

內明

集漢穀城刻石字



第四十八期 目錄

封面	面	專	特	專	筆	四	佛	佛	專	海	譯	佛	封
底	著	載	著	著	譚	衆	教	教	著	外	稿	教	底
裏	佛經俗講與小說	宗密之傳記及其著作(續)	中國藏經譯印史(續)	大乘起信論講記序	大乘起信論講記跋	淺談看經	我底答辯	僧伽會長新歲獻詞	第一名中爭第一	四川大足石刻	唐圭峯定慧禪師傳法碑(并序)	冰懺樓隨筆之一——也談舍利子	也是公案
底	談錫永	幻生	道安	敏智	大成	圓香	幻生	洗塵	蕭慕迦	編輯室	編輯室	馮馮	葉香
底	3	7	11	14	16	17	18	20	20	22	24	25	26
底	四川·岷江凌雲山大佛塑像	密勒日巴尊者歌集(第十二篇)	佛教小國話不丹	「佛家名相通釋」(續)	金線盤花的「龍袍」錦繡	隋唐青銅雲龍鏡	密勒日巴尊者歌集(第十二篇)	佛教小國話不丹	「佛家名相通釋」(續)	金線盤花的「龍袍」錦繡	隋唐青銅雲龍鏡	密勒日巴尊者歌集(第十二篇)	佛教小國話不丹
底	熊十力遺著	果照	張澄基譯	蕭杏華	馮馮	葉香	蕭慕迦	幻生	洗塵	編輯室	編輯室	馮馮	葉香
底	39	38	35	30	28	26	25	24	22	20	20	18	17

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號藍地妙法寺

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 Pluplar 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, North St. Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

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

印度 倍謙法師

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・七一一六五四

佛元二五二零 中華民國六五年
公元一九七六年

三月一日出版

定價每冊港幣貳元

我對佛教的信仰，有頗大部份原因，是由於與「敦煌學」接觸。國內學者對敦煌的研究，以文學方面成就為最大。由於大部份素材已被運藏倫敦和巴黎，故目前的研究成果，恐怕仍未能稱得為總結，但儘管如此，至少我們已可得知，佛教傳入漢土，在文學方面有四項影響：

一、聲韻——由梵音刺激聲韻學的興起，從而又影響到詩律的建設。

二、小說——由俗講演變為說話，再發展而為通俗小說及章回小說。

三、戲曲——由俗講演變為說唱，影響戲曲形式，再迭變而為雜劇與傳奇。

四、民間文學——說唱從另一方面誕生，遂成為民間的說唱文學，如寶卷、彈詞，以至廣東的木魚書。

今年春，蒙香港中文大學校外課程部的好意，邀我講「佛學與中國文藝」的課程，課程內容即與敦煌學關係甚大。由於生活逼迫，故原來並未打算撰寫講稿，唯沈九成居士認為，所講的內容可整理成文於「內明」發表，因即將所擬講的部份內容，即前述的第二項，寫成此篇，以後倘有餘暇，當再就其他命題陸續撰述，而原來「未智廬說密」一題，便不得不暫時中止了。

敦煌學的內容浩如瀚海，我對它的接觸，僅可以說是吸收前人的研究成果，談不上自己的心得，但私下裏却有一個願望，即

前輩學者對敦煌研究，都不是以佛教的觀點為出發，二十多年前，我一面讀有關敦煌的書籍，一面讀佛教經論，即希望能充實自己，將來以佛教的立場來整理敦煌。十五年前，鄭振鐸先生在廣州邀部份學人座談，散會後，曾與他談及敦煌問題（當然不能提出佛教觀點），蒙他好意，答允安排作專業研究，但過了一年多，我即間關來港，而從此脫離了文化圈子。現在看來，要完成自己的理想，希望是很渺茫了，但假如由這篇蕪文能引起佛教人士對敦煌學的重視，則未嘗不是一項意外的收穫。

佛經俗講

與

小說

談錫永

印度佛經的寫作形式，與我國古代的傳統文學形式，有一點很大的差異：前者可以韻文和白文交替組合成篇，而後者則韻文和散文分離。

「大智度論」說十二部經稱：修多羅與祇夜及伽陀三者，為經文上之體裁。

這說話已概括盡印度的文體。所謂「修多羅」，即是全篇白文的結構，所謂「伽陀」，即是全篇韻文的結構，最突出的是「祇夜」，正是我們所欲強調的韻文白文混合體裁。

據「華嚴疏抄」，祇夜又有二體：

一應頌：即偈頌與白文相應，亦即先由白文部份述說，繼以韻文宣述其未盡之意，故白文與韻文的內容不重複。

二重頌：即偈頌與白文相重，亦即白文部份敘述完畢後，再以偈頌重複宣說，故白文與韻文內容相同。

至於韻文的形式，又極爲活潑。最短可爲二字句，最長可爲二十六字句，依字數多寡，分爲短句、前句、中句、後句及長句五種。當然，由於漢印文字結構不同，現在我們看到的漢譯本，是以五字句居多。

可以想像得到，當這前所未有的文體傳入漢土之後，自然覺得耳目一新，而當時的僧侶爲了弘法需要，便利用這新鮮的文體，發展成爲詠誦，——即所謂「轉讀」。

梁慧皎「高僧傳」記云：

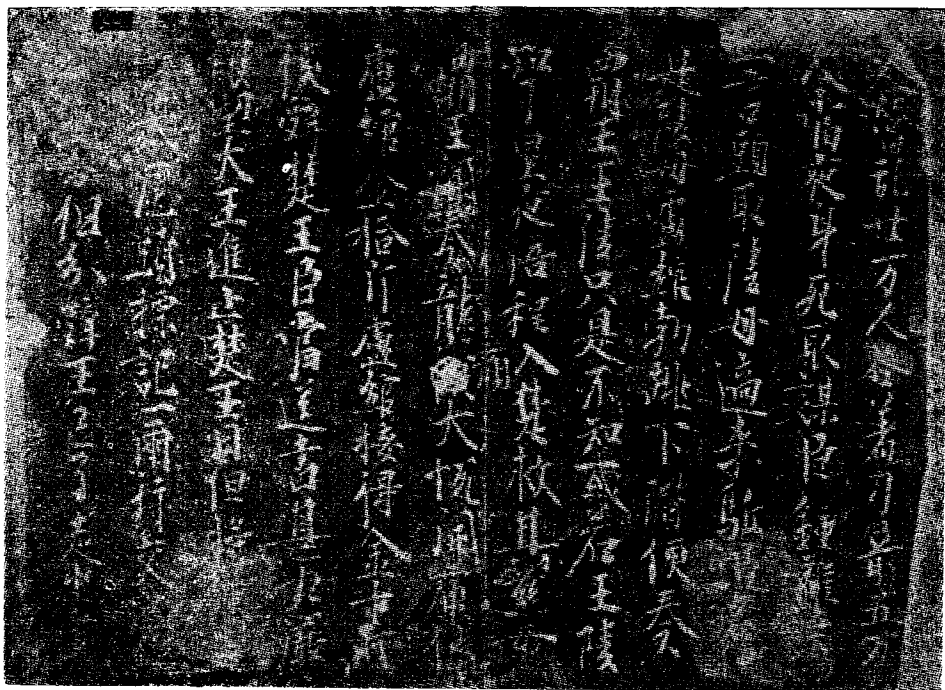
天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱爲「唄」。至於此土，詠經則爲「轉讀」，歌讚則稱爲「梵音」。

所謂詠經，顯然就是對佛經加以宣唱，故轉讀的「轉」，其意應是「歌喉宛轉」的「轉」，有音律的意味。對佛經不誦讀而吟詠，也恐怕正是由於經中韻白相間，引起僧人們對音律的興趣之故。

六朝時善於轉讀的僧人頗多，「高僧傳」中共提到一十八人，茲摘一則以見一斑：

（帛法橋）少樂轉讀，每以不暢爲慨，於是絕粒懺悔，七月七夕。至第七日，覺喉內豁然，於是作三契經，聲徹里許，遠近驚嗟。

帛法橋是晉時人，其後歷宋齊兩代，善轉讀的名僧輩出，可是遞至梁代，轉讀之法竟出現「或破句以全聲，或分文以足韻」的現象，爲遷就音律，竟至不能句讀，這恐怕是由於音樂發生變遷的緣故。因而到了唐代，便索性來一次大變革，即將轉讀發展成爲「俗講」。



漢八年楚滅漢與王陵變 原卷藏巴黎國民圖書館（編號P3627b）

俗講所依的音律，不依古制，故嘗被斥爲「淫聲」，如道宣「續高僧傳」稱：

鄭衛珍流，以哀婉爲入神，用騰擲爲輕舉，致使淫音婉變，嬌弄頗繁，世重同迷，黠宗爲得。未曉聞者悟迷，但貴一時傾耳。

唐趙璘「因話錄」也有提到當時著名的「俗講僧」文淑，「公爲聚眾譚說，假托經論。」可是「愚夫冶婦樂聞其說，聽者填咽寺舍。」則顯然很受歡迎。

由轉讀的不能句讀，變至俗講的一時傾耳，除了說是因爲音律改變了，所以文與聲能夠相諧之外，恐怕很難找出別的原因。故可以揣測，唐代時俗講的音律，其實已與當時的散樂相近。關於這點，段安節的「樂府雜錄」可以提出旁證。其「文叙子」一條云：

長慶中，俗講僧文叙善吟經，其聲宛暢，感動里人，樂工黃米飯，依其念四聲「觀世音菩

薩」，乃撰此曲。

宣四聲菩薩名號的音律已足譜成一曲，其聲調的變化自然很多姿多采，難怪聽者覺得悅耳了。而另一方面，也足以說明其音律基本上與散樂相同，如若不然，又焉能依之譜曲呢？

當然，俗講的音律，是有違轉讀的古制的。這種改革好不好，則見仁見智各有不同，道宣以之爲鄭衛淫聲，頗覺不滿，但贊寧的「宋高僧傳」，則有不同的評價，他說：

康所述偈讚，皆附會鄭衛之聲，變體而作，非哀非樂，不怨不怒，得處中曲韻。譬如善醫，以飴蜜塗逆口藥，

誘嬰兒之口耳。

這則是從對機說法的觀點來立論了。

然而由轉讀變為俗講，除了音律改變之外，尚有體裁結構的改變，也正是由於這項改變，才直接影響到後來的文學。

俗講的體制

宣講佛經，由兩人分司職責，是魏晉以來的古制。這兩個人，一稱法師，主詮釋法義；一稱都講，主吟誦經文。如「高僧傳」記載：

（支遁）晚出山陰，講「維摩經」。遁為法師，許恂為都講。

支遁講「維摩經」。是否採用轉讀的形式，不得而知，然而據六朝的碑版，則確有「講某經沙門」與「誦某經沙門」的著錄，則

知講與誦的確分家。所以分家的緣故，大概由於講經要通法義、誦經需明音律，二美難併，不如分司為得。

「洛陽伽藍記」有一條記云：

崇真寺比丘惠凝死，一七日還活，具說：過去之時有一比丘，云是融覺寺曇謨最，講涅槃、法華，領眾千人。閻羅王云：「講經者心愼彼我，以驕凌物，比邱中第一麤行。今唯

試坐禪誦經，不問講經。」其曇謨最曰：「貧道立身以來，唯好講經，實不諳誦。」

更可見所謂誦經已是轉讀，因若只是一般的吟哦，曇謨最豈有「實不諳誦」之理。曇為魏時人，故魏人講經的規制亦可因此而知。

發展為俗講，則基本上仍保持轉讀古制，由法師說白、由都講唱經。但却又另多一職司，名曰「讚唄」——在文獻上亦稱為「唄唄」或「梵唄」。所以多這個職司，是因為俗講中另有經文以外的歌讚。

原來，一個詳備的俗講形式，其次第應如下列：

- 一 押座文
- 二 唱經題
- 三 開題
- 四 正文

- 甲 唱經
- 乙 說白
- 丙 歌讚
- ……

五 解座文

依此形式，俗講法會開始，是由讚唄讚押座文，所謂「押座」，蓋即後世所謂「定場」。通常於押座文的末尾，即引出「唱經題」這一項目，如現在的一缺名押座文，其最後四句這樣說：

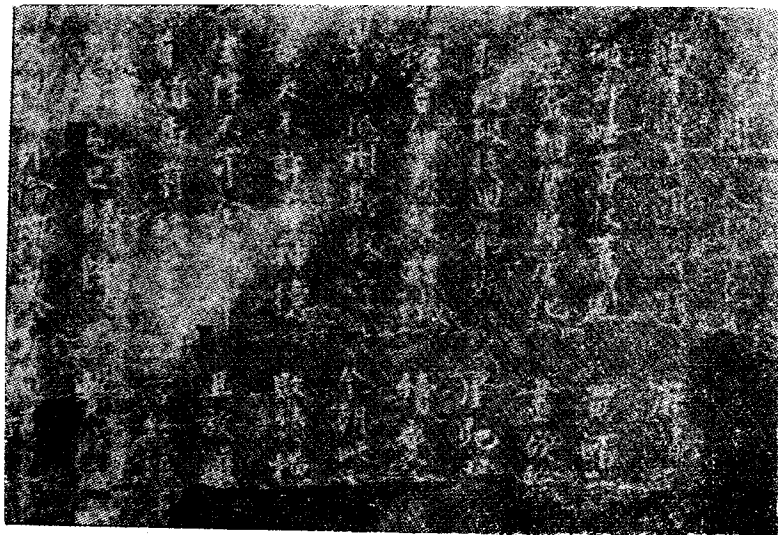
西方還有白銀臺，四眾聽法心總開，願聞法者合掌着，都講經題唱將來。

竟明明點出都講接唱經題。都講唱題大抵再無點染，只是老老實實唱出經文題目，然後接着由法師說開題。這個情形，可於「廣弘明集」中記梁武帝幸同泰寺講經一制得見。其文首曰：

都講積園寺法彪唱曰：「摩訶般若般羅密經。」

以下即接「制曰」云云，便是梁武帝所說的開題，蓋此會以法彪為都講，以梁武帝為法師也。

正文部份，則為都講唱經、法師說白、讚唄吟偈，其秩序井然。關於這情形，可摘錄一段「維摩詰經變文」為例說明：



張維深變文 原卷藏巴黎國民圖書館（編號P3451）

經云：佛告文殊師利，汝行詣維摩詰問疾。

言佛告者，是佛相命之謂。緣佛於會上告盡聖賢，五百聲聞、八千菩薩，從頭遣問，盡曰不任，皆被責呵，無人敢去，酌量才辯，須是文殊，實且故非難往，失來妙德，亦是不堪，今仗文殊，便專問去，於是有語告文殊曰：

三千界內總聞名，皆道文殊藝解精，體似蓮花敷一朵，心如明鏡照漂清。常宣妙法邪山碎，解演真乘障海傾，今日筵中須受教，與吾爲使廣嚴城。

「經云」一段，即是都講所唱的經文；「言佛告者」一段，即是法師對經文的說白講解；「三千」兩偈，即是讚唄所唱的韻文。以下接着是法師與讚唄，一白一韻地交替，直至將都講所唱的經文演述完畢爲止。——上例引文之後，復有一段說白、接着又是長頌，共計以五百七十字的白文和七十二句韻文，來講唱一十四字經文。

一節經文講唱完畢後，復由都講唱幾句經，接着又是一白一韻的講唱。如此重複，直至將全經講唱圓滿爲止。

最後一項的解座文，又是韻文的形式，故亦當由讚唄吟唱，茲摘錄一則的末四句，以見體例：

今朝法師說與真，坐下聽衆莫因循，
念佛急乎歸舍去，遲歸家中阿婆嗔。

末兩句近於調笑，尤可見俗講的通俗之處。

俗講所依據的本子，即所謂「變文」。這類變文在敦煌發現頗多，都是一白一韻相間的文體形式，然而其結構體製却彼此之間多所歧異。只有把這些不同類型的變文研究之後，我們才可以看到它對後世文學形式的影響。

變文的類型

所謂變文的類型，是就目前所能見到的材料，互相比較而得，這可以從形式上和內容上來區別。

首先談形式上不同的變文類型：

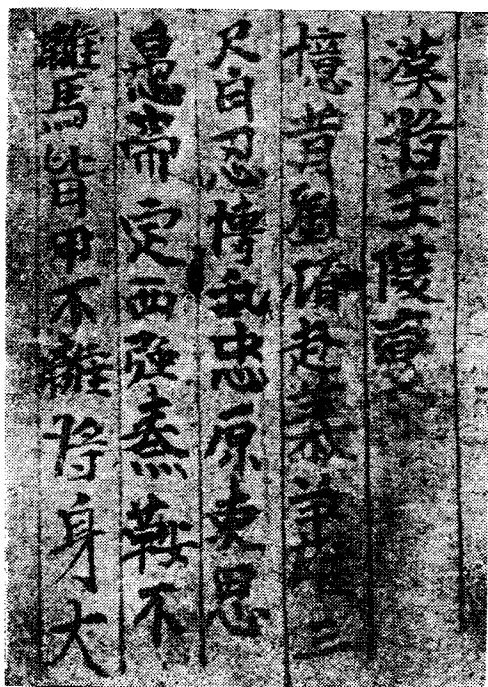
就變文中的白文部份比較，可將變文分爲兩類。一種是白文爲散文形式，另一種的白文則爲駢文。——這是第一種分類。就變文中的韻文部份比較，亦可將變文分爲兩類。一種是韻式爲七言的齊整結構，另一種是韻式雜有五言、六言的不齊整結構。——這是第二種分類。

據鄭振鐸先生的意見，依第一種分類法來看，散文形式的白文，固然影響了後世話本的文體，駢文形式的白文，却是後來小說中，對人物宮室加以形容的四六言對偶文體的根源。

依第二種分類法來看，後世彈詞、寶卷、以至廣東的木魚書、南音和龍舟歌，顯然都是承繼着變文的主要韻式而來，故都是七言的韻文。至於五言六言的夾雜，則直接影響了宋金雜劇，以至散曲。

如果比較變文中白文和韻文的功用，則可以發現，它是對佛經祇夜的承繼，因爲它和祇夜一樣，可以分成兩類。——這是變文的第三種分類：

一類與祇夜中的應頌體裁相同，即白文和韻文的內容不重複；另一類則與祇夜中重頌體裁相同，即白文之後，繼以韻文的重述。對後世小說影響最深的，當然是前一類，但也間會發現小說有受後一類影響的痕跡。



漢八年楚滅漢興王陵變
邵洵美先生藏

(未完待續)



宗密之傳記及其著作

幻生

(續上期)

宗密出家前的求學經過，在「圓覺經大疏鈔」與「圓覺經畧疏鈔」中，可以見到更詳細的資料。這些由宗密自己寫成的文獻，我們可以明確地知道他從少年時代到青年時代修學的過程。不過，宗密自己的這些記載，我們在資料的處理上，應該特別注意。因為，一般寫關於自己的經歷時，往往所寫的時間與地點，而與實際上發生的時間，畧有出入，並不完全相合。古人的自傳如此，現代人的自傳，也不完全例外。

宗密在「圓覺經大疏鈔」中，敘述他在家修學經過：「家而言之，即七歲乃至十六為儒學。十八九二十一二之間，素服莊居，聽習經論。二十三又却全功，專於儒學。乃至二十五歲，過禪門，方出家矣。」根據這段記述，他從七歲到十六歲，在家中讀了十年儒學，其「圓覺經畧疏鈔」中，也記此一時期「為儒學士」，互相可為印證。不過，宗密在修學儒學期間，並不完全如他所說，僅及於儒家典籍，不旁及其他。尅實而言，他在此一期間，一面修學儒學，一面已經傾向佛教。關於此事，我們從他寄清涼澄觀的書信裏，可以得到證明。他在「遙稟清涼國師書」中說：「宗密本巴江一賤士，志好道，而不好藝。縱游藝，而必欲根乎道。自髫年泊弱冠，雖則詩書是業，每覺無歸，而復旁求釋宗，薄似有寄。決知業緣之報，如影響應乎形聲，遂止葦茹。考經論，親禪德。」（B續，一五，八八，B）宗密說得非常明白，他從髫年而至弱冠，雖然以詩書為業，但覺無歸，所以又去「旁求釋宗」，才覺似有所寄。同時，「考經論，親禪德」。這些，都說明他在修學儒學期間，已經與佛教發生相當接觸。

「圓覺經大疏鈔」說，他從十八九歲至二十一二歲之間，「素服莊居，聽習經論」。「圓覺經畧疏鈔」也說：「素服莊居，

聽習經論，兼覆疏講」。畧疏鈔所加的「兼覆疏講」，恐怕是從「遙稟清涼國師書」而來的②。宗密在信中說：「莊居屢置法筵，素服盥嘗覆講」。依畧疏鈔的意思看，他着平素之服，住於村莊，聽習經論，兼而詳察疏講。就寄清涼國師書看，他居住村莊，常開法筵，着平素之服而作講義。這說明他從十八九歲到二十一二歲五年之中，不僅聽習經論，並且已經開法筵作弘法工作了。到了二十三歲，他「又却全（幻生按：畧疏鈔作「前」）功，專於儒學」。至於他為何故放棄佛學，而再專於儒學的原由，他本人也沒有說明。一直到了二十五歲，「過禪門，方出家矣。」

「圓覺經畧疏鈔」說：「方遇良緣，而出家矣。」綜觀宗密的在家時代，他從髫年時代起，以學儒學為主，兼帶涉獵到佛學；由十八歲開始之五年，全力置於佛典；二十三歲又放棄佛學，再度專於儒學；直到二十五歲，捨俗出家，終止了他底在家生活。在這段期間，宗密出入於儒佛之中，最後經過理智的抉擇，終於放棄儒者的生活，選擇了佛門。

二、宗密的修學時代，關於宗密的出家因緣，「圓覺經大疏鈔」說：「宗密家貫果州，因遂州有義學院，大闡儒宗，遂投詣進業。經二年後，和尚從西川遊化至此州，遂得相遇。問法契心，如針芥相投也。」此中所說「遂州有義學院大闡儒宗，遂投詣進業」。這就是他二十三歲那年，棄佛專儒的事。其後，經過二年，到二十五歲時，道圓和尚由西川而到遂州，與之相談，如針芥相投，而成就了宗密的出家因緣。在「遙稟清涼國師書」中，宗密也有明白的陳述：「後遇遂州大雲寺圓和尚法門，即荷澤之裔也。言下相契，師資道合。一心皎如，萬德斯備。既知世業事藝本不相關，方始落髮披緇，服勤敬事。」這說明他與道圓和尚的因緣，「言下相契，師資道合」，他遂依道圓和尚出家。這是宗

密出家因緣的自白。

宗密出家之年，宋高僧傳與景德傳燈錄，均用元和二年（八〇七）說。如「宋高僧傳」說：『元和二年，偶謁遂州圓禪師，圓未與語密，欣然而慕之，乃從其削染受教。』「景德傳燈錄」說：『唐元和二年，將赴貢舉，偶造圓和尚法席，欣然契會，遂求披削。』五祖畧記則用元和元年（八〇六）說。如說：『憲宗元和元年，將赴貢舉，偶值遂州大雲寺道圓禪師法席，問法契心，如針芥相投，遂求披削，時年二十七也。』根據圓覺經大疏鈔與畧疏鈔所記，宗密是在二十五歲那年，『過禪門，方出家矣。』按宗密二十五歲出家，應係唐德宗的貞元二十年（七八四），這與宋高僧傳及五祖畧記所記，均相差二年至三年。我在前面說過，宗密自己所記的年月，與後世出現的傳記，往往不能一致，這便是最好的例證。依圓覺經大疏鈔所記，宗密從二十三歲至二十五歲，『專於儒學』，大概就是到遂州義學院讀書。從義學院的在學時期，又經過一段日子，才跟道圓和尚出家。但宗密到底是在元和元年的二十七歲出家，還是元和二年的二十八歲出家？這是值得論究的。鎌田博士似乎贊同五祖畧記的二十七歲說，我不同意。因為，在圭峯禪師碑銘、宋高僧傳、景德傳燈錄、五祖畧記中，都明白記載宗密『俗歲六十二，僧臘三十四』。我們依據這一共同記載的年歲，加以推算，則宗密的出家之年，應在元和二年的二十八歲。這一年代，與宋高僧傳及景德傳燈錄所記相合。五祖畧記，就其前後所記，本有相差一年之矛盾，這一點，也許鎌田博士未能注意到。

宗密受戒，也是在出家的那一年。宋高僧傳說：『此年進具于拯律師』；景德傳燈錄說：『當年進具』；五祖畧記說：『當年受具戒』。從這些記載裏，大體可以肯定，他在出家的那年，便受具足戒。

至於宗密出家的法系，是屬於荷澤宗系統的。裴休在「圭峯禪師碑銘」中，對於他的法系，記述甚詳：『圭峯禪師……釋迦如來三十九代法孫也。……自迦葉至達摩，凡二十八世。達摩傳可；可傳璨；璨傳信；信傳忍爲五祖，又傳融爲牛頭宗；忍傳能

爲六祖，又傳秀爲北宗；能傳會爲荷澤宗，荷澤於宗爲七祖，又傳讓；讓傳馬，馬於其法爲江西宗；荷澤傳磁州如；如傳荆南張；張傳遂州圓，又傳東京照；圓傳大師。大師於荷澤爲五世，於達摩爲十一世，於迦葉爲三十八世，其法宗之系也。』依據裴休所記宗密的法系，可以列表如下：

達摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——慧能——神秀（北宗）

法融（牛頭宗）

神會（荷澤宗）——磁州如——荆南張——遂州圓——宗密

懷讓——馬祖（江西宗）

東京照

接引宗密出家的道圓禪師，究竟是一個怎樣的人物、碑銘、宋高僧傳、景德傳燈錄、五祖畧記，均未提及，圓覺經大疏鈔與畧疏鈔僅記：『和尚所傳，是嶺南曹溪能和尙宗旨也。』所記亦甚簡畧。這說明宗密傳承的荷澤宗，乃曹溪慧能禪宗的正統。

其次，論到宗密傳記的重要部分，他與圓覺經的因緣關係。宗密一生，有二大思想中心：一爲撰禪源諸詮集，一爲撰圓覺經注疏。根據他的自述，他與圓覺經有着特殊的因緣關係，對此經用力最勤，古今罕見。所以，他爲圓覺經寫的注疏，設有大疏三卷，大鈔十三卷，畧疏二卷，小鈔六卷，道場修證儀十八卷。我們從這許多龐大的注疏中，可以知道他的思想重心所在。裴休的碑銘，記宗密與圓覺經的因緣非常簡畧：『初在蜀，因齋次受經，得圓覺十三章，深達義趣，遂傳圓覺。』碑銘所記，完全爲宋高僧傳所用。不過，碑銘所記的『圓覺十三章』，應爲『圓覺十章』之誤。按佛陀多羅（Buddhatara）所譯「大方廣圓覺修多羅了義經」一卷，一共只有十二章，並無十三章之故。景德傳燈錄與五祖畧記，所記雖然比較詳細些，但其資料來源，明顯地還是依據圓覺經大疏鈔或畧疏鈔而來。圓覺經大疏鈔說：

宗密爲沙彌時，於彼州，因赴齋請，到府吏任灌家，行經之次，把著此圓覺之卷。讀之兩三紙，已來不覺身心喜躍，無可比喻，自此耽翫，乃至如今。不知前世曾習，不知有何因緣，但覺耽樂徹於心髓。訪尋章疏，及諸說匠伯，數年不倦。前後於上都報國寺惟愨法師疏一卷；先天寺悟實禪師

疏兩卷；薦福寺堅志法師疏四卷；北都藏海寺道詮法師疏三卷，皆反復研味。雖互有得失，皆未盡經之宗趣分齊，雖逢講者數人，亦無異螢燒妙高矣！（下經之以思惟心測度如來圓覺境界，如取螢火燒須彌山終不能著）良由此經，具法性、法相、破相三宗經論，南北頓漸兩宗禪門。又分同華嚴圓教，具足悟修門戶，故難得其人也。宗密遂研精覃思，竟無疲厭。後因攻華嚴大部清涼廣疏，窮本究末。又遍閱藏經。凡所聽習，諮詢討論披讀，一一對詳圓覺，以求旨趣。（**凡**續，一四，二二三，A）

宗密與圓覺經的因緣，為什麼成為其傳記中的重要部分？從上面這段引文中可以得知。宗密為沙彌時，到府吏任灌家中赴齋，其時得到圓覺經，僅讀了二三紙，不覺身心歡喜。以此機緣，而決定了他研究圓覺經的生涯。宗密的思想形成，受圓覺經的影響很大。景德傳燈錄與五祖畧記也說，他到任灌家中得圓覺經十二章，尚未讀完，即豁然大悟，身心喜躍，感悟流涕，歸告其師道圓禪師。道圓語之曰：『此經諸佛授汝耳！汝當大弘圓頓之教。汝行矣！無滯一隅。』圓覺經大疏鈔與畧疏鈔說，其後他研究惟愨法師疏等多種注疏，了解圓覺經具有法性、法相、破相之三宗，南北頓漸之禪宗，及華嚴圓教之修悟法門。

元和三年（八〇八），宗密受完具足戒，他便辭別道圓禪師，去謁荆南張禪師。荆南張乃荆南惟忠，住於成都府聖壽寺，為道圓禪師之師，亦即宗密之師祖。這恐怕是道圓禪師命其前去的。荆南張對宗密非常賞識，許為『傳教人也』，並命其速去帝都。宗密辭別荆南張之後，在去帝都途中，又去拜訪荆南張的另一傳人，亦即宗密之師叔——洛陽神照（七七六——八三八）禪師，神照也稱宗密為『菩薩人也』。宗密德行之高，於斯可見。

元和五年（八一〇），宗密在襄漢遇見恢復寺的靈峯，靈峯正在病中，授與宗密清涼澄觀的『華嚴經疏』二十卷，『演義鈔』四十卷。這是宗密與華嚴思想接觸的開始。宗密讀完澄觀的疏鈔之後，欣喜非常。五祖畧記說：『吾禪遇南宗，教逢圓覺，一言之下，心地開通；一軸之中，義天朗耀。今復得此大法，吾其

幸哉！』我們知道，宗密的思想基礎，建立在南宗禪，圓覺經，與澄觀的華嚴哲學上。他在襄漢的時候，曾經一度演講澄觀的華嚴大疏。後來，他的思想，採用『全收全揀』的方法，這也是得自澄觀的華嚴哲學而確定的。綜觀宗密的思想特質，主要攝取澄觀的華嚴哲學為一重要的轉機。

元和六年（八一—），他到東都去禮祖塔，留住在水穆寺，因受大眾之請，再度演講華嚴。他在『遙稟清涼國師書』中說：『襄陽徒衆迺遑訪尋，再邀第二遍講，復聞茲經。遂允衆請，許終懸疏，却赴上都。今月七日纔畢。聽徒泰恭，遂斷一臂云：自慶所逢之法，玄妙難思。』（**凡**續，一五，八九，A）泰恭聞法斷臂的事，是在元和六年九月七日。鎌田博士書中，記泰恭聞宗密講圓覺經而斷臂。我細讀宗密『遙稟清涼國師書』，其中沒有提及講圓覺經的事。所謂『第二遍講』，從上文看來，當然係指華嚴而言。五祖畧記所記，也是如此。不過，我見到的資料有限，不知其他文獻中是否有明白的記載？如若沒有其他古典文獻為證，僅就『遙稟清涼國師書』觀之，泰恭斷臂，究竟是聽華嚴抑係圓覺而出之，這是值得研究的！宗密九月十三日，派遣門下玄珪、智輝二人，持書致澄觀而執弟子禮，信中並報告九月七日泰恭斷臂之事。十月十二日，澄觀答書而誠之說：『後學勿使倣之！當斷其情慮，勿斷其形骸；當斷其妄心，無斬其肢分。』本來，宗密對泰恭斷臂之事，非常感動，他在致澄觀書中稱讚說：『門下宗枝，有斯精苦，伊且割載（截？）支體，傷斷筋骨，都無痛惱，神色宛然。』但從接到澄觀答書之後，他的態度也就變了。十月二十三日，宗密再致澄觀書說：『宗密便欲奔赴給侍，緣泰恭臂瘡，未愈慎風，不敢冒路，再三涕泣，願侍隨行，念伊迹苦，不忍棄遺。』（**凡**續，一五，八九，D）宗密要到澄觀處給侍，因泰恭之傷未愈，故暫時遲延。

其後，宗密上帝都，晉謁澄觀，澄觀對之說：『昆盧華藏，能隨我遊者，其汝乎！』（見景德傳燈錄）此時，宗密三十二歲，澄觀七十四歲，以後二年之間，宗密一直晝夜隨從澄觀受教。直到宗密離開澄觀，而巡迴諸寺講說的時候，遇有疑問之處，仍

然與澄觀往來咨問不絕。宗密與華嚴宗的因緣，以及後世稱為華嚴五祖，實奠基於此。

以上，就宗密的修學時代觀之，起初，他依禪宗出家，從道圓、荆南張、洛陽神照等參學；其間因讀圓覺經，通達禪與圓覺經的關要；最後，從澄觀學華嚴哲學，確立他的思想基礎。

三、宗密的活躍時代 宗密思想基礎的確立，最初致力於圓覺經與其他經論之注釋。元和十一年（八一六）正月，他在終南山智炬寺，著「圓覺經科文」及「圓覺經纂要」二卷。同時，他從元和十一年起，三年之間，誓不下山，閱覽大藏經。五祖畧記說：「元和十一年春，在終南山智炬寺，出圓覺經科文、纂要二卷。」圓覺經大疏鈔說：「自元和十一年春，於終南山智炬寺，下筆科判，及搜檢四家疏義，集為兩卷。私記檢之，以評經文，被於學禪之輩。」（**正續**，一四，二二六，**B**）

元和十四年（八一九），宗密住於興福寺。五祖畧記說：「願畢，十四年於興福寺，出金剛纂要疏一卷，鈔一卷。」圓覺經大疏鈔說：「以元和十四年，於興福寺，採集無著、天親二論，大雲疏，肇公等注，纂其要抄，以釋金剛般若經也。勒成疏一卷，鈔一卷。」（**正續**，一四，二二五，**C**）

宗密在元和十五年（八二〇）的著作活動，五祖畧記說：「十五年春，於上都興福、保壽二寺，集唯識疏二卷。」圓覺經大疏鈔說：「遂以元和十四年冬至十五年春，於上都興福、保壽等寺，採掇大論大疏，精純正義，以釋三十本頌，勒成二卷。」（**正續**，一四，二二五，**D**）大疏鈔中所謂「大論大疏」，乃指成唯識論及窺基述記而言，以其正義而釋唯識三十頌。

長慶元年（八二一），宗密的活動，景德傳燈錄說：「北遊清涼山，廻住鄆縣草堂寺，未幾復入寺南圭峯蘭若。」五祖畧記說：「長慶元年，退居鄆縣草堂寺。」圓覺經畧疏鈔說：「至長慶元年正月，又退在南山草堂寺，絕跡息緣，養神鍊智。」

宗密自元和十一年春，入終南山智炬寺著圓覺經科文等，在山中閱藏三年，而後下山行脚弘化，直到長慶元年，再回終南山靜修。關於這段經過，他在圓覺經大疏鈔中，也有記述：「宗密

比所遇釋門中典籍，未有不探討披覽，且終南山智炬寺，誓不下山，遍轉藏經三年，願畢方下山。或京城，或城外，雲居草堂豐德等寺，皆是尋討聖教，餘隨處隨時，不可具記。」

其次，從長慶二年（八二二）至長慶三年（八二三）宗密的傳記，五祖畧記說：「二年春，重治圓覺經解。又於南山豐德寺，製華嚴綸貫五卷。三年夏，於豐德寺，纂四分律疏三卷。至冬初，圓覺著述功就。大疏三卷，大鈔十三卷。隨後又註畧疏兩卷，小鈔六卷，道場修證儀十八卷。」五祖畧記的這段記載，在碑銘、宋高僧傳、景德傳燈錄等，均無記述，恐怕是根據宗密自傳圓覺經大疏鈔或畧疏鈔而來的。圓覺經大疏鈔有：「至二年春，遂取失所製科文，及兩卷纂要，兼集數十部經論，數部諸家章疏，課虛扣寂，率愚為疏。至三年夏終，方遂終畢。餘如下說」依據這段文字所記，宗密在長慶二年春至長慶三年夏，差不多一年以上的時間，重治圓覺經科文及圓覺經纂要，那時宗密四十三歲至四十四歲。關於重治圓覺經科文與圓覺經纂要的事，圓覺經大疏鈔其他地方也有記載：「至長慶二年，於草堂寺，再修為疏，並開數十段章門。」圓覺經大疏鈔的這二處所記之事，雖然完全相符，但是，大疏鈔另外還有記載：「故長慶二年，於南山豐德寺，以疏中關節，綸次貫於一部經文，令講者剋意記持經文，以將釋於此疏，勒成五卷，題云華嚴綸貫。」（**正續**，一四，二二五，**D**）這說明宗密在終南山豐德寺著「華嚴綸貫」五卷之事。五祖畧記，大概就是根據這段文字，而將「華嚴綸貫」記在長慶二年條下。此外，在長慶三年，大疏鈔也另有記載：「遂以長慶三年夏，於豐德寺，因聽次採集律文疏文，行人要行用者，提舉纂出，接引道流，勒成三卷。」五祖畧記所記，「三年夏於豐德寺纂四分律疏三卷」，也與此符合。（未完待續）

註釋

②「圓覺經疏鈔隨文要解」卷三說：「（兼覆疏講）或云大鈔無此一句。況在俗不應覆講。今謂見遙稟書，在俗亦自覆講，知此不妄也。」（**正續**，一五，二六七，**C**）



中國藏經譯印史

道安

（續上期）
如上宋藏已說，更爲表解如後：

開寶藏

（蜀版）

年代 宋太祖勅刊，開寶四年（九七一）在成都開雕，至太宗太平興國八年（九八三）完成。
備考 太宗淳化元年（九九〇）高麗國王成宗遣使求藏經，詔給之，爲高麗刻藏所本。△存零本殘葉。
四八〇函，五〇四八卷，一〇七六部。每半葉五行，每行一五或一四字，每版二五行。編號始用千字文。卷子本。

遼金版

契丹藏

（丹本）

年代 契丹興宗時一〇三一——一〇四五）勅在南京即今之北平雕造，至道宗清寧年間完成（一〇五五——一〇六四）。
備考 清寧九年（一〇六三）當高麗文宗十七年）送大藏經於高麗，麗藏再雕本多據此再校他藏。△全佚。
五七九函。梵夾本，紙薄字密，爲古來大藏經版式最小者。

金藏

（趙城藏本）

年代 約自金太宗皇統八年（一一四八）山西解州天寧寺開雕大藏經版會募刻，至世宗大定十三年（一一七三）完成。
備考 久佚，近於山西趙城縣廣勝寺發現四千九百五十卷。上海影印宋磧砂版大藏經會曾集全藏中宋版所無之本，爲宋遺珍。
六八二函，約六九〇〇餘卷，版式不一。卷子本。

崇寧萬壽藏

（福州東禪寺本）

年代 宋神宗元豐三年（一一〇八〇），福州東禪寺冲眞等募刻，至徽宗崇寧三年（一一〇四）完成。
備考 南宋高宗紹興二十六年（一一五六）慧明修補，孝宗乾道八年（一一七二）及涼熙三年（一一七六）均有增刻。此後各藏版式及編次多同此。△今存零本。
五六四函，增刻三一函，共五九五函，六四三四卷。每半葉六行，每行一七字，每版三〇行。梵夾本。

宋藏

福州版

宋徽宗政和五年（一一一五）福州開元寺本悟等募刻，至高宗紹興二十年（一一五〇）完成，孝宗乾道八年（一一七二）追刻禪宗部。

東禪寺開元寺二本，往往混合成爲一藏。△日本宮內省圖書寮存有二本合成之全藏。

五六四函，又追刻三函，共五六七函，六一一七卷。版式同前。梵夾本。

湖州版 (浙版)

思溪 圓覺藏

年代 宋高宗紹興二年（一一三二）湖州歸安縣松亭鄉思溪王永從，及大慈院淨梵圓覺院懷琛等募刻。

備考 日本東京增上寺存有全藏。

五四八函，五四八〇卷，一四二一部。版式同前。梵夾本。

思溪 資福藏

年代 存本無時地姓氏可考，惟日本南禪寺藏華嚴合論題有淳熙二年（一一七五）。

備考 思溪前後兩藏是否一物，待考。△北平松坡圖書館存有四千餘卷。

五九九函，五七四〇卷。版式同前。梵夾本。

磧砂藏

年代 刊刻年月有題記可考者，自南宋理宗紹定四年（一二三一）迄元英宗至治二年止（一三二二）。一說在寶慶初年創刊，蘇州磧砂延聖院大藏經局主辦。

備考 磧砂完成在元藏之後，故其後刊部分有依據元藏處。此藏近於陝西開元臥龍兩寺發現，存十分之八，影印五百部。

五九一函，六三六二卷，一五三二部，版式同前。梵夾本。

b、元朝刊印大藏經之版本述要

元室雖不長久，却也刊印兩種大藏經，即普寧藏和弘法藏；前者存於日本，後者已佚。

普寧藏

年代 元世祖至元六年（一二六九），浙江餘杭南山普寧寺釋道安如一等募刻，迄至元二十二年（一二八六）完成。

備考 日本東京增上寺及淺草寺藏有全藏。

五五八函，六〇一〇卷，一四二二部。又加二九函。版式每半葉六行，每版三十行。每行十七字。梵夾本。

元藏

弘法藏

年代 元世祖至元十四年（一二七七）勅在北平（或浙西）弘法寺開雕，迄至元三十一年（一二九四）完成。

備考 一說本藏即據金之弘法藏增修，金之弘法藏即趙城藏△全佚。

七二八二卷，一六五四部。每半葉五行，每行約一七字。梵夾本。

c、明朝刊印大藏經之版本述要

明藏有四：在南京刻者稱南藏，在北京刻者稱北藏，在浙江武林刻者稱武林藏，在徑山等處刻造者稱徑山或嘉興藏。徑山藏，是會合南北藏本而以北本為主者；日本黃蘗藏即徑山藏之翻刻本，而卍字藏復淵源於黃蘗藏，可見徑山藏給與日本之影響矣。明藏因年代較近，國內外尚有完整存本；惟武林藏本，已全佚，其特點是始改梵夾爲方冊。（向所知名，但至今尚未發現原本者，惟契丹弘法武林三種藏）更爲表記如次：

明藏			
南藏	北藏	武林藏	徑山藏
年代 明太祖洪武五年（一三七二）勅在南京開雕，至憲宗成化（一四六五——一四八七）及神宗萬曆（一五七三——一六一九）年間均有刻本。 備考——今濟南圖書館存有全藏。	年代 明成祖永樂八年（一四一〇）勅在北京開雕至英宗正統五年（一四四一）完成。神宗萬曆十二年（一五八四）又有續刻。 備考——今南通狼山廣教寺，鎮江超岸廣教定慧等寺。均存全藏。	約在明世宗嘉靖時（一五二二——一五六六）刻於浙江武林，即今之杭縣。 續藏華嚴疏鈔會本，即據此本餘無可考。	（嘉興藏本萬曆方冊本） 年代 明神宗萬曆七年（一五七九）密藏幻余發願，迄十七年（一五八九）始刊於五臺，繼在徑山寂照庵及興聖萬壽寺，並散在嘉興金壇吳江各地刊板，至清康熙十六年（一六七七年）正藏完成。 備考 函號雖依北藏，係以北藏爲主，參校南藏，時有取捨，又補入南藏有而北藏未收之本，與北藏不同。北平嘉興寺洞西山顯慶寺等均有存，但正續往往不齊。
六三六函，六三三一卷，一六一〇部。版式每半葉六行，每版三十行。每行十七字。梵夾本。	六三六函，六三六一卷，一六一五部。每半葉五行，每行十七字。每版二五行。續刻，四一函。四一〇卷。梵夾本。		六七八函，六九五卷，一六五四部，二一〇套。續刊九〇套，又續四三套。每半葉一〇行，每行二〇字。方冊本。

d、清朝刊印大藏經之版本述要

清代龍藏是世宗勅修，實爲北藏重訂本。宣統元年在上海排印之頻伽藏，雖依弘教本，而刪去校勘記；其凡例中說，校勘彙爲專集，而並未續出。百衲藏是各刻經處印行流通本之彙集，版式不一。又稱楊文會藏。

（未完待續）

大乘起信論講記序

敏智

仰觀宇宙，日月照焉，星辰繫焉，蒼蒼者天，廣大無邊，遠而無所至其極；俯察品類，飛潛動植，青黃赤白，大小異形，亦莫能窮其族，其始也簡，其畢也巨，以其能知，知其所知，生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，能不殆矣者，鮮也。

諸法因緣生，因緣生諸法；若離於因緣，終無一切法。緣生性空，本非實有，衆生不知，妄執爲實。喻如幻師，就四衢道，幻諸象馬，智者知其幻，愚者認爲實，同一知也，幻實各異，同一河水，人見爲水，天人見爲琉璃，餓鬼見爲膿血，魚蝦見爲宮殿，王嬙西施，世間美色也，鳥見而高飛，魚見而深入；若真實有，何以隨類而異？一切衆生，無始以來，無明所盲，顛倒黑白，認賊爲子；根本無明，亦名爲愚，愚有二種：曰真實義愚，曰異熟果愚；依異熟愚，異則見異，同則見同；是以吾人所見，我相人相，衆生相，壽者相，華嶽河海，大地萬物，形形色色，無一非不實有。若易菩薩，聖者所見，則離四相，絕百非，空無一物；所謂「夢內明明有六趣，覺後空空無大千。」心經云：「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」解深密經云：「善男子，此中無有少法，能見少法，然即此心，如是生時，還見如是，影像顯現。」古人云：「若人識得心，大地無寸土。」金剛經云：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」滿天雲霧皆散淨，明月長空萬里懸，菩薩清涼月，常遊畢竟空，聖凡所見，差以毫厘，謬以千里者，豈非智愚之別乎？

大乘起信論者，佛滅後六百年，馬鳴菩薩所造也。菩薩悲心廣大，願力無邊，深達實相，智竟一乘，見小乘外道，各是其是，各非其非，固執已見，我慢山高。張邪見於處處，建疑網於重重，漫漫長夜，慧日潛光，慨然興悲，本我不入地獄，誰入地獄

？我不度衆生，誰度衆生？當今之世，舍我其誰哉？乃宗百部大乘經而造論，破邪顯正，敷演大乘，心包太虛，量周沙界，心外無物，物外無心，即心即物，即物即心，分一心爲二門，曰心眞如，曰心生滅，眞如門中不立一法，所謂非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相，有無一異既非，大小方圓何立？禪宗所謂開口即錯。動念即乖，豈非玄妙幽深，唯可智證，而不可言傳者耶？心眞如如此，心生滅則不然，以不了一法界相故，而心動，以心動故而生三幻：曰無明業相，曰能見相，曰境界相，復依境界，而生六粗：曰智相，曰相續相，曰執取相，曰計名字相，曰起業相，曰業繫苦相，所謂一念不覺生三細，境界爲緣長六粗。由斯輪轉三界，六道受生，頭出頭沒，永無了期，然心生滅，不離心眞如，所謂即俗而眞，即眞而俗，空不離有，有不離空；了即依他而顯圓成，不了即依他而生偏計，圓成淨法，依淨法而成諸佛，偏計染法，依染法則成衆生，悟則一莖草即丈六金身，不悟則丈六金身亦一莖草耳。鬱鬱黃花，無非般若，青青翠竹，原是菩提，衆生愚癡，騎牛覓牛，能不大可悲也乎？

一九七二年，余講佛學於能仁書院，一日靈眞法師，介紹與羅永正居士，晤於光明講堂，羅居士母，佛教虔誠信徒也，羅居士侍母孝，研究佛學有年，常以科學證佛學，佛學包科學，勸人學佛，著有佛教在原子時代，及八正道釋義，勸人學佛，知識界受其化導者，頗不乏人，組織中道學會，每星期講佛學一次，領導居士學佛，衆選爲會長，常領居士，至光明講堂學禪，學佛一事，解固不可少，行亦更爲重要，有解無行，說食數寶，畫餅充饑，毫無實效，有行無解，盲修瞎練，危險殊大，一盲引衆盲，相牽入火坑，有解有行，行解並進，足目雙資，腳踏實地，安步

上進，千里之行，始於足下，佛道三阿僧祇雖遠，豈無到達之日乎？羅居士深體斯旨，故於學佛重解，亦重行也。晤談之下，頗能相契，亦因緣前定歟？遂請余講大乘起信論，於光明講堂，每星期一次，初未擬流通，隨緣講學，講了即了，金剛經云：「說法者，無法可說，是名說法。」余亦本斯意。也應如飛鴻，雖飛長空，不留指爪，何計東西？蔣元啓夫人，程懿德女士，文學頗有造就，聽余講而善之，以錄音機，錄余所講，介紹林大成居士；居士曾於抗戰前勝利後任天津大公報記者多年，國學基礎，水準甚高，聽余錄音，似乎不俗，深覺有一記之價值，乃寫成文，文筆流利，造句不凡。深入淺出，引人入勝，余閱其文，歡喜無量，受大激發，善根深厚，慧質天成，非於一佛二佛，三四五佛種諸善根，乃於無量百千佛所，種大善根也，並笑謂云：有美玉於斯，韞匱而藏諸，求善價而沽諸，沽之哉！沽之哉！我待價者也，其居士之謂乎？佛學雖深，切磋琢磨，一日新，日日新，又日新，用功日久，必能一旦豁然貫通。居士既能如斯發心，余亦不敢疏庸偷懶，爲於可爲時則從，爲於不可爲時則不從，今日乃爲其可爲，而非爲其不可爲，善始善終，大乘起信講記，即在彼此，深具信心，一日不成，一日不容稍懈，互相鼓勵下而成也。

世界愈過愈亂，而人心則愈變愈壞，廿世紀科學時代，物質雖進步，而人心則大退步，曾憶抗戰前，人心雖不能比古，然假仁假義，尙能彼此，互相保持，不致過露真相。日寇侵華，八年抗戰，人心大變，人人均望抗戰勝利，已壞人心，或可好轉，孰知大謬不然！不唯不能改轉，反更轉壞，出人意料，又一變也。及至大陸變色，人心又變，一變再變，如水就下，不可收拾；由青色而灰色，由灰色而深灰色，由深灰而成漆黑，迄至今日，不可聞問，已成黑良心矣！嗚呼！欲挽回劫運，非改正人心不爲功，改正人心，又非佛法不能徹底，所謂心病終須心藥治也，西方國家，迷於物質。爲物質所困，知物質不能解除精神痛苦，物質愈豐，精神愈困，乃改而探討佛學，知佛學爲治精神痛苦對症良藥，佛學在西方，能受人歡迎者，亦在此也。

頃接大成居士來書云：欲以大乘起信論講記，一人發心，獨

印千部，流通問世，索序於余，流通佛法，有利於世道人心，三布施中，法布施最，故叙其始末，知佛法因緣，固不可思議也。以此功德，迴向居士全家，現生增福延壽，消災免難，歷代先亡，早生極樂，並祈人心向善，世界和平，十方法界，轉染成淨，情與無情，同圓種智，是爲序。

一九七五年八月

敏智叙於美國佛教會紐約大覺寺

（上接第17頁 淺談看經）

至「如何降伏其心」。這是弟子請法，如來施教的常禮，須菩提請法的時候，先讚頌世尊，也是應有的禮數，不一定要另有特殊的含義。但在古德的註釋中，就不這般簡單了。照講義上說，希有二字，「乃正指般若波羅密而言」。就不是初學能夠理解哪。至於「須菩提因見佛穿衣吃飯等」，忽然「得見諸相非相，即見如來」等等妙理，才對佛陀讚嘆，進而代衆生請法，這樣的推演，恐怕多少是變了後來宗門的影響，當時不一定有這許多含義。

如果爲了悟理而讀經，最好還是用平常心，不要費太多的精神向玄奧上去推求。佛陀說教，是稱性而談，直心而說，衆生皆當直心而聽，直心而誦，直心求解，不可捨近而求遠。金剛經的要義，在於須菩提提的一問，也就是「善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」以後就是佛陀針對這一問題的反復開示，我們當用全副精神，從開示中去體解大道，然而佛陀翻來覆去，橫說豎說，種種譬喻，種種較量，無非教人「無住生心」而已，若問無住生心，到底也還有相狀沒有，這就教人沒有開口處了。佛陀雖然嘮嘮叨叨，說得唇焦舌爛，仍沒有道着隻字，所以佛陀自己也說：「若人言如來有所說法，即爲謗佛。」又說：「無法可說，是名說法。」其實無住生心一句，仍是多餘，到底應云何住？云何降伏其心？會了麼，不會，請端心正坐，將金剛經去誦讀千萬遍，當可得個入處，不勞費心，自可一通百了。

大乘起信論講記跋

大成

民國六十二年（一九七三）吾師敏智上人，在港講說大乘起信論既畢，曾有開示一篇。同時後學也寫了一篇後記，呈請敏師刪正。當時師因赴美限期所迫，無暇詳閱，就說：「用你這篇後記代表那篇開示好了。」及至原稿交請內明編者刊發，因前面缺少敘文，於是又把這篇「後記」改為「前言」。（見內明第二十二期）直至決定將講記單獨刊印時，這篇「後記」就被擱置在一邊。以便請敏師撰寫序文，這樣纔成為單行本。

在原來那篇「後記」裏面，我是這樣說的：

「民國六十一年（壬子）十一月，香港佛教光明講堂，及中道學會，禮請 敏智老法師講說大乘起信論。自是年十一月一日起，至民國六十二年（癸丑）八月一日，功德完滿。歷時九閱月，中間除因節日輟講兩期外，合共演講三十六次。每值星期三，在光明講堂弘揚佛法，圓音普被。聽眾比丘僧尼，在家居士，薄蒙利益。個人學佛之初，尤霑恩澤。乃發心逐日紀錄，藉作修持參攷。惟以賤恙時作，不克按期恭臨道場，則賴錄音之便，終勉於成。」

惟當紀錄之初，因個人對佛教所知既淺，復以術語費解，除翻閱佛學辭典外，仍須呈 敏師刪斧，增其煩勞。乃蒙謬譽謂因此紀錄增加其勇猛精進之心，則實深慚愧。紀錄完畢，始覺佛教道理深廣，確非言語文字所能表達於萬一。更恐紀錄錯誤，既負敏師，更誤聽者讀者，倘因而害己害人，尤不勝惶恐。

至於文字方面，盡力多用通俗白話，謬誤之處，雖經刪改，仍不免因行文關係，有辭不達意之憾。更因篇幅寶貴，為避免冗長，致敏師在講演時之精闢妙喻，未能全部收納，雖有紀錄不及

千百之一。尤深歉仄！

敏師在講演大乘起信論期間，聽眾中先後聞悟皈依三寶者，有五六次之多，人數逾百，俱見吾師修為學識使人仰慕，有足多者。最近吾師應美國佛教善信堅邀，遠赴美洲弘法。吾等方慶良師指引，修持有進，何期頓失南鍼，又感徬徨。惟有將吾 師臨別贈言，謹記在心，精勤勇進。以期不負厚望云耳。」

本來這篇講記，因大乘起信論原文甚長，在佛刊上連載，是比較艱澀佔篇幅最冗長的文字。最初只想用謄寫版油印一百份，分發給當時的聽眾道友，作為講義之用。詎料後來發現謄寫遲緩，而且錯誤頗多。代為謄寫的同道，又時時生病。最後減百份為卅份，還是趕印不及。一直到敏師離港，謄印迄未完成。因此再商請內明編者的同意，借「內明」若干寶貴篇幅，連載二十餘期，纔算功德圓滿。

在內明刊印時，每期我都親自校對一二次。每閱原文，有時不相信這篇紀錄是我所寫。因為校閱一次就增加若干學識，啟發很多修習的機緣。最後發心刊印單行本，又再校閱一回，更加深心中的慚愧。大乘起信論前人大德講演了不知若干次，疏註講記，也不知有若干種。珠璣當前，實慚獻醜。但個人如無此機緣，聽到敏師開示，再加親自紀錄，自己讎校，就不會得到這樣的饒益，這也算是個人的殊緣了。

最後，除感謝內明編者不棄長篇累牘的冗文，予以刊載外，並謝文采印務主人，諸多協助和布施。而奚哲聞長者法書賜署的題簽，尤其十分寶貴，真實增加這篇講記的價值。

一九七六年一月 後學林大成謹跋



淺談看經

圓香

我們要想研究經論，最好先選請幾部經典來誦誦，如楞嚴經、金剛經之類、縱然不能背誦，也須熟讀。若是對文字上的意義，沒有什麼不瞭解的，就不必急着先看前賢古德的疏鈔註釋，或世俗學人的研究論著，以免造成先入爲主的成見，因而自塞悟門，甚至他人有錯，自己也跟着錯。

在佛門中，除了心經以外，恐怕要算釋註金剛經的論述最多了，自古到今，總在數百家以上。而金剛經的原文，不過五千多字而已，但一家的註釋，就有超過十數萬言的，以個人所見，近代江味農老居士的「金剛經講義」，字數最多，也最詳細，說理也最週密。

大凡看過佛門經典的居士或世俗學人，都知每部經的首句，必是「如是我聞」，自來講經的法師，註釋的大德，各就已見，一再發揮，僅這簡單的一句話，就能講上好幾天，江老居士也不例外，費了不少口舌，用了不少筆墨，「我」如何如何，「是」又如何如何，甚至說，「此中我字」，是常樂我淨的我，「聞」是返聞自性的聞，其實若是直解，却非常單純。這句話的由來，本是佛陀的遺囑，就是佛陀入涅槃的前夕，阿難尊者，惟恐將來結集遺教，被衆生誤會是自己的言說，不能使人信受奉行，特請問佛陀，該怎麼辦？佛陀囑咐他，在集結一部經之前，先加以「如是我聞」的聲明，也就是宣示大眾，我所說的，並不是我的意思，這些都是我親自聽佛說的，我不過是覆誦罷了。接着並列舉當時一起恭聽的羅漢以及菩薩德號，以證明自己的聲明，決不是故意假託，是實實在在的，這不是很單純麼？如果用現代語來說

，就是「這樣的教法，是我親自聽佛說的。」金剛經是如此，其他的佛經，都是如此。至於「一時」二字，也和我們通常所講的「有一天」，沒有很大的差別，若說要作「十世古今，不離當念，亦即三際心不可得來會」，就未免玄了一些。可是在註釋家的筆下，就說起來話長了，「一時」二字，也可說上大半天，反使人成了文字障，終生在文字上轉圈子，在章句上做活計。若真欲體解經義，獲得真實受用，直解也就可以了。宗門六祖慧能大師，所以示現不識文字，想來正是針對這一弊端吧！他祇聽人誦讀金剛經，至「應無所住而生其心」一句，就忽然悟入，何曾看過註釋來着。

我們再往下讀，如「世尊食時，着衣持鉢，入舍衛大城乞食，於其城中，次第乞已，還至本處，飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。時長老須菩提，在大衆中，即從座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬，而白佛言。希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩，世尊！善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住，云何降伏其心？」這一大段經文，並非佛說，祇是阿難說明佛陀講金剛經的因緣，若作直解，也是很單純的，這是佛陀說法的常規，每有教示，必先有當機請求說法。無問自說的雖有，但多是有特殊的因緣，絕大多數是先請而後說，也是重法的意思。金剛經屬於般若，說的全是「空」理，由解空第一的大弟子須菩提當機請法，自是理所當然。文中自「世尊食時」至「敷座而坐」，是佛陀的生活規律，自「時長老須菩提在大衆中」，

（下轉第15頁）



我底答辯

幻生

「內明」月刊第四十七期，刊載李繼鐸居士「關於『玄奘大師靈骨問題』之我見」一文，及伍佩琳居士致內明主編沈九成居士兩封信，對筆者在內明第四十四期發表之「關於玄奘大師靈骨問題」一文，提出若干指責，關於此事，我想必須作幾點說明。

一、拙文「關於玄奘大師靈骨問題」，乃因讀內明第四十二期伍居士「六榕寺三寶」一文，其中第三節與第五節所述，與我所見的有關文獻資料似有出入，故作該文加以說明。所以我在拙文之前，特對「六」文中的兩段文字加以引述。此次細讀李居士大文，我始知「六」文中第三節「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。」其作者原意所指與文字上所表達的，似不一致，以致發生誤解。就上面所引這段文字來看，奘公靈骨被日敵取去，勝利後由胡毅生在京幾經設法取回。任何讀者讀了這段文字，也會認爲玄奘大師靈骨，係由胡毅生居士向日本取回的。可是，我從有關的文獻資料上，沒有看到此事之記載；而民國四十四年，由日本送回台灣供養的奘公靈骨，其中經過，筆者知之甚詳，根本與胡毅生毫無關係。爲了澄清事實真相，我才撰作該文加以說明。從李居士文中，『由胡毅生在京，幾經設法取回』，乃指胡在南京，由南京玄奘塔中分得一分奘公靈骨，帶回六榕寺供養。可是，「六」文中的文字，並沒有將此意表達清楚明白。我想，除了該文作者及見證者的李居士，可以明曉其中之意，其他讀者，大概不得不將「取去」與「取回」，作相連關係看待，認爲由胡透過我國政府向日本取回

的。讓我借用李居士的話說：『筆者並非「咬文嚼字」以「吹毛求疵」，就照「六」文作者原意所指，用「取回」二字，似乎還有值得可議之處。筆者學淺，看文恐有力所不逮之處，上面所引「六」文之文，即請當今通儒名家給予解釋，恐怕也與作者原意所指不相一致。由文字上造成的誤會，我認爲「六」文作者與李居士不用完全指責區區爲事實真相作文辯證，「六」文文字應該先予研究檢討，似乎才較公平。

二、六榕寺分得玄奘大師靈骨之事，筆者始終未加否認。拙文曾說：『玄奘大師頂骨，從民國三十一年發現之後，直到勝利前夕，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，奘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。』由此可以看到筆者的態度。至於由文字上滋生的誤會，那與我的根本看法無關。

三、拙文末後所說：『我們也不宜完全抹煞歷史事實真相，而作不實的記述。』本居士指我『未兒言重了』。筆者此文，乃對「六」文第五節，『當時大師頂骨被日軍碎爲數份，其中一份被劫至日本。』加以辯證。文中「劫」字，當然不是由光明正大的手法所取得。可是，我從文獻資料所記，事實並非如此。關於此事，我在拙文中曾經特加提及，說明由南京汪政府分贈奘公靈骨與日本之事，褚民誼「塔碑記」雖未記載，因爲「塔碑記」作於民國三十三年二月，而分贈靈骨在該年十月，所以此事不見於褚氏之文。日人大島見道文中，却記載甚詳，足資堪信。在日本

的一部分獎公靈骨，究竟是「劫」去的，還是汪政府「分贈」與日本的？有關於此一歷史事實真相，站在一個治歷史的人而言，必須明確地將它辨析清楚。就邏輯學的推理而言，我相信大島文中所記。如係日本「劫」去的，這與事實的推理相違。因為民國三十一年最初發現玄奘大師靈骨的，爲日人高森隆介，日人如欲「劫」去，高森可以直接運回日本，不會透過其大使館通知汪政府，公開舉行隆重的交還儀式，其時中國方面可能根本無人知道，縱或知道，在當時的現實形勢之下，汪政府又能對日人奈何？日本既然公開交還中國，如若事後再行「劫」去，我想日本人不會做如此愚蠢之事。縱要「劫」去，應該是全部的，不會只「劫」去一部分。這是最易明了的常情推理問題。何況褚氏代表汪政府公開隆重舉行分贈靈骨儀式，並非秘密的私相授受之事，當日中外僧俗在場觀禮的見證人很多，我們不能昧着良心抹煞事實誣衊人家。所以，拙文末尾說：『玄奘大師頂骨發現，有中日文獻記載爲證，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。』便是爲這一歷史事實而加辯證的。李居士說我「言重了」，難道做爲佛教徒的人，不應該守持他的誠實就事實真相發言嗎？至於汪政府是在何種心情下分贈與日本的，是討好日本人？是日本人有此要求意向？還是真正爲了中日二國文化信仰交流而爲的？其時筆者年幼，亦非參與其事的人，未見文獻記載，更未聽人談及，無從知曉。但從大島文中所記褚氏的分贈靈骨致詞，在形式上，總是在融洽歡喜的氣氛下舉行的，大抵是事實。

寫到這裏，我應該爲自己申明一下：我爲玄奘大師靈骨分贈日本一事的事實真相而辯證，似乎我有偏向日本人的傾向，或爲日本人代言辯證之嫌，事實並不如此。民國四十一年，我有機緣從關凱圖居士（廣東人），學習一點日人文法，日文書籍大致是看得懂的，但我對日本人却有永難忘懷的惡感。就廣義立場而言，自甲午戰爭之後，半世紀來，中國飽受日本爲禍至鉅，八年抗戰，在其鐵蹄蹂躪下，死傷軍民無數，這是生當其時我們這一代中國人記憶最深的。今日大陸河山變色，人民處於水深火熱之中

，佛教遭受到空前的毀滅，推尋其因，日本人不能不對此負極大責任。就狹義立場而言，民國二十七年農曆七月廿八日，敵（日）機再度空襲蘇北曲塘鎮，我的父親由家中逃往鄉下躲避之時，不幸在途中遇難。我的三哥與父親同時逃跑，也身受重傷。我因早跑一二分鐘，相距稍遠，未被傷及。那時我才十歲（依西方人計算只有九歲），即飽受日本人的戰爭轟炸威脅，成了真正名符其實的「烽火孤兒」。從家仇國恨而言，我對日本人痛恨至極，當然不會爲其說話。但歷史事實是歷史事實，爲了維護歷史的正確性，所以我就所見到的文獻資料提出辯正。

我很感激李續鐸居士，指出拙文『民國肇建，中央研究院會覓其遺址，已不可復得矣。』有可議之處。中央研究院成立於民國十七年，比我出生早一年，此一歷史我是知道的。筆者爲文之際，匆匆落筆，未加推思，致有此失，在此應該向李居士致謝。我想將「肇建」易爲「民國成立後」，大概沒有問題了。不過，「肇建」雖然不太妥貼，但還不致令人發生太大的誤解，這比「六」文第三節前引之文字，其所關涉到的重要性，在比重上可能要小些吧？

李居士文中二度提及胡漢民先生爲胡毅生先生之『乃弟』。今年農曆春節，居住竹山二十餘年之梁仲江將軍（陸軍中將，廣東茂名人），去年底因其夫人去世，兒媳在美國，孤單一人，來德山寺度歲。筆者在此掛單作客，與梁將軍同爲外省人，暇時閒談，出示李居士大文，詢其胡氏昆仲關係。彼對胡氏知之甚詳。據其所告，展堂（漢民）乃毅生之兄，並舉與胡氏關係至密之廣東某立法委員告其之言爲證。筆者不久之前，讀新聞報章文字，亦見所載，毅生爲漢民之弟，似與李居士文中所記相反。筆者爲江蘇人，自幼出家，沒有去過廣東，終年在大藏經中討生活，對現代人物歷史所知不多，身邊所存，均爲佛書，故對胡氏昆仲關係，亦無書籍可資查證。見聞廣博的李居士，我想應該對其二位鄉賢，再予查證一下，究竟是此間人士傳說爲文有誤？抑係李居士年久記憶失真？

民國六十五年二月四日寫於德山寺藏經樓。

僧伽會長新歲獻詞



呼籲尊重人類全體利益 斬致世界永久和平 佛教徒應爲人類福祉作出貢獻

香港佛教僧伽會會長洗塵法師以丙辰新歲來臨，特向世界佛教徒發表元旦獻詞。獻詞中法師呼籲各國應尊重人類基本權益，共同努力，斬致世界永久和平。

法師首先對去年現局勢作了扼要的檢討，謂乙卯年已在阨陞不安的局勢中渡過，石油危機已轉趨緩和，世界經濟亦有復甦跡象，最近美蘇限制戰畧武器談判，亦獲進展，顯示今年的世界可能會有小康的局面，雖然安哥拉，黎巴嫩等地仍有動亂，相信不致於導成世界戰爭，不過，由於現代科學的突飛猛晉，世界距離大爲縮小，國際間若缺乏自制，地區性的動亂仍有觸發世界戰爭的可能。因此，有必要籲請各國當局，在處理國家事務上，不宜再囿於單純的國家、民族、或階級的觀點，應放眼世界，泯除畛域，以全人類利益爲依歸，共同努力，締造世界永久和平，把人類科學上的成就和龐大的軍備費用，移作改善人類生活，增進人類福祉之用，使人類不再受戰爭、饑饉、恐怖的威脅，共享和平、繁榮、自由、幸福的生活！

法師除祝福各國人民康樂進步外，並希望佛教徒能本佛陀慈悲救世精神，發揚佛化人間教義，爲增進人類福祉，締造世界永久和平作出最大貢獻！

法師並透露：他所主持的妙法寺，妙法精舍，爲祈禱世界和平人民康樂，及香港繁榮進步，照例於農曆元旦起分別啓建萬佛寶懺，以法會功德，迴向世界和平，消弭人間災劫。

沈長者：

不折不扣，我和我的弟弟們都是從小薰陶在佛化家庭的一羣孩子。

第一名中爭第一

蕭慕迦

我不會忘記，在我小學六年級那一年裏，從中期小考到畢業大考，都得到第一名，在爹的輔導下，先後寫了兩文，投寄佛教刊物。感謝獅子吼編輯大德，在第十二卷七期與十二期，兩次都在文前加下按語，登出相片，給我有力鼓勵。也感謝無盡燈、內明、中國佛教諸月刊，相續刊出我的習作，給了我很大鼓舞。

佛門大德，就是這樣愛護青年，獎掖後進，給我在心的深處，烙下難忘的印象，生起無比的感激。

還好，我不負獅子吼編輯大德的期望，在那年全國五百餘間英文小學將近七萬畢業生中，當局選錄其中成績最優異的三百七十六名學生昇讀萊佛士書院（Raffles Institution）。蒙佛光慈照，我是三百七十餘精英中的一個，教育部指派昇入萊佛士肄業。

第一年，是進入初中一英文七號班位，小考時我考到十四名，爹媽知道，在萊佛士就讀的學生，每一個都是以前各原來小學畢業第一名的材料挑選進去的；要在各個第一名同學中間爭第一名，談何容易，所以認爲差強人意，不加見責。同時小學母校的

梁老師還說是「為校增光」呢。何況，當我在小學時，英文搞不通媽可教我，到了中學，媽幫不上忙，無請人補習，一切靠自己努力。

到了下學期年考，我的功課竟一落千丈，跌落到第二十七名，這下子可糟透了，給爹媽罵得狗血淋頭，我自己也難過極了。爹立下一個讀書原則：「今天功課，今天做好，不許等到明天」媽叫我早晚拜多點佛，常念念觀音菩薩，求取智慧。

今年初升入初中二英文八號班，在這一年來，經常收讀香港內明主編沈長者的來信，承您一次又一次給了我好多嘉勉，即最近十一月四日及十六日給爹信中，也一再諄促爹好好的培育我，期將來為佛教獻出力量。這一份對佛門後輩的熱情，溢於言表，叫我好生感動。不好好的讀書，怎麼行呢？我自己時常在警告我自己！

算我夠運，今年上半年小考，我再跳回到第十四名。這次年底大考前，我一直念觀音菩薩，臨考時，我把緊張的心緒用作猛念觀音菩薩，真想不到，我居然在全班考到第一名；同時在兩種語文教育之一的華文母語，也是拿到第一名，爭取兩個第一，拿到雙份獎品，級任老師走來向我握手，又叫全班同學們來同我握手道賀，為我熱烈鼓掌，校長的評語是：「Good You have made a strong bid to improve your Position」。當時我的興奮，現在我的高興，簡直無法形容。「那是我夢寐以求，日夜在盼望的結果」。

領了獎品，帶着考試簿，神彩飛揚，趕回家裏報告喜訊，媽叫我快點去拜吓觀音菩薩，我的頭還是暈陀陀的，連晚飯也吃不下，吃得不知滋味。

思迦說：「嘩，哥哥真本事，在中學都考個第一」。
敬迦說：「哥哥，以後我再也不跟你吵架了，要向你學習，明年我想也要考個第一」。

連最小的紹迦也說：「將來讀書，我也要個第一，我也要一百塊」。

其實，妹弟們在小學的成績也不壞，思迦常考在五名之內，敬迦這次考第七名，他做級任班長，又做三個教室的華文班長，而且負責管理班上小圖書館，一身兼三職，多少會影響到學業。爹那天很夜才回，馬上兌現諾言，獎我一百元，又叫我寫篇文章，我不依，我怕人笑話，媽也不贊成在佛刊上寫什麼文章；不過爹認為，以後成績如何，可以不寫，這次就寫多一次吧，下不為例，也算是有個交代。

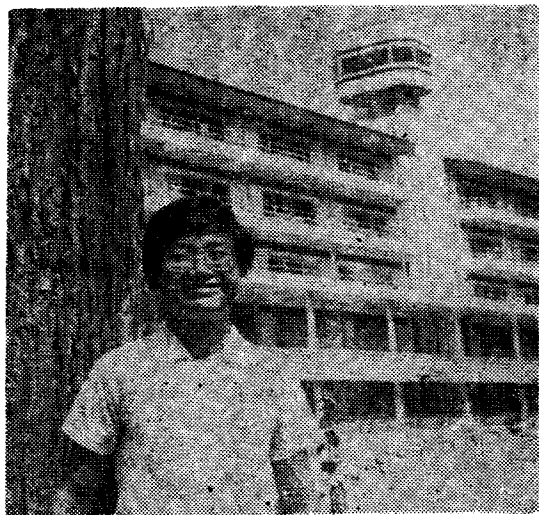
在爹的安排下，示意下，指點下，使我寫出這封信，經過嚴格修改，投寄尊刊，告慰關懷我的大德們。照老規矩，在我的獎金中，抽出一點點來買美鈔二元，港幣十元，分別獻助佛刊，聊表心意。餘下的錢，留作買參考書及英文小說故事書看。敬祝
愉快
佛門小弟子蕭慕迦鞠躬

一九七五年十一月十七日大考後三天寫。

寫到埋尾，我有個感受，我讀的學校，無宗教背景，可是在校裏接觸的同學，不時受到異教同學的騷擾，人家發動好多青年人，千方百計向青年人傳教，為什麼我們佛教裏缺乏這種宣傳兵？有時候，我會感到勢孤力薄；雖然在同學羣中有極少數出身佛化家庭，但為數實在太少了。

在以前，爹經常帶我去佛寺裏跑跑，多少能聽到師父們說法的聲音。近年來，連這條線也斷了，為什麼呢？爸總是搖搖頭，不說理由。

基督教每個星期日在星加坡電台有個講座節目，聽說，佛教以前每個月在電台也有一次節目，後來連這一月一次也被人取銷了——這又是什麼原因呢？我問爹，爹說：「你不妨把這些問題寄去討論吧？因為這關係到整個佛教發展及未來前途大計。」



蕭慕迦攝於萊士佛大學門前



△ 寶頂山摩崖圓覺洞之宋彫菩薩



別具風格的

四川大足石刻

大足縣在四川省的東南，縣城距離重慶二百二十餘公里，縣城四圍丘陵起伏，風景優美，石刻藝術就分佈於這些山林風景區中，尤以西南、西北、東南一帶更多，崖壁上隨處皆是。石刻保存得較完整的地區是北山、寶頂山、石門山、石篆山、妙高山、南山以及半邊廟等。其中的北山和寶頂山，規模最大，造像也最精美。

北山的造像共有五處，以佛灣為中心，北有營盤坡，西北有觀音坡和北塔，西南有佛耳崖。大抵是唐、五代、兩宋時期的作品。

寶頂山於宋淳熙年間（公元十二世紀末葉）修建「聖壽本尊殿」，並鑿造佛像，經營凡七十餘年。聖壽寺在元、明兩代曾遭兵燹，明清曾經重修，歷代香火之盛，曾與峨眉山齊名。寶頂山造像區域，以聖壽寺西北面山谷中的大佛灣和寺東的小佛灣為中心，或為龕，或為摩崖，其大規模的摩崖多處，取材包括佛經故事、宣揚禮教、地獄變相、牧童生活等，手法

▽ 多寶塔內壁之宋·紹興刻天王像



都袒胸露臂，柔薄的天衣和裙帶，線條隨着豐滿圓潤的肉體起伏而變化；手捧供養物或持着樂器的飛天，也顯示出健康和愉快的模樣，乘着彩雲飛舞於空間；匠師們喜歡用的是薄浮雕和陰紋線刻手法。宋代的許多菩薩像，肉體被厚重的服飾所掩藏，飛天也缺少輕盈飄曳的姿態，浮雕和陰紋線刻的手法已經減少，而體積感增強。細加分析，宛然可辨。

大足石刻所取的題材，異常豐富。除大部份和佛教有關之外，上面提過的牧童生活多組摩崖浮雕畫，就沒有任何宗教色彩，這可能是匠師們在偶有自然發展創作機會之下的即興作品。

從這些特殊性質的題材中，我們看到匠師們為要打破由於前代作品所造成的窘境，不期而然的從生活的體驗上，從平日的意念中，創作出一些他們喜愛的作品。

從上述基礎作更深一層的觀察，我們還不難發現到冷冰冰的神像裏，常常存着溫暖的「人味」。譬如最為大眾所喜愛的觀音菩薩，被雕出來的形象不但和悅慈愛，並且容色上還極其美麗。匠師們一方面作為一個神像去雕刻之外，同時也作為一個理想中純美無疵的女性去創作的。

在大足北山唐代諸龕窟以及寶頂山的許多菩薩像中，從姿態、服飾、以及面部表情，都充滿了唐、宋婦女的生活氣息，動人心弦。這也是使頑石有了生命的高度藝術手法。

皆見特殊。

本輯圖片，都是大足北山和寶頂山的資料，因為這是更為優秀而有代表性的作品。

大足石刻的開鑿年代，起於唐而盛於兩宋，明清兩代都有鑿造。在同時代雕出的石像，我們可以看出風格上的特徵，例如：唐代的菩薩像大

◁ 摩崖地獄變相之養鷄人（部份）



◁ 摩崖佛涅槃圖之供養像



◁ 北山佛灣石窟中之觀音變相（部份）



◁ 摩崖刻像中釋迦抬棺之羅雲



◁ 摩崖地獄變相之寒冰地獄



◁ 摩崖觀無量壽經變相之下品觀





唐圭峯定慧禪師傳法碑并序

唐·裴休書

金紫光祿大夫守中

書侍郎兼戶部尚書

中書門下平章事

充樂賢殿大學士裴

休撰并書

金紫光祿大夫守工

部尚書上柱國河東

郡開國公食邑二千

戶柳公權篆額

圭峯禪師号宗密姓

何氏果州西充縣人

禪迦如來三十

九代法孫也

釋迦

如來在世八十年為

無量人天聲聞菩薩

說五戒八戒大

乘戒四諦十二緣起六

波羅蜜四無量心三

明六通等十七品十

力四

畏十八不共

法世諦第一義諦無

冰懺樓隨筆之一

也談舍利子

馮 馮

馮馮居士爲旅加青年作家，曾以「水牛的故事」(英文)榮獲澳洲文藝獎比賽冠軍；長篇小說「微笑晨曦」獲教育部文學獎，被選爲第一屆國內十大青年作家之一。已刊行之作品有長短篇小說九種，其中被譯成法、德、日、韓文者各一種。音樂作品有鋼琴協奏曲兩種、交響曲一種、芭蕾組曲一種。以多才多藝飲譽國際。馮居士是名作家謝冰瑩教授的高弟，也是虔誠的佛教徒，近著「冰懺樓隨筆」自今期起，將在本刊長期連載，其他有關佛教之著譯，亦將絡繹推出，以饗本刊讀者。

編輯室

謝冰瑩教授在「內明」雜誌發表有關舍利子的靈異一文，引起很多讀者莫大興趣，在加拿大的友人及讀者，有好幾位來問我，是不是真實的，是不是真有那樣靈異？謝冰瑩教授多年視我如子姪，我師事她老人家，亦尊敬她有如母親，實在我是喊她爲姨母的，朋友都知道謝先生待青年人好極，也知我時常追隨謝先生，所以看到她老人家的文章，就來問我，於是我也想來一番狗尾續貂，補充一下，其實也沒什麼可以再補充的資料，謝先生已經寫得很詳盡了，我只能算作湊熱鬧吧。

那時我住在台北和平東路二段，與謝先生寓所只隔數百尺之遙，謝先生喜愛青年朋友來訪，寓所經常有青年作家長談歡笑，謝先生她老人家善談善飲，慈愛寬容，青年朋友無不敬愛她，我也是其中的訪客之一，差不多隔一兩天就要到謝寓去，聽謝先生講話，聽她的豪爽呵呵大笑，在廚房弄東西吃。

謝先生的寓所，收拾得真是窗明几淨，滿室書香，十分清雅，毫無富麗俗氣。她的書桌也是收拾得十分乾淨的，我沒見過哪一位大作家書桌比得上她的整齊乾淨，筆是筆，紙

是紙，絲毫不亂，每次我去總見到她桌頭有一大疊青年人讀者來信，假如沒有訪客，她就一一覆信，她老害眼疾，是所謂「飛蚊症」，視力欠佳，但是回信仍是親自寫的，有時我說我來代寫幾封吧，她老人家說：「那怎麼行？太不好意思了，信一定要親回的。」

在她的書桌後面不遠的牆邊，有一座佛龕，並不很大，佛龕內有一座銀塔，舍利子就是供奉在銀塔內，放在一塊絲綢上面。我常去搬出來看，我大概是少數獲得此種特別優待的訪客之一，謝老師對於舍利子是極其恭敬虔誠的，她不輕易示人，却不吝於見示佛徒，家母看到過這些舍利子，我更是熟知能詳。我常問謝先生：「舍利子又長多了沒有呢？」

舍利子本來只有兩顆，是謝先生從南洋帶回來的，據云是一位印度高僧的舍利子，兩顆舍利子大小如豌豆仁，顏色灰白，畧似陳舊似陳舊的法瑯質，又畧象牙珠，並無很多光澤，看來是並無若何特出的，但是每隔一個時候，它們會增加數目，隔了幾個月，我去揭開一看，居然有了四顆小小的舍利珠，在兩顆原來的母珠周圍。這些小珠，還會長大，幾個月以後就長到有如母珠大小，真是不是眼見，不敢相信。

到底是什麼緣故，舍利子會繁殖？謝先生也請教過不少學者，其中也不乏生物學家，却仍然未獲得一個滿意的解釋，我也為此翻閱過一些書籍。印度古籍中倒是頗有提及，不少述說舍利子的繁增，一位印度友人抄了一大串書名來給我，可惜搬家搬丟了一大批書籍，連它也找不到了，將來只有從頭來找證據。

謝先生說等此次舍利子再繁殖以後，她會給我幾顆，我這一次是一定要拿去那一間有名的生物學院好好請人研究一下，到底它是什麼構成的？謝先生說送給人的有些能再繁殖，大多都不能。只有虔誠奉佛之家的才能，我怕到了我手上，也是不會繁殖的了，像我這樣的猴兒性情，還要打算送它去科學研究，委實是不虔敬。不過，我認為有尋根問底的必要。

謝家的舍利子，並非我僅見的舍利子。我多年前陪同舊金山佛禪學會的兩位馮博士兄弟在台北參觀佛寺，馮氏昆仲是佛禪會的創辦人，他們發動了佛教信徒，從一無所有之情形之下，買了一座破房子，大家出力，把它修建成今日的宏偉五層大樓，建立了一座佛教圖書館，馮氏昆仲是美國土生華僑，不大懂中文及普通話，由我陪同參觀及為之翻譯，我們在中國佛教會的數位主持法師安排之下，訪問了許多間佛寺及僧院，多得我都記不清，我只記得有一處是西藏活佛駐錫之所，是否法號為章嘉活佛？我已記不清楚了，那時我剛二十歲，孩子氣未脫，對於佛教也缺乏認識，我被挑上陪馮氏昆仲，不過是因為我能說幾句英文能說國語淺淺薄薄而已，懂得什麼佛理？去參觀，也就是等於小孩子看風景名勝，弄得清什麼？

總之，我就是糊里糊塗地帶了馮氏昆仲，還有幾位美國佛徒，去參拜活佛的錫所，那房子外表是普通人家，裏面却是佛堂，參拜以後，主持人恭敬地捧出活佛的舍利子來讓我們瞻仰，那是我第一次見到佛家舍利子。當時見到就是一楞，翻譯不上來，還是馮氏昆仲自己看到，用英文來告訴我那是什麼，主持人似是藏胞，說的國語口音我又有些聽不懂，比手劃腳，彼此弄了半天，我才知大概。

那位活佛的舍利子是供奉在一隻精美的盒子之內，我看見盒內絲緞上滿處是各種形狀大小不一的小珠子，有些是灰白，有些白色，有些是綠色的，也有些是黃色的。暗綠色的一種，狀如剝了果皮的桔子，有一瓣一瓣，大小只有一顆人造珍珠那末大，小的只有黃豆那末大。主持人告訴我，說這是活佛在台北火化以後的舍利子。一共有千七百多粒，而且還時常在增加之中。

當時我就問怎麼會增加呢？主持人的回答不大明瞭，我以為他未聽懂我的「廣東國語」，而且馮氏昆仲的參觀時間表又忙得很，馬不停蹄，趕着要去看他處，所以我也就不再多問。

這是在見到謝先生寓所的舍利子之前的事。

後來在謝寓出入，才後悔自己未能多向那位西藏法師請教，一個年青人，巴巴的再跑去叩問，恐怕也難獲得接見賜示，所以我也沒有去再請教。

以後常聽說有些俗家居士奉佛虔誠修持有恆的，焚化後亦或多或少有舍利子發現，到底舍利子是什麼物質？就不是淺薄無知如我者所可得知了。我若獲得舍利子，我無疑是要將它送去作科學研究的。相信這種研究，只有幫助世人更加瞭解佛教之深奧。拋磚引玉，希望能見到學者發表有關舍利子研究的議論。

也是公案

葉香

初秋的一個夜晚，我坐在房間內，手捧「白荻詩選」，正好看到他的成名作「流浪者」——望着遠方的雲的一株絲

杉，望着雲的一株絲杉，一株絲杉，絲杉，在地平線上一株絲杉，在地平線上，唸着嚼着，果然感受到流浪人疲憊而又無奈的味

道，但比起禪林大德「一鉢千家飲，孤僧萬里遊」同是流浪尋真理，但後者的境界耐人仰思多了。

正這麼想着，忽有螞蟻三、四隻，在我桌面上爬來爬去，好似發現了麵包山或糖菓屋，但事實上，我光禿禿的書桌若硬要啃的話，除了木屑和紙屑以外，是不會有其他任何甜頭可啃的啦，因此，我舉起手中的「白荻詩選」當掃把掃掉牠們，腦子忽憶起曾指導過我的兩位老師——且稱A老師和B老師吧！

A老師是學禪的，他經常提示我們：禪，不一定要坐，不一定是禪。使我們不執着於形相。B老師是淨土門的，他的手從沒空閒過，不是佛學教科書就是長串的佛珠。

換句話說，他們兩人都是正統佛教徒，而佛教徒是不殺生的。但我却曾親眼見到兩位老師遇到這種芸芸衆生中最渺不足道的動物的絕然迥異的處置法。

某次，A老師講解何謂中和：喜怒哀樂未發謂之「中」，發而皆中節，謂之「和」，無作用前是本體，作用後是現象，談着談着，並舉出老子的「宇宙本體論」，同學中，有聽懂的，有聽而不懂的，有不懂而又不聽的，有傾耳覺得滋滋有味，有俯首呼嚕嚕睡着的，至於我的感受是如「醍醐灌頂」如沐春風，其受益的快樂是至今猶深深懷念的——撇下這層不談。當時，我正聽得神采奕奕時，忽見老師把慣於背後的手抬向桌面，並伸出食指和大姆指做出彈的動作，坐在最前面位置並且全神貫注的我瞧得一清二楚——被彈開的是一隻小螞蟻。然而，老師這一明顯的舉止，全班學生，大概只有我一人看到，因為他沒有被那一彈而稍頓講課。

再回頭來說B老師——「走開，走開！免得我不小心壓死了你。」接着，圓起唇「噓！噓！」數聲，螞蟻仍如聾若啞不聽話，昂行自如，他急了，伸出如山的手掌，側立似屏風，擋住螞蟻的去路，並伸出一根指頭，螞蟻無可奈何，却也堂堂皇皇爬了上去，他就帶着這「未來佛」，整個人小心翼翼的離開座椅，走向壁角間，但見他高大的身子蹲下，把

載着螞蟻的指頭觸着地面，聰明的小傢伙立即躍下，還翻了個滾，歸入牆沿如黑線的蟻隊去，「阿彌陀佛，希望你沒受傷才好。」B老師默念着，回到書桌，架起擱在桌上的眼鏡，一心一意繼續他的「佛學概論」著述。不一會兒，又有一隻螞蟻來訪了，這隻大概不是剛才那一隻，或者剛才那一隻，告訴這一隻他所受到的「隆重禮遇」，因此這一隻「仰慕而來」，當然，或許同是剛才那一隻，這是永遠搞不清的事，因為牠們沒有身份證，幸好B老師是不考慮這些的，只見他拔下眼鏡，屈下身子，伸出指頭為橋，又重覆一分鐘以前的工作，你若不明究理，瞧他那麼耐心耐氣，還以為是做什麼醫學試驗呢！

兩位老師都是我所敬愛的，可是，他們的行徑在某些方面簡直是背道而馳，例如前面所述，很多佛教徒可能不諒解A老師，而欣賞B老師，這純粹是基於佛教徒不忍見生靈死亡心理，非關是與非，或善與惡，因為兩人的行徑雖然不同，而出發點則是一致的。

A老師彈掉螞蟻，令其從高高的講桌跌向地面，是生是死是傷不知也不理，乍看似有些殘忍，然而，他的態度是平和的，安詳的，不似有些人邊奮力彈死牠們邊憤怒叫罵，或者瞋心滿膺，露出戾氣的兇相，或者雖不怎麼生氣，却大大影响手邊的工作之進度，而A老師沒有，他抹灰塵一樣抹掉螞蟻且不動聲色，動靜恆如是，B老師也是，螞蟻一而再的擾亂，毫不影响他的著作情緒。

記得有則「南泉斬貓」的公案：

「師因東西兩堂爭貓兒，師遇之，白衆曰：道得即救取貓兒，道不得即斬却也。衆無對。師便斬之。趙州自外歸，師舉前語示之，州脫履安頭上而出。師曰：子若在，即救得貓兒也。」

古來討論這則公案，皆在機用上着眼，現在且拋開它不談，讀者若有閒或有心，不妨拿繩索來，綁住本文的三、四隻螞蟻，審牠個明白，參它個透徹，為什麼？可殺，可不殺？

四衆刊物，四衆護持！

從文學說到佛教文藝

蕭杏華

邇來，香港內明月刊，銳意在進步中求進步，擴大版位，爭取更多更廣的讀者，增闢了「筆譚」與「佛教文藝」兩欄，我趁着這個機會，不自量力，也來湊一湊熱鬧，探討一下文學的價值在那裏，文藝的輪廓又是怎樣的？

在編者沈居士介紹「筆譚」一封回信中，談到用散文的筆調來發揚佛學的道理——這就對了，因為，一談到散文，自然要觸及文藝的意態上面。理由是，好的散文，就是好的文學，好的文藝，也可說是一篇連貫性的長詩，有意境、有含蓄，有優美的筆觸，不但能吸引人，而且發人深省，耐人尋味。

散文可表達人的感情，反映現實生活，烘托理想價值。用作推動佛學的工具，好像一張七弦琴，彈奏出來的音晌，字裏行間，輕快如行雲流水，生動像花枝招展，蘊藏美感，韻味盎然，不着一點痕跡，一切讓人自己去體會，去咀嚼！人畢竟是有頭腦的萬物之靈。那些說教式的陳腔濫調，早已不合時宜，太落伍、太笨拙，不適用也不能用了。

所以，寫散文與寫批評文字，截然不同，絕不好扳起臉孔，老氣橫秋，擺出一副令人討厭的說教口吻，指這樣不對，道那樣為非，露骨批評，刻意發洩，借題發揮，作變相式的吹毛求疵，到底能給讀者一些什麼？

毫無疑問，文學就是表達情感和知識的最好工具。當然，在原始時代，人類的思想、知識、生活都極其單調。但在情感上的素質，喜、怒、哀、樂的潛意識裏，並不讓於後人，這是可以肯定的。

人的思想，人的感情，在沒有文化，罔知文學為何物的時代，只有用動作來形容，進而用語言來表達，顯然，單靠

有限的語言不足以表達無窮的思想；而且在時空的距離上，語言有其局限性。於是，文字就應運而生，文化就如此隨着人的需而不斷進步，而成為現代文藝。

文學的初期，也許僅僅是為了傳達人的感情，作為記事工具，一旦日子久了，人們懂得把文字美化起來，連綴起來，加以潤飾，長篇累牘的，作有規格的抒發，「起、承、轉、合」的形式，就叫做文章。短小精悍的，講究平、仄音韻，分別為詩、詞、歌、賦。工整對仗的，叫做駢文、對聯。敘述故事的，叫做小說、戲劇。散文重在清新婉約，小品貴乎抒發內在的心声。

綜括起來，所有這些不同文字的造型，可簡稱「文學」。近代的人，又將文學名之為「文藝」，其定義，不外是用藝術的技巧，表現於文字上。文學和文藝，同有表現思想和生活的情趣的功能，本質上是沒多大區別的。不過，文藝似是着重技巧，富有藝術性的文學。

換句話說，文學經過加工裝璜，成為富於藝術性，具有更高文學價值的文藝，使讀者有美的感染，有引人入勝欲罷不能的吸引力。實際上，文學的實際作用，比外表來得重要得多，無論是科學、哲學、經濟學、社會學、乃至宗教，都離不開文學這門學問。

原來，人的生活，基本上，從來就少不了文學關係，這是說，文學需要生活來充實；生活需要文學來滋潤，使生活得更有意義，談文學自概括了文藝在內，寫生活無非文學的一環。何況文學的使命，就在反映生活，認識生活，充實多姿多彩的生活活力。

要成為有價值的文學，必須具備有價值的內容，這內容，可分為三個要素：一是藝術性的結構，二是人生真理的表達，三是

意境上的領悟。作者掌握時代背景，體悟生活經驗，有超卓的人生觀、社會觀、宇宙觀，用技巧的筆觸刻劃出來，就是有文藝價值的文學。

文藝的好壞，在於作家的文學修養，內容豐富或貧乏，就要看作家對生活的經驗，對時代的觀察，對事物的理解程度，對環境所抱的見解。透過犀利的筆觸，通過藝術的形象，作有條理的表達出來，便成為有生命、有真實感的文藝作品。

一般無價值的文學作品，一定會得到讀者共鳴。不過，單程交通，無法「鳴」的。也要有文學欣賞力、欣賞興趣的知音者，如果對文藝作品，根本無發生興趣的，這就不能怪作者了。反之，那些黃色的、灰色的、暴力的文字標榜為藝術，迎合低級讀者胃口，大銷特銷，得到大大地「共鳴」，當然談不上文學了。

這裏，使我想起名作家覃子豪先生的話了，他說：「屬於深奧的、神秘的作品，他的讀者自然較少；但所發生的影響却很大。有些作品，固以讀者衆多為光榮；而有些作品，讀者雖少，其本身的價值並未因讀者少而減輕。」我完全同意這個說法，例如中國屈原的「離騷」，李耳的「道德經」，印度釋迦牟尼佛所說的「無上甚深微妙法」，泰戈爾的詩，德國哥德的「浮士德」，以及波特萊的詩，都是不易為人理解的學問，但不失它的價值。

談到做個作家，實在說，並不那麼簡單，「一個大文學家，就是一個大思想家」，沒有過人的智慧，卓越的思想，觀察入微的生活經驗，休想寫出有價值的文學作品。這要，天縱奇才，有學問，有見識，有真性情，有豁達襟懷，有文藝表達能力與技巧，寫得有血有肉，有充實完整的內容，有真實感真切感。只有具備這些條件，方是有價值的不朽巨鑄。

可是，成功的佛教文藝作品，畢竟太少了，本邦年前謝世的連士升先生在「海濱寄簡」中說過：「今人的作品，要與古時的巨著相比，相差太遠了」。他又慨嘆地說：「看別人的作品，老不滿意，而自己實在又寫不好！」這話固屬自

謙，但也是一位學者的經驗之談。前些時，在國家圖書館聽于梨華女士演講中道及：「做一個作家，要有天才，」所謂天才，可能就是思想的敏銳，反應力強，對生活的感受，超越常人。顯然，做文學家，不太容易，要寫出有文學價值的文藝，自然更難了。

再說，一篇具有價值性的文藝著作，等於是具有學術性的文學貢獻，在沒有學術性的讀者觀念中，就不見得有什麼價值。英國陶斯金說：「要了解一部作品，你必須駕越作者之上或與之相等。」這話一點不錯，拿「水滸傳」與「西遊記」來說吧，這都是有文學價值文藝技巧的巨著。若讀者不懂水滸是在反映當時人民不滿現實生活，而一味追尋好勇鬥狠的場面。不知西遊記是在刻劃孫悟空堅苦不屈不撓的毅力，而只注視「三十六大變，七十二小變」的神話，那就把二書的文學價值文藝精華，推向「一個斛斗雲十萬八千里」遠了。

展望我佛教界文藝，有需要佛門年輕一代的作家們加倍努力，共同耕耘，朝著內明新闢的「佛教文藝」這條路上向前走，又有名作家謝冰瑩女士帶頭，未來前途，一定是光明的，遠景是美麗的，可為預卜。

*

*

*

*

*

稿約

- 本刊自三十期起刷新版面充實內容，並提高作品水準，以副讀者雅望。敬請批評、指教，多提意見，以便逐一改進。
- 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十元至二十港元。
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要為準。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，以便滙寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩投等情，皆作却酬論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交



密勒日巴尊者歌集

張澄基譯自藏文原著

第十二篇 牧牛童覓心的故事

尊者密勒日巴從光明洞行至蒙境的一所城鎮去乞食。該鎮的中央正集聚着許多人。密勒日巴向他們說道：「今天早晨，要請你們給我這瑜伽行者一些食物。」他們說道：「瑜伽行者！你不是前一向住在繞馬的那一位呀？」尊者說道：「不錯，我正是。」衆人說道：「您真是一位稀有難得的修行人啊！」於是都對密勒日巴生起了恭敬和信心。人羣中有一對斷絕了子嗣的夫婦延請尊者到他們家去；進入宅內，二夫婦對尊者恭敬供養承事後，就對尊者說道：「師傅啊！你的家鄉在何處？你有什麼親戚呀？」尊者說道：「我已經捨棄了家園和親眷，親眷和家園也捨棄了我，我就是這樣的一個窮人。」

二夫婦說道：「那太好了！你就作我們的義子吧！我們有一片極好的土地，再替你找一個你喜歡的姑娘。這樣一來自然而然的不久你就會有許多親戚了！」

密勒日巴說道：「這一切我都不需要，我捨棄他們還來不及呢！」隨即歌道：

「初享田園似甚樂，隨即身心受煎熬，耕犁挖掘極辛苦，下種常不結果實，薄田饑荒之村鎮，一似幽魂無依處，終乃棄之奔他鄉，積罪家宅折磨心，於此無常之牢獄，我無絲毫之所欲，汝之義子我不爲。」

施主夫婦說道：「請你不要這樣說，我們爲你仔細尋找一個你最喜歡的，家世高貴的新娘，不是很好嗎？」

密勒日巴以歌答曰：

「新娘初至如仙女，嫣然一笑百媚生，千看萬看無厭足；不久面目如羅刹，兩眼圓睜似銅鈴，罵彼一聲還十聲！汝若抓彼之頭髮，彼以脚踢汝膝蓋；汝以木棍來打渠，渠用銅杓作回擊。最後變成老醜婆，牙落滿口似血盆，眼似母鬼極可怖，如斯爭吵女鬼伴，一無可樂應棄捨，汝之新娘我不需！」

二夫婦說道：「年紀老了，臨近死亡的時候，確實不能像年

輕時一樣的快乐享受了。但從另一方面說，我倆如果沒有一個兒子，心裏實在哀傷悔恨，其悲痛真是難以形容啊！難道你連兒子也不要嗎？」

密勒日巴以歌答曰：

「小兒初生似天子，如意可喜令人憐，此心深愛難言說。不久竟成索債者，予與予求無鑒足；別人妻女帶進家，自己父母擯門外，恩父喊叫不理睬，慈母呼喚無顧回；最後四鄰播惡語，是非真假弄不清，親生之子竟成仇，令人心傷慘戚戚，輪迴繩縛應斷捨，世間子姪我不需！」

二夫婦說道：「自己生的兒子的確可能變成仇人一樣的，那麼就要一個女兒也可以呀！否則我們心中實在不甘啊！」

密勒日巴以歌答道：

「初生女兒似仙嬰，惹人憐愛勝金銀，及長變成討債人。母親背後偷財寶，父前拿物逕出門。不於親恩作酬報①，反令父母時傷心。終成持刀紅面婆，好則嫁人作忠奴，壞則災禍帶進門。女人多是煩惱因，入穀難脫衆苦逼，敗壞諸事麻煩多，汝之姑娘我不需！」

二夫婦說道：「沒有子女也許不要緊，但如果連一個親戚都沒有，則會處處受人欺侮，難以忍受啊！」

密勒日巴歌道：

「初遇親屬招待殷，暢懷談笑甚悅心，不久都成酒肉伴，來往應酬宴會頻，最後竟成貪瞋因，捲逃官訟勞損人，吃喝伴友應棄捨，世間親朋我不需。」

二夫婦說道：「你也許根本不需要任何親眷，但是我們却有許多財富和珠寶，無論如何請你要收下它們啊！」他倆至誠的懇求，要把財寶都供養給尊者。

尊者說道：「日、月不會爲了照耀一個小小的地區而常住不動的。我爲了修行和利益許多衆生的緣故，（也不能終生住於一處），我當然不能作你們的義子。但你二人今生能在此地遇見我，憑此因緣，今生和來生都會得到利益。現在我爲你們發一個善願，願我們大家能於來生在烏金淨土相會，至於你們的財寶我是

不需要的。」隨即歌道：

「初時財寶似宜人，令已享樂令人羨，多多益善無鑒足；不久成爲吝嗇因，慳繩吝結纏縛故，不能施捨作善業，招來鬼怪與仇敵，自己辛勤所集財，終爲別人所享受，最後竟成生命魔，損惱身心極苦惱；輪迴財物應棄捨，財鬼錢魔我不需。」

二夫婦聽了，對尊者生起了不退的信心，把他們多年所集的財寶全部施捨於佛法的事業。他倆從尊者處得到了修持的口訣，依之修行（不懈），於臨終時入道，永離惡趣諸苦，漸次獲得菩提覺位。

尊者隨即返回繞馬之苦提坳。昔日之施主們皆來供養承事。尊者於心境開暢定慧增長中，安住彼處。

一天，有兩個牧童前來朝見尊者，其中較年青的一個問道：「師傅啊！您難道沒有伴侶麼？」

尊者道：「我有伴侶呀！」

牧童道：「他是誰？是怎樣的一個人物呀？」

尊者：「我的伴侶名字叫做『菩提心』。」

牧童：「他現在那裏哩？」

尊者：「他現在在一切種識的房宅中。」

牧童：「什麼叫作一切種識的房宅呀？」

尊者：「那就是我自己的身體②。」

年長的那個牧童說道：「這位師傅說的話不能幫助利益我們，我們走吧！」

年輕的牧童說道：「所謂『識』者，是否指我們的心，而身體就好像是這個心的房屋一樣呢？」

尊者道：「不錯，正是如此。」

牧童道：「人們的房屋中，有的只有一個人居住；有的却有許多人住在一起。身體內所含有的心是一個呢？還是有許多呢？若是有許多，是怎樣生活在一起呢？」

尊者：「心是否只有一個，或是有好幾個，由你自己去觀察吧！」

牧童：「好！我回去就開始觀察。」

第二天那個年輕的牧童又回到尊者的面前說道：「師傅啊！昨天晚上我仔細觀察此心是一是多，究竟所謂『心』者是怎麼回事？我發覺『心』只有一個。想要殺它也殺不死；想趕它也趕不走；想抓住它也抓不着；壓制它也壓不住；安置它，它也不肯停留；放它跑去，它也不走；收集它，它也不集攏；看他又看不見什麼；觀察它也無什麼結果。如果說它是有的，想使它出現，它也不出現；若說它是『無』，它又明明的現前。這個『心』好像是明明白白的，空空蕩蕩的，微微細細的，奔跑無羈③的。究竟心是什麼，我實在不知道；這究竟是怎麼回事，請師傅開示我吧！」

爲答其問，尊者歌道：

「護畜牧童聽我言：糖漿之味甚美好，雖聞其味甚甘甜，若未親嚐不能知，『甘甜』二字僅意境，親用舌嚐乃真知，（現、比④境界不同故）。如是心之自性者，若憑他人來指示，只現片刻非真見⑤，若能依此剎那境，努力觀覓此心性，乃能決定真實相，汝應如是住汝心。」

牧童說道：「那麼就請您傳給我指示心地入門的方法，今天晚上，我就去努力地尋覓此心性！」

尊者說道：「好吧！你今晚就（靜心誠意的）去觀察你的自心是什麼顏色？是白的嗎？還是紅的？還是其他任何種顏色的？再觀察心的形狀是怎樣的？是長形的呢？還是圓形？還是其他任何一種形狀？（再內觀自身），從頭頂到腳心看看它住在何處？」

第二天早晨太陽升起時，牧童趕着牛羊來看尊者。

尊者問道：「昨天晚上，你用功去尋覓自心了嗎？」

牧童說：「是的，我尋覓了。」

尊者道：「你尋覓的結果如何呢？」

牧童說：「我發現此心是明明白白的，變動不停的，不可捉摸，無任何顏色及形相。當它與眼睛合作時就能視；當它與耳朵合作時就能聽；與鼻合作時就能嗅；與舌合作時則能嚐味和說話；與腳合作時則能走路；上動則下⑥搖」？，現在的這個身體

各器官都像是『心』的奴僕一般，心體（之器官）都健康舒樂時，『心』就令他們去作種種的事情而謀取利益；當身體老邁或是病衰了，或是遭到了傷害，『心』就會像拋棄揩屁股的石頭一樣，捨棄此身，逕行離去。『心』像是個圖小利的滑頭人，身體爲它殷勤服務侍候的好好時，也留它不住；當身體給它痛苦時，它就會自起抵抗，（準備）離去；當晚間睡着時，它就會（與身體）分開。這個『心』真是辛辛苦苦忙碌得很啊！我也是因爲這個『心』所以才吃盡一切苦痛的呀！」

尊者聽了，向他歌道：

「牧童小友聽我歌，此身實況（甚難言），介乎有識無識間；心識常爲大罪人，令嚐惡趣之極苦，何不斷捨輪迴根，直趨解脫安樂城。汝若有意行此道，我當爲汝作引導！」

牧童答道：「是的，師傅啊！無論如何請您常護念於我，予以慈悲攝受！」

尊者問道：「你叫什麼名字！」

牧童道：「我叫佛護居士。」

尊者：「你今年多少歲呀？」

牧童：「今年十六歲了。」

於是尊者就傳他皈依戒，及簡扼的開示皈依（三寶）之種種功德和利益，並對他說道：「在今晚以前你要繼續念誦皈依文，不可間斷。今天晚上你要（靜坐觀察）那個求歸依者是你的身體呢？還是你的心？明天早上來告訴我觀察的結果。」

第二天一大早牧童就來了，向尊者說道：「師傅啊！昨夜我觀察，求歸依者是身呢？還是心呢？結論是二者都不對，身體各部位，從頭至腳皆有不同的名稱，（因爲是許多不同的個體）。我又想：『求歸依者』可能是身體各部份之總合，但是等到身心分離以後，這個身體就名爲『屍體』了；所以身體不能說是『求歸依者』。『屍體』也終於會潰散消滅，那時連『屍體』的名字也不存在了。於是我又觀察，『求歸依者』是不是心呢？如果叫做『心』，就不能說是『求歸依者』，因爲如果把『心』的名稱換成是『求歸依者』，那就又不能叫做『心』了。如果說過去的

叫做『心』，而未來的叫做『求歸依者』，那麼在命名『求歸依者』時，過去、未來兩種心皆已消逝，因此我們就必需要命名（兩種不同的）『現在心』和『未來心』。如果說過去，（現在）未來一切時的『心』總合起來命名為『求歸依者』，（那麼心就是常住不變的實體），心就不會有死亡。如此則過去未來一切世，無論投生於六道中之任何一道，只叫他做『求歸依者』即可，（不必叫它做『心』了）。再說，前生作了些什麼，我也不記得，來生會做什麼，我也不知道；去年及昨日之心已經逝去；明天的心還沒有出現，現在的心亦（剎那）次第變遷毫不停留。（我實在對此事搞不太清楚），請上師慈悲開示我吧！

爲答其問，尊者歌道：

「通達無我實相之上師，我以三門⑦殷重敬祈請，加持我及我之諸弟子，全皆通達無我之實相！祈以大悲攝受令彼等，皆從我執境中得解脫！護畜牧童聽我言，執持吾我此心識，深觀於彼不見『我』；若能修持大手印，無見之見必能得。若欲修持大手印，需植深厚之法基，誠、信、善、慈必具足。」

（努力培植諸善根）。大手印道之先件⑧，需信輪迴因果法；若欲出現大印果⑨，應求上師傳灌頂，以及口訣並引導，先使自身成良器，乃能容受深口訣。修大手印之弟子，必需廣積道資糧，苦樂皆適斷貪欲，死亦無懼具大勇。牧童小友汝應知，如是準備需具足。若能如此具善根，你我亦有法因緣；若不堪能如是行，我亦不能傳口授，汝應思惟善稱量。昨夜尋『我』不可得，此爲觀修人無我，若欲續觀法無我，倣我修行十二年⑩，然後乃得知心性。幼小牧童聽我言，汝應如是安汝心⑪。」

牧童道：「上師啊！現在我決定把頭顱和身體都全部供養給您，請您示我如何通達自心，永斷一切疑惑。」

尊者想道：「我要先看一看他是否堪能修行。」於是對他說道：「你先啓請三寶⑫，然後在自己鼻頭前面觀想一個佛像。你就這樣去修吧！」

這樣傳受了習定的方法後，過了七天。到了第七天的時候，牧童的父親來到尊者的面前說道：「師傅啊！我的小兒已經有七天沒有回家了，不知是否出了什麼意外？所以我到處去找他。但是所有的牧童都說，他是到您這裏來學法來了，他們還以爲小兒早已回家去了呢！我就告訴他們小兒根本沒有回家，又問他們這幾天小兒曾否與他們在一起？牧童們都說已經七天沒有看見他了。」（因爲尊者也不知小牧童跑到那裏去了，）牧童的父親就泣淚滿面的回去了。於是村中發動許多人四出找尋小牧童，結果發現他正直直地坐在一個泥洞中，兩眼凝然前視，目不轉睛，兀然而住。

大家就問他道：「這是怎麼回事？你在這裏作甚麼啊？」

牧童道：「我正在修持上師傳我的口訣呀！」

「那麼你爲什麼七天沒有回家呢？」

「莫開玩笑了！我覺得坐了不過片刻工夫呀！」

但是當他看到天上的太陽時，不覺也糊塗了。原來此時的太陽，却比他初習定時還要早幾個時辰呢！他摸着頭不解的說道：「這究竟是怎麼回事呀？」

從此以後，這位牧童常常失去了踪跡。有時一天，有時五六天看不見他的人影，所以大家經常都要四出去尋找他。於是他的父親就對他說道：「你這樣使大家都不安，常常要到處去尋你，大家心中都耽憂不已，你願意長期與尊者住在一起嗎？」牧童道：「我十分願意！」

於是他的父親帶着食糧及所需，把他送到尊者的居處。尊者隨即傳他居士戒，向他講解因果的道理；最後又傳授他開顯俱生智之口訣⑬。牧童依之修持後產生了頗爲殊勝的覺受。密勒日巴非常高興。（爲了抉擇分別相似和真實的悟境，他（鄭重的）對牧童唱了下面這首歌：

「親蒙那諾·梅紀⑭之加持，至尊譯師馬爾巴前敬禮。以口說法之法師，講授精彩似廣博，一旦臨終捨軀時，口說無用拋虛空。臨終光明⑮顯現時，由無明障成迷朦，驚懼法身死光明，百般逃避作鼠竄。雖然終身習三藏，

死時竟無絲毫用！精進禪定諸行者，覺受光明顯現時，其心竟生增上慢，誤將定光作慧光，沾沾自喜以爲是，錯過死時法身境，子母光明未得合。昔日所修之禪定，死時亦無大利益^⑮，仍未根拔惡趣因！吾子牧童聽我歌，謹持身要^⑰習定時，妄念寂滅無分別，如是恆常持正念，振發精神堅毅修，忽覺自心頓光明，尤似燈光燦煜煜，心似花開極清朗，此時心境似以眼，觀前廣大晴空然，明空赤裸兀惺惺；明徹無念此心境，不過禪定覺受耳！以此定境作基礎，至誠懇請三寶尊，起用聞思之慧觀，通徹明了幽微法；再以觀察之妙慧，於無我境作深觀，配合善巧禪定力，運大慈悲及宏願，發心利益衆有情，以此功德悲願力，則能向上（得突破），現量證取眞見道，洞見無見之正觀！此時方能心自覺，一切希、懼、極愚癡！無行自然至佛地，無見自然見法身，無作所欲自然成。吾子牧童小居士，汝應如是安汝心！」

此後，尊者就攝受他作侍奉弟子，傳授全部的灌頂和口訣，命他繼續修行。以後他證得了究竟的覺受與證解，成爲尊者『心子』之一。名叫惹巴桑結加——佛護布衣。

這是尊者第二次到繞馬去，遇見惹巴桑結加的故事。

註解

- ① 此句藏文之意義，譯者不敢十分確定。
- ② 據唯識學言，阿賴耶識於內變現根身；於外變現器界，故此處密勒日巴言一切種識與自己之身體無有分別，與唯識宗所言相合，惟密勒乃由現量證境而言者也。
- ③ 此處藏文描寫心之覺受，只能大意譯之，頗難準確地翻譯也。
- ④ 現、比二量——現量即當下不雜一念之感覺或知覺（Perceptions），多屬前五識之境界；比量則是第六意識之思惟作用（Inference）乃間接及抽象的，不是直接的或現量的，悟道則必定是現量的。在學大手印法時，依上師之加持及口訣，學人得少許剎那見到當下明朗之心體。甚至進一步的能見到明空雙運之境界，但此類境界，若不繼續以定慧培養擴展，則終不能發生作用，甚至失去。
- ⑤

- ⑥ 此處大概指：心動則身亦動，身動則心亦動。
- ⑦ 三門——乃密宗術語：即身、口、意、三處也。
- ⑧ 先件——先決的條件。
- ⑨ 大印——即大手印，以後此類縮減之名詞，當陸續出現，在譯文之便利上有此需要也。
- ⑩ 大手印雖云頓法，或至上之法，但若欲得大手印之殊勝成就則亦非長時修行不能成功也。
- ⑪ 「如是安汝心」——此句藏文之意味，極似金剛經佛答須菩提之「應如是住，如是降伏其心。」的味道。
- ⑫ 啓請三寶——藏文此處只說是「寶」（dkon・mchlog）。普通西藏人皆受密宗重上師之影響，在佛，法，僧三寶之外，加上「上師寶」，所以是四寶。此處大概亦是四寶。但漢土一向只唸誦皈依三寶，故從俗。暫譯作三寶。
- ⑬ 俱生智口訣——亦即大手印口訣。大手印能開顯俱生智——與生俱來不假修成之本覺智慧，故亦名俱生智口訣。
- ⑭ 那諾，梅紀——那諾是那諾巴的簡稱，梅紀是梅紀巴的簡稱。馬爾巴有兩個最要緊的上師，一是那諾巴，一是梅紀巴。
- ⑮ 臨終光明——或曰「死光明」，據密宗之法訣，死、睡等時六識寂滅不起現行，此時法身光明會自然顯現，但若無般若定慧之力則因習氣及業障故，凡人皆不能證取此法身光明，極爲可惜，其詳見中陰成就法。
- ⑯ 此處密師指究竟義而言；就方便義言，則如果人有高深之定力亦能不墮惡趣往生天道也。
- ⑰ 持身要——依靠謹嚴正確的打坐姿勢，時間久了則自然能引生禪定，如大日如來之七支坐法，此七支坐法已不能確憶，大概是：腿交如叉，背直如桿，喉曲如勾，舌抵上顎，適宜視量，手結定印，二肩平張。

請批評，請訂閱！



佛教小國話不丹

果照

不丹 (Bhutan) 舊稱布魯克巴，本是中國的藩屬，一八六五年歸英國保護。一九一〇年，英國與不丹簽訂條約，規定內政由不丹自主，外交則受英國指導。一九四九年，印度獨立後，再與不丹簽立新條約，由印度繼承英國在不丹的統治，於是，不丹也就像尼泊爾和錫金一樣，變成印度的保護國了。近年來，不丹和印度之間的關係非常良好。

不丹的面積為四萬六千六百平方公里，人口約七十萬，首都為普那卡 (Punakha)，為對西藏貿易的中心。人民的通用語言是西藏語，人民信仰佛教的密宗喇嘛教，國王兼任喇嘛教的教主。貨幣制度採用印度幣制。

不丹也和尼泊爾、錫金一樣，是一個山國，境內高山多，平地少，平均海拔七千多呎，高矗的山脈，從北部蔓延至南部，峻峭和多叢林的峽谷，交錯其間。由冰雪融化的水匯成河流，在這一帶奔流激盪。最大的河流馬那斯河和印度的雅魯藏江相接。北部地區，則有高達二萬四千呎的山峯，峯頂全都蓋白雪。山間峽谷縱橫，人跡少到，有之，就是幾個牧牛人和他們的牛羣。南部氣候較為溫暖，山峯也沒有北部那麼高。南部的山嶺地區，經常有從孟加拉灣吹來溫暖而潮濕的風，一年的雨量超過二百吋。山坡濃密的森林地區則長滿了半熱帶森林，婆羅雙樹以及其他的樹木



屹立在不丹首府普那卡的木塔

，供應造屋的最佳木材。不丹人的住屋，大多是用木材建成的。這一帶的森林區，也像尼泊爾的「特萊」一樣，生長了無數的珍禽異獸。

不丹是一個佛教色彩很重的小王國，王位是世襲的，數百年前，不丹還是個屬分散於各小邦的國家。至一五三四年，才由多爾支統一全國，一五五七年建都普那卡。一九〇七年，不丹各議會選出了當時的首相明羅為皇位繼承人，他死後，由其子繼位，是為旺古王。旺古王在一九五二年駕崩，現任國王圖爾加，強健英勇，極有領導才能，在就任王位以前，曾任巴羅省的總督，最近十餘年來，他把不丹治理得有條不紊，使不丹人民都能過着安居樂業的生活。現任的圖爾加國王的名字，可能是全世界名字最長的一個，他的全名是「斯里·斯里·斯里·斯里·斯里·圖爾加·額爾波·吉格米·多爾支·溫朱克」，在不丹語中，「斯里」的意思是「上天之子」，「圖爾加」的意思是龍。一般人稱國王為「圖爾加」，他的王后則常叫他「吉格米」。「龍」，不但是國王命名的用意，而且更是不丹這個國家的象徵。在不丹的國旗正中，便有一條龍盤踞其上。同時，由於不丹的地勢起伏不已，山中雷電頻仍，因而有人稱不丹為「雷龍之地」。此外，不丹國內有座雷神廟，奉祀雷神，於是人民

便把他們的國王稱爲「打馬拉查」，意即「雷王」。因此，不丹的國璽也刻着「我是發雷者」，而不丹更被稱爲「雷電之地」了。

不丹還是一個相當落後的農業國家，全國人民百分之九十從事農業和畜牧業，農產以米、小麥、大麥、玉蜀黍、粟、蘋果、桔子爲主，畜產以牛最多，羊和馬次之。很多人民飼養犁牛，以獲得牛奶及皮毛。不丹是坦格漢（Tanghan）馬的老家。這種馬身體細小，但很強壯，最宜於代步，在崎嶇不平的山間行走，如履平地。不丹的農業已能自給自足。人民以米飯爲主食，每餐的肉類、乳酪、蔬菜等，極爲豐富。農民多數用小麥粉煎鹽餅，並時常以米酒當水飲，因此體力非常強壯。不丹人除從事農業和畜牧業外，還有以手工業爲生者，如造紙，並擅長製造刀劍及絲織品，更精於刺繡，寺院中所掛絲織或絲綉圖畫，手工藝術非常高超。

不丹人信奉喇嘛教，他們戒殺生，但還是吃肉食。他們所吃的猪肉或牛肉，照例由特定的屠夫宰殺。在不丹，屠夫頗受人輕視，一般人都願意和他們通婚。因爲不丹人相信，殺生者將受到神的懲罰。不丹信仰佛教非常虔誠，每天都在寺院前面祈禱，在不丹首都，有一座大規模的喇嘛教廟宇，內有喇嘛僧人三千。此外，還有幾座佛寺，其中一座最大的「甫南喀佛殿」，建於一五五七年，可容一千五百個佛教徒上殿念經。寺的形式，類似西藏的佛寺。事實上，不丹人源出西藏人，他們也像西藏人一般學習大乘佛法。

在地理位置上來看，不丹和西藏兩國，僅有一山之隔，但兩地人民的生活習俗，則有很大的差別：西藏人大體上是男強女弱，但不丹人却相反，男子剛毅勇壯，女子溫柔嫺淑。不丹男女穿

的服裝都極鮮艷奪目，男女都一樣穿着寬長齊膝的長袍，女人的衣服多爲絲織品，並裹以講究的腰帶，混身都是珠光寶氣。不丹人的衣服，用途很多，夜間既可當做床毯，白天還可有廣大的空間裝載很多東西。在腰帶以上的那一塊衣料，鼓出來，有如一個絕妙的錦囊。他們在裏面放了日用必需之品，諸如吃飯和喝水用的碗，和鑲銀的杯子，以及盛有檳榔與白檸檬的盒子等，真是應有盡有了。



不丹國的跳神舞諸演員合影

由於環境和生活習慣的關係，不丹人都是有名的好射手，在他們的各種慶典所舉辦的遊藝活動中，照例少不了一項箭術比賽。在比賽時，射箭場通常是一塊長約二百碼的草地，各有一個小小的土阜，在上面架起一個木製的箭靶，高約四呎，寬約二呎。在盡頭處還有一個利用樹枝造成的破屋，用以阻擋箭靶，承受不中目標的亂箭，並且懸掛那些賞給射手們的絲綢肩巾。射箭比賽中，最富於刺激性的，要算是射手把箭射出去以後，因爲希望射中箭靶而發出狂野的叫喊，以及對手方面派來的「搗蛋女郎」的種種搗亂行爲。根據比賽的規定，每一方都可以擁有七八個「搗蛋女郎」。在對方射箭時，她們便對着射手跳舞，或大聲辱罵，甚至用肩巾在射手面前揮弄。雖然有人在眼前搗亂不已，但射手們個個都是箭法精湛，百發百中的高手。

不丹的現任國王圖爾加在一九五二年十月廿七日登基時，同時舉行皇婚大典，王后是不丹前總理杜爾加親王的掌珠，名叫吉珊娜·愛雪。她是一位端莊明艷而賢淑大方的美女，她不但是第一個到英國去留學的不丹人，而且是第一個介紹西方文明給這個山國的不丹人。

由於王后的民主作風，使國王更加親近人民。也由於她在英

國受教育，所以她有很多新的觀念，正逐漸灌輸在這個山國保守的人民的生活之上。例如，她認為喇嘛由政府供養，使政府規定了誦經禮拜之外，每一個喇嘛必須進修一門現代學識，使喇嘛成爲提高國民教育的促使者。

不丹有一種被稱爲「跳神」的舞蹈，這種舞蹈類似西藏的「打鬼舞」，難免滲雜有一些迷信成份，因此，她極力提倡改良，使它成爲一種增加民智的舞蹈。她曾經告訴她的一位英國籍的同學說：她已許下宏願，要使不丹除了保持固有的傳統和文化外，還要盡量吸取現代的新知識。她希望不丹在三五十年之後，能追上歐洲的山國瑞士。像她這樣的王后，真是不可多得的了。

不丹的首都普那卡，除了王宮和佛寺之外，沒有特殊的建築物，反而是巴羅和哈宗兩地比較繁華。不丹的城市，一般都建築在便於自衛的山崗上，大多數是有兩千居民的大堡壘，配上高高的石牆。每個堡壘由當地的首要人物統治，同時自己設立一個防衛隊。不丹還是一個相當落後的國家，但是，在印度政府的經濟援助下，不丹正在盡力的發展電訊及交通，包括建設公路和電話系統，並且改善工業、農業和教育事業等。

不丹的教育一向並不普及。現任國王就位以後，在賢慧的王后輔助之下，正努力採取措施，希望教育更爲普及。最近幾年來，國王已經下令各郡至少應該設立一間學校，郡內的適齡學童，強逼入學。學生們入學後，除了免膳宿費、學費和雜費之外，每人每年還發給一套衣服。但是，雖然有這樣優厚的條件，很多不丹人還是不願意送他們的子女入學的。這一方面是因爲家庭需要兒童在家裏幫忙勞作，另一方面是不丹人不願意做官，因爲事實上，學校畢業的學生，勢必要做官，而在不丹人的心目中，做官（即政府公務員）是一件非常辛苦的事。

不丹還有件非常特殊的事，就是他們的典獄制度；不丹的監獄，在管理方面可說是全世界最鬆的了。在不丹監獄裏服刑的犯人，每天須到城裏去修路或清理環境。犯人帶着腳鐐，但勞役後休息時，却可以自由地到商店購物或飲食店吃東西。倘若遇到節日，還可以解除腳鐐回家和家人團聚。不過，拘禁雖寬，不丹人

却很怕犯罪，所以，他們也很少犯罪。此外，不管是如何的大罪，都不會被判死刑。這些都是受到佛化影響所致。

從地理上看，不丹是處於羣山之中，但從另一方面看來，不丹並非如人們想像中那樣峻峭荒涼。它的山谷間盡是蘭花、石竹花和各種奇花異草，萬紫千紅，爭艷鬥麗，芬芳撲鼻。遍地都是青竹、冬青、古松等，山野間遍佈着松樹。遠處的山峯，白雪掩映，風景極爲壯麗而迷人，有如世外桃源，不愧佛國美譽。

在黑河沿岸，風光尤其秀麗，沿着黑河兩岸的村莊，建築上也稱得上精美。不丹人的房屋建築，最特別的一點是不用鐵釘，而代以木梢。磚瓦和木料都很考究，且多是樓房。他們通常在樓下養牲口、放農具；二樓上隔成四、五間——廚房、佛堂、客廳和臥室等；三樓是谷倉。他們之所以把谷倉設在三樓，是怕谷子被野獸吃掉。這黑河沿岸的村莊裏，有好些房子空着沒有人住。根據不丹人的習慣是這樣的：當這家的主人死後，不丹人就不再住這間屋子，因爲他們認爲如果繼續住下去，將會不吉利的。這當然是他們的一種迷信風俗了。

沿着黑河兩岸，滿目都是美麗的山峯，白雲蓋頂，青翠的樹林密密的圍繞着三兄弟山，「三兄弟山」是三個差不多高的山峯，最爲美麗。根據當地的居民們說，不丹就是靠了這座三兄弟山的風水，而開始立國的。

在黑河兩岸，築有石堤，並且開了很多小運河，就靠了這黑河裏的水，使不丹的農產，年年豐收。黑河裏的水清澈見底，河裏盛產鯉魚和鰱魚，都非常大條，約有十多磅。此外，不丹人吃的大米，奇香奇美，草原也很肥沃，所以牲畜的飼養和繁殖也很不錯。

如果想去不丹，可從印度進入錫金的首都岡渡，再由西藏邊境而進入不丹。沿途雖然要穿山越嶺，日行夜宿，非常麻煩，但却可欣賞到最壯麗的大自然風光，看看山地邊陲佛教小國的人們生活，是那麼優悠自在，和善可親。

一九七五年四月八日於星洲孟園

佛家名相通釋卷上

黃岡熊十力撰

本卷大體依據五蘊論，而頗有增廣。

〔法〕法字義，略當於中文物字之意。略當之言，顯不知，中文物字，乃至普徧之公名。一切物質現象，或一切事情，通名爲物。即凡心中想像之境，亦得云物。物字亦恒與事字連用，而曰物事或事物。物字所指目者，猶不止於現象界而已。乃至現象之體原，即凡云爲萬化所資始，如所謂道或誠者，亦得以物字而指目之。如老子云，道之爲物，中庸云，其爲物不貳，皆以物字指目實體也。故中文物字，爲至大無外之公名。佛書中法字，與物字意義相近。亦即至大無外之公名。如根塵曰色法，了別等等作用，曰心法。等之言，謂諸心所，後解。又萬法之實體，即所謂眞如者，亦名無爲法。十力語要卷一，第五十九至六十三頁，答賴振聲，談法字義一書，學者不可不讀。

〔有宗〕大乘之一派也。其淵源亦自小乘。小乘說有者，如上座部等，詳異部宗輪論。雖同持有見之諸部，亦復互有異點。然就大體言之，則凡持有見者，皆與世間見解較爲接近。非全同世間見，解故，故言接近。用今通途語言之，即猶與常識接近。通途與略近，後略，知，大概計着有實物故。須參看異部宗輪論計着者，分皆準知，大略計着有實物故。謂計度，着言執着此屬虛妄，分

別，後，設有問云。小師建立極微，亦謂現前諸物，是和合假。如等，即是多微和合，而成，名和合假法，何曾執爲定實。應答彼言。即彼極微，已是執有實物。況所謂和合假法者，還是和合物相，豈蕩然無所執耶。故小乘之有，總不離妄執。迄無着世親出。世親本無着弟，而受無着

佛家名相通釋 (四) 熊十力遺著

無着，乃繼大乘師龍樹提婆之後，力矯沉空，獨標有義。雖未始不根蔕於小有，而自謂離諸妄執，有則說有，無則說無。大乘自標異其說，爲有則說有，無則說無，如理判大，概無着說，較彼持說果完全符其標，異者否，尙待詳判，大抵無着說較少病，世親便多差失，今即其語而通之，無則說無者，如現前所有之硯，眼識於彼，但得黑相，乃至身識於彼，但得堅相，實也。若了達眞理者，此乃以無爲有，所謂妄執或法執者，即此類一切等實無，是謂無則說有，如不談說有者，便墮頑空，宇宙人生，何由施設，新作，斯以妙契中道。非有非空，名爲中道，彼小乘識論，因是有作，斯以妙契中道。非有非空，名爲中道，彼小乘有以矯樹等，談空，而說超小師而稱大。諸部，今無着等談有，實小乘，而特稱大乘，抗空王而談有。空王謂龍樹菩薩，無着亦不能，不談有故，此有宗之名所自始也。然無着之學，實妙得龍樹本指，但說法隨機，居然異致。世親唯識，構畫雖精，而病亦在是。倘非精探空有，而冥應眞理於文字之外者，欲與論無着世親得失，談何容易哉。

無着說有，實比小乘說有者較爲進步。以其經過龍樹談空之後，廣破諸執。故無着因之談有，而不墮世俗之執。諸論說此爲空後之有。以其出於空宗之後，其說有也，如理如量而說，不以妄情所執爲有故。其實空了執，便顯出眞的有來。無着仍衍龍樹密意耳。小乘初說有，未受過龍樹空的洗禮。故其所謂有者，只是一種妄執。諸論說此爲空前之有。是蓋非眞有也。大有小有之別，略如此。

〔空宗〕大乘之一派也。其淵源亦自小乘。小乘談空者，頗

佛敎聯合會

僧伽聯合會新春團拜

洗塵會長呼籲團結

進一步辦好佛會教育及福利工作

香港佛教僧伽聯合會丙辰年新春團拜

成、林雄翌、區偉麟、佛教英文中學呂昌

二月四日即荃灣九呎半弘法精舍舉行。到有該會會長洗塵寶燈兩大法師，及該會董事及屬校教職員數百人。團拜儀式，在鐘鼓齊鳴聲中開始。首先普佛一堂，由正副會長暨各校校長代表獻香。繼由洗塵會長，致新年祝詞，並呼籲全港僧伽團結，進一步辦好佛教教育及福利工作，以造福社會，普渡衆生。末由全體與會人員舉行團拜，交換禮物，盛情洋溢，熱鬧非常。最後，由河清法師供齋一堂，宴開數十桌，盛況空前。昨到會者計有：美國佛教會會長敏智法師，該會董事永惺、聖懷、金山、智梵、了知、智開、悟性、圓智、廣普、靈眞、源慧、萬心、心明、海慧、宣揚、忍鏡、妙蓮、河清、等慈、慧明、賢德、佛天、佛元、培德、宗益、慈明、有智、宏恩、心航、一超、慈雲、聖保、玄英、智深、明德、道安、寬意、演勤、體照、道安、暢懷、達常、達永、定藏、惟誠、能仁書院副院長白志忠、李澤威、董廣英、蔡鴻盛、邱寶鴻、潘宗堯、鄧乃炆、鄧東航、章兆直、鄧中龍、鄭力爲、鄭炯堅、余少颿、梁瑞明、李伯鳴、鄭捷順、麥語詩、伍福焜、何其遠、朱光振、沈九



香港佛教僧伽聯合會會長洗塵法師在新年團拜中致詞

美國佛教會長

敏智法師抵港

香港佛教人士熱烈歡迎

現任美國佛教會會長敏智法師，於一月廿七日，乘泛美航機由紐約抵港。香港佛教僧伽聯合會會長洗塵大法師，率領該會董事了知法師、金山法師、聖懷法師、暢懷法師、靈眞法師等到機場迎接。敏智會長於下午二時四十五分，步出機場開口。歡迎行列數百人，早已列隊以待，掌聲如雷，機場內圍觀之人甚多。法師與歡迎

言、蹇敦喜、林麗霞、廖愛萍、鍾淑華、陳戊桂、余麗明、孫艷萍、梁錦發、馮文菊、黃麗珍、丘愷英、張錫能、李醒波、曾瑞芝、陸國基、劉慶經、梁文煥、朱華卿、馮玉蟬、馮慧兒、朱禮明、李間芬、羅玉坤、林嚴興、林香賢、莫小雲、林柱賢、張觀賢、陳達安、鍾綺玲、羅綺萍、龔春賢、李朝津、麥小柳、馮兆錦、馮偉泉、白冠雲、高國堅、李淑行、何鞭遊、譚炳洪、馬玉娟、黃潤基、鍾愛英、羅婉珍、李叔裘、釋智深、顏金月、區建峯、何恩靈、丘添、黎景鑒、梁國楨、劉惠如。佛教英文中學荃灣分校校長米至仁、盧少陵、顧炯、梁美玲、劉成昌、胡鴻培、陳錦輝、梁正平、盧國之、高淑賢、劉惠雯、何香容、盧國之、黎綺蓮、藍觀海、陳哲、黎煥留、梁文、許慶球、李榮光、心航、李續鏗、李啓文、陳碧休、釋悲手、陳福林、高平發、傅正武等多人。

者一一寒暄握手，笑容可掬。最後，與歡迎者集體拍照後，驅車前往光明講堂下榻。當晚，應中道學會之邀，假寧波同鄉會接見四家，暢談旅美經過。前往接機者計有誠明、培德、圓明、本哲、玄英、寬道、見仁、中道學會會長林墨農、高維玉、



陳志偉、沈馬瑞英、能仁書院副校長白志忠、伍福焜、麥語詩、呂昌言、蹇敦喜、廖愛萍、林麗霞、李叔裘、張錫能、劉成珠、白冠龍、白冠雲、包誠德、劉金龍中學校長梁剛、刁培光、內明書院校長鄧潤棠、內明學校校長釋慧明、荃灣佛教英文中學校長米至仁、弘法精舍惟誠、慈愍、聖慧、賢德、永常、文泉、慶嚴、永芳、靜修、德慧、黃大淑、李智願、陳智因、黃綺文、黃思賢、覺知、內明雜誌社主編沈九成、陳潤金、嚴大宏、徐大亨、王大修、王大本、徐大鴻、沈張文英、王金鳳、徐鳳嬌、劉文英等衆。

僧伽聯合會昨歡宴

敏智壽治兩法師

並爲覺光洗塵兩位餞行

香港佛教僧伽聯合會，會長洗塵法師，暨該會全體董事，二月十七日中午，假藍塘道一一八號佛教光明講堂，歡迎新近由美來港之美國佛教會會長敏智老法師，及紐約大覺寺方丈壽治老法師。席間，首由洗塵會長致詞。繼由敏智會長報告美國佛教情形，並提及美國佛教會將在紐約籌建莊嚴寺一所，作爲十方道場。刻正在推行定購三十六尺高大佛像，價值十五至十九萬元，希望香港佛教人士隨緣樂助。洗塵法師及金山法師，即席捐出一萬元支持善舉。其後，各法師皆慷慨解囊，結果甚爲圓滿云。

又該會名譽會長覺光法師，及洗塵會長，將於明日分別率領佛教聯合會及僧伽聯合會代表前往曼谷，出席世界佛教友誼會。該會董事爲兩會長餞行，舉杯預祝載譽歸來云。

參加歡宴法師居士，計有客方：敏智

、壽治。主方：覺光、洗塵、永惺、融靈、金山、寶燈、智梵、聖懷、暢懷、心明、廣普、善智、靈真、誠明、仁常、妙心、普德、定藏、慧光、海定、恆儀、有智、林墨農、程懿德、徐鳳嬌、劉文英、藍英、黎雪英、溫少儀、王德、沈九成、劉金龍中學校長梁剛、能仁書院副院長白志忠、荃灣英文中學校長米至仁等多人。

佛教聯合會團拜

廿二屆董事就職

發願加強弘法推動善業

香港佛教聯合會，昨（二月九日）下午二時假銅鑼灣黃鳳翎中學團拜暨舉行第廿二屆董事就職禮。團拜後隨舉行就職禮。

第廿二屆董事：會長：覺光。副會長：黃允畋。秘書長：王澤長。總務：永惺。司庫：愍生、崔常祥。常務董事：洗塵、大光、了知、慈祥、黎時煖、周有、沈馬瑞英、曾果成。董事：茂蕊、融靈、修慧、智開、繼航、覺岸、誠明、瑞通、傳敏、瑞融、覺能、葉福靈、黃水、陳維信、楊日霖、劉光漢、江妙吉祥、陳寬屏、潘德貞、區碧茵、張妙願、黃俠君。

能仁書院招生

即日開始報名

香港佛教僧伽聯合會主辦之不牟利大專院校能仁書院，招收各學系一年級新生及二、三年級轉學生，定二月八日舉行入學試，報名日期由即日起至考試前二日止。該院分設佛學、哲學、文史、英文、社教、社工、藝術、工管、及銀會九個學系，課程完備，名教授執教，歷年畢業學生分赴美、加等國著名學府攻讀碩士、博士學位者，頗不乏人，辦理認真，深得海內外人士一致讚許。爲使社會人士及有意投考之學子能進一步瞭解該院實際情況起見，特印備中、英文本概況，歡迎到荔枝角道三二五號該院索閱。

佛教慈濟中醫贈診所

派發歲晚孤老救濟金

佛教慈濟中醫贈診所於農曆十二月二十一日在慈雲山本所派發貧寒孤老米、油、利是、藥油等每人一份。值此年關歲晚，得以過度殘冬，受惠者無不稱謝。到場主持瑞融法師、法參法師、聶麗芳等。

茲將捐助者芳名如下：

正善佛道社七百四十八元五角、劉如賢自經捐一百九十九元四角、鄭淑環一百七十元、伍達時四十九元八角、談少容四十九元八角、澄眞法師三十元、好順公司二十四元八角、傅親妙一十元。

本所鑒於年老無依生活絕境。及孤兒家貧夫學，特設全年間救濟生活，學費等

茲將捐款者芳名，及受惠者姓名以供公鑒，用昭慈德。聊表謝忱。

一九七五年度樂助貧苦大眾捐款者芳名，七四年剩餘二千二百八十四元，楊鄧淨德二千元，葉祖柱一百元，李瑞華六十元，葉敏五十元。

受惠者姓名：

林美好五百四十元，李珍四百五十元，陳蝶、梁美、杜添、梁芬、黃來耳各三百六十元，林和三百三十元，李鑽二百四十元，關和音、林景良各二百元，孫眞禪、鄭法松、林秀琴、陳玉英各一百元，李蓮九十元，高德欽五十元，學費梁偉明三百五十五元，任順娥三百三十元，姚嬋蘭二百五十元。

總共來四十四百九十四元正

支付五千二百三十五元正

對除外本所墊付七百四十一元正。

檀香山玉佛寺落成

舉行開光典禮

（美國訊）檀香山玉佛寺，於一九七五年十一月卅日舉行落成暨佛菩薩開光典禮，參加者有檀香山佛會寺院知定、泉慧、法慧、靈悟、法亮、元果諸大法師及了智尼師與吾華僑、美、日、韓、菲律賓及來自加州等地善信，賀儀、對聯、鮮花來自東西各國，情況十分熱烈。儀式由上午十時開始，知定大和尚爲玉佛開光說法云：「稽首大覺尊，無去亦無來，慈念衆生故，塵刹現金容。恭維 本師釋迦牟尼世

尊，從無量劫來，發恆沙等願，廣修六度萬行，度脫無數衆生，行願既滿，福慧圓具，降生娑婆，成等正覺，說法四十九年，談經三百餘會，利益有情，無量無邊。……請得玉佛一尊供衆瞻禮，冀沾福佑，擇於乙卯年十月廿八日安奉開光，安奉請置，即今開光一句，且作麼生道？良久云：「如來藏性本眞常，隨緣度脫化無疆，各處祈求皆遂應，圓光普照於十方。開！泉慧法師亦爲觀音菩薩如儀開光，最後，由該寺主持瑞妙尼法師宣告海外建寺及培植人才弘法之重要與功德。並由其徒現就讀於檀香山大學之法雲尼法師用英語，法意法師用粵語致謝詞。是日並承余天運、余張劍飛夫婦發心捐贈該寺四萬五千英尺地皮於夏威夷大島。以作他日更有益於佛教之發展云。

美國麻省理工學院

成立佛學社籌委會

麻省理工以前一直未有過佛學社團的成立，原因可能是功課緊迫，及其他因素，再加因緣亦未成熟，一直到最近才有幾位熱心佛學的同學發心成立一籌備委員會，以資推動麻省理工學院佛學社之正式成立。

約一年前，王子薇同學建議請法師來校演講，邀得自台來美弘法之懺雲法師及紐約美國佛教會大覺寺副住持日常法師爲同學們開示，由此佛法種子已經播下。接着又有西藏密宗在學校的佛教文物展覽，

以後又在李金玉熱心邀請下，日常法師數度赴麻省理工弘法，就是這樣一連串的活動，佛教和佛學便漸漸地在麻省理工一羣青年學子的心裏慢慢的根深蒂固起來。後又有以提倡素食著稱的雷久南同學，在校方學生活動導師的鼓勵之下，再加上熱心同學的同心協力，麻省理工學院佛學社籌備委員會終於成立。

目前籌備委員會有袁熙華、雷久南、張祖錫、連豐藏、張憲文五位同學，共同負責會務，並積極成立正式學社，且已於本年一月廿五日（星期日）下午八時，在學生活動中心放映「佛教在中國與松壇法會」電影，映後並有為時半小時之佛教與佛學答問，由美國佛教會大覺寺日常法師主座世界宗教研究院賀國權先生協助翻譯回答。此次電影放映，為麻省理工學院佛學社籌備委員會成立後第一次對外活動，參加者有廿餘位，除中國同學外，美國同學亦熱心到會，並交換意見，欣欣然問佛教及有關佛教一切。

籌備委員會並已定於二月八日，主辦佛學講座會；邀請旅美佛學大德主講；三月中旬舉辦靜坐初步學習班；四月十日舉辦為期三日之佛學討論，靜坐學習及佛教寺院訪問云。

泰中華佛學社

楊乘光講華嚴經

泰國中華佛學研究社為恭祝「阿彌陀佛聖誕」。虔建講經法，淨土懺壇暨修拔

一切業障得生淨土陀羅尼。謹涓國曆十二月六日至十七（農曆乙卯年十一月初四日至十五日）一連十二天，每晚七時至九時，由該社常務副秘書楊乘光居士主講：

「大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願品」

農曆十一月十六日上午九時啓建淨土懺壇虔修「淨土寶懺」（連宵加持，「拔一切業障根本得生淨土陀羅尼。二晝一宵，由四十八位男女社友輪流日夜持誦」）

十一月十七日上午八時續修淨土寶懺十時慶祝阿陀彌佛聖誕，普為諸善信禮供三寶（高僧五十位）。

中華佛教居士會

慶祝成立七周年

中華佛教居士會成立七周年紀念，暨第七次全體會員大會，於元月五日上午十時，在臺北市忠孝西路一段八號中美文化經濟協會藝林堂隆重舉行。該會為弘揚佛教，由名譽理事長余俊賢院長親自主持。內政部長林金生，中央社工會主任邱創煥曾分別致詞。

中華居士會全體導師、名譽理事均參加觀禮，大會於十時整開始，十一時摸彩餘興，中午餐後始圓滿結束。

東山佛學院

高級班 初級班 聯合招生

- 一、宗旨：本院專供青年有志敦品勵學者，俾養成品學兼優之人格，弘揚佛法，以續佛慧命，淨化人心。
- 二、招生名額及條件：高級班招收二十名，國中以上畢業或同等學歷，十七歲

起至三十五歲。初級班招收三十名，國小以上畢業或同等學歷，十六歲起至三十歲。凡出家或在家女眾均收。

三、報名日期：從即日起至八月底止。

四、報名地點：屏東市修德巷6號本院。

五、報名手續：1. 填寫報名單（函索即寄）2. 最近二寸半身照片兩張

六、考試：親筆自傳一篇。

七、報到及開學日期：另行通知。

八、費用：免學雜費，供膳宿。

東山佛學院謹啓

捐款鳴謝

一超法師	港幣	二〇〇
葉阿月教授	港幣	二〇〇
中華佛教圖書館	港幣	二〇〇
加拿大佛教會	港幣	二〇〇
法參法師	港幣	二〇〇
張少防居士	港幣	二〇〇
茂蕊法師	港幣	二〇〇
道老法師	港幣	二〇〇
伍佩琳居士	港幣	二〇〇
張居士	港幣	二〇〇
蕭杏華居士	港幣	二〇〇
王居士	港幣	二〇〇
妙法寺	港幣	二〇〇
總計	港幣	二〇〇

四十七期收支報告

一、收入	本期捐款	港幣	四、二九五
	發行收入	港幣	四、八九五
	總計	港幣	四、七八五
二、支出	印刷費	港幣	三、〇一五
	郵費	港幣	九七五
	什費	港幣	三七〇
	總計	港幣	四、七八五
	內明雜誌社謹啓	港幣	四、七八五



△ 金線盤花的「龍袍」錦緞



△ 隋唐青銅雲龍鏡