛性被遮蓋，迷於生生死死之中。菩薩就以大悲心之力，能自己發心。第三種：「或因正法欲滅」，意即釋迦牟尼佛所說的正法，將要毀滅，「我不護正法，誰來護正法？」「我不弘揚正法，誰能弘揚正法？」以護法因緣，能自發大心而修大法。

「如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退。名住如來種中，正因相應。」

信心成就時，有上述種種因緣，能令你發心。十信位菩薩到十住菩薩初住位曰「發心住」，於是得入正定聚。不再退縮。於是住在如來種中，與真如理相應相契。

「若有衆生善根微少。久遠已來，煩惱深厚。雖值於佛，亦得供養。然起人天種子，或起二乘種子。設有求大乘者，根則不定，若進若退。或有供養諸佛未有一萬劫，於中遇緣，亦有發心，所謂見佛色相而發其心。或因供養衆僧而發其心。或因二乘之人教令發心。或學他發心。如是等發心，悉皆不定，遇惡因緣，或便退失墮二乘地。」

上面講過信心成就，畢竟不退。此節則講另一種善根微少者，力量不夠，長久以來，所有煩惱，既深且厚。雖然也遇到佛，也能供養諸佛，但是並無外緣。只能修人道天道，持五戒行十善，只能引起人天種子。修人天小果。或者第二種人進一步，修十二因緣，起二乘種子。第三種或者有人能追求大乘道理，但對於修大乘之道則根本不定，若進若退，仍是十信位還未入住。有時進、有時退。修習大乘道並非容易。或者有種人供養諸佛尚未到一萬劫，遇到好的緣，亦能發心。見到佛像圓滿，有種種好，有無量莊嚴，從佛的色像莊嚴而使其發心。或者有種人供養僧衆出家人，僧寶有力能使你發心，僧寶威儀堂堂，能令人起敬發心。或者因二乘人爲師教你發心。或者因見他人修行，隨着發心。凡此等等發心，悉皆不定，遇到善因緣即可入正定，但遇到惡因緣，就將大乘失掉，而墮落到二乘地。

上面講信成就發心，有三種人。第一、信根具足，所以發心

不退。第二種爲善根微少者，有時進有時退。第三種人未經一萬劫，所以發心不定。

丁二、明發心相

「復次信成就發心者，發何等心？畧說有三種。云何爲三？一者真心，正念真如法故。二者深心，樂集一切諸善行故。三者大悲心，欲拔一切衆生苦故。」

上節講過「依何等人，修何等行？」此節講「發何等心。」信心成就的人，簡畧說來，所發的心有三種：第一「直心。」釋迦牟尼佛說發心者所發之心爲正直的心，所謂「直心道場」。斜傾不正，即非道場。發心時一定要正直，不能虛僞。眞眞實實，不虛不假。因爲正念眞如法上，無分別相，無虛僞相。直心即正念，與眞如法相應。心不直則念不正，有正念才能證眞如法。修行、拜佛、待人、接物、一切都要眞實。此之謂眞發心。第二、「深心」。深者厚也，待一切衆生寬厚有禮。好樂聚集，一切諸善行。久久行之，日積月累，內心的道德，自然深厚。大德者待人，非常厚道，非一朝一夕之功。一定修過很長時間，聚集善行，自然待人寬厚。要知待人厚即是對己厚，而厭惡人者亦即厭惡自己。第三「大悲心」。有大悲心就能愛護衆生。大悲心發起，能度脫一切衆生之苦，拔除一切衆生的災難。此三種心，直心正念眞如法，乃與法身相應，深心就是報身，報身由種種功德而生，大悲心乃是化身，大悲心所以教化衆生。故此三種心，合於三身。

「問曰：上說法界一相，佛體無二，何故不唯念眞如，復假求學諸善之行？答曰：譬如大摩尼寶，體性明淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。」

問者說上面講過法界一相，無種種相，佛體也只有一無二。如此說來只要專心「唯念眞如」就足夠了，何必發直心、深心、大悲心，還要求學諸善行，種種方便，然後成佛呢？答曰：要知道在道理上雖可頓悟，但事實上必要漸修，並非易易。證眞如理雖止一相，但不修行即不能證到。譬如大摩尼寶。（大摩尼寶爲印度一種寶石或鑽石）

（未完待續）

正本清源論

(十三)

趙亮杰

或難之曰：荀子不是說過嗎，「人無禮義，則偏險而不正，悖亂而不治」嗎。答曰：俗諦法中，需要者爲是，不需要者爲非，如果倫理道德切合人類社會的需要，那就證明這東西是切合人性，而不是違背人性了。如人的生活需要立行，才有立的必要；猪狗不需要立行，也沒有立的必要；人性若是惡的，不但產生不出仁義道德，同時也沒有道德仁義的必要；何以故？人性既是惡的，人類社會就可以惡性發展，惡性生存，如阿修羅，以鬪爭爲性，是故彼等在鬪爭中求進步。如螞蝗，一斬爲二，二斬爲四，這斬殺反成了牠們繁殖的（增上緣）了。如果仁義道德切合人類社會的需要，那就證明人性是善的；則其善者，常態也；其不善者：變態也。而所謂「師法之化」者，乃是醫藥，不若荀學中所說的雕塑師也。

第四節 鑿枵中的禮教

五四運動以後，歐風東漸，一般青年男女，倡導「非者」，揚言打倒孔家店，廢除吃人的舊禮教。這好像患神經病的人，住進瘋人醫院，視醫院爲桎梏。「鑿枵」中的禮教，就是「瘋人醫院」；當一羣瘋子，住在「瘋人醫院」裏，恨不能把醫院一腳踢毀，他（她）們好跑出來盡量的瘋一下子，也好瘋個痛快！其實所謂「瘋人醫院」者，也就是瘋人監獄，無怪乎他們要打倒，要廢除了。我們固然不能同情瘋子的行爲，也礙難恭維「瘋人醫院」的德政。彎曲的木頭，固然不成材料，也好像瘋子是一個無用的人；但曲木可以鑿枵蒸矯而使之直，假若一個彎腰駝背的人，它是否接受你的鑿枵蒸矯呢？我想它寧願駝一輩子，也不願受鑿枵蒸矯之刑。我們這古老文化一直停留在小康局面，慢慢變成了些「瘋人醫院」，它的好處是：能範圍住了這些瘋子，大家

過幾天安頓日子；不好處是：這醫院裏有「鑿枵蒸矯」之刑虐待病人；過去之公婆虐待兒媳，丈夫虐待妻子，繼母虐待前子，老師責罰學生，師傅虐待徒弟，一女不嫁二夫，多女共事一夫，只准男人片面休妻，不准女人單獨離婚，作母親的如此，教訓女兒亦如此；不如此不足以爲「守婦道」也！然則女性甘願如此乎？曰否，「鑿枵蒸矯」使之然也；可見此「鑿枵」中的「禮教」，不但可使曲者直，亦可使直者曲也！因此，「瘋人醫院」越住越瘋！現在有人把這「瘋人醫院」搗毀了！一羣瘋子跑了出來，清算公婆，拋棄丈夫，鬥爭父母，清算師長，這都有其前因後果的。聖王治國則不如是，防微杜漸治其未病之先，不用「鑿枵蒸矯」治其已病之後也。故其政令，猶若孺子驅雞，不用嚴刑峻法，而民從之。設有曲（已病）者，則舉直錯諸枉，使其發生羣育作用，則民日遷善，猶如春風化雨，長養萬物，而不知其所以爲之者。是故孔子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」語曰：「蓬生麻中，不扶自直」，此皆羣育之力也；這比「瘋人醫院」的「鑿枵蒸矯」，既輕鬆，又漂亮，且如和煦的陽光，富有人情味！所以病人好了，也不知道怎樣好的。

我們且看荀子「鑿枵」中的「禮教」，他說：「今人之性，饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人饑，見長者而不敢先食者；將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也；夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也。……故順性情，則不辭讓矣，辭讓則悖乎情性矣！由此觀之，人之性惡明矣！然則，其善者僞也。」夫饑欲飽，寒欲煖，勞欲息，這是生理上需要補給的必然現象，凡是血肉之軀，無不皆然，本來談不到什麼善惡？譬如機器，需要加油，不能說機器性貪性惡；其所異者，己之所需（荀曰

情性」，而能讓乎父兄，讓乎老弱者，其性善也。若已無所需，何云乎辭讓？例如狗吃屎，人不吃屎，則人與狗各異其趣，終不應言讓一些大糞給狗。而荀曰「不敢」者，乃循一己之私，而又畏「鑿枘烝矯」輿論或法律之威而不得不如此者，此之為「納稅」行為，非「辭讓」也。滿足自己的需求，等於機器加油，不為黷法？當兵納稅，乃是法律行為，不屬道德範圍，亦不是善法。

我們應當知道，道德行為，不能變成法律；設若變成法律，就成了家庭社會的桎梏；法律行為，也不能變成道德；設若變成道德，法律也就失效了。帝制時代，臣子和妃嬪見了皇帝，必須叩拜，並且三呼萬歲，必須他讓你「平身」，才敢起來，否則，就犯了欺君之罪！立即推出午門斬首！戰前的日本，一年級的學生見了二年級者，要致敬禮，二等兵見了上等兵，亦復如是；否則，他可打你兩記耳光，再罰立正。本來「致敬禮」，是尊敬人的意思，也是以下敬上的意思，屬於道德行為；可是帝國主義的統制者，却把它變成了法律行為；試想，假若父子、兄弟、長官、部屬，都是如此，則所謂「禮教」者，是不是家庭社會的桎梏呢？

孔子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」後世統制者，以無德故，惟恐衆星不拱，使他們變成了名符其實的「孤王」或「寡人」就生硬的把「禮義」變了「法律」，當作統制的工具，他們的教育方法，以下對上，以妻對夫，沒有是非可說，只有階級服從，實行荀子所謂「不敢主義」當做禮義；所以我說這不是道德，而是法律；不是辭讓，而是當兵納稅。夫道德行為，必須心甘情願，譬如狗見了主人搖尾巴，就是向主人致敬禮；可是狗有搖尾巴的自由，也有不搖尾巴的自由；這種行為，造成輿論尚可，制訂法律則不可；否則便成了人民的枷鎖。請想！要想使老百姓自由自在的表現道德行為，若非啓發人類性善的泉源，孰能致之？

第五節 所舉之例捨本逐末法喻不齊

凡是一種深奧的哲理，都是「天衣無縫」的東西；看起來無

從着手，說也無從說起；為什麼？言有次第；天衣無縫，語難頓傳；「頓傳」既不可能，次第說之，又成了拼湊的東西了；並且剖解分析，又像畫機械圖一樣，一個東西，畫一大堆，從好幾方面才能表示出這個東西，又必須內行才能看得懂，也必須內行才能聽得懂；而且拼湊的再像，終究還是有縫有隙的東西。所以佛經常常舉喻以顯真理；但舉喻必須善巧，求其法喻正等，俾使讀者聽者，好像看立體圖的感覺，才能事顯理彰，不假分析，便可了然於心；否則法喻不齊，或法喻顛倒，能令讀者聽者生起倒想。我們看看荀子性惡之喻是怎樣說的？荀子曰：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器；然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮以習偽，故生禮義，而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。若夫目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必待事而後然者，謂之生於偽；是性、偽之所生、其不同之徵也。」

荀子以土、木喻未化之民，以陶工木工喻聖人，未成器之土、木喻性惡，土、木已成之器喻禮義，器生於工人之技藝，猶禮義生於聖人之教化（偽）。乍看起來，好像是「法喻正等」，其實他已犯了法喻不齊本末倒置之過。陶工專黏土以成器，則黏土有陶器之性也；若沙不具陶性，雖竭陶人之技藝，亦不成器。木工斲木以成器，是木具斲性，若沙土等，不具斲性，雖斲亦不成器。人性具禮義，故聖人教之化之，能成禮義，若土梟等，雖有聖人之教，亦不成也。

現象世界，一切諸法，必須仗因託緣而後成就，因為主，緣為伴；因為性能，緣為條件；因緣俱時成熟，則一切法得以成就。黏土具陶性，陶器之因性也；陶人之技藝，乃陶器之助緣也；陶土陶工同時具備，附以社會需要，則陶器成也。木具斲性，斲器之因性也；斲工之技藝，乃斲器之助緣也。材料和工人同時具備，依於社會需要，則斲器成也。惻隱之心，仁之端也；人人皆

有惻隱之心，即皆具禮義之性也；聖人順其性而化導之，猶禹王之治水也；防其（私慾）汨濫，毋縱之也；水性就下（向善），毋阻之也。防止私欲汨濫，發展羣性共濟，政教之所需也；故聖人善巧方便，化其私慾，導其性善，則國家社會，人與人之間，禮義生焉！禮義生於國家社會，猶如陶土、陶工產生陶器也。陶土喻百姓，陶工喻聖人，陶器喻禮義、法度也。「陶土」乃未成器之「樸」（喻百姓可，喻性惡則不可），「陶器」乃「樸」已成之器也。陶土與陶器之過程，必賴陶工，猶禮義法度之與未化之民，必賴聖人也。陶土若無陶性，亦不成其為陶土，雖有陶工無能為也。人無惻隱之心，亦不成其為人，雖有聖人無能治也。故知聖人之教法，猶如陶工之技藝，乃興起禮義法度之助緣，非禮義法度之性也；禮義法度之性，生於人心，猶如陶器生於陶土；假若人之性惡，能起禮義者，猶非陶土能生陶器，無有是處。

荀子曰：「聖人積思慮以習偽，故生禮義，而起法度；禮義法度是生於聖人之偽（創作），非生於人之性也。」這話一點兒也沒說錯；好像有人看到陶器為陶工所造，說陶器是生於工人之偽（創作），不是生於人之性，並沒有說錯；可是我們應當知道，是乃「教法」（有為法），非「性法」（無為法）也；「教法」猶如陶工之「技藝」，積思慮以求之也；思慮必有對象，猶陶工之技藝，必須熟悉陶土之性也（性法）；聖人依於「性法」敷演「教法」，猶如科學家依於物理而興化學。荀子忽畧「性法」徒言「教法」，是乃從事「緣起」忽畧「因性」，猶如從事化學忽畧物理，乃是一件很危險的事！亦如俗謂「蒙古大夫」，草菅人命者也，所謂「蒙古大夫」者，亦非毫無道理；否則，那還有人相信它呢？祇不過是「光憑經驗」「不懂醫理」而已！荀子一書，乃聖賢法中之「蒙古大夫」也。所以我言其為「儒家之末流」，「法家之啓蒙」，捨本逐末者也。

未化之民，必須聖人之化以成禮義，不若耳目之欲，感而自然；荀子以此比況，說待聖人而後興者，偽也；感而自然，不待教而能者，性也；以此簡別性與偽的分野。他這論調，最易使人隨聲附和；但是我們應當知道，凡有現象，皆有「個體」；此「

個體」者，佛名「法界」；「法界」者，事物之邊畔也。一切事物之「個體」，皆賴新陳代謝以維持其生命；耳目口腹之欲，是需要補給的信號，有關它自己的生命，是最直接的關係，故能感而自然，不待教而能者也；不要說有生命的人，即現代化的電動機，其油料與工作補給，都是感而自然，不待事而成。

明乎此，我們應當知道，既有世界，必有「個體」；每一個體，無不需要補給以維持其代謝之生命，因此，由需要而產生欲望，這是必然的現象，原不為過。更何況需要（欲）補給，則必求發展，求發展則社會進步。是故余曰：「欲者，人類文明之推進器也」；人而無欲（沒有需要），則國家社會必僵化而老死！推而廣之，聲聞，緣覺之厭生死，欣涅槃，欲也；菩薩之四弘誓願，亦欲也。離開口腹之欲，則不能發展經濟；以裕民食，離開耳目之欲，則不能發展音樂、藝術，陶冶性情；乃至菩薩離開四弘誓願，不能成佛；成佛之後，十八不共法中，尚有「欲無減」之一法也。

***** (未完待續) *****

捐款鳴謝

師居士	240.00元
居居士	100.00元
士	50.00元
士	50.00元
士	100.00元
士	30.00元
士	10.00元
士	40.00元
士	80.00元
士	20.00元
士	20.00元
士	200.00元
士	20.00元
士	100.00元
士	3,396.70元
士	4,456.70元

四十期收支報告

一、收入	港幣	4,456.70元
本期捐	港幣	200.00元
本發行	港幣	4,656.70元
總計		
二、支出	港幣	2,997.60元
印刷費	港幣	910.00元
稿費	港幣	400.00元
什費	港幣	349.00元
郵費	港幣	4,656.70元
總計		

內明雜誌社謹啓

佛聯

第四屆僧伽會董就職

洗塵會長暢談會務計劃

香港佛教僧伽聯合

會第四屆董事就職典禮
於七月四日下午三時假

能仁書院舉行。到政府首長：助理民政署
長霍羅兆貞，香港民政主任賈其培，深水

步民政主任陳瑞璋。嘉賓有楊勵賢議員，香港佛教聯合會會長覺光，副會長黃允畋，胡家健教授，黃石華經理，能仁書院副院長白志忠夫婦，暨該院全體教職員，內明書院中學部校長鄧潤棠暨教職員，小學部校長釋慧明暨教職員，佛教英文中學荃灣分校校長古茂建暨教職員，劉金龍中學校長梁剛暨教職員；該會會長洗塵，副會長寶燈。董事：茂蕊、了知、智梵、旭朗、永惺、大光、親極、融靈、悟性、圓智、眞常、智開、靈眞、聖懷、心明、萬心、金山、壽冶、敏智、樂渡、妙蓮、了一、廣普，暨各寺院法師，佛門善信等共三百餘人。



▷ 僧伽聯合會會長洗塵法師致送錦旗與助理民政署長霍羅兆貞女士。



△ 香港佛教聯合會覺光會長頒發選任證書與僧伽會會長洗塵法師。



△ 香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師致開會詞。

典禮開始，首由會長洗塵法師致開會詞，對該會歷年來弘法興學等大計，追述纂詳。隨發表今後會務計劃，除積極辦理社會福利事務外，並以興建能仁書院第三期校舍列爲中心工作，號召全體同人精誠團結，爲達成上項目標而共同努力。詞畢，全體董事宣誓就職。由霍羅兆貞助理署長監誓並致詞，畧謂：本人今日有機會參加貴會第四屆董事就職典禮，并主持監誓儀式，至感榮幸。

貴會自成立以來，一本佛教的大慈大悲，仁愛精神，努力促進世界佛教之宣揚與發展，貴會不單與國際佛教團體取得密切聯繫，同時與本港之僧衆加強團結，以

發揚佛教精神，就本人的膚淺認識而言，佛教並不是消極的避世主義者，在華嚴經上說：「若無衆生，一切菩薩，終不能成無上正覺」，換句話講，也就是接近民衆，和現實社會；爲此，貴會認識到培養人材的重要性，從而建立起佛教之教育系統，進而達到作育英才這一個目的。至於在宣揚佛法的工作方面，貴會更經常舉辦佛學講座，此外更舉辦佛法剃度大會，佛教青少年夏令營，重陽思親法會，佛法所及，遍及全港每一個階層。

貴會爲切合社會需要，更從事各種救助工作，舉凡風災、火災、水災和其他災民，均予協助。正如維摩詰經上所說：「爲衆生趨走給使」，充份的表現出佛家「自我犧牲」的偉大精神，因此本人敢大膽斷言的說，佛教不但不是「避世」，或者是一般人所說的「逃避現實」，而相反的可以解釋爲積極的「入世」來濟世救人。社會人士對貴會多年來工作與成就，早已予以深切的印象，從各方面所給予貴會的支持，可以作爲明證，希望各位董事

及諸山長老今後繼續秉承佛教的真諦及貴會的宗旨爲本港造福，本人在此預祝貴會未來的成就，並祝在座各位法雨同沾，福壽康寧。

繼由佛教聯合會覺光會長頒發選任證書，勸勉大會同人爲續佛慧命而努力。末由該會會長洗塵法師，分別以「宣政愛民」錦旗致贈霍羅兆貞助理署長，以「梵唄悠揚」錦旗送內明書院銀樂隊作爲紀念；最後由該會副會長寶燈法師致謝詞，四時三十分禮成。

五屆佛教青少年夏令營

何蔭璇總主任主持揭幕

剃度傳法大會八月三日啟壇

第五屆佛教青少年夏令營，報名者極爲踴躍，參加人數將倍於往年，今年仍假荃灣弘法精舍舉行，定於八月二日下午三時揭幕，恭請民政署總主任何蔭璇先生主持揭幕典禮，並束邀香港佛教界、教育界人士觀禮，屆時當有一番盛況，第五屆剃度傳法大會，則於八月三日上午十一時啟壇，報名參加剃度者遠較往年爲多，本港諸山長老暨護法檀信，均已被邀出席觀禮。

能仁書院大專釐訂發展計劃

繼續籌建校舍擴班招生
廣開實用課程加添設備

香港能仁書院，爲提供更多大專部學額，容納有志向學青年，主辦該院之佛教僧伽聯合會會長釋洗塵法師，曾於日前在第四屆董事就職時，號召佛教四眾及社會人士，支持該會擴建能仁書院第三期校舍計劃。該院負責人稱：經參考世界著名大學規制，釐訂下列九大方針：（一）撥款充實設備，便利學生研究。（二）提高入學水準，符合大學規格。（三）改善教授待遇，安定教授生活。（四）廣開實用課程，以利升學就業。（五）加強導師制度，培養高尚情操。（六）擴大課外活動，增進身心健康。（七）展開建教合作，鋪平學生出路。（八）理論實踐並重，務求學以致用。（九）續與西方各大學緊密合作。該院鑒於世界著名大學之共同趨勢，莫不以建築宏偉校舍，改善教師薪酬，重視學術研究，培植專門人才爲首務，因之得，該院今後之教育重點在使在校學子能獲得實學，故所開課程，特別結合實際需要支持，其發展固未有艾也。

智塵山成機

敏洗金九會

釋人：釋沈釋

長人：釋沈釋

社督印行編主編

出版社：內明雜誌社
社址：香港新界青山道22
咪藍地妙法寺內明
雜誌社

Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist
Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd.,
Lamti, N. T. Hong Kong.

外埠流通處：

美國：美國佛教會
The Buddhist Association
of The United States,
3070 Albany Cresent, Bronx,
N.Y., 10463, U. S. A.
泰國：中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist
Association of Thailand,
215/1 Pluplar Chai Rd.,
Bangkok, Thailand.

台北：新店佛聲法師
新加坡：南洋佛學書局
新加坡大坡大馬路
298號

菲律賓：大乘信願寺
日本：蓮心院清度法師
加拿大：誠祥法師
印度：悟謙法師

本港流通處：

北角英皇道390號亞洲大廈
五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司
電話：5-711654

佛元2519 中華民國六四年
公元一九七五

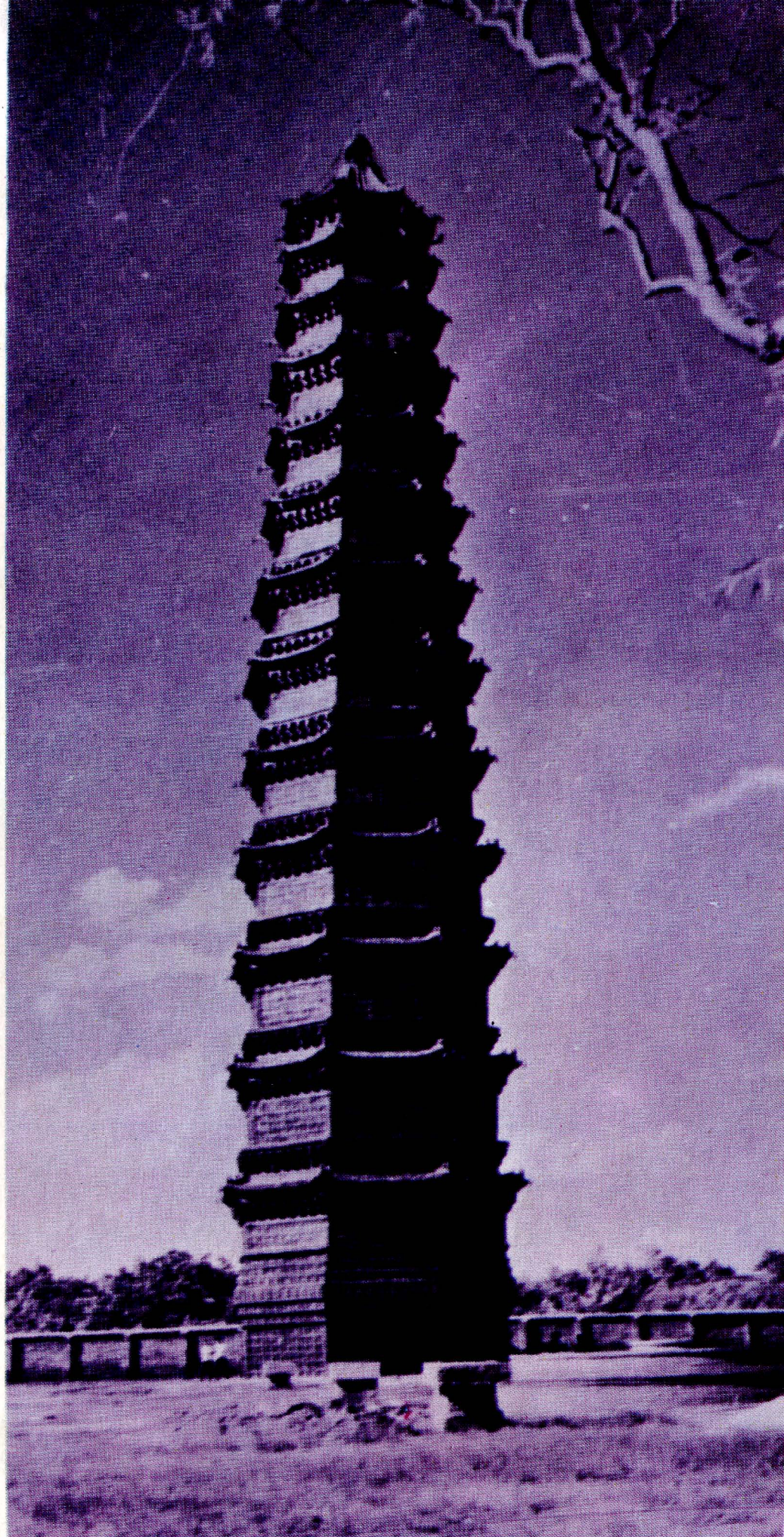
八月一日出版

定價每册港幣貳元



△ 寧波阿育王寺，阿育王所造的佛舍利塔。





△ 開封鐵塔

佛宮木塔

山西應縣佛宮木塔，全部木材構成。建於遼代，已有九百多年歷史，平面呈八角形，高六十六公尺，外表五層，內中包括暗層四層，共九層，高峻而穩定，氣象雄偉，為中國最古之木構寶塔。