

內明

集漢穀城刻石字



第四十二期 目錄

封	專	特	載	筆	四	佛	譯	特	佛	底	封					
面	著	載	載	譚	衆	教	稿	載	名勝介紹	裏	底					
承德普寧寺「大乘之閣」	提婆及其論典	拿出「不修禪定、不斷煩惱」的精神來	「密」的商榷——未智廬說密：楔子	阿含學概論——阿含頌	常隨佛學（續）	從「值得驕傲」說起	佛刊應加些小品文	六榕寺三寶	中國最華麗的佛塔——南京大報恩寺琉璃塔	中國佛塔特輯（圖片）	密勒日巴尊者歌集（續）	瞿曇佛陀傳（續）	大乘起信論講記（十九）	正本清源論（十四）	西湖保俶塔	香港佛教僧伽會第五屆剃度大會三師七證暨全體戒弟子
幻生	寬嚴記	談永錫	大風居士	敏智	圓香	蕭杏華	伍佩琳	餘子	編輯室	張澄基譯	中村元著、王惠美譯	敏智法師講、林大成紀錄	趙亮杰	編輯室		
3	6	10	12	15	19	21	22	24	28	30	32	34	36	39		

出版者 內明雜誌社
社長 釋敏智
督印人 釋洗塵
發行人 釋金山
主編 沈九成
編輯 釋會機
社址

香港新界青山道22味藍地妙法寺

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

外埠通訊處

美國 紐約美國佛教會

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 Pluphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路50號竹林精舍

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Nareth St. Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Budd. Sangha Federation of India 6, Tiretta Bazar St., Calcutta-12, India.

本港通訊處

北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處

承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五一九 中華民國六四年

九月一日出版

定價每冊港幣貳元



提婆及其論典

幻生

提婆 (Deva) 爲龍樹 (Nāgārjuna) 弟子，傳承龍樹中觀學，闡揚中觀大乘法義。一般治印度大乘佛教思想史者，每以龍樹、提婆之名並舉，用以代表初期中觀大乘佛教。由是可知，提婆爲印度中觀大乘佛教重要人物之一。就漢譯論典觀之，提婆所製作之論典，雖然不及其師龍樹之豐富，然其所具之博識才辯，縱橫於印度諸外道之間，論析破斥，所向無敵，顯揚中觀佛教之正義，爲初期大乘佛教放一異彩。因此，其門下推尊爲阿利耶提婆 (Āryadeva)，其意爲「聖天」。又因其施一眼與大自在天神，僅存一眼，故又名迦那提婆 (Kānadeva)。

關於提婆之歷史，漢譯大藏經中，有鳩摩羅什譯「提婆菩薩傳」一卷；吉迦夜與曇曜譯「付法藏因緣傳」卷六中之提婆傳記。玄奘「大唐西域記」等，也有關於提婆事迹之零星記載。此外，藏譯大藏經中，亦有提婆之史傳，不過，西藏所傳，與漢譯所傳，其間畧有相異之處。

鳩摩羅什等所譯提婆傳，雖然名爲傳記，但所記均極簡畧，有關提婆之生卒年月，俱付闕如。提婆在世之年代，僅能由近代學者考定之龍樹年代，加以推定。龍樹入滅之年，大約爲西元第三世紀中葉（二百六十年間）。提婆成爲龍樹弟子，是在龍樹之晚年，而提婆當時，正在壯年，才華橫溢，雄辯超羣，銳不可當。「大唐西域記」卷十說：「後學冠世，妙辯光前，我惟衰耄，遇斯俊彥，誠乃寫瓶有寄，傳燈不絕，法教弘揚，伊人是賴。」（註一）從玄奘所記之龍樹語中，可以得知。據羅什等所譯提婆傳說，提婆因才辯過銳，未能享受天年，而爲其外道弟子所害。

但從提婆成爲龍樹弟子之後，弘教造論，其於龍樹寂後，尚活躍一段相當時間，大約是在西元二百八十年間去世的，畧遲龍樹二十年。依據西藏所傳，龍樹歿後，提婆會長住那爛陀寺 (Nālanda)，直到晚年，才回到南印度度化衆生，沒有提及其遇害之事。雖然西藏所傳與漢譯所傳不盡相同，然自其事迹加以計算推定，提婆遲龍樹二十年入滅之說，大體可以確認的。

至於提婆之籍貫與事迹，史傳中所說記頗爲不一。羅什譯「提婆菩薩傳」說：「提婆菩薩者，南天竺人，龍樹菩薩弟子，婆羅門種也。」（註二）「付法藏因緣傳」說：「初託生南天竺土婆羅門種，尊貴豪勝。」（註三）「大唐西域記」卷四說：「執師子國提婆菩薩，深達實相，得諸法性……提婆菩薩曰：吾父母親宗，在執師子國。」（註四）在西藏史傳中，提婆爲錫蘭島王 Pañcasīṅga 之王子，成年以後，並爲副王，但其自己發心，從座主金天 (Hemadewa) 出家，修學三藏。根據這些史傳所記，提婆有記爲「南天竺人」、「執師子國人」、「錫蘭島之王子」，但從大體上作綜合考定，提婆爲現在印度半島之最南端人，與錫蘭島遙遙相望，這是可以確定的。他的家庭，是個相當富有的婆羅門之家，也是無用置疑的。所以，「付法藏因緣傳」稱爲「尊貴豪勝」；西藏傳爲「王子」，由這些記述可以肯定。

提婆自幼相當聰慧，富有論辯天才。羅什譯的提婆傳說：「博識淵覽（覽？），才辯絕倫，擅名天竺，爲諸國所推。」（註五）「付法藏因緣傳」也說：「博識淵覽，才辯超絕，擅名天下，獨步諸國。」（註六）提婆的博識雄辯，不僅爲其史傳所記，

即在其論典中，與外道問答雄辯，辭鋒猛銳，也處處可見。傳說提婆幼年時代，在其故鄉，爲了打破一般人的迷信，曾將民衆崇拜信仰之大自在天（Mahēvara）眼睛取下。如羅什譯的「提婆菩薩傳」說：

其國中有大天神，鑄黃金像之座，身長二丈，號曰大自在天。人有求願，能令現世如意。提婆詣廟求入拜見，廟主者言：天像至神，人有見者，既不敢正視；又令人退後，失守百日。汝但詣問求願，何須見耶？提婆言：若神必能如汝所說，乃但令我見之；若不如是，豈是吾之所欲見耶？時人奇其志氣，伏其明正，迫入廟者數千萬人。提婆既入於廟，天神搖動，其眼怒目視之。提婆問天：神則神矣，何其小也？當以威靈感人，智德伏物。而假黃金以自多，動頗梨以熒惑，非所望也。即便登梯，鑿出其眼。時諸觀者，咸有疑意：大自在天，何爲一小婆羅門所困？將無名過其實，理屈其辭也。提婆曉衆人言：神明遠大，故以近事試我，我得其心，故登金聚出頗梨，令汝等知，神不假質，精不託形，吾既不慢，神亦不辱也。（註七）

「付法藏因緣傳」卷六，也有同樣記述。從提婆幼時之聰慧才辯觀之，大自在天爲其所屈，廢去一眼，足見其雄才之勝，確非常人所能及。

提婆在其國中，修學三藏，而後週遊印度本土。關於他的動機，依據西藏史傳所記，僅爲巡禮朝拜諸國精舍法塔；但據玄奘「大唐西域記」卷十所記，他因聽到當時有名的嚧咀羅（Uṭṭara）阿羅漢，住在南印度東岸 Pennar 河之南的珠利耶（Colya）國，特地從遠方尋來，觀其風範。當他會見嚧咀羅阿羅漢之後，「陳疑請決」，起初阿羅漢也能「隨難爲釋」，但論到較深問題，羅漢只有「杜口不酬」，運神力往覩史多天請問彌勒，再爲酬答。提婆感到嚧咀羅阿羅漢不足以師事，留此不久，便向西北而去，至吉祥山而叩龍樹之門。關於提婆與龍樹相見，而爲龍樹所化之事，「大唐西域記」卷十，有詳細記述：

提婆菩薩，自執師子國，來求論義。謂門者曰：幸爲通

謁。時門者遂爲入白。龍猛（幻生按：即龍樹之新譯）雅知其名，盛滿鉢水，命弟子曰：汝持是水，示彼提婆。提婆見水，默然投針。弟子持鉢，懷疑而返。龍猛曰：彼何詞乎？對曰：默無所說，但投針於水而已。龍猛曰：智矣哉！若人也。知幾其神，察微亞聖，盛德若此，宜速命入。對曰：何謂也？無言妙辯，其在是歟！曰：夫水也者，隨器方圓，逐物清濁，彌滿無間，澄湛莫測，滿而示之，比我學之智周也。彼乃投針，遂窮其底。此非常人，宜速召進。而龍猛風範，凜然肅物，言談者皆伏。抑首提婆，素挹風微，久稀請益。方欲受業，先騁機神，雅懼威嚴。昇堂僻坐，談玄永日，詞義清高。龍猛曰：後學冠世，妙辯光前，我惟衰耄，遇斯俊彥，誠乃寫瓶有寄，傳燈不絕，法教弘揚，伊人是賴。幸能前席，雅談玄奧。提婆聞命，心獨自負，將開義府，先遊辯囿，提振詞端，仰視質義。忽覩威顏，忘言杜口，避坐引責，遂請受業。龍猛曰：復坐。今將授子，至真妙理，法王誠教。提婆五體投地，一心歸命，曰：而今而後，敢聞命矣！（註八）

提婆入龍樹之門，得龍樹傳授中觀奧義之後，又周遊北印與中印之華氏城（Pāṭali-puta）、那爛陀（Nālanda）、鉢邏耶伽（Prayāga）等地，常與外道論辯，成爲降伏外道的剋星。依據羅什譯的提婆傳說，南印度諸國國王，「信用邪道」，佛法不見流行。提婆爲了傳佛法於南印，他想到擒賊必先擒王的方法，先去感化國王，而後再作傳播聖教的打算。一次，南印度國王招募衛士，提婆易服前去應徵，國王並選其爲將，統領部屬。提婆治軍井然有序，紀律嚴明，「威不嚴而令行，德不彰而物樂隨」，深獲國王器愛。國王問其爲何人，何以有此才能？提婆答以爲一切智人，並以靈異而使國王深信不疑。因此，提婆得到國王的崇信與支持，由國王召集諸方外道集會論辯，以提婆爲論主，嚴定勝敗章法，提婆並以論敗以頭相謝爲條件。三月之內，提婆以博識雄辯，舌戰百家，戰勝羣雄，使外道無不披靡，改宗而從提婆出家，度化百餘萬衆，佛法始盛行於南印。

提婆才辯之高，使全印外道震驚。望之既而畏懼，而內心却燃起憤怒之火。因此，提婆未能享受天年而獲善終。依羅什譯的「提婆傳」說，提婆在南印度化的外道弟子中，有一外道弟子，恥其師爲提婆所屈，心懷怨忿，身雖與其師從提婆出家，而身藏兇刀，俟機報復。一日，適提婆一人林間經行，其他弟子相離較遠，此外道弟子突出兇刀，語提婆曰：「汝以口破我師，我以刀破汝腹。」隨即以刀刺向提婆，提婆受傷倒地，臨入滅前，並向加害者說：「吾有三衣鉢盂在吾坐處，汝可取之，急上山去，慎勿下就平道。我諸弟子，未得法忍者，必當捉汝，或當相得送汝於官，王便困汝。汝未得法利，惜身情重，惜名次之。身之與名，患累出焉，象羣出焉。身名者，乃是大患之本也。愚人無聞，爲妄見所侵，惜其所不惜，而不惜所應惜，不亦哀哉！吾蒙佛之遺法，不復爾也。但念汝等爲狂心所欺，忿毒所燒，罪報未已，號泣受之。受之者實自無主，爲之者實自無人；無人無主哀酷者，誰以實求之？實不可得。未悟此者，爲狂心所惑，顛倒所迴見，得（之）心著，而有我有人有苦有樂。苦樂既無，則幾乎息矣，解著則無依，無依則無苦，無苦則無樂。苦樂既無，則幾乎息矣。」（註九）提婆說到這裏，其林間弟子相繼攏來，驚怖號咷，欲追截兇手。提婆誨誡之曰：「諸法之實，誰冤誰酷誰割誰截？諸法之實，實無受者，亦無害者，誰親誰冤誰賊誰害？汝爲癡毒所欺，妄生著見而大號咷種不善業。彼人所害，害諸業報，非害我也。汝等思之，慎無以狂追狂，以哀悲哀也。」（註十）提婆訓誡至此，脫然無矜，遂蟬蛻而去。從提婆臨終的訓誡來看，他的確澈見了甚深的空觀之理，體驗了無我的菩薩精神。然在西藏的史傳裏，僅記他於龍樹滅後，在南印地方修習布教，建立二十四處伽藍。後應那爛陀佛徒招聘，而赴中印度，與外道論辯，並長住其地。直到晚年，他才回到南方，化度衆生。他在達志（Kaśī）國附近的蘭伽那他（Rāṅganātha），付法於羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra）尊者而入滅，並未叙及其遇害之事。依西藏史傳，羅睺羅尊者爲提婆之法嗣，此與「付法藏因緣傳」所記相合，可以視爲正確之史實。但就提婆入滅而論，徵諸提婆天賦剛銳之

氣質，及其絕世之辯才，猛烈而無情地破斥外道之事蹟，我們寧可信羅什的「提婆傳」所記。

關於提婆之論典，羅什譯的「提婆傳」說：「造百論二十品與四百論」；玄奘「大唐西域記」卷五說：「作廣百論」；「付法藏因緣傳」說：「造百論經」。除此之外，在漢譯大藏經中，署名提婆造的論典，尚有北涼時代道泰譯的「大丈夫論」二卷，以及後魏菩提流支譯的「百字論」一卷，「提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論」（以下簡稱「四宗論」）一卷，「提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論」（以下簡稱「涅槃論」）一卷。

以上所舉提婆論典，如作歷史之研究考察，其中有些並非提婆所造。如菩提流支譯「四宗論」與「涅槃論」，即是顯明之一例。「四宗論」與「涅槃論」，最早記載於經錄，就現存之經錄而言，始於法經之「衆經目錄」。法經錄所記爲：「破外道四宗論一卷，後魏世菩提留支譯；破外道涅槃論一卷，後魏世菩提留支譯」（註十一）。

註：

- ① 見大正藏五十一冊，九二九頁，中。
- ② 見大正，五〇．一八六，下。
- ③ 見大正，五〇．三一八，下。
- ④ 見大正，五一．八九一，中。
- ⑤ 見大正，五〇．一八六，下。
- ⑥ 見大正，五〇．三一八，下。
- ⑦ 見大正，五〇．一八六，下——一八七，上。
- ⑧ 見大正，五一．九二九，上——中。
- ⑨ 見大正，五〇．一八七，下。
- ⑩ 見大正，五〇．一八七，下——一八八，上。
- ⑪ 見大正，五五．一四一，下。

（未完待續）



拿出「不修禪定、不斷煩惱」的精神來

演培講
寬嚴記

佛曆二五一九年夏曆五月初一日講於靈峯般若講堂

緒言

諸位居士！今爲夏曆五月初一金剛法會日，我們又聚集在般若講堂，修學佛法，聽聞佛法。在這局勢極爲動亂的時代，不能不說是幸運及有福了！今日我要對諸位講的佛法，是「拿出不修禪定、不斷煩惱的精神來」。「不修禪定、不斷煩惱」的兩句話，是出於觀彌勒菩薩上生經中，而從優波離口裏說出的。驟然看到這兩句話，必然會感到很驚奇。因在一般學佛者的觀念，不論是修學小乘的，不論是修學大乘的，依佛法禪定等行去實踐，以期求煩惱的澈底斷除，是佛法行者的應有精神，怎麼可以「不修禪定、不斷煩惱」？如果真的如此，試問你的學佛究爲什麼？現在不但指示學佛者，積極的修禪定行以斷煩惱，反而要人「拿出不修禪定、不斷煩惱的精神來」，難道你是已經著魔不成？或你想做我佛的大叛徒？問題確實極爲嚴重，對這如不有個正確的交代，可能產生極爲不利的後果！在此我得先爲交代清楚的，學佛必須修禪斷惑，是天經地義的大事，任何人不得有所懷疑的，亦是每個學佛者所當這樣去做的，但「不修禪定、不斷煩惱」這話，有它深刻的意義在，我們是不可不知。

優波離尊者所以說出這兩句話，是因佛在前後諸經律中，不只一次兩次的爲彌勒菩薩授記，說他將來繼我而在這個世間成佛。雖說「佛記此人成佛無疑」，但在以斷煩惱了生死爲急務的聲聞行者看來，當時彌勒還是未斷諸漏的凡夫，縱然從佛出家居住在僧團中，但他與一般出家人，有著很大的不同。其他的聲聞僧

，總是精進不懈的如法修行，獨有彌勒老是那樣的「不修禪定、不斷煩惱」，似乎是很幽閑的樣子，不知爲什麼要來從佛出家！像這樣的一個懶惰和尚，照理應該受到佛的嚴厲呵斥，現在不但如此，反而說次我後當成佛者名曰彌勒，竟然爲他授記作佛起來，怎麼不爲樂修禪定、疾斷煩惱的聲聞行者，感到極大的莫明其妙！尤其令人覺得不可思議的，就是佛說了次我當成佛者是彌勒，而彌勒也就當仁不讓的向佛表示：「世尊！願我未來作彼彌勒」。佛也欣然的接受他這個表示，認爲他確是當來成佛的彌勒！如是心心相印的師資道契，假定彌勒沒有一點真工夫，怎麼敢以一肩擔當？因此，我們對這兩句話，不應單從字面看，而應深入內在看，以發現它的積極義，亦是我們所要拿出這個精神來的原因所在！是以希望在座諸位，對這要加特別注意，不可輕易忽略過去！

一 彌勒的特殊風格

一個不修禪定、不斷煩惱的出家人，在一般人看來，似乎不大像個出家人，因他沒有如法的修行，但如從彌勒特殊的表現去透視，不難發現他是個不愧得到佛陀授記的大菩薩。如教主釋迦牟尼所弘揚的佛法，所教化的各類衆生，雖曾付囑其他的聖者，但主要的還是付囑彌勒菩薩，要彌勒全力擔當起來，這豈是不修禪定、不斷煩惱的？彌勒本是彌勒淨土的領導者，接引人們上生兜率淨土的，但是西方彌陀淨土的弘揚，佛在無量壽經中也是付囑彌勒的。還有禪宗向來傳說的，就是初祖迦葉尊者入定鷄足山

，旨在將釋尊的寶衣肩持，等待彌勒當來下生成佛時，親自面奉彌勒。其他經律當中，說到彌勒菩薩因緣的還很多。彌勒在佛法中，假定沒有特殊的修爲，怎會受到佛陀這樣的重視？又怎能得到佛陀爲之授記？因而我敢肯定的對諸位說：彌勒是位久修大行的大菩薩，其所具有的種種功德，不但我們凡夫之所不知，就是二乘聖者亦所不識，甚至登地菩薩亦還了解不清。總之，大菩薩的作畧，不能以凡夫的眼光來看的，不說像彌勒那樣不可小看他，就是瘋瘋顛顛的亦不能以爲非的，因爲菩薩是隨順衆生的，認爲衆生要菩薩作怎樣的表現，菩薩就隨順衆生表現怎樣狀態，如不知此而以爲真的這樣，那就可能造成誣謗大菩薩的重罪！

彌勒是位大菩薩，以利益衆生爲本，如像一般佛法行者，終日盤起雙腿，修定求斷煩惱，試問怎能去度衆生？不但度生不可能做到，甚至會墮入無爲坑，再也沒有辦法起來，成爲一個敗壞菩薩！眞爲悲心之所驅使的菩薩，那裏有衆生需要救度，立刻就得到那裏去，席不暇煖的奔馳於菩薩道中，那裏可以爲斷煩惱而修禪定？這末說來，奔馳菩薩道上的菩薩，難道就不要修菩薩行了嗎？不！當知即在菩薩道上奔馳時，就是眞實在修廣大菩薩行。因爲菩薩在菩薩道上奔馳，不像現在人觀光那樣的，到處在遊山玩水，而是精進的在實踐他的悲智。諸如六度中的布施、持戒、忍辱、精進、智慧，都是菩薩所應修的，那裏可以說是專修禪定？不能因爲看不到菩薩修定，就以爲菩薩沒有修行！印順論師說：「彌勒菩薩之所以表現這種風格，因爲在五濁惡世，菩薩的修行，應該重在布施、持戒、忍辱、精進、慈悲、智慧——。如不修習這些功德，福德不足，慈悲不足，專門去修定斷煩惱，是一定要落入小乘的。彌勒菩薩表現之菩薩精神，爲末世衆生作模範，所以並不專修禪定、斷煩惱，而爲了利益他人，多作布施、持戒、忍辱、慈悲、精進等功德。」這末說來，彌勒不但不是個不修行的人，而是眞正在實踐菩薩行的菩薩！

二 彌勒的慈心普合

彌勒譯爲慈氏，稱爲大慈彌勒，是位慈悲心極重的大菩薩，

而慈爲佛弟子修養佛心的根本基礎。彌勒爲慈氏的因緣，諸經論中說得雖然很多，但心地觀經表現得最爲突出：「彌勒菩薩慈氏尊，從初發心不食肉。」食衆生肉，是促成殺害衆生的主因，如果現實世間，沒有一人食肉，試問還有什麼人去殺衆生？殺了衆生又作什麼用？可見不食肉看來很簡單，而實是大慈悲心的起端。現在是個殺業極重的時代，由於人們嗜食衆生肉，全世界每天受宰殺的衆生，大大小小的眞不知多少。正因人們酷殺無辜弱小衆生，以致人與人間亦在互相殘殺，使得這個世界到處充滿血腥氣，甚至還有大屠殺的一天到來，而令整個人類同歸於盡，冥想這幕悲劇的上演，怎不令人感到極大怖畏？且從佛法三世因果律看，今日你吃牠的肉，安知他日不爲他所食？是則現在你在口中所咀嚼的一塊一塊的肉，並不是什麼豬馬牛羊的肉，而實就是吃的自身肉，果真這麼一想，那裏還能忍心的將肉送進口裏？是以做個眞正的佛教徒，不但不應忍心害理殺食動物，而且應當慈護一切動物，使諸動物無所怖畏的生存下去，讓牠自然的結束其生命，不要怕這世界到處都是異類衆生，佔據我們人類生存的空間，事實這是不可能的，各有各的生存環境！

從這現實世間到處都是殺氣騰騰的狀態看，我們認爲彌勒菩薩的大慈精神，有予以積極發揮的必要，因像彌勒那樣廣大慈心，確實很少有能超勝的，因爲彌勒從久遠劫來，經常的修慈心三昧，觀察一切衆生本性平等，不因現實衆生有各式各樣的類型，就對他們有着不同的看待。是以彌勒菩薩的大慈心，普遍的覆護一切型類的生命，不論對任何一個人，不論對任何一衆生，都是柔和慈藹的笑口常開，即使有些什麼事情發生，也都忍讓的不作任何評論，以免傷害到衆生，使衆生感受苦惱。像這樣的充滿慈心，不正是今日所需嗎？穢土衆生有着無邊的苦難，這是佛在經中所常告訴我的，而當前的人類苦難更是愈來愈多，以慈悲爲本的佛弟子，能不爲苦難的人羣，發揮慈悲的精神嗎？能對苦難的人羣，不予問問的援手，獨自去修禪定嗎？爲了解除衆生的苦難，特別是解除人類苦難，本於慈心去多做利濟一切衆生的大事，不爲自己專修禪定而斷煩惱，這有什麼不對？以佛法的觀點看

，一切衆生都在受苦中，行菩薩道的菩薩，必須對它們慈愛、憐愍、同情、護助，設法把他們從苦痛深淵中濟拔出來，無時無刻不在打算爲衆生服務，從服務衆生中，調伏自己的煩惱，訓練自己的定力，試問這有什麼不對？

三 彌勒的留惑潤生

彌勒既本慈心不休不息的行菩薩道，而且已經得到釋迦世尊的授記作佛，爲什麼還是「具凡夫身，不斷諸漏」？不斷諸漏就是不斷煩惱，經中常說菩薩「留惑潤生」的，這話，我們對它應該特別注意。菩薩度生，不是坐在安樂椅上口頭說說的，或是居於涅槃宮中發號施令的，而是要深入生死海中以顯身手的。因爲需要救渡的苦惱衆生，都沉淪在無邊際的生死苦海，度生的菩薩如不入於生死，試問怎樣從事度化工作？但要入於生死，亦得有條件，那就是要以煩惱滋潤於業，以業去感受生死，如將煩惱都斷了，業沒有惑水滋潤，不能再招感生死，就要入於寂滅涅槃，怎麼還能濟度衆生？入於無餘涅槃的聲聞聖者，所以「所作已辦，不受後有」，關鍵就在他斷了潤生的煩惱。菩薩爲了在生死中追逐衆生隨緣救度，不特彌勒大士不斷煩惱，任何一位菩薩亦不斷惑，我們不能看到「不斷煩惱，不斷諸漏」的這類話，就以爲彌勒很平常，不是什麼了不起的大菩薩，假定這樣，那就錯了！以大乘佛法說：不斷煩惱而在生死中度生，才顯示菩薩的偉大！如爲自己的生死解脫，而急切的求斷煩惱，這不是佛法所貴的。正因彌勒久遠劫來，都爲利樂衆生而忙碌，從利他中完成自利，所以得到佛陀的授記，這那裏是偶然的！

至於具凡夫身，這亦是必然的，因爲煩惱不斷，當然是屬凡夫，但若另外說法，亦是未嘗不可，那是菩薩示現，本來不是凡夫，示現而爲凡夫，以與凡夫打成一片，從而進行有力教化，使諸凡夫也慢慢的走上佛道。不特佛世時的很多菩薩如此，就是示現於我國的很多菩薩亦然。看來是個凡夫，實則是大菩薩，如果有眼不識泰山，當面錯過亦不知道。奉行正常道的菩薩，總是老實實的，默默在做佛化工作，決不隨便顯示自己是個菩薩，所以

菩薩的風格，都是極爲平實的，甚至顯得極爲苦惱，不容人把他當作菩薩看。唯有相似菩薩，冒充真實菩薩，才會處處顯出自己的不平常。但作假是不能持久的，所以初初好像是菩薩，經過一個相當時期後，這位假菩薩忽然消失！嚴格說來，什麼都作不得假的，何況是做度生菩薩？彌勒是個腳踏實地奉行菩薩道者，只知怎樣去做菩薩所應做的事，而且做來不落絲毫痕蹟，是以當時在佛陀的法會中，一般都把他看成不斷諸漏的凡夫，而他也就以凡夫自居，決不會衝出來，向大眾表白自己的身份！一般人甚至聲聞於人，不知他是高級菩薩，但佛澈底了解他是怎樣程度的人，所以多次爲之授記，並且介紹他在兜率內院如何度衆，當來下生成佛怎樣使在會大眾對彌勒有個正確認識。

四 彌勒的當來成佛

彌勒爲賢劫千佛的第五位佛，在釋迦佛的法會中，雖爲釋尊的弟子之一，但會得到佛陀的數次授記，說他當來在這世界成佛，於龍華樹下三會度生，在成佛的時候，仍然稱爲彌勒，顯示彌勒的慈心度生，從因地到果覺始終如一，從來沒有一念捨離慈心。像這樣一位當來下生的彌勒佛，當是我們衆生所迫切需要的。所謂當來下生成佛，究竟是在什麼時候？依照經中告訴我們，他現居住兜率天內院，約需居住四千歲，如以人間的歲月計算，約需經過五十六億七千萬年，然後下生到這人間，於華林園龍華樹下成正覺。一切智光明仙人慈心因緣不食肉經說：「時誦經仙人者，今此衆中婆羅門子彌勒菩薩摩訶薩是。我涅槃後，五十六億萬歲，當獲法轉輪聖王國土，華林園中金剛座處，龍華樹下得成佛道，轉妙法輪」。照此說來，彌勒在這世界的成佛，是還有一個相當長的時間。可是現在有些邪道之流，不明佛法的真意，從佛經中東抄幾句，西錄幾句，說什麼燃燈佛退位，釋迦佛掌盤，現在釋迦佛又退位，到西方休息去了，什麼都不再管了，因而當今是由彌勒佛掌盤，彌勒佛出現世間，龍華勝會快觀。這完全是無實根據的妖言邪說，不值得我們信受，如果誤入他們歧途，以爲彌勒真的出世，那你就是罪過無邊！

彌勒既還要經過相當長的時間，才到這個人間來成佛，我們現在豈不是得不到彌勒的慈心護念？這也不然！如我們確認這個世界是苦的，而且苦到無法容忍的程度，只要全體佛教徒，懇切至誠的祝願，祈求彌勒的早日下生到人間來，並不是不可能的事，因為彌勒的大慈，總是隨順衆生的。不特如此，而且彌勒爲慈心所牽，經常示現在這人間，度化所應度化的人羣。如六朝時現居士身於義烏，假名傅翕，曾爲梁武帝說法；五代時先在福建莆田現身，後來又於浙江奉化，示現爲布袋和尚。這都是佛弟子所熟知的應化事蹟，可見彌勒的慈心，時刻都在護念着我們，問題就看我們是不是有緣，接觸到大慈彌勒，如布袋和尚交給王仁煦四句偈語說：「彌勒眞彌勒。化身千百億，時時示時人，時人自不識」。從這可知彌勒時刻都在我們前後左右，不過我們不認識就是。如瘋顛作態的布袋和尚，假定不是他自己留下四句偈，那個知道他是彌勒化身？當他遊化人間的時候，住處固然是沒有一定，行爲也不怎樣的正常，出語更是無有層次的，可是他終年笑口常開，有人打他固然不還手，有人罵他也不與人鬥，什麼都以慈悲爲懷，忍讓爲先，因而很博得當時一般人的好感，樂意的追隨他，受到衆人愛戴，但不知道他是菩薩。

結 說

現在我們這個世界，真是混亂到了極點，不但到處是火藥氣味，甚至各國所存有的核彈，也達於高度爆炸的邊緣，似乎不使整個世界粉碎，大家誓不罷手的樣子。人類生存在這樣的世界中，苦難固然已經到了頂點，窮困境況更是趨向惡化，人們儘管普遍不滿，可是一點辦法沒有！是以今日人們所受的痛苦，敢以大胆說爲是史無前例。如有很多落後地區的人民，餓得連飯都沒有得吃，身上只剩了枯瘦的骨架子，看來三分像人七分似鬼。還有很多的地方，在極端的困難下，而以人爲的方法，加深人民的窮困，使得人們更加無法活下去！在這樣的時代環境下，物質生活的缺乏，固已使人感到極大的不安，精神生活的苦悶，更是到了不可忍受的程度。每日從新聞報導中，似乎聽到世界各個角落，

都在發出維持和平的呼聲，可是事實不是那麼一回事，因而加深了人類的憂愁苦惱！在這黑焰冲天，到處都是猖狂的今天，要想挽救世界的毀滅，拔濟人類的種種苦難，我以爲有大大發揮彌勒慈心的必要，而且這個慈心的修養，不是從世間一般感情滋生起來，而是通過理智訓練所產生出來，那才普遍的慈護一切衆生，不致於中感情用事的，分別關係的親疏，或給予他的慈愛，或不給他的慈愛，假定這樣，人類的災難仍然難免！

如上所說看來，彌勒大士，「具凡夫身，不斷諸漏」、「不修禪定，不斷煩惱」，不特不如一般所想像的是個懶和尚，而是眞正是位菩薩行的實踐者。慈悲是佛法的特德，不論是佛或菩薩，都以深廣的慈悲心，救護一切苦惱衆生，而大慈彌勒所表現的慈心，更是普遍到每個衆生的身上去，從來不捨世間的每個衆生，總是精進不已的在做自利利他的工作，這那裏是重修禪定，疾斷煩惱的聲聞行者所能體認得到？正因彌勒以無比殷重的慈心，深入廣大的衆生界，救度所應度的衆生，所以得到佛陀的授記作佛。現在一般發心學佛者，看到有人不像他們那樣的修行，立刻就以為他們是寄身於佛教的對他加以輕視和疏遠。殊不知自己未得慧眼，怎能知道他不是一位大菩薩？中國一向重視山林佛教，在山林中用功修行的，就以爲是有德行的，如有深入社會與廣大羣衆接近時，就被認爲是不大修行的。因而中國雖被認爲是奉行大乘佛法的，但行動的表現却十足是小乘的，無怪大乘佛法不能發揚！如要眞正發揚大乘佛法，以大乘法濟度濁世衆生，我以爲要有很多彌勒大士那樣的風格，大乘佛法才能發揚起來，是以我今特以「拿出不修禪定、不斷煩惱的精神來」爲題，期與諸發大乘心者，共同馳騁於菩提大道！

請批評，請訂閱！

「密」的商榷

談永錫



未智慮說密：楔子

印度佛教，南傳一脈衍為小乘，北傳一脈則衍為大乘。大乘法系又分兩道主流：傳入漢土的一支，以顯宗為主；傳入西藏的一支，以密宗為主。

整個密乘法系，分為四部：事部、行部、瑜伽部和無上部。前三者，統稱為「下三部」，屬於「東密」和「台密」的系統；後者，則為西藏密宗的體系。

所以要嘮嘮叨叨的說明一些血脉的區分，主要是想說明，藏密一系，在整個佛教體系中是頗為孤立的。依過往的情況而言，小乘行人固然對藏密的理論與行持有所非難，即是大乘顯宗，對之恐怕亦未必全部首肯，在密乘本身而言，台密與東密也頗為反對無上部作為「無上」的地位。

發生這樣的情況，前因後果極其複雜，然無可否認，其中的一個主要原因是出於隔膜。——這隔膜又是單方面的，即是說，藏密本身對佛教的其他宗系並不隔膜，但由於「密」的緣故，却使其其他宗系對之頗為隔膜。

這樣的說法，是有根據的，一個循正規訓練，而非躐等貿然接受灌頂，即使是初級灌頂的密藏弟子，應該已具備小乘部派佛教、大乘性宗理論，以及相宗理論等體系的知識。三年前，有一位藏密法王來港，即曾開示，凡受灌頂的人，都應讀俱舍論、大智度論、現觀莊嚴論、成唯識論、以及中論，所開各論，小大空有包羅，而最後以「中觀」作為抉擇。

以目前的根器言，弟子能否實踐這些要求是一回事，但藏密的立場，在理論上廣事涉獵，對諸家體系都作探討，則是確切不移的事實。由此可見，他對教內的其他理論體系是毫不隔膜的。至於對有血緣關係的下三部密，藏密自更不會加以排斥。於克主大師造的「密宗道次第略論」中，詳述下三部密的行持與成就，態度極其明朗，可見無上部行人，是了知下三部的經續的。相反地，下三部密的行人，却很難有機緣得研讀無上部的經續，而單方面的隔膜就此形成了。——東密著作中，貶損無上部密為「左道密」，即是一個很好的證據。——密乘內部的隔膜尚且如此，更無怪乎小乘，以及大乘顯宗對密乘的保留態度了。

要消除這種隔膜，筆者認為，藏密學人很有將自宗的理論與行持，作適當程度公開的必要。隔膜常產生誤會，只有瞭解始可使彼此交融。

事實上，西藏密宗目前在歐美已作了相當坦率的公開。美國、英國、德國、法國以及瑞士的學者，都有不少研究藏密的著作面世。這些著作，都非泛泛之談，因為作者本身都會接受灌頂，追隨上師依法修持，故其所論，皆出於自身的體驗。

反觀漢文關於藏密的著作，情況是不能令人滿意的。沒有作者敢於抒寫自身的證驗，也沒有作者肯把密法作有系統的論說與介紹，有之，只出於不公開場合的演講。

按道理來說，漢人習密的歷史，遠比歐美人士爲久；漢人對基本佛教理論的理解，遠比歐美人士爲深；漢人對西藏的文化與歷史的淵源，遠比歐美人士爲密切；漢人對密法的內涵與背景的瞭解，遠比歐美人士爲澈底，故漢土的金剛上師，實在有責任著述一些比歐美學密人士，更爲有份量的著作。

社會上也實在有這樣的需求。

西藏密宗本身有一個很大的特色，那就是，他的一切行持，充份體現了「人本主義」的色彩。這種色彩，是樂於爲一個澈底開放的社會所接受的。今日的青年，在文化與文明的衝突中徬徨無主，心靈無所寄託，故有澈底開放的衝動，倘若這種衝動無人加以順勢利導，則有如洪水猛獸，足以摧毀一切，而毫無樹立許可；倘有人導之以正，這衝動未始不是一股革新的力量，可形成澎湃的新思潮。

歐美青年，近十餘年來，在道家中逃避過，在「東洋禪」(鈴木大拙一系的禪)中逃避過，而最近，則頗有與西藏密宗契機的趨向。藏密的創立者，蓮華生大士曾經授記：鐵鳥昇空，無上密乘廣弘於世。現在看來，這授記已漸見應驗了。

但是，由於「密」的緣故，想學習密法真是「百千萬劫難遭遇」的事。有資格，有傳承的上師不易找，故不少青年便只好在書本上找尋學密的途徑——漢土青年，更只好在歐美人的著作上學習，於是，便發生了一些不愉快的事例：

有一位青年，讀了美國伊文思·溫慈所譯的「中陰救度法」及其有關論著，竟想以服食迷幻藥來代替入定，如體驗中陰身的境界。

有一位青年，曾受密瑪派(俗稱紅教)的法乳浸染，然而由於求知慾太盛的關係，廣事涉獵歐美人士著作，而又不知抉擇，更加本身希求名利恭敬，學密一年，即自行開宗立派，毫無系統地東移西搬，竟然開山說法，儼然一代宗師。

這些青年的本身固有不是，但平情而論，藏密的金剛上師也恐有些不足之處，因為沒有很多位金剛上師，肯以著述來指導有志學密的人，示之以體系，導之以抉擇，釋之以法義。

要避免世人對藏密如瞎子摸象般的探索，要滿足新機運的契興，筆者認爲，這是西藏密宗應該作相當程度公開的理由之二。

三

關於「密」之所以爲密，格魯派(俗稱黃教)祖師宗喀巴大士，曾賦予以十個定義。平情而論，其中頗有一些畧嫌空泛之處，在筆者淺薄的理解中，密的緣境，應有一個重要的理由。

理由在於，藏密原是行門，故只談理論而不依法行持，殊無得益之處。然而，在修習的過程中，學人常會因個人生理心理之不同，而起不同的反應——如觀想時，產生種種景象；入定時，引起種種境界。——藏密上師的責任，正在於針對每個學人的反應，予以個別不同的指導，這種指導，就無公開的必要。因爲下落只求對症，無此種症狀的人，何必管別人的藥方呢？抑且，藥方一旦公開，反而會惹起不良的心理，蓋宜於服清涼的人，一聽上師指導別人服食溫補，很容易就會產生懷疑，究竟自己是否也應該棄清涼而就溫補。故藏密強調「法不傳六耳」，強調未經灌頂及上師許可不得修法，原是極其正確的。

然而問題在於，是否由於這個理由，則不可於文字宣揚密法呢？筆者以爲，這原只是份劑上的問題。譬如說，述說密乘的源流，抉擇各教派的見地，陳述一般密法的內涵，都是可以公諸於世的文字般若，無需因密而將之隱蔽。

筆者本人，在藏密中只是初機，距離金剛上師的地位很遠，本無說密的資格，今不辭淺陋，擬寫一系列文字闡明藏密的若干內容，用意無非在於拋磚引玉而已。

曩年密瑪派法王敦珠寧波車來港，曾爲筆者作阿闍黎灌頂，並賜法名爲「無畏金剛」，這法名，與敦師的法名「無畏金剛智」只差一「智」字，但一字之差，蓋有如天壤，因而筆者即將自己修密的斗室，命名爲「未智廬」，此蓋將有所以對自己策勵，期能發般若智，有以繼武前修也。今智仍未發，徒於文字上曉舌，故乃名之爲「未智廬說密」，這篇文章，則作爲一個楔子好了。

下次，準備談談藏密修法所依的「儀軌」。

阿含學概論

大風居士

阿含頌

歸敬無上佛

如實證覺者

宣說不二法^①

開示佛知見^②

妙演清淨教

令衆悉悟入^③

世間有爲法

皆從因緣生

有二斯有法

無二無世間

佛偈說二法^④

萬法之本源

眼色二種緣

生於心心法^⑤

識觸起相應

俱生受想行^⑥

阿毘乃對相^⑦

雜含本相應^⑧

因緣尼陀那^⑨

悉皆是二法

此生故彼生

生故世間集

此滅故彼滅

滅故世間滅

知見集滅者

是名爲見法

色聲香味觸

及第六諸法

愛念適可意

世間唯有此^⑩

於斯等作想

是名爲凡夫

貪著其事者

苦集煩惱生

諸業愛無明

因積他世陰^⑪

流轉生死海

長夜繫輪迴

滅愛斷欲貪

離繫衆苦息

如實知見者

是名正解脫

諸法大地土

歷劫難俱說

是故佛說法

畧說示法要

平實無虛語

唯演根本教

一句或半偈

持者得解脫

今者尙廣說

相名細分別

捨本逐枝末

迷途不知歸

術語滿卷帙

文繁句復澀

幽微玄奧論

深細難可測

釋論百千萬

衆生困算沙

分破牟尼語^⑫

坳會彼彼說

情見既不同

理解隨人異

或以外邪見

竄亂佛教義

或以譬喻說

堅執以爲實

或以慈悲言

轉爲博愛說

如羣盲摸象

所見自不一

華句巧文飾

惜皆不如實

去聖日以遠

正法久已晦

有若如意珠

蒙塵失光輝

爲復聖教理

重闡佛世言

遺教唯阿含

此是真佛說^⑬

甚麼是佛法

簡言乃覺法

覺者覺何物

覺乃覺二法

覺者覺何人

覺乃覺衆生

二法離於眞

故以不二言^⑭

厭棄二法者

得入不二門^⑮

法法本無法

無法法亦法^⑯

無法無非法^⑰

法法何曾法^⑱

究竟法非法

俱舍名大覺

志心學佛者

請從阿含學

註：

① 大乘義章一「言不二者，無異之謂也，一實之理，妙寂離相，如如平等，亡於彼此，故云不二」，六祖謂「佛法是不二法」，又謂「無二之性即是佛性」無二者即不二也，鳩摩羅什謂「有之緣起，極於二法，二法已廢（不二）則

入玄境（涅槃境界）」僧肇所謂「離真皆名二，故以不二爲言」。十二門論疏曰：「一道清淨，故稱不二。」

② ③ 見法華經方便品。

④ 見雜阿含經卷十三。「二偈法」。

⑤ ⑥ 見同上「二法偈」。

⑦ 阿毘，梵 ABHI，意譯爲對、能對、相對。

⑧ 雜阿含經，梵：SAMYUKTAGAMA 又譯爲「相應阿笈摩」巴：SAMYUTTA NIKAYA 譯爲「相應部」巴利文

⑨ 五部之一。與漢譯雜阿含經大部皆同。明陰處等十五相應法，故又稱相應教。尼陀那，梵：NIDANA。

⑩ 四句見雜阿含經卷卅九。

⑪ 見雜阿含經卷十三「二法偈」。

⑫ 見異部宗輪論。

⑬ 梁任公謂：「阿含爲公開結集之經典最爲可信……所含佛語分量之多且純，非他經所及。」見梁著「佛學研究十八

篇」，現代東西學者亦認爲阿含爲佛陀言行之著錄。

⑭ 僧肇語，見①

⑮ 即不二法門。象聖由此趣入，故云門，佛教有八萬四千法門，以不二法門爲最勝，在諸法門之上，能直見聖道也。

⑯ 世尊傳法迦葉之付法偈云：「法法本無法，無法法亦法，今付無法時，法法何曾法。」

⑰ 摩訶迦葉傳法阿難，其付法偈云：「法法本來法，無法無非法，何於一法中，有法有非法。」



常隨佛學

敏智

一九七五年佛誕日講於紐約美國佛教會大覺寺

(續上期)

③怎樣名證得世俗？證得世俗，是指苦集滅道四種道理而言的；苦集二諦，是世間因果，滅道二諦，是出世間的因果；苦集二種，是雜染法；滅道二種是清淨法；又可以說，苦集二種，有爲有漏，滅道二種，道爲有爲無漏，而滅一種，則爲無爲無漏；這四種法，是佛爲欲修聖道的人而說的。佛的意思，是指示修學聖道的人，知道有染淨因果差別不同；染因果應除，淨因果應學，因而有此染淨因果差別的安立，也可名方便安立諦。④怎樣名勝義世俗？勝義世俗，是指生法二空的眞如而言的；二空眞如，是與上面三種世俗不同的，是聖智所知的境，是依二空門施設而安立的。但是二空眞如，雖依詮門而安立，那是與四諦安立有差別的，不可混爲一談。因有這道理，二空眞如，也可名假名非安立諦。還要分別的，四諦是依證得人分染分淨，有染淨相可得，而二空眞如，就不然了，是無形無相的，空去人相，就不着我相，空去法相，就不着法相；依法二空所顯的眞如理，實在併沒有二空相的差別存在；一個有相，一個無相，在當然道理上，是有根本不同的，怎能以有相和無相，相提並論呢？

世俗四重既然了解，次之當明勝義四重，勝義四重：①世間勝義，②道理勝義，③證得勝義，④勝義勝義。

①怎樣名世間勝義？世間勝義，如果由體上看，是與第二世俗一樣的，而沒有差別的；蘊處界諸法，是由因緣而生起的，幻化不實，事相粗顯，而且是可以破壞的，是後智所知的。若依世俗而論，勝於第一世俗，蘊處界等，是有體有用，由體用而顯現的，事相諸法，第一世俗是無體用的，假名安立的；一個有事相，一個無體用，有事相與無體用，又怎能相比呢？②怎樣名道理

勝義？道理勝義，是與第三世俗相同的；因爲同一四諦，也是依着知苦斷集，慕滅修道，染淨因果而安立的。如果與前二種世俗比，是勝於前面二種世俗，與前二種世俗是不同的；也就因爲有這個道理，所以名爲道理勝義，或者還可以名爲因果差別諦。③怎樣名證得勝義？證得勝義，是與前四勝義世俗一樣的。第四勝義世俗，是指二空眞如的道理，證得勝義也是指二空眞如，同爲二空眞如，當然是沒有差別，二空眞如是依二空詮門而建立，不是凡智所能了，而是聖智所知的境界。若依世俗論，前面三種世俗，是無法相比，而是勝於前面三種世俗的；因此立名爲證得勝義，或者也可名依門顯實諦，因爲是依二空門而顯現的眞實的道理。④怎樣名勝義勝義？勝義勝義，是指一實眞如而言的，在解深密經，用五種道理，來顯一實眞如的道理。第一勝義眞如，是聖者內自所證，不是尋幻所能緣到的；因爲尋幻所行的是一切有情，輾轉所證得的。第二勝義眞如，是無相所行的，而尋幻心所就不同了，尋幻但行有相境界。第三勝義眞如，是不可言說的，而尋幻就不然，尋幻是能生起言說，同時尋幻所行的也是言說境界。第四勝義眞如，是絕諸表示的，而尋幻所能緣到的，是有表示的境界。第五勝義眞如，是絕諸諍論的，而尋幻所緣的，是有諍論的，而不是無諍論的。因此勝義眞如，唯是根本無分別智所證的，離言絕相，勝於前面四重四俗，就因有這個道理，因而名勝義勝義，或者也可以名廢詮談旨諦；是因不落言詮，唯是聖智所契證的道理。

四重世俗，與四重勝義，如果再以有體無體，及事理淺深的道理，來分別的話；那四重世俗中，第一個世間世俗，是屬無體的東西，因爲全屬於假名安立，而是無實體的，後面三重世俗，

則屬於有體，而不是無體的。若更以事理分，道理世俗則屬於事，因為五蘊諸法，是有事相可見的，後面二重，則全屬於理。若更以淺深論，證得世俗來得淺，而勝義世俗就較證得世俗來得深。勝義四重，皆屬有體；若更以事理分別的話，世間勝義屬於事，後面三重則全屬於理；若以淺深論，道理勝義淺，證得勝義與勝義勝義就來得深；在深理中，如果再以詮旨論，證得勝義屬詮，而勝義勝義，那就是旨的道理。

佛陀澈悟了真俗二諦以後，還要以自己覺悟的道理，覺悟一切衆生，使一切衆生同佛陀一樣的覺悟；所謂先知覺後知，先覺覺後覺，先知先覺，有覺悟後知覺後覺的責任。衆生在苦難中，衆生在痛苦中，如果佛陀不來救濟他們的痛苦，他們痛苦是永遠不能解除的，如果佛陀不來救濟他們的痛苦，他們痛苦是永遠無人救濟的。佛陀就在同情心的驅使下，來廣度無量無邊的有情，這就是覺他的意思。覺他的意思明白了，第三我們就要談談覺行圓滿的道理，證悟佛果，不是一件簡單的事，在因中由發心起，要經過很長很長的三大阿僧祇劫，方能達成阿耨多羅三藐三菩提的目的。如果不立志堅定，智慧超羣，鮮有不中途退屈的，這就是覺滿的意思。學佛，就是要如佛一樣，具足自覺覺他，覺行圓滿三種道理，才能名為學佛，否則的那就不名學佛了。

佛學是什麼，佛學就是佛法的道理，如果把這佛法道理分析的話，可分四種：那就是教理行果的道理。第一就是教，就是佛的言教，佛的言教雖學，不出經律論三藏。佛陀證悟佛果後，就把自己所證悟的道理說出來，遺留後世，使一切有情，也了知有這道理，隨佛所說的道理去修學。不過佛在當時說法時，並沒有文字把所說的道理記載下來，也更沒有書籍留傳這道理。他所說的語言，是以音聲為體的，就聲的高下長短，而變為名，集多名而成句，名句集成，是依於文字；名有多名，句也有多句，多名多句的積集，在佛學上就稱為名句文身。佛在世時，因緣殊勝，人一聞法，依而修證，就能得果，無須更有文字的記載。但是這種殊勝的因緣，僅僅曇花一現，佛住世八十年，很快的就過去了。到了佛入涅槃後，佛陀弟子，恐怕佛的遺教，日久遺失，把

大家所聞的佛法，就記憶所及，傳誦出來；傳誦的傳誦，證明的證明，因而也就錄成今日的三藏的教典。不過還要明白一個道理，佛的遺教，與一般普通學理，是不同的，普通的學理，是依一般人似知而非知的，常識推論而成的。如今日的學者，要發明一件東西，先來一個假設，再慢慢的以推理的方式去研究，這個道理，一次失敗，接以第二，第二次失敗，接以第三；多一次失敗，多一次經驗；這種作法，等於在黑暗中尋物，是多麼的渺茫，多麼的不可靠啊？佛教的教法，那就大大的不同，佛陀親證宇宙人生真理，而把自己親證的宇宙人生真理，一一的原來如何，就還它如何，不折不扣，圓圓滿滿，流露於名句文身。因此佛陀在金剛經也曾這樣的說：真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者，也就是這個道理。

佛法的道理，與普通的學理不同，還有兩個道理，一是契合正理，二是契合羣機；契理就是上契諸佛的妙理，契機也就是下契一切衆生的根機。一切諸法說法，不是無所謂而說的，是要度脫一切衆生的，衆生根性不等，佛就如他的根性，而為他說法，來度脫他。否則的話，假若說法不契衆生根性，又怎能度脫一切衆生呢？普通的學理，那有這道理呢？既不能契理，又不能契機，與佛學相比，無怪乎一個天上，一個地下，不僅有天地的相隔。又佛所流露的教法，若依萬法唯識來講，還可以分為二方面，一是本質教，二是影像教，本質教的意思，就是無上正徧覺知，應衆生的機感，所流露出來的言教，名本質教。但是佛陀自心中，所流露的教，不能直接，作一切衆生的親因緣，只能以衆生的有漏心，依止而為增上緣，復由自心中現起一種影像教，作為自己的所緣境。衆生自心所現起的教，名影像教，佛陀直接所流露的教，就名本質教。但是要知道，影像教不離本質教，離本質教就無影像教可言，這是不不可知的。因此在佛的教典內，或者所謂聖教，或者所謂正教，是歷千古而不變，經萬劫以長存的。

教講過了，其次談到理，教是能詮，理是所詮，這個理就是指能詮的影像教，依佛陀的本質教，為增上緣，聞法的衆生，聞到佛陀所說的教法，聞而思，思而得其理解；佛陀所說的教法，

所以能成為教法的，就是在理，也就是所謂佛教的學理。經是佛說的，或弟子所說的，得佛陀認可，就稱為經。論是推闡深理，大半是佛弟子造，或是菩薩所造的。理闡明了，其次就是行，行是指戒定慧三無漏學而言的；戒為無上菩提本，由戒而定，由定而發慧，依三漏學修行，那就可以獲證無上正徧覺知；佛道長遠，非行是無法達到的。果是什麼，果就是無上大菩提果，證知實相道理，也就是從此可以自覺覺人的道理。

在上面所講的，是把佛教的教理行果，分成四個階段，好像是各別而不相即，這又不然。譬如我們聽了教法以後，須加考察思惟，乃能深入其理，這就是行的道理，愈思而理愈明；相反的愈不思，而理也就愈不明，這也是必然的道理；由明教而知理，由知理而修行，由修行而證果。若沒有深知的智，就沒有精進勇猛的修行；這樣能詮的教，所詮的理，能證的行，所證的果，是不能分開的，也可以說即解即行，解行是同時並進的。如目與足，足目雙資，才能生起作用，不然的話，有目無足，又怎能行走呢？反過來說：若但有足，而沒有目，那是更不能行走的。不過話要說回來，明理有部分的明理，與全分的明理，思行是部分的明理，雖有小果，未達究竟。如果要獲證無上正等的大果，非有長久的修行，是不為功的。還有佛教的學理，還可分成三乘有學得聖果學理，與初學的外內凡夫的學理；三乘有學的學理，他們修法，一方面是依於聖教，一方面依於自證；初學的外內凡夫的學理，那就不同了；他們無有自證，全依聖教，依聖教而起聞思修，所以雖然在同一聖教，同一學理，三乘有學與外內凡夫在的方面，是又有不同差別的。

根據上面的分析，學佛與佛學，這二個術語，學佛是指實踐修行而言的，但佛學呢？是就佛所說的法學理而言的；好像這二個術語。是各別而不相連貫的。這又不然，實則學佛與佛學，二而一，一而二，是不可分的。凡學佛的人，應先明白佛學的道理，了解學理的學佛，方是真正的學佛，不了解學理學佛，那是迷信的學佛，隨人起倒，易生退志。佛教是准許人研究的。不是其他的宗教，只准人人信仰，而不准人研究的，佛教的教法是具有

真正的真理存在，顛撲不破的，能有真解，才有真正的實行，所謂解得深，始能行得切，這道理我想任何人是不能否認的。佛教學理，若不求證，雖有專一的研究，那是無有深大的意義的。如果於佛教教法，唯作學理研究，而不求證的話，那與普通典籍，又有何差別呢？這樣，研究佛教學理，必定要求證，求證呢？亦必定要研究學理；求證與研究不能分為二，這豈不是佛學一詞，離不開學佛，能懂得佛學，才能真正學佛，不是佛學一詞內也含有學佛的道理嗎？這樣學佛，不離佛學，佛學不離學佛，同一義理而二名，這種邏輯的道理，不是很顯然的嗎？

丙·學釋迦佛 不因修妙行

普賢行願品，常隨佛學，是普賢菩薩發的第八大願，每日誦普賢菩薩的行願品，讀到第八願時，我的心自然而然的生起最上無比的恭敬心；並且常常想到，能列為一個專題，來解釋一下，使讀到聞到的人，生起信心，背棄染業，來修淨業；或者能令今日的混亂世界人類，得到一個歸趨地方，雖不說有什麼大功德，總不致有損而無益吧？

釋迦牟尼，是在最初因地發心，而經三大阿僧祇劫修成的，不是本來就是佛。在俗語方面常常有這兩句話：「沒有天生的彌勒，更沒有自然的釋迦。」這樣就可以證明佛果，是要經長時修成的，不是不修而就可以得到佛果的。菩薩因地發菩提心，學菩薩法，究竟怎樣學呢？在解深密經上說：「菩薩學處，畧有六種，所謂布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧」。在這裏我們了解到菩薩學的六度，是有總別名稱的，六度也可以說，就是六到彼岸，這就是總名，而布施持等六種，也就是各有各的別名。到彼岸這一名稱，在教典內，是有各有各的解釋不同。依瑜伽論，用三種義，來解到彼岸的道理，一時、二自性清淨、三得妙果。論云：「如是，法最極長時，乃至圓證自性，最極殊勝，能得菩提妙果。」新攝論說：「六度是最殊勝的法，修此六法，能可達到彼岸。」攝大乘第七云：「此諸波羅密多，訓釋名言，云何可見？於諸世尊，聲聞獨覺等，最為殊勝，能到彼岸；是故通稱，波

羅密多。」大智度論有五復次，釋到彼岸。第十二云：

一於施等退回小乘，如舍利弗等。名為此岸，直進不退，成辦道果，名到彼岸。二慳等六弊，名為此岸，施等六度，名到彼岸。三有無二見，名為此岸，破有無見智，名到彼岸。四為結使傳所行施等，名為此岸，非結使傳所行施等，名到彼岸。五生死大海，名為此岸，涅槃大城，名到彼岸。

雜集第十一云：最勝所作故，最勝所至故，名波羅密多，一切菩薩，所為所到故。復次到所知岸故，名波羅密多，安住佛性故。復次濟度自他最極災橫故，名波羅密多，能令自他越生死苦海故。

在上面的經論，皆是詳釋總名道理，別名道理，分別名時，一一詳釋。

發菩提心，要學大乘法，必要修學六波羅密，才可以由生死的此岸，而達到涅槃彼岸。然而菩薩修學六波羅密的時候，要怎樣才可以修學六波羅密的道理呢？在解深密經上，有這樣的說：「菩薩要修學六波羅密的時候，必定要具五種道理，才能修學六波羅密法。」

第一猛利信心，菩薩在修學六波羅密時，他最初對於菩薩藏，相應微妙的正教法，應有堅固與猛利的信心，也就是對於大乘教法，深信不疑；信心具足了，才可以修學菩薩法，菩薩法是甚深微妙，不可思議的，如果不具有信心，怎樣可以修學呢？

攝大乘第七卷云：謂於諸度，相應聖教，雖極甚深，而能信解。

雜集論第十一卷云：十二分聖教中，方廣分名菩薩波羅密多藏。如經中說：大乘者，即是菩薩藏。又云：復次何緣說方廣分，為廣大甚深耶？由一切種智性廣大甚深故，謂此所得一切種智性果，最廣大甚深故，因受果名，是故別說方廣分，為廣大甚深。

第二十法行，十佛法行，在佛教典籍中，是有種種不同的。大般若經五百七十三，但列十種名稱，而未加以解釋。

般若經云：佛告阿難，受持此經，有十法行，一者書寫、二

者供養、三者施他、四者諦聽、五者披讀、六者受持、七者廣說、八者諷誦、九者思惟、十者修習。

瑜伽七十四、辨中邊第三，顯揚第二，列名的前後，雖有次第參差，而對於解釋義理，大多一致，而沒有不同的差別。

顯揚云：一於菩薩法，若多若少，尊重恭敬，書持法行。二若勝若劣，諸供養具，供養法行。三若自書已，由於愍心，施他法行。四若他發意，恭敬尊重，以微妙聲，宣揚闡讚，由宗仰故，諦聽法行。五發淨信解，恭敬重心，披讀法行。六為欲修習，法隨法行，從師受已，諷誦法行。七現諷誦已，為堅持故，以廣妙音，溫習法行。八悲愍他故，傳授與彼，隨其廣畧，開演法行。九獨處閒靜，極善研尋，稱理觀察，思惟法行。十如所思惟，修奢摩他，毘鉢舍那，為欲趨入，乃至為令，諸所求義，成就法行。莊嚴論第十三云：一書寫、二供養、三流布、四聽受、五轉讀、六教他、七修習、八解說、九思惟、十修習。

莊嚴論所列的，與顯揚不同，莊嚴把顯揚論第六的諷誦，與第七的溫習，合成一行，成為第七修習，加一教他法行，成為第六法行。在其他的教典中，皆沒有這個道理，或者在莊嚴論上的意思，為眾生畧說的時候，就名教化，在廣說的時候，就名解說。但是在他的教典上，廣也好，畧也好，統統的名為解他說。各各經論，根據各各的道理，在道理似乎沒有什麼相違的意思。不過在普賢行願品上，特別重視書寫法行。

普賢行願品云：如此娑婆世界，毘盧遮那如來，從初發心，精進不退，以不可說不可說身命而為布施；剝皮為紙，折骨為筆，刺血為墨，書寫經典，積如須彌；為重法故，不惜身命。

這是說釋迦如來在因地修菩薩道時，拿自己的身命，供養法寶，流通法寶，並且不是一身、二身、十身、百身、或百千萬億身，乃至恆河沙不可說，不可說的身命，布施法寶。不然的話，他書寫的經典，怎能積成如須彌山這麼多呢？

（未完待續）



從「值得驕傲」說起

圓香

近些年來，「值得驕傲」一語，頗為流行，我們在達官名流的講演中，固然常常可以聽到，就是一般所謂文人的筆下，也常可見到，一些時髦的智識青年，就更是口頭禪了。

據說這是西文翻譯輸入的古老新詞，說他古老，是我國早有驕傲一詞，說他新，是將惡語當成了好話。我不曾去考證，洋人說驕傲二字的原文意義，但從一些譯文中去看，似乎就是我國的「值得欣慰或自慰」之類，如譯成「值得自豪」，就已經有驕傲之態了，但是比「值得驕傲」，還是要含蓄一點，不太像粗魯的語氣。如今「值得驕傲」一語，竟然這樣的流行，也可見國人崇洋心理的一斑，實在可哀，其實洋人的原意，也許並不是驕傲，而是譯者一時想不出相應詞彙的敗筆罷了。

凡是中國人，照理都能知道，驕傲是做人的惡德之一，自古賢聖，沒有不教人力戒驕傲的，驕者必敗的道理，可說無人不知，婦孺能道。從佛法上說，一切有為法，如影幻泡影，轉眼皆空，人有什麼值得驕傲的。

易經上說：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」這其中的盈，就是指自滿之意，自滿就是驕傲的來由。惟愚癡小人，小有所成，才會志得意滿，傲視羣倫，自以為為了不得，智者看來，是可憐又可笑的，到底有什麼「值得驕傲」？

驕傲一詞，佛法上很少用，多數是概括在慢字之內，貪、瞋、癡、慢、疑，名爲五鈍使，慢就是驕傲，也就是五鈍使之一，是入道的一大障礙，傲氣不除，要想入道，難！難！難！

就一般所見來說，凡是驕傲的人，大多是虛浮不實的人，驕傲祇是出於一種盲目的自滿情緒，並不是真的自信有什麼值得驕傲。所以越是驕傲的人，內心越有空虛之感，一個腳踏實地的人，很難從他身上聞到驕傲的氣息，因此；驕傲與自卑，又成了分不開的孿生兄弟，這種人，不但苦了自己一生，也不知有多少人曾受到他傷害。前面所說的天道、地道、鬼神等且不論，試問有那一個，願和一個驕傲自滿的人相親相近。所以從古到今，一個心浮氣傲的人，很難得有真正的成就，恃才傲物的人，大多是孤芳自賞、潦倒終生。

世俗中人犯此病，尚不足深怪，因為他們未聞佛法，不識因果。一個學佛修道的人，切不可犯此病，學出世法，就是要擺脫世俗的纏縛，須知對一個驕傲自滿的人，一切教誨，都是徒然，或有行持，也不過裝點門面，以圖欺人，多一個傲視同輩的口實，又增加幾分傲氣而已，與生死上事，有何交涉，有誰見過帶着傲氣而證聖果的。

就世俗來說，功名富貴，全是身外之物，乃是過眼雲煙，得之何足驕傲，若講才能學問，也是人外有人，天上有天，又有什麼可以誇示他人。如不能皈依三寶，依法修持，不過多增長些生死業，認為可以自滿自傲的，正是可悲可嘆的。所以一個三寶弟子，第一要着是去做氣，時常心存謙虛。一個謙虛為懷的修道人，不但良師喜歡教誨，善友也樂相扶持，日與良師善友為伍，自然學德日進，道業易成。

現在常見少數同道，才頂禮拜師，剛見過一經半論，就心浮

氣傲，以為佛法不過如此，大言不慚，批評這不是，那不對，以顯示自己的智慧，高人一等，見解與眾不同，不但漠視於現前的縑素先進，就是先賢古德，也不放在眼裏，對大經大論，也跟在世俗學人背後，說真道偽，自命不凡，為何會如此這般，追根究底，大都是驕傲心理在作祟。

當然；這並不是說，古德就不可以批評，古語就應該全信，經論一定沒有偽造，但在指陳議論之前，必先老實自問，自己的德業如何？學養如何？修持如何？見地如何？這樣就不會隨人打轉，信口雌黃了。從前明代的紫柏尊者，可算得是人中的麟鳳，佛門的龍象，他初出家時，偶讀到永嘉大師的證道歌，至「斷除煩惱重增障，趣向真如亦是邪」句，憑着自己的一點知解，認定大師說錯了，以為佛陀都諄諄教人斷除煩惱，何得會「重增障」，佛陀也會再四叮嚀眾生，要趣向菩提道果，怎能說「亦是邪」，因此他自以為是的改作「斷除煩惱非為障，（此語已記不清，引用可能有錯，但大意是如此的。）趣向真如不是邪。」其後真參實究，自己也發明了大事，才知自己昔日的見地不真，乃是妄議古德，永嘉大師到底不是慧業文人，祇是信手拈來，拼湊成章，原來語語都有根源，字字從實證中得來。由這段公案看，古德先賢，豈是初學後進，可以輕口議論的。

有的身在佛門，都喜歡使人注目，渴想受人尊敬和恭維，奈不住寂寞，稍不稱心，就是怨尤牢騷，不是指繇德勢利，就是批評白衣同道無知，放言高論，大都是膚淺之談，誇示行持，可能是自欺的把戲，或炫耀世俗身份地位，或賣弄學識才華，根本不知自己拜師學佛，是爲了何事，徒使佛門多了幾許是非，這又是爲了什麼？察其源由，大多仍是驕傲心作祟。

有人以驕傲表示自己的尊嚴，不知驕傲正是所以遭人卑視，時刻以謙虛爲懷的人，反多受人尊敬，所以說，自尊不是驕傲，謙虛不是卑下，其間分際，大可細心體察。

驕傲心理，也有粗有細，粗相的傲心，祇要肯反省，尙不難自知，細相的傲氣，却不容易察覺，這就須要多做觀心的工夫了。

作爲一個佛弟子，要想求法，當先去傲氣，學謙虛，謙虛才堪受教，人也才肯教。要想受人尊敬，也當先除傲氣，傲氣若除，自會溫文有禮，語實意誠，然後人才樂與親近。況我們學佛，原是爲了生死大事，非爲爭名求利而入佛門，如仍放不下名利意氣，又何必到佛門中來，世間三百六十行，那裏不可發揮才智，施展抱負，偏要向這清淨門中求取富貴功名，豈不是錯！錯！錯！

謝 鳴 欸 捐

李澤明居士	港幣	200.00元
沈馬瑞英居士	港幣	100.00元
張道蓮居士	港幣	20.00元
蕭杏華居士	港幣	90.00元
竹君居士	港幣	120.00元
張君居士	港幣	90.00元
莫能居士	港幣	50.00元
如正法師	港幣	40.00元
趙會珏老居士	港幣	110.00元
默壽居士	港幣	120.00元
王居士	港幣	80.00元
妙法寺	港幣	3,340.75元
總計	港幣	4,360.75元

告 報 支 收 期 一 十 四

一、收入		
本期捐欸	港幣	4,360.75元
發行收入	港幣	272.00元
總計	港幣	4,632.75元
二、支出		
印刷費	港幣	2,980.00元
稿費	港幣	900.00元
什費	港幣	400.00元
郵總	港幣	352.75元
計	港幣	4,632.75元

啓 謹 社 誌 雜 明 內

更正：（上期21頁「塔」下半版第18行文內「紅軍」係「紅羊」之誤。又23：10係2.5：10之誤，特此更正）



佛刊應加刊此小品文

蕭杏華

沈公九成居士：

41期尊刊來得好快，以前每月三號上午一定收到，這次提前一個星期就收到了。如果以前是航空，這次可能是用火箭發射送來的了，是嗎？

不是我說，大家有目共觀，內明自閣下接編以來，內容日見充實，封面月有刷新，精編細排，標題插圖，配合得很得體，很爽目，此皆您居士處事認真、負責所致呀！最難得的是您一雙手，一個心策劃，要照顧各方面工作，而能按期出版，定期寄發，從不誤時，在目前各地佛教刊物，似不多見，假以時日，不難成為今日佛教界第一流雜誌，可為預卜，也可為預祝！

關於「舍利子靈異記」文中，說到佛滅後荼毘所得舍利子，我由「八斛四斗」記錯寫成「八石四斛」，得您來信提醒，再請示慧公後，知這類數字不太正確，是我記錯寫錯，又得您查閱「有部毘茶耶雜事」，照改正為「一碩六斗」。在這些事上，就顯出一個編者的學養了，要不然，作者寫錯，編者不知改正，那便誤導讀者了，關係匪淺！

在另一方面，拙文前段寫「古德長慶閑禪師，焚化那天，天風大起，煙飛三四十里，煙所到處，皆有舍利，收集起來，得四石餘顆」。可能是手民誤植，將「四石」排成四百，這個數字相差太遠太遠了，您看，要不要更正聲明一下呢？我所記是根據印光法師文鈔中而寫出，可查閱。

事關佛化文字，除非記寫錯，絕不能也不可杜撰虛構一句一字，一切皆要照實說，若我故弄玄虛，則落因果，吃罪不起，立

此誓言，證明所記皆實。

其外尚有我認識謝冰瑩教授經過，以及我以為她遷居美國，這次我跟她通上訊，才知她是去年八月隨夫婿賈伊箴先生去美國探望他們的兒女作小住，不久還是要回台北去。謝教授信中落實說明「落葉歸根，不想久居海外，所謂『金窩銀窩，當不了自己的草窩』也」。謝教授已答允為舍利靈異寫一篇反映文字證實，在她生動的筆下會把事情剖析得更清楚，那就用不着我多饒舌了。

寫到這，想起這次看到「佛經英譯與術語淺釋」大文，覺得作者莫能大德很有見識，佛化文字實應擴大宣傳，不要老在教門圈子裏打轉，要普遍化，易懂化，各階層人士能接受化，向全社會進軍才行。佛刊長篇大論大塊頭文以外，要加些小品的、散文的、生動活潑的、短小精悍的、富有文藝氣息的、佛化小說等風趣之作。謝冰瑩教授若能長期發心供應，正好補這方面的不足，必大受讀者歡迎。她數十年前成名之作「女兵日記」，現在還受廣大人士歡迎，所以已拍成電影了。此問

後學弟杏華作禮

一九七五，七，二九。

杏華居士：

謬承獎飾，甚為汗顏！說實話本刊近年來能如期出版：一、都靠作者諸公的全力支持，珠玉紛投，佳作沓來；二、應歸功於文采公司同人的統力合作，認真「拍檔」，編者只是收集稿子，

彙交文采排印而已，最近又邀得台灣兩大高手「加盟」爲本刊長期撰稿。本期所刊「『密』的商榷」及「從值得驕傲說起」兩文，即爲談錫永、劉國香兩居士大作，值得向大家推介。

四十一期內明提前印行之另一原因，乃因與「第五屆剃度會暨夏令營特輯」撞期，所以迫得將「內明」先行付印。不過提前發行，亦是本刊計劃中之事，今後當儘可能及早付郵，使本埠及空郵定戶，都能於每月一日左右收到。

居士要本刊加刊佛學小品、小說等，當儘力爲之，本期起已

六榕寺三寶

——卅九期內明名勝介紹欄，「嶺南兩禪寺：六榕寺、南華寺」發表後，接到現在僑居三藩市的伍佩琳老居士來函，說及六榕寺的三寶：一爲遼佛、一爲唐玄奘法師頂骨，另一爲明末澹歸和尚手卷，均爲有關佛教文化的稀世文物，並附來遼佛像照片乙幀，本刊當即復函申謝，並希望儘能提供更詳細資料，以告關心佛教文物的讀者，承伍老居士復函補充，又附民國六十一年二月廿九日「僑光報」所刊達道人：「六榕三寶話當年」一文，茲分別刊出，本刊資料室亦將有關唐玄奘大師頂骨資料，蒐集整理，增刊於後。

——編輯室

來信一、

敬啓者承惠 貴月刊，經已拜收謝謝，茲奉上美仄二十元，煩請代兌港幣，捐助 貴社，希爲 晒納，廣州六榕寺，前存有寶物三件，一爲澹歸和尚手卷，向係黃晦聞



△ 三寶之一遼金佛像

增闢「筆談」一欄，請得圓香居士執筆，以散文形式娓娓而談有關佛教一般問題。至於佛教小說，若得謝冰瑩居士發心撰寫，此則內明讀者之福也，除請居士轉懇外，本刊當專函向謝居士乞稿。

關於尊作「舍利子靈異記」中談及長慶閑禪師茶毘後所得舍利「四百餘顆」抑「四石餘。」因手頭無「印光文鈔」，俟查明後再說，以理度之，「四百餘顆」，似較「四石餘」爲合理，未知居士以爲然否？

——編輯室

伍佩琳

珍藏，後由鐵禪和尚，以歷代帝皇聖像，交換得來，二爲唐三藏靈骨，係被日敵取去，勝利復員，由胡毅生，在京幾經設法取回，三爲遼佛，係遼金時代，均爲希世珍寶，迨廣州政變，物換星移，六榕寺三寶今何在？良可慨也，茲將當年攝得遼佛照片乙幀，隨函奉贈，希請珍存爲禱，謹上

內明雜誌社

社長 主編列位大法師

伍佩琳 合十

七月六日

來信二、

九成主任有道：

昨奉大函並收條均已拜悉，關於六榕寺所珍藏遼佛，高逾二

英尺，該像佛脚下蓮花座上，刊有太宗六年，八月十六日東作使張楊釗生……字樣，用放大鏡看得頗為玲瓏，其下尚有數字隱約可辨，查南宋帝昺後，遼金朝代，凡十主，共一百二十年，元遂滅之，即「太祖」「太宗」「海寧王」「世宗」「章宗」「衛紹千」「宣宗」「哀宗」「永宗」此係大慨情形也，耑復順頌文祺

伍佩琳拜復

七月廿七日

三、六榕三寶話當年

達道人

廣州六榕寺，前存有寶物三件，最有歷史價值，為佛門之希世奇珍，一為澹歸和尚手卷，係明末名僧手筆，此卷向係黃晦聞珍藏，後由鐵禪和尚，以歷代帝皇聖像，七十幅交換得來，二為遼佛，係遼金時代，選為希世之珍，清末時，曾被旗籍人劫奪，幾經艱辛始獲珠還，三為唐三藏靈骨，係被日敵取去，勝利復員，由胡毅生在京，幾經設法取回，此寶物後又被該寺代主持寬鑑和尚取去，經廣東佛教會追查，於民卅年十一月十九日，始由寬鑑親偕靈果和尚，由港取回，返寺交代，佛教會同到寺監交見證者，有胡毅生、伍佩琳、李續鏗、湯瑛等，由寬鑑將寶物寺產契據，獻與虛雲老和尚，指派寬讓和尚當家師松清點收，迨廣州政變，物換星移，寺廟亦遭沒收封閉，該寶物迄今何在，良可慨也。

四、六榕三寶偶成

伍佩琳

其一

六榕三寶世奇珍
明末高僧留墨寶

靈骨玄奘慧命臻
牟尼遼佛現金身

其二

取經險阻歷關山

文物輝煌見一斑

頂骨千年成佛寶

日人掠去慶珠還

其三

澹歸手卷早聞名
歷代帝皇像七十

價重文壇衆論評
得來交換價非輕

其四

切亂頻年世變遷
循環顯晦皆天數

萬千事物跡茫然
妙理玄玄欲問天

原載民國六十一年二月廿九日

僑光報

五、唐玄奘大師頂骨現分七處供養

唐三藏玄奘大師（公元五九六——六六四）圓寂後，遺體初暫厝於陝西長安瀋水之東，並於樊川北興教寺內興建骨塔（圖刊四十期內明「長安佛塔選輯」內）三年後塔成，始移入供養。北宋初年，僧可政，將玄奘大師頂骨携至南京。於中華門外三藏殿右側建塔供養。

一九四三年初，侵華日軍，為修建房屋，竟平毀塔基，掘出了埋葬大師頂骨的石函。石函中除了銀質小盒安置頂骨外，還埴有金質小佛像，銅香爐、燭台、宋瓷瓶，以及唐、宋、元、明古錢、金銀玉器、寶石等珍物。

當時大佛頂骨被日軍碎為數份，其中一份被劫至日本。一九五五年十一月，經交涉後，再從日本迎歸台北供養，留在大陸的除一份於一九五六年底，達賴喇嘛參加印度慶祝釋迦牟尼涅槃二千五百週年紀念時，携贈印那爛陀研究院，并建「玄奘紀念堂」供養外，其餘五份，一份供養南京玄武湖山中佛塔內，一份供養在廣州六榕寺，一份供養在天津佛教會裏，一份供養在成都近慈寺，一份供養在北平廣濟寺的舍利閣內。供養廣州六榕寺者，當係胡毅生居士移送供養者。

資料室



中國最華麗的佛塔

餘子

——南京大報恩寺琉璃塔——

南京，古稱金陵，虎踞龍蟠，形勝非常。史謂其爲六朝故都，是以秦淮河畔，夫子廟側之「六朝居」茶樓，生涯鼎盛，蓋多爲其招牌之名所吸引也。實則自東吳、東晉、宋、齊、梁、陳、以下，再加上南唐，及朱明，與太平天國，今日談古，即暫置民國不計，至少已可稱爲九朝故都。所以它的名勝古蹟，不可勝數，但多殘缺破敗，零落荒涼，使觀覽者無從發思古之幽情，徒增添惆悵之愁緒，未能如羅馬、埃及、希臘等處古城，足以招徠遊客，產生嚮往功用，良堪惋惜。

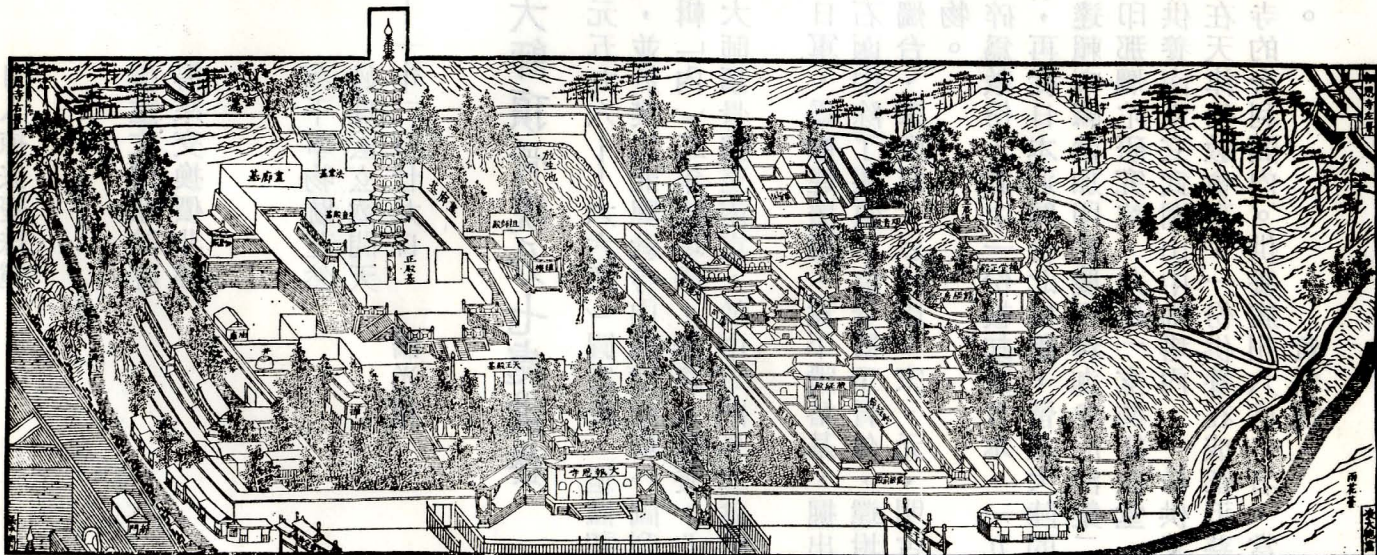
而換朝易代，兵燹頻仍，中以洪楊之役，破壞最爲酷烈。當時明代故宮，全部犁爲阡陌，僅餘東、西華門及午門三座城垛，其餘蕩然無存。聚寶門外的大報恩寺及琉璃寶塔之被燬，尤令人痛心無任。蓋此一耗費無量數民力財力之龐大建築，在中古時期，直可與當時世界所謂七大奇觀並列，而竟化爲焦土，使後人無從憑弔其遺跡，豈不可惜？

「城南耆域化人居，古蹟金陵莫此如。」

這是清朝乾隆帝初下江南，遊金陵大報恩寺，第一首詩的頭兩句，具見其驚異贊嘆之情。筆者曩在南京，便中訪問，又參閱各種有關文籍，乃知寺未毀時，幾佔南門城外直到雨花台之大部分地面，周圍有九里零十三步，規模之宏偉，直如一個大縣城，任何梵剎，均無可倫比。又攷此寺歷史悠久，江南實首屈一指，據金陵梵剎志載：三國時代，建業（南京）爲吳大帝（孫權）新都，康居國僧，領徒來居城南長干里，能致佛舍利，孫權神其事，「爲置建初寺及阿育王塔，實江南塔寺之始。」原來命名「建初」的意思就是在此。後迭經興敗，晉名長干寺，梁武帝詔修長干

塔。宋改爲天禧寺，祥符中，建聖感塔。元末，燬於兵。明洪武時重建。永樂初全寺忽大火，「有司入奏，上命兵馬司督人遙衛於外，令勿救火。寺既燼，命盡取灰投之於江，即其地重建大剎，立塔九重，賜名大報恩寺，雄麗甲海內焉。」（祝允明野紀載。）

這顯然是朱棣（永樂帝）想造一座大廟，以還心願，或許是他暗中派人放的火，也說不定。據說：他在北平發動「靖難」之師以前，就曾許下宏願，求神祇庇祐，而一切謀畧兵機，都是僧道衍所主持籌劃，道衍也就是曾做過和尚的父皇朱元璋指派與他的師傅。因之他奪得他侄兒的寶座後，不惜財力，大興土木，也是好大



喜功的帝王常有之事。

但據傅斯年考證，說是明成祖之建大報恩寺，乃別有隱衷，實爲紀念其生母，而假託皇考、皇妣，以爲掩飾。傅氏根據奉先殿紀事詩，陶菴夢憶，國榷、棗林雜俎，廣陽雜記各書所記，斷定朱棣爲高麗碩妃所生，生後碩妃即遭「鐵裙」之刑，故於得天下後，乃起寺報恩。清人陳作霖所著養和軒隨筆中，亦即如此說：

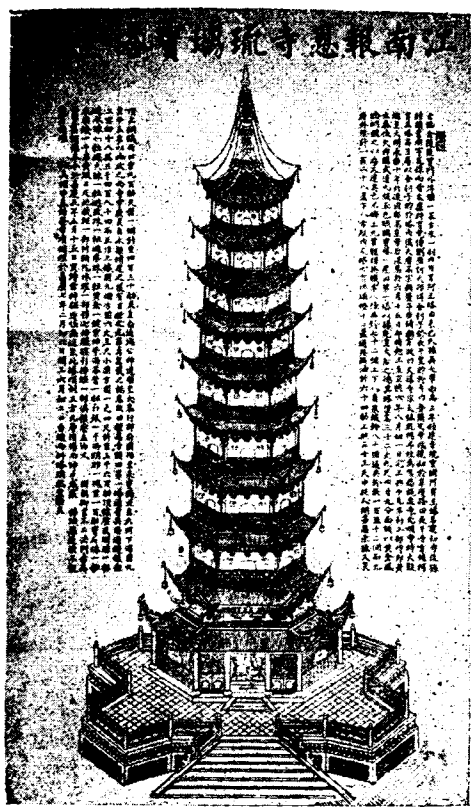
「予幼時遊城南大報恩寺，見正門內大殿封閉不開，問諸父老云：此成祖生母碩妃殿也。妃本高麗人，生燕王，馬后養爲己子，遂賜妃死，有『鐵裙』之刑，故永樂間造寺塔以報母恩。與史志所載不合，疑爲譌言。後閱朱竹垞跋南京太常寺志云：長陵（成祖崩後葬長陵）係碩妃所生，見於談遷，棗林雜俎。中述孝慈馬皇后無子，即懿文太子，及秦、晉二王，亦李淑妃產也，乃歎齊東之語，不盡無稽也」。

也有傳說明成祖是元順帝宮人入明廷後六個月就生下來的，馬皇后遂以爲己子，而元宮人遂挹鬱而歿。後來成祖明白自己身世後，乃起兵靖難云。這簡直是把明成祖說成了元順帝的後嗣，而靖難之變，也變成無形中仍舊恢復了元朝的天

下，那大報恩寺自然也是報的元帝后了。如王耒的「瓠蘆雜綴」上就有此一說。這與清朝中葉以來，傳說乾隆帝是海寧陳元龍的兒子，被雍正以女掉換，而無形中滿清的江山，早已被漢人偷回，是同樣的阿Q精神之表現。在封建帝王之家，最講究的是宗法，滿人尤以龍種自居，除漢女不得入宮外，初猶禁通婚嫁。而此種流言，竟然煞有介事，誠屬奇妙之至。或許前說爲元朝遺老所捏造，後說爲明朝遺民所想像，也說不定。

茲且說明成祖是怎樣修建大報恩寺及琉璃寶塔的，據張惠氏「塔志」考證說：

「明永樂十年勅工部重建，準宮闕規制，監工官內宮太監汪福、鄭和等。永康侯徐忠、工部侍郎張信，徵集軍匠夫役十萬人。奉勅按月贍給糧賞，至宣德三年（前後建築十九年）始告完成。宮殿樞鬱，萬棟櫛比，全寺基地悉用木炭作底。其法，先插木椿，然後縱火焚燒，化爲灰燼，用重器壓之使實，因之地質不復變遷，方受重量建築。上鋪硃砂，取其避濕殺蟲。今是處鑿井濬河，往往發現木炭與硃砂，即其遺物。全部建築以西天王殿及大殿，最極壯麗，石牆、石壇、欄樑，均用白石雕鏤工緻。大殿即碩妃殿，非禮部祠祭終年封閉，……牒僧、學僧五百餘人，一百四十八房，僧咸擅一藝，每房輒有珍玩數事，十宗兼備，每宗設一講座，學僧得任擇一宗修習，學贍產田地萬畝……」



△ 琉璃塔全圖

這修建兩代、共費十九年的大寺，究竟花費多少？據清季海關報告上說：「通共用過錢糧銀二百四十八萬五千四百八十五兩。又三保太監鄭和下西洋回餘的金銀百萬，亦斥於是。」而所徵之工，所募之料，自更難以數計了。即單以所費現銀計算，已超過四百萬元。倘若照五百六十餘年前的物價與購買力核算，最低以百倍計，則耗費當達目前四萬萬銀元以上，再加上徵集的工與料，差不多等於清末八國聯軍的庚子賠款之數了！難怪張岱的陶菴夢憶上說：

「中國之大古董，永樂之大窯器，則報恩塔是也。報恩塔建於永樂初年，非成祖開國之精神，開國之物力，開國之命令，其胆智才畧，足以吞吐此塔者，不能爲焉。」琉璃塔，自是全寺精華所在，可惜在毀壞前，攝影技術尚未傳入中國，未曾留照，不過當時有一西人曾將塔繪成一圖，印在海關報告上並附有詳細說明。據海關報告載：

「其規制，悉依大內圖式，八面九級，外壁以白磁磚合甃而



豈能不常現幻象，引人膜拜？自無怪「海外蠻夷，重譯至者，百餘國，見報恩塔，必頂禮讚歎而去，

成，上下萬億金身，每磚具一佛像。自一級至九級，所用磚數相等，磚之體積則按級縮小，佛像亦如之，面目畢肖。第一層四周鑄四天王，金剛護法神，中鑄如來像，俱用白石，每層覆瓦五色琉璃，高二百七十六英尺七寸強，地面覆蓮盆口廣二十丈六寸，塔頂冠以黃金寶頂，重二千兩。鐵圈九個，大圈周三丈六尺，小圈周一丈四尺，內係籐製外裹鐵質，計重三千六百斤。鐵索八條，綴有五巨珠，避風雨雷電刀兵云。九級內外築燈一百四十有六，宣德間詔選行童百名，常川點燈，晝夜長明，名長明燈，一日夜費油六十四斤四兩零，歸內府撥送。燈盞蝟殼製成，內置油盤，燈蕊直徑盈寸，附有機括，燃點時引入簷內，既燃，則旋機使出，不勞攀援也。

在十五世紀初年，即能建造此富麗堂皇，高達二百七十餘英尺的寶塔，差不多等於現在二十八層高的大廈，即目前香港，也很少有。而又黃金爲頂，巨球爲飾，各級又覆以五色琉璃之瓦，日光反射之下，自屬金碧輝煌，彩霞萬道。而在暮色蒼茫之際，則百餘長明燈，光燄大顯，在當時既無電燈、更無霓虹燈之時，遠近望之，煙霧靄靄，光焰灼灼，豈能不稱奇觀？加以塔身外表爲純白瓷磚砌成，塔頂鐵索八條，垂鈴七十二個，上下八角，垂鈴八十個，每遇風吹鈴動，燈影搖曳，月夜之中，白光與月光，鈴影與燈影，互相激蕩，交相輝映，復有舍利之說，相傳已久，

謂四大部洲所無也」。（張岱陶菴夢憶）

最妙的是塔上下有金剛佛像百千萬個金身，一金身用琉璃磚塊若干塊湊成之，磚塊的大小，按層級縮小，湊成之後，其衣褶不爽分，其面目不爽毫，其鬚眉不爽忽，門符合縫，直可謂爲鬼斧神工。當燒成時，每磚具備三副，用其一，埋其二，編列號碼，以資識別，如有損壞，即開列號碼，呈報工部，檢發補嵌，如原來建築成的一般，其精巧有如此者。

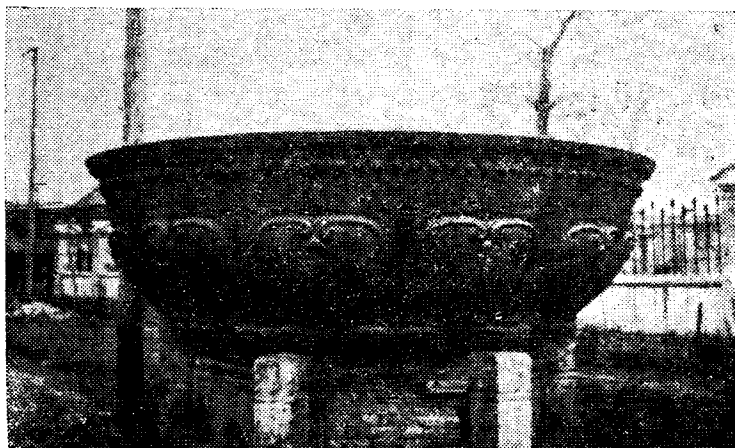
此塔如能保存至今，可裝上電梯，以免陟登之勞，

藉以吸引遊客，若巴黎鐵塔然。而其喬麗堂皇，及雅潔美觀之處，當另有一番韻味。惟如此工程，當五百餘年前，究竟如何興建的？

然而，聰明的中國人，畢竟自有辦法，他們：

「建築時，不施架木，造一層，四週壅上一層，隨建隨壅。至九層，則亦堆壅九層，工匠始終在平地建造。及工竣，復將所壅土除去，塔身始現。」（見海關報告）

這自然是最笨拙而又極巧妙的法子，非特不惜大量勞力、財力，而且更需大量空間、時間，在近代都市及資本主義制度下是絕對做不到的。可惜人力雖已竭盡能事，而材料仍屬舊式，畢竟缺點甚多。最主要的是軸心仍爲木料，因之不過百年，到嘉靖戊戌，塔頂即傾側，僧雪浪乃募款修理，將塔頂心木料更換，方始復原。僅這一木，即高七丈有餘，其施工不易，可想而知。又如此高塔，復以金屬爲頂，當時尚無避雷或防電的設備，所謂避雷之珠，全係神話，到十八世紀佛郎克林方發明避雷針，因之，塔



△ 塔 頂 盤

▽ 長干寺如來舍利塔碑



頂修好不到三十年，即嘉靖四十五年時，竟由塔頂引來雷電，可是僥倖得很，僅把大殿畫廊燒燬，而塔身反無恙。

迄後到

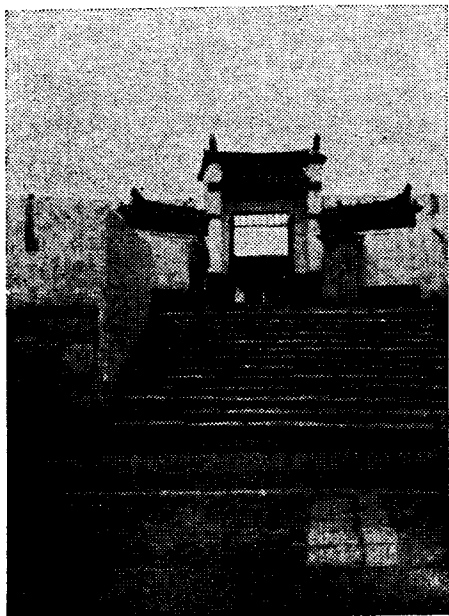
萬曆年間，以及清朝康熙、乾隆及嘉慶年間，均曾修理，規模仍大致完整。這只要看乾隆年間吳敬梓著的儒林外史中所描寫之該寺景象，即可見一般，在二十八回裏寫着：

「蕭金鉞道：要僻靜的地方，只有南門外報恩寺裏最好，又不吵鬧，房子又寬，房錢又不十分貴，我們而今吃了飯竟到那裏尋寓所……」及住進報恩寺，「次日，……僧官邀請到那邊樓底下坐着，辦出四大盤來吃早飯。吃過，同三位出來閑步，說道：我們就到三藏禪林裏玩玩罷。當下走進三藏禪林，第一進是極高的大殿，殿上金字匾額天下第一祖庭。一直走過曲曲折折的階級欄干，走上一個樓去，只道是沒有地方了，僧官又把樓背後開了兩扇門，叫三人進去看，那知還有一片平地，在極高的所在，四處都望着，內中又有參天的大木，幾萬竿竹子……」

玩了一天，只不過玩了一個三藏禪林，琉璃寶塔，還未玩到，其廟宇的宏偉，可以想見。而且在燬敗之前，還担任了一次歷史性的任務，原來中英鴉片戰爭，中國敗了，在南京簽訂了屈辱的條約，也就是最初的不平等條約，構和講條件的地方，也就是借報恩寺做會場。據盪山文錄卷二載稱：

「道光二十二年七月，中英鴉片之役，假寺張筵講和。」盪山文錄是顧雲著的，顧是與會國藩同時代的人物，他對於鴉片之戰，痛心疾首，即借遊報恩寺的機會，做了一篇四十韻古風，大

▽ 塔 基



清軍圍攻之中，爲鞏固城防計，何能顧及名勝古蹟而不摧毀？是寺與塔直可謂毀於長期戰爭。將來不幸若果人類爆發全面核子大戰，則地球上一切名勝古蹟，均可作如是觀，後之視今，將尤甚於今之視昔也，豈不可懼！

可作史詩一讀（詩長不錄）。那時國際人士，亦極爲重視此寺此塔，這只要看大英百科全書第九版南京條約內載稱：「寺爲明永樂所造，以追念其母后恩德……明永樂建報恩寺，此乃承先代寺刹之址也。永樂十年六月十五日午時（一四二三年）開始動工：但此塔未及竣工而永樂已殂，其嗣主繼續建造，歷十九年訖工。塔爲八角形，高約二百六十呎……塔之外用最精盜磚砌成，塔頂有鐵棒，置以金球……綴以五巨珠，所以鎮南京全城之安寧……此絕美之偉大建築，惜燬於太平天國之亂。」

美國百科全書南京條約說：

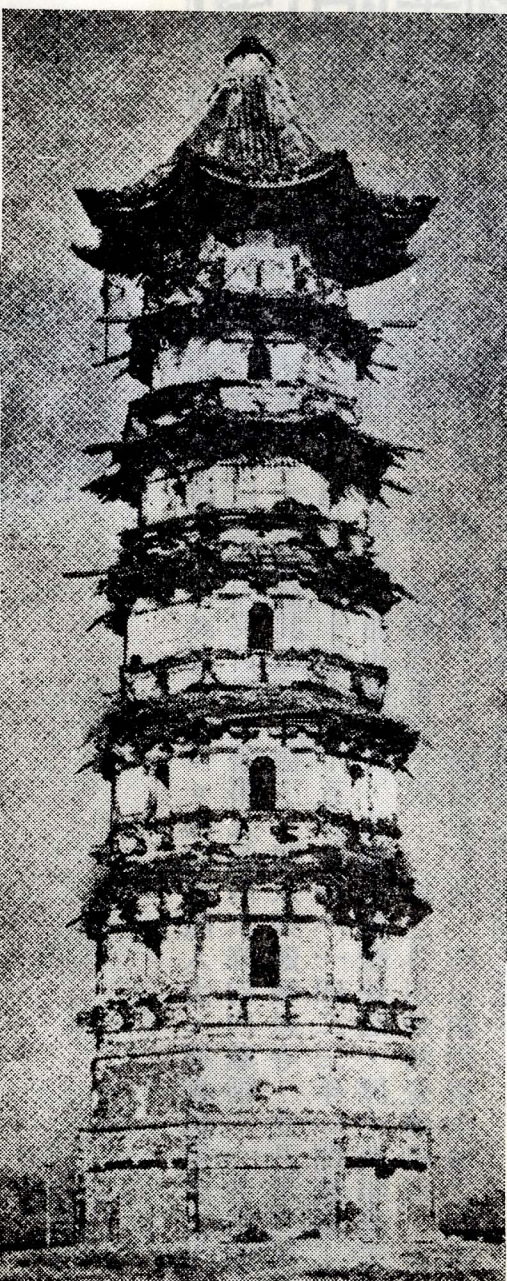
「報恩塔被毀於洪楊之役。建於一四一三年，至一四三二年，歷十九年告成。塔爲八角形……塔心爲波羅形，上置金球，每級階梯作螺旋形。」

究竟誰燬壞了這大寺與寶塔呢？看來基於軍事上的因素爲多，據江寧府志稱：「咸豐三年正月廿四日，髮匪（清人稱洪楊軍）據塔，俯瞰城中，施砲，砲彈有落中正街者。」又同上載稱：「三年三月，向軍克通濟門外壘，復克七橋甕，斷鍾山、報恩寺往來路。」可知報恩寺與鍾山相通，爲軍事上的要衝。而虎踞龍蟠的南京，從來爲兵家所必爭，爭南京者，必先佔雨花台，故古人云：「元朮（金元朮）登雨花台，則城中飛走，皆不能遁，況此塔高於雨花台二三倍耶。」是以洪楊都南京後，十餘年間始終在

多姿多彩

中國佛塔特輯 (一)

佛敎名勝不絕



△ 最古之塔——蘇州瑞光塔
(公元二四七年)。

▷ 最新之塔——南京靈谷寺之靈谷塔(民國廿一年)。





密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第六篇 密勒日巴在獨利虛空堡

密勒日巴尊者從繞馬遷移到獨利虛空堡去居住。一天，來了一隻猴子，身騎野兔，手中拿了一方用菌子作的箭牌和一根用草桿做的弓箭，（其狀實在滑稽已極。）密勒日巴忍不住撲嗤一聲笑了出來。那隻猴子說道：「因為你心中有所畏懼和希望，所以才到這裏來居住的。如果你心無所畏，還可離開此地到別處去！」尊者道：「我已澈底通達一切外境皆由自心所現，自心的體性也就是『佛陀的』法身本來面目。鬼魔呀！無論你變現任何幻境來擾我，對我而言只是可笑的兒戲罷了！」

該魔聽了，不覺向尊者頭面禮足，發誓改過向善，旋即如虹彩般的消失於天空中。此魔原來是著銅的大力鬼魔。

一天，著銅的施主們前來拜訪尊者，問道：「尊者啊！這個地方好嗎？有什麼佳勝之處呢？」

密勒日巴以歌答曰：

「祈請至尊之上師。此地佳勝汝知否？汝若不知聽我說：於此寂靜虛空堡，上有雲層濃霧繞，下有碧澄藏江流，紅崖矗立冲天際。前面綠密草原上，野花一片競芳芬；草原邊際無人處，時間野獸吼嘯聲。鶯鵬翱翔濶天際，牝鹿母子戲奔撲，細雨密濛降又停；蜜蜂吟歌聲嗡嗡，雲雀山鷄競歌鳴；猿猴跳躍任嬉戲，如是勝地難思議！溪水潺潺滌塵襟，美景如是常為伴，來此男女施主衆，我今暢懷為汝歌，歌中流出勝口訣。捨棄惡業行善事，專心一意勤修行？」

來客中有一位修習密乘的人說道：「尊者啊！就算是您心生的歡喜送給我們來訪諸人的一點禮物，請您開示我們一些易解易行的『見』，『行』，『修』三方面之法要吧！」

密勒日巴酬其所請，即地歌曰：

「上師加持入我心，加持令我見空性。為答信主之請問，作歌取悅本尊佛。顯現、空寂、及無別，此三見地之精要；明朗、無散、與無念，此三修行之精要；

無貪、無執、無罣礙，此三密行之精要；
無欲、無懼、無迷惑，此三成就之精要；
無諂、無隱、無矯作，此三密戒之精要！」

來客聽了此歌，都生起了信心，然後各自回家去了。

某日，許多徒衆又前來朝拜尊者。上次來的那些人，再次問道：「尊者啊！這一向身體安康嗎？精神愉快嗎？」密勒日巴以歌答曰：

「敬禮殊勝上師足。無人寂靜深林處，密勒日巴習禪樂，
無有執着貪欲故，行亦樂哉止亦樂！幻身無病盎然樂，
無需睡眠靜坐樂，無有妄念三昧樂，②無有寒冷拙火樂，
無有退悔禁行樂，無勤無作耕農樂，無有喧亂寂靜樂，
此爲『身』之諸安樂。方便智慧二具足，此是大乘法要樂，
起、正雙融③合修樂，氣離來去正念樂，無人交談禁語樂。
此是『語』之諸安樂。無執離相正見樂，無間恆住禪定樂，
無有衰退法行樂，無希無懼果位樂，此是『心』之諸安樂。
無轉、無念光明樂，大樂清淨入法界，『廣大交融』法爾樂，
無滅萬顯森然樂④。我今畧歌親覺受，身心寂然大快樂！
此乃見、行合一修，爲告勤求菩提者，皆應如是而修持。」
徒衆們說道：「尊者的身、口、意之安樂覺受，實在是稀有難得；請問這些覺受是由何而來的呢？」

密勒日巴說道：「這些快樂覺受都是由證悟由心而生起的。」
徒衆們說道：「我們當然不能達到像您這樣高的安樂境界，
但我們仍希望能得到極少份的一點點安樂，請您慈悲用易解易行的開示，告訴我們怎樣去修持明心見性的法門吧！」

密勒日巴爲了回答徒衆們的請求，就唱了下面這首「十二心要歌」：

「敬禮殊勝上師足。汝等若欲明自心，皆應如是而修持：
信心、博聞、與精進，此三修行之命根，令彼成長得堅固，
則能趨入大安樂，此是修心之根本。無貪、無執、無愚蒙，
此三修行之盾甲，穿着輕捷防禦堅，防身鎧甲如是尋。
修觀、精進、與堅忍，此三心之良駒也，能避衆危馳如飛，

雄駒良乘如是尋。自證、自明、與自樂，此三心之果實也，
種使成熟食味甘，成熟果實如是尋。我此十二心要歌，
乃我修行所親驗，自然流露爲汝說，應具深信如法行。」
徒衆們聽了都生起極大的信心，以後對尊者承事供養不遺餘力。不久，尊者就立意要到藥磨雪山去居住。
以上是密勒日巴在獨利虛空堡的故事。

註解：

- ① 見、行、修、——依藏文原來之程序應爲見、修、行；但因此三字在歌集中應用極廣，非常普遍及重要故，改其秩序爲見、行、修。因爲如果照藏文原來之秩序見修行，則極易讀爲「見到修行」。「修」和「行」，原爲二事，中文之「修行」，則爲一事，爲避免誤解起見，過去之譯者皆譯爲見、行、修。這樣義理上不易混淆，在詞藻上亦好得多。下面畧釋身、行、修。
- 見：藏文（*ci ta wa*）即見地或了解也；但歌集中所指之見，大抵指大手印見，或空性見，此包括對空性及自心體性之認識，尤其是現量的認識，或現量的見。比量的認識亦屬必需，但不如現量之重要耳。
- 行：藏文（*spyod pa*）此指行爲及修道之上種種活動，處世接物，宏法利生等一切行爲皆是行也，但歌集中之行亦多指大手印之行，即由於心契大手印而產生之行爲。
- 修：藏文（*sgom pa*）即是指定慧之實際修持，尤指大手印之修法。
- 大手印：藏文（*Phyag rgya chen po*）即密宗之修空性及心地之法門，亦即般若波羅密多之實際修法，極似禪宗，除不參話頭外，大手印可以說與禪宗無甚差別。見拙著佛學四講中之大手印願文釋。
- 又，此見、行、修，亦通一切顯密之教法，不專拘於大手印也。
- ② 無有妄念三昧樂——此處藏文可能印錯。若依原文（*rtag pa med zi*）則應爲「無有常住」之意，不太說得通，（*rtag pa*）大概是（*rtog pa* 妄念）之誤，所以照妄念譯。
- ③ 起、正、雙融——即是起分、正分或升起次第和圓滿次第集合修之法。
- ④ 無滅萬顯森然樂——前句言「大樂清淨入法界」，此句言於萬顯之大用流行無盡中法爾有廣大交融之樂，與華嚴事事無礙之境界相似。



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

(續上期)

3 訪問阿羅羅仙人

瞿曇佛陀，爲了尋求教義，首先訪問了阿羅羅·迦羅摩（Ālāra Kālāma），①仙人。依據『佛所行讚』的記述：這位仙人，是住在文麗耶山脈②，瞿曇佛陀爲了要訪問他而離家，在前進的途中，便會見了頻婆娑羅王，由訪問阿羅羅之後，再到鬱羅迦的庵堂裏③，但是卻沒有記載着：這是在什麼地方？

可是，依據『方廣大莊嚴經』第七經的記載說：阿羅羅和三百個弟子們，都一起住在衛伊舍利市的傍邊。釋尊訪問他之後，再去到摩竭陀國的王舍城，而在那裏會見頻婆娑羅王，又曾去會見住於附近，而和七百個的弟子住在一起的鬱羅迦仙人，這在地上的記載，那是有非常差異的④。但比那些記載還古的資料「巴利語聖典」中，關於地理上的事情，却都沒有說及過。然而關於釋尊訪問阿羅羅仙人的情形，在釋尊的回顧譚中，有如次的敘述⑤：

「我就是這樣出家的，爲了尋求善法，一面追求絕妙寂靜的境地，一面走到阿羅羅·迦羅摩的住處。去那裏向阿羅羅這樣的說——『阿羅羅·迦羅摩呀！我希望在你的法和律的方面修習深淨道行。』說這話的時候，他遂向我這樣的說——『賢者呀！住在這裏吧！此法，如果停留在那裏，那麼，智者在不久的將來，必由自己而覺知、證到、體會到和師傳相等的境界。於是，不久而迅速的我，就能夠得到那法了。這樣一來，我只能夠逞雄辯而

尙遊說的，說出些有關知識的話，也會談些長老的話，進而達到跟自他一同認識「我知」、「我見」的程度。那個時候，我就如次的想：其實「阿羅羅·迦羅摩」不是教與授，唯是一心一意的相信此法而已，便由我自己覺知、證悟、體會得到的。

其實阿羅羅是覺知此法，而又見識此法而已。于是，我就向阿羅羅這樣的探問說：「尊者阿羅羅呀！你是將此法以如何的由自己覺知、證、體會到什麼程度，請提出來教我好嗎？」被我這麼的一問之時，他就宣說「無所有處」（ākāraṇāyatana）。那個時候我有這樣的想：「不是唯有他才有信仰，我也是有信仰的。不是唯有他才有精進，我也是有精進的。不是唯有他才有觀念，我也是有觀念的。不是唯有他才能精神統一，我也是能精神統一的。不是唯有他才有智慧，我也是有智慧的。來吧！我要努力進修而證到，他所稱的（由自己覺知、證、體會到）那種法」。于是，我在不久的時間裏，便迅速的能夠將那法由自己而覺知、證悟、體會到了，我就向阿羅羅說：「尊者阿羅羅呀！你是將此法，由自己覺知、證、體會到怎樣程度，請提出來教我好嗎？」他答覆說：「尊者呀！我就是將此法由自己覺知、證、體會到這種程度，而提出來給人們的。」我又說：「尊者呀！實在的說，我也會將此法由自己覺知、證、體會到這個程度了。」聽了我的話他就說：「尊者呀！你能够這樣的證悟，可當作我們共同修行之人，那是很幸運的，而真誠的幸福。如此的，由我自己覺知、證、體會到，而提出來教的那法，你也由自己覺知、證、體會到了。由你自己覺知、證、體會而得到的那法，我也由自己覺知、

證、體會到，而提出來教人了。這樣，我所知道的法，你也知道；你所知道的法，我也知道了。就是這樣的，你如我，我也如你的。尊者呀！來吧！由我們兩個人，來統率這些衆人呀！」經過情形是如此的，雖然阿羅羅是我的師傅，但是，對待做弟子的我，却是待遇得和他自己一樣，而盛大的尊敬供養我。那個時候，我又這樣的想：「此法是得不到厭離、得不到離欲、得不到止滅、得不到平安、得不到大智、得不到正覺，更得不到安穩，只能夠獲得「無所有處」而已。于是，我便不再注重那法，不滿足于那法，終究便是離他而去」。

註：① *Kālāma* 是彼姓 (*gotra*)

② *Buddhacarita* VII, 54.

③ *Udrakasyāśramam yayaṁ, Buddhacarita* XII, 84.

④ 大正藏·第三卷—五七八〇—五八〇A。

⑤ *Ariyapariyesana - Sutta, MN. I, P. 163f.* 『中阿含經』五十六 (大正—七七六BC)

⑥ 漢譯『中阿含經』中，將 *āyusmā* 譯為「賢者」。

4 訪問鬱羅迦仙人

鬱羅迦·羅摩弗多 (*P. Uddaka Rāmaputta*)，曾說過「非想非非想處」的道理。在後世的佛陀傳裏，也曾經承認過①。羅摩弗多是羅摩之子的意思。可是，在『大方廣莊嚴經②』中，卻沒有具體的表示其內容，而只有記載着對於釋尊的發問，鬱羅迦答覆說：「我本來是未曾有求過師，而是自然開悟的。」在巴利語的聖典中，關於釋尊訪問他的情形，而在釋尊的「回顧譚」，便有如次的敘述：

『這樣的，我是爲了要尋求善法，爲了要追求無上絕妙的境地，去羅摩之子的鬱羅迦的住處。到那裏便向他這樣的說道：「尊者呀！我希望在你的法和律的方面，來修清淨的道行。」當此之時，羅摩之子的鬱羅迦，並向我這樣的說：「賢者呀！住在這裏吧！此法，如果是停留在那裏，那些智者在不久，由自己會覺知、證得或體會到，和師傅相等的境界。」于是，在不久而迅速的時間內，我就能夠得到那些法門了。這樣一來，我就能夠逞雄

辯而尚遊說的說出些知識的話，也會談些長老的話，再而達到跟自他一同認識「我知」、「我見」的程度。那個時候，我就得次的想：「其實羅摩不是一種施教，只是一心一意的相信此法，便由我自己覺知、求證，以體會到的。其實羅摩是覺知此法，而又見識此法的。」于是我再到羅摩之子的鬱羅迦的住處。到那裏便向鬱羅迦這樣的探問着說：「尊者羅摩呀！你是將以此法如何的由自己覺知證得？體會到什麼程度，而提出來施教好嗎？」被我這麼的一問之時鬱羅迦就宣說：「非想非非想處」(*nevasaññān-īṇāyatana*) 那個時候，我便有這樣的想法：「不是只有羅摩才信仰，我也有信仰的，不是只有他才能精進，我也是能夠精進的，不是只有他才有觀念，我也是有觀念的，不是只有他才能使精神統一，我也是同樣能使的精神統一，不是只有他才有智慧，我也是有智慧的。來吧！我要努力進修而證到羅摩所稱的「由自己覺知、證得、體會到的那種法」。于是，我在不久和迅速的時間內，就能夠將那由自己覺知、證得、而體會到的法門。那時，羅摩之子就說：「賢者呀！能夠跟這樣的賢者，當作我們共同修行之人，那是很幸運的，而真實的幸福如此的，羅摩由于自己的覺知、證得、體會到，而提出來施教的那種法門，你也可以于自己的覺知、證得、體會到了。如是羅摩所知道的法，你也知道了；你所知道的法，羅摩也會知道的。就是這樣的，你也會如曾經的羅摩一樣，而他也會如你一樣的。尊者呀！來統率這些衆人吧！」如此的，雖然，鬱羅迦是跟我一同修行，但還當作我爲師傅的地位去欸待，而盛大的尊敬供養我。那個時候，我便會有這樣的想法：「此法是得不到厭離，得不到離欲，得不到止滅，得不到平安，更得不到大智，得不到正覺，得不到安穩，只能夠獲得「非想非非想處」而已。于是，我便不能注重那種法門，不滿足于那種法門，而終究離去了」③。

(未完待續)

註：① *Buddhacarita*, XII, 83

② 大正—三一五八〇B

③ 關於阿羅羅和鬱羅迦的前面一節，在其他的經典 (*Mahāsaccaka Sutta, MN. No. 36, vol. I. PP. 240 f.*) 也有出現。

大乘起信論講記

(十九)

敏智法師講
大成居士筆錄

此石本體光明清淨，但因生在鑛中，要從泥土之中取出，就有垢染。必須用種種方法，磨出光亮。即如一個人雖念實相真如，如不加以琢磨，以種種方便，則明淨光亮，就無法顯出。

「如是衆生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量徧一切法，故修一切善行，以爲對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。」

大摩尼寶如此，衆生也是一樣。衆生所具真如體性，本來是光明的。只因有無量煩惱垢染，致空淨之體顯不出來。雖然唯念真如，如果不施以種種方便，加以熏習修行，就不會得到本來的空淨。因爲垢染是無量無邊的，徧一切法中。要修一切善行，以便對治無量無邊的垢染。這樣自然而然的就歸順無染的真如法，證到真如了。所以爲對治一切垢染，就要修一切善行。

「畧說方便有四種。云何爲四？一者行根本方便，謂觀一方法自性無生，離於妄見，不住生死。觀一切法因緣和合，業果不失。起於大悲，修諸福德，攝化衆生，不住涅槃。以隨順法性無住故。」

上面說要假種種方便，才能證到真如體。簡畧說來，方便有四種。第一種「根本方便」，也就是中道行。不住生死，不住涅槃。修中道行，不受生死涅槃的纏縛，證得法性理體，就能與真如隨順。根本方便，爲一切萬行之根本，一行可以生萬行。有人以爲衆生一天到晚，住在生死之中，實乃太苦。二乘人「視三界如牢獄，視生死如冤家。」則畏怖生死。學大乘者則不然，所謂自體上本無生滅相，諸法不自生，不他生，不共生，一切根本無生，根本無性。只因有妄見，才看到有生有滅，有生滅就有生死。諸佛離了妄見，根本就無生死。所以說「離於妄見，不住生死」。

。「生死乃是空的。修禪宗者嘗謂「老僧將生死掛在眉毛間。」說去就去、說來就來。觀到一切法無生無死，一切皆空。但同時又觀到一切善惡因果，仍然不爽不失。一切法由於因緣和合而生，有業有果。如此因緣果報，業果不失，生起大乘心來，修種種福，攝取衆生，教化衆生，使一切衆生出離生死。菩薩爲攝化衆生之故，雖得涅槃，也不住涅槃，以修福報，完全由於大悲之心。法性根本無生滅相，菩薩修根本行。也就是隨順法性無住的原故。」

「二者能止方便，謂慚愧悔過，能止一切惡法，不令增長，以隨順法性離諸過故。」

第二種「能止方便。」與以上所說根本方便，一樣重要。「能止」方便，使一初衆生對惡法止息下來。造惡業者因悔過，而生慚悔心。有慚愧心者可以懺悔，而改過向善。使一切惡法，不再增長。慚愧心爲修道者所不可少。法性之上無種種過悔，所謂「法性離諸過故。」如此修行，自然隨順法性，而一切種種過惡，也就隨順而離去了。

「三者發起善根增長方便。謂勤供養禮拜三寶，讚歎隨喜，勸請諸佛。以愛敬三寶淳厚心故，信得增長，乃能志求無上之道。又因佛法僧力所護故，能消業障，善根不退，以隨順法性離障故。」

第三種「發起善根增長方便」，凡人之有無善根，各有不同。有善根者其性必非常和善、溫厚、莊重。無善根者則其性非常刻薄，尖削、不厚道。善根要修習得來，要從無始以來就修，必發心修習善根才可以增長。此種方便應如何做起？謂「勤供養，禮拜三寶，讚歎，隨喜，勸請諸佛。」此乃普賢菩薩十大行願之中幾種修爲。上文所說慚愧悔過，就是行願中第四「懺悔業障」。

「勤供養禮拜三寶爲『三者廣修供養』及『一者禮敬諸佛』二大行願。『讚歎』，『二者稱讚如來』，『隨喜』爲『五者隨喜功德』，『勸請諸佛』爲『六者請轉法輪』及『七者請佛住世』二大行願。以上『二者能止方便』及本節『三者發起善根增長方便』，實即普賢菩薩十大行願之中七種大願。是以如欲發起善根，增長善根就要從廣修供養，禮敬諸佛，稱讚如來，隨喜功德，請轉法輪，請佛住世，種種修爲，培養善根增長。以愛敬心，淳厚心敬禮三寶，於是你的信心得以增長，如此信心堅固，可以求無上的佛道。又因佛寶、法寶、僧寶的力量佑護，加被、能夠消除業障，善根不退。法性體上教人勿貪勿瞋勿癡，如不能禮敬三寶，即陷貪瞋癡惡障，而成愚癡。倘能發起善根增長方便，自然離開愚癡，就是有智慧，而與法性隨順相契了。」

「四者大願平等方便。所謂發願盡於未來，化度一切衆生使無有餘，皆令究竟無餘涅槃。以隨順法性無斷絕故。法性廣大，偏一切衆生，平等無二，不念彼此，究竟寂滅故。」

第四種方便要發大願，四宏誓願首曰「衆生無邊誓願度。」第四大願要發大悲願，平平等不分彼此，是凡衆生，一律度脫。此類方便要發願盡於未來。所謂無盡未來，就是永遠的未來。只因未來無有窮盡的緣故，菩薩大願，也無有盡。如此教化度脫一切衆生。「使無有餘」。無一遺漏。大願度衆生於無窮盡之未來，又將一切衆生等同度脫，使無餘剩。菩薩此種宏願，何等偉大！而且所欲度的衆生，使他們成佛，不作人天，二乘有餘的涅槃，而使證到無餘大涅槃。因爲法性人人本具，人人皆可成佛，無有斷絕。菩薩如此發心，使令一切衆生都能成佛，也是「法性無斷絕」的道理相隨順的原故。法性廣大，盡虛空，徧法界，徧於一切衆生，不分彼此，平等無二。蓋有彼此就有人我，法性就不能算是平等。法性理體無彼此相，無人我相，使衆生究竟證得法性理體。菩薩發以上四種大願，也是包括了普賢十種行願。

「菩薩發是心故，則得少分見於法身。以見法身故，隨其願力能現八種利益衆生。所謂從兜率天退、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入於涅槃。」

初地菩薩，能發這樣心，只能少分見到法身，尙未能到完全法身，乃相似的。因能見到法身，就隨着他的願力，現八種相，利益衆生。釋尊現八種相，從兜率天退，以至入於涅槃，娑婆世界，人間成佛，仍是初住菩薩。所謂從兜率天退，菩薩未降生前就住兜率天。從兜率天退出來，以至現光放光入母胎，住母胎之中，然後出母胎。菩薩降生，週行七步，一手指天，一手指地，即云：天上天下，唯我獨尊。釋迦牟尼佛出胎後，一步一蓮，令衆生得到利益。釋尊居皇宮十九年，然後出家成道，化度若干人，度四比丘，大轉四諦法輪，以至入於大涅槃。菩薩現如此相，無非使衆生得益。

「然是菩薩未名法身。以其過去無量世來，有漏之業，未能決斷。隨其所生與微苦相應，亦非業繫，以有大願自在力故。」

然而這類菩薩成佛的時候，還未能稱爲法身，只是隨類應化身，因爲過去無量世以來，有漏之業，仍未斷除。大乘起信論成佛有兩種不同，現在所講爲化身成佛，以後還有報身成佛。報身成佛不在人間，化身成佛是在人間。有漏業，就是所謂一念不覺生三細，一者無明業相。隨他所生之處，仍有微細的業苦，與之相應。不過與衆生的業繫苦，也有不同。因爲菩薩有大願自在力的原故。如是化身成佛，爲教化衆生，也有些微的痛苦。

「如修多羅中，或說有退墮惡趣者。非其實退。但爲初學菩薩未入正位而懈怠者恐怖，令彼勇猛故。又是菩薩一發心後，遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地。若聞無量無邊阿僧祇劫，勤苦難行，乃得涅槃，亦不怯弱。以信知一切法從本已來自涅槃故。」

契經上說：初住菩薩有時不慎，或者會退下來，墮落惡趣之中。實在並非真的退墮。佛經內有了義說，有了義說，了義說即究竟說，不了義說，乃屬方便說。契經說退墮惡趣，就是方便說法，並非實在。不過爲使度脫，初學菩薩還未入正位十住位者，信心不堅恐防懈怠而生恐怖，於是教化彼等勇猛精進。又這種菩薩自從發心之後，就遠離怯弱退縮的心理，畢竟不致畏懼退墮二乘地。即或聞說成佛要經三大阿僧祇劫，無量無邊年數，更受勤苦精進，艱難修行，才能證得涅槃，

（未完待續）

正本清源論

(十四)

趙亮杰

吾人應當把握此欲，調節需要，適可而止，無過不及；使其欲之昇華，變成一種意志，剛毅果決，則無論世法出世法，成大功立大業，有以賴之。否則，意志薄弱，飽食終日，無所用心，則必縱欲爲嗜；嗜而不休，縱嗜爲淫，淫則汨濫成災矣！聖人之道無他，依於「性法」敷演「教法」，防其欲（需要）之汨濫也。欲不汨濫，猶如長江、黃河之水，本自就下之性，可以行舟，可以灌溉，可以發電，變水害爲水利矣。

汨濫爲情，就下爲性；汨濫者，變態也；就下者；常態也。其常態者，永不可變，名之曰性。其變態者，偶而如此，後天環境使之然也，名之曰情。又，汨濫之水，仍就下也；亂世之民，仍望治也；足徵人之性善，猶水之就下也；是故聖人撥亂反治之道，猶禹王治水，乃順性而施，非逆性而爲也。

第六節 不切實際的性惡說

荀子曰：「凡人之欲爲善者，其性惡也。失薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外；故富而不願財，貴而不願執，苟有之中者，必不求於外。用此觀之，人之欲爲善者，其性惡也。」

荀子這段譬喻，真是不倫不類，令人哭笑不得，其所謂善惡、厚薄、美惡、廣狹、貧富、貴賤，不知荀老夫子有標準否？事實告訴我們，凡相對法，皆無標準；即聖人再世，也不能立下一個標準；若是沒有標準，則其所謂「願」「不願」者，作何取捨？無論讀者、作者、編者，我們以現在的狀況，問問荀子說：「請荀老夫子指點我，我現在應當「願富」抑或是「不願富」呢？「願美」抑或是「不願美」呢？「願廣」抑或是「不願廣」呢？我想荀卿先生必定啞口無言不能作答。」

根據我們的經驗，大多數的人，越有越貪，王莽、曹操位極人臣，過想做皇帝；做了皇帝，還想吞併全世界；吞併了全世界，還想萬歲；萬歲還不夠，還想萬萬歲；嬪妃充滿了後宮，還要選拔天下美女；難道這都是「苟有之中者，必不求於外」乎？

夫善惡者，雖亦相對名詞，却與貧富、貴賤、美惡不能相提並論；善爲克制自己利益他人，惡爲放縱自己侵害他人；這兩種行爲，是「漢、賊不兩立」的對壘，也是君子與小人的分野；而貧富、貴賤，美惡等，皆不妨其爲君子爲小人也。縱令其「苟有之中者必不求於外」，一個放縱自己損害他人的小人，怎能追求克制自己利益他人的善行呢？孔子曰：「君子而不仁者，有矣！未有小人而仁者也。可見荀卿先生這種論調，連社會經驗都不夠，足證其坐而言之，不能起而行也。」

第七節 知其外不知其內的性惡說

荀子曰：「凡古今之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也；是善惡之分也已。今誠以人之性，固正理平治耶？則又惡用聖王？惡用禮義哉？」

聖人言教，是爲「教法」，人性本具，是爲「性法」；「教法」屬於言論與方法，不名禮義；猶如農夫種瓜，耕耘播種，但不名瓜。「性法」猶如種子，雖云瓜種生瓜，仍不是瓜。必須耕耘播種，使種子得到水土陽光，假以時日，開花結果，方名爲瓜。禮義之道，亦復如是，「性法」「教法」，俱非禮義；見之於行，方名禮義。

行有二種：一名事行，一名理行。事行者何？依於聖人言教而行，如人久病，兩腿不良於行，病人當遵醫囑，扶杖而行，此時病態仍在，生理未復常態故也。（勉強而行且需外力扶持曰事

行)。柱杖雖不是腿，却能協助病人恢復健康；好像聖人「教法」(猶杖也)雖非「性法」(不是腿)，却能幫助病人恢復性德。理行者何？不須言教，率性而行，無非善法；即孔子「從心所欲，不踰矩」也。在戒學上說，前者為「事戒」，後者為「理戒」。「事戒」為凡夫(病夫)，有持有犯；「理戒」為聖人(健康)，不持不犯。荀子不知此義，把聖人的「教法」當做禮義；當知「言教」終歸「言教」，「言教」不是「禮義」；這好像畫餅不能充饑，說水怎能解渴？聖人以言教化於百姓，如農夫耕耘，醫生治病一樣，其目的為使患者生理恢復常態，却不能創造生理。農夫耕耘，為使種子發芽滋長，開花結果，却不能創造瓜果。是故聖人「教法」，猶如醫理，象生「性法」，猶如生理；依於生理病態才有醫理；依於「性法」被障才有「教法」；否則，沒有「生理」，沒有「性法」，則所謂「醫理」「教法」者，何所云焉？荀子曰：「人之性善，則又惡用聖王？惡用禮義哉？」這好像有人說：如果此人在生理上沒有殘廢，則又何用醫生？何用醫藥哉？「這話若不求深解，聽起來很有道理，其實醫生所診治者，就是在生理上還能救藥的人；若在生理上根本不可救藥，猶能起死回生者，則此醫生，不名醫生，乃是耶和華上帝，有重新另造的本領。瓜種生瓜，豆種生豆，毒種還結毒果，苦瓜種子，仍結苦瓜；人之性惡，教之令善者，無有是處。」

第八節 聖人不可由積而致

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者歟？」對曰：「然。非歟？」曰：「非也，予以貫之。」荀子曰：「故聖人者，人之所積而致矣。」很多人以為聖人是積累智識而成，連當時的子貢都有這種想法；所以他回答孔子的問話，先是肯定的說：「然。」接着又說「非歟？」但不是，又是什麼呢？他却打了個問號。孔子才肯定的告訴他說：「非也，予以貫之。」所以後人才有「一網舉，萬目張」的成語，也就是孔子所以能稱為「聖之時者也」的道理。儘管時代不同，知識不同，網舉目張則無不同；(合乎科學)；聖人以其聰明睿智，無不聞一知十，觸類旁通；

沒有感觸的時候，其心如明朗的眸子，空空焉！寂寂焉！不像知識份子，心藏萬卷書。由於空空寂寂故，故其生活安閒！申申、天天！泰而不驕也。也不像滿腹經綸的學者，担着架子，苦喪着臉兒！驕而不泰也。這是學者與聖者絕對的不同，學者可積而成，聖者不可積而成也。且學者永遠不能成為聖人，聖人也不是學者；聖人讀書，如同吃飯一樣，一到腸胃，就消化淨盡，吸收書內精華，變成自己的聰明睿智；以其聰明睿智，為學為政，日理萬機，泰然自若。學者讀書，如同「集郵」，誰集的多？誰集的完整？就是飽學之士。

第九節 不倫不類的性惡說

善惡之法，不僅相對，且亦相反，不可以五十步笑百步而論善惡也，當知一念善，則事理皆善，一念惡，則事理皆惡。譬如荀曰：良弓必待排檠然後正，良劍必待砥礪然後利，良馬必待造父之馭，然後一日千里也。既曰良弓、良劍、良馬，可喻「性善」，不可喻「性惡」明矣；至於「排檠」「砥礪」「執御」者，可喻師友之教，然皆善法之「增上緣」，實非由惡轉善也。譬如某甲意欲殺人，某乙助之以刀，此為惡法之「增上緣」，實非某甲善，而某乙教之令惡也。良馬本具千里之性，造父馭之，始能一日千里也。若係駑馬，雖十造父，亦無能為力也。荀子比喻，強調師友之教，則可；飾惡為善，則不可也；因其所舉之喻，與所說之法，不能正等，名曰「法喻不齊」，是故余言其不倫不類也。至此本論正宗已完。

第八章 結 論

A. 天臺執相難性癥結所在

真如法性是「無我」之「我」，「無體」之「體」，「無性」之「性」；離是非，絕真妄，非迷悟，離明闇，非衆生，非諸佛，言語道斷，心行處滅；吾人以思議法，入「不可思議」；證到不可思議的境界，連「不可思議」的「概念」也沒有了。皆以

「二法」闡叙「不二」，真正入了「不二法門」，連「不二」的「概念」也站不住腳。如此甚深義諦，佛口親宣，各宗共認。

像這樣一個「真空」境界，那裏還有一對歡喜冤家在裏面「敵對相即」呢？不要說是二法「敵對相即」，就是二法「卿卿我我」，它已不是「真空」境界了。但，「卿卿我我」，尚可圓融無碍；「敵對相即」，又怎能平等一味呢？可見天臺所謂「圓融無碍」和「平等一味」者，實由非平等不一味說出；猶如「此處無銀三百兩」，實由藏銀三百兩說出；若真無銀，其所謂「無銀」者，便成無的放矢！何況「三百兩」乎？若真了悟「平等一味」之旨，即是真如法性真空妙義；此等「第一義空」，「二法」既不能立，「不二」亦不可說，則又云何「平等一味」呢？故知其所以說，非自法爾；乃「標新立異」，「牽強附會」，實如今之天臺學者所言「獨特」與「強調」也。蓋法自法爾，爲佛法所宗，佛不異於衆生（皆具佛性），衆生却異於佛（無明煩惱）；天臺創說獨異於佛，這等於佛頭上創出個瘤子來，佛手上創出個「六指」來，把如來三十二相，變成三十四相；這種「特異」「特殊」之相，乃臺宗學者親自招供！實非筆者胆敢誣蔑！得無以「獨特」標新之嫌耶？

天臺所謂「性具足」者，是以「具」「不具」而言「性具」；非以「無具」「無不具」以言「性具」也。譬如水具氫氧，鹽具氯鈉，是皆有「具」有「不具」之相；法性之具，則不如是；例如水，風起浪疊，雨打成泡，浪生浪滅，此泡彼泡，同一水攝；若言水不具波，離水覓波，了不可得；若言水性具波，即水覓波，亦不可得；如若不信，請科學界鑑定一下子看，它只能說水具氫氧，却不具波具泡。吾今即波觀水，無具也；即水觀波，無不具攝也。法性之具，亦復如是；即相觀性（由假入空），無具也；即性觀相（從空出假），無不具（攝）也。又如金器，由器觀金，金非器相；由金觀器，器器皆金（全攝）；當知「無具」者，真空也；「無不具」者，妙有也；「真空」其「體」，「妙有」其「用」；性具妙有，遍週十界，無不具（攝）也；妙有非有，性自本空，無所具也；經言「性具足」者，如是而已；不若

臺宗性惡派以「具」「不具」而言「具」，乃「無具」「無不具」而言「具」也。前者，「具」有「具相」，後者，「具」無「具相」；若以「具相」而言「具」者，則真如法性，不但成了善惡二性的混合體，且成了宇宙萬有的股份公司，則今日之洋槍大砲乃至太空船，皆是「性具」，有是理乎？若無「具相」而言「具」，如「原子能」：「原子」具「能」，「相」具「性」也；「能」非「原子」，「性」不具「相」。是故「原子」有若干，「能」無若干也；「相」有若干，「性」亦無若干也。經言：「一即一切，一切即一」，是天臺「性具足」的佐證；而性惡派誤解經義，執相難性；豈知「一即一切」者，是「一性攝一切相」；「一切即一」者，是「一切相具一性」也；猶如「能」攝「原子」，「原子」具「能」；亦如一切兒子皆具父親血統，父親以一血統統攝諸子；若說兒子具父親，父親具兒子，則其義含混籠統，撲朔迷離；若說「原子」具「能」，「能」具「原子」，則更說不通了；這好像兒子雖具父親的血統，在父親身上去找不出兒子的骨頭肉來。以此例知，性攝相，相具性，不能作性、相互具的平等觀。

夫攝者，引持不失爲義，統攝不亂爲義。具者，宇宙萬法，在先天性上，即具此「引持」「統攝」之力以爲律，此律即是萬有的法則；故順性則治（善），逆性則亂（惡）；著相則染，不著相則淨；然而無論善、惡、染、淨，皆依此「律」不期然而然，產生法爾因果；此即十法界之所由立也。以此例知，性攝（無具無不具）相具之義，異於臺宗性惡派之「性相之具」之義也。

B·百界千如一念三千不能成立

余本爲基督教徒，昔在大陸從先師倭虛大師聞「三諦圓融」之旨，五體投地，歸依佛門；繼聞「百界千如，一念三千」，則木木焉無所得！至於「如來性惡」這種刺人耳目的高級學說，則未之聞也。當時初入佛門，對於佛理，能解多少就算多少，談不到深入研究，直至而今，仍然隔碍難通，本不願就此問題多說是非，故前七章從未提及「一念三千」的問題。（未完待續）

佛聲

五屆剃度大會開壇 出家男女六十餘眾

由僧伽會長洗塵法師等主持

香港佛教僧伽

聯合會主辦第五屆剃度傳法大會，於八月三日假荃灣九味半弘法精舍正式開壇。參加長期及短期出家，中外男女共六十餘人。彼等由八月二日起，將在該佛教名剎中度過七日之淨修生活。然後長期出家者，分別前往各寺院繼續參學；短期出家者，則捨戒還俗，恢復正常社會生活。八月三日之剃度大典，由該會會長兼得戒和尚洗塵法師、羯摩和尚寶燈法師、教授和尚永惺法師，親臨主持。出席襄禮者，有智梵

法師、金山法師、融靈法師、心明法師、妙蓮法師、如正法師、海慧法師、能眞法師、誠明法師、見仁法師等多人。觀禮嘉賓，有諸山長老、護法居士、社會名流、各電台、各報記者等千餘人。

剃度大典，依照佛教傳統禮儀舉行。梵唄齊奏，佛歌悠揚。三師七證，依次就位。新戒男女列隊進入大雄寶殿，然後由得戒和尚主持剃度。由於此次剃度者多，陣容鼎盛，氣氛莊嚴，足足經過兩句鐘始宣告禮成。

此次剃度男女，按籍貫：廣東籍最多；浙江、安徽、江蘇、湖南、山東、河北、台灣、東北各省皆有，尚有英國籍者二人，美國籍者一人，美籍華人一人。按學歷言：大學、中學、師範、小學，各種學歷皆有；內有倫敦大學、皇家藝術學院、日本帝國大學、香港大學、中文大學、廣大書院、黃埔軍校出身者，各若干人。按年齡言：最幼者十六歲，最大者七十三歲，而以中年者為最多。今將其名單列下：

長期出家男眾：葉展廷、鄭惠良、林文德、寬潔、龍驤、宋森兆。

短期出家男眾：陳錫洲、陳國藩、馮錫明、朱紀文、朱永明、盧鑒謙、李

續鏗、謝根源、鄭佑送、蔡基崇、廖國圻、倪錫芳、陳樹渠、原禮釗、歐印松、趙心深、容紹青、謝偉強、于叔清、梁旺、溫登愷、秦一龍、陳東旋、黎惠明、葉廣源、黃秉樞、郭功炳、錢廣義、何志平。

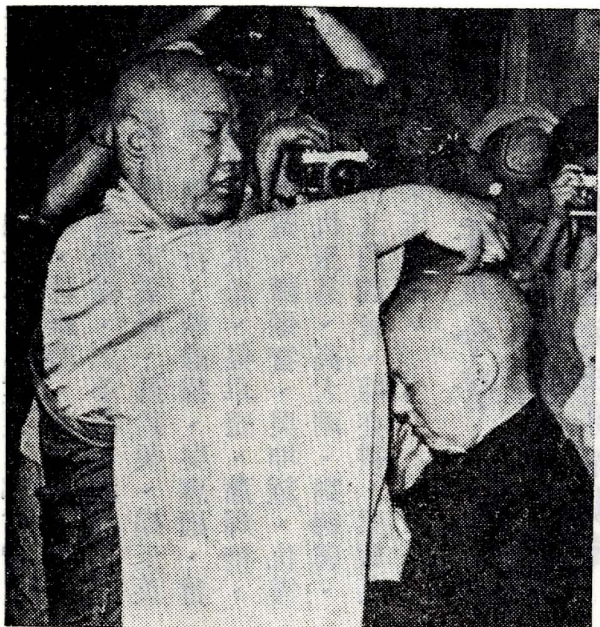
短期出家女眾：Katherine Sve Matthews Ha (中文名夏素玲)。

長期出家女眾：Karma Yeshe Zangmo、Jampa Chozom、林笑英、陳嬋蘭、王俊華、陸潤玲、陳秋珍、張志堅、鄭淨清、陳滿賢、彭少荷、郭順愛、梁寬意、陳好璧、黃燕坤、甄美娟。

受苦薩戒女眾：梁覺賢、吳寬懷、黃意娟、陳寬英、盧茂明、黃月娟、陳玉英、吳開。

此次剃度，功德不可思議。開壇前夕：有一美國婦人，偕其夫到會要求報名參加剃度。其人即 Kauri He Sve Matthews Ha，彼大學畢業，現任職教師。會方按照慣例，女眾不能參加短期出家。但彼再三要求，堅決要剃去其煩惱絲，參加剃度。會方只得變通辦法，滿足其心願。當彼着起袈裟，表示無限歡喜云。

當日到會拈香者計有：沈馬瑞英、陳覺慧、黃淨文、李伯鳴、朱光振、潘宗堯、余少飄、林旅芝、曾文翰、田冠環、羅玉坤、林柱賢、馮慧兒、朱華卿、馮能善、黎善如、陳麗芬、周博奕、黃劍豪、陳瑞芳、葉覺修、張妙願、郭朗秋、張元襄、麥語詩、柴覺慧、劉守一、傅正武、李沛鴻、陳越儀、劉兆慧、勞梁景雄、劉妙



△會長洗塵法師為參加剃度者削髮。

益、蘇保棠、倪裕林、馮雲蹇、鄭常智、梁德昌、凌啓華、林雄聖、呂婉棣、霍寶卿、馬銘琳、蔣覺修、文華濠、潘然、毛文達、區建峰、宋雲峰、蘇鈴興、楊玉英、梁素嘉、劉風行、黎祿聲、吳惠娟、曾錡鋒、馬厚、葉本忠、吳卓奎、蕭輝楷、李君籌、馮雲騫、譚聖智、吳坤耀、仇雪芬、蘇桂芳、仇玉芬、高大剛、劉德馨、饒旭高、香港北角商會、陳亦耕、梁耀英、高一峰、梁玉華等。

佛教青年夏令營

在弘法精舍揭幕

何蔭璇總主任剪綵讚揚

香港佛教僧伽聯合會主辦第五屆青少年夏令營，昨下午三時，假荃灣九呎半弘法精舍舉行揭幕典禮。由會長釋洗塵大法師主持，敦請民政署總主任何蔭璇先生剪綵並致訓詞。出席襄禮者：有該會副會長暨全體董事。觀禮者有：諸山長老、各界嘉賓、護法居士、各校員生、剃度大會新戒法師等數百人。典禮開始，首由何蔭璇先生剪綵；次由洗塵會長致開會詞；何主任致訓詞；末由寶燈法師致謝詞，然後禮成。

洗塵會長致開會詞，大意謂：佛教青少年夏令營，是青年佛化運動重要的一環，是本乎佛陀四攝教法——愛語、布施、利行、同事——親近青年和合青年的弘化方法，使青年知識份子有機會瞭解佛教、認識佛教；進而研究佛教、信仰佛教。

何蔭璇總主任，對該會辦理青年夏令



△ 佛教青少年夏令營揭幕，民政署總主任何蔭璇先生剪綵。（何主任左方為會長寶燈法師、副會長寶燈法師、暢懷法師、右為永惺法師）

營，分擔輔導青少年的責任，備加讚揚。並謂：別人以為佛教徒逃避現實，不過問世俗間事，完全是錯誤的觀念。並謂：近年來本港社會日趨複雜，不少青年誤入歧途，形成極嚴重的社會問題。佛教人士創辦專上、中、小學及醫院等福利機構，造福社會，貢獻社會，早已口碑載道矣。

此次夏令營執事人選為：主席洗塵法師、寶燈法師；營長暢懷法師；財務智梵法師、金山法師；學術組長翁時騰；營地管理善提法師；事務組長智深法師；康樂組長張炳鈞、吳智高；看護組長羅美意、陳慈能。隊長——唐娟娟、林紹偉、劉幼蓀、何嘉勵、鄧惠娟、黃麗嬌、馮轉屏、林慈詠、張錦悠、陶美舜。

嘉賓計有：何蔭璇、湯國華、高平發、洗塵、寶燈、智梵、金山、心明、融靈、靈真、永惺、暢懷、智開、海慧、如正、能真、惟誠、見仁、誠明、達正、定藏、善提、智深、培德、慈明、界蓮、了徹、達果、聖修、行靄、淨融、真淨、香港北角商會、九龍福德念佛社、周忠、鄭碧木、謝集水、蘇崇枝、方友忠、潘素琨、李淑行、邱添、王愷、梁剛、鄧潤棠、陳冷薇、謝根源、鄭佑送、蔡基崇、陳錫洲、盧少陵、仇惠芬、張慈輝、老素壽、陳美蘭、潘廣仁、朱振北、林觀華、麥語詩、沈九成、集成圖書公司黃石華、林孟靈、曾一民、梁珍好、葉龍等多人。

佛教慈濟中醫贈診所

一九七四年度收支概況

一九七四年度樂助贈藥基金芳名如下（下列一律以港幣計）：

連心聯居士自經捐壹千壹百貳十四元正
吳人俊居士自經捐壹千零廿八元三角四分
繼慈法師自經捐壹千零一元一角

伍佩琳居士自經捐伍百零六元三角五分
妙峰法師向潘慧光、黃慧珠居士捐伍百零四元一角

壽治和尚參百八十一元六角五分
談禪法師 菩提學院 觀音堂 黃慧清居士
吳南英居士 以上每位各叁百元正

遠行法師自經捐貳百三十元零六角五分
菩提蘭若貳百零三元正
蘇慧哲居士貳百零三元正

葉敏居士壹百八十壹元二角

慧成法師壹百零壹元五角

黃松侯 寶藏寺 楊思曠 吳仲康 吳伯康

吳偉康 蔡成章 蔡孝捷 施振盤 許宏謀

楊素貞 以上每位各壹百元

慧圓法師陸十二元六角

文智順居士肆十元零六角

李寬賢居士貳十元零三角

陳麗霞居士貳十元正

陳時雄 陳時輝 陳時羣 陳麗珠

陳麗妃 劉炎南 鍾添壽 英再華

以上每位各壹十元

一九七四年度發心樂助貧苦大眾捐款者芳名如下：

弟象子肆千四百壹十三元正

佛弟子貳千四百零八元壹角五分

王弄書遺租壹千六百四十五元五角正

楊成禮堂陸百二十五元

楊志雲、郭思慈合家伍百元正

李梁佩芳居士叁百元正

杜若波居士 許英太居士 何壽康居士

以上每位各貳百元

關自重居士 譚楊燕來居士 陳覺慧居士

以上每位各壹百元

容愛蓮 梁珍姐 譚澤霖 楊成智堂

王惠珍 以上每位各伍十元

李富才居士三十元 周淨渭居士三十元

李 托 周壯 葉保文 呂素薇 呂黃佩琮

楊志豪 譚 宅 以上每位各貳十元

瑞融法師 伍佩榮 王美蘭 何 蘭 楊鏡添

楊鏡波 傅笑媚 以上每位各壹十元

馮錦棠 希惠芳 黎玉冰 李佩瑜

鄭鳳梅 以上每位各伍元

▲幫助學金及書本校服費

受惠者芳名如下：

梁金鳳一百六十五元

伍順娥二百六十四元 梁楚羣三百三十元

姚嫻蘭二百七十元 梁偉鴻一百二十元

梁偉全一百八十六元

伍立成四百四十六元

陳國英一百七十四元三角

梁偉明二百二十七元

何超殯葬、施一千六百五十元

贈各老人院藥油六百八十八元二角

▲老弱殘廢助金

韓和三百五十元 陳蝶三百五十元

李蓮三百五十元 林美好六百元

馮靜儀一百四十元 梁美三百六十元

杜添三百五十五元 梁芬三百三十元

李珍四百四十元 李鑽一百八十元

郭燕玲二十元 郭燕霜二十元

郭慈偉二十元 林嬋二百零二元

林景良一百零二元 劉榮二百元

鄭文子一百二十元 黃琚耳三百六十元

能仁書院公佈

新學年度課程

香港能仁書院一九七五至七六年度新學年開設課程，業經該院教務會議依據世界大學趨勢，結合本港社會實際需要，照顧學生個性志趣，釐訂各學系課程合計一百零一種，茲探誌如次：（一）佛學、哲

學系——原始佛學精選、中國佛教史、印度佛教史、佛學概論、佛經、佛論、中國哲學史、西洋哲學史、哲學概論、兩漢哲學、孔孟荀哲學、道家哲學、宋明理學等十三種。（二）中國文史學系——易經、文字學、史記、文法與修辭、聲韻學、文學批評、論孟、杜詩選讀、詞選、小說與戲劇、文學概論、應用文、中國文化史、東南亞文化史、中國學術史、斷代史、史學通論、中國通史等十八種。（三）英國語文學系——戲劇、英語發音學、英國文學、美國文學、英文散文、短篇小說、高級翻譯、英國文學史、大一英文、大二英文、英文作文、實用英文等十二種。（四）社教與社工學系——教育概論、教育行政、比較教育、西洋教育史、中國教育史、學校管理學、普通心理學、兒童心理學、教育心理學、社會心理學、社會工作理論與實施、社區發展與社區組織、小組工作、個案工作、實習工作等十五種。（五）藝術系——中國美術史、西洋美術史、美學、水彩畫、素描、書法、室內設計、雕塑、油畫、工業美術藝術、解剖學、中國畫山水、中國畫花卉、毛翎、草蟲等十四種。（六）工商管理學系——工商管理與組織、會計學、成本會計、市場管理學、統計學、管理數學、個體經濟管理、商用電腦、銷售學、經濟學等十種課程。（七）銀行會計學系——經濟學、財政學、金融市場、國際貿易與匯兌、貨幣銀行、商用英文、經濟發展、西洋經濟思想史等八種。

另有各學系共修課程：國學導論、理則學、倫理學、日文、梵文等十二種。

華宗助理尊長等四位大師

泰僧王主持勒封禮

泰國華宗大尊長普淨上師，自晉任大尊長以來，慈願宏度，承我佛慈旨嚴整清規，興刹建寺，培育僧才，重興聖教光大宗風，座下剃度出家皈依者法緣稱盛，在家中泰版依弟子如雲，至於台港星馬寮各國皈依座下者亦衆，上師弘揚教化四十餘載，塵勞佛寺，不遺餘力，增進不止，其在佛教成就貢獻及社會福利事業，誠爲各界人士所共欽尊，慕瞻慈雲，因之上師會恩蒙 泰皇陛下七次御封晉爵，尊版爲華宗偉大宗師。

茲爲紹隆聖教，續佛慧命，上師特奏，泰僧皇於七月十七日下午五時，在越叻無碧佛寺大雄寶殿，舉行勒封華宗助理尊長，華宗僧務委員會文化部主任兼秘書，普門報恩寺，龍蓮寺副住持，鑾眞毘尼耶努功仁章大師，華宗僧務委員會監理部主任。普門報恩寺副住持，鑾眞達摩陀羅仁意大師，華宗僧務委員會衛生部主任，普仁寺助理住持，鑾眞毘尼陀羅仁崇大師，華宗僧務委員會弘化部主任，普門報恩寺助理住持，永福寺，普同寺，彌陀精舍攝理住持，鑾眞波羅多仁晃大師，爲華宗傳戒阿闍黎，皇恩浩蕩，殊勝法緣。

是日諸山大德僧伽護法善信，集齊於普門報恩寺，下午三時半恭由普淨上師，

領導四位受封大師暨四衆，赴越叻無碧佛寺，恩受勒封，五時儀式開始，僧皇明燭禮拜，由宗教廳長奏請僧皇御主持勒封，受封大師次第接受勒封書，高僧九位，誦隨喜頌，普淨上師供養禮品，向皇拜辭，旋率四衆返谷莊普門報恩寺禮謝佛恩，繼而接受四衆供養隨喜祝讚，一時山門一片熱鬧，法喜充滿。

中華大藏經會常理會

通過九項決議

（台北訊）修訂中華大藏經會於六月二十一日假華嚴蓮社舉行一〇五次常務理事會，出席常理有劉泗英、董正之、劉逸吾等，列席者有南亭法師、朱斐居士等，由主席劉泗英、常理董正之、副誌幹事林祥煌分別報告後，進行各項討論，並作出決議如後：

一、新編續藏目錄密教類分爲唐密部、藏密部，其唐密部草案業已寫出，是否可用，應請公決。藏密部尚未完成，擬推藏密大德負責，編成目錄，以期完善案。（編審部提）。議決：仍請韓監事叔蘇、劉常務理事逸吾負責編目。

二、新編續藏燉煌類，其原本部份，以不見於各藏，而現爲國內外圖書館所存者爲限，是否可行應請公決。（編審部提）。議決：依原案通過。

三、新編續藏目錄，似宜由專人按照次序，逐部逐冊審查，註明有無缺失，如部份短少，宜急速設法尋覓，庶免印刷時

發現，致增困難（編審部提）。議決：通過。

四、新編續藏收入之著作，不出「生存不錄」或「生存亦錄」兩種，若採「生存不錄」古有成例，不俟多言，若採「生存亦錄」則時賢著作浩繁，如何去取，必須設立審查委員會，有人專負其責，始不至瑕瑜互見。（編審部提）。議決：當依古例及前議決案採用「生存不錄」。

五、全藏價格原定每冊新台幣肆佰元，預約期間六折優待，預約期滿，改爲七折優待，現因各項物價稍有波動，擬依原定價每冊新台幣肆佰元銷售，請公決案。（印行部提）。議決：通過，照原定價每冊肆佰元。

六、東南亞訪問之行，應逕以本會名義訪問？抑應另定名稱？請公決案。（印行部提）。議決：定名：「爲修訂中華大藏經會佛教文化教育訪問團」，並已推定董常務理事正之、朱編纂斐、陸印行委員崇仁三位組團出國訪問。

七、審查本會贈送各機關團體及各大德之全藏或第一輯藏經案。（印行部提）議決：照審查結果通過。

八、香港新亞研究所請贈中華大藏經全藏一部案。（主席交下）議決：照贈，並以該所出版物交換。

九、國立歷史博物館將舉辦佛教文物展覽，本會被邀請參加陳列應準備各種資料及圖片，以備參加案（錢常務理事召如提）。議決：通過，由錢常理負責。



△ 西 湖 保 俶 塔



△ 香港佛教僧伽聯合會第五屆剃度大會三師七證暨全體戒弟子合影。