

明内

集漢穀城刻石字



第四十四期 目錄

封 面	台灣日月潭玄奘寺之牌坊	餘 子	3
特 載	熊十力逸事及其遺著「佛家名相通釋」	幻 生	7
專 著	提婆及其論典(續)	談 錫 永	11
	西藏密宗的「灌頂」——未智廬說密之二	敏 智	15
	常隨佛學(續)	圓 香	17
筆 譚	讚嘆與吹捧	幻 生	18
專 著	關於玄奘大師靈骨問題	編 輯 室	22
佛教名勝介紹	日月潭玄奘寺風光(圖片)	陳 志 偉	24
四 眾 堂	響應陳文光居士呼籲介紹新讀友	東 禪	26
佛教文藝	由園林說到園林文學	張 澄 基 譯	27
海外通訊	歐洲佛教徒一〇八人集體參訪日本佛寺	蕭 杏 華	29
譯 稿	密勒日巴尊者歌集(第八篇)	敏智法師講、林大成紀錄	32
專 著	咒術奇譚	趙 亮 杰	34
特 載	大乘起信論講記(廿一)	楊 鴻 飛 譯	38
譯 稿	正本清源論(十六)	編 輯 室	41
佛教界動態	修訂中華大藏經之評介		
底 裏	北宋釋迦牟尼佛木刻立像		
封 底	矗立於日月潭畔之玄奘寺		

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

22 Mile, 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, Narph 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, Tirutta

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

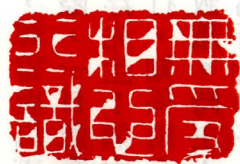
承印者：文采印刷公司

電話：五・七一六五四

佛元二五一九 中華民國六四年
公元一九七五年

十一月一日出版

定價每册港幣式元



熊十力逸事及其遺著

「佛家名相通釋」

餘子

黃岡熊十力先生，於（一九六八年）五月廿三日在上海逝世，當時香港中文大學新亞書院吳俊升校長，與該校哲學系諸位師生，及東方人文學會唐君毅先生等於七月十四日曾開會追悼，並盛讚「熊先生於任何環境中，均能力守其宗，未嘗有一語自貶以求容的不屈不撓精神。」

誠然，這種讚美，是確切允當的。其他姑且不說，只就其陷

身大陸後，於一九五六年八月出版的「原儒」上下兩卷而論，全書當在三十萬言以上，筆者是時適居南洋，假得一部，潛心月餘，始克讀畢，但覺精深、淵博、謹嚴、醇厚。直有融儒、釋、老、莊於一爐，大而化之之概。而自始至終，均以其卓識獨見，暢所欲言，絕無一語迎合時尚，或諂揚大陸風行之主義、學說。當時曾深以為異，不知其究以何術竟能越過共幹之嚴密文網？而復居然准許其續印五千部（初僅印一百部）公開發售？或許斯時正準備百家爭鳴，百花齊放歟？抑對於不談當前政治，專究形而上學的書生著述，故意網開一面，以示寬大有容歟？及所謂文化大革命爆發，究竟如何演變？那就不得而知了。

聞「原儒」銷行至日本，日哲學界震動一時，至感驚佩，且曾舉行「熊十力學術研究座談會」多次，崇敬可謂甚盛。然今日港九書肆，該書早已絕跡，大陸有關書店，此類書籍，均少再見，具徵所謂「文革」之影響。熊先生是否受到注意，頗難懸揣。



熊先生誕生於前清光緒十一年乙酉，即公曆一八八五年，逝世之時已達八十三歲，照先生平昔身體健康情形，以及心血耗於學業之狀況而言，即此亦可勉稱上壽。

十力先生字子真，幼時在家鄉讀四書五經，即特別喜歡易經，他後來的新唯識論，就是將佛家一派的「唯識論」精華，融入易經之體系而創出的。他又獲讀王船山遺書，遂激發起民族意識

。當他十八歲時，與同鄉少年數人結伴至武昌，都參加了革命的秘密組織，熊則投入軍營當兵，意欲結合新軍，秘密起事，殆即後來所謂「學運」、「兵運」一類之最早的實行，不過那是他個人的創見、獨行，而非有計劃的組織活動罷了。他的同伴有一名王漢的，於光緒三十年（一九〇四）往河南彰德去行刺欽差大臣鐵良未中，跳井自殺。他們各方聯合，在武昌分別設立的閱報室、補習所，及講習所等，均活動甚為積極，風聲漸露，張彪（當時湖北提督）要逮捕他，幸而事前得到消息，十力先生遂逃避回鄉。

辛亥年（一九一一）武昌起義，十力先生在都督府擔任參謀，民國建立，和議告成，清室退位，都督府裁遣人員，熊先生領得遣散費若干，赴江西德安縣買田自耕，耕餘致力學問不懈。

熊先生之原藉黃岡，為黃州府治，乃蘇軾、子瞻貶居五載之處，東坡別號，即取於斯，其流風遺韻，猶有存者，而黃梅乃禪宗五祖卓錫，六祖得道之所，黃梅昔為黃州之屬縣，故郡邑之文

風梵音，夙即不弱。十力先生既精讀四書五經，兼攻百家，復旁及內典，離鄉之先，里人固早刮目相看，後得友人之推介，在江蘇某中學得一教職，途經南京，聞佛學大師歐陽竟無之名，遂入金陵內學院，因生平窮困異常，資歷未能列入門牆，乃效法六祖故事，苦讀精思，兩年之間，豁然貫通，即爲文以評論唯識。所見與歐陽大師多異，內院諸生譁然，競爲文駁之，然識者喜其新穎，深致期許，名反大噪，後聞其求學經過，益加欽重。

民國十一年（一九二二）北京大學慕其名，又因林宰平先生之揄揚，乃聘爲哲學系講師，遂自創「新唯識論」，編寫講義，但很少到課堂上課，凡選讀該系之學生，如要聽講，儘可到其住宿之處，或立談、或坐聽、有問必答，言論滔滔，精義泉湧，動輒講二三小時，以迄學生溜光爲止。

熊先生身體清瘦，而頭額圓大，目有精光，常放異彩，滿口黃州土音，一身布衣襤履，乍見有若鄉愚，但接談之後，莫不驚其學識淵博，見解超妙，故無論是否本系學生，聆講之後，咸表敬畏。

熊先生在北大時，與之過從最密者有梁漱溟、林宰平、及單樸庵諸先生。單樸庵後回浙江，主持省立圖書館事宜，熊於假期南遊西湖，即寄寓於單家。熊先生聞馬一浮先生爲當代積學之士，且深通內典，頗思晤教，乃請單爲之介，樸庵爲難曰：馬先生豈是輕易可以介見的？若干名公鉅卿，均求見不得。前者蔡子民校長曾電請馬先生至北大任教，他以「古聞來學，未聞往教」八字復絕之，其人之風骨，可想而知。君欲與相晤，只好慢慢等機會罷。

熊聞單言，思慕益切，遂將其新唯識論之講義稿，附上一函，郵寄與馬求教。但逾數星期迄無回音。正在懸盼與深悔孟浪之際，一日忽有客見訪。出視殊不相識，及道姓名，始知即爲馬一浮先生！熊大喜逾恆，遂亟表欽仰之忱。馬云：初奉示，畧讀數行，知係精心佳作，必須靜心拜觀。旋畧感風寒，致稽奉復，特來致意。時主人單先生亦出，於是三人暢談甚快。十力先生請馬先生爲新論作序，馬亦慨允。其後所作序文中，有「先生學究天人」，

及「遂使僧肇斂手而咨嗟，玄奘矯舌而不下。」其傾佩有如此者。從此熊馬二人就變成了莫逆之交。熊每遇假期，必南下杭州，尤其冬季，蓋熊雖嚴冬，不能烘火，烘火則患遺精之症，好在當時浙江大學邵裴子校長，即專撥一舍，以供熊先生居留。而孤山廣化寺方丈，亦願作居停。又有一位朱君，亦可作燕享之奉。熊先生雖生活簡樸，然偶亦食不厭精，每遇喜食之饌，則必移於己前，罄食而後已，故又常患胃病，人多笑其爲貪吃之過。實則熊先生一遇佳肴美味，儼若小兒之得寶，一片天機，欣喜如狂之狀，煞是有趣。馬先生有時亦講究飲食，但其生活整肅，不若熊先生之隨便耳。

熊馬二先生之學問，自非常人所能窺其涯涘，然二人性格，實有分別。馬先王言詞洗練，輕易不言，言必有中；而熊先生則善於罵人，尤喜痛罵權貴。或有勸其勿蹈彌衡之覆轍者，熊先生對曰：「彌正平畢竟不錯啊」。但熊先生所罵，均係基於公義，絕無私人利害滲於其間。設若有人將其詈罵之事迹加以紀錄，大可變成野史。陳銘樞（真如）盛時，曾尊熊若師友，然陳言行如其有失，熊必加面斥，不稍假借。陳藉十九路軍在福建鬧變時，報載致胡漢民電中，有：「勝廣揭竿於先，沛公繼起於後」語，熊見之，連說：「放屁，放屁。這必出於某人（亦熊門徒）的手筆，小子們，可鳴鼓而攻之」。斯後，即與陳氏少有往來。

熊先生實有自設書院講學之志願，嘗與友人商談，友勸其且俟機會，並說：以馬一浮先生之學問、人望，以及浙江之社會關係（馬爲湯壽潛之婿，湯爲辛亥革命後杭州之首任都督）。亦何嘗無講學之意，然迄今仍未有成。東南爲財賦之區，照說，講學盛事，理宜得道多助，易於舉辦。

民國二十年（一九三一）張難先主浙政，熊與張原屬老友，乃於居杭時，偕其高足張立民君（湖北孝感人，北大哲學系畢業生）往訪。見面時，張氏以輕薄口吻，連說：「聖人來啦。聖人來啦。嗯。」（湖北有稱熊爲聖人者）熊大爲不懌，亦連說：「麼事聖人？麼是聖人？」坐下又說：「你今已作了一省方面大員，爲何對故人如此輕忽苟且？」於是兩人就吵起來了。

立民大急，遂附熊耳輕聲道：「我們係賓客地位，此間吵咀，恐礙觀瞻。熊遂含怒默坐，張亦不言。有頃，難先似自覺失態，乃微笑道：「笑話已經說過了，架也吵過了，我們還是來正正經經的談一談罷。我很掛念你，你的身體近來可好？胃病業已痊癒麼？」熊亦霽顏答道：「很好，很好。多虧得立民替我天天打針，所以精神又復健強起來。」難先轉向立民道：「原來立民兄還會看護先生，真是難得。」張立民道：「肌肉注射，至為簡單，不值稱道。」於是氣氛變為和諧。

熊先生得力於張立民之處不少。先生學問雖高，而書法隨便，不若馬先生致力於閣帖，已得沈寐叟之神髓，其書卷秀勁之氣，盎然紙面力透紙背，且惜墨如金，輕易不肯動筆；雖亦訂有潤格，然限制殊嚴，招牌、廣告，與夫頌揚文字絕對不寫，且須友好為介，否則奉酬亦退。熊則以不羈之筆，抓着破紙爛箋，任意而書，得意處，即連連加圈，要緊點，即點上加點，圈圈，點點，有時弄得一場糊塗，文既深邃字尤難認，付印之稿多數如此，全賴立民為之整理勾正，故出版前後，立民頃刻均難離也。

立民，於先生北上後，即留杭從馬先生遊，二位均極器重之，咸認為入室弟子。對日抗戰時，馬先生携藏書萬卷，遠徙西南，終賴教育當局之支助，成立復性書院於四川樂山縣之烏尤寺；立民間之，由家鄉攬程數千里往從，斯後一切對外聯繫，即由其負責主持。

先生也曾往樂山與馬先生居住過一時期，又曾在重慶北培梁漱溟先生所辦之勉仁書院住過幾年。抗戰末期，北培盧子英鎮長捐了一幢房屋，先生遂約集居覺生、陶希聖諸先生，即就其處籌組「中國哲學研究所」。該所房屋雖有五六間，然空無一物，距鎮約有四華里，亦畧嫌僻遠，初成立時僅有學生一人，蓋即居覺生先生命其哲嗣浩然前往受教；浩然一見情形，乃自辦竹床、桌椅，及廚房需用之物，將就備用，而文房四寶，多無着落。先生隨即欣然與學生黃良庸等數人入住，又取粗碗二隻，一盛墨，一盛硃，開始大寫文章，「讀經示要」的自序，據聞就是斯時以破筆飯碗寫成的。然先生亦曾另行託人在重慶邀集陶子欽、戴經塵，

朱惠清以及鄂籍工商界人士為「哲學研究所」募集經費，商談許久，殊少眉目，朱氏乃建議請主募者先定一擬募之總額，然後由在場諸君，慷慨自認若干，復承攬代募若干，共同會合，期達總額，尅速繳交，遲恐貶值無用云。但當場有人堅決反對，謂今日既難當場認捐，更難承攬代募，紛紛空言，毫無結果而散。此「哲學研究所」，遂在抗戰勝利後，尚未正式成立之前，即宣告結束矣。

斯時，馬一浮先生所主持之復性書院，行將於勝利復員，遷回杭州，乃由政府聘請沈尹默、周孝懷、劉百閔、壽毅成、朱惠清諸先生為理事，負遷移及擴大組織之責，不久，即在杭州裏西湖葛蔭山莊開講。

先生斯時回湖北小住，旋即轉上海，寓於朱君家中，於是友朋迭訪，門徒紛集，好在朱寓房屋寬大，先生或花園立談，或廳堂坐講，經常十餘人至二十人三十人，亦不覺擠迫，而飲食之供應，起居之照料，均由朱嫂內外張羅，竭誠招待。然朱君則因業務關係，杭州、南京，跑去跑來，承教之機會很少。此一段短暫期間，十力先生倒也心曠神怡、身康體泰。不久又應浙江大學之聘，執教僅一學期，時局大變，先生亦南下廣州，住黃良庸家之別墅中。因氣候潮熱不慣，不久北上，聞北京大學仍有教授名義，於一九五四年退休，即往上海住於其公子世苦家。自大陸撤退，筆者即與先生天各一方，而今則人天永隔，每懷音容，輒不禁愴然欲涕！

熊先生各種著述，在大陸時多承賜贈，如「新唯識論」，及「讀經示要」等。惜筆者不學，而當時又俗務纏身，偶爾涉獵，領悟頗艱。及南來多暇，再思細讀，都未携出，遂大悔恨，然已晚矣。今夏內明老編以學人多困於名相，尤以唯識為甚，爰向徐復觀教授商借珍藏之「佛家名相通釋」，遂刊內明，為學人解惑。余適在座，翻閱之下，知為十力先生民廿五年執教北大時所著，全書二冊，用連史紙精印，版面字體均佳，為北京大學出版組所印行，迄將四十年矣。此書印行無多，流布不廣，徐藏或已為僅存之孤本矣。余浪跡海外，不期於晚年復睹故人遺著，不覺摩挲良久，泫然欲淚！

佛家名相通釋（一）

熊十力遺著

序

汾城劉生錫嘏，朝邑閻生悌徐，並有志研窮佛學，而苦名詞難解。余既久病且老矣，口講殊困，欲以時召二子筆談，因循未果。然眷懷兩生好學之意，輒愧無以副之也。今次北庠授課，實用新論^{新唯識論}，顧學子參稽舊籍，仍以名詞爲苦。番禺黃生良庸，夙耽法樂，常殷請曰：俗有佛學大辭典，卷帙甚巨，其所集釋名詞，已不少矣。然讀佛書者，欲乞靈於其中，卒無甚益處。蓋爲一書，疏釋名相，提挈綱紀，使玄關有鑰，而智炬增明。寧非急務。余嘉黃生用意，却久置，而未有以答也。迄今乃無可復置。爰以夏末起草是書，及秋獲成。題曰佛家名相通釋。故志其緣起云爾。民國廿五年秋黃岡逸翁記於舊京

撰述大意

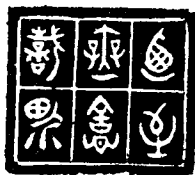
本書略分二卷。卷上，依據五蘊論，綜述法相體系。卷下，依據百法等論，綜述唯識體系。

疏釋名相，只取唯識法相，何耶。佛家宗派雖多，總其大別，不外空有兩輪。諸小宗談空者紛然矣。至龍樹提婆，談空究竟，是爲大乘空宗。諸小宗談有者紛然矣。至無著世親，談有善巧，是爲大乘有宗。大乘有宗，雖亦未盡善巧，然比較小乘，則我說，又破實極微，而仍不妨假說極微，若嚴核之，法相是無着學。唯識是世親學。疏釋名相，何故取此二師學耶。二師成立大有。對小宗執有，資於小有。小乘諸部，鑒於小空。小乘諸部，又對大空，始稱大乘。是謂大空，而成大有。破人法二我

故不同小有

人法二我，遮惡取空故，卽救大空末流之弊。惡取空者，謂執一切皆空，於俗諦中，不施設有，故唯識法相，淵源於真諦中，真理亦無，如此沉空，便爲惡取。故唯識法相，淵源廣遠，資藉博厚。而其爲書也，又條件分明。如法，統系嚴整。如唯識，佛家哲學方面名詞，蓋亦大備於唯識法相諸要典。撮要而釋之，則可以讀其書而通其學。大有之學既通，而諸小有小空，爰及大空，一切經論，無不可讀。築室有基，操舟有楫。治斯學者，詎可無依。

大乘有宗學，爲佛學發展至最後階段之產物。今疏釋名相，不先小宗，而遽首大乘，是將令研究佛學者不循次第。其故何歟。余向主張由小入大。十力語要卷一，第四十八至五十四頁，答薛生書，言之備矣。但今日學子，於科學哲學，若有相



提婆及其論典

幻生

(續上期)

又，「般若燈論釋」卷五「觀有爲相品」第七，引用提婆頌文說：『如百論偈曰：雖住無法體，無常何有住，若初有住者，後時不應故。若常有無常，一切時無住，若先是常者，復不得無常。若無常與住，共法體同時，有住無無常，有無常無住。』^{③⑤}宋惟淨譯安慧菩薩「大乘中觀釋論」卷五，亦引用此三頌文：『故百論頌言：住何有滅相，無常何有住，若先有住法，後不復應有。若常有無常，有住不有常，或先有其常，後即不有常。無常與住同，若有其體者，有常即邪妄，或有住亦妄。』^{③⑥}按「般若燈論釋」等所引此三頌文，與「廣百論」第三品中第十七、二十三、二十四頌文相同。如「廣百論」頌文：『無常何有住，住無有何體，初若有住者，後應無變衰。無常若恒有，住相應無常，或彼法先常，後乃非常住。若法無常俱，而言有住者，無常相應妄，或住相應虛。』^{③⑦}

六、「入大乘論」卷上，引提婆偈說：『如尊者提婆所說偈：薄福之人，不生於疑，能生疑者，必破諸有。』^{③⑧}按此偈文，爲梵文四百觀論殘本第八品一八〇頌之翻譯。其梵文原文爲：

asmin dharme 'lpapuṇyasya sandeho 'pe na jāyate,
bhavaḥ sandehamātreṇa jarjarikṛtaḥ.

又，「入大乘論」卷上，引提婆偈頌說：『如尊者提婆所說偈：一切若有體，諸法亦復然，一切法本無，因緣皆悉空。真實觀一法，諸法不二相，諦了是空已，則見一切空。』^{③⑨}又，「入大乘論」卷上，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈

：諸法有相續，別是非斷滅，因滅故果滅，不得名爲常。』^{④⑩}按此頌之梵文，爲月稱論師「中論註」三七六頁所引之百論第十品二五頌之文。其梵文原文爲：

yasmāt pravartate bhāvas tenocchedo na jāyate,
yasmān nivartate bhāvas tena nityo na jāyate.

玄奘譯「廣百論」第二品第二十五頌，也與此頌相同：『以法從緣生，故體而無斷，以法從緣滅，故體亦非常。』^{④⑪}

又，「入大乘論」卷上，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈：不空而見空，我應得涅槃，邪見非涅槃，如來之所說。』^{④⑫}按此頌梵文，爲四百觀論殘本第八品一八二頌：

nāśūnyam sūnyavad dīṣṭam nirvāṇam me bhavatīti,
mithyādīṣṭena nirvāṇaṁ varṇayanti tathāgataḥ.

又，「入大乘論」卷下，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈：無量億劫中，常在凡夫地，汝今應當知，未來亦如是。』^{④⑬}

又，「入大乘論」卷下，引提婆頌說：『如尊者提婆所說偈：或現作師長，或復爲弟子，以種種方便，爲化諸凡愚。自在於諸趣，常爲衆恭敬，若不恭敬者，是大僞慢業。』^{④⑭}

七、「大乘中觀釋論」卷二，引提婆頌說：『如尊者提婆所說頌言：如衣因所成，能成因別異，成法若自無，別異因何有？』^{④⑮}

依據以上所引觀之，漢譯論典中，也有稱爲四百觀，或單稱爲百論的。就上引十七頌中，其中即有九頌明確地引自「四百論」。其他八頌，雖未註明，可能大部分亦係出自「四百論」。「四百論」之名，漢譯藏經中，有時亦以「百論」稱之，然此與提

婆「百論」一書，其名頗相淆混，難以區分。不過，羅什所譯提婆「百論」二卷之文，均為長行，無頌文，而漢譯論典所引提婆「四百論」(百論)之文，則均為偈頌，以此可以作為區分。羅什譯提婆之「百論」，為其他論典所引用者，似不多見；而其他論典所引提婆之頌文，稱為「百論」者，則多指「四百論」而言。

玄奘譯「廣百論」一卷，依據梵文殘本及藏文校勘，實為「四百論」後八品二百頌而成，殆無疑義。然玄奘所譯「廣百論」，到底是玄奘自「四百論」節譯而成？抑係「四百論」在印度被割裂為二，以後半名「廣百論」單獨流行？這是值得研究的問題。「廣百論」在印度有護法(Dharmapāla)之釋論，玄奘將之譯成「大乘廣百論釋論」十卷，現存於大正藏中。但從護法之釋論研究考察，護法之釋論未必只取「四百論」之後半而釋之，顯然「四百論」之後半早已有其單獨流行之跡象可見。就藏譯「四百論」梵語品名觀之，其前半與後半，均具獨立性質，前八品特點斷方便而立論，後八品專就破修習而說明，其內容意趣，均不相同。前者乃對佛教內部斷常、樂、我、淨四顛倒而言，後者專對破外道邪說而敘述^{④6}。提婆造「四百論」之意趣，或以破外為主，對內為副，故後人特重視其後八品，以之單獨流傳。

最後，論到羅什譯「百論」問題。羅什譯「百論」為二卷。依僧肇「百論序」說：提婆的「百論」，是由一百偈頌而成。「百論有百偈，故以百為名」^{④7}。「百論」共分二十品，每品五偈，合為百偈。而羅什所譯「百論」，僅為「百論」前十品，並非百論之全部。如僧肇「序」說：『論凡二十品，品各五偈；後十品，其人以為無益此土，故闕而不傳』^{④8}。羅什初譯「百論」，是在弘始四年(四〇二)，僧叡為之作序；弘始六年(四〇四)，羅什再治「論百」，僧肇為之作序。僧肇在其序文中，說明羅什對百論用力甚勤，並述其重治之經過：

有天竺沙門鳩摩羅什，器量淵弘，俊神超邁，鑽仰累年，轉不可測，常味詠斯論，以為心要。先雖親譯，而方言未融，至令尋思者躊躇於謬文；標位者乖迂於歸致。大秦司隸校尉安成侯姚嵩，風韻清舒，冲心簡勝，博涉內外，理思兼

通，少好大道，長而彌篤。雖復形羈時務，而法言不輟，每撫茲文，所慨良多。以弘始六年歲次壽星，集理味沙門，與什考校正本，陶鍊覆疏，務存論旨。使質而不野，簡而必詣，宗致盡爾，無間然矣。^{④9}

依僧肇序說，羅什初譯「百論」，由於「方言未融」，未能臻於理想，後來姚嵩及羅什門下，與羅什重新「考校正本」，予以重治，始成為現在流傳的「百論」二卷。「百論」的翻譯，是經過一再修訂而成的。但羅什譯的「百論」二卷，就其論前所記，為「提婆菩薩造，婆藪闍士釋」，顯然羅什譯的為婆藪闍士之釋論。提婆的頌文，在釋論中不易見之。釋論中只用「內曰」與「外曰」標示，而「內曰」與「外曰」的長行下，加有「修妬路」之夾註。「修妬路」，大概是「修多羅」(Sūtra)的不同音譯，用以表示提婆之本論。羅什譯的「百論」，我們除用此法分別提婆的本論與婆藪闍士的釋論之外，其他似乎沒有更好的方法加以區分。如果想從「百論」論文中明顯地分別出何者為本論何者為釋論，是極為困難的事。明白地說，羅什譯的「百論」，是將本論與釋論混雜在一起，而本論又非用偈頌形式譯出，此與其他一般論典稍異。茲以「修妬路」夾註為主，我們抽出提婆「百論」的本文，全部共有二千二百字。如以「捨罪福品」前面二首頌文：『頂禮佛足哀世尊，於無量劫荷衆苦，煩惱已盡習亦除，梵釋龍神咸恭敬。亦禮無上照世法，能淨瑕穢止戲論，諸佛世尊之所說，並及八輩應真僧』^{⑤0}為例，以每頌七字四句計算，則二千二百字共有七十八頌半。依僧肇「序」說，百論共有二十品，每品五偈，合為百偈，以後十品無益此土，故未譯出。換句話說，羅什譯的百論，僅有十品五十頌，此與七十八頌半又不相合。即以八字一句，每頌三十二字計算，則二千二百字，亦有六十九頌，依舊與五十頌數字不合。「百論」本文為何如此？羅什為何不將「百論」本文以頌文形式譯出？難道婆藪闍士的釋論就是如此嗎？以羅什譯的「中觀論」而言，其中龍樹之論頌與青目之釋論，分得非常明白，為何羅什譯提婆「百論」不能如此？這是令人百思不解的。

依據吉藏的「百論疏」說，「百論」在印度有十餘種注釋，其中最流行的，爲婆藪與僧伽斯那（Saṅghasāna）二種^⑤。羅什譯的「百論」，即爲婆藪開士之注釋。婆藪開士爲何人？依吉藏「疏」說，婆藪乃無著之弟世親（天親）。自古藏疏以來，中國佛教學者，幾乎都認定婆藪開士即爲世親（婆藪槃豆 Vasubandhu）。但到底婆藪開士是否即是婆藪槃豆（世親）？羅什譯的「百論」是否就是世親所釋？這是值得論究的問題。

羅什是在弘始三年（四〇一）十二月二十日來到長安，弘始十五年（四一三）圓寂。關於羅什的年齡，史傳中所記不一，據道宣「廣弘明集」卷二十三，所收僧肇「鳩摩羅什法師誄」說：『癸丑之年，年七十，四月十三日薨於大寺』^⑥。癸丑之年，即爲弘始十五年。弘始十五年（四一三），羅什七十歲，以此推算，則羅什生於西元三四四年，亦即中國西晉康帝建元二年。羅什的年歷，依湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛教史」上冊，就各種史傳所記考定，可得其年曆如下：

西元三四四年	一歲	生於龜茲。
三五〇年	七歲	出家入僧。
三五二年	九歲	隨母去罽賓。
三五五年	十二歲	離罽賓返龜茲。
三五六年	十三歲	留沙勒。
三五七年	十四歲	返抵龜茲。
三六三年	二十歲	於王宮受戒。
三八四年	四十一歲	龜茲爲呂光所破。
三八五年	四十二歲	爲呂光迎至姑臧（涼州）。
四〇一年	五十八歲	由涼州至長安。
四一三年	七十歲	卒。

就以上羅什年曆簡表觀之，羅什自三五七年由罽賓返抵龜茲以後，直至三八四年龜茲爲呂光所破，在此二十六年中，史傳對羅什事蹟所記極少，大抵羅什一直都在龜茲。三八五年，羅什爲呂光帶至姑臧，在姑臧一住便是十七年。呂光卒後，姚興伐呂隆（呂光之子），這才將羅什迎至長安譯經，以至於終。

關於世親的出生年代，近代中外佛教學者研究推算考定頗不一致，對其生年之說，相差甚大。日人渡邊海旭，在其「陳那及其出現之年代」中，推定世親約爲西元四二〇年生，於五〇〇年卒。宇井伯壽在其「印度哲學史」中，推定世親約生於三二〇年，卒於四〇〇年。二者恰好相差百年。印順導師在其「妙雲集」下編第九冊「世親的年代」一文中，對於渡邊與宇井之推定，均不表同意，認爲過早的三二〇——四〇〇年說，在有關的事蹟上，有許多抵觸矛盾問題，難於解說；認爲太遲的四二〇——五〇〇年說，亦有同樣情形存在。他在該文中舉述甚詳。依據印順導師之折衷推定，世親大約爲西元三六一——四四〇人，較爲妥當。茲就印順導師之推定，畧記世親之重要年代如下：

西元三六一年	世親生
三八〇年	世親修學小乘
四〇〇年	世親回小向大
四四〇年	世親卒。

就世親與羅什的年代來看，世親畧小羅什十七歲。世親原於說一切有部出家，其在小乘佛教時代，爲時甚久，直到壯年之時，才由其兄無著化導皈依大乘。印順導師推定其於西元四〇〇年時回小入大，就無著的年歷推算，大致是妥當合理的。羅什初譯「百論」，是在西元四〇二年，僅與世親回小入大相差二年，怎能說婆藪開士就是世親？吉藏的此一錯誤，導致中國佛教學者千餘年的誤信，誠屬遺憾！羅什的翻譯，是以般若與三論（或加智度論爲四論）爲主，世親的論典，羅什不僅未曾見及，即是彌勒與無著的論典，恐怕羅什也未見到。彌勒的論典，最初傳到中國，是在西元四一四年至四二六年之間，由北涼曇無讖譯出「菩薩地持經」與「菩薩戒本」，這都是屬於「瑜伽師地論」本地分菩薩地之文，此時羅什已經入滅了。無著的論典，傳來中國，又比彌勒論典畧遲一些。所以，羅什譯的婆藪開士，絕對不能視爲無著之弟世親。雖然，無著與安慧等唯識論師，也爲龍樹「中觀論」作注釋，但無著的「順中論」，是在西元五三八至五四二年間譯出的。世親的論典，怎麼可說早在彌勒與無著的論典之前於四

○二年即已傳到中國？關於世親年代，近代有些學者曾有「古世親」與「今世親」的倡說，儘管印度與世親同名的有多人，不過我們可以明確地肯定，羅什譯的婆藪開士，絕非無著之弟世親。民國六十四年六月廿一日寫於德山寺藏經樓。

註：③⑤見大正，三〇·七五，上。

③⑥見大正，三〇·一四七，中——下

③⑦見大正，三〇·一八三，下——一八四，上。

③⑧見大正，三二·三六，中。

③⑨見大正，三二·四一，中。

④①見大正，三〇·一八三，中。

④②見大正，三二·四二，上。

④③見大正，三二·四二，下。

④④見大正，三二·四八，中。

④⑤見大正，三〇·一三九，中。

④⑥藏譯「四百論」，由十六品組成，前八品與後八品，均具獨立性質，由其十六品品名，便可見之：（一）斷常顛倒方便說示，（二）斷樂顛倒方便說示，（三）斷淨顛倒方便說示，（四）斷我顛倒方便說示，（五）菩薩行之說示，（六）斷煩惱方便說示，（七）斷人之五欲享樂執著方便說示，（八）隨從行。（九）否定常修習說示（玄奘譯為「破常品」），（十）否定我修習說示（破我品），（十一）否定時修習說示（破時品），（十二）否定見修習說示（破見品），（十三）否定根境修習說示（破根境品），（十四）否定邊執修習說示（破邊執品），（十五）否定有為者修習說示（破有為相品）（十六）訓誨弟子（教誡弟子品）。

④⑦見大正，三〇·一六七，下。

④⑧見大正，三〇·一六八，上。

④⑨見大正，三〇·一六八，上。

⑤①見大正，三〇·一六八，上。

⑤②見大正，三〇·一六八，上。

⑤①百論疏卷上說，『古疏傳云：注百論象人非一，合集論之有十餘家也。有二人注最行於世：一波數（婆藪），二僧伽斯那。』見大正，四二·二三四，中

⑤②見大正，五二·二六四，下。

（上接第21頁 關於玄奘大師靈骨問題）

月二十五日，由當時台灣省議會副議長林頂立為代表，赴日迎請，日本佛教會則由倉持秀峯為團長，率領大島見道、阿部龍傳、長岡慶信、柳了堅等恭送玄奘大師頂骨來台。那天清晨，台北松山機場有着盛大熱烈的迎接場面，如于右任、莫德惠、嚴家淦（當時台灣省政府主席）等政府首長，均到機場歡迎；佛門四眾及社會各界人士，更擠滿了松山機場。由日送回的玄奘大師頂骨，最初供奉在台北善導寺，後來成立玄奘塔寺籌建委員會，由趙恒惕居士任主委，經多方勘測協議，決定在台中日月潭供養。初在潭邊修建一座玄奘大師頂骨臨時奉安所——玄光寺，供奉玄奘大師頂骨，等到玄奘寺興建完成，又將頂骨請至後山之玄奘寺供奉。現在玄奘大師頂骨，供奉該寺三樓。安置在一座銀質的小型寶塔裏面，受着千萬人瞻禮致敬。

依據以上所記，內明「六」文中所說：『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』，恐怕不是事實。中日自甲午戰後，日本蓄意侵畧中國，由中國劫掠回去的寶物，不知其數。僅以佛教的古物而言，亦不知若干。抗戰勝利之後，曾見報載，蘇州寒山寺的鐘，也被日本取去，由日本另鑄一口鐘送與寒山寺。唐朝張繼的一首「寒山夜泊」：『月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠，姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。』為日本家喻戶曉，故於抗戰期中，將寒山寺的古鐘劫去。民國三十六年，我在南京古林寺受戒，戒後遊毘盧寺，毘盧寺有一尊歷史很久雕塑精美的觀音立像，亦被日本取去，另由日本送來一尊觀音像與毘盧寺。最近報載，南嶽頭石希遷禪師的肉身，在日本醫院中發現。日本人賊性難改，固然係事實，但玄奘大師頂骨的發現，有中日文獻記載為證，其事至今，亦僅三十餘年，而當日的見證人，可能尚有健在者，我們也不宜完全抹煞歷史事實真相，而作不實的記述。這是我寫本文的目的。

西藏密宗的「灌頂」

談錫永



未智廬說密之二

從形上來說，西藏密宗的灌頂儀式，恐怕和印度王室的傳統有關。印度王子必須經過灌頂，才能確定他在王室中的地位。藏密上師為傳承弟子灌頂，亦常稱為「法王子灌頂」，很明顯可以看出來，王子與法王子，只是世間與出世間的分別，形式的源頭則是彼此相同的。抑且，受灌頂的傳承弟子稱為法王子，固可見西藏密宗對傳承的重視，而能獲傳承者的尊貴亦可因此而知了。

倘若我們的揣測沒有錯的話，那麼，我們可以把西藏密宗的灌頂，看作是吸收了民族儀式，而賦予以「法」的內涵。這種內涵，或可以簡單地歸納成一句話來說：藏密的各級灌頂，是依着

次第來開發弟子本來具足的佛性——如來藏。一切眾生皆具佛性，這說法原也是為大乘顯宗所承認的，故可看作為大乘的「共說」。此說與小乘有所諍論，故彼此修持的作風便因而產生基本的差歧。密宗與禪宗，在大乘各宗中不但同屬「行門」，而且理論上以至修持上均有若干程度的相似，所以兩宗對「一切眾生本來具足佛性」的法義，均較他宗為特別強調。故雖屬大乘共說，各宗在共義之中却仍有取捨比重的不同。

然而，禪密兩宗雖已相共，在共之中却也仍有不共之處。這就是關於「次第」的問題。禪宗不重視次第，因而更談不上依次第開發弟子的佛性。他們的悟與未悟，可以說，是着重一剎那頃的分野——此一剎那前仍是未悟的凡夫，可以在此一剎那後成為已悟的聖者。密宗則不然，對次第特別重視，而且每一次第均有他的證量，所以才有依次第開發弟子本來具足的佛性的修持階梯。

這樣說來，灌頂的意義就很重大了。因為凡夫與佛的分別，只在佛性的顯露與否。灌頂之義在開發佛性，則正如一道引導凡夫走向成佛之路的橋樑，倘無此橋樑，凡夫終難依密法到達解脫的彼岸。

西藏密宗這種見解，可以具體地從釋迦成佛的建立，與各宗所說的差異看出來。因此，我們需要先按下藏密灌頂的具體法義不談，而談密宗對成佛建立的特義。

小乘佛教，一般均認為釋迦取淨飯王子身前，曾歷三無數劫的開始；在古釋迦牟尼如來前發菩提心，入資糧道，是經歷三無數劫的開始；至寶髻如來出現世間，釋迦圓滿初無數劫；至燃燈如來出現世間，釋迦圓滿第二無數劫；至毗婆尸如來出現世間，釋迦圓滿第三無數劫；雖經此漫長的歲月，但至其在菩提樹下金剛座上，初夜降魔為止，仍為資糧道而已，其後中夜入定，始證加行道、見道、修道；後夜時明星出現，釋迦始於金剛座上證無學道，成等正覺。

換而言之，小乘佛教不許大乘「大地」建立成佛的說法，而以降魔前的釋迦，仍是具縛凡夫身。其後在金剛座上由資糧道一直修至無學道，始是最後成佛的過程。

大乘一般據法相宗的說法，認為釋迦由資糧道以至加行道時，已圓滿初無數劫；由初地至七地，已圓滿第二無數劫；由八地至十地，已圓滿第三無數劫；故很早以前，釋迦已非凡夫。取最後身前，釋迦於摩醯首羅嚴天中，受十方一切諸佛之大光明灌頂，剎那證十地圓滿之智，成十地菩薩，於第二剎那，證得法身及圓滿受用身。

此時，圓滿受用身安住，而變化身則示現人間，依「八相成道」而成等正覺。……所謂八相，即下生兜率、降母胎、出家、詣道場、降魔、成等正覺、轉法輪、示般涅槃。

此說的要點，在釋迦取最後身前，已是十地菩薩，經灌頂後成佛，而以化身示現人世，則這種示現，已是佛的示現，故與小乘的說法截然不同。

密乘中屬於下三部密的作密及行密，與大乘法相宗的成佛建立之說無諍。但是，下三部中的瑜伽密及無上部中的無上瑜伽密，則分別在建立中加上本宗的特義。現在先談瑜伽密部的兩種說法：

（一）印度瑜伽密三大論師中之一的慶喜藏論師，認為法相宗的說法仍未具足，謂釋迦成十地菩薩取最後身前，於色究竟天入偏空三摩地，爾時十方一切諸佛皆來集會，以彈指聲令其起定，告曰：「汝唯此定不能成佛。」於是乃為授寶冠灌頂，復令漸次修習五種現證菩提，即成圓滿報身大毘盧遮那佛。成佛後，往須彌山頂說瑜伽密法，次以化身現生人間為淨飯王子。

此說基本上就是法相宗的說法，而加上修五種現證菩提的瑜伽密特義。——所謂五種現證菩提，即第一，從觀察現證菩提，由是獲大圓鏡智、不動佛體；第二，從發大菩提心現證菩提，由是獲平等性智、寶生佛體；第三，從堅固金剛現證菩提，由是獲妙觀察智、彌陀體性；此時十方諸佛為菩薩授名灌頂，立名金剛界菩薩，令修第四從金剛體現證菩提，由此獲成所作智、不空成

就佛體；第五，從一切如來定現證菩提，由此獲得法界體性智、毘盧遮那佛體。我們所以要較詳細地列舉瑜伽密部的五種現證菩提，是因為他們與無上瑜伽密的各級灌頂有可比較的地方。

（二）印度瑜伽密的另兩大論師，釋迦親及佛密，則頗參考大小二乘的說法，以釋迦生為淨飯王子，以至在尼連河畔修諸善行，為十地菩薩身，其時仍未成佛。（此說很可能是對大小乘二說的折衷。蓋小乘以此時釋迦仍是凡夫，大乘則以為是成佛後化身示現，而此說則折衷為菩薩身）其後釋迦修六年苦行，次入上第四靜慮，十方一切諸佛皆來集會，以彈指聲警起其定，告曰：「汝唯此定不能成佛。」乃引其意生身至色究竟天，為作冠灌頂，及令修五種現證菩提，而色身則仍在尼連河側。其後意生身圓滿大毗盧遮那佛，往須彌山頂說瑜伽密法，次來人間尼連河側，入前色身而起定，示現降魔等相。

此說有一明顯的特點，即認為最後身是仍須經過灌頂，及修五種現證菩提始可成佛，而非成佛後示現人間，故從本宗主義而言，似較慶喜藏論師為嚴謹。

無上瑜伽密對釋迦成佛的建立，則特別強調其間有兩次灌頂過程，又復與瑜伽密的一次灌頂不同。

據「集密」說，釋迦先依顯宗圓滿三無數劫，至最後有時，以十地菩薩身在色究竟天入偏空定，為諸佛鈎召最勝空點天女，與菩薩雙運，作第三智慧灌頂，其後令修現證菩提，得證「一切空勝義光明」，又受一切諸佛為灌第四灌頂，得「無學雙運金剛持位」，是為成佛。

成佛後住色究竟天，別以化身示現人間，為淨飯王子，至尼連河邊入定，復為十方一切諸佛以彈指聲令其起定，鈎召最勝空點天女示現再為灌第三智慧灌頂，開示現證菩提次第、又為灌第四灌頂，而使得成正覺。

因此，在無上密的成佛建立中，有兩特義為一切諸宗所無。一是示現前後兩灌頂過程的重複，這可以說是瑜伽密三大論師說法的綜合；一是對第三第四兩種灌頂的重視。蓋以無上密的觀點來說，行者修顯乘道，能至十地，必復依無上密道，始能成等正

覺。當然，這種觀點不是無諍的，但却可以看出無上密對灌頂的特義極其強調。抑且，在釋迦受灌頂時，沒有初灌與二灌的次第，這種省畧，是否認為可被修顯乘的三無數劫所代替呢？或許這是個值得研究的問題。

三

現在，我們再回過來畧談西藏密宗灌頂的法義。

藏密初級灌頂，稱為「瓶灌」。此灌頂的主要目的，是在對治初入密乘弟子那種堅固執着的凡夫心理。我們已經說過，藏密行人須時有「佛慢堅固而住」的威儀，然而，由於無始以來的習氣，凡夫對佛，常由敬畏而生區別心，故雖得聞凡夫與佛無別的真理，却仍有不敢承當的怯懦，瓶灌，就是消除弟子這種俗見，第一步開發他們佛性的灌頂。

此步開發佛性的工夫，在理論上，是需要開發弟子的「如來藏」；在事相上，則是通過五種灌頂，分別使五方佛現起，而使弟子的五毒受到調伏。——此五種灌頂，統屬於「身灌」的範圍，因灌頂後，弟子可成「童瓶身寶」，故又以瓶灌一名，統攝五種灌頂。

所謂五種灌頂，就是：

一、寶瓶灌頂：以寶瓶代表東方不動佛，其作用為調伏弟子的瞋性，證果時，能轉第八識成大圓鏡智。

二、寶冠灌頂：以寶冠代表南方寶生佛，其作用為調伏弟子的驕慢，證果時，能轉第七識成平等性智。

三、金剛杵灌頂：以金剛杵代表西方阿彌陀佛，其作用為調伏弟子的貪性，證果時，能轉第六識成妙觀察智。

四、鈴灌頂，以鈴代表北方不空成就佛，其作用為調伏弟子的疑嫉，證果時能轉前五識成所作智。

五、名灌頂：為弟子授記名號，有安立其成佛時某某名號如來的功能。灌頂時以輪代表中央毘盧遮那佛，其作用為調伏弟子的癡性，證果時能轉第九識（即菴摩羅識，或曰佛識）成法界體性智。

「密宗道次第論」云：「故由瓶灌頂，於修依諸部之生起次第及諸支分，悉得自在，成彼法器，於果位四生之中，安立成辦化身之功能。」這就是說，受瓶灌的密宗行人，可依止「生起次第」，修行成就而成化身佛。

藏密第二級灌頂，稱為「密灌」。此灌頂的主要意義，在行者能修「脉」、「氣」、「明點」——藏密以身語意三業，身是粗相、脉是細相；語是粗相、氣是細相；意是粗相、明點是細相。故藏密的修習，是三業細相的修習。然則脉氣明點的修習，對開發佛性又有何關係呢？

瓶灌對治凡夫的五毒，只是從心理上着手，使弟子能經灌頂，而破除「我執」，故敢於承當自身即是本尊，至於密灌呢？則是調治由前者錯誤心理形成的生理障礙，因而他有三種功能：

一 使凡夫身的五煩惱脉（也就是五毒所積結的脉）得調治，而開顯本來具足的金剛身脉。

二 使凡夫的業氣得調治，而開顯本來具足的智慧氣。

三 使凡夫因受熏習而污染的明點得調治，成為本來具足，名符其實的「明」點。

因此，我們也可以說，密灌也是對眾生如來藏的開發，而這種開發所以和瓶灌不同的地方，只是他通過生理而完成。

依「密宗道次第論」，受密灌的行人，修習「圓滿次第」，可使身語意遠離世俗幻身，而成就報身佛位。

藏密的第三級灌頂，名「智慧灌頂」。此級灌頂的作用，為前一級密灌的發揮，也就是「雙身法」的修習。

藏密的雙身法，形式上同於世俗的男女交媾，故頗為驚世駭俗，在此，只能將此級灌頂的內涵，在理論上畧予解說，而且格於種種藏密的名相，恐怕也難以短短的篇幅作全面的介紹。

如果把男女看作是生殖的機體，那對藏密的智慧灌頂來說，是很大的污辱，藏密以男性的脉表義「方便」、畏性的氣表義「智慧」；以女性的脉表義「智慧」、女性的氣表義「方便」，倘男女雙方均經修持第一、二級灌頂而得證量者，於第三級灌頂時，可發揮氣、脈、點的功能，由二性脈與脈的相觸、氣與氣的相合

、點與點的相融，因智慧與方便的雙運，可收彼此互利之效，於是智慧氣乃能藉此貫入中脈。——在藏密中，認為智慧氣的開顯仍不足，必須氣入中脈，始為成就相，關於此點，頭緒甚多，本篇姑畧而不談。

因此，由第三級灌頂，可因智慧氣入中脈，衝擊智慧明點，依次開啓行人的六個脈輪：

(一) 密輪：此輪的開發，得成所作智。實證初二兩地功德。

(二) 臍輪：此輪的開發，得平等性智，實證三四兩地功德。

(三) 心輪：此輪的開發，得法界體性智，實證五六兩地功德。

(四) 喉輪：此輪的開發，得妙觀察智，實證七八兩地功德。

(五) 頂輪：此輪的開發，得大圓鏡智，實證十地功德。

(六) 頂髻輪：此輪的開發，剎那得證佛位。

故「密宗道次第論」說此級灌頂「能淨治一切境界」由此生起「樂空」，「成修第四光明次第之法器」，而圓滿法身佛的果位。

藏密的第四級灌頂，稱「名詞灌頂」。這一級灌頂，可以說是修心的層次。蓋由初灌至三灌，已依次開發衆生本來具足的如來藏，其所纏繞的層層障礙，一一清去，而如來藏本身仍具第四重微細障——如微細的法障、所知障之類，則由此級灌頂予以清除。

頗多學者認為，此級灌頂的修習，等同禪宗。然而我們也須指出一些不同的地方。

首先，禪宗的修習不重次第，故非利根難以開悟；藏密行人在這階段，理論上如來藏已經顯露，所待清除者只是微細障而已，故易由第四灌頂得無學位。

其次，在這階段的密宗行人，並不等於禪宗的初機，他距離密乘的極果，只有一塵之隔，因而他已是肉身的聖者，而不是待

悟的凡夫。換句話來說，假如受灌者不是躡等而進的話，則由前三灌頂修習的成就，已可保證其解脫，與禪宗悟與未悟，即有聖凡之別，無第三條路可走截然不同。

在這級灌頂中，寧瑪派（紅教）的修習稱為「大圓滿」。此中亦有頓、漸兩種法門，詳細介紹修持方法，非本文的目的，但我們却需指出，大圓滿頓的法門，絕對不同於禪宗的慧能；大圓滿漸的法門，也絕對不同於禪宗的神秀，蓋彼此宗風有異，雖趨向相同，以修心為主，具體的地方則頗多差別。這也是我們不能把禪密絕對等同的理由。

但是，說第四灌的密就是禪，也是很對的，因為這說法不從事相上立論、不從證量上立論，不從次第上立論，而只問心地。蓋佛法多方，橫說直說均無不可，我們只要瞭解，每一說法有每一說法的立場也就夠了。

於此級灌頂，修習圓滿，密乘以爲可得與顯乘不共之果，稱大樂智慧身佛。頗有人對此果位有所諍論，或者諷刺地說：密宗所成的佛，不知是甚麼佛！其實，諷刺者固失諸輕薄，諍論者的雙方亦很無謂，蓋相諍的人彼此決定尚未成佛，所據的不過是自宗的經論，與其相諍，不如依自宗的方法實修，否則，彼此均「說食不飽」而已。

四

撰寫本文的目的，只重在介紹藏密的四級灌頂，如何依次開發弟子的如來藏。對於四種灌頂的其他密義、以及每級灌頂的修習方法，均非本文的範圍。因此通過本文，恐怕仍難使讀者了知藏密所力主的「即身成佛」之理，但是，倘如我們對如來藏的次第開發有一個概念，也大致上可知「即身成佛」，並非無稽之談了。

病目新癒，故撰寫本文時頗爲吃力，其中或有錯漏之處，因灌頂的密義原爲密乘立論的基石，故仍請藏密大德不吝指正，以匡不逮，則或可減少本人的過失了。



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)

如文殊師利普門會云：

文殊師利云：何名為色相三昧？即說頌曰：

觀色如聚沫，中無有堅實；不可執持故，是名色三昧。

復次文殊，云何名為聲相三昧？即說頌曰：

觀聲如谷響，其性不可得，諸法亦如是，無相無差別；

了知皆寂靜，是名聲三昧。

復次文殊師利，云何名香相三昧？即說頌曰：

假令百千劫，常嗅種種香；如海納象流，而無有厭足。

其香若是實，則應可滿足；但有假名字，其實不可取。

以不可取故，鼻亦無所有；了知性空寂，是名香三昧。

復次文殊師利，云何名為味相三昧？即說頌曰：

舌根之所受，鹹鹽等諸味；皆從眾緣生，其性無所有。

若能如是知，因緣和合起；了此不思議，是名味三昧。

復次文殊師利，云何名為觸相三昧？即說頌曰：

觸但有名字，其性不可得；細滑等諸法，皆是從緣生。

若能知觸性，因緣和合起；畢竟無所有，是名觸三昧。

復次文殊師利，云何名為意界相三昧？即說頌曰：

設集三千界，無量諸眾生；一心共思求，意界不可得。

不在於內外，亦不可聚集；但以於假名，說有種種相。

猶如於幻化，無住無處所；了知彼性空，是名意三昧。

諸法原來，緣起而是性空，同時也是有由性空而現緣起的道理，這就是諸法原來如何，而就是本來如何的道理。第三勤修學處，修學佛法的人，要解行並進，了解佛法的道理，就應隨順修學。以戒制身，以定制心，六波羅密，是菩薩學處，菩薩的一切

，所行所為，應以六波羅密為主體，精進勇猛，無時間息，身教

勝於言教；我能勇猛學菩薩法，他人見到我如是學，或能隨順我

學，亦能如是學菩薩法，可見行菩薩道的人，身教是不可少的。

上面以九相明施的道理，一切經論，無不如是說。世親釋法

財無畏三種，法施增益眾生善根，財施增益眾生的身，無畏施增

益眾生的心；因為有這個道理，而就把布施一法，分為三種。梁

攝論亦有二義，釋施的道理：第一法施益他的心，財施利益他人

的身，無畏施則通益他人的身心二種。第二財施能使一切眾生去

惡向善，無畏施能攝一切眾生成為眷屬，法施生一切眾生的善根

，令其成熟，得到解脫。唯第一釋，似與世親，稍有出入的不

同。

次布施後，第二就是戒，應明戒的道理。戒是止惡防非的意

思，一切惡事不作，一切非理的不為，一個人能做到不作惡事，

不為非理，他的身心自然清涼而無熱惱。戒還有止持作持的道理

，應作而不作，應止而不止，就是與戒的道理相違。什麼名應作

？一切善法，是應當作的，修學菩薩法的人，如果遇到應作的善

事而不去作，就是違背佛制的戒條。反過來說：惡事是應止的，

但是修學菩薩法的人，他不止而反作，這又是與戒條不合的。在

解深密經上，把戒也分成三類：一轉捨不善戒，二轉生善戒，三

轉生饒益有情戒。成唯識論，分戒三品：一律儀戒，二攝善法戒

，三饒益有情戒。瑜伽論第四十云：「在家出家，二分淨戒，畧有

三種：一律儀戒，謂諸菩薩，所受七支眾別解脫戒。二攝善法戒

，謂諸菩薩，受別解脫戒後，所有一切，為大菩提，由身語意，

積集諸善，總說名為攝善法戒。三饒益有情戒，謂諸菩薩，於諸

有情，能引義利。」解深密經轉捨不善戒，就是成唯識論的戒，

律儀戒，亦就是瑜伽的七象別解脫戒，名雖不同，而義理是相同的。第一律儀戒，為後二種戒所依止，假若學菩薩法的人，律儀戒不能成就，或有所犯，他的善法，不能修集，而饒益有情，更是談不到。世親釋云：「初是依持，為欲建立其餘二戒，由此修集，一切佛法，證入菩提，復能建立饒益有情戒。」無性釋云：「律儀戒者，謂於不善，能遠能離，防護受持，由能防護，諸惡不善，身語意業，此即是戒，此能建立，後二尸羅」。在雜集論，拿三種任持的道理，來釋戒的三品，第一律儀戒，能任持菩薩的善根，第二攝善法戒，能任持菩薩的菩提心，第三饒益有情戒，能任持菩薩的悲心，戒的三品，大約就是如此的。

次於戒後的，就是第三忍度，忍這一度，是修學菩薩道的，最難行而又最是不可少的。行菩薩道的菩薩，欲走入佛道，這一條路，是非常遙遠遙遠的一條路，同時在行的路途上，充滿沙石、荊棘，兩旁還有莫測的深坑，還有餓虎狼這一類的野獸；如果行道的心不堅實、不挺直、不穩定、不能忍耐，見了這種種，菩薩這樣的難行，當然很容易的會生退志，不如不學菩薩，而學一個自了漢，何必喫這許多的無謂的苦呢？還有，不唯路不易走，而且還有很多的魔鬼、魔子、魔孫，來加以阻撓修行；向前嗎？魔鬼見了，大生恐懼，用一種破壞方法，拉向後轉，不能前進；向後嗎？正中其計；在這種行程上，前進不能，後退又非所願，進退維谷的時候，那只有拿出忍辱負重的心，忍他、留他、讓他，抱定宗旨，巍巍不動。還有與人相處的時候，他欲向前，鼓勵他向前，他如學好一個菩薩，不是一樣的多了一個菩薩嗎？在解深密經上，把忍也分成三品：一耐害忍，二安受苦忍，三諦察法忍。耐害忍，就是菩薩，在修學菩薩道的時候，來了一個怨家，怨家是過去結的仇恨。或在過去傷人生命，或在過去奪人財物，或在過去奪人所好，或在過去，損人名譽，無中生有，或在過去，破壞他人的事業，或在過去，刻薄他人，因果循環，今生遇到了，必定要還報的。如果遇到這種人，菩薩應這樣想，這是我先業所造，不是人的不是，而是我的先業所感，我應忍受，還彼先業。如果今生，再與人結怨，怨是愈積愈深的，到了怨結

深了，那時再還，不是更加要受更大的痛苦嗎？菩薩心思到此，那麼還有什麼苦不能忍受呢？安受苦忍，苦是人所討厭的，而不願受的，學菩薩道的人，應如理思惟，人生三界，是最痛苦的事，我今欲求安隱，欲求勝法，雖有百千俱胝的大苦，乃至無量諸苦，我應安然忍受，不為所動。世間俗語說得好：「喫得苦中苦，方為人上人。」世間上做一個有為的人，尚且要喫苦，不喫苦是不能得到的，何況我是學菩薩道的人，這一點小苦，又怎能不忍受呢？諦察法忍，諦是諦實的意思，察是深入意思，觀其所以，察其所由，經過這二層的分析，就能對諸法的道理，有透澈的了解。在佛經上，有四種義理，衡定觀察法的道理：一觀待道理，有為諸法，必定是因果相對待的，有因必有果，因能可以生果，相反的果由因顯，這是不變的道理。二作用的道理，因緣生法，雖是幻化不實，但是成辦事業的作用，還是有的，不可否認因緣法，沒有成辦事業的作用。三證成道理，一切法必有一切法的道理，不是沒有道理的；法的道理存在，我們可以從三方面了知道：一是現量，二是比量，三是聖教量。譬如諸有為法，一定是無常的，諸有為法，一定是無我的，既可以現量知，或用比量知，更可以用聖教量來作證明，這不是很現實的嗎？四法爾道理，如來出世，或不出世，法住法性，本來就是如此的，並不是因如來出世，或不出世，而有更改。從這上面四種義理，觀察法的道理，那是決定沒有什麼疑惑的。在雜集論上，用三種住持，來合忍的三種道理：第一耐害忍，是以不捨有情的心來任持的，第二安受苦忍，是以捨下劣心來任持的，第三諦察法忍，是以無生法忍，來任持的。

忍是第三度，次忍的後面，第四就是精進度。精進的反面，就是懈怠，學菩薩法的菩薩，修學菩薩道，要精進勇猛的修學，方能達到所求的目的。譬如我們做一件事，如果努力去做，二日的事，一日就可做完。反過來說，如果不精進，而懈怠的話，一日的事，做三日、四日，或也不能做完的。

（未完待續）



讚嘆與吹捧

圓香

我們的至聖孔子，作春秋而諸侯懼，公認「一字之褒，榮如華袞。一字之貶，嚴如斧鉞。」所以有這樣的效果，就是孔子能完全客觀，決不夾雜個人的愛憎，心存偏黨，妄加不實的字，也就是說，褒貶都能恰如其分。一個人立身處世，見人有善，能作適切的讚嘆，固然是一種美德，若是憑一己的愛憎，濫加頌揚，或惡意批評，都是一種罪過，將會造成不良的後果。如憑恩怨，胡亂吹捧，那和蓄意毀謗，居心中傷，並沒有很大的差別，根本就是小人行徑，必招苦報。

佛門有妄語一戒。戒妄語，就是教人說誠實言，虛假誇大的頌詞，和謗毀中傷的惡語，一樣是犯妄語戒，不可不慎。

「捧角」的邪風，似乎也吹進了我佛門庭，這不是佛門應有的現象，然而事實上，却已受了感染，值得四眾警覺，免受欺瞞。尤其是教內刊物衆多的現代，編者選稿，稍一大意，難免為捧角者所利用，等到讀者察覺，已經白紙黑字，追悔莫及了。

「自古文人皆無恥，」這句話，雖嫌偏激而刻薄，也嫌皂白不分，一桿子打到底。到底是有若干所謂文人，表現得太沒有骨氣，為了一己的小利，不惜欺騙自己的良心，所在多有。甚至為了博取一點小惠，就可完全供人利用，對施惠者諂媚逢迎，胡吹瞎捧，分明惡行，巧言而成善德，本來奸詐，偏要頌為方便，復又加枝添葉，活龍活現，使人是非難分，真偽莫辨。他們是「以人之所愛而愛之，以人之所惡而惡之」，叫他打，就磨拳擦掌，作不怕死的英勇狀，好像妬惡如仇似的。叫他罵，就「義正詞嚴」，信口雌黃，入人於罪，捕風捉影，大放厥詞，自說自說，喋喋不休。既沒有自己的主見，也沒有是非邪正的觀念，祇有一條原則，「有奶便是娘」，誰對他有利益，他就捧誰。因為這個緣故，所以今天能吹捧這個，誣謗那個，明天就可能翻過面來，捧的已是那個，罵的却正是這個了。這樣看來，凡為了一己的名聞利養，欲利用這種人「打天下」，也許可見功於一時，但這是一種玩火的勾當，自焚有日在，當知這種人，誰都能夠收買利用，並不擇主，因為祇見利，不見其他。

清淨門中，似乎也有這種所謂文人混入，也打着佛弟子的旗號，正在

逢迎別有懷抱者的意圖，施展吹捧的邪惡伎倆，興風作浪，企圖製造獨一無二的偶像，但稍留心，不難發現這類「文章」，凡他捧的，都是儼然活佛出世，菩薩再來，舉心動念全是為了佛教，為了眾生，一切作為，皆是盡善盡美。凡認為對他們的意圖有礙的，不論細素，不分優劣，一律作惡意的批評、攻擊、誣毀，總得說成一無是處，察其措詞用語，一望而知，那不是發自本心的老實話，多是自欺欺人的謊言。

所謂讚嘆，應是受他人善行美德的感動，從內心產生一種誠敬，然後形之於言語文字，應該沒有別的用心，摻雜其間。吹捧就不是這樣了，那是和「為賦新詞強說愁」一樣，並不是真有所感而發，而是為了某種目的，故意作讚嘆狀以欺人。吹字的意思，可以由「吹牛皮」三字去體會，至於「捧」，也可由「捧角」二字，去揣摩它的含義。所謂捧角，本是當年平劇界流行的名詞，清末民初，一些有錢的花花公子和大爺們，要想得到女伶的青睞，不惜花錢請「職業」觀眾，為他們買上等座位，等到指定被捧的對象一亮相，甚至才一掀簾露臉，就瘋狂地叫好，拚命的鼓掌，使得一般觀眾，連思考的機會都沒有，祇有茫然地跟着鼓掌，這叫做上場彩，這就是捧角的把戲之一。由此比擬可知，凡是不顧事實，對特定的人，一味吹捧，不是另有圖謀，必是受雇用的工具，千萬不可和「讚嘆」混為一談。

讚嘆別人的善行美德，是做人的本分；對人盲目的吹捧，則是一種敗行。縱然不是別有用心，也難免鄉愿之嫌。我們做人處世，讚毀之間，總要有個分寸，世間沒有真正的完人，賢者也難免過錯，批評任何一個人，都要留餘地，責惡應該點到為止，不可太苛嚴，這也是一種德行。何況為了吹捧一人，而任意傷及有德，果是正人君子，決不肯這樣做的。古德說：「攻人之短，毋太嚴，要思其堪受」。責惡的目的，是希望其能改過遷善，若過嚴，反會絕其自新之路，兩皆不利。形諸筆墨，發為文章，更應該謹慎，豈可為了貪圖小利，受人擺佈，信口雌黃，妄論是非？願犯此病者，從速懺悔，以免自招苦報。



關於玄奘大師靈骨問題

幻生

讀「內明」四十二期所刊「六榕寺三寶」一文，論及玄奘大師靈骨問題，與我所見有關文獻資料，畧有出入，擬就此一問題，作爲一述。

「六」文第三節說：

『……三爲唐三藏靈骨，係被日敵取去，勝利復員，由胡毅生在京，幾經設法取回。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，於民國卅年十一月十九日，始由寬鑑親偕靈果和尚，由港取回，返寺交代……』。

又，該文第五節說：

『一九四三年初，侵華日軍，爲修建房屋，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，還附有金質小佛像、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。』

『當時大師頂骨被日軍碎爲數份，其中一份被劫至日本。一九五五年，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，携贈印度那爛陀研究院，並建「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舍利閣內。供養廣州六榕寺者，當係胡毅生居士移送供養者。』

我所見到的文獻資料，爲抗戰時期南京汪精衛政府褚民誼所撰之「唐三藏大遍覺法師玄奘頂骨塔碑記」，及日人大島見道所撰「日本玄奘塔建設之由來」。對觀二文所記，完全相合。褚氏

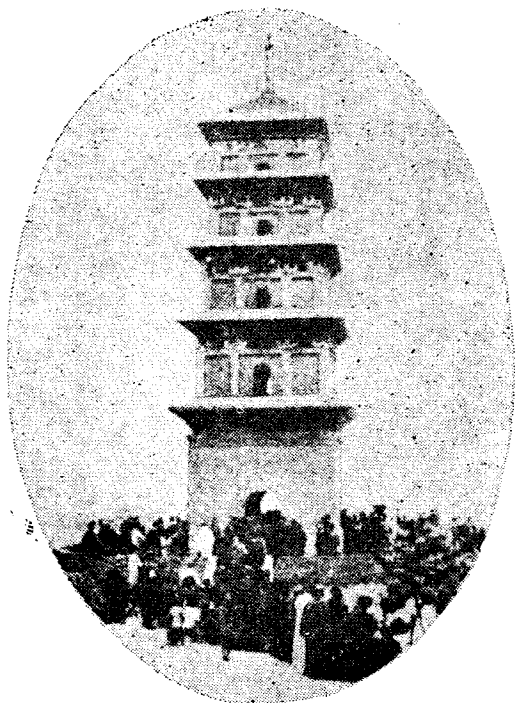
爲當時中國方面接收玄奘大師頂骨的主要人物，南京玄武湖「玄奘大師頂骨塔」的修建，褚氏又爲主持者。我想，褚氏儘管由於參加汪政府工作，蒙上了漢奸人物的污點，但其這篇「塔碑記」，却絲毫沒有滲雜政治因素，完全是篇可信的紀實文字。現在參照古史與褚氏及大島的文字，以及我所知的事實，對玄奘大師頂骨遷葬及發現等等，作一綜合敘述。

玄奘大師圓寂於唐高宗麟德元年（六六四）二月五日，四月十四日，安葬於滄水之東。高宗總章二年（六六九）四月八日，奉勅遷葬於樊川北原，營建塔宇。這就是長安近郊的「玄奘塔」。唐僖宗時代（八八〇——八八三），黃巢作亂，長安陷落，塔爲所毀。到了宋太宗端拱元年（九八八），金陵演化大師可政，得奘公頂骨於終南山紫閣寺，奉之南來，仁宗天聖五年（一〇二七）。葬於白下（即南京之別稱）長干寺，建塔於東岡。這是奘公頂骨由長安移來南京的經過事跡。長干寺建於晉代，到宋朝易名爲天禧寺，明代又改名爲大報恩寺。元文宗至順三年（一三三二），天禧寺僧廣演發塔重建，未異元封，祔葬物中之銀箱，曾刻文記其事。明太祖洪武十九年（一三八六），居士黃福燈，沙門普寶，比丘守仁等，遷東岡之塔於南岡三塔之上，此即民國三十一年日人發現頂骨之地址。清末太平天國洪楊之亂，以奉耶和華爲主之政權，出現中國，佛寺慘遭毀壞，奘公之骨塔及大報恩寺，首遭其殃，時日一久，塔圯基迷，其名雖存，其址則無能道及！民國肇建，中央研究院曾覓其遺址，已復不可得矣。

民國三十一年（一九四二）十二月廿三日，日本高森隆介部隊，於南京中華門外舊兵工廠內之小山上，平土興建稻荷神社，

以慰在華陣亡將士之靈。開土既深，得樊公頂骨塔址，循址見墳，獲一石函。高森隆介部隊長爲一佛教徒，將其所獲石函，委請中日兩國專家研究調查，證明爲「唐大遍覺玄奘三藏頂骨」。函側鐫有宋明兩代改葬事畧，中置樊公頂骨一部，及附葬之佛像珠璧瓶鑑，歷代貨幣古錢諸珍物。高森知爲樊公頂骨，必須交還中國，並在原地守護祭祀，繪製發掘當時之詳細地圖，將所得之附葬品作成目錄，通知日本駐南京重光葵大使，說明交還南京汪精衛政府。交接儀式，是在民國三十二年（一九四三）二月二十三日。先在頂骨發現原地，由中日僧俗及政要多人參加誦經，高森部隊長讀祭文，重光葵大使致祝辭，褚民誼致謝詞。然後將樊公頂骨及其附葬品，裝於十個箱中，由重光交與褚氏。褚氏將頂骨迎奉於南京文物保管委員會大禮堂供奉，參與交接典禮者乘車護送，午後並在大禮堂公開陳列展示。

玄奘大師頂骨移交以後，由褚民誼負責建塔供養，成立建塔委員會，以褚氏爲委員長。幾經勘察選擇塔址，最後決定建在玄武湖山上。民國三十二年九月二十二日，由褚氏主持破土典禮，決定建塔方位。塔高五丈，仿長安玄奘塔之原型，爲四方形之塔式。工程進行將近一年，方得完成。玄奘大師頂骨塔落成典禮，是在民國三十三年（一九四四）十月十日，由褚氏邀請中日僧俗各界人士，及各國駐南京使節參加。日本佛教會方面，特由日本佛教聯合會會長倉持秀峯、水野梅曉來華參加。其時日本宇垣大將及竹內次官等一行，正好在華，一同參與典禮，儀式至爲莊嚴隆重。未舉行落成儀式之前，褚氏爲增進中日兩國文化交流，分贈一部份頂骨及其附葬品與日本佛教徒建塔供養。褚氏在分贈儀式中致詞說：「法師爲佛教東漸史上一大偉人，向爲中日兩國佛教徒所崇仰，茲將遺骨分贈與日本，以便中日兩國人民，永遠瞻仰法師之遺德」



南京玄武湖玄奘山之玄奘塔

。褚氏致詞之後，親將遺骨交與倉持秀峯。關於分贈樊公頂骨及其附葬品與日本一事，褚氏的「塔碑記」沒有提及，因「塔碑記」作於民國三十三年二月二十八日（農曆二月初五日），分贈頂骨爲十月十日。褚氏作「塔碑記」時，可能尚無分贈之意念。據大島文中所記，分贈頂骨，乃中國方面早先提案通過的。不過，我懷疑是否完全出於中國方面的意願？因爲在傀儡政府時代，一切都要看事行事的。大島文中也未詳細記述分贈的附葬品究竟是那些東西？

據褚氏的「塔碑記」所記，當樊公頂骨在南京發現以後，北方善信要求分贈頂骨至北方建塔供養。

民國三十二年二月廿八日，舉行分受法師靈骨典禮，在北平建塔。民國四十四年（一九五五）冬，玄奘大師頂骨由日送回台灣，其時筆者正担任海潮音月刊編輯職務，爲了尋找北平玄奘塔圖片及籌建經過資料，我曾分別訪問由北平來台的慧三法師與路邦道居士，北平的玄奘塔據說已經建成，至於建在何處，事隔二十年，我已不復記憶。而北平興建的玄奘塔圖片，似乎始終沒有找到。玄奘大師頂骨，從民國三十一年發現之後，直到抗戰勝利前夕，只分爲三分：一分在南京，一分在北平，一分在日本。至於「內明」所載，樊公頂骨分爲七處供養，所列其他各處，大概是抗戰勝利以後再分的。再分的其它各處，究竟是由南京塔中分出的，抑係由北平塔中分出的，所記不詳，無從知曉。

至於分到日本的一部分，以及建塔經過等情，中文資料所見甚少，現在我就大島見道所記之文字，作一簡介。

民國三十三年十月十日，倉持秀峯會長自褚民誼手中，接到一分樊公頂骨及其附葬品後，臨時送至南京日本智恩院別院供奉。日本方面，那次也送了一份附葬品參與玄奘塔的奉安典禮。日

本這分附葬品，乃請高楠順次郎博士所撰之「追懷玄奘三藏法師辭」，請名家書寫，精表精裝，前後繪製奘公說法圖，置於經筒內，作為奘公頂骨奉安典禮之附葬品。十三日晨，倉持秀峯等恭請奘公頂骨由南京返日，中日兩國各界人士，持香誦念般若心經，送至火車專車上，虔誠肅穆，至為感人。

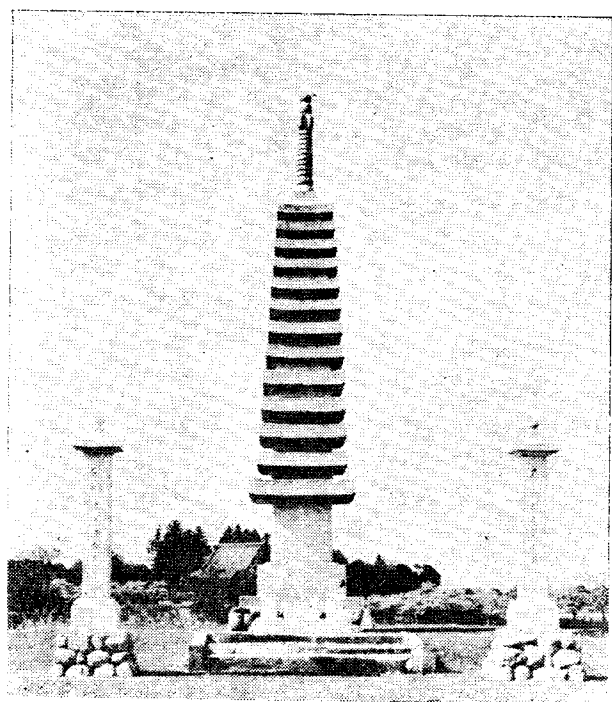
奘公頂骨平安到達東京，其時正是十月下旬，日本東京，恰好受到盟國空軍開始轟炸，極感不安。當時安置在增上寺佛教會本部，原先獲得奉安承諾的上野寬永寺，也在市區內，具有危險性。一時想將玄奘大師頂骨安置於倉持秀峯住持的埼玉縣三學院；但三學院也接近東京，難保安全。最後提到當時日本佛教會事業部長大島見道住持的埼玉縣慈恩寺，比較偏僻。日本慈恩寺，原為慈覺（圓仁）大師所創建。慈覺曾入唐求法，參拜長安大慈恩寺，對其勝境，夢寐難忘。回國後，雲遊東國，見其地酷似長安慈恩寺，故創一字，名慈恩寺。因有如此因緣，衆議決定疎遷慈恩寺供奉。十二月二十三日，日本佛教會假上野寬永寺召開會議，到有文部省，外務省及各界代表，其時適逢緒民誼因事至日，亦出席會議，舉行盛大恭迎玄奘大師靈骨儀式，由各方代表恭送下，送至埼玉縣南埼玉郡慈恩寺村之慈恩寺供奉，避免空襲危險。

民國三十四年（一九四五）八月十五日，日本向同盟國無條件投降，結束太平洋戰爭與第二次世界大戰。日本佛教會決定籌建玄奘大師靈骨塔，到處物色建地，頗不容易得到適當地址。經過一年勘測選擇，到民國三十五年七月，經人提議，與其另行選擇新地，不如就在與法師有其因緣的慈恩寺興建更為適合。此議經日本佛教聯合會通過之後，作成定案，決定在慈恩寺修建。但是，這時大家考慮到另一個重大問題，玄奘大師靈骨，是在南京汪精衛政府統治下發現的，贈與日本建塔供養的一份頂骨，也是出自汪精衛政府的主意，現在日本投降，汪政府瓦解，一旦中國中央政府蔣主席要求歸還，日本只有送還中國，也就毋須建塔。所以，會議決定，必須先得到中國政府蔣主席允許，或由中國政府另做一次贈與儀式，再作建塔行動，名義較為妥當。日僧水野梅

曉，過去雖然與蔣主席曾經親自交往過，但是現在時移勢易，不便由其出面負責交涉。水野有一親戚，為千葉醫大伊東彌惠治博士，與中國駐日軍事代表團謝南光為至友，故託謝氏回國述職時面詢蔣主席意向。其年十二月六日，日本舉行玄奘大師頂骨奉迎來日三週年紀念法會，同南京述職返日的謝南光氏與伊東博士，蒞臨會場，說明什麼手續都不需要，就在日本建塔供養。謝氏並說，中日今後的提携，不外文化交流，此時日本佛教徒，建立中國偉人的靈骨塔，顯彰其盛德，誠堪歡喜。此地與玄奘大師具有很深因緣之慈恩寺，更是建塔供養的聖地。日本佛教會與慈恩寺方面，也咸認這是玄奘大師親選的道場。

玄奘大師頂骨在日本建塔既無手續問題，日本佛教會便成立「玄奘三藏鑽仰會」，由佐伯定胤任會長，高階瓏仙任副會長，倉持秀峯為理事長，水野梅曉與大島見道為常務理事，其他各宗派宗務長等為理事。戰後的日本，由於戰爭的破壞，經濟蕭條，物質缺乏，建塔頗感困難。其時聽說根津嘉一郎氏先父遺留一付十三級五十尺石塔的石材，由佛教會森大器向其勸募，捐建玄奘塔之用，很快得到根津嘉一郎的許可同意。惟搬運費用却相當可觀。民國三十六年七月，倉持、水野、大島等，訪問同盟國佔領軍埼玉縣軍政部長拿安中校，說明玄奘大師頂骨來日原由，及建塔運動的理由，很快獲得拿安中校的許可。水野與大島，因此奔走於埼玉縣各地，參加各種集會，說明興建大唐三藏法師玄奘塔的意義，使地方人士普遍了解，獲取支援與贊助。九月着手募集建塔經費，並與搬運公司商訂石塔搬運契約，其時適值埼玉縣一帶遭遇洪水災害，當地募款運動，必須停止。水野得到日本佛教聯合會的支援，歷訪關西各宗本山及信徒，說明建塔旨趣，請其贊助。大島並將其個人積蓄及寺內財產捐出，民國三十六年尾，才與搬運公司簽訂搬運契約合同。

民國三十七年一月八日，水野與大島，帶同搬運公司負責人巖淵龜治氏，到東京澁谷區代官山根津嘉一郎的別墅，搬運石塔，說明從當日開始，約一個月時間，先從後院搬至前門，到年底全部運到慈恩寺。可見石塔材料的搬運非常困難。當石塔全部運



日本琦玉縣慈恩寺之玄奘塔

到慈恩寺後，即請伊東忠太博士及東京都石工組合長野村保泉氏，前來設計建設，並將石塔原先上層部份進行改造，塔的正面用大理石鐫刻「唐玄奘三藏靈骨塔」，及附葬品名稱。塔的每層正面，改用花崗石鑲砌。民國三十八年，積極展開募款運動，水野再度赴關西方面勸募，大島在當地奔走，獲得當地信徒很大支助。是年九月，琦玉縣新聞部長，偕同建設部川名、橋川兩氏，及地方仕紳等，決定了塔的建築位置，並擬以塔的四週建設聖地公園計劃。十月十日，為南京玄奘塔落成五週年紀念日，慈恩寺玄奘塔，決定是日奠基破土，邀請各界參加。奠基當日，得到東武鐵道支援，免費接送東京方面來賓。附近村民，放下家事，同來參加觀禮。是日主要來賓，有曹洞宗管長高階瓏仙、中國代表謝南光、德川家正、岡部長景、鈴木孝雄元大將、根津嘉一郎、伊東彌惠治博士、參議院議員平治彌太郎、來馬琢道，以及東京、靜岡、琦玉等各界人士，日本佛教會里見達雄理事長，與各部長理事。儀式舉行，先在玄奘大師靈骨前上供回向，再到建塔基地，由高階副會長誦經奠基，倉持理事長報告經過，水野常務理事破土。接着中國代表謝南光、德川家正、來馬琢道、里見達雄理

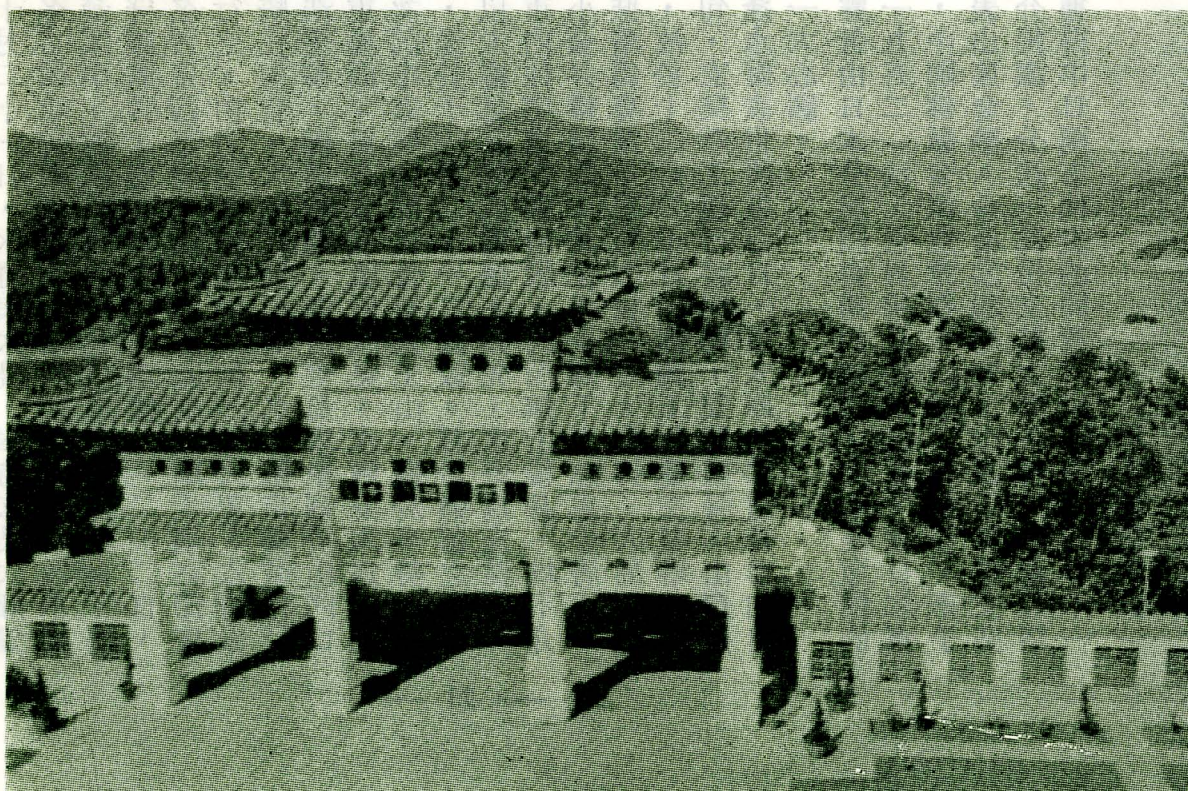
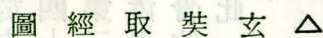
事長等致祝辭，當地森田村長致謝辭。儀式完畢，並在寺內舞獅慶祝。玄奘塔的正式興建，是自民國三十八年十二月二十日，至民國三十九年三月

二十日完工，前後費時三個月，工程進行非常順利迅速。在此應該一提的，便是籌建玄奘塔的中心人物之一——水野梅曉去世。民國三十八年十月十日，玄奘塔奠基破土以後，恰好高階副會長住持的名古屋覺王山日泰寺，從十月十九日至二十五日，舉行佛陀舍利奉迎五十週年紀念法會，其中安排一項佛陀舍利與玄奘大師靈骨見面節目。十月二十一日，水野與大島，奉持玄奘大師靈骨至名古屋，受到名古屋市佛教會及華僑熱烈迎接。名古屋華僑聯合會，特假李進發家中，邀請該市佛教會員舉行盛大法會。許多華僑，是夜通宵守護靈骨，虔誠嚴肅，極為感人。二十二日，將玄奘大師靈骨由名古屋迎至覺王山，並以玄奘大師生前在印度那爛陀寺騎象故事行之，由名古屋動物園提供一頭大象，水野奉持玄奘大師靈骨，騎在象背，大島在前引導，名古屋市佛教徒及華僑隨行其後，浩浩蕩蕩，極為壯觀。高階管長率眾列於山門口迎接。此一偉大隆重場面，為日本戰後所未見。水野原本為一老人，七十餘歲，此次因奉玄奘大師靈骨至覺王山，過於辛勞，歸而致疾，醫治無效，遂於十一月二十一日圓寂。其於彌留之際，仍以玄奘塔為念，以未能見其建成為憾。其先，水野為玄奘塔奔走募款之際，東京市內住宅遭空襲所毀，歸而無所棲身，均不介意，臨時移居都下小金井幡隨院，其後移至鄉下之慈恩寺居住，仍然時時以籌建玄奘塔為專業。水野去世一月，倉持、大島為迅速完成水野之心願，故於十二月二十日，即開工興建玄奘塔。民國三十九年二月下旬，玄奘塔工程行將完竣，安置靈骨，由倉持秀峯主持，其時適逢水野去世將近百日，由人捧持其遺骨參加典禮，了却其生前之一大心願。

至於玄奘大師靈骨由日本分送回台灣的經過，大致是這樣的：民國四十一年（一九五二）秋，世界佛教徒友誼會，在日本東京召開第二次會議，中國佛教會派遣章嘉、印順、趙恒惕、李子寬、李添春五位代表出席會議。會後參觀遊覽，由當年發現玄奘大師頂骨的高森隆介提議，分送一部份玄奘大師頂骨與台灣建塔供養。此一提議，獲得中日兩方代表的同意。民國四十四年十一

△

▷ 玄奘寺山門

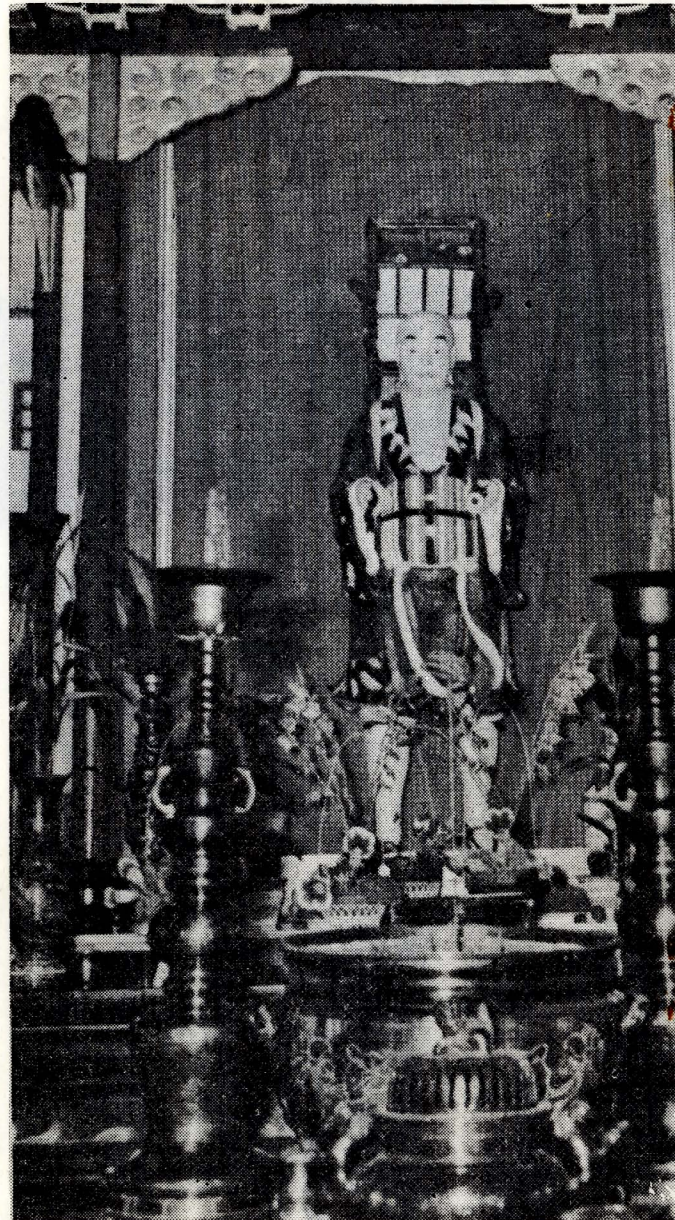


獎寺風光

慈恩塔

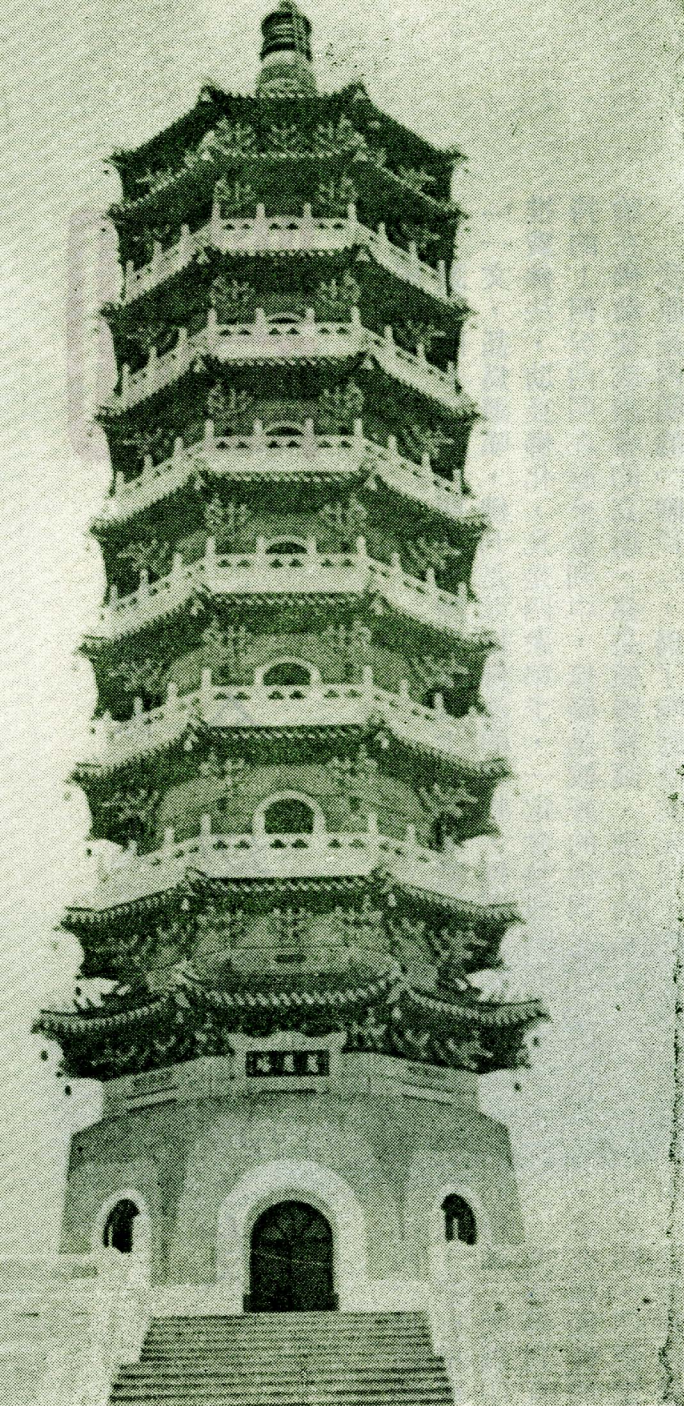
慈恩塔，原名慈恩寺，位於西安大慈恩寺內。塔身由青磚砌成，高約一百一十餘尺，分十三層。塔頂有金銅塔剎，上飾有金銀珠寶。塔內藏有佛舍利及各種經書。塔前有一石階，直通塔門。塔後有一石塔，名曰慈恩塔。塔之周圍，有石欄圍繞，欄上刻有佛經。塔之左右，有石塔二座，名曰慈恩塔。塔之前方，有一石塔，名曰慈恩塔。塔之周圍，有石欄圍繞，欄上刻有佛經。塔之左右，有石塔二座，名曰慈恩塔。塔之前方，有一石塔，名曰慈恩塔。

玄奘舍利塔，位於西安大慈恩寺內。塔身由青磚砌成，高約一百一十餘尺，分十三層。塔頂有金銅塔剎，上飾有金銀珠寶。塔內藏有佛舍利及各種經書。塔前有一石階，直通塔門。塔後有一石塔，名曰慈恩塔。塔之周圍，有石欄圍繞，欄上刻有佛經。塔之左右，有石塔二座，名曰慈恩塔。塔之前方，有一石塔，名曰慈恩塔。

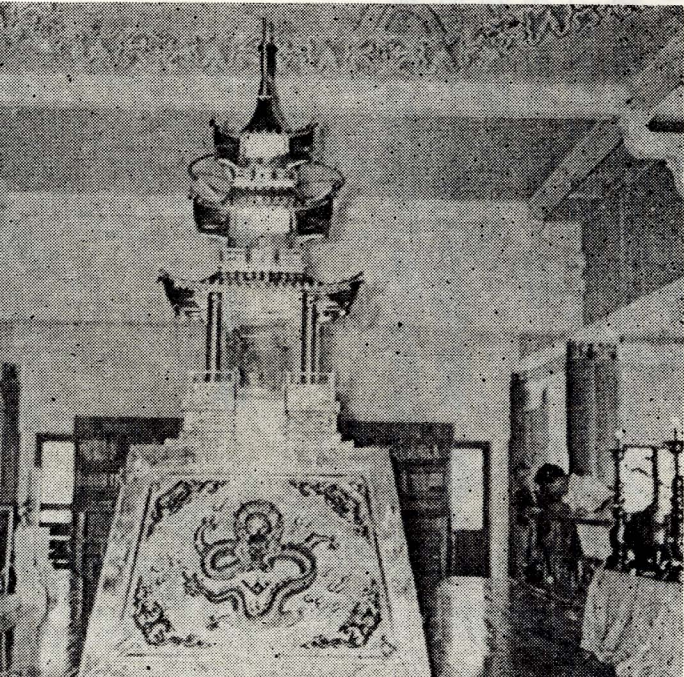


獎大師像

獎大師像，位於西安大慈恩寺內。像身由青銅鑄成，高約一百一十餘尺，分十三層。像頂有金銅塔剎，上飾有金銀珠寶。像內藏有佛舍利及各種經書。像前有一石階，直通像門。像後有一石塔，名曰慈恩塔。像之周圍，有石欄圍繞，欄上刻有佛經。像之左右，有石塔二座，名曰慈恩塔。像之前方，有一石塔，名曰慈恩塔。



慈恩塔，原名慈恩寺，位於西安大慈恩寺內。塔身由青磚砌成，高約一百一十餘尺，分十三層。塔頂有金銅塔剎，上飾有金銀珠寶。塔內藏有佛舍利及各種經書。塔前有一石階，直通塔門。塔後有一石塔，名曰慈恩塔。塔之周圍，有石欄圍繞，欄上刻有佛經。塔之左右，有石塔二座，名曰慈恩塔。塔之前方，有一石塔，名曰慈恩塔。



玄奘舍利塔



響應陳文光居士呼籲

介紹新讀友

陳志偉

九成居士：

讀了四十三期內明所刊陳文光居士：「籲請讀友介紹新定戶」一文，甚為讚嘆，佛刊是弘揚佛法的刊物，推廣佛刊，也就是推廣佛法，助長佛化，凡是四眾弟子，一定會熱烈響應，樂予支持的！何況內明在歷來教刊中，無疑是較好的佛刊之一，所以無論在佛教徒或讀者的立場，都是值得維護、推介的。

我原是內明的「贈戶」，為了響應陳文光居士的呼籲，從這期起，請將贈戶改為定戶，同時希望其他和我一樣的「贈戶」，在能力範圍內，請自動改為定戶，以示對佛刊維護支持之意，茲付上港幣柒拾式元，其中除我的定費外，其餘是我介紹新定戶袁忠愷、吳星級先生等的定費，請訖收，並祝
編安

讀者 陳志偉

推廣佛刊芻見

大成

最近披讀內明四十二、四十三兩期四眾堂，刊載蕭居士談到「佛刊應加刊些小品文」；與陳居士「籲請讀友介紹新定戶」兩篇大文，不勝讚佩。原因在現今世風日下的社會裏，佛刊要負起領導正風的責任，應該用淺顯易懂的文字，弘揚佛教精神，度人利眾才是。談到「推廣」兩字，學佛的人實在慚愧！因為佛刊不能照一般刊物那樣，委託派報販子，在報攤上與黃色雜誌放在一起，這就等於誘佛。但佛經流通處所，究竟有限。所以從佛教徒立場來看，推廣佛刊，實在是一件比較困難的事。

談到佛刊內容，個人極端同意陳文光居士「長篇連載有三四篇之多」的說法。當然連筆者所記敏老法師的一篇大乘起信論講

記在內（目前是最長的一篇了）。內明及他在港台兩地出版的佛刊，都有出家大德在家居士，大力支持，這是佛教徒一種偉大的精神，因為印行佛教刊物，是無上功德之一。

要想佛刊有出路，能達到引導「初學」的目的，對於內容上，要有積極性的改革。內明雖然連續文章很多，但其他如佛教名勝介紹、四眾堂，以及近期刊出兩篇有關舍利子靈異的文章（其中一篇是謝冰瑩女士所寫），都是近代佛刊中所少見。

最後提起個人所記敏智法師的大乘起信論，最初是請人謄寫，印一百份贈送友好。後來因謄印錯誤太多，才商請內明編者先生刊印。同時末學也發心附印了單行本壹千冊。本篇即將完畢，所印一千冊，一部分打算送給發心的佛子結緣。現在為了響應推廣「內明」，並酬答內明刊佈此文的盛情，特捐出五百冊，凡訂閱「內明」一年者，可索取大乘起信論講記一冊，先到先得，以全部五百冊贈完為止。

有心讀者響應推廣呼籲

雷國輝居士捐款寄意

敬啟者：余自於今年初由同學陳興國君代余向貴刊訂閱「內明」，迄今已有四、五期之多，從中對佛教教理思想啟發獲益良多，殊為感謝。茲為響應陳文光先生維護教刊之呼籲，附上美金支票二十元正一張，并對貴刊畧表謝意，祈為察收是荷！

此致

內明雜誌社

讀者 雷國輝

由園林說到園林文學

雲門講座

程兆熊講
碧峰筆記

我來的時候，剛出門大雨傾盤，我說這是「法雨傾盤」；來到永明寺雲門學園時，陽光却普照大地，我說這是「佛光普照」。曉雲法師要我講「園林文學」，講到「園」字我不陌生，因為我是學園藝的。講到「林」，與山有關係，因為我喜歡爬山。上一次唐君毅教授與黃寄慈先生來這兒為同學說一些話，我當時也講了一個最新的甜瓜品種的故事，這新品种是高雄一家種苗公司所育成，據云美國要用十萬美金買此品種，但究竟我們還是中國人，不願將辛苦得來的品種，賣給外人，我們為了將來無限量的收穫，不願將此品種賣給他們。因此我更想起我們人類在目前存在的第一個危機。那就是「生命的萎縮」。一隻動物砍掉牠的一條腿，牠還可以活下去；一根竹子砍掉枝莖它仍然能再生長，因為它尚有生機。若生機萎縮了，就不能再生。目前世界無論如何，人類的生命是萎縮的。人們關心到的問題，是石油能源缺乏問題，但是如果我們在家，找塊小小園地種點花，種點菜，過幾星期就可看見自己種的花，吃自己種的菜，這樣一來，不僅節約了石油，還比以前美國人星期日就到處開車兜風的時代，不斷減少了不少精神病、高血壓病、心臟病等，乃至於可怕的癌症。關於這些病，醫藥上很難得到效力，若是能種點小花小菜，怡養心性，那麼以此藥自醫，反更有效。

世界上最大的能源是人的「生命」，但大多數人都認為石油是最大能源，生命的大能源反而看不見。除此還有比生命更大的能源是「心靈」。現在人多的是心靈開不出花果來，而變成心靈的窒息。再仔細分析，人的「情性」，也是大能源。現在人的性情已將枯槁，人已成了非人化，人們最大的能源，便是人的智慧。人的智慧可把一切改變，力量無限，如現在科學已發達到登月球，探火星，造核子彈等，但這只是智慧的一部份，是屬於知識的，而知識不一定就是智慧；從另一方面看，登入月球是煞風景的事。而且武器製造戰爭，製造人際的爭奪，這可不是真智慧！我們想想看，在孔子的時代，他並不知有冷氣、有登月球的事，可是至今我們是否看到第二個孔子？釋迦、或耶穌的出現？所以現在人類智慧是衰退了，真正的大哲學家，大宗教家並沒有。在科學上，目前也沒有真正的大科學家。在宗教方面也不能再有第二個釋迦佛、耶穌。哲學方面也不能再見第二個康德、柏拉圖等。故無論從那一方面來說，人類的智慧到這時期是衰退時期。現在醫學界研究人的身體和智慧；認為：比十八世紀以前已較衰退。這真是個人類目前的大危機、大問題！由以上所說的人類危機，而轉回頭來想到園子裏種點小花小菜，就可能解決很多疾病與能源問題；進而想到我們人類，要生命不萎縮，就

得「安頓生命」，以目前看，不論任何階級，生命都得不到安頓。生命應安頓在何處呢？月球安頓不下，於是想來想去還是安頓在園地裏。我們若把世界擴大，並把地球變成花園，生命就必可以有所安頓。佛家說「一花一世界，一葉一菩提」，或許就是此意。其次要心靈不窒息，就要有心靈的醒覺。其次因為性情的搞亡，所以我們就要有人性的復活。而要免於智慧的衰退，我們就要潤澤智慧。由此我們更可由園林說到園林文學。是否有一種文學能有助於生命的安頓，心靈的醒覺、人性的復活，以及智慧的潤澤呢？有的，即是「園林文學」。這種文學，不但關聯到田園，而且還關聯到山林。若把此地當一世界看，陽明山頭又是一個世界，玉山頂上更是一個世界。人若能「高高山頂立，深深海底行」如此生命、心靈、性情、智慧便會迥然不同。我最近去爬山，寫了一本名叫「高山行」的書。我到合歡山天池時，曾題一詩云：「一別天池二十年，清涼參透水中天，若非慧眼觀天日，仍是凡心不是禪」，一到山林，慧眼對着天日，更看得清清楚楚。天天有天有，但人不一定看得清楚，因為凡心不易去除。文學境界，田園和山林，會有助於人類的生命安頓、心靈醒覺、人性復活、智慧潤澤。則把這些結合成為園林文學，自更有助於人類生命的安頓、心靈的醒覺、人性的復活和智慧的潤澤。這事實是易理解的，只要大家回頭看看即看得清楚。

最近，日本發現唐朝石頭和尚的肉身，歷一千多年不腐，石頭禪師為曹洞宗了不起的祖師，肉身被像運至日本，現各國人士都去看。昔日五洩禪師去參石頭和尚，當初五洩禪師認為石頭和尚道高，慕其道，便從很遠的地方來，看見石頭禪師坐着，像是不過如此，於是轉身就走了；但石頭和尚看他來了又走了，知是法器，於是叫一聲「閣黎」。五洩禪師即回頭，石頭和尚便即開示他說：「自生自死，只是這個回頭轉腦，更莫別求」。我們知道自古至今，只有兩個世界，一是回頭的世界；一是不回頭的世界。回頭的世界，有生命的安頓、心靈的醒覺、人性的復活、智慧的潤澤；不回頭的世界是生命的萎縮、心靈窒息、性情搞亡、智慧衰退。文學在此，亦可清楚看出；園林文學就是回頭的文學。此外，哲學也要有回頭的哲學，宗教亦復如是。如爬山時一步步向上爬，但一回頭，境界便即不同。我們在都市裏不耐煩，但在山中稍一回頭，世界又不一样了。不管佛教、儒家、耶穌，都說到回頭的問題。所謂回頭是岸、回頭是父，復其見天地之心。在文學上如陶淵明之「採菊東籬下，悠然見南山」。也是回頭。現在的文學，也只要一回到園林中，便可復其見天地之心，由是易簡而天下之理得矣！這正如石頭禪師說：「只是這個回頭轉腦，更莫別求」。



歐洲佛教徒一〇八人

集體參訪日本佛寺

東 禪

正當月前日本對在東京街頭強化緣的幾個洋和尚下逐客令的時候，本月初却有一批爲數一百零八人的西方「禪男禪女」團體，自比利時首都布魯塞爾出發，抵達日本後開始他們週遊佛寺的旅程。

這批佛教信徒的來客，是集中了法、德、比、荷和英國五國的熱衷佛學知識者，全部都是有學位的人，有作家、教授、美術家，也有商人，其中一位更是著名雷諾汽車機構的副總裁，據稱他們是專爲尋求佛學真義而來，也把這次爲期三月的一季旅程，看作是一次「精神渡假」，這和那些在新宿街頭強化緣的變相洋僧真正嬉皮士，確不可同日而語。

他們的人數剛巧湊成一百零八人，據發起人之一荷蘭大學東方文學教授比柏爾夫人說，這並非故意要迎合天罡地煞的道教學問之數，而完全屬於巧合，本來全團有一百廿多人，有些是因急事臨時退出了。

這一龐大的「禪男禪女」團的行程，以長野縣佐久市的貞祥寺；能登的總持寺；福井的永平寺和宇治的萬福寺四處爲聽學處，然後將在十二月作一次日本佛教徒傳統的「四國巡遊」，即在四國島環島一週，每一間寺院參拜住宿一晚以上，四國是日本諸島中佛寺最多的一島，這「四國巡遊」成了他們佛教徒的修行儀式。

比柏爾夫人說，這是他們第一次的作佛教式遠行，參研「般若心經」經義是主題，將來有機會，希望能作一次全日本佛寺的

週遊。柏林的崗卡教授則在日本報上撰文，他說目前西方文明已在墮落的危機中，他發覺聖經上的教義和佛教雖有共通之處，但不能解除今日存在於西方人思想中的精神團結，而促使他們有追尋東方古代文明的要求。

「佛教的經義博大精深，但那神秘性正充滿了吸引力，我發覺解開佛經真義中的一結，也正是解開了西方人精神困擾的一結。」岡卡教授是德國的佛學研究權威，他是專程來精修佛學的，這和巴黎的時裝設計師蒙夫人完全不同，她說：

「我認爲這是一次最特別的旅行，這樣來渡過秋天假期，將是我畢生難忘的，也希望在這精神和肉體的寧靜中，捕捉到我新的靈感，相信七六年我會有精彩的設計了。」

從東方宗教的經義裏尋找真諦，希望能挽救西方的文明危機，這可算是一次精神世界的東西方循環吧。如今這隊一零八人的龐大「禪男禪女」團正在日本的佛寺中聽經，由各大寺的主持帶他們作佛教參禪儀式和講述佛學心得。

這次宗教的東西方交流活動，他們一行人經費是全部由東京財團「萬事商賣機構」贊助，除了供譯員、嚮導和特邀日本佛學專家作陪外，還有特別廚師的追隨，日本的佛寺中人都是吃素者，爲妨客人不習慣，特提供西方料理的服務，只剔除了「殺生料理」的部份。

所謂「殺生料理」，即是在食者面前活殺海產物的烹飪法，那自是大違佛教教義的。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著

第八篇 八天女供食的故事

敬禮上師

至尊密勒日巴依照在藥磨所得到的本尊授記，向西藏行去。他行至古通地區，就居住在一所像犀牛牛角形狀的山洞中，心入光明『大手印』定。一天，飛來了一隻大灰鴿，耳朵上穿有金製的環飾，向着尊者不住的點頭，鞠躬，抖身，繞行尊者多次，（表示恭敬歡迎的樣子。）旋即向一個晶瑩無塵的大石坪飛去。尊者自付道：「這一定是天人來迎接我來了。」於是他也走到那塊大石坪上去。隨即發現石坪上堆集着一大堆的白米，那隻灰鴿就含着米飛向尊者作供養狀，同時又作出繞行和禮拜尊者的樣子。尊者看了非常歡喜，高興的唱道：

「依馬火①！奇哉！深念大恩馬爾巴師。常觀師尊住我心，恆常護佑莫捨離！我心師心合一故，法爾（生起俱生）樂，通達萬千外顯境，無非本體自性故，即見無生之法身。安住於彼無造作，遠離高下計度見，此無作心甚樂哉！心之自性即明空，親見空明明體故，不加整治住本然，如是安住離造作，不計好壞諸覺受，此無作心甚樂哉！六聚②消融於自體，則見能、所二取空，一切苦樂成一味，不加整治住本然。（心契法性平等故），我已超離是非行。無作之心甚樂哉！親見萬千應化身，即是菩提法身故，應物接觸皆解脫，（此心融合成一味），我無願求生淨土③！無作之心甚樂哉！」

歌畢，那隻大灰鴿又帶來了另外七隻灰鴿，羣向尊者鞠躬點頭，頂禮繞行。尊者暗想，這一定是非人的化現，我要看看他們說不說實話。隨即對灰鴿們說道：「你們是誰呀？到此地來作甚麼呢？」非人天女聞言，立刻撤去神變，恢復原形。那帶頭的天女說道：「我們都是天上的仙女，因為對您有十分的信心，特地前來求法來了，請您慈悲向我們開示法要吧！」

密勒日巴酬其所請，隨即歌道：
「稀有化身之上師，祈示大悲賜加持。汝等先示灰鴿身，

神變善行與法合；美麗端嚴八天女，若思誠意修佛法，且聽此歌莫忘捨；世間之樂如草露，須臾歡欣速壞滅，特於美艷汝天女，形雖高雅不可恃。於此輪迴火宅中，快樂稀少苦痛多，高貴種性之子女，已不上進必墮落，劣徒雖遇善妙師，其行鄙惡沉輪迴。神變鳥雀汝天女，雖思求法難生信。若真決心修正法，應觀世間之妙樂，無非惑人之陷阱；應知此生諸逆緣，實為良伴助菩提。我今回憶所受苦，一切逆緣及艱困，於彼衷心實感恩。汝等亦應仿效我，觀諸逆緣成增上。」

天女們聽了心生歡喜，齊聲說道：「我們必定依教奉行！」她們滿臉喜悅向尊者頂禮繞行多次。然後尊者就向她們道：「你們剛才為什麼要變成灰鴿的形狀來此呢？」她們答道：「因為您是對此生之一切慾望都已經徹底捨棄了的人；專心一意為了衆生的緣故修善提行，才獨居深山不斷的勤修禪定。我們用天眼看見您的一切，不由深生信心，因此前來請問法要的；但為了避免讓罪業深重的人看見，所以才變化成灰鴿之身來朝拜您。現在請您慈悲到天上去說法，化度天人，不知可以俯准否？」

密勒日巴說道：「我將盡此一生留住人間利益衆生。至於天堂亦是無常的，我要說的法也不外乎下面這些話，現在你們仔細聽了，如法去修持吧！」隨即歌曰：

「頂禮羅扎馬爾巴足，祈請上師賜加持。汝等美艷八天女，供我白米禪定食，食已身輕精神爽，酬謝此恩為說法，願汝凝神豎耳聽！天人善道之國土，雖現殊勝不堅實；可愛迷人天子，相戀雖樂速分離。天人變化諸神通，不覺心風④強烈生。享用雖豐墮落因。思念輪迴諸苦痛，思維衆生皆父母，汝等若思修正法，皈依三寶求加持，積善迴向六道衆，供養承事妙上師，施捨周濟諸貧困，口誦深密真言咒，深觀空性自明智，恆常調伏降自心。」

天女們說道：「像我們這樣的無明衆生，惱煩常隨此心，恆不分離，請您慈悲傳我們一個恆持正念對治煩惱的法門吧！」酬

其所請，尊者又歌道：

「頂禮大恩馬爾巴足，祈賜對治調心法。汝等具信諸天女，若欲恆常修正法，於內常修深禪定，捨諸作業為莊嚴；精勤遮治外境擾，身口閒緩作莊嚴；恆持正念莫間斷，簡行少事作莊嚴；若逢拂逆之外緣，警策莫使瞋心生；若得如意寶珠時，慎密降伏貪心熾；若遭刺心之辱罵，持心莫被幻聲使；伴侶相隨同行時，策警莫生妬嫉心；若得承事與讚美，自警莫生傲慢心；於一切時一切行，努力降伏自心魔。行住坐臥一切時，應觀所現幻化空。百千大德縱聚議，難說較此更勝法，今日汝心應歡喜，如我所教勤修持。」

天女們聽了此歌，心生歡喜，雀躍恭敬，再度變成灰鴿飛返天國去了。尊者亦在服食天女所供之白米後，感覺身心異常爽利，旋即往灰崖金剛堡行去。

這是灰鴿天女供食的故事。

以上諸篇（或八篇）主要的內容是尊者降服非人（或精靈妖魔）的侵擾，並予以調服化度，誓守密乘三昧耶戒的故事。

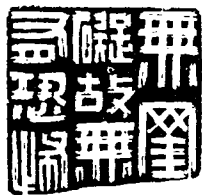
註解

①② 依馬火——音譯，乃藏文經典中表示驚嘆之口氣。

六聚——六根：眼、耳、鼻、舌、身、意等根；六塵：色、聲、香、味、觸、法等為六根所緣之外境；六識：由六根與六塵接觸後所產生之識覺，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識及意識。此六根、六塵、六識亦通稱為十八界。密勒日巴於歌中常用六聚以代表此六根、六塵及六識，通稱之為六聚，其中指六個識聚之生起的意味，似乎更較著重，如此處「六聚消融於自體」，即言各種識念及感受皆消融於自心法身之本體。

③ 無願求生淨土——此處密勒尊者以成就者之身份，道出自證萬法一如，色空不二之境界。果能證得此境界，自然不必需求往生淨土了；但若尚未能徹證諸法一味，或事事無礙之境界者，往生淨土之願求實不可廢也。尤以吾人所處當前極度混亂之世界而言，淨土實為唯一之實際可行之殊勝方便也。此處，讀者不可認為密勒尊者反對淨土；此乃對上根人談究竟境界自應如是。前篇及歌集許多故事中，密勒亦勸人修善迴向往生淨土也。

④ 心風——藏文：SNyid·Rlung，直譯為心風，此詞之含義及用法頗廣，極難翻譯。許多禪定境界，及衝動之感情皆云由「心風」生。此處指後者。但心風亦可能指催發殊勝之定慧境界之能力也。又：見第一篇之註⑩。



咒術奇譚

蕭杏華

一、咒語由來

咒叫咒語，亦名咒術，也稱神咒，古時有「咒詛」一詞。後漢書「皇甫嵩傳」，說到張角「符水『咒』以療病」，可知咒的由來已久。抱朴子「涉篇」則用「祝」字的同音語；而在「禁厭法」上把咒叫作「禁術」或「咒禁術」。佛教梵語叫咒為「陀羅尼」，譯華文即「秘密語」或「真言」，或「神妙章句」或「總持」等；咒的力量，與慈法師說：「威靈叵測，感應難思」，在民間可說根深蒂固，在一般人的感官上也一點不會陌生，後漢書「方術傳」上，記載過不少關於咒的傳奇性，諸如：卜筮、天文、玄學、藝術、巫醫、風角、遁甲等是，皆離不開咒力加持，其中有能降雨、止流、枯木萌芽、入壺中見五堂種種奇幻變象。又能役使鬼神，具有壓惡鬼、驅邪魅的技術稱為巫術、方術、數術、道水，也都是由念咒所起作用。

咒就是這麼玄妙，費長房的「鞭台百鬼」，說能「與鬼物交通」，劉根和壽光侯的「能令人見鬼，勅百鬼象魅，令自縛見形」，葛洪「神仙傳」寫「在慈役使鬼神」的故事，抱朴子「地真篇」說：「山川之神皆可使役也」。此外，干寶「搜神記」、曹植「辯道論」、晉書的「郭璞傳」等書同樣有關這種奇怪詭異的幻術記載，多不勝數，難以枚舉。

顯而易見，這種神奇異故事，從漢到晉，曾盛傳世間。最初源出古代巫覡的襲和厭勝，後來再加上由犁軒傳入的幻術演變進化，結果神奇怪誕的思想就一直風靡後世，代有傳聞。雖然到了現代科學昌明的社會，這種神權時代的產物，並不銷沉。

二、支配貢頭

無可諱言，由於傳統的觀念，再加上事物的跡象或有時巧合

的顯示，因此在我們的週圍，一部份人的心目中，環繞着一種虛無縹緲的陰影，相信其所謂「貢頭」，所謂巫術，所謂邪門，所謂蠱惑，所謂道法，所謂魔魅。其中特別是「貢頭」這個名堂，常見人們談起來，恐懼得要命，有如談虎變色，繪聲繪影，活形活現，說什麼最厲害的是還貢，最可怕的是馬貢，最難防的是飛貢，最易入的是觸貢。最惡破的是吉寧貢，不幸中「貢」的人，重則一命嗚呼，輕則病苦纏綿床枕，又說「貢」能轉變人的心理，令人發狂，叫人失却本性，男的往往因而迷惘，莫明其妙破財，女的就因不知所措忘形，糊裏糊塗失身。

姑不論這是不是誇張，會不會有事實根據，能不能發揮個別作祟的潛在力，皆不外由念咒的功能從中操縱，不管那是什麼五花八門的路數，也不管多麼厲害的「貢頭」，大都離不開咒力的支配。道家的靈符、挽訣，佛家的餓口、法水、手印，乃至任何地區的左道旁門、三山五嶽的茅山巫術，皆是咒語的體用原動力支配出來的幻象，果真相信那一套，想去做「貢頭」，首先就得掏下自己腰包孝敬巫師，靈不靈是另一回事，自己破財是免不了的損失，那又何苦呢？要是做「貢頭」旨在損人利己，意存不軌，那更法無可遁，注定百分之百失望，甚至會「陪了夫人又折兵」，吃了虧說不出口，啞子吃黃蓮的味道並不好受。

如果我們不否認社會有奇怪的一面，就得承認人生中也有一部份人正在追求奇怪的幻想現象。有人信仰還僧，並不崇敬佛法，上廟不拜佛，見僧反恭維，以為還僧會為人做「貢頭」，有求必應。筆者去年底因事去一間佛寺呆了兩星期，冷眼看到斷斷續續的各階層人士去找還僧，甚至半夜三更或凌晨天將破曉，尚有人扣門求見。從表面上看，還僧給來人的東西，是一些經過念咒

加持的佛牌、黃綫、木串、褲腰帶，或浸過法水的鮮花、酸柑，教人用來沖涼或教人喝法水。至於有否「貢頭」那套「秘密武器」，則不得而知。因為「貢頭」佛經稱為「蠱惑」，純屬個別區域性的旁門左道，就如中國的茅山術，絕不是佛法，且為佛教戒條所禁。佛門咒語是為「饒益眾生」，不可能用作害人。

明白這個道理，「貢頭」這東西是有是無，並不重要，也用不着害怕，要緊的是在我們這顆活躍靈明的心不迷在上面，不受邪說愚弄，任它什麼「貢頭」，什麼邪門，根本無法近我身、入我竅。原理是：華嚴經中所說：「應觀法界性，一切唯心造。」又說：「心如工畫師，造種種五蘊。」心不迷，則境不著，境不著，從何受染？五蘊不領受，十八界不遷流，明白「三界唯心，萬法唯識」，心識之外，無一法可得，「心、佛、眾生三無差別」，要搞通「佛力不可思議，業力不可思議，眾生心力同樣不可思議」的道理。「貢頭」無性，因邪咒而起，咒由心作，「心無罣碍，無罣碍故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」果能達到心經此說地步，不但「貢頭」不入，邪惑失靈，咒語亦成多餘的廢話了。怕「貢頭」的人或急切冀求解「貢」的人，可從此意會，不花一文，保證百無禁忌。說明白點，不防套句俗話：「色不迷人人自迷」，同樣地，「貢」不迷人人自迷，人若不迷，縱具如何威力的「貢頭」，又豈奈我何？幹麼庸人自擾，正理不信，自心不信，偏聽外間「妖言惑眾」。做一個人，起碼的條件要存好心，說好話，做好事，信仰一個講理智的好宗教，「君子坦蕩蕩」，則無往而不利，不為外力動搖。

以「吉寧貢」為例，那是來自婆羅門咒語作怪，有人以為不同「馬來貢」忌憚豬肉，比較難破解，這也是一種心理作用。由於念咒的人在心理上產生某種疑懼，所念的咒便失去某種效能，「瑜伽餓口」中就有這麼一段神話故事：一個和尚正坐在高搭的法座上，「噉幹資囉吽」地唱咒觀想施食，忽然天落大雨，他轉個念頭，想到他晾在外面的羊皮襖沒收起來，結果施出去的食物都生羊毛，餓鬼們呱呱叫說吃不下咽。

三、咒力較量

在宗教意識極濃郁的印度古老民族，產生的信仰傾向特別多，且非常複雜。佛教未創立前已有「九十六種外道」盛行，婆羅門教，是當時其中一個實力最雄厚的宗教，也即是現稱的「興都」教演化而來，擁有信徒極眾。根據楞嚴經上說：有一個婆羅門教的摩登伽少女，看上了佛陀十大弟子之一的阿難陀尊者，想拉來做丈夫，可是阿難那裏肯，摩登伽就請出她老母念動「先梵天咒」，把尚未證聖果的阿難迷住了，不由自主地跟着去她家，險些着了道兒。好在這時佛陀發覺，鬚頂放神光，光觀化佛，宣說「楞嚴咒」，才破了那個「先梵天咒」，阿難頓時醒悟過來，由大智文殊菩薩帶回來見佛，阿難悲淚交集，慚惶地大讚：「妙湛總持不動尊」佛的威德，「首楞嚴王世希有」咒的威力，「銷」除了阿難「億劫顛倒想」累積下來的妄執。

表面看來，這個帶有羅曼蒂克的動人故事，阿難是給「先梵天咒」迷倒了；然事實並不盡然，那是阿難故示被迷，隨機示化，待佛宣咒營救，以顯佛咒威力，降伏摩登伽母女，皈依佛教而證得須陀洹初果。菩薩度眾生，不在一己得失，苦心就在這點。

楞嚴咒的總名是：「佛頂光明摩訶薩怛多般怛囉無上神咒」，簡稱「楞嚴咒」，也叫「咒心」，又名「心咒」，或「如來頂」，為佛門諸咒語之冠，推稱「咒王」，這個大咒語，列為禪門五堂功課之首，共有四百二十七句，二千六百二十個字，內分五會，每會各有一名題：第一會叫「薩怛多般怛囉」，第二會叫「薩怛他般刺舍悉多」，第三會叫「蘇波羅拏摩訶般輪般怛夜」，第四會叫「薩怛多般怛囉」，第五會叫「悉怛多鉢怛囉」。楞嚴經說：「十方如來因此咒心，得成無上正徧知覺」，釋迦佛陀清楚對弟子們指出：「汝等有學未盡輪迴，發心至誠，取阿羅漢，不持此咒而坐道場，令其身心遠離魔事無有是處」。楞嚴咒是這樣妙用無窮，靈應顯赫。早課誦貫說：「念佛頂楞嚴咒，治五欲於未萌，速期心精通潛，直顯如來藏妙真如性，所謂寂然不動，感而遂通也」。有人主張，楞嚴咒字多文長，普通人若學不到，念不熟，可退而求其次，念「悉怛多·鉢怛囉」；這六個字為「楞嚴咒心」，也有靈效。

站在純佛教的理論來談楞嚴咒，自然極受佛徒們重視，北傳和尚，無論過去的中國或今日的海外各地，不管是叢林或小廟，一大清早起來，首先要念的就是楞嚴咒。在雲水僧禪和子們的口裏，傳說着一個饒有趣味的掌故：

事情發生在中國江西省的興國縣山城，有一座五雷山，山上有個五雷觀，觀主張道人，號五雷真人，善五雷訣，念動真言咒語，能遣使五雷聽命受指揮，人懾其異端，多敬而遠之，是以香客少，觀中收入菲薄。就在五雷山對山，有座墨盤山，山上建有文華寺，是和尚的道場，香火旺，收入豐。張道人看在眼里，想要霸佔墨盤山改為觀院，夜訪文華寺住持禪亮上人，限和尚們三天內搬讓，否則遣五雷火劈僧寺成瓦爍。禪亮是個老修行，沒學法術，無力抵擋，乃與衆僧商議，日夜輪班集大雄寶殿念楞嚴咒，一時木魚聲略略，咒語聲鏘鏘，冀求我佛慈護，神咒有靈。

三天期限到，張道人見和尚不走，反圖念咒頑抗，就老實不客氣念動五雷咒，發動五雷訣劈毀僧寺。五雷果然應召，隆隆巨响，盤旋墨盤山頂，可是下面衆僧朗念楞嚴咒，怎麼也劈不下去。雷聲不斷在空中奔馳怒吼，衆僧不輟在大殿裏唸唸有聲，就這樣交熾僵持了三天三夜，張道人坐在五雷山道觀中又不停地念咒催促，雷神交不了「令」，一急之下，回轉身來，反把五雷觀劈個粉碎，張道人害人終害己，活活給雷火燒成炭灰。

四、佛咒起源

自古以來，咒語潛伏在所有民族的民間，發生過影響力，成為信仰象徵。不用說，在神權至上的古印度國裏，更加廣泛爲人們奉爲圭臬；且與祭祀祈禱結合探入梵天教的儀式內，流行後世的印度教的成立，即含有這許多民間要素，其勢力雄視睥睨。另一方面，產生在當時當地的佛教學說，重理智，事實修，旨在追求人生根源，解決生死大事，本不重神通，且反對異端，但爲了存在着的的要求，也可說是爲了「顯正破邪」，在「先以欲鉤牽，後令入佛智」的前提下，佛教諸大乘經從而兼說咒語，諸如開權顯實的妙法蓮華經，全經二十八品中就有一品「陀羅尼品」大談咒

術，甚至十羅刹女與鬼子母諸鬼神，爲保護法華經持誦者，也念出了她們心得的咒語。經中明白宣示：「說是陀羅尼品時，六萬八千人得無生法界」。這一驚人成就，無異提高咒語在佛門地位，所以後來成爲佛教界一個密宗派系，專門持咒。自蓮花生大士降生西藏，大傳咒印，代出活佛，兩千年來，密宗成爲西藏國教，至今其勢不衰，得到普遍發展。

肯定說，佛門提倡咒語，主要在於祛除災難，摧毀外道惡咒，消滅惡鬼惱害，給人們獲得生活上安寧；進而業盡慧朗，預聖入流境界。歷來流行民間頗廣，尤爲閩南信徒樂誦的藥師經，就曾說到印度有種種惡咒：「輾轉常爲不饒益事，互相謀害，告召山林樹塚等神，殺諸衆生，取其血肉，祭祀藥叉，羅刹婆（惡鬼邪神）等。又能「書怨（怨家對頭）人名，作其形像，以惡咒術，而咒詛之；厭魅蠱道，咒起屍鬼，令斷彼命，及壞其身」。這就是屬於「貢頭」一類東西，後者利用死屍殺人，有如現代西洋電影強作安排的殭屍（*Dracula*）的傳奇性，形容惡咒的恐怖氣氛，叫人毛骨悚然。解救的辦法照藥師經上說：「若得聞此藥師琉璃光如來名號」——當然念「藥師灌頂真言」也可以，「彼諸惡事悉不能害」。義淨或不空法師所譯的「孔雀王經」也舉出過「蠱惑禱於咒術」的話；由此可見惡咒害人，不是空穴來風。相反地，持念佛教的「孔雀明王咒」，有「祛除惡鬼，消滅災厄苦惱」的功效，「孔雀明王咒經」明文作此說明，一再強調佛門善咒，就是爲破惡咒而發，黑暗少不了光明，猶如軍警是匪盜剋星，這迫切相對的需要，表現佛教救世救人的本旨。梵僧尸莉密多羅傳的「善持咒術，所問皆驗」，曇無讖傳的「明解咒術」，佛圖澄傳的「善誦神咒，能役使鬼神」，維祇難及求那跋陀羅傳中，也一再寫到「沙門咒術」事蹟，他們都是基於維護衆生、闡揚佛法這一鮮明原則。此外，咒術的效驗，在各種佛經中，也一再提及宣示；尚有專談咒語的「千手千眼大悲心陀羅尼經」、「大金色孔雀王咒經」、「使咒法經」、「千轉陀羅尼咒經」等等。

（未完待續）

大乘起信論講記

(廿一)

敏智法師講
大成居士筆錄

以上講諸佛菩薩爲權巧方便教化衆生，說有「超地速成。」實在菩薩的種性與根性，平等平等無有分別。佛性不增不減，無有差別。發菩薩心，修菩提道，也是一樣平等無二，而修六度萬行。所證的真如理也是相等的。那裏有超過速成的方法呢？成佛一定要經過三大阿僧祇劫，一切菩薩皆是如此，並無其他捷徑。「但隨衆生世界不同，所見所聞根欲性異。故示所行亦有差別。」

佛經上講，除吾人所居世界仍有許多無量世界。世界不同，衆生不同，所見所聞，也都不同。根性不同，所欲也不同。菩薩就隨順着這些不同，施行各別的方法，分次分等，教化衆生。故示菩薩在修行時，也有種種差別。因爲隨衆生根性不同，所以示現有如是差別。實則菩薩修行本來相同，並沒有任何差別。

丁二、明發心相

「又是菩薩發心相者，有三種心微細之相。云何爲三？一者真心，無分別故。二者方便心，自然徧行利益衆生故。三者業識心，微細起滅故。」

發心修行菩薩，有三種微細不同的心相。第一、真心，不虛假之心，乃根本智證真如理，無分別相。第二、方便心，從根本智證真如理之後，生起後得智，方便教化一切衆生。從後得智方便心（智），自然而徧利益衆生。反之，如有分別心，分別人我、衆生、壽者、有境界，就有種種相，不能度化衆生。第三、業識心。初地菩薩，微細業識還未斷，仍有生滅相。因爲此地菩薩雖有根本智後得智，然微細的業識心仍未斷，變易生死還未了。

丁三、明成滿德

「又是菩薩功德成滿，於色究竟處示一切世間最高大身，謂以一念相應慧，無明頓盡，名一切種智。自然而有不思議業，能現十方利益衆生。」

菩薩經三大阿僧祇劫，功德圓成滿足，就處在色究竟處。吾人所居爲欲界天，以上爲色界天，色界最高一天爲色究竟天。色界天仍有色相，過此以上就是無色界天，無色界天即完全無有色相。菩薩功德成滿，在色究竟天顯示一切世間最高的身。金剛智一起，一念生相無明斷盡。所謂報身成佛，得一切種智。對於世間，出世間一切道理，所有人生道理都能通達，所以名曰一切種智。得到此智，自然而然有不思議業，在十方世界現示，教化衆生。

「問曰：虛空無邊故，世界無邊。世界無邊故，衆生無邊。衆生無邊故，心行差別亦復無邊。如是境界不可分齊，難知難解。若無明斷，無有心想，云何能了名一切種智？」

上節講「無明頓盡，名一切種智」，於是發生了問難。問曰：虛空無有邊際，所以世界就無窮無邊。世界既無邊際，其中所有衆生也是無量無邊，數量很多。今世統計人口，有數目可計。但據佛教說法，除人類以外，生物如飛禽、走獸、昆蟲都叫作「衆生」。所以在無邊世界裏，衆生也就無量其數。「虛空、與世界、無邊無際」。這種說法，在科學未昌時，嘗有人指佛所說爲無根無據。但自科學家發現太虛之廣大無邊，以及世界除吾人所居地球以外，宇宙之間還有若干星球，證明佛所說絕非虛假。如此衆生無量無邊，不計其數，每個衆生都各有其心，而各個的心

行動作，又各有不同。種種差別無量無邊，無有邊際。「如是境界」，不可有分齊相，不可有界相，此理極不易了解。假如無明斷盡了，心相也沒有了，那麼如何能夠了達名為「一切種智」呢？馬鳴菩薩為解說此義，根據一般衆生的淺見，假作此問。

「答曰：一切境界，本來一心，離於想念。以衆生妄見境界，故心有分齊。以妄起想念，不稱法性，故不能決了。諸佛如來離於見想，無所不徧。心真實故，即是諸法之性。自體顯照一切妄法。有大智用無量方便。隨諸衆生所應得解，皆能開示種種法義，是故得名一切種智。」

上面的質疑仍是形而下的問題。本節則從形而上，超出形相之外作答覆。形而上是本，形而下是末。若從末求本，當然千差萬別，處處不通。從形而上覓其體，根本處置，自然易通。從法性理體，得到根本，單純而易解，在枝末方面，就不能通達。答曰：所問一切境界，簡單的很，本來只是一心，不外妄念分別。一切境界，由想念而生，離去想念，就無一切境界。只因衆生在妄見上有了境界，於是心上就有了分齊之相。如果無妄想分別心，那裏會有境界呢？譬如眼中有翳，就見到空中花，只是幻想。衆生心相境界，就是妄想分別見上所起。衆生妄想分別心生起時，就不能與法性理體相稱，因法性體上根本無想無念。所以妄起想念，對法性體就不能了解。至於諸佛如來呢，就離去一切妄見，一切妄想，其心無所不盡，無所不窮。真實之心真如體，就是諸法的性，諸法之性就是心真實。離去心真實，即無一切法。在如來智體上有大智慧大光明，一切妄法被真如體顯照，不復存在。如雪落太陽之下，唯見爲水而不見有雪。因爲如來有大智慧，有種種方便，一切妄法不能存在。諸佛如來體上既有一切光明顯照一切法，隨着一切衆生所應了解者，就施以教化和解脫。將所有法種種道理開示，所以得名一切種智。

「又問曰：若諸佛有自然業能現一切處利益衆生者，一切衆生若見其身，若覩神變，若聞其說，無不得利，云何世間多不能見？」

如上所述諸佛有大光明大智慧，隨衆生所應解者，都能開示

種種法義，於是疑者又問曰：假如諸佛有自然業，從法體上能現報身化身，能利一切衆生，徧一初處。一切衆生，如果能見其（佛）身，或者能夠看到佛的神通變化，或者能聽到佛的說話，就沒有不得到利益的。佛的法身既然徧一切處，爲甚麼在世間的廣多衆生不能見到呢？

「答曰：諸佛如來法身平等，徧一切處，無有作意故，而說自然。但依衆生心現。衆生心者，猶如於鏡，鏡若有垢，色像不現。如是衆生心若有垢，法身不現故。」

殊不知諸佛如來法身理體，平等平等，盡虛空，徧法界，確實不差。要知道如來法身顯現，並無分彼此薄厚造作的意思，所以說爲「自然」。但是法身現與不現，依於衆生的心。即如天上月，地上無水則不現。舉譬喻說：衆生的心如同一面明鏡。鏡可照物，人來人現，物來物現。但如明鏡滿佈灰塵，被污垢所染，色像就不能現出。所以衆生心有垢染，法身就不能顯現。衆生心上清淨無染，就能見到如來法身，反之若心上被塵垢污染，就不能見到佛。見佛與不見佛，完全是衆生心上有垢無垢的關係。

第五章 修行信心分

甲初、依人起修

「已說解釋分。次說修行信心分。是中依未入正定衆生，故說修行信心。」

以上本論第三分解釋已講完。以下說修行信心。「未入正定衆生」即指十信菩薩，還未入正定聚。所以要修行，以使令信心堅固。

甲二、所修信心

「何等信心？云何修行？畧說修心有四種。云何爲四？一者信根本。所謂樂念真如法故。二者信佛有無量功德，常念親近供養恭敬，發起善根，願求一切智故。三者信法有大利益，常念修行諸波羅密故。四者信僧能正修行自利利他。常樂親近諸菩薩衆，求學如實行故。」

（未完待續）

正本清源論

(十六)

趙亮杰

⑥在南宋咸平三年（西元一〇〇〇年）以前在中國佛教文獻上未見有大乘止觀弘揚或引述資料。⑦憲平三年，日僧寂照送來中國交於慈雲，始刻版流通，至今還不到一千年。⑧觀音玄義一書，為智者大師說，灌頂記，觀其體裁，既不像講演錄，也不像對話錄，更不像語錄；且其中性惡思想，並不如血液流佈散見全文，却好像一個血瘤；全文六百餘字，凝結在一塊兒，自問自答，強調其性惡思想；假若刪掉此瘤，也不見得文內少了些什麼；倘若真是智者大師思想，應如血液流傳散見全文。⑨「性染」「性惡」思想，與天台「三諦圓融」的宗義不符；真可說是文勢義勢，南轅北轍；您想！真如法性具有「染淨二性」和「善惡二性」，僵持不下，對峙而立，又怎樣「圓融無礙」呢？故考據學家，認為這是智者以後諸師所作。

D 性惡思想勢如洪水猛獸，破壞因果，產生暴政，導致人心大亂。

真如法性，非善非惡，非生非佛，才能建立俗諦法中的因緣果報；法性無二，十法界中，因緣差別，果報自異；此十法界之所以為十法界也。因緣性空，此果報者，亦如空花水月，幻有非實也。

了達此義，由假入空，不壞緣起，見真實性；真實性中緣起諸法，內心外境，皆為「清淨依他起性」，叫做「真如緣起」。此緣起法，能起十方清淨國土，圓滿報身，實報莊嚴，皆得法、報冥一。何以故？猶如玻璃（實性）茶杯（幻相），茶杯在處即玻璃在，是故幻相在處即實性在。諸佛菩薩依此緣起，遊戲度生，入水不溺！入火不燒！能作恒沙勝妙功德。

不了此義執幻為實，認此空花水月為實有者；當知緣起諸法

（現象世界）新陳代謝，剎那不住；吾人若執「實我」「實法」，則此「俗知」「俗見」隨其境緣代謝，流轉生死；衆生知見住於生死，則內心外境，皆為「污染依他起性」，叫做「賴耶緣起」（具無明）。此緣起法，能起九界衆生業報身、土。衆生依此緣起，繼續不斷的造業，則感無邊生死，無量熱惱，苦其心身！

諸善知識！「緣起」無二，「依他」非有，其焦點在我們對於「依他起性」的「現象世界」看法如何而已！看穿了，一切緣法，皆為「清淨依他起性」；看不破，一切緣法，皆為「染污依他起性」。這道理說起來很簡單，「看穿了」即無「無明」；「看不破」即具「無明」；若不具「無明」，緣起法中皆如實知（悟其緣生如幻）；若具「無明」，緣起法中不如實知（迷則執幻為實）；具足無明「阿賴耶」，不具無明「菴摩羅」（真如識）；由此可見，迷、悟、染、淨、真、妄、明、無明，都與「真如法性」無關，怎麼能說「性具染淨二性」呢？若說法性具染具淨，已成定論；何由「因緣」而生「果報」乎？復又云何「因緣性空」「果報非有」乎？何況染淨共具，則「真如法性」不但成了「黑白集」，實亦無從產生因果；何以故？譬如執純（白絹）為畫，由於執非畫故；執具丹青，則不名執；雖有因緣，不重起畫，說得再明白一點，等於本具丹青的細絹，雖有畫家在前，亦不能舉筆揮毫，是故「性具染淨善惡」之說，等於執具丹青；作是說者，破壞因果；此波旬說，非佛說也。

吾人為政為教，應當順性而施，不能逆性而行；順性而施，猶如順水行舟；逆性而施，等於逆水行舟；順性而施，人同此心，心同此理，則民心悅服！逆性而施，必須「隳圮烝矯」之刑；雖能制之為善，而民不服；何況善惡本無定論，始皇暴政而不自知，反言民暴。若言人之性惡，必具暴政思想，準備「隳圮烝矯

「以治其民；且其「鑿枘」模型，皆由自己的「看法」和「思想」製造出來的，猶如獸醫爲人治病，難免強人爲獸也！今日暴政者可以爲鑒。

荀子一書，乃以「經驗論」和「認識論」參加他自己的「看法」和「思想」著作出來的，夫「經驗論」和「認識論」，在佛法中名曰「俗知」「俗見」，亦名「衆生知見」，亦就是不正確的知識和見解。在科學界這些「經驗論」和「認識論」都排不上用場；是故著書立說，若想傳於後世，不能憑經驗和認識作基礎；因爲經驗和認識，只能及於「過去」與「現在」，不能及於「未來」；只能及於「業識」，不能及於「理智」；只能及於「事法界」，不能及於「理法界」也。

或有人說，我們可以憑經驗和認識加以推理，構成思想，傳於後世，有何不可？曰：光憑我們的經驗和認識，能推想到如來所證到的「第一義空」嗎？能推想到人類能到月宮旅行嗎？能推想到石油可以製造人工纖維嗎？若否？即可見推理的基礎不夠，所構成的「思想」也站不住腳。

「思想」這玩藝兒，既漂亮又風騷！和世界小姐一樣，永遠站在時代的尖端上，也永遠是被淘汰的東西；所以西方哲學家世代革命，徒弟可以修整老師的意見，這是必然的事；像現在學術這樣發達，再好的「思想」，不能超過一百年就要被淘汰了；像荀子性惡說，和天台性惡說，一個兩千三百歲，一個一千四百歲，這些古老的思想，我們還在這兒摸索、研究、欣賞，摸索了十四個世紀乃至二十三個世紀，還沒摸透；可見我們的老祖宗真了不起，他們短短數十年的「思想」，就可以把我們後代子孫「糊塗千秋」！直到現在這兒公說公是，婆說婆是！也可見我們後代子孫太無用了！勿怪乎被科學界一甩十萬八千里！

「思想」這名詞兒，不是東方文化的土產，她是西方來的摩登女郎，儘管中國人許多創說，都是出於思想；但是中國人從來諱言「思想」；何以故？在中國人的心目中把它自己（包括徒子徒孫）的學說，當做「天之經也，地之義也，民之行也。」表示它是由「真知灼見」的「現量」境界寫出來的，不是用第六意識

摸索出來的。請想想看！真理只有一個，人人都有一個第六意識，誰的思想能創造出真理來呢？人人都想在學術界稱王，都想讓讀者把它的學說看成天經地義，誰也不肯承認這是由自己的思想杜撰的；猶諸王子，爭爲王儲，先爭嫡庶關係，如果自己承認爲「如夫人」（喻意識）所生，根本就沒有爭的份兒了。

東方文化是由中國傳到日本，可是日本民族是後起之秀，善於模倣與吸收，我們不能不承認中國民族老大，免不了有些地方老氣橫秋！但日本人接受東方文化却不澈底，而又先中國接受西方文化；因爲西方文化不管科學與哲學，都是由第六意識產生，所以他們都把「思想」看成第一流的東西；當然就是釋迦和孔子在未證到「第一義諦」和「一貫之道」以前，也是用思維方法加以修習；到了他真知灼見所證到的「現量」境界，那就不是第六意識所能想像得到的；猶如吾國之農曆，是由古人仰觀俯察體會出來的，其一年四季，二十四節，月圓月缺，月大月小，五年二閏，天干地支，六十花甲，至今將近四千年，此一古老文化，邁進了二十世紀的科學時代，仍然企立無恙！其初在古人仰觀俯察的階段，是免不了用第六意識思維研究；可是到了證到大自然的「現量」境界，方知其「法爾如斯」（天經地義），那就不是第六意識所能策劃出來了。孔門之「一貫」，釋迦之「第一義諦」，亦復如是，乃由「現量」而證，非由「思想」構造，故天地可壞，此義不滅，遠非第六意識孕育出來的學說所可比擬。即便吾人對於第六意識善加利用，它也不過等於一支瞎子拄杖（探測器）；但是你若丟不掉這根拄杖，永遠是個瞎子；當知瞎子用杖，等於我們過河用船一樣；如果你捨不得這根拄杖，而想用它創造真理，那永遠是錯誤的；等於乘船不想渡河，而想在船上建築摩天大樓，那是不可能的事。

若了此義，吾人思維修習，猶如瞎子執杖尋寶，在未得寶以前，當知「杖」不是「寶」，得「寶」之後，不復用「杖」。故知釋迦和孔子所證之道，乃洞然而知（悟）！灼然而見（證）！如實而證（法性亦名真諦）！如實宣說（教法亦名俗諦）；是故孔子之道，放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑。釋迦之道，

三世諸佛而莫越，恆沙星際不能易。如此境界，豈是第六意識那支瞎子拄杖所能創造出來嗎？雖然聖教（佛學和儒學）是可思議者；但，「第一義諦」和「一貫之道」，却如人之食瓜，個中滋味，惟食（證）乃知；其未食者，斷難以思議測度也。是故子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（不可以前六識測知）故知釋迦教法，是從「第一義諦」敷演出來；孔子教法，是從「一貫之道」開展出來，決不是第六意識所能創造；所以中國歷代學人，著書立說，明明是出自第六意識的創造，它却諱言是它自己的思想，它希望人家把它的學說，看成「天經地義」，不是它自己杜撰的；同時也免得被罵爲違背傳統的「異端邪說」。

吾觀續藏中有關性惡說的文章洋洋大觀！都注射在釋迦血液裏面，亦不強調其「特異」；這種移花接木的手段，才夠厲害！因爲血裏有毒，這官司就難打了！幸日本學者科學頭腦靈光，也肯下研究工夫，澄清此爲天台獨創的「特異思想」；但是日本學者並不爲怪！因爲他們只知道日本天皇身份特殊！却不了知佛之所以爲佛，孔子之所以爲孔子；以這不成熟的想法和想法，又先中國而接受了西方文化；因爲西方哲學，都是思想中的產物，於是乎把釋迦牟尼佛和孔老夫子都貶爲「思想家」，和西方哲學家相提並論，等量齊觀！這和戰國時代，各國諸侯，和周天子並肩稱王；不過，彼乃僭越王位，此乃貶嫡爲庶也。在此風氣之下，天台此一「特異思想」，可以獨樹一幟，再也不用埋頭藏尾了！所以吾國學人，也把日本風氣帶回國來，左一個「思想」，右一個「特異」，公然招供「獨創」；果爾，我們可以把老祖宗的家法拿出來，作四個字的判決書：「離經叛道」。其嚴重性，等於帝制時代，老百姓僭自稱帝，自己招供，罪證具足，也是四個字的判決書：「背叛朝廷」。

所謂「思想」也者，能爲「功魁」，亦爲「禍首」！能平治世間，亦能惑亂世間；能使衆生成佛，亦能使衆生成魔！江希傳先生曰：「全世界之安危治亂，操於一、二學者之手。」此一世紀，被馬克思學說，搞翻了半個世界！影響全世界動盪不安！此

眞一針見血之談也！

佛學中有「思惑」，也有「思慧」；「想」爲「五蘊」之一，「思」若落「想」，如「盤絲洞」，越思越想越糊塗！便成「思惑」。若能思維諸法「緣起性空」，即生即滅，不落於「想」，能轉「第六識」爲「妙觀察智」，便爲「思慧」。若不深研佛法，其所謂思想家者，究竟是「思惑」還是「思慧」？那就不是一般人所能體會得出來了！吾人若於思維法中，不能深刻體會「緣起性空」，不作「空想」，心中必定落下一個深刻的「印象」，或凝結一個性空的「概念」；此「印象」與「概念」者即是「相心」；「相心」不散，「連續」或「回憶」，皆名曰「想」。可見此「想」即是「法塵」，亦名「理則障」或「所知障」等，亦名心靈上的「彩色眼鏡」；帶着彩色眼鏡看東西，焉得不看的眼花繚亂？所以從「思想」中出來的語言文章，多半是不正確的邪知邪見；也可以說不管你怎樣想？都出不了這「盤絲洞」（緣起海）的範疇；這「洞」裏的「蜘蛛網」，也是由「想心」組織起來的，它不但有精密的邏輯性，而且還有一位蜘蛛精（邏輯上的魅力）主宰其中，具有強大的引力，能使學人一入其彀，不能自拔，自惑惑人，莫此爲甚！當知「緣起海」中，原是一個最精密的「邏輯網」，並且重重疊疊，無邊無際，無休無止；惟有諸佛菩薩了達「緣生如幻」，有即非有，是故出入往還，不沾不滯；否則，任爾世智辨聰，竭盡畢生之力，乃至無量劫，不能透脫此「邏輯網」；故在邏輯上打滾的人，永無「解脫」之期。

這些思維上的邏輯，禪宗名之曰「葛藤」，吾名之曰「盤絲洞」；盤絲洞裏有蜘蛛網，蜘蛛網上有蜘蛛精；言其甚有困惑人之心之魅力也（思惑）。若用「思慧」，可斬此網得大解脫，得解脫者，才可出入盤絲洞，救度衆生！是故儒、佛的正統文化，乃產生於「思慧」，非出於「思惑」也；不能與西方哲學並列爲「思想」；所以東方文化最忌「反傳統」，因爲它是有標準的東西，故忌「標新立異」，「異端邪說」「離經叛道」也。

或曰：佛所說者，如爪上土，其未說者，如大地土。佛所未說，祖師說之，有何不可？曰：作是語者，不解佛意。從「俗諦

「說，三世諸佛，盡無量劫，不能盡說。從「真諦」說，拈花、舉拂，已盡其意。然而，不管其橫（俗）說豎（真）說，性（真）說相（俗）說，皆是「一味」，「平等味」，「解脫味」。何謂「一味」？無論橫說豎說，皆「不二」法，故曰「一味」。何謂「平等味」？無論性說相說，相幻性空，幻、空不二，無有差等，曰「平等味」。何謂「解脫味」？聽其語言，觀其文章，茅塞頓開，無復餘疑困繞胸中，名「解脫味」。有此三昧，皆如來說，離此三昧，葛籐連篇！非如來說。

或難之曰：大乘止觀不也說是「平等一味」嗎？余曰：「說是平等一味」，却不代表「平等一味」；等於說：「我愛你」，就能代表我愛你嗎？大乘止觀在真如法性裏面樹立兩個敵對的「染淨二性」作為「順本」「違本」，却硬要昧着良心說它平等一味；夫婦相對，兩手相對，因為它是「一對人」「一雙手」，合則雙美，離則兩傷，說它「平等一味」「圓融無礙」，則無不可；兩個水火不容的東西，對峙而立，說它「平等一味」，可真新鮮！佛經所說「四大圓融」，乃是地水火風，先非水火；「四大相」有四，「四大性」不但非四，而且是「無性」之「性」，「一」尚不可說，何況乎「二」？何況乎「四」？又焉得「不一味」？焉得「不平等」乎？若從「相」說，以火言火，火絕對不是水；若說水火圓融，誰也不相信。若從「緣」說，則緣起性空，幻有非實；幻相到那裏找性？總不能說到真如法性裏找水火二性；以諸相皆幻，無實性故；是故諸大菩薩入水不溺，入火不燒。吾人之所以能被水溺火燒者，有二種因：一者，不能看破緣生幻有，執幻為實故。二者，業報未盡，能被業火所燒故。以佛菩薩眼光來看，幻火焚幻身，雖然因果歷歷，皆是緣生幻有，猶如幻術，虛妄不實故。若能性相都看穿了，無論性說相說，皆是「一味」「平等味」「解脫味」。大乘止觀充滿了染淨、違順、熏修、對治，壁壘分明；這就是沒有「看破」的寫照，的確是思想中的產物，故不能化干戈為玉帛；雖然筆下寫的是：「法界法爾」，「平等一味」；猶如畫家畫虎，若非依於「現量」境界而畫，必然畫其心中想像之虎（思想中的東西），想虎畫虎，難免畫虎不成反

類狗，是為「非量」。

本論自六三年元月開始準備，閱讀有關大乘經典，加以圈點，準備將原經文引叙，以昭衆信；但筆者經常習慣，若講若寫，都從自己八識田中流出，很少援引經文，或古德注疏，甚至連專有名詞，亦不抄錄辭典，乃隨佛理隨文義，以時代語言，自行詮釋，例如「介爾」「思惑」「思慧」「如是」「法爾」「清淨依他」「染污依他」等；但，我預為聲明，凡拙著中名詞詮釋，對筆者自己負責，不代表其他著作：一者，佛學術語，含義廣泛，與本文無關者，畧之。二者，與古德所釋有異議者，依於佛理文義而重釋之，如「一念介爾之心」者是也。所可惜者，未能將如來金口玉言，引叙文內，俾讀者親觀聖旨，但我自信全書立義，不違大乘聖典（以佛語為標準），且書中立義，為各宗共認，我想讀者諸君，並不陌生！

自本年三月開始撰述，斷斷續續至今天下午，也就是民國六十三年除夕始行脫稿，全文八章約十萬言，若有大德善意批評指教，無任歡迎！惡意謾罵，恕不奉陪。正本清源論全部終

中華民國六十三年十二月卅壹日魯東趙亮杰脫稿於

台北市郊姆指山麓菩提崗蓮邦寄廬

台北華嚴蓮社改建完成

籌備華嚴專宗學院

台北佛教華嚴蓮社，自去年改建以來，目前已告全部完工，一幢四層樓房（連地下室實是五層樓）耗資一千餘萬元歷時一年又五個月，內容布置：一樓彌陀殿二樓最吉祥殿三樓前座藥師殿，後座觀音殿四樓萬佛殿，底樓地藏殿及功德堂，外表壯麗古雅，內容莊嚴堂皇，該社南亭長老及成一法師為酬答三寶龍天加持之恩，十方檀越贊助之德，除繼續發展各項原有之佛教弘化事業外，並擬籌辦華嚴專宗學院，弘揚華嚴大教，培養弘法人才，現已就各佛刊登出招生簡章，有志修學之僧尼青年（據招生簡章：該學院男衆先招足，即辦男衆班，女衆班先招足則辦女衆班）可向該蓮社報名投考。

日本文教界對

修訂中華大藏經之評介

楊鴻飛譯

一

前佛教大學學長・文學博士 惠谷隆戒

大藏經的刊印，以宋、元、明、清、高麗等政府與民間兩種版本爲其嚆矢，其數實繁。即以日本而言，如所周知，也有天海、黃檗、縮刷、**卍**字正續、大正新修等等版本先後刊行。而這次鄰邦中華民國修訂中華大藏經會正付虔印中的「中華大藏經」，却是集各藏之大成，而將所有上起漢魏六朝以迄上述各種大藏經全部包括在內。喻之爲東洋文化一大金字塔，似不爲過言，這真可以稱得上是世界佛教史上空前的大事業。它不但是佛教學者座右必備的寶典，也是廣大東方學者必備之聖書，特別像「藏目彙編」那樣閱讀本藏經的入門參考書，將本藏經的總目錄，歷代各種大藏經的目錄及對照表、索引等等，均予附入，其有助於學者研究之便利實大。

際此中華大藏經全藏正付刊行之日，除衷心表示慶祝之忱外，特敢向中、韓、日各國佛學者作鄭重的推荐。

二

大正大學教授・文學博士 關口眞大

以晚近數十年來說，大正新修大藏經，已成爲所有佛教研究的基本資料，因而此經在各大學、各圖書館，以及無數學人之間，可說已經相當普及。與此同時，年來學術界希望**卍**字藏大藏經中續藏部分，早日重印的呼聲，也隨之日高。

可是令人惋惜的是；大正新修大藏經中被遺漏的寶貴佛典，爲數着實不少。誠然，關於日本部分，像傳教大師全集，弘法大師全集等各宗祖師全集，在各宗裏面搜集相當完整，此外像天台宗全書，淨土宗全書等各宗全書之類，也十分齊備。大正新修大藏經所收以上的日本資料，其完備自屬無話可說。但是關於中國方面的撰述，在各種版本的大藏經類中被遺漏的不免爲數甚多。也許關於這一方面，因爲在**卍**字續藏中不難可以找到的緣故吧？不過遺憾的是**卍**字續藏經，並不十分普及，時常聽到有人嘆息地說起：「專誠往訪藏有**卍**字藏經的人，恰恰所希望要看到的部分，竟不可思議地付之闕如」。以近年來印刷技術的進步和發達來說；要求此一續藏部份再度刊印的意見，日愈增強，要非無故。可是由於這次中華民國修訂中華大藏經會的中華大藏經的問題，所有的問題，一切爲之解消了。

中華大藏經其第二輯是以明版嘉興藏爲主，第三輯則以日本**卍**字正續藏爲中心，此外第一輯則自宋元版的磧砂藏起以至宋藏遺珍，合併成輯。最後又將搜集所得的歷代未曾入藏的一部分重要經典合爲一輯，稱之爲「續藏」。如果今後還有新發現的部分，再成一輯，稱之爲「又續藏」。像這樣洋洋大觀卷帙浩瀚之佛教巨著，其將成爲名符其實的現存佛典一部不缺的真正大藏經一切經。要已無待多言。

不僅此也，而且其中一部重複的也沒有，其用心的周到，由此可以想見。由於二十世紀包羅一切佛經的大藏經，現在已經正

式問世，今後在佛教研究上，必將成為不可或缺的基礎，實為無庸置疑之事實。

尤其值得驚喜的，是其公佈的價格，驚人低廉。足見此時此地中華國土，發心弘法利生續佛慧命者，大有人在。也唯有從虔誠的護法精神發願，最初便捨去營利的念頭，方纔能做到此種地步。

際此不易獲得的大好機會，本人誠懇希望日本各界熱烈贊助，除正藏部分外，並將「續藏」以及「又續藏」乃至「藏目彙編」全部購買，以資共同早日完成此一東方佛教史上偉大的壯舉，誠不禁馨香禱祝之至。

三

京都大學名譽教授・文學博士 塚本善隆

最近經中華民國修訂中華大藏經會新修的中華大藏經，其內容的豐富，版本的優良，實為迄今佛教史上所僅見，它不僅將中國方面以往遺漏入藏的漢文重要佛教經典，竭盡所能，彙集無遺，而且將朝鮮、日本長期以來所保存的漢文佛教孤本，也廣加搜羅，一一納入，以期成為完璧。這真可稱得上近代佛教出版史上一大事業呀！

茲請試觀其內容，全藏計分為四大法類：一、正藏，包括第一二三四（改名補輯）等四輯，二、續藏，又續藏。三、藏目彙編，四、譯藏（已請美國佛教會負責）。正藏中的第一輯所收的是宋元版本「磧砂藏」和「宋藏遺珍」。第二輯是明版嘉興正續藏，為不見於第一輯者。此外，收錄以上歷代正藏所未見而迄今散在藏外的各種佛典，編為「續藏」，此一「續藏」編印之後，如再發現新資料，則更出「又續藏」補充之。最後，附錄歷代各種大藏經的目錄，編成對照表和索引及本藏總目錄，成為「藏目彙編」，以助研究此一漢文佛典大叢書閱讀之便。據上以觀，原來在漢文佛典之上成立發展而來的中國、朝鮮、日本等所謂北傳佛教的研究，定將因本藏經的出版，而跨出革新的巨步，它不僅是擁有研究亞洲文化機構的大學，以及研究所必備的出版物，而

且也是在家的佛教篤信者，虔誠發心，使法寶永傳無既，以之供奉佛寺叢林，正是無上善根功德呢！

四

東京大學教授・文學博士 平川彰

這次經中華民國修訂中華大藏經會虔修刊印的「中華大藏經」，對於佛教學術發展上來說，真可以稱得上是劃時期的。因為它搜羅之廣博，幾乎概括古今所有漢文重要文獻在內。當此日本物價高漲人人謀生不遑之日，像如此空前的偉大出版事業，無論如何是無法期待能做到的。而今友邦中華民國諸山長老縉素大德，誓發願力，從事此一大計劃之完成，站在研究佛教學術者的立場上，對此誠不能不表示由衷的感謝。由於此一事業過於艱巨，預料其前途的困難定然很多。所祈該會諸大善識，同心協力一本不折不撓，貫徹始終的精神，早日完成此一偉大事業。

本人在此必須鄭重提出，並籲請大家注意的；便是屬於正藏第一輯的磧砂藏，在日本大正新修大藏經出版當時，所有的人還不知道中國尚有這樣一部重要而且完整的佛經存在！因此僅在校訂的正確點上，有其定評而已。由於這樣關係，將來漢譯藏經的定本出版的時候，自將成為一部不可或缺，必須加以參考的重要藏經。

至於第三輯日本_卍字續藏經的價值，日本人自己當然知道得很多，無待本人在此絮絮贅言。但是第二輯明版嘉興正續藏，因為在日本一向不易看到，其續藏部分，內中畢竟包含些什麼佛經，知道的人也就不多了，因此加以參考利用的迄今可以說幾乎沒有。可是此刻我們已經明白；其中屬於中國方面的佛教經典，收集得相當的多，尤其論書部分更不在少。

此一稀世法寶，現在終於經鄰邦中華民國修訂中華大藏經會予以刊行。站在研究中國佛教立場上，謂為千載一逢的朗報，不為過言。如果失之交臂，此一法寶入手的機會，今後恐怕不易再來了。

除上述之外，在第三輯之後，尚有「補輯」、「續藏」、「

又續藏」各輯同時問世。其中所收集的那些經典？因為截至目前止，本人尚未看到其首編目錄，所以一時未敢遽加評論，不過依此可以斷言；相信凡屬漢文佛教重要文獻，一定彙集無餘，絕無疑問。

據上以觀，因此至少個人由衷希望；日本多數寺院和學者，對於中華民國佛界同仁現正從事的這一偉大佛教出版事業，允予全力協贊，並積極援助其早日圓成功德。

五

京大人文科學研究所教授·文學博士 牧田諦亮

早在一九五六年成立於中華民國臨時首都台北市的修訂中華大藏經會，十多年來克服無數困難，終於先後刊印其中第一輯小字本，與第二輯，影印宋版元版磧砂藏版金版等等版本，以之奉獻佛教同仁。一如法輪常轉之名，誠足令人欣喜之至。此外，第三輯日本_卍字續藏之影印，以及補輯等的出版之即將付之實現，更屬值得慶賀之事。

法固因人而弘，而人則因諷誦佛教經疏而獲致護法信念。續藏經包含中國佛教的經典章疏極多，而一向請購最是困難，現在則可以出少數的價錢購進披誦，殊無異為新時代確立新佛教流傳的基礎，我們對於十方叢林緇素大德居士這種弘揚佛法的願力，實不能不表示由衷的合十稱謝。

六

東京大學名譽教授·文學博士 宮本正尊

漢文大藏經，不僅是孕育日本文化的源泉，而且也是增進日本與中國間的文化交流，加強兩國親善的文化財。迄至宋、元、明、高麗、黃檗、明治、大正大藏經止，修藏之舉，向列為歷代政府與民間重大事業。

盱衡今日，作為東方文化財而亟需予以開發促使現代化的，不外有二。即「漢文大藏經」和「佛教藝術」。關於佛教藝術，近年來經聯合國國際文教科學機構動員世界學者，已經獲得顯著

成果。至於漢文大藏經；昭和三十三年，當筆者擔任日本學術會議研究費委員之際，曾經提議「大型圖書刊行新計劃」。結果其雛型之一「漢文大藏經總索引」的編纂，獲得會議一致通過採用。其後為其完成「漢文大藏經內有關自然、人文方面佛教學術用語的研究」，受到文部省私學研究費的綜合研究費支援。由龍谷、大谷、高野山、駒澤、大正、立正等六個大學，作為協同事業，積極加以推進。此外更獲得文部省的成果刊行費補助。迄至目前止，付之刊行的已有二十一冊，正付刊行中的尚有卅一冊。

這一次中華民國政府臨時首都所在地的臺灣省所刊印的「中華大藏經」，綜合宋元版的磧砂藏、宋藏遺珍、明版嘉興正續藏、日本_卍字正續藏而加以重修，此外，更預定對以上正藏之外的經典，廣加搜羅，編為「續藏」和「又續藏」。這真是無上功德。該會日本總代理人，是大阪市此花區的中國語文學院院長楊鴻飛大居士。

本人一方面由衷禱祝修訂中華大藏經會新計劃的圓滿成功，一方面更願向廣大江湖作鄭重的推薦。

七

大正大學學長·文學博士 福井康順

今天可以說是佛教書籍的景氣時代，原因和理由，自無須在此多所細述。反正這是擺在眼前的事實。明治、大正、昭和三代所出版的佛書精華，不久以前要想到手，都是十分困難的，而現在的讀書人的書架上，却大都備有這類貴重的書籍，充分地滿足了研究學人的渴望。說真的；現代學人太幸福了。

最近鄰邦中華民國修訂中華大藏經會中華大藏經的刊行，不啻是使此幸福更加增進的一大快舉。因為這一部新近問世的中華大藏經，在當前佛書景氣中，是價值最高最值得推崇的一部了不起的大書，思想界文化界在這裏又獲得一大寶物的機會了。

本人在此特以最洪亮的呼聲，向大家作出衷的推薦。

四眾刊物，四眾護持！

佛學新聞

本港佛教界

踴躍請定大藏經

一週內定出五十餘部

台修訂中華大藏經委員會，為流通法寶，弘揚教法，特派董正之、朱斐、陸崇仁三居士分訪星、馬、泰諸國後，於九月中飛港，分訪本港各文教社團暨諸山長老，推介修訂中華大藏經特點，獲得本港佛教界人士熱烈響應，踴躍請定，一週內接獲定單達五十餘部，總值超過港幣八十餘萬元，茲將請定者芳名分錄如後：

香港佛教聯合會一全部、正覺蓮社一全部、妙法寺一全部、湛山寺一全部、菩提學會第二、三、四輯、弘化蓮社定慧寺合一全部、法音寺第二輯、總持精舍一全部、東普陀寺一全部、虛雲和尚紀念堂第三、四輯、海印精舍一全部、福慧精舍第一、三、四輯、方業彬一全部、周有一全部、嚴寬祐一全部、赤柱觀音寺一全部、慈音精舍一全部、慧蓮精舍一全部、法藏寺一全部、安樂精舍第二、三、四輯、羌山觀音寺一全部、三學講堂一全部、一超法師一全部、佛教大光中學一全部、福慧寺一全部、鄭植之居士一全部、尸羅精舍一全部、體靜曇訪師體照親妙師一全部、法源精舍一全部、聖覺法師一全部、施剛巽一全部、覺塵第一輯、千華蓮社一全部

、樂生蓮社一全部、海航精舍一全部、靈隱寺一全部、釋初慧第三輯、佛教能仁書院一全部、妙法寺內明書院一全部、靈真法師第三、四、五輯、王薇娟張伯常合家一全部、陳榮根區碧茵一全部、麥劉金龍一全部、無名氏一全部、妙法精舍護法同人一全部、鄭中鈞鄭黃常茂唐鼎康唐周佩霞一全部、福德念佛社一全部、福名氏一全部、佛光淨舍第二、三、四、五輯、法參師第二輯、嗇色園一全部、唯心精舍一全部。

僧伽聯合會主辦

乙卯年重陽思親法會

在荃灣弘法精舍舉行

由高僧主持七日功德

香港佛教僧伽聯合會主辦重陽思親息災大法會，於十月十二日早九時半，假荃灣九味半弘法精舍隆重啟壇。由該會會長釋洗塵大法師，副會長寶燈老法師主持灑淨。到會有會董永惺法師、智梵法師、了知法師、悟性法師、廣普法師、暢懷法師等，及全體董事暨諸山長老，護法居士，所屬能仁書院副院長白志忠，佛教英文中學教務主任呂昌言、盧少陵等數百人。台

灣臨濟寺監院見如法師，應邀來港主持法華壇。其他五壇，皆由本港高僧主持。一連七日功德，感應不可思議。該會舉辦重陽法會之目的，在提倡孝道，並為該會所屬能仁書院籌募第三期建校基金。全部善款，撥歸教育基金。大會七日齋菜，全部由荃灣東普陀寺方丈了知法師供給。了知方丈，為佛教事業出錢出力，誠為不可多得之佛教領袖。昨蒞會拈香信眾，計有：如正法師、能真法師、誠明法師、見仁法師、衍慈法師、佛海法師、寬林法師、德光法師、永清法師、雨智法師、慈明法師、海光法師、智安法師、禪提法師、蔡章閣、陳木榮、邱崇本、白志忠、伍福焜、李澤咸、沈竹筠、宋哲美、潘宗堯、梁文煥、沈九成、釋善智、陳寬屏、梁志如、陳覺慧、黃麗珍、張性宜、倪裕林、蕭輝楷、孫道英、王妙圓、李佐光、屈寶卿、劉成珠等。

應能仁書院邀請

董正之專題演講

講題為中華文化與佛法

內容精闢透澈發人深省

國立中央大學、交通大學教授董正之，日前由台北抵港，昨應能仁書院邀請，蒞臨作專題演講，到會人士有新亞研究所所長唐君毅、僧伽會各董事、佛門四眾、能仁書院董事長洗塵法師、副院長白志忠暨教授、學生共三百餘人。

首由該院副院長白志忠致詞，對董教

授之光臨，表示歡迎，隨介紹董氏登堂演講，講題為「中華文化與佛法」，歷時一句鐘，內容精闢透澈，發人深省！大意謂：中華文化以儒家為代表，佛法則傳自西土，儒家學說與佛家經典，頗多契合之處。二千多年來，兩者合而為一，相得益彰。董氏並不厭求詳，列舉儒釋兩家之中心思想，相互印證，娓娓道來，使聽眾獲得更具體之瞭解。最後並慨然指出：晚近唯物之說盛行，全球三十億人類惴惴於核子大戰之恐懼中！吾人應有宋儒張橫渠所云「為天地立心，為生民立命，為德聖繼絕學，為萬世開太平」之抱負，弘揚中華文化，弘揚佛法，重振大漢天聲，法輪常轉。詞畢，全場報以熱烈掌聲！繼由唐君毅教授演說，對董氏之見地，深致景仰！並就儒釋間相通之處，加以補充，言簡意賅，聽眾彌深獲益。

聯合國靜坐會舉行 世界和平禱告會

日常法師開示佛法

（美國航訊）為紀念聯合國第三十次全體大會開會，聯合國靜坐會特於一九七五年九月十二日正午，舉行祈求世界和平禱告會，邀請紐約各宗教領袖或代表人共同參加，與會者包括佛、回、印度、基督、猶太等五大宗教。美國佛教會大覺寺副住持日常法師應邀參加。日常法師是日準於正午抵達會場，與會之代表及來賓達二百餘人之多。輪至佛教代表祈求和平時，日常法師先以英語簡單開示佛法：「佛陀

加被，使我們有緣在此散播並種下和諧、福慧及和平的種子。」隨即合掌祈禱世界和平。全場肅立，日常法師即誦唱三皈依，法音莊嚴，動人心弦。散會後並有美國仕女殷勤問訊，誠為中國僧伽在美弘揚佛法一大盛事云。

大雄寶殿奠基接引佛開光

叢林大學校舍落成

佛光山十六日舉行盛大慶典

〔台灣訊〕費時三年塑成，高達一百二十台尺，世界最高的佛光山接引大佛聖像，已決定於國曆十一月十六日（農曆十月十四日）上午九時，舉行隆重的開光典禮；同時，準備五年之久，世界最大的大雄寶殿亦將於是日舉行奠基儀式；而化費一千五百萬元新建的佛光山叢林大學校舍則於此日舉行落成大典。

據悉此接引大佛聖像，係集四百八十願，每願一萬元所成，現在已經圓滿截止，目前又接受各方之建議，在接引大佛四週再以阿彌陀佛立像（每尊六尺高）四百八十尊環繞，使接引大佛矗立其中，乍望之下成為一座莊嚴的佛城。該山決定成就各方此願，特於每尊佛像之蓮座上刻寫發心者的功德芳名，每尊一願，每願亦是一萬元。

叢林大學各堂（即八間教室）自發表歡迎各界大心人士認捐消息後，旋即有王俊雄、曹大德、嚴寬祐、林蕙容、陳喜安等居士發心認捐，還餘三間歡迎有緣人士

為續佛慧命者發心認捐，每間十萬元。

至於大雄寶殿基礎早已作好，聞此地基所用鋼鐵即達二百餘噸，水泥四千餘包；亦將趁此良辰，補行奠基大典。

自國曆十一月十四日起，一連三天，佛光山將舉行隆重的誦經儀式，並訂名為「接引大佛萬緣法會」三永日，為使廣泛的信眾，都能與此殊勝法會結緣，故名萬緣法會，每緣五百元，參加一緣即為發起人，歡迎參加，共沐法喜佛恩，凡欲參加者，盼即早日向佛光山宗務委員會聯繫。

捐款鳴謝

修訂中華大藏經會港幣 二〇〇・〇〇元
雷國輝居士（美金二十元）

合港幣

黃居士 一〇〇・〇〇元

陳文光居士 一〇〇・〇〇元

龍龕居士 四〇〇・〇〇元

張居士 一〇〇・〇〇元

王居士 六〇〇・〇〇元

妙法寺 三、八二二・二五元

總計 四、四六二・二五元

四十三期收支報告

一、收入 本期捐款 港幣 四、四六二・二五元

發行收入 港幣 四四〇・〇〇元

總計 港幣 四、九〇二・二五元

二、支出 印刷費 港幣 二、九九四・九〇元

稿費 港幣 七七〇・〇〇元

什費 港幣 七八五・〇〇元

郵費 港幣 三五二・三五元

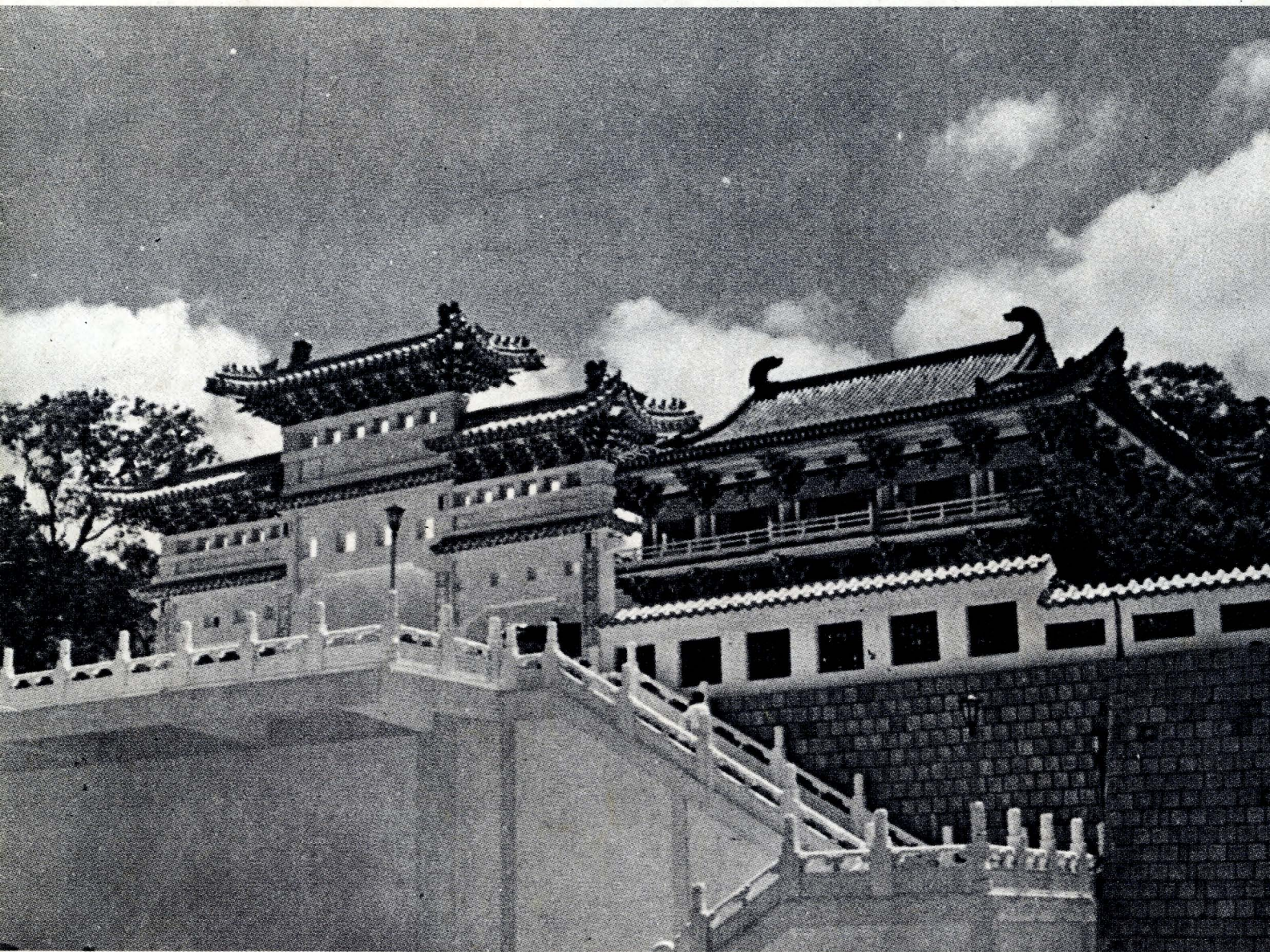
總計 港幣 四、九〇二・二五元

內明雜誌社謹啓



△ 北宋釋迦牟尼佛木刻立像





△ 矗立於日月潭畔之玄奘寺