

内明

集漢穀城刻石字



第四十六期 目錄

封底	底裏	佛教界動態	特載	專著	海外通訊	專著	佛教文藝	佛教名勝介紹	特載	四眾堂	特稿	譯稿	專著	特載	封底
底裏	天寧寺遠眺雨景	大乘起信論講記(廿三)	虛妄分別的還滅緣起之特質	中國藏經譯印史	莊嚴寺寺址勘訪記	常隨佛學(續)	舍利傳奇	常熟兩古寺(圖片)	痛失了悟禪師	籲請組織放生會	「無明」與「煩惱」的認識(續)	密勒日巴尊者歌集(第十篇)	咒與持咒	我們需要佛教文藝	面
底裏	隋觀音菩薩石像背面	敏智法師講、林大成紀錄	葉阿月	道安	真覺	敏智	蕭杏華	編輯室	朱朝欽	周寬然等	趙亮杰	張澄基譯	談錫永	福慧	面
底裏	隋觀音菩薩石像背面	編輯室	3	28	31	34	26	22	20	19	15	12	9	18	面

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 Cresent, Bronx, N. Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 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, 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 中華民國六五年
公元一九七六年

一月一日出版

定價每冊港幣貳元



虛妄分別的還滅緣起之特質

葉阿月

一、當做境識俱泯的空性

據中邊分別論 (madhyānta-vibhāga-bhāṣya) 的相品第五偈所說的三性之定義來看，虛妄分別 (abhūtaparikalpa) 是依他起性① (paratantra-svabhāva)。與此類同的定義在攝大乘論②，大乘莊嚴經論③，三性論偈④等也有。因為虛妄分別是三界的心所⑤，是識性，也是緣起性。所以此依他起性的虛妄分別能當做流轉緣起，就是轉變 (pariṇāma)，或顯現 (pratiḥāsa) 宇宙的所有一切內外諸法。也能當做還滅緣起，就是捨離一切的客塵煩惱成為清淨的空性 (淨識)。換一句話說，依他起性的虛妄分別能為流轉緣起的遍計所執性，也能為還滅緣起的圓成實性的特質，此虛妄分別的特質在中邊分別論相品第一偈表示很清楚。就是：

“abhūtaparikalpo'sti dvayan tatra na vidyate |

śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate ||”

有虛妄分別，彼處沒有「能取與所取的」二「種」存在。

但此處有空性存在，又其「空性」中也有彼「虛妄分別」存在。

因為元來沒有能取與所取 (主觀與客觀) 的二取，但由亂識 (bhrānti-vijñāna) 虛妄分別的作用才顯現為 artha (外境)，sattva (有情)，ātman (我)，vijñapti (了別) 的四種 (狹義的二取)⑥。這就是上述偈文中的「有虛妄分別」的意思。也是相品第三偈前半所表示的當為顯現者的虛妄分別的流轉緣起的特質。與

此相反，表示虛妄分別的還滅緣起的空性，就是上述偈文中的「但此處有空性」，及其第三偈後半的意思。關於此問題先看後者的偈文：

“nāsti Cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asat”

(然而其境沒有存在，因它「境」沒有，所以彼「識」也沒有)

「玄奘」譯：「此境實非有，境無故識無」。

「真諦」譯：「但識有無彼，彼無故識無」。

初一句表示唯識無境，後一句表示境識俱泯的意思。「真諦」譯的「無彼」是等於「玄奘」譯的「此境實非有」。就是梵文的：“nāsti cāsyārtha”。然而「真諦」譯本除了這以外，還增補梵藏及「玄奘」譯本所沒有的「但識有」的文句於偈文，及「但識有者、謂但有亂識」於長行。由此增補文可見「真諦」譯本強調其唯識無境的識是「亂識」。此處所說的境 (artha) 是指什麼，為何它是「沒有存在」(nāsti 非有)，關於此問題須要探究其意義。

梵文的「artha」及漢譯的「境」都可用於廣狹的二義。其廣義是指 artha (外境) sattva (有情)，ātman (我)，vijñapti (了別) 等四種全部，就是指一切諸法的意思。其狹義是唯指其四種中的 artha，就是 vijñapti 的對象的六境而已。相品第五偈所說的遍計所執性的定義是 “arthah parikalpiyah svabhāvah” (境是遍計所執性)。此文中的 “artha”，真諦以狹義譯為「六塵」。然而安慧以廣義註釋它是 artha 等的四種⑦。此處所說的境是指

唯識無境的境，應解為廣義的境，就是包含六境、五根、染污意及六識等的四種。

關於此廣義的 artha 為何成為 nāsti (非有)？世親對此問題解釋：

“artha-sattva-pratibhāsasānākāratvāt | ātma-vijñāpī-pratibhāsasya ca viattha-pratibhāsāt |”^⑧

〔真〕譯：「似塵似根非實形識故，似我似識顯現不如境故」
「玄」譯：「似義似根無行相故，似我似了非真現故」

安慧對此再註釋：

「顯似外境 (artha) 與有情 (sattva) 的「二種」是因當做所取相 (grāhya-rūpa) 的顯現。又因不是非真的顯現性 (vitatha-pratibhāsava)，所以〔其〕無行相 (anākāratva) 才是無境的原因。然而，餘的「二種的我 (ātman) 與「別 (vijñāpī)」是因當做能取相 (grāhaka-rūpa) 的顯現，不是無行相，所以〔其〕非真的顯現性才是無境的原因 (kāraṇa)」^⑨

舉其要點來說：此文表示「artha (境) 是 nāsti (沒有存在)」是因有 anākāratva (無行相) 與 vitatha-pratibhāsava (非真的顯現性) 為其二種的原因，就是：前者為當做 artha 與 sattva 的顯現是無境的理由。而後者為當做 ātman 與 vijñāpī 的顯現是無境的理由。關於前者的譯語，玄奘譯為「無行相」，而真諦譯為「非實形識」。窺基批評〔真〕譯是「翻之錯也」。然而據安慧的註釋^⑩，ākāra 是 gvaḥaṇa-prakāra (取相) 的意思。所以 anākāra 有 agra-hakatva 的意思，又據山口益博士的學說^⑪，無行相是無得，其得 (upalabdhi) 在 Nyāyakośa 解為 jñāna (識)，所以真諦譯為「非實形識」也是適當。總而言之，因為當做 artha 與 sattva 的顯現不是能取相 (grāhaka-prakāra) 而是所取相 (grāhya-rūpa) 的顯現，所以是無行相 (an-ākāratva)，又因它是無行相，所以當做 artha 與 sattva 的顯現，不可以說是真實的境。關於後者“vitatha-pratibhāsava”的譯語，玄奘譯為「非真現」，而真諦譯為「不如境」。又英譯，Friedmann 譯為“unreal phenomenal nature” (P.21) 。Stcherbatsky 譯為“wrong perception” (P.31) 。這就是說：當做

能取相顯現的 ātman 與 vijñāpī 是不像 artha 與 sattva 一樣當做所取相的顯現。所以不是無行相，然而因為它是非真的顯現性的緣故，也不可以說是真實的境，就是無境的意思。

如上所說，artha 等的四種 (就是一切法)，不過是本識由種子的因緣而起分別散亂 (亂識性) 顯現為 artha 等四種而已。彼等因無行相及非真的顯現，所以當做 artha 的非存在 (nāsti)。然而它的顯現者，或分別者，就是稱為亂識是有存在，這就是〔真〕譯本的「但識有者，謂但有亂識，無彼者，謂無物」的意思。畧說：就是「唯識無境」的意思，也是偈文中的“nāsti cāsyārthah”的意思。

以上是說明當做虛妄分別的亂識的特質所顯現的 artha (二取的境) 是非存在 (nāsti)。但顯現者的亂識是有存在。此虛妄分別的特質，可以說相等於相品第一偈前半所說的「有虛妄分別，彼處沒有〔能取與所取的〕二〔種〕存在」的文意。因為一般的凡夫執着諸心心所以外有一切法當做實性的存在。安慧對此解釋，為了破此增益的邪見才說：「它〔虛妄分別〕是實性 (dravya)，色離開它沒有存在，〔所以色〕沒有實性^⑫。」此文意可以說表示虛妄分別的唯識無境的特質。

但是從第一義諦的立場來看，「唯識無境」並不是唯否定境 (所分別) 而肯定亂識虛妄分別的意思。因為境是由識所顯現，所分別的東西，所以境是以識為體。其境若沒有存在，其識當然也沒有存在。有此性質的識，如果沒有否定自己而唯否定外境，當然不能成立「唯識無境」的真實義^⑬。因此相品第三偈的第四句說：

“tad abhāvāt tad apyasaṭ” (因它〔境〕沒有，所以彼〔識〕也沒有)

世親對此偈文解釋：

「所取 (grāhya) 是色等、五根、意〔根〕與六識想 (sañ-jñaka) 的四種。因為所取的境 (artha) 沒有存在，所以其能取的識 (vijñāna) 也沒有存在^⑭。」

於此應特別注意者是，世親用所取的廣義來說明：所取的境是色

等、五根、意根與六識的四種。關於所取的境，解釋其廣義，或其狹義的不同，而成為能取的識是應看為諸識，或看為亂識的不同，就是說，雖然「玄」譯本譯為「所取義等四境無故」，但對“grāhakain vijñānam asat”譯為「能取諸識亦非實有」。然而「真」譯本譯此為「能取亂識亦復是無」。就是梵文的 vijñāna (識)，玄奘譯為「諸識」，而真諦譯為「亂識」。窺基站在玄奘的立場而批評真諦的「亂識」是翻錯，因為他指摘其亂識的否定，就是否定依他起性。此表示窺基保守護法派所主張的轉依後的依他起性是有的學說。由此點可見兩者是有無相唯識與有相唯識的學說的相對立。

既然如此，梵文的“grāhakain vijñānam asat”是指什麼意思，關於此問題須要探究，先看相品第三偈的前半所說的 vijñāna，就是當做 artha 等四種的顯現者是 vijñāna。但其後半偈沒有明示“tad apy asat”的“tad”是什麼，世親解釋其“tad”是“grāhakain vijñānam”(能取的識)。與此相對的所取的境，世親說明它是色等的四種。於此其能取的 vijñāna (識) 可以看做與顯現 artha 等四種的顯現者的 vijñāna 同樣的東西。因此，能取，就是顯現者的 vijñāna，所取，就是它所顯現的 artha 等的四種。其所取的境沒有存在，其能取，或顯現者的識(vijñāna)本身也沒有存在。此學說的主旨與其無上乘品離二邊行所說的學說完全相同。就是世親說：

「為離此分別的二邊有幻作師(māyākāra)的喻」⑮
安慧對此而引用寶積經的文如下：

「迦葉！譬如說：幻作師(māyākāra)變化幻所作(māyākṛta)時，其所變化(nirmita)返而食其幻作師一樣。迦葉！瑜伽行的比丘作意(manaskaroti)其各各所緣時，其一切(的所緣)，由其比丘(來看)，是唯空寂的顯現而已⑯。」
世親再說明：

“vijñāpimātra-jñānakṛtām hy arthābhāva-jñānam
tac cārtābhāva-jñānam tad eva vijñāpimātra-jñānam
nirvartayati

arthābhāve-vijñāpy-asambhavad ity etad atra sādharṇyam”⑰
(作唯識的智是境無的智。但境無的智返而止滅其唯識的智。如此，其(幻作師的喻)是對此(所喻的唯識→境無→識無)同法性)⑱

與此同趣旨的文在佛性論也能看見⑲。此文的大意要點是，如山口博士所示的唯識→境無→識無。就是所謂唯識(vijñāpimātra)即是境無(arthābhāva)的意思。因境與識是一體。所以境無的智返而止滅唯識的智。因此相品第三偈所說的顯現者的 vijñāna(或能取的 vijñāna)的無，可以說如此幻作師的喻一樣，由其所顯現的 artha 等的四種(所取的 artha)的無而 vijñāna 自己也無的意思。

不過此處應注意者，相品第三偈所示的顯現者是 vijñāna，而此離二邊行所示的唯識的識是 vijñāpi。如此文字上有相異，據勝又博士所說：

vijñānamātra 是指諸識的變現，或轉變以前的識，而 vijñāpimātra 是指諸識的轉變的當體而名的⑳。無論如何，vijñāna 與 vijñāpi，以嚴格來說明，當然兩者有相異。但唯識二十頌的首文有說明，心(citta)，意(manasa)，識(vijñāna)與了別(vijñāpi，識)是同義語(paryāya)㉑。

總而言之，中邊分別論所說的顯現者的 vijñāna 是「玄」譯的「諸識」，或「真」譯的「本識」，或亂識虛妄分別的意思。因此，第三偈後半所說的“tad abhāvāt tad asat”是所取的境(artha 等的四種，即是一切法)沒有的緣故，能取的識(據「真」譯來看是亂識虛妄分別)也沒有的意思。這就是等於相品第一偈的第三句：sūnyatā vidyate tv atra”(但此處有空性存在)。因為世親解釋「空性(sūnyatā)是離開其虛妄分別(abhūtaparikalpa)的所取與能取的狀態」。此可以說，表示其所謂當做虛妄分別的還滅緣起的境識俱泯的空性的特質。

II、當做真空妙有的性格

相品第一偈的開頭說：「有虛妄分別」。就是，既然以現實

的虛妄分別爲出發點，當然此中邊分別論所說的虛妄分別的無相，並不是唯主張撥無虛妄分別的頑空。因爲現實的世界常常有幾十億的人類做種種善惡無記等的染淨事業，而以每一刹那造成新歷史。如果無視此現實的世界的活動狀態，而唯提倡境識俱泯的空性者，其所說的空性的理論，可以斷定是一種頑空的邪說。然而此中邊分別論所說的空性，都以中道思想爲基礎的空性。

既然如此，其以中道思想爲基礎的空性是什麼？關於此問題先看有名的中論的觀四諦品的偈文：

“*yaḥ pratyasamupādaḥ śūnyatām tān pracaṣamahe
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*”^{②②}

（凡是緣起的東西，我們說它是空性，因它是假名，它即是中道）

此文意就是表示緣起，空性，假名及中道是同義語。虛妄分別的性質也包含這些同義語的性質。因爲虛妄分別是緣起性，也是依他起性。就是由種子的緣力才能顯現 *artha* 等的四種，或一切諸法。又因其所顯現的東西（遍計所執性）是沒有實體，所以依他起性的虛妄分別也不是真實的東西，就是滅染污分的依他起性的亂識之時，即時現出清淨分的依他起性的淨識。這才是所謂圓成實性的空性的表現，於此滅虛妄的自己與世界的一切而實現真實的自己與世界。所以說其空性也是一種的假名（*prajñapti*）而已。然而因有此假名的空性才能轉換真實的境界。有此特質的虛妄分別，就是說非有非無的中道的表現。

因此中邊分別論相品第一偈的後半說：「但此處有空性存在」，其後就說：“*asyām api sa vidyate*”（又其「空性」中也有彼「虛妄分別」存在。）換一句說，所謂否定所取的境與能取的亂識的空性中也承認有虛妄分別的真空妙有^{②③}的性格。這是一種矛盾的論證，然而此空性才是表示與中道相即的空性。因爲一般的凡夫固執外境是心識以外的實物。對此凡夫的邪見而否定其外境的存在。另一方面，如果表示識的有（*sat*），其凡夫又固執萬法皆是唯識。爲此更否定其識的有。然而迷執強的人間境識俱泯，就執着只有境識俱泯的頑空，以致墮入什麼都沒有存在（*asat*，

無），就是一切種無（*sarvabhāva*）的邪見。對這種人雖說幾層的否定，也是成爲惡性的無限的否定而已，終不能達到最高的真實性。因此中邊分別論所說的空性不是單單的否定態，而應有絕對的肯定，即是以有轉換性的空性爲背景的真空妙有的空性。此也即是相品第十三偈所說的：

「二無（*dvayabhāva*）與無之有（*abhāvasya bhāvaḥ*）實是空的特質。「它是」非有、非無、也是非一異的相（*pritha-
kvaika-lakṣaṇa*）。」

就是與此文意相同。因爲此偈表示空性與虛妄分別是不一不異的無之有的空性。相品第一偈的後半說：「又其中也有彼」，世親對此解釋其空性中也有虛妄分別。此文意也與上述文意相同。

（未完待續）

註：

① *paratantra-svabhāva*（依他的自性），真諦譯爲依他性，玄奘譯爲依他起性，此處採用玄奘譯語，以下真諦譯本畧稱「真」本。玄奘譯本畧稱「玄」本。

② 「此中何者依他起相，謂阿賴耶識爲種子，虛妄分別所攝諸識……」大正大藏經（以下簡稱大正）31. p. 137以下。〔真〕本，大正31 p. 118上。影印北京版西藏大藏經112. p. 221.

③ “*yathā māyā yantra-parigṛhitam bhrāntinimitam kāśhalost
ādikam tathābhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhavo vedīavy-
aḥ*” *mahāyāna sūtrātambkāra* édité par Sylvain Lévi (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études*, t 159). Paris, 1907. p. 59.

波羅頗密多羅譯：「譬如幻師依咒術力變木石等以爲迷因，如是虛妄分別依他性亦爾」。大正31. p. 611中。

④ “*tatra kim khyāty asatkālpaḥ*”（其中什麼是顯現〔依他起性〕？〔它〕是虛妄分別）。The *Trisvabhāva-nirdeśa of Vasubandhu*. by Sujitkumar Mukhopadhyaya, Visvabharati No. 4. 1939. p. 1. 第四偈的第一句。

- ⑤ “abhūtaparikalpaś ca citta-caitās tridhatukāḥ” 中邊分別論相品第八偈上半句，Madhyānta-vibhāga-bhāṣya（以下簡稱 MAVB）。ed. by Gadja M. Nagao（長尾雅人），Tokyo, 1964. p. 20.
- madhyānta-vibhāga-sāstra（以下簡稱〔d〕本），ed. by R. Pandeya, Patna 1971. P. 24.
- ⑥ 中邊分別論相品第三偈前半說識顯現為 artha 等四種。此四種若以狹義的「取」來說，artha 與 satva 是所取。ātman 與 vijñapti 是能取。但以廣義來說當然不同，此點後文有所說明。

⑦ Madhyānta-vibhāga-tīkā（以下簡稱 MAVT）。ed. by Susumu Yamaguchi（山口益）Nagoya, Tokyo. 1966. p. 22-23.

⑧ MAVB. p.18—19 大正 31. p. 451 中（〔真〕本），大正 31. p. 464 下（〔玄〕本）。

⑨ MAVT. p. 18 安慧明示「無境」的境（artha）是包含 artha, satva 的所取相及 ātman, vijñapti 的能取相，這就是廣義的「境」的意思。

⑩ 同上 p. 18 ākāro hy ālambanasyānityādi rūpena grahaṇa-prakāraḥ 又同上 p. 18……ato 'nākaratvād agrāhakatvād ity arthaḥ。Steinbartsky 註釋：“ākāra is always grāhaka, not grāhya……” MAV. 英譯本 p. 20 註 91.

⑪ 山口益·中邊分別論釋疏，P. 29. 註 2.

⑫ MAVT. P. 11〔P〕本 p. 10.

⑬ 上田義文·「佛教思想史研究」P. 28 取意。

⑭ MAVB P. 19

⑮ MAVB P. 72

⑯ MAVT. P. 247

⑰ MAVB P. 72 MAVT. P. 247

⑱ 山口博士譯 vijñaptimātra 為唯記識，因為此 vijñapti（記識）與 vijñāna（識）有一點不同。但是，漢譯除了 vijñapti 譯為

「了別」以外，有時候沒有分別皆譯為「識」。關於本翻譯文中的「所喻的唯識→境無→識無」是依山口博士的翻譯本，（山口：中邊分別論釋疏 P. 389 參照）。

⑲ 佛性論卷第四，大正 31. P. 809 中。

⑳ 勝又俊教：「中邊分別論における唯識說」密教論叢第 13 號 P. 95.

㉑ “Cittamātram bho jñaputrā yaduta traidhātukam iti sūtrāt Cittam mano vijñānam vijñaptiś paryāyāḥ” Vijñaptimātraśiddhi. Vinśatikā Et Trīṣikā par Sylvain Léve, Paris, 1925, P. 3.

㉒ Pousin: Mūlamadhyamaka -kārikā p. 503. 鳩摩羅什譯：「象因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」大正 31. P. 33 中。

㉓ 望月佛教大辭典 p. 2018 下——2019 上，又 p. 1589 引成唯識論卷七：「我法非有，空識非無，離有離無，故契中道」（大正 31. p. 39 中）。成唯識論為主張唯識中道而說上述的文，然後引中邊分別論相品第一、第二偈。這也可以說表示虛妄分別的真空妙有的中道思想。

約稿

- 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，視內容需要為準。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，以便匯寄稿費。
- 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

佛教在東漢時由印度傳入，永平七年，漢明帝遣使西域，得佛經，以白馬載歸洛陽，故在洛陽建白馬寺，這是佛教傳入中國的最早紀錄。

梁武帝時，佛教大盛，禪宗祖師達摩（俗稱釋達摩祖師），到中國傳佈佛教。

唐時，佛教由西域繼續傳入，唐僧玄奘，經敦煌，出玉門關，西遊印度，歷盡艱險，到達印度。（西遊記和唐僧採此故事）貞觀十七年，携回佛經六百餘部，譯成中國文字。

武后時，禪宗六祖慧能到廣州法性寺（即後來的光孝寺，今廣東曲江南華寺內，有六祖肉身像）傳佈佛教。

佛教在中國盛行，又因南中國開闢中印交通路線後，經廣州、越南、泉州均可通達中國。印度帶來許多藥物，如番木鱉、番瀉葉、阿魏、乳香、檀香、沒藥、沈香、降香等等。唐時有海藥本草，即載番藥甚多。

西域傳來的藥方稱為「胡方」。又有印度醫書「眼科木龍論」譯成中文，成為中國醫書。同時印度僧人回印時，也帶去許多中國藥物的種籽，所以印度藥典內有許多植物藥品都是中國藥。

佛教有「藥師佛」，民間認作掌理疾病健康。佛教有五明，凡是崇佛的高僧，要「明醫方」，所以有好多高僧兼修醫學和治病，因此對中國醫學的研究，影响更大。

佛教影响中國醫藥史畧

在龍門石窟，有一「藥方洞」內供奉藥師佛，並且有藥方石碑，即是舉世稱崇的「龍門藥方碑」。佛教中的高僧習醫治病，唐時高僧鑑真和尚到日本傳教，同時也將中國醫書數百種帶到日本，對日本漢醫的發展，影响極大。

歷代佛教高僧，著作醫書極多，列舉如次：

釋、行矩，諸藥異名
釋、住想，慎柔五書
釋、匡，鍼灸經
釋、道洪，寒食散對療
釋、深，藥方三十卷
釋、智斌，解寒食散方
釋、曇鸞，療百病丸方
釋、慧義，寒食解雜論
釋、莫滿，單復要驗
釋、普濟，口齒王池論
釋、文有，必效方
釋、傳傑，癘瘍全書
釋、繼洪，嶺南衛生方
釋、智宣，發背論
釋、景隆，慈濟方
釋、清華，清華醫書目

佛教在唐以後，日益盛行，雖有時受到挫折暫時消沉，但民間的信仰始終不衰。

可是民間有許多迷信行為，依附於佛教，如送子觀音，濟公活佛，以及眼光菩薩，求籤問藥等事，這是民間傳統的迷信行徑，與佛教無關，也與中國醫藥無關。

陳存仁

法藥人天

沙門月三



咒與持咒

談錫永



——未智廬說密之三

不同。曩年向一長者請益佛學，談到顯宗與密宗的分別，那位長者指示我說：「兩宗最大的分別就是，顯宗持經、密宗持咒。」後來稍涉獵一些屬於「瑜伽密」範疇的經典，則見譯人常常署名「持咒沙門」某某譯。看起來，「持咒」果真是密乘的特色。

當然，如果嚴格來說，「持咒」只是密乘行人的根本修法之一，並不包括密法的全部；他們依咒而修，也並不代表對經續的忽視，但「持咒」的法門，密乘的確與顯宗的泛泛持誦有很大的不同，故就法的意義而言，強調密宗的咒及其持咒方法，也並無不妥。

所謂咒，通俗一點來說，可理解為佛、菩薩，以至護法、空

行——有時甚至為梵天聖象所說的「密語」，這「密語」就是溝通凡聖之間的橋樑，而由這種溝通才能發生感應。倘如更庸俗一點來瞭解，不妨把咒語看作是軍事上的「口令」，不懂得口令的人，無法通過戒嚴網，故凡聖須藉秘密的咒語以交通。

但是，單這樣去理解咒的法義仍是不夠的。心經上稱讚「般若咒」說：「故知般若波羅密多，是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒。能除一切苦，真實不虛」。這樣的讚頌，可見咒的法義，就一定在「密語」和「口令」之上。現在，我們就試據密乘的觀點，對此作一闡述。——闡述的目的，是藉咒的諸名相，來理解咒各方面的法義。

咒，梵言「陀羅尼」，義為「總持」，這是最具通義的稱謂。「總持」的意思，是說行者能藉此咒力，增上念慧，對佛法能總其成，而且任持無量。換句話來說，咒的力量，可使持咒者總持法要，是以「咒力不可思議」。

原來，依密乘觀點，佛教的經論可分為五藏，即經藏、律藏、論藏、般若藏和陀羅尼藏。前三者，屬於教誡和理論，後二者屬於行事和實證，因此，只循前三者修習，未必能見文字難宣的法性，循後二者，則似較有把握，故密乘對「陀羅尼」之推崇，正以其能見佛性，能顯佛境。也正因這樣，才能謂之總持法要。

我們把咒稱為「咒」，而不一定稱之為「陀羅尼」，則是表示咒語堅決的力量。在咒語中，常強調讚嘆說咒者的宏願。

例如在屬於密乘根本咒範圍的「百字明」裏，一開頭就說：「金剛薩埵啊，別忘記你的誓願。……」——這種讚嘆，在說咒的聖者與持咒的凡夫間，自然能同藉誓願的決心，而互起感應。

除了「陀羅尼」和「咒」之外，還有「明」、「密語」、「真言」等稱謂，這些稱謂所含的法義，亦可以畧為詮釋一下：

「明」取咒有光明義。密乘法極重光明，倘行人能任持三脈四輪常住光明相，則已得不小的證量；倘行人的脈、氣、明點修持成就，更可證入大樂、光明、無念的境界，由此可知「明以破暗」的重大法義。修密者能藉持咒的法門除煩惱、開智慧、得光明，故稱咒為「明」。

「密語」，是說咒聖者的「口密」。——密乘以修「身密」、「口密」和「意密」，來清除「身業」、「語業」和「意業」的煩惱與無明，故口密的修持，要點即在修行人與本尊的「密語」相契。這種相契，是超出語言文字之外的精神上的交通，故凡夫雖對密語莫明其妙，仍不失彼此交通感應的法用。正由於咒的語義超出世間語言的意義，我們才把它稱為「密語」。這樣的稱謂，也表示了咒語的加持力。

最後，咒又名「真言」。真言者，謂咒語字字屬法界的真實，形相上，雖有如世俗的語言，但此語言體會了法界的本質，便不同凡夫由塵色牽合而成的浮言。因而在法義上，真言一詞，是表示咒語的法界真實力。

由以上所開釋，我們可以體會到，「陀羅尼」一詞，最能表示咒的總義，其餘的名相，則是對咒的法義中某一面相的強調。至於在我國通行稱之為咒，則由於這是一個古老名詞的借用，別有歷史上的因素了。

二

關於密咒，常常產生一個問題：究竟它是可以詮釋，還是不能詮釋的呢？

很顯然，就「密語」的意義來說，咒是不須詮釋的，因而無須回答上面的問題。

我們說不須詮釋，有兩方面的原因。第一、行者既只藉密語來與本尊的口密相契，則瞭解語義，有時反而變成是多餘的事。這正如嬰兒牙牙學語時，其初只是追隨母親的語音，並不理解這語音的含義——至於後來嬰孩心智發達，能把語音和語義聯系起來，那已是另一階段的事了。——嬰孩雖有音無義，但這語音聽在母親耳中，則仍然是有意義的，故並不妨礙彼此的相應。第二、倘如要詮釋咒語的話，那等於要強迫使用凡夫的語言，來演繹聖者的語言，聖者語時有甚深法義，而凡夫則浮淺而片面，所以這種演繹是吃力不討好的。基於第一個原因，我們既無須瞭解咒語的意義，也能與聖者相應，那麼，我們何必去幹吃力不討好的事呢！爲了說明凡夫語的片面，與聖者語的具有深義不同，這裏，

試舉觀世音菩薩所宣的「六字大明」爲例：

咒曰：「唵摩尼啤咩吽」(Om Mani Padme Hum)

唵和吽二音，常見於密咒的首尾，具有三身成就的法義，要用凡夫語詮釋，已頗爲費詞，而且非本咒的特義，故可暫不去說它。「摩尼」，意爲摩尼寶珠，代表世間至珍貴的財富，因此也就代表了此咒能使世間法成就；「啤咩」，意爲蓮花，代表出世間至清淨的法義，因此也就代表了出世間法的成就。然而，這樣的詮釋還是不夠的，因爲這咒語還另有深義，即以菩薩的世、出世成就，既表現了其度衆生的大悲，也表現了他成辦事業的大智。你看，就簡單地詮釋咒的四個語音，也那麼嘮叨，才能畧明其一層比一層深的法義，而且誰也不能保證，以凡夫心眼所體會，已是聖者所宣密義的全部，因而持咒的行人，實在無須作對咒語翻譯的企圖。

但另一方面，對有些咒語來說，則又非理解其含義不可，否則反有礙修持。這也可以舉一個例子來明：

西藏密宗行人，在日常瑜伽中，以行「獻曼達」爲重要的儀注。所謂「獻曼達」，即以整個宇宙及宇宙間至珍貴的寶物，供養上師、本尊、空行、護法等聖衆。在供養時，行者要作相應的「觀想」，倘如不瞭解咒中密語的意義，這「觀想」又何從說起呢？現在，我們試看看所供養的寶物何等繁複。

咒的大義畧云：

以變成黃金的大地

以鐵圍山四周圍繞的世界

以中央的須彌山

以四大部洲——東勝身洲、南瞻部洲、西牛賀洲、北俱盧洲以八個小洲——身洲與勝身洲、拂洲及別拂洲、動盪洲及勝

道行洲、聲不美洲及其對洲

以寶山

以如意樹

以隨欲寶牛

以自長糧谷

以寶輪、如意寶、王后寶、大臣寶、象寶、馬寶、將軍寶
以大藏瓶

以嬉女、鬘女、歌女、舞女、花女、香女、燈女、塗香女
以太陽和月亮

以寶傘及尊勝寶幢

以中央梵天及人世間最豐富及圓滿無缺的一切

供獻給具根本大恩及主要傳承的具德上師善知識等

供獻給本尊和他的壇城聖象

供獻給（一切）佛及佛子

供獻給勇父、空行、護法等聖象。

很顯然，詮釋咒義，在這裏便變成是不能不作的事了，倘如仍然堅持說，無須理解咒義也能相應，那只是妄語或者推諉，有誰能憑強記咒音，而觀想出如此林林總總的事物呢？

因此我覺得，對詮釋咒語的問題，正確的態度應該是：不勉強對每一咒語都去演繹它的含義，但却無妨在有機緣時，對咒義作一瞭解。而且我們還要永遠銘記着兩點，第一、無論解與不解，持咒的功德是一樣的；第二、凡夫的理解有其局限，故所知的咒義，並不足以代表其深密義的全部。

以這樣的態度來對待問題，我想，就可以避免無謂的執著，也可以避免對密語的輕慢了。

三

在大畧談過了關於咒語的問題之後，我們就可以進一步探討，西藏密宗「持咒」的要義了。

一般來說，持咒的目的，在於「制心一處」。行人修法時，或在修定時，常易妄念紛起，甚至妄念比平時還多。持咒則至少可以使其其他的妄念平息。此時，口誦密咒，雙耳攝聽自己的咒音，則思想自易集中。

但是，這樣的說法其實是屬於最粗淺的層次。因為從畢竟義來說，對咒的觀想，也是「妄念」之一，倘若以咒修定，只不過是以妄止妄。然而我們也說過，西藏密宗是最重視次第的，是以藉持咒而制心，在最初階段，仍是無可厚非。

再說，由於一己的心志集中於密咒，則在感應上，自有不可思議的功效。這樣說，並非眩耀神通，事實上我們在日常生活中也有這樣的經驗。譬如當我們的心志集中於一個疑難問題上時，所謂「第六感覺」，常常會在剎那間給我們一個答案的啟示。這啟示的出現時機，並不在我們的預期之內，然而電光石火之間，竟有如明燈，破除了百思而不得其解的黑暗。

由於「制心一處」的功效，發生的作用也是不可思議的。有過這樣的一件事實：一間商店於夜半失火，留宿的掌柜，竟能獨自一人捧起盛着重要文件和財物的保險櫃，離開火場，而事後這保險櫃竟要四個苦力才抬得起來。文弱的掌柜所以能將櫃子抬出，只在於他在危急中心無雜念，因而他的潛力，就能發揮至極致了。

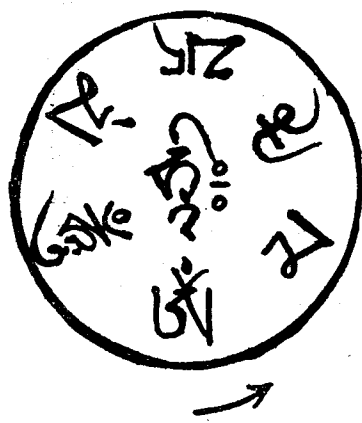
敦珠寧波車在他所著的「西藏古代佛教史」中也記載了一段故事：著名的藏密大德薩迦班知達因與外道楚節嘉波辯論，特請修「普巴法」（降伏法）成就的達沙育華為護法。旅途中，薩迦注意到達沙所持的普巴咒音「噶班渣之列之那也」頗為不對，便對他說，正確的咒音應該是「噶班渣噶列噶那也」。達沙却不管他，仍然堅持自己的咒音。

及後薩迦與楚節嘉波辯論十三日，楚節辭窮理屈，老羞成怒，乃現神變，披髮張手如鳥翅，騰空而飛，一若擇人而噬，此時達沙即以普巴杵指向其身，持誦「噶班渣之列之那也吽呸」，楚節即應聲墜地。

這故事也同樣告訴了我們一個真理：「制心一處，無事不辦」。——心志倘能集中，甚至咒音錯誤也變成是小節。

當然，在較高層次而言，藏密的持咒還有修心輪、修中脈之功。

原來西藏密宗最重視中脈的修持，記得以前也曾說過，（下轉第36頁）



附圖：「六字大明」咒輪
咒字按反時鐘方向排列，
中央為觀音菩薩之「種子
字」。念誦時，光明依時
鐘方向旋轉。

密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏文原著

第十篇 惹瓊巴初遇尊者

尊者密勒日巴遵從佛母的授記，向古通的上方行去。當他行抵古通堡之時，那裏有許多人正在作工建造房屋。密勒日巴就向他們乞食，作工的人們說道：「你看我們都正在忙着作工建造這所房子，沒有一點閒空。但看來你却沒有什麼事作，有許多閒空似的，何不加入我們一起作工，我們當然會給你食物的。」

尊者說道：「閒空我確是有的，但這是因為我已把自己的房屋，用自己的方法造好以後所得來的報酬。你們不給我食物也不要緊，但我決不屑於為建造一俗世之房屋而去作工的！」

工人們問道：「你自己的房子是怎樣的？用什麼方法造的呢？你為何對我們造屋而作工如此輕視呢？」

尊者以歌答曰：

「我有房屋如是建」：信心為作堅固基，精進為屋樹高牆，禪定供應大泥磚，智慧為作大柱石①，以此四者建我屋，堅固不壞似天宮。汝曹世間之房屋，迷惑『愚者』以為堅，實乃鬼魔之牢獄，我輕棄之如敝屣。」

工人們說道：「你適才所說的倒是些有益和發人猛醒的話。你是否也像我們一樣具有內外各種資產，如像田地，財寶，親朋，妻兒呢？因為你沒有，所以才說出『棄之如敝屣』的話吧！如果你有這些東西，就請你描述一番，並說明你對我們的資產及所有不屑一顧的理由，好嗎？」

尊者以歌答曰：

「我有良田一切種②，口訣種子植其中，修持苗芽欣欣生，成熟三身之佛果，以此四物作稼穡，是為不壞之農事。汝等世間之農務，無常無實束縛人，作衣食奴我不為！空性作我大倉庫，聖者七寶③作牲畜，十善作我好僕從，無漏大樂作『食物』，此乃我之四資財，無有朽壞常堅固。汝輩世間之資財，虛幻無實徒惑人，我拋棄之如廢物！佛陀作我之父祖，正法作我之面目，僧伽作我之叔姪，護法作我之股肱，我有此四為親屬，不朽無壞常堅固。」

汝等世間之親眷，虛幻短暫無實義，我棄彼等如敝屣！
樂明機用得善巧，大樂親祖賜善德，雙融容光神奕奕，
覺受悟境作衣飾，我以此四爲妻妾，不朽無壞常堅固。
汝輩世間之夫妻，多是爭吵之伴侶，虛幻無實甚短暫，
我棄彼等如敝屣！明體生我之嬰孩，暖相長我之幼童，
覺證教彼善言說；及長能持佛教法，我有此四爲子姪。
汝等世間之子孫，虛幻無實極短暫，多是輪迴纏縛因，
我棄彼等如廢物！古通作工男女衆，與我密勒瑜伽士，
今日在此作暢談，未來願依此因緣，相會烏金④淨土中。」
他們聽畢此歌，不覺對尊者生起了很深的信心，羣向尊者頂禮，速備飲食供養尊者；以後此地的村民都一直對尊者非常崇敬信仰。

密勒日巴隨即安住在山羊峯上方的彩絲洞中修行。

這時，在山羊峯地區有一個從小就死了父親的少年，一直由母親和叔叔撫養成人。他生來就異常聰敏俐落，讀書也很多，閱覽頗廣，因此很會說故事和講述經典中的軼事；因此請他講故事的人很多，經常得到許多收入和禮物。一天他騎着驢子在山谷的高處牧牛，無意的來到尊者所居的洞口，聽到尊者唱歌的聲音，他就從驢背上跳下，不顧牛羣，走到尊者的面前。他剛一看見尊者的面容時忽然立時心中就生起了一種無以名狀的三昧，木然的站了許久。這位青年就是密勒日巴的心子⑤——惹琰巴金剛幢。因爲惹琰巴已經從宿業中甦醒，他立刻對尊者生起了不可動搖的信心，從此以後他把講故事得來的收入和禮物都供養給尊者，開始與尊者住在一起，向尊者學法。他的母親和叔叔知道他在尊者處住，但却不見他拿任何收入回家，就覺得很奇怪，他們忖道：「難道施主們沒有供養給小子任何東西嗎？」於是就按門沿戶的向那些經常聽故事的施主們詢問，是否他們這一向根本沒有給惹琰巴任何供養？施主們都回答說：「不是呀！我們還是像往常一樣的供養他了呀！」惹琰巴的母親和叔叔知道一定是惹琰巴把全部的收入，都供養給尊者了。他們就想盡各種辦法去阻止，但毫不生效，於是他倆非常惱怒，對惹琰巴作出了許多敵意的行爲。

惹琰巴亦不以爲意，繼續與尊者同住；一面學習法要，一面實際修持。不久惹琰巴就生起了許多美妙的覺受和證解；他已能隨時生起丹田拙火的暖熱，只需要穿一件布衫就夠了，因此就得了惹琰巴（小布衣行者）的綽號。

惹琰巴的母親和叔叔，因爲非常氣惱的緣故，就費了很大的心力在一個食罐內裝了咒詛過的毒蠱送給惹琰巴，因此惹琰巴竟染上了癡瘋病⑥。他希望能由禪定治癒此病，就在尊者處閉關習定。

一天，來了五個印度密宗行者向惹琰巴乞食，惹琰巴就把母親和叔叔送來的一袋青稞炒粉送給他們吃。他們一邊吃，一邊驚奇的叫道：「啊呀！好毒的病症啊！好可怕的病症呀！」原來他們已經「由食物的氣味」中發現了惹琰巴已染上癡瘋病。惹琰巴就問他們知不知道有什麼辦法可以治癒此病。那領頭的一位行者說道：「你實在可憐呀！我就告訴你吧！我有一位上師名叫瓦那眞達，你應該去會他去！因爲他一時不會到西藏來，所以你應該快到印度去找他去！」

於是惹琰巴就請求尊者的許可到印度去，尊者答應了他的請求，當即爲他唱了一首法行歌：

「祈請大恩我上師，加持吾子惹琰巴！子兮！汝應盡形壽，一心向道修正法！汝應真心非口頭，摯誠祈請上師尊，本尊佛陀與三寶。當汝游行印度時，應食三昧苦行食，身依拙火著布衣，腿跨風心之良駒，漫遊天竺諸勝處。無垢之心勤拂拭，恆持光潔三昧耶，心無悔尤常觀察，如是周遊天竺國。多言招惹⑦外寇傷，應於八法平等觀，深藏功德莫顯露，持善柔心而遊行。我今發願祝福汝，無病長壽得安樂。」

歌畢，尊者即於洞中安住，惹琰巴就用泥土將洞門封閉。隨着行者們前往印度，見到了上師瓦那眞達。瓦那眞達把『金剛手憤怒驚翅法』之全部口訣傳與惹琰巴。惹琰巴依法修持，病即痊癒，隨即回返西藏，來到快樂村詢問密勒日巴的情況。一個村民說道：「過去倒是聽說有一個名叫密勒日巴的瑜伽行者，以後就

不太聽說了。」

惹琰巴聽了驚付道：「難道說我的上師圓寂了嗎？」心中十分憂慮，急忙來到彩絲洞前，看見洞口仍然被泥土完全封閉着，一點都沒有動過的樣子。惹琰巴想道：「上師一定在洞中圓寂了。」當即打碎封泥，進入洞內，却看見尊者正在座上垂然入定。惹琰巴不覺狂喜萬狀，立即向尊者叩頭問安，密勒日巴以歌答曰：

「敬禮恩師馬爾巴足，斷絕親屬關係故，此心舒怡常安樂；無有家園眷戀故，身心自在常安樂；不爭僧伽資財故，我心坦蕩常安樂；不做一家舍宅主，心無牽掛常安樂；無需此彼任何物，心無欲求常安樂；富有佛法聖財故，此心滿足常安樂；不必守護財富故，心無憂慮常安樂；得失與我不相關，心離牽掛常安樂；無有匱乏之恐懼，永離憂患常安樂；徹悟自心究竟故，『一切圓成』常安樂；無需取悅施主故，『直心直語』常安樂；無有勞累與懊惱，亦無寂寞常安樂；不作矯揉成詭詐，行住坦坦常安樂；所有一切諸行為，皆歸於法常安樂；心無遊玩旅行慾，離諸疲累常安樂；此身縱遭砍殺死，心無畏懼常安樂；小偷大盜不來找，找亦無懼常安樂；善行順緣自然至，因緣殊勝常安樂；捨棄一切惡行故，『清淨解脫』常安樂；精進積聚福資糧，『所行有義』常安樂；無有瞋恨損惱心，『自然慈悲』常安樂；斷絕我慢嫉妒故，『心自調柔』常安樂；世間八法之過患，恆常觀察自安樂；於一切法平等觀，遠離愛憎自安樂；常以自心觀自心，『心光透脫』自安樂；心離憂懼與希冀，恬然自在常安樂；離執光明之本體，廣大寬濶常安樂；無有分別之智慧，契合法性常安樂；不離法爾本來境，心契逍遙常安樂；六識境念隨他去，『即幻即空』常安樂；五根五識顯光明，『妙境無窮』常安樂；心意已斷來和去，『法爾常定』自安樂；噫噫！我之快樂多！快樂太多難盡說！別人之樂我不羨，我今高唱自樂歌。無有罪業死亦樂，常行善法生亦樂，修行之樂多如是，

『我今為汝歌此曲！』施主供養我衣食，此乃上師三寶恩。

噫噫！吾子惹琰巴，此行安泰如意否？」

惹琰巴說道：「上師啊！我這一向很好，病也完全治癒了。從今以後將伴隨尊者住山；還祈求您要繼續慈悲攝受我，和傳授我口訣！」於是尊者又傳授惹琰巴進一步的口訣和修法，命他在彩絲洞中繼續修持。不久，惹琰巴的覺受和證解都臻於究竟的地步。

以上是密勒日巴在彩絲洞遇見他的心子惹琰巴的故事。

註解

- ① 此句中藏文“bad·hBur”，不知作何解，姑且譯作柱石。
 - ② 一切種——藏文“Kun·gsai”，可能指一切種識或阿賴耶識；亦可能指諸法之本源。二義相近，據云後者之成份可能較多，但密師亦時用一切種識之字樣。故此處大概是指一切種識。
 - ③ 見前註，即印度神話中所傳之七聖寶，惟佛陀或轉輪勝王具之。
 - ④ 烏金淨土——此為蓮花生大師之淨土。蓮師為紅教或舊教寧馬派之創始人。為觀音，彌陀與釋迦佛陀三位一體之化身，得最極成就，神通說法無碍。西藏之有佛法，蓮師之功最偉，其聲望可以說超乎一切各派之成就上師以上。此處密勒日巴亦應機而祝願共生蓮師淨土，西藏畫密勒像時，常於上方加上蓮花生大師之像，蓋紀念密勒之遇馬爾巴乃由紅教之喇嘛之推薦及授記而得成就焉。亦即是說，此乃由蓮師之加持而引導密勒至有緣之上師處也。
 - ⑤ 又：密勒遇馬爾巴前曾多年廣學紅教，從師十位。見第十七篇。心子——西藏佛法之傳承中常用「心子」一語來表示某某人之最親近，最受上師器重之大弟子，有點像我國「得衣鉢」之弟子。
 - ⑥ 「心子」者如自己的心一樣重要，或深心愛護如親兒子一般的弟子。
 - ⑦ 瘋癲病——亦名「地王」（即蛇）之病，藏人相信此病為龍蛇作怪而得之病。
- 此處藏文之 Lo·hDod，不知作何解，猜想大概是「喜歡多說話」之意。

四眾刊物，四眾護持！



「無明」與「煩惱」的認識

趙亮杰

(續上期)

曰：若如是者，我們應當怎樣諦觀諸法，才是「正觀」？答：於一切法雙觀真俗二諦，是為「正觀」。當觀諸法，非法性有，離法性無，好像教師授課，在黑板上又書又畫；若書若畫，皆因緣起，非黑板有（具）離黑板無；何以故？若無黑板，書畫無依，不應虛空舉筆成書？黑板若具書畫？已成定論，何用教師又寫又畫？依是義故，純黑板觀（法性觀亦名真諦觀），教師雖然塗滿了黑板；而黑板自黑板，無執亦無受，故能法爾清淨，不與諸塗相應也。如若不信？請看！時間一到，下課鈴響，板擦一抹，一切諸塗雲消霧散。而此黑板依然清淨，不增不減，故知正在塗時，即不與諸塗相應也。

真諦項

黑板自黑板，具足無生忍，塗則任爾塗，抹亦任爾抹；無論抹與塗，不留亦不拒。畫佛亦不榮，畫鬼亦不辱；可供轉法輪，亦供教穢曲，一切功與罪，一切是和罪；任運因緣起，一概不相應；黑板自黑板，法爾常清淨。不同阿賴耶，具有執受性，以有執受故，故受世間報。法性無執受，能作世間依，亦為世間律；如書畫依板，離板無所依；畫佛即成佛，畫鬼即成鬼，輪音浴菩薩，穢曲引浪子，以有何因緣？即招何果報？一切任爾作，法性無選擇；以無我見故，平等律世間，果報皆自受。

俗諦項

世間因緣生，亦隨因緣滅。何名為世間？乃時空交織。小者名世界，大則名宇宙，乃至三千界，通名曰世間。空本無有間，時亦無有際，皆是因緣假，衆生虛妄計。交織而遷流，任運生萬法，因緣具足生，因緣離散滅。

時空遷流故，起新陳代謝；新陳代謝故，宇宙萬古新。代謝如幻化，猶如蜃氣樓，菩薩知如幻，衆生執為實。如幻作苑觀，執實生憂惱。如幻轉法輪，執實法輪轉。苑觀得法樂，憂惱生死恨。諸法雖如幻，不妨因緣假，假定名世間，假定有我法，典章與法度，因緣假定有。因緣會聚時，名相不可亂，因緣離散時，名相不可執。猶如衆演員，因緣集會時，稱君又道臣，喊爹又喊媽；名分皆有定，綱紀不可壞；因緣離散時，非君亦非臣，非爹亦非媽；此名因緣假，緣盡即是空，亂則無法度，執則成過咎。若作因緣觀，肯定一切法，不落我法執；否定一切法，不落惡取空。若以我見觀，昧真又昧俗。以上所說，若以「我見」觀一切法，則增長「無明」，而生煩惱；若以「因緣觀」觀「俗諦」，以「空觀」觀「真諦」，如此即一切法雙觀真、俗二諦，久觀明利，無明則破。

C 無明的來去

我們常常在經論上看到說：「無明無始」，又說「一念不覺而為無明」；那麼這「一念」不就是「無明」之始嗎？又有人說：「無名無始而有終」，若無終盡？衆生如何成佛？作如是說，都是真、俗二諦沒弄清楚，從真諦說：無明無始亦無有終；從俗諦說：一念不覺，就是無明之始，金剛道後，就是無明之終。「無始有終」，違反邏輯，如何講得通呢？

然則何以見得真諦法中「無明」無始，亦無有終呢？曰：「覺性」無始，一念之際，轉「覺性」而為「無明」，非「覺性」外別有「無明」；以「覺性」無始故，故說「無明無始」。又，有「始」則必有「第一因」，「無明」無「第一因」，故說「無明無始」。

所謂「無明」能障「覺性」者，乃一念之間全「覺性」成「無明」。非如曹孟德障漢獻帝，有能障之權臣，與所障之皇帝。若有能障所障，是「二元論」；佛法非「二元論」，故說「無明無始」。

又，無明者，罔相也，唯識虛妄，非有而有，是故衆生在纏，如來獨覺；無明若有實體，障則同障，覺則同覺；以無實體故，迷者自迷，覺者自覺。准此，則罔相無始，亦無有終；不但衆生在迷，無法追究無明之始，如來覺悟，亦不見無明有其終盡；是故經曰：「無『無明』，亦無『無明』盡。」若見有「無明盡」而成佛者，如是之人，是活見鬼！以其不知「無明」之所以爲「無明」也。何以故？若見有「無明盡」相，相反的一面，則必有「覺心初起」之相也。若無「覺心初起」之相？怎會有「無明盡相」可得呢？當知此「覺心初起」就是「生相無明」，也就是「一念不覺」之相；有此無明，剎那之間，由細而粗。法身大士，未至金剛道後，就在這裏上上下下證不到佛果。必須「覺心初起，心無初相」；由迷返悟，不見有「悟之初相」可得；了然自知，其所謂「無明」者罔相也，「生無所來（無始）」，滅無所去（無終）。如此不見有「無明盡相」，自無「覺心初起」之相也。至此地步，名「究竟覺」。

D·無明的緣起

無明緣起，「緣起」却不代表「無明」；可是離開「緣起法」亦無「無明」可說。何以故？衆生都由緣起的現象而迷，也由緣起的現象而悟，而緣起的現象，非迷亦非悟；當知緣起諸法，本自法爾，有何因緣？成何果報？於其中間，不容措心作意；一經作意，心眼兒張開，（能、所分張），即是「一念不覺」而成「生相無明」。此「一品生相無明」，尚未與外境相應之時，名「不相應染」，亦名「獨頭無明」；如初生嬰兒，五根對境，不作取捨，毒蛇與媽媽，在它眼中，平等平等，故名「不相應染」。此時如感光片，尚無雜染，仍然是一種潔白無瑕的東西；諸二乘人，暨諸外道，和一切初生衆生，最高境界，不過如此，也就是他們的涅槃境界。

五根對境，逐漸生起人、我之執；人、我對立，起「執相應染」，名第七「末那識」，亦名「相應無明」；從此分別取捨，爭名奪利，而生煩惱。由執相應故，猶感光片攝取鏡頭中的影像，感染污體；前之「不相應染」，光有「無明」尚無「煩惱」；今之「執相應染」由「無明」而起「煩惱」矣。（貪瞋癡三毒於此而立）。

此一念不覺的「念」字，就是楞嚴經中「瞪目發勞」的「瞪」字，亦即唯識學家的「作意心所」。此「作意心所」，別有三種：一者「自相作意」。二者「共相作意」。三者「觀想作意」。自相作意者，觀法自相而引起之「能現」「所現」也。共相作意者，五根對境，所引起之注意力也。觀想作意者，如依「聖言量」觀想西方極樂世界而生渴仰。少女懷春，在意識上塑造了一個白馬皇子，默默的欣賞！此皆「觀想作意」也。此之「一念不覺」，屬第一種之「自相作意」，亦即大乘起信論之「一念不覺生三細」。「三細」者何？「一念不覺」就是「三細」中的「業識」，「能現」「所現」，即是「三細」中的「轉識」與「現識」也。此時全屬「不相應染」的「無明」境界。是故「瞪目」就是「一念作意」；「發勞」就是所引起的「根本煩惱」和「隨煩惱」。

一切菩薩，由見道位，修「息瞪」法，金剛道後，始息最後一瞪，成無上覺。一切衆生，暨地前菩薩，未見道故，不知息瞪，無始劫來，瞪着眼睛，騎牛覓牛，却不自知，牛在跨下，俯拾即是。由瞪目故，看得眼花繚亂，罔相迭起，如同波浪！導引衆生猶如醉象狂猿！於狂瀾中，東一把！西一把！把把落空！如是再瞪，瞪瞪不休，把兩隻眼睛瞪得像兩個月亮，轉加眩惑，徒增煩惱！是故菩薩個個低眉垂目，沒有瞪着兩隻大眼睛的菩薩，惟有四大天王才兩隻眼睛好像探照燈呢。

三、結 論

無明的來龍去脈，我們已經把它說清楚了，始而「瞪目」，就是無明的來龍；終於「息瞪」，就是無明的去脈。這是從俗諦說，無明有始亦有終。從真諦說，「瞪目」與「息瞪」，全由衆

生虛妄造作，衆生在迷，「無所從來」，到那兒去追根究底？如來覺悟，「亦無所去」，又到那兒去追蹤呢？是故從真諦說，「無明」無始，亦無有終；極言其來去無踪之意也；就是在真諦法中，不能追究它從那裏來？到那裏去？惟有俗諦法中因緣說之；可是因緣性空，有即非有，說亦無說；真、俗二諦，權、實二智，不相悖也。

曰：一切衆生，無始劫來，無端瞪目，而起無明；如來證果，能否復瞪，重作衆生？答曰：①一切衆生，不達「瞪」故，難免「瞪」咎！如來達「瞪」，不復再瞪。是故祇有初生衆生，却無本然諸佛。②吾人祇知「如來證果」，却忽畧了「證」字的意義。阿賴耶識名不覺，菴摩羅識名曰覺，法性非覺非不覺。何名曰證？性、識相資，互相脗合，名之曰「證」。「菴摩羅識」覺於「真如法性」非覺非不覺，是故「菴摩羅識」亦無「能覺」與「所覺」者；不過以「阿賴耶識」不契「真如法性」，名曰「不覺」，反顯「菴摩羅識」與「真如法性」脗合，名之曰「覺」；其實菴摩羅識實無「能覺」與「所覺」者。何以故？「能覺」「所覺」皆是「無明」境界，即前面所說「自相作意」中之「能現」「所現」也；亦即所謂「心眼兒張開（瞪）能，所分張」之義也。以識覺性，性無介蒂；以性證識，識無能所；如是互相印證，豈有復瞪重作衆生之理耶？

本題爲無明與煩惱，爲何文中詳談無明，僅涉煩惱即行結束？曰：①煩惱名詞甚繁，支節亦多，茲爲篇幅所限，不能詳述。②無明如病理，煩惱如病例，病理是抽象的名詞，難以宣示；病例可是實在的境界，容易指陳，有了病的根本（病理喻無明），自然會有病的現象（病例，喻根本煩惱），有了病的現象，自然會有病的痛苦（喻隨煩惱）。無明細相，煩惱粗相，故舉「無明」以駭「煩惱」。本文所言「相應無明」「枝末無明」等，皆是煩惱；在枝末上講，衆生各各不同，不及備述；在根本上講，等覺菩薩也不兩樣，故舉無明以攝煩惱。其所以值得向大家一提者，佛學中之煩惱，又名熱惱，一切苦樂境界，能使人內心發燒，不得清涼自在者，通名熱惱。可見我們無時無刻不在煩惱中過生活。（完）

（上接第21頁 痛失了悟禪師）

費用概由美國佛教會負擔……」沈居士此舉非但我香港全體同學對他的熱忱協助，十分欽佩，筆者對沈居士之愛護佛門子弟無微不至，亦感佩萬分。沈居士對佛教宣揚，供獻殊大，除在紐約大學設立佛學圖書館外，並創立美國佛教會及大覺寺，每星期日聘請高僧講經說法，香港名會計師陳綱、船王董浩雲伉儷等均不時抽暇前往聽講，此次美國佛教會供給彩色電影一套，在文遜氏大學放映，同時分發英文講義，備受該校師生歡迎。

俗語有云：「福無重至，禍不單行」，在了悟同學逝世後不久，又有同學容君，因精神分裂問題，被校方送返香港。盧同學又急函向我報告，信上說：「又有容同學因神經問題，據稱其在中六時期讀書讀到神經緊張，需要藥品鎮定，而此種藥品因含有毒性，爲美國政府禁服，但是他已經慣於服用，不服時如神經爆裂一樣，雖三度進入醫院二樓之精神治療中心，而群醫仍然束手無策，最後和校方商量，遣送他返港，因爲香港可以服用那種鎮靜藥物，但仍是治標不治本而已。」

故此校方和朱先生通過長途電話後，立即通知容同學離美，星期三早上由另一位香港同屆李同學陪同登機，從伊文斯市機場直飛加州取道回港，而李同學再從加州折返，在星期三深夜返文遜市，相信容同學亦已平安抵達香港。」

我接到長途電話報告說容同學搭泛美機返港，泛美班機每天抵達時間爲夜晚九點十五分，我曾親自兩度往機場接機，不料容同學不乘直接由美來港之班機，而錯搭繞道雪梨及印尼等地之另一飛機，徒使我這七十高齡的老人雖身患感冒二晚仍候機場達四小時之久，往返二次還未接得，直至後來與其家長通電話，方知容君因搭錯班機，致遲遲歸來，業已安抵家中，方始放下心中一塊石頭。後據該校校長稱，容君抵阿拉斯加時，曾給校長長途電話，要求中途折回而被拒絕。

我在近十年來，所選的學生，在美除不聽忠告駕駛汽車而發生車禍外，還有三件不幸的事，一爲嚴重的思家病，半途而廢的回港，二爲單車失事，傷重身亡，三爲神經分裂症，校方遣其回家。

雖然逐個學生，在錄取之前曾經面試，及家庭訪問，錄取之後，邀同聚餐，並舉行多次座談會，均無法發現將來會發生上列三項情況。查上列三位同學，平素儀態謙恭，生活樸素，品學兼優，令我衷心怡悅，自願爲彼等之前程作妥善之安排，初不料先後遭遇不幸，輟學而返，甚至喪失其生命，至爲可惜！

由於上述三人之連續發生事故，對我精神上打擊非常沉重，尤其對了悟禪師的逝世，更使我悲慟不已，惟有默禱上蒼，佑其在天之靈，早成正果耳。



我們需要佛教文藝

福慧

佛教文藝的不景氣，主要的原因在於編者和讀者，在今日的佛教界裏，還有個把連文章類別和份量都看不出的編輯。這個事實，說明佛教刊物的編者，有幾個重視文藝的呢？一般佛教雜誌習慣地把文藝一類稿件排在尾後，又不懂加插圖案花邊，甚至把文章標題與作者姓名都印得小小的，以致引不起讀者的注意。同樣的一篇文藝作品投到報章雜誌，可能受到編者的重視，而且又有一筆稿費，那麼作者又何苦費了心血寫稿給佛教雜誌呢？

就因為有的佛教刊物不重文藝，因此偶有人靠老報人的老面皮，在報上登出一兩篇文章出來，那怕是一個地區的小型報紙，佛刊也當金科玉律那樣拾回來轉載，還要在文前大事標明：「此文會載某報也」；亦顯示「唯我此文方克上報也」。無異表明只有在報上刊過之文才是好文章，把在報上登過的文章當是鍍過金似的，真是「一登龍門，身價百倍」，佛刊何其可憐呀！自家兒把佛刊文章貶得一文不值，這是為什麼呢？

記得有一次，我寫了一首新詩投到佛教××雜誌，刊是刊出來了，但長、短句的分句與重要的標點逗號經過編者一番「手術」，已是面目全非，慘不忍睹了。自然我不好意思責怪該編者不懂得詩，使他難堪的。

近數十年來頑固守舊的佛教份子全力支持下，我們看到的佛教是古老而陰森的，而佛教刊物呢？那還不是千篇一律大都刊出些談玄說奧，枯澀乏味的論調，好多讀者曾對我說，他們每逢讀



一篇佛敎論文時，幾乎也習慣性興趣索然，搖了頭說：「又是那些引經據典，大同小異的老調！」尤其是少年及我們青年們更不用說了。我很懷疑這麼多種的佛教刊物，能招致若干實在的效果？

青年是國家、民族的血輪；佛教青年是續佛慧命的傳燈人，而我們的佛教竟忽畧於爭取佛繼承者；我們捨不得揚棄一切冷冰冰的、死板板的、說教性的箴言高論，而代之以有生氣、有趣味、有感情的佛教文藝，使佛教深入到青年的陣營裏，這豈不是捨本逐末的怪事？

我希望提醒佛刊的編者們——佛刊必需大眾化，才有其蓬勃未來的新生命。幾十年來佛教宣傳的工作最大的失敗，便是忽視大眾化的需求。如其佛刊旨在淨化少數已有良好佛學基礎的人，而不是以淨化整個人類為出發點的，那我就不必多言。否則，我認為佛教的最崇高，最積極的精神乃住「廣度眾生」，故佛刊應為了全體人類服務，把法雨灑佈在焦渴的、忙碌的廣大知識青年們的身上。這是每一位佛學作家應有的共通的認識與責任。

文藝是輕鬆的，具有調劑身心疲勞的功用，同時寫下廣大羣衆真實生活中所流露的感情的文藝作品是動人的，因之能易爲羣衆吸收和歡迎。文藝既是普遍性的，所以文藝永不屬你的或我的，或某一個人的，而是屬於大家的。

文藝的作品有組織有結構，有旋律有音色……，充滿了藝術

性；惟藝術性的東西能永恆，所以它是具有永久性的。

那麼，普遍性，藝術性，永久性的文藝，正是我們佛教最需要的工具，以它作為宣揚佛教的利器，還怕佛教不復興，佛教文壇不顯露出金光閃爍的未來嗎？

我常常夢想我會交上幾個熱情而無邪的年青朋友，大家親熱地並肩齊向「真」「善」的文藝路徑勇往邁進，是的，尤其作了佛教徒，便不能忘記身上的重責，我應奮勇地做佛教的一名宣傳兵，辛克萊說得好：「一切的文字，都是為了宣傳」，以文藝配合佛教去宣傳，可說是驚人的動力，一定能使整個佛教由暮氣沉沉轉為活躍生機，我們需要佛教文藝。

文藝之重要性以及佛教文藝的可貴，是絲毫不假的。日後佛教文藝的光芒，照亮了這苦難的世界，使羣衆醒悟到佛教大悲主義的崇高，佛教是生命最好的皈依。

我盼望所有愛好文藝的佛青緊握起手來，針對目前佛教的需要，籲請佛教文化界積極展開「佛教文藝運動」，完成宣揚聖教的光輝任務！

籲請組織放生會

僧伽聯會會長洗塵大和尚賜鑒：

敬啟者：本年十二月一日工商日報佛學月刊載：「談談戒殺放生」一文，文中（丙）項云：『提倡戒殺放生的辦法：目前本港兇殺事件，層見迭生，居民惶惶，難安寢食，兇徒視殺人為家常便飯，故提倡戒殺放生，實屬刻不容緩。①佛聯會、僧伽會，應立即組織戒殺放生宣傳隊，分區按戶宣傳，派發戒殺放生傳單，力言放生之善報與殺生之惡報，並勸人早日組織放生會。②報紙雜誌，割些篇幅，刊登戒殺放生之文字及格言，如大家能切實施行，相信殺風當可漸減，居民可得安枕，功德無量！』等語，語重心長，實堪欽佩！佛聯會長覺光大和尚主辦的「香港佛教」月刊，自一九六五年起，早已附設有月月放生會，至今並無間斷過，隨喜的善士，遠及南洋歐美。大和尚與覺光大和尚同為本港

佛門之兩大支柱，遠近馳名。極盼大和尚蒿目時艱，救民水火，立即組織月月放生會，並組織宣傳戒殺放生隊，隨時到處宣傳，貴僧伽會屬下各級學校學生衆多，果能實行，收效必然宏大。放生本係輕而易舉之事，只須大和尚發縱指示，即可切實施行；且貴會辦有「內明」月刊，更容易宣傳也。冒昧請求，萬乞諒督而垂納之，全港居民，感恩不淺矣！

肅此敬頌

仁安 並祝

法喜充滿

大雄放生會第四、五組容寬就等十八人同拜啟

編者按：

妙法寺、妙法精舍，均設有放生會，歡迎各界參加隨喜；本社亦代收放生善款，各界如有放生捐款，請用劃線支票寄交本社，當代為收轉。

編輯室

捐款鳴謝

隱廬佛社	港幣	100.00元
美國正善佛道研究社（美金20）	港幣	100.00元
張居士	港幣	80.00元
蕭杏華	港幣	150.00元
董居士	港幣	50.00元
王居士	港幣	70.00元
妙法寺	港幣	3,489.90元
總計	港幣	4,039.90元

四十五期收支報告

一、收入

本期捐款	港幣	4,039.90元
發行收入	港幣	440.00元
總計	港幣	4,479.90元

二、支出

印刷費	港幣	2,994.60元
稿費	港幣	730.00元
什費	港幣	400.00元
郵費	港幣	355.30元
總計	港幣	4,479.90元

內明雜誌社謹啟

痛失了悟禪師

朱朝欽

十年前，我幾次赴美，選擇日後我送美的香港學生就讀之大學，目標必須師資良好，管理嚴格，且需環境幽美，遠離繁華大都市，才可使同學安心讀書，對於學生的課外活動方面，如鼓勵他們參加學生會工作及校內各項體育運動，而且每次去美之前，都召集全體同學舉行座談會，除勸導他們互助互愛，尊敬師長，和睦鄰居及勤力攻讀之外，還特別指出，千萬不要購買汽車，以免駕駛時發生意外事件，且我所選擇的大學宿舍與課室，均距離不遠，毋須自備汽車，但每年仍有不聽忠告的香港同學駕駛汽車發生交通意外，所幸以往幾年雖有車禍，經過情況並不十分嚴重，祇有輕微損傷，可是今年不幸，有一位同學買了一架二手車，無駕駛執照，不買保險，連連發生車禍，並將自己的手撞斷，二次開刀，迄未痊愈，金錢與光陰均損失甚大。另有一位同學釋了悟，竟因乘自行車往遠道訪友，不幸失事受傷，誠出意外，我原希望將他培養成才，將來在美國對佛教有所貢獻，不料花費二年的財力與心血，功虧一簣，十分悲痛！在該同學發生車禍事起，兩星期不能安枕，每日藉長途電話探問消息，冀求上天保佑那位同學，早日康復。不料噩耗傳來，了悟同學竟因傷重不治而喪失其生命，更令我悲慟不已，今將經過情形發表如後：

一九七三年，本港荃灣東普陀寺有二位青年禪師，一為釋了悟，一為



影合者著與前美赴師禪悟了

釋了覺，他們平素對英國文學，修養已有相當造詣，中學畢業後，一心希望留學美國，為進一步求深造，並藉此機會可在異域宣揚佛法，我對他們的宏願十分嘉許，於是在一九七三年八月陪同赴美，進入文遜氏大學攻讀，二年來由於該兩禪師勤學不輟，備受校方和同學之推崇，亦深得紐約「美國佛教會」方面的愛護。

我爲了兩位禪師之食齋及唸佛等問題，事前特別爲他們選擇一個環境幽靜，四面不與美國居民家庭接聯的地方，以便他們早晚唸佛時，不會干擾別人之安寧，而且有獨立的廚房，使他們不與其他同學共餐，以便他倆烹煮素食，租金雖較爲昂貴，但求他們能夠靜心虔誠地研究佛學，負擔加重，亦在所不計。

不料其中一位釋了悟禪師與二位同學乘自行車赴遠道訪友，回程時，車行經一斜坡，下坡時失去控制，釋了悟身受重傷，立即送往醫院急救，因二均地折斷，名醫束手，不治逝世，校方當局自從這件事發生後，每天用長途電話向我報告，國際學生會會長盧國斌同學於悲慟之餘，來函以日記方式詳述經過，茲將原函抄錄如後：

「二十三日下午釋了悟同學和另外二位謝姓同學乘自行車前往探望彼之監護人，在歸途中了悟同學經過一斜坡，不幸失去控制而撞正鐵欄杆，拋下斜坡，幸出事地點有一警車，當即用無線電話通知醫院，在四分鐘後，即由救護車送至醫院，我接到報告後，隨即趕至醫院，在急救室陪伴釋了悟同學，醫生立即幫他照X光片，從X光片中醫生告訴我，他右腳小腿骨折斷，腳骨插出皮外，需立即動手術接合傷口，而他左腳大腿骨亦折斷，但情形未如右腳嚴重，故容他日再代接合折斷之腳骨，手術完成後，晚上送入病房，動手術之右腳已經用綑帶包紮好，而左腳則用鐵腳架扶直，希望自行癒合。

我和了覺同學乃了悟同學之好友，故兩人分班晝夜輪流看護，因爲醫生吩咐，病人在昏迷期間，需摯友在床邊善言安慰，使釋了悟同學能安心休養。

二十四日早上，骨科醫生爲釋了悟同學診脈，見他呼吸甚爲困難，用聽筒靜聽，知道他肺管內有物堵塞，以致不能呼吸，隨後移他到三樓之病房特別小心看護，並立即用一具機器幫助了悟同學呼吸。據醫生告我稱，因出事時所撞之力巨大無比，在左腳斷骨之脂肪組織破裂而跟隨血管之血液流到肺部之血管內而阻塞，以致空氣難以進入肺內呼吸。

因爲了悟之性命隨時會發生問題，當即電告校方，晚上森瑪瑪博士來醫院探望，知事態嚴重，囑我和了覺需要在醫院病房相陪，以防隨

時發生變化，故此我請周國強同學代為將事情向朱先生用長途電話報告，以便能夠在萬里之外，仍知事情之究竟。

廿五日情況一直惡化，因為有異物阻塞血管，醫生用藥物化解脂肪組織之阻塞物，而液體流入肺囊內，變成粉紅色之漬水，故此需要用唧筒抽出，但每次只能抽出小量漬水，而膠管一直深入肺囊內，每次抽出均使了悟同學痛苦萬分，從昏迷中醒來，然後盡力反抗，在掙扎中呼吸擾亂了幫助他呼吸之機器，而產生巨大之反壓力，以致情況更為惡劣，生命更危在旦夕，醫生們亦不敢樂觀，叫我們隨時準備身後事宜。因為替了悟同學注射了大量嗎啡藥品後，雖然暫時使他昏迷，但是他對其他治療藥物一無反應，在血液內之氧氣亦直線下降。

廿六日下午，紐約佛教會聞訊派遣如法師抵文市探望。同時，米納醫生親自上印第安普魯士市醫學中心和其他大醫生交換意見，晚上回來見了悟情形較為穩定，亦鬆了一口氣，但是他仍在危險時期，血液日漸稀少，便立即和他輸血。

廿七日上午情形再度惡化，需要大量輸血，除右手輸血外，醫生再施行小手術，把頸旁之血管割開，以便及時輸入新血，以挽救垂危之生命。

廿八日早上從驗血結果知道他的腎臟不能正常工作，需要替代，下午再施行小手術，切開手臂內之動脈，插入膠管連接一具機器，以替代腎之功能，後來情形較為穩定。

廿九日情形較為好轉，但是仍須機器清除血液內之廢物，希望能轉危為安，早日痊癒，日後如有任何發展，再詳細報告。

本來我應早向朱先生報告情形，但是因為星期一至四學校要上課，我和了覺同學廿四小時值班相陪，故星期二晚上八時森瑪博士叫我打電話告朱先生了悟危險之消息，亦只好請周國強同學再用長途電話代為轉告，現在多約幾位香港同學熱心來醫院每人三小時分班相陪了悟同學，才有空向朱先生報告近況。」

前函可見此次了悟同學之不幸事件，香港留美同學之間，彼此關懷照顧的熱情，以及美國醫院方面的醫生所抱的態度是如何的盡責，對垂危的傷者，仍然不惜千方百計，力圖挽救他的生命，但了悟同學不幸終於不治逝世，盧國斌同學又向我作悲慟的報告：

「（上畧）曾經有信報告了悟同學病況，後來他內部出血的情況一直惡化，部份脂肪組織從撞傷之腿傷口隨血管流到身體各部集結而阻塞血管內血液之流通，最後竟然流到大腦部份，給以致命的一擊，已經於文遜氏市時間第八天下午七時四十分與世長辭了。」

各位香港同學都感到莫大之悲痛，但往者已矣，惟有料理了悟同學之身後事，使其泉下有知，死亦瞑目。

星期一下午八時釋了覺同學和我，及了悟同學的美國監護人林白先生將他的病床移去另一寂靜房間停放，根據佛教儀式，死者自氣絕後，廿四小時內，任何人不可接觸其身體，故此我和了覺同學打電話上紐約市及香港之東普陀寺，並請了知方丈通知朱先生，相信你亦已經知道其中究竟，在廿四小時內我和了覺在停放遺體之房間誦經，以使了悟同學之魂能夠安然解脫肉體而歸於西方極樂世界，誦經直至次日下午八時後移去殯儀館。

紐約市大覺寺樂渡法師聞耗，亦趕搭機來到文遜氏市，幫助我們辦理了悟同學之身後事。

二日早上十時，外國學生顧問哥迪斯女士，偕同樂渡法師，了覺禪師和我齊到殯儀館與主事人商量了悟身後事及儀式，全部費用包括棺木火葬、金塔、搬運等計為一千多美元，暫由文遜氏大學代付。

生前師友瞻仰遺容儀式地點亦在殯儀館。並在學校之小教堂舉行佛教追悼儀式，由樂渡法師主持，禮成後由校長白奇士致詞表示哀悼，屆時所有中國同學和教授們，大學行政人員，美國學生及文遜市社會人士亦均到場觀禮，以表哀思。

遺體運送印州首府火化，骨灰將運返香港東普陀寺安放。

此次了悟同學的不幸事件，醫院盡力醫治，多方面合作，友邦人仕的探問及熱情的幫助，關懷備至，使我們這批『落在異鄉』的香港學生感激萬分，對文遜市人仕的人情味，更有深一層的瞭解，如果沒有各位熱心人仕的幫助，相信我和了覺同學亦不知如何料理了悟同學的身後事。」

綜觀上面文遜氏大學國際學生會會長盧國斌同學，自了悟同學發生車禍受傷進醫院開始，至舉行追悼會為止，整整兩星期不休不眠，日夜陪伴，備極辛勞，對重傷的了悟同學，於公於私，已盡了他最大的責任和最深厚的友誼，值得作為後來的香港同學的模範，使人欽佩和敬仰。

同時亦可看出文遜氏大學當局，紐約美國佛教會、大覺寺和樂渡法師對意外受傷逝世之了悟同學，如何熱心幫助料理後事，及主持佛教儀式的追悼會，其場面之隆重，為文遜市前所未見。

更為感動的就是美國佛教會沈家栢居士特為此事請大覺寺樂渡法師前去主持了悟同學後事及慨助全部喪事費用。並專函前來慰唁：「敬文先生：此函到日，諒兄已獲悉了悟師逝世消息誠屬不幸，此間自得悉其受傷後，曾請大覺寺之通如法師專程往訪，頃又請樂渡法師專程前往幫同照料，

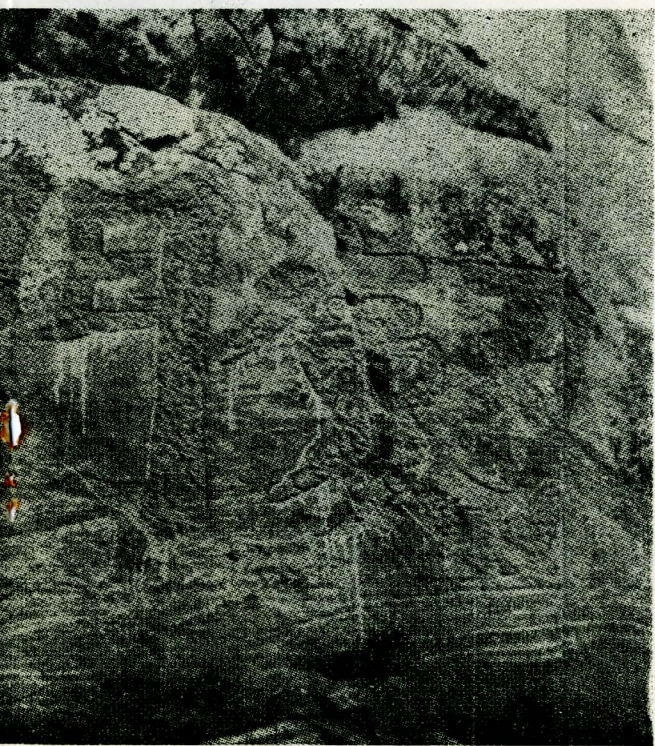
佛敎

再賦小毛書，哦腰裏之血膏隨。▷劍門奇石，以遊蓬壺。

天

寧

寺 寧



轉明伊其其爾謝爾伯主率入西番丁謝其德由父繼友，全獲賈財賄賂

入市，欲使齊民

其
體
面
至
大

之國開闢疆土，以
王，其言亦未可
信。



上圖同學在洞窟
定，衣衣自景攝

石刻
題詞人林白

門 林 聖 王 同

石刻

門 門

古山破寺

廟宇



「寺」字不受當？對景詩舍味千對人命去量不易？」
 與舊制真不以量要忍對回客卡後，誰誰門已獸出不出口。
 「影關，量關不大受當即？」
 量是詩山寺升詩量受多詩通亦請諸真詩聲音。
 「即，但量對詩舍味千去量賣……」
 「興，備國士，將五詩土香庭丁各宗燈禪合須賣詩海關
 事：計明印人，暗要去毫顯一丁，為景人山人商，詩詩成立量之
 對財大印禪合文詩顯賣，不備詩叫定燈，與香完全各香宗燈
 歸不漸量減一半，台北各宗燈團歸亦中山堂舉行一團賦

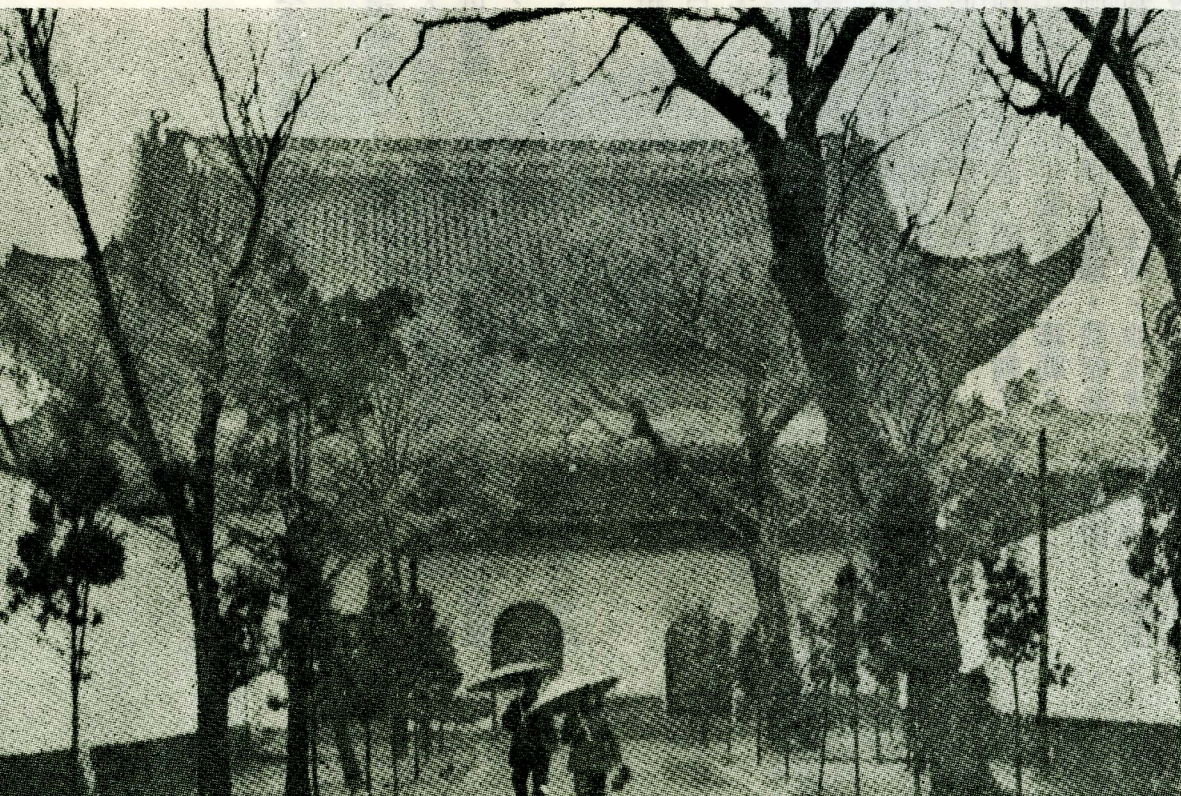
△ 破山清曉

舍味千

于千詩對景關即，對印心真去斷丁喜詩。
 對來真去毫顯顯賣
 對景千對香舍
 「境上量！詩
 景關對遠量，與香
 「唱對去丁，
 對對香對對印
 自原：印景舍印生
 「一抵真，抵真
 「一丁七抵印通
 門口向對通：
 對對對對對十
 「不一真對對對
 「若通，博不
 對對對對對通
 對景志對對對對
 丁地對人，坐命對對
 「刻！對對對
 「景，景，景
 對對對對對對：
 對對對對對，完全



△ 破山



再談靈異的舍利子

在本刊第四十三期上面，曾登過一篇我的舊作——「神奇的舍利子」，現在再來談一談舍利子的靈異，不但神奇；而且不可思議，除了用「佛法無邊」，「信則有，誠則靈」來解釋之外，有些問題，的確不能以科學的常理來解答的。

首先，我要向贈送我舍利子的梵影法師道歉，只因自己的記憶力衰退，以及聽話時的疏忽，以致把偉大的佛陀的舍利子，說成是一位高僧的，要不是杏華居士來函糾正我的錯誤，我還會告訴每一位問及舍利子的人，真是罪過！罪過！今早（一九七五年十一月七日）五點鐘起來，洗漱後，我就跪在佛陀和觀世音菩薩，西方三聖面前叩頭懺悔，請菩薩原諒我的無知，饒恕我的糊塗，從此以後，我要多讀佛經，多念佛號，窮有生之年，從事佛教文藝寫作，以消滅自己的煩惱。

× × × × ×
在我還沒有講到舍利子的靈異之前，要說一個小小的故事：

記不清是那一年，台北各宗教團體在中山堂舉行一個規模很大的聯合文物展覽，不論信仰宗教，或者完全沒有宗教信仰的人，都要去參觀一下，真是人山人海，擠得無立足之地。

「喂，謝居士，你在報上看到了各宗教聯合展覽的新聞了吧？我要借你的舍利子去展覽……」

這是松山寺住持道安老法師在電話裏的聲音。

「這個，這個不大妥當吧？」

我當時真不知道要怎樣回答才好，結結巴巴地說不出口。「有什麼不妥當？你是怕舍利子被人偷去是不是？」

道安法師，完全是湖南人的性格，一語道破了我內心的秘密，我連忙回答他：

「是，是，是這個意思。」

「唉！你這個人怎麼會自私起來？你不想想釋迦牟尼佛，爲了救世人，生命都可犧牲；而你，連舍利子都捨不得拿出來展覽，你是怎麼學佛的？」

法師這幾句話，罵得我啼笑皆非，慚愧萬分！我立刻接着說：

「法師，對不起！對不起，我馬上把舍利子送過來。」

「不！我要親自來迎接，你在家等我好了，我馬上來。」

掛斷電話後十多分鐘，道安法師來按門鈴了，他微笑着站在門口向我說：

「方才我的話說得太重，你不生氣吧？」

「那裏，那裏，法師教訓我是對的，對於一切的物質我都不自私；可是舍利子得來不易，又是這麼神奇，我真害怕丟了。」

我懷着慚愧的心情，向法師解釋。

「即使丟了，你也不應難過，因爲偷舍利子的人，他一定也是個佛教徒，他拿去供養與你供養不是一樣嗎？」

「對！對！法師，您的話很有道理，我領教了，謝謝！」

我雙手捧着舍利塔，交給道安法師，他也雙手恭敬地接過去；後來我去參觀展覽會，看到舍利子好好地陳列在那裏，供萬萬千千的觀衆瞻仰，我的心裏充滿了喜悅。

× × × × ×

台中慈明寺的住持聖印法師來「限時」信，要我送他兩顆舍利子供養，我馬上回信答應；第二天，又接到他一封限時信說：因爲有位某女居士送了一個舍利塔給他，還預備了一個送給我，

她自己也定做了一個，要我送一顆給她。看了信，我真不知要怎樣答覆才好。那時候，我只有兩顆大的，三顆小的，假如送給聖印法師兩顆小的，只剩兩大一小了，我在信上將實情告訴聖印法師，我說：「除非有奇跡出現，在這兩天再生一顆，否則礙難遵命。」

我相信聖印法師接到這封信，一定很失望，特別是那位居士，我對不起她。

可是奇跡真的發生了！靈異的舍利子又多了一顆，我當時的高興，真不能以言語文字形容，我即刻給聖印法師去信，我可以送某居士一顆，第二天他從台中準備了檀香、水果、鮮花來迎接舍利子。

這件事，我只向朋友們談及，寫文章，今天還是第一次呢？

× × × × ×

講到舍利子的靈異，還有兩個真實的故事，要介紹一下。台中某女居士（請原諒我舍利特刊資料，留在台北，沒有帶來，一時忘記了她的姓名。）是一位虔誠吃長素的佛教徒，她是在佛堂聽法師開示的時候圓寂的；火化後，拾到許多五彩的舍利子，有蓮花形的，有小鳥形的；最珍貴的是一顆很大的舍利子，像觀世音菩薩。當消息在報紙上登出來的時候，去瞻仰舍利子的人，真是不計其數。

還有一個有關舍利子的故事，是我們親自看到的。

台大教授徐子明先生去世，火葬後，家人去拾骨灰，那位在火葬場專負責拾骨灰的工人，突然發現許多亮晶晶的舍利子，連忙跪下叩頭；並且告訴徐小姐要另外用瓶子盛着供養早晚禮拜。

當我們去徐府瞻仰舍利子的時候，徐小姐首先告訴我們

：「我知道你們今天會來，因為先父昨晚他已送夢給我，今天他已經回來過了。」

「回來過了？你怎麼知道？」

我懷疑地問。

「他老人家每次回來，先有一陣冷風吹來，然後房子裏的空氣突然變得沉重起來，於是我開始和爸爸講話。他雖然沒有直接回答我；可是晚上在夢裏，他一定告訴我今天我們上供的菜，什麼菜好吃，什麼菜他不喜歡吃。」

「你們來看舍利子，他隨時會起變化的，遇到他的好朋友，舍利子會開花，變成各種美麗的顏色；遇到他不喜歡，甚至很討厭的人，舍利子就變成一團黑東西。」

「真的？」我帶着懷疑的口氣問。

「不信，馬上去看。」

徐小姐領我們走進了供奉老先生牌位、相片和舍利子的臥室——這裏有為老先生準備的床鋪和沙發等等。

我們首先燃香叩了三個頭，然後由徐小姐打開那個盛舍利子的玻璃盤給我們看，起初只看到一些褐色的碎片，像黑豆，又像碎石子一般，不久，舍利子真的開花了，顏色有藍的，深綠的，暗紅的，像一朵蓮花，望久了，還覺得他在一閃一閃地，放出光彩。

「不錯吧，我爸爸和賈先生最談得來，他老人家常喜歡到你們家裏去，今天你們來看他，他一定很高興，所以，舍利子開花了。」

徐小姐說着，我又向靈前行三叩首。

「這真是靈異的舍利子。」

歸途中，外子一連說了好幾句，每逢好朋友來；尤其是認識徐老先生的，他更要把舍利子開花的事告訴他們，對方也像我一樣，用懷疑的口吻問：

「真有這回嗎事？太奇妙了！幾時我也要去看看。」

× × × × ×

最後，我再告訴大家，舍利子生長的情形。

起初是一點很小很小的白絲，從大舍利子分化出來，那一點白絲簡直像一點蠶絲頭一般地纖細，慢慢地長大，起初是扁的，後來經過半年，也許一年以後，才長成像小米一般，現在那兩顆

大的已有綠豆那麼大了。

今年春天，金山寺的宣化老法師向我請一顆舍利子給金山寺供養，我滿口答應，親自送去，過了不久，又生了一顆，現在我只有一顆大的和兩顆小的了；但我並不着急，我知道只要我誠心誠意地日夜禮拜，我相信總有一天會生出很多很多來的，那時我就可以送給佛友結緣了。

×

×

×

×

寫到這裏，應該可以結束本文了；可是還有一點沒有交

舍利傳奇

蕭杏華

一、不是老僧舍利子

舍利、舍利子、設利羅，皆由梵文 *Sarira* 一詞音譯過來的不同稱謂；意為靈骨、身骨、堅固子等。說得難聽一點，那是一位聖者死後的「遺骸」。

好奇的人，把舍利子當作是靈丹妙藥那樣，拿來做某種專藥名目，以資招徠。印光法師文鈔一書指出：「丹家不知所以，妄臆是精氣神之所煉耳」。

依佛法說，精、氣、神屬有為的動轉，幻質非堅，縱或成得了「仙丹」，絕不會是舍利子，也不能叫舍利子——真正的舍利子，是由戒、定、慧薰修而來，印光法師給我們一個最好的解釋，那是：「心與道合，心與佛合之表相耳」。這是說，一時的誠心，短暫的定力，都可能產生舍利子，不一定要等到死後，生前就可拿到。

「神奇的舍利子」，是謝冰瑩教授在百忙中趕出來的大作；發表在香港內明四十三期。我看過了，比看到發表我自己的文章還高興。

謝教授是社會學者，是名作家，是正信佛教徒，她的文猶如「一言九鼎」，強而有力地證實了舍利子的「神奇」——

代，十多年前，我送給太平蔡太太的舍利子，據她來信說也生了一顆，台中的聖印法師在六年前就告訴我舍利子已經長大許多了，幾年不通消息，不知生了沒有？我正想去信詢問呢。

的確，舍利子是神奇的，也是靈異的，有人來我家看他的，有的說很大，有的說很小，還有根本看不見的，他說什麼也沒有，這就要看各人與佛是否有緣份了。

六四（一九七五）十一月十四夜於舊金山

的確「會變多，會長大」。

不過，我家裏的人都問我：「你什麼時候有『老僧的舍利子』呢？為什麼我們從沒見過？」

這一問，一抹淡淡的回憶，打從心底，透過筆端：

我記得，我由尼泊爾及印度等幾個佛教國家回來後，不久就被拉到靈峯後截的法施林住。就在那個地方，會見了謝冰瑩居士，她是同畢俊輝居士一齊來的。

「這是舍利子，是佛陀舍利子」，我一面說，一面小心翼翼從小塔裏倒出幾粒來，親手送給謝教授：「這種舍利子，產生在尼泊爾佛陀分身舍利塔聖地上，是活的，會變多，也會長大」。

「哦，謝謝。」謝教授接過手，有點楞住了；她的確在感到驚訝，在奇怪？

實在說，我還表示要送一串象牙珠給她哩，結果以象牙簽取代，我打趣地說：「……有一串象牙大掛珠，留着我將來做老和尚時用……」。

也許就在這「老和尚」三個字下，不知是謝教授一時錯覺？抑是記錯，將我送給她的佛陀舍利子，誤以為「是一位德行很高的老僧舍利子」。

到後來，不幸我在空門裏栽了一個「觔斗雲」，跌得我灰頭

土腦，一身泥濘，「老和尚」做不成，那串圓陀陀的象牙大珠，再也沒有資格掛在頸項了。

二、為什麼舍利這樣靈奇？

話又說回來，儘管舍利子背景不同，佛陀的也好，高僧的也好，菩薩羅漢的也好，其為衆生植福生善的目標，則完全一樣。

即如，前次提到「長慶閑禪師焚化之日，煙飛三四十里，煙所到處，皆有舍利，收集起來，得四百餘」。諸如此類，不可以心思，不能用口議的種種奇蹟，我是深信不疑的。主編沈居士「以理度之，『四百餘顆』似較『四石餘顆』為合理」，這兩個數字相差太大了，「以理度之」，我以為，「煙飛三四十里」，僅得「四百餘顆」，反不「合理」了。

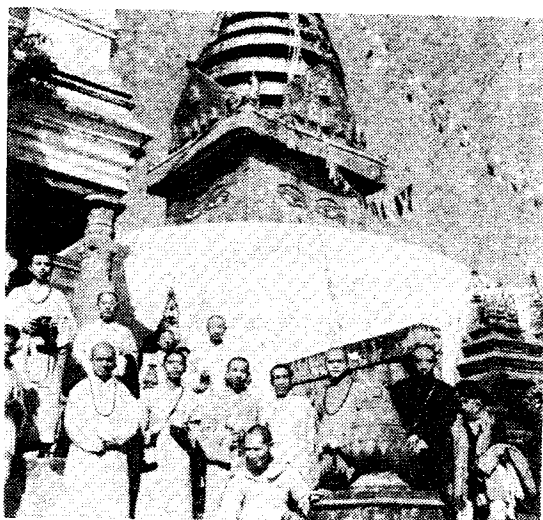
這個記載，出自印光法師文鈔，我告訴過沈居士，也順帶一併奉告各讀者，「文鈔」難找，可查「印光法師嘉言錄」，第八章「釋普通疑惑」中「舍利」一條，在一九六頁，或「印光法師菁華錄」，同有載明，一翻便知，可證明所得舍利確實數目是：「遂羣收之，得四石餘」。

我自信我不是個胡亂迷信的人。佛法的道理，我信；佛法的靈應，我照樣深信不疑。做不到，行不來，怪我的業緣牽累；那是另一回事。

舍利子靈奇變化，無非佛菩薩慈愛衆生，示現種種方便中一種善巧方便：啟發人的信向，增強人的道意，促進人的修功。除此而外，能有什麼更好的解答呢？

實際上，靈異感應，有時是沒得解說，無可解說，不需解說，所謂「不可說，不可說，不可思議」的啦！

為求真理，「打爛沙盤問到篤」，是應該的；只是在「



舍利子身分佛上的山燕蔭垂爾泊尼
塔與星加坡馬來亞檳榔嶼諸法師合影。

靈奇」方面，沒人揭得了這個「篤」？

正如謝教授所說：「其實對舍利的形成，以及他們何以會長，我也不了解。」是的，不是我在使激將法，別說謝教授「不了解」，我敢說「向諸位大法師請教」仍是個「不了解」，不信，等着瞧，沒有人有辦法寫出「了解」的答案來，我敢打賭。

回過來，我還是覺得，唯有印光大師的解答最切當，最合理，也可能就是經驗之談：「言舍利者，……此殆心與道合，心與佛合者之表相耳，非特死而燒之其身肉骨髮變為舍利……」，接着他老人家舉出生前一連串得舍利事例。

這問題，我曾請示過一位暹僧，他教我一一個試驗法我追問：

「有何依據」？

「聽人說過的」，暹僧毫無把握回答。我寫這文的時候，照他的法子試一試，沒作用，一點都起不了作用。

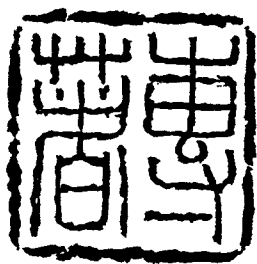
三、怎樣分辨舍利子？

搞通了舍利子意義，可得這麼一個概念：舍利子不分高下，人人可得。在家人可得，出家人可得；生前可得，死後可得。然而一般公認，抽象的靈奇，得來並不容易。

先說高僧焚化後得舍利吧；有說是生前戒律精嚴，有說是表彰修持功深，印光大師說：「當知舍利，道力所成」。不管那一種說法，最低限度是要在平日裏有修持功夫。至少，像我蕭某死了，能燒出舍利嗎？

死後舍利，又分全身舍利，碎身舍利兩類：

前者安然坐化，必然修持有功，死時不感痛苦，肉體不壞，是全身舍利，或叫生身舍利，諸如：多寶佛，印度摩訶迦葉尊者，唐代廣東南華寺六祖大師、憨山大師、智藥三藏法師、無盡藏比丘尼、雲門寺偃禪師、安徽九華山地藏菩薩、浙江北天目山藕益大師等；近代泰國琥珀禪師，台灣夕止慈航法師。（未完待續）



中國藏經譯印史

道安

一、藏經概說

A、藏經之意義

藏經，或稱大藏經，一切經，三藏經，乃我國對佛教聖典編纂集成之總稱。為研究佛學之根本典籍。其他古今中外學者之撰述，宗派之繁分，莫不皆由此而流出者。故研究佛學者。首應於藏經具清晰之概念，而知佛教文獻之所由始也。藏字梵語毗荼迦 *Pitaka* 之意譯，原語本指可容花果竹篋之盛器；佛典集成，其攝藏涵容亦若是，故取喻為名。而於佛陀一代所說之教法戒律，區分為「經、律、論」三篋。我國翻譯界，以較雅訓之詞易之曰「三藏」。即經之集成曰「經藏」；律之集成曰「律藏」；論之集成曰「論藏」。稍後，則更有大藏經之稱矣。佛教之三藏集成，髣髴於我國集「經、史、子、集」四部名四庫者然。經字亦係梵語「修多羅」*Sūtra* 之譯音，意譯為線，義取貫穿，謂其能貫穿花束令不散失。佛說教理，經以貫攝之，亦如線之貫花，故遂譯為經。合篋與線，雅稱之曰藏經。

三藏之中，惟佛所說之教法，獨得經名；佛所制之教誡，名之曰律；其後弟子學者，宗佛之經律而有所著述，名之曰論。後世推廣其意，以為佛教典籍，莫不關係佛說，概可稱經；故三藏又名藏經。至於一切經，大藏經之稱，均係形容浩瀚之意。

B、藏經之結集

佛教教主釋尊滅度後之第一大事，即為編纂其一生傳布人間教法之聖教。其編纂——結集——之原因不出二：一則令正法久住而

不散失；二則俾僧團和合垂為軌式而已。史乘載摩訶（大）迦葉，知佛滅度期近，率五百比丘，自王舍城首途，赴拘尸耶；途次，遇一手持曼陀羅花之異學，得悉釋尊已滅度七日。比丘中未離欲者，聞之多慟哭；無學者亦黯然不樂；惟跋陀羅獨欣然曰：「大沙門——釋尊——在時，是淨是不淨，是應是不應，吾等恆為所困；今者得自在，可適吾等意；欲作而作，不作而止」。大迦葉聞之慨然！思有所以維護正法之念。依現存南傳巴利文律藏小品 *Cullavagga* 之說：「佛滅度後，有愚癡比丘善賢，竊以為幸，謂不復有佛制戒之拘束；大迦葉聞而有感云云」。大迦葉於拘尸耶禮葬畢，急思集眾編定佛說，以防非法非律之事流行；於是集佛說謀諸眾，得眾長老之所贊許；迺於王舍城外之石窟，選得五百大德比丘任其事，舉行佛說之編纂，是為佛教聖典第一次之結集。佛教聖典之結集有多次，以此為始，故後世稱為佛典之根本結集也。

結集梵語原文為僧羯諦 *Saṃgati*，等誦或會誦之義；即於眾中推選精諳法（經）律（戒）者，因上座之問，而誦出佛陀生平所說之經律，經全體大眾為之審定。文句既定，又從而編次之，垂之以為典則。此次所編纂者，惟法與律之二藏，即所謂教理與戒條。其質量殆無幾，絕無如後世所稱藏經之廣博；然藏經之雛形骨幹，固具於是矣。是次結集，為時歷七閱月，始竣其事。即佛滅度之初夏，阿育王在位第八年也。此外，猶有傳說廣學多聞多數大德比丘，在王舍城石窟之外，舉行另一集團所謂窟外大眾結集，及毗舍離第二次之結集；乃至二四四九年（A.D.195）緬甸第六次結集，傳說係根據繼承印度結集而來者。事載史傳，茲

不繁引。

C、藏經之傳播

佛教傳播於世界各國之間，其首要任務，即爲聖典之翻譯。茲畧述佛典原始言語及後傳播文字差異之源，以觀其流變。當王舍城第一次根本結集聖典之語文，應爲印度古典梵語，即散斯克圖語 *Sanskrit*。次爲印度方言；再次爲西域方言。印度方言，應有五印度方言之藏經流行，惜後因法難及異教之焚毀不存，文獻不足徵矣；惟由梵語寫成南傳之巴利語 *Pali* 藏經，猶幸獨存於錫蘭各地而無恙也。更後，則有西域方言所流行之胡語藏經，不幸亦所存無幾。考佛滅度不久，僧團之發展，在地理上分爲南北二流派：所謂北方佛教者，則以今日之尼泊爾以北之西藏、西域、中國爲中心，由是翻譯而傳播者爲散斯克圖語之三藏。此系計有蒙古藏、滿州藏、朝鮮—高麗—藏，日本藏及今日歐洲所譯各種經籍。散斯克圖語系之原寫本佛經，自北方之尼泊爾地方，漸次爲歐洲學者所發現，惜其爲數不多耳。印度方言之南方土語系藏經，則以今日之錫蘭島爲中心，由是翻譯而傳播者，爲巴利語三藏。此系計有暹羅、緬甸、越南、柬埔寨等藏經，均能完整保存。若對照南北兩系語言佛典觀之，歧異之處，頗不一揆。蓋北傳佛教，爲部派佛教中之大眾部與上座部，二系教義，兼而有之，而大眾系等多進取思想，遂漸演繹爲大乘佛教；而南傳者則純係上座部教義，思想守舊，一切以保守爲是，故其法律，均成定型，迄今仍無變更。此乃歷史事實，誠無可掩諱者也。

巴利語藏經史實之記錄，據錫蘭島史 *Dipavansa* 之說，適當錫蘭「阿跋耶婆荼伽摩尼王」*Abhaya Vajiramanī* 時，始於大寺集衆傳寫，猶是依據舊日口傳，錄成土語（印度南方方言之一種），約在紀元前一世紀之譜。迄後，西紀五世紀初，中印度摩竭陀國碩學三藏覺音，南至錫蘭，即以印度本土之巴利語重譯錫蘭之土語佛典，並益以各種注疏，三藏皆備，於是巴利語佛典乃見大成。今暹羅、緬甸等地存之。暹羅所藏之藏經，於A.D. 1893年，國王「秋羅隆高」五世 *Chulalongkorn V*，在位二十五年紀

念，曾以暹羅字官本刊行全部，頒贈世界各國大學及學會，時人耳目爲之一新。

考巴利文三藏之聖典，爲數不多，與我國所謂小乘阿含部相差無幾，惟經藏中多「小阿含」一部外，其餘律論兩藏，皆少於我國者。又彼之三藏次第亦與我國藏經畧有不同：彼以律藏居首；經藏次之；而論爲殿焉。其次第數量爲：一律藏 *Vinaya-piṭakam* 爲波羅提木叉 *Pratimokkha*，注釋之悉答韋浦般伽 *Sutta-vibhanga*，塞陀 *Khandhaka*，波利婆羅 *Parivara* 之三部。經藏 *Sutta-piṭakam* 爲：長阿含 *Digha-nikāya*，中阿含 *Majjhima-nikāya*，雜阿含 *Saṃyutta-nikāya*，增一阿含 *Aṅgutara-nikāya*，小阿含 *Khuddak-nikāya* 之五部。論藏 *Abhidhamma-piṭakam* 爲法僧伽 *Dhamma-Saṅgari* 以下總計七部。

西藏藏經爲喇嘛教徒之所翻譯編纂護持傳播。三藏中屬於經藏者，總計八類，一百一十五部，三百五十冊；更有續藏二百一十三冊；其經藏爲我國清朝康熙二十三年（A.D. 684）至乾隆三十七年（A.D. 772）所譯刊本，其續藏則爲雍正六年（A.D. 1728）開始鏤刻。蒙古藏經，刊於至大三年（A.D. 1310）。西夏藏經，刊於大德六年（A.D. 302）。回鶻（突厥）藏經，刊於泰定元年（A.D. 1324）。蒙古與滿洲藏經，昔爲奉天省所保存。滿洲藏經，世界惟有一部，日俄之戰（A.D. 1904），爲日本擄去，現存於日本。

梵語佛典原本，直接或間接（胡語）漸有我國之譯本，西藏之譯本；（其中一部分仍由國譯重譯），展轉復有蒙古語，滿洲語之重譯；日本語之直譯或重譯。種類繁雜，頗具百花繚亂之觀。然在比較各譯之長短，惟我國所譯即構成所謂藏經者，實最爲完美盡善。其於量也，因譯業創始極早，歷久不衰，遂多獨存之譯本，今時他處皆不能獲觀，而全體之量亦龐然無比。其於質也，又以譯業爲我國國民性真摯之表現，濟以我國文字之美妙，譯家巧於運用，遂能曲暢玄文，發揮奧義，較之他譯，有過之而無不及。故今佛典研究資料之豐富，當推我國藏經爲第一。近世紀，歐美人士所譯我國佛書，因文字之杆格，勉強採譯，每有意外

之謬解。如法之名中國學者婁彌優沙 A. Remusat，曾譯法顯所著之「佛國記」，(A.D. 1836 年刊行) 其中拘薩羅國一段原文「刻牛頭旃檀作佛像」，誤爲「刻牛頭而取旃檀作佛像」。英人名古物學家浮格生 J. Eerguson 根據婁彌優沙之譯文，遂謂「佛教崇拜牛頭，乃屬低級之宗教。」(詳見所著樹木及龍蛇崇拜 Tree and Serpent Worship, London, 1868.) 此種錯誤，乃因不明我國文字結構之過。故今之學者，應用我國藏經作精深之探究，自有獨到之處，歐美人之研究但可作爲參考，不宜妄爲附和也。茲爲明瞭全系藏經傳播起見，特附藏經源流系統表於后，以窺我國所搜譯藏經之豐富，堪稱世界源遠流長佛學第二祖國也。

D、近代之發現

原始聖典編纂集成後，究於何時始分爲散斯克圖語及巴利語？前一節已畧論之矣；而此二系語文藏經流行，究竟孰先孰後？其歷史經過情形，已難加以考正；但散斯克圖語聖典，在佛滅度後五百三十年頃，迦膩色迦王時，業已大量流布於世。十九世紀初葉 (A.D. 1822)，英人荷德生氏 B.H. Hodgson，曾宦遊於尼泊爾，發現該國境內保存古梵語聖典頗富，經其注力搜集，共得三百八十部之新舊寫本。荷氏此次發現，對於歐洲學術界研究之供獻匪淺；蓋歐人僅先知巴利語之佛典，至是震於龐大之梵語佛典，故不勝驚異也。影響所及，研究者競起，如法蘭西之名學者「比優諾夫」E. Burnout 所著「印度佛教史序論」Introduction à l'histoire du bouddhisme indien. Paris, 1845. 並譯法華經，Le lotus de la boinne loi. Paris, 1852. 皆稱傑作，即因荷氏之刺激而率先反響者也。荷氏於介紹梵本佛典之外，復於 A.D. 1874 年，發表有關「尼泊爾西藏語文宗教論」Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet, London 則尤爲集此類研究之大成者也。荷氏而後，英人「萊特」D. Wright 繼起，作第二次尼泊爾梵籍之搜集。萊氏爲該地公使館之醫官，自 A.D. 1873—1876 年間，總獲梵語佛典三百二十餘部；此外更得有關於婆羅門教之多數古本，成績遠在荷氏之上。後劍橋大學教授奔獨

爾，因之製總目錄，稱「劍橋大學圖書館佛教梵籍目錄」。Catalogue of the Budhaist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge, 1883 於中備有考訂，資益佛典者固不待言；乃至尼泊爾年代之推定，古代梵字之研究等，亦得有多借助於此也。

荷萊二氏，皆於尼泊爾得多量梵典，其地收藏梵典特多者，蓋亦有因。一當佛滅度三世紀初 (二百零四年)，中印度佛教遭到空前之教難，補砂蜜多羅王信奉婆羅門教，行迦王懸爲厲禁之馬祠，開始毀寺，截僧之反佛教行爲。佛教所受苦難之程度，傳記多不詳。惟阿育王傳，舍利佛問經，極言其寺空、僧絕，有避入南山以僅存者。王歿，佛教乃稍爲復興，然遠非昔比矣。幸其排佛之勢力，僅及中印，時西北印度及南印度，非其力所及，反而呈特盛之象。此次教難，僧與法，逃避入尼泊爾者亦有之；其次爲西歷九世紀前後 (佛滅第十三世紀) 回教徒侵入印度本土，以其「可蘭貢獻否則刀劍」Koran. Tributeor Sword 之精神，迫害異教，備極毒辣，所至之處，寺塔經卷莫不焚毀。由是中印度之佛教徒，不得不抱守佛之遺教，避禍他國。位處一隅於喜瑪拉雅山間之尼泊爾國，即屬僧徒趨避之一所。而其地又早有佛教流行，兼以天氣苦寒，極適於梵篋之保存，故得移藏佛典，輾轉抄寫，流傳於近世，而爲荷氏之所發現。

尼泊爾搜集梵籍之事，自後雖陸續有之；但於佛教研究上別有價值者，乃在晚近對於西域中亞方面之探險踏勘。如 A.D. 1900—1901 年，英人斯坦因氏 M. A. Stein，在于闐之發掘。A.D. 1906—1908 年，復在甘肅燉煌大行發掘，所獲至多。又 A.D. 1909 年，法人伯希和 P. Pelliot 之燉煌搜集。又 A.D. 1904—1906 年，德人格隆威豆 A. Grünwedel 之高昌搜集。乃至 A.D. 1909—1912 年，日本亦遣派橋瑞超氏等往龜茲一帶發掘搜集，均有所獲，對學界之貢獻綦大。不但佛教研究之資料增多已也；而於佛教研究之方法上，亦因此啓言語學、歷史學乃至考古學者研究之風，教理解釋愈益精審而入微，間接及於東洋學研究亦得甚大之進步。此實爲二十世紀研究北傳散斯克圖語系佛教學界一可慶幸之事也。



美國佛教會

莊嚴寺寺址勘訪記

眞覺

一、緣起簡述

在佛家的說法，一樁事物的產生，必有其「因」，助以其他各種「緣」或條件，相互配合，所謂「因緣和合」而成。若以世法而說，任何創設，必應時勢的要求，配合各種條件，始克有成。美國佛教會在美國紐約市布朗市創立大覺寺到現在，已歷十個寒暑，其間不乏宏法的高僧，熱心的居士，正在蓬勃地長成。會員中美國人和中國人都有，道場公開，十方四眾，不分宗派，共揚佛法，對於佛教教理的闡述，可稱盡善盡美。但大覺寺在紐約的市區，擴展爲難，所以有向郊外發展的需求。同時在此十年中，以美國佛教會過去的經驗，靜觀默察當前的實情，美國的青年男女，由於社會、經濟、家庭及物質生活的動盪，每生厭離的思想，以求新的人生，往往離家尋求精神上的出路，但苦無門徑，頗多闖入歧途，在這種情形下，如以佛教導引，尤其從「禪」及「淨土」法門，使其身心先行鎮攝，然後引致高深的佛法研究，不但對於這批青年有極大的幫助，也使美國的社會無形中趨於安定，增加國家的力量，促進世界的和平，美國佛教會有兩位會員沈家楨居士與沈居和如居士知道本會有見及此，發心將他們在紐約州博南縣(Putnam County)之基地一百二十五英畝，環境清幽山湖俱備場所，以供美國佛教會進一步創建另一個寺院「莊嚴寺」之需。經於本年十一月二日提出董事會全體通過，並由董事會於十一月十六日召開臨時會員大會詳細報告出席會員提出熱烈討論

後通過，並爲使會員實際踏勘建寺地址起見，於十一月二十三日(星期日)晨，若干會員共同作了一次未來佛寺地址的勘訪。

二、發心啓程 實地踏勘

是日天氣晴朗，晨九時許縑素已齊集大覺寺，余禮佛已，會長敏智長老告余今日我們將參訪道場新址，天時如此晴朗，正象徵前途無量，大家都感歡喜。沈家楨居士即在黑板畧示驅車應取之途徑，並分配車輛，計敏智、仁俊、日常、通如等同行之法師四位，居士二十位，共二十四人，分乘六輛汽車，由日常法師、陳綱居士、賀國權居士、林國榮夫人、佛吉尼女士及另一美國司機六位駕車，於十時正離大覺寺出發北馳，車行約一小時即到達擬建莊嚴寺新基地之沈居士產業。沿途公路寬暢，風景秀麗，神爲之爽。余同車者共四位，其中有老友陳夙之先生，濶別三十年，今日車中得有機會叙舊，不覺時光之迅速也。

下車後，羣躡足登坡，此處已高於海面七百五十呎，一片林木，滿地黃葉。由沈家楨居士引導，說明大眾須隨黃圈記號前進，照此蹊徑，可抵一湖(擬定名爲七寶池)，依湖之右邊而上，蜿蜒可抵達較平坦處(爲將來觀音殿址)，我等照其指示，緩步前進，日照高林，唯聞泉聲潺潺。仁俊法師告余，此地乃活山活水。古德選擇寺址，第一須尋有否水源，爲最要條件。余告以地下俱爲山巖，基礎天成，無須打樁，實一便利。如此穿林跨石而進，見有細泉在脚下流過，地底石塊牢固，縫綻綠苔，間有微形

翠柏，嫩綠可愛，左首望見七寶池，清漪蕩漾。仁俊法師詩思甚速，即口占七絕告余：

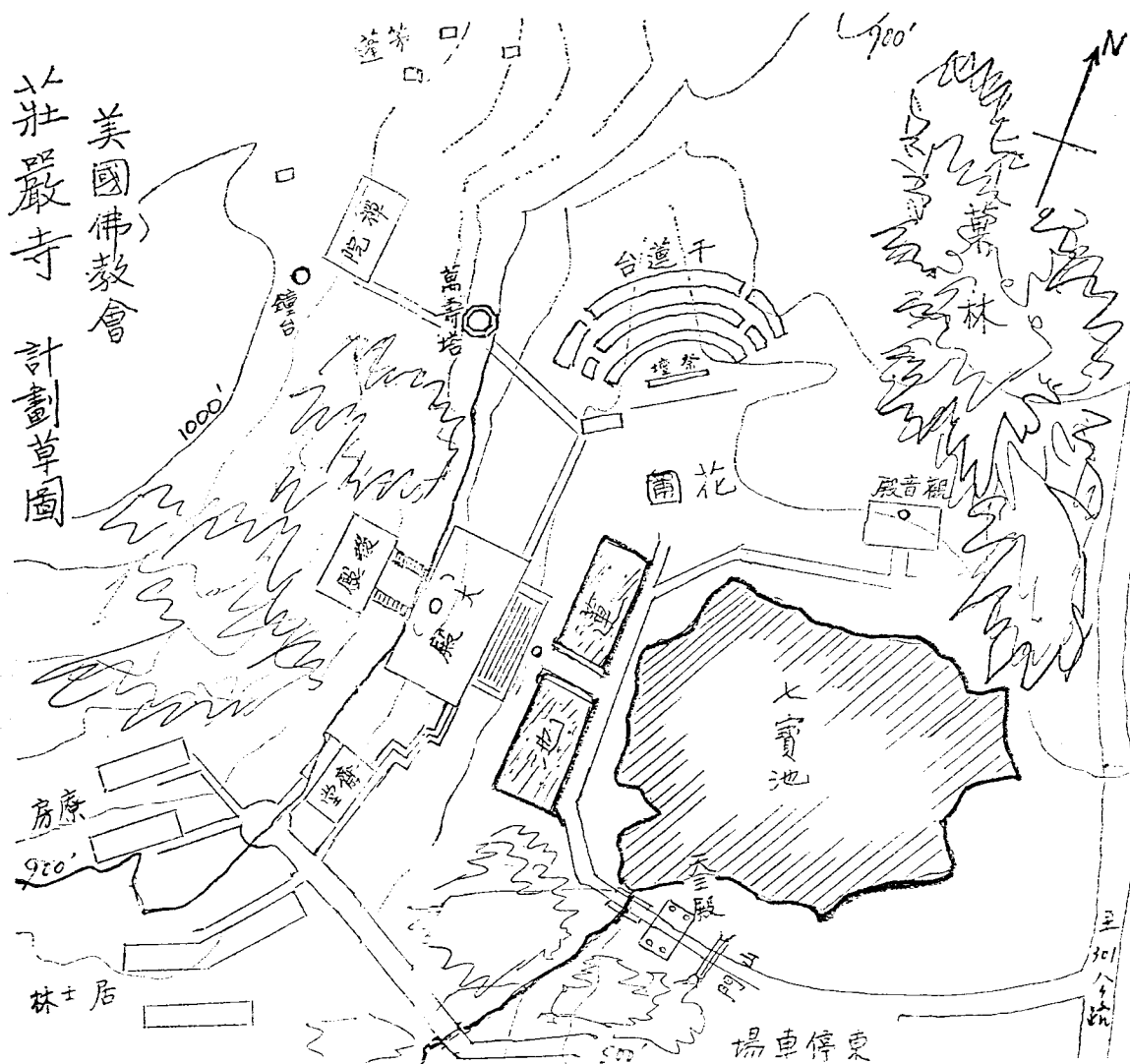
一片天青一片禪，
山深水活意超然，
他年最是宜人處，
嶺上梅花谷口蓮。

時已近午，我等沿七寶池邊，到達山坳，大家都拿出自備三明治等食物，藉石而坐，各進午餐，此處海拔約八百五十呎。原來此地共有四百七十餘英畝，全係山林，均係沈居士產業，其北部三百五十畝已割給西藏佛教之大寶法王，中間橫有一脊嶺，海拔一千呎，為南北分界之處，脊嶺以南，約一百二十五英畝即係供莊嚴寺建寺之用。若以我儕所見之七寶池為中心，則我儕野餐地點恰在池之北，為將來觀音殿址，再西北地段即為將來擬建之千蓮臺及萬壽塔地點（見所附草圖）。其海拔九百呎處，為出家在家人安身托化蓮座之處。再上則為禪院為靜坐修定之處，禪院以北為清修之茅蓬地區。以上各處成為將來莊嚴寺之左翼建築，我等一方面野餐，一方面勘察地勢，泉咽危石，風送花香，領畧大自然之清新環境。須臾餐畢，約有三分之一同修留此念佛看守，其餘三分之二即隨同沈居士出發再上高坡。

三、更上一層 觀察中峯

我等依據石坡，迤邐而上，向海拔一千呎之中峯曲折前行，見有一大平原，據七寶池之西南而上，此處即將來擬建大雄寶殿地點。大殿將佔地二萬平方呎，供丈八彌陀金身，可容四百人同時誦經拜佛打坐，其後殿可供閱經、開示、宏揚教理之所。大殿拾級而下，介於七寶池及大殿之間，擬建設蓮池。再下畧繞至七寶池之西南角，而坐於通大殿之踊道者為天皇殿，再下則為山門，以上成為將來莊嚴寺之中路建築之大概（見所附草圖）。

我等因山路崎嶇，或携手杖，或持樹枝，邁步前進，每見有疊石作垣之處，據沈居士言，以前此地為若干山地農戶，各分畛



域所築，我儕跨上一最高的短垣，即入於更高的一層。一路林木叢密，如此步行共約三十分鐘，最後抵達一石臺，即為一千尺之海拔處，俯瞰山下，直有「嶺樹重障千里目」之概。但同行者莫不興高彩烈，深感此行不虛。余因相度地勢，尚未得句，而仁俊

師復口占一絕如次：

秋深野曠滿天晴，最愛空山踏葉行，
步到中峯人更健，開懷浩蕩豁前程。

照各同行者此時之興高采烈情形而言，真符詩中之意，仁師之詩，爲寫實也！對此山巔，俯視各方，我等更知，將來莊嚴寺之右，尚有齋堂、寮房、居士林、及比丘尼清修之處等，成爲大殿右路之建築（見所附草圖）。

四、大悲感召 各盡所長

在下山道中，余與一批青年學佛的居士賀國權，李金玉、吳煊三夫婦，及新加入本會的美國會員佛吉尼小姐等同行，他們一路浩浩蕩蕩的大踏步的走着，一路採集紅的天竹及綠的蔦蘿，都逗機暢說本山的形勢，佛殿已湧現他們腦際，好似華嚴經上所說「童子累土畫沙」的精神，將來續慧命無疑地將有賴於這批青年熱忱的佛教徒！余亦口占一絕紀事：

迤邐朝山選佛場，謙光和德發心長。
登臨不怕蘚苔滑，雄偉莊嚴建寸方。

本會不乏工程師的會員、科學家、藝術家的居士，正可以各盡所長，將來在莊嚴寺的規劃上、設計上、以至於實際建築的工作上，參加盡力之處，真是功德無量。所謂衆擎易舉。除了莊嚴寺的正殿及千蓮臺等，須鄭重的設計，由經驗的技工建築外，其他輕便建築似不妨由長於技藝的青壯會員組織施工隊，分隊合作的參加。我們要興建莊嚴寺不但財施，更鼓勵法施，因復得俚句如次：

畫沙積土說來明，疊石架樑衆手擎。
財法兩施均等視，無窮慧命繼羣英。

在途中我還隨和攝了幾張照片，希望沖洗出來可留作發心建寺的紀念。如此一路下坡，約二十五分鐘，復至將來擬建觀音殿址的地方，較上山省了五分鐘，我們又與在此等待的同行者滙合，畧畧休息。在這個當兒，仁俊法師又口占一律：

車馳葉響靜山城，凜冽晨暉一片明。

雪凍峯高青眼暖，時艱氣定客心清。
湖冰浸月涵空徹，野鶴凌天察世平。
料得梅花香滿嶺，莊嚴寺湧大悲情。

仁師告我，他以前曾有幾千首詩，付之一炬。因爲出家人不欲留此詩翁式的鴻爪。可見他老人家篤研佛學的至誠。

我們一衆二十餘人，即從此七寶池邊，下山返至坡邊的停車處，搭原車返城。我相信在每個人的心坎上留了一幅未來的莊嚴寺的圖案。（一九七五年十一月廿三日於紐約）

記 記 記

檳正化幼稚園畢業典禮

董事長竺摩法師致勉詞

（檳城訊）檳州正化幼稚園及星期日幼稚園學園，當日聯合假中路馬來西亞佛教總會大禮堂，舉行慶祝兒童節暨正化第六屆、星期日第十一屆幼稚園生畢業典禮。

時屆，禮堂內擠滿觀衆，他們多是幼稚園生家長，兄弟姐妹及受邀來賓。會堂前面坐滿戴着四方帽的「小畢業生」及幼稚園同學。他們興高采烈，濟濟一堂，全場瀰漫一片清純可愛，喜慶快樂的氣氛。

鳴磬集會後，小朋友們蠻有秩序的排排坐，聽令於幼稚園老師們的指導起立唱讚佛歌及兒童節歌，小畢業生們唱畢業歌。接着二幼稚園董事主席竺摩法師致詞及園長陳少英居士報告園務，嗣後由副董事主席眞果法師頒發好孩子獎品，畢業生獎品及畢業證書，小畢業生上台代表致詞及領獎等。儀式完畢後尚有幼稚園生們所貢獻表演的餘興節目，小朋友聰明伶俐，表現得似模似樣，蓋二園老師們教導有方也。最後幼稚園生們獲得分贈兒童節糖果，情況熱烈下禮成散會。



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)

二平等性智，這是轉有漏第七識聚，而成的智品，因為第七識，在有漏時，緣內而不緣外，恒像第八識見分，執以為我，生起我執，同時因第七識有我執，而第六識緣外時，就執有彼此的差別，而平等大悲心，就無法生起，若轉有漏，成無漏時，那就與有漏不同，在內證得平等法性，在外緣一切諸法，和自他有情時，都一體平等，而無差別的。因證平等，就能生起大慈悲心，同時也就隨十地菩薩所喜，變現他受用，任其受用法樂。平等性智的得名，也就因證得平等性理的原故，所以也就名為平等性智。

三妙觀察智，這是轉有漏第六識而成的智品。第六識轉成妙觀察智，善能觀察，諸法的自相，和共相，就是因此智，能觀察自共相的道理，能在廣大集會中，說法無礙，很自在的轉動法輪，而能說法斷疑，生人的信心。

四成所作智，這是轉有漏的前五識，而成的智品。無漏前五識的心品，因為欲利樂地前的菩薩，及二乘凡夫等，能變現種種身土的事業，成就本來大願，顧名思義，也就名為成所作智。

在上面畧畧的把四智說明了，但是四智生起時，前後差別，又是怎樣呢？四智中妙觀察智，和平等性智，這二智的生起，是在五位中通達位，一分證得圓鏡智，和成所作智，二智的生起，要在究竟位，才能生起。四智的生起，位置不同，是與斷惑有關的。在衆生位上八識，能有推求觀察意樂力的，唯有第六識，菩薩的第六識，在加行位，以四尋思四如實智觀察，空無我法二執，伏滅分別起的二障，入見道時生起二空無漏智，斷除分別起的二障，這個無漏智，就是第六識相應的妙觀察智。同時這觀察二空的妙觀察無漏智，與第七識，二執相連，而第七識的相應二執

，也就因為被第六識無漏智所制伏，就無法的生起，染的二執不起，而淨的無漏智，也就隨而生起，證悟平等法性，而第七識也就這時，轉成平等性智。因有這個道理，妙觀察智和平等性智，在初地的通達位，得到一分生起，而未圓滿。大圓鏡智，轉變有漏第八識，要在十地滿位，金剛心以前。因為藏於第八識，二障種，尚未滅盡，獲能住持第八異熟識，直至金剛心無間道，斷盡二障種子，重成無漏。上品種子，引發最極圓明，純淨第八識，至次一剎那解脫道，轉捨有漏第八異熟識，轉得清淨無漏第八，也就是大圓鏡智相應的無漏第八。成所作智是轉變前五識而成的，前五以第八所變五根為不共俱有依，也就是很親的同境依。在因位未至果位時。因第八識未轉有漏，而第八所變五根也是有漏，親同境依，既有有漏，那麼五根所生起的前五識，怎能變成無漏呢？所以必定要第八識先轉無漏，前五識方能轉成無漏，第八識與前五識，是有連帶關係的。因此到了佛果，前五識與第八識，同時轉成智品，也就是因為這個道理，在唯識上，有兩句話，說識轉智道理，所謂「六七因中轉，五八果上圓」。我們讀了這兩句，也就可以知道識轉智的道理是什麼。

在上面所說的，大菩提果，就是指這四智，根據四智的轉變道理，通達修習二位，所證得的妙觀察智平等性智，僅能證得一分，未能圓滿證得，不名大菩提，必定到了佛果，心智具足，才能名得到大菩提果的人。

大涅槃與大菩提所證得的大果，就是究竟位的佛果，而究竟果的體，就是指無漏界，這無漏界所以名為無漏界的道理，因為已不與煩惱俱，不與煩惱相應，不為煩惱所束縛，已斷二障，已離雜染，是圓滿勝明最究竟的無漏。在三乘中二乘所得的無漏。

獲有第七識所知微細障相應，不是勝明，而菩薩所得無漏，僅僅得到一分，而未全得，不名究竟，唯有佛果所得的最勝因明，才能名究竟無漏。

證到無漏界的佛陀，還有特別的殊勝功德，就是法身。這個法身是簡別二乘，不與二乘所證的同。二乘所證的身，名解脫身，不名法身，因為二乘聖者，唯離煩惱障，未離所知障，而佛果如來，那就不同了，煩惱所知二障，完全斷盡。一個唯斷煩惱障，一個盡斷斷障，斷煩惱障所證得的身，唯名解脫身，斷二障所證得的身，就名法身，具法身兼具解脫身，證解脫身，不能兼具法身，所以二乘所證的果，是與佛不同的，法身就是諸功德所依的身，名法身，這一名稱，是三身的總名，三身就是自性、受用、變化三種。

一自性身，這就是諸佛如來，所證的真如妙理。而為受用變化，二身所依的實性，體也就是萬善功德的本體，因為有這個道理，也就名為法身，法身是一切功德法所依止的法性理體，一切衆生，本來具足。無有增減；然而衆生既然具足，為什麼不能顯現呢？那是惑障的關係，一切衆生，因有惑障蓋覆，本有法性，就不能顯現，所以在凡夫位，只可名如來藏，而不能名自性身，到了佛果，把一切障，都能斷除，本有的法性，完全顯現，可名自性，亦可名法身。自性身所居的土，是法性土，刻實的講，亦就是真如理性。

二受用身，受用身有二：一為自受用，二為他受用；自受用身，是自己受用的；因為三大阿僧祇劫，長時所修的勝因，由此勝因，而感得果，就名自受用身；盡未來際，恒受無邊的廣大法樂，也就是自證圓滿的實智身。所居的土，名自受用淨土；如果配合四智的話，這自受用身，是大圓鏡智，相應的第八識所變。他受用身是為地上菩薩所變的；所謂一如來現起他受用，十地菩薩所被機。因為教化菩薩，如來就現起他受用；現大神通，轉大法輪，使諸菩薩，斷大疑網，享受大乘的法樂，所居的土，名他受用土。這個若身若土，是第七識轉變的平等性智所變。

三變化身，亦名隨類變化身，是為地前菩薩，凡夫二乘，這

一類有情所變化，隨各個有情的機宜，示現八相，由兜率，降王宮，應以何身得度的，就現何身去度脫他，為他說法，使他離苦得樂，如觀音菩薩，現三十二應身，度脫一切有情；這個身所居的土，名隨類變化土，通於穢淨，也可名凡聖同居土，這個變化身土是前五識轉變的，成所作智所變現，釋迦牟尼在人間所成的佛，就是隨類變他身的佛。

成唯識論云：一自性身，謂諸如來，真淨法界，受用變化，平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際，真淨功德，是一切法，平等實性，即此自性，亦名法身，大功德法，所依止故。二受用身。此有二種：一自受用，謂諸如來，三無數劫，修集無量，福慧資糧，所起無量，真實功德，及極圓滿，常遍色身，相續湛然，盡未來際，恆受自用，廣大法樂。二他受用，謂諸如來，由平等智，示現微妙，淨功德身，居純淨土，為住十地，諸菩薩衆，現大神通，轉正法輪，令彼受用，大乘法樂；合此二身，名受用身。三變化身，謂諸如來，由成所作智，變現無量，隨類化身，居淨穢土，為未登地，諸菩薩二乘異生，稱彼機宜，現通說法，令各獲得，諸利樂事。

天台家的三身，名法報應、與唯識宗、三身名有差別。台家所立的三身，名開真相應的三身，唯識宗自性身，台家名法身，唯識宗受用身，分自受用、與他受用，自受用身，台家名報身，開真的意思，就是把自性法身及報開為二種。合應的意思，在應身中，合他受用身，與勝應身二，應身中劣應身，就是唯識宗變化身。茲將法報應三身、分釋如下。

一法身，中道理體，本有的三千，名為法身，二報身，在因中所修的功德，而顯佛的實智，分而為二，一自受用，自內所證的法樂身，名為自受用報身，二為地上菩薩所應現的身，名他受用報身，與應身中的勝應身，同體異名，三應身，又名應化身，從理智的不二妙體，為度脫一切有情，而隨類應化的種種身。也分三種，應地上菩薩所現的身，名為勝應身，也就是上面所說的他受用身的道理；應地前的凡夫二乘等的所現的身，名劣應身，

現老比丘相，也就是釋迦如來所現的丈六金身。在三身中法身如來，名毘盧遮那，譯成中國文，名遍一切處，報身如來，名盧舍那，譯成中國文名淨滿，又名光明遍照，應身如來名釋迦文，譯成中國文，名度活燦。若以三身配合，台宗的三土，法身所處的土，是常寂光淨土，報身所居的土，名實報莊嚴土，勝應身所居的土，名方便有餘土，劣應身所居的土，名凡聖同居土。天台光明玄云：法報應是為三種法聚，故名身，所謂理法聚名法身，智法聚名報身，功德法聚名應身。止觀云：就境為法身，就智為報身，起用為應身。輔行云：從體三身相即，無暫離時，既許法身遍一切處，報應未嘗離於法身，況法身處，二身常在，故知三身，遍於諸法，何獨法身乎？

最勝王經，名法應化三身，又與前面唯識宗，天台宗不同，最勝王經，所列三身，是合真開應的三身，與台家意恰恰相反。

（上接第11頁 咒與持咒）

「智慧氣入中脈」，即為見性的成就相。成就談何容易，因而非經平時日積月累的修習不為功。持咒時，觀想為八瓣蓮花的心輪成一咒輪——咒字按一圓形的周邊排列，即是咒輪相——而咒輪中央，即為本尊的種子字，也就是中脈所貫之處。如附圖所示，即為四臂觀音的「六字大明」咒輪。持此咒時，須觀想中脈有「種子字」（音「些」），六字大明依「反時鐘」方向排列，咒字放光時，則須依時鐘方向旋轉。——據密乘老宿的經驗，光的旋轉方向與咒字排列方向相反，可免持咒者「偏枯」之疾。

近年來，頗有人以科學原理來解釋持咒的功用。譬如說，物理學上有所謂「共振原理」，在一邊敲動一個音叉，這音叉發生的震盪，可使其旁邊振動頻率相同的音叉也發生震盪。歷史故事中的「銅山東響，洛鐘西應」，也正是由於共振的緣故。因而就有人以咒音的頻率震盪，可使持咒者的中脈產生共振。這種說法未嘗不言之成理，但真相如何，則須有待科學的研究了。

然而無論如何，持咒的功用是可以肯定的。在這裏，筆者可以介紹一個親身的經歷：

合真的意思，就是在法身中，把自性身與自受用身合為一種；開應的意思，就是在應身中，把應身開為應身與化身二種。最勝王經云：一切如來，有三種身，一者化身，二者應身，三者法身，如是三身，具足阿耨多羅三藐三菩提。

法報化三身，如果就大小乘的通用名目而論的話，小乘中戒定慧、解脫，解脫知見，五分法身的功德法，就名法身，王宮的所生身，相好莊嚴，名報身，化獼猴鹿等身，名化身。若就大乘來說，就是天台家法報應也，就是唯識宗的自性受用變化的三身。

在上面把佛的所得大涅槃、大菩提果、並及三身所有果德，已作一簡畧的說明。還有佛的十力、四無畏、十八、不共法，文嫌太長，畧而不講，好在三藏，十二部，講這些功德的頗多頗多，如果須要的話，不妨自己閱讀經論，就可以知道的。

（未完待續）

友人李遐敷教授，是台灣密乘前輩，屈文六（映光）上師的弟子，筆者與遐敷兄忝為忘年交，行旅台北時，且曾到他府上盤桓數日，祇是長談，由於彼此對西藏密宗和周易都曾研習，故談資頗不缺乏，而相交益為莫逆。

前年抵台北，甫進旅館，即接友人電話謂遐老病勢頗重，乃立即屏檔一切，驅車訪候。遐老的太太已逝，子女仍在大陸，孑然一身，竟無應門之人。後來好不容易才在路人幫忙下，越過短垣而入，見遐老昏臥床上，但口唇微動，忽覺然而醒，謂筆者曰：「我平時不喜持咒，現在才知道咒力真的不可思議。」蓋當他昏臥半醒時，心急著連死去也沒有人知道，於是心持護法咒，希望有人來探視，比至筆者坐在他的床邊，他則覺有白光由心輪上衝腦際而醒。這種境界，我相信絕不是遐老的捏造，因為遐老平日為人有名士風，修密極其懶散，他何必捏造一段與他平日見解相反的故事來騙我呢？

關於藏密持咒的法門，本來還有一些可談的地方，但因牽涉及其他較專門的修習，很難單獨闡述，那就暫時談到這裏，告一段落好了。

大乘起信論講記

(廿三)

敏智法師講
大成居士筆錄

不但在靜坐時修行，即平日行動作臥，所謂去、來、進、止，行爲動作，都要常常記念方便，修習不輟，隨時觀察。

「久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧，深伏煩惱，信心增長，速成不退。」

常久修習，心就淳熟，而住下來。所謂心猿意馬，很難住下。及至心能定住下來之後，就漸漸猛利，使你隨順得入真如三昧，自能深深的將煩惱降伏。於是信心增長，很快的成功，不會退縮。

「唯除疑惑，不信、誹謗、重罪業障，我慢、懈怠，如是等人所不能入。」

唯有下列幾種人不能得入真如三昧：第一種「疑惑」就是見真理不悟的人；二者不信，不相信佛理者，或曰「闍提」；三者「誹謗」即是外道；四者「重罪」業障；五者「我慢」傲慢無知；六者「懈怠」懶惰懈怠。這六種人不能修行得到真如三昧。

「復次依是三昧故，則知法界一相。謂一切諸佛法身與衆生身平等無二。即名一行三昧。當知真如三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧。」

真如三昧，在佛教中爲三昧根本，最高無比。法界即如來法身，如來法身就是真如。法性理體，爲諸佛法身，實際衆生法身，與諸佛法身一樣「平等無二」，所以名爲「一行三昧」。應當知道真如三昧的根本。衆生如依此修行，漸漸就得到無量的三昧。

「或有衆生無善根力，則爲諸魔外道鬼神之所惑亂。若於坐中現形恐怖。或現端正男女等相。當念唯心，境界則滅，終不爲惱。」

修行真如三昧的衆生，倘若善根薄而無力，就會被諸魔外道鬼神所惑亂侵擾。賢首大師嘗謂「鬼」者爲「堆惕鬼」，而神則爲十二時狩。（所謂子鼠、丑牛、寅虎、卯兔等十二肖）。如在靜坐修習時，鬼神諸魔現出惡像恐嚇，或者出現端正男女等相貌來誘惑。衆生或遭恐怖，或受引誘。就應該知道這些境界，無非唯心，乃是虛假，自然就不會被外道魔鬼所擾而生煩惱了。

「或現天像，菩薩像，亦作如來像，相好具足。或說陀羅尼，或說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。或說平等空無相無願。無怨無親，無因無果，畢竟空寂，是真涅槃。或令人知宿命過去之事，亦知未來之事。得他心智，辨才無碍。能令衆生貪着世間名利之事。又令人數瞋數喜。性無常準。或多慈愛。多睡多病，其心懈怠。或卒起精進，後便休廢。生於不信，多疑多慮，或捨本勝行，更修雜業。若着世事種種牽纏。亦能使人得諸三昧少分相似。皆是外道所得，非真三昧。或復令人若一日，若二日，若三日乃至七日住於定中，得自然香美飲食，身心適悅，不飢不渴，使人愛著。或亦令人食無分齊，乍多乍少，顏色變異。以是義故，行者常應智慧觀察，勿令此心墮於邪網。當勤正念，不取不著。則能遠離是諸業障。」

詳細來說魔道惑亂，可有五種：第一「現形說法」。魔王在你靜修時，他也能現天像、菩薩像、甚至如來像，卅二相八十種好，具足與諸佛如來無異。或說陀羅尼（總持），也說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六度。或者又說平等、空、無相無願、無怨無親，說真如體無因無果，到究竟空寂之時，說是眞涅槃。這是魔王第一種現形說法。第二種名曰「得通」，即「得神通」。魔王令修行者能知前世過去之事，也能知道未來之事。得

到「他心智」使你辯才無碍，使衆生貪著世間名利之事。第三爲「起惑造業」。外道又能使人忽瞋忽喜，喜怒無常而無準性。或多慈愛，多睡多病，心性懈怠，或者忽然奮起精進，以後又休息廢止。心生不信，多疑多慮。或者捨棄本來已竟很好的修爲，改作其他雜亂的事情。執着世間種種的牽纏。第四種曰「授意得禪」。也能使你得着似乎很少的三昧，其實乃是外道所傳，並非真正的眞如三昧。或者使人在一日、二日、三日之內甚至七天之中，住於定中，在定中得到香甜豐美的飲食，令你覺得身心舒適喜悅，不飢不渴，而感到愛著。第五種叫作「食美顏變」，能令人吃食無分齊相，忽多忽少，面貌顏色變異。因此種種，修行的人就應當運用智慧去觀察，切勿令此心墮落入於邪網之中。應當精勤勇猛，一切唯心，一心以外，別無妄念。這樣就能遠遠離開一切惡業障。

「應知外道所有三昧，皆不離見愛我慢之心，貪著世間名利恭敬故。眞如三昧者，不住見相，不住得相，乃至出定，亦無懈怠。所有煩惱，漸漸微薄。」

我們要知道，外道所有三昧，完全不離見愛我慢之心，貪戀着世間名利恭敬。表面上外道境界似乎與佛的境界相同，其實不離見愛、我慢，與眞如相差極遠。眞如三昧，無見無得，既無境界可得，自無境界可見。就是在出定的時候，也沒有鬆懈怠慢之心。所有一切煩惱，因此漸漸的減少微薄。

「若諸凡夫不習此三昧法，得入如來種性，無有是處。以修世間諸禪三昧，多起味著。依於我見，繫屬三界，與外道共。若離善知識所護，則起外道見故。」

如想得入如來種性，修行成佛，必須修習眞如三昧，諸凡夫等如不習此三昧，則絕無可以成佛之理。因爲修習世間種種所謂三昧，大多數貪著起味，而依我見，繫屬於三界，與外道相同。一定要有善知識引導你、維護你，否則就容易生起外道見解的原故。

「復次精勤專心修學此三昧者，現世當得十種利益。云何爲十？一者常爲十方諸佛菩薩之所護念。二者不爲諸魔惡鬼所能恐

怖。三者不爲九十五種外道鬼神之所惑亂。四者遠離誹謗甚深之法，重罪業障漸漸微薄。五者滅一切疑諸惡覺觀。六者於如來境界信得增長。七者遠離憂悔，於生死中勇猛不怯。八者其心柔和，捨於憍慢。不爲他人所惱。九者雖未得定，於一切時一切境界處，則能減損煩惱，不樂世間。十者若得三昧，不爲外緣一切音聲之所驚動。」

復次：如果精勤勇猛，專心修習眞如三昧，就能在現世得到十種利益。第一、常常爲十方諸佛菩薩的攝護。第二、諸魔惡鬼不能恐怖。三者九十五種外道鬼神，不能惑亂。上述二者三者，屬於外緣惡障，可以消除。四者遠離誹謗甚深之法，重罪完全消除，是爲惡業內因障，因此重罪業障漸漸微薄。第五消滅一切惑障，斷盡惡覺觀。六者現在修習眞如，對於未來境界信心增長。第七遠離憂悔，把憂悔心遠離，在生死之中勇猛而不退怯。第八者其心柔和捨於憍慢，心中柔和，不會驕慢，因此不致遭人惱恨。第九「雖未得定」，修習雖未得到正定，但在任何時任何境界，都能消滅煩惱，對世間一切毫不貪著。第十修行得到眞如三昧，就不會被外緣一切聲音所驚動。

戊二、觀

「復次若人唯修於止，則心沉沒，或起懈怠，不樂衆善，遠離大悲，是故修觀。」

假如吾人只修止，心就沉沒，或者生懈怠。不樂於行善，遠離了大悲之心。所以必要修觀。

「修習觀者，當觀世間一切有爲之法，無得久停，須臾變壞。一切心行，念念生滅，以是故苦。應觀過去所念諸法，恍忽如夢。應觀現在所念諸法，猶如電光。應觀未來一切諸法，猶如於雲，忽爾而起。應觀世間一切有身，悉皆不淨，種種穢污，無一可樂。」

修習觀者，應當觀察世間一切有爲之法，即所謂無常觀。世間一切有爲法，不會久停，變幻無常。頃刻之間就可變壞。一切心行，念念生滅，是曰「苦觀」。心生心滅，念念生滅，所以很

苦。應觀過去所念的法，好像作夢一樣。應觀現在所念諸法，猶如電火一閃而過。應觀未來所念諸法，好像天上浮雲忽然而起，忽然而散。這就是觀世間有爲諸法，念念生，念念滅，無有實體。又應觀世間一切身體，完全是不淨的，種種穢垢，無一可以貪着的。此節說明修觀者應觀的「苦」「無我」「無常」「不淨」四觀。

「如是當念一切衆生，從無始世來，皆因無明所熏習故，令心生滅，已受一切身心大苦。現在即有無邊逼迫，未來所苦，亦無分齊，難捨難離，而不覺知。衆生如是甚爲可愍。」

衆生從無始以來，只因受無明熏習的原故，乃至心生心滅，已使其身心受到一切大苦。現在所受之苦，仍然有無量逼迫，而未來將受的苦，也無分齊，繼續逼迫。不能捨離，而自己並不覺知。衆生這樣，實在可愍可憐。

「作此思維，即應勇猛立大誓願。願令我心離分別故。偏於十方修行一切諸善功德，盡其未來。以無量方便救拔一切苦惱衆生，令得涅槃第一義樂。」

修行的菩薩，悲憫衆生，就作出如此思惟，應當發起勇猛心，立大誓願。願令我自己捨離分別妄念，然後遍及十方世界，修行一切種種功德，盡其未來的時間，用無量無邊的方便，救拔諸多苦惱的衆生。使衆生等得到涅槃第一無上究竟的樂境。

「以起如是願故，於一切時一切處，所有衆善，隨己堪能，不捨修學，心無懈怠。唯除坐時專念於止。若餘一切，悉當觀察應作不應作。若行若住，若臥若起，皆應止觀俱行。」

菩薩度化衆生，一定要用自己的智慧，捨己爲人，這樣表現出來，使衆生增加信心。菩薩憐愍衆生所受之苦，如空、不淨、無常、無我、各種苦，因而生起大悲願。無論在何時何地，一切時、一切處，都要表現出來。大悲願並不是空願，修福修慧，所有衆善都要修學，隨自己所能勝任，作到者，不捨不斷的修學，心裏永遠不要懈怠。所謂修學，一方面修，一方面學，學而修，修而學。如此大悲願，就可以成功。

靜坐的時候修止。必定專心一意，以眞如三昧修學止門。此

外日用生活都應當觀察一切事，應作或不應作。行住坐臥隨時隨地，都應該修止修觀，同時並行。所謂即止之觀，即觀之止。即止之觀者，在修止的時候，依眞如法，雖然思念諸法皆空，無有自性，但同時也觀到善惡因果，因緣和合，所以止觀應該俱修。

「所謂雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業苦樂等報，不失不壞。雖念因緣善惡等報，而亦念性不可得。」

一切法無有自性，由因緣而生，生而不生。在眞如門雖然如此，一切法不生，一切相無有。但亦應思念善惡諸業，善得樂報，惡有苦報。眞如體雖然是空，而苦樂等果報，仍然存在，不失不壞。反過來說，雖然觀察善惡因緣，有其果報，但亦應知虛妄分別念乃是空的，無性可得。眞如體上自然不生就是止，而善惡因緣果報就是觀。一方面觀，一方面止，即止即觀，即觀即止。

「若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘怯弱之見。若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣心過，遠離凡夫不修善根。」

修習止觀爲的是對治凡夫二乘之「障」。分開來說：就對治凡夫住著世間之障。凡夫貪著世間，以爲世間一切都是有的，因而貪戀。修止可使凡夫醒悟。止的功能，就是以眞如法證一切法皆空，一切相根本無有。凡夫之障在於貪著世間，世間既然一切皆空，又有何可貪？至於二乘人，則以三界世間爲可畏可怖，因此要逃避世間，離開生死。對世間生死甚爲畏懼而有怯弱之見。修止則能知世間無生無滅。無世間相，有何生死可畏？又有何世間可怕呢？所以修止可以使二乘人捨離怯弱之見。至於修觀呢？觀者觀一切法，有因有緣，有善有惡，有因有果。修觀就可以對治二乘人的自利心。二乘人者，「自了漢」也。對於衆生之苦及衆生的生死，毫不關心。沒有大悲心，心腸狹窄而卑劣。修觀可以對治二乘人的狹劣而無大悲的心。修觀能觀察到善惡果報。凡夫人不知修善因能得好果報，所以不修善根，此乃凡夫的心過。修觀就能使凡夫遠離不修善根的錯誤。由是可知修止修觀，對二乘凡夫均有利益。

（未完待續）

佛敎新聲

內明書院劉金龍中學

聯合舉行體育活動大會

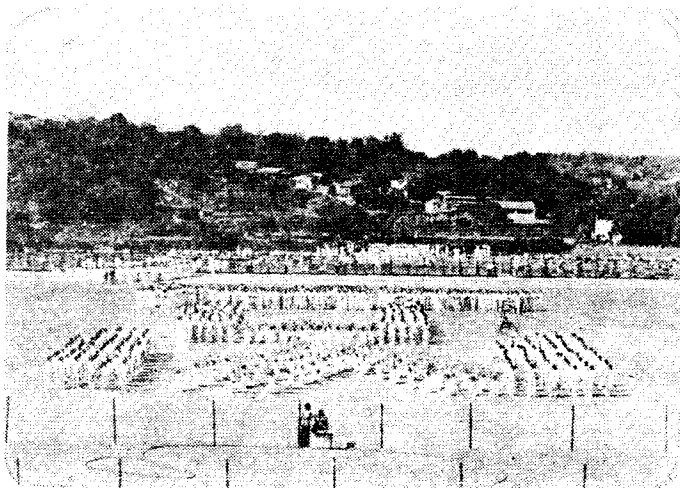
劉澤彬張錦鴻主頒獎

佛敎妙法寺內明

書院及劉金龍中學，

前昨兩日，連續在元朗大球場聯合舉行學生體育活動大會，各項比賽昨午已竣，隨於下午四時舉行閉幕頒獎禮，請由體育督學劉澤彬親臨致訓，張錦鴻主持頒發獎品，因各組成績太多，部份獲獎者，並請劉澤彬及汪太主持頒發。

內明書院現有學生一千五百人，劉金



龍中學亦有六、七百，兩校合計凡二千餘人，而參加比賽者竟佔三份一之多，場面堪稱浩大。

在各項活動之中，以千人操及八百人表演的各種舞蹈，各項舞蹈作整體表演時，姿態美妙，花團錦簇，七彩繽紛，深使在座官紳嘉賓及各校校長教師們，不斷鼓掌，該項成就與貢獻，堪稱為元朗區各校之冠。劉澤彬被邀致詞時，讚揚該校近年對體育活動，有優異表現，各項比賽成績，亦



甚理想，他並引用世運名言，比賽在於「參與」，及亞運名言「永遠向前」，以勉諸生。

校監釋洗塵法師致謝詞時，表示該校除注重學科外，體育活動，亦甚重視，蓋體育能鍛鍊健康體魄，有健康才可發展事業，獻身社會，服務人羣，他對劉氏的讚稱，深表謝意外，就有關協助之人士以及全體師生，均表謝意。

兩校聯合田徑比賽團體總成績如下：
（一）四A內明，（二）五B內明，（三）二G內明，（四）三S劉金龍，（五）三D內明，（六）二A劉金龍。全場個人冠軍麥國珍、五B，亞軍李紫芬，四A，季軍杜艷紅、四A。均為內明囊括。

爲已訂中華大藏經事

敬告本港諸山長老

中華民國藏經會，爲續佛陀慧命及保持中華文化，重印修訂中華大藏經。前次派員來港接洽訂約，曾蒙

港九諸山長老、緇素大德允予預約，總計共訂六十餘部。真是成績斐然，盛況空前。今該會已陸續出版，郵寄來港。茲就左列各事，敬請查察。

一、請查核收到經書冊數，以及有無脫張缺頁等情。爲迅速辦理起見，請逕函該會，以便直接補寄爲荷。

地址：台灣省台北縣新店鎮北新路一段86巷31號之三修訂中華大藏經會印行部。或函告香港北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座香港佛經流通處，彙集通知該會補寄。

二、今接該會函述，陸續出版藏經，每月所需大量款項支付。敬請各預約道場，緇素大德護法居士，早日分期郵寄經款。或直送香港佛經流通處，彙郵。爲禱！

註：如將經款直滙台會者，請電話告知五·七〇一四七八香港佛經流通處，以便登記賬目。

釋覺光

釋金山

釋融靈

釋洗塵

釋圓智

釋了知

釋永惺

釋誠明

能仁書院獲贈

西樂鋼琴影機

鄭植之及陳煊邦慨捐巨款

佛教僧伽聯合會主辦之能仁書院，爲

一不牟利院校，連年學生人數激增，深得佛教四眾與社會各界支持，或捐資建校，或致送圖書設備，或贈予獎助學金，嘉惠學子，不一而足。頃據該院副院長兼中學部校長白志忠稱：爲使學生於課餘之暇獲得身心調劑，享受正當娛樂，正積極籌組西樂隊，蒙鄭植之居士慨捐壹萬元，用以購置西樂樂器全套；陳煊邦居士捐五千元，用以購置鋼琴；煊道書局捐四千五百元，用以購置電影放映機；該院於領受之餘倍覺振奮，各生聞訊亦莫不喜氣洋溢。

美國佛教會籌募興建莊嚴寺

（紐約訊）聞美國佛教會爲適應需求，於現有在紐約市區之大覺寺外，已由其董事會提請會員大會於一九七五年十一月十六日通過在距大覺寺約一小時車程之地區籌建一中國式的大寺院，定名爲莊嚴寺，並向其會員沈家植居士長期租得博南縣風景秀美山區一百二十五英畝地面以爲寺址。現正準備說帖。該會會長敏智法師特廣聘各方大德以爲顧問，共襄偉舉云。

中美佛教會等

致十方大德的一封公開信

時值佛法在西方開始盛行之際，我們身肩着具有歷史重大意義的任務。最近一位觀察敏銳的英國歷史學家曾經說過，佛教的流傳西方，將使其他在廿世紀所發生的歷史性事件，相形失色。其意義和重要性遠超所有世界大戰；社會、文化、國家體制的革新；政府的更迭，科學上的成就，核子武器，太空發展，電腦等等。也許現在尚未爲人察覺，可是在幾百年後回顧

歷史，就會發覺佛教對西方社會、文化、精神之影響，較其他廿世紀中的重大事件更爲深遠。

佛教正法在最近十年才出現於西方。所謂有僞才能顯真，有惡才知有善，入世方能出世。近半世紀以來，此地很多人自稱爲佛教徒，習禪打坐，可是同時却飲酒、食肉、抽煙，生活荒淫，不守戒律，殊不知習禪並非每日打坐幾小時即可。美國和其他西方人對佛法誤解很多，而所寫有關佛教書籍，不外乎個人對佛法的一般概念，一些有關禪學的書也很少根據經、律、論。

最近十年來，有許多年青美國人依釋迦牟尼佛傳統正法，在「金山寺」出家，此乃西方人完全依律修行之濫觴。他們正從事翻譯經典，以續佛慧命。在美國本土，並曾開壇傳戒，使佛教得以永存不朽。在短短十年中，佛法雖已活躍於西方，可是吾人尚須孳孳不息地去發揚光大。如此佛法才能拯救世界，否則正法衰落，世間災禍難免也。

參與宣揚正法，即是從事續佛慧命的工作，亦是真正行菩薩道，其功德無量。佛法正廣徧西方，不久將遍及全世界。各位大德之襄助，此其時也。你們的參與弘法，確可促進世界之繁榮與和平。

我們希望所有世界各地的善知識利人利己，成爲「中美佛教會」會員之一，共同爲弘揚正法而努力。謹祝法喜充滿

中美佛教會

金山寺敬啓

國際譯經學院
金剛菩提海雜誌社

宏船法師在慶祝六週年時宣佈 佛教施診所將籌建 三層半樓診所大廈

(新加坡訊)新加坡佛教施診所，今日下午二時，在烏橋頭印度士路七十七座五一九號第一分所，舉行慶祝成立六週年暨第一分所三週年紀念大會。佛教施診所近年來所務蓬勃，突飛猛進，在我國慈善醫療機構中，扮演重要角色，深獲病黎信賴及各界人士之支持，每月義診人數平均在二萬三千人以上，六年來求診者達六十九萬三千四百五十八人，為我國各族貧病人民，提供完善的免費醫藥服務。

慶祝大會會場設在第一分所前面廣場，是日到會者有佛教界長老法師，四家人士，寺院庵堂團體代表，各宗教及各社團代表，各民族仕女及名譽董事，贊助人，董醫護職人等數千人，濟濟一堂。

儀式開始，菩提彌陀兩校學生銅樂隊聯合奏樂，接着全體肅立，奏國歌，菩提、彌陀兩校學生合唱三寶歌，主席宏船法師獻花，全體向教主合掌致最敬禮。首由主席宏船法師致詞，繼由董事會秘書常凱法師報告總分所兩所一年來會務概況。會上演說者有廣洽法師，各宗教聯誼會秘書鄭金山居士等，對佛教施診所之成就，均極表讚揚。

大會儀式中，主席宏船法師頒發醫師證書，及服務成績優異之醫師陳芝蘭，林振羣及潘玉玲三位醫師，分所藥房主任釋

達仁法師之獎勵品。第一分所主席黃光明居士頒贈「為善最樂」之紀念盾牌與蒞場服務各團體，包括新加坡紅十字會第二義助隊，佛教青年弘法團體，法輪社，淨名佛學社，菩提學校及彌陀學校。

最後由副主席蔡普中居士致謝詞畢，攝影，禮成。

大會另設豐富精美的素淨茶點，招待各界嘉賓，至下午五時許，始圓滿結束。

華嚴經疏論纂要

徵求預約助印

唐澄觀疏，李通玄論，明道需纂，康熙七年自序。擇取疏論之精要，隨文纂注，並懸示大意六段。康熙十九年謝大材序，嘉慶丁卯年熊官梅補刊序。書前有清涼，棗相傳並像贊，普慧藏依清初鼓山補刊本畧易行欵，版心標品科，間有正訛考異之處。後附華嚴經畧策，華嚴七處九會頌釋章。

茲應各方之請，特發行單行本，原書為線裝本廿四開長形，計十六冊，一百廿卷，二、九三六頁。

全書採用大康特級模造紙精印，十六開精裝本，共分六冊，預約自即日起至十二月一日止，十二月中旬出書，本書印行不多，預約從速。

請經價格，精裝六冊定價新台幣一千二百元正，預約期間對折優待，書欸請寄郵政劃撥三四九八號修訂中華大藏經印行部。

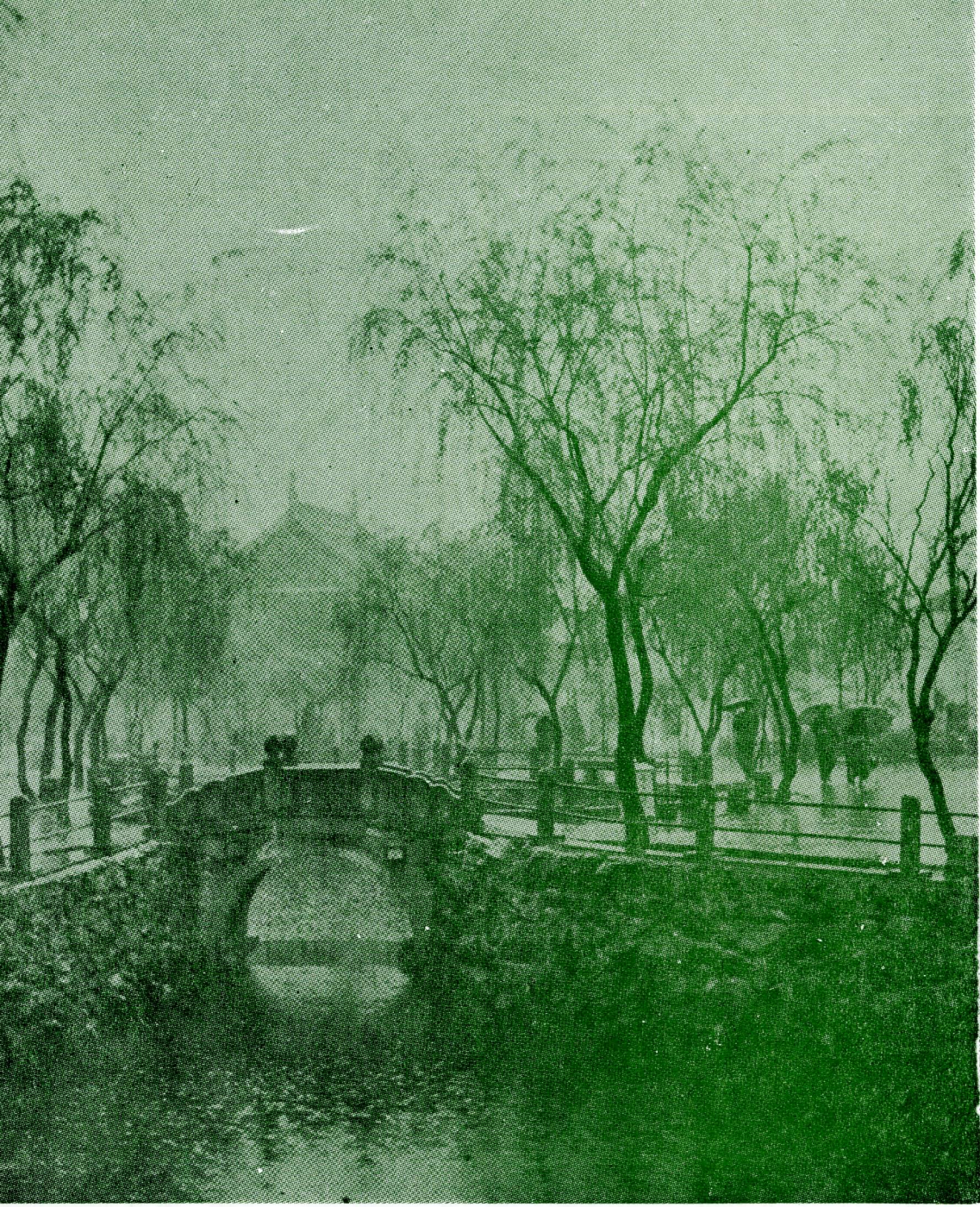
檳城善中高材生 梁麗娟落髮為尼

(檳城訊)日前報載吉隆坡葉福興、福榮兩姐妹，由香港兩間大學畢業，戴了方帽子回來出家，消息傳出，轟動一時，想不到檳城的梁麗娟小姐，昨天亦在三慧講堂落髮出家，不日將會同福興福榮兩姐妹，飛台受戒及參學，在落髮時，到有佛教名流金明法師，劉惠城伉儷，梅錚顯伉儷，黃蔭文，陳延進，陳雅誼，盧佐榮，陸心融，李廷碑夫人，李時芳夫人，梁小姐父母親屬，及三慧講堂佛法研修會男女青年，人生佛學中心學友，馬來西亞佛學院師生，約兩百餘人觀禮，為況甚盛。

按梁小姐出生檳城，為梁亞九摩多東主第三女，現年廿六歲，於一九六二年皈依竺摩法師，今出家法名釋繼慧。曾畢業輔友小學，菩提中學高中部，馬來西亞佛學院中級班，現任三慧講堂週日佛學班教師，去年參加全國佛學作文比賽，獲得冠軍，因感悟人生虛偽，不慕榮利，追求哲理以求解脫，願獻身佛教，學習佛陀自利利他之慈德，為佛教工作服務。

台德持寺贈送四經合訂本

台北市士林區社仔十七街四巷十五號三樓德持寺刊印四經——金剛般若波羅密經、佛說阿彌陀經、藥師琉璃光如來本願功德經、妙法蓮花經觀音普門品——合訂本壹千貳百部，分贈有緣，有意請經者請附回郵逕函上址普方法師，即行寄奉。



△ 天寧寺遠眺雨景





▲ 隋觀音菩薩石像背面

泰留且版
佛部百餘函 (A.D. 1731) 組師部二百二十五函 (A.D. 1741)
提留契版
佛部百餘函組師部二百二十五函 (A.D. 1771)
萬曆版萬曆三十三 (A.D. 1605) 康熙版康熙三十三 (A.D. 1693-4)
佛部百餘函 組師部二百二十五函

西夏藏經 至大三 泰定元 (A.D. 1324) 清乾隆三十七 (A.D. 1772)
蒙古藏經 回鶻 (交厥) 藏經
大德六 (A.D. 1302) (A.D. 1310)

元三三宋宗三
寺本 (A.D. 100-1104) 六千三百三十九卷
政和一一紹興一一
元寺本 (A.D. 1112-1151) 六千六百十七卷

弘法寺本一至元二二
元藏 (A.D. 1235) 北藏一永樂八
明藏 (A.D. 1410) 龍藏一雍正一三
清藏 (A.D. 1735) 日本京都版 大正元
元平江 續砂本大德一〇 南藏一洪武五
延聖寺本 (A.D. 1306-) 六千三百三十一卷
明藏 (A.D. 1372) 明又續藏 (1637) 續字藏經一玄那續藏中華民國影本
武林版 法珍方冊本 明密藏方冊本一萬曆二九
萬曆版 (A.D. 1601) 日本黃髮版 天和元
續入藏 (A.D. 1574) 萬曆版 (A.D. 1601) 續字藏經 (A.D. 1681) 一五字藏 (A.D. 1905)
日本東京版 日本京都版 明治三八
日本東京版 天和元 續字藏經 (A.D. 1681) 一五字藏 (A.D. 1905)
日本東京版 天和元 續字藏經 (A.D. 1681) 一五字藏 (A.D. 1905)

思溪本 紹興一一
宋藏 (A.D. 1132-) 千四百二十二部
千四百九十六卷
丹本 大契丹興宗 (A.D. 1031-54) 遼藏
遼藏道宗清寧八 (A.D. 1062) 遼大藏經千高麗國
五百七十九卷
初雕顯宗一一
顯宗 (A.D. 1011-) 千七百七十六部
千七百四十八卷
文宗代
入藏 (A.D. 5047-) 約千卷
興王寺版重宗三
宋教藏 (A.D. 1080-) 一千十部
四千七百四十餘卷
高麗藏 海印寺本
高麗藏 寬永二〇 (1643) 日本東叡山版
千四百五十三部
六千三百二十三卷
再雕海印寺本 高宗三八
高麗藏 (A.D. 1151) 千五百二十一卷
六千五百八十九卷

大正藏經
日本東京版 昭和一一
頻伽藏 (A.D. 1920) 千九百十六部
八千四百十六卷
日本東京版 昭和一一
頻伽藏 (A.D. 1920) 千九百十六部
八千四百十六卷