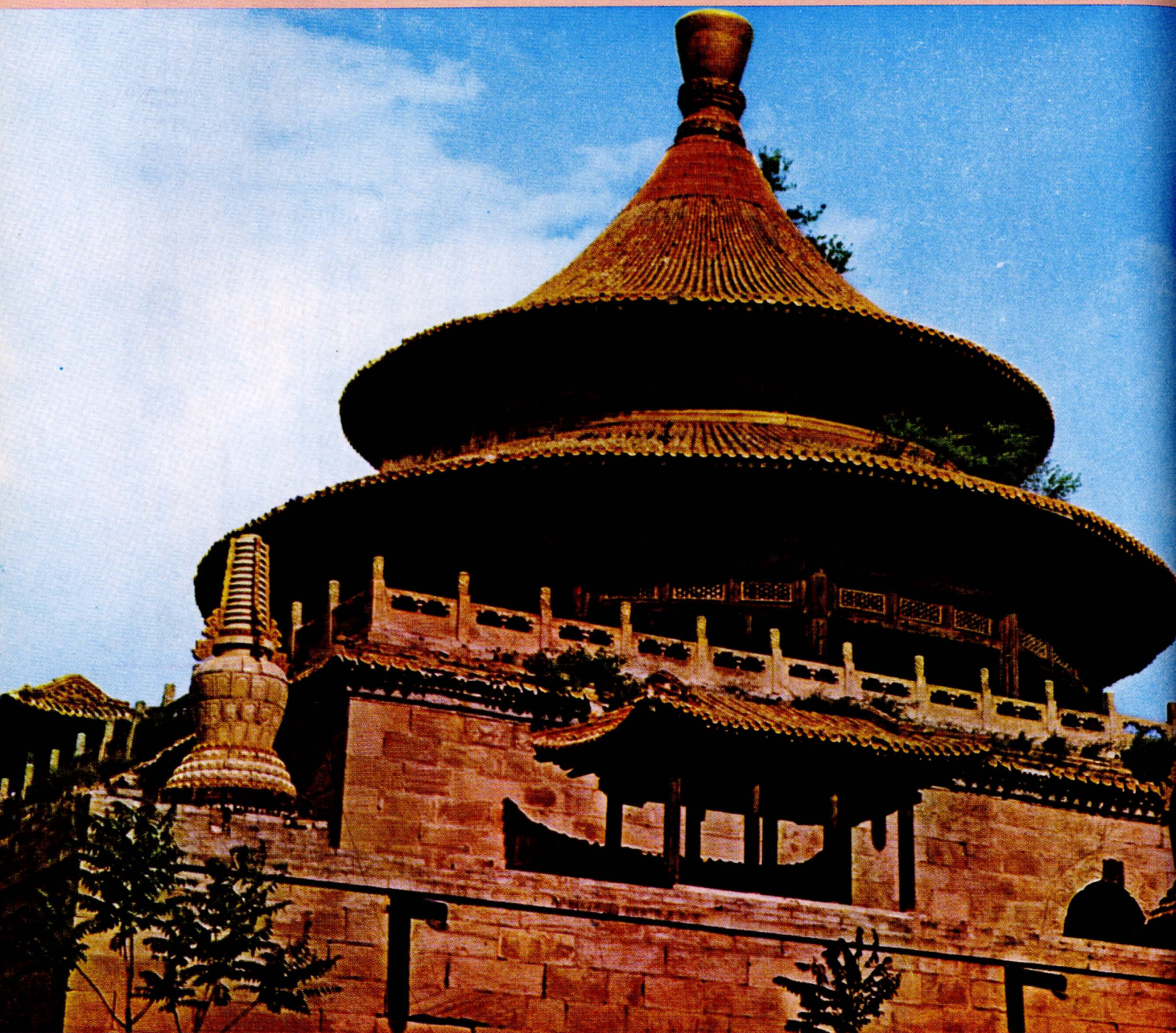


集漢穀城刻石字



內明



第四十三期 目錄

封面 普樂寺之金黃琉璃殿

特載 印度哲學底特色與其源流

專著 萬法歸宗畧談

西藏密宗的「儀軌」——未智廬說密之一

提婆及其論典（續）

佛學三慧

四眾堂 籲請讀友介紹新定戶

佛教名勝介紹 中國佛塔特輯（圖片）

外人筆下的——南京報恩寺琉璃塔

佛教文藝 神奇的舍利子

筆譚 莫將「世財」當「法財」

譯稿 密勒日巴尊者歌集（續）

專著 常隨佛學（續）

譯稿 瞿曇佛陀傳（續）

特載 大乘起信論講記（二十）

正本清源論（十五）

佛教界動態

底裏 塔簷飛動的上海龍華寺塔

封底 惠州西湖之玉塔

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咪藍地妙法寺

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

外埠流通處

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, Narth 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 Southill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

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

本港流通處

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

佛元二五一九 中華民國六四年
公元一九七五年

十月一日出版

定價每冊港幣貳元



印度哲學底特色與其源流

黃公偉

「印度哲學史話」自序

一、印度哲學的形上學一貫特性

哲學 (Philosophy) 常與宗教 (Religions) 藝術 (Arts) 骨肉相連，就因為它常源出神學而歸結到「美善相樂」的境界，不是孤立於現象界文化之外，遺世而獨立冷漠的存在。印度哲學如果把它視為世界哲學史上一大單元的話，它對宇宙人生奧秘的啓示精博無比。貽留給世人的聖言嘉訓，亦浩瀚無量，實舉世無匹。它的特色表現在時間性、空間性上的，就是以「名色」相對，以「知情意」相對，而以「主智主義」，道德主義，突破自然與有情障礙；追求永恒的眞淨樂。古印度哲學導源於「梵天」形上主義，離染成淨，再回歸於梵天理想世界，這和希臘哲學，中國哲學之由形上學結以人文主義的發揚，實大異其趣。

印度文明始自阿利安族 (Aryan) 之移入，與土著結合時當公元前十六世紀 (中國商朝祖辛朝，一五〇〇)，這在世界文化史上還是「宇宙論」時代。在自然觀上也是「唯神論」時代。時印度古婆羅門 (Brāhmaṇa) 承受神的啓示，誦出「四吠陀典」 (Cater veda) 標立萬有「天啓主義」，以宇宙爲虛靈的「神靈體」，這和中國「五帝」時代的「上帝說」，希伯來人「神造萬物」說，固同屬「神學世」的思想。本質上無大差異。不過，婆羅門總以「僧侶爲主」，信奉梵天之神，由吠陀 (veda) 形成的一種權威性宗教，建立了宗教性的世界觀、人生觀，稱爲「吠陀教」，就和中國哲學不同了。同時，它雖爲「神本位」的，而又具主智的，如唯識述記稱：「吠陀明也，明諸事理故」。從智的

概念導出「因果論」自然觀、道德論人生觀，取最初的「祭壇哲學」，是知德一致精神的所在。梵書 (淨行書) 標立「梵我不二」，森林書、奧義書所立「梵天」 (Brahmaṇa veda) 全有「天人合一」理想。從 (梵天) 出發推究宇宙生理本質與形式變化，無不依此「明論」爲基礎。這是一種「主智主義」思想起源。首先它採取本體之「有」和「實有」與「無」和「非有」，以論定現象界成於地水風火「四大」而精神則生於「空」「識」二元，此佛家所謂「六大」之所本，空間是由「極微」而擴爲「大千世界」，時間則由「剎那」相續，而推至「三世」。這種形上學大抵都由「婆羅門教」的梵天思想發展而來，如佛教「初禪天」有梵象天 (民)，「梵輔天」 (臣)，「大梵天」 (君)，佛陀在此說「十金剛」。佛教「三禪天」有「小淨天」離憂受樂，「無量淨天」，清靜勝前，「徧淨天」清淨周徧。大乘佛法的宇宙觀可說是顯著地沿用著古代梵天觀念，亦即在印度哲學革新派中如唯物派，耆那教派，也承襲了婆羅門教自然哲學精神，予以擴充，而佛教派的大乘思想却使梵天的理想進一步具體化。而「淨」又列爲涅槃四德之一，是其一脈相傳的關係，是不容忽視的。

二、印度哲學特有的人生觀與自然觀

印度哲學以自然哲學爲主體目標者，可由唯物、耆那、勝論、正理四派爲代表。而以人生論爲中心，發揚原始三世業，輪迴的基本觀念，則導源於「奧義書」，大成於佛教。比自然哲學更具權威性。就爲了佛陀能會通此天人觀念爲一體，開展爲前所未

有的天人合一思想新體系，深入而廣泛的予以統一開示，澄清了「各得一好」的歧見，納於一種高級實踐與理想一致型式之中。於是宗教思想溶於科學、哲學合一系統中，而不再有任何破綻，這是佛陀與其弟子的最大成就。

由於精神世界生於「空」「識」，自認識論來說，人的根本智是「明」，後為「業力」所蓋覆變為「無明」(Avidya)，表現為痴(Maha)「惑」(Maha)迷(Maya)這就違反了「梵我不二」的本義。因為數論派立「神我」以求自由為義，而以物質的「自性」為質礙。此無明是反常的病態，佛陀言「慧」；濟之以覺悟、亦以修智以破無明。而全部精力却在除「業」，因為「業」即有情輪迴之主因，不得「解脫」之根本質礙。佛說「三界」，以欲界為有情身的場地。何謂有情？即人生於「煖性」，為欲體，所謂「積聚眾不淨，和合成此身」，這是不合「梵我不二」的原理的，其不淨的特性是「染性」欲體，「長阿含經」云：「有情以業相而轉，有情為業所纏」。故淨德為欲染所覆，有惡無善。眾生的心在知能上，真妄合一，在德能上又善惡無記，皆業障之故。其結果，人情不得不以「煩惱」為無盡流轉，而不得真樂。佛陀言此「業」由「集諦」而來，言此煩惱，即為「苦諦」(duhkha)，合之為「世間法」，這是反常的病態，必濟之以「戒持」，是為「滅諦」(Nirodha)，為成道之本。這和中國孔子的「節欲」、孟子的「寡欲」不同，更異於老莊之「無欲」。例有點近於墨家之「絕欲」，法家之「禁欲」，成定修慧以「戒法身」為基，這是出離世間，欲界的治病，療養心性的前提。

由「輪迴」觀言之，世間萬有「生住異滅」四相，均以業緣而流轉，以善惡業的道德增損為升沉之決定力。這自然專就人生論而言。而佛言「成住壞空」四切，却又含攝自然現象於其中。如山河大地變異無常，中國古有「地老天荒，海枯石爛」說，及「滄海桑田」說。人世富貴繁華變幻無常，如劉禹錫詩云：「朱雀橋邊野草花，烏衣巷口夕陽斜，舊日王謝堂前燕，飛入尋常百姓家」，成與滅只是剎那間事。此皆表示器世界的虛幻不實。印度哲學從人生之存亡，特以輪迴(Mukti)，固以善惡、因果與無

常為流轉，由此以追求常住之理想界。這和道家以「始卒若環」的物化說，並不相同。道家返本原由養忘大覺，捨塵垢歸於精靈本體。如莊子云：「去四六之害」，所謂「去德之累，達道之塞」，全以直觀之悟而立。故曰：「形全精復，反以相天」，人天往來似是太容易了。佛以輪迴為苦界，如想出離苦界必修去染成淨以滅欲。此是道德生活的事，又必須修智去惑以斷無明，由知識論的成智，德智雙運，除業而後才得「解脫」(Moksha)才能證果，這就不是「一悟便至佛地」那麼簡單了。從「奧義書」以來，印度哲人各派的哲學論證，由世間到出離世間，從有為法說無為法，千言萬語，總不外由「有」入「空」，而空的境界不一。有宗以「佛位」為歸依，性宗以「真如」為終極。

印度哲學以「修道位」為由凡入聖之關鍵。佛門小乘在「他覺」故修清淨，由戒行戒體，克服染愛，是由「德入」重實踐，必成就「戒法身」才能出離欲界。大乘法在「自覺」，由修定以清淨意志，修智以去有情之「痴」。如慧能所謂「佛法住世間，不離世間覺」者，即與根性有關了。轉迷為悟，事理無礙，克服知體之質礙，是由「智入」重「解行」。必成就「定法身」而後才能進入本體界，此「解脫知見」的工夫，打破「見惑」，「思惑」，乃去意業之無上法門。如此，佛陀稱之為「涅槃」(nirvana)並以「究竟解脫」為「般涅槃」(parinirvana)，就是「無餘依」的一點煩惱不留的完全涅槃。這裏的四德「我」「樂」是屬人的，為相宗所歸的佛界。這時的「我」不壞不異，而永居「樂」界。「常」「淨」是屬理的，為性宗所歸之真為理體，常住不變，不染不虛妄。前者是神人格的世界，偏於有神論，後者即是真理界，偏於理想論。是為輪迴的消盡。佛法從智德合一的修度，由自度而度人，可謂集印度哲學的大成。

三、印度哲學的派系演變與歸趣

從源流變化關係看印度思想的正道與異流問題，可以說它是源於婆羅門的「梵天」觀，而又歸結於梵天觀的。由梵天觀開拓了本體清淨，現象虛妄的傳統形上學。然後由宗教的祭祀主義的

唯神論，發展為哲學的、科學的自然觀，這是一大轉進。隨新思潮的萌動，展現為多元的學派，這正如先秦的諸子學說一樣。如自奧義書而下有「六師外道」，漸漸打破唯神論，掀出高層面的革新思潮，故所謂「六十二見」或為「常住論」是與「無常」說「斷滅論」相對立的，或為「無明論」又與「因果論」完全相反。從客觀上看，這種重自然科學的論議至革新的三大學派中如迦爾瓦伽（Carvaka）的「唯物論」派，主「無神論」，著那教派（Jina）的「原子論」可說是徹底否定吠陀教的思想，趨於自然主義。耆那教派在知識論上七種「邏輯」形式，為印度「因明學」打開了新天地。這種新觀念自然是吠陀天啓主義的大反動。到了佛陀（Buddha）以「覺有情」為義；他說四諦、十二因緣、五蘊，綜合前說加以取捨，雖不承認神造宇宙說，却非極端論者。他的「因果論」「因緣和合」說，可從「實在論」表現其革新精神的。但後期受婆羅門教復興的影響，轉向主智的思想，大乘空宗的「理想主義」就失去了原始精神。

依次由於外來思想，使印度哲學掀起更大的轉變的，便是希臘文化的輸入了。時當佛滅後一五〇年即公元前三二二年希臘亞力山大入印，難陀王朝亡而孔雀王朝興。下至公元前三十年，這為時達三世紀之久的年代，稱為「希臘化」時代。從這外來文化浸染，可以找到「數論派」（Sankhya 公元前三五〇—二五〇）的辨自然，佛陀前「瑜伽派」（Yoga）的修持論，彌曼差派（Mimamsa 公元前100—100）的祭祀復活，「勝論派」（Vaisesika 公元前150—150）的重理論，一般傾向主智主義的原因，由於希臘哲學影響。由大乘、性相二宗來說，後期佛教「有宗」歸向梵天佛位，「空宗」修持證悟真如，捨實在論而走向理想主義與正統婆羅門「彌曼差派」「吠檀多派」的復興，均息息相關。哲學與科學互用，證入超現象的佛界、真如界，這一大轉變，使印度哲學回「梵我不二」的本位。例如：「華嚴經」言「信解行證」。有宗由信行而重「禮祝儀律」，源於「祭檀哲學」、「般若經」言性空，空宗由「解行」而觀行證悟。則本於吠陀之「明論」。於是大乘佛教的空論，附麗於婆羅門。轉變之

極，由顯而「密」源於中觀派的密宗，依真言咒語（dharavi）陀羅尼直入本體真如，合流於婆羅門的梵天思想。公元五六世紀即有印度教（Hindusim），以多神教出現。以「開發之神」曰梵天（Brahma）「破壞之神」曰濕婆（Siva）「保存之神」曰毘濕紐（Vishnu）為婆羅門教之化身，以反對佛氏。而佛法式微。印度哲學再回歸純宗教性的原始唯神論，蓋有由來。

總之，印度哲學，起自婆羅門教，分化而有外道諸派哲學革新運動三派與六派哲學，受希臘文化的薰陶，而由唯神論轉趨哲學與科學之新境界。在概念上，一與多互融，滙精華於佛教。然萬變不離其本，以心御物，以本體為實，以物為虛為障，否定外緣現象的獨立存在，構成為純內傾的世界觀。故印度哲學重修行，在態度上不是厭世而在積極的救世與自救。最後由梵天回歸於梵天；以「解脫」為人生目的。這和儒家的「淑世」盡性盡天，道家的「超世」同天，都可以精神往來。由於佛法與中國理性哲學；直觀哲學融通的結果，血脈交流，印度佛教雖衰，而唐宋以來却在中國奇葩異放。先有隋唐的大乘八宗，後有宋明理學，含納空有二宗精神，構為中國文化的新傳統。而儒佛道並流不悖。千餘年來，獨存此優越傳統光照宇內，信如德哲黑格爾（Hegel）所開示：「世界文明之光，昇起於亞洲」，匪無據也。

四、現代所見中外著錄與我們的意見

印度哲學史與佛教史不同，這是一門「原始要終」綜合性的學科，歷為歐美學者所重視。而中日學者的研究發展尤多。筆者有幸於客歲執教斯道於各大學，爰依教學所需博採舊典與新著以成茲篇，此為本書撰寫之特殊因緣。

但就筆者所觸及之舊典，如解深密經、維摩詰經、楞伽經、華嚴經、了本生死經、緣起經、金光明經、大般若經、真言經，佛說無常經、繁覆淵深，非短時所能通解。而彌勒、無著、世親、護法等人之作，就性相二宗言之，為轉識論、顯識論、佛性論，不但艱深幽微，且錯綜其說，非學力深厚，不易貫通。印度哲學進展到唯識而峯迴路轉，重見婆羅門理想主義之密意、真言復

活。然參諸現代新著，幾少適度無缺之完整論列。斯不得不削筆以爲本書之研求問世。在筆者所見近人所著，曲解舛誤，實不容忽畧。如民初學者，喜談印度哲學以自重。胡適釋「禪那」(dhyana)爲禪之革命，不知禪義譯爲「靜慮」，在修位上名「三摩地」(Samadhi)，在果位上名「禪定」。三學六處之一。爲瑜伽派之本。胡氏攻「唯識」「密宗」爲最下流的宗教。他說：「密教即唯識，玄學的產兒，唯識是密教的門面幌子，而印度給我們這些最新最下流的法寶。」(中國中古思想小史手稿)此「下流」的評斷，不知何所指而云然。以此爲不知唯識之掩飾詞，可以想見。此其一。梁漱溟亦好談佛，作「印度哲學概論」，不但中印佛學混爲一談，且在歷史的發展上不知「吠陀」「梵書」在前，「諸派哲學」在後，所謂「革新」三派更無論矣。其以世親舊唯識反駁新唯識，雖自認錯誤，亦足證其治學之不精。顛倒錯亂，不足言學。熊十力著「名相通釋」「新唯識論」，中印雜陳，雖尙「淵博」，有時儒佛相攻，莫衷誰是。此其二。湯用彤知梵文，但其著「印度哲學史畧」，並無梵文注釋，條理亦嫌不足。黃懺華著「印度哲學史綱」將「六師外道」「佛學」列於「六派哲學」之後，私亦認爲不妥。其「唯識宗大意」(佛教各宗大意)，亦混合性相爲說，界限有欠清明。此其三。凡此所受民初楊文會、歐陽漸啓迪，尙不免失誤如此，治印度哲學之不易，殆可見其一斑。在筆者所見現代諸家著述之中，以湯氏所言最精切，黃氏次之。在今人李世傑所作「奧義書哲學」「六派哲學綱要」分別舉例，古代印度哲學的內容，多取材於日本明治大正時期諸家之作。鈎元提要，不流於「西化」，良多裨益參考，此其四。偶覽新譯印度達多(datta)，卡迪吉(Chatterjee)合著「印度哲學導論」，對吠陀、梵書、奧義書均缺而未錄，已屬「斷頭」之作。其釋「正定」爲「正確之決定」誠曲謬之至。依西方基督教觀點以立論，殊少可採，此其五。

筆者鑑於以上各節，乃取長補短，綜成茲文。力求繁簡適度，而無違詳實。俾期生徒便於通觀印度哲學之全體大義；派別異同之流變，而鮮晦澀之質礙。命名爲「印度哲學史話」，此筆者

之所願也。本書全文七篇十八章，列爲筆者近著大學用書十三種，佛學著述第四種，此亦筆者生平與印度文化之殊緣也。惟潑墨成文，爲時短暫，原始資料，除佛學外頗感奇缺。如有誤漏，尚祈緇門四衆、十方大德有以教正，有厚望焉。茲蒙當代高僧文學博士「印順」大法師，頒賜題辭，並此致謝。是爲序。

民國六十四年七月一日

黃公偉序於台灣輔仁大學哲學系 時年六十八。

（上接第24頁 南京報恩寺琉璃塔）

鄉野被山崗和谿谷，以及房屋和耕種的田地交錯間隔，看起來很美麗。不過，有些地方看起來却很荒涼。但是，這到底是一幅能令人感到很大興趣的景色，不像由於所見的田野，更由於置身所在的地點以及這座塔本身。據說這座塔的建築，曾經花費了一筆鉅款（約七八十萬磅），而且繼續了十九年才完工。」

以上是「納米昔斯號的航程和作戰記」的作者在那時所見到的南京琉璃塔的現狀。由於遺留下來的有關琉璃塔實際情況的資料不多，這一段描寫雖然仍有他的誤解和偏見，但仍值得拿來同明代一些有關琉璃塔的記載作一個比較。近人張惠衣所輯錄的「金陵大報恩寺塔志」，搜集的資料雖多，但都偏重詩文傳說，不會收入後人所見的這座塔的實際情況。

「納米昔斯航行作戰記」的作者，對於當時在南京登陸的英國兵士，遊覽琉璃塔時，爲了攫取紀念品，恣意加以破壞的情形，這麼記載道：

「基於一種並非不自然的欲望，要想攫取一些樣品或是紀念品，用來紀念這第一次可能也是最後一次蒞臨這個帝國的古都，遂使發生了不少剝取、損壞這座建築物的外部某些部份，以及內部大量金佛的事實。不過，他們終於爲了這事向亨利，砵甸乍爵士提出申訴，由於他的要求，曾採取步驟防止再發生這些暴行。」



萬法歸宗略談

陳太義

近晤鄉長奚哲聞居士，承詢及萬法歸宗之義，居士曰：佛歟？易歟？余曰：亦佛、亦易、亦醫。然所見者，治學之機耳。即囑命筆，請內明主者付刊，以爲文字之緣，亦以顯佛法之又一軌跡。

余之爲醫，治內經（黃帝內經），於佛、於易，兩皆檻外。內經言陰陽、五行，不言易；言虛、實，不言相、空。第以虛、實與相、空，未嘗不可通假；而世稱醫家之易，則指內經所論之陰陽、五行。因得以小事大，畧窺二者之端緒。卑之無高，僅索筌、蹄而已。

竊嘗謂：阿含、易書、及內經，爲治學之「三圭」，文化之父師也。億古以來：凡屬有情，無不爭事相、能，而阿含獨闡空義。人間真理之境界，莫過於是；凡屬智人，無不爭事類比，而易書獨示卦數。人間真理之模式，莫備於是；凡屬依體應用者，無不屬意個體，而內經獨述集羣結構。人間真理之綜合、整合，莫巧於是。故此三圭，上足以窮自然之秘奧；下足以化愚頑於聖、賢、佛、菩薩；在昔爲形上之論；在今爲科學之尤。本大枝榮，理固宜然。

惟二千年來，三家學人，初則踵事增華，爭奇鬥妍；終則力謀方便，神化支離。雖博施濟衆，民可使由；而尋求真諦，上智猶迷。每下愈況，實有愧於古人。迨及近世，西方形下之學，勃然而興，閱觀不足，繼以微觀；物質文明，四海響應。於是慕新之徒，或棄舊說如敝屣；或憑皮相而興謗，相率成風，儼若定論。殊不知，治學之道，有如螺旋。今日西學進展：論空、論羣、闡輪化、究節奏、藉抽象以訂數術之模式者，豈非形上之復辟；三圭之翻版耶。

矧西方之有科學，距今不過三百餘年。而此三百年中，始於

感觀知識，累積入微；繼於理性追求，不遺餘力；近則轉入形上，不僅步三圭之後塵，亦將一以貫之，何興之暴也。夷考其因，蓋有多端：窮蒐博採，治學謹嚴一也；學有層次，不假權宜二也；富強是求，舉世才智之士，趨之若鶩三也。然其扶搖直上，曾不少折者，主觀則在因勢利導、恥於株守、勇於建新；客觀則在大道西徂，我捨筌、蹄，而彼得之。故所見者些須，所積者廣厚，道不遠人也。

東方文化西傳，由來已久。論者初謂：南針、火藥、印刷等術，實啓其蒙；近賢約瑟李氏（所著「中國之科學與文明」正陸續出版中），力述西方科學與思維，備承我（中）國學術（包括禪宗）而光大。如謂：威廉哈維，祖述內經血行之說，遂開「動作解剖」（生理學）先河；如謂：來卜尼次，變更易圖爻、卦之體（二元乘方。即二進數表），遂成電子算機（電腦）原理。凡此種種，莫不取證翔實，委宛敷陳，精思獨運，允稱巨構。然吾人今日之所宜求者，不在歷史之虛榮，而爲既失之筌、蹄。

所以然者，西學之入形上，原爲（讀去聲）馭物而設。故尖端科技，首受其惠；而應用學科，尚未充份導入；恍論人文制度、人生哲理。反之，即如上述三圭，本無所謂科、哲。故自然、社會，無所不包；而人情、德行，大都屬性條分；甚至衆生有相、作易知盜。以此觀之，若不追本窮源，尋求古訓，發揮補偏救弊、正俗匡時之典範。則生態危機，何時可平；謬戾痴迷，何時可已。然則，孰爲倒流、反饋之筌、蹄？又何得而爲三圭之鎖鑰乎？余不敏，幸有所值。謹述一二，或可以爲考參。

憶昔十餘年前，嘗藉五行類說，闡原子之生剋。初以爻、卦示象，不能成；復求爻、卦數義，不可知。其後偶覽電腦之學，獲見二進數表。粗以爲：來氏與義（伏羲）文（周文），不謀而

合。未幾，張、陳二生，惠我有關文獻，始知，英賢約瑟李氏、日賢伍來欣造，早已陳述二者之淵源。孤陋寡聞，一至於此。繼思，來氏既謂：「易圖與二元乘方，原理完全符合……對於中國，深可慶幸」豈知事隔多年，二進數字，久喧騰於電腦；易圖爻、卦，仍驕伏於筮占。推究其由，二者原理，雖同二進；推衍之道，實不相牟。因有「爻卦發生圖」之作（謹附文末），以為玩易階梯。於是，諸家易序，庶可測其高深。斯乃二元筌、蹄，倒流、反饋之一例。

前言內經整體論成就，以集羣結構為本。意指所學：破整為羣，絜羣論整；適與西說：化整入微，憑微論整，有所判別。其實，以形下之觀察言，則西說所見深；以形上之整合言，則內經方法巧。截長補短，相輔相成，並無矛盾。乃以內經，雖會嚮往微觀（註一）；而未強調集羣概念之可貴。因之，近世學人，毀之者，謂為腐朽、玄虛；譽之者，謂為粗糙、質樸。余則假定其學，類皆概括而成；但以心明口拙，不足服人。及讀新數（抽象代數學）「羣論」，始知此等適應整合之新猷，早為內經具體實現之業績。惟當代整體觀醫學，正在循此學風，力求整合，尚未成熟耳。因作「內經醫學的科學境界」付之報章（香港星島晚報文化週刊），以為衛道張本。於是中西醫學，庶可融滙貫通。斯乃集羣筌、蹄，倒流、反饋之一例。

至於，阿含空念，下士大笑之，歷古皆然矣。不料時至今日，終於「邏輯與集」(LOGIC AND SETS)，嶄露頭角。豈真不笑之，不足以為道歟。如所週知，邏輯分析，出於印度（因明）；數碼用「零」(0)，亦出於印度。茲者，因明再變，邏輯與集，既成現代數理之基礎；數零應運，導為「空集」(\emptyset)。註二），遂為一般「全集」(S)之形影（註三）。從此，西方執着於相、忽畧於空之陋習，即告突破。而以今視昔，則空念、因明、與零，本為一脈相承之學，或有可能。所不同者，空集為法、為淺；阿含為性、為深耳。是則今之空集，果足為倒流、反饋之筌、蹄，以分析龍樹前後之空義耶？研幾析微，將有待於諸大德；自非淺學如余者之可得而論也。

夫事有消長、學有進程，乃自然之法則。此伏彼起，勢使然也；先覺後覺，其軌一也。故知道者，不以古今評甲乙；不以遐邇論短長。察其異，知其離；察其同，知其合。故歧伯曰：智者察同，愚者察異。是以周易，不必以占筮觀；內經，不必以方技論；而阿含，豈出世之言、鬼神之說哉。

抑形上之學，有如利刃，生我禍我，責在所操。曰理、曰道，學養之卓見；曰教、曰宗，樹人之尊稱；曰法、曰方，得魚之筌、得兔之蹄也。道之所興、事之所行，莫不以為憑藉。得道而忘之，則可；宏道而捨之，則不可。故釋尊云：「世之智者以為有，我亦以為有」蓋彼之所有，莫非我之筌、蹄也；故莊周云：「道在糞溺」蓋糞溺固自有道，在我則莫非筌、蹄也。然則今之學人，與其察異而伐異；何如察同而合之乎。合而為一，則萬法歸宗，澤及後世；任其偏勝，則人為物累，惟有自我毀滅之一途。

乙卯夏於香港東方醫藥研究所

註一、內經「素問」「靈蘭秘典」篇：至道在微，變化無窮，孰知其原，窅乎哉。消者瞿瞿（「太素」作：肖者濯濯），孰知其要；閔閔之當，孰者為良。恍惚（王冰註：老子曰：恍恍惚惚，其中有物。此之謂也；算書曰：似有似無，曰忽）之數，生於毫釐；毫釐之數，起於度量。千之萬之，可以益大，推之大之，其形乃制……

太義按：右錄靈蘭秘典文獻，首四句，言窅於微觀，渴望微觀；次四句，言雖不知其詳，則以何種處理方法，最為適當，扼要；末八句，提出逐層論形之集羣模式。

註二、黃榮權編著：「邏輯與集」：空集是一個元素也沒有。用 \emptyset 表示。下面三個集，都是空集的例：

(1) $A = \{x \mid x \neq x\}$ ，因為世界上任何東西，都等於他本身，故A是空集。

(2) $B = \{x \mid x \text{ 是一個實數 } \wedge x > 5 \wedge x < 0\}$ 。x要同時大於5和小於0是不可能的，故B是空集。

(3) $C = \{x \mid x^2 + 2x + 3 = (x+1)^2\}$ 也是空集。

在集論中，空集是頗令人尋味的。有了空集，便使集論更豐富。

【例 1】 $\{0\}$ 是不是空集？

答： $\{0\}$ 並不是空集，因為 $\{0\}$ 有一個元素，這元素是 0。

【例 2】 $\{0\}$ 和 $\{0\}$ 是不是相等？

答： $\{0\}$ 和 $\{0\}$ 的元素，所以 $\{0\} = \{0\}$ ，但因為 $\{0\}$ 並沒有元素，所以 $\{0\} = \emptyset$ 。

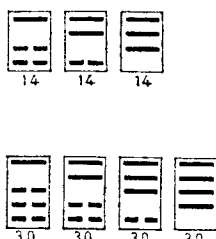
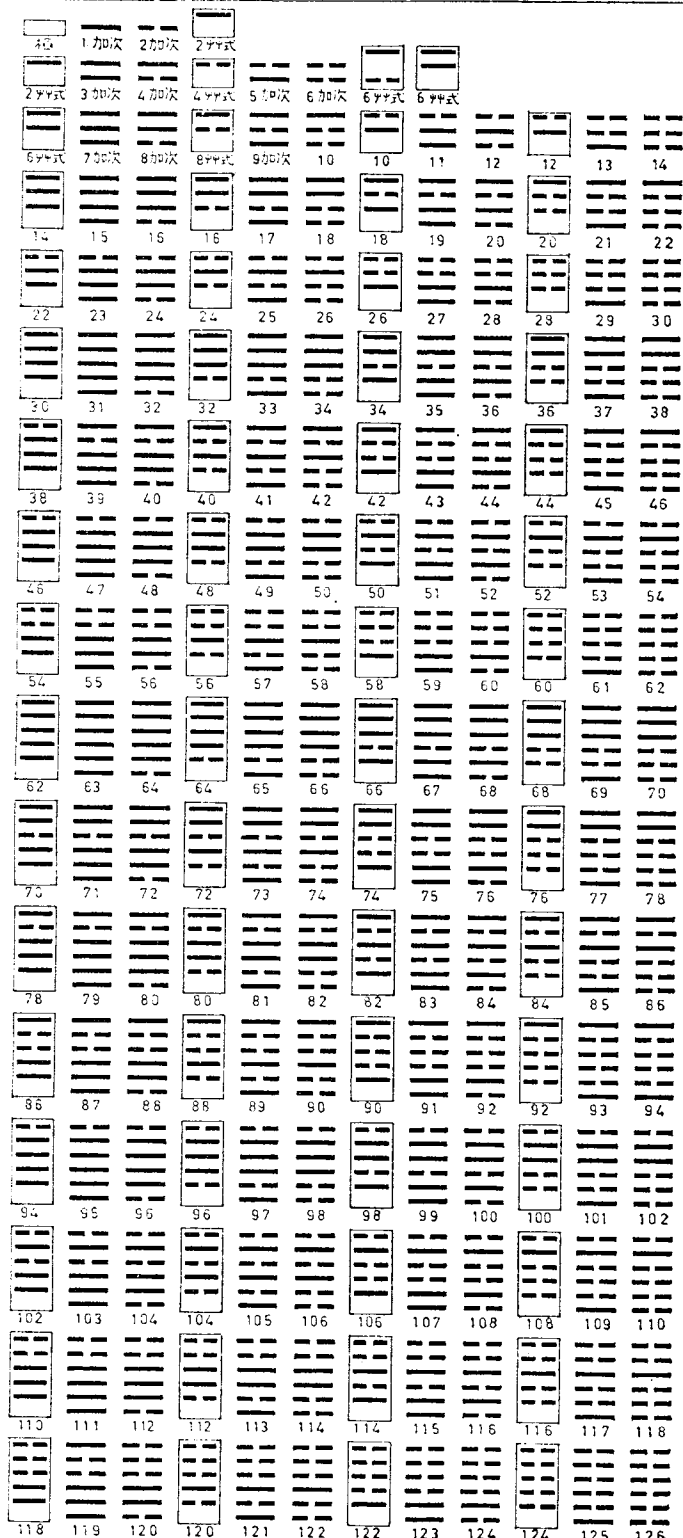
換一句話說 $\{0\}$ 不是空集，因 $\{0\}$ 有一個元素 0，而 \emptyset 則是空集，沒有元素，因此 $\{0\} \neq \emptyset$ 。

爻卦發生圖

陳太義衍

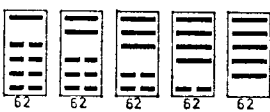
李金漢繪

乙卯夏日於香港
東方醫藥研究所



圖一例

- 1 一個算籌或策或筭。
- 2 陽爻。
- 1 兩個算籌，2 陰爻。
- 1 空位或極，2 虛棄不用之算式。
- 未完或無窮。



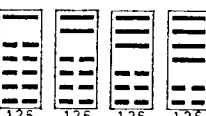
新衍二進算之爻卦
發生圖，亦可用珠算，筆算等
推行。

依古說：一排者為爻；兩排
者為重爻；三排者為卦——六
排為重卦。四排、五排無名稱。

二進制，乃本位每籌作 1 計，
次高一位每籌作 2 計，再高
一位每籌作 4 計——如此每高
一位，每籌即作加一倍計。

例如 $\equiv =$ 阿拉伯數字 421 =
 $1 \cdot 2 + 4 =$ 十進數目 7； $\equiv = 8$
 $221 = 1 + 1 + 2 + 4 + 8 = 20$

二進爻卦的特點：不錄空位
；不用 0 形數碼。來卜居次二
進數表，用 0；不用陰爻。



註三，黃綠芳譯：N·賈柯勃遜著「抽象代數學」：由 S 的所有子集構成的集合，記作 $P(S)$ 。為着免除例外情形的考慮，有必要把全集 S 及空集也作為 $P(S)$ 的成份。空集可看作零元素，附加於「實有的」子集所構成的集合裏，並記作 \emptyset 。設 A 與 B 不相交，亦即沒有公共元素時，可用方程 $A \cup B = \emptyset$ 來表達，這就顯出導入空集的好處。

太義按：N·賈柯勃遜指：「空集為任何集合之子集」而言。此外集論之：「任何集合均為其本身之子集」造詣亦深。再入再破，可立正理。阿含空義，呼之欲出矣。

西藏密宗的「儀軌」

談錫永



未智廬說密之一

西藏密宗以行持爲主，雖然他亦重視理論的建立，但到底以爲只談理論，有如「說食不飽」，所以主張行持比理論更爲痛切。當蓮華生大士初抵藏土弘揚密乘時，並不重視著述，而受法修持成就者，據史乘記載，數以千計；其後阿底峽尊者來藏土弘化，弟子的根器已較下劣，尊者便不得不以「文字般若」啓示來學，而有「菩提道炬論」之作，但此時成就者已遠不如蓮華生大士時期之盛了。

這種情形，和漢土的禪宗頗爲相似。禪宗初期，師弟以心印相傳，亦無須憑藉文字，然而一花五葉，宗師輩出，及至宋代以

還，根器亦較差劣，禪門的著述亦相對地增多，倘和釋尊拈花，迦葉微笑，彼此不著言語聲塵，而心法授受了了的情況比較，無疑是很深刻的諷刺。

然而，西藏密宗却有一點和禪宗不同的地方。禪宗的印心，實在無法紀錄當時行者的實際心理狀態，留傳下來的公案，對後人只是一個悶葫蘆。但西藏密宗的行持，却仍有歷代師資傳授的儀軌可遵，這些儀軌，等於前人修行成就的腳跡，故後學踏着這些腳跡前進，縱或因種種障礙，不能達到解脫的目標，却仍可以走多少算多少，而且也沒有走錯方向的顧慮。

這種說法，並不是說藏密比禪宗高明。相反地，當藏密修持至最高階段時，仍須有向禪宗借鏡的地方。筆者的意思只是說，由於藏密有儀軌的傳授，故在層次較低時，較禪宗的入手爲易，抑且沒那麼容易發生差錯。因此，本篇所談的儀軌，只是談較低層次的儀軌——層次愈高，愈依賴金剛上師的「口訣」，這些口訣，宣之於文字極爲無益，因爲，「認指作月」的毛病很容易產生。

在層次較低的儀軌中，又有「事業法」儀軌，與「成就法」的儀軌兩種分別。前者世間法的意味較重，與行持的關係亦較少；後者出世間的意味較重，與行持的關係極大。因此，倘談事業法儀軌，很難顯示出藏密的特色，故本篇畧而不論，只介紹成就法儀軌。

在成就法儀軌中，一位本尊有一種特別的修法。西藏密宗法系中，本尊極多，故實在無法將各種不同的儀軌一一介紹，只能攝取各儀軌的通則，以顯示藏密行人能藉修持以達「即身成佛」的方便。

二

所謂「儀軌」，應該解釋爲威儀的軌範。顯宗弟子有「行住坐臥」四種威儀，藏密行人除此之外，還須「觀想」自身時刻都成本尊的威儀。這種「佛慢堅固而住」的威儀，在藏密中是極其重要的。

時刻觀自身爲本尊，說起來很輕易，但事實上很困難。首先是行者本人的心理障礙，非密乘根器的人，對這種觀想有兩種不同的反應：

第一種是，根本不敢把自己觀作本尊。在他們的意念中，佛與衆生的差別太大了，倘觀自己爲本尊，彷彿是對佛或菩薩的褻瀆。

第二種是，在清淨時敢於把自身觀成本尊，但在不清淨時（例如吃飯、如廁），則絕不敢作此觀想，否則亦恐褻瀆。

本來，在藏密行人眼中，這兩種態度都是衆生無謂的執著，但爲了照顧有此種心理、根器較鈍的弟子，則仍給予種種方便，使其依次第而修，終至可達「佛慢堅固而住」的程度。這樣，我們在談「無上瑜伽密」的儀軌之前，又不能不先談談培養時刻觀想自身成佛這種威儀的次第了。

從前已經說過，整個密乘法系，有作密、行密、瑜伽密、無上瑜伽密四種分別。倘若把他們作縱的觀察，而不是橫的排列，很可以把他們看作是一系列的次第。

在作密中，修行的人需按軌範佈壇四十九日，而入壇只修七日；在壇上修法時，自身觀成本尊，但離壇之後，則不須再作此種觀想。七日修法完畢之後，應將所佈的壇拆去。

這種修持的軌範，對前述第二種心理的人，是完全不成問題的，因爲在壇場中，當然極其清淨了，離壇後即到不清淨的場所，却已無需自觀本尊了。對第一種心理的人，也極其有幫助，因爲藉着四十九日佈壇的工夫，藉着壇飾的莊嚴，已可增加其修法時觀想的自信。

在行密中，事相工夫比較減少了，只需依軌範佈壇七日，但可入壇修四十九日法，在此四十九日中，離壇後仍觀想自身爲本尊，而修法圓滿後，則無需作此種觀想，並須將壇場拆去。

很顯然，這和作密比較，已是進一步的要求，但倘依次第而言，這要求顯然是不算嚴刻的，因爲行者已有了作密的基礎。

在瑜伽密中，壇場鈴鐺繪幡珠鬘瓔珞，無盡莊嚴，但在行者心中，此種「塵色壇城」，不外是引心近佛的助緣，因此，有一

五觀成道」的修法。這五種觀，分別爲「道場觀」——觀五濁惡世爲道場；「月輪觀」——觀月輪，視如母胎；「阿字觀」——先觀梵文的阿字（在梵文中，「阿」義爲無），然後觀種子字。「本尊觀」——觀本尊在行者對方。又需用咒語及手印，迎請本尊，請本尊安住，修法後又需撥送。「入我我入觀」——觀對方安住的本尊，以咒音入我腦，我之咒音則入本尊之心，成一循環。

瑜伽密這種修法，已無佈壇若干日，修法若干日的限制。顯然在事相工夫方面已作很大程度的減輕，但與本尊的關係而言，在無上密行人的眼中，則較爲沒那麼親切。

無上瑜伽密修持儀軌，一般無種種佈壇的限制，甚至不需對着本尊像也隨時可修。於修持時，不作「道場觀」，而代之以觀空，於虛空中，次第生成本尊——這時，當然連自身也已一併觀空，故可免除自身與本尊身的執着和分別。這是瑜伽密一點頗重要的不同。另外，無上密觀本尊時，無需迎請、安住、撥送的手印與咒語，因而事相上又少了一些工夫。

如上所述，倘若把這四種系統的密法作整體觀察，很顯然可以看出，那是事相的逐步減少，也就是對塵色壇城依賴程度的減輕。可是，讀者却不要誤會，修密的人，一定需要由作密開始依次而修，事實上，這是四個獨立的法系，而且各有不同的成就相，並沒有必然的一貫性，所以樹立四個法系，目的只在攝受不同的根器，當然，隨着根器的漸變，一個修行人也是可以依次而修持的。只不過這並不是必然的過程。

三

現在，可以着重談談無上瑜伽密的儀軌了。在整個儀軌中，它統攝了由凡夫以至成佛的道路；同時，也統攝了眞空、妙有，以及空有雙融的妙諦。

一般而言，儀軌由三大部份構成，即「加行」、「正行」與「後行」。這三部份，自以正行最爲重要。

在加行中，只攝「皈依」與「發心」兩目。然而在意義上，

藏密行人却以此爲由「外凡」轉入「內凡」的階段。——所謂外凡，即外道凡夫。不要以爲外道是個很壞名詞，其實，這只是指仍未皈依佛道，仍未發心學佛的人而言，他們之中，儘有些見解精闢的哲學家 and 熱心於拯救人類的宗教家。所謂內凡，則指已皈依、發心的學人而言。西藏密宗又特別重視發心，尤其是發「菩提心」。

既成內凡，即可轉入正行。在正行中，首作觀空，這種觀空應於一剎那間完成，但所謂觀空，此時仍非勝義的空，蓋只如小乘行人，但觀「人我空」，以人我境界泯滅，遂便於本尊身的生起。——在這階段，行人已是修內凡入小乘，因此有「法執」（執著於法）是很顯然的，而且，正可藉着法執，作種種本尊的觀想。

所謂觀想本尊，爲便於循序漸進起見，可先修「對生本尊」——本尊生起於行人的對方；然後修「自生本尊」——行人自身成爲本尊，此際又應起悲心，上供下施，即上弘佛法、下度衆生。

在這階段，行人的身語意三業，均需修成三密：身成本尊；語念本尊咒音；意作本尊觀想。然而，這只是屬於外相。倘更進一步，則應更內修藏密極其重視的脈、氣、明點。因爲藏密以爲，身只是粗相，脈才是細相；語只是粗相，氣才是細相；意只是粗相，明點才是細相。只有外修粗相，內修細相，始能發揮衆生成佛的本能。

脈氣明點的修法，藏密有種種方便，即使要簡單敘述，也非易事，而且也非本篇的範圍，在這裏，只想指出修法中最粗淺的層次，那就是：修中脈成咒輪、修氣相成咒音、修明點成咒輪放光相。當然，就是這樣粗淺的層次，也不是容易圓滿修成的，學人非一面修持，一面領受上師的口訣不可，否則便徒然淪入事相，出世不成，反多一重「法」的縛束。

在這個階段裏，就整個儀軌的意義而言，已經是由小乘渡入大乘的過程了，因爲只有大乘才有悲心的生起，才有弘法利生的宏願。然而在大乘法系中，此時的意味實傾向於相宗，因在儀軌

生起尊身時，分別統攝了六、七、八等三識，故有「三昧耶尊」、「智慧尊」、以及「三摩地尊」的同時生起，至於生起的詳細內容，準備另篇細說，這裏只想指出，儀軌在這時已高度發揮了相宗的理論，而且付諸實踐。

儀軌繼續下去，又是另一次的觀空。然而，此時的觀空已與正行開首時的觀空不同，因爲行人須於剎那間收攝一切，盡歸入無分別、離言說的法界虛空。此際不但無人我，抑且無法我，故能所雙亡、人法盡滅，而行人即於此空有雙融的勝義空境界中入定。至此，儀軌的正行已告圓滿，蓋此時已踏入成佛的階段。

接着下來的後行極其簡單，只不過是「回向」及圓滿的唸頌，其意義和顯宗的回向並無二致，故不須贅說。然而，儀軌雖告圓滿，行者却並非就此了事，蓋仍須行持「佛慢堅固而住」的威儀，這種行持，也許就是無上密之所以爲無上的特色了。

（上接第31頁 密勒日巴尊者歌集）

點所經行之道，類似脈絡或神經，但亦不全然；明點則泛指身體中之各種精華之分泌物，不單指男性之精液也。凡人之氣、脈、明點必須徹底轉變變成光明及大用，亦即轉凡夫之氣、脈、明點成，報、化二身之方法。此道目前全世界能講透徹之人可以說根本無有，或絕無僅有（？）至於詳盡之科學的說明，更待吾人之力也。見M. Eliade之Yoga中，論Mystic physiology處。
此處藏文作：rTags Myur Tu Thun Pahi Kha Pho Yin Kha Pho 一字爲吹牛，誇張之義。若原書抄寫無誤，密勒日巴似乎有嘲笑及開玩笑之意味。

16 臍拙火——爲六種成就法之基本修法，爲密宗禪定之基礎。行者觀臍下有如豆大之火焰（拙火），加以寶瓶氣等助行使能生起俱生之憤怒母火，而產生暖樂，打開全身脈結而開顯本具之法、報、化三身。

17 七勝寶——此又爲印度之神話寓言，傳說當成佛或轉輪勝王出世時，當具足七寶。

18 到西藏去——密勒此時住於西藏與尼泊爾交界之喜馬拉雅雪山各地，並不是西藏內地（Tibet proper）。以後密勒日巴才稍往西藏內地行住，但其足跡似未到現在西藏中部或東部，此點待考。



提婆及其論典

幻生

(續上期)

論題並無「提婆菩薩破楞伽經」等字樣。法經錄之後，費長房之「歷代三寶紀」(一般簡稱爲「長房錄」或「房錄」)，彥琮之「象經目錄」，靜泰之「象經目錄」，道宣之「大唐內典錄」，靖邁之「古今譯經圖紀」，明佺之「大周刊定衆經目錄」等，其中所記，均與法經錄相同，完全承襲法經錄而來，未記著者之名。即以費長房而論，其所作之「長房錄」，後人評爲「一味求博，真偽不分」之經錄，其中所記，仍然與法經錄無異。直至智昇之「開元釋教錄」，始改作如下記載：『破外道小乘四宗論一卷，提婆菩薩造；破外道小乘涅槃論一卷，提婆菩薩造』^⑫。「四宗論」與「涅槃論」，明白地說，記載爲提婆菩薩造的，始於「開元錄」。同時，「開元錄」在論題中並多加「小乘」二字。智昇之改記，並未說明其所依據之史料，這是頗爲令人懷疑的。他在「開元錄」卷六中，雖然記載「已上並見長房錄及內典錄」^⑬，但筆者校勘「長房錄」與「內典錄」，「四宗論」與「涅槃論」之下，並無「提婆菩薩造」字樣，顯見智昇所記與事實欠符。菩提流支爲北魏宣武帝永平元年(五〇八)來華，在中國二十餘年，其「四宗論」與「涅槃論」譯於何年，史無記載，無法知道。法經錄成於隋文帝開皇十四年(五九四)七月十四日，遲菩提流支來華八十六年。在現存的經錄中，法經錄爲一記載相當謹嚴之經錄，其史實價值極高，可資信任。「開元錄」成於唐玄宗開元十八年(七三〇)，上距菩提流支來華二二年，比法經錄晚一三六年。就時間而論，法經錄距菩提流支來華較近，「開

元錄」年代較遠，智昇未能說明其歷史來源與資料，貿然改記爲「提婆造」說，這是缺乏歷史根據，而不足爲信的。

「四宗論」與「涅槃論」，論文甚短，大約只有二千多字。「四宗論」之內容，乃論究僧佉、毘世師、尼健子、若提子四家之「一、異、俱、不俱」之問題^⑭。此與北涼道泰譯堅意「入大乘論」卷上^⑮，所論及之四家問題相同，惟「入大乘論」所論文字較畧，「四宗論」文義較詳而已。據近人之研究，「四宗論」大抵是據「入大乘論」演繹而成，絕非提婆之論典。「四宗論」如此，則「涅槃論」當然亦非例外。

其次，北涼道泰譯「大丈夫論」二卷，就其思想體系觀之，確爲中觀系之論典。但此論並非提婆所造。最明顯的史證，此論卷下末尾所記：『阿闍梨犢子部提婆羅大菩薩生在南方是所作竟』^⑯。這明明說明「大丈夫論」爲犢子部之提婆羅所著，怎能說是提婆所造？「大丈夫論」著錄，開始於法經之「象經目錄」。其翻譯之年代，經錄無記載。而譯者道泰之歷史，高僧傳中亦無其傳，僅在高僧傳卷三浮陀跋摩(Buddhavarman)之傳記裏，有：『先有沙門道泰，志用強果，少遊葱右，遍歷諸國，得毘婆沙梵本十有萬偈，還至姑臧。側席虛衿，企待明匠，聞跋摩遊心此論，請爲翻譯。時蒙遜已死，子茂虔(牧健)襲位，以虔承(永?)和五年(四三七)，歲次丁丑，四月八日，即宗元嘉十四年，於涼州城內閑豫宮中，請跋摩譯焉。泰即筆受。』^⑰這是說明道泰在涼州曾請浮陀跋摩譯毘婆沙論之事，道泰並担任筆受之職，並未說到其譯「大丈夫論」之事。智昇「開元錄」卷四所記

：『沙門釋道泰……遇浮陀跋摩，共翻毘婆沙論。泰後自譯大丈夫論等二部。』^⑮至「開元錄」，智昇始記「大丈夫論」譯於「毘婆沙論」之後。按北涼國祚，係自公元三九七年至四三九年，共歷四十三年。「毘婆沙論」譯於公元四三七年，則「大丈夫論」，應在其後一二年間譯成。僧祐「出三藏記集」，成於南齊建武年間（公元四九四——四九七），該書卷二，已將北涼曇摩（無）識（Dharmaraksā），及道泰與浮陀跋摩共譯之經論，均已著錄。如僧祐錄所說：『阿毘曇毘婆沙六十卷，丁丑歲（公元四三七）四月出，至己卯歲（公元四三九）七月訖。』該錄接着對此論之翻譯加以註說：『右一部，凡六十卷。晉安帝時，涼州沙門釋道泰共西域沙門浮陀跋摩，於涼州城內苑閑豫宮寺譯出。初出一百卷，尋值涼王大沮渠國亂亡，散失經文四十卷，所餘六十卷，傳至京師。』^⑯最奇怪的，僧祐錄並未將道泰譯的「大丈夫論」與「入大乘論」著錄，直到法經錄才見著錄，這不能不令人有所起疑！同一時期譯出的典籍，有的著錄，有未著錄，這是難以想像的事。何況僧祐錄的寫作，是一極其謹嚴詳實的經錄，非一般粗製濫造之經錄可以相提並論。「大丈夫論」是否為道泰所譯，是值得作歷史考證研究的。依據「大丈夫論」末尾所記，該論為提婆羅所造，經錄裏却記為提婆所造，這一錯誤起自何時，是應該作歷史探究的。我想，提婆羅變為提婆，這大抵與大域龍（陳那）變為龍樹，同樣不可思議。

除了「四宗論」「涅槃論」「大丈夫論」，非為提婆論典之外，其他漢譯藏經中之「百字論」「百論」「廣百論」三論，確為提婆之真正論典。現在就這三部論典，作一論述。

菩提流支譯「百字論」一卷，其文甚短，僅約三千餘字。從論前及論後之頌文來看，確係提婆所造。如論前之皈敬頌說：『我今歸依聰叡師，厥名提婆有大智，能以百字演實法，除諸邪見向實相。』^⑰其論後頌文亦說：『此是百字論，提婆之所說。』^⑱「百字論」的組織形式，前後是頌文，中間為長行。長行之內容，為破斥僧佉（數論）與毘舍師（勝論）外道之邪說，闡揚佛法非一非異，因中非有果非無果，以及非有非無之中觀正理。如

該論開頭，說明造論之目的：『何故造論？為破我見等，一切諸法，各有自相。』^⑲由這開宗明義之說明中，「百字論」純以破外道之我見自相等為主體。就其破外道的形式看，它與「百論」組織形態又完全相似一致，所以它屬於提婆之論典無疑。

「百字論」與「百論」之組織形態相似，論中均用「外曰」與「內曰」對答體裁，作一層層地連貫性論析破斥，頗饒興味。依據近人之分析研究，其長行之主要內容，實為註釋論後頌文中之五首頌文為主。此五首頌文為：

一切法無一，如是法無異，云何是有相？因法則無體。非相形而有，自是法不然，汝法則不成，如此不用因。汝當說體相，一則是有過，若爾則無體，五情不取塵。色法有名字，所見亦無體，以有不須作，彼法無有生。有為法無體，如此亦有方，等如夢無異，相亦無有異（幻生按：「相亦無有異」之「異」字，勘宋、元、明本，作「體」字）。^⑳所謂「百字論」名稱之由來，即由此五頌百字而成，長行僅為註釋者之註釋而已。

玄奘譯「廣百論」一卷，此論實為節譯「四百論」後半八品而成。提婆之「四百論」，藏譯大藏經中有其譯本，近代亦發現月稱（Candrakīrti）論師之不完整之梵文殘本「四百論釋」。依據梵文與藏文互勘，「四百論」乃由十六品組織而成，每品二十五頌，合為四百頌，故名四百論。

「四百論」（Catuṣśataka），又稱「四百論頌」，詳細應該稱為「菩薩瑜伽行四百觀論頌」（Bodhisattvayogā cāra-catuṣśataka-sāstrakārikā）。「四百論」之頌文及註釋，藏譯大藏經中有完整的保存。梵文殘本，係為印度加爾各答市 Hara Prasād Sāstri 氏所發見，並於一九一四年出版。根據藏文梵文漢文三種本子校勘，藏譯本亦非四百論之全本，如藏譯之第七品，僅有二十三頌；第八品二十四頌；第十一品與十二品，各各只有十四頌；其他各品，均為二十五頌。故藏譯四百論十六品，總計共有三七五頌。梵文殘本，除缺第六品之外，其他各品都有。但就頌文而言，最少的一品只有一頌，最多的尚保存二十一頌。然就梵文

殘本與漢譯「廣百論」對照觀之，大體可以確知「廣百論」與「四百論」後半八品是相一致的。不過，梵文殘本，如以漢譯廣百論本校勘，則梵文殘本頌文之排列次第，頗多錯誤，在不應有頌文之處而有頌文，應有頌文之處則無頌文。其每品頌文之前後次第，亦有顛倒；有的一首頌文被分之爲二，前半與後半，頗爲淆亂。總之，梵文殘本，在其刊行之前，如能與漢譯本加以互勘，調整其次第與錯誤，則梵文殘本便不致有如此混亂現象。

就漢譯論典觀之，提婆之論典，爲其他論典所引用者，其數甚多。茲舉數例如下：

一、鳩摩羅什譯龍樹「中觀論」卷四「觀邪見品」說：『如四百觀中說：眞法及說者，聖者難得故，如是則生死，非有邊無邊。』^{②④}與此頌文意相同的，爲北涼道泰譯堅意「入大乘論」卷下，也引證此頌說：『如尊者提婆所說偈：生得值法難，聽說亦復難，生死雖無際，聽法故有邊。』^{②⑤}勘「中觀論」所引此頌，爲藏譯四百論第七品第九頌。

二、羅什譯「成實論」卷八「三受報業品」，引提婆之論文說：『又四百觀中說：小人身苦，君子心憂。』^{②⑥}

三、瞿曇般若流支譯無著「順中論」卷下，引提婆頌文說：『如阿闍梨提婆偈言：一法名無體，以無和合故，若一無體者，是則無和合。』^{②⑦}波羅頗密多羅譯分別明菩薩「般若燈論釋」卷十二，亦引用此文：『如百論中說：世間名字，由和合有，法體非有。體非有故，亦無和合。』^{②⑧}

四、眞諦譯世親「佛性論」卷四，引提婆文說：『如提婆法師說偈言：意識三有本，諸塵是其因，若見塵無體，有種自然滅。』^{②⑨}「入大乘論」卷上，也引此文：『如尊者提婆所說偈：識是種子義，遊行於六塵，若見諸塵空，有芽則斷滅。』^{③⑩}「般若燈論釋」卷一，亦有與此頌文義相近之文：『如經偈言：識是諸有種，彼識行境界，見境無我已，有種子滅。』^{③⑪}勘「佛性論」等所引之頌，與玄奘譯「廣百論」第六品第二十五頌相同，如該頌說：『識爲諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。』^{③⑫}五、「般若燈論釋」卷四，引提婆頌文說：『如提婆菩薩百

論偈言：彼一切諸法，若先有自體，如有眼根，云何不自見。』^{③⑬}按「般若燈論釋」所引此頌，實爲梵文四百觀論殘本第三一六頌，其梵文原文爲：

svabhāvah. sarvabhāvānāṃ pūrvam ātmani dṛśyate,
grahaṇāṃ cakṣuṣaḥ kena cakṣuṣaiva na jāyate.

此頌亦與「廣百論」第五品第十六頌相同。如「廣百論」說：『諸法體相用，前後定應同，如何此眼根，不見於眼性。』^{③⑭}

（未完待續）

註：⑫見大正，五五·五四一，上——中。

⑬見大正，五五·五四一，中。

⑭見大正，三二·一五五——一五六。

⑮見大正，三二·四〇·中——四一，上。

⑯見大正，三〇·二六八，上。

⑰見大正，五〇·三三九，上。

⑱見大正，五五·五二二，上。

⑲見大正，五五·一一，中——下。

⑳見大正，三〇·二五〇，中。

㉑見大正，三〇·二五二，下。

㉒見大正，三〇·二五〇，中。

㉓見大正，三〇·二五二，下。

㉔見大正，三〇·三九，上。

㉕見大正，三二·四二，下。

㉖見大正，三二·二九八，中。

㉗見大正，三〇·四九，中。

㉘見大正，三〇·一一四，中。

㉙見大正，三一·八〇九，下。

㉚見大正，三二·四二，上。

㉛見大正，三〇·一〇七，中。

㉜見大正，三〇·一八五，下。

㉝見大正，三〇·六七，上。

㉞見大正，三〇·一八四，下。



佛學三慧

褚柏思

一、引言

慧，一般的解釋，與智通；或合稱之為智慧。孟子曰：「雖有智慧，不如乘勢。」在佛典中，慧，為梵語「般若」之義譯，與智有別。瑜伽論記云：「梵語般若，此名為慧；梵語若那，此名為智。」大乘義章云：「知世諦者，名之為智；照第一義者，說之為慧。」因此，可以說：慧與智，分言之，則有異；通言之，可無別。佛典中，通用不分別者，亦甚多。

三慧，是佛典中的一個術語。成實論二十云：「一、聞慧，依見聞經教而生之智慧；二、思慧，依思惟道理而生之智慧；三、修慧，依修禪定而生之智慧。前之二慧，為散智，而為但發修慧之緣；修慧為定智，而有斷惑論理之用。」由此可知：佛家之慧學，由聞思而修禪觀之定，而得般若之慧，而獲成佛之果。

此一慧學，或稱般若學，分說之有三：聞所成慧、思所成慧、修所成慧，故謂之為佛學之三慧；合言之，則為原始佛學三學之一的慧學，或稱之為般若學。聞慧，是聲聞乘的主題；思慧，為緣覺乘的要項；修慧，以聞思為前導，以戒定為內容，以慧為目標。由聞法而助思，由思道而修定；由戒而助定，由定而生慧。基此，以述此佛學之三慧。

二、聞所成慧

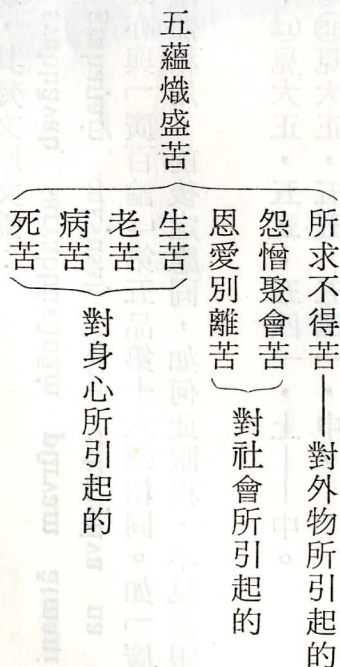
「由聞知諸法，由聞遮象惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。」這是佛典中讚歎聞法的功德頌。聞，從那裏聞呢？龍樹菩薩說：「由三處聞：1. 從佛聞法；2. 從佛弟子聞法；3. 從經典聞法。」

一二兩處之間，是耳聞語言的開示，所以，經上說：「此方真教體，清淨在音聞。」第三處之間，是佛滅度後，聞法的唯一途徑。在佛家教乘中，有所謂聲聞乘者，本指原始佛教時，佛的弟子，親聞佛陀說法者。釋迦成佛後，即至鹿野苑，為憍陳如等五比丘，說四聖諦法，成了其後聞慧的寶典。賢首宗稱之為小教；天台宗擴大其範圍，稱之為三藏教，因為：經律論三藏，是聲聞弟子結集的。

四聖諦法，是苦、集、滅、道。諦，真實不虛之義。見此真實道理者曰聖者；否則就是凡夫。其要義，分說之約如次：

(1) 苦諦

苦，是逼熾的意思，逼切身心而致困惱不安。佛曾說種種苦的分類；但從人類的立場來說，最切要的是八苦。為一目了然計，表之如次：



五蘊熾盛苦，是苦惱的總體。何謂五蘊？五蘊，就是：色、受、想、行、識。

色蘊的色字，其定義是「變礙」。有質礙，就是有體積而佔有空間的；有質礙，就是可分析的。換成現代語，就是物質。

受蘊的受字，其定義是「領納」。心對境界的感受。

想蘊的想字，其意義是「取像」，內心就攝取境相。

行蘊的行字，其意義是「造作」。在對境而引起心動時，心就採取行動來對付，如經過心思的審慮、決斷，發生語言的、身體的行動。因此，凡以意志為中心的活動，所有一切複雜的心理作用，除了受想以外，一切總括在行蘊裏。

識蘊的識字，其意義是「了別」——明了、識別。識蘊，一般多說之為六識（唯識家詳之為八識，加第七的末那識，第八的阿賴耶識。）其目為：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。此六識，由六處來開示，六處是：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。此六處，又名六根。六根能攝取六種境界，就是色、聲、香、味、觸、法。

總之，色是物質的，受想行識是精神的。人類的八苦，離不了五蘊，亦不外乎身心的活動，物質的與精神的。其餘七苦，一望而知，或不須多所解說。

（2）集諦

集，是為因為緣而生起的意思。集什麼呢？集「業」。業，是為善為惡的行爲——表業，又從善惡的行爲引起潛力——無表業。因業力的積集，而召致了苦果。業，為什麼生起呢？由於「惑」。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因此說：業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量，一是發業力，二是潤生力。由於煩惱的發業與潤生，在因緣會合時，才有業種的招感苦果。

業，有二類的三業：一、身語意三業，是從業的所依分類的；二、善、惡與不動的三業。什麼是不動業呢？這是與禪定相應的業。禪定的特徵，是不動亂，所以業也叫不動業。這種不動業，能招感色界及無色界的生死；而善、惡業，則是專指能招感欲界生死的業力。欲界、色界、無色界，合稱三界，是衆生活動的

三大區域。在這三界以內，永遠是生死輪迴的。

煩惱，分類繁多；但，貪、瞋、癡是其根本，所以叫做三不善根，由它衍生出種種煩惱，如愛、染、求、著、慳、慢、掉舉等是貪類。忿、恨、惱、慢等是瞋類。見、疑、不信、昏沉、忘念、不正知等是癡類。這煩惱的三大分類，是約欲界，尤其是約人類而說的。如在色界與無色界，瞋就不會生起了。所以，佛在統攝一切衆生所有的諸煩惱中，又另有「見、愛、慢、無明」四煩惱之說，如照西方哲學術語說：「知」的謬誤是「見」，「情」的謬誤是「愛」，「意」的謬誤是「慢」；而「無明」為一切煩惱的總相。

每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量；而無明為其根本。解救之道，主要是智慧的力量。業盡而死亡，但業不會失壞，遇緣仍可引發另一業系，展開另一新生命。衆生，就是這樣死生、生死，永遠的相續下去，成為生死流轉，迄無了期。

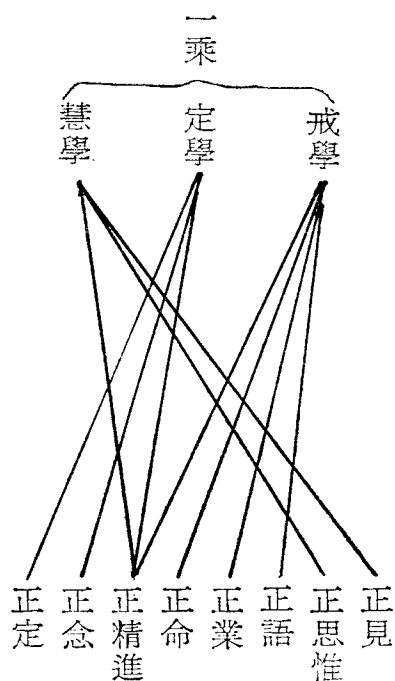
（3）滅諦

滅諦有二義，一為滅除，二為寂滅。滅除了苦的根源，才能解脫生死苦，實現涅槃的寂滅。前面已經說過，苦的根源是煩惱；有了煩惱，就會發業潤生。如斷了煩惱，即使有無量業種，也不能潤生再起作用。所以，佛說：要滅除生死苦，應先滅惑——煩惱；如惑滅，就不致於再造業了！

把煩惱徹底滅除了，始能證得涅槃的寂滅樂。涅槃寂滅，是現實所證驗的，並非推到死了以後。內心的煩惱滅除了，直覺到無障無礙，平等不動，自在的聖境，這就叫做寂滅。所以，經中說：「離無明故，慧得解脫；離貪故，心得解脫。」

（4）道諦

道諦，是什麼呢？佛常用的是八正道，但亦通於三學，而歸於一乘。楞伽經云：「唯有一大乘，清涼八支道」。為了醒目，表之如次：



一乘的內容，畧分之爲三學，詳分之爲八正道。正語、正業、正命，攝之爲戒學；正念、正定，攝之爲定學；正見、正思惟，攝之爲慧學；正精進，通於三學，爲三學所共基。在三學中，慧學最後；在八正道中，正見、正思惟最先，這樣說明了慧——般若，在佛法中，是領導者，也是完成者。照另一意義說：戒學以修身，定學以修心，慧學以一貫之，戒學少不了慧學，定學亦離不開慧學。詳細點說，戒學少了慧，便是一個徒具形式的戒；定學離開了慧，可能逐漸演變爲外道禪。所以，般若經稱般若爲「佛母」，他經亦說：「般若波羅蜜能生諸佛」。

綜之，般若不僅爲戒定所共基，且爲三乘所共學。本此，始可以說：出世聖法的特質在般若！

三、思所成慧

思，在中國學術中，亦有其重要意義。最早，孔子說：「學而不思則罔，思而不學則殆」；學與思，好像聞與思一樣。「下學而上達」，「朝聞道夕死可也」，學與聞，深入點說，都須與思考、思想相聯繫。孟子予以補充說：「心之官，則思」，這樣更有心性學與形上學的意義了！

思所成慧，在佛教，是緣覺乘的要項。緣覺乘，由於思惟緣起的道理而悟道。緣起，是佛在菩提樹下思惟證得的。佛開示緣起時，總是說：「此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，行緣

識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。」此十二支的因果相生，是緣起的事實，或緣起的序列。而「此有故彼有，此生故彼生」，乃緣起的法則。緣起法，與四諦法是相通的。緣起法，著重於豎的說明；四諦法，著重於橫的分類。

「思所成慧」的思，是上承「聞所成慧」之聞慧，而進行思考的。因此，「聞所成慧」所聞的三藏經典——經律論，也是「思所成慧」，所應思考的材料。此外，止觀的觀，觀相或觀想的觀，亦都有助於「思所成慧」。

聲聞乘修定，以無常爲觀門，漸入無我所觀，如依此，觀法性空不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。大乘修觀，多爲觀相與觀想念佛，如依此，念佛由心起，念佛如實相，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了！

中國禪宗初祖達摩，於嵩山少林寺，面壁九年，不單是修禪定，也是思與觀。由「思」，以助「修」。其後，四祖勸人「莫作觀行，亦莫澄心」，表面上，似乎是少了聞思修；但實際上則不然，因爲四祖已明言：「河沙妙德，總在心源」，如能明心，何必聞思修！又說：「境緣無好醜，好醜起於心；心若不強名，妄情從何起？」妄情不起，何必聞思修？四祖所說的，類似「常住法身」。如果是「常住法身」，那裏還需要什麼聞思修以成慧呢？如果不是「常住法身」，自然還是要從聞思修上以成慧，以除煩惱，以治妄情了！

四、修所成慧

修，主要爲修定。修定之前，必須修戒。因爲「定」屬於色無色界的善法；如心在欲事上，不離欲界的惡不善法，是不能進入色界善法的。在應離的欲及惡不善法中，欲是五欲——色、聲、香、味、觸；惡不善法是五蓋——欲貪蓋、瞋恚蓋、昏沉睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋。何以叫做蓋呢？因爲這些都是覆蓋淨心善法的，對修習定慧的障礙極大，所以叫做蓋。怎樣去對治五蓋呢？對於欲貪蓋，應修不淨想；對於瞋恚蓋，應修慈悲想；對於

惛沈睡眠蓋，應修光明想（法義的觀察）；對於掉舉惡作蓋，應修止息想；對於疑蓋，應修緣起想。

修習禪定的目的，在發真慧。因此這樣的禪定，又叫做定（心）增上學。關此，佛多開示「不淨觀」及「持息念」。此二者，古時名之為二甘露門。其後，阿毘達磨論師，加上「界分別」，稱為三度門。古師又有將佛說修定法集為五停心者，玄奘大師譯之為五種淨行，就是：以不淨觀治貪欲，慈悲觀治瞋恚，緣起觀治愚癡，界分別治我慢，持息念治尋思散亂。

持息念，俗稱數息觀，又叫做六妙門：1. 數 2. 隨 3. 止 4. 觀 5. 還 6. 淨。其中的止與觀，後來成為天台宗的重要行法。修定與修觀有什麼分別呢？對於所緣的境相，予以觀察思惟，就是修觀；如依之而攝心不散，心住一境，便是修定。

定境由淺入深，階位不一。一般說來，多謂之為「四禪八定」，四禪是初禪、二禪、三禪、四禪；八定，於四禪之外，再加：1. 空無邊處定，2. 識無邊處定，3. 無所有處定，4. 非想非非想處定。在修習禪定的過程中，能攝心便能得正定了。

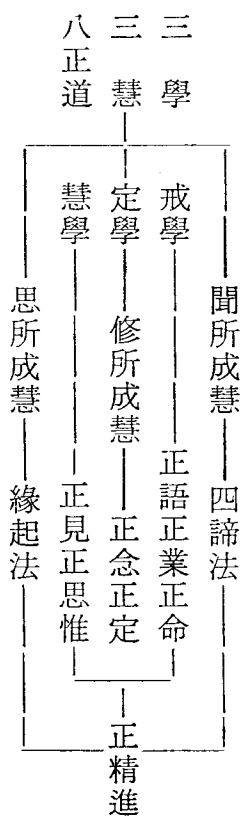
止與觀亦不同，止是安心一境而不散亂，觀是周遍尋思，周遍伺察。若修習止觀，應先修止。至於定慧、禪慧，亦應先修定或禪。一般說來，聲聞法，多修不淨觀與持息念；大乘教，多修念佛與念息。總之，修禪定，不修觀慧，是不能解脫生死的。所以，談禪必說禪慧，說定必稱定慧。因而總之為「修所成慧」。

五、結 語

佛法，或說之為教理行證，或說之為信解行證，但其主旨與目的，都在行證。證，不是憑空而得的，那就是離不了聞思修三慧。現證慧，由修所成慧而來；修所成慧，是與定相應的觀慧。修，不是盲修，是從閱讀經典的「聞」，對法義的深刻「思」，惟，周密觀察，審慎抉擇，所得的智慧，積聚而成「修」。聞思修是一貫的，也是一致的。系統的敘述，則為十法行：「一書寫，二供養，三施他，四若他誦讀專心諦聽，五自披讀，六受持，七為他開演文義，八諷誦，九思惟，十修習。」

佛法，要依佛的開示而修習，尤其是三慧的修學，非從聞思修三慧入手不可。由聞思修而成慧後，慧即般若。般若，一般說來，有三種：現證慧，是實相般若，是勝義般若；修思慧，是觀照般若；思聞慧，是文字般若。修學般若的程序，應從文字般若的「聞」與「思」開始，進而始是「思」與「修」。

佛學三慧，照佛陀當年的修學過程說，他出家遊訪六年，是參訪各方，「聞」的修學多；其後苦行五年，是「思」與「修」的年代。最後始於菩提樹下成「慧」，而悟得四聖諦法與十二緣起，完成了覺者的佛。入世說法後，為傳聲聞弟子，而開聲聞乘；當時的緣覺乘，亦多由十二緣起而悟道。原始佛教的定學，以及八正道的正念、正定，是修所成慧了！但須以戒學與聞、思為其前導。三學、三慧與八正道等，有其一致性，亦有其連鎖性。表之應如次：



以上，都是上求菩提，覺己的大事，至於下化衆生，覺人的大事，則是六度萬行的菩薩道。覺己，須從智門入，須從聞思修而成三慧，覺人，須從悲門入，須從六度萬行以普度衆生。這是分說，但非絕對的兩邊，佛法是中道的，因而從智門入的，其智慧，不僅光明自己，亦能利益衆生；從悲門入的，其六度，有施戒忍的利他，亦有定慧的自利。

總之，佛法無邊，各有殊勝；但，般若為諸佛母。在一切無漏功德中，「般若波羅密，最尊最第一，解脫之所依，諸佛所從出。」（成佛之道一四〇頁）般若就是慧，或說之為佛學的三慧，包括了智門，亦充實了悲門。

善哉！善哉！佛學之三慧！



籲請讀友介紹新定戶

陳文光

沈主編：

四十二期四象堂所刊蕭杏華居士「佛刊應加刊些小品文」一文，提到他對內明的看法，大致頗有同感，然也有可補充的。

中國佛教定期刊物始於何時？恕我未加考據，就記憶所及，佛教刊物數十年來，故步自封，很少進步，一般說，編排形式嚴肅呆板，令人望而生畏，缺乏趣味點綴，讀來枯燥無味，有人以為佛刊是宗教性莊嚴刊物，不可避免有古板的傾向，趣味化了，就會失掉佛刊的莊嚴特性，這是似是而非的論調

，內明近年來的改革，足以證明嚴肅和趣味，並非不可調和的矛盾，編排和形式，也決非一成不可變易，譬如題端的设计，加上套色的圖案或圖章，佛教名勝古蹟，藝術文物的有系統介紹，用柯式精印七彩封面，以及偶爾加插「木板」式的版面，看起來就清新悅目，生動得多，內明這些美化版面的措施，不但不影响佛刊的莊嚴，而且更增強了佛刊的莊嚴，對於初機或教外人士說，更多了份吸引力，我的內人和子侄輩，對於佛刊一向摸都懶摸，可是近來却有點轉性，內明一到，大夥兒便爭着翻閱。可見佛刊的趣味化確有其必要的理由。

就內容說，內明所刊文字，雖非篇篇精采，大抵皆有可觀之處，而且不時有幾篇有深度佳作出現，比較說已是難能可貴了。「四象堂」近來似乎沒有以往那麼有勁了，可能是編者緊縮了選稿尺度吧。如果是的話，那就不能無所遺憾！四象堂既許為



四象自由發言的園地，取稿就不應有所限制，雖然自由發言，可能招致一些不三不四任意攻訐的文字，可也不必被這些胡說所嚇倒，經過大家反覆而廣泛的討論，一定會有公正的結論，同時還可運用這些材料，作反面的教育，千萬不可因噎而廢食。

此外值得一提的是，內明在維護佛教全體利益的立場上，也有不可抹煞的貢獻！去年台灣會雷厲風行地執行「監督寺廟條例」，台灣獅子吼首先著文評擊，三十二期內明也刊出了「內政部應

再加檢討」一文，遙為聲援，並專就法理觀點，提出十大理由，加以駁斥，指出行憲政府施行訓政時制定條例，即屬「違憲行為」！據聞政府會將該文交付法律機構詳加研究，認為所提理由，不可厚非，於是從善如流，放棄了該條例的執行，內明立論正確，於此可見，為佛教全體利益，抗顏直諫，尤足讚歎！

但內明也有亟待改進的缺點，例如長篇連載的有三四篇之多，教界動態動輒三四頁，這兩項就去了十分之四的篇幅，不免有浪費之嫌，雖是如此，內明仍不失為具有創造性的新型佛刊，這是不可否定的事實。蕭居士說：「假以時日，不難成為佛教界第一流雜誌！」我說：「內明如是第二流，那麼今日佛教界還無第一流雜誌存在！」

不過從內明收支報告中，所透露的虧蝕數和發行收入數來看，的確不像是第一流的教刊，忝為內明贈戶，看了這個報告，無有點抱歉！內明經濟來源，幾乎三分之二出自妙法寺的捐贈，

這種捐贈能否長期維持？不敢推估，不過作爲一個獨立性的刊物，應該謀求自給自足，方能維持久長，未知主編以爲然否？我建議貴刊不妨來次徵集定戶運動，籲請每位讀友介紹一個定戶，那麼內明收支情況一定大可改善，內明定價不高，每一讀友介紹一、二個定戶尚非難事，何況爲了推廣佛教刊物，四家一定會樂予支持的！

末學陳文光上

九、七。

文光居士：

辱荷

惠教，甚深感謝！茲分別簡復如後：

一、居士對本刊推許過當，深滋慚愧，今日佛教界先進教刊甚多，悉皆各擅勝場，共同爲光揚佛法而努力，不宜妄分次第，徒滋誤會。

二、內明年來稍有寸進，乃屬衆緣和合，其間得力於讀者、作者諸君之提撕指教者尤多，編者不過奔走執役而已矣，未敢掠美。

三、承指出本刊各項缺點，至深感激！當次第改善，以副雅望。

四、居士關心本刊經濟狀況，並爲策劃維持之計，不勝謝謝！所提籲請讀友徵求定戶一節，且聽大眾意見後再說，凡事須待因緣，不可強求。

編輯室

內明雜誌訂單

茲附奉 現金 / 支票 美金 / 港幣 元 角。

訂閱內明雜誌全年 / 半年（自第 期起至第 期止）請以

平郵 / 空郵寄交下列地址：.....

先生 / 女士收。此致

內明雜誌社

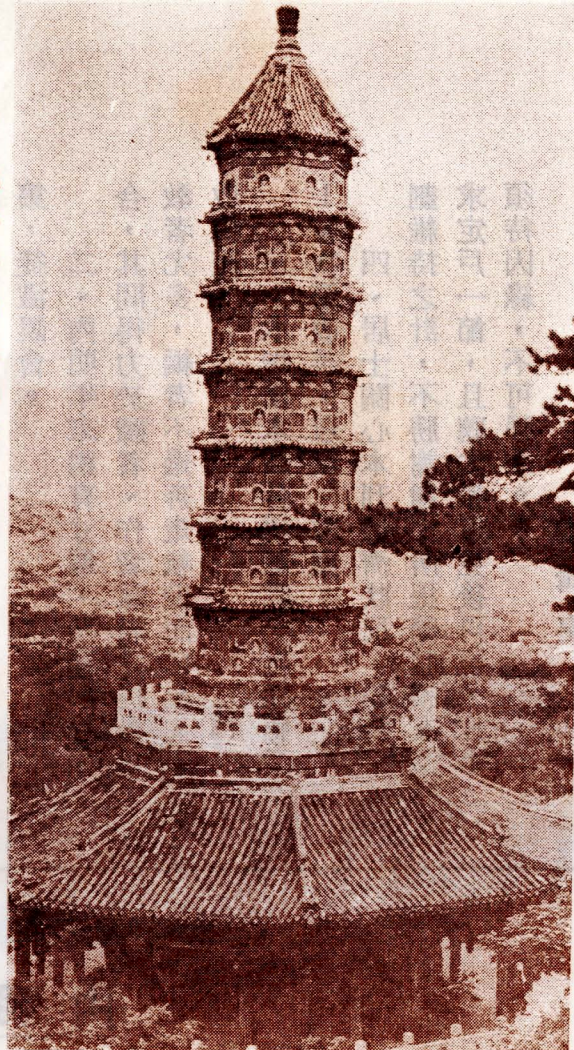
定閱人.....

年 月 日

（以下美金計算）

定價表	本港	半年	港幣	12.00	台灣 泰國 日本 菲律賓 新加坡 馬來西亞	平郵	半年	3.00	美國	平郵	半年	3.00
		全年	港幣	24.00			全年	6.00		加拿大		全年
	另售每本	港幣	2.00	航空		半年	4.20	英國	航空		半年	9.50
						全年	8.40		澳洲		全年	19.00

▷ 北平香山琉璃塔



佛敎不謬



彩塔

的

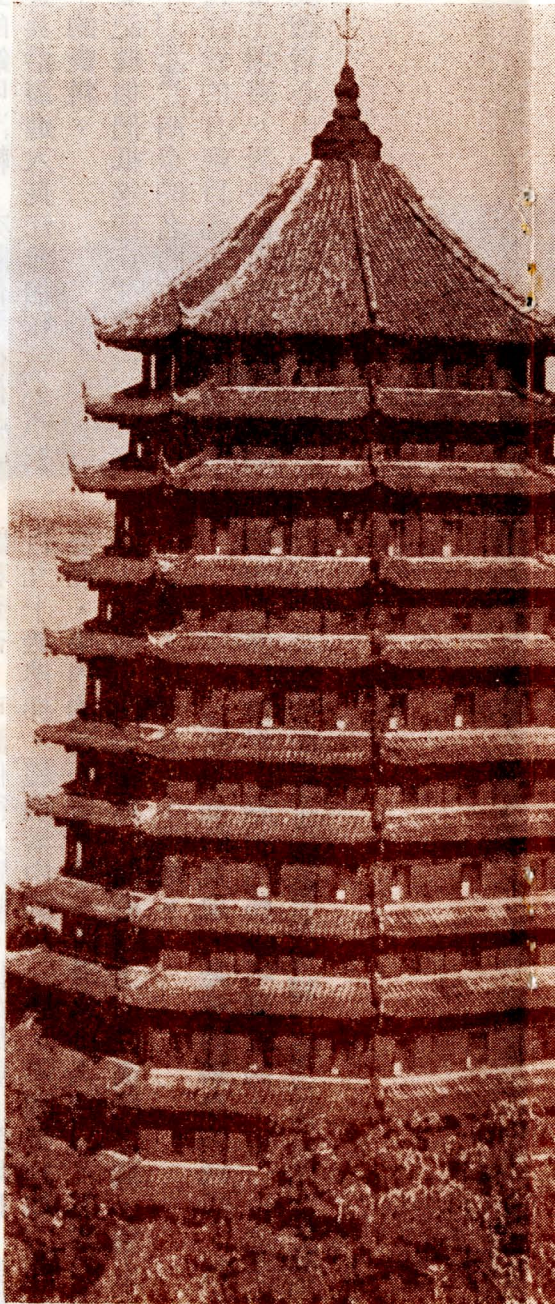
輯

特

(二)



△ 北平妙應寺白塔



▷ 杭州錢塘江畔之開化寺六和塔



◁ 蘇州北寺塔

佛敎名勝不絕

外人筆下的

南京報恩寺琉璃塔

龍龕

琉璃塔即南京大報恩寺塔，是明永樂所建，全塔裏外都以五色琉璃磚瓦砌成，光耀奪目，鬼斧神工，當時有天下第一塔之稱。明朝對外貿易很盛，外國客商聽到琉璃塔的盛名，乘船到中國來貿易時，專程到南京去觀光這座名塔的人很多，口碑所及，許多外國人都知道中國有這樣一件「寶物」。

琉璃塔後來在太平天國防守天京的戰役中，被會國藩砲轟毀壞了，但在滿清道光中葉，仍是相當完整的，因此在鴉片戰爭中，英國軍隊從揚子江上溯進攻，到達南京上岸後，大家自然不放过參觀這座聞名已久的寶塔，同時更不顧一切的剝取塔面的琉璃塔內磚和金佛作紀念品，以致這座有名的藝術建築物受到很大的人為損害。

一八四四年出版的貝爾拉德的「納米昔斯號航行作戰記」，其中就有關於當時英軍在南京踐踏這些名勝古蹟的情形。「納米昔斯」號是英國當時的一艘新式的鐵甲汽輪，亦譯作「復仇神」號，曾在澳門香港停泊，後來運兵沿海進入長江參加作戰，直抵南京，因此所記載的都是第一手的資料。

作者貝爾拉德在三十七章裏記載他們抵達南京江面後，等待簽訂「南京條約」時，大家上岸「遊覽」南京的名勝古蹟情形道：

「在南京城外，兩處最值得注意的有趣目標，當然，乃是有名的琉璃塔和中國古代王朝的帝王墳墓。對於前者，要想將它的特殊構造和特點加以描摹，給與讀者心中一個正確的觀念，實在很不容易……。」

「……由於它的完整和漂亮，以及建築材料的質地，它高高的傑出在中國所有其他同類建築物之上。最特出的是它用來砌面的磚，全是各種不同顏色的瓷磚，敷上了光亮的釉質，以及裝飾內部的大量金質偶像。」

「這建築物是八角形的，大約有二百尺高，分為九層，最下一層的圓徑是一百二十尺，因此八角的每一面是十五尺。但是這圓徑每上一層就縮小若干；不過每一層的高度是一樣的。塔身是建築在一座堅實的磚石基礎上，高出地面大約有十尺，從地面進入塔門，要跨上十二級的石級。塔的表面砌上了有釉的不同顏色的瓷片，主要的是綠色，紅色黃色和白色。但是整座寶塔並非全是用瓷質建成的。每一層有突出的屋簷，其上鋪有綠色琉璃瓦，八角的每一角，都掛有小鈴。」

「這座建築物的效果，從相當的遠處望來，由於它的外表特點和新奇，可說值得人驚嘆。你如果要上到塔頂，要跨過至少一百九十級樓梯，經過塔內的每一層，不過有些地方顯然已經缺乏修理，塔內的每一層，第一眼看來令人驚異，其實是過於繁瑣，缺乏流麗，因為在每一面的牆上，在窗門之間，牆上有小龕，其中放置了無數金色小偶像。」

「從塔頂所見到的景象，是值得攀登的麻煩，以及抵銷對塔的内部裝飾情形所感到的些少不滿意的。這一份產業的範圍伸延到三十英里的面積，大部份是曾經用業已坍塌的短牆圍繞起來的。」

我正式看見舍利子，是在慈航老法師的關房裏。他老人家圓寂之後，我在桌上一隻小玻璃瓶裏，看見一粒雪白的圓珠子，有綠豆那麼大，若水法師告訴我，那就是舍利子。

「爲什麼同樣是信佛的人，有的人有舍利子，有的人沒有呢？」我問他。

「這就要看各人的修持功夫了，功夫深的人，舍利子多；功夫淺的人，舍利子少；也有完全沒有的。」

若水法師回答我。

後來達心法師圓寂了，火葬時，修觀法師她們抬到了許多舍利子，還有五彩的，顏色鮮艷奪目，非常美麗。

從此舍利子在我的腦海中，更加成了一個謎。

三十七年的夏天，我到新加坡去看達堅居士和梵影法師，他和達堅居士都到過尼泊爾朝聖的，兩人都送了我好幾隻象牙的牙籤，上面雕刻着各種花紋，小巧精緻，美極了。梵影法師還送我六粒小小的舍利子，他說：

「這是我從印度帶回來的，是一位德行很高的老僧的舍利子，你要好好地供養着他，將來還可以長大，生出許多小的來。」

「怎麼？他還會長大？而且生出小的來？我不相信！」

「你只要早晚虔誠焚香禮拜，他一定會生長的。」

我越聽越糊塗，以爲他在說神話。

我連聲說了謝謝，半信半疑地從他的手裏恭恭敬敬地把舍利子接過來，那六粒像小米一般大的雪珠子，（我稱他雪珠子，一點也不假）；可是並不透明。我仔細地用紙包了好幾層，生怕他溜了出來。到了太平，先去銀店裏定製了一個約一寸半高的寶塔，一共有三層，每一層有四隻彎角，有屋簷，當中有個圓筒；花了十元叻幣。我取回來，先鋪一小塊玫瑰色絨布在下面，再把舍利子放進去，擺在我的書桌上。我告訴房東，想把舍利子和觀世音菩薩的磁像，擺在她的佛堂裏面供養，她不答應，理由是：「神龕只能供奉菩薩，和祖宗牌位，舍利子是和尚身上的東西，不可以和菩薩在一塊兒。」

我無法說服她，只好把舍利子放在我的寢室裏。

「達明，你快來看，我的舍利子生出許多來了！」

大約過了三個多月，忽然有一天我打開寶塔看，發現六粒舍利子，變成了一大堆，數也數不清，又不敢把他倒出來，生怕溜走了。這一喜非同小可，我連忙叫我的女兒和蔡太太她們母女來看。

「真的，太奇怪了，他們怎麼會生長呢？你並沒有拿什麼東西給他們吃，怎麼會長呢？」

蔡太太的話，引得大家都笑了。

「蔡太太，舍利子不吃東西；但是他需要我們的誠心誠意去供



舍利子的神奇

若水

養呀！」

我回答她，她馬上要求我送她四粒供養，我答應了；另外還有一位趙先生，也要求我送他四粒，我並不吝惜，因爲我有絕對把握，只要我誠心誠意地供養，我相信他會源源不斷地生長的。

果然，回到台灣以後，又生了六粒；而且有三粒長得和綠豆一般大了，由於那次師大中道社開會我把舍利子帶去學校給同學們傳觀，他們都大感驚訝，要求我送他兩粒供養，我因他的態度很誠懇，於是毫不遲疑地答應了；不料臨到取舍利子時，忽然說：

「謝老師，對不起，怎麼辦呢？我真不好意思開口；可是我又不能不向您請求。」

「是怎麼回事？我不懂你的意思！」

我看他那副非常爲難的表情，和吞吞吐吐的語氣，早已猜中了，他一定多要兩粒，果然不出所料，他很坦白地說出來了：

「老師，是這樣的，我去一間銀舖裏定做一座塔，老板問我做什麼用，我告訴他是盛舍利子用的，他不明白什麼是舍利子，我統統告訴了他，並說老師有許多，他也請求你送他兩粒；而且塔也做好了，今晚我兩個都帶來了。」

「啊，原來是這麼回事！你該先來徵求我的同意，舍利子是不能隨便送人的，還未有得到我的許可之前，你怎好答應他，叫他拿塔來裝呢？」

我這幾句話，說得那位同學低下了頭，怪難爲情的樣子，連忙向我道歉：

「真的對不起老師，我太幼稚了，沒有先告訴老師，我已經答應他了，現在怎麼辦呢？」

他一面說，一面打開紙包取出兩座金色的塔來，那是用赤銅打的，雖然工粗了一點，也還莊嚴可觀；於是我只得含笑倒下舍利子來，給他們每人兩粒，並且告訴他每天早晚焚香禮拜，誠心供養。這時他馬上轉憂爲喜，眉開眼笑，連聲「謝謝」，帶着滿腔高興和希望而去。

現在，我的舍利子一天比一天大了，從前在太平，因爲不燒香，所以不長大，送掉了十二粒，我還有八粒，等到再生出一些來時，我又可以拿來和教友結緣了。

「真是不可思議，舍利子怎麼可以長大而且生出小的來呢？究竟他是什麼變成的？」

朋友裏面有信仰基督教，也有信仰天主教的，他們都這麼問我。

「這就是佛法無邊，誠則靈，信則有。」

我微笑着簡單地回答她們；其實對舍利子的形成，以及他們何以會生長，我也不了解，還得向諸位大法師請教呢。



莫將「世財」當「法財」

圓香

近月來，因嚐試寫一本語體文的玄奘大師傳，發現古人那種尊賢尚德的虔誠，實在令人感動，不但一般人民如此，君王將相，也不例外，難怪人情敦厚，民風純樸，一人有德，小則可以化及隣里，大則可以導正邦國，因為朝野所尊崇的是聖賢，所欣慕的是道德學問。

自從西方的個人功利思想輸入我國，完全改變了國人的優良傳統，蔑視聖賢，而崇拜英雄，輕賤道德，而偏重個人功利，時至今日，笑貧不笑娼，有錢的就是大爺，已是人所共知共見的事實，好像有了錢就有了一切，甚至學問道德都有了，實在可笑，也復可哀。

記得在台灣的觀光號列車初通車的時候，就會有新聞記者，假借隨車女服務員的口說，乘坐觀光列車的旅客，都是有學問道德的，這就是以錢來作衡量標準，因為那時的票價，是比較貴，不是有錢的人，坐不上去，由台北到高雄，好像是七十多元，依當時普通車的票價來比，是很昂貴的，若以道德學問來說，就未免太廉價了，簡直是太賤賣，花七十多元，就可買到個「有學問道德」的讚美，何等便宜。現在人民生活水準，普遍提高，乘坐觀光號車，已極尋常，若依當時那位新聞記者的標準來衡量，恐怕已是三四等的道德學問了。

世俗之見，不足為奇，我佛弟子，最重視的，應是智慧德學，志在化導有情，普利羣生，照理不應與世俗一般見識。但事實上，却似不然，有好些同道，好像也接受了以金錢衡量一切的觀念，這是令人遺憾的現象。

我們祇要到各道場走動，聽聽道友間的閑談議論，就會發現一項事實，他們對於緇德或白衣同道的品評，多是以財富和名位為主，讚嘆的祇是如何能幹，如何有氣魄，如何會營謀，欣羨的是如何有錢、有地位，生活享受是如何豪華，言下之意，是無限欽佩與崇敬，趨奉惟恐不先。却絕少聽到讚嘆某緇德的戒行高潔，以及道學成就的，好像這些都無關緊要，祇要有了財富和名聲，戒行德學，就在其中了，豈不令人可嘆。

若論名利兩字，原非佛門所重，僧之所以稱寶，其可貴處，並不在此，何況經營世俗事業，也不是緇德所應為。大乘本生心地觀經上說：「世出世間，有三種僧，一菩薩僧，二聲聞僧，三凡夫僧，……若有成就別解脱戒，真善凡夫，乃至具足一切正見，能廣為他演說開示眾聖道法，利樂眾生，名凡夫僧，雖未能得無漏戒定，及慧解脫，而供養者，獲無量福。……復有一類，名福田僧，於佛舍利，及佛形像，至諸佛僧聖所制戒，深生敬信，自無邪見，令他亦然，能宣正法，讚嘆一乘，深信因果，……雖毀禁戒，不壞正見，以是因緣，名福田僧。若善男子，善女人等，供養如是福田僧者，所得福德，無有窮盡，供養前三真實僧寶，所得福德，正等無異。」由這段經文看，不論凡聖僧寶，都沒有隻字提到財富，隨後佛又說明，佛、法、僧之所以為寶，具備了十大條件，細看十大條件中，也沒有財富一項，可見錢財對一位緇德來說，並不是必須要件，相反的，有「法財」而無「世財」的緇德，即使窮到祇剩一衣一鉢，也不影響其僧寶資格，我們在俗弟子，更應恭敬供養，豈可以世財貧富，妄別優劣，但今日

佛門中，的確有這種現象存在，大多是錦上添花，有些「身貧道不貧」的緇德，反少有人理睬，不要說是恭敬供養了，這都是世人誤將「世財」當「法財」的緣故。

僧即僧寶的可貴處寶貴的可處，在於戒行德學，以及度人濟世的悲願，老實的說，財富名聲，是無關緊要的，擁有財富聲名的，並不證明一定有道學，真有道學，有行持的，也不一定就有財富和聲名，遠的不談，近代的弘一大師生前，除却一件破衲，一條薄被外，可說別無他物，慈航老法師圓寂後，身邊未留半文，他們都是名符其實的窮和尚，也都是戒行高潔，德學具足，願力深弘的高僧。至於我佛住世時節，也祇三衣一鉢隨身，不會以財富名世，但仍不失為三界導師，四生慈父。

我不敢說現在沒有賢聖僧，恐怕到底是凡夫僧多，雖說他們曾發菩提心，捨棄塵俗，出家學道，但現在凡夫地，自是未得無漏戒定，及慧解脫，當然也還須師友的扶持，四眾的鼓勵。我們在家弟子，若皆尊重緇德們的財富和聲名，這無異鼓勵緇德去爭名逐利，而荒廢道業，真是無量罪過。如果我們在家弟子，都能重視戒行，尊敬有道，效果又將如何？應不難想知的，那不是自他兩利，功德無量麼？又何樂而不為呢？

眞佛弟子，爲了生死而學道，人天福報，理非所求，雖說在凡夫地，三毒未除，貪欲仍在，但既皈依佛，首先當明因果的道理，應該了知世事無常，有爲皆幻，何必欣慕富貴，崇拜世財？禮佛投師，豈是爲了求學世俗營謀之術？出入道場，當以求法問道爲先，財富名位，於己何涉？況眞修道人，決不會爲了自己，去刻意營謀，積聚錢財，恣情逸樂，貪求享受。也不過十方來，十方去，無非饒益衆生，利樂有情，這點不可不辨，若一味以世財的多少，去品評道行的高下，德學的優劣，那麼寒山拾得，豈非不值半文？布袋和尚，不過一糊塗的辣撻僧，然而他們却不是凡俗，一是彌勒菩薩現示，二是文殊普賢二大士的遊戲人間，這應是佛門弟子，無人不知的。

不可錯把世財當道行，那不過是有漏的人天福報，不值得大驚小怪，更不值得去特別恭維。尊重僧寶，要常懷平等心，不可

因貧富而起差別。但從師尋友，却不妨有所揀擇，必須多方觀察，細細體認，不可被虛名與世財所蒙蔽，這與恭敬心並不相違，應知長於世俗營謀，善於積聚世財，不是道人的本分，若是化導衆生，利樂有情的方便，雖值得讚嘆，却不可以學樣，因爲方便是權變，我們學道，當先學其正，權變則是不可學，這是到了某境地後的自然作爲，盲目學樣，入地獄有份，不可不慎。

稿 約

本刊自三十期起刷新版面，充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。本刊園地公開，歡迎四眾投稿。

來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十元至二十港元。

來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。

來稿文體不拘，悉聽作者方便。

來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。

來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。

來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。

來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便滙寄稿費。

來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩投等情，皆作却酬論。

來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。

來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第七篇 修行人的快樂

敬禮上師：

大瑜伽行者，爲了遵守上師馬爾巴之訓示①，從獨利虛空堡行往藥磨雪山，於獅子州之深林處，虎崖獅堡中居住，藥磨之山神女於尊者初到時即示現和善美妙之相，接受訓敕，並以圓滿供養承事尊者。尊者住於此地心境亦極爲安樂愉快，定慧增長。某日由蒙境來了五個年青的尼姑，前來請問法要；對尊者說道：「聽說這個地方極端恐怖，能作修行之逆增上緣②，對定慧之助益極大。師傅啊！您是否亦有這種感覺呢？」

密勒日巴爲了讚揚該地之殊勝和說明定慧增長時心境之快樂，於是唱道：

「敬禮善妙上師足，我以善樂福德故，得見尊顏受法教，一如上師之授記，我今依囑來居此。蒙境羣山多樹木，草原花木極茂盛，於此悅意安樂境，菓樹搖擺作舞姿，猿猴撲跌作遊戲，百鳥齊喧悅耳聞，蜜蜂四飛競嗡嗡，虹彩隱顯無晝夜，冬夏細雨降霏霏，春秋谷霧瀾山際，如是寂寥山隱處，有我密勒習禪定。樂哉觀心本空寂！樂哉心空顯光明！樂哉萬千境界現！樂哉猛起與狂跌！無有惡業肉身樂，恐怖之境增大樂，紛亂越多越快樂③！煩惱起伏不生樂！艱苦越深樂亦深，此較無病更快樂！一切苦痛變成樂，稀奇，稀奇，甚樂哉！習禪湧出之大力，助我四肢運動樂，恣意跳躍與奔馳，手舞足蹈天然樂；心中寶藏貯妙歌，獨唱不竭一何樂！美音妙句悅意樂，衆人齊唱何能及？心具大力發雄威，溶入法性成大樂。自心法爾顯萬境，此乃真正大極樂！繁華外境何能及？爲酬信徒來朝拜，我今歌此作禮物，告汝法喜諸覺受，修士種種大歡樂。」

隨後尊者就傳授灌頂和口訣與五小尼，然後命她們去實修。（她們修了不久）就產生了極佳的覺受和證解；尊者非常高興，於是就唱了一首「甘露口訣歌」給她們聽：

「諸佛法身之上師，指示解脫正道者，大悲事業利羣生，於一切時莫捨我，常住我頂賜加持。汝等居此修正法，法門廣大雖無量，得遇深密『金剛』^④道，善根深厚實可慶。汝等應知並自警，修行即身成佛，不可增大己愛慾；貪戀世間一切事，貪欲若大必難免，造作種種善惡業，如是終將墮惡趣。當汝承事上師時，不可心存此邪念：『我供辛勞渠傲享』。若作此念師徒諍，心志所求皆不成。守護堅誓密戒時^⑤，莫與惡人作交往^⑥，交往必生諸邪念，損壞密戒三昧耶。勤習聞思學法時，莫生我慢執名言，否則五毒火炎熾，心生惑亂毀善根。結伴共修靜居時，莫涉世事多外務，否則將失甚深道，法緣善根終斷絕。修持口傳密法時，莫行降魔作法事，行之自心終生魔，覺受證解生起時，莫談神通及預言，否則侵毀密咒相，退失功德與道行。知此諸失應遠離！惡行欺騙瞞罪食，負荷死者之屍靈^⑦，為滿己慾行諂媚，此等罪行應斷捨，謙虛忍讓百事成就。五小尼問道：「我們怎樣去做，才能自立的修行得到成功^⑧呢？」

密勒日巴作歌答曰：「具恩至尊前祈請，令我修行得順利。雖居雜染村鎮中，由宿善故聞佛法，汝輩青年之學尼，勤聚資糧勤修持，必獲加持不離身，未入歧途今逢我；僅生覺受無大益，必須勤求真成就。覺受證解自然生。我今為說成就訣：寂靜山中謐居時，莫思城市之娛樂，為憐汝等真誠故，若思心將被魔使，攝心入內得成就。堅意刻苦修持時，斷捨追尋此生樂，不可博究成學者，應思隨時死可至，常念輪迴諸過患，謙卑自足得成就。若爾終陷世間法，學習甚深修訣時，空過此生紅塵中；種種覺受生起時，不可做心多宣說，否則觸怒空行母，若觀則見過如山，待伴上師同住時，能生淨信得成就。金剛弟兄共處時，

莫思領先或倨傲，倨傲必使象不合，鬥爭瞋恚壞密戒；謙讓和諧得成就。游行村鎮乞食時，不可以法行欺騙，否則自必墮惡趣，正直誠實得成就。於一切時一切處，切莫自慢縱所慾，否則必成佛油子，外表似法實非法；斷捨虛偽得成就。已得入道成就者，應做廣大利他事，傳授大恩之口訣，一心施捨利眾生。」

五小尼聽了此歌對尊者生起了不變的信心，下了最大的決心，捨棄今生之一切，全力精進去修行。她們供養給尊者一個金製的曼陀羅，請尊者講說見、行、修之精要修法。

密勒日巴說道：「金器你們自己留着作修行的資糧吧！見、行、修的精要是這樣的。」於是唱道：

「祈請上師賜加持，令我法爾能常行，如尊示範見、行、修。見之精髓有三要，行之精髓具三要，修之精髓亦有三，果之精華三訣攝：

外顯諸境皆是心，心即明顯之體性，明體無相無可執，此三見訣應受持。妄念解脫於法身，明空任運自安樂，無整寬坦舒鬆^⑨定，此三修訣應受持。十善法性力中增，十惡法爾自性盡，明空無需諸對治，此三行訣應受持。無有輪迴之可斷，無有涅槃之可證，自心本來原是佛，此三果訣應受持^⑩，此即法性本來空，惟師能令悟此要，三要攝內成一要，繁行多求終無益，悟却俱生即到家。我適所說諸訣要，實為修行之法寶，由我證境所流出，汝等珍重善受持。」

尼眾們又問道：「修持尊者適才所指示的無錯謬的法要時，最殊勝的依靠和指導，是否以至誠迫切的深心去祈禱根本上師呢？除了至心祈禱上師以外，還需要別的呢？」

尊者聽了，微笑的說道：「上師為導依之主要，如樹之根；但樹根尚有枝幹（華葉等亦不可廢）。由根所生之枝幹是這樣的。」於是唱道：

「上師、口訣、與弟子，堅毅、耐苦、及信心，智慧、悲心、與實相，此為經常之導依。寂靜山居離塵囂，

是爲禪定之導依。至尊成就之上師，是爲除惑之導依。無有疑悔之信心，安樂行道之導依。五根五塵所生識，解脫觸依⑪之導依。囑居上師之密訣，指示三身之導依。作皈依處佛法僧，能作無謬之導依。依此修持六依導，能抵大樂之平原，安住離戲無念境，自明法爾解脫界，樂哉！此乃自家園！自知自見了無疑！無人山谷茅蓬處，我今爲汝吭高歌，六種修行快樂曲，名聞如雨降十方，大悲花朵瓣葉開，菩提心果清淨結，佛法事業徧全字！」

她們聽了，心中想道：「尊者無論在那裏居住，對他自己講都是一樣的，所以我們應該迎請他下山去『宏法』。於是就對尊者說道：『上師啊！您的心境已經達到了無有顛倒惑亂的地步，根本已經用不着修行了，所以請您到我們的村莊去居住，使施主們有機會供養您，您也可以大轉法輪。廣利衆生。』」

尊者回答道：「我在山中修行，本身就是利益衆生的事業⑫（無需其他！）雖然我的心境已至無有惑亂的境地，但修行人經常住山，却是瑜伽行者的一貫宗風，」隨即唱道：

「修行乃能報師恩，成就解脫祈加持。住此修法弟子衆，心莫散亂凝神意，聽我甚深口訣歌。雪山高處雪獅子，終年常住雪山巔，非由畏懼諸羣獸，雪獅之道本如是。紅崖頂上大鵬鳥，展翅翱翔太空中，此非畏懼墮深谷，巨鰲戲跳出水面，大鵬之道本如是。江河滙源大海中，蒙山松柏枝尖上，此豈鰲魚懼窒息，鰲魚之道本如是。猿猴跳躍險萬狀，此豈猿猴懼墜地，樹巔遊戲猴本性。茂密森林隱堡中，斑斕猛虎飛躍馳，此豈畏懼思逃避，密勒日巴觀空性，斑虎雄性本如是。獅崖山林之深處，清淨法界曼陀羅⑬，此豈畏懼修證退，恒毅修觀應如是。專一修觀無散亂，此非畏懼入歧途，持心要法應如是。內修氣、脈、明點時⑭，各種障礙錯誤生，此非法訣有過失，速生證相應如是⑮。修習自然無拘行，時高時低起伏多，此豈二執之謬誤，緣起變化本如是。爲適種種諸根性，善說因果不壞力，此豈修士成錯謬，

執因果法以爲實，爲利種種衆生故，說善惡法利羣迷。已得自在瑜伽士，自然於世少貪著，此豈沽名釣譽故，厭無常法本如是。修甚深道瑜伽士，常住山嶽崖洞處，此非造作行偽善，自樂專修本如是。密勒歌唱如泉源，此非喜愛扯閒天，爲答淨信弟子請，酬此心要口訣歌！」

尼衆們說道：「專一住山固好，但爲了使修行得到增上順緣，應該修築一所適意的關房，您何不修築一所呢？」

密勒日巴答道：「我已經有一所適意的關房及其他的增上順緣了，現在讓我告訴你們吧！」隨即歌道：

「敬禮如意上師寶，祈賜弟子諸順緣。此身即是佛陀身，令我澈悟此奧理！我因怖畏築一屋，此屋即是法性空，無慮衰朽與傾頹。我因寒冷尋衣著，此衣即是臍拙火⑯，從此無懼冰雪寒。我因貧窮尋財物，得財無竭七勝寶⑰，從此無懼貧窮苦。我因饑餓尋食物，得食法性三摩地，從此無復慮饑餓。我因乾渴求飲料，修得正念甘露酒，從此無懼口乾渴。我因寂寞尋良伴，得伴空樂常相隨，從此無慮孤寂苦。我畏迷途求正道，此即廣大雙融道，從此無慮入歧途。持此諸珍如意寶，隨處居住皆快樂！於此藥磨獅虎崖，渾真可愛令人憐，令我憶起諸小虎，圍繞母側戲瘋顛，獼猴聲嘯似哀鳴，令我生起悲哀情；謹住崖洞修禪定。激我修觀苦提心。布穀聲啼令人悲，小猿吱吱玩笑樂，雲雀巧唱驕吟吟，不由心喜側耳聽，難禁漱漱淚滿襟。無有伴侶更快樂！我此修行快樂歌，百鳥齊喧共作樂，清涼苦惱得解脫。」

（願令衆生得普聞），清涼苦惱得解脫。」

尼衆們聽了此歌，心極感動，都深深地生起了出離和厭世之心，她們齊向尊者發誓永不下山，一心修道；以後她們都證得了善法之究竟成就。

不久，本尊就示現授記，對密勒日巴說道：「今後你應該要到西藏⑱去，在那裏的山間茅蓬處去修行，而作利益衆生的事業。這樣，你將會對衆生和佛法作廣大的利益。」於是尊者的意

就繫注於西藏，準備向西藏行去。
這是密勒日巴在藥磨雪山的故事。

註解：

- ① 馬爾巴尊者（密勒日巴之上師），於一次大傳法灌頂時，向他的四大弟子分別授記，各各吩咐他們今後應採的宏法方向；如對哦巴喇嘛，他囑咐說，應以說教的方式去宏法；對密勒日巴則囑咐他，終生應不離山穴崖洞，以終生修持的方式去宏法。密勒日巴果然遵囑，終生示現住山修行；徒衆多次勸請下山宏法皆遭拒絕，並確申住山修行即是最上宏法。此在當時，人們不能了解；今回憶歷史，則確知此種作風完全正確。第一：密勒在世時，有緣，有根器，及真正有決心之徒衆自然會來找他求法，如惹瓊巴，岡波巴等大弟子。他們以後宏法之事業皆廣大無邊。第二：密勒日巴終生修行，力倡實行，以身示範，形成了噶居派之着重修行之宗風，故又名爲修傳派，成就之人在西藏各派中數量上數第一。即黃教之土官大師所著之西藏佛教史中亦特別提出此事。第三：住山修行得成就後，其加持力自能無形中普及利樂有情，不必以有形的姿態到城鎮中去找人傳道。宏法之方式甚多，因緣不一，善巧方便，種種方式皆可用也。

- ② 逆增上緣——逆緣，或不順意的，表面上的惡緣逆境，往往却是對修道有益處的；因爲達到逆境，人才能奮發，而增益其所不能，終得成功，故名逆增上緣。

- ③ 紛亂越多越快樂——此句及前數句說明已得澈悟心性之人，外顯諸境皆不爲碍；內心之所顯現，如（似煩惱）之狂起狂跌，與法界中千奇百怪之顯現，不但不能損擾其心，反而增長其證悟，此時心境亦特別快樂。密典中有云：「凡夫之煩惱如燈燭之火，遇風則滅，故需善護；成就者之『煩惱』如森林之火，遇風則越熾越盛，智慧反而增長，故應順世間行，於一切煩惱及魔境皆無所碍。」

- ④ 金剛道——即密宗道，又名真言金剛乘道。

- ⑤ 堅誓密戒——即密宗戒，或三昧耶戒。

- ⑥ 莫與惡人作交往——修密乘行人，嚴禁與破密宗戒之人交往。據云稍有接觸，即能發生定障及其他障礙。此處惡人除指一般惡性重大之人外，尤指毀犯密戒之人。此就嚴格之修方便道，及升圓

次第之密乘行人而言，其戒，定，與護法皆極嚴格，故有此種現象。至後期西藏密法，修大手印或大圓滿之般若心地法門之人增多，此種趨勢亦好似沖淡了不少。此我個人之看法，準確與否，不敢武斷。

- ⑦ 西藏喇嘛認爲修渡亡法而受施主供養，爲一極端危險及負荷極重之事，好喇嘛皆盡量避免之。

- ⑧ 成功——藏文 *mGo · Thon*，極難翻，直譯是擡頭或出頭的意思，但又不止此，此處姑且譯爲「成功」。

- ⑨ 無整寬坦舒鬆定——此句原文直譯應作：「無整無作等持住」，但原文之神韻則包括有印之最主要口訣「寬坦，鬆弛」；因此處特譯爲「無整寬坦舒鬆定」，以明其言外，或意含之神韻。過去亦有人譯此句爲「無整具寬坦而定」，還是加了「寬坦」二字。藏文原句爲：「*Ma · bCos · mNyam · Par · bShag Par · gDah*」。

- ⑩ 此四句之直譯應爲：

涅槃離心無可證 輪迴離心無可斷
自心是佛永決定 此三果概應受持

因過去貢噶上師似乎於某次傳法時，提出此四要訣，筆授之人大致意譯而出，而十分精彩，故今從之；特出原文之直譯以備讀者參攷。

- ⑪ 觸依——由五根及五塵所接觸而生種種識念，即是解脫根塵相依相觸之導依，不必斷根塵之相觸，而即於根塵相觸所生之識念或分別妄念，當下顯相空性，此即不斷輪迴法而證取涅槃之密宗道也。見本篇第一註。

- ⑫ 曼陀羅（*Mandala*），古譯壇城或中圍，即密宗修法時本尊佛之「住所」。主尊之旁又圍繞眷屬各尊，莊飾相貌各不相同。曼陀羅之形狀亦有圓形，方形，三角形等等不同。就究竟義言，曼陀羅即法界之縮影，代表莊嚴淨土及一眞法界。有相密宗，或升、圓，次第之密宗，曼陀羅之意義尙爲狹義的有形本尊壇城。但密勒日巴此處則指由大手印空性中所顯之一眞法界，究竟了義之曼陀羅也。

- ⑬ 氣，脈，明點——藏文：*RTsa · Rlun · Thig · Le*，此爲修密乘方便道所必須修持者。此處之氣，專指身內之各種氣，如上行氣，下行氣，平住氣，偏行氣，業氣，命氣等等；脈則是指氣及明

- ⑭ 氣，脈，明點——藏文：*RTsa · Rlun · Thig · Le*，此爲修密乘方便道所必須修持者。此處之氣，專指身內之各種氣，如上行氣，下行氣，平住氣，偏行氣，業氣，命氣等等；脈則是指氣及明



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)

第三護菩提心，發菩提心，這是一件很不容易的事，一方面要屢生屢切修大善根，一方面要具足廣大智慧，一方面發心以後，雖經歷劫，種種大苦，不為困難而退失；像這上面三種，一個普普通通的人，又怎能做到呢？就是有這個道理，發菩提心，固然不易，如果發了以後，再不使他退失的話，那是千難萬難，難上加難的。既然知道有這樣的困難，那麼對於發菩提心的人，應當有多方面的維護，這是我們修學佛法的人，不論在家出家，是要多多注意的，因為是培植佛種的緣故。

第四親近善知識，善知識是學佛法最不可少的，因為善知識，能令開示佛法的深理，而能使修學佛法的人深入佛法。善知識能令學佛法的人，了生脫死而不為生死所束縛；善知識能令學佛法的人，離去煩惱，而不為煩惱所惑；善知識能令學佛法的人，脫離苦海，而不為苦海所淹沒；善知識能令學佛法的人，修習善業，而不作惡業；善知識能令學佛法的人，走入平坦大道，而不致走入危崖，墮入深淵；善知識能令學佛法的人眼發光明，而不致為愚昧人所迷；善知識與非善知識如何分別，而標準的條件，又是怎樣呢？在瑜伽論上說：要具備八種條件，善知識的資格，始能可以具足成就。

瑜伽四十四云：成就八支，能為善友，象相圓滿。一者住戒，於諸菩薩律化戒中，妙善安住，無缺無穿。二者多聞，覺慧成就。三者具證，乃修所成，隨一勝義，奢摩他毘鉢舍那。四者哀愍，內具慈悲，能捨自己，善法樂住，精勤無怠，饒益於他。五者無畏，為他宣說，正法教時，非由恐怖，忘失念辨，六者堪忍，於他輕譏，調弄鄙言，違拒等事，非愛

言路，種種惡行，皆悉能忍，七者無倦，其力充強，能多思釋，處在四象，說正法時，言無蹇澀，心不疲倦。八者善詞，語具圓滿，不壞法性，言詞辨了。

具足上面八種道理，善知識的資格與條件，是真正具足而不可缺少。相反的親近善知識的人，也要具備四個條件，才可說他是有資格親近善知識的人，不然的話，他是沒有資格的。第一親近善知識的人，對於所親近善知識，不管在他有病或無病的時，要隨時供侍，聽他使用；同時還要對善知識，起愛敬的信仰。第二親近善知識的人，要隨時以殷勤心，敬問奉迎，合掌禮拜，身口意三業，很和順的，行恭敬業，同時還要以種種物，供養善知識。第三親近善知識的人，很合法的拿衣服、飲食、湯藥、資身、不可少的物，隨其所需，隨時供養。第四親近善知識的人，依於法義，正在依止時，或合或離，他的若身若心，在動作方面，現出一種很自在自然、沒有一種不如意的傾斜舉動；而且很真實的如實顯現，他的奉教熱誠，隨時常常往詣善知識的居住地方，恭敬請問。同時善知識所開示教義，極誠聽受，如理思惟。具足上面這四種道理，才可以說是有資格親近善知識的人。

第五無間勤修，親近善知識就是要修學善法。所以在親近善知識後，就必定要勤修善法、修學善法，要無間斷的學；不然的話，一曝十寒，今日學，明日就間斷不學，像這樣的學法，是無法學成的。因此在第五種，學六波羅密的菩薩，非不間不斷的學，是無法學成的。攝大乘論云：「恆常修習六度，方得圓滿。」這一道理，就是指長時、無間、殷重、無餘、四種修中，無間學的意思。修學六波羅密的菩薩，可見這無間修，是很重要的。

上面把修學六度五相說明了，次於五相後，就談到六波羅密

品類差別的道理。在解深密經，把六波羅密，每一種波羅密，分爲三種，現在根據解深密經道理，每一度門，分爲三種，就可以知道，菩薩怎樣修學六波羅密的道理。

施有三種，一財施，二無畏施，三法施，怎樣名財施？布施一法，可以破除人的慳貪心，慳貪的人，不知道財這東西，川流不息，此來彼去，不可貪着，錢財多了，不但得不到快樂，反而增加人的痛苦。有的人以爲錢財多了，可以傳於子孫，那知道自己辛苦一身，到兒孫時，不知金錢得來不易，亂用一番，頃刻把祖上所聚集的，全部用光。因此有人說，積金錢留於子孫，不如積德留於子孫，較爲可靠。所以一個人家有德，他生的子孫，決定很是賢能的；反過來如果他自己沒有德，一味的貪求金錢，甚至不擇手段，妄取非份，那到了他的子孫庸碌無能，把他所遺財產，蕩盡無遺，世間的愚癡的衆生，那裏知道這種道理呢？瑜伽師地，有三種釋財施的道理。第一上妙的如法物，如法財物，就是合法而取來的，不以非法而取得來的。君子愛財，取之有道，一介不以取諸人，一介不以予諸人；這就是說，錢財的取與，應我所得的，我就取，不應我所得的，我就不取，如果不正的取來財物，那就不能以此不清淨財物惠施，如果行的話，那所得的效果，也是很少很少的。第二伏慳吝施，行布施的時候，一方面固然可以得福，但是最重要的，還有破除人的慳吝道理。在內心方面人的慳吝心，是很壞的一種心理，如果不把這種心理驅除掉，那是永久是人的害處。有的人第一念生起布施心，到了第二念，他的心理，又大大的起了變化，以爲錢財，取來不易，怎能輕易的施於他人？這不是慳吝，又有是什麼？所以能施捨於他人的人，縱然他的貪吝，不能全除，也可以能破除他的部份；他能如果常常施捨，常常破除，日久他的慳吝心，自然就減輕，而成爲紙薄一樣了。第三伏蓄積心，人類對於錢財，還有一種積聚的心，聚少成多，聚多成更多；這種積聚心，怎樣調伏？也是用布施的方法，爲最好的調伏，能布施的人，就能減少積聚，積聚錢財，也是很苦痛的一件事，藏在家內，又怕被人偷去，東搬西搬，存銀行又怕銀行關閉，還有，如果遇到水火、刀兵、盜賊、惡國

王，及不孝的子孫，省喫儉用，所積聚的錢財，在頃刻間，就化爲烏有，多麼令人傷心啊！如果行布施，不去積蓄，這許多麻煩，又從何而來呢？況且又修了功德，一舉兩得，又何樂而不爲呢？

怎樣名無畏施？無畏施，就是施於他人無畏的道理，他人有畏懼的時候，把他的畏懼心理解除，使他人無有畏懼，這就是無畏施。簡單的講，可以分爲三類：第一有人或者遇到獅子虎狼鬼魅等的畏懼，我能濟拔他，使他不受獅子虎狼等畏懼。第二或者有人，遭遇到王賊的禍難，我能以我的力量所及，使王賊的禍難，不及其身，於他係毫無所損傷。第三或者有人遇到大水大火的災難、財產蕩盡、僅僅身免，我亦盡我力量，爲他解除，使他免於災難，這就是無畏施的三種道理。

怎樣名法施？法施就是我所知的佛法，或修而有得的佛法，布施他人，使他人亦能得到佛法的利益。簡單的講，亦有三種：第一無倒說法，法有合理正法的正法，有不合理正法的邪法，對衆生說法，應說合理正法的正法，不可以說不合理的邪法。譬如說：諸行無常，是生滅法，這是合於正理的，假若說諸行不是無常，而是不生不滅的常住法；或諸法無我，我是假相，不是實有。若反過來說，諸法有我，不是無我；或說諸受是苦，若反過來說，諸受是樂；或說一切法空，若反過來說，諸法不空；這就是顛倒說法，本來無常，倒說爲常，本來無我，倒說有我，本來是苦，倒說爲樂，本來法空，倒說不空；顛倒說法，不能使一切有情生正知正見，反生邪知邪見，不能使一切有情了脫生死，反墮生死，這是最不合理的說法。第二稱理的說法，諸法原來如何，就還它如何，契合理正理。

（未完待續）

更正：

四十二期本文第十五頁下半版第十三行至十八行所有「幻」字應改爲「伺」字。第十六頁上半版第十行第十五覺字係衍文應刪去。廿二行第十一「學」字應改爲「多」字。十七頁第五行第六字下缺一「無」字。同頁下半版小題應爲「丙·學釋迦佛（1）因修妙行」上述各項應予更正。



瞿曇佛陀傳

中村元著
王惠美譯

(續上期)

5 無所有處的境地

阿羅羅·迦羅摩，所指的目標境地，是被視為「無所有處」。這是唐玄奘大師所譯出來的語句。在漢譯的「中阿含經」曾記載着，是釋尊在「獨住於遠離空安淨處」，然而據阿羅羅·迦羅摩的教授，更進到「一度過無量識處，而得無所有處」，再據鬱羅迦·羅摩佛陀說，他的父親指點「渡過一切無所有處，而得到非有想非無想處」。由於漢譯「中阿含經」的原典中，已經成立了無色界——就是沒有物質的世界的四個領域：即空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處的定型——。雖然那時候還未成立無色界的觀念——但是那是可以拿到在這裏適用的。

且說：「無所有處」的思想，在佛教最初期的時代，却是佛教以外的一般修行者，用以作為目標的境地。「通曉明咒(吠陀)的某一波羅門，希望得到無所有的境地，而從僑薩彌羅族的美麗都市，來到南國」①。

所以，當時的波羅門，也不會例外的，希望得到無所有的境界，且耆那教，也時常想當欲證的目標②。

且仍是在最古的佛典『斯多尼婆多』波羅耶那篇所解說的境界。並曾經記述：釋尊對於波羅門的學生——優婆須瓦(Upasiva)如次的教授③。

優波須瓦說：

釋迦呀！我是不依靠他人，就無能力獨自度過大煩惱的變遷

。請為我說明：我將要依據什麼來作依靠，而能夠渡過這煩惱的變遷呢？你是具普遍的眼光之人呀！

世尊說道：「優波須瓦呀！要好好的留心着，一面期待着無所有(akincāṇa)，而另一面要想「那裏是什麼都不存在」，依照這樣以渡過煩惱的演變吧！捨棄諸多的貪欲，離開諸多的疑惑，在晝夜必須要觀察愛執的消滅」。

尊者優波須瓦說道：

「離開對於一切欲望的貪欲，而根據無所有之法，捨棄其它，由於最上的「有想解脫」(Saññāvimokkha)④，而解脫的人——他是不會再退墮，而能夠在那裏安住嗎？」

世尊就說道：「優波須瓦呀！離開了對於一切欲望的貪欲，而根據無所有的法則，捨棄了其他，由於最上的有想解脫的人——他是不會再退墮的，且能夠在那裏安住的。」

看註釋⑤也可以知道，此處便是具有「無所有處定」的意義。但是，在寫成註釋之時，已經成立了四色定的觀念，所以，說明世尊是從無所有處，更進入於非想非非想處，而再從那裏出來，又再進入於更高的境地。可是，這是很明顯的脫離了原文的說明。

另外同樣的旨趣，在古代經典的其他詩句之中，也曾被提出過。

「他在世間是無所有，又不會憂愁無所有的事，他是不會貪欲諸多的事情。他就被稱呼為聖者」⑥(在此處所說的「無所有」，是沒有屬於自己的東西的意思。)

於是，能夠說的是：在最初時期的原始佛教，大概是受到佛教還沒有成立以前的教外的思想，將「無所有」的境地當作目標，所以，爲了要實現這境地而修習禪定，但是作成了巴利文「中部」經典的原型的時候，將這所表現便被遺棄，而至於被歸附於外道的阿羅羅·迦羅摩的思想裏。

註：① Sn, 976.

② Uttarajhayana XXV 28etc

③ Sn. 1069f.

④ 註釋家認爲，所謂「最上的有想解脫」就是「無所有」saññimokke Parame Tī Sattasu saññāvimokkesu u ttame ak iñcaññāyatane (Paramathajotikā, P. 594)

⑤ Cullavaddesa 『南緯大蔭經』第四四卷，小部經典二十一—一五七頁以下。又 Chalmers之譯即 The Plane of Naught (p. 235, V, 976) 尙且施護等『佛母般若波羅密與圓集要義論』第四一頌，即譯na Kathanācana爲「何所有」。(參照：宇井博士『陳那著作之研究』三〇九)

⑥ Sn.861

6 非想非非想的境地(四無色定)

然那位羅摩之子的鬱羅迦所說「非想非非想」的思想，也是在佛教最初期的原始佛教所說的思想。我們在最古經典之一的『斯多尼婆多』的阿多迦篇中，還可看得出來，那是以視作釋尊的教義。它有如次的敘述：

「對於能作如何修持的人，才能夠消滅各種形態呢？又樂和苦要如何才能消滅的呢？把要流滅的各種情況，請你詳細的加以解說，我是極其希望知道那一些的。」對於這些的詢問，釋尊的答覆是：「不作真實想，也不作錯誤想，不是無想，也不是要消滅想。

具如是修持的人，才能夠消滅各種形態。總之，世界上，所擴展的意識，是於想作的緣因而起的。」①

在前面的敘述裏，很清楚的說明着「非想非非想」的教義。鬱羅迦，是以禪定而進入於「非想非非想」的特殊境地，來作爲目標的。然而，在前面的阿多迦篇，也是先由禪定而消滅了「想

」，然後，再進入於消滅「世界上擴展的意識」的境地，來作爲目標。所以，在最初期的佛教——阿多迦所主張的教理，到了中部經典裏，却歸納於鬱多迦的教理中。

當然以相反的假定而說：阿羅羅·迦羅摩和羅摩之子鬱多迦所懷，像前面那樣的思想，被原始佛教所採用，而使於「斯多尼婆多」(尤其是阿多迦篇和波羅耶那篇)之中受到反映的，也可能作這樣的推想，可是，應當被斥退的那兩位行者的思想，照原樣的作爲釋尊成道後所說的教義，是不可能有的事情。

無論如何，『斯多尼婆多』是比較古代的典籍，所以，我們是可以得到如次的結論。

在原始佛教的最初期A——由最古的典籍「婆羅耶那」篇作爲代表——一方面是，解說脫離我執的教義，必然歸結於「無所有」的境地，以作爲目標，而修習禪定。耆那教徒會將「無所有」當作爲目標的理想境地。但那境地是被稱爲『想的解脫』(Suññāvimokkha)。

可是，佛教再進展到原始佛教的最初時期B——由『阿多迦篇』作爲代表——。再進一步的解說究極地，是「不是有想」，也不是無想」。大概是像最初時期A那樣，只說明「不是有想」，「什麼都不存在」而已。但有時候也會受到虛無論的誤解，所以，也許要避免那些誤解，而再進一步的說明到究竟的極地。而且，佛教到更飛躍的發展時代——阿育王以後，或者是最早也是那蘭陀王朝以後——是只以像前面的最初期A·B那樣的思想，却成爲不適合於時代人心的要求，所以，必須要有更新而飛躍的思想。於是，將「無所有」的思想，強調的說是阿羅羅·迦羅摩的教理，又將這「非想非非想」的思想，再度強調的說是羅摩之子鬱羅迦的教理，並且爲佛教展開了更新的思想。這與後來的小乘佛教而興起進展的大乘佛教的情形很相似的。

(未完待續)

註：① na Saññasaññi, na viśaṇṇasūññi no pi asaṇñi na vibhūtasaññi-evaṇṇasametasā vibhotirūpaṇ; Saññānidānā hi papañcasanñikā (sn. 874)

大乘起信論講記

(二十)

敏智法師講
大成居士筆錄

也不會怯弱畏懼。因為一切法從本已來，不論證與不證，都自然得到涅槃的道理，為菩薩所深信了知的原故。

講至此，本論解釋分中「分別發趣道相」三種心之中信成就發心，已經講完。

丙三、解行發心

「解行發心者，當知轉勝。」

解行發心的菩薩，位在十迴向，兼十行。十住菩薩重於解，十行菩薩重於行，十迴向菩薩則重迴向法身。但仍在解、行之中。解行發心菩薩雖未實證要轉勝了，當然可知比信成就發心，已進一步。

「以是菩薩從初正信已來，於第一阿僧祇劫將欲滿故。於真如法中，深解現前，所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅密。」

解行發心菩薩，修行無相觀，修到極點時，即達理事無礙，真俗圓融。這類菩薩從開始發心正信以來，在第一阿僧祇劫修行，將要圓滿。我們知道成佛要經三大阿僧祇劫。所謂三大阿僧祇劫的說法有二：一種說法是十住、十行、十迴向終了之時，為第一阿僧祇劫；從初地到七地為第二阿僧祇劫；從八地到究竟地為第三阿僧祇劫。另一種說法，則謂第一阿僧祇劫為從十迴向到初地；從二地到八地為第二阿僧祇劫；從八地以上，九地十地為第三阿僧祇劫。本論謂十迴向菩薩在修行真如法時，深深了解真如體是離相的。於是修行也就離相。法性體上沒有慳貪相的原故，於是隨順法性就修檀波羅密，檀波羅密就是「布施」。金剛經上所謂「不住聲香味法布施。」就是無相布施，為真布施，離去慳

貪相。

「以知法性無染，離五欲過故，隨順修行尸波羅密。」

尸波羅密，梵文「尸羅」，漢文曰「戒」。戒者止惡防非，禁止貪欲。已知法性真如體上，並無染相，無五欲相。所謂五欲，一種說法為「色、聲、香、味、觸」五塵，從五塵起貪欲。另一種說法為「色、財、名、食、睡」。五欲生貪心，使人有過。法性體上離五欲的過相，無有染污。如此道理既已知了，不妨就隨順法性修尸波羅密，止貪欲不起。如此無修而修，修即不修，才是真正功德。

「以知法性無苦，離瞋惱故，隨順修行羼提波羅密。」

羼提波羅密，就是忍辱。瞋能生苦，法性無苦相，就因為離了瞋惱的原故。為隨順法性離瞋相，無苦相，就修忍辱羼提波羅密。釋迦牟尼佛當年修道，肢體被支解，並無痛相無瞋相，其忍辱修行，當然非一般凡夫所能做到的了。

「以知法性無身心相，離懈怠故，隨順修行毗梨耶波羅密。」

懈怠由於身心交疲而起。菩薩因已知道法性體上無身心相。有分別心者就感身心疲倦，而生懈怠。忘身忘心，即不疲倦。法性體上無身心相，那裏還有懈怠生起呢。菩薩明了此義，就隨順法性修行精進，毗梨耶波羅密。

「以知法性常定，體無亂故，隨順修行，禪波羅密。」

六度之中第五為禪定。禪波羅密，無散亂相。菩薩將散亂心去掉，乃修禪定。因知法性常定，能離去散亂，於是就隨順法性修行禪波羅密，因定而能寂，寂而能靜，法性體上常定，根本無散亂相。既知如此，就隨順修禪定波羅密。

「以知法性體明，離無明故，隨順修行般若波羅密。」

學佛就是學佛的大智慧。佛的大智慧，乃法性體上本來就有。我等眾生本來也具有此大智慧。法性體上的大智慧，就是大光明。不過眾生的大智慧被無明遮蓋。菩薩因已知法性體上有大智慧、大光明，根本就沒有無明，既知法性雖有大智慧大光明，菩薩不妨隨順法性，修行般若波羅密。

般若波羅密。般若就是智慧，般若有三種。一曰「文字」；二曰「觀照」三曰「實相」。文字能於巧妙處將理義顯出來。從文字方面，可以了知奧義。二曰「觀照」從文字中觀察照見。第三種觀照而得實相。從文字而觀照，由觀照而得實相，三者合一，般若即化有境為無境，化有相變無相。菩薩修六度萬行，最後要修禪定，證得般若智，如此乃能顯出大用，否則無般若智，大用即無法顯出。菩薩在三大阿僧祇劫之中，得知在法性體中，有大智慧、大光明，但隨順法性，修禪波羅密，從聞思修三慧，而得到般若大智慧。至此六度修足。此乃解行菩薩，從解而行。第一要信，第二要行。然後乃能明了佛的道理，菩薩為證法性理體，如此修行是名解行發心。

丙四、證發心

丁初、明發心體

「證發心者，從淨心地，乃至菩薩究竟地，證何境界，所謂真如。以依轉識說為境界，而此證者無有境界。唯真如智，名為法身。是菩薩於一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪。唯為開導利益眾生，不依文字。或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故。或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈怠眾生故。能示如是無數方便，不可思議。」

證發心是證得真如而修行，淨心地為初地，究竟地為十地。此講從初地到十地，證得真如理才發心。證的甚麼境界？有所證必有能證，能證者為智。法界圓覺，不承認有能有所，謂根本智證真如理，並無能所。真如就是根本智，如智不二，彼此相契。平常人以為所證的是真如，能證者是根本智，實際智、如合一，不分能所。以前講過生滅門在凡夫境界上，一念不覺生三細，轉

識就是能見相。在凡夫有漏識上，有能見有所見，而有境界。菩薩所證真如，本無境界，但為對眾生方便，才說是有境界。本來證發心菩薩，根本無有境界。唯有真如智，真如與智無有分別，證得真如與智無二，真如與智合而為一就是如來法身。無能無所，無有境界。此類菩薩，證到真如，能起的作用是甚麼呢？此菩薩在一念的片刻之頃，極短時間，能跑到十方世界，無餘無盡。換言之，在頃刻一念之間，就能徧到十方各地世界，而無遺漏。諸佛菩薩法身理體盡虛空徧法界，無遠弗屆，無處不徧。在十方世界供養諸佛，請諸佛轉法輪度化利益眾生。以下原文「唯為開導利益眾生，不依文字」兩句，似稍費解。現參攷唐譯起信論文曰：「唯為眾生而作利益，不求聽受美妙音詞。」則比較易解。意思就是說：菩薩勸請諸佛香花供養，對眾生而作利益，並非為了自己，去聽佛說法時的美妙音詞。在佛經上，有時依義不依文。在文字方面，有時吾人有好的心境，非用美妙言詞，不能將此境界表達出來。也可以說真如微妙之理，不能用文字言詞表達出來。所以說只要對眾生有利益，只要研求真理，不一定要仗文字去講說。此為一種說法。另一說法，就是「以身教而不以言教」。所謂以身作則，此乃真正的教。以行動教化眾生，不依文字。或者顯示超地。本論只講漸入，不允超越。此間說超地，不過為了怯弱眾生，聞說成佛要經三大阿僧祇劫，而生畏怯心理，所以示現可以速成正覺，使怯弱的眾生勇猛起來。此乃方便權宜之計。佛經有所謂「黃葉止啼」即是權宜的方便，菩薩教化眾生，對怯弱者如此度法。另有一些眾生，以為一發心就可成佛。就告以要成佛道須經過無量阿僧祇劫長久時間，並非簡單。這也是以身教對懈怠而起我慢的眾生施以教化。諸佛菩薩運用善巧方便，對各類不同的眾生，用無量不同的方便施以教化，其道理玄妙不可思議。

「而實菩薩種性根等，發心則等，所證亦等。無有超過之法，以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故。」

（未完待續）

正本清源論

(十五)

趙亮杰

本論正宗已經脫稿寄港，有客自東瀛來，言談之間，知爲天臺權威學者！大談「百界千如，一念三千」爲「性惡」根據，否則就不足以言「性具」了。余根鈍機劣，聞言之下，除了感受「權威」學者的高氣壓，仍然「木木焉無所得！」所感覺者，也不過是「強調」而已！

夫法華經之性、相、體、力、作、因、緣、果、報等；名相有九，「如是」則非「九」也；至於「本來究竟等」，乃總結其「如是」，非與前九並列爲十也。此在經中，若文若義，非常顯明；此乃如其相、如其性、如其理、如其事；性、相、理、事皆如是也。

又，「如是」者，「印證」之詞，印證其性、相、體、力，乃至因、緣、果、報等，非關造作法爾如斯，故曰「如是」。換言之，以「諸法如義」印證「諸法之是」，故曰「如是」。是故金剛經曰：「如來者，即諸法如義」。大集會正法經曰：「一切法（諸法）本自涅槃（如義）」。

蓋所謂「諸法」者，即性、相、體、力、作、因、緣、果、報等；是等諸法，不外眞、俗二諦，皆以「如」義印證其「是」，故曰「如是」。反之：乖違「諸法如義」者，即是無明、能起九界衆生虛妄知見，名曰「非是」。如來以大智慧於諸法中如實而證，故見性、相、因果等，皆如是如理如量也。是故如來低於證法如實宣說，叫做「如語」者，「不異語」者。

由此可見臺宗「十如是」之說，乃是九個兒子找出十個父親來！這不但爲「多子多父」的「異語」者，且爲「九子十父」的「謬語」者。九子九父，猶如政出多門，難免意見紛歧，故名「異語」。九子十父，不但是個複雜集團，而且其中必有一個沒有兒子。蓋父子之稱依他而起，相對而立；無子稱父，故名「謬語」。

。惟有九子同父，才是「天作之合」（諸法自爾）；具備「天倫」，才有公共關係血統（如）關係，始名「不異語」者。「異語」「謬語」不稱「法爾」，「不異語」者，名「法爾語」。經中雖有「如是本末究竟等」；當知所謂「本末」者，說「俗諦」說；「究竟」者，從「眞諦」說；乃總結其前九跋羅眞、俗二諦，皆如其理如其量（如是）也，怎能與前九並列爲十呢？

「十如」既破，再談「百界」！臺宗所謂「一念介爾之心，具十法界，再以十乘十，成爲百界。」我們可分三點加以討論：①「介爾之心」究竟是眞是妄？②十界互具能否成立？③審察天臺怎樣開出百法界？

一、所謂「一念介爾之心」者，當爲「直覺」中的「一念」，不是念念遷流中之「一念」也。念念遷流，是爲「轉念」；夫「轉念」者，必具「二邊」「三際」不稱「介爾」；必具前後因果，無獨立性；故不稱「二邊三際斷」的「一念」。夫介者畫也，爾者是也；惟有畫斷「二邊」「三際」，一念獨立之心，明明朗朗，方爲「一念介爾之心」也。「一念」爲「眞」，「轉念」（第二念）爲「妄」，斯義甚明；不若天臺性惡派所謂流轉中之一念，當知流轉念中，都有其前因後果，無獨立性；譬如「竊取」的一念，由於「貪愛」；「貪愛」的一念，由於「感受」之所，以它是念念遷流，猶如長江黃河，後浪推前浪，不可能抓住其中的一個；就算抓住其中的一個，也是一件無頭案子，毫無用處。足徵天臺性惡派所謂「教觀雙運」也者，亦和西方哲學家一樣，有教無觀，坐而言之，不能起而行也。是故余言「一念介爾之心」者，是眞非妄。

二、所謂「十界互具」亦有問題！前面談的是「性具」，吾釋之曰「性攝相具」，從相而說，十法界色心二法，皆具眞如法

性；從性而說，眞如法性攝十法界非十法界，無具（非）無不具（攝）也。今言「十界互具」，乃專從相言，非從性說；何以故？「事法界」可分爲十，「理法界」則無有十；既言「十界互具」，就是「能具」「所具」皆從相說；譬如男具女性荷爾蒙，女具男性荷爾蒙；叫做「異性互具」。

韓信一身窮骨頭，惟有肛門是方的，故主大貴；有一娼妓，一身貴婦人相，惟大小便一齊撒，故主大賤；叫做「貴賤互具」。母子相憶，夫妻相思，你心裏有我，我心裏有你，叫做「心心互具」。不知天台所謂「十界互具」者，是怎樣說的？若說衆生六道流轉，名曰互具，當知此「流轉」者，轉天即天，轉人即人，轉三塗即三塗；譬如我們流轉到台灣，即不具大陸；滯留大陸，也不具台灣；何況出世四聖，無「流轉心」，又何以言其互具耶？金剛經曰：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」不知是否「非相」具「非相」？「虛妄」具「虛妄」呢？若從質言，金性平等，無有異相，既不能分爲「十界」，也不能說是「互具」；若從相言，緣生幻有，離金無體，一切現象無獨立性；當知佛相鬼相，皆因緣生，無是因緣，不生是相；若言互具，豈不成了一切衆生輪值十界，佛與衆生起輪迴性，有是理乎？當知十法界中惟一的公共關係，就是「眞如法性」，爲十界共具（不是「互具」）；若說「直覺」中的「一念介爾之心」（非妄念）貫攝十界，自無不可；若說一念妄心能具十界依正二報（雜報）者，無有是處。

三、「互具」既不能立，「百界」自不能成；何況再扯上些數字問題，更令人啼笑皆非了！台宗所謂「十界互具」，是以十乘十而成百界；再以「十如」乘百界而成「千如」；再配上百界各有三種世間（「五蘊世間」，「有情世間」，「國土世間」），便成了「一念三十如」的思想；眞可說是：「三際十方一網羅，有情無情一念收」，極微極妙！在數學上也配合的恰到好处；可是其中有個漏洞，在這十三、四個世紀裏，無人察覺。譬如人道中的「一念」具「十法界」，這「能具」的「一念」是爲「母念」，「所具」的「九界」是爲「子念」；母念顯現，故成吾人

現報；「子念」隱伏於「母念」，故非現報；所謂一念具十法界者，是一母九子共成十界，若說一家十口，未嘗不可；若欲擴展數字，以十乘十，把媽媽和兒子加在一起去乘，就是在數理上也說不過去；昔年吾村有一學童，其笨無比，有人問他兄弟幾人？他說：「連俺爹弟兄三個。」若照台宗以十乘十的說法，恰如連我爹爹三兄弟，連我媽媽十姊妹！當知父親和兒子湊在一起求其數字，只能用加法，不能用乘法；譬如爺兒三個，就是一個父親加兩個兒子；娘兒十個，就是一個母親加九個女兒；假如一乘二，僅得兩個兒子的數；一乘九，也是僅得九個兒女的數；假如一乘三，一乘十，就變成了「連我爹爹三兄弟」，「連我媽媽十姊妹」的笑話！兒女若與母親平等，老太婆還得再生九個兒女，才能湊起百界，綜合起來，八十一個孫兒，十八個兒女，加上一個老太婆，三代同堂，才能求出百法界；只若母子有別，就不是平列數字，純以乘法求出來的；否則，以十乘十，在發展量上看，也不平等，老太婆兩胎生了十八個兒女，其第一胎九個兒女，各出九子；第二胎九個兒女，暨八十一個孫兒，却都絕了系，大概是吃了避孕藥！惟以老太婆那股子勁兒最棒！所以她多子多孫，還能親自君臨天下三代團聚。天台這種學說，多麼歪天鑿地，若非世代「強調」維持生命！此一「特異思想」，實難維持長久！

大家忽畧其十乘十爲百界的漏洞，是把重點放在數字上而忽畧了實際問題，它是一加十八，再加八十一的加法，不是以十乘十的乘法。假若我們以「學校」喻「一念」，「班」喻「法界」，那麼一班學生十個人，十班學生一百人，這答案是正確的；可是班與班，學生與學生之間，是單體的，誰也不具誰，誰也不是誰的爸和媽；而且學校和班，都是抽象名詞，且在「十數」之外，不在「十數」之中，何況校不具校，班不具班；但是這「一念具十法界」，「十界復具十界」，層層相具，這就不同於一校十班，一班十個學生了！此「一念」不僅是橫的關係，而且有縱的關係；更何況「一念」在「十界」之中，不在「十界」之外；譬如「一念具十界」，十界之中，每一界必有「一念」爲「母念」，以示現報；其他九界皆屬「子念」，必待因緣成熟次第受報

；此不但有母子關係，且有兄弟關係；也不像同班同學，下了課，一窩蜂都出來了；果爾，誰爲現報者？誰爲次第受報者，總不能同時同處受十界報吧？因爲有縱的關係，也有橫的關係，而且縱橫又有次第關係，更何況「母念」——「子念」同在十數之中，不能直接以十乘十來算它；否則就驢唇不對馬口了。

夫「數學」者，是一門硬性學問，也是最科學的東西，沒有出入，沒有彈性，必須舉例恰當，法喻正等，再配合上數學，則相得益彰！否則，就成了沒法交待的爛賬了。

佛法這門子學問，是一種抽象的東西，不能直接宣示於人，凡所立說或舉喻，必須「舉一反三」，也就是說，無論在那一個角度看，都是井然有序，橫說豎說，都是平等的，不能說調換個角度即不如是，橫說如是，豎說則不如是。

「十如」「百界」「互具」，皆不能立；那麼「一念三千如」如何而立呢？當知萬象森羅，「如義」併吞，縱許其「一念三千」，也不能有「三千如」！好像三千姓李的，却不是三千「李」，更何況「如」無「異相」呢。若不能否定「如」無「異、相」，「一如」尙不可得，則「十如」「百如」「千如」「三千如」，則又作何解釋呢？

蓋所謂「無異相」者，非差別外另有「不異」之相；乃觀諸法如人之面：一異一切異，異外無非異，無非異對異，則異不可得。「不可得」即「如」：一如一切如，如外無非如，無非如對如，如亦不可得。前之「異相不可得」，是由「諸法異相」導歸「諸法如義」；但，仍屬思議範疇，尙有一個「異相不可得」的「概念」存在心裏；此名「法塵」，亦名「理則障」。復之「如相不可得」，就是連「不可得」的「概念」也站不住脚，這才超越思議範疇。何以故？諸法自爾，非關迷悟；悟如是，迷亦如是；何用爾來牽腸掛肚！如此悟者，一放下一切放下（破無明），肯定諸法（證）本自如義（見法性），即證阿耨多羅三藐三菩提，那裏會容得下一絲兒「思想」呢？

C 大乘止觀「性染」說與觀音玄義「性惡」說確有關聯而其典籍真偽却有問題

余讀書甚少，不善考據；但，所尙者義理，詞章次之；人生短暫，沒有時間爲古人調查戶口；倘若需要調查，那是戶政（考據）專家的事；但願戶政專家學者，調查戶口填報資料的時候，就其事實平鋪直叙，讓人家看起來，如同查辭典一樣，且莫參加自己的感情，任意褒貶；這才是爲考據而考據的第一流考據學家；其所考據的資料，不帶主觀色彩，真實性較大，人家樂於採用；今之學者，你說他是「義理學家」吧！他却如鯁之治水，拼命搬些考據資料（石頭），填補其理論上的缺口；你說他是考據學家吧，他却充滿了主觀色彩！讓人家看起來，強口奪辭，可靠性極少！這就是當前的人文教育，被自然科學一甩十萬八千里；雖然被人家甩出去了，但是只能導致思想落後，政治不能適度的配合科學發展，而自然科學却又代理不了它，是故造成世界大亂！

所以者何？因爲自然科學分科分系，並駕齊驅；人文學者們，還在那兒自耕而食，自織而衣！人家的太空船都上了月亮，我們還在這兒牛車慢步！了了啦啦，揚鞭耀武！人家的聲光電化運用的得心應手，我們還在這兒點洋臘提紙燈籠。

余認爲義理學家和考據學家，猶如法醫之與法官，是要分工合作，各負專責；考據學家，博覽羣書，搜集資料，不加渲染，原裝原貨，供獻給學術界。義理學家，不可以自己意見宰割天下，當以如來所證之「第一義空」裁判諸法，才能衡量因果，平反冤獄，皆得如理如量；再輔以考據資料，則相得益彰！這樣才可以促使思想進步：思想是領導政治的先鋒，思想進步了，政治自然日新又新，然後才能配合科學均衡發展，造福人羣。

大乘止觀與觀音玄義，鼻息相通，可能是出自一人之手。據考據家研究：①南嶽諸傳記中，未列大乘止觀之名。②文勢義勢都不似出自南嶽手筆。③南嶽與大乘起信論譯者真諦三藏爲同一時代，真諦三藏住世爲西元四九九年—五六九年，南嶽大師住世爲西元五一五年—五七七年，二人相差無幾，南嶽不可能見到起信論而加引述。④在日本「東域傳燈錄」中記載，大乘止觀爲曇遷法師述。⑤南嶽爲智者之師，智者大師諸著作中，未曾提及大乘止觀。

（未完待續）

佛聲

台佛教文教訪問團抵港

介紹修訂中華大藏經內容

本港佛教界熱烈響應

由修訂中華大藏經會常務理事董正之居士組成之「佛教文化教育訪問團」，經訪問菲、星、馬、泰諸國後，業於九月十九日下午五時卅五分由泰飛港，到機場歡迎者有本港佛教聯合會會長覺光法師、僧伽會會長洗塵法師、會董智開法師、金山法師、圓智法師、暢懷法師暨能仁書院白志忠副院長謝道蓮居士等數十人，連日由佛聯會、僧伽會、妙法寺、菩提學會等佛教團體設齋歡宴。能仁書院校外部復於廿一日下午四時半假大會堂舉行盛大歡迎會，即席由董正之老居士報告修訂中華大藏經因緣、內容及訪問東南亞各國經過，由潘德貞居士譯成粵語，到會聽眾，頗為感動，當場由方老居士率先響應。預訂乙部。廿二日中午在菩提學會歡宴席上，復由嚴寬祐居士預訂乙部。本港佛教界對董居士等冒暑遠行，推廣法寶，深致讚嘆！紛起響應，聞已認購廿餘部云。

畢俊輝老居士七五華誕

新馬佛教社團稱觴祝嘏

新加坡菩提學校校長畢俊輝老居士，為慈航法師高弟，畢生盡瘁佛教教育事業

，光揚佛教文化，先後創辦檳城、新加坡菩提學校，慘淡經營，已成爲新馬著名學府，本（十）二十七日，爲畢老居士七五華誕，新馬各佛教社團將稱觴祝嘏，並擬刊行特刊一冊，以留紀念。

擴建校舍廣聘良師

佛化教育挽救世風

能仁開學禮洗塵校監致詞

能仁書院大專部開學典禮，已於九月十五日在該院禮堂舉行，到有各界嘉賓，僧伽會董事暨該院教授、學生共三百餘人。行禮如儀後，首由校監洗塵法師致詞，畧以本院創辦七載，基礎已固，吾人並不可以此自滿，必須於發展中求再發展，進步中求再進步！隨揭示院方今後致力之各項目標：積極籌建第三期校舍，充實圖書設備，廣聘優良師資，增開實用課程，推行佛化教育，以期潛移默化，淨化人生，挽救世風，並勸勉諸生努力向學，冀無負學校作育英才之至意。繼由副院長兼教務長白志忠報告校務，逐一介紹新舊教授，隨作專題演講，講題爲「明日的大學」，對當前一般大學之缺點，加以針砭，設計「明日大學」之藍圖，謀補救偏頗之弊，議論精闢，獨具卓見，末由社教系主任潘宗堯演講，畧以在中外教育史上，由佛教團體創辦之大學，除本院外，未之前聞，諸生在校，應效法東西方哲人，立志希賢希聖。又訊：該院經於九月十六日正式上課。

雪蘭莪佛教分會

啟建萬緣思親法會

丹斯里王其輝主持剪綵

（吉隆坡訊）雪蘭莪州佛教分會籌建首都佛教大廈委員會於八月九日，爲該佛教會啟建萬緣思親吉祥三晝夜大法會，恭請地方政府及環境事務部長丹斯里王其輝主持大法會揭幕剪綵，另恭請星加坡佛教總會主席宏船大法師開壇說法及動土禮。丹斯里王其輝在剪綵後致詞，旋由星



△ 地方政府及環境事務部長丹斯里王其輝爲雪蘭莪佛教分會啟建萬緣思親吉祥法會揭幕剪綵。

佛總主席宏船法師、拿督陳光漢等相繼致詞。宏船法師、慧觀法師、本道法師、金明法師及定光法師等拈香。馬星諸山大德主壇誦經，午間素筵招待各方嘉賓，並由循人校友會國術醒獅團表演助興，情況熱烈。

千佛山萬佛寺

擬建九層寶塔

(星加坡訊)星加坡直落布蘭加區品德路四十號千佛山萬佛寺，由於地處翠綠羣山之巔，與旅遊勝地花葩山遙遙相峙，終年旅客、香客絡繹不絕於途，為星洲名勝之一。該佛寺擬於現址興建一座九層寶塔，一來增添風景線，二來作為該社世界佛教大學之教室，講堂及辦公室之用途，對於宏揚佛法，滌淨人心，輔助社會安寧，功用至大。

該社在住持成元比丘迦舍波，顧問鄭木榮及該社佛教大學護法董事主席蕭杏華等努力策劃下，各方面均有長足進展。預料申請一旦批准，建塔工事即可展開，此誠為信仰佛教者之一大喜訊云。



△ 世界佛教社住持迦舍波與蕭杏華合攝

韓國佛教雄辯人協會訪華

韓國佛教雄辯人協會會長表道徹法師，領團訪問中華民國佛教親善，於八月四日下午七時抵台北住教師會館。團員有國會議員李相龍、中南美音樂研究所長胡自明、金陽吉教授、內政部長之胞妹嚴淑子女士等七位。該團原應千霞山海明寺悟明老法師邀請參加前月傳戒法會，因韓國辦出國手續不易，拖到迄今才滿願來華。該團於五日上午由中韓經濟文化協會秘書長張大謀陪同拜訪中國佛教會，並贈親善錦旗一面，中佛會備茶點招待，亦贈「敦睦教誼」錦旗紀念。中午應中韓經濟文化協會午宴。六日上午由馮秘書長陪同拜訪海明寺悟明老法師，該團在韓國特製一面法輪中韓國旗銀牌贈送悟明老法師，悟老亦贈鍍金「佛日增輝」牌、台灣佛教名刹一冊紀念。並備素齋款待，悟老致詞說：中韓乃手足兄弟之邦，佛教教義，教育文化，民族心理思想皆是一致，現在所遭遇的國難痛苦，同樣的命運，我們兩國的人民大多數都是佛教徒，請道徹法師及諸位居士回國號召信徒起來反抗迫害佛教、迫害人民的共同敵人。道徹法師再三請求悟老法師訪問韓國，並領團員到佛殿為中韓兩國念經，祈禱國運昌隆、人民康樂。合影留念，該團於十二日下午赴香港訪問。

歐洲佛教中心在法國成立

累巨佛塔列為歷史古跡

設立於法國南部愛克斯省特雷茲村的

歐洲佛教中心，已於九月十三日舉行開幕儀式，到會的歐洲佛教徒約有一千二百餘人，其中包括六百名法國人，三百名英國人，此外還有西班牙、意大利、瑞士、荷蘭、奧地利、比利時、丹麥、瑞典及挪威的法僑人等，為歐洲歷史性的創舉。在南部海岸弗累巨的法國唯一佛塔，亦已於上月宣佈為歷史古蹟，該塔係一九一七年時陸軍所興建。

捐款鳴謝

廖常惺居士	港幣	一〇〇〇
陳威穆居士	港幣	二〇〇〇
劉鏐鈺居士	港幣	五五〇〇
大風居士	港幣	九〇〇〇
蕭杏華居士	港幣	三〇〇〇
伍佩琳居士	港幣	三〇〇〇
餘子居士	港幣	一二〇〇
張居士	港幣	五〇〇〇
王居士	港幣	六〇〇〇
妙法寺	港幣	三、三九七
總計	港幣	四、一三二

四十二期收支報告

一、收入	本期捐款	港幣	四、一三二
	發行收入	港幣	三五七
	總計	港幣	四、四八九
二、支出	印刷費	港幣	二、九七六
	稿費	港幣	七六〇
	什費	港幣	四〇〇
	郵費	港幣	三五三
	總計	港幣	四、四八九

內明雜誌社謹啓



△ 塔簷飛動的上海龍華寺塔





△ 惠州西湖之玉塔。

◁ 普樂寺之金黃琉璃殿圓頂。